الفصل الثالث

العلامة المولى الخيالي في شرحه على النونية

نبحث الآن عن الخيالي، المتكلم الماتريدي ـ كما هو المعروف لدى الباحثين ـ ونتعرف على شخصيته في هذا الشرح ؛ هل هو ماتريدي صرف ؛ حافظ على مذهبه فيما تناوله من القضايا الكلامية كلها ، أم له آراءه الخاصة به في بعض المسائل، تجعله يبتعد عن مذهبه ويقترب إلى مذهب آخر ؛ الأشعرية مثلا .

ونبحث أيضا عن دوره في تثبيت أركان علم الكلام السني في مواجهة الكلام الاعتزالي ؛ هل كان ملتزما ومقيدا بمذهب أهل السنة دائما ، أم خرج عن الإطار العام لهذا المذهب ؛ على المستوى الموضوعي أم على المستوى المنهجي .

وكان لزاما علينا أيضا ــ ونحن نعيش مع هذه العبقرية العقلية الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي ــ أن نبحث عن مدى بعده أو قربه من المدارس الفلسفية ، المشائية خاصة التي كثيرا ما تتعارك مع المذاهب الكلامية ــ أشعرية أو ماتريدية أو اعتزالية .

وأرى من اللازم كذلك البحث عن الجانب الروحي الذي يتناوله علم التصوف ؛ هل كان للخيالي مع التصوف وأهله موقف خاص من حيث القبول أو الرفض .

ومن أجل إبراز هذه النواحي الفكرية المتعددة من شخصية المولى الخيالي أريد أن أتناول بعض ما ورد في شرحه على النونية بحيث يكون ذلك دراسة موضوعية لأهم القضايا الكلامية التي تعرض لها الخيالي في هذا الشرح ، وربما أستعين في ذلك بحاشيته الشهيرة على شرح العقائد النسفية أيضا ، وهي متناولة ومعروفة لدى الباحثين . وألخص هذا البحث في نقاط أربع ؛ الإلهيات ، النبوات ، المعاد والإمامة .

فليكنْ أول ما نسجل للخيالي من ملاحظة أنه كان واحدا من أهل السنة والجماعة ـ بغض النظر عن الماتريدية أو الأشعرية ـ بدون نزاع ، وهذا واضح من شرحه لقول الناظم «هذي عقائد عبد مذنب جان ـ يرضى بها كل موصوف بإيمان»، وقد وصف الخيالي هذه العقائد بـ«أنها عقائد أهل السنة وجماعة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين» ، هذا بعد أن مدح الخيالي قصيدةَ أستاذه في مقدمة شرحه بقوله : «وقد صنف فيه ـ أي في أصول الدين ـ المولى الهمام قدوة علماء الإسلام ـ يعني أستاذه خضر بك صاحب القصيدة النونية ـ كتابا منظما بنفائس الفرائد موشحا بجواهر العقائد . . .» ، كما هو الأمر في حاشيته على شرح العقائد النسفية [1] .

وأما أهل السنة والجماعة عنده فهم الأشاعرة والماتريدية كما هو صريح كلامه في الحواشي النسفية ومقتضاه في شرح النونية ، وهو المشهور والمستقر بين الناس . فلا شك في أن الخيالي مصيب في هذا كل الإصابة .

* * *

أولا : الإلهيات

١ـ مباحث الذات

أولا: إثبات واجب الوجود وتوحيد الإله

لقد عرض القرآن الكريم للأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى ، تلك الأدلة التي تكاد تكون بعينها الأدلة التي استند إليها المتكلمون في هذا الصدد ، مما يشير إلى اعتمادهم على القرآن الكريم في هذا الجانب .

فقد نبه القرآن الكريم في كثير من آياته التي تناولت العالم وخلقه إلى قدرته تعالى وبديع صنعه وعجائب أسراره ، من هذه الآيات استخلص علماء الكلام دليلا

---

(١) حاشيته على شرح العقائد النسفية : ٢١/١ .

على وجود الله سبحانه وتعالى وهو الدليل المسمى بدليل التدبير أو دليل الإتقان أو الإحكام ، وهو يتلخص في الاستدلال من النظر في نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدإ عقلي ، هو مبدأ العلية الذي يقضي بأن كل حادث لابد له من علة أو محدث . ولقد كان هذا الدليل من أقوى الأدلة لتي استند إليها المتكلمون معتزلة وأشاعرة وماتريدية ــ وإن كانوا ، والحق يقال ، لم يتوفروا على دراسته وتفصيله ــ والفلاسفة في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، بل وجميع من تصدى لهذه المشكلة قديما وحديثا[1] .

وفي مبحث إثبات واجب الوجود لا نجد للخيالي جديدا يذكر ، إذ هو يعرض أدلة الفلاسفة والمتكلمين ويبطل التسلسل والدور بكلام يعتبر خلاصة من المؤلفات السابقة عليه ، خاصة شرح المواقف وشرح المقاصد ، إلا أن له إضافات طفيفة فيه .

وأما الوحدانية فهي تعتبر شعار الإسلام وركنه الأول . وهي الرسالة الأولى لكل دين سماوي ، بل هي عقيدة الفطرة لدى القبائل البدائية التي لم تدنس تطورات الحركة الحضارية عقائدها الأولى . واهتم المولى الخيالي بهذا الركن الإسلامي الأول كسائر علماء الإسلام ، إلا أننا لا نجد له شيئا جديدا ينبغي أن يذكر في هذا المقام . وهو ينتقد دليل الفلاسفة على هذا المطلب قائلا «ولا يخفى أن مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية وإلا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج إلى تعين أصلا ، على أن كون الوجوب نفس ماهية الواجب إنما هو على تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ، ولا دليل عليه . بل التحقيق أنه صفة اعتبارية فلا يلزم التركب قطعا» .

نفس هذه القضية قد تعرض لها الإيجي في المواقف (٤٦/٨) ، وموقف الخيالي هنا قريب مما في المواقف حيث يعترض على طريقة الفلاسفة في إثبات

---

(١) انظر مثلا اللمع للأشعري : ١٨ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ١١٧-١١٩ ، لمع الأدلة لإمام الحرمين : ٨٦-٩٢.

الوحدانية بناء على أن استدلالهم متوقف على كون الوجوب وجوديا مع أن الأمر ليس كذلك لأنه إما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير ، وكل منهما اعتبارية لاتحقق له في الخارج ، ولذا فإن استدلال الفلاسفة مما لايتم كما أرى .

وأما التركب المعنوي في واجب الوجود فالذي يظهر من كلام الخيالي أنه يمانع ذلك ، بمعنى مجرد التغاير في المفهوم بين الذات وصفاتها ، وهو لا يؤدي إلى التعدد أو التكثر اللذين يتنزه عنهما الباري سبحانه وتعالى ولا ينافي الوحدانية ولا وجوب الوجود ما دام الموجود منذ الأزل هو الذات بكمالاتها الأزلية ، وهو المقصود بإطلاق لفظ الإله .

ثانيا : حقيقة واجب الوجود

وفي مبحث هل حقيقة واجب الوجود مماثلة لباقي الحقائق قال إن جماعة من المتكلمين ذهب إلى أن ذاته تعالى يماثل سائر الذوات وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة، وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية . ولم يعين الخيالي من هؤلاء الجماعة ، وهم في الحقيقة جماعة عظيمة من مشائخ علم الأصول كما ذكرم الإمام في الأربعين وعند البيضاوي إنهم قدماء المتكلمين[1] ، وكذلك إن هذا الرأي هو ما عليه كثير من المعتزلة أيضا ، إذ نجد أبا هاشم الجبائي يضيف إلى هذه الأحوال التي بها يمتاز الذات الإلهية عن سائر الذوات حالا خامسة أيضا ، وهي الألوهية .

ثم أورد الخيالي ثلاثة أدلة لهم ، أولا أن الذات ينقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين أقسامه ، ثانيا أن المعلوم ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ، ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي . ثالثا أننا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات .

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي : ١٣٨/١ ، طوالع الأنوار للبيضاوي : ٢٦٣ .

ولكنه رفض هذا الرأي الذي اختاره هؤلاء القدماء وبعض المعتزلة قائلا بأنهم « لم يعلموا أن اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه والكلام إنما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقية فإنه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز ، على أن الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والأحكام غير معقول ، بخلاف ما إذا كانت الذوات متخالفة في الحقيقة كما ذهب إليه الشيخ الأشعري فإن الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول» .

ثالثا : إطلاق الأسماء على الله تعالى

وفي مبحث إطلاق الأسماء على الله سبحانه وتعالى عرض اختلاف الآراء قائلا « إن القوم قد اختلفوا في أسمائه المأخوذة من الأفعال والصفات دون الأعلام الموضوعة في اللغات . فقالت الكرامية والمعتزلة إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز إطلاق اسم يدل عليه من غير توقف على إذن من الشارع . . . وكذا الحال في الأسماء المأخوذة من الأفعال . وقال القاضي أبو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه إذا لم يوهم بما لا يليق بكبريائه، وبه يشعر ظاهر قوله (ونزه الاسم عن إيهام نقصان) . وذهب الأشعري إلى أنه لابد في الكل من التوقف لعظم الخطر في ذلك» ولم يشر الخيالي إلى ما يختاره من تلك الآراء . والذي أراه صوابا هو قول الإمام الأشعري للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك ؛ فلا يجوز الاكتفاء فيه بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن من الشارع .

رابعا – الحلول والاتحاد

وفي مبحث الحلول والاتحاد من الإلهيات تعرض لما ذهب إليه قوم من الصوفية « من أن الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الأشياء ، وأنه تعالى واحد لا كثرة فيه أصلا ، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال

والسراب ، إذ الكل في الحقيقة واحد ، يتكثر وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة ، ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام ، فحينئذ لا حلول ولا اتحاد ، إذ ليس في دار الوجود غيره ديار ، لكنه خارج عن طور العـقل وقانون الشرع » .

إن الخيالي هنا لم يناقش الصوفية في القول بالحلول ولم يرد عليهم بالتفصيل؛ بل لخص موقفه في كلمتين أو ثلاث حيث قال « لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع » . وكان حريا به أن يرفع عقيرته ضد هذه الطائفة كما فعل السيد الشريف وغيره من المحققين . يقول السيد الشريف رحمه الله شارحا قول المواقف(٨/٣٥) : « (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » . وقد أثار هذا الموقف الغامض من الخيالي ثائرة الشيخ داود بن محمد القرصي (شرح داود القرصي للنونية : ١٢-١٥) والحافظ الكبير (شرح الحافظ الكبير مخطوطة ورقة : ١٠ ، ١١) وشن كل منهما الهجوم على الخيالي ؛ بل تجاوزا الحدود حتى تعرضا للصوفية بصفة عامة .

وفي نفس هذا المبحث حين تعرض لفريق آخر من أدعياء التصوف لم يوضح الخيالي رحمه الله قول هؤلاء الصوفية أيضا مزيد توضيح ؛ بل مر على القضية مرور الكرام مكتفيا بالإشارة التي ستأتي . والحق أن الحلول والاتحاد ليسا من التصوف الإسلامي بشيء ؛ بل المحققون من أقطاب التصوف كلهم كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة في قضية تنـزيه الله سبحانه وتعالى وغيرها من القضايا العقدية . وقد شرح المحققون ــ مثل الإمام القشيري في رسالته والكلاباذي في تعرفه والغزالي في إحياءه والسكندري في حكمه ــ منهم عقائد القوم وليس فيها جميعا مثل هذه الشناعات . بل كان التصوف والكلام السني وجهان لحقيقة واحدة ــ فيما أرى ــ ويتشابك كل منهما مع الآخر ويتكاتف في جميع أدوار التاريخ ؛ خاصة في الحقبة المتأخرة التي عاشها

أمثال الإمام إبراهيم اللقاني وأبي البركات الدردير والإمام الباجوري والإمام أحمد رضا خان الهندي وغيرهم . والشواهد على هذا التشابك الصوفي الكلامي كثيرة ؛ من أفضلها ما جاد به يراع الإمام القشيري ـ القطب الصوفي وواضع دستور التصوف ـ وكان في منفاه الاختياري في بلد الله الحرام مع إمام الحرمين الجويني ـ ذلك القطب الأشعري ـ من رسالة باسم «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» وقد أدرجها بأكملها ـ خوفا من الضياع ـ التاج السبكي ـ ربيب البيت الأشعري ووليد الأسرة السبكية العريقة ـ في طبقاته الكبرى الممتعة ، وهم جميعا قدوتنا رحمهم الله رحمة واسعة وأجزل مثوبتهم .

ثم نبه على أمر زلت بشأنه أقدام أناس ؛ وهو ما يقوله الخيالي : « وههنا مذهب آخر وهو الحق بيننا ، وهو أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عنه كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد ، على ما أشار إليه الحديث القدسي « إن العبد لا يزال يتقرب إلي ، حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» ، وربما يصدر حينئذ عن السالك عبارات توهم بالحلول والاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالقال . ربنا اجعلنا من الواصلين إليك والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك إنك أنت الوهاب» .

وهذا منهج جدير بالتقدير والقبول ، نجد نفس هذا المنهج عند السعد في شرح المقاصد (٣ / ٤٣-٤٥) . إلا أني ألاحظ على هذا الاضمحلال الذي ذكره الخيالي أنه ليس اضمحلالا حسيا أو ماديا ـ إذ هو يؤدي إلى الاتحاد المرفوض ـ كما يوهمه صنيعه حيث قال « يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته» ، بل هو استغراق العبد في الله سبحانه وتعالى استغراق المعرفة والإرادة لاغير .

وقد تجاوز داود القرصي هنا في شرحه على النونية : (١٣-١٥) كل الحدود وشنع على المولى الخيالي لسبب اختياره هذا المسلك ، وأطال بما لاطائل تحته حتى

بلغ اعتداده إلى الغزالي وغيره من الأعلام الكبار . وحمل ابتهال الخيالي هنا ودعاءه على محمل مخالف لما أراد الخيالي وليس هذا بسديد عندي . وما ذهب إليه الخيالي هنا هو الحق الذي لا مرية فيه ــ كما أرى ــ بل يمكن تبريره بنصوص كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، مثل ما ذكر في القرآن الكريم (من الآية ٦٥ إلى ٨٢ من سورة الكهف) من قصة سيدنا موسى عليه السلام مع العبد الصالح ــ يقال إنه سيدنا بليان أو بليا بن ملكان خضر عليه السلام ــ التي تدل على جواز صدور بعض الأفعال المخالفة لظاهر الشرع من الذي استغرق في الله سبحانه وتعالى، وفي نفس الوقت يكون لتلك الأفعال أو الأقوال محامل حسنة لا يعرفها إلا مثل هذا العبد الذي قال الله سبحانه وتعالى فيه ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾(الكهف:٦٥) [1] ، ومن المعروف أيضا أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين سمع خبر وفاة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنكر هذا الخبر وغضب غضبا شديدا لمن قال إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد توفى وتحداه بالسيف حتى تصدر سيدنا أبو بكر رضي الله عنه بهمة عالية لتهدئة هرل هذا الموقف وتدبير شؤون الأمة ، ولم يكن عمر قد ارتكب مخالفة الشريعة بهذه الفعلة ؛ بل الذي حدث هو فقدان التوازن العقلي لشدة حبه للحبيب المصطفى الذي لم يكن بوسع عمر أن يتحمل خبر وفاته . وهذه حقيقة لا ينكرها إلا أحد رجلين ؛ إما عدو معاند للتصوف أو الذي لم يعرف حقيقة مذهب القوم فربما يكون له بعض العذر .

خامسا : نفي الجهة والحيز عن الله تعالى

لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في الكلام عن الله الواحد الأحد ، وهذا الإله منزه عن مشابهة مخلوقاته ، ليس كمثله شيء، متعاليا عن التصور العقلي والحسي مخالفا للحوادث . ولكن بعض الآيات أو الأحاديث المتشابهة قد أسيئ فهمها من قبل البعض ، حتى أجروا هذه النصوص

---

(١) انظر للتفصيل الخضر بين الواقع والتهويل لمحمد خير رمضان يوسف : ١٠٥-١٦٧

على ظاهرها فوقعوا في التشبيه والتجسيم ، وبعض من أولها انتهى إلى التعطيل ، واستطاع أهل الحق أن يتوسطوا فأقروا بها مع صرفها عن معانيها الظاهرية اعتمادا على دلائل التنزيه القطعية .

