

الباب الأول

المدخل إلى دراسة علم التوحيد

obeikandi.com

تعريف كلمة " الدين "

يذكر الأصفهاني في كتاب " المفردات في غريب القرآن، والنيسابوري في تفسيره " أن الدين يدل أصالة على الطاعة والجزاء • ويدل مجازاً أو توليداً على الشريعة والملة •

وبمثل ذلك يرى الشهرستاني في الملل والنحل : أن الدين يدل أصالة على الطاعة والانقياد والجزاء والحساب ويدل مجازاً على الشريعة والملة .

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق في بحثه العميق لهذه الكلمة: أن الكلمة مأخوذة من اللفظ العربي " دَين " - بفتح الدال - فهما من مادة واحدة . وهما مصدران لفعل واحد. وهما يستعملان للدلالة على شيء غير حاضر . ومع ذلك فإن هذا الرأي لا يمنع من أن تكون الكلمة مستعملة في معان أخرى كثيرة كالطاعة وغيرها .

وأما استعمال كلمة "الدين" في لغة القرآن: فقد ورد لفظ دين في القرآن في أكثر من ثمانين موضعاً . ومن معانيها فيه: الحساب . وهناك آيات نستخلص منها أسماء الملل المعروفة التي سميت باسم الدين، وهي التي ينتسب إليها الجماعات الرئيسية الآتية: ١- المؤمنون. ٢- اليهود. ٣- النصارى. ٤- الصابئة. ٥- المجوس. ٦- المشركون. (١) ٧- وآخرون مختلفون:

(١) الآيات ٦٢ سورة ٢، ٦٩ سورة ٢، ١٧ سورة ٥، ٢٢ سورة ٢٢.

فمنهم:

أ- من أنكر الخالق والبعث والإعادة وقال بالدهرية.^(١)

ب- ومنهم من أقر بالخالق وبالحدوث وأنكر البعث.^(٢)

ج- ومنهم من أقر بالخالق وبالحدوث وبنوع من البعث وأنكر الرسل وعبد الأصنام كوسطاء.^(٣)

وأما المعنى الشرعى لكلمة دين فنذكر أن القرآن قرر في الدين أصولاً جعلت له معنى شرعياً خاصاً. فهو لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه^(٤). وهو واحد لا يختلف بين الأولين والآخرين^(٥) هو الإسلام.

يقول الشيخ محمد عبده في تفسيره لجزء "عم" (الدين هاهنا هو خلوص السريرة للحق وقيام النفس بصالح العمل، وهو ما كان يدعو إليه صلى الله عليه وسلم وسائر إخوانه من الأنبياء).

وقد عرفه الشهرستاني في الملل والنحل: بأنه (ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام)

وعرفه البيجورى في شرح الجوهرة - وعليه أكثر العلماء - بأنه (وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات) أو: (هو وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل)

(١) - الآية ٢٤ سورة ٤٥ .

(٢) - الآية ٧٨، ٧٩ سورة ٣٦ .

(٣) - الآية ٣ سورة ٣٩ .

(٤) أنظر الآية ٣ سورة ١٣ والآية ٤٣ سورة ١٦ .

والآيات ١٦٥، ١٦٣ سورة ٤ والآية ١٣ سورة ٤٢ .

(٥) - أنظر كتاب الدين والوحى والإسلام " للشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٦) - أنظر حاشية شيخ الإسلام - الشيخ إبراهيم البيجورى: تحفة المريد على جوهره التوحيد ص ١٤ طبعة بولاق .

ويمكن اختصار التعريف إلى ما ذكره البيجورى أيضا بقوله: (إن الدين هو الأحكام التى وضعها الله، الباعثة للعباد إلى الخير الذاتى)

ويقول العلامة الغنيمى: (الدين: كما فى تعريفات السيد الجرجانى " وضع إلهى يدعو أرباب العقول إلى قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم " ويدينون به لرب العالمين)

(والعالمين جمع عالم: اسم لما يعلم به الله تعالى، وهو كل ما سواه من الجواهر والأجسام والأعراض)^(١).

وتأتى الديانة بالنسبة للإنسان بعد الدين، إذ الإنسان يعرف الدين قبل أن يتدين.

ومن هنا فالدين عقد للقلب على الصواب، والديانة سير على هذا العقد.^(٢) وهذا يعنى أن الوضع الإلهى لكلمة الدين لا يتعلق بالأحكام الشرعية فقط وإنما يدخل فيه كل ما يوحى به الله إلى رسله عليهم السلام من أمور الدنيا والآخرة. كما يعنى إخراج كل ما يضعه الساسة والحكام من تشريعات وأيديولوجيات. وهو يعنى سوق البشر باختيارهم إلى الخير الحقيقى: ألا وهو السعادة الأبدية، والقرب من رب البرية.

