

الفصل السادس

الأشعرية

الأشعرية

تقدم لنا فيما سبق موقف المعتزلة وامتحانهم الناس ، والإسلام ليس كغيره من الأديان التي يخشى عليها من المذاهب والفلسفات.

والسبب فى اختلاف الإسلام عن الأديان الأخرى هو:

أن هذه الأديان قد ضاعت كتبها المنزلة ، وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية عندما تأخذ مكانها بين أتباع هذه الديانات فإنه يصعب زحزحتها ، حيث تكون قد أصبحت عقيدة يدين بها الناس.

أما الإسلام فإن كتابه المنزل ، وسنة نبيه محفوظان بحفظ الله سبحانه ، ومن هنا لا نجد صعوبة فى زحزحة مذهب ما ، مهما كانت سيطرته.

يتضح هذا الفرق بين الإسلام وغيره من الأديان ، إذا أخذنا المسيحية كمثال على هذا:

عندما سيطرت الفلسفات الوثنية على المسيحية وانعقد ، مجمع نيقية وأقر تأليه المسيح ، عند هذا وجدنا هذه العقيدة استقرت ولم نعد نسمع من يحاربها إلا بعض الأصوات الخافتة التى لا تكاد تسمع^(١).

والسبب فى ذلك أن المصدر الأساسى للمسيحية وهو الكتاب المنزل ليس موجودا ، حتى يلجأ الناس إليه لمعرفة الصواب من الخطأ.

ثم إن أكثرهم لما تنشرح بعد الرجوع إلى القرآن الكريم ليعرفوا عقيدة المسيح الحققة.

(١) فى هذه السنين ظهرت بعض الكتب التى تشكك فى أساس العقيدة المسيحية من تأليه المسيح ، أو تجسد الإله فيه

مثل كتاب المسيحية نشأتها وتطورها لمؤلفة جينير
وكتاب أسطورة تجسد الإله فى السيد المسيح لعدد من رجال الدين المسيحيين.

ولذلك نجد تألية المسيح وهو عقيدة باطلة لا زال يسيطر على المسيحيين.

حتى أن من قاموا بحركة الإصلاح (البروتستانت) لازالوا يدينون بهذه العقيدة.

أما الإسلام فإنه أكبر من المذاهب، ولذلك لا نجد مذهباً ما استطاع أن يفرض نفسه على المسلمين الحياة كلها، بل نرى المسلمين يتقبلونه، وأمام أعينهم القرآن والسنة، حتى إذا ما وجدوا أصحابه قد انحرفوا به نراهم - أى المسلمين - يلفظون هذا المذهب ليرجعوا من جديد إلى كتابهم وسنة نبيهم.

هذه السنة لا زالت متبعة مع كل مذهب ظهر حتى الآن وستبقى هكذا ما دام القرآن والسنة حارسي العقيدة.

وتبعاً لهذه السنة بدأ مذهب المعتزلة فى إخلاء مكانه لتحتله مذاهب أخرى كالأشعرية والماتريدية^(١).

ولد أبو الحسن الأشعرى سنة ٢٦٠ على الأرجح^(٢).

وقد كان الأشعرى أول الأمر "معتزلياً" وتلميذاً لأبى على الجبائى، وقد اشتهر الأشعرى بقوة الحجة فى المناظرة وكثيراً ما كان ينيبه أستاذه فيما يعرض من مناظرات.

ولكنه بدأ يضعف حماسه لمذهبه المعتزلى لما بدأ له فيه من ثغرات لم يستطع التغلب عليها، ومن هنا تكافأت عنده الأدلة، ولم يعد - بعقله - يستطيع أن يرجح كفة على كفة وتجمع المصادر على الحيرة الى أصابت الأشعرى فى هذه الحال.

وشرح الله صدره لمذهبه الجديد فتحول من "المعتزلة" إلى ما اعتقده موافقاً للشرع. وهناك روايات تاريخية كثيرة فى سبب هذا التحول.

وفى الحقيقة أنا لست من أنصار بناء تاريخ العلماء الفكرى والعقائدى على روايات تاريخية مشكوك فى صحتها.

(١) لن نعقد للماتريدية فصلاً خاصاً بل سنكتفى بالمقارنة حين يكون خلاف.

(٢) جاء فى النجوم الزاهرة عند سنة وفاته (٣٢٤هـ).

وفيهما توفى على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى بن عبد الله بن قيس الأشعرى البصرى المتكلم أبو الحسن صاحب التصانيف فى الكلام والأصول والملل والنحو (هكذا ولعلها النحل) ومولده سنة ستين ومائتين، وكان معتزلياً ثم تاب.

إن الرجل مفكر متدين، كان له مذهب قبل التحول، ثم اتخذ لنفسه مذهباً آخر تحول إليه.

فلاشك أن أسباب هذا التحول تنحصر في أنه رأى ضعفاً فيما كان عليه.

والأمر أمر دين لا يحتمل المجاملة، فأخذ يبحث عن الحق فوجده فيما سيتحول إليه، وهنا ترك القديم لباطله، وذهب إلى الجديد لحقيقته.

فالمسألة كلها تتلخص في الوصول إلى إدراك ضعف ما هو كائن ثم التطلع إلى ما يجب أن يكون وعند الظفر به تم الانتقال إليه.

وإذا لم تكن أسباب هذا التحول هكذا مبنية على أصول فكرية فإننا نكون قد ظلمنا الرجل، ووصفناه بما لا يرضاه هو لنفسه.

وأنا هنا لن أقف عند كل الروايات التي قيلت في سبب تحوله لأن منها ما هو تاريخي بحث لا مجال لرفضه، أو الإبقاء عليه إلا من ناحية السند، وهو ما لا سبيل إلى إدراك اليقين فيه بسهولة.

ولكنني سأقف عند رواية يمكن التدخل فيها بالنقد وهي قصة الثلاثة:

فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي قاتلاً: ما عاقبتهم؟

فأجاب قاتلاً: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة.

ولا يمكن أن يكون الصبي من أهل الدرجات لأن المؤمن نال ما نال بعمله تطبيقاً لأصل العدل.

فرد الأشعري عليه سائلاً: هل يستطيع أن يكون من أهل الدرجات؟

قال: لا.

فقال الأشعري: ولم؟

فرد الجبائي لأنه يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها.
فرد الأشعري قائلا : فإن قال الصبي : لم أقصر، ولكنى مت قبل أن أتمكن من عملها؟

فأجاب الجبائي : إن الله يقول له : كنت أعلم أنك إن بقيت لعصيت فكانت مصلحتك فى الموت صغيراً.

فرد عليه الأشعري : فإذا قال الكافر : ولماذا يا رب لم تراع مصلحتى أنا الآخر فأموت صغيراً، وأنت تعلم أننى حين أكبر سأكون كافراً؟
فلم يحر الشيخ جواباً^(١).

هذه هى القصة سمعناها ونحن طلبة، وكنت لا اقتنع بها، وأتساءل هل المعتزلة يقيمون عقيدتهم على مبدأ واه هكذا؟

إن هذا الاعتراض لو لم يورده الأشعري لأورده من هم أقل ذكاء من الأشعري بمراحل؛ إذ هو من البدييات التى لا تتوقف على نوع معين من الثقافة، إذ الواقع يوحى به لكل للناس.

وهنا نسأل إذا كانت مبادئ المعتزلة هكذا فكيف يصرون عليها هذا الإصرار إلى درجة أنهم يخرجون من الإيمان من لا يقول بها، وللأسف هذه القصة يرويها كبار الأساتذة فى كتبهم.

وردى على هذه القصة : أننا لو تتبعنا مذهب المعتزلة لوجدنا الأشعري أكبر من أن يعترض على أستاذه بهذا الاعتراض؛ لأنه يعلم أنه غير وارد بالإطلاق على مذهب المعتزلة.

ولنسمع للقاضى عبد الجبار فى تحليله لأصل العدل يقول : يجب "أن نعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف، ولا بد من

(١) راجع فى هذا نشأة الفكر د. النشار ص ٦٣ - ٦٤ ج ١ و"أبو الحسن الأشعري للدكتور حموده غرابه حسب نقله عن طبقات الشافعية ص ١٤٥ ج ٢.

هذا القيد، لأنه تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى - والحال هذه - أحسن نظراً منهم لأنفسهم، وكذلك فإنه ربما يبقى المرء، وإن علم من حاله، أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر.

ومعلوم أنه لو يخير بين التبتية والاخترام لاختار الاخترام دون التبتية فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه؟ فلا بد من التقييد الذي ذكرناه^(١).