وهنا في مبحث نفي الجهة والحيز عن الله سبحانه وتعالى صرح الخيالي بمذهب أهل الحق ــ الأشاعرة والماتريدية ــ إلا أني كنت أنتظر منه الإشارة إلى بلبلة أحدثها ابن تيمية والتيميون بعده من إثبات الجهة والمكان لله سبحانه وتعالى ونسبة ذلك إلى سلف الأمة . ولكن الخيالي لم يفعله ، ولعل سبب ذلك هو أن مذهب التيميين لم يكن معروفا في بلاد العجم على العكس من لبلاد العربية ، ولذا نجد من علماء العجم أمثال الإيجي والجرجاني والسعد قد أهملوا هذا التنبيه المهم باستثناء الجلال الدواني في شرحه على العضدية والبياضي في إشارات المرام ثم ذلك الجهبذ العملاق الكبير الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ونجد علماء البلاد العربية أمثال السبكيَّيْن ــ الوالد والولد ــ والتقي الحصني وابنَيْ حجر ــ العسقلاني والهيتمي ــ وكثير غيرهم قد نبهوا على ذلك . وفي نظري ــ وإن لم يكن الخيالي مقصرا في الأمر للسبب الذي قلت ــ إن لهذا التنبيه وهذه الإشارة أهميةً كبيرةً لإزالة اللبس الذي حدث بتصرفات التيميين وتلبيساتهم في هذه القضية خاصة في الحقبة المتأخرة بعد ظهور فتنة التكفير من نجد .

وفي معرض الرد على متمسكات المجسمة من المنصوص الواردة في القرآن والسنة أجاب بـ« أنها ظواهر ظنيات ، فلا تعارض القطعيات الدالة على نفي المكان والجهة ، فإما أن يُفَوَّضَ العلمُ بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم أو تأول بتأويلات متطابقة للأدلة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا إلى السبيل الأحكم» . هذا كلام نفيس فيما أرى ، إلا أني ألاحظ على تعبير الخيالي (كما هو دأب السلف) بأنه ينقصه الدقة ــ فيما أرى ــ حيث يوهم أن جميع السلف كانوا منكفين عن التأويل في حين أن الواقع ليس كذلك ؛ بل هناك من

السلف من أول تأويلا تفصيليا ـ لا إجماليا فقط لأن التفويض نفسه تأويل إجمالي حيث صرف اللفظ عن معناه الظاهر ـ مثل عبد الله بن عباس رضي الله عنه وغيره ، وحتى الإمام أحمد رحمه الله ـ وهو أبعد الناس عن التأويل ـ قد اضطر لتأويل بعض المتشابهات رغم أنف من اندسوا في صفوفه وانتسبوا إلى مذهبه جورا وبهتانا[1]. ولذا فإن تعبير صاحب المواقف[2] «وعليه أكثر السلف» تعبير دقيق مطابق للواقع .

واضح من تقرير الخيالي هذا ـ ومن كلامه في الحواشي النسفية (١/١٠١ ، ١٦٢) ـ أنه لم يكن تيميا في قضية التأويل ولا معتزليا ؛ بل وقف موقف المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية الآخذين إما بالتأويل الإجمالي ـ كأكثر السلف ـ أو التأويل التفصيلي كأكثر الخلف . وهو موقف صحيح تبناه أهل السنة والجماعة عبر القرون إلا من فارق الجماعة .

ثم في معرض الاستدلال على نفي الحيز نراه قد عدل عن أدلة أسلافه القدامى ـ مثل الأشعري وإمام الحرمين والإيجي والسعد ـ إلى دليل آخر . لأنه أدرك ضعف أدلتهم إذ يرد عليها الواردات ، وقد أوردها فيما بعد بصيغة التضعيف ـ مثل «وقد يقال» «وقد يستدل» ـ مشيرا إلى تلك الإيرادات وما يقال في جوابها . هذا الذي فعله الخيالي هو نفس موقف الفناري أيضا حيث لم يرتض أدلة صاحب المواقف وقال : «فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة ، فيلزم حدوثه ، لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا . .» ، ويبدو لي أن الخيالي قد تأثر بالفناري . (حاشية الفناري على شرح المواقف : ٨/٢٣) .

ثم إن الذي صوب سهام النقد إلى أدلة القدامى هو الآمدي (غاية المرام: ١٨١)، وقد أجاب أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على اعتراضاته تلك واستروح في

---

(١) انظر في تأويل الإمام أحمد لبعض المتشابهات البداية والنهاية لابن كثير : ١٠/٣٢٧ ونقض قواعد التشبيه للدكتور عمر عبد الله كامل : ٧٣-٨٧ .

(٢) انظر المواقف للإيجي : ٨/٢٨

النهاية (هوامش على العقيدة النظامية : ٩١) قائلا : «وبرغم انتقاد الآمدي هذا وستظل طريقة إمام الحرمين ــ أي طريقة القدامى ــ في التنـزيه هنا هي الطريقة المثلى في نظرنا» . إلا أني لا أتفق معه كل الاتفاق في هذه الدعوى حيث وجدت من أركان نهضة علم الكلام اثنين ــ الخيالي والفناري ــ لم يعتمدا على تلك الطريقة واستبدلاها بطريقة أخرى ، فكيف تكون طريق الجويني هي الطريقة المثلى ؟

* * *

٢- مباحث الصفات

وفي مباحث الصفات لم يخرج عن الإطار العام لمذهب الأشاعرة والماتريدية، إلا أن له بعض المواقف الخاصة به ، ويتبين ذلك من الاستعراض الآتي .

أولا: صفة الحياة

وفي إثبات صفة الحياة لله تعالى أورد اعتراض أبي الحسين البصري المعتزلي على دليل الجمهور القائل بأنه لو لم يكن له تعالى صفة الحياة «لكان اختصاصه تعالى بصفة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص» ، واعتراض أبى الحسين البصرى على هذا الدليل يتمثل في«أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة ، فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر من غير لزوم تخصيص بلا مخصص ، على أنه منقوض بتلك الصفة المخصصة ، فإنه إن كان لمخصص آخر يلزم التسلسل وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح» . ولم يجب الخيالي على هذا الاعتراض ولم يأت أيضا بدليل آخر يدعم به رأي الجمهور ؛ الأمر الذي يدل على استحسانه لذلك الاعتراض متابعا في ذلك الرازي حيث وصف اعتراض البصري بأنه «حسن» .

وكان حريا به أن يحسم الخلاف في هذا الموضوع لأنه ربما يفهم من صنيعه هذا عدم الاحتياج إلى الاستدلال العقلي على صفة الحياة أو عدم الفائدة فيه . وكيف يمكنه أن يترك المشكلة دون حل والأشاعرة والماتريدية جميعا قالوا إن صفة الحياة

من الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى ومن ثم فهي بحاجة إلى الاستدلال العقلي لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا على حد تعبير السعد . ولهذا أيضا فقد حاول بعض المتأخرين ـ مثل البياضي في إشارات المرام (١١٨) ـ أن يجيب على الاعترٰض المذكور ـ أيا كان قيمة هذه الإجابة .

ثانيا: صفتا السمع والبصر

وفي صفتي السمع والبصر نجده لا يعتمد على الاستدلال العقلي . وما نفهم من كلام الخيالي هنا أنه قد اعتمد في إثبات هاتين الصفتين على الضرورة الدينية دون الاستدلال العقلي الذى انتهجه الأشعري والماتريدي وأصحابهما القدامى . وكأني بالخيالي قد أدرك ضعف ما في هذا النوع من الاستدلال حيث إنه يتوقف على مقدمات «لا صحة لها» على حد تعبير شارح المواقف ، ثم إن دليل الغزالي أيضا ـ رغم إيراد الخيالي له ـ معرض لوجوه النقد ، وإليه أشار بقوله «وفيه ما فيه» . وفى الحقيقة إنهما ـ دليل القدامى والغزالى ـ ليسا دليلين ؛ بل هما صورتان لدليل واحد، تنطلقان من فكرة واحدة ، وهى إثبات الكمال[١] . هذا لو أننا تأملنا ما ذكره الغزالى فى قاعدة الكمال والنقص ـ وهى التى اتكأ عليه الآمدي فيما بعد من الأشاعرة كثيرا، منقدا قاعدة قياس الغائب على الشاهد ـ لوجدنا أنها هي أيضا تعتمد على قياس الغائب على الشاهد ، فأينما تولى المتكلم هنا بالعقل فثم محذور هذا القياس ، لأنه لا يتصور الكمال والنقص إلا بما يعرفه فى الشاهد ثم يقيس الغائب عليهما بعدئذ[٢]. فلعل الخيالي هنا أشار إلى ما نبه عليه الرازي بقوله عن هذه القاعدة «وهذا ضعيف لأن . . .»[٣] .

وهذا الاعتماد على النقل فى هذه الصفات ظاهرة تغلبت على الأشاعرة منذ توجيه الرازي ـ في أكثر من كتاب له ـ الانتقادات العنيفة إلى الاستدلالات العقلية ،

---

(١) فخر الدين الرازى وآراءه الكلامية للدكتور محمد صالح الزركان : ٣١٨

(٢) هوامش على النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل : ٢٢٦

(٣) المحصل للرازي : ١٧٢

موليا وجهه نحو الاعتماد على دلائل الشرع ، وما كان للخيالي إلا أن يسير مع السائرين . ولا يعني هذا أن المتأخرين جميعا قد سلكوا مسلك الرازي ، كيف وإن أعظم رجل جاء بعده من الأشاعرة ألا وهو الآمدي قد خالف الرازي وانتقده واصفا دليله أنه « من قبيل الظنيات التخمينيات ، وذلك لا مدخل له فى اليقينيات »[1] . وكان حريا بأستاذنا الجليل فضيلة الدكتور محمد عبد الفضيل ـ حفظه الله ـ أن يشير إلى مخالفة الآمدي هذه فى هوامشه القيمة على النظامية ، حين قال « وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة بغير استثناء تقريبا »[2] .

ثالثا : صفة الكلام

وفي صفة الكلام بدأ قائلا :بـ« أنه تعالى ذو كلام ليس من جنس الأصوات والحروف ، وهو أنه قد تقرر فيما بين أهل اللغة إطلاق الكلام على النفسي ، وتواتر عن الأنبياء النقل بأنه متكلم ، ومعناه على طريقة اللغة أنه محل للكلام لا أنه يوجده كما يزعمه المعتزلة ، ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي» . وسار على نهج أسلافه ، ولم يختلف الخيالي عن التيار العام الذي جرى عليه عامة الأشعرية والماتريدية من البدأ بالكلام النفسي ، إلا أني أرى أن هذه البداية بداية ملتبسة ، وفتحت الباب واسعا لتوهمات المتوهمين كما صرح بذلك أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل[3] .

وهذه التفرقة بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحدث هي ما انفرد به أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، وخالفهم فيها سائر الفرق . ثم إن الحديث عن هذه

---

(١) غاية المرام : ١٢٣ ، أبكار الأفكار : ١/٤١٠

(٢) هوامش على العقيدة النظامية للأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل ٢٢٧ .

(٣) انظر هوامش على العقيدة النظامية : ٢٦٠ ، ٢٦١ وللعلامة أحمد رضا الهندي البريلوي الماتريدي مقالة نفيسة بعنوان« أنوار المنان في توحيد القرآن» انتقد فيه بعض ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية في موضوع صفة الكلام . وهي تنبئ عن علو قدره في علم الكلام .

التفرقة أدى بالبعض إلى تقريب شقة الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة . هذا ما فعله الرازي (المحصل : ١٨٤ ، الأربعين : ٢٤٩/١) والآمدي (غاية المرام : ١٠٠) وصاحب المواقف (شرح المواقف : ١٠٥/٨ ، ١٠٦) والمقاصد (شرح المقاصد : ١٠٧/٣) ولعل الجويني قد سبقهم في هذا (الإرشاد : ٤٤-٥٩) ، فالحروف والأصوات أداة يفهم بها الكلام القديم لا أن الحرف والصوت نفس الكلام القديم . إذا يتفق أهل السنة مع المعتزلة في أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني المقصودة ، ويصبح النزاع بين الفريقين محصورا في إثبات المعنى النفسي أو نفيه ، فأهل السنة يثبتونه والمعتزلة ينفونه ، لكنهم ـ المعتزلة ـ لو أثبتوا وجوده لما أمكنهم نفي قدمه . يقول الآمدي « فما أثبتوه معجزة فلا نثبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه»، ولكن الكلنبوي ينكر ذلك مقررا أن الخلاف حقيقي بين الفريقين باعتبار أن عنوان الموضوع، وهو حقيقة « الكلام» هو محور الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة (حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العضدية : ٢٣٢/٢) .

ومن حديثه في صفة الكلام نلاحظ أن المولى الخيالي قلما أولى لمسألة من مسائل العقيدة اهتماما يضارع اهتمامه بصفة الكلام ، ولم يكن بذلك بدعا من المتكلمين أفليس « الكلام» هو عنوان هذا العلم بجملته ؟ وبكل ما احتوى عليه من أصول ومسائل ، أو لم تكن صفة الكلام هى أساس محنة راح ضحيتَها الكثيرون من العلماء؟ أمثالُ الإمام أحمد وغير أحمد !

رابعا: صفة الإرادة

وفي صفة الإرادة نراه متكلما صلبا من متكلمي الأشعرية أو الماتريدية ؛ يثبت صفة الإرادة ويفند اعتراضات الفلاسفة والمعتزلة وأطال فيه الكلام إلا أنه لا يشتمل على جديد . وأنهى هذا المبحث قائلا : « والعجب ممن تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات الله تعالى وصفاته ، وأهملوا مباحث القدرة والإرادة مع كونهما من أمهات أصول الدين . فإن السعي في تشييد غيرهما مع إهمالهما ليس إلا كبناء القصور على الثلوج» .

ولا يسعني هنا إلا أن أختلف مع المولى الخيالي في نسبة هذا الإهمال المذكور إلى علمائنا القدامى . فإنهم قد بذلوا جهودا فائقة في تثبيت أمهات الأصول بما فيها صفتا القدرة والإرادة ، ومؤلفاتهم الموجودة بين أيدينا خير شاهد على هذا . وقد عرّض الحافظ الكبير بالخيالي لسبب هذا الاتهام ، وإني لأراه ـ الحافظ الكبير ـ وجيها في هذا التعريض به[1] .

خامسا: زيادة الصفات على الذات

ولقد جرى السلف الصالح من الصحابة والتابعين على الإيمان بالله الواحد المتصف بجميع صفات الكمال التي ثبتت بالكتاب والسنة الصحيحة دون خوض في تفاصيل ما يتعلق بذلك ، حتى ظهرت البدعة في الأمة الإسلامية بالتعطيل والتجسيم والخوض في تفاصيل الصفات بالباطل ، فكان ظهور إمام أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعرى على رأس القرن الثالث ، فقد أثبت الصفات الإيجابية ولكنه توقف عن القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات ، ووافقه على ذلك معاصره إمام الهدى أبو منصور الماتريدي أيضا ، وجرى أتباعهما على ذلك ، بل إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن « الله تعالى بجميع صفاته واحد ، وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل ، وصفات الله وأسمائه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة »[2] . ويتبين من هذا العرض كيف نشأت هذه الصيغة الأشعرية المشهورة ، وأنها ليست تخص الأشعري ولا الأشاعرة »[3] .

والخيالي في مسئلة زيادة الصفات كسائر الأشاعرة والماتريدية يرد على ما ألزمهم المعتزلة من أن « في إثبات الصفات قولا بتعدد لقدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة منها ، فما بال من أثبت أكثر من ذلك » بكلام « حاصله أنا لا نسلم أن إثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر وإنما

---

(١) انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ١٨ .

(٢) بحر الكلام لأبي المعين النسفي : ١٥ .

(٣) الآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٢١٦ .

يلزم إن لو كانت غير الذات والنصرى وإن لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لا خفاء فيه ، حيث جوّزوا انتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه السلام».

ثم يتابع الخيالي ـ وهو على سبيل إرخاء العنان للخصم ـ قائلا : «هذا والظاهر أن تكفير جميع فرق النصارى إنما هو لإنكارهم نبوة سيدنا محمد عليه السلام ، وإلا فحديث الانتقال لا يطّرد في الكل» . وهذا منه كلام دقيق لم يلتفت إليه معظم من تكلموا في هذا الموضوع ـ فيما أعلم ، وقد رأيت للشيخ محمد بن عبد العزيز الفرهاري كلاما نفيسا في هذا الصدد جديرا بالمراجعة[1] ـ تحت انبهار إلزامات المعتزلة .

وأحب أن أضيف شيئا أيضا مقتديا بالمولى الخيالي رحمه الله ؛ هو أن الله سبحانه وتعالى ـ رغم أنف المعتزلة ـ لم يصرح بأن سبب تكفير النصارى هو قولهم بثلاثة قدماء ؛ بل لقولهم بثلاثة آلهة حيث قال ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (المائدة ١١٦)، ولا يعني هذا أننا نقول بثلاثة قدماء متغايرة هي الصفات ، بل يعني فقط الإشارة إلى أن إلزامات المعتزلة لا تجعلنا ـ معشرَ أهل السنة والجماعة ـ ننبهر وننده‌ش .

