



بَابُ الْوَلَايَةِ الْعَمِّيَّةِ

وَمِنْهَا جُرْمُ الْكَلَامِيِّ

رِزْقُ الْحَجَرِ



الدار السعودية
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمِنْهُمْ جُرُ الْكَلَامِ



الدار السعودية للتنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

جدة :

الإدارة : البغدادية - عمارة الجوهرة - الدور الثاني - شقة رقم ٧ - ١٢

تليفون ٦٤٣٢٨٢١/٦٤٣٠٤٣ - برقية : نشر دار

تلکس ٤٠٤٣٥١ - نشر - ص . ب ٢٠٤٣

المكتبة : شارع الملك عبد العزيز - تليفون رقم ٦٤٧٨٧٢٣

المكتبة : شارع فلسطين - مركز الزومان - تليفون ٦٦٠٨٩٦٤

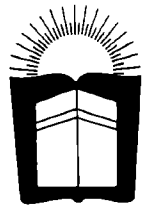
الدمام : الشارع العام - ص . ب ٨٩٩ - تليفون رقم ٨٣٢٣٥١٥ / ٨٣٣٥٥٢٠

الرياض : السليمانية - ص . ب ٩٤٧٣ - تليفون : ٤٧٦٩٠٨٦ / ٤٦٤٧٥١٥

رزق الحجر

بَابُ الْبَيْتِ

وَمِنْهُ جَمْرُ الْكَلَامِ



الدار السعودية
للتنشر والتوزيع

الغلاف والإخراج الفني
عبد السلام الشريف

المحتويات

الصفحة

١١ مقدمة

القسم الأول

- ٢١ ابن الوزير ، سيرة وتاريخ
- ٢٣ الفصل الأول : حياة ابن الوزير
- ٢٣ أولاً : نسبه ومولده
- ٢٦ ثانياً : أطوار حياته
- ٢٦ المرحلة الأولى : مرحلة النشأة وطلب العلم
- ٢٩ المرحلة الثانية : مرحلة النضج والتدريس والتأليف والمناظرة ..
- ٤٠ المرحلة الثالثة : مرحلة الزهد والعزلة
- ٤٧ الفصل الثاني : شخصيته العلمية ومقوماتها
- ٤٨ أولاً : المقومات الجسمية
- ٤٩ ثانياً : المقومات البيئية وأثرها
- ٤٩ أ - البيئة الصغرى
- ٥٧ ب - البيئة الكبرى

٥٨ أولاً : الزيدية
٦٦ ثانياً : الزيدية في اليمن في عصر ابن الوزير
٧٦ ثالثاً : الصفات العقلية والخلقية
٨٩ الفصل الثالث : ثقافة ابن الوزير ومكانته العلمية

القسم الثاني

١١٥	ابن الوزير في ميدان علم الكلام
١١٧ الفصل الأول : قضية علم الكلام وموقف ابن الوزير فيها
١١٧ تمهيد
١١٨ أولاً : أنصار الكلام
١٢٣ ثانياً : خصوم الكلام
١٣٨ ثالثاً : ابن الوزير بين أنصار الكلام وخصومه
١٣٩ أولاً : نقده للمتكلمين
١٤٢ ثانياً : منشأ البدع في الإسلام
١٤٣ أ - الزيادة في الدين
١٥٠ ب - النقص من الدين
١٥١ ج - التصرف في عبارات الكتاب والسنة بالعبارات المبتدعة
١٦١ ابن الوزير وتأويل نصوص السمع
١٦٨ ابن الوزير ومدى الحاجة إلى علم الكلام
١٧٢ مجانبة الطرق الكلامية لطريقة الأنبياء عليهم السلام
١٧٧ دور الكلام في رد شبهات الملحدين
١٧٨ المقام الأول : دفع الشكوك الواردة عن نفوسنا
١٧٩ المقام الثاني : رد شبهات الملحدين وهدايتهم إلى الدين
١٩١ الفصل الثاني : الله تعالى وصفاته
١٩١ أولاً : إثبات وجود الله تعالى
١٩١ تمهيد

١٩٢	أ - أدلة المتكلمين
١٩٣	ب - أدلة الفلاسفة
١٩٧	ج - أدلة الصوفية
٢٠٧	أدلة ابن الوزير
٢٠٨	١ - دليل الفطرة
٢١٠	٢ - دلالة الأنبياء ومعجزاتهم
٢١٥	٣ - دلالة الأنفس
٢١٨	٤ - دلالة الآفاق
٢٢٥	الاقراز بوجود الله هو الحق والأحوط
٢٣٧	موقف ابن الوزير في الصفات

الفصل الثالث : أشهر مسائل الخلاف بين المتكلمين ومنهج ابن الوزير في

٢٥١	الكشف عن اتفاقهم فيها
٢٥١	تمهيد
٢٥٢	أولاً : الإرادة الإلهية
٢٥٣	١ - إرادة المعاصي والشرور
٢٥٦	٢ - القدرة على هداية العصاة
٢٥٩	ابن الوزير وقضية الإرادة الإلهية
٢٦٠	١ - إرادة الكفر والمعاصي ونحوها
٢٦٧	٢ - القدرة على هداية العصاة
٢٧٤	كيفية الجمع بين السمع الوارد في الإرادة
٢٨٦	ثانياً : الحكمة الإلهية
٢٨٨	اثبات الحكمة
٢٩٣	الأدلة العقلية
٢٩٦	ابن الوزير ونفاة الحكمة
٣٢٣	١ - المصائب والآلام
٣٢٨	٢ - خلق الأشقياء
٣٣٣	٣ - العذاب الأخروي

٣٣٦	٤ - التكليف مع سبق القدر بالأعمال
٣٤٤	ثالثاً : الجبر والاختيار
٣٤٨	١ - المعتزلة وحقيقة الأفعال الإنسانية
٣٥٢	٢ - أهل السنة وحقيقة الأفعال الإنسانية
٣٥٤	١ - قول الأشعري
٣٥٥	٢ - قول الأشعرية الكسبية
٣٥٧	٣ - قول الاسفرايني ومن وافقه
٣٥٨	٤ - قول الامام الجويني
٣٦١	أهل السنة والاختيار الإنساني
٣٦٨	بيان بطلان القول بأن المعاصي من الله تعالى
٣٧٨	بطلان القول بخلق الأفعال
٣٩٢	خاتمة البحث وأهم نتائجه
٣٩٨	المصادر والمراجع

مقدمة

الحمد لله الذي أمرنا أن نعتصم بحبله جميعاً ، ونهانا عن التفرق والتباغض والتدابير ، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله الذي جمع الأمة تحت لواء الاسلام ، ووحّد الصف والكلمة على هدي القرآن .

وبعد :

فإن المسلمين لم يكونوا في عصر من العصور أحوج إلى التآلف والتآخي والوحدة منهم في هذا العصر الذي تجمعت فيه جيوش الشرك والضلال على حربهم والكيد لدينهم الحنيف ، وتتابعت موجات الإلحاد مستلة سيوفها وكل ما تملك من أسلحة مادية وفكرية تريد أن تطفى نور الله ﴿ ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ﴾ (التوبة : ٣٢) .

لقد كانت تلك الحقيقة نصب عيني وملء قلبي وأنا أختار - من بين عدة موضوعات - موضوعاً أقوم بدراسته ، كما كانت هناك حقيقة أخرى تلح

عليّ وتؤثر في اختياري لواحد من هذه الموضوعات ، وهي أن المسلمين قد استطاعوا - متحدين - أن يمتلكوا ناصية هذا العالم ، وأن يكونوا فيه القوة التي يخطب الجميع ودها ، ويتمنى أن تكون له الحظوة عندها ، بينما أدى تفرقهم إلى حاك لا تخفى على أحد ؛ وأدرك ذلك أعداؤهم ، فسعوا إلى تمزيق وحدتهم ، وإذكاء نار الخلاف بينهم ، معتمدين على إثارة العصبية الطائفية تارة ، وعلى التهويل من شأن الخلافات الفكرية والمذهبية تارة أخرى ، وعلى كلا الأمرين في معظم الأحوال .

ومن هنا وددت لو أجد موضوعاً تكون دراسته إسهاماً - وإن متواضعاً - في الكشف عن زيف ما يقال من وجود خلاف فكري بين المسلمين ، وفي بيان مدى ما بينهم من الوحدة .

فوجدت ضالتي المنشودة في ذلك العالم المخلص الذي آلمه أن يجد المسلمين مختلفين متفرقين . معتزلة هنا وأشعرية هناك ، شيعة هنا وسنة هناك ، فوقف حياته لتحري حقيقة الأمر في هذا الخلاف ، وأكب على دراسة أقوال هؤلاء وأولئك وتحقيق مقاصد الجميع فيما يذهبون إليه ليكشف لنا في النهاية عن تلك النتيجة التي تمنيت - كما يتمنى كل مسلم - صحتها وصحة المقدمات التي أدت إليها ، وهي أنه لا خلاف بين المسلمين في معظم المسائل التي شاع عنهم الاختلاف فيها .

ذلكم هو ابن الوزير اليمني : أبو عبد الله عز الدين محمد بن ابراهيم بن علي بن المرتضى سليل آل بيت النبي (ﷺ) والمدافع عن سنته ورجالها .

وأمرٌ آخر حجب إليّ دراسة تراث هذا العالم ، وذلك هو أنه عاش في فترة متأخرة نسبياً (٧٧٥ - ٨٤٠ هـ) والآراء قد اكتملت والمذاهب قد استقرت .

والرجل منقطع للقراءة والتأليف والتدريس ، فلا بد - كما بدا لي - أنه سيمدني من علمه ومعارفه بالكثير .

وفوق ذلك فإنه من العلماء الراسخين في علوم القرآن والسنة ، وذلك أمرٌ كنت أتطلع منه إلى المزيد .

وقد صادفت أثناء العمل في هذه الدراسة بعض الصعوبات ، من أهمها أن ابن الوزير لم يكن ممن نالوا عناية المفكرين والدارسين . فما كتب عنه إلا القليل فيما نشر من كتب ، بل إن هذا القليل يتكرر في الكثير منها من غير زيادة عليه ، حتى انه ليتمكن القول بأن جميعها قد أخذ عن مصدر واحد هو كتاب « البدر الطالع » للإمام الشوكاني ؛ وحتى ما كتبه عنه هذا الإمام لا يعد بضع صفحات تقل عن اصابع اليد الواحدة عدداً . لذلك كان عليّ أن اتجه في التعرف على حياة الرجل واطوارها ومقومات شخصيته ومكوناتها إلى بطون المخطوطات .

كذلك كان المصدر الرئيسي المفصل لآراء ابن الوزير وهو كتابه العظيم (العواصم والقواصم) كان هو الآخر مخطوطاً ، ومع أنه توجد منه نسخة في دار الكتب المصرية إلا أنني وجدتها ناقصة ، مما اضطرني إلى البحث عن نسخة أخرى منه في مواضع أخرى ، حتى عثرت عليه تاماً بمعهد المخطوطات العربية مصوراً عن نسخة مخطوطة بتركيا ، ولما وقفت عليه وجدت أن ما ينقص في نسخة دار الكتب يبلغ مجلداً كبيراً .

وقد قسمت في هذه الدراسة في قسمين رئيسيين :

أولهما : دراسة شخصية وتاريخية عنونها (ابن الوزير ، سيرة وتاريخ) .

وثانيهما : دراسة موضوعية لآراء ابن الوزير الكلامية ومنهجه في معالجة قضايا الكلام وذلك تحت عنوان (ابن الوزير في ميدان علم الكلام) .

وقد تضمن القسم الأول من هذين القسمين فصولاً ثلاثة :

الفصل الأول : عن حياته وأطوارها من طور النشأة وطلب العلم إلى طور النضج والتدريس والتأليف والمناظرة ، ثم إلى مرحلة الزهد في الحياة واعتزال الناس .

والفصل الثاني : عن شخصيته العلمية ومقوماتها ، فيكشف لنا هذا الفصل عما توفر لابن الوزير من العناصر اللازمة لتكوين شخصيته تكويناً علمياً .

والفصل الثالث : عن المكانة العلمية للرجل ، وقفنا فيه على ما أضافه للتراث الإسلامي من مصنفات وما خلف فيمن بعده من آثار .

أما القسم الثاني فقد تضمن - كذلك - ثلاثة فصول :

أولها : عن موقفه من علم الكلام ورأيه في مشروعية هذا العلم ومدى الحاجة إليه . وفي هذا الفصل نرى ابن الوزير لا ينحاز إلى جانب الكلام انحياز انصار هذا العلم إليه ، ولا يقف منه موقف العداء المطلق الذي وقفه خصومه ، كما نراه - بحق - دقيقاً عميقاً في فهمه وتحليله للدواء والعلل التي أدت إلى اختلاف المسلمين وكذلك وصفه العلاج لكل علة منها توصلها إلى جمع الكلمة ، وإزالة أسباب الفرقة .

وثانيها : عن منهجه في إثبات وجود الله تعالى وصفاته ، ونراه يهتج هنا منهجاً سلفياً ، إذ يستدل على وجود الله سبحانه بالأدلة العقلية التي نبه إليها

القرآن ، ويثبت الصفات الإلهية كما وردت من غير تشبيه لله تعالى « إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل » .

أما الثالث : ففي بيان منهج ابن الوزير في رد اختلافات المتكلمين والكشف عن اتفاقهم في أشهر المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ، ويتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث ، يتناول كل واحد منها مسألة من مسائل الخلاف ، أولها الإرادة الإلهية وعلاقتها بمعاصي العباد وقبائحهم . وثانيها : إثبات حكمة الله تعالى عموماً ، وحكمته فيما تشابه على العقول خاصة . وآخرها حقيقة الموقف الإسلامي في مسألة الجبر والاختيار ، أو القضاء والقدر .

والحقيقة أن هذا الفصل الأخير يعتبر بحق ميدان العبقرية ، في مجال نبوغ صاحبنا ، إذ يكشف لنا فيه - بعمق العلماء المحققين - عن اتفاق المسلمين في هذه المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها .

ففيما يخص الإرادة الإلهية وصلتها بشرور العباد ومعاصيهم كشفت هذه الدراسة عن اتفاق المسلمين - معترلة وشيعة - على أن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصي بمقتضى كونها كذلك ، وأنه - سبحانه - على كل شيء قدير ، ولا تعارض بين هذين الأمرين .

وفيما يخص الحكمة الإلهية تبينا اتفاق المسلمين على إثبات الحكمة البالغة والحجة الدامغة لله تعالى في كل ما يفعل من غير أن يؤدي ذلك إلى القدرح في قدرة الله تعالى أو في غناه .

كذلك اتضح لنا فيما يخص مسألة الأفعال الإنسانية ، أو الجبر والاختيار ، اجتماع كلمة المسلمين على أن الانسان مختار فيما يفعل .

بعد هذين القسمين - بفصولهما - نأتي إلى خاتمة هذه الدراسة فنقف فيها عند نقطتين ، إحداهما تلخيص لما تضمنته من موضوعات وقضايا ، والثانية تسجيل لأهم النتائج التي أمكن منها التوصل إليها .

ولا يخفى أن طريقة ابن الوزير في معالجة هذه المسائل تختلف - من حيث المنهج والهدف - عما تعودنا أن نلتقي به في تراثنا من أشكال دراستها ، بل انني أكاد أقول : إنها طريقة جديدة تماماً بحيث لم أقف عليها - فيما قرأت - لأحد غير ابن الوزير .

ولئن كان ما توصلنا إليه معه من نتائج صحيحاً كان ما تمنيناه للمسلمين وإلا فالرجل مجتهد ، له - أصاب أم أخطأ - أجر العلماء المجتهدين .

وسوف تثبت هذه الدراسة أن الدرس العظيم الذي تعلمته على يد ابن الوزير هو الموضوعية ، والنزاهة والجدة العلمية ، وعدم التعصب أو المسارعة إلى الحكم اعتماداً على أفكار سابقة ، وقد طبقت هذا الدرس عليه تماماً تنويهاً بما له وتنبهاً لما عليه .

ولست أدعي أنني قد استوعبت كليةً فكر هذا الرجل ، ولكن من حقي أن أقول انني - في سبيل الوصول إلى ذلك - قد بذلت جهداً ليس بالقليل ، وحسبي أنني قدمت بهذه الدراسة عالماً لم يتناوله من قبل - على سعة علمه وعظيم مكانته - أحد ، وإذا استثنينا ما كتبه عنه الإمام الشوكاني - وهو قليل - وكذا ما تكرر من كلام هذا الإمام ، فإنه يصح القول بأن ابن الوزير لم يحظ باهتمام باحث لا بالكثير ولا بالقليل ، الأمر الذي أُلجأ ضرورة إلى التعرف على الرجل من خلال المصنفات المخطوطة . وقد كانت هذه فرصة مواتية لتزويد مكتبة

دار العلوم بنسخة مصورة من مصنفه الضخم (العواصم والقواصم) ذلك الكتاب الذي يعتبر - في رأيي - موسوعة إسلامية لا يقدرها حق قدرها إلا من يقف على ما فيها .

وإني لأسأل الله العليّ القدير أن يديم علينا عونه وتوفيقه ، وأن يعيننا على طاعته وشكر نعمه ، وأن يجزل ثوابه لكل من أعان على إخراج هذا العمل بهذه الصورة ، انه حسبي ومولاي ، ونعم المولى ونعم النصير .

رزق الحاجر

كلمة شكر

قليل هم من يستحقون الشكر لإسهامهم في إنجاح عمل علمي ، إذ شغل الناس في زماننا هذا باهتمامات كثيرة بعيداً عن مجال العلم ، وقدموا جهوداً كثيرة للعون لكن في غير ميدانه . ومن هنا تأتي أهمية تلك القلة القليلة التي تقف في الميدان فاتحة صدورها ، تحتضن طلاب العلم وتأخذ بأيديهم ، جاعلة من بيوتها منتدى لهم ، حيث النصيح والتوجيه والعون بكل ضروبه .

وأستاذي الدكتور محمد كمال جعفر واحد من هؤلاء القلائل ، لا يبخل بنصح ولا ينتظر طلب العون . فلا عبارات الثناء توازي عطاءه ، ولا ألفاظ الشكر تفبه حقه ، فلا أملك الا أن أحيل أجره على الله الذي لا تنتقص سعة عطاياه من بحار ما عنده .

ومثل ذلك أفعل لأستاذي الجليلين اللذين قبلا - عن طيب خاطر - أن يقوموا بمهمة تقويم هذا العمل ، رغم ما يكلفهما ذلك من عناء ومشقة .

جزى الله الجميع عني وعن العلم خير الجزاء .

القِسْمُ الْأَوَّلُ

ابن الوزيري

سيرة وتاريخ

حياة ابن الوزير

أولاً - نسبه ومولده :

يتفق من ترجموا لابن الوزير فيما أوردوه حول نسبه ومولده ، فيذكرون لنا اسمه ونسبه وكنيته ولقبه ومولده ووفاته من غير كبير خلاف في ذلك .

أما اسمه ونسبه فهو الإمام العلامة المحدث الأصولي النحوي المتكلم البليغ الحجة المجتهد محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل بن المنصور ابن محمد العفيف بن مفضل بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن الإمام المنصور بالله يحيى بن الناصر أحمد بن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه^(١) .

(١) أحمد بن عبدالله بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، مخطوط (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية =

وليس هناك من خلاف في سلسلة نسبه هذه إلا ما جاء لدى السخاوي و ابراهيم بن القاسم الحسني ، إذ يقرر الأول أن ابن الوزير هو محمد بن ابراهيم بن علي بن المرتضى بن الهادي بن يحيى بن الحسين ، ثم يستمر في نسبه عالياً به إلى علي كرم الله وجهه موافقاً لما سبق (١) . وهذا - كما يقول الشوكاني - غلط في نسبه حيث جعل المرتضى ابناً للهادي وجعل الهادي ابناً ليحيى بن الحسين (٢) . وقد يسهل رد ما نسب إلى السخاوي من الخطأ بأنه إنما جرى في ذلك على ما ألف في بعض التراجم من نسبة المترجم إلى أشهر أجداده ، لا سيما وأن الإمام الهادي هو أول الأئمة الزيدية في اليمن ، لكن ذلك ينتقض بخطأ السخاوي في هذا الإمام نفسه إذ جعله ابناً ليحيى بن الحسين ، والحقيقة أن الإمام الهادي هو نفسه يحيى بن الحسين . وقد تابع السخاوي فيما ذكره صاحب (معجم المؤلفين) فغلط فيما غلط فيه السخاوي تماماً .

أما ابراهيم بن القاسم الحسني الشهاري فذكر المفضل على أنه ابن للحجاج ابن علي (٣) ، والحقيقة أن مفضلاً هذا هو ابن المنصور بن محمد بن مفضل ابن الحجاج .

وعلى كل حال فذلك ليس بالأمر الخطير ما دامت المصادر الكثيرة

= تحت رقم ٢/٩٥٦ دون ترقيم ؛ والشوكاني : البدر الطالع ١/٢ (الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٤٨) ؛ والزركلي : الأعلام ١٩١/٦ ؛ ومقدمة ترجيح أساليب القرآن (طبعة المعاهد ، ١٣٤٩) ؛ وإيثار الحق ٤٦٥ (طبعة شركة طبع الكتب العربية ، مصر ، دون تاريخ) ؛ والإرشاد في ترجمة أخيه الهادي بن ابراهيم (مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٨٧ عقائد نيمور) ق ٣ وما بعدها ؛ والعواصم والقواصم لابن الوزير . المجلد الثاني ل ١٧٨ (مصورة) ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية عن مخطوطة مكتبة أحمد الثالث باستانبول تحت رقم ١٧١ توحيد وملل ونحل) .

(١) السخاوي : الضوء اللامع ٢٧٢/٦ .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ .

(٣) إبراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ (مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٨٤٨) .

قد ذكرت نسبه صحيحاً على النحو الذي بينته ، خصوصاً وان بين من ترجموا له من كانوا على صلة وثيقة به إما لقراة منه أو تلمذة عليه أو للأمرين معاً^(١) .

هذا ولم يخالف واحد ممن ترجموا له في كنيته ولا في لقبه ، فكنيته « ابو عبد الله » ولقبه « عز الدين » وشهرته « ابن الوزير » .

ولد ابن الوزير في شهر رجب من شهر سنة ٧٧٥ خمس وسبعين وسبعمائة بهجرة الظهر اوين من شطب ، وقد ذكر السخاوي أنه ولد سنة ٧٦٥ خمس وستين وسبعمائة^(٢) ، وتابعه في ذلك البغدادي^(٣) . وقد نبه الشوكاني على خطأ السخاوي في ذلك حيث قال : « انه ولد تقريباً سنة ٧٦٥ وهذا التقريب بعيد والصواب الأول »^(٤) . فإذا رجعنا إلى المصادر الوثيقة الصلة بابن الوزير فإننا نجدها تؤكد ما ذهب إليه الشوكاني ، إذ تقرر كلها أنه قد ولد سنة ٧٧٥^(٥) ، بل ان بعضها يؤرخ مولده ووفاته ويذكر لنا عمره عند وفاته كما فعل ذلك صاحب (تاريخ بني الوزير) حين قال : « وكان موته في يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر المحرم غرة سنة اربعين وثمانمائة ، ومولده (رضي الله عنه) في شهر رجب من شهر سنة خمس وسبعين وسبعمائة بهجرة الظهر اوين ، وكان عمره المبارك أربع وستون سنة^(٦) ، فإذا طرحنا مدة حياته من تاريخ

(١) ذكر صاحب كتاب تاريخ السادات العلماء انه نقل ترجمة ابن الوزير من كراريس بخط أخيه الهادي بن الوزير ، فضلاً عن هذا فإن صاحب هذا التاريخ نفسه من بني الوزير . أما ترجمته المذكورة في العواصم فهي من عمل أحد أبنائه أو تلامذته ، كما يتضح في بداية هذه الترجمة ، هذا فضلاً عن أن ترجمة أخيه الهادي الواردة في كتاب الإرشاد قد بينت سلسلة نسبه على نحو ما ذكرته أولاً ، وانظر : العواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٧٨ ؛ والإرشاد الهادي : ترجمة الهادي بن ابراهيم ق ٣ .

(٢) السخاوي : الضوء اللامع ٢٧٢/٦ .

(٣) البغدادي : هدية العارفين ٢ : ١٩٠ : ١٩١ (ط . استانبول) .

(٤) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ ، ٨٢ .

(٥) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ ، ٩٥ ؛ وانظر : أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمة محمد بن إبراهيم ؛ وابن العماد : شذرات الذهب ١٢٥/٧ ؛ والزركلي : الاعلام ١٩١/٦ .

(٦) تاريخ بني الوزير : أواخر ترجمته (دون ترقيم) .

وفاته - وهو متفق عليه - كان لنا أن نجزم بأنه ولد سنة ٧٧٥ ، وتقرر صحة ما ذهب إليه الشوكاني من نسبة السخاوي إلى الغلط في ذلك .

ثانياً - اطوار حياته :

يستطيع من يقف على حياة ابن الوزير أن يميز فيها بين مراحل ثلاث لكل منها طابع يغلب عليها ويميزها عن غيرها وهي : مرحلة النشأة والتلقي وطلب العلم ، ومرحلة النضج والتصنيف والتدريس والمناظرة ، ثم مرحلة الزهد والعزلة . وهذه المراحل من حياته - مثلها في حياة أي إنسان - لا تقوم على فواصل تامة ولا تحد كل واحدة منها بحدود قاطعة ، فالكثير الغالب بل الطبيعي أن العالم لا ينقطع عن طلب العلم طيلة حياته كما أنه قد يؤلف ويناظر في مرحلة تلقي العلم وطلبه . وعلى ذلك فإن هذا التقسيم لحياة ابن الوزير في هذه المراحل يقوم على أساس السمة الغالبة لكل مرحلة . وفيما يلي بيان كل واحدة من هذه المراحل الثلاث :

المرحلة الأولى - مرحلة النشأة وطلب العلم :

توفر لابن الوزير في هذه المرحلة المبكرة من حياته من الأسباب ما حدد اتجاهه ورسم له طريق حياته ، ولم يكن هذا الطريق إلا طريق العلم واقتفاء آثار العلماء .

وسوف ابين ذلك بشيء من التفصيل عند الحديث عن مقومات شخصيته وحسبي هنا أن أشير إلى أن ابن الوزير استقبل الحياة في أسرة تؤثر العلم على ما عداه وتجعل من طلبه وتعليمه شغلها الشاغل في هذه الحياة ، يستوي في ذلك أبوه وأجداده وإخوته وأعمامه ، بل ان تتبع تاريخ هذه الأسرة يؤكد لنا أن أحداً من أفرادها لم يشذ عن هذا الطريق ، وقدوتهم ومثلهم الأعلى في ذلك عميد اسرتهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .

وقد أجاد ابن الوزير - بما طبع عليه من حب للعلم والعلماء - في الاستفادة من تلك الظروف المواتية ، ففضى باكورة عمره بين حفظ القرآن وبين سماع ما يدور في مجالس العلماء . ولنستمع إليه يصور لنا تلك المرحلة من حياته إذ يقول : « واني لما نشأت بين كراسي العلماء الأكابر ، وتربيت بين عيون أهل البصائر ... لم يكن حتماً أن يرجع طرف نظري عن المعارف خاسئاً حسيراً ، ولم يجب قطعاً أن يعود جناح طلي للفوائد مهيضاً كسيراً ، ولم يكن بدعاً أن اتنسم من اعطارها روائح ، واتبصر من أنوارها لوائح » (١) .

ويقول في خطبة مصنفه العظيم (العواصم) : « وبعد فإني ما زلت مشغولاً بدرك الحقائق ومشغولاً بطلب المعارف مؤثراً لملازمة الأكابر ومطالعة الدفاتر والبحث عن حقائق مذاهب المخالفين والتفتيش عن تخليص عذار الغالطين ، محسناً في ذلك النية متحريراً فيه لطريق الانصاف السوية متضرعاً إلى الله تعالى » (٢) .

بهذه الروح المتوثبة الشغوفة بدرك الحقائق أخذ ابن الوزير - بعد أن اشتد عوده واستوى على سوقه - يجد في طلب العلم ويسعى سعياً حثيثاً في تحصيله ، معتمده في ذلك الاستماع إلى أكابر مشايخ عصره وحضور مجالسهم لتعليم العلم اينما كانوا ، والبحث والتنقيب عن أمهات الكتب وقراءتها ما وجد إلى ذلك سبيلاً . وطبيعي أن تكون كتب آبائه واجداده ضمن ما قرأه من كتب إن لم تكن في مقدمتها . نعم ، طالع كتب آبائه ك (المجزي) للسيد ابي طالب و (صفوة الاختيار) للمنصور بالله ، ومؤلفات جده يحيى بن حمزة و (الجامع

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، مخطوطة دار الكتب (دون ترقيم) مقدمة المجلد الأول ، والروض الباسم ٣/١ ، ٤ (إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ، دون تاريخ) .

(٢) المصدران نفسهما .

الكافي (لأبي عبد الله محمد بن علي ، و (الجملة والالفة) لمحمد بن منصور المرادي الكوفي ^(١))

ولا أطيل هنا في هذا الحديث عما ادرك ابن الوزير من المعارف فقد افردت للحديث عن ذلك مبحثاً خاصاً في هذه الدراسة ، وانما اشرت إلى ذلك هنا لبيان أن العلامة المميزة والطبيعة الغالبة على هذه المرحلة من حياته هي السعي الدائب في تحصيل العلوم واتقانها ، وفي سبيل ذلك تعددت رحلات ابن الوزير بين صنعاء وصعدة ومكة وغيرها بحثاً عن العلماء والكتب وطلباً للكمال العلمي الذي ينشده ، ذلك الكمال الذي ظل - حتى وهو في أعظم فترات حياته العلمية - يصرح أنه دونه بكثير .

ومع أن المصادر تذكر لنا رحلات ابن الوزير من صنعاء إلى صعدة ثم منها إلى مكة ^(٢) ، وكذلك رحلاته إلى فله ^(٣) إلى الإمام علي بن المؤيد ثم إلى بعض بلاد الأهنوم مرافقاً لهذا الإمام ثم إلى الإمام أحمد بن المرتضى في ثلاث ^(٤) - مع أن المصادر تذكر ذلك كله فإنها لم تحدد لنا تاريخ قيامه بتلك الرحلات باستثناء رحلته إلى مكة ، فإن صاحب (طبقات الزيدية) يذكر أنه « رحل إلى مكة سنة سبع وثمانمائة ، فسمع على العلامة المحدث محمد ابن عبد الله بن ظهيرة ^(٥) » . ويلخص الإمام الشوكاني حصيلة تلك المرحلة في قوله : « والحاصل أنه قرأ على أكبر مشايخ صنعاء وصعدة وسائر المدائن

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ ، ٩٥ ؛ وانظر تاريخ بني الوزير عند ذكر شيوخه من ترجمته .

(٢) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٥ .

(٣) بلدة باليمن .

(٤) أحمد بن عبد الله بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٥) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٥ .

اليمنية ومكة وتبحر في جميع العلوم وفاق الأقران واشتهر صيته وبعد ذكره وطار علمه في الأقطار» (١) .

بل إن السمة الغالبة على هذه المرحلة وهي السعي المتواصل لتحصيل العلوم تتضح لنا أكثر من ذلك في قول ابن الوزير نفسه : « واني رتبت رتوب الكعب في مجالسة العلماء السادة ، وثبت ثبوت القطب في مجالس العلم والإفادة ، ولم أزل منذ عرفت شمالي من يميني مشمراً في طلب معرفة ديني ، أثَقَلُ في رتبة الشيوخ من قدوة إلى قدوة ، وأتَوَقَّلُ في مدارس العلوم من ربوة إلى ربوة » (٢) .

وعلى الجملة فإن ابن الوزير كان في هذه المرحلة المبكرة من حياته مثلاً اعلى لطالب العلم الذي لا يدع فرصة في حياته تمضي دون أن يحصل منه على المزيد .

المرحلة الثانية - مرحلة النضج والتدريس والتأليف والمناظرة :

شغلت المرحلة السابقة من حياة ابن الوزير قرابة ربع قرن ، وفيها أتم تحصيل العلوم قراءة واستماعاً لمشاهير العلماء في اليمن ومكة وغيرها ، وحصل منهم على اجازات كثيرة برواية كل ما تجوز لهم روايته من كتب الفقه والحديث والتفسير واللغة والسير والعربية والمعاني والبيان والأصول الفقهية وكتب الكلام ، وذلك بشروط الاجازات المشهورة . ثم طالع كتب آبائه وعرف ما وقع فيه الخلاف بينهم وبين العدلية ، وجمع في ذلك مختصرات مفيدة ، ومقالات فريدة (٣)

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ ، ٨٢ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، مقدمة المجلد الأول ، وانظر له الروض الباسم ٤/١ .

(٣) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ .

وإذا كانت السمة الغالبة على حياة ابن الوزير في المرحلة الأولى هي السعي المستمر في طلب العلم فإن طبيعة هذه المرحلة تتحدد ببعض الملامح والسمات التي أبرزها ما يلي :

١ - اكتمال الشخصية العلمية لابن الوزير ، وبزوغ نجمه وذيوع اسمه بين اكابر العلماء إلى الحد الذي جعل الشوكاني يقرر أن « الذي يغلب على الظن أن شيوخه لو جمعوا جميعاً في ذات واحدة لم يبلغ علمهم إلى مقدار علمه .. ولو قلت أن اليمن لم ينجب مثله لم أبعء عن الصواب » (١) .

٢ - تصنيفه العديد من المؤلفات القيمة في شتى العلوم ، وشيوع هذه المؤلفات وشهرتها بين الناس ، واحتلالها المكانة اللائقة بها ، وذلك ما نعرض له ببعض التفصيل عند الحديث عن ثقافته .

٣ - اتجاهه إلى علوم القرآن والسنة وتركيزه على السنّة وعلى الدفاع عنها بعد أن كان الكثير من جهده في المرحلة السابقة موجهاً إلى علم الكلام . وقد نبهنا ابن الوزير إلى هذا التحول في حياته العلمية بقوله : « وقد وهبت أيام شبابي وزمان اكتسابي لكدورة علم الكلام والجدال ، والنظر في مقالات أهل الضلال ، حتى عرفت قول من قال :

لقد طُفْتُ في تلك المعاهد كلها وسَيَّرْتُ طرفي بين تلك المعالم

وسبب ايثاري لذلك ، وسلوكي تلك المسالك ، أن أول ما قرع سمعي ورسخ في طبعي وجوب النظر ، والقول بأن من قلد في الاعتقاد كفر ، فاستغرقت في ذلك حدة نظري وباكورة عمري ، وما زلتُ أرى كل

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٩٢/٢ .

فرقة من المتكلمين تداوي أقوالاً مريضة ، وتقوي أجنحة مهیضة ، فلم
أحصل على طائل ، وتمثلت فيهم بقول القائل :

كلُّ يداوي سقيماً من معائبه فَمَنْ لَنَا بصحيحٍ ما به سقم

فرجعت إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ) وقُلْتُ : لا بد أن
تكون فيها براهين وردود على مخالفي الإسلام ، وتعليماً وإرشاداً لمن اتبع
الرسول عليه الصلاة والسلام ، فتدبرت ذلك .. وانشرح صدري ، وصلاح
أمري وزال ما كنت به مبتلى « (١) .

٤ - ومن أبرز ملامح تلك الفترة أن صاحبنا أعلن نِسْبَةَ نفسه إلى الاجتهاد ورفض
التقليد ولم تكن دعواه تلك في الحقيقة على غير أساس وإنما كان أساسها
بلوغه في العلم مبلغاً أقر له به الموالم والمخالف - كما يقول صاحب
(مطالع مطلع البدور) (٢) .

وبلوغه في علوم الاجتهاد حداً عالياً يكشف لنا عنه مصنف (تاريخ
السادات العلماء) في قوله عنه : « وله في علوم الاجتهاد المحل الأعلى ،
والقدح المعلى ، بلغ مبلغ الأوائل بل زاد ، واستدرك واختار وصنف
وألف وجمع وقيد وبنى وشيد ، وكان اجتهاده اجتهاداً مطلقاً لا كاجتهاد
بعض المتأخرين ... فإن ذلك إنما يسمى ترجيحاً لأدلة بعض الأئمة المستنبطين
على بعض ، لا ابتداء اجتهاد واستخراج للحكم .. بعد معرفته للحكم
نفسه وللدليل ولكيفية الدلالة وانتقاء المعارض وشروط الاستدلال في
العقليات والسمعيات والتبحر في علم الرواية ومعرفة الرجال وأحوالهم ..
والوفيات والأنساب والشيوخ ، والتعمق في علم الأصوليين والعربية

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب المصرية) مقدمة المجلد الأول (دون ترقيم) .
(٢) ابن أبي الرجال : مطلع البدور ، الجزء الثالث : ترجمة محمد بن أبي القاسم (مصورة) (ميكروفيلم)
بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٢٣١ تاريخ) .

والتوغل في معرفة الكتاب العزيز والاطلاع السديد على تفسيره وكلام
المفسرين . ولم يكن بهذه الصفة بغير شك ولا مرية غير هذا السيد الإمام
الأكبر.. الذي شهد له بذلك جميع أهل الزمان ، الأقارب والأباعد ،
والمخالف في الاعتقاد والمساعد» (١) .

ولا يتسع المقام هنا لذكر أقوال هؤلاء « الأقارب والأباعد »
في اجتهاد ابن الوزير ، وحسبي أن أذكر هنا القليل من ذلك . فمنه ما قاله
أخوه الهادي - وكان شيخه في علوم العربية - فإنه حين سأله سائل :
يا مولانا : السيد محمد عالم اليمن ؟ أجاب قائلاً : وعالم الشام أيضاً (٢) .

ومن ذلك ما قاله العلامة شمس الدين أحمد بن محمد ، فقد حكي
عنه قوله : « لا يبلغ أحد في زماننا هذا في الاجتهاد ما بلغ إليه السيد عز الدين
محمد بن إبراهيم ، وقد أحسنا كل شيء إلا ما بلغ إليه فلم نقدر عليه لتمكنه
من معرفة الحديث ورجاله ، وتبحره في السمعيات » (٣) .

بل ان شيخ ابن الوزير واشهر خصومه - كما سيأتي - وهو الامام
علي بن محمد بن أبي القاسم يقول عنه : « هو اذكى الناس قلباً ، وازكاهم
لباً ، كان فؤاده جذوة نار تتوقد ذكاء » (٤) .

ولعظم محله - رحمه الله - أحبّ كثير من علماء المذاهب أن يكون
في جملتهم وأن يميل إلى مذهبهم ، فكتب في ذلك من علماء كل جهة وكان
جوابه عليهم واحداً مسكناً (٥) .

ومن هؤلاء شيخه قاضي القضاة الشافعية بالحرم الشريف محمد بن

(١) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته (دون ترقيم) .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ابراهيم بن القاسم ، طبقات الزيدية ق ٩٤ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير في ترجمته .

عبد الله بن أبي ظهيرة ، فإنه لما رأى منه ما لم تره عينه ولا سمعته أذنه عن أحد من أهل الزمان مع أنه في مكان يجتمع فيه الناس من طوائف المسلمين وأهل المذاهب أجمعين ، قال له ذات يوم : ايها السيد الشريف لو أنك تمت كمالك بتقليد الامام محمد بن إدريس ، فقال له : سبحان الله ايها القاضي ، انه لو كان يجوز لي التقليد لم اعدل عن تقليد جدي الهادي والقاسم إذ هما أولى بالتقليد من غيرهما^(١) .

٥ - ومن أبرز ملامح هذه المرحلة ايضاً ما جره عليه نبوغه واجتهاده من خصومات أهل عصره ، فقد كانت له معهم « قلاقل وزلازل ، وكانوا يثرون عليه ثورة بعد ثورة وينظمون في الاعتراض عليه القصائد ... وكان يجاوبهم ويصاولهم ويجادلهم فيقهرهم بالحجة ، ولم يكن في زمانه من يقوم له لكونه في طبقة ليس فيها أحد من شيوخه فضلاً عن معارضيهِ »^(٢) . وقد يحسن أن أشير هنا باختصار إلى بعض هذه الخصومات التي نشبت بينه وبين معاصريه .

فإحداها ما كان بينه وبين الإمام علي بن المؤيد ، وهي خصومة يسيرة حين أمرها ، والظاهر أنها لم تدم طويلاً ، ويقول أحمد بن الوزير عن علاقة صاحبنا بهذا الامام : « ووقف رضي الله عنه في فله مدة مع حي الامام علي بن المؤيد ... ورافقه إلى بعض بلاد الأهنوم ، ولم يكن بينه وبينه شيء من المضايقات الا شيء يسير وقع فيه عتاب سهل ، وكتب فيه حي سيدي عز الدين ابيات سهلة رقيقة أولها :

لو شئتُ أبكيتُ العيونَ معاتباً وألهبتُ نيرانَ القلوبِ رقائقا^(٣)

(١) المصدر نفسه ؛ وانظر الشوكاني : البدر الطالع ٩٠/٢ .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٩١/٢ ، ٩٢ .

(٣) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ١٨٩ ؛ وانظر أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، عند ذكر خصوماته .

ثانيها ما جرى بينه وبين الامام أحمد بن يحيى بن المرتضى وهو من اعلام اقربائه وعلمائهم فقد وقعت بينهما المراماة والمناضلة في المنثور والمنظوم ، حتى أزف الترحال ودنا الانتقال ، وتحول الحال ، فاعتذر كل من صاحبه وقبل أعذاره واوضح اعتذاره^(١) .

والحق أن ما كان من خصومة بين هذين الإمامين ابن الوزير وابن المرتضى - مع قرابتهما وعلمهما وفضلهما - امر يثير الدهشة ، ولكن هذه الدهشة قد تزول إذا علمنا أن سبب هذه الخصومة وكذا خصومة ابن المؤيد مع ابن الوزير - يرجع في الغالب إلى امور سياسية ، فقد وقف ابن الوزير مع منافس الامام أحمد ابن يحيى بن المرتضى على الامامة ، وهو الامام المنصور علي بن الامام الناصر صلاح الدين محمد بن علي ، وألف صاحبنا في الذب عن هذا الأخير مؤلفاً بعنوان (الحسام المشهور في الذب عن دولة الامام المنصور) . ولما هزم ابن المرتضى منافسه سجن بقصر صنعاء من سنة ٧٩٤ إلى ٨٠١ . وخلال هذه الفترة كان علي بن المؤيد قد دعا لنفسه^(٢) ، فلما تمكن ابن المرتضى من الهرب من سجنه - كما سيأتي - طلب منه الناس أن يظهر الدعوة لنفسه ، فاتفق مع ابن المؤيد وجمعت بينهما عداوتهما للامام المنصور ، فكان طبيعياً أن تكون عداوة هذين للمنصور الذي انحاز ابن الوزير إلى جانبه سبباً في عداوتهما لابن الوزير ؛ هذا فضلاً عما كان بينهما من تنافس علمي يتضح فيما دار بين ابن الوزير وهذين الامامين من جدال ومناظرات . وإذا كان هذا يفسر لنا السر في الخصومة بين ابن الوزير وصاحبيه هذين ، فإن وقوفه بجانب الامام المنصور دون ابن المرتضى - على ما بينهما من قرىبي - تصرف يثير الدهشة ويحتاج هو الآخر إلى التعليل . على أن ذلك كله قد يكون مرده التنافس الطبيعي بين العلماء ، إذ يفهم من قول الشوكاني أنه « كان يجاوبهم ويصاولهم فيقهرهم بالحجة »^(٣) .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ١٨٩ (أ) ؛ وانظر أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، عند ذكر خصوماته .

(٢) الواسعي ، عبد الواسع بن يحيى : تاريخ اليمن (فرجة الهم والحزن ..) ، (القاهرة ، ١٩٤٧) .

(٣) الشوكاني : البدر الطالع ٩٢/٢ .

وإذا كان امر هاتين الخصومتين حقيقة سهلاً هيناً فإننا نصل الآن إلى خصومة اخرى لم تكن كذلك ، وفيها نلتقي مع أشهر خصوم ابن الوزير وهو « أحد شيوخه في الأصول والتفسير » - علي بن محمد بن أبي القاسم . وقبل الخوض في تفاصيل ما كان بينهما أشير إلى أن هذه الخصومة قد اضافت إلى التراث الاسلامي مصنفاً من أجل المصنفات وأنفعها وهو (العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) ، إذ صنفه ابن الوزير في الرد على خصمه هذا وتفنيد ما اعترض به عليه في رسالة اليه ، وسوف تأتي إشارة أوفى إلى ذلك عند الحديث عن مؤلفات ابن الوزير .

نعود بعد هذه الإشارة إلى قصة هذه الخصومة واسبابها ، وهو ما يوضحه لنا ابن ابي الرجال في حديثه عن شيخ ابن الوزير هذا حيث يقول في ترجمته : « ومن جملة تلاميذه وجلتهم السيد محمد بن ابراهيم صاحب (العواصم) . قرأ عليه (المنتهى) وغيره ، ثم دار بينهما كلام وطال في هذا البحر الخوض . وكان السيد علي بن محمد بن أبي القاسم حريصاً على صيانة مذهب آل محمد ، فأنف لهذه المقالة وتعب ، ثم كان بينهما ما هو معروف في (الروض الباسم) وكتب المقالة ، ومن جملة ما كان السيد علي بن محمد يحيله على السيد محمد ابن ابراهيم الاجتهاد » (1) .

فمن هذا النص يتضح أن سبب الخصومة بينهما ما كان من اتهام شيخه له بالخروج عن حظيرة آل بيت الرسول ﷺ من جانب ورد دعواه من جانب آخر .

وإحقاقاً للحق اقرر هنا أن من يقف على تراث ابن الوزير أو جانب منه سوف يتأكد أنه ما خرج عن حظيرة آل البيت قيد انملة ، اللهم الا ان يكون مراد خصمه بآل البيت من يعاصرهما من الزيدية والمعتزلة القائلين في اصول الدين قولاً واحداً .

(1) أحمد بن صالح بن أبي الرجال : مطلع البدور ج ٣ . ترجمة محمد بن أبي القاسم (مخطوط (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية) .

وكيف يحرص عن صيانة من في حظيرة آل البيت الحقيقيين من يطعن في السنة النبوية ورواياتها من الصحابة في كل مقال ! ولذا فقد كان الشوكاني أكثر انصافاً من ابن أبي الرجال حين ذكر صراحة أن ابن أبي القاسم قد قام على ابن الوزير في جملة القائمين عليه لما اجتهد ورفض التقليد ، وان شيخه هذا قد « ترسل عليه برسالة تدل على عدم انصافه ومزيد تعصبه سامحه الله ، وأجاب السيد محمد عن هذه الرسالة ب (العواصم) : الكتاب المشهور الذي لم يؤلف في هذه الديار اليمنية مثله » (١) .

وقد فصل صاحب (تاريخ السادات العلماء) امر هذه الرسالة التي أشار إليها الامام الشوكاني في قوله : « ووقع بين السيد عز الدين وبين شيخه السيد جمال الدين علي بن محمد بن أبي القاسم منازعة في مسائل ، وكان من حي السيد جمال الدين رحمه الله طرف من الحيف في السؤالات وتحويل لما يرويه عن حي سيدي عز الدين على صفة أنه يأخذ من كلامه مفهوماً لم يقصده أو قد صرح بنفيه والاجماع منعقد على عدم اعتبار مفهوم يقع التصريح بخلافه ، وما كان ذلك إلا لمكان دعوى الاجتهاد ... وترسل السيد جمال الدين برسالة حكى فيها كلام سيدي عز الدين واجابه على حسب ما حكاه وطلح في مواضع التلطيح وساقه مساق العلماء وعلى منهاج الاستدلال والجدل » (٢) .

وقد رد ابن الوزير على رسالة شيخه هذه ابلغ رد ، واوفاه في مؤلف قوامه اربعة مجلدات كبيرة وهو (العواصم والقواصم) ، وكان منهجه في ذلك الرد انه « اعاد كلام شيخه بلفظه ليبين أن الجواب صادر على غير مقتضى كلامه ، وان اللفظ الذي حكى عنه لا يقتضي ذلك بمفهوم معتبر ولا باحدى دلالات المنطوق المذكورة ، ثم لما بين وقوع الجواب على محل النزاع ساق الجواب عن السيد أولاً بالتظلم منه لنسبته إليه من القول ما لم يقله ثم بابطاله ما أخذ من

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٤٨٥/١ .

(٢) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته ، اللوحة التي أولها : أعلمنا هل ...

كلامه على تقدير صدور ذلك مع كونه حيا يدفع عن نفسه هذه المقالة وينكرها .. ثم بعد ذلك بالمعارضات له بأقوال صدرت عنه لا ينكرها ، وأوهام في معان ونسبة أقوال إلى كتب ورجال لم تصدر عنهم ثم بحجج وبراهين واسعة اقتضت التطويل .. واستدعى ذلك ذكر جمل من المسائل وحكاية ما قاله الاواخر والاولئ « (١) .

والحق أن وصف منهج ابن الوزير في رده على شيخه بهذا الشكل مع ما فيه من دقة لا يغني شيئاً لمن يقف على تفاصيله في (العواصم) و (الروض الباسم) .

وعلى اية حال فان ذلك التحول الذي حدث في حياة ابن الوزير بتوجهه إلى علوم القرآن والسنة واعلان الاجتهاد ورفض التقليد كان كفيلاً بتعريضه للكثير من التهم من جانب بعض علماء الزيدية ولا سيما شيخه هذا . وفي مقدمة هذه التهم رميه بالخروج عن مذاهب آبائه واجداده من آل البيت ، خاصة وان الزيدية أو معظمهم لهم في الأحاديث والآثار موقف يختلف عن موقف المحدثين وأهل السنة الذين اختار صاحبنا طريقهم ووقف بقية عمره على الدفاع عنهم . فاذا اضمنا الى ذلك ان موقفه من الخلفاء الأربعة وكذا موقفه من الصحابة رضوان الله عليهم ابان الأحداث التي اعقبت مقتل عثمان رضي الله عنه هو عين موقف المحدثين واصحاب السنن ، كان لنا أن نتوقع أن يكون بين ابن الوزير ومعاصريه من الزيدية مثل هذه الخصومات . وقد نظم ابن الوزير شعراً كثيراً في حب السنة النبوية والرد على منكرها ممن كره تمسكه بها ، منه قوله :

يا لائمى كف عن لومي ومعتقدي	قولُ النَّبِيِّ وَهَمِّي فِي تَعْرِفِهِ
فما قفوتُ سوى آياتِ منهجه	ولا تلتوت سوى آياتِ مصحفه
ففي المجازات أمضي نحو معلمه	وفي المحارات أبقى وسط موقفه

(١) المصدر نفسه .

وقال أيضاً :

ظلت عواذله تروح وتغتدي وتعيد تعنيف المحب وتبتدي
يا صاحبيّ على الصباية والهوى من منكما في حب احمد مسعدي

وفيها يقول :

إني احب محمداً فوق الورى وبه كما فعل الأوائل اقتدي
فقد انقضت خير القرون ولم يكن فيهم لغير محمد من يهتدي^(١)

ثم هو يحكي لنا موقف خصومه من تمسكه بالسنة في قوله : « واني لما تمسكت بعروة السنن الوثيقة ، وسلكت سنن الطريقة العتيقة ، تناولني اللسن البذية ، من اعداء السنة النبوية ، ونسبوني إلى دعوى في العلم كبيرة ، وأمور غير ذلك كثيرة ، حرصاً على الا يتبع ما دعوت إليه من العمل بسنة سيد المرسلين والخلفاء الراشدين والسلف الصالح ، فصبرت على الأذى ، وعلمت أن الناس ما زالوا هكذا :

وليس يخلو الزمان من سفـل فيه ولا من خيانة وخنـى
ما سلّم الله من بريته ولا نبي الهدى فكيف أنا

إلا أنه لما كثر الكلام وطال ، واتسع مجال القيل والقال ، جاءتني رسالة محبرة ، مشتملة على الزواجر والعظات .. زعم صاحبها أنه من الناصحين المحبين .. واهلاً بمن ابدى النصيحة فقد جاء الترغيب إلى ذلك في الأحاديث الصحيحة .. بيد أنها تضع تاج المرح والاختيال وتستعمل ميزان العدل في الاستدلال ، بل خلطها من سيما المختالين بشوب ، ومالت من التعنت في اللجاج إلى صوب ، فجاءتني تمشي الخطراء مفضوضة لم تختم ، مشهورة لم تكتم ،

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٧/١ ، ٨ ، وانظر له أيضاً : العواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٨٤ .

متبرجة قد كشفت حجابها ، وطرحت نقابها .. وأخيراً النصائح الخفي ، وخير النصائح الخفي ، وخير الكتاب المختوم ، وخير العتاب المكتوم»^(١) .

تلك صفة الرسالة التي اعترض عليه بها شيخه ابن أبي القاسم والتي لم نعثر عليها وان كان ابن الوزير قد اغنانا عنها بايراد ما فيها في كتابيه السابقين ، ففيهما - كما يقول الشوكاني - « يورد كلام شيخه ثم ينسفه نفساً بايراد ما يزيفه به من الحجج الكثيرة التي لا يجد العالم الكبير في قوته استخراج البعض منها»^(٢) .

ذلك بعض ما كان بين ابن الوزير ومعاصريه في هذه المرحلة من حياته .
وجدير بالذكر هنا أن هذه الخصومة الأخيرة قد آل امرها - كسابقتها - إلى الزوال ، فذهبت الوحشة وعادت الالفة بين الرجلين ، وطلب الشيخ من ولده أن يقرأ على ابن الوزير ، وفي ذلك يقول صاحب طبقات الزيدية : « واما بينه وبين شيخه جمال الدين فاتفقا في مواقف واجتماعات وطيبة نفوس وأمر ولده صلاح بن محمد بن أبي القاسم فقرأ عليه في علم المعاني والبيان»^(٣) .

ومما قاله ابن الوزير في معاتبه شيخه ابن أبي القاسم :

عرفتَ قدرِي ثم انكرتَه	فما عدا بالله مما بدا
وكل يوم لك بي موقف	اسرفت في القول بسوء البدا
أمس الثنا ، واليوم سوء الأذى	يا ليت شعري كيف نضحى غدا
يا شيبة العترة في وقتسه	ومنصب التعليم والاهتدا
فصن رداءك وطهرهما	عن دنس الاسراف والاعتدا ^(٤)

وخلاصة ما تتصف به هذه المرحلة من حياة ابن الوزير انه صنف فيها

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، مقدمة المجلد الأول ؛ والروض الباسم ٨/١ وما بعدها .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٩٠/٢ ، ٩١ .

(٣) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٥ ؛ وتاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٤) الشوكاني : البدر الطالع ٩٣/٢ .

أعظم مؤلفاته وجادل العلماء وناظرهم وأعلن اجتهاده ورفضه للتقليد وانتصب لتدريس العلم وجاءه الطلاب من كل صوب وبذل جهداً في احياء السنة النبوية وفي رفع الخلاف بين مذاهب المسلمين ودفع ما بينهم من التنافر والتعادي حول قضايا التوحيد ومسائل الكلام ونحو ذلك مما سوف يأتي تفصيله في هذه الدراسة .

المرحلة الثالثة - مرحلة الزهد والعزلة :

خرج ابن الوزير من سعيه في المرحلة السابقة ومن تجاربه وعلاقاته خلالها بانطباع معين عن الحياة وطبيعة أهلها تعكسه لنا حيرته المضنية بين الاستمرار في مخالطة الناس وبين اعتزالهم والابتعاد عنهم ، وقد صور لنا ذلك أبلغ التصوير في قوله : « فتارة وعيت ﴿ فتول عنهم فما أنت بملوم ﴾ (الذاريات : ٥٤) ﴿ واذا كر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقياً ﴾ (مريم : ١٦) ﴿ واذا اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله.. ﴾ (الكهف : ١٦) ، وتارة اسمع « يوشك أن يكون خير ما للرجل المسلم غنم يتتبع بها شعب الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن .. » وتارة أتأمل قول علي عليه السلام : « والله لولا رجائي الشهادة عند لقاء عدوي لو قد حم لي لقاءه لشخصت عنكم ثم لا أسأل عنكم ما اختلف جنوب وشمال » ؛ وشاع هذا المعنى وذاع حتى نظمه البلغاء مثل قول بعضهم :

كيف التخلص والبسيطة لجة والجو أسحم بالمصائب مثجم
اسرج والجم في الفرار فكلهم فيما يسوءك مسرج أو ملجم

وقوله :

نهيتك عن خلاط الناس فاحذر اقاربك الادانى واحذرني
صديقي ما هويت لك اقترابا وصنتك عن مخالطتي فصني

فعقدت على ذلك اعتقادي ، وعزمت على لزومه بعد أن همست في كل

وادي ، ^(١) وقنعت من الغنيمة بالاياب ، حتى سلمت في سفري من الذئاب ،
 المدلسة بلبس الثياب ، وانها والله بدليل العقل والحس ، اخبت نوعي هذا
 الجنس ، لا سيما من كان ظاهره بالزهادة متحلياً ، وباطنه من حلية الاخلاص
 متخلياً ، ... فبقيت هذه المدة المديدة سنين عديدة :

قد اعتزلتُ الرافِضِيَّ جانِباً والناصِبي والمجْترِي والمُجْبرِي
 واعتضتُ عن خطاب كل جاهل خطاب فكري أو خطاب دقْري ^(٢) «

وهكذا آثر ابن الوزير اعتزال الناس وترك مجالس التدريس ، وكف عن
 الخوض في مسائل الكلام ومشاكله وتعلل - كما يقول - على أكرم الأكرمين
 وأرحم الراحمين بالوقوف في أبوابه ومداواة قاسي طباعي بلطيف خطابه ،
 واثاري في خاتمة عمري لسنة رسوله وكريم كتابه « ثم لظمت البيت وآثرت
 الخمول » ^(٣) .

لكنه لم يسلم من الناس في اعتزالهم كما لم يسلم من ألسنتهم في مخالطتهم ،
 فقد لاموه وعابوا عليه لكنه اجابهم معللاً هذا المسلك بقوله :

لامني الأهلُ والأحبةُ طَرا في اعتزالي مجالس التدريس
 قلت لا تعذلوا فما ذاك مني رغبة عن علوم تلك الدروس
 هي رياض الجنان من غير شك وسناها يزري بنور الشمس
 غير أن الرياض مأوى الأفاعي وجوار الحيات غير أنيس
 حبذا العلم لو أمنت وصاحبت إماماً في العلم كالقاموس
 غير أني خبرت كل جليس فوجدت الكتاب خير جليس ^(٤)

(١) أثبت الباء لضرورة السجع .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ٦٠ وما بعدها (مطبعة المعاهد ، ١٣٤٩) .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه ٦٢ .

وفي مقام عزلته يصور ابن الوزير بعض أحواله بقوله : « وفي هذا المقام بنيت دور المنى ، وثنيت ببدور الهنا ، وفطمت نفسي عن الطمع في الناس ، حتى طعمت لذة اليأس ، ولم أقل :

ولا بد من شكوى إلى ذي حفيظة يواسيك أو بأسوك أو يتألم

ولكن قلت : إنما أشكو بثي وحزني إلى الله ، واقبلت على ربي وحده بكلي ، وأخلصت تفويضي وتوكلي :

وكاد سرورٌ لا يفني بنـدامتي على ما مضى من عُمرِي المتقادم^(١)

إن الحديث عن تلك الفترة من حياة ابن الوزير طويل أخذ ، وليس هذا مقام البسط والإطناب فيه ، ولكن ما لا ينبغي أن يفوتنا هنا هو أن نعرف متى بدأت هذه النقلة في حياته . ولما كانت المصادر الوثيقة الصلة به لا تغني في بيان ذلك لم يكن أمامنا سوى محاولة تقريبية تعتمد على بعض الشواهد في حياته وقرائن أحواله .

ولنقدم لهذه المحاولة بالقاء نظرة سريعة على ما تمدنا به المصادر في هذه القضية . وأهم هذه المصادر وأقربها صلة بابن الوزير هو كتاب (تاريخ السادات العلماء) ، وفيه يقول صاحبه بعد أن حكى قصة خصومة ابن الوزير مع شيخه ابن أبي القاسم : « ثم انه رحمه الله اشتغل بالذكر والعبادة وملازمة الخلوات والأماكن الخالية بمسجد وهب ومسجد نعم ومسجد الروية ومسجد الأخضر وفي المنازل العالية على سطح الجامع ، ينقطع في بعض هذه الأماكن ثلاثة أشهر رجب وشعبان ورمضان ، ويعتذر فيها عن مرافقة أهله وأرحامه ويسألهم اسقاط الحق من الزيارة وغيرها^(٢) .

(١) المصدر نفسه ٦٢ ، ٦٣ .

(٢) أحمد بن الوزير . تاريخ بني الوزير ؛ وانظر العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ١٩٠ .

وفي موضع آخر يذكر صاحب التاريخ المذكور انه : « حج ثلاث حجج أحصر في احداها ... فقال في ذلك أبياتاً أولها :

تبارك من اعطى محمدا الاسرا وأحصَرَهُ في عام عمرته قسراً» (١)

ثم يذكر انه لما توفي ابن الوزير قام الامام عبد الله بن الهادي بن الامام يحيى بن حمزة وخطب خطبة بليغة قال فيها : « انا لله وانا اليه راجعون ، إمامان في يوم واحد ، وكان موت سيدي عز الدين في أواخر اليوم وموت الامام في أوله ، وكان موته في يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر المحرم غرة سنة اربعين وثمانمائة ، وقبره بمصلى العيد قبلي مدينة صنعاء كما شهد بذلك البيت المقدم ذكره في ترجمة بنت أخيه الوالدة شمس الحور بنت الهادي وهو قولها :

رحم الله أعظماً دفنوها بالرويات عن يمين المصلى» (٢)

ومن المصادر القريبة من ابن الوزير كذلك كتاب طبقات الزيدية ، وليس به ما يضاف لما سبق مما يختص بهذه النقطة غير انه يخطئ في تحديد سنة عند وفاته إذ يقرر أنه توفي عن احدى وسبعين سنة (٣) ، بينما الحقيقة أنه توفي عن أربع وستين سنة كما سبق القول .

كذلك لا يضيف الشوكاني في هذا الموضع فوق ما تقدم شيئاً ذا بال اذ يقتصر في تصوير هذه المرحلة من حياة ابن الوزير على قوله - بعد الحديث عن خصوماته - : « ثم بعد هذا انجمع واقبل على العبادة وتمشيح وتوحش في الفلوات وانقطع عن الناس ، ولم يبق له شغلة غير ذلك ، وتأسف على ما مضى من عمره في تلك المعارك التي جرت بينه وبين معاصريه ، مع أنه في جميعها مشغول

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٥ .

بالتصنيف والتدريس والذب عن السنة والدفع عن اعراض أكابر العلماء وأفاضل الأمة والمناضلة لأهل البدع ونشر علم الحديث وسائر العلوم الشرعية في أرض لم يألف أهلها ذلك لا سيما في تلك الأيام... ولكنه ذاق حلاوة العبادة وطعم لذة الانقطاع إلى جانب الحق فصغر في عينيه ما سوى ذلك» (١) .

ومثل الشوكاني في ذلك السخاوي (٢) والزركلي (٣) والبغدادى (٤) وغيرهم ، فانهم جميعا لم يشيروا إلى بداية مرحلة العزلة والزهد في حياة ابن الوزير ، ولذلك لم يعد بالامكان غير محاولة استنباط ذلك من قرائن أحواله .

والذي يبدو لي أن ابن الوزير آثر حياة العزلة والزهد منذ أوائل العقد الثالث من القرن التاسع الهجري وقد قارب الخمسين . وقد ترجح عندي ذلك
لأميرين :

الأول : أن ابن الوزير نفسه قد اشار إلى طول مدة عزلته اشارة واضحة في قوله : « فبقيت في هذه المدة المديدة سنين عديدة » (٥) فهذه المدة المديدة إذا قسناها بعمره جاز لنا أن نظن أنها تقارب العشرين عاماً وهذا الظن يقويه ما يأتي .

الثاني : أن أخاه الهادي كان حيا أيام خصومته مع شيخه جمال الدين علي ابن أبي القاسم وقد منع الهادي أخاه - كما يقول ابن أبي الرجال - عن المماراة في

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٩٢/٢ .

(٢) السخاوي : الضوء اللامع ٢٧٢/٦ .

(٣) الزركلي : الأعلام ١٩١/٦ .

(٤) البغدادى : هدية العارفين ١٩٠/٢ ، ١٩١ (طبعة استانبول) .

(٥) ابن الوزير ، ترجيح أساليب القرآن ٦١ .

أوائل الأمر^(١) . وقد جاء في رده على أخيه ما يفيد أنه قد بدأ يؤثر حياة العزلة ويزهد في حياة الناس بعد أن شرح في رده على أخيه سبب خصومته على نحو ما سبق ، يقول : « ثم بعد ذلك راجعني ذكر الموت الذي تموت بذكره الأحقاد ، وتبرد بالتفكر فيه لواهب الأكباد^(٢) » ، ثم يتمثل في ختام رسالته بأبيات منها :

أعاذل دعني أرى مهجتي أزوفَ الممات وكيسَ الكفن
وادفن نفسي قبل الممات في البيت أو في كفوف القين^(٣)

فإذا علمنا انه استغرق معظم العقد الثاني من القرن التاسع الهجري في معاركه مع أهل عصره والرد على شيخه جمال الدين ، وإذا علمنا أن أخاه الهادي قد توفي سنة ٨٢٢^(٤) بعد أن شهد معاركه وقرأ كلامه عن تفضيل العزلة - فإن الظن يقوى بأن هذه المرحلة قد بدأت في حياة ابن الوزير في اوائل العشرينات من القرن المذكور وعمره يقارب الخمسين واستمرت إلى وفاته سنة ٨٤٠ وإن كانت لم تحل كلية عن بعض سمات المرحلة الثانية .

* * *

وبعد : فهذه صورة سريعة لحياة ابن الوزير ، ذلك العالم الذي ظلمه معاصروه فأكثروا عليه التهم وظلمه كذلك معظم معاصرنا فلم يعرفوا عنه إلا القليل وتركوا حياته وعلمه دفينين في خزائن الكتب وفي ثنايا المخطوطات اللهم الا عدداً من كتبه قد طبع وإن كان هو الآخر بحاجة إلى تحقيق . ولست

(١) أحمد بن صالح بن أبي الرجال : مطلع البدور ج ٣ ، ترجمة محمد بن أبي القاسم .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، وانظر العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ١٨٨ ب .

(٤) تاريخ بني الوزير : ترجمة الهادي بن إبراهيم ؛ وانظر الهادي بن إبراهيم بن الوزير : الارشاد الهادي ق ٣.

ادعي هنا أنني بما أقدمه عن حياة ابن الوزير قد استوعبت جميع أحواله ،
فإنه الرجل الذي يقول عنه الإمام الشوكاني « وقد ترجمه بعض بني الوزير
في كراريس ولو ترجم في مجلد لم يكن وافياً بحقه » (١) .

ولقد ظل ابن الوزير يتدرج في مراحل الكمال الديني والاتصال بالله
حتى لحق بأوليائه الصالحين وظهر له من الكرامات ما شاع واشتهر بين
معاصريه مما لا يتسع لذكره هذا المقام (٢) .

* * *

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٩٢/٢ .
(٢) أنظر تفاصيل ما شاع عن هذه الكرامات في تاريخ بني الوزير ، اللوحة التي أولها : عرفت قدرتي الذي
أنكرته ...

شخصيته العلمية ومقوماتها

لقد تحققت لابن الوزير شخصية علمية مستكملة لمقومات هذه الشخصية ، جامعة لشرائط تكوينها كما اقرها الباحثون من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع . وفيما يلي نقف على أهم العناصر وأبرزها في شخصيته ، ونرى مكانة كل عنصر منها وأثره ، معتمدين في ذلك في الأغلب على أقواله وسلوكه ، وبدرجة أقل على أقوال الآخرين عنه .

ولما كان مفهوم الشخصية يشمل كافة الصفات الجسمية والعقلية والخلقية والوجدانية في تفاعلها بعضها مع بعض ، وفي تكاملها في شخص معين يتفاعل مع بيئة اجتماعية معينة ^(١) ولما كانت العوامل التي تؤثر في شخصية الإنسان عموماً لا بد أن يكون أثرها بارزاً في بناء شخصية العالم بوجه خاص ، فإني

(١) أنظر الدكتور عثمان لبيب فراج : أضواء على الشخصية والصحة العقلية ٤ (الطبعة الأولى مكتبة النهضة القاهرة ، ١٩٧٠) .

سأحاول - فيما يلي - أن أبينَ إلى أيّ مدى توفر كل من هذه العناصر أو الصفات في شخصية ابن الوزير وكيف أثر كل منها في بنائها بناءً علمياً .

أولاً - المقومات الجسمية :

لا شك أنه من الصعب الآن معرفة حقيقة الصفات الجسمية ودورها في بناء شخصية ابن الوزير ، لكنه - مع ذلك - يمكن القول بأنه قد تحقق له بنيان جسمي خال من الأمراض والعاهات التي تحد أو تعوق تقدمه في مجال العلم ، فقد رأينا - كما تبين في الفصل السابق - كثرة تنقله بين البلدان اليمنية ، ورحلته إلى مكة ثلاث مرات للحج ، بل إنه حتى في المرحلة الأخيرة من حياته كان ينقطع للعبادة في الأماكن الخالية والمنازل العالية ^(١) ، وذلك يدلنا على أن هذا العنصر من عناصر مقومات الشخصية العلمية قد تحقق له ، واكتمل فيه ، سواء في ذلك القدرة الجسمية بوجه عام أم قدرة الحواس بوجه خاص . ولا تخفى أهمية هذا العنصر - بجانبه - في بناء الشخصية العلمية ، فالعلماء جميعاً يستوون في الحاجة إلى أجسام صحيحة لا تهددها الآلام التي تبعد النشاط ، وتبعث السامة والملل في النفوس ، وتعوق استمرار العمل العلمي والوصول به إلى غايته المنشودة ^(٢) .

وقد عبر عن أهمية هذا العنصر توماس هكسلي العالم الطبيعي الانجليزي حين قال - موجهاً النصيحة إلى طلاب العلم المتفوقين : - « لو كان أي واحد منكم معشر الظافرين بالجوائز ولدأ لي ، وجاءني جنية خيرة تعرض عليّ أن تعده لمعركة الحياة العملية وفقاً لرغباتي ، فسوف أقول لها : لا يعنيني أن أضايقك بطلب أدنى مزيد من الذكاء لولدي ، ولكن هببه بدله من المثابرة بقدر ما تستطيعين ، وامنحيه - إذا تفضلت - صدرأ عريضاً عميقاً ، ومعدة لا يحس ادنى احساس بوجودها ^(٣) » .

(١) تاريخ بني الوزير . ترجمة محمد بن ابراهيم .

(٢) من مقال للدكتور محمد اسماعيل عبده في : حويات دار العلوم (١٩٧٢-١٩٧٣) ١٠٥ .

(٣) المرجع نفسه .

ثانياً - المقومات البيئية وأثرها :

من المسلم به أن للبيئة - بشتى عناصرها الطبيعية والثقافية والاجتماعية والسياسية - أثراً فعالاً في تكوين الشخصية بوجه عام ، وفي تكوين الشخصية العلمية بوجه خاص . وفي تعريف آلپورت للشخصية - وهو من احدث ما ظهر لها من تعريفات حتى الآن - نقف على الصلة الوثيقة بينها وبين البيئة التي تحيط بها ، فقد عرفها بأنها : « التنظيم الديناميكي لجميع التكوينات الجسمية النفسية ، وهذا التنظيم هو الذي يحدد الأساليب الفريدة التي يتوافق بها الشخص مع البيئة »^(١) . ومن هنا كان علينا أن نتعرف على البيئة التي عاش فيها ابن الوزير كواحد من مقومات شخصيته العلمية .

(أ) البيئة الصغرى :

تمثل البيئة الصغرى أو الخاصة - كما هو شأنها في كل إنسان - في بيته وأسرته ، وأهله وأقاربه . فالأسرة من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تؤثر في شخصية الفرد ، وفاعلية الحياة الأسرية في بناء الشخصية وتطورها مما هو متفق عليه بين الباحثين^(٢) .

وأول من نتعرف عليه من أسرة ابن الوزير والده ، وهو ابراهيم بن علي بن المرتضى الحسنى اليمنى ، بلغ من العلم مبلغاً يصوره لنا صاحب كتاب (تاريخ السادات العلماء) في قوله عنه : « انقطع إلى مناجاة مولاه ، والإقبال عليه دون سواه ، بعد بلوغه في تحصيل العلوم إلى الغاية ، وانتهائه منها إلى أقصى النهاية ، وبعد أن ارتحل ورحل إليه ، وعول في ذلك وعول عليه ، ولم يكن فن من الفنون إلا وله فيه اليد الطولى »^(٣) .

ويصور كذلك صاحب التاريخ المذكور جانباً من خلقه وصفاته فيقول :

(١) الدكتور عثمان لبيب فراج . أضواء على الشخصية والصحة العقلية ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ٥٦ .

(٣) تاريخ بني الوزير : ترجمة ابراهيم بن علي المرتضى .

« كان - رحمه الله - عبداً صالحاً ، مطيعاً لمولاه .. تواباً متطهراً .. من الذين قال فيهم الواحد المعبود ﴿ سبماهم في وجوههم من أثر السجود ﴾ (الفتح : ٢٩) .
والذين هجروا الكرى وما ناموا . وقالوا : ربنا الله ثم استقاموا » ... وكان خليقاً بالسنة والكتاب ، نعم العبد إنه أواب .. ، صابراً لله ، جامعاً لمكارم الأخلاق من الورع والزهادة » (٢) .

فمكانته العلمية إلى جانب هذه الصفات - إذا قورنت بما سنتعرف عليه من مكونات شخصية والده - تدلنا على أن ابن الوزير قد رأى في أبيه المثل الأعلى ، وتأثر به تأثراً كبيراً إلى درجة أن حياته وصفاته تكاد تكون صورة لحياة أبيه . فالأب تلقى العلم ونبغ في جميع فنونه ، وكذلك الابن ، والأب مشهور بالصلاح والتقوى والزهد في ملذات الحياة وهذه كلها عناصر بارزة - كما سنرى - في شخصية الابن ؛ كذلك فإن الأب لم يعتزل الناس وينقطع إلى الله تعالى إلا بعد أن يبلغ الغاية في جميع العلوم وأفاض على الناس من علمه وارتحل ورحل إليه وعول عليه وهو عين صنيع والده .

ولعل هذا التشابه في السلوك والأخلاق هو الذي جعل صاحب كتاب (مطلع البدور) يجمع بين الرجل وأبنائه في صفات التقوى والزهد والصلاح إذ يقول في ذلك : « وكان صاحب الترجمة يؤثر الفقراء بطعامه وطعام أهل بيته ويلبس شملة من الصوف . فإذا كان الليل وضعها على أولاده ، وكانت زهادته وعبادته وأولاده الصالحة قبلة للمصالحين وقدوة للعارفين » (١) .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما شهد به أعلام معاصريهم ايقنا أن والده كان صاحب الأثر الأكبر فيه سواء من ناحية ما أورثه من خلال أم من ناحية التربية وتقديم القدوة ؛ يقول صلاح الدين بن المهدي : « ما رأيت عالماً الا وهو يحب أن

(١) المصدر نفسه .

(٢) محمد بن زبارة الحسني اليمني : ملحق البدر الطالع ٨ .

ينسب إليه أكثر مما لديه إلا السيد صارم الدين ابراهيم بن علي فإنه يحب أن يخفي شأنه ويكره الترفع على اخوانه واقرانه « (١) .

وفي صفة هذا الأب يقول أحد شيوخه : « لم أر كالسيد صارم الدين في حسن معرفته وجودة ذكائه ونباهته واصابة جوابه والمعيته وشدة فطانتة » (٢) .

ويقول القاضي العلامة محمد بن حمزة بن مظفر : « لقد خالطت الفضلاء والوجوه من أهل البيت وغيرهم فلم أر مثله فضلاً وعلماً وخيراً .. ولقد اصابني عليه ما لم يصبني بمصرع أحد من الأهل والأقارب لمكانه من الفضل والدين وارتفاع محله في كابر علماء أهل البيت » (٣) .

بهذه الصفات من الذكاء والنباهة والألمعية والتواضع تمكن الرجل من الإحاطة بعلوم عصره لا سيما علم الكلام ، ومن شعره فيه قوله في الاستدلال بحدوث الأجسام على الله تعالى :

وجدنا هذه الأجسام تملي ال	أدلة للعقول على الحدوث (٤)
تعاورها اجتماع وافتراق	ونيطت بالتحرك والمكوث
أيعقل أنها من غير شيء	أقيمت في الأماكن والحيوث

وكانت وفاته رحمه الله في شهر رجب من سنة ٧٨٢ (٥) ، وقد ترك خلفه أربعة من الأبناء هم : الهادي وصلاح ، ومحمد - صاحب هذه الدراسة - وفاطمة .

(١) تاريخ بني الوزير : ترجمة ابراهيم بن علي .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ملحق البدر الطالع ٨ ؛ وانظر تاريخ بني الوزير في ترجمة ابراهيم بن علي .

(٥) أنظر المصدرين السابقين نفسيهما .

أما الهادي بن ابراهيم فقد ولد بشظب في شهر المحرم من سنة ٧٥٨ . ولما فرغ من قراءة القرآن رحل به والده إلى صعدة فقرأ بها مدة طويلة في علوم العربية نحواً وتصريفاً ولغة وكذا في تفسير القرآن وفي الأصول والفروع ثم قرأ بجدة من بلاد بني شهاب على الإمام الواثق المطهر بن محمد بن المطهر في كتب أهل البيت وشيعتهم وأخذ عنه أنساب أهل البيت عليهم السلام^(١) . كما قرأ الحديث على أشهر شيوخه وحصل فيه على الإجازات العديدة ، ثم رحل إلى مكة فسمع كتاب (جامع الأصول) على قاضي الحرم محمد بن عبدالله ابن ظهيرة ، وبرع في علوم عديدة كثرت فيها مؤلفاته مثل (كفاية القانع في معرفة الصانع) و (الطرازين المعلمين في فضائل الحرمين) و (هداية الراغبين إلى مذهب أهل البيت الطاهرين) و (نهاية التنويه في ازهاق التمويه) و (رسالة في الرد على ابن عربي) و (كاشفة الغمة عن حسن سيرة إمام الأمة) وغير ذلك مما ليس هنا مقام ذكره^(٢) .

وبالجملة فهو من أكابر علماء الزيدية الذين بعد صيتهم واشتهر ذكرهم ، وله نظم في غاية الحسن ، وكانت بينه وبين علماء عصره مراسلات ومكاتبات .

وتوفي الهادي بن ابراهيم في ذي الحجة سنة ٨٢٢ كما سبقت الإشارة إليه^(٣) .

وقبل أن نترك الهادي بن ابراهيم تنبغي الإشارة إلى أنه كانت له المكانة المرموقة بين العلماء وكانت له الحظوة والمشورة لدى الحكام لا سيما الإمام الناصر محمد بن علي وولده الإمام المنصور . وقد أوضح صاحب كتاب (غاية

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ١٢٤ .

(٢) أنظر تفصيل ذلك في الشوكاني : البدر الطالع ٣١٦/٢ : وطبقات الزيدية ق ١٢٣ ؛ وانظر تاريخ بني الوزير ترجمة الهادي بن ابراهيم .

(٣) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ١٢٤ ؛ وفي مخطوطته في عقيدة الزيدية ترجمة مفصلة لحياته عنوانها : الإرشاد الهادي إلى منظومة الهادي . مخطوطة بدار الكتب ق ٣ وما بعدها .

الأمامي) هذه المكانة في قوله في أحداث سنة ٨٠١ : « فيها كان خروج الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى من سجن صنعاء بعد أن لبث فيه سبع سنين وقد كان علي بن صلاح الدين أمر بفك قيده واكرامه ... بشفاعة السيد الهادي بن ابراهيم بن علي^(١) » .

ويفصل ذلك صاحب كتاب تاريخ اليمن في قوله : « وكان العلماء قد نعموا على علي بن صلاح في تعديده على الإمام المهدي بالحبس ونصحوه بتخليته لعلو رتبته في العلم والفضل وسبقه بالدعوة فلم يقبل حتى كتب له الهادي ابن ابراهيم الوزير قصيدة قال فيها :

بمترلة تحق له الفخامه	وإن السيد المهدي منكم
له وكفى بذلك من رحامه	ألم يك جدك المهدي خالاً
محب ليس يحتاج القسامه	نصيحة وامق خدن شفيق
وليس يليق في الدين الحشامه	فاني والحديث له شجون
تجبيء مقيداً يوم القيامة ^(٢)	أخاف إذا استمر القيد فيـه

وإذا كانت استجابة الإمام المنصور لرغبة الهادي دون من عداه من العلماء في اطلاق الإمام المهدي أحمد بن المرتضى تدل على ما بلغه الهادي من رفيع المنزلة فإن قصيدته تلك هي الأخرى تدل على ما كان عليه من الحكمة والشجاعة .

* * *

كان الهادي هذا بالنسبة لصاحبنا أماً وأباً وأستاذاً ، فهو أكبر أبناء أبيه ومحمد أصغرهم ، والأب قد توفي ومحمد في السابعة من عمره فكان الهادي

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمامي ٥٥٣/٢ (تحقيق الدكتور سعيد عاشور ، القاهرة ، ١٩٦٨).

(٢) الواسعي : فرجة المهموم ١٩٧ ، ١٩٨ .

أباً له فضلاً عن اخوته . ثم إن محمداً قد أخذ عن أخيه في جميع الفنون تحقيقاً كما يقول صاحب كتاب (طبقات الزيدية) ^(١) وكما نص على ذلك الإمام الشوكاني ^(٢) .

ويوضح هذه العلاقة بينهما وما استلزمته من مودة واحترام ما أشار به الهادي على أخيه من الامتناع عن التماذي في خصومة شيخه ابن أبي القاسم وما أجابه به محمد عن ذلك . ففي الرسالة التي حملت رده على أخيه الهادي تراه يخاطبه دائماً بوالدي وسيدي . وقد ذكر هذه الرسالة صاحب كتاب (مطلع البدور) وفيها : « بسم الله الرحمن الرحيم وبه الثقة . من محمد بن ابراهيم المجبول بطبعه على النصيحة .. إلى والده وسيده وخلفه من سلفه جمال الدين الهادي بن ابراهيم والدي وحسي وتالدي وطربي أمتعني الله به وابقاه .. ويرفعها إلى والده حامداً الله على جزيل نعمه سائلاً له المزيد من فضله بعد مداواة الصدر الجريح وأسامة الطرف القريح في حدائق لفظه وما أشار إليه وحبذا ما حث عليه..» ^(٣) . وعلى هذا النحو من الحب والود الجميل ظلت العلاقة بينهما حتى توفي الهادي .

ويكفينا لمعرفة ما أثر به الهادي في أخيه محمداً أن نجتزئ هذه الأبيات من قصيدة الهادي في اثبات وجود الله تعالى ، فأولها قوله :

أَغْنَى الصَّبَاحُ عَنِ الصَّبَاحِ فَاعْتَبِرْ	وَأَنْعَمَ الْفِكْرُ فِي الْآيَاتِ بِالنَّظَرِ
مَنْ سَيَّرَ الشَّمْسَ تَجْرِي فِي مَسَالِكِهَا	وَجَاءَ فِي ظِلْمَةِ الدِّيَجُورِ بِالْقَمَرِ
مَنْ عَلَّقَ الْفَلَكَ الْأَعْلَى وَسِيرَهُ	فِدَارٌ ، لَوْلَاهُ لَمْ يَمْسُكْ وَلَمْ يَدِرْ
مَنْ وَتَدَ الْأَرْضَ بِالشَّمِّ الْجِبَالِ وَمَنْ	اسْقَى الْبَرِيَّةَ مِنْهَا طَيْبَ النُّهْرِ
مَنْ سَخَّرَ الرِّيحَ تَجْرِي وَهِيَ خَافِقَةٌ	فِي السَّمْعِ لَيْسَ لَهَا حِظٌّ مِنَ الْبَصْرِ

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ١٢٤ .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ .

(٣) مطلع البدور : ج ٣ ، في ترجمة علي بن محمد بن أبي القاسم .

وفيهما قوله :

قل ربي الله لا نسلك مسالك من
فكر بنفسك يا مسكين تلق بها
لم يلق من سفر إلا عنا السفر
ما ليس تعلمه من فكرك النظر
الملوك يا عبد ما اولاك بالقصر^(١)

بلي الهادي في الترتيب الزمني أخوه صلاح بن ابراهيم ، وصلاح هذا مع سلوكه مسلك آبائه وأخوته في تحصيل العلم يختلف عنهم بعض الاختلاف ففيه من قساوة الطبع والحدة وعدم التوقير ما ليس فيهم ، يوضح ذلك قول أخيه الهادي عنه :

أخي ، لكنه ترك التواخي
رجوت تكون لي ولداً وصنواً
وليس أخو الفتى إلا المؤاخي
وعوناً في الشدائد والرواخي
وإن أحد عليّ بغى بظلم
صرخت إليه فاستمع اصطرأخي^(٢)

بل ان ذلك ليتأكد مما وقع بين صلاح وبين الإمام الناصر . فقد طلب من الامام ولاية فرآه الامام وهو صغير السن قريباً من أوان التكليف فكتب له ولاية وقال فيها « قد جعلنا للولد صلاح الدين ولاية في المصالح ، فقال : يا مولانا أما المفسد فأنا لا أحتاج فيها إلى ولاية ، فتبسم الإمام وعجب من حديثه »^(٣) .

وأما اختهم فاطمة بنت ابراهيم فكانت شريفة فاضلة كاملة متصفة بمحاسن الصفات ، توفر لها مثل ما توفر لآلها من المعرفة والتميز والزهادة

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٣٨ . ٣٩ .

(٢) ابن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمة صلاح بن ابراهيم .

(٣) المصدر نفسه .

والخلوص من تبعات الدنيا ومآتمها . ولما بلغت السن التي تصلح فيها للزواج خطبها جماعة من الأشراف إلى أخيها الهادي فاستشار الإمام الناصر فأشار بزواجها من السيد المرتضى بن أبي الفضائل فزوجها إياه (١)

وكما ورث هؤلاء الأخوة عن أبيهم حب العلم والعبادة والزهد أخذوا كذلك عن والدتهم قدراً من هذه الخصال ، فهي سليلة العلماء الأعلام حورية بنت أحمد بن صلاح بن الهادي بن الإمام ابراهيم بن تاج الدين ، ويطول بنا المقام لو تتبعنا مآثر هذه الأم الفاضلة وكذلك أحوال كل واحد من بني الوزير (٢) .

لكن ما لا ينبغي أن يفوتنا من ذلك هو الإشارة الموجزة إلى ولد صاحب هذه الدراسة وهو عبد الله بن محمد ، وهو كما يقول صاحب تاريخ اسرتهم « من أهل المعارف في جميع العلوم ، قرأ اقراء لا يقاس به ابداً في الفروع الفقهية وغيرها . واختصر وشرح التذييل على التسهيل في جزأين مجلدين هما عندنا في الخزانة ، وله كتاب الفقه في الفروع الفقهية حسن جامع للمسائل » (٣) . وتتضح لنا مكانته في العلوم في تقرير صاحب التاريخ السابق أنه أفاد شيخه الامام مطهر بن محمد بن سليمان في أصول الفقه « لأن عبد الله بن محمد كان قد مهّر في قواعد أصول الفقه وبحث عنها في قراءته على والده وغاص على فرائدها وتمرن واعتاد ورجع إليه حتى لم يبق موضع من المواضع الصعبة إلا قد أوضحه ، فلما قرأ على الإمام وهو على هذه الصفة كان بسبب ذلك انتفاع شيخه المذكور » (٤) .

* *

(١) المصدر نفسه .

(٢) عرض تاريخ السادات العلماء لهذا الموضوع وفصله تفصيلاً شافياً في اللوحة التي أولها « قام السيد الإمام عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيى بن حمزة » وانظر العواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٧٨ وما بعدها .

(٣) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٤) المصدر نفسه .

تلك نبذة سريعة عن أسرة ابن الوزير - المؤثر الأول في بناء شخصيته - وهي كما تبين أسرة تهتم بالعلم والعبادة وتؤثرهما على غيرهما ، يدفعهم إلى ذلك ما اختصوا به من ذلك الشرف النسبي الذي لا يعلو إليه نسب فهم عترة النبي ﷺ وهم حفدة علي باب مدينة العلم ، فاهتمامهم بالعلم إنما هو اتجاه طبيعي إلى ذلك المعين الذي جرى إليهم من أسلافهم وهم بيت النبوة وبيت العلم معاً .

في ظل هذه الدوحة الكريمة نشأ ابن الوزير وترعرع ، وبقيم هذا الوسط ومؤثراته تأثر ، وذلك بلا شك يعتبر تربة خصبة مناسبة كان لها أثرها في تكوين شخصيته وتوجيهها وجهة علمية . ولو تتبعنا احوال اعمامه وأجداده لتأكدت لنا تلك النتيجة وهي أن أسرته وبيئته الخاصة قد شكلت عاملاً هاماً في توجيهه وجهة العلم والعلماء وصبغه بصبغة دينية تكره الخلاف والافتراق بين المسلمين وترى العلاج الوحيد لمنع ذلك كله في تمسك جميع المسلمين بكتاب الله تعالى وصحيح السنة النبوية ، كما قد عبر عن ذلك جده المرتضى بن مفضل في قوله :

دع عنك ذكر بثينة وجميل وحديث كل خليلة و خليل
واتل الكتاب وكن له متدبراً يا حبذا من قائل ومقول (١)

* * *

(ب) البيئة الكبرى :

قضى ابن الوزير حياته على أرض اليمن في فترة شملت الربع الأخير من القرن الثامن الهجري وقرابة النصف الأول من القرن التاسع ، ولما كان قد

(١) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمة المرتضى بن مفضل ؛ والقصيدة بطولها مذكورة في العواصم والقواصم ، ترجمة ابن الوزير المجلد الثاني ل ١٧٩ .

امضى عمره هذا في مجتمع الزيدية ونحن بصدد بيان أثر البيئة كمقوم من مقومات شخصيته العلمية أن تعرض هنا لمسألتين :

أولاهما عن الزيدية ، فهي الفرقة التي انتمى إليها وقرأ في كتب رجالها .

وثانيتهما عن الزيدية في اليمن ، من حيث إنها تمثل مجتمعه الذي عاش فيه وتفاعل معه وانفعل بأحداثه . فمما لا شك فيه أن لكل سمة من سمات الشخصية علاقة بالبيئة التي لها أثرها العميق على الشخصية . فالنسق الثقافي الذي يحيا فيه الفرد بما فيه من معتقدات وقيم وتقاليد ولغة وعادات ونظم اجتماعية يعتبر - كما اتفق عليه العلماء - من أهم العوامل أثراً في الشخصية^(١) ، وذلك هو ما يدعوننا إلى تقديم عرض سريع للمسألتين المشار إليهما .

أولاً - الزيدية :

هي فرقة من فرق الشيعة تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين وتقابل الامامية ، وهما أكبر فرق الشيعة ولا تزالان باقيتين حتى اليوم . وبقدر ما عرف في الإمامية من تطرف كانت الزيدية معتدلة وأقرب إلى أهل السنة ، فمع أنهم يرون الإمام الحق هو علي رضي الله عنه فإنهم - في أصل مذهبهم - لا يتبرؤون من أبي بكر وعمر عليهما رضوان الله^(٢) .

وقد عدَّ بعض المحدثين الزيدية فرقة من الخوارج^(٣) ، وهذا بعيد عن الصواب ، لأن الخوارج كانوا قد عرفوا بخروجهم على الامام علي أثناء

(١) الدكتور عثمان لبيب فراج : الشخصية والصحة العقلية ٥٥ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل هامش الفصل ٢٠٧/١ (المطبعة الأدبية ، القاهرة ١٩١٧) ؛ وانظر

البستاني : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة زيد ، ولعل هناك خلطاً بين « الزيدية » و « اليزيدية » ؛

والموسوعة العربية الميسرة ، مادة زيدية (دار القلم ، القاهرة ، دون تاريخ) .

(٣) البستاني : دائرة المعارف الإسلامية .

التحكيم بينما الزيدية إنما ظهرت في عهد زيد بن علي . فضلاً عن ذلك فإن الزيدية تعتبر الخوارج مارقين عن الدين بخروجهم على علي كرم الله وجهه (١) . وفي ظني أن هذه التسمية قد تصح إذا كان الخروج معنياً به الخروج على أئمة الجور ، فهو بهذا المعنى من أهم مبادئ الزيدية وليس الخروج على علي رضي الله عنه .

كذلك حاول البعض رد اعتدال الزيدية إلى تأثير إمامها زيد بن علي بواصل بن عطاء الذي كان شيخاً له فتأثر - كما يقال - به في علمه وقوة حجته وسلامة حكمه (٢) . والواقع أن تتلمذ زيد بن علي لواصل أمر قرره بعض من أرخوا للزيدية وإمامها ، فالشهرستاني يذكر أن زيداً تتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء (٣) ، وانه اقتبس منه الاعتزال وصارت أصحابه كلهم معتزلة . لكن الشيخ أبا زهرة يرفض ذلك ويرى « ان التقاء زيد رضي الله عنه بواصل بن عطاء كان التقاء مذاكرة علمية وليس التقاء تلميذ يتلقى عن استاذ ، فإن السن متقاربة وزيد كان ناضجاً (٤) ، واستحتاج الشيخ أبي زهرة - في اعتقادي - يحتاج إلى نظر لا في صحته وإنما في كونه سلك طريقاً لا يؤدي إلى مطلوبه إذ لم يقل أحد ان صغر السن في طالب العلم عن استاذه شرط لتلمذته له ، كما لم يقل أحد بامتناع التأثير بين العالمين إذا تقاربا في السن أو تساوبا فيه .

نعم يتقوى هذا الرأي بما أشار إليه من الأخبار التي تذكر أن علماء آل البيت قد تكلموا في العقائد وأن واصلاً تلقى عقيدة الاعتزال عنهم وخصوصاً

(١) الدكتور فضيلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ٢٨٥ (مطبعة الآداب ، النجف ، ١٩٧٤) ؛ أحمد عارف الزين : مختصر تاريخ الشيعة ٥ - ٩ (مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٣٢) .

(٢) الموسوعة العربية الميسرة : مادة زيدية .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٣٨ (تحقيق بدران ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٦) .

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة : الإمام زيد ٣٨ ، ٣٩ (الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٩) .

عن محمد بن علي ابن الحنفية رضي الله عنهم^(١) .

ويقوي هذا الرأي كذلك ما سلكه مصنف كتاب (المنية والأمل) حيث وضع آل البيت في الطبقات الأولى للمعتزلة . ومما يلفت النظر في هذه المسألة أن أبا سعيد الحميري يقول في الحور العين « وحكى الجاحظ أنه كان في الصدر الأول لا يسمى شيعياً إلا من قدّم علياً على عثمان ولذلك قيل : شيعي وعثماني... وكان واصل بن عطاء ينسب إلى التشيع في ذلك الزمان^(٢) » . فهذا القول يقوي الظن بأن واصلاً هو الذي أخذ أصول مذهب الاعتزال عن الشيعة وليس الشيعة هم الذين أخذوا عنه هذا المذهب ، فعلى افتراض صحة أن واصل هو صاحب الأصول الأولى لمقالات المعتزلة فقد قال بها بوصفه شيعياً . ويقوي ذلك أيضاً أننا لو سلمنا أن زياداً نقل الاعتزال إلى الزيدية عن واصل فإننا لا نستطيع أن نفسر انتقال هذا المذهب المعتزلي إلى بقية فرق الشيعة من غير الزيدية .

ومما يذكر هنا أن ابن الوزير قد سبق القائلين بأن زياداً لم يقلد واصلاً في مذهبه ؛ قال : « وأما ما نقله الشهرستاني في الملل والنحل من كون زيد قلده واصل بن عطاء وأخذ مذهب الاعتزال تقليداً^(٣) ... فهذا باطل من غير شك ولعله من أكاذيب الروافض ، ولم يورد له الشهرستاني سنداً ولا شاهداً .. ولو كان الشهرستاني كامل المعرفة والانصاف لذكر مع ما ذكره ما هو أشهر منه في كتب الرجال وتواريخ العلماء وأئمة السنة وفي الجامع الكافي ثم ذكر الراجح من النقلين وقواه بوجوه الترجيح^(٤) » .

(١) الشيخ أبو زهرة : الإمام زيد ٤٠ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١/هامش صفحة ٦٥ (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٥٠) .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٣٨ ، ١٣٩ .

(٤) ابن الوزير : العواصم والقواصم المجلد الثالث ل ١٢ (أ) .

والحق أن حسم هذه المسألة لا يتم إلا بالدراسة التفصيلية لهؤلاء الذين عدوا في طبقات المعتزلة من أوائل آل البيت ومعرفة مذهبهم في أصول العقيدة ، وليس هذا هو المكان للفصل في هذه القضية ، وإن كنت - بما قدمت من مرجحات - لا أرى رأي من قالوا بتقليد الإمام زيد لو اصل .

والذي يهمننا - ونحن بصدد التعريف الموجز بالزيدية - أن نشير إلى أن من أشهر المبادئ التي خالفت الزيدية فيها بقية فرق الشيعة قول الزيدية أن الإمامة لا تأتي عن طريق النص بل بالانتخاب الحر ، في أولاد علي فقط من نسل فاطمة أي من أولاد الحسن والحسين بشرط أن يخرج الواحد منهم مجاهداً الظالم والسلطان الجائر : ذلك هو رأي إمامهم زيد بن علي رضي الله عنهما ومن قالوا بإمامته (١) .

وقد نشأت هذه الفرقة في العمر الذي نبغ فيه زيد بن علي وأصبح قائداً من قواد المسلمين ممن سعوا إلى الإصلاح ومحق الفساد المنتشر بين خلفاء بني أمية وإلى إزالة الظلم والطغيان ، فقد اتباعه مجاهداً ضد الأمويين وقتلهم قتالا شديداً أبلى فيه أحسن البلاء حتى قتل في الميدان بسهامهم في سنة ١٢٢ (٢) .

لكن ثورة الزيدية لم تخمد بوفاة زيد ، فقد قام بالإمامة بعده ابنه يحيى وسار على نهجه وواصل كفاحه حتى قتل مثله في الميدان سنة ١٢٥ (٣) .

ثم قامت الدولة العباسية وكان للعلويين وشيعتهم في التمهد لها وإنجاح دعوتها أكبر فضل وأوفى نصيب . لكن العباسيين لما أصبحت السيادة في

(١) الدكتور فاضلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ٢٨٢ .

(٢) أنظر تفاصيل معاركه في : الفقيه محمد بن علي الصعدي : مآثر الأبرار (مخطوطة بدار الكتب المصرية) ق ٢٤٦ وما بعدها ، وانظر ابن الأثير : الكامل ٩٠/٥ (ط بولاق) .

(٣) مآثر الأبرار ق ٢٤٦ .

أيديهم تنكروا للعلويين وشيعتهم فأخذت دعوتهم لآل البيت تقتصر على العباسيين وحدهم ، فولد ذلك العمل بغض العلويين لهم ، فأخذت بعض فرق الشيعة بالمطالبة بالحكم للعلويين فقط (١) .

ومن هنا واجه العباسيون مشكلات خطيرة . إذ قامت ثورات علوية تسعى للخلاص من الحكم العباسي ، منها ثورة النفس الزكية محمد بن عبدالله ابن الحسن سنة ١٤٥ في الحجاز وثورة أخيه ابراهيم بن عبدالله بالبصرة في رمضان سنة ١٤٥ (٢) .

ورغم مقتل هذين الإمامين فقد تابعت حركات الزيدية وانتشرت ثوراتهم في طول البلاد الإسلامية وعرضها هادفة إلى ابراز كيائها مصممة على نيل حقوقها المغتصبة من قبل الحكام الجائرين (٣) .

ومن أهم هذه الثورات وأخطرها أثراً ثورة الحسين بن علي الفخري الذي خرج على الخليفة العباسي الهادي في سنة ١٦٩ رداً على سياسة البطش والتنكيل التي عاد إليها الهادي بعد أبيه المهدي ، وكانت سياسة المهدي اتسمت بملاينة العلويين قصداً إلى استمالتهم إلى جانبه . لكن عودة الهادي إلى سياسة البطش بالعلويين أدت إلى خروجهم عليه بقيادة الحسين بن علي ، فحارب الحسين هذا العباسيين حتى قتل في موقعة فخر بعد تسعة أشهر وثمانية عشر يوماً مضين على خروجه (٤) .

وقد ترتب على موقعة فخر نتائج خطيرة أهمها قيام دولة الأدارسة في

(١) أنظر دوايت م . روندلسن : عقيدة الشيعة ١٣١ (تعريب ع . م ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٤٦) .

(٢) الدكتورة فضيلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ١٣٤ وما بعدها .

(٣) المرجع نفسه ١٦٣ .

(٤) ابن كثير : البداية والنهاية ١٥٧/١٠ (مطبعة السعادة ، القاهرة ، دون تاريخ) .

