Available at:
http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah
https://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v14i1.2303

TSAQAFAH
Jurnal Peradaban Islam

التوحيد عند المعتزلة الجدد: هارون ناسوتيون نموذجا

Hamdan Maghribi*
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta
Email: hamdanmaghribi@iain-surakarta.ac.id

Abstract

The collapse of the Abbasid Dynasty has a major impact to the influence and presence in the Mu'tazilah school of thought at the time. Mu'tazilah subsequently faded away. Nevertheless, Mu'tazilah's offer that gives a large portion of reason in understanding the context of revelation and time attracts a lot of contemporary Muslim intellectuals attention. One of them is Harun Nasution who preserves his theological ideology with the Neo-Mu'tazilah, as the successor of the earlier Mu'tazilah. Harun plays an important role in reviving the Mutazilah's point of view in understanding the religious context, especially in Indonesia. Theological studies of Islam in Indonesia are no more than footnotes from the point of view that Harun and his disciples have disseminated. One conversation that is of great concern among Mu'tazilah and other *'Ilm al-Kalâm* schools of thought is the concept of monotheism, which leads to the discussion about the nature of God, justice, will, and deed of humankind. Harun is inseparable with his Neo-Mu'tazilah from this discussion. Harun does not contradict the classical Mu'tazilah opinion of the concept of Tawhid. The review and analysis of this article use literature review referring to the primary references; classical Mu'tazilah figures, Neo-Mu'tazilah that Harun has been the voice of, as well as the authoritative literature outside Mu'tazilah as the material of analysis and comparison.

Keywords: Mu'tazilah, Neo-Mu'tazilah, Tawhid, Harun Nasution, 'Ilm al-Kalâm

* Prodi Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. Jl. Pandawa, Pucangan, Kartasura, Pucangan, Kartasura, Kabupaten Sukoharjo, Jawa Tengah 57168. Telp.: (+62-271) 782404

Abstrak

Mu'tazilah muncul sebagai aliran teologi dalam khazanah pemikiran Islam yang kokoh sejak ditasbihkan menjadi ideologi resmi negara pada Dinasti Abbasiyah, karenanya aliran ini memiliki peran penting dalam historiografi Ilmu Kalam. Runtuhnya Dinasti Abbasiyah berdampak besar pada pengaruh Mu'tazilah dalam kancah pemikiran Islam saat itu. Mu'tazilah kemudian meredup bahkan banyak yang kemudian menyerang aliran dan menyematkan tuduhan-tuduhan pejoratif. Namun demikian, tawaran Mu'tazilah yang memberi porsi besar pada akal dalam memahami konteks wahyu dan zaman menarik banyak perhatian intelektual Muslim kontemporer. Salah satunya adalah Harun Nasution yang menasbihkan faham teologinya dengan Neo-Mu'tazilah, sebagai penerus dari aliran Mu'tazilah sebelumnya. Peran Harun sangat besar dalam menghidupkan kembali pokok pemikiran Mu'tazilah. Kajian-kajian aliran teologi dalam Islam yang ada di Indonesia tidak lebih hanya catatan kaki dari pokok pemikiran yang telah disebarluaskan oleh Harun dan para muridnya. Salah satu perbincangan yang menjadi perhatian besar kalangan Mu'tazilah dan juga aliran Kalam lainnya adalah konsep tauhid, yang kemudian melahirkan pembahasan tentang sifat-sifat Tuhan, keadilan, kehendak, perbuatan Tuhan dan kebebasan manusia. Harun dengan Neo-Mu'tazilah-nya pun tak terlepas dari diskusi ini. Harun tidak banyak berseberangan dengan pendapat Mu'tazilah klasik tentang konsep Tauhid. Kajian dan analisa dalam artikel ini adalah kajian pustaka yang mengacu pada referensi primer; baik dari tokoh Mu'tazilah klasik, Neo-Mu'tazilah yang disuarakan Harun dan juga literatur otoritatif diluar Mu'tazilah sebagai bahan analisa dan pembanding.

Kata Kunci: Mu'tazilah, Neo-Mu'tazilah, Tauhid, Harun Nasution, Ilmu Kalam

تمهيد

يعتبر هارون ناسوتيون، المؤسس الأول للاتجاه الاعتزالي الجديد في إندونيسيا،[1] ولهذه الشخصية – في الحقيقة – تأثير كبير في وضع الأسس الكلامية لقضايا أصول الدين بشكلها الجديد في إطار الفكر الإندونيسي.[2] وهذا ظاهر –حسب قراءتي

[1] حمدان مغربي، **الاعتزالية الجديدة في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا**، (سوراكرتا: الجامعة الإسلامية الحكومية للطبع، د.ت.)

[2] اعتبرت كتب هارون ناسوتيون في علم الكلام ضمن مقررات الدراسة في الجامعات الإسلامية الحكومية في إندونيسيا منذ الثمانينات إلى اليوم.

ومتابعتي – فلم يأت بعد هارون من أتباعه ومن تأثروا بالنزعات العقلانية، من يكتب بحثا كلاميا إلا وتبع ما قد طرحه هارون في كتاباته. بل هم في كتاباتهم أخذوا الأسس التي وضعها هارون وكأنها قضية مسلمة بالإجماع.[٣]

لذا من الجدير أن أطرح آراء هارون في قضية التوحيد كإحدى قضايا أصول الدين لدى المعتزلة الجدد. وهذه القضية تشمل[٤]: مفهوم التوحيد، والصفات الإلهية هل هي موجودة أم معدومة، وإرادة الله المطلقة وقدرته، وعدالة الله، ورؤيته في الجنة، وقضية الكلام الإلهي، ثم الأفعال الواجبة لله.

مفهوم التوحيد

التوحيد لغة: أصلُ واحدٍ، يدل على الانفراد،[٥] ووحّده توحيدا: جعله واحدا، وكذا أحّده.[٦] والواحد أول عدد في الحساب.[٧] وقيل: الواحد هو الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الانقسام.[٨] والواحد: منفرد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد: منفرد بالمعنى.[٩] أما في الاصطلاح فنقول: أحّدت الله، ووحدته وهو الأحد الواحد.[١٠] وقيل: الواحد هو الذي لا نظير له، ولا مثيل، ولا يجمع هذين الصفتين إلا الله.[١١] والواحد هو الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر.[١٢] ويجوز أن ينعت الشيء بأنه واحد، فأما

[3] Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Jakarta: Paramadina, 2002); H. A. Mustofa, *Filsafat Islam,* (Bandung: Pustaka Setia, 1997).

[4] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan,* (Jakarta: UI Press, 2006), 103-146; Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* (Jakarta: UI Press, 1987), 64-88.

[٥] أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج ٦، ٩٠.

[٦] الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج ٢، ٥٢٥.

[٧] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٧)، ج ٥، ١٩٣.

[٨] ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج ٣، ٤٥١.

[٩] **المرجع السابق**، ٤٥١.

[١٠] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، ١٩٨.

[١١] ابن منظور، **لسان العرب**، ٤٥١.

[١٢] الزبيدي، **تاج العروس** ...، ٥٢٦.

أحد فلا يوصف به غير الله؛ لخلوص هذا الاسم الشريف له.[١٣] فلا يقال رجل أحد، كما يقال: رجل واحد؛ لأنه من خصائص الذات الإلهية التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يجوز إطلاقها على غيره.[١٤] فمعنى التوحيد: هو الإيمان بالله وحده، لا شريك له، والله الواحد والأحد: ذو الوحدانية والتوحيد.[١٥]

والتوحيد مسألة اهتم المعتزلة الجدد بها، ولا غرو في ذلك؛ لأن التوحيد هو أصل رسالات الأنبياء وأساسها. وقد أجمع المسلمون على أن الله واحد، كما دل عليه الكتاب، والسنة، والعقل. والتوحيد عندهم هو "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به".[١٦]

ويلزم المكلف معرفة التوحيد؛ "وأن الله تعالى قديم؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت. والمعتزلة الجدد تقحم نفي الصفات في مسمى التوحيد، ولا يعتبر العبد موحدا إلا إذا اعتقد نفي الصفات".[١٧] وقالوا بأن "إثبات ذات قديمة وصفات قديمة ينافي التوحيد، ويؤدي إلى الشرك؛ لأن القدم أخص خصائص الذات الإلهية، وأهم ما يميزها عن غيرها، فمن أثبت ذاتا قديمة وصفات قديمة، فقد أثبت شريكا مع الله في الأزلية والقدم. ولذا قالوا بأن إثبات صفات قديمة زائدة على الذات يؤدي إلى الشرك".[١٨] "والله عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحي بحياة، وحياته ذاته".[١٩] أو أن الله عالم لذاته، قادر حي لذاته، ومعنى لذاته: أي لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم، أو حال توجب كونه عالما.[٢٠] ومن ثم فلا بد لكل مكلف أن يعتقد في الصفات أنها هي الذات، وليست أمرا زائدا عليها.

