

مشكلة خلق القرآن بين المحتزلة والأشاعرة

الشفيع الماحي أحمد*

* حصل على الدكتوراه في العقيدة الإسلامية من جامعة الخرطوم، عام 1991.
يعمل أستاذاً مساعداً بقسم الدراسات الإسلامية - جامعة الملك سعود - الرياض.

الملخص

كلام الله أقديم هو أم حادث من القضايا المتفرعة في علم الكلام من الصفات الإلهية، ولكنها أخذت وضعاً مستقلاً في مباحث المتكلمين، ولأجل ذلك تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق غرضين: أولهما: عرض لمجمل آراء الخائضين فيها خصوصاً الأشاعرة والمعتزلة. ثانيهما: بيان ما انتهت إليه الدراسة حول القضية برمتها.

استعرضت الدراسة في تحليلها آراء الأشاعرة والمعتزلة مفهوم الكلام، وحقيقة الكلام الإلهي عند كل منهما، ثم الأسس التي استند عليها كل منهما في دعواه بقديم الكلام أو حدوثه، والأدلة التي ساقها للبرهنة على صدق تلك الدعوى، ثم الأدلة التي أوردها كل منهما لبطلان رأي الفريق الآخر. ثم تطرقت الدراسة بعد هذا العرض إلى أصل الخلاف بينهما، حيث خلصت إلى أن في رأي كل منهما شيئاً من الحق وشيئاً من الباطل. وأخيراً عقيبت الدراسة على مجمل الخلاف، ومنه انتهت إلى أن الكلام كصورة للعلم، ومن حيث قسمته إلى معنى ولفظ، لا يحتمل تلك القسمة الزمانية التي دارت حولها مباحثهم.

مقدمة

إن الأصل الثلاثي للفظ (كلم) يدل في اللغة على «نطق مفهم»⁽¹⁾ ومنه خلاص علماء العربية إلى أن الكلام هو «ما سمع وفهم»⁽²⁾، وذلك مثل قولنا: قام زيد وجاء علي. وعلى هذا فالكلام حروف مؤلفة دالة على معنى.

واستناداً على تلك الأصول اللغوية ذهب المتكلمون⁽³⁾ إلى أن الكلام هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، أو هو ما يجده الإنسان في نفسه إذا أمر غيره أو نهاه أو أخبره أو استخبر عنه، ويشترط فيه أن يكون المتكلم يعني بكلامه أمراً مفهوماً، فلا يسمى ما نطق به النائم أو الحيوان كلاماً، لأنه لا يحمل معنى نفسياً مقصوداً به، مما يعني أن الكلام هنا عبارة عن فعل مخصوص يصدر عن الإنسان، به يعرف الغير ما في نفسه من علوم ومعارف.

أما إذا نسب الكلام لله تعالى فلا يحمل نفس المعنى السابق، ولكن يتفق معه في أمرين:

- أنه كلام نفسي، وذلك من حيث ما يدل عليه بالعبارة واللفظ، ويكون مع قصد الخطاب للغير.

- أنه كلام مؤلف من حروف منطوقة تُسمع وتُفهم.

ويطلق على الأمرين معاً كلام الله، وكلاهما صفة لله تعالى. غير أن إطلاق لفظ الصفة على كلام الله يراد به عادة ما يعبر عنه بالقرآن، ولذا فصفت الكلام واحدة لا تعدد فيها، تطلق على الكلام النفسي وعلى اللفظ (القرآن)، ومن هنا أخذت وضعاً استثنائياً في علم الكلام وعند المتكلمين، فالقرآن من حيث المصدر هو كلام الله، أما من حيث هو كلام حسي مؤلف من حروف ومكون من كلمات دالة جميعها على معانٍ، فمختلف فيه ومتنازع عليه.

فمن أثبت لله تعالى صفة الكلام - كالأشاعرة والماتريدية وأغلب أهل السنة - ذهب إلى القول بقدوم المعنى وحدوث اللفظ (الحروف). ومن نفى وأنكر صفة الكلام الإلهي كالمعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية، ذهب إلى القول بحدوث الكلام الإلهي

معنى ولفظاً.

ونستعرض فيما يلي آراء كل من الأشاعرة والمعتزلة حول قدم الكلام الإلهي وحدوثه كقضية متفرعة عن الصفات الإلهية، ومستقلة موضوعياً عنها، معقبين في خاتمة العرض بما نراه الأقرب للصواب في مجمل النزاع والخلاف بين الفريقين.

المعتزلة

ورد التعريف الذي اختاره المعتزلة للكلام على لسان القاضي عبد الجبار في عبارة دقيقة وغاية في الإيجاز، فيقول⁽⁴⁾:

«حد الكلام هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً، وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين أو حرفاً منظومة».

فالمعتزلة هنا يردون حقيقة الكلام إلى الصوت وحده، وتفسير ذلك⁽⁵⁾ أن الصوت قد يختلف في الأوجه التي يحدث عليها، فتارة تكون مفيدة وغير مقطعة، وتارة أخرى لا تكون مقطعة، وقد تحدث على وجه فتكون حرفاً وأحرفاً، وقد تحدث على وجه لا توصف بذلك، كصرير الباب، والمهم في الأمر أن الحروف تكشف وتبين حدوث الصوت في بنية ومخارج مخصوصة كبنية الفم وغيره.

ويستند المعتزلة⁽⁶⁾ فيما مضى على أن الكلام لا يصير معقولاً باسمه، بل يكون معقولاً أولاً ثم يتبعه الاسم، فإذا لم يعقل الكلام، امتنعت تسميته باسم، والذي عقل منه هو الحروف التي تنتظم، فالحروف هي معقولة وكذلك نظامها، لأنه إذا تكلم الإنسان في هذا الوقت بحرف ثم انقطع عنه الحرف الثاني، فأتى به بعد فترة لم يعد فعله كلاماً، وما هو هذا حاله الذي يعرف كلاماً ويسمى كذلك، وعلى هذا لو نُطق بحرف واحد فقط، لم يعد متكلماً ولا عد فعله كلاماً.

انتهى المعتزلة بعد كل هذا إلى حقيقة الكلام في مذهبهم ضمنها القاضي عبد الجبار قوله:

«... وإذا صح ما قلناه وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه، وعقلنا مفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة للممتصل منها، لم نمنع أن نلقب ما كان حروفاً منظومة على وجه مخصوص بأن تترتب في الحدوث على وجه متصل به ولا تنفصل، بأنه كلام، لنبينه من غيره من الأجناس، ومن جنسه إذا وقع على غير هذا الوجه»⁽⁷⁾.

