القسم الثالث

القدر في فكر ابن تيمية

حين يستعمل الله قدراتنا ليخلق بها فشلنا وقبائحنا

«والسعيد من أراد [أي الله] منه تقديراً ما أراد به تشريعاً، والعبد الشقي من أراد به تقديراً ما لم يرد به تشريعاً»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨ : ١٢٠

«وقد تنازع الناس في الرضا بالفقر والمرض والذل ونحوها، هل هو مستحب أو واجب؟ على قولين في مذهب أحمد وغيره، وأكثر العلماء على أن الرضا بذلك مستحب، وليس بواجب»

ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣ : ٨٩

«وقد ذكر الله في موضع أنه يريدنا [أي المعصية]، وفي موضع أنه لا يريدنا، والمراد بالأول أنه شاءها خلقاً، وبالثاني أنه لا يحبها ولا يرضاها أمراً»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨ : ٩٨

«وإن أريد بالتأثير: أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة. بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة. كما خلق النباتات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨ : ٢٣٢

المقدمة

في كتابه (العلمانية والممانعة الإسلامية) أجرى الأستاذ علي العميم لقاءات مع نخبة من المفكرين الإسلاميين، كان من أبرزهم الأستاذ راشد الغنوشي، وهو أحد أعلام الحركة الإسلامية المستنيرين.

في هذا اللقاء ذكر الأستاذ الغنوشي أن من الأسباب الثقافية والفكرية لتخلف الأمة وتراجعها الحضاري عقيدة الجبر المنتشرة في المجتمعات الإسلامية، وأن الأمة بحاجة إلى تجديد عقائدي ينقذها من هذه العقيدة التي تعطل الأمة عن الفاعلية الحضارية. أظن أن هذا كان هو الدافع الذي حمل الأستاذ الغنوشي على أن يكتب رسالته التي نشرها بعنوان: (القدر عند ابن تيمية)، إذ يرى الأستاذ الغنوشي أن إنقاذ الأمة من عقائد الجبر يكون بنشر العقائد المقابلة لها والتي تعلي من شأن العمل الإنساني في مقابل الجبرية الملغية له.

فهل كانت رسالة الأستاذ راشد الغنوشي (مصيبة . . .) في هذا الاتجاه؟ أرجو ألا تظن أنني جعلت هذا البحث رداً على الأستاذ الغنوشي ونقاشاً معه، كلا، ولكنه بحث عن عقيدة ابن تيمية في القدر، لم أتعرض فيه لمناقشة الغنوشي البتة، ولم يكن دافعي فيه الرد عليه البتة أيضاً.

ولكنني قدّمت بذكر الأستاذ الغنوشي لغاية: هي أن أبرهن - وبالذليل القطعي - على أن فكر ابن تيمية الذي سأعرضه عليك هاهنا في القدر، يجد علم من أبرز أعلام الحركة الإسلامية اليوم ومفكرها، ومن أكثرهم استنارة بل وتمرداً أنه هو الحل، وأنه هو المنقذ لهذه الأمة من الفكر الجبري الذي قعد بها، وشلّ حركتها، وعطلها عن الشهود الحضاري!

وإذا كان مثل الأستاذ الغنوشي الذي سبق غيره من أعلام ورموز الحركة متجاوزاً

إشكاليات لا يزال البعض إلى الآن يتحدث فيها، إذا كان الأستاذ راشد الغنوشي الذي درس الفلسفة حين كان الخطاب السائد في الحركة الإسلامية يهون من شأن الفلسفة أو على الأقل لا يلقي لها بالاً، إذا كان الأستاذ الغنوشي يرى في فكر ابن تيمية سفينة النجاة من محيط الجبر المضطرب الذي يغرق الأمة، فكيف بغير الأستاذ ممن لم يحصل معرفته ولم يطلع اطلاعه^(٤٤١)؟

وبعد، فلعلك تطلع - أخي القارئ - في هذا البحث على كلام جديد - أو قديم - بالنسبة إليك، لعلك تجد فيه إشكالات ربما خطرت لك يوماً ولم تلق لها بالاً، أو عرضت لك فقبرتها في مهدها، مستعيذاً بالله من شر الوسواس الخناس، ومائلاً إلى التسليم بما لا يُعقل، ومردداً في نفسك العبارات الجاهزة مثل: (القدر سرُّ الله)، أو (لا يكون في ملكه إلا ما يريد)، أو (يفعل في ملكه ما يشاء)، أو غيرها من العبارات التي تبرّر لهذا الفكر الجبري بأسلوب ظاهره التنزيه والإجلال، وباطنه نسبة كل قبيح وفشل ومعصية وفساد إلى الله تعالى.

لعلك تسمع كل يوم من يصرخ بك: الفاعلية.. العمل.. الانطلاقة الحضارية الشاملة.. النهضة، ولكن هذه الأصوات هي هي نفسها التي تردد:

على المرء أن يسعى إلى الخير جهده وليس عليه أن تتم المقاصد وهذه الأصوات هي هي نفسها التي تردد:

على المرء أن يسعى وليس عليه إدراك النجاح في حالة من الفصل القبيح بين المقدمات ونتائجها، وبين الأسباب ومسبباتها، وبين العلة ومعلولاتها.

هذا الفصل القبيح يتبدى في بعض العبارات المطروقة المبتذلة، حين يقال مثلاً: اعمل ولا تفكر في النتائج (لست أدري كيف يعمل الإنسان ولا يفكر في النتائج)! أو

(٤٤١) في ورقته (الشورى عصب الحضارة الإسلامية) يصرح الأستاذ الغنوشي بأن التجديد لا يكون إلا في إطار السلفية، ويوجه تحدياً إلى خصوم (المنهج النصي السلفي) الذين يرونه غير صالح ليكون أساساً للتقدم، يوجه الأستاذ راشد الغنوشي تحدياً لهم فيقول: «ولا يكادون يعثرون خلال تنقيبهم في التراث على مواقف تحريرية في مجال الاقتصاد أو المرأة والفن وغيرها أعمق وأجلى وأغزر من مواقف الموغليين في السلفية أمثال ابن تيمية وابن القيم، وابن حزم» ١. هـ.

فعلنا الأسباب والباقي على الله! أو فعلنا الأسباب ولكن أراد الله أن تكون النتائج على عكس ما نريد .

إنها حالة عقلية لا ترى في الكون ارتباطاً محكماً بين العلة والمعلولات، والمقدمات والنتائج والأسباب والمسببات، ولا ترى أن العمل الصالح يؤدي إلى نتائج صالحة، إنها حالة تفتقر إلى الوعي السنني الذي غاب طويلاً عن العقل الجمعي للحركات الإسلامية .

إنه تعطيل للسنن الربانية بمجرد عبارات تقال، لا تعبّر عن حقائق الأمور، بقدر ما تعبّر عن اعتقادات فاسدة، وأوهام ضالّة .

ذاك أن هذا العقل في أعماقه لا يرى أن السبب يقتضي بالضرورة المسبب، ولا يرى أن العلة تقتضي بالضرورة المعلول! . وهكذا يضرب هذا العقل أسس النظام الكوني في مقتل! ويكرّس للفكر الخوارقي الذي يفصل بين الأسباب والمسببات والعلة والمعلولات! على الرغم من أن أصحاب هذا العقل يصرخون دائماً: الأسباب . . الأسباب!

فأي أسباب هذه، إذا كنا نعتقد أنها لا تؤدي حتماً إلى المسببات، وإذا كنا نجيز أن يوجد السبب بلا مسبب، أو يوجد السبب فينتج عكس ما ينبغي أن يسببه، أو توجد العلة بلا معلولها، أو المعلول بلا علة!

إن هذه العبارات وأشباهها التي ظاهرها (الإجلال والتنزيه) وباطنها (الإساءة والقدح) هي مما نعاني منه أشد المعاناة! .

إنه لا يمكن أن تكون العلة غير مؤدية إلى المعلول! إلا في حالات الخوارق النادرة الحصول جداً (لو سلّمنا بوجودها)^(٤٤٢) والنادر لا حكم له ولا يقاس عليه، ومن

(٤٤٢) وما أكثر الخوارق والكرامات في زماننا! اللهم لا حسد، واعتقاد كثرتها بهذا الشكل الذي نلمحه اليوم مشكلة في حدّ ذاته، كانت كثيرة أيام الجهاد الأفغاني، وصدرت فيها كتيبات كانت توزع مجاناً، منها مثلاً كتاب الشيخ عبد الله عزام (آيات الرحمن في جهاد الأفغان) والعجيب أن الذين جرت على أيديهم تلك الخوارق اصطفتوا أعداء يقتل بعضهم بعضاً فلعل هذا أيضاً من الكرامات!، وكذلك القول في بعض حركات المقاومة اليوم التي للكرامات والخوارق حضور كبير وواضح في خطابات قياداتها، بل إن ما سمعناه من الكرامات والخوارق أيام العدوان الأثم على غزة يدل على كثرتها وتعددتها بشكل ملفت للانتباه، وحضورها في العقل الجمعي لحركات المقاومة إلى هذا الحد أمر يدعو للتأمل، لا سيّما إذا كان أكثر من يروّج لها بحكم الظهور الإعلامي فصيلاً من فصائل المقاومة دون آخر .

المعيب أن يحصل شيء قابل لأن يفسر علمياً ولكن كان ربما لا يظهر له تفسير علمي في الوقت الراهن على الأقل؛ فينسب مباشرة إلى الخوارق والكرامات! مع أن له قانوناً موجوداً في الكون يمكن استجلاؤه والكشف عنه!

إن هذا العقل الذي ينسب ما لا يستطيع فهمه مباشرة إلى الخوارق والكرامات هو عقل بدائي خرافي يليق بقبائل الأقزام في إفريقيا، أو قبائل الإسكيمو، أو قبائل العراة في أستراليا، ولا يليق بحركات إسلامية كبرى من أكبر واجباتها تحرير العقل من أوهام الخرافة والأسطورة.

إن هذه العبارات تُظهر أن قائلها يجوز أن تحصل العلة بلا معلولها، أو تحدث ولكن يحدث عكس نتائجها! أو هو يرى أن العلل والأسباب ليس لها تأثير أصلاً! لأنه يخاف - إن قيل بأن لها تأثيراً - يخاف أن يقع في الشرك، وهكذا يلغى انضباط السنن الإلهية في الكون بحجة الحرص على جناب التوحيد، على أن القول بانتظام السنن إنما هو دليل من أدلة التوحيد.

كلا يا سادة، إن العلل تقتضي معلولاتها حتماً، وحين نظن أن سبباً ما من المفترض أن يؤدي إلى النتيجة العلانية، ثم هو لا يحقق النتيجة التي كنا نتوقعها، فمعنى هذا أن هناك سبباً آخر يؤدي إلى تلك النتيجة، وعلينا أن نبحث عن هذا السبب الآخر، أو أن هناك موانع (معقولة) يمكن تفسيرها يوماً ما حالت دون تحقق المسبب، وسيكون الحل هو في إزالة تلك الموانع المعقولة أو في البحث عن أسباب أخرى توصل إلى المطلوب.

إننا نسمع كثيراً: لقد فعلنا كذا وكذا ولكن شاءت قدرة الله وإرادة الله أن يكون الناتج كذا وكذا! أي أنهم فعلوا الصواب ولكن الله تعالى هو الذي أفشلهم! إنهم يفشلون وينسبون فشلهم إلى الله!

نسمع كثيراً من يفعل الأخطاء أو القبائح ثم يقول: شاءت المقادير كذا وكذا! والمقادير لا تشاء، أي أن الله هو الذي شاء أن يفعلوا تلك الأخطاء وهاتيك القبائح ولكن باسم المقادير! فالأخطاء والقبائح التي يفعلونها هي في اعتقادهم على الحقيقة مفعولات لله!.

حروب ومعارك طاحنة، قتلى ومشردون، يتامى وثكالي، سجون ومعتقلات، عنف وتفجير، دمار وإفساد في الأرض، بقرارات عشوائية، ينتجها ضعف النظر عن

قراءة الواقع، ويفرزها عقل يفسر كل شيء تفسيراً غرائبياً خوارقياً، وكل هذا إنما أرادته الله، هل يملك أحد أن يرد إرادة الله؟! هذا البحث الذي ستطلع عليه الآن سيناقش هذه العقائد وأشباهها في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية، لنرى أين نحن من هذا الفكر؟ وما هي آثاره؟ وماذا يفعل فينا؟ أو نفعل نحن به! أو - لكي أكون متفقاً مع الطرح الجبري السائد - ما أراد الله تعالى أو الأقدار والمكتوب! أن يفعله هذا الفكر فينا! أو أرادنا أن نفعله نحن به.

الأسباب وأفعال العباد

كان شيخ الإسلام رحمه الله تعالى مدركاً لعمق قضية القدر وإشكاليته واختلاف العقلاء واضطرابهم فيه وفيما ينطوي عليه مما يتعلق بمسألة نظام الكون وارتباط الأسباب والمسببات وإثبات الطبائع من جهة، والحرية الإنسانية ومسألة أفعال العباد من جهة أخرى، وتفسير الشرور الواقعة في العالم من جهة ثالثة، ومن أجل هذا يقول شيخ الإسلام: «فإن نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم^(٤٤٣)»، وقال: «وهذا المقام مقام وأي مقام! زلت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وبدل فيه دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعباد الأصنام، على كثير ممن يدعون نهاية التوحيد والتحقيق والمعرفة والكلام^(٤٤٤)».

وهي عبارة تشي بأن ابن تيمية رحمه الله قد فهم هذه المسألة وحل معضلتها فلم تزل قدمه فيها.

وسأستعرض فيما يأتي أهم النقاط التي يمكن الخوض فيها في هذا المقام عن هذه المسألة الخطيرة، لنستجلي بها آراءه، ونستكشف موقفه. ومن أجل هذا نتساءل:

أولاً: هل الأسباب مؤثرة في المسببات؟:

واضح كل الوضوح انتظام الكون وارتباط الأسباب فيه بالمسببات، فنحن نعلم ضرورة أن الماء يروي والطعام يشبع والنار تحرق والسكين الحادة تقطع، وأن مرض كذا يشفى بدواء كذا، وأن السقوط من مكان مرتفع يؤدي إلى الوفاة ما لم يكن كذا

(٤٤٣) مجموع الفتاوى ٨ : ٦٠

(٤٤٤) مجموع الفتاوى ٨ : ٦٤

وكذا من الموانع، وأن وجود مادة مشتعلة مع توافر أكسجين يؤدي إلى الاحتراق في ظروف مناسبة، وأن توفير بيئة مناسبة يؤدي إلى تراكم البعوض، وأن الاستحمام بالماء الحار ثم الخروج إلى الهواء البارد يسبب نزلة برد إذا توافرت شروط مناسبة، وهكذا. تلك أمور ندركها ضرورة، بل المعرفة البشرية والعلم كله قائم على هذا، على إدراك الأسباب والتعامل معها، وما يزال العلم في تطور مستمر كلما اكتشف مزيداً من أسباب ما يجري حوله، وهذا التقدم الهائل الذي وصل إليه الإنسان اليوم ما هو إلا شيء قليل جداً أمام المجهول، والله تعالى يعلم ما قد يحدث في مستقبل الأزمان. أمام هذا الترابط وهذا النظام الكوني هناك ثلاثة مذاهب معروفة:

الأول: هو مذهب الطبائعيين الذين يجعلون الأسباب عللاً موجبة لمعلولاتها بذاتها بلا خالق قاهر أجرى هذا الكون على سنن ونواميس، مع قولهم بحتمية تأثير الأسباب في المسببات.

أما المذهب الثاني: ففحواه أن ما نلاحظه من هذا الترابط ليس قائماً على أن هناك أسباباً تؤثر في المسببات، وإنما هو - على الحقيقة - مجرد اقتران جرت به العادة فقط، فإذا اشتعلت النار فإن العادة جرت بأن يكون هناك احتراق، فالنار حين تشتعل فالاحتراق هنا إنما هو فعل الله عند الاشتعال إذا شاء، فليس كون النار محرقة هو أمراً حتمياً، وكذلك الري الحاصل بالشرب، ما هو في الحقيقة إلا اقتران فقط فليس الشرب سبباً للري، ولكن الله تعالى يخلق الري إذا شاء حين يشرب الإنسان الماء، وكذلك موت الإنسان حين تحز رقبته مثلاً لم يكن ناتجاً عن قطع رأسه، ولكن هذا يحدث إذا خلقه الله فقط، وإذن فليس شرطاً أن يموت كل من قطع رأسه، وهكذا، فلا أسباب في الحقيقة ولا مسببات، وكل هذا إنما هو اقتران فقط بين شيئين، فحين يشاء الله أن يؤثر ويخلق النتائج أثر وخلق وإلا فلا، وما هذا الترابط الظاهري بين ما نسميه أسباباً ومسببات إلا اقتران عادي فقط، فلا أسباب مؤثرة على الحقيقة، وليس هناك حتمية بين الأسباب والمسببات، وليس هناك خاصية في الشيء ينتج عنه شيء آخر، فالإرواء ليس خاصية في الماء، والإحراق ليس خاصية في النار، وهكذا، وهذا هو كلام الأشعرية ممن ينتسب إلى أهل السنة.

أما المذهب الثالث فيقول أهله - وهم المعتزلة -: بل هذا الترابط حقيقي، وقد خلق الله تعالى الأسباب مؤثرة بنفسها في المسببات فإشعال النار يؤدي إلى الإحراق حتماً ما لم يكن هناك مانع طبيعي يمنع من هذا، والسكين الحادة تقطع، وحز رأس

الإنسان بالسكين يؤدي إلى موته حتماً، فالأسباب مؤثرة في المسببات بشكل منتظم ومطرود وحتمي وقطعي أيضاً، فليست القضية مجرد اقتران فقط، وإذا كان ما دعا هؤلاء - أي الأشعرية ومن وافقهم - إلى أن يقولوا تلك المقالة الملغية للأسباب هو حماية جناب التوحيد، فإن القول بأن الأسباب مؤثرة لا يخالف التوحيد البتة بل هو دليل من أدلة التوحيد، فإن الله تعالى هو خالق هذا النظام وهو خالق تلك الأسباب مؤثرة في المسببات حتماً، وهو سبحانه قد خلق في الأشياء خواص طبيعية ينتج عنها بظروف معينة شيء أو أشياء، فلكل شيء خاصية ولكل شيء طبيعة يتميز بها، فالنار تحرق، والماء يروي والطعام يشبع، ولا يمكن الإنجاب إلا بوسائل الإنجاب المعروفة وهكذا. وهذه الفكرة يتزعمها المعتزلة، وهو أيضاً قول ابن رشد من الفلاسفة المشائين، ويمتاز المعتزلة بالتفريق بين أفعال الحيوان وغير الحيوان، فأفعال الحيوان (الإرادية) تنسب للحيوان نفسه خيراً كانت أو شراً فلا تضاف أفعالهم إلى الله لا خلقاً ولا فعلاً فالناس هم خالقون لأفعالهم.

تلك الأقوال يسردها شيخ الإسلام بشكل مختصر ويعدها كلها باطلة لا أساس لها من الصحة فيقول: «إن كثيراً من أهل الكلام [يقصد هنا الأشعرية ومن وافقهم] أنكروا الأسباب بالكلية وجعلوا وجودها كعدمها، كما أن أولئك الطبيعيين [يقصد بهم الفلاسفة] جعلوها عللاً مقتضية، وكما أن المعتزلة فرقوا بين أفعال الحيوان وغيرها، والأقوال الثلاثة باطلة^(٤٤٥)».

وإذا كانت الأقوال الثلاثة كلها باطلة فأين يقع كلام شيخ الإسلام بين تلك الأقوال الثلاثة، وما وجهة نظره تجاه هذه القضية؟

يعترف شيخ الإسلام ابتداءً بأن الله تعالى هو الذي منّ بالأسباب والمسببات، وهو - سبحانه - «خالق الأسباب والمسببات^(٤٤٦)»، وهذه الأسباب مؤثرة، ولكنها ليست مؤثرة بنفسها بل هي مجرد وسائط يفعل الله بها مفعولاته فاسمع إليه يقول: «أن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق» ويضيف: «وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك ولا معاون ولا معاوق مانع، فليس شيء من

(٤٤٥) مجموع الفتاوى ٨ : ١٠٧

(٤٤٦) مجموع الفتاوى ٨ : ٤٤

المخلوقات مؤثراً، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن... (٤٤٧)».

وحاصل هذا الكلام أن التأثير عند شيخ الإسلام ليس هو إلا أن شيئاً يتوقف على شيء، وأن شيئاً شرط في شيء، لكن هذا السبب إنما هو مجرد أداة يفعل الله بها ما يشاء، ولهذا يقول مؤكداً المعنى السابق: «وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء» (٤٤٨).

ومعنى هذا أن كل تلك الأسباب لحظة عملها إنما تعمل بإرادة الله تعالى، بمعنى أن كل سبب لحظة إيجاد الله له إنما يريد الله به عيناً وبشكل خاص أن يخلق به المسبب، فكل سبب بعينه يخلقه الله في لحظة ما بعينها ليخلق به مسبباً بعينه.

وهذا ما أكدته شيخ الإسلام طويلاً: أن تلك الأسباب هي وسائل ووسائط لفعل الله تعالى، فالله تعالى «يفعل بالأسباب» كما يقول شيخ الإسلام، بخلاف الذين قالوا بأن الله يفعل عندها^(٤٤٩)، فهناك فرق بين يفعل (بها)، ويفعل (عندها)، فالقول بأن الله يفعل (بها) يقتضي بأنها مؤثرة ولكن لا بنفسها بل لأن الله تعالى يفعل (بها)، أما القول بأن الله يفعل (عندها) فهذا سلب لتأثيرها فلا يفعل الله بها، ولكنه يفعل (عندها)، أي أن السبب - في اعتقاد هؤلاء - قد يوجد بوجود الشروط وبانتفاء الموانع ولكنه مع هذا قد لا يؤثر في مسببه (بفتح الباء الأولى) لأن الله في تلك اللحظة لم يرد أن يخلق المسبب على الرغم من وجود السبب وانتفاء الموانع! وإذن فلا حتمية في تأثير الأسباب.

وإذن فما الأسباب - عند ابن تيمية - إلا وسائط يفعل الله تعالى بها ما يشاء، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، هذه الوسائط مؤثرة حين يريد أن يفعل بها!

وإذن فتلك الأسباب لها تأثير، هذا التأثير يتحقق حين يفعل الله بها، لأنها لا

(٤٤٧) مجموع الفتاوى ٨ : ٨٣

(٤٤٨) مجموع الفتاوى ٨ : ٨٢

(٤٤٩) مجموع الفتاوى ٣ : ٧٦

تفعل بنفسها، ولهذا الكلام لزومات خطيرة ومهمة أذكرها لاحقاً حين أتحدث عن قدرة العباد حال كونها سبباً من الأسباب المؤثرة للأفعال .

إن «أهل الهدى والفلاح» عند ابن تيمية هم الذين يؤمنون بأن الله «خالق كل شيء، وربّه ومليكه، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في إمام مبین» ويضيف: «ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات، كما قال: ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يهدى به كثيراً ويضل به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب... (٤٥٠)».

ولاحظ هنا أن ابن تيمية جعل (الخلق بالأسباب) مرادفاً لـ (الفعل بالأسباب)! وهو ما أريد أن تتذكره جيداً أخي القارئ حين نتحدث عن (القدرة الإنسانية) التي هي (سبب) يخلق (=يفعل) الله به ما يشاء من المفعولات!

فهذه هي خلاصة قول ابن تيمية في هذا الباب:

الأسباب لها تأثير في المسببات، ولكن الأسباب لا تؤثر بنفسها بل هي وسائط لأفعال الله تعالى، تؤثر بأن يفعل (بها) لا (عندها).

إن كون الأسباب لها تأثير حتمي في المسببات هو قول المعتزلة ويوافقهم فيه شيخ الإسلام، ولكن الفرق بين شيخ الإسلام وبين المعتزلة:

١. أن المعتزلة يجعلون الأسباب مؤثرة في المسببات على وفق سنن الله تعالى بشكل جار على قانون ينتظمها، بمعنى أن الله أجرى الكون يسير على وفق هذا النظام، وليس بفعل الله تعالى فعلاً مباشراً بكل سبب بعينه

٢. وكذلك يختلف المعتزلة عن ابن تيمية في (أفعال الإنسان) و(قدرة الإنسان) فإنهم فرقوا بين الحيوان القادر وغيره، وهذا التفريق بين أفعال الحيوان القادر وغيره هو موطن بطلان قولهم فيما يراه شيخ الإسلام، وسيأتي الحديث عنه في حينه فإنه حديث

(٤٥٠) فتاوى ابن تيمية ٣: ٧٦

ممتع وشائق ومهم أيضاً لبيان الفرق بين مذهب المعتزلة في هذه القضية ومنهج شيخ الإسلام، وهو متعلق بالحرية الإنسانية.

وبالعودة إلى موضوعنا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يهاجم من سمّاهم (نفاة الأسباب) الذين يعطلونها ويعطلون تأثيرها في المسببات، ويقول في حقهم: «قال بعض الفضلاء: تكلم قوم في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم».

ثم إن هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شيع بالخبز، وروي بالماء، يقول: شبت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، لا بها» يضيف معلقاً: «وهذا خلاف الكتاب والسنة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ الآية [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، وقال: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبَاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾ [فاطر: ٢٧].. (٤٥١)».

فالنص القرآني يفيد ظاهره أن الله تعالى يخلق بالأسباب وليس (عندها) كما يقول أولئك القوم ممن يسميهم ابن تيمية (نفاة الأسباب) أو (نفاة الحكمة) الذين ألغوا القوى والطبائع وأضحكوا العقلاء عليهم! وهم الجهم بن صفوان ومن وافقه ممن ينتسب لأهل السنة والجماعة كأبي الحسن الأشعري وأتباعه.

وفيهم يقول: «وذهب طائفة من أهل الكلام ونفاة القياس إلى نفي التعليل في خلقه وأمره» ومعنى نفي التعليل أي أن الله تعالى يفعل لا لحكمة ولا لغاية ولا لسبب ولا خلق شيئاً لشيء وكذلك يأمر لا لحكمة ولا لغاية ولا يأمر بشيء من أجل شيء، قال ابن تيمية: «وهو قول الأشعري ومن وافقه، وقالوا: ليس في القرآن لام تعليل في

فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة، ولا دفع مفسدة، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب، فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه يخلق هذا لهذا، ولا هذا لهذا، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير، وأنه يفضي إلى التسلسل (٤٥٢)».

أما المعتزلة فقد «أثبتت التعليل لكن على أصولهم الفاسدة في التعديل والتجوير، وأما أهل الفقه والعلم وجمهور المسلمين الذين يثبتون التعليل فلا يثبتونه على قاعدة القدرية ولا ينفونه نفي الجهمية» (٤٥٣).

وهذا هو موقف شيخ الإسلام الذي ينسبه إلى أهل الفقه والعلم: أنهم لا ينفون التعليل نفي الجهمية ولا يثبتونه على قاعدة المعتزلة القدرية، الذين وضعوا - كما يقول شيخ الإسلام - لله شريعة يتصرف وفقها فهم (مشبهة الأفعال) كما يقول (٤٥٤)، ولهذا تفصيل يأتي لاحقاً في موضعه.

نعم، إن شيخ الإسلام يقول بأن الأسباب مؤثرة، بل هو يقول بأن القدرة الإنسانية المخلوقة هي من جملة الأسباب المؤثرة، ويجري عليها ما يجري على سائر الأسباب من كون كل سبب منها مؤثراً بفعل الله تعالى، فقدرة الإنسان هي من الأسباب التي يفعل الله بها ما يشاء من مفعولات! وسأورد نصاً عن ابن تيمية يصرح فيه بهذا حين أتحدث عن أفعال العباد.

ومن أجل هذا يقول شيخ الإسلام بأن «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قَدْح في الشرع، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب، فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافياً في حصول النبات، بل لابد من ريح مُريّة بإذن الله، ولا بد من صرف الانتفاء عنه، فلا بد من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزل ولم يولد له، بل لابد من أن الله شاء خلقه فتحبل المرأة وتربيته في الرحم، وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع.

وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هو سبب؛ ولهذا

(٤٥٢) مجموع الفتاوى ٨: ٢٢٥

(٤٥٣) السابق ج ن، ص ن.

(٤٥٤) مجموع الفتاوى ٨: ٢٥٦

قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله). قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: (ولا أنا، إلا أن يتَّعَمَدَني الله برحمة منه وفضل) وقد قال: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي صلى الله عليه وسلم بقاء المقابلة، كما يقال: اشترت هذا بهذا، أي ليس العمل عوضاً وثمناً كافياً في دخول الجنة، بل لابد من عفو الله... (٤٥٥).

وهكذا نجد أن شيخ الإسلام يصف الذين يلغون السببية بأنهم ناقصو عقول، وأنهم يستجلبون السخرية على أنفسهم.

والحاصل أن شيخ الإسلام رحمه الله يؤكد أن الله قد ربط بين الأسباب ومسبباتها «ربطاً محكماً»^(٤٥٦)، ويهاجم الجهمية ومن وافقهم الذين ألغوا ونفوا الحكمة والتعليل والغاية ويرد شبهاتهم، في عدة مواطن^(٤٥٧).

وحين نتأمل الفرق بين ابن تيمية والأشعرية - نفاة الأسباب كما سماهم - نجد:

١. أن شيخ الإسلام يقر بأن الأسباب مرتبطة بالمسببات ارتباطاً محكماً، بينما ينفي الأشعرية هذا.

٢. وأن الله تعالى يفعل بالأسباب فهي وسائل ووسائط لفعل الله، وينفي نفاة الأسباب هذا فالله تعالى - حسب فهمهم - يفعل عندها لا بها.

٣. أن علاقة الأسباب بالمسببات هي علاقة تأثير وإنتاج ونظام بينما يرى نفاة الأسباب أنها علاقة اقتران وتتابع وعادة فقط.

والحاصل أن النتيجة النهائية المشتركة بين الأشعرية وابن تيمية هي أن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي للنتائج، ولكن ابن تيمية يثبت للأسباب تأثيراً وينفيه الأشعرية، وإن كان هذا التأثير لا يعمل إلا بأن يفعل الله به ويشاء!

أما الفرق بين ابن تيمية والمعتزلة فنجد:

١. أن المعتزلة يفرقون بين فعل الحيوان وغير الحيوان، فأفعال الحيوان هي أسباب من فعل الحيوان نفسه وليست هي وسائل ووسائط لأفعال الله تعالى، وهذا ما

(٤٥٥) مجموع الفتاوى ٨: ٤٤

(٤٥٦) مجموع الفتاوى ٨: ٢٣٦

(٤٥٧) ينظر - على سبيل المثال - مجموع الفتاوى ٨: ٩٠

لا يقره ابن تيمية وسيأتي الحديث عنه .

٢ . أن المعتزلة يقولون بأن الله تعالى أجرى الكون بنظام دقيق وأنه يسير على وفق القانون الصارم وهذا هو تقدير الله تعالى فالأسباب تؤثر بطبائعها وقواها التي خلقها الله فيها، أما ابن تيمية فيقول إن الأسباب - وإن كان لها طبائع وقوى - إلا أنها إنما تعمل بفعل الله بها، فالله تعالى يفعل بكل سبب على حدة ما يريد به هو بشكل مباشر، فالأسباب - ومنها القدرة الإنسانية - هي وسائط ووسائل لأفعال الله تعالى يفعل بها ما يشاء من مفعولات، وأن هذا هو ظاهر النص القرآني .

ثانياً: أفعال العباد بين التسيير والتخيير:

لا يمكن إغفال جانب أفعال العباد في مسألة القدر، فهي متعلقة تعلقاً قوياً جداً بمسألة الحرية الإنسانية، وأمام هذه القضية نجد ثلاثة اتجاهات يذكرها ابن تيمية فيقول عنها:

«القدرية ثلاثة أصناف: قدرية مشركية، وقدرية مجوسية، وقدرية إبليسية .

فأما الأولون [يعني القدرية المشركية] فهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، إلى آخر الكلام في سورة الأنعام. ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، في سورة النحل وفي سورة الزخرف ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠]. فهؤلاء يؤول أمرهم إلى تعطيل الشرائع والأمر والنهي مع الاعتراف بالربوبية العامة لكل مخلوق وأنه ما من دابة إلا ربي آخذ بناصيتها، وهو الذي يبتلى به كثيراً - إما اعتقاداً وإما حالاً - طوائف من الصوفية والفقراء حتى يخرج من يخرج منهم إلى الإباحة للمحرمات وإسقاط الواجبات ورفع العقوبات وإن كان ذلك لا يستتب لهم وإنما يفعلونه عند موافقة أهوائهم كفعل المشركين من العرب ثم إذا خولف هوى أحد منهم قام في دفع ذلك متعدياً للحدود غير واقف عند حد كما كانت تفعل المشركون أيضاً. إذ هذه الطريقة تتناقض عند تعارض إرادات البشر. فهذا يريد أمراً والآخر يريد ضده، وكل من الإرادتين مقدرة فلا بد من ترجيح إحدهما أو غيرهما أو كل منهما من وجه وإلا لزم الفساد^(٤٥٨)» .

(٤٥٨) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٥

فأولئك القدرية المشركية، وهذا مذهبهم، وقد ذكر شيخ الإسلام أن اختلاف الإرادات البشرية دليل على تناقض هذا المذهب. (٤٥٩)

أما النوع الثاني فهم القدرية المجوسية «الذين يجعلون لله شركاء في خلقه كما جعل الأولون لله شركاء في عبادته. فيقولون: خالق الخير، غير خالق الشر، ويقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى، وربما قالوا: ولا يعلمها أيضاً ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقع بغير قدرته ولا صنعه فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة» (٤٦٠).

وهؤلاء هم القدرية الأوائل الذين استمر مذهبهم فيما بعد على يد المعتزلة، وهم الذين يقولون إن العباد خالقون لأفعالهم الخيرة والشريرة، وليس الله خالقاً لشيء من أفعال العباد التي يفعلونها بقصودهم وإراداتهم ودواعيهم، ولكن نلاحظ هنا عدم دقة شيخ الإسلام في وصف المعتزلة بأنهم يقولون: إن خالق الخير غير خالق الشر، فهذا كلام غير دقيق، فالمعتزلة يؤمنون أن الإنسان هو خالق أفعاله شراً كانت أو خيراً، وليس كما قال ابن تيمية رحمه الله، وكذلك القول بأن الله لا يعلم الذنوب، هو قول غير دقيق ينسبه لهم، وسيأتي توضيح هذا في حينه.

أما النوع الثالث فهم القدرية الإبليسية «الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأوامر، لكن عندهم هذا تناقض، وهم خصماء الله كما جاء في الحديث، وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة». (٤٦١).

فهؤلاء يؤمنون بالقدر وأن الله خالق أفعال العباد ولكنهم يعترضون بأن هذا تناقض فكيف يأمر الله العبد بالطاعة ثم يقيم على جسده المعصية؟ وكيف يأمره بالإيمان ثم يخلق فيه الكفر؟

فكيف يرى شيخ الإسلام أمر أفعال العباد بين تلك المذاهب؟

يرى شيخ الإسلام أن «العباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو

(٤٥٩) على أن كل من يريد شيئاً فالله تعالى هو الذي شاء له أن يريد هذا الشيء وخلق إرادته لهذا الشيء في قلبه، حتى لو تناقضت الإرادات بعضها مع بعض، فالله أراد لعبده معين أن يريد شيئاً معيناً مناقضاً لذلك العبد المعين الذي أراد الله له أن يريد نقيض ما يريد ذلك، ومعنى هذا أن الله تعالى إرادات يتناقض بعضها مع بعض، وربما في اللحظة الواحدة!

(٤٦٠) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٦

(٤٦١) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٧

المؤمن والكافر والبر والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩] (٤٦٢)».

فالعباد فاعلون على الحقيقة عند ابن تيمية، ولكن الله هو خالق أفعالهم.

غير أن من حق العاقل أن يتساءل: هل يستطيع العبد أن يفعل الفعل دون أن يخلقه الله فيه ابتداء؟ فالفعل الإنساني يبدأ من فكرة الفعل أولاً، فالإنسان يفكر في الفعل، ثم تنشأ له نية وإرادة على فعل هذا الفعل، ثم ممارسة الفعل والحركة به، ثم نتيجة الفعل وأثره.

فهل يستطيع العبد أن يريد الفعل أصلاً أو أن يختاره أصلاً بل أن يفكر فيه ابتداء دون أن يخلق الله تعالى فيه اختيار هذا الفعل أو إرادته؟ فالزنا على سبيل المثال: هل يكون العبد مريداً للزنا مثلاً إلا إذا خلق الله في ذهنه التفكير فيه فإذا هو مفكر، ثم يخلق في قلبه إرادة هذه الفاحشة فإذا هو مريد، ثم على جسده ممارستها فإذا هو زان، ثم نتيجتها بعد ذلك، وإذن فهل يمكن للعبد أن يفعل تلك الفاحشة بكل مراحلها إلا بأن يخلق الله تعالى كل تلك المراحل: ابتداء من الفكرة وانتهاء بالأثر والنتيجة، فهذا هو مؤدى كلام شيخ الإسلام، هذا أولاً.

أما ثانياً: فإن الاستشهاد بهذه الآية: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله...﴾ لا يؤدي إلى مطلوب شيخ الإسلام في إثبات أن الله تعالى خالق أفعال العباد، ذلك أن هذا الخطاب موجه للكافرين، ثم هو في سياق الاستقامة وليس الفواحش، وتقديره: وما تشاءون الاستقامة إلا أن يشاء الله رب العالمين، ذلك أن الاستقامة لا تكون إلا وفق شريعة الله تعالى، ولا يمكن لأحد أن يستقيم على نهج الله وهو لا يعرف هذا النهج، ولا يمكن لمخلوق أن يسير على نهج الاستقامة دون أن يهبه الله عقلاً يميز به بين الحسن والقبیح، ودون أن ينزل له شريعة يحقق بها الاستقامة، فهذا أحد الوجوه في تفسير الآية.

وهناك وجه آخر، إذ يمكن أن يقال إن معناها: ولستم تشاءون مشيئة حرة إلا لأن الله تعالى خلقكم أحراراً مختارين، تستطيعون فعل الخير وفعل الشر بإراداتكم الحرة. وهناك وجه ثالث: فمعلوم أن المشركين كانوا قوماً جبيري الثقافة تماماً، وكانوا

يحتجون بمشيئة الله على كفرهم فيقولون: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾، فيخاطب الله تعالى هؤلاء المشركين في هذه الآية التي استشهد بها شيخ الإسلام فيقول لهم على جهة التقرير واللوم: إن هذا القرآن هو ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم، ولكنكم معشر المشركين قوم جبريون لستم تريدون إلا أن يشاء الله! ولستم تنتظرون إلا إرادته ومشيئته دون أن تشاؤوا وأنتم وتعملوا أنتم، فالذي تشاؤونه هو أن يشاء الله، كما يقول القائل: لا تريد إلا أن أكون أنا الذي يريد! وكما يقول القائل: لا تريد إلا أن أختار لك، لا تشاء إلا أن أقرر بالنيابة عنك، أي أنكم أيها المشركون: إنما تريدون أن يشاء الله تعالى قدرًا أن تؤمنوا وتستقيموا، وتنتظرون هذا لأنكم جبريون، فجملة «أن يشاء الله» هي مصدر مؤول في محل نصب مفعول به، فيصبح معنى الآية: ما تشاءون إلا أن يكون الله هو الذي يريد استقامتكم قدرًا دون أن تريدوا أنتم وتقررروا أنتم، ولكن هذا لا يجوز لأن الله رب العالمين، ورب العالمين الذي يكلف عباده ترك لهم حرية الاختيار فلا يمكن أن يجبرهم على شيء.

والحاصل أن الآية هي من المتشابه، ولا تدل على مطلوب شيخ الإسلام، وأنها ليست من القطعي الدلالة الذي لا يختلف في تفسيره.

رأينا إذن أن شيخ الإسلام يرى أن العباد فاعلون حقيقة لأفعالهم، لكن ما معنى أنهم فاعلون حقيقة لأفعالهم عند شيخ الإسلام؟

إن الفاعل حقيقة عند شيخ الإسلام ليس هو من يحدث ويوجد الفعل! ولكنه هو (من يقوم به الفعل!) كما أن الأسود هو من قام به السواد، والأبيض هو من قام به البياض، والبارد هو من قامت به البرودة، والحار هو من قامت به الحرارة، فكذلك الفاعل - عند شيخ الإسلام - هو من قام به الفعل.

فيقول: «والفاعل المعقول: من قام به الفعل، كما أن المتكلم المعقول من قام به الكلام والمريد المعقول من قامت به الإرادة، والحي والعالم والقادر من قامت به الحياة والعلم والقدرة، والمتحرك من قامت به الحركة، فإثبات هؤلاء فاعلاً لا يقوم به فعل كإثبات متقدميهم من الجهمية والمعتزلة متكلمًا لا يقوم به كلام، ومريدًا لا يقوم به إرادة، وعالمًا لا يقوم به علم، وقادرًا لا تقوم به قدرة^(٤٦٣)».

وهذا التأصيل مبني على قاعدة يقرها شيخ الإسلام حين يقول: «أن المعنى إذا

(٤٦٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٨٥

قام بمحل عاد حكمه على ذلك المحل، واشتق لذلك المحل منه اسم، ولم يشتق لغيره منه اسم وعاد حكمه على ذلك المحل، ولم يعد على غيره، كما أن الحركة والسواد والبياض، والحرارة والبرودة إذا قامت بمحل كان هو المتحرك الأسود الأبيض الحار البارد، دون غيره. قالوا: فكذلك الكلام والإرادة، إذا قاما بمحل كان ذلك المحل هو المتكلم المرید، دون غيره، قالوا: فلا يكون المتكلم متكلمًا إلا بكلام يقوم به، ولا مریدًا إلا بإرادة تقوم به، وكذلك لا يكون حيًا عالمًا قادرًا، إلا بحياة وعلم وقدرة تقوم به، وطردها أنه لا يكون فاعلًا، إلا بفعل يقوم به^(٤٦٤).

وإذن فقيام الكذب والظلم في الكاذب والظالم، هو كقيام البياض بالأبيض والسواد بالأسود، فكلها سواء عند شيخ الإسلام.

ولكننا حين نتأمل في هذه القاعدة نجد أنها غير منضبطة، فصحيح أن الأسود هو من قام به السواد والأبيض من قام به البياض، ولكن فاعل السواد والبياض لا يسمّى أسود أو أبيض ولكنه يسمّى مسودًا ومبييضًا! وفاعل الحرارة لا يسمّى حارًا وفاعل البرودة لا يسمّى باردًا، ولكنه يسمّى محرًا ومبردًا، فظهر الفرق بين فاعل الفعل وبين من قام به المعنى.

إن الفاعل الحقيقي إذن هو من يفعل الفعل وليس كما ادّعى ابن تيمية أنه من يقوم به الفعل.

إن الفاعل الحقيقي هو من يفعل الفعل بغض النظر عما إذا قام به الفعل أو لا، فإنما سمي الكاذب كاذبًا لأنه فعل الكذب، وإنما سمي الظالم ظالمًا لأنه فعل الظلم، وليس لأنه قام به الكذب والظلم، وإلا فمن قام به السواد والبياض إذن يجب أن يكون مسودًا ومبييضًا، وكذلك المتكلم هو الذي يفعل الكلام وليس هو من قام به الكلام، ذلك أننا نستمع إلى أصوات القراء على أجهزة التسجيل، فالكلام - على هذه الصورة - يكون قائمًا بجهاز التسجيل، ولكننا نعلم يقينًا أن المتكلم هو من فعل الكلام وليس هو الجهاز على الرغم من أن الجهاز قد قام به الكلام.

بل إن شيخ الإسلام هو ممن يقول بأن «الجني يدخل في جسد الإنسان ويشغل جميع أعضائه، والإنسان المصروع لا يحس بما يقوله الجني ويفعله بأعضائه»^(٤٦٥).

(٤٦٤) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٨٥

(٤٦٥) منهاج السنة ٥ : ١٩٦

إن كلام الجني - بحسب هذا الاعتقاد - حتماً قائم بلسان الإنسان، وإن الحركات التي تقوم بالإنسان هي حركات الجني حتماً عند ابن تيمية، فلماذا لم يقل شيخ الإسلام بأن المتكلم حقيقة هو الإنسان وبأن الفاعل حقيقة هو الإنسان؟ أليس الكلام والأفعال قد قامت بجسد الإنسان؟ وإذا كانت القاعدة المعتمدة عند شيخ الإسلام هي أن الفاعل الحقيقي هو من قام به الفعل فيجب بمقتضى ذلك أن يكون المتكلم حقيقة في هذه الحالة والفاعل حقيقة في هذه الحالة هو الإنسان وليس الجني! وإذن فمن هو فاعل الفعل على الحقيقة؟ هل هو من فعل الفعل أو من قام به الفعل؟

فابن تيمية هنا يناقض نفسه؛ ذاك أن الكلام يقوم بالإنسي ولسان الإنسي ولكن ابن تيمية يزعم - لو سلمنا بدخول الجني في الإنسي - أن الإنسي ليس هو المتكلم وإنما المتكلم هو الجني! وأن الحركات التي تقوم بجسده ليست هي فعله ولكنها فعل الجني على أن هذه الحركات قائمة بجسد الإنسي! وإذن فهناك فرق ضروري بين فاعل الفعل وبين من قام به المعنى.

وبعد، فالفاعل المعقول عند شيخ الإسلام: هو من يقوم به الفعل وليس من يفعل الفعل، وقد بينا عدم دقة شيخ الإسلام في هذا الأمر.

ويحسن بي هاهنا أن أعطي مثلاً على هذه القضية، فمن المعلوم أن هناك سيارات تدار بجهاز التحكم عن بعد، يُضغَط زر، فتقوم الحركة بالسيارة، ثم يَضغَط زر فتلتفت السيارة إلى اليمين أو إلى اليسار أو تتجه إلى الأمام أو تسير إلى الخلف.

قامت الحركات والالتفاتات بالسيارة فهل هي فاعلة لمجرد أن قام بها المعنى؟ كلا، ولكن الفاعل (الحقيقي) هو من (أقام) المعاني بتلك السيارة.

كذلك لو افترضنا جهازاً صوتياً مثلاً يتحكم به عن بعد، يَضغَط زر فيقوم بالجهاز كلام قبيح، ويَضغَط زر فيقوم بالجهاز كلام حسن، هل ينسب الكلام للجهاز الذي قام به الكلام؟ أم ينسب لمن أقام الكلام في الجهاز؟

وهل الحمق إلا أن ينسب الفعل لمن قام به دون من أقامه فيه وأوجده على الحقيقة؟

إن منهج ابن تيمية في أن الفاعل هو من (قام به الفعل) فالذي يقوم به الكذب والظلم فهو الكاذب والظالم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض!

على الرغم من أن فاعل الكذب والظلم يسمى كاذباً ظالماً أما فاعل السواد والبياض فيسمى مسوداً لا أسود، ومبييضاً لا أبيض!

إذا علمنا هذا، فمن (أقام) و(خلق) الكذب في الكاذب والظلم في الظالم؟ أليس هو الله الذي خلق السواد في الأسود والبياض في الأبيض؟

فالخالق إذن هو الله، والإنسان ما هو إلا (محل) يخلق الله به ما يشاء من المعاني سواء أكان هذا المعنى المخلوق هو السواد والبياض، أو هو الظلم والكذب.

ثم يقيم التفكير في المعصية في ذهن العبد فيصبح العبد مفكراً في المعصية، ثم يقيم اختيارها والعزم عليها في قلبه، ثم يقيم الحركة بها على جوارحه، ثم يقال: أنت الذي فعلت المعصية؟

لماذا؟ لأنها قامت بك!

ولكنك يا رب أنت الذي أقمتها بي؟ لولا أنك أقمت التفكير في المعصية في ذهني لما كنت مفكراً فيها، ولولا أنك أقمت اختيارها تحديداً والعزم عليها في قلبي لما كنت مختاراً لها وعازماً عليها، ولولا أنك أقمت حركتها بجسدي لما كنت فاعلاً لها.

فأنت يا رب الفاعل وما أنا إلا محل فقط لما تقيمه بي!

أعوذ بالله من هذا الاعتقاد، إنه لا فرق بينه وبين قول المشركين:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩)﴾ [الأنعام/١٤٨، ١٤٩].

لو شاء لاضطركم ولألجأكم إلجاء إلى أن تكونوا مؤمنين، ولكنه ترك لكم الخيار تفعلون ما تشاؤون لتتم حكمة التكليف، وفوضكم في أفعالكم توجدون ما تشاؤون وتفعلون أنتم الأفعال وتقيمونها في جوارحكم بمحض إرادتكم، ويوم القيامة سيحاسب الجميع على ما فعلوه.

إن هذا المذهب يصلح أن يكون حجة يحتج بها خصماء الله تعالى! فأنت يا رب أقمت فينا أفعالنا وما نحن إلا مجرد محلات لما تقيمه فينا كما تقيم السواد في الأسود والبياض في الأبيض! فهل تعذبنا على ما تقيمه أنت فينا؟ إن هذا المنهج هو منهج خصماء الله في القدر.

أقسام الناس تجاه القدر، وموقف شيخ الإسلام منها:

لقد رأينا أن شيخ الإسلام يقسم الاتجاهات الضالة تجاه القدر إلى ثلاثة أقسام:

قدرية مشركية، وقدرية مجوسية، وقدرية إبليسية.

فأما القدرية المشركية فنذكر صفاتهم التي هاجمهم شيخ الإسلام بسببها، ثم ننظر بماذا تميّز هو عنهم.

إن هؤلاء القدرية المشركية:

١ . يلتفتون إلى جانب القدر دون الأمر والنهي كما يفعل بعض المتصوّفة، ويصف شيخ الإسلام هذا الصنف من الناس بأنهم «أثبتوا القدر ونفوا عن شاهدته أن يستحسن حسنة يأمر بها أو يستقبح سيئة ينهى عنها، فأثبتوا القدر وأبطلوا الشرع عن شاهد القدر، وهذا القول أشد منافاة لدين الإسلام من قول نفاة القدر^(٤٦٦)».

نعم، إن هؤلاء القدرية المشركية الذين يلتفتون إلى القدر لا يستحسنون شيئاً ولا يقبحونه لأنهم يعتقدون أن كل ما يوجد من أفعال العباد وغيرها إنما هو من مفعولات الله، وإذا كان الله لا يفعل إلا الحكمة فمعنى هذا أن كل ما يقع من أفعال العباد من حسن أو قبيح فهو خير وحكمة، كفر فرعون خير وحكمة، وإيمان موسى خير وحكمة، لأن كفر فرعون وإيمان موسى كليهما مفعولان لله تعالى ومقدوران ومخلوقان له تعالى .

ونرى أن شيخ الإسلام هنا معارض لهذه الفكرة، ويرى أن قول هؤلاء أشد منافاة للإسلام من قول المعتزلة الذين ينفون القدر أي ينفون كون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد .

ومن القدرية المشركية من يقول: «إن العارف إذا شهد المشيئة سقط عنه الملام، وإذا شهد الحكم - يعني المشيئة - لم يستحسن ولم يستقبح بسببه»، فهؤلاء تشبه أقوالهم أقوال المشركين حين قالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾^(٤٦٧).

هؤلاء نظروا إلى الحوادث الكونية فرأى أحدهم «الأشياء كلها مخلوقة لله، مدبرة بمشيئته، مقهورة بحكمته، فما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، رب كل شيء ومليكه، له الخلق والأمر، وكل ما سواه مربوباً له، مدبر مقهور، لا يملك لنفسه ضرراً ولا

(٤٦٦) منهاج السنة ٥ : ١٩١

(٤٦٧) مجموع الفتاوى ٨ : ٣١

نفعاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، بل هو عبد فقير إلى الله تعالى من جميع الجهات والله غني عنه، كما أنه الغني عن جميع المخلوقات، وهذا الشهود في نفسه حق، لكن طائفة قصرت عنه وهم القدرية المجوسية، وطائفة وقفت عنده وهم القدرية المشركية^(٤٦٨) .

أي أن هناك طائفة شهدت أن كل شيء يقع في الكون - بما فيها أفعال العباد - هو مخلوق لله تعالى فوقفت عند هذا وهم (القدرية المشركية)، وطائفة أخرى لم تشهد هذا بوضوح كالقدرية المجوسية (وهي المعتزلة) فقصرت عن شهود هذه الحقيقة حقيقة أن كل ما يقع من أفعال العباد وإنما أوداه الله، فاعتبرت أن الإنسان هو خالق أفعاله ولم تكن أفعاله قضاء وقدرًا من الله بل الإنسان هو خالقها وفاعلها على الحقيقة، وليس الله تعالى .

وتعتقد هذه الطائفة - القدرية المجوسية - أن الله فوض الإنسان يفعل ما يريد، فاعتبر ابن تيمية هذا مشابهة للمجوس، وقصوراً في شهود القدر الذي هو فعل الله تعالى وخلقه سبحانه؛ فأفعال العباد هم فاعلوها لأنها قامت بهم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض، ولكن الحق إن الله هو الذي خلقها فيهم وأقامها بهم .

ولكن يؤكد ابن تيمية أن من شهد القدر وعطل الشرع والأمر والنهي من القدرية المشركية فقولته أشد منافاة للشرعية من قول القدرية المجوسية المعتزلة الذين يعظمون جانب الأمر والنهي في مقابلة إنكار أن الله قدر أفعال العباد وخلقها .

ومن القدرية المشركية «طوائف من أهل السلوك والإرادة والتأله والتصوف والفقر ونحوهم، يشهدون هذه الحقيقة ورأوا أن الله خالق المخلوقات كلها فهو خالق أفعال العباد ومريد جميع الكائنات، ولم يميزوا بعد ذلك بين إيمان وكفر، ولا عرفان ونكر، ولا حق ولا باطل، ولا مهتد ولا ضال... إلخ^(٤٦٩)» .

وحين يوجه سؤال إلى شيخ الإسلام عن قوم يحتجون بسابق القدر ويقولون: «إنه قد مضى الأمر والشقي شقي، والسعيد سعيد، محتجين بقول الله سبحانه: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنی أولئك عنها مبعدون﴾ [الأنبياء: ١٠١] قائلين: بأن الله قدر الخير والشر، والزنا مكتوب علينا، وما لنا في الأفعال قدرة، وإنما القدرة لله، ونحن

(٤٦٨) مجموع الفتاوى ٨ : ٣٧

(٤٦٩) مجموع الفتاوى ٨ : ٣٧ ، ٣٨

نتوقى ما كتب لنا، وأن آدم ما عصى، وأن من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة... إلخ».

فيجيب:

«هؤلاء القوم إذا أصروا على هذا الاعتقاد كانوا أكفر من اليهود والنصارى، فإن اليهود والنصارى يؤمنون بالأمر والنهي والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، لكن حرفوا وبدلوا وآمنوا ببعض وكفروا ببعض... إلخ^(٤٧٠)».

ويقول في موطن آخر: «وأما قول القائل: الزنا وغيره من المعاصي مكتوب علينا، فهو كلام صحيح، لكن هذا لا ينفعه الاحتجاج به، فإن الله كتب أفعال العباد خيراً وشرها، وكتب ما يصيرون إليه من الشقاوة والسعادة، وجعل الأعمال سبباً للثواب والعقاب، وكتب ذلك، كما كتب الأمراض وجعلها سبباً للموت، وكما كتب أكل السم وجعله سبباً للمرض والموت، فمن أكل السم فإنه يمرض أو يموت، والله قدر وكتب هذا وهذا، كذلك من فعل ما نهى الله عنه من الكفر والفسق والعصيان، فإنه يعمل ما كتب عليه، وهو مستحق لما كتبه الله من الجزاء لمن عمل ذلك، وحجة هؤلاء بالقدر على المعاصي من جنس حجة المشركين... إلخ^(٤٧١)».

وإذن فقد اتضح الأمر: فمشكلة هؤلاء القدرية المشركية ليست هي أنهم يشهدون الحقيقة القدرية وأن الله خالق لأفعال العباد كلها حسننها وقيحها، ما هو طاعة منها وما هو معصية، ليست هذه هي - على التحقيق - مشكلة القدرية المشركية، إن مشكلتهم هي أنهم يصلون إلى مرحلة من شهود هذه الحقيقة يبطلون بها الشرائع، فيرون أن كل شيء يقع وإنما فعله وأراده الله، وإذا كان الله قد فعله وأراده؛ فأفعال الله سواء من جهة أنه تعالى لا يفعل إلا الحكمة والحق! ولهذا لا يفرقون بين حق وباطل وإيمان وكفر كما قال.

وبهذا كانت (القدرية المجوسية) المعتزلة عند ابن تيمية أفضل من هؤلاء القدرية المشركية من هذه الوجهة.

كانت المعتزلة أفضل منهم من حيث تعظيم المعتزلة للأمر والنهي فقط، أما شهود القدر فليست المعتزلة بأفضل منهم في هذه المسألة، بل القدرية المشركية أفضل من هذه الناحية.

(٤٧٠) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٨

(٤٧١) مجموع الفتاوى ٨ : ١٦١

ولكن السؤال هو: هل يا ترى يختلف شيخ الإسلام عن (القدرية المشركية) اختلافاً جذرياً؟ على الرغم من أنه يفضل القدرية المجوسية المعتزلة عليهم؟
 إني أنقل هذا النص من جانب شيخ الإسلام ليتبين لنا منه كيف ينظر هو إلى الأمور. يقول شارحاً كلاماً لعبد القادر الجيلاني في حق الصالحين من (الأبدال) كما سمّاهم، يقول ابن تيمية عن هؤلاء الأبدال الصالحين: «فهؤلاء يشهدون توحيد الربوبية مع توحيد الإلهية، فيشهدون أن الله هو الذي خلق ما قام بهم من أفعال البر والخير فلا يرون لأنفسهم حمداً ولا منة على أحد، ويرون أن الله خالق أفعال العباد فلا يرون أحداً مسيئاً إليهم، ولا يرون لهم حقاً على أحد إذ قد شهدوا أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، وهم يعلمون أن العباد لا يستحقون من أنفسهم ولا بأنفسهم على الله شيئاً» إلى أن يقول: «فيرون أن ما قام بهم من العمل الصالح فهو جوده وفضله وكرمه له الحمد في ذلك، ويشهدون أنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وأما ما قام بالعباد من أذاهم فهو خلقه وهو من عدله، وما تركه الناس من حقوقهم التي يستحقونها على الناس فهو الذي لم يخلقه وله الحمد على كل حال على ما فعل وما لم يفعل، ولهذا كانوا منكسرة قلوبهم لشهودهم وجوده الكامل وعدمهم المحض...» (٤٧٢).

نستنتج من قول ابن تيمية أن هؤلاء الأبدال الصالحين:

١. لا يرون لأنفسهم حمداً لأن الله هو خالق الطاعات فيهم، فليسوا هم الفاعلين لها على الحقيقة!

٢. حين يسيء إليهم الناس لا يغضبون منهم لأن الله هو خالق أفعال العباد في أجساد الناس الذين أسأؤوا إليهم (فمن الذي أساء إليهم إذن؟).

وحين يؤذيه أحد فهذا هو عدل الله تعالى! (عدل على ماذا؟ على ما خلقه الله فيهم؟!)، فلا يغضبون ممن آذاهم لأن الله خلق الإيذاء قائماً بمن يؤذيه، وأما من قصّر في حقوقهم فلا يغضبون منه أيضاً لأن الله لم يخلق معرفة حقوقهم قائماً به كذلك!

فما الفرق على التحقيق بين هؤلاء (الأبدال) الذين يمدحهم ابن تيمية هنا، وبين القدرية المشركية الذين يذمهم؟.

ولهذا حين نلوم العاصي على معصيته فيقول هذا العاصي: إن الله تعالى خلقها فيّ، خلق فيّ فكرة المعصية، وخلق في قلبي إرادتها تخصيصاً، وخلق على جوارحي الحركة بها، وخلق بعد ذلك نتائجها، فهل نملك العتب عليه؟ وكذلك حين نلوم من يؤذينا فيحتج بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية هنا، بأن هذا الأذى إنما خلقه الله تعالى في هذا المؤذي بعدله تعالى! فهل نملك له لوماً بعدها؟

إن أكبر سبّة يعيب بها شيخ الإسلام من سَمَاهم (القدرية المشركية) هي أنهم يلتفتون إلى جانب الحوادث الكونية (الأمر القدري) ويغفلون جانب (الأمر الشرعي)، فهذا هو عيبهم، أما شهود القدر - القدر بمعنى أن أفعال العباد داخله فيه وأن الله فاعلها ومريدها وخالقها - فهو حق عند ابن تيمية، فإن ما يقع من العبادة فقد شاءه الله، وما لم يقع منها فإن الله لم يشأه، وهذا معنى صحيح برأي شيخ الإسلام يوافقهم فيه (٤٧٣).

وحين نلوم هؤلاء الذين لم يلتفتوا إلى جانب الأمر الشرعي مع كوننا نحن نعلم يقيناً أن تفريطهم في جانب الأمر الشرعي إنما كان لأن الله لم يخلق فيهم الطاعة، فهل نلومهم - حيثئذ - على شيء هم يملكونه أصلاً؟! فهم إنما قصرُوا فيه لأن الله لم يخلق ذلك فيهم، ولو خلقه لفعلوه!.

حين نعطي دروساً ونؤلف مطوّلات نملأها بأنه يجب النظر إلى جانب الأمر والنهي والشريعة، ونحن نعتقد أن الذي يجري على جوارح العباد من المعاصي إنما خلقه الله تعالى فيهم فهل سيكون لكل تلك الدروس والمطوّلات أية فائدة؟ فما أسهل أن يقول القائل: إليكم عني فإني قصّرت في العبادة لأن الله تعالى لم يخلق العبادة في جوارحي، وإنما عصبت ربي لأن الله تعالى هو الذي خلق المعصية فيّ، فعلام الألام؟ أعلى ما خلقه الله فيّ؟ إن الله تعالى أمر فرعون بالإيمان ولكنه خلق فيه الإلحاد! كما أمر أبا جهل بالإيمان وخلق فيه الكفر!.

وها هنا يقول شيخ الإسلام إن الله تعالى يخلق الكفر والعصيان لما في ذلك من الحكمة «فلا يمتنع أن يخلق ما لا يحبه لإفضائه إلى الحكمة التي يحبها» (٤٧٤) وفي هذا يقول أيضاً: «وكل ما خلقه - مما فيه شر جزئي إضافي - ففيه من الخير العام والحكمة

(٤٧٣) مجموع الفتاوى ٨ : ٣٥

(٤٧٤) مجموع الفتاوى ١٠ : ٢٧٥

والرحمة أضعاف ذلك، مثل إرسال موسى إلى فرعون، فإنه حصل به التكذيب والهلاك لفرعون وقومه، وذلك شر بالإضافة إليهم، لكن حصل به - من النفع العام للخلق إلى يوم القيامة، والاعتبار بقصة فرعون - ما هو خير عام، فانتفع بذلك أضعاف أضعاف من استضر به، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥] وقال تعالى - بعد ذكر قصته: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ [النازعات: ٢٦].

وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم، شقي برسالته طائفة من مشركي العرب وكفار أهل الكتاب، وهم الذين كذبوه، وأهلكهم الله تعالى بسببه، ولكن سعد بها أضعاف أضعاف هؤلاء^(٤٧٥).

إن عبارته التي يقول فيها: «وكل ما خلقه - مما فيه شر جزئي إضافي - ففيه من الخير العام والحكمة والرحمة أضعاف ذلك». هذه العبارة تؤدي الغرض وتبين لنا منهج شيخ الإسلام في هذه القضية، فمما خلقه الله مما فيه شر جزئي إضافي كفر فرعون نفسه! فإن الله تعالى أرسل إليه موسى يطالبه بالإيمان ولكنه خلق في فرعون الكفر والعصيان!، وخلق على لسان فرعون دعوى الألوهية فقال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾! . من الذي خلق هذه الجملة على لسان فرعون؟ الذي خلقها على لسانه وأقامها به هو الله تعالى - بحسب منهج شيخ الإسلام -، ولأن هذه الكلمة قامت بفرعون فهو الذي تكلم بها، وإذن فهو المتكلم لأن المتكلم هو من قام به الكلام، ولأن الفاعل حقيقة هو من قام به الفعل^(٤٧٦).

إن الله تعالى - بحسب رأي ابن تيمية - هو خالق كفر فرعون وهو خالق كفر قومه وتكذيبهم، والله تعالى هو خالق كفر أبي جهل وغيره من المشركين وخالق تكذيبهم وهو خالق تحركهم بقتال رسول الله، وألستهم بهجائه والتعدي عليه، ورأي شيخ الإسلام أن الله تعالى إنما فعل هذا لحكمة: هي اتعاظ المؤمنين واعتبارهم، أي أن الله تعالى قضى على بعض عباده الكفر والمعصية والحرق بالنار لأنه يريد للبعض الآخر

(٤٧٥) مجموع الفتاوى ١٤ : ١٥٩

(٤٧٦) وهذا ما يرفضه المعتزلة كل الرفض إذ الإنسان عندهم هو خالق أفعاله ومخرجها من العدم إلى الوجود بخلق محدود مقيد أقدرهم الله تعالى عليه يخلقون من أفعالهم ما يشاؤون أحراراً مختارين، ولهذا فالتكلم حقيقة هو فرعون لأن المتكلم عندهم هو فاعل الكلام وليس من قام به الكلام كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ومن وافقهم كالأشعرية.

من عباده الإيمان والاعتبار، مع أن هذا الصنف الذي يراد به أن يتعظ يستطيع الله تعالى أن يخلق فيه الإيمان بدون حاجة إلى أن يخلق الكفر في قلب الصنف الآخر! .

لكن لماذا لم تعكس القضية؟ لماذا لم يكن الذين خلق فيهم الإيمان هم الذين يخلق فيهم الكفر ليتعظ بهم الآخرون ويخلق فيهم هم الإيمان؟! .

إذا قيل: لأن الله أعلم بعباده! فيمكن أن يجاب - وبحسب هذا المنطق -: إن الله هو الذي يخلق في العباد كفرهم وإيمانهم! فلا أحد جدير بالكفر ولا جدير بالإيمان ابتداء لمجرد كونه جسماً أو إنساناً، وقدرة الإنسان إنما هي سبب يفعل الله به ما يشاء! إن الإنسان عند ابن تيمية على التحقيق إنما هو محل لما يخلقه الله فيه .

وحين نحيل على الإجابات الجاهزة المعلّبة من مثل: (لحكمة لا نعلمها)، أو (هذا من أسرار الله) فكل أصحاب الأديان الباطلة يفسّرون جهالاتهم بأنها لـ (حكمة لا نعلمها)! .

هذا إضافة إلى أن هذا القول يؤدي إلى إلغاء حجة الله على العباد! لأنه: كيف سيلام الكافر ويحاسب على شيء خلقه الله تعالى فيه، فكفره وعناده ومعاصيه إنما هي مفعولات لله تعالى؟ وكيف سيثاب المؤمن على شيء إنما خلقه الله فيه، فطاعته واستجابته إنما هي مفعولات لله تعالى؟ إن هذه النظرية هي تدمير لمبدأ التكليف من أساسه؛ فعن أي أمر ونهي وتشريع نتحدّث؟ وإذا كان القدرية المشركية ينظرون إلى الأمر بهذه الطريقة فما الفرق بين ابن تيمية وبينهم - على التحقيق - سوى بعض الألفاظ والعبارات التي نطلقها ولا تعبّر حقاً عن حقيقة الأمر، وهو الأهم، وهو الأساس (٤٧٧) .

وبعد، فإن القدرية المشركية - بحسب تعبير شيخ الإسلام - هم القائلون بالجبر، أو المائلون إليه وإن لم يحتجوا بالقدر، ولهذا يذكر شيخ الإسلام عن الخلال في كتابه

(٤٧٧) من طريف ما قرأت أن رجلاً من المعتزلة (القدرية المجوسية) ناظر رجلاً ممن يتبنى رأي شيخ الإسلام في هذه المسألة، فقال له المعتزلي: أيهما خير من الآخر: الداعي إلى الإيمان أم خالق الإيمان في قلب العبد؟ فأجاب الجبري: بل خالق الإيمان في قلب العبد خير من الداعي إليه، قال المعتزلي: فأيهما أكثر شراً: الداعي إلى الكفر، أم خالق الكفر في قلب العبد؟ فأجاب الجبري: خالق الكفر شر من الداعي إليه! قال المعتزلي: فلقد جعلت الله تعالى شراً من إبليس فهو أولى أن تستعيذ منه من إبليس لأن إبليس ليس إلا داعياً إلى الكفر ولكن الله يخلقه .

الشهير (السنة) أنه خصص باباً أفرده للرد على (القدرية) وقصد بهم (الجبرية) الذين يقولون: إن الله جبر العباد على المعصية^(٤٧٨)، ثم قال شيخ الإسلام: «والمقصود هنا أن الخلال وغيره من أهل العلم أدخلوا القائلين بالجبر في مسمى القدرية وإن كانوا لا يحتاجون بالقدر على المعاصي فكيف بمن يحتج به على المعاصي؟^(٤٧٩)».

وقد بينت فيما مضى أن شيخ الإسلام هو على التحقيق موافق للجبرية - القدرية المشركية - وإن كان يخالفهم في الظاهر.

إن شيخ الإسلام ينقم عليهم أنهم ينظرون إلى الحقيقة القدرية وأنهم يقصرون في الأمر والنهي، مع أنه يقول بأن أفعالهم لا يقع فعل منها إلا والله خلقه بواسطة قدرة العبد المحدثة كما سيأتي بعد قليل، أي أن قدرة العبد المحدثة ما هي إلا واسطة يفعل الله تعالى بها ما يشاء من مفعولاته، إن شيخ الإسلام يلومهم على ما لا يملكونه، ويحتج عليهم بما يقلب الحجة عليه هو نفسه!

٢. ومما رده شيخ الإسلام على المائلين إلى الجبر قولهم إن قدرة العبد لا تأثير لها، فقالوا: «هي [أي أفعال العباد] فعله [أي الله] وليست أفعالاً للعباد، بل هي كسب للعبد، وقالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاتها، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها، فيكون الفعل خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته، وقالوا: إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً لها، ومع هذا يقولون: إنا لا نقول بالجبر المحض، بل ثبت للعبد قدرة حادثة، والجبري لا يثبت للعبد قدرة^(٤٨٠)».

وإذن فهناك صنفان من الناس: جبري محض يلغي قدرة العبد مطلقاً فليس العبد قادراً عنده، ومائل إلى الجبر يثبت قدرة محدثة ولكنها ليست مؤثرة.

فما موقف شيخ الإسلام من هذا؟

أما الجبري المحض فموقف شيخ الإسلام واضح جداً تجاهه، فنراه يسوق الأدلة على إثبات قدرة العبد من مثل حديث أبي مسعود حينما كان يضرب عبده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الله أقدر عليك منك على هذا)، قال شيخ الإسلام:

(٤٧٨) مجموع الفتاوى ٨ : ٦٤

(٤٧٩) مجموع الفتاوى ٨ : ٦٦

(٤٨٠) مجموع الفتاوى ٨ : ٧٤

«فهذا فيه بيان قدرة الرب على عين العبد، وأنه أقدر عليه منه على عبده، وفيه إثبات قدرة العبد^(٤٨١)». ثم يذكر شيخ الإسلام ما يستدل به مثبتو القدرة من النصوص على هذا من مثل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، ﴿وَسِيحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾. . إلخ^(٤٨٢).

فابن تيمية يقر بأن العبد له قدرة، ولكن هل هي مؤثرة؟
أما المائلون إلى الجبر فعلمنا أنهم ينفون عن هذه القدرة التأثير وإنما المقدور مقترن بالقدرة لأن (العادة) جرت بهذا فقط، فالله تعالى - بحسب هؤلاء المائلين إلى الجبر - يخلق المقدور مقارناً للقدرة، فهو يخلق المقدور (عندها) ولا يخلقه (بها).
هاهنا يجيب شيخ الإسلام:

«فنقول: التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يقله سني، وإنما هو المعزوم إلى أهل الضلال^(٤٨٣)».

فابن تيمية هنا يتبرأ من الإقرار بأن الإنسان قد ينفرد بتأثير أو بابتداع أو اختراع ويعزو هذا القول إلى أهل الضلال ويعني بهم المعتزلة، وأهل الضلال هؤلاء يقولون إن الإنسان قد وهبه الله تعالى قدرة حادثة، وفوضه في أن يخلق أفعاله فيخرجها من العدم إلى الوجود، وأعطاه الحرية والاختيار والإرادة لفعل ما يشاء، ثم يجازيه سبحانه على أفعاله يوم القيامة خيراً أو شراً، وهكذا فالإنسان على هذه الصورة - عند أهل الضلال - منفرد بخلق أفعاله وليس الله تعالى هو خالقها ولا فاعلها؛ فخالقها وفاعلها هو الإنسان نفسه والله تعالى هو الذي وهبه هذه القدرة (محايدة) والإنسان يوجهها كيف يشاء، ولو شاء الله لسلبه قدرته.

ويقول أهل الضلال المعتزلة أيضاً: إذا زعمنا أن الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان وهو فاعلها ومخرجها من العدم إلى الوجود؛ فقد أبطلنا التكليف والأمر

(٤٨١) مجموع الفتاوى ٨ : ٩

(٤٨٢) مجموع الفتاوى ٨ : ١٠

(٤٨٣) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٣٢

والنهي ، ونسبنا فعل القبائح والظلم لله تعالى ، وفي هذا تفصيل يأتي في حينه بعون الله تعالى .

والمقصود هنا أن هذا النوع من التأثير يراه شيخ الإسلام ضلالاً فلا يقول به إلا أهل الضلال ولا يقول به سني كما يقول .

ويضيف : «وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل ، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات . فهو أيضاً باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل ، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل . وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق^(٤٨٤)» .

وهذا التأثير بهذا المعنى ينكره شيخ الإسلام أيضاً : وهو أن يُعتقد أن الإنسان هو فاعل حقيقي لذات الفعل أصالة ولكن الله تعالى يتدخل في تحديد صفة الفعل أو وجه من وجوهه ، وهذا القول ينكره ابن تيمية ، على الرغم من أنه قول لبعض أهل الإثبات للقدر؛ وهو ينكره هنا لأن هذا القول يثبت أن الإنسان فاعل أصالة لذات الفعل ولكن الله يتدخل في تحديد صفة هذا الفعل ، وهذا عند ابن تيمية شرك دون شرك! أي أن القول الأوّل شرك أكبر ، وهذا القول شرك أصغر .

وإذن فقد بقي قسم ثالث ، وهو القسم الذي يرى أن الله هو فاعل وخالق ذات الفعل وخالق الصفة التي يقع عليها .

يقول شيخ الإسلام : «وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة . بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة . كما خلق النبات بالماء ، وكما خلق الغيث بالسحاب ، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب ، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات . وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً ، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً . وقد قال الحكيم الخبير : ﴿فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف : ٥٧] ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل : ٦٠] ، وقال تعالى : ﴿فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة : ١٤] ، فبين أنه المعذب ، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم^(٤٨٥)» .

(٤٨٤) السابق ج ن ، ص

(٤٨٥) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٣٢

هذا هو النص الذي وعدتك أخي القارئ بإيراده قبل قليل، وهكذا تتضح الصورة؛ فخروج الفعل من العدم إلى الوجود يكون بالقدرة المحدثه (أي قدرة الإنسان) ولكن من الذي يستخدم هذه القدرة المحدثه لخلق الفعل؟ إنه الله! أي أن هذه القدرة استعملها الله تعالى في تكوين المقدور، وفي إيجاد الفعل، فالمؤثر حقاً ليس هو الإنسان ولكنه هو الله تعالى! .

والإنسان إنما كان فاعلاً حقيقياً لا لأنه هو الذي أوجد وأحدث الفعل، كلا، فالفعل أوجده الله وأحدثه بواسطة القدرة الإنسانية المحدثه، ولكن الإنسان إنما كان فاعلاً حقيقياً فقط لأن الفعل أوجده الله تعالى قائماً به، فمن قام به الفعل سميناه فاعلاً كما أن من قام به السواد سميناه أسود.

وبهذا نثبت أن حقيقة منهج ابن تيمية:

أن فعل الإنسان إنما هو مفعول لله تعالى وأن الله تعالى أقامه في الإنسان، وأن الله تعالى استعمل القدرة الإنسانية ليخلق به هذا الفعل الإنساني قائماً بالإنسان فالقدرة الإنسانية هي سبب وواسطة في خلق الفعل، كما خلق الله النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب!

ومقتضى هذا الكلام: أن الكفر مثلاً - أو الزنا أو أكل الربا أو الفرار من الزحف - فعل خلقه الله في العبد بواسطة قدرة العبد، استعمل الله قدرة العبد، وبهذه القدرة خلق الله الكفر والعناد وغيرها من المعاصي في قلبه وعلى جوارحه، ثم سيضعه في نار جهنم يوم القيامة على أساس أن هذا هو فعل العبد، لا لأن العبد هو فاعله وموجده ومحدثه حقيقة ولكن لأن هذا الفعل قام بالعبد كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض فيوصف بهما! ولكن الحقيقة: أن الله تعالى هو الذي خلق الكفر في العبد بواسطة قدرته المحدثه! .

وأن العبد ليس مؤثراً في أفعاله باستقلال، كما أنه ليس مؤثراً في أفعاله تلك بمعاونة ومشاركة، بل التأثير إنما هو لله! .

بل إن الشيخ يضرب مثلاً على ما يقول؛ بقوله تعالى: ﴿يعذبهم الله بأيديكم﴾، فيفهم الشيخ هذه الجملة القرآنية بطريقته الخاصة، يفهم منها: أن الله تعالى يستعمل المؤمنين وسائط لتعذيب الكافرين.

المؤمنون مجرد وسائط يستعملها الله لتعذيب الكافرين، يحركها الله تعالى، وبها يعذب الكافرين، فالفاعل حقيقة هو الله تعالى.

إنه يفهم هذا المعنى من الآية، مع أن الآية يمكن أن تفهم بطريقة أخرى - خلاف ما يقول ابن تيمية - فيقال - مثلاً - : لَمَّا كان الله تعالى أمراً بجهاد الأعداء، فكل ما يحيق بالكافرين من هزائم وآلام إنما كان بأمره هو سبحانه وتعالى، وإذن فهو قد عذب الكافرين بهذا، وهكذا فلن يكون في الآية دليل على ما فهمه شيخ الإسلام بأن الله يخلق قتال الكافرين بأيدي المؤمنين أو أن المؤمنين أدوات ووسائل يستعملها الله لتعذيب الكافرين، والآية ليست قطعية في هذا المعنى الذي يريد أن يمرره شيخ الإسلام هنا.

ومن حقنا أن نسأل: فما بال الكافرين الذين يعذبون المؤمنين ويغتصبون المؤمنات كما جرى مراراً في التاريخ؟ فهل خلق الله تعالى فيهم اغتصاب المؤمنات وهتك أعراضهن؟! فخلق الله بالقدرة المحدثثة الاغتصاب قائماً بالكافرين وواقعاً على المؤمنات المحصنات اللاتي هن من أولياء الله الموحدين؟.

وإذا كانت قدرة الإنسان المحدثثة إنما يفعل الله تعالى بها المقدورات التي هو يريد بها سبحانه ويفعلها بواسطة قدرة الإنسان، فلنا أسئلة نثيرها في هذا الموطن: يقول ابن تيمية: «إن كثيراً من العباد يرى الكعبة تطوف به، ويرى عرشاً عظيماً، وعليه صورة عظيمة، ويرى أشخاصاً تصعد وتنزل فيظنها الملائكة، ويظن أن تلك الصورة هي الله - تعالى وتقدس - ويكون ذلك شيطاناً»^(٤٨٦).

السؤال هنا: من الذي استعمل قدرة الشيطان ليفتن ويضل العباد المقبلين على الله؟ هل هو الشيطان أم هو الله على الحقيقة؟ هل الشيطان هو فاعل الفعل حقيقة أم أن الله هو الذي خلق ذات الفعل وصفة الفعل قائمة بجسم الشيطان؟

هل الشيطان هو الذي استعمل قدرته في إضلال هؤلاء العباد وفتنتهم، أم أن الله هو الذي استعمل قدرة الشيطان ليخلق بها ذلك الإضلال وتلك الفتنة؟ وهل هذا العمل حسن أو قبيح؟ وهل يليق بالله تعالى أن يضل عباده المقبلين عليه بحب وإشفاق؟ هل يليق بالله تعالى أن يستعمل قدرات الشياطين ليخلق بها إضلال العباد المساكين؟ إذا قيل: إن هؤلاء العباد يستحقون الإضلال لانحرافهم، فالسؤال هو: فانحرافهم أليس فعله الله بقدراتهم المحدثثة بحسب منهج ابن تيمية والجبريين؟ أليس الله هو من خلق وأقام فيهم عبادتهم، وهو الذي خلق وأقام فيهم اعتقاداتهم! فهو استعمل قدراتهم

(٤٨٦) مجموع الفتاوى ١ : ١٢٩

ليفعل بها ما يشاء، ثم استعمل قدرات الشياطين ليفعل بها إضلالهم وفتنتهم!
وكذلك يقول ابن تيمية: «والخضر الذي يأتي كثيراً من الناس إنما هو جني تصور
بصورة إنسي أو إنسي كذاب، ولا يجوز أن يكون ملكاً مع قوله: أنا الخضر، فإن
الملك لا يكذب، وإنما يكذب الجني والإنسي، وأنا أعرف من أتاه الخضر وكان
جنياً»^(٤٨٧).

فهل الجني هو الذي فعل بقدرته تلك التمثيلات الملبسة؟ أم الله تعالى هو الذي
استعمل تلك القدرة في إحداث تلك التمثيلات؟ أم الله والجني معاً؟!
ونجد شيخ الإسلام أيضاً يتكلم عن يدعو غير الله «وهو ميت أو غائب، سواء
أكان من الأنبياء أو الصالحين أو غيرهم، فيقول: يا سيدي فلان، أغثنني، أو أنا
أستجير بك، أو أستغيث بك، أو انصرني على عدوي، ونحو ذلك، فهذا هو الشرك
بالله، والمستغيث بالمخلوقات قد يقضي الشيطان حاجته أو بعضها، وقد يتمثل له في
صورة الذي استغاث به، فيظن أن ذلك كرامة لمن استغاث به، وإنما هو شيطان دخله
وأغواه لما أشرك بالله»^(٤٨٨).

فمن هو الذي استعمل قدرات هؤلاء الذين يمارسون الشرك ليفعل بها هذا
الشرك؟ هم أم الله أم هم والله معاً؟ ومن الذي استعمل قدرة الشيطان ليقتضي حاجة
هؤلاء الذين يرتكبون الشرك فيزيدهم غواية؟ الشيطان أم الله أم الله والشيطان معاً اشتركا
في الفعل؟

إن المحصل من كلام شيخ الإسلام أنه لا فرق على التحقيق بين إثبات تأثير
القدرة الإنسانية أو إلغاء هذا التأثير، بل لا فرق بين إثبات القدرة نفسها أو إلغائها
فضلاً عن القول بتأثيرها؛ لأن النتيجة واحدة في نهاية المطاف: لا فاعل على
الحقيقة إلا الله!، ويبقى الجبر هو سيد الموقف! فما الفرق على التحقيق بين أن
يفعل (بها) أو يفعل (عندها) أو ألا تكون هناك قدرة بشرية أصلاً، ما دام الفاعل
بواسطة القدرة على التحقيق هو الله وليس الإنسان؟

وبالنظر إلى العصر الحالي وحينما ننظر ماذا يقول العلامة ابن عثيمين يرحمه الله
نجد له رأياً قريباً من رأي المعتزلة في هذه المسألة، إذ يقول: «فأفعال العباد باختيارهم

(٤٨٧) مجموع الفتاوى ١ : ١٧٩

(٤٨٨) مجموع الفتاوى ١ : ٢٤٣

وإرادتهم ومع ذلك فهي واقعة بمشيئة الله وخلقه، لكن سيبقى عندنا إشكال: كيف يكون خلقاً لله وهي فعل الإنسان؟

والجواب: أن أفعال العبد صدرت بإرادة وقدرة، والذي خلق فيه الإرادة والقدرة هو الله عز وجل، لو شاء الله تعالى لسلبك القدرة فلم تستطع، ولو أن أحداً قادراً لم يرد فعلاً لم يقع منه.

كل إنسان قادر يفعل الفعل فإنه بإرادته، اللهم إلا من أكره، فنحن نفعل باختيارنا وقدرتنا والذي خلق فينا الاختيار والقدرة هو الله (٤٨٩).

وهذا كلام لا غبار عليه ابتداء لكنه مشكل!

إنه لا خلاف مع الشيخ في أن الله تعالى خلق العبد قادراً ومريداً، بمعنى أن له قدرة محايدة، وأن له الحق في أن يختار هذا الفعل الحسن، أو ذاك الفعل السيء، والسؤال ليس هو في مطلق كون العبد قادراً ومريداً، فهذا ينسب لله فهو الذي خلقه قادراً ومريداً.

ولكن السؤال هو: هل أراد الله لهذا العبد - قادراً وتكويناً - أن يفعل هذا الفعل الحرام بعينه؟ وهل الله هو الذي خلق حركة هذا الفعل الحرام على جسده؟ وخلق فكرة الفعل الحرام في ذهنه؟ وخلق العزم إليه بالتحديد وإرادته واختياره بالتحديد في فؤاده؟ هل الله تعالى هو خالق هذه الأشياء فهي مفعولات لله؟

الله وهب العبد قدرة وإرادة، فحين يستخدم العبد تلك القدرة وتلك الإرادة في الباطل، فهل الله هو الذي أوجد أفعاله الباطلة؟ أم العبد هو الذي فعل ذلك؟

بمعنى آخر، ونذكر مثلاً للتقريب: هل الذي صنع السكين، هو الذي قتل بها؟! هذا هو المقصد هنا من خلق أفعال العباد! وهو محل النزاع.

فإذا خلق الله الإنسان قادراً؛ فهل معنى هذا أن الله هو الذي وجّه القدرة ليفعل بها هذا الفعل؟

وإذا خلق الله الإنسان وأعطاه الإرادة والاختيار، فهل معنى هذا أن الله هو الذي وجّه إرادة الإنسان ليفعل هذا الفعل المحدد أو ذاك الفعل المعين؟ فالذي صنع السكين وأهداها لأحد الناس وأوصاه ألا يستعملها إلا في الخير،

(٤٨٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٨: ٤٤١

فاستعملها ذاك في الشر وقتل الأبرياء، لا يمكننا أن نعد صانع هذه السكين هو فاعل تلك الجرائم وأنها مفعولة له!

وهكذا الحال في مسألة القدرة والإرادة!

الله أعطى الإنسان القدرة، وأعطاه الإرادة، ووهبه العقل، وأنزل إليه الكتب، وأرسل إليه الرسل وقال له: افعل الخير، ولا تفعل الشر، فالقدرة المحايدة، ومطلق الإرادة هي من خلقه سبحانه لا خلاف في هذا.

ولكن توجيه الإرادة إلى الفواحش والآثام أو إلى الطاعات والخيرات من قبل العبد ومن جهته، هل هو من خلق الله وهل هو من مفعولات الله؟ وهل الله هو الذي أقام هذا الفعل المعين في العبد؟ وهل الله هو الذي وجهه قدراً وتكويناً إلى هذا الفعل أو ذاك؟

هذا هو موطن النزاع، وإذن فمفعولات الإنسان القبيحة - أو الحسنة - هل خلقها الله وأقامها هو فيه؟

الله خلق الإرادة، ولكن إرادة هذا الشيء المعين وذاك الشيء المعين، هو فعل الإنسان وحده وليس فعل الله تعالى.

ولكن ابن عثيمين يقول إن «خلق الله [أي الله] يشمل ما يقع من مفعولاته، وما يقع من مفعولات خلقه أيضاً»^(٤٩٠) ويضيف: «ذاك أن فعل العبد من صفاته، والعبد مخلوق لله، وخالق الشيء خالق لصفاته، ووجه آخر: أن فعل العبد حاصل بإرادة جازمة وقدرة تامة، والإرادة والقدرة كلتاها مخلوقتان لله عز وجل، وخالق السبب التام خالق للمسبب»^(٤٩١).

أما كون خالق الشيء خالقاً لصفاته هكذا بإطلاق فهو كلام معترض عليه، ذاك أن من الصفات ما هو ذاتي، وقولنا: إن خالق الشيء هو خالق صفاته (الذاتية) فهذا لا اعتراض عليه ولا نزاع فيه، لكن أفعال العبد ليست من صفات العبد الذاتية الملازمة له!! فالعبد إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل!