---

[١٣] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، ١٩٨.

[١٤] ابن منظور، **لسان العرب**، ٤٥٢.

[١٥] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، ٤٥٠.

[16] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 135

[17] *Ibid*.

[18] *Ibid*.

[19] Harun Nasution, *Muhammad Abduh...,* 72-73.

[20] *Ibid.,* 74.

وهذا يعني أن التوحيد في مفهوم رائد الاعتزالية الجديدة في إندونيسيا يعني أن الله واحد في القدم لا يشاركه في القدم شيء، ولو كان صفة من صفاته؛ وغير ذلك هو نفي الإثنينية ونفي التعدد، وأنه لا ثاني له. وأيضا يلزم عن التوحيد أنه لا يتجزأ ولا يتبعض. ولكنهم يريدون من هذا المفهوم أنه ليس لله صفة مستقلة عن ذاته أو صفة هي غير ذاته؛ لأنه لو كان له صفات هكذا لكان مركبا من ذات وصفات؛ والتأليف والتركيب من صفات الأجسام. إذن التوحيد هو نفي مشابهة الله للأجسام، وذلك لا يكون عندهم إلا بنفي الصفات؛ لأن الصفات أعراض، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بجسم، وما قامت به الحوادث فهو حادث مثلها.[٢١] ولذا يجب نفي أي صفات لله زائدة على الذات؛ لأن إثبات صفات قديمة وراء الذات ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه؛ ولأن إثبات صفات قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو محال على الله.

ونقول: إن التوحيد هو أول دعوة الرسل، وهو لب كل رسالة سماوية وأساسها، وقد أجمع أهل القبلة على أن الرسل جميعا بعثوا بالدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك. ولا يرتاب أحد من المسلمين في أن التوحيد هو الأساس الأول للإسلام، وقد عرض القرآن الكريم قضية التوحيد بأساليب بارعة وطرق متنوعة، وقرر البراهين العقلية اليقينية على هذه القضية، حتى باتت قضية التوحيد عند أصحابها يقينا لا يمازجه شك ولا يخالطه ريب. والتوحيد الذي بُعث به الرسل، ونُزّل به الكتب، هو: التوحيد الذي دل عليه الكتاب والسنة، وهو الاعتقاد الجازم بأن الله واحد لا شريك له، وهذه الوحدة تتنوع بتنوع متعلقاتها، فالتوحيد ينقسم – باعتبار ما يجب على الموحد – إلى نوعين: توحيد في المعرفة والإثبات، أو توحيد في العلم والقول، وتوحيد في القصد والطلب، أو توحيد في الإرادة والعمل.[٢٢]

والأول هو: إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته، وأفعاله، وأسمائه، وأنه ليس كمثله شيء في ذلك كله. ويشمل هذا التوحيد وصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسله، والإيمان بأنه في ذاته أحد صمد لا يتبعض، ولا يتفرق بحيث يكون

[21] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 138.

[٢٢] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٢ هـ)، ج ١، ٤٧٩. ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩١ هـ)، ٨٨.

شيئين، وهو تعالى واحد في ذاته وأسمائه وصفاته ولا نظير له، وواحد في ملكه وأفعاله فلا شريك له. وهو متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفؤ ولا مثيل.[٢٣] وأما الثاني، فهو التوحيد المتعلق بالأعمال وإخلاص العبادة لله وحده، وعدم صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله، بحيث يكون نشاط المسلم وسلوكه كله مسدّدا نحو غاية واحدة، وهي عبادة الله وحده دون شريك.[٢٤]

أما باعتبار متعلقه، فيتنوع التوحيد إلى ثلاثة أنواع؛ الربوبية، والألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وهذه الأنواع الثلاثة متلازمة، لا ينفك بعضها عن بعض؛ وذلك لأن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، بمعنى أن من أقر بأن الله هو الخالق، الرازق، المحيي، المميت؛ فإن ذلك يستلزم منه أن يعبده وحده، ويخلص له في العبادة، فلا يصرف شيئا من أنواع العبادة لغير الله.

وقد سلك القرآن الكريم هذا المسلك لتقرير توحيد الربوبية والألوهية معا؛ حيث نجده يسوق الآيات الدالة على ربوبية الله؛ وبعد أن تتقرر قضية الربوبية لدى الناس يلزمهم بأن يعبدوه وحده دون شريك؛ وبهذا يجعل القرآن الكريم توحيد الربوبية برهانا على توحيد الألوهية. والإقرار بالربوبية يقتضي ويستلزم التسليم بالألوهية، وإفراده بالعبادة، فلا يستحق الألوهية والعبادة الخالصة إلا الخالق. وقد تجلى هذا المعنى في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ – الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ. فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ. (البقرة [٢]: ٢٢–٢١).

ولا يكتمل توحيد العبد حتى يأتي بأنواع التوحيد الثلاثة مجتمعة؛ فمن أقر بتوحيد الربوبية، ثم أشرك في العبادة؛ فتوحيده باطل. وكذلك من أفرد الله بالعبادة، ولكنه لم يحقق توحيد الربوبية بمعنى أنه اعتقد أن بعض المخلوقات تستقل عن الخالق[٢٥] بالتأثير في الكون أو نحوه، فتوحيده لا يصح. قوله تعالى: وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ – بَلِ اللَّهَ

[٢٣] ولقد بين الله سبحانه هذا النوع من التوحيد في آيات كثيرة، منها في سورة الإخلاص.
[٢٤] ومن الآيات التي تدل على هذا النوع: الكافرون [١٠٩]: ٦–١.
[٢٥] مثل قول أصحاب الاعتزالية الجديدة بأن الإنسان خالق لأفعاله وحر في إرادته.

فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ. (الزمر [٣٩]: ٦٦-٦٥). وكذلك من وحد الله في ربوبيتة وألوهيته،ولكن ألحد في أسماء الله وصفاته، فسمى الله باسم لا يليق به، أو وصفه بصفة نقص وعيب مما تنزه الله عنه، فتوحيده فاسد، ولهذا فإنه لا ينفع العبد أن يأتي ببعض أنواع التوحيد ويهمل الباقي. ومن تدبر النصوص الشرعية، يجد أنها دعت إلى توحيد الله بطرق عديدة، وسدت كل ذريعة تفضي إلى الشرك، ولهذا فإن التوحيد الخالص من كل شائبة من شوائب الشرك لا نجده — اليوم – إلا في الإسلام ولدى المسلمين الذين يستمدون العقيدة من الكتاب والسنة على وجه أخص.

فالمعتزلة الجدد، كأسلافهم، أدرجوا في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقا، ونفي العلو، ونفي الرؤية، وأدخلت في مسمى التوحيد القول بخلق القرآن، ولهذا لقب أسلافهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، واعتبروا من أثبت الصفات والرؤية مشبِّها وممثلا ومجسما. ونستخلص من ذلك أن المعتزلة الجدد أخفقوا في تحقيق توحيد الأسماء والصفات، وغفلوا عن توحيد الألوهية، واهتموا بمجرد إثبات الصانع، وأن خالق العالم واحد.

أ– في الصفات جملة:[٢٦]

قسم هارون صفات الله – حسب الصورة الكلامية التقليدية – إلى صفات ذات وصفات فعل،[٢٧] والأولى هي: الصفات التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها، فبقولنا: "الله عالم" فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف الباري سبحانه بضده، ولا بالقدرة على ضده، وهو الجهل، وكقولنا "قادر حي" وكذا باقي الصفات الذاتية لا يتصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت. وأما الثانية، فهي الصفات التي يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها: كالإرادة، فإنه يصح أن يوصف الله بضدها، وهي الكراهة، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضدهما وبالقدرة على ضدهما وهما البغض والسخط.[٢٨]

---

[٢٦] لم يذكر هارون في قضايا أصول الدين شيئا عن الأسماء، وإنما اكتفى بذكر الصفات دون الأسماء.

[27] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 71-74.

[28] *Ibid*.