فقد قيد الأمر هنا بما يتعلق بالدين والتكليف، أي أنه تعالى فعل الأصلح عندما عرضه للثواب، فلا يتوقف فعل الأصلح على أن يؤمن الإنسان بالفعل لأن الإيمان من فعل العبد، وليس من فعل الله سبحانه عند المعتزلة.

ولنسمع إليه حين يقول: (وهو نص في جواب مسألة الأخوة الثلاثة):

فإن قيل: أنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضربه التكليف.

وجوابنا: أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه، حيث أساء الاختيار لنفسه، ولم يختار الإيمان مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر^(٢).

وما دام مذهب المعتزلة هو هذا فإن الجبائي لم يفهم بالسؤال؛ لأن الله سبحانه قد فعل الأصلح بالكافر حيث عرضه للتكليف.

وبالتعريض للتكليف يكون قد فعل به ما هو الأصلح.

يقول القاضي عبد الجبار:

إعلم أن التعريض للشيء في حكمه "فمضى حسن من الواحد التوصل إلى أمر، حسن من غيره أن يعرضه له.

وقد علمنا أنه يحسن منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك، ويريد منه ذلك.

(١) الأصول الخمسة ص ١٣٣.

(٢) نفسه ص ٥١٤.

ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضاره، قبح من غيره أن يعرضه له، وهذا بين في الشاهد لأن للمنافع طرقاً، وللمضار كميّلاً، وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلة في الحسن والقبح.

فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر؛ لأن علمه بذلك لا يخرج من كونه معرضاً له للمنازل السنية التي لا ينالها إلا بفعل ما كلفه.

وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال تفضلاً، فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القدر والصفة جميعاً^(١)، وبيناً أن التكليف لا بد من أن يؤدي إلى الثواب، وإلا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقة.

فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة، لا ينالها إلا به، فيجب القضاء بحسنه، إذا انتفت وجوه القبح عنه^(٢).

هذه هي وجهة نظر المعتزلة بينها إنصافاً لهم، وأخذ الشاهد من كتبهم. وبذلك يتضح أن من كبر ومات كافراً لا حجة له، حيث لا ينفعه أن يقول لماذا لم تمتني؟

ثم إن الأشعرى من العلماء، وهؤلاء أكبر من أن يتركوا ما هم عليه إلى آخر لسبب عارض هكذا، وإلا لما أصبح هناك فرق بينهم وبين عوام الناس.

وننتهي إلى أن القصة لم تحصل وبالتالي ليست هي سبب تحول الأشعرى.

وأن تحول العلماء من مذهب إلى مذهب إنما تكون لضعف رأوه فيما كانوا عليه ووجدوا معه - بعد دراسة متأنية - أنه يجب أن يترك لأن الضعف ليس في فروع المذهب بل في أصوله.

ثم إن تحول الأشعرى لا يدل على شجاعة نادرة؛ لأنه تحول في وقت تحول فيه السلطان عن المعتزلة، ولذلك لم ينله سوء كما نال العلماء وقت محنة القول بخلق القرآن.

(١) سيقى القارئ المسلم يعاني من جرأة المعتزلة في التعبير، فهم هنا - كما سبق - يمتنعون الله سبحانه من التفضل على العبد بثواب دون عمله، وقد سبقت الإشارة إلى هذا.

(٢) المغنى ص ١٨٣ ج ١١. وقوله في النص كمثل: أى مثل طرق المنافع.

اتجاه الأشعرى بعد تحوله

إن القارئ لكتاب الأشعرى "مقالات الإسلاميين" واختلاف المصلين يجد أن المسائل الكلامية قد أشبعت بحثًا وكأنه لم يعد هناك جديد يقال وعندما تقرأ هذا الكتاب تجد أنك أصبحت أمام مسائل فلسفية بحتة، وذلك كالكلام فى الجسم والجوهر والعرض، والمكان، والزمان، والحركة والسكون... إلخ.

وأما من ناحية العقائد فإنه - ويظهر ذلك بتتبع أقوال الفرق التى ذكرها - قد قيل ما يمكن أن يقال من تنزيه إلى تشبيه ثم تجسيم، ومن تسامح غاية التسامح فى الحكم على العقيدة إلى التشدد يوقع الناس فى اليأس.

كل هذا وأمثاله وجده الأشعرى أمامه ونقله إلينا بدقة.

وهو نفسه يبين أن غرضه من تأليف الكتاب ليس مجرد التأليف وذكر الآراء بل غرضه الأساسى هو وضع كل شيء فى موضعه "وإسناد الرأى إلى قائله من غير نظر إلى صاحب ذلك الرأى أصدق هو أم عدو.

يقول فى مقدمة الكتاب :

أما بعد، فإنه لابد - لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها - من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون من النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به.

وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين.

فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمسست شرحه من أمر المقالات".

وهكذا نرى الأشعرى من أول الأمر مصمما على إنصاف الخصم ببيان رأيه الحقيقى وهو ما قد كان بالفعل.

وتستطيع أن تلمس هذا إذا قارنت بين كتابي "مقالات الإسلاميين" و"الفرق بين الفرق" وعند ذلك ستجد الأول يجعل كل همه بيان المذاهب وأما الثاني فإنه مع بيان المذاهب يعطى أهمية لبيان كفر المخالف أو ضلاله. كالمعتزلى وغيره ممن ذكره حين يمنع الصلاة عليه والصلاة خلفه ويحرم ذبيحته وزواج المرأة منهم للسنى^(١).

ولا يمكن هنا استيعاب ما قاله الأشعرى عن الفرق ومقارنته بمآجاء فى كتب الفرق نفسها لأن هذا يحتاج إلى مجلدات.

ولكن نكتفى هنا بمسألة واحدة جرت عادة كتب الكلام الأشعرى المتأخرة أن تضع لها عنواناً مستقلاً هكذا "المقتول ميت بأجله".

ف نجد رأى المعتزلة كما جاء فى كتبهم التى بدأت تظهر الآن وكما يصوره عالم من علمائهم هو القاضى عبد الجبار رأيهم هو:

والخلاف فى المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله فى الحياة والموت؟

فعند شيخنا "أبى الهذيل" أنه كان يموت قطعاً لولاه، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله، وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً، والذى عندنا أنه كان يجوز أن يحيا، ويجوز أن يموت ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز^(٢). هذا هو رأى المعتزلة كما جاء فى كتبهم.

ورأيهم كما جاء فى كتاب الأشعرى "مقالات الإسلاميين" هو أنهم اختلفوا "فى المقتول" لو لم يقتل هل كان يموت أم لا على ثلاثة أقاويل.

١. فقال بعضهم: إن الرجل لو لم يقتل مات فى ذلك الوقت وهو قول "أبى الهذيل".

٢. وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش.

٣. وأحال منهم محيلون هذا القول^(٣).

(١) أنظر الفرق بين الفرق ص ٢٣٢.

(٢) الأصول الخمسة ص ٧٨٢.

(٣) ص ٣٢١ ج ١ هذا هو رأى أكثر المعتزلة، ولم يخرج عن ذلك إلا قوم من جهالهم - كما يقول - تبعوا لرأيهم فى الأجل.

هذا هو تصوير الأشعرى لرأى المعتزلة وهو تصوير صحيح تماما وليس هناك من خلاف إلا فى الترتيب بين الثانى والثالث.

هذا برغم أن المسألة خلافية بين المعتزلة والأشاعرة وإذا أردنا أن ندرك الفرق بين الأشعرى وغيره فإننا نأتى برأى غيره من الأشعرية فى هذه المسألة قال صاحب الجوهرة:

وميت بعمره من يقتل وغير هذا باطل لا يقبل

ويقول شارح الجوهرة (عبد السلام) فى هذا.

يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره، وعند حضور أجله، فى الوقت الذى علم الله فى الأزل حصول موته فيه، بإيجاده تعالى، وخلقه، من غير مدخلة للقاتل فيه لا مباشرة، ولا تولدا، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بإمتداد العمر ولا بالموت.

وبعد أن يأتى بالإدلة لمذهب أهل السنة يبدأ فى رواية مذهب المخالف فيقول:

هذا ما عليه أهل الحق.

(وغير هذا) من مذهب المخالفين، كمذهب الكعبى من المعتزلة أن المقتول ليس بميت، لأن القتل فعل العبد، والموت فعله تعالى، وأثر صنيعه.