إن قول الشيخ العثيمين بأن خالق الإنسان خالق صفاته كلام عام مبهم، فإن كان

(٤٩٠) مجموع رسائله وفتاواه ١ : ١٨

(٤٩١) السابق نفسه.

يعني أن الله خالق صفات الإنسان (الذاتية) كطوله وقصره ولون شعره، فلا خلاف في هذا.

أما أن يقال: إن الله خلق فلاناً شريراً فاسداً، وخلق فلاناً صالحاً خيراً، فهذا ما ننازعه فيه.

ومنطق الشيخ هنا هكذا:

خلق الله الإنسان قادراً ومريداً وهما سببان للفعل.

خالق السبب التام خالق للمسبب

وإذن فالله خالق لأفعال العباد.

والرد على هذا بطريقتين:

الأولى: المنع، والثانية: التسليم.

أما المنع، فيقال: إن القدرة التامة ليست سبباً ولكنها شرط للفعل! وهناك فرق بين الشرط والسبب! فوجود الشرط لا يقتضي بالضرورة وجود المشروط، فالوضوء شرط للصلاة، ولكن هل كون الإنسان متوضئاً يوجب وجود الصلاة؟ وكذلك القدرة على الشيء هل تعني وجوب حصوله؟ فأنا قادر الآن على القفز! ولكني لا أرغب به. وإذن فالقدرة شرط وليست سبباً، والشرط لا يوجب المشروط، وهكذا تتضح عدم دقة العلامة العثيمين في هذا الموطن.

أما السبب التام فصحيح أنه يقتضي المسبب، والإرادة مع القدرة سبب تام لحصول الفعل المعين، لكن السؤال هنا: أي إرادة هي التي تكون سبباً تاماً؟ مطلق الإرادة؟ أم الإرادة الموجهة إلى فعل معين؟ الإجابة: الإرادة الموجهة إلى فعل معين.

السؤال هو: هل الإنسان هو الذي وجه الإرادة التي أعطاه إياها الرب إلى هذا الفعل الجيد أو السيء أم الله تعالى هو الذي وجه إرادته عباده قدرًا وإيجادًا إلى هذا الفعل المعين؟

إن الله خلق الإنسان قادراً على أن يريد الشر أو الخير، وهذه هي الإرادة المطلقة، وإن الله تعالى وجه خطابه القرآني إلى فعل الطاعات وتجنب المعاصي، وحث الإنسان على الخير، ولكن الإنسان هو الذي يوجه الإرادة إلى الخير أو إلى الشر.

وإذن فالإنسان هو الذي فعل هذا التوجيه، وليس الله، وإن شئنا أن نسمي هذا التوجيه خلقاً فالإنسان إذن هو خالق هذا التوجيه! من حيث كونه أوجده وأحدثه عن تقدير أو فلنقل بالتعبير المعاصر: (تخطيط).

أما الطريقة الأخرى في الرد وهي طريقة التسليم: فيقال: نسلم لك أن الله تعالى هو الذي خلق السبب التام وأنه هو خالق المسببات، وإذن فالله تعالى خالق فكرة الزنا في رأس الزاني، ولو لم يخلقها الله فكرتها في ذهنه لم يفكر العبد فيها، وهو خلق حركة الزنا في بدن الزاني، وهو الذي خلق إرادته له وشوقه إليه، وعزمه عليه، وهو الذي عظم هذا الشوق، وإذن فهل يعذبه الله تعالى على ما خلقه هو فيه ولو لم يخلقه فيه لما فعله أصلاً؟ فهذا هو الجبر، وبهذا يبطل التكليف.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يعترف القدرية [يعني المعتزلة] بأن الله خلق الإنسان مريداً لكن يجعلونه مريداً بالقوة والقبول أي قابلاً لأن يريد هذا وهذا، وأما كونه مريداً لهذا المعين، وهذا المعين، فهذا عندهم ليس مخلوقاً لله، وغلطوا، بل الله خالق هذا كله، وهو الذي ألهم النفس فجورها وتقواها...» (٤٩٢).

نعم، هذا ما يقوله المعتزلة. إنهم يقولون: إن الله خلق الإنسان قادراً وخلقته مريداً، ولكنه (فوض) الإنسان يستعمل هو بنفسه قدرته، ويوجه هو بنفسه إرادته، وأعطاه القدرة على أن يوجد أفعاله بعد أن لم تكن، ويحدثها بعد العدم، بقصد وتخطيط وتقدير من العبد، وهذا ما يسمي في اللغة (الخلق)، ومن أجل هذا فالإنسان هو خالق أفعاله، وليس الله تعالى هو الذي أحدث فعل العبد، وليس الله هو الذي أوجده، وليس الله هو الذي خلقه وفعله.

إن المعتزلة يقرّون بأن الله تعالى أعطى العبد الإرادة، وهي قابلة لأن توجه إلى الخير أو إلى الشر، ولكن الذي يوجه هذه الإرادة إلى الخير أو إلى الشر هو الإنسان، وهو بهذا خالق لأفعاله، أي أن الله أعطاه القدرة ليخلق أفعاله، فهو المسؤول عن أفعاله الحسنة والقبيحة، وهو الفاعل لها حقيقة، وهو الذي أوجدها وأحدثها وخلقها بإقدار الله له.

ولكن هذا لا يروق لابن تيمية، فالله - عند شيخ الإسلام - هو خالق إرادة هذا الفعل المعين وهو الذي يقيم حركات هذا الفعل في جسد العبد، والله - كما نقلت عن

(٤٩٢) مجموع الفتاوى ٨: ١٢٥

ابن تيمية سابقاً - هو الذي يفعل بقدرة العبد المحدثة المفعولات التي يريد سبحانه أن يخلقها ويوجدتها! وما القدرة إلا سبب يستعمله الله ليوجد ما يريد! .

فهذه القطعة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية تشرح لنا بالضبط ماذا يريد العلامة العثيمين! وإذن فالعلامة العثيمين وشيخ الإسلام ابن تيمية يقفان على أرض واحدة .

وإن كنت أحب أن أعلق على تفسير ابن تيمية لقوله تعالى: ﴿أَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، ذاك أن معنى هذه الآية: أن الله تعالى وهب الإنسان القدرة على التمييز بين الشر والخير فأعطاه عقلاً يحسّن به ويقبّح! ولا يعني أن الله تعالى خلق الفجور والتقوى في العباد كما يوحي كلام شيخ الإسلام .

فالخلاف لفظي - إذن - بين من يثبت تأثير القدرة أو يلغيه، بل من يثبت القدرة نفسها أو يلغيتها، ما دام الجميع معتقداً بأن العباد محلات للأفعال التي يخلقها الله فيهم قائمة بهم .

وهنا نجد أن شيخ الإسلام يقف هو ومن سّماهم (القدرية المشركية) على أرض واحدة! وسواء احتجوا بالقدر على المعاصي أم لم يحتجوا فإن حقيقة الموقف واحدة عندهم وعند ابن تيمية:

الله هو الفاعل الحقيقي المؤثر لا غير . الله هو خالق القدرة المحدثة وهو خالق هذا الفعل المعين وذاك المفعول المعين بواسطة تلك القدرة .

الله هو خالق فعل الكفر في الكافر، وهو خالق فعل الإيمان في المؤمن . الله تعالى خلق فعل القتل في القاتل، وخلق فعل الزنا في الزاني وفعل السرقة في السارق، هو خلق فكرة المعصية في عقل العاصي، وخلق إرادة المعصية واختيارها في قلبه، وخلق حركته بها وشوقه إليها، ثم خلق فعلها في جسده، ثم بعد هذا يعاقبه بالنار! لا لشيء إلا لأن العبد المسكين قام به الفعل! كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأيض! على الرغم من أن الله هو الذي أقام به الفعل كما أقام به السواد أو البياض! هذا ما يقوله شيخ الإسلام .

فهل هناك جبر أكثر من هذا؟ فما قيمة القول بأن الإنسان فاعل حقيقي؟ وما قيمة إثبات قدرة للإنسان فضلاً عن القول بتأثيرها أصلاً؟!

إن شيخ الإسلام يقول عن أفعال العباد: «والمقصود هنا أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد؛ فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا

باطل باتفاق المسلمين وبصريح العقل، ولكن من قال هي فعل الله وأراد بها أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق^(٤٩٣) .

حين يتكلم المتكلم فالتكلم نفسه، أي فعل الكلام يسمى كلاماً، وهو في هذه الحالة (اسم مصدر)، والنص المقول المفعول المتكلم به يسمى كلاماً أيضاً .

فعل الأكل يسمى أكلاً (اسم مصدر)، والمأكل من الطعام يسمى أكلاً كذلك .

أفعال العباد عند ابن تيمية هي فعل الله حال كونها (مفعولة) لله، ولكنها (فعل العبد) حال كونها (اسم مصدر) أي حال كون ممارستها جرت على العبد، لكن السؤال هنا: من الذي أجراها على العبد وأقامها به؟

إن أفعال العباد مفعولة لله تعالى عند ابن تيمية كما ترى في هذا النص، وإذا كانت مفعولة لله تعالى، فمن فاعلها إذن؟ إذا كانت مفعولة لله ففاعلها هو الله، وإلا فما معنى كونها (مفعولة) لله؟! ففاعل العدل يسمى عادلاً وفاعل الظلم يسمى ظالماً .

إن فاعل الفعل هو من فعل الفعل وليس من قام به الفعل، وإذا كان الله قد فعل الكذب على العبد، فالفاعل - بهذا المعنى - هو الله تعالى! وحين يقال: إن الأسود هو من قام به السواد كما أن الكاذب هو من قام به الكذب، فهذا هو الجبر بعينه!، لأن فاعل السواد والكذب في الأسود والكذاب هو الله!

والحق أن فاعل السواد لا يسمى أسود ولكنه يسمى مسوداً، وفاعل الكذب يسمى كذاباً! وحين يقال: إن الكاذب هو من قام به الكذب، فبالإمكان أن يقال: فمن الذي أقام فعل الكذب في الكذاب ليكون كذاباً؟ كما أقام السواد في الأسود ليكون أسود؟ أليس الله؟ فما الجبر إذن إلا هذا؟ وإذا كان الله هو الذي أقام السواد والكذب في العبد، والعبد إذن سيكون متصفاً بما أقامه الله تعالى فيه، فما معنى أن يعاقبه على شيء أقامه فيه؟ فإن السواد والكذب حيثئذ سواء في أن كليهما مفعولان لله أقامهما في العبد! ولا سبيل للنجاة من هذا المأزق إلا أن يقر بأن العبد هو الفاعل الحقيقي لأفعاله وليس الله، وأن فاعل الفعل هو من أوجد وأحدث الفعل وليس من قام به الفعل، وفاعل الكذب يسمى كذاباً أما فاعل السواد فيسمى مسوداً وليس أسود! فلا سواء بين الأسود والكذاب! فالأسود هو من قام به السواد نعم، ولكن الكذاب هو فاعل الكذب وليس من قام به الكذب .

(٤٩٣) مجموع الفتاوى ٨ : ٧٦

٣. أما الأمر الثالث الذي ينقمه شيخ الإسلام على الجبرية أو المائلين للجبر فهو الاحتجاج بالقدر، والاحتجاج بالقدر إنما هو نتيجة يقتضيها بالضرورة القول بأن أفعال العباد مفعولة لله تعالى، وإذن فمن الطبيعي أن يستشكل الإنسان هذا الأمر: كيف يطالب بالتزام الأمر والنهي مع أن التزامه أصلاً للأمر والنهي لا يكون إلا بأن يخلقه الله ويفعله فيه؟ وفي المقابل يكون تقصيره وتفريطه لأن الله تعالى لم يخلق الطاعة ولم يفعلها فيه؟.

وإذن فحين يفعل العبد المعصية ويلازم فمن الطبيعي جداً - حال كونه يعتقد أن معصيته مفعولة لله - أن ينظر إلى أن الله تعالى فعلها فيه! وأن الله لم يخلق ولم يفعل الهداية في قلبه! فلو ألقينا من الدروس والمحاضرات المئات، وألفنا وسودنا آلافاً من الصفحات والكتب والمجلدات نأمر فيها الناس بطاعة الله والتزام أوامره، مع كوننا نقول بأن أفعال العباد حسننها وقبيحها إنما هي مفعولة لله تعالى، فالوضع الطبيعي وحقيقة الأمر في نفسه: أن أفعالنا القائمة بنا إنما فعلها الله فينا حسنة كانت أو قبيحة، والوضع الطبيعي وحقيقة الأمر في نفسه أنه حتى لو لم يحتج العباد بالقدر فسيقبون يعتقدون أن أفعالهم ومعاصيهم إنما هي مفعولة لله تعالى هو أرادها خلقاً وتكويناً مع أنه يأمرهم بخلافها (وسياتي الحديث عن مسألة الإرادة هذه في وقتها).

والمقصود أن المشكلة ليست في الاحتجاج بالقدر بقدر ما هي في اعتقاد أن أفعال العباد مفعولة لله تعالى، وسيبقى الإنسان يعتقد أن أفعاله إنما هي فعل الله في قرارة نفسه وإن لم يحتج بالقدر.

إن الاحتجاج بالقدر نتيجة طبيعية حتمية للاعتقاد الجبري، اعتقاد أن الله هو الذي يستعمل قدرات البشر ليخلق بها أفعالهم القبيحة أو غيرها.

يقول شيخ الإسلام: «وعلى العبد أن يؤمن بالقدر، وليس له أن يحتج به على الله^(٤٩٤)»، بمعنى أن العبد عليه أن يعتقد أن الله هو فاعل معاصيه، ولكن لا يجوز له أن يحتج بهذا على الله! فكأن عدم الاحتجاج يلغي المسألة في نفس الأمر! وكأن عدم الاحتجاج سيلغي حقيقة أن الله هو فاعل المعصية في جسد العبد فهي مفعولة لله تعالى بواسطة القدرة المحدثة كما بيّنا سابقاً.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «وعليه [أي العبد] إذا أذنب أن يستغفر ويتوب ولا

(٤٩٤) مجموع الفتاوى ٨: ١٤٤

يحتج على الله بالقدر، ولا يقول: أي ذنب لي وقد قدر عليّ هذا الذنب، بل يعلم أنه هو المذنب العاصي للذنب، وإن كان ذلك كله بقضاء الله وقدره ومشيئته، إذ لا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته وخلقته، لكن العبد هو الذي أكل الحرام، وفعل الفاحشة، وهو الذي ظلم نفسه، كما أنه هو الذي صلى وصام وحج وجاهد، فهو الموصوف بهذه الأفعال، وهو المتحرك بهذه الحركات... (٤٩٥).

هذه هي القضية: العبد هو الموصوف بهذه الأفعال القبيحة، لا لشيء إلا لأنها قامت به، وقد تكلمنا عن هذا سابقاً، وإذا كان العبد هو المتحرك بهذه الحركات فالسؤال هو: نسلم أن العبد متحرك فمن هو المحرك الذي حرّك العبد فتحرك؟ من هو الذي حرّكه بأكل الحرام؟ من الذي حرّكه بفعل الفاحشة؟ من الذي حرّكه بالظلم؟ وفي المقابل: من الذي حرّكه بالصلاة والصيام والحج والجهاد؟ من المحرك للكفر؟ ومن المحرك للإيمان؟ من المحرك للمعصية؟ ومن المحرك للطاعة؟ إنه الله! الله حرّك العبد فتحرك وهل يملك العبد إلا هذا!؟

وإذن فمن الفاعل الحقيقي لأفعال العباد؟ وهل العباد حينئذ إلا مجرد محلات لأفعال الله؟

فحتى لو احتج العبد بالقدر فمن الذي خلق هذا المعنى في قلبه وخلق الفكرة في رأسه وحرّك به لسانه ليحتج بالقدر؟ أليس الله!؟

إن شيخ الإسلام ينكر على من يحتج بالقدر بأنه إذا كان القدر حجة فيلزمه ألا ينكر على من يظلمه ويشتمه ويأخذ ماله ويفسد حريمه... إلخ (٤٩٦).

فهذا إلزام منه لهم، لكن رأينا شيخ الإسلام نفسه يقول بأن الأولياء لا يلومون من آذاهم! لأن الله خلق هذا في هؤلاء المؤذنين وسلطهم عليهم بعدله! وقد نقلنا عنه هذا سابقاً، فعدم الإنكار على المؤذنين إنما هو من شيمة الأبدال الأولياء الذي يعلمون أن الله إنما خلق فيهم البر والإحسان بكرمه، وخلق فيمن يؤذيه من الناس الأذى بعدله، أفليس هذا احتجاجاً بالقدر بطريقة ما؟.

وأيضاً فإن الشيخ يلزم هؤلاء المحتجين بالقدر أنه لو صح لهم هذا لكان «إبليس

(٤٩٥) مجموع الفتاوى ٨ : ١٤٤

(٤٩٦) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٨

وفرعون وقوم نوح وعاد وكل من أهلكه الله بذنوبه معذوراً وهذا من الكفر الذي اتفق عليه أرباب الملل^(٤٩٧) .

وهذا الإلزام الثاني لهم .

ونعم، إن الاعتقاد بأن فرعون وإبليس وغيرهما معذورون كفر، ولكنه يكون كفراً حين يكونون هم الفاعلين الموجدين المحدثين لأفعالهم على الحقيقة فليس لهم عذر البتة في كفرهم وقد قامت عليهم الحجة يقيناً، أما باعتقاد أن كفرهم وعنادهم ومعاصيهم الكبيرة إنما هي مفعولات لله تعالى! على الوجه الذي بيّناه من كلام شيخ الإسلام ومن وافقه، فهم معذورون على الحقيقة حتى لو نفينا هذا بألستنا كما يفعل شيخ الإسلام هنا، فالنظر إلى الأمر على حقيقة مذهب ابن تيمية في أفعال العباد يقتضي أن كفرهم ومعاصيهم وكبائرهم إنما هي مفعولات لله تعالى لا يمكن أن يفعلوها إلا بخلق الله تعالى إياها فيهم؛ فالفاعل إذن بحسب هذا المنهج هو الله تعالى، وليس هؤلاء إلا محلات فقط لأفعال الله، فهي في الحقيقة مفعولة فيهم ثم يوصفون بما فعله الله فيهم! وبما خلقه فيهم. هذا هو مذهب ابن تيمية.

أما الإلزام الثالث الذي يلزم به شيخ الإسلام المحتجين بالقدر فهو بطلان الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان^(٤٩٨) .

لكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء إنما يكون حين يقال بأنهم فاعلون على الحقيقة لأفعالهم وأنهم هم الموجدون لها، أما على المذهب القائل بأن أفعالهم هي مفعولة لله، فلا فرق إذن! لأن الله هو خالق الكفر في قلب الكافر، وهو خالق الإيمان في قلب المؤمن، هو الذي جعل فريقاً أولياء للشيطان وخلق فيهم ولايته وطاعته، وهو الذي جعل فريقاً أولياء للرحمن وخلق فيهم ولايته وطاعته، وإذا كانت كل تلك الأفعال مفعولات لله تعالى، فهل يفعل الله القبيح؟ وإذن فأفعال الله كلها حسنة، ولا فرق بين هذا المفعول وذاك المفعول من مفعولات الله تعالى، وكلها سواء من حيث الحكمة.

وحين يذكر المحتجون بالقدر الحديث المشهور المروي في الصحيحين، حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا

(٤٩٧) مجموع الفتاوى ٨ : ١٥٩

(٤٩٨) السابق: ج ن، ص ن

آدم، أنت أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته فلماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي كلمك الله تكليماً وكتب لك التوراة، فبكم تجد فيها مكتوباً: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾، قبل أن أخلق؟ قال: بأربعين سنة، قال: فحج آدم موسى».

نجد أن شيخ الإسلام يذكر أن الناس انقسموا تجاه هذا الحديث إلى ثلاثة أقسام: قسم ردوه بالعلة القادحة لأنه خلاف ما جاءت به الرسل ومن هؤلاء الذين ردوه أبو هاشم الجبائي المعتزلي.

وقسم أولوه بالتأويلات الفاسدة كقول بعضهم: إنما حجه لأنه كان أباه والابن لا يلوم أباه، ومنهم من قال: لأن الذنب كان في شريعة والملام في شريعة أخرى... إلخ.

وقسم جعلوه عمدتهم في رفع الملام عن العصاة^(٤٩٩).

فماذا يؤوله شيخ الإسلام؟

يقول: «الصواب في قصة آدم وموسى: أن موسى لم يلم آدم إلا من جهة المصيبة التي أصابته وذريته بما فعل، لا لأجل أن تارك الأمر مذنب عاص، ولهذا قال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ ولم يقل: لماذا خالفت الأمر؟ ولماذا عصيت؟... إلخ^(٥٠٠)»

ثم أخذ شيخ الإسلام يبين أن آدم مستحيل أن يحتج بالقدر على المعصية، وما إلى ذلك.

فهذا هو تفسير شيخ الإسلام للحديث، فهل هو تفسير موفق؟!

لو أن موسى كان يلوم آدم على المصيبة فقط لكان السؤال هو: لماذا أُخرجت من الجنة؟ ولكنه نسب الإخراج لآدم فقال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة، فواضح أنه يلومه على أنه تسبب بالإخراج ولا يلومه على مجرد الخروج! ولئن كان أبونا آدم يجلب عن الاحتجاج بالقدر فإن موسى عليه السلام أيضاً يجلب عن لوم الناس بمصائبهم! وحين نريد أن ننزه آدم عليه السلام عن الاحتجاج بالقدر فعلينا في المقابل أن ننزه

(٤٩٩) مجموع الفتاوى ٨ : ١٨٤

(٥٠٠) مجموع الفتاوى ٨ : ١٩٣

موسى عليه السلام عن تعبير الناس أو لومهم بمصائبهم! فإن القدح في النبيين الكريمين لازم على هذا وعلى هذا كيفما قلنا الأمر! .

ثم إن سياق الحديث لا يساعد على تفسير شيخ الإسلام، فإن آدم عليه السلام عندما أجاب موسى لم يجبه بقوله تعالى مثلاً: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾ أو غيرها من الآيات! ولكنه احتج على موسى بقوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾! فاحتج آدم بكتابة المعصية لا بكتابة الخروج! فتأمل أخي القارئ! .

والحاصل أن تفسير شيخ الإسلام رحمه الله لا يخلو من زغل، ولا يخلو من تكلف وتمحّل لا يساعده عليه سياق الحديث، والحديث كله برمته مشكل! وحاشا آدم عليه السلام أن يحتج بالقدر ويحتج بأنه كتب عليه أن يعصي! وهو الذي اعترف بأنه ظالم لنفسه فتاب الله عليه، كما ينزه موسى عليه السلام أن يلوم آدم عليه السلام على مصيبة أصابته .

ولئن احتج موسى بأن الله كتب قبل أن يخلقه: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾، فمن حق فرعون أيضاً أن يحتج بأن الله قد كتب قبل أن يخلقه: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾ [المزمل/١٦]، وإذن فلو جرى مثل هذا الحوار بين فرعون وموسى لحج فرعون موسى! فالمنطق واحد في كلا الجوابين! .

إن الفرق بين المحتجين بالقدر وغير المحتجين به: أن المحتجين بالقدر إنما وصفوا الواقع كما هو! وعبروا عن الواقع كما هو! فأفصحوا عن اعتقادهم - بل اعتقاد ابن تيمية أيضاً - على وجه الحقيقة، أما غير المحتجين فعبروا بتحفظ شديد، غير أن الفريقين - من يحتج ومن لا يحتج - كليهما يعتقدون الاعتقاد ذاته! فمعاصي العباد وطاعاتهم إنما هي مفعولة لله تعالى يفعلها في من يشاء من عباده! ثم يعذب هذا ويشيب ذاك على ما خلقه هو فيهم! .

القدرية الإبليسية:

وبعد، فقد تناولنا - بإيجاز - أهم ما انتقده شيخ الإسلام على (القدرية المشركية)، وقد آن الآن أن ننظر في رأيه فيمن سمّاهم (القدرية الإبليسية)، وهؤلاء القوم يؤمنون بأن أفعال العباد مفعولة لله تعالى وأنها داخلة في القضاء والقدر الإلهي، ولكنهم يؤمنون أيضاً أن الله تعالى يأمر العباد بغير ما يريد منهم، وهكذا ينسبون التناقض إلى الله تعالى، فأين يقع رأي شيخ الإسلام في مقابلة هؤلاء؟

إن شيخ الإسلام يثبت الله تعالى إرادتين:

١. إرادة شرعية أمراً ونهياً وتكليفاً.

٢. وإرادة قدرية خلقاً وفعلاً وتكويناً.

يقول: «ينبغي أن يعرف أن الإرادة في كتاب الله على نوعين:

أحدهما: الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَنَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وأمثال ذلك. وهذه الإرادة هي مدلول اللام في قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، قال السلف: خلق فريقاً للاختلاف، وفريقاً للرحمة، ولما كانت الرحمة هنا الإرادة، وهناك كونية؛ وقع المراد بها، فقوموا، وقوموا رحموا.

وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا. يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦-٢٨]، فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة^(٥٠١).

وإذن فالإرادة الشرعية لا أثر لها في وجود المراد ولا تستلزم وقوع المراد، إلا إذا تعلق بالإرادة الكونية، فإذا أراد الله وجوده وجد، وإذا لم يرد وجوده لم يوجد.

(٥٠١) مجموع الفتاوى ٨: ١١٥

ثم يضيف شيخ الإسلام موضعاً الأقسام المتعلقة بهاتين الإرادتين الشرعية والكونية القدرية، يقول:

«ولهذا كانت الأقسام أربعة:

أحدها: ما تعلق به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراد إرادة دين وشرع؛ فأمر به وأحبه ورضيه، وأراد إرادة كون فوق، ولولا ذلك لما كان.

والثاني: ما تعلق به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

والثالث: ما تعلق به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها؛ إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي، وإذا كان كذلك، فمقتضى اللام في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، هذه الإرادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع، والمعنى أن الغاية التي يحب لهم ويرضى لهم والتي أمروا بفعلها هي العبادة، فهو العمل الذي خلق العباد له، أي هو الذي يحصل كمالهم وصلاتهم الذي به يكونون مرضيين محبوبين، فمن لم تحصل منه هذه الغاية؛ كان عادماً لما يحب ويرضى ويراد له الإرادة الدينية التي فيها سعاده ونجاته، وعادماً لكماله وصلاحه العدم المستلزم فساده وعذابه^(٥٠٢).

وبناء على هذا النص وهذا التقسيم فالإرادة المتعلقة بوجود الموجودات أيأ كانت هذه الموجودات، مباحات أو مكروهات، أو طاعات أو معاصي، أو إيماناً أو كفراً، فالإرادة المتعلقة بإيجاد تلك الموجودات إنما هي (الإرادة الكونية القدرية)، وليست (الإرادة الشرعية).

الإرادة القدرية هي المؤثرة، أما الإرادة الشرعية فليست كذلك، وإذا كان الله

(٥٠٢) مجموع الفتاوى ٨: ١١٥

تعالى هو خالق أفعال العباد وموجدتها ومحدثها فيهم، فالله تعالى يأمر العباد بالأمر ويخلق فيهم خلافة، وينهاهم عن الفعل ويخلق فيهم خلافة.

أي أن الله يأمر شرعاً وتكليفاً بما يريد في الواقع نقيضه قدراً وتكويناً بمعنى أنه يجوز أن يأمر العبد بالإيمان شرعاً ولكنه يريد منه في الواقع والتكوين والقدر أن يكون كافراً عاصياً عنيداً.

فالله تعالى أمر فرعون بالإيمان بإرادة شرعية ولكنه على وجه التحقيق أراد منه الكفر والعصيان وادعاء الألوهية إرادة كونية قدرية.

وقد ينهى العباد عن الزنا شرعاً وتكليفاً ولكنه يريد منهم قدراً وخلقاً وتكويناً. فتأمل أخي القارئ الكريم هذا المنهج بعين البصيرة والتفكير.

فحقيقة الأمر إذن أن الله تعالى يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، يأمر بالعفة شرعاً ويريد الفاحشة قدراً وتكويناً، يأمر بالإصلاح شرعاً ويريد الفساد والإفساد قدراً وتكويناً، يأمر بالعدل شرعاً ولكنه يريد الظلم قدراً وتكويناً.

وحين يريد الله أن يحقق بإرادته شيئاً تكوينياً وقدراً فهل يجب على العباد الرضا به، كالذل والفقر والمرض مثلاً؟ يقول ابن تيمية: «وقد تنازع الناس في الرضا بالفقر والمرض والذل ونحوها، هل هو مستحب أو واجب»^(٥٠٣) على قولين في مذهب أحمد وغيره؟» تأمل هذا أخي الكريم! فحين يكون هناك فقر أو مرض أو ذل - وهذه هي أمراض العالم الإسلامي اليوم!! - فأقل الحالات هو (الرضا) بهذا الواقع الأليم! وليس هناك خلاف في الرضا، ولكن الخلاف هو: هل الرضا بهذا الواقع الآسن مستحب أم واجب؟! ثم نتساءل بعد هذا عن معوقات النهضة؟ وهكذا يكون الفقر والمرض والذل هو من قضاء الله الذي يجب - أو يستحب على أقل تقدير - الرضا به فتأمل!.

ولذا يتابع ابن تيمية فيقول: «وأكثر العلماء على أن الرضا بذلك مستحب، وليس بواجب؛ لأن الله أنثى على أهل الرضا بقوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾^(٥٠٤)، وإنما أوجب الله الصبر فإنه أمر به في غير آية، ولم يأمر بالرضا المقذور، ولكن أمر بالرضا المشروع فالمأمور به يجب الرضا به، كما في قوله تعالى: ﴿ولو أنهم رضوا ما

(٥٠٣) منهاج السنة النبوية ٣: ٨٩

(٥٠٤) ما دخل هذه الآية في الموضوع؟!.

آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون^(٥٠٥) ﴿...﴾^(٥٠٦).

نعم، إن على العباد - بحسب شيخ الإسلام - أن يرضوا بالذل والمرض والفقير لأنها أفعال الله ولأنها قضاؤه وقدره، ونجده يستشهد بقوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾!! أي أن الرضا بأمراض الأمة هو رضا عن الله تعالى! لأن الله هو الذي فعل هذه الأمراض!!.

وفي هذا الموضوع نفسه يقول العلامة ابن عثيمين: «فمن نظر بعين القضاء والقدر إلى رجل يعمل معصية فعلية الرضا؛ لأن الله هو الذي قدر هذا، وله الحكمة في تقديره.

وإذا نظر إلى فعله فلا يجوز له أن يرضى به لأنه معصية وهذا هو الفرق بين القدر والمقدور^(٥٠٧)».

فالقدر هو فعل الله في العبد، وأما قيام الفعل في العبد فهو المقدور، وعلى الإنسان الرضا بخلق الله للمعصية وإقامتها في العبد، وليس عليه الرضا بالمعصية حال كونها مفعولة مخلوقة قائمة بالعبد!.

والعلامة العثيمين في هذا إنما يردّد بالضبط ما وافق عليه ابن تيمية وأيده إذ يقول: «أما الرضا بالمنهيات من الكفر والفسوق والعصيان فأكثر العلماء يقولون: لا يشرع الرضا بها، كما لا تشرع محبتها، فإن الله - سبحانه - لا يرضاها ولا يحبها، وإن كان قد قدرها وقضاها، كما قال سبحانه: ﴿والله لا يحب الفساد﴾، وقال تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، وقال تعالى: ﴿وهو معهم إذ يبیتون ما لا يرضى من القول﴾، بل يسخطها كما قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم﴾.

وقالت طائفة: ترضى من جهة كونها مضافة إلى الله خلقاً، وتسخط من جهة كونها مضافة إلى العبد فعلاً وكسباً وهذا القول لا ينافي الذي قبله، بل هما يعودان إلى أصل واحد، وهو أنه - سبحانه - إنما قدر الأشياء لحكمة، فهي باعتبار تلك الحكمة

(٥٠٥) وأيضاً ما دخل هذه الآية في الموضوع!؟

(٥٠٦) منهاج السنة ٣: ٨٩

(٥٠٧) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٠: ٦٩١

محبوبة مرضية، وقد تكون في نفسها مكروهة ومسخوطة، إذ الشيء الواحد يجتمع فيه وصفان يحب من أحدهما ويكره من الآخر (٥٠٨).

وإنني أتعجب من قوله هنا بأن أكثر العلماء يقولون بأنه لا يشرع الرضا بها أي المعصية! معنى هذا أن هناك خلافاً في مشروعية الرضا بالمعصية فتأمل ثم تأمل!!
لكن ما يرجحه العلامة العثيمين هو أن الله تعالى يريد من عبده المعصية قدراً وعلينا الرضا بهذا! أي الرضا بمعصية الله قدراً وتكويناً! ولكن في الوقت نفسه ومن ناحية شرعية علينا ألا نرضى بهذا!

وعلى أنني في الحقيقة لا أخفي تعجبي واستغرابي من هذا المنطق، ومن نوع الشخصية التي تكوّنها مثل هذه الاعتقادات المتناقضة، غير أن الواقع أنه سواء كرهنا أو لم نكرهه فإله تعالى - وفق ما يقول ابن تيمية والعثيمين - هو الذي أقام المعصية في العبد!

والإجابة الحاضرة الجاهزة المعلّبة، التي يستطيع كل ذي دين واعتقاد باطل أن يرفعها أمام أي اعتراض: (إنها الحكمة)! فهي (كلمة السر) لتفسير أي تناقض أو لامعقولية أي اعتقاد في العالم، فحين تسأل النصراني عن اعتقاداته في الواحد والثلاثة وكيف أن الله ضحّى بولده من أجل البشرية أو ضحّى بنفسه من أجل البشرية وأنه كيف يكون إلهاً وقد بقي في أحشاء امرأة أو غير ذلك من الاعتقادات المضطربة فيجيبك بكلمة واحدة مريحة: إنها الحكمة الإلهية!

حين تسأل اليهودي عن اعتقاده في الأنبياء بحسب ما ورد في التوراة وكيف يبعث الله أنبياء كذبة ومحتالين وغادرين، فسيجيبك: إنها الحكمة الإلهية! أو يقول: يفعل الله في ملكه ما يشاء!

وهكذا! كل ذي دين واعتقاد فاسد لن يعجز عن أن يعطيك هذه الإجابات المعلّبة الجاهزة، وحينئذ فكل أصحاب الأديان على حق!.

وبعد، فالملايين من الرجال والنساء والأطفال الذين قتلوا ظلماً وعدواناً فالله تعالى إنما أراد لهم ذلك قدراً وتكويناً وإن كان يكره ذلك شرعاً.

كل مظلوم سجن وعذب بفتون وأنواع التعذيب الجسدي والنفسي على مدار القرون، فالله تعالى هو الذي أراد له ذلك، لأنه لا يقع شيء في الوجود إلا بإرادته

(٥٠٨) مجموع الفتاوى ١٠ : ٢٨

هو، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن (على أن هذه العبارة يمكن أن تفهم بأكثر من معنى لكنها توظف هنا بطريقة جبرية)!. وهو الذي أقام هذه الأفعال على جوارح الذين يظلمون الناس ويعذبونهم فقامت بهم ولو لم يقمها سبحانه وتعالى عليهم لما وقعت أصلاً.

كل عفيفة قد دنس شرفها، وانتهك عرضها، واغتصبت، وتعرضت لأقسى أنواع الألم والعذاب، فإنما وقع هذا عليها بإرادة الله تعالى، فالله تعالى أرادها هي بذاتها أن تغتصب، وأرادها هي بذاتها أن ينتهك عرضها وتتألم في ذلك الوقت وبهذه الطريقة البشعة أو تلك الطريقة الأبيشع! أرادها هي بعينها، وخلق فكرة اغتصابها وحركات مغتصبيها على أشخاصهم بعينهم وحركهم بذلك، ليفعلوا بها هذا الفعل الشنيع، وهو وإن نهى عنه شرعاً لكنه يريد ويخلقه قدراً وإيجاداً أليس الله هو خالق أفعال العباد؟ وهو الذي يخلق اختيارهم لهذا الفعل دون ذلك؟ وهو المحرك لهؤلاء المجرمين؟! هو الذي أراد من فرعون ادعاء الألوهية قدراً وإن كان أراد منه الإيمان شرعاً، وفرعون إنما مات كافراً لأن الله لم يخلق الإيمان في قلبه، ولكنه سبحانه خلق في قلبه الكفر والجحود والعناد وأقامها به فأصبح متصفاً بها كما يتصف الأسود بالسواد، ثم له في الآخرة أشد العذاب، على ماذا؟ على ما خلقه الله فيه!.

وهذا بالضبط ما قاله العلامة العثيمين في أبي طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبو طالب لم يؤمن «لأن الله مقلب القلوب لم يخلق الإيمان في قلبه» هذا هو سبب كفر أبي طالب عند العلامة ابن عثيمين (٥٠٩).

المجازر التي جرت على إخواننا في قانا وفي صبرا وشاتيلا وفي أفغانستان وفي البوسنة والهرسك وفي العراق وأخيراً في غزة.

الأطفال الذين بترت أطرافهم، والحرائر اللاتي هتكت أعراضهن، والأسر التي هدمت بيوتها على رؤوسها على يد الصهاينة وغيرهم، كل أولئك إنما جرى لهم ما جرى لأن الله خلق على أيدي الصهاينة قتلهم! كل ما جرى إنما هو مفعولات الله تعالى خلقاً وقدراً وتكويناً خلقه بقدرات العبيد كما ينزل الماء بالسحاب، وينبت الزرع بالماء، وإن كان ظلماً ومحرمًا شرعاً وعقلاً ودينًا!.

وهكذا كل مظلمة وقتل واغتصاب ولواط وزنا وسرقة وتعذيب وفحش وفساد يقع

(٥٠٩) ينظر مجموع رسائله وفتاواه ٩ : ٣٥٠

في هذه الأرض، كل ما يقع فالله تعالى - بحسب هذا المنهج - قد أرادته وشاءه وخلقه وأقامه هو - سبحانه - على جوارح العباد، وإذا كان قد أرادته فهو قد فعله إذن! فما قدرات العباد إلا مجرد أسباب يفعل الله بها ما يشاء من مقدراته ومفعولاته، لأن الله تعالى يقول عن نفسه: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، فإذا أراد شيئاً فعل ما يريد سبحانه، وهو يريد نقيض ما يأمر به، ويريد خلاف ما ينهى عنه! .

وها هنا يعترض القدرية الإلحسية. وهؤلاء الذين سمّاهم شيخ الإسلام القدرية الإلحسية: هم الذي يقرون بكلا الإرادتين الشرعية والقدرية على هذا الوجه تماماً، ويرون أن الله يخلق فيهم المعاصي وهو يريد منهم الطاعة، ولكنهم يرون أن هذا موقف متناقض من الرب تعالى، وهم في هذا يقفون موقف إبليس عندما صرخ قائلاً لله تعالى: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾، فإبليس يفهمه للإرادتين الشرعية والقدرية كما يفهم ابن تيمية، وباعتقاده أن الله تعالى يأمر بالأمر ولكنه يخلق في العبد خلافه، إبليس يرى أن هذا تناقض، فكيف يأمر الله بالأمر ويخلق في المأمور خلافه؟ وإذن فإبليس يرى - على الحقيقة - أنه مجني عليه وليس جانباً لأنه مجرد محل لأفعال الله تعالى التي يريدتها ويقيمها ويخلقها فيه، وهو الفعال - سبحانه - لما يريد! .

فالذين يوافقون إبليس في وصف هذه القضية - على ما هي عليه في ذاتها - هم القدرية الإلحسية كما يسميهم شيخ الإسلام، وليست القضية هي في أنهم يؤمنون بهاتين الإرادتين على الوجه الذي تكلم عنه شيخ الإسلام والذي يصرح فيه بأن الله يأمر شرعاً بما لا يريد قدراً وتكويناً، وأنه يأمر بما يريد خلافه على التحقيق، ليست مشكلة القدرية الإلحسية عند ابن تيمية هي في الإيمان بهاتين الإرادتين فإن شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره يؤمنون بهاتين الإرادتين على هذه الصورة المتناقضة، ولكن مشكلة القدرية الإلحسية عند ابن تيمية على الحقيقة هي أنهم يصفون هاتين الإرادتين بالتناقض! أي أنهم يصفون هاتين الإرادتين على حقيقتهما! ومن هنا استحقوا اللعنة والعذاب عند شيخ الإسلام! فيقول فيهم: «القدرية الإلحسية الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمان. لكن عندهم هذا تناقض وهم خصماء الله كما جاء في الحديث. وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة كقول أبي العلاء المعري. أنهيت عن قتل النفوس تعمدًا وزعمت أن لها معادًا آتيا ما كان أغناها عن الحاليين. وقول بعض السفهاء الزنادقة: يخلق نجوماً ويخلق بينها أقماراً. يقول يا قوم غضوا عنهم الأبصار. ترمي النساء وتزعم معشر الحضار. أطفوا

الحريق وبيدك قد رميت النار^(٥١٠). ونحو ذلك مما يوجب كفر صاحبه وقتله^(٥١١)». والسؤال هو: هل وصف هؤلاء القدرية الإبلسية شيئاً غير الواقع الذي يقرره شيخ الإسلام نفسه؟! إن شيخ الإسلام يقول: «والسعيد من أراد [أي الله] منه تقديراً ما أراد به تشريعاً، والعبد الشقي من أراد به تقديراً ما لم يرد به تشريعاً^(٥١٢)». وإذن فإبليس كان شقياً لأن الله تعالى أراد منه (تقديراً) خلاف ما أراد به (تشريعاً)! هذا ما يقر به شيخ الإسلام، ومن أجل هذا صرخ إبليس: ﴿فبما أغويتني﴾! كلفنتي السجود ولكنك أردت مني وخلقنت فيّ التكبر والجحود!.

فهل قال إبليس غير ما قرره شيخ الإسلام؟ إن إبليس فهم القدر وعلاقته بالأمر والنهي بنفس طريقة شيخ الإسلام! ولكنه اعترض - واعتراضه هو أيضاً مما خلقه الله فيه وأراده قدراً وتكويناً وخلقاً! - ولكن شيخ الإسلام لم يعترض، لأن الله تعالى لم يخلق فيه الاعتراض، وإذن - بحسب منهج ابن تيمية وابن عثيمين - فالواجب الرضا باعتراض إبليس من حيث أن الله أقام هذا القول به قدراً، وعدم الرضا به شرعاً لأنه معصية!.

نعم: إن الله ينهى عن قتل النفوس تعمداً ثم يخلق ويقيم - بزعم القائلين بهذا المذهب - في ذهن القاتل فكرة القتل، ويخلق ويقيم في جسده الحركة إلى القتل، ويخلق بعد ذلك النتيجة وهي القضاء على المقتول. ثم يدخله نار جهنم ويعرضه للعقوبة على ما أقامه هو به! وعلى ما خلقه فيه!.

إبليس عصي وقال يا رب أنت أغويتني! بمعنى أنك خلقت فيّ العناد والاستكبار، ولم تخلق فيّ الطاعة والإيمان!، فهل كذب إبليس؟ أم صدق في هذه المقولة وهو كذوب؟ أليس هذا هو الواقع الذي يقرره ابن تيمية؟

وهكذا باستطاعة كل كافر وعنيد وظلوم وجبار أن يحتج بأن الله تعالى لم يُقم فيه الإيمان بل أقام فيه الكفر والعصيان، وأنه لولا مشيئة الله ولولا أنه خلق على جسده هذه القبائح لما كان كذلك، ثم يدخل نار جهنم.

(٥١٠) وهو ما يشبه قول القائل: ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له *** إياك إياك أن تبتلّ بالماء

(٥١١) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٧

(٥١٢) مجموع الفتاوى ٨: ١٢٠

الواقع أن ابن تيمية هو في الحقيقة يوافق القدرية الإبلسية أيضاً في هذا الاعتقاد، فابن تيمية والقدرية الإبلسية يقرون جميعاً بأن الله يريد من عباده شرعاً خلاف ما يريد منهم قدراً، وينهاهم شرعاً عما يريده بهم قدراً. غير أن القدرية الإبلسية يصفون هذا بأنه (تناقض)، وابن تيمية يقول: (بل هي الحكمة)!

ولكن العبارات لا تغير من الواقع شيئاً!

وهذا العلامة ابن عثيمين رحمه الله يقول: «لو أن إنساناً جاء إلى شخص يوزع دراهم فلم يعطه فسبّه وشتمه فهذا من الخطأ، لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، لكن من قَصَرَ بواجب عليه فيدم، لأجل أنه قَصَرَ بالواجب^(٥١٣)، لا لأجل أنه لم يعط، فلا يدم من حيث القدر، لأن الله لو قدّر ذلك لوجدت الأسباب التي يصل بها إليك هذا العطاء^(٥١٤)».

لقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية:

هل أراد الله - تعالى - المعصية من خلقه أم لا؟

فأجاب:

«لفظ الإرادة مجمل له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة والرضا لما أمر به، فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها فلم يردّها بهذا المعنى، فإن الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]. وإن أراد أنها من جملة ما شاءه وخلقها، فالله خالق كل شيء وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون في الوجود إلا ما شاء.

وقد ذكر الله في موضع أنه يريدّها، وفي موضع أنه لا يريدّها، والمراد بالأول أنه شاءها خلقاً، وبالتالي أنه لا يحبها ولا يرضاها أمراً، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:

(٥١٣) وتقصيره بالواجب من أين أتى به؟ أليس الله هو الذي لم يخلق الفعل في جسده ومن أجل هذا قَصَرَ بالواجب؟ فعلام يلام إذن؟! ولماذا يأمر الله العباد بشيء ولا يقدر لهم ويهيء لهم أسباب طاعته؟ إن قيل بتقصير العباد أنفسهم، فسيعود السؤال: فمن الذي أوجد التقصير في العباد؟ فلا مفر إذن من العودة إلى أن العبد هو الذي يحدث ويوجد ويخلق فعله.

(٥١٤) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٠ : ٦٥٩

[١٢٥]، وقال نوح: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال في الثاني: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].. (٥١٥).

وإذن فالله تعالى - بحسب ابن تيمية - يريد المعصية ولكنه لا يحبها ولا يرضاها، فهو يريد ما لا يحب، ويريد قدراً ما ينهى عنه شرعاً كما أسلفت.

وواضح أن شيخ الإسلام لا يصف الإرادة القدرية للمعصية هاهنا بالمحبة ولا بالرضا، بل وينقم على الأشعرية الذين يجعلون الإرادة والمحبة والرضا بمعنى واحد - كما سيأتي - ولكننا نجد في موطن آخر وفي كتاب النبوات تحديداً يقول: «وكل فاعل بالإرادة وإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل، فالحب أصل وجود كل موجود، والرب تعالى يحب نفسه، ومن لوازم حبه نفسه أنها مُحِبَّةٌ مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله فهو يريده لغاية يحبها..» (٥١٦).

وإذن، فما الفرق - على التحقيق - بين شيخ الإسلام وبين الأشعرية الذين ينقم عليهم؟

إن المعروف عن شيخ الإسلام رحمه الله أنه يعتمد طريقة (قياس الأولى) في تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص، وإذا كان من العيب ومن الظلم أن يأمر الأب - مثلاً - ابنه بشيء ويمهله مدة معلومة ويتوعده بالعقاب الشديد إذا لم ينفذ هذا الأمر، ثم يحبسه ويقيده طيلة تلك المدة المعلومة حتى إذا فك قيده عاقبه عقاباً شديداً لأنه لم يمتثل الأمر الذي حال الأب نفسه بين ابنه وبينه، هذا الأب يعد ظالماً أو عابثاً، وحين يقال: إن الأب أمر أولاده بأمر واحد ولكنه قيّد بعضهم وعاقبه لحكمة عظيمة هي أن يتعظ أولاده الآخرون! فهذا نوع من الجنون، لأن السؤال هو: ما ذنب الذين قيدهم؟ إذا كانوا لا يستطيعون - بسببه هو - تنفيذ أمره؟

فإذا كان هذا الوصف قبيحاً ينفر منه الإنسان، ويعده ظلماً أو عبثاً؛ فكان لزاماً على ابن تيمية أن ينزه الله تعالى عن مثل هذا لا أن ينسبه لله تعالى كما نرى! فكيف يأمر الله العبد بالشيء ويتوعده إن لم يفعل، مع أن فعل العبد أصلاً لا يقع إلا حين يخلقه الله فيه! .

(٥١٥) مجموع الفتاوى ٨ : ٩٨

(٥١٦) النبوات ص ١٠٩

إنه لا عيب ولا قبيح ولا ظلم ولا كذب ولا غدر ولا غش ولا جريمة ولا سرقة ولا اغتصاب ولا فاحشة تحصل في هذا الكون إلا والله خالقها وفاعلها ومقيمها في جوارح أصحابها بحسب منهج شيخ الإسلام! والعباد إنما قيل: إنهم فاعلون؛ لا لأنهم فاعلون على الحقيقة، ولكن لأن تلك الأفعال خلقها الله في أجسادهم فقامت بهم! من أجل هذا فقط فالعباد هم الفاعلون الحقيقيون لأفعالهم عند شيخ الإسلام! ولكن الحقيقة والواقع أن الله تعالى هو فاعل كل تلك القبائح، فهي منسوبة على وجه التحقيق إلى الله تعالى، بناء على فهم شيخ الإسلام للقضاء والقدر.

إن شيخ الإسلام ينقم على الأشعري وأتباعه أنهم جعلوا إرادة الشيء ومحبته ورضاه، كلها بمعنى واحد، ففي مذهبهم أنه لما كان كل شيء موجود في الكون إنما أرادته الله، فهو - بحسب قول الأشعرية - راض ومحب لكل ما أوجده سبحانه، وإذا كان الله سبحانه قد أوجد كل شيء بما في ذلك الكفر والمعاصي فإن هذا يقتضي أن الله تعالى يحب الكفر والمعاصي، وإذا كان الله تعالى إرادتان إرادة كونية وإرادة شرعية، فالله تعالى يحب ويرضى بالكفر والمعاصي قدراً ولكنه لا يرضى بها ولا يحبها ديناً وشرعاً^(٥١٧).

ويعيب ابن تيمية كذلك على المعتزلة (القدرية المجوسية) أنهم يجعلون إرادة الله للشيء ومحبته ورضاه شيئاً واحداً، ولكن الفرق بين المعتزلة من جهة والأشعرية وابن تيمية نفسه من جهة: أن المعتزلة يجعلون الإرادة والمحبة والرضا بمعنى واحد، ولكنهم لا يقولون إن كل شيء يقع في الوجود يريدته الله، فيفترقون بين أفعال الله وأفعال الإنسان، فأفعال الإنسان مفعولة له هو، وليست مفعولة لله تعالى، ومن هنا أدى بهم هذا إلى القول بأنه يقع في الكون ما لا يريدته الله تعالى خلقاً وتكويناً، ولهذا يسميهم ابن تيمية: القدرية المجوسية؛ لأنهم يثبتون الإنسان خالقاً لأفعاله^(٥١٨)، وهذا ما يستفظعه ابن تيمية منهم إذ كيف يثبتون خالقاً ثانياً غير الله؟ وكيف يقولون إنه يقع في كون الله ما لا يريد؟!!

ولمناقشة هذه الأسئلة وغيرها لا بد من مناقشة آراء هؤلاء (القدرية المجوسية) - على وفق تقسيم وتلقيب شيخ الإسلام رحمه الله -، فما أهم الانتقادات التي وجهها شيخ الإسلام إلى (القدرية المجوسية)؟

(٥١٧) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٠٥

(٥١٨) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٠٤

القدرية المجوسية:

أحب قبل أن أتطرق إلى ذكر أهم الانتقادات التي وجهها شيخ الإسلام إلى القدرية المجوسية (المعتزلة) أحب أن أنبّه إلى أمر هام، وهو أن أولئك القدرية المجوسية ينفون القدر بمعنى خلق أفعال العباد ولا ينفون القدر الذي هو بمعنى إحكام صنع الكون وإتقانه .

ولكن على الرغم من هذا، فإن خصومهم ينسبونهم إلى القدر فيسمونهم: القدرية! كل هذا من أجل أن يدخلوا في حديث الوعيد المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: (القدرية مجوس هذه الأمة).

فهل ينسب المرء إلى ما ينفيه وينكره؟ حين ينكر أحد الناس الاشتراكية مثلاً ويحاربها فهل يقال له: اشتراكي؟ حين ينكر البعثية ويحاربها ويجادل أصحابها فهل يقال له: بعثي؟ وإذن فلئن صدقت نسبة من قال بالقدر وأثبتته كابن تيمية ومن وافقه في الإثبات، إن صدقت نسبة هؤلاء إلى القدر فيقال لهم: قدرية، فإن هذا لا ينطبق على نفاة القدر المعتزلة، فنسبتهم إلى ما ينفونه فيه التفاف غير خاف بأدنى نظر وأقل روية .

أما إضافة وصف (المجوسية) إليهم، فالمجوس يقولون بوجود خالقين قديمين: النور والظلمة، أو أهرمن ويزدان، أما النور فلا يفعل إلا الخير، وأما الظلمة فلا تفعل إلا الشر، وبهذا اختص النور بفعل الخير لا يستطيع أن يفعل خلافه، واختصت الظلمة بالشر فلا تستطيع أن تفعل خلافه .

هذا، ولما قال المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله رأى مخالفوهم أن هذا مشابه لهذا المذهب فشبّهوهم بالمجوس، ومن أجل هذا يصفهم شيخ الإسلام كما يصفهم من قبله بأنهم قدرية مجوسية .

وواضح ما في هذه التسمية من التزيّد والتشغيب والتشنيع؛ فإن المعتزلة لا يقولون بأن الله لا يستطيع أن يفعل إلا الخير فقط، بل يقولون: إن الله قادر على أن يفعل الظلم مثلاً، ولكنه لا يفعله لأنه الغني الحميد العليم، ويتنزّه سبحانه عن الظلم، وإن كان قادراً عليه، ولهذا يمدح الله نفسه بأنه لا يفعل الظلم في عدة مواطن في القرآن الكريم، وهل يتمدح العاجز بترك ما لا يستطيع فعله؟

إن موقف المعتزلة الذي يثبت قدرة الله على الظلم معاكس لهؤلاء الذين يقولون: إن الله يفعل في ملكه ما يشاء بمعنى: أن كل ما نتخيل أن الله يمكن أن يفعله في عباده

فلن يكون ظلماً أبداً فلو أنه - نفترض - بعث أنبياء كذابين، أو أخذ سيئات فرعون وطرحها على موسى مثلاً وهو قادر على هذا، فلن يكون ظالماً لأن العباد هم ملك الله والله يفعل في ملكه ما يشاء، وهكذا يطرح سؤال:

إذا كان الله تعالى قادراً على كل شيء، وإذا كان سبحانه مهماً فعل في العباد، فهو سيفعل في ملكه! وهو يفعل في ملكه ما يشاء، فهل يستطيع أن يظلم أصلاً؟ وإذا فمن هو الأولى أن يشبهه بالمجوس الذين يزعمون أن إله النور لا يفعل إلا الخير ولا يستطيع أن يفعل الشر؟ فهذا أولاً.

أما ثانياً: فالمعتزلة لا يقولون بقادرين قديمين فأساس مذهبهم في التوحيد تنزيه الذات الإلهية عن أن تكون محلاً للمعاني القائمة بالذات التي يسميها غيرهم (الصفات) سواء أكانت هذه المعاني قديمة أو محدثة فذات الله تعالى ليس محلاً لشيء ولا يحل هو في شيء، فهم يقولون إن الله قادر لذاته لا بقدره، بمعنى: أن الذي اقتضى أن يوصف الله بأنه قادر هو ذاته تعالى، وليس معنى زائداً قائماً بالذات يسمى (القدرة).

إن ذاته تعالى هي التي اقتضت أن يوصف بالقادرية وليس معنى زائداً على الذات سواء أكان هذا المعنى هو القدرة أو غير القدرة، فالله تعالى لا يحتاج إلى المعاني كالإنسان، وهو غني بذاته عن كل تلك المعاني التي يقول بعض فرق المسلمين بأنها قائمة بذاته تعالى، لأن هذه المعاني هي غير الذات^(٥١٩) وإذا كانت غير الذات فإما أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كانت قديمة فهذا سيؤدي إلى تعدد القدماء في الوجود، فلا تنفرد الذات بالأولية والقدم.

وعليه؛ فلماذا لا يكون العالم قديماً أيضاً؟ وإن كانت هذه المعاني محدثة فالمحدثات لا تقوم بالذات القديمة، لأن المعاني المحدثه هي التي دلتنا على حدوث العالم فإذا نسبناها إلى القديم فقد أفقدناها دلالتها على حدوث الكون، وحينئذٍ فلماذا لا يكون العالم نفسه قديماً تقوم به المحدثات، وإذا فلا ضرورة لوجود خالق لهذا الكون! .

والمقصود هنا أن أبين أن أساس منهج المعتزلة في التوحيد هو نفي كل قديم غير ذات الله تعالى، فكيف يقولون بخالق قديم آخر؟! .

(٥١٩) ومن فرق المسلمين من يقول: إن هذه المعاني ليست هي الذات ولا هي غير الذات، وهذا كلام غير معقول، ويخالف قانون الهوية في المنطق بأن الشيء لا يكون لا هو ولا غيره! .

وإذن فما معنى إثبات كون الإنسان خالقاً لأفعاله عندهم؟

يقولون: إذا كان الخلق في لغة العرب هو الإيجاد والإحداث عن تقدير (أي تخطيط بالمعنى الحديث) - سواء أكان هذا الإيجاد من شيء سابق أو من لا شيء^(٥٢٠) - وإذا كانت أفعال الإنسان التي يريدونها ويقصدونها هو وجودها - بعد أن لم تكن - عن تخطيط وتقدير، فإن هذا يسمّى خلقاً في لغة العرب، وهو معنى عرفوه وتواضعوا عليه، قال الشاعر:

ولأنت تخلق ما فريت وبعـ ض الناس يخلق ثم لا يفري

وهكذا فالإنسان حين يوجد أفعاله فهو خالق لأفعاله.

هذا الخلق ليس خلقاً مطلقاً ولا هو مشابه البتة لخلق الله تعالى، حاشا وكلا، ولكنه خلق مقيد مناسب للإنسان، فالإنسان يخلق خلقاً مناسباً له لا يساوي البتة خلق الله تعالى.

بل إن قدرة الإنسان على هذا الخلق إنما أعطاه إياها الله تعالى، أعطاه إياها محايدة قابلة للخير وللشر، وترك الله الإنسان حراً يفعل بهذه القدرة ويخلق بها من أفعاله ما يقدر عليه ويختاره بتفويض إلهي منه، لتتم حكمته تعالى بالتكليف على أتم وجه، وقد أعطاه العقل يحسّن ويقبّح، وأرسل إليه الرسل يثيرون كوامن عقله فيفكر ويتأمل ويصل إلى الله تعالى، وأنزل عليه الشريعة يفهمها ويعرف الحكمة منها ثم ينزلها على الواقع ويهتدي بهداها، فإذا فعل الخير فهو الذي فعل هذا الفعل بإرادته وحريته واختياره فهو خالق أفعاله ولم يخلقها الله تعالى، وإذا فعل الشر فهو الذي فعل هذا الفعل بإرادته وحريته واختياره فهو خالق أفعاله ولم يخلقها الله، ثم هناك يوم قادم يفصل الله فيه بين العباد ويستقيد للمظلومين من الظلمة، ويجازي كلاً بعمله بالإحسان إحساناً وبالظلم عدلاً وإنصافاً.

ولا يجوز أن يقال: إن الله خالق أفعال العباد. لأن نسبتها إليه يعني أنه هو موجودها ومحدثها.

(٥٢٠) في القرآن الكريم نجد أن الله تعالى يذكر أنه خلق الخلق من مادة سابقة في عدة مواطن، فلا يشترط في الخلق لكي يكون خلقاً أن يكون فقط من لا شيء، ومردّد إثبات هذا إلى الأدلة العقلية، وبالأدلة العقلية واستحالة التسلسل إلى ما لا بداية قال من قال من علماء الكلام بأن الله تعالى خلق الكون من لا شيء فهناك مخلوق أول، أو مخلوقات أولى.

ثم إن الله تعالى نفسه في القرآن الكريم ينسب الخلق للآدميين!
 فهذا إبراهيم أبو الأنبياء عليه السلام يقول لقومه: ﴿إنما تعبدون من دون الله آوثاناً
 وتخلقون إفكاً﴾ فنسب إليهم الخلق! فالأصنام إفك يخلقه أولئك المشركون، فهل
 إبراهيم عليه السلام قدرى مجوسي لأنه أثبت خلقاً لغير الله؟!
 وهذا عيسى عليه السلام ينسب الخلق لنفسه فيقول: ﴿أني أخلق لكم من الطين
 كهية الطير﴾! أفكان عيسى عليه السلام قدرياً مجوسياً يثبت الخلق لنفسه؟! بل الله
 تعالى نفسه ينسب الخلق لعيسى عليه السلام فيقول: ﴿وإذ تخلق من الطين كهية
 الطير﴾.

ويقول سبحانه: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، فهو ينسب الخلق إلى غيره، ولو
 كان هؤلاء الخالقون معدومين غير موجودين لكان معنى الآية فتبارك الله أحسن
 المعدومين، فهو معنى باطل ومحال في نفسه لو فهم على هذه الطريقة، ولو كانت
 نسبة الخلق إلى غير الله تقتضي كون هذا الخالق إلهاً ثانياً - وقد أثبت الله لهم هنا خلقاً
 - لاقتضى أن يكون معناها: فتبارك الله أحسن الآلهة! وواضح شدة شناعة هذا المعنى
 وأنه ليس مقصوداً حتماً^(٥٢١).

إننا ندرك ضرورة الفرق بين حركة المرتعش من البرد وبين حركة النازل بإرادته
 واختياره من درج منزله مثلاً، كما أننا نتوجه باللوم إلى من يسيء التصرف، وبالمدح
 إلى من يحسن التصرف، ولكننا لا نلوم أحداً على طول قامته ولا لون شعره، ولو أننا
 توجهنا باللوم إلى إنسان لأن شعره أشقر أو لأن عينيه زرقاوان - مثلاً - لكننا نحن
 المستحقين لأن نلام؛ لأن هذا ليس من فعله، فدل هذا على أن هناك فرقاً ضرورياً
 واضحاً بين ما هو داخل تحت فعل الإنسان وقدرته وما هو ليس كذلك.

فإذا كان الله تعالى هو فاعل وخالق الإنسان وهو - تعالى - الذي أقام به طوله
 ولون عينيه وسواده أو بياضه وغيرها مما هو قائم بالإنسان الذي هو محل لتلك
 الصفات، وإذا كان الله تعالى أيضاً هو فاعل وخالق الكذب والظلم في الإنسان الذي
 هو محل أيضاً لتلك الصفات! فحال الإنسان واحدة في الحالين فلماذا لا يلام على
 تلك ولكنه يلام على هذه مع أن كل هذا إنما خلقه الله وهو قائم بذات الإنسان؟ لماذا
 لا يلام على لون عينيه مع أن هذا مفعول لله وقائم بالإنسان، مع أنه يلام على كذبه

(٥٢١) ينظر المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ٧: ٢١٠

وهو أيضاً مفعول لله وقائم بالإنسان^(٥٢٢)؟ إذا صحَّ هذا، فالإنسان هو الفاعل الحقيقي لأفعاله وهو خالقها، وهو إنما كان فاعلاً حقيقياً لأفعاله لا لأنها قامت به، كما يقول ابن تيمية، بل لأنه هو فاعلها وهو خالقها.

وكذلك، فالإنسان إذ يخلق أفعاله فهو يخلق بالقدرة التي وهبه الله إياها، يخلق بها من فعله ما يشاء، ولكن أفعال الإنسان ليست هي أفعال الله تعالى ولا هي مفعولات ولا مخلوقات لله، فلا تنسب لله ولكنها تنسب للإنسان نفسه، وهناك احتمالات ثلاثة:

١. إما أن يكون الإنسان قد فعل أفعاله هو باستقلال دون أن يشاركه الله تعالى.
٢. أو أنه فعل أفعاله بمشاركة الله تعالى له.
٣. أو أن الله تعالى هو الفاعل لأفعال الإنسان، والإنسان مجرد محل لأفعال الله^(٥٢٣).

فإن كان الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان، فليس للإنسان إذن ذنب لا بتفكير ولا باختيار ولا بممارسة لأن كل هذه الأفعال إنما خلقها الله تعالى فهي مفعولة لله أقامها في الإنسان.

وإن كانت أفعال الإنسان بمشاركة الله تعالى، فمعنى هذا أن الله تعالى مشارك في خلق الذنوب والمعاصي، وإذن فهو يعين العبد على المعصية ويساعده عليها ويؤيده فيها، ابتداءً من التفكير بالمعصية، مروراً بإرادتها واختيارها والحركة بها، وانتهاءً بممارستها ونتائجها، وإذن فالإنسان ليس مسؤولاً مسؤولاً كاملة عن أفعاله. فلم يبق - إذن - إلا أن يكون الإنسان قد فعل أفعاله باستقلال فهو حينئذ حر ومختار، وهو حينئذ مسؤول مسؤولاً كاملة عن أفعاله^(٥٢٤).

(٥٢٢) ينظر كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ)، ص ٣٣٢

(٥٢٣) لعلك أخي الفارئ تتذكر ما قاله شيخ الإسلام في هذه المسألة وقد ذكرتها قبل قليل، وأنه يرى أن الله هو خالق ذات الفعل الإنساني، فقارن.

(٥٢٤) هناك قصة مروية أن أبا حنيفة سأل موسى الكاظم بن جعفر الصادق رحمة الله عليهم أجمعين عن القدر، فقال - أي موسى الكاظم -: «لا بد أن تكون المعاصي من الله، أو من العبد، أو بينهما جميعاً، فإن كانت من الله فهو أعدل من أن يأخذ عبده بشيء فعله هو، وإن كانت بينهما جميعاً فهو شريكه، والقوي أقوى بإنصاف عبده الضعيف، وإن كانت من العبد فعليه =

والقدرة التي أعطاها الله للإنسان إنما أعطاه إياها محايدة وقابلة لتتعلق بالخير والشر، والقادر على الشيء قادر على ضده إذا كان له ضد^(٥٢٥)، فالإنسان هو الذي يصرف قدرته في الطاعة أو في المعصية بمحض حريته واختياره وإرادته، كما يعطي الأب ابنه الراشد مبلغاً من المال يختبره به ويعدّه إن أنفقه في الخير أن يعطيه مزيداً منه ويتوعدّه إن أساء استخدامه أن يعاقبه عقوبة يستحقها بلا ظلم، ويأمره ألا ينفق هذا المال إلا فيما ينفع لا فيما يضر، ويبيّن له كل ما يحتاجه، وأعطاه كتاباً ودليلاً يتعلم منه كيف ينفق هذا المال، بل إنه كان بين الفينة والفينة يرسل له رسائل تذكيرية في جهازه الجوّال مثلاً ينبهه فيها إلى ما هو خير له، ويهديه إلى الأقوم والأرشد، فإذا أنفق الابن هذا المال في معصية والده وبدّره في غير فائدة هل يكون الأب مشاركاً للابن في هذه المعصية وفي هذا السفه فقط لأنه أعطاه المال يختبره وينظر كيف يعمل؟ وهل هناك قانون في الدنيا يمكن أن يوجه اللوم للأب الذي أراد من ولده البالغ العاقل الراشد أن يحسن التصرف ويتعلم ويتقوّم ويعمل صالحاً فقدم له النصح والإرشاد أمراً ونهياً وأعطاه الفرصة ليثبت جدارته، ولينظر كيف يعمل، ولكن الابن هو الذي انحرف بإرادته، هل هناك عقل أو قانون يجعل الأب مشاركاً للابن في هذا السفه؟! .

فهذا هو - بتبسيط شديد - مثال على مسألة أفعال الإنسان التي يفعلها بمحض حريته وإرادته بالرغم من إعطاء الله تعالى إياه العقل والقدرة، فإذا نجح الإنسان فباختياره فعل ونجح، وإذا فعل الباطل والشر فباختياره فعل الباطل والشر.

ونعود الآن لنكمل المقصود من حديثنا هنا، فما أهم الانتقادات التي وجهها شيخ الإسلام رحمه الله إلى المعتزلة (القدرية المجوسية)؟ نذكر أهمها فيما يأتي:

فمن ذلك: أن الله لا يقدر على أفعال العباد!

أخذ شيخ الإسلام يتحدث عن القدرة الإلهية في فصل عقده للحديث عن هذا ورد في أول الجزء الثامن من مجموع فتاواه، ويبيّن أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالمتنع لذاته (المستحيل لذاته) فالممتنع لذاته لا يدخل في قوله تعالى: ﴿إنه على كل شيء قدير﴾ لأن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة، ومن الممتنع لذاته - مثلاً - قيام الحركة

= وقع الأمر». ينظر كتاب ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للسيد الأمير الحسين بن بدر الدين، الطبعة الثانية (صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ)، ١٧٤ (٥٢٥) ينظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٣١٤.

والسكون في جسم واحد بعينه، ومن ذلك قيام البياض والسواد في كامل بقعة واحدة بعينها، وهكذا، إلى أن قال:

«المسألة الثالثة: أنه على كل شيء قدير، فيدخل في ذلك أفعال العباد وغير أفعال العباد، وأكثر المعتزلة يقولون: إن أفعال العباد غير مقدورة»^(٥٢٦).

يقصد أنهم يعنون أنها غير مقدورة لله، فماذا يقصد المعتزلة بذلك؟

يقول المعتزلة بأن العبد هو موجد ومحدث أفعاله على الوجه الذي بيّنته قبل قليل، وإذا كان هو الفاعل لأفعاله، وهي مقدورة له، فمعنى هذا أن هناك علاقة بين قدرته وبين مقدراته، وهذه العلاقة خاصة به هو، ففعل العبد متعلق به وحده.

وإذا كان متعلقاً به وحده بمعنى أنه هو فاعله المستقل بفعله، فهذا الفعل حين يوجد الإنسان ويحن تتعلق به قدرة الإنسان فهو إذن ليس داخلياً في مقدرات الله في تلك اللحظة لأن الله ليس هو الفاعل لهذا الفعل، بل فاعله هو الإنسان، وإذن فهو خارج عن كونه مفعولاً لله، وإذن فهو خارج عن كونه مقدوراً لله في حال تعلقه بقدرة العبد وفي حال وجوده، لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل وهو محال ممتنع لذاته، بعكس ما إذا لم تتعلق به قدرة العبد فهو حينئذ مقدور لله تعالى قبل أن يفعله العبد، وإذا شاء الله تعالى أن يخلقه حينئذ قائماً بالعبد فهو قادر سبحانه عليه ولا يعجزه.

والسؤال: لماذا حين يفعل العبد الفعل ويوجده وقد تعلقت به قدرته، لماذا لا يقال إن قدرة الله في هذه الحالة قد تعلقت بفعل العبد عينه؛ فيقال بأنه مقدور لله في تلك الحالة؟

الإجابة: لأن الفعل لا يخلو: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان معدوماً فإما أن يوجده الله أو العبد، فإن أوجده الله فهو فعل الله تعالى ليس فعل العبد، وإن أوجده العبد فهو فعل العبد وليس فعل الله.

فإذا أصبح الفعل موجوداً فإيجاد الموجود تحصيل حاصل إذ كيف يوجد الموجود؟ وإذن فهو تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل ممتنع ومحال، فإذا أوجد العبد الفعل بقدرته هو، فقد وجد الفعل إذن متعلقاً بقدرة العبد، فكيف يقال إنه في هذه اللحظة مقدور لله تعالى، مع العلم بأن إيجاد الموجود ممتنع ومحال؟!!

(٥٢٦) مجموع الفتاوى ٨ : ٨

ولو شاء الله تعالى أن يجبر العبد على أن يفعل هذا الفعل أو ذاك وأن يخلق الله تعالى الفعل في العبد؛ لقليل بأن ما يجري على العبد من أفعال إنما هي مفعولات لله تعالى، وإذن فهي مقدورة لله، وحينئذ فلن تكون الأفعال القائمة بالعباد هي أفعالاً لهم بل ستكون أفعالاً لله تعالى هو الذي فعلها وحده.

والخلاصة: أنه إما أن يكون هذا الفعل فعلاً لله تعالى متعلقاً به هو سبحانه، وهكذا فسيكون مفعولاً لله تعالى، وإذن فهو مقدور لله تعالى، ولن يكون مقدوراً للعبد، فلن يكون العبد هو الفاعل.

وإما أن يكون هذا الفعل فعلاً للعبد متعلقاً به هو، وهكذا فسيكون مفعولاً للعبد، وإذن فهو مقدور له، ليس داخلاً في مقدرات الله تعالى، وهكذا فلن يكون الله تعالى هو فاعله، بل الإنسان هو الفاعل والله تعالى أعطاه القدرة على أن يفعل الفعل وأن يخلقه ولم يشأ سبحانه أن يخلق هذا الفعل المعين أو ذاك الفعل المعين في العبد.

فهذا - باختصار وتبسيط - معنى قول المعتزلة: إن أفعال العباد غير داخلية في مقدرات الله تعالى.

فليس المقصد منه هو (تعجيز) الله سبحانه، ولكن المقصد منها هو أن الله تعالى خلق العبد يخلق أفعاله بإرادته الحرة، فليس لهذه الأفعال تعلق به سبحانه وتعالى لا خلقاً ولا فعلاً، حين تترك للعبد الحرية ويعطى القدرة على ذلك، وبإمكان الله تعالى أن يسلب العبد قدرته وأن يخلق فيه من الأفعال ما يشاء، ولكن الله لا يفعل هذا ليطم التكاليف.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي يرحمه الله: «لا يجب عند كثير من العلماء أن يكون المقدور إذا صح كونه مقدوراً لله أن يكون عند الوجود مفعولاً لله تعالى، ويقولون: يصح من الله فعله لو أَرَادَهُ، لكنه إذا قدر العبد عليه لم يجز أن يريد فعله، وإنما يفعله العبد^(٥٢٧)».

وإذا فهمنا مراد المعتزلة في هذه القضية فسنعلم عدم دقة شيخ الإسلام رحمه الله حين يقول في حق المعتزلة أن من أقوالهم: «أن الله تعالى لا يقدر أن يهدي ضالاً ولا يقدر أن يضل مهتدياً ولا يحتاج أحد من الخلق إلى أن يهديه الله، بل الله قد هداهم

(٥٢٧) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، ط. د. (القاهرة: دار التراث، ت. د)، القسم الثاني، ص. ٥٥٦.

هدي البيان، وأما الاهتداء فهو المهتدي بنفسه، لا بمعونة الله (٥٢٨) له . . . (٥٢٩) .

فتأمل تناقضه هنا في قوله هذا على المعتزلة في أنهم يقولون باستغناء الإنسان عن معونة الله له، مع كونه ينقم عليهم في موطن آخر أنهم يوجبون على الله (٥٣٠) إعانة الخلق جميعاً على الهداية والطاعة، يقول فيهم: «أوجبوا عليه [أي الله] وحرموا ما رأوا أنه يجب على العباد ويحرم، بقياسه على العباد، وإثبات الحكم في الأصل بالرأي، وقالوا عن هذا: إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالماً له . . . وقالوا عن هذا: إذا أمر اثنين بأمر واحد وخص أحدهما بإعانتته على فعل المأمور كان ظالماً . . . (٥٣١)» .

٢ . ومما ينقمه شيخ الإسلام أيضاً على هؤلاء (القدرية المجوسية) هو أنهم يقولون: إن الله تعالى قد يريد ما لا يقع، وقد يقع في كونه ما لا يريد (٥٣٢) .

وللمعتزلة في قولهم هذا مقدمات أوصلتهم إلى هذه النتيجة، ولا بد من الخوض فيها وإن كان ربما يطول حبل الكلام فيها، لكن لا بأس، فلا نعدم فائدة بذكرها بعون الله تعالى .

يقول المعتزلة: إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب عليه ولا يجري المعجزات على يد كذابين، لماذا؟ لأنه سبحانه هو الغني بذاته ولذاته، وهو العالم بذاته ولذاته، وهو الحكيم سبحانه لذاته وبذاته، وإذا كان الأمر كذلك فهو لا يفعل القبيح؛ لأنه لا يفعل القبيح والعبث إلا اثنان: إما جاهل وإما محتاج، وليس الله تعالى بجاهل ولا محتاج، فهو غني عن القبائح وهو عالم بها وبأنه غني عنها فلا يفعلها .
وبناء على هذا فالله سبحانه لا يظلم ولا يكذب ولا يعبث جل في علاه، ومن

(٥٢٨) وكأن شيخ الإسلام يفهم من المعونة أن يشارك الله العبد في الفعل ويخلقه فيه! ولو فرضنا أنه جائز، فما القول في المعصية؟ هل استقل العبد بفعلها أو شاركه الله فيها وإذن فهو قد أعانه عليها بحسب هذا الفهم! .

(٥٢٩) منهاج السنة ١ : ١٢٥

(٥٣٠) ومعنى أنهم يوجبون على الله ليس أنهم يحكمون على الله بأن هذا واجب عليه وجوباً تكليفاً!! ولكن هذا الوجوب وجوب واقعي، بمعنى أن الواقع أن الله يستحيل أن يخل بهذا الفعل، ويستحيل ألا يعين عباده على الطاعة ويقيم لهم الدلائل ليتهتدوا بها .

(٥٣١) مجموع الفتاوى ١٨ : ٨١

(٥٣٢) ينظر مجموع الفتاوى ٦ : ٧٣، وكذلك ٨ : ٥١، وأيضاً ٨ : ٨١ .

أجل هذا يقول المعتزلة تلك العبارة: إن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بواجب عليه، ولا يجري المعجزات على يد الكذابين.

وربما يستهول البعض عبارة (لا يخل بواجب عليه)، فيفهمونها بطريقة (فقهية تكليفية)، أي يفهمون أن هناك من يجعل الله شريعة واجبة عليه وإذن فهناك من يوجب على الله أشياء وجوباً تكليفيّاً!، وهذا في الحقيقة من سوء الفهم ومن اختلاط المصطلحات.

فالواجب الذي يعنيه المعتزلة هنا ليس هو (الواجب التكليفي)، ولكنه (الواجب العقلي) بمعنى أنه: ما لا يتصور من الله تعالى عدم فعله، فالعدل واجب على الله بمعنى أنه سبحانه لا يتصور منه الظلم وإن كان قادراً عليه، وإذا وعد الله عباده بشيء مثلاً إذا فعلوا كذا وكذا بشروطه، وفعلوه حقاً بشروطه فلا يمكن أن يكذب الله تعالى عليهم ويغدر بهم، فالله لا يخلف وعده، فوفاؤه بوعده ووعيده سبحانه هو واجب عليه، لا وجوباً تكليفيّاً ولكن وجوباً عقليّاً.

والذين ينكرون على المعتزلة قولهم هذا، هؤلاء المنكرون يناقضون أنفسهم، فتجدهم في كتب علم الكلام يقولون: لا يجب على الله شيء، ولكنهم عندما يخوضون في أصول الفقه تجدهم يضعون هذه القاعدة التي تقول: (تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز)، أي أنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى عباده بشيء، دون أن يبين لهم ما هو هذا الشيء الذي يجب أن يمتثلوه.

فقولهم: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز هو من هذا الباب نفسه، ولهذا يقال: لا يجوز في حق من؟ الجواب: في حق الله تعالى، وليس معنى هذا أن علماء أصول الفقه وضعوا الله شريعة يمشي عليها! ولكنهم يعبرون عن واقع استدلوا عليه بدلائل العقول أن الله تعالى العالم الغني يستحيل أن يفعل القبيح، ومن ذلك القبيح أن يأمر عباده بشيء دون أن يبين لهم ما يريده منهم، فهذا لا يجوز في حق منزل الشريعة، ويستحيل أن يخل بواجب عليه، أو أن يجري المعجزات على يد كذابين.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «كما أنه سبحانه يمتنع عليه أن يكذب أو يظلم، والمعجز تصديق، وتصديق الكاذب هو منزّه عنه...» (٥٣٣).

أي أن إجراء المعجزات على يد مدعي النبوة هو بمثابة التصديق له، أي إنه حين يجري المعجزة ويؤيد بها مدعي النبوة فهو يقول للناس: إن هذا الإنسان الذي يدعي أنني نبأته وأرسلته هو صادق في دعواه فأمنوا به، وإذن فيستحيل أن يجري الله المعجزة تأييداً لمدعي نبوة كذاب، لأنه حينئذ سيشهد لهذا الكذاب بالصدق! والشهادة بصدق الكاذب مشاركة له في الكذب، فتأمل.

وكذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: «والإخلال بالواجب ممتنع عليه [أي الله] في القليل والكثير^(٥٣٤)».

والحاصل أن ابن تيمية يشارك المعتزلة في أن الله تعالى لا يفعل القبائح ولا يظلم ولا يكذب ولا يجري المعجزات على يد كذابين^(٥٣٥).

ولكنه مع هذا يهاجمهم بأنهم «مشبهة الأفعال» فيقول فيهم: «ولكن المعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الشيعة^(٥٣٦) النافين للقدر يوجبون على الله ما يوجبون على العباد، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العباد، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه فهم مشبهة الأفعال^(٥٣٧)».

والسؤال هو: فبماذا كان الكذب قبيحاً والعبث قبيحاً والظلم قبيحاً؟ أبالشرع أم بالعقل؟ إن قيل: بالشرع، فقبول الشرع في الأصل متوقف على صدق مدعي النبوة، وصدق مدعي النبوة متوقف على الآية المعجزة التي يثبت بها صدقه والآية المعجزة لا تكون برهاناً على صدق مدعي النبوة، إلا إذا ثبت قبل ذلك أن الله تعالى لا يكذب ولا يعبت ولا يظلم وإلا فكيف سنصدق أن مدعي النبوة أصلاً هو رسول من عند الله إذا كان الله تعالى يصدق الكذابين ويؤيدهم بالمعجزات؟ وإذن فالعلم بكون الله تعالى عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح ولا يظلم ولا يكذب، العلم بذلك أصل لقبول الشرع ولتصديق مدعي النبوة إذا جرت المعجزات له، وكونه تعالى لا يكذب ولا يعبت ولا يظلم لا يعلم إلا بدلالة العقل.

(٥٣٤) منهاج السنة النبوية ٦ : ٢١٤

(٥٣٥) ما بال المسيح الدجال!؟

(٥٣٦) يعني الزيدية ومن وافق المعتزلة من الإمامية.

(٥٣٧) منهاج السنة ١ : ٢٧٥

وابن تيمية لا ينفي أن للأفعال صفات ذاتية تدرك بصريح العقل ولهذا يقول: «ومعلوم بصريح العقل أن العلم خير من الجهل، والصدق خير من الكذب، والعدل خير من الظلم، والإصلاح خير من الإفساد، ولهذا وجب اتصافه تعالى بالرحمة والعلم والصدق والعدل والإصلاح دون نقيض ذلك...» (٥٣٨).

يعني أن حسن تلك الأمور وقبحها بصريح العقل أدى إلى إيجاب أن يكون الله تعالى رحيماً عليماً صادقاً عدلاً، فهذا (الإيجاب) مبني على ثبوت حسن تلك الصفات (بصريح العقل) وقبح نقيضها.

والسؤال هنا: أفيقبل شيخ الإسلام أن يقول له أحد من الجبرية الخالصة أو المائلين إلى الجبر - كما يحب أن يسميهم - أفيقبل أن يقول له أحدهم: إنك تضع لله شريعة بالقياس إلى العباد؟ فهل إذا استقبح العباد الكذب وجب أن يستقبح الكذب من الله؟ وهل إذا استقبح العباد الظلم يجب أن يقبح من الله؟ وهل إذا استقبحوا العبث وجب ألا يفعله الله؟!

هل سيقبل شيخ الإسلام أن يوجه له هذا السؤال السابق؟ وأن يوصف بأنه يضع لله شريعة يمشي عليها؟

فإذا كان شيخ الإسلام رحمه الله لا يقبل أن يوصف بهذا، فكل ما سيجيب به عن تلك الشبهة فستكون هي إجابة المعتزلة! فقيح الكذب هو قبح عقلي سواء كان هناك مخلوقات أو لا! وقبح الظلم هو قبح عقلي حتى لو لم يخلق الله تعالى شيئاً، وكذلك العبث قبحه عقلي حتى لو لم يكن هناك مخلوق يعقل ويعي.

والمقصود هنا: أن المعتزلة عندما أثبتت بصريح العقل أن الله تعالى لا يفعل القبيح، وأنه لا يخل بواجب عليه، وإذن فالله تعالى لا يخل بواجب العدل، ولا يفعل الظلم، وهكذا فيستحيل أن تكون أفعال العباد مخلوقة ومفعولة له يفعلها فيهم ثم يعذبهم عليها أو يثيبهم على شيء لم يفعلوه لأن هذا مخالف للعدل وللحكمة وموجب للظلم في حق الله تعالى (٥٣٩)، وآيات القرآن ناطقة بنفي الظلم عن الله عز وجل.

(٥٣٨) النبوات، ص ٣٤٧

(٥٣٩) مما يحتج به الجبرية على المعتزلة في مسألة أن الله يخلق أفعال العباد القبيحة ثم يعذبهم عليها، يقول الجبرية: إن الله تعالى يفعل في ملكه ما يشاء فمن حقه أن يدخل فرعون الجنة، وأن يدخل موسى النار، ويعذب الأطفال، ويفعل في ملكه ما يشاء، وكل ما يفعله فلن يكون ظلماً، لأننا عبده وهو الخالق المطلق، وهاهنا يجيب المعتزلة ويردّون على هؤلاء المجبرة =

يقول المعتزلة: وإذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فهو إذن لا يريد، لأن إرادة القبيح قبيحة، كما أن إرادة الحسن حسنة، وهكذا فيستحيل أن يكون الله تعالى مريداً لأفعال العباد القبيحة، فهي لا تدخل في إرادة الله الشرعية ولا الكونية، بعكس أفعال العباد الحسنة فهي تدخل في إرادة الله الشرعية ولكنها لا تدخل في إرادة الله الكونية لأن الله فوّض إرادتها الكونية للبشر وتركهم أحراراً يفعلون ما يقدرون عليه من حسن أو قبيح.

وكذلك يقول المعتزلة - على سبيل إلزام القائلين بأن الله مريد لوقوع القبائح من الشرك والكفر وزنا المحارم واللواط وفعل سائر المستقبحات وغير ذلك - يقول المعتزلة: إذا كان الله فعالاً لما يريد، وكما يقول شيخ الإسلام: «بل كل ما يريد فعله فإنه فعال لما يريد»^(٥٤٠).

إذا كان - سبحانه - فعالاً لما يريد، وهو الذي أراد القبائح من العباد - إرادة تكوين وتقدير - مع أنه أراد منهم شرعاً خلاف ما أراد بهم قدرأً وتكويناً وخلقاً، فإذا كان الأمر كذلك، فالله تعالى - إذن - فعال للقبائح أيضاً! كما أنه فعال للحسنات! فهو فعال لما يريد، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد!

وحين يقال: إن ما يقبح من العباد لا يقبح من الله، فإن هذا يترتب عليه أن كل ما سيفعله الله لن يكون قبيحاً حتى لو أخبر بخلاف الواقع - وهذا هو الكذب -، وحتى لو

= فيقولون لهم: وإذن فلا يتصور من الله القدرة على الظلم أصلاً! لأنها قدرة على ممتنع الوقوع لعدم وجود ما يصح أن يوصف بأن الله ظلمه!

أي أنه حين يفعل ما يشاء من القبائح في العباد فكل ما يكون ممكن الحدوث من الله تعالى فلن يكون إلا عدلاً وحكمة، وإني أتأمل منك يا عزيزي القارئ أن تسرح بخيالك في أكثر من يمكن أن تتخيله من القبائح التي يجيز الجبرية أن يفعلها الله فهو يفعل في ملكه ما يشاء، ثم أن تتصور أن هذا عدل وحكمة ورحمة!، مثل أن يسلمت كافراً على نبي من أنبيائه باللواط مثلاً! أو أن يبعث نبياً ديوثاً! وهكذا فمهما اعترض أحد على هذا، فبالإمكان أن يقال له: الله يفعل في ملكه ما يشاء، وكل ما تتصوره بعقلك فلن يكون ظلماً لأحد لأن العباد ملك الله يفعل بهم ما يشاء! هذا هو مذهب الجبرية!

أما المعتزلة فهم يقولون: إن الله قادر على فعل القبائح ولكنه لا يفعلها البتة لأنه الغني العليم فلا يظلم ولا يعذب ولا يغدر ولا يخلف وعده ولا وعيده ولا يجري المعجزات على يد كذابين، ولا يمكن أن يخلق في العباد أفعالهم ثم يحاسبهم عليها ويعذبهم بها. فتأمل.