المغرب والأندلس على يد ادريس بن عبدالله وقيام دولة أخرى للزيدية في بلاد الديلم على يد أخيه يحيى بن عبد الله . ومع أن الرشيد قد تمكن بدهائه من التخلص من هذين الثائرين من الناحية السياسية فإنه عجز عن القضاء على دعوتهما من الناحية الفكرية ، اذ واصلت الحركات الزيدية نشاطها في عهد خلفائه ، وكان ابرزها حركة ابن طباطبا محمد بن ابراهيم في الكوفة سنة ١٩٩ وحركة محمد بن القاسم في الطالقان سنة ٢١٩ وحركة يحيى بن عمر في الكوفة سنة ٢٥٠ وهي الحركة التي ترتب عليها قيام دولة جديدة للزيدية في طبرستان ، اذ فر إليها الحسن بن زيد بعد يحيى بن عمر في الكوفة ونجح في تأسيس الدولة الزيدية فيها وتمت له البيعة بالامامة في سنة ٢٥٠ واستمرت دولته من بعده في يد أخيه محمد بن زيد إلى أن قتل في حربه مع منافسه في الاستيلاء على خراسان اسماعيل بن أحمد الساماني عام ٢٨٧ (١) .

ومن أكبر هذه الحركات وأبقاها حركة الإمام الهادي إلى الحق يحيى ابن الحسين ، وهي التي ترتب عليها تأسيس أول دولة للزيدية في اليمن عام ٢٨٤ . وقد استمرت هذه الدولة منذ أسسها الإمام الهادي إلى عصرنا هذا ، ولا يزال معظم اليمنيين من الزيدية وخاصة سكان المناطق الجبلية (٢) .

* * *

إلى هنا نكون قد وصلنا بتاريخ الزيدية إلى قيام دولتهم في اليمن موطن ابن الوزير وانتهينا إلى جده الأعلى مؤسس هذه الدولة . وقبل أن نتناول احوال الزيدية في اليمن في عصر ابن الوزير نقف قليلاً مع أهم مبادئ الزيدية وفرقها .

(١) الدكتور فضيلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ٢١٨ ، وما بعدها .

(٢) محمد بن علي الصعدي : مآثر الأبرار ٣٨٠ (مخطوطة دار الكتب) : وانظر : تاريخ الفرقة الزيدية ٢٦١ .

كان زيد بن علي رضي الله عنهما كما هو معلوم يفضل علياً على سائر الصحابة ويتولى - مع ذلك - أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ويرى الخروج على أئمة الجور (١). وقد ظل اتباعه من بعده موحدين من الناحية السياسية ، فهدفهم الذي أعلنوا عنه دائماً هو الدعوة لمحاربة الظلم ونشر العدل بين الناس ، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في بعض المسائل الشرعية والعقائدية خصوصاً حول شرعية خلافة الصحابة ، فأقر بعضهم بإمامة أبي بكر وأنكرها بعضهم ، وكذلك اختلفت مواقفهم من إمامة عمر وعثمان رضي الله عنهما (٢) .

وقد أدى اختلافهم في مثل هذه المسائل إلى تفرقهم إلى عدة طوائف يجمعها القول بإمامة علي والحسن والحسين وزيد بن علي وابنه يحيى عليهم السلام (٣) .

وتختلف آراء مصنفي المقالات والفرق في بيان اصناف الزيدية . فالأشعري يذكر في مقالاته انها ست فرق : الجارودية والسليمانية والبترية والنعيمية واليعقوبية وفرقة تتبرأ من الشيخين بالرجعة (٤) والاسفرائيني يوافق الأشعري في الثلاثة الأولى فقط غير أنه يسمي الثالثة : الجريرية والبترية (٥) . كذلك يوافق الشهرستاني في هذه الثلاثة لكنه يقرر أن الصالحية والبترية على مذهب واحد (٦) . ويذكر النوبختي للزيدية أربعة أصناف هي : السرحوبية والعجلية والبترية والحسينية (٧) .

-
- (١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ٢٩/١ ، ١٣٠ .
 - (٢) المقرئبي : الخطط ٣٥١/٢ (مطبعة بولاق ، ١٢٧٠) .
 - (٣) الدكتور فاضل الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ٢٨٨ .
 - (٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ١٣٢/١ وما بعدها .
 - (٥) الاسفرائيني : التبصير ٣٢ (تعليق الكوثري ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٥٥) .
 - (٦) الشهرستاني : الملل والنحل ١٤٠/١ .
 - (٧) النوختي : فرق الشيعة ٧٧ (طبعة النجف ، دون تاريخ) .

وكما اختلف في ذلك مصنفو المقالات اختلف فيه المؤرخون . فالمقرزي يذكر أنهم أربعة أصناف والمسعودي يعدهم ثمانية ^(١) .

والزيدية مع تعدد اصنافهم لا يختلفون في أن الإمامة في جميع ولد علي من فاطمة ، فكل من خرج منهم يدعو إلى الكتاب والسنة وجب - عندهم - سل السيف معه . كذلك لا يختلفون في الشروط التي يجب توافرها فيمن يكون إماماً للمسلمين ، وهي أن يكون ذكراً حراً بالغاً وأن يكون أفضل أهل زمانه سليم الحواس والأطراف ، لم يمارس مهنة مرذولة ، عادلاً ، ورعاً ، كريماً ، حسن الدراية بتصريف الأمور ، علوياً ، فاطمياً ، شجاعاً ، مجتهداً ^(٢) . ويجوز عندهم خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة .

وتنفرد الزيدية عن باقي فرق الشيعة في القول بأن علياً كرم الله وجهه لم يكن إماماً عن طريق نص الرسول ﷺ عليه بالاسم وإنما كان إماماً حين دعا إلى نفسه .

وتعتبر الجارودية أكثر فرق الزيدية تطرفاً لقولها بكفر الصحابة بتركهم بيعة علي ، كما أن البترية أكثر الزيدية اعتدالاً فهي تصحح بيعة الشيخين ولا تكفر الصحابة وتتوقف في أمر عثمان رضي الله عنه لتحيورها بين ما ورد في حقه دالاً على كونه من أهل الجنة وبين الأحداث التي أحدثها من استهتاره - كما يقولون - بتريية بني أمية وبني مروان ^(٣) .

(١) المقرزي : الخطط ٣٥١/٢ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ٢٢/٣ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٤) ؛ وانظر الموسوعة العربية ٩٣٨ .

(٣) الدكتور فاضلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ٢٩٨ ؛ وانظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ١/١٢٩ ؛ والشهرستاني : الملل والنحل ١/١٤٠ وما بعدها .

وغير خاف أن أبا الجارود بما يراه في الصحابة رضوان الله عليهم قد خالف امامة زيد بن علي الذي كان - كما يقول الأشعري - يتولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وهذا ما عليه أغلب الزيدية - رغم قولهم بأحقية علي في الخلافة - وذلك اعتماداً على ما ذهبوا إليه من جواز امامة المفضول مع وجود الأفضل .

والزيدية في مجموعها تتميز عن غيرها من فرق الشيعة بالاعتدال وعدم التطرف ، وإن كانت طوائف من متأخريهم قد مالوا عن القول بجواز امامة المفضول وطعنوا على الصحابة طعن الامامية ^(١) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن الوزير - كما سيتضح من جميع مواقفه وآرائه - لم يكن ضمن من مالوا عن شيء مما قرره امام الزيدية الأول ولا استحدث شيئاً لم يقل به ، كما حدث من طعن بعضهم على الصحابة وقولهم بالمهدية والرجعة ونحوها .

ثانياً - الزيدية في اليمن في عصر ابن الوزير :

عاش ابن الوزير كما سبق ذكره في الفترة بين عامي ٧٧٥ - ٨٤٠ ، ولم تكن اليمن خلال هذه الفترة تتمتع بالاستقرار من الناحية السياسية . والواقع أن سمة عدم الاستقرار هذه لازمت اليمن منذ انفصالها عن الدولة العباسية وقيام دولة بها لبني زياد ثم قيام دولة لبني يعفر ايام الخليفة المعتمد العباسي ظل سلطانها محصوراً بشبام ثم بصنعاء والجند وما حولها بينما كان سلطان الدولة السابقة محصوراً بتهامة . ثم بعد فترة من قيام هاتين الدولتين شهد شمال اليمن قيام دولة جديدة يختلف نظام الحكم وفلسفته فيها عنه في الدولتين

(١) الشيخ أبو زهرة : الإمام زيد ١٩٧ . والملل والنحل ١/١٤٠ .

السابقتين : تلك هي دولة الزيدية التي أقامها الامام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم في صعدة سنة ٢٨٤ (١) .

ولا شك أن تعدد الدول الحاكمة على أرض اليمن ومحاولة كل منها توسيع رقعتها على حساب الأخرى كان من أكبر العوامل التي حرمت اليمن استقرارها .

وإلى جانب هذا العامل الرئيسي كانت هناك عوامل أخرى أدت إلى انعدام الاستقرار باليمن . منها ما كان من بعض القبائل اليمنية من ثورات على هذه الدولة أو تلك في محاولة للاستقلال بنفسها ، ومنها ما يقع بين الزيدية كثيراً من قيام إمامين أو أكثر ومحاولة كل منهم القضاء بالقوة على منافسه . هذا مع طبيعة أرض اليمن وجبالها التي تساعد على اطالة الصراع بين المتنافسين ، ويكفي أن نعلم - مثلاً على ذلك - أن الإمام الهادي مؤسس دولة الزيدية في اليمن قد وقعت بينه وبين آل يعفر وآل الضحاك وآل طريف والدعام والإسماعيليين ما يزيد على ثمانمائة معركة (٢) .

* * *

ولم يحل طول الزمن واختلاف الدول المتنافسة على اليمن دون بقاء أسباب الصراع المذكورة تعمل عملها في الفترة التي عاش فيها ابن الوزير . فقبل مولده بعامين توفي الإمام المهدي لدين الله علي بن محمد ، فقام بأمر الامامة والرياسة بعده ولده الامام الناصر لدين الله صلاح الدين محمد بن علي (٣) .

(١) أحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ١٨٣ - ٢٤١ (الطبعة الأولى ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٣) ؛ وتاريخ الزيدية ٢٦١ وما بعدها .

(٢) أحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ٢٤١ .

(٣) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمان ٥٢٣/٢ . ٥٢٤ .

ويصف صاحب كتاب تاريخ اليمن الامام الناصر هذا بما يكشف لنا عن طبيعة هذه الفترة وما شهدته من صراع بين أئمة اليمن في الشمال وسلاطين الدولة الرسولية في الجنوب إذ يقول : « قاد العساكر وجيش الجيوش وناصب المعاندين وقاتل المارقين وغزا تهامة مراراً وبلغ عدن وزبير ، وصالحه الرسولي فكان يأتي إليه بالأتاوات في كل سنة ، وملك صعدة إلى عدن وقتل القرامطة تلك القبيلة التي شاع ذكرها ، وعاصر هو وأبوه ومن مال إليه بقية أيام المجاهد علي بن داود وايام ابنه الأفضل بن المجاهد وشطرا من أيام ابنه الملك الأشرف اسماعيل بن الأفضل ، فإنه كان أحد اعدائه وله في أيامه الأيام العظيمة » (١) .

ويقول الشوكاني أيضاً عن الإمام الناصر انه ملك غالب اليمن واستقر بصنعاء وعظمت دولته واشتدت صولته وغزا إلى بلاد سلاطين اليمن الأسفل ودوخ بلادهم وزلزل الباطنية وهد أركانهم (٢) .

من هذا يتضح أن العلاقة بين أئمة اليمن آنذاك وسلاطين بني رسول لم تكن سوى علاقة التنافس والصراع ومحاولة كل طرف توسيع املاكه على حساب الطرف الآخر . وقد كان هذا الصراع استمراراً لما وقع منذ تأسست دولة الزيدية في اليمن بل منذ انفصلت اليمن عن الخلافة العباسية وأصبحت تضم انظمة للحكم متعددة .

* * *

وبعد وفاة الإمام الناصر شهدت اليمن لونا آخر من ألوان الصراع الذي كثيراً ما عانت منه ، وهو الصراع بين الزيدية أنفسهم على الإمامة . ففي سنة ٧٩٣

(١) الواسعي : فرجة الموم ١٩٦ ، وانظر ابن حجر : أنباء الغمر ١/٦١ وما بعدها (تحقيق الدكتور حسن حبشي ، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٩٦٩ - ١٩٧٢) .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٢/٢٢٦ ؛ وانظر يحيى بن الحسين القاسم : غاية الأمانى ٢/٥٢٤ وما بعدها لتفاصيل حروب الإمام الناصر .

توفي الإمام الناصر وأسرع اعيان علماء صنعاء بعقد البيعة للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى لما علموا بما أجمع عليه علماء صعدة وأعيانها من اقامة ولد الامام الذي لم يستكمل كثيراً من شروط الإمامة مع وجود من هو أولى منه . فلما عرف أرباب الدولة ومن رأى رأيهم من العلماء ما وقع من بيعة الامام أحمد بن يحيى سارعوا إلى عقد البيعة في جوف الليل لولد الامام الناصر وهو علي بن محمد الذي تلقب بالمنصور (١) .

وأصبح الناس فريقين أحدهما مع أحمد بن يحيى والثاني مع المنصور علي بن محمد ، وبدأت بينهما سلسلة من الحروب كانت نهايتها أسر الامام أحمد بن يحيى وجماعة من اصحابه عام ٧٩٤ وسجنه في قصر صنعاء سبع سنوات .

لكن الخلاص من هذا الإمام لم يكن بداية عهد من الهدوء والراحة للإمام المنصور . فإنه ما أن تخلص من منافسه السابق حتى هب منافس جديد يدعو لنفسه وهو علي بن أبي الفضائل الذي دعا لنفسه في عام ٧٩٤ ثم ترك الأمر والتجأ إلى حصن بعيد جعل منه يحرض الناس على المنصور (٢) .

وبعد انصراف ابن أبي الفضائل عن دعوته واجه المنصور منافساً آخر هو علي بن المؤيد الذي بدأ دعوته على الأرجح في سنة ٧٩٤ وخاض معارك مع المنصور لم يتمكن خلالها من دخول صعدة ، فرجع إلى فله واستقر بها حتى جاءه الإمام أحمد بن يحيى بعد أن تخلص من أسره في سنة ٨٠١ وتحالف الاثنان ضد المنصور وتمكنا من دخول صعدة بجيوشهما . لكنهما ما أن علما بقدوم عسكر المنصور إليهما في صعدة حتى خرجا منها فوراً ، فتوجه

(١) يحيى بن الحسين القاسم : غاية الأمانى ٥٣٨/٢ وانظر الواسعي : فرجة الهوموم ١٩٧ ؛ وأحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ٢٥٤ .

(٢) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمانى ٥٤٦/٢ .

الإمام الهادي علي بن المؤيد إلى فله وتوجه المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى إلى بلاد الأهنوم ثم استقر أخيراً في حصن ثلا^(١) .

لم تكن تلك نهاية متاعب الامام المنصور ولا كانت بداية الاستقرار لأهل اليمن ، اذ كان على المنصور أن يخوض الكثير من الحروب مع القبائل التي يتكرر خروجها عليه ومخالفتها له من جانب ، ومع سلاطين الدولة الرسولية في الجنوب من جانب آخر .

والحق أن من يطالع تاريخ هذه الفترة الى وفاة الامام المنصور في سنة ٨٤٠ ، وهي السنة التي توفي فيها ابن الوزير ، فانه لا يكاد يصادف سنة واحدة تخلو من حروب بين هذه الأطراف الكثيرة المتناقضة ؛ بل إنه ليرى أن هذه الحروب لم تتوقف بموت المنصور وانما استمرت بشكل متصل بين الأئمة من بعده وبين سلاطين بني رسول إلى نهاية الدولة الرسولية تقريباً^(٢) .

ولم يكن ابن الوزير بمنأى عن هذه الأحداث ، فقد كان مع أخيه الهادي من اكبر أعوان الامام الناصر الذي توفي وابن الوزير يقترب من سن العشرين ، يوضح لنا ذلك ما يحكيه صاحب كتاب غاية الأمان في أخبار القطر اليماني . وفيه يقول عن الامام الناصر : « لما اعترضه بعض الفقهاء من فقهاء زمانه باعتراضات .. تولى الجواب عنه السيد العلامة الهادي بن ابراهيم الوزير بكتاب (كريمة العناصر في الذب عن سيرة الإمام الناصر) وكتاب (كاشفة الغمة في الذب عن إمام الأمة) وهو قدر مجلدين^(٣) » .

وفي هذا المصنف الأخير يقول الهادي بن الوزير عن الإمام الناصر « انه

(١) المصدر نفسه ؛ والشوكاني : البدر الطالع ٢/٢٢٦ .

(٢) أحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ٢٢٢ ؛ وانظر غاية الأمان ٢/٢٢٦ وما بعدها ، ففيها تفصيل دقيق لهذه الحروب .

(٣) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمان ٢/٥٣٧ ، ٥٣٨ .

بلغ فوق رتبة الاجتهاد وبرز في العلوم كلها تفسيرها وحديثها .. ومعقولها
ومسموعها وكتب الزهد والتاريخ والفلك والهيئة والنجوم»^(١) .

ولما توفي الإمام الناصر وسارع علماء صنعاء إلى مبايعة الإمام ابن المرتضى
كان الاخوان الهادي ومحمد ابنا الوزير في أوائل من سارعوا إلى مبايعة الإمام
المنصور مع جمع من علماء صعدة وأعيانها كما سبق ذكره ، وظلا على ولائهما
له ومناصرته على منافسيه . وليس أدل على مكانة بني الوزير آنذاك لدى الإمام
المنصور من قبوله لشفاعة الهادي بن الوزير في الافراج عن الإمام أحمد بن
يحيى وإخراجه من سجنه مع أنه رفض أن يستجيب في ذلك من قبل للكثيرين
من العلماء^(٢) . كما مرّ من قبل .

وقد أصاب الهادي من جراء هذه الخطوة لدى الإمام ما يصيب الكثيرين
من يشتغلون بالسياسة . فعندما اتفق الإمام الهادي علي بن المؤيد والإمام المهدي
أحمد بن يحيى على دخول صنعاء سنة ٨٠٢ - وكان أمر الرياسة فيها للقاضي
أحمد بن عبدالله الدواري والسيد الهادي بن ابراهيم الوزير من قبل الامام
المنصور - ترجح لأتباع الإمامين أسرهما فأسروهما ضمن من أسروا من أعوان
الامام المنصور ثم أفرجوا عنهما بعد أن تم لهم الاستيلاء على صعدة وامتلاكها .

وعندما انهزم هذان الإمامان أمام جيوش المنصور وفرا من صعدة كانت
لصاحبنا لقاءات ومواقف مع كل منهما ، دارت خلالها مناظرات علمية
حول الامامة ومسائلها ، فسأل ابن الوزير الإمام المهدي أحمد بن يحيى خمسة

(١) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، في ترجمة الهادي بن ابراهيم ؛ وانظر الشوكاني : البدر الطالع
٢٢٦/٢ .

(٢) فرجة الهوم ١٩٧ ؛ وانظر تاريخ بني الوزير ، ترجمة الهادي ؛ وغاية الأمان ٥٥٣/٢ ؛ والشوكاني :
البدر الطالع ٢٢٦/٢ .

وعشرين سؤالاً في الإمامة لم يجيبها الإمام (١) .

وعندما رمى بعض العلماء الامام المنصور بقلعة العلم ألف ابن الوزير في الدفاع عنه ومناصرته كتابه (الحسام المشهور في الذب عن الإمام المنصور) (٢) .

وظل ابن الوزير على هذا الولاء ، وتلك المكانة عند المنصور حتى جمع بينهما الموت في سنة ٨٤٠ بالطاعون الذي مات منه كذلك الامام أحمد بن يحيى بن المرتضى في التاريخ المذكور .

* * *

هذا ويمكن اجمال الموقف السياسي في اليمن آنذاك بأنه موقف قائم على التنافس والتطاحن : تنافس وتطاحن بين الإمام ومنافسيه على الامامة والمخالفين له والخارجين عليه من القبائل التي تتجدد ثوراتها عليهم ، ثم تنافس وتطاحن وحروب طويلة بين الأئمة وسلاطين بني رسول ومحاوله كل طرف منهما توسيع أملاكه على حساب الطرف الآخر .

* * *

لكن هذا الوضع الذي أشاع الفوضى والاضطراب وأضر بحياة اليمن عامة لم يكن كذلك بالنسبة للناحية العلمية والحياة الثقافية ، بل انه أفاد هذه الناحية وساعد على نشاطها وتقدمها .

فالمنافسة بين ملوك الجنوب أحوجتهم إلى من يؤيدهم ويرد عنهم ما يدعيه

(١) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمة محمد بن ابراهيم الوزير ؛ وانظر الشوكاني . البدر الطالع ٢٢٦/٢ .

(٢) تاريخ بني الوزير ، ترجمة محمد بن الوزير ؛ والعواصم والقواصم ، آخر المجلد الثاني : والزركلي : الأعلام ١٩١/٦

خصوصهم ، فقرّبوا العلماء وأنزلوهم عندهم منزلة رفيعة وشجعوهم على التأليف والمناظرة ونشر العلوم ، بل ان الكثيرين منهم شاركوا العلماء في ذلك ، فضلاً عما ساهموا به من اقامة المساجد والمدارس وغير ذلك من المنشآت الحضارية . فهذا هو الملك يوسف بن عمر بن رسول ثاني ملوك الدولة الرسولية (٦٤٧ - ٦٩٤ = ١٢٤٩ - ١٢٩٥) كان كما يقول المؤرخ الجندي « من أهل الحزم والعزم ... انتشر نفوذه إلى مكة وقام بضبط الحرمين الشريفين ضبطاً مرضياً وله بهما آثار جليلة ومحاسن عظيمة . ومن هذه المحاسن في اليمن مدرستان بمغربة تعز هما : الوزيرية والعزابية وثلاث مدارس بزييد ومدرسة بالجنند وأخرى بعدن ، كما ابنتى في كل قرية من قرى تهامة مسجداً وأوقف عليه وقفاً جيداً . وكان عدد المدارس التي ابنتها ثمان مدارس ، وأما المساجد فلا تكاد تحصى » (١) .

وكان خلفه الأشرف الأول عمر بن يوسف (٦٩٤ - ٦٩٦ = ١٢٩٥ - ١٢٩٧) عالماً ناسكاً له تصانيف منها كتابه (طرفة الأصحاب في معرفة الانساب) (٢) .

ومن ملوك بني رسول الذين حكموا في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري الملك الأفضل العباس بن المجاهد (٧٦٤ - ٧٧٨ = ١٣٦٣ - ١٣٧٧) ، وكان من مآثره جامع الملاح (٣) خارج زييد واصلاح سور زييد بعد أن تثلّم ومدرسة تعز بناحية الجبل ومنازة عجيبة المنظر فيها طبقة مربعة الشكل وأخرى مثلثة الأركان فيها طبقة مسدسة ومدرسة في مكة المشرفة مقابلة للبيت العتيق . وكانت له مشاركة في علم النحو والأدب والانشاء ، وله مصنفات منها (نزهة العيون في تاريخ الطوائف والقرون) (بغية ذوي الهمم في أنساب العرب وأصول

(١) أحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ٢٢٢ ، ٢٢٣ ؛ وانظر غابة الأمانى ١/٤٣٤ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق نفسه ٢٢٦ .

(٣) الملاح : قرية من قرى زييد (أنظر الخزرجي : العقود اللؤلؤية ٢/١٨٠) .

العجم) ومنها (العطايا السنية في المناقب اليمنية) ويحتوي كما يقول الخزرجي .
« على طبقات فقهاء اليمن وكبرائها وملوكها ووزرائها » (١) . وله كذلك
(دلائل الفضل في علم الرمل) كما أنه اختصر تاريخ ابن خلكان وتاريخ
السيد ادريس بن علي الحمزي المعروف بكثر الأخبار (٢) .

ويذكر ابن الديبع في كتابه (بغية المستفيد في أخبار مدينة زيد) أن الملك
الأفضل هذا كان « عالي الهمة شديد البأس .. نبياً فقيهاً معظماً للعلم وأهله »
فإن العلامة الريمي : لما بعث إليه بشرح على (التنبيه) في أربعة وعشرين مجلداً
أمر أن يزف إليه كما يزف الأمير فحملت اجزائه في أطباق الفضة ملفوفة
بأثواب الحرير وسار العلماء والأمراء بين يديه من بيت مصنفه إلى الدار السلطانية
وأعطى مؤلفه اثني عشر ألف دينار » (٣) .

فهذا وأمثاله مما لا يتسع المقام لذكره يدلنا على المكانة الرفيعة التي صار
إليها العلماء منذ قيام الدولة الرسولية إلى عصر ابن الوزير وبعده .

فإذا انتقلنا إلى دولة الزيدية التي عاش ابن الوزير في ظلها ، وجدنا أنه
قد توفر لها من الأسباب التي تذكى الحركة العلمية وتبعث على ازدهار العلوم
ونشاط الحياة العقلية فوق ما توفر للدولة الرسولية ؛ بل إن طبيعة الدعوة
الزيدية تستلزم بالضرورة الاشتغال بالعلوم المختلفة والعمل على اجادتها ومحاولة
بلوغ الكمال فيها ، إذ يشترطون فيمن تتعقد له الامامة عدة شروط من أهمها
أن يكون عالماً بلغ في العلم مرتبة الاجتهاد (٤) . فاشترطهم لذلك مع فتحهم
باب الاجتهاد المطلق جعل كل من تطلع إلى منصب الامامة منهم يسعى في
طلب العلم ويجتهد في تحصيله بكل طريق .

(١) الخزرجي : العقود الوثوية ١٥٨/٢ .

(٢) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمانى ٢٥٦/٢ ، ٥٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ٥٢٧/٢ .

(٤) الشيخ أبو زهرة : الإمام زيد ٣٣١ .

ولم يكن منصب الامامة هو الباعث الوحيد على ذلك ، فان تقريب الائمة للعلماء وتشجيعهم والاستعانة بهم والاعتماد عليهم كانت بواعث لا تخفى آثارها في حفز الهمم وتوجيهها إلى تحصيل العلوم مما ساعد على تحقيق نهضة علمية تظهر آثارها في الأعداد التي لا تحصى من مصنفات الزيدية ، ولو اطلعنا على بعض الكتب التي تترجم لعلماء هذا العصر لعلمنا إلى أي مدى كان عصر ابن الوزير عصر تنافس علمي أدى إلى ازدهار العلوم بصفة عامة (1) .

ومن هنا حفل عصر ابن الوزير بعدد من العلماء المبرزين في مختلف العلوم ، كالقاضي علي بن عبدالله بن أبي الخير ومحمد بن عبدالله بن ظهيرة وعبدالله ابن الحسن الدواري ، الذي يصفه صاحب طبقات الزيدية دائماً بأنه ملك العلماء ، والقاضي محمد بن حمزة بن مظفر وغيرهم ممن لا يحصيهم العد .

ومن أبرز علماء آل البيت في هذا العصر الهادي بن يحيى بن الحسين والناصر بن أحمد بن المطهر بن يحيى والامام أحمد بن يحيى بن المرتضى والفقهاء نفيس الدين بن سليمان العلوي والسيد المرتضى بن علي ومحمد بن علي ، وهما من أعمام ابن الوزير ، والهادي بن إبراهيم شقيق صاحبنا كما تقدم بيان ذلك عند الحديث عن نسبه . ولا ينبغي أن نفوتنا هنا الإشارة إلى المكانة الكبيرة التي كانت لمكة المكرمة كمركز لنشر العلم الاسلامي يؤمه طلاب العلم من كل صوب ، وقد قصدها ابن الوزير وشقيقه الهادي وغيرهم حيث تتلمذوا للمشاهير من علمائها وفي مقدمتهم العلامة المحدث محمد بن عبدالله ابن ظهيرة والشيخ محمد بن أبي الخير القرشي الشافعي الشهير بنجم الدين وغيرهم ممن سنتقي بهم ببعض التفصيل عند بيان شيوخه .

* * *

(1) أنظر من هذه الكتب مثلاً الشوكاني : البدر الطالع ، وإبراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية .

وهكذا توفر لابن الوزير هذا المقوم الرئيسي من مقومات الشخصية العلمية وهو البيئة المناسبة لبناء شخصية العالم وتوجيهه إلى طريق العلم . فما هو الحال بالنسبة للمكونات العقلية والخلقية اللازمة لبناء شخصية العالم فيه ؟

* * *

ثالثاً - الصفات العقلية والخلقية :

إذا كان العلماء قد اختلفوا حول ما إذا كان العقل يتفاوت مداه بين شخص وآخر أو انه - بتعبير ديكارت - أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، فإنهم - مع ذلك - يكادون يتفوقون على أن هناك مواهب عقلية قد اتاحت لأناس دون الآخرين ، كسرعة الفكر ووضوح الخيال وسعة الذاكرة ونحوها ، وعلى أن هناك - مع ذلك - ثلاثة عناصر عقلية لا بد منها لبناء الشخصية العلمية ، احدها المنهج ، لا باعتباره جزءاً من طبيعة العقل كما يزعم هنري بوانكاريه ، ولكن باعتباره اداة من أهم أدوات العقل كما يستفاد من كلام ديكارت^(١) ؛ والثاني : اللغة ؛ والثالث : الموضوعية .

أما الذكاء وحضور البديهة وسعة الذاكرة فتوفرها لابن الوزير يدلنا عليه ما شهد له به معاصروه ، بل يدلنا عليه شهادة خصمه ابن أبي القاسم في قوله السابق عنه انه اذكى الناس لباً وأزكا هم قلباً وأن فؤاده جذوة نار تتوقد . وفضلاً عن شهادة غيره له بذلك - وبيان أقوالهم تطويل قد يكون غير مناسب - فإن تراث ابن الوزير ونتاج عقليته أكبر شاهد على تحقق الصفات المذكورة فيه ، وسوف نجد في معظم هذه الدراسة ما يثبت ذلك .

كذلك فان اللغة هي الأخرى من الأدوات التي أمكن ابن الوزير أن

(١) أنظر الدكتور محمد اسماعيل عبده : مقالة في حوليات دار العلوم (١٩٧٢ - ١٩٧٣) ١١١ .

يملك ناصيتها ، وقد عرفنا في نشأته ما كان من حرصه على تعلم علوم اللغة واتقانه لها ، وسوف نلتقي خلال دراستنا لآراء ابن الوزير بالعديد من المواقف التي توضح امتلاكه لناصرية اللغة وتثبت أنه كان على وعي تام بقيمة الاجادة فيها لتحقيق الاجادة في غيرها ، كما يتضح ذلك من نقده لبعض العلماء ورد ما وقعوا فيه من اخطاء إلى عدم اتقانهم للغة .

أما المنهج فحسبنا الآن أن نشير إلى أنه نهج منهجاً سلفياً في معالجة مسائل العقيدة ، وهو وإن اضطره خصومه إلى الخوض الطويل في ذلك دفاعاً عن أهل السنة فانما كان يهدف إلى محاولة جادة دقيقة في تحقيق المذاهب والأقوال ليبتل الكثير مما شاع عن اختلاف المسلمين ويبين بطريقة علمية موضعية - كما سنرى - اتحاد المسلمين عند تحقيق أقوالهم ودراساتهم بمغزل عن تلك الأقوال التي كان هدفها التغلب على الخصم لا التوصل إلى الحقيقة . ومع أن ابن الوزير لم يكن من أعداء العلوم العقلية فإنه كان يؤثر الاستدلال على العقائد الدينية بالبراهين القرآنية ايماناً منه بأنها براهين عقلية صريحة بسيطة مناسبة لجميع العقول وايماناً منه كذلك بما انتهى إليه وأثبتته ابن تيمية من عدم وجود تعارض بين السمع الصحيح والعقل الصحيح .

ومن أبرز الصفات النفسية والخلقية في شخصية ابن الوزير حبه للحقيقة وامانته العلمية . وإذا كان حب الحقيقة يعني أن يكون المقصود الأول والغاية الأساسية للعلماء الجديرين بهذا الاسم هو الوصول إلى الحق في كل شيء ، فإن ابن الوزير يعتبر بحق واحداً من العلماء الجديرين بهذا الاسم ، فقد كان سعيه كله طلباً للحقيقة ومحاولة دائبة مخلصه للوصول إليها ، لا يقلد فيها ولا يماري ولا يتعصب ، لأنه كان على وعي تام بأن حب الحقيقة والسعي في تحصيلها أخص خصائص العلماء . فهو يقول في بيان من يعتني بهم العلماء ويصنفون لهم التصانيف : « وهم من جمع خمسة أوصاف .. ورابعها - وهو أقلها وجوداً في هذه الأعصار - الحرص على معرفة الحق من أقوال المختلفين وشدة الداعي إلى ذلك الحامل على الصبر والطلب كثيراً وبذل الجهد في النظر على الانصاف .. فإن الحق في مثل هذه الأعصار قلما يعرفه إلا واحد بعد واحد ،

وإذا عظم المطلوب قل المساعد ، فان الحق ما زال مصوناً عزيزاً لا ينال مع الاضطراب عن طلبه وعدم التشوف والتشوق إلى سببه ولا يهجم على المبطلين المعرضين» (١) .

فهذا القول - فوق أنه دليل اكتمال هذه الصفة في شخصية ابن الوزير - قريب مما انتهى إليه الفكر الفلسفي الحديث في هذا الصدد ، كما يتضح ذلك في قول جوبلو : « وانما كان حب الحقيقة طابعاً أساسياً مميزاً للشخصية العلمية لأن الانسان يميل بطبيعته إلى الراحة وتجنب العقبات والمشكلات والإرهاق العقلي . أما شخصية العالم فهي شخصية مولعة بحب المعرفة تجد لذتها في الاحتيال لوصالها ، وسلواها في معالجة مشكلاتها ، ونشوتها في الغيوبة بين أحضان مراجعها ومعاملها ، إلى درجة تنسى معها كل ما سواها .. » (٢) .

لقد كان لدى ابن الوزير هذا الولع بالمعرفة ، وحياته كلها دليل على ذلك ، وحسبنا أن نعلم أنه كان يهاجر أهله وذوي رحمه ، وينقطع في أعالي الجبال المدد الطويلة ليفرغ من تصنيف كتاب أو ينتهي إلى حل مشكلة مستغلقة (٣) ، وهو في هذا يذكرنا بابن سينا الذي قرر من قبل أن لذة المعرفة أحب اللذات وأشبهها بنعيم الجنة (٤)

* * *

أما الأمانة العلمية فانها تستلزم الاخلاص والتصميم والتضحية والصبر والتواضع ، وكل هذه خلال تجمعت لابن الوزير وتحققت في شخصيته . والأمانة العلمية تتجلى في مظهرين رئيسين لديه :

(١) ابن الوزير : إثار الحق ٢٤ .
(٢) نقلاً عن الدكتور محمد اسماعيل عبده ، من مقالة في حوليات دار العلوم (١٩٧٢ - ١٩٧٣) ١١٤ .
(٣) أنظر : ابن الوزير : الروض الباسم ١/١١٠ .
(٤) ابن سينا : الهداية ٣٣١ (تحقيق الدكتور محمد اسماعيل عبده ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤) .

أولهما : إخلاصه للحقيقة وحرصه على الوصول إليها دونما هدف آخر ،
وسبيله في إحقاق الحق وإبطال الباطل - إذا استعرنا عبارة ابن سينا - هو
« حجة لازمة وأدلة جازمة نقلية وعقلية لا يتبع في ذلك إلا محض الدليل ،
ولا يكتفى فيه لمجرد أنه قيل ، كما عليه أكثر الناس تساهلاً وعدم تمكن
واقترار^(١) . وإذا كان بعض من مارسوا علم الكلام قد حاولوا استغلال
قدراتهم العقلية وبراعتهم الجدلية في اللعب بالافكار والتشويه للحقائق مدفوعين
في ذلك بدوافع ذاتية أو مذهبية أو طائفية أو غيرها ، فإن ابن الوزير ظل
حريصاً على البعد عن مثل هذه المسائل وعاب من سلكوها في مناسبات عديدة ،
بل انه أرجع اليهم وإلى طريقتهم هذه ما كان بين المسلمين من اختلاف حول
مسائل العقيدة كما سنرى ذلك فيما بعد .

ثانيهما : انه لا يحكي في كتبه رأياً لأحد العلماء إلا ويشير إلى موضعه
من تأليفه ويحدد مكانه تحديداً دقيقاً ، وذلك كقوله عن بيان موقف المعتزلة
في مسألة الذات والصفات : « وذكر الشيخ مختار في (المجتبى) في المسألة
السادسة والأربعين خاتمة أبواب العدل ما لفظه ... »^(٢) . فهذا التحديد الدقيق
تكون دائماً اشارته إلى المصادر التي ينقل عنها . وأكثر من ذلك ، فإنه إذا
أراد الإيجاز في مسألة دلنا على مواطن التفصيل المفيدة في هذه المسألة ، وفي
مؤلفاته العديد من الأمثلة على ذلك . فهو - مثلاً - بعد أن ينتهي من الاستدلال
على وجود الله تعالى يقول : « وينبغي هنا مطالعة كتب قصص الأنبياء ، ومن
أجودها كتاب ابن كثير (البداية والنهاية) وكتب المعجزات مثل (الشفاء)
للقاضي عياض والمعجزات النبوية من (جامع الأصول) في حرف النون ،
ولي في ذلك كتاب مختصر سميته (البرهان القاطع في معرفة الصانع) »^(٣) .

(١) ابن سينا : الهداية ٣٠٦ .

(٢) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمة بن ابراهيم .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق : ٥٥ .

وفي حديثه عن القدر السابق في الشرور يقول : « و صنف ابن تيمية في بيان الحكمة في العذاب الاخروي وتبعه تلميذه ابن القيم وبسط ذلك في كتابه (حادي الأرواح إلى ديار الافراح)^(١) إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تدل على أنه كان يعي تماماً رسالة العالم ومنهجه الصحيح كما يعرفه المعاصرون من الباحثين .

وإذا كان الفلاسفة والعلماء يعلقون أهمية كبرى على شجاعة العالم وتضحيته باعتبارها من المقومات الخلقية التي لا غنى عنها في بناء شخصية العالم ، ويقدمون لذلك العديد من النماذج التي صدعت بالحق وصدت أمام المحن وعرضت نفسها للكثير من الأضرار والمخاطر في سبيل اعلان الحق ومناصرتة^(٢) ، فإن من يقف على حياة ابن الوزير ومصنفاته يمكنه الجزم بأنه لم تكن تعوزه الشجاعة في الحق والتضحية في سبيله . ويكفينا في ذلك أن نعلم أنه - وهو يعيش في ديار الزيدية المتشددة وبين ظهرائهم - قد ألف مصنفاً ضخماً يظهر خلافه معهم في بعض آرائهم لا سيما آراؤهم في الامامة والخلفاء والصحابة وأهل الحديث والسنن هو كتاب العواصم والقواصم في أربعة مجلدات .

وتتجلى شجاعته كذلك في رده على رسالة شيخه ابن أبي القاسم . فقد كانت شجاعته من جهتين ؛ الأولى : من جهة اجترائه على الرد عليه وهو شيخه وشيخ اقرانه وصاحب المكانة العلمية المرموقة بين معاصريه من العلماء والمتصدر لمجالس العلم والتدريس ، والثانية : من جهة أنه لم يخش وقوف معاصريه من العلماء على ما قد يقع فيه من تقصير في رده على هذا الشيخ الكبير ؛ وقد صور لنا هذا الموقف في قوله : « وقد قصدت وجه الله تعالى في الذب عن السنن النبوية والقواعد الدينية ، وليس يضرني وقوف أهل المعرفة على ما لي

(١) المصدر نفسه ٦٥ .

(٢) الدكتور محمد اسماعيل عبده : حوليات دار العلوم (١٩٧٢ - ١٩٧٣) ١١٦ وما بعدها .

من التقصير ومعرفتهم أن باعي في هذا الميدان قصير .. لكنني لم أجد من الأصحاب من تصدى لجواب هذه الرسالة ، لما يجر إليه ذلك من سوء القالة ، فتصديت لذلك من غير احسان ولا اعجاب . ومن عدم الماء تيمم بالتراب ولو أن العلماء رضي الله عنهم تركوا الذب عن الحق ، خوفاً من كلام الخلق ، لكانوا قد اضاعوا كثيراً ، وخافوا حقيراً .. ولقاصد لوجه الله تعالى لا يخاف أن ينقد عليه خلل في كلامه ، ولا يهاب أن يدل على بطلان قوله . بل يحب الحق من حيث أتاه ، ويتقبل الهدى ممن أهدها ، بل المخاشنة بالحق والنصيحة ، أحب إليه من المداهنة على الأقوال القبيحة ، وصديقك من صدقك لا من صدقك» (١) .

بهذه الروح المحبة للحق والمضحية في سبيله واجه ابن الوزير صولات خصومه وجولاتهم - وقد سبقت الإشارة إلى بعض ذلك - وبهذه الروح ذاتها تحمل مشاق الرحلة إلى مشاهير العلماء ، وضحي بالحياة بين أهله مؤثراً عليها أعالي الجبال ورمال الصحراء ينقطع فيها لتصنيف كتاب ، أو تدبج رد على مناظر ، أو حل مسألة مستغلقة عليه . وهو يقول معللاً عدم التوسع في رده على شيخه ابن أبي القاسم - وقد جاء رده عليه في مصنف من أربعة مجلدات كبيرة : « لأن التوسيع يحتاج إلى تمهيد عرائس الأفكار .. ومطالعة نفائس الأسفار .. ومن أين يتأتى ذلك أو يتهبأ لي وأنا في بواد خوال ، وجبال عوال :

فَحِيناً بطود تمر السحبُ دونه	أَشَمَ منيف بالغمام مؤزراً
وحينا بشعبِ بطنِ وادٍ كأنه	حشا قلم تسمي به الطير تصفراً
أجاور في أرجائه البوم والقطا	فجيرتها للمرء أولى وأجدر
هنالك يصفولي من العيش ورده	وإلا فورد العيش رنق مكدراً

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٣/١ ، ١١ ؛ والعواصم والقواصم . مقدمة المجدد الأول .

فان يبست ثم المراعي وأجدبت فرَوْضُ العلي والعلم والدين أخضر

ففي ايثار ابن الوزير لتلك الحياة في سبيل العلم من الشجاعة والتضحية والتصميم والصبر والاخلاص ما يدل على اكتمال تلك الصفات وتحققها في شخصيته .

وإذا كانت هذه الصفات لا يمكن أن تجتمع إلا لتواضع أغناه نور الفكر عن بريق المسرح ، وعالمية العلم عن طنين الشهرة ، وكبرياء الحق عن غرور الباطل^(٣) ، فما أهون علينا أن نجد لدى ابن الوزير هذا التواضع الجميل ، فانه - مع ما بلغه في علوم القرآن والسنة والكلام من مكانة مرموقة - يصرح بأنه ليس من نقاد هذا الشأن ، ولا من فرسان هذا الميدان^(٣) ، وهو مع هذه المكانة لا يستبعد الخطأ على نفسه ولا يجعلها عن الوقوع فيه « إن أخطأ فمن الذي عُصم ، وإن خُطئ فمن الذي مآ وُصِم »^(٤)

وابن الوزير إذ يرد على منكري الخالق سبحانه وتعالى ويعرض للحديث الشريف « لا يزال الناس يتساءلون : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله .. » يقرر أن « مادة هذه الوسوس عجب الانسان بعقله وعلمه ، وظنه أنه إذا لم يعرف شيئاً فهو باطل »^(٥) . ومن ذلك قوله - بعد أن ينتقد استدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بالعرض الكوني - : « وبالجملة فالقوم من علماء الإسلام ، ولكل خطأ وصواب ، وفي كل كلام قشر ولباب .. ولنا من الخطأ أكثر

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٠٠/٩ .

(٢) أنظر مقال الدكتور محمد اسماعيل عبده في حوليات دار العلوم (١٩٧٢ - ١٩٧٣) ١١٨ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ١٠/١ ، وخطبة العواصم والقواصم .

(٤) ابن الوزير : الروض الباسم ١١/١ .

(٥) ابن الوزير : إيثار الحق ٦٠ . ٤٢٦ .

مما هو لهم ، وليس من القصد تركية النفس والإزراء بمن لا نساوي ولا نقارب
أدنى مراتبه « (١) .

بقيت لابن الوزير بعض الصفات التي ينبغي الإشارة إليها ، وإن كان
في الامكان ارجاعها أو بعضها إلى ما تقدم ، منها أنه عالم مطبوع على استقلال
الشخصية ، ويرفض التقليد-ويأبى التعصب في شتى صوره ، وقد مر بنا
من قبل موقفه من شيخه ابن أبي ظهيرة حين دعاه إلى تقليد الإمام الشافعي (٢) .

ثم ها هو يصرح - في مناسبات عديدة - بأن الواجب على كل مكلف
« أن يطرح العصبية ، ويصحح النية ، ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله
الناس عليها ، ولا يقدم عليه ما لقنه أهل مذهبه ، فانه اذا نظر كذلك في
كل أمرين متضادين ... يجد ترجيح الحق منهما على الباطل بيناً لا يدفع ،
مكشوفاً لا يقنع » (٣) .

وهو عندما ينتقد المتكلمين ويبين اخطاءهم يذكرانه « لا يكاد يسلم من
هذه الأغلاط إلا أحد رجلين : إما رجل ترك البدعة كلها والتمذهب والتقليد
والاعتراء إلى المذاهب ، والأخذ من التعصب بنصيب ، وبقي مع الكتاب
والسنة كرجل نشأ قبل حدوث المذاهب ولم يعبر عن الكتاب والسنة بعبارة
مبتدعة ، واستعان بالله وأنصف ووقف في مواضع التعارض والاشتباه ولم
يدع علم ما لم يعلم ولا تكلف ما لا يحسن ورجل أنقن العلمين العقلي
والسمعي وكان من أئمتها معاً ، بحيث يرجع إليه ائمتها في وقائعهما
ومشكلاتهما ، مع حسن قصد وورع وانصاف وتحرر للحق ، فهذا لا تخلف

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١١٥ .

(٢) أنظر ما تقدم من هذا البحث .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٢ .

عنه هداية الله واعانته» (١) وعندما يشتهه الأمر على ابن الوزير ويكون أمام أحد احتمالين فإنه لا يسارع إلى القطع بأحدهما (٢) .

وابن الوزير كما تقدم لا يتردد في كشف اخطاء العلماء وإن كان له بهم نسب أو قرابة أو انتماء لطائفة أو موطن ، كما تقدم ذلك في موقفه من شيخه ابن أبي القاسم وهو من الزيدية وممن يلتقون معه في النسب (٣) .

وابن الوزير حين يذكر اختلاف فرق المسلمين يقرر أن التمييز الصحيح للمحقق من المبطل من هذه الفرق لا يكون إلا بعد بلوغ الغاية القصوى في طرق جميع هذه الطوائف حتى يعترف له بالامامة في كل فن من تلك الفنون كل امام بها وعارف ، ويتقن علم كل فرقة مثل اتقان كل من ائمتهم لدعواهم وحقائقتهم ، مميّزاً لمعارفهم ومزالتهم (٤) .

وهو عندما يرسم الطريق الذي ينبغي أن يسلكه العالم الناظر في أقوال الطوائف المختلفة يقول : « وعلى طالب العلم الصادق حين يخلو من الخصومة ويريد أن يحكم بين المتخاصمين ، كالناظر بالانصاف في مقالة أبي هاشم والإمام يحيى وأبي الحسين البصري وابن تيمية .. أن ينزل نفسه منزلة الحاكم بينهم بالعدل فلا يحكم لأبي هاشم حتى يطلب مذهب الامام وأبي الحسين كطلبه ، ويعمن النظر في مصنفات كتبه ، ويتعلم ذلك بالقراءة على أئمة مذهبه ، ويعتبر ذلك بحاله في مذهب أبي هاشم ، فإنه أول ما خلق كان خالياً من معرفة صحته واعتقاد قوته حتى قرأ في كتبه على رجاله ، وقطع عمراً في تعرف قواعد أقواله ، فصادف قلباً خالياً متمكناً ، فلا بد أن يكون

(١) ابن الوزير : إنبار الحق ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ١٧٩ ، ٣٠١ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ١٢٣/١ .

(٤) ابن الوزير : إنبار الحق ٤٠٣ .

في قلبه بطبع البشر ميل إليه ، وتعويل عليه» (١) .

ومن الواضح أن ما يقوله ابن الوزير هنا - وهو ما صرح به عدد من أعلام مفكري الاسلام - لا تخفى معالنه فيما عول عليه ديكرارت حديثاً كمنهج للبحث العلمي الصحيح وهو الشك المنهجي ، وان كان بعض المسلمين قد سموه تشككا تمييزاً له عن الشك بالفعل (٢) .

وخلصه هذا - وغيره كثير - أن الحيدة العلمية والحرية العقلية ونحوها صفات توفرت كلها لابن الوزير وتحققت في شخصيته . وسوف نلتقي خلال هذه الدراسة بالكثير من المواقف وفي ذكرها في مناسباتها غناء عن التطويل بذكرها هنا .

ومن صفات ابن الوزير كذلك احترامه للعلماء وتحسين الظن بهم « وحمل كل صاحب علم معروف العناية به على السلامة في علمه حتى يتبين جرحه » (٣) .

ومن ثم كان دفاعه القوي عن أبي حنيفة رضي الله عنه عندما زعم ابن أبي القاسم أن أبا حنيفة روى الحديث عن المضعفين وقوله : « ان ذلك ليس إلا لقله معرفة الحديث وهو وهم فاحش ولا يتكلم به منصف » ... (٤) . وبعد أن يستوفي وجوه الرد على هذا الزعم يعلق قائلاً : وهكذا فليكن ذكر العالم لمن هو أعلم منه بأدب وتواضع وتعظيم وتوقير (٥) .

ويقول في التبريع التاسع من تقريعاته لشيخه هذا حين ادعى اختصاص

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٦٦ .

(٢) أنظر حوليات دار العنوم (١٩٧٢ - ١٩٧٣) ١١٣ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ٢٦/١ .

(٤) المصدر نفسه ١١٢/١ .

(٥) المصدر نفسه ١٦٦/١ .

المعتزلة بالذكاء دون أهل الأثر : « إن لأهل كل فن من الفنون الإسلامية منة على كل مسلم توجب توقير أهل الفن وشكرهم والدعاء لهم والثناء عليهم ، علماً مهدوا من قواعد علمهم ، وذلوا من صعوبة فهمهم ، وكثروا من فوائده ، وقيدوا من شوارده ، فبئس ما جازيت من أحسن إليك ، بارتكاب ما لا يحل وترك ما يجب عليك ، ومن آداب العلماء أن يفتحوا القراءة في مجالس العلم بالدعاء لمشايخهم ومعلميهم ، وأهل كل فن هم مشايخ العلم فيه ، وأدلة المتحير في خوافيه»^(١) .

هذا الأدب الجم والتعظيم والتوقير للعلماء يتجلى بصورة أوضح عندما يبين ابن الوزير آداب المناظرة بين الخصم وما يجب أن يكون عليه كل منهما من عدم اتهام الواحد الآخر بالعناد والتعصب « فان حصل الاتفاق مع لين الجانب ، وسهولة الأخلاق ، وإلا احتجا إلى حاكم يقطع الشجار غير متهم بشيء من الجهل والهوى والاستكبار»^(٢) . وإنما أثر ابن الوزير هذا المسلك بين المتخاصمين قطعاً للمراء واللجاج في الخصومة لأن ذلك يطمس الحقيقة ويفتح باب الجهالة والعصية ، ولا خير في المراء ولا فائدة^(٣) .

ومن تبجيله للعلماء سادت فلسفته روح الانصاف بينهم فلا يأخذ العالم بقول خصومه فيه وإن كانوا من أصحاب الرأي والشهرة ، وإنما يرى أن الانصاف يقتضي أن نحكم على العالم بما صرح به هو لا بما ألزم به من خصومة ، وكذلك هو رأيه بالنسبة لفرق المسلمين . فعندما اتهم الأشعرية وأهل الحديث بالجبر ونفي الاختيار ، وتجوز أن يعاقب الله تعالى المطيع ويثيب العاصي ، رد ابن الوزير ذلك عنهم بتحقيق لاقوالهم - سوف يأتي في القسم الثاني من هذه الدراسة - ثم عقب دفاعه عنهم بقوله : « وإذا جاز أن ينسب إليهم ما هم

(١) ابن الوزير الروض الباسم ١٠/٢ .

(٢) المصدر نفسه ٦٦/١ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ؛ ترجيح أساليب القرآن ٦٥ .

مفصّحون بالبراءة منه جاز أن ينسب إلى الشيعة والمعتزلة مثل ذلك ، وهذا يفتح باب الجهالات ويسد طريق الثقة بالنقل للمقالات ، فوجب اطراحه والرجوع إلى العدل والانصاف والحكم بما يظهر من أهل الخلاف»^(١) .

ومما ينبغي التنويه به هنا ما عرف به الرجل من تسامح في حق نفسه ؛ أما فيما يخص ما هو حق لله ورسوله فقد كان يخرج عن تسامحه ويثور بشدة على من مس حقا من تلك الحقوق . كذلك عرف بالتمسك بما تمسك به السلف الصالح وبجبه الشديد للسنة النبوية واستماتته في الدفاع عنها ، مع ما سبقت الإشارة إليه من حضور البديهة وقوة العارضة^(٢) والتبحر في العلوم إلى الحد الذي صح معه قول الشوكاني عنه : «والذي يغلب على الظن أن شيوخه لو جمعوا جميعاً في ذات واحدة لم يبلغ علمهم مقدار علمه»^(٣) .

* * *

وهكذا صح ما تقدم في أول هذا الفصل من أنه قد توفرت لابن الوزير جميع الأسس التي ينبغي توافرها لبناء الشخصية العلمية ، وان هذه المقومات من جسمية وبيئية وعقلية ونفسية قد عملت عملها وآتت أكلها كما يتجلى لنا في تراثه .

وسوف تتأكد هذه الحقيقة عندما نقف على جوانب علم الرجل وإنتاجه ، وهو موضوع الفصل التالي .

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٠٣/٢ . ١٠٤ .

(٢) لمعرفة دليل وصفه بتلك الصفات . أنظر له : الروض الباسم ٤/١ . ٩ و ٧٦/٢ . ٨٦ ؛ وإيثار الحق ٣٤ . ٢٢ .

(٣) الشوكاني . البدر الطالع ٩٠/٢ . ٩١ .

ثقافة ابن الوزير ومكانته العلمية وانتاجه

استهل الشوكاني ترجمته لابن الوزير - بعد بيان نسبه - بقوله : « هو الامام الكبير المجتهد المطلق المعروف بابن الوزير .. قرأ على أكابر مشايخ صنعاء وصعدة وسائر المدائن اليمنية ومكة ، وتبحر في جميع العلوم وفاق الاقران وبعد ذكره وطار علمه في الاقطار »^(١) . وقبل الشوكاني قرر له صفة الاجتهاد هذه صاحب تاريخ السادات العلماء في قوله عنه : « وله في علوم الاجتهاد المحل الأعلى والقدح المعلى .. وكان اجتهاده اجتهاداً مطلقاً لا كاجتهاد بعض المتأخرين ، فإن ذلك إنما يسمى ترجيحاً لأدلة بعض الأئمة المستنبطين على بعض لا ابتداء اجتهاد واستخراج للحكم »^(٢) .

كذلك جاء في مقدمة كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب المبتدعة

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ ، ٨٢ .

(٢) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

واليونان انه « المحيط بجميع العلوم الاسلامية من خلفها وأمامها والحري أن يدعى إمامها وابن إمامها » (١) . ولا يخفى أن درجة الاجتهاد هذه لا يبلغها الا من حاز الإمامة في جميع العلوم الإسلامية ، وحقيقة كان ابن الوزير كذلك ، إذ كان على قدر كبير من « التبحر في علم الرواية ومعرفة الرجال وأحوالهم والوفيات والأنساب والشيوخ والتعمق في علم الأصولين والعربية والتوغل في معرفة الكتاب العزيز والاطلاع السديد على تفسيره وكلام المفسرين » (٢) .

وإذا كانت هذه الأقوال - وغيرها كثير - توضح المكانة العلمية التي بلغها ابن الوزير ، فإن الوقوف على تراثه ليؤكد له تلك المكانة العلمية العالية في مختلف العلوم وسوف يأتي القسم الثاني من هذه الدراسة بياناً لذلك وبرهاناً عليه .

بدأ ابن الوزير حياته العلمية بالعمل على تحصيل علوم الاصول والعربية والكلام ، واستغرق في ذلك حدة نظره وباكورة عمره وافنى فيه عنفوان شبابه ، فجودها غاية التجويد وفحص وحقق وبحث وبلغ الغاية القصوى واطلع من ذلك على ما لا يكاد يعرفه إلا مثله ، وحكى في مسألة الأفعال خمسة عشر قولاً ، ورد على الرازي ردوداً باهرة كما رد على الزيدية والمعتزلة وسفّه بعض آرائهم ، كما رد على غلاة الاشعرية في مواضع كثيرة ، وكل ذلك سوف نلتقي به في القسم الثاني من هذا البحث ، والمهم هنا أن نعلم أن ابن الوزير قد اتجه إلى هذه العلوم في وقت مبكر من حياته وبلغ فيها تلك الدرجة التي أقر بها معاصروه من المؤلفين والمخالفين . وقد كشف لنا أسباب هذا الاتجاه المبكر إلى علم الكلام بقوله : « وسبب إثاري لذلك وسلوكي تلك المسالك أن أول ما قرع سمعي ورسخ في طبعي وجوب النظر والقول

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٣ .

(٢) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٥ ، وانظر تاريخ بني الوزير ، ترجمته ، ولابن الوزير : إثبات الحق ٣٠٧ - ٣٥٧ ، وانظر العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ١٩٥ . ١٩٦ (أ ، ب) .

بأن من قلد في الاعتقاد كفر»^(١) لذلك بكر ابن الوزير بالنسبي المتواصل
لتحصيل الأصول والكلام على أكابر شيوخ عصره في سائر المذاهب اليمنية ،
فقرأ في الأصولين على القاضي العلامة عبدالله بن أبي الخير وقرأ فيهما وفي
الفروع على القاضي العلامة عبدالله بن الحسن الدواري وفي الأصولين والتفسير
على السيد العلامة علي بن محمد بن أبي - القاسم - صاحب أكبر خصوماته
فيما بعد - وغير هؤلاء ممن لا يتسع المقام لذكرهم^(٢) .

ومن العلوم التي أولاها ابن الوزير اهتماماً مبكراً علوم اللغة والأدب
والبلاغة ، ويعتبر أخوه الهادي في مقدمة شيوخه في هذه العلوم ، فقد رحل إليه
في صعدة وقرأ عليه في العربية وجميع الفنون^(٣) ، كما تتلمذ في هذا الميدان
على القاضي محمد بن حمزة بن مظفر ، وسوف نلتقي مع العديد من بحوث
ابن الوزير في اللغة والبلاغة مما يدلنا على سعة اطلاعه وطول باعه في هذا المجال
مثل ذلك المبحث الذي قدمه في الجواب عندما سئل عن مراده بقوله :

أصول ديني كتابُ الله لا الغرض وليس لي في أصول بعده غرض

فقد بين في جوابه معاني «ال» عند أهل العربية والمعاني والبيان ومتى
تكون مفيدة هذا المعنى أو ذلك ، وحكى اختلاف أهل العلم عامتهم وخاصتهم
حول كونها تفيد العموم حكاية خبير في هذا الباب محيطة به^(٤) .

ومن ذلك ما ذكره في كتاب (ترجيح أساليب القرآن) في الوجه الثامن
من وجوه الاستدلال على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المشابه
وهو قوله «ويؤيد ذلك أن السابق إلى الفهم أن «الراسخين» مبتدأ وخبره

(١) ابن الوزير (مخطوطة دار الكتب المصرية) المجلد الأول . مقدمته .

(٢) إبراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ . وانظر العواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٩٥ وما بعدها ؛
وانظر تاريخ بني الوزير . ترجمته . اللوحة التي أونها : إذا فأت حج البيت ... ؛ والتركيبي : لأعلام ؛
والسخاوي : الضوء الناعم ٢٧٢/٦ .

(٣) إبراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ . ٩٥ .

(٤) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٦٨

«يقولون آمنا به» والقول بأن آخر الكلام قوله تعالى ﴿والراسخون في العلم﴾
وان قوله ﴿يقولون آمنا به﴾ (آل عمران : ٧) كلام مستأنف موضح لحالهم
أي هم يقولون أو هؤلاء يقولون أو قائلين على الحال مستلزم إضماراً أو تجوزاً
أو مخالفة للظاهر وذلك لا يصح لغير موجب . ويقوي ذلك أن قوهم ﴿كل
من عند ربنا﴾ (آل عمران : ٧) مشعر بعجزهم عن ادراك تأويل المتشابه
مشير إليه من حيث انه كالتعليل للإيمان بالمتشابه وان الوجه فيه هو كونه من
عند الله ليس إلا ، وهذا منهم كالتمثيل له بالحكم والقياس عليه بالعلة المعلومه ،
ردعاً لوساوس الصدور ونوازع الخواطر إذا حدثت وقالت : كيف الإيمان
بما لا يعقل ولا يفهم ؟ بل لمن يقول بذلك من المبتدعة وغيرهم . ولو كان
علمهم بتأويله حاصلًا كعلمهم بتأويل المحكم لم تقع هذه الجملة هذا الموقع
من البلاغة ، وكذا قصر علم التأويل وتعظيمه بذلك القصر المصدر بحرف
النفي يعلم أن تأويل المتشابه لا يقع كل المواقع إلا متى كان مقصوراً على الله
وحده مثل قصر التوحيد عليه ؛ أما إذا كان لله تعالى شركاء في علم تأويل
المتشابه لا ينحصر في كثيرتهم في أنفسهم وتعليمه منهم ممكن لكل عاقل
من خلق الله أجمعين ، فان الحصر لذلك بهذه الصيغة لا يقع موقعة البليغ
ويكون نظيره التوحيد في النبوة للأنبياء بل والتوحيد في الإيمان للمؤمنين ،
لأن الراسخين أضعاف أضعاف الأنبياء عليهم السلام بما لا ينحصر ؛ فكما لم
يرد القرآن بانه لا إله الا الله ولا نبي الا من أوحى إليه الله أو نحو ذلك - لكثرة
الأنبياء وعدم فائدة صيغة القصر أو عدم بلاغتها وفصاحتها حينئذ - فكذلك
هكذا ، وذلك أن علماء المعاني والبيان نصوا على أن قصر الصفة على الموصوف
لا يخاطب به الا من يعتقد الشركة ولذلك سمي قصر أفراد لقطع الشركة ،
وليس في الوجود مخاطب يعتقد أن العوام العمي يشاركون الله والراسخين
في تعلم تأويل المتشابه حتى يرد اعتقاده بهذا القصر ، وإنما الوجود من يعتقد
أن الراسخين يشاركون الله تعالى في ذلك فحسن قصره على الله لقطع اعتقاد
من جعل لله فيه شركاء»^(١) .

(١) المصدر نفسه ١٥٧ وما بعدها .

ثم يقدم بعد ذلك بحثاً دقيقاً في «أما» التفصيلية وحكم ما يذكر بعدها وأقوال العلماء في ذلك بصورة دقيقة شاملة^(١)، لينتهي إلى أن القوي في معنى الآية هو «وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به» وهذا يمنع من عطف الراسخين على الله^(٢).

ولما كان هذا المقام لا يناسبه البسط والتطويل في بيان احاطته بهذه العلوم فإنه يكفي أن نشير إلى أن مصنفات ابن الوزير حافلة بالبحوث والدراسات المفيدة في هذا الباب^(٣). وله مع الزمخشري - وهو باعترافه إمام في اللغة والبلاغة - مواقف قوية في مسائل المجاز وعلاقاته وقرائنه والاستعارة وأنواعها وغير ذلك من مباحث البلاغة، منها موقفه منه في قوله بأن التسييح والايحاء مجاز في قوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (الزلزلة: ٤). فقد رد ابن الوزير على الزمخشري هذا القول وكشف عن التناقض فيه ثم قال: «وهذه طريقة الزمخشري في كثير من تفاسيره، وله بالمجاز ولع كثير حتى أنه ذكر أن خلق الله عز وجل للخلق مجاز، وأن الحقيقة إنما هي في خلق أحدنا الأديم ونحوه. ذكره في أساس البلاغة وهذا يقتضي أن تسميته الله تعالى بالخالق مجاز يجوز نفيه عنه بغير قرينة ويكون الحق وصف الله تعالى بأنه غير خالق على التحقيق وإنما الخالق من لا أحب ذكره هنا من صناع الجلود وهو الذي يوصف بذلك حقيقة. فاعرض هذا على قول الله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣) وعلى ما يسبق إلى إفهام أهل اللغة عند الإطلاق الذي هو أخص أوصاف الحقائق. ومنتهى الأمر أن يكون ما ذكره هو الأصل في الحقيقة اللغوية، فقد صار الخالق يطلق على الله تعالى في الحقيقة العرفية بل في الحقيقة الشرعية وهي أقدم الحقائق وكلتاها مقدم على الحقيقة اللغوية

(١) المصدر نفسه ١٥٩ - ١٦٣

(٢) المصدر نفسه ١٦٣.

(٣) على سبيل المثال أنظر: ابن الوزير: الروض الباسم ٥٨/٢ وما بعدها؛ وترجيح أساليب القرآن ١٧٤ - ١٨١؛ والعواصم والقواصم. المجلد الثالث ل ٨ وما بعدها من الوهم ٢٨.

كما هو مقرر في علم أصول الفقه ؛ والخالق من الأسماء الحسنی وحيث يراد به إيجاد الاجسام ونحوها واخراجها من العدم المحض يكون مختصاً بالرب سبحانه وعليه قول الله تعالى ﴿هل من خالق غير الله﴾ ، وحيث يراد به تصويرها وتركيبها وإحكامها وتقديرها يكون سبحانه أحسن الخالقين ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء﴾ (البقرة : ٢٥٥) ، والاحكام وحسن التقدير والتصوير من آثار العلم باتفاق العلماء ولذلك كان دليلاً على علم الله سبحانه ، وعلم العباد في علمه - كما قال الخضر لموسى عليهما السلام : ما علمي وعلمك وعلم جميع العالمين في علم الله الا مثل ما أخذ هذا العصفور بمنقاره من هذا البحر . فالله المستعان^(١)

وكان ابن الوزير كذلك شاعراً مجيداً ، وقد ذكر السخاوي أنه « تعاني النظم فبرء فيه »^(٢) . وروى السخاوي عن التقي بن فهد أنه أنشد لصاحب الترجمة في معجمه قوله :

العلم ميراث النبي كذا أتسى	في النص والعلماء هم وراثه
فاذا أردت حقيقة تدري لمن	وراثه وعرفت ما ميراثه
ما ورث المختار غير حديثه	فينا فذاك متاعه وأثائه
فلنا الحديث وراثه نبويـة	ولكل محدث بدعة احداثه

ويعلل الشوكاني الاقتصار على رواية هذا الشعر مع أن في شعر صاحب الترجمة ما هو أرفع منه بدرجات بأن لقاء التقي بن فهد له كان في سنة ٨١٦ ، وقد نظم بعد ذلك نظماً كثيراً جداً وارتفعت طبقة في العلم ، ويذكر أن ديوان شعره مجلد ، وان غالبه في التوسلات والرقائق وتقييد الشوارد العلمية والمجاوبة

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٧٥ وما بعدها .

(٢) السخاوي : الضوء اللامع ٦/٢٧٢ .

لمن امتحن به من أهل عصره^(١) . وقد صرح ابن الوزير - بعد قصيدة طويلة تتناول مشكلات الإرادة والحكمة وآراء المتكلمين في ذلك - بان « هذه نبذة مختصرة من أول الاجادة في الإرادة وهي قدر أنف ومائتي بيت أو تزيد على ذلك ، قلتها أيام النشاط إلى البحث استعظماً لخوف الوقوع في الخطأ أو الخطر في هذه المسألة العظمى ، فأسأل الله التوفيق والعصمة مما خفت . انه حسبي ونعم الوكيل »^(٢) .

* *

أما علوم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فكانت لابن الوزير بمثابة برّ الأمان الذي التجأ إليه زورقه بعد طول الخوض في بحار الكلام والمنطق وطول النظر في مقالات أهل الضلال ، وبعد أن بلغت معارفه في تلك العلوم حدا يصوره قوله : « وهبت أيام شبابي وزمان اكتسابي لكدورة علم الكلام .. حتى عرفت قول من قال :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

..... فرجعت إلى كتاب الله وسنة رسوله »^(٤) .

رجع ابن الوزير اذن إلى كتاب الله وسنة رسوله بعد أن بلغ الغاية في علوم النظر العقلي وبعد أن كره الكلام وقلى المنطق حتى إنه رفض أن يجيب

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٨٢/٢ ، ٨٣ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢١٩ .

(٣) أنظر على سبيل المثال أشعاره في الروض الباسم ٧/١ ، ٨ ، ٧٤/٢ ، ١٤٥ ، وإيثار الحق ٩٤ ، ٩٥ ، وترجيح أساليب القرآن ١٣١ ، والعواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٩١ وما بعدها .

(٤) ابن الوزير : العواصم والقواصم .

بعض تلامذته إلى ما طلبوه من قيامه بتعليمهم علم المنطق ، ورد عليهم بقصيدة طويلة منها قوله :

فواضح العقل معروف وغامضه مواقفٌ ومجازاتٌ لذي الدين
ان البصائر كالابصار ليس ترى ال خفي سوى رجم وتظنين
لذا تخالف أهل العقل واضطربوا فيه كعادتهم في كل مظنون
فليت ذا العلم من بعد الرسو خبه واعتضت بالذكر منه غير مغبون^(١)

وكما تقدم في عرضنا لتطور حياته فانه بعد رسوخه في الكلام والمنطق ثم بغضه لهما ، رأى أن كتاب الله وسنة رسوله « لا بد أن تكون فيها براهين وردود على مخالفي الاسلام وتعليم وإرشاد لمن اتبع الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام »^(٢) ، فتدبر ذلك وانصلح أمره وانشرح صدره. وهكذا استقر به المقام مع علوم الكتاب والسنة وقد أشار ابن حجر إلى ذلك بقوله في ترجمة أخيه الهادي : « وله أخ يقال له محمد مقبل على الاشتغال بالحديث شديد الميل إلى السنة »^(٣) . ويعلق الشوكاني على قول ابن حجر بأنه لو لقيه « بعد أن تبحر في العلوم لأطال عنان قلمه في الثناء عليه »^(٤)

قد وقفنا فيما سبق على طائفة من أقوال شيوخه ومعاصريه عنه وعن نبوغه في مجال العلوم السمعية ويكفي أن نذكر هنا ما ميزه به صاحب تاريخ السادات العلماء على معاصريه ، وهو أن حاله ليس كحال غيره وان اجتهاده كاجتهاد أئمة المذاهب لا كالمرجحين ومجتهدي المذاهب ولا كالمرجحين الذين لا يرجحون بغير المعقول ويشق عليهم معرفة الآثار النقلية والاطلاع على الاسنادات ويعسر عليهم الأخذ من لطائف أدلة الكتاب والسنة ومعرفة أنواع

(١) القصيدة بطولها مذكورة في ترجيح أساليب القرآن ٤٠ . ٤١ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . خطبة المجلد الأول .

(٣) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ .

(٤) المصدر نفسه ٨١/٢ .

الحديث ومراتبه وأقسامه من الصحة والحسن ونحوها ، وهي التي عليها مدار الاجتهاد والترجيح والانتقاد (١) .

وفي موضع آخر للمقارنة بينه وبين علماء عصره يذكر انه دونه بمراحل ، وكيف يدنون منه « وهم يغلطون في اسماء الرجال المشهورين وتلتبس عليهم أزمانهم ويصحفون من اسماء كبارهم ، ومَنْ جَهَلَ الاسم كيف يعرف الحال » (٢) ؟ .

لقد أحب ابن الوزير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ واجتهد في تحصيل علومهما حتى بلغ فيهما مبلغاً لا يدركه فيه أحد من معاصريه . بل ان الشوكاني ليقرر أكثر من ذلك فيذكر أن نبوغه وتفوقه « ليس مختصاً بعصره بل هو كائن فيما بعده من العصور إلى عصرنا هذا » (٣) .

وقد تحصل له من علوم القرآن والسنة ما يضعه في مصاف المشاهير من المفسرين من معرفته لكلام الله تعالى ثم معرفته لقراءاته وللمفسرين والنقلة عنهم وأحوال الجميع ، وكذلك أسباب النزول وزمانه ومكانه والكثير مما يتعلق بالتفسير وآيات الأحكام وتنتهي إليه قواعد شرع الاسلام (٤) .

ويمكننا أن نعرف مدى تعلق ابن الوزير بكتاب الله تعالى وما كان يبذله من جهد في تفهمه وتدبر معانيه حين نسمع أنه « كان في كثرة تفحصه للكتاب لا يقرأ بين الظهر والعصر إلا ربع الجزء فقط ولا يزيد عليه حتى انه كان أنسه بمعرفة آيات الأحكام وما نزل منها على الأسباب وما نسخ منها وما لم ينسخ والمتكرر منها وغير المتكرر كمعرفة غيره وأنسه بمعرفة فاتحة الكتاب » (٥) .

(١) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ .

(٤) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٥) المصدر نفسه .

بل إنه ليؤكد لنا ذلك بنفسه في معرض الرد على من يعيب على المحدثين علومهم حين يقول مخاطباً أهل الحديث : « فلا يستخفكم الذين لا يوقنون ولا يستهوينكم الذين يسمون المؤمنين بالسفهاء إلا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون .. وعليكم بالقرآن فانه الطيب الآسي والكريم المواسي ، ارتعوا في رياض حواميه ، وانتفعوا ببيان طواسيمه ، واقتدوا بأنوار مصابيحہ ، واستقوا بأنواء مجاديحہ ، فانه المعجز الذي لا تتناوله طاقات العباد . والحجة البالغة على أهل العناد ، والجديد الذي لا يخلق على طول الترداد ، ولا يبلى على مرور الآباد ، قرآن بلى قشيب الزمان وإعجاز جديد هرم شباب الايام ورونقه إلى مزيد»^(١) . ومن شعره في تفضيل القرآن والسنة قوله في قصيدة طويلة :

منطق الأولياء والأديان	منطق الأنبياء والقرآن
ولأهل اللجاج عند التماذي	منطق الأذكياء واليونان
فاذا ما جمعت علم الفريقين	فكن مائلا إلى الفرقان
ان علم الحديث علم رجال	ورثوا هدى ناسخ الأديان
جمعوا طرق ما تواتر عنه	ورروا بعده صحيح المباني
ورروا بعده حسان الأحاديث	ووهوا ما دون شرط الحسان
واعتنوا بالتفسير من غير خبط	في دعاوى معنى بغير بيان
وأبانوا نقد الرواة بياناً	يكشف الغامضات للعميان
فانظروا في مصنف ابن عدي	وكتاب التكميل والميزان
تعلموا انهم قد اعتمدوا النـ	صح وصحوا عن علة الأذهان

ويحث في قصيدة أخرى على اتباع اصحاب الحديث ومنها :

عليك باصحاب الحديث الأفاضل	تجد عندهم كل الهدى والفضائل
احن اليهم كلما هبت الصبـ	وادعوا اليهم في الضحى والأصائل

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٤٢/٢ .

عليكم بقول المصطفى فهو عصمه وما عاقل عما يقول بعادل
سعدت بذب عن حماه وحبه كما شقبت بالصد عنه عواذلي^(١)

وابن الوزير اذ يعدد صوارفه عن علم الكلام بعد أن وصل فيه إلى الغاية
يقول : « ومن الصوارف عن ذلك شدة المحبة لكتاب الله تعالى وسنة رسول
ﷺ . وعلى ذلك من الأثر بما لا ينكره منصف ولا يجحده الا متعسف »^(٢)

ويكاد كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب المبتدعة واليونان)
- كما هو واضح من عنوانه - أن يكون كله في تفضيل القرآن وبراهينه على
غيره . وفي كتابه (ايثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق)
يعقد فصلاً في « الارشاد إلى طريق المعرفة لصحيح التفسير عند الاختلاف »^(٣) .

كذلك فإن كتابه (العواصم والقواصم) بمجلداته الأربعة يعتبر كله في
الدفاع عن السنة ورجاها والثقة من رواها وتوثيق ما طعن على المحدثين بروايته
من الأحاديث الصحيحة وكشف تهافت الشيعة في طعنهم على المحدثين بروايته
عن بعض الصحابة والخلفاء وكذلك من قدح في الأحاديث من المعتزلة ،
كما يدافع في كتابه هذا عن ائمة المذاهب الفقهية وعن الصحاح الحديثية
دفاع خبير بما قدح عليهم من الشيعة والمعتزلة والزيدية المتشددة بصير بطرق الرد
عليهم وكشف عوارهم وتهافت دعاوهم .

والحقيقة أن محاولة بيان علم ابن الوزير ومكانته في هذه العجالة يعتبر
ظلماً له وظلماً للحقيقة أيضاً تلك الحقيقة التي لا يقف عليها إلا من يطالع

(١) هذه الآيات من قصيدة طوية . وكذا الآيات التي قبلها وقد وردتا في : العواصم والقواصم . المجلد
الثاني ل ١٧٩ وما بعدها : الروض الباسم ١٤٥/٢ - ١٤٧ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٧ .

(٣) ابن الوزير : ايثار الحق ١٥٦ وما بعدها : وقد نقل هذا الفصل لابن الوزير القاسمي في تفسيره :
محاسن التأويل ١٤/١ وما بعدها .

مصنفاته ولما كانت هذه الدراسة عن ابن الوزير تختص بأجانب الكلامي عنده فإن حديثي عن الجوانب الأخرى إنما هو مجرد تقديم فكرة سريعة في إطار التعرف برجل يجهد الكثيرون أو يجهلون مكانته ، وحسي أن أذكر هنا أن الامام الشوكاني قد نص على أن ابن الوزير « ممن يقصر القلم عن التعريف بحاله وكيف يمكن شرح حال من يزاحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم ، ويضايق أئمة الاشعرية والمعتزلة في مقالاتهم ، ويتكلم في الحديث بكلام أئمة المعتبرين ، مع احاطته بحفظ غالب المتون ومعرفة رجال الاسانيد شخصاً وحالاً وزماناً ومكاناً ، وتبحره في جميع العلوم العقلية والنقوية إلى حد يقصر عنه الوصف . ومن رام أن يعرف حاله ومقدار علمه فعليه بمطالعة مصنفاته فانها شاهد عدل على علو طبقتة ، فإنه يسرد في المسألة الواحدة من الوجوه ما يهر لب مطالعه ويعرفه بقصر باعه بالنسبة إلى علم هذا الامام كما يفعله في (العواصم والقواصم)^(١) . ويقول الشوكاني أيضاً : « ولم يكن في زمنه من يقوم له لكونه في طبقة ليس فيها أحد من شيوخه فضلاً عن معارضيهِ ؛ والذي يغلب على الظن أن شيوخه لو جمعوا جميعاً في ذات واحدة لم يبلغ علمهم إلى مقدار علمه وناهيك بهذا ... ولو قلت ان اليمن لم ينجب مثله لم أبعد عن الصواب ، وفي هذا الوصف ما لا احتاج معه إلى غيره »^(٢) .

بقي أن أشير إلى أنه تلقى هذه العلوم على جمع من الشيوخ في عدد من المدن اليمنية ومكة ، أبرزهم القاضي علي بن عبد الله بن أبي الخير والسيد علي بن محمد بن أبي القاسم وقاضي القضاة الشافعية بالحرم الشريف محمد ابن عبد الله بن أبي ظهيرة ومعه عدد من علماء مكة منهم الشيخ محمد بن أبي الخير القرشي الشافعي والشيخ محمد بن أحمد الطبري والشيخ محمد ابن ابراهيم المعروف بأبي اليمن الشافعي والشيخ علي بن مسعود الأنصاري

(١) الشوكاني : البدر الطالع ٩٠/٢ . ٩١ .

(٢) المصدر نفسه ٩٠/٢ - ٩٣ .

المالكي والشيخ المعمر أبو الحسين بن القطب القسطلاني والشيخ علي بن أحمد ابن سلامة الشافعي وجار الله بن صالح الشيباني والشريف أحمد بن علي الحسيني الشهير بالفاسي . فهؤلاء الثمانية ، ويؤمهم بن ظهيرة - كما يقول صاحب الطبقات - علماء مكة في وقتهم والمرجوع إليهم وأهل الاسناد « أجازوا لنسب محمد بن إبراهيم كل ما تجوز لهم روايته من كتب الفقه والحديث والتفسير والسير والعربية والمعاني والبيان والأصول الفقهية وكتب الكلام .. وذلك بشروط الاجازات المعروفة المشهورة »^(١) .

ومن شيوخه في هذا الميدان كذلك الفقيه الامام نفيس الدين سيمان ابن ابراهيم العلوي الذي رحل إليه صاحبنا ولازمه مدة وسمع عنه في عهده الأثر ، كما يقول ذلك صاحب تاريخ السادات العلماء^(٢) .

وقد تتلمذ لابن الوزير عدد كبير ممن أصبحوا من أعيان العلماء في وقتهم ، منهم حافظ الاسناد السيد محمد بن عبد الله بن أخيه الهادي والقاضي عبد الله ابن محمد بن المطهر النحوي والعلامة فخر الدين عبد الله بن محمد بن سليمان ، وكان أشد الناس ملازمة له ، ومنهم ولده عبد الله بن محمد بن الوزير ، وقد سبقت الإشارة إلى أن عبد الله هذا قد أفاد شيوخه في أصول الفقه لمهارته في قواعدها وغوصه على فرائدها بسبب قراءته على والده فيها . ومن تلامذته كذلك الفقيه الأديب العارف النحوي حسن بن محمد الشطبي ، وقد تقدم أن شيخه جمال الدين علي بن محمد بن القاسم قد أمر ولده الامام صلاح الدين ابن علي بالقراءة على ابن الوزير بعد أن عاد الصفاء بينهما فقرأ عليه في علم المعاني والبيان^(٣) .

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ق ٩٤ .

(٢) أحمد بن الوزير : تاريخ بني الوزير ، ترجمته .

(٣) أنظر : العواصم والقواصم المجلد الثاني ل ١٨٩ ، وتاريخ بني الوزير عند ذكر خصوماته ؛ والشوكاني : البدر الطالع ٨١/٢ ، ٨٢ ؛ وابن أبي الرجال : مطلع البدور ج ٣ ، في ترجمة علي بن محمد ابن القاسم

هذا ولم يكن أثر ابن الوزير وقفاً على هؤلاء الذين عاصروه وإنما امتد بعده إلى أجيال عديدة . فبعده بقرنين من الزمان نلتقي بالعلامة صالح بن مهدي المقبل اليمني الذي يعتبر عند البعض من المجددين في الاسلام في القرن الحادي عشر للهجرة^(١) - نلتقي به وهو يحذو حذو ابن الوزير ويتأثر به فيما أخذ به نفسه من إيثار التمسك بالكتاب والسنة على التقليد حتى انه تأثر به في تسميته كتابه الذي ضمنه مذهبه فسماه : « العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ » كما فعل ذلك ابن الوزير من قبل حين سمي أحد كتبه « ايثار الحق على الخلق » ، هذا إلى أن الغرض من الكتابين يكاد يكون واحداً وهو ايثار الاجتهاد في الأصول والفروع بالرجوع إلى الكتاب والسنة على تقليد المذاهب التي حمد عليها أصحابها ولم يبيحوا لأنفسهم الخروج على أحكامها ولو كان الحق - يؤيده الكتاب والسنة - على خلافها^(٢) .

وربما لم يكن من المغالاة الظن بأن أثر ابن الوزير قد استمر مع استمرار مدرسة السلفيين الذين ساروا على ما كان عليه السلف الصالح ودعوا إليه وانتصروا له . وتراث ابن الوزير كله دليل على ذلك ، وقد نهينا إلى ذلك الشوكاني حين قال عنه : « وكلامه لا يشبه كلام أهل عصره ولا كلام من بعده ، بل هو نمط من كلام ابن حزم وابن تيمية » ، وحين وصفه كذلك مع عدد من أئمة الزيدية المجتهدين بأنهم : « لا يرفعون إلى التقليد رأساً ولا يشوبون دينهم بشيء من البدع التي لا يخلو أهل مذهب من المذاهب من شيء منها ، بل هم على نمط السلف الصالح في العمل بما يدل عليه كتاب الله وما صح من سنة رسوله مع كثرة اشتغالهم بالعلوم التي هي آلات علم الكتاب والسنة »^(٤) .

(١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ٤١١ - ٤١٤ .

(٢) المرجع نفسه ٤١١ . ٤١٢ .

(٣) الشوكاني : البدر الطالع ٩١/٢ .

(٤) المصدر نفسه ٨٣/٢ . ٨٤ .

لعه بهذا قد وضحت لنا المكانة التي يحتلها ابن الوزير في مصنف العلماء نتيجة علمه الغزير وثقافته الواسعة المتنوعة التي كانت نتاج شخصية توفرت لها كل مقومات الشخصية العلمية . ومما يزيدنا تعرفاً على هذه المكانة أن نقف وقفة قصيرة مع مصنّفاته ، وفي تلك الوقفة أحاول بيان هذه المصنّفات مع الإشارة إلى قيمتها العلمية واسوقها مرتبة على حسب تأليفها فيما وقفت على تاريخ تأليفه :

١ - البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع :

يبدو أن هذا الكتاب أول ما صنّف ابن الوزير حيث فرغ من تأليفه في شهر رجب سنة ٨٠١ ولم ترد إشارة منه ولا ممن ترجموا له عن وجود مؤلفات له قبل هذا التاريخ ولذا كان الاعتماد على ذلك في بيان مراحل حياته وتحديد مرحلة التأليف والتدريس بهذا الوقت .

وابن الوزير في هذا الكتاب يقدم أدلة وجود الله تعالى بطريق مخالفة لطرائق المتكلمين ، ثم يستدل على إثبات النبوات وصدق الأنبياء على العموم لينتقل من ذلك إلى إثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام ، ويتناول حديثه في ذلك بمعجزاته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والفرق بين المعجز والسحر وغير ذلك من البحوث المتصلة بهذا الموضوع ، كل ذلك بأسلوب سهل أخاذ لا يشعر قارئه بأنه واحد من كتب الكلام . وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٩ على نفقة بعض علماء آل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (١) .

٢ - الحسام المشهور في الذبّ عن سيرة الإمام المنصور :

ويدل عنوان هذا الكتاب على موضوعه فهو رد على الاعتراض على

(١) طبع بالمطبعة السلفية . مصر .

امامة المنصور علي بن صلاح الدين بأنه لم يبلغ من العلم الحد الذي يؤهله للإمامة . ويعتبر كتاب غاية الأمان المصدر الوحيد الذي يذكر تاريخ تأليف هذا الكتاب وهو سنة ٨٠٥ (١) .

٣ - العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبدالله ابن عبد المطلب بن هاشم

وهو أشهر وأهم مؤلفات ابن الوزير وقد ذكر الزركلي أنه مخطوط في ثلاثة مجلدات (٢) . وجاء في ترجمته في كتاب ترجيح أساليب القرآن انه في أربعة مجلدات ضخمة بالقطع الكبير (٣) . كذلك ذكر البغدادي أنه في أربعة مجلدات في الرد على الزيدية (٤) . والحق أن هذا المخطوط - كما رأيته - في مجلدات أربعة ، أما وصف الزركلي له بأنه في ثلاثة مجلدات فيحتمل أنه قال بذلك بناء على مشاهدته لنسخة دار الكتب المصرية فقط دون أن يكتشف ما بها من نقص في الداخل ، فبينما ينتهي المجلد الثاني منها بنهاية الوهم السابع والعشرين تأتي بداية المجلد الثالث بالوهم الحادي والثلاثين ، وهذه الأوهام الثلاثة الساقطة من نسخة دار الكتب المصرية تشكل مجلداً كاملاً هو المجلد الثالث من مخطوطة استانبول التي عثرت عليها مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية .

وهذا المصنف قد جاء - كما سبق - رداً من ابن الوزير على رسائل

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمان ٥٦٠/٢ .

(٢) الزركلي : الأعلام ١٩١/٦

(٣) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٢ .

(٤) البغدادي : هدية العارفين ١٩٠/٢ . ١٩١ : وانظر وصفاً مفصلاً لهذا الكتاب في ترجمة ابن الوزير

في المجلد الثاني من العواصم والقواصم ل ١٢٩ - ١٨٤ .

بعث إليه بها شيخه جمال الدين بن أبي القاسم معترضاً فيها على موقف ابن الوزير من السنة ومهاجماً أهل السنة بفرقهم المختلفة ، ملقياً عليهم الكثير من الأقوال التي أوضح ابن الوزير انهم براء منها . وقد أشار إلى ذلك ابن الوزير في قوله : « وإني لما تمسكت بعروة السنن الوثيقة ، وسلكت سنن الطريقة العتيقة ، تناولتني الألسن البذيئة من أعداء السنة النبوية ... وجاءتني رسالة محيرة .. ثم اني تأملت فصولها ، وتدبرت أصولها ، فوجدتها مشتملة على القدح تارة فيما نقل عني من الكلام ، وتارة في كثير من قواعد العلماء الاعلام ، وتارة في سنة رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام ؛ فرأيت ما يخصني غير جدير بصرف العناية إليه .. وأما ما يختص بالسنن النبوية والقواعد الإسلامية ، مثل قدحه في صحة الرجوع إلى الآيات القرآنية والأخبار النبوية والآثار الصحيحة ونحو ذلك من القواعد الأصولية ، فإنني رأيت القدح فيها ليس أمراً هيناً ، والذب عنها لازماً متعيناً ، فتعرضت لجواب ما اشتملت عليه من نقض تلك القواعد الكبار التي قال بها الجلة من العلماء الأخيار»^(١) .

ويوضح هذا النص السبب في تأليف هذا الكتاب ، كما يفيدنا في بيان موضوعه وهو الدفاع عن السنن النبوية والقواعد الدينية . ومع أن هذا الكتاب يهدف إلى الدفاع عن ذلك فإنه يشتمل كذلك « على علوم كثيرة وفوائد غزيرة أثرية ونظرية ، ودقيقة وجلية ، وجدلية وأدبية ، وكلها رياض للعارفين نادرة ، وفراديس عند المحققين مزهرة»^(٢) .

بل انه ليتضمن أهم الآراء التي تضع ابن الوزير في مصاف المحققين من رجال الكلام فضلاً عن وضعه بين أئمة السنة ؛ وان كانت هذه الآراء الكلامية لا تأتي قصداً وانما تضطره المناسبات إلى الخوض فيها .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم المجلد الثاني . مقدمته . والروض الباسم ١/٨ . ٩ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ١/١١ .

فمثلاً عندما يزعم شيخه السابق أن الأشعرية وأهل الحديث كفار لإنكارهم ما هو معلوم ضرورة من الدين ، كإنكارهم أن لنا أفعالاً وتصرفات ، يعمد ابن الوزير الى بيان تبرئتهم من ذلك بتفصيله للاقوال المختلفة في مسألة الأفعال ^(١) .

وعندما يتهم هذا « المعترض » - كما يسميه ابن الوزير - إمام دار الهجرة وأهل الحديث مالك بن أنس رضي الله عنه بالبله والجمود لقوله بعدم تأويل آيات الصفات وأحاديثها ، يندفع ابن الوزير إلى الخوض في مسألة الصفات . وهكذا يفعل ابن الوزير دائماً كلما أصابت التهمة فرقة أو عالماً يرى براءتهم منها كالمرجئة مثلاً أو الإمام الشافعي أو الإمام الغزالي أو الرازي أو غيرهم .

وقد وردت في كتاب العواصم إشارات قليلة تفيد ظناً قوياً بأن تصنيفه كان في السنة التاسعة أو العاشرة من القرن التاسع الهجري ، منها قوله في معرض الرد على مطاعن شيخه على كتب الصحاح : « ومن العجب أنه ما ظهر القول أن فيها الكفر الصريح الذي لا يحتمل التأويل البتة إلا في شهر ذي الحجة من سنة ثمان وثمانمائة من السيد أيده الله تعالى ، وقد تقدمه من هو أعلم منه وأفضل » ^(٢)

وقوى هذا الظن قول المؤلف في موضع آخر : « لكني وضعته وأنا قوي النشاط متوفر الداعية ثائر الغيرة ، فاستكثرت من الاحتجاج رغبة في قطع اللجاج ؛ فربما كانت المسألة في كتب العلماء رضي الله عنهم مذكورة غير محتج عليها بأكثر من حجة واحدة فأحتج عليها

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ، وكله في ردااتهم أهل السنة والأشعرية بهذه التهمة التي ذكرها شيخه ابن أبي القاسم .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثاني ل ٣٦ ، عند بيان موقف السلف من التأويل .

بعشر حجج وتارة بعشرين ... وتارة بثلاثين حجة» (١) . ويقوي ذلك ما أشار إليه وهو يدفع عن أبي حنيفة رضي الله عنه تشكيك «المعترض» في اجتهاده بأن الاجماع منعقد على اجتهاده ، وأقواله متداولة بين العلماء الاعلام : سائرة في مملكة الاسلام ، في الشرق والغرب من عصر التابعين من سنة خمسين ومائة الى يوم الناس هذا « وهو أول المائة التاسعة بعد الهجرة» - لا ينكر على من يروونها ولا يعتمد عليها» (٢) .

وقد عرف قدر هذا الكتاب كل من وقف عليه ومنهم الشوكاني الذي يذكر أن ابن الوزير يورد في كتابه هذا كلام شيخه ثم ينسفه نسفاً بايراد ما يزيفه به من الحجج الكثيرة التي لا يجد العالم الكبير في قوته استخراج البعض منها ، وانه يشتمل على فوائد في أنواع العلوم لا توجد في شيء من الكتب ، ويذكر أن هذا الكتاب لو خرج إلى غير الديار اليمنية لكان من مفاخر اليمن وأهله (٣) .

٤ - تنقيح الأنظار في علم الآثار :

وهو كتاب جليل القدر جمع فيه علوم الحديث وزاد بما يحتاج اليه طالب الحديث من علم أصول الفقه ، وأفاد فيه التعريف بمذاهب الزيدية ، وهو يغني عن كتاب العلوم للحاكم ، صنفه في آخر سنة ثلاث عشرة وثمانمائة (٤) .

٥ - الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم :

وهو جزءان في مجلد واحد ، عنيت بنشره وتصحيحه جماعة من العلماء

(١) المصدر نفسه مقدمة المجلد الأول ؛ والروض الباسم ١١/١ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الأول ل ١١ ؛ والروض الباسم ١٥٨/١ .

(٣) الشوكاني : البدر الطالع ٢/٩٠ . ٩١ .

(٤) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثاني ل ١٨٠ (أ) .

بمساعدة ادارة الطباعة المنيرية بمصر ، وهو كتاب مختصر من العواصم والقواصم .

وقد بين ابن أنوزير السبب الذي دعاه إلى اختصار العواصم في الروض الباسم بأنه قد صنف الأصل وهو قوي النشاط متوفر الداعية ، فاستكثر فيه من الاحتجاج وبالغ في ايراد الاشكالات على خصمه حتى زادت في بعض المسائل على مائتي اشكال^(١) . فلما تأمله بعد ذلك وجد فيه من التطويل والتدقيق ما يصرف الأكثرين عن التأمل له والتحقيق ، فاختص منه هذا الكتاب مقتصراً فيه على نصره السنة النبوية والدفاع عنها وعن أهلها من حملة الأخبار المصطفوية ، تاركاً - كما يقول - التعميق في الدقائق ، والتعمق في المضائق ، راجياً أن ينتفع بهذا المختصر المبتدي والمنتهي ، والأثري والنظري^(٢) . وكان انتهؤه من هذا الكتاب يوم الأربعاء الثالث من شعبان من شهر سنة سبع عشرة وثمانمائة للهجرة كما أخبر هو بذلك^(٣) . وقد ذكر البغدادي أن هناك نسختين منه في مكتبة سهسالار بطهران^(٤) .

٦ - رياض الأبصار في ذكر الأئمة الأقطار والعلماء الأبرار :

وقد ذكر البغدادي هذا الكتاب في كتاب هدية العارفين وأشار في ذيل كتابه إلى نسختين منه في مكتبة المدرسة السابقة بطهران^(٥) .

(١) هذه الإشكالات ترد في النجد الأول من مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) ابن أنوزير : الروض الباسم ١١/١ .

(٣) المصدر نفسه ١٤٧٢ .

(٤) البغدادي : هدية العارفين ١٩١/٢ .

(٥) المصدر نفسه ١٩١/٢ .

٧ - التأديب الملكوتي :

وهو - كما جاء في ترجمة ابن الوزير في العواصم - مختصر ، وفيه غرائب وعجائب (١) .

٨ - قواعد التفسير النبوي :

وهو مذكور في معظم التراجم التي وقفت عليها لابن الوزير وإن كنت لم استطع العثور عليه (٢) .

٩ - قبول البشرى بالتيسير ليسرى :

وقد ذكر في تراجم ابن الوزير المذكورة ، كما أشار هو إليه في بعض مؤلفاته .

١٠ - فتح الخالق في شرح مجمع الحقائق والرفائق :

وقد انفرد البغدادي بذكر هذا الكتاب دون من ترجموا لابن الوزير (٣) .

١١ - مجمع الحقائق والرفائق في مباح رب الخلائق .

١٢ - نصر الأعيان على شر العميان :

صنفه في الرد على أبي العلاء المعري ، وفيه يقول : « قد ونع بعض أهل الجهل والغرة ، بانشاد الأبيات المنسوبة إلى ضرير المعرفة ، وهي أحقر

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم - المجلد الثاني ل ١٨٦ (أ) .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ٩٠/٢ . وانظر الأعلام ١٩١/٦ .

(٣) البغدادي : هدية العارفين ١٩١/٢ .

من أن تنظر ، وأهون من أن تذكر ، ولم يشعر هذا المسكين أن قائلها أراد القدح في الاسلام من الراس ، وهدم الفروع بهدم الأساس ، وليس فيها اثاره من علم يستفاد بيانها ، ولا اشارة إلى شبهة فيوضح بطلانها»^(١)

وقد صدر ابن-الوزير كتابه هذا بهذه الآيات :

ما شأن من لم يدر بالاسلام والخوض في متشابه الأحكام
لو كنت تدري ما دروا ما فا ه بالعوراء فيك ولا صممت صمام
لكن جمعت الى عمالك تعاميا وعمومة فجمعت كل ظلام

إلى قوله :

من لم يكن للانباء معظما لم يدر قدر أئمة الاسلام^(٢)

١٣ - رسالة في حصر آيات الأحكام الشرعية :

ذكرها الزركلي ومحمد بن محمد الحسني اليميني في مقدمة ترجيح أساليب القرآن^(٣) .

١٤ - أنيس الأكياس في فضل الإعراض عن الناس :

ذكره البغدادي^(٤) .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثاني ل ١٨٦ (أ) .

(٢) المصدر نفسه ١٨٦ (ب) .

(٣) الزركلي : الأعلام ١٩١/٦ ؛ وانظر ترجيح أساليب القرآن ٢ .

(٤) البغدادي : هدية العارفين ١٩٠/٢ .

١٥ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب المبتدعة واليونان في أصول الأديان :

وهو - كما يتضح من عنوانه - في اثبات أن ما قدمه القرآن من أدلة على قضايا التوحيد أفضل وأوضح وأكثر اقناعاً مما قدمه الفلاسفة والمتكلمون من أدلة عليها. وقد ذكر ابن الوزير دوافعه إلى تأليف هذا الكتاب وما يتناوله من موضوعات بقوله في خطبة الكتاب : « أما بعد : فإنه نبغ في هذا الزمان من عادى علوم القرآن ، وفارق فريق الفرقان ، وصنف في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التبيان ، في معرفة أصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقياً لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان .. لا جرم أن الله تعالى وإن وصفه بأنه لقوم هدى فقد وصفه بأنه على قوم عمي فحسبوه حين عموا أو صموا أنه لأمر يرجع إلى ذاته ، ولخلل يعود إلى بين آياته ، ولم يعلموا أن ذلك يخصهم لما في قلوبهم من العمه والعمى ... وقد رأيت التقرب إلى الله تعالى ببيان نقص ما ادعاه في الأمرين ، وإفساد جميع ما تعاطاه مفصلاً في فصلين ، رجاء أن أكون من الذين قال تعالى ﴿ فيهم ﴾ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد ﴿ (سبأ : ٦) . مع الإشارة إلى جمل شافية في فضل كتاب الله تعالى وفضل حامله ، وذكر نبذ من الأخبار الواردة فيه ، وبيان بعض ما اشتمل عليه من الدلائل المغنية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل » (١) .

ومع أن من وقفت على اقوالهم ممن ترجموا لابن الوزير لم يشيروا إلى وقت تصنيف هذا الكتاب فإنه يمكن القول بأنه قد صنفه في المرحلة الثالثة من حياته ، وهي المرحلة التي اعتزل الناس فيها وآثر حياة الزهاد ؛

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٨ ، ٩ ؛ وانظر الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام (دار الفكر العربي ، القاهرة : ١٩٤٧) ٢٠٢ - ٢٠٥ .