تعريف علم التوحيد

وكما يسمى البحث فى العقائد الدينية فى الإسلام بعلم التوحيد فإنه كما يقول العلامة الغنيمى يسمى أيضا (" بأصول الدين " وبعلم العقائد، وبعلم التوحيد، وبعلم الكلام)^(٣). كما يسمى: " الفقه الأكبر".

وهو قد سمي علم أصول الدين لأن موضوعه العقائد التى هى الأصول، وأصول الدين: جمع أصل، خلاف الفرع، وفروع الدين هى الأحكام الشرعية لأصوله، وهى العقائد الدينية.

(١) \ شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢: ص ٤٦

(٢) \ التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية للإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٦٨

(٣) \ شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢: ص ٤٦

وسمى " الفقه الأكبر لأنه هو الفقه في الدين، والفقه - المعروف - هو الفقه في الديانة .

وسمى علم التوحيد باعتبار أشرف مسائله وهى مسألة التوحيد .

وسمى علم الكلام: قيل من باب المقابلة مع علم المنطق للفلاسفة .

وقيل لأن أبوابه عنونت بالكلام فى كذا .

وقيل لأنه يورث قدرة على الكلام مع الخصم فى الشرعيات .

وقيل لأن أهله يتكلمون عادة فيما سكت عنه الصحابة والتابعون .

وقيل لأن مسألة كلام الله هى أشهر أجزائه وأكثرها تأثيرا فى الفرق .

وأرجح أن هذه التسمية لحقت به لكون أشهر مسائله مما لا يتعلق بها عمل .

أخذا من كلام مالك بن أنس رضى الله عنه: (الكلام فى الدين أكرهه .. ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل)^(١)

ويقول (وأما الكلام فى الله فالسكوت عنه، لأننى رأيت أهل بلدنا ينهون عن

الكلام فى الدين إلا ما كان تحته عمل)^(٢)

ومن هنا جاء تعريف هذا العلم بأنه^(٣) (العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة

اليقينية).

وله مع ذلك تعريفات متعددة، يمكن المقارنة بينها فى ضوء ثلاثة أسئلة:

١ - هل يتناول هذا العلم الجانب البنائى والدفاعى معا فى العقيدة أو أنه يقتصر

على الجانب الدفاعى ؟

ب - هل يتناول هذا العلم: علمَ الكلام عند جميع الفرق ؟ أو يقتصر على علم

الكلام عند السلف وأهل السنة ؟

(١) أنظر كتاب "مختصر جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر المتوفى عام ٤٦٣ هـ ثم انظر كتاب "علم التوحيد" للدكتور مبارك حسن حسين مبارك ص ١٥، ١٤

(٢) صون المنطق للسيوطى ج ١ ص ١٦٧ ط ٢ نقلا عن أبى القاسم اللالكائى فى كتابه أصول السنة

(٣) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ ص ٤٧

ج - هل يتناول الجانب النظرى فقط من المسائل العقديّة ؟، أو أنه يتناول المسائل العمليّة أيضا ؟

فقد عرفه ابن خلدون (بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينيّة بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)

وهو بهذا التعريف يخرج علم الكلام عند المعتزلة وأمثالهم . من ناحية و يجعله خاصا بالجانب الدفاعى من ناحية أخرى .

أما تعريفه في كتاب المواقف للإيجي الأشعري فهو: (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج، ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل)

وهو بهذا يجعله شاملا للجانبين: البنائي والدفاعى من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعله خاصا بالنواحي النظرية (غير العملية) ولهذا فقد ذهب أصحاب هذا الرأى إلى التفرقة بين علم الكلام وعلم الفقه بأن علم الكلام يبحث في الأمور النظرية والفقه هو الذى يختص بالأمور العملية .

ونحن نرى أن قصر المسائل الكلامية على نواحي العقيدة النظرية البحتة أمر مستحدث، وأن أقدم تعريف لهذا العلم الذى نجده عند الفارابى وهو (صناعة الكلام ملكة يقتدر بها على نصرّة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل)^(١) يدخل فيه الآراء والأفعال، ويسوى بينه وبين الفقه من هذا الباب، ويجعل التفرقة بينهما راجعة فحسب إلى أن الكلام يأخذ ما صرح به الشارع لينصره ويقنع به، وأن الفقه يأخذه ليفرع عليه الأحكام.^(٢) ونحن نرجح ما ذكره الفارابى الذى أدخل فيه نصرّة الأفعال لأمر:

(١) إحصاء العلوم للفارابى ص ١٠٧

(٢) إحصاء العلوم ص ١٠٧

منها انسجام ذلك مع المنهج العملي في الإسلام .

