بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل كلامية لدى العلامة ابن خلدون: دراسة نقدية

مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن النقص وسماته. والصلاة والسلام على نبيه سيدنا محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله عترة النبي وذرياته، والرضا على أصحابه هداة طريق الحق وحماته، وعلى سائر الصالحين التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فلا شك أن العلامة ابن خلدون (القاضي ولي الدين أبا زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي المالكي المولود في تونس عام ٧٣٢هـ والمتوفى في مصر عام ٨٠٨هـ) أحد الشخصيات الموسوعية ذات الأثر الظاهر في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا شك أن عطاءه المتنوع لم يقف نفعه على الأمة الإسلامية بل تجاوزها إلى مستوى النفع الإنساني بصورة عامة، خاصة أن فضل اكتشاف رؤاه الدقيقة والتأصيلية في الاجتماع والعمران والتاريخ والاقتصاد والسياسة والحكم ـ كثيرا ما يعود إلى الغرب في أوائل القرن الثالث عشر الهجري[1].

وهذه الشهرة العالمية التي تحققت لهذا العلامة الفذّ قد صدرت أولا عن تميزه في علوم الإسلام الأصيلة وتبحره في دراستها على النحو الظاهر في المجالات الرحبة التي اشتغل بها وعني بالتأليف في مسائلها، حتى وصفه معاصره الوزير لسان الدين ابن الخطيب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي (ت٧٧٦هـ) قائلا: "متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، سديد البحث، كثير

١- في عام ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٦م قام المستشرق الفرنسي أنطوان دي ساسي (١٧٥٨- ١٨٣٨م) بنشر سيرة ابن خلدون مع ترجمة أجزاء من **المقدمة** وأعاد نشر السيرة بعد عشر سنوات مع ترجمة قدمت تفاصيل أوسع عن أقسام **المقدمة**. وإن أول طبعة عربية كاملة **لمقدمة ابن خلدون** هي طبعة كاترمير M. Qatremére في باريس سنة ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٨م، وعلى هذه الطبعة بنى دوسلان ترجمته الفرنسية التي ظهرت بباريس أيضًا في ثلاثة مجلدات سنة ١٢٧٨هـ/ ١٨٦٢م. وبعد ذلك بثلاثة عقود ظهرت **المقدمة** في القاهرة ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م، ثم تتابعت طبعاتها.

الحفظ، صحيح التصور ...، مفخرة من مفاخر التخوم المغربية ...، شرح القصيدة المسماة بـ: **البردة** شرحا بديعا، دلّ فيه على انفساح ذرعه وتفنن إدراكه وغزارة حفظه. ولخّص كثيرا من كتب ابن رشد، وعلّق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييدا مفيدا في المنطق، ولخّص **محصل** الإمام فخر الدين ابن الخطيب الرازي...، وألّف كتابا في الحساب، وشرع في هذه الأيام في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه، بشيء لا غاية وراءه في الكمال"[٢].

وهذه الشهادة المعاصرة دلالة على سعة دائرة العلوم التي اشتغل بها العلامة ابن خلدون، ومن هذه العلوم علم الكلام، وابن خلدون بحكم تكوين العالم المسلم في زمانه وفي موطن نشأته نشأ على دراسة العقيدة الأشعرية والفقه المالكي والسلوك الصوفي الجنيدي، وقد بقي لنا من كتبه اختصار لـ: **محصل** الفخر الرازي بعنوان: **لباب المحصل في أصول الدين**[٣]، بالإضافة إلى تعرضه لمسائل كلامية متنوعة في أكثر من مقالة في **مقدمته** الفذة الجامعة. وهذا يقدم مساحة نصية واسعة لإبراز أهم آراء ابن خلدون في الكلام، ودراستها في إطار تاريخ العلم دراسة تتبين موقعها من مذهبه الكلامي الأشعري، وتتعرف ما لهذه الآراء وما عليها، وتصل الكلام في الوقت نفسه ببعض الدراسات المعاصرة في ضوء محاكمة دعوى التجديد الذائعة في زماننا.

وقد اخترت أن أدرس في هذه السطور من آراء العلامة ابن خلدون في علم الكلام مسألة التعريف وحكم الاشتغال بدراسة الكلام، ورأيه في مسألة الصفات الخبرية، وفي مسألة الأسباب والمسببات مقارنة مع الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

أ- وقفة مع تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وحكم دراسته:

عرّف ابن خلدون علم الكلام في أول كلامه عنه في **المقدمة** بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[٤]. ثم حدد موضوعه قرب نهاية كلامه قائلا: "فموضوع علم

٢- لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ج ٣، ص٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٦.

٣- وهو الكتاب المشار إليه فيما سبق من كلام لسان الدين ابن الخطيب.

٤- عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (الجزء الأول من تاريخه المسمى: **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**)، تحقيق: خليل شحادة، ومراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ج ١، ص ٨٥٠.

الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد"[٥].

والظاهر أن العلامة ابن خلدون متأثر إلى حد بعيد في هذا التعريف وفي بعض آرائه المؤسسة عليه بحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ) فيما انتهى إليه بعد خوضه التجربة الصوفية، فابن خلدون يوجه في تعريفه وظيفة المتكلم إلى الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة حصرا، ويكون الشروع في هذه الوظيفة بعد تلقي العقيدة من الشرع، على نحو ما انتهى إليه الإمام الغزالي في قوله: "وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة..."[٦].

وهذا الكلام الذي تمثله ابن خلدون في تعريف علم الكلام وفي الحديث عن تاريخ نشأته يكاد يكون صريحا في أن الكلام لم يتجاوز أن يكون ظاهرة سنية خالصة حين يهدف في وظيفته الدفاعية إلى حماية عقائد أهل السنة، وكأنه لم يتضمن في تاريخه تيارات ومدارس متنوعة لم يكن من مقصود بعضها حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. وهذا أمر قد نجا منه صاحب **المواقف** المتكلم الأشعري عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، الذي عرف علم الكلام بأنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن الخصم ـ وإن خطأناه ـ لا نخرجه من علماء الكلام"[٧].

٥- المرجع السابق، ص ٥٩٠.

٦- الإمام أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، نشرة الإمام الأكبر عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٢م، ص ١٣٢- ١٣٥.

٧- عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، ص ٧.

وعلى أية حال فإننا نجد أن ابن خلدون قد أكّد هذه الفكرة الغزالية في حديثه عن نشأة علم الكلام، حين حدّد أمهات مسائل الاعتقاد وأصوله المكلف بها شرعا، وهي:

١- اعتقاد تنزيهه تعالى في ذاته عن مشابهة المخلوقين ليصح أنه خالقهم.

٢- اعتقاد تنزيه صفاته جل وعلا عن النقص لمنع اشتباهه بالمخلوقات.

٣- اعتقاد توحيده لنفي التمانع في الخلق، واعتقاد أنه تعالى عالم وقادر ومريد ومقدر لكل كائن.

٤- اعتقاد أنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته ونفي العبث عن فعله.

٥- اعتقاد بعثه الأنبياء لنجاة العباد من شقاء المعاد ودلالتهم على أحواله.

وذكر ابن خلدون أن هذه المسائل الأمهات كانت معللة بأدلتها العقلية، وأن أدلتها النقلية من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمة بلا خلاف، ثم عرض الاختلاف في التفاصيل والفروع، وجل ذلك يعود إلى محاولة تفسير الآيات المتشابهات التي ظهر حولها التناظر والخصام والاستدلال بالعقل والنقل... قال: "فحدث بذلك علم الكلام"(٨). وفي تفصيل هذه الجملة أورد ابن خلدون طرفا من الآراء المختلفة في تفسير المتشابهات، وذكر نفي المعتزلة لصفة الكلام القائمة بالنفس، ثم قال: "وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه..."(٩).

وبهذا الكلام يتجه ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الدكتور حسن الشافعي من توجيه كلام الإمام الغزالي السالف على أنه كان يعرف علم الكلام كما مارسه هو واشتغل به في إطار المذهب الأشعري(١٠). ويؤكد ذلك أن ما عرضه ابن خلدون في **المقدمة** من تاريخ علم الكلام، وتطور التأليف فيه، وبيان الفرق بين المتقدمين والمتأخرين من المتكلمين، ليس إلا تاريخ المذهب الأشعري من ظهور إمامه أبي الحسن علي

٨- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٨٦.

٩- المرجع السابق، ص٥٨٨.

١٠- حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط ٢، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص ١٤.

ابن إسماعيل إلى زمان ابن خلدون[١١].

وأعتقد أن هذه النظرة هي التي دعت ابن خلدون إلى القول بأن علم الكلام بظهور مذهب أهل السنة في زمانه واندحار أهل الزيغ وبطلان شبههم ـ لم يعد درسه والاشتغال به ذا حاجة ماسة، وإن كانت له فائدة ففي آحاد الناس وطلبة العلم، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها[١٢].

لكن هذه النظرة المراعية للجانب السلبي الدفاعي من علم الكلام، والحاصرة له في مجال حماية عقائد أهل السنة دون غيرهم من المسلمين. تفتقر إلى كثير من الواقعية في التعبير عن تاريخ علم الكلام وعن واقعه ودوره المستقبلي أيضًا.