فالمقتول له أجلان: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت، وكمذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات^(١) فى ذلك الوقت.

هنا نجد الشارح لا يأتى من جانب المعتزلة إلا بالرأى المخالف ولو نقل بأمانة - كالأشعرى - لو جدنا المخالف له وجهة نظر قد تكون مقبولة وقد تكون غير مقبولة.

(١) أى لو لم يقتل لمات.

ثم انظر إلى رأى الذى ارتضاه شارح الجوهرة تجده هو الذى ارتضاه القاضى عبد الجبار من قبل.

ومن هنا نجد أن الأشعرى اتخذ فى كتابته عن الفرق مذهبا لم يتأثر بميول شخصية بل حاول أن يكون موضوعيا.

ولذلك شهد المؤرخون من مسلمين وغير مسلمين للأشعرى^(١) فهو:

"صادق فى نقله لآراء خصومه، فإذا قارنا بعض الذى نقله، مع ما نجد - مثلا - فى كتاب "الأنصار للخياط المعروف باعتزاله، قدرنا لدى مؤسس علم الكلام المجدد تغلبه على الحماسة التى لم يكن بدمن أن تلزم حداثة عهده بالسنة"^(٢).

وكتاب مقالات الإسلاميين بيان موضوعى لآراء الفرق على اختلافها^(٣).

ولم يؤخذ على أبى الحسن الأشعرى أكذوبة لا فى حياته الخاصة ولا فى كتاباته، كان فى حياته الخاصة زاهدا، عفيف اللسان أميناً فى كتبه، فقد نقل إلينا آراء خصومه فى أمانة ونزاهة.

وكانت كتبه التى أرخت لنا مقالات الإسلاميين وغير الإسلاميين المثل الأعلى فى الأمانة.

نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين، بل استند عليها أشد خصومه وهو ابن تيمية "كما استند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم"^(٤).

هذا هو الأشعرى، حاول دائما أن يصور الواقع فشهد له المفكرون.

أما الطريق الذى اختاره لنفسه فقد بين أنه مذهب السلف وأصحاب الحديث.

(١) من منهج هذا الكتاب (الوحدانية) ألا نعتمد كثيرا على شهادة مفكر على آخر فإننا لا نرضى بالتقليد إلا حيث تنعدم المراجع الأصلية ومع ذلك نضعه فى دائرة الاحتمال ولكن السبب فى الاستشهاد بآراء الغير على الأشعرى هو أننا قدمنا الدليل من غير حاجة إلى هذه الشهادة وذلك بالمقارنة بين ما قاله عن المعتزلة وبين ما جاء فى كتبهم، وهنا ابتعدنا عن التقليد.

(٢) فلسفة الفكر الدينى وهو لاثنين من غير المسلمين ص ١٠٠ ج ١

(٣) د. عبد الهادى أبو ريده فى تعليقه على كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ١١٦.

(٤) الدكتور على سامى النشار فى مقدمته لكتاب الشامل لإمام الحرمين.

إلا أن حياته السابقة - كمعتزلى - أعطته قوة فى الدفاع عن رأيه.

لقد جادل المعتزلة وهو أعرف الناس بمذهبهم ، كما جادل أعداء الدين من دهرين ومجوس وغيرهم ، من أصحاب الديانات الباطلة المنتشرة فى ذلك الوقت.

كما جادل الحنابلة الذين أرادوا تحريم الخوض فى علم الكلام ، ولازال دفاعه عن علم الكلام محتفظا بقوته حتى الآن.

إنهم يرون أن علم الكلام بدعة فأبحاثه من الكلام فى الجوهر والعرض لم تثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم.

وهو يحاول أن يلزمهم بأن عملهم هذا بدعة فلم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم "أن من بحث فى مثل هذا فهو مبتدع".

ثم يبين لهم أن ما قالوه فى القرآن وأنه غير مخلوق أمر لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا فهم مبتدعون.

ثم بعد ذلك يحاول تصوير البدعة "وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يبحثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة؟

لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم ، وكذلك التابعون على كثير من الضلال لأنهم قد بحثوا فى أشياء لها تعلق بالدين من جهة التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم"^(١).

إذا فهو سيجادل فى سبيل العقيدة برغم أنه أعلن أنه سيتبع مذهب السلف.

وتوفى الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ.

وفى سبب وفاة الأشعرى يظهر أثر اختلاف الفرق فنجد القاضى عبد الجبار يحكى فى سبب وفاته أنه مات كمدًا ، عندما هزم أمام معتزلى ناظره "فى مسألة فانقطع وحم ومات" ولذلك كان هذا المعتزلى (وهو أبو القاسم بن سهلوية) يلقب يقاتل الأشعرى"^(٢).

(١) استحسان الخوض فى علم الكلام (عن كتاب أبى الحسن الأشعرى د. غرابه ص ٧٦ . ٧٧ وانظر للمع ثم التوحيد للأشعرى والأخير مخطوط.

(٢) ارجع فى ذلك إلى الأصول الخمسة ص ١٧٤ .

وبالطبع لا يمكن أن نسلم للقاضى عبد الجبار بأن هذا هو سبب موت الأشعرى ولكن الذى نأخذه من هذه الرواية أن الفرق - فى ذلك الوقت - كانت لازالت تعيش فى الجدل.

ويبدو أن ذلك الجدل بقى مستمراً إلى ما بعد الأشعرى بمدة طويلة إلى أن أصدر الخليفة القادر كتاباً ضد المعتزلة (سنة ٤٠٨ هـ) يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس، والمناظرة فى الاعتزال، والمقالات المخالفة للإسلام وأنذرهم - إن هم خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة بهم.

وجاء السلطان محمود الغزنوى فاستن قتل المخالفين وحبسهم، ووزع كتاباً بالعقيدة الرسمية موافقة لمذهب الأشعرى (الله هو القادر بقدره، والعالم بعلم أزلئ غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والمبصر ببصر.. إلخ^(١)).

ويبدو أن هذا وإن كان سبباً فى القضاء على مذهب المعتزلة إلا أنه لم يكن القضاء النهائى لأن فى هذه الفترة كان القاضى عبد الجبار يعيش مكرماً ويموت مكرماً.

تطور مذهب الأشعرى

يعتبر مذهب الأشعرى من المذاهب واضحة المعالم فكتب هذا المذهب موجودة أمامنا وإذا كان بعضها قد ضاع فإن الباقي منها يعتبر كافياً لمن أراد أن يتابع تطور المذاهب وكذلك كتب مذهب المعتزلة بعد ظهور عدد منها.

وذلك بخلاف المذاهب العقائدية الأخرى التى ضاعت كتبها أو معظم كتبها.

والمتبع لتطور مذهب الأشعرى يجد أنه بدأ بكتب تحوى مذهب الأشعرى غير المعقد - نوعاً ما - والبعيد عن المصطلحات الفلسفية وذلك مثل كتب الأشعرى كاللمع^(٢).

ثم بعد ذلك بدأت المسائل الفلسفية - ومعظمها قال به المعتزلة - تدخل كتب المذهب.

(١) ارجع فى ذلك إلى مقدمة مقالات الإسلاميين ص ٢٧.

(٢) لا شك أن اللمع ليس من الكتب السهلة بل هو قد يصل إلى حد التعقيد فى بعض الأحيان ولكن إذا قيس بكتاب المواقف وجد الفرق شاسعاً.

وبدأ الدفاع عن الدين ضد غير المسلمين كالثنوية والنصارى وغيرها وضد المسلمين كالمعتزلة. بدأ هذا الدفاع يأخذ شكلاً أوسع مما كان عليه فى كتب الأشعرى وكتب الباقلانى وكتب إمام الحرمين.

إنك تجد كتب الأشعرى كاللمع لها رأى تدافع عنه هذا الرأى هو الأساس فى مذهب الأشعرى كراهيه فى الصفات وأفعال العباد.. إلخ. ولكنك تجده بعيداً عن المصطلحات الفلسفية.

فإذا ما جئت إلى كتب القاضى الباقلانى كالتمهيد، وكتب أمام الحرمين كالإرشاد والشامل وجدت نفسك أمام الكلام فى الجوهر والعرض والاحوال، ووجدت أن الاستدلال بالآية القرآنية بدأ يختفى ليحل محله الاستدلال العقلى.

ولكنك مع هذا تجد أن الحملة ضد المعتزلة والفلاسفة لازالت شديدة فإذا ما انتقلت بعد ذلك إلى عضد الدين الايجى وكتابه المواقف بشرح السيد والعقائد العضدية بشرح الدوانى. إذا ما انتقلت إلى هذين الكتابين وجدت نفسك أمام نوع جديد من المؤلفات.

هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعرى ولكن عند التدقيق فى البحث تحكم أن مذهب الأشعرى ظهر أضعف ما يكون فى أمثال هذه الكتب.

وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوى الذى استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس بجانبه.

ومنهج عرض المسألة فى هذين الكتابين هو:

أنه يعرض مذهب الأشعرية فى مسألة ما، كزيادة الصفات ودليل ذلك ثم يبدأ فى الاعتراض على هذا الدليل الذى جاء به كسند للأشعرية فى رأيهم ثم يسير النقاش بين الأشعرية وخصومهم المعتزلة والفلاسفة وهو فى هذا النقاش يجعلك تعطف على خصوم الأشعرية، وتشعر بأن الحق معهم أو على الأقل تخرج بأن المعتزلة ليسوا على خطأ دائماً.

ثم بدأ بعد ذلك عصر كانت السيطرة فيه لمذهب الأشعرى وهو العصر الذى استمر حتى النهضة الحديثة، وتشعر فى هذا العصر بأن الحق كله مع الأشعرية وكل ذلك بسبب ما كتب فيه.

ونضرب لذلك مثلاً بكتاب عبد السلام على الجوهرة.

نرجع بعد هذا إلى الاستدلال على ما قلناه.

ولنأخذ مثلاً لذلك مسألة الصفات لعرضها فى ثلاثة كتب:

الكتاب الأول للمع للأشعرى وهو يمثل بدء المذهب.

الكتاب الثانى العقائد العضدية للايجى وشرحها للدوانى ويعتبر هذا الكتاب من الكتب التى ختمت بها فترة النشاط الفكرى أو كادت، وحوت آراء الأشعرية والمعتزلة، والفلاسفة مع أن الكتاب أشعرى.

الكتاب الثالث عبد السلام على الجوهرة وهو من الكتب التى كانت لها شهرتها فى التعليم فى الأزهر، وسيطرت فترة طويلة كمثلة لرأى الأشعرية بعد أن انزوى من الوجود كل من مذهب المعتزلة ومذهب الفلاسفة وأصبح لا يذكر الواحد منهما إلا على أنه رمز للانحراف عن سواء السبيل.

وإليك ما جاء فى هذه الكتب بالنسبة للصفات (أى الثبوتية مثل القدرة والإرادة.. إلخ).

أولاً: للمع

يقول الأشعرى:

فإن قال قائل: لم قلت: إن للبارى تعالى علماً به علم^(١)؟

قيل له: لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم، كذلك لا تحدث من إلا من ذى علم، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم.

(١) لا خلاف فى أن الله سبحانه عالم لا تخفى عليه خافية وإنما الخلاف أن الأشعرية يقولون بأنه عالم بعلم، وغيرهم يعارضون فى هذا.

فلو تدل على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء، ولم تدل على أن له علما قياسا على دلالتها على أن لنا علما، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا، ولا تدل على أنا علماء. وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل^(١).

فهو هنا يقول بأن الصنائع هنا تدل على أن القائم بها عالم وله علم، كذلك فى البارى سبحانه، والقياس لابد أن يؤخذ به فى الناحيتين (عالم وله علم) وأتينا لو أخذنا به فى ناحية واحدة فقط (عالم) ولم نأخذ به فى الأخرى (له علم) لجاز لمعترض أن يعترض بأنها لماذا لا تدل على الثانى (له علم) دون الأول (عالم).

إنه هنا يقيس الغائب على الشاهد، ولكن الاعتراض هنا يأتى من الشاهد، بأننا سلمنا أن الصنائع تدل على أن القائم بها عالم، ولكن لماذا تقولون بأنها تدل على أن له علما؟ أى أننا لم نتيقن هذا فى الشاهد حتى نقيس عليه الغائب.

ويرد الإمام الأشعرى:

"إن جاز لك أن تزعم هذا جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكمية تدل على أن لى علما بها، ولا تدل على أنى عالم، لأنه ليس معنى العالم أن له علما؛ لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما^(٢).

أى أنه إن ادعى مدع على أن الأفعال الحكمية تدل على أن صانعها منا عالم، ولا تدل على أن له علما، إن ادعى مدع هذا جاز لمعترض أن يقلب الأمر ويقول لماذا لا تدل هذه الصنائع على الثانى (له علم) دون الأول (عالم).

وهكذا نجد الإمام الأشعرى يجادل عن هذه المسألة.

وهو فى كتاب "مقالات الإسلاميين يبين بأن هذه (عالم بعلم) هى عقيدة أهل الحديث وأنه يقول بما يقولون^(٣).

والذى نراه فى نقاش الأشعرى لخصومه أنه لا يترك للقارئ فرصة يعتقد فيها أن هؤلاء الخصوم عندهم شيء من الصواب، بل ولا حتى لهم وجهة نظر.

(١) ص ٣٦-٣٧

(٢) نفسه ص ٢٧.

(٣) ارجع إلى ص ١٤٧-٣٥٠ ج ١.

نتنقل بعد ذلك إلى الكتاب الثانى وهو العقائد العضدية وشرحه^(١).

وفى هذا الكتاب نجد المسألة قد أخذت شكلا آخر حيث يشعر القارئ بأنها قد أشبعت بحثا، وظهر رأى الفلاسفة، فى حين أنه فى وقت الأشعرى لم يكن لهم رأى واضح، لأن الفارابى (٢٥٩ - ٣٣٩هـ) كان معاصراً للأشعرى، ولم يأتنا الأشعرى برأيه، ثم إن ابن سينا (ت ٤٢٨) - وهو الذى له أكبر الأثر فى الفلسفة الإسلامية - كان بعد الأشعرى.

والآن نعود إلى المسألة، وكيف عولجت فى كتاب العقائد العضدية.

فهو يبدأ بإنصاف المعتزلة والحكماء حيث لا خلاف بين الجميع فى أنه عالم قادر.. إلخ. ثم يبين أن الخلاف فى "كون الصفات عين ذاته أو غيره أو لا هو ولا غيره ثم يقول "فذهب المعتزلة والفلاسفة"^(٢) إلى الأول، وجمهور المتكلمين إلى الثانى والأشعرى إلى الثالث"^(٣).

ونلاحظ هنا أنه بين أن الأشعرى ليس مع جمهور المتكلمين ثم يبدأ فى إيراد أدلة الحكماء والمعتزلة ويأتى بالرد عليها ولكنك تشعر فى أثناء رده أنه لا يقف ضد المعتزلة والحكماء بل بالعكس يضعف مذهب الأشعرية فى أسسه.. يقول:

واستدل الفريقان على نفى الغيرية بأنها:

لوزادت، لكانت ممكنة، لاحتياجها إلى الموصوف.

فلا بد لها من علة. وتلك العلة: إما ذات الواجب، أو غيره^(٤).

ثم يبطل كلا الأمرين بأننا.

لو قلنا إن العلة غير الواجب للزم احتياج الواجب فى صفاته إلى الغير وهذا

نقص.

(١) قام الدكتور سليمان بتحقيق هذا الكتاب تحت عنوان (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) وهو الذى اعتمدنا عليه.

(٢) يجب أن نلاحظ أن المعتزلة أسبق فى الوجود من فلاسفة المسلمين.

(٣) ص ٢٧٨.

(٤) ص ٢٨٤.

ولو قلنا إن العلة هي ذات الواجب يلزم صدور أمور متكررة عن الواحد.
ومن المعروف أن مذهب الفلاسفة هو أن "الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد".

هذا هو دليل الفلاسفة وقد جعله أيضا للمعتزلة^(١) ثم يأخذ في الرد عليه.
وقبل بيان رده نقول:

إن علة الحاجة عند الفلاسفة هي الإمكان، ولذلك لا يمتنع عندهم أن العالم محتاج إلى الله سبحانه ومع ذلك هو قديم لأنه مع قدمه ممكن وعلة الحاجة هي الإمكان.

وأما عند المتكلمين^(٢) فإن علة الحاجة هي الحدوث ولذلك استدلوا على حدوث العالم أولا ثم قالوا بأن كل حادث له محدث.

بعد هذا نرجع إلى الرد على دليل المعتزلة والحكماء يقول:

"وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها إلى علة فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج أصلا"^(٣).