(٥٤٠) مجموع الفتاوى ١: ٣٢

طرح معاصي فرعون على موسى عليه السلام، أو طرح معاصي أبي جهل على محمد صلى الله عليه وسلم! وإذن فهناك قبائح يجب أن ينزّه الله عنها، ولا يفعلها الله على الرغم من أنه قادر على فعلها.

والحاصل أن منهج ابن تيمية أن الله تعالى يريد القبائح من العباد قدراً، ولا بد لما يريد الله من أن يقع! ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولا يمكن للعباد أن يريد أحدهم المعصية أصلاً أو أن يفكر فيها أصلاً لولا أن الله خلق في ذهنه وأراد منه قدراً التفكير في هذه المعصية المعيّنة، وخلق فيه إرادة المعصية والعزم عليها ثم الحركة بها. وهذا ما يقول به شيخ الإسلام، ويقول به الجبرية أيضاً، فليس بينهم وبينه خلاف حقيقي في هذه المسألة، إنهم يقولون: إن أفعال العباد إنما تقع بإرادة الله تعالى فهو خالقها في العباد، كما بيّنت سابقاً.

يقول شيخ الإسلام: «يراد بالإرادة: الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث، كقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقول نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، ولا ريب أن الله يأمر العباد بما لا يريد بهذا التفسير والمعنى (٥٤١).

أما المعتزلة فيقولون: إن أفعال العباد لا تقع تحت إرادة الله تعالى القدرية لأنها لا تتعلق بإرادة الله بل تتعلق بإراداتهم هم، فالله فوضهم في خلق أفعالهم يفعلون ما يشاؤون مما يقع تحت قدراتهم وإراداتهم والله تعالى سيحاسبهم على أفعالهم هذه يوم القيامة.

أي أن الله تعالى خلقهم مريدين بالقوة والقبول أي أنهم أحرار فيما أن يريدوا الشيء أو لا يريدوه، وهذا - أي كون العباد أحراراً مختارين - لا مانع من القول بأن الله تعلقت إرادته به، فهم مريدون بالقوة والقابلية لفعل الحسنات والسيئات، وهذا بحد ذاته ليس قبيحاً، خلق عباد أحرار يبتليهم الله بالتكليف ليس قبيحاً، وهو من فعل الله بلا شك، لكن تقييد الإرادة المطلقة وتوجيهها إلى القبيح أو إلى الحسن، هو من فعل العباد الذي تتعلق به إراداتهم، فمفعولاتهم تتعلق بهم وحدهم، ولو قيل إن مفعولاتهم

أرادها الله وتعلقت إرادته سبحانه بها بأعيانها، فإذا فعل العبد جريمة القتل مثلاً، فهل
جريمته هذه تعلقت بها إرادة الله أيضاً؟

إن قيل: نعم، فالسؤال هو:

بما أن الله تعلقت إرادته بإيجاد هذه الجريمة قائمة بالعبد، فلا يخلو:

أ. إما أن يكون العبد أرادها فأراد الله ما يريد العبد، وإذن إرادة الله هنا تابعة
لإرادة العبد، وهذا معنى شنيع يجعل مفعولات الله تابعة لإرادات عبده.

ب. أو أن العبد أراد وقوع هذه الجريمة لأن الله خلق إرادة هذه الجريمة
فيه، وخلق حركة الجريمة فيه، وهذا هو الجبر المناقض للتكليف، يخلق فيه إرادة
الجريمة ويحركه بها ثم يقول له: أنت الذي أردت وأنت الذي فعلت ثم يعاقبه عليها!

ج. أو أن العبد أحدث وأوقع هذه الجريمة وقد شاركه الله فيها بخلق جزء من
فعله أو بإعانتته عليه بطريقة أو بأخرى! فالله تعالى مشارك في إيقاع الجريمة مع العبد،
يشارك العبد ويعينه على الجريمة ثم يعذبه على ما شاركه فيه!.

د. أو أن الله هو الذي أوقع الجريمة والعبد شاركه فيها، وهو معنى محال طبعاً.

فلم يبق إلا احتمال واحد:

أن العبد أراد إيقاع وإيجاد هذه الجريمة باستقلال، وفعلها باستقلال، لم يفعلها
الله معه، لم يخلقها فيه، ولم يرددها منه لا شرعاً ولا قدراً ولا فعلاً ولا خلقاً ولا
تكويناً.

وبناء على هذا، فنعم! يقع في ملكه تعالى ما لا يريده شرعاً وقدراً.

هناك من يعترض على هذا بحجة أن هذا فيه تعجيز لله تعالى، والجواب: أن هذا
كلام غير صحيح فإن الله تعالى هو الذي خلق العباد قادرين مريدون يفعلون ما
يشاءون، ولو أراد أن يسلبهم القدرة والإرادة لسلبهم فجعلهم مجبرين، فأين التعجيز
هنا؟

وقد يقول قائل: إذا كان الله تعالى خلق العباد قادرين مريدون أفليس ما يقع - إذن -

إنما يقع بإرادة الله تعالى؟

والجواب على هذا:

إن إرادة الله تعالى إنما تعلقت بأن يكون العباد قادرين أحراراً يفعلون ما يشاءون،
فهذا ما تعلقت به إرادة الله تعالى، وهذا بحد ذاته ليس قبيحاً، ولكن إرادته سبحانه لم

تتعلق بأفعالهم الجزئية واحداً واحداً فيقال: إن هذه المعصية وتلك الجريمة إنما فعلها الله وأرادها الله وخلقها الله في العباد. ومن هنا وجب التفريق.

وقد ضربت على هذا مثلاً سابقاً أن الأب قد يعطي ابنه مالاً ويأمره بألا ينفقه إلا فما ينفق، هاهنا أراد الأب من الابن أن يتصرف برشد، فإذا أساء الابن التصرف لا يقال: إن الأب أراد سوء التصرف من الابن.

وبعد، فيظهر بهذا أن من يسميهم شيخ الإسلام (القدرية المجوسية) هم أبعد الناس عن هذا الوصف، وأن غيرهم أولى به منهم!

وكذلك يظهر أن نقل أقوال المخالفين قد لا يكون دقيقاً أو ربما ينقل بطريقة فيها تشبيح لأقوالهم، فإذا شرحت وفهمت ظهر أنها ليست كما نقلت.

هذا وأحب أن أشير هاهنا إلى أن شيخ الإسلام على الرغم من موقفه الذي أوضحناه من المعتزلة إلا أنه يصفهم بأنهم «خير من الرافضة ومن الخوارج؛ فإن المعتزلة تقر بخلافة الخلفاء الأربعة، وكلهم يتولون أبا بكر وعمر وعثمان، وكذلك المعروف عنهم أنهم يتولون علياً، ومنهم من يفضله على أبي بكر وعمر، ولكن حُكي عن بعض متقدميهم أنه قال: فسق يوم الجمل إحدى الطائفتين، ولا أعلم عينها. وقالوا: إنه قال: لو شهد علي والزبير لم أقبل شهادتهما لفسق أحدهما لا بعينه، ولو شهد علي مع آخر ففي قبول شهادته قولان، وهذا القول شاذ فيهم^(٥٤٢)، والذي عليه عامتهم تعظيم علي. ومن المشهور عندهم ذم معاوية وأبي موسى وعمرو بن العاص لأجل علي، ومنهم من يكفر هؤلاء ويفسقهم، بخلاف طلحة وعائشة^(٥٤٣)، فإنهم يقولون: إن هؤلاء تابوا من قتاله، وكلهم يتولى عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر، ويعظمون الذنوب، فهم يتحرون الصدق كالخوارج، لا يختلقون الكذب كالرافضة، ولا يرون أيضاً اتخاذ دار غير دار الإسلام كالخوارج، ولهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرسول، ولهم محاسن كثيرة يترجحون على الخوارج والروافض، وهم قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته، وحكمته وصدقه، وطاعته. وأصولهم الخمس عن هذه الصفات الخمس، لكنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من أصولهم الخمس،

(٥٤٢) بل هو مكذوب عليهم، فإنهم يترضون على علي رضي الله عنه، ومصدر هذا القول المفتري إنما هو من كتب مخالفهم.

(٥٤٣) من من المعتزلة كفر هؤلاء كما يقول شيخ الإسلام؟ وما مصدره من كتبهم؟ وأين الدليل؟!

فجعلوا من التوحيد نفي الصفات وإنكار الرؤية، والقول بأن القرآن مخلوق، فوافقوا في ذلك الجهمية. وجعلوا من العدل أنه لا يشاء ما يكون، ويكون ما لا يشاء، وأنه لم يخلق أفعال العباد، فنفوا قدرته ومشيتته وخلقته لإثبات العدل. وجعلوا من الرحمة نفي أمور خلقها لم يعرفوا ما فيها من الحكمة... إلخ^(٥٤٤)».

وبعد، فهناك نقاط أخرى متعلقة بموضوع القضاء والقدر ذكرها شيخ الإسلام أجد من المهم التعرّيج عليها:

١. نظرية المكتوب:

يؤمن شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو الرأي السائد في المسلمين اليوم - بأن الله تعالى قد كتب كل ما سيكون بعينه قبل أن يخلق السموات والأرض إلى يوم القيامة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «والله يعلم ما كان وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف يكون، وهو قد كتب المقادير وأعمال العباد قبل أن يعملوها، ثم يأمر بكتابتها بعد أن يعملوها فيقابل، بين الكتابة المتفرقة والمتأخرة فلا يكون بينهما تفاوت، هكذا قال ابن عباس وغيره^(٥٤٥)».

فهذا ما يعتقده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أن أعمال العباد بأعيانها «مكتوبة» على العباد، وكذا مصائرهم بأعيانهم، ثم يقابل الله بين النسخ المكتوبة سابقاً من أعمال كل عبد، ثم ما كتبه الملائكة من أعماله، محتجاً بكلام ورد عن ابن عباس - إن صح -، وهذا القول عن ابن عباس وارد في تفسير قوله تعالى: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾^(٥٤٦)، ذاك أن الاستنساخ يكون من أصل كما قيل، فلعل ابن عباس فهم أن الأصل هو اللوح المحفوظ، ولكن المعروف أن الملائكة لا تستنسخ من اللوح المحفوظ ولكنها تسجل أعمال العباد منهم مباشرة! وإذن فهذا التفسير المنسوب لابن عباس فيه نظر! فلماذا لا يكون الأصل هو أعمال العباد نفسها، وكتابة الملائكة استنساخ من هذا الأصل؟.

لكن لو كان هذا المكتوب السابق هو الأعمال المعيّنة لكل عبد على حدة فهذا

(٥٤٤) مجموع الفتاوى ١٣ : ٥٤

(٥٤٥) مجموع الفتاوى ١٥ : ١٢٩

(٥٤٦) يراجع تفسير ابن كثير لهذه الآية، فإنه نقل مثل هذا عن ابن عباس رضي الله عنه.

يقتضي أنه سبحانه يبغض فرعون من الأزل قبل أن يخلقه، ويحب موسى من الأزل قبل أن يخلقه، وأن الشقي شقي قبل أن يولد، والسعيد سعيد قبل أن يولد. وهذا ما يقوله ابن تيمية في كتابه النبوات، إنه يقول: إن الله يحب أوليائه من الأزل! وأن هذا هو مذهب السلف وأن هذا هو مقتضى الكتاب والسنة^(٥٤٧).

أما أن هذا مذهب السلف فهو ما يحتاج إلى مراجعة، لأننا سنسأله: أي سلف تعني؟ وإذا كان الله يحب أوليائه من الأزل فهو إذن يبغض أعداءه من الأزل! أي أنه يبغضهم من قبل أن يخلقوا أصلاً! ومن قبل أن يقيم عليهم الحجة ويرسل لهم الرسل! ويبغضهم وهم أجنة في بطون أمهاتهم.

لكن بماذا كان فرعون شقياً وموسى سعيداً؟

الجواب على الفور - بحسب منهج ابن تيمية -: لأن الله تعالى خلق الكفر وأقامه في قلب فرعون وخلق الإيمان وأقامه في قلب موسى، وما دام الكفر قائماً بفرعون، والإيمان قائماً بموسى، وما دام أن الفاعل هو من قام به الفعل - كما يقول ابن تيمية - والموصوف بالشيء هو من قام به الشيء، ففرعون إذن كافر وموسى مؤمن، وأحدهما في النار والآخر في الجنة!.

وبناء على هذا، فالله تعالى في الحقيقة لم يكتب أفعال العباد، ولكنه على التحقيق كتب ما سيخلقه هو وسيقيمه في العباد!.

وإذن فمبررٌ جداً عند شيخ الإسلام أن يكون معنى المكتوب عنده هو أفعال العباد (المعيّنة) التي ستقع حتماً لكل واحد واحد منهم، فهذه هي الخطة الإلهية التي أحكمها منذ الأزل: اقتضت خطته أن يخلق العباد ويخلق أفعالهم إيماناً وكفراً وطاعات ومعاصي، وهذا كله قدر، وهذا كله مكتوب، حتى طرفة العين وخطوة القدم وإيماءة اليد.

هناك مشكلة في هذا التفسير، هذه المشكلة فحواها: أن الله تعالى إذا كان قد كتب منذ الأزل أنه سيخلق في العبد فعل هذا الشيء أو ذاك من المعاصي وأن مصيره إلى النار، وأنه تعالى سيخلق في هذا العبد الكفر حين يرسل الله له رسولاً، وسيخلق فيه الجحود بعد أن كان في عافية من قيام الحجة، وهكذا سيكون مصيره إلى النار، فالسؤال هو: إذا كان الله قد كتب أن فلاناً هذا سيكون في النار من قبل أن يخلق - بل

الله هو خالق كفره على التحقيق - ، وليس الله مجبراً على أن يخلق هذا العبد من الأصل ، وليس الله تعالى مجبراً على أن يرسل رسولاً يقيم به الحجّة عليه ، فهل خلّقه سبحانه - وهو أرحم الراحمين - ليحرقه بالنار إذن؟ لقد كان هذا العبد معدوماً فأوجده الله بغير اختياره! ثم لما وُجد كان في عافية من قيام الحجّة التي تلزمه بدخول النار ، ولكن الله يعلم أولاً أنه سيكفر ومع هذا أراد أن يقيم عليه الحجّة!

فعلام إرسال الرسول إذا كانت النتيجة المكتوبة سلفاً والتي سيخلقها الله - وعلم أولاً أنه لا بد أن يخلقها فيه - هي الكفر الموجب للخلود في الجحيم؟! وإذن فهو لم يرسل إليه الرسول إلا لتقام على العبد الحجّة وليدخل النار وليكون هناك مبرر ومسوّغ لذلك^(٥٤٨) ، وهو إنما خلقه ليدخله النار ابتداء! هذا أولاً .

أما ثانياً: إذا كان العباد أحراراً في أفعالهم فأفعالهم لا بد أن تكون قابلة للاحتتمالات وللخيارات التي يقررونها ، ولكن المكتوب في الأزل - بحسب هذا التصور - أنهم لا بد أن يفعلوا كذا وكذا ساعة كذا وكذا ولا يمكن للعبد أن يفعل خلاف المكتوب ، إضافة إلى أن أفعالهم ستقع لأن الله أرادها فيهم وسيخلقها فيهم! والاختيار نقيض الحتمية ، فكون العباد مختارين نقيض لكون أفعالهم مكتوبة عليهم وأن الله سيخلقها ويريدها منهم ويقيمها بهم؛ لأن كون أفعال العباد مكتوبة عليهم وأن الله سيخلقها فيهم ويريدها منهم يقتضي الجبر والحتم ، وكون العباد أحراراً مختارين يقتضي الحرية واللاحتم وتعدد الخيارات ، والجمع بين الحتم واللاحتم تناقض ، والتناقض محال .

مثال : رجل وامرأة يزنيان ، إذا قيل إنهما : حرّان مختاران وأنهما خالقان لأفعالهما ، فمعنى هذا أن وقوع الزنا منهما أمر ممكن محتمل ، قد يقع أو لا يقع ، فإذا وقع فقد أوقعا باختيارهما وإرادتهما ، فهذا كلام مفهوم .

(٥٤٨) ربما يجيب من يطرح هذا الإشكال عنده بأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون! ، ولكن هذا في نهاية المطاف لا يجيب على السؤال! ومعناه - عند من يقول به وإن كانت الآية لم ترد من أجل هذه المسألة أصلاً - معناه عند هؤلاء أن الله أن يفعل ما يشاء في عباده وليس للعبد الحق أن يسأل: لماذا أنا؟! على أن كفره وجحوده إنما هو خلق الله فيه ، فتأمل ، وأقول: يتعالى الله تعالى عن أن ينسب إليه العبث على الوجه الذي ينسب إليه بعض الفرق باجتهاد مخطئ ، ثم إذا كان لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، يسألون عماذا؟ عما فعلوه هم حقيقة أم عما فعله هو وأقامه فيهم؟ ومن السائل ومن المسؤول؟!

لكن أن يقال: إنه قد وقع باختيارهما، ولكنه مكتوب من الأزل ولا بد للمكتوب أن يكون، والله تعالى سيخلق فيهما إرادة هذه الفاحشة، وسيخلق على أجسادهما فعلها والحركة بها، ولا بد لهذا أن يقع لأن الله يريد من الأزل! مع كونهما حرّين مختارين، فهذا كلام غير مفهوم وغير معقول.

يزنيان باختيارهما! ولكنه لا بد أن يقع لأن ما أَرَادَهُ اللهُ لا بد أن يقع وهو فعال لما يريد! هذا كلام متناقض.

ويزداد الإشكال حين ينتج عن زناهما مولود!

السؤال هنا: هذا الولد (ابن الزنا) هل خلقه والداه؟ أم خلقه الله؟ قطعاً خلقه الله.

وحين كتب الله تعالى أنه سيخلق له هل كتب أنه سيخلق له من سفاح (زنا) أو من نكاح؟

الواقع أنه بما أنه مولود من سفاح فمعنى هذا أن الله تعالى قرر من الأزل أن يخلقه من سفاح، ومن هذين الأبوين بالذات.

وهل خلقه كان بإرادة إلهية لا بد أن تتحقق وقد قرر هذا سبحانه منذ الأزل أم لا؟ بل خلقه كان بإرادة إلهية لا بد أن تتحقق وقد قرر الله هذا منذ الأزل.

إن هذا الطفل هو خلق الله، قرر الله أن يخلقه منذ الأزل، وقرر أيضاً منذ الأزل أن يخلق بماء هذا الزاني وببيضة تلك الزانية، ولن يخلق هذا الطفل إلا بالتقاء نطفة الرجل ببيضة المرأة.

وإذن - وهذه هي النقطة الحاسمة -:

هل يستطيع هذان الزانيان ألا يلتقيا على السفاح الحرام في اللحظة التي التقيا فيها؟!

إن قيل: نعم، يستطيعان، فالسؤال هو: كيف ستتحقق المشيئة الإلهية بأن سيولد هذا الطفل الذي قرر الله تعالى أن يخلقه منذ الأزل ابن سفاح؟!

وإن قيل: لا، فما معنى التكليف إذن إذا كان مجرد أداة استعملها الرب ليخلق هذا الجنين من سفاح؟ وإذا كان سبب خلق هذا الطفل هو الخطيئة، فلماذا يعذبهما الله تعالى على ما لا يستطيعان تجنبه وتركه؟

وأيضاً إذا كان لا بد من لقاء الزانيين، فمن الذي جمع بينهما على التحقيق ليحققا

الإرادة الإلهية بتكوين المولود الذي أريد له سلفاً أن يكون ابن زنا^(٥٤٩)؟

مثال آخر:

الألف وخمسمئة القتيل، إضافة إلى الأطفال الذين قطعت أطرافهم وعميت عيونهم في غزة، هل قرر الله من الأزل أنهم لا بد أن يموتوا في ذلك الوقت على يد الصهاينة المعتدين؟

إذا كانت آجال المقتولين محددة سلفاً والله تعالى هو الذي حددها على أيدي الصهاينة، فهل يملك الصهاينة ألا يعتدوا على هؤلاء القتلى - رحمة الله عليهم أجمعين - ليحققوا المشيئة الإلهية^(٥٥٠)؟

هذه إشكالات مطروحة، وأسئلة قد سئلت من قبل ولن تزال تطرح ما بقي عقل يفكر، وهناك إجابتان على هذا السؤال:

الإجابة التسليمية (المعلّبة): أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى الرغم من كل ما يفعله فلن يكون ظالماً البتة، لأن كل شيء هو ملكه، فكل ما يمكن أن يتصوره العقل من أفعال تجري على العباد مما يخلقه الله فيهم، فلن يكون ظالماً حينئذ.

إذا صح هذا؛ فما معنى تمدح الله أنه لا يظلم إذا كان كل فعل يفعله في عباده مهما كان لا يمكن أن يكون ظالماً لأنه يفعل في ملكه ما يشاء؟! فهو قد تمدح بشيء لا يقع أصلاً لأنه ليس الموجودات إلا الله ومخلوقاته، وأي فعل يمكن أن يفعله لا يكون ظالماً حتى لو أدخل فرعون الجنة وموسى النار فلن يكون ظالماً!! وإذن فالله لا يستطيع أن يظلم أصلاً! فأبي تعجيز الله هذا؟!!

إن هذه العبارة (الله يفعل في ملكه ما يشاء) ما هي إلا بيان لقدرة الله تعالى فقط، ولا تقتضي لا من قريب ولا من بعيد أنه سبحانه يفعل القبائح والظلم أو أن هذا يجوز في حق العليم الخبير الحكيم الغني سبحانه، فتوظيفها لتدعيم الفكر الجبري يؤدي إلى نسبة القبائح لله تعالى. إنها كلمة حق يراد بها باطل.

(٥٤٩) نعوذ بالله تعالى من أن نعتقد فيه ما لا يجوز فنجعل الله قوادماً من القوادين! هاهنا تكمن خطورة هذا الفكر الخطير المخيف الذي هاجمه المعتزلة بكل ما يملكون.

(٥٥٠) ربما يستحضر القارئ قوله تعالى: ﴿لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾، أقول: هذه الآيات لا تذكر أن الله جاء بالأجل! ولكنها تذكر أنه لا بد من وجود أجل وقد اقتضت سنة الله أن هذا الأجل إذا جاء فلا بد من الموت ولا راد له. فتأمل.

وهناك إجابة أخرى معلّبة: أن العلم الإلهي كاشف للمستقبل فقط وليس مؤثراً فيه!

والسؤال هنا: كاشف عن ماذا؟ عما سيفعله العباد بحرية واستقلال، أم عما سيفعله الله ويقيمه هو في العباد؟

لقد علمنا مما سبق أن منهج ابن تيمية يقتضي أن الله تعالى يريد كل ما يقع من أفعال العباد قدراً وتكويناً، وهو الفعال لما يريد، وهذا يناقض تماماً مبدأ أن العلم الإلهي كاشف فقط لما سيقع لا مؤثر، ذاك أن علم الله بما سيفعله هو ليس علماً كاشفاً ولكنه علم مؤثر أيضاً، إنه علم الصانع بما سيصنع، من مثل خلق إرادة الزنا في الزانيين، وخلق الحركة به فيهما، هو فعل الله بحسب المنهج السائد الذي ناقشه هنا، وكذلك ابن الزنا قرر الله تعالى أن يخلقه من الأزل، وهو استعمل هذين الأبوين سبباً لخلق هذا المولود، ولا أحد يجبر الله على خلق ما يريد! إرادة الله لخلق هذا الإنسان هو شأن إلهي هو الذي أراد أن يحققه! وإذن فما على الزانيين إلا أن ينسجما مع الإرادة الإلهية! فكيف يقال: إن العلم الإلهي كاشف فقط! مع القول بأنه خالق لأفعال العباد ومريد لها، وموجدها؟

ونجد شيخ الإسلام رحمه الله يسمي هذا النوع من العلم: العلم «الفعلي» لأنه يدخل في إطار علم الفاعل بأفعاله، وفي هذا يقول: «العلم نوعان: علم العالم بما يريد أن يفعله فهذا علم فعلي، وهو شرط في وجود المعلوم، إذ وجود المعلوم بدون ممتنع.

ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار... (٥٥١)».

فهذا إقرار وتصريح من شيخ الإسلام بأن أفعال العباد تدخل في العلم الفعلي لله! فهو من باب علم الفاعل بما يفعل، إذ الله خالق أفعال العباد، وعلمه تعالى هو شرط في وجود المعلوم! فيستحيل ويمتنع وجود المعلوم بدون هذا الشرط الذي هو علم الله بأفعال العباد!.

أما إن كان العلم كاشفاً فقط عما سيفعله العباد تحديداً فما الحكمة من خلق من علم الله تعالى أولاً أنه سيدخل النار؟ هل خلقه ليحرقه بالنار إذن؟ وعلى هذا فلم

(٥٥١) درء التعارض مج ٥ : ٢٨٦

يرسل الله موسى إلى فرعون ليهديه، كلا، بل ليقيم عليه الحجة فقط! لأنه يعلم أولاً أنه لن يهتدي، لقد خلقه ليحرقه بالنار! هذا لو كان فرعون هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وليس الله هو الذي أقامها فيه! فكيف لو كان الله هو الذي أقام الكفر في فرعون؟!

وهناك إجابة أخرى موجودة في منهج المعتزلة (القدرية المجوسية) جديرة بالتأمل، ومعقولة، تلك الإجابة هي: نعم، إن الله تعالى كتب كل شيء، ولكنه لم يكتب كل شيء بمعنى أنه «حتمي الحصول»، ولكنه كتب كل شيء بمعنى أنه «ممکن الحصول»، والممكن هو الذي يحتمل أن يقع وألا يقع، فكل شيء يمكن أن يوجد هو مكتوب عند الله تعالى أنه ممكن الحصول، فإذا وجد هذا الشيء ووقع، لم يخرج عما كتبه الله، فهو قد كتبه ممكناً في دائرة الممكنات والاحتمالات القابلة للوقوع، فإذا وقع لم يخرج في وقوعه عما كتبه الله، وإذا لم يقع لم يخرج في عدم وقوعه عما كتبه الله تعالى.

ذاك أن العباد - عند المعتزلة - هم خالقو أفعالهم، وإذن فكل الممكنات والخيارات متاحة، وكل الممكنات معلومة لله تعالى الذي يعلم الأشياء على ما هي عليه في ذاتها على الإحاطة والشمول، فكل ما يقع لن يخرج عن علم الله تعالى.

ولهذا نجد المفسر المعتزلي الزمخشري رحمه الله حين يتناول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمِّرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١].

نجده يذكر بعض التأويلات ثم يقول: «وفيه تأويل آخر: هو أنه لا يطول عمر إنسان ولا يقصر إلا في كتاب، وصورته: أن يكتب في اللوح: إن حج فلان أو غزا فعمره أربعون سنة، وإن حج وغزا فعمره ستون سنة، فإذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر. وإذا أفرد أحدهما فلم يتجاوز به الأربعون، فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون».

وهذا يدل على أن المكتوب في اللوح هو الممكنات التي يجوز أن تقع أو لا تقع، فإذا وقعت فهي مكتوبة سلفاً وإذا لم تقع فهذا أيضاً مكتوب سلفاً، وهكذا فلا حتمية، وهكذا فليس شيء من أفعال العباد محتوماً على العباد، وبهذه الطريقة في الفهم تزول تلك الإشكالات السابقة التي ينتجها الفكر الجبري.

لكن حين ننظر إلى موقف شيخ الإسلام من هذه الآية مثلاً فنجد أنه يذكر بعض الأحاديث من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (من أراد أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه)، ويذكر أن بعض الناس يرى أن المقصود هو البركة في العمر والرزق وليست الزيادة الحقيقية ولا الإطالة الحقيقية، ولكنه يقول بعد هذا: «والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلاً في صحف الملائكة، فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب^(٥٥٢)» ويضيف: «والله سبحانه عالم بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، فهو يعلم ما كتبه له وما يزيده إياه بعد ذلك والملائكة لا علم لهن إلا ما علمهم الله، والله يعلم الأشياء قبل كونها وبعد كونها، فلماذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صحف الملائكة، وأما علم الله - سبحانه - فلا يختلف ولا يبدو له ما لم يكن عالمًا به، فلا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ فهل فيه محو وإثبات؟ على قولين^(٥٥٣)».

فهذا الكلام ليس من جنس كلام المعتزلة - وسيأتي بيان الخلاف بين شيخ الإسلام وبين المعتزلة - ولكلام شيخ الإسلام هذا لوازم صعبة، لأن من حق السائل أن يسأل: ما الحكمة في أن يخبر الله الملائكة بخلاف الواقع؟ فإن الملك يسأل الله تعالى عن عمر هذا المولود كما ورد في الحديث، فيكتب رزقه وأجله وشقي أو سعيد.

يقول شيخ الإسلام: بأن هذا ما يخبر الله به الملائكة، ثم قد تتغير الأمور! بمعنى أن الأجل أو الرزق الذي أخبر الله به الملك قد يزيد أو ينقص، وإن كان في علم الله هو كما هو!، فهذا كلام مشكل، فهل يخبر الله تعالى الملك بخلاف الواقع إذن؟ والإخبار بخلاف الواقع ماذا يسمى؟ أليس الإخبار بالواقع يسمى كذبًا أو جهلاً؟ فإما أن يكون المخبر جاهلاً بحقيقة الأمر، أو كاذبًا، فهذه لوازم صعبة جدًا.

سئل شيخ الإسلام عن الرزق هل يزيد أو ينقص؟

فأجاب:

«الرزق نوعان:

أحدهما: ما علمه الله أنه يرزقه فهذا لا يتغير.

والثاني: ما كتبه وأعلم به الملائكة، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب،

(٥٥٢) مجموع الفتاوى ١٤ : ٢٧٤

(٥٥٣) مجموع الفتاوى ١٤ : ٢٧٤

فإن العبد يأمر الله الملائكة أن تكتب له رزقاً، وإن وصل رحمه زاده الله على ذلك... (٥٥٤).

وكذلك الحال في الشقاوة والسعادة فلقد نقل شيخ الإسلام رحمه الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يدعو: «اللهم إن كنت كتبتني شقيئاً فامحني واكتبني سعيداً، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت (٥٥٥)».

والسؤال هو: ما الذي يمحوه الله ويثبته؟

الأقذار؟ أم الأحكام الشرعية حين ينسخها - إن سلّمنا بوجود النسخ في القرآن - أم الحسنات والسيئات؟

وإذا كان يمحو ما يشاء ويثبت من الأقذار فأين؟ في اللوح المحفوظ أم عند الملائكة؟ وإذا كان مكتوباً في اللوح المحفوظ شقيئاً أو سعيداً فماذا يفيد أو يضره ما يكتب ويمحى عند الملائكة؟

وهل يخبر الله الملائكة بخلاف الواقع؟ والإخبار بخلاف الواقع أليس كذباً أو جهلاً؟ وإذا جاز هذا الإخبار بخلاف الواقع (لحكمة) كما هو الحال في الأجوبة المعلّبة المريحة، فما المانع من أن يكون إخبار الله تعالى في القرآن الكريم عمّا أعده للمؤمنين أو الكافرين أو غير ذلك من أخبار الأمم السابقة أو أخبار ما سيكون هو كذباً وخلاف الواقع (لحكمة) أيضاً؟ بل وما المانع أن يكون الله أخبر أن محمداً رسوله وهذا أمر بخلاف الواقع لحكمة أيضاً! إلى غير ذلك مما يمكن أن يكون الخبر فيه غير موافق للواقع، والحجة (المعلّبة) حاضرة: (إنها الحكمة) (٥٥٦)!

صحيح أن هذا الكلام - أعني كلام ابن تيمية في المحو والإثبات - ربما يدل في ظاهره على أن المسألة فيها مرونة في مسألة المكتوب وأنه لا شيء من أفعال العباد حتمي على العباد، ولكن لوازمه - كما قلت - صعبة شديدة.

وإذا نظرنا إلى العلامة ابن عثيمين فسنجده يتساءل: هل هذه الكتابة القدرية إجمالية أو تفصيلية؟

(٥٥٤) مجموع الفتاوى ٨ : ٣١٧

(٥٥٥) مجموع الفتاوى ١٤ : ٢٧٤

(٥٥٦) باستطاعة كل ذي ديانة باطلة أن يفسر كل غريب ومتناقض ولا معقول بأنه تابع للحكمة، فتأمل!

ثم يجيب: «قد نقول إننا نجزم بأنها تفصيلية أو إجمالية.

فمثلاً القرآن الكريم هل هو مكتوب في اللوح المحفوظ بهذه الآيات والحروف أو أن المكتوب في اللوح ذكره وأنه سينزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه سيكون نوراً وهدى للناس وما أشبه ذلك؟

ففيه احتمال: إذا نظرنا إلى ظاهر النصوص قلنا: إن ظاهرها أن القرآن كله مكتوب جملة وتفصيلاً، وإن نظرنا إلى أن الله سبحانه وتعالى يتكلم بالقرآن حين نزوله قلنا: إن الذي كتب في اللوح المحفوظ ذُكِرَ القرآن ولا يلزم من كون ذكره في اللوح المحفوظ أن يكون قد كتب فيه^(٥٥٧)».

الحاصل أن ابن عثيمين يجيز أن يكون المكتوب في اللوح المحفوظ هو المجملات لا التفصيلات، وهذا رأي سلفي ثوري برأيي في مسألة المكتوب.

ولكننا نجد أن ابن عثيمين رحمه الله في موطن آخر يقول عن عمر الإنسان: «أنه محدد وأن من كتب له أن يموت في مدة معينة فإنه لا يتعدها ولا ينقص عنها، وأن من وصل رحمه فقد كتب له في الأصل أنه واصل وأن أجله محدود، والفائدة من قوله صلى الله عليه وسلم: (من أحب...^(٥٥٨)) هي حث الناس على صلة الرحم، ليكتب له هذا كغيره من الأسباب التي تترتب عليها مسبباتها» ثم يضيف أن عمل الجنين «مكتوب قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة^(٥٥٩)»، وإذن فأى مجملات يعني؟

ونجده مع تقريره أن كل شيء مكتوب سلفاً ومقدّر سلفاً بحذافيره يدعو فيقول: «لا قدر الله^(٥٦٠)»، وإذا كان الله قد قدر كل شيء من الأزل فما معنى هذا الدعاء ألا يقدر الله وقد قدر وفرغ من الأمر؟! أليس هذا تناقضاً؟ قدر وانتهى ثم نقول: نسأل الله ألا يقدر! فكأنه يقول: أسأل الله ألا يخلقني! وقد خلقه فعلاً، فكذلك مسألة القدر، إذا كان كل شيء قد قدر وانتهى فما معنى: لا قدر الله؟!

وإن العلامة العثيمين يرحمه الله يفهم من حديث: ما أصابك لم يكن ليخطئك وما

(٥٥٧) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٨: ٥٤٧

(٥٥٨) إشارة لحديث من أحب أن ينسأ له في أثره.

(٥٥٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٥: ٢٣٢

(٥٦٠) السابق ٣: ١٤٠

أخطأك لم يكن ليصيبك، يفهم منه فهماً يفيد أن كل مصيبة تصيبك بذاتها، أنت مراد بها من الأزل! ويضرب على هذا مثلاً فيقول: «رجل خرج بأولاده للنزهة فدبَّ بعض الأولاد إلى بركة عميقة فسقط فغرق فمات، فلا يقول: لو أنني ما خرجت لما مات الولد، بل لا بد أن تجري الأمور على ما جرت عليه، ولا يمكن أن تتغير^(٥٦١)».

لا يمكن أن تتغير! فهذا فهم جبري حتمي، مع أن بإمكاننا أن نفهم حديث ما أصابك لم يكن ليخطئك بطريقة أخرى: أن المقصود به ما كان وفق سنن الكون، حين تتوافر الشروط وتنتفي الموانع وتتهياً الأسباب فلا بد أن يقع الأمر هنا ولن يخطئك حينئذ، فهو لم يكن ليخطئك على وفق السنن، وليس يعني الحديث بالضرورة أن الله تعالى هو الذي ساق ابنك إلى البركة وأغفلك عن ولدك، وهو الذي حرَّك الولد ليصيبك في حبة فؤادك وليحرق قلبك! وأنه أرادك أنت وبالتحديد ليؤذيك وليصيبك بهذه المصيبة.

وكذلك نجد العلامة العثيمين رحمه الله يتحدث عن حرب الخليج الثانية أيام غزو العراق للكويت فيقول بأن ما جرى في أيام حرب الخليج إنما هو «بقضاء الله وقدره، ولا شك أن ذلك صادر عن علم الله وعن مشيئة الله وعن حكمة الله سبحانه وتعالى^(٥٦٢)» ثم استدل بقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم...﴾، على أساس أن ما جرى في حرب الخليج كان «بقضاء الله وقدره المكتوب قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة^(٥٦٣)».

على أن هذه الآية لا تعني على سبيل القطع أن أعيان المصائب مكتوبة وأنها ستقع حتماً في موعد كذا وكذا! وكذلك لا تشير إلى أفعال العباد، فمن المحتمل أن يكون معناها: ما يمكن أن يصيبكم من المصائب فهو لن يخرج عما كتبه الله من الممكنات، وعن القانون الذي ينتظم به الوجود، من ترتب الآثار على عللها، والمسببات على أسبابها، فإذا وقع السبب وتوافرت شروطه وانتفت موانعه حصل المسبب، وإذا وقعت العلة حصل المعلول، فهذه هي سنن الوجود التي تقتضي الزلازل والبراكين، والقحط

(٥٦١) السابق ١٠: ١٠٠٧

(٥٦٢) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٢٥: ٥٢٥

(٥٦٣) السابق ج ن، ص ن.

والجذب والفيضان، والمرض والموت، ويصبح معنى الآية: إني أخبركم بهذا لتعلموا أن هذه طبيعة الدنيا، وهذا هو نظام الحياة، فكل إنسان سيموت، وإن لم يموت هو في وقت ما، فسيموت له عزيز، ومهما بلغ الإنسان من الغنى فسيموت وينتهي في الدنيا نعيمه، ثم سينتقل إلى الدار الآخرة فإما عذاب وإما نعيم.

إذا تصاعدت نسبة كذا وكذا من دخان المصانع وما فيه من كيماويات ووصل إلى مرحلة كذا وكذا فسيؤدي إلى ثقب في طبقة الأوزون، وسيترتب عليه كذا وكذا من الأضرار! وإذا جرى كذا وكذا من الأسباب فسيؤدي إلى الاحتباس الحراري الذي سينتج عنه كذا وكذا.

ولكن هل كتب سابقاً أنه لا بد من وجود ثقب في الأوزون سيكون حتماً في عام كذا وكذا، وسيؤدي حتماً إلى كذا وكذا؟ هذا ما لا دليل قاطع عليه.

إذا ذاب السكر في الماء فستمتزج جزيئاته بالماء وسيصبح حلواً. هذا مكتوب حال كونه قانوناً في الوجود، وحال كونه ممكناً من الممكنات، ولكن هل مكتوب في الأزل أن فلاناً من الناس سيذيب السكر في الماء حتماً يوم كذا ساعة كذا وكذا؟

إذا انقطع رأس الإنسان فلا بد أن يموت، ولكن هل مكتوب من الأزل أن الجعد بن درهم بعينه سيذبحه خالد القسري بعينه سنة ١١٨ هـ، يوم عيد الأضحى حتماً؟ وأن غيلان الدمشقي (القدري المجوسي!) سيصلب وتقطع أعضاؤه وهو حي ثم يقطع لسانه - لأنه لا يكف عن التذكير بالله تعالى والنهي عن الظلم - فينزف حتى الموت، وهل كتب من الأزل أن غيلان الدمشقي سيقتل بفتوى تكفيرية من الأوزاعي؟ وأن الله هو الذي سيخلق في الأوزاعي النطق بهذه الفتوى، وسيخلق في هشام بن عبد الملك الحكم بالقتل، وسيخلق فيمن صلبوه وقطعوا يديه ورجليه ثم لسانه هذه الأفعال في عام ١٠٦ هـ؟

إذا دخلت النطفة في البيضة فسيتم الحمل وسيخلق الجنين سواء أكان هذا الالتقاء من نكاح أو من سفاح، ولكن هل مكتوب من الأزل أن فلاناً وفلاناً لا بد أن يلتقيا في ساعة كذا فيرتكبا جريمة الزنا لأن الله قرر أن يخلق منهما ابناً من الزنا ولا بد لما قرره الله أن يكون؟

إذا سقطت قنبلة فوسفورية فستحرق جسد من تصيبه ولن يكون هناك سبيل لإنقاذه إلا قطع الطرف المصاب، ولكن هل كتب الله من الأزل أن الطفلة الفلسطينية الهادئة المسكينة (جميلة) التي رأيناها تبسم على شاشة التلفاز وقد بترت ساقها الغضتان، هل

كتب الله من الأزل أن هذه الطفلة بعينها ستبتر ساقاها بقنبلة فوسفورية يلقيها الصهيوني عليها؟

والحاصل أن الآية لا تدل دلالة قاطعة لا بمنطوقها ولا بمفهومها على أن أفعال العباد مكتوبة عليهم بأعيانها سلفاً ومن ضمن ذلك حرب الخليج التي إنما كانت بقرار من فلان من الناس لم يكن مجبوراً عليه، ولكنّ فعله في نهاية المطاف هو من الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، فإن وقعت لم تخرج عما علمه الله تعالى بعلمه المحيط بكل شيء، وإن لم يقع لم يخرج عن علم الله المحيط بكل شيء كذلك. ثم أخذ العلامة العثيمين بعد أن ذكر الآية يستدل بها على أن حرب الخليج مقدرة مكتوبة! أخذ يفيض في ذكر أسباب ما جرى، وأن أسباب حرب الخليج هي معاصينا وذنوبنا! .

والسؤال هو: أليس قرار حرب الخليج نفسه هو معصية من المعاصي؟ ومن الذي شنّ هذه الحرب وتسبب بها؟

هل هو الله؟ هل الله هو من قدر هذه الحرب على العباد، وجعل معاصي العباد التي ذكرها العلامة العثيمين^(٥٦٤) من التقصير في الواجبات وارتكاب المحرمات هي السبب في أن يقرر الرئيس العراقي غزو إخوانه المسلمين العرب في الكويت؟ لتترتب بعد ذلك الثمار المرة لهذا القرار والتي ما نزال نعانيها إلى الآن؟!

أي أن الله هو الذي خلق معاصي العباد وأوجدها فهي مفعولات له، ثم أراد أن يعذب العباد على ما خلقه فيهم من المعاصي، فخلق فكرة غزو العراق للكويت في ذهن الرئيس العراقي، ثم خلق القرار على لسانه، وهكذا فعل، ليجازي العباد على معاصيهم التي خلقها هو فيهم ولكنها تنسب إليهم هم لأنها قامت بهم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض! .

وإذا كانت الحرب جزاء من الله على سوء الأفعال، وإذا كانت الحرب نفسها معصية! فهل أراد الله تعالى من الرئيس العراقي أن يرتكب هذه الجريمة النكراء، ليستعمله الله في عقوبة الخلق وابتلائهم بهذه الحرب؟! .

وإذن فمن الذي فعل كل شيء؟ إنه الله إذن! .

لكن كلام المعتزلة غير هذا!

(٥٦٤) ينظر مجموع فتاواه ورسائله ٢٥ : ٥٢٥ وما بعدها.

المكتوب كما رأينا في تفسير الإمام الزمخشري ليس هو أن العبد سيفعل كذا يوم كذا وكذا، وسيفعل كذا يوم كذا وكذا، وسيموت ساعة كذا بسبب كذا وكذا حتماً.

كلا، ليس هذا ما يعنيه المعتزلة، ولكنهم يعنون أن كل (الممكنات) التي قد تقع هي مكتوبة فلا يمكن للعبد مهما صنع أن يخرج عن هذه الممكنات المكتوبة، وهكذا لا يكون المكتوب السابق هو كتابة عن أمور ستقع حتماً من العباد، لأن ما سيقع حتماً ينتقل من كونه ممكناً تحت الإرادة الحرة إلى كونه حتماً خارجاً عن الإرادة الحرة، وبهذا سيكون العباد كأنهم يسرون على خطي محتمة لكنهم فقط لا يعلمونها.

وهكذا فالمكتوب عند المعتزلة هو (المحتملات والممكنات) اللامتناهية، والتي لن تخرج عنها أفعال العباد، ومن تلك الممكنات نظام الكون والوجود، فمثلاً: إذا تزوج فلان وفلانة وتوافر من الشروط كذا وكذا وزال من الموانع كذا وكذا، فما سيقدفه فلان من السائل الذكري قد يحمل على التحقيق كذا وكذا من النطف أو كذا وكذا، وقد تصل تلك النطفة المعيّنة إذا كانت كذا وكذا، أو تلك إذا كان كذا وكذا، وهكذا احتمالات لا تحصى، وكذلك الحال بالنسبة للمرأة، وإذا كانت النطفة كذا وكذا فالخواص الجينية فيها ستكون على هذا النحو بالالتقاء مع البيضة، لكن إن كانت على ذلك النحو فستكون الخواص على النحو الكذائي، وهكذا إلى ما لا يحصى من الممكنات التي مهما جرى منها فلن يخرج عن ذلك المكتوب.

وكذا مثلاً لو التقى فلان وفلانة على الزنا مثلاً وجرى بينهما كذا وكذا وتوافرت الشروط وانتفت الموانع فسينشأ من هذا السفاح مولود.

وكذلك مثلاً: إذا سار العبد في سيارة كذا وكذا بسرعة كذا وكذا في شارع كذا وكذا وكانت الظروف كذا فلن يقع حادث مروري، ولكن إن كان كذا وكذا فسيقع، ولك أن تتخيل كل ما يتعلق به هذا الأمر من احتمالات لا تنتهى، فأى ممكن يجري لن يخرج عن المكتوب.

والأمر مفتوح لتتخيل ما تشاء من الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، لكن مهما يقع منها فلن يخرج عن المكتوب. وهكذا نفهم قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.

إنها سنن الوجود، ونظامه المخلوق، وكل ما يمكن أن يكون، وحتى ما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وهكذا فكل ما يمكن أن يقع سواء أكان من أفعال العباد أو

غيرها فلن يخرج بهذه الصورة عن المكتوب، وليس المكتوب هو ما سيقع حتماً وأنه قد فرغ من الأمر وانتهى، وهكذا فالمسألة فيها حرية تامة في إطار هذه الممكّنات، وهكذا فلا جبر بناء على هذا المكتوب، بخلاف ما يقوله شيخ الإسلام رحمه الله، أو الأشعرية وهو المذهب السائد في المسلمين اليوم، وهو مذهب جبري في حقيقته، وإن حاول من حاول نفي هذا عنه. وهذا يقودنا إلى مسألة هامة جداً أحسب أن القارئ لا بد أن يكون فكّر فيها، وهي مسألة:

٢. العلم الأزلي:

ذاك أن الكتابة التي نتكلم عنها إنما هي نتيجة للعلم الإلهي الأزلي: علم سبحانه وتعالى فكتب، وإذا كان سبحانه وتعالى قد كتب وهو العليم فهل لا بد أن يكون قد كتب أعمال العباد ومصائرهم على التعيين وعلى التفصيل لكل واحد واحد منهم؟ وهل معنى (العليم) أن تكون هناك علاقة بين الذات العليم وبين (الموجودات) فقط؟ أم يتسع الأمر لتقوم هذه العلاقة - التي هي العلم - بين الذات العليم وبين (المعدومات) كذلك؟

هل العلم أصلاً هو علاقة بين ذات يصح أن تعلم وبين (موجود) فقط؟ أو هو علاقة بين ذات كاشفة وبين (معدوم) أيضاً؟ وهذا المعدوم هل هو معدوم محض؟ أو هو معدوم (اعتباراً) فقط لأنه يمكن تصور هذا المعدوم و(وجوده) في الأذهان؟

فوجود إله قديم ثان هو معدوم في الخارج، ولكنه موجود متصوّر في الذهن، وإشراق الشمس غداً هو أيضاً معدوم في الخارج ولكنه متصوّر وموجود في الذهن، وذهابي إلى السوق بعد عشرة أيام هو أيضاً معدوم في الخارج لم يقع، وإن كان متصوّراً وموجوداً في الذهن.

فهذا موضع أخذ ورد وتفصيل بين علماء الكلام المسلمين، إذ هو متوقف على معنى العلم ابتداءً.

إن وصف الله سبحانه وتعالى بأنه (عليم) إما أننا علمناه بدلالة العقل، أو أننا علمناه بدلالة الشرع (النص)، وفي كلتا الحالتين لا بد من العقل حال كونه دليلاً للناظر في الواقع المشهود فتستفاد المعاني من الواقع ابتداءً، ثم ينظر للنص القرآني الذي نزل

بالألفاظ التي أطلقها الإنسان على المعاني التي شهدها في الواقع، ليفهم النص على ضوء هذا الواقع بعد ذلك وإلا كان القرآن ألفاظاً لا مفهوم لها.

ولهذا فلا بد لنا من أن نسأل:

ما (العلم)؟ وكيف نعقله ونعرفه؟ وبناء على معرفتنا به ووصفنا به الله تعالى، وفهمنا هذه الصفة في القرآن الكريم؟ وعلى أي أدلة اعتمدنا في نسبة ما يسمّى بالعلم الأزلي لله تعالى؟!!

الأدلة العقلية على العلم الأزلي:

لا بد قبل كل شيء من معرفة (العلم) أولاً، ثم ينظر بعد ذلك في أزليته إن صح أن يوصف بالأزلية.

أما دلالة العقول فالذي نعقله من مفهوم العلم:

١. أن العلم هو موافقة الاعتقاد للشيء على ما هو عليه في ذاته عن دليل، أو هو انكشاف المعلومات على ما هي عليه للذات العالمة.

٢. والمعلومات قسمان: إما موجودات معيّنة في الخارج كالشمس والقمر والبيت والملعقة وأن الخليج العربي على الشرق من المملكة العربية السعودية، وأن غساناً هو ابن جاري خالد، وأن الشارع الذي فيه بيتي هو شارع المحبة، وأن سيارتي هي سيارة يابانية الصنع، وأن فريق مانشستر فاز على فريق كذا البارحة، وهكذا، (وهو ما يسمّى بوجود الأعيان أي الأعيان الموجودة التي تحققت في الخارج)، فهذا القسم الأول من المعلومات.

وهذا القسم الأول من المعلومات (يصح) في العقل العلم بها، وحين لا يتحقق العلم بشيء منها جاز أن ينسب من يصح منه العلم بها إلى الجهل حين لا يعلمها، إذ لم تقم علاقة العلم بينه وبين شيء موجود يصح العلم به.

أما القسم الثاني مما يصح أن يُعلم فهو (المعدومات) في الخارج، ولكنها موجودة ذهنياً (وهو ما يسمى وجود الأذهان)، أي أن وجودها في الذهن إنما هو وجود (اعتباري) فهي متصورة في الذهن وإن كانت غير موجودة حقيقة في الخارج، مثل وجود إله قديم ثان مع الله! وشروق الشمس غداً، وذهابي بعد أسبوع لزيارة والدي. وكذلك من المعدومات التي لا توجد في الخارج - وإن كان يمكن وجودها

وتصورها في الأذهان -: بحر من الزئبق، وقصر كبير مصنوع من الياقوت، وكرة أرضية ضخمة مصنوعة من البلور فقط، فهذا كله ليس موجوداً في الخارج .

أما الموجود في الأعيان فلا خلاف في صحة تعلق العلم به - حال كون العلم علاقة بين ذات العليم وبين الموجود وجوداً عينياً - ولكن الإشكال يقع في الموجودات وجوداً اعتبارياً أي وجود الأذهان .

هذه الموجودات في الأذهان (والتي هي غير موجودة في الأعيان ولهذا فوجودها اعتباري) هي على أقسام:

أ . منها ما هو (ممتنع الوقوع):

أي أنه يستحيل أن يقع مثل (إله قديم ثان مع الله) فنحن نعقل ما معنى كلمة (إله) و(قديم) و(ثان)، ولكن هذا المتصور، لا وجود له في الخارج في عالم الأعيان، وإن كان موجوداً في عالم الأذهان كمفهوم ممتنع التحقق في عالم الأعيان، فهذا إنما يُعلم على هذه الجهة .

ويصح العلم به ممتنعاً، ولا يصح العلم به ممكناً وإلا وقعنا في الإحالة والتناقض، لأن الممتنع لذاته لا يكون ممكناً البتة، فحين يقال: إنه ممتنع لذاته، ولكن يصح العلم به ممكناً فهذا تناقض ودخول في الجهالات .

ب . ومن الموجودات في الأذهان ما هو (ممکن الوقوع وداخل تحت الإرادة الحرة):

وهو على قسمين:

الأول: ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه من فعل الذات العالمة نفسها، بحيث يعلم الفاعل قدرته على فعله، وأنه مخلى بينه وبين الفعل، وأنه لا موانع تمنعه من فعله حين يشاؤه، فهذا يصح العلم به قبل وقوعه أنه سيقع حتماً إذا شاء، وهذا المعنى لا يمكن أن يتحقق إلا في حق الله تعالى، فهو القادر لذاته الذي لا يحول دون ما يريد شيء سبحانه وتعالى، وأما العباد فأنا في الحقيقة لا أستطيع أن أجزم أنني قادر على الاستمرار في الكتابة في الدقائق الآتية بل لا أستطيع أن أجزم أنني سأكتب الحرف الآتي، فربما أموت، وربما أسلب قدرتي لسبب من الأسباب .

وإذن فالله تعالى يصح منه العلم بأن أفعاله ستقع حتماً حين يشاؤها فهو الفاعل لما يريد والذي لا يحوله بينه وبين فعله شيء .

أما العباد فحتى أفعالهم الممكنة نفسها فلا أحد يعلم بما سيقع من فعله أنه سيقع حتماً قبل وقوعه، لأنه قادر بقدرة وليس قادراً لذاته، فربما تسلب منه القدرة قبل الفعل أو أثناءه، ولهذا فلا يصح تعلق علم العبد بأفعاله قبل وقوعها أنها ستقع، بل يصح تعلق العلم بها أنها ممكنة الوقوع فقط.

مثل كفر فرعون وأبي لهب، وإيمان أبي بكر وعمر، ومثل ذهابي إلى السوق غداً فهذا أمر يمكن حصوله ويمكن عدم حصوله، لأنه خاضع لإرادتي الحرة، ويجوز أن تحصل موانع تمنعني من الخروج رغم إرادتي، فالذي يصحُّ إذن أن يتعلق العلم بهذا الممكن، على أساس أنه يمكن أن يحصل أو لا، فهو علم بأمر ممكن موجود في الأذهان وليس موجوداً في الأعيان، يُعلم - قبل أن يقع - ممكناً قد يحصل وقد لا يحصل.

أما القسم الثاني: فهو ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه ليس من فعل الذات العالمة، بل هو فعل ذوات أجنبية عن الذات العالمة.

فمثلاً حين أقابل شخصاً فأقول له: مرحباً فمن المحتمل أن يجيبني: مرحباً، أو ربما يجيبني: يا هلا، أو ربما يجيب: حياك الله، وربما لا يجيب لانشغال ذهنه، أو لصعوبة مزاجه، أو ربما يجيب بإساءة أو غير ذلك من الاحتمالات، فكل هذا ممكن ووارد قبل أن يحصل واحد من تلك الاحتمالات.

فالعلم بهذه المعلومات (الممكنة التي يجوز أن تقع ولا تقع) الموجودة في الذهن ولكنها لم تتحقق بعد في الواقع، أقول: العلم بهذه المعلومات (الممكنة) قبل أن تتحقق، إنما يصح تعلق العلم بها على أساس أنها ممكنة الوقوع ضمن احتمالات متعددة لا على أساس أنها واقعة حتماً، وإذن فلا يصح العلم بها إلا ممكنة قابلة للتحقق وعدمه، ولا يصح العلم بها أنها حتمية الوقوع أو واجبة الوقوع.

والزعم بأن العلم متعلق بها على أساس أنها متحققة الوقوع مع أنها تحت الإرادة الحرة قد تقع ولا تقع، هو خروج عن المعقول في هذا الباب، لأنه تناقض والتناقض باطل وممتنع لذاته.

ج. ومن الموجودات في الأذهان ما هو ممكن الوقوع في أصله ولكن لأنه جار على سنن ثابتة فهو حتمي الوقوع من هذه الوجهة:

مثل العلم بأن الشمس ستشرق غداً حتماً وهو أمر ممكن الوقوع في الأصل،

ولكن لأنه داخل في نطاق السنن الثابتة الحتمية، أمكن أن يعلم أنه سيقع حتماً بناء على شروط موجودة جعلته كذلك، وحين يقال: إنها (قد) تتوقف غداً فهذا جائز كافتراض عقلي عام، ولكنه غير جائز بناء على ما نشهده قطعاً من (سنن) و(قوانين) ثابتة تحكم الكون.

إلى غير ذلك من الأمور التي قد نعلم أنها ستقع حتماً بناء على مقدمات موجودة تقتضي حتماً وجودها.

وإذن فيصح العلم بهذا الأمر أنه حتمي الوقوع لجريانه على السنن الثابتة ولا يصح العلم به ممتنعاً لذاته.

والخلاصة أن ما في الأذهان لا يخلو إما أن يكون:

أ. حتمي الوقوع بناء على علم بموجودات تحملنا على القول بحتميته، وهو مختص بما لا يملك إرادة حرة، وبما يسير على وفق قانون ثابت، أو أنه وعد الحق من القادر لذاته الذي لا يخلف وعده وهو الله تعالى.

ب. وقد يكون ممكن الوقوع قد نعلم إمكان واحتمالات وقوعه أو نعلم بعضها، لأنه لا دليل قطعي على وقوعه حتماً، ولكن الله تعالى يعلم كل الاحتمالات الممكنة التي ربما يقع أحدها في الخارج.

ج. وقد يكون ممتنع الوقوع نعلم حتماً عدم وقوعه.

والخلاصة:

أن المعلوم إما موجود وإما معدوم.

أما الموجود المتحقق في الخارج فيصح العلم به موجوداً متحققاً في الخارج في عالم الأعيان، وما كان موجوداً متحققاً في عالم الأعيان ولم يتعلق به العلم فهذا جهل به.

أما المعدوم غير المتحقق في الخارج ولكنه متصور في عالم الأذهان - أي موجود في الأذهان اعتباراً، فالحال فيه أنه:

١. إذا كان ممتنعاً لذاته لم يصح تعلق العلم به إلا ممتنعاً.

٢. وإذا كان ممكن الوقوع وداخلاً تحت الإرادة الحرة، لم يصح تعلق العلم به قبل أن يقع إلا ممكناً (أي أنه قد يقع وقد لا يقع)، و(يمتنع) في حكم العقل أن يعلم أنه (متحقق الوقوع وحتميه) مع أنه ممكن الوقوع وداخلاً تحت الإرادة الحرة وغير سائر على قانون حتمي!

وإذن فهذا القسم إنما يصح العلم بـ (إمكان وقوعه) أما حتمية وقوعه فالعلم بها (ممتنع لذاته) و(مستحيل) عقلاً، لأنه يؤدي إلى التناقض، حين يقال: ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه مع هذا حتمي الوقوع، فهذا تناقض والتناقض محال.

٣. وإذا كان ممكن الوقوع ولكنه داخل تحت القانون الثابت الحتمي أي أنه (واجب لغيره) أو (حتمي لغيره) فيصح العلم به على ما هو عليه.

فهذا هو معنى العلم المعقول للآدميين: هو أن تكشف الذات العالمية الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، سواء أكانت موجودة حقيقة في الأعيان، أو موجودة اعتباراً في الأذهان دون الأعيان، وأما ما لم يوجد حقيقة في عالم الأعيان، ولا اعتباراً في عالم الأذهان فهو (المعدوم المحض) والمعدوم المحض ليس بشيء (حقيقة)، كما أنه ليس بشيء (اعتباراً)، وإذا كان العلم علاقة بين العالم والمعلوم، فالعدم المحض (أي العدم في الأعيان والعدم في الأذهان معاً) لا وجود له في الأعيان، ولا وجود له في الأذهان، وإذن فكونه عدماً محضاً يحيل التعلق أصلاً بين الذات العالمية وبينه، وهكذا لا يتعلق به علم ولا جهل ولا سمع ولا بصر ولا شيء، بمعنى أن عدم العلم به لا يقتضي الجهل لأنه معدوم والمعدوم لا يتعلق به العلم أصلاً، ولا يتعلق به الجهل أيضاً.

العدم المحض يحيل التعلق، والعدم لا يوجب حكماً، فلا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو مكشوف ولا هو مستور، ولا هو مبصر ولا هو مسموع، لأنه عدم محض، إنه لا شيء، وإذا كان لا شيء فلا تعلق له بشيء ولا حكم له أصلاً.

أما العدم في الأعيان فقط فهو يحيل التعلق بما لم يوجد في الأعيان، فإذا وجد كشفته الذات العالمية فقامت العلاقة.

وهكذا فلا تعلق بالعدم سواء أكان عدماً محضاً أو كان عدماً في الأعيان، وإذن فالمعدوم عدماً محضاً لا يتعلق به علم ولا جهل، والمعدوم عدماً عينياً لا يتعلق به - حال كونه غير موجود في الخارج - علم ولا جهل.

ونظرية أن المعدوم لا يتعلق به علم ولا جهل، شبيهة بنظرية الممتنع لذاته الذي لا تتعلق به قدرة ولا عجز.

بمعنى أن أفعال العباد التي لم تقع لا يصح العلم بها إلا ممكنة فقط، ولا يصح العلم بها حتمية، لأن هذا يؤدي إلى التناقض.

وإذن فالعلم بفعل العبد أنه سيفعله حتماً قبل أن يوجد هو مسألة (ممتنعة لذاتها)

و(لا تصح) في حكم العقل ، ولذا فعدم العلم بما سيفعل الحر المختار لا يقتضي الجهل لأنه معدوم محض ، والمعدوم المحض لا حكم له ، لأنه ليس بشيء ، ولأن عدم يحيل التعلق ، فمن جوزه فكأنما يجوز أفعالاً تحدث من معدوم مثلاً ، وهذا من الهديان والإحالة .

فعدم تعلق العلم بالمعدوم المحض هو شبيه تماماً بمسألة عدم تعلق القدرة على الممتنعات مثل أن يخلق الله إلهاً قديماً ثانياً ، إنها - أي كون الله يخلق إلهاً قديماً ثانياً - مسألة ممتنعة الوجود لذاتها لا تتعلق بها قدرة ولا عجز .

والسؤال هنا :

أفعال العباد التي لم تقع بعد ولم يوجدوها وهم قادرين عليها ، حال كونها ما تزال غير واقعة بعد في عالم الأعيان :

هل تندرج في إطار (الممتنع لذاته)؟

أم تندرج في إطار (حتمي الوقوع)؟

أم هي تندرج في إطار (الممكنات) التي قد تقع وقد لا تقع ، وهي داخلة في احتمالات لا نهائية؟

أترك الإجابة للقارئ الكريم ، وحين يجيب القارئ الكريم بالإجابة الثالثة : أي أنها تقع في إطار الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع - فأنا الآن أكتب وأستطيع أن أتوقف عن الكتابة إن شئت أو أكملها الآن إن شئت وهذا أعلمه ضرورة من نفسي - أقول : إذا اختار القارئ الكريم الإجابة الثالثة ، فهل من المعقول إذن أن يقال : إن أفعال العباد التي لم تقع بعد وما تزال في إطار الممكنات الداخلة في احتمالات لا نهائية ، هل من المعقول أن يقال : إنه من المعلوم أولاً أنه ستقع بحذفها وبشكل حتمي لا يمكن الفرار منه؟ وإذن فأين (الإمكان) هنا؟

إننا لو قلنا بصحة تحقق هذا العلم المزعوم ، فنحن بهذه الطريقة سننقض نظرية (إمكان) أفعال العباد ، لنتنقل من كونها من (الممكنات) إلى كونها من (الحتميات)! وهذا هو (الجبر) بعينه! وهكذا نلغي نظرية التكليف الإلهي من أساسها .

فهذا ما (نعقله) من العلم ومعنى العلم وكيف يكون ، والطريقة المتبعة في هذا الجانب هي ما يسمّى (دلالة الشاهد على الغائب) ، أي أن العلم عند العالمين الذين نشهدهم يُعقل بهذه الطريقة ، فالحديث عن علم غير داخل فيما يعقله البشر هو حديث عن (غير معقول) ، وإذا ثبت العلم عقلاً في الشاهد فيثبت في الغائب .

وفي دلالة الشاهد على الغائب يقول شيخ الإسلام رحمه الله :

«وتمام الكلام في هذا الباب: أنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً وعطشاً، وشبعاً ورياً وحباً وبغضاً، ولذة وألماً ورضاً وسخطاً، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد؛ حياة وقدرة، وعلمًا وكلامًا، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك. وكذلك لو لم نشهد موجودًا، لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ. فهذه الموافقة والمشاركة والمباشرة والمباشرة والمواطئة نفهم الغائب ونشبهه، وهذا خاصة العقل^(٥٦٥)».

وإذن فمعرفة القدرة في الغائب مبنية على معرفة القدرة في الشاهد، وكذلك الحال في العلم والحياة وغيرها، وطبعاً فلهذا الاستدلال شروط ليس هنا موضع بسطها، غير أن (الأصل) أنه يستدل بالشاهد على الغائب^(٥٦٦)، وهو المطلوب.

أي أننا عندما نقول: إن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، فهذا يقتضي أن الممتنع لذاته لا يدخل في جملة المقدورات لأن الممتنع لذاته لا تتعلق به القدرة أصلاً كما لا يتعلق به عجز، لأنه مما لا يكون شيئاً في الأعيان أصلاً، ولهذا لا تتعلق به قدرة ولا عجز.

وكذلك الحال في كون الله تعالى عالماً بجميع المعلومات، فالمعدوم المحض الذي ليس في الأعيان ولا في الأذهان لا يتعلق به علم ولا جهل من حيث كونه معدوماً محضاً لا يتناوله العلم، وكذلك المعدوم في الأعيان لا يتعلق به علم ولا جهل من حيث كونه معدوماً في الأعيان، أما من حيث كونه ممكناً فقط أي أنه قد

(٥٦٥) مجموع الفتاوى ٥: ٢٠٨

(٥٦٦) من الناس من ينكر الاستدلال بالشاهد على الغائب على أنهم يمارسونه، بل لا يستطيعون أصلاً ألا يمارسوه.

يقع وقد لا يقع وهو مما يوجد في الأذهان، فعدم العلم به يقتضي الجهل ولا بد؛ لأنه موجود وجوداً اعتبارياً في الأذهان.

ولما ثبت أن الله تعالى هو الذي أحدث العالم، وثبت أنه قادر لذاته، أي أنه قادر على جميع المقدورات، ثبت أيضاً أنه عالم بكل ما هو قادر عليه، فكل ما هو داخل في جملة المقدورات فلا بد أن يكون الله عالماً به، لأنه عالم لذاته وبذاته، وقادر لذاته وبذاته، وبهذا فهو عالم بكل ما هو قادر عليه.

وإذا كان الله تعالى عليمًا بكل الممكنات، وإذا كان كل ممكن ففي مقابله ما هو ممتنع ليس بممكن؛ فالله تعالى عليم بكل الممتنعات أيضاً.

ولمّا كان الله تعالى له أفعاله الخاصّة به فهو سبحانه إذا أراد أن يحقق فعلاً منها في وقت ما، أو يرتبه في الحدوث بعد خلق شيء ما، فهو سبحانه يعلم أفعاله ويعلم الوقت الذي يفعلها فيه.

وهكذا إذا افترضنا أن الله خالق لأفعال العباد كلها، وإذا كان هو الذي يفعلها قائمة بهم، وهو الذي يخلقها قائمة بهم، فإن هذا يقتضي أن يكون عالماً بما سيخلقه قبل أن يخلقه، ويقتضي إذن كونه سبحانه وتعالى عالماً بما يقيم على عباده بأعيانهم من أفعال بأعيانها من الأزل، وإذن فهذا أمر متصوّر ومفهوم، حال كونه سبحانه وتعالى هو المحدث وهو الخالق لتلك الأفعال، وإذن فـ (الخطة) ستجري وفق أفعاله هو لأن كل ما سيفعله العباد إنما هو في الحقيقة فعل الله، وإذن فهو يعلم سبحانه وتعالى أفعال العباد بالتحديد قبل أن يخلقها فيهم، وهذا من باب علم الصانع بالشيء المعين قبل أن يوجد، وهذا مبدأ معقول ومفهوم - كما أسلفت -، يقول شيخ الإسلام في هذا الصدد: «وهو - سبحانه - يقدّر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها فهو إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله، فالأول عزم والثاني قصد^(٥٦٧)». (لاحظ أخي القارئ أن ابن تيمية يجعل خلق أفعال العباد هو فعلاً لله، وإذن فمن فعل على الحقيقة أفعال العباد فيهم؟).

وإذن فيما أن كل ما سيجري هو من أفعال الله ومن خلق الله حتى أفعال العباد يخلقها الله ويفعلها فيهم، فمعقول ومفهوم أن يكون الله تعالى عالماً بكل ما سيفعله هو منذ الأزل.

(٥٦٧) مجموع الفتاوى ١٦ : ١٧٦

أما غير المفهوم وغير المعقول - غير معقول في الشاهد وبناء على هذا في الغائب بناء على قاعدة شيخ الإسلام في أن الشاهد دليلنا على الغائب - فهو أن يقال: إن العباد (أحرار) و(مختارون) ولهم أفعالهم التي يفعلونها بقدرات حقيقية، وإرادات حقيقية يحدثون بها أفعالهم ويختارون بها أفعالهم (ابتداء بفكرة العمل وانتهاء بأثره ونتائجه)، وإذن فالاحتمالات كلها واردة، ثم يقال: إن الله تعالى علم أفعال كل عبد حركة حركة وفعلاً فعلاً بحذافيرها وبالتحديد من الأزل قبل أن يُخلق العباد أصلاً وقبل أن يفعلوا أفعالهم ويوجدوها ويحدثوها، وهاهنا تأتي اللامعقولية، لماذا؟ لأننا قد بينا أن المعدومات المحضة، والمعدومات في الأعيان لا يتعلق بها علم ولا جهل، إلى أن توجد إما في الأعيان حقيقة وإما في الأذهان اعتباراً، وإذن فكيف يقال: إن العلم تناولها على ما هي عليه وهي ليست موجودة أصلاً؟ فهذا هو غير المعقول.

لأنه إذا كان للغير إرادة حرة مستقلة وقدرة مستقلة يُحدث بها أفعاله؛ فأفعاله داخله في احتمالات متعددة وفي عالم الممكنات، وبما أن الله تعالى لو شاء أن يخلق أفعال العباد فيهم لخلقها وهو قادر عليها، فمعنى هذا أن كل ما سيفعلونه هم باستقلال هو معلوم لله تعالى من حيث إمكانه وإمكان وقوعه أو عدم وقوعه، ولهذا فكل ما يفعله العبد هو داخل في عالم الممكنات التي يعلمها الله تعالى من حيث كونها ممكنة وإمكانها يحتمل وقوعها أو عدم وقوعها، وإذن فإذا وقع الفعل فلن يخرج عما علمه الله، وكذلك إن لم يقع لم يخرج أيضاً عما علمه الله.

ومن أجل هذا يقال: بما أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، وثبت أنه عالم لذاته، فهو عالم بكل ما هو قادر عليه سبحانه وتعالى، وإذن فهو عليم بجميع الممكنات على الإحاطة والشمول، والممكن هو الذي قد يقع وقد لا يقع، وإذا كان ذلك كذلك، فالله تعالى يعلم الممكن ممكناً محتملاً للوقع وعدمه، والعلاقة ستكون قائمة بين ذاته تعالى وبين المعلوم حال كونه ممكناً في هذه الحالة، فإذا وقع الممكن علمته الذات واقعاً، ولكن الله عليم لذاته، أي أنه سبحانه إنما وصف بأنه عليم واستحق هذه الصفة لذاته تعالى لا لشيء آخر، فليس وقوع المعلومات وتجدها هو الذي أكسب الله تعالى كونه عليمًا بل الله تعالى هو العليم لذاته العلية القديمة، وهو تعالى الأول فليس قبله شيء.

فكما أن الله سبحانه يعلم الأصوات وأنواعها وأصنافها قبل أن تكون لأنه قادر على أن يخلقها وهو عالم بكل ما هو قادر عليه، لكنه سبحانه لا يسمع الصوت حتى يوجد

هذا الصوت فتنشأ علاقة بين الذات الإلهية وبين هذا الصوت المدرك فهو سبحانه السميع الذي لا يمكن أن يصدر صوت دون أن يسمعه، وكذلك المرئيات: بما أن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه فهو تعالى يعلم كل ما يمكن أن يكون من الصور والأشكال، فإذا وقع المرئي نشأت علاقة بين ذات الله تعالى وبين هذا المدرك فهو سبحانه البصير لا يمكن أن يكون هناك مرئي دون أن يراه، وكذلك حين توجد المعلومات تنشأ علاقة بين الذات وبين المعلوم فلا يمكن أن يوجد شيء أو يحدث شيء ولا يعلم الله تعالى به لأنه العليم الذي لا تخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة.

ما أريد قوله باختصار: أن الممكنات في الأذهان تبقى (ممكنت) حتى تقع، ولهذا فالعلم يتعلق بها حال كونها على حالها ممكنات قد تقع وقد لا تقع، فإذا وقعت تعلق العلم بها على وجه الوقوع، ويدخل في هذا كل أفعال العباد وما يتولد عنها التي هي ممكنة قبل أن تقع لا يصح أن تعلم واقعة حتماً وهي داخلية تحت الإرادة الإنسانية الحرة، فهي تعلم ممكنة قد تقع وقد لا تقع ما دامت في عالم الأذهان ممكنة الوقوع وعدمه، فإذا وقعت حتماً نشأت علاقة العلم بين الذات العالمة وبينها (أعني أفعال العباد)، فتعلمها الذات واقعة بعد أن علمتها ممكنة.

وبهذا نفهم معنى قول القاضي عبد الجبار رحمه الله في شرح الأصول الخمسة حين قال إن الله تعالى «عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه» (٥٦٨).

فالممكن الداخل تحت القدرة والإرادة الإنسانية لا يصح أن يعلم حتمي الوقوع، وهو داخل في إطار ما قد يقع وقد لا يقع.

أظن أنه بهذا الشرح الموجز وضح الفرق بين مفهوم العلم الأزلي عند المعتزلة والعلم الأزلي عند شيخ الإسلام.

ولهذا فالعلم الأزلي عند المعتزلة يشمل المستحيلات التي لا يتصور وجودها، والواجبات التي لا يتصور عدمها، والممكنات كلها التي قد تقع ولا تقع، ويشمل ترتب بعضها على الآخر، ويشمل السنن والنواميس التي تحكم علاقات الأشياء بعضها ببعض وفق كل ما يمكن من الاحتمالات، فإذا وقع شيء منها لم يخرج عن علم الله تعالى الإحصائي الشمولي، فهناك إذن جانب من الحرية واللاحتمية في أفعال العباد.

ولهذا فالله تعالى يعلم كل ما يمكن أن يفعله العباد علماً شمولياً إحصائياً، سواء فعلوه أم لم يفعلوه .

ومن أجل هذا يعجبني ذلك المثل الذي ضربه أحد الشبان عندما شبه حال الإنسان مع القدر بالداخل إلى بيت له آلاف الأبواب، وكل باب متصل بطرق وسرايب متشابكة، ولا بد أن يسلك واحداً من هذه الأبواب .

والله تعالى يعلم بالضبط ما تؤدي إليه هذه الأبواب في تلك الشبكة المعقدة من الاختيارات وما تؤدي إليها في ضمن تشعبات لا تنتهي، فكل باب يدخله من تلك الأبواب اللانهائية لن يخرج عن علم الله تعالى المحيط بكل شيء، فهو سبحانه عالم بكل تلك الأبواب (أي خيارات وأفعال الإنسان) على وجه الشمول والإحاطة فكل شيء يختاره لن يخرج عن معلومات الله تعالى، فهذا هو العلم الأزلي بنظرته الواسعة التي لا تعطل الاختيار الإنساني بل تجعله في إطار الممكنات اللانهائية، بعكس الفكرة الرائجة السائدة أن الإنسان مكتوب عليه سلفاً دخول باب محدد من تلك الأبواب وهو لا بد أن يدخل من هذا الباب لأنه مكتوب عليه دخوله .

وشبيه بهذا المثل ما ضربه أيضاً أحد الفضلاء حين شبه القدر بمكتبة فيها خمسمئة ألف عنوان، كلها مكتوبة في برنامج محدد، فحين يريد إنسان الشراء من المكتبة فهو لن يخرج البتة عمّا في المكتبة من عنوانات، فهذا معلوم سلفاً ولكن أي الكتب يختار؟ وكم كتاباً يختار؟ هذا خاضع لإرادته الحرة، ولهذا فما لم يقع اختياره لكتاب من تلك الكتب بعد، تبقى المسألة في إطار الممكنات والاحتمالات التي لا تنتهي، وتعالى الله الذي أحصى كل شيء عدداً، ولكن يبقى وقوع اختياره على هذا الكتاب أو ذاك، أو ما شاء من الأعداد والأسماء أمراً داخلياً في الممكنات حتى يقع اختياره أو اختياراته، فإذا وقع علم حينئذ واقعاً متحققاً، كما أنه - قبل أن يقع - عُلم ممكناً محتملاً للوقوع وعدمه .

فهذه فكرة العلم الأزلي عند المعتزلة، أما العلم الأزلي عند ابن تيمية فلأن الله - عنده - هو خالق أفعال العباد فطبيعي جداً أن يعلم بما سيفعله قبل أن يفعله، فالعلم الأزلي يتناول بالضبط كل فعل سيفعله كل عبد بالضبط - أو بمعنى آخر كل فعل سيقمّه الله في كل عبد -، والسبب - ببساطة - أن كل فعل لكل عبد إنما خلقه الله في العبد قائماً به، كما أقام السواد بالأسود والبياض بالأبيض، فهو على الحقيقة علم الله تعالى بأفعاله هو .

وبناء على هذا فالله تعالى يحب عمر بن الخطاب في وقت كفره وفي وقت إيمانه فليس كفره بضارّه وقت كفره لأن الله أزلماً يعلم أنه سيؤمن، وكذا المطيع الذي نهايته الكفر لن ينفعه إيمانه حال كونه مؤمناً لأن الله أزلماً يعلم أن نهايته النار وبئس المصير .

وهذا التصور عن العلم الإلهي يضيفي على أفعال العباد - التي نشهد ضرورة أنها غير حتمية وأنها داخلة في علم الإمكان - يضيفي الحتمية على أفعال العباد بل على كل شيء، وبهذا يفقد التكليف معناه، فالسعيد سعيد قبل أن يخلق والشقي شقي قبل أن يخلق! ولو أن الله لم يخلقه لم يكن سعيداً ولا شقيّاً! والله تعالى - حينئذ - سيكون قد خلقه على التحقيق لكي يحرقه بالنار! لأن الله تعالى - بحسب مفهوم ابن تيمية للعلم الأزلي - يعلم أزلماً وبالتحديد أن فلاناً هذا سيكفر بالرسالة وسيستحق دخول النار، وإرسال الرسول لفرعون إنما هو فقط لتقام عليه الحجة وليدخل النار وليس لهديته - على التحقيق - لأن الله تعالى يعلم أزلماً أن فرعون سيكفر برغم إرسال الرسول ومع هذا أرسل إليه الرسول، ولكن فرعون كفر، أو فلنقل - وبحسب هذا الفكر الجبري - : لم يخلق الله تعالى الإيمان في قلبه! بل خلق في قلبه الكفر والجحود وادعاء الألوهية .

فهذا ما يتعلق بإثبات العلم وفهم معناه بدلالة العقل، وهذا مثال لما سيؤدي إليه هذا الاعتقاد، ومهما كررنا تلك الإجابة المعلّبة: (الحكمة اقتضت كذا) فلن نستطيع استنفاذ أنفسنا من لوازم هذا الاعتقاد، على أن هذه الإجابة: (الحكمة) وما شابهها ليس لها محصول، وعلى هذا فلا عتب على أي اعتقاد نسمعه من الأديان التي قد نستهجنها حين يقال لنا على أي أمر غير معقول: (إنها الحكمة)!

المسألة الأخرى هي :

هل في نصوص الشرع ما يثبت هذا العلم الأزلي؟

أما في القرآن الكريم فليس هناك آية واحدة تثبت ما يسمى بالعلم الأزلي، وأما الأحاديث فهي آحادية ظنية لا يبنى عليها علم يقيني قطعي .

إنا نجد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد/ ٣١].

ونجد أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت/ ٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ [العنكبوت/ ١١].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال/ ٦٦].

وقوله عز وجل: ﴿وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران/ ١٤٠].

وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنِ اللَّهُ وَلْيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ، وليعلم الذين نافقوا﴾ [آل عمران/ ١٦٦].

وقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد/ ٢٥].

وقوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور/ ٦٣].

وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [النور/ ٦٤].

وقوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب/ ١٨].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٤٣].

وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف/ ١٢].

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ [سبأ/ ٢١].

إلى غيرها من الآيات التي تثبت ظواهرها احتمالية الممكنات والتي تثبت علماً سيتعلق بها حال وجودها.

لكن شيخ الإسلام له في هذه الآيات قول مختلف فهو يقول عن الأشياء: «هو سبحانه - إذا قدرها - علم أنه سيفعلها في وقتها وأراد أن يفعلها في وقتها فإذا جاء الوقت فلا بد من إرادة الفعل المعين ونفس الفعل، ولا بد من علمه بما يفعله، ثم

الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله؟ وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول؟ فيه قولان معروفان: والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد، كما قال: ﴿لنعلم﴾ في بضعة عشر موضعاً، قال ابن عباس: ﴿لنرى﴾... الخ (٥٦٩).

وإذن فهناك علمان لله تعالى - بحسب ما يقول ابن تيمية - علم سابق بأنه سيفعل، وعلم محدث متجدد بأنه يفعل حال الفعل، وبأنه فعله بعد ذلك.

لكن كيف يوصف العلم السابق هذا بأنه قديم؟! ذلك أن الله تعالى إذا فعل هذا الفعل المعين، مع أنه يعلم مسبقاً بأنه سيفعل هذا الفعل المعين، فعلمه بأنه (سيفعل) هو غير علمه بأنه (قد فعل)، وحين يستمر علمه بأنه سيفعل مع أنه قد فعل! فهذا تجهيل لله تعالى!

إذن فالعلم بأنه (سيفعل) لا بد أن يتغير (إذا فعل) وهذا يقتضي بطلان مسألة العلم القديم هذه، لأن القديم لا يتغير، فالتغير من صفات المحدثات.

وهكذا يجب أن نفرق بين المعلومات من حيث كونها ممكنات، وإمكانها ثابت لا يتغير، والله تعالى عالم بها لذاته سبحانه وتعالى، وبين المعلومات المتجددة الواقعة في الخارج والتي كلما وقع منها شيء حدثت تلك العلاقة بين ذات العليم سبحانه وبين هذا المعلوم.

وهكذا تظهر القضية.

ونحن بين أمرين:

أ. إما أن نثبت عالمية الله تعالى على طريقة المعتزلة أي أنه تعالى عليم بكل الممكنات والممتنعات والواقعات على جهة الإحاطة والشمول، فنخرج من هذه المزالق التي تلغي التكليف وتنسب الظلم لله تعالى، وتبطل الحكمة من الوجود، وهكذا ننفي الجبرية والحتمية عن أفعال العباد - بل عن الله تعالى نفسه لأنه يمكن أن نسأل: هل سيفعل الله فعلاً خلاف ما علم أولاً أنه سيفعله؟ وإذن فهو مقهور ومجبور لعلمه أيضاً - وإذن فالعباد أحرار مختارون مسؤولون عن أفعالهم وهم الذين يخلقونها بما أعطاهم الله من قدرات وإرادات هم الذين يستخدمونها ويوجهونها على الوجه الذي يدخل تحت مقدورهم.

ب. وإما أن نثبت هذا العلم القديم على طريقة ابن تيمية ومن وافقه، فنجعل الله

(٥٦٩) مجموع الفتاوى ١٦ : ١٧٦ وما يليها

مجبوراً لعلمه، ومقهوراً له لا يمكن أن يفعل غير ما علمه أولاً أنه سيفعله حتماً في وقته فإذا جاء الوقت فلا بد أن يفعل ما علم أولاً أنه سيفعله، وحينئذ فسنلج في تلك المتاهات المظلمة، وسنجعل لإبليس وغير إبليس الحجة على الله تعالى، فهو خالق أفعالهم ومع هذا فهو يعذبهم في النار، ثم نأتي بالأجوبة المعلّبة نجيب بها على كل الإشكالات فالله يفعل في ملكه ما يشاء! وإذن فكل الآيات التي تنفي عن الله الظلم هي تنفي عن الله ما لا يستطيع أن يفعله أصلاً لأن كل ممكن يتصور من الله فعله لن يكون ظلماً لأنه يفعل في ملكه ما يشاء، وإذن فحين يمدح الله نفسه بأنه لا يظلم مثقال ذرة، فهو في الحقيقية يتمدح بما لا يستطيع!، وكذلك سيؤدي هذا إلى القول بأن الله يكلف عباده ما لا يطيقون لأنه يأمرهم بما سيخلق فيهم خلافة ومع هذا سيعذبهم إن لم يفعلوا ولن يكون بهذا ظالماً، وأنه يعذب الأطفال في النار، وكل ما يمكن أن تتخيّله من القبائح بحجة أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، وإذن فمهما فعله فلن يكون ظالماً فحتى لو أدخل أبا جهل الجنة وأدخل محمداً النار فلن يكون ظالماً ما دام هذا ممكن الوقوع، وما دام أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، فتأمل أخي القارئ ما سيؤدي إليه هذا المنهج من العبثية والعدمية والتوهان.

أما ما روي عن ابن عباس من أنه فسر ﴿لنعلم﴾ بأنها ﴿لنرى﴾ فقد ردّها الإمام الطبري لأن الرؤية تطلق على العلم ولكن العلم لا يطلق على الرؤية في لغة العرب فتأويلها بعيد، هذا إن صح الإسناد إلى ابن عباس، وكذلك استبعد الطبري جدّاً تفسير من فسّر قوله: ﴿لنعلم﴾ بأن المقصود منها: ﴿لنبين لكم أنا نعلم﴾، والحق أن هذا تفسير متمحّل متكلّف بعيد، والمعروف عن المفسّرين أن الآيات تبقى على ظاهرها فلا تؤوّل إلا بقريئة، والسؤال هو: ما القريئة التي لأجلها تصرف هذه الآيات وأشبههاها عن ظاهرها؟ وهاهنا نتعجب ممن يتعصب للأخذ بالظاهر، ثم لا يأخذ بظاهر الآيات التي تخبر عن أشياء سيعلمها الله حين تقع^(٥٧٠).

وللإمام الطبري رحمه الله قول آخر يعتمد عليه ويراه، فحواه: أن المقصد من هذه اللفظة ﴿لنعلم﴾ أي ليعلم حزبي وأوليائي والله تعالى تكلم بالنبابة عنهم بصيغة الجمع

(٥٧٠) ينظر تفسير الإمام الطبري لقوله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ فقد أورد بعض الأقوال ولكنها ردّها أو ضعّفها واستبعدتها، والحق أن الآية تحمل على ظاهرها ما لم يكن هناك قريئة لصرفها على ظاهرها، وأين القريئة؟!

كانهم فريق واحد، فقال: ﴿لنعلم﴾ يقصد أنا وأوليائي وحزبي، على عادة الرئيس في عشيرته حين يتكلم بصيغة الجمع يضيف إليه حاشيته وأنصاره، وهو معنى معقول في نفسه لولا أمران يعكّران صفوه:

أولهما: أنه قد ورد في آيات آخر ﴿ليعلم﴾ بصيغة المفرد! فلا ينطبق عليه ما رآه الإمام الطبري رحمه الله.

وثانيهما: أنه لا قرينة يقطع بها تحمله على إخراج الآيات عن ظاهرها! .
ولهذا فالآيات تحمل على حقائقها بل كل الآيات التي تذكر العلم في القرآن تذكر ما يتعلّق به هذا العلم، ولا داعي لسرد كل ما ورد فإنه يطيل الكتاب، والمعنى المقصود واضح ومعروف .

وهذا ما حمل شيخ الإسلام رحمه الله على أن يعد هذه الآيات وأشباهها من المتشابه لا المحكم^(٥٧١)!

واعتبار هذه الآيات ونحوها من المتشابه إنما هو (حكم عقلي) والسؤال هو: ما الدليل؟ وأين القرينة؟ فهذا هو موطن النزاع.