يدلنا على ذلك أنه أجاب فيه على بعض الأسئلة التي وجهها إليه معاصروه ، وكان منها سؤاله عن سر تجنبه لمناهج أهل الكلام ، فجاء في جوابه على ذلك قوله : « ومن أعظم الصوارف دنو الأجل والهمل بالاستعداد للقاء الله عز وجل .. فانهم القوي كاف في الصرف عن الإقبال ، فكيف وقد تشاغل ببعض ما تعلقت به الآمال ، وتعلت على أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين بالوقوف في أبوابه ، ومداواة قاسي طباعي بلطيف خطابه ، وإيثاري في خاتمة عمري لسنة رسوله وكريم كتابه ، ثم لزم البيت وآثرت الخمول ^(١) » . ثم يقول لسائله بعد أن يفصل الجواب على سؤاله : « واعلم يا ولدي أنني كنت مثلك طالب علم صغير السن ، كثير الجدل ، قليل التجارب ، وما كنت مثلي طالب سلامة ، كبير السن ، قليل الجدل ، طويل التجارب . فأنت في مناظرتك تطلب مني تجريب المجرب ومالي داع بعد تقديم تجربتي إلى تجريب لولا محبة الإسعاف لك على سبيل التقرب إلى الله تعالى » ^(٢) .

فهذا يدلنا على أنه قد صنف كتابه هذا في فترة متأخرة من حياته كما ان الموضوعات التي تناولها هذا الكتاب تدل هي الأخرى على ذلك .

وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٣٤٩ على نفقة بعض العلماء من آل البيت .

١٦ - هذا وقد أشار ابن الوزير في مواضع متفرقة من كتبه إلى أنه صنف كتاباً مكماً للترجيح وهو تكملة ترجيح أساليب القرآن : من هذه الاشارات

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ٦٧ ، ٦٨ .

قوله في معرض الاستدلال على وجود الله تعالى بالأنفس والآفاق « وقد ذكرت في تكملة ترجيح أساليب القرآن من ذلك ما يشفي ويكفي »^(١) .

١٧ - كتاب الأمر بالعزلة في آخر الزمان :

ذكره البغدادي في ترجمته وهو مذكور كذلك في العواصم^(٢) .

١٨ - إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد :

ولعل هذا الكتاب آخر ما صنف ابن الوزير ، إذ صنفه في سنة ٨٣٧ ، أي قبل وفاته بثلاثة أعوام ، ولذا فإن هذا الكتاب يعتبر تنويحاً لجهوده العلمية وثمرة بحوثه المتصلة وخبرته الطويلة . وقد عرض ابن الوزير في كتابه هذا لمعرفة الله تعالى وصفاته على مناهج الرسل صلوات الله عليهم والسلف الكرام وأظهر فيه آراءه في مسائل الخلاف بين المتكلمين وقدم محاولة جيدة - سوف نقف عليها - في التوفيق بينهم .

ومن أدق ما وصف به هذا الكتاب قول السيد رشيد رضا عنه : « انه كتاب جليل وسفر كبير ألفه السيد أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني أحد مجتهدي القرن الثامن الهجري^(٣) . وقد طبعته شركة طبع الكتب العربية بمصر لما رأته فيه من عظم الفائدة على كل ناطق الضاد ... والكتاب في أصول العقائد ، وقد اقتصر فيه على ما نطق به الكتاب

(١) ابن الوزير : إثبات الحق ٥٢ .

(٢) البغدادي : هدية العارفين ١٩١/٢ - والعواصم والقواصم . المجلد الثاني ل ١٨٦ .

(٣) الحقيقة أنه من مجتهدي القرن التاسع الهجري ، حيث قضى في هذا القرن الشطر الأكبر من عمره إذ ولد عام ٧٧٥ وتوفي عام ٨٤٠ .

والسنة غالباً وترك الخوض في النظريات الفلسفية التي نراها في علم عقائد الدين ... والمزية الكبرى التي امتاز بها كتابه على كتب العقائد المتداولة انه لم يتعصب لمذهب مخصوص ، ولم يخف اللائمة في تقرير ما يعتقد انه كان مخالفاً لما عليه الناس لأنه آثر الحق على الخلق ، وهو التقرب إلى أهل الأثر منه إلى أهل النظر ، وعهدنا في أكثر المتكلمين التقصير في علم الرواية . ويمكننا أن نقول ينبغي لكل مشتغل بعلم الدين الاطلاع على هذا الكتاب « (١) .

ومع أن هذا القول يصف هذا الكتاب بما يستحقه فإنه لا ينبغي عن مطالعته في معرفة قيمته وجدواه .

١٩ - ديوان شعر :

وهو - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - مجموع في مجلد ، وغالبه في التوسلات والرقائق ، وتقييد الشوارد العلمية ، والمجاوبة لمن امتحن به من أهل عصره ، وقد نقف على نماذج من اشعاره - فوق ما سبق - فيما بعد (٢) .

*

(١) السيد محمد رشيد رضا : مجلة المنار (ذو القعدة ١٣١٨ / فبراير ١٩٠١) ١٦ .
(٢) لمعرفة اسناد مصنفات ابن الوزير أنظر الشوكاني : إتحاف الأكابر ١٨ . ١٩ . ٢٨ . ٧٣ . ١١٠ .
وانظر ترجيح أساليب القرآن ٢ . ٣ .

القِسْمُ الثَّانِي

ابنُ الوَظِيْرِ

فِي مَيْدَانِ عِلْمِ الْكَلَامِ

قضية علم الكلام وموقف ابن الوزير فيها

تمهيد :

قبل أن نخوض مع ابن الوزير في تفصيل آرائه في مسائل علم الكلام وقضاياه ينبغي علينا أن نتعرف أولاً على موقفه من علم الكلام ، ومشروعيته ، ومدى الحاجة إليه ، فلعل ذلك يفسر لنا الآراء التي ارتأها والمواقف التي اتخذها في قضايا هذا العلم ومسائله .

وبيان موقفه من علم الكلام يستوجب منا أن نعرض آراء مفكري الإسلام في ذلك حتى تتبين لنا حقيقة موقفه بين هؤلاء وأولئك .

والمعروف أن المسلمين قد انقسموا حول علم الكلام إلى فريقين ، أحدهما يناصره ويبرز الدور الذي قام به في الدفاع عن العقيدة الإسلامية . وثانيهما يقف منه موقف الخصومة والمعارضة ويقوم الأدلة على فساد منهجه ويبين الآثار الضارة التي ترتبت على اتباعه والأخذ بطريقته .

وطبيعي أن يكون المتكلمون أنفسهم هم ممثلي الفريق الأول ، أما الفريق

المعارض فيمثله السلف من الفقهاء والمجتهدين والمحدثين ، وكذا الصوفية
وبعض فلاسفة الاسلام وكل من سار على نصرة مذهب السلف .

وفيما يلي تفصيل لموقف كل واحد من هذين الفريقين :

أولاً - أنصار الكلام :

يؤكد هذا الفريق من المفكرين على مشروعية الكلام وأهميته وضرورة
الاشتغال به ، ويرون أنه أحرى العلوم الشرعية بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر
عليها ، وصرف الزمان إليها ، ويسوقون على ذلك العديد من الأدلة والبراهين ،
أهمها :

١ - أن علم الكلام أفضل المعارف الدينية ، واشرف العلوم الشرعية ،
لأنه يتعلق بأشرف المعلومات وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته ،
كما أنه أساس غيره من العلوم الدينية ورأسها ورئيسها ، فانه ما لم
يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها ، كذلك فان الحاجة إليه
أشد وبراهينه أقوى ، كما أن ضد علم الأصول هو الكفر والبدعة وهما من
أخس الأشياء ، فوجب - كما يقول الرازي - أن يكون أشرف الأشياء (١) .
وفوق ذلك فان هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير ، ولا يختلف
باختلاف الأمم والنواحي ، كما أن الآيات المشتملة على مطالبه أشرف
من غيرها بدليل ما جاء في فضيلة ﴿ قل هو الله أحد ﴾ (الاخلاص : ١)
وآية الكرسي . ونحوها من الآيات وبهذا أثبت أنصار الكلام - أو اعتقدوا
أنهم أثبتوا - أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل (٢) .

٢ - انه قد ثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ،

(١) الرازي : مفاتيح الغيب ٣٠٧/١ : وانظر الأبيحي : المواقف (مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٥) ٧٥١/١ .

(٢) الأبيحي : المواقف ٥/١ : والتفتازاني : شرح العقائد النسفية (دار الكتب العربية ، الحلبي ، القاهرة ،

دون تاريخ) ١٤ .

ودليل ثبوت ذلك بالعقل أن المسلمين قد أجمعوا على وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى مع اتفاهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب ، فإذا ثبت وجوب ذلك بالاجماع « فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به » (١) . كذلك فإن تقليد البعض ليس أولى من تقليد الباقي ، فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإما يجب تقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلا أنه لم يقلد أحدهما دون الآخر ، وإما ألا يجوز التقليد أصلاً وهو المطلوب . فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وقد دل القرآن الكريم على ذلك حيث ذم التقليد وندب الناس إلى النظر والاستدلال والرجوع إلى الاعتبار ، وأمر بمجادلة المشركين بالدلائل العقلية (٢)

أما دليل النقل على ذلك فقول الله تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (النحل : ١٢٥) . فالمراد بالحكمة هنا - كما يقولون - هو البرهان والحجة ، فالندوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأمور بها ، وكذلك المراد بقوله تعالى في الآية ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ ليس المجادلة في فروع الشرع ، لأن من أنكر نبوته لا يخالفه ، فعلمنا - كما يقول الرازي - أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة ، فكان الجدل فيه مأموراً به . ثم إنا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدل (٣) .

ومما يدل من القرآن كذلك على أن تحصيل هذا العلم من الواجبات

(١) الجويني : شامل في أصول الدين ١/٣٠ . ٣١ .

(٢) الدراني : شرح العقائد العسدية ٢٦ ؛ وانظر الأبيحي : المواقف ١/٢٥١ ؛ والرازي : مفاتيح الغيب ٣٠٧/١ . وابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . در إحياء الكتب العربية . القاهرة . ١٩٦٢) ١/٧٢ . ٧٣ ؛ والسيوطي : صون المنطق (نشر الدكتور علي سامي النشار . مطبعة الخانجي . القاهرة . ١٩٤٦) ١٧٠ .

(٣) الرازي : مفاتيح الغيب ١/٣٠٧ وما بعدها .

ان الله تعالى قد أمر بالنظر فقال ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ (النساء : ٨٢) . وقال الله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ... ﴾ (الغاشية : ١٧) كما انه سبحانه وتعالى ذكر التفكير في معرض المدح فقال : ﴿ إن في ذلك لآيات لأولي الألباب ﴾ (الزمر : ٢١) . ولما نزل قوله تعالى ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ﴾ (البقرة : ١٦٤) ؛ قال عليه الصلاة والسلام « ويل لمن لا كها بين لحية ولم يتفكر فيها » فهو وعيد لمن ترك التفكير في دلائل المعرفة ، فهو واجب لأنه لا وعيد على ترك هذا الواجب . وقد ذم الله تعالى المعرضين عن التفكير في قوله سبحانه ﴿ وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾ (يوسف : ١٠٥) .

٣- إن الدلائل الواردة في علم الكلام لإثبات العقائد مأخوذة من القرآن الكريم معلومة للنبي ﷺ وصحابته . فقد تضمن القرآن أدلة إثبات وجود الصانع سبحانه ، وأدلة التوحيد والصفات واثبات النبوة والمعاد وغير ذلك من العقائد . أما وجود الصانع فقد دل عليه القرآن بخلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء والأرض ، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الأرض ، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السموات والأرض فالمقصود منه كذلك . وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ (الأنبياء : ٢٢) وامثالها .

ومما يدل على الصفات ما جاء في الاستدلال على العلم - مثلاً - وهو قوله تعالى ﴿ إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ﴾ (آل عمران : ٥) وقوله سبحانه ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (الملك : ١٤) .

بل ان « الأشعري » ليزيد على ذلك اذ يقرر في رسالته في استحسان

الخوض في الكلام « إن الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والظفرة والجزء كله معلوم للنبي ﷺ ، وكذا الفقهاء والعلماء من الصحابة جملة غير مفصلة (١) .

٤ - وقد حكى الله تعالى في كتابه الكريم الاستدلال بهذه الدلائل على الملائكة وأكثر الأنبياء ومنهم نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ، فهؤلاء جميعاً قد أخذوا بها واعتمدوا عليها . وبيان ذلك أن الله تعالى قد أجاب ملائكته إذ سألوه ﴿ أنجعل فيها من يفسد فيها ﴾ بقوله تعالى ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة : ٣٠) . فالمراد بسؤالهم أن خلق مثل هذا الشيء قبيح ، والحكيم لا يفعل القبيح . ومعنى جوابه تعالى إلى انبيءي لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ، ولا شك أن هذا هو المناظرة ، ومثل ذلك مناظرته تعالى مع إبليس .

وأما الأنبياء فأولهم آدم عليه السلام ، وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة ، وذلك محض الاستدلال . كذلك استدل إبراهيم عليه السلام لنفسه وعلى أبيه وعلى قومه وعلى ملك زمانه (٢) .

وأما محمد عليه الصلاة والسلام فقد كان اشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد والرد على فرق الكفار المختلفة اظهر - كما يقول الرازي - من أن يحتاج معه إلى تطويل ، كما أن القرآن مملوء بالردود على هذه الطوائف .

(١) الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في الكلام (ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي :

مذاهب الإسلاميين ١٩/١ وما بعدها ؛ وانظر الرازي : مفاتيح الغيب ١/٣٠٨ ؛ شرح العقائد العضدية

٢٦ ؛ والأبيجي : المواقف ١/٢٥١ .

(٢) الأشعري : رسالة في استحسان الخوض .. ١٩ .

وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل عليهم السلام علمنا - كما يقول الرازي - ان الطاعن فيها إما أن يكون كافراً أو جاهلاً^(١) .

٥ - ولعل أهم ما يحتاج به انصار الكلام ان هذا العلم ضروري لرد شبهات الملحدين والمبتدعة « وفيه حراسة العقيدة على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة » . وهذه كما يقول صاحب مفتاح السعادة من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الأموال وسائر الحقوق^(٢) .

والنتيجة أن هذا العلم لما كان يقوم بهذا الدور الذي لا غنى للاسلام عنه كان الاشتغال به والتدريس فيه ضرورة لا تنكر لا سيما وانه قد ورد في السمع ما يدل على وجوب البيان على العلماء^(٣)

٦ - واخيراً فانه يدل على أهمية هذا العلم أن بعض من نهوا عن الاشتغال به قد خاضوا فيه وتكلموا في مسائله وصنفوا في ذلك . وأشهر هؤلاء على سبيل المثال أبو حنيفة رحمه الله؛ فقد صنف في ذلك كتاب الفقه الأكبر وكتاب العالم والمتعلم اللذين صرح فيهما بأكثر مباحث علم الكلام^(٤) .

هذه هي أهم حجج انصار الكلام على ضرورته ووجوب الاشتغال به وانتفاء وصف البدعة عنه ؛ وسوف اعود لمناقشة هذه الأدلة بعد بيان وجهة نظر الفريق الآخر .

(١) الرازي : مفاتيح الغيب ١/ ٣٠٨ . ٣٠٩ ؛ وانظر رسالة الأشعري ١/ ١٩ . ٢٠ .

(٢) طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ٢/ ١٦١ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ٢/ ١٣٢ . ١٣٣ .

(٤) طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ٢/ ١٥٩ ، ١٦٠ .

ثانياً - خصوم الكلام :

يعتبر علم الكلام من بين العلوم الإسلامية جميعها العلم الذي تعرض لعداء الكثير من الطوائف الإسلامية لا سيما من جانب الفقهاء والمحدثين ومن ساروا سيرة السلف ونصروا طريقتهم . وإذا كان أنصار الكلام كما تبين يضعونه في مقدمة العلوم الإسلامية ويخلعون عليه شرف رياستها ويعتبرونه السلاح الأمثل في نصره الإسلام والذود عن حياضه ، فإن خصوم هذا العلم على العكس من ذلك ينكرون عليه أشد النكير ويوجهون إليه سهام النقد وينهون عن الخوض فيه والاشتغال به ويقدمون لذلك العديد من الأدلة .

وإذا كنت اسوق هنا ما احتج به خصوم الكلام على ذلك فانما اقتصر منه على ما جاء مضاداً لعلم الكلام بخصوصه دون ما هو موجه إلى النظر العقلي عموماً ، وذلك لأن الاحتجاج على أن النظر العقلي لا يفيد العلم يتنافى مع ما قرره الإسلام في ذلك ، فضلاً عن أن القائلين به هم في الأغلب طوائف من غير المسلمين . على أنه مما يستلفت النظر حقيقة أن أنصار الكلام قد فصلوا أدلة مبطلتي النظر العقلي من السمنية وغيرها ، وفرعوا عليها وتجادلوا فيها أكثر مما فعل خصوم علمهم^(١) .

فحيث ان خصوم الكلام لم يعولوا كثيراً على ذلك ، فإني اكتفي في بيان رأيهم بما احتجوا به لموقفهم المعادي للكلام بخصومه ، ويمكن إيجاز ما استدلوا به هنا في أربعة وجوه :

(١) طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ١٥٩/٢ . ١٦٠ ؛ وأنظر في ذلك الأيجي : المواقف ٢١١/١ وما بعدها ؛ والرازي : مفاتيح الغيب ٣١١/١ وما بعدها ؛ والآمدي : غاية المرام (تحقيق حسن عبداللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية . القاهرة . ١٩٧١) ١٥ ، ٢٠ ؛ والغزالي : إحياء علوم الدين (مطبعة الشعب ، القاهرة) ١٦٥/١ .

ان طرق المتكلمين في الاستدلال فاسدة وأدلتهم لا توصل إلى اليقين . وبيان ذلك أنهم يعتمدون في أدلتهم على طريقة القياس أو طريقة الاستقراء أو طريقة الاستدلال على انتفاء المدلول لانتفاء دليله أو الجدل وهي كلها طرق لا تؤدي إلى اليقين .

فطريقه الاستدلال بالقياس قد رفضها الامام الغزالي وصرح بأنها طريقة الشيطان وذلك عندما سئل : « فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ، أبعينان الرأي والقياس وذلك غاية التعارض والالتباس ؟ أجاب بقوله : « أما ميزان الرأي والقياس فحاشا لله أن أعتمصم به فإنه ميزان الشيطان ، ومن زعم من أصحابي ان ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله تعالى أن يكفيني شره ، فإنه للدين صديق جاهل وهو شر من عدو عاقل » (١) .

كذلك صرح ابن تيمية بأنه « لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الالهية لم يصلوا بها إلى اليقين وغلب عليهم - بعد التناهي - الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها » (٢) .

فطريقة القياس هذه لا تفيد في الالهيات لأن الله سبحانه ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى : ١١) ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز - كما يقول ابن تيمية - أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها (٣) .

لكن المتكلمين قد استخدموا هذا القياس بعد أن استعاروه من أصول الفقه وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي ينطبق

(١) الغزالي : القسطاس المستقيم : مجموعة القصور العوالي ٩ ، ١٠ .

(٢) ابن تيمية : الموافقة (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥١) ١٤/١ ، ١٥ .

(٣) المصدر نفسه .

عليه ﷺ والله المثل الأعلى ﴿ (النحل : ٦٠) في السموات والأرض ، ولذا تعرضت هذه الطريقة للكثير من النقد . والعجيب أن الكثير من هذا النقد قد جرى على لسان بعض المتكلمين (١) .

أما طريقة الاستقراء فقد بين الآمدي فساد الاستدلال بها في المباحث الالهية ، كما فعل ذلك بالنسبة لطريقة الاستدلال على انتفاء المدلول لانتهاء دليله ، وهي الطريقة التي أثبت الامام الغزالي بطلانها في قوله « أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلي متطهراً فلا جرم يصح أن تقول : إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر ، ومعلوم انه غير متطهر وهي نفس اللازم ، فلزم منه أن صلاته غير صحيحة وهو نفي الملزوم ، وكذلك إن قلت ومعلوم أن صلاته صحيحة وهذا وجود الملزوم فيلزم منه أنه متطهر وهو وجود اللازم ؛ أما ان قلت ومعلوم انه متطهر فيلزم منه أن صلاته صحيحة فهذا خطأ ، لأنه ربما بطلت صلاته بعلّة أخرى فهذا وجود اللازم ولم يدل على وجود الملزوم ، وكذلك ان قلت ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فهو إذن كان غير متطهر ، وهذا خطأ غير لازم لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط سوى الطهارة فهذا نفس الملزوم ولم يدل على نفس اللازم » (٢) .

أما طريقة الجدل : وهي طريقة تعتمد على مسلمات الخصم وتتسم بالتدقيق وتعديد الاحتمالات والفروض وتهدف أساساً إلى التغلب على الخصم ، فهي أكثر الطرق السابقة تعرضاً للنقد - بل قد يصح القول بانها كانت السبب المباشر في جلب العداوة إلى علم الكلام بما أنتجت من خصومات وخلافات . ومن نقدها ابن حزم في قوله : « فإن تعلق المرء بما يقول خصمه ضعف ، وإنما

(١) الرازي : أساس التقديس (مطبعة الكردي ، القاهرة ، ١٣٢٨) ١٤ ؛ والجويني : الإرشاد ٢٦٣ ؛

وابن حزم : الفصل ٩٨/٣ ؛ والدكتور محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد (مطبعة الأنجلو

المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩) ؛ ورسالة حسن عبد اللطيف : الآمدي وكتابه غاية المرام ١١٥ - ١٣٢ .

(٢) الغزالي : القسطاس المستقيم ٣٩ ، ٤٠ ؛ وانظر الفتازاني : شرح العقائد النسفية ٥١ .

يلزم المرء أن يخلص قوله مجرداً لا أسوة له في تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك » ^(١) وقد وصف الغزالي أهل الجدل والشغب بأنهم يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة ، وبين بطلان الجدل القائم على اساس القسمة العقلية حين قرر أننا لو سلمنا بأنهم وصلوا بقسمتهم العقلية إلى استقصاء جميع الاحتمالات فإنه لا يلزم من أبطال ثلاث ثبوت رابع ، فقد تكون الأقسام كلها باطلة ^(٢) .

كذلك عاب الخطابي طريقة الجدل هذه في رسالته « الغنية عن الكلام » في قوله : « والجدل لا يبين به حق ولا تقوم به حجة ، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كالتأهلهما باطلة ويكون الحق في ثالثة غيرهما ، فمناقضة احدهما صاحبه غير مصحح مذهبه وإن كان مفسداً به قول خصمه » ^(٣) .

وقد أشار ابن الوزير إلى أن من اسباب فساد الأدلة الكلامية اعتماد المتكلمين فيها على مقدمات مختلف فيها ، ولما كان من شرط المقدمات أن تكون جلية غير مشكوك فيها ، وكانت الأدلة الكلامية قائمة على مقدمات مشكوك فيها مختلف عليها ، كان ضرورياً أن تأتي النتائج محلاً للشك وكثرة الخلاف ^(٤) .

وإذا كان هذا هو حال الأدلة الكلامية فإنه يحق لخصوم الكلام أن يرفضوه وينهوا عن الاشتغال به .

الوجه الثاني :

ويتعلق هذا الوجه بالنتائج والآثار التي ترتبت على الاشتغال بعلم الكلام . وأهم هذه الآثار ما حدث من اختلاف المتكلمين فيما بينهم ، فذلك اثر خطير

(١) ابن حزم : الفصل ٢٠/١ .

(٢) الغزالي : القسطاس ٦٢ ؛ وانظر دراسات في الفلسفة الإسلامية للدكتور محمود قاسم ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) السيوطي : صون المنطق ٩٩ ، ١٧٦ .

(٤) ابن الوزير ، إيثار الحق ١١ .

مزق أمة محمد ﷺ شيعاً وأحزاباً وفرقها فرقاً متباينة متطاحنة ترمي كل منها الأخرى بالكفر والضلال أو تنسبها إلى الفسق والبدع ، مما فلّ وحدة المسلمين وبدد قواهم ، وفي ذلك يقول أبو المظفر بن السمعاني في كتابه (الانتصار لأهل الحديث) : « أما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد ، يبدع بعضهم بعضاً ، بل يترقون إلى التكفير : يكفر الابن أباه والرجل أخاه والجار جاره تنقضي أعمارهم ولما تتفق كلماتهم ، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ... أو ما سمعت أن المعتزلة مع اجتماعهم في هذا اللقب يكفر البغداديون منهم البصريين والبصريون منهم البغداديين ، ويكفر اصحاب أبي علي أصحاب أبي هاشم ، وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم ؟ » (١) .

وقد نعى ابن رشد على المتكلمين ما وقع بينهم من خلاف ، وبيّن أن سببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، وذكر أن من طبيعة المتكلمين وأصنافهم المختلفة أن « كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع » (٢) .

كذلك يصف الامام الغزالي اتباع المذاهب الكلامية بأن دراستهم كثيراً ما تنتهي « إلى نوع من التعصب وسوء الفهم » لكل من يخالف رأيهم ، فتطفي لديهم جذوة التفكير ويغلق باب الاجتهاد ... وأكثر من ذلك ، فإن هؤلاء المقلدين قد يروّون في مخالفة مذهبهم نوعاً من الكفر الصريح ، وهكذا يفتح باب التكفير على مصراعيه ما دام المقلد لا يمتلك معياراً أو مقياساً يفاضل به بين آراء الباحثين في العقائد (٣) . بل إن الامام الغزالي ليقرر صراحة « أن

(١) السيوطي : صون المنطق ١٦٧ وما بعدها .

(٢) ابن رشد : مناهج الأداة ١٣٤ (مطبعة دار القلم . مطبعة الأنجلو مصرية . الطبعة الثانية . القاهرة . ١٩٦٩) ١٣٤ .

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية للدكتور محمود قاسم ١٧٢ . ١٧٣ .

الشر انما نبع في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام الذين أرادوا أن يضيقوا
رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين» (١)

ومن الآثار الخطيرة التي ترتبت كذلك على الاشتغال بعلم الكلام وسلوك
طريق المتكلمين الطعن على إيمان العوام من المسلمين والقول بكفرهم ، وقد
بين ذلك ابن السمعاني حين قال عن المتكلمين « ومن قبيح ما يلزمهم في اعتقادهم
أننا إذا بنينا الحق على ما قالوا وأوجبنا طلب الدين بالطريق الذي ذكروه ،
وجب من ذلك تكفير العوام بأجمعهم لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد ...
فإذا كفر هؤلاء الناس فهم السواد الأعظم وجمهور الأمة ، فمآذ الإطية بساط
الاسلام وهدم منار الدين وأركان الشريعة وأعلام الاسلام وإلحاق هذه الديار -
اعني دار الاسلام - بدار الكفر ؟ .. ومتى يوجد في الألوف من المسلمين على
الشرط الذي يراعونه لتصحيح معرفة الله ؟ » (٢) .

ولهذا السبب نفسه وصف الإمام الغزالي طائفة من المتكلمين بأنهم « من أشد
الناس علواً واسرافاً » اذ « كفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لا يعرف
الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتها التي حررناها فهو كافر ..
ومن ظن أن مدركَ الايمان بالكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد
ابدع جد ابداع » (٣) . بل إنه ليعتبر ايمان العوام هو الايمان الراسخ الذي لا
تؤثر فيه الشبهات (٤) . ولقد حاول بعض الباحثين توجيه اللوم في ذلك إلى
المعتزلة دون الأشعرية الذين لا يذهبون في تشددهم - في رأيه - إلى المدى
الذي قال به بعض المعتزلة .

وحقيقة، صرح بعض الأشاعرة بتصحيح ايمان العوام . فالآمدي قد صرح

(١) المرجع نفسه ٧٠ .

(٢) السيوطي : صون المنطق ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٣) الغزالي : فيصل التفرقة : مجموعة القصور العوالي ١٥٠ . ١٥١ ، وانظر السيوطي : صون المنطق

١٨٤ ، ١٨٥ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٥٣

بذلك وصححه واستدل عليه بما ثبت عن النبي ﷺ من قبول إيمان الأعراب وأمثالهم ، وهو عين ما استدل به ابن حزم ومن سبق من السلف (١) .

لكن تصريحهم بذلك لا ينبغي أن يحجب عنا مناقضة ذلك لأصول مذهبهم في وجوب النظر ، حيث ان معرفة الله تعالى - وهي واجبة بإجماع الأمة - لا تتم إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا به كما يقولون فهو واجب .

فاللوم هنا يتوجه إلى الأشعرية كما يتوجه إلى المعتزلة ، والحملة التي شنها ابن حزم وأمثاله على الأشاعرة هنا - خلافاً لما يراه الأستاذ حسن عبد اللطيف - لها في ظني ما يسوغها ، ولم يخف على خصوم الكلام تناقض الأشعرية في ذلك ، فقد بين هؤلاء الخصوم ان من صححوا إيمان العوام فقد ناقضوا أصولهم حين أثبتوا حقيقة المعرفة والإيمان بغير طريقها على أصوله ، وذلك انما هو سلوك لطريقة التقية ورد تشنيع الناس عليهم ، كما صرح بذلك ابن السمعاني (٢) .

وهكذا وضع المتكلمون أنفسهم حين قالوا بكفر العوام موضعاً لا يحسدون عليه أمام خصومهم . ولا يفوتني أن أشير هنا إلى أن هذين الأثرين الناتجين عن الكلام ، وهما اشاعة الفرقة بين المسلمين والحكم بكفر العوام ، قد أثارا عاصفة قوية عليهم من بعض الباحثين في الحاضر . فهذا هو الأستاذ أحمد أمين يقرر مخالفة طريقة المتكلمين لمنهج القرآن الكريم في الدعوى وأن اعتماد المتكلمين في البراهين على العقليات وجنوحهم إلى التأويل للنصوص « هما اللذان يعللان ما استفاض في عصور المتكلمين من خلاف » (٣) . كذلك هاجم شيخ الإسلام ابن تيمية تأويل المتكلمين والفلاسفة لنصوص السمع هجوماً عنيفاً وبين تهاقها بياناً ليس بعده بيان ، حيث أوضح أن تأويل النقل انما يقوم على أساس دعوى

(١) ابن حزم : الفصل ١١٠/٥ ؛ ورسالة حسن عبد اللطيف : الأمدي وكتابه غاية المرام ٣٥ .

(٢) الفصل : ١٠٩/٥ وما بعدها ؛ والسيوطي : صوت المنطق ١٧٨ .

(٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٥/٣ . ١٦٠ .

تعارضه مع العقل ، فإذا ثبت أنه لا تعارض بين عقل صريح ونقل صحيح دل ذلك على أنه ليس لأحد أن يؤول كتاب الله وقول رسوله ﷺ . وقد أثبت ابن تيمية ذلك في كتابه (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) وسوف يأتي مزيد بيان لهذه النقطة عند عرضنا لموقف ابن الوزير عن علم الكلام .

وممن عاب على المتكلمين اختلافهم لخوضهم في الدقائق التي ليست من أصول الدين من المعاصرين السيد رشيد رضا والمرحوم الدكتور محمود قاسم الذي جعل للمتكلمين - مع بعض أهل التصوف - دوراً كبيراً في هدم صرح الحضارة الإسلامية في عصر ابن رشد وقرر « انهم لم يغادروا صغيرة ولا كبيرة في أمور العقائد الا اختلفوا فيها كثيراً أو قليلاً وما كان لهم إلا أن يختلفوا طالما كانوا يتهجون منهج الجدل وطالما ينسون في كثير من الأحيان أنه لا يحق للباحث في مسائل الدين أن يطبق الاعتبارات الانسانية على الأمور الالهية » (١) .

الوجه الثالث :

إن القرآن الكريم قد اشتمل على البراهين العقلية على أصول الدين ، فإذا ثبت ذلك وثبت معه أن البراهين العقلية الواردة في القرآن خير من ادلة المتكلمين ولا تثير بين المسلمين ما أثارته الأخيرة من خلاف وشتات وتكفير للمسلمين - إذا ثبت هذا ، صح - فيما يراه خصوم الكلام - المنع من الاشتغال بهذا العلم ودلائله .

أما اشتمال القرآن على دلائل أصول الدين فذلك أمر قال به وأثبته الكثيرون من الفلاسفة والمتكلمين بل أئمة المتكلمين ، فإن شيخ الأشعرية أبا الحسن

(١) مقدمة الدكتور محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ٧ - ١٠ ، وانظر له أيضاً دراسات في الفلسفة ٧٠ ؛ وانظر للسيد محمد رشيد رضا : مجلة المنار (عدد ١١ أكتوبر ١٨٩٨) ، تحت عنوان لا بد منه .

قد قرر ذلك وأكدته في رسالته « في استحسان الخوض في الكلام » (١) .

والواقع أن الفريقين من المتكلمين وخصومهم قد اكدوا هذه الحقيقة ، لكنه لا يخفى أن المتكلمين انما اكدوا ذلك ليثبتوا أنهم فيما وضعوا من أدلة لم يكونوا مبتدعين بينما أراد خصوم الكلام من ذلك اثبات الاستغناء ببراهين القرآن عن الأدلة الكلامية .

وقد أكد الإمام الغزالي أن الأدلة القرآنية أكثر اقناعاً من غيرها وانها لذلك أكثر فائدة حيث تصلح للعامة ولأهل المعرفة اليقينية في آن واحد . فالأدلة القرآنية فيما يرى الامام الغزالي كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبي أصلاً « فمن الجلي أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر ، كما قال تعالى ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ (الروم : ٢٧) ، وأن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمديرين فكيف ينتظم في كل العالم ؟ . وان من خلق علم كما قال تعالى ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (الملك : ١٤) . فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حياً ، وما أحدثه المتكلمون وراء ذلك من تنقيح وسؤال وتوجيه وإشكال ثم اشتغال بحلّه فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر فهو الذي ينبغي أن يتوقى » (٢) .

وهذا الذي نص عليه الغزالي نجد مثله عند ابن رشد . فعنده أن الشرع قد اشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور . وأن أكثر الطرق

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ١٥ - ٢٦ .

(٢) الغزالي : إجماع العوام ٨٨ ، ٨٩ : مجموعة القصور العوالي ؛ وانظر الدكتور محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ١٧٥

المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثرين في وقوع التصور والتصديق^(١).

ولا أطيل هنا بذكر ما قاله الرازي في اثبات هذا الأمر ، وكذلك الأشعري وغيرهما كابن تيمية ، فابن تيمية قد افاض في بيان هذه النقطة كثيراً وتتبع المسائل الأصولية وناقش أدلتها القرآنية وما استدل به المتكلمون عليها من أدلتهم ، وانتهى إلى أن القرآن الكريم والحكمة النبوية فيهما عامة أصول الدين من المسائل والدلائل ، وان نهاية ما ذكره المتكلمون ذلك جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه^(٢).

ولا أطيل في تفاصيل هذا الأمر ما دام مقرراً لدى الأقدمين والمعاصرين^(٣). وما دام الأمر كذلك فقد ثبت عدم الحاجة إلى الخوض في دقائق المتكلمين ومضايقتهم ، وبات يصح لخصوم المتكلمين أن يقولوا عنهم « فإن من واضح شأنهم الدال على خذلانهم انصرافهم عن النظر في أحكام القرآن ، وتركهم الحجاج بآياته الواضحة البرهان ، واطراحهم السنن من ورائهم ، وتحكمهم في الدين بآرائهم »^(٤).

الوجه الرابع :

إن الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، وما دام كذلك فإنه لا يجوز الاشتغال به . والدليل على ذلك - فيما يرى خصوم الكلام - ما يلي :

-
- (١) ابن رشد فصل المقال ١٩ .
(٢) لمعرفة تفصيل ذلك أنظر ابن تيمية : الموافقة ١٤ - ٢٠ ، ومجموع الفتاوى ١/٣٧٢ - ٣٧٧ ، ومفاتيح الغيب ١/٣٠٧ ، ٣٠٨ ، والدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ١/١٥ - ٢٦ .
(٣) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر ٢/١ Library for Printing information ، والدكتور محمود قاسم : دراسات في الفلسفة ١٥٢ .
(٤) السبوطي : صون المنطق ١٤٥ .

١ - ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام من النهي عن التكلف والجدال . فمن ذلك من الكتاب قوله تعالى ﴿ ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون ﴾ (الزخرف : ٥٨) وقوله سبحانه ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ﴾ (الأنعام : ٦٨) وأمثال ذلك كثير . ومن السنة النبوية ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال : قال رسول الله ﷺ « العلم ثلاثة فما سوى ذلك فهو فضل ، آية محكمة ، أو سنة قائمة أو فريضة عادلة » أخرجه أبو داود ، وقال فيه عبد الله بن عروة : الفريضة العادلة ما اتفق عليه المسلمون ، ومن ذلك حديث عائشة رضي الله عنها : قال ﷺ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد « أخرجه الشيخان »^(١) .

ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ : « إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم » وحديث أبي أمامة رضي الله عنه عن النبي ﷺ : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل ، ثم تلا رسول الله ﷺ : ﴿ ما ضربوه لك الا جدلاً ﴾ .

ومن أصرح ما ورد في هذا المعنى قوله ﷺ - فيما رواه عنه ابو الدرداء وابو امامة وأنس ووائل بن الاسقع - « ... ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان ، ذروا المراء فإن المراء لا تؤمن فتنه ، ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ويحبط العمل ، ذروا المراء فإن المؤمن لا يمارى ، فكفى بك إثماً ألا تزال ممارياً ، ذروا المراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة ، ذروا المراء فأنا زعيم بثلاثة أبيات في الجنة في وسطها ورياضها وأعلاها لمن ترك المراء وهو صادق ، ذروا المراء فإنه أول ما نهاني الله عنه بعد عبادة الأوثان وشرب الخمر ، ذروا المراء

(١) البخاري : صحيح البخاري ١٦٠/٣ ، ومسلم : صحيح مسلم ١٦/١٢ .

فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضي بالتحريش وهو المرء
في الدين ... الحديث «^(١) .

وقد أورد « الهروي الانصاري » في كتابه « ذم الكلام الكثير » من هذه
الأخبار ، ونقل عنه السيوطي من ذلك ما يكفي ويشفي في هذا الباب ^(٢) .

٢ - الآثار المروية عن سلف الأمة ومجتهدى الأئمة وهي آثار كثيرة تفيد أن
مسالك المتكلمين إنما هي مما ابتدع في الدين .

من ذلك ما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال في قوله تعالى :
﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله ﴾ (آل عمران : ٧) : هم أصحاب الخصومات والمرء في
الدين ، وقد روي عنه كذلك من طريق عطاء : « لا تضربوا كتاب الله
تعالى بعضه ببعض ، فإن ذلك يوقع الشك في قلوبكم » ومن ذلك ما روي
عن ابن مسعود رضي الله عنه : « يا أيها الناس إن الله بعث محمداً بالحق ،
وأنزله عليه الفرقان ، وفرض عليه الفرائض ، وأمره ان يعلم أمته ،
فبلغ رسالته ونصح لأمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ، وبيّن لهم ما
يجهلون ، فاتبعوه ولا تتدعوا فقد كفيتم ، كل محدثة بدعة وكل بدعة
ضلالة » ^(٤) .

ومنه ما روي عن عمر رضي الله عنه وهو قوله : « ما أخاف على هذه

(١) السيوطي : صون المنطق ٣٦ .

(٢) أنظر الهروي الأنصاري : ذم الكلام ، (مصورة (ميكرو فيلم) بمعهد المخطوطات العربية رقم ٩٧
علم الكلام) ؛ والسيوطي : صون المنطق ٣٣ وما بعدها ؛ والرازي : مفاتيح الغيب ٣٠٨/١ ؛ وابن
تيمية : مجموع الفتاوى ٣٨١/١ ؛ والموافقة ٢٥ - ٢٧ ؛ والدكتور محمد سعيد الأفغاني في رسالته
للدكتوراه : الهروي مبادئه وآراؤه (دار الكتب الحديثة . القاهرة . ١٩٧٢) ١٨٩ .

(٣) ابن حجر الهيتمي : مجمع الزوائد ١٨٨/١ .

الأمة من مؤمن ينهأ إيمانه ، ولا من فاسق بين فسقه ، ولكني اخاف عليها رجلاً قرأ القرآن حتى ازلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله» (١) . وقد روي عنه كذلك قوله : « لأن اسمع في ناحية المسجد بنار تشتعل أحب إلي من أن اسمع فيه ببدعة ليس لها معين » .

ومما هو نص في نهيم عن الكلام ، ما روي عن مالك ابن أنس رضي الله عنهما : « اياكم والبدعة ، قيل : وما البدعة يا أبا عبد الله ، قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله تعالى وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون » . ومثله قول الشافعي رضي الله عنه : « لأن بيتي الله العبد بشيء سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام » . وقد لمس أبو حنيفة رضي الله عنه اخطر عيوب الكلام في قوله - حين نهى ولده حمادا عن الكلام فاحتج عليه بانه سمعه يتكلم فيه - : « يا بني ، كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وانتم اليوم تتكلمون كل واحد يريد أن يزل صاحبه ، ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فكأنه قد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (٢) .

وخلاصة هذه الآثار وغيرها مما لا يتسع له المقام ان ما روي عن النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم وعن سلف الأمة وأئمتها يفيد النهي عن الجدل والمراء ، والنهي عن التفرق والاختلاف ، والنهي عن الجدل في القرآن ، وعن الجدل في القدر خاصة ونحوها ، وكل ذلك يدل على أن علم الكلام بدعة (٣) .

(١) ابن قيم الجوزية : جامع بيان العلم ٢/٢٣٨ .

(٢) للوقوف على الكثير من الأحاديث والآثار في هذا الباب أنظر الهروي : ذم الكلام ؛ والسيوطي : صون المنطق ٣٣ وما بعدها ؛ والدكتور عزت عطية في رسالته للدكتوراه : البدعة وموقف الإسلام منها ١٠٥ وما بعدها (دار الكتب الحديثة . القاهرة . دون تاريخ) ؛ والدكتور الأفغاني : الهروي مبادئه وآراؤه ١٨٩ .

(٣) أورد الغزالي كثيراً من هذه الآثار في إحياء علوم الدين ١/١٦٣ . ١٦٤ .

٣ - وكل هذا ومعه فقد انعقد الاجماع - كما يقول خصوم الكلام - على أن الاشتغال بالكلام بدعة ، وبيان ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم ما تكلموا في هذا العلم ، فيكون بدعة فيكون حراماً . أما أن الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لأنه - كما يقول الرازي ، في حكايته لأقوال مخالفيهم - لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس انكاراً على من خاض فيها . فاذن ثبت أن الكلام بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق^(١) . وقد قرر الأشعري ذلك في رسالته « في استحسان الخوض في علم الكلام » وهو يحكى أقوال خصوم الكلام^(٢) .

وهذا هو الإمام أبو حنيفة رحمه الله ينص على أن « المتقدمين من اصحاب النبي ﷺ والتابعين وأتباعهم لم يكن يفوتهم شيء مما ندرکه نحن ... ثم لم يتهبأوا فيه متنازعين ولا مجادلين ، ولم يخوضوا فيه ، بل أمسكوا عن ذلك ونهوا عنه أشد النهي »^(٣) .

وبهذا تمسك خصوم الكلام إذ « لو كان طريق الرد على المبتدعة هو الكلام ودلائل العقل والجدال معهم لاشتغلوا به ، وامروا بذلك ، وندبوا إليه »^(٤) . ولا يعقل أن ما بيَّنه المتكلمون في علمهم هذا مما يُحتاج إليه في الدين مُستدرکاً على ما بيَّنه الكتاب الكريم والرسول الأمين . وما دام قد ثبت انه ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه في الدين وبينه بياناً شافياً ، ولم يترك لأحد بعده مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم من الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه ، فإنه لا حاجة

(١) الرازي : مفتاح الغيب ٣٠٩/١ .

(٢) نشر هذه الرسالة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين ١٦/١ .

(٣) طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة ١٥٣/٢ . ١٥٤ .

(٤) السيوطي : صون المنطق ١٥٣ .

بنا إلى ما شغل به المتكلمون أنفسهم واختلفوا عليه وتفرقوا بسببه (١)

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن هذه الحقيقة الأخيرة ، وهي أن الله تعالى قد أتم نبيه الدين وأنه ﷺ بلغه البلاغ المبين وبين أصول الدين بياناً شافياً - هذه الحقيقة قد قررها وأكدها عدد من العلماء المحققين كابن تيمية واصحابه وابن الوزير وغيرهما من جماهير المسلمين ، وسأني كلام ابن الوزير في ذلك مفصلاً ؛ أما ابن تيمية فمما قاله في ذلك : « وقد أوجب الله على نبيه ﷺ البلاغ المبين وانزل عليه الكتاب ليعين للناس ما نزل إليه ، فلا بد أن يكون خطابه وبيانه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره ، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق بل بينه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله أو نقص علمه وعقله ؟ » (٢) .

٤ - ويدلنا كذلك على أن علم الكلام بدعة مخالفتها لطريقة النبي ﷺ وصحابته في الدعوة إلى الدين . فقد كان ﷺ كما هو المشهور الصحيح - يدعو الكفار إلى الإسلام من غير أن يأمرهم بالنظر في الأدلة على أساليب المتكلمين ، وقد اشتهر في ذلك قوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » . وثبت ذلك أيضاً من وصيته لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن ، فلم يُرو أنه ﷺ دعاهم إلى النظر والاستدلال وإنما بين أن حكم الكافر بالشرع أن يدعى إلى الإسلام فإن ابى وسأل النظره والامهال لايجاب إلى ذلك ، فإما أن يسلم أو يعطي الجزية أو يقتل (٣) .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق ذكره من كفاية البراهين القرآنية في الدلالة

(١) أنظر الدكتور عبد الرحمن بدوي . مذاهب الإسلاميين ١٦/١ ، صون المنطق ١٠١ . ١٧٥

(٢) ابن تيمية : موافقة الصحيح المنقول ١٠/١ . ١١ ، ومجموع الفتاوى ٣٧٣/١ .

(٣) الرازي : مفاتيح الغيب ٣١٤/١ ، والسيوطي : صون المنطق ١٧٢ ، وانظر الدكتور محمد كمال

جعفر : علم الكلام (محاضرات ألقاها على طلبة الفرقة الثانية بدار العلوم . ١٩٦٧) ٢٢ .

على أصول الدين وعجز الأدلة الكلامية عن تحصيل اليقين في ذلك ،
بدليل شدة اختلاف المتكلمين فيما بينهم ، أمكننا القول - مع خصوم
الكلام - بأن الاشتغال به بدعة ، وانه لا يفيد المكلفين ، ولا يجدي في
الدين فضلاً عن أنه بضرّ الدين والأمة ، كما سبق تفصيله .

* * *

ثالثاً - ابن الوزير بين انصار الكلام وخصومه :

يستطيع من يقف على بعض مصنفات ابن الوزير أن يدرك بسهولة أنه
يأخذ جانب المعارضة لعلم الكلام ويندمه . غير أن تأمل أقواله في ذلك يكشف
لنا عن نقطة جديرة بالبيان في مقدمة عرضنا لموقفه ، وهي أن ابن الوزير أشار في
مواضع متفرقة من كتبه إلى أن هناك فرقاً بين علم الكلام من حيث موضوعه
وما يتضمنه من مسائل قد جاء بها الشرع ونبه على أنها أصول الدين ، وبَيَّن
الأدلة التي وضعها المتكلمون لتلك القضايا والمسائل . فالكراهة والذم إنما
تتجه - في رأيه - إلى تلك الأدلة الكلامية لا إلى المسائل التي اعتبرها الشرع
اصولاً للدين . فهو يقول - بعد إيراده لبعض الأقوال التي ذم المتقدمون فيها
علم الكلام - : « وليس القصد بهذا انكار صحة علم الكلام ، فإن فيه ما
يعلم صحته بالضرورة ، وإنما فيه انكار اعتماد الأنبياء ومن عاصروهم من
المؤمنين على أدلة الكلام الملخصة ، وبيان أن الذي كانوا عليه يكفي المسلمين » ^(١) .

ومن هنا أن معظم نقده قد توجه إلى المتكلمين لا إلى الكلام . ويتلخص
موقفه هذا في النقاط التالية :

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع (المطبعة السلفية . القاهرة . ١٣٤٩) ٥٦ . وقد أشار ابن تيمية إلى
هذه التفرقة بين المسائل والدلائل كثيراً في : مجموع الفتاوى : ٣٧٢/١ . وموافقة صحيح المنقول

- ١ - نقد المتكلمين .
- ٢ - بيان بطلان الأسس التي أدت إلى نشأة البدع في الاسلام .
- ٣ - تأويل نصوص السمع .
- ٤ - مدى الحاجة إلى علم الكلام .

أولاً - نقد ابن الوزير للمتكلمين :

شارك ابن الوزير المحدثين وغيرهم من خصوم الكلام فيما أثاروه واثبتوه من مطاعن على الكلام والمتكلمين ، فعاب على المتكلمين ما عابه عليهم هؤلاء وهو ذلك الاختلاف الذي عاد بالشر على الأمة والدين معاً وأدى إلى شيوع الابتداع في الدين . ومن أهم ما أخذه ابن الوزير على المتكلمين - وهو ما أدى إلى اختلافهم - ما يلي :

١ - انهم قد خاضوا في عقائدهم الخلافية معتمدين غالباً أو دائماً على الخوض في مقدمات لتلك العقائد وجميع هذه المقدمات مختلف فيها أشد الاختلاف بين أذكياء العالم وفحول علم المعقولات ، ولذا كان طبيعياً أن تكون النتائج المستخلصة منها محل اختلاف كثير ، لأنه « من شرط المقدمات أن تكون أجلى ، وإلا تكون بالشك والاختلاف أولى ؛ فلينظر بإنصاف ما كان من أهل النظر من علماء الكلام في تلك القواعد الدقيقة والمباحث العميقة والمعارضات والمناقشات اللطيفة في أحكام القدم ومتى يصح من الله تعالى إيجاد الحوادث وما لزم كل خائض في ذلك ، حتى التزم بعض شيوخ الكلام نبي القدرة على تقديم الخلق عن وقته ، وبعضهم قال إن الحوادث لا نهاية لها في الابتداء كما لا نهاية لها في الانتهاء ... فعلى قدر ما في تلك القواعد من الشكوك والاحتمالات تعرف ضعف ما تفرع عنها »^(١) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٠ . ١١ .

٢ - انهم قد جدوا في البحث عما لا يعلم والسعي فيما لا يدرك والسير في الطريق التي لا توصل إلى المطلوب والافتداء بمن يظن فيه الإصابة وهو مخطئ ، « فبحثوا أموراً لا يوصل البحث عنها إلى اليقين ولا إلى الوفاق ، وهي مع ذلك لم تظهر للخوض فيها - مع طولها - ثمرة نافعة ، لا باليقين صادعة ، ولا للافتراق جامعة ، ولا روي عن أحد من الأنبياء عليهم السلام ، ولا صح عن أحد من السلف الكرام » (١) .

٣ - إن المتكلمين كثيراً ما استدلوا على المعارف الواضحة الجلية بأدلة دقيقة خفية . وقد تولد عن ذلك - كما يقول ابن الوزير - مفاصد كثيرة ، منها إيجاب ما لا يجب من الاستدلال وتكلفه وتكليفه المسلمين ، ومنها تكفير من لا يعرف ذلك أو تأثيمه ومعاداته ، وذلك مع تحريمه يؤدي إلى حرام آخر وهو التفرق الذي نص القرآن على النهي عنه ، ومنها تمكين اعداء الإسلام من التشكيك على المسلمين فيه وفي أمثاله . والدليل الواضح على صحة ما وصفهم به هنا ما هو معلوم من موقف البهاشمة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، فانهم لا يرتضون الاستدلال على وجوده تعالى بما هو معلوم بالضرورة الفطرية أنه سبحانه أوجد الموجودات وخلق العوالم ودبرها ، ويذهبون إلى اننا بعد العلم بذلك كله نشك فيما إذا كان سبحانه وتعالى موجوداً أو معدوماً ، ونحتاج لإثبات وجوده تعالى إلى النظر الدقيق فيما خاضوا فيه من أدلة « وغفلوا عن كون وجود الخالق القيوم بخلقه أقوى في التعريف بوجوده من الدليل الذي يتكلفونه على ذلك في فطر العقلاء ، وانه ان أمكن الشك في هذه الفطرة أمكن الشك في دليلهم عليها إذ لا يمكن أن يكون أقوى منها بل هو اخفى بغير شك ، كما يعلم ذلك من وقف على أدلتهم في ذلك » (٢) .

(١) المصدر نفسه ٤ . ٥ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١١ . ١٢ .

٤ - ان الكثيرين من المتكلمين تركوا الاعتماد على تعلم الحق من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، ذلك الكتاب ﴿ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴾ (فصلت : ٤٢) الذي أنزله من أنزل الميزان ليتعرف به الحق بعد دلالة الاعجاز على صدقه كما يعرف الحق في الأموال بالميزان بعد دلالة العقل على صحته وذلك جمعها الله تعالى في قوله ﴿ الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ﴾ (الشورى : ١٧) .

« أنزل الكتاب لتعريف الحق الديني والميزان لتعريف الحق الدنيوي فترك الأكثرون الاعتماد عليه ... وتعرضوا لما لا يمكن من ابضاح المحارات التي لا تتضح ، والسير في الطريق التي لا توصل ، والوزن بالموازين التي لم ينزلها الله تعالى ولا علمتها رسله ولا اجتمعت عليها عقول العقلاء .. ومن خرج عن ذلك كله فمن أين له الوضوح حتى يمكن أن يكون له ميزان يميزه الحق من الباطل عند الدقة والخفاء والاختلاف الشديد؟ » (١) .

٥ - ان تعرضهم لما تعرضوا له من محارات دون اعتماد في تمييز حقيقتها من باطلها على الكتاب الذي أنزله الله تعالى بالحق قد أدى إلى تكفير بعضهم بعضاً . ومع ما في تكفير المخطئ في هذه الدقائق من مفسد ومخاطر على الدين ، فإنه قد أدى إلى مفسدة في العلم ذاته ، وهي عدم جرأة الناظر على المخالفة خوف أن تلتصق به تهمة الكفر . فقد صارت المخالفة كالردة من الدين ولولا ذلك - كما يقول ابن الوزير - لاتضح كثير من الدقائق : « فان أوائل أهل علم الكلام لا بد أن يقصروا - كما هو العادة الدائمة في كل من ابتدأ ما لم يسبق اليه - فلما كفروا المخالف كتم بعضهم

(١) المصدر نفسه ١٤ ؛ وانظر : ترجيح أساليب القرآن ٨ وما بعدها ؛ وقد فصل الإمام الغزالي هذه الفكرة في كتابه القسطاس المستقيم : مجموعة القصور العوالي ٩/١ وما بعدها .

المخالفة وتكلف بعضهم الموافقة بالتأويل البعيد وفسد الأكثرون « (١) .

تلك أهم مآخذ ابن الوزير على المتكلمين ؛ ويرتبط بها حديثه عن البدع وأساس حدوثها في الدين ، لأن المتكلمين لما كانوا على ما وصفهم به من أنهم يجدون في البحث عما لا يعلم والسعي فيما لا يدرك ويستخرجون النتائج من مقدمات مختلف فيها ويستدلون بالدقيق الخفي على الواضح الجلي مبتعدين في ذلك كله عن نصوص السمع - لما كانوا كذلك كان لا بد أن يختلفوا فيما بينهم وأن يرى بعضهم ما لا يراه الآخر ، مما أدى إلى حدوث البدع وكثرتها وشيوعها بين الكثيرين .

وفيما يلي احاول بيان رأيه فيما ابتدع في الدين وتعليه لذلك وبيانه لبطلان الأسس التي أدت إلى الابتداع .

ثانياً - منشأ البدع في الاسلام :

تناول ابن الوزير موضوع الابتداع في الدين ومرجعه وأساسه بقدر غير يسير من البيان التفصيلي الدقيق ، أوضح فيه أن معظم ما ابتدعه المبتدعون من أهل الاسلام يرجع إلى أمرين واضح بطلانهما :

أحدهما الزيادة في الدين بإثبات ما لم يذكره الله تعالى ورسله من مهمات الدين الواجبة .

وثانيهما النقص منه بنفي بعض ما ذكره الله تعالى ورسله من ذلك بالتأويل الباطل . ثم يلحق بهذين الأمرين التصرف في الدين بالعبارات المبتدعة بعد رسول الله ﷺ . وينبه ابن الوزير إلى أن هذا الأخير ليس بأمر ثالث لأنه

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٥

من الزيادة في الدين لكنه أفردته بالكلام وحده لطول القول فيه وعظم المفسدة المتولدة عنه . وفيما يلي تفصيل القول في هذه الأمور :

(أ) - الزيادة في الدين :

من انواع هذه الزيادة ما يلي :

١ - أن يرفع المظنون في العقليات أو الشرعيات إلى مرتبة المعلوم ، وهذا كما يقول ابن الوزير حرام بالإجماع ، وانما يختلف الناس في التنظير لأسبابه^(١) .

٢ - أن يدخل فيه ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ وذلك كالقول بأنه لا موجود الا الله كما هو قول الاتحادية ، وانه لا فاعل ولا قادر الا الله كما هو قول الجبرية ، وكالقول بأن لله صفة لم ترد في كتابه ولا في سنة رسوله ﷺ وان معرفتها واجبة ، وهي الصفة الأخص عند بعض المعتزلة ويسمونها صفة المخالفة أيضاً ، وهي المؤثرة عندهم في سائر صفات الكمال الذاتية الأربع وهي كونه حياً قادراً قديماً عالماً ، ويعتقدون أن بهذه الصفة تخالف ذات الله تعالى سائر الذوات . ومن ذلك القول بدوام وصف الله تعالى بالكلام ووجود ذلك في القدم والأبد وجعله مثل صفة العلم ، لا يجوز خلوه عنه طرفة عين ، كما هو قول الأشعرية ، وهو مما لم يرد به الشرع ، فإن الشرع انما ورد بأن الله تعالى متكلم وانه كلم موسى تكليماً ونحو ذلك ، فما زاد عن هذا فبدعة في الدين قد أدت إلى التفرق المنهي عنه ، فضلاً عما ألزمهم لذلك من إزاعات قبيحة .

ومن الزيادة في الدين كذلك ما اتفقت عليه الاتحادية وبعض المعتزلة بل جمهورهم وهو إثبات الذوات في القدم والأزل ، بل إثبات العالم كله فيهما ، ودعوى الفرق بين ثبوته في العدم ووجوده فيه . وقد جود الرد

(١) المصدر نفسه ١٠٣ .

عليهم في ذلك صاحبهم أبو الحسين البصري وأصحابه كابن الملاحمي ومختار بن محمود^(١) . ومعلوم أن هذا كله لم يكن منه شيء على عهد رسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم .

٣ - الكذب في الدين عمداً . وهذا الفن كما يقول ابن الوزير يضرُّ من لم يكن من أئمة الحديث والسير والتواريخ ، بحيث لا يفرق بين ما يتواتر عند أهل التحقيق وَيُؤَيِّنَ ما يزوره غيرهم ، وليس له دواء الا اتقان هذا الفن والرسوخ فيه وعدم المعارضة لأهله بمجرد الدعاوى الفارغة ، وهو علم صعب يحتاج إلى طول المدة ومعرفة علوم الحديث وعدم العجلة بالدعوى وان كان جلياً في معناه^(٢) .

تلك في رأي ابن الوزير أنواع الزيادة في الدين فما سبب هذه الزيادة ؟

إن سببها هو تجويز خلو كتب الله تعالى وسنن رسله الكرام عن بيان بعض مهمات الدين ، اكتفاءً بدرك العقول لها ولو بالنظر الدقيق ، ليكون ثبوتها بعد رسول الله ﷺ بطريق النظر العقلي .

لكن ابن الوزير يقيم الأدلة على أن كتب الله وسنن رسله لا يجوز خلوها عن ذلك ليؤكد أن القول به - وهو مذهب أهل الكلام - قول باطل ، وإذا بطل هذا القول بطل ما حدث بسببه من زيادة في الدين وصح المنع من ذلك . ويمكن تلخيص الأدلة على أنه لا يجوز خلو كتب الله وسنن رسله عن بيان بعض قواعد الدين في الوجوه التالية : -

(١) المصدر نفسه ١٠٣ - ١٠٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٢٨ . ١٢٩ .

الوجه الأول :

إخبار الله تعالى بإكمال الدين وإتمام النعمة في قوله ﴿اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾ (المائدة : ٣) .
وهذا يبطل ما ذهب إليه أهل الكلام هنا ، إذ يلزم على مذهبهم في ذلك « انه يعني أهم الدين وأوجهه من تقرير القواعد التي يجب بها تأويل السمع وبيان التأويل على التفصيل في آيات الصفات وكثير من الأسماء الحسنى » (١) .
وهذا يناقض ما قرره سبحانه في الآية من إكمال الدين وإتمام النعمة .

الوجه الثاني :

ان الزيادة في الشريعة لما لا يدركه العقل لا تجوز اتفاقاً ، وانما النزاع فيما تدركه العقول مثل نبي الولد عن الله تعالى ونبي الثاني ، وأمثال هذه الأمور لم يحل السمع ببيانها . فقد أجمع علماء الاسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يقيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن أو تقليد ، وإذا كان المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد ، فإن القرآن العظيم هو الذي منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غالوا في النظر ولم يقتصروا على القدر النافع المذكور في كتاب الله تعالى (٢) . كذلك فإن السمع قد دل على أنه لا يجوز خلو كتب الله تعالى وسنن أنبيائه عن بيان أمر كبير من مهمات الدين العقلية ؛ يقول الله تعالى ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ (النحل : ٦٤) .

فثبت بهذا ان ما خلت عنه كتب الله تعالى فليس من مهمات الدين وان زيادته في الدين محرمة : « ألا ترى أن رسول الله ﷺ حذر أمته من فتنة الدجال وعظمها وأخبر عن الأنبياء كلهم أنهم حذروا أهمهم منها ، مع أن

(١) المصدر نفسه ١٠٧ . ١٠٨ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٠٧ . ١٠٨ ؛ والإيضاح ١٠٨ .

بطلان دعواه معلوم بالعقل ... فلم يكلنا ربنا سبحانه وتعالى إلى معرفة عقولنا بحدوث ما كان على هذه الصفات واستحالة ربوبية الحادث ، بل زاد في البيان على لسان رسوله ﷺ حتى أبان لنا أنه أعور وأنه مكتوب بين عينيه كافر يقرأه من يكتب ومن لا يكتب . فلو كان يجوز عليه الإهمال لكان ذلك أحق ما يهمل لقوله في الأحاديث الصحيحة : ما خفي عليكم من شيء فلا يخفى ان ربكم ليس بأعور ، لأنه قد تقرر أنه ليس كمثل شيء عقلاً وسمعاً فيجب ألا يكون بشراً كاملاً فكيف يكون بشراً ناقصاً معيباً ؟ فدل الحديث على تأكيد ما دل القرآن عليه « (١) .

الوجه الثالث :

إن الله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه لا يعذب الا بعد بعث الرسل وان بعثهم يقطع حجة الناس في قوله تعالى ﴿ وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ﴾ (الاسراء : ١٥) ، وقوله ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء : ١٦٥) . وقد جاء القرآن بتقبيح ارسال الأعجمي إلى العربي لذلك ... بل نص سبحانه وتعالى على أنه أرسل كل رسول بلسان قومه ليتم لهم البيان . ولما كانت الأمة قد أجمعت على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه يثبت أن كل ما لم يبين من العقائد في عصر النبوة إنما هو مما لا حاجة إلى اعتقاده ولا الخوض فيه والجدال والمراء ، سواء كان إلى معرفته سبيل أم لا ، وسواء كان حقاً أم لا ، وخصوصاً متى أدى الخوض فيه إلى التفرق المنهي عنه .

الوجه الرابع :

انه سبحانه وتعالى قال في وصف القرآن ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ (النحل : ٨٩) ، وقال ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ (الانعام : ٣٨) وهذا يدل

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٠٨ . ١٠٩

على أن القرآن الكريم ما ترك بيان شيء من مهمات الدين الاعتقادية ، ويدخل فيما بينه القرآن ما بينه النبي ﷺ ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر : ٧) .

ويوضح ذلك قوله تعالى ﴿ وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتابها ﴾ (الجاثية : ٢٨) . فلولا أن كتابها هو موضوع الحجة عليها في أمور الدين ما اختص بالدعاء إليه .

الوجه الخامس :

مما يدل على منع الزيادة في الدين كذلك الاجماع على تحريم البدعة وتحذير الصحابة والتابعين من الابتداع في الدين ، وهو ما يقره المتكلمون والغلاة منهم ، حتى إن بعضهم رمى بعضاً بذلك عند الضجر من الخوض في تلك المباحث كما فعل خاتمة أهل الأصول العجالي المعتزلي في آخر الرد على أصحابه المعتزلة حين حكموا بثبوت العالم قبل خلقه في العدم المحض والأزل الذي لا أول له ، فقال في رد ذلك « ان كل من سمع ذلك من العقلاء قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية فانه يقطع ببطلان هذه المذاهب ويتعجب أن يكون في الوجود عاقل تسمح نفسه بمثل هذه الاعتقادات » (١) .

هذا ما ورد من الأحاديث النبوية والآثار الصحابية في النهي عن البدعة مما سبقت الإشارة إلى بعضه عند عرض موقف خصوم الكلام ، ومنه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما أن رسول الله ﷺ قال : « اتركوني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم » . وفي هذا المعنى أحاديث جملة يفيد مجموعها العلم بأن الشرع ورد بحصر الواجبات والمحرمات وان السؤال عما لم يرد به حرام .

(١) المصدر نفسه ١١٢ .

وإذا كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد علم أمته حتى كيفية قضاء الحاجة فهل يعقل أن يترك بيان شيء من أصول الدين؟ لقد كان الامام بن منصور الزيدي محقاً حينما قال عن المعتزلة :

ما ظنهم بالمصطفى في تركه
أعلى صواب أم على خطأ مضى
أ يكون في دين النبي وصحبه
أو ليس كان المصطفى ببيانه
ما باله حتى السواك أبانه
ما استنبطوه ونهيه المتكرر
فمن المصيب سوى البشير المنذر
نقص فكيف به ولما يشعر
أولى فلم لم يخبر
وقواعد الاسلام لم تتقرر

إلى قوله في قصيدة طويلة :

يكفيك من جهة العقيدة مسلم
ومن الإضافة احمدي حيدري^(١)

الوجه السادس :

ان الاسلام مأخوذ عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا مستنبط بدقيق النظر : « فقد جاء به الرسول وفرغ منه ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع المعلوم الذي جاء به لا استنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة الذين لم يتبعوا الرسل . وقد درج السلف الصالح - رضوان الله عليهم - على اتباع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما جاء به ؛ فهذا هو الامام مالك يقول لمن جادله « أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ » ؟ وقد سبق في هذا المعنى الكثير من الأخبار والآثار .

ويدلنا أن الدين متبع لا مخترع أمران :

أحدهما : أنه لو كان مأخوذاً من النظر لكننا قبل النظر غير عالين ما هو

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٢٣ - ٢٤ ، والإيضاح ١١٣ .

دين الاسلام وانما نختاره نحن ، وهذا باطل ضرورة دليل الأحاديث الصحيحة المشهورة المتواترة في حصر أركان الاسلام والايمان والتنصيب عليها وتداول الصحابة فمن بعدهم لها ، وما في معناها من كتاب الله - تعالى - مثل قوله سبحانه : ﴿ وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ﴾ (البينة : ٥) وقوله كذلك : ﴿ ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ﴾ (آل عمران : ١٩) .

وثانيهما : أن الأمة اجمعت على تكفير من خالف الدين المعلوم بالضرورة فلو كان الدين مستنبطاً بالنظر لم يكن جاحده كافراً .

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن الوزير من ذلك هي « أن الرسول ﷺ قد جاء بالدين القويم تاماً كاملاً وانه ليس لأحد أن يستدرك عليه ويكمل له دينه من بعده . وقد سبق أن ذلك هو ما يراه جمهور المسلمين ومحققوهم » .

الوجه السابع :

إن الله ذم التفرق في الدين بعد مجيء الكتب والرسل من قبلنا فقال تعالى : ﴿ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة ﴾ (البينة : ٤) ، وقال : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ﴾ (آل عمران : ١٠٥) .

فلولا ان فيما جاءت به الرسل والكتب ما يوجب الوفاق ما خص ذمهم بتلك الحال .

الوجه الثامن :

إن الزيادة في الدين قد قامت على توهم تمكن العقول من معرفة ما لم يرد به كتاب الله تعالى ومن معرفة صحة ما يناقض الآيات القرآنية والأدلة

السمعية . والحقيقة ان هذه دعوى على العقول بما هي بريئة منه (١) . وسوف يأتي تفصيل القول في ذلك عند الحديث عن التأويل . والمهم هنا انما هو بيان بطلان هذا الأمر الباطل وهو الزيادة في الدين ، وذلك هو ما يثبت بما تقدم من وجوه .

(ب) النقص من الدين :

الأمر الثاني من الأمرين اللذين يرجع إليهما معظم ابتداع المبتدعين في الاسلام هو النقص من الدين ، وقد بينه ابن الوزير بأنه نفي بعض ما ذكره الله تعالى ورسله من مهمات الدين الواجبة بالتأويل الباطل ، وهو رد النصوص والظواهر ورد حقائقها إلى المجاز من غير طريق قاطعة تدل على ثبوت الموجب للتأويل لا مجرد التقليد لبعض أهل الكلام في قواعد لم يتفقوا عليها (٢) .

ومن أمثلة النقص من الدين ما يلي :

١ - ما ذهب إليه القرامطة الباطنية في تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله كلها بزعم التنزيه له وتحقيق التوحيد بذلك ، وهذا هو أفحش انواع النقص من الدين وأشهرها . فقد ادعى هؤلاء - ان اطلاق هذه الأسماء عليه سبحانه يقتضي التشبيه ، وغلوا في ذلك وبالغوا حتى قالوا انه لا يقال عنه تعالى موجود ولا معدوم ، وجعلوا تأويلها أن المراد بها كلها إمام الزمان عندهم . ويقرر ابن الوزير أن هذا التأويل « قد تواتر عنهم وأنا ممن وقف عليه فيما لا يحصى من كتبهم التي في أيديهم وخزائنهم ومعاقلهم التي دخلت عليهم عنوة أو فتحت بعد طول محاصرة ... ووجد بعضها في مواضع خفية قد أخفوه فيها » (٣) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١١٥ . ١١٦ .

(٢) المصدر نفسه ٨٧ . ١٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٠ .

٢- ومن ذلك ما ذهب إليه بعض المتكلمين في تأويل بعض صفاته تعالى وردها إلى المجاز ؛ وكما أن كل مسلم يعلم أن ما ذهب إليه الباطنية من تأويل ذلك بإمام الزمان كفر صريح ، وأنه ليس من التأويل المسمى بحذف المضاف المذكور في قوله تعالى « وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها » (يوسف : ٨٢) فكذلك المحدث الذي قد طالت مطالعته للآثار قد يعلم في تأويل بعض المتكلمين لبعض أسماء الله وصفاته مثل هذا العلم ؛ يقول ابن الوزير « فالمتكلم يرى أن التأويل ممكن بالنظر إلى وضع علماء الأدب في شروط المجاز ، وذلك صحيح ، ولكن مع المحدث من العلم الضروري بأن السلف ما تأولوا ذلك مثل ما مع المتكلم من العلم الضروري بأن السلف ما تأولوا الأسماء الحسنى بإمام الزمان ؛ وإن كان مجاز الحذف الذي تأولت به الباطنية صحيحاً في اللغة عند الجميع لكن له موضع مخصوص ، وهم وضعوه في غير موضعه ، كذلك المتكلم في بعض أسماء الله الحسنى كالسميع والبصير » (١) .

وسوف يأتي تفصيل ذلك في الحديث عن الصفات ، والمهم هنا أن نعلم أن النقص من الدين الذي منه انكار حقيقة بعض الصفات وتأويلها كان باباً واسعاً دخلت إلى الإسلام منه بدع كثيرة .

(ج) التصرف في عبارات الكتاب والسنة بالعبارات المبتدعة :

يرجع هذا الأمر في الحقيقة إلى الأمر الأول وهو الزيادة في الدين ، لكنه تفرد بالكلام وحده - كما نبه على ذلك ابن الوزير - لطول القول فيه وكثرة مضرته وعظم المفسدة المتولدة عنه (٢) .

وإذا كانت البدعة قلما تدخل على السني من الأمرين السابقين ، فإنها

(١) المصدر نفسه ١٣٠

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٠٣ - ١٤١

أكثر ما تدخل عليه من التصرف في العبارات بضم الترادف واعتقاده من غير يقين . ولما كان القرآن الكريم قد نص على النهي على التفرق ، وكان الاختلاف في معاني كتاب الله تعالى ورواية ما قال الله ورسوله بالمعنى قد أدى إلى ذلك الحرام المنصوص ، كان الواجب تحريمه كذلك ، وكان الانصاف ألا نحصر الحق في عبارات بعض فرق الاسلام دون بعض ، وإنما الواجب أن يعدل في ذلك إلى أمر عدل بين الجميع ، فترك كل عبارة مبتدعة من عبارات فرق الاسلام جميعها سواء عَلِمْنَا بالفعل أنها حق أو باطل ، لأنه لا يجب الاشتغال بكل حق ، فقد نعلم من أمور الدنيا ما لا يحصى ولا تجب علينا معرفته وتعريفه ، بل ما تضمنه المفاصد من الحق متى أردنا بالحق مجرد الصدق والمطابقة « (١) . والأمر العدل في ذلك هو ما ثبت في اجماع الأمة .

وهنا يواجه ابن الوزير اعتراضين :

الأول أن ما ذكره من منع التعبير بغير ما عبر به الكتاب والسنة لا يصح إلا إذا ثبت جواز الخطأ على العلماء في فهم المعنى أو في التعبير عنه أو في كليهما . فما الدليل على جواز ذلك عليهم ؟

والثاني : ان ما ذهب إليه هنا يؤدي إلى المنع من تفسير الكتاب والسنة إذ يمنع من التعبير بغير عباراتهما مع أن التفسير لا يكون إلا كذلك .

وقد أجاب على الاعتراض الأول بأن خطأ العلماء والثقات في ذلك أمر جائز ، بل انه قد وقع فعلا كما وقع لبعض الصحابة من خطأ في فهم بعض ما سمع . ومن الأحاديث الدالة على ذلك قوله ﷺ « نَصَّرَ اللهُ امْرَأَ سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها ثُمَّ أَدَاها كَمَا سَمِعَهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فُقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ » ، وقوله ﷺ « مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » وهو حديث متواتر . فلولا جواز الخطأ ما كان لذلك فائدة ، وقد ثبت في الصحيح : أن عدي

(١) المصدر نفسه ١٤١ . ١٤٢ .

ابن حاتم الصحابي - رضي الله عنه - غلط في معنى قوله تعالى ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ (البقرة : ١٨٧) ، وجعل تحت وسادته عقالين أسود وأبيض ؛ وثبت كذلك أن ابن عمر - رضي الله عنهما - لما روى الحديث « الميت يعذب ببكاء أهله » قالت عائشة - رضي الله عنها - : ما كذب ولكنه وهل أي أخطأ في فهم ما سمع ؛ وثبت أن عمر - رضي الله عنه - شك في حديث عمار بن ياسر - رضي الله عنه - في التيمم لخوف الوهم ، فان عمارا لا يهتم بتعمد الكذب ، ولذلك أذن له في روايته مع شكه في صحته . وشواهد ذلك من الكثرة بحيث لا يتسع المقام لذكرها (١) .

ولا يخفى أن في اختلاف العلماء في رواية الحديث بالمعنى مع توفر شروط معينة وانقسامهم عند توفر هذه الشروط بين مانع من ذلك ومجيز له ، اعترافاً بجواز الخطأ في الفهم أو التعبير ، كما أن شدة اختلاف الفطناء والأذكياء في تعريف الأمور الظاهرة بالحدود الجامعة المانعة دليل واضح على ذلك ، وأوضح منه وقوع الاختلاف في الفهم بين الأنبياء - عليهم السلام ؛ فقد وضع في كتاب الله عز وجل - اختلاف سليمان وداود - عليهما السلام - في ذلك ، كما صرح موسى - عليه السلام - بأن أخاه هارون - أفصح منه لساناً . فإذا ثبت جواز الخطأ على العلماء في ذلك ثبتت لنا ضرورة التمسك بعبارات الكتاب والسنة وما ثبت في اجماع الأمة وترك كل عبارة مبتدعة .

أما الاعتراض الثاني ، فقد أجاب عنه ابن الوزير بأن المنع من تبديل عبارات الكتاب والسنة ليس مطلقاً ، وإنما يمنع منه حيث يضر ويستغنى عنه بعبارتهما الجلية التي لا تحتاج إلى تفسير « وأما التفسير فيما كان من المعلومات بالضرورة من أركان الإسلام وأسماء الله تعالى منعنا من تفسيره لأنه جلي صحيح المعنى ، وإنما يفسره من يريد تحريفه كالباطنية الملاحدة ، وما لم يكن معلوماً ودخلته الدقة والغموض . فان دخله بعد ذلك الخطر وخوف الاثم في الخطأ

(١) أنظر الرازي : أساس التقديس؛ للوقوف على الكثير من هذه الشواهد . الصفحتين ٢٠٦ - ٢١٠ .

ثم يتعلق بالعقائد تركنا العبارات المتدعة وسلكنا طريق الوقف والاحتياط إذ لا عمل يوجب معرفة معناه المعين ، وإن لم يدخل فيه الخطر عملنا فيه بالنظر المعتبر المجمع على وجوب العمل به أو جوازه» (١) .

إن النكتة في منع ابتداع عبارات مخالفة لعبارات الكتاب والسنة هي « منع ما يؤدي إلى الاختلاف المحرم وتمييز ما يجب قبوله ، وهو عبارات كتاب الله وسنة رسوله ، عما لا يجب قبوله على الجميع ، وهو عبارات من ليس بمعصوم » (٢) . ثم ما الداعي إلى ترك عبارة الكتاب والسنة وهي لا تخلو من أحد أمرين : إما أن تكون واضحة فيكون التعبير بها أحق وأولى ، وإما أن تكون خفية فلا يصح تبديلها بعبارة واضحة لخوف الغلط في تبديلها . « ألا ترى أن بعض الأشعرية لما بدل ﴿ ولو شاء الله لهداكم أجمعين ﴾ (النحل : ٩) بأن المعاصي مرادة ، بدل بعضهم المراد بالمرضي المحبوب حقيقة ثم بالطاعة الأمور بها ، فحرم التبديل هنا كما تحرم الرواية بالمعنى الجلي حيث يكون المعنى خفياً بالاجماع ، بل هنا أولى لأنه من مهمات الاسلام وذلك من فروع » (٣) .

وسوف يأتي تفصيل ما أجمله ابن الوزير هنا عند الحديث عند قضية الإرادة .

* * *

وهكذا اتضح لنا أن معظم ما ابتدع في الاسلام راجع الى أمرين : هما **الزيادة في الدين والنقص منه** ، ويدخل في أولهما تبديل عبارات القرآن بغيرها كما تبين أن الزيادة قائمة على فرض تجويز خلو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ عن بيان بعض مهمات الدين ، وذلك أمر قد قامت الأدلة الكثيرة على فسادة وحرمة ما أدى إليه .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٥٠ ، وانظر تفسير القاسمي : محاسن التأويل .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٥٠ . ١٥١ .

(٣) المصدر نفسه ٢٥٣ .

بقي علينا أن نتعرف على الأسباب التي أدت إلى الزيادة في الدين أو النقص منه وعلى كيفية القضاء عليها ، حتى يعود الدين خالصاً مما شابه من البدع كما كان على عهد رسول الله ﷺ وصحابته وتابعيه .

أسباب الزيادة والنقص في الدين

يرى ابن الوزير أن للزيادة في الدين والنقص منه - وهما منشأ معظم البدع - أصلين : عقلي وسمعي .

الأول قد عرض المبتدعة « بسبب الخوض فيما لا تدركه العقول من الخفيات التي أعرض عنها السلف ، نحو ما عرض للبراهمة الذين حكموا برد النبوات من إيجاب أمور سكت الشرع عن بعضها ونهى عن بعضها واستقبح أمور ورد الشرع بتحسينها ؛ لكنهم خالفوا البراهمة في أنهم صدقوا قواعد الشرع في الجملة وصدقوا هذه القوادح في تفاصيل الشرع وراموا الجمع بينهما ، فوقعوا لذلك في أشياء واهية ولزمهم ما التزموا من أن رسل الله قصروا في البيان عمداً امتحاناً للمكلفين وتعريضاً للعلماء الراسخين للثواب العظيم في التأويل لكلام رب العالمين » (١) .

وقد تقدم بيان بطلان القول بتقصير الرسل في ذلك وتجويز خلو كتب الله تعالى من بيانه .

والطريق إلى إزالة هذا السبب من أسباب الابتداع هو أن نصنع في القوادح في تفاصيل الاسلام التي عرضت لبعض أهل الكلام مثل ما صنعنا معاً في الرد على البراهمة في القوادح التي قدحت في جملة الإسلام ، وذلك بأن نعتقد أن الحق في تلك القوادح التفصيلية هو فيما جاء من عند الله تعالى بدليل المعجزات الباهرات ، وان نعلم أن للبصائر أوهاماً في الخفيات من الأحكام

(١) المصدر نفسه ٨٧ .

مثل ما ثبت للابصار في الخفيات من الأوهام ، فلا تتبع في الخفيات وهم البصائر ولا وهم الابصار وانما تتبع الجلي من المعقول والمنقول ونرد عليه الخفيات على العقول وننتفع بالجلي ونقف فيما دق وخفي ولا نقف الجلي على الخفي ولا نرجح الخفي عليه ^(١) . فاذا سرنا على هذا المنهج وأحسننا العمل به أمكننا سد باب من أبواب الاختلاف والابتداع في الدين .

أما الأصل الثاني وهو السمي فهو اختلاف المتكلمين في أمرين :

أحدهما : معرفة المحكم والمتشابه أنفسهما والتمييز بينهما حتى يرد المتشابه إلى المحكم .

ثانيهما : إختلافهم : هل يعلمون تأويل المتشابه . ثم إختلافهم في تأويله على تسليم أنهم عرفوه . وقد فصل ابن الوزير القول في ذلك كله ^(٢) ، والذي يعنينا منه الآن هو ما وصفه من علاج في هذا الباب وما قرره فيه لإزالة أسباب الخلاف ، وذلك يتلخص في أمور :

الأول : الامتناع عن الكلام في ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل ، أو على جهة الاحاطة على حد علم الله تعالى ، فالكلام في ذلك من المتشابه الممنوع الذي لا يعلمه الا الله تعالى ، كما نص على ذلك في قوله ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ (طه : ١١٠) . وفي قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى : ١١) . فانما تُتصور المخلوقات وما هو نحوها . وقد روي عنه نبيه عن التفكير في ذات الله تعالى والأمر بالتفكر في آياته ، وقد اشهر في ذلك قول علي - رضي الله عنه - في امتناع معرفته عز وجل على العقول : « امتنع منها بها ، وإليها حاكمها » ، ومعناه انه تعالى امتنع عن العقول بمعرفتها لعجزها عن ادراكه والاحاطة به ، وإليها حاكمها أي اجعلها محكمة في

(١) المصدر نفسه ٨٧ . ٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ٨٨ . ٩٣ .

ذلك ، فقد نزلها منزلة الخصم المدعي ، والخصم لا يحكم الا حيث تتضح
الحجة ويفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه
فيها (١) .

فمن هذا الباب - باب التفكير في ذات الله والتحكم فيه والدعوى الباطلة
على العقول والتكليف لتعريفها ما لا تعرفه - دخل الكثير من البدع المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته ، مثل قول البهاشمة من المعتزلة : « ان الله - تعالى
عن قولهم - لا يعلم من ذاته غير ما يعلمونه ، وكذلك قول المشبهة والمعتلة
على اختلاف أنواعهم ؛ فالفريقان المشبهة والمعتلة انما أتوا - كما يقول ابن
الوزير - من تعاطي علم ما لا يعلمون ، ولو أنهم سلكوا مسالك السلف في
الإيمان بما ورد من غير تشبيه لسلموا ؛ فقد اجمعوا على أن طريقة السلف
أسلم ، ولكنهم ادعوا أن طريقة الخلف أعلم ، فطلبوا العلم من غير مظانه ،
بل طلبوا علم ما لا يعلم ، فتعارضت انظارهم العقلية وعارض بعضهم
بعضاً في الأدلة السمعية ، والكل حرموا - كما يقول - طريق الجمع بين الآيات
والآثار ، والافتداء بالسلف الأخيار ، والاقتصار على جليات الأبصار ،
وصحاح الآثار » (٢) .

الثاني : الامتناع عن الكلام في سر القدر السابق في الشرور ، فانه من
المتشابه الواضح تشابهه والمنع منه ، وإذا كان الملائكة الكرام - عليهم السلام -
قد تحيروا في ذلك وسألوا عنه بقولهم : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ... ﴾ (البقرة : ٣٠) ؛ فكيف يخوض فيه المتكلمون ويدعون
معرفة (٣) ؟ .

وقد قرر ذلك الامام الغزالي في قوله : « ولا يبعد أن يكون ذكر بعض

(١) المصدر نفسه ٩٣ : وانظر ترجيح أساليب القرآن ١٢٩ - ١٣٣

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٩٥ . ٩٦ : والعواصم والقواصم . المجلد الثاني الوهم ١٥

(٣) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد ٣ ل ٩٠ . أ . ب ٩١ ب .

الحقائق مضرّاً ببعض الخلق ... وكيف يبعد هذا وقولنا : ان كل شيء بقضاء من الله وقدر حق في نفسه ، وقد أضر سماعه بقوم حيث أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم ، وألحد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمثل ذلك ؛ وكذلك سر القدر لو أفشى أوهم عند أكثر الخلق عجزاً ، اذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيل هذا الوهم عنهم «^(١) .

ومن الكلام في سر القدر دخلت الى الدين بعض البدع منها ما بينه ابن الوزير في قوله : - بعد ايضاح أن السر الذي ذكر الغزالي أنه لا يفشى غير خفي : - « وانما الذي خفي تفصيله ومعرفته في عذاب الآخرة وشقاوة الأشقياء ، فمن الناس من كبر ذلك عليه وأداه إلى الحكم بنبي التحسين والتقيح فصرحوا بنبي حكمة الله تعالى ، وهم غلاة الأشعرية ، .. ومن الناس من أداه ذلك إلى القول بالجبر ونفي قدرة العباد واختيارهم ، ومنهم من جمع بينهما ، ومن الناس من جعل الوجه في تحسين ذلك من الله تعالى عدم قدرته سبحانه على هدايتهم وهم جمهور المعتزلة ، لكنهم يعتذرون عن تسميته عجزاً ويسمونونه غير مقدور ، ومنهم جعل العذر في ذلك أن الله تعالى لا يعلم الغيب وهم غلاة القدريّة نفاة الأقدار «^(٢) .

فالخوض في سر القدر السابق في الشرور - كما يتضح من هذا النص - أدى إلى بدعة المجبرة ونفي الحكمة والقول بعدم قدرته عز وجل على هداية العصاة وكذا القول بأنه سبحانه لا يعلم الغيب .

فالمنع من الخوض في ذلك يسد الباب أمام هذه البدع والشناعات ، وكيف نخوض في ذلك وقد منع الله تعالى منه أنبياءه - عليهم السلام - كما تقرر ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنه « لما بعث الله موسى وكلمه

(١) الغزالي : الإحياء ، وإيثار الحق ٩٥ . ٩٦ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٩٩ . والعواصم والقواصم ل ١٢٤ أ .

قال : اللهم أنت رب عظيم ، ولو شئت أن تطاع لأطعت ، ولو شئت إلا تعصى لما عصيت ، وأنت تحب أن تطاع ، وأنت في ذلك تعصى ، فكيف هذا يا رب ؟ فأوحى الله إليه : أني لا أسأل عما افعل وهو يسألون ، فأنتهى موسى « (١) .
وقد روى الهيثمي هذا الحديث في كتاب مجمع الزوائد وعزاه إلى الطبراني وطول فيه عن ذلك .

ومما جاء في ذلك أيضاً ما رواه الطبراني عن وهب عن ابن عباس أنه سأل عن القدر فقال : « وجدت أطول الناس فيه حديثاً أجهلهم به ، وأضعفهم فيه حديثاً أعلمهم به ، ووجدت الناظر فيه كالناظر في شعاع الشمس ، كلما زاد فيه نظراً ازداد تحيراً » . ويشهد لذلك ما جاء في كتاب الله تعالى من قول الملائكة : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ﴾ والجواب الجملي من الله تعالى بقوله : ﴿ اني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة : ٣٠) ، وأقل من هذا - كما يقول ابن الوزير - يكفي المنصف ، وما حدث بسبب الخوض فيه من الضلالات زيادة عبرة (٢) .

الثالث : الامتناع عن الجدل حول معاني الحروف المقطعة أوائل السور ،
فذلك من المتشابه الذي لا يعلمه الا الله تعالى . ودليل ذلك أن الجهل بهذه الفواتح معلوم كالأم والصحة ، والفرق بينها وبين ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ (الانعام : ٧٢) ونحوها ضروري ، ودعوى التمكّن من معرفة معانيها تستلزم جواز أن ينزل الله تعالى سورة كلها كذلك أو كتاباً من كتبه ، وتستلزم جواز أن يتخاطب العقلاء بمثل ذلك ويلوم من طلب منهم بيان مقاصدهم ، وهذا - كما يقول ابن الوزير - هو اختيار زيد بن علي عليه السلام .

وأما قول من خاضوا في بيان معانيها بأنا مخاطبون بها فيجب أن نفهمها ،

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ١٢٤ أ . ب .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٠٠ ، وترجيح أساليب القرآن ١٥٦

فهو قول مقلوب ، وصوابه أنا لا نفهمها فيجب ألا نكون مخاطبين بفهمها (١) .

الرابع : ومما يجب الامتناع عن الخوض فيه كذلك المجلل الذي لا يظهر معناه بعلم ولا ظن ، سواء كان بسبب الاشتراك في معناه أم لغرابته أم عدم صحة تفسيره في اللغة والشرع أو غير ذلك ، فهذا من المشابه . وقد وقع الوهم في المجلل لنوح عليه السلام ، وذلك قوله فيما حكاه الله تعالى عنه : ﴿ إن ابني من أهلي وان وعدك الحق ... ﴾ (هود : ٤٥) ، وقوله تعالى في جوابه : ﴿ يا نوح انه ليس من أهلك ، انه عمل غير صالح ﴾ (هود : ٤٦) .

فإذا كان هذا نبي الله تعالى قد وهم في المجلل فكيف بغيره ؟ (٢) .

وخلاصة ذلك كله أن الخلاف حول تمييز المشابه من المحكم وتأويل المشابه كان عاملاً أساسياً في شيوع البدع في الدين . والعلاج الضروري للقضاء على هذا الأساس امتناعاً عن الجدل حول ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل وحول سر القدر السابق في الشرور ، وكذلك امتناعاً عن الخوض والخلاف حول معاني فواتح السور ومعاني المجلل الذي لا يظهر معناه ، فبذلك نغلق الباب على كثير من البدع والاختلافات (٣) .

ولما كان ابن الوزير مهتماً ببيان الطريق إلى إزالة أسباب الابتداع في الدين بالزيادة فيه أو النقص منه ، وكان أصحاب كل بدعة يعمدون إلى تأويل ما يعارضها من نصوص السمع ، كان عليه أن يبين بطلان الدافع إلى التأويل من أساسه لئتم له بذلك القضاء على كل ما يؤدي إلى الاختلاف والابتداع في الدين .

*

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ١٠١ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ١٠١ .

(٣) سوف نعود إلى مناقشة هذه النقطة بشيء من التفصيل في آخر هذا الفصل .

يختلف مدلول التأويل عند الفلاسفة عنه عند المتكلمين . وليس المقصد هنا مناقشة طريقة الفلاسفة في التأويل^(١) ، وإنما الذي يعنينا هو موقف المتكلمين لأنه الأساس الذي بنى عليه ابن الوزير موقفه وبيّن بطلان ما أدى إليه واضطر المتكلمين إلى الأخذ به . ويتلخص موقف المتكلمين هنا في القول بوجود تقديم الأدلة العقلية على أدلة السمع عند وجود تعارض بينهما ، لأن العقل - كما يقولون - « أصل النقل ، والقدرح في أصل الشيء قدرح فيه ، فكان تقديم النقل قدرحاً في النقل والعقل جميعاً ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض »^(٢) .

وقد نص الغزالي على ذلك وسبقه إلى ذلك الباقلاني والجويني حيث قررا تقديم العقل على السمع عند التعارض :

على أنه انصافاً للغزالي ينبغي أن نذكر أنه قد عني في كتاب إجماع العوام ببيان مذهب السلف في ذلك ، وبرهن على أنه هو الحق الصريح الذي لا مرأى فيه^(٣) ، كما أنه صرح في رسالة المعنونة « قانون التأويل » في الوصية الثالثة منها بالكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات وأن ذلك هو الأسلم آنذاك^(٤) .

ولقد كان الرازي أكثر هؤلاء إلحاحاً في بيان قانونهم في التأويل ، وأقواله كلها في هذا الموضوع لا تخرج عن معنى قوله : « فعند حصول التعارض بين ظواهر

(١) أوضح ابن تيمية قانون الفلاسفة في التأويل في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٩/١ وما بعدها (تحقيق الدكتور رشاد سالم . القاهرة) ؛ وانظر الدكتور الجليلند . قضية التأويل عند ابن تيمية ٧٦ وما بعدها . (رسالة للماجستير) .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ٥ . ٦ .

(٣) الغزالي : إجماع العوام ٦٢ وما بعدها (مجموعة القصور العوالي) .

(٤) الغزالي : قانون التأويل ١١ .

النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معاً ، والا لزم تصديق النقيضين ، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به الا بالدلائل العقلية . فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل ، ولما كان العقل أصلاً للنقل كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً ، وانه محال ، فلم يبق الا القسم الرابع وهو القطع لمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل « (١) .

* * *

وقد بذل شيخ الإسلام ابن تيمية جهداً مخلصاً في بيان فساد هذا القانون الذي اعتمد عليه المتكلمون في تأويل نصوص السمع ، فإنهم بهذا القانون يجعلون « 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 » (٢) وقد صنف في بيان بطلان ما ذهبوا إليه هنا كتابه « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » وفيه يقول : « ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم الا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الانبياء ، بيّننا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر » (٣) .

ولا أطيل بإيراد ما ذكره ابن تيمية في ذلك ، فموقفه هذا مشهور ورأيه معلوم ، وهو - كما بينه في كتابه هذا - القول بانتفاء المعارض العقلي ، وإثبات الأدلة السمعية تفيد اليقين ، وبذلك أبطل قول المتكلمين بالتعارض بين العقل والسمع وأثبت أن الدليلين القطعيين لا يجوز تعارضهما (٤) .

(١) الرازي : المطالب العالية ٣٠٩ . ٣١٠ . ومحصل الأفكار ٣١ ، ونهية العقول ١٣ ، وأساس التقديس ١٧٢ .

(٢) ابن تيمية : موافقة ١ . ٢ .

(٣) المصدر نفسه ٨ . ٩ .

(٤) المصدر نفسه ٤٣ وما بعدها ، وانظر الدكتور الجعيد : قضية التأويل عند ابن تيمية ٩٧ وما بعدها .

والحق أن ظن التعارض بين العقل والسمع قد جر إلى الدين كثيراً من
المفاسد . فإن المتكلمين قد ذهبوا - على أساس من هذا الظن - إلى القول بوجوب
تأويل النصوص السمعية عند هذا التعارض المزعوم ، فجرت تأويلاتهم في
الدين مجرى السوس في العظام وجلبت من الخلاف والتعادي والابتداع ما لا
يزال أثره باقياً إلى اليوم .

ولذا حاول ابن الوزير - كما حاول ابن تيمية من قبله - أن يبطل وجود
تعارض بين السمع والعقل ، فقرر أنه قد وضح للمحققين من نظار العقلاء
وأذكيائهم أنه لا تعارض بين صحيح السمع وصحيح العقل ، وإن أصل
البدع كلها في توهم التعارض بينها . والأسباب التي أوقعت المتكلمين في وهم
تعارض العقل والسمع - في رأيه - هي :

١ - التصير في علم المعقول : فإن جماعة من المشتغلين بعلم المعقول لم يتقنوه ،
فتوهموا في بعض الأمور أنه صحيح بدليل عقلي توهموه قاطعاً وليس
بقاطع ، وفي معرفة القاطع وشروطه اختلاف بين المنطقيين وبعض
المتكلمين^(١) ، فهؤلاء قد اختلفوا فيما إذا كان الواجب بناء الدليل على
الضرورة فيما ينتهي إليه النظر ، أو بناءه على سكون النفس ؛ فالمنطقيون
وأبو الحسين البصري وأكثر المحققين على أنه لا بد من الانتهاء إلى الضرورة ،
وإلا أدى إلى التسلسل أو التحكم ، بينما جمهور المعتزلة على أنه يكفي
أن ينتهي إلى سكون النفس^(٢) . وقد اعترض ابن الوزير على المعتزلة
بأنه يرد عليهم هنا سكون نفوس المبطلين ببواطنهم ، وقد قصد من هذا
الاعتراض إلى بيان أمرين :

(١) ابن الوزير : إنبار الحق ١١٧ .

(٢) أنظر القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ في مواضع كثيرة . منها ص ١١٦ . ٢٠٠ (الدار المصرية
للتأليف والترجمة . القاهرة . دون تاريخ) .

أولهما : ان كَوْن الدليل العقلي قاطعاً من المواضع الدقيقة التي اختلف فيها مدعو الذكاء وكمال التدقيق .

ثانيهما : انه يجوز أن يقع الخطأ على المحققين في مثل هذا ، وينبغي على المنصف أن يحذره . وفي بيانه لهذا السبب من الأسباب التي أوقعت المتكلمين في وهم تعارض العقل والسمع يقول ابن الوزير : « فإن كثيراً من أهل العقول يقصر في هذا الموضوع ، فيظن في بعض العقليات أن دليله قاطع وليس بقاطع في نفس الأمر . ثم يعارضه السمع فيرى في نفسه أن التأويل يتطرق إلى السمع لاحتمال اللفظ اللغوي له دون الأدلة العقلية القاطعة في ظنه وزعمه أنها قاطعة . ولا يدري أن قطعه بأنها قاطعة قطع بغير تقدير ولا هدى ولا كتب منير . وانه مقام صعب خطير ... ولو لم يكن في ذلك عبرة للمعتبرين إلا ما جرى لموسى الكليم حيث قطع بالنظر العقلي على قبح ما فعله الخضر - عليه السلام - فأنكشف له خلاف ما قطع عليه ... فإذا كان هذا في حق أرفع البشر مرتبة فمن الناس بعدهم ! فليتنظن طالب النجاة لذلك وليحذره أشد الحذر » (١)

وجانب الحذر الذي يلتزمه ابن الوزير هنا ، ويراه في ترك التأويل ، ويعتقد أنه الأحوط والأسلم ، يعتمد على ثلاثة أمور :

أولهما : ما علم من الاختلاف في أن الأدلة العقلية الموجبة للتأويل عند المتأولين قطعية أم لا . وقد تقدم مثال ذلك .

ثانيهما : ان الاجماع قد انعقد على أن مخالفة العقل إذا تجرد عن السمع ليست بكفر ولا فسق ، وان كان فيها مخالفة ضرورة العقل . كذلك انعقد الإجماع على أن مخالفة السمع الضروري كفر وخروج عن الاسلام ، « فان من اعتقد في حنظلة مرة أنها حلوة يكون قد خالف ضرورة العقل ولا يكفر

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١١٩ .

بل ولا يفسق لقول النبي ﷺ « إن كذباً عليّ ليس ككذب عليّ غيري ، انه من يكذب عليّ يلج النار » ، وانما هذا كاذب على نفسه ولم يكذب على الله ولا رسوله ، فكيف من قال بغير الحق في دقائق الكلام متأولاً^(١) .

ثالثهما : أن أحداً لا يشك في أن الفوز بالأمان من الكفر الموجب الخلود في النار أرجح من الفوز بالظفر بالحق في دقائق الجواهر والأعراض ونحوها .

وإذا كانت الأدلة الموجبة للتأويل قد انتهت إلى غاية الدقة ووردت عليها الشكوك الصعبة حتى اختلف في صحتها أئمة المعقول ، فإن مخالفتها لا تكون كفراً ولا فسقاً على جميع قواعد العقلاء .

وأما قول المتكلمين بضرورة تقديم العقل على السمع عند التعارض ، واعتمادهم في ذلك على أنه أصل السمع ولو بطل لبطل العقل والسمع معاً ، فهو قول فاسد إذ يستحيل تعارض العلوم في العقل والسمع ، فتعارضهما تقدير محال ، فانه لو بطل السمع بعد أن دل العقل على صحته لبطل معاً ، لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وانه لا يبطل ، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية .

وممن ذكر ذلك ، ابن تيمية وابن دقيق العيد والزرکشي في كتاب جمع الجوامع^(٢) .

فما دامت الحقيقة أنه لا تعارض بين صحيح السمع وصحيح العقل ، فانه لا موجب للتأويل الذي أدى إلى الاختلاف والابتداء ، ويكون المتكلمون إنما أتوا في ذلك من تقصيرهم في علم المعقول الذي ظنوا أنهم المتقنون له ، بدليل الخلاف الكثير حول ما إذا كانت الأدلة العقلية الموجبة للتأويل قطعية أم لا .

(١) المصدر نفسه ١٢١ .