إذن فما يطلق عليه المعتزلة اسم الكلام هو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، مما يعني أن الكلام عندهم هو اللفظ فقط، وبما هو كذلك فليس له حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مجرد اصطلاح، ولا يكون إلا باللسان، فمن قدر عليه فهو المتكلم، ومن عجز عنه فهو الأَبْكم، إذ إن الكلام لا ينفصل عن الصوت، وحكمه حكم الصوت.

من هذا وذاك خلص المعتزلة إلى أن المتكلم هو من فَعَلَ الكلام، أي «هو فاعل الكلام في محل بحيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة»⁽⁸⁾. واستدلوا على صحة ذلك بقولهم:

«إن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجن فقالوا: إن الجن يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن يقال في المتكلم أنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله في الضارب والكاسر والمنعم.

ومعلوم بداهة أن الطريق الذي تثبت هذه الأوصاف مفيدة للفعلية، كما أن الواحد لا يعلمها كذلك إلا عند وقوع هذه الأفعال من فاعلها بحسب أحواله، فإذا لم يعرفها هكذا لم يُعرف متكلماً، ومتى عرفت هكذا عرفت متكلماً»⁽⁹⁾.

لأجل هذا لم يشترط المعتزلة قيام الكلام بالمتكلم⁽¹⁰⁾ وذلك لأنه قد يقوم بالمتكلم ما ليس بكلام، فإن القدرة تقوم بالقادر والعلم بالعالم، وعلى ضوء ذلك فكل من ذهب إلى أن الكلام خارج الحروف المسموعة، وأنه معني في النفس، فقد جانبه الصواب، فهو «إن أثبت هذا المعنى بالضرورة فقد كان يجب أن نعرفه، أو بالدلالة فيجب أن يذكر، وفي كل الأحوال كان يجب ألا يمتنع وصف أحدنا بالسكوت

والخرس مع كونه متكلماً، لأن المعنى الذي في النفس لا يصح أن يمنع من الخرس في اللسان أو من السكوت فيه، والمعروف خلافه، وليست تسمية أحدنا بذلك وهو ساكت على طريقة اللغة، بل هي من جهة الصياغة. كما يقال خياط ونجار وإن كانا غير فاعلين في الوقت الحاضر»⁽¹¹⁾.

فالمعنى إذن ليس جزءاً من مسمى الكلام، وإنما هو مدلول لمسماه، أما الاستدلال عليه - كما يذهب الأشاعرة - بظهور المسموع، فمرجه إلى صفة العلم إذا كان المدلول خبراً، وإلى صفة الإرادة إذا كان المدلول أمراً أو نهياً، يقول القاضي عبد الجبار⁽¹²⁾ في رده عليهم:

«والذي يتعلق به المسموع هو العلم به أو القصد إليه أو الفكر فيه، وليس الكلام عندهم بشيء من ذلك. والذي يفعله أحدنا قبل إظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه أو حروف يقطعها، فلذلك من جنس ما يظهره، ولكنها حروف خفية، ولو كان معنى في النفس لما احتيج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرهما، فلولا أن الكلام هو ما ذكرناه، لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر، وأنه ليس بمعنى في النفس كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة، لأنه لا يتصور في نفسه أشكال ما يكتبه، وليست الكتابة معنى في النفس».

وكلام الله تعالى لا يختلف عن الكلام العادي في شيء فهو أيضاً حروف منظومة وأصوات مقطعة⁽¹³⁾ «فإذا أراد الله شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين أو كارهاً له، أو كونه حاكماً عليه بالنفي أو الإثبات»⁽¹⁴⁾.

ومعنى كونه تعالى متكلماً عند المعتزلة، أنه فاعل وخالق للكلام، وعلى هذا فالكلام من صفات الأفعال، وليس هو في ذاته صفة له، إذ الكلام في نظرهم⁽¹⁵⁾ عَرَضٌ يخلقه الله تعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً. ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد».

والله تعالى يتكلم بلا أداة ولا كيفية معينة، بل إن الأداة ليست داخلية في حد الكلام ولا متضمنة لحقيقته، يقول القاضي عبد الجبار⁽¹⁶⁾ في هذا المعنى:

«إن سائر الأوصاف التي تتبع الفعلية يكفي في صحتها كونه تعالى قادراً عليه، فإذا أحدث الكلام، ثبت كونه متكلماً، كما إذا أحدث النعمة كان منعماً. وليس الذي لأجله كان أحدنا موصوفاً بأنه متكلم إلا فعله فقط، دون أن يقال: إنما وصف بذلك لفعله بآلة ولسان. وذلك لأن الحد لا تدخله الآلات التي بها تقطع الأفعال، فلهذا لو فعل الله الكتابة لسمي كاتباً، ولو فعل الحركة لسمي متحركاً، وإن كنا نعلم أن أحدنا يفعل ذلك بآلات، والله تعالى لا يفعله بآلة، وعلى هذا صح وصفه بالقول، وإن كنا نعلم أن أحدنا لا يكون قائلاً إلا بآلة».

وبموجب ذلك لم يشترط المعتزلة قيام الكلام بالمتكلم، إذ لا يجب في نظرهم قيام الفعل بالفاعل، مما يعني أن كلام الله تعالى عندهم ليس معنى قائماً بالنفس، وهم بذلك يردون على الأشاعرة الذين فرقوا بين الكلام النفسي القديم القائم بذاته، وبين الكلام اللفظي المكون من الحروف والأصوات الحادثة، وقد حصر القاضي عبد الجبار رده عليهم في أمرين: المعنى والعبارة⁽¹⁷⁾.

فمن حيث المعنى يقول للأشاعرة:

«إن الكلام لدى أثبتموه مما لا يعقل ولا طريق إليه إلا بفتح باب كله جهالة، ويوجب تجويز المحالات، نحو أن يجوزوا أن يكون في المحل معان ولا طريق إليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة، إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تناهى في الجهالة».

أما إذا كان مراد الأشاعرة من الكلام النفسي هو ذلك الشيء الذي يجده الإنسان في نفسه إذا أراد أن يتكلم، فيرى القاضي أن هذا ليس كلاماً نفسياً بل يرجع إلى شيء آخر وهو القصد إلى الكلام، أو الإرادة له، أو العزم عليه أو العلم به، أو التفكير في كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور، لم يجز أن ينصرف إلى الكلام النفسي.