إن شيخ الإسلام يثبت لله تعالى معنى هو (العلم القديم) فيقول: «والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي، الذي هو من لوازم نفسه المقدسة، لم يستفد علمه بها منها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]»^(٥٧٢).

وكون الله تعالى يعلم المعلومات حصلت أو لم تحصل فهذا حق، ولكن هذه الجملة تحمل في كلام شيخ الإسلام على ما يعتقده هو من (حتمية) ما سيفعله العباد. ولكن هذه الجملة يمكن أن تفهم أيضاً على أن الله تعالى معلومات بحكم أنه عالم بكل ما هو قادر عليه، وهذه المعلومات منها ما هو ممتنع لذاته لا يكون البتة، ومنها هو ممكن:

هذا الممكن يبقى في عالم الإمكان حتى يقع فيتعلّق به العلم ساعة وقوعه، فيعلمه الله تعالى ممكناً (أي محتملاً للوقوع وعدمه) قبل أن يقع، فإذا وقع علمه واقعاً حين وقوعه، إلا إذا كان وقوعه حتمياً لأسباب تقتضي هذا فهذا له شأن آخر وله

(٥٧١) مجموع الفتاوى ٢: ١٣١

(٥٧٢) مجموع الفتاوى ٢: ١٣٠

شروطه، ولكن أفعال العباد المبنية على الحرية والإرادة والقدرة المستقلة، لا تدخل في الحتميات كجريان الشمس والقمر والكواكب وما يتعلق بهذا.

وحول هذا العلم المتجدد يقول شيخ الإسلام: «فذااته هي الموجبة لكونه عالماً، لا أن شيئاً من الموجودات جعله عالماً، وإن كان العلم بأن قد كان [أي بأن الشيء قد وجد] مشروطاً بوجود المعلوم، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئي والمسموع^(٥٧٣)».

والذي يحمل شيخ الإسلام على القول بأن الله تعالى يعلم أولاً ما العباد فاعلون قبل أن يفعلوه بحذافيره هو اعتقاده أن الله تعالى - على وجه الحقيقة - هو خالق أفعال العباد وهو فاعلها، ولهذا تجده يقول: «العلم نوعان:

علم العالم بما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فهذا علم فعلي، هو شرط في وجود المعلوم، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع».

قال: «ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار^(٥٧٤)».

ثم يقول: «والقدرية عندهم أن الله يخلق أفعال العباد [كذا]^(٥٧٥)، فعلمه بها علم بأمر أجنبي منه، فلماذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعلياً، لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه^(٥٧٦)».

أي أن القدرية المجوسية (المعتزلة) لا ينكرون أن الله يعلم مخلوقاته هو لأن علمه بها شرط في وجودها أصالة، ولكن هل أفعال العباد هي مخلوقات لله؟ ذلك ما ينفيه المعتزلة، وإذن فعلم الله تعالى بأفعال العباد هو علم بما ليس من مخلوقاته تعالى، وإذن فهو في هذه الحالة عالم بأمر أجنبي عنه، وإذا كان ذلك كذلك فالعلم بالأمر الأجنبي يجب أن يطابق المعلوم، ولكن بما أن أفعال العباد ليست حتمية وداخلة في إطار الممكنات والمحتملات، وتحكمها قدراتهم وإراداتهم الحرة، وبما أنها قبل أن توجد هي في إطار الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، وكذلك أفكار العباد ونياتهم

(٥٧٣) درء التعارض مج ٥ : ٢٤٢

(٥٧٤) درء التعارض مج ٥ : ٢٨٦

(٥٧٥) كذا في الطبعة التي أنقل عنها، والصواب: والقدرية عندهم أن الله لا يخلق أفعال العباد

(٥٧٦) درء التعارض مج ن، ص ن

هي من أفعالهم التي هي داخلة في إطار الممكنات أيضاً حتى توجد في قلوبهم، وبما أن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه ولو شاء أن يخلق هو أفعال العباد فيهم لفعل، فحينئذ فإذا وقعت علمها الله تعالى على ما هي عليه علماً مطابقاً للمعلوم من كل وجه، أما وهي في حالة العدم فلا يتعلق بها علم ولا جهل، لأنها غير موجودة، والمعدوم كما قدمت سابقاً لا يتعلق به علم ولا جهل، وبهذا يكون هذا العلم علماً مطابقاً للمعلوم تابعاً له .

وفي هذا يضيف شيخ الإسلام: «وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطاً في وجوده كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسماواته وأرضه فهذا علم تابع للمعلوم مطابق له، ليس فعلياً بوجه من الوجوه^(٥٧٧)» .

ويقول كذلك في الموضوع نفسه: «وكذلك هو - سبحانه - بكل شيء عليم، فيعلم الأشياء على ما هي عليه، فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، ولا يكون نفي هذا العلم نقصاً بل هو من تمام كماله، لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هي عليه^(٥٧٨)» .

والحاصل أن شيخ الإسلام يقبل بفكرة أن ما لم يوجد في الأعيان لا يتعلق به العلم حال عدمه فإذا وجد تعلق به العلم الإلهي على ما هو عليه في ذاته .
ولكن ما لم يوجد في الأعيان يرى شيخ الإسلام أن الله تعالى يعلم أزلاً أنه سيقع في موطن كذا وكذا حتى لو كان من أفعال العباد؛ ذلك أن الله تعالى - بحسب ما يعتقد شيخ الإسلام - هو خالق أفعال العباد، وإذن فعله بها هو العلم الفعلي المؤثر .
والمقصود هنا أنه ليس في القرآن الكريم ما يدل على هذا العلم الأزلي بحسب ما يفهمه شيخ الإسلام رحمه الله، ولكن:

هل العلم المتقدم بحدوث الشيء يقتضي الأزلية؟

إن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يستدل ببعض الآيات التي تخبر عن وقوع أحداث مستقبلية، يستدل بها على هذا العلم الأزلي بحسب التصور الذي يراه، ولكن

(٥٧٧) السابق مج ن، ص ن

(٥٧٨) الدرء مج ٤ : ٩

الواقع أن تلك الآيات لا تدل على مطلوبه، ولكنها تدل على أمور ستقع بناء على موجودات وسنن وقوانين، ولكن لا علاقة لها بهذا العلم الأزلي.

والعلم بما سيقع حتماً قبل وقوعه هو أمر معقول حين يكون مبنياً على (موجود)، وحين تتوافر شروط يتحتم بها، هذا هو المعقول، أما ما سوى هذا فما لم يقم عليه دليل فسيبقى مجرد دعوى.

في كتاب الله آيات فيها أخبار عن أمور مستقبلية، يحتاج بها شيخ الإسلام على العلم الأزلي لله تعالى - العلم الأزلي حسب فهمه هو -، فمن ذلك مثلاً أنه يستدل على العلم الأزلي بإخبار الله تعالى أنه جاعل في الأرض خليفة، وأمثال هذا من الأخبار القرآنية، وفي هذا يقول:

«فإن الله قد أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون، بل أعلم بذلك من شاء من ملائكته وغير ملائكته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فالملائكة حكموا بأن الأدميين يفسدون، ويسفكون الدماء قبل أن يخلق الإنس ولا علم لهم إلا ما علمهم الله، كما قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣٢]، ثم قال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وتضمن هذا ما يكون فيما بعد من آدم، وإبليس وذريتهما، وما يترتب على ذلك.

ودلت هذه الآية على أنه يعلم أن آدم يخرج من الجنة فإنه لولا خروجه من الجنة لم يصير خليفة في الأرض فإنه أمره أن يسكن الجنة، ولا يأكل من الشجرة بقوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى . إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى . وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ [طه: ١١٧-١١٩]، نهاه أن يخرجها من الجنة، وهو نهى عن طاعة إبليس التي هي سبب الخروج، وقد علم قبل ذلك أنه يخرج من الجنة، وأنه إنما يخرج منها بسبب طاعته إبليس، وأكله من الشجرة؛ لأنه قال قبل ذلك: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ولهذا قال من قال من السلف: إنه قدر خروجه من الجنة قبل أن يأمره بدخولها بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال بعد هذا: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿البقرة: ٣٦﴾، وقال تعالى: ﴿قَالَ اهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ . قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٤، ٢٥]، وهذا خبر عما سيكون من عداوة بعضهم بعضاً وغير ذلك، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ . وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ ﴿يونس: ٩٦، ٩٧﴾، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، وهذا خبر عن المستقبل، وأنهم لا يؤمنون. وقال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٥]، وقال: ﴿وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وهذا قسم منه على ذلك، وهو الصادق البار في قسمه، وصدقه مستلزم لعلمه بما أقسم عليه، وهو دليل على أنه قادر على ذلك.

وقد يستدل به على أنه خالق أفعال العباد؛ إذ لو كانت أفعالهم غير مقدورة له لم يمكنه أن يملأ جهنم، بل كان ذلك إليهم إن شاءوا عصوه فملأها، وإن شاءوا أطاعوه فلم يملأها.

لكن قد يقال: إنه علم أنهم يعصونه، فأقسم على جزائهم على ذلك، وقد يجاب عن ذلك بأن علمه بالمستقبل قبل أن يكون مستلزم لخلقه له، فإنه سبحانه لا يستفيد العلم من غيره، كالملائكة والبشر، ولكن علمه من لوازم نفسه، فلو كانت أفعاله خارجة عن مقدوره ومراده لم يجب أن يعلمها كما يعلم مخلوقاته إلى آخره (٥٧٩).

أما أن الله جاعل في الأرض خليفة فليس هذا إخباراً بالغيب لأن شيخ الإسلام رحمه الله في كتاب النبوات يذكر أن هذه الجنة التي دخلها آدم إنما كانت في الأرض (٥٨٠)! وليست هي جنة السماء، فأدم في الأصل إنما خلق في الأرض وكان في جنة من جنات الأرض، وهو قول محترم ولعلماء التفسير سجال قديم حول هذا الأمر فلا تدل الآية صراحة على أنه لم يكن في الأرض ثم كان، وإذن فحين خلق الله آدم في الأرض، وأخبر الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة، فهو قد أخبر الملائكة بما

(٥٧٩) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٩٠

(٥٨٠) النبوات ص ٢٤٥

سيفعله هو في ذلك الوقت الذي اختاره، وليس في هذا ما يدل على العلم الأزلي -
بمعناه المقتضي للجبر - البتة .

وإذا كان إبليس نفسه أدرك بطريقة ما أن آدم وزوجه سيكون لهما ذرية فقال :
﴿لأحتكن ذريته إلا قليلاً﴾ فكيف لا يعلم الله تعالى أن آدم وزوجه سيكون لهما ذرية؟
وهذا علم سابق صحيح مبني على علم الله تعالى بأفعاله، وبما هو قائم وجوداً، ولكنه
لا علاقة له بالعلم الأزلي الجبري ولا يشتهه، فهناك فرق بين العلم السابق والعلم الأزلي
ذاك أن البشر يعلمون علماً سابقاً بأشياء قبل أن تحدث على وفق مقدمات يقينية أو ظنية
فكيف بالعليم الخبير سبحانه؟ .

ولكن هذا شيء، والعلم الأزلي على الوجه الذي يقول به شيخ الإسلام شيء
آخر .

وكذلك كون الناس منهم من سيؤمن ومنهم من سيكفر لا علاقة له أيضاً بالعلم
الأزلي بل هو أمر متعلق بالسنن الربانية فإن الله تعالى يعلم أن البشر ليسوا شيئاً واحداً
وأن هناك من ستمنعه أطماع الدنيا وأسباب السلطان من الإيمان، وهكذا .

وكذا أخبار الآخرة ففيها ما هو من أفعال الله وهو سبحانه يعلم أفعاله متى يقررها
ومتى يفعلها، وهو سبحانه يعلم نفوس البشر وكيف تكون ردود أفعالهم، فأخبر عن
أحوال أهل الجنة والنار وماذا سيقولون، ولا علاقة لهذا بالعلم الأزلي على الوجه
الذي يقرره شيخ الإسلام .

وكل الآيات التي تفيد الإخبار بالمستقبل لو تمعن فيها المتمعن لا يجد فيها ما
يقطع بهذا العلم الأزلي على الوجه الذي يقرره شيخ الإسلام رحمه الله، والذي يقتضي
الجبر على الحقيقة .

ثمار عقيدة العلم الأزلي كما يفهمها شيخ الإسلام:

بيّنّا - عن طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب - ما المعنى (المعقول) من
العلم، وأن العلم الأزلي على الوجه الذي يقول به شيخ الإسلام - والأشعرية أيضاً -
إنما يكون معقولاً إذا كان الله خالقاً لأفعال العباد فهي مخلوقة لله ومفعولة لله، وبهذا
فأفعال العباد بأعيانها وتفصيلها جارية على طريق حتمي، فهذا متفق - بهذه الطريقة -
مع دلالة العقل .

لكن حين يكون العباد مستقلين بأفعالهم، وحين يكونون خالقين لأفعالهم -

وأفعالهم تشمل أفكارهم وإراداتهم وأعمالهم وحركاتهم وما يتولد عنها - بقدراتهم وإراداتهم الحرة، حين يكونون هم الخالقين لتلك الأفعال بحرية تامة وبإرادة واختيار فكل الاحتمالات مفتوحة ومتاحة ومنتوقعة، ثم يقال بالعلم الأزلي^(٥٨١) على الوجه الذي يلغي تلك الاختيارات والاحتمالات ويضفي حتمية صارمة على أفعال العباد، فهذا جنوح إلى التناقض واللامعقول.

لكن حين يقال: إن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه، وهو قادر على أن يخلق أفعال العباد لو شاء، ولكنه تعالى لم يخلق أفعالهم فيهم، بل أعطاهم قدرة وهو تعالى يعلم كل ما يمكن أن يدخل تحت هذه القدرة من المقدرات، وبهذا فمهما فعل العباد أو لم يفعلوا لن يخرج عما علمه الله أولاً بعلمه المحيط والشامل والإحصائي، فهذا كلام معقول لا غبار عليه.

وهكذا فهو سبحانه وتعالى عالم بأفعال العباد وعالم بما أقدرهم عليه سبحانه، عالم بأفعال العباد حال كونها ممكنة (أي أنه يجوز وقوعها وعدمه) فهذا هو حالها قبل أن تقع، فإذا وقعت علمها سبحانه واقعة كما علمها من قبل ممكنة، فإذا صنع الإنسان الطائفة لم يخرج هذا عن الممكنات التي يعلمها الله تعالى أولاً، وإذا لم يصنع لم يخرج هذا عن الممكنات أيضاً، إذا صعد على القمر فهو من الممكنات التي يعلمها الله فإذا وقعت لم يتفاجأ رب العالمين بشيء لم يكن يعلمه! وإذا لم يصعد الإنسان على القمر لم يخرج عن علم الله تعالى. وهكذا.

كذلك من المعقول في الشاهد أن يعلم الذي لم يقع أنه سيقع حتماً بناء على موجود وثابت، وشروط موضوعية تثبت حتمية وقوعه، والعلم بممكن سيقع حتماً بناء على العلم بموجود ثابت هو أمر (معقول) نعقله في الشاهد، وكذلك في الغائب.

وإذا ثبت هذا في الشاهد، فليثبت في الغائب، وهكذا تزول إشكالات متعددة، وبهذا نستطيع أن نفهم القرآن الكريم وآيات العلم في القرآن الكريم فهماً متسقاً لا إشكال فيه.

إن نظرية العلم الأزلي التي ينادي بها شيخ الإسلام ابن تيمية ومن وافقه فيها

(٥٨١) العلم يطلق على (المعلوم) حين يقال: هذا علم أبي حنيفة، وما أوسع علم الشافعي، فالمقصود به المعلوم، وهذا ما أقصده أنا من العلم الأزلي أي معلومات أزلية، أزلية من حيث كونها معلومات، وأزليتها اعتبارية لأنها حال كونها ممكنات إنما موجودة اعتباراً لا حقيقة.

كالأشعرية ونحوهم تثير إشكالات أحب ها هنا أن أشير إليها:

١ . تضفي الحتمية والجبرية على أفعال العباد وعلى سيرورة التاريخ، بل على أفعال الله تعالى نفسه، ويصبح العباد مجرد ممثلين لمسرحية مكتوبة سلفاً، وهذا ما ينكره المعتزلة .

٢ . تضعف أو تقتل روح المسؤولية والفاعلية للعبد وتؤدي إلى التواكل والخضوع والاستسلام، ومهما تكلمنا مع الفرد عن وجوب العمل وامتثال الأمر والنهي فسيبقى هاجس القدر حاضراً لديه، لأن الواقع بحسب هذه النظرية في مفهوم العلم الأزلي: أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد فهو الذي يخلق طاعتهم وهو الذي يخلق معاصيهم، والله تعالى يعلم أولاً من سيؤمن ومن سيكفر، بل على الحقيقة هو خالق الكفر في الكافر والإيمان في المؤمن، وكل ما يجري إنما يجري على وفق ما سيخلقه الله في العباد من أفعال فعن أي فاعلية نتحدث؟ .

٣ . تثير إشكالات تؤدي إلى نسبة القبائح إلى الله تعالى، فإذا كان يعلم أولاً أن فلاناً من الناس سيكفر إذا أرسل إليه الرسول فلماذا يرسل إليه الرسول أصلاً أليقيم عليه الحجة فقط ويوجب له النار؟ هذا مع كونه هو الذي يخلق الكفر في قلب الكافر والإيمان في قلب المؤمن، والمعصية في جسد العاصي، والطاعة في جسد المطيع، فيصبح الناس أحجاراً على رقعة الشطرنج ليس إلا! .

وإذا كان الله قد كتب أولاً أنه سيخلق هذا الطفل من الزنا، فلا بد من الأسباب، والسبب الذي يخلق به من الزنا هو اجتماع الأب والأم المسافحين في ليلة معينة، فهل يستطيع الأب والأم ألا يزنيا تلك الليلة فيعطلا الإرادة الإلهية (المحتومة) بخلق هذا الطفل من الزنا؟! .

كم ذا نسمع شكاوى عباد الله من هذا القدر! وكم ينسبون فشلهم إلى الله تعالى وإلى المكتوب، ومع أننا نطالبهم بعدم الاحتجاج بالقدر إلا أن عقيدة القدر على هذا الوجه السائد تأبى إلا أن تكون مترسخة فما الفرق بين الاحتجاج وعدم الاحتجاج إذا كنت (أعتقد) و(أؤمن) أن الله هو فاعل كل تلك القبائح؟

إنها إشكالات تقع بحسب نظرية العلم الأزلي هذه، وهكذا يبطل التكليف وتضيع الحكمة من الوجود، ويتحوّل معنى الحياة إلى عبثية مطلقة لا تليق بحكمة الحكيم تعالى، ومهما علقتنا تلك المتناقضات على الحكمة فلن نبطل حقيقة الأمر في ذاته، فإن الألفاظ والعبارات لن تكون إلا كذباً إذا كانت تخالف حقيقة الواقع .

كان من ضمن الأسئلة الناتجة عن إشكالية العلم الأزلي هذه ما يتعلق بقتل القاتيل مثلاً وما يتعلق بالأرزاق:

إذا قتل القاتيل فهل يكون مات بأجله؟ أم مات بالقتل؟ وهل إذا لم يقتل كان سيعيش؟!

أما على وفق عقيدة العلم الأزلي المسبق ونظرية المكتوب بحسب مذهب ابن تيمية ومن وافقه من الأشعرية: فنعم: لقد مات القاتيل بأجله! ولو لم يقتل لمات وحده، ولهذا نجد عند الناس بعض الأمثلة الشعبية التي أنتجت ثقافة الجبر: لو صبر القاتل على القتل لمات وحده! .

السؤال هو: ما الدليل على هذا؟

وإذا كان مات بأجله فما ذنب القاتل؟ ما هو إلا أداة يحقق الله تعالى بها نهاية (الأجل) الذي كتبه على هذا العبد على يد ذاك العبد! .

يسأل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن المقتول: هل مات بأجله أم قطع القاتل أجله؟

فيجيب:

«المقتول كغيره من الموتى، لا يموت أحد قبل أجله، ولا يتأخر أحد عن أجله» ثم يقول: «والله يعلم ما كان قبل أن يكون، وقد كتب ذلك، فهو يعلم أن هذا يموت بالبطن أو ذات الجنب، أو الهدم أو الغرق، أو غير ذلك من الأسباب، وهذا يموت مقتولاً...» ثم يقول: «وعلم الله بذلك وكتابته له بل مشيئته لكل شيء، وخلق له لكل شيء، لا يمنع المدح والذم والثواب والعقاب...» (٥٨٢).

وإذن فالله تعالى سيخلق فكرة القتل والعزم إليه ثم القصد والإرادة ثم حركة القاتل ثم النتيجة وقد علم هذا أولاً بل هو الذي حدّد موت الميّت، ومع هذا فالقاتل مذموم معاقب على الرغم من أنه هو الذي (سُخِّر) لتحقيق مشيئة الله! .

لماذا نغضب من إسرائيل إذا كانت آجال الألف والخمسمئة قاتيل في غزة قد حتمت سلفاً وما إسرائيل إلا أداة فقط للمشيئة الإلهية؟!

لماذا نغضب ونثور حزناً على اللاتي تعرضن للاغتصاب في سجون الاحتلال

(٥٨٢) مجموع الفتاوى ٨: ٣٠٣

الأمريكي للعراق ما دام هذا قد كتب عليهن وما دام الله خلق في مغتصبيهن هذه الأفعال الشنعاء؟

إنهم مجرد أدوات لمشيئة الله! هل يملك أحد لمشيئة الله رداً؟

وإن استدلال ابن تيمية على هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ لا يخدم مطلوبه، فإن قصارى ما جاء في هذه الآية أن سنة الله اقتضت أن يموت العباد، فلا بد من نهاية لهذه الحياة فسواء طالت أو قصرت فهناك أجل، هناك مدة ما ستنتهي عندها الحياة، ولكن هذه الآية لم تبين أن هذا الأجل محدد بعينه مسبقاً من الأزل أم لا، وكذلك هذه الآية لم تبين من الذي يأتي بهذا الأجل هل الله هو الذي يأتي بهذا الأجل أم يمكن أن يتدخل العباد فيأتون به.

والخلاصة أن معنى الآية أن هناك أجلاً لا بد من مجيئه، لكنها لم تذكر أن مجيئه لا يد أن يكون محددًا من الأزل، ولم تذكر ما إذا كان العباد يتدخلون بتقديم هذا الأجل أو تأخيره.

ثم ما المقصود بالأجل؟ هل المقصود به انتهاء أعمار الأفراد أم انتهاء أعمار الأمم؟! أم المقصود به يوم القيامة حيث لكل أمة أجل هو يوم القيامة الذي سيأتي، أم أن المقصود بالأجل هو العذاب وأن المقصود بكل أمة هنا الأمم التي تستحق العذاب؟ فليست الآية قطعية إذن على أن المقصود بالأجل هو الأعمار المحددة قطعاً، وإذا ورد الاحتمال سقط الاستدلال.

لكن الواضح يقيناً وواقعاً أن متوسط الأعمار يمكن أن يزيد أو ينقص لأسباب في طوق البشر بازدياد الوعي الصحي مثلاً أو بتحسين البيئة وتنظيم الغذاء وعادات الحياة. وهكذا.

ولذا فمن مات بإهمال الطبيب لا يقال إنه مات بأجله بل مات بإهمال الطبيب، ومن مات بحادث سيارة بسبب مخالفة مرورية لا يقال إنه مات بأجله بل مات بتهوره واستهتاره، وهكذا.

وكذلك الأرزاق:

أليس رزق اللص والحرامي والمرثشي والمرابي مكتوباً في الأزل أنه سيرزقه الله به ومنذ اللحظة التي قد ولد فيها؟ فلماذا يلام على رزق قد كتبه الله له؟ لو لم يكتب الله هذه اللقمة له من الأزل لما أكلها، هل يستطيع أن يخالف مشيئة الله؟!!

إنها نتائج خطيرة تؤدي إليها هذه الاعتقادات . الاستمرار فيها لن يفضي إلا إلى مزيد من المشكلات والأزمات المتلاحقة على هذه الأمة .
لا يمكن لأمة تعتقد الجبر أن تنهض ولا أن تغير، وإذا كان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فعلى الأمة أن تغير أفكارها وتنطلق انطلاقة جديدة بأفكار جديدة، إذا وضح للعقلاء طريق الحق .

وبعد كل هذا لا يعد ابن تيمية نظريته جبراً!

وإذ قد بلغت هذا الموضوع من الحديث في هذا الموضوع فأحب أن أشير إلى أن ابن تيمية كان يستشعر في داخله أن قوله يؤدي إلى الجبر، ولهذا أراد - حسب إحدى استراتيجياته في ردّه على الخصوم وهي استراتيجية الحجاج اللغوي - أراد أن يبين أن نظريته في خلق أفعال العباد، وأن قدرة العباد المحدثه وإراداتهم الحادثة إنمي هي أسباب يفعل الله بها! أراد أن يبين لنا أن هذه النظرية لا تسمى جبراً وأخذ يشرح هذا على وفق اللغة العربية فقال: «لفظ الجبر مجمل فإنه يقال: جبر الأب ابنته على النكاح، وجبر الحاكم الرجل على بيع ماله لوفاء دينه، ومعنى ذلك أكرهه، ليس معناه أنه جعله مريداً لذلك مختاراً محباً له راضياً به، قالوا: ومن قال: إن الله تعالى جبر العباد بهذا المعنى فهو مبطل، فإن الله أعلى وأجل قدراً من أن يجبر أحداً وإنما يجبر غيره العاجز عن أن يجعله مريداً للفعل مختاراً له، محباً له، راضياً به، والله سبحانه قادر على ذلك، فهو الذي جعل المرید للفعل المحب له الراضي به مريداً له محباً له راضياً به، فكيف يقال: أجبره وأكرهه كما يجبر المخلوق المخلوق، مثل ما يجبر السلطان والحاكم والأب وغيرهم من يجبرونه إما بحق وإما بباطل، وإجبارهم هو إكراههم لغيرهم على الفعل، والإكراه قد يكون إكراهاً بحق، وقد يكون إكراهاً بباطل^(٥٨٣)» .

فالله عند ابن تيمية لم يجبر العبد على المعصية لأنه يخلق في قلب العبد رضا بهذه المعصية!

وهذه الحجة أقرب إلى أن تكون على العكس مما يريده شيخ الإسلام من أن تكون على وفق ما يريد .

(٥٨٣) مجموع الفتاوى ٨ : ٢٧٤

إن العبرة ليست في الألفاظ ولكن في المعاني، وحين يخلق الله في قلب العبد الرضا بالمعصية فإن الرضا بالمعصية معصية أيضاً! ثم سيعذبه على ما خلقه فيه، ومع هذا فلا يعد هذا عند ابن تيمية جبراً! لأن المجهور هو الذي يفعل خلاف ما يريد! والواقع أن فعل المرء خلاف ما يريد أهون ألف مرة من هذا المعنى الذي يريد أن يسوغه ابن تيمية.

إن إجبار الأب ابنته على النكاح على الأقل يثبت لها إرادة مخالفة! ولكنها غير مستطاعة أن تنفذ إرادتها، وحتى لو أن أحداً أجبر غيره على معصية وهو لا يريد، فإنما يفعلها مجبراً لأنه لا يستطيع غير هذا، وهو على الأقل له إرادة وهو كاره لما أجبر عليه، فيرفع هذا عنه العقوبة واللوم على أقل تقدير.

غير أن المعنى الذي يطرحه شيخ الإسلام هنا أعمق بكثير من هذا وأخطر بكثير، وأشد بكثير، فها هنا لم يعد للعبد إرادة أصلاً، فالله يخلق في عبده المعصية، ويخلق في قلبه إرادتها وحبها والرضا بها! ثم يعذبه يوم القيامة!

وسواء سمينا هذا جبراً أو سميناه ما يخطر بالبال من الأسماء، فحديثنا هو عن هذا المعنى!

هل يجعل الله العبد فاعلاً للمعصية مريداً مختاراً لها محبباً لها راضياً بها ثم يعذبه عليها؟!!

هذا هو السؤال! هذا هو الموضوع.

وابن تيمية هنا يقر وبشكل قطعي أنه جبري محض، بل هو في الحقيقة وبهذا الطرح يتعدى مرحلة الجبر إلى ما هو أعمق منها!.

وهنا نطرح هذا السؤال الكبير:

هل يصلح فكر شيخ الإسلام ابن تيمية الذي تتبناه
اليوم كبرى الحركات الإسلامية في القضاء والقدر لبناء نهضة؟

وبعد:

لعل القارئ الكريم يستشكل ما ذكرته من رأي المعتزلة - وهو قول الزيدية أيضاً - في مسألة القدر وعلاقتها بالعلم الإلهي وبأفعال العباد، لأنه يفهم النصوص بطريقة أخرى، اعتاد عليها ونشأ عليها.

حسن: لم أفصل في شرح كل تلك النصوص، لكن حسبي أنني أشرت أنها يمكن

أن تفهم بطرائق أخرى، كذلك ربما يستشكل القارئ أن ما نقلته عن المعتزلة من آراء يختلف مع بعض الأحاديث الأحادية التي يؤمن بها.

أقول: الأحاديث الأحادية في هذه المسألة تبقى ظنية الثبوت، وظنية الدلالة بل لو جمعت تلك الأحاديث لظهر فيها غير قليل من التناقضات والإشكالات.

ومن المشكلات التي نعانيها في بنائنا المعرفي أننا نبنى (القينيات) على (الظنيات) في الوقت الذي نتلو فيه قول الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، وغيرها من الآيات.

ربما يحب القارئ أن يستمر في عقيدة (السكوت) أو (اللاأدرية) في مسألة القدر بحجة أنه (سر الله)!

أقول: ليس في الإسلام أسرار! وإلا فقد فتحنا الباب لكل ذي دين باطل وعقيدة فاسدة أن يقول: هذا سر من أسرار الله! فالتثليث سر من أسرار الله مثلاً! وهكذا نفتح الباب لتسرب الاعتقادات الفاسدة بحكم أنها من (أسرار الله)، وإذا كان الله يريد من العباد أن يؤمنوا بما لا يعقلون، فما الفرق بيننا وبين أصحاب العقائد الغريبة المتناقضة التي لا تعقل؟ وإذا ساغ لنا أن نؤمن بما لا يعقل، فلنسوّغ لهم أن يؤمنوا بما لا يعقل أيضاً فلا وجه للموهم حتى لو كانت مذاهبهم تؤدي إلى التناقض والإحالة.

وبعد، إنها فرصة نفكر فيها في واقعنا وفي أفكارنا وفي تصوراتنا عن إلهنا سبحانه وتعالى، إنها فرصة للمراجعة والتفكير ثم التقرير بعد ذلك، وعسى أن نكون بهذا الكتاب دفعنا دفعة بهذا الاتجاه.

ماذا لو فسر القرآن على أساس أن الله خلق أفعال العباد؟

أريد أن أختتم بحثي هذا بمسرد لآيات من كتاب الله تعالى يوجه الله فيها أشد اللوم والتوبيخ للكافرين والعصاة، وأريد أن أبذل ما يفيد أنهم هم الفاعلون لأفعالهم، بكون الله تعالى هو خلقها فيهم، أو هو أرادها منهم، أو هو قضاهم عليهم، ودعونا نتأمل كيف سيتحول الخطاب:

الآيات التي فيها نسبة العمل للإنسان	تفسيرها بخلق الله وإرادته لهذا العمل
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ [البقرة/ ٦]	إن الذين خلق الله فيهم الكفر وأراده منهم، سواء عليهم أخلق فيك إنذارهم أم لم يخلق فيك إنذارهم لن يخلق فيهم الإيمان!
لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [المائدة/ ٦٢]	لبئس ما خلق الله فيهم وأراده منهم
وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ [المائدة/ ٦٦]	وكثير منهم ساء ما خلقه الله فيهم وأراده منهم.
وَرَبِّينَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأنعام/ ٤٣]	وخلق الله في الشيطان تزيين ما خلق الله فيهم وأراده منهم.
وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأنعام/ ٨٨]	ولو خلق فيهم الإشراك وأراده منهم لحبط ما خلقه الله فيهم وأراده منهم.
فَوْقَ الْحَقِّ وَيَبْطَلُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأعراف/ ١١٨]	وبطل ما خلق الله فيهم وأراده منهم.
فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الحجر/ ٩٢، ٩٣]	فوربك لنسألنهم عما خلق الله فيهم وأراده منهم.
أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا [العنكبوت/ ٤]	أم حسب الذين خلقنا فيهم السيئات وأردناها منهم أن نخلق فيهم أن يسبقونا
وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا [الفرقان/ ٦٨]	والذين لم يخلق الله فيهم عبادة إله آخر، ولم يخلق الله فيهم قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولم يخلق فيهم الزنا، ومن يخلق الله ذلك فيه، ويرده منه يلق أثاماً

وهكذا فلو أننا فعلنا هذا في كل الآيات التي فيها نسبة فعل معين أو الأفعال مطلقاً إلى العباد، فكيف ستكون النتيجة؟! .

ولعل القارئ الكريم هنا يستحضر بعض آيات القرآن الكريم التي يثبت فيها أن الله ﴿خالق كل شيء﴾، ولست أريد أن أستعرض كل آية في القرآن الكريم، ولكن المرجو من القارئ الكريم أن ينظر في السياق التي وردت فيها هذه الآية وأشباهها، فسيجد أنها تتكلم عن خلق الأجسام والكائنات ولا تتكلم عن أفعال العباد. هذا أولاً.

وثانياً فإنه من السائغ أن ترد آيات فيها عموم ويكون العقل هو الذي يخصص ما لا يدخل ويندرج في تلك العموميات، فقوله سبحانه عن الريح التي أهلكت قوم عاد: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ لا يقتضي أنها دمرت كل شيء فإنه من المعلوم أنها لم تدمر الشمس ولا القمر مع أنهما من الأشياء.

ولو كان الله خالق أفعال العباد لوجب أن تكون كلها متقنة! فإن الله سبحانه يقول: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ ومعلوم أن أفعال العباد متفاوتة، ولهذا يقول سبحانه: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾، وهذا يدل على أن أفعال العباد غير داخلية في مخلوقات الله.

وبعد، فإن من الفضلاء من يقول: إن الأفضل أن يقال: إن الإنسان كاسب لأفعاله وفاعل وعامل، دون أن يقال بأنه يخلق أفعاله.

حسن، لا مشاحة في الاصطلاح فكلا الأمرين وردا في القرآن الكريم، وما دمنا نعتقد أن أفعال العباد هم الذين أوجدوها، وأن الله ليس هو من أوجدها، وليس هو من فعلها، وليس هو من أحدثها، وليس هو من خلقها، فلا بأس بعد ذلك إن قلنا بأنهم كاسبوها أو خالقوها ولا بأس أن يصرح بأن الإنسان كاسب لأفعاله وخالق لها، ما دام القرآن الكريم صرح بهذا في عدة مواطن.

وبعد، فعسى أن أكون في هذا البحث قد تحرشت ببعض مسلماتك أخي القارئ، وعسى أن يكون هذا البحث قد أثر فيك بطريقة ما، ما هو إلا محاولة للفهم وتلمس الطريق، والله تعالى المسؤول بلطفه أن يعيننا على ذلك.

القسم الرابع

هل العقل مقدّم على النقل؟

قراءة نقدية في كتاب درء التعارض

لشيخ الإسلام ابن تيمية

«من قال: لا أصدّق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي فكفره ظاهر، وهو ممن قيل فيه: ﴿وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون * فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين * فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ [غافر: ٨٣ - ٨٥]»

درء تعارض العقل والنقل

مجلد ١ : ٢٠٩

«ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض»

درء تعارض العقل والنقل

مجلد ١ : ٢١٦

المقدمة

لا أبالغ حين أقول إن شيخ الإسلام ابن تيمية هو المؤثر الأكبر والأعمق اليوم في الثقافة الدينية السائدة للمجتمعات الإسلامية بعامة، ولكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة بخاصة^(٥٨٤)، باختلاف أطيافها وتوجهاتها، ودرجاتها المتفاوتة عنفاً وسلاماً، وطرائقها المتباينة تأثيراً وعملاً، أدركت ذلك في قرارة نفسها أم لم تدركه، وأقرت به أم لم تقر! .

لقد خاض شيخ الإسلام رحمه الله معارك فكرية ضارية تحدى بها الفكر السائد في زمانه، في العقيدة وفي الفقه، فجادل وناظر، وكتب وألف، وراسل وناصح، وسجن وعذب؛ من أجل ما يعتقد أنه الصواب، فقدّم نموذجاً للعالم العامل الذي يضحي بحريته وربما بروحه من أجل أن يقول الحق الذي يعتقد ويؤمن به .

ولو أن أحداً سألني - إن كان لمثلي رأي - عن أكبر ما يُشكر لشيخ الإسلام، لأجبت بلا تردد: وقوفه بقوة في وجه الفكر الخرافي القبوري الرجعي، وترسيخه لمفهوم توحيد الألوهية، وتقديمه نظرات فريدة في الفقه الإسلامي، إضافة إلى نظريته اللافتة للانتباه في المصلحة في الشريعة الإسلامية، وقوله بالتحسين والتقييح العقلين .

أما إنتاجه، فيهلك من شيخ الإسلام هذا الاسترسال وطول النفس في التأليف والكتابة، إضافة إلى قوة في التعبير والمناقشة، وهذا لا يعني أن الشيخ قد أصاب كبد الحقيقة في كل ما يقول، فما هو إلا عالم مجتهد من علماء المسلمين يصيب ويخطئ، شأنه شأن غيره من كبار العلماء والمصلحين .

(٥٨٤) في كتابه (القدر عند ابن تيمية) يذكر الأستاذ راشد الغنوشي - سدده الله - أن ابن تيمية هو (أبو الصحو الإسلامية)، فتأمل .

إن من أبرز مؤلفات الشيخ الطنانه كتابه الشهير (درء تعارض العقل والنقل) الذي وجهه إلى علماء الكلام على وجه العموم وإلى الأشعرية على وجه الخصوص، واستفرغ فيه الوسع والطاقة للرد عليهم حتى استغرق منه عشرة أجزاء مجموعة في خمسة مجلدات .

لقد خاض الشيخ غمار هذا الموضوع الشائك، القديم الجديد، الذي ما نزال نعيش صراعاً حوله حتى اليوم؛ فأيهما المقدم؟ العقل أم النقل؟ أم أن المقدم هو العقل تارة والنقل تارة؟ وهل هناك تعارض بينهما؟ وإذا كان هناك تعارض فهل هو تعارض بين العقل والنقل؟ أم أن ظاهر النص هو وجه من أوجه متعددة قد يحتملها النص؟ وهل النزاع - على وجه الحقيقة - بين من يقدم العقل من جهة، ويقدم النقل من جهة أخرى؟ أم أن النزاع ما هو إلا بين منظومتين عقليتين كل منهما يقرأ النص بطريقة مختلفة عن الآخر؟ وحين نقدم النص على العقل فهل نحن - حقاً - نقدم النص؟ أم أننا - على التحقيق - نقدم حكماً عقلياً فهمناه من النص على حكم عقلي آخر قد يفهم من النص؟

لا خلاف بين كلا الفريقين المختلفين على أنه لا تعارض بين العقل والنقل من حيث المبدأ، ولكن السؤال هو: من أين يأتي هذا التوافق؟ هل تُجبر أحكام العقل لصالح ما نظنه هو ظاهر النص مهما تكن النتيجة وبهذا يكون ما ظننا أنه (ظاهر النص) هو المقدم؟ أو يؤوّل الخطاب القرآني على ضوء اللغة العربية ليتفق مع ثمرات العقل ونتائجه بحيث يكون العقل هو المقدم مطلقاً؟ وأين يقع ابن تيمية بين هذين المنهجين؟ .

تلك الأسئلة هي ما طمحت إلى الإجابة عنها في هذا الكتاب المتواضع، ولو بشكل مقارب، مقارنة بين ما يقوله شيخ الإسلام وما يقوله المتكلمون، على أنني أحب أن أنوه إلى أنني لم أدخل في التفاصيل الدقيقة، وما يتفرع عنها من تشقيقات كلامية ما أكثرها؛ ذلك أنني لن يسعني للحديث فيها - لو ولجت هذا المولج - آلاف من الصفحات .

لهذا اقتصرنا فقط على سوق الأوجه التي سردها شيخ الإسلام ومناقشتها، ففي هذا بلاغ وكفاية للناظر المستفيد .

كما أنني هاهنا حين أثير إشكالات أو أوافق أو أردد فإنما أطرح ما قد يثار بشكل

طبيعي تجاه ما يطرحه شيخ الإسلام، بغض النظر عن المرجعية الأيدولوجية أو المعرفية لما يمكن أن يثار من أسئلة وإشكالات.

وقد كسرت بحثي المتواضع هذا على تمهيد وفصلين:

أما التمهيد فقد تعرضت فيه لبيان المقصد من تأليف ابن تيمية لكتابه درء التعارض، ومن المعني به، مع بعض المناقشات التي شعرت أن لا بد منها، في مهاجمته للمتكلمين الذين تصدى في كتابه هذا للرد عليهم.

أما الفصلان:

فالأول: خصصته لمناقشة الأوجه التي بها يدرأ شيخ الإسلام التعارض بين العقل والنص على حسب طريقته ورؤيته.

والثاني: فقد جعلته لبيان الاستراتيجيات التي اتخذها ابن تيمية ليهدم منهج علم الكلام الذي يقدم العقل على النقل.

ربما يظن بعض الناس أن المسألة لا تستحق البحث أصلاً، وأنها ضرب من الترف الفكري فلا داعي لإنفاق الجهد والوقت من أجلها.

وهذا كلام معترض عليه؛ فإن للمسألة تبعات وثمرات وعواقب ولزومات يترتب عليها منهج حياة كامل.

عزيزي القارئ الكريم:

إنني أرجو - حقاً - أن أكون قد قدمت صورة واضحة، أو حتى مقاربة، عن مجلي من مجالي فكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، في هذا الكتاب النفيس من كتبه وأكثرها شهرة على الإطلاق.

ربما تجد في هذا البحث الذي جعلته قسماً في هذا الكتاب الذي بين يديك شيئاً من تكرار فرضه عليّ أسلوب شيخ الإسلام رحمه الله؛ ذاك أنه يكرر الوجه الواحد بأكثر من طريقة، تجبرك على أن تكرر أفكارك نفسها وفقاً لتكراره هو، وهو أمر ممل، فأرجو المعذرة عن هذا.

كما أعتذر عن أي عثكلة في الأسلوب الذي حرصت أشد الحرص على أن يكون ناصعاً موصلاً الفكرة إلى ذهن القارئ من أقرب الطرق؛ ذاك أن لعلم الكلام مصطلحات وطريقة في العرض لا يسع الخائن فيه - شأنه شأن غيره من العلوم - ألا

يصطبغ بصبغته وعورة وسهولة، ولهذا فقد تحتاج قراءة هذا الكتاب مزيداً من تركيز القارئ وصبره .

وأعتذر أيضاً عن طريقة ترتيب الكتاب فقد فرضها علي شيخ الإسلام بحسب ترتيبه هو فإنه ينهمر كالسيل تتدفق أفكاره تدفقاً وقد يجرف السيل معه جذع شجرة يرتطم بأطراف النهر، وقد يحمل معه بعض الحصى وأوراق الشجر، والناقد في كثير من الأحيان أسير لمنقوده، ومرتبط به وبأسلوبه وطريقته . فأرجو المعذرة مرة أخرى .

وبعد، فأحب أن أختتم هذا المقام بهذه القصة التي تلاها على مسامعنا أحد الواعظين، قال: إنه سافر مرة من إحدى مدن الشام إلى مدينة أخرى في فصل الشتاء، وإنه لفي طريقه وإذ به يرى لوحة قد كتب عليها: الطريق إلى مدينة كذا مسدود لتراكم الثلوج، قال: فرجعت أدراجي، وكان في الطريق حمار يتابع مسيره في الطريق المسدود الذي تتراكم فيه الثلوج .

قال الواعظ: إن (العقلاء) يتبعون النص ويتقيدون بالنص ولهذا يفلحون! أما هذا الحمار وإخوانه من (البهائم) فهم (واقعيون) يسيرون مع (الواقع) غير أبهين بـ (النص)! .

هكذا قال! وتلاحظ أنه خلق بينونة واضحة بين الواقع والنص .

أما أنا فأقول: ماذا لو كانت هذه اللوحة التي تحذر من تراكم الثلوج منصوبة في الطريق لكن في حمارة القيط (أي في الصيف وقت اشتداد الحر) لا في صبارة الشتاء؟ أكان هذا الواعظ الطيب سيقيد بالنص حينئذ وقد علم أنه لا ثلوج ولا يحزنون؟ وإذا تقيد بالنص فرجع هو أدراجه، ولكن استمر ذلك الحمار في طريقه غير آبه باللوحة، فأيهما الأعدل في تلك اللحظة؟ هو أو الحمار؟ وبمعنى آخر: النصوصيون أو الواقعيون؟!

إن النص خبر عن الواقع، إنه عبارة عن الواقع، وإن اتبع النص ليس من أجل أنه نص فقط، ولكن لأنه نص يوافق الحق، لا يخالف بدائه وقطعيات العقل، ولا يخالف بدائه وقطعيات الواقع، ولهذا يحسن من الواعظ اتباع ذلك النص في الشتاء لأنه حق، ولكن يقبح منه اتباع ذلك النص في الصيف لأنه في هذه اللحظة باطل .

في الحالة الأولى كان النص يوافق الواقع، أما في الحالة الثانية فكان النص مخالفاً بشكل قطعي للواقع .

ولهذا اتبعنا النص القرآني ، لقد اتبعنا النص القرآني الذي دلّنا على أنه من عند الله أنه ليس فيه ما يخالف بدائه وقطعيات العقول ، ولا فيه ما يخالف بدائه وقطعيات الواقع ، ولو أن النص القرآني يخالف الواقع قطعاً أو يخالف العقل قطعاً ، فلن يكون حينئذ من عند الله .

وبعد ، فإني أرحب بأي نصح أو توجيه أو مناقشة أو نقد أنا في أشد الحاجة إليه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمهيد

موضوع الكتاب والمقصد منه ومن المخاطب به وأساس النزاع

عرض ومناقشة

المفتاح الذي نفهم به كتاب درء التعارض:

إن المفتاح الذي به نستطيع الولوج إلى عالم هذا الكتاب (درء تعارض العقل والنقل) هي قاعدة المتكلمين التي بدأ بها شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله خطابه، والتي تنص على أنه:

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات؛ فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّا جميعاً. وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضت تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما»^(٥٨٥).

هذا هو ما أراد ابن تيمية أن يناقشه في هذا الكتاب، فيقول معلقاً على هذه القاعدة: «هذا الكلام قد جعله الرازي^(٥٨٦) وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا

(٥٨٥) درء تعارض العقل والنقل، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ)، مج ١: ١٠٧.
(٥٨٦) وهذا يشير إلى أن رده موجه إلى المتكلمين بعامة وإلى الأشعرية بخاصة، لاسيما وأكثر علماء عصره إنما كانوا من السادة الأشعرية.

بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين^(٥٨٧)»^(٥٨٨).

المخاطبون بهذا الكتاب وأنواعهم:

ثم يضيف: «ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضعه كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»^(٥٨٩).

فابن تيمية يرى أن هؤلاء يضعون قانوناً (يظنون) أن عقولهم عرفته، وهذا ما ينقمه عليهم ابن تيمية، لكن الواقع أن المتكلمين يفرقون بين القطعي والظني، فهم في الحقيقة (يقطعون) بما أوصلهم إليه الدليل، وليسوا (يظنون) كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله، ويمكن للمتكلمين أن يقولوا لابن تيمية: فإنك أيضاً تحمل النص على ظاهره وليس لديك دليل من النص قطعي يوجب الأخذ بالظاهر، وينهى عن التأويل؛ فأنت أيضاً تحمل النص على ما (تظن) أنك عرفته بعقلك، وليس هناك سبيل لكي نصل إلى الحق نحن وأنت إلا بالأدلة العقلية، وحينئذ فلا بد من البحث عن قانون عقلي نفهم به النص القرآني شئنا أم أبينا، ولكن السؤال هو: أي القوانين العقلية هو الصواب، هذا موطن النزاع في الحقيقة بين المناهج المختلفة.

ويتابع ابن تيمية كلامه^(٥٩٠) فيشبهه فعل المتكلمين هذا بفعل النصارى فيما جعلوه

(٥٨٧) بما أن النص خبر عن الواقع، فالواقع يبقى هو الأصل المخبر عنه، أما الخبر فهو عبارات ولغويات قد تفهم بأكثر من طريقة، لذا فإن المرجع يجب أن يكون هو قطعيات الواقع، أو قطعيات العقل، فينظر إلى النص بنظارة الواقع وبمنظار العقل، وليس العكس، حتى يفهم النص منسجماً مع بدهيات وقطعيات الواقع، ومع بدهيات وقطعيات العقل، أما الواقع الظني والعقلي الظني فسببى ظنياً يتعامل معه على ما هو الأخلق والأرجح والأولى، ولكن البدهيات والقطعيات التي لا خلاف فيها يجب أن تكون هي الميزان التي توزن به الأمور، وهي المنظار الذي يقرأ به النص، وإلا دخلنا في ظلمات وجهالات لا تنتهي باسم الله وباسم النص الديني!

(٥٨٨) الدرء مج ١: ١٠٩

(٥٨٩) الدرء، مج ١: ١١٠

(٥٩٠) السابق نفسه.

من (أمانتهم) - على حدّ تعبيره -، فردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، فغلطوا في الفهم، أو في تصديق الناقل، بعكس هؤلاء (أي المتكلمين الذين يتصدى للرد عليهم في كتاب الدرء) فغلطهم ليس في مجرد الفهم أو تصديق الناقل، ولكن غلطهم هو أنهم وضعوا من عندهم قوانين على ما رأوه بعقولهم، فغلطوا في الرأي والعقل، وعليه فإن النصارى عند شيخ الإسلام «أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسول من هؤلاء»^(٥٩١) - أي المتكلمين -!، ذاك أن النصارى - كما يرى - يخضعون للنص ابتداء ولكنهم أساءوا في الفهم وفي تصديق نقلة النصوص يقبلونها على علاقتها، بعكس الجهمية^(٥٩٢) والفلاسفة الذين تنبني آراؤهم «على ما يقرون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء»^(٥٩٣).

فالفرق بين النصارى وبين المتكلمين - عند شيخ الإسلام - هو أن النصارى يقدمون النص ثم يخطئون في فهمه أو يقبلونه بدون تدقيق في شروط الأخذ به، فهم في جميع الأحوال لا يخرجون عن كونهم معظمين لكلام الأنبياء لا يخرجون عن (المعروف) من كلامهم - على حد تعبيره -^(٥٩٤)، أما المتكلمون فهم يقدمون قوانينهم التي يظنون أنهم عرفوها بعقولهم على النصوص فمشكلتهم مع النصوص نفسها، فينظرون في (المعروف) من كلام الأنبياء فيصرفونه إلى ما يوافق قوانينهم التي توصلوا إليها بعقولهم، ومن أجل هذا كان النصارى أقرب إلى تعظيم كلام الأنبياء لأنهم يجرونها على ظاهرها ويحملونها على المعروف من كلامهم، بعكس المتكلمين، فهم أدنى درجة من النصارى في هذا الباب، فلاحظ هذا أخي القارئ.

وتأمل أيضاً جعله (ظواهر النصوص) هي (المعروف) من كلام الأنبياء. وبحسب هذا المنهج؛ فإنه إذا كان النص يشتمل على معنيين: فيجب حمله على ظاهره ولا مقصد منه إلا ظاهره دون أي معنى آخر محتمل، وحمله على ظاهره - عند شيخ الإسلام - هو المعروف من كلام الأنبياء، وإذن فحمله على المعنى المحتمل الآخر انحراف عن (المعروف) عن كلام الأنبياء وهذا ما وقع فيه المتكلمون كما يقول.

(٥٩١) السابق

(٥٩٢) وهو يقصد بالجهمية هنا المتكلمين الذين يعدهم من أنواع الجهمية، وهو جلي جداً في كتابه هذا.

(٥٩٣) الدرء، مج ١: ١١٠

(٥٩٤) السابق نفسه.

غير أن من حق المتكلمين أن يقولوا: إن القول بأننا نخالف المعروف من كلام الأنبياء هو دعوى تحتاج إلى دليل، فمورد النزاع بيننا وبينك هو: هل الظاهر فقط هو المعروف من كلام الأنبياء؟ فموطن النزاع بيننا وبينك تجعله أنت دليلاً مع أنه هو الدعوى نفسها التي تحتاج إلى دليل! وأنت جعلت الدعوى نفسها دليلاً على بطلان كلامنا هنا، فكيف تجعل الدعوى نفسها دليلاً؟ فهذا هو ما يسمّى: المصادرة على المطلوب.

وإذن فعيب هؤلاء المتكلمين الذين يناقشهم ابن تيمية في هذا الكتاب هو أنهم يضعون لأنفسهم قانوناً عقلياً ابتداءً^(٥٩٥)، يفهمون به نصوص الكتاب والسنة ويحملون ظواهر الكتاب والسنة على ما يوافق هذا الدليل العقلي، ومعنى هذا أنهم يرون أن (ظواهر) نصوص الكتاب والسنة هي بخلاف هذا القانون العقلي الذي يضعونه ولهذا يقومون بالتأويل، إذ هذا القانون العقلي منظومة مستقلة بنفسها عن النص، وبها يقرأ النص، فما وافقها أخذ كما هو، وما كان ظاهره على خلافها، فإما أن يؤوّل إن كان يقبل التأويل، أو يفوّض - عند بعض المتكلمين - ويقر العقل بعجزه عن استيعابه^(٥٩٦)، وإذن فيبقى بلا معنى مفهوم.

وهذا ما يرفضه ابن تيمية كل الرفض، إذ التأويل مبني على القول بالمجاز في القرآن الكريم، وهو ما يبطله ابن تيمية ليهدم كلام المتكلمين من أساسه، أما التفويض فمبني على أن الله خاطب العباد بما لا يعقلون ولا يفهمون ثم يأمرهم بتدبره وفهمه، وهذا ما لا يجوز في حق الحكيم تعالى، ولهذا يهاجم ابن تيمية التفويض.

إن ما ينقده ابن تيمية على هؤلاء القوم أنهم يجعلون العقل أصلاً للنقل، فالعقل - في نظرهم - مقدّم على النقل، ويقولون: «إننا لو قدمنا النقل على العقل، لقدحنا في العقل الذي هو أصل، والقده في الأصل قدح فيما ينبني عليه». ولما كان النصارى يسلّمون بالنقل ويقدمونه على العقل، كانوا أقرب إلى تعظيم الله تعالى وأنبيائه - برأي

(٥٩٥) أي أنهم يؤصلون في البداية لمنهج معرفي يرتضونه ينظرون من خلاله إلى النص.
(٥٩٦) يرفض المعتزلة ما يسمى (التفويض) فالله تعالى يستحيل أن يخبر العباد بما لا يعقلون ثم يكلفهم بتدبره وفهمه؛ لأن التكليف بما لا يطاق قبيح، ولا يليق بالحكيم سبحانه وتعالى الذي أنزل الكتاب بياناً للناس أن يعي ويلبس عليهم ويخاطبهم بما لا يعقلون، لاسيّما وهو - سبحانه - يتوعد الذين لا يعقلون ولا يتدبرون ومن في قلوبهم أكنة عن فهم الكتاب بالعذاب الأليم.

شيخ الإسلام - لأنهم ينطلقون بادئ ذي بدء من (التسليم بظاهر النقل)، وإن غلطوا فيه فغلطهم من جهتين: فهمه أو تصديق ناقله، بخلاف عامة المتكلمين والفلاسفة الذين يكمن غلظهم في تقديم (آرائهم) على النقل، ووضعهم قانوناً عقلياً أو منظومة معرفية (أبستمولوجية) بها يفهمون النص، وعلى أساسها يؤولون ما لا يتفق ظاهر النص معه. فهذا هو جرمهم الذي فضل ابن تيمية النصارى عليهم به، بالرغم من كون النصارى في أصل اعتقادهم يعتقدون ما لا يعقل كاعتقاد الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً مثلاً!

ثم يعطف ابن تيمية القول على هؤلاء (الفلاسفة والمتكلمين) فيقرر أن لهم في نصوص الأنبياء طريقتين:

أ. طريقة التبديل.

ب. طريقة التجهيل.

أما أهل التبديل عنده فطائفتان:

أ. أهل الوهم والتخييل

ب. أهل التحريف والتأويل.

أما أهل الوهم والتخييل فهم الفلاسفة الذين يقولون: إن أخبار الأنبياء عن الله واليوم والآخرة والملائكة والجنة والنار وغيرها ليست مطابقة للأمر في نفسه، وإنما هي مجرد تمثيلات وتخيلات لتقريب الأمر للبشر لا أكثر، فلا أبدان تعاد، ولا نعيم ملموس، ولا عقاب محسوس، فهو إخبار بغير الواقع، وهو - وإن كان كذباً - فهو كذب لمصلحة العباد؛ إذ كانت مصلحتهم لا تتحقق إلا بهذه الطريقة، وقد قال مثل هذا القول ابن سينا وغيره من الفلاسفة، على تفاوت بينهم في هذا.

أما أهل التحريف والتبديل فهو يعني بهم المتكلمين المسلمين الذين يقولون إن الأنبياء يريدون بهذه النصوص التي بلغوها للعباد، إنما يريدون الحق في نفس الأمر، ولكن هذا الحق هو ما يدل العقل عليه، وعلى أساسه نحمل النصوص التي تخالف ظواهرها ما توصلنا إليه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل النصوص لتوافق معقولاتهم، وأخذوا يسوّغون لأنفسهم التأويل بأدلة عقلية رأوها، وبالقول بالمجاز والاستعارة وغيرهما^(٥٩٧)، ثم أخذ ابن تيمية يذكر معاني التأويل وأن المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون لم يكن معلوماً في عهود الصحابة والسلف الصالح.

(٥٩٧) ينظر صفحة ١١٠ من المجلد الأول من كتاب درء التعارض وما بعدها.

هاتان الطائفتان (أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل) هما أصحاب طريقة (التبديل)، أما طريقة (التجهيل) فيقول بها أهل مدرسة (التفويض)، وغاية ما يؤدي إليه كلامهم أن الأنبياء أخبروا عن الله بما لا يعلمون، وهؤلاء (أي أهل التفويض) أقسام:

أ. فمنهم من يقول: إن ظاهر النصوص غير مراد، ولكننا مع ذلك نجعل معناها المراد.

ب. ومنهم من يقول: إنها تجرى على ظاهرها ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله. وهؤلاء اختلفوا، فمنهم من قال بأن الرسول لم يعلم المراد من تلك النصوص، أو علمها ولم يبينها، بل تركها للعقلاء يبحثون ويعلمون معناها، ويجهدون في فهمها وتأويلها. وكلا الفريقين - كما يقول ابن تيمية - «مشركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلم، بل جهل معناها، أو جهلها الأمة»^(٥٩٨).

أما الزعم بأن الرسول لم يكن يعلم أو يفهم ما أمر بتبليغه فهو أمر يرفضه ابن تيمية ويرده على أصحابه؛ ذاك أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وهو كما قال تعالى: «قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» [يوسف: ٢]، فالقول بأن الله خاطب العباد بما لا يعقلون هو تكذيب لهذه الآية وغيرها، ثم فيه أيضاً نسبة الظلم إلى الله تعالى في أنه كلف عباده ما لا يطيقون إذ أمرهم بفهم ما لا يعقل، وتدبر ما لا يفهم، ولابن تيمية الحق كله في التصدي لهؤلاء والرد عليهم.

غير أن للقائلين بأن الرسول لم يفسرها للأمة أن يردوا على ابن تيمية بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما لم يفسرها لينظر فيها العباد ويتفكروا فيها ويجهدوا في فهمها، وليس هذا الأمر بمستنكر؛ لأنها نزلت باللغة العربية الفصحى، شأنها شأن غيرها من نصوص القرآن التي لم يفسرها النبي صلى الله عليه وسلم، وما فسر النبي صلى الله عليه وسلم من القرآن الكريم قليل جداً أمام ما لم يفسره.

يقول ابن تيمية: «ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء»^(٥٩٩)

(٥٩٨) الدرء، مج ١: ١١٧

(٥٩٩) وتأمل أخي القارئ الكريم أنه يجعل المتكلمين مخالفين لنصوص الأنبياء، وهم في الحقيقة إنما يخالفون ظواهر تلك النصوص ويحملون النصوص على معاني تحتملها وتقتضيها على وفق لغة العرب وأساليبها.

بيننا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه»^(٦٠٠).

مقصده من كتاب درء التعارض:

فغاية همّ ابن تيمية إذن في هذا الكتاب هو دفع المعارض العقلي الذي يفترضه المتكلمون ويصرفون بسببه النص عن ظاهره، وإقامة الأدلة التي يوصلنا بها إلى منع تقديم تلك المعارضات العقلية على نصوص الأنبياء، وهذه الطريقة التي سيسلكها في الكتاب هي التي بها يتبين مراد الرسول - كما يقول -، ولهذا فإنه سيقصد في هذا الكتاب إلى بيان فساد قانون المتكلمين الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراده وتصديقه فيما أخبر، وعلّة ذلك: أن أي دليل يقام على بيان الرسول يفقد فائدته إذا عارضه وناقضه قاطع عقلي، بل إنه ليقدح في الرسول نفسه.

غير أنه من الحسن التنبيه إلى أن ما دفع المتكلمين إلى التأويل هو أيضاً دفع المعارض العقلي. والفرق بين ابن تيمية وبينهم: أن ابن تيمية يرى أنه يجب دفع ما يردّ على ظاهر النص من أدلة عقلية توجب التعارض، فيعمل على إثبات ظاهر النص، وإلغاء تلك المعارضات العقلية، أما المتكلمون فيثبتون تلك المعارضات العقلية التي يرونها قطعية، ويقومون بتأويل النص لينسجم معها بحسب قانون لغة العرب وطرائقهم في حديثهم.

ويتضح من المقطع السابق من كلام شيخ الإسلام أنه يصف علماء الكلام بأنهم «يقدمون عقولهم على النصوص» فنلاحظ هنا أن شيخ الإسلام يجعل ظواهر النصوص هي النصوص نفسها! وهذا كلام لا يصح لأن ظاهر النص ما هو إلا معنى يقتضيه النص وليس هو النص نفسه، وكذلك يصفهم بأنهم «يصدون الناس عن سبيل الله»، وأن طريقتهم في تقرير المسائل بتقديم العقل على النص إنما تؤدي إلى «إفقاد الاستدلال بنصوص القرآن فائدته»، وأنهم بهذا «يقدحون في الرسول نفسه»، ولهذا فهو لا بد أن يدفع معارضاتهم العقلية ليبين بذاك مراد الرسول، وإذن فشيخ الإسلام

(٦٠٠) الدرء، مج ١: ١١٨

ومن البداية يخبرنا أن ما سيقرره هو، وسيطره من الأدلة العقلية؛ هو ما سيبيِّن حقاً مراد الرسول! .

وإذا كنا قد رأينا طرائق العقلاء في قراءة النص القرآني، بحسب التقسيم السابق؛ فلا يتركنا ابن تيمية دون أن يخبرنا بأنه إنما يخاطب «من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم غيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر»^(٦٠١).

يتجلى إذن أن المخاطبين بهذا الكتاب هم علماء الكلام المسلمون (أي أهل التحريف والتأويل) بحسب تقسيمه، الذين (يدعون حقيقة الإسلام) ادعاء كما يعبر ابن تيمية، و(يلبسون) على (أهل الإيمان بالله ورسوله)، فهم (لم يفصحوا بحقيقة مذهبهم) خلافاً لمن أفصح بحقيقة قوله، فكأن الإمام ابن تيمية رحمه الله ينظر إلى علماء الكلام المسلمين بعقلية (المؤامرة)، وحينئذ فهو إما أنه يعتقد حقاً أن هؤلاء يدعون حقيقة الإسلام ادعاء، أو أنه يعلم خلاف هذا وأنهم إنما يريدون الحق فضلوا وأخطأوا ولكنه يريد أن يحذّر (أهل الإيمان) منهم بالإيحاء بأنهم يظهرين غير ما يبتنون، وأنهم إنما يريدون التلبس على أهل الإيمان، غير أن من يقرأ لشيخ الإسلام بعض ما كتب في مقامات أخرى يدرك أن هذا القول الشديد في هذا المقام ربما نشأ من غلبة العاطفة عليه لأنه في مقام الرد والمناظرة وإفحام الخصوم، وإلا فإنك تجده في موطن آخر يترفق بعلماء الكلام ويراهم مجتهدين مخطئين، فيقول مثلاً: «ما من هؤلاء إلا وله في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء من المعتزلة وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه فلزمهم بسبب ذلك ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين» إلى أن قال: «ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه تحقيقاً للدعاء الذي استجاب له الله لنبيه وللمؤمنين حيث

(٦٠١) الدرء، مج ١: ٢٠٢

قالوا: (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) (٦٠٢) «(٦٠٣)» .

وهذا - أي كون المخاطب بهذا الكتاب هم علماء الكلام المسلمين - واضح منذ البدء؛ ذلك أن القاعدة التي ابتدأ بها ابن تيمية كتابه وجعلها هي أساس المتكلمين الذي يريد في هذا الكتاب أن ينقضه إنما نقلها عن الإمام الرازي رحمه الله، وهو عالم بارز جداً من علماء الكلام، إن لم يكن هو الأبرز في تاريخ متكلمي السادة الأشعرية منذ أبي الحسن الأشعري يرحمه الله وإلى الآن (٦٠٤) .

ومن حقنا أن نسأل: بماذا سيرد ابن تيمية على هؤلاء القوم؟ وبماذا سيدفع معارضاتهم العقلية؟ هل سيدفعها بالنصوص الدينية نفسها؟ الإجابة: لا؛ لأنه حين سيحاججهم بالنصوص الدينية سيحييونه بأنه لم يفهم النصوص كما ينبغي، وأن النصوص إنما تفهم على هذا الوجه أو ذلك، وسيفسرونها بالتفسير الذي يروونه هم صائباً وضمن قوانين وأساليب العرب في خطابهم، وإذن فهذه الطريقة لن تجدي نفعاً! وإذن فلن يجد شيخ الإسلام طريقة يردّ بها على هؤلاء القوم إلا العقل والأدلة العقلية وبقانون عقلي وبمنظومة معرفية مقابلة لقانونهم تحت شعار: «نرد على القوم بمصطلحاتهم»، وإذن أفليس هذا أيضاً تقدماً للعقل على النقل؟ ذلك أن النقل ليس فيه تصريح بأنه مقدم على العقل ولا أن العقل مقدّم عليه، كما أن النص القرآني ليس فيه أية آية تدل على أنه يجب على المكلف الأخذ بظاهر النص وأنه يحرم عليه تأويله! . والقول بأن المقصد هو ظاهر النص دون غيره لا بد أن يكون مبنياً على دليل . والسؤال هو: ما الدليل على وجوب الأخذ بظاهر النص؟ إن قيل: النص نفسه، ففي دلالة النص ما هو ظني وما هو قطعي، وحينئذ سيعود السؤال: ما الذي دلنا على أن هذا قطعي وأن هذا ظني؟ فإن قيل: النص، فهذا يؤدي إلى الدور أو إلى التسلسل، وإن قيل: لغة العرب، فلغة العرب لا تعدو أن تكون نصوصاً فيجري عليها ما يجري على النص القرآني، فلا بد من العودة إلى العقل، الذي يضع المعاني ويطلق عليها الألفاظ التي يتواضع عليها أهل لغة معينة .

(٦٠٢) غير أنك حين تقرأ هذا النص تحس أنه في وصف قوم تأثروا بالمعتزلة فأخطأوا بهذا! ولا يعني بهم علماء الكلام بما فيهم المعتزلة أنفسهم فتأمل .

(٦٠٣) الدرء، مج ١: ٣٨٧

(٦٠٤) الجدير بالذكر أن شيخ الإسلام يصف الإمام الرازي بأنه محادّ لله ورسوله، فتأمل! (ينظر كتاب بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى (مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢هـ) ج ١: ٤٥٩

إن النص القرآني نفسه إنما هو خطاب (معقول)، موجّه (للعقول)، يرجع إلى أحكام العقل في إقامة الحجج والبراهين على المخالفين. وعليه؛ فالمناقشة - على الحقيقة - ليست قائمة بين العقل والنص، أو بين من يقدّم العقل على النص من جهة، ومن يقدم النص على العقل من جهة أخرى، ولكن المناقشة - على وجه الحقيقة - قائمة بين (قانونين عقليين) أو (منظومتين عقليتين):

١. منظومة تثبت ظواهر النصوص كما هي، وتلغي كل الأدلة العقلية التي تخالف تلك الظواهر، وترى بطلان المجاز والاستعارة في القرآن الكريم وتعتمد على الفطرة^(٦٠٥) دليلاً أساسياً على وجود الله، وتعتبر ذلك أمراً غريزياً ضرورياً مغنياً بنفسه عن تطويل المسافة في طرائق ما يسمى بعلم الكلام والنظر، ولكنها على الرغم من كل هذا لا تثبت ظواهر النصوص وتلغي الأدلة العقلية المعارضة إلا بالأدلة العقلية نفسها فتقع في التناقض!.

٢. ومنظومة مقابلة لها تثبت الأدلة العقلية التي تراها قطعية، وتؤول النص لينسجم معها، وتقول بالمجاز والاستعارة في القرآن الكريم، وتعتمد على العقل في معرفة الله وإثبات وجوده، وتعتمد في إثبات حدوث العالم ووجود محدثه على مقدمات وأدلة (عقلية) على أساس النظر في الكون وفهمه والتوصل بذلك إلى صفات مبدعه وخالقه.

إنها منظومات (عقلية) لا تتحاور إلا على أساس من العقل وإذا كان ذلك كذلك فلن يكون هناك وسيلة لتمييز المخطئ من المصيب إلا بالحوار وتقديم كل فريق الأدلة على صحة ما يقول.

هذه حقيقة الأمر، فليست القضية نزاعاً بين العقل والنص، بل بين عقل وعقل، غير أن من يصرّ أن القضية إنما هي نزاع بين العقل والنقل، وأنه واقف في صفّ النقل، إن من يقول هذا؛ إنما يجعل فهمه للنص هو النص نفسه، وإذن لفهمه للنص قداسة النص نفسه!.

(٦٠٥) معلوم أن شيخ الإسلام يعتمد على الفطرة دليلاً على وجود الله، وله في الفطرة فهم يخالفه فيه المتكلمون، مع أن الفطرة لم تذكر في القرآن الكريم إلا مرة واحدة فقط، وهي في هذه المرة الواحدة لا تعبر بالضرورة عن فهم ابن تيمية، لكننا نجد أن العقل ذكر ما يقارب الخمسين مرة في القرآن إضافة إلى عشرات المرات التي ذكر فيها التدبر والتفكير والتذكر، وكلها وظائف عقلية.

وإذا كان الخطاب موجهاً إلى (أهل التحريف والتأويل) من علماء الكلام المسلمين، فإن ابن تيمية ومنذ البدء يعلن حرباً شعواء على هذا التأويل، فيخبرنا بأن المعنى الاصطلاحي للتأويل لم يكن موجوداً في عهد الصحابة والتابعين، ذاك «أن لفظ (التأويل) في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به^(٦٠٦)».

وإذن فالتأويل الذي عرفه الصحابة والتابعون له معنيان:

أحدهما: ما يؤول الخبر إليه في الواقع، بمعنى تحققه في الواقع، فاليوم الآخر والحساب والجزاء كل هذا سيتحقق في الأمر الواقع وسيأتي تأويله.

والثاني: هو تفسيره وبيانه وشرحه، ويدخل في ذلك تطبيق ما يراد العمل به، كالوضوء مثلاً فإن أداءه عياناً هو تأويل متعلق بتفسير المراد وبيانه في القرآن الكريم.

يلاحظ هاهنا أن (ما يؤول الأمر إليه) - بحسب تعبير ابن تيمية - لا يلتفت فيه إلى كونه مخالفاً لظاهر النص أو موافقاً له^(٦٠٧)، هذا هو المعنى اللغوي الذي عرفه الصحابة والتابعون.

أما التأويل بتعريفه الاصطلاحي المتأخر؛ فهو ما لم يعرفه الصحابة والتابعون لهم بإحسان وإنما هو من وضع المتأخرين.

غير أنه من حق المتكلمين أن يقولوا لابن تيمية: إن كونه ليس معروفاً عند الصحابة والتابعين كلفظ وكمصطلح؛ لا يعني أنه ليس أسلوباً موجوداً ومعمولاً به في فهم بعض الألفاظ والنصوص؛ فإنه ربما قال القائل للرجل: «إن خبزي يحتاج إلى إدام»، أو يقول له بالتعبير العصري: «أنا طالب القرب»، فيفهم أنه يطلب الزواج من ابنته مثلاً، وربما يقول القائل للرجل: «يدي على يدك»، فيفهم من ذلك أنه معه يؤيده وينصره، فهاتان جملتان لهما معنيان: معنى ظاهر راجح، ومعنى آخر مرجوح،

(٦٠٦) الدرء، مج ١: ١١٥

(٦٠٧) تأمل قوله: «وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر»، فإن مفهوم هذ العبارة أن التأويل هو ما يؤول الأمر إليه في الواقع حتى لو كان موافقاً لظاهر اللفظ، ومعنى هذا أن اللفظ يجوز ألا يراد باللفظ ظاهره.

والمخاطب يستطيع أن يحمل اللفظ على المعنى المراد إذا قام له دليل يصرف اللفظ عن ذلك المعنى إلى ذلك المعنى . وهذا المطلب مرتبط ارتباطاً قوياً بالمجاز في القرآن الكريم ومعلوم أن المشهور عن شيخ الإسلام أنه لا يقول بالمجاز في اللغة فضلاً عن القرآن الكريم، وقد سبق بحث هذا الموضوع في القسم الثاني من الكتاب .

وبعد، فإن غاية مراد المتكلمين البرهان على أنه لا تعارض بين العقل والنقل، ولهم في هذا منهجهم المعلوم الذي يوفقون به بين النقل والعقل، إذ يعتقدون هم أن للعقل منظومته المستقلة التي يجب أن تنطلق بكل حرية وموضوعية وشفافية، ويُفهم النص من خلالها، ولكن ابن تيمية يصوّر المتكلمين بصورة المعارض للنص، وهذا خلاف ما يقولونه وخلاف ما يريدونه، وتأويلهم ظواهر النصوص يتفق مع اللغة العربية وأساليب العرب في كلامها التي نزل القرآن الكريم بها وعلى وفقها، فيأتي شيخ الإسلام في هذا الكتاب فينسب للمتكلمين خلاف ما يريدونه من أنهم يرون أن هناك تعارضاً بين العقل والنص، والواقع أن المتكلمين إنما يؤولون النصوص التي لا تؤخذ على ظاهرها عندهم، وهذا الأسلوب معلوم عند العرب ليس بمستنكر ولا مستغرب، فهذا التعارض - إن وجد - ليس تعارضاً حقيقياً ما دام يعارض (الظواهر) التي لا تخرج عن كونها معاني تحتملها النصوص وتحتمل غيرها، فتؤول على المعاني يقبلها العقل وتسعها اللغة .

إن عدم وجود تعارض بين العقل والنقل إنما يتمشى على قول من جعل للعقل منظومته المستقلة المنفردة التي تنطلق بحرية في النظر في الكون مجرداً من أي تأثير آخر، ثم ينظر من خلالها إلى النص فيعلم ذلك التوافق بين حقائق العقل وحقائق النص فعلاقة العقل بالنص حينئذ ستكون (علاقة تفاعلية) بين دليلين مستقلين، بعكس من يجعل العقل مجرد تابع للنص وظيفته فقط فهم (ظاهر النص) معرضاً عن النظر في الكون وفهم الحقائق كما هي، فهو لن يتعارض أصلاً لأنه سيدور مع ظواهر النصوص كيف دارت وإن خالفت الحس والواقع اليقيني، فلو قال النص: الثلاثة واحد فسيقول هذا العقل: الثلاثة واحد، وإن كان الحق في نفس الأمر بخلاف هذا، ولو قال النص: الشمس أصغر من الأرض؛ فسيقول ذلك العقل: الشمس أصغر من الأرض، وهكذا، فمهما رفع أصحاب هذا المنهج شعار (أنه لا تعارض بين العقل والنص)، فإن العقل حينئذ لن يكون ذلك العقل الذي يعمل حراً في النظر والاستدلال، وينطلق من الواقع في فهم النص بكل موضوعية وشفافية، ولكنه سيكون ذلك العقل الذي ينكر حقائق

الواقع من أجل فهم قاصر يفهمه من ظواهر النصوص ربما يبلغ في الخطأ مدى بعيداً، وإن كان بإمكانه أن يفهم النص فهماً لا يخالف ما يقتضيه الحس ولا يغفل الواقع، وحينئذ فمن حقه أن يقول: لا تعارض بين العقل والنص، ثم يقدم الأدلة والبراهين اليقينية على ما يقول.

ولقد أطلق الإمام ابن تيمية رحمه الله أحكاماً خالف فيها المتكلمين، وشنع عليهم فيها، أثبت العلم الحديث اليوم صواب كلام المتكلمين فيها وخطأ ابن تيمية، تلك الأحكام كانت لوازم لأقوال قالها وطرق في التفكير قررها، وقد ظهر اليوم بطلان تلك اللوازم، وبطلان اللوازم يدل على بطلان الملزوم، وسنكشف الغطاء عن هذه اللوازم والأحكام في هذه السياحة الفكرية في كتاب شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، غير مغفلين الاعتراف بعبقرية هذا الإمام وإن أخطأ، وبعظمتته وإن زلّ فمن من الناس لا يخطئ ولا يزل؟.

وسنرى فيما يأتي من الصفحات الحجاج والبراهين التي ساقها شيخ الإسلام رحمه الله ليثبت أنه لا تعارض بين العقل وظواهر النصوص، وتنبه أخي القارئ الكريم إلى أن ابن تيمية حين يقول: (درء تعارض العقل والنقل)، فالنقل عنده ليس هو (النص) بعمقه وبما قد يحمله من معانٍ متعددة، بل النقل عنده أو النص أو الشرع إنما يقصد به (ظواهر النصوص) على التحديد ولا شيء غير ظواهر النصوص؛ هذا لأن علماء الكلام المسلمين يزعمون أن ظواهر النصوص غير مرادة في عديد من المواضع لاسيما ما يتعلق بصفات الله تعالى، وهذا ما يريد ابن تيمية أن يبطله في هذا الكتاب، لكنني أقول - وبصدق - وعلى الرغم من حبي لشيخ الإسلام رحمه الله واحترامي الشديد له، أقول: إن ادعاء أن (ظواهر النصوص) هي (النصوص) نفسها إلغاء لكل المعاني الأخرى التي قد تحملها النصوص، وتضييق لسعة القرآن.

وقد سلك ابن تيمية عدة طرق يوضح فيها أن (ظاهر النص) هو ما يفهمه العقل السليم ابتداءً، وليس هو ما يقوله المتكلمون من أن النص ربما يكون له معنيان أحدهما راجح والآخر مرجوح، وأنه يسمّى بالنسبة للراجح ظاهراً، وبالنسبة للمرجوح مؤولاً، وأننا نتقل من المعنى المحتمل الراجح إلى المعنى المحتمل المرجوح للدليل يقترن به، هذا الدليل إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً، وإذن - على قول ابن تيمية - فليس هناك راجح ومرجوح، وإنما ظاهر النص هو ما يفهمه ذو العقل السليم من النص، ولكن من هو ذو العقل السليم عند شيخ الإسلام؟ إنه من يفهم النص على ظاهره لا

يؤوّل، وإذا كان المتكلمون قد فهموا لظاهر النص معنى باطلاً فهذه مشكلتهم هم، هم الذين يقدّمون قوانينهم العقلية التي يظنون أن عقولهم هدتهم إليها، وهم الذين تقفز إلى أذهانهم المعاني الباطلة فيلجؤون إلى التأويل، ولكن يبقى السؤال: كيف نعلم أن هذا المعنى باطل وذاك حق؟ فسنعود إلى الإشكال مرة أخرى، وإذن فلا بد من العودة إلى العقل وسوق الأدلة والحجج والبراهين العقلية!.

محل النزاع (أصول الدين بين ظواهر الكتاب والسنة، ومقدمات المتكلمين العقلية):

وإذا كان هؤلاء المتكلمون قد عدوا مقدماتهم العقلية ضمن أصول الدين؛ فإن ابن تيمية يرفض اعتبار تلك المقدمات النظرية من أصول الدين؛ لسبب وجيه: هو أنها لم ترد لا في الكتاب والسنة. قال: «فإن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين - أعني الدين الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه - لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام، بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين، وأنها مما يحتاج إليه الدين، ثم نفي نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة، وكلا هذين باطل قطعاً، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين»^(٦٠٨).

وهذا منطوق قوي؛ فإذا كانت المقدمات النظرية التي يقدمها المتكلمون هي أصول الدين فلم لم تنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ ولم لا نجد تلك المقدمات في الكتاب والسنة؟ وإلا فكيف يعقل أن تكون أصول الدين، مع أنها لم ترد في نصوص الدين نفسه؟.

ثم يضيف ابن تيمية أن أصول الدين:

إما أن تكون (مسائل) يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد والصفات.

وإما أن تكون (دلائل) على تلك المسائل الأصولية، وقد غلط المتكلمون - كما

(٦٠٨) الدرء، مج ١ : ١٢٢

يرى - في هذا الأمر غلطاً عظيماً حين زعموا «أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق؛ فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبني عليه صدق المخبر معقولاً محضة»^(٦٠٩)، مع أن القرآن الكريم نفسه مليء بالأدلة العقلية القاطعة للعدر.

لكن بإمكان المخالف أن يردّ على هذا الكلام بالقول بأن الأدلة العقلية وردت في القرآن الكريم مجملة، ولا منافاة بين ما ورد في القرآن الكريم وما توصل إليه العقل مطبّقاً تعاليم النص القرآني الذي أمر بالنظر والاستدلال، وأثار كوامن العقول، فإذا توصلت العقول إلى أن الكون محدث، وأنه إذا كان محدثاً فلا بد أن له مُحدثاً صانعاً، وأن هذا الصانع قديم، وأنه قادر وعليم وحكيم وغني وعدل، وأنه مخالف للمحدثات من كل وجه، فما المانع أن تكون هذه المقدمات من أصول الدين ما دامت توصل إلى أصل الأصول الذي هو معرفة الله سبحانه وتعالى؟

وإذا كان القرآن الكريم قد عرض ما يدل على حدوث العالم عرضاً مجملاً، وإذا كان مع هذا العرض قد أمر بالنظر والاستدلال، فما المانع بأن نطبق ما أمرنا الله تعالى به إجمالاً بقوله: «فاعلم أنه لا إله إلا الله»، فكل ما أدى إلى هذا العلم مطلوب شرعاً.

وإذا كان المعترض يقول بأن القرآن كافٍ في الدلالة؛ فيمكن أن يجاب بأن القرآن أيضاً أمر بالنظر والاستدلال في الكون، مع ضربه للأمثال، ولم يقل للعباد: اكتفوا بأمثال القرآن فقط! بل أمرهم بالنظر والتفكير والتدبر في آفاق الكون، فإذا توصلنا إلى أدلة توصل إلى معرفة الله تعالى وهي أصل أصول الدين فلم لا تكون مندرجة في علم أصول الدين؟

وكذلك كون القرآن مليئاً بالأدلة العقلية لا يخرج عن كونه خبراً يحتاج إلى برهان، بل إن معرفتنا بأن القرآن مليء بالأدلة العقلية هو (حكم عقلي) حكمت به عقولنا على هذا النص عندما نظرت فيه واستدلّت فوجدته صحيحاً ووجدت الأدلة العقلية فيه صحيحة، إضافة إلى إعجازه.

فلا مناص إذن من الرجوع إلى العقل وجعله هو ودلالاته المنطلق في إثبات أن القرآن هو دليل صدق المخبر، بل إن كون القرآن يعوّل على العقل في إثبات أنه من

(٦٠٩) الدرء، مج ١ : ١٢٢

حكيم حميد؛ دليل من أقوى الأدلة على أن العقل هو الدليل الأول الذي به يعرف صدق الخبر وصدق المنخبر، وحتى ابن تيمية نفسه في تقريره هذا إنما يقيم الدلالة على ما يقول بالعقل، وحينما أعادنا إلى النص لم نجد سوى ما في النص من أدلة عقلية يقيمها دليلاً على صدق النص، وهكذا أخذ يرينا كيف يقرر النص القرآني ثبوت المعاد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء^(٦١٠)، وهو كلام نفيس لا اعتراض عليه، غير أنه لا ينافي أن يستدل بأدلة عقلية تضاف إلى ما ذكره القرآن أو تتفرع عنه.

ولكن الإمام يرى أن تلك المقدمات النظرية التي يقول بها المتكلمون مثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها وغيرها؛ إنما هي من الباطل يقحمونه في أصول الدين^(٦١١)، ويرى أن هذه الطريقة «مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه»^(٦١٢)، ويذكر أن حدّاق أهل الكلام كالأشعري وغيره ذكروا أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، بل ذكروا أنها محرّمة عندهم^(٦١٣).

هذا ما يقوله الإمام، غير أن حدّاق الكلام ليسوا هم الأشعري فقط، ولا خلاف في حذق الأشعري وإمامته، غير أن في كل فرقة حدّاقاً، ولكنه أفرد الأشعري بالذكر هنا لأن المقام هنا هو مقام الرد على علماء الكلام بعامة، والأشعرية بخاصة، فمناسب أن يحاججهم بأقوالهم شيخهم الذي ينسبون إليه، بيد أن للإمام للأشعري رسالة عنوانها (استحسان الخوض في علم الكلام) يؤيد فيها علم الكلام ويرد بها على الذين ينكرونه^(٦١٤) فكيف يتفق أن يحرم الأشعري طريقة الأعراض وهو في نفس الأمر يدافع

(٦١٠) الدرء، مج ١ : ١٢٤ وما بعدها.

(٦١١) الدرء، مج ١ : ١٢٧

(٦١٢) الدرء، مج ١ : ١٢٨

(٦١٣) نفسه

(٦١٤) طبعت هذه الرسالة في حيدر أباد الدكن الهند كما قال فضيلة مفتي الديار المصرية الشيخ علي جمعة في مقدمة كتاب الإشارة في علم الكلام للرازي، الذي حققه يوسف إدريس وراجعته بلال النجار وأشرف عليه الشيخ المهندس سعيد فودة.

ومما جاء في هذه الرسالة:

«فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارئ =

عن علم الكلام ويستحسنه؟ وهل علم الكلام - في الأصل - إلا هذا الذي ينكره الإمام ابن تيمية من النظر في الجوهر والعرض والجسم والحدوث وغيرها؟! .

= عز وجل بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان ذلك هدى ورساداً لتكلم النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه، قالوا: ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله عز وجل وبعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة؛ لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وسلم، ولتكلموا فيه. قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما سوعهم السكوت عنه، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة، فهذه حجة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول. قال الإمام أبو الحسن: «الجواب من ثلاثة أوجه:

(أحدها): قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل أيضاً إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم، وضللتكم من لم يضلله النبي صلى الله عليه وسلم.

(الجواب الثاني): أن يقال لهم: ن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معيناً، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

(والجواب الثالث): أن هذه المسائل التي سألوها عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة، وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه.

ثم قال: «وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله وتعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تدرک أحكامها إلا من جهة السمع والرسول.

أما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يردّ مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيها وبينه كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها».

ويذكر ابن تيمية أن من يعتمد على تلك المقدمات في أصول دينه فأمر من أمرين: إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل^(٦١٥)، فهذه هي الاحتمالات التي يراها ابن تيمية، لا رابع لها، فهي - على كل الأحوال - لا تؤدي إلى هداية ولا يقين.