(٢) المصدر نفسه ١٢٣ ؛ وابن تيمية : الموافقة ٤٣ وما بعدها .

٢ - التقصير في علم السمع ؛ فإن المتكلم قد يتقن بعض الأدلة العقلية حتى لا يشك في صحتها وتكون هذه الأدلة صحيحة بالفعل لكنه لتقصيره في علم السمع يعتقد أنه ورد بنقيض ذلك الأمر المعلوم عنده .

ومن هذه الجهة وقع الكثيرون في الكفر الصريح كابن الراوندي وبعض الفلاسفة وأكثر البراهمة . إذ اجتمعت كلمتهم على أن عذاب الآخرة خال عن المصلحة والحكمة ، وأن ذلك لا يجوز على مختار عليم حكيم . فقولهم ان التعذيب لغير حكمة لا يجوز على المختار العليم الحكيم حق وصواب ، لكنهم قصرُوا في علم السمع فظنوا أنه ورد بأن ذلك العذاب خال عن الحكمة ، ودعوى هذا على السمع باطلة ، وسوف نعرض لتفصيل ذلك عند الحديث عن الحكمة الآلية .

وقد زاد إسراف البعض في التقصير في علوم السمع ، تارة في معرفة نصوصه وألفاظه وطرق صحتها ، وتارة في كيفية الجمع بين المتعارض ، فقدموا العموم على الخصوص ، والظواهر على النصوص ، فأدى بهم ذلك إلى أن يظنوا في بعض الأمور أن السمع قد ورد به وروداً ضرورياً أو قطعياً ، مع كون السمع في الحقيقة لم يرد به أصلاً لا ضرورة ولا قطعاً ولا ظناً ، فوقعوا في البدعة ، « وهؤلاء كالنواصب والروافض وكثير من الوعيدية ومن هذه الجهة كذلك كان خبط كثير من الناس في مسألة القرآن »^(١) .

٣ - معاداة العلوم العقلية ؛ وهذا السبب يقوم على تقصير من جانبيين : جانب أهل العقولات وجانب أهل السمع .

أما أهل العقولات فإن جماعة منهم قصرُوا في السمع كبعض المعتزلة - لا سيما المتأخرون منهم - فذهبوا إلى نفي الشفاعة للموحدين ونفي الرجاء للمذنبين منهم وأوجبوا خلودهم في النار مع المشركين .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٢٣ . ١٢٤ .

أما أهل السمع المتقنين له فيتمثل تقصيرهم في ظنهم أن العلوم العقلية التي ينفي المشتغلون بها الشفاعة والرجاء ونحوها هي المعارضة لما عرفوه من السمع الحق في ذلك ، لشبهة أن المعارضين لهم فيه يدعون التحقيق في المعقولات ، فعادوا في ذلك علم المعقول ومن خاض فيه حتى من أهل السنة ، وظنوا أن الاصغاء إليه والنظر فيه يستلزم البدعة من غير بد^(١) .

وفي هذه النقطة نلاحظ فارقاً مهماً بين ابن الوزير وغيره من بعض أهل الحديث الذين لزموا جانب السمع ونهوا عن الخوض في العقليات . فهو - كما يتضح هنا - لا يمنع من ذلك شريطة أن يتسلح الخائض فيها بالإتقان الكامل لعلوم العقل وعلوم السمع معاً بحيث يكون كواحد من الأئمة في كلا العلمين . وفي ذلك يقول مبيناً خطأ من عادوا العلوم العقلية لقول بعض أهلها بنفي الشفاعة والرجاء ... « ولو نظروا بعين التحقيق لعلموا أن خصومهم في هذه المسألة إنما أتوا من التقصير في علم السمع ، وإقلال البحث عنه ، وما شابوا به جدالهم من المعقولات ، فإنما ادعوا على العقل ما هو بريء منه »^(٢) .

ومما يدلنا على أنه لا يقف موقف المعارضة للعلوم العقلية أنه بعد أن بيّن هذه الأغلاط التي وقع فيها جماعات من المتكلمين ، وبعد أن بين أن بعض أهل السنة يتحمل نصيباً من هذه الأغلاط ، يقول : « واعلم أنه لا يكاد يسلم من هذه الأغلاط إلا أحد رجلين : إما رجل ترك البدعة كلها والتمذهب والتقاليد والاعتراء إلى المذهب والأخذ من التعصب بنصيب وبقي مع الكتاب والسنة كرجل نشأ قبل حدوث المذاهب .. ورجل أتقن العلمين العقلي والسمعي وكان من أئمتها معاً بحيث يرجع إليه أئمتها في وقائعها ومشكلاتها ، مع حسن قصد وورع وإنصاف وتحرر للحق ... وأما من عادى أحد هذين العلمين وعادى

(١) المصدر نفسه ١٢٣ ، ١٢٧ .

(٢) المصدر نفسه ١٢٧ .

أهله ولم يكن على الصفة الأولى من لزوم ما يعرف وترك ما لا يعرف فإنه لا بد أن تدخل عليه البدع والأغلاط والشناعات»^(١) .

فالداء الحقيقي لتوهم وجود تعارض السمع والعقل إنما في التقصير في أحد العلمين أو معاداته ، الأمر الذي جر إلى التأويل والابتداع والتكفير والتفسيق . وإتقان هذين النوعين من العلوم هو الذي يكشف عن عدم التعارض بينهما ، وإذا ثبت عدم التعارض بطل الموجب للتأويل .

بهذا نكون قد وقفنا مع ابن الوزير على مأخذه على المتكلمين وما بين من أسس الابتداع في الدين ومن فساد هذه الأسس ، وبقي علينا بعد ذلك أن نتعرف على جوابه عن هذا السؤال : هل للخوض في علم الكلام فائدة أم أنه لا حاجة بنا إلى الخوض فيه ؟

* * *

ابن الوزير ومدى الحاجة إلى علم الكلام

قبل أن نتعرف على رأي ابن الوزير في ذلك نقف قليلاً في محاولة للتعرف على حقيقة الدور المنوط بعلم الكلام ، أو الرسالة التي يؤديها لتبين القيمة الحقيقية لهذا العلم .

ويمكن التعرف على هذا الدور من خلال ما ورد لهذا العلم من تعريفات ، وهنا نجد أنفسنا أمام تعريفات عدة منها تعريفه بأنه « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه » ، كما قد عرفه بذلك الإيجي^(٢) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٢٨ ؛ وانظر الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ٢٠٠ . ٢٠١ وما بعدها .

(٢) الإيجي : المواقف ١/ ٣٤ . ٣٥ .

وشبيه به تعريف التهانوي له بقوله : « هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه »^(١) . أما ابن خلدون فيقول في تعريفه : « هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنصرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » . ولعل من أقدم تعريفات هذا العلم تعريف الفارابي له في قوله : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحددة التي صرح بها واضع الملة ، وتزيف كل ما خالفها بالأقويل »^(٢) .

وتوضح لنا هذه التعريفات - بصرف النظر عما بينها من فروق يسيرة - ان علم الكلام له رسالة ذات شقين :

الأول : توضيح العقائد الاسلامية وبيانها وتقديم الأدلة العقلية التي تؤيدها وتبين صدقها وصحتها .

الثاني : الدفاع عن هذه العقائد في مواجهة الشبهات والشكوك التي توجه إليها وإقامة البراهين العقلية على بطلان ما يخالفها .

ففي الشق الأول الذي ينصرف الاهتمام فيه إلى إثبات العقائد الدينية يتخذ المتكلم هذه العقائد قضايا مسلما بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل ، حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها^(٣) .

وهنا نتساءل : ألا يمكن توضيح العقائد الدينية واثباتها بطريق آخر غير طريق الكلام والمتكلمين ؟

يجيب ابن الوزير على ذلك بالإيجاب ، ويستدل عليه بأن صحابة رسولنا

(١) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ٢٢ .

(٢) الفارابي : إحصاء العلوم (مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٥٠) ٧١ .

(٣) الدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام ٢/١ .

ﷺ وغيرهم ممن سبقوا نشأة هذا العلم قد عرفوا هذه الأمور ، ولم يكن لديهم لهذه المعرفة غير كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ . وقد وصف الرازي القرآن الكريم بأن فائدته لا توجد في الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية « لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقصات ، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية » (١) .

فالصحابة رضوان الله عليهم لم تتوقف معرفتهم بأصول العقيدة على برأهين المتكلمين ، كما أنهم قاموا بدورهم في الدعوة إلى الدين والذود عنه في مواجهة شبهات الملحدين ، وكان أسلوبهم في ذلك مغايراً لأساليب المتكلمين وطرائقهم ، وذلك أمر ضروري ، فقد ساروا على طريق الرسول ﷺ والأنبياء عليهم السلام من قبله . وسوف نقف على ذلك عند بيان الفرق بين طريقة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام ومخالفتها لطرائق أهل الكلام .

والمهم هنا أن نعرف أن امكانية الوقوف على أصول العقيدة وبرأهينها دون حاجة إلى الكلام أمر يقلل من قيمته ومن مدى الحاجة إليه . ويوضح ذلك ويقويه ما نقله ابن الوزير من إجماع علماء الاسلام من جميع الطوائف على كفاية القرآن الكريم في البرهنة على عقائد التوحيد من غير حاجة إلى أدلة المتكلمين (٢) . ولا شك أن حكاية ابن الوزير للإجماع هنا دعوى تحتاج إلى بيته ، وذلك ما لم يغفل عنه ، فقد أورد كلام علماء الفرق المختلفة الذي لم يكن - كما يقول - محلاً للاعتراض في الأزمنة الطويلة والقرون العديدة ، مع اختلافهم واختلاف المقرين لهم أغراضاً وبلداناً وأنساباً وأزماناً . فمن قرر ذلك علي بن أبي طالب كرم الله وجهه حين قال في خطبة له عندما سئل بمسجد الكوفة أن يصف ربه : « فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٣ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٧ .

وتقدمك فيه الرسل بينك وبين معرفته فأتم به واستضىء بنور هدايته ... وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ، ولا في سنة النبي ﷺ .. فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك . وله رضي الله عنه مثل ذلك في وصيته لولده الحسن رضي الله عنه ^(١) .

كذلك نص الإمام يحيى بن حمزة في أوائل كتابه « التمهيد » على أن القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها ^(٢) ، بل صرح بذلك مشاهير المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة - كما تقدم نقل أقوالهم في ذلك - وأصرح ما جاء من ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي في ذكر إعجاز القرآن ما لفظه : « واتفق فيه أيضاً استنباط الأدلة التي توافق العقول ، وموافقة ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهز ذوي العقول ويحيرهم ، فإن الله سبحانه ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة ، كما ذكره عز وجل في نقض مذاهب الطبيعيين في قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ﴾ (الرعد : ٤) . وفي الآيات التي ذكرها في نفي الثاني وفي غير ذلك من الأبواب التي لا تكاد تحصى ^(٣) .

وبالجملة فتقضي كلام علماء الاسلام في مثل هذا - كما يقول ابن الوزير - يمل ، والحاجة إلى الاحتجاج عليه من عود الدين غريباً من أدل دليل على عناد المخالف .

فإذا كان القرآن - كما شهد بذلك أعلام العلماء وأئمة المتكلمين - متضمناً لأدلة أصول الدين مع سهولة أدلته وجلالها لم تكن هناك حاجة إلى معرفة ذلك من أدلة الكلام .

(١) المصدر نفسه ١٨ ؛ وانظر إيثار الحق ٩٦ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٩ .

(٣) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٢١ .

ويشهد بصحة هذه النتيجة ويدل على ابتداء الطرائق الكلامية أن النبي ﷺ والأنبياء من قبله - وكذا الصحابة والسلف الصالح رضوان الله عليهم - لم يشتغلوا بالنظر كما عرف لدى المتكلمين ، ولم يأخذوا عقائدهم أو يبينوها من هذا الطريق وإنما كانوا « مجانبين لطرائق المتكلمين المنطقية ، لم يدرسوا على أحد من أهل صناعة الاستدلال كتاباً ، ولا سمعوا من واحد منهم كلاماً ، يجلس الواحد منهم أربعين سنة لا يخوض في شيء من الإلهيات ولا يكتسب المطالب النظرية ، ثم يخوض دفعة واحدة في الأحكام الأزلية والنوعوت الخفية والأمور التي احتجبت عن اذكاء البرية » (١) .

وليس هذا قولاً يلقيه ابن الوزير على عواهنه وإنما يسوق لتأكيد العديد من الأدلة منها :

١ - ثَبَاتُ الأنبياء عليهم السلام على اعتقادهم بينما لا يسلم المتكلمون من طروء الشبهات على معتقداتهم . فالأنبياء كان الواحد منهم بحيث لو اجتمع عليه « جميع الفلاسفة وشعل الذكاء المتقدمة من المتقدمين والمتأخرين ... يوردون عليه الشبه التي تتحير فيها أفهام الفطناء ... ما أصغى إلى كلامهم ولا مال إلى مقالاتهم ولا قدحت قويات شبههم نار الشك في قلبه ولا تردد في الجزم على اعتقاده ؛ وهذا ليس بطريق النظر ، فإن المعلوم من أرباب النظر انهم يجدون الشكوك عند ورود الشبه حتى إن بعض علماء الكلام ارتدوا إلى الكفر بعد الاسلام » (٢) .

٢ - اتفاقهم عليهم السلام فيما صدر عنهم وتواتر من طريقهم مما يخص أصل الدين . فلم ينقل أن نَبِيَّيْنِ اختلفا في شيء قط ولا كذب احدهما الآخر ولا خطأه ، ولو كانوا قد اكتسبوا ذلك بالنظر لوقع بينهم من الاختلاف

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥١ . ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ؛ وانظر الروض الباسم ١٣٦/٢ ، وإيثار الحق ١١٤ .

ما هو واقع بين النظار من الفلاسفة والمتكلمين الذين اختلفوا في كثير من البديهيات كالتواتر والتحسين والتبحيح وأفعال العباد وغير ذلك . ويكفينا لمعرفة ذلك أن نقف على كلام الطائفة الواحدة منهم بعضهم في بعض وما فيه من وصف كل منهم للآخر بالكفر والبدعة^(١) .

فهذا يدلنا على أن طريق المتفقين ، وهم الأنبياء عليهم السلام ، مغاير لطريق من هذه صفتهم من الاختلاف .

٣ - يدل كذلك على أن طريق المتكلمين ليس هو طريق الأنبياء ، ان الأنبياء لو اشتغلوا بالنظر لنقل إلينا نظرهم وكيفية استدلالهم ، ولعمدوا إلى تلقين أتباعهم والمصدقين بهم الأدلة التي لولاها لما عرفوا الله تعالى . لكنهم حرصوا على تعليم الشرائع والآداب حتى كيفية قضاء الحاجة وأهملوا تعليمهم الدلائل وكيفية حل الشبه بالطرق الكلامية ، ولو أنهم اعتمدوا هذه الطريقة لتوفرت دواعيمهم إلى التصنيف فيها والتحقيق والتدريس والتلخيص والتدقيق ، كما صنع الفلاسفة والمتكلمون من علماء الاسلام .

٤ - وليس أدل على ذلك من أن جميع ما أخبر الله تعالى به من مجادلة الأنبياء عليهم السلام للكفار والاحتجاج عليهم قد جاء مخالفاً لأساليب أهل الكلام . ومن ذلك ما علم الله رسولنا ﷺ أن يحاج خصومه به في قوله تعالى ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ﴾ (سبأ : ٤٦) .

وهل يعقل مثلاً أن تأتي كتب الله تعالى لأنبيائه خالية من بيان الدليل على معرفة الله تعالى وهو أول واجب على المكلف ! ؟ ولو كانت بينت هذا الدليل - وقد بينته فعلاً - على طريقة النظر الكلامي ، لكانت الكتب

(١) ابن الوزير : الإيضاح ١١١ ؛ والبرهان ٥٢ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٢٤ ؛ والبرهان ٥٢ . ٥٥ ؛ وإيضاح الحق ١١٣ .

الساوية مشحونة بذكر الأغراض والدليل على أنها أمور ثبوتية حقيقية .
فإذا ثبت اشتغال هذه الكتب على براهين وجود الله تعالى ، وثبت خلوها
عما قام عليه البرهان الكلامي على ذلك ، فإن هذا يدل على مخالفة
أساليب المتكلمين لطريق الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

فإذا انتقلنا من الحديث عن طريقة الأنبياء عامة إلى بعض التفصيل لطريقة
نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام لانتهينا إلى نفس النتيجة السابقة ، وهي
أن الطرق الكلامية مجانية لطريقته ﷺ في بيان العقائد والبرهنة عليها ،
تلك الطريقة التي بينها لنا ابن الوزير في رده على قول بعض المتكلمين مدافعاً
عن الكلام ومستدلاً على مشروعيته : « إن النبي ﷺ إنما ترك طريق النظر
الكلامي لأنه لم يكن في زمانه مشبهة » فقد رد ابن الوزير على ذلك بأن مثل
هذا القول غير صحيح والدليل على فساده وجوه :

الأول : ان اليهود كانوا مجاورين للنبي ﷺ وكذلك النصارى ، وكانوا
أهل فلسفة ، وقد ناظروه فلم يأت في مناظرته لهم بشيء من جنس علم الكلام^(١)

الثاني : ان النبي ﷺ قد عرضت له أسباب تقتضي الخوض فيما خاض
فيه المتكلمون فلم يخض في ذلك على أساليبهم وإنما أعرض عن خاض بالباطل
في آيات الله تعالى ، والأدلة على ذلك كثيرة منها :

١ - موقفه ﷺ من ابن الزبير ، فإنه لما نزل قوله تعالى ﴿ انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم ﴾ (الأنبياء : ٩٨) ، تعرض المخذول للجدال
وزعم أن المسيح والملائكة عليهم السلام ممن يُعبدون ، وانه يلزم من ذلك
أنهم معذبون ، فأعرض عنه رسول الله ﷺ ولم يجب بشيء حتى نزل
قوله تعالى : ﴿ ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ﴾
(الأنبياء : ١٠١) .

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٣ ، والبرهان ٥٧ ، والروض الباسم ١٣٩/٢ .

٢ - موقفه ﷺ من أبي سفيان عندما أمره أن يشهد له بالنبوة فقال : أما هذه ففي النفس منها شيء حتى الآن ، فسكت عنه ﷺ ولم يجادله على طريقة المتكلمين .

٣ - موقفه ﷺ من الوليد بن المغيرة عندما كلمه في ترك النبوة وعرض عليه المال والرياسة فلم يجبه إلا بتلاوة سورة السجدة .

٤ - ومن ذلك ما فعله ﷺ مع نصارى نجران الذين نزلت فيهم آية المباهلة ، فقد عرضوا المباهلة في أن عيسى ابن الله - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - فلم يخض ﷺ معهم في شيء من أساليب المتكلمين ودعاهم إلى المباهلة (١) .

٥ - كذلك فإنه ﷺ لما سئل عن الرؤية لم يجب بدليل عقلي بالإجماع واكتفى بالدليل السمعي ، وكذلك فعل عندما سئل عن الروح .

٦ - وقد أمر ﷺ أحدنا أن يقول عندما يكثر سؤال الناس « آمنت بالله ورسله » ، كما ثبت ذلك في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وفي معناه قول الله تعالى : ﴿ فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ أَصَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْنَ ﴾ (آل عمران : ٢٠) .

٧ - وعندما زعمت قريش أن معجزات النبي ﷺ من قبيل السحر فإنه لم يذكر في الجواب عليهم الفروق بين المعجز والسحر ، ولا علم أحدًا من الصحابة ذلك ليجيب عليهم ، مع أن تلك الأحوال أحوج إلى ذلك . ومثل ذلك قوله ﷺ لما جاءه رسول مسيلمة « آمنت بالله ورسله » .

٨ - وعندما بعث رسول الله ﷺ رسله إلى هرقل والنجاشي والمقوقس

(١) أنظر الآيات ٥٩ . ٦١ من سورة آل عمران .

وغيرهم لم يعلمهم ما يجيئون به عليهم ، إن هم أوردوا عليهم ما يدق من شبههم . ولا يخف أن من هؤلاء الملوك من كان من اليونان أهل الفن المنطقي وسائر الدقائق النظرية ، كما أنه أنفذ كتبه إلى الآفاق البعيدة للدعاء إلى الإسلام ولم يضمنها شيئاً من ذلك مع أنه موضعه ، مثل كتابه إلى هرقل وإلى كسرى وإلى جهينة ^(١) .

وقد عرضت مثل هذه المواقف للصحابة رضوان الله عليهم ، فلم يعالجوها بالأساليب الكلامية وإنما نهجوا في ذلك نهج الرسول ﷺ . ويكفي أن أشير هنا إلى موقف واحد من مواقف متعددة للصحابة رضوان الله عليهم ، وهو ما كان من جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه ومهاجري الحبشة مع النجاشي ؛ فقد قيل للنجاشي عن هؤلاء المهاجرين انهم يقولون في عيسى قولاً عظيماً ، وكان النصارى يستعظمون القول بأن عيسى من عبيد الله ، فلما سألهم النجاشي عن ذلك أجابوا بكلام الله تعالى واحتجوا به على صحة عقيدتهم ، وتلا جعفر عليهم صدر سورة مريم حتى أبكى النجاشي وأصحابه ، وكان ذلك سبب إسلامه .

وإذا تتبعنا هذه المحاجات النبوية والصحابية لتبين لنا أنها « لا تصح على قواعد المتكلمين ، ولا تنفق في سوق الجدليين ، فإنه لا يصح عندهم الاحتجاج بالقرآن ولا بالمعجز إلا على من قد صح له وجود الباري تعالى وأنه عالم قادر حكيم صادق بالأدلة المحققة في علم الكلام على ما ذلك مقرر بأدلتها في مصنفاتهم » ^(٢) .

* * *

لم يكن عزوف النبي وصحابته عن الكلام اذن بسبب عدم توفر الداعي

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٤ . ٥٥ ؛ والروض الباسم ١٣٧/٢ . ١٣٩ ؛ وترجيح أساليب القرآن ٥٠ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٨/٢ ؛ وترجيح أساليب القرآن ٥٠ . ٥١ .

إلى الخوض فيه ، فقد تبين بطلان ذلك وتأكد لنا أنه ﷺ قد واجه مواقف كتلك التي واجهها المتكلمون لكنه عاجلها بأسلوب مغاير لأسلوبهم . وبهذا يتبين أن الشطر الأول من الدور المنوط بعلم الكلام وهو توضيح العقائد الاسلامية والبرهنة عليها قد أمكن تحقيقه من غير حاجة إلى أنظار المتكلمين ، بدليل أن كل من سبقوا نشأة علم الكلام قد عرفوا تلك العقائد ووقفوا على أدلتها وكان في القرآن الكريم غناء لهم ، كما ثبتت كفايته في ذلك بإجماع علماء المسلمين ، مع تميز أدلة القرآن بجلائها وسهولتها ونفعها للخواص والعوام . كذلك فإن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كما تبين لم يشتغلوا بالنظر كما عرف لدى المتكلمين وغيرهم ، مع أنهم كما حكى لنا القرآن الكريم قد حاجوا أقوامهم وجادلوهم ، ومعلوم أنهم لم يقصروا في أداء هذا الدور الذي علقه المتكلمون على علمهم .

وإذ قد تبين لنا أنه من الممكن الاستغناء عن علم الكلام في تحقيق الشق الأول ، فما مدى الحاجة إليه في الشق الثاني ، وهو الدفاع عن العقائد اليمانية في مواجهة الشبهات والشكوك التي توجه إليها وإقامة البراهين العقلية على بطلان ما يخالفها ؟

دور الكلام في رد شبهات الملحدين والهداية إلى الدين

كان من أهم ما عني به علماء الكلام - كما رأينا - في دفاعهم عن هذا العلم أنه يقوم بمهمة جليلة هي الدفاع عن العقائد الاسلامية ومجادلة أصحاب العقائد الأخرى ممن يثيرون الشبهات حول أصول الاسلام ودفع ما يوردونه عليها من شكوك ، فهو علم « يتضمن الرد على الملحدين والزنادقة والقائلين بقدوم العالم وكذلك أهل سائر الأهواء من هذه الأمة ، ولولا النظر والاعتبار ما عُرف الحق من الباطل والحسن من القبيح ، وبهذا العلم انزاحت الشبهة عن قلوب أهل الزيغ وثبتت قدم اليقين للموحدين » (١) .

(١) السيوطي : صون المنطق ١٥٨ .

وقد عبر عن هذا المعنى شيخ ابن الوزير وخصمه جمال الدين بن أبي القاسم حين اعترض عليه قائلاً: « ما تقول اذا وردت شبهات الملحددين ومشكلات المشبهة والمجبرة المتمرددين وقد ساعدك الناس على إهمال النظر في علم الكلام؟ وهل هذا الا مكيدة في الدين؟ »^(١).

ولا يخل أحد تعريفات علم الكلام عن تأكيد هذا الدور وإبرازه؛ لكن ابن الوزير - وهو لا يرى لهذا العلم تلك الأهمية التي نسبوها إليه - يرد على هذا الاعتراض ويوجب عليه جواباً مفصلاً، فيذكر أننا إنما نحتاج إلى هذا العلم لدفع الشكوك عن نفوسنا، أو نحتاج إليه لرد شبهات الملحددين ومناظرتهم لهدايتهم إلى الدين. وفيما يلي تفصيل ما رآه في هذين المقامين.

المقام الأول: دفع الشكوك الواردة عن نفوسنا

وهذا المقام فيما يراه ابن الوزير أسهل المقامين، إذ « لا مفرع حيثئذ الا إلى نظر العقل المخلوق كاملاً وامداد الرب له بالهداية، وهما حاصلان بفضل الله سبحانه وتعالى من غير حاجة إلى علم الكلام »^(٢).

كذلك فإن الشبه التي يتصور ورودها مجهولة العين وليس في الإمكان تحرير الجواب التفصيلي عن شبهة ترد في المستقبل مجملة لم تتعين؛ « فلا يغني علم الكلام هنا وإنما ينفع علم الغيب، ومن الجائز بالاجماع أن ترد هذه الشبهة على دقائق الكلام وتحير المبرز فيه وتبلد المعجب به، وربما تولدت من تدقيقه على قدره، وكان بالنظر كالباحث على حتفه بظلفه »^(٣).

ومثل من يستعد للشبهة المجهولة بتقديم النظر في الدلائل كمثل من يستعد

(١) ابن الوزير: الروض الباسم ١٢٩/٢. وترجيح أساليب القرآن ٤٤.

(٢) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ٤٥.

(٣) المصدر نفسه ٤٥.

للسموم القاتلة بشرب الأدوية الحادة التي ربما قتلت شاربها ، وكيف يمكن تقديم التداوي من داء لم يتعين بعد؟ و خلاصة الكلام كما يقول : « انه لا بد من تجويز شبهة لم يتقدم تحرير جوابها وان خاض في الكلام ألف عام . وهذا متفق عليه ؛ فما كان أن يصنعه المتكلم والسلف صنعه كل مكلف » (١) .

المقام الثاني : رد شبهات الملحدين وهدايتهم إلى الدين

والكلام في هذا المقام يدور حول مسألتين ، اذ لا يخلو حال الكفرة هنا من أحد أمرين : إما أن يطلبوا منا أدلتنا حتى يُسلموا ، أو يوردوا علينا شبههم حتى نترك الإسلام . فهاتان مسألتان تفصل القول في كل منهما :

المسألة الأولى : وهي إذا سألونا أدلتنا حتى يهتدوا إلى الإسلام ، والجواب

فيها من وجوه :

الأول : إن الأدلة الكلامية لا تجدي في هذا المقام ، لأن الحجة لله تعالى

عليهم قد تمت قبل تحرير هذه الأدلة بما خلق لهم من العقول وأرسل إليهم من الرسل وبين لهم ما في كتبه الكريمة من الأدلة ؛ فاذا كانوا قد جحدوا آيات الله وبراهين القرآن الجليلة فهم لدقائق الكلام أجحد ومن قبولها أبعده . ويدل على أن المعول هنا إنما هو فيما أقامة الله تعالى على الكفار من حجة لا فيما يحرره المتكلمون من أدلة ، ان هؤلاء الملحدين لو ماتوا قبل مناظرة المتكلمين لهم فإنه يحسن من الله تعالى تعذيبهم لتقدم علمهم . فالذي يحسن منا كذلك هنا أن نقول لهم : قد أقام الله الحجة عليكم وعرفكم بصحة ما أمركم بالإقرار به من الاسلام ، وإنما كلفنا أن ندعوكم إلى الإقرار بما قد عرفكم به وكلفنا بجهادكم إن لم تجيبوا إلى ذلك » (٢) .

(١) المصدر نفسه ٤٦ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٠/٢ ، وترجيح أساليب القرآن ٤٦ . ٤٧ .

فما ورد في الشرع إنما هو دعاؤهم إلى الإسلام قبل القتال ، ولم يوجب ذلك أحد بالإجماع . ثم ما يقول المتكلمون للكفرة - كما يقول ابن الوزير - إذا قالوا : ان أدلتكم المحبرة في علم الكلام شبة ضعيفة وخيالات باردة كما قد قالوا ذلك وأمثاله ؟ فما اجبتم به عليهم بعد الاستدلال والتزاع والخصومة فهو جوابنا عليهم قبل ذلك كله .

وخلاصة ما استدل به ابن الوزير على عدم جدوى الأدلة الكلامية في مناظرة الكفرة ما يلي :

١ - ان الله تعالى قد أقام الحجة عليهم بما خلق لهم من العقول وأرسل إليهم من الرسل قبل أن ينصب المتكلمون أنفسهم لذلك ؛ ومن لم تقنعه آيات الله وبراهينه الجليلة فكيف تقنعه دقائق الكلام ؟

٢ - انه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قاتل الكفار قبل أن يناظرهم بالأدلة ، كما ثبت أنه قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » ولم يقل فيه أمرت أن أجادل الناس حتى يقولوا ذلك . كذلك قال الله تعالى لنبيه ﷺ ﴿ انما أنت منذر ولكل قوم هاد ﴾ (الرعد : ٧) . وقال حكاية عن رسله الكرام - عليهم السلام - ﴿ وما علينا إلا البلاغ المبين ﴾ (يس : ١٧) .

٣ - ان أهل الكلام اما أن يحكموا على الكفار قبل المناظرة وفي خلالها بأنهم معذورون لا إثم عليهم في الكفر أولاً ؛ فإن قالوا بالأول خالفوا المعلوم من ضرورة الدين وإجماع المسلمين ، وإن قالوا بالثاني قلنا لهم : فما حكمتم عليهم بعد المناظرة كان حاصلاً قبلها ؛ فإن كان قصدكم بالمناظرة العلم بعنادهم فهو معلوم قبلها ، إذ لو لم يكونوا معاندين كانوا معذورين غير معذيين ولا ملومين لأن التكليف بما لا يعلم غير جائز ولا واقع ؛ وإن كان قصدكم بها تمكينهم من معرفة الله تعالى فقدمكنهم الله من ذلك وهو غير متهم في إقامة الحجة وقطع العذر ، فقد ثبت أنه « ما أحد

أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أرسل الرسل ، رواه البخاري مرفوعاً^(١) .

وقد حكى الله تعالى ما عليه المبطلون من جحد وعناد في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ﴾ (النمل : ١٣ - ١٤) . وقال حاكياً عن موسى عليه السلام ﴿ قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء الا رب السموات والأرض بصائر واني لأظنك يا فرعون مشبوراً ﴾ (الإسراء : ١٠٢) .

الثاني : ان ايجاد العلم بصحة الاسلام في قلوب الكفار غير مقدور للمسلمين لا بأدلة الكلام ولا بأدلة السلف ، لأن وجود العلم بذلك متوقف إما على نظر الكفار على الوجه الصحيح أو على خلق الله تعالى له وكلاهما غير مقدور لنا ، فلم يبق لنا إلا أن نأمرهم « بأن ينظروا فيما نظرنا فيه على مقتضى ما خلق الله في عقولهم السليمة ومقتضى ما علمهم الله على السنة انبيائه الكرام عليهم السلام . فبمجموع العقل وبعثه الرسل تمت الحجة عليهم بإجماع المسلمين بل بإجماع العقلاء المنصفين ، قال تعالى : ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء : ١٦٥) .

وإذا كانت حجة الله تعالى علينا وعليهم إنما هي العقل وبعثة الرسل وتحن فيها على سواء في القدر الذي تقوم به الحجة ويحصل معه التمكن من الإسلام ، لم يجب علينا أن نعرفهم بأمر قد شاركونا في التمكن من معرفته « ... ألم تر أنه لم يجب على المفتي أن يفتي العامي في حضرة الرسول ؟ فكذلك لا يجب علينا أن نعرف الكفار بمقتضى العقول مع وجود العقول »^(٢) .

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٠/٢ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٤٦ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٢/٢ .

الثالث : ان القدرة على تمثيل قلوب الكفرة إلى الإسلام ليست في متناول كل من قرأ الكلام ، وانما يتمكن من ذلك من أهل الكلام من آتاه الله صفاء الذهن وحسن الفهم ، وأهل هذه الصفة قليل في المتكلمين ، ومن اتصف بها منهم فإنما يتمكن من ذلك بسببها لا بخصوص كونه متكلماً ، وهذا يدل على أن القدرة على ذلك في متناول كل من آتاه الله صفاء الذهن وحسن الفهم من المسلمين متكلماً كان أم غير متكلم .

الرابع : سلمنا أنه من عرف علم الكلام تمكن من محاجة الكفار وإفحامهم دون غيره ، ولكن ذلك لا يجب ولا يستحب . أما انه لا يجب فلعدم ما يدل على وجوبه ، وأما أنه لا يستحب فلما نخاف من المصرة الحاصلة بمعرفته . فقد وردت نصوص تقتضي العلم أو الظن أن الخوض في الكلام على وجه التحكيم للدلالة العقلية في المحارات الخفية وتقديمها على النصوص السمعية مصرة عظيمة ، ودفع المصرة المظنونة واجب عقلاً بإجماع الخصوم ودليل المعقول ، وهذه المصرة العظيمة تتمثل فيما وقع بين المسلمين من اختلاف ورمي بعضهم بعضاً بالكفر والضلال والفسق ، وما ترتب على ذلك من معاداة وتناحر^(١) . وسوف يأتي تفصيل هذا الوجه في جواب المسألة الثانية .

الخامس : ان أدلة المتكلمين للمتنازع فيها بين عقلاء الاسلام قاصرة عن تحصيل العلم اليقيني لتجويز وروود شبهة تقدح في الاستدلال ، الأمر الذي يستلزم الشك المطلق فيه ، فكيف ترقى هذه الأدلة إلى تحصيل اليقين للكفار والملحددين ؟ وفي ذلك يقرر ابن الوزير ان « من أصعب ما يرد على المتكلمين من أدلة القائلين بأن المعارف ضرورية أو ظنية وأنها حاصلة عقب النظر لأنه شرط اعتباري ، أمرين : أحدهما : ان الفرق عند المتكلمين بين الضروري

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٠/٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، وانظر له أيضاً ترجيح أساليب القرآن ٥٢ ، ٥٣ .

والاستدلالي حصول التجويز منا ان ترد شبهة تقدح في الاستدلال وهذا التجويز وإن كانت صورته في الظاهر خاصة في الاستقبال الا أنه يلزم من كل نوع خاص حصول جنسه العام ويستحيل وجود جنس الحيوان لاستحالة وجود نوع الانسان ، وكذلك لو استحال في مسألتنا وجود جنس الشك في الاستدلال لاستحالة وجود نوع الشك في المستقبل ، وهذه طريقة المتكلمين في الاستدلال ... وأوضح من ذلك أن تجويز ورود الشبهة لا يختص بوقت معين في البعد والقرب ، فذلك يجوز في كل وقت مستقبل وحاضر. ودخل في ذلك حال العلم وما بعده وذلك يستلزم تجويزه في الحال .. » .

وثانيهما : انا وجدناهم لا يزالون يخوضون في النظر في الدليل على الأمر الجلي حتى ينتهوا إلى دعاوى محضه في أمور دقيقة خفية هي أخفى مما جعلوا الخوض فيها وسيلة إلى معرفته ، وإنما جعل الدليل معرفاً للمدلول فلا يصح أن يكون أخفى منه (١) .

السادس : ان الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا جميعاً يدعون إلى دين الله تعالى ويجادلون في ذلك أقوامهم ، وقد علمنا من ذلك ما حكاه الله تعالى لنا في كتابه الكريم وما كان من رسول الله ﷺ فما وجدنا من ذلك كله ما ورد على أساليب المتكلمين .

السابع : وهو من قبيل المعارضة لبعض المتكلمين ، وهو أن فيهم فريقين عظيمين لا يوجبان النظر في علم الكلام ولا يلزمهم ترك النظر مطلقاً .

أحدهما : من يجيز التقليد في أصول الدين مثل شيخ البغدادية أبي القاسم الكعبي وأتباعه وإمام الزيدية يحيى بن حمزة وأتباعه .

وثانيهما : من يقول بأن المعارف ضرورية من المعتزلة وعلماء الزيدية ، وإذا

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٩٧ ، ٩٩ .

كان المعتزلة مطبقين على تعظيم هاتين الطائفتين وان قطعوا ببطلان ما قالاه فنقول لهم : جواب المحدثين على أهل الفلسفة والكفر مثل جواب هاتين الطائفتين وقد قال بها جلة شيوخهم النظار المتحذلقين الكبار ، فلا تسرفوا في التشنيع على أهل الأثر ، فقد شاركهم في ذلك جماعة من أئمة النظر^(١) .

وبهذا تم بيان جواب المسألة الأولى وهي أن يطلب الكفار منا ادلتنا حتى يدخلوا الإسلام ، وبه تبين لنا أن الأدلة الكلامية لا تجدي في هذا المقام .

المسألة الثانية : أن يورد الكفرة علينا شبههم حتى تترك الإسلام والعياذ بالله ، وذلك مما احتج به المتكلمون على خصومهم - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وأنهم لا يجدون ما يصنعون عند ورود الشبه الدقيقة من الفلاسفة وغيرهم . ولا يخفى أن هذا النوع من الاحتجاج يعكس لنا ما يعلقه المتكلمون على علم الكلام من أهمية ، وقد أكدوا تلك الأهمية بما حكوه من أن ملك الروم أرسل إلى الرشيد طالباً منه أن يبعث إليهم بمن يناظرهم ، فأرسل إليهم لذلك أحد المحدثين فسأله عن الدليل على ثبوت الصانع فاحتج عليهم بقول النبي ﷺ « بني الإسلام على خمس ... » الحديث ، فكتبوا إلى الرشيد في ذلك وطلبوا غيره فبعث بأحد المتكلمين فدس عليه الروم من فهمه في طريقه ، فوجدوه كما يحذرون ، فسموه قبل الوصول إليهم^(٢) .

وابن الوزير فضلا عن شكه في هذه القصة وأمثالها يجيب على ما اعترضوا به هنا بجوابين :

الأول : معارضة لهم وهو أن نقول : أخبرونا ما كان يصنع الصحابة والتابعون ومن اجازوا التقليد في الأصول من المتكلمين وأهل المعارف الضرورية منهم وأول من ابتكر الكلام في رد شبه المخالفين للدين . فالمعلوم أن هؤلاء

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٤/٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٤/٢ ، ١٣٥ .

جميعاً قد قاموا بدورهم في الدفاع عن الدين ورد شبه خصومه ، والمعلوم كذلك أن طريقة هؤلاء لا تجري على طرائق المتكلمين ، فإنه لا يمكن من لا يعرف الكلام أن يصنع مثله ؛ وبهذا يسقط احتجاج المتكلمين على أهمية الكلام بالحاجة إليه لرد شبهات الملحدّين وجميع المخالفين للدين ما دام الغرض عينه قد توصل إليه بدون الكلام وقبل حدوثه .

وربما يبقى للمتكلمين هنا ان يدعوا أنه كان في الصحابة والتابعين ونحوهم من يتمكن من رد الشبهات عن الدين من غير تعليم ولا رياضة في الكلام لفرط ذكائه .

والجواب على ذلك أن دعواهم تلك لا توصل إلى مطلوبهم حيث أرجعوا القدرة على رد الشبهات إلى الذكاء والفطنة ، وذلك أمر آخر غير الاختصاص بالكلام ، وهو أمر يهبه الله تعالى للمتكلمين « فإذا كانت الصلاحية لذلك موقوفة على الذكاء وحسن الايراد والإصدار فذلك موجود في المتكلمين وغيرهم ؛ كما أقر المتكلمون أنه كان في الصحابة من يعرف ذلك ويتمكن منه من غير رياضة في تعلم الكلام»^(١) .

الثاني : أنه لا خوف من ورود شبه الملحدّين وغيرهم من خصوم الدين على أصول المعتزلة ، فإنهم يوجبون النظر على العبد والبيان واللفظ على الله تعالى ؛ وما دام الأمر كذلك « فلا حاجة إلى تعلم الكلام ، بل نقف حتى ترد الشبهة ، فإن لم تقدح في أحد أركان الدليل لم توجب شكاً ولا تستحق جواباً ، وإن قدحت فعلنا ما يجب علينا وهو النظر عند المعتزلة والله تعالى يفعل عندهم ما يجب في حكمته وهو البيان لنا والهداية واللفظ ... حتى تجلي لنا المشكلات ونسلم من مداحض الشبهات »^(٢) .

* * *

(١) المصدر نفسه ١٣٥/٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٥/٢ . ١٣٦ .

وهكذا أبطل ابن الوزير اعتراض المتكلمين واحتجاجهم بأن علم الكلام ضروري لرد شبهات الملحدين ومشكلات المشبهة والمجبرة. ويلاحظ أن الكثير مما أجاب به على المسألة الأولى يعتبر صالحاً لجواب هذه المسألة الأخيرة ، لا سيما تلك الأدلة التي ساقها للبرهنة على أن الخوض في علم الكلام على وجه التقصي للشبهة والاصغاء إليها والتفتيش عن مباحث الفلاسفة والمبتدعة المشكلة في كثير من الجليات يؤدي إلى أضرار عظيمة ويمرض الكثير من القلوب الصحيحة « ورفع المضرة المظنونة واجب عقلاً وقد شهدت بذلك التجارب مع النصوص وضل بسببه اثنتان وسبعون فرقة من ثلاث وسبعين فرقة »^(١) .

والنصوص التي يشير إليها ابن الوزير هنا تتمثل فيما ورد في الكتاب والسنة من النهي عن البدع ، والنهي عن المراء مطلقاً ، وعن المراء في القرآن ، وفي القدر خاصة ، وإلا كبر النهي عن التفكير في ذات الله تعالى ، وما ورد فيهما بالأمر عند الوسوسة بما ينافي طرائق أهل الكلام ، وذلك كما يقول في خمسة عشر حديثاً في الكتب والسنة ومجمع الروايد ، ويشهد لها من كتاب الله تعالى قوله ﴿ ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله انه هو السميع البصير ﴾ (غافر : ٥٦) ، وقد قال تعالى ﴿ لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء : ١٦٥) ولم يقل بعد المتكلمين .

وكيف يطمع الجدلي في هداية المعاندين واعترافهم له وقد حكى الله تعالى اصرارهم على المجاهدة بقوله ﴿ كذلك نسلكه في قلوب المجرمين ، لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون ﴾^(٢) (الحجر : ١٢ - ١٥) .

وإذا كان ابن الوزير قد أبطل ما احتج به المتكلمون هنا على أهمية علمهم

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٢ ، ٥٤ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٢ ، ٥٤ ؛ والروض الباسم ١٣٤/٢ .

وفصل الأدلة على أنه لا حاجة بنا إليه ، فإنه لا ينبغي أن يغيب عنا انه ومعه أهل الحديث والأثر لا ينكرون النظر مطلقاً : « وكيف وقد أمر الله تعالى به ، ونحن إنما دفاعنا عن الكتاب والسنة ولكننا نبطل مبتدع النظر بمسئونه ونبطل من الأنظار ما أدى إلى القدح في الصحابة رضي الله عنهم وإلى تكفير المسلمين وإلى القمع في صفات الله تعالى بغير تقدير ولا هدى ولا كتاب منير »^(١) .

فالذي يبطله أهل السنن من النظر نوعان :

أحدهما : ما كان متوقفاً على المرء واللجاج الذي لا يفيد اليقين ويثير الشر .

وثانيهما : الانتصار للحق بالخوض في أمور يستلزم الخوض فيها الشك والحيرة والبدعة لما في تلك الأمور من الكلام بغير علم^(٢) .

فابن الوزير وأصحاب الحديث عامة لا يبطلون النظر ولا يقبحونه ما دام خالياً من الآفتين السابقتين ، وإنما يبطلون النظر على طريقة المتكلمين والتعمق في دقائقهم لأنه لا يخلو عنها .

أما النظر والفكر فيما ورد في القرآن والخبر والأثر من عجائب المخلوقات الضرورية وعجيب خلق الانسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان ، فهذا ما لا ينكره أحد منهم ، وقد حث الله تعالى عليه في كثير من آياته حيث أمر بالنظر إلى آثار رحمة الله وإلى الطير فوقهم صافات وفي السموات والأرض وفي الأنفس . ففي مثل هذا نظر السلف رضوان الله عليهم ، وقد يكون المنظور فيه من ذلك أمراً ضرورياً وحينئذ يكون معنى النظر فيه استحضار صورته ودوام التذكر له : « ولذلك شرع الفكر في الموت والمرض ونحوهما مع أنها أمور معلومة بالضرورة ، فالغفلة عنها أقبح غفلة وأضرها . قال الله تعالى : ﴿ أولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ﴾ (التوبة : ١٢٦) ، وقال تعالى ﴿ قل

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٣٦/٢ .

(٢) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٦ ، ٥٧ ؛ والروض الباسم ١٧/٢ ؛ وترجيح أساليب القرآن ٤٧ .

سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴿ (الانعام : ١١) .
وقال سبحانه ﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ (الانعام : ٩٩) ، ومن ثم
حسن الخبر بالموت ، بل دخول المؤكدات على الخبر في قوله تعالى ﴿ إنك
ميت وإنهم ميتون ﴾ (الزمر : ٣٠) ... فإن الإخبار بالمعلومات لا تصح ،
ودخول المؤكدات على الإخبار بها لا يحسن لولا أنه نزل المخاطبين لشدة
غفلتهم عن هذه المعلومات منزلة الجاحدين المنكرين لها كما ذكره علماء
المعاني ^(١) .

وجدير بالذكر هنا أن هذا المعنى الذي نجده عند المحدثين للنظر هو نفسه
ما نجده لدى بعض المتكلمين فيه ، فمنهم من يقول : ان المراد بالنظر هو التفكير
الذي يهجم على القلوب بعد صرف اليقين ورسوخ الإيمان وتعظيم المعبود ،
ويتفاوت الحاصل من ذلك تفاوتاً لا يقف عند حد ، وربما أبكى أو أقلق أو
أصعق على حساب حكمة الله تعالى فيما يهبه للعبد عقب النظر . وممن قالوا بذلك
الشيخ مختار بن محمود المعتزلي ، فقد عرّف النظر بأنه « تجريد العقل عن
الغفلات » وحكى عن شيخه محمود بن الملاحمي أنه لا يشترط في العلم بالله .
أن يبني على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية .

ولقد صنف الجاحظ - وهو ممن يقول أن المعارف ضرورية - كتاب العبر
والاعتبار فأتى فيها بما يقضي له بعلو القدر في العلم ، وتعمقه في التفكير في
عجائب المخلوقات الضرورية ، وكذلك النظر في علم التشريح وعجيب خلق
الانسان ^(٢) .

يقول ابن الوزير « وحاصل هذا أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم
شرط اعتباري ، ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع الرقة والبكاء والخشوع ونحو
ذلك مما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ، ونفعه معلوم وان لم يقع على ترتيب

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ٤٨ ، ٤٩ .

أهل المنطق ، ومستند العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين والخشوع ما لا يقع للمتكلمين»^(١) .

* * *

وقبل أن نترك ابن الوزير هنا ينبغي أن نسجل على موقفه من علم الكلام هذه الملاحظات :

الأولى : أنه قد أولى هذا الموضوع عناية خاصة لم التق بها - فيما قرأت - عند غيره من المحدثين والفقهاء ومن وقفوا موقف الخصومة لهذا العلم ، فقد فصل الأدلة على عدم الحاجة إليه وناقش كل ما ساقه المتكلمون من أدلة لنصرته ، وبيّن تهافت هذه الأدلة ، كما تناول كل ما اعترضوا به على خصوم الكلام وأجاب عليه بما يثبت فسادة .

الثانية : انه لم يأخذ جانب العداوة الصارمة للكلام والمتكلمين ، وإنما عاب عليهم أموراً ، وبيّن وسائل العلاج له حتى تكون دراسة العقائد على أساس من الكتاب والسنة ومن أجل نصرتهما لا معارضتهما .

فبينما نلتقي بالشديد البالغ لدى بعض خصوم الكلام إلى حد وصمهم للكلام كله بالجهل ونهيم للمسلمين عن مكالمة المتكلمين ومجالستهم^(٢) ، فإننا لا نلتقي به عند ابن الوزير على اطلاقه هذا ، وإنما نجده عنده مقيداً بحالتين :

إحدهما : المرء واللجاج الذي لا يفيد اليقين ويشير الشر ؛ والثانية : محاولة الاستدلال على الحق الواضح بالخوض في أمور يستلزم الخوض فيها الشك

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٤٨ .

(٢) السيوطي : صون المنطق . في مواضع كثيرة منها - على سبيل المثال - ٦٧ . ٨٢ . ١٠٥ .

والحيرة والبدعة^(١) . فهو اذ يفصل القول في مجانبة الطرق الكلامية لما كان عليه انبياء الله تعالى يصرح بأنه « ليس القصد بهذا الكلام انكار صحة علم الكلام ، فان فيه ما يعلم صحته بالضرورة ، وإنما فيه انكار اعتماد الأنبياء ومن عاصرهم من المؤمنين على أدلة الكلام .. وبيان أن الذي كانوا عليه يكفي المسلم »^(٢) .

الثالثة : ان ابن الوزير يلتزم بشدة جانب الحيطة والحذر في تكفير المسلمين . فهو مع ما قدمه من البرهنة على عدم جدوى الكلام ، وما أشار إليه من أن الخوض في مسائله قد جلب على المسلمين أشد الأضرار وأخطرها ، لا يحكم بالكفر على أحد من المتكلمين اللهم الا الغلاة المسرفين كالباطنية والقرامطة وأشباههم ممن خرجوا على الإسلام وانكروا ما هو معلوم منه بالضرورة . ومن هنا كان تشككه في وجود زيادة موضوعة في حديث اقتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة ، وهي عبارة « كلها في النار إلا واحدة » فهي في رأيه من وضع الملاحدة^(٣) .

فإذا كان المتكلمون قد بالغوا في التعويل على علم الكلام ، وإذا كان خصومهم قد غالوا في رفضه وتحريم الاشتغال به ، فإن ابن الوزير يقف موقفاً لا نقول وسطاً بينهما وإنما نقول انه موقف خال من الإسراف في العداوة للمتكلمين . وليس أدل على ذلك من اعتباره معاداة العلوم العقلية ضمن الأسباب التي أدت إلى نشوء البدع في الدين كما سبق تفصيل ذلك .

(١) أنظر الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ٢٠٣ .

(٢) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٦ .

(٣) ابن الوزير : العواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب المصرية) مقدمة المجلد الأول .



الله تعالى وصفاته

أولاً - إثبات وجود الله تعالى

تمهيد :

من أهم القضايا التي شغل بها مفكرو الإسلام - كما شغل بذلك من قبلهم - قضية الاستدلال على وجود صانع هذا الكون ومدبره ، ولا عجب في ذلك ، فالإيمان بوجود الله تعالى هو أساس العقيدة الإسلامية وجوهرها وعليه يقوم ما سواه من عقائد هذا الدين كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر . لذا نالت البرهنة على وجوده تعالى عناية كبرى من علماء الاسلام .

وبالرغم من أن الحديث على ما قدمه المسلمون من مختلف الطوائف والمدارس من أدلة على ذلك قد طال وتكرر كثيراً في كتب الكلام والفلسفة ونحوها ، قديمها وحديثها ، فإن ذلك لا يعفني من الإشارة - ولو بإيجاز شديد - إلى جهود المسلمين في هذه المسألة كمدخل لبيان ما قدمه ابن الوزير أو ما ارتضاه فيها حتى نتبين حقيقة موقفه بين من عنوا بذلك وفي ضوء مواقفهم .

اعتمد المتكلمون في الاستدلال على وجود الله تعالى على أساس حدوث هذا العالم واحتياجه إلى محدث هو الله سبحانه وتعالى ، ولهذا بذلوا جهداً كبيراً في اثبات حدوث العالم والرد على من قال بقدمه ، وأشهر أدلتهم على ذلك :

١ - دليل الجوهر الفرد : ومضمونه أن موجودات هذا العالم ، جواهره وأعراضه ، حادثة لحدوث الأعراض بدلالة التغير وملازمة الجواهر لها وحدوثها على أساس أن ما يلزم الحادث فهو حادث مثله . وإذا ثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه ثبت احتياجه لمحدث وهو الله تعالى .

وقد كلف هذا الاستدلال أصحابه جهداً كبيراً إذ لزمهم أن يطيلوا البحث في صفات الجوهر ، ذلك الجزء الذي لا يتجزأ ، وفي اثبات الأعراض وانها حادثة وان العرض لا يقوم بعرض مثله ولا يقوم بنفسه وأنه من المستحيل أن تعرى الجواهر عن الأعراض ، كل ذلك لئتم لهم اثبات حدوث العالم بكل ما فيه .

ومن يقف على هذا الاستدلال في مصنفاتهم يرى ما خاضوا فيه من هذه المباحث حتى ان الانسان ليجد صعوبة في الربط بين مقدمات هذا الاستدلال بسبب ما يعترضها من شبهات وما يفصل بينها من فروض واجابات^(١) .

٢ - دليل الممكن والواجب : وينسب هذا الدليل إلى الجويني ، ويتلخص في أن هذا العالم أجسام محدودة متناهية المنقطعات وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها ، وهذه الموجودات يسري عليها جميعاً حكم الجواز لما تتميز به الأجسام من صفات متغيرة فالعالم « بما فيه من موجودات

(١) على سبيل المثال أنظر ما تكلفه الجويني من مباحث ليسم له هذا الاستدلال في كتابه : الشامل ٣٤ .

١١٧ ، والإرشاد ٢٠١ وما بعدها ؛ والغزالي : الاقتصاد ١٣ وما بعدها .

مجوز غير ممتنع تقديره بخلاف ما هو عليه ، فاذا لزم العالم كله الجواز استحال قدمه وثبت افتقاره إلى محدث وهو الله تعالى»^(١) .

٣ - دليل الأشياء الحية وغير الحية : ويقوم على أساس أن أحياء هذا العالم جميعها حادثة ، وذلك أمر مشاهد لا ينكر ، والأحياء تستخدم الأشياء غير الحية ، فجميع الأشياء غير الحية هي الأخرى حادثة . وإذ ثبت حدوث العالم بأحيائه وغيرها ثبت احتياجه إلى محدث هو الله تعالى .

(ب) أدلة الفلاسفة :

أبرز ما نسب إلى الفلاسفة من طرق الاستدلال على وجود الله تعالى يتلخص فيما يلي :

١ - دليل التناهي : وقد استدل به الكندي واعتمد فيه على مبدئين اثنين عن ارسطو أحدهما معقول وهو ان اللامتناهي لا يمكن ألبة ألا يتحقق كله بالفعل ، أي انه لا يخرج كله إلى الوجود ، والثاني : هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود لا يسبق احدها الآخر .. » . ثم يطبق الكندي هذين المبدئين تطبيقاً مستقيماً بحيث ينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية فهي حادثة^(٢) . وبعد أن يصل الكندي إلى ذلك على أساس مقدمات رياضية كثيرة يقرر أنه إذا كان العالم حادثاً له أول وبداية في الزمان لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث « فالجرم إذن محدث اضطراراً والمحدث محدث المحدث إذ المحدث والمحدث من المضاف فالكل محدث اضطراراً عن ليس^(٣) . وقد فصل ابن حزم فكرة تناهي العالم في الابتداء

(١) الجويني : الإرشاد ٢٨ ؛ والجويني (تحقيق الدكتورة فويرة حسين حماد ، الدار القومية للنشر القاهرة ١٩٦٤) ١٨٦ .

(٢) الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته (دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠) ٦٩ وما بعدها ؛ والدكتور محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة ٢١ .

(٣) الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ٧٦ .

والانتهاء وأثبتها وأثبت بناء عليها حدوث العالم واحتياجه إلى محدث^(١) .

وجدير بالذكر هنا أن فكرة التناهي هذه تعتبر لدى أحد الباحثين - كما يقرر ذلك الدكتور محمد كمال جعفر - المحور الأساسي في إبراز الطابع الأصيل للفلسفة الإسلامية ، فإن نبع الأصالة في هذه الفلسفة - في رأيه - يتمثل « فيما يسميه عمانويل كانت - الفيلسوف الألماني الشهير - تناقضات العقل Antinomies of Reason وانه ليس هناك مدخل إلى الفلسفة الإسلامية أفضل من كتاب نقد العقل Critique of pure Reason الذي صيغت وتحددت فيه متناقضات للعقل للمرة الأولى في الفلسفة الحديثة^(٢) . وتقوم فكرة كانت في هذا الصدد على تقديم أربعة أمثلة يتضمن كل منها قضيتين متناقضتين ، ثم البرهنة على صدق كل قضية على حدة نتيجة للوفاء بقانون المنطق البرهاني .

وفيما يخص فكرة التناهي برهن كانت على صدق القضية القائلة بأن العالم له ابتداء ومن ثم فهو محدود بالمكان - وهي القضية التي اعتمد عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتكلميهم - كما برهن على صدق القضية القائلة بأن العالم ليس له ابتداء ولا حدود له في المكان - وهي التي تمثل وجهة نظر الدهرية .

ولما كانت كل واحدة من هاتين القضيتين أو وجهتي النظر المتباينتين لا تخلو من بعض الوجاهة فإنه يبقى أمامنا هذا التساؤل عن حقيقة العالم أهو مستمر ثابت ، أم حادث متغير^(٣) .

ذلك هو الاشكال الذي حاول فلاسفتنا - لا سيما ابن سينا - أن يتوصلوا إلى حله ، ولقد حاول ابن سينا ذلك « عن طريق تبنيه للمبدأ الذي يبدو متناقضاً في نفسه - كما شرح « تناقضات العقل » على يد كانت - وبناء على ذلك أمكن

(١) ابن حزم : الفصل ١٤/١ ، ٢٣ .

(٢) الدكتور محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية (نشر مكتبة دار العلوم ١٩٧٧) ، ٦٠ .

(٣) المرجع نفسه ١٦٣ ؛ وانظر كانت : نقد العقل المجرد ٣٥ وما بعدها .

أن يقال : ان العالم والزمان مخلوقان ومع ذلك فهما أزليان وقديمان . ثم تبع ذلك التفرقة في الوجود بين ما هو واجب وما هو ممكن^(١) ، وذلك هو دليل الفلاسفة التالي .

٢ - دليل الامكان والوجوب : يختلف هذا الدليل عن دليل الممكن والواجب لدى المتكلمين من حيث انه يثبت الواجب عن طريق تأمل فكرة الوجود نفسها وتحليلها تحليلاً عقلياً بعيداً عن النظر إلى العالم المحسوس . أما دليل المتكلمين فهو يعتمد على تصوير العالم - كما نلمسه في الواقع المحسوس - بأنه يضم موجودات أجسامها محددة ذات أشكال وأحجام ظاهرة .

فالعالم الحسي هو أساس دليل المتكلمين بينما أساس هذا الدليل الفلسفي هو التأمل العقلي لفكرة الوجود وتحليلها إلى الوجود الممكن والوجود الواجب . وقد عبر ابن سينا عن هذا الدليل في قوله : « لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن ؛ فإن كان واجباً فقد صبح وجود الواجب وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود »^(٢) . ولا يخفى أن هذه التفرقة بين الممكن والواجب إنما جاءت كوسيلة للتوفيق بين الفلسفة والدين بحيث يمكن وصف العالم بالقدم مع عدم تناقض ذلك مع انفراد الله سبحانه وتعالى بالقدم الحقيقي^(٣) .

٣ - دليل الحركة : يتلخص دليل الحركة - وهو ما اعتمد عليه أرسطو في إثبات الواجب - في أن هذا العالم يتحرك حركة أبدية دائمة ، فلا بد له من محرك أول لا يتحرك وهو الله تعالى . وقد أخذ ابن رشد عن أرسطو هذا

(١) الدكتور كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية ١٦٣ .

(٢) ابن سينا : النجاة (مطبعة الكردي ، القاهرة ، ١٣٣١) ٣٨٣ ؛ والإشارات (تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨) ٤٣٥/٣ ؛ والشفاء ١/٣٧ .

(٣) أنظر في ذلك الدكتور كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية ١٦٢ .

الدليل لكنه لم يذهب مذهبه في القول بأن حركات الأفلاك السماوية في هذا العالم قديمة بل كان يرى أن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله تعالى من العدم وفي غير زمان لأن الزمان لا يمكن أن يسبقه الأشياء المتحركة ما دمنا قد اعتبرناه مقياساً لحركاتها . فالحركة تتطلب اذن محركاً أولاً أو سبباً يخرجها من العدم إلى الوجود^(١) .

(ج) ادلة الصوفية :

أجمع الصوفية على أن الدليل على الله هو الله تعالى وحده وأن سبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله^(٢) .

وقد أكد ابن عربي هذه النظرة إلى العقل ورتب عليها عدم الثقة بأدلة المتكلمين^(٣) . ويحتج الصوفية لذلك بآيات من القرآن مثل قوله تعالى : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ (البقرة : ٢٨٢) ، وقوله سبحانه : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ (العنكبوت : ٦٩) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ (الانفال : ٢٩) . فالعقل ليس طريق الصوفية في هذه المسألة وإنما عمدتهم في ذلك هو القلب المؤمن الذي تفيض عليه المعرفة الاشرافية أو الحدس الصوفي ويصل إليه المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التأمل^(٤) .

وقد حمل المرحوم الدكتور محمود قاسم على الصوفية في هذا الموضوع

(١) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته (الطبعة الثالثة ، مطبعة الأنجلو المصرية . القاهرة ، ١٩٦٩)

٩٦ ، ٩٧ ؛ والدكتور حسن عبد اللطيف : الآمدي وكتابه غاية المرام ١٤٣

(٢) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف (تحقيق الدكتور عبد محمود طه سرور ، طبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٠) ٦٣ ، ٦٦ .

(٣) حسن عبد اللطيف : الآمدي وكتابه غاية المرام ١٤٥ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ١٥٠ ، ومقدمته للدكتور محمود قاسم ٢٣ .

مقررأ أنه : « من الخطأ البين القول بأن الزهد والتقشف كافيان في تحصيل المعرفة مع أن المقصود منهما هو تهذيب السلوك العلمي »^(١) .

والذي يبدو لي أنه لا مسوغ للهجوم على الصوفية هنا ما داموا قد صرحوا - أو صرح بعضهم - بالتفرقة بين معرفة الله تعالى والعلم به . فالمعرفة عندهم ترتبط « بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعاً خاصاً أو لقانة مباشرة بموضوع المعرفة ؛ أما العلم فهو أكثر عمومية ، حيث يدل على كسبه للمعلومات نقلاً أو عقلاً بالنسبة للإنسان^(٢) . فكلام الصوفية هنا إنما هو رهن بمسألة « معرفة » الله تعالى وليس « العلم » به أو عنه .

هذا أبرز ما وقفنا عليه من جهود المسلمين في هذا الجانب ، وقد بقي لنا أن نقف على ما قدمه القرآن الكريم من أدلة عقلية على وجود الله سبحانه وذلك ما تنتقل إليه بعد أن نشير على عجل إلى ما ورد على الأدلة السابقة من اعتراضات أوردها ابن الوزير ، وخاصة فيما يتعلق بالأدلة الكلامية على إثبات وجود الله .

لقد رفض ابن الوزير منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى وساق العديد من الأدلة على فساد طريقتهم في الاستدلال بالأكوان . وقد وقفنا - عند نقده لعلم الكلام - على الكثير من ذلك مما يصدق على الأدلة الكلامية على وجود الله سبحانه وتعالى كجزء من أدلة الكلام عموماً ، وذلك يقتضي أن تكون اشارتنا إلى نقده لأدلتهم على وجود الله تعالى هنا سريعة موجزة . و خلاصة ما ذكره في ذلك يتمثل فيما يلي :

١ - إن القول بثبوت الأكوان يخالف ما عليه أكثر العقلاء وجماهير الأمة .

(١) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ٩٤ .

(٢) الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً (دار الكتب الجامعية . القاهرة .

. ١٨١ (١٩٧٠) .

فقد نص الامام يحيى بن حمزة وغيره من أئمة العترة والشيخ أبو الحسين البصري وكثير من أئمة الكلام وشيخ الاسلام ابن تيمية وأصحابه على أن الأكوان غير ذوات حقيقية . وقد ذكر ذلك العلامة مختار بن محمود المعتزلي في كتابه المجتبى في خاتمة أبواب العدل ، فإن أكثر شيوخ المعتزلة من البصرية والبغدادية يقولون بانتفاء الأكوان الا أبا هاشم وأصحابه (١) .

فلما كانت الأكوان غير ذوات حقيقية فانه لا يصح الاعتماد عليها في الاستدلال على وجود الله تعالى وهو الذي علمنا بالضرورة الفطرية أنه الذي أوجد الموجودات وخلق العوالم ودبرها .

٢ - ومما يستدعي الشك في الأكوان أن المثبتين لها قد اضطربوا فيها غاية الاضطراب . فإن أبا هاشم كان يقول إن الأكوان ثابتة بالضرورة ثم رجع عن ذلك ، وكذلك كان والده أبو علي يقول بأنها محسوسة بالعين وبغيرها من الحواس كما ذكر ذلك عنهما ابن متويه في كتاب المحيط . وقد بين ذلك ابن الوزير في قوله مخاطباً من استنكر الشك في الأكوان : « وكيف يستنكر الشك مني فيما اضطرب فيه الشيخان هذا الاضطراب حتى تردد أبو هاشم فيما كان قاطعاً انه من الضروريات ، واعترف آخر انه كان أخطأ قاطعاً في قوله انه من الجليات ؟ واذا جاز الخطأ على ابي علي فيما يقطع فيه أنه من المشاهدات ، وعلى أبي هاشم فيما كان يقطع على أنه من الضروريات ، فالخطأ عليهما في الاستدلاليات الخفيات أقرب ، وحصر الطرق إلى الله تعالى في هذا الأمر الخفي أغرب وأعجب » (٢) . فاذا كان القول بثبوت الأكوان مشكلاً عند من يصححه من الأقلين ، باطلاً عند من ينكره من الأكثرين والمحققين ، كان الاستدلال بها على وجود الله تعالى فاسداً .

(١) ابن الوزير : ترجيع أساليب القرآن ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ٧٥ ، ٧٦ .

٣ - ولو استعرضنا الآيات القرآنية الدالة على وجود الخالق سبحانه وتعالى لما وجدنا بينها آية واحدة تنبئ صحة الدلالة فيها على ثبوت العرض الكوني بدليل خلو تفاسير القرآن الكريم من التنبيه على ذلك في تفسير هذه الآيات بخصوصها ، من لدن الصحابة إلى يوم الناس هذا ، مع أنه لا خلاف بين المسلمين والكافرين - كما يقول ابن الوزير - على كمال عقل رسول الله ﷺ وكمال فهمه . أما المسلمون فظاهر ، وأما الكافرون فعندهم أنه بكمال عقله وحلمه استمال الخلائق واستقل بهذه المرتبة الكبرى . فكيف يشتمل الكتاب الذي جاء به على أدلة قاصرة ، ما فيها دليل واحد يشفي ؟ وكيف لم يقدح بذلك أحد من أهل عصره لا من أعدائه ولا من أصدقائه مع ما في الفريقين من الأذكياء حتى يأتي بعض الشيوخ المتأخرين بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة فيستدرك على الله ورسوله وجميع العقلاء ما كانوا عنه غافلين» (١) ؟ .

٤ - كذلك لو تأملنا ما استدل به الأنبياء صلوات الله عليهم على وجود الله تعالى لوجدناه جارياً على طريقة الأحوال والآيات دون الأكوان ، وعلى ذلك سار الصدر الأول والأئمة كلهم والكثرة الغالبة من المسلمين . فقد استدلوا جميعاً بالأجسام المحكمة المعبر عنها بالصنع وحكموا بما تحكم به العقول من دلالة المصنوع المحكم على صانعه الحكيم دون أن يعتمدوا في شيء من ذلك على دليل الأكوان : « ألا ترى أن الله تعالى احتج على بطلان ربوبية العجل بأنه ﴿ لا يرجع اليهم قولا ﴾ (طه : ٨٩) ، وابراهيم احتج على قومه بقوله : ﴿ أتعبدون ما ننحتون والله خلقكم وما تعلمون ﴾ (الصافات : ٩٥ - ٩٦) ، وبقوله : ﴿ بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ... ﴾ (الأنبياء : ٦٣) وكذلك احتج موسى عليه السلام على فرعون وهو مدع للربوبية بالآيات دون الأكوان فقال تعالى حاكياً ذلك : ﴿ ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني اسرائيل اذ

(١) المصدر نفسه ٨٤ ، ٨٥ .

جاءهم فقال له فرعون اني لأظنك يا موسى مسحوراً . قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء الا رب السموات والأرض بصائر واني لأظنك يا فرعون مشوراً ﴿ (الاسراء : ١٠١ - ١٠٢) . وكذلك الأئمة عليهم السلام وأولهم علي كرم الله وجهه ، ومن كلامه في أول خطبة من نهج البلاغة : « فبعث فيهم رسله ليستادوهم ميثاق فطرته ، ويروهم آيات المقدره من سقف فوقهم مرفوع ، ومهاد تحتهم موضوع ، ومعايش تحييهم ، وآجال تقنيهم ، وأوصاب تهرمهم . وأحداث تتابع عليهم » . وقد احتج ابن أبي الحديد في شرح الخطبة الأولى هذه بدلالة التركيب ، كما احتج بها علي عليه السلام ، ولم يتعرض للأكوان بتصريح ولا تلويح « (١) .

وهكذا ينتهي ابن الوزير - بعد حكاية الكثير من أقوال العلماء من مختلف الطوائف وبيان ما استدلوا به هنا - إلى أن الاستدلال بالأجسام المحكمة - لا بالأكوان - هو ما كان عليه الصدر الأول الذين شهد لهم الرسول الصادق الأمين بأنهم خير القرون ، بل شهد لهم بذلك كتاب الله تعالى حيث يقول : ﴿ كتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ (آل عمران : ١١٠) ، وقد اجتمع المختلفون على أنهم كانوا على الصواب (٢) .

٥ - ثم ان الاستدلال بالعرض الكوني ليس من الأدلة التي تعرف بالفطرة التي فطر الله الناس عليها يقول ابن الوزير في خطابه لمن سأله عن مراده بقوله : « أصول ديني كتاب الله لا العرض ، وأنت أيدك الله تعلم وأنا أعلم أنا كنا قبل أن نتلقى كلام المتكلمين في الكلام والأكوان لا نعرفها بالفطرة ولا يخطر لنا ببال على ذلك الترتيب الذي يفيد معرفة الأدلة والحدرد ، ومن أنكر ذلك الحال الذي كنا عليه لم يستحق المراجعة » (٣) .

(١) المصدر نفسه ٨٥ . ٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ٩٣ .

٦ - كذلك فإن الاستدلال بهذه الأدلة القائمة على إثبات الأكوان يتنافى مع الاجماع على وضوح الطريق إلى معرفة الله تعالى ، فقد « أجمع أهل الملل الدينية وأهل الفرق الاسلامية على وضوح الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، واشتد اختلافهم في الأكوان وعلمت دقته بالضرورة عند من حققه ، فكيف يكون ما اشتد اختلافهم فيه وعلمت دقته وغموضه كاشفاً وموضحاً لما أجمعوا على وضوحه وسهولته ؟ » (١) .

٧ - وأخيراً - وهذا نقد يتوجه إلى البهاشمة وحدهم - فإن حصر الطرق إلى الله تعالى في دليل الأكوان يؤدي إلى مفاصد كثيرة ، أهمها :

أ - إيجاب ما لا يجب من الاستدلال وتكلفه وتكليفه المسلمين وتكفير من لا يعرف ذلك أو تأتبه ومعاداته ، مع ما يؤدي إليه ذلك من التفرق الذي نص القرآن الكريم على تحريمه والنهي عنه .

ب - مساواة الفلاسفة والكفرة للمسلمين أو مقارنتهم في تلك الأدلة على الحق في تلك الدقائق وعدم وضوح عنادهم فيها ، وقلما تسلم تلك الدقائق من اختلاف علماء الاسلام فيها . فتقول الفلاسفة لأبي هاشم وأصحابه مذهبنا يبطل طريقتكم في الاستدلال كمنهج مخالفكم من المسلمين وأنتم لا تكفرونهم ولا تنسبونهم إلى العناد ، فسوا بيننا ان كنتم عدلية كما زعمتم ، وكذلك يقولون للفريق الثاني .

ج - لزوم الشك المطلق في معرفة الله تعالى ، لأن كل ناظر يجوز أن يعرض له الشك في تلك الدقائق في المستقبل لسبب ، وهذا يستلزم الشك الخاص بالمستقبل ، وهو بالضرورة يستلزم الشك المطلق - كما تقدم تفصيل ذلك . وتوقف معرفة الله تعالى على ذلك يستلزم أنه أجلى منها ، فيكون الشك فيها

(١) ترجيح أساليب القرآن ٩٤ .

أجدر^(١) ، وذلك يؤدي إلى مرض القلوب « حيث توقفت معرفة الله على القطع في مواضع مشكلة لا يخلو القلب من شك فيها لدقتها ، فترتبط معرفة الله بها ، ويستلزم الشك في بعض تلك المشكلات المشتبهات الشك في معرفة الرب الجليلة بنص كتاب الله واجماع السلف ، فان الله تعالى قال : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (ابراهيم : ١٠) .

د - الأزراء بالسلف الصالح ومن اقتدى بهم واعتقاد قصورهم وتوسيع دائرة الابتداع والمراء .

لقد كان ابن الوزير يهدف بكل ما أورده من نقد على الأدلة الكلامية إلى نتيجة طالما وجدناه يقررها ويؤكد لها وهي أن الأدلة العقلية التي وردت في القرآن الكريم هي أفضل الطرق وأنفعها لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى^(٢) ، وذلك ما سبق أن رأيناه مصرحاً به لدى الكثيرين .

لكن المتكلمين قد زعموا أن طريقتهم هذه في الاستدلال موجودة في القرآن واستندوا في ذلك إلى أن ابراهيم عليه السلام حين قال فيما حكاه الله تعالى عنه ﴿ فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴾ (الانعام : ٧٦) إنما كان سائراً على طريقتهم ، كما استندوا على قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت إلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (الغاشية : ١٧ - ٢٠) ، اذ إن ذلك - في زعمهم - استدلال قائم على الإشارة إلى الحركة والسكون . فما قول ابن الوزير في ذلك ؟

إنه يتصدى لهم مبيناً بطلان زعمهم في الموضوعين ومؤكداً أنه ليس في شيء مما احتجوا به ما يصحح هذا الزعم .

فقولهم بأن الله تعالى قد أشار إلى الدعاوى الأربع : الحركة والسكون

(١) المصدر نفسه ١١١ ، ١١٣ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٥ .

والاجتماع والافتراق بحكايته لقول إبراهيم عليه السلام ﴿إني لأحب الآفلين﴾
(الانعام : ٧٦) غير صحيح ، والدليل على ذلك :

– أن العادة أن الله سبحانه يكثر من التصريح بما يدل عليه سبحانه ، مثلما أن ملكوت السموات والأرض وأقاصيص الأنبياء لما كان دليلين عليه تعالى أكثر من التصريح بالحث على التدبير لما فيهما من الآيات^(١) ، ولم يشر سبحانه وتعالى لا تصريحاً ولا تلويحاً إلى شيء من هذه الأكوان ؛ « فما الملجئ إلى ترك التصريح بل ترك التلويح إلى ما لا يعرف الرب جل جلاله بغيره ؟ أما ترك التصريح فبين ، وأما ترك التلويح فلأنه ليس بعد النص إلا المفهوم وله أقسام وشروط لم يأت ذكر الاستدلال بالأكوان على قوي منها ولا ضعيف^(٢) . »

ومما يؤكد أن استدلال الخليل عليه السلام يخالف استدلال المتكلمين :

- ١ – أن إبراهيم عليه السلام رأى النجم على حالة واحدة ولم يره ساكناً .
- ٢ – أنه رآه يتنقل في السماء من جهة الشرق إلى جهة المغرب ، فما الفرق بين ذلك التنقل وبين التنقل من السماء إلى غير السماء .
- ٣ – أنه كان يعلم حين رأى القمر بازغاً أنه قبل طلوعه آفل ، فلم يكن أفوله الثاني بأدل على عدم إلهية من أفوله الأول .
- ٤ – أنه لو استدل بالأعراض على نحو استدلال المتكلمين لما قال : هذا ربي أولاً ، ولما فرق بين النجم والشمس والقمر ، ولكان دليلاً على أن النجم محدث يدل بعينه على أن كل جسم محدث سواء كان مستدلاً لنفسه أم ملزماً لغيره لأنه يكون قد أقام الحجة على الخصم بحدوث الأجسام حين

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٧ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١١٤ .

أبطل ربوبية النجم ، فَلِمَ أعاد الاستدلال عند رؤية القمر ثم أعاده عند رؤية الشمس ؟

٥ - أن هذا الدليل لا يختص بالشمس بل الاستدلال بالنظر إلى الشمس وإلى أي جسم على حدّ سواء . فما خص النجم ثم القمر ثم الشمس إلا للطفيفة أخرى .

٦ - ثم ان ابراهيم عليه السلام كان يعلم أنه محدث اذ يستحيل أن يطلب معرفة خالقه ومحدثه وهو يشك في حدوثه هو ، وذلك يقتضي أنه لم يعرف حدوث نفسه بدليل الأعراض الكلامي ، وأن استدلاله على الله تعالى ليس من هذا الطريق .

٧ - أنه تعالى قال : ﴿ وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ (الانعام : ٧٥) . فجعل علة علمه وبقينه نظر الملكوت ، والعرض الكوني لا يسمّى ملكاً فكيف ملكوتاً وهو اسم مبالغة في الملك .

٨ - وأخيراً فان معنى الأفعال لا يطابق معنى الكون في الجهة ، ولا فرق بين الأفعال والبروز إلا لزوم الكون للمتحيّز^(١) .

بهذا أبطل ابن الوزير احتجاج المتكلمين على أن القرآن قد ورد بدليل الأكوان في حكايته تعالى لاستدلال الخليل بقوله : ﴿ اني لا أحب الآفلين ﴾ (الانعام : ٧٦) .

وفي ذلك يقول :

أصول ديني كتاب الله لا العرض وليس لي في أصول بعده غرض
ما احتج قط نبي في الكتاب بما قالوا كأن لم يكن في وقتهم عوض

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٥٧ ، ٦٥ ، وترجيح أساليب القرآن ١١٣ ، ١١٤ .

وفي توهمهم أن الخليل استند ما الفرق في ذلك بين النيرات وما وما لهم في دليل المعجزات أما ل أفحش وهم ليس يرتحض بين الأفولين للنظار لو محضوا في الشمس عن زحل للمهتدي عوض^(١)

وهنا نقطتان تنبغي الإشارة إليهما :

إحدهما : أن ابن تيمية قد أكد على فساد تفسير الأفول بالحركة والتغير ويبيّن أن تفسيره بذلك من التجني على لغة العرب في قوله « وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ... ولا هو التغير ، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا انه آفل ، لا يقال للمصلي أو الماشي أنه آفل ، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس أنه أفول ... وإنما يقال أفلت إذا غابت واحتجبت ، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب » . كذلك أكد على فساد ما زعمه ابن سينا من تفسير الأفول بالامكان بل ان هذا - في رأيه - أكثر فساداً من سابقه : « وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الامكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلا »^(٢) .

ثانيهما : أن ابن تيمية ينسب إلى المتكلمين من الجهمية والمعتزلة - على حد تعبيره - القول بأنه « لا يمكن العلم بحدوث العالم واثبات الصانع والعلم بأنه قادر حي عالم ... الا بهذا الطريق »^(٣) ، وهو طريق الأكوان . وفي ذلك يختلف معه ابن الوزير حيث يقول بعد بيان ما ورد في القرآن من أدلة اثبات الصانع : « ولم يقل أحد من جميع فرق المسلمين من المتكلمين وغير المتكلمين أن النظر

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٥ ، وترجيح أساليب القرآن ٦٨ ، ٧٥ .

(٢) أنظر : ابن الوزير : الموافقة ٦٢/١ ، ٦٣ .

(٣) المصدر نفسه ٥٨/١ .

في فعل الله تعالى المعجز ليس بطريق إلى معرفة الله تعالى» (١) ، ويقرر أنه لا خلاف على الأدلة القرآنية هنا إلا أن يكون خلاف أبي هاشم (٢) .

ولست أدري حقيقة ما دعى ابن تيمية إلى تعميم الحكم هكذا وقد ثبت أن عدداً ليس بالقليل من المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة قد قرروا صحة الاستدلال على الله تعالى بما ورد في القرآن من أدلة على ذلك ، بل أكثر من ذلك ، رأينا بعضهم ينتقد أبا هاشم وأصحابه في حصر طرق الاستدلال في طريق الأكوان كما سنرى بعد قليل .

نعود بعد هاتين النقطتين إلى استيفاء رد ابن الوزير على ما احتج به المتكلمون من ورود القرآن الكريم بدليل الأكوان واستنادهم في ذلك - بعد قول الخليل السابق - على قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت... ﴾ (الغاشية : ١٧ - ١٨) . وهنا يقرر ابن الوزير أن احتجاجهم بهذه الآيات غير صحيح وليس فيه شبهة ، لأن الله تعالى إنما ذكر في هذه الآيات « ما ليس يكون عند الخصوم .. وهو الأجسام والأحوال ؛ أما الأجسام فالأبل والسماء والجبال والأرض ، وأما الأحوال فالخلق والرفع والنصب والسطح ، فهذه أحوال مختلفة وهي مع اختلافها محكمة واختلافها وإحكامها مناسب للمصالح ، وذلك دليل على حكيم صنعها ، لأن العقول تقضي بذلك في أدنى من هذه الأمور وأدنى ما فيها من الأحكام والعظم . فلو أراد ما ادعوا من الإشارة إلى الحركة والسكون ما خالف بين العبارات في الجبال والأرض والسموات لأنها كلها ساكنة فيما يرى ، فلم يسمى سكون السماء رفعاً وسكون الجبال نصباً وسكون الأرض سطحاً؟ وما الحامل على هذا وأين هذا من علوم المعاني والبيان؟ » (٣) . فوضح بهذا أنه لا حجة للمتكلمين في قول الخليل

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ١١٥ . ١١٦ .

(٣) المصدر نفسه ١١٤ . ١١٥ .

عليه السلام : ﴿ اني لا أحب الآفلين ﴾ (الانعام : ٧٦) ولا في هذه الآيات .

* * *

وإذا كان ابن الوزير فيما تقدم قد أوقفنا على بواعث رفضه لتلك الأدلة فما الطرق التي يرتضيها لإثبات وجود الله تعالى ؟ .

أدلة ابن الوزير

آثر ابن الوزير الاستدلال على وجود الله تعالى بما أورده القرآن الكريم في ذلك ، وهو اذ يؤثر أدلة القرآن فإنما يأخذ بما اتفق عليه المسلمون جميعاً ، فإنه لا خلاف بين المسلمين في أن ما ورد في القرآن من دلائل الإعجاز وآيات الله تعالى في الأنفس والآفاق تدل على وجود الله تعالى . والفرق هنا بين السلف ومن تبعوهم وبين المتكلمين أن الأولين قد اكتفوا بذلك في اثبات الصانع بينما أضاف إليه المتكلمون أدلتهم المشهورة واعتبروا كل واحد منها طريقاً يفيد العلم بوجود الله تعالى ، ولم يخرج عن هذه القاعدة أحد الا أن يكون أبا هاشم وأتباعه ، كما حكى ذلك عنه بعض أصحابه وطعنوا عليه فيه كالعلامة مختار بن محمود وابن متويه (١) .

أما ما يذكره ابن تيمية من أن أئمة الجهمية والمعتزلة وحقاقهم حتى متأخريهم كأبي الحسين البصري والجويني والقاضي أبي يعلى وغيرهم يقولون : « انه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع ... الا بهذه الطريقة » (٢) . فننتقض

(١) حاول ابن الوزير أن يبرئ أبا هاشم من ذلك إذ كشف « كيف يقدر الشيخ في هذه الأشياء مع تنبيه القرآن الذي لا يمكن تأويله على أنها أدلة ، وكيف يمكن الجمع بين الإيمان بالقرآن وبأن هذه الأمور لا تدل على الله ... بل نص ابن متويه على أن أبا هاشم انما قال : انه لا طريق عند أبي هاشم يستدل على حدوث الجسم غير الأكوان ولم يقل على وجود الرب . فوضح ما قلته نصاً وكان ظناً ، والحمد لله ... » (ترجيح أساليب القرآن ١١٥) .

(٢) ابن الوزير : الموافقة ٥٨/١ .

باستدلال هؤلاء بالأدلة القرآنية واعتمادها في مصنفاتهم . فهذا أبو الحسين البصري مثلاً ينتقد البهاشمة في الأكوان قائلاً : « اني لو اقتصرت على ذكر أدلتهم وعللهم لكفى الناظر فيها في العلم بأنها تثمر ظناً فضلاً عن علم » . وصدقه في ذلك خاتمة أهل الأصول تقي الأئمة العجالي رحمه الله وأضاف إليه قوله « فإن هذه الحجج التي قنعوا بها في إثبات هذا الأصل العظيم ليس بصلح إيرادها عند ملاعب الصبيان في ترويح الخيال فكيف بمثل أصل هو أساس الاسلام » .

وليس القصد من هذا كله الا الاشارة إلى أن ابن الوزير قد اختار هنا الطريق التي اتفق عليها المسلمون أو الكثرة الغالبة منهم ، اذ « لم يقل أحد من جميع فرق المسلمين ... أن النظر في فعل الله تعالى المعجز ليس بطريق إلى معرفة الله تعالى ، ولا قال أحد أن الإعجاز عرض ، ولا أن معرفة الإعجاز مستحيلة ممن لم يعرف ماهية العرض الاصطلاحي » (٢) ، ولذلك فإنه يسوق في الاستدلال على وجود الله تعالى هذه الأدلة .

١ - دليل الفطرة : وهو من الأدلة التي نبه عليها القرآن الكريم بل انه جعله في مقدمة تلك الأدلة وأساساً لها . فالفطرة السليمة مجبولة على الإقرار بوجود الرب الخالق ، والإيمان به تعالى مغروز في طبيعة البشر وفي شعور كل عاقل وضميره ، ولذا فان هذا الإيمان أجل وأرفع في نظر الاسلام من أن يكون موضع شك أو ارتياب ، كما يتضح ذلك فيما رد به الأنبياء صلوات الله عليهم على من كذبوهم وهو ما حكاه الله تعالى عنهم في قوله سبحانه : ﴿ قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (ابراهيم : ١٠) .

وقد سبق في نقد ابن الوزير للمتكلمين - لا سيما البهاشمة - وصفه لهم بانهم « غفلوا عن كون وجود الخالق القيوم بخلقه أقوى في التعريف بوجوده

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٢٨ .

(٢) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٠٦ وانظر ٧٥ ، ٨٠ .

من الدليل الذي يتكلفونه على ذلك في فطر العقلاء ، وأنه إن أمكن الشك في هذه الفطرة أمكن الشك في دليلهم عليها ، اذ لا يمكن أن يكون أقوى منها بل هو أخفى بغير شك» (١) .

والواقع أن دلالة الفطرة السليمة على وجود الله تعالى وكونها طريقاً إلى الاعتراف الضروري بوجوده أمر يقرره ويشهد به الوجدان والتاريخ والعقل .

أما ما شهد به الوجدان فواضح من حال كل انسان أياً كان مؤمناً أم كافراً في لجوئه إلى قوة عليا يستنقذ بها إذا نزل به مكروه أو بلاء لا يستطيع مقاومته أو دفعه . ولا يصح التهوين بما يقع للانسان من مشاعر في هذه اللحظات الحرجة بدعوى أنها حالات عجز الانسان وضعفه ، لأن ما يقع فيه الانسان من حرج وضيق هو الذي يمزق الحجب المصطنعة التي قد تدفعه إلى الاستعلاء والتكبر ، وعندها يرجع إلى الله بقدرته ملتمساً منه النجاة . فخوف النفس - كما يقول ابن الوزير - أعظم أعوانها على الإيمان لأنها لوجدان الخوف عند التخويف تنزل من مرتبة القطع بالتكذيب الذي هو أول ما يروم الشيطان . فالإيمان عند الخوف ليس سببه تجلي برهان وإنما سببه أن الطبع القاسي كان كالمعارض للبرهان ، فلما لان بقي البرهان بلا معارض . وأما شهادة التاريخ على أن الفطرة طريق أساسية لوجوب الاقرار فتضح فيما سجله من أن الإيمان بقوة عليا يمثل نزوعاً انسانياً عاماً تجلي لدى الانسانية في سائر العصور والأحوال .

وقد تأكدت هذه الفكرة في ميدان اللاهوت أو علم الكلام في الإسلام . فعند علماء هذا الميدان يغلب القول « بوجود غريزة دينية أو - على الأقل - بوجود استعداد أو ميل أو فطرة دينية تحمل الإنسان على تكييف تجربته العامة في ضوء وجهة نظر دينية ، وقد يستند اللاهوت إلى نصوص مقدسة تتعلق

(١) ابن الوزير : إثبات الحق ١١ ، ١٢ ، وانظر له أيضاً ترجيح أساليب القرآن ٤٥ .

بفكرتي الخلق والميثاق ، كما يظهر ذلك بجلاء في كل من اليهودية والمسيحية والاسلام» (١) .

وإذا تركنا ميدان اللاهوت إلى ميدان علم النفس فإننا نجد أنفسنا - بصرف النظر عما ينكرون امكان وجود مثل هذه الغريزة الدينية - أمام نظريات ثلاث لتفسير أساس الدين في الإنسان : احدهما تعتبر الخوف منبع الدين في الانسان ، والثانية تعتبر أساسه الشعور بالاعتماد والتبعية للامتناهي ، أما الثالثة فترى أنه ما دام الأمر في أساس الدين مسألة شعور بالشعور اللاتق في هذا الصدد هو الشعور بالحب ، فالحب لدى أصحاب هذه النظرية هو المعين الذي لا ينضب في الحياة الدينية ، وهو الذي يفسر الأعباء والتضحيات التي يتحملها المتدينون . وسواء كان الايمان بالخالق سبحانه وتعالى نابعاً عن شعور بالخوف أم بالحب أم بالتبعية للامتناهي ، فإن الذي يهمننا هنا هو ادراك أصحاب هذه الآراء والنظريات أن في فطرة الإنسان ما يدفعه إلى الإيمان .

٢ - دلالة الأنبياء ومعجزاتهم : تدل هذه الطريقة على وجود الله سبحانه وتعالى من جهتين :

احدهما : إخبار الأنبياء جميعاً بوجود الخالق سبحانه ، اذ اتفقوا جميعاً من لدن آدم إلى خاتم المرسلين على استناد هذا العالم إلى رب عظيم ومدبر حكيم . والظن في صدق الأنبياء فيما أخبروا به لا يتأتى ممن له أدنى عقل وإنصاف ، لأن المعلوم أنهم صلوات الله عليهم جمع كبير يقدر بمائة الف ونيّف وعشرين الفاً ، أو طائفة متفرقة وأزمانهم متباعدة وأنسابهم مختلفة . فإذا اتفق هؤلاء - وهذا حالهم - « على القطع بصحة أمر لا مجال للعقول في معرفته كالشرعيات المحضّة ،

(١) أنظر الدكتور محمد كمال جعفر في كتابه : في الدين المقارن (دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٠) ٢٧ ، ٢٨ .

أو عقلي نظري كإثبات صانع العالم ، بحيث لو اجتمع عيون النظار وعلماء الاقطار على واحد منهم يشككون عليه في اعتقاده ويدخلون دقائق الشبه في ضميره لما رفع اليهم رأساً ولا التفت إلى قولهم أصلاً ، لعلمنا علماً عادياً أنهم ما تواطوا على التعمد والمباهتة .. وأنه ما جمع متفرقات أنظارهم وألف نوافر طباعهم ... الا صدق ما ادعوه من علمهم باستناد هذا العالم إلى رب عظيم ومدبر حكيم» (١) .

ومع أن هذا الاتفاق بين الأنبياء يكفي وحده دليلاً على صدقهم فيما أخبروا به من وجود الله سبحانه فإن ابن الوزير يضيف إليه الكثير من القرائن الدالة على صدقهم وتتلخص فيما يلي :

١ - ما عرف واشتهر من أحوالهم صلوات الله عليهم وتواتر من صفاتهم من عدل وصدق ووقار وزهد في المال والجاه وصلابة تقوى على الزمن وتضعف إلى جانبها المحن . فقد « قام نوح عليه السلام الف سنة الا خمسين عاماً بين ظهراي قومه وعشيرته ... ونابذهم وجانبيهم وضللمهم وكفرهم حتى كانوا يضربونه ويهينونه ويؤذونه بأنواع الأذى ويفتنونه ولا يحصل له بذلك غرض دنيوي ولا مقصد عاجل ولا له في ذلك هوى ولا شهرة . وهذا محمد ﷺ عرضت عليه قریش المال والزوجة والجاه والرياسة ويترك ما يدعيه من تسفيه حلوم آبائه وتعنيف الأحياء والميتين من عشيرته فلم يرفع إلى كلامهم رأساً ولم يلتفت إلى مقالاتهم أصلاً ..

وراودته الجبال الشم من ذهب عن نفسه فأراها أيما شمم» (٢)

٢ - ما كان من تركهم صلوات الله عليهم مناهج آبائهم التي ولع الطبع باتباعها ومعاداتهم لعشيرتهم وقراباتهم التي يتقى بها كل عدو في سبيل تبليغ دعواهم . فإن نوحا عليه السلام « ترك ابنه وفلذة كبده وماء سواد عينيه ..

(١) ابن الوزير : البرهان القاطع ٧ ، ٨ ، ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ٣٥ .

يغرق مع الغرقى واستغفر من دعائه ألا يهلك مع الهلكى^(١) . وهذا ابراهيم عليه السلام تبرأ من أبيه لما تبين له أنه عدو لله ، وعزم على ذبح ولده الذي هو قرّة عينيه ومزنة غيظه وأحب الناس إليه^(٢) . وهذا محمد ﷺ الذي شهد له العدو والصديق بأنه أبر الخلق بعامة أمته ، دع عنك خاصة رحامته .. ترك الثناء على أمه وأبيه والذكر لهما والترحم عليهما وولع بذكر النجاشي وصلى عليه وأثنى على سلمان الفارسي وأهدى ثمرات الدعاء الجميل إليه ... وقد أجمع الأصدقاء والأعداء على أن الأنبياء عليهم السلام كانوا أعقل الناس وأوقر الخلق ، فكيف ترى هؤلاء العقلاء الحذاق يعادون ارحامهم ويصادقون من لم تتصل وشيجة نسب بينه وبينهم .. لغير غرض يعود عليهم ولا فائدة ترجع اليهم ؟ »^(٣) .

٣ - انهم صلوات الله عليهم قد وقفوا - وهم الفقراء والمساكين - في وجه أعتى القوى وأشدّها بغياً بلا خوف ولا وجل كما وقف موسى وهارون عليهم السلام في وجه فرعون الطاغية^(٤) ، وكما وقف محمد ﷺ في وجه قريش وأنوفهم تعطس بالكبر وألستهم لا تنطق إلا بالفخر ، يرون أن يبىد أولهم وآخرهم ويفنى أصاغرهم وأكابرهم على أيسر عار يلم بساحتهم ، فجاء ﷺ وحيداً فقيراً من المال يسب آلهتهم ويسفه احلامهم « يتيم مكفول في حجر من هب فخره مهب الجنوب والقبول ، قام يعيب على كافله دينه ويسفه رأيه ولا يسترىب من شجعان العرب المشاهير ان عارضهم جميعاً وانفرد بعداوتهم وحيداً »^(٥) .

(١) أنظر الآيات : ٤١ . ٤٦ من سورة هود .

(٢) القصة متضمنة في الآيات ١٠٠ . ١٠٨ من سورة الصافات .

(٣) ابن الوزير : البرهان ٩ . ١٠ .

(٤) أخبر القرآن بذلك في عددٍ من سوره ؛ أنظر مثلاً : سورة الأعراف : ١٠٣ . ١٣٠ ؛ وسورة طه :

٩ . ٧٩ .

(٥) ابن الوزير : البرهان القاطع ١٠ .

ومع موقف الأنبياء هذا أمام هذه الحجج المتجبرة فإنها لم تهزمهم ولم تقض عليهم ، وإنما حُفظوا مع ضعفهم ونُصروا عليها وحصلوا جميعاً على غرضهم وبلغوا حداً لم يصل طالبو الدنيا إلى معشاره . ورغم أن الدنيا قد دانت لهم فانهم كانوا زاهدين فيها مطرحين للهوى قلقين من هول المعاد الأخروي موقنين بمواعيد الله تعالى مسلمين نفوسهم لما أمر به وإن كان في ظاهره كالجنابة على النفس والإلقاء بها إلى التهلكة ، كقول نوح وحده لقومه مع كثرتهم وقوتهم ﴿ ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون ﴾ (يونس : ٧١) . ونحو ذلك قال هود لقومه . ومثله القاء أم موسى له في البحر ^(١) . ونهي رسولنا ﷺ لأصحابه عن حراسته بعد قوله تعالى ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ (المائدة : ٦٧) ، وثباته ﷺ في الميدان يوم أحد وغير ذلك من المواقف الكثيرة .

فاذا كانوا مع ذلك كله لم يهزموا ولم يقض عليهم ، وإذا كان اعداؤهم هم الذين أهلكوا أو هزموا ، أفلا يدلنا ذلك على أنهم صلوات الله عليهم كانوا مؤيدين بقوة قاهرة حفظتهم وأهلكت أعداءهم وأنهم صادقون في إخبارهم عن الله تعالى ؟ .

٤ - وما يدلنا على صدقهم كذلك فيما أخبروا به عن الله تعالى ما كان من كفاية الله تعالى لبعض انبيائه بالأسباب الظاهرة الخارجة كسليمان عليه السلام ، وما كان منه تعالى لبعض اعدائهم من عقوبات خارقة أيضاً كمنخ أهل السبت قردة . فهذان الأمران - فضلاً عن دالتهما على صدق الأنبياء - يدلان بذاتهما على الله تعالى أوضح الدلالة . أما الأول فلدلالته على قدرته الباهرة التي جمعت خرق العادات في النصر بالأسباب الظاهرة والباطنة ، وأما الثاني فلأنه مما لا يحدث عن الطبع لأن تحولاً من صورة إلى أخرى لا يكون بالطبع ولا تدخل فيه شبهة لأهل الكفر وهو متواتر مع اليهود وثابت

(١) أنظر : سورة القصص : ١٣٠٧ ؛ وسورة طه : ٣٧ ، ٤٠ .

في القرآن الكريم . فلو لم يكن هذا حقاً معلوماً عند خصوم رسول الله ﷺ ما خوطبوا بقوله تعالى ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴾ (البقرة : ٦٥) . ولو خوطبوا به وعندهم منه ادنى ريب لبادروا إلى التكذيب والتشنيع . ومثل ذلك نتق الجبل^(١) وقلق البحر^(٢) وخسف قارون^(٣) وإهلاك أصحاب الفيل^(٤) وغيرها .

٥ - وفوق ذلك فإن آدم عليه السلام أول من أدعى النبوة ، ولم يكن هناك ما يدفعه إلى الكذب في دعواه ، فقد كان وحده وليس معه الا من هو طوعه وفرعه واتبعه .

٦ - ثم ان اعداءهم قد عجزوا عن اظهار كذبة واحدة لواحد منهم في جميع الأمور التي ادعاها مع قصدهم ذلك وتحريمهم له ، أما من ناصرهم وسلكوا طريقهم وصبروا صبرهم فقد ظهر عليهم من الكرامات قريب مما ظهر عليهم .

٧ - وأخيراً نصل إلى الدليل الأكبر على صدق الأنبياء صلوات الله عليهم وبالتالي على صحة ما أخبروا به من وجود الله سبحانه وتعالى وهو ما أيدهم به من معجزات وخوارق : تلك هي الجهة الثانية من جهتي دلالة الأنبياء على وجوده تعالى ، فدلالة المعجزات على ذلك من أقوى الدلالات وأوضح الآيات لجمعها بين أمرين واضحين لم يكن نزاع المبطلين الا فيهما أو في احدهما ، وهما الحدوث الضروري والمخالفة للطبائع والعادات ، وهذا هو الذي أراه الله تعالى خليله عليه السلام حين سأل الله طمأنينة قلبه والذي احتج

(١) الأعراف : ١٧١ .

(٢) الشعراء : ٥٢ ، ٦٦ .

(٣) القصص : ٧٦ ، ٨١ .

(٤) سورة الفيل .