وأول ما تلزم الإشارة إليه هنا أن الجانب الإيجابي لعلم الكلام، وهو المتمثل في إثبات العقائد وإقامة البرهان العقلي بعد ثبوتها النقلي، جانب مستمر لا تنقطع الحاجة إليه، سواء وجدت الاعتراضات والشبه الدافعة لهذه العقائد وأدلتها الصحيحة، أو لم يكن لها وجود، وهذا ما سلمه ابن خلدون نفسه لكن في حال آحاد الناس وطلبة العلم الذين لا يحسن بهم الجهل بالحجج النظرية على العقائد. وأيما كان الأمر فالحاجة إلى وجود الطبيب ومعرفة الدواء لا تنقطع بحصول الشفاء وعدم وقوع الداء. وعلى هذا يظل هذا العلم من المهمات في الدين وإن كان الاختصاص به من فروض الكفايات على ما ذهب إليه أبو حامد، لكنه على أية حال فرض، وفروض الكفاية تعلو أهميتها بتعلق الإثم في تركها بعموم الأمة لا بالفرد المؤهل لأدائها فحسب.

وأزيد هنا أيضًا أن المخصوص بفرض الكفاية في حكم مشروعية العلوم الشرعية إنما هو الاختصاص في الطلب، واستفراغ الجهد في تحصيل الأصول والفروع، وتتبع الاعتراضات والشبه لدفعها وبيان بطلانها، على أن في أحكام هذه العلوم أصولا لا يعذر المسلم بجهلها، والعلم بها فرض عين لا يسع المسلم التفريط في طلبه. ومثال ذلك أن تشخيص الأمراض ووصف الأدوية وتركيبها، وإجراء العمليات الجراحية لا يقوم به إلا الأطباء المختصون. وكثير من الإسعافات الأولية وتضميد الجراحات اليسيرة لا يغفل عنه إلا الحمقى ومن لم ينالوا حظ النشأة السوية في المجتمعات البشرية الصالحة. فالأول على الكفاية، والثاني متعين في كل عاقل نشأ في مجتمع صالح.

١١- راجع: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٨٨- ٥٩١.

١٢- انظر: المرجع السابق، ص ٥٩١.

ولا أريد أن يعد قولي مبالغة في انتقاد ابن خلدون، فالرجل مغربي النشأة، وقد لاحظت في كلام أشعرية المغاربة المتأخرين الفصل بين أصول العقائد التي لا يسع المسلم جهلها، وهي موضوع علم العقيدة عندهم، وبين بحث المقدمات العقلية أو الأمور العامة من حيث الدلالة على العقائد، وهذا ما يطلقون عليه علم الكلام. على حين أن المشارقة يجمعون ذلك كله تحت اسم علم الكلام، ويجعلون الاعتبار فيه على قسمين: أحدهما جليل الكلام، والثاني دقيق الكلام. وقد قال أبو حيان التوحيدي (ت٤٠٠هـ): "وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين...، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه"(١٣).

إن البحث في جليل الكلام إنما يكون عن أصول الدين والعقائد والمسائل الجلية المصرح بها في القرآن والسنة من الإلهيات والنبوات والسمعيات، وفق الأدلة النقلية، والأدلة العقلية الظاهرة المشار إلى أصولها في الكتاب والسنة، وقد ألحق بذلك في تاريخ الكلام مسائل ذات صلة ظاهرة بأحكام عملية، مثل: الكلام في حكم مرتكب الكبيرة، والكلام في حقيقة الإيمان والإسلام، والكلام في وجوب الإمامة. وقد يطلق على ذلك اسم "علم العقائد" عند المتأخرين خاصة المتكلمين الأشعرية المغاربة، فيكون أخص من علم الكلام الذي يضم الدقيق والجليل، ويكون العلم بأصوله واجبا على كل مكلف، بينما يكون الاختصاص بعلم الكلام من فروض الكفاية.

أما البحث في دقيق الكلام ولطيفه فيدور حول أمور لا تدخل تحت المسائل الأصلية، وإن كان لها ارتباط بها ومناسبة تجعلها بمثابة مقدمات النظر فيها، مثل: الكلام عن الأجسام والجواهر والأعراض، والحركة والسكون والطفرة، والمداخلة والمجاورة والكمون، والزمان والمكان، والخلاء والملاء، والمعلوم والمجهول، والموجود والمعدوم، وفناء الأشياء وبقائها، والكلام في التولد، وفي الإنسان، وفي المعارف، وفي المعاني والأحوال، وفي العلاقة بين الصفة والموصوف، والاسم والمسمى ... إلى غير ذلك من المسائل النظرية الدقيقة التي بحث عنها الفلاسفة، وراج الكلام عنها منذ بدأ عصر الترجمة، وأبدى المتكلمون آراءهم ونظرياتهم فيها، وبنوا عليها كلاما في فروع المسائل الأصلية، فأكثر لطيف الكلام من أبواب الفلسفة الطبيعية المتعلقة بالعالم الذي هو فعل الله وخلقه عند المتكلمين المسلمين، ومعرفة الفعل وأحواله من طرق معرفة الفاعل وصفاته، ومعرفة الشاهد من سبل معرفة الغائب، ومن ثم التحق باللطيف الكلام عن المعرفة وطرق الاستدلال.

١٣- أبو حيان التوحيدي، **ثمرات العلوم**، مطبعة الشرقية، مصر، ١٣٢٣هـ، ص ١٩٢-١٩٣.

ولقد توسع المتأخرون في بحث الدقيق حتى أوهم ذلك اختلاط موضوع الكلام بموضوع الفلسفة عندهم، لكنني أذهب إلى أنهم كانوا على وعي دقيق بالفصل بين الموضوعين، ولقد رأينا أن العلامة ابن خلدون قد حدد موضوع الكلام بأنه: "العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"، مطابقا ما ذهب إليه الغزالي فيما ذكرناه من **المنقذ** وفي كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** أيضًا(١٤). على حين ذهب بعض متأخري الأشعرية إلى تحديد موضوع علم الكلام بأنه المعلوم، لكنه قال: "هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا"(١٥).

ولئن اقترب علم الكلام المتأخر من الفلسفة في الموضوع وفي المنهج، فقد ظل متميزا عنها على الدوام في الغاية المتعلقة بدراسة الموجود أو المعلوم، وهي بيان العقائد الدينية المنسوبة عند أصحابها لدين الإسلام والدفاع عنها، وهذا هو المقصود في تحديد مسار البحث فيه بأنه على قانون الإسلام، فهو بحث ينطلق من معارف نظرية جاء بها الوحي في الدين الإسلامي، ليبينها ويدافع عنها.

وهكذا يستقر الوضع على أن البحث في مسائل علم الكلام لا يقف على بيان العقائد المنصوصة وحيا، بل يتجاوز ذلك إلى كل ما يتعلق بإثباتها ودفع الشبه عنها تعلقا قريبا أو بعيدا. وهذا القسم الثاني هو الذي يضمن استمرار الحاجة إلى علم الكلام، ويضمن تطوره في مسائل الدقيق التي يجاري فيها معطيات كل عصر، وفي موضوع الشبه والاعتراضات التي تلبس في كل عصر ثوبا، وقد تتخذ مادة جديدة قبالة العقائد الإسلامية في الإلهيات والنبوات والسمعيات.

وهذا من أثبت ما نواجه به دعوى القائلين بضرورة وضع علم كلام جديد يكون له موضوع جديد ووسائل جديدة، سواء ذهبوا إلى تقدير علم الكلام التقليدي وقرروا أنه نجح في أداء دور تاريخي مضى زمانه، أو عمدوا إلى انتقاص ذلك العلم وصرحوا بفشل رجالاته في تحقيق غاية نافعة من اشتغالهم به.

١- ومثال الأول المقر بنجاح علم الكلام التقليدي بمناهجه وموضوعه في أداء دور تاريخي مضى زمانه ما قدمه بعض الباحثين في جانب الكلام الاثنا عشري المعاصر، وقد تساءل الأستاذ محمد مجتهد شبستري عن مدى إمكان قيام علم الكلام في صورته التقليدية بالإجابة عن الأسئلة المطروحة في زماننا

١٤- راجع: الإمام أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: إبراهيم آكاه چوبوقچي، وحسين آتاي، نشرة كلية الإلهيات بجامعة آنقره، تركيا، ١٩٦٢م، ص ٤.

١٥- الإيجي، **المواقف**، ص ٧.

حول "الدين" وحول "التديّن"، ومدى قدرته على مواجهة هذه البحوث والقضايا[١٦]. وإذا كانت الإجابة عنده بالنفي، فالدكتور أحد فرامرز قراملكي يحاول تعليل ذلك باقتصار علم الكلام التقليدي على الجانب النظري التقريري للعقائد، دون عناية بالبعد الواقعي للدين في حياة الإنسان في قيمه وسلوكه. ويزيد الأمر تفسيرا بأن التوحيد وما يتعلق به من المسائل في الكلام التقليدي كان مركز الرحى، وكان الاهتمام بالتصور المنطقي هو الذي يشكل مفهومه، على حين أن الاهتمام في الدرس الحديث إنما هو بالبعد الواقعي للدين[١٧].

وقد يقترب الأستاذ محمد مجتهد في نظرته لعلم الكلام التقليدي، وما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام الجديد من قانون الحالات الثلاث للفلسفة الإنسانية عند أوجست كونت الذي يبدأ بالحالة اللاهوتية، ثم الميتافيزيقية، وينتهي بالوضعية[١٨]. فهو يرى أن علم الكلام قد مر في تاريخه بمراحل تسلم نهايتها إلى علم الكلام الجديد، فأولها: تبيين العقائد أو تحديدها، وتظهر الحاجة إلى هذا البيان والتحديد عند الاختلاط بأهل الأديان والفلسفات الأخرى عندما يلزم تحول الإيمان البسيط إلى عقيدة. والمرحلة الثانية: إثبات العقائد وإقامة البراهين. والثالثة: دفع الاعتراضات والإجابة عن الشبهات[١٩]. وقد نجح علم الكلام التقليدي من وجهة نظره في القيام بوظيفته في هذا المراحل في ضوء امتلاكه لخاصيتين رئيستين تتعلقان بطبيعة النظر إلى الحقائق وبدور العقل في بيانها وإثباتها نظريا في تلك الأزمنة السابقة، على حين أن النظرة إلى الحقائق في زماننا الجاري، وإلى دور العقل النظري في بيانها وإثباتها، كل ذلك لم يعد على ما كان عليه من قبل .. قال: "ففي هذا الجو الفكري الجديد فقد الجزم الفلسفي والعلمي، وأصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى"[٢٠].