هكذا يرى الإمام، غير أن للمخالف أن يردّ عليه بأن هذه المقدمات لا تؤدي إلى تلك النتائج بالضرورة، وإذا كان قد التزم الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف وغيرهما بعض اللوازم الفاسدة، فإن تلك اللوازم - إن كانت فاسدة حقاً - ففسادها يدل على فساد ملزوماتها هي، ولا يلزم من فساد قول جزئي في مسألة أو أكثر فساد كل المقدمات النظرية التي هي أصل علم الكلام، فإن حدوث العالم وفقاً لدليل الأعراض الذي يقدم به المتكلمون كمقدمة نظرية لا يؤدي بالضرورة إلى القول بقاء الجنة والنار كما زعم الجهم وأبو الهذيل العلاف، أما القول ببقاء العرض أو فنائه وما إلى ذلك فهذه مسألة أخرى مختلفة عن أصل علم الكلام الذي يقوم على وجود الأعراض نفسها بغض النظر عن القول ببقائها أو فنائها، وعلى كل من الفرق أن يقدم دليله وبراهينه، فليس كل من قدّم العقل على النقل مصيباً، كما أنه ليس كل من قدّم النقل على العقل مصيباً، فالخطأ وارد على كلا الاتجاهين، وصحيح أن ملزوم الباطل باطل؛ لو ثبت - أولاً - التلازم بينه وبين ما يظن لازماً له، ولو ثبت - ثانياً - أنه باطل فعلاً؛ فقد يرى الرائي أمراً لازماً لأمر وهو غير لازم له في الحقيقة، كما يمكن أن يرى الرائي اللازم باطلاً ولا يكون باطلاً في نفس الأمر.

وكون تلك المصطلحات (الجوهر، الجسم، العرض... إلخ) لم توجد في كلام الصحابة والتابعين لا يعني بالضرورة أنها باطلة في نفسها، فما القضية إلا مصطلحات وألفاظ تدل على مدلولاتها، ويزول الإشكال تماماً حين يُعلم المراد منها.

(٦١٥) نفسه

الفصل الأول

هل العقل مقدّم على النقل؟

وجوه الرد على المتكلمين

سرد شيخ الإسلام رحمه الله أربعة وأربعين وجهاً يرد بها على المتكلمين القائلين بتأويل ظواهر النصوص بحجة أن ظواهرها تخالف ما يدل عليه العقل، وقد ذكرنا فيما سبق مفتاح هذه المناقشة الطويلة التي استغرقت من الإمام رحمه الله عشرة أجزاء تحوي بمجموعها آلاف الصفحات ليثبت بطلان كلام المتكلمين الذين ينتهجون التأويل طريقاً للتوفيق بين العقل وظاهر النص، الذي يطلق عليه ابن تيمية (النقل) مطلقاً، وهو أمر قد يعترض عليه كما ذكرت سابقاً.

وبإمكاننا قبل أن نخوض تفاصيل الأوجه الأربعة والأربعين التي تناولها شيخ الإسلام، بإمكاننا أن نلخص كل تلك الوجوه في ثلاثة أوجه تحديداً، فكل تلك الوجوه الأربعة والأربعين تعود - في الحقيقة - إلى ثلاثة أوجه رئيسية:

الأول:

أنه إذا تعارض عقلي ونقلي فإما أن يكونا قطعيين فهذا محال .
وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيقدّم القطعي منهما سواء أكان عقلياً أم نقلياً .

وإما أن يكونا كلاهما ظنيين فالمقدّم هو الراجح منهما عقلياً كان أم نقلياً، وإذا كان المقدم هو القطعي مطلقاً فاعتبار أن ظاهر السمع غير قطعي أمر مستحيل ودونه خرط القتاد كما سيأتي، لتكون النتيجة أن ظاهر النص هو القطعي وهو المقدم مطلقاً، وسيتضح هذا قريباً.

الثاني:

أن دلالة العقل على النقل دلالة إجمالية من خارج النص، تثبت صدق دعوى النبوة، وهذه هي وظيفة العقل فقط، وحين يثبت النص بالدلالة الإجمالية من خارجه، فحيثُذ فالنص نفسه فمهما عارضه من داخله من أدلة عقلية فيجب الأخذ بظاهره دون تأويله، وهنا يجعل ابن تيمية ظاهر النص هو النص نفسه كما سيتضح أثناء استعراض أوجه رده على المتكلمين فمخالفة ظاهر النص يعدها ابن تيمية مخالفة للنص نفسه مطلقاً.

الثالث:

أنه لم يرد شيء عن رسول الله ولا عن الصحابة والتابعين باستخدام طريقة الأعراس لإثبات أصول الدين.

فهذه الأوجه الثلاثة هي أصول الأربعة والأربعين وجهاً التي يقيمها شيخ الإسلام حججاً في الرد على المتكلمين في تقديمهم للعقل على النقل، وكل وجه من تلك الأوجه الأربعة والأربعين ستجد عزيزي القارئ أنه لن يخرج عن تلك الأوج الثلاثة. وباستعراض كتاب درء التعارض نجد شيخ الإسلام يقسم الرد على المتكلمين إلى قسمين:

الرد الإجمالي.

والرد التفصيلي.

ونحن سنسير بحسب طريقة ابن تيمية، فنتناول الأوجه التي سردها وجهاً وجهاً، مجبرين على هذه الطريقة، مقيدين بها، معتردين للقارئ الكريم إن كان هذا الترتيب غير موافق لمزاج العصر الحديث، ونبتدئ الآن بالرد الإجمالي، ثم نتبعه بالرد التفصيلي:

الرد الإجمالي:

يبتدئ ابن تيمية مناقشة المتكلمين فيقدم رداً إجمالياً، ثم يثني بالتفصيل، وأحب هاهنا أن أعيد مرة أخرى قانون المتكلمين الذي تدور عليه هذه المعركة الفكرية، هذا القانون ينص على أنه: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو

النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات؛ فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّاً جميعاً. وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوّض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما».

فهذه هي نظرية المتكلمين التي يهدف ابن تيمية إلى نقضها فيقول:
«والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبس فإنها مبنية على مقدمات:

أولها: ثبوت تعارضهما [يعني العقل والنقل]
والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.
والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة.
والمقدمات الثلاثة [كذا] باطلة»^(٦١٦).

أصل كلي في دعوى تعارض العقل والنقل:

ويوضح ابن تيمية القاعدة الكلية التي سيجعلها هي الميزان الذي يزن به كلام خصومه المتكلمين، فيقول:

«وبيان ذلك بتقديم أصل وهو: أن يقال: إذا قيل: تعارض دليلان سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً؛ فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالة باطلة.

وحينئذ؛ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

(٦١٦) الدرء، مج ١: ١٤٩

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء كان هو السمعي أو العقلي؛ فإن الظن لا يرفع اليقين .
وأما إن كانا جميعاً ظنيين؛ فإنه يصر إلى طلب ترجيح أحدهما؛ فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سمعياً أو عقلياً^(٦١٧) .

مستحيل إذن أن يكون هناك تعارض بين قطعيين، ذلك أنه من باب الجمع بين النقيضين، وإن كان أحد الدليلين قطعياً والآخر ظنياً وجب تقديم القطعي سواء أكان عقلياً أو سمعياً، وإن كانا ظنيين فالمطلوب هو تقديم الراجح منهما بغض النظر عن كونه عقلياً أو سمعياً، فليست العبرة إذن هي في كون المقدم عقلياً أو سمعياً، بل العبرة في: ما هو الأولى بالتقديم، وهكذا يريد الإمام أن يخبرنا بأن القول بتقديم العقل على النقل هكذا مطلقاً قول غير صحيح، ومغالطة من قبل القائلين به، ولهذا يختتم كلامه السابق بقوله:

«ولا جواب عن هذا إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً؛ وحينئذ فيقال: هذا - مع كونه باطلاً - فإنه لا ينفع؛ فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً لا لكونه أصلاً للسمع وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل... وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني؛ لم يناع عاقل في تقديم القطعي؛ لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد»^(٦١٨) .

فهذا هو ما يريد أن يوصلنا إليه الإمام: أن الأساس الذي بنى عليه المتكلمون - وهو كون العقل أصلاً للسمع - باطل برأيه، وأن العبرة إنما هي بالقطعي سمعياً كان أو عقلياً، وافترض الإمام إجابة تبرع بها هو، ونطق بها على أساس أنها جواب للمتكلمين جازماً بها مستخدماً أسلوب النفي والإثبات بالاستثناء في قوله: «ولا جواب عن هذا [أي للمتكلمين] إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً»، وهو قد حُتم هذه الإجابة التي افترضها ولم يقدر غيرها، ثم أضاف إليها حكمه النهائي في هذه القضية وهو: أن «كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد»، أي من المستحيلات أن يكون السمعي غير قطعي، وإذن فهذه القضية التي يطرحها ابن تيمية تكون على هذا الوجه:

(٦١٧) السابق .

(٦١٨) الدرء، مج ١: ١٥٠

القطعي هو المقدم

السمعي قطعي

السمعي هو المقدم

وإذن فهي حيلة ذكية جداً من شيخ الإسلام، يأتي فيقول: لماذا أيها المتكلمون تزعمون بأن التقسيم الذي تطرحونه هو التقسيم الأوحده؟

إنكم - معشر المتكلمين - تقولون: إذا تعارض عقلي وسمعي فإما أن يجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، أو يردّاً جميعاً، وإما أن يقدم السمعى وهو محال، فلا مناص من تقديم العقلي .

وهذا التقسيم يا معشر المتكلمين لا يسلم لكم، لأنى أقول: إن الواجب هو تقديم القطعي سواء أكان عقلياً أو سمعياً، فكيف تدعون أن المقدم هو العقلي مطلقاً؟! وإذا كان المقدم هو القطعي سواء أكان سمعياً أو عقلياً؛ فإن الكفة هنا ستكون في صالح السمعى، لأن إثبات أن السمعى غير قطعي دونه خرط القتاد، أى أنه مستحيل، وإذن فستكون النتيجة يا معشر المتكلمين: أن القطعي المقدم هو السمعى على أية حال، لأن إثبات أن السمعى غير قطعي دونه خرط القتاد بحسب تعبيره .

هذا ما يقوله الإمام، ولكن هل هو صحيح؟ إنه لا اعتراض على الإمام نظرياً في مسألة تقديم القطعي سواء أكان سمعياً أو عقلياً، غير أن كون العقلي قطعياً أو السمعى قطعياً كيف يعرف؟ وكيف علمنا أن السمعى قطعي وأن المراد به هو هذا المعنى قطعاً دون ذلك؟

إن الحكم بقطعية الدليل السمعى أو القطعي كيفما كان إنما هو (حكم عقلي) أصالة، أى أنها (شهادة) قدمها (العقل) للدليل السمعى وأن المراد به هو هذا المعنى دون ذلك قطعاً. العقل - إذن - هو الذي قرّر أن هذا الدليل السمعى قطعي وذلك الدليل ظني، والعقل هو الذي علم أنه لا تعارض بين قطعيين لأن هذا تناقض والتناقض حكم عقلي، والعقل هو الذي حكم أن الظن لا يرفع اليقين .

وإذن فمع الاحترام الشديد والحب الكبير لشيخ الإسلام أقول: إنه لم يأت في هذا الرد المجمل - كما سمّاه - بشيء يفنّد به قاعدة المتكلمين، وواضح ما في هذا الكلام من مغالطة وحيلة، وإذن فلا مفرّ من كون العقل أصل النقل كيفما قلبنا المسألة، وكون العقل هو الذي يحكم على السمع أنه من عند الله، وهو الذي يحكم

عليه أنه يتعارض ظاهره معه أو لا، ولهذا فعلماء الكلام يقولون أيضاً إنه لا تعارض بين العقل والسمع، وإن النصوص التي لها معان متعددة، منها ما ظاهره يعارض قطعي العقول، فيجب حملها على معانيها التي توافق العقول، بطريق التأويل المنضبط بلغة العرب وأساليبها وطرائقها، لأن ما يبدو أنه تعارض بين العقل و بين السمع، إنما هو تعارض بين العقل وبين بعض ظواهر النصوص، وليس السمع مطلقاً كما يوحي شيخ الإسلام رحمه الله.

فإذا تقرر هذا فقله بعد ذلك: «إن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش... إلخ»، ثم قوله: «وإذن فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما، فلو قدم السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا»^(٦١٩).

أقول: إن قوله هذا يُردُّ عليه بما سبق أن أوضحته من أن تقديم السمعي هنا إنما هو عملية عقلية، بمعنى أن العقل أقر للسمع هاهنا بالتقدم لأنه لا يتعارض مع قطعياته، فلا العبادات تعارض قانوناً من قوانين العقول، ولا تحريم الفواحش يعارض قانوناً قطعياً من قوانين العقول؛ فلا تعارض هنا أصلاً، وهو ما يقول به المتكلمون أساساً ولا يخالفون فيه، فإلزامهم بمثل ما ذكر شيخ الإسلام في المقطع السابق، هو إلزام بما لا يلزم أصلاً، إضافة إلى ما فيه من مغالطة بينة.

إن تلك المقدمّة التي قدّمها شيخ الإسلام في رده الإجمالي، ما هي إلا حيلة طرحها بذكاء شديد، إنه يريد أن يرد على المتكلمين كونهم يقدمون العقل مطلقاً، فيقول: إن المقدم هو القطعي مطلقاً عقلياً كان أم سمعياً، فلو تعارض عقلي ونقلي قدمنا القطعي منهما، سواء أكان عقلياً أم نقلياً، لكن الواقع - كما يقول - هو أن ظاهر النص هو القطعي، وإذن فالمقدم هو السمع مطلقاً وليس العقل، لأن السمع هو القطعي، وأما العقلي الذي يظهر أنه معارض للنص فلا يمكن أن يكون قطعياً.

والواقع أن اعتبار النص قطعياً إنما هو حكم عقلي في حقيقة الأمر، أي أن تقديم السمعي لأنه قطعي إنما هو تقديم لحكم عقلي ورد به النص، فليس هو تقديماً لسمعي

(٦١٩) السابق

على عقلي، ولكنه في واقع الأمر تقديم لعقلي مفهوم من النص على عقلي آخر مفهوم من النص نفسه!

وإذن فلا سبيل لإثبات هذا أو ذاك إلا بالحوار العقلي، وهذا بالضبط ما يفعله ابن تيمية هنا ويمارسه ممارسة! إنه يناقش (بالعقل) ليثبت أن ظاهر السمع مقدّم على العقل مطلقاً، وهذا الظاهر الذي يعده ابن تيمية قطعياً كيفما جرى الأمر، لا تعلم قطعيته إلا بالعقل فهو - إذن - تقديم لعقلي ورد به ظاهر النص، على عقلي آخر يفهم من النص بتأويل.

وبهذا، يثبت ما ذكرته آنفاً من أن الادّعاء بأن هذه المعركة التي ظاهرها نزاع بين العقل والنص، أو بين من يقول بتقديم العقل ومن يقول بتقديم النص؛ إنما هو ادعاء موهوم؛ لأن الحقيقة أنها معركة بين منظومتين عقليتين معرفيتين ليس إلا.

الرد التفصيلي:

أما رده التفصيلي فيسرده في أربعة وأربعين وجهاً كما أسلفت، نذكرها تباعاً ثم ننظر فيها بعين الإنصاف ما أمكن بعون الله تعالى، على أنني أحب أن أنوّه إلى أن تعداد الأوجه ليس دالاً - بالضرورة - على التنوّع الحقيقي في إقامة الحجة، إذ بشيء من التأمل نستطيع أن نكتشف أن هذا التعداد ما هو إلا تكرار لمجموعة من الأفكار لكن بطرق مختلفة وسيظهر لك هذا عند طرح تلك الأوجه ومناقشتها.

الوجه الأول:

يردُّ شيخ الإسلام على المتكلمين الذين قالوا: «إذا تعارض العقل والنقل... إلخ»، يقول:

«الجواب من وجوه: ...»

إما أن يريد به القطعيين؛ فلا نسلم إمكان التعارض حيثئذ.

وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدّم هو الراجح مطلقاً.

وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن

العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً.

فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ^(٦٢٠).

(٦٢٠) الدرء، مج ١: ١٥٣

وهذا تكرار محض لما ذكره في الجواب الإجمالي، ولم يأت الشيخ هاهنا بشيء، وقول الشيخ رحمه الله بأن العبرة بالقطعي أو الظني الراجح سواء كان عقلياً أو نقلياً، هذا القول من الشيخ ليس دليلاً على أن العقل غير مقدم على النقل مطلقاً، وأن العقل أصل النقل؛ ذلك أن تقرير كون السمعي أو العقلي قطعياً أو ظنياً راجحاً، إنما هو حكم عقلي محض، فالعقل هو الذي يقرر ويحكم على هذا الدليل أنه قطعي أو ظني، وأنه راجح أو مرجوح، ولهذا فتقديم الدليل السمعي هو في حقيقته تقديم لحكم عقلي وللدليل عقلي ورد به السمع فقط، وإذن فالعقل مقدّم على النص حتى لو ادعينا أن النصّ مقدّم عليه؛ لأننا لن نجد نصّاً صريحاً لا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله نقطع به بأن النصّ مقدّم ولا بأن العقل مقدّم ولن نجد غير الأدلة العقلية لإثبات ما نقول، وحتى لو وجدنا - نفترض جدلاً وتنزلاً - نصّاً صريحاً قاطعاً فإن علمنا بقطعيته لن يكون إلا بدلالة العقل وفق منهج معرفي خارج النص، وهكذا فحتى لو وجد نص قاطع في كتاب الله على أن النصّ مقدّم؛ فإن الحكم بأنه قاطع إنما هو حكم عقلي ورد في السمع نفسه، فلا مناص حينئذ من تقديم العقل كيفما توجه بنا الاستدلال.

الوجه الثاني:

« أن يقال: لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة^(٦٢١)؛ إذ من الممكن أن يقال:

يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى؛ فأيهما كان قطعياً قُدّم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم؛ فدعوى المدّعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع

(٦٢١) الأقسام الأربعة الواردة في القانون الذي ذكره المتكلمون، وفحواه إذا تعارض العقل والنقل فإما:

- أ. أن يجمع بينهما وهو محال لأنه متناقض.
- ب. إما أن يردّ جميعاً
- ج. أن يقدم النقل على العقل فيقدح في العقل لأنه أصل النقل والقدح في العقل قدح في النقل.
- د. أو أن يقدم العقل وهو الصحيح

النقيضين، دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه^(٦٢٢).

وواضح أيضاً أن الوجه الثاني ما هو إلا تكرار لما سبق، فحين نقول في قضية ما: إن السمع فيها مقدّم على العقل، فهذا إنما هو في الحقيقة تقديم لحكم عقلي جاء في السمع، أقرّ به العقل ولم يجد فيه ما يناقضه، فالعبادات المحضّة على سبيل المثال كالوضوء والصلاة والحج لا تناقض أي قانون من قوانين العقل ولهذا فلا تعارض البتة بين قوانين العقل وبين تلك العبادات المحضّة، ولهذا فموقف العقل منها القبول والتسليم والرضا بعد أن تقوم له الدلالة على أنها أوامر ربانية من لدن حكيم حميد، وإذن فقبوله لها لم يكن إلا بناء على نظر واستدلال عقلي.

الوجه الثالث:

يقدم ابن تيمية في قاعدة المتكلمين: (العقل أصل النقل)، ذلك أن قائل هذه العبارة إما أن يريد به:

«أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أصل في علمنا بصحته.^(٦٢٣)»

ويضيف:

«والأول [أي كون العقل أصلاً في ثبوت النص في نفس الأمر^(٦٢٤)] لا يقوله عاقل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها بنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا» إلى أن يقول: «فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن

(٦٢٢) الدرء، مج ١: ١٥٤

(٦٢٣) الدرء، مج ١: ١٥٤

(٦٢٤) أحب أن أنه إلى أن ما يأتي بين معكوفتين هو من كلامي أنا شرحاً داخل النص أو تعليقاً.

العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه (٦٢٥)».

ثم بيّن أن العلم نوعان:

١. العلم العملي وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله.

٢. العلم الخبري أو النظري - كما سمّاه -: وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله مثلاً، وأسمائه وصفاته والملائكة والكتب... إلخ. وتلك المعلومات مستغنية بنفسها عن علمنا بها. ثم يقول مستتجاً:

«فالشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزّل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج ليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ومالم لم يعلمه كان جاهلاً ناقصاً» (٦٢٦).

ولست أدري ماذا يعني شيخ الإسلام بقوله عن الشرع: «ثبوته في نفس الأمر» هل يعني وجوده؟ فهذا لا دخل للعقل به؛ فسواء كنا موجودين أو معدومين فوجود غيرنا مستغن عنا وعن عقولنا سواء أكان الموجود هو النص الديني أو غيره، وهناك قاعدة يقررها شيخ الإسلام رحمه الله هي: أن المجهول كالمعدوم في الشريعة (٦٢٧)، فالمجهول بالنسبة إلينا معدوم، وإذا كان ذلك كذلك، فلا داعي للحديث عنه البتة.

لكن حديثنا هنا في تقديم العقل على النقل أو تقديم النقل على العقل هو أمر مبني على علمنا بوجود النقل ابتداءً فليس حديثنا في مجرد وجود النقل ولكن في: هل العقل مقدّم عليه أو العكس، من حيث كونه دليلاً من عند الله؟ وإذن فهذا الأمر الذي يتحدث عنه ابن تيمية غير وارد بالمرّة هاهنا وليس مما نحن فيه ولا داعي لإقحامه في المناقشة من الأساس.

(٦٢٥) نفسه

(٦٢٦) نفسه

(٦٢٧) مجموع فتاوى ابن تيمية. تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثانية (المنصورة): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٤٢١هـ) ج ٢٩: ص ١٤٤

وأما إن كان يقصد بـ «ثبوته في نفس الأمر» ماهية الخطاب الإلهي وطبيعته وكيونته؛ فالادعاء بأن ثبوته مستغن بنفسه عن العقل غير مسلّم له بحال؛ ذلك أن النص ما هو إلا (خطاب عقلي) قائم على أساس من العقل، فهو خطاب معقول، يعوّل على العقل، ويقيم الحجة على المخاطبين بناء على الأدلة العقلية، إنه خطاب موجّه للعقل بالدرجة الأولى، يستثير دفاثن وكمائن العقول فتفكر وتستدل، فلن تكون له قيمة ما لم يقرأه العقل ويعيه ويستوعبه، ويكفي القارئ الكريم أن يفتح المصحف فيقلب نظره في الآيات الكريمات ليدرك أن النص خطاب عقلي بامتياز، وإذن فالعقل أصل النص من جهتين:

من جهة كينونته وقيامه على أساس من العقل.

ثم من جهة أنه موجّه للعقل بطبيعة الحال.

وإذن فالعقل أصل النقل ابتداء وانتهاء، وثبوته في نفس الأمر إنما هو قائم على العقل في بنائه ودلالاته، ولهذا يمكن أن يقال: نعم، إن النص في ثبوته في نفس الأمر غير مستغن عن العقل لا في بنائه ودلالاته، ولا في المقصد من وجوده.

فهذا هو الاحتمال الأول الذي يفترضه الإمام من قول المتكلمين بأن العقل أصل النقل، أما الاحتمال الثاني وهو:

أن العقل هو الأصل في العلم بالنقل ومعرفته

فيقول الإمام:

«وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟»^(٦٢٨).

وبعد أن طرح هذا السؤال تولى هو الإجابة فقال: «أما الأول فلم ترده»^(٦٢٩)، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكون منافية ومعارضة له»^(٦٣٠).

(٦٢٨) الدرء، مج ١: ١٥٥

(٦٢٩) أي كون العقل المقصود هو الغريزة

(٦٣٠) الدرء، مج ١: ١٥٥

فهو يجيب هنا نيابة عن علماء الكلام بأنهم يستحيل أن يريدوا بالعقل الغريزة التي هي شرط للعلم، وإذن فلم يبق إلا تلك العلوم التي يسميها الناس عقلاً، فيقول ابن تيمية: «وإن أردت بالعقل - الذي هو دليل السمع وأصله - المعرفة الحاصلة بالعقل فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته؛ فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بالسمع غايته أن يتوقف على ما يعلم به صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (٦٣١)».

إن تلك العلوم التي يسميها علماء الكلام (العقل)، على قسمين: قسم ضروري لا انفكاك للنفس عنه ولا يحتاج للبرهان ولا للاستدلال. والآخر نظري استدلالي تتركب فيه النتائج على المقدمات، وهذا النظري الاستدلالي: منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني، وكل ذلك يسمى عقلاً. ومهم أن نعلم أن النظري لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية؛ فإن الضروري هو نهاية النظري الاستدلالي ومرجعه في النهاية.

وهو أمر معلوم عند المتكلمين ويوافقهم فيه شيخ الإسلام بقوله في كتابه (النبات): «فإن الأدلة النظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية (٦٣٢)».

ويقول كذلك في فتاواه: «فإن الضروريات هي الأصل للنظريات فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل بفرعه وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعاً (٦٣٣)».

ويوضح لنا ابن تيمية علاقة الضرورات بالاستدلاليات فيقول: «والواحد منا لا يولد جميع علومه، بل ثم علوم خلقت فيه لا يستطيع دفعها فإذا نظر فيها حصلت له علوم أخرى (٦٣٤)».

فتلك العلوم الضرورية هي الأساس للعلوم النظرية، وهي ما تعود إليها العلوم النظرية.

والمطلوب توافره هو العلم الذي يميّز به الإنسان بين الحق والباطل ويفرق به بين

(٦٣١) نفسه

(٦٣٢) تحقيق: أبو صهيب الرومي، وعصام الحمرستاني، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، عام ١٤٢٢هـ)، ٣٣٠.

(٦٣٣) الفتاوى ج ٥، ص ١٦٦.

(٦٣٤) مجموع الفتاوى ١٧: ١٥٥

ما ينفعه وما يضره. قال ابن تيمية رحمه الله في فتاواه: «والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميّز بها الإنسان بين ما ينفعه وما يضره، فالمجنون الذي لا يميّز بين الدراهم والفلوس ولا بين أيام الأسبوع ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل، أما من فهم الكلام وميّز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل. . (٦٣٥)».

إن ما يعلم به ثبوت السمع هو العقل، وإن ما يفهم به السمع هو العقل، وطبعاً ليس كل ما يصل إليه العقل يكون دليلاً على السمع على أية حال، ولكن ما علاقة هذا بتقديم العقل على السمع؟ أو بكون العقل أصلاً للسمع؟ لم نصل بعد إلى ما يريده الإمام، ولكن فلندعه يتابع قائلاً: «وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك (٦٣٦)».

وهذا القول حق في نفسه، فنحن نحتاج لإثبات صدق النبوة إلى ما يدل على وجود الصانع أولاً، بالنظر في الكون والعلم بأنه محدث، لتتوصل بأنه لا بد لهذا المحدث أن يكون له محدث صنعه وأوجده، ثم نتوصل بعمليات عقلية متتالية إلى صفات هذا الصانع وأنه قادر وعليم وغني وعدل وحكيم لا يفعل القبيح، وأنه مخالف للمحدثات من كل وجه، وهكذا.

ومن أجل هذا يقول المتكلمون الذين يناقشهم الإمام: العقل مقدّم على السمع، ويقال أيضاً: العقل أصل النقل.

لكن هل هذا ما يريده الإمام؟

فلندعه يكمل حديثه مستنتجاً من تلك المقدمة التي طرحها قبلاً، فيقول: «إذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، لاسيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم كالأشعري في أحد قوليّه، وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعدهم ومن وافقهم الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري (٦٣٧)».

(٦٣٥) السابق، ج ٩: ١٥٣

(٦٣٦) الدرء، مج ١: ١٥٥

(٦٣٧) السابق

وإذن فهذا ما يريد الإمام رحمه الله أن يوصلنا إليه، ليصبح ترتيب الكلام السابق على النحو التالي:

إذا كان ليس كل المعقولات يُحتاج إليها في الدلالة على النص.
وإذا كان ما يحتاج إليه في الدلالة على النص هو ما يتعلق بإثبات النص، كالعلم بالصانع ابتداءً والعلم بصدق الرسول.

وإذا كان العلم بصدق الرسول بظهور المعجزات على يديه هو علم ضروري.
فالنتيجة (أنقلها بنصها عنه): «لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل... إلخ»،
وإذن فالعقل مطلقاً ليس مقدماً على النقل، بل بعض المعقولات فقط هو المقدم على النقل.

لكن يمكن للمخالف أن يقول: إن العقل من حيث هو دليل على الصانع لا يهمننا كثرة معلوماته ولا قوتها، ولا ضيقه ولا اتساعه ولكن يهمننا أنه هو العقل وكفى؛ فنحن ربما نقطع بطرف السكين ولكننا نقول إننا قطعنا بالسكين!، وإذا ثبت أن العقل دليل على إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، فهل القضية هي أن هذا هو بعض العقل لا كله؟ أم أن القضية هي أن هذه العلوم العقلية هي المقدمة على النص بغض النظر عن أي شيء آخر؟!

أما دعوى ابن تيمية أن العلم بصدق الرسول ضروري بظهور المعجز على يده، فلا أظن أنه من المناسب مناقشته هنا، ولكن يكفي العودة إلى كتاب النبوات لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى والنظر فيه لنعلم كيف أنه ملاء أدلة عقلية على ما يتعلق ببراهين صدق الأنبياء، وكيف أنه جادل فيه من لا يقول بالتحسين والتقيح العقليين، حين زعموا أن الله تعالى لا يقبح في أفعاله شيء، وأنه لا ينزه عن فعل أي من الممكنات، ولهذا لجأوا إلى القول بأن العلم بصدق مدعي النبوة يحصل ضرورة بمجرد جريان المعجزات على يده، لكن الرد على هذا: أنه إذا كان تصديق مدعي النبوة بالمعجزات واعتبارها شهادة من الله وتصديقاً منه للنبي أمراً لا يمكن القول به إلا بالاستدلال أصلاً؛ فكيف يقال إن المعجزة الجارية على مدعي النبوة تحصل التصديق به ضرورة؟

ذاك أن دعوى قيام المعجزات دليلاً على صدق مدعي النبوة لا يتم البتة إلا بالعلم باستحالة أن يجري الله المعجزات على يد كذابين، وهو أمر استدلالي محض، أفرأيت لو أن رجلاً قال لي: إن الثلاثة أكبر من العشرة، ودليلي على هذا أنني أقلب العصا

ثعباناً، فهل يلزمني تصديقه في أن الثلاثة أكبر من العشرة؟ إني سأتعجب من قلب العصا ثعباناً نعم، ولكنني لن أشك في معرفتي البديهية اليقينة التي يشترك معي فيها جميع العقلاء، وإذن فظهور المعجز على يد مدعي النبوة لا يكفي وحده ليثبت كونه نبياً إذا كانت تعاليمه تخالف الواقع اليقيني وتعارض قطعيات العقول، وهكذا تكون دلالة المعجزة وحدها دلالة ناقصة ما لم تكمل بكون ما جاء به مدعي النبوة لا يخالف قطعيات العقول.

وهؤلاء الذين استشهد بهم ابن تيمية - كأبي المعالي الجويني وغيره - ناقشهم الإمام طويلاً في كتاب النبوات، ذاك أنهم لا يقولون بالتحسين والتقييح العقليين، فلا حسن ولا قبيح إلا بالشرع عندهم، ومما قبّحه الشرع الكذب، فكان السؤال المطروح عليهم هو: إذا كان الكذب قد قبّحه الشرع وليس العقل، فلماذا لا يكون تقييح الشرع للكذب هو نفسه كذباً؟ وإذا كان كل ممكن جائزاً في حق الله تعالى وإذا كان له الحق أن يفعل في ملكه ما يشاء مهما يكن من أمر، فلم لا يجوز في حقه أن يجري المعجزات على يد كذابين؟ ولماذا لا يجوز أن يخبر الله بخلاف ما هو واقع؟ ما دمتم لا تعلمون قبح الكذب إلا بالشرع دون العقل؟

واعلم أخي القارئ أن هذه المسألة تدخل في بحث: هل يفعل الله القبيح وهل يجري المعجزات على يد كذابين؟ وهي مسألة استدلالية عقلية ابتداءً ينبني عليها تصديق النبي وقبول السمع، ومن أجل هذا السؤال فروا إلى القول بأن إجراء المعجز على مدعي النبوة يقتضي العلم بصدقه بشكل ضروري لا يمكن دفعه عن النفس.

والناظر في كتاب النبوات لشيخ الإسلام وهو كتاب جليل دسم، يعلم مناقضته التامة لما قرره هنا - أي ما نقله عنه من كتاب الدرء - إذ يقول هنا مهوّنًا من شأن الدلالة العقلية على صدق النبي: «فحينئذ: ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي؛ سهل يسير^(٦٣٨)».

يعني أنه ما دام العلم بصدق مدعي النبوة يتحقق ضرورة بالمعجزة، فهذا القدر من العلم العقلي سهل يسير لا يستدعي بسط الأدلة وإعمال العقل.

إنه تهوين وتبسيط لهذه القضية الجلييلة، التي استفرغ هو نفسه الوسع في نقضها حتى نال هذا منه عشرة أجزاء كاملة! فإذا كان الأمر يسيراً وسهلاً كما يقول فلم كل

(٦٣٨) نفسه

هذا التعب والجهد المضنيين؟ وعلى أية حال فسواء أكان ما يدل على الرسول سهلاً يسيراً أم صعباً عسيراً، وسواء أكان ضرورياً كما يدّعي هنا، أو استدلالياً، فلا مفرّ من الدليل العقلي على صدق الرسول، وإذن فالعقل مقدّم على النقل.

ثم يكمل فيقول: «وحيثند [أي إذا ثبت أن النبوة تثبت ضرورة بالمعجزة] فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بيّن واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها^(٦٣٩)».

هذا إذن ما يريد شيخ الإسلام أن يقوله؛ فمحصل كلامه السابق هو: إن أصل السمع هو ما يتوصل به إلى صدق النبي فقط لا غير، وما يتوصل به إلى صدق النبي هو العلم بالصانع، وإجراء المعجزات على مدعي النبوة، وكلاهما يعرفان بالضرورة، لا بالاستدلال!

وإذن فهو أمر في منتهى اليسر والسهولة كما نقلنا عنه.

وإذن فحتى لو قال الرسول - بعد ثبوت نبوته بالمعجزة ضرورة على منهج القائلين بهذا كالجويني ومن وافقه - ما يخالف الواقع حتماً، أو قال ما لا يتصور؛ فهذا لا يؤثر في ثبوت النقل وأنه من عند الله؛ لأنه قد ثبت ضرورة بالمعجزة وانتهى الأمر!

واستمع إليه يقول: «والرسل إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم به، وأما ما يثبت بالعقل فلا بد أن يتصوره القائل به، وإلا قد تكلم بلا علم، فالنصاري تتكلم بلا علم، فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول^(٦٤٠)».

والسؤال الموجه إلى شيخ الإسلام رحمه الله هنا هو: هل تقول الرسل أصلاً ما لا يتصور ولا يعقل؟^(٦٤١) ثم يأمرون أتباعهم بالفهم عنهم واستيعاب ما لا يعقل؟! =

(٦٣٩) السابق

(٦٤٠) الفتاوى، ج٦: ١٧٨

(٦٤١) ومن هنا ندرك العقلية التي ينطلق منها فضيلة الشيخ العلامة القرضاوي يحفظه الله في كتابه (كيف نتعامل مع السنة) حين يتكلم عن الحديث الذي أخرجه مسلم: «لعن الله الواثدة والموءودة»، فيقرُّ بأنه غير مفهوم ولكنه مع هذا لا يرده.

والسؤال هو: هل خاطبنا الشارع بما نعقل أم بما لا نعقل؟ وهل خاطبنا بما يتصور أم بما لا يتصور؟ فإن كانت الإجابة هي الأولى؟ فنحن نعقل من هذا الحديث أن الله سيعذب الموءودة =

إن شيخ الإسلام رحمه الله يهاجم الكلابية^(٦٤٢) والأشعرية بأنهم يقولون ما لا يتصوّرونه^(٦٤٣)، بل وصفهم بأنهم يشبهون النصارى في أنهم يقولون ما لا يعقل ولا يتصوّرون^(٦٤٤)، ثم إن هذا العيب الذي ينسبه شيخ الإسلام إلى الأشعرية والنصارى، لا يتحاشى أن ينسبه إلى الأنبياء! في أنهم يقولون ما لا يتصوّرون، وأنا مع هذا يجب أن نؤمن بما لا يعقل ولا يتصوّرون، فتأمل! .

إن مؤدى ما يقوله الإمام في هذا الوجه، هو أن الأدلة العقلية التي تثبت صدق السمع إنما هي الأدلة التي من خارجه فقط، أما السمع نفسه بتفاصيله فلا يتأثر البتة إذا عارضته قطعيات العقل، فلقد ثبت النص بأدلة من خارجه ضرورة وانتهى الأمر .

وإذن فإن أدلة العقل القطعية لو عارضت السمع من داخله فلا تقدر فيه، ما دامت قامت الأدلة (الضرورية) من خارج النص على ثبوت صدق النبي كالمعجزات، فحتى لو جاء مدعي النبوة بما يخالف الواقع والحس وقطعيات العقول بعد ذلك، وحتى لو أخبر بما لا يمكن تعقله ولا تصوره، فإننا يجب أن نؤمن بما جاء به مهما يكن من أمر، لأن نبوته قد ثبتت ببعض الأدلة العقلية من خارج النص، والتي تدل دلالة (إجمالية) على صدق مدعي النبوة. ومهما ذكر هذا المدعي للنبوة من نصوص تخالف قطعيات العقل والواقع بعد ذلك فإن هذا لن يضر السمع الذي ثبت صدقه بتلك الأدلة العقلية من خارج النص والتي تدل على صدق النبي بشكل مجمل .

وهذا كلام معترض عليه ولا يخلو من مغالطة؛ ذاك أنه لو عارض السمع ولو في تفصيل من تفصيلاته بشكل واضح وقطعي وغير قابل للتأويل حقيقة عقلية قاطعة ولم

= المسكينة المظلومة، وحيث هذا الحديث سيكون مصادماً لما تقرر قطعاً في العقول من العدل الإلهي، وسيكون مصادماً للنص القطعي الذي يقول: «لا تزر وازرة وزر أخرى»، أما أن كانت الإجابة هي أنه لا يعقل، فالسؤال هو: وهل يحدثنا الله بما لا يعقل ثم يأمرنا بتدبره وفهمه والإيمان به ويتوعد من لا يعقلون ولا يتدبرون؟ فهذا إذن تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح لأنه من الظلم .

(٦٤٢) الكلابية فرقة كلامية منسوبة لعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأفكارها قريبة جداً من أفكار الأشعرية .

(٦٤٣) الفتاوى ٦ : ١٧٨

(٦٤٤) أذكرك أخي القارئ بأنه فضل النصارى على المتكلمين على الرغم من أنه يعترف هنا أن النصارى يقولون ما لا يعقل!

نتمكن من تأويله فهذا سيكون مبطلاً للسمع كله، والسمع حين يخبر بما يخالف الواقع أو يخالف ما يقطع به العقل فاحتمال من ثلاثة احتمالات :
إما أن يكون قائله كاذباً - حاشا لله - فننسب لله تعالى صراحة فعل القبائح، وهو محال .

أو يكون قائله جاهلاً . وحيثذ فهو ليس من عند الله حتماً .
وإذن فحصر ما يسميه (أصل السمع) بأنه هو الأدلة الضرورية التي تثبت صحة السمع من خارجه فيه تحكّم واضح، ولم يقدم شيخ الإسلام لنا عليه دليلاً يقطع حجج الخصوم، سوى اعتماده على بعض متكلمة الإثبات كما سماهم، بل لو ثبت ما يعارض السمع بشكل قاطع - ولو شيئاً يسيراً منه - ولم يقبل التأويل البتة، كان هذا قادحاً في السمع كله، ومن أجل هذا نفهم لم قال علماء الكلام إن العقل هو أصل السمع بإطلاق دون تحديد أو تفصيل، ونفهم كذلك لماذا لم يحصروا العقل ببعض مقدمات يثبت بها السمع من خارج السمع دون بنيته الداخلية، لقد كانوا حساسين تجاه هذا الأمر، فإثبات السمع لا يكون بأدلة إجمالية من خارجه فقط، بل حتى بأدلة تفصيلية من داخله بحيث لا يمكن أن يكون في أي تفصيل من تفصيلاته ما يخالف قطعي العقول، ولهذا اقتضى منهج المتكلمين أنه ما كان من السمع ظاهره قد يخالف قطعيات العقول وكان يحتمل غير تلك الظواهر من المعاني وكان قابلاً للتأويل على وفق لغة العرب وأساليبها فلا بد من تأويله .

وإذن فالأدلة العقلية التي تثبت السمع عند الإمام ما هي إلا الأدلة خارج النص التي يعتمد عليها في إثبات صدق مدعي النبوة، وصدق ما يقوله مطلقاً، وهذه هي التي يطلق عليها أنها (أصل السمع) كالعلم بالصانع وتصديقه مدعي النبوة بالمعجزات كما يقول .

وهو كلام فيه تحكّم واضح، ومغالطة صريحة؛ ذلك أن ابن تيمية يريد أن يقول لنا: إن أي تعارض مع ظواهر النصوص لا يقدر في مصداقية هذه النصوص لأنه قد ثبت أن الذي جاء بها نبي قامت الدلالة على نبوته بأدلة عقلية (ضرورية) من خارج السمع، وتلك الأدلة التي من خارج السمع هي أصل السمع، وأما الأدلة العقلية التي يقول المتكلمون إنها تعارض ظواهر السمع من داخله بعد ثبوت النبوة فلا تقدر في الدليل الضروري الذي أثبت السمع من خارجه، وإذن فيجب قبول ظواهر النصوص كما هي وإن كانت قطعيات العقل تخالفها وتباينها؛ لأن هذا - برأيه - لا يقدر في

(أصل السمع) الذي هو الأدلة الضرورية التي ثبت السمع بها (تلك الأدلة الضرورية هي المعجزات كما قرر موافقاً لبعض متكلمي الإثبات أنها تحصل العلم الضروري بتصديق النبي وإذن فأى قطعي من القطعيات النظرية الاستدلالية يا ترى يمكن أن يواجهه أو يقف أمام الضروري؟! هذه هي حيلة الإمام رحمه الله ليلغي قطعيات العقول التي تعارض ظواهر النص فتستوجب تأويله على مذاهب المتكلمين الذين يخالفهم ويرد عليهم هنا).

وهذا القول بهذا الفرق بين الأدلة العقلية بحسب هذا التقسيم الذي وضعه الإمام رحمه الله معترضٌ عليه؛ فكل قطعي يعارض السمع ولا يمكن تأويله كان هذا قادحاً في السمع بكليته، ولئن أمكن أن نفرق في الأدلة العقلية هذا التفريق الذي قال به الإمام ابن تيمية في أية حالة أخرى غير الإسلام - نفترض جدلاً وإن كانت الإشكالية ستظل قائمة -؛ فإن هذا التفريق ليس ممكناً في الإسلام البتة، لأن كل نبي سوى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إنما كانت تثبت نبوته بمعجزة حسية مستقلة وخارجة عن النص الذي يجيء به بما فيه من أخبار وتعاليم، أي أنها خارج النص الديني الذي يأتي به، أما النبي صلى الله عليه وسلم فإنما معجزته هي هذا القرآن، أي النص نفسه الذي من ضمن إعجازه موافقته للعقول، وليس في القرآن والله الحمد ما يخالف قطعيات العقول بحال، ومن زعم أن في القرآن ما يخالف قطعيات العقول لم يخرج من احتمالين: إما أنه مخطئ في الاستدلال العقلي، أو أنه مخطئ في فهم النص القرآني. وملخص ما سبق أن يقال:

١ . العقل أصل للنقل من جهة ثبوت النص في نفسه فإن النص أو السمع ما هو إلا خطاب عقلي ابتداء وانتهاء، ثم هو محتاج إلى العقل في إثباته دليلاً من عند الله، كما أنه محتاج إلى العقل ليفهم وليعقل المراد منه، وهو قبل هذا وبعد هذا موجه إلى العقول لتفهمه فتستثار دفائنهما وتحفز على التفكير والاستدلال فيتحقق الاستهداء به والعمل بمقتضاه.

٢ . إن العقل الذي هو شرط في إثبات السمع ليس هو أمراً خارج السمع، ولا يقوم قبل ورود السمع فقط، بل هو مستمر وملازم للسمع حتى أثناء وبعد وروده، والفصل والتفريق بين الأول والثاني دون دليل إنما هو محض تحكم، إضافة إلى أنه مخالف للواقع؛ ذلك أن أدلة إثبات السمع لا يمكن البتة أن تكون قبله فقط بل تكون معه وبعده، لا سيما إذا كان النص كله بكل آية فيه دليلاً على صدق النبي.

ولئن قبلنا من الإمام ابن تيمية تفريقه بين ما يتوقف صحة السمع عليه (مثل المعجزات الدالة على صدق مدعي النبوة)، وبين ما يعارض ظواهر السمع ولا تتوقف عليه صحة السمع، إذا كنا ربما قبلنا هذا التفريق منه في حق أنبياء آخرين؛ فإننا لا نقبله منه في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن معجزة نبينا هي النص نفسه، وإذن فالأدلة التي تتوقف صحة السمع عليها ليست خارج النص فقط، بل هي تثبتته من خارجه إجمالاً ومن داخله تفصيلاً بكل آية منه. بخلاف غيره من الأنبياء الذين كانت معجزاتهم حسية مادية، ولم تكن معجزاتهم هي النصوص الدينية التي يبلغونها، فمعجزة النبي صلى الله عليه وسلم تتميز عن كل المعجزات السابقة بأنها معجزة عقلية، لا تثبت إلا بالنظر والاستدلال، ولا تدرك إلا بالعقول، وإن الإعجاز يكمن في النص نفسه، ومن ضمن هذا الإعجاز صدق النص نفسه وموافقته للواقع.

وإذا كان النص القرآني كله بكل آية منه ينبغي أن يكون هو الدليل على صدق النبي، فإنه لا يكون دليلاً حتى يكون موافقاً لمقتضى العقول، لأنه وببساطة إذا خالف شيء من النص ما قطع به العقل من المحسوس والواقع، كان هذا قادحاً في كونه من عند الله تعالى وكان - والعياذ بالله - ناسباً إما الكذب وإما الجهل لقائله أو لمن جاء به، وهذا ما حرص متكلمو الإسلام على نفيه عن القرآن الكريم فقالوا مقاتلهم التي يريد شيخ الإسلام تفنيدها؛ لا لغرض فاسد من جهته، ولكنه - رحمه الله - عظم عليه أن يقال: إن ظواهر بعض النصوص قد تخالف قطعي العقول، ومن أجل هذا لجأ المتكلمون إلى تأويلها، على أن هذا الأمر ليس أمراً خطيراً يستدعي هذا الخوف الشديد من الإمام رحمه الله؛ لأنه أمر منسجم مع لغة العرب وأساليبها واستعاراتها ومجازاتها، وحصر القرآن على ظاهره فقط قتل لمعاني القرآن العميقة التي يمكن أن يتوصل إليها العقل الإنساني بالنظر والتفكير والتدبر والاجتهاد^(٦٤٥).

(٦٤٥) تقسيم الأدلة العقلية إلى ما تتوقف صحة السمع عليه وما لا تتوقف صحته عليه ليس أمراً منكراً من الأصل، فمسألة أن الحديد يتمدد بالحرارة - مثلاً - هي قاعدة عقلية لا تتوقف صحة السمع عليها في الأصل، لكن لو ورد في السمع خلاف هذا الحقيقة أصبحت مما يتوقف صحة السمع عليه في هذه الحالة، ولو أن السمع ورد بها لكان مخالفاً للواقع القطعي الذي ندرکه بحواسنا وعقولنا، فهذا هو ما أردت تسليط الضوء عليه في المغالطة التي يريد شيخ الإسلام طرحها حين يدعي أن ما يعارض ظواهر النصوص ليس مما تتوقف صحة السمع عليه وفقاً للتفريق الذي قال به، وكذلك القول مثلاً بأن الله عالم بعلم قادر بقدره يعدها الأشعرية وأهل الحديث =

مما لا يتوقف صحة السمع عليه، بينما يرى المعتزلة أنها مما يتوقف صحة السمع عليه؛ ذلك أن العالمين بعلم، القادرين بقدرة، هم المخلوقون الذين يحتاجون أن تقوم في ذاتهم هذه المعاني لتتحقق لهم تلك الصفات، أما الباري تعالى فذاته وحدها تقتضي أن يوصف بصفات الكمال دون حاجة إلى أن تقوم بذاته هذه المعاني، وعليه فإذا قلنا بها فقد نسبنا له النقص، ومن شأن الناقصين الخطأ والنسيان والكذب، وإذن فهي عند المعتزلة والزيدية مما يتوقف صحة السمع عليه، بينما هي ليست كذلك عن الأشعرية وأهل الحديث.

ويحسن هاهنا - حتى لا أخرج عن سنن الكتاب - أن أعرض لمناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لمن قال: «نحن نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع»، فيذكر أنه سبب أن لا شيء فيما يعارض السمع شيء يتوقف عليه صحة السمع، ويضيف أن من المتكلمين من يقول بأن معرفة الله ضرورية، ومعرفة الرسول ضرورية حين تقوم على يدي المعجزات وهو ما خالفه فيه متكلمون آخرون، إذ الضروري لا يحتاج إلى إقامة الدلالة عليه، والنص القرآني نفسه يقيم الدلالة على إثبات وجود الله فكيف يُزعم بأن معرفة الله سبحانه ضرورية؟ هل تقام الدلالة على الضروري؟ أما الوجه الثالث الذي يحاج به شيخ الإسلام القائلين بأنهم إنما يقدمون على السمع المعقولات التي بها يعرف السمع؛ فهو: أنه قد ثبت بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بطريقة الحدوث والأعراض التي يقول بها المتكلمون، وأنها لم ترد في الكتاب والسنة ولم يقل بها الصحابة وإنما ابتدعت بعد المئة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين.

والجواب عن هذا أن يقال: إن عدم ذكرها صريحاً في الكتاب والسنة لا يدل على بطلانها، بل إن الله تعالى يدعو دعوة صريحة إلى النظر والاستدلال في مواطن كثيرة في القرآن الكريم، فإذا أدى النظر إلى حقيقة أن الكون محدث، وأن الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جداً تتجزأ إلى ما هو أصغر منها (وهو ما قاله المتكلمون ونفاه بشدة ابن تيمية لثبته نظريته التي أبطلها اليوم العلم الحديث)، فإذا أدى النظر إلى هذا فهل يخالف هذا ما ورد في الكتاب والسنة؟ وإذا كانت نظرية الأعراض على طريقة المتكلمين تخالف الكتاب والسنة فقد نسبنا التناقض إلى الكتاب الكريم الذي أمر بالنظر والاستدلال مطلقاً، ودعوى أنه قد مضى أكابر التابعين لا يرد الحقائق في نفسها، فإنه حتى لو يتم هذا النظر إلا في زماننا هذا لم يكن عدم وصول السلف إليه أو حديثهم عن راداً عليه فكيف إذا كان القرآن الكريم يشير بشكل صريح إلى ما توصل إليه المتكلمون، ولما أراد المتكلمون أن يستشهدوا على طريقتهم هذه بما فعله إبراهيم إذ رأى كوكباً ثم رأى القمر ثم الشمس فجعل أفولها دليلاً على حدوثها، وجعل حدوثها دليلاً على إثبات محدثها وصانعها سبحانه وتعالى، لما استشهد المتكلمون واحتجوا بهذه القصة رفض ابن تيمية الاحتجاج بها على مسألة الحدوث بطريقة المتكلمين.

الوجه الرابع الذي يحتج به ابن تيمية: أنه ليس في القرآن الكريم ما يثبت أن الله لم يكن فاعلاً ثم فعل، وأنه كان الله ولم يكن معه شيء، وهذا القول من ابن تيمية مبني على أن جنس الحوادث قديم وأن الله لم يزل فاعلاً، وسيأتي مناقشته في بحث مستقل مع غيره من آراء شيخ الإسلام، فإن المتكلمين يقولون إن الله لم يكن فاعلاً ثم فعل، وهذا القول إنما بنوه على قولهم بنظرية الأعراض التي يناقضها ابن تيمية.

الوجه الخامس: أن طريقة المتكلمين مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلاً أي دوام الحوادث في الأزل، وهو ما ينكره المتكلمون ويثبته ابن تيمية، كما يعترض ابن تيمية أيضاً على المتكلمين لقولهم إن ما يقوم به الأوصاف ممكن وليس بواجب، (الممكن هو الذي يمكن وجوده أو عدم وجوده، أما الواجب الوجود فهو ما يستحيل عدمه فهو موجود لذاته)، وإذن فقيام الصفات بالله تعالى تقتضي مشابهته بالممكنات وعليه فيجب نفي الصفات عنه، لأن دليل إمكان الأجسام بحسب قولهم هو تماثل الأجسام وهو ما يرفضه ابن تيمية أيضاً، وإن كان العلم الحديث قد أثبت أن الأجسام متماثلة.

الوجه السادس فحواه: أن يقال إن إثبات الصفات لا يقتضي التجسيم، فإذا أمكن لنفاة الصفات أن يقولوا: إنه حي لذاته عليم لذاته قدير لذاته وليس بجسم، أمكن المثبتين أن يقولوا: إنه حي بحياة، قدير بقدرة، عليم بعلم وليس بجسم.

وهي مغالطة أيضاً؛ ذلك أنه يقال لمثبتي هذه المعاني القائمة بالذات: من أين لكم أن تقولوا إنه عليم بعلم قدير بقدرة حي بحياة؟ فسيقولون: لأننا قد وجدنا في الواقع والشاهد أن العالم لا يكون عالماً ثم يقوم به العلم فيصبح عالماً بعلم، وهكذا الشأن في القدرة والحياة، فيقال لهم: إن هذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى، فإن ذات الله تعالى كافية لأن يوصف بالصفات ولا حاجة له إلى المعاني لتقوم بذاته فينال بها ما يستحقه من صفات الكمال. (ينظر في كتاب الدرر مج ١: ١٥٨ وما بعدها).

وأمر آخر أيضاً أريد أن أطرحه في الهامش في هذا الموضوع؛ لأنني لا أريد أن أقحمه في صلب الكتاب، وأحب أن أذكره هاهنا مختصراً، وإن كنت أريد أن يضمّن في بحث آخر بعون الله تعالى، وذلك الأمر هو:

أن دعوى أن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع عن طريق الأعراض التي يقول بها المتكلمون، فإن للمنازعين فيه مقامين:

الأول: من يمنع هذا محتجاً بإبراهيم عليه السلام الذي استدل بحدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، الذي يقتضي الحركة والتغير، فيلزم من هذا أن كل متغير محدث، لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب أن يكون محدثاً، وأيضاً فالله تعالى قد ذكر في القرآن أنه واحد أحد ومعنى هذا أنه لا ينقسم، كما ذكر الله تعالى أنه صمد والصمد هو ما لا جوف له، فالله متنزه عن الجوف وعن أن يتخلله شيء وهذه من صفة الأجسام، وأن الله تعالى «ليس كمثله شيء» والأجسام متماثلة فلو كان جسماً لكان له مثل، وإذا لم يكن جسماً يلزم منه نفي كل ما يلزم منه التجسيم.

الثاني: أن يقال: نعم إن الأنبياء لم يتبعوا هذه الطريقة ولكن هذه الطريقة قد دل عليها العقل ولا يمكننا ردّ ما يقوله العقل.

فيردّ ابن تيمية على الطائفتين، فينفي أن يكون معنى الأفول الحركة أو أن يكون مقتضى الأفول الحركة، وأن اللغة لا تؤيده، فالأفول هو الاحتجاب وليس الحركة، ودلالة البزوغ على الحركة أولى من دلالة الأفول، فلو كان إبراهيم يريد الاحتجاج بالحدوث لكان البزوغ كافياً له، فما باله ينتظر الأفول؟ ثم إن قوم إبراهيم كانوا يقرون بالصانع فليس لذكر الحدوث والقدم فائدة . . إلى آخر ما قال، وأما وصف الله بالواحد الأحد فالعرب لم يكونوا يطلقون هذين اللفظين =

الوجه الرابع:

«أن يقال: العقل إما أن يكون عالمًا بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما ألا يكون عالمًا بذلك، فإن لم يكن عالمًا امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلومًا له؛ لأن المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلومًا له لم يتعارض مجهولان^(٦٤٦)».

وهذا ليس مما نحن فيه وهو من إكثار القول بلا مرجع ولا فائدة؛ ذلك أن العقل إذا لم يكن يعلم صدق الرسول وثبوت ما أخبر به وكان خالي الذهن عنه لم يخض في أنه: هل يتعارض ما جاء به مع العقل أو لا، ولهذا فلا داعي للتعليق على هذه القطعة من كلامه.

ثم يكمل ابن تيمية حديثه فيقول: «وإذا كان عالمًا [أي العقل] بصدق الرسول امتنع - مع هذا - أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، غايته أن يقول: هذا لم يخبر به، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا، فهل يمكنه - مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا - أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازماً له لزوماً ضرورياً كما تلزم سائر العلوم لزوماً ضرورياً لمقدماتها؟^(٦٤٧)».

= على ما لا يتقسم، ولم يكن عند العرب أن الذات الموصوفة بالصفات لا توصف بالواحدية، وأما دعوى تماثل الأجسام فهي دعوى يناقض المتكلمين فيها أكثر العقلاء - كما يجب دائماً أن يقول -، ولمناقشة هذا موطن آخر إن شاء الله. أما الآخرون الذين يقولون: إن العقل دل على هذا، فهو ينكر هذا بدليل أن أكثر العقلاء لا يقول به، ثم إن دعوى حوادث ليس لها أول هي دعوى مردودة عنده، وكذلك قاعدة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

وبعد، فهذا عرض موجز لبعض ما أثاره شيخ الإسلام رحمه الله، ولبحثه بشكل أكثر تفصيلاً مقام آخر، فإن هذا الكتاب ممحض لقضية تقديم العقل على النقل أو العكس ومناقشة هذا فقط، وحسبنا أن نرى وبشكل واضح أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يجادل ولا يثبت رأيه ولا ينقض قول الخصوم إلا بالأدلة العقلية وهذا كاف جداً في أنه حتى القائلون بتأخير العقل عن النص لا يجدون ما يثبتون به كلامهم إلا العقل؛ ذلك أن النص ليس فيه تصريح البتة بما يفرض هذا النزاع، ولو أنهم وجدوا في القرآن أو في السنة آية واحدة صريحة فيما يريدون لاكتفوا بها دون اللوج في الأدلة العقلية أصلاً، فدعوى تأخير العقل بأدلة العقل نفسه تناقض بين، وهذا وحده كاف في هذه القضية.

(٦٤٦) الدرء، مج ١: ١٧٨

(٦٤٧) السابق.

وبالنظر إلى المقطعين السابقين فإن مجمل قصد الإمام في هذا الوجه أن يقال: العقل إما أنه يعلم صدق الرسول وثبوت ما جاء به ابتداءً أو لا يعلم، فإن كان لا يعلم فلا تعارض هنا! أما إن كان يعلم أن الرسول صادق وأن ما جاء به ثابت وحق، فمن أين سيأتي التعارض وهو يعلم أن قول الرسول حق؟

لكن هذه مغالطة من شيخ الإسلام، ذاك أن كون العقل عالماً بصدق الرسول إنما هو مترتب على العلم بعدم تعارض ما جاء به مع قطعيات العقول إضافة إلى العلم بأن الله لا يفعل القبيح وأنه لا يجري الآيات المعجزات على يد مدعي نبوة كذابين. فشيخ الإسلام هنا يجعل النتيجة مقدّمة! ويجعل الدعوى دليلاً، ويصادر على المطلوب كما نرى.

إن العلم بثبوت ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في نفس الأمر لا يتحقق إلا إذا ثبت عدم معارضته لقطعيات العقول. وهذا داخل في أدلة العقل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وأما إذا كان العقل جاهلاً بما أخبر به الرسول فكيف يؤمن الإنسان بما يجهل؟! أليس العلم شرطاً في الاعتقاد والعمل؟!!

إن النص القرآني مثير للعقل ليفكر فيما أخبر به، فأمر من أمرين إما أن يقطع بما أخبر به وحينئذ يعلم أنه حق وصدق، وإما أن يقطع بعكس ما أخبر به فيعلم أنه يخبر بخلاف الواقع وإذن فهو ليس صادقاً، وإذن فهو ليس من عند الله!، لكنه لا يخالف الواقع والعقل فهو إذن من عند الله.

والخلاصة: أن ما يقوله ابن تيمية هنا ما هو إلا كلام مكرر مبني على ما ذكره في الوجه الثالث، وفحواه: أن العالم بصدق رسول الله يستحيل أن يجهل بثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وأنه لا يمكنه أن يدفع عن نفسه ثبوت ما أخبر به.

ولهذا أراني مجبراً على التكرار فأقول: إن العلم بصدق الرسول فيما أخبر به إنما هو حكم عقلي على ما بلغه السمع واستثار العاقل إلى النظر، فلما نظر العاقل واستدل علم صدق خبر الرسول، فكان عقله دليلاً على ما أخبر به الرسول، وظواهر النصوص التي وردت في الكتاب استثارت العقل للنظر فرأى أن تلك الظواهر لا تتفق مع أدلة العقل فأولّها إلى معانٍ آخر تحتملها على وفق أساليب العرب، وهكذا علم أن العقل لا يتعارض مع النقل.

وبعد هذا يقول ابن تيمية: «وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا: لا تعتقد

ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق؛ كان حقيقة الكلام: لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه... إلخ^(٦٤٨). وهذه أغلوطة أخرى من أغاليط الإمام تضاف إلى ما سبق؛ وقصده فيها أنه إذا علم الإنسان ثبوت صدق النبي في نفس الأمر بالمعجزة التي أثبتته من خارج النص فقد قام بنفسه علم لا يدفعه بأن هذا نبي، وإذن فيجب قبول أخباره كما هي على ظاهرها دون تأويل، لأنه إذا أولها فإن هذا يقتضي أن أخذها على ظاهرها يقتضي تكذيب الرسول الذي صدّقه بسبب المعجزة وانتهى الأمر! وهكذا فهو سيكذب الرسول مع أنه صدّقه! وحين يرفض التصديق بظواهر النصوص بعد أن صدّق بالنبي وانتهى الأمر، فكأن تصديق النصوص يؤدي إلى عدم تصديقها! وهذا الكلام الذي يقوله شيخ الإسلام هنا مبني على أمرين:

أ. حصر أدلة ثبوت السمع العقلية فيما هو خارج السمع فقط كثبوت الصانع وتصديقه رسوله بالمعجزات.

ب. التفريق بين تلك الأدلة وبين الأدلة العقلية الأخرى التي قد تعارض ظواهر السمع من داخله.

وقد بينا أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم يستحيل هذا التفريق في حق معجزته لأن معجزته عقلية، هي القرآن الكريم، الذي يرافقه التعقل في كل آية منه، فلو تعارضت آية واحدة منه بشكل قطعي مع الواقع فقد خرج عن كونه دليلاً على صدق النبي عليه الصلاة والسلام.

ويكفي في التعليق على هذه الدعوى أن يقال: إن هذه الأغلوطة ناشئة من حصر ما يثبت به السمع في الأدلة الخارجة عنه فقط، دون الأدلة التي تثبت من داخله.

إن ثبوت صدق النبي مبني على المعجزة القرآنية التي من شرطها موافقتها للواقع وإلا وقع التكذيب وتبين عدم كونها معجزة لمدعي النبوة. وبتعبير آخر: إن القول بصدق النبي إنما هو نتيجة لمقدمة هي: موافقة ما يقول للواقع وإلا فليس هو بنبي، هذا أولاً.

أما ثانياً فإن الإمام ابن تيمية يحاول أن يجعل ظواهر النصوص هي التي يجب الأخذ بها، وإن خالفت قطعي العقول، وإن جاز أن تحتمل معاني أخرى توافق

(٦٤٨) الدرء، مج ١: ١٧٩

العقل، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن كل هذا الجهد من الشيخ الإمام رحمه الله إنما يريد به التمسك بتلك الظواهر بدعوى أنها لا تخالف العقل، على أن عدم الأخذ بظواهر النصوص وتأويلها سبيل مسلوک ومطروق ومعروف عند العرب لا غضاضة فيه البتة .

وبعد أن يقرر الإمام تلك الأغلوطة وهي دعواه أن مذهب المتكلمين يلزم منه تكذيب الرسول، محتجاً بأن العقل إذا علم أن النبي صادق بأدلة خارج النص، ثم نظر في النص فوجد ظاهره يناقض قطعي العقول، فإن صدق هذا الظاهر الذي يناقض قطعي العقول - بزعم المتكلمين - فقد استلزم تكذيب النبي .

بعد أن قرّر هذه الأغلوطة يفترض هذه المناظرة بينه وبين المتكلمين على هذا النحو، يقول:

«فإن قالوا: لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما ينافي العقل؛ فإنه منزّه عن ذلك، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم: هذا إقرار منكم بامتناع معارضة العقلي للسمعي^(٦٤٩) .

لم يخطئ المتكلمون فيما قرروه، ولم يأت شيخ الإسلام بجديد حين نسب إليهم الإقرار بامتناع المعارضة بين السمع والعقل، فإنهم يقرون بهذا، ولكن ابن تيمية رحمه الله يريد أن يجعل ظواهر النصوص هي النصوص نفسها، أما المتكلمون فإنهم يقولون: إنه لا تعارض بعد التأويل، فالمعارضة مع (ظواهر النصوص) ليست معارضة مع (النصوص) نفسها، وإنما مع نوع من المعاني تحتملها تلك النصوص، وتحتمل غيرها، فإذا تعارضت الأدلة العقلية مع تلك المعاني وكان بالإمكان حمل النصوص على معانٍ أخرى محتملة ومعقولة، وجارية على سنن العرب فأين المعارضة؟ .

ثم يقول ابن تيمية:

«فإن قالوا: إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن في بعض مقدماته: إما في الإسناد، وإما في المتن، كما كان كذب المخبر أو غلظه، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعداً .

قيل: إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالته جهل أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع

(٦٤٩) الدرء، مج ١ : ١٨٠

بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل (٦٥٠)».

نلاحظ هنا مغالطة أيضاً من مغالطات شيخ الإسلام، فالمتكلمون حين يؤولون ظواهر النصوص بناء على أنهم يعتبرون تلك الظواهر ليست أدلة حقيقية فهم يؤولون ما يُظن أنه دليل وهو ليس دليلاً أصلاً، لتطرق الظن إليه من خلال الإسناد (إن كان حديثاً) أو من خلال المتن، من حيث اضطراب في المتن نفسه أو من حيث فهمه. فيأتي شيخ الإسلام هنا ليقول لهم: وكذلك الأدلة العقلية قد يظن أنها أدلة وهي ليست أدلة في واقع الأمر!.

والواقع أن احتجاجه على المتكلمين هنا بأنهم (إذا فسروا السمع بما ليس دليلاً أو دليلاً ظنياً أو دليلاً محتملاً، فإن هذا التفسير ينطبق على العقل أيضاً) كما يقول. الواقع أن احتجاجه هذا ينقض عليه أصله الذي أسسه في البداية في رده الإجمالي على المتكلمين؛ لأنه بناء على دليل عقلي! فلماذا لا يكون دليله العقلي الذي ذكره في الرد الإجمالي ليس دليلاً؟!

ثم إن القول بأن هذا الدليل قطعي وهذا ظني إنما هو حكم العقل، فإذا لم يجعل العقل دليلاً أو جعل دليلاً ظنياً أو دليلاً محتملاً؛ لم يعد هناك دليل يطمئن إليه على أن هذا الدليل السمعي قطعي أو ظني، وإذا كان ذلك كذلك فإن الإمام هاهنا يقع في التناقض فيستعمل أدلة العقول مع كونه يهاجمها ويهون من شأنها ويسفهاها، أضف إلى هذا أننا لو أردنا أن نتعامل بهذه الصورة لوجهنا هذا التشكيك إلى كل الأدلة العقلية التي يوردها شيخ الإسلام على الخصوم، ومنها هذا الدليل العقلي الذي ساقه هنا! فيقال له: لعل هذا الدليل الذي سقته ليس بدليل، ولعله دليل ظني، ولعله لُبس عليك به، وهكذا فقس على كل الاستدلالات العقلية التي يوردها، فإن بالإمكان التشكيك فيها بنفس هذه الطريقة!.

إن شيخ الإسلام لا يستغني عن الأدلة العقلية في دفع حجج الخصوم. وكون العقل يخطئ حيناً ويصيب أحياناً لا يعني عدم الاعتماد عليه في الاستدلال، لأنه هو بنفسه قادر على معرفة خطئه.

بل إن الصورة التي يطرحها ابن تيمية غير متصورة؛ ذاك أن دلالة السمع على كذا

وعدم دلالتة على كذا واحتمال دلالتة على كذا وكذا، كل ذلك إنما يعرف بالعقل، فالعقل هو الذي يحكم على السمع ولا عكس، وإذا شككنا في حجج العقول؛ فقد شككنا في السمع بشكل واضح لأن السمع نفسه ومعرفة محكمه ومتشابهه، إنما هو قائم على حجج العقول وعليها يعول فإذا شككنا في دلالات العقل فنحن نشكك في دلالات السمع أيضاً.

والعقل هو الذي يفرق بين القطعي والظني وهو الذي يميز بين ما هو دليل وليس بدليل، فالقدح فيه قدح في السمع.

إن ما طرحه شيخ الإسلام رحمه الله في هذا الوجه واضح أن فيه ضرباً من التجاهل، وكل ما ذكره الإمام لا يلغي تقدم العقل على النقل، لأنه هو الذي يميز بين قطعي النقل وظني، وحين لا نقول بتقديم العقل فسيتقضى هذا كل دليل يسوقه شيخ الإسلام ليقرر مذهبه، وأول ما سينقضه هو: ذلك القانون الكلي الذي على أساسه بنى كتابه هذا.

وحين سيكون هناك تعارض بين ظاهر سمعي ودليل عقلي، فإنه لو كان الظاهر السمعي هو الأولى بالتقديم، فالذي فُدم حقيقة هو الحكم العقلي الذي ورد به هذا الظاهر السمعي، فليست القضية على الحقيقة تعارضاً بين سمعي وعقلي، وإنما هو تعارض بين عقلي وعقلي، يحكم العقل بتقديم الأولى بالتقديم منهما، فإن كان سمعياً فما هو إلا دليل عقلي ورد به السمع، وإن كان عقلياً وكان بالإمكان تأويل هذا الظاهر السمعي لينسجم معه فلا يمكن أن يقال إن هناك معارضة أصلاً، فتبين بهذا أن تقديم العقل هو أمر فطري طبيعي ضروري عند الذين يقدمون العقل، وعند الذين يقدمون - في ظنهم - ظاهر السمع.

الوجه الخامس:

«أنه إذا علم صحة السمع وأن ما أخبر به الرسول فهو حق؛ فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع، أو يُظن أنه أخبر به، أو لا يُعلم ولا يُظن؛ فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحيث يجب تقديم العلم على الظن لا لكونه معقولاً أو مسموعاً بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم

بالسمع على ما ظن بالعقل، وإن كان الذي عارضه من العقل ظنياً فإن تكافؤاً وقف الأمر، وإلا قُدِّم الراجح، وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلالاً^(٦٥١).

لاحظ أخي القارئ أن هذه الحجة قد تكررت ثلاث مرات أو أربعاً إلى الآن لكن بصور مختلفة، والرد عليها كالرد على سابقاتها، فإن ما علم ثبوته إنما حكم العقل بقطعيته وثبوته. وإن كان مظنوناً وقُدِّم العلم على الظن فيه؛ فإن العقل هو الذي علم وهو الذي قُدِّم ما قطع به على المظنون، وإن لم يكن علم ولا ظن فلا تعارض هناك أصلاً، فيقبل السمع هاهنا، لا لأنه سمع فقط بل لأنه لا يعارض العقل أولاً، ولأنه خبرٌ أو أمرٌ من لدن حكيم حميد توصل العقل بالأدلة إلى معرفة أنه حكيم عدل لا يخبر بالكذب، ولا يأمر بما ليس فيه مصلحة.

وتقديم القطعي على الظني، أو الظني الراجح على الظني المرجوح، سواء أكان سمعياً أو عقلياً، ما هو إلا تقديم قضية عقلية على أخرى، وما السمع إلا مسائل معقولة وردت في النص فقط، وعليه فهذا الوجه لم يضيف شيئاً على ما سبق ولا يؤدي إلى ما يريده الإمام لأنه مبني على أغلوطة وضحنا وجهها مراراً.

الوجه السادس:

«أن يقال: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به^(٦٥٢)».

وفحوى هذا الكلام أنه يجب أن يقدم الشرع لأن العقل مصدق به، ولا عكس، وهذه الحجة متفرعة عما قرره في الوجه الرابع؛ إذ جعل أدلة ثبوت النص وصدق النبوة خارجة عن النص نفسه، وقد أوضحنا أن هذا إن صح في غير الإسلام - نفترض جدلاً - فهو لا يصح في حالة الإسلام التي تكمن دلالة إثباته في خطابه نفسه؛ وليست أمراً خارجاً عن هذا النص أو هذا الخطاب، وإذن فقول الإمام «إن الواجب هو تقديم الشرع لأن العقل مصدق بالشرع» فيه مغالطة؛ لأن تصديق الشرع أصلاً لا يكون

(٦٥١) الدرء، مج ١: ١٨٠

(٦٥٢) الدرء، مج ١: ١٨٠

إلا بعد العلم بموافقته للعقل، وبالإمكان أن نتأمل في الخطاب القرآني لنجد أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) القسم الأول: خطاب يدل على أشياء لولا ورود الخطاب بها لما صح أن تعرف بأدلة العقول، كالعبادات مثلاً، فإن العقل يدرك أنها تعبير عن الخضوع والشكر للمنعم، ولكنه لا يمكن أن يحدد كفياتها وهيئاتها ومقاديرها ومواقيتها، ولو ترك ذلك للعقل لا بتكر هيئات مختلفة جداً ولا متناهية، لا يمكن أن تحدد، من أجل هذا كان الأمر الإلهي بتحديد صور وهيئات ومواقيت محددة لها؛ فالصلاة لها هيئات مخصوصة بمواقيت مخصوصة وعبارات مخصوصة، وكذلك الحج، وكذلك الصيام، وهذه الأمور (أعني كفييات العبادات ومواقيتها) قد ثبتت بـ (دليل السمع) الذي لولا (العقل) لما ثبت عندنا أصلاً ولما قبلنا كونه من عند الله!، ثم إنها لا تصادم العقل ولا تعارض مسلماته وبدائعه لا من قريب ولا من بعيد، وعليه فلا يمكن للعقل أن يرفضها ابتداءً، ومن يزعم أنها تخالف العقل فليته يتفضل بذكر القواعد والبدهييات والقوانين العقلية التي تخالفها تلك الشرائع.

(٢) أما الضرب الثاني من الخطاب القرآني فيدل على أمور يمكن أن تعرف بأدلة العقول، وهو على قسمين:

(أ) ما يعرف بدلالة العقول أصالة، ثم يأتي القرآن الكريم ليزيد هذا الأمر رسوخاً وتأكيذاً، كمعرفة الله تعالى مثلاً، أو كحسن شكر المنعم وإقامة العدل والإحسان إلى الناس والعلم، وقبح جحود المنعم الظلم والعدوان والجهل، فهذه معلومة قبل نزول النص، غير أن النص يزيد رسوخاً وتأكيذاً.

(ب) ما يمكن معرفته بدلالة العقل وبدلالة الخطاب معاً، ولا يستغنى فيه عن دلالة الخطاب، بل إن الخطاب القرآني نفسه في هذا القسم يكون بمثابة مستفتر للعقل ليبحث عن وجه الحكمة في هذا الخطاب، مثل تحريم الربا، وأحكام البيع، والمعاملات وما إلى ذلك، وإذن فحسنها لن يكون لمجرد أنها وردت في القرآن الكريم، بل لأنها حسنة في نفسها، وقبحها لن يكون لمجرد أنها وردت في القرآن الكريم، بل لأنها قبيحة في نفسها.

وإذن فلو جاء الشرع بما يخالف - بشكل صريح لا يقبل التأويل - قطعياً من قطعيات العقول فسيُعلم أنه ليس من عند الله، فحجة ابن تيمية هنا هي من قبيل الاستدلال بموطن النزاع أو ما يسمونه المصادرة على المطلوب، إذ يقول: يجب أن

يقدم الشرع لأن العقل مصدق بالشرع، مع أن هذه الجملة تنقض قوله من أساسه، فهو يقر بها بأن التصديق بالشرع إنما كان لأن العقل قرّر صدق الشرع، ووجد أنه ليس فيه ما يخالف قطعيات العقول.

ولكي يزيد ابن تيمية نظريته رسوخاً فينقل هذا المثل المضروب الذي قال فيه القائل: «يكفيك من العقل أن تعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متول، ولّى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر^(٦٥٣)».

إن هذين النصين اللذين ينقلهما ابن تيمية يوضحان قصده أتم توضيح، وهما قائمان على المغالطة نفسها التي يبني عليها حجته هذه التي يسوقها؛ إذ توحى هاتان المقولتان بأن دلالة صدق النبي خارجة عن السمع، وهو كلام لم نر الإمام ابن تيمية أقام دلالة صحيحة عليه حتى الآن، وانظر إلى المقولة الأولى التي تقصر وظائف العقل على معرفة صدق الرسول وفهم معاني كلامه فقط، وكأن معرفة صدق الرسول أمر خارج عن فهم معاني خطابه ولا علاقة لها به، وانظر إلى المقولة الثانية التي تجعل العقل متولياً ولّى الرسول ثم عزل نفسه، فكأن العقل هاهنا استقال وانتهى دوره، على الرغم من أن فهم خطاب الرسول لا بد فيه من العقل فكيف يعزل نفسه؟ فلعل قائل هذه المقولة إنما يقصد أن العقل ليس مقدماً على النص، غير أن النص نفسه لا يمكن إثباته بل ولا ثبوته في نفسه بدون العقل، فلا غنى للنص عن العقل لا في كينونة النص نفسه لأنه خطاب عقلي ابتداء وانتهاء، ولا في إثباته ومعرفة أنه من عند الله، ولا غنى للنص عن العقل في فهمه ومعرفة المراد منه، وحين يقال بأن العقل ولّى الرسول ثم عزل نفسه، فمعنى هذا أن العقل علم أن النص من عند الله بدليل خارج النص ثم استقال ليبقى النص فقط، وهو مثال غريب، فلا غنى للنص عن العقل فإذا عزل العقل نفسه فالنص مباشرة قد عزل نفسه أيضاً.

وإذا عزل العقل نفسه فكيف سيحكم على النص أنه من عند الله؟ وإن الإيمان بالنص ما هو - في الحقيقة - إلا حكم العقل على النص أنه من عند الله؛ فكيف يقال إنه ليس بحاكم على النص، والنص نفسه إنما هو خطاب عقلي، ينظر فيه العقل ثم يقر - أو لا يقر - بكونه من عند الله، فإن أقر فهو حكم على النص أنه من عند الله، وإن

(٦٥٣) الدرء، مج ١: ١٨١

لم يقر فهو حكم على النص أنه ليس من عند الله، وعبارة (تقديم النص على العقل) عبارة ليس لها معنى، لأن تقديم النص إنما هو تقديم لحكم أو لقضية عقلية جاءت في النص وعلم العقل صدقها ومطابقتها للواقع، أو علم أنه لا معارض لها على الأقل، فالمقدم ابتداء ما هو إلا قضية عقلية ورد بها النص.

ومن أجل هذا نقول: إن العقل مقدم على النص، من حيث إن العقل هو أساس النص فلا قوام للنص إلا به وإلا كان مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا محصول، ومن حيث أن العقل هو الذي يثبت صدق النص، وإثباته لصدق النص إنما هو نتيجة لموافقة النص تفصيلاً لقطعيات العقول، أو على الأقل عدم مخالفته لها. حتى إذا أثبت العقل النص ساراً معاً دليلين متساوقين متعاضدين.

ويزيد ابن تيمية تأكيداً لما يقرره هنا فيقول: «كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبيّن له أنه عالم مفتٍ، ثم اختلف العاميُّ الدال والمفتي؛ وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العاميُّ: أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ؛ فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدّخت في الأصل الذي به علمت أنه مفتٍ، قال له المستفتي: أنت لَمَّا شهدت بأنه مفتٍ ودلت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك..» (٦٥٤) إلى آخر ما قال.

فحتى هذا المثال الذي ضربه وساقه هنا لا يخلو من مغالطة، وهو قائم على ذلك الفرق الذي قال به فيما سبق، من أن العقل يدل على السمع دلالة إجمالية خارجة عن النص، ثم يجب على العقل بعد هذا أن يأخذ في التفصيل بظاهر النص حتى لو كان هناك تعارض مع هذا الظاهر، وهو ما ستراه بعد قليل.

ودلالة العقل على النص ليست - في الحقيقة - كدلالة العامي على المفتي، بل هي كدلالة المفتي على المفتي؛ ذلك أن العقل لا يدل على صدق مدّعي النبوة دلالة إجمالية، كما يدل العامي على المفتي، بل هي دلالة تفصيلية، بل إن النص لو خالف ضرورياً من ضرورات العقول أو قطعياً من قطعياتها، ولو مخالفة واحدة فسوف ينادي على نفسه أنه ليس من عند الله، وهو أمر قد أثبت المتكلمون استحالته.

كيف علمنا أنه مستحيل؟ لم نجد في القرآن آية واحدة تخالف قطعياً من قطعيات العقول، والعقل يحكم على النص على الوجه الذي بينت آنفاً.

ولا يستطيع العامي أن يعرف المفتي على التفصيل بل على الإجمال، كما أن العامي ليس من حقه أن يحكم على المفتي، أما المفتي فيمكنه أن يحكم على المفتي وأن يشهد له بالعلم أو لا، لاسيما إذا كان المفتي الآخر (النص) إنما ينال مصداقيته بموافقة للمفتي الأول (العقل)؛ وكذلك إذا كان المفتي الآخر لم ينل الحظوة بكونه مفتياً إلا بحكم تفصيلي من المفتي الأول. وشروط كونه مفتياً إنما قررها المفتي الأول، فإذا خالفها فقد نقض الشروط التي أهلتها للإفتاء.

هذا، والمفتي يغتفر له خطؤه لأنه بشر يقبل منه أن يخطئ ويصيب، أما النص الذي من المفترض أن يكون كلام رب العالمين، فمجرد خطأ واحد قطعي فيه يعني أنه كلام مفترى وأنه ليس كلام رب العالمين الذي يجلب عن الخطأ والنسيان والسهو. والحاصل أن العبرة إنما هي بالدلالة، وأما ضرب الأمثال فهو توضيح للدلالة، وليس من شأن المحصل المناقشة في المثال كما يقول علماء المناظرة والمنطق، ولهذا فلا قيمة للأمثلة - كمثال العامي والمفتي وأن العقل متول عزل نفسه.. إلخ - إذا لم تكن قائمة على دلالة صحيحة.

وكذا ذكر الإمام أمثلة أخرى متعددة كلها تدور حول هذا المعنى، من مثل «شهود شهدوا لفلان بالطب، فإذا خالفوه كان هذا قدحاً في شهادتهم.. إلخ»، كل هذا مبني على ما يدعيه شيخ الإسلام من الشهادة (الإجمالية) للعقل على النص من خارجه، لكن شهادة العقل للنص هي شهادة (تفصيلية) لا إجمالية، وهي شهادة للنص من خارج النص ومن داخله؛ فإذا خالف النص بدهياً أو ضرورياً أو قطعياً من قطعيات العقل فلن يعترف العقل به، أما شهادة أولئك الشهود للطبيب أو غيره؛ إنما هي شهادة إجمالية لا تفصيلية، إضافة إلى أنها شهادة مبنية على الظن، بعكس شهادة العقل للقرآن التي ينبغي أن تكون شهادة قطع ويقين.

ولو أن النص خالف قطعياً واحداً من قطعيات العقل، فسيعلم العقل أنه ليس كلام الله، ولئن أقر العقل بأنه كلام الله مع أنه مخالف لقطعيات العقول، فلا فرق إذن بين دين ودين، ولا منهج ومنهج، ذلك أنه إذا كانت القضية هي مجرد تسليم دون أعمال وتحكيم للعقل، فستكون الأديان كلها سواءً ولن يكون هناك تمييز بين الحق والباطل.

ولو أردنا أن نسوق الأمثلة التي ضربها شيخ الإسلام ابن تيمية لطلال بنا المقام، لكن يكفي أن نشير إلى ما سبقت هذه الأمثال للدلالة عليه.

إن ابن تيمية يقيم حججه هذه بناء على أن دلالة العقل على النص دلالة إجمالية خارجة عن النص نفسه، غير أن الواقع أن دلالة العقل على النص هي دلالة تفصيلية لا إجمالية، فمهما أكثرنا الحديث وأتينا بمثال أو بعشرة أو بمئة مثال على ما نقول، فهي أمثلة قائمة على أساس غير صحيح. وأيضاً فتكثير الكلام واستخدام المزيد من الأمثلة التي تدعّم قولاً ما أو رأياً ما، إنما تدل على احتياج شديد لما يدعّم هذا القول.

الوجه السابع:

«أن يقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول؛ وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا^(٦٥٥)».

ثم ذكر أمثلة لما اختلف فيه العقلاء لا داعي لسردها هنا، إلى أن قال: «فالشرع في نفسه هو قول الصادق وهي صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس... إلخ».

هذا الوجه هو أكثر الأوجه السائدة التي يواجه بها القائلون بتقديم العقل، وفحوى هذا الوجه: أن العقول تختلف اختلافاً ربما يصل في بعض الأحيان إلى درجة التناقض، وإذن فكيف يقال إن العقل مقدّم على النقل؟ وعليه فالواجب اتباع الشرع لأنه هو في نفسه قول الصادق وهذه صفة اللازمة. نعم، إن العقول تختلف وتضطرب فأياً هو الذي يقدم على النص؟

ومن حق المتكلمين أن يجيبوا:

إن المقدّم هو العقل الضروري البديهي، أو نستطيع أن نقول: إنه العقل الجمعي، الذي هو العلوم الضرورية التي يكفي تصوّر طرفيها ليقفز الذهن إلى النتيجة مباشرة، وهذا ما يشترك فيه جميع بني الإنسان، فهذا أولاً.

(٦٥٥) الدرء، مج ١: ١٨٤.

ويضاف إلى ذلك أيضاً العقل النظري الاستدلالي القطعي، فإذا قيل: إن كل طائفة تزعم أن أدلتها قطعية، فالجواب أنه إذا اختلف العقلاء في مسألة فلا بد أن يكون أحدهم مصيباً والآخر مخطئاً.

وكذلك يمكن أن تقلب المسألة على ابن تيمية نفسه فيقال:

إنك تقول إن العقل لا يتعارض مع النقل، فأى عقل هو الذي لا يتعارض مع النقل فإن العقول تختلف؟ فإن قال: العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو العقل الذي يأخذ بالظاهر، أمكن للمتكلمين أن يقولوا: بل العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو العقل الذي يستخدم التأويل.

وإن قال: إن العقل الذي لا يتعارض مع النص هو العقل السليم! قيل له: فهذا هو موطن النزاع! ما العقل السليم؟ هل هو الذي يأخذ بظاهر النص؟ أو هو الذي يؤول النص؟

إن القاعدة التي قررها أولاً من أنه (إذا تعارض قطعي وظني قدم القطعي سمعياً كان أو عقلياً، وإذا تعارض ظنيان فالمقدم هو الراجح منهما)، هذه القاعدة يورد عليها سؤال هو:

أي عقل هو الذي يحدد القطعي هنا والظني هناك؟ العقل الأشعري أم المعتزلي أم السلفي أم ماذا؟

فحتى لو قلنا بتقديم السمع؛ فإننا قد قررنا أن تقديم السمعي على العقلي في حالة ما إنما هو تقديم لعقلي ورد في السمع، فأى عقل هو الذي يحدد أن السمعي هنا هو المقدم أو العقلي هو المقدم؟

وإذن فلا مناص من القول بتقديم العقل، لكن الخلاف هو: أي عقل هو الذي يقدم؟ هاهنا لا بد من إيراد الأدلة، وإقامة الحجج والبراهين من كل فريق على ما يقول.

لقد أراد ابن تيمية أن يقدم السمع على العقل، فقال بتسلسل الحوادث لا إلى أول (أي لا إلى بداية فليس هناك شيء اسمه المخلوق الأول!)^(٦٥٦)، وأنكر تماثل

(٦٥٦) بمعنى أنك لا تستطيع أن تقول في شيء ما إنه أول مخلوق، فالله خلق كل شيء من شيء قبله إلى ما لا نهاية في الأزل. فتأمل.

الأجسام^(٦٥٧)، وأنكر أنها مكوّنة من ذرات^(٦٥٨)، وأنكر أموراً متعددة خالفه فيها العقلاء أيضاً واستشنعوها جداً.