به موسى الكليم على فرعون وسماه شيئاً مبيناً كما حكاه الله تعالى في سورة الشعراء (١) .

ويقول ابن الوزير : « على كل حال فالنبوات وآياتها البينة ومعجزاتها الباهرة وخوارقها الدامغة أمر كبير ما طرق العالم له من معارض البته خصوصاً مع قدمه وتواتره (٢) . فالمعجزات التي ظهرت على أيدي الأنبياء عليهم السلام من غير ممارسة لشيء من علوم الطبائعين والمرتاضين والمتفلسفين والمنجمين تدل على وجود الله تعالى ، اذ تدل من جهة على صدق الأنبياء وقد اخبروا بوجوده سبحانه ، وتدل على وجوده تعالى من جهة أخرى وهي أنها حادثة ضرورة ومخالفة للطبائع والعادات » .

ولما كان ابن الوزير يرى من وضوح طريق الأنبياء في الدلالة على وجود الله تعالى فانه يقرر أن التصديق بالله عز وجل من غير دليل سوى العلم بصدق النبي كاف لمن حصل له ، فهو يقول :

وما لهم عن دليل المعجزات أما
في طلعة الشمس عن نور السهي عوض (٣)

٣ - دلالة الأنفس : تعتمد هذه الدلالة من جهة على ما يعرض للانسان في حياته من أطوار ، كما تعتمد من جهة أخرى على أنه خلق في أحسن تقويم ، وذلك كله مشاهد لا يخفى على أحد . فكل عاقل يعرف من أحوال نفسه أنه كان نطفة فصارت النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً وعصباً وعظاماً

(١) المحاجة بين فرعون وموسى والتي ضمنها قول موسى لفرعون (أو لو جئت بك بشيء مبين) في سورة الشعراء : ٥١ . ١٥ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٥٣ ؛ والبرهان القاطع ١٤ . ١٥ ؛ والترجيح ١٠٥ . والعواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٥ .

(٣) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن : ٧٥ ؛ إيثار الحق ٤٤ ؛ وانظر البرهان القاطع ٥٠ . ٥١ .

وآلات وحواس موافقة لمصالحه . ثم بعد الانفصال من قرار مكين تعاقبت عليه الأحوال من كبر وصغر ، وضعف وقوة ، وجهل وعقل ، ومرض وصحة ، فلا بد لهذه التغيرات من مغير عالم قادر مخالف لها . يقول ابن الوزير في ذلك : « فإننا نعلم بالضرورة وجودنا أحياء قادرين عالمين ناطقين بعد أن لم نكن شيئاً وإن أول وجودنا كان نطفة قدرة مستوية الأجزاء والطبيعة غاية الاستواء ؛ بحيث يمتنع في عقل كل عاقل أن يكون منها بغير صانع حكيم ما يختلف أجناساً وأنواعاً وأشخاصاً » (١) .

وبالجملة فما يعرض للانسان من أحوال وما يعتوره من أطوار في الخلق يدل دلالة واضحة على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، اذ لو جاز أن يكون مثل هذا بغير صانع لجاز - كما يقول ابن الوزير - « ان تصح لنا دور معمورة أو مصاحف مكتوبة أو ثياب محوكة بغير بانٍ ولا كاتب ولا حائك ، فما خص خير الخالقين بأن يكفر ولا يدل عليه أثر صنعته العجيبة وخلقته البديعة ؟ » (٢) .

تلك هي الجهة الأولى في دلالة الأنفس .

أما الجهة الثانية فتتمثل فيما نراه من مظاهر الإحكام والعناية والابداع في خلق الانسان وتركيب حواسه ووضع كل عضو في موضعه المناسب لأداء وظيفته وتحقيق مصلحة الإنسان مما لا يمكن معه الشك في وجود الخالق المبدع . ولنأخذ على ذلك مثلاً واحداً مما أوضحه ابن الوزير وهو قوله : « ثم انظر إلى موضع العينين .. بعيداً مما يؤذيها مرتفعاً للتمكن من ادراك المبصرات ، في الوجه الذي لا يحتاج إلى تغطية .. ولو كان في الرأس أو في الظهر أو في البطن أو غير ذلك ما تمت الحكمة ولا النعمة بهما » (٣) . وأنه لمن بديع صنع الله تعالى حقاً

(١) ابن الوزير : إشار الحق ٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ٤٥ .

ما نراه من استمساك البول في حالة الغفلة بل في حال النوم حتى نختار خروجه ونرضى به من غير رباط ولا سداد في مجراه ولا مانع محسوس ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

ويضيق بنا المقام لو استقصينا - ولن نستطيع - جميع آيات الله في الانسان وهو جنين في بطن أمه ثم عند خروجه ثم إحداث اللبن في ثدي الأم من بين فرث ودم وغير ذلك ، بل ان أصغر جزء في الانسان وهو الأنملة الواحدة من الأصبع لينبئ بما فيه من إحكام وعناية عن الخالق الحكيم ، فقد وضع الله تعالى فيها « جلدًا ولحمًا وعصبًا وشحمًا وعروقًا ودمًا ومخًا وعظامًا وبلبة وظفرًا وشعرًا وبضعة عشر شيئًا غير ذلك كل واحد منها يخالف الآخر قدرة وحياة واستواء وارتفاعًا وانحدارًا وخشونة ولينا وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وصلابة ورخاوة ، ثم خلق في بعضها الحياة دون البعض كالشعر والظفر والعظم وجعلها مدركة لأمر شتى كالحرارة والبرودة .. ومن لطيف الحكمة فيها اختلافها في الطول والقصر حتى تستوي عند القبض على الأشياء فتقوى بالاستواء ... ولذلك خصت بالذكر في قوله تعالى : ﴿ بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾ (القيامة : ٤) ، فلا بد لهذا من قادر مدبر حكيم » (١) .

إن الاعتراض الذي يمكن أن يرد على هذه الأدلة هو أن يقال - كما قد زعم ذلك كثير من الفلاسفة - : ما يدرينا أن هذا الأثر العظيم في الانسان يرجع إلى الإله ولم لا يكون راجعاً إلى الطبع ؟

ولم يفت ابن الوزير أن يجيب عن هذا الاعتراض ويظهر بطلانه إذ دلل على فساده بوجهين :

الأول : إن هذا الأثر لو كان عائداً إلى الطبع لكان أثراً واحداً « كما لو جمدت النطفة بطبع البرد أو انثنت » .

(١) المصدر نفسه ٤٧ .

الثاني : أن آدم عليه السلام هو أب البشر وذلك معلوم بالضرورة لتواتره من جهة وللدليل الواضح عليه من جهة أخرى ، فلو كان خلقه أثراً للطبيعة من غير صانع لرأينا في كل زمان خلقاً من طين كخلق آدم عليه السلام ، فلماذا توقف أثر الطبيعة على هذا المثال الوحيد ؟ . يقول في رده على الطبايعيين : « ومما ينبغي التيقظ له في الرد عليهم أن آدم عليه السلام هو أب البشر وذلك معلوم ضرورة تواتراً و- دلالة جلية ؛ فأما التواتر فواضح ، وأما الدلالة فمحال أن يكون البشر من أب وأم إلى ما لا نهاية ، لأن عدم التناهي في الحوادث الماضية محال ، فوجب أن يكون أولهم حادثاً من غير أم ولا أب ولا نطفة ولا طبيعة ، وأنه صنع حكيم . وإنما علمنا من السمع أن اسمه آدم وأنه من طين ، فلو كانت الطبيعة تقتضي ذلك بنفسها من غير صانع لكان في كل زمان تظهر صور كثيرة من الطين كصورة آدم ؛ ثم النظر في خلق سائر الحيوان كذلك » (١) .

وقد أكثر القرآن الكريم - كما هو معلوم - من الإشارة إلى هذه الدلالة والتنبيه عليها ، كما سيأتي ذلك في الإشارة إلى أدلة القرآن .

٤ - دلالة الآفاق : تتفق هذه الدلالة مع سابقتها في أن كل منهما يقوم على النظر في الفعل المعجز والتدبير المحكم الذي يقود العقل إلى الاقرار بالفاعل الحكيم والخالق المدبر ، غير أن السابقة خاصة بالإنسان وأحواله ، أما هذه فتقوم على التفكير فيما هو مشاهد لنا في هذا الكون من آثار القدرة والتدبير . فنحن نرى في عالمنا هذا أقماراً وكواكب وأفلاكاً دائرة ونجوماً سائرة ، ونشاهد ما حولنا من سماء مرفوعة وأرض مبسوطة وجبال منصوبة ، ونعلم أن ذلك كله معلق في الفضاء محفوظ من السقوط ؛ كذلك نلمس اختلاف الليل والنهار والفصول والأحوال ونحس تباين القمرين حرارة وبرودة مع

(١) المصدر نفسه ٤٨ ؛ وانظر له أيضاً : ترجيح أساليب القرآن ٩١ - ٩٢ .

علمنا باستمداد القمر لنوره من الشمس وهي دائماً متوقدة مع أنها في أرفع الأجواء الرطبة الباردة ، نشاهد ذلك وغيره مما كشف العلم عن تفاصيل لا تحصى^(١) . فإذا تفكرنا بعقولنا في هذه الأمور وما يعرض لها من تجدد وحدوث وتغير في الأحوال مع عجز الأجسام عنها ، علمنا أن لهذه الآيات والمشاهد خالقاً مخالفاً للأجسام الأخرى^(٢) .

وقد ربط ابن الوزير بين دلالاتي الأنفس والآفاق ودلالة الأنبياء ، اذ قرر أن في الأنفس والآفاق ما يدل على صدق الأنبياء فيما أخبروا به عن خالق هذا العالم ومدبره : فان « أكثر الشواهد لهم أنهم ادعوا أمراً تشهد بصدقهم فيه أنواع المخلوقات وتفصح بالاحتجاج لهم بدائع المصنوعات ، من سماء مرفوعة وأرض موضوعة ، ونجوم في مقدرات منازلها سيارة وعلى محكمات أفلاكها طوارة ، زينة تجتليها أعين المستعبرين ومصايح توهج أنوارها للمتفكرين ، منها ثواب وثوابت ومعالم ورواجم .. ورسل في خلال ذلك تترا .. وكتب منزلة لا تزال تقرا ، وعبر وغير ونعم ونقم .. فسبحانك اللهم ما أعظم ما نرى من خلقك وما أصغره في جنب قدرتك وما أهول ما نشاهد من سلطانك وما أحقر ذلك في جنب ما غاب عنا من ملكوتك ، وما أصدق ما قلت في كتابك ... ﴿ ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ﴾ (لقمان : ٢٧) .

وهكذا ربط ابن الوزير بين هذه الدلالات الثلاث حيث جعل كلا منها تصدق الأخرى فضلاً عن دلالتها بنفسها على وجود الله سبحانه وتعالى .

وهذا الربط في الحقيقة مما لم أقف عليه فيما قرأت لأحد غير ابن الوزير إلا

(١) سيأتي بيان شيء من ذلك في نهاية هذا البحث .
(٢) ابن الوزير : إثمار الحق ٤٩ ، وانظر له أيضاً البرهان القاطع ١٧ ، وقارن ذلك بما ذكره الغزالي في المقصد الأسنى ٥٥ وما بعدها ، والقاضي الباقلاني في الإنصاف : ٢٩ . ٣١ .
(٣) ابن الوزير : البرهان ١٧ . ١٨ .

عند ابن مسرة في رسالته « الاعتبار » ، حيث ربط بين دليل التفكير في الملكوت والاعتبار به ، وبين دليل الأنبياء في قوله عن هؤلاء المعتبرين بما في الكون أنهم « وجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدقه ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار لا يخالفه فتعاقد البرهان وتجلي اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الايمان »^(١) .

وآيات الله تعالى في الكون أكثر من أن تحصى :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ولسوف اكتفي هنا بالإشارة إلى آيتين اثنتين منها :

الأولى : إمساك السموات والأرض وحفظهما من السقوط ؛ وعن ذلك يقول ابن الوزير : « وهذه حجة أجمع عليها الكفرة مع المسلمين ، فإن الجميع اتفقوا على أن العالم في الهواء : أرضه وسماؤه وما فيه من البحار والجبال وجميع الأثقال ، وقد ثبت بضرورة العقل أن الثقل لا يستمسك في الهواء إلا بعمسك ، وأن هذا الإمساك الدائم المتقن لا يكون بما لا يعقل من الرياح كما زعمت الفلاسفة ، على أن الرياح تحتاج إلى خالق يخلقها ثم إلى مدبر يقدرها مستوية الأنفاس موزونة القوة لا يزيد منها شيء على شيء حتى تعتدل اعتدالاً أتم من اعتدال الفاعل المختار ، فإن الفاعل المختار لو قصد الاعتدال التام حتى تستوي على رأسه جفنة مملوءة ماء لم يستطع تمام الاعتدال إلا برياضة شديدة ، فكيف تعتدل عواصف الرياح وتقع موزونة وزن القراريط في الصنجات المعدلة حتى يستوي عليها ثقل الأرض والجبال من غير رب عظيم مدبر حكيم ؟ »^(٢) .

الثانية : ما ذكره الله تعالى في قوله : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما

(١) أنظر عرض الدكتور محمد كمال جعفر لرسالة ابن مسرة في كتابه : في الفلسفة الإسلامية (مكتبة دار العلوم - القاهرة - ١٩٧٦) ١٨٩ - ١٩٥ .

(٢) ابن الوزير : الإيثار ٥٢ ، ٥٣ ؛ وانظر ترجيح أساليب القرآن ٨٤ .

برزخ لا يبغيان ﴿ (الرحمن : ١٩ - ٢٠) ، فهي الآية التي لا يرد عليها تشكيك الفلاسفة ، لأن أحد هذين البحرين عذب فرات وأحدهما ملح أجاج ، والعذب يمضي في وسط المالح ولا يخالطه منه شيء من غير حاجز بينهما إلا حاجز القدرة الربانية .. لأن مبنى شبههم على الطبع وطبع الماء الاختلاط وهذان البحرين معلومان بالتواتر لمن بحث الأخبار ، يشاهدتهما التجار وأهل الأسفار كما تعلم قاصيات المدائن والأمصار^(١) .

تلك هي الطرق التي ارتضاها ابن الوزير في الاستدلال على وجود الله تعالى وفضلها على أدلة المتكلمين لوضوحها لكل ذي عقل ، ودقة أدلتهم وصعوبتها على الكثيرين وقربها من موارد الزيغ والضلال . وكيف ينكر عليه ذلك أو يستبعد وقد حكى الله عن الهدهد وهو من العالم البهيمي أنه - كما يقول - وحد الله واحتج على صحة توحيدِه بهذا الدليل المذكور في الآفاق ، فقال سبحانه حاكياً عنه : ﴿ ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ﴾ (النمل : ٢٥) . يعني - كما يقول - المطر والنبات . فاحتج بحدوث هذين الأمرين العجيبين المعلوم حدوثهما مع تكررهما بحسب حاجة الجميع إليهما .

وكذلك قيل لبعض الأعراب : بم عرفت ربك ؟ فقال : البعرة تدل على البعير وآثار الخطى تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على العلي الكبير ؟^(٢) .

وليس بصحيح ما زعمه الطبيعيون من رجوع هذه المشاهد والآيات الكونية في وجودها إلى الطبيعة لأن أثر الطبيعة لم يصح كما تبين في مشهد واحد منها وهو ما أخبر عنه عز وجل في قوله : ﴿ مرج البحرين يلتقيان ﴾ (الرحمن : ١٩) ، ولأن الطبيعة - كما تقدم - لو كانت مؤثرة لكان أثرها واحداً . ثم ما يقول

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٠٥ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٥١ ، وانظر ترجيح أساليب القرآن ١١١ .

هؤلاء في هذا البيان الإلهي - وهو صادق عقلاً وحساً - لبطلان مذهبهم؟
فقد أشار سبحانه وتعالى إلى بطلان مذاهب الطبيعيين وجعل العقل قابلاً لذلك
مقراً به في قوله : ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع
ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في
الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (الرعد : ٤) .

والذي يتضح لنا من هذا كله أن ابن الوزير في استدلاله على وجود الله تعالى
قد نهج منهج الأنبياء صلوات الله عليهم في ذلك ، وهو ما نبه عليه القرآن الكريم
وأكثر من ذكره ، وهو كذلك ما سار عليه نبينا ﷺ وصحابته ومن سار سيرتهم
من السلف الصالح رضوان الله عليهم .

أما إن ذلك نهج الأنبياء فواضح حيث إن استدلالهم كان يقوم دائماً على
عظيم صنع الله وبديع خلقه كما بين الله تعالى ذلك في قوله حاكياً عنهم :
﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (ابراهيم : ١٠) . وهذا هو ابراهيم
عليه السلام يدل قومه على الله تعالى بآثار قدرته وتدييره في قوله لهم فيما حكاه
الله تعالى عنه : ﴿ أفأرأيتم ما كنتم تعبدون ، انتم وآبائكم الأقدمون ، فإنهم
عدو لي إلا رب العالمين الذي خلقتني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين
وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحييني ﴾ (الشعراء : ٧٥ - ٨١) .
وهو يحتج بمثل ذلك على من أنكر الخالق فيما حكاه الله تعالى من قوله له
﴿ فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ﴾ (البقرة : ٢٥٨) ^(١) .

وهذا موسى عليه السلام يستدل على وجود الله تعالى لفرعون الذي ينكر ذلك
بآثار قدرة الله سبحانه في خلقه كما جاء فيما حكاه الله تعالى : ﴿ قال فن ربكما
يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . قال فما بال القرون الأولى ،

(١) تمام الآية الكريمة ﴿ أم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي
يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (البقرة : ٢٥٨) .

قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى الذي جعل لكم الأرض مهدياً وسلك لكم فيها سبلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى ، كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولى النهى ، منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴿ (طه : ٤٩ - ٥٥) . وعندما سأله فرعون اللعين : وما رب العالمين أجاب الكليم عليه السلام : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين ﴾ (الدخان : ٧) ، فلم يزد موسى عليه السلام في إثبات وجود الله تعالى على ما ظهر من آثار قدرته سبحانه وحكمته في الأنفس والآفاق .

وكذلك فعل نبينا ﷺ . فعندما سأله قومه : من يعيدنا ؟ دهم عليه بالآثار لقدرته ومنها الخلق من العدم : ﴿ الذي فطركم أول مرة ﴾ (الاسراء : ٥١) (١) . وعندما سأله عليه الصلاة والسلام : ﴿ من يحيى العظام وهي رميم ﴾ (يس : ٧٨) كان جوابه الذي أرشده إليه سبحانه وتعالى : ﴿ يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا انتم منه توقدون ﴾ (يس : ٧٩ - ٨٠) .

وعلى ذلك سار الصحابة ومن تبعوهم من سلف الأمة وذلك مشهور لا يحوج إلى التطويل ببيانه (٢) .

وقبل أن أترك ابن الوزير في هذا الموضوع أشير إلى أن طريقته هذه تنتمي إلى أسلوب معين للفكر تبناه عدد من أبناء الأمة الإسلامية ، وشاع الأخذ به لدى جماهير كثيرة من مفكري المسلمين ، وعرف بينهم باسم « طريقة الاعتبار » . والتاريخ يثبت أن كلمة « الاعتبار » هذه لقيت حظوة كبيرة لدى كتاب

(١) نص القرآن الكريم في هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ قل كونوا حجارة أو حديداً ... فسيقونون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة ﴾ (الاسراء : ٥٠ ، ٥١) .

(٢) أنظر مثلاً : ترجيح أساليب القرآن ٢٢ .

كثيرين في مختلف فروع المعرفة نظراً لامتلائها وايحاءاتها^(١) ، لكنها في الفكر الاسلامي كانت - من حيث انها اجهت عقلي ينتفع انتفاعاً مخلصاً بروح القرآن ونصه مع سلامة الفطرة - الطريقة التي رد بها المخلصون على كل من الفلاسفة وعلماء الكلام . ولذا لا نعجب حين نراها تمثل المنهج الذي اعتمد عليه ابن الوزير - وهو من علماء اليمن في القرن التاسع الهجري - والمنهج الذي سار عليه ابن مسرة مثلاً - وهو من علماء الأندلس في القرنين الثالث والرابع للهجرة - دون ما صلة بينهما ، وما ذلك الا لأنها نابعة من القرآن الكريم وتوجيهه للعقول إلى النظر في آيات الله تعالى ، والتدبر والاعتبار بما في ملكوته عز وجل^(٢) .

ومن السهل أن نقف على العديد من وجوه الشبه بين ابن الوزير وابن مسرة - على بعد ما بينهما في الزمان والمكان - في هذا الموضوع . فإذا كان ابن الوزير قد استدل على وجود الله سبحانه وتعالى بما أخبر به الأنبياء صلوات الله عليهم ، وبما في الأنفس والآفاق من آيات القدرة ودلائل العناية والحكمة ، فان ذلك هو ما فعله ابن مسرة ، فالعالم كله - كما يقول ابن مسرة - كتاب يقرؤه المعتبرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وابصار قلوبهم تغلب في الأعاجيب الظاهرة المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن تلهي ﴿ وتولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة الدنيا ﴾ (النجم : ٢٩) ... قال الله عز وجل ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (الأعراف : ١٨٥) . فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ومطلب للدلالة ... وبعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم وبركاته ينبئون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة .. فنأت الرسل عن أمر الله تعالى^(٣) .

(١) تناول الدكتور محمد كمال جعفر طريقة الاعتبار بتفصيل كثير في كتابه : في الفلسفة الإسلامية ١٧٠ وما بعدها .

(٢) أنظر مقارنة الدكتور محمد كمال جعفر بين رسالة الاعتبار لابن مسرة وقصة حي بن يقظان لابن طفيل . في كتابه : في الفلسفة الإسلامية ٢٢٨ .

(٣) ابن مسرة : رسالة الاعتبار (نشرها الدكتور محمد كمال جعفر في كتابه : في الفلسفة الإسلامية) ٣٣٤ ، ٣٣٨ .

وإذا كان ابن الوزير قد ربط - كما تقدم - بين هذه الأدلة بأن جعل كلا منها تصدق الأخرى فضلاً عن دلالتها بنفسها على وجود الله تعالى ، فإن هذا ما فعله ابن مسرة ، فالمعتبرون - في رأيه - « إذا فكروا ابصروا ، وإذا ابصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكمت الرسل عليهم السلام .. فوجدوا الاعتبار يشهد للنبا في صدقه ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار لا يخالفه ، فتعاوض البرهان ، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان » (١) .

وفوق هذا فإن ابن الوزير كان كثير التعويل في استدلاله على وجود الله تعالى بما حكاه الله سبحانه من استدلال ابراهيم عليه السلام ، وذلك ما نلتقي به لدى ابن مسرة في تصريحه بأن الفكر الفلسفي المصيب حول اثبات وجود الذات الإلهية مستقى من الحكمة الموروثة عن سيدنا ابراهيم عليه السلام (٢) .

الاقرار بوجود الله تعالى هو الحق والأحوط

إن بعض النفوس الانسانية - رغم هذه الأدلة الجلية - ربما تعترىها الحيرة أحياناً ، وتعترضها في هذا المقام بعض الوسوس ، إما في وجود الخالق سبحانه وتعالى أساساً وإما في كون وجوده تعالى بذاته كما قد أشار إلى ذلك رسول الله ﷺ في قوله « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ » . فما السبيل إلى تثبيت ايمان النفس وتقوية يقينها وطرده هذه الوسوس عنها ؟

ان السبيل إلى ذلك - في رأي ابن الوزير - يتمثل في الأخذ بأمور اذا ضمت إلى البراهين السابقة حصل من مجموعها قوة يقين كبيرة ، وتتلخص هذه الأمور فيما يلي :

١ - النظر في كرامات الصالحين وعقوبات الظالمين المذكورة في كتاب الله

(١) المرجع نفسه : ٣٣٩ .

(٢) ابن مسرة : رسالة الاعتبار ٣٣٩ .

تعالى ، والمتواترة والمشاهدة ، والتفكر فيما وقع من تكرر نصر الله تعالى للحق والمحقين ، وأنهم وان ابتلو فالعاقبة لهم على ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون ... ﴾ (الصفات : ١٧١ - ١٧٢) ، وكذلك قوله سبحانه : ﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾ (الروم : ٤٧) . وليس العلم بما كان من تكرر نصر الله تعالى لهم آتياً من القرآن الكريم وحده وإنما جاءت به التواريخ وشهدت بصحته كذلك^(١) .

٢ - تأمل ما قد وقع للانسان من إجابة الدعوات وكشف الكربات وستر العورات وتيسير الضرورات وقضاء الحاجات وكشف المشكلات والالهام في المعارف الخفيات والاشارات المرشديات في المنامات الصادقات . وقد احتج بذلك الغزالي وعارض به الفلاسفة في إحالتهم لعلم الغيب ، وصرح بأنه حصل له يقين قوي بالمعاد من مجموع براهين وقرائن وتجارب ، ثم اليقين بعد هذا كله من مواهب الله تعالى ، فإن أنعم الله به عليك فكن من الشاكرين ، وإن عرض لك الشك بعد هذا كله فاحذر أن يكون ذلك عقوبة بذنب ، كما نبه الله على ذلك بقوله : ﴿ فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ﴾ (الأعراف : ١٠١) .

٣ - العلم بأنه لا بد من لزوم الحيرة في العقول على كل تقدير ، وأن هذه الحيرة أقل في الاسلام منها في غيره من جميع الملل ، بل ان كل حيرة تندفع بالاسلام « وانظر إلى هذا العالم المحسوس بالضرورة تجمد المحارة العقلية لازمة لوجوده لأنه لا يخلو بالضرورة من الحدوث أو القدم ، فالقدم من محارات العقول ، والحدوث من غير محدث من محاراتها بل من

(١) في سورة الشعراء تبيح على ذلك في آيات كثيرة يعقبها الله تعالى بقوله ﴿ إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين ﴾ .

محالاتها ... ولا ثالث لهذين الأمرين إلا الإسلام ..» (١) .

وهكذا نرى ابن الوزير يتنزل إلى أبسط العقول بأبسط الطرق في الاقناع بأن اثبات وجود الله تعالى القديم بذاته هو الحق والأحوط إذ هو الاحتمال الوحيد الذي لا مضرة في الأخذ به « فمن لم يثبت الرب قديماً أثبت العالم قديماً ، ومن لم يثبت له أسماءه الحسنی بلا سبب أثبت الإحكام العجيب للعالم بلا سبب ، ومن لم يقبل الإيمان بالبرهان والقرآن قبل الكفر بلا قرآن ولا برهان » (١) فإذا قال الكافر أو غيره من الموسوسين في ذلك بما أخبر الحديث الشريف عن وقوعه منهم وهو قولهم : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ أمكن الرد عليه بأنه إذا أمكن وجود العالم بغير خالق فأولى منه وجود الرب بغير خالق .

إن ابن الوزير اذ عرض لما يعترى بعض النفوس من الشكوك والوساوس في بعض الأحيان لم يفته أن يبين الأساس الذي تنتج عنه هذه الوسوس وأن يصف الطرق إلى مداواة النفوس منها .

أما أساسها فهو عجب الانسان بعقله وعلمه وظنه أنه إذا لم يعرف شيئاً فهو باطل ، والانسان يكون بذلك غافلاً عما قال أصدق القائلين في وصفه ﴿ انه كان ظلوماً جهولاً ﴾ (الاحزاب : ٧٢) وهو وصف للانسان تصدقه الشواهد الكثيرة كما يتضح في اثاره لهواه في الاقبال على دار الفناء وعلى شهواتها الضارة المضرة في العاجلة المشاهدة ، وكذلك ما يعرفه كل عاقل من أن الانسان تختلف أحكامه باختلاف أحواله من رضى وغضب وغنى وفقر وأمان وخوف . ومن هنا نقم الله تعالى على الكفار أنهم آمنوا بالباطل ، فلو كان كفرهم بالحق الذي هو الله تعالى وكتبه ورسله من أجل الشبهة لكانوا لعبادة الحجارة أشد كفراً ، وذلك بين في قوله : ﴿ والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون ﴾ (العنكبوت : ٥٢) ونحوها في قصة الخليل عليه السلام

(١) ابن الوزير : إثمار الحق ٦٠ .

﴿ وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وَسِعَ ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون ، وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً .. فأبي الفريقين أحق بالأمن ان كنتم تعلمون ... ﴾ (الأنعام : ٨٠ - ٨١) فبين الخليل لهم أن خوفهم وتخويفهم من أصنامهم واعتذارهم به عن الإيمان شيء باطل ، ولو كان من قبيل خوف العقلاء المستند إلى الأمارات الصحيحة أو الأدلة الواضحة لكان خوفهم من الله تعالى أولى من كل وجه صحيح ، ولوضوح هذا جاء فيه بأدوات الاستنكار والاستبعاد مثل قوله ﴿ وكيف أخاف ما أشركتم ﴾ وقوله : ﴿ فأبي الفريقين أحق بالأمن .. ﴾^(١) .

وأما الطريق إلى مداواة نفوس المؤمنين من هذه الوسوس فتتلخص في أمور :

أولها : الفرع إلى الله تعالى بالتوبة والاستغفار والتضرع وطلب أسباب الرقة ، فان الشك الذي يعرض للنفس قد يكون عقوبة بذنب كما نبه الله تعالى على ذلك بقوله : ﴿ فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ﴾ (الأعراف : ١٠١) . « فالتوبة والاستغفار والتضرع إلى الله تعالى مما يبعد الشك عن نفس المؤمنين » .

ثانيها : تخويف النفس من الوقوع في الشقوة الكبرى بعذاب الآخرة ، فإن من طبائع النفوس الإيمان عند شدة الخوف ، ولذلك آمن قوم يونس لما رأوا العذاب ، وآمن فرعون حين شاهد الغرق ، وقد نبه الله على ذلك بقوله : ﴿ بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب ﴾ (ص : ٨) . ولذلك يرجع كثير من العقلاء عند الموت عن عقائد وقبائح وشبهات كانوا مصرين عليها ، ليس لتجلي برهان حينئذ ، بل لأن القلب بقي البرهان بلا معارض « فالنفس كما أنها بعيدة

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ، ٦١ ، ٦٢ .

الإيمان فانها بعيدة الأمان ، وخوفها أعظم الأعوان على الايمان ، وقد دل على ذلك قوله الله تعالى ﴿ وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون ﴾ (الأعراف : ١٥٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم ﴾ (الذاريات : ٣٧) ، وقوله عز وجل ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم الا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلاً ﴾ (الكهف : ٥٥) .

والسبب في أن خوف النفس من أعظم أعوانها على الايمان انها - كما يقول ابن الوزير - « لوجدان الخوف عند التخويف تنزل من مرتبة القطع بالتكذيب الذي هو أول ما يروم الشيطان ، فاذا نزلت من ذلك وجب عليها في العقل تصديق الثقة والعمل بالظن ، كيف إذا جاء الثقة مع ظن صدقه بالمعجز وعضدته البراهين المتقدمة ؟ وإلى هذه الطريقة الإشارة بقوله تعالى ﴿ قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (الأحقاف : ١٠) ^(١) .

ولنفع هذه الطريقة أكثر الله تعالى ورسله من ابرادها ، كما يتضح من الجمع بين الأدلة والوعيد وقصص المعذنين ، ولذلك أيضاً كان اختيار مؤمن آل فرعون لها في دعاء قومه إلى الايمان بتخويفهم من العذاب الأدنى ثم من العذاب الأكبر ، كما في قول الله تعالى حكاية عنه ﴿ يا قوم اني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم وما الله يريد ظلاماً للعباد... ﴾ (غافر : ٣٠ - ٣١) .

ثالثها : التفتن إلى أن من طباع النفوس الظلم وجحد الحق إذا رجح الداعي إلى ذلك ، بدليل وجود البخل من بعض الأجواد في بعض الأحوال ووجود الكذب من بعض الصادقين عند رجحان الداعي اليه . فالحذر من هذه الطباع

(١) المصدر نفسه ٥٩ .

القاسية واتهام النفس والتنبيه لما قد تتوهمه برهاناً معارضاً لبراهين الحق مما يساعد على إزالة الشكوك وابعاد الوسوس (١) .

ومما يلفت النظر في مسلك ابن الوزير هنا أنه يصف العلاج لداواة نفوس المؤمنين مما قد يعتريها في بعض الأحيان من الشكوك ، كما أنه يصل بالمعارضين والجاحدين لوجود الله تعالى في بساطة ووضوح إلى موقف لا يستطيعون فيه إلا أن يقرّوا بوجود الخالق سبحانه وتعالى ان كانت لديهم بقية من عقل . فهو يبين لهم أن اعتقاد وجود الرب سبحانه والإيمان به لا خوف فيه ولا مضرة البتة ، وإنما الخوف العظيم والمضار الكبرى في عدم هذا الاعتقاد ، وكأني به يريد أن يقول للجاحد : ان وجود الله تعالى إما أن يكون حقاً أو لا يكون ، فإن كان حقاً فقد آمنّا فنجونا وهلكت ، وإلا فلا ضرر علينا . فهل يبقى للجاحد بعد ذلك مبرر لجحده ؟

ويدل على أن هذا هو ما كان يريد ابن الوزير قوله - وان لم يصرح به - أنه يتمثل بعد ذلك بقوله القائل :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات قلت إليكما
ان صح قولكما فليس بضائري أو صح قولي فالوبال عليكما (٢)

بهذا نكون وقفنا على طريقة ابن الوزير في الاستدلال على وجود الله تعالى وهي - كما تبين - طريقة القرآن الكريم وطريقة الصحابة ومن سار سيرتهم من السلف وأتباعهم رضي الله عنهم أجمعين .

ومما تنبغي الإشارة إليه أنه لا يصح لأحد أن يدعي أن ابن الوزير قد أخذ هذه الطريقة عن غيره ممن سبقوه ، مستدلاً بأن هذا العالم أو ذلك قد أشار إليها ،

(١) المصدر نفسه ٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ٦٢ ، ٦٣ .

ما دام القرآن الكريم قد عبر عنها بأوضح تعبير وأصرح عبارة ، فالكل اذن يتساوون في الأخذ عنه والتدبر لآياته . والفرق بين هذا العالم وذاك ينحصر في حسن التدبر لكتاب الله وحسن التعبير عنه والجمع بين أطراف آياته ، وابن الوزير في ذلك يعتبر بحق ممن أوتوا ملكة الفهم وحسن الإيراد والتفصيل ، فإنه لم يشر إلى هذه الطرق إشارة عابرة كما فعل البعض وإنما عول عليها بالكلية وترك ما عداها ، ولذلك كان بيانه لها أوضح وأوفى .

أما أن هذه طريق القرآن في الاستدلال هنا فواضح ، ومن السهل على من يحفظ كتاب الله تعالى أن يتفطن إلى مكان هذه الأدلة بين آياته وإني - تكميلاً لهذا الموضوع وتبركاً بكتاب الله تعالى - أشير بإيجاز إلى تلك المواطن من كتاب الله سبحانه كما يلي :

أولاً : في مقدمة الأدلة التي نبهنا إليها القرآن الكريم دليل الفطرة ، وقد جاء ذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرْبُ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (الاسراء : ٦٧) ، وقوله سبحانه في صيغة الاستفهام التقريرية ﴿ أَمْ مِنْ يَجِبُ الْمَضْطَرُ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النمل : ٦٢) ، وكذا قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي يَسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بَحْمٍ يَبْرِحُ طَيْبَةً وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ (يونس : ٢٢) .

ثانياً : نبه القرآن الكريم كذلك على آيات القدرة الإلهية ومظاهرها في الأنفس والآفاق . فمن مظاهر قدرته تعالى خلق الكائنات جميعها وما في هذا الخلق من إحكام ودقة ونظام وما فيه من رحمة بأحياء هذا الكون اذ جعل الله خلقه ملائماً لحياة جميع الأحياء مسخراً لها لا سيما الإنسان .

وقد نبه القرآن الكريم على ذلك كله حيث قال تعالى عن الخلق كمظهر من مظاهر قدرته الدالة عليه سبحانه ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ . خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ . يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ (الطارق : ٥ - ٧) . وقال ﴿ لَخُلِقَ

السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴿ (غافر : ٥٧) . وقال ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ... ﴾ (الغاشية : ١٧) .

واحتج تعالى بالخلق على المشركين في مثل قوله : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ﴾ (الطور : ٣٥-٣٦) وقوله : ﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ﴾ (لقمان : ١١) .

وقال تعالى في اتقان هذا الخلق وجعل هذا الكون المتقن مسخرًا للإنسان ملائمةً لحياته ﴿ الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ (الملك : ٣) وقال : ﴿ ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً ... ﴾ (النبأ : ٦ - ٨) وقال : ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ (ابراهيم : ٣٢ - ٣٣) وقال تعالى : ﴿ قل رأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء ﴾ (القصص : ٧١) وقال ﴿ والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم .. ﴾ (يس : ٣٨) . وفي القرآن من ذلك الكثير .

ثالثاً : تضمن القرآن الكثير من قصص الأنبياء عليهم السلام ومواقفهم مع أقوامهم ، وهو بذلك يدلنا على طريق موصل للإيمان بوجود الله تعالى واليقين الجازم بذلك من جهتين ؛ احدهما : أن الله تعالى نصرهم على أعدائهم وكانوا من القوة والجبروت إلى حد لا يتصور معه ذلك . الثانية : أنه تعالى أنزل على من كذبوهم ألواناً من العذاب الخارق ، فمنهم من خسف بهم الأرض ومنهم من أغرقهم ومنهم من مسخهم قردة ومنهم من أخذهم بالصيحة ونحو ذلك مما نص عليه كتاب الله تعالى .

هذا طرف يسير من أدلة القرآن الكريم على وجود الله سبحانه وتعالى

وواضح أنها تشترك كلها في وضوحها وبداهتها وكونها - مع ذلك - أدلة عقلية برهانية مناسبة للعقول في جميع مستوياتها حافزة لها إلى التعمق في البحث والكشف عن أسرار الكون والتأمل في ملكوت الله تعالى ، فكلما ازداد الانسان بما في الكون علماً ازداد إيماناً بصانعه سبحانه .

الصفات الإلهية

١ - موقف المسلمين من الصفات

نال موضوع الصفات الإلهية حظاً كبيراً من عناية الباحثين واهتمامهم قديماً وحديثاً وذلك لارتباطه بأصل كبير مما جاء به الإسلام وهو التوحيد . ولست أقصد هنا إلى حكاية تفاصيل الآراء التي قال بها مفكرو الاسلام والمذاهب التي ذهبوا إليها في هذا الموضوع ، فإن اشتهار أقوالهم في ذلك وكثرة تناقلها بين المصنفين والباحثين في هذا الميدان قد تفرض عليّ ألا أعيد ما كثر تكراره وذاع أمره بين كل من له صلة بالتراث الفلسفي للمسلمين . ولذلك فإني أكتفي هنا برسم صورة عامة لما دار حول هذا الموضوع لا لجدته ما أقدمه في ذلك ، وإنما لأنه وسيلة قد تكون ذات فائدة في التعرف على حقيقة موقف ابن الوزير ومكانه بين من بحثوا في صفات الله تعالى .

وأول ما أشير إليه - في بيان الموقف العام للمسلمين في موضوع الصفات هو أن ما سار عليه المسلمون الأوائل من صحابة النبي ﷺ ومن سلك مسلكهم من التابعين والسلف يختلف كثيراً عما جاء به المتكلمون والفلاسفة من آراء ومباحث في هذا الموضوع . فبينما آمن الأولون بأن الله تعالى متصف بكل ما وصف به نفسه مما جاء في كتابه وعلى لسان رسوله من غير تفرقة بين صفاته ولا تأويل لشيء منها وتفويض العلم بحقائقها إلى الله عز وجل مع تنزيهه سبحانه عن مشابهة الخلق واعتقاد أن كل ما يتمثل في الوهم فإن الله تعالى خالقه ومقدره ، فإن المتكلمين والفلاسفة لم يكتفوا بهذا الايمان الجملي وتناولوا الصفات الإلهية بطرق مختلفة ومن جوانب محدثة ، فبحثوا عن علاقة الذات بالصفات وهل هي عين الذات أو زائدة عليها ، وفرقوا بين الصفات من حيث نسبتها إلى الذات

ونسبها إلى الفعل ومن حيث القدم والحدوث ، واختلفوا في ذلك كله اختلافاً كثيراً زاد من بعدهم عن طريق السلف الذين درجوا على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة فيما يخص الصفات الإلهية وغيرها من المسائل ، مبتعدين عن التأويل لشيء من نصوصها ، جازمين على أن ما كان منها يوهم في ظاهره تشبيهاً أو تجسيماً لله تعالى فلا بد أن يكون المراد منه شيئاً غير ذلك الظاهر ، كما عبر عن ذلك مالك بن أنس رضي الله عنهما في مقالته الشهيرة عن الاستواء^(١) .

وقد أجاد ابن الوزير التعبير عن هذا المعنى في قوله « ثم إن هؤلاء المتكلمين قد ارتكبوا أنواعاً من المحال ... لَمَّا بحثوا عن تحيز الجواهر والأكوان والأحوال ، لأنهم أخذوا يبحثون فيما أمسك عن البحث فيه السلف الصالح ولم يؤخذ عنهم فيه بحث واضح ، وهو كيفية تعلقات صفات الله تعالى وتعديدها واتحادها في أنفسها وأنها عين الذات أو غيرها ، إلى غير ذلك من الأبحاث المبتدعة التي لم يأمر صاحب الشرع بالبحث عنها وسكت أصحابه ومن سلك سبيلهم عن الخوض فيها لعلمهم أنها بحث عن كيفية ما لم تعلم كيفيته ، فان العقول لها حد تقف عنده وهو العجز عن التكييف لا تتعداه ، ولا فرق بين البحث في كيفية الذات وكيفية الصفات ... فانك قد حجبت عن حقيقة نفسك مع علمك بوجودها وعن كيفية ادراكاتك مع أنك تدركها ، وإذا عجزت عن إدراك كيفية ما بين جنبيك فأنت عن ادراك ما ليس كذلك أعجز ... هذه طريقة السلف »^(٢) .

كذلك قرر الدكتور جعفر أن « الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الإسلامية بالنسبة لتصوير الصفات الإلهية إنما جاءت من تغليب أحد

(١) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ١/٣٢٠ ، والشهرستاني : الملل والنحل ٨٤٨ وما بعدها ؛ والأشعري : الإبانة ٦ ؛ وتفسير المنار ٣/١٩٦ . ٢٠٧ ؛ والغزالي : الاقتصاد ٣٨ ؛ وابن تيمية : رسالة الفرقان (من مجموعة الرسائل الكبرى) ١/١٠٨ ؛ وابن حزم : الفصل ١١٧/٢ . ١٢٠ .
(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ١٦/٢ .

الجانبين والعناية به على حساب الجانب الآخر ، وذلك بأن يفوق الانسان في التنزيه وإبعاد الإله عما يظن أنه غير لائق به ويتمادى الانسان في السلب حتى يبدو الإله في نظر هذا المغرق المغالي وكأنه فكرة مجردة لا إله فعال . وكذلك بأن يتطرف في جانب التشبيه أو التثبيت حتى ينتهي تصوره بنسبة الجسديه لله جل جلاله ، كما فعل الحشوية والمشبهة ، وكما فعل الغلاة في نفي الصفات جميعها عن الإله بالنسبة للجانب الأول وكذلك بعض الفلاسفة المتطرفين» (١) .

ومن الممكن أن نلخص موقف المسلمين من الصفات في اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : إثبات الصفات جميعها لله تعالى كما جاء بها الكتاب والسنة من غير تأويل لشيء منها .

الاتجاه الثاني : نفي الصفات جميعها عن الله تعالى وتأويل ما ورد فيها .

الاتجاه الثالث : نفي بعض الصفات وإثبات بعضها .

وفي كل واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة توجد خلافات تباعد بين أصحابه وتفرق بينهم .

فالمثبتون للصفات مثلاً لم يكونوا - رغم اتفاقهم في الاثبات - فريقاً واحداً ، وإنما بالغ بعضهم في الاثبات حتى صار إلى التشبيه والتجسيم كالهشامية والكرامية ، وبقي أكثرهم على الاثبات المبرأ من التشبيه والتنزيه الخالي عن التعطيل ، كما هو معروف عن أئمة السنة والسلف وأتباعهم الذين كانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا : من حرك يده عند قراءة قوله تعالى ﴿ خلقت بيدي ﴾ (ص : ٧٥) وأشار بأصبعيه عند روايته « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » وجب قطع يده وقلع أصبعيه (٢) .

(١) الدكتور محمد كمال جعفر : في الفلسفة الإسلامية ١٤٩ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٩٥/١ وما بعدها ؛ وابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١١٩/١ ؛ والأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٥٧/١ ؛ والدكتور محمد كمال جعفر : في الفلسفة الإسلامية ١٤٩ .

كذلك نفاة الصفات كانوا فرقاً متعددة ومتباينة كالباطنية والفلاسفة وكثير من المعتزلة .

أما من أثبتوا بعض الصفات ونفوا بعضها فهم معظم المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، كما أشار إلى ذلك ابن عبد السلام في قواعده في حقوق القلوب ^(١) .

وقد أشار الامام النووي في شرح مسلم إلى هذه الاتجاهات في مسألة الصفات في قوله « اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولان ؛ أحدهما ، وهو مذهب معظم السلف أو كلهم ، أنه لا يتكلم في معناه بل يقولون : يجب علينا أن تؤمن بها ونعتقد بأن لها معنى يليق بجلالة الله مع اعتقادات الجازم أن الله تعالى ليس كمثل شيء وأنه منزّه عن التجسيم وعن سائر صفات المخلوق ، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين . واختاره جماعة من محققهم ، وهو أسلم . والقول الثاني وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتأول ، وإنما يسوغ تأويلها العارف بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع ذي رياضة في العلم » ^(٢) .

ويلاحظ أن الإمام النووي لم يذكر هنا اتجاه المشبهة في مثبتي الصفات ، ولعله يشير بذلك إلى أنهم ليسوا من أهل العلم ، كما ألمح إلى ذلك ابن الوزير الذي علق على قول النووي السابق بقوله : « وهو ظاهر في تنزيه الفقهاء من التجسيم ، والامام أحمد بإجماعهم عن أئمتهم وجلتهم ، فلو كان مجسماً ما كان عندهم بهذه المنزلة . ألم تر أن النووي لم يعد قولة المجسمة في أقوال أهل العلم . وقصر أقوال العلماء على قولين ، والامام أحمد عنده من العلماء بغير شك » ^(٣) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١١٩ . ١٢٠ ، والعواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٦ ، الأشكال السادس والثامن : الأشعري : المقالات ٣١٢/١ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثاني الوهم ١٥ ، الفصل الأول من الفصول المتعددة لتبرئة الإمام أحمد من تهمة التشبيه ، وانظر الروض الباسم ١٥٥/١ .

(٣) المصدران نفسها : وانظر تفسير المنار ١٩٧/٣ ، والجامي : الدرّة الفاخرة بذيل أساس التقديس .

وجدير بالذكر هنا أن الصوفية المعتدلين قد ساروا في موضوع الصفات سيرة السلف . فهذا واحد من أعلامهم وهو سهل بن عبدالله التستري يحذر من التطرف في أي اتجاه منفرد لجانبي التنزيه والتشبيه حيث يقول : « لا يخرجكم تنزيه الله إلى التلاشي ولا يخرجكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء »^(١) .

٢ - موقف ابن الوزير في الصفات

يرتبط رأي ابن الوزير في الصفات بعقيدته في الذات الإلهية ، فكما أن العقول تعجز عن معرفة ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الاحاطة على حد علم الله تعالى ، فانها تعجز كذلك عن معرفة حقائق صفاته وكيفيات تعلقها بذاته . وعنده أن مخالفة هذه القاعدة هو الأساس الذي أدى إلى حدوث المشكلات والبدع المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأسمائه . وقد استدل على عجز العقول عن المعرفة التفصيلية لذات الله تعالى وان الكلام فيها على هذا النحو من المتشابه الممنوع الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه بما يلي :

١ - قول الله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ (طه : ١١٠) وقوله جل شأنه ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى : ١١) .

٢ - ما روي عن النبي ﷺ من النهي عن التفكير في ذات الله تعالى والأمر بالتفكر في آلائه .

٣ - ما اشتهر وشاع عن علي كرم الله وجهه من قوله في امتناع معرفة الله عز وجل على العقول : « امتنع منها بها وإليها حاكمها »^(٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن فيه نوعاً من الجمود أو المصادرة على التفكير ،

(١) الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقة وتجربة ومذهباً ٢١٧ .

(٢) ابن الوزير : إنبات الحق ٩٣ ، والعواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٥ ، ١٦ في مسألة الرؤية .

لأن الاسلام حين نهى عن التفكير في ذات الله وصفاته على النحو المذكور - كما أشار الدكتور جعفر - إنما أكبر العقل وكرمه بتوجيهه إلى المجال الذي يتسع لعمله ويصل فيه إلى نتائج محققة^(١) .

فإن المشبهة والمعطلة انما وقعوا فيما وقعوا فيه من البدع بسبب خوضهم في مسائل ليست مما يدركه العقل . يقول ابن الوزير : « ومن البدع في هذا الموضوع بدع المشبهة على اختلاف أنواعهم وبدع المعطلة على اختلافهم أيضاً ، فغلاتهم يعطلون الذات والصفات والاسماء الجميع ، ومنهم الباطنية ، ودونهم الجهمية ، ومن الناس من يوافقهم في بعض ذلك دون بعض »^(٢) .

فابن الوزير يرفض التشبيه ويعتبر من ذهبوا إلى القول به من المبتدعة ، كما يرفض التعطيل ويبدع القائلين به . وها هو يبين لنا السبب الذي أدى بكل منهما إلى ذلك : « فالفريقان المشبهة والمعطلة إنما أتوا من تعاطي علم ما لا يعلمون ، ولو أنهم سلكوا مسالك السلف في الايمان بما ورد من غير تشبيه لسلموا . فقد أجمعوا على أن طريقة السلف أسلم ولكنهم ادعوا أن طريقة الخلف أعلم ، فطلبوا العلم من غير مظانه . بل طلبوا علم ما لا يعلم ، فتعارضت أنظارهم العقلية ، وعارض بعضهم بعضاً في الأدلة السمعية . فالمشبهة ينسبون خصومهم إلى رد آيات الصفات ويدعون فيها ما ليس من التشبيه . والمعطلة ينسبون خصومهم وسائر أئمة الاسلام جميعاً إلى التشبيه ويدعون في تفسيره ما لا تقوم عليه حجة ، والكل حرموا طريق الجمع بين الآيات والآثار ، والافتداء بالسلف الأخيار ، والاقْتصار على جليات الأبصار وصحاح الآثار .. »^(٣) وهذا هو السبب فيما أحدثه المعتزلة والأشاعرة من البدع فيما يتعلق بالصفات الإلهية .

(١) الدكتور محمد كمال جعفر : في الفلسفة الإسلامية ١٤٩ وما بعدها .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٩٥ .

(٣) المصدر نفسه ٩٥ ، ٩٦ ؛ وانظر : العواصم والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٦ الإشكال الثامن .

يوازن بين الممتنعات فيرد أشدها امتناعاً في الفطرة ، ولعل وجود العرض لا في محل بل لا في العالم ولا خارجه وتأثيره فيمن لم يوجد فيه أبعد مما فسروا منه (١) .

٥ - ومن ذلك قول أبي علي الجبائي في مسألة القرآن إن الله تعالى يتكلم مع التالي وان الصوت كامن في الحروف في المصاحف . وسبب ذلك - فيما يراه ابن الوزير - هو الاعتقاد بأن السمع قد ورد بأن كلام الله تعالى هو المسموع في المحاريب المكتوب في المصاحف ، وأن منكر هذا كافر ، وذلك - في رأيه - إنما نتج عن تقصيره في علم السمع (٢) .

أما الأشاعرة فلهم كذلك في الصفات بعض الأقوال المبتدعة منها :

١ - قولهم بدوام وصف الله تعالى بالكلام ووجود ذلك في القدم والأبد وجعله مثل صفة العلم لا يجوز خلوه عنه طريقة عين . وقد أوضح الجويني القدح في ذلك في مقدمة كتابه « البرهان في أصول الفقه » . فالشرع لم يرد - كما يقول ابن الوزير - إلا بأن الله تعالى متكلم وأنه كلم موسى تكليماً ونحو ذلك ، وما زاد على هذا فبدعة في الدين قد أدت إلى التفرق المنهي عنه وإلى الزامات قبيحة (٣) .

٢ - ومن ذلك ما ذهب إليه غلاتهم في نفي حكمة الله تعالى وتقييح اسم الحكيم في الظاهر وإيجاب تأويله بالمحكم لصنعه من غير حكمة له في ذلك الأحكام (٤) . هذا وقد ابتدع الجميع من الأشعرية والمعتزلة قولهم بنفي حقيقة الرحمن الرحيم وما في معناها من الرؤوف والودود وأرحم

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٢٠ ؛ والعوام والقواصم (مخطوطة دار الكتب) المجلد الثاني الوهم ١٥ .

(٢) ابن الوزير : العوام والقواصم . المجلد الثاني الوهم ١٥ ؛ وإيثار الحق ١٢٤ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ١٠٥ .

(٤) المصدر نفسه ١١٩

الراحمين ، وحكموا بأنها أسماء قبيحة الظواهر في حق الله تعالى ، وأنها لا تليق بجلاله إلا بصرفها عن ظواهرها وتعطيلها عن حقائقها إلى المجاز المحض ، وكل ذلك بمجرد ظنهم أن الدلالة العقلية القاطعة دلت على ذلك ، بينما الحقيقة أن تلك الأدلة التي ألبأتهم إلى التأويل قد انتهت إلى غاية الدقة ووردت عليها الشكوك الصعبة حتى اختلف في صحتها أئمة المعقول . فمخالفة الحق فيها على جهة التأويل لا تكون - كما يقول ابن الوزير - ككفراً ولا فسقاً على جميع قواعد العقلاء ، ولا يشك أحد في أن الفوز بالأمان من الكفر الموجب الخلود في النار أرجح من الفوز بالظفر بالحق في تلك الدقائق التي كثر اختلاف العقلاء فيها^(١) .

ويرد ابن الوزير قول المعتزلة والأشعرية هذا بأن اثبات الصفات جميعها لله تعالى من غير تشبيه واعتقاد أن ظواهر ذلك مدح لله تعالى هو الحق ، وهو كذلك الأسلم والأحوط في الدين .

أما أنه الحق فلكثرة ما ورد من هذه الأسماء في الكتاب والسنة دالاً على أنها على جهة التمدح ، من غير أن ينكر ذلك أو يحذر من اعتقاده أحد من الصحابة والتابعين . وأما أنه هو الأسلم والأحوط في الدين فلأن الاجماع قد انعقد على أن مخالفة العقل إذا تجرد عن السمع ليست بكفر ولا فسق . وان كان فيها مخالفة ضرورة العقل . كما انعقد الاجماع كذلك على أن مخالفة السمع الضروري كفر وخروج عن الاسلام ، وذلك لا يؤمن في القول بأن الرحمن الرحيم ونحوها ليست بأسماء مدح لله تعالى بظواهرها وإيجاب تأويل ذلك الظاهر^(٢) .

وقد يفيدنا في التعرف على موقف ابن الوزير هنا بصورة أكثر وضوحاً

(١) المصدر نفسه ١١٩ ، ١٢٢ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثاني الوهم ١٦ الإشكال السادس والثامن .

(٢) ابن الوزير : إنبار الحق ١٢١ ، ١٢٢ .

أن نفصل موقفه من هذه الصفة التي اتفق المعتزلة والأشاعرة - فضلاً عن الجهمية والفلاسفة ومطرفي الشيعة - على نفيها وإيجاب تأويل ما ورد بها وهي صفة الرحمة كمثال على غيرها من الصفات .

وابن الوزير - وإن كان موقفه في إثبات هذه الصفة لا يختلف عنه في غيرها - قد فصل القول في صفة الرحمة وعرض بالنقد لآراء المخالفين وقدم الأدلة الكثيرة على إثباتها . وهو خلال ذلك كله يستطرد في الحديث عن الصفات بعامة ويكشف عن موقف السلف وأئمة السنة فيها .

فالرحمة - فيما يذهب إليه - من صفات المدح الثابتة لله تعالى حقيقةً ، والله تعالى متصف بها منزهة عن كل ما يوهم شبهاً بينها وبين رحمة المخلوقين . « فإن رحمة المخلوقين ممتزجة بجهلهم وعجزهم فيدخلها الأسف والحسرة والبكاء والأمانى الباطلة فتغلبهم فتصرفهم عن العدل والحق ، وقد أجمعنا على أن العليم القدير محكمان لا يجب تأويلهما . ولو قال قائل انهما في حق الله مثلهما فينا لكان كافراً بالاجماع ، فإذا وجب نفي التشبيه في المحكمات بالاجماع فكيف لا ننفيه في غيرها » (١) .

والأدلة كثيرة على أن الله تعالى موصوف بذلك حقيقةً منها :

١ - أنها وردت في كتاب الله على سبيل التمدح والثناء العظيم . فقد « جاءت الصوادع القرآنية مادحة لله تعالى بأعظم صيغ المبالغات في هذه الصفة الشريفة الحميدة بأن الله عز وجل خير الراحمين وأرحم الراحمين ، وكرر هذه المبالغة في مواضع من كتابه الكريم ... وكرر الله تعالى التمدح بالرحمة مراراً جمة أكثر من خمسمائة مرة في كتابه الكريم ... وبالغت الملائكة الكرام في ممداح الرب سبحانه بذلك فأوردت أبلغ صيغ المبالغات فقالت : ﴿ ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً ﴾ (غافر : ٧) ومدح

(١) المصدر نفسه ١٢٢ . ١٢٣ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثاني الوهم ١٥ .

الله ذاته الكريمة بهذه الصيغة البليغة فقال : ﴿ ورحمتي وسعت كل شيء .. ﴾ (الأعراف : ١٥٦) (١) .

٢ - النص من الله تعالى ومن رسوله ﷺ على أنها ثناء على الله سبحانه في حديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي » وفيه .. « فإذا قال : الرحمن الرحيم ، قال الله تعالى : أثني عليّ عبدي » .

٣ - أنه قد اشتهر وصف الله تعالى بها بين الصحابة والتابعين من غير أن يشعر أحد منهم في تلك الأعصار كلها بتقبيح ظاهرها . « فوصفه تعالى بالرحمن الرحيم ثابت في السبع المثاني المعظمة المتلوة في جميع الصلوات الخمس ، مكرر في الكتاب الكريم وفي « بسم الله الرحمن الرحيم » ، المكرر في أول كل سورة ، المتبرك به في أول كل عبادة ... ولم يجمع اسمان في معنى واحد في موضع واحد قط كالغفار الغفور ونحو ذلك بخلاف الرحمن الرحيم ، فتأمل ذلك ، فهما العزة والمقدمة في ممدوح رب العزة في خطب المسلمين وجمعهم وجماعتهم ... وكل أمر ذي بال كان منهم . فأي معلوم من الدين أبين من كونهما من ممدوح الله تعالى وأشهر وأوضح وأكثر استفاضة وشهرة وتواتراً ... » (٢) ومن ينكر ذلك فإنما يوافق مذهب القرامطة وأسلافهم من المشركين الذين حكى القرآن انكارهم وصدع بالحق في رد ذلك عليهم في قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفوراً ﴾ (الفرقان : ٦٠) وقوله سبحانه ﴿ وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي ﴾ (الرعد : ٣٠) وقوله ﴿ وهم بذكر الرحمن هم كفرون ﴾ (الأنبياء : ٣٦) .

٤ - ان الأديان النبوية الأولى والآخرة قد اتفقت كلها على مدح الله تعالى

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ١٣٢ . ١٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ١٣١ . ١٣٨ .

بتلك الصفة ، بدليل ما حكاه الله تعالى عن أنبيائه ابراهيم ويعقوب وموسى وأيوب وغيرهم عليهم السلام . فقد حكى عن ابراهيم عليه السلام قوله في خطاب أبيه ﴿ يا أبت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصياً . يا أبت اني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً ﴾ (مريم : ٤٤ - ٤٥) . وحكى سبحانه عن هارون عليه السلام ﴿ ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم انما فتنتم به وان ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري ﴾ (طه : ٩٠) كما حكى عن كتاب سليمان - عليه السلام - إلى بلقيس ﴿ انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (النمل : ٣٠) .

٥ - أن الله تعالى قد أمر في كتابه بالفرح برحمته في قوله ﴿ قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ﴾ (يونس : ٥٨) ، والفرح بها فرع التصديق بها ، كما أن عطفها على فضله دليل على المغايرة بينهما ، وذلك خلاف ما يقول من تأولها .

٦ - كذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد أظهر محبته للثناء عليه بهذه الصفة وما يشتق له منها من الأسماء الشريفة ، حتى كان أحب الأسماء إليه عبدالله وعبد الرحمن كما ثبت في الصحيح .

٧ - أن العلم باتصاف الله تعالى بالرحمة وسعة العلم وكمال القدرة من الأمور الفطرية التي تقر بها العقول السليمة الفطرة : « فان العلم بضعف العباد مع تمام القدرة والمادح والمحامد وعدم المعارضة يستلزم الرحمة عقلاً ، فهي من المحكمات لا من المتشابهات » ^(١) .

٨ - ويدل على اتصافه تعالى بالرحمة حقيقة أن « الرحمن » مختص بالله وحده

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٣٤ . ١٣٩ .

ويحرم اطلاقه على غيره ، ولو كانت الرحمة له مجازاً ولغيره حقيقة كان العكس أوجب وأولى .

٩ - ويدلنا كذلك على قبح تأويل الرحمة - وغيرها من الصفات عموماً - أننا نجد المعتزلي يستقبح تأويل الأشعرية للحكيم غاية الاستقباح ، والأشعري يستقبح تأويل المعتزلة البغدادية للسميع البصير المرید غاية الاستقباح ، والكل يستقبحون تأويل القرامطة لجميع الأسماء الحسنی غاية الاستقباح . فهذا يدلنا على أن القدر المجمع عليه بين المحققين من أئمة السنة وسلف الأمة هو ما ينبغي أن يعتقده المسلم في الصفات^(١) .

١٠- وفوق هذا كله فإن الدليل على اثبات الرحمة وغيرها من الصفات هو أن نفيها أو نفي بعضها مما يتيح الفرصة لغير المسلمين ومن خرجوا من الإسلام كالقرامطة بتسوية مقالاتهم والرد على المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة . فإن المعتزلة والأشعرية إذا كفروا الباطني بانكار الأسماء الحسنی والجنة والنار فإنه يقول لهم : لم أجحدها وإنما قلت هي مجاز مثلما أنكم لم تجحدوا الرحمن الرحيم وإنما قلتم انها مجاز ! وكيف كفاكم المجاز في الايمان بالرحمن الرحيم وهما أشهر الأسماء الحسنی أو من أشهرها ولم يكفني في سائرهما وفي الجنة والنار مع أنهما دون أسماء الله بكثير ؟ وكم بين الايمان بالله وبأسمائه والایمان بمخلوقاته !! فإذا كفاكم الايمان المجازي بأشهر الأسماء الحسنی فكيف لم يكف مثله في الايمان بالجنة والنار والمعاد؟! . يوضحه أن الاجماع منعقد على كفر من قال : إن الله يأمر بالفسق والمعاصي حقيقة وقد قال الزمخشري بذلك مجازاً في تفسير قوله تعالى ﴿أمرنا مترفياً ففسقوا فيها﴾ (الاسراء : ١٦) ولم يكفر بذلك ، وكذلك قال بعض الأشعرية : ان الله يحب المعاصي مجازاً ولم يكفروه بذلك ، ولو قالوه حقيقة كفروا .

(١) المصدر نفسه ١٣٥ ، والعوام والقوام . المجلد الثاني الوهم الخامس ١٥ .

فدل ذلك على أن الايمان المجازي في موضع الحقائق كالعدم ؛ فكما لم يضر من آمن بالأمر بالقبائح مجازاً فكذلك لا ينفع من آمن بالرحمن الرحيم الحكيم مجازاً لأنهم بمنزلة الزمخشري في إيمانه بأمر الله تعالى بالفسق مجازاً مع نفيه لذلك أشد النفي واعتقاده أنه كالعدم ؛ يوضحه أنه لا شك ولا خلاف في كفر من آمن بالنبوات مجازاً ونفاها حقيقة ، فأسماء الله الحسنى المعلوم تمدحه بها في جميع كتبه أجل وأعظم من جنته وناره وأنبيائه ، فلا يكفي الايمان بشيء منها مجازاً . وكذلك يقول بعضهم لبعض فيما اختلفوا فيه كما يقول لهم الباطني^(١) . فلا طريق لسلامة المسلمين من مثل هذه الشبهات والاعتراضات الا الايمان بجميع الصفات ، بما في ذلك ما أطلقه سبحانه وتعالى على نفسه من المحبة والخلة والفضل ، كما ورد بها كتاب الله وصحيح السنة ، مع الايمان بأنه تعالى ليس كمثل شيء .

أما رد الصفات والأسماء أو بعضها بزعم أنها قبيحة في الظاهر فهو ما يرفضه ابن الوزير لما ثبت من أنه لا يصح سكوت الشرع عن النص على ما يحتاج إليه من مهمات الدين ، وأن الاسلام متبع لا مخترع ، ولذلك كفر من أنكر شيئاً من أركانه لأنها معلومة ضرورة ، فأولى وأحرى ألا يجيء الشرع بالباطل منطوقاً متكرراً من غير تنبيه على ذلك ، لا سيما إذا كان ذلك هو المعروف في جميع آيات كتاب الله وجميع كتبه ، ولم يأت ما يناقضه في كتاب الله حتى ينه على وجوب التأويل والجمع أو يوجب الوقف ، بل لم يأت التصريح بما يدعون أنه الحق في آية واحدة تكون هي المحكمة ويرد إليها جميع التشابهات ، فلم يقل أحد أن جميع آيات كتابه متشابهة ، بل هو كما نص الله تعالى على ذلك ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ (آل عمران : ٧) . فأين الآية المحكمة التي دلت على ما يقولون^(٢) .

(١) ابن الوزير : إنبات الحق ١٣٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٦ . ١٣٩ .

وقد اعترف بذلك الرازي في كتابه «الأربعين» فنص - وهو ، كما يقول ابن الوزير ، أكبر خصوم أهل الأثر - على أن جميع الكتب السماوية جاءت بذلك ولم ينص الله تعالى في آية واحدة على أنه متره عن الوصف بصفات الرحمة والحكمة والحلم والسمع والبصر وغيرها من صفاته تعالى .

وإذا كان أساطين علم العقولات وفحولهم معترفين - كما يقول ابن تيمية - بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في المطالب الإلهية ، فإن الواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه^(١) .

ولنا بعد ذلك بحاجة إلى تلخيص موقف ابن الوزير ، لا سيما وقد أغنانا عن ذلك بقوله : « وما المانع للمسلم من اثباتها صفة حمد ومدح وثناء كما علمنا ربنا ، مع نفي صفات النقص المتعلقة برحمة المخلوقين عنه تعالى ... وكذلك كل صفة يوصف بها الرب سبحانه ويوصف بها العبد ، فإن الرب يوصف بها على أتم الوصف مجردة عن جميع النقائص ، والعبد يوصف بها محفوفة بالنقص »^(٢) .

وقد قرر الباقلاني تلك التفرقة بين الصفة التي يوصف الله تعالى بها ويوصف بها العبد . فالباقلاني - وقد وصفه ابن تيمية بأنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري - يقول : « فان قال : فما الدليل على أن الله تعالى وجهاً ويداً؟ قيل له : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام ﴾ (الرحمن : ٢٧) ، وقوله تعالى : ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص : ٧٥) ، فأثبت لنفسه وجهاً ويداً ، فان قال : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذا كنتم لا تعقلون وجهاً ويداً إلا جارحة؟ قلنا : لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً الا جسماً أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله تعالى ،

(١) ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى في مجموعة الرسائل ٤٣١/١ .

(٢) ابن الوزير : إثبات الحق ١٣٨ وما بعدها .

وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يكون جوهرًا لأننا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك ، وكذلك الجواب لهم ان قالوا : فيجب أن يكون علمه وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته عرضاً ، واعتلوا بالوجود^(١) .

فالقاضي أبو بكر - كما يتضح من هذا النص - يثبت لله تعالى جميع صفاته منبهاً على أن ذلك لا يقتضي تشبيهاً لله سبحانه وتعالى ، بل انه ليؤكد ذلك في نصه في كتاب الابانة أيضاً على أن الله تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات ذاته وهي الحياة والعلم والقدرة والبصر والكلام والارادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى^(٢) .

كذلك نبه الإمام الغزالي على هذه التفرقة في الفصل الرابع من مقدمات «المقصد الأسنى» حيث قال - بعد أن حث على الترقى في المراتب الشريفة الكمالية من العلم والرحمة ونحوها مما فيه تخلق ببعض أسماء الله عز وجل : «فان قلت ظاهر هذا الكلام يشير إلى مشابهة بين العبد وبين الله تعالى ، والله تعالى ليس كمثله شيء ، فأقول : مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثل له ، وينبغي ألا تظن أن المشاركة بأي لفظ توجب المماثلة . ألا ترى أن الضدين بينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون فوقه بعد ، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة ، فالسواد يشارك البياض في كونه عرضاً وفي كونه مدركاً ولوناً وموجوداً ومرتباً ومعلوماً ... ولو كان الأمر كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود ...»^(٣) .

وقد أفاض ابن تيمية وأفاد في توضيح تلك التفرقة وتأكيدهما ، ومما قاله في ذلك : «والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء

(١) ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى في مجموعة الرسائل ٤٥٢/١ .

(٢) المصدر نفسه ٤٥٣/١ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ١٨٩ ، ١٩٠ .

عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم ، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها...»^(١)

والذي نخلص إليه من هذا كله أن ابن الوزير اذ يثبت لله تعالى كل ما ورد به كتاب الله تعالى وصحيح السنة من أسماء وصفات مجردة عن نقائصها المختصة بالمخلوقين . إنما يصدر في ذلك عما فهمه أهل السنة وساروا عليه وبينوه من نفي التشبيه المراد من قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى : ١١) وهو أن نفي التشبيه إنما يكون بتعظيم الأسماء الحسنى وإثباتها مجردة عن لوازم مثلها في المخلوقين لا بنفيها كما قالت القرامطة^(٢) .

وها هو يقرر عقيدته وحقيقة موقفه هنا في قوله « وأما أسماء المدح التي تطلق على العباد على وجوه تستلزم النقص وتطلق على الله تعالى على وجوه تستلزم الكمال ، وهي صفات العلم والقدرة والرحمة والحياة ونحو ذلك ، فانها تطلق على الله تعالى على جهة الكمال كما أطلقها مجردة عن نقص المخلوقين التي تعرض فيها بأسباب تخصهم دونه تعالى . فهذا هو اعتقادنا واعتقاد أهل الحق والحمد لله الذي هدانا لهذا ... »^(٣) .

هذا هو موقف ابن الوزير من صفات الله تعالى ، وأهم ما يلاحظ عليه ما يلي :

١ - أنه يتحدث عن الصفات كلها دون تفرقة بينها ، خلافاً للمتكلمين الذين فرقوا بين هذه الصفات من عدة جهات ، على ما سبقت الإشارة إليه .

(١) ابن تيمية : العقيدة الحموية في مجموعة الرسائل ١/ ٤٢٩ و ٤٦٤ ، والدكتور محمد الجليند : قضية التأويل عند ابن تيمية ١٥٠ ، ١٥٢ ، ٢٦٢ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٢ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ١٧٧ ، والعوامم والقوامم ، المجلد الثاني الوهم ١٥ ، ١٦ .

من المعتزلة والأشاعرة في كل منها وموضحاً رأي ابن الوزير فيها ومنهجه في الكشف عن اتفاق المسلمين حولها .

أولاً - الإرادة الإلهية :

الإرادة الإلهية إحدى المسائل التي نوقشت في الفكر الإسلامي من وجوه متعددة كإحدى الصفات الواردة لله تعالى . وقد بحثت من جهة قدمها وحدوثها ، ومن جهة علاقتها بالذات الإلهية ، وهل هي قائمة بذاته تعالى أم أنها ليست في محل ، والإرادة كصفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه بحث كذلك من جهة تعلقها بالموجودات ، وهل تتعلق بها جميعها أم أنها لا تتعلق إلا بما هو خير فقط ولا تعلق لها بشروط العباد كالكفر والمعاصي ونحوها من القبائح .

ولا يخفى أن هذه المسألة الأخيرة تتصل اتصالاً وثيقاً ببحوث المسلمين وفهم فرقهم للعدل الإلهي ، كما تتصل كذلك بمواقفهم من إرادة الإنسان واختياره .

والذي يعنيني هنا مسألتان صرف إليهما ابن الوزير كثيراً من جهده وغايته ليبين لنا - على عكس ما شاع - أن المعتزلة والأشعرية متفقون فيهما ، وإن القول بوجود خلاف بينهما في ذلك ليس إلا نتيجة تقصير في فهم مذهب كل من الفريقين في بنائه الكلي ، أو نتيجة سوء التعبير عن الرأي من بعض أتباع هذا المذهب أو ذاك ، أو نتيجة الجدل وإرادة تغلب كل على خصمه دون اعتبار للحقيقة^(١) . وهاتان المسألتان هما :

(١) يمكن التدليل على هذه الحقيقة الأخيرة من أقوال المتكلمين أنفسهم . فقد صرح الخياط وهو يرد ما نسب ابن الروندي للعلاف وهو قوله بفناء مقدرات الله عز وجل - صرح بأن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه في البحث عن جواب ؛ أنظر القاضي عبد الجبار : الانتصار (طبعة بيروت ، ١٩٥٧) ١٧ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، دون تاريخ) ١٢٢ ، ١٢٣ . والغزالي : الاقتصاد ١٠ .

٢ - انه اذ يثبت لله تعالى إلى جمع ما وصف به نفسه فذلك لا يعني الوقوع في شيء من التشبيه والتجسيم لأن اثبات ذلك لله تعالى قائم على أنه مجرد عن نقائص المخلوقين فهو - كما عبر عن ذلك أئمة السلف والسنة - تنزيه بلا تعطيل وإثبات بلا تشبيه ، وكما عبر عن ذلك التستري - أحد كبار الصوفية - في قوله : « لا يخرجكم تنزيه الله الى التلاشي ، ولا يخرجكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء »^(١) .

٣ - وأخيراً فان أهم ما ينبغي أن يذكر لابن الوزير هنا أنه حين يخالف هذا الفريق من المتكلمين أو ذاك لا يرمي أحداً بكفر ولا يصفه بزيف أو ضلال كما هي عادة المتكلمين غالباً .

(١) الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقة وتجربة ومذهباً ٢١٧ .

أشهر مسائل الخلاف بين المتكلمين ومنهج ابن الوزير في الكشف عن اتفاقهم فيها

تمهيد :

طال الخلاف والجدل بين مفكري الإسلام في القديم والحديث حول ما إذا كان الله تعالى يريد ما نراه شراً في هذا العالم أو لا يريد ، وإذا كان يريد ذلك فهل يريد بخصوص كونه شراً أو لماذا يريد ، وهل تتعلق ارادته تعالى بما يقع منا من معاص وشرور ، وهل يعني تعلقها بها على جهة الإيجاد والقضاء والتدبير جبراً للعباد .

وواضح أن السؤال الأول يتعلق بالخلاف حول إرادة الشرور والمعاصي ونحوها . أما السؤال الثاني - وهو فرع عن الأول - فيدور على الخلاف في الحكمة الإلهية . ويتناول السؤال الثالث الخلاف حول القضاء والقدر أو الجبر والاختيار .

وفي هذا الفصل اتناول هذه المسائل الثلاث مشيراً إلى موقف المتكلمين

١ - ارادة المعاصي والقبايح ونحوها .

٢ - قدرة الله تعالى على هداية العصاة .

١ - ارادة المعاصي والشور :

ذهب المعتزلة هنا - وقد شاع عنهم أنهم أهل العدل - إلى أن ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي ونحوها لا تتفق مع عدله ، فلو كان القبح مراد الله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق ، كما كان يتساوى المنكر مع المعروف ، فلا أمر ولا نهى ، لكن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح ولا يريد ، كما يقول القاضي عبد الجبار (١) .

وقد استدل المعتزلة على ذلك بالكثير من الأدلة السمعية والعقلية . فما استدلوا به من السمع قوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ (غافر : ٣١) وقوله سبحانه ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ (البقرة : ٢٠٥) وكذلك قوله تعالى بعد ذكره لبعض المعاصي ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ (الاسراء : ٣٨) .

أما أدلتهم العقلية فتقوم في مجموعها على أساس أن ارادة المعاصي والقبايح تستلزم المحال على الله تعالى ، فمحال أن تتعلق ارادته بذلك ، كما أن نبيه تعالى عن المعاصي يدل على كراهيته لها ، فلو كان مريداً لها لوجب أن يكون راضياً بها ومحباً لها ، كيف وقد نهى سبحانه وتعالى عنها ؟ وكما لا يريد الله تعالى - في مذهب المعتزلة - ما يقع من العباد من شرك وقبايح ، فانه سبحانه لا يريد لهم الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم ، ولذلك يؤول المعتزلة النصوص التي تنسب إلى الله تعالى اضلال عباده ، كما يؤولون ألفاظ « الختم » و « الوقر » و « الأكنة » في الآيات

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ٣٤١/٦ ، وابن المرتضى : النية والأمل ٦ ، ونشأة الفكر ٤٨١/١ .

التي وردت بها^(١) . وهم اذ ينفون تعلق ارادة الله تعالى بالشرور والمعاصي فانما يهدفون - كما يقول المرحوم الدكتور محمود قاسم - إلى اثبات العدل الالهي وتحقيق التنزيه الخالص لله تعالى عن اتيان القبيح أو الجور^(٢) .

وواضح هنا أن المعتزلة قد اعتقدوا - كما يقول شارح العقائد النسفية - « أن الأمر يستلزم الإرادة ، والنهي عدم الارادة ، فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد »^(٣) .

أما الأشاعرة فقد شاع عنهم القول بعموم الإرادة الإلهية وتعلقها بكل ما في الكون ، بما في ذلك الكفر والمعاصي ، فحيث إن هذه أمور حادثة فانه يجب أن تكون مرادة لله تعالى .

وحقيقة نستطيع أن نقف على هذا المعنى لدى الكثيرين من الأشعرية ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن الأشعري - وهو امام هذه الطائفة - قد صرح بذلك حين قال في الرد على المعتزلة : « ويقال لهم : إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريد وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله ألا يكون كان ، لأن الكفر كان وهو لا يشاء الله عندكم أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاء ، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون »^(٤) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة (تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . القاهرة ، ١٩٦٥) ٤٥٩ وما بعدها ؛ والعواصم والقواصم (مخطوطة تركيا) المجلد الثالث ل ١٢ أ . ب ؛ وانظر الدكتور أحمد صبحي : دراسات في علم الكلام ١٦٠ . ١٦٢ ؛ والدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر (رسالة دكتوراه) ٣٩ وما بعدها .

(٢) مقدمة مناهج الأدلة ٥٦ . ٥٧ .

(٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ٩٩ .

(٤) الأشعري : الإبانة ٤٢ . ٤٣ ؛ واللمع ٢٤ ؛ وانظر الشهرستاني : الملل والنحل ٨٧/١ . ٩٢ .

وعلى هذا الرأي جاء قول الغزالي عن الله تعالى : « إنه مرید للكائنات مدبر للحادثات ، فلا يجري في الملك والملکوت قليل ولا كثير ، ولا صغير ولا كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضرر ، إيمان أو كفر ... طاعة أو عصيان ، الا بقضائه وقدره وحكمته ومشیئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ... لا راداً لحكمه ، ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته ، الا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة له على طاعته ، الا بمعونته وارانته »^(١) .

فهذه الأقوال التي صرح بمثلها العديدون من الأشعرية هي الأساس الذي بنى عليه الكثير من الباحثين قولهم بأن الارادة عند الأشعرية عامة شاملة لجميع الكائنات خیرها وشرها بما في ذلك الكفر والمعاصي^(٢) ، فالکفر ونحوه لو لم يكن مراداً لله تعالى « لكان مکروهاً ومغضوباً عليه ، وهذا يعني أن يقع في سلطان الله ما يكره ويسخط ، وهذا يتضمن وصف الله - تعالى عن ذلك - بالعجز والقهر أو النقص أو الضعف ، وذلك لا يليق بأضعف المخلوقين ، فكيف يليق بالله سبحانه »^(٣) .

ولا شك أن مذهب الأشعرية بهذا الوصف المبين يتعارض مع ما ذهب إليه المعتزلة ، وعلى هذا الأساس يكون تعلق ارادة الله تعالى بالکفر والمعاصي ونحوها من قبائح العباد موضع خلاف جوهری بين المعتزلة والأشعرية .

فهل تلك هي الحقيقة ؟ سوف أرجئ الجواب عن ذلك حتى أنتهي من عرض وجهة نظر ابن الوزير ، وهي تقوم في جملتها على أساس أن الأشعرية لا يخالفون المعتزلة فيما ذهبوا إليه هنا كما سيأتي تفصيل قوله وأدلته على ذلك . ولئن صح رأي ابن الوزير في ذلك فإنه سيؤدي ضرورة إلى إعادة النظر في

(١) الغزالي : الأربعين ٦ ، وإحياء علوم الدين ١/١٥٦ .

(٢) أنظر البغدادي : الفرق بين الفرق ٣٣٦ ، وأصول الدين ١٤٥ ، والجويني : العقيدة النظامية ١٧ وما بعدها ، والدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر ٤٥ .

(٣) الدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر ٤٥ ، ٤٦ .

كثير من الدراسات التي تمت حول هذا الموضوع ، فضلاً عن أنه يزيح جانباً كريباً من الخلاف القائم بين فريقَي المتكلمين الكبيرين .

٢ - القدرة على هداية العصاة :

وتلك هي الأخرى من المشكلات التي تفرعت عن البحث في قضية الإرادة الإلهية ، وبدا فيها التعارض كبيراً بين الأشعرية والمعتزلة .

فالأشعرية - كما تبين - يقولون بالإرادة الشاملة لكل الكائنات محافظة منهم على إطلاق قدرته تعالى على كل شيء . أما المعتزلة فانهم - الا القليلين منهم - قد أوجبوا تأويل آيات المشيئة على أنه تعالى لو شاء أن يُكره العصاة على الطاعة لفعل ، لأنه لو كان يعلم لهم لطفاً إذا فعل لهم أطاعوه لوجب عليه فعل ذلك ، وهو سبحانه لا يخلّ بالواجب ، فإيجاب الكثيرين منهم للطف والصلاح والأصلح على الله ، وتأويلهم لآيات المشيئة الواردة في القرآن الكريم على أنها مشيئة الإلجاء والقسر والاضطرار^(١) ، وربطهم بين الأمر والإرادة على معنى أن كل ما أمر الله به فقد أراده وكل ما لم يأمر به فليس بمراد له تعالى^(٢) - كل هذا قد أدى في مذهبهم إلى الحد من قدرة الله تعالى . فان الله تعالى إذا كان قد كره الكافر وعصيان العاصي وأراد الإيمان والطاعة منهما ، وإذا كان جل وعلا لم يدخر - في رأي المعتزلة - عن عباده من الألفاظ التي بها يعدلون عن طريق البغي شيئاً ، كما صرح بذلك القاضي عبد الجبار وغيره^(٣) ، فان بقاء الكفر والمعاصي مع ذلك يفيد أن الله - تعالى عن ذلك - لم يقدر على هداية العصاة والكافرين .

وقد عبر عن ذلك التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية في قوله « والمعتزلة

(١) أنظر تفسير الزمخشري لقوله تعالى ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ الكشاف ٣/٢٢٠ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١/٥١ ، والعواصم والقواصم (ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية) المجلد الثاني ل ٤٩ أ . ب .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغني ١٣/٩٧ وما بعدها .

أنكروا إرادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته ، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده ... فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى ، وهذا شنيع جداً ... »^(١) وهو كذلك مخالف لما عليه جميع فرق أهل السنة ، كما نص على ذلك ابن الوزير^(٢) . بل إن أحد شيوخهم ، وهو بشر بن المعتمر ، ليقرر مخالفاً لهم أن « الله تعالى عنده لطف لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه ، وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح »^(٣) .

وقد يقال إن ما نسب إلى المعتزلة من القول بعدم القدرة على هداية العصاة إنما هو من إزامات خصومهم لا أنه حقيقة مذهبهم ، لكني رغم هذا أستطيع أن أؤكد أن ذلك مذهبهم بدليلين :

الأول : ان النظام - وهو من أئمتهم - وكذا الاسواري قد قررا استحالة القدرة على الظلم والكذب على الله تعالى ، كما يتضح في قول الخياط مدافعاً عنهما : « فالقول بإحالة القدرة على الظلم والكذب قد شارك ابراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمة وأصنافها »^(٤) ، وفي قوله كذلك في الدفاع عن النظام : « اعلم - علمك الله الخير - ان ابراهيم كان يحيل قول مَنْ وصف الله بالقدرة على الظلم وادخال أهل الجنة إلى النار وقد أخبر بتخليدهم في الجنة وجعله ثواباً على طاعتهم له في دار الدنيا لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله ، وقد وافقه على هذا القول المجبرة والرافضة ...

(١) المصدر نفسه ٩٩ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجدد الثالث ل ٤٦ ب .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١/٦٤ .

(٤) الخياط : الانتصار ٢٣ ، ٢٤ .

فكل ما لزم ابراهيم في هذا القول فهو لازم لكل من وافقه به وقال به معه «^(١) .

فواضح هنا أن الخياط لا يدافع عن النظام وأصحابه بنفي ذلك عنهم ، وإنما يثبت لهم ، ويكتفي في دفاعه بأن الكثيرين يوافقونهم عليه . فلما ثبت قدحهم في قدرته تعالى على أمر ما كالظلم والكذب لم يكن مستبعداً أن ينفوا قدرته على هداية العصاة لا سيما إذا كان ذلك نتيجة ضرورية لمذهبهم الكامل في العدل .

الثاني : ان ابن الوزير - وهو الخبير بأقوال المعتزلة^(٢) - قد أقر ذلك وأكده في قوله « وجمهور المعتزلة على إيجاب اللطف ، وقد ألزمهم علماء الاسلام تعجيز الرب سبحانه عن هداية عاص واحد على سبيل الاختيار ، وهم يلتزمون به ، فانه صريح مذهبهم »^(٣) . وحين رأى اعتذار المعتزلة عن ذلك بقولهم إن الله لم يقدر على هداية العصاة لأنه ليس في معلومه تعالى لطف لهم فلم يكن في مقدوره ، اذ يستحيل أن يقدر على ما لا يعلم ، رد ابن الوزير اعتذارهم هذا بوجوه ، قرر في الأول منها أنهم حين اعتذروا عن تعجيز الله تعالى عن ذلك بهذا العذر قد وقعوا في شناعة أخرى « لأنهم فروا من قولهم أن ذلك عجز إلى قولهم ليس بمعلوم فليس بمقدور ، فزادوا على نفي القدرة الاستدلال على صحة نفيها بنفي العلم فراراً من لفظ التعجيز إلى نفي القدرة والعلم ، فلا وجه لعدول من عدل منهم عن أن يقول بالتعجيز ... وكلا الشناعتين مما يأباه من بقي على الفطرة من جميع المسلمين ، ولا يحتاج من يقر بالنبوات إلى مناظرة في ذلك ، فان المعلوم ضرورة من النبوات يدفعه ، وقواعدهم تصحح هذا الالتزام الشنيع ، وهم لا يبعدون من التزامه في المعنى ، ولذلك صرح من

(١) المصدر نفسه ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) كان ابن الوزير يشكو من قلة كتب الأشعرية بين يديه في أرض اليمن ، ويحكي أنه يحرص على معرفة آرائهم من مصنفاتهم لا من مصنفات المعتزلة الكثيرة بهذه الديار .

(٣) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٥٠ أ .

أجمعوا على تعظيمه بنفي قدرة الله على القبيح كالنظام والاسواري ، وجعلوا هذه المسألة من مسائل الخلاف بين شيوخيهم»^(١) .

فهل يمكن التوفيق بين الفريقين في ذلك ؟ فيما يلي نقف على اجابة عن هذا السؤال مع جواب السؤال السابق وهو : هل يختلف الأشعرية حقاً مع المعتزلة حول صلة الإرادة الإلهية للكفر والمعاصي ؟

ابن الوزير وقضية الإرادة الإلهية

كان الغرض الرئيسي لابن الوزير من تدقيقه في مباحث الارادة الإلهية ومشكلاتها هو الدفاع عن أهل السنة وبيان براءتهم مما وصمهم به شيخه جمال الدين ابن أبي القاسم الذي زعم في رسالته إليه « أن أئمة السنة الأثبات ينكرون أن لنا أفعالاً وتصرفات ، واستخرج من ذلك أنهم كفار تصريح لانكارهم - في زعمه - العلوم الضروريات ، وفرع على ذلك تحريم ما أسند إليهم من الروايات في علوم الديانات ، وهذا وهم شنيع وغلط فاحش فظيع ، ولم يختص به المعارض بل قد شاركه فيه كثير من المعتزلة»^(٢) .

ولأن الكلام في ارادة الله تعالى ومشئته كالأساس للكلام في خلق الأفعال عند أهل السنة ، فقد رأى ابن الوزير أن يبدأ به رده على خصمه .

وقد تناول ابن الوزير في مبحث الارادة الإلهية المسألتين السابقتين بالنظر والتحقيق الدقيق ليؤكد على أنهما كليهما محل اتفاق من المعتزلة والأشاعرة ، على عكس ما أشاعه من لم يعن بتحقيق مذاهب الفريقين فيهما . وفيما يلي أوضح طريقة ابن الوزير في الكشف عن هذا الاتفاق الذي يدعيه في كل مسألة على حدة .

(١) المصدر نفسه المجلد الثالث ل ٤٧ أ . ب و٤٨ أ . وانظر الخياط : الانتصار ٢٣ . ٢٤ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ٤ أ . ب .

١ - ارادة الكفر والمعاصي ونحوها :

يرى ابن الوزير أن بعض الأشعرية قد ظنوا أن الآيات التي في نفوذ المشيئة في قوة أن الله تعالى مرید للموجودات بأسرها ، حسنةً كانت أم قبيحةً ، وانه تعالى غير مرید لما لم يوجد ، سواء كان حسناً أم قبيحاً .

لكن هذا في رأيه ليس تحقيق مذهبهم ، وإنما قال بعضهم بأن المعاصي مرادة مجازاً لا حقيقة بمعنى أن أسبابها التي هي أفعال الله تعالى كالقدرة والدواعي هي المراد ، فتنزلت المعاصي عند القائلين بذلك منزلة غرض الغرض . ورغم أن اطلاقهم المجازي هذا لا يجيز نسبتهم إلى القول بارادة الكفر والمعاصي حقيقة ، كما أن أحداً لم ينسب إلى الزمخشري القول بالأمر بالفسق حقيقة حين قال بأن الله تعالى أمر بذلك مجازاً ، فان ابن الوزير يقرر أن هذا الاطلاق المجازي أيضاً ليس هو تحقيق مذهب الأشعرية ، والدليل على ذلك أمران :

الأول : ان الكثيرين منهم لا يجيزون الأغراض على الله تعالى .

الثاني : ان غرض الغرض لا يكون الا خيراً محضاً ، وليس كذلك هنا ، فمن ظن منهم أن آيات التمدح بكمال القدرة ونفوذ المشيئة في قوة أن القبائح مرادة لله تعالى فقد وهم وأخطأ في ذلك . وأفحش منه غلطاً من ظن أنها مرادة لله تعالى - كالجويني مثلاً - ولا يقول بذلك - في رأيه - أهل الآثار ، لأن المحبة عندهم غير الارادة ولا يطلق أحدهما حيث يطلق الآخر إلا بدليل خاص .

لكن بعض الأشعرية أجاز ذلك بناء على أنه مجاز (١) ، وتجويزهم له

(١) يرى ابن الوزير ان إطلاق المحبة هنا على الإرادة مجازاً خطأ قبيح لوجهين : الأول ان شرط المجاز مفقود هنا . وهو العلاقة المسوغة المقضية للتشابه . يوضح ذلك أن المعاصي مسخوطة من حيث كانت معاصي بالاجماع . وأهلها إنما يغضب الله عليهم من هذه الجهة المسخوطة ، فلا يصح أن تكون مرضية محبوبة مجازاً من هذه الجهة بعينها قطعاً بإجماع من يعرف المجاز وشروطه المخرجة له عن الكذب والمناقضة ، وتجويز ذلك خروج عن قوانين اللغة . وتجويزه يؤدي إلى تجويز مجازة الملاحظة . الثاني ان جماعة من الاتحادية قد رتبوا على قول الأشعرية هذا انه لا توجد معصية لله تعالى .

لا يصح مستنداً للدعوى عليهم بأن ذلك حقيقة عندهم ، لأن من الأصول المشهورة عندهم أن المحبة لا تطلق على الله تعالى إلا مجازاً^(١) ، فمن نسب إليهم القول بأن الله تعالى يحب المعاصي - وان صرح به بعضهم - فقد وقع في خطأ حيث روى عنهم اطلاق المحبة على الإرادة دون تقييده بأنه مجاز عندهم^(٢) .

والذي يتضح لنا من هذا أننا أمام قضيتين نسبتا إلى الأشاعرة ، وقد صرح بالقول بهما بعضهم ، الأولى أن الله يريد المعاصي ، والثانية أنه تعالى يحب المعاصي . والقضية الأولى ترد كثيراً في أقوال الأشعرية ، أما الثانية فقد صرح بها بعضهم في قول الجويني في كتاب الارشاد : « ومن حقق ما قال أئمتنا لم يلتفت إلى تهويل المعتزلة بل الله تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضاه والارادة والمحبة والرضا بمعنى واحد ، وقوله تعالى : ﴿ لا يرضى لعباده الكفر ﴾ (الزمر : ٧) المراد العباد الموفقون للايمان »^(٣) .

ولا ينبغي أن نفرع من قول الجويني هذا بعد أن علمنا أنه من قبيل الاطلاق المجازي ، لأن المحبة مما لا يوصف به الله تعالى عنده إلا على سبيل المجاز . فرد القضيتين إلى الإرادة . والسؤال الآن : ما الذي أراده من صرح من الأشعرية بأن المعاصي ونحوها مرادة لله تعالى .

يجيبنا ابن الوزير على ذلك بأن هؤلاء لم يقصدوا بقولهم هذا أن المعاصي من جنس المراد المطلق وهو الذي يراد لنفسه من جميع الوجوه ولا يكره من وجه قط ، حيث ان المعاصي ليست من هذا بالاجماع ، لأن كراهة المكلفين لها واجبة وفاقاً مع وجوب الرضا عليهم بقضاء الله تعالى ، ولأن الله تعالى يكرهها بالنص . فهم حين قالوا انها مرادة فانما عنوا نوعاً آخر من المرادات وهو ما يراد لغيره ويكره لنفسه ، فهو مكروه حقيقة والمراد به غيره كاليمين

(١) أنظر مبحث الصفات الأنهية من هذا البحث .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٤٩ . ٢٥٣ .

(٣) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٤٠ . أ . ب .

الغموس . ويقرر ابن الوزير أنه إنما توهم الخطأ على هؤلاء لما لم يوضحوا ذلك ويكثرُوا من ذكره دائماً^(١) . ويستدل على أن هذا هو تحقيق مذهب الأشعرية بما يلي :

١ - ان السمع لم يرد بارادة المعاصي ولا نصّ السلف الصالح على ذلك ، فقد أجمعوا على أن ارادة القبيح ليست صفة مدح بخلاف ما ورد به السمع من نفوذ المشيئة في كل شيء .

٢ - أن أئمة الأشعرية قد نصوا على أن الله تعالى لا يوصف بصفة نقص ولا بصفة لا مدح فيها ولا نقص ، و ارادة القبيح لغير وجه حسن ان لم تكن نقصاً فانها مما لا مدح فيه قطعاً ، فيجب ألا يوصف بها الرب عز وجل على قواعد الجميع^(٢) .

٣ - أنه قد ثبتت موافقتهم على أنه تعالى لا يريد المعاصي بالنص منهم على ذلك والإقرار به لا بالالزام والاستنباط .

فالشهرستاني - وهو ، كما يصفه ابن الوزير ، إمام علومهم العقلية - قد ذكر في كتابه « نهاية الاقدام » ان ارادة الله تعالى عندهم لا يصح أن تعلق إلا بأفعاله سبحانه دون كسب العباد سواء كان طاعة أم معصية ، وان معنى قولنا ان الطاعات مرادة ومحبوبة ومرضية هو أن الله تعالى يريد أفعاله المتعلقة بها وهي الأمر والثناء في الدنيا والثواب والثناء في الآخرة . ومعنى قولنا ان المعاصي مكروهة ومسخوطة هو أن الله تعالى يريد أفعاله المتعلقة بها وهي النهي والذم في الدنيا والعقاب والذم في الآخرة .

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٥٢ . ٢٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ٢٥٣ .

وقد احتج الشهرستاني على ذلك بأن الإرادة هي التي تخصص الفعل بوقت دون وقت وقدر دون قدر ووجه دون وجه ، ويستحيل - كما يقول - أن تخصص فعل الغير وان تقع غير مخصصة فيتخلف عنها أثرها ، ذلك محال .

وها هو نص كلام الشهرستاني في ذلك ، يقول وهو بصدد بيان رأي الأشعرية « لسنا نسلم أن كل أمر بالشيء مرید لحصوله ، بل نقول كل أمر بالشيء عالم بحصوله أو مجوز فهو مرید لحصوله ، وكل أمر بالشيء يعلم حصول ضده لا يكون مریداً لحصوله ، فان الإرادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الإرادة وتغيير لأخص وصفها . وقد بيّنا أن أخص وصفها التخصيص وحكمها إنما يتعلق بالمتجدد من المقدورات أو المتخصص منها ، فإذا علم الأمر بأن المأمور به لا يحصل قطعاً ولا يتجدد ولا يتخصص فيستحيل أن يريده ، فانها توجد حينئذ ولا متعلق لها ، وتتعلق ولا أثر لتعلقها ، وذلك محال ... وما لم يكن الفعل فعلاً للمريد لا يكون مراداً له ، فما كان من جهة العبد من الذي سميناه كسبا وقع على وفق العلم والأمر كان مراداً مرضياً أعني مراداً بالتجدد والتخصيص الذي هو أثر قدرة الله تعالى مرضياً بالثناء والثواب والجزاء وما وقع على وفق العلم ، وخلاف الأمر كان مراداً غير مرضي أعني مراداً بالتجدد وغير مرضي بالذم والعقاب ، وهذا هو سر هذه المسألة ، ومن اطلع عليها استهان بتهويلات القدرية وتمويهات الجبرية »^(١)

وأصرح من هذا قول الشهرستاني بعد ذلك « فعلى هذه القاعدة لم يكن الباري تعالى مریداً للمعاصي والقبايح والشرور من حيث انها معاصي وقبايح وشرور ، ولا مریداً للخيرات والطاعات والمحسن من حيث انها كذلك ، بل هو مرید لكل ما تجدد وحدث في العالم من حيث انها متخصصة بالوجود دون العدم ومنتقدة بأقدار دون أقدار ومتوقفة بأوقات دون أوقات ... ،

(١) المصدر نفسه ٢٧٥ . ٢٧٦ ، والشهرستاني : نهاية الاقدام ٢٥١ وما بعدها .

فالأفعال كلها من حيث تخصصها وتجدها مرادة لله تعالى كلها وهي متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح في العالم»^(١) .

فقول الشهرستاني هذا صريح في أن الله تعالى لا يريد المعاصي حقيقةً لأن الإرادة لا تتعلق إلا بفعل المرید ذاته ، وأما فعل غيره فلا تتعلق به الإرادة ، وفي هذا دليل على أن الأشعرية اذ يقولون ان المعاصي مرادة فانما يعنون أنها مرادة بالتجدد والتخصيص الذي هو أثر قدرة الله تعالى التي تتعلق بجميع الكائنات .

وقد علق ابن الوزير على قول الشهرستاني السابق بأنه « كلام صحيح المعاني قوي المباني وإنما يتجلى بمعرفة مذاهبهم في خلق الأفعال وتمييز ما هو أثر قدرة الرب عما هو أثر قدرة العبد ... ومن الدليل على أن الإرادة لا تتعلق بفعل الغير أن العزم والنية لا يتعلقان به مع أنهما من أنواع الإرادة »^(٢) .

وإذا كان ابن الوزير قد وجد في هذا النص - مع ما استفاده من نظريته الشاملة لمذهب الأشعرية - برهاناً كافياً على موافقتهم للمعتزلة في هذه المسألة ، فاني تأكيداً لوجهة نظره هذه أضيف أن هذا الرأي الذي صرح به الشهرستاني يتفق مع ما صرح به آخرون من مبرزي الأشعرية كالباقلاني والآمدي .