ومنها ما وجدناه عند نشأة هذا العلم من شموله لمسألة الأسماء والأحكام ومرتكب الكبيرة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة وهي موضوعات ذات طابع عملي واضح .

ومنها حاجة العقيدة في العصر الحاضر إلى نصره لها من جانب ما يوجه إليها من طعن في شريعتها العملية في موضوعات مثل الجهاد وحقوق المرأة والديموقراطية وغيرها إذ أن هذا الطعن يستهدف الطعن في العقيدة أساسا .

وبناء على ما تقدم تختلف النظرة إلى الغرض من علم الكلام: حيث نلاحظ أن بعض العلماء يجعل الغرض منه دفاعيا فحسب، كما نجده في تعريف ابن خلدون: فقد عرفه ابن خلدون (بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)

وبعضهم يضيف إلى الجانب الدفاعي منه غرضا أساسيا في بناء العقيدة ابتداء، وذلك حيث يرى بعض العلماء أن: (غايته: أن يصير الإيمان بالتصديق بالأحكام الشرعية محكما) وأن غايته العظمى: (الفوز بسعادة الدارين: الدنيا بالأمان، والأخرى بالفوز بالجنان، والنجاة من النيران المعدة لأهل الكفر والطغيان)^(١)

وحيث يقال أيضا عن غايته إنها: إثبات العقائد الدينية بالأدلة التفصيلية، ودفع شبه المعارضين لها بواسطة الأدلة العقلية التفصيلية التي تدحض حجج الخصم، وتدفع شبهه . وأنه ينتقل بالإنسان من مرتبة التقليد، إلى درجات اليقين . وأنه يربي في الإنسان الإخلاص في العمل ومراقبة الله في السر والعلن. وأنه كما ذكر التفتازاني في المقاصد: غايته " تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعة الفرد بنظام المعاش ونجاة المعاد فهو أشرف العلوم وأرفعها منزلة "

(١) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢: ص ٤٧

ونحن نرجح القول بأن غايته الدفاع عن العقيدة، أما بناؤها فله أسلوب آخر شامل يتوجه تربويا إلى الشخصية الإنسانية بكل مكوناتها العقلية والوجدانية والعلمية والعملية، ومن هنا يمكن أن يكون لعلم التوحيد جهد نسبي من الإسهام في هذا البناء .

ضوابط النظر في علم الكلام (التوحيد)

تقوم هذه الضوابط في نظرنا عموما على:

نظرية التسليم، ونظرية الإنذار، ونظرية النجاة، ونظرية المداخل، ونظرية الأصول الثلاثة .

نظرية التسليم :

والتسليم يعنى فى أبسط مظاهره: اشتراط الشروط اللازمة للمعرفة ثم التنازل عنها فى الأساس بحكم الضرورة العملية .

وقد فعلت ذلك جميع الاتجاهات الفكرية الأساسية: الفلسفة العقلية اليقينية، الفلسفة التجريبية، فلسفة الشك، وفلسفة العمل .

فالفلسفة العقلية اليقينية تشترط الحكم العقلى اليقينى، ولكنها إذا سئلت: لماذا الثقة بالعقل أساسا ؟ لم تحر جوابا، ولكن أصرت على التعامل معه والتسليم له بحكم الضرورة العملية.

وفلسفة الشك: إذا سئل صاحبها: هل يتوقف عن التعامل مع ذاته، وأصحابه ووظيفته ومجتمعه وبيئته بحكم ما وقع فيه من الشك واللاأدرية ؟: أجاب: لا، ثم يأخذ بالتسليم لهذه الجهات بحكم الضرورة العملية .

والفلسفة التجريبية وهى تنطلق من حكم العادة والتجربة المبني على الظن - وإنها لكذلك فى صميم العلم التجريبي -: إذا سئلت كيف يصح الأخذ بأحكامها وهى تحمل الخطأ ؟ أجابت: إنها نأخذ بها تسليما بحكم الضرورة العملية .