سادسا: صفة القدرة

وبالنسبة إلى إثبات صفة القدرة فإنه لم يخرج عما عليه جمهور أهل السنة ، وقد رد على الفلاسفة النافين للقدرة محتجين «بأن تعلقها بأحد الضدين إن كان لذاتها يلزم انتهاء القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وأنه باطل قطعا ، وإن كان لا لذاتها يلزم التسلسل»[2] . وذكر جواب أهل السنة[3] «بأن تعلقها بأحد الضدين بالإرادة التي من شأنها أن يتعلق بذلك من غير احتياج إلى أمر آخر» .

---

(١) انظر كتابه النبراس شرح شرح العقائد : ١٢٩ .

(٢) هذا أقوى شبه الفلاسفة لنفي القدرة وإثبات الإيجاب لأنه الذي «عليه يعولون وبه يصولون» كما وصفه الإمام الرازي في الأربعين (١٧٦/١) و تابعه عليه السيد الشريف في شرح المواقف (٦١/٨) .

(٣) وهذا الجواب هو اختيار أكثر العلماء كما في الأربعين : ١٧٩/١ ، وانظر أيضا شرح المواقف : ٦٢/٨ .

وتعرض أيضا لشبهات المنكرين لعموم قدرته تعالى من الثنوية القائلين بأنه تعالى لا يقدر على خلق الشر وإلا لكان خيرا وشريرا معا ، والنظام المعتزلي وأتباعه القائلين بأنه لايقدر على خلق القبيح ، وعباد وأتباعه القائلين بأنه لا يقدر على خلق ما علم أنه لا يقع لامتناعه أو يقع لوجوبه ، وأبي القاسم لبلخي وأتباعه القائلين بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد ، والجبائية القائلين بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد ورد على دعاويهم جميعا بمثل ما نجده عند أسلافه من متكلمي أهل السنة والجماعة .

سابعا: صفة العلم

وفي صفة العلم نراه يفضل دليل الإتقان على دليل القدرة لإثبات هذه الصفة ، ولا شك أنه هنا متابع للجمهور من متكلمي أهل السنة والجماعة .

وأما فيما يتعلق بعلم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات فقد حاول الخيالي أن يدفع التهمة عن الفلاسفة قائلا : «أن ما نسب إليهم من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بالطبايع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا إليه . والتحقيق أنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة لتنـزهه عن الزمان ذاتا وصفة ، ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا أبد الدهر كالعلم بالكليات» .

قد خالف الخيالي هنا ــ (وفي حاشيته على شرح العقائد (١٠٣/١) أيضا) ــ ما هو المشهور لدى العلماء فيما يتعلق بمذهب الفلاسفة . ومعلوم هجوم الغزالي عليهم لأسباب من أبرزها هذه القضية . وقد برر الغزالي هذا الهجوم ، وأقره المحققون في ذلك ؛ حتى ألد أعداءه ابن رشد ــ الفيلسوف الذي يعرف أقوال زملاءه الفلاسفة جيدا .

في الواقع إن الغزالي كان محقا ومصيبا في نقده للفلاسفة ، فقد عرض آراءهم بكل دقة وأمانة لم يدلس عليهم شيئا ولم يزور مقالتهم ؛ بل إنه أضفى عليها إشراقا وبهاء ، يتضح هذا جيدا حين يقارن المرء ما جاء في كتب ابن سينا مثل الشفا

والإشارات والنجاة وما جاء في تهافت الفلاسفة للغزالي . وقد تبع الغزالي جم غفير من المحققين في الرد على الفلاسفة يصعب حصرهم . ومذهبهم في الحقيقة هو ما حرره الغزالي وحده .

إلا أني لا أنسى مخالفة بعض العلماء لتحرير الغزالي هذا ، ولعل أولهم قطب الدين الرازي ثم تبعه البعض من أمثال الشريف الجرجاني في شرح المواقف (٨/٨٦، ٨٧) والخيالي هنا والسيالكوتي في حاشيته على الخيالي على شرح العقائد . ولكن ما فهموه ليس من مذهب الفلاسفة في شيء في ضوء نصوص الفلاسفة أنفسهم ، لأنهم فعلا أنكروا علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات . وإن لم ينكروا ـ كما ذهب إليه الخيالي ـ فما هو السبب في قيام هذه المعركة الطاحنة بين الفريقين . بل إن ابن رشد نفسه لم يتفق مع ابن سينا وعاب عليه ذلك[1] . فما فهمه الخيالي وغيره هو فهمهم هم ، وما كانوا مصيبين فيه ، ولم يكن لديهم تبرير كاف لمخالفة الغزالي رحمه الله في القضية .

ثامنا: عموم الإرادة

وحينما تناول قضية عموم إرادته تعالى ـ في معرض الرد على المعتزلة ـ قرر «أن الرضا أخص من الإرادة لكونه عبارة عن الإرادة مع ترك الاعتراض ، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها» . وهذا الذي قرره هو في الحقيقة طريقة الأشعري القائل بـ«أن الإرادة ملزومة للرضا ، والرضا ليس بلازم للإرادة»[2] بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر مرادا لله سبحانه وتعالى دون أن يكون هذا الأمر مرضيا عنده بالضرورة ، وأما

---

(١) انظر تهافت التهافت لابن رشد : ٢/٦٧٦ . واتخذ ابن تيمية أيضا نفس موقف الغزالي في الرد على الفلاسفة ، إلا أنه يرى أن شناعة «إنكار الفلاسفة لقدرة الله ومشيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات» ، وكان له هدف غريب وراء إصدار هذا القول يعلم من الرجوع إلى كتابه الرد على المنطقيين : ٥٦٨ ، ٥٦٩ .

(٢) الروضة البهية لأبي عذبة : ٩٧ .

أبــو حنيفة فـ« قائل إن الإرادة والرضا أمران متحدان »[1] . وعلى هذا فإن الخيالي ــ تبعا للمولى خضر بك لأنه كان يشرح مضمون قصيدته ــ نراه قد ابتعد عن مذهب الماتريدية هنا .

وفي الحقيقة إن ما ذهب إليه الأشعري والذي اختاره الخيالي هنا هو الحق في المسئلة في ضوء النصوص من القرآن والسنة ، غير أن المثير للدهشة أن هذا الاتجاه المتسق مع منطق المذهب الأشعري واختيار إمامه ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدي معظم مفكريهم[2] .

تاسعا: صفة التكوين

من أبرز النقاط التي اختلفت حولها وجهة نظر الماتريدية عن الأشعرية صفة التكوين . فهي عند الماتريدية صفة قديمة لله تعالى وواجبة شأن سائر صفات المعاني ، زاعمين أن صفة القدرة الإلهيـة تعنـي صحـة فعـل الشـيء أو تركـه لكنهـا لا تعني الإيجاد الفعلي أي « التكوين » بفروعه المتعددة من خلق أو رزق ، ومن ثم فلا تصلح القدرة بمفردها في الإيجاد[3] .

بينما هي ــ التكوين ــ عند الأشاعرة ليست صفة زائدة على صفات المعاني السبع وليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله سبحانه وتعالى ؛ بل هي عبارة عن مجرد صدور أثر من الآثار عن صفة القدرة الإلهية ، ولا معنى للخالق ــ كما يقرره الإمام الرازي بجلاء ــ إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله[4] .

وفي صفة التكوين نجد الخيالي يدافع عن الإمام الأشعري رحمه الله فيما اتهم به من قبل البعض في تفسير قوله « التكوين عين المكون » وذب عنه ملتمسا لكلامه

---

(١) الروضة البهية لأبي عذبة:٩٧، والقضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه لمونتجمري وات : ٢٧٢.

(٢) انظر هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على العقيدة النظامية : ١٩٧ .

(٣) انظر هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل : ١٤ .

(٤) انظر شرح أسماء الله الحسنى للإمام الرازي : ٤١ .

محملا يليق به قائلا : « والظاهر أنه أراد بذلك أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هناك إلا الفاعل والمفعول ، وأما الحالة التى يعبر عنها بالتكوين وغيره فهو أمر اعتبارى . . . » ويظهر من بحثه هذا روح الإنصاف ونبذ التعصب ، ورأيناه قد جعل هذا الخلاف ـ الذي بذلت جهود شاقة لجعله من كبريات القضايا الفارقة التى تميز الأشعرية عن الماتريدية ـ هينا بسيطا كما فعل ذلك بعض المحققين من قبل ومن بعد[1] .

عاشرا: مبحث الرؤية

كل من أثبتوا الجسمية أو الجهة هان عليهم إثبات رؤيته تعالى بالأبصار . ومن هؤلاء الكرامية والتيميون والسالمية والبكرية . والذين نفوا هذه الرؤية ـ وهم المعتزلة والجهمية ومن تابعهم من الخوارج والشيعة والنجارية والفلاسفة ـ إنما يستندون إلى نفي الجهة والجسمية مؤولين للنصوص الواردة فيها[2] .

ولكن الصعوبة الحقيقية إنما تواجه أهل السنة والجماعة ـ الأشاعرة والماتريدية ـ المجمعين على نفي الجهة والجسمية عن الله سبحانه وتعالى القائلين في نفس الوقت بتلك الرؤية بالبصر للمؤمنين يوم القيامة . وهنا تشتت بهم الطرق في إثبات هذا المطلب ، فاعتمدت الماتريدية ـ ومعهم من الأشاعرة قلة ـ على النقل فقط ، في حين أن الأشاعرة منذ إمامهم الأول ـ ومعهم من الماتريدية كثرة[3] ـ

---

(١) ومما يدل على أن لاختلاف بين جناحي أهل السنة في هذه القضية لم يكن انشقاقا يصعب رأبه بل هو اختلاف بين وجهتي نظر قريبتين انحياز الإمام كمال الدين ابن الهمام – وهو من هو في مذهب الماتريدية – إلى رأي الأشاعرة - كما قال أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل - انظر الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي : ١٣٦ وهوامش الدكتور محمد عبد الفضيل عليه : ١٣-٢٧ .

(٢) الآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٣٦٧ .

(٣) وما تفوه به ملا أحمد من اتفاق المحققين على القدح في الأدلة العقلية غير مطابق للواقع . انظر تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي : ١٥٦/٢ ، ٢٨١-٢٨٦ ، ٢٤٠/٥ ، ٢٤١ ، كتاب التوحيد له : ٧٧-٨٥ ، الإرشاد : ٧٥-٧٨ ، تبصرة الأدلة : ٣٨٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، غاية المرام : ١٧٤ ، شرح المواقف : ١٤٤/٨ ، ١٤٥ ، شرح العقائد النسفية مع حاشية ملا أحمد : ١٣٦/١-١٣٩ ، الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي : ٢٠٠ ، ومقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد للإمام الماتريدي : ٢٥ والآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٣٦٧-٣٧٦ .

لا يرون بأسا في الاستدلال العقلي لإثبات هذا المطلب ، رغم تنافره مع أصولهم واعترافهم بتعذر الشروط العادية للرؤية .

وهنا نجد الخيالي قد أشار إلى طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري فى الاستدلال على هذا المطلب بالأدلة العقلية ، مرتئيا أن هذه الطريقة لا تفضي سالكها إلى المطلوب ، ومفضّلا طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي التي تعتمد على الأدلة السمعية ، واستأنس في ذلك أيضا بأنه اختيار الإمام فخر الدين الرازي فى كتابه الأربعين في أصول الدين ــ والحق أن الشهرستاني قد سبق الرازي في هذا الصنيع[1] . ولكن المولى الخيالي لم يذكر ــ عمدا أو سهوا ــ أن هناك جماعة من الماتريدية تركوا مذهب إمامهم في هذا وانضموا إلى الإمام الأشعري كما انشق الرازي عن مذهبه وانضم إلى رأي الماتريدي[2]. وكان عليه أن يذكر هذا أيضا حتى يعرف القارئ تبريره الكافي لترجيحه كفةً على كفةٍ .

وأثناء رده على مزاعم المعتزلة في إنكار رؤيته تعالى قال : « ولا يليق بشأن الأنبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يعرفه جهلة المعتزلة» . ويدل هذا الأسلوب على مدى كراهيته للاعتزال بلا شك كسائر علماء أهل السنة والجماعة .

الحادي عشر: العلم بحقيقة الله تعالى

وفي مبحث هل أن حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا ؟ ذكر أن الفلاسفة والغزالى وإمام الحرمين وجماعة من الصوفية منعوه ، والجمهور من المتكلمين جوزوه ، ثم اختلفوا فى وقوعه ، فنفاه المحققون منهم وأثبته الآخرون ، ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته تعالى فى الآخرة .

وألاحظ على كلام الخيالى هذا ؛ وقد نسب إلى جمهور المتكلمين جواز القول بأن حقيقة ذاته تعالى معلومة للبشر ، أن فى هذه النسبة نظرا . وفى الحقيقة إن هذه

---

(١) انظر نهاية الإقدام للشهرستاني : ٣٦٩ .

(٢) انظر مثلا مقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد : ٢٥ .

المسئلة تتصل بمبحث الوجود والماهية . ومذهب الأشاعرة هو أن الوجود غير زائد على الماهية ، ومما يوضح موقف جمهور الأشاعرة بهذا الصدد اختيارهم أن « واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية »[1] و« أن إطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير »[2] . ويتبين من هذا أن إثبات الوجود لله تعالى لا يعنى الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات ، وكون الوجود نفس الماهية لا يعني إلا أن الوجود ليس بزائد على ماهيته تعالى . ومع وضوح هذا فإن البعض يرتب على قول الأشاعرة بأن الوجود ليس بزائد على الماهية أنهم قائلون بإمكان معرفة ماهيته تعالى ، وهذا اللبس قد أحدثه الرازى فى بعض مؤلفاته[3] وتابعه عليه بعض الباحثين[4] حتى بعض المتكلمين ونرى الخيالي أيضا هنا قد جانبه التحقيق .

وبعد عرض الآراء المختلفة وأدلة كل منها أبدى الخيالى رأيه فى هذه القضية قائلا « إن هذه المسألة وجدانية فالحاكم بحصولها بأنفسنا فى الماضى والحال ليس إلا الوجدان وأما فى المستقبل فلا طريق إلى الجزم بها سوى السمع ، وكذلك الطريق إلى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى أو فى الحال أو فى الاستقبال هو السمع ، فحيث لا سمع ينبغى أن يتوقف ويتردد » ، وهكذا كان مذهبه هو التوقف فى هذه المسئلة .

ويلاحظ على هذا أن الخيالى لم يكن يرى أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي بل يرى أن الخلاف معنوي وحينئذ فقط يتحقق معنى التوقف .

ولكني أميل إلى الرأي المقابل الذى يقرر أن الخلاف هنا مجرد خلاف لفظي لا معنوي ، ولا ينبغى أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ذلك التراشق بالحجج ، فالنافون

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي : ٢٥٢/١ .

(٢) غاية المرام للآمدي : ٤١ .

(٣) انظر المحصل للرازي : ١٨٨ .

(٤) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان : ٢٠٢ .

وأما موقفه من إبطال التوليد فهو واضح من كلامه «أن بطلان قاعدة خلق الأعمال يكفي لبطلان التوليد ، إلا أنهم أوردوا ذلك تأكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع فيما بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في أصله ، ثم إن بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه أيضا . فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب عنها . ومن أراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات» .

ومسئلة «الهداية» و«الإضلال» أيضا فرع لقاعدة خلق أفعال العباد كما يقول : «هذه المسئلة داخلة في مسئلة خلق الأعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام» .

ثانيا: مبحث الحسن والقبح

وفي مبحث الحسن والقبح يقول : «لابد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والإيجاب على محل واحد . فنقول إن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان» . يرى البعض من الباحثين أن تعرض متأخري الأشاعرة لهذا التقسيم الثلاثي قبل الدخول في مبحث الحسن والقبح يمثل تراجعهم عن موقف أسلافهم . هذا وإن المعتزلة أيضا قد تنازلوا عن موقف قدمائهم حيث تركوا ــ خاصة البصريون منهم ــ القول بذاتية الحسن والقبح والتجأوا إلى الوجوه والاعتبارات ، نتيجة لكثرة الجدال والنقاش التي دارت بين كلتا الطائفتين وأدت إلى أن يقترب كل فريق من الآخر[1] .

وعلى كل فإن الخيالي لم يكن بدعا منهم في هذا التمهيد والتقسيم وقد سبقه الكثيرون من أمثال الإيجي والسعد والسيد الشريف وغيرهم . وأرى أن هذا التقسيم ضروري في هذا المبحث «حتى يرد السلب والإيجاب على محل واحد» على حد تعبير الخيالي نفسه أيا كانت خلفيته التاريخية أو الجدلية . وعدم التنبه لموطن الوفاق

---

(١) فخرالدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان :٥١٠-٥٢٠ وهوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على الاقتصاد في الاعتقاد : ٩٤ وما بعدها .

وموطن النزاع ـ ما دام هناك موطن وفاق وموطن نزاع ـ كثيرا ما يوقع المتناقشين في الأخطاء . ألم يتعجب ابن الهمام ـ ومن قبله السعد ـ قائلا : «وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح . . .» [1] .