ويرى هارون أن الصفات الذاتية؛ العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والقدم، وجلاله وكبرياؤه سبحانه وسائر صفاته الذاتية[٢٩] هي نفس ذات الله، بمعنى أن الصفة هي الذات، وليست أمرا زائدا على الذات، فعلم الله هو الله، وقدرته هي هو، وهو حي وحياته هي هو، وهو قديم بقدم هو ذاته.[٣٠] بل زعم في رسالته للدكتوراه أن الإمام محمد عبده ممن اعتقد بنفي الصفات كما اعتقده المعتزلة.[٣١] ولهذا زعم هارون أن من التوحيد والتنزيه نفي الصفات والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة.[٣٢]

وصفات الأفعال[٣٣] هي: الإرادة، والكلام، والخلق، والرزق، والتصوير والإحياء والإماتة.[٣٤] وصفات الأفعال عند هارون ليست قديمة، ولا قائمة بذاته؛ بل هي لا في محل؛ لأنها حادثة عند إرادة وجود الفعل، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة؛ لأنها تتجدد بتجدد المرادات، وبتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق.[٣٥] والإرادة عنده ليست قديمة؛ لأنه يريد الحادث وقت حدوثه أو عند إرادة حدوثه، فتحدث الصفة بحدوث متعلقها، إلا أنها لا تقوم بذات الله، وليس لها محل كذلك تقوم به؛ لأنها حادثة، وقيام الحادث بذات الله باطل؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث مطلقا حادث.[٣٦]

ونفهم من هذا أن ما قاد هارون إلى إنكار زيادة الصفات على الذات هو أنه يرى أن العلم والقدرة والإرادة والحياة إما أن تكون حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهذا مستحيل؛ وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء. ولهذا السبب أيضا يرى أن المسيحية ليست دينا توحيديا؛ لأنها تزيد قديمين على الذات الإلهية.[٣٧]

---

[٢٩] أثر الفكر الاعتزالي في الأشاعرة، المرجع السابق. ولم يذكر هارون الصفات الذاتية لله وإنما يكتفي بذكر الصفات الذاتية بل في أكثرها اقتصر بالصفات فحسب.

[30] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 73.

[31] *Ibid*., 74.

[32] *Ibid*., 80-83.

[33] *Ibid*., 81-83.

[٣٤] أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ١٧٧.

[35] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 128.

[36] *Ibid*.

[37] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1985), 9-22.

وقصارى الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة من صفات النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس.

ونقول كما قال ابن قيم الجوزية: "إن الصحابة آمنوا بما ورد به الكتاب والسنة النبوية، فأثبتوا لله جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه الحكيم وبما وصفه به رسوله الكريم، فتلقوها بالقبول والتسليم إيمانا جازما، وأثبتوا تلك الصفات على الحقيقة دون أن يئولوها أو يحرفوها عن مواضعها، أو يشبهوها بصفات الخلق. ولم يؤثر عنهم أنهم تنازعوا في مسألة صفات الله، بل اتفقت كلمتهم جميعا من أولهم إلى آخرهم على إثبات ما ورد به الكتاب والسنة. وإنما تنازعهم في كثير من مسائل الأحكام، لا الأسماء والصفات والأفعال".[٣٨] "والصحابة لم يؤمنوا —كما يقول المقريزي – ببعض الصفات دون بعض، أو يقسموها إلى تلك الأقسام والتفريعات التي وجدناها عند المعتزلة الجدد وأسلافهم. وقد اتفق جميع الصحابة على إثبات صفات أزلية لله"[٣٩] من علم، وقدرة، وحياة، وإرادة...إلخ.

ب– الإرادة الإلهية:[٤٠]

لقد ذكرنا سابقا أن الثقة المفرطة بقدرة العقل وحرية الإنسان تؤثر في مفهوم الإرادة الإلهية؛ وذلك لأن هذا اليقين يحمل قيدا على إرادة الله، كما أن اليقين بتعلق الإنسان بالله مطلقا يحمل على اليقين في الإرادة المطلقة لله. وإرادة الله عند هارون –باعتقاده في حرية الإنسان واختياره – ليست مطلقة.[٤١] ولقد حدد الله سبحانه إرادته المطلقة – وفقا لهذا المذهب – بحرية الإنسان في إيجاد أفعاله، وإتيانه تعالى الإنسانَ القدرة والقوة على أفعاله. وذكر أن إرادة الله ليست محدودة بهذا السبب فحسب، وإنما محدودة "بسنة الله" على العموم. وقال تأييدا لرأيه بأن هذا المفهوم

[٣٨] ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ١، ٥٥.

[٣٩] تقي الدين المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ٣٥٦.

[40] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 75-78.

[41] *Ibid.*, 75.

جاء به الإمام محمد عبده في تفسير المنار،[42] إلا أن هارون لم يذكر نص كلام الإمام محمد عبده كاملا، وفيه يقول الإمام: "إن من يطلب الدنيا وحدها ولا يعمل للآخرة عملها فليس له في الآخرة من خلاق، وإن من هدي الإسلام أن يطلب المرء خير الدنيا وخير الآخرة ويقول: {ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة}، فالإنسان يطلب ويريد بحسب سعة معرفته وعلو همته ودرجة إيمانه وله ما يريد كله أو بعضه بحسب سنن الله وتدبيره لنظام هذه الحياة." والإرادة الإنسانية ليست مجرد قدرة الفاعل على أفعاله، وقد بين الأستاذ الإمام أن "لإرادة الإنسان دخلا في تلك السنن والمقادير، فاعرف قيمة إرادتك واعرف قبل ذلك قيمة نفسك، فلا تجعلها كنفوس الحشرات التي تعيش زمنا محدودا، ثم تفنى كأن لم تكن شيئا مذكورا". فليس غرضه من هذا هو نفي إرادة الله تعالى، أو المصادمة بينها وبين إرادة الإنسان، وإنما قصد حث الناس على العمل وعدم الاستسلام بما تأتيهم به الأحوال والظروف، والمبادرة إلى الخيرات.

وكل ما يحدث في الكون خاضع لسنة الله الذي بين قضية السببية، فسنة الله مخلوقة، وسنة الله للإنسان مختلفة عن سنته للحيوانات والنباتات وغيرها. وسنة الله للصبي غير سنة الله للرجل البالغ العاقل، هنالك "سنة" للفلاَح والنجاح، إذا تبعها الإنسان يحصل عليه بإذن الله، وإن لم يتبعها فسيفشل في الحصول على مطلوبه. وفي هذه القضية ليس للإيمان والكفر دخل ولا أثر —كما يقول هارون – ومعنى ذلك هو أنه ليس للإيمان أثر في تغيير "سنة الله"، والإنسان لن ينجح إلا إذا سلك سنة الله للنجاح، مهما كان مؤمنا، والكافر مهما يكن كفره فسينجح ويحصِّل الفوز إذا تبع وسلك سنة الله تعالى للنجاح.[43] ومما ذكرنا يتضح لنا أن "سنة الله" عند هارون والاعتزالية الجديدة هي نظام العالم الذي يدبره ويديره بالأسباب والمسببات، وهذا الحكم ثابت مطلقا لن يتغير.[44]

ثم ذكر أن هذا الحكم الكوني — سنة الله – هو من عند الله؛ وضعه في علمه الأزلي، ولن يتغير بالجزئيات، ولن يتغير حتى بإرادة الله نفسه. إرادة الله لا تتعلق بتغيير

[42] *Ibid*.
[43] *Ibid*.
[44] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 76.

أو تعطيل "سنة الله" في تدبير مخلوقاته، ومن الجهالة أن يدعو الإنسان الله بإنزال الأموال من السماء، فقولنا "كل شيء تحت مشيئة الله تعالى" عند هارون يعني: أن كل شيء من الحوادث في العالم تخضع لنظام ثابت، وهو "سنة الله"، وقولنا "والله يعطي الملك من يشاء" معناه: والله يفعل بسننه.[٤٥]

والله تعالى – عند هارون – خاضع لسنته ولن ينحرف عنها، أو بعبارة أخرى: إن الله قد حدد إرادته المطلقة بسننه التي خلقها لتدبير مخلوقاته، والله ليس ملكا من الناس يعطي الثواب والعقاب بما شاء، وإنما كل ذلك تابع وخاضع لسنن الله.[٤٦] وإذا كان الأمر هكذا، فما علاقة إرادة الله بحرية الإنسان واختياره إذن؟ عند هارون، "سنن الله" للكون كمخلوق لله تعالى هي إرادة الله نفسها، والناس في اتباعهم سنن الله في الكون يتبعون إرادة الله في حقيقة الأمر، ومن ثم فإن حرية الإنسان – عند هارون – لا تناقض إرادة الله المطلقة، وإنما هي صورة من صور إرادة الله تعالى.[٤٧] وسوف نبين هذه القضية في مبحث مستقل – إن شاء الله تعالى.