أما من حيث العبارة، فإن قول الأشاعرة: إن الكلام معنى قائم بالنفس فيحتمل

أموراً كثيرة، فيذكر القيام ويراد به «الانتصاب»، كما يقال فلان قائم أي منتصب، وقد يذكر ويراد به الدوام، كقوله الحي القيوم، أي الدائم، وقد يذكر ويراد به الحفظ، كما يقال السقف قائم بالسارية، أي محفوظ بها على معنى أنه لولاها لسقط، وقد يذكر ويراد به الحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى.

ومهما يكن من أمر فإن استناد المعتزلة على أن المتكلم هو من فعل الكلام أدى بهم تلقائياً إلى إيجاب كونه تعالى متكلماً بكلام محدث يحدثه منفصلاً عنه، وذلك لأن تعلق كلامه به من حيث الفعلية لا غير، وبما أن كلام الله غير الله ومخلوق له، فالقرآن أيضاً مخلوق ومحدث في محل.

وقد أجمل القاضي عبد الجبار ما انتهى إليه المعتزلة⁽¹⁸⁾ فقال:

«كلام الله (القرآن) مخلوق محدث، أنزله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليها في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً من جهته الآن».

استدل المعتزلة على حدوث الكلام بعدة أدلة عقلية ونقلية، فمن أدلتهم العقلية نذكر قولهم:

- الذي يدل على حدوث كلامه⁽¹⁹⁾ أن الكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة، فإذا صح أن كلامه من جنس هذا الكلام فتجب استحالة قدمه، لأن القدم صفة من صفات النفس، وهي لله تعالى وحده لا يشاركه فيها أحد، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى. وبمعنى آخر فإن كلام الله تعالى لو كان قديماً لوجب كونه مثلاً لله تعالى، لأن القديم قديم لنفسه، وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات، وهذا يوجب كونه إلهاً.

- إن الكلام⁽²⁰⁾ سواء قلنا إنه عبارة عن الحروف والأصوات، أو قلنا إنه معنى قائم بالنفس فإنه يمتنع أن يكون قديماً، وذلك لأنه ما كان في الأزل مأموراً ولا منهياً،

فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي، كان هذا سفهاً وجنوناً.

والدليل عليه أن الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد ويا عمرو اجلس من غير أن يكون هناك أحد، قضى كل عاقل بكونه مجنوناً، وما كان كذلك كيف يعقل إثباته في حق الله، وكيف يحسن في العقل أن يقول لموسى «اذهب إلى فرعون إنه طغى»⁽²¹⁾ مع أنه لم يكن هناك موسى ولا أحد، وأيضاً لو كان تعالى مخبراً في الأزل عن كفيات الأشياء، لكان ذلك الخبر إما أن يكون المقصود منه إخبار نفسه أو إخبار غيره، أو لا يكون المقصود منه إخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون، وأما ألا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذاك، فهو محض العبث والسفه.

أما من أدلتهم النقلية فنذكر قولهم:

- أجمعت الأمة⁽²²⁾ على أن القرآن واحدٌ وأجمعوا على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام، والدليل العقلي دل على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة، بل يجب أن تكون محدثة وإلا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى، فحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى، فلا يكون دليلاً على صدق الدعوى، وإذا ثبت أن المعجز محدث، ثبت أن القرآن محدث، وإذا ثبت أن القرآن واحد ثبت أن كل ما كان قرأناً فهو محدث.

- وصف الله تعالى القرآن⁽²³⁾ بقوله: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾⁽²⁴⁾ وقال: (فبأي حديث بعده يؤمنون)⁽²⁵⁾، فلا يجوز أن يوصف كلامه بذلك إلا وهو محدث، لأن وصف الشيء بأنه حديث أبلغ من وصفه بأنه محدث في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن.

- إن قوله تعالى⁽²⁶⁾: ﴿آل كتاب أحكمت آياته﴾⁽²⁷⁾ يدل على حدوث الكلام الإلهي، لأن إحكام الشيء يقتضي حدوثه على وجه مخصوص، وكذلك وصفه تعالى للقرآن بأنه محكم يقتضي منه حدوثه، وكذلك وصفه بأنه مفصل وموصل، وبأنه غربي، وهدي للناس وبيان وشفاء ودلالة على نبوة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، إلى كل ما شاكله من صفاته الجارية هذا المجرى، لأنها أجمع تقتضي حدوثه على وجه مخصوص ليصح كونه بهذه الصفات.

- كل ما ورد في كتاب الله⁽²⁸⁾ مما يدل على أن الله تعالى يغير القرآن أو يضعه، أو

يقدر عليه، أو يبدله بغيره، أو يقدر على مثله، أو يأتي بمثله، أو يجتزئ منه كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي﴾⁽²⁹⁾ وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتِ اللَّهِ﴾⁽³⁰⁾، وقوله: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾⁽³¹⁾.

- ما ثبت من تحديه العرب وتقريعه صلى الله عليه وسلم إياهم بالعجز عن مثله يقتضي حدوثة⁽³²⁾، لأن التحدي القديم يستحيل، ولذلك قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثِ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾⁽³³⁾ لأنه لا يجوز أن يقرعهم بالعجز عما يستحيل وقوعه من كل قادر قديم ومحدث، وذلك إنما يصح فيما تتفاضل أحوال القادرين فيه ويتقدم بعضهم على بعض⁽³⁴⁾.

اعترض الأشاعرة وأغلب أهل السنة على ما ذهب إليه المعتزلة فقالوا: «إن كان الله تعالى متكلمًا فإما: أن يكون كلامه قديمًا أو حادثًا، فإن كان حادثًا فإما:

- أن يحدثه في ذاته.

- أو يحدثه في محل آخر.

- أو لا في محل.

وباطل أن يكون أحدثه لا في محل، لأن في نفي المحل نفي الاختصاص، وفيه إبطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم. وباطل أيضاً أن يحدثه في محل، إذ ذلك يخالف قضية العقل، فإن الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصفًا به دون غيره من الفاعل وغيره، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل، وكذلك سائر الأعراض، ويبطل بالضرورة أن يحدث الكلام في ذاته، لأنه يلزم صفة حدوث الباري عز وجل.

وإذا بطلت الأقسام جميعها ولا مزيد عليها تبين فساد المنقسم إليها، فنخرج من ذلك إلى بطلان حدوث كلامه تعالى، وإذا بطل كونه حادثًا، بقي أنه تعالى متكلم بكلام قديم أزلي يختص به قيامًا ووصفًا.