وبعد، فإن اختلاف العقول لا يلغي تقدّم العقل مطلقاً؛ ذاك أن العقول لا تختلف في البدهيات وإنما تختلف في قضايا استدلالية ليست بدئية، وإن اختلفت - نفترض جدلاً - في البدائه فلا تحتاج إلا إلى أن تتصور طرفي القضية لبلوغ نتيجتها مباشرة، وحين تختلف العقول فلا بد أن يكون الحق مع أحدها، فالحل هنا ليس في إلغاء تقديم العقل، ولكن بإعمال العقل وإنعام النظر والاجتهاد لمعرفة الحق في نفسه. والذين يقولون بتقديم السمع على العقل هم يختلفون أيضاً في فهم السمع، فهل هذا الاختلاف قاذح عندهم في تقدم السمع؟ فكذلك القائلون بتقديم العقل إذا اختلفوا فلا يلغي هذا تقدّم العقل عندهم ولا يقدر فيه.

لقد قال شيخ الإسلام في مرة من المرات: «ما احتجّ أحدٌ بدليل سمعي أو عقلي على باطل إلا وذلك الدليل إذا أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل عليه تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، وأنه دليل لأهل الحق، وأن الأدلة الصحيحة لا يكون مدلولها إلا حقاً والحق لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضاً^(٦٥٩)».

والسؤال هو:

ما الذي سيميّز هذا عن ذاك، ويعلم وجه الاستدلال في هذا أو ذاك؟ أليس العقل؟

وإذن فلا مفر من تقديمه.

الوجه الثامن:

«أن يقال: المسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البيّنة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البيّنة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه

(٦٥٧) الدرء، مج ١: ١٦٠

(٦٥٨) يقول المتكلمون بأن الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جداً، الواحد منها لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، وابن تيمية ينكر هذا كل الإنكار وقد أثبت العلم الحديث صحة كلام المتكلمين، انظر على سبيل المثال: الدرء مج ٤: ١١٤، وكذلك مج ٥: ٤٧.

(٦٥٩) الفتاوى، ج ٨: ٢٠

وسلم شيئاً من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع... إلخ^(٦٦٠).

أما كون تلك المسائل التي يزعم المتكلمون أنها تعارض العقل ليس مما يعلم بصريح العقل فهو ما لا يسلم له، فإنها لو طرحت على أي أحد فيمكنه أن يفهمها، فإثبات كون الأعراض محدثة، وأن هذه الأعراض قائمة بالأجسام لا توجد الأجسام إلا بها، وهي معها لا تتصور سابقة عليها، وما لم يسبق المحدث هو محدث^(٦٦١).. إلخ، ليست مما تعجز العقول عن إدراكه، ولا هو مما يصعب جداً على المتلقي.

وإذا كان الله قد أمر بالنظر في القرآن الكريم، فإن النظر يقتضي كل ما يؤدي إليه، ثم حتى لو اعتبرنا أن تلك الأمور لا تدرك بصريح العقل - بحسب تعبيره - فإن هذا أيضاً لا ينفي تقدّم العقل على النقل، أما العقل الضروري والبدهي فقد تكلمنا فيه سابقاً، وأما الاستدلالي القطعي فإن من يأخذون بظواهر النصوص يستخدمون عقولهم أيضاً فيرون أن هذه النصوص توافق ما توصلت إليه عقولهم (على أن مما قال به ابن تيمية ما قد نفاه العلم الحديث)، وهكذا يوجبون أخذها على ظاهرها، ويخالفهم في ذلك أهل التأويل ويرون أن النصوص توافق العقل بفحواها ومؤداها لا بمجرد ظاهرها، وفق أساليب العرب وطرائقها في كلامها، فعلى كلا الحالين لا مناص من تقديم العقل سواء قلنا بتقديم النص؛ لأن تقديمه في الأصل ما هو إلا تقديم قضايا عقلية ورد بها النص، أو قلنا بتقديم العقل؛ لأنه يفهم النص على وفق دلالاته، ولا سبيل إلا الحوار وإقامة الدليل وبيان الحجة.

وخلاصة القول: إنه حتى القائلون بتقديم النص على العقل هم إنما يقدمون قضايا عقلية وردت في النص، فما هو إلا تقديم فهم على فهم، والعبرة كما قلت إنما هي بإقامة الدلالة.

ثم ذكر ابن تيمية بعض القضايا التي اختلف فيها المتكلمون وذكر أنها ليست إلا خيالات وأوهاماً^(٦٦٢).

(٦٦٠) الدرء، مج ١: ١٨٦

(٦٦١) ينفي شيخ الإسلام رحمه الله هذه القاعدة لأنه يقول بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى، وأن تلك الحوادث تتسلسل إلى ما لا نهاية في الأزل، وبناء على هذا يستدل على أنه ليس شرطاً أن ما لا يسبق المحدث فهو محدث، لأنه يرى أن ذات الله قديمة ومع هذا فهي لا تسبق المحدث فتأمل.

(٦٦٢) الدرء، مج ١: ١٩٠

أقول: هي خيالات وأوهام في نظر الإمام، لكن للإمام آراء يراها مخالفوه هي الأوهام والخيالات من مثل قوله بتسلسل الحوادث، والقدم النوعي^(٦٦٣)، وقيام الحوادث بذات الله تعالى، وأن الله يتحرك، وأن المادة خلقت من مادة قبلها إلى ما لا بداية^(٦٦٤)... إلخ.

الوجه التاسع:

«أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كلٌّ منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره؛ ما يدّعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه^(٦٦٥)»

لاحظ أخي القارئ أن هذا الوجه ما هو إلا تكرار للوجه السابع في معناه وإن اختلفت ألفاظه، وقد قلت سابقاً: إن اختلاف العقول لا يلغي تقدم العقل مطلقاً لأنه حتى الذين يدّعون أن المقدم هو النص هم إنما يقدمون قضايا عقلية يرون أن النص ورد بها، وأما الذين يؤولون فهم يقدمون قضايا عقلية أيضاً ويرون أن النص ورد بها.

(٦٦٣) النوع في علم المنطق هو اللفظ الكلي الذي يندرج تحته أفراد كثيرة، فمثلاً حين نقول: (لون) فإنه يدخل فيه الأبيض والأحمر والأصفر... إلخ، وكذلك مثلاً (إنسان) فهو نوع يندرج تحته سعيد وأحمد وفاطمة وسعاد بأعيانهم فكل أولئك أفراد موجودون في العالم بأعيانهم وهم يندرجون تحت النوع الإنساني، وكذلك مثلاً الحركة هي نوع يندرج تحته تلك الحركات المعينة في الوجود كحركة دولاب سيارتك، وحركة باب بيتك، وحركة ابنك وهو يمشي مثلاً، كل تلك الحركات المعينة المشخصة الموجودة تندرج تحت نوع يشملها جميعاً هو (الحركة).

معلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية؛ فكل حادث في الوجود مخلوق من حادث قبله إلى ما لا نهاية في الأزل، تلك الحوادث المعينة كلها تندرج تحت لفظ كلي هو (النوع)، وإذا كانت الحوادث لا أول لها في البداية فهي موجودة مع الله تعالى الذي لا أول له سبحانه، وعليه فإن (نوعها) قديم. وهذا ما عارضه علماء الكلام بشدة لأنه مناف صراحة لقول الله تعالى عن نفسه: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، لأنه يؤدي إلى القول بأن المخلوقات كانت مع الله تعالى فيما لا يتناهى في الأوليّة فتنبه. إلى غير ذلك من الاعتراضات التي ليس هذا موطن تفصيلها.

(٦٦٤) سيأتي الحديث في هذه في الموضوعات في حينه.

(٦٦٥) الدرء، مج ١: ١٩٠

الفرق بين الفريقين أن الأوّلين يحملون النص على ظاهره ويرون أنه يوافق ما استدلووا عليه بعقولهم، وأما الفريق الآخر فهم يفهمون النص مؤوّلاً على وفق أساليب العرب وطرائقها ويرون أنه يوافق ما استدلووا عليه بعقولهم، أما من المحقّ فيهما؟ فهاهنا لا بد من إقامة الدلالة العقلية، أما العودة إلى النص فلن يكون حاسماً للمسألة لأن الخلاف إنما هو في فهمه، ويكفي القائلين بتقديم النص أنهم لا يجدون إلا الأدلة العقلية سبيلاً لإقامة مسائلهم ولو أنهم وجدوا في النص آية واحدة تقطع بمراهم كانت مغنية عن كتابة هذه المجلدات.

الوجه العاشر:

«أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء؛ فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه...»^(٦٦٦).

وهذا تكرار بصورة أخرى لما قرره في الأوجه الثلاثة الأولى، فراجع الإجابة ثم، ولاحظ أن تعداد الأوجه ليس تعداداً حقيقياً بقدر ما هو تكرار للفكرة نفسها في صور مختلفة، أضف إلى هذا التناقض الواضح بين ما يقرره هنا وما قرّره سابقاً، إذ يوجب تقديم النقل هنا مطلقاً بينما قرّر سابقاً أنه إذا تعارض قطعي وظني فالمقدم هو القطعي مطلقاً، سواء أكان سمعياً أو عقلياً، وأنه إذا تعارض ظنيان كان المقدم هو الظني الراجح سواء أكان سمعياً أو عقلياً، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما قدّم بتلك القاعدة^(٦٦٧) ليقول لنا: إن السمعي هو القطعي مطلقاً، وأنه هو الراجح مطلقاً، وإن كنت أنا قد فهمت خطأً فما معنى قوله هنا: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل»؟! .

(٦٦٦) الدرء، مج ١: ١٩٨

(٦٦٧) القاعدة التي رد بها ردّاً إجمالياً: إذا تعارض قطعي وظني قدم القطعي سمعياً كان أو عقلياً... إلخ.

ثم أخذ يفرض في أن العقل دل على السمع فلا يجوز أن يعارضه، وإذا ورد دليل عقلي يعارض دليلاً سمعياً فهذا يؤدي إلى التناقض لأن العقل سبق سبق أن قرر دلالة السمع من خارجه بالمعجزة، إلى آخر هذه الدلالة التي ذكرها سابقاً ويكررها هنا بصورة مختلفة ولكن المؤدى واحد، وأوضحنا ما يمكن الرد عليه به، فليراجع فيما سبق.

الوجه الحادي عشر:

«أن ما يسميه الناس دليلاً من العقلية والسمعية ليس كثير منه دليلاً، وإنما يظنه الظان دليلاً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلاً من العقلية والسمعية قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر^(٦٦٨)». أقول: فهل هذا يقتضي تقديم العقل أو النقل؟ الواقع أن ما يزعم دليلاً وهو ليس كذلك - سواء أكان عقلياً أم نقلياً - فإن العقل هو الذي يعلم أنه ليس بدليل، فلا بد إذن من العقل والرجوع إليه كدليل متقدم.

الوجه الثاني عشر:

«أن كل ما عارض الشرع من العقلية فالعقل يعلم فساده، وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها...^(٦٦٩)». ها هو ذا شيخ الإسلام رحمه الله يقرُّ أنه لو كان هناك ما عارض الشرع فالعقل هو الذي يعلم فساده، وها هو ذا يقرُّ أنه إنما يبين بالعقل فساد حجج الخصوم، ولو كان النص كافياً قاطعاً في الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً لكان كافياً في الرد على المخالفين، فما الذي يلجئ الإمام رحمه الله إلى إقامة الحجة بالعقل دون النص؟

الوجه الثالث عشر:

«أن يقال: الأمور السمعية التي يقال: إن العقل عارضها، كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك هي مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها،

(٦٦٨) الدرء، مج ١: ٢١٠

(٦٦٩) الدرء، مج ١: ٢١٢

وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجرى به؛ كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين^(٦٧٠) .

وهل يجحد المتكلمون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم؟ إنهم يقرون به ويفهمونه بالطريقة المعلومة عنهم، وفي هذا نوع من المغالطة من قبل الإمام رحمه الله، فإن النص القرآني معلوم بالتواتر أنه هو الكتاب الذي ادعى رجل اسمه محمد بن عبد الله أنه من عند الله وجعله برهاناً على نبوته، هاهنا ينظر العقل في هذا البرهان: هل يدل حقاً على نبوة محمد بن عبد الله؟ فينظر فيه فإذا هو معجز، ولا يثبت إعجازه إلا بدلالة العقل، ثم ينظر فيه فإذا هو موافق لثمرات العقول وللواقع وليس فيه ما يعارض قطعي العقول، فيعلم أنه من عند الله حقاً ويؤمن بمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً بأبي هو وأمي عليه الصلاة والسلام.

إن تلك النصوص جاءت عن رسول الله قطعاً، وما فيها من الأخبار معلوم بالاضطرار أن الرسول جاء به، ولكن هل يعلم بالاضطرار أنه لا يريد بهذه الأخبار إلا ظاهرها؟ وهل تأويلها يعني إبطال ما علم بالاضطرار؟ وهل هناك نص من عند الله قطعي يقول: يجب عليكم أن تأخذوا بظاهر النصوص ولا تؤولوها وإلا فقد أبطلتم ما علم بالاضطرار؟ .

إن شيخ الإسلام رحمه الله يصبر إصراراً شديداً على وجوب الأخذ بظاهر النص، ولكنه لن يجد دليلاً واحداً من الكتاب ولا من السنة ينص على وجوب الأخذ بالظاهر، أو تحريم تأويله إذا كان يعارض ذلك الظاهر دليلاً عقلياً قاطعاً، فمسألة الأخذ بالظاهر أو التأويل هي مسائل لا تعود إلى النصوص الشرعية بقدر عودتها إلى العقل على أية حال .

الوجه الرابع عشر:

«أن يقال: إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن، وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا

(٦٧٠) الدرء، مج ١: ٢١٢

يمكنهم دفعه عن قلوبهم ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كمنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر. . . (٦٧١).

إن الذين نقلوا القرآن الكريم والصلاة والحج والسنة النبوية ليسوا طائفة واحدة بل جميع طوائف المسلمين، ولم يفسر الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن - إن صحَّ النقل وسُلم به - إلا القليل جداً وأما الصحابة الكرام فلم يتكلموا بشكل صريح لا في إثبات الصفات ولا في نفيها، فلم ينقل بالتواتر معاني تلك الأخبار، كما لم ينقل بالتواتر أن المراد بها هو ظاهرها، كما لم ينقل بالتواتر أن المراد بها هو معناها المؤول، لم يرد أمر متواتر تواتراً عاماً على مذهب الإثبات وإنما نقله من يقول به، ونفاه من لا يقول به.

وهاهنا أمر مهم أحب أن أنوه إليه:

عندما نصف طائفة ما من طوائف المسلمين بأنهم هم (السلف الصالح) دون سواهم من أهل جيلهم ومعاصريهم من سائر طوائف المسلمين؛ فلا بد من أن نسأل: ما العلة في أن ما نقلوه هو العقيدة الحسنة دون ما يقول به الآخرون؟ فيقال: لأنهم ثقات صالحون مأمونون فيقال: ولماذا كانوا هم دون غيرهم ثقات صالحين مأمونين؟ فيقال: لأنهم حسنو العقيدة، فهذا هو الدور المحال، أن يكون الأول سبباً في الثاني، ويكون الثاني سبباً في الأول في الوقت نفسه، وهو أمر محال لأنه متناقض؛ إذ السبب سابق على المسبب في الوجود، فحين يقال إن الأول سبب في الثاني، والثاني سبب في الأول في الوقت نفسه، فهذا يعني أن الأول وجد قبل الثاني، والثاني وجد قبل الأول في الوقت نفسه، وهذا متناقض محال، فهم قبلت روايتهم لحسن عقيدتهم، وعقيدتهم كانت هي العقيدة الصحيحة لأنهم هم الذين رووها فتأمل.

أحب أن أنوه إلى أن دعوى شيخ الإسلام أن علم هؤلاء النقلة بمقاصد الرسول أمر ضروري، يُعارض بالفرق الإسلامية الأخرى فإن لكل فرقة أسانيداً ومحدثيها فيجوز لكل فرقة أن تدعي الدعوى نفسها بأن لديها من العلم الضروري بمقاصد الرسول ما لا يستطيعون دفعه عن قلوبهم، ويكون مخالفاً لما نقلته فرقة أخرى تدعي

(٦٧١) الدرء، مج ١: ٢١٢

أيضاً أن لديها من العلم الضروري ما ليس عند الأخرى، فأى أولئك الفرق على حق؟
وحين يُرجع إلى مقاييس الجرح والتعديل فسيجد المرء اضطراباً مربكاً في
الخلاف بين الفرق في من هو الثقة ومن هو المجروح العدالة، فهذا كذاب عند أهل
الحديث كعمرو بن عبيد، ولكن يراه المعتزلة نموذجاً للصالح الزاهد الصدوق البارّ
التقي! .

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله أنه يجوز أن يتواتر عند قوم ما لم يتواتر عند آخرين،
فقال: «وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون
قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه... ومن لم
يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على
صحته» (٦٧٢).

ما يهمني في هذا النقل هو أن شيخ الإسلام يقر بأن التواتر قد يحصل لقوم دون
قوم، بغض النظر بعد ذلك عن أن شيخ الإسلام يلزم من لم يحصل عنده علم في
مسألة معينة بوجوب أن يسلم للآخرين الذين تواتر لديهم قول في هذه المسألة، فإن
هذا بحاجة إلى دليل؛ ذاك أن للمخالف الحق في أن يقول: إنه قد تواتر عندي خلاف
ما تواتر عندك فلماذا لا تتبعني أنت بدلاً من أن تطالبني أنا بأن أتبعك؟، وكذا فإن
روايتك مردودون عندي لأنهم مبتدعة! .

أضف إلى هذا أن شيخ الإسلام يرحمه الله يجيز اتفاق الجمع الكثير على
الكذب، فيقول: «وأيضاً فاتفق العدد الكثير على تعمد الكذب الذي يعلمون أنه كذب
يجوز إذا كان ذلك عن تواطؤ منهم» (٦٧٣).

وإذا كان هذا جائزاً لذاته فهو جائز في حق كل الفرق لا فرقة واحدة بعينها، وإذا
كان هذا الإجماع جائزاً على الكذب الذي يعلمون أنه كذب، فكيف بالإجماع على
الخطأ؟

ثم إن هناك فرقاً بين (التواتر العام) الذي ينقله العقل الجمعي للأمة جيلاً عن
جيل، و(التواتر الخاص) الذي تتميز به طائفة معينة لا تمثل الأمة جميعها، يقول في
هذا شيخ الإسلام رحمه الله:

(٦٧٢) فتاوى ابن تيمية، ج ١٨ : ٣٢

(٦٧٣) الدرء، مج ٣ : ٣٩٢

«ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقهاء قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلة العقل ورجم الزاني المحصن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك»^(٦٧٤).

هذا المتواتر الخاص الذي يقر الإمام بأنه ليس متواتراً عند عموم الأمة، فيه خلاف بين فرق المسلمين فما كلهم يقول به، والسؤال هو: إذا تواتر خبر عند قوم، فهل لهم الحق أن يلزموا به القوم الآخرين الذين لم يتواتر عندهم أو تواتر عندهم خلافاً؟ وهل هذا هو التواتر المعتد به؟ أم التواتر المعتد به هو التواتر العام الذي تنقله الأمة جميعها جيلاً بعد جيل، وليس التواتر الخاص الذي تنقله طائفة ما طبقة عن طبقة؟ هذا سؤال مهم ويحتاج إلى بحث منفرد، ويبقى السؤال هو: ما الدليل على أن ما تواتر عند قوم أو طائفة تواتراً خاصاً، يجب على الآخرين اتباعه وترك ما تواتر عندهم خلافاً؟

الوجه الخامس عشر:

«أن يقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة لا تقتضي مدحاً ولا ذمماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإذا كان السمع لا بد له من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً، وأما كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشرعية فهو باطل، ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبتته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبتته الشرع فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً...»^(٦٧٥).

وإذن فكون الدليل عقلياً أو كونه سمعياً ليس صفة تقتضي مدحاً ولا ذمماً من حيث كون الدليل سمعياً أو عقلياً، ولكن العبرة هي ببيان الطريق الذي تعلم به الأمور هل هو طريق سمعي أو طريق عقلي.

(٦٧٤) الفتاوى، ج ١٨ : ٣١

(٦٧٥) الدرء، مج ١ : ٢١٤

والشرعي لا يعارض العقلي أو السمعي، ولكن الشرعي هو مقابل للبدعي .
وكأنه يريد هنا أن يقول: إن مسائل التوحيد المتنازع عليها لا تعلم إلا من خلال
السمع ثم يوافقه العقل، فالسمع هو المصدر الوحيد لها والعقل مجرد موافق، وبهذا
يكون الدليل على مسائل التوحيد تلك دليلاً شرعياً لا بدعياً .
ولكن هذا لا يرفع النزاع أيضاً، فإن المتكلمين يقولون: إن السمع أثار العقل
فكان العقل هو المستدل، فإذا توصل العقل إلى المسألة وفهم النص على ضوءها،
فتلك المسألة دل عليها العقل والشرع معاً، لكن كون المسألة عرفت بدليل عقلي
شرعي معاً لا يعني أن السمع مقدم على العقل أو أن العقل مجرد موافق للسمع! بل
هو يدل على خلاف مطلوب شيخ الإسلام، فإن كون الشيء ثبت بدليل شرعي عقلي
معاً هو شهادة عقلية على موافقة هذا الدليل الشرعي للعقل! .
وأحب هاهنا أن أنوه إلى اللفتة الجميلة من شيخ الإسلام رحمه الله حين جعل
البدعي هو مقابل الشرعي، ولم يجعل العقلي هو مقابل الشرعي .
ولكن متى يكون العقلي شرعياً؟ يكون حين يتبع العقل النص ويأخذ بظاهره عند
شيخ الإسلام، وإلا فسيكون بدعياً! .

الوجه السادس عشر:

«أن يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بأرائهم من
المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض . . . والتأويل المقبول: هو ما دل على
مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم
بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل
ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص، وحينئذ
فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث
الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب
التفسير وبيان المراد»^(٦٧٦) .

إن هناك فرقاً بين التأويل الذي تحتمله لغة العرب وهو شائع عندهم بل يكاد مبني
كلامهم يكون عليه، وبين التأويل غير القائم على أساس كتأويل القرامطة والباطنية .

(٦٧٦) الدرء، مج ١: ٢١٥

وحشر الباطنية والقرامطة مع متكلمي الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة والماثريديّة في حكم واحد ووضعهم جميعاً في سلة واحدة، فيه حيف وظلم لهذه الفرق من المسلمين، وإذا كان التأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، فعلى المؤول أن يأتي بالدليل على تأويله، والزعم بأنه يُعلم بالاضطرار أن تأويلات المتكلمين مخالفة لمراد الرسول، هذا الزعم هو مورد النزاع فكيف يجعل هو نفسه دليلاً؟ فتأمل.

ثم يقول: «فالخطاب الذي أريد به هدايتنا والبيان لنا وإخراجنا من الظلمات إلى النور إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك؛ فعلى التقدير لم نخاطب بما بُيّن فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر^(٦٧٧)».

أما ما يتعلق بالتفويض والزعم بأن ظاهر الخطاب غير مراد ومع هذا لم يرد أن نعرف منا باطنه فقد صدق شيخ الإسلام رحمه الله فيما ساقه من أدلة يقارع بها القائلين به، ولا أرى أن هناك حاجة للتفصيل إذ هو خارج عن شرط كتابي هذا.

لكن الزعم بأن القول بأن كون «الظاهر غير مراد يؤدي إلى أن ظاهر القرآن كفر، وأن الله بالرغم من ذلك لم يبين في هذا الخطاب ما نفهم باطنه»؛ ففي هذا الكلام تهويل هدفه تنفير المتلقي من مذهب المتكلمين؛ لأنه يحق للمخالف هاهنا أن يقول: إن الشارع الحكيم إنما يخاطب العرب العقلاء وهم أهل الفصاحة والبلاغة على ما درج في أسلوبهم، فخاطبهم بنصوص يفهمون المراد منها - وإن كان ظاهرها غير مراد حتماً - جرياً على ما اعتادوا عليه في خطابهم، فقول الله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) أبلغ من مجرد قوله: (إنه ناصرهم ومعينهم)، وقول الله تعالى: (بل يدها مبسوطتان) أبلغ من أن يقول: (بل هو كريم معطاء)، بل هذا هو المفهوم من تلك النصوص، وليس المقصود بها الإخبار بأن الله يداً أو أيدياً، فإن هذا من الركافة والبعد عن نهج البلاغة بمكان.

وشبيه هذا قول القائل لأخيه: (قلبي معك)، ومعلوم أنه لا يقصد الإخبار بأن له قلباً وإنما استعمل هذا اللفظ ليقول: (إني أحبك وأؤيدك)، فالظاهر هنا حتماً غير مراد، فتخيل أن يستمع رجل إلى هذه العبارة فيقول مثلاً: (إن المقصد بهذه الجملة أن

(٦٧٧) الدرء، مج ١: ٢١٦

لهذا الرجل قلباً!)، فسيكون هذا من الفهاة والركاكة في الفهم التي يترفع عنها العقلاء، هذا ونحن نعلم يقينا أن قائل هذه العبارة له قلب، فكيف إذا كان القائل هو رب العالمين تعالى المنزه عن التجسيم والتبعيض.

أما الزعم بأنه يستحيل أن يكون الظاهر غير مراد، وما رتبّه عليه من تهويل؛ فهو تهويل في غير مرجع؛ فإن من كمال النص القرآني أنه خاطب العرب بأسلوبهم وطريقتهم في الفهم، وليس هناك دليل على أنهم كانوا يفهمون أمثال تلك الظواهر بالطريقة التي يريد شيخ الإسلام ابن تيممة أن يثبتها، بل إنّ فهم النصوص القرآني على طريقته رحمه الله لا تليق حتى لو كان قائل تلك النصوص آدميين لهم أعضاء وأعضاء فكيف بالله العظيم؟

الوجه السابع عشر:

«أن يقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك؛ إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة، ويكون فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل، فيما فيها من الحق يقبل ما فيه من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله عليهم...» (٦٧٨).

وإذن فالعقل ليس مقدماً ما دام المتكلمون يطلقون اصطلاحات من أمثال الجوهر والعرض والجسم والحادث وما إلى ذلك، لم ترد في الكتاب والسنة أولاً، ثم إن فيها اشتبهاً وإجمالاً ثانياً، وقد تشتمل على حق وباطل.

ويمكن للمخالف أن يقول: أما الاصطلاحات التي أطلقها المتكلمون فأين الإشكال؟ فهل ورد عن رسول الله مصطلحات علم الحديث؟ أو مصطلحات علم أصول الفقه أو غيرها؟ إنما المهم ما يراد بهذه المصطلحات ومطابقتها للواقع فإذا وافقت الواقع فأين العيب؟ وهل هناك نص صريح في كتاب الله أو في صحيح الحديث النبوي يمنع إطلاق المصطلحات على أمر من الأمور أو شيء من الأشياء؟.

وأما القول بأن للمتكلمين أقوالاً مجملة مشتبهة، فلو صح هذا فربما كان في أوائل نشوء علم الكلام، أما بعد نضجه واستقراره فلا اشتباه هناك. ولنفرض أن في

(٦٧٨) الدرء، مج ١: ٢٢٠

أقوال المتكلمين اشتباهاً، وأنه ما يزال موجوداً إلى الآن، فهل هذا دليل على أن العقل ليس مقدماً على النقل؟

إن العبرة إنما هي بالمعاني لا بالألفاظ فإذا فهمت الألفاظ وعلمت معانيها زال الاشتباه، ولا يمكن للاشتباه أن يزال إلا بالعقل، فالعقل هو الذي يدل على أن هذا القول خطأ أو صواب، مشتبه أو غير مشتبه، ولا بد من الرجوع إليه مهما يكن من أمر.

ثم أفاض الإمام في سرد أمثلة كثيرة جداً في الحديث عن مصطلحات فيها اشتباه وإجمال يستخدمها المتكلمون، كالمادة والصورة والجهة والتركيب والتحيز والحدوث والقدم والوجوب والإمكان... إلخ، لا داعي للتفصيل فيها الآن فلها مكان آخر يبيّن فيه ما يقصده ابن تيمية من هذا الاشتباه.

الوجه الثامن عشر:

«أن يقال: ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بيّنا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم في العقل... إلخ»^(٦٧٩).

وليس في هذا الكلام حجة تناقض، ولهذا نضرب عنه الذكر صفحاً، لكن ما يلفت إليه الانتباه أن ابن تيمية إنما بيّن فساد عقائد مخالفه مستخدماً أدلة العقل لا أدلة السمع.

الوجه التاسع عشر:

«أن هذه المعارضات مبنية على التركيب، وقد تقدّمت الإشارة إلى بطلانه، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور، وجوابهم عنه على أصلهم ما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة؛ وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون عنه صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا

(٦٧٩) الدرء، مج ١: ٢٦٠

مرجح، وهو ممتنع في البديهة، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم^(٦٨٠).

يقول شيخ الإسلام إن المتكلمين إنما يبنون معارضاتهم لظواهر النصوص على دليل التركيب، ودليل التركيب فحواه: أنا ننظر في الكون فلا نرى إلا أجساماً لا يمكن أن توجد إلا ومعها أعراضها فلا يخلو جسم من أن يكون إما ساكناً وإما متحركاً، وكل جسم يقبل الافتراق والاجتماع، وكل جسم عبارة عن مادة وشكل (صورة)، ثم إن كل جسم مكوّن من جزئيات صغيرة جداً كان المتكلمون يسمون الواحد منها: الجزيء الذي لا يتجزأ، ومنهم من قال بأن هذا الجزء يتجزأ^(٦٨١)، والعلم الحديث اليوم يوافق المتكلمين في تكوّن الأجسام من أجزاء صغيرة (الذرات)، ويفترض بأن هذا الجزء يتجزأ.

هذا التركيب الذي نراه في الأجسام يقول المتكلمون: إنه دلّنا على أنها حادثة كانت بعد أن لم تكن^(٦٨٢)، وإذا كانت حادثة فلا يمكن أن تكون حدثت بنفسها؛ لأن

(٦٨٠) الدرء، مج ١: ٢٨٤

(٦٨١) وهو قول الإمام النظام رحمه الله.

(٦٨٢) معلوم أن المتكلمين يقولون إن الجسم مكوّن من أجزاء متناهية في الصغر، وهذا ما ينكره ابن تيمية، وبناء على هذا يرون أن الأجسام لا تكون إلا مرافقة للأعراض، فلا جسم إلا وهو متحرك أو ساكن، أو مجتمع بغير أو مفترق عن غيره، ولا يمكن أن يكون الجسم جسماً بدون تلك الأعراض فهي واجبة للجسم لكي يكون جسماً فهو لا يستغني عنها، فإذا كان الجسم محتاجاً إلى العرض، وإذا كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا حالاً في الجسم علمنا أن الجسم محدث، وأن الأجسام مركّبة، وبهذا الشكل نعلم أن التركيب دليل على حدوث الأجسام، لأنه دليل الاحتياج، وإذا كان محتاجاً فيستحيل أن يكون قديماً لأن القديم غني بذاته عن كل شيء.

أقول: ولا يمكننا أن نتخيل ذرة (بالمعنى الحديث) بل لا يمكننا أن نتخيل جسيماً من جسيمات الذرة لا يقوم به عرض من تلك الأعراض، الالتصاق أو الابتعاد، الحركة أو السكون، بل ويمكن فصل تلك الجسيمات بعضها عن بعض، وهذا يدل على أنها محدثة لأنها تتغير أحوالها، بل وبناء على هذا التغير تتغير حالة المادة التي ليست الذرة هي أصغر جزء فيها كما كان يظن سابقاً!، وإذا كانت تلك الجسيمات لا تكون على ما هي عليه إلا بتلك الأعراض، بل ولا يمكن لتلك الجسيمات أن تكون سابقة في الوجود على تلك =

الحادث هو الذي لم يكن ثم كان، أي أنه كان معدوماً ثم وُجد، فلا يخلو الأمر من احتمالين: إما أنه أوجد نفسه بنفسه وهو محال لأنه معدوم فكيف أوجد نفسه وهو معدوم أصلاً؟ فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني: وهو أن غيره قد أوجده.
هذا الغير الذي أوجده إما أن يكون:

١. حادثاً وحينئذ فسنسأل السؤال نفسه: هل أوجد نفسه أو أن غيره أوجده.
٢. أو أن يكون هذا الغير قديماً لا أول لوجوده، فهو موجودٌ لذاته ونستطيع أن نسميه (واجب الوجود)، وإذا كان ذلك كذلك فلا بد لواجب الوجود القديم أن يكون مخالفاً لممكن الوجود المحدث من كل وجه. وإذا كانت المحدثات مركبة تقوم بها المعاني فالقديم تعالى ليس مركباً ولا يمكن أن تقوم بذاته المعاني.
ذلك باختصار هو مؤدى دليل التركيب الذي يقيم عليه المتكلمون معارضاتهم لظواهر النصوص، وهذا الدليل هو الذي يرفضه الإمام ابن تيمية جداً، ويردّه بكل ما يستطيع من قوة، ويشكك فيه التشكيك كله، ويرى أن الأجسام لا تتكون من جسيمات صغيرة جداً وإنما هي متصلة في أساسها.

وبغض النظر عما ذكره من إيراد الفلاسفة على المتكلمين وبما يتبع هذا من تشقيقات وحجاجات لا داعي لأن أطول الكتاب بذكرها، وبغض النظر عن كون المتكلمين مخطئين أو مصيبين؛ فإنه لا وسيلة لإبطال مذهب المتكلمين إلا أدلة العقل، لأن هذه المسألة التي هي مسألة التركيب - وقد أيدها العلم الحديث اليوم - إنما هي مسألة تدرك بالعقل، ولا يمكن أن يناقش أصحابها إلا بأدلة العقل.

ويستمر ابن تيمية في مناقشة المتكلمين فيأتي بأقوال الرازي والآمدي وغيرهما، وأقوال الفلاسفة كالأبهري وابن سينا وغيرهما، وينقل كلام السلف ويفسره بحسب ما يرى، ولا ينتهي من هذا كله إلا في المجلد الثالث من كتاب الدرء!، وقد ذكر أموراً كثيرة وحججاً متعددة، ليس هنا موطن ذكرها، غير أنني لا أفتر أذكر أن ابن تيمية لم يجد غير العقل وأدلته يقارع بها خصومه، وهذا كاف في أنه يقدم العقل على النقل،

= الأعراس؛ فإننا لو افترضنا وجود أحد تلك الجسيمات بدون اقترانه بأي عرض من تلك الأعراس، ثم اقترن به أحد تلك الأكوان من الافتراق أو الاجتماع فلا يخلو: إما أن يوجد فيه الاجتماع قبل الافتراق أو العكس، فإن سبق الاجتماع إليه، كان هذا محالاً لأن اجتماع ما ليس بمفترق محال، وإن سبق الافتراق إليه؛ كان هذا محالاً أيضاً لأن تفريق ما ليس بمجتمع محال أيضاً!.

حتى وإن كان الشعار المرفوع أنه إنما يقدم النقل ، لأنه يمكن أن يقال له : إن ما قدمته إنما هو قضايا عقلية جاءت في النقل .

الوجه العشرون:

«أن نقول: ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بأرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج فجعلوها للعامة دون الخاصة، فآل الأمر بهم إلى أن أُلحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل... (٦٨٣)» .

يحتج ابن تيمية هنا على بطلان مذهب المتكلمين ، يحتج بأن الفلاسفة يستخدمون أسلوب المتكلمين نفسه في إقامة الحجة عليهم (أي المتكلمين) في نفي ما يتعلق باليوم الآخر والجنة والنار وما إلى ذلك وأنها ليس لها حقيقة .

وهذه الحجة التي يحتج بها شيخ الإسلام هي في الحقيقة أقرب إلى التشنيع منها إلى إقامة البرهان، ذلك أنه لو اتفق المتكلمون مع الفلاسفة أو غيرهم في بعض المسائل المتعلقة بالتوحيد، لا يعني بالضرورة القدح في مذهبهم؛ فكم من مبطل يتفق مع صاحب الحق في مسألة أو أكثر، بل إن ابن تيمية نفسه في إثبات تسلسل الحوادث إلى ما لا بداية، وإنكار الجزء الذي لا يتجزأ، وإنكار نظرية الاجتماع والافتراق وغيرها، إنما يوافق فيها ابن رشد الفيلسوف الأرسطي المشائي حذوك القذة بالقذة^(٦٨٤) .

وهذه الإيرادات التي أوردها الفلاسفة على المتكلمين لم يسكت عنها المتكلمون بل أجابوهم عنها وناقشوهم فيها، فليس إيراد الفلاسفة على المتكلمين دالاً على فساد مذهبهم، لأنه من السهل القول: إن وجود يوم آخر حقيقي وجنة ونار حقيقتين هو أمر معقول لا يعارض قطعيات العقول، بعكس ما يتعلق بإثبات المعاني القائمة بذات الله تعالى^(٦٨٥)، وسواء أكان كلام المتكلمين هاهنا صواباً أم خطأً فلن تقوم الحجة عليهم

(٦٨٣) الدرء، مج ٣ : ٥

(٦٨٤) يراجع للاستفادة والتأكد كتاب مناهج الأدلة لابن رشد.

(٦٨٥) معلوم أن السادة الأشعرية يقولون بقيام المعاني القديمة بذات الله تعالى فالله تعالى عالم بعلم قائم بذاته، قادر بقدرة قائمة بذاته وهكذا سائر الصفات المعنوية، وهذا ما يخالفهم فيه =

إلا بالعقل وهو المطلوب، وسواء صح مذهب المتكلمين أم لم يصح، وسواء صح كلام الفلاسفة أم لم يصح فالعقل هو المقدم في نهاية المطاف.

الوجه الحادي والعشرون:

«أن يقال: معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذّبين للرسول، بل هو جماع كل كفر.....»^(٦٨٦).

إن المتكلمين لا يرون في تأويلهم أنهم يعارضون أقوال الأنبياء، بل يرون أنهم يفهمون المراد منها على هذا الوجه، ويستنتجون بناء على هذا أنه لا تعارض بين العقل والنقل، وحتى لو قلنا بالأخذ بظواهر النصوص فإن بإمكان المتكلمين أن يقولوا للأخذين بظواهر النصوص: أنتم تقدّمون قولكم على المراد الحقيقي من النص، وتخالفون سنن العرب في كلامها، ولو أننا جعلنا آيات الصفات (الخبرية) من مثل قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك»، ومن مثل قوله تعالى: «واصبر فإنك بأعيننا» وغيرها، تعبيراً عن البشر، قالها بشر وليس الله، لما جاز أن تفهم على ظاهرها، فكيف إذا كان قائلها هو الله رب العالمين؟.

وإذن فالمتكلمون يرون الأخذ بظواهر النصوص خروجاً عن سنن العرب في كلامها، لا سيّما إذا قام الدليل العقلي على ذلك، فليست القضية أخذاً بآراء الرجال بهذه الصورة التي يصورها شيخ الإسلام رحمه الله، وليست القضية أن يرى رجل رأياً هكذا جزافاً واعتباطاً، ولكن القضية هي في إقامة الدلالة، ولعل ابن تيمية رحمه الله داخل في هذا أيضاً (أي في قول آراء تخالف ما جاء عن الأنبياء) بسبب بعض آرائه: فأين نجد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه خطاباً صريحاً في أن المخلوقات

= المعتزلة والزيدية لأنه يؤدي إلى القول بتعدد القدماء فيقولون إن الله تعالى عالم بذاته وليس بمعنى هو العلم قائم بالذات، وحين يقول السادة الأشعرية إننا لا يمكننا أن نتصور عالماً بلا علم، فإن المعتزلة يطالبونهم بالسبب في هذا فيجيبون بأن الإنسان في الشاهد أي في الواقع المشهود لا يكون عالماً فإذا قام به العلم قلنا إنه عالم بعلم، فيجيبهم المعتزلة بأن هذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى لأنه سبحانه غير محتاج إلى معنى يقوم بذاته يستفيد به وصفه بأنه عالم فذاته وحدها تقتضي أن يوصف بأنه عليم فتأمل، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يزيد على هذا فيقول بأن الحوادث تقوم بذات تعالى، وهذا ما يخالف فيه المعتزلة والأشعرية.

(٦٨٦) الدرء، مج ٣: ١٠١

متسلسلة إلى ما لا بداية، بحيث لا يستطيع أحد أن يقول: هذا هو المخلوق الأول، وأين نجد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم دليلاً صريحاً قطعياً في أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى؟ وأين نجد في كتاب الله وسنة رسول الله نصاً قطعياً يتكئ عليه شيخ الإسلام في إثبات قدم الأنواع والأجناس، إلى غير ذلك مما يمكن أن يوجه إلى شيخ الإسلام.

الوجه الثاني والعشرون:

«أن يقال: إن الله سبحانه ذم من ذمه من أهل الكفر على أنهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً...» إلى أن قال: «ومعلوم أن سبيل الله هو ما بعث به رسله مما أمر به أو أخبر عنه، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رسل الله وطاعتهم؛ فقد صدّهم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل؟ وبين أن العقل يناقض ذلك، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل...» (٦٨٧)

وأنت ترى أن هذا تكرار لا جديد فيه، وترى أيضاً أن فيه نسبة الصد عن سبيل الله إلى المتكلمين وأنهم يعارضون النصوص، وقد شرحت سابقاً أن هناك فرقاً بين (النص) وبين (ظاهر النص)، وعلى أية حال فأى وجه من الوجوه قدّمنا فلا مناص من أن يكون إنما هو تقديم لدلالة عقلية أرشد إليها النص ودلّ عليها بظاهره، أو بمؤوّله.

الوجه الثالث والعشرون:

«وهو أن يقال: من المعلوم أن الله أخبر أنه أرسل رسله بالهدى والبيان، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور...» إلى أن قال: «وإذا كان كذلك فيقال: أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إما أن يكون الرسول تكلم فيه بما يدل على الحق، أو بما يدل على الباطل، أو لم يتكلم: لا بما يدل على حق، ولا بما يدل على باطل. ومعلوم أنه إذا قُدّر في شخص من الأشخاص أنه لم يتكلم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لا بحق ولا بباطل، ولا هدى ولا ضلال، بل سكت عن ذلك؛ لم يكن قد هدى الناس، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور، ولا بيّن لهم، ولا كان معه ما يستضيء به السالك المستدل، فإذا قُدّر أن هذا الشخص تكلم بما يفهم منه نقيض الحق، وبما يدل على

(٦٨٧) الدرء، مج ١: ١٠٤

ضد الصواب، وكان مدلول كلامه في ذلك معلوم الفساد بصريح العقل - لكان هذا الشخص قد أضل بكلامه وما هدى، وكان مخرجاً لمن اتبعه بكلامه من النور إلى الظلمات، كحال الطاغوت... (٦٨٨).

وأيضاً فهذا الوجه فيه تكرار ولم يضيف شيئاً جديداً، غير أن للمتكلمين أن يقولوا: إنه من المعلوم بالضرورة أن العربي قد يتكلم بالكلام ليس له إلا معنى واحد لا يحتمل غيره، وقد يتكلم بالكلام له أكثر من معنى، وحين يكون الكلام محتملاً لأكثر من معنى فالواجب حمله على ما هو اللائق به، وهذا هو حال النصوص التي تحتمل أكثر من معنى.

وإن من تمام البلاغ أن تُستعمل أفضل الأساليب لأداء المعنى المراد، ومعلوم أن قول الرجل للرجل: «يدي ولساني وقلبي معك»، أبلغ من مجرد قوله: «أنا أؤيدك»؛ لما في ذلك من تقريب المعنى وتحديد المراد على أتم المطلوب، فإذا فهم هذا الكلام على ظاهره كان أشبه بالعبث والمزاح.

وإذا كان استخدام هذه الأساليب في الكلام أبلغ وأذ وأكثر قبولاً، فلا يسوغ أن يقال لمن استخدمها: إنك أوهمت في الخطاب، بل الحق أنه أحسن في الخطاب وأبلغ، وإنما الخطأ هو فيمن فهم كلامه على ظاهره، فليس الخلل إذن في المتكلم الذي يتبع أفضل الأساليب لأداء المراد، وإنما فيمن يفهم كلامه فهماً أقرب إلى فهم الأطفال (٦٨٩).

الوجه الرابع والعشرون:

«إنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن أو الحكمة الذي بلغته إلينا قد تضمن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله - مع أن عقولنا تناقض ذلك - لكان ذلك قدحاً فيما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من

(٦٨٨) الدرء، مج ٣: ١٠٦

(٦٨٩) يروى عن اللغوي العلامة اللبناني ناصيف اليازجي أنه لم يكن يتكلم ولا يكلم أطفاله إلا بالعربية الفصحى ويجبرهم على ذلك، فقال يوماً لابنته: هاتي الدواة يا بنية، فأحضرتها له قائلة: أتيت لك بالدواة يا أبي (ونصبت الدواة التي جاءت مجرورة وحقها الكسر طبعاً) فقال لها غاضباً: اكسريها، اكسريها، فألقت المحبرة على الأرض فكسرتها!

كلامك، وكلامك نعرض عنه، لا نتلقى منه هدى ولا علماً؛ لم يكن هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول . . (٦٩٠)» .

وهو أيضاً تكرر، وتأمل كيف يوحى شيخ الإسلام رحمه الله بأن من لم يأخذ بظاهر النص ليس مؤمناً بما جاء به الرسول! .

إن (ظاهر ما جاء به الرسول) شيء، ومطلق (ما جاء به الرسول) شيء آخر؛ لأن عبارة (ما جاء به الرسول) أعم من عبارة (ظاهر ما جاء به الرسول)، والخلط بين العبارتين فيه تلبيس؛ فليس كل ما جاء به الرسول قطعي الدلالة لا يحمل إلا معنى واحداً فقط، فإن مما جاء به الرسول ما له أكثر من معنى، فإذا اجتهد المجتهد وفهم النص على معنى مناسب من تلك المعاني المحتملة، وله في ذلك أدلته العقلية أو النقلية المحكمة - أو التي يظنها هو على الأقل محكمة - فهل يقال له: إنك مخالف أو مناقض أو مكذّب لما جاء به الرسول؟ .

الوجه الخامس والعشرون:

«أن الله سبحانه وتعالى قد بيّن في كتابه أن معارضة مثل هذا فعل الشياطين المعادين للأنبياء» .
لا أظن أن هناك حاجة لمناقشة هذا الوجه ولنتنقل منه مباشرة إلى الوجه الذي يليه وهو:

الوجه السادس والعشرون:

«إن الله ذم أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله وعلى الكذب فيه، وعلى تحريفه وعلى عدم فهمه» إلى أن قال: «فدّم المحرّفين له والأُميين الذين لا يعلمونه إلا أمانى، والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله، وما هو من عند الله، كما ذمّ الذين يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، وقد ذمّ الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب في غير هذا الموضع، وهذه الأنواع الأربعة موجودة في الذين يعرضون عن كتاب الله ويعارضونه بأرائهم وأهوائهم . . . إلخ» (٦٩١) .
أظن ألا حاجة بنا إلى التطرق أيضاً لمناقشة هذا لأنه ليس بدليل ولا فيه حجة،

(٦٩٠) الدرء، مج ٣: ١٠٦

(٦٩١) الدرء، مج ٣: ١١١

وهو أقرب إلى أن يكون مصادرة على المطلوب، وفحواه أنه يقول للمتكلمين: أنتم محرّفون لأنكم محرّفون! والله ذم المحرّفين، وأنتم تعارضون الكتاب والسنة، وتلوون ألسنتكم بالكتاب، وهذا هو الادّعاء الذي يُنتظر إقامة الدليل عليه.

الوجه السابع والعشرون:

«الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم: إن كانوا من ملاحظة الفلاسفة والقرامطة، قالوا: إن الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور... . وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوف الذين لا يقولون ذلك؛ فلا بد لهم من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح»

ثم أخذ يناقش المتكلمة في مسألة التأويل وماذا يعني وما يراد به - وموطن مناقشته في غير هذا الموضوع بعون الله تعالى - وعلى أية حال: فابن تيمية يقول بأن هناك صرفاً للفظ عن معناه الظاهر إلى معناه المؤوّل، غير أن الصارف يجب أن يكون نصاً آخر، لا مجرّد العقل. كحديث: «عبدى مرضت فلم تعدني» فإنه يقول: «أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر؛ فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة؛ فإن الحديث الصحيح لفظه: عبدى، مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدى فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده.

فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يقال فيه: ظاهره أن الله يمرض فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة... إلخ (٦٩٢)».

لكن بإمكان المتكلمين أن يقولوا: لو أننا عدنا إلى الحديث لوجدنا أن هذا الحديث ذاته دليل على أنه يجوز أن يكون هناك نص ظاهره غير مراد؛ فالله تعالى خاطب ذلك العبد بما ظاهره محال ونقص يتنزّه الله عنه، وواضح أن العبد المخاطب في هذا الحديث لم يحمل الكلام على ظاهره بل نزّه الله مباشرة عما لا يليق، ولهذا سأل: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ لقد استنكر

(٦٩٢) الدرء، مج ٣: ١١٨

هذا العبد ظاهر هذا الخطاب الموجه إليه، ولم ينتظر نصًّا آخر يخرج هذا الخطاب عن ظاهره .

ولو كان هذا العبد من القائلين بمذهب الإثبات والأخذ بظواهر النصوص لظن أن الله يمرض حقاً مرضاً يليق بجلاله وعظمته، ولما استنكر هذه الظواهر، ولقال على الفور: اللهم إني أعتذر إليك أنك مرضت ولم أقم بحق العيادة والزيارة، وإني أستغفرك وأتوب إليك لأنني لم أقدم لك الطعام! .

إنه لا فرق بين هذا العبد الذي لم يأخذ بهذا النص على ظاهره، وبين المتكلمين الذين يسلكون هذا المسلك في تنزيه الله تعالى عما لا يليق به بناء على أدلة عقلية تقوم على مقدمات ونتائج كما أن الذين يأخذون بالظاهر كشيخ الإسلام رحمه الله يبنون ما يقولونه على أدلة عقلية ذات مقدمات ونتائج .

فحتى لو اشترطنا ألا يؤوّل النص إلا بقرينة من النص نفسه، فإن تلك القرينة لن يُعرّف أنها قرينة، إلا بالعقل ودلالة العقل نفسه، وهكذا فحتى لو كان الداعي إلى عدم الأخذ بالظاهر قرينة هي نص آخر، فهذا النص الآخر لن يعرف كونه قرينة إلا بالعقل ودلالة العقل، وهكذا يبقى العقل هو المقدم! .

الوجه الثامن والعشرون:

«أن يقال: حقيقة قول هؤلاء الذين يجوّزون أن تعارض النصوص الإلهية والنبوية بما يناقضها من آراء الرجال، ألا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله (٦٩٣)» .

تأمل استعماله لفظ (آراء الرجال) بدلاً من لفظ (الأدلة العقلية)، فهذا يوحي بأن الأدلة العقلية هي آراء الرجال، وأن آراء الرجال هي الأدلة العقلية .

وإذا كان ذلك كذلك، وكانت آراء الرجال هي الأدلة العقلية نفسها، فيمكن لقائل أن يقول: إن الأصل الذي عُلم به صدق الرسول إنما ثبت بالأدلة العقلية، وإذن فثبوته إنما كان بآراء الرجال، لأنهما - أي الأدلة العقلية وآراء الرجال حسب قول ابن تيمية - سواء! وكذلك لو كانت الأدلة العقلية التي أحال الله العباد إليها حين قال: «أفلا

(٦٩٣) الدرء، مج ٣: ١٢١

تعقلون» وحين قال: «أفلا ينظرون»، إذا كانت تلك الأدلة العقلية إنما هي آراء الرجال فالله تعالى إذن إنما كان يقيم الحجة على العباد بآراء الرجال!، فتأمل هذه المغالطة وما تؤدي إليه .

وكذلك فليتأمل القارئ قوله: «هؤلاء الذين يجوّزون أن تعارض النصوص الإلهية والنبوية»، مع أن المتكلمين لا يعارضون (النصوص) وإنما يؤولون النصوص فيصرفونها عن ظواهرها إلى معان أخرى تحتلها تلك النصوص على وفق لغة العرب وأساليبها، وظاهر النص كما قلنا مراراً هو معنى من المعاني التي يحتلها النص كما يحتمل غيرها .

أما نصوص الكتاب والسنة فلها مرحلتان :

المرحلة الأولى: (يمكن أن أسميها مرحلة الإثارة والتنبيه) وفي هذه المرحلة يُتعامل مع هذه النصوص على أساس أنها مجرد (كلام) يدّعي صاحبه أنه رسول وأن هذه النصوص وحي من الله أوحى به إليه، هذه النصوص في هذه المرحلة تثير كوامن عقول من يقرؤونها ويتأملونها فيستدلون بعقولهم ليعرفوا صدقها من عدمه .

المرحلة الثانية تمثل (نتيجة النظر) والاستدلال حيث تكون النتيجة العلم بأنها من عند الله تعالى حقاً - أو أنها ليست كذلك لمن قامت له معارضات قوية أو جحدها عناداً واستكباراً - .

وهكذا يتساق الدليلان دليل العقل ودليل النص معاً .

وفي هذه المرحلة أيضاً يعلم الناظر أن أخبار النص لا تعارض قطعي العقول، وأن الأوامر التي فيه إنما هي أوامر الحكيم الحميد العدل الذي لا يأمر إلا بخير ولا ينهى إلا عن شر، وحينئذ فيكون اتباع تلك الأوامر واجتناب تلك النواهي ديناً يترتب عليه الثواب والعقاب، فالنص لا يأتي بجديد حين يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الظلم والإساءة لأن تلك الأمور يعلمها الإنسان بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكن الجديد هو أن النص يجعل تلك الأمور ديناً تترتب عليه الجنة والنار، والثواب والعقاب .

فكيف يقال إنها لا تدل على شيء وأن مؤدى قول المتكلمين هو ألا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا استفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله كما يقول شيخ الإسلام .

الوجه التاسع والعشرون:

«العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من جانبين؛ فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج: فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت اللازم الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه»، إلى أن يقول: «وإذا كان العلم بصحة الشرع لازماً للعلم بالمعقول الدال عليه، وملزوماً له، ولازماً لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر؛ فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم، فضلاً عن تعارض المتلازمين، فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والنقيضين^(٦٩٤)».

ومن ذا يعارض في أن الأمرين متلازمان؟ ولكن السؤال هو: ما المقصود بالشرع؟ هل المقصود به النص من حيث هو نص قد يحتمل معاني متعددة يحمل المراد على أولها وأقربها إلى الدليل العقلي؟ فإن أحداً من المتكلمين الذين يحاججهم شيخ الإسلام لا يقول بأن العقل يعارض النص بهذا المعنى البتة، وإن أريد بالشرع هنا أنه ظاهر النص فقط، فهذا هو محل النزاع، وشيخ الإسلام هنا يمارس المصادرة على المطلوب.

إن الإمام رحمه الله يلوم المتكلمين أنهم يستخدمون الألفاظ الممثلة المتشابهة، ولكننا نرى أن شيخ الإسلام يستخدم أحياناً الأسلوب نفسه حين يجعل النص مثلاً هو ظاهر النص، وحين يجعل إثبات النبوة مقروناً فقط بأدلة خارج النص تدل على صدق النبي دلالة إجمالية، وغيرها، ولكننا لا نظن أن شيخ الإسلام يتعمد هذا ولكن هذا ما أدى إليه اجتهاده، وإذا كان شيخ الإسلام معذوراً فالمتكلمون معذورون أيضاً.

ثم يفترض ابن تيمية مناقشة مع أحد المعارضين، فيقول:

«وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم

نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدّم الشرع على العقل فإنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم نقدح في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع، وإنما قلنا:

(٦٩٤) الدرء، مج ٣: ١٣٧

(مما يقال إنه عقل) لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سمّاه أصحابه معقولاً^(٦٩٥). وما ذكرناه سابقاً من أن من يقدّم الشرع إنما هو يقدّم قضية عقلية وردت في الشرع كافٍ في بيان خطأ الإمام هنا. ومن قدّم العقل على ظاهر النص فأول النص فالنتيجة أنه يقدّم معنى من معاني النص على معنى آخر يحتمله النص، فتقديم العقل يقتضي تقديم معنى لائق يفهم من النص على معنى آخر لا يليق، ليس إلا.

وإذن فإن من قدّم العقل على ظاهر النص فهو لم يقدح في الشرع وإنما قدح في معنى محتمل من المعاني التي يمكن أن يفهم النص عليها وقدّم معنى آخر غيره، أمّا من قدّم ظاهر النص فهو قد قدّم معنى من معاني النص على معنى آخر يحتمله النص أيضاً، والحاصل أن كلا الطرفين ينطلقان من العقل، والفرق أن أحدهما يقر بأنه يقدّم العقل، والآخر ينكر ذلك ويظن أنه يقدم الشرع! ويسوّق لنفسه أنه في صف الشرع! والآخرون مخالفون للشرع ومتبعون لأهوائهم وآرائهم وعقولهم القاصرة!.

والواقع أن المتكلمين أوثق علاقة بالنص من الآخذين بالظاهر فقط؛ لأنهم (أعني المتكلمين) لا يتصوّر أن يخرجوا من معاني النص البتة، من حيث أنهم يدورون داخل دائرة النص الواسعة فيتخيرون من أوجهه ما يدل عليه العقل والواقع فهم أكثر ديناميكية وأقدر على التطور، إضافة إلى أن دلالة العقل عندهم مرتبطة بالسمع من وجهين، خارج النص إجمالاً، وداخل النص تفصيلاً.

أما الآخرون فهم أضعف صلة بالنصوص لأنهم لا يرون لها إلا وجهاً واحداً يحصرون أنفسهم به، فلا يتعلقون بالنص إلا بأضيق أوجهه، فلا تتعدد خياراتهم داخل النص فعلاقتهم به أضيق، وهم مع هذا محتاجون لإثبات نظريتهم إلى العقل ليثبتوا صحة فهمهم للنص، مع أنهم يعدون النص أمراً مغايراً للعقل، لا علاقة له به، إلا من جهة واحدة من حيث كون العقل دالاً على النص على الوجه الإجمالي لا على الوجه التفصيلي، بمعنى أن العقل عندهم إنما يدل على صدق النبي بدلالة هي خارج النص إجمالاً، لا داخل النص تفصيلاً، وهو ما لمحناه مراراً في خطاب شيخ الإسلام رحمه الله.

وبناء على هذا الكلام السابق لشيخ الإسلام يكمل كلامه فيقول: «ولهذا كان من

قدّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع بل سلم له الشرع^(٦٩٦).

هذه هي الدعوى، وهي محل النزاع، ولئن صدقت هذه الدعوى؛ فهذا اللزوم إنما هو في حق من فرّق بين السمع والعقل، فجعل دلالة العقل على السمع من خارج السمع فقط لا من داخله، وجعل السمع هو ظاهر السمع، وهكذا يؤدي هذا القول إلى خلق شق واسع بين العقل وبين الشرع، فينطلق الشرع في طريق مابين لطريق العقل. ذلك أن العقل إذا توصل إلى ما يخالف ظاهر النص فإما:

١. أن يؤوّل النص ويصرفه عن ظاهره، وهذا ما لا يرضاه ابن تيمية.
٢. أو أن يلغي ما توصل إليه العقل ليسير مع ظاهر النص على الرغم من مخالفته لأدلة العقل.

٣. أو أن يخلق انشقاقاً بين النص والعقل فيسير كل منهما باتجاه مغاير للآخر، وهذا ما يعبر عنه شيخ الإسلام حين ينقل عن ابن النفيس - على جهة التأييد - فيقول: «ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض^(٦٩٧)».

والمقصود أن هذا اللزوم الذي يتحدث عنه شيخ الإسلام هو في الحقيقة لا يتناول من يقدم العقل، ويجعل التأويل المنضبط بلغة العرب سبيله لفهم النص فهماً لا يصادم بدهيات وقطعيات الواقع والعقل، بل ويتيح فرصة لديناميكية فهم النص وتطور هذا الفهم جيلاً فجيلاً وعصراً فعصراً، وإلا فكيف يكون النص صالحاً لكل زمان ومكان؟ إن هذا اللزوم الذي يخلق بينونة بين العقل والنص إنما ينطبق على من يقدم ظاهر النص كيفما سار الأمر! وبأي ثمن!.

إن ابن تيمية يرى أن تأويل النصوص أو الظن بأن ظواهر النصوص تخالف مسلمة العقل تضرب الشرع والعقل معاً، لأنه يقول: إن النص قد ثبت بأدلة ضرورية خارجة عنه، وهكذا فإذا ثبتت مخالفة العقل لظواهر النصوص، فهذا سيخالف الشرع (الذي هو ظواهر النصوص عنده) وسيخالف ضرورات العقل (التي ثبت بها النص من خارجه)! وإذن فمن يقدم العقل على الشرع، ومن يؤوّل النص لينسجم مع أدلة العقل

(٦٩٦) السابق.

(٦٩٧) الدرء مج ١: ٢١٦

هو في الحقيقة يضرب العقل والشرع معاً عند ابن تيمية، وهكذا يسهم ابن تيمية في بناء منهج معرفي يخلق بينونة واضحة بين العقل والشرع، فيبقى الشرع في طريق مباين لطريق العقل .

إذا صحّ هذا؛ فالمشكلة ليست في المتكلمين الذين ينطلقون من الواقع في فهم النص القرآني، ولكن المشكلة هي في معارضيتهم الذين ينطلقون من فهم محدّد للنص يخالفه العقل والواقع فيسيئون إلى النص والعقل معاً.

الوجه الثالثون:

«أن هذا الذي ذكرناه يفيد أن الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته بل هما متلازمان في الصحة، وهذا القدر لا يمكن مؤمن [كذا] بالله ورسوله أن ينازع فيه، بل لا ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر، لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر كما يقولونه من أن صدق الرسول مبني موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه، وقيام المعجزة موقوف على أن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة، وذلك موقوف على أن فعل الله قبيح [كذا]، والله لا يفعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غني عالم بقبحه، والغني عن القبيح العالم بقبحه لا يفعل، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله، لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم، فلو بطل الدال على حدوث الجسم بطل ما دل على صدق الرسول... إلخ (٦٩٨)»

وواضح ما في هذا الوجه من تكرار، وبغض النظر عما ذكره هنا من أن الجهمية والقدرية يجعلون قبول السمع مبنياً على ما سمّاه ابن تيمية نفي الصفات، وبغض النظر عن كونهم أخطأوا أو أصابوا فإنه لا تقام عليهم الحجة إلا بالعقل .

وأحب هاهنا أن أنوّه إلى أن ما يسمّيه ابن تيمية (نفي الصفات) هو - عند من يقول به - إنما هو نفي لمعان يدعي من يقول بإثباتها أنها قائمة بذات الله، تلك المعاني يسميها بعض المتكلمة صفات، غير أن نفاتها لا يسمونها صفات، وإنما الصفات

(٦٩٨) الدرء، مج ٣ : ١٤٥

عندهم هي (الإخبار عن الموصوف بما هو عليه في ذاته) والموصوف استحق ما يوصف به إما لذاته، أو لفعله، أو لمعانٍ تقوم في ذاته، أما الله تعالى فإنه يستحق الإخبار عنه بالصفات إما لذاته وإما لفعله، لكن لا تقوم بذاته تعالى المعاني، ولا تقوم بذاته الأفعال المحدثة، فذات الله تعالى لا يحلّ في شيء، ولا يحل فيه شيء.

هذا هو فحوى كلام نفاة الصفات. وهذا ما يخالفه الإمام ابن تيمية رحمه الله، وليس هاهنا موطن التفصيل في هذا فله محل آخر، غير أن ما يهمننا هنا هو: أنه سواء صحت هذه الأدلة للمتكلمين أم لم تصح، فإن السبيل الأوحى لدحضها إنما هو حجج العقل، وإذن فالعقل مقدّم.

الوجه الحادي والثلاثون:

فحواه: أن طريقة المتكلمين تبدأ من النظر في الكون وإثبات حدوث العالم، وفي إطار الرد على هذا يقول ابن تيمية: «وأما جمهور الأئمة والعقلاء، فهي (أي طريقة المتكلمين) عندهم باطلة، وهذا مما يعلم كل من له نظر واستدلال، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها، فإنهم كلهم مؤمنون بالله ورسوله، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول والصحابة، يعلم أنهم لم يجعلوا العلم بتصديقه مبنياً على القول بحدوث الأجسام، بل ليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها، فضلاً عن أن يكون فيها أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بذلك..» (٦٩٩).

ولكن ابن تيمية رحمه الله لم يخبرنا من هم جمهور العقلاء الذين يرفضون هذه الطريقة، أهم العوام؟ أهم العلماء؟ لم يوضح لنا شيئاً حول هذا الإطلاق. أما القول بأن سلف الأمة لم يكونوا يبنون إيمانهم على إثبات حدوث الأجسام، فالسؤال هو: من تعني بسلف الأمة؟ هذا أولاً.

أما ثانياً فإن عدم الثبوت لا يعني ثبوت العدم، وعوام المسلمين يستقر في أنفسهم أن الكون محدث كان بعد أن لم يكن، لكنهم لا يفكرون بتسلسل الحوادث الذي يقول به شيخ الإسلام وبالقدم النوعي، ولا يزعم أحدهم أن هذا هو مذهب السلف بناء على

فهم فهمه من كلام لبعضهم لا يدل دلالة قاطعة على ما فهمه وقطع أنه هو بعينه مراد السلف .

وأما الزعم بأنه ليس في الكتاب والسنة شيء كهذا، فالحق أن إثبات حدوث الأجسام موجود في الكتاب والسنة، وبشكل قاطع، دون التفصيل الذي يذكره المتكلمون، والذي إنما علموه بنظرهم في الكون والتأمل فيه مستجيبين لأمر الله تعالى في القرآن الكريم بالاستدلال والنظر في الكون .

والقول بحدوث الأجسام وإمكانها متضمن في كل الآيات التي تثبت أن الله تعالى هو الأول فليس قبله شيء، وأنه الخالق لكل شيء .

الوجه الثاني والثلاثون:

«أن يقال: القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها من عقل أو كشف أو غير ذلك؛ يوجب ألا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل^(٧٠٠) .

كلام مكرر تم مناقشته في الوجه الثامن والعشرين، وإن كنت أحب أن أنبه إلى أن مسألة الكشف والإلهام يقول بها شيخ الإسلام، وإن كان يشترط ألا تخالف ظاهر الكتاب والسنة! أما المعتزلة فلا يقولون بالكشف أصلاً لأنه ليس دليلاً تقوم به الحجة على العباد .

الوجه الثالث والثلاثون:

«أن يقال: نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به، وقطعهم بثبوت ما أخبر به، وأنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به، بل إذا أقر أنه رسول الله، وأنه صادق فيما أخبر، ولم يقر بما أخبر به من أنباء الغيب - لجواز أن يكون ذلك متيقناً في نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع، ولا يمكن إثبات ما أثبتته الرسول بخبره إلا بعد العلم بذلك - لم يكن مؤمناً بالرسول، وإذا كان هذا

(٧٠٠) الدرء، مج ٣: ١٦١

معلوماً بالاضطرار؛ كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بأرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه... (٧٠١)».

يقول ابن تيمية هنا: إن الرجل إذا أقر برسالة النبي ثم لا يقر بما أخبر به من الغيب فإن في هذه الحالة ليس مؤمناً بالرسول، ثم يقول ابن تيمية بأن هذا (أي أن من آمن بمجمل الرسالة ثم لم يصدّق ببعض تفاصيل ما في النص من أخبار إلا بعد إقامة الدلالة عقلاً، هو ليس مؤمناً في الحقيقة) معلوم بالاضطرار، وإذن فقول المعارضين لخبر الرسول معلوم الفساد بالضرورة.

هذا الوجه مكرر لكن بأسلوب مختلف وقد ناقشنا هذا فيما سبق، غير أن من حق المخالف أن يقول: إن علمنا بأنه رسول يجب تصديقه فيما يقول إنما كان لأننا نظرنا فيما أتى به الرسول (تفصيلاً) فلم نجد شيئاً يناقض قطعيات العقول، فمن أجل هذا آمننا به رسولاً، فأما القول بأنه ما دام رسولاً فيجب تصديقه حتى فيما يخالف قطعيات العقول، فهو قول متناقض لأنه لو خالف قطعيات العقول فلن يكون رسولاً حينئذ وسيُعلم كذبه وادعاؤه.

وفحوى هذا الوجه باختصار هي: أن من أقر بأخبار الرسول ثم توقف في بعض ما جاءه فلم يقبل به حتى يعلمه فهو في الحقيقة لم يؤمن بما جاء به الرسول. وهذه مغالطة؛ لأن المقر بأخبار الرسول إنما أقر بها تفصيلاً بعد أن فهمها وعلمها بعقله، فليس الإيمان برسول الله أمراً خارج النظر في النص وأخبار النص (وهذا الوجه مبني على الفصام الذي قال به شيخ الإسلام بين الأدلة التي يثبت بها السمع من خارجه وبين ما يثبت بها من داخله).

وهناك مثال يقرب لنا المغالطة التي يسوقها شيخ الإسلام مراراً، وهي أنه ما دام قد ثبتت نبوة النبي بالمعجزة الباهرة التي يُعلم بها صدقه ضرورة، فلا يجوز تأويل أي نص يخالف ظاهره العقل بعد الإيمان المجمل بهذا الرسول بدليل المعجزة، هذا المثال:

رجل قال: إن المثلث مكون من أربعة أضلاع، وبرهاني على هذا أي أحيي الموتى.

فأحياء الموتى هو أمر خارج تعاليم هذا الرجل، ولكن تعاليمه نفسها متناقضة تماماً

(٧٠١) الدرء، مج ٣: ١٧٠

للعقل، فإذا واجهت أنا مثل هذا فإنني سأتعجب جداً من هذه المعجزة التي أتى بها، لكنني لن أشك في معرفتي اليقينة. وقد قلت من قبل إنه ليس في كتاب الله تعالى ما يخالف قطعيات العقول البتة.

الوجه الآخر من المغالطة فيما ذكره شيخ الإسلام: أنه جعل ما أخبر به الرسول هو ظاهر النص فقط دون ما يمكن أن يحتمله هذا النص من معانٍ متعددة يمكن حمل النص عليها، فإذا أخذ الناظر في النص بغير الظاهر فهو لم يؤمن بما أخبر به الرسول بحسب قول شيخ الإسلام.

الوجه الرابع والثلاثون:

«أن الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدمون رأيهم على ما أخبر به الرسول، ويقولون: إن العقل أصل للشرع، فلو قدّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع؛ إنما يصحّ منهم هذا الكلام إذا أقرّوا بصحة الشرع بدون معارض، وذلك بأن يقرّوا بنبوة الرسول وبأنه قال هذا الكلام، وبأنه أراد كذا، وإلا فمع الشك في واحدة من هذه المقدمات لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل فكيف مع معارضة العقل؟»^(٧٠٢).

يشترط شيخ الإسلام هنا على من يؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يقول بالمعارض العقلي للشرع، وهذا كلام مبني على ما أشرت إليه مراراً فيما مضى، مبني على ما يظنه ابن تيمية من:

١. أن دلالة العقل على النص دلالة إجمالية لا تفصيلية.
٢. أن دلالة العقل على النص هي من خارج النص لا من داخل النص.
٣. أن ظاهر النص (أو الشرع بحسب تعبيره) هو النص نفسه، وبناء على هذا الشرط يتهم المتكلمين بأنهم يقولون بالمعارض العقلي بينما حقيقة قول المتكلمين أنه لا تعارض بين العقل والنص.

وقد ناقشت كل تلك الأمور سابقاً فلا داعي لإعادتها هنا. إن ابن تيمية يشترط على المتكلمين لكي يكونوا مؤمنين حقاً يشترط عليهم ألا يقولوا بالمعارض العقلي، بينما يرى المتكلمون أن الإيمان نفسه لا يتحقق إلا بالعلم

(٧٠٢) الدرء، مج ٣: ١٧٠

بصدق النبي فيما أخبر به عن ربه، ولا يكون هذا إلا إذا سلم النص بكل تفاصيله من التعارض، وبالنظر والاستدلال نعلم أن النص لا يعارض قطعياً من قطعيات العقول البتة.

الوجه الخامس والثلاثون:

«أن يقال: قول هؤلاء (يعني المتكلمين) متناقض، والقول المتناقض فاسد، وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم من يمكنه تأويل جميع السمعيات.

وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوّزتم تأويله، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البين وبين ما أقرتموه؟

فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إن ما عارضه قاطع عقلي تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقرناه.

فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء؛ فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية، كما تقدّم بيانه^(٧٠٣).

يمكن للمعارض أن يقول: إنا لا نتحمل أخطاء غيرنا، فإذا ذهب من ذهب إلى تأويل كل ما يبدو أمامه حتى لو لم يكن عنده دليل قطعي يستوجب التأويل، فهل الخطأ في التأويل؟، وكذلك الإثبات نفسه، هناك من يغلو فيه حتى يصل إلى التجسيم المحض، ولا يخفى هذا على شيخ الإسلام رحمه الله فإنه قد قال بأن هناك من يغلو في الإثبات^(٧٠٤)! فهل معنى هذا أن الإثبات مطلقاً باطل؟!، فالعبرة إذن هي في الدلالة القطعية، فما كان ظاهره يوافق قطعي العقل أخذناه على ظاهره، وما كان ظاهره لا يوافق قطعي العقل وكان محتملاً لأكثر من معنى حملناه على المعنى اللائق على وفق أساليب العرب وطرائقها في كلامها.

الوجه السادس والثلاثون:

«أن يقال: هم إذا عرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلا طريقتان: إما طريق

(٧٠٣) الدرء، مج ٣: ١٧٢

(٧٠٤) فتاوى ابن تيمية ج ١٨: ٨٥

النظار: وهي الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية: وهي الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرب هاتين الطريقتين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من المتناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحدهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق.

فغاية هؤلاء الشك (أي المتكلمين)، وغاية هؤلاء الشطح (يعني الصوفية)... .
﴿٧٠٥﴾.

يوحى إلينا شيخ الإسلام هنا بأن طريق النظر ليس هو طريق الكتاب والسنة، وهو ما لم نره قدّم عليه دليلاً مقبولاً إلى الآن، وهناك فرق بين طريق العقل وطريق الكشف، أما طريق العقل فهو حجة عامة على العباد تقام به الحجة على الجميع، وأما طريق الكشف فحتى لو كان صحيحاً وحقاً فإنه لا يصلح حجة عامة على العباد.

ولا يوافق الواقع القول بأن نهاية المتكلمين هي الحيرة والشك والضلال! والإمام ابن تيمية رحمه يشهد لهم بأن لهم في الدفاع عن الدين وحماية حوزته من شبهات المشككين مساع مشكورة، فكيف يحمون الدين وهم متحIRON فيه؟ وكتب السير والتاريخ ملاءى بأخبار المتكلمين الذين أقاموا الحجج على الفرق غير الإسلامية وكانوا سبباً في إسلام الكثيرين.

وأما ما ذكره عن بعضهم من الحيرة والتشكك عند الوفاة - لو صحّ - فلا يعد دليلاً على بطلان طريق علماء الكلام مطلقاً.

الوجه السابع والثلاثون:

«أنا نعلم بالاضطرار من دين النبي صلى الله عليه وسلم ودين أمته المؤمنين به بطلان لوازم هذا القول، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، بل نعلم بالاضطرار من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد، وذلك لأن لازم هذه المقالة وحقيقتها ومضمونها: أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لا علم ولا هدى ولا كتاب منير؛ فلا يستفاد منه علمٌ بذلك، ولا هدى يعرف به الحق والباطل، ولا يكون الرسول قد هدى الناس،

﴿٧٠٥﴾ الدرء، مج ٣: ١٧٣

ولا بلّغهم بلاغاً بيناً، ولا أخرجهم ممن الظلمات إلى النور، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد^(٧٠٦) .

وهو وجه مكرر عما ذكره في الوجه الثاني والثلاثين، والثامن والعشرين، فلا داعي لمناقشته .

الوجه الثامن والثلاثون:

«أن يقال: إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ما بيّن للناس أصول إيمانهم، ولا عرّفهم علماً يهتدون به في أعظم أمور الدين، وأجل مقاصد الدعوة النبوية، وأجل ما خلق الخلق له، وأفضل ما أدركه الخلق وحصلوه وانتهوا إليه، بل إنما بيّن لهم الأمور العملية، فإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من علّمهم وبين لهم أشرف القسمين وأعظم النوعين كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم من لم يبين إلا القسم المفضول والنوع المرجوح، وحينئذ فمذهب النفاة للصفات ليس من أئمته أحد من خيار هذه الأمة وسابقيها، وإنما أئمتهم الكبار: القرامطة الباطنية من الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم من ملاحدة الفلاسفة . . . إلخ^(٧٠٧) .»

إن المتكلمين لا يزعمون البتة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلمهم أعظم أمور الدين من الإيمان والعقائد، ولكنهم يقولون: إنه نبههم إليها وأثار دفائن عقولهم فتفكروا ووجدوا ما أخبرهم به الرسول حقاً فكيف يكون لازم مذهبهم إنه لم يعلمهم ولم يفدهم صلى الله عليه وسلم؟ وإنك واجد أن هذا الوجه مكرر عمّا قبل، ثم تأمل كيف يستنتج ابن تيمية أن أئمة المتكلمين إنما هم الإسماعيلية والباطنية وملاحدة الفلاسفة، على أن الإمام رحمه الله يعلم أن المتكلمين كانوا للفلاسفة بالمرصاد، أضف إلى هذا أن علم الكلام نشأ في القرن الأول للهجرة على يد المعتزلة قبل أن تترجم كتب الفلسفة اليونانية بقرن من الزمان، فكيف يقال إن أئمتهم هم الإسماعيلية والنصيرية؟ .

إن شيخ الإسلام رحمه الله تدفعه عاطفته الدينية الجياشة، وحرصه الشديد على الكتاب والسنة إلى أن ينكر أحياناً ما هو معلوم ضرورة من الواقع، أو أنه يستجيز هذه

(٧٠٦) الدرء، مج ٣: ١٧٨

(٧٠٧) الدرء، مج ٣: ١٧٩

الطريقة للتشنيع وتبشيع حال المتكلمين الذين يرى أنهم يخالفون النصوص بينما هم يوافقون النصوص في بعض معانيها الموافقة للعقل وإن خالفت الظاهر منها، فرحمه الله تعالى وجزاه خيراً على حسن نيّته، ويغفر الله لنا وله. وهذا لا يعني أن المتكلمين لا يخطئون ولا يزلّون، وكذلك لا يعني أن أهل الإثبات لا يخطئون ولا يزلّون، فكل له خطأ والله سبحانه يتجاوز عن مريد الحق المخطئ بمثّه وكرمه، وحاصل القول أن هذا الدليل لا يبطل كون العقل مقدّماً على النقل.

الوجه التاسع والثلاثون:

«أن يقال: إن الرسل لم يسكتوا عن هذا الكلام في هذا الباب، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدم، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة؟ فإذا كان الحق هو قول النفاة، ولم يتكلموا إلا بما يدل على نقيضه؛ كانوا - مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلموهم الحق عند النفاة - قد لبسوا عليهم ودلسوا، بل أضلوهم وجعلوهم وأخرجوهم إلى الجهل المركب، وظلمات بعضها فوق بعض: إما من علم كانوا عليه، وإما من جهل بسيط، أو حيروهم وشككوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل، ولا الهدى من الضلال، إذ كان ما تكلموا به عارضوا به طرق العلم العقلية والكشفية.

فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يمرض ولا يشفي، ويضل ولا يهدي، ويضر ولا ينفع، ويفسد ولا يصلح، ولا يزكي النفوس ويعلمها الكتاب... (٧٠٨)».

وهو قول مكرر بطريقة مختلفة، وبإمكان المخالف أن يقول: إن المتكلمين الذين تسميهم النفاة إنما يرون أنهم يوافقون كلام الأنبياء ويفهمون مرادهم فليس كلامهم شيئاً يخالف كلام الأنبياء بل يوافقهم، وأما القول بأن كلامهم يعارض ما جاءت به الأنبياء فقد ذكرنا مراراً أن ظواهر النصوص ليست هي النصوص نفسها، وأنه إذا احتل اللفظ أكثر من معنى حمل على المعنى اللائق، لا سيّما إذا أدى إليه النظر والاستدلال في الكون تطبيقاً لأمر الله تعالى بالنظر.

وشيخ الإسلام رحمه الله هنا يبشع صورة المخالف بأقصى ما يستطيع حرصاً منه

رحمه الله على دين الله تعالى من التلاعب، ولكن التلاعب - لو وجد - ليس منوطاً بالمتكلمين فقط، فحتى المثبتون ليسوا منزّهين عن التلاعب قصداً أو سهواً. والحق أنه لا أحد ممن آمن بالله ورسوله يريد أن يذهب إلى النار بقدميه، والكل باحث عن الحق، يريد مرضاة الله تعالى، والله يغفر ويعفو.

الوجه الأربعون:

«أن يقال: كل عاقل يعلم بالضرورة أن من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق، أو الهيئة أو غير ذلك من الأمور، بكلام عظيم قدره، وكبر أمره، وذكر أنه بين لهم به وعلم، وهدى به وأفهم، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات ولا معرفته لتلك المطلوبات، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق أكمل، وهي على غير ذلك العلم أدل؛ كان هذا: إما مفراطاً في الجهل والضلالة، أو الكذب والشيطنة والتذالة، فكيف إذا كان قد تكلم في الأمور الإلهية، والحقائق الربانية، التي هي أجل المطالب العالية، وأعظم المقاصد السامية، بكلام فضله على كل كلام، ونسبه إلى خالق الأنام وجعل من خالفه شبيهاً بالأنعام، وجعلهم من شر الجهلة الضلال الكفار الطغام، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور الإلهية، ولا أفاد علماً في مثل هذه القضية، بل دلالاته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان، مفهومة لضعف التوحيد والتحقيق الذي يرجح إليه ذوو الإيقان، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال؟ فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة في رسل الله . . . الخ^(٧٠٩)»

نعم، إن من تكلم في أي فن من الفنون وزعم أنه ذو الحق فيه، ثم تبين عكس ذلك كان هذا إما مفراطاً في الجهالة والضلالة، أو في الكذب والادعاء، هذا صحيح. ولكن السؤال هو: أفكل من زعم زعماً صدق في زعمه كيفما اتفق؟ أليس يجب النظر فيما قال حتى يعلم صدقه من كذبه؟ ويجب أن يُعرض كلامه على من يعلم تلك الأمور فيشهد له بالصدق أو بالكذب؟

وهكذا الحال في مدعي النبوة، حين يأتي بتعاليم وبأخبار يدّعي أنها من عند الله، فهل يقبل قوله هكذا جزافاً؟ أم يجب النظر والاستدلال حتى يعلم صدق قوله؟ هذا هو

(٧٠٩) الدرء، مج ٣: ١٨٥

الواجب، فإذا توافر لمُدّعي النبوة الآية المعجزة الدالة على نبوته، وكانت أخباره وتعاليمه غير مخالفة لقطعي العقول كان هذا دليلاً قطعياً على أنه نبي من عند الله .

والنص القرآني والله الحمد ليس فيه ما يخالف قطعي العقول البتة، والعبارة إنما هي في مؤدى النص وما يحويه من معان متعددة، وليس شرطاً حصر الدلالة في ظاهر النص، فهذا قتل للنص القرآني ومعانيه الغزيرة الثرة، فما دام النص يقوم على اللغة التي يفهمها متلقيها، فإن كان النص يحتمل عدة معاني، فيؤخذ بما يوافق العقول من تلك المعاني، وليس هذا مخالفة للنص ولا خروجاً عن النص ولا يلزم منه البتة دعوى التناقض مع النص، إذا كان الظاهر غير مراد، وأظن أنه قد تبين لنا الاشتباه الذي يؤدي إليه اعتبار (ظاهر النص) هو (النص نفسه) بكل معانيه ودلالاته .

وتلاحظ أخي القارئ الكريم أن هذا الوجه أيضاً ما هو إلا تكرار لما طُرح سابقاً، والجواب عنه مشابه للجواب عن غيره مما مضى لأن مخرجه واحد .

الوجه الحادي والأربعون:

«أن يقال: كل من سمع القرآن من مسلم وكافر، علم بالضرورة أنه قد ضمن الهدى والفلاح لمن اتبعه، دون من خالفه» إلى أن يقول: «وإذا كان كذلك فقد علم بالاضطرار أن من جاء بالقرآن أخبر أن من صدّق بمضمون أخباره فقد علم الحق واهتدى، ومن أعرض عن ذلك كان جاهلاً ضالاً فكيف بمن عارض ذلك وناقضه...» (٧١٠).

لا أظن أن هناك حاجة لمناقشة هذا الوجه؛ فالجميع متفق عليه، لكن للمخالف أن يسأل: من الذي يعارض ما أخبر به القرآن؟ فحين يقول الله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام»، فهل المراد بهذه الآية أن الله تعالى هو الباقي سبحانه؟ أم المراد بها أن الله يريد أن يخبرنا بأن له وجهاً؟ كذلك عندما يقول القائل لأخيه: «أنا أفدي هذا الوجه»، هل يريد أن يقول لأخيه إن لك وجهاً؟ أم يريد أن يقول له أنا أفديك أيها الأخ؟ وعندما يقال لرجل: «هذا ما كسبت يدك»، هل يريد أن يقول له إن له يدين؟! أم المعنى بهذا أن هذا هو عمله؟، وكذلك قول القائل: «يداك أوكتا وفوك نفخ»، هل يعني بهذا أن فلاناً أشعل ناراً بحق وأنه نفخ فيها بحق؟ أم يراد به أنه تسبب في عمل ما؟

(٧١٠) الدرء، مج ٣: ١٨٧

كذلك قول الله تعالى: بين يدي رحمته، فظاهرها أن رحمة الله لها يدان! فهل تؤخذ على ظاهرها؟
وإذا لم يأخذ الآخذ بظواهر تلك النصوص فهل يعد معارضاً لها ومكذباً لها؟
ومعارضاً عنها؟

حسن، ربما يرى من يرى أن تلك الآيات تثبت ما يسمّى بالصفات الخبرية لله تعالى، فيحمل تلك النصوص على ظواهرها، ويظن هذا فهماً صائباً، غير أنه ليس هناك نص يعتمد عليه هذا الآخذ بالظاهر يقول له: إنه يجب عليك الآخذ بالظاهر، كما أنه لن يجد نصاً قطعياً يقول: إن المراد هو ظاهر الآيات وأنه يحرم تأويلها. إن القضية إذن تعود إلى العقل كما أسلفت مراراً، وهكذا يبقى العقل هو الأصل.

الوجه الثاني والأربعون:

«أن يقال: إن هؤلاء متناقضون تناقضاً بيّناً، فإنهم جعلوا المعلومات ثلاثة أقسام: ما لا يعلم إلا بالعقل، وما لا يعلم إلا بالسمع، وما يعلم بكل منهما، وجعلوا من المعلومات التي لا تعلم إلا بالسمع الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه. ومعلوم أن ما ذكره ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضاً؛ وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه، إذا دل الدليل السمعي على أحد طرفيه، وجوّزنا ألا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتاً، أمكن هنا أيضاً ألا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً في نفس الأمر، وأن يكون الشارع لم يرد ما دل عليه قوله، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك، فإن المعارض الدال على أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت، أو أن الشارع لم يرد بكلامه ما دلّ عليه إن قدر عدمه، لم يلزم انتفاء مدلوله؛ فإن الدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله، إذا جوّزنا أن يكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر؛ فإنه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه. وحيث فلا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية، وهذا نهاية الإلحاد^(٧١١)»

ولشرح فحوى هذا الكلام بأسلوب عصري:

(٧١١) الدرء، مج ٣: ١٩٣

معلوم أن المتكلمين يقولون: إن الخطاب القرآني ثلاثة أقسام:
أ. ما لا يعلم إلا بالعقل أصالة، وورد به السمع كحسن العدل وقبح الظلم
وحسن الصدق وقبح الكذب... إلخ.
ب. ما يعلم بالعقل والسمع معاً كأحكام البيوع مثلاً والنهي عن الربا وغير ذلك.
ج. ما لا يعلم إلا بالسمع فقط كأحوال أهل الجنة مثلاً وأحكام أهل النار وما
يدور بين الناس في الآخرة من حوار... إلخ.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في النص السابق ما معناه:
إنكم معاشر المتكلمين متناقضون، ذلك أنه صحيح أنكم زعمتم أن هناك ما لا
يعلم إلا بالسمع، لكن هذا الذي لا يعلم إلا بالسمع إنما هو في إطار الممكنات التي
يجوز في العقل أن تقع أو لا تقع، وصحيح أنكم تؤولون ظواهر بعض النصوص
وتأخذون بالمعنى الذي يوافق ما تقتضيه العقول وينسجم مع اللغة العربية وأساليبها
بزعمكم.