١٦- راجع: محمد مجتهد شبستري، **مدخل إلى علم الكلام الجديد**، ترجمة: جواد علي وعلاء زيد. (ضمن سلسلة: كتاب قضايا إسلامية معاصرة)، مؤسسة الأعراف للنشر، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص ٢٦.

١٧- راجع: أحد قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، ومراجعة: عبد الجبار الرفاعي، (ضمن سلسلة: كتاب قضايا إسلامية معاصرة)، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٩٢-١٩٣.

١٨- راجع: ليفي بريل، **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوى، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م، ص ٣٥.

١٩- راجع: محمد مجتهد، **مدخل إلى علم الكلام الجديد**، وفي المقاربة نرى المرحلتين الثانية والثالثة من كلام محمد مجتهد تقابلان الحالة الميتافيزيقية من قانون أوجست كونت الذي ينتهي إلى حالة الوضعية على حين ينتهي مجتهد إلى كلامه الجديد الذي يهتم بالبعد الواقعي والتطبيقي للدين، ص ٢٧-٣٠.

٢٠- محمد مجتهد، **مدخل إلى علم الكلام الجديد**، ص ٣٣.

وبناء على هذا تكون الدعوى لإنشاء علم مستقل للكلام الجديد لا يقف عند إثبات التصور المنطقي النظري لمفهوم التوحيد وما يتعلق به من المسائل، بل هو علم تكون له مسائله الخاصة بالإضافة إلى بعض المسائل التي لها جذور تقليدية يعاد طرحها بأسلوب عصري، ويكون له أيضًا منهجه الجديد الذي يناسب الاهتمام بالبعد الواقعي للدين، دون إهمال للانطلاق من جانب الإيمان والدفاع عنه باعتبار أن ذلك هو أهم ما يميز الباحث في علم الكلام الجديد عن الباحث في فلسفة الدين(٢١).

وهذا يعني كما يرى أحد قراملكي أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية.

فالتجديد في المسائل يعني ظهور مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه.

أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.

كما أن التجديد في المناهج يعني التحرر من المنهج الأحادي (الجدلي)، والانفتاح على مناهج متعددة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية (علم تفسير النصوص وتأويلها)، والسيميائية (علم الدلالة)، والتجريبية، والبرهانية، مضافا إلى ظواهر النصوص والحقائق التاريخية.

بينما يعني التحول في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد، إلى نطاق واسع يستوعب جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم.

أما التجديد في اللغة، فيتحقق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تعبر بيسر وسهولة عن المعاني وتفهمها المخاطب من دون عناء، لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية.

وبموازاة ذلك لا بد من التجديد في المباني، فالمتكلم التقليدي اهتم سابقا بترسيم مبان خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهدة للمباحث الكلامية، بينما انهارت بعض تلك المباني حين افتتحت الفلسفة الأوروبية الحديثة ثغرات اخترقت جدار

٢١- راجع: أحد قراملكي، مقال بعنوان: "الكلام الجديد وفلسفة الدين"، **مجلة المحجة**، لبنان، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٤م.

المنطق الأرسطي الصوري، وتعرض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، وغدا للفكر الإنساني بعد ذلك صياغات متنوعة تستند إلى معطيات مختلفة من فلسفة العلم والفيزياء الجديدة. وذلك كله بحسب رأيه يدعو إلى استئناف النظر في المباني الماضية لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل، والموضوع، والهدف، والمناهج، واللغة يتطلب تجديدا في المباني(٢٢).

ولا يخفى أن هذا الكلام المقدر لدور علم الكلام التقليدي أو المدرسي كما يحلو لهم تسميته أحيانا لا يخفى أن له وجاهة خاصة أنه يتناول بلسان عصري قضايا معاصرة يفهمها الناس ويتفاعلون معها، لكنه في الحقيقة يقوم بتوسيع دائرة البحث الكلامي وكأن علم الكلام هو علم الإسلام الأوحد، والعلم المعني بجميع الجوانب النظرية والتطبيقية في الدين.

وفي علوم الإسلام علوم أخرى يمكن أن تعنى وفق حقيقتها ومناهجها بهذا الذي يودون حمله على الكلام المختص بالجانب النظري العقائدي من الدين إثباتا ودفاعا، ولم تنقطع الحاجة إليه ولا تنقطع ما بقي المسلمون، وهم باقون بإذن الله تعالى إلى أن يبلغ الكتاب أجله. وبإمكان الداعية أو المفكر الإسلامي الذي شاع ذكره في زماننا هذا أن يمتاح من نتاج علم الكلام النظري، ومن علوم الإسلام التطبيقية القابلة للتجديد في هذا المجال (مثل: الأخلاق والتربية والاجتماع وغير ذلك)، ما يمكنه من أن يجيب به عن تلك الأسئلة العصرية التي تدور حول الدين وحول التدين. وإنه لا يجلب العار ولا الشنار إلى علم الكلام المدرسي أن لا يقدم الإجابة التامة عن هذه الأسئلة المزعومة، وحسبه أن يقدم وفق حقيقته ووظيفته الأصول التي تعتمد عليها تلك الإجابة. وبإمكان المتكلم أن يقدم هذه الإجابة التامة إذا كان له اشتغال بهذه العلوم العصرية، لكنه لا يقدمها من حيث هو متكلم، وقد كان علماؤنا القدامى متكلمين وفقهاء وصوفية، وكان فيهم من له اشتغال بالفلسفة والفلك والطب وغير ذلك من العلوم النظرية والتطبيقية، ومع إفادتهم في بحثهم العلمي من كل هذه المجالات كانوا على وعي بالحدود الفاصلة بين كل علم في حقيقته وفي الوظيفة التي يؤديها.

٢- وإذا كنت رافضا لهذه الصورة من التجديد في جملتها، مع تقديري لها واعترافي بوجاهتها، وقبولي لبعض أجزائها التي لا تعارض حقيقة علم الكلام ولا تهدر وظيفته الأصلية، فهناك صورة أخرى أرفضها جملة وتفصيلا، ولا أجد لها وجاهة، بل أراها فوق ذلك هدما وتجديفا وهدرا لآداب العلم وقيم العلماء،

٢٢- راجع: أحد قراملكي، "تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد"، ترجمة: حبيب فياض، **مجلة المنطلق**، ع ١١٩، (خريف وشتاء ١٩٩٧-١٩٩٨م)، ص ١٧-٢٣.

مع أنها في الحقيقة تعتمد على أصول هذه الصورة التي سبق رسمها، وتعنى بالواقع الديني المنبعث عن العقائد النظرية، وبالسلوك العملي القائم عليها، لكنها تنتهي في واقع الأمر إلى مقاطعة علم الكلام التقليدي وهدم أركانه في إطار مشروع منظم يوصف بأنه انتقال من العقيدة إلى الثورة. ومصداق ذلك تعبير الدكتور حسن حنفي عن تجديده في علم الكلام بتغيير موضوعه من البحث فيما يتعلق بالله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله التي تضم النبوات والجزاء، إثباتا بإقامة البراهين ودفاعا بدرء الشبه والاعتراضات عن العقائد الدينية إلى بحث موضوع جديد يكون محوره هو الإنسان بحقوقه ومشكلاته العصرية، فتراه يسرف في التحليل النفسي والسياسي والاجتماعي بأسلوب فج لمقدمات كتب أصول الدين التراثية التي تستفتح بحمد الله تعالى والثناء عليه بما هو أهله، وبالصلاة على النبي الكريم وذكره بحقه، ليعلن عن باحث جديد في زمان ما ينبغي له فيه التوقف عند حمد ولا ثناء ولا دعاء ولا توبة ولا استغفار ولا تعلق بشخصية نبي مجتبى، بل يجب أن يتحرر من تلك القيود التي تخضعه أولًا لسلطان السماء، ثم لا تلبث أن تخضعه ثانيا لسلطان الأرض، ليكون اشتغاله بالثورة والمطالبة بالحق الضائع والحريات المهدرة والأرض المحتلة، اعتمادا على قدرات الإنسان العقلية وإمكاناته العملية المجردة[٢٣]. وأكاد أقول حين أجانب زخرفة القول: إن هذه الدعوى بهذا الأسلوب الفج ما هي إلا نداء صريح للخروج من التزام التوحيد واتباع الرسل إلى تأليه الإنسان.

وإن الاشتغال بالمطالبة بالحق الضائع والحريات المهدرة والأرض المحتلة ...، وغير ذلك من القضايا التي ينبغي أن يعنى بها المسلم. كل ذلك له صلة وثيقة بقيم المؤمن صحيح الاعتقاد والملتزم بشرائع الدين القويم، لكن هذه الصلة القوية لا تعني أن تشكل هذه القضايا موضوع علم أصول الدين أو علم الكلام، وإذا كان الدكتور حسن حنفي وأشياعه قد غفلوا عن وجدان ما يتحمل هذه القضايا في العلوم ذات الطابع العملي والتربوي، فليعمدوا إلى ابتكار علم جديد يحملونه ما يشاءون من الموضوعات، وليكن لهم علم ولأهل أصول الدين والمتكلمين علم آخر.