هذا ما أتى به على لسان القائلين بزيادة الصفات، ولكنه يرجع إليه لا ليقول بضعف الرد فقط بل ليقنع مذهب المتكلمين من أساسه في علة الاحتياج وأنها الحدوث^(٤) فهو يقول تعقيا على ما سبق:

"وضعه ظاهر، لأن من يقول: بأن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن.

وأما إذا ثبت قديم ممكن، فمنع احتياجه مكابرة صريحة، إذ مع التساوى لا بد من مرجع.

(١) أعتقد أنه هنا لم ينصف المعتزلة لأنهم لا يقولون مع الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ومعظم الحجج التي أتى بها في الدليل هي للفلاسفة.

(٢) ومنهم المعتزلة.

(٣) ص ٢٨٨.

(٤) يجب أن تعرف أن أكثر المتكلمين لا يمكن أن يتنازلوا عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث وإلا لكسب الفلاسفة القضية في القول بقدم العالم مع احتياجه في وجوده إلى الله.

كيف... واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بين لا يمكن إنكاره.

فالقول بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها قول متناقض، في نفسه.

ومناقض لقاعدتهم القائلة، بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث^(١).

فهنا نلاحظ أنه موجه إلى أهم ما عند المتكلمين فالصفات قديمة وهي محتاجة .. فإما أن يتنازل المتكلمون عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث وإما أن يتنازلوا عن القول بالصفات.

ويجب ألا ننسى أن هذا يأتي في كتب المفروض أنها أشعرية وأن أصحابها أشاعرة.

ثم يأتي لهم برد آخر، ويعقب عليه بما يكاد يخرجهم عن طائفة العقلاء.
يقول:

وقيل لو سلمنا الاحتياج فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب.

والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره.

وأما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة^(٢).

فالقائل هنا يجوز بأن تكون صفات الباري سبحانه معلولة في وجودها لغيره، وهذا لا شيء فيه - كما يدعى - لأن الممنوع هو أن يكون - سبحانه - محتاجا في وجوده، أما احتياجه في صفاته، فلا شيء فيه.

ويرد هذا القول على صاحبه بقوله:

"وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء... بل مخالف للفطرة السليمة"^(٣).

وهكذا يسير الجدل في هذه المسألة، ونرى في كل نقطة فيه أن النتيجة ليست لصالح الأشاعرة القائلين بالصفات.

(١) ص ٢٨٩.

(٢) ص ٢٩٠.

(٣) ص ٢٩١.

نأتى بعد ذلك إلى قياس الغائب على الشاهد.

لقد تقدم^(١) أن الأشعرى يقول به ثم جاء إمام الحرمين ووضع لهذا القياس أسسا يقوم عليها^(٢).

ولكن كتاب العقائد العضدية بشرحه يأتى ليقضى على هذا الأصل مع أنه أساس فى مذهب الأشعرية.

يقول الشارح:

واستدل القائلون بالغيرية:

بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى، عالما، وحيا، وقادرا، ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد، فكذا فى الغائب.

وقس عليه سائر الصفات.

وأىضا العالم من قام به العلم، والقادر من قام به القدرة، وهكذا^(٣).

ثم يرد على هذا بقوله:

وضعه ظاهر: فإن قياس الغائب على الشاهد، قياس فقهى مع الفارق.

ألا ترى أن القدرة قد تزول فى الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه.

وليست مؤثرة عند الأشعرى واتباعه.

وفى الغائب بخلاف ذلك.

وليس معنى العالم من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك بل معناه

ما يعبر عنه بالفارسية بـ(دانا) وبمرادفاته فى اللغات الأخرى وهو أعم من أن يقوم به العلم أولا^(٤).

(١) ص ٣١٦، ٣١٧.

(٢) يرى إمام الحرمين أنه لا بد فى قياس الغائب على الشاهد من جامع والجامع بين الغائب والشاهد أربعة: (أ) العلة فكون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم (ب) والشرط فكون العالم عالما مشروط بكونه حيا (ج) الحقيقة فحقيقة العالم شاهدا من قام به العلم (د) الدليل كدلالة الإحداث على المحدث. هذا فى الشاهد فكذا فى الغائب (يراجع الإرشاد ص ٨٣ - ٨٤) ولا بد من هذه الضوابط وإلا قلنا بأن الفاعل فى الغائب يجب أن يكون جسما لأننا لم نر فاعلا فى الشاهد إلا كذلك.

(٣) ص ٣٠٠

(٤) ص ٣٠٠

ثم يتعقب الأشعرية - بعد ذلك - فى كل ما قالوا به من أنها لا هو ولا غيره ومعنى الغيرين عند الأشعرى.. إلخ^(١).

وهكذا يسير وهو ينبئك بضعف مذهب الأشاعرة فى كل زاوية من زوايا البحث. وينتهى من المسألة بنتيجة لا أعتقد أن الأشعرية يرضونها بحال، هذه النتيجة هى قوله "واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

عندى أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده، بحسب النظر الفكرى.

ولا أرى بأسا - كما يقول - فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى هذه المسألة^(٢) هذه هى النتيجة التى انتهى إليها :

(أ) العقل هنا عاجز عن الوصول إلى الحق بنفسه، وطريق الكشف هو الطريق الوحيد - كما يرى البعض - إلى هذا الحق (أى المعرفة الإشراقية لا العقلية) وهو ما لا يقول به الأشعرية.

(ب) المسألة (الزيادة وعدم الزيادة) لا تدخل فى باب الاعتقاد كأصول يتعلق بها الكفر والإيمان.

وهذا أيضا ما حاربه الأشعرية فى أول الأمر.

فإمام الحرمين يجعل مسألة القول بالصفات "من أعظم أصول الدين"^(٣).

والقاضى الباقلانى بعد أن يقيس الغائب على الشاهد فى مسألة الصفات يقول :

(١) إرجع فى ذلك إلى ص ٤٠٣ وما بعدها :

(٢) ص ٣٣٣

(٣) الشامل ص ٦٢٥.

فوجب أن يكون البارى سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة، وإرادة وكلام وسمع وبصر، وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات لم يكن حيا، ولا عالما ولا قادرا ولا مريدا^(١)..

أى من نفى الصفات كالعلم فقد نفى كونه عالما، وحكم من نفى الثانى معروف اعتقد أننا الآن نستطيع أن نقول إن كتب الأشعرية المتأخرة هى التى تولت الإعلان عن ضعف المذهب.

ويجب أن تعرف أن اخراج مسألة الصفات من باب الاعتقاد لا يرضى المعتزلة أيضا^(٢).

نعود بعد ذلك كله إلى الكتب التى ألفت فى عصر اتسم بالركود العلمى.

نجد هذه الكتب تودع تلك المناقشات التى صادفناها فى كتب علم الكلام وتعود إلى الكلام التقليدى وكأن شيئا من تلك المناقشات لم يحصل، ونرى مذهب المعتزلة والفلاسفة قد انتهى، أو لا يؤتى به إلا للهجوم عليه، وبيان ضعفه.

ونأخذ مثلا لكتب هذا العصر "شرح عبد السلام على الجوهرية".

حيث نراه ملتزما بمذهب الأشعرية ويكون رأيه فى الصفات هو:

إن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها، لازمة لها، لزوما لا يقبل الانفكاك، فهى دائمة الوجود، مستحيلة العدم.

فهو حى بحياة، عالم بعلم، قادر بقدرة، وهكذا.

وما نفى المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء.

ونحن نقول: القديم لذاته واحد، وهو الذات المقدس، وهذه صفات وجبت للذات لا بالذات^(٣)، والتعدد لا يكون فى القديم لذاته^(٤).

(١) التمهيد ص ١٥٢.

(٢) إرجع إلى ص ٢٤٩ من هذا البحث.

(٣) أى لا بذاتها.

(٤) ص ٧٠.

وبذلك نرى المذهب الأشعري يرجع من جديد ليسيئر.

ويبقى الأمر كذلك حتى سنوات قليلة مضت حيث يتسم العصر الحاضر بعدم التعصب لمذهب دون غيره.

تكملة فى الماتريدية :

رأى الماتريدية فى الصفات هو :

أنهم يقولون بهذه الصفات ، وأدلتهم فيها تكاد تتفق مع الأشعرية فعندهم "الله تعالى موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن النقيصة والزوال ، ليست بأعراض تحدث وتنعدم ، بل هى أزلية أبدية قديمة ، قائمة بذاته ، لا تشبه صفات الخلق ، بوجه من الوجوه .

فهو حى ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم ، إلى مالا يتناهى من صفات الكمال وله حياة ، وعلم ، وقدرة وسمع ، وبصر ، وإرادة وكلام"^(١).