ونحن نقول: إن موضوع الإرادة والأمر إجمالا هو العالم والكون المخلوق.[٤٨] ويتضمن خلق السماوات والأرض الأمر الإلهي الكوني[٤٩]. والخلق هو الإيجاد من عدم بالإرادة الكونية، والأمر الإلهي هو تجلي المشيئة الإلهية واستمرار وجود هذا الشيء بعد ذلك إلى أجل من تقدير الله بماهية مقدرة منه أيضا.[٥٠]

---

[45] *Ibid.*, 77.
[46] *Ibid.*
[47] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 78.

[٤٨] فصلت [٤١]: ١٩-١٢.

[٤٩] وهذا معبر عنه بقوله تعالى:(وقدر فيها أقواتها) ثم أمر آخر للسماء والأرض حيث يقول: (وأوحى في كل سماء أمرها) ثم ذكر لنا أمر السماء الدنيا وحدده بأن جعلها بنجومها زينة وحفظا من الشياطين، وعقب بأن ذلك كله من تقدير الله سبحانه. ومن ثم فهي تفرق بين نوعين من الأمر أو بتعبير أدق بين فعلين للقدرة الإلهية وللمشيئة الإلهية النافذة؛ وهما: الأمر الإلهي الكوني الذي يتم به الخلق بإيجاد الشيء من عدمه، والثاني: الأمر الإلهي بتحويل وتنظيم وترتيب وتقدير أشياء لكي تصبح بماهيات وخصائص جديدة. وهذا واضح من قوله تعالى: (وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين).

[٥٠] فاروق أحمد الدسوقي، **القضاء والقدر في الإسلام**، (د.م: دار الاعتصام، ١٩٨٥)، ج ١، ٣٢٨.

فالتدبير لشئون الخلائق جميعا من خصائص ألوهيته وربوبيته التي ينفرد بها وحده، وهو أيضا مظهر الإرادة أو الأمر الإلهي الذي يتبدى لنا في صورة الأحداث المتغيرة على الأرض بين الناس بعضهم وبعض وبينهم وبين سائر الكائنات. والحكمة والهدف الذي يرمي إليه ذلك التدبير ليبلو الناس أيهم أحسن عملا،[٥١] فالتدبير المحكم بين الخلائق إنما هو للابتلاء.[٥٢] كما أن الكائنات كلها، ما عدا الإنسان والجان، غير أحرار ولا مختارين، فإن الواضح الجلي بالنسبة لها أن إرادة الله ومشيئته هي أمره؛ فما يريده الله منها وما يأمرها به وما يقضي عليها به وما يقدره لها نافذ لا محالة. وينطبق هذا على الإنس والجان كذلك، إلا أن لهما هامشا من الاختيار الحر الذي لا بد منه لأداء التكاليف الشرعية التي يترتب عليها الثواب والعقاب.

والإرادة لها في الآيات القرآنية استعمالان: الأول: بمعنى الإرادة الكونية، أي التي تقابل الأمر الكوني والقضاء والقدر، فهي الإرادة التي يتم بها الأمر الكوني والقضاء والقدر. ومن ذلك قوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ)[٥٣] وهذه إرادة الخلق التي بها يُوجِد الله الشيء بعد أن كانت عدما. والأفعال والأقدار التي تصيب العباد وتحدث في الكون فتسبب لهم الآلام أو غيرها إنما هي بإرادة الله وحده، وهي نافذة لا مرد لها، ما دام الله أرادها، فهي إذاً إرادة كونية نافذة، وهي جبر مطلق على العباد.[٥٤]

والخلق الإلهي يتم بمشيئته وإرادته، إما بكلمة "كن" الإلهية كخلق السماوات والأرض والأشياء في البدء، وكخلق آدم والملائكة وخلق عيسى وكإحداث المعجزات التي حدثت على أيدي الأنبياء، والتي لا تكون حسب ما يلمسه الإنسان العادي من السنن الكونية. وإما حسب السنن الكونية بعلل طبيعية حسية ملموسة وعلل غيبية أخرى.[٥٥] أي أن نفاذ مشيئة الله إما أن يكون وفقا لقوانين كونية، وإما بخرق هذه القوانين عموما.

---

[٥١] هود [١١]: ٧.
[٥٢] فاروق أحمد الدسوقي، **القضاء** ...، ٣٣٠.
[٥٣] يس [٣٦]: ٨٢.
[٥٤] فاروق أحمد الدسوقي، **القضاء** ...، ٣٢١.
[٥٥] **نفس المرجع**، ٣٣٢.

وكما يتم خلق الأشياء في الزمان حسب نواميس مخلوقة منذ البدء، فإن الأفعال والأقدار والقضاء الإلهي يتم في حياة الإنسان، فردا كان أو جماعة، أيضا حسب سنة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول. وهذه الأفعال أيضا مرادة لله؛ أي أن الله يريد أمورا وأحداثا للعباد والمخلوقات على مر الزمان تتم حسب سنته.[٥٦]

أما المعنى الثاني للإرادة فهو: يقابل الأمر الابتلائي التخييري التشريعي، أو بعبارة أخرى هو ما به يكون الأمر أو القضاء التخييري الابتلائي للإنسان مرادا له.[٥٧] والله بتشريعه وأوامر دينه التخييرية الابتلائية للناس يريد لهم الآخرة؛ وهذا المراد من الله للمؤمنين لا يمكن أن يكون مرادا كونيا نافذا بمعنى المراد الأول، وإلا لما وقع المؤمنون فيما وقعوا فيه من خطأ، وإنما ذلك يعني أن الله أراد أن يفعل المؤمنون كذا، ولكنهم فعلوا في بعض الأوقات خلاف ما أمرهم أو خلاف ما نهاهم. فهي إرادة إلهية تخييرية ابتلائية تكليفية، والتي يكون المراد لها هو الأمر التشريعي من الله للعباد وليس الأمر الكوني النافذ.[٥٨]

والمشكلة التي تبدو أمام العقل البشري هي: كيف يأمر الله سبحانه وتعالى بشيء ولا يحدث؟ فإذا أراد الله بنا اليسر، فلم لا يحدث لنا ذلك؟ أو كيف يأمر الله تعالى الإنسان بأوامر ويتحقق بعضها دون بعض؟ أو كيف يقضي الله على الإنسان بفعل ما ثم لا يقع؟

إنه بدون التفريق بين الأمر الكوني والأمر الابتلائي وبين الإرادة الإلهية الكونية والإرادة الابتلائية، سيكون الأمر غامضا ومتناقضا، وبالتمييز بينهما سيكون الأمر واضحا جليا. إن الأمر والقضاء والإرادة الإلهية الكونية النافذة تعمل في الجانب الجبري من الإنس والجن وبقية مخلوقات الكون، أما الجانب الاختياري في الإنس والجن، فإن الإرادة والقضاء والأمر الإلهي الابتلائي موجه إليه، أي إلى الإرادة والاختيار الإنساني الحر.[٥٩] ولا يعني هذا أن ما يحدث في الكون يحدث بخلاف إرادة الله الكونية؛ فإن

---

[٥٦] انظر الإسراء: ١٥ والقصص: ٥ وآل عمران: ١٧٦ والمائدة: ٤٩.

[٥٧] ومنه قوله تعالى في الأنفال: ٦٧.

[٥٨] يتطبق هذا على كل نصوص الشرع التي اشتملت على تكليفات للعباد أمرا أو نهيا. فمما لا شك فيه أن هذه ليست إرادة كونية نافذة عليهم بالتوبة؛ لأن التوبة والإيمان بالله إنما هو فعل اختياري يحاسب عليه المرء، ولكن ذلك يعني أن الله بدينه وتشريعه يريد للعبد بإرادة تشريعية ابتلائية أن يتوب عليه.

[٥٩] فاروق أحمد الدسوقي، **القضاء** ...، ٣٣٤.