٣- ولقد كان في أهل العلم من راد حركة رشيدة لتجديد علم الكلام تحفظ له موضوعه ووظيفته وهدفه، وتضمن له دورا يواكب عصرنا ومعطياته الجديدة. والمشهور أن ظهور مصطلح علم الكلام الجديد، أو صكه بهذه الصياغة يرجع إلى أحد علماء شبه القارة الهندية. الشيخ شبلي النعماني (١٢٧٤ـ١٣٣٢هـ)،

٢٣- راجع: حسن حنفي، **مقدمة من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

في كتابه **علم الكلام الجديد** الذي دعا فيه إلى الالتفات إلى الشبهات الجديدة المتعلقة بالنبوة والمعجزات وغير ذلك من الشبهات التي فرضتها أحوال الاتصال بالحضارة الغربية الحديثة وأدواتها العلمية الجديدة. وبعده انطلقت محاولات متنوعة لتطوير علم الكلام وتوظيف مبادئ العقيدة في الصراعات التي تخوضها الأمة من المشاكل والتحديات الجديدة المتعلقة بالعقيدة وأصول الديانة الإسلامية. ومن بين الأسماء التي خاضت هذا المعترك وحاولت تقديم رؤية نقدية جديدة نجد السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده، وبعدهما العلامة محمد إقبال في شبه القارة الهندية أيضًا، ولا نستطيع أن نهمل هنا الجهد الجبار، والدراسة الكلامية الشاملة التي قام بها العلامة التركي شيخ الإسلام مصطفى صبري في عمله الموسوعي **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين** وهذا الكتاب في حقيقته دراسة كلامية تضمنت من وجهة نظر مؤلفه مناقشة المذاهب الغربية الحديثة والتيارات المتأثرة بها في العالم الإسلامي، وفق المعارف التي أتيحت للشيخ عنها، ووفق المرجعية الكلامية المكونة لأصوله الفكرية، بقطع النظر عن موافقتنا أو مخالفتنا له في كل ما انتهى إليه من آراء وأحكام.

وهذه الجهود التجديدية في الحقيقة لم تخرج في جملتها عن حقيقة علم الكلام في موضوعه ولا في وظيفته وهدفه، فنظرت في مسائل الشبهات الجديدة وربطتها بأصولها التقليدية، ثم استحدثت من وسائل الرد والدفع ما يتناسب معها.

وقد واكب هذه الجهود في الكلام الشيعي السيد محمد حسين الطباطبائي، والشيخ مرتضى المطهري، والسيد محمد باقر الصدر وغيرهم، ولعل الاهتمام بقضايا تجديد علم الكلام بينهم قد أخذ حيزا أكبر ظهر في تشكيل مادة دراسية تحت عنوان "علم الكلام الجديد" في جامعة طهران، وقامت بعض الدروس تحت العنوان نفسه، وكذلك بعض الملتقيات، في الحوزة العلمية في مدينة قم. ولا أعني بهذا عدم رعاية الموضوع في الدرس الأكاديمي السني، ولقد حضرت الندوة السنوية الثالثة للجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان "نحو علم كلام جديد"، وتم عقدها في كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م. وكانت فيها صولات وجولات لدعاة التجديد الذي لا يهدم العلم ولا يهدر وظيفته الأصلية، قبالة الدعاة لعلم جديد قد يكون مقطوع الصلة بموضوع العلم القديم ووظيفته.

ب ـ موقف ابن خلدون من الصفات الخبرية:

المقصود بالصفات الخبرية ما ورد الخبر به عن الله تعالى في نص الوحي كتابا وسنة مما لا يقوم على إثباته دليل عقلي، فطريق ثبوته الخبر. قال الحافظ البيهقي: "لا يجوز وصفه إلا بما دل عليه كتاب الله

تعالى أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمع عليه سلف هذه الأمة. ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل، كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، ونحو ذلك من صفات ذاته. وكالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعفو والعقوبة، ونحو ذلك من صفات فعله. ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط، كالوجه واليدين والعين في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله. فنثبت هذه الصفات لورود الخبر بها على وجه لا يوجب التشبيه"(٢٤).

ومن المعلوم أن الصفات فيما استقر عليه مذهب الأشعرية قسمان: الذاتية التي يثبت وصف الله تعالى بها ويستحيل وصفه جل وعلا بأضدادها، وفعلية تدل على أفعاله تعالى ويجوز وصفه بها وبأضدادها، مثل: الإحياء والإماتة، والرزق والمنع، والبسط والقبض.

والصفات الذاتية على ثلاثة أقسام: النفسية، وهي صفة الوجود. والسلبية، وهي خمس: القدم والبقاء وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث والوحدانية. وصفات المعاني السبع، وهي: القدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. ومن قال بالحال أضاف الصفات المعنوية السبع، وهي راجعة إلى صفات المعاني بغير زيادة في التحقيق.

وما ورد في القرآن والسنة من الأسماء الإلهية فإنما تدل على الذات وصفاتها المعقولة في الجملة السالفة، على نحو ما بينه الإمام الغزالي في **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**(٢٥).

وهذه الصفات هي حصر الثابت بدلالتي النقل والعقل في آن معا من صفات التنزيه ومن الكمالات الإلهية، ولما كانت الكمالات الإلهية لا حصر لها في العقل، فكذا الصفات والأسماء العلية الدالة على هذه الكمالات وعلى ما يتنزه الله تعالى عنه من قصور يقابل هذه الكمالات، فالمذكور يمثل الحد الواجب اعتقاده في حق الله تعالى على التفصيل(٢٦).

أما الصفات الخبرية لدى ابن خلدون، فقد جاء الحديث عنها مقتضبا في **لباب المحصل**

٢٤- أحمد بن الحسين بن علي الحافظ أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، **الأسماء والصفات**، تصحيح وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي، دار الإحياء، بيروت، وهي مصورة عن الطبعة المصرية بدار السعادة، ١٣٥٨هـ، ص ١١٠-١١١.

٢٥- راجع: الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، نشرة الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ١٥٧-١٥٩.

٢٦- راجع: محمد بن محمد بن يوسف الإمام أبو عبد الله السنوسي، **شرح أم البراهين**، مطبعة الاستقامة بمصر، ١٣٥١هـ، ص ٢٠.

لا يتجاوز اختصار التنبيه الذي أورده الرازي ردا على المجسمة في كتاب **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، وحاصله أن ظواهر الأخبار المقتضية للجسمية والجهة لا تعارض الأدلة القاطعة في نفيهما عن الله تعالى، لأنها بين أمرين: تفويض علمها إلى الله تعالى على ما ذهب إليه السلف، أو تأويلها على التفصيل الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين(٢٧).

وقد عرض ابن خلدون لهذه المسألة في **المقدمة** غير مرة، والظاهر من كلامه المكرر فيها أخذه بما ذهب إليه السلف من الإيمان بهذه الصفات الثابتة في نص الوحي، مع تفويض المراد بها على جهة التفصيل لله تعالى العالم بمراده منها وما يؤول إليه معناها على الحقيقة، دون خوض في تفسير ولا تأويل يطرح فيه المعنى على ما يحتمل من معاني التنزيه والكمال وفق الجاري في كلام العرب مجاري المجاز، فتراه يقول: "وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها. ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات. فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرأوها كما جاءت. أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له. وشذ لعصرهم مبتدعة أتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه، ففريق أشبهوا في الذات، وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات. ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن(٢٨).

وهذا النص في ختامه يبين أمرا لا يلتفت إليه كثير ممن ينتقدون نسبة هذا الفهم إلى سلف الأمة، حين يعدون التفويض نفيا للمعنى وتعطيلا للصفات، وكأن هذه الأخبار تشتمل على كلمات سيقت عبثا

٢٧- راجع: محمد بن عمر الخطيب الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ص ١٥٨. وقارنه بما ذكره ابن خلدون في **لباب المحصل في أصول الدين**، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، ومراجعة: محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٦م، ص ١٤٤، ١٤٥.

٢٨- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٨٦، ٥٨٧.

لا تدل على شيء، على حين يعتقد المفوض ثبوت معنى هو حق في خبر الله تعالى عن نفسه، ثم يفوض العلم المفصل به لله عز وجل ويؤمن به على مراد الله تعالى الذي يتقاصر عن فهمه المفصل في هذا الموضع علم المفوض. ويؤكد هذا قول ابن خلدون في موضع آخر: "اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم، قادر، مريد، حي، سميع، بصير، متكلم، كريم، عزيز، عظيم. وكذا أثبت لنفسه اليدين والعينين والوجه إلى غير ذلك من الصفات، فمنها ما يقتضي صحة ألوهية، مثل: العلم، والقدرة، والإرادة، ثم الحياة التي هي شرط جميعها. ومنها ما هي صفة كمال، كالسمع والبصر والكلام. ومنها ما يوهم النقص كالاستواء والنزول والمجيء وكالوجه واليدين والعينين، التي هي صفات المحدثات. فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله، ثم اختلف الناس من بعدهم"(٢٩).

والكلام هنا عن الصفات الثبوتية المفيدة لمعنى وجودي يتصف به ذات الله جل وعلا أو فعل.