وأما دليله ففيه كذلك قياس الغائب على الشاهد.

يقول : لما اتصف الله تعالى بكونه حيا ، سميعاً ، بصيراً ، قديراً ، مريداً ، متكلماً ، على التحقيق ، وهذه أسماء مشتقة من معانى مخصوصة عند أرباب اللسان .

فإذا أطلقت هذه الأسماء على ذات يراد إثبات مأخذ الاشتقان لا مجرد تعريف الذات .

فلو لم تكن الحياة ، والعلم ، والقدرة قائمة بذات الله تعالى لكان إطلاق هذه الأسماء على الله بطريق اللقب ، والعلم بها بطريق الحقيقة وهذا لا يجوز"^(٢).

وإذا اعترض بأن إثبات هذه الصفات يلزم منه تعدد القدماء يرد بأن هذا التعدد يلزم لو كانت هذه المعانى أغياراً للذات ، ونحن ننكر ذلك ، فمن ادعاه فعليه البيان .

ثم يبين أنها ليست عين الذات ولا غير الذات بقوله :

"صفات الله ليست عين الذات كما زعمت المعتزلة ، وليست غير الذات كما ذهب إليه الكرامية .

(١) البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين للشيخ نور الدين الصابونى تحقيق فتح الله خليف ص ٤٩ .

(٢) نفسه ص ٥٠ .

بل نقول كل صفة من صفات الله تعالى لا هي عين الذات، ولا غير الذات^(١).

إلا أنه يأتينا باحتراز فى هذه المسألة فيقول.

واحترز بعض أصحابنا عن قوله عالم بالعلم، كى لا يتوهم أن العلم له آلة، ولكن قالوا: إنه عالم، وله علم، وهو موصوف به فى الأزل^(٢).

هذه لمحة من مذهب الماتريدية.

وإن شاء الله نأتى برأيهم فى كل مسألة كرايهم عند الدليل على وجود الله ووحدانيته وهكذا فإن كتبهم أصبحت تحت يد الباحث.

والآن - بعد أن انتهينا من القسم الأول الخاص بالأديان والفرق.

نتنقل إلى القسم الثانى وهو الخاص بوجود الله سبحانه، ووحدانيته.

ولعله قد تبين لنا من الباب الخاص بالأديان أنه ليس هناك من ينكر وجود الله ولكن خطأ البشرية أنها - حين اعتمدت على عقولها وحدها - لم تستطيع أن تعرف ما يجب له من صفات.

ولعل صفة الوحدانية هى أولى هذه الصفات التى ضلت البشرية فى إدراكها.

وهنا يصدق قوله تعالى "وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون".

ولذلك كانت الشهادة لله بالوحدانية هى الباب الذى يدخل منه كل أصحاب العقائد الصحيحة، وعلى رأسها الإسلام "لا إله إلا الله" يكملها الشهادة لمحمد بالرسالة.

"محمد رسول الله"

والآن إلى القسم الثانى من الكتاب:

(١) نفسه ص ٥٠ وهذا رأى الأشعرى.

(٢) نفسه ص ٥١.

الباب الثالث

وجود الله

تهديد

انتهينا إلى الآن من دراسة الأديان في الباب الأول والفرق في الباب الثاني. وفي الباب الأول، عرفنا ما عليه أصحاب الأديان - سماوية وغير سماوية - غير الإسلام من ضلال أداهم إليه ابتعادهم عن هداية السماء، وسبق تفصيل ذلك ولا داعي لإعادته.

وفي الباب الثاني عرفنا موقف الفرق، وما عندها من صواب وخطأ. وأن خطأ المخطئ لا يدل على سوء قصده كما أن خطأ واحد لا يدل على خطأ كل من ينتسبون إلى مذهبه.

والآن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا الكتاب وهو الخاص بوجود الله ووحدانيته. والوحدانية هي المقصودة بالذات. إنها النتيجة التي ينشدها طلاب الحق ولكن هذه النتيجة تقوم على مقدمات هذه المقدمات تتطلب منا معرفة الطرف الآخر المعادي، فلا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية.

إن الباحث لا يسعى لمعرفة الجاهلية على سبيل الترف العقلي، بل يعرفها ليرجع إليها ينقضها ويبين زيفها.

من هنا كانت ضرورة الباب الأول.

وأما الباب الثاني فإن هذه الفرق قد تكلمت في العقائد بالفعل، وكان لها رأيها، قد يكون هذا الرأي صواباً، وقد يكون خطأ، وقد تختلف وجهة نظر الباحثين فيه.

قد يكون هذا وقد يكون ذلك، ولكن لا يمكن أن نهمل هذه الفرق، مهما كان رأينا فيها، لأنها أصبحت واقعا في الفكر الإنساني عامة والفكر الإسلامي خاصة. من هنا لا يمكن أن نتكلم في العقائد الدينية - ولدارس متخصص - إلا إذا بينا المناهج المختلفة في الوصول إلى هذه العقائد والآراء المختلفة في العقائد نفسها. كل ذلك بحسب الطاقة الإنسانية.

وهذا ما سيتضمنه البابان الثالث والرابع، وهما القسم الثاني من الكتاب.

الفصل الأول

مقدمات

أولاً: النظر

النظر ، أى الفكر، والقاضى عبد الجبار يقول فى حقيقة النظر :-

"إنه الفكر. والفكر: هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمر الدين والدنيا، ألا ترى أن الخائف من سبع فى الطريق يفكر فى وجه التخلص...

والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين يفكر فى الأدلة على اختلافها"^(١).

وإذا اتبعنا طريق العلوم الاصطلاحية وقلنا: إن النظر هو الفكر فإن تعريف الفكر هو"^(٢).

ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول.

والأمور المعلومة إما تصورية وإما تصديقية.

فالمجهولات التصورية نتوصل إليها بواسطة المعلومات التصويرية ، وذلك بوضع المعلومات التصورية بهيئة مخصوصة بأن نضع الأعم ثم نقيده بالفصل أو الخاصة.

فإذا أردت مثلاً أن تعرف ما هو الإنسان فإنه يمكنك التوصل إلى مطلوبك التصورى بواسطة أمور تصورية معلومة لك ومتعلقة بهذا الموضوع ثم ترتبها ترتيباً خاصاً فتضع العام أولاً وهو حيوان ثم الفصل ثانياً وهو ناطق ، (حيوان ناطق) وهو الإنسان وقد كان مجهولاً تصورياً.

وكذلك المجهول التصديقى وهو العالم حادث مثلاً يمكن الوصول إليه بترتيب مخصوص لمقدمتين معلومتين متعلقتين بهذه الدعوى بأن نقول :-

(١) المغنى ص ٤ ج ١٢.

(٢) أى تبعاً لما جاء عند المناطقة ، ولكن النظر الذى جاء به الشرع لا يتوقف على كل هذه الاصطلاحات ، بل هو مع كل شخص بحسب حاله ، فإذا تفكر الإنسان فى الأثر وما فيه من حكمة فإنه ينتقل منه إلى المؤثر سواء كان هذا الأثر هو النفس أو السموات أو الأرض أو غيرها.

العالم متغير، وكل متغير حادث، ينتج: العالم حادث.

هذا هو النظر وإذا إستوفى شروطه أفاد العلم.

واستيفاء الشروط فى التصور: أن يكون العام جنساً للماهية، لا عرضاً عاماً، وأن يكون الخاص فصلاً إذا أردنا التعريف بالحد. أو خاصة إذا أردنا التعريف بالرسم، وأن يذكر الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل أو الخاصة.

واستيفاء الشروط فى التصديق بأن توضع هذه المقدمات على هيئة تكون معها مستوفية لشروط الإنتاج، ثم تكون هذه المقدمات لها صلة بالمطلوب بحيث تؤدي إليه، وتكون يقينية، إذا أردنا نتيجة يقينية، وظنية إذا أردنا نتيجة ظنية.

حكم النظر:-

اتفق المعتزلة والأشعرية على وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله. إلا أن المعتزلة يقولون: بأنه واجب بالعقل^(١)، والأشعرية يخالفونهم فى مبدأ الوجوب، ويرون أنه شرعى.

وإرجاع الواجب إلى الشرع عند الأشعرية وإلى العقل عند المعتزلة سيكون له أكبر الأثر فى الخلاف بين الفئتين فى مسائل العقيدة، وقد تقدم بعض هذا.

وفى مسائلنا هذه سيكون له أثر فى تعريف الواجب. فحد الواجب عند المعتزلة هو: ما للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم^(٢).