فعل الإنسان المخالف لأمر الله التخييري موافق لأمره الكوني الذي هو قضاء الله وأمره بجعل الإنسان حرا يفعل ما يختار لابتلائه التخييري. وهذا أمر كوني عام شامل سابق على الأمر الابتلائي في الزمان.[٦٠]

ويبدو لي من هنا، أن سبب قول هارون ومن سار وفق نهجه من المعتزلة الجدد في مسألة الإرادة الإلهية يرجع في جانب منه إلى عدم الاهتمام بمعنى الإرادة وعدم التفريق بين نوعيها كما سبق. ولا يعني ذلك التقسيم أن إرادة الله متعددة، فالحقيقة التي يمكن استخلاصها أن الأمر والقضاء والإرادة الإلهية صفة واحدة لله؛ أي أنها أفعال الإرادة الإلهية الواحدة، فهي إرادة بالنسبة لذاته سبحانه، وقضاء بالنسبة لنفاذها في الكون والإنسان، وأمر بالنسبة لاستمرار نفاذ المشيئة والإرادة المتبدية في السنن البشرية والكونية.[٦١]

وكذلك فإن الإرادة الإلهية النافذة هي الموجهة للجانب الاختياري في الإنسان أو الموجهة للإرادة الإنسانية المختارة، وليس هذا تناقضا بين ما سبق قوله عن التفريق بين الأمرين والقضاءين والإرادتين؛ فالإرادة واحدة كصفة لله، ولكنها إذا صدرت للمخلوقات، بكلمة "كن"، أو بأي أمر تشريعي أو بقضاء معين، فإنها تصبح تخييرية للإنسان خاصة.[٦٢]

فالأمر يصدر من الله أمرا واحدا إلى السماوات والأرض والإنسان والملائكة، فيكون هذا الأمر كونيا نافذا للسماوات والأرض والملائكة ابتلائيا للإنسان والجان، فالأمر الإلهي واحد، ولكنه كوني لكائن وابتلائي لآخر.[٦٣] ومن ثم عندما فسق إبليس عن أمر ربه، لم يخرج عن أمر ربه الكوني، وإنما خرج وعصى الأمر الابتلائي بالسجود، وهو بفعله هذا لم يفعل أمرا خارجا عن إرادة الله الكونية، حيث قد أراد الله ما أمر، وأعطى إبليس الحرية التي تمكنه أن يفعل ما يختار.[٦٤]

---

[٦٠] **نفس المرجع**، ٣٣٥.

[٦١] **نفس المرجع**.

[٦٢] **نفس المرجع**.

[٦٣] فالأمر أو القضاء أو الإرادة الإلهية واحدة ولكنها بالنسبة للملائكة كونية حيث لا يعصون الله ما أمرهم، وبالنسبة لإبليس الذي كان من الجان، فهو حر مبتلى أمرا ابتلائيا.

[٦٤] فاروق أحمد دسوقي، **القضاء** ...، ٣٣٦-٣٣٥.

فالله سبحانه أراد بإرادة نافذة سابقة على الأوامر الابتلائية في الزمان، أن يكون الإنسان حرا، وأن يفعل ما يختاره، حتى وإن كان معارضا وخارجا عن الأمر الاختياري، وكل ذلك لحكمة الابتلاء، التي هي الحكمة الأسمى من خلق الكون والإنسان. وإذا ارتكب الإنسان أي فعل مخالف لأوامر الله ونواهيه التشريعية، فإنه بذلك يمارس الحرية، ويختار ما ينبع من إرادته وينفذه بأمر الله الكوني الأول الذي أصبح به مختارا. ويصبح معنى القدر الإلهي بالنسبة لمخالف أوامر الله تعالى قدرا منهم لعصيانهم، أو قدرا من الإنسان العاصي؛ أي أن الله مكنه من المعصية بالأمر الكوني الذي به أصبح حرا.[٦٥]

ومن ثم يكون معنى الاختيار بالنسبة للإنسان في ضوء هذا المفهوم للإرادة الإلهية: أنه إرادة اختيارية من المختار لأمر الله الكوني الذي تسير به كل الكائنات المخلوقة له تعالى. فالإنسان قد يتعامل مع أوامر الله الصادرة بالوحي ونواهيه وتشريعاته ونظمه على أنها أوامر ونواه وتشريعات اختيارية، يأخذ منها ما يشاء ويترك ما يشاء حسب هواه وتفكيره. وهذا الإنسان، سواء كان فردا أو جماعة أو أمة، لا يدخل في عداد الكائنات العابدة لله، ولا يندرج في صفوفها، وما زال هو بمعاملته للتشريع الإلهي على ذلك النحو عاصيا مريدا للدنيا وراغبا عن الآخرة.[٦٦] أما من يختار الآخرة، فإن تعامله مع أوامر الله ونواهيه تختلف عن التعامل الأول، إذ إنه ليس أمامه طريق للحصول على ما يريده ويختاره إلا أن يتعامل مع التشريع الإلهي كله على أنه أمر تكويني، وذلك قدر الطاقة والاستطاعة، بقدر التقوى.[٦٧]

فتحقيق العبودية الحقة لله مرتبط بهذا المفهوم وهذا التعامل مع التشريع الإلهي، ولا يمكن أن تتحقق العبودية لكائن ما من الكائنات المختارة إلا إذا كان قضاء الله ورسوله التشريعي قضاء مبرما جازما حتما كالكوني سواء.

---

[٦٥] **نفس المرجع**، ٣٣٦.
[٦٦] **نفس المرجع**، ٣٣٧.
[٦٧] **نفس المرجع**.

ج– رؤية الله:

ذهب الدكتور هارون والمعتزلة الجدد إلى أن رؤية الله بالعين الإنسانية مستحيلة وممتنعة في الدنيا وفي الآخرة، والعقل يقضي باستحالتها؛ لأن الله متصف بالروحانية والغيبية.[٦٨] وتمسك واعتنق هذه الدعوى؛ معتقدا أنها من صميم التوحيد، والتنزيه. وقال: إنه اعتمد في ذلك على العقل والنقل؛ فمن العقل: أن البصر لا يدرك إلا الألوان، والأشكال، أي ما هو مادي محسوس؛ والله تعالى ذات حقيقية غير مادية، فمن المستحيل — إذن – أن يقع عليه البصر.[٦٩] وبأن الرؤية تحتاج إلى جهة، ومقابلة، وأن يكون المرئي في جهة من الرائي، ومقابلا له، والباري ليس في جهة؛ لأنهم ينكرون علو الله على خلقه.[٧٠]

واعتقد أن إثبات الرؤية ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه، ويؤدي إلى التشبيه والتمثيل، حيث إن الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان، حتى يمكن توجّه حدقة العين إليه. ومن المعلوم بيقين أن الله ليس بجسم، ولا في جهة، ولا تراه الأبصار،[٧١] ولو جاز أن يُرى بالعيون في الدار الآخرة، لجازت رؤيته في الحياة الدنيا؛ لأن شروط الرؤية لا تتغير في الدنيا عن الآخرة.[٧٢] وحين استند إلى بعض الآيات القرآنية[٧٣] اشتبه عليه معناها، فأولها.[٧٤] وكذلك عمد إلى الأحاديث التي صرحت بإثبات الرؤية، فقدح في أسانيدها، ومتونها، فقال بأنها أحاديث آحاد لا يحتج بها في مسائل العقيدة، ولا تفيد العلم واليقين، ولا تثبت بها عقيدة، وتارة يؤولها. وبناء على هذا نفى رؤية الله بالأبصار نفيا مطلقا؛ لارتباطها بمسألة الجسمية، وعلو الله على خلقه.[٧٥]

---

[68] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 80.

[69] *Ibid*., 80-81.

[70] *Ibid*., 80.

[71] *Ibid*.

[٧٢] أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد، **رؤية الله وتحقيق الكلام فيها**، (المملكة السعودية: منشورات جامعة أم القرى، ١٩٩١)، ٢٦.

[٧٣] مثل قوله تعالى في الأنعام [٦]: ١٠٤.

[74] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 140-141.

[٧٥] عواد بن عبد الله المعتق، **المعتزلة** ...، ١٣٦–١٢٧.

والحق أن مسألة رؤية الله بالأبصار في دار القرار من مسائل الاعتقاد التي يجب العلم والإيمان بها؛ لأن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية قد دلت عليها. وقد أثبتها كل من الصحابة،[٧٦] والتابعين،[٧٧] وأئمة الدين[٧٨] من بعدهم، شأنها في ذلك شأن مسائل الاعتقاد الأخرى. وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الله قاهر فوق عباده، بائن منهم، يراه المؤمنون بأبصارهم عيانا في الدار الآخرة. وقد بلغ اهتمام أهل السنة والجماعة بهذه المسألة أنهم جعلوها عَلَما يمتاز به أهل السنة عمن سواهم، واعتبروها فيصلا يفرق بينهم وبين الجهمية والمعطلة.[٧٩]

ويكفي لبيان أهمية هذه المسألة ودقتها عند أهل الأثر، أنهم جعلوها داخلة ضمن أصول الدين التي تتضمن توحيد الله في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، وهي داخلة ضمن النوع الأخير.[٨٠] وقد اعتبرها أهل السنة أعلى مراتب النعيم في الجنة، فقد علموا أن الله قد أعد لعباده الصالحين في الجنة من النعيم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، إلا أن نعيمهم برؤية الله، ولذتهم بالنظر إلى وجهه أعظم من سائر ما في الجنة من النعيم المقيم. والرؤية في الآخرة وعد من الله، وقول صدق، فيراه المؤمنون بأبصارهم من فوقهم، بغير إحاطة، ولا يلحقهم من جراء تلك الرؤية ضيم، ولا مشقة، ولا شك، كما يرون الشمس صحوا، والقمر ليلة البدر، تشبيه رؤية برؤية، وليس مرئي بمرئي.