وقد استند عبدالعزيز الكنعاني في مناقشته لبشر الميرسي المعتزلي وبمحضر من

الخليفة العباسي المأمون على الحجة السابقة في بطلان حدوث كلام الله، ولكنه عرضها بطريقة بعيدة عن السمة الجدلية الجافة، وأقرب إلى البرهان المنطقي، فقال لبشر⁽³⁵⁾:

«يا بشر إن قولك بخلق القرآن (حدوثه) يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها:

- أن تقول إن الله عز وجل خلق القرآن في نفسه.

- أو خلقه في غيره.

- أو خلقه قائماً بذاته ونفسه.

فإن قال إن الله خلق كلامه في نفسه فهذا محال، لا يجد السبيل إلى القول به من قيام ولا نظر ولا معقول، لأن الله تعالى لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه.

وإن قال خلقه في غيره يلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل الشعر كلام الله، ويجعل الزور كلاماً لله، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله، وهذا محال لا يجد السبيل إليه ولا القول به لظهور الشناعة والكفر والفضيحة على قائله، تعالى الله عن ذلك.

وإن قال خلقه قائماً بنفسه وذاته فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلاً في قيام ولا نظر ولا معقول، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا رأي ولا يرى كلام قط قائم بنفسه متكلم بذاته، وهذا لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك.

فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقاً (محدثاً) ثبت أنه صفة لله وصفات الله عز وجل كلها غير محال، فبطل قول بشر.

الأشاعرة

الكلام عند الأشاعرة لفظ مشترك يطلق على ما في النفس وعلى الأصوات

والألفاظ، فمثلاً إذا قال القائل: «اسقني ماء فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلباً واقتضاء لذلك الفعل، وما هية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ، وذلك لأن ماهية الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة، والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة⁽³⁶⁾.

ولأجل ذلك فإن الكلام عند الأشاعرة هو «القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من العبارات⁽³⁷⁾». أما المتكلم فهو «من قام به الكلام⁽³⁸⁾».

استند الأشاعرة على كلام النفس بدلالة الألفاظ، فدلالة الألفاظ في اعتقادهم على أمر ما تختلف باختلاف اللغات بينما حقيقة ذلك الأمر وماهيته واحدة لا يعقل تغييرها من جهة، وزائدة على الألفاظ من جهة أخرى، فقالوا:

«الكلام جنس من الأجناس تحته أنواع كثيرة مثل: الإيجاب والندب والحظر والكراهية والإباحة، وهذه الأنواع حقائق مختلفة وأغراض متباينة، فلا تخلو هذه الحقائق المختلفة: إما أن ترجع إلى الحروف والأصوات لأنه يلزم من ذلك أن يفهم من قول القائل «افعل»، أن الإيجاب في كل حالة، وليس الأمر كذلك فإنها ترد والمراد بها الندب، وترد أيضاً والمراد بها الإباحة، ويستحيل أن يكون اللفظ هو الإيجاب بنفسه، فإن صورة اللفظة في إرادة الإيجاب كصورتها في إرادة الاستحباب، إذ هي أصوات متقطعة ضرباً من التقطع، وجاحد ذلك جاحد للضرورة. فإذا بطل رجوع هذه الحقائق المختلفة إلى الحروف والأصوات ثبت لا محالة أن هذه الحقائق معان زائدة على الحروف والأصوات، وهو المعبر عنه بكلام النفس⁽³⁹⁾.

أما كلام النفس فقد عرفه الجويني بأنه «الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارة تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها⁽⁴⁰⁾»، أي هو المعنى القائم بالنفس، والمعنى كما يرى الإيجي «غير العبارات، إذ تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكنية، كما يدل عليه بالعبارة، وأنه غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما يعلمه بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه يأمر بما لا يريده، كالمتخير لعبده هل يطيعه أم لا⁽⁴¹⁾».

مما سبق يتضح أن الكلام عند الأشاعرة صفة مشتركة بين المعنى واللفظ،

ومغايرة المعنى للفظ تكمن في تميز المعنى بماهية وحقيقة ذاتية لا تتغير ولا تتبدل، ومن حيث هي كذلك توجب لمن قامت به حكماً.

إن إنزال الكلام منزلة الصفة دفع بالأشاعرة إلى إبطال ما ذهب إليه المعتزلة من كون المتكلم متكلاً من صفات الأفعال، والمتكلم هو من فَعَلَ الكلام، إذ المعنى يكون الفاعل فاعلاً هو وقوع الفعل منه، ولذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم، ولا الفعل بالفاعل.

وليس الأمر كذلك كما يذهب الجويني⁽⁴²⁾. وذلك لأن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه متكلاً من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه، مما يعني أن كون المتكلم متكلاً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام. فإذا انتقض وجه الفاعل فلا يبقى إلا أن المتكلم من قام به الكلام، وهذا يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحلّه، وهو كونه متكلاً، فإن كل صفة قامت بمحل أو جبت له حكماً.

ثم أكد الأشاعرة على قيام الكلام بالمتكلم، وعلى كونه صفة شأنه شأن بقية الصفات اللازمة للذات من خلال تطبيق المعنى واللفظ تطابقاً لا يعقل كلام بدونه، فيقول الشهرستاني في رده على المعتزلة:

«من المعلوم الذي لا مرية فيه أن النطق اللساني مركب من حروف مقطعات، وما من حرف يتفوه به الإنسان وينطق به اللسان إلا ويفنى عقيب ما وجد وينعدم، كما يتجدد ويعقبه حرف آخر إلى أن يصير مجموع الحرفين والثلاثة وأكثر كلمة، ويصير مجموع الكلمتين والثلاث وأكثر كلاماً مفهوماً مشتملاً على معنى من المعاني المعلوم، ولولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاماً.

فإذن كل الحروف والكلمات محالها لسان وكل المعاني والمفاهيم محالها الجنان، وبمجموع الأمرين سمي الإنسان ناطقاً ومتكلاً، حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني الجنانية سمي مجنوناً، لا متكلاً إلا بالمجاز. ولو وجدت المعاني الجنانية منه دون الألفاظ اللسانية سمي مفكراً لا متكلاً إلا بالمجاز وإن كان بين الموضوعين فرق، فهو كالفرق بين المؤمن بلسانه دون قلبه، وبين المؤمن بقلبه دون لسانه، ولو لا مطابقة الألفاظ اللسانية معانيها النفسية لم يكن كلاماً أصلاً، بل لو لا سبق تلك المعاني في النفس

على العبارات في اللسان لم يمكن أن يعبر عنها ولا أن يدل عليها⁽⁴³⁾.