كل ما سبق صحيح، غير أنكم تتناقضون تناقضاً بيّناً حين تؤولون ما تزعمون أن
العقل عارضه، مع أنكم في الوقت نفسه تأخذون بظواهر النصوص التي تقولون إن
العقل لم يعارضها؛ ووجه التناقض: أنكم تقولون إن ما لا تعلمونه إلا بالسمع إنما هو
الممكن الذي قد يقع وقد لا يقع، فما أدراكم أن هذا الخطاب القرآني في هذه
الممكنات إنما المقصود به ظاهره وأنه لا يؤول؟

إن قلت: لعدم وجود معارض عقلي، أجبناكم: ما دام أن ما ورد به ظاهر النص
في دائرة الجائز والممكن فمن الجائز أن يكون المقصود به غير الظاهر، وعدم وجود
معارض عقلي لا ينفي جواز أن يكون مؤولاً، وهذا تناقض واضح من طرفكم يقتضي
أن الشرع قد يكون ملبساً وغير موضح لما يريد، ما دام كل شيء خاضعاً للتأويل،
وحيث أن يلزمكم أنه لا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه أيضاً من الأمور
الأخروية، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلماذا تنكرون على الفلاسفة حين يؤولون ما لا
تؤولونه أنتم؟.

هذه زبدة ما قاله شيخ الإسلام، وهو كلام قد تظهر عليه علائم قوة الحجة، ثم
يستمر شيخ الإسلام فيقول:

« فإن اعتذروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره،
إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك.

قيل: جوابكم عن هذا كجوابكم للمعتزلة لما قالوا: لا يجوز أن يسمعه الخطاب الذي أراد به خلاف ظاهره، إلا إذا أخطر بباله العقلي المعارض.

فلما قلت له: هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلف... فيقال لكم هنا كذلك: هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلف؛ لأنه لما اعتقد في الأدلة السمعية أنها تفيد اليقين، وهي لا تفيد اليقين، كان مفترطاً، فكان جزمه بمدلول خبر الشارع مطلقاً تفريطاً منه، مع تجويزه أن يريد بخطابه خلاف ظاهره... (٧١٢).

إنك تشعر أن هذا الكلام موجّه للأشعرية أكثر من كونه موجّهاً للمعتزلة على أن كلا الفريقين أهل كلام، وواضح أن هذا القول لا يلزم المعتزلة لأن جوابهم حاضر: إن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب المكلف بأمر لا يريد - سبحانه - ظاهراً إلا إذا أخطر بباله العقلي المعارض.

وهو قائم على قاعدة الحسن والقبح العقليين.

وكذلك يقول المعتزلة - انطلاقاً من قاعدة الحسن والقبح العقليين -: إن الله تعالى لا يخل بواجب عليه، ولا يجوز أن يفعل القبيح، وإذن فمما لا يجوز في حقه: أن يخاطب العباد بخطاب محتمل لأكثر من معنى وهو يريد من تلك المعاني وجهاً واحداً، ثم لا يوضح ما يريده، وهو يعلم أنه ليس هناك دليل عقلي به يفهم العباد ما يريده الله منهم.

وهذا ما يخالف فيه الأشاعرة كل المخالفة، إذ يقولون: لا يجب على الله شيء، ولا يقبح منه شيء، وهم لا يقولون أصلاً بالحسن والقبيح العقليين، ومع هذا تجدهم يقولون: لا يجوز أن يريد الشارع بكلامه ما يخالف ظاهره، إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك.

وهذا حقاً تناقض من متكلمي الأشاعرة، يقولون: لا يجب على الله شيء، ثم يوجبون عليه ألا يخاطب المكلف بما يخالف الظاهر إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك!

ينفون التحسين والتقيح العقليين، ثم تجدهم يحسنون ويقبحون. ولهذا فحجة ابن تيمية تلزم الأشاعرة ولا تلزم المعتزلة، وإذن فهي لا تلزم

(٧١٢) الدرء، مج ٣: ١٩٤

المتكلمين بما هم متكلمون، وإنما تلزم طائفة من المتكلمين هم الأشاعرة خصوصاً، وهذا هو الغالب؛ فإن معارك ابن تيمية الفكرية إنما كانت مع هؤلاء تحديداً لأنهم كانوا عامة علماء عصره.

غير أنه بإمكان الأشعرية أن يردّوا على هذا الإيراد فيقولوا:

١. إن الله أنزل القرآن بلغة العرب وخاطبهم بها، والعربي لم يكن يؤوّل إلا ما تقتضي القرينة تأويله، هذا هو الأصل ونحن ننطلق منه في فهم النص القرآني.
٢. لنفترض أنه ربما يجوز أن يريد الله غير الظاهر فيما ادّعينا أنه لا يعلم إلا بالسمع، وحينئذ فقد فعلنا ما بوسعنا، وأعملنا عقولنا نظراً واستدلالاً، وإذا كانت هناك قرينة وجهلناها مثلاً، فإن المجهول كالمعدوم، وحينئذ فلا نملك إلا أن نأخذ بظواهر النصوص حتى تظهر قرينة قويّة تجعلنا نووّل تلك الظواهر.

غير أن من حق شيخ الإسلام أن يقول:

إذا كنتم تفهمون خطاب الله بحسب الأصل فهل الله ملزم بهذا الأصل؟ كيف وأنتم تقولون: لا يجب على الله شيء؟ وكيف وأنتم لا تحسنون ولا تقبحون بالعقل؟ ثم إذا كان هناك قرينة وجهلتموها، أفيخاطب الله تعالى عباده بما لا يريد ظاهره دون أن يكون في عقولهم ما يصرفه عن ظاهره؟

فسيعودون إلى المربع الأوّل، ولعل هذا الإيراد أقوى ما في كل الأوجه التي وجهها ابن تيمية إلى المتكلمين عامة وإلى الأشاعرة خاصة، غير أن هذه الحجة لا تقوم على المعتزلة كما أسلفت، وإنما تقوم على الأشعرية.

وعلى أية حال، فسواء قامت قرينة تقتضي التأويل أو لم تقم، فإن هذا لا يلغي كون العقل مقدّماً على السمع، لأنه إن أخذ بظاهر النص فهو يأخذ بمعنى من معاني النص رآه في العقل جائزاً، وإن أوّل النص وصرّفه عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله النص فهو قد أخذ بمعنى معقول من معاني النص مخالف لظاهره غير المعقول بالنسبة إليه، وعلى كلا الحالين كان العقل عنده هو المقدّم الذي حمل النص عليه!

الوجه الثالث والأربعون:

«أن يقال: المعارضون للكتاب والسنة بأرائهم لا يمكنهم أن يقولوا: إن كل واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني، وقد تناقضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما؛ فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول، ولكن نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد

اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية - التي يسمونها العقليات - تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدعون أنها براهين قطعية، ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق والإعراض عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم... (٧١٣).

وهذا وجه مهم في الحقيقة، يقوم على هذا السؤال:

هل يعقل أن يخاطب الله عباده في أعظم ما يقوم عليه الدين وهو الإلهيات والعقائد بالمجازي والمحتمل، دون اليقيني والقطعي؟ وإذا تعارض ظاهر النص مع قطعي العقل - بزعم المتكلمين - فإن لازم هذا القول أن تلك الأدلة الشرعية ليست يقينية، وأن اليقيني ما هو إلا آراء هؤلاء المتكلمين!، وإذن فلنأخذ عقائدنا من آراء المتكلمين لا من النص الإلهي!.

وبإمكان المتكلمين أن يجيبوا عن هذه الحجة بأن يقولوا:

إن هذه الغيبات لا يمكن تصور حقائقها وإدراك كنهها بمجرد اللغة حتى لو أخذنا بظاهر النص، بل حتى لو خلت اللغات جميعها من شيء اسمه المجاز أو التشبيه أو الاستعارة، فلا يمكن البتة أن يتعامل مع تلك النصوص دون أن يتدخل العقل في فهمها، ومهما فهم العقل منها فلا يمكن البتة أن يزعم أنه أدرك حقيقة المراد كما هو.

وإذا كان الأمر كذلك وجب فهم النصوص على ما هو الأليق بالله تعالى والأكثر معقولية والأقرب إلى أدلة العقل بحسب طاقة الجهد البشري (٧١٤).

إذا ثبت هذا؛ فإننا قد ذكرنا غير مرة أن ظاهر النص ليس هو النص، ثم إنه لو كان هناك تعارض بين ظاهر النص وبين دلالة عقلية فهو في الحقيقة تعارض بين معنيين (أو قضيتين) يقتضيهما النص يجب تقديم أحدهما، وإذن فقارئ النص يتخيّر بين معنيين تضمنها هذا النص ما هو أقرب إلى أدلة العقول التي نزل النص ليخاطبها.

(٧١٣) الدرء، مج ٣: ٢٠٥

(٧١٤) في مقدمات كتابه (المطالب العالية) يخصص الإمام الرازي فضلاً خاصاً يقرر فيه أنه يكتفى في بعض مباحث العلم الإلهي بالأخلق والأولى، كما يقول رحمه الله في موضع آخر بعد أن ذكر أن صفات الله إما سلوب (كأن يقال: ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز)، أو إضافات (كأن يقال: جواد مفضل كريم)، قال: «واعلم أنا بينا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلق». مج ١: ٣: ١٥٠، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤٢٠هـ)، الطبعة الأولى.

الوجه الرابع والأربعون:

«أن يقال: العقلية التي يقال إنها أصل للسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها؛ فامتنع أن تكون أصلاً له، بل هي أيضاً باطلة، وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر من أهل الكلام والفلسفة؛ فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة:

طريقة الأعراض: والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون.

وطريقة التركيب: والاستدلال به على أن الموصوف بها ممكن أو محدث؛ فهاتان الطريقتان هي جماع ما ذكر في هذا الباب... (٧١٥)».

أما أن هذه العقلية ليست أصلاً للسمع، فقد ناقشنا هذا في الوجه الثالث، وعلقنا عليه في الهامش فليراجع ثمة، وكون الشيء حقاً أو باطلاً ليس مرتبطاً بقول المتكلمين أو الفلاسفة أو غيرهم، بل بإقامة الدليل من أيّ كان.

وأما هاتان الطريقتان فسنطرق لهما فيما يأتي من الكتاب، ونبين وجهة نظر المتكلمين فيها في مقابل وجهة نظر ابن تيمية.

ملخص لأهم ما سبق

١. قدّم ابن تيمية أربعة وأربعين وجهاً ساقها ليثبت بطلان قول المتكلمين وقاعدتهم التي تقدّم العقل على النقل.
٢. تلك الوجوه الأربعة والأربعون لا تعود في الحقيقة إلا إلى ثلاثة أوجه:
الأول: أنه إذا تعارض عقلي ونقلي فإما أن يكونا قطعيين فهذا محال.
وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيقدّم القطعي منهما سواء أكان عقلياً أم نقلياً. وإما أن يكونا ظنيين فالمقدّم هو الراجح منهما عقلياً كان أم نقلياً، ويتوسل به ليصل بنا إلى أن القطعي هو السمعي وليس العقلي.
الثاني: أن دلالة العقل على النقل دلالة إجمالية من خارج النص، تثبت صدق دعوى النبوة، أما النص نفسه فمهما عارضه من أدلة عقلية فوجب الأخذ بظاهره دون تأويله، ويجعل ظاهر النص هو النص نفسه فمخالفة الظاهر هي مخالفة النص مطلقاً.
وحين يؤول ظاهر النص فهذا تناقض من جهتين:
أ. الأولى أنه قدح في أدلة العقل الضرورية التي أثبتت النص من خارجه بضرورة المعجزة.
ب. الثانية: أنه تكذيب للشرع الذي قد ثبت صدقه سلفاً بالمعجزة.
الثالث: لم يرد شيء عن رسول الله ولا عن الصحابة والتابعين باستخدام طريقة الأعراض لإثبات أصول الدين.
٣. تلك الأوجه كلها لا تدل دلالة قاطعة على أن العقل ليس أصل النقل، بل على العكس، تدل على صحة قاعدة المتكلمين؛ وبطلان قول مخالفيهم وأكبر دليل على هذا هو أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لم يجد إلا الأدلة العقلية ليثبت صحة نظريته.
٤. النص ما هو إلا خطاب عقلي قائم على أساس من الأدلة العقلية يقيمها ويحيل عقول المخاطبين إليها، فهو خطاب عقلي (ابتداءً) مؤسس على الأدلة العقلية، بل النص نفسه لا تقوم كينونته ووجوده إلا بالأدلة العقلية، من حيث هو كلام مفيد مقصود.
وهو خطاب عقلي (انتهاءً) من حيث كونه موجّهاً إلى المكلفين ليفهموه فيشير

- كوامن عقولهم للنظر والاستدلال، ثم العمل والتطبيق.
٥. الفرق بين ابن تيمية والمتكلمين: أن ابن تيمية يرفض الأدلة العقلية التي تخالف ظاهر النص، ويردّها بأدلة عقلية مقابلة لها تُثبت ظاهر النص. أما المتكلمون فيرون أن تلك الأدلة العقلية التي تخالف الظاهر هي أدلة قاطعة وصحيحة، وحيث يصرفون النص عن ظاهره ويحملونه على معنى آخر يحتمله، لينسجم مع الأدلة العقلية التي توصلوا إليها. وباختصار فكلا الفريقين يعمل بسياسة الإلغاء والإثبات: ابن تيمية يلغي الأدلة العقلية التي تعارض ظواهر النصوص ويثبت أدلة عقلية أخرى تقابلها وتعارضها ليثبت ظواهر النصوص كما هي. أما المتكلمون فيبلغون ظواهر النصوص والأدلة العقلية التي تثبت هذه الظواهر، ويثبتون الأدلة العقلية التي تخالف ظواهر النصوص، ويثبتون معاني أخرى تحتملها تلك النصوص.
٦. إذا صحّ هذا فالنزاع الحقيقي ليس بين النص والعقل كما يريد شيخ الإسلام أن يَصوره هنا، وإنما هو نزاع بين منظومتين عقليتين: إحداهما: تثبت المعنى الظاهر للنص الذي يمكن أن يحتمل معاني أخرى، وتقدّم الأدلة العقلية لإثبات هذا الظاهر، وتلغي الأدلة التي تعارض ظاهر النص. والأخرى: تثبت الأدلة العقلية التي تخالف ظاهر النص، وتؤول النص إلى معنى من المعاني التي يحتملها ليتفق مع تلك الأدلة، وتقدّم الأدلة العقلية لإثبات هذا المعنى المؤوّل، على ضوء أساليب العرب وطرائقها في الكلام والتعبير.

الفصل الثاني

استراتيجيات ابن تيمية في رده على المتكلمين

ذكرنا في الفصل الأول الأوجه العامة التي أوردها الإمام للرد على المتكلمين في القضية الكلية التي أسسوا عليها منهجهم للتوفيق بين العقل والسمع . وفي هذا الفصل سنبحث فيما هو أكثر تفصيلاً في خطاب ابن تيمية، وما الاستراتيجيات التي سلكها ليرد على المتكلمين فيما بنوه على تلك القاعدة الكلية التي جعلوها أساساً لمنهجهم في التعامل مع ما يسمّى «تعارض القطعيات العقلية مع الظواهر النقلية» .

تلك الاستراتيجيات يمكن حصرها في أربع :

- ١ . استراتيجية الحجج العقلي، ويقوم على الهدم والإنشاء، أي: هدم أسس المتكلمين وإنشاء أسس بديلة عن تلك المقدمات النظرية .
- ٢ . استراتيجية الحجج اللغوي، ويقوم أيضاً على الهدم والإنشاء، أي هدم ما يحمل عليه المتكلمون المصطلحات والألفاظ من المعاني، وإزالة ما يلبس ذلك من اشتباه وإجمال، وحمل الألفاظ على المعاني التي تستحقها حسبما يرى .
- ٣ . استراتيجية التشنيع على المخالف، ويتبع فيها تكتيكات مختلفة، أذكرها في حينها .
- ٤ . استراتيجية التدعيم والتعزيز والحشد، بسرد عشرات النقول الواردة عن الأئمة، أو بدعوى أن هذا هو قول عامة الطوائف أو جماهير العقلاء، أو جماهير المسلمين، أو أتباع الأنبياء . . إلخ . ولن أفصل فيها فيكفي العودة إلى كتاب (درء التعارض) - أو غيره - ليظهر هذا للقارئ، لكن حسبي أن أشير هاهنا ببنان التنبيه إلى أن كثرة النقول وسوقها بهذا الشكل الضخم المبالغ فيه، وكذلك التهويل والتزديد في

كثرة القائلين يدل على الاحتياج الشديد لذلك، وهذا له دلالات لا تخفى على الناظر.

وبعد، فلنتناول هذه الاستراتيجيات، ونبدأ بالاستراتيجية الأولى، فنقول:

الاستراتيجية الأولى: الحجاج العقلي:

إن العقل الذي يراه المتكلمون معارضاً للنص، هو ذلك العقل الذي يقرر المقدمات النظرية التي تثبت حدوث العالم على طريقة (الأعراض^(٧١٦)) المشهورة، تلك المقدمات التي يصفها ابن تيمية بأنها باطلة^(٧١٧)، يلخصها في أربع مقدمات هي: «إثبات الأعراض - التي هي الصفات - أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق -، وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم - ثالثاً - إما من كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً.

وهو^(٧١٨) مبني على مقدمتين:

إحدهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات.

والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن

(٧١٦) يثبت المتكلمون حدوث الكون بأسلوب يسمّى طريقة (الأعراض)، وخلاصة هذه الطريقة أننا ننظر فيما حولنا فنجد أجساماً، هذه الأجسام إما متحركة وإما ساكنة، إما مفترقة وإما مجتمعة، تتقارب حيناً وتتباعد حيناً، ونعلم أن الجسم يسكن بعد حركة، ويتحرك بعد سكون، ويقترّب بعد ابتعاد ويبتعد بعد اقتراب، عندما يسكن تعدم الحركة، وعندما يتحرك ينعدم السكون، وكذا الحال في الاقتراب والابتعاد والافتراق والاجتماع وغيرها، وبناء على هذا نقول: إن الحركة (تحدث) بعد عدم، وكذلك السكون يحدث بعد عدم، الاقتراب يحدث بعد عدم، والابتعاد يحدث بعد عدم، وإذن فهذه الأعراض حادثة وليست قديمة، وإذا كانت هذه الأعراض حادثة، وإذا كانت هذه الأعراض لا يمكن أن تكون إلا في الأجسام، وإذا كانت الأجسام أصلاً لا توجد إلا مع أعراضها، وإذا كانت الأجسام لا تسبق في وجودها الأعراض فما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يوجد إلا مع الحوادث فهو حادث، وما لا يستغني عن الحوادث فهو حادث، وهكذا يثبت علماء الكلام أن الكون كله حادث خلق بعد أن لم يكن موجوداً.

(٧١٧) الدرء مج ١: ١٢٧

(٧١٨) أي امتناع حوادث لا أول لها.

الصفات - التي هي الأعراض - لا تكون إلا محدثة^(٧١٩) ويضيف: أن علماء الكلام «قد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان. وما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها^(٧٢٠)». ويقول عن هذه الطريقة: إنها «مما يعلم بالاضطرار أن محمداً لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه^(٧٢١)».

تلك الطرق لا يخلو الناظر فيها - على حد قوله - من أمرين:

١. إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتكافأ^(٧٢٢) عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة.

٢. وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل^(٧٢٣).

ثم ذكر ابن تيمية بعض اللوازم الفاسدة - كما يراها هو - فمن ذلك:

التزام جهنم بن صفوان فناء الجنة والنار، كما التزم لأجلها أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة^(٧٢٤)، كما التزم الأشعري وغيره أن الهواء والماء والتراب والنار له طعم ولون وريح، والتزم قوم لأجلها أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال... إلخ^(٧٢٥).

إن المتكلمين الذين يقولون بتلك المقدمات النظرية - إذن - ويجعلونها أصلاً ينون عليه آراءهم؛ لا يخرجون عن الاحتمالين السابقين اللذين ذكرهما الإمام، فإما أن تتكافأ الأدلة فيقف المتكلم لا يلوي على شيء، أو يرجح في موضع ما يردّه في موضع آخر. وإما أن تستبين له السبيل، ويستقر على رأي ولكنه يلتزم حينئذ لوازم فاسدة. ولمخالف رأي الإمام أن يقول: أما تكافؤ الأدلة فليس هو دليلاً على أن الحق في

(٧١٩) الدرء مج ١ : ١٢٨

(٧٢٠) المصدر السابق، الجزء نفسه والصفحة نفسها..

(٧٢١) السابق نفسه.

(٧٢٢) تتكافأ الأدلة بمعنى تتساوى في الدلالة فلا يترجح دليل على دليل فكل الأدلة المتقابلة المتضادة هي في نفس القوة، ولكن السؤال: هل هذا يعود إلى الأدلة نفسها أم إلى المستدل؟ (٧٢٣) نفسه.

(٧٢٤) ذكر الإمام ابن متويه في كتابه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض أن أبا الهذيل تراجع عن هذا الرأي والله أعلم.

(٧٢٥) الدرء مج ١ : ١٢٩

نفس الأمر يتعدد، ولكن من من الناس يخلو من حيرة تعتريه أحياناً؟ وهذا في الغالب لا يكون في جليّ الكلام بل في دقيقه، أي أنه لا يكون في المسائل الكبرى بل في صغیرها ودقائقها، وهو أمر نسبي لا يقع لكل أحد، فليس تكافؤ الأدلة عند الباحث دليلاً على بطلان منهجه ابتداءً.

وأما ترجيح الدليل في موضع، وردّه في موضع آخر فأمر من أمرين: إما أن يكون أحد الرأيين سابقاً على الآخر مطلقاً فيكون هذا تطوراً فكرياً طبيعياً يحصل لكل إنسان فيرى اليوم ما لم يكن يراه بالأمس، ويرى غداً خلاف ما يراه اليوم، وهذا أمر طبيعي لا يعدُّ دليلاً إلا على موضوعية الباحث وتطوره الفكري والعقلي.

وإما أن يكون هذا التردد والتذبذب ملازماً للباحث دائماً فربما يكون تناقضاً حينئذ، غير أنه حتى لو كان تناقضاً فليس هو دليلاً على بطلان المنهج في نفسه. أما التزام اللوازم الفاسدة، فهذا هو موطن النزاع الذي يحتاج إلى إثبات، فما يراه فلان فاسداً يراه غيره في غاية الصلاح، والعبرة كل العبرة إنما هي بالدليل والبرهان. فأهل الحديث مثلاً يختلفون في جرح فلان أو تعديله، ويلتزم المعدّلون لفلان مثلاً ما يراه المجرحون لوازم فاسدة من قبول الحديث، أو العكس، وبناء على هذا الجرح والتعديل يُردُّ حديثٌ أو يُقبَل، وينبني على ذلك عقائد وأحكام ودين! فهل ما ينتج عن الخطأ في التعديل أو الجرح من لوازم فاسدة يقتضي بالضرورة فساد أصل منهج المحدثين؟!

فكذلك في علم الكلام، إذا التزم بعض المجتهدين لوازم فاسدة فهذا يؤدي إلى فساد ملزوماتها بعينها لا إلى فساد أصل علم الكلام نفسه.

هذا بشرط أن تكون تلك اللوازم هي قطعاً لوازم لتلك الملزومات، وبشرط أن يثبت حقاً فسادها. ولكن هذا على أية حال لا يقدر في أصل علم الكلام الذي هو تلك المقدمات النظرية التي ساقها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

وبعد، فإن شيخ الإسلام يرى أن تلك المقدمات النظرية التي بنى عليها المتكلمون مذهبهم إنما هي أصول فاسدة لمذهبهم الفاسد، وما نتج عنها فهو الذي زعموه يعارض النص، وبناء على هذا فسيقوم بهدم تلك المقدمات النظرية ويسويها بالتراب.

ذكرنا فيما سبق طريقة المتكلمين التي يقوم عليها مذهبهم في التنزيه، أو ما يسميه

(نفي الصفات)، طريقة المتكلمين التي تبتدئ بالنظر في الكون وتحليله ثم الانطلاق منه للعلم بخالق هذا الكون ومعرفة صفاته .

مقدمات المتكلمين التي يريد ابن تيمية هدمها:

وهناك طريقتان معتمدتان في إثبات حدوث العالم: الطريقة الأولى التي أبدعها المتكلمون المسلمون بعقولهم الفذة وهي طريقة أبدعها العقل المسلم أصالة ولم يستوردها من الفلاسفة ولا من الفلسفة اليونانية، وهي التي يسمونها طريقة (الحدوث)، ودعونا نلخص تلك الطريقة ونعرض مقدماتها المحددة ليسهل تصورها، وهي تقوم على:

١ . إثبات الأعراض عامّة (أو الصفات كما يسميها بعضهم)، أو إثبات بعضها كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغيرها، ويتبع المتكلمون في هذا طريقتين: أ. الضرورة الحسية فنحن ندرك الأجسام من حولنا^(٧٢٦) بالضرورة، وندرك بالضرورة أنها لا تخلو من المعاني (التي هي الأعراض) فهي (أي الأجسام) إما ساكنة وإما متحركة، وإما مجتمعة أو متفرقة، كما أننا ندرك الأشياء بطعومها وألوانها وروائحها وأصواتها... إلخ .

ب . إثبات أن الأجسام متماثلة، وإن كانت الأعراض والمعاني مختلفة، وضربوا لهذا مثلاً أننا نرى جسماً أبيض، وجسماً أسود، فنعلم أن الخلاف بينهما إنما هو في البياض والسواد وإن كان معنى الجسمية واحداً من حيث الطول والعرض والعمق، وكذلك نرى جسماً ساكناً وجسماً متحركاً فنعلم ضرورة أن اختلافهما إنما هو في المعاني وأنهما متفقان في الجسمية .

ج . أسلوب التخصيص، وفحواه أننا نرى الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز فيه أن يبقى متفرقاً، والعكس صحيح، وإذن فلا بد من أمر اقتضى للجسم أن يحصل مجتمعاً بعد تفرق، أو متفرقاً بعد اجتماع، هذا المعنى أو هذا (المخصص) هو الأعراض .

فهذه بإيجاز طرق المتكلمين في إثبات ما يسمّى بالأعراض (أي تلك المعاني التي تقوم بالأجسام من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق... إلخ).

(٧٢٦) ولا مجال هنا لنقاش من ينكر أننا نعلم الواقع كما هو فهذا له محل آخر .

أما المقدّمة الثانية في دليل الحدوث فهي:

٢. إثبات حدوث الأعراض (بعد إثبات الأعراض نفسها)، ويتبع المتكلمون في إثبات حدوث الأعراض طريقتين:

أ. دعوى الضرورة الحسية، فنحن نرى الأجسام تسكن بعد حركة، وتتحرك بعد سكون، وتتفرق بعد اجتماع وتجتمع بعد افتراق وهكذا، فالحركة تكون بعد أن لم تكن، والسكون كذلك، وكذا الاجتماع والافتراق، ووجودها بعد أن لم تكن هو حدوث، لأن الحادث هو الذي يكون بعد أن لم يكن، وبهذا يثبت المتكلمون حدوث الأعراض، وهذا يؤدي بهم إلى الاستراتيجية الثانية وهي:

ب. دحض دعوى الكمون والظهور التي يقول بها بعض الفلاسفة، وفحوى هذه الدعوى الفلسفية: أنه صحيح أننا نرى الأجسام تفترق وتجتمع، وتتحرك وتسكن، غير أن تلك المعاني (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) قديمة النوع^(٧٢٧) في الحقيقة وليست محدثة توجد بعد عدم، إنها قديمة، ولكنها تظهر تارة وتكمن تارة، فإذا ظهر الاجتماع كمن الافتراق، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع، وإذا ظهرت الحركة كمن السكون، وإذا ظهر السكون كمن الحركة وهكذا.

ويدحض المتكلمون هذه الدعوى بحجج عديدة من أبرزها: أن الحركة والسكون أمران متضادان لا يجتمعان، فإذا تحرك الجسم فقد عُدم السكون، وإذا سكن فقد عدت الحركة، ودعوى الكمون تثبت السكون موجوداً كامناً في الجسم المتحرك، أو الحركة موجوداً كامناً في الجسم الساكن وهذا يؤدي إلى اجتماع المتضادين وهو ممتنع، وإذا كانت الحركة إذا وجدت عدم السكون، وإذا كان السكون إذا وجد عدت الحركة، فمعنى ذا أنهما يجوز عليهما العدم والقديم لا يجوز عليه العدم. أما المقدمة الثالثة التي يقيم عليها المتكلمون استنتاجاتهم فهي:

٣. إثبات حدوث الأجسام (بعد إثبات حدوث الأعراض)، وانتهجوا فيه:

أ. إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والأجسام لا تخلو من الحوادث، وإذن فهي حادثة.

ب. وإثبات أن التسلسل في الحوادث إلى اللابتداء هو أمر باطل، فلا بد من مخلوق أول - أو مخلوقات أولى - خلقه الله تعالى من العدم، وخلقه لا من شيء.

(٧٢٧) سيأتي معنى القدم النوعي في الصفحات القادمة.

فهذه هي طريقة الحدوث بترتيبها المنطقي عند المتكلمين .
أما الطريقة الثانية (طريقة الإمكان) فهي طريقة الفلاسفة أصلاً غير أن المتكلمين -
لاسيما متأخري الأشعرية - قرروها بمزيد من الاهتمام .
وخطوات هذه الطريقة :

أ. إثبات أن العالم ممكن، وفحوى هذه الطريقة أننا نوقن بوجود موجود،
والمعلوم عقلاً لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، أو ممتنع
الوجود .

أما واجب الوجود: فهو ما لا ينفك عنه الوجود أزلاً وأبداً، وحقيقته لا تقبل
العدم، أي أنه لا يتصور في العقل عدمه .

وأما ممتنع الوجود: فهو ما لا يُتصور في العقل وجوده .
وأما ممكن الوجود: فهو ما يجوز في حقه الوجود والعدم، بمعنى أن الذهن
يمكن أن يتصور أن يكون موجوداً كما يجيز ألا يكون موجوداً .

نحن نشهد العالم حتماً، وإذن فهو ليس ممتنع الوجود، فلم يبق إلا أن يكون
واجب الوجود أو ممكن الوجود، لكن ما الدليل على كونه ممكن الوجود؟

الدليل هو التركيب، فهذا العالم مركب من مادة وصورة، أو هو كل مركب من
أجزاء، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وكل جزء من أجزائه مفتقر إلى الجزء الآخر وإذن
فلا يكتسب وجوده بدون الجزء الآخر، أي أنه في وجوده محتاج إلى غيره، وما كان
كذلك يستحيل أن يكون واجب الوجود وإذن فهو ممكن الوجود .

فتلك هي الخطوة الأولى لإثبات أن الكون ممكن .
وإذا كان ممكناً فأمر من أمرين إما أن يكون أوجد نفسه أو أوجده موجد .
لا يجوز أن يكون أوجد نفسه لأنه قبل الوجود كان معدوماً فكيف يوجد نفسه
وهو معدوم، وإذا كان موجوداً فإيجاد الموجود تحصيل حاصل فامتنتعت هاتان
القضيتان فلم يبق إلا أن يكون أوجده موجد .

وهكذا تتقرر مسألة أنه لا ترجح إلا بمرجح، ومعناها أن (الممكن) لم يكن
ليوجد إلا بترجح وجوده على عدمه، ولا يمكن أن يكون موجوداً إلا بأمر اقتضى
ترجح وجوده على عدمه، وإذن فلا يمكن موجود إلا وله موجد أوجده .

وهذه هي الخطوة الثانية .

هذا الموجد إما أن يكون ممكناً وحينئذ فسنعود فنسأل: هذا الممكن من أوجهه؟ وهكذا لا بد من تقرير بطلان التسلسل والدور .
وهذه هي الخطوة الثالثة في دليل الإمكان .
وعندئذ يثبت واجب الوجود تعالى .
وإذن فخطوات دليل الإمكان ثلاث :
أ . إثبات أن العالم ممكن ، بدلالة التركيب .
ب . إثبات أنه لا ترجح إلا بمرجح .
ج . إثبات بطلان الدور والتسلسل .

وبناء على هذين الدليلين (أي الحدوث والإمكان) يقيم المتكلمون عقائدهم في التوحيد التي تقتضي قولهم بنفي الحوادث عن ذات الله تعالى .
ومن أجل هذا تصدّى ابن تيمية لنقض مذهبهم ، فهم يرون أن تلك المقدمات النظرية عرفوها بعقولهم ، ومن هنا فهم ينطلقون من العقل ومن الواقع لفهم النص القرآني ، فما كان ظاهره معارضاً لما أدّى إليه العقل أولوه ، وهذا ما يرفضه ابن تيمية ، ولهذا أراد أن ينقض تلك المقدمات النظرية التي يبنيون عليها منهجهم في (نفي الصفات) الذي يسمونه التنزيه ، ويسميه ابن تيمية (التعطيل) .

إن كلمة السر التي إن اكتشفناها استطعنا أن نفهم الاستراتيجية التي بنى عليها ابن تيمية ردوده على المتكلمين ، إن كلمة السر هي هذه الأسطر من كلامه ، إذ يقول :
«وهم [يعني المتكلمين من نفاة الصفات] إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسماً أو ليس بجسم ، تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم^(٧٢٨) .

(٧٢٨) يشير ابن تيمية بهذا إلى مذهب المتكلمين الذي ينص على: أن صدق الرسول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً ، والله منزّه عن فعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غني عنه عالم بقبحه ، والغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم معلوم بنفي الصفات ، فلو قامت الصفات به لكان جسماً ، ولو كان جسماً لم يكن غنياً ، وإذا لم يكن غنياً لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمن أن يظهر المعجزة على يد كذاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .

وحيئنذ فلو قدر أن العقل ينفي ذلك؛ لم يكن هذا العقل الذي هو أصل السمع^(٧٢٩) .

وإذن فمقصد ابن تيمية - كما نفهم من هذه القطعة من كلامه - هو: أن يضرب تلك المقدمات النظرية للمتكلمين التي يسمونها (أصل السمع)، فينقضها نقضاً، ويجتثها من جذورها اجتنائاً ليصل بالمتلقي إلى الهدف المنشود وهو: إثبات الصانع، وإثبات صدق النبي بدون حاجة إلى البحث في الأعراض والأجسام وما يتعلق بها، فإذا أثبتنا الصانع وأثبتنا صدق النبي قبل النظر في دليل الأعراض والأجسام، ثم نظرنا بعد ذلك فيها وقرّر العقل نفي الصفات عن الله بناء على ذلك فهذا لن يضرنا؛ لأن هذا العقل حينئذ لن يكون هو العقل الذي هو أصل السمع، وعليه فستكون كل استنتاجات ذلك العقل شيئاً منفرداً بعيداً عن العقل الذي هو أصل السمع الذي يثبت الصانع وصدق النبي، بعيداً تماماً عن مسألة الأجسام والأعراض التي يؤدي إليها النظر في الكون والاستدلال به على الصانع .

هذا ما يؤدي إليه كلام ابن تيمية السابق، وواضح أنه مبني على ما ألمحت إليه في الفصل الأول من الكتاب من تفريق ابن تيمية لدلالات العقل بين ما اعتبره دلالة إجمالية على النص من خارجه، ودلالة تفصيلية على صدق النص من داخله. فهو يريد أن يقول إنه لو ثبت النص من خارجه فكل ما يمكن أن ينقض ظاهره من داخله فهو مردود لا قيمة له، لأن العقل حينئذ سينقض الدلالة الإجمالية التي أثبت بها النص من خارجه فيتناقض، ولأن ما ثبت به النص لا علاقة له بما يمكن أن يصل إليه العقل بالنظر والاستدلال في الأعراض والأجسام وما إلى ذلك، حتى لو خالف ظاهر النص، لأن النص قد ثبت وانتهى الأمر .

ثم إن النص نفسه سيسير - وفق هذا المنهج - في طريق منفرد لا علاقة له بطريق العقل، وحينئذ فمهما اكتشف العقل وتوصل إليه من الواقع، فسيتبقى النص بعيداً عما يؤدي إليه العقل مهما ناقض ظاهر النص^(٧٣٠)، وحينئذ فيجب أن نحمل النص على ظاهره حتى لو ناقضه العقل، ويحرم علينا تأويل النص وحمله على الأفضل والأخلق والأولى .

(٧٢٩) الدرء مج ١ : ١٥٩

(٧٣٠) وقد أوضحت في الفصل السابق كيف أن ابن تيمية رحمه الله يحتال بكل طريقة على أن يجعل ظاهر النص هو النص نفسه .

وهكذا يؤسس ابن تيمية للإيمان التسليمي الذي لا علاقة له بمعطيات العقل، الإيمان التسليمي الذي تتساوى فيه الأديان جميعاً، فلا يمكن التفرقة بين دين ودين، ولا بين نص ونص، لأنه لن يكون لنا سبيل للتفرقة بين النصوص، ولن نستطيع معرفة النص الحق ما دامت ظواهر نصوص كل دين تجافي العقل، بما فيها القرآن الكريم نفسه؛ لأن كل صاحب دين وكل صاحب نص ديني سيقول: إن الإيمان لا علاقة له بالعقل، وإن النصوص الدينية لا علاقة لها بالعقل، وحينئذ فلن نستطيع أن نقيم الحجة على من يقول: إن الله ثالث ثلاثة، ولن نستطيع أن نقيم الحجة على من يقول: إن الله يندم ويبكي ويجزع ويتعب ويستريح. لأن الإيمان لا علاقة له بالعقل ولا بالواقع المحسوس.

أهم تكتيكات ابن تيمية لنقض مقدمات المتكلمين:

وبعد، فما هي التكتيكات التي يتخذها الإمام للرد على المتكلمين لينقض مقدماتهم تلك خاصة، وينقض ما بني عليها بعامّة؟ (سأركز على طريقة الحدوث فقط دون تفصيل في نقض طريقة الإمكان، لكن سيلاحظ القارئ أن مخرج النقد واحد وموجه لكلا الطريقتين).

إن أكبر ما يرفضه ابن تيمية في تلك الطرق أنها تقوم على مسمى (الجسم)، فبعد أن نقل ابن تيمية - باختصار - طرق المتكلمين التي سردها الإمام الرازي في أحد كتبه، وهي: «الأول: إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة، والثاني: بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة، والثالث: إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام، والرابع: إمكانهما جميعاً [أي الأجسام والصفات]، الخامس: حدوث الصفات، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن، والسادس: حدوث الأجسام وصفاتها، وهو مبني على ما تقدم^(٧٣١)».

ثم قال ابن تيمية معقّباً: «وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم، إلا الطريق الذي سمّاه [يعني الرازي] (حدوث الصفات)، يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك، وهو إنما سمّي ذلك حدوث الصفات متابعة لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد، ويقول بتماثل الأجسام، وإن ما يحدثه

(٧٣١) الدرء مج ١: ٢٧٧

الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء أعيانها، وهؤلاء ينكرون الاستحالة» ويضيف: «وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها، وإن كان يحيل الجسم الأول إلى جسم آخر، فلا يقولون: إن جرم النطفة باق في بدن الإنسان، ولا جرم النواة باق في النخلة^(٧٣٢)».

وإذن فبيت القصيد عند شيخ الإسلام أن هؤلاء المتكلمين إنما يبنون عقائدهم على ما يثبت (الجسم)، وهذا الذي ورّطهم أيّما توريط في نفي المعاني (أو الصفات) والأفعال عن أن تحل بذات الله تعالى، ولو أنهم أغفلوا جانب الجسمية البتة، ولو أنهم استدلوا بالحداثات على محدثها تعالى دون النظر في مسألة الأجسام والأعراض لكان خيراً لهم - برأيه - وأقوم، كما سيظهر فيما يأتي.

إنكاره تكون الجسم من جزيئات، وإنكاره تماثل الأجسام:

وواضح في النص إنكاره الجوهر الفرد، وأن الأجسام مكوّنة من جواهر فردة (الذرات بالمصطلح الحديث)، وواضح أيضاً إنكاره مبدأ (تماثل الأجسام)، كما يتضح أيضاً أنه يقول إن إحالة الجسم من حالة إلى أخرى هو إبداع أعيان، لا تغيير صفات، ويرى أن هذا منقصة في حق المتكلمين، على أن الواقع أن تغيير الجسم من حالة إلى أخرى إنما هو تغيير في الصفات حقاً! وهذا ما يثبته العلم الحديث اليوم، غير أن من الجدير بالذكر أن أقول: إن المتكلمين يقولون إن الله تعالى خلق جنس المادة من عدم، وأبدعها من لا شيء، إلا أن ابن تيمية رحمه الله يرى أن الله لا يخلق شيئاً إلا من شيء سابق، وهكذا إلى ما لا بداية، بمعنى أنه ليس هناك ابتداء للخلق، أي أنك لا تستطيع أن تقول إن ذلك المخلوق هو أول المخلوقات، فهذا هو الفرق بين المتكلمين وبين ابن تيمية، فالمتكلمون يقولون إن الله تعالى خلق مخلوقاً أولاً، ثم استمر تعالى يخلق حتى يومنا هذا، أما ابن تيمية فينكر أن يكون هناك مخلوق هو المخلوق الأول! فإن الخلق مستمرٌّ إلى اللابدائية، فليس هناك شيء يمكن أن نقول عنه إنه المخلوق الأول ولا مخلوق إلا وقد خلق من شيء قبله منذ الأزل^(٧٣٣)، وسيوضح معنا هذا الأمر بجلاء.

(٧٣٢) الدرء مج ١: ٢٧٧

(٧٣٣) أي أن مذهب ابن تيمية على التحقيق في مسألة الخلق أنه ليس إبداعاً للمعينات بل هو تحويل =

لا يستطيع ابن تيمية أن ينكر أن هناك أعراضاً نبصرها فيسلم بهذا للمتكلمين فهي مسألة ضرورية، ولكنه حين يذكر أن بعض المتكلمين يقولون: «إن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح»، وأن الأعراض لا تبقى زمانين وأن الجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً. «إلخ»، أراد أن يهون من شأن هذا فذكر أن (جمهور العقلاء) ينكر ذلك، إلا أنهم لا ينكرون الحركة والسكون للجسم حال كونهما عرضين قائمين بالأجسام، وهكذا فلا يستطيع ابن تيمية أن ينكر الحركة والسكون عرضين يقومان بالجسم^(٧٣٤). بل يقول في موطن آخر بأن إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون لا يمكن دفعه^(٧٣٥).

ولكنه ينكر وبشدة معتصماً بـ (بجمهور العقلاء) قيام الافتراق والاجتماع بالجسم، لأن القول بالافتراق والاجتماع مبني على القول بالجواهر الفرد، وهو ما ينفيه بشدة، لأن الشأن في إثبات نظرية الاجتماع والافتراق إنما هو في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق، وبإثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق يتم القول بإثبات هذين العرضين في الجسم، لثبت أن الجسم مركب منها، وأنها لا تعقل غير متماسة ولا متباينة^(٧٣٦).

بل إن شيخ الإسلام ينسب لأئمة السلف إنكار الجواهر الفرد، فيقول: «فإن إثبات الجواهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية^(٧٣٧)».

وكتنا نوّد لو أن شيخ الإسلام رحمه الله بيّن لنا من أنكره بأسمائهم بدلاً من هذه الإطلاقات، وهو - بالمناسبة - أسلوب من أساليب الإمام رحمه الله، ينسب فيه الأقوال

= الصفات من مادة سابقة تفنى صفاتها الأولى وتبقى صفاتها الجديدة، وتلك المادة محوّلة من مادة سابقة وهكذا إلى ما لا بداية، بعكس منهج المتكلمين الذين يثبتون مادة أولى خلقت من لا شيء، واستمر الخلق بعد ذلك. فتأمل.

(٧٣٤) الدرء مج ١ : ٢٧٤

(٧٣٥) الدرء مج ١ : ٤٢٩

(٧٣٦) الدرء مج ١ : ٤٢٩، وكذلك ينظر مج ٤ : ٣٧٥

(٧٣٧) الدرء مج ٢ : ٢٨٧

إلى طوائف بأكملها، دون أن يذكر من القائلون تحديداً على أن السائد عند المتكلمين هو إثبات الجوهر الفرد لا إنكاره! .

لم يأت شيخ الإسلام بتفصيل لأسماء جمهور العقلاء هؤلاء، مع أن شيخ الإسلام لا يتوانى البتة في سرد عشرات الأقوال في إثبات ما يدعم رأيه في الأسماء والصفات .
ومعلوم أن العلم الحديث اليوم يثبت أن كل جسم مكوّن من (ذرات)، تصديقاً لكلام المتكلمين الذين قال شيخ الإسلام رحمه الله بأن (جمهور العقلاء، وأئمة السلف وأهل الحديث) يخالفونهم، ولهذا أقول: إذا صح قول ابن تيمية بأن السلف ينكرون الجواهر الفردة والأجزاء التي لا تتجزأ، فقد ثبت الآن أن (أئمة السلف) كانوا مخطئين في هذا الأمر، وما نقله عنهم شيخ الإسلام رحمه الله من التشنيع على أهل الكلام واتهامهم بالزندقة وغيرها إنما هو لتقريرهم مسائلهم العقلية بناء على الجوهر الفرد وتمائل الأجسام وغيرها، وقد ثبت الآن صواب المتكلمين، فماذا نفع الآن؟ .
ولعل أحداً يسأل:

لماذا يسلم ابن تيمية رحمه الله بنظرية الحركة والسكون دون أن يسلم بنظرية الاجتماع والافتراق؟

أما السر في إثبات الحركة والسكون فقط من الأكوان، فهو التوسل بها إلى إثبات الحركات قائمة بذات الله تعالى فيما لم يزل، وهذا الرأي يقيمه شيخ الإسلام رحمه الله بناء على (قياس الأولي)، إذ يثبت أن المتحرك أفضل من الساكن، وإذا كان المتحرك أفضل وأكمل من الساكن، فالله تعالى أولى أن يكون متحركاً، فهو إنما سلم بأمر الحركة والسكون اجتناباً للسفسطة أولاً بإنكار ما يعلم بالضرورة، ثم ليتوسل بإثبات الحركة في الأجسام^(٧٣٨) إلى إثبات الحركة لله تعالى لأن الحركة كمال، والله تعالى أولى بالكمال، وإذن فهو أولى بأن يكون متحركاً!، فهو يقول: «كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم - فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول وإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره^(٧٣٩)» .

(٧٣٨) وللجسم عنده معنى أذكره فيما بعد لترى أخي القارئ مدى اتساق منهج شيخ الإسلام رحمه الله، وانسجامه مع نفسه فيه إلى الغاية .

(٧٣٩) الدرء مج ١ : ٢٣

ويوضح هذه القاعدة أكثر حين يقول: «فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّرَ عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد»^(٧٤٠).

وإذا كانت الحركة كمالاً للحيوان من كل وجه، فالله أولى بها، ولهذا لا نتعجب حين ينقل - على جهة التأييد والحشد والتدعيم - أقوالاً لبعض الأئمة تثبت الحركة لله تعالى، منها مثلاً قول عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي حين قال له: «الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، ويقوم ويجلس إذا شاء...»^(٧٤١).

بل هو يقول إن حرباً الكرمانى وعثمان بن سعيد الدارمي يصرحان بنسبة الحركة لله، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، بل إن حرباً الكرمانى يذكر أن نسبة الحركة لله تعالى هو قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وأن نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات^(٧٤٢).

فتلك عقائد السلف الصالح - يقول حرب الكرمانى -، فمن خالف شيئاً منها أو طعن فيها أو قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق^(٧٤٣).

من أجل هذا أثبت شيخ الإسلام الحركة والسكون عَرَضَيْنِ ثابتين للأجسام، أما الاجتماع والافتراق حال كونهما عرضين للأجسام فقد نفاهما شيخ الإسلام رحمه الله، مع أنه يعلم علم اليقين أن الأجسام تقبل أن تقطع وتمزق ويتدخل الإنسان في تفريقها بعد اجتماع أو جمعها بعد افتراق، حتى لو لم يكن هناك ما يسمّى بالجواهر الفرد.

غير أن قابلية الجسم للافتراق بالتقطيع أو للاجتماع بالإلصاق مثلاً لا تعني - عند ابن تيمية - أن الجسم يقوم به هذان العرضان (أي الاجتماع والافتراق)، وإذن فيمكن القول بأن هناك جسماً واحداً في نفسه ليس مركباً ابتداءً، ولهذا يتساءل شيخ الإسلام: «أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام

٤٤٢ (٧٤٠) الدرء مج ١ : ٤٤٢

٣٦٥ (٧٤١) الدرء مج ١ : ٣٦٥

٣٤٣ (٧٤٢) الدرء مج ١ : ٣٤٣

٣٥١ (٧٤٣) الدرء مج ١ : ٣٥١

أو من المادة والصورة وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟^(٧٤٤). وإذن فيما أن الجسم الاصطلاحي ليس مذكوراً في القرآن فمعنى هذا أن الجسم واحد على الحقيقة^(٧٤٥).

إن هدف شيخ الإسلام رحمه الله من هذا الكلام في (الجسم)، وأنه غير مكوّن من ذرات أو جواهر فردة بالمصطلح القديم، هو نفي (دلالة التركيب) التي يستدل بها المتكلمون على (حدوث العالم)، والحكمة من وراء هذا النفي ألا يقع الناظر في نفي الصفات بحجة أن التركيب دلالة على الحدوث. وأن التركيب يلزم منه الحدوث.

والدليل الذي يحتج به المتكلمون بحجة الافتراق والاجتماع هو: أن الجسم مكوّن من جواهر فردة (ذرات)، والجوهر لا يخلو من الأعراض فهو إما مماس لغيره أو مباين له، فأمر من أمرين:

إما أن تكون تلك الجواهر مجتمعة من الأزل، ولا اجتماع إلا بعد افتراق. وإذن فاجتماعها من الأزل ممتنع.

وإما أن تكون مفترقة من الأزل، ولا افتراق إلا بعد اجتماع، وإذن فافتراقها من الأزل ممتنع.

وكذلك لو كان مجتمعاً لذاته من الأزل لامتنع تفريقه، وكذا لو كان مفترقاً من الأزل لامتنع تجميعه، وكلا الأمرين باطل.

وهذا هو فحوى الدليل الذي نقله ابن تيمية عن الجويني، وردّه عليه بحجة أنه مبني على الجوهر الفرد الذي ينكره ابن تيمية، وكذلك يرده بناء على أنه مبني على تقدير أن الجواهر كانت مفترقة فاجتمعت، أو مجتمعة فافترت، وهذا التقدير - كما يقول شيخ الإسلام - غير معلوم، «بل هو تقدير منتفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم» على حد تعبيره^(٧٤٦).

لقد اكتشف العلم الحديث اليوم أن ذلك الجزء الذي ظنه علماء الكلام لا يتجزأ، اكتشف العلم الحديث أن هذا الجزء يتجزأ، تصديقاً للإمام المتكلم أبي إسحاق النظام رحمه الله، واستطاع العلم الحديث اليوم تفريق الذرات بعضها عن بعض وجمع بعضها

(٧٤٤) الدرء مج ١ : ١٧٠

(٧٤٥) وستأتي مناقشة هذا النوع من الاستدلال في حينها بعون الله.

(٧٤٦) الدرء ١ : ٤٢٩

إلى بعض، وإذا كان هذا ممكناً، فدلالة الافتراق والاجتماع إذن صحيحة، وكون الجسم مركباً هو أمر صحيح، وقد يُعذر شيخ الإسلام في تلك الآراء التي رآها مخالفاً للمتكلمين، ولكن ما عذر من استبان له الأمر الآن وثبت له قطعاً أن الأجسام مركبة، وأن الجسم لا يكون إلا مركباً، وأن الجسمية والتركيب متلازمان؟! .
وإذن فبناء على ما سبق، من إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها؛ يثبت المتكلمون حدوث الأجسام، وينطلقون من ذلك إلى:

١. نفي المعاني القائمة بالذات (على مذهب المعتزلة) على اعتبار أن القول بها مؤدّ إلى التركيب، والله تعالى منزّه عن التركيب الملازم للجسمية. ويخالفهم الأشعرية بحجة أن تلك الصفات ملازمة للذات داخلة في ماهيتها.

٢. نفي الأفعال الحادثة عن الذات بناء على قاعدة «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، فإذا زعمنا أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى فقد نسبنا للذات العليّة الحدوث، وهو ما لا يجوز في حق الله تعالى، لأن هذا التركيب هو دليلنا على حدوث العالم، فإذا نسبناه لله تعالى، فأمر من أمرين:

١. فإما أن تكون أدلة حدوث المحدثات - ومنها التركيب - ليست دلائل على حدوثها وإذن فلا دليل لدينا على حدوث العالم، ويلزم من هذا لوازم تناسب الملحدين وتقييم الحجة لصالحهم!

٢. وإما أن يكون القديم تعالى قامت به صفات المحدثات التي هي دلائل على الحدوث، وهذا متناقض لأن كونه قديماً يحيل أن تقوم به صفات المحدثات التي هي دلائل على حدوثها، ثم فرضناها قائمة بالقديم، فهذا تناقض وخلف، وهذا - أيضاً - سيعود بالنقض على دلائل كون العالم محدثاً - كما أسلفت - وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً أزلياً ولا خالق لهذا الكون؟! .

أما التركيب فعلمنا لماذا نفاه ابن تيمية عن الأجسام. إنما نفاه ليبطل مسألة التركيب من أساسها فلا يكون التركيب لازماً للحوادث ولا للأجسام، وعليه فلا حاجة لتنزيه الله تعالى عما يقتضي التركيب - كالمعاني القائمة بالذات مثلاً - لأنه لا يلزم منه الحدوث أو التجسيم.

إنكاره قاعدة: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث:

لكن بقي شيء واحد يوجهه شيخ الإسلام إلى المتكلمين يضرب به مقدّماتهم التي

ينفون بسببها قيام الحوادث بالله تعالى، وهي قاعدتهم المزعومة - برأيه - أن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، إذ هذه القاعدة - إضافة إلى دعوى التركيب - هي التي أدت عندهم إلى نفي الصفات والأفعال الحادثة القائمة بذات الله تعالى.

إن إثبات الأجسام حادثة بسبب قيام الأعراض الحادثة بها، إنما هو نتيجة لقاعدة عند المتكلمين هي أن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، وبناء عليه قرروا أن الأجسام لا تخلو من الحوادث، وإذن فهي حادثة، وهكذا لم يجوزوا قيام الأفعال الحادثة بالقديم تعالى.

واستدلال المتكلمين باختصار هو: أننا قد علمنا يقيناً أن الجسم تقوم به الأعراض الحادثة، ولا يمكننا أن نتصور الجسم إلا أن يكون متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو مفترقاً، وعليه فمستحيل أن يكون الجسم سابقاً على تلك الأعراض من الحركة أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق عارياً عنها، ومستحيل أيضاً أن يكون الجسم قد وُجد بعد تلك الأعراض، لأن الأعراض لا توجد استقلالاً وإنما هي محتاجة إلى الجسم لتقوم به ولا قوام لها بذاتها، وإذن فالجسم لا يخلو من الحوادث، ولكن هل يلزم من عدم خلوه من الحوادث أن يكون حادثاً؟ فربما كانت تلك الحوادث متسلسلة الوجود في الأزل، فافتراق بعد اجتماع، واجتماع بعد افتراق، وحركة بعد سكون وسكون بعد حركة وهكذا إلى ما لا بداية، فمن أين لكم يا معاشر المتكلمين أن تزعموا إذن أن الجسم محدث لأنه قد قام به بعض الأعراض المحدثه؟ ومن أين لكم يا معاشر المتكلمين أن تقرروا أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ فلماذا لا تكون الأجسام أزلية تقوم بها الحوادث المتسلسلة إلى ما لا بداية؟

هاهنا ينبري المتكلمون ليسوقوا الأدلة على أن التسلسل في الماضي باطل، فإذا أثبتوا هذا فقد تجلّى واضحاً أن المحدثات لها بداية، وعليه فيستحيل أن تقوم الأعراض بالأجسام متسلسلة إلى ما لا يتناهى في الأزل، وبالتالي يستقر مبدأ «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث».

فما الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإبطال التسلسل؟

أما الدليل الأوّل فهو:

الضرورة العقلية؛ فإننا نعلم أن ما يتوقف على ما لا يتناهى لا يمكن أن يكون، ونذكر على هذا مثلاً:

حين يقول لك قائل: لن أدخل بيتك حتى أدخل عدداً لا نهائياً من البيوت، فهل سيدخل بيتك؟

حين يقول لك النجار: سأصلح بابك لكن سأصلحه بعد إصلاح عدد لا نهاية له من الأبواب، فهل سيصلح بابك؟

إن البدهة تقتضي بطلان التسلسل، وهذا كافٍ، وتدل عليه ضرورة العقل. غير أن المتكلمين أتوا بأدلة أخرى، مع أن الأمر بديهي في غاية الظهور، فإن البديهيات لا يقام لها الدلائل بالنظريات، ولكن لأنهم ذكروها أجد من المهم ذكرها هنا:

الدليل الثاني:

ما يسمّى دليل (المطابقة)، وملخصه: أن ما لا يتناهى إذا فرض فيه حدٌّ كزمن الطوفان مثلاً، ثم فرض حدٌّ بعد ذلك كزمن الهجرة، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا بداية له؛ فإن تساويًا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلاً لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وكلا الأمرين متناقض ومحال، فدل هذا على بطلان القول باستمرار الحوادث إلى اللابدائية.

أما الدليل الثالث:

فهو ما يسمّى دليل (التضايّف)، بمعنى أننا لو فرضنا جملتين لا متناهيتين من الحوادث، فأخذنا من إحداها جملة أضفناهما إلى الثانية، فإما أن تكون هذه الإضافة زادت في الثانية أو لا، فإن زادت في الثانية فمعنى هذا أنها متناهية وقد فرضناها غير متناهية فهذا تناقض، وإما ألا تكون زادت في الثانية والحوادث حتماً قد أضيف لها تلك الجملة، فهذا خلفٌ أيضاً، وقل مثل هذا في الانتقاص من الجملة الأولى. وإذا كان الأمر كذلك استنتجنا أن اللاتناهي في الماضي لا حقيقة له في الواقع، بقدر ما هو تقدير ذهني لا وجود له في الخارج^(٧٤٧).

(٧٤٧) مما يعضد هذا الدليل ما نقله شيخ الإسلام للدولة العثمانية مصطفى صبري رحمه الله في كتابه الشهير المتفرد: موقف العقل والعلم من الله رب العالمين وعباده المرسلين، إذ ينقل عن الفيلسوف الفرنسي رونوييه قوله في التسلسل: «إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلاً وحقيقة، وإنه تناقض؛ لأن العدد إن كان موجوداً حقيقة فلا يكون غير متناه، وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا في الذهن، فيُضْمُّ واحد دائماً إلى العدد في الذهن ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة». قال مصطفى صبري معلقاً: «ولعل وجه التناقض في اللاتناهي الموجود في =

هذا ما يقدمه المتكلمون لإثبات بطلان اللاتناهي في الأزل، وهي مسألة ضرورية برأيي لا تحتاج إلى أدلة تساق؛ لأنها غير متصورة أصلاً، وقد ظهر هذا في الوجه الذي ذكرته في الدليل الأول، لكن المتكلمين ساقوا بعض الأدلة، والدليلان السابقان هما أشهرهما.

ومن ثغرة هذين الدليلين، تسرب نقد شيخ الإسلام رحمه الله لمسألة بطلان التسلسل، بل هو يرى أن قاعدة ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أخذها كثير من المتكلمين - معتزلة وأشعرية وغيرهم - مسلمة «وجعلوها ضرورية، واشتبه عليهم ما لم يسبق عين الحادث بما لم يسبق نوع الحادث^(٧٤٨)» لاحظ التفريق هنا بين (عين الحادث) وبين (نوع الحادث) وسيأتي شرح هذا الفرق.

ولالإمام رحمه الله تفصيل في مسألة التسلسل هذه، فالتسلسل عنده نوعان:

١. تسلسل المؤثرات، والعلل، والفاعلين، وهو الذي يحيله ابن تيمية شأنه شأن غيره من العقلاء.

٢. تسلسل الآثار، والمعلولات، والمفعولات، وسنرى موقف ابن تيمية منه بعد قليل.

يقول: «ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات، بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثاني: التسلسل في الآثار، بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلمّ جرّاً، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث - مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة - يجوزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك^(٧٤٩).

وما دام أن تسلسل الآثار يقول به أئمة السنة والحديث، فهذا كاف لنعلم ما رأى ابن تيمية رحمه الله تجاهه، فهو مع أئمة الحديث والسنة لا يحيد عن منهجهم القويم،

= الخارج فيلزم من قبوله الضم ألا يكون غير متناه لأنه غير مضموم أقل منه مضموماً، وقد كنا فرضناه غير متناه، فهذا تناقض». ج ٢: ١٩٣

(٧٤٨) سيأتي التفريق بين عين الحادث، ونوع الحادث في حينه ليتبين الأمر.

(٧٤٩) الدرء مج ١: ٢٨٤

أو على الأصح: ما يظنه هو منهجهم، لأن كلامهم لا يفيد بشكل قطعي تسلسل الآثار إلى ما لا بداية.

بل لا يكتفي شيخ الإسلام رحمه الله بذلك بل ينسب هذا القول إلى «جمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين»، وأنهم يخالفون مقدمات المتكلمين التي تنص على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث بناء على بطلان التسلسل^(٧٥٠).

وابن تيمية رحمه الله لا يقر بضرورة امتناع ما لا يتناهى في الأزل، فيطرح تساؤلاً: «هل يعقل انقضاء ما يُقدَّر أنه لا بداية له ولا ينتهي من جهة مبدئه أو لا؟» ثم يضيف قائلاً: «ولا ريب أن المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك^(٧٥١)».

فتأمل أخي القارئ (جزم) شيخ الإسلام رحمه الله بأن المتكلمين «لا دليل لهم» على امتناع تسلسل الحوادث إلى ما لا بداية، وأنه «لا ريب عنده» في ذلك.

واستمع إليه وهو ينقل نقض (دليل المطابقة) الذي يسوقه المتكلمون، فيقول إن المعارضين لدليل المطابقة لهم جوابان:

«أحدهما: أنا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين لا بين المتفاضلين.

والجواب الثاني: أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي، لا بين الجانب الذي لا يتناهى، وهذا لا محذور فيه^(٧٥٢)».

وواضح أن الجوابين غريبان! فأما الأول فمغالطة، لأنه يبينه على أن الممكن هو التطبيق بين متماثلين لا بين متفاضلين، فيتوصل بهذا إلى أنه لا تطبيق هنا لأن السلسلتين التي نريد التطبيق بينهما ليستا متماثلتين! هذا ما يقوله شيخ الإسلام.

وهذا كلام متناقض في نفسه، لأن التماثل والتفاضل لا يعرفان أصلاً إلا بالتطبيق، لكنه يقول إن التطبيق لا يجوز أن يقع إلا على متماثلين! فهذا متناقض لأنه يقتضي وجوب أن يعرف الإنسان أولاً أن هاتين الجملتين متماثلتان قبل أن يقوم بالتطبيق بينهما، لكن الواقع أنه يجب أن يطبق بينهما أولاً ليعرف أنهما متماثلتان، وهذا هو

(٧٥٠) الدرء مج ٤ : ٣٧٦

(٧٥١) الدرء مج ١ : ٥٠٨

(٧٥٢) الدرء مج ١ : ٢٧٥

الدور المحال فتأمل، وبهذا تظهر مغالطة شيخ الإسلام.

فهذا هو الجواب الأول، وقد ناقشناه.

أما الجواب الثاني لشيخ الإسلام، فوجه مغالطته أن المطابقة المفترضة هي جملتين لا تتناهيان من الحوادث، وهو يريد أن يوهمنا بأن التفاضل هو في الجانب المتناهي فقط. مع أن القول - أصلاً - بوجود جانب متناه مبني على جانب غير متناه هو أمر غير متصوّر ولا معقول في حقيقة الأمر، كما ذكرته آنفاً.

وهناك اعتراض ثالث على أدلة المتكلمين هو الإلزام بالأبد^(٧٥٣)، بمعنى أنكم أيها المتكلمون طابقتم بين جملتين على أساس ما لا يتناهي في الماضي، واستنتجتم ما استنتجتم، لكنكم يا معشر المتكلمين تقولون بأن الحوادث لها بداية ولكن يجوز ألا يكون لها نهاية، فحتى لو طابقتم بين جملتين لا تتناهيان في المستقبل - وليس في الماضي - استحالت المطابقة أيضاً، ما دام جانب من جانبي الجملتين لامتناهياً ولا فرق بين أن يكون هذا الجانب اللامتناهي في الماضي أو في المستقبل.

والجواب عن هذا أن يقال: إن اللانهايي هو معنى ذهني مجرد أصلاً، غير أنه بالإمكان المطابقة بين جملتين لكل واحدة منهما بداية محددة ونهاية محددة في عالم الأعيان في الوقت الذي تجري المطابقة فيه، فالأحداث التي فرضت متسلسلة في المستقبل ليست موجودة في الخارج أصلاً، بعكس ما يدعيه ابن تيمية في حوادث لا أول لها، فإن وجود المعين منها اليوم مبني على ما لا يتناهي في السابق، وهو محال كما بيّنت سابقاً، لأنه غير متصوّر، وقد بيّنت أن هذا الأمر ضروري وضربت على ذلك الأمثلة.

كما نقل ابن تيمية اعتراضاً رابعاً: أن التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم^(٧٥٤).

والجواب عن هذا أن يقال: إن ما يحدث في عالم الأعيان، يناله العد والإحصاء، وعليه يجوز فيه التطبيق والمقارنة، أما حوادث لا تتناهي منذ الأزل فهو معنى ذهني مجرد أصلاً في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان، وهذا كاف لبيان بطلانه وأنه لم يكن أصلاً.

(٧٥٣) الدرء مج ١ : ١٧٥

(٧٥٤) الدرء مج ١ : ٢٧٥

ثم هاهنا نقطتان مهمتان جداً لا بد من طرحهما تجاه كلام ابن تيمية في تسلسل الآثار ونسبة ذلك إلى الأئمة .

الأولى :

هل هناك نص صريح قاطع، ينسب لأئمة السنة ينص على تسلسل الآثار؟ وإذا كان هناك نص صريح قاطع فهل هو قول جميع أئمة السنة والحديث؟ أم هو قول بعضهم؟

وإذا كان قول بعضهم فهل هذا البعض يمثل جميع أئمة السنة والحديث؟ إذ من المعلوم أنه لا ينسب لساكت قول .

أما النقطة الثانية فهي :

إذا كان شيخ الإسلام رحمه الله يفرّق بين تسلسل العلل والمؤثرات والفاعلين من جهة، وتسلسل المعلولات والآثار والمفعولات من جهة أخرى .

فهل تفريقه هذا صحيح؟ ونتائجه مقبولة وغير منقوضة؟

أما بخصوص النقطة الأولى :

فإن شيخ الإسلام رحمه الله يسرد نصوصاً عن جماعة من (أئمة السنة والحديث) يستند إليها ليقول بالتسلسل في الآثار كما يراه، فحوى هذه النصوص : أن الله تعالى لم يزل متكلماً مريداً^(٧٥٥) .

وهذا النص وأشباهه لا تفيد صراحة بتسلسل الحوادث، فكون الله تعالى لم يزل متكلماً فاعلاً لا يعني بالضرورة تسلسل الحوادث، أو قيامها بذات الله تعالى كما سيأتي .

فإن الله تعالى لم يزل عفواً غفوراً، فهل معنى هذا أن المعاصي لم تنزل موجودة فيغفرها الله، أو أن العصاة لم يزالوا موجودين فيغفر الله لهم؟

إن المتبادر للذهن من هذه الألفاظ هو أن الله تعالى متصف بهذه الأوصاف بلا ابتداء ولا انتهاء سبحانه وتعالى، حتى لو لم يعف عن أحد، وحتى لو لم يغفر لأحد، بل وحتى لو لم يخلق أحداً، ولا يفهم منها البتة وقوع المغفرة منه مرة بعد مرة بعد مرة لا إلى بداية! فهذا ما لا يعقل .

(٧٥٥) ينظر مج ١ : ٣٤٩ وما بعدها وهي نقول كثيرة وطويلة، وانظر كذلك مج ٥ : ١٣٩

غير أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يفهم من هذه الكلمة إلا تسلسل الحوادث لا إلى بداية، ثم ينسب فهمه هذا إلى أئمة المسلمين، فيقولهم هذا القول الخطير، ليكتسب هذا القول شرعيته باسم السلف رحمهم الله تعالى .

أما ما يتعلق بالنقطة الثانية فإن شيخ الإسلام رحمه الله يقع في التناقض؛ فهو يقول إن تسلسل العلل والمؤثرات ممتنع باتفاق العقلاء! - وقد نقلنا هذا عنه سابقاً، ولكنه - بالرغم من ذلك - يقرر أن أفعال الله تعالى - التي هي (المؤثرات) التي تنتج عنها (الآثار)، والتي هي (العلل) التي تنتج عنها (المعلولات) - يقرر أن أفعال الله الحادثة (التي هي العلل والمؤثرات) لم تزل قائمة بذات الله تعالى، وأنها لا تتناهى منذ الأزل! وأنها متسلسلة إلى ما لا بداية، مع أنه يقول: إن تسلسل المؤثرات محال! فتأمل .

والحاصل أنه يقول إنه ليس هناك فعل لله تعالى يقال إنه الفعل الأول، وأن هذا هو قول جمهور أهل السنة، يقول: «فإن جمهور أهل السنة يقولون: لم يزل الله خالقاً فاعلاً، كما قال الإمام أحمد: لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثاً، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل^(٧٥٦)» .

أما كون الفعل قديماً فليس المقصود به (الفعل المعين)، بل المقصود به (نوع الفعل)، وسيأتيك بعد قليل الفرق بين نوع الفعل وبين الفعل المعين، لكن المهم هنا أن شيخ الإسلام يرحمه الله ينسب إلى جمهور أهل السنة أن أفعال الله تعالى حادثة في ذاته قائمة به تعالى، وأنها لم تزل كذلك .

وتجده ينقل عن الباقلاني تقريره لمسألة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ثم يردُّ عليه فيقول:

«إذا كان المراد كل واحد واحد من الحوادث فليس فيها شيء قديم، بل كل منها كائن بعد أن لم يكن .

وإن كان مرادك النوع المتعاقب شيئاً بعد شيء، فليس له أول، وليس هو حادثاً، بل النوع قديم مع أن كل فرد من أفراده حادث، وأنت [والخطاب موجه للباقلاني] لم تذكر دليلاً على امتناع هذا البتة^(٧٥٧)» .

(٧٥٦) الدرء مج ١ : ٤٦٣

(٧٥٧) الدرء مج ٤ : ٣٨٠

وهذا عنده هو لبّ المسألة :

قول القائل: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، هل يعني به عين الحادث أم الحوادث المتعاقبة؟ فيقول:

«وذلك أن القائل إذا قال: ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فله معنيان:

أحدهما: أنه لا يسبق الحادث المعين، أو الحوادث المعينة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء؛ فإذا قدر أنه يريد بالحوادث كل ما له ابتداء، واحداً كان أو عدداً، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يخل من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده، فيكون حادثاً، وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان.

وليس هذا مورد النزاع، ولكن مورد النزاع هو: ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة هل هو حادث؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلماً لم يزل متكلماً إذا شاء؟ وتكون كلماته لا نهاية لها، لا ابتداء لها ولا انتهاء، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلماً بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه، ولا يكون متكلماً بغير قدرته ومشيئته، بل يكون متكلماً بمشيئته وقدرته، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك»^(٧٥٨).

ويضيف: «هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم في ذلك»^(٧٥٩).

وإذن فالسلف يقولون بتسلسل الحوادث وأن نوعها قديم، ولكي نفهم الفرق بين الحادث المعين وبين نوع أو جنس الحوادث، علينا أن نفهم الفرق بين الإنسان المعين وبين نوع الإنسان، فخليل ومصطفى وسعاد وسلوى، وفلان الصيني، وفلان الأمريكي، وفلان العربي، وفلان الأسود وفلان الأبيض، وفلان الطويل، وفلان

(٧٥٨) الدرء مج ١ : ١٧٢

(٧٥٩) الدرء مج ١ : ١٧٢

القصير، وفلان النحيل، وفلان السمين، كل واحد من هؤلاء إنسان معيّن موجود في الواقع تشير إليه بيدك، وهؤلاء جميعاً مختلفون في (أعيانهم)، لكنهم مشتركون في شيء واحد يجمعهم كلهم، هذا الشيء هو (الإنسانية) فهم جميعاً (أفراد) ينتمون إلى (النوع الإنساني) الذي يندرج تحته كل إنسان ابتداء بآدم وانتهاء بمليارات البشر الذين يدخلون فيما يسمّى (الإنسان)، بغض النظر عن اختلاف ألوانهم وأشكالهم وصفاتهم المختلفة والتي لا تؤثر في المعنى الكلي الذهني الجامع لهم وهو أنهم جميعاً يطلق عليهم لفظ (الإنسان).

مثال آخر:

هناك أشكال مختلفة من السكاكين، فهذه سكين للفواكه، وهذه سكين للحوم، وتلك سكين طويلة، وهذه سكين قصيرة، وهذه سكين ذات أسنان، وتلك سكين بلا أسنان، وهذه سكين بحدّ واحد، وتلك سكين بحدّين، سكينى، وسكين الجيران، وسكين أخى، وسكين الطباخ، تلك كلها سكاكين مختلفة، ولكنها تندرج تحت نوع واحد هو (السكين)، وكلها ينطبق عليها أنها (سكين).

إذا فهمنا الفرق بين (المعيّن) في الواقع، وبين (النوع) الذي يشمل المعيّّنات المختلفة في الأعيان المتحدة في الحقيقة، أمكننا أن نعلم ماذا يقصد ابن تيمية من التفريق بين الحوادث (المعيّنة) وبين (نوع الحوادث) التي (لم تزل متعاقبة شيئاً فشيئاً) على حد تعبيره، بمعنى أنها دائمة الحدوث بلا ابتداء ولا انتهاء.

وإذن فصحيح أن كل واحد من تلك الحوادث هو حادث معيّن في الواقع، ولكنها كلها تندرج في معنى كليّ هو (نوع الحوادث). وهو ما صرّح شيخ الإسلام بأنه ليس له بداية ولا له نهاية فهو قديم وليس محدثاً، والحوادث لم تزل متعاقبة منذ اللابدء، وحتى اللانتهاء فتأمل.

هذا هو مربط الفرس عند ابن تيمية، الذي يريد أن يثبت صحته بكل ما يملك من قوة، ومن أجل أن يثبته يهجم على تلك المقدمات النظرية بالنقض والإلغاء.

والقول بالقدم النوعي هو ما ينسبه إلى جمهور أهل الحديث، فيقول - فيما يتعلق بأفعال الله تعالى -:

«والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام:

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم يجعلون هذا كله مخلوقاً منفصلاً عن

الله تعالى، والكلابية ومن وافقهم يشتون ما يشتون من ذلك: إما قديما بعينه لازما لذات الله وإما مخلوقا منفصلا عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيتته وقدرته كما دلت عليه النصوص الكثيرة^(٧٦٠) ويضيف: «ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً بل قديماً ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفراده كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه^(٧٦١)».

ويصرّح تصريحاً واضحاً أن القول بتسلسل الآثار إلى ما لا بداية هو مذهب الفلاسفة ومذهب أئمة المل وأهل الحديث، فيقول: «فإن التسلسل في الآثار: تارة يعني به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة وعند أئمة أهل الملل أهل السنة والحديث^(٧٦٢)».

وهذا ما يؤكد ابن تيمية في صفة الكلام لله تعالى، فجنس كلام الله تعالى أو نوعه قديم، ولكن أفراده حادثة فيقول: «وإذا قال السلف والأئمة: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً بل نفس تكلمه بمشيتته قديم، وإن كان يتكلم شيئاً بعد شيء، فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهي المقدورات والمرادات^(٧٦٣)، وهو المسمى بتناهي الحوادث، والذي عليه السلف، وجمهور الخلف أن المقدورات والمرادات لا تتناهي...^(٧٦٤)».

ونجد شيخ الإسلام يؤكد هذا بقوله: «وأما الكلام المعين كالقرآن فليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجاً عن ذاته، بل تكلم بمشيتته وقدرته وهو [أي القرآن] حادث في ذاته [أي في ذات الله]

(٧٦٠) الدرء مج ١: ٤٠٩

(٧٦١) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٦٢) الدرء مج ٥: ١٢٦

(٧٦٣) وهذا دليل على أن كلام الله مقدر ومراد وإذن فهو مُحدث، وابن تيمية يصرح بأن القرآن محدث.

(٧٦٤) الدرء مج ١: ٤٦٧

وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين: أحدهما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث ألاّ تكلموا في الصلاة»، وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا باباً دل عليه الكتاب والسنة.

وهذا بخلاف المخلوق، فإنه ليس في عقل ولا شرع ولا لغة: أن الإنسان يسمى ما قام به من الأفعال والأقوال خلقاً له، ويقول: أنا خلقت ذلك، بل يقول: أنا فعلت وتكلمت، وقد يقول: أنا أحدثت هذه الأقوال والأفعال، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إياكم ومحدثات الأمور! فإن كل بدعة ضلالة)، وقال: (المدينة حرم ما بين غيري إلى ثور، من أحدث فيها حدثاً، أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين). . (٧٦٥).

وبرغم إصراره على أن القرآن حادث وأن الله أحدثه في ذاته، نراه ينكر أن القرآن مخلوق!، غير أننا نجده يصرح جازماً في موطن آخر: «أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة» (٧٦٦)!

بل إنه يصرح بقدم جنس الزمان فيقول:

«وإن قيل: إنه لم يزل فعلاً، وإن قيل بدوام فاعليته فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه؛ فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث، مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سبقاً زمانياً لا يكون قديماً، والأثر المتعقب لمؤثره، الذي زمانه عقب زمان مؤثره، ليس مقارناً له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديماً، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر، فليس من التأثيرات المعيّنة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم» (٧٦٧).

وجدير بالذكر أن عبارة (كل ما سواه) هنا، لا تعني عنده إلا الأفراد المعيّنة، ولا تعني الجنس ولا النوع!، كما يلاحظ أيضاً إقراره بأن جنس الزمان قديم، ومعنى هذا

(٧٦٥) مجموع الفتاوى ٦: ١٩٧

(٧٦٦) الدرء مج ٢: ٥٥

(٧٦٧) الدرء مج ١: ٣١١

أن القدم النوعي لا يشمل أفعال الله فقط، بل يشمل حتى الآثار (أي المخلوقات) ما دامت متسلسلة كما يقول، وهذا أمر في غاية الخطورة، لأنه يؤدي إلى القول بأن أنواع المُحدثات قديمة لا أول لها، أي أنها لم تزل موجودة مع الله!.

وكذلك يؤدي هذا إلى القول بقدم العالم، وإذا كان العالم قديماً فلا داعي للقول بوجود خالق لهذا الكون، فهو قديم لا أول لوجوده والحوادث لا متناهية في الماضي، وإذا كان كذلك فما المانع من القول بأن الخلق إنما تكون بالمصادفة، والقول بالاحتمالات الرياضية لا يلزم هنا، لأن أزلية الكون ولا بدايته تسقط أمامها كل تلك الاحتمالات مهما تعاضم عددها لأنها - مهما كانت - فستبقى متناهية محدودة أمام أزلية الكون اللامحدودة! فما المانع إذن من نظرية المصادفة؟! فتأمل.

وما يوضح هذا أن شيخ الإسلام رحمه الله يصرح تصريحاً بأنه لا خلق إلا من مادة، هذه المادة خلقت من مادة قبلها، وهكذا إلى ما لا بداية، وهو ما ذكره صريحاً في كتاب النبوات كما ذكرت سابقاً، وإذن فليس هناك شيء خلق من لا شيء!، وإذن فليس هناك شيء يقال له: المخلوق الأول.

وإذا ما اعترض معترض بأن هذا يعارض كون الله تعالى هو الأول فليس قبله ولا معه شيء، فإن الجواب عند شيخ الإسلام حاضر: «لو قدر تسلسل المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن؛ فليس مع الله في الأزلي شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كل منهما حادثاً بعد أن لم يكن، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارناً للقديم الذي لم يزل^(٧٦٨)»، وإذن فالذي لا يقارن القديم تعالى هو (الحوادث المعيّنة)، أما (جنسها القديم) أو (نوعها القديم) فهو أزلي أي أنه يقارن الله تعالى! ولهذا يقول: «وإذا قيل: إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل، فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا متعاقباً^(٧٦٩)».

لكن هذا الكلام لا يزيل الإشكال، لأنه ليس هناك حادث (معين) يقال له: هذا الحادث الأول! فلا أولية للحوادث، وإذن فدعوى أنه لا حادث معيّن مع الله مع القول بقدم أنواع الحوادث، هذه الدعوى باطلة تفتقر إلى البرهان، بل دعوى أن الله لم يخلق خلقاً إلا من مادة سابقة لا إلى أول إنما تؤدي إلى القول بقدم العالم أو بقدم المادة،

(٧٦٨) الدرء مج ١: ٤٦٢

(٧٦٩) الدرء الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

لأنه - بحسب ما يقول - ليس هناك مادة أولى خلقها الله من لا شيء، وإذا قيل بقدوم العالم فقد انسدّ باب إثبات الصانع .

واستمع إليه ينقل رد الأبهري على الرازي، حين أنكر الرازي جسماً قديماً تقوم به الحركات، قال الأبهري: «لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لكانت الحركة من حيث هي حركة أزلية، ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعيّنة، ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبقة بالغير؟» .

فيعلّق ابن تيمية على رد الأبهري قائلاً: «هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضوع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال»^(٧٧٠).

وكون حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع، هو عين مذهب شيخ الإسلام الذي نسبه إلى السلف الصالح وإلى كبار الأئمة رضي الله عنهم .

إن مشكلة ابن تيمية مع الفلاسفة ليست في قولهم بالقدم النوعي! كلا، ولكن مشكلته الحقيقية مع الفلاسفة هي قولهم بقدوم شيء من الحوادث المعيّنة، إذ «المتفلسفة القائلون بقدوم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم: إثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين، ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع»^(٧٧١).

أي أن قدم (جنس العالم) قول مقبول، ولكن قدم فرد من أفراد العالم هو غير المقبول عند شيخ الإسلام فتأمل .

فهذه هي مشكلة ابن تيمية مع الفلاسفة! إن مشكلته مع الفلاسفة هي في قولهم بقدوم جسم واحد معيّن من أجسام هذا الكون كالأفلاك مثلاً، أما القول بقدوم (جنس العالم) أو (جنس الأجسام) المتعاقبة في الخلق شيئاً فشيئاً فلا إشكال عنده هنا، فهذا منسجم تماماً مع شيخ الإسلام رحمه الله .

وإذا كانت أفعال الله تعالى هي من باب المقدورات والمرادات، فهي حادثة إذن، ولكن السؤال هو: هل هي مخلوقة؟ إن الأئمة يفرّقون - كما يقول شيخ الإسلام - بين

(٧٧٠) الدرء مج ١: ٣٢٢

(٧٧١) الدرء المجلد نفسه، والصفحة نفسها .

الخلق والمخلوق، ومن قال بتجدد ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال والإرادات لم يقل: إن ذلك مخلوق، فما قام بذاته تعالى لا يسميه أحد من الأئمة مخلوقاً سواء أكان حادثاً أم قديماً^(٧٧٢).

غير أنك تجد أن ابن تيمية يقرر في موطن آخر أن «المحدث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به، وإلا بقي مفتقراً إلى غيره» وهذا كلام لا غبار عليه، لكن استمع إليه يقول بعد أسطر: «وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة، فثبت أن في الموجودات ما هو حادث مخلوق، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق، وهو المطلوب^(٧٧٣)».

إن ابن تيمية يقرر أن أفعال الله المقدورة له الحادثة تقوم بذاته تعالى، ولكن أحداً من السلف لا يسميها مخلوقة، ثم تجده يقرر أن كل حادث لا يكون إلا مخلوقاً. فتأمل.

فإذا كانت (الحوادث) التي هي أفعال الله قائمة بذات الله تعالى؛ وإذا كان لا حادث إلا مخلوق كما يقرر شيخ الإسلام؛ فهل معنى هذا: أن المخلوقات قائمة بذات الله تعالى؟ هذا ما يلزم عن قول ابن تيمية، بل هو منطوقه! وهو مؤدّ إلى القول بالحلول والاتحاد لو التزمه، وحاشاه رحمه الله من ذلك^(٧٧٤).

ثم إن هذا اعتراف بحقيقة كلام المعتزلة وغيرهم من أن الحوادث كلها مخلوقة، ومن أجل هذا يقولون بأن الله تعالى لا تقوم بذاته الحوادث، لأنها مخلوقة، والقول

(٧٧٢) الدرء مج ١ : ٤٥٧

(٧٧٣) الدرء مج ٢ : ٥٥

(٧٧٤) غير أن شيخ الإسلام رحمه الله يرى أن مذهب القائلين بالحلول والاتحاد أقرب إلى العقل من قول نفاة الجهة (نفاة الجهة هم الذين ينفون أن تضاف إلى الله الجهات الحقيقية فيقال: الله فوق العالم بالمعنى الحقيقي المقابل للتحت، لأن الله هو خالق الجهات فكيف يكون هو نفسه في جهة؟) فيقول بأن «التعطيل شر من الحلول» الدرء مج ٣ : ٢٧٥، فالقائلون بنفي الجهة عند شيخ الإسلام وقعوا في ما هو شرٌّ من الحلول والاتحاد، ويفترض ابن تيمية مناظرة بين نفاة العلو وبين الحلوليين، يقول فيها الحلوليون: «إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا مباين للعالم ولا محايث له، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، وعرضنا على العقل وجود موجود في العالم، قائم بنفسه، لا مماس له، ولا مباين له، ولا بجسم، ولا متحيز، أو وجود موجود مباين له، وليس بجسم ولا متحيز؛ كان هذا أقرب إلى العقل». يراجع الدرء مج ٣ : ٢٧٥ وما بعدها.

بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى معناه: أن الله تعالى تقوم بذاته المخلوقات! وهو ما يؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد، تعالى الله عن ذلك.

والخلاصة أن شيخ الإسلام رحمه الله يحتفي جداً بتسلسل الآثار إلى ما لا بداية، بل يصرح بوضوح شديد أنه «لا يمكن حدوث شيء من الحوادث لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم إلا بناء على هذا الأصل^(٧٧٥)».

وبعد، فخلاصة ما سبق: أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أراد أن يضرب منهج المتكلمين في الحدوث بضرب مقدماتهم النظرية، فضرب المقدمة الأولى التي تثبت الأعراض فأثبت الحركة ليبنى عليها وصف الله تعالى بالتحرك منذ الأزل، ولكنه أنكر دليل الاجتماع والافتراق لأنه مبني على القول بالجواهر الفرد، ثم ضرب المقدمة الثانية بإثبات أن الحادث هو أعيان الأعراض فقط، أما نوع الأعراض أو جنسها فقديم كما أوضحت، ثم يبطل المقدمة الثالثة بإثبات التسلسل دون إبطاله، وإذن فيجوز في حكم العقل القول بوجود جسم قديم تتعاقب عليه الحوادث إلى ما لا بداية.

وبالرغم من اجتهاد ابن تيمية في ردّ كلام المتكلمين، نجده يوضح أن المتكلمين لم يأخذوا طريقتهم هذه من الفلاسفة كما يدعي كثير ممن لا يعلم حقيقة مناهج المتكلمين، بل يردّ ابن تيمية هذه الدعوى^(٧٧٦).

إن شيخ الإسلام رحمه الله لا يكتفي بهدم منهج المتكلمين ثم يقف عند ذلك، بل يضع منهجاً بديلاً عن منهجهم لا تلزم عنه اللوازم التي يراها خطيرة كنفى الصفات والأفعال وغيرها عن ذات الله تعالى^(٧٧٧)، فما البديل الذي يقدمه الإمام؟

أولاً: يكتفي شيخ الإسلام رحمه الله بضرورة وجود (أعيان)^(٧٧٨) الحوادث، وأن حدوثها «مشهود معلوم لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، بل سالكو هذه السبيل ظنوا أن الأعيان لا تحدث، وإنما تحدث صفاتها، وأنهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه، وإنما شهدوا حدوث صفات الأجسام، وأن الأجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة، وهي

(٧٧٥) الدرء مج ١ : ٤٢٤

(٧٧٦) الدرء مج ٤ : ١٤٣

(٧٧٧) وقد رأينا لوازم مذهب الشيخ رحمه الله.