وهذا التسليم فى هذه الفلسفات يفتح الباب الدينى واسعا - بحكم الضرورة العملية - على أساس الإنذار باليوم الآخر

وفى التسليم فى الساحة الإسلامية خصوصا يقول الإمام الطحاوى (ولا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عليه ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجه مرائه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة، وصحيح الإيـان، فيتذبذب بين الكفر والإيـان، والتكذيب والإقرار والإنكار، تائها زائغا، شاكا، لا مؤمنا مصدقا ولا جاحدا مكذبا)^(١)

فلسفة الإنذار

وكما قلنا آنفا .. فإن هذا التسليم الذى تخضع له أنواع الفلسفات جميعا بحكم الضرورة العملية يفتح الباب الدينى واسعا على أساس الإنذار باليوم الآخر، والإنذار باليوم الآخر كما يقوم على أساس هذه الضرورة العملية فإنه - كفلسفة عملية خاصة - يقوم على مجموعة من الأركان أو الأسس:

وإذا اتفقنا على تعريف الإنذار بأنه " خبر عن خطر مستقبلى محتمل ". فإن التعامل معه إنما يقع فى نطاق العقل العملى حيث لا مفر من اتخاذ قرار، قرار بالاستعداد لهذا الخطر أو قرار بعدم الاستعداد له : وادعاء التوقف عن اتخاذ قرار ينتهى عمليا إلى اتخاذ قرار بعدم الاستعداد، ومن هذا يتبين استحالة التعامل معه بمنطق العقل النظرى الذى يسمح باتخاذ الموقف النظرى الوسط: موقف عدم الوصول إلى أدلة النفى وأدلة الإثبات .

ومن أمثلة الإنذار: إنذار بأن الطعام مسموم، أو بأن العدو على الأبواب، أو الإنذار بالآخرة بعد الموت . ولذا جاء فى الحكمة العملية: لقد أعذر من أنذر .

نظرية النجاة:

إن نظرية النجاة تأتى بالنظر إلى الدين من حيث هو منزل من الله ذلك أن المنهج الإسلامى يستهدف فى الأساس نجاة الإنسان فى الدنيا والآخرة، وأنه ليس لذلك من طريق غير الدخول فى العقيدة الإسلامية .

(١) أنظر العقيدة الطحاوية شرح الغنيمى ص ٧٢ ط دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢

ومقتضى هذا المنهج أنه يتميز بالرحمة والتحدى والالتزام :

أولا من ناحية الرحمة: أنه يقبل الإنسان في ساحة النجاة من أى باب سلك فلا يضيق واسعا، ولا يقفل بابا مفتوحا للرحمة .

ثانيا من ناحية التحدى: أنه يتحدى المنكرين أن يجادلوا بمقياس واضح يختارونه وبه يتعاملون من بين المقاييس التى تنحصر فى: مقياس الفطرة، أو مقياس العقل، أو مقياس العلم الحديث، أو مقياس الضرورة العملية، إذ بأى مقياس من هذه المقاييس يتيسر الدخول إلى ساحة النجاة، كما سوف نبين فيما يأتى .

ثالثا من ناحية الالتزام : أنه يسد منافذ التهرب عند المجادلة لأنه يجادلهم بالمقياس الذى يختارون فيلزمهم بالنتيجة التى إليها يتوصلون .

نظرية المداخل:

تأتى نظرية المداخل بالنظر إلى الدين من حيث يتلقاه البشر: وهنا نجد أمامنا أربعة مداخل يمكن من خلال كل منها مخاطبة الإنسان بالدعوة إلى النجاة .

(١) المدخل الفطرى:

وهو يعتمد أساسا على الشعور الإنسانى الذى يملك القلب ويسيطر عليه، بحيث يكون طلب الاستدلال عليه ضربا من اللغو، كالشعور بالجوع والعطش والسرور والحزن .. لا يطلب عليه دليل، وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله كما سوف نبينه فى مسألة الإيمان بوجود الله .

(٢) المدخل العقلي:

وهو يعتمد على الدليل العقلى المبنى على البديهيات والمقدمات والنتائج المستخلصة وفق قوانين المنطق، هذه القوانين التى ترجع فى مجملها إلى قانون الذاتية وعدم التناقض .

وبعبارة أخرى فإن هذا المدخل ينطلق من ذاتية العقل وبدهياته المقررة داخليا

وهو المدخل الذى اعتمده علم الكلام غالبا وقدم فيه أدلة وجود الله: دليل الممكن والواجب . دليل الحدوث . دليل الغائية والقصد والاختراع .

(٣) المدخل العلمى التجريبي:

وهو يعتمد على نتائج العلم التجريبي انطلاقا من التجربة العلمية ذاتها، التى تؤكد غرضية الطبيعة ويلتقى فى أساسه مع الدليل العقلى القائم على الغائية والقصد.

(٤) المدخل العملى:

وهو يعتمد على قانون الضرورة العملية القائمة على العقل العملى، مع التفرقة بين العقل النظرى الذى يصح له التردد بين ثلاثة مواقف: الوصول إلى أدلة الإثبات، أو أدلة النفى، أو التردد بين الإثبات والنفى، وبين العقل العملى الذى لا مفر أمامه من اتخاذ قرار: قرار بالعمل أو قرار بعدم العمل، ولا ثالث بينهما .