ثم لما نقل عن السعد موقف الحنفية من القضية قائلا : «الحنفية ذهبوا إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل ، كما هو رأي المعتزلة» لم يعقب عليه إنكارا ولا إقرارا ، الأمر الذي يجعلنا لا نستطيع أن نتعرف على مذهبه في هذه القضية . ولكن يبدو أنه يتخذ موقفا متعاطفا مع المذهب الأشعري حيث يسوق هذا المبحث مساق الأشعرية ويورد أدلتهم على إنكار التحسين والتقبيح العقليين رغم كونه ماتريديا والقصيدة أيضا منسوجة على مذهب الماتريدية .

هذا وإن الماتريدية وإن اقتربت من المعتزلة بعض الشيء في هذه القضية «إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد ، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض» . وأنهم مطبقون ـ كما يقول الدكتور قنديل ـ «على نفي ما فرعته المعتزلة على أساس التحسين والتقبيح من القول بوجوب أمور على الله يستحق الذم إذا لم يفعلها كالأصلح والرزق والثواب والعقاب والعوض لأن عدم فعلها ليس مخالفا لحكمته فإنه مالك الكون والمالك إذا تصرف في ملكه لا يذم بفعله» [2] .

وقد حاول الخيالي تحليل ما وصفه السعد بأنه «مغلطة الجذر الأصم» من أدلة الأشاعرة على نفي الحسن والقبح ، بعد أن اعترف السعد نفسه بالعجز عن حلها ، وليس السعد وحده ؛ بل «تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء» جميعا .

---

(١) انظر المسايرة لابن الهمام : ١٧٣ ، وشرح المقاصد للتفتازاني : ١١٧/٣ .

(٢) أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت ، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين جامعة الأزهر : ٣٤٧/١ .

«وهو أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فإن صدقها يستلزم كذبها وبالعكس» .

إلا أن هذا العبقري العملاق مولانا الخيالي تصدى لها بكل ثقة ويقين قائلا : «ونحن نقول هلم أيها الأقران إن كنتم على شيء نتفكر في حل هذا الإشكال ليظهر سريرة المقال وينكشف بيني وبينكم جلية الحال ، فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق : إن الكلام المذكور أولا فحله أن حاصله قولي ليس بصادق ليس بصادق ، كما لا يخفى على ذي فطنة ، فإن أريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى أن الأول عين الثاني كما في قولنا الإنسان إنسان فلا شك في صدقه ، وأنه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر ، وإن أريد به سلب الاتصاف بالصدق بمعنى أنه كاذب فحينئذ إما أن يراد بالموضوع سلب الصدق عن نسبة ما فهوكاذب فيكون القول بأنه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الأول صدقه ولا صدق الثاني كذبه .

وإن أريد به سلب الصدق عن نسبة مخصوصة فإن كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الأول كاذبا أيضا والثاني صادقا من غير استلزام كذب الأول صدقه وصدق الثاني كذبه وإن لم تكن مطابقة للواقع يكون الأول صادقا والثاني كاذبا بدون أن يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ، وإن أريد به نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وإن كان خلاف الظاهر فهو صادق والثاني كاذب ، وليس فيه اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد أصلا .

وأما التصوير المذكور ثانيا فحله أن الكلام الغدي يتضمن كلامين أحدهما أنه متكلم فإنه وإن ذكر في الكلام على وجه الصلة لكنه يتضمن الإشارة إليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك أن الأول منهما صادق فيكون الكلام الأمسي كاذبا ، إذ يكفي لكذب الكلية تخلف فرد منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الأمسي صدقه ، يظهر ذلك بأدنى تأمل . هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال» .

وفعلا قد استرعى حل الخيالي هذا انتباه المحققين الكبار ، فها هو العلامة البياضي (إشارات المرام من عبارات الإمام : ٨٢) والشيخ عبد الرحيم بن على الشهير بشيخ زاده (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية : ٢٢١) يشير كل منهما إلى حل الخيالي هذا لمشكلة مغلطة الجذر الأصم ، الأمر الذي يدل على أن شرح الخيالي هذا كان معروفا لدى العلماء وكان له وزنه عندهم .

ثالثا: مبحث الكسب والاختيار للعباد

وفي مبحث إثبات الاختيار للعباد في أفعالهم نجده قد أدرك الخطر الذي يؤدي إليه إطلاق لفظ «الاختيار» ــ الذي هو نزعة سائدة عند الماتريدية ــ وقد تنبه له خضر بيك الماتريدي كما أشار إليه الخيالي ، ولذا قال «وهو كسبهمو» . هنا أحب أن أذكر أمرا ؛ هو أنه يوجد لدى الماتريدية عموما ميل قوي لتفضيل كلمة «الاختيار» على «الكسب» ، بل كثيرا ما يهملون ذكر الكسب في هذا المقام ، فمثلا إن عبارة النسفي ــ نجم الدين عمر ــ في عقائده المشهورة نقرأها كما يلي : «وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها» لم يذكر فيها كلمة «الكسب» . وهم يفعلون هذا هروبا من تلك المحاذير التي تكمن في الكسب الأشعري ، لكن هذه النزعة هي الأخرى تتضمن محذورا ، علموا أو لم يعلموا ، ذلك هو الذي أبان عنه الخيالي بقوله هنا : «لا معنى لكون العبد مختارا . . . إليه تعالى ابتداء» تبريرا لقول الناظم (وهو كسبهمو) . وقد أدرك السعد ــ الذي جاء بعد قرنين من زمن النسفي ، والذي له صلة قوية ؛ بل تأثر بالماتريدية ــ ما يشتمل عليه أسلوب النسفي من التناقض فقال في شرحه على عقائد النسفي ــ مثل ما قال الخيالي هنا ــ «فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ــ كما قرر النسفي ــ إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة ، وقد سبق ـ أي من النسفي نفسه آنفا (وفي أول كتابه أيضا حين قال: «العالم بجميع أجزاءه محدَث . . . والمحدِث للعالم هو الله») ــ أن الله تعالى مستقل

بخلق الأفعال وإيجادها . . .» ثم أبدى اعترافه بقوة هذا الاعتراض قائلا : «لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته» . ثم ماذا فعل السعد بعد ذلك؟ بعد إهمال النسفي تفسير الاختيار بالكسب؟ لا شيء أكثر من الالتجاء إلى الحل الذي لاذ به الأشعري ــ رغم اتهامات المتهمين له لهذا السبب ــ قبل قرون من الزمن ؛ بل العلماء قبله من أهل السنة ومن غير أهل السنة . وفعلا كان حل السعد متمثلا في الكسب ، ولم يكن للخيالي أيضا مخرج غير هذا ، فرأيناه يلخص كلام السعد في شرح قول الناظم هنا ، حاصله أن اختيار العبد ينافي استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء وبلا واسطة (معلوم أن القول باستناد الممكنات إلى الله من أمهات الأصول التي يحرص عليها الأشاعرة والماتريدية جميعا) فكان لابد للخروج من هذه المعضلة من تفسير الاختيار بالكسب رغم تحفظ المتحفظين من الماتريدية[1] .

ثم لما فسر معنى الكسب عند الأشعري قال إنه «عبارة عن مقارنة قدرة العبد لأفعاله الاختيارية من غير أن يكون لها مدخل في وجودها» . هذا ما قرره كثير من المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية مثل السيد الشريف الجرجاني وغيره في معنى الكسب عند الأشعري (شرح المواقف : ١٦٣/٨) ، وقد اعترض شارح النونية الشيخ عثمان الكليسي على تفسير الخيالي هذا لمعنى الكسب الأشعري قائلا : «هذا مخالف لما قالوا : إن الأشعري قال في عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فمن وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب» .

وقد حيرني هذا التضارب في تفسير معنى الكسب الأشعري في بداية الأمر ، وبعد التتبع في المراجع المتوفرة لدي انتهى نظري إلى أن ما قاله الشيخ الكليسي هو الموافق للصواب ، لأني وجدت هذه العبارة ــ التي فسر بها الكليسي معنى الكسب الأشعري ــ حرفيا في كتاب الإمام (مقالات الإسلاميين : ٢١٨/٢) عند بيانه لمعنى الكسب لدى أهل الحق (وانظر منه أيضا : ٢٢١/٢) ووجدتها أيضا فيما يرويه عنه

---

(١) انظر عقائد النسفي مع شرح التفتازاني : ١٤٧/١-١٤٩ .

الإمام ابن فورك (مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري : ٩٣ ، ٩٥) بصورة أوضح ؛ وهي كما يلي : «وكان ـ أي الأشعري ـ يذهب في تحقيق معنى الكسب إلى أنه ما وقع بقدرة محدثة ، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك»[١] .

لكن الشيخ عثمان الكليسي لم يقف عند هذا الحد ؛ بل أضاف من عنده قائلا «فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة ، والوقوع فرع التأثر ، غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أدبا . . .» . وهنا لا أتفق معه في تحليله هذا للكسب الأشعري لأنه زيادة على ما يفهم من كلام الإمام الأشعري ، وكان الأحرى به أن يقف كما وقف الشيخ الأشعري وابن فورك بدلا من أن يذهب بالكسب الأشعري مذهب الماتريدية[٢] .

وعلى أي حال لا يسعني في ضوء هذه الحقائق الملموسة إلا أن أخالف الخيالي ـ ومن قبله السيد الشريف ـ في تحقيق معنى الكسب عند الأشعري وإلصاق تهمة الجبر المطلق بالإمام حيث نسب إليه إنكار أي مدخل لقدرة العبد في إحداث الفعل . وكان على الخيالي أن يفسر معنى الكسب عند الأشعري كما فسره الأشعري نفسه ونقَلَهُ عنه أحد أركان هذا المذهب ؛ وهو الإمام ابن فورك . وهكذا أصبحت إضافة الخيالي «من غير أن يكون لها مدخل في وجودها» مثلَ إضافة الكليسي مُخِلةً بالغرض المطلوب .

ولكني أعرف في نفس الوقت أن الكسب الأشعري فُهِمَ واشتهر في الدوائر العلمية حاليا طبقا لما قرره الخيالي ومن قبله السيد الشريف . ولعل أول رجل حول الكسب الأشعري إلى هذا المفهوم هو الإمام الرازي ـ كما أرى[٣] . وقد قال في

---

(١) انظر أيضا المسامرة على المسايرة لابن أبي شريف : ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي : ٨٠ ، ٨١ .

(٣) وقد صرح بذلك العلامة الكوثري – ذلك المحقق المتمسك بالماتريدية – أيضا في مقدمة كتاب الإنصاف للباقلاني معترضا على ما أحدثه الرازي وجاعلا مذهب الأشعري نفس مذهب الماتريدي في الكسب .

الأربعين : «الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل . ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري»[1] .

وبالجملة إن علماء أهل السنة خاضوا في هذا المطلب نظرا إلى حاجة الظروف، حيث هبت رياح الانحراف والبدعة من كل صوب وحدب ، ولم يتناولوا هذا المبحث باحثين عن الحلول لهذه المشكلة لإشباع رغبتهم في الترف العقلي البحت . وفي رأيي أن الحل الذي حاوله وانتهى إليه الأشاعرة والماتريدية ـــ مع اختلاف فيما بينهم ـ لمشكلة الجبر والاختيار بقي غامضا ، فالمشكلة كما هي من غير حل ، فالله هو الذي يخلق الأفعال وهو الذي يخلق القدرة عليها فلم لا يكون أيضا خالقا لميل الإنسان وقصده ، فما القصد أو الميل إلا فعل ما من الأفعال[2] ، وما أحسن ما قاله الإمام الأشعري على وجه التنظير : «لا ننكر أن تكون للإنسان إرادة ضرورية كما تكون له علوم ضرورية ، وأن تكون له إرادات مكتسبة كما تكون له علوم مكتسبة ، وإن العشق إرادة ضرورية وكراهة الألم والضرر ضرورية والشهوة إرادة ضرورية للمنافع»[3] ، وما أحسن ما قاله كذلك في مكان آخر : «وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لايعلمه فُرقانٌ» ، يعني به كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم وكذلك لا مقدور إلا والله عليه قادر (مقالات الإسلاميين للأشعري : ٢/٢٢٨) ، ثم ما أحسن ما قاله الفخر الرازي (شرح أسماء الله الحسنى : ٢٣٦) «الإنسان مضطر في صورة مختار» .

رابعا: مبحث التعليل

ولما تناول مبحث تعليل أفعاله تعالى بالأغراض نراه ينقل كلام السعد في شرح المقاصد نقلَ معترفٍ ومقرٍ بما فيه . وفي الحقيقة إنه مما انتهى إليه نظر السعد ،

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي : ١/٣٢٠ .

(٢) انظر مقدمة د . فتح الله خليف لكتاب التوحيد : ٤٥ .

(٣) انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك : ٧٧ .

وإن كان يغلب عليه «دقة المأخذ» على حد تعبير أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل. وإني أرى أن هذا الذي أضافه السعد يقرب الشقة بين جناحي أهل السنة بل ربما كان أثرا من آثار صلات السعد الوثيقة بمذهب الماتريدية[1] ، إلا أني لا أوافق فضيلته على قوله إن «هذا التعديل الذي أضافه السعد لا يغير ـ فيما أرى ـ من جوهر مذهب الأشاعرة شيئا» ، إذ إنه مخالف لروح المذهب الأشعري في نفي التعليل ومن أجل ذلك فقد رفضه الكثيرون مثل السنوسي والدواني وشيخ الإسلام مصطفى صبري رفضا قاطعا[2] .

ومع نقل الخيالي لكلام السعد على هذا الوجه إلا أنه يبدو قد أدرك مخالفة كلام السعد هذا لجوهر المذهب الأشعري فعقبه قائلا : «ثم إن المشهور من مذهب الأشاعرة نفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مطلقا» . ثم صرح بأن تضمن أفعاله تعالى بالحكم والمصالح لا يستلزم كونها معللة بالعلل الغائية والأغراض ، الأمر الذي يدل على عدم ارتياحه لمذهب الماتريدية ـ الذي يرى تعليل أفعاله تعالى ـ في هذه القضية . وكذلك نجد له موقفا مشابها لهذا في موضع آخر ؛ وهو في مبحث الثواب والعقاب في باب المعاد حيث يجيب على دعوى المعتزلة بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما يلي : «وأجيب بأنه ـ أي قول المعتزلة ـ مبني على حديث تعليل أفعاله وأحكامه تعالى بالعلل الغائية والأغراض ، وقد تكلمنا عليه فيما سبق» .

---

(١) كان السعد نفسه رجلا مختلفا فيه من حيث مذهبه الفقهي ؛ فريق جعله حنفيا وآخرون جعلوه شافعيا . (انظر جهود سعد الدين التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام رسالة الدكتوراه للدكتور محمد عمر ص٤ ، ٥ وفلسفة المتكلمين للمستشرق ولفسن : ٨٨٧/٢) ومعلوم علاقة الحنفية بالماتريدية والشافعية بالأشاعرة ، خاصة في التعليل . فمن المحتمل – فيما أرى – أن يرجح السعد مذهب الماتريدية على الأشاعرة إن صح كونه حنفيا ، فلا ضرورة لتأويل كلامه كما فعل أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل .

(٢) انظر هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي على الاقتصاد في الاعتقاد : ٧١ ، شرح الدواني على العضدية : ٢٠٨/٢ ، شرح السنوسي الكبرى : ٤٢٥ ، موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله للشيخ مصطفى صبري : ٤/٣ .

هذا ويتبين لنا عند البحث أن الماتريدية أكثر ميولا للحلول العقلية من الأشاعرة ، وقد يكون هناك اقتراب بين الماتريدية والمعتزلة في بعض المسائل ــ مثل مسئلة خلق أفعال العباد ــ من بعض الوجوه . لكن هذا لا يجعلنا نحكم على الماتريدي بأنه معتزلي متستر كما زعم الدكتور محمود قاسم (مقدمته للكشف عن مناهج الأدلة ، مواضع متفرقة) ؛ بل الحق خلاف ذلك أي أن الماتريدية كادت أن تُخرِج المعتزلة من عداد الملة . انظر ما يقوله السعد « . . .أن مشايخ ما وراء النهر ــ الماتريدية ــ قد بالغوا في تضليلهم ــ أي المعتزلة ــ حتى قالوا إن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا (في خلق الأفعال) شركاء لا تحصى»[1] .

خامسا: قضية حدوث العالم

وأما فيما يتصل بقضية حدوث العالم نجده قد أطال الحديث وتطرق إلى جزئيات تتعلق بالموضوع على كلا المستويين ؛ الفلسفي والكلامي كعادة المتكلمين بصفة عامة . وكلام المولى الخيالي هنا صريح في أنه ما كان يرى قدم العالم ، بل رفض القول به مقيما على حدوث العالم حججا دامغة وبراهين قاطعة لا رجاء في دفعها . ومن هنا يتبين حقيقة هذا النقاش الذي أثاره أستاذنا الدكتور المرحوم سليمان دنيا ورد عليه العلامة الفاضل شيخنا الجليل أبو محمد باوا مسليار الويلتوري المليباري حفظه الله .