إن قارئ ابن خلدون فيما نقلته من كلامه وفي غيره لا يكاد يخطئ تأسيسه على قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾(٣٠). والآية صريحة في بيان أن المحكمات الواضحات البينات هن أم الكتاب، أي أصله ومعظمه. وأن المتشابهات آيات قليلة يتتبعها الذين في قلوبهم زيغ بغرض الفتنة أو علم تأويلها. وصدر الآية على هذا المعنى يرجح في تفسير عجزها أن علم تأويل المتشابه خاص بالله تعالى من حيث كان تتبعه من مداخلة الزيغ عن الهدى للقلوب، وعلى هذا يكون اختيار الراسخين في العلم هو الإيمان والتسليم لما ثبت في الوحي، ويكون مورد هذه الآيات القليلة للابتلاء لا للبيان، وكذا ما ثبت في السنة لوحدة المنبع والمصدر. قال ابن خلدون: "ولهذا جعل السلف ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مستأنفا ورجحوه على العطف، لأن الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء، ومع عطفه إنما يكون إيمانا بالشاهد، لأنهم يعلمون التأويل حينئذ، فلا يكون غيبا"(٣١).

والحق أن العلامة ابن خلدون بعد عرضه لأقوال أهل العلم في بيان المتشابه يكاد يحصره في باب

٢٩- المرجع السابق، ص ٦٠٢، ٦٠٣.

٣٠- سورة آل عمران، الآية: ٧.

٣١- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٠١.

الصفات الخبرية أصلا، وفي الحروف المقطعة في أوائل السور على وجه، فتراه يقول: "ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا، وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قررنا مذهبهم. وتنازعوا وتطرقت البدع إلى العقائد"(٣٢).

ومن الأمور اللازم التوقف معها في كلام ابن خلدون في هذا الباب فيما أرى أنه أولا: في بيانه لآية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران، قال: "ثم ذم المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به. وسماهم أهل زيغ، أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع. وأن فعلهم ذلك قصد الفتنة التي هي الشرك أو اللبس على المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم"(٣٣). فهذا الكلام يفتح الباب لمن يحمل هذه المتشابهات على معان تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به، والقصد هنا تجويز حملها على المجاز الجاري في كلام العرب، وهذا التفسير التفصيلي للمتشابهات يصرح ابن خلدون بتجويزه حين يقول بعد ذلك في وصف مذهب متكلمي الأشعرية المتأخرين: "وأما لفظ الاستواء والمجيء والنزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة العرب، حيث تتعذر حقائق الألفاظ فيرجعون إلى المجاز، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾(٣٤) وأمثاله، طريقة معروفة. لهم غير منكرة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفا لمذهب السلف في التفويض، أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتبكوا في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية"(٣٥).

وهذا الكلام يناقض ما رجح به ابن خلدون نفسه مذهب السلف في الإيمان بالمتشابهات وتفويض العلم بمعناها التفصيلي لله تعالى على نحو ما بيناه في كلامه السابق. ولئن كان مذهب السلف في الإيمان والتفويض صحيحا مطابقا لتوجيه الآية في ذم تتبع المتشابه، فلا وجه لمخالفته، ولا حجة في الاعتذار عن المخالفة بمحاولة دفع تشبيه المبطلين بباطل مثله أو أقل خطورة منه.

٣٢- المرجع السابق، ص ٦٠٢.

٣٣- المرجع السابق، ص ٦٠١.

٣٤- سورة الكهف، الآية: ٧٧.

٣٥- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٠٤.

وإن تفسير ابن خلدون للآية على هذا النحو المجوز لطرح المتشابهات على وجوه المجاز المتعددة في مجاري كلام العرب لا يختلف في جهة البطلان عن محاولة توجيه كلام أحمد وغيره من أئمة السلف من الدلالة على عدم تعيين معنى تفصيلي لهذه الآيات المتشابهة، وإجرائها أو إمرارها على ما جاءت بلا كيف، من غير تفسير ولا بيان معنى، إلى القول بإثبات معنى معين معلوم في ظاهر اللغة ومجهول الكيفية. ومن الحق أن نقرر هنا أن هذا ليس مذهب المحدثين على ما جاء في كلام ابن خلدون، بل هو في نفسه قول غير معقول، لأنه مفيد ثبوت كيفية لصفات الباري مجهولة للبشر، والقول بثبوت الكيفية معلومة كانت أو مجهولة فرع القول بالحدوث، فلا يقال في حق الله تعالى: كيف قدر؟ ولا كيف علم؟ لأنه تعالى لم يزل قادرا وعالما. وكذلك لا يقال في حقه تعالى: لم فعل؟ ولا كيف فعل؟ وإنما يقال لم وكيف لما لم يكن ثم كان، فالكيفية عن ذاته جل وعلا وعن صفاته مرفوعة أصلا، وعلى هذا تواترت عبارات السلف أئمة الفقهاء والمحدثين. أعني إثبات ما جاء به الوحي كتابا وسنة والإقرار به على مراد الله تعالى أي تفويض المعنى له تعالى، مع نفي الكيفية ورفعها لا تفويضها، فالتفويض مثل التفسير في كونه خطوة تابعة للإثبات.

ومن ذلك قول الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله: "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه. فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا. فمن قال بقول جهم، فقد فارق الجماعة، لأنه قد وصفه بصفة لا شيء"(٣٦). وروى الحافظ اللالكائي أيضًا بإسناده عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال عن أحاديث الصفات: "هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحدا يفسر منها شيئًا، ونحن لا نفسر منها شيئًا نصدق بها ونسكت"(٣٧). وقال أمير المؤمنين في علم الحديث سفيان بن عيينة: "كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل"(٣٨). ورواه البيهقي

٣٦- انظر: عند هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الحافظ أبو القاسم اللالكائي، (ت٤١٨هـ)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، تحقيق: أحمد سعد حمدان الغامدي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط ٨، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ج ٣، ص ٤٨٠.

٣٧- المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٨١.

٣٨- المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٧٨.

بلفظ: "ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية"(٣٩). وهذا يعني الإثبات بلا تفسير ولا تعيين معنى (وهو التفويض)، ولو تحصل لديه معنى لبيّن تفسيره أو ترجمه إلى غير العربية. أما الكيفية فحكمها حكم المثلية، وكلاهما منفي مرفوع لا تفويض فيه.

وإنني لا ينقضي عجبي من الحرص على تكرار رواية قول الإمام مالك رحمه الله على النحو الآتي في مواضع من كلام الشيخ ابن تيمية رحمه الله: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". قال ابن تيمية رحمه الله: "فبيّن مالك أن معنى الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن وأخبر أنه أنزله لنعقله ولا يكون التدبر و العقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به"(٤٠). وقال في موضع آخر: "فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به"(٤١).

وهذا كلام لا يستقيم إلا مع ما قال به الشيخ من تسلسل الحوادث بلا أول، وتجويز قيام الحوادث بالله تعالى ووصفه جل شأنه بها، والمقام لا يحتمل نقاش هاتين المسألتين هنا(٤٢)، لكن أكتفي بذكر أن أثر الإمام مالك روي عنه مسندا من نحو عشرة طرق، منها الصحيح الثابت، ومنها دون ذلك من القابل للجبر بعد الاعتبار، وقد جمع هذه الطرق عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر في بحثه: "الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء .. دراسة تحليلية"(٤٣). وليس من بين هذه الطرق إلا رواية يتيمة من طريق عبد الله بن نافع، تمثل الطريق السابع مما أورده عبد الرزاق بن عبد المحسن، وفي

٣٩- البيهقي، **الأسماء والصفات**، ص ٣١٤.

٤٠- أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٧٨.

٤١- المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥.

٤٢- وقد ناقشت ذلك بالتفصيل في سلسلة بحوث لي تحت عنوان: "مسائل كلامية بين شيخ الإسلام ابن تيمية وعلماء الكلام"، نشرت تباعا في مجلة **الدراسات الإسلامية** الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بباكستان، فلتراجع خاصة حلقة "حكم تسلسل الحوادث بلا أول بين ابن تيمية وعلماء الكلام"، العدد الأول، المجلد الرابع والأربعون، يناير ـ مارس ٢٠٠٩م.

٤٣- وهو المنشور بـ: **مجلة الجامعة الإسلامية** بالمدينة المنورة، السنة الثالثة والثلاثون، العدد الحادي عشر بعد المائة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

متنها اضطراب ظاهر ... يروي فيها جواب الإمام مالك للسائل قائلا: "استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة"(٤٤). وسائر الطرق الأخرى متضافرة متفقة على أن مالكا قال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول ..."، سوى رواية سفيان بن عيينة: "الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول". وفي رواية عبد الله بن وهب وإسنادها جيد كما قرره الحافظ ابن حجر في **الفتح**، وكان الحافظ الذهبي قد صححه في **كتاب العلو** قال: "الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة .. أخرجوه".

ولقد حاول ابن خلدون توجيه قول الإمام مالك وبيانه على نحو لا يخالف ما قرره من ذهاب أئمة السلف إلى التفويض في معاني الصفات الخبرية، فقال: "وإنما مذهب السلف ما قررناه أولا من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها. وقد يحتجون لإثبات الاستواء لله بقول مالك: "إن الاستواء معلوم الثبوت لله". وحاشاه من ذلك، لأنه يعلم مدلول الاستواء. وإنما أراد أن الاستواء معلوم من اللغة، وهو الجسماني. وكيفيته أي حقيقته. لأن حقائق الصفات كلها كيفيات، وهي مجهولة الثبوت لله"(٤٥).