لأجل ذلك خلص الأشاعرة⁽⁴⁴⁾ إلى أن الكلام صفة ذات ثابتة لله تعالى بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء، فيتكلم إذا شاء ومتى شاء بلا كيف، وكلام الله من حيث هو صفة فمشارك بين المعنى القائم بذاته واللازم له لزوم الحياة وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات، ويعبر عن ذلك الاشتراك بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، والمكتوب في المصاحف والمقروء بالألسن، والمحفوظ في الصدور.

فكلام الله إذن كصفة قائمة بذاته العلية، يطلق على الكلام النفسي وعلى النظم المسمى بالقرآن، أي على المعنى والحروف والأصوات. والمعنى وإن قام بالنفس قيام الصفة بالموصوف، إلا أنه في حقه تعالى ليس بحرف ولا صوت ولا من جنس الحروف الدالة على معنى، ومنزه عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء، ويدل عليه بالعبارة والكتابة.

وكلام الله أزلي وذلك لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، والكلام الأزلي كما يقول الجويني⁽⁴⁵⁾ من شأنه أن يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات ولا يتجدد في نفسه. وسبيله في ذلك سبيل العلم الأزلي، فقد كان العلم في الأزل متعلقاً بالقديم وصفاته وعدم العالم، وأنه سيكون في ما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه، ولم يتجدد العلم في نفسه، وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطاباً على التحقيق، والمتجدد موسى دون الكلام.

وعلى أساس تلك القسمة ميز الأشاعرة⁽⁴⁶⁾ بين القرآن بمعنى الكلام النفسي وبين القرآن بمعنى اللفظ المقروء، فحكموا على الأول بالقدم وعلى الثاني بالحدوث، ولما كان الغالب إطلاق القرآن على اللفظ المقروء، والمتعلق بالأمر والنهي والخبر والاستخبار، أكدوا على تنزيه القرآن - من حيث هو كلامه الأزلي - عن الحدوث، أي الوجود بعد العدم، فهو ليس حادثاً، بل هو صفة ذاته العلية.

ومقصد الأشاعرة بيّن بنفسه، فمعنى القرآن، أو المعاني التي تفهم من ألفاظ

القرآن ليست حادثة، وذلك لأنها مظهر لكلامه القديم، ودلالة للفظ على الكلام دلالة عقلية، إذ كل من أضيف إليه كلام لفظي دل على أن له كلاماً نفسياً، قديماً أزلياً، ولذلك قالوا: القرآن حادث ومدلوله قديم، ويراد بمدلوله الكلام النفسي⁽⁴⁷⁾.

وقد عبر التفتازاني عن مجمل فكرة قدم معنى القرآن وحدوث لفظه عند الأشاعرة وعامة أهل السنة في كلمات غاية في الدقة والإيجاز، فقال:

«... والقرآن معنى قديم قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخیل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج. وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق والمحدثات، يراد به الألفاظ المنظومة المسموعة، كما في قولنا قرأت نصف القرآن، أو المخيلة حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث لمس القرآن، ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا مجرد المعنى»⁽⁴⁸⁾.

وعلى الرغم من اتفاق الأشاعرة⁽⁴⁹⁾ على الحكم بحدوث اللفظ إلا أنهم لم يجوزوا القول بحدوث القرآن وإن أريد به اللفظ المقروء والمكتوب في المصاحف، وذلك لثلاث متوهم متوهم أن القرآن بمعنى كلامه النفسي حادث، أي الصفة القائمة بذاتها حادثة، إذ من المعروف على حد تعبيرهم قدم القرآن قدماً اعتبارياً، باعتبار قدم الكلام النفسي، ولهذا السبب امتنع أئمة أهل السنة من القول بحدوث القرآن، وضرب الإمام أحمد بن حنبل وحبس على أن يقول بذلك فلم يرض.

وللبرهنة على مجمل تلك الفكرة صاغ الأشاعرة عدة أدلة نقلية وعقلية، فمن أدلتهم النقلية نذكر:

- قوله تعالى: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾⁽⁵⁰⁾ فأثبت الأمر لله تعالى من جمل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقاً للزم حصول الأمر من قبل نفسه

وهو محال⁽⁵¹⁾.

- وقوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر»⁽⁵²⁾، فميز الله تعالى بين الخلق والأمر، وبين أن له الأمر والخلق وفصل بينهما. فإن كان الأمر محدثاً مخلوقاً لم يصح الفصل بينه وبين الخلق، وكذلك قال: ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان﴾⁽⁵³⁾، ففصل بين الأمرين فصلاً، نبّه فيه على أن القرآن قديم ليس بمحدث⁽⁵⁴⁾.

- قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾⁽⁵⁵⁾ وقوله: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾⁽⁵⁶⁾، فلو كان القرآن مخلوقاً لكان (كن) محدثاً، وكان محدثاً له بكون آخر، والقول فيه كالقول في هذا، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له، فإذا فسد ذلك، فالواجب أن يثبت أن (كن) غير محدثة ولا مخلوقة. فإذا وجب ذلك فيها وجب في سائر كلام الله، لأن التفرقة بين جميع ذلك لا تصح، ولأن أحداً لم يفرق بين الأمرين، وهذا يوجب أن كلامه قديم⁽⁵⁷⁾.

أما النصوص الدالة في ظاهرها على حدوث القرآن مثل قوله: ﴿إننا أنزلناه في ليلة القدر﴾⁽⁵⁸⁾ وقوله: ﴿إننا نحن نزلنا الذكر﴾⁽⁵⁹⁾ فتحمل كما يقول الباجوري⁽⁶⁰⁾ على القرآن بمعنى اللفظ المقروء الدال على الصفة القديمة القائمة بذاته، لا بمعنى الكلام الذي هو المعنى النفسي الأزلي القائم بذاته تعالى، واللفظ المنزل هو المتعبد بأقصر سورة منه.

أما الأدلة العقلية فقد صاغوها في قالب جدلي، وهي كثيرة نذكر منها قولهم:
- قد ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام فلا يخلو من أن يكون كلامه محدثاً أو قديماً، وقد علم بالضرورة أنه لا يجوز أن يكون محدثاً، لأنه لو كان كذلك لم يخل من أمور ثلاثة:

- إما أن يقوم بذات الباري تعالى.

- أو يقوم بجسم من الأجسام.

- أو يقوم لا بمحل.

فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث وهو محال. فإن الحوادث لا

تقوم بحادث، وإن قام بجسم يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم، وهو محال. ويبطل قيام الكلام لا بمحل. فإن الكلام حادث وعرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها، إذ لو جاز منها للزم في سائرهما⁽⁶¹⁾.