ففي كتاب غاية المرام يقوم الآمدي مشيراً إلى رأي بعض أصحابه : « وأما المحال الثاني فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال المكلفين وإن انقسمت إلى خيرات وشرور لكن الإرادة إنما تتعلق بها من حيث وجودها وتحققها ، وهي من هذا الوجه ليست بشرور بل هي خيرات محضة وإنما

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ٣٥ أ ، وقارن ذلك بفرقة ابن تيمية بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية : مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٢٦٢ - ٢٦٣ . رسالة الإرادة والأمر ؛ وانظر رأي ابن الوزير في فرقة ابن تيمية هذه في : إنبات الحق ٢٧٠ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . ل ٣٤ ب ؛ وإنبات الحق ٢٧٦ .

تلحقها الشرور باعتبار الصفات التي هي منتسبة إلى فعل العبد وقدرته ... وهي من هذه الجهة ليست مرادة لله تعالى ، فان ارادة فعل العبد من حيث انه فعله تمن وشهوة ، وذلك في حق الباري محال ، فاذن ما هو مراد الله تعالى إنما هو التخصيص والإحداث ، وذلك هو الخير ، وما هو الشر ومنه الشر فهو ما وقع مسنداً إلى فعل العبد من حيث هو فعله ، وذلك غير مراد لله تعالى» (١) .

ومن هذا يتضح لنا أن قول الأشعرية إنه لا يجري في ملكه تعالى الا ما يريد ، ليس له سوى أن إرادة الله تعالى للكائن ليست الا تخصيصه وإحداثه فحسب ، وهو من هذا الوجه ليس شراً بل هو خير . وقد أكد الآمدي هذا المعنى في قوله بعد أن قرر أنه لا خالق الا الله ولا مبدع الا هو وأنه لا يجري في ملكه تعالى الا ما هو مراد له : «ومن حيث هو مراد له ليس بشر ، فان تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصيصه بالوجود دون العدم أو العدم دون الوجود ، وبالجملة من جهة تخصيصه ببعض الأحوال دون البعض ، وذلك مما لا يوصف بكونه شراً من حيث هو كذلك» (٢) .

فهذا صريح في أنهم لا يقولون بارادة المعاصي ونحوها من الشرور . وأصرح منه أن الآمدي يقرر موافقة الأشعرية على الآيات التي تمسك بها المعتزلة في الاستدلال على مذهبهم في نفي إرادة ذلك والرضا به ، ويذكر أن هذه الآيات مع امكان تأويلها فان الأشعرية يقولون بموجبها . وهذا قوله : «وأما ما أشير إليه من الظواهر الدالة على نفي الارادة والرضا بالقبح والفساد مما لا يسوغ التمسك بها في مسائل الأصول ، اذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل جائزة التخصيص ... ، فانا لا نعترف بأن ارادته ورضاه مما يتعلق بالمعاصي على اختلاف أصنافها اذ هي من حيث هي شرور ومعاص أمور اضافية لا ذوات حقيقية كما سنبين ، والإرادة لا تتعلق بها إنما تتعلق

(١) غاية المرام ٦٥ ؛ وانظر ٦٩ أيضاً .

(٢) المصدر نفسه ٦٥

بها من حيث الحدوث والتجدد كما سبق . ومن تمسك بهذه القاعدة استغنى
عن التأويل بطريق التفصيل» (١) .

فكيف جاز مع هذه النصوص الصريحة لمن ذكرت من أئمة الأشعرية
أن يقال انهم يختلفون مع المعتزلة في هذه المسألة؟ وكيف ساغ للعديد من
الباحثين أن يؤكدوا ذلك ويوجهوا معظم جهودهم لابرار جانب الخلاف
وتقويته ، مع أن الكشف عن اتفاق الأشاعرة هنا - فضلاً عن كونه هو الحق
كما تبين - يعتبر ضرورة لبيان اجتماع كلمة المسلمين ، وهو هدف يستحق
صرف كل الجهود إليه؟

والسؤال الذي يرد هنا : هل هناك تعارض بين ما ورد من النصوص
في هذه المسألة؟

في الجواب عن ذلك يذكر ابن الوزير أنه لا تعارض بين هذه النصوص
التي تمسك بها كل فريق في جداله مع الآخر .

أما ما تمسك به المعتزلة فانه يفيد أنه - تعالى - يكره المعاصي ولا يحبها ،
وذلك معلوم بالضرورة من كتاب الله تعالى ، وقد قال به أهل الأثر وجماهير
أهل النظر ، واتفقت عليه الأشعرية والمعتزلة كما تبين فيما سبق ..

وأما ما تمسك به الأشاعرة فانه في التمدح بكمال قدرة الله تعالى على
هداية العصاة خصوصاً وعلى كل شيء عموماً ، والتمدح بنفوذ إرادته .

ولا تعارض بين التمدح بذلك وبين كراهيته - تعالى - للمعاصي . وقد
أولَّ المعتزلة آيات هذا النوع بمشيئة القسر والالغاء ، وظنوا - كما يقول
ابن الوزير - أنه ليس في مقدور الله - تعالى - لطف للعصاة ؛ لكنهم بعد إيهام

(١) المصدر نفسه ٦٧ . ٦٨ ، وانظر الباقلاني : التمهيد (القاهرة . ١٩٤٧) ، ٤٨ .

الاختلاف الشديد قد رجعوا إلى الاجماع في هذه المسألة العظمى ، وهي قدرة الله تعالى على اللطف بالعصاة ، وأنه غير واجب عليه ، فتبقى الآيات في التمدح بذلك على ظاهرها . وقد قرر ذلك ونص عليه امام الزيدية يحيى بن حمزة في كتابه « التمهيد » في أوائل الباب السابع في النبوات ، كما نص عليه غيره من علمائهم^(١) . وهذا ينقلنا إلى المسألة الثانية في موضوعنا وهي :

٢ - القدرة على هداية العصاة :

لا يشك أحد من المسلمين في أن ارادة الله - تعالى - نافذة وأنه لا راد لما أراد ، وأنه على كل شيء قدير .

لكن المعتزلة ، أو الكثيرين منهم بعبارة أدق ، خالفوا في قدرته تعالى على هداية العصاة ، وخلافهم في ذلك مبني - كما سبقت الاشارة إلى ذلك - على مذهبهم في إيجاب اللطف على الله تعالى . فقد زعم الكثيرون منهم أن الله تعالى يريد لفعل جميع ما يقدر عليه من هداية المكلفين واللطف بهم ، بل اعتقدوا أن ذلك واجب عليه ، وقد أدى بهم ذلك إلى القطع - حين لم يفعله - بأنه غير قادر عليه تنزيهاً له تعالى عن الاخلال بالواجب^(٢) . وقد ظن هؤلاء أن في كتاب الله تعالى ما يؤيد رأيهم ، فاحتجوا عليه بمثل قوله تعالى : ﴿ ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون ﴾ (الانفال : ٢٣) . مع أن هذه الآية الكريمة لا دليل فيها - كما يقول ابن الوزير - على ما استدلوا بها عليه لما يلي :

١ - أن الآية خاصة بالكافرين الذين قد غيروا الفطرة واستحقوا العقوبة بالخذلان وسلب الألفاف ، فهي كقوله تعالى ﴿ صم بكم عمي فهم لا يرجعون ﴾ (البقرة : ١٨) ونحوها .

(١) سوف نعود إلى مسألة الجمع بين النصوص بتفصيل أكثر .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٩١ . ٢٩٢ : والعواصم والقواصم المجلد الثالث ٤٩ . ٥١ .

٢ - أنها خبر عن صفتهم التي هم عليها ، وليس فيها نفي لقدرة الله تعالى على تغيير صفتهم بالطاقة الخفية ، وهو اللطيف لما يشاء المتمدح بقوله سبحانه : ﴿ ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون ﴾ (الزخرف : ٦٠) .
فالآية تقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيراً ، لأنه ما علم أنه يقدر على هدايتهم ،
وكم بين الأمرين وأين أحدهما من الآخر !

٣ - ثم إن هذه الآية ذم لهم ، فيجب حملها على ما يرجع إلى كسبهم الاختياري من الاصرار والعناد الذي يستحقون الذم عليه ، لا على ما يرجع إلى خلقتهم التي هي فعل الله تعالى يُغيِّرُها كيف يشاء ، ولا ذم عليهم فيها جمعاً بينها وبين قوله تعالى : ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة ﴾ (البقرة : ١٧٥) وقوله سبحانه : ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ﴾ (الصف : ٥) ، ونحو ذلك من الآيات الكثيرة .

٤ - وأخيراً ، فلو سلمنا أن الآية تحتل ما ظنوا وما ذكرنا لكان ما ظنوه منتعاً بسائر الآيات المبيّنة لقدرة الله تعالى على كل شيء ، ولكونه ما يضل الا الفاسقين^(١) ، ولكونه تعالى خلق الخلق على الفطرة حتى غيرهم آباؤهم ، ولا يجوز العدول عن هذه الأمور الثلاثة البيّنة بمجرد احتمال لا حجة عليه^(٢) .

ولقد أدرك المعتزلة شناعة ما ذهبوا إليه فحاولوا الاعتذار عنه بقولهم : انه تعالى غير قادر على اللطف بالعصاة ، وهو مع ذلك لا يوصف بالعجز ، لأن اللطف بالأشقياء - في ظنهم - محال كوجود ثان لله - تعالى عن ذلك - والقادر على كل شيء لا يوصف بالقدرة على المحالات ، لأنها ليست بشيء ، وإلا لزم - كما يقولون - أن يوصف بالقدرة على لا شيء .

(١) كما جاء في قوله تعالى ﴿ ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها ... ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وما يضل به إلا الفاسقين ﴾ (البقرة : ٢٦) .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

والحق أننا لو خيرنا بين شرين أحدهما نفي قدرة الباري تعالى وثانيهما نسبة الاخلال بالواجب إليه سبحانه - وهو ما فرت منه المعتزلة إلى نفي القدرة على هداية العصاة - لقضت عقولنا باختيار الثاني ، لأننا نستطيع أن نسوّغ هذا الاختيار بأنه تعالى إنما ترك الواجب لحكمة قد استأثر بعلمها ، والله تعالى من الحكم التي تخفى على عقولنا ما لا يحصى ، لكننا لا نستطيع أن نسوّغ نفي القدرة ، لأن ذلك قدح في الربوبية . وقد عبّر ذلك ابن الوزير في قوله : « وليس يحسن أن يقال إن الله تعالى لا يقدر على شيء لوجه حسن استأثر الله تعالى بعلمه ، ولا نحو ذلك من الأعذار ، لأن عدم القدرة نقص في الربوبية ، وإن قل مثل الجهل ببعض الأمور . وأما التحسين والتقبيح فبابه واسع وتفاوت المعارف فيه غير واقف على حد ولا نهاية ، لأنه موقوف على الوجوه والاعتبارات ، ومعرفة العواقب الحميدة ... وهذا باب واسع يدخله التأويل القريب والبعيد ، بل قد اختلفت في هذا أحوال المخلوقين ، كما أخبر الله تعالى عن موسى والخضر عليهما السلام . ولا يزال العالم ينكر على الأعمى كيف الجاهل على العالم ؟ كيف المخلوق الظلوم الجهول على علام الغيوب ؟ .. فكما أن الحكمة في خلقهم (الأشقياء) لما خفيت لم يحسن من أحد أن يقول إنه تعالى غير مختار في وجودهم ، وَرَدَّ أهل الاسلام ذلك على الفلاسفة ، فكذلك في مسألتنا »^(١) .

بل إن ابن الوزير ليرد على المعتزلة ما اعتذروا به من أن اللطف بالأشقياء محال كوجود ثاب للرب عز وجل ، وأنه تعالى قد بنى الأشقياء على بنية لا تقبل اللطف ، مبيناً أن ما اعتذروا به يناقض أصول مذهبهم في قوله « قلنا الاحالة ممنوعة ، وعلى تقدير تسليمها فيلزم المعتزلة قبح التكليف ، لأن ازاحة أعذار المكلفين عندهم واجبة »^(٢) .

ويقول موضعاً ذلك : « وقولهم هذا ضعيف ، لأن الاحالة لم تبين

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٩٢ . ٢٩٣ ، وانظر العواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ١١١ .

(٢) العواصم والقواصم . ل ٥٠ . أ . ب .

في اللطف بالعصاة ، ولو تبين ذلك لقبح تكليفهم على أصول المعتزلة ، فان خلقهم على تلك البنية مفسدة في التكليف وهم لا يجيزون المفسدة فيه ، ولو جوزوها في التكليف ما أوجبوا اللطف فيه ، والا لتناقض ؛ انما المحال ما لا يمكن تصوره مثل كون الشيء قديماً حادثاً كما في تقديرهم ، فان الله لو خلق مثله - تعالى عن ذلك - لم يكن مثله قط ، لأن المخلوق حادث مرئوب بالضرورة ، والله تعالى رب قديم ، فقياس هذا باللطف بالعصاة واهٍ لا يعني مثله في الفروع الظنية » (١) .

أما اعتذارهم عن القول بعدم القدرة على هداية العصاة بأنه ليس في معلومه تعالى لهم لطف ، فهو مردود بما يلي :

- ١ - أنهم زادوا باعتذارهم هذا على تعجيزه نفي علمه سبحانه وتعالى .
- ٢ - أن كل مبطل لا يعجز عن مثل حيلتهم هذه في تعجيز الله سبحانه ، كما زعمت الفلاسفة في تسويغ قولهم بأن هذا أفضل عالم ممكن .
- ٣ - أن الأدلة كثيرة مشهورة على قدرة الله تعالى على كل شيء عموماً ، وعلى هداية من يشاء باللطف خصوصاً .
- ٤ - أن الله سبحانه قد احتج على انتفاء العجز بمجموع صفتي العلم والقدرة في قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليماً قديراً ﴾ (فاطر : ٤٤) . « لأن القادر متى كان جاهلاً فقد يفوته مراده بسبب جهله ، والعالم متى كان عاجزاً فاتته مراده بسبب عجزه ، ومن جمع تمام العلم وتمام القدرة استحال أن يفوته مراده قطعاً ، عقلاً وسمعاً ، فدل العقل والبرهان - كما يقول ابن الوزير -

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٩٤ .

على أن عالم الغيب كما لم يمسه السوء ، كذلك لا يمس من أراد نجاته من السوء» (١) .

ولن أطيل في عرض تفاصيل هذا الخلاف فان ما نقصد إليه هو الكشف عن كيفية الاتفاق بين المعتزلة والأشاعرة ، وذلك ما بينه لنا ابن الوزير ، فانه بعد طول النظر في مذاهب الفريقين يقرر أن « تحقيق مذاهبيهم يقضي باجتماع كلمتهم على أن الله تعالى قادر على هداية من يشاء باللطف واليسير ، وعلى أن الله تعالى لا يريد المعاصي والقبائح ، وهذا عجيب لا يكاد أحد يصدق به إلا بعد شدة البحث والتنقيب . وسبب اجتماعهم في المعنى أن الخطأ منهم - الجميع - لما فحش من الجانبين لم يخف عليهم ، وما زالوا ينظرون ويناطرون ويعتذرون عن شنيع العبارات حتى اجتمعوا وهم لا يقصدون ذلك الاجتماع (٢) . وأنا أبين ذلك من نصوصهم وكتبهم المعروفة» (٣) .

وقد بين لنا ابن الوزير فيما سبق اجتماع الفريقين على منع ارادة المعاصي ، فكيف يبين عن اجتماعهم في هذه المسألة ؟

يقرر ابن الوزير موافقة المعتزلة لغيرهم في قدرة الله تعالى على اللطف بالعصاة بناء على أنهم قد اعترفوا بذلك عندهم وعلى أصولهم في مسألتين :

الأولى : ان اللطف إنما امتنع في حق بعض المكلفين لأجل البنية التي خلقهم الله تعالى عليها - كما يقولون - وهي بنية مخصوصة فيها غلظة وقساوة . وهو تعالى قادر عند جميع المعتزلة على تغيير بنيتهم وخلقهم على بنية الأنبياء

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٥٠ ، ٥١ ، ل ٩ أ .

(٢) اعترف عدد من المتكلمين بتلك الحقيقة التي أشار إليها ابن الوزير وهي تعصب الفريقين وعدم رغبتها في الاتفاق . ومن ذلك ما نص عليه الغزالي من أن الرأي لو أعجب المعتزلي قبل أن يعلم مصدره ثم اكتشف أنه لأشعري فإنه يرده على الفور ، وكذلك يفعل الأشعري . (الاقتصاد في الاعتقاد ٧٧) .

(٣) ابن الوزير : إثبات الحق ٢٧٣ .

والملائكة ، كما ذكر ذلك منهم ابن الملاحمي في كتابه « الفائق » ، وكما قال تعالى : ﴿ ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون ﴾ (الزخرف : ٦٠) وقال سبحانه : ﴿ عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتهم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم ﴾ (المتحنة : ٧) .

ويدل على موافقة المعتزلة هنا أن كل بنية قابلة للطف أو غير قابلة فانها عارضة يمكن تغييرها لا ذاتية ، لأن الأجسام عندهم كلها متماثلة في ذواتها وإنما تختلف بالصفات والأحوال العارضة ، فتغيير ذلك ممكن لله تعالى . وإذا كانت قدرة الله على كل شيء عموماً ، وعلى هداية كل أحد خصوصاً ، منصوبة قطعية معلومة من الدين ومن اجماع المسلمين ، فهل يخالف المعتزلة في ذلك ؟

إننا حين نستمع قول ابن الملاحمي : « فان قيل : فلم خلقه الله تعالى على هذه البنية التي لا تقبل اللطف ؟ قلنا : لحكمة لا نعلمها ، ويكفيها علمنا بأنه على كل شيء قدير » - حين نستمع إلى هذا القول الذي حكاه عنه ابن الوزير نتأكد أن خلافتهم هنا لفظي ، لأن تغيير البنية يسير على من هو على كل شيء قدير ، وإنما هو - كما يقول ابن الوزير - تليين تلك القلوب القاسية ، أو تعليم تلك النفوس الجاهلة ، ولو أراد الله تعالى قلب جبال من حديد ماءً عذباً أو هباءً منشوراً لم يزد على أن يقول لذلك كن فيكون ، كيف وليس الا تليين القلوب القاسية وتليين القساوة وترقيق الطبع الغليظ ؟ فثبت أن الله قادر على هداية العصاة عند الجميع . لكن المعتزلة شرطوا أن تكون هدايتهم بتغيير بنيتهم ، وسائر الناس قالوا إن ذلك ممكن من غير تغيير بنية . يؤكد هذا « أن الأجسام عندهم متماثلة في ذواتها ، وإنما اختلفت بما أكسبها الله تعالى من الأمور الزائدة على الذوات من أغراض وصفات وأحكام وأحوال ، ويعتبر كل شيء منها مقدوراً لله تعالى ، ولا فرق عندهم بين الملك والبشر والمؤمن والكافر الا فيها ، فثبت أن تغييرها عندهم مقدور لله تعالى » (١) .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٥٢ ب ؛ إنبار الحق ٢٧٣ . ٢٧٤ .

وبهذا انتهى ابن الوزير إلى تقرير أن المعتزلة قد رجعت « بعد القطع بقبح ظواهر القرآن والسنن وآثار السلف وركوب كل صعب وذلّول في تأويل ذلك إلى مثل ما بدأ به أهل السنة »^(١) .

الثانية : أن المعتزلة يجيزون - الا أبا علي الجبائي - أن يزيد الله تعالى في شهوات المكلفين ويخلق من-أسباب المعاصي ما يعلم أن المعاصي تقع عنده ، ولو لم يخلقه لم تقع ، وقد قاسوا في ذلك على ابتداء التكليف ، فان الله تعالى كلف أهل النار وهو يعلم أن تكليفهم يكون سبباً لوقوع معاصيهم ، ولو لم يكلفهم لم تقع منهم المعاصي ، وعلى هذا يجوز أن جميع المعاصي ما وقعت الا لزيادة في الشهوات ، والدواعي وقع الامتحان بها لشدة الابتلاء ، ومن ذلك خلق الشياطين عندهم .

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن الوزير من ذلك أن الله تعالى قادر على هداية من وقعت منه المعاصي بترك هذه الزيادات والدواعي والقدرة ، فتجويز قدرة الله تعالى على اللطف بهذا المعنى بيّن واضح ، « فثبت أن تأويلهم لآيات المشيئة بالإكراه ، ومحافظةهم على ذلك مجرد لجاج مع الخصوم وزيادة في المراد المذموم والله المستعان »^(٢) .

واذ قد تبين لنا اتفاق المعتزلة والأشعرية على نفي إرادة المعاصي من حيث هي كذلك ، وعلى اثبات قدرة الله تعالى على كل شيء بما في ذلك قدرته - سبحانه - على هداية العصاة ، فقد بقي لنا أن نعود إلى النصوص الواردة في الارادة الإلهية لنقف على طريقة ابن الوزير في الجمع بينها ، فقد نجد في ذلك مزيداً من الايضاح لما تقدم .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٥٢ ب ؛ وانظر لوحة ١٣ ب .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٧٥ . والعواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٥٣ أ . ب .

كيفية الجمع بين السمع الواردة في الإرادة

ان السمع الذي ورد في هذه المسألة أربعة أنواع :

الأول : ما يدل على كراهيته تعالى للقبائح ومحبته للخيرات .

الثاني : ما يدل على قدرته تعالى على هداية العصاة خصوصاً وعلى كل شيء على وجه العموم . وقد سبقت الإشارة إلى هذين النوعين .

الثالث : نوع عام وهو ما ورد بمعنى أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو - كما يقول ابن الوزير - بمنزلة « يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في أنهما مجملان . قد علم في القرآن بيانها بالنصوص الكثيرة البينة الواضحة »^(١) .

الرابع : خاص ، وهو ما ورد من مثل قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ﴾ (التوبة : ١١٥) . وقوله تعالى : ﴿ كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون ﴾ (يونس : ٣٣) وكذلك قوله سبحانه : ﴿ وما يضل به إلا الفاسقين ﴾ (البقرة : ٢٦) وقوله : ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ﴾ (الصف : ٥) وأمثال ذلك كثير في القرآن الكريم .

ويتلخص الجمع بين هذه النصوص بأنواعها في الوجوه التالية :

الوجه الأول : أن يفسر العام المجمل بالآيات البينات في القرآن مثل قوله تعالى : ﴿ ليجزي الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين ان شاء أو يتوب عليهم ﴾ (الاحزاب : ٢٤) ومثل قوله تعالى ، بعد ذكر الكافرين : ﴿ ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء ﴾ (التوبة : ٢٧) . ومنه الأحاديث الصحيحة

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٥٤ .

« الحسنه بعشر أمثالها أو أزيد ، والسيئه بمثلها أو أعفو » .

فيجب هنا أن يبنى العام على الخاص في هذه الآيات ، كما يبنى في آيات الوعد والوعيد . ألا ترى أنه تعالى قال فيها : ﴿ فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ (البقرة : ٢٨٤) ثم فسر من يعذبه بالمشركين ونحوهم ، ومن يغفر له بالمؤمنين ، فلم يجز بعد تفسيره أن تُخَلَّى المشيئة المطلقة حتى نخاف العذاب على الأنبياء ونرجو الرضوان لمن مات مشركاً . وكذلك في آيات الضلال والهدى الخاص الزائد على الفطرة ، لما بينها الله تعالى ، ويّين أن هذا الهدى الخاص مثل الثواب يختص أهل الخير بالوعد الحق ومن شاء الله من غيرهم بمحض الرحمة والفضل ، وأن الضلال والاضلال يختص بمن يستحقه من الأشرار ، وجب أن يحكم بأن الله تعالى لا يضل المهتدين ، ولا يضل أحداً الا الفاسقين ، كما دل عليه في كتابه المبين ، والعمل على هذا من قواعد علماء الاسلام المعلومة ^(١) . فلا تعارض هنا وإنما ذلك من قبيل العام والخاص وهو جلي لا يسمى متشابهاً لوضوحه .

الوجه الثاني : التعبير بعبارة الكتاب والسنة عموماً وخصوصاً وترك الابتداع بالنص في موضع العموم ، وذلك كأن نقول إن الله تعالى خالق كل شيء على العموم وترك ما اختلف فيه من خلق القرآن وخلق أفعال العباد ، لأن الله تعالى لم ينص عليهما ، وقد قال بكل منهما طائفة وتمسكوا بالعموم . لكن الانصاف - كما يقول ابن الوزير - أن نمتنع عن مساعدة كل من الطائفتين على ما ابتدع النص عليه . فان النص على جزئيات العام إنما يحتاج إليه في العمليات لضرورة العمل .

وهنا يذكر ابن الوزير حقيقة مهمة ، وهي أن علماء المعاني واللغة متفقون على أن دلالة المطابقة اللغوية في العموم لا تدل على أبعاضه وجزئياته كما تدل

(١) المصدر نفسه ٢٥٤ ، ٢٥٨ .

على جملته ، وان فهم تلك الأبعاض الجزئية هو من دلالة التضمين ، وأنها عقلية لا لغوية ؛ فالواجب في مسائل الاعتقاد التي يقع فيها الاختلاف ، وتجاوز المخصصات المانعة لبعض الأجزاء من الدخول في العموم ، الاقتصار على دلالة المطابقة اللغوية العربية التي قصدتها المتكلم قطعاً ، وكم للناس في هذا من الأوهام ... بل قد وهم نوح عليه السلام بسبب عدم النظر إلى احتمال العموم للتخصيص حيث قال : ﴿ ان ابني من أهلي ﴾ (هود : ٤٥) فكيف بغيره ؟

وقد اختار هذا - كما يقول ابن الوزير - صاحب الفقه الأكبر ، ونسبه إلى الشافعي وهو على مذهب الأشعرية ، فذكر أنه لا يقال إن الله تعالى يريد الكفر وسائر المعاصي على الاطلاق ، لأنه يوهم الخطأ ، وإنما نقول : ان جميع ما يجري في سلطانه بارادته . فان الاحتراز عما يوهم الخطأ واجب وجوب الاحتراز من الخطأ نفسه .

ومع ما في هذا التصريح من الاحتياط ، فان ابن الوزير يعقب عليه قائلاً « وما احسن هذه لو لزم عبارة الكتاب والسنة . فقال ﴿ ولو شاء الله ما فعلوه ﴾ (الانعام : ١٣٧) مكان قوله (جميع ما يجري في سلطانه بارادته) لأن كلام الله تعالى يستلزم كمال العزة والقدرة وكلامه يستلزم ارادة الكفر وذلك عين ما فر منه . وقد صرح بوجوب الاجتناب لما يوهم الخطأ كوجوب الاجتناب للخطأ نفسه . ولا شك أن عبارته توهم الذي خافه لأنها عبارة مبتدعة »^(١) .

وبالجملة ، فان التمسك بعبارة الكتاب والسنة يرفع التعارض المتوهم بين هذه النصوص ، فقد ورد النص والاجماع بأنه لا حول ولا قوة إلا بالله ، ولم يرد أنه لا كفر ولا معصية إلا بالله .

الوجه الثالث : توجيه الجمع بين هذه النصوص إلى الفرق بين الوقوع

(١) المصدر نفسه ٢٦٠ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ٤٧ ب . ٤٨ أ .

والواقع كالفرق بين التلاوة والمتلو والحكاية والمحكي . فقد ورد الشرع مثلاً بجواز ارادة اليمين الغموس لصاحب الحق من حيث انها حق له ، وإن كان يعلم أنها يمين فاجرة معصية لله تعالى ، ومع ذلك فلا يجوز له أن يحبها ويرضاها من حيث انها قبيحة معصية لله - سبحانه - فتبين أنها ذات وجهين ، وجه وجبت منه كراهتها ووجه جازت منه إرادتها . فافتقرت الجهتان اللتان يتوهم عدم افتراقهما بذلك .

فتى وردت النصوص مختلفة في نحو ذلك أمكن حملها على مثله ، وقد أوضح ذلك ابن الوزير في قوله : « فأما المعاصي فان الله تعالى يكرهها بالنص القرآني ، ولا يعلق بها محبته ولا رضاه بوجه من الوجوه ، كما لا يتعلق بها أمره ولا ثوابه . وأما وقوعها على بعض الوجوه فيجوز أن تعلق بها كراهة الله و ارادته معاً باعتبار الجهتين ، كما مر تقريره في اليمين الغموس » . وبعد أن يورد الأمثلة الكثيرة لما تجتمع فيه الإرادة والكراهة لاختلاف الجهات يقول : « فإذا تقرر هذا جاز أن الله تعالى أراد وقوع أسباب المعاصي لأنه تعالى أراد وقوع المعاصي لوجوه حسنة ، وليس في هذا أنه لا يكره وقوع المعاصي لوجوه قبيحة ... فحيث أطلق أهل السنة ارادته من أجل ذلك ظن خصومهم أن الوقوع غير مكروه من وجه وأنه محبوب من كل وجه ، بل ظنوا أنه يلزمه محبة الواقع نفسه ، والله لا يحب الفساد ، ولا يريد ظلماً للعباد »^(١) وعلى هذا فإنه يمكن الجمع بين هذه النصوص على أساس اختلاف الجهات .

فإذا كان ظاهر قوله تعالى في المستحقين للعقوبة : ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ (الانعام : ١٢٥) ارادة وقوع الضلال منه ، مع أنه عبارة عن المعاصي المكروهة بنص قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ (الإسراء : ٣٨) ، فإنه يمكن الجمع بينهما على أساس أن معاصي

(١) ابن الوزير : العواصم والنقائص . المجلد الثالث ل ٣٩ أ . ب .

المعاقبين ذات وجهين كاليمين الغموس ، لأن الارادة والكرهه ضدان يستحيل أن يتوجها إلى جهة واحدة .

كذلك فانه لا تناقض بين ارادة الله - تعالى - خلق الكفار وبقاءهم وبين كراهته لهم لاختلاف الجهات التي تعلق بها ^(١) .

الوجه الرابع : أن قوله تعالى : ﴿ وما يضل به الا الفاسقين ﴾ (البقرة : ٢٦) وما في معناها من آيات هذا النوع ، كلها أدلة خاصة تدل على أن أول ما يقع من المكلف من الذنوب كائن بالتخلية بينه وبين نفسه لإقامة حجة العدل عليه وقطع اعذاره الباطلة من دون اضلال من الله تعالى في هذه الحال ولا تيسير للعسرى ، ولم يبق من الله تعالى هنا الا القدر الذي بمعنى العلم والكتابة ، و ارادة العاقبة المستحقة بالعمل ، و ارادة إقامة الحجة على العبد في تلك العاقبة .

وهنا تلخيص جيد وهو - كما يقول ابن الوزير - انه لا خلاف أن الله تعالى لا يعاقب الا بعد الاستحقاق بالمعصية لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (الاسراء : ١٥) ولقوله : ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ﴾ (الاسراء : ١٦) . فمن فهم من الاضلال أنه من جنس العقوبات لم يُجزه الا بعد الذنوب ، ومنع أن يقع من الله ابتداء قبل أول معصية ، وسمى ما يقع في ذلك الوقت من أسباب المعاصي ابتلاء وامتحاناً ان كان ممن يجيزه ، وهم الأشعرية وجمهور المعتزلة ، ومن فهم من الاضلال معنى الابتلاء والامتحان أجازوه مطلقاً قبل الذنوب وبعدها ، لكن الآيات المتقدمة ظاهرة في الدلالة على أنه من جنس العقوبات مثل قوله تعالى : ﴿ وما يضل به الا الفاسقين ﴾ (البقرة : ٢٦) .

نعم هناك بعض النصوص التي تبدو معارضة لتزويده تعالى عن ارادة

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٦١ . ٢٦٥ .

المعاصي والتي لا يتفق ظاهرها مع قوله تعالى : ﴿ وما يضل به الا الفاسقين ﴾ (البقرة : ٢٦) وما هو بمعناه . لكن تأمل معانيها على التحقيق يوقفنا على أن جميع ما يعارض ذلك إما أنه خاص بغير المعاصي ، واما أنه من العمومات .

فالأول كقوله تعالى : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ﴾ (الانعام : ١١١) ، فانها في امتناع الايمان الا بمشيئة الله تعالى وعونه ولطفه ، وذلك صحيح بدليل قوله تعالى في آخرها : ﴿ ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ﴾ .

أما الثاني فمن أمثله قوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ﴾ (الكهف : ٢٣) يوضح ذلك أنها نزلت على سبب غير قبيح ، ومن العلماء من يقصر العموم على سببه ، وتناول العموم لغير سببه ظني بالاجماع - كما يقول ابن الوزير (١) .

الوجه الخامس : من وجوه الجمع : أن الارادة دائرة بين معنيين ، إما أن تكون حقيقة فيهما معاً ، أو في الأول منهما حقيقة وفي الآخر مجاز .

المعنى الأول : الارادة اللازمة للمحبة للمراد والأمر به والتحسين له ، وهي الارادة الشرعية للواجبات والمستحقات ، وهذه هي ارادة الشيء لنفسه من غير معارضة كراهة لها بوجه من الوجوه المتعلقة بذلك الشيء المراد ، وهذه هي الارادة الحقيقية بالاجماع ، فالقبائح لا تكون مرادة بهذا المعنى . ولما عول المعتزلة على هذا المعنى للارادة فقط ، منعوا تعلقها بجميع القبائح وكأنهم لم يعرفوا أو لم يعترفوا بغير هذا المعنى . ومعلوم أن السلف وأتباعهم يجيزون اطلاق المحبة على الله تعالى من غير تشبيه ، كالارادة وغيرها من الصفات ، كما سبق بيان ذلك في الفصل السابق .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٦٤ . ٢٦٩ .

المعنى الثاني : الارادة الدالة على نفي ما يستلزم العجز من وقوع ما يكره الله تعالى وقوعه في ملكه من غير سبق قدر منه أو تخلية مرادة لحكمه أو نحو ذلك ، وذلك لكمال قدرته ونفوذ مشيئته وعموم ربوبيته ، بحيث لا يجوز عليه عدم القدرة على اللطف بالعصاة ، ولا البداء والرجوع عما قدره وقضاه ، وأنه تعالى لو شاء لهدى الناس ، ولجعلهم أمة واحدة ، ولكن حكمته اقتضت تمكين العباد وابتلاءهم . فوقوع المعاصي بالنظر إلى هذه المعاني هو معنى القضاء والقدر والتقدير عند الجميع ^(١) .

ومع أن تفرقة ابن الوزير بين هذين المعنيين في الارادة ، أعني الارادة الحقيقية أو الشرعية والارادة التي بمعنى القضاء والقدر ، وهي التي تدل على نفي ما يستلزم العجز ، أقول : مع أن تفرقته هذه تذكرنا بما سبق إليه ابن تيمية حين فرق بين الارادة الشرعية والارادة الكونية ^(٢) ، فإنه مع ذلك لا يرتضي تفرقة ابن تيمية هذه ، كما يتضح في تعليقه على فكرة ابن تيمية هذه ومن وافقه عليها بقوله : « واعلم أن تسميتهم لهذه إرادة لم يثبت بالنص ، وإنما ثبت أن ذلك مقدر ^(٣) » ، فإن النص لم يرد بأن كل تقدير مراد وإن كان ذلك هو الظاهر في بادئ الرأي ، فالتحقيق في النظر والاحتياط يخالفه - كما يقول ابن الوزير - ؛ أما التحقيق في النظر فإن المعاصي بالنصوص مكروهة لأنفسها فلا تسمى مرادة لأنفسها لتضاد ذلك وعدم الدليل عليه ، وإنما يجوز أن تراد لغيرها ، ومتى أريدت لغيرها كانت هذه العبارة مجازية ، تحقيقها أن المراد هو ذلك الغير لا هي ، وحينئذ فلا يجوز أن تسمى مرادة مطلقاً لوجهين :

أحدهما - أن ذلك يوهم أنها مرادة لنفسها محبوبة .

وثانيهما - أنها مكروهة لنفسها حقيقة ، ولا يجوز أن تسمى مرادة إلا

(١) ابن الوزير : إنبار الحق ٢٧٠ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١/٢٦٢ - ٢٦٣ . رسالة الإرادة والأمر .

(٣) ابن الوزير : إنبار الحق ٢٧٠ .

لغيرها ، فإن سميت بوصف غيرها فمع قرينة تشعر بذلك ، والا أدى الى قلب المعاني .

وأما الاحتياط فلما يؤثره ابن الوزير من الوقوف على النصوص وتفضيلها على غيرها من العبارات .

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن الصوفية يفرقون كذلك بين نوعين من الارادة هما : ارادة العصمة ، و ارادة الترك ، بمعنى أن الله تعالى يتولى أهل التوفيق ويعصمهم ، أما أهل الشرور فانه - سبحانه وتعالى - يخلي بينهم وبين نفوسهم فيضلون . وهذه التفرقة - فيما يرى الدكتور محمد كمال جعفر - تحل مشكلة الخير والشر على أتم وجه (١) .

ولعله من المناسب ، بعد أن وقفنا على طريقة ابن الوزير في الجمع بين النصوص السمعية الواردة في الإرادة ، أن نستكمل هنا بيان موقفه من تحديد العلاقة بين الإرادة والأمر والعلم . ورأيه في ذلك أن الارادة لا يصح أن تضاد العلم ، فلا يريد الله تعالى وجود ما قد علم أنه لا يوجد ، كما اتفق على ذلك أهل السنة من أهل الأثر والنظر والأشعرية . والمقصود بالارادة هنا هو الارادة التي تتعلق بإيجاد المراد لا ارادة المحبة التي تتعلق بذات المراد . والدليل على أن الارادة لا تضاد العلم ما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿ أتريدون أن تهدوا من أضل الله ﴾ (النساء : ٨٨) فإنه لا وجه لانكار هذه الارادة إلا تعلقها بما لا يقع في العلم (٢) .

٢ - ان امتناع ذلك مدرك عقلي جلي يدرك بالوجدان من النفس كما يدرك

(١) أنظر الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ٢٧٩ ، و: من التراث الصوفي (مكتبة دار العلوم ، القاهرة ، ١٩٧٤) ٢٦٦/١ .

(٢) ابن الوزير ؛ إيثار الحق ٢٧١ ، ٢٧٢ .

الألم واللذة ، فإننا ندرك من أنفسنا امتناعها مثل أن نريد من الله تعالى ما يقدر عليه سبحانه مما نعلم أنه لا يفعله مثل الا يذيقنا الموت أبداً وأن يدخلنا الجنة من غير موت ولا حشر ، مع قدرة الله تعالى على ذلك ومحبتنا له . وإنما امتنع أن نريد ذلك من الله تعالى لعلنا أنه قد كتب الموت والحشر على جميع العباد .

أما المعتزلة فقد خالفت في ذلك لشبهة الأمر بخلاف المعلوم ، فإن الله تعالى يأمر بما لا يُعلم أنه لا يقع ، وصحة هذا اجماع ، لكن ظنت المعتزلة أن الأمر يلازم الارادة وإنما ظنوا ذلك - كما يقول ابن الوزير - لأنه الأكثر في الشاهد في حق من لا يعلم الغيب^(١) .

والتحقيق أن الأمر مع الإرادة ثلاثة أقسام :

الأول : الأمر اللازم للإرادة وذلك في حق من غرضه بالأمر تحصيل المطلوب ، وشرط هذا الأمر أن يصدر ممن يعلم أن المطلوب سيحصل أو يكون جاهلاً بعلم الغيب .

الثاني : الأمر الذي لا تصحبه ارادة المطلوب قط ولا محبته وهو أمر الإخبار للغير بالعزم على الطاعة ، مثل أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده .

الثالث : الأمر الذي لا تصحبه ارادة الحصول وتصحبه محبة المطلوب دون ارادة وقوعه من المأمور ، وذلك مثل أمر الكافر بالإيمان مع علم الله تعالى أنه لا يؤمن أبداً ، وإلى ذلك الإشارة بقول الله تعالى : ﴿ والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ﴾ (يونس : ٢٥) فعم بالدعوى حجة على من علم أنه لا يجب ، وخص بالهدى منه على من علم أنه يجب .

وقد غفل المعتزلة عن هذا النوع ، وهو الأمر من غير ارادة ، وظنوه محالاً

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٣٣ . ٣٤ ، وإيثار الحق ٢٧١ . ٢٧٣ .

لقلة وقوعه في العادة . والحق أنه ليس محال ، وإنما المحال ماجوزوه مما علم أنه لا يحصل أبداً ، ولذلك جاء على أبلغ صيغ الإنكار في قوله عز وجل : ﴿ أتريدون أن تهدوا من أضل الله ﴾ (النساء : ٨٨) فلم ينكر هذه الإرادة لقبح ما تعلق به وهو الهدى لأنه حسن قطعاً ، وإنما أنكرها لتعلقها بما علم أنه لا يقع .

وبهذا يتضح لنا أن المعتزلة لم يكونوا مصيبيين حين قرروا التلازم بين الإرادة والأمر ، وهو ما أدى إلى قولهم بإمكان التعارض بين الإرادة والعلم .

وجدير بالذكر أن هذه التفرقة بين الإرادة والأمر صريحة في نصوص بعض الصوفية ، فهذا هو سهل بن عبد الله التستري يعلق في تفسيره على قصة ابليس قائلاً : « لقد أراد الله منه ما علم ، ولم يرد منه ما أمره به ^(١) وقد تابع سهلاً في ذلك الحلاج وأبو سعيد بن أبي الخير ^(٢) . وهذا موضع آخر من المواضع التي يلتقي فيها ابن الوزير مع التستري ومن وافقه من الصوفية ^(٣) .

ويمكننا إيجاز ما تحصل لنا من كل ما سبق في موضوع الإرادة فيما يلي :

أولاً : ان المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة متفقون على أن الله تعالى لا يريد الكفر والفسوق والعصيان باعتبار كونها كذلك ، ومن قال باختلافهم في ذلك فإنما لعدم تدقيقه في تحقيق مذهب الأشعرية وتحرّيه لحقيقة مقاصدهم في أقوالهم . أما ما صرح به بعض الأشعرية من أنه لا يقع في ملكه تعالى إلا ما يريد ونحو ذلك مما أوردته عنهم ، فليس لأحد أن يحتج به على مخالفتهم في ذلك بعدما تبين لنا حقيقة ما يقصدونه به ، وهو أن الإرادة هنا هي ارادة إيجاد الذات لا ارادة الذات ومحبتها ، وذلك هو ما عبر عنه ابن تيمية بالارادة الكونية .

(١) أنظر الدكتور محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ٢٦٦/١ .

(٢) أنظر نيكلسون .

(٣) أنظر نقاط الالتقاء الأخرى في مبحث الاستدلال على وجود الله تعالى .

وقد أوضح ابن الوزير أن هذه لا تسمى ارادة ، وان وقوع المعاصي بالنسبة لها هو معنى القضاء والقدر والتقدير .

ومما يلفت النظر هنا حقاً أن الأشعرية كثيراً ما يربطون بين تصريحهم بارادة الله تعالى لجميع الموجودات وبين قضائه وقدره ، مما يدلنا على أنه هو المقصود بالإرادة هنا . وهذا الربط نراه في قول الغزالي عن الله تعالى أنه : « يريد للكائنات مدير للحادثات ، فلا يجري في الملك والملكوت قليل ولا كثير الا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته ، وان ارادته بذاته في جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفاً بها مريداً في أزاله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها ، فوجدت في اوقاتها كما اراده في أزاله من غير تقدم ولا تأخر ، بل وقعت على وفق علمه و ارادته من غير تبدل ولا تغير » ^(١) فليس من العسير أن نفهم ما يقصده الغزالي بالارادة هنا : انما هو ارادة إيجاد الأشياء لا ارادة ذواتها . بل ان الأشعري ، وهو الذي أكثر من التصريح بشمول الإرادة لكل شيء بما في ذلك الكفر والفسوق والعصيان ، قد نص على أن ارادة الله تعالى تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص ^(٢) . فاذا قارنا قوله هذا بما قاله الشهرستاني والآمدي علمنا يقيناً أنه يتحدث عن ارادة الإيجاد لا الارادة التي تلازم محبة المراد والأمر به ، و ارادة إيجاد الأشياء هذه انما تعود الى معنى القضاء الذي هو بمعنى العلم والكتابة والتقدير من غير أن يعني ذلك شيئاً من الجبر - كما سنوضح ذلك فيما بعد - .

هذا هو حقيقة مذهب الأشعرية . فلا يصح حمل تصريحاتهم بارادة المعاصي على الحقيقة وقد علمنا أن ذلك مجاز عندهم ، كما أننا لم نحمل قول الزمخشري : ان الله يأمر بالفسق مجازاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مَتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ﴾ (الأسراء : ١٦) - لم نحمل قوله هذا على

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ٥٦/١ ، والأربعين ٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٨٧/١ .

الحقيقة لما كان قد نص على أن ذلك مجاز ، وهذا يؤكد لنا صحة ما انتهى إليه ابن الوزير عندما قال : « ان تجويز ارادة القبيح ممنوع عند أهل السنة والأشعرية... وما يوجد من خلاف ذلك في كلامهم فإنه مجاز حقيقته ارادة أفعال الله الحسنة المتعلقة بأفعال العباد القبيحة »^(١) .

ثانياً : ان الأشعرية والمعتزلة متفقون كذلك على اثبات قدرة الله تعالى على هداية العصاة . والمعتزلة وان صرحوا بخلاف ذلك فقد أخطأوا في العبارة ووافقوا في المعنى ، لأن قدرته على تغيير البنية التي بنى عليها الأشقياء هي قدرته على اللطف بعينها . فارتفع الخلاف وما بقي الا اللجاج في المراء بين أهل الكلام .

ثالثاً : وكذلك فإن الفريقين لم يختلفا في جواز الاضلال من الله تعالى عقوبة على ذنب أو ابتلاء وامتحاناً . وما قيل من خلاف المعتزلة في ذلك غير صحيح ، فإن جمهور المعتزلة قد أجازوا أن يبتي الله المكلفين بعد تمام التكليف بزيادة في خلق الشهوات والشياطين ومضلات الفتن ، بحيث تقع عندها المعاصي ، وهو يعلم أنه لو لم يفعل ذلك أطيع وما عصي ، وهذا هو الاضلال الذي تجيزه الأشعرية وتظن المعتزلة أنها تمنعه . وعلى هذا فإنه قد حق لابن الوزير أن يقرر أن الجميع قد اتفقوا على أن الله تعالى ملك عزيز غالب غير مغلوب ، وعلى أن الاضلال ان كان من جنس العقوبات لا من جنس الابتلاء والامتحان لم يكن الا بعد الاستحقاق بالذنوب كعقاب الآخرة لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ﴾ (الاسراء : ١٥) . فلولا اللجاج في المراء وتمكن التعادي في القلوب لكانوا - كما يقول - فرقة واحدة ، واجتمعوا على جهاد أعدائهم من الكفار الملاحدة . وسنرى في هذا الفصل كيف أنهم يتفقون كذلك جميعاً على نفي الجبر وثبوت الاختيار .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم (مخطوطة تركيا) ، المجلد الثالث ل ١٢ أ .

ثانياً - الحكمة الإلهية :

لما كان الله سبحانه وتعالى لا يريد الشرور - كما تبين في المبحث السابق - بمقتضى كونها شروراً ، وإنما يريد لها سبحانه لمقتضى الخير والحكمة ، فإن ذلك قد استوجب أن نتعرف على وجوه الحكمة الإلهية في ذلك ونتعرف - قبل ذلك - على آراء المسلمين في الحكمة ، ليتضح لنا بالمقارنة موقف ابن الوزير في هذه المسألة .

وقبل الدخول في تفاصيل الآراء في الحكمة الإلهية أقدم لذلك بالملاحظات التالية :

الأولى : ان ابن الوزير قد نبهنا إلى أن الكلام في الحكمة وكذا المشيئة والمحبة والأفعال وما يتعلق بها إنما يختص بمن قد عرف من علم الكلام والاختلاف ما أمرض قلبه أو منع يقينه بالاعتقاد الجملي ، أو من رسخت في قلبه العصبية ولم يستطع دفعها من غير حجة حين بقيت بلا معارض ، أو من ضل بالتقليد ، ومن كان في عافية من هذا كله فلا يحتاج إليه .

الثانية : أنه قد حدد سبب وقوع الخلاف في الحكمة تحديداً دقيقاً في قوله : « وسبب وقوع الخلاف في ذلك أن قوماً ممن أثبتوا الحكمة غلوا في ذلك فأوجبوا معرفة العقول للحكمة بعينها على جهة التفصيل ، فجاءوا بأشياء ركيكة ، فرد عليهم ذلك طائفة من الأشعرية وغلوا في الرد وأرادوا حسم مواد الاعتراض بنفي التحسين العقلي ، واستلزم ذلك نفي الحكمة ، فتجاوزوا الحد في الرد ، فوقعوا في أبعد مما ردوه وأشد ، وخير الأمور أوسطها »^(١) .

الثالثة : وفضلاً عن دلالة هذا التحديد الدقيق لبواعث هذه المشكلة منذ

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ١٩٤ .

البداية على موضوعية ابن الوزير ودقته ، فانه إذ يقرر أن نفاة الحكمة هم « طائفة من الأشعرية » يقدم لنا دليلاً آخر على موضوعيته ودقة تعبيره ، اذ يطلق الكثيرون - لا سيما المعاصرون القول بأن الأشعرية ينفون الحكمة . ولا يخفى أن اطلاق الحكم على هذا النحو من التعميم مما ينافي الموضوعية العلمية (١) .

بعد هذه الملاحظات نتقل إلى بيان المذاهب في الحكمة من خلال العرض لموقف ابن الوزير فيها .

وقد أولى ابن الوزير هذه المسألة اهتماماً كبيراً ففصل القول فيها من جميع الوجوه ، وعرض آراء المختلفين حولها عرضاً وافياً ، وناقش كل فريق مناقشة موضوعية طويلة .

فهو يحدد لنا معنى الحكمة بأنه العلم بأفضل الأعمال والعمل بمقتضى ذلك العلم ، وذلك كالعلم بأن الصدق أولى من الكذب والعدل أولى من الجور ، وهكذا . وقد فسرنا بذلك ابن الأثير في كتابه « النهاية في غريب الحديث » (٢) . والدليل على صحة هذا المعنى قول الله تعالى : ﴿ ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ (البقرة : ١٢٩) ، فإن النبي ﷺ لم يكن يعلمهم الصناعات بالاجماع وإنما كان يعلمهم أفضل الأعمال من أحسن الأخلاق (٣) . كذلك يدل هذا المعنى للحكمة قوله تعالى ﴿ حكمة بالغة فما تغن النذر ﴾ (القمر : ٥) وقوله تعالى : ﴿ ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ﴾ (لقمان : ١٢) وقد فسر المتكلمون الحكمة بأنها اثبات داع راجع الى جميع ما فعله الى الله

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٣ ، ١٩٤ ؛ والعواصم والقواصم (مخطوطة تركيا) ، المجلد الثالث ل ٢٣ ، ٢٤ ؛ وانظر كدليل على تعميم إطلاق نبي الحكمة على الأشعرية ، الدكتور محمود قاسم : مقدمة المناهج الأدلة ؛ والدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر .

(٢) ٣٨٠/١ . ٣٨١ (المطبعة الخيرية بمصر) ؛ وانظر مفردات الراغب الأصفهاني في غريب القرآن (على هامش الكتاب السابق) ٣٧٤ ، ٣٧٨ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٣ .

تعالى وأراده وإن خفي على خلقه أو كثير منهم ، والمرجع بهذا الداعي - كما يقول ابن الوزير - الى علمه تعالى بالمصالح والغايات الحميدة .

ويبدو لي أن هذا التعريف الأخير للحكمة أقرب أن يكون للمعتزلة منه للأشاعرة ، اذ يفسر هؤلاء الحكمة بأنها الفعل الذي يصدر من الفاعل على وفق علمه ^(١) . فمن يعلم أمراً ولا يأتي بما يناسب علمه لا يقال له حكيم عندهم . ويقوي الاعتقاد بأن التفسير الذي نقله ابن الوزير عن المتكلمين أقرب أن يكون للمعتزلة منه للأشاعرة أن الأشاعرة - أو نفاة الحكمة منهم بتعبير أدق - لا يعترفون بالدواعي والأغراض في الفعل الالهي ، كما سيأتي بيان ذلك بالتفصيل ^(٢) ، بعد أن نقف على وجهة نظر المثبتين للحكمة وذلك من خلال طريقة ابن الوزير في اثباتها .

اثبات الحكمة لله تعالى

عرفنا من قبل أن ابن الوزير لا يفرق بين صفات الله تعالى وأنه يشبها جميعاً كما وردت بها النصوص في الكتاب والسنة من غير تشبيه . وطبيعي أن تكون القاعدة التي أقام عليها رأيه في إثبات الصفات عموماً هي نفسها التي اعتمد عليها في اثبات الحكمة ، وتلك القاعدة هي ما تقرر في قواعد أهل الاسلام من نفي التشبيه عن الله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً ، وما تقرر كذلك من أن المراد بنفي التشبيه تعظيم الله عز وجل في ذاته وصفاته وأفعاله لا نفي الصفات والأسماء ، أو هو باختصار اثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل . وإذا كان هذا هو المراد من نفي التشبيه كان الواجب - فيما يرى ابن الوزير - أن نفرق بين أفعال الله تعالى وأفعال المخلوقين ، كما فرقنا من قبل بين ذاته تعالى وذواتهم وصفاته سبحانه وصفاتهم ؛ فأفعاله تعالى أكمل من أفعال

(١) الدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر ٨٢ .

(٢) الرازي : التفسير ٣١٧ ؛ والأشعري : الإبانة ٤٩ . ٥٢ ؛ والخياط : الانتصار ٨١ وما بعدها .

المخلوقين من جميع الوجوه ، ومعنى هذا الكمال المطلق أن يكون صدور هذه الأفعال عن الحكمة البالغة في توجيهها الى المصالح الراجحة والعواقب الحميدة (٤) .

وفي سبيل اثبات الحكمة يسوق ابن الوزير العديد من الأدلة على ذلك . ونحن وإن كنا نتوقع أن تأتي أدلة ابن الوزير هنا مشابهة أو مقاربة لأدلة المعتزلة وغيرهم من مثبتي الحكمة ، الا أننا سنرى مع ذلك أنه يملك مسلكاً يميزه عن غيره من المتكلمين .

استدل ابن الوزير على اثبات الحكمة بالأدلة السمعية والعقلية .

أ - فالأدلة السمعية هي :

١ - أدلة القرآن الكريم وفيه مما يدل على ذلك :

* ما ورد في تعليل خلق السموات والأرض كقوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ (الأنبياء : ١٦) ﴿ ما خلقناهما الا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (الدخان : ٣٩) وقوله سبحانه : ﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى ﴾ (الروم : ٨) . ففي هذه الآية الكريمة دلالة على أن الفكرة العقلية الصحيحة تثمر المعرفة بحكمة الله والقطع على تنزيهه تعالى من العبث واللعب ، كما أن الأدلة الشرعية جاءت بذلك ، وذلك واضح في قوله تعالى : ﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ﴾ (الروم : ٨) فهي حجة على اثبات التحسين العقلي ، كقوله تعالى : ﴿ أم تأمرهم أحلامهم بهذا ﴾ (الطور : ٣٢) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٥ ، وانظر ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٧٧ ، رسالة الإرادة والأمر .

* ما ورد في تعليل العذاب بالأعمال والاستحقاق مثل قوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ (الواقعة : ٢٤) وذلك كثير مشهور في القرآن ، بل قد جاء فيه صريح التعليل في الأحكام كقوله تعالى : ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾ (المائدة : ٣٢) .

* ما حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام وهو قوله : ﴿ أن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين ﴾ (هود : ٤٥) ، فإن لفظة « أحكم » هنا مبالغة في الحكمة التي هذا موضعها لما في كلامه من التلطف بتزويه الله تعالى عن الخلف في الميعاد ، ولا يصح أن يكون أحكم هنا مبالغة في الإحكام إذ لا مناسبة لذلك في هذا المقام ، ولذلك كان الجواب على نوح عليه السلام بأنه « عمل غير صالح » ، فبينت له الحكمة على التعيين لتقرير اعتقاده الجملي لها ، فكشف له بها أن الوعد الذي سبق له متعلق بأهله الصالحين ^(١) .

* قوله تعالى حاكياً عن الأشقياء ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ (الملك : ١٠) وقوله سبحانه في غير آية « وانتم تعقلون » « وانتم تعلمون » ، فإنها وأمثالها تدل على معرفتهم بعقولهم قبح ما هم عليه وبطلانه معاً .

* ما ورد في القرآن من سؤال الملائكة عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وجوابه تعالى عليهم بقوله ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة : ٣٠) فلو لم تكن المصالح مراعاة في أفعاله تعالى - كما يقول ابن الوزير - ما سألت عن ذلك الملائكة ولا كان الجواب عليهم بسعة العلم ، فقد قال تعالى ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ ولم يقل : إني يصدر مني ما يفعل المفسدون ^(٢) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٠٥ . ٢٠٦ ، والعواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٨٧ وما بعدها .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٠٧ ، والعواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٨٧ - الوهم الثامن والعشرون .

* كذلك يدل على حكمته تعالى ما حكاه لنا سبحانه مما جرى بين موسى والخضر عليهما السلام ، فإنه مناد نداء صريحاً باشمال أفعال الله تعالى على المصالح والغايات المحمودة ^(١) ، ولولا اعتقادهما لذلك ما استنكر موسى ولا أجاب الخضر بوجوه الحكمة المراجعة الى المصالح ، ولا قنع موسى بذلك الجواب . وقد أجاب ابن الوزير عن اعتراض يمكن أن يرد هنا بقوله « ولا يقال : هلا ترك خلق الغلام الذي أمر الخضر بقتله ؟ لأنه سبحانه لو ترك ذلك وأمثاله لم يكن شيء من الشرور والابتلاء ، وإنما كلامنا في أن الحكمة الخفية اقتضت ذلك لما نعلم ولما لا نعلم . ألا ترى أن الله تعالى لو لم يخلق الغلام ويأمر الخضر بقتله لم تكن قصة الخضر وموسى ولا علمنا هذا الدليل القاطع على أن أفعال الله المتشابهة لها تأويلات حسنة في العقول ؟ فإننا لم نجد في السمع دليلاً على ذلك أوضح من قصتهما ، فقد حصل بوقوع هذا الشر وظهوره حجة قاطعة على أن الله لا يريد الشر لنفسه وإلا لما احتاج الخضر إلى تأويل ذلك لموسى ^(٢) .

٢ - أدلة السنة :

وقد ورد في السنة الصحيحة الكثير مما يدل على ثبوت الحكمة لله تعالى . من ذلك حديث ابن عباس الذي رواه البخاري « كان النبي ﷺ يدعو من الليل » وذكر دعاءه وفيه : « أنت الحق وقولك الحق ووعدك الحق والجنة حق والنار حق والساعة حق ... » ^(٣) وذلك كما يقول ابن الوزير إشارة من البخاري إلى مذهب أهل السنة في اثبات الحكمة . وقد بوب البخاري باباً في ذلك هو « باب قول الله تعالى : وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق » .

(١) أنظر الآيات ٦٥ ، ٨٢ من سورة الكهف .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٢١٥ ، والعواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ١١١ . ب .

(٣) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٠٠ .

٣ - دليل الاجماع :

وقد نص الكثيرون من علماء الاسلام المتقدمين والمتأخرين على اثبات الحكمة . فمما هو معلوم ضرورة - فيما يرى ابن الوزير - أن القدماء من الصحابة والتابعين لم يتأولوا اسم الله تعالى « الحكيم » ، وعلى ذلك سار طوائف الفقهاء وأهل الأثر والشيعة والمعتزلة الذين اتفقوا على ذلك على كثرة فرقتهم . وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا القول من ابن الوزير مبالغ فيه لكنه - كما عودنا دائماً - لا يطلق القول هكذا دون حجة ، وحجته هنا تتمثل فيما ينقله عن علماء هذه الطوائف وأئمتهم .

فبالنسبة للفقهاء ينقل لنا عن ابن الحاجب أنه جزم في كتابه « مختصر منتهى السؤال والأمل » بإجماع الفقهاء على أن أفعال الله تعالى في الشرائع معللة ، ذكر ذلك في دليل العمل بالسير وتخريج المناط من القياس ، وذكر في مسالك العلة أنها صريح وتنبيه وإيماء ؛ فالصريح مثل لعله كذا أو بسبب كذا أو لأجل أو لكي ، وجميع الأشعرية يتابعونه على ذلك في أصول الفقه كالرازي في « المحصول » والغزالي في « المستصفى » وجميع من أثبت القياس في الفروع وكذلك شراح كتابه منهم ومن غيرهم ، مع كثرتهم ، وأكثرهم أشعرية قرروا ذلك ولم يعترضوه .

وأما أهل السنة فقد نقل ابن الوزير اثباتهم للحكمة عن الزنجاني والذهبي وابن كثير من أئمتهم ، كما نقل ذلك عن الغزالي . فقد ذكر الحافظ أسعد ابن علي المعروف بالزنجاني أن مذهب أهل السنة هو اثبات حكمة الله تعالى . وذكر الذهبي في ترجمة عكرمة في « الميزان » ما يدل على ذلك ، كما نص الامام الخطابي والعلامة الدميري من أهل السنة وأئمة الشافعية على أن لله حكمة في كل شيء . ذكر ذلك الدميري في كتابه « حياة الحيوان » في « ذكر الذباب » ، كما نص على ذلك ابن كثير في « البداية والنهاية » في تفسير قوله تعالى ﴿ ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ﴾ (هود : ٣٤) .

ومن كلام الغزالي في ذلك - مع توغله في الكلام - قوله في « المقصد

الأسنى» : « ولذلك قال الله : سبقت رحمتي غضبي ، فغضبه ارادته الشر ، والشر بارادته ؛ ورحمته ارادته الخير ، والخير بارادته ، ولكن أراد الخير للخير نفسه ، وأراد الشر لا لذاته بل لما تضمنه من الخير » (١) . وللغزالي مثل ذلك في « الاحياء » في سر القدر .

وأصرح منه قول النووي في شرح مسلم في حديث « والشر ليس إليك » أي « ليس بشر بالنظر الى حكمتك فيه وانك لا تفعل العيب » ، وقول الرازي في تفسيره : ان مسألة الأفعال وقعت في حيز التعارض بحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وبحسب تعظيمه نظراً إلى حكمته .

وقد يضيق بنا المقام عن ذكر كل ما أورده ابن الوزير من أقوال العلماء ومن جميع الطوائف - اذ لم يكتف لإثبات الحكمة بما نقله عن علماء الفرق الكبرى ، وانما راح يستقري أقوال الفقهاء من أئمة كل مذهب على حدة ، وتتبع كذلك أقوال المفسرين والمتكلمين خصوصاً متكلمي الأشاعرة الذين شاع عنهم أنهم ينفقون الحكمة ويتزهون الله تعالى عن الأغراض والعلل - لينتهي من ذلك إلى قوله « فهؤلاء سبعة عشر من أكابر الأشعرية وأهل الكلام وأهل السنن والآثار من المتأخرين ، تيسر لي النقل عنهم الآن ، مع بُعدي عن ديارهم ، دع عنك قدماء السلف ، الذين صانهم الله وصان أزمئتهم عن البدع . فلو ادعى مدع اجماع المتأخرين مع اجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك لما بعد عن الصواب » (٢) .

ب - أما الأدلة العقلية فهي :

١ - قاعدة الكمال في الأفعال :

مما لا ريب فيه أن قاعدة الكمال في الأفعال أن يكون صدورها عن الحكمة

(١) المقصد الغزالي : المقصد الأسنى ٣٦ . ٣٧ ؛ وابن الوزير : إنباط الحق ٢٠١ . ٢٠٢ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٠٣ . ٢٠٤ .

البالغة في توجيهها إلى المصالح الراجحة والعواقب الحميدة ، فكلما ظهر ذلك فيها كانت أدل على حكمة فاعلها وعلمه وحسن اختياره ومحامده ، وكلما بعدت عن ذلك كانت أشبه بالآثار الاتفاقية وما يتولد عن العلل الموجبة وأشبهت - كما يقول ابن الوزير - أفعال الصبيان في ملاحظتهم والمجانين في خيالاتهم ، ولا يوجد في أفعال المخلوقين أحسن ولا أنقص من أفعال الصبيان والمجانين لخلوها عن الحكمة ؛ فمن نفى عن أفعال الله تعالى كل داع وحكمة فقد جعلها من هذه الجهة أنقص من أفعال الصبيان والمجانين . فقد فرق نفاة الحكمة بين أقوال الله تعالى وأفعاله بغير حجة حين قطعوا بخلو الأفعال عن كل حكمة وداع وسبب ، وأوجبوا الصدق في أقوال الله تعالى ومنعوا ضده وهو الكذب ، غافلين عن كون الأقوال نوعاً من الأعمال بدليل اجماع الأمة على دخول الأقوال والأعمال في الوعد والوعيد على الأعمال ، وكذلك ما جاء في الصحيح أن أفضل العمل شهادة أن لا إله إلا الله ، ثم انهم جعلوا صدور الأفعال منه تعالى عن حكمة محالاً عليه غير ممكن له ولا داخل في مقدوره ، كإحالة الأكل والشراب عليه ^(١) . فابن الوزير يربط هنا بين كمال الله تعالى وصدور الأفعال منه عن حكمة ، إذ الكمال يقتضي ذلك . وقد سبق ابن تيمية الى تقرير ذلك في قوله : « إنا إذا قدرنا من يقدر على أحداث الحوادث لحكمة ومن لا يقدر على ذلك كان معلوماً ببديهة العقل أن القادر على ذلك أكمل » ^(٢) .

٢ - اثبات الحكمة هو مقتضى تعظيم اسمه تعالى (الحميد) :

فقد أجمعت الأمة على أن الله تعالى تمدح بأنه الملك الحميد ، وإلى هذين الاسمين الشريفين ترجع متفرقات أسمائه الحسنی ، فما كان منها يقتضي كمال العزة والقدرة والجبروت والاستقلال والجلال دخل في اسم « الملك » وعاد

(١) ابن الوزير : إثمار الحق ١٩٥ - ١٩٩ ؛ وانظر هذه الفكرة التي ينتقدها عند الغزالي في : الاقتصاد

٨١ ، ٨٢ ؛ والآمدي : غاية المرام ٢٤٤ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ٣٧٧/١ .

إليه ، وما كان منها يقتضي الجود والرحمة واللطف والصدق والعدل وكشف الضر وأمثال ذلك دخل في اسم « الحميد » وعاد إليه . ولذلك جمع جميع أئمة الإسلام العارفين بين تعظم هذين الاسمين الشريفين ووفوا كل واحد منهما حقه على حسب قوى البشر في ذلك ، خلافاً لمن قصر في واحد منهما دون الآخر . فالتقصير في أحدهما يؤدي الى القدح في قدرة الله تعالى أو القدح في حكمته . ومما قاله ابن الوزير في هذا المعنى :

فمن قاصد تنزيهه لو رعى له من الجبروت الحق عز التعاظم
ومن قاصد تعظيمه لو رعى له محامد ممدوح بأحكام حاكم
وحافظ كل العارفين عليهما وهذا الصراط المستقيم لقائم^(١)

٣ - اثباتها بناء على التحسين والتقيح :

ويتضح هذا الاستدلال في قول ابن الوزير لنفاة الحكمة : انكم إما أن تحسنوا نفى الحكمة بغير حجة أو لا تحسنوه الا بحجة ، إن حستموه بغير حجة أكذبكم قول الله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ﴾ (البقرة : ١١١) ، وان لم تحسنوه الا بحجة فقد اعترفتم بالتحسين العقلي وذلك يؤدي الى اثبات الحكمة . على أنه لا ينبغي أن يفهم من اعتماد ابن الوزير على هذا الاستدلال الأخير تمام موافقته للمعتزلة في مسألة التحسين والتقيح ، فإنه ينهج في هذه المسألة منهج السلفين - كما نراه عند ابن القيم مثلاً^(١) - وهو منهج وسط مضمونه ان القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل ، وأما العقاب فتوقف على الشرع ، والحسن كذلك ثابت بالعقل لكن الثواب عليه متوقف على الشرع .

وتسليم هذا القدر من التحسين والتقيح يوجب - في رأي ابن الوزير - الموافقة على اثبات الحكمة لله تعالى ، والمخالفون في ذلك قد ناقضوا أنفسهم حيث أقروا بثبوت التحسين في أقوال الله سبحانه وتعالى وأنكروا ذلك في أفعاله ،

(١) أنظر الدكتور عوض الله حجازي : ابن القيم وموقفه ١٦٠ . ١٦٧ .

مع أنه لا فرق بين الأقوال والأفعال . وقد أوضح ذلك ابن الوزير في رده على قول الرازي : « إنما يمتنع الكذب على الله تعالى لأنه صفة نقص لا تجوز عليه سبحانه . في رده على الرازي هنا يقول : « هذا كلام صحيح ، لكن كون الكذب صفة نقص اعتراف بالتحسين والتقبيح وثبوت الحكمة عقلاً ، وإذا وقع الاجماع على أن الكذب صفة نقص وعلى أنه إنما امتنع على الله تعالى لكونه صفة نقص فكذلك تعذيب الأنبياء بذنوب أعدائهم وإثابة أعدائهم بحسناتهم ... فانه محال على الله تعالى عقلاً وسمعاً من الجهة التي استحال عليه الكذب منها . ومن زعم أن بينهما فرقاً في النقص على العدل الحكيم فقد أبطل ، والله يحب الانصاف .. » (١) فإذا كانت المساواة بين الأقوال والأفعال ثابتة في اللغة والنص بدليل اجماع الأمة على دخول الأقوال والأعمال في الوعد والوعيد على الأعمال وحديث « أفضل الأعمال شهادة أن لا اله الا الله » واجماع العلماء على دخول الأقوال في حديث النبي ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » وبدلالة العقل كذلك على المساواة بينهما ، فما بال نفاة الحكمة أوجبوا صيانة الأقوال الربانية عن النقائص ولم يوجبوا ذلك في الأفعال (٢) ؟ .

ان ابن الوزير لم يكتف باثبات الحكمة لله في أقواله تعالى وأفعاله بالأدلة القوية السابقة ، بل راح يناقش نفاتها فيما احتجوا به مناقشة موضوعية نعرض فيما يلي بيانها .

ابن الوزير ونفاة الحكمة

يتلخص رأي نفاة الحكمة - كما هو معلوم مشهور - في أن الفعل الإلهي لا يعلل بغرض ولا غاية ، فكل ما أبدعه الله تعالى من خير وشر ونفع وضر ولم يكن لغرض قاده إليه ولا المقصود أوجب الفعل عليه ، فالله سبحانه وتعالى

(١) ابن الوزير إيثار الحق ١٩٧ . ١٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ٢٠٨ . ٢٠٩ .

لا يسأل عما يفعل^(١) . ومعلوم أن هذا القول قائم على تصور لمعنى العدل الإلهي يختلف عنه لدى المثبتين للحكمة ، وقد احتج له أصحابه بحجج كثيرة يمكن تلخيصها فيما يلي :

١ - ما نراه في هذا العالم مما يفيد أن الله تعالى يريد الشر المحض لكونه شراً كإبلام الأطفال والبهائم وعذاب الآخرة الدائم ونحو ذلك مما ينضح به العالم من شرور .

٢ - مسألة الأطفال الثلاثة ، وهي مشهورة مكررة في مصنفات القائلين بذلك من الأشعرية ، ومضمونها أن أحد هؤلاء الأطفال مات صغيراً فدخل الجنة ، وأحدهم كبر ووجد الله تعالى وعبدته ودخل الجنة ، أما الثالث فقد كبر وكفر فدخل النار ، فلما رأى الصغير منزلة أخيه المؤمن من فوقه في الجنة قال : يا رب ، هلا أبلغتني منزلة هذا ؟ فقال له الله سبحانه : اني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار ، فقال الذي في النار : فهلا أمتني صغيراً . وهذه - كما يقول ابن الوزير - مسألة خلق الأتقياء بعينها لكنهم غيروا العبارة فيها^(٢)

٣ - ان القول بالأسباب والدواعي في أفعال الله تعالى يؤدي إلى التسلسل أو إلى تعجيز الله عز وجل عن ذلك لأن الأسباب والدواعي خلق الله ، فلو كان لا يفعل إلاها لم يخلقها الا لمثلها داع وسبب مما يؤدي الى التسلسل أو إلى تعجيزه عز وجل عن خلق شيء بغير داع .

٤ - أن الله سبحانه وتعالى يقول في كتابه ﴿ لا يسأل عما يفعل وهو يسألون ﴾ (الأنبياء : ٢٣) .

(١) الغزالي : الاحياء / ١ ، ١٥٧ / ٢٠ ، ١٩٥ / ١٩٧ ، الآمدي : غاية المرام ٢٢٤ ، الأشعري : الإبانة ٥٠ ، ٥١ .

(٢) ابن الوزير : إثبات الحق ٢٣٢ ، الغزالي : الاقتصاد ٨٣ ، ٨٤ ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ٤٠٩ ، الآمدي : غاية المرام ٢٢٨

٥ - أن القول بالحكمة يقدح في كون الله تعالى غنيا ويستلزم نسبة النقص والحاجة إليه سبحانه وتعالى عن ذلك ، اذ لو كانت أفعاله تعالى معللة بغاية أو غرض فإما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به من عدمها ؛ فان كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها ، وان كان الثاني لزم أن يكون مستكملاً بها فيكون قبلها ناقصاً محتاجاً إليها ، وهذا يوجب افتقار الأشرف للأخس ، وذلك قدح في غناه سبحانه وتعالى ، وهو الغني المطلق عما سواه وله الكمال الأتم والجمال الأعظم (١) .

٦ - ومما احتج به نفاة الحكمة كذلك هذا الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « اختصمت الجنة والنار إلى ربهما فقالت الجنة : يا رب ما لها لا يدخلها إلا ضعفاء الناس ؟ وقالت النار . فقال للجنة : أنت رحمتي ، وقال للنار : وانت عذابي أصيب بك من أشياء ولكل واحدة منكما ملؤها ، قال : فأما الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحداً وإنه ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل من مزيد ... الحديث » . « فاذا كان تعالى يخلق خلقاً للنار فما وجه الحكمة في خلقهم ؟ فذلك يدل - فيما يرى هؤلاء - على انتفاء الحكمة (٢) .

٧ - وأخيراً فمن أدلتهم على ذلك ما زعموه من وقوع التكليف بما لا يطاق فعلاً ، اذ كلف الله تعالى أبا لهب بالإيمان وقد أخبر تعالى أنه لا يؤمن ؛ فوقع ذلك دليل على أن أفعاله تعالى لا تعلل (٣) .

هذا أشهر ما استدل به نفاة الحكمة على صحة ما ذهبوا إليه ، وفيما يلي

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٣١ . ٢٣٤ ؛ وانظر نهاية العقول ٧/٢ ؛ والآمدي : غاية المرام ٢٢٦ ؛ والدكتور محمد الجلند : مشكلة الخير والشر .

(٢) أنظر الأشعري : الإبانة ٦٢ ؛ وابن الوزير : إنباط الحق ٢٣٣ . ٢٣٤ .

(٣) الأشعري : الإبانة ٥١ ؛ والغزالي : الإحياء ١٩٥/٢ .

نقف قليلاً مع كل حجة منها لترى كيف ناقشها ابن الوزير وبين بطلان الاحتجاج بها .

أولاً : الاستدلال بالآية الكريمة ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾ (الأنبياء : ٢٣) غير صحيح ، ويتضح بطلانه من وجهين :

الأول : أن هذه الآية في اثبات العزة لله تعالى ، وهي من صفاته سبحانه بالإجماع على ذلك ، فالله أعز من أن يسأل لكن هذا لا يقتضي أنه سبحانه غير حكيم ، فقد تمدح بالحكمة كما تمدح بالعزة ، بل انه سبحانه وتعالى قد تمدح بسؤال وعده الصادق للمؤمنين في قوله ﴿ قل أذلك خير أم جنة الخلد التي وعد المتقون كانت لهم جزاء ومصيراً لهم فيها ما يشاءون خالدين كان على ربك وعدا مسئولاً ﴾ (الفرقان : ١٥ - ١٦) ، فوجب الإيمان بهما معاً ، فهو العزيز الحكيم ، والجمع بينهما في موضع واحد في كثير من آيات القرآن الكريم يشير إلى أنهما أخوان لا يفرقان لا ضدان لا يجتمعان ، ولذلك يؤيهما البخاري في كتاب التوحيد من صحيحه مجموعين باباً واحداً .

الثاني : أن هذه الآية الكريمة إنما هي في الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدتهم المشركون ، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك فهو مربوب لا رب ، وإنما الرب الحق الذي يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا من يخاف العذاب ويجاسب أشد الحساب . وسياق الآية الكريمة من أولها واضح في ذلك ، فالاحتجاج بها على نفي الحكمة غفلة عظيمة ، وإنما هي لنفي شريك مغالب يلزم اظهار الحكمة ويعاقب على ترك البيان لها ونحو ذلك . وعلى هذا فلا دليل في الآية الكريمة لنفاة الحكمة ^(١) .

(١) ابن الوزير : إثمار الحق ٢٣١ . ٢٣٢ .

ثانياً - شبهة الأطفال الثلاثة (١) :

هنا لا ينتقد ابن الوزير من ينفون الحكمة فحسب ، وإنما يلوم معهم الجبائي بسبب ما قرأ أنه جواب الله تعالى عن كل واحد من هؤلاء الاخوة الثلاثة ، فإن تقدير الجبائي لهذا الجواب - على نحو ما سبق أن رأيناه - خطأ فاحش لأن العلة في إمارة الصغير ليست هي علم الله تعالى بأنه لو كبر كفر ، ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صغاراً ، بل لما خلقهم حتى يميتهم كذلك ، فان ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم .

ولو كانت هذه هي العلة لصاحت الوحوش والطيور - كما يقول ابن الوزير - وجميع أنواع الدواب وقالت : يا رب ، هلا جعلتنا من بني آدم ، ولصاح المؤمنون كلهم وقالوا : ربنا هلاً عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء ... ولقالت الأنبياء : هلا ساوت بيننا ... ولو انفتح هذا الباب لاعترض تفضيل يوم الجمعة والعيد وليلة القدر ولم تكن هذه الأوقات المخصوصة أولى بذلك من غيرها ... واعترض تخصيص ايجاد العالم وكل فرد بمن فيه بوقت دون وقت ، وتخصيص جميع ما فيه بقدر دون قدر في جميع أفعال الله تعالى ... ولقالت القباح : هلا جعلتنا حساناً ، والنساء هلا جعلتنا رجالاً ، وأمثال ذلك مما لا يحصى ، وذلك مما يؤدي الى عدم وجود شيء من الموجودات ، بل الى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات لعدم رجحان وقت على وقت ومكان على مكان وقدر على قدر ، فيلحق القادر حينئذ بالعاجز ويعتذر الاختيار على جميع المختارين ، وانتهينا الى مسألة لا تنتهي لتعارض الدواعي المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال ، وهذا خروج من المعقول « (٢) .

(١) من المناظرات التي دارت بين الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي ، وقد ذكرها السبكي في : طبقات الشافعية ٢/٢٥٠ ، ٢٥١ وذكرها مع غيرها . الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين

٤٥٨/١ وما بعدها

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٣٢ . ٢٣٣ .

وتقدير ابن الوزير لمسألة الأطفال هذه وجوابه عما ورد فيها من الأسئلة أو الوسواس - كما يسميها - هو أن نحاول التعرف على ما ورد به السمع من بعض وجوه حكمته تعالى في خلق الأشقياء ، وأن نؤمن بأن الله تعالى يختص برحمته من يشاء وأنه في ذلك العليم الحكيم الخبير البصير^(١) .

ثالثاً : حديث الجنة والنار :

في رد ابن الوزير للاحتجاج بهذا الحديث تتجلى لنا براعته ومقدرته كواحد من رجال الحديث الراسخين في علومه .

فهو أولاً يتجه الى بيان براءة البخاري مما قد يتوهم من روايته لهذا الحديث فيبين لنا ثلاثة أمور :

الأول : أن البخاري قد خرج في التوحيد في الباب الخامس والعشرين في قوله عز وجل : ﴿ ان رحمة الله قريب من المحسنين ﴾ (الأعراف : ٥٦) وأنه خرج قبله حديثين مرفوعين أحدهما عن عبادة وهو حديث « انما يرحم الله من عباده الرحماء » . والثاني عن أنس وهو « ليصبين أقوام سفع من النار بذنوب أصابوها ثم يدخلهم الله الجنة بفضل رحمته » . ثم أراد البخاري تأكيد هذين الحديثين في رحمة الله تعالى بحديث ثالث لأبي هريرة وهو هذا الحديث . فقد أورده البخاري اذن لتأكيد معنى حديثين قبله .

الثاني : أن البخاري قد روى هذا الحديث على الصواب قبل هذا الموضع من طريق اتفق على صحتها هو ومسلم وغيرهما ، ثم جاء به في هذا الموضع من طريق آخر لم يوافقه عليها مسلم ولا غيره من أهل السنن . وقصد البخاري هنا

(١) المصدر نفسه ٢٣٣ .

لم يكن الا تقوية أصل الحديث وما فيه من معنى الرحمة المتفق عليها لا أنه ظن صحة هذا المتن المقلوب^(١) .

الثالث : أن البخاري قد نبه على أن ذلك الحديث من المقلوب كما ذكر ذلك ابن القيم الجوزية في « حادي الأرواح » وأكد بقوله فيه : « والروايات الصحيحة ونص القرآن يردّه ، فان الله تعالى أخبر أنه يملأ جهنم من إبليس وأتباعه ، وأنه لا يعذب الا من قامت عليه الحجة وكذب رسله ، قال تعالى : ﴿ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ... ﴾ (الملك : ٨ - ٩)^(٢) .

وهكذا أبعد ابن الوزير عن البخاري كل شبهة قد يوهمها اخراجه لهذا الحديث المقلوب ليتجه ثانياً الى بيان بطلان الاحتجاج به على نفي الحكمة وأسباب فساد الاحتجاج به على ذلك ، وهي :

١ - أن راوي هذا الحديث المقلوب جعل تنزيه الله تعالى من الظلم عند ذكره الجنة ، فأوهم بذلك أن من أدخله الله الجنة بغير عمل كان ظلماً ، وهذا من أفحش الخطأ « فان الحور العين في الجنة والأطفال بغير عمل ، وهذا هو الموضع الذي لا يسمى ظلماً عند أحد من المسلمين ولا من العقلاء أجمعين ، ولا أشار الى ذلك شيء من الحديث ولا من اللغة ولا من العرف ؛ وانما ذكر هذا اشارة الى أن التعذيب بغير ذنب هو شأن الظالمين من الخلق ، والله تعالى حرم الظلم على نفسه وجعله بين خلقه محرماً ، كما رواه أبو ذر عن رسول الله ﷺ ، بل كما تمدح بذلك رب العالمين في كتابه المبين .

٢ - ان راوي هذا الحديث قد قصر في سياقه المتن فقال : « وقالت النار » ولم

(١) المصدر نفسه ٢٣٣ . ٢٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ٢٣٦

يذكر ما قالت ، ولا سكت من قوله قالت . كذلك فانه ذكر قول الله تعالى للجنة : « أنت رحمتي » ولم يتم قوله لها : « ارحم بك من أشياء من عبادي ، وهو مروى عنه بهذا النقص في جميع النسخ . فالنقص في الحفظ والرواية في الرواية بين على حديثه (١) .

٣ - أن المحدثين قد تجنبوا اخراج هذه الرواية اذ تركها مسلم والنسائي مع روايتهما الحديث ، وتركها أحمد بن حنبل في مسنده مع توسعه فيه . وتركها كذلك ابن الجوزي في جمعه أحاديث البخاري ومسلم ومسند أحمد ، كما تركها ابن الأثير أيضاً في « جامع الأصول » وهو يعتمد الجمع بين الصحيحين للحميدي ، والحميدي انما يترك ما ليس على شرط البخاري مما ذكره في صحيحه ، فتركه لهذا الحديث دليل على أنه ليس على شرط البخاري .

٤ - وفضلاً عن ذلك فان هذا الحديث معارض بما ثبت بالنص والاجماع وهو أن سنة الله تعالى ألا يعذب أحداً بغير ذنب ولا حجة كما قال تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (الاسراء : ١٥) ، وقال : ﴿ ذكرى وما كنا ظالمين ﴾ (الشعراء : ٢٠٩) ، وأمثال ذلك في القرآن كثير ؛ وفي الصحيحين : « لا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل وأنزل الكتب » . فكيف يعدل عن هذا كله مع موافقة الرواية الصحيحة له الى رواية ساقطة مغلوطة مقلوبة زل بها لسان بعض الرواة ، كما زل لسان الذي أراد أن يقول : اللهم أنت ربي وأنا عبدك فغلط من شدة الفرح بوجود راحلته عليها طعامه وشرابه بعد اليأس ، كما ورد في الأحاديث الصحاح ؟ ولو كان الغلط يحكم به لوجب كفر ذلك الغالط وتكفيرنا له لأجل غلظه وعكسه ما أراد .

(١) المصدر نفسه ٢٣٧

٥ - وأخيراً فإن هذا الحديث المقلوب على فرض صحته لا دليل فيه لنفاة الحكمة لأنه معارض بالأدلة القاطعة والحجج الساطعة ومحمّل الموافقة له ، فإنه لم يصرح فيه بأنه ينشئ للنار خلقاً لا ذنوب لهم ، ولا قال فيدخلهم النار قبل أن يذنبوا ويستحقوا العذاب . وإذا لم ينص على ذلك وجب تقدير ذلك لموافقة سنة الله تعالى التي لا تبدل لها ولا تحويل^(١) .

وكون هذا الحديث على فرض صحته يمكن أن يكون موافقاً للأدلة القاطعة ، يتضح من أحد وجهين :

الأول : إما أن يكون هؤلاء الذين أنشأهم الله لها قوماً من كفار بني آدم الذين تقدم كفرهم وقدم ادخارهم لها بعد كفرهم وسمى اعدائهم لها إنشاء حقيقياً لصورهم ورددهم على ما كانوا ، أولاً لأنه كان قد أعدمهم . وهذا - كما يقول ابن الوزير - هو اختيار جماعة من أهل السنة ، بل من الأشعرية ، فقد نص عليه ابن بطال في شرح البخاري عند شرحه لهذا الحديث .

الثاني : أن يكون الله تعالى خلق للنار خلقاً مستأنفاً فكلفهم بعد خلقهم فكفروا فاستحقوها ، كما ورد في بعض أحاديث الأطفال . وقد يكون هذا الخلق الذي خلقه الله لها مما لا يتألم أو يتلذذ أو من الجمادات ، كما قال سبحانه : ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ (البقرة : ٢٤) .

فاذا أضفنا الى تلك الأدلة ما قاله رجال الحديث ونقاده عن جاءت هذه الرواية للحديث من طريقه ، وهو ابراهيم بن سعد ، أمكننا ان نحكم مطمئنين بأنه لا حجة فيه لمن يحتجون به على نفي الحكمة .

ولعله مناسب هنا أن نذكر هذا الحديث بالنص المتفق على صحته حتى لا نكون قد كشفنا عما هو ضعيف أو مختلف فيه دون ما هو صحيح متفق عليه .

(١) المصدر نفسه ٢٣٨ . ٢٣٩ .

والرواية الصحيحة لهذا الحديث هو ما جاءت من طريق عبد الرازق عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ، قال رسول الله ﷺ : « تحاجت النار والجنة فقالت النار : أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة : ما لي لا يدخلني الا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ فقال الله تعالى للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي وقال للنار : انما أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي ، ولكل واحدة منكما ملؤها » . فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول : قط قط قط ، فهالك تمتلئ ويزوى بعضها الى بعض ، ولا يظلم الله من خلقه أحدا ؛ وأما الجنة فان الله ينشئ لها خلقاً ؛ خرجه البخاري في تفسير (ق) ومسلم في صفة النار^(١) .

رابعاً : القول بأن الأسباب والدواعي ثابتة في الفعل الالهي يؤدي الى التسلسل أو النقص في القدرة الإلهية . وهذا القول - فيما يراه ابن الوزير - من أفحش الوهم والغلط ، اذ المرجع بالأسباب والدواعي والحكم الى الله تعالى بذلك ، وما كان من المخلوقات خيراً فإنه يراد خلقه لنفسه لا المعنى آخراً ولا لسبب ثان ، وما كان شراً فإنه يراد لخيره فيه أو خيره يستلزمه أو يتعقبه ، لما اجتمعت عليه الفطر وأقرته الشرائع من قبح ارادة الشر لكونه شراً . وقد بسط ابن تيمية فكرة التسلسل هذه ورد عليها رداً كافياً في مجموعة الرسائل الكبرى^(٢) .

أما ان ذلك يؤدي الى تعجيزه تعالى فليس بصحيح ، لأن هناك فرقاً كبيراً بين نفي القدرة ونفي الفعل . وفي قوله تعالى : ﴿ بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾ (آل عمران : ٢٦) تنبيه على هذا الفرق حيث لم يقل : انك شيء فاعل . وقد عبر ابن الوزير عن ذلك في قوله : « فنحن لم نقل ان الله لا يقدر على العبث ولا اللعب وانما قلنا انه لا يفعلهما ، ومدحناه بذلك ، كما مدح به نفسه في كتابه الكريم ، ولولم يكن قادراً على ذلك لم يكن ممدوحاً بتركه كما أن الجمادات

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٣٩ - ٢٤٠ ، والروض الباسم ٤٨/٢ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٨٠ - ٣٨٥ . رسالة الإرادة والأمر .

غير ممدوحة بترك ذلك ، وهي لا تفعله وإنما لم تمدح بتركه مع عدم فعلها له لعجزها عن فعله وتركه ، وهذا شيء تفهمه العرب في جاهليتها والعوام في أسواقها وباديتها » (١) .

ويبدو لي أن هذا رد جيد من ابن الوزير لأنه - إذا كان اثبات الحكمة لا يحد - كما تبين - من كونه تعالى على كل شيء قدير ، وإذا كان نفي الفعل عدلاً أو ظلماً لا يعني نفي القدرة على ذلك ، وإذا كان مُثبتو الحكمة لا يقصدون سوى تنزيه الله تعالى عن فعل الظلم والعبث ، وإذا كان مدحهم لله تعالى بتنزيهه عن ذلك يقتضي ضرورة أن يكون سبحانه قادراً على فعله حتى يكون لمدحه بترك ذلك معنى - إذا كان كل ذلك كذلك ، لم يكن لنفاة الحكمة أن يحتجوا بأن إثباتها يستلزم تعجيز الله تعالى ويحد من قدرته . فقول ابن الوزير السابق - فضلاً عن قوته - يقرب المسافة - فيما يبدو لي - بين الطرفين المختلفين في هذه المسألة ، لأنه لا أحد من نفاة الحكمة يخالف في تنزيه الله تعالى عن الظلم والعبث ، وكذلك لا أحد من المثبتين لها - فيما أعتقد - ينكر شيئاً من قدرته تعالى ، إلا أن يكون إيجاب المعتزلة للأصلح مما يحد من ذلك ، وقد مضى بيان وجه الحق في هذه المسألة عندهم في الكلام عن الإرادة .

وإذا كان الأمر على هذا النحو الذي أوضحه نص ابن الوزير السابق ، فإن المثبتين للحكمة يكونون قد استدلوا بحكمته تعالى على قدرته . فالمسألة إذن ليست من التعارض إلى الحد الذي صورت به لدى بعض الباحثين . على أنه ينبغي ألا ننسى أن هذه الفكرة التي التقينا بها لدى ابن الوزير هنا لا تمثل وجهة نظر المثبتين من المعتزلة بقدر ما تمثل منهج السلف ومن تبعهم في ذلك .

ولنعد بعد هذه الملاحظة السريعة إلى استيفاء ردود ابن الوزير على أدلة من نفوا الحكمة .

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٤٠ .

خامساً - الاحتجاج بما نراه في العالم من شرور كثيرة :

لقد توهم نفاة الحكمة - كما يقول ابن الوزير - أن السمع قد ورد بما يدل على أن من هذه الشرور ما أرادته الله تعالى لكونه شرّاً لا لحكمة منه ولا غاية محمودة ، كعذاب الأشقياء الدائم في الآخرة . ومثل هذه الحجة هي أهم ما جرأهم على إنكار الحكمة « بل ليس لهم كبير شيء سواها ، وهي شبهة الملاحظة التي يصوّنون بها على السفهاء والضعفاء » (١) .

ويتلخص رد ابن الوزير على ذلك فيما يلي :

١ - ان استقباح العقول لذلك الذي احتجوا به هنا وأمثاله إنما سببه قصور هذه العقول عن ادراك وجه الحكمة فيه ، « فان ذلك الاستقباح الموجود في عقول البشر صحيح بالنظر الى علومهم القاصرة وعقولهم الحائرة ؛ لكن الراكن اليه غفل عن كون ما أنكر صدر عن تثبت حكمته وثبت استبداده بعلم الغيوب والحكم ، وأنه يعلم ما لا نعلم من الغيوب والحكم ، وقد أخبرنا في كلامه الحق أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه الا هو ، ولو كان ما تشابه علينا حسناً في عقولنا لم يحتج إلى تأويل ، ولو لم تكن أفعاله موقوفة على الحكمة لم يرد بذلك التنزيل » (٢) .

ثم ان السمع قد ورد ببيان بعض وجوه الحكمة في ذلك ، اذ ورد بما يدل على أن الله تعالى فعل ذلك للابتلاء ، كما قال تعالى في تحويل القبلة ﴿ وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ... ﴾ (البقرة : ١٤٣) . كذلك بين سبحانه أن التكذيب بما لم يعلم

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٠٩ ؛ وانظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٣ . ٢٧ حيث بين الشهرستاني ان السؤال عن حكم الله في الشرور ومثلها مما يخفى على العقول وجه الحكمة فيه كان أول شبهة وقعت في الخليفة وهي شبهة إبليس لعنه الله . وهي - كما يقول الشهرستاني - كانت أساس فرق الزيغ والكفر والضلال ؛ وانظر مقدمة مناهج الأدلة ٩٥ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٠٩ . ٢١٠ .

تأويله هو عادة جميع الكافرين ، وان سبب ذلك إنما جهلهم وعدم احاطتهم بعلمه في قوله تعالى ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ﴾ (يونس : ٣٩).

فعلى هذا يكون الايمان بالمشابه أفضل الايمان ، بل محك أهل اليقين والاحسان ، ويكون الخوف بسببه على المرتابين من مكر الله خوفاً عظيماً . وقد دلنا تأويل الخضر لموسى على أن تأويل المشابه يرجع الى رده الى المحكم الذي تحسنه العقول ولا تنكره . وهو جلب المنافع والمصالح ودفع المضار والمفاسد . فرد ابن الوزير هنا مبني على تسليم صحة انكار الحكمة في هذه الأمور المتشابهة ، لكن بالنسبة الى عقولنا ومعارفنا .

٢ - أما رده في هذا الوجه فيرجع الى كسر الانسان لعجبه بنفسه ، لأن الاعتراض على الله سبحانه إنما ينشأ من ذلك ، ويكون ذلك بأن يتذكر الانسان ما بين الناس من تفاوت عظيم في البلادة والذكاء ، وأن ينظر الى هذا التفاوت وما يؤدي إليه من اختلاف بينهم في التعليل ، فان الأقل علماً يجهل الحكمة في فعل الأعلم . فاذا كان ذلك واقع فيما بيننا لتفاوت علومنا ، فكيف بنا وحكم من أحاط بكل شيء علماً ، ولو وهب الله عز وجل لبعض خلقه نصف ما علمه سبحانه لجاز أن يكون ذلك التأويل لما تشابه عليهم في النصف الآخر . كيف وقد صح في حديث ابن عباس أن الخضر قال لموسى : ما علمي وعلمك وعلم جميع الخلائق في علم الله إلا مثلما أخذ هذا العصفور من هذا البحر .

وقد استمرت العادة على وجوب الاختلاف في الأحكام عند التفاضل في العلم والحكمة بدليل ما هو واقع من الاختلاف بين أهل الفطن والعلوم من المسلمين فيما بينهم والفلاسفة فيما بينهم ، بل ما حكاه الله تعالى من وقوع اختلاف يسير بين الملائكة ^(١) وكذلك بين بعض الأنبياء عليهم السلام ^(٢)

(١) في الآية الكريمة ﴿ ما كان لي علم بالملا الأعلى إذ يخضون ﴾ .

(٢) مثل ما حكاه سبحانه وتعالى عما كان بين داود وسليمان عليهما السلام .

بسبب الاختلاف في العلم . فاذا كان التفاضل في العلم والحكمة يؤدي الى الاختلاف في الأحكام بين المخلوقين وجهل بعضهم بالحكمة في فعل الآخر ، فان علم الله تعالى الذي لا يحيط به أو بشيء منه هو الذي يؤدي بنا إلى استقبح بعض هذه الأمور التي نراها شراً^(١) .

ولو قدرنا ما لا يتقدر من معرفتنا لتفاصيل أحكام الله تعالى وحكمه في هذه الأمور لكان هذا - كما يقول ابن الوزير - محارة عظمى لجميع العقول ، بل محالاً ممتعاً في معارف الفطناء والعلماء ، ولكان ذلك أعظم شبهة قادحة في زيادة علم الله تعالى عليهم ، ومن أدق التشابه المحير لفظائهم . فما بالنا نستنكر أن يخفى علينا وجوه الحسن والحكمة في بعض أفعاله تعالى وعلمه فوق كل علم ؟ .

٣ - ثم أن تدبر كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ يفيد ثبوت حكمته تعالى في هذه الأمور التي يظن أنها من الشرور المحضة المرادة لغير حكمة . فان القرآن الكريم كما دلنا على بعض وجوه الحكمة فيها قد دل على ثبوتها لله تعالى . أما دلالة القرآن على اثبات الحكمة لله تعالى في هذه الأمور فواضح في قوله تعالى في العذاب الاخروي ﴿ ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزاً حكيماً ﴾ (النساء : ٥٦) ، وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ﴿ وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ (المائدة : ١١٨) ، ولا يصح تفسير من فسر الحكيم في هذه الآيات بالمحكّم لعدم المناسبة بينهما في هاتين الآيتين^(٢)

ثم ان الجمع بين العزة والحكمة في هذه الآيات وأمثالها يتضمن كما يقول - ابن الوزير - نكتة لطيفة « وذلك أن اجتماعهما عزيز في المخلوقين

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٢١١ . ٢١٢ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ١٩٣ . ١٩٤ . ٢١٢ . وانظر في تفسير الحكيم بالمحكّم : تفسير الرازي ٣/٧ .

فإن أهل القوة من ملوك الدنيا يغلب عليهم العسف في الأحكام ، فيبين مخالفتهم لهم في ذلك فإن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته « (١) .

وأما بيان القرآن لبعض وجوه الحكمة في هذه الشرور الظاهرة فسوف نقف عليه بعد قليل . والمهم الآن أن نعلم أن رد ابن الوزير على استدلال نفاة الحكمة هذا أو على شُبّههم كما يسميها معرض لاعتراض قد يبدو خطيراً ، فإن رده يتلخص في نقطتين :

أحدهما : ان خفاء الحكمة في المصائب والآلام وغيرها على عقولنا لا يعني عدمها أو انتفاءها ، فإن الجاهل يعجز عن ادراك الحكمة في فعل العالم في أحيان كثيرة ، فكيف بنا إلى جوار من أحاط بكل شيء علماً .

الثانية : أن القرآن قد صرح بحكمته تعالى في مثل ما ظن انتفاء الحكمة فيه كالعذاب الأخروي الدائم .

والاعتراض الذي يرد على ذلك أن يقال : ان تجويز بعض ما يستقبح في عقول العقلاء لحكمة لا يعلمونها يستلزم تجويز بعثة الكذابين والكذب والخلف في الوعد والوعيد ونحوها لحكمة لا يعلمها الا الله تعالى . فما رده على ذلك ؟ انه يجيب بأن هذا القول ممنوع ولا صحة للاعتراض به لوجهين :

الوجه الأول : أن تقييح العقول قسمان : ضروري وظني ، وتجويز صدور ما يستقبح في العقول لحكمة خفية انما هو مقصور على القسم الثاني . أما بعثة الكذابين والكذب ونحوها مما اعترض به فهو قبيح قبحاً ضرورياً ، وقد بين ذلك في قوله : « ان ذلك إنما يجوز ذلك فيه . ولا شك أن اختيار الكذب وبعثة الكذابين بالمعجزات على الصدق وبعثة الصادقين مرجوح قبيح على كل تقدير ... أما أنه لم يجر في ذلك خير ولا حكمة فظاهر ، وأما ان جوز فيه شيء من الخير النادر فلا شك أن الصدق وبعثة الصادقين أكثر دفعاً للفساد والمفاسد

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢١٤ .

وجلباً للصالح والمصالح ... ونحن لم نقل بتجويز جهل العقل والعقلاء لمثل هذه الأمور الضروريات الجليات وانما جوزنا جهله للحكم الخفيات» (١) . فتجويز صدور القبيح لحكمة خفية انما هو فيما قبحه ظني يقع في مثله الاختلاف بين الجاهل والعالم أو العالم والأعلم (٢) .

الوجه الثاني : أن الداعي الى تحسين العقلاء لبعض القبائح ليس الا ضرورة الاختيار بين قبيحين ، فانهم يحسنون الأهون منهما ويختارونه ، وذلك محال في حقه تعالى لقدرته على كل شيء وعلمه بكل شيء . أما الخلف في الوعيد فليس في مرتبة القبيح الضروري لشهرة الخلاف فيه بين العقلاء وصحة تسميته في اللغة عفواً لا خلفاً كما قال كعب بن زهير :

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول

فلم يقل « والخلف عند رسول الله مأمول » ، وقد وردت تسميته بذلك في الكتاب والسنة ، كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام ﴿ فن تبني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ﴾ (ابراهيم : ٣٦) ، وكما في حديث : « الحسنه بعشرة أمثالها أو أزيد والسيئة بمثلها أو أعفو » (٣) .