وأحسب أن هذا التوجيه في تمامه نظر، فالاستواء الجسماني على حد قول ابن خلدون منفي عن الله تعالى باتفاق بين السلف والخلف، ومن قال بأن "استوى" يعني علا وارتفع(٤٦)، لا يلزم أن يعتقد ثبوت استواء جسماني لله تعالى على وجه الضرورة، لكن ابن خلدون لا يذكر هذا المعنى لغة في الاستواء،

٤٤- وقد روي مثل هذه العبارة المضطربة عن ربيعة الرأي شيخ الإمام مالك، فروى الحافظ اللالكائي في **أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ج ٣، ص ٥٨١ عن أحمد بن محمد بن الجراح: وسئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه، الآية: ٥) فقال: الاستواء معقول، والكيف مجهول، والإيمان به قال ابن الجراح واجب، والله عز وجل لا يحد. وروي عن ربيعة أيضًا بإسناد ضعيف على ما قرره مفصلا عبد الرزاق بن عبد المحسن في بحثه السالف الذكر، ص ٧٧، ٧٨: "الكيف مجهول، والاستواء غير معقول، ويجب علي وعليكم الإيمان بذلك كله". على أن الثابت عن ربيعة مثل ما أثبتناه عن مالك رحمهما الله تعالى: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق".

٤٥- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٠٥.

٤٦- راجع: محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر إمام المفسرين (ت٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج ٢٠، ص ١٢٧. وهذا المعنى ثابت في الاستواء عند علماء اللغة، وقد نقله صاحب **معجم التهذيب** عن الأخفش. راجع محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور، (ت٣٧٠هـ): **تهذيب اللغة**، في باب اللفيف من حرف السين مادة "س و ي"، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ج ١٣، ص ٨٥.

ويذكر أن معناه في ظاهر اللغة دال على الاستقرار والتمكن، وهذا المعنى لا ينفك عن الجسمانية. وإذا كانت حقائق الصفات كيفيات، فهذه الكيفية (الاستواء الجسماني) مجهولة الثبوت لله تعالى.

وكأن ابن خلدون يريد أن يقول: إن الاستواء في معناه اللغوي المعلوم لنا وهو الاستقرار والتمكن مجهول الثبوت لله المتقدس عن مشابهة الخلق، ولكن الاستواء مضاف إليه تعالى في نص الشارع، فيلزم أن يكون له معنى آخر يصدق في حق الله تعالى ولا ينافي الواجب من تنزيهه جل وعلا عن مشابهة الخلق. وهذا المعنى الصادق غير المعلوم لنا هو الذي نؤمن بثبوته ونفوض العلم به لله تعالى.

ويلزم قبل ختام القول في هذه المسألة بيان معنى الكيفية المذكور رفعها وأنها غير معقولة في كلام أئمة السلف من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الأوائل من أهل السنة، فالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين الجويني فيما انتهى إليه في العقيدة النظامية يثبتون الصفات الخبرية على ما جاء به نص الوحي الثابت بلا تفسير ولا تأويل ولا تكييف، فكانوا يقولون: يد بلا كيف، وعين بلا كيف، كما يقولون: استوى بلا كيف، ويجيء وينزل بلا كيف. أي يثبتون ما جاء به الخبر الثابت على ما جاء به دون التساؤل بكيف، فلا يقال: كيف يده؟ ولا كيف استوى؟ لأن هذا التساؤل هو عين التتبع المنهي عنه للمتشابه. وهذا وجه يكون مأخذ الكيفية فيه من اسم الاستفهام (كيف)، وهو موضوع للسؤال عن الأحوال والهيئات المتغيرة. وعلى هذا المأخذ تكلم الفقهاء في معنى (كيفية العقد)[٤٧]. وقد قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمه الماجشون: "لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى؟! وكيف يكون لصفة شيء منه حد، أو منتهى يعرفه عارف، أو يحد قدره واصف؟! الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه"[٤٨].

ومع أن الكيفية بهذا المعنى مرفوعة عن صفات الله جميعا، فإنني أستشعر أن تأكيد نفيها ورفعها في ذكر الصفات الخبرية في عبارات أئمة السلف من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين إنما كان لبيان القول بتفويض المعنى وترجيح ذهاب السلف إليه. وأنا أسوق هذا الكلام في هذا الموضع على خلاف قول من زعم أن تفويض الكيف إنما يكون بعد إثبات المعنى وتعيينه في ظاهر اللغة، بزعم أن الذي لا يثبت معنى

٤٧- راجع: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي أبو عبد الله شمس الدين (ت٧٠٩هـ)، **المطلع على ألفاظ المقنع**، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣ م، ص ٣٩٥.

٤٨- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج ٢، ص ٣٦.

للصفة لا يحتاج إلى التنبيه على نفي العلم بكيفيتها، "لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي إلا ما قد علم أصله، كما نقول: إنا نقر بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو"(٤٩).

وأكرّر هنا أن المفوض لا ينفي الصفة ولا ينفي أن لها معنى حقيقيا تختص به، بل هو مثبت للصفة وأن لها معنى مرادا لله تعالى، ثم يفوض العلم بهذا المعنى المراد لله تعالى ويعتقد أن هذا المعنى المعلوم لله تعالى بلا كيف، لأن "كيف" مرفوعة عن الله تبارك وتعالى وعن صفاته العلية.

أما كون تأكيد رفع الكيفية مع إثبات الصفات الخبرية مشعرا بنفي العلم بالمعنى، فتفصيل ذلك في بيان الفرق بين الصفات الخبرية والصفات العقلية التي ورد إذن الشارع بإطلاقها، فالصفات العقلية تفصل الدلائل العقلية على ثبوتها لله تعالى بين أحكام المعنى المتحقق منها لله تعالى وأحكام المعنى المتحقق للخلق، بالفصل بين أحكام القدم وأحكام الحدوث. وإذا كان المعنى المدرك لأية كلمة هو المفهوم أو الصورة الذهنية الحاصلة بإزائها، فمعاني الصفات العقلية قائمة في الأذهان على تلك الدلائل، وبناء عليها يتمكن العاقل من الفصل بين صفات الباري وصفات المخلوقين. وليس كذلك الصفات الخبرية التي لا يقوم على ثبوتها دليل عقلي أصلا، فيرد السؤال عن الكيفيات الفاصلة في المتشابهات بين صفات الباري وصفات المخلوقين، والكيفيات هنا هي التي ترسم أركان الصورة الحاصلة في الذهن عند سماع الكلام، ليكون له معنى معقول.

وإن رفع هذه الكيفية الفاصلة في إثبات معنى مفرد أو مركب، إن لم يكن بإضافة كيفية جديدة، فهو رفع لجملة المعنى الحاصلة صورته في الذهن بالكلية، فإنه يقال: يد الإنسان، ويد القرد .. المعنى واحد لليد والكيفية مختلفة، وكلما ذكرنا ذاتا حيوانية جديدة، وأضفنا لها يدا، فإن المعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. ويقال: جاء إنسان، وجاء حصان، وجاء نسر. والمعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. وكل هذا حق لا خلاف فيه، لكننا مع كل إضافة جديدة تكون في أذهاننا صورة للكيفية الجديدة. واليد في حقيقتها عضو اتصاله بأجسام الحيوان واحد، والكيفية تتعين بتعيين الذوات التي تضاف اليد إليها في حق الذوات المعلومة الصورة. والمجيء فيه انتقال ذات أو جسم من مكان إلى مكان، والكيفية تتعين بتعيين ذات من يجيء من الإنس أو الحيوان أو الجن والملائكة لو كانت لنا معرفة بصورة ذواتهم. ورفع هذه الكيفيات بدون استبدال غيرها بها يعني رفع الصورة الحاصلة في الذهن، فلا معنى يتحصل من هذا الإسناد.

٤٩- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: الشيخ عبد الرحمن بن قاسم العاصي النجدي وابنه محمد، طبع الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين بالسعودية، ١٤٠٤هـ ج ٥، ص ١٤٥.

وأسوق على ذلك مثالا من قصة وقعت لأحد أئمة السلف من المحدثين، وهو الإمام الحافظ أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدي العنبري (ت١٩٨هـ)، وقد روى الحافظ اللالكائي أنه قال لفتى من ولد جعفر بن سليمان، من ذوي السلطان: بلغني أنك تتكلم في الرب تبارك وتعالى وتصفه وتشبهه. فقال الغلام: نعم. فأخذ يتكلم في الصفة. فقال: رويدك يا بني، حتى نتكلم أول شيء في المخلوق، فإذا عجزنا عن المخلوقات، فنحن عن الخالق أعجز وأعجز. أخبرني عن حديث حدثنيه شعبة، عن الشيباني قال: سمعت زرا قال: قال عبد الله في قوله: ﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[٥٠]. قال: رأى جبريل له ستمائة جناح. قال الغلام: نعم. فعرف الحديث.

فقال عبد الرحمن: صف لي خلقا من خلق الله له ستمائة جناح. فبقي الغلام ينظر إليه. فقال عبد الرحمن: يا بنيّ فإني أهون عليك المسألة، وأضع عنك خمسمائة وسبعة وتسعين. صف لي خلقا بثلاثة أجنحة ركب منه الجناح الثالث موضعا غير الموضعين اللذين ركبهما الله، حتى أعلم.

فقال الغلام: يا أبا سعيد، نحن قد عجزنا عن صفة المخلوق، ونحن عن صفة الخالق أعجز وأعجز، فأشهدك إني قد رجعت عن ذلك، وأستغفر الله[٥١].

وهذا يعني أنه لم يتحصل للإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي صورة معلومة لملك له ستمائة جناح، إنما يوكل علم ذلك لعالمه وخالقه، ونبيه الذي أخبر أنه رأى جبريل له ستمائة جناح.

وقد يقول المعترض: هذا هو مذهبنا، فإن الملك معلوم المعنى، والجناح معلوم المعنى، والعدد المذكور معلوم المعنى، ولكن المجهول هو الكيفية فقط.