- لو لم يكن الله تعالى متكلماً فيما لم يزل، لوجب كونه أخرس أو ساكتاً، لأن الحي إذا لم يكن به آفة وجب كونه متكلماً أو ساكتاً ولا يلزم على ذلك أن الطفل الذي في حال صياحه لا يكون متكلماً ولا ساكتاً، ولا أخرس، لأنه ممن يصح أن يتكلم، للطفولية التي هي آفة مانعة من الكلام، فأما من لا آفة به فيجب كونه متكلماً، إذا لم يكن أخرس وساكناً وصائحاً وجب كونه متكلماً.

ولما ثبت استحالة كونه تعالى جاهلاً وشاكناً وجب كونه عالماً، فبَنَفِي أضداد العلم وجب كونه عالماً، فكذلك يجب كونه متكلماً بنفي أضداد الكلام عنه. وإذا صح ذلك ولم يجز كونه متكلماً لنفسه، ولا بكلام محدث، فيجب كونه متكلماً بكلام قديم⁽⁶²⁾.

- إن كونه تعالى آمراً ناهياً من صفات الكمال، ولا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات، بل لا بد وأن تكون صفات تدل عليها هذه العبارات، فلو كانت تلك الصفات حادثة لزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال⁽⁶³⁾.

اعترض المعتزلة ومن وافقهم في مذهبهم بحدوث الكلام الإلهي على مجمل فكرة الأشاعرة بأدلة عقلية وعقلية، ناقضة ومبطلّة لها، فمن أدلتهم النقلية نذكر⁽⁶⁴⁾:

- قولهم: إن القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره، يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن، ولأنه سور مفصلة مقطعة له أول وآخر ونصف وربيع وسدس وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً.

وقد دل الله على ذلك في كتابه فقال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾⁽⁶⁵⁾، والذكر هو القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾⁽⁶⁶⁾، فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً،

وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: ﴿وإننا له لحافظون﴾ فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿ألر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾⁽⁶⁷⁾، فقد بين كونه مركباً من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب، أي مجتمع من كتب، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً، ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال، وقال تعالى: ﴿ثم فصلت﴾، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً.

وأظهر من ذلك كله قوله تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾⁽⁶⁸⁾، فقد وصفه بأنه مُنَزَّل أولاً، ثم قال: ﴿أحسن الحديث﴾ وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد، وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه، وقال متشابهاً، أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه، وما هذا حاله لا بد من أن يكون محدثاً.

أما الأدلة العقلية على بطلان مذهب الأشاعرة في قدم الكلام الإلهي، فقد اتخذت هي الأخرى مسحة جدلية، نذكر منها قول المعتزلة:

* إذا أثبتتم (الأشاعرة) كلاماً قديماً أزلياً لم يخل بعد ذلك من أمرين:

- إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ونهياً وإخباراً.

- أو لا تقضوا بذلك.

فإن حكمتم أنه كان في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً فذلك باطل من وجوه:

الأول: أن من حكم الأمر والنهي أن يُصادف مأمور أو منهي ولم يكن في الأزل مخاطب معرض لأن يُحث على أمر ويُزجر عن آخر، ويستحيل كون المعدوم مأموراً.

الثاني: أن كلامه تعالى مع نفسه من غير مخاطب سفيه ولا يليق ذلك به، لأن قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾⁽⁶⁹⁾. وقوله: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾⁽⁷⁰⁾، ونوح عليه السلام غير موجود وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم، من العبث والسفه.

وإن حكمتم أنه لم يكن في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً، فقد ذهبتُم إلى ما لا يعقل، واركتبتم جحد الضرورة⁽⁷¹⁾.

- أجمع المسلمون قبل ظهور الخلاف في قدم الكلام الإلهي وحدوثه على أن القرآن كلام الله، وأنه معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام، والآية على صدقه، والمعجزة لا تكون إلا فعلاً خارقاً للعادة واقعاً على يد النبي.

ويستحيل أن يكون القديم معجزاً، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدّثين من بعض، ولو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس معجز، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً⁽⁷²⁾.

انتهى المعتزلة بعد ذلك إلى تقرير نتيجة ألزموا بها مخالفتهم صاغها القاضي عبد الجبار في قوله⁽⁷³⁾.

«لا دلالة أدل على حدوث شيء من الأشياء كما دل على حدوث الكلام، لأنه لا يتصور كلاماً إلا وهو حادث، ألا ترى أنه لو كان موجوداً من قبل لأدركه، وفي الحالة الثانية لو نفى لأدركه، فلا بد من تجدد وجوده وتجدد عدمه، فكيف يجوز والحال هذه أن يعتقد أنه مثل لكلامنا وهو قديم.

ومتى اعتقدوه مخالفاً لهذه الحروف فهو خروج عن المعقول، فمن أين أنه كلام، والكلام في صفة الشيء وفي حكمه فرع في أصله، ويلزمهم على القولين جميعاً تجويز ألوان قديمة، إما مماثلة لهذه الألوان أو مخالفة لها، وكذلك الحال في الأجسام وغيرها، وهذا يؤدي إلى ضروب من الجهالات».

أساس الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة

انحصر النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة - كما تبين - في نفي المعنى وإثباته، أي في نفي كلام النفس وإثباته، فكلام الله تعالى عند الأشاعرة يطلق على المعنى وحده، ولذلك هو صفة لله تعالى، وصفة القديم قديمة، والعبارات الدالة على الكلام الإلهي إنما تسمى كلاماً مجازاً لا حقيقة، أما المعتزلة فقد نفوا أصلاً صفة الكلام عن الحق عز وجل كشيء أو ذات قائمة بالله تعالى، لاعتقادهم بأن هذا من شأنه أن يجر للقول

بتعدد القدماء، ولا قديم إلا الله وحده.

فأصل الخلاف إذن يمكن حصره في الأسماء التي تطلق على المعنى فبينما يسميه الأشاعرة بالكلام النفسي، ويعدونه صفة قائمة بذاته تعالى وزائدة على الإرادة والعلم، يؤكد المعتزلة على أن المعنى لا يسمى كلاماً لا مجازاً ولا حقيقة، ومرد المعنى إلى صفة الإرادة إذا كان مدلوله أمراً ونهياً، وإلى صفة العلم إذا كان مدلوله خبراً.

ولما أنكر الأشاعرة⁽⁷⁴⁾ قول المعتزلة من أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، تخيلوا أنهم إذا سلموا لهم بهذا الأصل أوجب أن يعترفوا بأن الله فاعل لكلامه، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقول الكلام بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاته محلاً للحوادث، فقالوا: المتكلم ليس فاعلاً للكلام، وإنما صفة قديمة لذاته كالعلم والإرادة وغيرها، وهذا يصدق كما يرى ابن رشد⁽⁷⁵⁾ على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ.