والنظر واجب لأنه طريق معرفة الله، ومعرفة الله واجبة لأن بها يكون الإنسان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات "ألا ترى أن الإنسان إذا عرف له صانعاً صنعه، ومدبراً دبره. إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه.

كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات"^(٣).

وأما الأشعرية فإنهم يقولون بوجوب النظر؛ لأن معرفة الله متوقفة عليه، وهى واجبة قطعاً "وما يثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل

(١) أرجع فى ذلك إلى المعرفة عند المعتزلة.

(٢) الأصول الخمسة ص ٦٤.

(٣) نفسه ص ٦٨.

إليه إلا به ، والذي يوضح ذلك : أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة. فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة^(١).

وملخص ذلك : أن معرفة الله واجبة عند الأشعرية ، وهي لا تتم إلا بالنظر الصحيح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ولكن هذا الوجوب بالشرع :-

يقول إمام الحرمين ، (أشعري) : "الذي اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا. ومدارك موجبات التكليف الشرائع. ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب"^(٢).

ومن الأدلة الشرعية على مشروعية النظر قوله تعالى : -

﴿ إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة ١٦٤)

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

"ويل لمن لا كهأ بين لحيه ، ولم يتفكر فيها".

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

كيفية إفادة النظر للعلم؟

هو عند الأشاعرة : يخلق الله العلم عقب تمام النظر بطريق العادة. وذلك أن الأشاعرة يرون أنه لا يوجد - غير الله - مؤثر. فالدواء ليس هو الذي يشفى المريض ، وإنما يكون الشفاء من الله عند تناول المريض الدواء كما يجوز أن يشفيه الله بدون دواء.

(١) الشامل ص ١٢٠.

(٢) الشامل ص ١١٥.

فالممكنات كلها مستندة إلى الله بطريق الجواز، أى يجوز أن يوجد لها ويجوز لا
أما المعتزلة فإنهم يرون أن العبد فاعل للنظر، والنظر يولد العلم فيكون العبد هو
الفاعل للمعرفة.

أما أن العبد فاعل للنظر فإن الذى يدل على ذلك أنه يقع تبع قصده والقاضى
عبد الجبار يأتى - فى هذا الصدد - بسؤال ويرد هكذا: فإن قال: فمن أين أن النظر من
فعله (أى العبد) أولاً، ليصح ما ذكرتموه قيل له: الذى يدل على ذلك أنه يقع
بحسب دواعى العبد وبحسب قصده وإرادته على حد ما يقع عليه قيامه وعوده،
وسائر أفعاله التى يتبدلها فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلاً له فكذلك
القول فى النظر^(١).

ثم النظر يولد العلم لأنه "عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول، على طريقة
واحدة إذا لم يكن هناك منع"^(٢).

وما دام النظر سبب العلم والعبد فاعل النظر فإن العبد يصبح هو الفاعل
للمعرفة وذلك بناء على قاعدتهم "أن من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل
السبب، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من
فعله"^(٣).

إلى هنا تبين لنا حكم النظر وأثره.

ويسأل سائل:

النظر واجب ففى أى شيء يكون النظر بمعنى الفكر حتى أصل به إلى معرفة الله؟
والجواب^(٤): يكون النظر فى أفعال الله تعالى. فإذا نظرت إلى الكون حولك وما
فيه من حرارة وبرودة، وسماء وأرض، وأشجار وأنهار، كل ذلك يوصلك إلى الله
سبحانه. وكلما تعمقت فى الدراسة كلما ازدادت قرباً من الله سبحانه. يقول

(١) المغنى ص ٢٠٩ ج ١٢

(٢) نفسه ص ٧٧.

(٣) نفسه ص ٢٠٩.

(٤) مع هذا ارجع إلى ص ٣٩١ وما بعدها من هذا البحث.

اينشتاين: "إن الشعور الدينى الذى يستشعره الباحث فى الكون هو أقوى حافز على البحث العلمى وأنبل حافز^(١)."

هذا المعنى الذى ذكره اينشتاين سبق به علماء الإسلام معتمدين على القرآن الكريم، وسنة نبيهم، فالله سبحانه أمرنا بالنظر فى الكتاب الكريم وفى أنفسنا وفيما حولنا قال تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" سورة الغاشية / ١٧ "وفى أنفسكم أفلا تبصرون" سورة الذاريات / ٢١ "أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض" سورة الأعراف / ١٨٥.
إلى غير ذلك مما يكثر^(٢).

وفى تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ^١ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى^٢ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكَنُفِرُونَ^٣﴾ (الروم - ٨).

يقول الزمخشري: أولم يتفكروا فى أنفسهم التى هى أقرب إليهم من غيرها من المخلوقات - وهم أعلم وأخبر بأحوالها منهم بأحوال ما عداها - فتدبروا ما أودعها الله ظاهراً وباطناً من غرائب الحكم الدالة على التدبير، دون الإهمال، وأنه لابد من انتهاء إلى وقت يجازيها فيه الحكيم الذى دبر أمرها على الإحسان إحساناً، وعلى الإساءة مثلها، حتى يعلموا عند ذلك أن سائر الخلائق كذلك أمرها جار على الحكمة والتدبير، وأنه لابد لها من الانتهاء إلى ذلك الوقت. والمراد بقاء ربهم الأجل المسمى^٤.

ثانياً: فى بعض الاصطلاحات:

العالم: هو ما سوى الله سبحانه من الموجودات.
ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها.. والعالم مأخوذ من العلم والعلامة، فكما أن العلم أمانة منصوبة على وجود صاحبه، كذلك العالم دال على وجود الله سبحانه.

الجوهر عند المتكلمين: هو المتحيز بذاته. وينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد.

(١) عن كتاب مع الله فى السماء ص ٢٠٨

(٢) ارجع فى ذلك إلى المفتى ص ١٦٧ ج ١٢.

الجوهر الفرد: هو الموجود المتحيز الذى ليس فيه ائتلاف ولا تركيب فهو لا يقبل القسمة فعلا ولا فرضاً ولا وهما، أى فرضاً صادقاً. وإلى القول بالجوهر الفرد ذهب المعتزلة والأشاعرة.

وقال السيد: الجوهر: ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع..

وبذلك يندرج فيه تقسيمات الفلاسفة للموجودات التى هى جواهر عندهم.

الجسم: هو المتحيز المؤلف من جوهرين فأكثر كالمكتب الذى أمامك وقد يقولون: الجسم ما يقبل الانقسام.

العرض: هو غير المتحيز الذى يستدعى وجوده جسماً يقوم به كالحركة والسكون.

الحدوث: هو الوجود بعد عدم، ويقابله القدم وهو كون الوجود لم يسبق بعدم.

والمحدث: هو الوجود بعد العدم، أو الموجود الذى له أول ويقابله القديم وهو الذى لم يسبق العدم وجوده أو الموجود الذى لا أول لوجوده. هذا على رأى المتكلمين.

أما الفلاسفة فقد قسموا الحدوث إلى قسمين: -

ذاتى: وهو الاحتياج إلى الغير فى الوجود، فالحدث الذاتى عندهم هو ما احتاج إلى غيره فى وجوده.

زمانى: ومعناه سبق الوجود بالعدم، فالحدث الزمانى هو ما سبق العدم وجوده، وكذلك قسموا القدم إلى قسمين: -

ذاتى: وهو عدم الاحتياج إلى الغير فى الوجود فالقديم الذاتى هو الذى لا يحتاج فى وجوده إلى غيره. وهو خاص بالله تعالى.

زمانى: وهو عدم المسبوقية بالعدم أو هو ألا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم. فالقديم الزمانى هو الذى لم يسبق وجوده عدم فلا أول لوجوده.

وعلى هذا فلا منافاة - عند الفلاسفة - بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى فقد يكون هناك موجود حادث بحسب الذات بمعنى: أنه يحتاج إلى الغير فى وجوده.

فالممكن ليس له من حيث ذاته وجود . لأنه لو كان له من ذاته الوجود لكان موجوداً لذاته وعندئذ لا يحتاج إلى علة فيكون واجباً، والمفروض أن ممكن. ومع ذلك قد يكون قديماً بحسب الزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده ولا عدم وإلا لما وجد.

وذلك عندهم مثل العناصر، فالسموات قديمة بالزمان أى لم يسبق وجودها عدم، حادثة بالذات، أى أنها محتاجة إلى غيرها فى وجودها.