وجواب هذا المعترض أن الكلام هنا ليس في حقيقة المعنى المفرد الحاصل لكل عالم باللغة العربية، بل في المعنى الإضافي، فالقدرة معلومة المعنى مفردة ومضافة إلى الله تعالى بما يقوم على إثباتها وتمييزها عن قدرة المخلوق من الدلائل العقلية الواضحة. واليد بمفردها معلومة المعنى لها صورة معقولة تحصل في الذهن، لكن الإشكال في تعيين المعنى الإضافي الحاصل من إضافتها لله جل وعلا.

ولهذا لا يسلم عندي ولا يصح إلا ما أفهمه من مذهب السلف الصالح من إثبات الإطلاق لما جاء به الوحي الثابت، واعتقاد أن له معنى يعلمه الله تعالى، مع التوقف عن تفسير هذه "الأخبار" والكف عن السعي في طلب تأويلها، فقصارى ما يبلغه جهد المؤول أن يقطع من طريق الدلائل العقلية

٥٠- سورة النجم، الآية: ١٨.

٥١- اللالكائي، **شرح اعتقاد أهل السنة**، ج ٢، ص ٥٣٠، ٥٣١.

والنقلية أن الصور الحاصلة في الأذهان من إضافة هذه الألفاظ إلى الخلق محالة في حق الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، ووجوه التأويل بعد ذلك احتمالات متعددة لا سبيل إلى القطع بشيء منها على مراد الله تعالى ولا على تعيين صفاته، ثم إن هذه المتشابهات موضع اختبار وابتلاء للإيمان، لا يتعلق بتفصيل معانيها أصل من أصول الاعتقاد ولا العمل، وبيان ذلك أن الصفات المعلومة المعنى هي الصفات الثابتة بالدلالة العقلية أيضًا، وهي صفات صحة الألوهية وكمالها التي يتوقف على ثبوت معانيها صحة الفعل (الخلق) وبعث الأنبياء، وأن الصفات الخبرية المفوض معانيها لله تعالى لا يتوقف عليها شيء من ذلك.

وبناءً على هذا يكون تفويض المعنى في الصفات الخبرية لله تعالى والتوقف عن السعي في سبيل تعيين معنى لها موقفا عقليا خالصا مؤكدا لنهي الشرع عن تتبع المتشابه، ولا يبقى بعد ذلك سوى التسليم والإيمان بما جاء في نص الوحي على مراد الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾(٥٢).

ج- الأسباب بين الغزالي وابن خلدون:

ذكرت فيما سبق تأثر العلامة ابن خلدون بحجة الإسلام الإمام الغزالي، وهو تأثر مشمول بما يشبه إعلان الإعجاب والرضا، حتى إن ابن خلدون ليدعو طلاب العلم الذين يريدون إدخال الرد على الفلاسفة في دراسة العقائد، إلى قراءة كتب الغزالي والإمام الرازي، قائلا: "فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"(٥٣).

ومن بين هذه الكتب بلا شك كتاب أبي حامد المشهور **تهافت الفلاسفة**، وهو عمدة اتهام الغزالي بنفي السببية، ونقض الحتمية في ترتب المسببات على الأسباب(٥٤)، حتى إن التهمة لتبلغ حد تحميل الغزالي

٥٢- سورة آل عمران، الآية: ٧.

٥٣- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٩١. ويلاحظ أن بعض متأخري الأشعرية المقاربين لابن خلدون في الزمان لا يوافقونه الرأي فيما يتعلق بكتب الرازي، فالإمام السنوسي صاحب **أم البراهين** يحذر في شرحه المبتدئ من أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، ككتب الفخر الرازي، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما. قال: "وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه". **شرح أم البراهين**، ص ١٩.

٥٤- راجع: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، وما بعدها من صفحات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٨، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٩.

جرم تخلف المسلمين في عصرنا عن ركب العلم، برغم أن الغزالي ألّف كتابه في زمان ارتقاء المسلمين لسدة الحضارة والتقدم العلمي، وبقي المسلمون على حالهم بعده زمانا قبل أن تتراجع مكانتهم في السبق العلمي. ولقد كان ابن خلدون أيضًا على علاقة وطيدة بتراث الفيلسوف الطبيب القاضي أبي الوليد محمد بن رشد (ت٥٩٥هـ)، الذي قد يقتصر كثيرون من أصحاب التهمة السالفة الذكر على قراءة كتابه **تهافت التهافت**.

ومن العجيب أن الناظرين في موقف ابن خلدون من قضية الأسباب والمسببات قد افترقوا على آراء متباينة، فمنهم من حمله على الموقف المتهم للغزالي، ومنهم من حمله على موقف ابن رشد المنتقد لموقف الغزالي، بل ذهب بعضهم إلى حد ادعاء أن ابن خلدون هو مكتشف قانون السببية ومبدأ الحتمية في جوهر التأثير المتبادل بين الظواهر(٥٥)، واعتبر الدكتور طه حسين مبدأ السببية أحد الأركان الرئيسة في بناء النظرية الاجتماعية لدى ابن خلدون. ومن الدارسين من اتهم ابن خلدون بالتناقض إذ وجده متابعا للغزالي في موضع ومدافعا عن السببية في موضع آخر(٥٦).

ولقد سعت الدكتورة منى أبو زيد بعد عرضها لجملة الآراء السابقة في حل هذا الإشكال، فانتهت إلى رأي رابع قد يمثل تهمة جديدة لابن خلدون هي الفصام الذي لا ينجيه من تهمة التناقض السالفة، فقد انتهت إلى أن أصحاب الآراء المختلفة في موقف ابن خلدون لم يراعوا أن له شخصيتين: شخصية المتكلم الأصولي المقر بالمعجزات والخوارق، وشخصية العالم التجريبي. الأول يبحث عن الأسباب والعلل البعيدة في الجانب الميتافيزيقي فيقول بقول الغزالي، والثاني يبحث في العالم الطبيعي عن الأسباب القريبة وعلاقة التتابع بين الأشياء فيعتبر الأسباب ويقول بمبدأ السببية(٥٧).

والحق فيما ينتهي إليه علمي المتواضع أن الغزالي وابن خلدون ليس بينهما تعارض البتة في هذه القضية، وهما معا ينتميان إلى المذهب الأشعري، وقولهما في ذلك هو القول الثابت في المذهب بلا فصل، ولو أن الغزالي تكلم في علوم الطبيعة والاجتماع أو العمران البشري على نحو ما تهيأ لابن خلدون فيما بعد، لقال مثل قوله.

٥٥- وهذا قول الأستاذ روزنتال في كتابه **ابن خلدون المفكر المسلم في شمال إفريقية**، كما نقلته الدكتورة منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ٦٠-٦١.

٥٦- راجع: منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، ص ٦٣- ٦٥.

٥٧- راجع: المرجع السابق، ص ٦٥- ٦٩.

ويكفي في هذا المقام تقديم الرؤية الأشعرية لهذه القضية في صورة يسيرة بعيدة عن التعقيد، وعن نقل النصوص التي سبقت الإشارة إلى طرف منها وإلى بعض ما سلف من مواقف الدراسات المعاصرة من فهمها وتوجيهها.

ومن أصول العقيدة عند الأشعرية أن المؤثر الفعال في العالم بكل مفرداته هو الله تعالى وحده بلا شريك. وهذه الفاعلية (وإن شئت فقل: الخلق، أو الإيجاد، أو الإحداث) تمثل عندهم الوصف الأخص للذات الإلهية، وهو الوصف الذي لا يقبل في مفهومه الشركة مع ذات الله عز وجل بأي وجه من الوجوه. ومثله وصف ذاته العلي بالقدم عند المعتزلة.

وعلى هذا فالأشعرية لا يعتقدون أن كل ما يظهر في الوجود بقدر الله وعلمه أو إرادته وحكمه فحسب، بل يعتقدون أنه بالإضافة إلى ذلك كله إنما يكون بتأثيره وإيجاده وخلقه وحده بلا شريك تعضد قدرته قدرة الباري جل وعلا أو تمانعها، دون أن ينفوا في أفعال العباد على سبيل المثال مسئولية العبد عما قدم، لقولهم بإثبات أثر قدرته المحدثة وصفاته المتعلقة في أحكام الأفعال لا في إيجادها، فالله هو الخالق وحده لما يطيع به العباد، والعباد بما ينتسب إليهم من آثار صفاتهم المحدثة هم الطائعون. والله هو الخالق وحده لما يعصي به العبيد، وهم العصاة بما ينتسب إليهم من آثار صفاتهم المحدثة.. الله خالق الأفعال جميعا وموجدها، والإنسان كاتب، وقارئ، ومتحرك، ولاعب.

وأساس ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٥٨]. والخلق على وجه الاختراع وإيجاد المعدوم لا ينسب في الوحي إلا إلى الله تعالى، على حين ينسب الكسب إلى الإنسان وحده.

وعلى هذا فالله تعالى هو الموجد الخالق المحدث، وأثر صفات الإنسان في حكم العمل، أو في كونه على وجه دون وجه كما يقول المتكلمون. واجتهاد العبد في أن يكون ذلك الحكم على ما أمر الله لا على ما نهى. وهذا هو ما أسماه الأشعري "الكسب أو الاكتساب"، وأبى أن يطلق عليه لفظ "الفعل"، لأنه يوحد بين مفهوم "الفعل والخلق والإيجاد"، فلا يكون عنده إلا لله عز وجل. وسواء أوافقنا الأشعري أم خالفناه في إطلاق لفظ الفعل على ما أراد، فليس لذلك كبير شأن في الكلام على ثبوت معنى هذا الأصل الذي يفصل بين ما ينسب من الفعل إلى الله تعالى وصفاته التي لم يزل موصوفا بها، وبين ما ينسب إلى الإنسان وصفاته المحدثة على النحو الذي بينته آنفا.

هذا فيما يخص الأمور الشرعية التي يتعلق بها الثواب والعقاب، وحقيقة الأمر مطردة بعد ذلك

٥٨- سورة الصافات، الآية: ٩٦.