والمعتزلة من جانبهم لما رأوا أن الكلام مؤلف من أصوات وحروف مرتبة ومتعاقبة، انتهوا إلى أن الكلام هو ما فعله المتكلم، أي أن الكلام هو اللفظ، ولهذا قالوا ويحدث، واللفظ من حيث هو فعل فلا يقوم بالضرورة بفاعله، وإنما ينفك عنه وحدوثه في محل، وهو ما تمسك به الأشاعرة وجعلوه شرطاً لازماً في الكلام، أعني قيام الكلام بالمتكلم.

والمحصلة الأخيرة التي أكد عليها المختلفان لها ما يسوغها، فالمعتزلة كما يقول الرازي⁽⁷⁶⁾: «فسروا الكلام القائم بغيره تعالى بأنه يخلق أصواتاً وحروفاً دالة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارهاً لبعضها، وهذا غير ممتنع ألبيته».

أما الأشاعرة⁽⁷⁷⁾ فقد بينوا «أن الله تعالى لو خلق ألفاظاً دالة على الطلب وألفاظاً دالة على الحكم، فلا بد من مدلولات لتلك الألفاظ، والألفاظ الدالة على الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة، والألفاظ الدالة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تكون تلك الصفات مدلوله

الألفاظ الدالة على الطلب، والألفاظ الدالة على الخبر. وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى، بل يجب كونها قائمة بذات الله».

والفريقان في تفسيرهما للمراد على صواب، يقول الرازي⁽⁷⁸⁾: «فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله الأشاعرة من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه الأشاعرة له معنى آخر».

وقد أشار ابن رشد في نقده لآراء المتكلمين إلى أن ما توصل إليه الفريقان يشتمل على الحق والباطل، فقال⁽⁷⁹⁾:

«... وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به، وأما الدال عليه فلم يقم به تعالي، فلا شعيرة لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائمًا، أنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق، والمعتزلة لما اشترطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس، وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل».

جمعت آراء الأشاعرة والمعتزلة - كما ظهر لنا - حول قدم الكلام الإلهي وحدوثه ما بين الخطأ والصواب، والحق والباطل، إذ نظر كل منهما إلى جانب واحد من جوانب القضية، فنظر الأشاعرة إلى المعنى وأسقطوا اللفظ من حسابهم، ونظر المعتزلة إلى اللفظ وأهملوا المعنى، والحل كمحصلة طبيعية لضيق شقة الخلاف بين الطرفين، كما يراه ابن رشد في خاتمة نقده لآراء المختلفين في «الجمع بينهما»⁽⁸⁰⁾ أي الجمع بين ما ذهب إليه، فالمعنى قديم لأنه صفة قائمة به، وثابتة في علمه تعالى منذ الأزل، واللفظ حادث لأنه دال على ذلك المعنى ومعبر عنه، ومخلوق لله تعالى، أنزله بالوحي على النبي صلى الله عليه وسلم.

تعقيب

إن الكلام - كما تبين لنا - ليس أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً بعينه يدل على ما في نفسه من علم، وقد يتخذ وسائل أخرى بها ينكشف ذلك العلم، ولذا فهو مشترك بين الله تعالى والإنسان.

غير أن الكلام مع كل الاعتبارات لا بد أن يكون من المتكلم بواسطة ما، هي اللفظ، كما في حال الإنسان، وتتنوع تلك الوساطة في حقه تعالى ووفقاً لما أشار عز وجل في قوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾⁽⁸¹⁾.

فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تعالى: (فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى)⁽⁸²⁾. ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس من اصطفاها بكلامه، وهذا هو الكلام الحقيقي، وهو الذي خص الله به موسى عليه السلام، ولذلك قال تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾⁽⁸³⁾، وأما قوله ﴿أو يرسل رسولا﴾⁽⁸⁴⁾، فهو الذي يكون منه بواسطة ملك⁽⁸⁵⁾.

وعلى هذا فالكلام الإلهي ما هو إلاّ إظهار لعلمه سواء كان بواسطة ألفاظ يوجد لها وجوداً عينياً، أو بواسطة معان يفهمها عباده وحياً، أو عن طريق المكالمات المباشرة، أو عن طريق رسول، وذلك لأن الكلام كما وضح هو صفة نفسية بها ينكشف علمه تعالى للغير، أي مع وجود القصد، والعلم لا يكون فيه القصد، وإلاّ صار كلاماً، ومن هنا صح قول من قال: إن كلامه تعالى بلا نهاية كعلمه تماماً.

ولما كان الكلام الإلهي يتخذ صورة الصوت الذي يعتمد في ظاهره على مخارج الحروف حرفاً واحداً أو أكثر، وله معنى دال على ما هو قائم في النفس من علم، سمي كلاماً أو معنى نفسياً، فصلاً بينه وبين العلم من جهة، ولارتباطه الشديد باللفظ الدال عليه من جهة أخرى، ولكنه يبقى في كل الأحوال صورة للعلم الذي في النفس، وإذا كان ثمة فرق بين العلم والكلام، فهو فرق بين علمين أوجب طبيعتهما انتقالهما من صورة إلى صورة، أن يتميز كل منهما بمميزات وأحكام خاصة يستقل بها في الوجود.

ومن هنا عد الكلام الإلهي مساوياً للعلم الإلهي في المتعلق ويختلف عنه في التعلق، لأن تعلق العلم يتعلق انكشاف، وتعلق الكلام يتعلق دلالة بين ويفيد علمه تعالى بالواجبات والممكنات والمستحيلات⁽⁸⁶⁾، فالكلام مثلاً يدل على أن ذات الله وصفاته واجبة، وعلى أن الشرك والصاحبة مستحيلة في حقه تعالى، وأن رزق العبد وموته من الأمور الممكنة.

وفي أغلب كتب أهل السنة المتأخرين⁽⁸⁷⁾ تنوع دلالة الكلام إلى أقسام اعتبارية: فمن حيث تعلقه بطلب فعل كالصلاة أمر، ومن حيث تعلقه بطلب ترك كالزنا نهي، ومن حيث تعلقه بمعنى مطابق للواقع مثل إن فرعون فعل كذا وكذا خبر، ومن حيث تعلقه بثواب مستقبل مثل: إن الطائع له الجنة وعد، ومن حيث تعلقه بوقوع عذاب مستقبل مثل: إن العاصي له النار، وعيد، إلى غير ذلك من الأقسام.