---

[٧٦] أبو القاسم الطبري، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، (بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع، د.ت)، ج ٣، ٤٦٩-٤٥٤.

[٧٧] **نفس المرجع**، ٤٧٠، ٥١١.

[٧٨] أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد** ...، ١٣٠-١٢٩.

[٧٩] منيف بن عايش العتيبي، ''أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة''، **رسالة دكتوره**، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، ١٩٩٩)، ١٢٢٣.

[٨٠] **نفس المرجع**.

ومن استدلال أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية ووقوعها بالآيات القرآنية[٨١] قوله: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ)،[٨٢] ووجه الاستدلال به هو أن الله قد أخبر أن الكفار محجوبون عن رؤيته، والحجاب عن رؤية الله عقوبة لهم، وهذا يقتضي أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة. وقوله: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[٨٣]

والحسنى: هي الجنة؛ والزيادة هي: النظر إلى الله.[٨٤]

د– كلام الله:

تعد مشكلة كلام الله أكبر مسائل الخلاف بين الفرق الإسلامية من قديم، فقد اشتد فيها النزاع بين الفرق اشتدادا عنيفا؛ فقال قدماء المعتزلة بأن كلام الله فعل من أفعاله، وهو محدث، وبناء على ذلك فالقرآن عندهم مخلوق. وقد نادت الفرقة المذكورة بفكرة خلق القرآن،[٨٥] وأرادوا حمل الناس على اعتناق هذا الرأي، وأوقعوا الأذى والتعذيب على من عارضهم، واضطهدوا من خالفهم.[٨٦] وقد بلغ ذلك الاضطهاد إلى حد إكراه الناس،[٨٧] وإرغامهم على اعتناق مذهبهم بقوة السيف، وصولة السلطان، وسخروا السياسة لفرض آرائهم على الناس بالقوة.[٨٨]

---

[٨١] ابن القيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، (القاهرة: مطبعة الديني، د.ت.)؛ **شرح العقيدة الطحاوية**؛ وأيضا انظر أحمد نصر الحمد، **ابن حزم وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد**؛ عواد بن عبد الله المعتق، **المعتزلة** ...، ١٣٨–١٢٧.

[٨٢] المطففين [٨٣]: ١٥.

[٨٣] يونس [١٠]: ٢٦.

[٨٤] فخر الدين الرازي، **الأربعون في أصول الدين**، ٢٩٥–٢٩٤.

[٨٥] أظهر الخليفة المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢ هـ، ولكنه لم يحمل الناس عليه إلا في سنة ٢١٨ هـ.

[٨٦] ومن الغريب في هذا الأمر، أن هارون ناسوتيون قال بأن المحنة ليست من قبل المعتزلة، وإنما تسربت إليها الأمور السياسية التي ركب المعتزلة موجتها لتقوية هيمنتهم.

[٨٧] وقد أصاب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (٢٤١–١٦٤ هـ) أكبر نصيب من التعذيب والسجن في هذه المحنة، فصبر وناظر المعتزلة، وثبت على ما اعتقده حتى رفعت المحنة في عهد المتوكل.

[٨٨] كما حدث في خلافة المأمون، والمعتصم، والواثق. وقد قويت شوكة المعتزلة بهؤلاء الخلفاء من بني العباس، واجتهدوا في نشر هذه الدعوة بين الناس مستخدمين في ذلك كل وسيلة، فكتبوا بذلك إلى الأمصار، وعزموا على وجوب حمل الناس على اعتقاد القول بخلق القرآن في كل الأقطار.

تعريف المتكلم والكلام:

وقد ذهب هارون ناسوتيون – كأسلافه من المعتزلة – إلى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال، والمتكلم هو مَن فعل الكلام، وليس المتكلم هو من قام به الكلام، ومعنى أن الله متكلم هو: أنه أحدث الكلام، وأبدعه، وخلقه في جسم ما.[٨٩] والكلام[٩٠] عنده هو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.[٩١] ولا بد أن تكون الحروف منظومة؛ لأنه لو تكلم أحدنا بحرف ثم انقطع عنه، ثم أتى بالحرف الذي يليه بعد زمان لم يكن كلاما. وكلام الله هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، فلا بد أن يكون الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه.[٩٢]

إن مسألة كلام الله مرتبطة ومتعلقة بالصفات الأزلية؛ لأن إثبات ذات قديمة، وصفات أزلية غير الذات يؤدي إلى تعدد القدماء، وهذا محال على الله، وبناء على ذلك قال بأن كلام الله لا يمكن أن يكون صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله؛[٩٣] لأنه لو قام بذات الله كلام لاقتضى ذلك أن يكون الله محلا للحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.[٩٤]

وكلام الله عنده لا يجوز أن يكون قديما؛ لأنه لو كان قديما، لوجب أن يكون مِثْلاً لله؛ لأن القدم من صفة النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا محال على الله تعالى. وأيضا، لو كان الكلام الإلهي قديما لوجب أن يكون عالما لذاته، قادرا لذاته، كالقديم سواء. والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائرها، ومعلوم خلافه. وأيضا فإن العدم مستحيل على القديم، فلو كان الكلام قديما لما جاز أن يعدم. وكلام الله لا يخلو، إما أن يكون مثلا لكلامنا، أو لا؛ فإن

---

[89] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 143-146.

[٩٠] القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، (بيروت: دار الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠)، ج ٧، ١٣–٣، ٤٢–٢٦، ٨١–٤٨، ٢٢٤–١٨٠؛ **شرح الأصول الخمسة**، ٥٦٣–٥٢٧؛ **المحيط بالتكليف**، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠) ٣٣١–٣٠٦؛ القاسم بن إبراهيم الرسي، **أصل العدل والتوحيد**، ١٣٧؛ القاضي عبد الجبار، **مختصر أصول الدين**، ٢٢٣، ٢٢٥؛ أبو الحسين البصري، **المعتمد**، ج ١، ١٤.

[91] Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 81.

[92] *Ibid*.

[93] *Ibid*.

[٩٤] حنيف عايش، **أثر الفكر**...، ٧٩٨.

كان مثلا لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديما؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وإذا كان مخالفا لكلامنا، فلا يعقل؛ لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معان أُخر قديمة مختلفة عن هذه المعاني،[٩٥] وذلك محال.

كما أن الكلام — عندهم – من صفات الأفعال، والمتكلم هو: من فعل الكلام، والباري قادر على خلق الكلام وإبداعه. ومعنى أن الله متكلم في رأيهم هو أنه موجد لأصوات تدل على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة، فهو فاعل ومحدث للكلام في غيره. وكلام الله — عندهم – لا يقوم بذاته، بل يوجد في غيره؛[٩٦] لأن الكلام صفة فعل، لا صفة ذات.

لقد التزم هارون ناسوتيون – بسبب طريقة استدلاله على حدوث العالم – القول بحدوث كل موصوف بصفة، حيث زعم أن الصفات هي الأعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وقد قام الدليل على حدوث الجسم. وبسبب ذلك التزم نفي الصفات مطلقا، فأنكر أن يكون الله متكلما بكلام يقوم بذاته. ثم لجأ إلى القول بأن كلام الله فعل يخلقه في غيره، وقال – لأجل هذا – بأن القرآن مخلوق. ومصدر هذا الزعم هو أنه ظن أن الموصوف الذي تقوم به الصفات، لا يكون إلا محدثا، وأنه أيضا من المعلوم أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، لا غيره. وإذا خلق الله كلاما في محل، وجب أن يكون ذلك المحل هو المتكلم به.

والحق أن الكلام صفة ذات وفعل، والكلام صفة قديمة النوع حادثة الأفراد، متعلقة بمشيئته وإرادته. وأن الله لم يزل يتكلم بما شاء، وإذا شاء، وهو وصف كمال يليق به. فالكلام صفة ذات؛ لأنه لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال، ومنعوتا بنعوت الجلال، ومنها صفة الكلام. وهي أيضا صفة فعل؛ لأنه يتكلم متى شاء. فالكلام إذاً صفة ذات وصفة فعل معا.[٩٧] إن الله لم يزل متكلما حين يشاء بكلام،

[95] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 143-146.
[96] *Ibid*.