سادساً - الاحتجاج بأن القول بالحكمة يقدر في غناه تعالى :

وقد أجاب المعتزلة على ذلك بأن الغرض لا يرجع الى الخالق وانما يرجع الى المخلوق (٤) . لكن النفاة من الأشاعرة لم يرتضوا هذا الجواب واعتراضوا عليه بأن في المخلوقات ما لا نفع له في خلقه ووجوده ، مثل الجمادات والعناصر والمعدنيات ونحو ذلك مما لا يلتذ ولا يألم ولا له فرق بين كونه وعدم كونه ،

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ١٢ أ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٤٢ . ٢٤٦ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٤٣ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ١١/١٣٤ . ١٤٥ .

بل انه - فيما يرون - لا فائدة ولا نفع لنوع الانسان في تكليفه مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق بدليل أن بعض الأنبياء والأولياء قد تمنوا الا يوجدوا . وأي نفع وصلاح للعبد - كما يقولون - في خلوده في الجحيم ، وفي إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم^(١) .

أما ابن الوزير فقد أجاب عن ذلك بان القول بقدر ذلك في غناه تعالى من أبطل الباطل ، فلو كان ذلك يقدر في غناه لوجب أن يقدر فيه كذلك وجوب وصفه تعالى بكونه عليمًا قديرًا سميعًا بصيرًا ، الى سائر أسمائه الحسنی ، خصوصاً كونه تعالى مریداً ، ولزم مذهب الملاحدة في نفي جميع أسمائه ، وكان الجماد والمعدوم أغنى الأغنياء . وقد تقرر في قواعد أهل الاسلام نفي التشبيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وتقرر أن المراد بنفي التشبيه تعظيم الرب جل وعز في ذاته وصفاته وأفعاله لا نفي الصفات والأسماء والمادح^(٢) .

وفضلاً عن ذلك أجاب ابن الوزير ببيان وجوه الحكمة في تلك الأمور السابقة كالتكليف والعذاب الدائم في الآخرة ونحوها مما نفوا عنه كل نفع وفائدة ، كما سنرى ذلك بيان رده على شبههم .

سابعاً - احتجاجهم بوقوع التكليف بما لا يطاق :

وهذا أمر قد كثر التصريح به والاستدلال عليه بأن الله سبحانه وتعالى قد أمر رسوله ﷺ أن يدعو أبا لهب الى الإيمان وكلفه بذلك وهو يعلم أنه لن يؤمن^(٣) .

لكن ابن الوزير لا يرى لهم في ذلك ما يصحح استدلالهم على نفي الحكمة ،

(١) أنظر الغزالي : الاقتصاد ٨٠ - ٨١ ؛ والآمدي : غاية المرام ٢٢٧ ؛ والأشعري : الإبانة ٥٠ - ٥١ ؛ وأنظر رد ابن تيمية على ذلك في : مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٧٥ - ٣٧٧ ، رسالة الإرادة والأمر .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٥ .

(٣) الأشعري : الإبانة ٥١ ؛ والغزالي : إحياء علوم الدين ٢/١٩٥ ؛ والدكتور محمد الجليند : مشكلة الخير والشر ٨٤ .

فان قولهم هذا غير مسلم وغير صحيح لمخالفته لما عليه جماهير المسلمين . فان الجماهير من جميع طوائف الأمة على أن الله تعالى لا يكلف ما لا يطاق ، ذلك أمر أجمعت عليه العترة والشيعه والمعتزلة وجميع الفقهاء كذلك كما رواه عنهم ابن بطلال في شرح البخاري . وقد دلت الأدلة الكثيرة على أن الله تعالى لا يكلف بذلك ، ومن هذه الأدلة :

١ - أن الله تعالى نص على ذلك في غير موضع من كتابه الكريم كقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ﴾ (البقرة : ٢٨٦) ، وفي آية أخرى ﴿ لا تكلف نفساً الاّ وسعها ﴾ (الأنعام : ١٥٢) وفي ثالثة ﴿ الا ما أتاها ﴾ (الطلاق : ٧) .

٢ - أنه تعالى نص في مواضع كثيرة من كتابه على سعة رحمته وعلى تسامحه سبحانه في الكثير مما يطاق فكيف يجوز عليه مع ذلك القول بأنه يكلف ما لا يطاق ؟ ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ (الحج : ٧٨) وقوله سبحانه : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (البقرة : ١٨٥) . وهذا المعنى كثير في القرآن الكريم ، وقد جاء على لسان نبيه نبي الرحمة عليه الصلاة والسلام انه المبعوث بالحنيفية السمحة . وكل ذلك تلقاه علماء الاسلام بالتصديق والاشاعة وعملوا بحسبه في الأحكام وانعقد اجماعهم على عدم انكاره ، ولم يعارض في ذلك عقل ولا شرع ، وناسب هذا كله ما مدح الله تعالى به نفسه وهو أنه أرحم الراحمين ، وخير الراحمين ^(١) .

٣ - أن الله تعالى قد تمدح بأن له أجمل الحمد وأتم العدل ، فقال سبحانه ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾ (طه : ١٣٤) وقال : ﴿ ذكرى وما كنا ظالمين ﴾ (الشعراء : ٢٠٩) . وقد جعل العدل مما هو لازم لتوحيده

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٥٧ . ٣٥٨ .

في الألوهية ومما هو قائم به ومما شهد به لنفسه وشهد له به خواص خلقه وأهل معرفته في قوله سبحانه ﴿ شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله الا هو العزيز الحكيم ﴾ (آل عمران : ١٨) ، ولكن يقيم سبحانه حجة عدله وعظيم فضله كتب الأعمال في الكتب وأشهد على خلقه ملائكته الكرام ثم نصب الموازين القسط ليوم القيامة وأنطق الجلود والأعضاء ، فكيف يجوز عليه مع ذلك أن يكلف ما لا يطاق ^(١) ؟ ومع أن هذه الأدلة كافية في اثبات ذلك ، فان المخالفين فيه يحسبون أن لهم حجة في قوله تعالى حاكياً عن عباده ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (البقرة : ٢٨٦) وفيما زعموه من وقوع التكليف بالمحال ويستمسكون بذلك . والحقيقة أن ما تمسكوا به هنا لا يدل على صحة ما ذهبوا اليه :

أما الآية الكريمة فان المفسرين قد اختلفوا في معناها - كما ذكر ذلك البغوي - في قولين :

أحدهما : أن يكون المراد بما لا طاقة لنا به : التكاليف الشاقة مع دخولها تحت القدرة كما يدل على ذلك حديث أبي قتادة رضي الله عنه ، وفيه « أن رسول الله ﷺ سئل عن من يصوم الدهر فقال : لا صام ولا أفطر ، فقيل : كيف بمن يصوم يومين ويفطر يوماً ؟ قال : أو يطبق ذلك أحد؟ الى قوله فيمن يصوم يوماً ويفطر يوماً : وددت لو أنني طوقت ذلك » ، خرجه مسلم في الصحيح وكذا غير مسلم : وقد نص ابن الأثير في « النهاية » على أنه ﷺ لم يعجز عن ذلك لضعف ، فدل هذا - كما يقول ابن الوزير - على أن الشاق يسمى غير مطاق في عرفهم ، ولا أصح من اثبات اللغة بالسند الصحيح .

ثانيهما : أن يكون ذلك من تحميل عقوبات الذنوب في الدارين مثل

(١) ابن الوزير : إيشار الحق ٣٥٨ . ٣٦٠ .

المصائب في الدنيا وعذاب القبر في البرزخ وعذاب النار في الآخرة ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى ﴾ (فاطر : ١٨) وقوله سبحانه : ﴿ ولنحمل خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء ﴾ (العنكبوت : ١٢) ، ومنه حديث عبد الملك في ابن الزبير « وددت أني تركته وما يحمل من الإثم في هدمها وبنائها » ، ذكره ابن الأثير في « نهاية الغريب » في مادة « ح م ل » .

وقد فسر « تحميل ما لا يطاق » بهذا المعنى العلامة عبد الملك بن جريج فجعله من قبيل ما لا يطاق من عقوبات الذنوب ، بينما جعله أكثر المفسرين من الأول ، أعني الشاق ، ولم يذكر البغوي - كما يقول ابن الوزير - وهو من أهل السنة قط عن أحد المفسرين أنه تكليف المحال ، فكيف يقدم ما هو متسع لهذه المعاني على النص الجلي الذي أثنى الله به على نفسه وهو قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً الا وسعها ﴾ (البقرة : ٢٨٦) وما في معناها في كتاب الله تعالى وما في معنى ذلك من أسمائه الحسنی وما تقدم من الحديث النبوي (١) ؟ .

وإذا كانت هذه الجملة من الآية الشريفة قد نزلت مع قوله تعالى فيها ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (البقرة : ٢٨٦) في وقت واحد ، فهل يجوز تناقضهما ؟ ولو سلمنا جدلاً أن الآية نزلت فيما لا يطيقه من التكاليف المحال وقوعها لما كان ذلك دليلاً على أن الدعاء بذلك يستلزم جواز وقوعه من الله تعالى . فقد دل الدليل على جواز الدعاء بما لا يجوز على الله تعالى خلافه كقوله تعالى ﴿ قال رب احكم بالحق ﴾ (الأنبياء : ١١٢) ، فانه دعاء الى الله تعالى بما لا يقع سواه ، وكذلك قوله تعالى ﴿ قل رب اما تريني ما يوعدون . رب فلا تجعلني في القوم الظالمين ﴾ (المؤمنون : ٩٣ - ٩٤) ، ونحو ذلك مما يكون الدعاء فيه عبادة يحصل بها الثواب والتشريف للعبد وتقريبه ، فأولى وأحرى بذلك ما في هذه

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٦٠ .

الآية (١) . فظهر بهذا أن الاحتجاج بها على جواز التكليف بما لا يطاق غير صحيح .

أما الاستدلال على ذلك بوقوعه بالفعل لأبي لهب فالجواب عنه بما يلي :

١ - أن قوله تعالى ﴿ سيصلى ناراً ذات لهب ﴾ (المسد : ٣) ليس فيه تكليف له بالمحال وإنما لا يعدو ذلك أن يكون مثل خبير قوم نوح ﴿ انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن ﴾ (هود : ٣٦) . وقد رد ذلك ابن الحاجب في « مختصر المنتهى » .

٢ - ان هناك فرقاً بين الممتنع لغيره والممتنع لذاته ، والتكليف جائز بالأول دون الثاني ، ولأ يسمي التكليف به تكليفاً بالمحال ، وإيمان أبي لهب من هذا النوع الذي لا يمتنع لذاته وإنما امتنع لعلم الله تعالى بذلك . فتكليفه بالإيمان ليس تكليفاً بما لا يطاق .

وقد أجاز المعتزلة - وجميع المسلمين - فيما يرى ابن الوزير - الا القدرية نفاة الأقدار - أجازوا التكليف بما هو ممتنع لغيره ، أما ما هو ممتنع لذاته فان القول بالتكليف به مردود عند جماهير أهل المذاهب كلهم ، بل ان تجويزه يعتبر عند المعتزلة والزيدية كفراً وخروجاً عن الملة (٢) . فالحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ، كما قرر ذلك السبكي في « جمع الجوامع » وأوضح فيه أن تسميتهم لهذا الجنس بالممتنع هو من قبيل المجاز وهو مما لا يجوز الا مع البيان ، لأن العلم غير مانع بنفسه عند جميع المحققين .

والقول بأن العلم غير مانع بنفسه قول يكاد لا يختلف عليه أحد من المسلمين . فقد نص عليه المعتزلة وكبار الأشعرية كالشهرستاني والجويني والرازي وابن

(١) المصدر نفسه ٣٦٠ . ٣٦٣ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ١٥/٢ ؛ وإيثار الحق ٣٦٣ .

الحاجب ، واحتج لذلك الجويني بأنه لو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم نفسه سبحانه وتعالى ، لأنه لا يصح أن يؤثر في الله تعالى شيء . كذلك ذكر الرازي وابن الحاجب وجوهاً كثيرة في الاحتجاج على ذلك بما سنقف على بعض تفاصيله في مسألة الأفعال .

على أنه ينبغي أن نتنبه إلى أن مراد هؤلاء بقولهم بأن العلم لا يؤثر أنه - كما نبه إلى ذلك ابن الوزير - لا يؤثر تأثير القدرة في إيجاد المعلومات وفعل المآثرات ، لا أنه ليس له تأثير أصلاً ، إذ إنه يؤثر الدواعي والصوارف ، مثاله : من علم أن العقاب يحصل على ترك الصلوات والثواب العظيم يحصل على فعلها ، فإن علمه لذلك مرجح لفعلها على تركها ، مؤثر في وقوعها من العالم بذلك . ألا تراه لا يتركها مع أن تركها أسهل ، ما ذاك الا لترجيح العلم ^(١) ؟

فوضح بذلك أن الاحتجاج بتكليف أبي هب بالإيمان مع قوله تعالى ﴿ سيصلى ناراً ﴾ (المسد : ٣) ليس تكليفاً بما لا يطاق ، لأنه ليس من قبيل الممتنع لذاته وإنما من الممتنع لغيره .

وعلى هذا فلا يصح الاحتجاج به على وقوع تكليف ما لا يطاق من جهة ، كما لا يصح الاحتجاج به - بالتالي - على نفي الحكمة عن أفعال الله تعالى من جهة أخرى .

وقبل أن نترك هذه المسألة نشير إلى أمور ثلاثة نبهنا إليها ابن الوزير :

الأول : أن حقيقة مذهب الامام الغزالي أن التكليف بالمحال لذاته لا يجوز على الله تعالى ودليل ذلك :

أولاً : ما هو مشهور عنه في « جمع الجوامع » و « شرح المنتهى » ، فقد

(١) ابن الوزير : إنبار الحق ٣٦٣ . ٣٦٥ .

جاء فيهما أن « ذلك حقيقة مذهبه ، بل جاء فيهما أن حجة الغزالي على ذلك هي عين ما احتج به ابن الحاجب »^(١) .

ثانياً : أن الغزالي في كتابه « الاقتصاد » قد أوّل ذلك بما يخرج عن محل النزاع ويقتضي جمع الكلمة على نفي التكليف بالمحال عن الله تعالى . فقد ذكر فيه أن المراد بذلك مجرد اعتقاد المكلف أنه مخاطب بذلك لا أنه مطلوب منه ؛ فالمكلف إنما خوطب به ليعتقد توجه الطلب اللفظي إليه لا أنه أريد منه فعله ، وليس يجب عليه الا مجرد ذلك الاعتقاد .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن الغزالي ليس ممن يعتقدون في جواز أن يقع من الله تعالى تكليف بما لا يطاق بالمعنى المتنازع فيه ، كما استنتج ذلك ابن الوزير محققاً في استنتاجه .

الثاني : أن الغزالي - وقد تبينا حقيقة مذهبه هنا - إنما صرح بذلك ووصى به في « إحياء علوم الدين »^(٢) ليكون موافقاً لعقيدة الأشعرية ، وهذا استنتاج من ابن الوزير كذلك أظنه محققاً فيه .

الثالث : وإذا كان الموقف بالنسبة للغزالي يمكن أن يمضي على هذا النحو فإنه ليس كذلك بالنسبة للأشعري .

فهنا يصرح ابن الوزير بأن القول بأن الأشعرية يذهبون إلى جواز التكليف بما لا يطاق هو من قبيل الوهم ، وأنه - كما يقول - لم يذهب إلى ذلك منهم الا الأشعري والرازي ، على اختلاف شديد في نقل مذهب الأشعري في ذلك . بل أكثر من ذلك يجزم ابن الوزير بأن القول بتكليف ما لا يطاق لم يصح قط

(١) أشرت من قبل إلى ما احتج به ابن الحاجب وهو أن قوله تعالى ﴿ سيصلي ناراً ﴾ ليس تكليفاً بالمحال . وإنما هو مثل خبر قوم نوح ﴿ انه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾ .

(٢) ١٩٥/٢ .

عن الأشعري ولا لذلك عنه أصل صحيح ، ويستدل بما ذكره ابن الحاجب وهو أن ذلك إنما نسب إلى الأشعري على جهة الإلزام له لا أنه نص على ذلك ، فتوهم أصحاب الأشعري أن ذلك مذهبه فتعصبوا له وقدموه على نصوص السمع وبراهين العقل ^(١) .

والذي يثير الدهشة فيما صرح به ابن الوزير وابن الحاجب وغيرهما هنا حول نسبة القول بتكليف ما لا يطاق إلى الأشعري وأن ذلك لم يصح عنه ، أن ما قاله هؤلاء العلماء معارض بما نص عليه الأشعري في « الابانة » ، وهو يبدو لي قاطعاً في اعتقاده بجواز التكليف بما لا يطاق . ولنستمع الى قول الأشعري في رده على المعتزلة المخالفين أو القدرية كما يسميهم . « ويقال لهم : أليس قد قال الله تعالى : ﴿ تبت يدا أبي لهب وتب .. ﴾ (المسد : ١) وأمره مع ذلك بالإيمان ، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن وأمره مع ذلك أن يؤمن ، ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون ، ولا يقدر القادر على أن يؤمن ، وأن يعلم أنه لا يؤمن ، او إذا كان هذا هكذا ، فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه لا يؤمن ^(٢) » .

فهذا القول من الأشعري صريح في اعتقاده أن الله تعالى قد كلف ما لا يطاق . فكيف نفسر - مع ذلك - تصريح ابن الوزير وابن الحاجب بأن الأشعري لم ينص على ذلك ؟

ان تفسير ذلك - فيما يبدو - لا يكون الا بواحد من احتمالات ثلاثة :

أولها : أن يكون ابن الحاجب وابن الوزير لم يقفا على كتاب الأشعري « الابانة » وذلك بعيد .

ثانيها : أن يكونا قد وقفوا عليه لكنهما لم يعتقدوا في صحة نسبته الى الأشعري

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٢/٢٦ ؛ وإيثار الحق ٣٦٥ . ٣٦٦ .

(٢) الأشعري : الابانة ٥١ ؛ وقارن هذا المعنى بما قاله الغزالي في الإحياء ٢/١٩٥ .

كما جزم مكارثي بذلك حيث صرح بأن « الابانة » ليست مما صنعه الأشعري (١) .

ثالثها : أن يكونا قد وقفا على كتاب « الابانة » وسلما بصحة نسبته لصاحبه ، لكنهما اعتبرا من هذا النوع من الكتب التي تهتم بمجادلة الخصوم أكثر مما تعبر عن الاعتقاد .

ورغم أن الاتجاه السائد في فكر ابن الوزير يقوي هذا الاحتمال الأخير ، فإنه لم يضع أيدينا على النصوص الأخرى للأشعري التي تمثل حقاً حقيقة مذهبه كما عودنا أن يفعل ذلك في كثير من المواقف المماثلة . ومع ذلك فإن هذا الاحتمال الأخير يبدو قوياً لأن كتاب « الابانة » هذا يغلب عليه طابع الجدل ويغلفه الاستطراد مع الخصوم من إلزام الى إلزام .

وعلى كل حال ، فالذي يهمننا الآن أن نؤكد على أن ابن الوزير - بهذه الردود القوية على أدلة نفاة الحكمة - قد كشف عن بطلان احتجاجهم بها ، وأوضح أن الحق إنما هو في اعتقاد أن أفعال الله تعالى إنما تصدر عن حكمته البالغة وحجته الدامغة ، كما تقدمت الأدلة على ذلك .

وفضلاً عن هذه الأدلة التي تثبت حكمة الله تعالى ، فإن القول بنفيها يترتب عليه - فيما يرى ابن الوزير - أمور بينة الفساد أهمها :

١ - التفرقة بين أفعال الله تعالى وأقواله . فإن نفاة الحكمة قد قطعوا في الأفعال بخلوها من كل حكمة وداع وسبب ، ومنعوا أن تكون أفعاله كلها أرجح من اضدادها . أما الأقوال فقد أوجبوا الصدق فيها ومنعوا ضده ، وهو الكذب ، لخوفهم صريح الكفر من تجويز ذلك على الله تعالى ؛ لكنهم غفلوا عن دخول الأقوال في الأعمال ، كما سبق الاستدلال على ذلك ، وفي ذلك يقول ابن الوزير - بعد الإشارة إلى بعض الأفعال التي يجيزها النفاة على

(١) أنظر الخلاف حول نسبة هذا الكلام للكتاب للأشعري في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب

الله تعالى من أفعال لا تليق بحكمته - : « ومن العجيب أن هذا كله جائر عليه في أفعاله عقلاً ، ولا يجوز في أقواله عقلاً أدنى نقص ولا لعب ، وهو كما قالوا في الأقوال ، لكن الصواب صيانة أفعاله كأقواله من الإهمال ، بل إهمال الأفعال من الحكمة أضر وأقبح من إهمال الأقوال ، وكم بين التخليد في عذاب جهنم بلا ذنب بل بذنب الغير وبين الخلف في وعد بثوبة عند جميع العقلاء . فمن لم يجز عليه هذا الخلف كيف يجوز عليه ذلك التعسف ؟ ^(١) »

٢ - ويلزم كذلك على نبي الحكمة أن الله - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لو عكس الصدق والحق وبعث الكاذبين المفسدين وأيدهم بالمعجزات ما كان أولى من عكس ذلك . فالنفاة - كما يقول ابن الوزير - « لم ينفصلوا عن هذا الإلزام بوجه بين ، وإنما خرموا قاعدتهم فيه خوفاً من صريح الكفر ، فقال بعضهم : إنما يمتنع الكذب في كلام الله تعالى لأنه قديم ، وهذا قد جوز أن الكذب من حيث هو كذب ، قبيح ، لكنه - مع ذلك - نسب إلى الله تعالى عدم القدرة عليه ، فجمع بين تجويزه نقصين : نقص الكذب لو دخل في قدرة الله تعالى ، ونقص العجز عنه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - . ولذلك أبطله الرازي بأن القدم يختص الكلام النفسي لا الأصوات عندهم ، وقال الرازي : « إنما يمتنع الكذب على الله تعالى لأن صفة النقص لا تجوز على الله تعالى ، وهذا كلام صحيح ، لكن كون الكذب صفة نقص اعتراف بالتحسين والتقييح وثبوت الحكمة عقلاً » ^(٢) .

وهكذا لم يستطع نفاة الحكمة أن يتخلصوا من هذا الإلزام إلا بالاقرار بالحكمة ، لأنه أدى بهم إلى اثباتها في الأقوال . وقد سبقت الإشارة إلى مساواة الأقوال للأفعال في صدور الجميع عن الحكمة .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ١٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ١٩٨ .

٣ - أما تصریحهم بتأویل اسمه تعالى « الحكيم » بمعنى المحكم لخلق المخلوقات فقط ^(١) ، دون أن يكون له في ذلك الاحكام حكمة ، يلزم عليه ألا يقع منه هذا الاحكام أيضاً لأنه لا يكون أولى به من عدمه ، كما يلزم عليه ارتفاع التحسين والتقييح في الشرع ، فلا يكون الأمر بالشيء أولى من النهي عنه ولا العكس ، لأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح ، ولا مرجح لذلك كله الا بداعي الحكمة والعلم بفضل بعض الأمور على بعض . ويوضح بطلان تأويل الحكيم بالمحكم ليس الا ، ما نعلمه من أن الشيطان محكم لأسباب فسادة ووسواسه أشد الاحكام مع أنه في غاية القبح لخلوه عن الحكمة ، وكذلك أحكم المشركون حربهم وسبهم للأنبياء مع قبح ذلك لخروجه عن الحكمة ^(٢) .

٤ - ويلزم على نفي الحكمة كذلك ألا يكون الجود ونحوه أولى بالله من أضدادها ، وألا يوجد شيء من الموجودات لأن وجود الممكن لا يترجح على عدمه الا بمرجح ، كما يلزم على ذلك أيضاً الا يحتاج المتشابه الى تأويل ^(٣) ، والا فما معنى تأويل ما تشابه على موسى من أفعال الخضر عليهما السلام ؟ وهل كان تأويل ذلك الا بيان وجه الحكمة فيه ؟ ^(٤) .

وفي مناسبة الحديث عن تأويل المتشابه ينبغي أن نتعرف على بعض وجوه الحكمة في بعض ما تشابه على العقول وخفيت حكمته على الكثير منها ، فان خفاء الحكمة فيه هو الذي أدى إلى القول بخلو أفعاله تعالى عنها .

وأشهر ما خفيت الحكمة فيه على الكثير من العقول :

(١) أنظر تفسير الرازي ٣١٧ ، وابن الأثير : النهاية في غريب الحديث (المطبعة الخيرية ، مصر) ٣٨٠/١ و ٣٨١ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣) المصدر نفسه ٢٠٨ .

(٤) المصدر نفسه ٢٠٩ .

١ - المصائب والآلام :

رأينا - فيما سبق - احتجاج نفاة الحكمة بما نشاهد في عالمنا من مصائب وآلام ونحوها بما يصيب البهائم والصفار ومن لا ذنب له ، ووقفنا على رد ابن الوزير على ذلك ، اذ بين أن توهم عدم الحكمة في مثل هذه الأمور إنما يرجع إلى قصور عقولنا عن ادراك وجه الحكمة فيها بسبب سعة علم الله تعالى ، وكون علمنا إلى جانب علمه - سبحانه - لا يساوي شيئاً ، كما دل على ذلك قول الله تعالى : ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء... ﴾ (البقرة : ٢٥٥) ، وكما دل عليه قول الخضر لموسى عليهما السلام : ما علمي وعلمك وعلم جميع الخلائق في علم الله تعالى الا كما أخذ الطائر بمنقاره من البحر الزاخر .

فخفاء الحكمة في فعل من أفعاله - سبحانه وتعالى - لا يعني أنه خال عنها ، وكل ما يقع في عالمنا من الآلام والأحزان لا يراد الله تعالى بذاته ، وإنما المراد الأول لله - عز وجل - هو الخير الذي فيه ^(١) . وقد أشار إلى ذلك الامام الغزالي في قوله : « فالآن إن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيراً ، أو خطر لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر ... فاتهم عقلك في هذين الطرفين ، ولا تشكن أصلاً في أنه أرحم الراحمين وأنه سبقت رحمته غضبه ، ولا تستريب في أن مرید الشر للشر لا للخير غير مستحق لاسم الرحمة ... » ^(٢) .

والآن نقف على بعض وجوه حكمة الله تعالى فيما يصيب به خلقه من الآلام ونحوها . فمن هذه الوجوه ما يلي :

أ - رفع الدرجات وزيادة الثواب مع العظة والاعتبار . ومن علل بذلك

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ، الوهم ٢٨ ل ٨٣ ، ٨٤ . أ . ب .

(٢) الغزالي : المقصد الأسنى ٣٢ . ٣٧ .

ما يصيب الأطفال والبهائم ومن لا ذنب له، الامام الغزالي والشيخ مختار بن محمود المعتزلي وإمام الزيدية القاسم بن ابراهيم وغيرهم .

وقد قرر التعليل بذلك ابن الوزير ، وأكده في مظهرين : احدهما حين بيّن حسنه وموافقته لما ورد في الكتاب والسنة ، والثاني حين دافع عن الامام الغزالي ضد من رفض تعليله هذا . ففي بيان موافقة هذا التعليل لما ورد في الكتاب والسنة يذكر العديد من الأحاديث التي تفيد أن كل ما يصيب المؤمن مما قضاه الله وقدره فهو خير له سواء بما يحب أو يكره . ومن هذه الأحاديث ما خرجه البخاري ومسلم ومالك في الموطأ وأحمد في المسند وغيرهم من حديث عائشة رضي الله عنها ، قالت : قال رسول الله ﷺ « لا تصيبن المؤمن شوكة فما فوقها الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة » . ومنه ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن مسعود : « قلت : يا رسول الله ، انك توعدك وعكاً وشديداً ، قال : أجل اني أوعك كما يوعك رجلان منكم ، قلت : ذلك بأن لك أجرين ، قال : أجل ، ما من مسلم يصيبه أذى من مرض فما سواه الا حط الله سيئاته كما تحط الشجرة ورقها » . ومن ذلك ما رواه الترمذي عن جابر : « يود أهل العافية يوم القيامة حين يعطى أهل البلاد ثوابهم لو أن جلودهم كانت قرضت في الدنيا بالمقاريض » .

ولا نطيل هنا بذكر كل ما أورده ابن الوزير من أحاديث في ذلك ، فقد ذكر نيفاً وعشرين حديثاً من دواوين الاسلام المشهورة في جنس الآلام كلها وفي أنواعها الخاصة ، فضلاً عما أشار إليه مما ورد في فضل الفقر وأجره ، وهو خمسة وعشرون حديثاً . وفي سياق الجميع ما يشهد بأن تعليل المصائب والآلام بالثواب ورفع الدرجات تعليل مناسب للعقول ^(١) .

وأما دفاع ابن الوزير عن الغزالي ورده على من رفض تعليله للآلام ونحوها بزيادة الثواب ، فيتضح في تعليقه على كلام الغزالي في ذلك في « المقصد الأسنى »

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٢٤ . ٢٢٦

بأن « نفسه في هذا المقام نفس طيب قرآني اثرى ، فأين هو من قول بعض المتأخرين عنه من المتكلمين من أصحابه وممن كان يظن أنه أقرب الى السنة منه حيث قال في بعض كتبه : فان قال بعض الأشقياء انما فعل ذلك ليثيهم عليه - يعني الآلام والمصائب التي تصيب الصبيان ومن لا ذنب له - قلنا له : قد ضللت عن سواء السبيل ، أما كان في قدرة رب العالمين أن يحسن إليهم عوضاً عن تعذيبهم؟ »^(١) .

ذلك هو الاعتراض الذي اعترض به على الغزالي في هذا التعليل . وبدهي أنه ينسحب على كل من علل به ، ومنهم ابن الوزير ، ولذلك اهتم ببيان فساده من حيث مناقضته لما تواترت به الأحاديث الصحيحة التي لا يجهل مثلها مميز والتي اتفق أهل البصر بهذا الشأن على صحة طرقها وتواترها ودونها في الصحاح والمسانيد وكتب الزهد والرقائق ورواها الصحابة والتابعون ، سلفهم لخلفهم ، وعزى بها العلماء أهل المصائب ، ومن هذه الأحاديث ما ذكرت بعضه قبل قليل .

فلا اعتراض بذلك - في رأي ابن الوزير - فيه بُعد كبير عن القرآن والسنة والآثار ، لا سيما وأن المعترض به سمي القائل بذلك التعليل « بعض الأشقياء » ، ناسياً أن القائل بذلك هو رسول الله ﷺ كما تواترت أحاديثه بذلك . ثم إن المعترض على هذا التعليل قد ذكر أنه ونقيضه سواء ؛ مثل أن يؤلمهم الله في الدنيا ليعاقبهم على الآهم في الآخرة ، وعليه يرد ابن الوزير بأن الفرق بين التعليلين بين ، فإما أن يعترف المعترض بالفرق فيلزمه مناسبة تعليل الغزالي الذي جاء به السنة وتلقته الصحابة بالقبول ، وإما أن يدعي أنهما سواء فيكون معانداً يجني على المسموع والمعقول .

والحق - كما قرره الشيخ مختار بن محمود في كتابه « المجتبي » - أنه لو كان يقبل مثل هذا الاعتراض على العلل السمعية والحكم والإلهية لورد على

(١) - ابن الوزير - إيثار الحق .

قوله تعالى ﴿ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾ (التوبة : ١١١) ، وقيل : أما كان في قدرة رب العالمين أن يدخلهم الجنة عوضاً عن بذلهم أنفسهم وأموالهم الحقيمة مع أنها من مبادئ مواهبه؟^(١) .

على أن المعترض لمناسبة هذه العلة الشرعية والأحداث النبوية أتى - كما يقول ابن الوزير - بما يضحك السامعين ويخالف الأذكياء ، فزعم أن الله تعالى عذب من لا ذنب له من الصغار والبهايم بغير علة ولا سبب ولا حكمة ولا داع . ولذلك نرى ابن الوزير يغلظ له القول اذ يخاطبه قائلاً : « فيا هذا المغفل ، اذا لم يجز على الله الإحسان العظيم الدائم على سبب وحكمة لم تعقلها كيف أجزت عليه التعذيب العظيم بغير سبب وحكمة ؟ واذا أوجبت تنزيه الله تعالى من الإحسان العظيم الدائم على سبب وحكمة كيف قبحت على غيرك تنزيهه من التعذيب العظيم الدائم بغير سبب وحكمة ؟ »^(٢) .

هذا ، وقد ذكر بعض المتكلمين أن حكمته تعالى في الآلام والمصائب قسمان : أحدهما الثواب وثانيهما الاعتبار ، وذلك لا يخرج عما تقدم في هذا الوجه الذي يعضده ما رواه الحافظ ابن كثير في خلق آدم في « البداية والنهاية » ، وهو أن الله تعالى لما أخرج ذرية آدم وأراهم آدم رأى فيهم الغني والفقير والصحيح والسقيم فقال : يا رب ، هلا سويت بين ذريتي ؟ فقال تعالى : إني أردت أن تشكر نعمتي .. » وكفى بقوله تعالى ﴿ فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ﴾ (النساء : ١٩) وما في معناها مما يشهد لقول أهل المعقولات إنه لا يكون في مخلوقات الله تعالى شر محض من جميع الوجوه^(٣) .

ب - وفي الآلام من وجوه الحكمة الى جانب ما تقدم ما لا يحصى من

(١) ابن الوزير إيتار الحق .

(٢) المصدر نفسه ٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ٢٢٦ . ٢٢٧ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثالث (مخطوطة استانبول) ؛ وانظر

الدكتور عوض الله حجازي : ابن القيم وموقفه ١٥٤ . ١٥٥ .

الالطاف بالملكفين والتزهيد في دار الغرور ونعيمها الزائل ، ومن الترغيب في خير الآخرة المحض الخالص من المكدرات ، وتهذيب الأخلاق ، ورحمة أهل البلاء ، والتدريب على الصبر الذي هو أساس الفضائل ، ومعرفة قدر النعم بالدوق ، وتجديد الشكر عليه ، وحسبنا في ذلك قول الله تعالى : ﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾ (آل عمران : ١٤٢) .

ج - كذلك من وجوه الحكمة في ذلك معرفة الانسان بعجزه وذله وجمع القلب على الله واقباله على الدعاء والتضرع ومعرفته باجابة الدعاء وكشف الضر وزيادة اليقين به ، الى أمثال ذلك من الغايات المحمودة التي أشار الى الكثير منها السهروردي في كتابه « عوارف المعارف » ، وأشار إليها ابن القيم الجوزية في « حادي الأرواح » . فقد روى فيه أن نبيا من الأنبياء عليهم السلام رأى مبتلىً فقال : اللهم ارحمه ، فقال الله تعالى : كيف أرحمه ؟ بما به أرحمه ، هم عبادي ، إن أحسنوا فأنا حبيبيهم وإن أساءوا فأنا طيبيهم ، أبتليهم بالمصائب لأظهرهم من المعائب ^(١) .

د - وأخيراً فإن من وجوه حكمته تعالى في الآلام ونحوها الابتلاء بالإيمان وبالثبات عليه عند وقوعها ، فإن ذلك يميز الله به الخبيث من الطيب ، كما نص عليه في ابتلاء المسلمين بتحويلهم من استقبال بيت المقدس الى استقبال الكعبة ، ونجم عن ذلك نفاق بعض المنافقين ونزل قوله تعالى : ﴿ سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ﴾ (البقرة : ١٤٢) .

تلك بعض وجوه حكمة الله تعالى فيما نراه في العالم من آلام ونحوها ، فضلاً عما اختص به العلم الإلهي من ذلك .

وجدير بالذكر هنا أن تلك النوازل التي وقفنا على شيء من حكمة الله تعالى

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٢٧ .

فيها ، قد اعتبرتها المعتزلة خيراً حقيقياً ، وإن سميت شراً فذلك من قبيل المجاز ، وذلك مما يتفقون فيه ، مع الاتجاه الأغلب السائد لدى المسلمين ، وهو ما يوافق ما قدمنا من النصوص قرآناً وسنة^(١) .

وقد لخص الدكتور محمد كمال جعفر معظم وجوه الحكمة هذه في قوله « وموقف التحمل والتعالي على المصائب والكوارث يجذبه القرآن بطرق كثيرة ، إما بالتلميح الى ما في بعض المصائب من أوجه الخير الخفية التي لا يدركها المعني بالأمر ، وإما بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الانساني الذي قد يكره الشيء وهو خير وقد يحب الشيء وهو شر ، وإما بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، وإما بالتصريح بالحكمة التربوية التي تكمن في مثل هذا اللون من الحوادث .. »^(٢) .

وإذ قد تبين لنا أن ما يصيب الله تعالى به بعض خلقه من نوازل وآلام لا يخلو عن الحكمة ، فانه يصح لنا القول بأن وصف البعض للاسلام بأنه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معللة بعيد عن الصواب . ولا يخفى أن القائل بذلك لم يجهد نفسه في معرفة الحقيقة ، وانما ردد ما قاله بعض المسلمين من نفاة الحكمة ، لا سيما وأن هذا القول - وهو قول قلة من المسلمين - ربما يحقق غرضاً لبعض المستشرقين وهم بصدد مقارنة الاسلام بغيره من الأديان .

٢ - خلق الأشقياء :

ليست هناك عقيدة أقبح ولا أشد بُعداً ومضادة لروح الإسلام من اعتقاد أن الله تعالى ما خلق الأشقياء الا لعمل القبائح في الدنيا وللعذاب الدائم في الآخرة . فمن قال بذلك أو كانت عبارته توهمه فما أصاب الحق ولا أحسن الترجمة عن الكتاب والسنة .

(١) أنظر الدكتور عوض الله حجازي : ابن القيم وموقفه ١٥٦ .

(٢) A.C. Bouquet, Comparative Religion, p. 254.

والحق في ذلك أن الله تعالى قد خلق الكفار لحكم كثيرة شاهدة له بالنزاهة من الظلم والعبث بل شاهدة له بالحكمة البالغة (١).

وقد تتبع ابن الوزير متفرقات الحكمة المنصوصة في ذلك والمعقولة بمعانيها ، وجمع ما أمكنه منها ، اذ لا يمكن للبشر - كما يقول - أن يحيطوا بجميعها . ويتلخص ما جمعه في ذلك في سبعة أمور لفظية ومعنوية ، وأمر جملي يعمها .

فالأمر الجملي هو ما تقرر بالبراهين الكثيرة سمعاً وعقلاً من حكمة الله تعالى ، كما قال تعالى للملائكة : ﴿ اني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة : ٣٠) وكما قال سبحانه في هذا المعنى ﴿ افنضرب عنكم الذكر صفحاً ان كنتم قوماً مسرفين ﴾ (الزخرف : ٥) .

وأما الأمور التفصيلية فهي :

١ - أن الله تعالى خلق الكفار لعبادته بالنظر إلى أوامره إجماعاً ونصاً ، وبالنظر إلى محبته للخير من حيث هو خير على الصحيح ، وذلك - كما يقول ابن الوزير - هو مذهب جمهور أهل السنة في قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ (الزمر : ٧) وقوله تعالى : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ (البقرة : ٢٠٥) . فان أهل السنة قد اقرؤا هاتين الآيتين وفرقوا بين الرضى والمحبة ومعنى الارادة والمشية : كما تقدم تفصيل القول في ذلك (٢) .

٢ - أن الله تعالى خلقهم للابتلاء بالنظر إلى عدله وحجته كما يظهر ذلك من قوله تعالى ﴿ ليلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ (هود : ٧) .

٣ - أنه تعالى خلقهم لما يوجب عليهم شكره من إحسانه إليهم بعظيم نعمه وسابق مواهبه بالنظر الى تكليفهم بشكر نعمته .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٣٧ أ . وإيثار الحق ٢٨٣ .

(٢) المصدر نفسه . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ١٢٨ أ . ١٢٩ أ . ب .

٤ - أنه خلقهم للعذاب المستحق بكفر نعمته وجحد حجته بالنظر الى علمه واختياره وقدره وقضائه وكتابه .

٥ - أنه خلقهم لما شاء مطلقاً بالنظر الى عزة ملكه وعظيم سلطانه وقاهر قدرته .

٦ - أن الله تعالى خلقهم لما لا يحيط بجميعة الا هو سبحانه وتعالى بالنظر إلى واسع علمه ورحمته .

٧ - أنه خلقهم ليكونوا فداء للمسلمين من النار . وقد أخذ ابن الوزير هذا الوجه من السنة النبوية كما ورد بذلك حديث مسلم - واسناده على شرط الجماعة كلهم - في فداء كل مسلم من النار يهودي .

ولا ظلم في ذلك ولا خروج عن العقل « فمن العدل في ذلك أن اليهود والنصارى عادوا المسلمين في الدنيا وظلموهم وكذبوهم وفعلوا ما أمكنهم من مضارهم ، ومن لم يستطع ذلك منهم ... والى من فعله من أصحابه . وقد ثبت وجوب القصاص بين المسلمين بعضهم من بعض بل بين الشاة الجماء والشاة القرناء ، فكيف لا ينتصف للمسلمين من أكفر الكافرين المكذبين البغضاء المعتدين ، والله تعالى يقول ﴿ انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد ﴾ (غافر : ٥١) ، وقد صح في الأحاديث الثابتة أن القصاص بالحسنات والسيئات ، ان كان للظالم حسنات أخذ منها للمظلوم ، وان لم يكن حمل الظالم من ذنوب المظلوم بقدر مظلمته » (١) .

وقد استدل ابن الوزير على هذا الوجه بالكثير من الأحاديث النبوية ، كما نقل عن ابن تيمية وأصحابه القول بأن الانتصار للمؤمنين بعذاب الكافرين لا ينافي قوله تعالى ﴿ ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً ﴾ (غافر : ٧) (٢) .

وهذا الكلام - مع وجاهته ومعقوليته - قد يرد عليه اعتراضان :

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٨٦ ، ٢٨٧ ؛ والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٠ أ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٨٦ ، ٨٧ أ .

الأول : أنه يتناقض مع قوله تعالى ﴿ ولا تترروا زرة و زرة أخرى ﴾ (الأنعام : ١٦٤) ، وجوابه أن هذه الآية تنص على المنع من تحميل الذنوب لمن لم يفعلها ظلماً وعدواناً ؛ أما ما يتحدث عنه ابن الوزير فهو من تحميلها على وجه الانتصاف من الظالم للمظلوم ، ولا مناقضة في ذلك .

الثاني : أن يقال : اذا كان اليهود والنصارى عادوا المسلمين وظلموهم وعذبوهم في عصر من العصور ، فان ذلك لا يصدق على جميع العصور ، كما أنه لا يصدق على جميع اليهود والنصارى ، بدليل أننا نعيش معهم هنا في بلد واحد ولم نجد من يجنح للعدوان على المسلمين . فكون هؤلاء فداء للمسلمين في الآخرة مما يناقض الآية الكريمة ولا يتفق مع العدل الالهي . ويمكن الجواب عن هذا بأن من يعترض به إنما ينظر الى حال القلة القليلة منهم ويغفل عن أحوال الكثرة الغالبة ، ولوتنبه الى مواقف هذه الكثرة القوية لعلم مقدار كيدهم للاسلام وظلمهم للمسلمين ، وفي التاريخ ما لا يحصى من الشواهد على ذلك في جميع العصور ، وكلها تدل على أن الانتصاف للمسلمين منهم بذلك لا يتعارض مع العدل الالهي والآية الكريمة السابقة .

٨ - ان الله تعالى خلقهم للحكمة المرجحة فيهم لعقابه على عفوه و عدله على فضله ، الراجعة ب عدله الى فضله التي هي تأويل المتشابه بالنظر الى حكمته ومشيئته و ارادته (١) .

وقد ذهب البغدادية من المعتزلة الى الوجه الأول من هذه الوجوه اذ قرروا في تفسير قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ (الذاريات : ٥٦) أن الله تعالى خلق الكافرين لما علم في خلقه من حصول عبادة المؤمنين واللفظ لهم ، لأنهم لو علموا أنه لا يخلق الا أهل الجنة كانت مفسدة بينه ، فكأنه قال : ما خلقت الجميع الا لما في خلقهم من حصول عبادتي على أحسن الوجوه (٢) .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٢ أ . ب ؛ وإيثار الحق ٢٨٤ . ٢٨٥ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٣٧ أ .

تلك هي وجوه الحكمة في خلق الكفار ، وهي كما يذكر ابن الوزير ما ارتآه أهل السنة في ذلك .

وقد زادت المعتزلة على هذه الوجوه ثلاثة وجوه أخرى انفردت بها دون أهل السنة .

أحدها : تعريض الأشقياء لدرك ثوابه العظيم وسكون جنات النعيم ، فإن التعريض لذلك نعمة وإن لم يقبلوها ، كما ورد هذا المعنى في حديث البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه « كل أمي يدخلون الجنة الا من أبي . قالوا ومن أبي ذلك يا رسول الله . قال : من عصاني فقد أبي » .

ثانيها : ارادة وقوع الطاعة منهم لظاهر قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ (الذاريات : ٥٦) .

وقد منعت الأشعرية هذين الوجهين كما يذكر بذلك ابن الوزير .

ثالثها : مصلحة الخوف ، لأن العقلاء اذا علموا أن الله ما يخلق الا سعيداً غير معذب تجرؤوا على الفساد والفسوق ، وهذا قول البغدادية ، وهم موافقون لأهل السنة فيه كما سبقت الاشارة الى ذلك . ولذلك نرى ابن الوزير يعضده قائلاً : « وما هو بالضعيف ولا بالمخالف للقواعد ، فقد نص الله تعالى على أن بسط الرزق مفسدة للعباد ، فكيف يرفع الخوف والأمان من التبعات في الدارين ؟ »^(١) .

وبعد أن عرضنا لوجوه الحكمة في خلق من علم الله تعالى أنه من أهل النار ، نشير الى موقف ابن الوزير من تعليل المعتزلة لذلك . فقد ذهب الكثيرون منهم الى القول بأنه تعالى ما خلق أهل النار الا للأصلح لهم في الآخرة وللإحسان اليهم بالخلود في الجنة أو التعريض لذلك والتمكين منه . وقد بين ابن الوزير مذهبهم هنا في قوله : « فالتعريض عندهم هو الغرض ، والأصلح الذي هو ثمرته غرض

(١) ابن الوزير : إنباء الحق ٢٨٦ ؛ وانظر العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ١٢ .

الغرض»^(١) ، ثم هاجمهم هجوماً شديداً لما يؤدي إليه تعليلهم هذا من توجيه ارادة الحكيم سبحانه الى تحصيل ما علم أنه لا يكون ، وهو يستلزم توجيه ارادته الى تحصيل ما يمنع علمه الحق بالغيب من ارادة حصوله ، ثم ما يؤدي اليه ذلك من القول بعدم قدرته تعالى على هداية العصاة ، كما تقدم تفصيل ذلك في المبحث السابق .

٣ - العذاب الأخروي

إن خفاء الحكمة الالهية في العذاب الأخروي لا يسوّغ لأحد أن يرد ما جاء به من نصوص السمع ، فخفاؤها في ذلك لا يعني عدم الحكمة فيه . فالواجب فيما جاء به من السمع أن تؤمن بظاهره ولا نقول ان هذا باطل ، اذ من الضروري - كما تقدم - أنا لا نعلم جميع حكم الله تعالى في جميع أحكامه لتفاوت ما بين علمنا وعلوم الله سبحانه وتعالى ، فلو علمنا الله تعالى نصف ما يعلمه لجاز أن تكون الحكمة في هذا النصف الذي لم يعلمنا اياه ، كيف وقد صرح أن جميع علم الخلائق في علم الله تعالى مثل ما يأخذ الطائر بمنقاره من البحر الأعظم ؟^(٢) .

فخفاء الحكمة في ذلك لا يعني عدمها ولا ينبغي أن يكون داعياً لانكارها ، وقد وقع ابن الرواندي وغيره في الكفر لهذا السبب الناشئ عن تقصيرهم في العلوم السمعية ، فقد اتفقوا على أن عذاب الآخرة خال عن المصلحة والحكمة وان ذلك لا يجوز على مختار عليم حكيم .

ويرى ابن الوزير - في رده عليهم - ان قولهم بأن التعذيب لغير حكمة لا يجوز على المختار العليم الحكيم مسلم به وهو حق و صواب ، لكنه لا يسلم لهم ما ظنوه من ورود السمع بأن ذلك العذاب خال عن الحكمة ، فهذه دعوى على

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث . ل ٨ ب .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ١٤٠ .

السمع باطلة ، ما أداهم إليها الا جهلهم بما ورد وما لم يرد به السمع الصحيح^(١) .
فقد ورد السمع بأن عذاب الآخرة حق راجح مشتمل على العدل والمصالح التي
هي تأويل المتشابه ، وقد قال بذلك البغدادية من المعتزلة وطائفة كثيرة من السلف
والخلف ومن تبعهم من أهل السنة ، ونصر ذلك وقواه ابن تيمية وأصحابه ، كما
قال به الغزالي في « المقصد الأسنى » . والدليل على اشتمال العذاب على الحكمة
إقسام الله تعالى في غير آية على وقوعه ، وتسميته حقاً في قوله تعالى ﴿ ولكن حق
القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ (السجدة : ١٣) . فلو كان
خالياً عن الحكمة لما كان بأن يحق أولى منه بالا يحق^(٢) .

وقد ذكر ابن الوزير أن الله تعالى في عذاب المستحقين حجتين : حجة ظاهرة
وهي العمل ، وحجة خفية وهي الحكمة الباعثة على الجزاء دون العفو.

فالأولى : جارية على ما يناسب عقول البشر وعاداتهم من أعمار الخلق التي
يعتقدون براءة المعتذر بها من الملامة ، وصحتها واضحة على أصول الجميع .
أما أهل السنة فلورود السمع بها ، وأما المعتزلة فلوجوب ازاحة الأعدار عقلاً
عندهم مع ورود السمع بذلك ، ولا شك أن ما لا يتم الأمر المقصود الا به يكون
له حكمة في اللزوم^(٣) . ويربط ابن الوزير هنا ربطاً جيداً بين هذه الحجة وبين
القول باختيار العباد لأعمالهم من جهة ، والقول يسبق القدر بها من جهة أخرى ،
كما يتضح ذلك في قوله « وهذه الحجة المجمع عليها لا تتم الا بتقدير اختيار
العباد لأعمالهم وتقدير أسباب الاختيارات ، فلذلك كان القول يسبق القدر
مقتضى السمع والعقل عند التحقيق ، وهذه الحجة وقاعدتها هي ما قدرها الله
تعالى من اختيار العباد لأعمالهم التي مكنهم منها بأقذارهم عليها غير مجبورين مع

(١) المصدر نفسه ١٢٣ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ، ل ٢٦ أ ؛ وإيثار الحق ٢١٠ .

(٣) المصدران نفسهما .

كثرة الاعتذار وتناول الامهال والزيادة في البيان ، وفي الحديث « لقد أعذر الله الى من بلغ به في العمرستين سنة » (١) .

أما الحجة الثانية : الخفية فهي ما يختص الله تعالى بعلمه في ثلاثة أشياء :
أولها : داعي الحكمة الأول الداعي الى تقدير خلق الأشقياء واقامة الحجة عليهم وقطع أعذارهم .

ثانيها : الداعي الى تكليف السعداء والمن عليهم بالهداية والمغفرة ، وبيان المنة لهم باختصاصهم بذلك ، وتقدير المنة عليهم بالعفو بعد الحساب عن الصغير والكبير وترجيح ذلك على الاحسان اليهم به ابتداء ، وتعريفهم بالمنة من غير هذه الوسائط .

ثالثها : تأويل ما اشبهه على العقول من تفاصيل الحكمة في ترجيح العقوبة على العفو في بعض الذنوب والأشخاص والأزمان دون بعض ، ومن تأويل الاستثناء من دوام العذاب ، فربما كان إعلامهم بذلك مفسدة لهم أو لبعضهم أو لم يكونوا يحتملونه أو بعضهم .

وبعضد هذا المعنى قول الله تعالى في تكثير القليل ﴿ يرونهم مثليهم رأي العين ﴾ (آل عمران : ١٣) وقوله تعالى في تقليل الكثير ﴿ واذا يريدكموهم اذ التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولاً والى الله ترجع الأمور ﴾ (الأنفال : ٤٤) ، فترك الله تعالى ابراءهم كثرة وكنتم ذلك وهو حق لما علم فيه من المفسدة (٢) .

وخلاصة هاتين الحججتين أن العذاب الأخروي انما هو عدل من الله تعالى

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٢٦ أ ، ب .

(٢) المصدر نفسه . المجلد الثالث ل ٢٦ ب ، وإيثار الحق ١٨٥ ، ٢١٠ .

وحكمة ، أما العدل فلوقوعه جزاء وفاقاً بعد التمكن والانداز ، وأما الحكمة فللنص على حاجة المتشابه الى التأويل .

وقد رد الله تعالى على المشتركين قولهم : ﴿ ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً ﴾ (السجدة : ١٢) بحجته معاً ، وبدأ بالحجة المشتملة على الحكمة الباطنة في قوله تعالى ﴿ ولوشئنا لآتيناً كل نفس هداها .. ﴾ (السجدة : ١٣) ثم أردفها بالحجة الظاهرة المناسبة لعقولهم فقال ﴿ فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا انا نسيناكم ﴾ (السجدة : ١٤) . وانما بدأ بالحكمة الباطنة لما شعر به عبارتهم من الاعتراض على الحجة الظاهرة ، حيث ظنوا أن المراد بخلقهم هدايتهم الى العمل الصالح ، وهذا غرض مستدرك ، فأخبرهم عز وجل بما معناه أنه لم يعجز عن هذا في الابتداء حتى يستدركه في الانتهاء ، ولكنه حق منه القول في الابتداء بدخولهم النار لحكمة راجحة ثم ضم اليها الحجة بالعمل زيادة في العذر والعدل ، كما كتب الأعمال وأشهد الملائكة ونصب الموازين ، وعلمه الحق مغن عن ذلك ^(١) .

ومعنى هذا كله - باختصار شديد - أن الله تعالى في تعذيب المستحقين وجهين من وجوه الحكمة ، باطن وظاهر ، فالباطن في الأقدار والظاهر في الأعمال ، يضاف إليهما وجه ثالث سبق بيانه وهو الانتصار للأنبياء والمؤمنين .

٤ - التكليف مع سبق القدر بالأعمال

أرشد القرآن الكريم الى الحكمة في التكليف في حق الأشقياء ، وكذلك بيئتها السنة النبوية ودلت عليها الفطرة السليمة .

فمما ورد به القرآن أن الحكمة في تكليف الأشقياء اقامة الحجة وقطع العذر وذلك في قول الله تعالى ﴿ فالملقيات ذكراً عذراً أو نذراً ﴾ (المرسلات :

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٢٨ ب . ٢٩ ، وإيثار الحق ٢٧٩ . ٢٨٠ .

٥) وقوله سبحانه ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء : ١٦٥) ، وكذلك في قوله سبحانه ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي﴾ (طه : ١٣٤) . وفي القرآن الكريم الكثير مما يدل ذلك .

ومما دلت عليه السنة النبوية حديث « لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى من أجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب » ، وحديث أبي خزيمة : « قلت يا رسول الله أرأيت رقى نسترقى بها ودواء نتداوى به وتقاة ننتقيها ، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ قال : هو من قدر الله تعالى » ، رواه الترمذي وابن ماجه .

وقد سئل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال في الجواب : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » ، وقرأ قوله تعالى : ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ (الليل : ٦ - ٨) .

فعنى هذا الجواب النبوي - كما يقول ابن الوزير - أن الله تعالى قدر الجزاء وأسبابه ، وقدر أن تكون أسبابه اختيارية من أفعال العباد ، وما قدره الله لا بد أن يقع كما قدره ، فارتفع توهم الإشكال . فانا لو لم نعمل مع سبق العلم بعملنا وسبق المقادير لكان محارة للعقول بل محالاً فيها ، فوجب ألا يكون العمل محارة ولا محالاً ولا موضع شبهة ، فلا إشكال^(١) .

وقد دلت الفطرة على أن الله تعالى قدر الجزاء في الآخرة مرتباً على أسباب ، وقدر وقوع تلك الأسباب على اختيارنا في الأعمال تارة ، وتارة على اختياره تعالى في أسباب الأعمال وفي الآلام ونحوها ، وذلك كما قدر الشبع بالأكل والري بالشرب وهما عملان اختياريان ، وكذلك قدر الولد بالوطء وحصول

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٢٨١ .

الزرع بالبذر وأمثال هذه الأمور مما يدل على أنه « يلزم في قضية العقل من احتج بسبق القدر وسبق العلم على ذنوبه وتفريطه في عمل الخير أن يترك الأكل والشرب والبذر والوطء والتوقي من الحر والبرد وسائر المضار ، والا فقد فضل الدنيا على الآخرة حيث توكل في الآخرة وما سعى لها سعيها ، وترك التوكل في الدنيا وسعى لها أكثر من سعيها ، ثم احتج على ضلالة الباطل وهيات ! »^(١) .

وفي ذلك يقول الجنيد - فيما ذكره عنه الزركشي في « شرح جمع الجوامع » - « كلمت يوماً رجلاً من القدرية ، فلما كان في الليل رأيت في اليوم كأن قائلاً يقول : ما ينكر هؤلاء القوم أن يكون الله قبل خلقه للخلق علم أنه لو خلق الخلق ثم مكّهم أمورهم ثم رد الاختيار إليهم للزم كل امرئ منهم بعد أن خلقهم ما علم أنهم له مختارون ؟ » .

وخلاصة ذلك كله أن الحكمة في التكليف هي قطع أعذار الخلق وإقامة الحجة عليهم ، كما دلت على ذلك الأدلة ، وأنه ليس لأحد أن يحتج على عمله بالقدر السابق لأن القدر لا يعني جبر الأحد - كما سنقف على تفاصيل ذلك في المبحث التالي .

وكما لا يصح لأحد أن يحتج بسبق القدر ، فإنه لا يجوز لأحد أن يقدر في ما صح من أحاديث الأقدار ، كما فعل بعض المتدعة ، لأن الفائدة في العمل مع القدر لا تختلف عنها في العمل مع سبق العلم ، فكل منها غير مزيل للقدرة ولا مؤثر فيها ، ولو كان شيء من ذلك يؤثر فيها لما تعلق جميع ذلك بأفعال الله تعالى وقد تعلق بها ، وهي اختيارية بالنص والاجماع . وأخيراً فإن الاحتجاج بالأقدار إنما هو سنة الشيطان الذي نازع ربه تعالى في حسن سجوده لآدم ، وهي سنة السفهاء من الناس الذين قالوا : ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ،

(١) المصدر نفسه ٢٨٢ .

ولو كانت تجب ازاحة كل عذر باطل لأزاح الله تعالى اعدارهم حيث قالوا :
﴿فارجعنا لعمل صالحاً﴾ (السجدة : ١٢) واقترحهم على الرسول ﷺ
أن يكون ملكاً وأن يفجر لهم الأنهار تفجيراً^(١) .

* * *

لعلنا بهذانكون قد ألمتنا بأطراف الحديث في مسألة الحكمة الإلهية ووقفنا
على آراء المخالفين فيها وما رد به ابن الوزير عليهم وما بينه من وجوه الحكمة
في بعض الأمور التي أدتهم الى انكارها .

وبقي لنا الآن أن نشير الى بعض الملاحظات التي أمكن التوصل إليها من
خلال الدراسة لهذه المسألة وهي :

أولاً : ليس الخلاف في مسألة الحكمة - كما بدا لي - يبالغ تلك الدرجة
التي صوره بها بعض الباحثين ، فقد صوروها على أنها مسألة خلاف بين فريقين
المتكلمين الكبيرين المعتزلة والأشاعرة ، وذلك فوق ما فيه من تعميم وتقصير
يوهم انقسام المسلمين ازاءها انقساماً جديراً بالاعتبار ولو أنصف هؤلاء الباحثون
لأشاروا الى أن مثبتي الحكمة الإلهية ليسوا هم المعتزلة فقط وانما أثبتها قبلهم
صحابة رسول الله ﷺ ومن تبعهم من الفقهاء والمحدثين والشيعة . أنهم لو
أشاروا الى ذلك وأكدوا عليه لأوضحوا للقارئ أن الصوت المخالف هنا ليس
إلا صدى ضعيفاً الى جانب هذه الكثرة الغالبة المثبتة للحكمة وانه لذلك لا يصح
أن يقام عليه حكم عام وان يوضع في كفة مقابلة لهذا الرأي الغالب لجماهير
المسلمين . هذا ان سلمنا أصلاً بوجود مخالف في ذلك .

ثانياً : ومع هذا فقد بين ابن الوزير أن خلاف هذه القلة من الأشاعرة في
الحكمة لا يثبت عند التحقيق ، فانهم في حقيقة مذهبهم متفقون مع غيرهم في
اثبات الحكمة في أفعال الله سبحانه وتعالى .

(١) ابن الوزير : إنبات الحق ٢٨٣ . ٢٨٧

وقد يبدو هذا الرأي للوهلة الأولى قولاً مبالغاً فيه الى حد كبير لكن ابن الوزير يستدل عليه بأدلة ثلاثة هي فضلاً عن قوتها - في ظني - تدل على فهم عميق لمذهب المخالفين وهي :

١ - ان الأشاعرة يوافقون غيرهم من المسلمين على أن الله تعالى فاعل بالاختيار واعترافهم بذلك يعني اثبات الحكمة ، فان كونه تعالى مختاراً لا يتحقق إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر وهذا الترجيح لا يكون الا لمقتضى خارج عن الذات وصفاتها وليس هذا المقتضى الاداعي الحكمة أو الباعث على الفعل من المصالح المترتبة عليه ، فالأقرار باختياره سبحانه وتعالى يدل على الاقرار بالحكمة .

٢ - أنهم كذلك يوافقون غيرهم من المسلمين على أن الله تعالى أرسل الرسل إلى الناس لحكمة وغاية ، ولا ينكر أحدهم أن هذه الحكمة وتلك الغاية هي هداية الخلق واقامة الحجة عليهم ، والا فهل ينكر أحد منهم نصوص القرآن الكثيرة على ذلك .

٣ - أن الشهرستاني قد أقر بالحكمة صراحة في قوله : « فالأفعال كلها من حيث تخصصها وتجدها مرادة لله تعالى كلها ، وهي متوجهة إلى نظام في الوجود وصلاح للعالم وذلك هو الخير المحض »^(١) .

٤ - كذلك صرح الإمام الغزالي بالحكمة تصريحاً لا لبس فيه في قوله - في القسم الثاني من الأقسام التي يختص بها الراسخون من الأسرار - « فلا يبعد أن يكون ذكر الحقائق مضرراً ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش » كيف يبعد هذا وقولنا : أن الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى واراادته ومشيئته حق في نفسه ، وقد أضر سماعه بقوم إذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم ، وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمثل ذلك ؟

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ٣٥ أ الوهم ٢٨ .

وكذلك سر القدر ، ولو أفشي لأوهم عند أكثر الخلق عجزاً اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم» (١) .

ويمكنني أن أضيف إلى ما استدل به ابن الوزير من قول الغزالي هنا ما يؤكد اقرار الغزالي بالحكمة . ذلك أنه ذكر عدة معان للحكمة وارتضى أولها ورفض ما عداه في قوله : « فنقول : ان الحكمة ان أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق ، فليس في هذا ما يناقضه (٢) ،

وان أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه ، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له » (٣) . فاذا رجعنا إلى ما أشار إليه بقوله : « ان أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق » وجدناه يقول - بعد بيانه لمعنى الحسن والقبح - : « وأما الحكمة فتطلق على معنيين به (تعالى) ، أحدهما : الاحاطة المجردة بنظام الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة . والثاني : أن تضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه ، فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الأحكام وهو نوع من الفعل » (٤) .

فاذا لم نتعسف في تأويل كلامه هذا ليكون موافقاً لما شاع عنه من القول بنفي الحكمة ، وجدنا نصه هذا واضحاً في اثباتها . فقد جمع في وصفه لله تعالى بين الأحكام والحكمة فأضاف القدرة على إيجاد الترتيب والنظام والاتقان إلى الإحاطة المجردة بنظام الأمور والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة ، فوصل الغزالي بذلك في وصفه تعالى إلى أصرح ما قاله المثبتون للحكمة .

(١) الغزالي : الإحياء ١/١٧٥ ؛ وإيثار الحق ٩٦ .

(٢) مرجع الضمير في ذلك إلى ما قاله المعتزلة من أن الله تعالى يحشر ما آله من الحيوان ليثبته لأن تركه لذلك يناقض الحكمة .

(٣) الغزالي : الاقتصاد ٨٧ .

(٤) المصدر نفسه ٧٦ .

يقوي ذلك - في نظري - أن الغزالي ما قرر ثبوت التكليف بالمحال لذاته الا قياساً على وقوع التكليف بالمحال لغيره . فهو بعد قوله عن أبي لهب « فكأنه أمر بأنه لا يؤمن » يقول : « فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره ، فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته »^(١) .

فنسبة الغزالي إلى الخطأ في هذا القياس هي - فيما يبدو لي - أحق وأصح من نسبته إلى نفي الحكمة . بل إن الغزالي - أكثر من ذلك صراحة على بطلان القول بتكليف ما لا يطاق ، فهو - اذ يثبت الاستغناء بمحمد ﷺ - قد ارتضى الاجتهاد لأهله من العلماء ؛ يقول : « ففهم من ذلك أنه مرضي به من رسول الله ﷺ لمعاذ وغيره ، كما قال الاعرابي : اني هلكت وأهلك ، واقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال : أعتق رقبة ، ففهم أن التركي والهندي لو جامع أيضاً لزمه الاعتاق ، وهذا لأن الخلق ما كلفوا الصواب عند الله ، فان غير ذلك مقدور عليه^(٢) . ولا تكليف بما لا يطاق ، بل كلفوا بما يظنونه صواباً ، كما لم يكلفوا الصلاة بثوب طاهر ، بل بثوب يظنونه أنه طاهر ، فلو تذكروا نجاسته لم يلزمهم القضاء ... وكذلك لم يكلف أن يصلي إلى القبلة بل إلى جهة يظن أنها القبلة » . وبعد أن يذكر الغزالي عدداً من الأمثلة التي لا يكلف الشرع فيها بما لا يطاق ، ينتقد الامامية لقولهم فيمن اشبهت عليه القبلة أنه « يؤخر الصلاة حتى يسافر إلى الإمام أو يكلفه الإصابة التي لا يطيقها أو يقول اجتهد لمن لا يمكنه الاجتهاد »^(٣) .

٥ - ومما يدل كذلك على أن الأشعرية لا يخالفون في الحكمة أنهم جميعاً يقولون بالعلة وبثبوتها في أصول الفقه . فإذا أضفنا إلى ذلك إلى ما تقدم من تصريح أئمتهم من شاع عنهم الخلاف في ذلك ، علمنا يقيناً موافقتهم على اثبات الحكمة .

(١) المصدر نفسه ٨٢ . ٨٣ .

(٢) هذه العبارة وردت هكذا . ويبدو لي أن صحتها ، بحسب السياق . « فان ذلك غير مقدور عليه » .

(٣) الغزالي : القسطاس المستقيم ٦٦ . ٦٧ من مجموعة القصور العوالي ج ١ .

ثالثاً : والذي يغلب على الظن - بناء على ما سبق - أن الأشعرية حين صرحوا بنفي الحكمة فانما كان باعثهم على ذلك إما مجرد التعصب والاصرار على مخالفة الخصوم ، وإما أنهم صرحوا بنفي شيء ليس هو ما يثبتته خصومهم . يوضح ذلك أنهم يرفضون « العلة الموجبة » في حق الله سبحانه وتعالى بينما يثبتها خصومهم « علة غير موجبة » . كذلك يوضح لنا أن التعصب والاصرار على مخالفة الخصوم كان الباعث لهم على ما صرحوا به في نفي الحكمة - ما تقدم من أن اثباتها لازم على أصول مذهبهم - ومذهب المسلمين جميعاً - ، فهم قطعاً لا ينكرون أن يكون الله تعالى مختاراً... ولا ينكرون كذلك ما نص عليه كتاب الله تعالى من أن الغاية من ارسال الرسل هي هداية الخلق واقامة الحجة عليهم ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء : ١٦٥) .

وهل هناك فرق بين كونه تعالى حكيماً - وهو ما يعترفون به (١) - وبين كونه سبحانه متصفاً بالحكمة ، وهم الذين احتجوا على المعتزلة في الصفات بأنه لا فرق بين أن يقول القائل إنه تعالى عالم وأن يقول إنه ذو علم ؟ . ولا يقال هنا : إنهم يقولون بأنه تعالى حكيم لكنهم يفسرون ذلك بمعنى آخر ، فقد بين لنا الغزالي - كما تقدم - المراد بالحكمة ، وذلك يقودنا إلى الملاحظة التالية :

رابعاً : هناك مسلك في دراسة مثل هذه المسائل الخلافية يبدو لي مجانباً للصواب ، وهو أن بعض من يتعرضون لدراسة هذه المسائل عندما يجردون واحداً في العلماء يصرح برأي يوافق ما عليه أكثر المسلمين ، ويقول برأي آخر مخالف له ، فانهم يسارعون إلى اعتماد الرأي المخالف ويدبرون الحديث على أساس مخالفته ، غافلين عن أن هذا المسلك إن أفاد في تدبيح الصفحات وتكبير حجم المؤلفات ، فإنه يضر كثيراً بالاسلام ووحدة المسلمين التي ينبغي أن تكون أهم ما يحرص عليه المسلم الآن ، فضلاً عن إضرار ذلك بالحقيقة ذاتها . وأعجب من ذلك أنهم لو عرضوا للرأي الآخر للعالم وهو الذي يلتقي فيه مع سواد المسلمين فان بعضهم يرميه بالاضطراب والتردد في الرأي بينما

(١) أنظر الأمدي : غاية المرام ٢٣٣ .

الأجدى والأصح - في نظري - أن يقال ان هذا العالم قد رجع عن المخالفة وعاد إلى ما عليه جمهور المسلمين .

خامساً : وشييه بالمسلك السابق ما نجده لدى البعض في هذه المسألة وأشباهاها ، اذ يقررون أن كلا الفريقين المختلفين انما يسعى إلى غاية سامية ومقصد نبيل وهو تنزيه الله تعالى عن النقص ووصفه بصفات الكمال الأسمى . فالمعتزلة - في مسألتنا - قصدوا أن تنزيه الله تعالى عن العبث واللعب والظلم ، والأشعرية قصدوا وصفه تعالى بعموم القدرة ونفي ما يوهم العجز .

فهذا المسلك القائم فيما يبدو على حسن الظن مسلك غير قويم ، فمع أني ممن يؤثرون حسن الظن بالمسلمين ايماناً بأنه من حسن العمل كما جاء بذلك الحديث النبوي الشريف لكفي لا أنسى - كما لا ينسى الكثيرون - لهؤلاء المختلفين أنهم هم الذين أثاروا أمثال هذه المشكلات ، وهم الذين اختلفوا عليها وتطاحنوا حولها ، وهم الذين تركوا نصوص القرآن والسنة وابتدعوا لهم ألفاظاً لم يتفقوا على معانيها واختلفوا - لذلك - عليها . ففي مسألتنا هذه نراهم أهملوا لفظ الحكمة والحكيم المنصوصين في كتاب الله تعالى وابتدعوا ألفاظاً كالعلة والغرض والباعث ونحوها مما لم يرد به الذكر الحكيم ، ولم يتفقوا على معنى واحد لهذه الألفاظ فأخذ كل فريق يضرب في غير مقصود الفريق الآخر . فالاعتذار عنهم بأن هدفهم جميعاً هو تنزيه الله تعالى ليس - في نظري - الا كالاعتذار عن أحد حدث بالثوب الجديد ثقباً بأنه قد أعاد رتقه مع أن العقل يجزم أن الثوب لا يعود أبداً كما كان .

ثالثاً : الجبر والاختيار :

قبل الدخول في هذه المسألة تنبغي الإشارة إلى أن العديد من الباحثين قديماً وحديثاً قد قرروا صعوبة النظر فيها ، ومنهم الرازي وابن رشد والتوحيدى والآمدي من الأقدمين ، وأحمد أمين من المحدثين . فالرازي - مثلاً - يقول في تفسيره « ان اثبات الاله يلجئ إلى القول بالجبر ، واثبات الرسل يلجئ إلى القول بالقدر ... بل ههنا سر آخر وهو فوق الكل ، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة

السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر الا بمرجح ، وهذا يقتضي الجبر ؛ ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزماً بديهيّاً بحسن المدح والذم والأمر والنهي ، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة ، فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته ، وبحسب تعظيمه تعالى نظراً إلى حكمته ، وبحسب التوحيد والنبوة وبحسب الدلائل السمعية» (١) .

وقريباً من هذا المعنى ما ذكره أبو حيان التوحيدي اذ نص على أن « من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأوتاي من معدن الاهيات ، أقر بالجبر وعرى نفسه من الفعل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر فان منشأها الأول إنما هو الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق . فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية الكاسين الفاعلين المحدثين اللائمين الملمومين المكلفين ، فانه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ويرى أن أحداً ما أتى إلا قبل نفسه وبسوء اختياره وبشدة تقصيره وإيثار شقائه» (٢) .

وليس الهدف هنا هو معرفة صعوبتها أو سهولتها وإنما الهدف - بالتحديد - هو الكشف عن اتفاق المعتزلة وأهل السنة - بما فيهم الأشعرية - في هذه المسألة ، واجتماعهم جميعاً على القول باختيار الانسان ونفي الجبر عنه . وذلك أمر قطع ابن الوزير في اثباته سنين عديدة ، سعى فيها إلى تحقيق المذاهب المختلفة في هذه المسألة وجمعها ، كما أخبر بذلك في مجلد كبير (٣) ، وباعثه على ذلك :

أولاً : الدفاع عن السنة النبوية ورجالها ضد ما اتهموا به من قول بالجبر

(١) نقلاً عن ابن الوزير : العواصم والقواصم : المرتبة الخامسة في الأفعال ، الوهم ٢٨ ل ١٣٩ أ ، ب ؛ وانظر أيضاً ل ٣ من المجلد نفسه .

(٢) التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين : القاهرة . ١٩٣٩ . ١٩٤٤)

١/٢٢٣ ؛ وانظر في هذا المعنى ابن رشد : مناهج الأدلة ٢٢٤ وما بعدها .

(٣) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٦٨ .

وبيان أن هذه التهمة إنما سببها « جهل العامة وتجاهل بعض الخاصة لمراد أهل السنة في قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة » (١) .

ثانياً : معرفة ما ابتدع في هذه المسألة من الأقوال حتى يجتنب عن بصيرة ، فربما ظن بعض الناس في بعض البدع أنها سنة لعدم اهتمامه بتمييز السنة من البدعة وعدم تفرغه أو صلاحيته للبحث عن ذلك (٢) .

ثالثاً : كشف الغلط فيما يصدره البعض من أحكام بالكفر ونحوه حتى يتبين من يفعل ذلك أنه لم يحط علماً يقيناً بماهية الأقوال ، أو يحكم بعلم حين يتحقق من ذلك (٣) .

رابعاً : وابن الوزير إنما سعى في تحقيق المذاهب في ذلك هذا السعي الطويل لأنه يؤمن بأنه ليس لأحد أن يدلي برأي في الآخرين أو يعترض على أقوالهم حتى يبحث البحث التام فيأخذ تحقيق المذاهب من كلام محققي أئمتهم وحوافل مصنفاتهم (٤) .

* * *

نتقل بعد هذا إلى بيان المذاهب في هذه المسألة لتتعرف حقيقة رأي ابن الوزير بينها ، ونتبين ما إذا كان محقاً في نسبة القول بالاختيار لأهل السنة - وبالتالي موافقتهم للمعتزلة - أم لا .

ودون خوض في تفاصيل ما كثر تفصيله فإني أشير إلى أن موقف المسلمين من هذه المشكلة يبدو موزعاً بين الجهمية القائلين بالجبر ، والقدرية الأوائل « نفاة علم الغيب السابق » ، والمعتزلة القائلين بالاختيار ، وأهل السنة عموماً ، والأشعرية خصوصاً ، وهم الذين وصفوا بأنهم أهل الجبر حيناً ، وأهل التوسط بين الجبر

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ك أ . ب .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٠٨ .

(٣) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٠٨ .

(٤) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٦٧ .

والاختيار حيناً آخر ، واجتهد البعض في رد مذهبهم إلى الجبر .

وبصرف النظر عن مذهب الجبرية الخالص ومذهب القدرين الذين ينفون أن يكون لله عز وجل عن ذلك علم سابق بالغيوب^(١) ، فإني أقصر المناقشة هنا على موقف كل من المعتزلة وأهل السنة .

والشائع المشهور - في مسألتنا هذه - أن المعتزلة هم أصحاب القول باختيار العباد ونفي الاجبار عنهم ، بينما أهل السنة - والأشعرية بصفة خاصة - يخالفونهم في ذلك حيث لم يقرروا اختيار الانسان وحرية ارادته بالقدر الذي قالت به المعتزلة .

هذا الأمر الشائع المشهور يؤدي بنا إلى تساؤل قد يبدو غريباً وهو : على أي أساس وصف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالاختيار ووصف أهل السنة بما وصفوا به ؟

لقد أرشدنا ابن الوزير إلى أن مسألة الأفعال لها طرفان : جلي وخفي . أما الطرف الجلي فهو أن لنا أفعالاً متوقفة على همنا بها ودواعينا إليها واختيارنا لها . وأما الطرف الخفي الذي عظم فيه الاختلاف فهو معرفة حقيقة أفعال العباد على جهة التعيين والتمييز لها عن سائر الحقائق^(٢) .

والواقع أن بيان ابن الوزير لهذين الطرفين في المسألة هو الذي أثار لدينا هذا التساؤل السابق ، لأنه يمكننا بناء عليه أن نقول : إن الأساس الذي وصف المعتزلة بمقتضاه أنهم أهل الاختيار ، ان كان هو اقرارهم بذلك وئصر يحهم به وربطهم له بالعدل الإلهي - وهو الأصل الذي وصفوا أنفسهم به من دون المسلمين - ، فان جميع فرق أهل السنة - كما سيتضح ذلك - قد أقرروا باختيار

(١) يقرر ابن الوزير أن المسلمين انفقوا على تضليل الجبرية الخالص . كما يقرر أنه لا يوجد اليوم بين القدرين نفاة العلم أحد ، ولذلك فإني أعتقد أنه لا جدوى في التعرض لهؤلاء وأولئك اقتناعاً بصحة ما ذكره عنهما .

(٢) ابن الوزير : إنبار الحق ٣٠٨ ، والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث ١٣٩ أ .

الانسان ودونوه وأكدوا عليه . وإن كان ذلك الأساس في نسبة القول بالاختيار إلى المعتزلة هو- مع تصريحهم به - موقفهم من الإرادة الإلهية وتزويهم لها عن التعلق بشرور الإنسان وقبائحه ، فقد ثبت لنا فيما تقدم أن هذا أيضاً هو حقيقة قول أهل السنة جميعاً .

أما إذا كان أساس هذا الوصف هو أقوال المعتزلة حول معرفة حقيقة أفعال العباد على جهة التعيين والتمييز لها - وهو الجانب الخفي في هذه المسألة - ، فاني أستطيع الزعم بأن معظم أقوال المعتزلة ومذاهبهم في ذلك لا تؤدي إلى القول باختيار الإنسان وأنه خالق لأفعاله . ومثلها في ذلك أقوال أهل السنة التي لا تقوى هي الأخرى - في ظني - على الافصاح بأن الأفعال خلق الانسان وهو أساس القول بأنه مختار .

* * *

١ - المعتزلة وحقيقة الأفعال الانسانية

أشهر أقوال المعتزلة في ذلك ثمانية :

الأول : ان المقدور لله تعالى ولعباده في الفعل هو جعل ذات الفعل على صفة الوجود . فليس المقدور على هذا القول هو ذوات الأفعال ولا وجودها ولا مجموعها .

وجدير بالذكر هنا أن أبا الحسين البصري وأصحابه من المعتزلة قد وصفوا هذا القول بأنه غير معقول « فانه لا يتصور الا برده إلى أحد الأمور الثلاثة » ، وكذا وصفه الرازي .

الثاني : أن مقدور العبد وأثر قدرته هي صفة الوجود لا ذات الوجود . وهذا القول كالأول الا أنه زاد عليه اثبات الأمر الرابع الذي عده أصحاب القول الأول محالاً ، وهو تعيين مقدور القادر ، بينما يرى أصحاب القول الأول أن الذوات غير مقدورة لله تعالى ولا لخلقه سواء الأجسام والأعراض وذوات أفعال الله تعالى وذوات أفعال العباد ، أي ذوات الحركات والسكنات^(١) .

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٠٩ ، والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث المرتبة الخامسة الوهم ٢٨ ل ١٤٠ .

والمهم أن الذوات كلها عند أصحاب هذين القولين ثابتة في العدم والأزل
ثبوتاً حقيقياً في الخارج^(١) .

وقد ألزم أصحاب القولين هذين الزامات كثيرة حسبي أن أشير إلى واحد
فقط منها ، وهو أن الله - عز وجل عن ذلك - لا يخلق شيئاً قط على أصولهم ،
لأن الشيء عندهم هو الثابت في الأزل والقدم ، وصفة الوجود عندهم ليست
شيئاً لأنهم قضوا بالأزلية في القدم للشيء وللذات ولصفاتهما الذاتية .

وقد حاول ابن متويه في « التذكرة » أن يرد ذلك عنهم بأن خلق الشيء
وإحداثه هو إيجاده ، والله هو الذي حصل له صفة الوجود .

لكن هذا الجواب - كما يرى ابن الوزير - لا يدفع عنهم ما ألزموا به
« لأن معنى الالتزام أن اتصاف الشيء عندهم بأنه محدث ومخلوق على قواعدهم
مجاز لا حقيقة ، لأن الشيء عندهم ثابت في الأزل غير مقدور لله عز وجل ،
وانما المخلوق المقدور حدوثه ووجوده ، وليس بشيء ولذلك صرح الزمخشري
في « أساس البلاغة » أن الله تعالى لا يسمى خالقاً إلا مجازاً .. »^(٢) .

فوضح بهذا أن هذين القولين لمن قال بهما من المعتزلة لا يؤديان إلى أن
الإنسان خالق لأفعاله ، وهو أساس وصفهم بأنهم أصحاب الاختيار الحر .

الثالث : أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة . وهو قول الجاحظ وثمامة بن
الأشرس .

الرابع : أن أفعال العباد حوادث لا محدث لها . وهذا القول وسابقه -

(١) رد ذلك على القائلين به أبو الحسن البصري - مع أنهم أصحابه البهاشمة - رداً مجرداً ؛ وانظر ابن
الوزير : إنبات الحق ٣٠٩ .

(٢) ابن الوزير : إنبات الحق ٣١٠ ؛ ويذكر ابن الوزير أن كل هذا مما يعترفون به ويذكرونه في مصنفاتهم
كما يرشد إلى ما يتضمن ذلك من كتبهم .

مع غرابتها - معروفان - كما يقول ابن الوزير - في كتب المعتزلة من روايتهم عن شيوخهم لا من رواية خصومهم^(١) . ولسنا بحاجة إلى التنبية على أن كلا هذين القولين لا يفيد نسبة الفعل الانساني للانسان حتى يكون مختاراً فيه .

الخامس : أنه لا فعل للعبد الا الإرادة^(٢) . وهذا كقول الثالث ، غير أن هؤلاء قالوا فيما عدا الارادة أنها حدث لا محدث له ، بينما أصحاب القول الثالث نسبوا ذلك إلى الله تعالى^(٣)

السادس : أن أفعال العباد لا تتعدى محل القدرة والمتعدي فعل الله تعالى ، وانها حركات كلها ، وأن السكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركة النفس ، والقول بذلك هو قول النظام^(٤) .

السابع : مثل الذي قبله لكن أصحابه قالوا : ان المتولدات أفعال لا فاعل لها^(٥) .

الثامن : وهو قول أبي الحسين البصري وأصحابه ، وقول ابن تيمية وأصحابه ، ان أفعال العباد هي الأكوان ، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . والأكوان عند هؤلاء ليست أشياء حقيقية ولا ثبوت لها ولا لشيء من الأجسام في الأزل والقدم ، والثبوت والوجود عندهم شيء واحد ، وكذلك الأزل والقدم . وهذا - كما يقول ابن الوزير - مذهب أكثر أهل البيت ، وقد نص مختار بن محمود على أنه مذهب أكثر المشايخ وأنه اختيار الامام يحيى بن

(١) إيثار الحق ابن الوزير : إيثار الحق ٣١٠ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ١٤٠ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٦٩/١ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ٣١٠ . ٣١١ .

(٤) الشهرستاني : الملل ٥٧/١ ؛ الفتازاني : شرح العقائد النسفية ١٠٧ . ١٠٨ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ٦٩/١ ؛ ابن الوزير : إيثار الحق ٣١١ .

حمزة من أهل البيت ، وأنه كذلك ما في فطرة كل عاقل لم تغير فطرته بتغير المشايخ^(١) .

هذه أشهر أقوال المعتزلة في حقيقة الأفعال الانسانية وتحديد ما للعبد فيها .
فأيها ينتج اضافة الأفعال إلى الإنسان ؟ ومن أيها يمكننا أن نأخذ اتفاقهم على « أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها »^(٢) ؟ اني لا أقول ذلك غضاً من شأن المعتزلة ولكني أقوله قاصداً ببيان أمرين :

الأول : ابطال أن يكون الجانب الخفي في مسألة الأفعال أساساً صالحاً للحكم على أن هؤلاء يقولون بالاختيار وأولئك يذهبون إلى القول بالجبر ، حتى إذا سقط هذا الأساس رجعنا في حكمنا على هؤلاء وأولئك إلى الجانب الجلي في هذه المسألة وهو نصوص الفريقين على الاختيار .

الثاني : ان الاعجاب الذي نلتقي به لدى بعض المفكرين المعاصرين بالمعتزلة دون الأشعرية أساسه أن الفريق الأول قرر الاختيار للإنسان بينما وقفت أقوال الفريق الثاني عند الجبر أو انتهت إليه . وهذا في اعتقادي بجانب للحقيقة ، كما سيتضح لنا ، فلا وجه لقول البعض تعليقاً على رأي الأشعرية في ذلك إن حججهم ضعيفة وأنها في منتهى التهافت وفي منتهى الضعف ونحو ذلك من العبارات^(٣) .

وسوف أبين كيف أن ذلك لا وجه له بعد الاشارة السريعة لأقوال الأشعرية في حقيقة الأفعال على جهة التحديد والتمييز لها .

(١) ابن الوزير : إثار الحق ٣١١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٩/١ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٦٠ . ٣٦١ ؛ وابن رشد : مناهج الأدلة ٢٢٥ . ٢٢٦ ومقدمته للدكتور محمود قاسم ١٠٥ وما بعدها ؛ والدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام ١٥٩ ؛ والدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ٤٤٩ . ٤٦٢ .

يمكن إجمال أهل السنة في الأفعال في مذاهب ثلاثة :

الأول : وهو قول جماعة من أهل الحديث أن فعل العبد الاختياري كسب للعبد مخلوق لله تعالى مقدور بين قادرين ، وكذلك اختياره لذلك الكسب ، وهو مخاطب بالأمر مجازي على أفعاله بالثواب والعقاب لما له في فعله واختياره من الكسب الاختياري لا لما لله فيهما من الخلق والتقدير السابق .

وعند هؤلاء لا تمييز للقدر المكسوب من القدر المخلوق الا بالوجوه والاعتبارات ، فالتمييز بذلك ضروري - كما يرون - لأن معنى ذلك أن العبد فعل ما فعله طاعة وعصيانا ، ولولا أنه أوقفه على ذلك بارادته لذلك ونيته لم يوصف به ولا تميزت الطاعة من المعصية ، والله سبحانه فعل ما فعل من ذلك امتناناً وامتحاناً ، ولو فعله على العرض الذي فعله العبد لسمي مطيعاً وعاصياً وذلك محال في حقه تعالى ، وإنما يسمى بأفعاله خالقاً ومحسناً ومبتلياً وحكيماً .

وقد اختار هذا القول - كما يقول ابن الوزير - جماعة من أهل الحديث والأثر ، وهو ظاهر عبارة البيضاوي في « الطواع » ، والسبكي في « جمع الجوامع » ، والغزالي في « الاحياء » حيث نص فيه على بطلان الخبر بالضرورة وعلى خلق الاختيار والفعل^(١) . ورواه صاحب « الجامع الكافي » أبو عبد الله الحسيني من علماء أهل البيت المتقدمين عن الامام أحمد بن عيسى بن زيد ابن علي^(٢) . والذي ينكره المعتزلة من قول هؤلاء هو تجويز مقدور القادرين ، وهو أمر قد أجازه شيخ الاعتزال أبو الحسين البصري ، واذا اتحد الفعل

(١) أنظر نص الغزالي على ذلك في إحياء علوم الدين ٣/١٩٣ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٣١٨ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة في الأفعال ل ١٤٠ ب .

واختلف الفاعلان جاز أن يحسن من أحدهما لإيقاعه على وجه حسن ويقبح من الآخر لإيقاعه على وجه قبيح^(١) .

الثاني : مذهب شيخ الاسلام ومتكلم أهل الآثار ابن تيمية ، ويرى أن أفعال العباد هي الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؛ لكن الأكوان عنده ليست أشياء حقيقية ، فلا ثبوت لها ولا لشيء من الأجسام في الأزل والعدم ، ولا فرق عنده بين الوجود والثبوت ، وذلك - كما سبقت الإشارة إليه - هو ما يراه أبو الحسين البصري والامام يحيى بن حمزة وغيره من علماء العترة النبوية^(٢) .

فالأكوان عند هؤلاء جميعاً صفات اضافية ، وذكر مختار بن محمود أن هذا قول جماعة من المحققين . وقد علق ابن الوزير على هذا المذهب بما يلي :

١ - أنه أقوى من قول الجويني أدلة لما يرد على مثبتي الأكوان من الاشكالات الصعبة .

٢ - أنه أنسب لمذهب أهل السنة لأن صاحبه لم يجعل للقدرة الحادثة أثراً في اخراج شيء حقيقي من العدم إلى الوجود .

٣ - أنه يوافق الأشعرية في هذه المسألة الا قولهم : ان الأكوان أشياء حقيقية .

٤ - وهو كذلك أقرب الآراء إلى الفطرة وأسلمها من البدعة لأنه لا بدعة في اثبات الحركة والسكون ولا في أنهما صفتان للأجسام ولا في أنهما فعلاان للعباد ، ولم يتوقف شيء من هذا على النظر الدقيق والبحث العميق^(٣) .

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٢٣/٢ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٣١ ؛ والعواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ل ١٥٠ أ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٢٣ .

الثالث : مذهب الأشعرية وقد افرقوا في كيفية تمييز كسب العبد عن خلق الرب إلى أقوال :

١ - قول الأشعري ومن وافقه ، وعندهم أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل ولا في صفة من صفاته ، بل الله تعالى يخلق الفعل بقدرته ويخلق للعبد قدرة متعلقة بفعله مقارنة في حدوثها لحدوثه ، غير متقدمة عليه ولا مؤثرة فيه البتة .

ويبدو لي أن من وصفوا الأشعرية بأنهم مجبرة ممن سبق ذكرهم قد نظروا إلى قول الأشعري هذا واعتمدوا عليه دون سواه . ومع أن هذا القول لا يفيد اثبات الاختيار للعبد فان ابن الوزير ينه الى مماثلته لأحد أقوال المعتزلة المشهورة في ذلك من ناحية ، ويذكر أن القائلين به قد نصوا على اختيار العبد من ناحية ثانية بدليل قول الرازي في النهاية حاكياً قول المعتزلة : « لو كان فعل العبد موجوداً بقدرة الله تعالى ما حسن المدح والذم والأمر والنهي » ، وقوله عن الأشعرية إنهم اختلفوا في تقرير الجواب عن ذلك على طريقتين : « الأول طريق الأشعري أن قدرة العبد غير مؤثرة ، وأما الأمر والنهي فلأن الله أجرى العادة بأن العبد متى اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره اياها ، وكذلك ان اختار المعصية ، وإذا كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة لا جرم حسن الأمر والنهي .. وإذا كان الأمر كذلك كان التكليف والأمر والنهي إنما كان لأنه متمكن من اختيار أحد مقدورين دون الآخر وإن لم يكن متمكناً من الإيجاد »^(١) .

فهذا - كما يقول ابن الوزير - صريح منهم في كتبهم معين معلل لا يمكن تأويله ... وهذا من وجه مثل قول الجاحظ وثمامة بن الأشرس أنه لا فعل للعبد

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ١٩/٢ .

إلا الإرادة^(١) ، وهما من اجلاء شيوخ الاعتزال^(٢) . وإذا كان الرازي قد صرح بأن الجبر حق فانه قد فسر ذلك أجبر بوجوب فعل العبد عند رجحان الداعي لا بانتفاء الاختيار ، وليس قوله بالوجوب هنا مما ينفي الاختيار والالزام نفيه في حق الله تعالى عند المعتزلة حين قرروا أن الله تعالى يفعل الواجب في حكمته ويترك القبيح في علمه وجوباً ، كيف وقد صرح الرازي - كما يقول ابن الوزير - بأن القول بأنه ينافي الاختيار خروج من الاسلام ؟ فثبت بهذه الجملة أن هؤلاء ما أرادوا بالجبر وخلق الأفعال ما فهمته عنهم المعتزلة ؛ ومع تصريحهم بمقصدهم يحرم نسبتهم إلى غيره^(٣) .

٢ - قول الأشعرية الكسبية وإمامها القاضي الباقلاني : وقد أجمع هؤلاء على أن القدر المقابل بالجزاء من فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، كما جود بيان ذلك عنهم الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ، وهم مع هذا يطلقون القول بأن أفعال العباد مخلوقة لكنهم يقصدون بالمخلوق هنا ذوات الأكوان التي هي الحركة والسكون مجردين عن الوجوه والاعتبارات وسائر الأحوال التي هي أثر قدرة العباد عندهم .

وقد قرر ذلك الدواني في قوله : « والقاضي أيضاً على أنهما بمجموع القدرتين ، لكن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية^(٤) ، وتلك هي الوجوه والأحوال .

والأحوال - كما يقول ابن الوزير - عبارة عما تختلف به الأكوان المماثلة : ألا ترى أن الحركات متماثلة من حيث انها حركات وحوادث ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١/٦٩ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ٢/٢٠ .

(٣) ابن الوزير : إثمار الحق ٣١٧ ، والروض الباسم ٢/٢٠ ، ٢١ ، والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٥١ . أ . ب .

(٤) محمد عبده بين المتكلمين والفلاسفة ١/٢٦٧ . ٢٦٨ .

ثم هي مختلفة في الحسن والقبح والإصابة والخطأ والسرعة والبطء ، متميزة في أن بعضها حركة كتابة وبعضها حركة صياغة وبعضها حركة غياضة ، ولا شك أن القدر الذي اختلفت فيه غير القدر التي انفقت فيه ، وهو مجرد الانتقال والحدوث ، فهؤلاء أضافوا هذه الأحوال المقدورة للعباد اليهم وأضافوا ذات الحركة وحدوثها إلى الله تعالى^(١) .

فمعنى الكسب عندهم أن قدرة الله تعالى متعلقة بإيجاد ذوات أفعال العباد التي لا توصف بحسن ولا قبح ولا يستحق عليها ثواب ولا عقاب ، وقدرة العبد متعلقة بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح ويستحق عليها الثواب والعقاب^(٢) .

ويكشف ابن الوزير عن قرب ما بين هؤلاء وبين المعتزلة اذ يبين أن أكثر المعتزلة يقولون بأنه لا تأثير لقدرة العبد إلا في صفات الفعل ؛ لكن المعتزلة يقولون أيضاً بمثل ذلك في قدرة الله تعالى ، فإنها عندهم لا تؤثر إلا في الصفات ، فان الذوات عندهم ثابتة في القدم ، بل يقولون إن الصفة بنفسها غير مقدورة وانما المقدور جعل الذات عليها ، كما سبق بيان ذلك في أقوالهم .

فالمعتزلة اذن قد شاركوا هذه الفرقة في القول بأن ذوات أفعال العباد غير مقدورة لهم ، والذي قالت هذه الفرقة من الأشعرية إنه مخلوق لله من أفعال العباد هو الذي قالت المعتزلة إنه ثابت في القدم والعدم وإنه غير مقدور للخالق ولا للمخلوق . فهم يقولون ببعض ما قالت المعتزلة وهو أن العبد غير مؤثر في ذات الفعل ، وهذا صحيح عند المعتزلة ، ويقولون ان العبد مؤثر في صفة الحسن والقبح ، وهذا صحيح عندهم أيضاً ، فان جلة المعتزلة - كما يقول ابن الوزير حاكياً عن هذه الفرقة من الأشعرية - قد أقرت أن الأفعال لا تحسن

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٢٣ . ٣٢٤ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ٢/٢١ ؛ وانظر الشهرستاني : نهاية الاقدام ٧٣ ؛ والنفاذاني : شرح العقائد النسفية ١٠٠ وما بعدها ؛ والآمدي : غاية المرام ٢٠٧ . ٢٢٠ .

ولا تقبح لذواتها بل لوقوعها على وجوه واعتبارات وذلك لأن ذوات الأفعال واحدة فانها كلها راجعة إلى حركة أو سكون ؛ بل عند الفريقين من الأشعرية والمعتزلة أن الحركة والسكون راجعان إلى معنى واحد وهو لبث المتحيز في الجهة ؛ وإذا كانت الأفعال كلها ترجع في الأصل إلى الحركة والسكون وهما راجعان إلى اللبث في الجهة ، علمنا أن الأفعال لا تحسن وتقبح لذواتها لأنه يلزم أن تكون كلها حسنة-قبيحة معاً ويلزم أن يقبح غير الأجسام والألوان من أفعال الله تعالى - كما يقرر ذلك الرازي - وذلك لأن لبث المتحيز في جهة ما ضروري لا يمكن العبد أن يختار غيره ، فثبت أنه فعل الله تعالى ، وقد ثبت عندهم أن أفعال العباد كلها راجعة إلى لبث المتحيز في جهة ، فثبت أن ذوات أفعال العباد فعل الله تعالى ، وإنما يقع اختيارهم على اكتساب هيئات مخصوصة في ذلك الفعل وإيقاعه على مقاصد متغايرة هي منشأ الحسن والقبح والأمر والنهي والثواب والعقاب^(١) .

ويتضح لنا الفرق بين هذه الفرقة من الأشعرية ومن المعتزلة في قول ابن الوزير : « والذي اختصت به المعتزلة دون القاضي أبي بكر أنها قالت : إن قدرة العبد تؤثر في صفة وجود فعله وفي سائر صفاته ، والقاضي قال : تؤثر في صفة الحسن والقبح دون صفة الوجود . لكن المعتزلة تقول : إن صفة الوجود ليست منشأ الحسن والقبح والأمر والنهي ... فثبت أنهم قد اتفقوا في موضع يوجب الاتفاق فيه ترك التأثيم . فتفهم ذلك فهو سر المسألة »^(٢) .

٣ - قول أبي اسحاق الاسفرايني ومن وافقه : ويقرر هؤلاء أن قدرة العبد تؤثر بمعين ، بمعنى أن أفعالنا - كما عبر عن ذلك الدواني - « واقعة بمجموع القدرتين على أن تعلقهما جميعاً بأصل الفعل »^(٣) .

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٢١/٢ . ٢٢٠ ؛ والعواصم والقواصم : المجلد الثالث ل ١٥٢ . ١٥٣ ، أ ، ب .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ٢٣/٢ ، وانظر العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٥٣ ، أ .

(٣) محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٦٧/١ .

وإنما ينكر المعتزلة من قول هؤلاء - كما يقول ابن الوزير - تجويز مقدور لقادرين ، وقد جوزه شيخ الاعتزال أبي الحسين البصري ، لأنه إذا اتحد الفعل واختلف الفاعلان جاز أن يحسن من أحدهما لإيقاعه على وجه حسن ويقبح من الآخر لإيقاعه على وجه قبيح^(١) .

٤ - قول الإمام الجويني : يثبت الجويني لقدرة العبد أثراً هو الوجود ، أي إيجاد الحركة والسكون ، مع اعتقاده - خلافاً لابن تيمية وأصحابه - أنها شيء حقيقي لا صفات إضافية . وفي ذلك فالجويني لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر هو الدواعي . وإنما حمل الجويني على ذلك الاحتراز عن ركازة الجبر - كما يقول الشهرستاني في بيان مذهب الجويني في « نهاية الأقدام » .

وقد صرح الجويني في كتابه « البرهان » بأن الكسب تمويه لأن المكلف هو المتمكن وان التكليف لا يكون الا بالممكن وأن تكليف ما يطاق باطل^(٢) . بل إن الجويني قد صرح في كتابه « الإرشاد » بما هو أكثر من ذلك في قوله : « أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين فما يباه العقل والحس ، وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلاً ، وأما اثبات التأثير في حالة لا تعقل - كما هو مذهب القاضي - فهو كنفى التأثير ، خصوصاً والأحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم ، فاذن لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق فان الخلق يشعر بالاستقلال في إيجاد من العدم ... فالفعل يستند إلى وجود القدرة ، والقدرة تستند إلى وجود سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ؛ وكذلك يستند إلى سبب

(١) ابن الوزير : الروض الباسم ٢٣/٢ ؛ والعوامم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ل ١٥٨ ب . ١٥٩ أ .