من كل ذلك نخلص إلى أن الكلام لا يحتمل تلك القسمة الزمانية التي انتهى إليها الأشاعرة والمعتزلة، بل إن قسمة الكلام كصورة للعلم إلى معنى ولفظ دال على المعنى، تبطل تلقائياً فكرة القدم والحدوث برمتها، وذلك من منطلق أن المعنى هو «ما يفهم من اللفظ»⁽⁸⁸⁾، فإذا أراد المتكلم إيصال ما في نفسه من علم، وقصد إلى ذلك قصداً، تعمد إيقاعه وطرحه في صورة ألفاظ وأصوات مخصوصة يستحيل بلوغ مقصوده ومراده بدونها، وما هذا شأنه لا يحتمل الحكم عليه بالقدم والحدوث بالمفهوم الزمني، والخاص بالأفعال التي تخضع بطبيعتها الحركية للزمان.

أما انتقال المعنى بالمفهوم الحركي من حيث هو علم في النفس إلى ظاهر الوجود، واتخاذ صورة ألفاظ مرتبة ترتيباً حركياً وآتياً، فلا تؤدي إلى ذلك الحكم، ولا إلى تلك القسمة التي هي من شأن الأفعال وحدها، وذلك لتطابق العلم والكلام تطابقاً لا يتصور معه انفكاك أحدهما عن الآخر، حتى وإن استقل كل منهما عن الآخر اسماً ومفهوماً وتعلقاً.

الهوامش والمراجع

- (1) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج (5)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: شركة مصطفى الباني الحلبي، 1972م، ص 131.
- (2) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، 1910م، ص 48.
- (3) أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفوي: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة 1993م، ص 758 و 759.
- (4) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الإيباري، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1961م، ص 6.
- (5) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 6 و 7.
- (6) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن أحمد: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، ص 306.
- (7) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 7.
- (8) الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن: المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ، ص 279.

- (9) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965، ص 535، وأيضاً: المحيط بالتكليف، ص 309.
- (10) المحيط بالتكليف، ص 309.
- (11) المحيط بالتكليف، ص 307.
- (12) المحيط بالتكليف، ص 308.
- (13) شرح الأصول الخمسة، ص 308.
- (14) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1353 هـ، ص 177.
- (15) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: معالم أصول الدين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، ص 3.
- (16) المحيط بالتكليف، ص 306.
- (17) شرح الأصول الخمسة، ص 522، 533، 535.
- (18) شرح الأصول الخمسة، ص 528.
- (19) شرح الأصول الخمسة، ص 549 والمحيط بالتكليف، ص 85، 86.
- (20) الأربعين في أصول الدين، ص 182.
- (21) سورة النازعات، آية 17.
- (22) الأربعين في أصول الدين، ص 181.
- (23) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 89.
- (24) سورة المزمل، آية 23.
- (25) سورة الأعراف، آية 185.
- (26) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 89.
- (27) سورة هود، آية 1.
- (28) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 89.
- (29) سورة الكهف، آية 109.
- (30) سورة لقمان، آية 27.
- (31) سورة البقرة، آية 106.
- (32) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 89.
- (33) سورة الطور، آية 34.
- (34) عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ، ص 369، 270، وأيضاً: المكلائي أبو الحجاج يوسف، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق فؤاد حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، 1977، ص 275.
- (35) عبدالعزيز يحيى الكنانى: كتاب الحيدة، تحقيق جميل صليبا، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1964م، ص 128، 129.
- (36) الأربعين في أصول الدين، ص 174.
- (37) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 258.
- (38) الجويني، إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985م، ص 114.
- (39) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 259، 260.
- (40) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 105.
- (41) المواقف في علم الكلام، ص 294.
- (42) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 112 و 114.
- (43) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 285، 286.
- (44) الطحاوي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، القاهرة: المكتب الإسلامي، 1984م، ص 269، وأيضاً: السفاريني، محمد أحمد: لوائح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المرضية في عقيدة الفرق المرضية، القاهرة: مطبعة لجنة المنار الإسلامية، 1323 هـ، ص 113.
- (45) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 124، 125.

- (46) إبراهيم الباجوري: شرح جوهرة التوحيد، تحقيق محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تنان، بيروت: بدون ناشر، بدون تاريخ، ص 173.
- (47) شرح جوهرة التوحيد، ص 115، 116.
- (48) شرح جوهرة التوحيد، ص 58، 59.
- (49) شرح جوهرة التوحيد، ص 115، وأيضاً: أبو حنيفة النعمان بن ثابت: شرح الفقه الأكبر، شرح ملا علي بن سلطان محمد القاري، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955، ص 84.
- (50) سورة الروم: آية 4.
- (51) معالم أصول الدين، ص 61.
- (52) سورة الأعراف، آية 54.
- (53) سورة الرحمن، آية 1، 3.
- (54) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 176.
- (55) سورة يس، آية 82.
- (56) سورة النحل، آية 40.
- (57) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 165، 166.
- (58) سورة القدر، آية 1.
- (59) سورة الحجر، آية 9.
- (60) شرح جوهرة التوحيد، ص 175.
- (61) الجويني، إمام الحرمين: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فؤاد حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، 1987م، ص 103.
- (62) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج (7)، «خلق القرآن»، ص 133.
- (63) معالم أصول الدين، ص 62.
- (64) شرح الأصول الخمسة، ص 531، 532.
- (65) سورة الأنبياء، آية 2.
- (66) سورة هود، آية 1.
- (67) سورة الحجر، آية 9.
- (68) سورة الزمر، آية 23.
- (69) سورة الفتح، آية 29.
- (70) سورة نوح، آية 1.
- (71) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 276، 277.
- (72) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 280.
- (73) المحيط بالتكليف، ص 318، 319.
- (74) ابن رشد، أبو الوليد محمد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978م، ص 73.
- (75) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 73.
- (76) الأربعين في أصول الدين، ص 179.
- (77) الأربعين في أصول الدين، ص 179.
- (78) الأربعين في أصول الدين، ص 179.
- (79) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 73.
- (80) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 74.
- (81) سورة الشورى، آية 51.
- (82) سورة النجم، الآيات 9 - 10.
- (83) سورة النساء، آية 164.
- (84) سورة الشورى، آية 51.
- (85) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 72، 73.
- (86) الدسوقي، محمد: حاشية الدسوقي على أم البراهين، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 112.
- (87) شرح جوهرة التوحيد، ص 114.
- (88) الكليات، ص 842.