[٩٧] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٦، ٢١٩، ج ٨، ٤١٨–٤١٧؛ **منهاج السنه**، ج ٢، ٨٢–٧٩، ج ١، ٨٢–٧٩.

وهو متكلم بصوت يُسْمَع. وإن نوع الكلام قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما، وهذا هو المأثور عن أئمة علم الحديث.[٩٨]

هـ – في أفعال الله:

سبق أن تكلمنا عن العدل الإلهي، وأن المعتزلة الجدد بحثوا معه أفعال الله، وأن أفعال الله كلها حسنة، ولا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه.[٩٩] ومن ثم نزهوا الله عن فعل القبيح، ونفوا أن يكون خالقا لأفعال العباد لما فيها من القبيح. نزهوا الله تعالى عن الإخلال بما هو واجب عليه.[١٠٠] ولتوضيح رأيه في هذا الموضوع، يعرف الدكتور هارون ناسوتيون الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله تعالى، والتي لا يصح ثبوتها في نظره. سبق المعتزلة القدامى إلى تعريف الفعل، فقالوا بأنه هو[١٠١]: "ما وجد من جهة من كان قادرا عليه".[١٠٢]

الفعل ينقسم في رأيهم قسمين. أحدهما: "ما لا صفة له زائدة على وجوده، وهذا لا يوصف بقبح، ولا حسن".[١٠٣] ويعلل ذلك بأن الحسن والقبيح لابد أن يكون لهما حكم زائد على الوجود؛ لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأن يكون حسنا أولى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحاً أولى منه؛ لأن الوجود حصل لهما على السواء، ولأنه لو كان قبح القبيح منهما لوجوده فقط؛ لوجب قبح كل فعل، ولو كان حسن الحسن لوجوده فقط، لوجب حسن كل فعل؛ وذلك يوجب كون الفعل حسنا قبيحا، وهذا معلوم فساده. فيجب إذاً فيما لا صفة له زائدة على وجوده أن نحكم بأنه ليس بحسن ولا قبيح".[١٠٤] وعلى ذلك؛ "فهذا النوع من الأفعال لا يوصف بالحسن والقبح، فلا يصح وقوعه في أفعال الله؛ لأنه لابد من كون فعله حسنا".[١٠٥]

---

[٩٨] ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج ١، ٢٢١.

[٩٩] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ١٣٢.

[100] Harun Nasution, *Muhammad Abduh* ..., 85.

[١٠١] لم يأت هارون في كتاباته بتعريف الفعل كما بدا لي من قراءاتي له، فنأخذ تعريف الفعل من أئمة المعتزلة القدامى، وبالخصوص القاضي عبد الجبار.

[١٠٢] القاضي عبد الجبار، **المغني** ...، ٥.

[١٠٣] **نفس المرجع**، ٧.

[١٠٤] **نفس المرجع**، ٩.

[١٠٥] **نفس المرجع**، ١٣.

والثاني: ''ما له صفة زائدة على وجوده. وهذا النوع إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلمه. إذا كان الفعل قد وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك، مثل: حركات النائم والساهي، فهذا لا حكم له، ولا يدخل في أفعال الله؛ لأن الله عالم لذاته، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه''.[١٠٦]

''أما إذا وقع ممن هو عالم به: فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه. إن وقع وهناك إلجاء وإكراه: فهذا لا حكم له، وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه؛[١٠٧] لأنه لا يدخل في حيز ما يستحق به الذم أو المدح... وهذا النوع — أيضا — لا يدخل في أفعال الله تعالى؛ لأنه يستحق المدح في أفعاله، وتفارق حاله حال الملجَأ... من حيث لا تصح المنافع والمضار عليه''.[١٠٨]

وإن وقع ممن هو عالم به أو متمكن من ذلك، ولا إلجاء، ولا ضرورة؛ فهذا النوع لا يخلو من أمرين:

الأول: ''إما أن لا يكون له فعله وهو القبيح''...''وهو الذي إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته المخلى بينه وبينه أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع''... ''وذلك كالظلم والكذب. وهذا لا يقع في أفعال الله؛ لأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره''. الثاني: ''وإما أن يكون له فِعلُه، وهو الحسن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذما''.

ثم إن الحسن ينقسم قسمين. الأول: ما يكون له صفة زائدة على حسنه. والثاني: ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه، وهذا لا يستحق بفعله المدح، ويسمى مباحا، وحدُّه: ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه. وأفعال القديم لا توصف بالمباح، وإن وجد منها ما صورته صورة المباح كالعقاب...؛ لأن من حق المباح أن يكون فعل الفاعل له، وأن لا يفعله بمنزلة واحدة في أنه لا يستحق به ذما ولا مدحا؛ وذلك مما

---

[١٠٦] **نفس المرجع**، ١٣.

[١٠٧] القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، د.ت.)، ٢٣٣–٢٣٢.

[١٠٨] القاضي عبد الجبار، **المغني**...، ٧، ١٣، ١٧.

لا يتأتى في أفعاله؛ لأنه يستحق على أفعاله كلها المدح والشكر.[١٠٩]

وأما الأول: وهو الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه، فإنه ينقسم إلى قسمين. أحدهما: أن يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعله؛ وذلك كالنوافل وغيرها. ثانيهما: أن يستحق بفعله المدح والذمَّ إذا لم يفعل؛ وذلك كالواجبات.[١١٠] فأما الأول: وهو ما يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعله، فهذا هو المندوب، وينقسم إلى قسمين: أ- ما يكون مقصورا على فاعله، وإنما يسمى ندبًا ونفلاً وما شاكله. ب- ما يتعداه إلى غيره، ويسمى إحسانا وتفضلا وما شاكله.[١١١] فأما الأول: فلا يقع في أفعال الله؛ لأنه يقتضي أن يكون هناك نادب ندبه إليه، وذلك يصح في العقلاء منا دون الله.[١١٢] وأما الثاني: وهو التفضل؛ فإنه يقع في فعل الله كابتداء الخلق والإحياء وتقدير الأقدار وغير ذلك.[١١٣]

القسم الثاني من أقسام الفعل الحسن: الذي له صفة زائدة على حُسنه، وهو ما يستحق المدح لفعله والذم إذا لم يفعل، وهو الواجب؛ وذلك نحو الإنصاف وشكر المنعم،[١١٤] وهذا لا يثبت في فعله ابتداء؛ وإنما يكون عند سبب يفعله؛ وذلك كالتكليف الذي به يلتزم الأقدار واللطف والإثابة والتعويض،[١١٥] وهو ينقسم إلى قسمين. أحدهما: الذي إذا لم يفعله بعينه يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مضيَّق فيه؛ وذلك كالتفرقة بين المحسن والمسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة، ونحو ذلك.[١١٦] وهذا ثابت في أفعال الله. ثانيهما: وهو الذي إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مخيَّر فيه، وذلك كالكفارات الشرعية

---

[١٠٩] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٣٢٧-٣٢٦؛ **المغني**...، ٢٦، ٣٥-٣٤.
[١١٠] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٣٢٧.
[١١١] القاضي عبد الجبار، **المجموع المحيط**...، ٢٣٣.
[١١٢] القاضي عبد الجبار، **المغني**...، ٣٨.
[١١٣] القاضي عبد الجبار، **المجموع المحيط**...، ٢٣٣.
[١١٤] القاضي عبد الجبار، **المغني**...، ٤٣.
[١١٥] الفاضي عبد الجبار، **المجموع المحيط**...، ٢٣٣.
[١١٦] عبد الجبار، **المغني**...، ٤٣.

التي خُيِّر فيها.[١١٧] وهذا أيضا ثابت في أفعال الله.[١١٨]

من هذا العرض نخلص إلى أن الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله — عند هذا الاتجاه الفكري – هي التفضل والواجب بقسميه المخَيّر والمضَيّق، وما عدا ذلك من أنواع الفعل فلا يصح ثبوتها في أفعال الله. وبناء على هذا؛ فالله لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله، فكذلك لا يريده.[١١٩] أما الأدلة على أنه لا يريد القبيح، فمنها ما هو نقلي،[١٢٠] ومنها ما هو عقلي[١٢١] مما ليس هذا موضع تفصيله.

والمعتزلة الجدد تقرر أنه لا يفعل القبيح، ولا يريده،[١٢٢] وأن أفعاله كلها لابد أن تكون حسنة، وأنه لا يُخِل بما هو واجب عليه؛[١٢٣] وعلى ذلك فكل فعل يفعله إنما هو حسن.[١٢٤] وقد عرفنا مما سبق، أنهم يرتبون على قولهم إن الله لا يفعل القبيح، القول بأن العبد هو الخالق لأفعاله؛[١٢٥] لأن منها ما هو حسن، ومنها قبيح، فلو كان الله خالقها، لكان فاعلا للقبيح.