والحديث متعلق بتكفير الإمام الغزالي لمعتقدي قدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة ، وأستاذنا الجليل الدكتور سليمان دنيا رحمه الله لم يكن موافقا للغزالي على هذا التكفير . فكتب في تعليقه على نص التهافت ما حاصله : أن تكفير القائل بقدم العالم ليس أمرا سهلا وهينا وقد قال به بعض علماء الشريعة والحديث مثل ابن تيمية وجوز القول بقدم العالم أيضا بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام « ولم ير فيه خطرا على العقيدة» على حد تعبير فضيلته .

---

(١) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني : ١٤٤/١ .

والذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام هم المولى الخيالي والعلامة عبد الحكيم السيالكوتي رحمهما الله كما صرح به هناك ، ثم يحكى عن حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية اعتراض الخيالي ـ وهذا الاعتراض في الحقيقة لسيف الدين الآمدي وقد هاجمه الكثيرون بسبب هذا الاعتراض ووصفوه بأنه إغراق في الفلسفة [1] ـ على أحد أدلة حدوث العالم الذي أورد التفتازاني ، ثم جاء عبد الحكيم ولم يعقب عليه ، الأمر الذي يدل أيضا على تجويز عبد الحكيم للقول بقدم العالم . ومن هنا كان استنباطه بأن الخيالي كان قد جوز القول بقدم العالم .

وقد رد عليه العالم الهندي شيخنا باوا مسليار بـ«أن ابن تيمية لما حمل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) ونحوه على الظاهر وخالف في ذلك جميع أهل السنة والجماعة السلف القائلين بالتفويض والخلف القائلين بالتأويل لزمه ما لزمه ، فلا اعتبار بقوله في هذه المسئلة ونحوها . وأما قوله ـ يعني الدكتور سليمان الدنيا ـ إن الخيالي وعبد الحكيم جوَّزَا القول بقدم العالم ولم يريا فيه خطرا على العقيدة فمردود . . .لأن الاعتراض على الدليل بل إبطاله لا يستلزم إبطال المدلول كما هو مقرر في محله ولذلك لم يعقب عليه عبد الحكيم» [2] .

وهنا ـ ونحن بصدد تحقيق كتاب للخيالي غير الكتاب الذي اعتمد عليه من سبقونا ـ نأكد مرة أخرى موقف الخيالي من قضية حدوث العالم وقدمه . وقد اختار

---

(١) انظر مثلا شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ٤٥ . وقد جعل السعد اعتراض الآمدي مكابرة في شرح العقائد كما فسر الفراهدي في النبراس (٩٢) . هذا ولا أنسى ذلك الجهد الذي بذله أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل (في هوامشه على العقيدة النظامية : ٦٥ ، ٦٦) لتوجيه كلام الآمدي توجيها يجعله لم يخرج على طريقة الأشاعرة .

(٢) انظر تعليق الدكتور سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي : ٣٠٧ ، ٣٠٨ وتدارك الغواية بخلاصة الهداية للشيخ أبو محمد باوا مسليار المليباري مخطوط ورقة : ٣ . وهذا الرد ينطبق أيضا على الدكتور يحيى هاشم حيث صنع في كتابه الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (٦٢ ، ٦٣) نفس صنيع الدكتور سليمان دنيا .

له دليلا هو أولى عنده من سائر الأدلة التي تمسك بها أسلافه . وليس اعتراضه على بعض أدلة الحدوث ـ كما فعل في حاشيته على شرح العقائد وهنا أيضا ـ يعنى أنه يجوز القول بقدم العالم .

والأكثر من هذا كله إثارةً ودهشةً هو أن هذا الخيالي نفسه ممن ذهب إلى تكفير الفلاسفة صراحة لسبب قولهم بقدم العالم ، لأن اعتقاد حدوث العالم من ضروريات الدين عنده ـ كما هو عند أهل الحق جميعا ـ وهذا واضح وجلي من كلامه في أواخر الحواشي النسفية ، والعجب أن الدكتور سليمان دنيا ـ هو من هو في كثرة الاطلاع ـ كيف لم يطلع على كلام الخيالي كما أن الشيخ أبو محمد أيضا قد تغافل عن هذه النقطة ـ التي لو تذكرها لقَرَّتْ عيناه ـ في معرض هجومه على الدكتور دنيا . ونفس الشيء ـ تكفير الفلاسفة ـ ينطبق على عبد الحكيم أيضا حيث لم يعترض على الخيالي ولم يعقبه (إن كان عدم التعقيب دليلا على القبول والاعتراف كما قرر الدكتور سليمان دنيا) .

* * *

ثانيا : النبوات

مبحث تعريف النبي والرسول

وأما في باب النبوات ففي تعريف الرسول والنبي والنسبة بينهما ، بعد أن عرض الاختلافات الواقعة في ذلك وحجج كل فريق ذهب إلى أن «الظاهر أن المراد أن الرسول من كان له أحكام مخصوصة ولعل المراد باتباع إسماعيل شريعة إبراهيم عليه السلام أنه لم ينسخ شيئا من أحكامه وذلك لا ينافي اختصاصه بأحكام أخر غير متحققة في شريعته أو يوافق شرعه لشريعته في متعلقات الأحكام وكمياتها وأنه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه» . واضح من هذا أنه لم يخرج على معتمد الجمهور ؛ بل يؤيد رأيهم بتحليل دقيق ـ ما رأيته عند غيره ـ أمام شبهات القائلين ـ منهم أستاذه نفسه المولى خضر بيك ـ بالاتحاد بين النبي والرسول .

مبحث تعريف المعجزة

وفي تعريف المعجزة نجده يعرفها كسائر أسلافه المتكلمين ، ويلاحظ على اشتراط بعضهم بأن تكون المعجزة فعلا لله تعالى بأن فيه نظرا ، ولم يبين وجه النظر فيه . إلا أني أقول إن كان مراد هذا المشترط هو أن لا تكون المعجزة من ذلك النوع من مقدوراته تعالى التي جرت سنة الله تعالى أن يفعله بواسطة الأسباب العادية فلا غضاضة في الاشتراط بأن يكون فعلا لله . ولعل وجه النظر للخيالي - والله أعلم - هو تأدية هذا الاشتراط إلى محذور ؛ هو إضفاء صفة الألوهية على النبي كما فعل النصارى لما شاهدوا من المعجزات على يد عيسى عليه وعلى نبينا السلام ، ولم يعرفوا أن ما هو أكبر من ذلك قد حدث على يد غيره من الأنبياء . فأين احتمال الألوهية ؟ اللهم إلا إن اختل العقل وانقلبت الموازين .

ثم إن كونه خارقا للعادة هو نفسه المراد من كونه فعلا لله حينما ندقق النظر ، ولم يضف هذا المشترط شيئا جديدا أكثر من توضيح معنى الخارق كما أرى ، لأن كل ما يحدث في الكون فعل لله سواء أَجْرَى الله سبحانه وتعالى به العادة أم لم يُجْرِ .

وبالنسبة إلى الاشتراط القائل بـ«أن لا يكون قبل الدعوى إذ لا يعقل التصديق قبلها» عقبه الخيالي بقوله «وفيه تأمل» ، ولم يشر هنا أيضا إلى وجه التأمل[1] . وأرى أنه لا بد من هذا الاشتراط لكي تكون المعجزة صالحة للدلالة ، إذ إن الخارق الذي مضى لا تعلق له بدعواه ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، فلو طولب به بعد فأعاده فهذا الثاني هو المعجز دون الأول ــ فالأول يسمى حينئذ إرهاصا لا معجزة وإن عده القوم «من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على أنها معجزات حقيقية» على حد تعبير الخيالي نفسه في الحواشي النسفية[2] ــ ، فإن عجز عن الإعادة كان كاذبا قطعا .

---

(١) وكم تعودنا على هذه الظاهرة عند الخيالي ، وكم قرأنا مثل «وفيه نظر» «وفيه ما فيه» «ولايخفى ما فيه» وأمثالها في حاشيته على النسفية ، ويأتي عبد الحكيم غالبا ليحل العقدة بعقليته النفاذة .

(٢) انظر حاشيته على شرح العقائد النسفية : ١/٥٥ .

مبحث مفهوم النبوة عند الفلاسفة

وقد بين مذهب الفلاسفة في النبوة والمعجزة بيانا صادقا ، إلا أنه لم يعقب على مذهبهم الباطل بكلمة ؛ إنكارا ولا إقرارا . ولا نشك في أن الخيالي لا يوافق الفلاسفة على خرافاتهم وهذياناتهم في قضايا النبوات بدليل أنه من جملة أهل السنة والجماعة كما بينا فيما سبق ، ولكني لا أستحسن منه أن يمر على أمر جد خطير دون أن يرد على فاسده .

والحق أن سبب خروج الفلاسفة عن الملة ليس منحصرا في ثلاثة كما فعل الإمام الغزالي في تهافته ؛ بل الحق انضمام سبب آخر إليه هو قولهم بكسبية النبوة كما صرح به الإمام الباجوري في شرحه على جوهرة التوحيد ، مُسْتَنْزِلاً عليهم اللعنةَ، وهو يقول « لا يكتسبها ــ أي النبوة ــ العبد بمباشرة أسباب مخصوصة . . . كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى . . .والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة ، وإن لم تكن من المسائل المذكورة في النظم المشهور» .

والحق أيضا أن القول باكتساب النبوة يلزمه « تجويز نبي بعد سيدنا محمد ﷺ أو معه ، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة ...» ــ على ما بينه الباجوري أيضا [1]. وفعلا قد وجد بين الأنام كذابون دجالون ادعوا النبوة منذ مسيلمة الكذاب إلى الكذاب القادياني ــ عميل المستعمر النصراني في الهند ــ وإلى ما شاء الله سبحانه وتعالى .

مبحث شبهات المنكرين للنبوة والرد عليها

وقد أورد شبهات المنكرين للبعثة ، وذكر سبع طوائف من المنكرين ، وأجاب على شبهاتهم ، إلا شبهة طائفة منهم ؛ هم الطائفة الرابعة حسب ترتيبه في الذكر . وكان شبهتم أقوى من جميع الشبهات فيما أرى ، وكنت أتوقع فعلا من الخيالى ــ وهو ممن يُرْجَعُ إليهم في المعضلات ــ كيف يكون رده على هذه الشبهة . لكني وجدته قد أعرض عن هذا إعراضا حيث يحيل القارئ للجواب التفصيلي على المطولات ، واكتفى بالجواب الإجمالي .

---

(١) انظر حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد : ٢١١ . وابن تيمية أيضا يرى أن ضلالة الفلاسفة تمتد إلى النبوات إلا أنه يستثني منهم ابن رشد . انظر كتابه الرد على المنطقيين : ٥١٩ ، ٥٢٠ .

وشبهة هذه الطائفة يصورها الخيالي كما يلي : «الرابعة ـ أي الطائفة الرابعة ـ من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه . . . الرابع ـ أي الوجه الرابع ـ يجوز أن لا يقصد بها التصديق إذ لا غرض في فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره . الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يقبح ذلك عندكم ـ أي عند أهل السنة ، الأشاعرة خاصة ـ عقلا إذ لا يقبح منه شيء ولا سمعا وإلا لدار . . . ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق أصلا» .

وجوابه على هذه الشبهة ـ بمختلف وجوهها ـ كان إجماليا ، قائلا : «والجواب إجمالا أن الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم العادي كما مر . وأما الأجوبة عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات» .

وفعلا قد راجعت بعض المطولات للأشاعرة والماتريدية المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين ، ولم أجد عندهم ما يشفي الغليل ويوفي المطلوب . ورأيت ابن تيمية القائل بالتحسين والتقبيح العقليين والقائل بالتعليل أيضا ينتقد الأشاعرة انتقادا لاذعا مرا مرتئيا أنه لا يمكنهم إثبات النبوة إلا بنقض قاعدتهم في التحسين والتقبيح والعكس أيضا صحيح ؛ أي لا يمكنهم الثبات على قاعدتهم في التحسين والتقبيح والتعليل إلا بالتخلي عن النبوات بتاتا[1] .

ولا يسعني إلا الاعتراف بأنه موضوع صعب ، ولا عيب عليَّ إن كنت قلته وقد سبقني إلى ذلك كبار النظار ، فها هو الآمدي فارس من فرسان هذا العلم يقول معترفا بصعوبته «. . كان عند الإنصاف في التحقيق عويصا»[2] . وأرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة دقيقة وافية لتثبيت أركان الكلام الأشعري والماتريدي ، وترسيخ قواعدهم أمام هجمات المعتزلة والتيميين . ولعل خير ما وجدته لدى الأشاعرة في

---

(١) انظر مواضع متفرقة من كتابه النبوات : مثل ٣ ، ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) غاية المرام للآمدي : ٣٣٠ .

ينفون معرفة الكنه ، والمثبتون يثبتون أن الذات معلومة أي متصورة ، وكلاهما على حق بشرط أن لاينفى الأولون مطلق العلم بالذات وأن لا يدعي الآخرون الإحاطة بكنه الذات نفسها[1].

يقول الإمام الغزالي أثناء حديثه عن هـذا الموضـوع : «لو قـال العـارف : لا أعرفه صدق من وجه ، ولو قال : أعرفه صدق من وجه . ومثاله الذي يعرض عليه خط منظوم ويقال له هل تعرف كاتبه ؟ إنه موجود حي قادر عالم سميع بصير لأن الكتابة لا تتم إلا بهذه الصفات وأنه ليس بجماد ولا نبات ولا بهيمة . فيقول : نعم قد عرفته ، وله أن يقول إني وإن عرفت هذا كله فإني لا أعرفه»[2] .

* * *

٣- مباحث الأفعال

أولا: خلق أفعال العباد

وفي مبحث خلق أفعال العباد نجده يقول «ذهب أكثر أهل الحق إلى أنها مخلوقة لله تعالى إبداعا واخترعا وإنما للعباد كسبها ومقارنة قدرتهم إياها» وواضح من هذا الكلام أنه نفس كلام أهل السنة والجماعة ــ وهم المراد بأهل الحق ــ ، وربما نشم منه رائحة الأشعرية حيث نص على أن للعبد مقارنة قدرته للفعل وهو الكسب عند الأشعري كما فسره (فيما بعد) هو ــ وإن كان لي فيه وقفة سيأتي بيانها قريبا إن شاء الله ــ حينما أتناول مبحث الكسب .

وقد يؤيد رأيي ـ هو ميله إلى الأشعرية أو على الأقل ضعف تمسكه بمذهبه الماتريدي ـ ما فعله في معرض الاستدلال على أن خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى ،

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي : ٤٨٣/١ والآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي : ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٢) ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق أستاذنا الدكتور محمود حمدي زقزوق : ١٩ .

إذ استدل على هذا المطلب بدليل ـ وهو ثالث أدلته هنا[1] ـ «أن العبد لو كان موجدا لأفعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها ، فلابد أن يتوقف ترجيح أحدهما على الآخر على مرجح سواء كان ذلك اعتقاد النفع أو ميلا يتبعه أوصفة أخرى من شأنها التخصيص ، وإلا لكان صدوره عنه اتفاقيا لا اختياريا ، وينسد باب إثبات الصانع أيضا ، فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره ، وإلا يلزم التسلسل فهو من غيره ويبطل الاستقلال ، على أن الفعل لابد وأن يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات ، فيلزم الاضطرار المنافي للاختيار» .

ولا أرى نفسي بحاجة إلى التوضيح أمام نصاعة هذا البيان ، وواضح أن هذا الدليل لايمكن الاعتماد عليه إلا لأشعري يرى أن العبد مضطر في صورة مختار ، ولا يعتمد عليه ماتريدي ينكر الاضطرار ويصف مذهب الأشعري بالجبر المتوسط ـ غير أن هذا الجبر يلزمهم أيضا فيما أرى . ولذلك نجد القاضي صدر الشريعة الحنفي يحاول تفنيد هذا الدليل محاولةً مستميتةً بعد أن أظهر حزنه الشديد على «أن كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينا ، والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على مقدماته منعا . . .»![2] .

أيا كان فقد اعتمد الخيالي في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على هذا الدليل . وهل هذا يدل على انحيازه إلى الأشعرية أم أنه كان ممن «لايعتقدونه يقينا ولم يوردوا عليه منعا»ـ غافلا أو متغافلا ـ فهذا أمر لا يمكنني الحكم عليه إثباتا أو نفيا .

---

(١) هذا هو الدليل الأول في الأربعين للرازي : ٣٢١/١-٣٢٣ والمحصل له : ١٩٤ ، ١٩٥ وهوالدليل السادس في الأبكار للآمدي : ٣٩٦/٢-٣٩٩ مع تضعيف الآمدي له في حين أنه «كلام قاطع» عند صاحب المحصل ، وهو الدليل الثالث في كل من المواقف : ١٦٧/٨ والمقاصد : ١٦٩/٣ . وقارن أيضا تحرير عبد الحكيم البديع لما في هذا الدليل من نقاش : ٢٩٥/١ وشرح التوضيح مع حاشية التلويح : ٣٢٨/١ وما بعدها .