(٧٧٨) يلاحظ تركيزه على (أعيان) الحوادث، دون (نوعها).

تقلب فيها من وصف إلى وصف، قالوا: فهذا هو الذي يُشهد حدوثه، ثم بهذا يُعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث^(٧٧٩) .

وقد أثبت العلم الحديث صواب ما قرره المتكلمون بعبقريتهم، أثبت العلم الحديث تماثل الأجسام وتركبها وتكونها من جواهر فردة (ذرات).

وصحيح أننا نشهد حدوث الأعيان، لكن هذا وحده لا يقتضي بالضرورة إثبات الصانع ما لم نعلم الدلالة على بطلان التسلسل، والقرآن الكريم دلّ على هذا وعلى ذلك، دلّ على حدوث كل ما سوى الله تعالى، جنساً كان أو نوعاً، ودلّ على كون الله تعالى هو الأول، فليس قبله ولا معه شيء، والقول بالتسلسل يقتضي أن الله ليس بأول مهما يكن من أمر.

وإذن فهذا الدليل بهذه الطريقة لا يفيد في إقامة الدلالة وإثبات الصانع. بل إن شيخ الإسلام رحمه الله نفسه يناقض نفسه في هذا فيقول في موطن آخر: «ولو فرض تسلسل الممكنات المفتقرات فهي مجموعها ممكنة^(٧٨٠)» فكيف يقول إذن إن نوع الحوادث قديم؟ هل يكون القديم ممكناً مفتقراً؟! .

ثانياً: ومن أجل هذا يقرر ابن تيمية مرة بعد مرة أن الإقرار بالصانع فطري ضروري^(٧٨١)، مستقر في أنفس البشر، وعليه فلا داعي لسوق الأدلة على إثبات الصانع، وبإمكان المخالف أن يقول: إذا كانت معرفة الله ضرورية في أنفس البشر، فهل يكلف الله تعالى عباده بشيء يدركونه ضرورة ولا يستطيعون دفعه عن أنفسهم؟ . وكذلك لو سلّمنا بأن معرفة الصانع هو أمر فطري، فهل هذه المعرفة ستكون كاملة؟ هل هذا الصانع أزلّي أم محدث، ما صفات هذا الصانع؟ كل هذا يحتاج إلى دلالة.

وأقول: إن الباحث في علم الحضارات والأديان يجد أن كثيراً من القبائل الهمجية لا تعتقد بوجود صانع لهذا الكون، بل وتعتقد في الصانع اعتقادات لم تطلع عليها في كتب، ولم تدرسها ولكنها نشأت بعيداً عن النظر وإعمال العقل وبشكل تلقائي غير مقصود، وقد ألمحت إلى هذا في بحثي عن قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد.

(٧٧٩) الدرء مج ٤ : ٣٦١

(٧٨٠) مجموع الفتاوى ٢ : ٢٨

(٧٨١) الدرء مج ٤ : ٣٠

الاستراتيجية الثانية: الحجاج اللغوي:

وهناك أمثلة بالإمكان الاستشهاد بها على هذا النوع، فمن ذلك مثلاً:

١. لفظ الأفول:

إذ أنكر ابن تيمية على المتكلمين أنهم فسروا (الأفول) في قول الله تعالى: «فلما أفل قال لا أحب الأفلين»، في قصة سيدنا إبراهيم التي حكاها الله تعالى في سورة الأنعام عندما رأى كوكباً والقمر والشمس، فسروا الأفول بالتغير والزوال. وكان هذا هو مستند المتكلمين - من حيث الاستدلال بالنص الإلهي - في إثبات طريقتهم التي تقوم على حدوث الأعراض وأنها لازمة للأجسام وأن ما لا يكون إلا بالحدوث فهو حادث... إلخ.

هذه الطريقة في إثبات وجود الصانع يدعي المتكلمون أن الأنبياء استخدموها في إقامة الحجة على قومهم، واستدلوا على هذا بإبراهيم عليه السلام؛ إذ زعموا أن هذه الطريقة هي طريقة الخليل عليه السلام، وأنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة والحركة هي التغير، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث؛ لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثاً^(٧٨٢).

وإذن فقياس المتكلمين يمكن أن يكون هكذا:

إذا كان الأفول هو التغير.

وإذا كان إبراهيم قد استدل بالأفول على حدوث الأعراض، ويحدث الأعراض على حدوث الأجسام، فهذه الطريقة استخدمها الأنبياء.

وإذا كان المتكلمون قد اتبعوها فقد اتبعوا طريقة الأنبياء.

وإذن فطريقة المتكلمين صحيحة.

وهنا يستخدم شيخ الإسلام طريقة (المنع) فيمنع أن يكون معنى الأفول هو

التغير، فيقول:

(٧٨٢) إن شيخ الإسلام رحمه الله يرفض قاعدة المتكلمين بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث؛ لأنه يرى بتسلسل الحوادث، ويرى أنها متسلسلة لا إلى نهاية في الأولية، وإذن فلم يكن الله تعالى وإلا والحوادث معه، وإنما يريد ابن تيمية من هذا أن ينزّه الله تعالى بأنه لم يكن فاعلاً ثم فعل، ومن أجل هذا صرح بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى.

«وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفلو ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبييض، ولا هو التغير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير أفلاً، ولا أنه أفل، لا يقال للمصلي أو الماشي أنه أفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفل» ويتابع: «لا يقال للشمس إذا اصفرّت: إنها أفلت، وإنما يقال «أفلت» إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن أفلاً بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفل أفولاً: أي غابت^(٧٨٣)».

فهذا هو ما يعتمد عليه شيخ الإسلام رحمه الله في دحض حجة المتكلمين، فالأفلو ليس هو الحركة، ولكنه الغياب، فكيف يقال إن الأفلو هو الحركة؟ وإذن فالقول هذا باطل، هو وكل ما يترتب عليه. ووجه المغالطة هنا من الشيخ الإمام أنه قطع كلمة (الأفلو) عن أصلها، فإن الأفلو ليس مختصاً بالشمس فقط.

قال أحمد بن فارس في المقاييس: «أفل، الهمزة والفاء واللام أصلان: أحدهما الغيبة، والثاني الصغار من الإبل، فأما الغيبة فيقال: أفلت الشمس غابت، ونجومٌ أفل، وكل شيء غاب فهو أفل، قال:

فدع عنك سعدى إنما تسعف النوى قران الثريا مرةً ثم تأفل» فالأفلو ليس خاصاً بالشمس وحدها، بل يشترك فيه الآدميون وغير الآدميين أيضاً، وكل من يغيب يسمى أفلاً، وهل هناك غياب بلا حركة؟ صحيح ما قاله شيخ الإسلام أنه ليس كل متحركٍ أفلاً، ولكن بالإمكان الزعم بأن كل أفل فهو متحرك؛ وأن الأفلو يقتضي التحرك، ولقد كان العرب يعتقدون أن الشمس هي تدور حول الأرض وأنها هي التي تغيب بنفسها، فغيابها المشهود عندهم ما هو إلا (حركة) سمّوها الأفلو، فالأفلو عند العربي يقتضي حركة الأفل وذهابه.

ومن أجل هذا فسّر الإمام الطبري رحمه الله قوله تعالى: «أفل» بأنه غاب وذهب، والذهاب حركة لا شك.

وكذلك أورد شيخ الإسلام على المتكلمين اعتراضاً جديراً بالذكر فقال: «ومعلوم

(٧٨٣) درء التعارض مج ١: ١٦٥

أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركاً، وهو الذي يسمونه تغيراً، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيراً لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغاً^(٧٨٤).

وإذا كان الأفول هو الغياب وليس الحركة، فإن البزوغ هو الظهور والطلوع - كما قال ابن فارس - وليس الحركة أيضاً، فلماذا كان الأفول لا يقتضي الحركة؟ بينما البزوغ يقتضيها؟

ولهذا يبدو أن هناك تناقضاً في خطاب الإمام رحمه الله.

أما كون الخليل عليه السلام لم يستشهد بالبزوغ على الحركة فيمكن القول بأن حجاجه لقومه إنما بدأ بعد البزوغ، مع أنه معلوم يقيناً أن البزوغ والأفول مستمران في كل يوم وليلة، لكن حجاجه ومجادلته لقومه بدأت بعد البزوغ، وهكذا بدأ مجادلته معهم ليقيم الحجة عليهم، ثم إن الإله الحق لا يزول ولا يغيب، ولهذا كانت إقامة الحجة عليهم في المغيب والزوال أقوى من إقامة الحجة عليهم بالبزوغ والطلوع فقط. فليأمل في هذه اللفتة.

ثم يضيف الشيخ أن إبراهيم عندما قال: «هذا ربي» فإنه لم يكن يريد رب العالمين؛ لأن قومه كانوا يعبدون الكواكب مع إقرارهم بالصانع فلا حاجة له لذكر دليل الحدوث، وإذا كنتم معاشر المتكلمين تصرون على أن المقصود هو رب العالمين فما ورد في القصة حجة على فساد قولكم: «لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً متنقلاً من مكان إلى مكان، متغيراً، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده، وإنما جعل المنافي لذلك أفوله، ولا حجة لهم فيه بوجه من الوجوه^(٧٨٥)».

فالشيخ هاهنا يفهم من هذه الآيات أنه لو أن إبراهيم قصد بقوله: «هذا ربي» أنه رب العالمين كما يقول المتكلمون، يفهم الشيخ ابن تيمية منها جواز نسبة الحركة لله، وهكذا يقيم الحجة على المتكلمين بأن الحركة يجوز أن تقوم بذات الله بنص قول إبراهيم وبفهم المتكلمين له. ولعل شيخ الإسلام فاته أن الله تعالى يقول لمشركي العرب ذاماً أصنامهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٩٤)﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا

(٧٨٤) الدرء مج ١ : ١٦٥

(٧٨٥) الدرء مج ١ : ١٦٦

أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ (١٩٥) ﴿ [الأعراف/ ١٩٤ ، ١٩٥].

فهل يجوز أن يقال: إن نفي هذه الأعضاء عن المخلوق هو نقص في المخلوق، وإذن فمن باب قياس الأولى أن ننسب الله هذه الأعضاء؟ وبناء عليه فلماذا لا نثبت لله أذنًا يسمع بها، ورجلاً يمشي بها؟! لأن الله تعالى هنا لم يجعل هذه الأعضاء تنافي عدم الإلهية، بل جعل انعدام الأعضاء في المعبودات دليلاً على نقصها وعدم استحقاقها للعبادة.

أما قول شيخ الإسلام بأن إبراهيم لو قصد بقوله: «هذا ربي» رب العالمين فهذا يقتضي إقراره عليه السلام بالحركة والتغير في الله، ليقوي وجهة نظره بأن الأفول ليس هو الحركة، فهذا قد تكلمنا فيه وبيننا بطلانه.

ثم نجد شيخ الإسلام يقول: «فإذا قدر أن الأفول هو الحركة، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن؟...» (٧٨٦)

فكأن هذه الأمور العقلية يجب أن تذكر في القرآن! مع أن الله تعالى أمر عباده بالنظر في الكون والاستدلال، وأعاد العباد إلى أحكام العقل، وحاججهم بالعقل، فهي - من هذا الوجه - مذكورة في القرآن ضمناً، وهكذا يمكن للمخالف أن يقول: فأين في القرآن أن المحدثات قديمة النوع حادثة الأفراد؟ وأين في القرآن أن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وقائمة بها؟ وأين في القرآن التصريح بأن الله متحرك؟ وأنه يقوم ويجلس؟ وأن جنس الزمان قديم؟

٢. لفظ أحد وواحد:

ومن المغالطات اللفظية التي وقع فيها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لفظ (أحد وواحد):

إذ يقول: «ليس في كلام العرب، بل ولا عامة أهل اللغات، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً، ولا تسمى أحداً، في النفي والإثبات، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً واحداً، حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً» (٧٨٧).

(٧٨٦) الدرء مج ١: ١٧٠

(٧٨٧) الدرء مج ١: ١٦٧

ثم ساق الأدلة القرآنية التي تطلق لفظ واحد وأحد على المخلوقات فمن ذلك قوله تعالى: «وإن كانت واحدة فلها النصف»، أي إذا كان للمتوفى بنت واحدة فلها النصف، فهي جسم حامل للأعراض ومع هذا وصفت بأنها واحدة. وكذلك قوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره»، فهنا يطلق لفظ (أحد) على جسم من الأجسام. وذكر آيات أخر لإثبات ذلك.

ثم يقول: «فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد.. إلخ^(٧٨٨)». هذا مع أن العرب يجيزون أن يقال: فريق واحد، وأمة واحدة، وطائفة واحدة، مع أن الفريق مكوّن من كثيرين، وكذلك الأمة والطائفة! كما يجيزون أن يقال: أحد الفريقين، وإحدى الطائفتين وهكذا.

وإذا كان إطلاق لفظ الواحد على الله تعالى لا يفيد عدم الانقسام، أمكن القول بأنه لو أطلق على الفريق والأمة لم يفد عدم الانقسام أيضاً، وواضح أن هذا باطل. إنّ وصفنا الإنسان بأنه واحد إنما هو على (الجملة) لا على (الحقيقة)، فالفرد من البشر (بجملته) يعد واحداً تمييزاً له عن غيره، وكذلك الدار الواحدة نعتها داراً واحدة (بجملتها) وإن اشتملت على آحاد كثيرة، وكذلك يمكننا أن نقول في العملة الورقية مثلاً: هذه (مئة) واحدة، و(عشرة) واحدة، كما يمكننا أن نقول في الفريق المكوّن من أحد عشر لاعباً: هذا فريق واحد! والقصد: أن هذا إنما يكون باعتبار (الجملة) لا باعتبار (الحقيقة)، لأن الحقيقة هي أن الفريق مكوّن من عدة لاعبين، وأن المئة مكوّنة من عدد من الوحدات المالية، والإنسان مكون من أعضاء وأعضاء مترابطة، فلا سواء إذن بين وصفنا الله تعالى بأنه واحد، ووصفنا الإنسان بأنه واحد، فوصف الله تعالى بأنه واحد إنما هو على (الحقيقة)، ووصف الإنسان بأنه واحد إنما هو وصف على (الجملة) فظهر الفرق.

والزعم بأن لفظ الواحد لا يفيد عدم الانقسام مطلقاً وأن وصف الله تعالى بالوحدانية - بناء على هذا - لا يفيد عدم الانقسام، هذا الزعم فيه مغالطة، لأن الواحد يطلق على الواحد (الحقيقي)، ويطلق أيضاً على الواحد (بجملته) وإن كان مكوناً من

(٧٨٨) السابق.

أعضاء مختلفة . ووحداية الله تعالى هي وحداية حقيقية لا وحداية مجازية .
إن مسائل التوحيد لا تدرك بمجرد اللغات، بل بالعقل، فإذا أثبت العقل شيئاً
بالبراهين القطعية فالواجب المصير إليه، ومن خالف ما قامت عليه الحجة فيمكنه أن
يسوق الحجج العقلية، أما الاحتجاج بمجرد اللغة فلا يفيد في هذه المسائل، ولم يكن
شيخ الإسلام لتغيب عنه هذه القضية، فهذا هو ذا يقرُّ بأن مسائل العقل لا يستشهد فيها
باللغة فيقول: «الأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً
إثباته بالعقل، لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأي عبارة عبر بها...»^(٧٨٩).

٣. لفظ (الصمد):

ومن ذلك أيضاً لفظ (الصمد) فإن له في التفسير معنيين:
أحدهما: الذي لا جوف له .
والثاني: الذي يقصد إليه في الحوائج .
فهذان المعنيان واردان في التفسير عن السلف، ولما رأى المتكلمون أن السلف
حين وصفوه بالسلب حين قالوا: لا جوف له، فوصفوه بسلب وجود الجوف له
تعالى؛ استندوا إلى ذلك في تدعيم قولهم بوصف الله تعالى بالسلب حين يقولون:
ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا بطويل ولا بقصير ولا بعميق، ولا يتجزأ ولا
ينقسم... إلى آخر تلك الأوصاف التي يعتمدون فيها على السلب .
بل إن المتكلمين يعتمدون على قول الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير»، وعلى قوله تعالى: «هل تعلم له سمياً»، يعتمدون على هذه الأدلة وأمثالها
في وصف الله تعالى بالسلب، وإن كانوا يصفونه أيضاً بأنه سميع بصير عليم قدير .
ولما كانت طريقة شيخ الإسلام هي الإثبات قال: «وكذلك اسمه الصمد ليس في
قول الصحابة إنه الذي لا جوف له ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات، بل هو
على إثبات الصفات أدل منه على نفيها...»^(٧٩٠).
وإذن فما يستدل به المتكلمون على جواز وصف الله تعالى بالسلب لا يراه ابن
تيمية إلا دليلاً على وصفه تعالى بالإثبات لا بالسلب .

(٧٨٩) الدرء مج ١ : ٢٣٧

(٧٩٠) الدرء مج ١ : ١٦٨

٤. لفظ (الكفاء) و(المثل):

وكذلك لفظ (الكفاء) فإن المتكلمين يرون أن نفي الكفاء لله يقتضي نفي كل صفة تقتضي التشبيه والتجسيم، ولا بد من تأويلها على ضوء اللغة العربية، غير أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يرى هذا، ويستشهد بقول حسان بن ثابت:

أتَهجوه ولست له بكفاء فشركما لخيركما الفداء

ويقول: «فقد نفى أن يكون كفواً لمحمد؛ مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق...»^(٧٩١).

وهو هنا يمارس الطريقة نفسها التي مارسها في معنى (واحد) و(أحد)، فكأنه يرى أن نفي الكفاءة بين الله تعالى وخلقه، كنفيتها بين الإنسان والإنسان، وأما المتكلمون فهم يفهمونها وفقاً لمنهجهم المعرفي الذي يقتضي نفي التجسيم بالأدلة العقلية، ثم يفهمون النص على وفق هذا، هذا أولاً.

أما ثانياً: فإن نفي الكفاءة والمثلية هل هو نفي لـ (جنس) الكفاءة و(جنس) المثلية أو هو نفي (لبعض أفرادهما)؟ هذا سؤال أطرحه هنا، وأستشيرك أخي القارئ لتفكر معي فيه:

إن نفي الكفاء والمثل عن الله هو - عند المتكلمين الذين يرد عليهم شيخ الإسلام - هو نفي لجنس الكفاءة، فيدخل في هذا نفي جنس الجسمانية وكل ما يترتب عليها، ومن هذا الباب نجد المعتزلة مثلاً يصفون الأشعرية بأنهم (مشبهة) لأنهم حين يقولون: إن الله تعالى عالم بعلم، فهم يشبهونه بالأجسام، لأن أحداً يولد ولا يكون عالماً (أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً)، ثم بعد ذلك يقوم بالإنسان العلم فيصبح عالماً بعلم، وهذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى، فهو عالم لذاته وبذاته وليس عالماً بعلم فهو مستغن بذاته عن أي معنى يقوم بالذات، هكذا يقول المعتزلة.

فهذا ما يقتضيه نفي (جنس) التشبيه والتمثيل بين الله تعالى والمخلوقين، أما شيخ الإسلام رحمه الله فهو لا يرى هذا. فيقول في لفظ (المثل): «أما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً؛ فليس في لغة العرب ولا غيرهم لفظ (المثل) على مثل هذا، وإلا

(٧٩١) الدرء مج ١ : ١٦٩

فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف . . . إلخ^(٧٩٢) .

يرى شيخ الإسلام هنا أنه لا مثلية بين كل موجودين لكل منهما حقيقة وصفة وقدر، وأن ادعاء المثلية بين هذين الموجودين لمجرد أن لكل منهما حقيقة وصفة وقدرًا هو أمر باطل، بغض النظر عن هذين الموجودين ما هما، وإلا - كما يقول شيخ الإسلام - فإن هذا يقتضي أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف^(٧٩٣) .

أي أنه يقول إن وجود جنس الصفة في موجودين لا يعني تماثلهما، وإلا فكل شيء مماثل لكل شيء، بعكس المتكلمين الذين يقولون إن وجود جنس الصفة بين الموجودين يقتضي تماثلهما، ومن أجل هذا ينزهون الله عن جنس صفات المخلوقين فلا وجه للمشابهة البتة في جنس الصفات، بعكس ابن تيمية الذي يثبت جنس الصفات بين الله وخلقه ولكن يرى أن الخلاف هو في الكيفية، فالله له يد والإنسان له يد، فجنس اليد موجود في الله وموجود في العبد، ولكن كيفية يد العبد ليست ككيفية يد الله، وهكذا .

وحين يريد ابن تيمية أن يضرب كلام المتكلمين في هذا الأمر يأتهم من إثبات الحقيقة، فالتكلمون يقرون بأن الله حقيقة وذاتاً، كما أن لكل موجود حقيقة وذاتاً .

فيأتيهم ابن تيمية فيقول لهم: يا أيها المتكلمون: إنكم تثبتون الله حقيقة، وتثبتون للعبد حقيقة، فجنس الحقيقة ثابت لله، وثابت للعبد، والمعلوم أنكم تنفون جنس صفات المخلوقين عن الله، وإذا كان الأمر كذلك فيجب عليكم أن تنفوا حقيقة العبد فتقعوا في السفسطة، أو تنفوا حقيقة الله فتقعوا في الإلحاد! أو تثبتوا الحقيقتين فتقعوا في التشبيه وتناقضوا مذهبكم، وبهذه الطريقة فلا سبيل إليكم إلا منهج الإثبات، وهو أن تثبتوا لله تعالى جنس الصفات التي تريدون - بزعمكم - أن تنزهوا الله عنها، وتنفوا كفياتها، وهكذا تسلّمون لنا منهج الإثبات، ولهذا يقول للمتكلمين: «أما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً»، فهو يريد أن يقول للمتكلمين: أنتم تنفون جنس المماثلة والمشابهة بين الله وسائر الموجودات، فإذا قيل لله يد تليق به وللمخلوق يد تليق به،

(٧٩٢) الدرر مج ١ : ١٧٠

(٧٩٣) وإذا كان الأمر كما يقول ابن تيمية، فمعنى هذا أن كل شيء ليس كمثله شيء! وبهذا تسقط دلالة قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» فليتأمل القارئ الكريم هذا اللفظة .

قلتم: إن جنس اليد منفي عن الله، وإذا قيل لله وجه يليق به وللإنسان وجه يليق به، قلتم: إن جنس الوجه منفي عن الله، وهكذا.

حسن، فإن الله له حقيقة كما أن المخلوق له حقيقة، وإثبات حقيقة لكل منهما هو تشبيه على مذهبكم، وعلى هذا فلا بد أن تنفوا جنس الحقيقة عن الله لئلا يقع التشبيه والتمثيل!، وهكذا فإما أن تنفوا الحقيقة عن الله فتلحدوا، أو تنفوها عن المخلوق فتغالطوا، أو ترجعوا إلى مذهب الحق وهو الإثبات.

وهكذا فنثبت لله يداً تليق بجلاله، وعيناً تليق بجلاله، ووجهاً يليق بجلاله، وجنباً يليق بجلاله، ونزولاً يليق بجلاله، ومجيباً يليق بجلاله، وإتياناً يليق بجلاله، فنثبت جنس هذه الصفات لله تعالى، ونفوض الكيفية، فإثبات جنس تلك الصفات لله لا يقتضي التماثل والتشابه كما تزعمون.

والرد على هذه الأغلوطة أن يقال: إن التشبيه والتمثيل في أصلهما إنما هما مبنيان على إثبات حقيقة الموجودين أصلاً، فإثبات حقيقة الموجودين هو أصل لنسبة الأوصاف إلى الموجودين بما يستحقون من الصفات التي هي فرع على هذا الأصل، وحينما نأتي للتعامل مع الأصل تعاملنا مع الفرع، فهذا فيه مغالطة بينة، لأن القول بوجود شيء وجوداً حقيقياً لا يقيم في الذهن أي معنى للتشبيه، فلو قلنا كلمة: «حقيقة»، أو «ذات» على سبيل المثال لم يقفز إلى ذهننا إلا معنى مجرد خال من التشبيه، بعكس أن نقول: جناح، يد، وجه، رأس، فسيقفز إلى ذهننا مباشرة ما تدل عليه تلك الألفاظ من الصور المعروفة والتي لا يجوز نسبة حقائقها لله تعالى.

ولهذا فعندما نقول: إن الله تعالى ذاتاً، وللمخلوق ذاتاً لم يرد التشبيه والتمثيل البتة، فجنس مفهوم الحقيقة والذات لا يقتضي التشبيه، بعكس جنس العين واليد والنزول مثلاً.

إن العقل يتصور موجوداً قديماً لا يشبه شيئاً من الأشياء، وإذا قد ثبت المحدث بدلائل حدوثه التي هي صفاته من التركيب والجسمية وقيام الأعراض والمعاني وغيرها، فالواجب نفي جنس ذلك عن الله وإلا نسبنا للقديم صفات المحدثات فنقع في التناقض والخلف، أو نلغي اعتبار أدلة الحدوث أدلة للحدوث! وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً قامت به الحوادث؟.

وإذن فثبوت حقيقة لله تعالى مخالفة لحقيقة المحدثات، وذات لله تعالى مخالفة لغيرها من الذوات أمر لا يدخلنا في التشبيه ولا في التمثيل البتة، ولهذا فلا يمكن

نفي جنس الحقيقة عن الموجودين، وإن كان يجوز نفي جنس التشابه بينهما حتى في صفة الوجود، فإننا نصف الله بأنه موجود، ونصف المخلوق بأنه موجود، واللغة لا تسعف للتعبير عن علمنا بوجود الله تعالى إلا بهذه الصفة المصوغة على وزن اسم المفعول (موجود)! وموجود تعني أن غيره أوجده!، فنحن نقول: الله موجود، لكننا نعلم أن أحداً لم يوجد الله تعالى، وأن الله واجب الوجود لذاته تعالى، أما الموجودات الأخرى فهي جائزة الوجود، بمعنى أنها مفتقرة في وجودها إلى الله تعالى الواجب الوجود، وهكذا فاللغة لا تعبر بشكل كامل عن بعض المعاني المعقولة، وأقرب ما يوصف الله به لإثبات وجوده أن يقال: واجب الوجود لذاته، والأفضل أن يقال: الأول الذي ليس قبله شيء سبحانه وتعالى.

وبعد، فإن شيخ الإسلام رحمه الله له فهم في التشبيه مغاير لفهم المتكلمين كما أسلفت، فإذا نفى المتكلمون جنس التشبيه بين الخالق والمخلوق، فإن ابن تيمية يخالفهم في هذا فيثبت جنس الصفات بين الله والمخلوقات ولكنه يفوض الكيفية، ويجعل التشبيه مقصوداً على مثل قول القائل: له يد كيدي، وبصر كبصري - كما نقله عن الإمام أحمد على جهة التأييد والاستدلال - (٧٩٤)، وهذا التعبير وأشباهه لا ينفي جنس التشبيه، ولكن ينفي بعض أفرادها، فهو أشبه بإثبات الأعضاء وإن اختلفت صفاتها وكيفياتها، وهذا ما يشابه قول بعض علماء عصرنا: يد الفيل ليست كيد النملة، ويد النملة ليست كيد القطة، فكذلك يد الله ليست كأيدينا، فهو إثبات للعضو من حيث هو عضو، وإثبات كيفية لهذا العضو، مع نفي معرفتنا بهذه الكيفية.

وما يثبت هذا التوجه عند شيخ الإسلام رحمه الله أنه ينفي أن يكون في الخارج موجودان ليس بينهما قدر من المماثلة، فيقول: «ليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه» (٧٩٥)، ويضيف: «فليس في الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما ولو أنه مسمى الوجود» (٧٩٦).

وعلى هذا فليس عند ابن تيمية موجودان لا تماثل بينهما من كل وجه حتى الخالق والمخلوق!

(٧٩٤) الدرء مج ١ : ٣٥٦

(٧٩٥) الدرء مج ٢ : ٣٤٠

(٧٩٦) السابق مج ن، ص ن

وحين نراجع كتاب الدرء ونراجع السياق الذي ورد فيه هذان المقطعان من كلام شيخ الإسلام؛ نجد أنه أوردهما في سبيل الردّ على الإمام الآمدي حين أخذ الآمدي يقرّر استحالة وجود ذاتين كلاهما واجب الوجود، في كلام طويل فحواه: أنه لو افترضنا موجودين واجبي الوجود فهذان الموجودان حينئذ قد اشتركا في وجوب الوجود واختلفا بتمييز أحدهما عن الآخر، وحين يشترك موجودان في شيء ويختلفان في شيء، فالمعنى الذي اشتركا به مخالف للمعنى الذي تفرّد به كل منهما عن الآخر، وإذن فكل موجود منهما تركّب من معنيين معنى اشترك فيه مع الآخر، ومعنى تميّز به عن الآخر، والمركّب ممكن الوجود، وليس واجب الوجود، وإذن فلا يجوز أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود، وهو المطلوب.

لكن شيخ الإسلام رحمه الله يردّ هذا الدليل الناصع من الإمام الآمدي رحمه الله بحجة أنه لا يمكن أن يكون هناك موجودان إلا وبينهما قدر من الاشتراك والتماثل ولو في الوجود نفسه! وهذا فيه مغالطة من شيخ الإسلام رحمه الله تعالى؛ لأن وجود الأدميين مختلف عن وجود الله تعالى، مختلف في أساس معناه ومختلف في جنسه، ونحن حين أطلقنا على الله تعالى لفظة موجود؛ فإنما أطلقناها لأن اللغة لا تسعفنا لإطلاق لفظة مناسبة على هذا المعنى، فنحن نستعمل اللغة البشرية حريصين على ما هو الأخلق والأولى في حق الله تعالى، وفي حق أسمائه وصفاته.

ولهذا يفرّق علماء الكلام المسلمون بين الموجود لذاته وهو الله تعالى، والموجود بغيره أو الموجود بوجود وهو كل ما سوى الله تعالى، فذات الله تعالى هو الذي اقتضى كونه موجوداً، أما الإنسان فالذي اقتضى كونه موجوداً هو إيجاد الله تعالى له، فظهر الفرق الشاسع.

والحاصل في هذا المقام أن شيخ الإسلام رحمه الله ينفي وجود موجودين لا يشتركان بوجه ما، ولا يتماثلان بوجه ما، بل إن شيخ الإسلام رحمه الله ينفي أن يكون هذا الاشتراك أصلاً في شيء متحقق بعينه في الخارج، بل لكل ذات على الحقيقة صفاتها التي تميّز بها عن غيرها، فيقول: «وهكذا إذا قُدّر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب، ومطلق الحقيقة، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب والحقيقة»^(٧٩٧).

ومعنى هذا أنه يجوز أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود ولكل واحد منهما وجوب وجوده الخاص به! وبهذا نجد أن شيخ الإسلام يجيز وجود قديمين أزليين أو أكثر في الخارج، وعلى هذا فلماذا لا يكون العالم قديماً واجب الوجود ولكن وجوب وجوده خاص به!

وهكذا فلا اشتراك في الخارج (على الحقيقة) بين أي موجودين؛ ذاك أن هذا الاشتراك إنما هو معنى ذهني موجود في الأذهان لا في الأعيان أي أنه ليس له حقيقة في الخارج، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فهما [يعني الواجب الوجود المقدّر] لم يشتركا في أمر يختص بأحدهما، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، وإنما اشتركا في مطلق الوجود.

والوجود المطلق المشترك الكلّي لا يكون كلياً لا في هذا ولا في هذا، بل هو كلي في الأذهان، مختصّ في الأعيان^(٧٩٨)».

وعلى وفق هذا الفهم لشيخ الإسلام، فإن كل تماثل يتخيله الإنسان بين حيوان وحيوان، أو لون ولون، أو بين كوكب وكوكب، فهو تماثل في الأذهان فقط كما يقول شيخ الإسلام، وليس له حقيقة في الواقع.

أما على وجه الحقيقة - عنده - فكل حيوان مختلف في الحقيقة والواقع عن غيره من الحيوانات في ذاته وصفاته وأفعاله!، وعلى هذا فلا اشتراك في الحقيقة والتعيين والواقع المشخّص ولا تماثل بين أي موجودين مقدّرين، الله وسواه، أو أي مخلوق وسواه! .

وإذن - بحسب فهم شيخ الإسلام - فكل إنسان ليس كمثله شيء، وكل حيوان ليس كمثله شيء، بل كل حشرة هي في الحقيقة ليس كمثله شيء! .

وهكذا - بحسب فهم شيخ الإسلام لمعنى المثل والاشتراك والتشابه - يفقد قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾^١ الدلالة على نفي التمثيل والتشبيه المطلق بين الخالق والمخلوق، لأن الحال لا يخلو:

أ. إما أن يكون الله قصد بالتماثل في هذه الآية: الاشتراك الذهني، وشيخ الإسلام يقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك موجودان ليس بينهما قدر من الاشتراك بهذا المعنى (أي الاشتراك الذهني) ولو في مسمّى الوجود، وإذن فالله تعالى سيكون كمثله

(٧٩٨) الدرء مج ٢ : ٣٤١

شيء من هذه الوجهة!! وليس (ليس كمثلته شيء) فهناك - من هذا الوجه - اشتراك بين الله وخلقته في بعض الوجوه ولو في مسمى الوجود على الأقل - كما يقول ابن تيمية -، ولكن التميّز هنا سيكون في أن ما يختص به الله أكمل مما يختص به البشر، وعلى هذا فكلما ازدادت كمالات البشر اقتربوا من كمال الله أكثر، ولهذا أثر سلبي يوصل إلى تقديس (المتجسد) كالبشر مثلنا إذا كانوا أكمل منا في بعض الصفات التي شاركوا بها الله في نوعها على الرغم من الاختلاف في الكيفية أو الكمية.

ب. أو يكون الله تعالى قصد بهذه الآية التماثل الحقيقي المتعيّن في الخارج، ولكن هذا ينفيه ابن تيمية بالكلية، فليس في الخارج أي تماثل ليس بين الله وخلقته فقط، بل بين أي متعين ومتعيّن آخر! فكل شيء في الحقيقة والواقع ليس كمثلته شيء، وهكذا فلا مدح في الآية على وجه الحقيقة! لأن كل شيء بهذا المعنى ليس كمثلته شيء!.

وبعد، فإن مؤدى كلام شيخ الإسلام أن يقال: ليس هناك شيء يشبهه في الواقع شيء البتة! فلكل شيء حقيقته الخاصة به، وصفاته الخاصة به لا يشبه أي شيء غيره! وإذن فقوله تعالى: «ليس كمثلته شيء» ليس أمراً ينفرد الله به، بل كل شيء في الواقع والحقيقة ليس كمثلته شيء! فليتأمل القارئ الكريم هذه اللفظة.

٥. لفظ الجسم:

ومن الألفاظ التي تكلم فيها شيخ الإسلام رحمه الله لفظ (الجسم)، فالجسم عند العرب هو البدن أو الجسد^(٧٩٩)، وهذا ما يتمسك به شيخ الإسلام، على أننا قد نقلنا عنه أن المسائل العقلية لا تثبت باللغة، وأن العبرة بالمعاني، فالجسم الاصطلاحي الذي ينزّه المتكلمون الرب تعالى عنه، هو المركب من الأجزاء الفردة، وصحيح أن ابن تيمية ينكر هذا بشدّة لكن العلم الحديث قد أثبت دقة وصواب المتكلمين، فهو ينكر عليهم أنهم جعلوا الهواء وغيره جسماً مكوناً من جواهر فردة^(٨٠٠)، بحجة أن العرب لم يطلقوا الجسم عليه.

وكذلك لفظ (التركيب) فالمركب عند العرب وسائر الأمم - يقول شيخ الإسلام -

(٧٩٩) الدرء مج ١ : ١٧٠

(٨٠٠) الدرء مج ١ : ١٧٠

هو: «ما ركبّه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، كأجزاء الثوب، والطعام والأدوية... (٨٠١)» وقد يراد به «ما يمكن تفريق بعضه عن بعض (٨٠٢)»، يقول: «ومعلوم أن الله تعالى منزّه عن جميع هذه التركيبات (٨٠٣)».

وإذن فهذا المعنى لا يخالف فيه شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكن الذي يخالفهم فيه هو كون «المركب ما تميّز منه شيء عن شيء، كتمييز العلم عن القدرة، وتمييز ما يرى مما لا يُرى، ونحو ذلك» فهذا المركب ما هو إلا «وضع وضعوه ليس موافقاً للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم (٨٠٤)».

وهاهنا نجد المنطق الأوّل نفسه، مسألة عقلية يحتج عليها باللغة، ولكن القضية هي: أن هذا المعنى الذي يقرره المتكلمون سواء أكان اسمه المركّب أو غيره، هل يتنزّه الله عنه أو لا؟، وهذا أمر يدركه العقل بغض النظر عن اللفظ الذي يمكن أن يطلق عليه في اللغة.

وتأمل المثالين اللذين ذكرهما شيخ الإسلام رحمه الله على التركيب الذي هو تمايز الشيء عن الشيء، فالمثال الأول هو: تمايز الصفة عن الصفة، فالمثبتون للصفات سواء أكانت صفات ذاتية أو صفات فعل، يقولون: إن الله تعالى عالم بعلم قدرة بقدرة، فيثبتون لله تعالى معاني تقوم بذاته، ومعلوم أن معنى العلم يختلف عن معنى القدرة، بدليل أننا نرى من العباد من هو قادر غير عالم، ونرى منهم العالم غير القادر، وإذن فهناك فرق بين العلم والقدرة، وأنها معنيان مختلفان، ومن هنا يستفاد هذا التمييز والتركيب، فيقال لمن قال بأن المعاني تقوم بذات الله تعالى، هل معنى القدرة هو معنى العلم أم مختلف عنه؟ وإذا كان مختلفاً عنه فهنا معنيان كل منهما مختلف عن الآخر، وإذن فقيامهما بالذات يعني أن هناك ذاتاً يقوم بها معنيان مختلفان وهذا هو التركيب.

وكذلك المثال الآخر على التركيب ككون الشيء يرى منه جانب دون جانب، فإننا لو نظرنا إلى شيء، فرأينا بعضه ولم نر البعض الآخر فمعنى هذا أن ما وقع عليه

(٨٠١) الدرء مج ١ : ٢٦١

(٨٠٢) السابق نفسه.

(٨٠٣) نفسه.

(٨٠٤) السابق. نفسه.

بصرنا منه، مختلف عما لم يقع بصرنا عليه، وبدلنا على أن المنظور مكوّن من أجزاء، فهو مركّب، ولعل ابن تيمية هنا يلمح إلى مسألة رؤية الرب تعالى، إذ المتكلمون من المعتزلة وغيرهم ينفون الرؤية الحسية بالعين، ويثبتون رؤية من جنس العلم بمعنى أن العباد يحصل لهم زيادة علم بالله تعالى هي في الوضوح كرؤية العين للمرئيات. ولهذا يعود السؤال:

هل ذلك المعنى سواء اعتبرناه تركيباً أو أي شيء آخر هل يجوز في حق الله تعالى؟ أم يجب أن ننزه الله عنه؟ وإذن فاللغة ليست هي المرجع في مثل هذه الحالة، ولا بد من الرجوع إلى أدلة العقل.

ما سبق ما هو إلا طرف فقط مما يمكن عرضه وإلا فبالإمكان إفراده في بحث منفرد غير أنه يكفي من السوار ما أحاط بالمعصم، وحسبنا أن نشير ببنان التنبيه إلى طريقة شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في تقرير منهجه وردّه على المتكلمين.

وننتقل الآن إلى:

الاستراتيجية الثالثة وهي: تشنيع حال المتكلمين:

إن قارئ تراث شيخ الإسلام يدرك أنه يمارس نوعاً من تشنيع حال مخالفيه من باب تنفير المسلمين منهم، وهي استراتيجية لا تخفى، وللإمام في ذلك أساليب؛ منها:

١. ادعاء خفاء مقدماتهم ودقتها، وأن خفاءها معلوم لكل أحد!

فيقول: «لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدّمات، ولم يذكر في القرآن إلا واحدة لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدّمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدّمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه، ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أول لها؛ من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدّمات خفية لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن^(٨٠٥)».

(٨٠٥) الدرء مج ١ : ١٧١

ثم يقدر ابن تيمية جواباً يدلي به المتكلمون مفاده أن «كون الأجسام تستلزم الحوادث أمر ظاهر، وأنه لا بد للجسم من الحوادث، وأنا نعلم بالضرورة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإذا لم يسبقها فهو معها حتماً أو بعدها».

فيردّ على هذا الكلام قائلاً: «مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً». (٨٠٦).

وحين يقول أحد المتكلمين: «نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة إما لكذب الناقل عن الرسول أو خطئه في النقل وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع». (٨٠٧).

يجيبه ابن تيمية بأن «هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها؛ فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلي مقدمات الأدلة السمعية» (٨٠٨).

يلاحظ هنا أن شيخ الإسلام يرى أن معارضة العقليات لظواهر السمعية إنما هو معارضة للسمع نفسه وهذا قائم على الخلط بين ما هو (السمع) و(ظاهر السمع) الذي أشرنا إليه في الفصل الأول، وكذلك يرى أن معارضة العقليات للسمع دليل على بطلان تلك العقليات نفسها، لأنها ستقدح فيما أقر به العقل ابتداءً، وهذا قائم على التفريق في دلالة العقل وتجزئتها بين الدلالة الإجمالية والدلالة التفصيلية على الوجه الذي بيّنته في الفصل الأوّل.

وفي موضع ينقل عن الآمدي تقريره للدليل (الإمكان) فيذكر كلاماً يهون فيه من شأن هذا الدليل، ثم يقول بعد ذلك: «وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى بالأضعف كما لا يُحَدُّ

(٨٠٦) السابق.

(٨٠٧) الدرء مج ١: ٢٠٠

(٨٠٨) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

الشيء بما هو أخفى منه وإن كان الحدُّ مطابقًا للمحدود مطردًا منعكسًا يحصل به التمييز^(٨٠٩)».

فهي تطويل بلا فائدة، وهي استدلال على الأظهر بالأخفى، والأظهر عند شيخ الإسلام هو أننا نرى كل يوم حوادث جديدة، ونحن نعلم أن هذه الحوادث لا تكون إلا بفاعل، وهذا كاف لمعرفة الله، ولا حاجة إلى هذه الأدلة الخفية الغامضة التي يذكرها المتكلمون^(٨١٠).

غير أن هذه الطريقة التي يقول شيخ الإسلام بأنها طريقة ظاهرة لا تؤدي البتة إلى ما يريد، لأنه لا بد أن يرد على الفلاسفة بإبطال نظرية الكمون والظهور! ولا يمكن أن يرد على الفلاسفة نظرية الكمون والظهور إلا بالحديث عن الأعراض وإثباتها، وأنه لا يقوم بالجسم الواحد العرض وضده في وقت واحد لأن المتضادين لا يجتمعان، وإذن فلا مناص من العودة إلى مذهب المتكلمين، وهذا كافٍ للتدليل على ضعف هذه الطريقة التي يرى شيخ الإسلام أنها ظاهرة جدًّا وأنها مغنية عن سبيل دليل الحدوث ودليل الإمكان الذي يقول بهما المتكلمون. بل حتى دعواه بأن طريقة المتكلمين في غاية الخفاء ليس مسلمًا به، فإنها مما يمكن تعقله وفهمه واستيعابه بأبسط الأساليب.

هذا مع أن الإمام يعترف بأن طريقة المتكلمين مفيدة لمن يسلك طريق العناد فيقول: «مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره لكون ذلك أظهر عنده؛ فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمر الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلًا مستغلغلاً هابه وعظمه، كما يوجد في جنس هؤلاء. إلى غير ذلك من الفوائد لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقًا وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيرًا ما يغلطون فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة^(٨١١)».

وإذن فابن تيمية هنا يرى أن طريقة المتكلمين تصلح للمعاندين فقط والذين

(٨٠٩) الدرء مج ٢ : ٤٦

(٨١٠) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

(٨١١) الدرء مج ٢ : ٤٦

يعظّمون الأخرى والأدقّ كما يذكر، ومن حق المخالف هنا أن يقول:

إما أن تكون طريقة المتكلمين باطلة في نفسها، وفاسدة تناقض الحق والإيمان كما قرر شيخ الإسلام مراراً^(٨١٢) كما تؤدي إليه من لوازم فاسدة من جهة نفي الصفات وغيره، وإذن فبطلانها في نفسها - كما يقول - كافٍ في عدم صلاحيتها لأنها تحريف وضلال. وحينئذ فلا يصلح استخدامها على أية حال، لأنها لن تؤدي إلى إيمان بل هي تصد عن سبيل الله وتؤدي إلى البطلان وتناقض الإيمان. وإما أن تكون صالحة في نفسها، وحينئذ فلماذا لا تصلح إلا للمعاندين فقط؟

هذ، مع أن الزعم بأن مجرد العلم بالحوادث وحده كاف لمعرفة الصانع، هو أمر لا يمكن الركون إليه إلا بمعرفة أنها حوادث حقاً، ذاك أن الحادث عند ابن تيمية لا يكون إلا من شيء موجود سابق عليه إلى ما لا بداية وهذا ما يقرره جلياً في كتاب النبوات فيقرر أن الله تعالى لم يخلق مخلوقاً من مخلوقاته إلا من مادة سابقة عليه، ويناقش الفلاسفة الذين يقولون بقدّم المادة ويدحض حجّتهم ليكون مؤدى كلامه أن الله تعالى يخلق الخلق من مادة سابقة يفنيها بعد أن يخلق منها، ويهاجم المتكلمين الذين يقولون إن الله خلق جنس المخلوقات من لا شيء، ثم يقول: «كون الشيء مخلوقاً من مادة وعنصر أبلغ في العبودية من كونه خلق من لا شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية، فإن الرب هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فإذا كان المخلوق له أصل وجد منه، كان بمنزلة الوالد، وإذا كان والداً ومولوداً، كان أبعد عن مشابهة الربوبية والصمدية... إلخ^(٨١٣)».

وإذن فليس هناك مخلوق أوّلٌ خُلِقَ من لا شيء! ولا بد لكل مخلوق أن يكون خلق من مادة موجودة قبله، وهذا يؤدي إلى أنه ليس هناك مادة أولى خلقها الله! والحجة التي يوظفها شيخ الإسلام هنا مفادها: أن خلق الشيء من لا شيء فيه نوع شبه بالله الذي وجد من لا شيء!. وبإمكان المخالف أن يقول: إن وجود شيء من لا شيء لا يمكن أن يكون فيه شبه بالله تعالى لأن الموجود من لا شيء إذا وجد بعد أن لم يكن موجوداً فهو محدث لا يمكن البتة أن يشابه الخالق الذي وجوده لذاته تعالى وهو واجب الوجود، بل التشبيه إنما هو في دعوى تسلسل الحوادث، فإن تسلسل الحوادث

(٨١٢) النبوات ص ٦٥

(٨١٣) النبوات ص ٨٦

في الأزل وبطلان أن يكون هناك مخلوق أول أو مادة أولى يفيد أن جنس المادة قديم لم يوجد من العدم! وحينئذ فهذا فيه تشبيه واضح بالله تعالى الذي لم يسبق وجوده عدم! وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يخلق مادة أولى وإذن فالمادة موجودة سلفاً يخلق منها ثم يفنيها وهو لم يزل يفعل ذلك منذ اللابداية وحتى اللانهاية، بل يقتضي هذا أيضاً أن يكون الله محتاجاً إلى المادة الموجودة سلفاً. وليس غنياً عنها بحيث يخلقها من لا شيء.

أعود فأقول: إذا كان شيخ الإسلام رحمه الله يجيز أن يكون هناك حوادث متسلسلة إلى ما لا بداية، وإذا كان كل مخلوق قد خلق من مادة قبله إلى ما لا بداية، فلماذا لا تكون تلك الحوادث قائمة بالكون الذي هو قديم أصلاً؟ أليس شيخ الإسلام رحمه الله ينكر قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ ويجيز أن تقوم الحوادث بالقديم؟ فلماذا لا يقال إن الكون قديم تقوم به الحوادث؟ وستكلم عن هذا الأمر بما يوضحه ويجلوه بعون الله في حينه.

إن ابن تيمية يقرر أن نظرية «كل حادث فلا بد له من محدث» هي أمر يدرك بالضرورة^(٨١٤)، أقول: هذا أمر لا يسع المرء خلافه لكن بشرط أن يعلم «حدوث الحادث»، ولا يمكن معرفة حدوث الحادث بدون إبطال نظرية التسلسل، وابن تيمية لا يبطل التسلسل بل يقول به، ويزعم أن إبطال التسلسل (أخفى) في العقول من القول به!، بمعنى أن كل شيء لم يوجد إلا من شيء آخر إلى ما لا بداية! وأن هذا أوضح وأجلى وأقرب إلى العقول من القول بأن هناك مخلوقاً هو المخلوق الأول.

إن إبطال التسلسل هو الدليل الذي استدل به المتكلمون على أن الأفعال المحدثة لا تقوم بذات الله تعالى، ومن أجل هذا يقول لهم ابن تيمية: «هذا [أي تنزيه الله تعالى عن أن تقوم بذاته الحوادث] مبني على مقدمتين: على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وعلى امتناع دوام الحوادث، وكل من المقدمتين قد بين فسادها كما تقدم. ثم قبل العلم بفسادها يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبين وأظهر وأصرح في العقل من امتناع حوادث لا أول لها^(٨١٥)».

(٨١٤) الدرء مج ٢: ٥١

(٨١٥) الدرء مج ١: ٤٤٣

إن شيخ الإسلام رحمه الله ينسب لطريقة المتكلمين الخفاء والدقة والاشتباه، ثم يبني على هذا الخفاء والدقة رأيه في إبطال طريقة المتكلمين ودحضها والتهوين من شأنها، ولكنه يقر في موضع آخر بأن الخفاء والظهور هما أمران نسبيان! فيقول: «والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، لا ينتفع بها في وقت آخر^(٨١٦)».

وإذا كان الأمر كذلك فهل دليل (الحدوث) ودليل (الإمكان) على طريقة المتكلمين هو خفي في نفس الأمر؟ أو هو خفي بالنسبة إلى بعض الناظرين، جلياً جداً عند بعض؟ وعلى هذا فإنه بإمكان المخالفين لابن تيمية أن يقولوا: إنك تجعل العلم بحدوث الحوادث ضرورياً واضحاً وتجعله كافياً لإثبات المحدث، ولكننا نقول لك: إن العلم بحدوث الحوادث ليس أمراً ضرورياً بدهياً بدليل أنك قد أقررت بخلاف علماء الكلام فيه^(٨١٧)، فهي - على هذا - مسألة فيها خفاء وغموض أيضاً، وإذا كان الخفاء سبباً للقدح في طريقة المتكلمين، فهي سبب أيضاً في القدح بالطريقة التي تقرها حتى لو ادعت أنت أنها ضرورية.

٢. دعوى حيرة المتكلمين واضطرابهم وضلالهم.

ولا يفتأ شيخ الإسلام رحمه الله يذكر المرويات عن المتكلمين، وينقل أقوالاً منسوبة إلى بعضهم تعبر عن شقائهم وحيرتهم ومعاناتهم!، أو تعبر عن أنهم أضاعوا وقتهم وعمرهم فيما لا فائدة فيه، فمن ذلك قوله:

«وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة بل وبالتصوف الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال: قد أشار إلي من إشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لعمرى:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

(٨١٦) الدرء مج ٢: ١٥٤

(٨١٧) الدرء مج ٢: ٥١

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم
 وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب «أقسام اللذات» لما
 ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم وأنه ثلاث مقامات العلم بالذات والصفات والأفعال
 وعلى كل مقام عقدة فعلم الذات عليه عقدة:
 هل الوجود هو الماهية أو زائد في الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة: هل
 الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مقارن للذات أو
 متأخر عنها؟ ثم قال ومن الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم
 أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
 وأرواحنا في وحشة من جسمنا وحاصل دنيانا أذي ووبال
 ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي
 غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات ﴿الرحمن على العرش
 استوى﴾ [طه: ٥] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر: ١٠]
 وقرأ في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه:
 ١١٠]، ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مريم: ٦٥]. ومن جرّب تجربتي عرف مثل معرفتي.
 وكان ابن أبي الحديد البغدادي من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة وله أشعار في
 هذا الباب كقوله:

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمري وانقضى عمري
 سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر
 فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
 كذبوا إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر
 هذا مع إنشاده:

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها: قد كنت ممن يحبه
 وأفنيت عمري في علوم كثيرة وما بغيتي إلا رضاه وقربه
 أما قلت: من كان فينا مجاهدا سيكون مثواه ويعذب شربه

أما رد شك ابن الخطيب وزيغته وتمويهه في الدين إذ جل خطبه
وآية حب الصب أن يعذب الأسي إذا كان من يهوى عليه يصبه

وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه رداً على أبي حامد في كتابه المسمى
تهافت الفلاسفة فسماه تهافت التهافت: ومن الذي قال في الإلهيات ما يعتد به؟
وأبو الحسن الأمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيغ حجج
الطوائف ويبقى حائراً واقفاً.

والخونجي المصنّف في أسرار المنطق الذي سمي كتابه كشف الأسرار يقول لما
حضره الموت: أموت ولم اعرف شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلي الممتنع ثم قال:
الافتقار وصف سلبي، أموت ولم أعرف شيئاً - حكاه عنه التلمساني وذكر أنه سمعه
منه وقت الموت.

ولهذا تجد أبا حامد - مع فرط ذكائه وتألّفه ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه
طريق الزهد والرياضة والتصوف - ينتهي في هذه المسائل إلي الوقف ويحيل في آخر
أمره على طريقة أهل الكشف وإن كان بعد ذلك رجع إلي طريقة أهل الحديث ومات
وهو يشتغل في صحيح البخاري... إلخ^(٨١٨).

وما ذكر في هذا النص - والمعذرة على نقله كله على طوله - يحتاج إلى أن نقف
معه وقفين على الأقل:

الوقف الأول: تلك الأبيات المذكورة هي أقرب إلى مناجاة الله تعالى، وليست
تعبيراً عن الحيرة والضلال، وإنما هي اعتراف بالعجز عن إدراك كنه الله تعالى، وسواء
كان قائل هذه الأبيات متفلسفاً أو مثبتاً فمن الذي لا يحار في إدراك العظيم تعالى
وإدراك صفاته؟.

الوقف الثانية: هي أن تلك الروايات عن أولئك لا يسلم بها حقاً فربما كانت كذباً
على أصحابها من باب (تحذير المؤمنين من شرور المبتدعة) وهذا من المصلحة، أو
على الأقل لا تخلو من تزيّد، ولئن صحّت فلا يعني هذا أن الخلل في المنهج نفسه،
ولهذا فلا يسلم لشيخ الإسلام رحمه الله قوله: «وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه
الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص

(٨١٨) الدرء مج ١ : ١٩٣

ولوازمها وكمال المعرفة فيها وبالأقوال التي تنافيتها فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة^(٨١٩)».

وهو لا يكتفي بهذا بل يقول: «ولو جمعت ما بلغني عن أعيان هؤلاء، كفلان وفلان لكان شيئاً كثيراً، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر^(٨٢٠)».

وكنا نودُّ من الإمام رحمه الله أن يخبرنا بسيرة أهل الغلو من المجسِّمة المحضّة - وليس أهل الإثبات - هل كانوا يعانون من الشك والحيرة أيضاً؟ فلماذا أهل النفي فقط هم الذين كانوا يعانون من الحيرة دون أهل التجسيم المحض؟! .

ثم يحيط شيخ الإسلام رحمه الله هذه النقول بسياج من التهويل والتضخيم فيقول: «فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه بذلك، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه، وشهادة المسلمين، الذين هم شهداء الله في الأرض أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب والسنة، وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه، ولا معرفة يسكن بها قلبه^(٨٢١)».

والسؤال هو: لو كان علم الكلام حقاً يؤدي إلى الحيرة، فهل كل علماء الكلام عانى من هذه الحيرة؟ وشهد على نفسه بذلك؟

وهل كل المسلمين شهدوا على هؤلاء الذين ذكرهم بالحيرة والضلال؟

وهل علماء الكلام المشهود عليهم هم مسلمون أم ماذا؟

وهل هناك مسلمون آخرون من شهداء الله في الأرض شهدوا لهم بالفضل والعبادة والذكر والتأله والخشوع والمدافعة عن الدين؟ أم لا؟

وهل علماء الكلام المسلمون كانوا سبباً في إسلام غير المسلمين بالمناظرة

والحجاج؟

وتلك الأخبار التي نقرأها عنهم أنه أسلم على يد أحدهم كذا وكذا من غير المسلمين هي أخبار مردودة؟ بينما أخبار حيرتهم وشكوكهم وضلالهم مقبولة؟ ولماذا؟
إنني أضع هذه التساؤلات بين يدي القارئ الكريم محاولاً التفكير فيها، ومستفزاً عقله ليفكر فيها معي .

(٨١٩) الدرء مج ١ : ١٩٤

(٨٢٠) الدرء مج ١ : ١٩٦

(٨٢١) الدرء مج ١ : ١٩٧

٣. الشحن العاطفي ضد المتكلمين

ومن أساليب شيخ الإسلام في هجومه على المتكلمين الشحن العاطفي، والشحن العاطفي وما فيه من حدةٍ مجافٍ لأساليب النقاش العلمي الموضوعي الهادئ الذي ينبغي أن يقوم على الدليل والبرهان والحجة، ولعلنا نعذر شيخ الإسلام رحمه الله فإنه يرى أنه ينافح عن صفاء الإسلام، ويدافع عن الكتاب والسنة - أو على على الأصح يدافع عن فهمه هو للكتاب والسنة - ومن أجل هذا فهو يردُّ على المتكلمين بحماسة؛ لأنهم - حسبما يعتقد - يقدمون (أهواءهم) على النصوص، وآراءهم على كلام الله تعالى.

واستمع إليه يقول: «من قال: لا أصدّق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي فكفره ظاهر، وهو ممن قيل فيه: ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُلَ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّه وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴾ * فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ [غافر: ٨٣ - ٨٥]^(٨٢٢)»

فلا بد من الإيمان أولاً قبل التفكير! هذا مؤدى قول الإمام رحمه الله، إنه يطالب الناس أن يؤمنوا قبل أن يفكروا، ومن يفكّر ويطلب معرفة ما جاء به الرسول بعقله فهو داخل في هذه الآية، وواضح أنه بهذا يريد أن يشّحّ حال المتكلمين الذين ينطلقون من النظر والاستدلال في الكون والآفاق لمعرفة الله تعالى، ثم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيكون إيمانهم على بصيرة ومعرفة، لا عن تقليد خالٍ من التبصر.

وكذا يتهم من يؤوّل النصوص بأنه مكذّب بها فيقول: «ما في النصوص من الخبر فهو صدق علينا أن نصدق به لا نعرض عنه ولا نعارضه، ومن دفعه فإنه لم يصدّق به، وإن قال: أنا أصدّق الرسول تصديقاً مجملاً، فإن نفس الخبر الذي أخبر به الرسول وعارضه هو بعقله ودفعه لم يصدّق به تصديقاً مفصلاً، ولو صدّق الرجل الرسول تصديقاً مجملاً ولم يصدّقه تصديقاً مفصلاً فيما علم أنه أخبر به لم يكن مؤمناً له، ولو أقر بلفظه مع إعارضه عن معناه الذي بينه الرسول، أو صرفه إلى معان لا يدل عليها مجرى الخطاب بفنون التحريف، بل لم يردها الرسول فهذا ليس بتصديق في الحقيقة، بل هو إلى التكذيب أقرب^(٨٢٣)».

(٨٢٢) الدرء مج ١ : ٢٠٩

(٨٢٣) الدرء مج ٣ : ١١٠

فتأمل تفريقه بين التصديق المجمل والتصديق المفصل، وهذا مبني على ما أشرت إليه في الفصل الأول من تفریق ابن تیمیة بین الدلالة المجملة خارج النص على صدق النص، و بین الدلالة التفصيلية داخل النص على صدقه، فالنص نفسه من حيث هو نص، هو الدليل على صدق النبي لا بشكل إجمالي بل بشكل تفصيلي، فلو أن في النص آية واحدة تخالف بشكل قطعي لا يقبل التأويل الواقع المشهود، أو البدهي المعقول فهذا كافٍ ليعلم الناظر أن هذا النص ليس من عند الله، ولكن هذا ليس موجوداً في النص القرآني البتة.

وأمر آخر، من أين لابن تیمیة أن يقطع بأن المراد هو ظاهر النص حتماً؟ وما دليله على وجوب الأخذ بظاهر النص؟ إن كان دليله على ذلك هو النص نفسه، فستقع في الدور أو التسلسل، وإن قال: بل دليلي عقلي؟ فيقال: هذا الدليل مبني على خطاب العرب وطرقهم في الكلام، ولغتهم تقبل التأويل والمجاز والاستعارة.

ونجد ابن تیمیة يصف «حقيقة ما صنفه هؤلاء في كتبهم من الكلام الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو: ترتيب الأصول في تكذيب الرسول ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول...» (٨٢٤).

وكذلك يتهم شيخ الإسلام المتكلمين بأنهم يتعمدون الإيهام والتلاعب بالألفاظ لإضلال الخلق فيقول: «وكذلك إذا قالوا: إن الله منزّه عن الحدود والأحياء والجهات، أو هموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح، ومقصودهم أنه ليس مابيناً للخلق ولا منفصلاً عنه وأنه ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولا ترفع له الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية» (٨٢٥).

فكان المعتزلة أو الماتريديّة أو الأشعرية يبيتون لياليهم يفركون كفاً بكفاً، يجهدون أذهانهم ويفكرون كيف يضلون الخلق، حتى إذا وصل أحدهم إلى فكرة (جهنمية) أطلق ضحكته الصاخبة الماكرة، ثم قال: وجدتها، سأضع للناس فكرة أضلهم بها عن الكتاب والسنة وأحرفهم عن الطريق المستقيم.

(٨٢٤) الدرء مج ١ : ٤٣٥

(٨٢٥) الدرء مج ١ : ٣٤٦

وهذا الأسلوب في الشحن العاطفي الذي يمارسه شيخ الإسلام مارسه ضده ويمارسه بعض خصوم ابن تيمية السابقين والمعاصرين، وما أسهل الدخول في النيات وتبادل الاتهامات، والعبرة كل العبارة إنما هي في إقامة الدليل، وبين الحجّة، والخطأ خطأ مهما يكن فاعله.

وحاشا لله أن يكون أئمة الإسلام بهذه الطريقة التي يصورها الإمام ابن تيمية، وهذه كتب علم الكلام تنطق بأنهم كانوا يشقون المسائل تشقيقاً عميقاً جداً، لا يخفون شيئاً لأنها - عندهم - مسائل علمية برهانية لا بد من وضع الأدلة عليها والبراهين.

ثم تأمل أسلوب شيخ الإسلام رحمه الله في المقطع السابق تجد أنه هو أيضاً يتعامل بنفس الأسلوب الموهوم الذي عابه على المتكلمين، فيذكر ألفاظاً يثبتها المتكلمون لكن يفهمونها بشكل آخر تعضده العربية، فينفي ابن تيمية تلك الألفاظ نفسها، فمن من علماء الكلام من يقول إن الله لا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ولا يتقرب إلى شيء... إلخ؟ كل المسلمين يقولون هذا، فهو وارد في القرآن، ولكن علماء الكلام يفهمونه بطريقة مختلفة وعلى ضوء اللغة العربية بعيداً عن التفسيرات الباطنية الغريبة المضللة.

فنحن في حياتنا نقول للأمر الملكي مثلاً: هذا الأمر صادر من فوق! أو يقول أحدهم: ارفعها للمقام السامي! فالألفاظ مثبتة لا شك، ولكن معناها مختلف، وعلى هذا تقاس سائر الألفاظ التي ذكرها الإمام، وهو اتبع هذا الأسلوب لتشنيع حال مخالفيه والتنفير منهم.

وكذلك يوجه الإمام اتهاماته إلى المتكلمين بأنهم بمقدماتهم النظرية هذه «أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، حتى يقولوا: إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشغولين بالجهاد...»^(٨٢٦).

ولقد بيّنت وجه الردّ على هذا الكلام في الفصل الأوّل فلا داعي لإعادته، ولكن عندما يقرأ المتلقي هذه العبارة وأشباهاها من كلام ابن تيمية رحمه الله، فكيف سينظر إلى أئمة الإسلام وعلمائه؟ كيف سينظر إلى الجويني والرازي والآمدي وإلى القاضي عبد الجبار الهمداني وأبي الحسين البصري وغيرهم؟ فهؤلاء كلهم متكلمون وهؤلاء

(٨٢٦) الدرء مج ١ : ٣٤٧

كلهم يسقطون بمقدماتهم النظرية حرمة الكتاب والرسول والصحابة والتابعين! .
ويضيف أن المتكلمين «غايتهم أنهم يدعون في أصول الدين المخالفة للكتاب
والسنة المعقول والكلام، وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضارِعوا به أهل
الإلحاد، فهم من جنس الرافضة: لا عقل صريح، ولا نقل صحيح، بل منتهاهم
السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، وهذا منتهى كل مبتدع يخالف شيئاً
من الكتاب والسنة^(٨٢٧)» .

فنهاية طريق المتكلمين الحتمية - كما يصورها شيخ الإسلام - هي السفسطة
وإنكار الضرورات، وهو القرمطة أي الباطنية! وهذا حكمٌ قاس من الإمام يخالفه الواقع
كل المخالفة، فإن المتكلمين هم الذين فضحوا الباطنية وهم الذين بينوا تهافت
الفلاسفة، وهم الذين وقفوا للزنادقة بالمرصاد، وهذه كتب علم الكلام سواء أكانت
معتزلية أو أشعرية أو ماتريدية طافحة بالردود على أهل السفسطة، بل الرد على أهل
السفسطة ومنكري الحقائق عادة ما يكون في مقدمات كتبهم، وإن الشمس لا يمكن
حجب شعاعها بزجاج شفاف، لكن حرص شيخ الإسلام على نصرة الكتاب والسنة -
أو فلنقل على نصرة فهمه هو للكتاب والسنة - ومبالغته في ذلك يحمله أحياناً على
إنكار الواقع الذي يكفي لإثباته أدنى نظر .

وكذلك يتهم شيخ الإسلام علماء الكلام المسلمين بأنهم «من طريقهم دخل
القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد...
إلخ^(٨٢٨)» .

وهل هذا دليل على فساد طريقة المتكلمين؟ أليس يعلم الإمام رحمه الله أن من
المثبته من وصل إلى التجسيم؟ فهل يعاب بهذا إذن منهج الإثبات نفسه؟ .
ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يفضل مذهب الحلول على مذهب النفاة فيقول:
«ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية، ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر
السليمة، نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم من قول الحلولية...^(٨٢٩)» .
فالحلولية على الأقل يقولون بأن الله في مكان! بعكس النفاة الذين ينزهون الله عن
المكان، وهذا يؤدي إلى التعطيل فهو أبعد عن العقول .

٣٤٨ (٨٢٧) الدرء مج ١ : ٣٤٨

٣٧ (٨٢٨) الدرء مج ٢ : ٣٧

٣١٩ (٨٢٩) الدرء مج ٢ : ٣١٩

بل استمع إليه وهو يصف المتكلمين بأنهم يصلون على الكتاب والسنة «صول المحاربين لله ولرسوله»^(٨٣٠).

هذا وكل مراد أهل الكلام أن يبينوا أنه لا تناقض بين العقل والنقل بطرقهم التي ردها ابن تيمية وأثبتها اليوم العلم الحديث، ولكنهم في رأي الإمام يصلون على الكتاب والسنة صول المحاربين لله ورسوله! وحاشاهم رحمهم الله.

بل إن شيخ الإسلام ربما نسب لعلماء الكلام المسلمين كراهيتهم للقرآن الكريم! فينقل أن بشراً المريسي - أو غيره - قال: «ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن، فأقرأوا به في الظاهر، ثم صرفوه بالتأويل، ويقال: إنه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالكذب، وإذا احتجوا عليكم بالآيات فغالطوهم بالتأويل»^(٨٣١).

فهذا نص يوحى بأن المؤولين لظواهر النصوص إنما يتعمدون هذا لأن القرآن يناقض قولهم! هذا وبشر المريسي عالم من علماء الكلام المسلمين، يظهره شيخ الإسلام هنا كارهاً للقرآن الكريم، كارهاً للحديث النبوي، وكل مراده - كغيره من علماء الكلام - دفع الشبهات عن القرآن الكريم، وقصارى القول فيه أنه مجتهد أخطأ.

أما مسألة الحديث النبوي، فمعلوم أن من فرق الإسلام من تشدد جداً في قبول الحديث الأحادي في العقائد، ولها أدلتها النظرية وليس غرض هؤلاء التكذيب لمجرد التكذيب، ومسألة الحديث النبوي وما يتعلق بجانب قبوله وردّه تستدعي بحثاً مستقلاً تفهم به وجهة نظر المخالف على بساط من النقاش الموضوعي.

أضف إلى هذا النقول الكثيرة عن السلف التي يدعم بها شيخ الإسلام قوله، وفيها الهجوم على المتكلمين وأنه يجب ضربهم بالجريد وبالنعال، وأنهم يجب التطواف بهم بين الناس، وأنهم زنادقة محرّفون مكذبون للكتاب والسنة . . . إلخ.

هذا غيظ من فيض من أقوال الإمام التي اتبع فيها أسلوب الشحن العاطفي ضد المخالف لينفر الناس منه، ولو أنني تتبعت كل نصوص الإمام لجمعت صفحات، غير أن ما سبق يمكن أن يعطي تصوراً ما عن طريقة من طرق شيخ الإسلام في هذا الأمر.

(٨٣٠) الدرء مج ٢: ٣١٩

(٨٣١) الدرء مج ٣: ١٠٨

٤. الإسقاط

وأعني به انتزاع آيات الكتاب الكريم من سياقاتها وإسقاطها على المتكلمين، فيندرجون تحت تلك الآيات التي هي في الحقيقة تصف الكافرين والمنافقين، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله ينزلها على المتكلمين المسلمين المتأولين، ويوظفها في هجومه عليهم.

من ذلك مثلاً أنه يجعل المتكلمين - كما ذكرنا مراراً - يعارضون الكتاب والسنة، ويخالفون الأنبياء، فلا عقل لهم ولا سمع «كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠) فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (١١)﴾ [الملك/ ٨-١١] (٨٣٢)».

فهو قد انتزع آيات وردت في الكافرين الذين حق عليهم العذاب في الآخرة، لا في حق المسلمين الذي هم في أسوأ أحوالهم مجتهدون مخطئون متأولون. وكذلك استمع إليه يقول عنهم: «ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون أن لا معرفة إلا من طريقهم، أو لا يكون عالماً كاملاً إلا من عرف طريقهم؛ احتيج إلى تبين ما فيها دفعا لمن يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فساداً، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك ولكن من كان قادراً على قطع الطريق فترك ذلك إيماناً واحتساباً، وطلباً للعدل والحق، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله كان خيراً ممن جعل ما أوتيته من القوة فيما يشبه قطع الطريق ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون﴾ * ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون * وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون * وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنوا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون * الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون * أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين * مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما

(٨٣٢) الدرء مج ١ : ١٧٩

حواله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون * صم بكم عمي فهم لا يرجعون * أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ﴿ البقرة ١١ - ١٩ (٨٣٣)﴾

فعلماء الكلام المسلمون كمثل قطاع الطرق أو أشد، فيجب أن يجاهدوا؛ لأنهم يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، وهم أعداء الله ورسوله. ثم انظر إلى تلك الآيات التي ساقها هنا، فإنه من المعلوم أنها نزلت في أعداء الله المنافقين، غير أن شيخ الإسلام رحمه الله يوظفها هنا لوصف علماء الكلام المسلمين.

وكذلك يقول في حقهم في موطن آخر: «وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام: ٣٩]، ويقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] (٨٣٤)».

فالمتكلمون جديرون بالأوصاف التي أطلقها على المكذبين بآياته البينات، والذين يستحقون دخول النار فهم كالأنعام بل هم أضل. كل هذا لأنهم أرادوا أن يعملوا عقولهم لمعرفة الحق، بغض النظر عن كونهم أصابوا أم أخطأوا.

ويقرر أن «أصل طريق من يعارض النصوص النبوية برأيه وعقله، هي طريق أهل النفاق والإلحاد وطريق أهل الجهل والارتباب، لا طريق ذي عقل ولا ذي دين كما قال تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ (٨٣٥)».

قال هذا بعد أن قال: «وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يقدمون به مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله، من كبار أهل العلم والدين، وأولئك لم يعرفوا حقيقة ما في تلك الأقوال من الإلحاد، فقبلوها ممن ابتدعها من أهل النفاق (٨٣٦)»

٨٦ : ٢ : (٨٣٣)

٢٠٠ : ٢ : (٨٣٤)

١٣٢ : ٣ : (٨٣٥)

١٣٢ : ٣ : (٨٣٦)

ثم استشهد بقوله تعالى: ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم﴾ [التوبة: ٤٧].

ثم قال: «وهؤلاء لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتى ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولاً﴾ [الأحزاب: ٦٦-٦٨] (٨٣٧)».

وختم بقوله: «وهؤلاء المعارضون ليس عندهم علم ولا إيمان ولا قرآن، فهم يجادلون في آيات الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير (٨٣٨)».

فكل من أول النص فهو معارض للنص عند شيخ الإسلام رحمه الله، وإذن فهو مستحق لكل الأوصاف السابقة التي نزلت في الكافرين والمنافقين المستحقين لعذاب النار.

هذا، وأحسب أن فيما نقلته كفاية، وما أكثر ما تجد نماذج تعود إلى هذه الطريقة في الخطاب في كتاب شيخ الإسلام وفي غيره من الكتب التي ألفها.

وبهذا أختتم القول في الاستراتيجية الثالثة التي استخدمها شيخ الإسلام في رده على المتكلمين، راجياً أن أكون قد نقلت صورة ربما لا تعبر بشكل تام عن الحقيقة، ولكن أحسب أنها تقاربها.

الاستراتيجية الرابعة: الدعم والتعزيز

إذ يقوم شيخ الإسلام بتسويد العشرات من الصفحات يملأها بنقل غير قليل من الأقوال المنقولة يحشدها حشداً في وجه المخالف متقوياً بها، في سبيل دعم موقفه الفكري، ومعززاً بها آراءه التي يريد إثباتها، ولا حاجة لنا إلى تكثير الصفحات بنقل أمثلة على هذا فتصفح الكتاب الذي نتناوله هنا بالنقد كافٍ لإثبات هذه الاستراتيجية التي يتبعها شيخ الإسلام.

(٨٣٧) السابق نفسه.

(٨٣٨) السابق نفسه.

ملخص لما سبق

كان لابن تيمية استراتيجيات فكرية يسير عليها للرد على المتكلمين، وهي بحسب ما استقرته أربع:

أ. استراتيجية الحجاج العقلي:

وتتلخص تكتيكاتها في:

١. ضرب مقدّمة ثبوت الأعراض بالتشكيك في الافتراق والاجتماع الثابتين للأجسام، ليتوسل بذلك إلى نفي دلالة التركيب، لئلا يحتج به المتكلمون على ما يسمى (نفي الصفات أو الأفعال) عن أن تكون قائمة بذات الله.
٢. ضرب نظرية أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وقد توسل إليها بإثبات التسلسل في الحوادث إلى ما لا بداية، ليقطع الطريق على المتكلمين بجعل (الجسمية) هي دليل حدوث العالم، كما توسل إليها بنسبة التسلسل إلى أئمة السلف.
٣. يقترح ابن تيمية طريقة أخرى لإثبات وجود الرب تعتمد طريقتين: إحداهما: دعوى معرفة الصانع فطرة وضرورة فلا تحتاج إلى نظر، والثانية: أننا نشهد الأعيان الحادثة ضرورة فلا حاجة لطريقة المتكلمين، وقد بينا أوجه النقد لما قرره شيخ الإسلام من هذه الوجهة.

ب. استراتيجية الحجاج اللغوي:

وقد اعتمد فيها شيخ الإسلام على اللغة في ردّ الدلالات العقلية، مع إقراره بأن دلالات العقول لا تعرف باللغة، وقد قام بنقد بعض اصطلاحات المتكلمين، وقد ذكرنا منها على سبيل المثال لا الحصر: الأفول، والأحدية والواحدية، والشبيه، والمثل وغيرها.

ج. استراتيجية تشنيع حال المخالف:

وقد استعمل فيها شيخ الإسلام أربعة تكتيكات:

١. ادعاء خفاء مقدمات المتكلمين.

٢. ادعاء حيرة المتكلمين وضلالهم.

٣. الشحن العاطفي.

٤. الإسقاط.

أما الاستراتيجية الرابعة:

فهي التدعيم والحشد.

ولم أذكر لها أمثلة استغناء بالنظر في كتب شيخ الإسلام عنها، فهو أمر معروف

عنه يكفي فيه أدنى نظر في كتبه.

طبغات كتب ابن تيمية التي رجعت إليها في هذا الكتاب

- ١ . مجموع فتاوى شيخ الإسلام، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الوفاء، عام ١٤٢١ هـ، ٣٦ جزءاً، ٢٠ مجلداً.
- ٢ . درء تعارض العقل والنقل، تحقيق السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام ١٤٢٧ هـ، ٥ مجلدات.
- ٣ . منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام ١٤٢٥ هـ، ٤ مجلدات.
- ٤ . بيان تلبس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢ هـ، مجلدان.
- ٥ . النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي، وعصام فارس الحريستاني، الطبعة الأولى، بيروت: دار الرسالة، عام ١٤٢٢ هـ.
- ٦ . اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق الدكتور ناصر العقل، الطبعة الثانية، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، عام ١٤١٩ هـ، جزءان.
- ٧ . إضافة إلى مجموعة فتاوى ورسائل العلامة ابن عثيمين التي بلغت ٢٦ جزءاً طبعتها دار الثريا.

المحتويات

إهداء ٧

بين يدي الكتاب ٩

القسم الأول

موقف ابن تيمية من الآخر

(نظرة في جذور سائدنا الثقافي في التعايش)

المقدمة ١٩

الفصل الأول: ابن تيمية والآخر غير المسلم ٢٣

الكافر من هو؟ وكيف نتعامل معه؟ ٢٥

الكفار لا يملكون أموالهم ملكاً شرعياً ولا يحق لهم التصرف فيما في أيديهم ... ٣٤

أنفس غير المؤمنين وأولادهم وأموالهم مباحة للمسلمين ٣٧

غير المؤمن تجب عداوته وإن أحسن إليك ٣٩

وجوب إهانة غير المسلم وإهانة مقدساته ٤٢

اليهود والنصارى ملعونون هم ودينهم ٤٣

إذلال أهل الذمة ٤٤

تخويف غير المؤمن مصلحة ٤٧

بل إكراه في الدين! ٤٨

٥١	الفصل الثاني : ابن تيمية والآخر المسلم
٥٣	ابن تيمية والآخر المسلم بين النظرية والتطبيق
٥٣	قواعد نظرية في التعامل مع المسلم المخالف
٥٣	الأمر بالجماعة والنهي عن الفرقة والاختلاف
٥٦	تكفير الطائفة لغيرها من المسلمين بدعة منكرة
	المتأول - مبتدعاً أو مرتكباً للكبيرة - يعذر بالجهل ولا يكفر أو يفسق
٥٨	حتى تقام عليه الحجّة
٦٠	التكفير والتفسيق بين المطلق والمعين
٦٣	هل كان شيخ الإسلام يكفر أحداً بعينه
٧١	كيف يعامل المبتدع المتأول؟
٧١	قبول ظاهره والبعد عن امتحانه
٧٢	إذا أعلن بدعته يجب الإنكار عليه وعقوبته
٧٤	هجر المخالف والتحذير منه
٧٦	عزل المخالف عن التصدرّ وسائر الولايات
٧٩	حرمانه من حقه في الزكاة والفيء وغير ذلك من أموال المسلمين
٨٠	ضرب المخالف المتأول وحبسه وقتله
٩٣	الفصل الثالث : ابن تيمية والمرأة
٩٦	المرأة كاللحم على وضم وهي أحوج إلى الرعاية والملاحظة من الصبي
١٠٣	تعليم المرأة
١٠٦	المرأة عورة وناقصة في مقابل كمال الرجل
١٠٨	هل ترى المرأة ربها يوم القيامة؟
١١٠	المرأة عورة، والنساء أعظم الناس إخباراً بالفواحش
١١٢	صوت المرأة بين النياحة، والغناء في الأفراح للرجال الأجانب
١١٥	إمامة المرأة للرجال

١١٧	 الخلوّة والاختلاط
١١٨	 قتل الشرف
١٢٢	 المرأة أسيرة للزوج وهي كالمملوك له وعلى المملوك والعبد الخدمة
١٢٣	 أوجه الشبه بين المرأة وبين العبد المملوك
١٢٧	 الفصل الرابع: ابن تيمية وغير العرب
١٢٩	 جنس العرب أفضل الأمم وأذكى الأمم، وخلاف هذا هو قول أهل البدع
١٣٣	 عدم تفضيل جنس العرب نفاق وكفر، وحب العرب يزيد الإيمان
١٣٥	 منزلة الجنس العجمي عموماً والفارسي خصوصاً مقارنة بالعرب
١٤١	 الفصل الخامس: ابن تيمية وموقفه من علماء الطبيعة
١٤٣	 اكتساب الفضائل بالاستغناء عن القراءة والكتابة أكمل وأوفق لحال النبي الأمي!
١٥٠	 علم الرياضيات والفلك كثير التعب قليل الفائدة
١٥١	 إتقان الفلاسفة للعلوم الطبيعية إنما هو لجهلهم بالله
١٥١	 الكيماويون يضاؤون خلق الله والكيماياء لا تصح في العقل ولا تجوز في الشرع

القسم الثاني

قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

١٦٩	 المقدمة
١٧٣	 جهود شيخ الإسلام في نقض مقدمات المتكلمين
١٧٧	 قواعد بديلة
١٧٧	 القاعدة الأولى: الله يعرف ضرورة بالفطرة
١٧٧	 معرفة الله أوضح من كون الواحد نصف الإثنين
١٨١	 الفطرة واختلاف تفسيراتها واضطراب ابن تيمية فيها
١٩٦	 القاعدة الثانية: وجوب الأخذ بظاهر النص دون تأويل

١٩٦	معاني التأويل عند شيخ الإسلام ومناقشتها
٢٠٧	نفي المجاز عن القرآن الكريم
	القاعدة الثالثة: الاكتفاء بما في النص القرآني من حجج وأقيسة
٢٣٠	دون الخروج عنها
٢٣٦	طريقة تقرير القرآن لمسائل أصول الدين
٢٣٦	أ. الدلالة على آيات الخلق بعامة وخلق الإنسان بخاصة
٢٣٧	ب. الأدلة القرآنية العقلية
٢٣٩	ج. الأمثلة والأقيسة القرآنية (وقياس الأُولَى خصوصاً)

القسم الثالث

القدر في فكر ابن تيمية

٢٥٥	المقدمة
٢٦١	الأسباب وأفعال العباد
٢٦١	هل الأسباب مؤثرة في المسببات
٢٦٩	أفعال العباد بين التخيير والتسيير
٢٧٦	أقسام الناس تجاه القدر وموقف شيخ الإسلام منها
٢٧٦	القدرية المشركية
٢٩٩	القدرية الإبليسية
٣١١	القدرية المجوسية
٣٢٧	نظرية المكتوب
٣٤١	العلم الأزلي
٣٤٢	الأدلة العقلية على العلم الأزلي
٣٥٣	هل في نصوص الشرع ما يثبت العلم الأزلي؟
٣٥٩	هل العلم المتقدم بحدوث الشيء يقتضي الأزلية؟
٣٦٢	ثمار عقيدة العلم الأزلي كما يفهمها شيخ الإسلام

- ويعد هذا لا يعد ابن تيمية نظريته جبراً ٣٦٧
- ماذا لو فسر القرآن على أساس أن الله خلق أفعال العباد؟ ٣٦٩

القسم الرابع

هل العقل مقدم على النقل؟

(قراءة نقدية في كتاب درء التعارض)

- المقدمة ٣٧٧
- تمهيد ٣٨٣
- المفتاح الذي نفهم به كتاب درء التعارض ٣٨٣
- المخاطبون بهذا الكتاب وأنواعهم ٣٨٤
- مقصد ابن تيمية من كتاب درء التعارض ٣٨٩
- محل النزاع (أصول الدين بين ظواهر الكتاب والسنة
ومقدمات المتكلمين العقلية) ٣٩٦
- الفصل الأول: وجوه الرد على المتكلمين ٤٠١
- الرد الإجمالي ٤٠٢
- أصل كلي في دعوى تعارض العقل والنقل ٤٠٣
- الرد التفصيلي ٤٠٧
- الوجه الأول ٤٠٧
- الوجه الثاني ٤٠٨
- الوجه الثالث ٤٠٩
- الوجه الرابع ٤٢٣
- الوجه الخامس ٤٢٨
- الوجه السادس ٤٢٩
- الوجه السابع ٤٣٤

٤٣٦	الوجه الثامن
٤٣٨	الوجه التاسع
٤٣٩	الوجه العاشر
٤٤٠	الوجه الحادي عشر
٤٤٠	الوجه الثاني عشر
٤٤٠	الوجه الثالث عشر
٤٤١	الوجه الرابع عشر
٤٤٤	الوجه الخامس عشر
٤٤٥	الوجه السادس عشر
٤٤٧	الوجه السابع عشر
٤٤٨	الوجه الثامن عشر
٤٤٨	الوجه التاسع عشر
٤٥١	الوجه العشرون
٤٥٢	الوجه الحادي والعشرون
٤٥٣	الوجه الثاني والعشرون
٤٥٣	الوجه الثالث والعشرون
٤٥٤	الوجه الرابع والعشرون
٤٥٥	الوجه الخامس والعشرون
٤٥٥	الوجه السادس والعشرون
٤٥٦	الوجه السابع والعشرون
٤٥٧	الوجه الثامن والعشرون
٤٥٩	الوجه التاسع والعشرون
٤٦٢	الوجه الثلاثون
٤٦٣	الوجه الحادي والثلاثون

٤٦٤	الوجه الثاني والثلاثون
٤٦٤	الوجه الثالث والثلاثون
٤٦٦	الوجه الرابع والثلاثون
٤٦٧	الوجه الخامس والثلاثون
٤٦٧	الوجه السادس والثلاثون
٤٦٨	الوجه السابع والثلاثون
٤٦٩	الوجه الثامن والثلاثون
٤٧٠	الوجه التاسع والثلاثون
٤٧١	الوجه الأربعون
٤٧٢	الوجه الحادي والأربعون
٤٧٣	الوجه الثاني والأربعون
٤٧٦	الوجه الثالث والأربعون
٤٧٨	الوجه الرابع والأربعون
٤٧٩	ملخص لأهم ما سبق
٤٨١	الفصل الثاني: استراتيجيات ابن تيمية في رده على المتكلمين
٤٨٢	الاستراتيجية الأولى: الحجج العقلية
٤٨٥	مقدمات المتكلمين التي يريد ابن تيمية هدمها
٤٩٠	أهم تكتيكات ابن تيمية لنقض مقدمات المتكلمين
٤٩١	إنكاره تكون الجسم من جزيئات، وإنكاره تماثل الأجسام
	إنكار قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وقوله بالتسلسل
٤٩٦	والقدم النوعي
٥١٣	الاستراتيجية الثانية: الحجج اللغوية
٥١٣	الأفول
٥١٦	واحد وأحد

٥١٨	 الصمد
٥١٩	 الكفاء والمثل
٥٢٥	 الجسم
٥٢٧	 الاستراتيجية الثالثة: تشنيع حال الخصم
٥٢٧	 ادعاء خفاء مقدمات المتكلمين وأن خفاءها معلوم لكل أحد
٥٣٢	 دعوى حيرة المتكلمين واضطرابهم وضلالهم وتخطيهم عند الموت
٥٣٦	 الشحن العاطفي ضد المتكلمين
٥٤١	 الإسقاط
٥٤٣	 الاستراتيجية الرابعة: الدعم والتعزيز
٥٤٤	 ملخص لأهم ما سبق