بالصورة نفسها في الكونيات أو الطبيعيات، وكلام أبي حامد عن أن النار لا تحرق ولا تفعل الإحراق أظهر عند المسلمين وعند العقلاء من القول بأن الإنسان لا يوجد أفعاله، وإنما يؤثر في أحكامها فقط. نعم النار ليست فاعلة للإحراق بذاتها، لكن هذا لا ينفي أن الله عز وجل يوجد الإحراق معها بعادة متفقة مستمرة ينظم الله بها نواميس الكون، وإن كان ممكنا في مقدوره تعالى أن يوجد إحراقا بغير نار، أو نارا بغير إحراق، إذ اجتماعهما ليس واجبا لذاته بل هو في ذاته جائز ممكن، ولو كان واجبا لذاته لاستحال التفريق بينهما، والمستحيل لا تتعلق به القدرة قديمة كانت أو محدثة، كما يقال في جواب سؤال الأحمق القائل: أيقدر الله على أن يخلق مثله؟ والجواب أن ذلك محال، والمحال والواجب لا يدخلان تحت القدرة أصلا، لأن المحال في حقيقته هو الذي لا يوجد أبدا، والواجب موجود أبدا فهو مستغن بوجوده عن قدرة توجده، ومن ثم كانت القدرة لا تتعلق إلا بالجائز الممكن. وعلى الأمرين معا يمتنع فعل الله تعالى للجمع بين الإحراق والنار وللتفريق بينهما، وبامتناع التفريق بينهما ينتفي ثبوت المعجزة التي أجراها الله عز وجل لخليله إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم. وقل مثل ذلك في سائر المعجزات وخوارق العادات.

وإذا رجعنا إلى الإمام أبي حامد الغزالي المتهم البريء، فسنجد أن كلامه في نفي إيجاب الأسباب للمسببات إيجابا ذاتيا على ما يقوله الفلاسفة فقط، وفق أصل من الأصول الثابتة في عقيدة الأشعرية، أو عقيدة جمهور المسلمين إذا تجاوزنا عما يخص الفكر الكلامي الأشعري. وهذا لا يتعارض أبدا مع اعتبار الأسباب التي يجريها الله عز وجل بالعادة المتفقة المستمرة التي اقتضتها حكمته في حركة الكون جميعا على نظام واحد متسق، لا يتخلف إلا لحكمة يريد الله تعالى تحقيقها.

وأبين ذلك بمثال قريب نعرفه من كتاب الله تعالى الذي أمرنا في حماية دينه والدفاع عن دعوته وصد عدوه بالجهاد في سبيله. أمرنا أن نعد لذلك العدة التي نستطيعها، وأن نتحقق بصفات جنوده المؤمنين الأتقياء، وهذه هي أسباب النصر. ومع ذلك يعلمنا أن هذه الأسباب ليست الفاعلة لذلك النصر، ولا الموجبة له، فيقول: ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[٥٩].

ولئن قيل إن النصر من عند الله ببيانه لهذه الأسباب الموجبة للنصر، أو بإنزال الملائكة التي تنصر المتحققين بهذه الصفات حينما يستفرغون جهدهم، وتنقطع بهم الأسباب المعروفة أو المادية للنصر، ففي السنة المطهرة بيان وتوضيح لا يتجه معه هذا الإشكال. روى الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما

٥٩- سورة آل عمران، الآية: ١٢٦.

بإسنادهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، واللفظ لمسلم.. قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا عدوى ولا صفر ولا هامة". فقال أعرابي: يا رسول الله، فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها، فيجربها؟ قال: "فمن أعدى الأول؟"(٦٠).

العدوى في اعتقاد العرب: انتقال المرض إلى الصحيح بسبب اقتراب المريض منه. والصفر في اعتقادهم دود في البطن يهيج عند الجوع، وكانت العرب تراه أعدى من الجرب. وأما الهامة، فقد كانوا يعتقدون أن المقتول تنقلب عظامه أو روحه طائرا يقول: اسقوني اسقوني. حتى يأخذ أولياء المقتول بثأره. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم في ظاهر الحديث الصحيح ينفي وجود ذلك كله، ويصرح بأنه ليس هناك عدوى تنقل المرض، وبأن اقتراب المريض من الصحيح ليس الموجب لنقل المرض إليه، وعندما سأله الأعرابي عن انتقال المرض وانتشاره بين الإبل الصحيحة إذا دخل عليها بعير أجرب، قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: "فمن أعدى الأول؟". ومعنى هذا أن الذي أمرض البعير الأول بالجرب هو نفسه الذي يمرض الثاني، والثالث، والرابع...، وهو الله عز وجل الموجد المبدئ لكل شيء بلا شريك. وليس هناك عدوى تجرب الصحيح ولا تفعل المرض فيه بذاتها.

فهل كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك معرضًا عن اعتبار السببية؟! إن الإمام أبا حامد الغزالي المتهم البريء لم يزد على تقرير معنى هذا الحديث الصحيح، لكن بلغة المتكلمين والفلاسفة، وما انتهى إليه عصره من أساليب الجدل.

وأكرر أن هذا الأصل لا يبطل الأخذ بالأسباب ومراعاتها في شئون الطبيعة، كما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح السالف الذكر لا ينفي أن الله يمرض الصحيح مع الاقتراب من المريض بالعادة المتفقة المستمرة التي لا تتخلف إلا لحكمة يريد الله تحقيقها معجزة لنبي أو كرامة لولي أو لما يريده الله عز وجل من حكمه التي لا يحيط بها سواه. وقد روى البخاري في **صحيحه**، وروى الإمام مسلم في **صحيحه** قبل الحديث السابق مباشرة حديثا آخر يأمر فيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالحذر، بل يمنع من الاقتراب من الموبوء بالطاعون بالدخول في بلد سمع أنه انتشر بين أهلها، ويمنع من دخول الموبوء به في الأصحاء بخروجه من بلد الطاعون إليهم، فقال: "إذا سمعتم به بأرض فلا

٦٠- متفق عليه: أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الطب، باب لا صفر، وهو داء يأخذ البطن. وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، رقم: ٢٢٢٠.

تقدموا عليه. وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارا منه"(٦١).

الغاية من ذلك كله أن هذه الأشياء المقترنة لا يؤثر بعضها في بعض تأثيرا ذاتيا واجبا، بل بما أراده الفاعل والمؤثر الحقيقي، وإن شئت فقل: بما جعلها عليه من الخصائص، ولو شاء جل وعلا أن يجعلها على خلاف تلك الخصائص، لفعل دون معارضة. وإذا كانت هذه الخصائص مرادة، فهي جائزة ليس في العقل ما يستلزم وجودها على الضرورة.

الإمام أبو حامد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** بقطع النظر عن أسلوبه الجدلي فيه وفي غيره من كتبه الأخرى، لم يقل بعدم مراعاة الأسباب، ولم يتكلم قط في نفي ترتب المسببات على الأسباب، بل في كون هذا الترتب جائزا في العقل غير واجب ولا ضروري. وهذا يعني أن السببية في عالمنا وفق الأصول الأشعرية ليست قانونا طبيعيا واجبا، بل هي عادة أقرها الله عز وجل في هذا العالم بمشيئته، واستقرارها من تجليات الحكمة الإلهية في تنظيم الكون وتدبيره(٦٢).

في بداية كلامه عن علم الكلام يقول ابن خلدون: "علم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو من الأفعال البشرية، أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم (كونها). وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضًا، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو"(٦٣).

هو لا يقرر هذا في حديثه عن علم الكلام، من حيث هو متكلم أشعري، فنحن نجده يذكر هذا في كلامه من منظور تاريخي واجتماعي عن أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، حيث يقول: "هكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محقا، (قصر) به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك"(٦٤).

٦١- متفق عليه: أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون. وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، رقم: ٢٢١٩.

٦٢- وفي بحث بعنوان: "قضية السببية" قرر محمد السيد الجليند أن السببية إحدى تجليات الحكمة الإلهية عند الغزالي. راجع كتابه: **الإمام الغزالي، دراسات وبحوث**، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٠٧.

٦٣- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٨٠.

٦٤- المرجع السابق، ص ٢٠٠.

وهكذا يرتب العلامة ابن خلدون الأسباب على المسببات في الظواهر الاجتماعية، لكن في إطار العادة التي يجريها الله عز وجل بمشيئته في العالم.

Theological Issues taken up by Ibn Khald⊥n: A Critical Study

'Abd al-Ra┌m┐n b. Khald⊥n (732-808 AH), the Spanish Polymath whose wide range of writings and intellectual pursuits did not benefit the Muslim Scholarship alone but equally profited the human knowledge as a whole, is recognized for his pioneering contribution in history, sociology, culture, civilization, economy and politics. However, his strong grounding in Islamic scholarship has received lesser notice owing to his outstanding contribution in the above fields engaging all attention. He had some profound ideas to contribute to the field of theology and scholastics as well. In particular, his contribution to the crystallization of the basic theological terminology on the Islamic view of theological pursuits, the question of determining the nature of Attributes and the issue of cause and effect and their actual status in the Divine Scheme call for earnest academic notice.

Ibn Khald⊥n took the Ash'ar┘ approach in dealing with the matters of pure creed and metaphysics. On essential points, he appears in line with Im┐m Ghaz┐l┘. His views in the field of theology, which he considers as a rational system of defending matters of creed, deserve greater scholarly appreciation. In particular these ideas of Ibn Khald⊥n need to be studied in comparison with another bastion of the Ash'ar┘ school namely Im┐m Ghaz┐l┘. This is what the author has done.

****