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح له : ٣٢٨/١وما بعدها .

حل هذه العقدة هو ما قاله الآمدي نفسه «إن القول باستحالة الكذب في حق الله سبحانه وتعالى مما لا يستند إلى سمع ، ولا إلى التحسين والتقبيح . وإن حصر مدرك ذلك في هذين باطل» ثم بين وجه بطلانه[1] .

مبحث هل البعثة جائزة أم واجبة على الله تعالى

وحينما مر على مذهب بعض الحنفية بما وراء النهر القائلين «إنها ـ أي البعثة ـ من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل أن لا توجد لتنـزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر» ؛ موافقين للمعتزلة والفلاسفة ـ كما أشار إليه الخيالي نفسه ـ ولم يبد الخيالي هنا موقفه تجاه هذا التطرف الذي ظهر من هؤلاء الأحناف ، إلا أن صنيعه في حاشيته على شرح العقائد النسفية (١٨٧/١) يدل على موقفه الرافض لقول هؤلاء الأحناف .

وفي الحقيقة إني لا أرى معنى لتخصيص جماعة بما وراء النهر بهذا القول ؛ بل نجد هذه النـزعة أو ما هو قريب منها لدى الأحناف على وجه العموم[2] . ولا بعد في ذلك لأن نزعة التعليل غالبة عليهم . وعلى أي حال فإن هذا القول مرفوض فيما أرى ؛ بل الحق أن الإرسال جائز على الله سبحانه وتعالى كما هو المذهب في أفعاله تعالى جميعا . ولذا فإن السعد نفسه ـ وهو ممن تذبذب بين هؤلاء وهؤلاء في قضية التعليل كما رأينا ـ قد استنكر هذا الرأي ورفضه[3] . والخيالي نفسه غير راض عن

---

(١) انظر للتفضيل المرجع السابق : ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٢) انظر مثلا قول نجم الدين عمر النسفي (وفي إرسال الرسل حكمة) في ضوء ما فسره السعد في شرحه على العقائد النسفية (١٨٧/١) لا ما وجهه الخيالي في حاشيته هناك .

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني : ٢٦٩/٣ ، ٢٧٠ . وانظر أيضا قول صدر الشريعة في التوضيح : (١٣٥/٢) «وما أبعد عن الحق قول من قال – معلوم أنهم الأشاعرة – إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة السلام لاهتداء الخلق وإظهارَ المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة»! وعجيب إمساك السعد – على غير عادته – عن التعليق على هجمات صدر الشريعة ضد الأشاعرة كما قال أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل بحق . (هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد : ٧٢) .

مذهب هؤلاء كما بينت ذلك مستشهدا بما في الحواشي النسفية . والشيخ عثمان الكليسي الحنفي أيضا ـ أحد شراح القصيدة النونية ـ ممن يرى أن البعثة من الجائزات[1] .

مبحث إثبات نبوته صلى الله عليه وآله وسلم

وفي فصل إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ تعرض لمسالك ثلاث ؛ مسلك الجمهور ، مسلك الجاحظ والإمام الغزالي ومسلك الإمام الرازي ، ولم يذكر ذلك المسلك الرابع الذي شاع ذكره بين المتأخرين مثل الإيجي والسيد الشريف[2] والسعد؛ وهو إخبار الأنبياء السابقين له ﷺ عن نبوته ، ووجود ذكره صلى الله عليه وآله وسلم في الكتب السماوية السابقة مثل التوراة والإنجيل رغم تحريفات المحرفين لهذه الكتب وعبث العابثين بها .

ثم إن هذه المسالك ـ غير مسلك الجمهور ـ كلها تذكر على وجه التكملة والتتمة لا على وجه الاستقلال ، هذا ما لم ينبه عليه الخيالي هنا . لأن الطريق الوحيد لإثبات النبوات هي المعجزة فقط عند الجمهور[3] . وحجتهم على ذلك أنه لو كان هناك طريق آخر لإثبات النبوة ولم يكن خارقا للعادة أو كان خارقا ولم يكن مقرونا بدعوى النبوة لا يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله سبحانه وتعالى ابتداء .

ولذلك صرح السعد بعد إيراد تلك المسالك أنها ترجع إلى دلالة المعجزة[4] . وهو على حق في هذا لأن أخلاقه وسيرته وأسلوب دعوته كل ذلك كان ضربا من

---

(١)انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي : ١٠١ .

(٢)انظر مثلا المواقف مع شرح السيد الشريف : ٨/٢٦٧-٢٨٥ .

(٣)انظر البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات للباقلاني: ٣٤ ، ٣٥ والعقيدة النظامية لإمام الحرمين : ٦٢ . وعند المعتزلة أيضا المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة . انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ٥٦٥-٥٩١ والأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية للدكتور يحيى هاشم : ٧٣-٧٨ .

(٤) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني : ٣/٢٨٠ .

المعجزة . ولكن الخيالي لم يصرح بهذا هنا ؛ بل إنه ذهب ـ في حاشيته على شرح العقائد (١٨٩/١)ـ إلى الرأي المقابل الذي يقول بإيجاز «ليس في هذين الوجهين ـ يعني مسلك الإمام الغزالي والرازي ـ ملاحظة التحدي وإظهار المعجزة» . ولا أستطيع أن أوافقه على هذا في ضوء ما ذكرته .

ثم بعد أن أورد الخيالي بعضا من معجزاته ﷺ قرر «أن كل واحد من هذه المعجزات وإن لم يبلغ حد التواتر إلا أن القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حسان وشجاعة على وجود حاتم ، فيجوز بها إثبات نبوة محمد ﷺ» . وما قرره الخيالي هنا هو موقف أهل السنة والجماعة بلا نزاع .

وهو الحق الصريح الذي لا محيد عنه ، وهذا ما جرى عليه الناس إلى يومنا هذا . وأما النزعة الحديثة التي بدت عند بعض المحدثين والمعاصرين ـ من أمثال فريد وجدي ومحمد حسين هيكل ومحمد عبده ومن سار على منوالهم ـ من التقليل من شأن المعجزات الحسية أو تفسيرها بحيث لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فليس إلا نوعا من التأثر بالحتمية الطبيعية التي أنتجتها الثقافة الغربية والعلم الغربي في القرن الماضي وعدل عنها أصحابها أنفسهم . ولقد أجاد شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله كل الإجادة في رد هؤلاء في كتابه الشهير المبهر «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله» وفي كتابه «القول لفصل» أيضا .

مبحث المعجزة الكبرى (القرآن الكريم)

وقد خصص الخيالي مكانا واسعا للحديث عن المعجزة الكبرى من معجزاته ﷺ وهي القرآن الكريم . قائلا في مفتتح حديثه «ينبغي للمتدين بدين الإسلام أن يتكلم في شأن كلام الله تعالى العلام ؛ إذ هو العمدة العظمى في هذا المقام، فليتكلم في إعجازه وجهته ودفع ما يورد عليه من الأوهام». وهذا منه أمر يستحق الثناء عليه، لأن الحديث فيه حديث عن حجة الحجج وأم البراهين، بها بعث الله النبي الكريم لهداية الخليقة ، وأوصانا بالتمسك بها والعض عليها بالنواجذ حتى لا نضل بعده أبدا .

فكان حديث الخيالي هنا كعادة أسلافه ؛ بين أن «الجمهور على أن وجه إعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة» . ثم أورد سائر الأقوال التي قيلت في وجه الإعجاز بما فيها القول بالصرفة التي اشتهر بالجهر بها إبراهيم النظام المعتزلي ، ولم يفنده مع أنه قول منكور لدى الأشاعرة والماتريدية ؛ بل المعتزلة أنفسهم .

وقد أنكر القاضي عبد الجبار ـ مع كونه من رؤساء المعتزلة ـ القول بالصرفة وناقشه في أكثر من موضع من كتابه المغني (٢١٧/١٦ ، ٣٢٧) . ويقول الأديب مصطفى صادق الرافعي (في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ١٦٢) «النظام هو الذي بالغ في القول بالصرفة ، وكان هذا الرجل من شياطين أهل الكلام . . .والقول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن قال به النظام يصوبه فيه قوم ويشايعه آخرون . وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه «إن هذا إلا سحر يؤثر» ، وهذا زعم رده الله على أهله ، وجعل القول به ضربا من العمى «أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون» .

مبحث عصمة الأنبياء

وفي مبحث عصمة الأنبياء نجده كسائر أسلافه الأشاعرة أو الماتريدية ، لم يأت بجديد يذكر ، إلا أنه لم يقع فيما وقع فيه غيره من عدم الدقة والتحري في نقل الآراء حيث عرض الآراء المختلفة فيما يتعلق بالصغائر غير الخسة فقال : «قال أكثر الأصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط» . هذا هو الصحيح وهو الموافق لما في شرح المقاصد (٣١٠/٣) إلا أن عبارة السعد في شرح العقائد (١٩١/١) غير هذا، حيث ينسب إلى الجمهور تجويز الصغائر عمدا ، وهذا خلاف التحرير في نقل الآراء ـ كما صرح به صاحب شرح الشيخ الطيب (١٤٢/٢) معترضا على صنيع السعد ؛ وقد وقع في مثل هذا ابن الحاجب في مختصره والإيجي في شرحه عليه (٢٩٠/٢) . ولكني ألاحظ عليه أنه كان حريا بالخيالي ـ وهو أفضل من قام بتحشيته على

الإطلاق وأشهرهم ــ أن يرفض ما في شرح العقائد لكنه لم يفعل هذا في حاشيته عليه ، وإن كان مصيبا هنا في هذا الكتاب .

وشبيه به أيضا ما صنعه فيما يتصل بالكبائر حيث قال : « وأما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان فالأكثرون على جوازه ، والمختار امتناعه أيضا » . وكان الخيالي على الصواب في هذا النقل أيضا . وقد حدثت البلبلة هنا أيضا في كلام السعد بين كتاب له وآخر ؛ وهو في شرح المقاصد يقرر ما قرره الخيالي هنا ؛ وهو الصحيح ولكنه في شرح العقائد فقد اكتفى بأن الأكثرين على جواز الكبيرة سهوا ؛ ولم ينبه على أن هذا الرأي ليس هو المختار في المذهب . ولكن في هذه المرة أيضا نجد الخيالي يمسك عن التعليق على ما في شرح العقائد ؛ وهو يحشيه . والمعول عليه في القضية على ما في شرح المقاصد ــ وهو الذي قرره الخيالي هنا ــ كما صرح به صاحب النشر الطيب (١٤٢/٢) .

وفي الحقيقة أن موضوع عصمة الأنبياء من الأهمية بمكان عند كل من يدين بدين سماوي حق ، إذ هو مدار صدق الرسالة . إلا أنه لا يوجد على وجه الأرض الآن قوم يوفي حق هذا الموضوع إلا أهل الإسلام . فإن الكتب المحرفة لأهل الكتاب ــ من العهد القديم والجديد ــ يجد فيها القارئ من نصوص متهجمة على مقام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ناسبة إليهم ما لو نسب إلى إنسان عادي لذاب منه حياء وخجلا . وعند ما لا يقبل العقل السليم إلا أن يكون الأنبياء معصومين فلم يبق إلا رفض تلك النصوص التي تنسب إليهم القبائح ، فيكون هذا دليلا على أن هذه الكتب محرفة ليست من عند الله تعالى[1] .

مبحث تفضيل الأنبياء على الملائكة

وفي مبحث تفضيل الأنبياء على الملائكة نجده كسائر أسلافه ــ الأشاعرة ــ يفضل الأنبياء على الملائكة فقال : « ذكر في المواقف أنه لا نزاع في أن الأنبياء أفضل

---

(١) انظر عصمة الأنبياء للدكتور محمد أبو النور الحديدي : ١٩٦ ، ١٩٧ .

من الملائكة السفلية الأرضية وإنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية . فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل منهم أيضا وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل . وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر منا الملائكة أفضل منهم ، وعليه الفلاسفة» . ثم استمر طويلا نسبيا في الحديث عن هذا الموضوع ، وقد ساق هذا المبحث مساق الأشعرية ــ وهو تفضيل الأنبياء على الملائكة وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل ــ ، مع أنه مرجوح عند بعض المتأخرين من الأشاعرة أنفسهم ، وقال إن طريقة الماتريدية هي الراجحة[1] .

أما طريقة جمهور الماتريدية في التفضيل هو التفصيل أي القول بأن الأنبياء أفضل من رؤساء الملائكة كجبريل وميكائيل ورؤساء الملائكة أفضل من عوام البشر؛ وهم أولياءهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر ، وليس المراد بالعوام ما يشمل الفساق ، فإن الملائكة أفضل منهم على الصحيح، وعوام البشر المذكورون أفضل من عوام الملائكة ؛ وهم غير رؤساءهم كحملة العرش . ولايلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم لأن العصمة لا دخل لها في التفضيل ، وأما المعتبر فيه الأكثرية في الثواب على العبادة ، فعوام البشر أكثر ثوابا من عوام الملائكة لحصول المشقة للأولين دون الآخرين[2] .

وعلى أي حال هذا مبحث لا أراه مهما بالنسبة للإنسان المسلم ، ولا مطمع في القطع في هذا الموضوع أيضا . فالواجب ــ عموما ــ على المسلم أن يعتقد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد به النص ؛ تفصيلا في التفصيل ، إجمالا في الإجمال . هذا ما صرح به المحققون . ألم يقل السعد : «ولا قاطع في هذه المقامات»؟ ثم ألم يقل التاج السبكي : «ليس في تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل

---

(١)انظر شرح الإمام اللقاني على جوهرته المسمى بهداية المريد مخطوطة الأزهر ورقة : ٦١ ، ٦٦ وشرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٦ .

(٢) شرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٨ وعقائد النسفي : ٢٠٩/١ .

ثالثا : المعاد

مبحث إمكان الحشر

وفي باب المعاد تعرض لمذهب الفلاسفة الطبعيين والإلهيين ، ورد شبهاتهم مثبتا إمكان الحشر إما بإعادة المعدوم أو بجمع المتفرق بكلام يكاد يكون خلاصة لما في شرحي المقاصد والمواقف .

لقد ذهب الطبيعيون من الفلاسفة إلى نفي الحشر للإنسان بناء على أنه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وأنه يفنى بالموت فيمتنع إعادته لامتناع الإعادة على المعدوم . وأما الإلهيون منهم فقد ذهبوا إلى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني [1] . وذهب أكثر المتكلمين إلى العكس من ذلك ، ومنهم من جمع بينهما مثل الماتريدي والباقلاني وأبي زيد الدبوسي والغزالي والراغب والحليمي من المتكلمين وأكثر الصوفية [2] وجزم بثبوت الإعادة للأرواح والأجسام جميعا .

والخيالي رحمه الله قد اختار هنا مسلك هؤلاء الذين جمعوا بين المعادين ؛ الجسماني والروحاني قائلا بأن «عليه الاعتماد» . ولا يخفى أن هذا الاختيار مفرَّع على عدم كون الروح جسما خلافا لجمهور المتكلمين ــ غير أنا سنجد الخيالي يصرح بأن الأرواح أجسام لطيفة في نهاية الفصل الثالث من هذا الباب!

ثم لا بد هنا من تنبيه على لبس قد ينتج عن تعبير الخيالي حيث قال «وذهب أكثر المتكلمين إلى العكس من ذلك ــ أي عكس مذهب الإلهيين من الفلاسفة ــ . . . للأرواح والأجسام جميعا» . وهذه العبارة توهم أن أكثر المتكلمين يقولون بحشر الأجسام فقط دون الأرواح ، وهذا خطأ . بل الصحيح أنهم أيضا قائلون بكلا

---

(١) انظر رأي الإلهيين بالتفصيل في رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا صـ٨٢ وما بعدها بتحقيق د . سليمان دنيا ، والنجاة لابن سينا أيضا : ٤٧٧ .

(٢) انظر شرح المقاصد : ٣٤٢/٣ ، ٣٤٣ .

الحشرين؛ إلا أنهم لكون الروح عندهم جسما من الأجسام ـ جعلوا إعادة الأرواح داخلا في الحشر الجسماني . وقد صرح بذلك الإمام أحمد رضا خان البريلوي الهندي في المستند المعتمد (١٨١) .

واستدل الخيالي على ثبوت المعاد كما يرى المتكلمون بـ«أن البدأ أي الإيجاد أولا والحشر أي الإيجاد ثانيا أمران متحدان في الماهية ، وإنما يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من إمكان الأول إمكان الثاني وإلا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وإنه محال» . وأجاب على بعض الاعتراضات الواردة هنا على دليل المتكلمين ، ثم قال «والأقرب أن يقال إن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ومن البين أنه لا يلزم من فرض وقوع الإعادة محال فتكون ممكنة وهو المطلوب . فإن قلت قد يلزم من فرض وقوعها محال لذاتها كما في إعادة الزمان . قلت بعد تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة إعادة كل شيء فلا إشكال» .