---

[١١٧] **نفس المرجع**.

[١١٨] القاضي عبد الجبار، **المجموع المحيط**...، ٢٣٤.

[١١٩] عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٤٦٢.

[١٢٠] الدليل على أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: (وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ. وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ) البقرة [٢]: ٢٠٥. وقوله تعالى (إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ. وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ. وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ. وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ. إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) الزمر [٣٩]: ٧. هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد، ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره. انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٤٦٠. ومن الآيات التي تدل على أن الله لا يريد القبيح قوله تعالى: (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ) غافر [٤٠]:٣١. إن قوله (ظُلْمًا) نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئا مما وقع عليه اسم الظلم. انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٣٥٩.

[١٢١] يقول القاضي عبد الجبار: ''إن إرادة القبيح قبيحة؛ وإن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها. وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريدا لها لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص؛ وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفي الجهل عن الله تعالى''. القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ٤٦٢.

[122] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 129; Harun Nasution, *Muhammad Abduh...,* 85.

[123] Harun Nasution, *Muhammad Abduh...,* 86.

[124] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 128; Harun Nasution, *Muhammad Abduh...,* 86.

[125] Harun Nasution, *Teologi Islam:...,* 103-107; Harun Nasution, *Muhammad Abduh...,* 64-65.

ونقول: إن قولهم بأن الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة، فهذا حق؛[١٢٦] لأن خلقه وفعله وقضاءه وقدره خير كله، ولهذا نزه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها؛ وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شرا، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك.[١٢٧]

وأما قولهم بأن الله لا يخل بما هو واجب عليه، فنقول: ما المقصود بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله، أم إيجاب من الله على نفسه؟؛ إن كان الأول:[١٢٨] فهذا باطل؛ لأن العباد لا يوجبون على الله شيئا؛ إذ إنه يلزم أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه شيئا، ولا موجب عليه.[١٢٩] فإنه يلزم من القول بأن العباد يوجبون على الله أن لا يكون سبحانه وتعالى فاعلا مختارا، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له التصرف المطلق فيما شاء، وأنه المختار بقدرته ومشيئته في أفعاله الحميدة، فثبوت حمده دليل على أنه مختار في أفعاله، كما أن ثبوت ربوبيته يقتضي فعله بمشيئته واختياره؛ فإن ثبوت ملكه، دليل على أنه فاعل مختار؛ إذ إن حصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل له ولا مشيئة غير معقول. وإن كونه مستعانا، دليل على اختياره؛ لأن الاستعانة بمن لا اختيار له محال.[١٣٠] وعلى ذلك، فالله فاعل مختار. فقولهم بأن العباد يوجبون عليه تعالى باطل.

---

[١٢٦] ومما يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح: أنه نزه نفسه عن الظلم؛ قال تعالى: وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا (طه [٢٠]: ١١٢). والظلم هنا أن يحمل عليه من سيئات غيره، والهضم: أن ينقص من حسناته. وقال تعالى: (مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) ق [٥٠]: ٢٩. ففي هذه الآية نفي الظلم عن نفسه؛ مما يدل على أنه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة. انظر: ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ)، ج ٥، ١٢١.

[١٢٧] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (مصر: مطبعة الحسينية، ١٣٢٣)، ١٧٩.

[128] Harun Nasution, *Muhammad Abduh...*, 84-85; Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, 128-129.

[١٢٩] أبو المظفر الإسفراييني، **التبصير في الدين**، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ٧٩؛ ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، (د.م: المطبعة المشرفية، ١٣٢٥ هـ)، ٤١٠-٤٠٩.

[١٣٠] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، (مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥)، ج ١، ٦٦.

وإن كان المقصود بالوجوب أنه واجب عليه بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا حق، لكن لا يلزم منه أن لا يكون مختارا؛ لما ذكرناه من اللوازم الباطلة؛ ولأن من أوجب على نفسه شيئا يعتبر متفضلا بما أوجب، والمتفضل مختار بما تفضل به.

خاتمة

يبدو مما ذكرنت سابقا أن اهتمام المعتزلة الجدد في إندونيسيا بقضايا أصول الدين ظاهرا، مما يعد تأثراً، ولو من حيث الظاهر، ببعض ما شغل الفكر الكلامي الأصيل منذ قرون، اعتزاليا كان هذا الفكر أم غير اعتزالي. والتوحيد ليس هو إحدى الصفات الإلهية فحسب، بل هو شعار الملة الإسلامية، ولذلك سمى بعض المتكلمين علم الكلام بعلم التوحيد؛ لأن وحدانية الله أشهر مباحثه وأشرف أجزائه. ويرى المعتزلة الجدد هذا المبحث من أهم مباحث علم الكلام، ويندرج تحته الصفات الإلهية وقضايا أخرى كالإرادة الإلهية، والعدل الإلهي، ورؤية الله في الجنة، وقضية صفة الكلام الإلهي، وأفعال الله الواجبة؛ وعدم تكليف ما لا يطاق، وإرسال الرسل. ومن أهم مباحث المعتزلة الجدد الكلامية: قضية حرية الإنسان في الأفعال، لإنها منبع التقدم الإنساني في كشف الاختراعات النافعة للحضارة الإنسانية، خلافا للجبرية التي تعتبر الإنسان مجبور على ما يأتي وما يدع.

مصادر البحث

ابن تيمية. ١٣٢٥ هـ. **اقتضاء الصراط المستقيم**. المطبعة المشرفية.

_____. ١٣٩٢ هـ. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. مكة المكرمة: مطبعة الحكومة.

ابن منظور. د.ت. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف.

أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا. ١٩٧٩. **معجم مقاييس اللغة**. بيروت: دار الفكر.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. ١٩٦٧. **تهذيب اللغة**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

الإسفراييني، أبو المظفر. ١٩٥٥. **التبصير في الدين**. مصر: مكتبة الخانجي.

الأشعري، أبو الحسن. ١٩٥٠. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

آل حمد، أحمد بن ناصر بن محمد. ١٩٩١. **رؤية الله وتحقيق الكلام فيها**. المملكة السعودية: منشورات جامعة أم القرى.

الجوزية، ابن القيم. د.ت. **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**. القاهرة: مطبعة الدني.

_____. ١٣٢٣ هـ. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. مصر: مطبعة الحسينية.

_____. ١٩٢٩. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. القاهرة: دار الكتب الحديثة.

_____. ١٩٥٥. **مدارج السالكين**. مطبعة السنة المحمدية.

الحمد، أحمد نصر. ١٤٠٦ هـ. **ابن حزم وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد**. المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى.

الحنفي، ابن أبي العز. ١٣٩١ هـ. **شرح العقيدة الطحاوية**. بيروت: المكتب الإسلامي.

الدسوقي، فاروق أحمد. ٥٨٩١. القضاء والقدر في الإسلام، د.م: دار الاعتصام.

الزبيدي. د.ت. **تاج العروس من جواهر القاموس**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الطبري، أبو القاسم. د.ت. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**. دار طيبة للنشر والتوزيع.

عبد الجبار، القاضي. ١٩٦٥. **شرح الأصول الخمسة**. القاهرة: مكتبة وهبة.

_____. د.ت. **المجموع في المحيط بالتكليف**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر.

_____. ١٩٦٠. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**. بيروت: دار الثقافة والإرشاد.

عبده، محمد. ١٩٨٩. **رسالة التوحيد**. القاهرة: المركز المصري العربي.

_____. ١٩٩٣. **الأعمال الكاملة لمحمد عبدة**. تحقيق. محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق.

العتيبي، منيف بن عايش. ١٩٩٩. "أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة". **رسالة دكتوره**. المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى.

المعتق، عواد بن عبد الله. ١٩٩٥. **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**. الرياض: مكتبة الرشد.

مغربي، حمدان. ٢٠١٥. **الاعتزالية الجديدة في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا**. سوراكرتا: الجامعة الإسلامية الحكومية سوراكرتا للطبع.

المقريزي، تقي الدين المقريزي. ١٩٩٧. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. بيروت: دار الكتب العلمية.

Mustofa, H. A. 1997. *Filsafat Islam.* Bandung: Pustaka Setia.

Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI Press.

_____. 1987. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press.

_____. 2006. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*. Jakarta: UI Press.

Nawawi, Rif'at Syauqi. 2002. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh.* Jakarta: Paramadina.