والسموات عند الفلاسفة لا تنفك عن الحركات الحادثة أبداً. أى أن آحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً. وكذلك المادة الأولى التى هى محل للصور المتعاقبة. ومن هنا لا يعارض الفيلسوف فى أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث. وهى القضية الأولى فى إثبات حدوث العالم ولكنه يعارض فى القضية الثانية القائلة: وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. فهو يرى أن ما لا يخلو عن حادث بعينه فهو حادث، ولا يصدق هذا على ما لا يخلو عن نوع الحادث.

وذلك أن الحركة عنده حادثة بالشخص قديمة بالنوع. ولذلك احتاج المتكلم فى الرد على الفيلسوف أن يقول ببطلان الدور والتسلسل.

أما مذهب المتكلمين: فهو أن العالم حادث، أى موجود بعد العدم، ومع المتكلمين الكندى من الفلاسفة.

وأما الفلاسفة ونخص منهم الفارابى وابن سينا ومن على رأيهما، فيرون أن العالم قديم بالزمان.

ويرون هنا: أن القديم بذاته هو الله سبحانه وتعالى وحده، وهو واجب الوجود بذاته.

وأما العالم فهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أى واجب الوجود بإيجاب الله سبحانه له، ولكنه أى العالم قديم، بمعنى أن غير محدث حدوثاً زمانياً.

ومع ذلك يطلقون عليه أنه حادث بمعنى وجوده بالبارى وصدوره عنه واحتياجه إليه مع أنه دائم الوجود.

والعالم عند الفلاسفة سرمدى، وحركات الأفلاك سرمدية لا أول لها فليس هناك حركة إلا وقبلها حركة بلا نهاية.

ثالثاً: الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة بالتعبير الحديث).

يقول المتكلمون بالجواهر الفرد. أى أن الجسم بالتجزئة ينتهى إلى حد يصبح معه غير قابل للتجزئة لا بالفعل ولا بالقوة.

فالجوهر - ويعرفه المتكلمون المتميز بالتحيز بذاته - إن كان يقبل القسمة فهو الجسم وإلا فهو الجوهر الفرد، كما يسميه المتكلمون. وكل جسم يتألف من جواهر فردة متناهية العدد.

فإذا كانت أمامك قطعة من معدن مثلاً فإنها تتألف من أجزاء - مهما كانت كثيرة - فإنها متناهية.

وكانت هذه المسألة - مسألة الجوهر الفرد - مثار جدل عنيف بين الفلاسفة والمتكلمين.

فالفلاسفة يرون أن الجسم - مهما صغر - لازال يقبل القسمة بحسب الإمكان إلى ما لا نهاية والمتكلمون ينكرون إمكان القسمة إلى غير نهاية.

والقول بالجواهر الفرد من المسائل المتفق عليها بين الأشعرية والمعتزلة^(١).

فقد قال به المعتزلة أولاً، فلما جاء الأشعرية قالوا به أيضاً، وزادوا على ما قاله المعتزلة، بأن فصلوا، وأضافوا أدلة جديدة، وردوا على الاعتراضات التى وجهت إليه، ويعتبر القاضى الباقلانى من أوائل الأشعرين المدافعين عن هذه النظرية، ودخلت المسألة - كما يرى أصحابها - ضمن العقيدة حتى روى إمام الحرمين اتفاق المسلمين عليها حيث يقول:

"اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى فى تجزئتها حتى تصير أفراداً... وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تتناهى فى تجزئتها"^(٢).

ويرى المتكلمون فى القول بالجواهر الفرد الأساس الذى تبنى عليه أهم العقائد الدينية، فعن طريقه يثبتون حدوث العالم، وبعد إثبات هذا الحدوث وعن طريقه

(١) إلا من شذ كالنظام.

(٢) الشامل ص ١٤٣.

يكون الاستدلال على وجود الله سبحانه فقد وقف المتكلمون ضد القول بقدم العالم حتى ينزهوا عقيدة الإسلام عن وثنية اليونان حيث قد أدركوا أن القول بالقدم ينتهى إلى القول بفعل الطبيعة وهذا ينافى الإيمان. أما عقيدة حدوث العالم فإنها تسند إحداثه وكل ما يجرى فيه إلى الله المختار القادر على كل شيء.

وخوفهم على العقيدة تأدى بهم إلى المبالغة فى كثير من الأحيان كما فى مسألتنا هذه حينما جعلوا القول بالجواهر الفرد أمراً يجب اعتقاده وجعلوا إنكاره علامة الألحاد. كان هذا واضحاً فى مناقشة إمام الحرمين للمنكرين للجزء الذى لا يتجزأ إذ يوضح أن مذهب النظام يؤدى إلى "هدم قواعد الدين"^(١).

والنظام كان يقول - كالفلاسفة - إن الأجسام لا تنهاى فى تجزئتها .

وللمتكلمين أدلة على الجوهر الفرد :

منها : لو كان الجسم ينقسم إلى لا نهاية لكانت الخردلة تنقسم إلى لا نهاية والجبل ينقسم إلا لا نهاية ، فيكون فى الخردلة من الأجزاء مثل ما فى الجبل لأن كلا منهما لا يتناهى ، وإلا لكان مالا يتناهى أكبر مما لا يتناهى .

ومنها - وهو لأمام الحرمين - لو فرضنا كرة حقيقية تلاقى بسيطا حقيقيا فإنها تلاقيه بجزء غير مقسم وإلا - أى وإن لاقته بمنقسم - فإنها تكون غير كرة ، وقد فرضنا أنها كرة .

ويعلق الشهرستاني على هذا الدليل بقوله "ويمكن أن يطرد هذا البرهان أيضاً فى البسيط المتناهى بحده فإن الحد خط والخط طول لا عرض له ، فقد تنهاى الجسم .

فإن كان الحد الذى يتناهى به منقسماً لم يكن خطا ، وإن لم ينقسم عرضا وانقسم طولا فينقسم إلى نقط ، وهو أمر لا ينقسم وذلك هو الجزء الفرد عند المتكلم"^(٢).

فإن اعتراض بأن السطح والخط والنقط أعراض كان الجواب أنها أعراض تنقسم أو لا تنقسم بانقسام الجسم ، أو عدم انقسامه ؟
ومن الأدلة التى ساقها إمام الحرمين .

(١) الشامل ص ١٤٣ .

(٢) نهاية الاقدام ص ٥٠٧ .

"إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور ثملة تفتتح الدبيب من أحد طرفي الجسم، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط، فلو كانت أجزاءه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه، إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء وما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء"^(١).

هذه بعض أدلة المتكلمين على الجوهر الفرد ثم هم لا يقفون عند هذا الحد بل يردون على الاعتراضات التي يأتي بها أعداء الجوهر الفرد^(٢).

رابعاً: العرض

يثبت المتكلمون العرض، والعرض يطلق في اللغة على ما يعرض ولا يدوم قال تعالى "تريدون عرض الدنيا"

فالدنيا لأنها دار زوال ليست بدائمة وصفت بأنها عرض.

وأما في اصطلاح المتكلمين فإنهم يقصدون بالعرض ما لا يبقى وجوده^(٣).

أو موجود قائم^(٤) بمتحيز أو موجود هو صفة لغيره^(٥).

ويقسمون العرض إلى ما لا يختص بالحي كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق.. إلخ.

وإلى ما يختص بالحي كالكرهية والشهوة.. إلخ.

ووجود العرض معلوم بالضرورة ولم ينكر وجوده، إلا ابن كيسان^(٦) والعرض - كما هو واضح من تعريفه - لا يقوم بنفسه وأيضاً لا ينتقل من محل إلى محل. لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز، وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر.

(١) الشامل ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) يرجع في ذلك إلى كتب علم الكلام مثل التمهيد للباقلائي ص ٤١، الشامل لأمام الحرمين ص ١٤٣ - ١٦٦ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٥٠٥ - ٥١٤.

(٣) الشامل ص ١٦٦ - ص ١٦٧.

(٤) المواقف ص ٦، ٧ ج ٥.

(٥) المواقف ص ٦، ٧ ج ٥.

(٦) نفسه ص ٢٧.

وهذا المعنى لا يتحقق إلا فى المتحيز، والعرض ليس بمتحيز.

وذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه من محققى الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض فى جملتها غير باقية بل هى على التقضى والتجدد ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله. وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه إنما هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت أو بعده.

وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه العدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضر عدمه فى وجوده.

فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياجه شرطه إليه فلا استغناء أصلاً^(١).