ثم عرض شبهات المخالفين وفندها جميعا بمثل ما نجده في شرحي المواقف والمقاصد . ثم قال مشيرا إلى الخلاف الواقع في كيفية الحشر : «قال إمام الحرمين يجوز أن ينعدم الجواهر ثم تعاد وأن تبقى ويزول أعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما ، فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين» .

وفي الحقيقة إن المتكلم لا يجد صعوبة في إثبات مثل هذه المطالب ، فإنه قد فرغ من إثبات حدوث العالم وإثبات كل ما سوى الله سبحانه وتعالى وصفاته ومن إثبات الجوهر الفرد الذي عليه بناء تصورهم للطبيعة الكونية . فليس بعيدا عنده أن يتدخل البارئ سبحانه وتعالى في كل ذرة من ذرات هذا الكون والأكوان كلها ، أليس هو الذي برئها وذرأها وخلقها من عدم؟ وحينما يجابه بسؤال ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (يس:٧٨) فإنه يجيب بمنطق القرآن ومنطق العقل في آن واحد ﴿ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (يس:٧٩) .

فإن كل من ضل عن تعاليم القرآن وتطرف بعقله القاصر وارتشف من فلسفات الإلحاد والكفر هو الذي يتخبط خبط عشواء في مثل هذه الموضوعات . كيف يتصور هذا العقل المحدود تلك الأمور التي تحدث بعد الموت وهو عاجز عن درك نفسه التي بين جنبيه هو ، وهكذا كان انحراف الفلاسفة وكل من سار على نهجهم وهكذا كان مصيرهم حينما فكروا فيما ليس لهم به طاقة وحملوا العقل ما لا يتحمل ولم يخضعوا لسلطان الشريعة الغراء .

مبحث في بعض أمور الآخرة

ثم تناول بالبحث بعض أمور الآخرة مثل الصراط والميزان والحساب وأهوال القيامة وحوض سيدنا محمد ﷺ كسائر علماء أهل السنة والجماعة . وقال : « ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق فتكون واقعة ، والتصديق بها واجبا » . وواضح من هذا الكلام أن موقف أهل السنة من مثل هذه القضايا يرتكز على شيئين اثنين ؛ الأول النص الصحيح من قرآن أو حديث ، الثاني أن يكون الأمر ممكنا في نفسه .

وهذا المبدأ قد تم البرهنة عليه في كثير من المواضع ، إلا أني أعيد الحديث عنه لأهميته البالغة . وهو أن منهج أهل السنة ـ الأشاعرة والماتريدية ـ في الاستدلال هو منهج متكامل يراعي جانب النقل كما أنه لا يهمل العقل دون إفـراط أو تفريط ، هذا شيء لا نجد عند طائفة أخرى سواء معتزلة أو تيميين ، فإنهم جميعا إما أهملوا النقل أو العقل . وأما أهل السنة والجماعة فلا يعتمدون على العقل وحده في الاستدلال على المسائل ولا يعتمدون على النقل فقط كذلك .

ونفس هذا المنهج هو الذي طبقوه بالنسبة لبعض المتشابهات الواردة في القرآن والسنة ، فإنه مع وجود النص إلا أنه يتعارض مع المسلمات العقلية القطعية التجأوا إلى تأويل النص ؛ إن إجمالا ـ عند أكثر السلف ـ أو تفصيلا ـ عند أكثر الخلف . إلا أنهم فيما ورد من أمور الآخرة لم يرتكبوا هذه الفعلة لعدم وجود الداعي ، لأن كل ما ورد في الأخبار قرآنا أو سنةً صحيحةً ممكنٌ في حد ذاته عند العقل فلا داعي

لصرف اللفظ عن معناه الظاهر ، لأن التأويل مجاز لا يرتكب إلا عند الضرورة . فإثبات الميزان مثلا بالمعنى الحقيقي لايصطدم مع أي من مسلمات العقل القطعية على خلاف ما يكون الحال حينما نطلق لفظ «اليد» على معناه الظاهر الذي هو الجارحة على الله سبحانه وتعالى .

ولكن المعتزلة طبقوا هذه القاعدة ـ أي التأويل ـ فيما يتعلق بأمور الآخرة أيضا ، فقاسوا أمور الدنيا على أمور الآخرة ، فقياسهم مع الفارق ، فابتعدوا عن الجادة . وليس هذا من طريقة أهل السنة في شيء .

ولعل من الطريف أن نذكر أن كثيرا من الاكتشافات العلمية الحديثة الآن تظهر كأنها تنادي على المعتزلة بالخطأ والضلال بصوت جهير ، لأنها تؤيد مذهب الأشاعرة في نواح شتى ، وسردها مما يطول هذا البحث . فمثلا أثبت العلم الحديث قياس الحمى والسكر في بدن الإنسان ، فهل الحمى والسكر مما يحس به بالحواس حتى يقاس؟ كلا . فلماذا لا يمكن الله سبحانه وتعالى وهو القادر المقتدر أن يقيس أو يزن أعمال العباد في الآخرة مع أنها أعراض ، فلا بعد في ذلك عند العقل كما اكتشفه الأشاعرة قبل أن يكتشفه العلم الحديث .

مبحث عذاب القبر

وعند الحديث عن عذاب القبر ونعيمه بين مذهب أهل الحق ، وقد « خالفهم ضرار وبشر وكثير من المتأخرين من أهل الاعتزال» . ويلاحظ أنه نسب الخلاف إلى كثير من متأخري المعتزلة ، وهذا ما فعله أسلافه منذ الإمام الأشعري ومن جاء بعده ، وقد نسب الأشعري القول بإنكار عذاب القبر إلى المعتزلة مطلقا من غير تفصيل ، وينسبه أيضا إلى الخوارج . هذا في مقالات الإسلاميين : (١/٢٠٦ ، ٢/١١٦) ، إلا أن عبارته فيما يروي عنه ابن فورك في مجرد مقالات الشيخ الأشعري : (١٧٦) توهم أن هذا القول ينسب إلى بعض المعتزلة . وأيا كان فإن القاضي عبد الجبار يدفع هذه التهمة عن أهل الاعتزال فقال : « وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء

يحكى عن ضرار بن عمرو ، وكان من أصحاب المَعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة . ولذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ؛ ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ، ولا يقرون به» (شرح الأصول الخمسة : ٧٣٠ وما بعدها) .

وفي رأيي ــ رغم دفاع عبد الجبار ودفاع كثير من الباحثين المحدثين[١] ــ لا بعد في نسبة ذلك إلى المعتزلة ، لأن من أصولهم إنكار الأحاديث والآثار ، هذا ما صرح به الأشعري نفسه[٢] ــ تعليلا لإنكار المعتزلة ــ قائلا : «لإنكارهم الآثار وتكفيرهم أهل الرواية والنقل» . ألم نر كيف كان موقف المعتزلة مع كثير من أمور الآخرة من الصراط والميزان وما إلى ذلك وكانت عقولهم لا تتحمل تلك الأمور على ظاهرها ؛ بل أولوها تأويلا يلائم عقولهم ، فلماذا ندافع عنهم ، لاسيما حين ينقل لنا مؤرخو الفرق الكبار من أمثال الإمام الأشعري وغيره ، وعندي أن ساحة الإمام الأشعري أولى بأن يدافع عنها ، أليس هو واحدا من هؤلاء المعتزلة ؛ بل زعيما لهم ومدافعا عن فكرهم ردحا طويلا من الزمن ، ثم هداه الله سبحانه وتعالى إلى الحق ، فيكون عارفا بمذهبهم ، صادقا في نقله وأمينا فيه؟

ثم إن الخيالي ــ وإن قال : «وبالجملة الأحاديث الواردة فيه أكثر من أن تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر» ــ تذبذب قليلا في هذا المبحث حيث قال فيما يتعلق بالاستدلال بالآية ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر:١١) بعد إيراد ما قيل فيها من الطرفين : «والإنصاف لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الآية ، فإن إطلاق الميت على من يتحقق له الإدراك بلذة التنعيم والتعذيب ليس أقرب من إطلاق الإماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة:٢٨) عند من له ذوق سليم» .

---

(١) انظر مثلا دكتور حسن الشافعي في كتابه الآمدي وآراءه الكلامية : ٤٩٥ ، ٤٩٦ .

(٢) انظر مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك : ١٧٦ . قارن أيضا الإنصاف للباقلاني : ٧٠ ، شرح المقاصد : ٣٦٢/٣ وملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ١٦٢/١ .

ولذا نجد الحافظ الكبير ـ أحد شراح القصيد النونية ـ يستنكر منه هذا الصنيع[1] ، واستنكاره وجيه كما أرى ؛ بل إن الشيخ عثمان الكليسي أمسك ـ على غير عادته ـ عن التعليق على هجمات الحافظ الكبير على الخيالي بين حين وآخر .

وشبيه به أيضا قول الخيالي ـ حين تعرض للحديث عن الروح بقصد ـ «واعلم أن الأشبه أن الأرواح أجسام لطيفة ، والعادة الإلهية جارية بإحياء الأجساد والأبدان بجعلها مشابكة لها فإذا فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها إلى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر تدور في أنهار الجنة ، وتأكل من ثمارها ، وتأوى إلى قناديلَ من نور معلقةٍ تحت العرش ؛ إن آمنت وكسبت في إيمانها خيرا ، وإلا يحبط بها إلى سجين ، ويعذَّب فيها إلى يوم الدين . قال ﷺ في قتلى أحد : «لما أصيب إخوانكم في أحد جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر تدور في أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش» .

فللخصم أن يجعل عرض النار صباحا ومساء في الآية الأولى[2] والإحياء والتنعيم في الآية الثانية[3] إشارة إلى ذلك ويؤول به ماعداهما من الأحاديث . فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لا سبيل إليه ؛ بل غايته الظن تمسكا بظواهرها . وهذا منه خروج ـ قليلا ـ عن الإطار العام الذي جرى عليه أسلافه فيما أرى . أليس هو الذي قال آنفا : «وبالجملة الأحاديث الواردة فيه أكثر من أن تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر» .

مبحث الثواب والعقاب والتعديل والتجوير

وفي مبحث الثواب والعقاب قرر الخيالي مذهب الأشاعرة والماتريدية من عدم وجوب الثواب والعقاب بالعقل ، بل ثبت وجوبهما بالشرع ، وفند شبهات المعتزلة .

---

(١) انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ٧٣ .

(٢) هو قوله تعالى ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ (غافر:٤٦) .

(٣) هو قوله تعالى ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:١٦٩-١٧٠) .

وفي هذه الأثناء تعرض لما ذهب إليه بعض أهل السنة ـ المشهور أنهم الأشاعرة إلا أنه عند التحقيق ينسب إلى بعض الأحناف أيضا ـ فقال : «نعم قد يفهم من كلامهم[1] القول بوقوع الخلف في الوعيد لكنه باطل ، وإلا يلزم الكذب على الله تعالى والتبدل على قوله وقد قال ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ (ق:٢٩) . ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص الآية بالكفار إلا أنه مختص عن الأول فليتأمل» .

وواضح من هذا الكلام عدم ارتياحه إلى كلام هذا البعض ، إلا أن صنيعه في الحواشي النسفية مختلف عن هذا حين أورد السعد كلام هذا البعض مضعفا له إلا أن الخيالي لم يجار السعد هناك ؛ بل قال : «وفيه جواب آخر» أي يمكن أن يجاب على دعوى المعتزلة بالتزام جواز الخلف في الوعيد، وهذا التفسير ليس مما أدعيه أنا؛ بل المحقق عبد الحكيم السيالكوتي هو الذي فسر عبارة الخيالي هكذا[2] . بل إن قول الخيالي نفسه فيما بعد يؤيد هذا التفسير إذ يقول ردا على اعتراض السعد ـ بل فيه رد على ما ذهب إليه الخيالي نفسه هنا ـ : «وأقول لعل مرادهم ـ هؤلاء الأشاعرة أوالأشاعرة وبعض الأحناف معا ـ أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل»[3] .

---

(١) وقد جعل الخيالي في حاشيته على شرح العقائد هذا القول مذهبا «للأشاعرة ومن يحذو حذوهم» وتابعه عليه ملا أحمد ، ولكن النسفي - أبو المعين - ينسب هذا القول إلى كثير من فقهاء الحنفية ويحكي أيضا عن البغدادي نسبة هذا القول إلى أبي العباس القلانسي . انظر تبصرة الأدلة : ٧٨١ وما بعدها ، شرح المواقف مع حاشية الفناري : ٣٣٤/٨ ، ٣٣٥ ، شرح العقائد مع الخيالي وملا أحمد : ١٧٢/١ ، ١٧٣ وحاشية الباجوري على الجوهرة : ١٧١ ، ١٧٢ ، وقد أفرد الملا علي القاري مؤلفا في هذا الموضوع سماه «القول السديد في منع خلف الوعيد» انظر شرحه للفقه الأكبر : ١٢٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة : ١٣٦٤ .

(٢) وإن فسره السيالكوتي تفسيرا آخر إلا أنه لا يتعارض مع هذا التفسير . انظر حاشيته على الخيالي على شرح العقائد النسفية : ٣٢٠/١ ، ٣٢١ .

(٣) انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ١٧٢/١ .

. . وهذا الذي قرره الخيالي هناك هو الصحيح ولا يصح غيره . والحقيقة أن وعد الله سبحانه وتعالى لا يختلف وهذا ما أخبرنا به الشارع حين قال : ﴿ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ﴾ (الروم:٦) ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ (آل عمران:٩) كما أن تخلفه سفه مستحيل على الله سبحانه وتعالى . أما بالنسبة للوعيد فإن تخلفه لا يعد نقصا بل هو كرم من الله تعالى . نعم إن الوعيد ثابت في كثير من الآيات والأحاديث ، لكن إذا تخلف هذا الوعيد فإنه تفضل من الله سبحانه وتعالى وهو مختار فيما يفعله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ، هذا هو ما يمكن أن ترتاح إليه النفس تجاه هذه القضية .

ثم كيف يمكن للماتريدية أن ترد على الأشاعرة ، أليس هم الذين قالوا بجواز تبدل السعادة شقاوة والشقاوة سعادة خلافا للأشاعرة[1] . فما يلزم الأشاعرة في الوعيد ــ من التبدل ــ يلزم الماتريدية في السعادة والشقاوة ، فما يكون جوابا لهم فليكن هو الجواب للأشاعرة أيضا ، وانحلت المشكلة .

يتحدث الخيالي بشأن بيان مصير المؤمن في الآخرة عن بعض الأمور ؛ مثل العفو عن الكبائر وأنه ثابت بالنسبة لعصاة المؤمنين ، وشفاعة النبي ﷺ وغيره من أهل الصلاح لعصاة المؤمنين ، وبيان حقيقة الإيمان نفسه وأنه التصديق القلبي بما جاء به الرسول ضرورة عند الجمهور ، وليس مجرد التلفظ باللسان كما زعم الكرامية ولا القيام بالعبادات وأداء الطاعات كلها كما زعمت الخوارج والمعتزلة . وهو يفند مذهب المرجئة القائل بأنه تعالى « يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا إذ لا عقاب إلا على الكافر» ثم رد على المعتزلة القائلين بامتناع العفو والشفاعة للعصاة من المؤمنين . وبين مذهب أهل الحق في ذلك كله مع ذكر أدلتهم .

والحق إن الذي تناوله الخيالي في هذه المسائل يعارض بقوة تساهل المرجئة وأمثالهم وتشدد المعتزلة وأضرابهم ، ويفصح عن وجهات نظر معتدلة فيها روح

---

(١) انظر الروضة البهية لأبي عذبة : ٨٨-٩٠ والقضاء والقدر للمستشرق مونتجمري وات : ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

إنسانية عطوف أكثر فهما للإنسان وضعفه ، وحرصا على مصيره ومستقبله من أن يضيع بهفوة أو غلطة ـ بدرت منه تحت ظروف قهرية ـ مهما بلغت ، ما دامت لا تنقض أصل الإيمان . وهذا الموقف أكثر تجاوبا مع قول الله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ (الزمر:٥٣) .

لقد اشتهر بين المعاصرين المتأثرين بالاستشراق لغربي ـ الذي كان سائدا في حين من الدهر[1] ـ دفاع المعتزلة عن الإنسان واعتدادهم به وبشخصيته في حين أن الأشعرية عندهم قد ابتعدت عن قضايا الإنسان الحية ومشكلاته المعقدة . ولكن الحقيقة المرة هي غير ذلك تماما ، لأن النزعة العقلية الاعتزالية بصرامتها وجفافها جعلتهم في مثل هذه القضايا المذكورة آنفا أبعد ما يكونون عن «الروح الإنساني» كما نفهمه في هذه الأيام ، وتبدو العقيدة الأشعرية أولى من السطحيات الاعتزالية بكثير في هذا المقام وأقرب إلى عامة الناس وخاصتهم على حد سواء .