(٢) ابن الوزير : إثبات الحق ٣٢٢ ؛ وانظر العوامم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٤٠ (مصورة بمعهد المخطوطات العربية) .

حتى ينتهي إلى سبب الأسباب ، فهو خالق الأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق .

وقد علق على ذلك الامام محمد عبده بقوله : « ان كان معنى الخالقبة لكل شيء ... هذا الذي ذكره فهو قول يتفق عليه جميع الإلهيين ، بل والطبيين ... فانه صريح المشهور عن الحكماء ، وقول المعتزلة ، وأعم من قول الأشاعرة والماتريديّة » (١) .

وذلك هو ما سبق أن قرره ابن الوزير في قوله عن الامام الجويني وأصحابه ، وهؤلاء يقولون بمثل قول المعتزلة إن قدرة العبد مؤثرة في ذات فعله وصفاته كلها ، صفة الوجود وصفة الحسن والقبح ، بل زادوا على المعتزلة ، فان المعتزلة إنما قالوا بأن قدرة العبد تؤثر في صفة الوجود لا في الذات نفسها إلا أبا الحسين البصري فيقول بمثل قول الجويني ؛ لكن هؤلاء يفارقون المعتزلة لقولهم إن العبد غير مستقل بفعله بسبب أن القدرة عندهم لا تؤثر إلا بشرط وجود الداعي ، والداعي عند الفرق كلها عند المعتزلة من الله تعالى ، لكن الداعي عند هؤلاء غير مخرج للعبد من الاختيار ، ولكن عندهم أنه يقع الفعل عنده اختياراً قطعاً من غير تردد ، كما تقول المعتزلة في أفعال الله الواجبة ... فهؤلاء قولهم في هذه المسألة وقول أبي الحسين البصري من المعتزلة واحد ، فانه يقول أيضاً في الداعي بمثل قولهم ؛ « فكيف يحسن من المعتزلة تقبيح على الجويني ولا يقبح على أبي الحسين البصري ، وينسب الجبر إلى أحدهما دون الآخر ؟ وهل هذا الا محض العصبية ؟ » (٢) .

* * *

فالأشعرية - كما تبين من أقوالهم - يجتمعون في أنهم لم يريدوا نسبة الأفعال

(١) محمد عبده بين الفلاسفة والتكلمين ٢٥٨/١ . ٢٦٠ .

(٢) ابن الوزير : الروض الباسم ٢٣/٢ . ٢٤ ؛ وانظر الأمدي : غاية المرام ٢٠٧ .

الى الله وحده من كل جهة اذ لم تكن كسباً ولا طاعة ولا معصية ، فان الطاعة والمعصية من الله وحده محالان ، ولا أرادوا نسبتها إلى العباد وحدهم لاعتقادهم أنها تسمى مخلوقة وأن الخلق من العباد محال . وينبه ابن الوزير هنا إلى أنهم لم يريدوا بكون الأفعال خلق الله تعالى نفي كونها أفعال العباد ، كما لم يريدوا بكونها كسباً للعباد نفي أنها خلق الله (١) .

وبعد :

فهذا مجمل أقوال الفريقين من المعتزلة وأهل السنة . وإذا كنت قد أطلت في بيانها فانما فعلت ذلك للتوصل إلى بيان الأمور التالية :

الأول : أن هذه الأقوال في معظمها لا تصلح كأساس لحكم عام على أحد الفريقين بأنه جبري وعلى الثاني بأنه يقول بالاختيار ، فقد تبين لنا أن بعض أقوال المعتزلة بدرجة تفوق ما دلت عليه أقوال بعض أهل السنة ، كما أن بعض أقوال هؤلاء تزيد في تقرير الاختيار على ما أفادته بعض أقوال المعتزلة .

الثاني : أن ابن الوزير كان محقاً حين ذكر أن تحقيق القاصد في أكثر هذه الأقوال يقوم على مسائل صعبة غامضة ، كالفرق بين الذوات والصفات والأحوال وبين الحقائق والإضافات وبين الثبوت والوجود وما الذي يصح منهما في العدم ، والفرق بين الوجود والوجود وبين الإرادة والاختيار ، وهو يتوقف على معرفة الإرادة وأقسامها ومعرفة الأسباب والمسببات والفرق بين الأسباب المؤثرة والمولدة وغيرهما ، وهل الأفعال تسمى مخلوقة أو لا ، وإذا كانت تسمى بذلك فمن الخالق لها ، وهل يصح مقدور بين قادرين أو هو محال ... إلى آخر هذه المباحث الخفية (٢) .

وهكذا أوقفنا ابن الوزير على صعوبة بحث المسألة من هذه الجهة - أعني

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣١٥ ؛ والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٥٠ أ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٣١٢ ، ٣١٣ .

من جهة تحديد الأفعال وتمييزها عن غيرها من الحقائق - وبيان ما لله تعالى وما للعبد فيها .

الثالث : أن ابن الوزير - كما تبين - جدير أن يعد - بما بين لنا من أقوال هؤلاء جميعاً ، وما كشف من دقائق وأسرار هذه الأقوال ، وما لحظ من صلوات بينها قرباً أو بعداً - جدير أن يعد بذلك في مقدمة من أجادوا فهم هذه المسألة وتفهمها .

والذي يهمننا الآن أن نعلم أن صعوبة هذه المسألة وبحثها من جهة تمييز ما للعبد وما لله سبحانه في فعل العبد ، إذا أضيفت إلى أن تحقيق الأقوال فيها قد أدى بنا إلى أن أقوال الفريقين لا تنتج حكماً عاماً على أحدهما بالجبر أو بالاختيار ، فانه لم يبق أمامنا ما يمكن أن نعتمد عليه في الحكم سوى ما نص عليه كل منهما وأقره وصرح بأنه مذهبه في ذلك ، وهذا في الحقيقة هو الأساس الذي اختاره ابن الوزير للكشف عن بيان اتفاق المعتزلة وأهل السنة على اثبات الاختيار وأنه لا خلاف بينهما في ذلك . وهذا أمر لو تحقق فانه جدير بأن يرد الكثير مما قيل وكتب قديماً وحديثاً حول اقتراق القوم في ذلك .

وفيما يلي نقف على منهج ابن الوزير في بيان هذا الاتفاق .

أهل السنة والاختيار الانساني

انتهينا فيما إلى أن أقوال المتكلمين في تعيين أثر قدرة الله تعالى وأكثر قدرة العبد وتمييز أحدهما عن الآخر في فعله قد انتهت إلى الدقة والغموض . وتبين لنا خلال عرض هذه الأقوال أن هذه الدقة أو الركة - على حد تعبير ابن الوزير - لا تخص أهل السنة وحدهم كما لا تخص المعتزلة وحدهم .

فاذا صرفنا النظر عن هذا الجانب في الحكم عليهم بقي لنا أن نتعرف على أقوالهم في الجبر أو الاختيار من طرق أخرى غير هذه التفاصيل . ولما كان قول المعتزلة بالاختيار ليس محلاً للإنكار من أحد ، وكان قول أهل السنة غالباً

محلاً للدعوى عليهم بالاجبار ، فإني لذلك اختصهم ببعض التفصيل لتحقيق
غرضين :

أحدهما : بيان براءتهم من هذه التهمة .

وثانيهما : بيان اتفاق المسلمين على أن الانسان مختار فيما يفعل ، وهو الأمر
الذي طالما فرق بين المسلمين . وهنا أسوق الدليل على هذه الدعوى التي ادعاها
ابن الوزير وهي اجماع الكل من الشيعة والمعتزلة وفرق الأشعرية الأربعة على أن
العبد فاعل مختار ، هذا - كما يقول - غريب لا يكاد يصدقه الواقف عليه
ويبادر إلى تكذيب رواية حتى يبحث البحث التام ويأخذ بتحقيق المذاهب من
كلام محققي أئمتهم وحوافل مصنفاتهم^(١) وهو يؤكد هذه الدعوى بالنسبة
لأهل السنة في مواضع كثيرة ، فما دليله على ذلك ؟

يستدل ابن الوزير على صحة هذه الدعوى من طريقين :

الطريق الأول : اعتراف المعتزلة والشيعة بأن أهل السنة ليسوا مجبرة ، ومن
ذلك ما ذكره أحمد بن أبي هاشم المعتزلي الشيعي مصنف شرح « الأصول
الخمسة » لعبد الجبار بن أحمد : « فقد قال في « شرح الأصول » في أوائل
الفصل الثاني في العدل وهو يحتج على ثبوت التحسين والتقيح في العقل : يبين
ما ذكرناه ويوضحه أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع بأحدهما
كالنفع بالآخر وهو عالم يقبح الكذب مستغن عنه عالم بالاستغناء عنه فإنه قط
لا يختار الكذب على الصدق . ثم أثار هذا الاعتراض : فان قالوا هذا بناء
على أن الواحد منا مخير في تصرفاته ، ونحن لا نسلم بذلك ، فان مذهبنا
أنه مجبر عليه في هذه الأفعال وأنها مخلوقة . ثم أجاب بأربعة وجوه قال في
الثالث منها ما لفظه : وبعد فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجة

(١) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ١٦٧ .

إلينا ومتعلقة بنا وأنا مختارون فيها وإنما الخلاف في جهة التعلق أكسب أم حدوث .

فهذا - كما يقول ابن الوزير - نص صريح لا يحتمل التأويل يدل على أن القوم يقولون بأنا مختارون في أفعالنا^(١) .

ومن ذلك ما قاله الشيخ مختار بن محمود المعتزلي - وقد نقل مذهبهم على الصواب في كتابه « المجتبي » لما كان تام المعرفة بمذهبهم - فإنه قال ما لفظه : « والحاصل أن المخالفين بأسرهم قالوا بقدرة العبد ، لكن الفلاسفة زعموا أن القدرة هي صلة الفعل مع الداعي ، والاسفرايني زعم أنها جزء علة الفعل لوجوده بالقدرتين ، والباقلاني زعم أنها معنى لا تأثير له في الفعل أصلاً لكنه يوجد متعلقاً به »^(٢) .

الطريق الثاني : نقل نصوص أهل السنة ومتكلميهم من مصنفات محققيهم . وهي تدل على أنهم عندما أطلقوا الخلق على أفعال العباد فانما عنوا به أمرين ؛ أحدهما : تقديرها إلى سابق علم الله تعالى وقضائه وقدره ، وهذا يسمى خلقاً باتفاق أهل اللغة ، وثانيهما وهو قول كثير منهم : إيجاد ذواتها التي تعتقد المعتزلة أنها ثابتة في الأزل وأنها غير مقدورة لله تعالى ، ولم يعنوا خلق القدر المقابل بالجزاء من أفعال العباد ، كما سبق بيانه في تفاصيل أقوالهم .

وقد ذكر ابن الوزير للاستدلال على أن أهل السنة يقولون بالاختيار ثلاثة نصوص لثلاثة من أئمتهم العارفين بحقيقة مذاهبهم :

الأول : للرازي ، وقد قال في « نهاية العقول » عن فرق أهل السنة الأربعة :

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ٤ ؛ وإيثار الحق ٣١٥ . ٣١٩ ؛ والروض الباسم ١٨/٢ وما بعدها ؛ وترجيح أساليب القرآن ١٦٧ . ١٦٨ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم . المجلد الثالث ل ٣ .

أنه يجمعهم القول بأن الاختيار للعبد فعله . وقد سبق ذكر ما قاله في الرد على المعتزلة حين اعترضوا على أهل السنة بأن فعل العبد لو كان موجوداً بقدرة الله تعالى ما حسن المدح والذم والأمر والنهي ، وفيه حكى الرازي جواب الأشعري على ذلك بأن الله أجرى العادة بأن العبد متى اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره ايها ، وكذلك ان اختار المعصية ... وإذا كان الأمر كذلك كان التكليف والأمر والنهي انما كان لأنه متمكن من اختيار أحد مقدوريه دون الآخر وإن لم يكن متمكناً من الإيجاد .

كذلك نرى الرازي - وهو يجيب عن اعتراض المعتزلة على القول بأن العبد يختار عند الداعي الراجح وجوباً - يؤكد القول بالاختيار اذ يقول : ولا يصح للمعتزلة أن يلزموهم نفي الاختيار بذلك لوجهين : أحدهما أن الداعي عند المعتزلة غير موجب ، وثانيهما أنهم يقولون بمثل ذلك في حق الله تعالى في أفعاله الواجبة عندهم ، ولم يقتض ذلك أنه تعالى غير مختار^(١) . ويضيف ابن الوزير إلى قول الرازي أن المعتزلة لا يقولون بذلك في حق الله تعالى فقط ، بل يقولون به أيضاً في حق العبد في غير موضع ، منها قولهم في الاحتجاج على ثبوت التحسين والتقيح عقلاً : إذا خير العاقل بين الصدق والكذب وكان النفع فيهما سواء اختار الصدق وجوباً . وأصرح من ذلك نص الرازي على أن الأشعرية يذهبون إلى أن الاختيار للعبد ، فان اختار الطاعة خلقها الله فيه عقيب اختياره وكذلك المعصية . وقد وافقه على ذلك الشهرستاني والبيضاوي كما سيأتي^(٢) .

الثاني : الشهرستاني ، وقد صرح بذلك في قوله : « فالجبرية الخاصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٥١ أ .
(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٣١٧ ؛ والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ ل ٤ ب (من مخطوطة تركيا المصورة) ؛ وانظر الآمدي : غاية المرام ٢٤١ .

الفعل وسمي ذلك كسباً فليس يجري ... والمصنفون في المقالات عدوا التجارية والضرارية من الجبرية ، وكذلك جماعة الكلاية من الصفاتية ، والاشعرية سموهم تارة حشوية وتارة جبرية ، ونحن سمعنا اقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية ، ولم نسمع اقرارهم على غيرهم ^(١) . ويقول في بيان رأي الأشعري أن عنده « لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث ، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ^(٢) .

الثالث : الغزالي ، وقد نص في « احياء علوم الدين » على بطلان الجبر بالضرورة في قوله : « فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه ، وليست بكسب له ؛ وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له ، فانها خلقت مقدورة بقدرة هي وضعه ، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة ، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً ، وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقنونة والرعدة الضرورية ؟ ^(٣) .

ولعله يحسن أن أضيف هنا الى ما ذكره ابن الوزير - مما يشهد بأن القول بالاختيار هو مذهب أهل السنة - قولين لعالمين من أئمة السنة :

أحدهما : الامام الخطابي ، وقد حكى لنا النووي قوله « وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر اجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه ؛ وليس الأمر كما يتوهمونه ، وانما معناه الاخبار عن تقدم علم الله سبحانه بما يكون من اكتساب ، وصدورها عن تقدير منه وخلق لها ، خيرها

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧٩/١ .

(٢) المصدر نفسه ٨٩/١ .

(٣) الغزالي : الإحياء ١٦٣/٢ ؛ وانظر ابن الوزير ؛ إيثار الحق ٣١٩ ؛ ومحمد عبده بين المتكلمين والفلاسفة ٢٦١/١ . ٢٦٢ .

وشرها»^(١) . وقد وافقه النووي على ذلك وأكدّه ، فالسعي لاثبات أن
القدر لا يعني الجبر دليل واضح على أنهم يقولون بالاختيار ويحرضون عليه .

ثانيهما: ابن تيمية، ويقول عن أهل السنة أنهم «يؤمنون بأن العبد له قدرة
ومشيئة وعمل ، وأنه مختار ، ولا يسمونه مجبوراً لأن المجبور من أكره على
خلاف اختياره»^(٢) .

وبهذا كله يتضح أن القول بالاختيار لدى أهل السنة صريح منهم في كتبهم
معين معلل لا يمكن تأويله ، حتى اقرب مذاهبهم الى الجبر أفصحوا بأن القائلين
به يذهبون إلى أن العبد مختار ، وبأن بذلك أن ما ادعاه ابن الوزير من اتفاق
الشيعة والمعتزلة وأهل السنة من المحدثين والأشعرية على القول بالاختيار لا
يجافي الحقيقة ولا يبعد عن الصواب .

ومن العجيب في هذه المسألة أن من وصفوا بأنهم جبرية قد أقرّوا بثبوت
الاختيار للعبد ، بينما المعتزلة ، لا سيما أبو الحسين البصري وأصحابه - كما
يقول ابن الوزير - يقرون بأن العبد غير مستقل بالمعنى الذي ذكره الجويني
وأصحابه ، لكنهم اختلفوا في العبارة ، ويحتاج العارف بمقاصدهم الى الجمع
بين أطراف كلامهم والنظر فيها مع الانصاف والشفقة على المسلمين وألا يكون
من القوم الذين قيل فيهم :

أعوذ بالله من قوم اذا سمعوا خيراً أسروه أو شراً أذاعوه^(٣)

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٥٤ . ١٥٥ .

(٢) عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية (طبعة دار أنصار السنّة) ١٥ : وانظر في تقرير ذلك الآمدي :
غاية المرام ٢٢٠ .

(٣) ابن الوزير : الروض الباسم ٢/٢٤ .

ولا أضيف تعليقاً على ما كثر وصف الأشعرية به من بعض المحدثين دون تحقيق أقوالهم ومذاهبهم الا هذا البيت الذي تمثل به ابن الوزير هنا .

* * *

وجدير بالذكر هنا أن أهل التصوف المعتدل ينهجون منهج أهل السنة في إثبات الاختيار للعبد ، كما يوضح ذلك قول الكلاباذي « وأجمعوا أن لهم أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون ، ولذلك جاء الأمر والتهي ، وعليه ورد الوعد والوعيد ، ومعنى الاكتساب أن يفعل بقوة محدثة ... وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم يريدون له وليسوا بمحولين عليه ولا مجبرين فيه ولا مستكرهين له ... قال الحسن بن علي رضي الله عنهما : إن الله تعالى لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة ، ولم يهمل العباد من المملكة . وقال سهل بن عبد الله : إن الله تعالى لم يقو الأبرار بالجبر ، انما قواهم باليقين»^(١) .

وقال الكلاباذي كذلك في بيان معنى الجبر وأنه لا يقع على العباد : « ومعنى الاجبار أن يستكره الفاعل على اتيان فعل هو له كاره ولغيره مؤثر فيختار المجبر اتيان ما يكرهه ويترك الذي يحبه ، ولولا إكراهه له واجباره اياه لفعل المتروك وترك المفعول ، ولم نجد هذه الصفة في اكتسابهم الايمان والكفر والطاعة والمعصية ، بل اختار المؤمن الايمان وأحبه واستحسنه وأراده وآثره على ضده ، وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يرده وآثر عليه ضده^(٢) . وعلى ذلك فانه يصح الحكم بأن القول بالاختيار هو اجماع المسلمين من المعتزلة والشيعة وجميع أهل السنة والصوفية .

واذ صرفنا النظر عن رأي القدرية النفاة للعلم السابق للغيوب حيث أخبر

(١) الكلاباذي : التعرف ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ٤٨ ، ٤٩ ؛ وقد أوضح الدكتور محمد كمال جعفر رأي الصوفية بين غيرهم من المسلمين في هذه المسألة في كتابه : التصوف طريقة وتجربة ومذهباً : ٢٧٤ ، ٢٨١ .

النواوي وابن الوزير وأصحاب المقالات من المتكلمين أنهم قد انقضوا^(١) ، وكذلك عن الجبرية الجهمية ورأيهم ، حيث أخبر ابن الوزير - منذ أمد بعيد - أنه لا يوجد جبري محقق - اذا صرفنا النظر عن مقالة هؤلاء وأولئك جاز لنا أن نعلن اتفاق جميع المسلمين على أن العبد مختار في فعله ، وصح لنا أن نطالب بإبطال تلك الطريقة لدى بعض المعاصرين وهي التي يعمدون فيها الى بيان افتراق المسلمين في ذلك فرقاً شتى .

ولما كان المسلمون يعترفون بمعونة الله وتوفيقه لعبده في الطاعة بدليل هذا الدعاء الذي يقع منهم جميعاً ﴿ اياك نعبد و اياك نستعين ... ﴾ (الفاتحة : ٥) وبدليل ما نراه من افتتاحهم لجميع ما يقصدون اليه من أعمال الخير بطلب العون من الله تعالى والتوفيق ، كما هو واضح - مثلاً - في بداية تصانيفهم ، كما أوضحه الدكتور محمد كمال جعفر مبيناً أثره في قوله : « ان نسبة الأعمال المجيدة الى فضل الله يوجه الانسان الى شكره عز وجل ، وشكره سبحانه وسيلة المزيد من فضله ، قال عز من قائل : ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم .. ﴾ (ابراهيم ٧) : ونسبة التقصير الى النفس يحمل على الأسف والمراجعة ثم التوبة والاقلاع ، وهذا كسب روحي وأخلاق للانسان نفسه لم يكن ليتحقق لو أن الانسان نسبه الى الله على سبيل الاعلان الماكر بشمول قدرة الله و ارادته .. »^(٢) .

أقول لما كان المسلمون مقرين بعون الله في الطاعة والخير وكان المخالف انما يخالف في الشر والمعصية ونسبة ذلك الى الله تعالى ، ناسب ذلك أن نعرض هنا رأي ابن الوزير في ذلك وطريقته في ابطال القول بأن المعاصي من الله تعالى سبحانه عن ذلك .

بيان بطلان القول بأن المعاصي من الله تعالى :

لا ينكر أحد أننا نجد في كلام بعض السلف أن الخير والشر من الله تعالى ،

(١) أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٥٤ كتاب الإيمان .

(٢) الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف ٢٨٥ ؛ وانظر الكلاباذي : التعرف ٤٧ .

ومن المعلوم كذلك أن الجبرية الجهمية يذهبون الى أن المعاصي من الله سبحانه وتعالى عن ذلك ، فالعبد - كما هو معلوم من مذهبهم - لا فعل له ولا قدرة له على الفعل أصلاً . ولا ضرر على من صرح من السلف بأن الخير والشر من الله تعالى ، كذلك لا عبرة بقول الجبرية الجهمية ، فقد اتفق المسلمون على ضلال هذه الطائفة المغالية في الجبر من أتباع جهنم بن صفوان . وإنما الغريب حقاً أن نجد لدى بعض متكلمي أهل السنة تصريحهم بأن جميع المعاصي من الله عز وجل عن ذلك ، فكيف وقعوا في هذا القول ؟ وما مراد من قال من السلف إن الخير والشر من الله تعالى ؟ وما رأي ابن الوزير فيمن ينسب المعاصي الى الله سبحانه ؟

ان من صرح بنسبة ذلك الى الله تعالى من السلف انما كان مرادهم به - كما يذكر ابن الوزير - هو الصحة والسقم والغنى والفقر ونحو ذلك ، فجاء من بدل بذلك بالطاعات والمعاصي ، كما بدل ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ (الانعام : ١٠٧) بأنه مريد للشرك ، وببدل مريداً براضٍ محب ، وببدلت الاتحادية راضياً محباً بآمر مشيب .

ولما كانت فرق أهل السنة الأربعة يحتجون مع فرقة الجبرية الجهمية في رد كثير من مذاهب المعتزلة في المشيئة والأفعال ، فقد أخذ بعضهم من عبارات بعض ، وقل من يدرك التفاوت بين العبارات ، فانتقل قول الجهمية بأن المعاصي من الله تعالى الى بعض متكلمي أهل السنة ، حيث ظن كثير منهم أنها في قوة أن المعاصي مقتضاه مقدره سابقة في علم الله تعالى وقضائه وقدره الذي لا مرد له ، مع اختيار العباد في فعلها وقدرتهم عليها .

والقول بنسبة المعاصي ونحوها الى الله سبحانه وتعالى - فيما يرى ابن الوزير - باطل باتفاق المعتزلة وأهل السنة جميعاً^(٢) ، ودليل إجماعهم على بطلانه أنه

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧٩/١ ؛ والدكتور محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ١٠٥ وما بعدها ؛ والدكتور محمد كمال جعفر : التصوف ٢٦٧ .

(٢) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث ل ١٦١ أ .

لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في وجوب كراهية معاصي الله تعالى ومساخطه من الأعمال ، ولا في وجوب الرضا والتحسين لجميع ما كان منه سبحانه وتعالى ، وذلك يوجب أن القبائح كلها ليست منه عز وجل^(١) .

وهنا يجد ابن الوزير نفسه في مواجهة مع واحد من أعلام أهل السنة وهو الامام الغزالي ونصوصه الكثيرة المصروفة بأن جميع المعاصي والكفر والفواحش من الله عز وجل^(٢) . لكن ابن الوزير - وهو الذي أخذ نفسه بمبدأ أن كل واحد يؤخذ من قوله ويترك الا من عصم الله تعالى - لا يسلم للغزالي هذا القول ، وإنما يقرر أنه « لولا أن الغزالي صرح - مع ذلك القول - بالكسب وأن الجبر باطل بالضرورة^(٣) ما استربت في أنه جبيري^(٤) . فقول الغزالي بذلك - في رأيه - باطل^(٥) ، والدليل على بطلانه العقل والسمع .

أما أدلة العقل على ذلك فهي :

١ - أن القبائح عند الغزالي اما أن تكون من الله وحده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فهذا محض الجبر ، وقد اعترف أنه باطل بالضرورة ، فحين اعترف بذلك لم يكن له بد من أن يجعل لقدرة العبد نصيباً وأثراً ، وهذا هو قوله ؛ فإما أن يجعل نصيب العبد من الفعل وحظه وأثر قدرته هو الكسب القبيح دون الخلق الحسن الذي هو من الله تعالى ، كما هو مذهب أصحابه الأشعرية ، وإما أن يجعل نصيب العبد من ذلك أمر آخر غير المعاصي والقبائح وغير الخلق والإيجاد ، والثاني لا يتصور . أما الأول ، فإن كان هو مراده عن القول بنسبة

(١) ابن الوزير : إثمار الحق ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢) أنظر نص الغزالي على ذلك في : الإحياء ١/١٩٤ ، وقريباً من معناه في : الأربعين ٦ ، ٧ .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ٢/١٩٣ .

(٤) ابن الوزير : إثمار الحق ٣٢٧ .

(٥) أنظر الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقةً ونجربةً ومذهباً ٢٨٥ للوقوف على الآثار الضارة المترتبة على نسبة المعاصي ونحوها إلى الله تعالى .

المعاصي ونحوها الى الله تعالى فقد عظمت جنايته على الأشعرية ان كان أراد به الترجمة عن مذهبهم ، فان الرجال صرحوا بأن الأفعال لا تضاف الى الله تعالى الا خلقاً وابدأً وذواتاً مجردة عن الوجوه التي تعلق بها قدر العباد ويوقعونها عليها فتكون لأجلها معاصي قبيحة ، فكيف نجعلها من الله تعالى حيث تكون واقعة على هذه الوجوه والاعتبارات ؟ فلولا تنزيه الأشعرية لله عز وجل ما تكلفوا القول بالكسب ولا فارقوا أهل الجبر وردوا عليهم وترفعوا عن خميس فعالهم وشنيع ضلالهم (١) .

٢ - ان المعاصي لو كانت من الله تعالى كان عاصياً . كيف وقد تمدح سبحانه بالمغفرة ، ولا تصح المغفرة منه لنفسه ولا لمن ليست الذنوب منه قطعاً ؟ ولذا قال تعالى ﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم ﴾ (التوبة : ١٠٢) ، فمدحهم بذلك ، وصح في سند الاستغفار : أبوء لك بنعمتك عليّ وأبوء بذنبي . ومعناه - كما أجمع على ذلك أهل اللغة : أقر وأعترف بذنبي ، ومن زعم أن المقر بالذنب هو المتبرئ أن يكون منه البتة لم يكن - كما يقول ابن الوزير - أهلاً للمناظرة : « ألا ترى أن المستغفرين اذا قالوا : اللهم اغفر لنا ما كان منا ، كانت عبارة صحيحة بالاجماع ، بل بالضرورة ، ولو قالوا : اللهم اغفر لنا ما كان منك ، كانت عبارة باطلة بالاجماع ، بل بالضرورة » (٢) .

وإن كان القرآن الكريم قد صرح بنسبة أعمال العباد إليهم في الطاعات التي تحسن اضافتها الى الله تعالى ، كما في قوله سبحانه حكاية عن الخليل والذبيح عليهما السلام ﴿ ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ﴾ (البقرة : ١٢٧) ولم يقل : ربنا تقبل منك ، فكيف تضاف المعاصي الى الله تعالى ؟

وأما أدلة السمع : فقد أورد منها ابن الوزير الكثير من الكتاب الكريم

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٢٧ . ٣٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ٣٢٧ . ٣٢٩ .

والسنة النبوية والآثار الصحافية ، وله في ذلك باع طويل ، لكن ذلك يمكن
إيجازه فيما يلي :

١ - مما يدل من القرآن على أن المعاصي من العباد وليست من الله تعالى : قوله سبحانه ﴿ فلما أحس عيسى منهم الكفر .. ﴾ (آل عمران : ٥٢) وقوله تعالى ﴿ فمن خاف من موصٍ جنفاً أو اثماً فأصلح بينهم فلا اثم عليه .. ﴾ (البقرة : ١٨٢) وقوله ﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ (النساء : ٧٩) وأما قوله تعالى قبلهما : ﴿ قل كل من عند الله ﴾ (النساء : ٧٨) فلأن المراد بالسيئة عقوبة الذنب وبالحسنة المثوبة عليها ، ولذلك قال تعالى : ما أصابك ، ولم يقل : ما أصبت ، ولكنها تضاف الى العبد اضافة المسبب الى فاعل السبب ، كقول أيوب ﴿ أني مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾ (ص : ٤١) . لما كان ذلك عقوبة على ذنبه .

ومن الآيات الدالة على أن المعاصي من العباد كذلك قوله تعالى ﴿ حسداً من عند أنفسهم ﴾ (البقرة : ١٠٩) وقوله سبحانه ﴿ الا بجبلٍ من الله وحبلٍ من الناس ﴾ (آل عمران : ١١٢) ففرق بين ما هو من الله وما هو من الناس ، وقوله تعالى ﴿ الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ (النساء : ٢٩) وهذا - كما يقول ابن الوزير - في الحلال فكيف بالحرام ؟ ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ... ﴾ (الأنفال : ٥٨) وقوله ﴿ ولكن يناله التقوى منكم ﴾ (الحج : ٣٧) وقوله تعالى : ﴿ وإما يتزغك من الشيطان نزغ فاستعد بالله .. ﴾ (فصلت : ٣٦) ، وقوله ﴿ فتصيبكم منهم معرفة بغير علم ﴾ (الفتح : ٢٥) ، ﴿ انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان .. ﴾ (المائدة : ٩٠) ، ﴿ انما النجوى من الشيطان ﴾ (المجادلة : ١٠) . ويلاحظ أن هاتين الآيتين الأخيرتين محصورتين بأنما التي تفيد الحصر ، وقصر هذا على أنه من الشيطان دون غيره على جهة الذم لما كان منه والكراهة له وبالبراءة منه ، بل من كل وجه الا ما اقتضته الحكمة من خلق المختارين له واقدارهم عليه

وتقدير وقوعه منهم للحكمة البالغة ، كما تبين لنا في مبحث الحكمة الإلهية .

وفي القرآن الكريم كثير - غير ما تقدم - يدل على بطلان القول بأن المعاصي من الله تعالى عن ذلك (١) .

٢ - ومما يدل على ذلك من السنة النبوية ما ورد من الأحاديث التي تقرر هذه المعاني : التائب من الشيطان ، وتقلب الحصى وقت الخطبة في الجمعة من الشيطان ، والأناة من الله تعالى والعجلة من الشيطان ، وكل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه ويمجسانه . ومن ذلك حديث المستحاضة ، وفيه « ... إنما ذلك ركضة من الشيطان » . ومنه ما جاء في حديث لابن عباس رضي الله عنهما : « ماتت زينب بنت رسول الله ﷺ فبكت النساء ، فجعل عمر يضربهن بسوطه ، فأخذ رسول الله ﷺ بيده وقال : مهلاً يا عمر ، انه ما كان من العين والقلب فمن الله تعالى وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان » ، رواه أحمد وابن تيمية في « المنتقى » كما يقول ابن الوزير .

٣ - أما آثار الصحابة الدالة على ذلك فهي كثيرة أيضاً ، منها ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وفيه يقول ابن سيرين : لم يكن أحد أهدب لما لا يعلم من أبي بكر ، وإنما نزلت به فريضة لم يجد لها في كتاب الله أصلاً ، ولا في السنة أثراً فقال : أقول فيها برأي فإن يكن صواباً فمن الله تعالى ، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر » ، رواه الحافظ ابن حجر في القضاء من كتاب « التلخيص الكبير » ، ورواه البغوي في تفسيره في آية الكلاله .

ومما هو واضح الدلالة في هذا الباب ما روي عن عمر بن الخطاب رضي

(١) تفاصيل هذه الأدلة في ابن الوزير : إيثار الحق ٣٣٠ وما بعدها ، والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ل .

الله عنه وهو أن كاتباً له كتب : هذا ما أراه الله تعالى أمير المؤمنين ، فاتهره عمر وقال : بل اكتب : هذا ما رآه عمر ، فإن كان صواباً فمن الله تعالى ، وإن كان خطأ فمن عمر « ، وهذا - كما يقول ابن حجر - باسنادٍ صحيح . ومنه ما ذكره الذهبي في « النبلاء » في ترجمة عمار بن ياسر ، وهو قول عمر رضي الله عنه حين قيل له عن عمار : والله ما أنت أمرته علينا ولكن أمره الله : اتقوا الله وقولوا كما يقال ، فوالله لأنا أمرته عليكم ، فان كان صواباً فمن قبل الله ، وإن كان خطأ فإنه لمن قبلي .

وهذا المعنى كثير مشهور في أقوال الكثيرين من الصحابة والسلف رضوان الله عليهم (١) .

إن الاعتراض الذي يمكن أن يرد على ابن الوزير هنا أن يقال إن ما ذكره من الأدلة السمعية إنما يحمل على مجرد الأدب في حسن الخطاب ، كقول الخليل عليه السلام ﴿ وإذا مرضت فهو يشفين ﴾ (الشعراء : ٨٠) كما لا يقال لله تعالى : يا رب الكلاب والخنازير .

ولم يفت ابن الوزير أن يجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا ليس مثل ذلك ، وان يسوق العديد من الأدلة على ما أجاب به . وتتلخص أدلته على ذلك فيما يلي :

١ - أن خلق الله تعالى للكلاب والخنازير معلوم من ضرورة الدين ومن إجماع المسلمين وانه لا نقص فيه على الله تعالى ، فلم يكن في حسن العبارة مع حسن الاعتقاد قبح ولا مخاطرة ولا بدعة في الدين ، ويمكن أن يكون قبح ذلك من أجل مفهوم اللقب وأنه نفي الربوبية لما سواها حيث يخص بالذكر من غير وجه ظاهر للتخصيص ، وكذلك فان اسماءه تعالى توقيفية ، وهو

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم - المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ؛ وإيثار الحق ٣٣٣ ، ٣٣٦ .

أعز من أن يطلق عبده الجهلة ما رأوا منها من غير اذن شرعي ﴿ والله الأسماء
الحسنى فادعوه بها ﴾ (الأعراف : ١٨٠) .

وأما الآلام فيمكن أن تكون عقوبات على ذنوب فتحسن نسبتها الى المذنب
كما في قوله تعالى ﴿ وقيل للظالمين ذوقوا ما كنتم تكسبون ﴾ (الزمر : ٢٤)
وما في معناها مما سوى الله تعالى فيه عقوباتهم كسباً لهم وعملاً ، فلكلام
الخليل عليه السلام حينئذ وجه لطيف غير مجرد حسن الخطاب والأدب فيه .
وأما اضافة المعاصي الى الله تعالى وتسميته خالقها فهو عكس ذلك من
كل وجه ، ولا هو معلوم من الدين ، ولا من اجماع المسلمين ، بل ولا
هو من المسكوت عنه حتى تكون البدعة فيه لغوية والدلالة ظنية ، بل
مصادم النصوص كتاباً وسنة واجماعاً من خير الأمة ، وكونه نقصاً
مضاداً للممدوح الربانية ظاهر منه غير خاف فيه ، فوجب فيه لزوم
عبارات الكتاب والسنة والسلف وعدم التحمل لتأويلاتها البعيدة المتعسفة ^(١) .

٢ - ان الدلالة على بطلان الجبر قاضية بإضافة القبائح الى فاعلها الراغب فيها
المختار لعارها ، وقبح اضاقتها الى السبوح القدوس المحرم لها ، القاضي عنها ،
البريء من ذمها ولومها ، ظاهراً وباطناً .

٣ - أن ما تقدم من أقوال السلف الصالح صريح في نفي القبائح عن الله تعالى ،
ومنه ما يدل على أن هذا النبي حقيقة لا مجاز ، وذلك كقول ابن مسعود
رضي الله عنه « وإن كان خطأ فمن الشيطان ، والله ورسوله منه بريثان » . فهذا
القول يدل على أن نفي ذلك عن الله تعالى من قبيل الحقيقة لا المجاز ومجرد
الأدب في حسن الخطاب . وقد عبر عن ذلك ابن الوزير في قوله :
« ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال على جهة أن الكلاب والخنازير ليست من
خلق الله ولا هو ربها وخالقها ، ومن قال ذلك كفر باجماع المسلمين ، وهو

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

نظير قول ابن مسعود « والله ورسوله منه بريتان » ؟ أترى ابن مسعود يكون كافراً ويصرح بالكفر بين خير أمة أخرجت للناس وهم سكوت ، ثم يدونه أئمة المسلمين مقررين له غير منكرين له ؟ وابن مسعود هو الذي رضي رسول الله ﷺ لأمته ما رضي لهم ، والذي قال فيه عليه السلام : « ان الله أجاره من الشيطان » (١) .

٤ - أن ذلك ان كان أدباً حسناً وثناءً مناسباً لأسماء الله الحسنى كان نقيضه حراماً . فقد تقرر عند الأشعرية أنه لا يضاف الى الله تعالى الا المدح والثناء ، وليس في ذلك ثناء ، ولذلك اعترفوا بأن الأدب تركه وتجنبه ، وكل ما كان كذلك حرم ، ولا معنى للأدب باللسان دون الجنان ، وقد سبق أن القول بذلك مخالف لمذهب الأشعرية .

٥ - ان تأويل ما تقدم من الدلائل والأقوال التي تقرر إضافة القبائح الى المخلوقين على الأدب مع الله تعالى لا يحتمل الا فيما صدر من الرسول ﷺ ومن أصحابه رضي الله عنهم ، وقد تبين أن ذلك ممنوع في حقهم أيضاً بدليل قول ابن مسعود السابق . وعلى فرض تسليم ذلك في حقهم ، فان ما سبق من كلام الله تعالى في كتابه الكريم مما لا يجوز حمله على الأدب من خواص العباد ، ولذلك لا يجوز أن يسمى الله تعالى ادبياً كما لا يسمى عاقلاً ولا فاضلاً بالاجماع ، فإنه سبحانه ارفع وأعلى من ذلك .

٦ - أن اجماع المسلمين منعقد على وجوب الرضا بما كان من الله تعالى وعلى تحريم الرضا بالمعاصي ووجوب كراهيتها ، وهذا على الحقيقة لا يمكن حمله على الأدب . وهذا الوجه - فيما يقول ابن الوزير - كاف شاف في هذه المسألة ، وقد اعترف الغزالي به وهو أعظم حجة عليه ، فقد قال : « إنما يجب الرضا بالقضاء بالمعاصي ، لا بالمعاصي » (٢) . على أن ابن الوزير

(١) المصدر نفسه ٣٣٩ .

(٢) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٣٩ . ٣٤٠ ، وانظر العواصم والقواصم ، المرتبة الخامسة في الأفعال .

ينبهنا كثيراً إلى أن قوله بعدم نسبة المعاصي الى الله تعالى لا يعني انها تقع من العباد على جهة المغالبة لارادته تعالى ، وإنما يعني أنها منهم أفعال وذنوب وسوء اختيار .

* * *

وإذا جاز أن أقول شيئاً بين هذين العالمين الكبيرين ، الغزالي وابن الوزير في هذا الموقف فاني أوجزه في أمرين :

١ - أنه لا شك أن ابن الوزير قد أفاد كثيراً بما ذكر من تفصيلات وما أورد من نصوص في بيان بطلان القول بنسبة المعاصي الى الله سبحانه وتعالى .

٢ - لكنه في حملته تلك على الامام الغزالي لم يكن - فيما يبدو - جارياً على ما عهدناه فيه من الدقة التامة والتحقيق البالغ للأقوال والآراء . فان قول الغزالي بأن المعاصي من الله عز وجل ربما كان معناه انها من قضاء الله تعالى وقدره ، كما يشير الى ذلك ما نقله عنه ابن الوزير ، وهو قوله : إنما يجب الرضا بالقضاء بالمعاصي لا بالمعاصي ، وكون المعاصي ونحوها تنسب الى الله تعالى قضاء وتقديراً وعلماً وكتابة مما يقرره ابن الوزير ، بل إن ذلك مما لا يختلف عليه أحد لا من أهل السنة ولا من المعتزلة .

ولو رجعنا الى تفاصيل قول الغزالي في ذلك لوقفنا على ما يؤيد وجهة النظر هذه . فهو حين يقرر أن الدعاء لا يناقض الرضا بالقضاء وإن كراهة المعاصي ومقت اهلها لا يناقضه كذلك ، يقول : « وأما انكار المعاصي وكراهتها وعدم الرضا بها فقد تعيد الله به عباده وذمهم على الرضا به » .

وبعد أن يورد الكثير من نصوص الكتاب والسنة الدالة على ذلك يقول : « فإن قلت : فقد وردت الآيات والأخبار بالرضا بقضاء الله تعالى ، فان كانت المعاصي بغير قضاء الله تعالى فهو محال ، وهو قادح في التوحيد ، وإن كانت بقضاء الله تعالى فكراهتها ومقتها لقضاء الله تعالى ، وكيف السبيل الى

الجمع وهو متناقض على هذا الوجه ؟ وكيف يمكن الجمع بين الرضا والكراهة في شيء واحد ؟ » ثم أجاب الغزالي عن ذلك بان « المعصية لها وجهان : وجه الى الله تعالى من حيث أنه فعله واختياره وارادته ، فيرضى به من هذا الوجه تسليماً للملك الى مالك الملك ورضاً بما يفعله فيه ، ووجه الى العبد من حيث أنه كسبه ووصفه » (١) .

فهذا مما يؤكد ما قلنا ، وهو أن الغزالي حين ينسب المعاصي ونحوها الى الله تعالى فإنما يقصد بذلك ذوات الأفعال وأعيانها المجرحة عن الوجوه والاعتبارات لا تلك الوجوه التي هي كسب العباد الواقع على اختيارهم ، كما قد دلنا ابن الوزير بنفسه فيما سبق ، حيث بين أن الأشعرية ينسبون الفعل الى الله تعالى خلقاً وإيجاداً والى العبد كسباً وعملاً (٢) . ومن هنا لم يكن - في ظني - محققاً في معارضته للغزالي في ذلك .

* * *

فإذا تركنا ما بين ابن الوزير والغزالي ومضينا مع ابن الوزير في بيانه أن أفعالنا مما لا يصح أن يوصف بأنه مخلوق لله تعالى ، تأكد لنا من ذلك صحة ما يهدف إليه ، وهو بطلان القول المعاصي بإضافة المعاصي الى الله سبحانه وتعالى ، وذلك ما نتقل الآن لبيانه .

* * *

بطلان القول بخلق الأفعال

يعتمد القائلون بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى على عدد من الأدلة وأشهرها - كما هو معروف - دليان :

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ١٤/٢٦٦٦ ، ٢٦٧١ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٤٢ .

الأول : قول الله تعالى ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾ (الانعام : ١٠٢) .

الثاني : ما حكاه الله عز وجل عن ابراهيم عليه السلام في قوله ﴿ قال أتعبدون ما ننحتون والله خلقكم وما تعملون ﴾ (الصافات : ٩٥ - ٩٦) .

وقد بذل ابن الوزير جهداً مشكوراً في بيان أن ذلك لا يفيد ما استدلوا عليه ، وقد أراد قبل ذلك أن يحدد لنا معنى السنة والبدعة ليقرر أن القول بخلق الأفعال ليس من السنة « لأن الرسول ﷺ حين علم أركان الاسلام والإيمان والاحسان لم يذكره ، ثم لم يصح فيه حديث واحد ولا أثر »^(١) .

أما أن ذلك لا يصح الاستدلال به فواضح في الاثنین معاً :

١ - فبالنسبة للآية الأولى يرى ابن الوزير أن أخذ القول بخلق الأفعال من قوله تعالى ﴿ خالق كل شيء ﴾ خلاف الاحتياط في مواضع الخطر ، وهو كأخذ المعتزلي من ذلك أن القرآن مخلوق .

والدليل على صحة أخذ ذلك من الآية الكريمة وجوه :

الأول : أن الخلق لفظة مشتركة ، وأشهر معانيها التقدير ، كما ذكر الجوهري وابن الأثير^(٢) ، ولا نزاع في ذلك ، فالأفعال مخلوقة بهذا المعنى بلا نزاع ، لكنه لا معنى لتسميتها مخلوقة بهذا المعنى ، أعني إيجاد اعتقاد ذلك على كل مسلم وإيهاهم اختصاص أهل السنة به ، لأنه لا ثمرة لذلك - كما يقول ابن الوزير - لا خلافية ولا وفاقية ، وإنما هو مثل تسميتها معلومة ومكتوبة ، ولأنه تبديل لعبارات الكتاب والسنة التي وردت بالفاظ بينة المعاني غير مشتركة بين ما يصح وما لا يصح .

(١) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٤٠ . ٣٤١ .

(٢) وذكره أيضاً صاحب لسان العرب (٣٧٥/١١) . واستشهد عليه بقول الشاعر :

رض القوم يخلق ثم لا يغري

ولأنت تغري ما خلقت وبعـ

الثاني : ان المعاصي - كما سبق بيان ذلك - مما يحرم الرضا به ، وخلق الله تعالى الذي هو فعله يجب الرضا به اجماعاً ؛ فلو كانت المعاصي من حيث هي معاصي خلقاً له وجب الرضا بها وفاقاً ، لكن الرضا بها حرام بالنصوص الجمة والاجماع المعلوم من الجميع .

الثالث : أن أهل السنة كلهم قد وافقوا على أن أفعالنا لا تسمى مخلوقة من حيث نسبت إلينا وإنما تسمى بذلك من حيث نسبت الى الله تعالى ، وتوضيح ذلك فيما يلي :

١ - فالنسبة لإمام الحرمين وأبي اسحاق ومن تابعهما ، فقد وافقوا على ذلك ورفضوا اطلاق القول بأن أفعالنا مخلوقة لله تعالى من حيث نسبت إلينا ، كما تقدم بيانه في تفصيل أقوالهم .

٢ - وأما الأشعرية الذين قالوا إن فعل العبد الذي هو كسب متميز عن فعل الله تعالى الذي هو خلق ، فان الحجة عليهم واضحة ، وذلك أن الأصل المعلوم ألا يضاف الى كل فاعل الا ما هو أثر قدرته . ولما كان أثر قدرة الله تعالى عندهم هو الذوات ، وأثر قدرة العبد هو الوجوه والاعتبارات ، لم يصح ولم يحسن أن يضاف فعل العبد الى الله تعالى ولا أن يضاف فعل الله سبحانه الى العبد . فوضح أن القول بأن أفعال العباد مخلوقة حقيقة يستحيل على مذهبهم^(١) . أما تسميتها مخلوقة مجازاً فهو الذي يمكن - كما يقول ابن الوزير - أن يقع فيه الغلط أو الغلاط ، والحق أن ذلك ممنوع أيضاً لما يلي :

- أن شرط المجاز مفقود هنا اذ لا مناسبة بين أفعال الرب السبوح القدوس الحكيم العليم وبين أفعال الشياطين والسفلة والسفهاء .

(١) ابن الوزير : العواصم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ؛ وإيثار الحق ٣٤١ .

- أن جنباه تعالى أرفع مرتبة من أن يجوز لنا أن نتصرف فيه مثل هذا التصرف من غير اذن شريف .

- أنا متفقون على أن مثل هذا ممنوع غير مباح ولا مسكوت عنه من جهتين : أحدهما أن البدعة ممنوعة ، والثانية أنه تعالى لا يوصف الا بما هو مدح وثناء .

- أن هذا من قبيل اثبات اللغة بالنظر العقلي ، واللغة لا تثبت الا بالنقل الصحيح عن أئمتها ، ولم ينقلوا في ذلك شيئاً ، وهذه كتب اللغة موجودة ولو صح لهم أن يجوزوا شيئاً من ذلك في أسمائنا فان أسماء الله تعالى توقيفية ، فكيف يسمى خالق القبائح من غير اذن سمعي ممن لا يجوزون عليه أن يوصف بوصف لا ذم فيه ولا مدح ^(١) .

- أنه قد أثبت البرهان منع ذلك ، فلا يجوز التجوز فيه ، كما لا يجوز أن يسمى سبحانه ظالماً مجازاً ، وذلك البرهان هو إخبار القرآن الكريم عن حسن جميع مخلوقات الله تعالى في قوله سبحانه ﴿ ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ﴾ (السجدة : ٦ - ٧) وقوله سبحانه ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون : ١٤) . فكيف يضاف إليه مع ذلك أنه خالق جميع ما في العالم من كذب وظلم وكفر وهو القائل ﴿ والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ (الأعراف : ١٨٠) .

- يؤكد ذلك ويوضحه اتفاق جميع عبارات الكتاب والسنة وأهل اللغة في الجاهلية والإسلام من أهل السنة والبدعة على تسمية أفعال العباد بأسمائها الخاصة بها وبكسب العباد لها وفعلهم واختيارهم دون خلق الله تعالى لها

(١) أنظر تفصيل هذه الفكرة لدى الغزالي حيث يقرر هذا التناقض بين الرضا بالمعاصي كقضاء الله تعالى وبين كراهتها ، ثم يجب عن ذلك بأنه لا تناقض لاختلاف الجهات التي تعلق بها الكراهة والمحبة . (احياء علوم الدين ١٤ / ٢٦٦٨) .

فيهم . فيقولون : - اذا زنا الزاني مختاراً غير مكره وجب عليه الحد ، وكذلك اذا قتل وجب عليه القصاص ، ونحو ذلك ، فلا يقول أحد منهم حتى الجبرية : اذا خلق الله الزنا في الزاني جُلِدَ وإِذَا خَلَقَ الْقَتْلَ فِي الْقَاتِلِ قُتِلَ .

وبهذا ينتهي ابن الوزير الى أن القول بخلق الأفعال لا يصح لا في الحقيقة ولا في المجاز^(١) .

٣ - أما القائلون بأن أفعال العباد واقعة بالقدرتين من غير تمييز ، فالكلام معهم كالكلام مع سابقتهم ، لأنهم وان لم يفرقوا بين فعل الرب تعالى وفعل العبد بالذات ، فإنهم يفرقون بينهما بالوجوه والاعتبارات ، وذلك أمر ضروري . فإنهم لا بد أن يقولوا إن العبد فعل الطاعة على وجه الذلة والخضوع والامتثال والتقرب ، وإن الله تعالى متزه عن جميع هذه الوجوه ، وهو انما فعل ذلك الفعل اما بغير علة ، كما هو قول بعضهم ، وأما على وجه الحكمة والرحمة والنعمة ، أو على جهة الحكمة والابتلاء والامتحان . فثبت بهذا أن فعل العبد مركب من أمرين اثنين ، من الذات التي هي مقدور بين قادرين ، ومن تلك الوجوه والاعتبارات التي يكفر من أجازها على الله سبحانه وتعالى بالاجماع . والله سبحانه ما شارك العبد الا في أجمل هذين الأمرين وأحدهما ، فكيف ينسب إليه أخبثهما وشرهما وأقبحهما بغير اذن فيه ؟ وإذا كان الجميع قد فروا من قول الجبرية لما يلزم فيه من نحو هذه الأشياء ، فإنه يجب على من قال منهم بذلك أن يتم النزاهة عن خبائث مذهب الجبرية مما لم ترد النصوص الشرعية بوجوبه على المسلمين ودخوله في أركان الدين^(٢) .

(١) ابن الوزير : إيثار الحق ٣٤٣ . ٣٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ٣٤٥ .

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن الوزير من كل ذلك أنه لا حجة لمن سمي الله تعالى خالقاً لمعاصي العباد في قوله سبحانه ﴿خالق كل شيء﴾ (الرعد : ١٦) حتى يدل على أنها تسمى مخلوقة في اللغة ، كيف وقد انفقنا على أنها تسمى كسباً وعملاً وفعلاً لا خلقاً ؟ فالمعنى في الآية الكريمة أن الله خالق كل شيء مخلوق أي يسمى مخلوقاً في لغة العرب التي نزل بها القرآن ، فما سمي مخلوقاً في اللغة والقرآن إنما هو مخالف لجنس أفعال العباد ، والدليل على ذلك ما يلي :

١ - أنه ليس في أهل اللغة من كان يقول خلقت كلاماً ولا قياماً ولا صلاة ولا صياماً .

٢ - أن النصوص قد وردت بوعيد المصوّرين المشبهين بخلق الله تعالى ؛ فلو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم علينا التشبيه بخلقه تعالى .

٣ - أنه لا شك في جواز تغييرنا لكثير من أفعالنا ووجوب ذلك في كثير منها ، فلو كانت أفعالنا خلق الله تعالى ما ورد لعن الواشحات المغيرات خلقه عز وجل .

٤ - أن الله تعالى قال بعد ذكر مخلوقاته من الأجسام وتصويرها وسائر ما لا يقدر عليه العباد من الأعراض ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ (لقمان : ١١) ، فدل ذلك على ما دلت عليه اللغة من أن الخلق هو إيجاد الأجسام .

٥ - كذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد حكى لنا في كتابه العزيز قول الشيطان وذمه عليه وهو ﴿ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ (النساء : ١١٩) ، فدل ذلك على أن التغيير الذي هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل مغاير له (١) .

(١) المصدر نفسه ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

وقد يعترض على ذلك معترض بقوله : إن حجة الأشعرية على أن أعمالنا مخلوقة أنها ذوات لا صفات ولا أحوال ، ولا يقدر على شيء من الذوات الا الله تعالى .

وقد أجاب ابن الوزير على ذلك بما يلي :

١ - أن القول بذلك جهل بمذهبهم أن أفعالنا هي الأحوال والوجوه والاعتبارات المتعلقة بتلك الذوات ، وذلك هو معنى الكسب كما تقدم تفصيله .

٢ - أنهم منازعون في أن الأكوان ذوات حقيقية ، بل هي صفات وأحوال كما ذهبت إليه الجماهير وأهل التحقيق كابن تيمية وأصحابه وأبي الحسين وأصحابه من المعتزلة ومن لا يحصى كثرة من سائر طوائف الشيعة والمتكلمين .

٣ - أن القول بأنه لا يقدر على شيء من الذوات الا الله تعالى غير مسلم لهم ، فقد خالفهم في ذلك إمامهم الكبير الجويني والشيخ أبو اسحاق وأصحابهما ، وأجازوا أن من يقدر على ذلك من أقدره الله تعالى عليه ومكّنه منه وأراده له ^(١) . وقد أكد هذا القول الأخير الدكتور جعفر في قوله « فالقرآن نفسه لم يتردد في نسبة الخلق الى عبد من عباد الله باذن الله ، على ما في مفهوم الخلق الإلهي والخلق الانساني من تباين ، اذ تقول آية من آياته مخاطبة عيسى عليه السلام ﴿ واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ﴾ (المائدة : ١١٠) وعيسى يقول لقومه : ﴿ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله ﴾ (آل عمران : ٤٩) ، والنفخ أيضاً ، وهو أشاعة الروح أو هبتها ، نسبت الى غير الله باذن الله ^(٢) .

(١) المصدر نفسه ٣٤٨ ، والعواصم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة .

(٢) الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقةً وتجربةً ومذهباً ٢٦٩ .

ب - أما الآية الثانية مما اغتر به القائلون بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى ، وهي قول الله سبحانه حاكياً عن الخليل عليه السلام ﴿ قال أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعملون ﴾ (الصافات : ٩٥ - ٩٦) ، فإن فهم ذلك منها إنما هو من القول في تفسير كتاب الله تعالى بغير علم ، وهو - كما يقول ابن الوزير - حرام بالنص ، وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس وجندب بن عبد الله رضي الله عنهما . فمن الخطأ أن يظن أن هذه الآية من النصوص على خلق الأفعال ، فإنه لا خلاف على أن فيها اجمالاً واشتراكاً بالنظر الى لفظة « ما تعملون » ، فإنها محتملة بأن تكون بمعنى : الذي تعملون ، كقوله تعالى ﴿ ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ﴾ (يس : ٣٤) ، فجعل ما عملته أيديهم مأكولاً وكل مأكول مخلوق لله وحده لا عمل للعبد فيه البتة ، وقد سماه تعالى معمولاً لأيديهم لمباشرتهم له . ومن المحتمل أيضاً أن تكون لفظة « ما تعملون » في الآية مصدرية بمعنى : وعملكم .

ولما كان الأمر كذلك لم يحل أن يتقول على الله تعالى الا بوجه صحيح ، والاوجب الوقف ورد ذلك الى الله سبحانه .

فالآية بالنظر الى لفظها تحتمل ثلاثة وجوه :

الأول : أن الله تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما يدعي المخالفون .

الثاني : أنه تعالى خلق الأصنام التي هي معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم .

الثالث : أنه سبحانه خلق الأصنام التي فيها عملهم وتصويرهم والتقدير : والله خلقكم وما تعملون فيه .

والذي يرجحه ابن الوزير من هذه الاحتمالات هو الثاني ، وهو أن قوله « ما تعملون » بمعنى الذي تعملون ، وهو الأصنام التي خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناماً ، فهي معمولة مصنوعة حقيقة ، وقد يسمى المعمول عملاً مجازاً وحقيقة عرفية . وإنما ترجح له ذلك للأسباب التالية :

١ - أن الله تعالى ساق الآية الكريمة في حجاج ابراهيم عليه السلام للمشركين وإبطال ربوبية أصنامهم ، وليس في كون الأفعال مخلوقة لله تعالى حجة على ذلك من هذه الجهة قط ، بينما كون الأصنام مخلوقة له سبحانه ذواتاً وأعياناً معمولة للعباد نحتاً وتصويراً أوضح برهان على بطلان ربوبيتها .

٢ - أن الله تعالى قد نص على هذا المعنى في قوله سبحانه ﴿ واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾ (الفرقان : ٣) وقوله تعالى : ﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾ (النحل : ٢٠) ، والقرآن يفسر بعضه بعضاً .

٣ - وقد ورد عن رسول الله ﷺ ما يقتضي ذلك في الحديث الذي أخرجه الحاكم في « المستدرک » في أول كتاب البر وفيه أنه ﷺ قال لمن طلبا منه أن يعرض عليهما الاسلام : من خلق السموات والجال ؟ قلنا : الله ، قال : فمن عمل هذه الأصنام ؟ قلنا : نحن ، قال : فالخالق أحق بالعبادة أم المخلوق ؟ فاتم عملتموها والله أحق أن تعبدوه من شيء عملتموه ؛ قال الحاكم : هذا حديث صحيح الأسناد^(١) . وفيه - كما يقول ابن الوزير - سماها رسول الله ﷺ مخلوقة لله ومعمولة للعباد حيث قال : ان الخالق أحق بالعبادة من المخلوق ، وقال : ان الله أحق بالعبادة من شيء عملتموه . فناسب حجة أبيه ابراهيم عليه السلام ومائلها ، ففرق بين الخلق والعمل وجعل الأصنام مخلوقة من حيث انها لا تسمى أصناماً الا بعد تصويرهم وتشكيلهم لها . وقد أجمع أهل التفسير ومن يحتج به من الجماهير على الرجوع الى مثل ذلك في مثل هذه المواضيع المجملة من كتاب الله .
وجدير بالذكر هنا أن هذه الفكرة القائمة على التفرقة بين خلق الله وعمل الانسان قد ارتضاها الدكتور محمود قاسم ، كما تتضح في قوله تعليقاً

(١) الحديث بسنده مذكور في العواصم والقواصم ، المجلد الثالث الوهم ٢٨ المرتبة الخامسة ؛ وفي إشار الحق ٣٥٠ ، ٣٥١ .

على آيات الخلق : « لكن هذه الآيات لا تفيد في الحقيقة أن الانسان عاجز عن الخلق على وجه الاطلاق ، بل تدل على أنه من المستحيل أن تنسب فكرة الخلق اليه والى الله تعالى بمعنى واحد ، لأن الله يخلق من العدم وفي غير زمان ، بينما يستطيع الانسان أن يخلق بمعنى آخر وهو أن يستخدم المادة المخلوقة لصنع أشياء في أزمان محدودة» (١) .

٤ - أن المعنى على هذا الاختيار الذي آثره ابن الوزير يحصل منه تنييه المشركين على أنهم مثل الأصنام في كونهم مخلوقين ، وليس ينبغي أن يكون الرب والعبد من جنس واحد ، لا سيما والعابد منهما أشرف من المعبود بالضرورة لأنه حي والضم جماد من ناحية ، ولأنه الذي عمل صورة معبوده من الأصنام ونحته وشابه صورته بخلق الله تعالى من ناحية ثانية ، فهو من هذه الجهة يسمى معمولاً ومصنوعاً ، كما يقال هذا السيف صنعة فلان وعمله وما أشبه ذلك من تصرف الصانع في خلق الله تعالى في الحلي والأصباغ وسائر المسبيات ، وهي حقائق عرفية لم ينكرها - كما يقول ابن الوزير - الا ثمامة والمطرفية (٢) .

٥ - أن قرينة الحال وصيغة البيان تقتضي أن يكون قوله « وما تعملون » موافقاً في المعنى لقوله تعالى « ما تنحتون » في أول الآية ، لأنه صدر الآية الكريمة بانكار عبادة المنحوت ثم أكد ذلك الانكار بكون العبادة له وقعت في حال خلق الله تعالى له ، لكنه سماه في آخر الآية معمولاً وفي أولها منحوتاً لكرامة تكرار الألفاظ المتقاربة في بلاغة بلغاء العرب ، ثم إن تأمل طباق الكلام وسياقه يكشف لنا أنه لا يحسن قط أن يكون المعمول غير المنحوت وانما يجب أن يكون هو اياه . أما أنه لا يحسن ذلك فلأن الجملة الحالية تقتضي شدة النكارة في مثل هذا الموضع ولن يصح أن تقتضيها الا بذلك ، كما تقول : أتجفوز زيداً وهو أبوك ، فلا يجوز أن يكون الأب غير زيد ،

(١) الدكتور محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ١١٢ .

(٢) ابن الوزير : إثمار الحق ٣٥٠ . ٣٥٢ .

كما لا يجوز أن تقول : أتجفؤ زيدا وأبوك خالد ، حيث لا يكون بينهما ما يوجب زيادة النكارة . ولو كان المعمول غير المنحوت لم يكن الشرك معه أقبح ، بخلاف ما اذا كان المعمول هو المنحوت ، وكذلك يكون الشرك أقبح مع عدم خلق الأعمال بخلاف الشرك مع خلقها ، فانه ليس بأقبح منه مع عدم خلقها بل يلزم ألا يقبح .

وأما أنه يجب أن يكون المعمول هو المنحوت ، فلما في ذلك من زيادة قبح الشرك : لأنه لا يخفى على عاقل - كما يقول ابن الوزير- أن أقبح الشرك أن يجعل العبد المخلوق شريكاً لربه الخالق له ، وذلك الشريك مخلوق لربه بإقرار العبد ، ولا سيما وذلك الشريك المخلوق جماد مسخر للعبد مصنوع له بنحته ويكسره ويشكله ويطمسه ويضعه ويرفعه ويدنيه ويقصيه ويتصرف أنواع التصرف فيه (١) .

٦ - أن الآية الكريمة نزلت في خلق المفعول به المنفصل عن محل القدرة للعبد لا في الفعل نفسه ، لقوله تعالى ﴿ لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ﴾ (يس : ٣٥) ، ولا خلاف بين المعتزلة والأشعرية أنه مخلوق لله تعالى ، وكذلك صفة المواد وسائر الأصباغ والمسببات . ومع نزول الآية في هذا بالاجماع كما ذكره ابن كثير- بل كما هو معلوم - فلا وجه للقطع بتعديتها . بل لا يصح ظهور ذلك على جهة الظن لما في عموم «ما» في الآية من الخلاف ، ولما في تعديّة العموم على غير ما نزل فيه من ذلك ، ولما في خلاف ذلك من المرجحات .

ولذلك وأمثاله لم تكن الآية نصاً ولا ظاهراً بين الظهور في خلق الأفعال . وربما كانت فكرة ابن الوزير هنا عن خلق المفعول به المنفصل قريبة مما قال به ابن تيمية ، فانه اذ بين رأي أهل السنة في الأفعال يقول في « منهاج السنة » :

(١) المصدر نفسه ٣٥١ . ٣٥٢ ؛ وانظر العواصم والقواصم آخر مسألة الأفعال من المرتبة الخامسة الوهم ٢٨ (المجلد الثالث . مخطوطة تركيا) .

« ويقول جمهورهم الذين يفرقون بين الخلق والمخلوق : إنها مخلوقة لله ومنفصلة له ، ليست هي نفس فعله وخلقه الذي هو صفته القائمة به » (١) .
ومما يقوي هذه الصلة لدينا ما سبق من اعتراف ابن الوزير بأن رأي ابن تيمية في الأفعال هو ما قال به أهل السنة وأئمة العترة النبوية ، وهو ما يوافق الفطرة السليمة عن التغيير .

٧ - أن النص على أن أعمالهم مخلوقة لله تعالى ينافي توبيخهم عليها والاستنكار الشديد لصدورها عنهم ، لأنه لا يخلو إما أن يكون ورد على مثال الشهرستاني والباقلاني اللذين اعتقدا صحة مقدور بين قادرين وأن أفعال العباد لا تنسب إليهم وحدهم لنقصان قدرتهم عن الاستقلال ، ولا إلى الله وحده لكمال حجته عليهم وقدسائه عن نقائصهم ؛ وإما أن يكون الخطاب بهذا النص على خلق الأعمال ورد على أجهل العوام الذين عبدوا لشدة عبادتهم الأصنام . فعلى الأول لا يكون النص على خلق الأعمال مشكلاً ظاهره ، ولكن يكون ذكره في هذا الموضع غير مناسب للبلاغة ، لأن الكلام البليغ لا بد أن يناسب مقتضى الحال ، ومقتضى الحال هنا زيادة التقييح والتوبيخ ، والتقييح والتوبيخ لا يزيد على هذا التقدير ، ولكن هذا التقدير معلوم البطلان عند الجميع . وعلى الثاني فإن التقييح يقل أو ينعدم ، لأن العوام إذا خوطبوا بأن أعمالهم مخلوقة لله تعالى فإنه لا يسبق إلى أفهامهم إلا أنه سبحانه مستقل بها غير مشارك فيها ، فينقص حينئذ ذلك التقييح أو يبطل أو يتناقض الكلام ، ويفتح باب الاعتراض على الخليل عليه السلام لأعدائه ، ويرفع الشيطان رأسه إلى الهامهم الزام الاحتجاج على الرسل بالقدر ، وافحامهم بذلك كما حكى الله تعالى ذلك عنهم في غير آية .

وكل عاقل يريد افحام خصمه أو إرشاده - كما يقول ابن الوزير - فإنه لا يورد عند جداله أعظم شبه الخصم في حال الصولة عليه بالحجة القاطعة ،

(١) مقدمة مناهج الأدلة ١١١ .

فلم يكن الخليل عليه السلام يلقنهم في هذه الحال أعظم شبهتهم التي ضل بها كثير من المسلمين بعد الاسلام^(١) ، ودق النظر عن جوابها على كثير من العلماء الاعلام ، مع ما أوتي الخليل عليه السلام من حسن العبارة وإيضاح الحجة .

فَجَعَلَ الخلق في قوله تعالى ﴿ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصّافات : ٩٦) بمعنى انشاء العين غير مناسب لحال المناظرة لأنه يؤدي الى كون ابراهيم عليه السلام كالمعتذر لهم في حال النكير عليهم ، فيكون مناقضاً لقصده^(٢) .

وهكذا أثبت ابن الوزير بهذه الوجوه ترجيح كون « ما تعملون » في الآية الكريمة بمعنى « الذي تعملون » على أحد وجهين : اما أن تجعل الأصنام هي المعمولة لأنها لا تسمى أصناماً الا بعد عملهم ، أو على أن تجعل معمولاً فيها . وأخيراً بعد أن وقفنا على خلاصة رأي ابن الوزير في هذه المسألة ورأينا بيانه لها الذي ليس بعده - فيما اعتقد - مزيد لمستزيد ، فقد لا يكون من الفطنة أن أضيف إليه شيئاً ، ولكنني رغم هذا أشير الى عدة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يصح لأحد أن يدعي الاجماع على خلق الأفعال الا بمعنى التقدير وسبق القضاء ، لأن ذلك المعنى هو ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ . أما خلقها بالمعنى الذي احتج له الجبرية ومن شاركوهم فانه ما ورد في ديننا الذي علمنا اياه نبينا ﷺ كما علمه له ربه عز وجل ، لكن الذي ورد به الدين انما هو سبق الأقدار ، ولذلك لم يذكره - كما يقول ابن الوزير - إمام السنة في الموطأ كما ذكر القدر وغيره في أواخره ؛ ثم ان الخلق بهذا المعنى محل اتفاق من الأمة ، فلا أحد ينازع في أن الأفعال مخلوقة بمعنى مقدره ، كما أنه بذلك لا يقتضي افحام الرسل عليهم السلام ولا يناقض كمال حجة العليم الحكيم على من عصاه من عباده .

(١) أشار الغزالي إلى هذا المعنى واستدل عليه في كتابه : إحياء علوم الدين ١/١٧٥ .

(٢) ابن الوزير : إنباط الحق ٣٥٣ . ٣٥٤ ؛ والعواصم والقواصم . آخر المجلد الثالث المرتبة الخامسة .

الأمر الثاني : مما ينبغي الإشارة اليه كذلك ما ذكره ابن الوزير في ختام بيانه لما ارتآه في تفسير قوله تعالى ﴿ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات : ٩٦) فقد قال : « ولولا ما شهد لذلك من القرآن والسنة والمرجحات الضرورية ما رضيت أن أتكلم في كتاب الله تعالى بغير علم . وأقصى ما في الباب أن يكون الذي ذكرته محتملاً غير راجح ، فكيف يجوز القطع بأنه غير مراد الله تعالى ، والقطع على أن نقيضه هو المراد والاحتجاج بذلك على مسألة كبرى قطعية من مهمات مسائل الاعتقاد التي أوقعت الفرقة بين المسلمين والعداوة . والله سبحانه وتعالى يوفق الجميع الى ما أمرنا به ربنا سبحانه من الاجتماع ، ويعصمنا عما نهانا عنه من التفرق ، ولن يوجد الى ذلك سبيل أوضح من ترك ما لم يتضح ، والرجوع الى ما استبان من الكتاب والسنة ، والتقديم له على ما وقع فيه الاحتمال والاختلاف ، والله عند لسان كل قائل ونيته ، وهو حسبنا ونعم الوكيل » (١) .

الأمر الثالث : أنه لا ضرورة ولا فائدة - فيما يبدو لي - من اثاره الخلاف حول كون الأفعال مخلوقة لله تعالى أو لعباده ، ولا داعي لادخال ذلك في مسائل الاعتقاد ما دام الجميع من المعتزلة وأهل السنة - كما تبين - متفقين على اثبات الاختيار للانسان ونفي الجبر عنه ، مسلمين بقيام الحجة لله تعالى على المكلفين وتمكينهم . فلا ثمة اذن لاعتقاد أن الأفعال مخلوقة أو غير مخلوقة ، بل ان ضرر الخلاف على ذلك محقق أكيد ، كما قد وقفنا على بعض مظاهره من وقوع الفرقة والعداوة بين المسلمين أو اشاعة ذلك عنهم .

* * *

(١) ابن الوزير : إنبار الحق ٣٥٥ .

خاتمة

واذ قد وصلنا الى نهاية بحثنا نشير في خاتمته الى أمرين :

الأمر الأول : أننا قد وقفنا في هذه الدراسة على خلاصة الفكر لدى واحد يعتبر بحق من أعلام علماء المسلمين ، بل من أعيان المحققين منهم ، فضلاً عن كونه فرعاً من دوحه آل بيت النبي ﷺ .

وقد عاش ابن الوزير عمره - كما تبين - ملتزماً بمنهج القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، سائراً على طريق زيد بن علي رضي الله عنهما ، لم يستحدث - رغم بعد عصره عنه - شيئاً لم يقل به ، ولا مال - مع من مالوا - عن شيء مما أقره وقرره ، وذلك أمر لا يعني في الحقيقة شيئاً آخر غير اقتدائه بالصحابة والسلف وأصحاب الحديث رضوان الله عليهم . ولذا فانه وقف حياته للدفاع عن طريقتهم التي هي طريق القرآن والسنة . غير آبه بما يصيبه من سهام من يعيش في واديهم وبين ظهرانيتهم من علماء الزيدية المتشددة والمعتزلة ، فان السلف والمحدثين انما كان :

دليلهم قول الرسول وفعله
ومدرسهم آي الكتاب وانسه
وذلك يوم الفصل أقوى الدلائل
لأقنع برهان لكل مناضل
هما حجة الاسلام لا ما يطيش من
دماغ ذني في الخصام مجادل

ولم يكن وقوفه على منهج القرآن والسنة نوعاً من الجمود أو الحرفية في فهم نصوصهما ؛ فهو من ناحية يعتبر هذا الجمود سبباً من أبرز أسباب الخلاف بين المسلمين حيث أدى الوقوف على الأدلة السمعية وحدها ومعاداة العلوم العقلية الى الكثير من أسباب الافتراق التي عرضنا لمظاهرها خلال هذه الدراسة ، كما أن جمود أهل المعقولات ووقوفهم على علوم العقل وتقصيرهم في علوم السمع كان - في رأيه - سبباً أساسياً في إثارة الفرقة والبغضاء . فكلا الفريقين انما أتى من تقصيره في أحد العلمين ، والعالم الجدير بهذا الاسم انما هو الذي يبلغ منهما معاً ويعرف ما يعرفه الأئمة في كل منهما بحيث يصبح محلاً لأن يرجع اليه في ذلك ، وعند هذه الدرجة لن يجد ما يستوجب الخلاف ، لأنه لا تناقض بين سمع صحيح وعقل صريح ، كما أجاد بيان ذلك ابن تيمية .

وقد كان ابن الوزير بحق دقيقاً عميقاً في فهمه وتحليله للادواء والعلل التي أدت الى خلاف المسلمين ، ووصف العلاج لكل علة منهما ، كما رأينا في الفصل الأول من القسم الثاني من هذه الدراسة .

وهو من ناحية أخرى اذ يمنع الجدل حول موضوعات معينة ، كالبحث في ذات الله تعالى على جهة الاحاطة والشمول ، أو محاولة الوقوف على كيفية اتصافه تعالى بصفاته ، أو التنقيب عن سر القدر ، أو التكلف في تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور ، فانما يمنع ذلك لأنه خارج عن نطاق عمل العقل ، بعيد عن حدود امكانياته ، ولم يؤد الجدل في ذلك على طول المدة الى نتيجة ، غير أنه أنتج الكثير من الخلافات التي صدعت وحدة الأمة الاسلامية وفرقت جمعها ، فضلاً عن أنه أدى الى اهمال الجوانب التي يجدي البحث فيها ، كالتعرف على آثار الصفات الإلهية في هذا الكون من قدرة ورحمة وحكمة وغير ذلك مما حث عليه الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ومن هنا كان موقف ابن الوزير من اثبات وجود الله تعالى وصفاته . ففي وجود الله سبحانه رفض الأدلة الكلامية ونحوها وكشف عيوبها وفضل عليها أدلة القرآن التي أجمعت طوائف المسلمين جميعها على كفايتها في البرهنة مع وضوحها وافضائها إلى الاقناع واليقين . وقد تبين لنا خلال هذه الدراسة صحة ما حكاها من اجماعهم على ذلك .

أما في الصفات الإلهية ، فقد جرى ابن الوزير على طريقة السلف ومن تابعهم ونصر مذهبهم ، فأجرى الكلام عن الصفات جميعها بلا تفرقة بينها ، أو انه - اذا استعرنا عبارة الشهرستاني - كان يسوق الكلام في الصفات سوقاً واحداً ، فأبى هنا يعبر عنه ما قاله امام دارالهجرة رضي الله عنه : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة » ، وذلك يعني بتعبير آخر : اثبات بلا تشبيه وتثريه بلا تعطيل .

وفي مسائل الارادة الإلهية وصلتها بالشرور ونحوها من معاصي العباد وما تفرع عن ذلك من جدل في القدرة الالهية والحكمة والقضاء والقدر ، يثبت ابن الوزير أن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصي ، وانه - مع ذلك - على كل شيء قدير ، ولا تعارض بين هذين الأمرين ، كما أن ما ورد في ذلك من السمع لا يتعارض . وأثبت أن لله تعالى في كل ما يفعل الحكمة البالغة والحجة الدامغة ، وفند كل ما يوهم أن اثبات الحكمة يؤدي الى القدح في قدرة الله تعالى أو في غناه .

كذلك فانه أضاف الأفعال الانسانية الى صاحبها ونفى نفياً قاطعاً - بالدليل - أن يكون ما نفعله من معاصي وشرور من خلق الله سبحانه .

وإذا كان ابن الوزير في آرائه التي وقفنا عليها خلال هذا البحث يتفق في هذا الرأي أوذاك مع الأشعرية أوالمعتزلة ، فما ذلك الا لإيمانه بما قاله علي كرم الله وجهه وأكده الامام الغزالي : لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف أهله .

الأمر الثاني : أهم نتائج هذه الدراسة

أولاً : أن علم الكلام كما ورثناه وبالطريقة التي يدرس ويدرس بها الآن في معاهدنا وجامعاتنا لا مجدي . وإذا كان هذا العلم ابان نشأته وقريباً منها قد أدى دوراً لا ينكر في خدمة الاسلام والذود عنه ضد خصومه من أصحاب الديانات والعقائد الأخرى ، فانه قد فقد الكثير من أهميته ، إذ أصبح سلاحاً على المسلمين فيما بينهم لا على أعدائهم ، وفضلاً عن ذلك فان ما تبقى من هذه الأهمية ان كان قد تبقى منها شيء فانه لم يعد يناسب طبيعة هذا العصر ولا طبيعة المجادلين المخالفين للاسلام ولا ما يوردونه على الدين من شبهات ، فوق أنه لا يقنع الدارس المسلم نفسه : وقد بينت خلال هذه الدراسة ما يعتبر في نظري تجديداً لحياة هذا العلم .

ثانياً : أنه ينبغي ألا يكون فيما يكتب اليوم في مجال الفكر الاسلامي متسع لمزيد من الكلام عن الصفات الإلهية من جهة علاقتها بالذات الإلهية وكيفية اتصاف ذات الباري تعالى بها ، ومن جهة ما عرض لها من تقسيمات وتصنيفات لم يرد بها الشرع . وما كتب في ذلك فهو في ظني كاف جداً ، بل هو فوق الكفاية ، على أن تتجه الجهود التي تود التعرض لذلك الى بيان آثار الصفات الإلهية في الكون والانسان ، كآثار قدرة الله وآثار رحمته وحكمته تعالى ، فان ذلك مما تقدر عليه العقول وتسلم به وتهتدي به النفوس ويزداد ايمانها ويقوى فيها اليقين ، فضلاً عن أنه يُوجّه الفكر الانساني الى ما يطيقه وللعقل ما يمكنه ويبعد بالفكر عما صار إليه من انحرافات في تصور الألوهية ، وتلك الفكرة أكد الدكتور جعفر أن القرآن الكريم قد عرضها في أنقى صورها .

ثالثاً : أن المتكلمين من المعتزلة وأهل السنة وفيهم الأشاعرة لم يختلفوا حول منع تعلق الارادة الإلهية بالمعاصي ونحوها من شروور العباد وقبائحهم ، ولم يختلفوا على اثبات قدرة الله تعالى على كل شيء عموماً وعلى هداية العصاة خاصة باللطف والتوفيق ، بل بتغيير البنية ان شاء ، وكيف لا وقد قال تعالى ﴿ ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون ﴾ (الزخرف : ٦٠) وكذلك فانهم لم يختلفوا

على اثبات الحكمة لله تعالى في جميع أفعاله ، كما أنهم لم يختلفوا في اثبات اختيار الانسان في أفعاله ونفي الاجبار عنه .

ولا شك أن هذه أحكام قد تبدو غريبة على الكثيرين ، ولا عجب في ذلك ، فقد تلقنا خلاف المتكلمين في هذه المسائل وصار عقيدة تحيل ما يخالفها غريباً . لكن الأحكام التي تبدو غريبة قد تصبح بعد التأكيد منها مثار اعجاب بذلك العالم الذي قطع عمره بحثاً وتنقيباً في هذه المسائل وتحقيقاً لجميع أقوال المختلفين فيها ليخرج علينا بهذا الموقف الجديد الفريد .

واني لأعترف هنا أن ابن الوزير - مع أنه لم يترك حكماً من هذه الأحكام دون أن يدعمه بالأدلة القوية - قد أثار في نفسي تطلعاً للمزيد من تحقيق الأمر في ذلك ، فوقفت على الكثير من الأدلة التي تؤكد ما رآه ، كما بينت ذلك في موضعه . وقد تبين لي أن القول بوجود من يخالف في ذلك من هذا الفريق أو ذاك إنما سببه عدم التحقيق الدقيق لأقوال الفريقين ، وربما كان وجود هذا الخلاف في الأزمان البعيدة والأجيال العديدة سبباً في حكاياته وكأنه عقيدة راسخة لا تحتمل النقاش مما ساعد على اهمال تحقيق أقوال من يدعي مخالفتهم في احدى هذه المسائل .

رابعاً : ومما يترتب على النتيجة السابقة أنه لا يصح لأحد أن يدعي اختلاف المسلمين في مسائل العقيدة ، تلك الدعوى التي تباعد بين المسلمين في وقت هم في أشد الحاجة إلى تحقيق التقارب والوحدة . وقد يكون ضرورياً لتأكيد هذه النتيجة أن يصرف الباحثون والمفكرون النظر عن أقوال كل من الجبرية الجهمية والقدرية النفاة لعلم الغيب السابق ، لا سيما بعد أن علمنا من واقع الحال ومن أختيار العلماء الثقات بانقراض القائلين بذلك من الجانبين ، فلم يعد هناك وجه لحكاية أقوالهم تلك التي تظهر المسلمين أمام غيرهم في مظهر التفرق والتنافر وتفتح لهم أبواباً للقدح في الاسلام والمسلمين .

خامساً : وأخيراً ، فإني بهذه الدراسة وما وقفت عليه خلالها من آراء

ودراسات في ميدان علم الكلام قد أصبحت مقتنعاً بضرورة توجيه البحوث في هذا الميدان لخدمة توحيد كلمة المسلمين ، لا بالتوحيد المصطنع وانما بالسعي الدائب لبيان أوجه الاتفاق بين الفرق الاسلامية وابرازها والتأكيد عليها ، فقد كفانا ما كان من سعي في سبيل الكشف عن أوجه الاختلاف بين هذه الفرق ، وكفانا ما كان من تنقيب كثير عن فرق ضالة ، فان ذلك - فيما أعتقد - لا يفيدنا في ديننا ولا في دنيانا .

واني لأتمنى - مخلصاً - أن تتعاون أقسام الفلسفة الاسلامية بجامعاتنا المختلفة على نصره هذا الاتجاه الذي يسعى الى الكشف عن وجوه الاتفاق بين المسلمين وهو الاتجاه الذي أخذ قسم الفلسفة بكلية دارالعلوم يجسد السير فيه .

تمت بحمد الله وعونه وتوفيقه .

المَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

أولاً : المخطوطات :

- ١ - ابن أبي الرجال (أحمد بن صالح) : مطلع البدور ومجمع البحور ج٣ مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٢٣١ تاريخ .
- ٢ - الأنصاري (الهروي) : ذم الكلام ، مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٩٧ علم الكلام .
- ٣ - حسن عبد اللطيف الرافعي : الآمدي وكتابه غاية المرام (رسالة ماجستير بدار العلوم) .
- ٤ - الحسيني (محمد بن ابراهيم بن القاسم) : طبقات الزيدية مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٨٤٨ ح .
- ٥ - الرازي (فخر الدين) : المطالب العالية . مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم .
- ٦ - الرازي (فخر الدين) : نهاية العقول . مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم .

- ٧ - الدكتور محمد السيد الجليند : قضية التأويل عند ابن تيمية . رسالة ماجستير بدار العلوم .
- ٨ - الدكتور محمد السيد الجليند : مشكلة الخير والشر بين الأشاعرة والمعتزلة ، رسالة دكتوراه بدار العلوم .
- ٩ - ابن الوزير (ابراهيم بن محمد) : مآثر الأبرار في شرح بسامة أهل البيت ، مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٣٠٨ ح .
- ١٠ - ابن الوزير (أحمد بن عبدالله) : تاريخ بني الوزير المسمى تاريخ السادات العلماء الفضلاء من بني الوزير ، مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٢/٩٥٦ تاريخ .
- ١١ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم) : العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبدالله بن عبد المطلب ابن هاشم ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٦٥ علم الكلام . ثلاث مجلدات .
- ١٢ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم) : العواصم والقواصم في الذب عن سنة ابن القاسم ، مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية عن مخطوطة مكتبة أحمد الثالث باستانبول تحت رقم ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ (أربعة مجلدات) علم توحيد وملل ونحل .
- ١٣ - ابن الوزير (الهادي بن ابراهيم) : الارشاد الهادي في عقيدة الزيدية ، مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٨٧ عقائد تيمور .

ثانياً : المطبوعات :

- ١ - الآمدي : غاية المرام تحقيق الأستاذ حسن عبد اللطيف - ط المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٧١ .
- ٢ - ابن أبي الحديد (عبد الحميد) : شرح نهج البلاغة تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (ط دار احياء الكتب العربية القاهرة ، ١٩٦٢) .
- ٣ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ (طبعة بولاق) .
- ٤ - ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث - طبعة المطبعة الخيرية بمصر .
- ٥ - أحمد أمين : ضحى الاسلام (الطبعة الأولى ، مطبعة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٥) .

- ٦ - أحمد شرف الدين : اليمن عبر التاريخ (الطبعة الأولى ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٣) .
- ٧ - أحمد صبحي : في علم الكلام (الطبعة الثانية ، دار الكتب الجامعية . القاهرة ، ١٩٧٦) .
- ٨ - أحمد عارف الزين : مختصر تاريخ الشيعة - ط العرفان - صيدا ١٣٣٢ .
- ٩ - الاسفرائيني : التبصير في الدين بتعليق محمد زاهد الكوثري - نشر مكتبة الخانجي - مصر ١٩٥٥ .
- ١٠ - الأشعري : الابانة عن أصول الديانة - (الطبعة الأولى الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ١٩٧٥) .
- ١١ - الأشعري : رسالة استحسان الخوض في الكلام (نشر عبد الرحمان بدوي في كتابه : مذاهب الاسلاميين ج ١ .
- ١٢ - الأشعري : اللمع نشره مكارثي .
- ١٣ - الأشعري : مقالات الاسلاميين (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة النهضة ، القاهرة ، ١٩٥٠) .
- ١٤ - الأصفهاني (الراغب) : مفردات الراغب الأصفهاني في غريب القرآن هامش على كتاب ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث .
- ١٥ - أمين سعيد : اليمن ، تاريخه السياسي (طبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٩) .
- ١٦ - الإيجي (عضد الدين) : المواقف (مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٥) .
- ١٧ - الباقلائي : الانصاف .
- ١٨ - الباقلائي : التمهيد : - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ١٩ - البخاري : صحيح البخاري
- ٢٠ - البغدادي (عبد القاهر) : أصول الدين .
- ٢١ - البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق (نشر محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، دون تاريخ) .
- ٢٢ - البغدادي (اسماعيل) : هدية العارفين - المجلد الثاني طبعة استانبول .
- ٢٣ - التفتازاني : شرح العقائد النسفية - طبعة دار الكتب ، الحلبي . القاهرة ، دون تاريخ .
- ٢٤ - التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون .

- ٢٥ - التوحيدي (أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة . ١٩٣٩ - ١٩٤٤
- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل (تحقيق الدكتور رشاد سالم . القاهرة) :
- ٢٦ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى .
- ٢٧ - ابن تيمية : مجموع فتاوى ابن تيمية - المجلد الأول .
- ٢٨ - ابن تيمية : موافقة صريح العقول لصحيح المنقول تحقيق الأستاذين : محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي - مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١ .
- ٢٩ - الجامي : الدررة الفاخرة (ذيل على أساس التقديس للرازي) .
- الجويني : الارشاد .
- ٣٠ - الجويني : الشامل في أصول الدين ج ١ تحقيق هلموت كلو مطبعة دار العرب ١٩٥٩ .
- ابن حجر الهيتمي مجمع الزوائد .
- ٣١ - ابن حجر : انباء الغمر بأبناء العمر - تحقيق د . حسن حبشي - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ج ١ سنة ١٩٦٩ ، ج ٢ سنة ١٩٧٢ م .
- ٣٢ - ابن حزم : الفصل - المطبعة الأدبية سنة ١٩١٧ .
- ٣٣ - الحسيني (محمد بن زباره) : ملحق البدر الطالع .
- الرازي : محصل أفكار ...
- الرازي : المطالب العالية ...
- الرازي : نهاية العقول ...
- الرازي : مفاتيح الغيب .
- ٣٤ - خالد العسلي : الجهم بن صفوان وآراؤه الكلامية - طبعة بغداد سنة ١٩٦٥
- ٣٥ - الخياط : الانتصار - المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧ .
- ٣٦ - الدواني : شرح العقائد العضدية .
- ٣٧ - الرازي (فخر الدين) : أساس التقديس مطبعة الكردي ، القاهرة .
(١٣٢٨) .

- ٣٨ - ابن رشد : مناهج الأدلة بتحقيق المرحوم الدكتور محمود قاسم .
الطبعة الثالثة ، مطبعة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ابن رشد : فصل المقال .
- ٣٩ - رشيد رضا : تفسير المنار .
- ٤٠ - روندلسن (دوايت . م .) : عقيدة الشيعة - تعريب ع . م - مطبعة
الخانجي سنة ١٩٤٦ .
- ٤١ - الزركلي : الاعلام ج ٦ .
- ٤٢ - الزمخشري : تفسير الكشاف .
- السبكي : طبقات الشافعية .
- ٤٣ - السخاوي : الضوء اللامع ج ٦ ...
- ٤٤ - سليمان دنيا (محقق) : محمد عبده بين المتكلمين والفلاسفة - الطبعة
الأولى دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٨ .
- ٤٥ - ابن سينا : الاشارات ، تحقيق سليمان دنيا - الطبعة الثانية - دار
المعارف ١٩٦٣ .
- ابن سينا : الشفاء
- ٤٦ - ابن سينا : النجاة طبع الكري سنة ١٣٣١ هـ .
- ٤٧ - ابن سينا : الهداية ، تحقيق المرحوم الدكتور محمد اسماعيل عبده
- الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٧٤ م .
- ٤٨ - السيوطي : صون المنطق ، نشر الدكتور علي سامي النشار - مطبعة
الخانجي ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- ٤٩ - الشهرستاني : الملل والنحل (تحقيق بدران ، الطبعة الثانية ، مطبعة
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٥٠ - الشهرستاني : نهاية الأقدام ، نشرة جيوم سنة ١٩٣٤ م .
- ٥١ - الشوكاني : اتحاف الأكابر باسناد الدفاتر ..
- ٥٢ - الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - الطبعة الأولى -
السعادة سنة ١٣٤٨ هـ .
- ٥٣ - طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ...
- ٥٤ - عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني : تاريخ اليمن (بهجة الزمن) تحقيق
مصطفى حجازي - مطبعة مخير ١٩٦٥ .

- ٥٥ - عبد الجبار (القاضي) شرح الأصول الخمسة بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان .
- ٥٦ - عبد الجبار (القاضي) : المغني (طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة . القاهرة . دون تاريخ)
- ٥٧ - الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين - طبعة بيروت ١٩٧١
- ٥٨ - عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الاسلام ...
- ٥٩ - الدكتور عثمان نبيب فراج : أضواء على الشخصية والصحة العقلية . الطبعة الأولى - النهضة المصرية ١٩٧٠
- ٦٠ - ابن عربي : الفتوحات
- ٦١ - الدكتور عزت عطية : البدعة وموقف الاسلام منها (طبعة دار الكتب الحديثة . القاهرة . دون تاريخ) .
- ٦٢ - الدكتور علي النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام - طبعة دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧ .
- ٦٣ - الدكتور علي سامي النشار : تاريخ التفكير الفلسفي في الاسلام (دار الفكر العربي . القاهرة . ١٩٤٧) .
- ٦٤ - ابن العماد : شذرات الذهب - طبعة القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .
- ٦٥ - الدكتور عوض الله حجازي ابن القيم وموقفه .
- ٦٦ - الغزالي : احياء علوم الدين (مطبعة الشعب . القاهرة . دون تاريخ) .
- ٦٧ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين
- ٦٨ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .
- ٦٩ - الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ج مجموعة القصور العوالي بتحقيق أبو العلاء .
- ٧٠ - الغزالي : المحكمة في مخلوقات الله تعالى ج ٣ مجموعة القصور العوالي .
- ٧١ - الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ج مجموعة القصور العوالي .
- ٧٢ - الغزالي : القسطاس المستقيم ج مجموعة القصور العوالي .
- ٧٣ - الغزالي ؛ المستصفى من علم الأصول ج ١ - طبعة الكردي سنة ١٣٢٢ هـ .
- ٧٤ - الغزالي : المقصد الأسنى - طبعة دون تاريخ .
- ٧٥ - الغزالي : المنقذ من الضلال تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود - الطبعة الثانية - الأنجلو ١٩٥٥ .

- ٧٦ - الفارابي : احصاء العلوم (مطبعة السعادة . القاهرة . ١٣٥٠) .
- ٧٧ - الدكتور فصيحة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية - طبعة الآداب ،
النجف سنة ١٩٧٤
- ٧٨ - الدكتورة فوقية حسين : الجويني إمام الحرمين ج ١ - الدار القومية
للنشر ، ١٩٧٤ سلسلة أعلام العرب .
- ٧٩ - ابن القاسم (يحيى بن الحسين) : غاية الأمان في أخبار القطر اليماني
بتحقيق الدكتور سعيد عاشور - القاهرة - دار الكاتب العربي ١٩٦٨ .
- ٨٠ - القاسمي (جمال الدين) : محاسن التأويل .
- ٨١ - ابن قيم الجوزية : جامع بيان العلم ...
- كانت : نقد العقل المجرد .
- ٨٢ - ابن كثير : البداية والنهاية - طبعة السعادة - القاهرة - دون تاريخ .
- ٨٣ - كريس موريسون : العلم يدعو للإيمان ترجمة محمود صالح الفلكي -
طبعة مصر ١٩٥٨ .
- ٨٤ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف (تحقيق الدكتور
عبد الحلیم محمود وطه سرور طبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٠) .
- ٨٥ - المحاسبي : العقل وفهم القرآن (تحقيق حسين القوتلي ، بيروت ،
١٩٧١) .
- ٨٦ - الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته (دار الفكر
العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠) .
- ٨٧ - محمد أبو زهرة : الامام زيد - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي ،
القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٨٨ - محمد أبو زهرة : المذاهب الاسلامية ...
- ٨٩ - الدكتور محمد اسماعيل عبده : مقال في حوليات دار العلوم لسنة
١٩٧٢ / ١٩٧٣ بعنوان « مقومات الشخصية العلمية » .
- ٩٠ - الدكتور محمد جمال الدين الفندي : (مترجم) الله يتجلى
في عصر العلم - طبعة دار احياء الكتب بالقاهرة سنة ١٩٦٠ .
- ٩١ - الدكتور محمد سعيد الأفغاني : الهروي . مبادئه وآراؤه - طبعة
دار الكتب الحديثة ١٩٧٢ .
- ٩٢ - محمد عبده : رسالة التوحيد - طبعة المنار بدون تاريخ .

- ٩٣ - الدكتور محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً (طبعة دار الكتب الجامعية . القاهرة . ١٩٧٠).
- ٩٤ - الدكتور محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية (نشر مكتبة دار العلوم . القاهرة . ١٩٧٧).
- ٩٥ - الدكتور كمال جعفر : في علم الكلام - محاضرات القاها على طلاب بالفرقة الثانية بدار العلوم ١٩٦٧ .
- ٩٦ - الدكتور محمد كمال جعفر في الدين المقارن (طبعة دار الكتب الجامعية . القاهرة . ١٩٧٠).
- ٩٧ - الدكتور محمد كمال جعفر في الفلسفة الاسلامية (طبعة مكتبة دار العلوم . القاهرة . ١٩٧٦).
- ٩٨ - الدكتور محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي (طبعة مكتبة دار العلوم . القاهرة . ١٩٧٤).
- ٩٩ - الدكتور محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية (دار المعارف . بمصر . ١٩٦٧).
- ١٠٠ - الدكتور محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته (الطبعة الثالثة . مطبعة الأنجلو المصرية . القاهرة . ١٩٦٩).
- ١٠١ - محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد - مطبعة الأنجلو ١٩٦٩ .
- ١٠٢ - ابن المرتضى : المنية والأمل .
- ١٠٣ - ابن مسرة : رسالة الاعتبار - تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر سنة ١٩٧٦
- ١٠٤ - المسعودي : مروج الذهب - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة السعادة ١٩٦٤
- ١٠٥ - مسلم : صحيح مسلم .
- ١٠٦ - المقرئزي : الخطط - طبعة بولاق بدون تاريخ .
- ١٠٧ - المكِّي : قوت القلوب ج ١ طبعة سميث
- النوادي : شرح صحيح مسلم .
- ١٠٨ - النوبختي : فرق الشيعة طبعة النجف بدون تاريخ .
- نيكلسون

- ١٠٩ - الواسعي (عبد الواسع بن يحيى) : تاريخ اليمن « فرجة المهمل والحزن »
 طبعة القاهرة ١٩٤٧
- ١١٠ - وحيد الدين خان : الاسلام يتحدى : ترجمة ظفر الإسلام خان .
 طبعة المختار الاسلامي سنة ١٩٧٣ .
- ١١١ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم بن علي) : ايثار الحق على الخلق في
 رد الخلافات الى المذهب الحق - طبعة شركة طبع الكتب العربية بمصر .
- ١١٢ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم بن علي) : البرهان القاطع في اثبات
 الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع - المطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ هـ .
- ١١٣ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم بن علي) : ترجيح أساليب القرآن على
 أساليب اليونان - طبعة المعاهد سنة ١٣٤٩ هـ .
- ١١٤ - ابن الوزير (محمد بن ابراهيم بن علي) : الروض الباسم في الذب عن
 سنة أبي القاسم - طبعة ادارة الطباعة المنيرية بمصر بدون تاريخ .
- ١١٥ - دائرة المعارف الاسلامية .
- ١١٦ - الموسوعة العربية الميسرة : طبعة دار القلم مع مؤسسة فرانكلين للطباعة
 والنشر - بدون تاريخ .

ثالثاً : الدوريات :

- ١ - مجلة المنار : عدد اكتوبر سنة ١٩٩٨ م مقال بعنوان « ما لا بد منه »
 للسيد رشيد رضا .
- ٢ - مجلة المنار : عدد فبراير سنة ١٩٠١ م مقال بعنوان اثبات وجود الله
 تعالى .
- ٣ - مجلة المجلة .

**IN THE NAME OF ALLAH THE COMPASSIONATE
THE MERCIFUL**

**SUMMARY OF THE THESIS : IBN AL-WAZIR AL-YAMANI
AND HIS THEOLOGICAL METHOD**

The Thesis falls in two major parts, the first of which includes three successive chapters. In the first chapter, the biographical aspect of this great scholar is dealt with, while the second is assigned for the illustration of the main elements and constituents of his scientific character, from the religious point of view. These elements vary according to the physical, environmental, intellectual, psychological and moral aspects. The third chapter, which concludes the first part, deals mainly with his education and place in the sphere of Muslim theology.

The second part entitled : Ibn al-Wazīr in the realm of Muslim theology ('Ilm al-Kalām) and comprises three other chapters as follows : The problem of Muslim Theology and Ibn al-Wazīr's attitude towards it. In this chapter, Ibn al-Wazīr's criticism of Muslim theology and the proper solution he suggests are presented. As to the second chapter, it deals with the proofs of God's real existence. In the third and last chapter, a thorough and comprehensive survey of the most important of the controversial, theological problems is discussed.

The thesis concludes with the main, vital results of the study which puts our finger on Ibn al-Wazīr's real contribution to Muslim theology.

It can be said without any exaggeration, that Ibn al-Wazīr has actually paved the way to making Muslim theology really available for those who want to benefit from it in modern times. He also tried successfully to put an end to the wide differentiation and controversies over theological problems, and to present Islamic thought in its unified and coherent form.



feqhweb.com