مبحث في عدم سقوط التكاليف عن العبد

وحينما تحدث عن عدم سقوط التكاليف عن العبد رد على مزاعم أدعياء التصوف القائلين بـ«أن العبد إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول إنما يرفع الله عنه الأمر والنهي» مستدلا بأن أولى الناس بسقوط التكاليف هم الأنبياء ؛ ولم تسقط عنهم بل شدد عليهم حتى عوتبوا بأدنى زلة على وجه أن حسنات الأبرار سيئات المقربين لا على أنهم قد ارتكبوا المعصية ، كيف ألم نثبت أن الأنبياء معصومون؟

وهذا التنبيه منه أراه من الأهمية بمكان ، لأن التصوف الآن تجارة يستهدفها كل هالك جاهل لا يعرف أركان الصلاة ولا كيفية الوضوء ثم يدعي أنه بلغ من الحقيقة مبلغا بحيث لا يليق به أن يهتم بـ«الرسوم» ـ أي تكاليف الشريعة ـ بل المهم عنده هو تطهير القلب ومراقبة الله ثم يرتكب من الفواحش والجرائم ما لا يجترئ على مثلها إنسان عادي . وهكذا الحال في هذه الأيام بالنسبة إلى كثير من أهل التصوف ،

---

(١) انظر القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه للمستشرق مونتجمري وات : ٢١٤ ، ٢١٥ .

واختلط الحابل بالنابل ، حتى ينظر أحدهم إلى علماء الشريعة ـ الذين حملهم رسول الله ﷺ مسؤولية تبليغ الدين ووصفهم بأنهم ورثة الأنبياء ـ كأنهم لايعرفون علم الحقائق والتصوف . فسبحان قاسم العقول !

وهنا أمر قد يلتبس على بعض الناس ، نبه عليه الخيالي كعادة بعض المحققين، وهو «أن الولي قد يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيخل بالتكاليف من غير تأثم به بعجزه عن مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد يسأل حينئذ دوام تلك الحالة وعدم العود إلى العالم الهيولاني ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما حكى عن بعض العارفين من سؤال الإعتاق عن ظواهر العبادات» .

مبحث هل كل مجتهد مصيب

عرض الأقوال المختلفة في قضية هل كل مجتهد مصيب ، أم أن المصيب واحد والآخر مخطئ مأجور . «فذهب الأشعري والمعتزلة[1] إلى أنه لا يخطئ قط ؛ بل كل ما أتى به المجتهد فهو حق . وذهب أكثر المتكلمين والفقهاء[2] إلى أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب» . ثم أشار إلى أن الأشعري والمعتزلة يلزمهم جواز تعدد الحق ، وعرض أدلة الجمهور وأدلة المعتزلة مع الرد عليها .

وقرر موقفه من القضية ؛ وهو «أن الحق هو الحكم المطابق للواقع» ، فيكون المصيب واحدا ، وهو الذي أصاب هذا الحكم المطابق للواقع ، دون غيره لأنه مخطئ . وهذا هو رأي الجمهور وهو الذي رجحه السعد في شرح العقائد[3] .

ولكن «القول بتطابق الحكمين المتناقضين للواقع» مما يستحيل عند العقل ، فلذا هذا القول «لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان علما في التحقيق والتدقيق حتى

---

(١) والقاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن – صاحبا أبي حنيفة – أيضا . انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي : ٣٣٩/٣ .

(٢) منهم أبو حنيفة وبشر انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) انظر شرح العقائد النسفية : ٢٠٨/١ .

اشتهر في ديار الشام وخراسان والعراق وأكثر أقطار الأرض بأهل الحق والسنة والجماعة أعني أبا الحسن على بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ» .

ثم يوجه المولى الخيالي قول الإمام الأشعري توجيها يخرجه عما يلزمه من المحذور المذكور آنفا ، فقال : « فلعله أراد بذلك أن الحق نظرا إلى اعتقاد المجتهدين متعدد ، وأما في نفس الأمر والواقع فواحد ليس إلا . وهو حق لا يسوغ إنكاره . فإن قلت : هل يجب تأويل كلام المعتزلة بذلك أيضا . قلت : نعم ؛ إن كانوا ممن يفسرون الحق بما ذكرناه وإن كانوا من القائلين بأن الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام وأتباعه فلا ، فليتدبر » .

وهذا التوجيه من الخيالي يدل على احترامه وتعظيمه لمنزلة الإمام رغم انتماء الخيالي إلى مدرسة غير مدرسة الأشعري ، ولا غرابة في ذلك لأن كلتا المدرستين تمثلان ـ منذ القرن الثالث الهجري ـ جناحي أهل السنة والجماعة .

وأيا كان الأمر فإن الإمام الأشعري قد نجح بكل معنى الكلمة في تقريب جميع المذاهب السنية إلى طريقته وتوحيدها تحت مظلته رغم تعدد الآراء بين تلك المذاهب وتضارب الأقوال . وهكذا نجد كثيرا من الأحناف ـ وهم ثلث الأحناف حسب تحديد الكوثري ـ أشاعرة في الأصول ، والمالكية يكاد يكون كلهم أشاعرة حتى بلغ الأمر بالإمام السبكي ـ تاج الدين ـ أن يقول « ما رأيت مالكيا إلا وهو أشعري» ـ والشافعية أيضا معظمهم أشاعرة ، والحنابلة ـ إلا الذين أشربوا في قلوبهم حب التجسيم ـ أيضا أشاعرة[1] .

وهل هناك إنجاز أكبر وأشرف من هذا ؟ ألا وهو توحيد كلمة المسلمين ، وقد نجح الإمام الأشعري رحمه الله في هذا المطلب نجاحا كبيرا . ويرى البعض أن سبب

---

(١) انظر ترجمة الإمام الأشعري من طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي .

ذلك يعود إلى نظريته تلك حيث يرى فيها تصويب كل مجتهد[1] ، نتيجة لحرصه على توحيد صفوف الأمة الإسلامية بدلا من الخلاف والشقاق بسبب المسائل الفرعية.

وجدير بالذكر أيضا في هذا الصدد ما نجده عند أصحاب المذاهب إذ يتجاذبون الإمام الأشعري إلى مذاهبهم ، فالحنفية يجعلونه حنفيا والمالكية مالكيا والشافعية شافعيا ــ وهذا هو الصحيح عندي ــ وعرف عنه أنه قال للحنابلة أنا على مذهب الإمام أحمد ليتدرج بالحشوية منهم إلى معتقد أهل السنة والجماعة . وكل ذلك لسبب قوله بتصويب المجتهدين في الفروع[2] .

* * *

رابعا : الإمامة

موقع قضية الإمامة من العلوم الإسلامية

ثم تناول موضوع الإمامة ؛ تلك النقطة الحساسة التي ينقسم عندها الأمة إلى أهل السنة والشيعة . والإمامة في الاصطلاح الكلامي عبارة عن رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم[3] ، وقد جعلها الشيعة من أصول الاعتقاد ، وأولاها متكلموهم عناية بالغة منذ زمن مبكر . أما عند أهل السنة ــ خاصة الأشاعرة ــ فليست من المسائل الأصولية الاعتقادية . ومع هذا فقد اضطروا للتأليف فيها ليشرحوا موقفهم منها تجاه الجموح الشيعي ، كما صرح به الخيالي نفسه في حواشيه على شرح العقائد النسفية[4] .

لكن الخيالي هنا مهد لهذا الباب تمهيدا دقيقا ، يعطي القارئ بصيرة عن موقع كل جزئية من جزئيات هذا الباب من العلوم الإسلامية ، وهذا ما لا نجده عند أغلب

---

(١) انظر تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر مع تعليق الكوثري : ٩٨ ومقدمة العلامة الكوثري له : ٢٤ ، ٢٥ وتاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان : ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) انظر تعليق العلامة الكوثري لتبيين كذب المفتري : ٩٨ .

(٣) انظر شرح الإمام اللقاني لكتابه جوهرة التوحيد مخطوطة الأزهر ورقة ١٦٨ .

(٤) انظر حاشيته على شرح العقائد النسفية : ١/٢٠١ .

المؤلفين في علم الكلام ؛ إذ يصدرون مباشرة ذلك القول المشهور الذي ذكرناه آنفا ؛ وهو أن هذا المبحث ليس من المسائل الأصولية الاعتقادية .

لكن الخيالي فصل هذا الكلام تفصيلا حيث ذهب إلى أن مبحث هل نصب الإمام واجب على الله أم على الخلق ، ووجوبه بالعقل أم بالسمع مبحث كلامي بحت، وأما ما يذكر في شروط الإمام فيرى أنه من مباحث علم الفقه ، وهكذا فيه قسم نظري وعملي كما أن فيه قسما تاريخيا وتطبيقيا .

مبحث في وجوب نصب الإمام

ثم تعرض لذكر المذاهب المختلفة في وجوب نصب الإمام وأنه على الله أم على الخلق ، «فذهب الأشاعرة إلى أنه يجب على الخلق سمعا» . ولا شك أنه إذا كانت الرسالة نفسها غير واجبة عقلا عند الأشعري فالإمامة التي هي فرعها أولى بأن تكون كذلك كما صرح به ابن فورك[1] .

ثم هذا هو نفس مذهب الماتريدية أيضا[2] في القضية ، فلعل نسبته إلى الأشاعرة وحده يدل على أن مراد الخيالي هنا مطلق أهل السنة والجماعة . ومعلوم إطلاق العلماء كلمة «الأشاعرة» على أهل السنة جميعا بالمعنى العام الذي يشمل الماتريدية أيضا . وقد تكرر مثل هذا الصنيع من الخيالي في مواضع متفرقة من هذا الكتاب وحاشيته على شرح العقائد النسفية . وهذا يدل على مدى احترامه وتقديره للأشعرية واعتباره أنه لا فرق بين الأشعرية والماتريدية بحيث يوجب التمييز بينهما دائما . ونجد نفس هذا الصنيع عند كثير من الماتريدية الأجلاء ، إلا مثل أبي المعين النسفي ــ وهم قليلون جدا ــ الذي كثيرا ما يصور الأشاعرة كأنهم خصماءه[3] .

---

(١) انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك : ١٨٨ .

(٢) انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي : ٨٢٣/٢ وعقائد النسفي : ١٩٨/١ .

(٣) انظر مواضع متفرقة من كتابه تبصرة الأدلة .

وأما الذين خالفوا الأشاعرة في طريق معرفة هذا الوجوب فيحددهم الخيالي قائلا : «وقالت الزيدية وأكثر المعتزلة إنه واجب عليهم عقلا ، ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا معا» . وواضح من هنا أن الخيالي ينسب الخلاف إلى أكثر المعتزلة كما أنه ينسبه إلى الزيدية . إلا أن ما ذهب إليه الخيالي هنا هو موضع بحث عندي ، حيث يوجد عند الآمدي خلاف هذا ، إذ يقول : «فمنهم من قال بأن طريقة معرفة الوجوب السمع دون العقل كالأشعرية وأكثر المعتزلة»[1] ، وفي المواقف «وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا»[2] على وجه الإطلاق الذي يختلف مع صنيع الأبكار .

غير أن بعض محشي شرح العقائد النسفية ـ هو عصام الدين الإسفرائني والفرهاري وملا أحمد[3] ـ يذكر نفس ما ذكره الخيالي هنا ، وعبارة ملا أحمد (... كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة[4]) أكثر صراحة . ونجد بين الباحثين المحدثين أيضا من تابع صنيع صاحب المواقف وهؤلاء المحشين[5] .

هذا والقاضي عبد الجبار المتحدث الرسمي عن مذهب المعتزلة يعقد فصلين في المغني ؛ فصل ـ المغني : ١٧/٢٠ ـ بعنوان (أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل) ، وآخر ـ المغني : ٤١/٢٠ ـ بعنوان (بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب إقامة الإمام) . فكأني بالخيالي ومن على منواله قد فرعوا نسبة هذا القول إليهم على القاعدة التي عليها مدار الاعتزال ـ هي التحسين والتقبيح العقليان ـ والتي

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي : ١٢١/٥ .

(٢) انظر المواقف للإيجي : ٣٧٦/٨ .

(٣) وصاحب كتاب الآمدي وآراءه الكلامية (٥٠١) أثناء تأييده لصنيع صاحب الأبكار قال – مضعفا لصنيع عصام الدين الذي هو صنيع الخيالي أيضا- «وإن كان عصام الدين . . يذكر أن أكثر المعتزلة على وجوبها بالعقل ، ولم أجده عند غيره» . ولكني وجدته عند ملا أحمد والفرهاري (النبراس : ٣١٠) كما ذكرت فضلا عما نجده الآن عند الخيالي .

(٤) انظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد : ١٩٨/١ .

(٥) مثل الأستاذ الدكتور المرحوم عبد الرزاق أحمد السنهوري في كتابه فقه الخلافة وتطورها:٦٧-٩٦.

وينبغي أن نذكر أن موافقة الخيالي كسائر أهل السنة على ثبوت الإمامة بالنص النبوي هو مجرد افتراض لم يتحقق في الواقع . وأما النص من الإمام السابق فهو أيض منتف في الواقع ، والذي كان من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ليس نصا كما فه البعض وادعى أن الأشاعرة معترفون بالنص كطريق لإقامة الإمام[1] ، وكما حاول البعض عبثا أن يتخذ من هذا حجة وسندا ليخلع ثوبا شرعيا على ما جرى علي العمل بعد الخلفاء الراشدين في عصور الخلافة الناقصة حيث كان الخليفة الذي استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه أو أحد أقاربه خليفة له لتبقى الخلافة في أسرته[2] . بل لا يعدو أن يكون ما فعله سيدنا أبو بكر صيغة من صيغ الاختيار كم حققه البعض من الباحثين[3] .

مبحث وجوب تعظيم الصحابة الكرام رضي الله عنهم

ثم ينهي حديثه عن باب الإمامة ـ وهو آخر الكتاب ـ مؤكدا على مكانة صحابة رسول الله ﷺ وصحة خلافة الخلفاء الراشدين وقيامهم لواجبهم منوها بفضلهم وشرفهم على النحو الذي نجده عند غيره من علماء أهل السنة والجماعة ؛ الأشاعرة والماتريدية . وهنا تنتهي دراستنا لأهم ما ورد بكتاب الخيالي شرح القصيدة النونية من آراء ومواقف ، لعلنا نقتبس من هذه النظرة العابرة لمحةً من شخصيته العلمية وهويته الفكرية .

* * *

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان : ٥٩٨ .

(٢) انظر فقه الخلافة وتطورها للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري : ١٢١-١٢٣ .

(٣) انظر المرجع السابق نفس الصفحات والآمدي وآراءه للدكتور حسن الشافعي : ٥٠٤ ، ٥٠٥ .

تسمح لهم أن يذهبوا إلى مثل هذا . ثم قرر الخيالي وجه الحق في القضية ورد على جميع مخالفي أهل السنة من معتزلة وخوارج وشيعة بشتى فرقها وشعبها .

مبحث شروط الإمامة

وتناول شروط الإمامة واختلاف الآراء فيها . وحينما تعرض لشرط القرشية ـ وهي من الشروط المختلف فيها ـ قال : « وزاد الأشاعرة والجبائيان كونه قرشيا ، ومنعه الخوارج وجماعة من المعتزلة» . والحق أن الماتريدية أيضا مع الأشاعرة في هذا الاشتراط كما هو صريح كلام أبي المعين ونجم الدين عمر النسفيَّيْن[1] . ولكن الخيالي آثر أن ينسبه إلى الأشاعرة دون الماتريدية للسبب الذي قلناه آنفا .

وشرط القرشية وإن قال به الأشعرية ، إلا أن منهم ـ مثل الآمدي والجويني ـ من تردد فيه ، نظرا إلى ظروف العصر وصعوبة تحقق القرشية ، أو أن المقصود بهما إنما هو الشوكة والاستتباع للناس ، أي العصبية السياسية كما فسرها ابن خلدون فيما بعد[2] . وهناك من يرى أن حديث «الأئمة من قريش» ليس فيه تشريع بل هو مجرد إخبار فقط[3] .

مبحث طرق ثبوت الإمام

وبالنسبة لطرق ثبوت الإمام يرى الخيالي كسائر أهل السنة أنها إما «النص من النبي ﷺ أومن الإمام السابق . وذهب الأصحاب إلى أنها تثبت ببيعة أهل الحل والعقد أيضا ، خلافا للشيعة» ، ثم رد على الشيعة بمثل ما نجده عند علماء السنة .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة : ٨٢٨/٢ ، ٨٢٩ ، عقائد النسفي : ١٩٩/١ .

(٢) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان : ٥٩٩ ، ٦٠٠ والآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي : ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

(٣) انظر النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الريس : ٢٥٣-٢٥٦ .