وهذا العقل العملى هو الذى عرفه علماء الكلام بأنه (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفساد لانتظام المعاش والمعاد)^(١).

وهذه الضرورة العملية هى التى تفرض نفسها فى كل موقف عملى، كما تفرض نفسها فى مواجهة الفرد لمسألة ما بعد الموت . طبقا لقواعد الإنذار .

ميزان الأصول الثلاثة للنظر فى العقيدة:

بناء على ما تقدم فى نظرية التسليم والإنذار والنجاة والمداخل نرى أن هناك ثلاثة أصول يلتزم بها النظر العقدى فى الإسلام و تتخذ ميزانا توزن بها مباحث علم الكلام .

(١) أنظر (النظر والمعارف) للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ - ١٦٤ - ١٨٥ - ٢٠٣، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ - ٢٣ و (شرح المقاصد) للإمام لتفتازانى ج ٢ ص ٤٥

الأصل الأول:

محدودية العقل البشرى المستقل، وهذا الأصل يستخلص بدهيا من طبيعة العقل البشرى من حيث كونه بشريا أى محدودا بحدود البشر فى قواهم المختلفة بالضرورة .

كما يستخلص من نقد العقل الخالص فى الفلسفة القديمة والإسلامية والحديثة .
كما يستخلص بدهيا من العقيدة الإسلامية بالنظر إلى اعتمادها على الوحي، ومن تفرد الرسول فى مخاطبته للعقل بالنسبة للفيلسوف .

كذلك فإنه يستخلص من رواد الفكر الإسلامى نفسه
والحد الذى يقف عنده العقل البشرى هنا هو الحد الذى يضمن له التواضع ويتطلب منه انتظار الهداية.

يقول العلامة الغنىمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية (وما يجب علينا أننا لا نخوض فى ذات الله . روى عن أبى حنيفة أنه قال: لا ينبغي لأحد أن ينطق فى ذات الله بشيء بل يصفه بها وصف به نفسه)^(١)

ومن الخوض فى ذات الله الخوض فى موضوع المتكلمين الكبير: العلاقة بين الذات والصفات، وصفة الكلام وخلق القرآن والمتشابهات .

يقول الإمام الشاطبى (إن الله جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى إليه ولا تتعدها، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون، وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا، وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشئ الواحد من جملة الأشياء يعلمه البارى تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أحواله .

(١) شرح الغنىمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ ص ٩٥

بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص^(١)

وكان المتكلمون يرون أنه في الحكمة النظرية (التي هي كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي، أى على الوجه الذى هي عليه، وفي نفس الأمر ...) لابد من قيد هو (بقدر الطاقة البشرية)^(٢)

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمنا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور، أى عاجزة عن تحصيل اليقين المطلق، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك فى المسائل التى يتعرض لها العقل البشرى فى مجموعها أو فى مسألة واحدة.

ومن المعروف أن اختبار صلاحية العقل للنظر فى الحكمة النظرية عملية موكولة للعقل البشرى نفسه حيث يكون هو الحاكم والمحكوم عليه، وهذا يدل على بطلان هذا الاختبار منذ الخطوة الأولى .

ولا يكتسب هذا العقل شرعيته إلا بالاستناد على أساس سابق عليه، يؤخذ مأخذاً تسليمياً بحكم الضرورة العملية وبشروطها الخاصة، وهذا يسلمنا إلى الأصل الثانى

الأصل الثانى :

اعتماد المنهج العلمى فى طرح الموضوعات العقديّة على أساس أن كل ما لا يترتب عليه عمل يستبعد خارج دائرة النظر^(٣). ولا شك أن موضوع الأسماء والأحكام وما يتضمنه من تحديد من هو المؤمن والمسلم والكافر والفاسق إلخ هو من صميم مقتضيات هذا المنهج . وهذا الأصل ثمرة الأصل الأول بالضرورة .

(١) الاعتصام للإمام الشاطبى ج ٣ ص ٢١٦

(٢) أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج ١ ص ٤٥

(٣) يرتبط ذلك بما كتبه عن فشل الفلسفة النظرية، واعتقاد فلسفة التسليم، والضرورة العملية، وفلسفة الإنذار، فى كتابنا (الأسس المنهجية فى بناء العقيدة الإسلامية) و (مداخل إلى العقيدة الإسلامية) وغيرهما .

وهو منهج يعتمد على ما سماه المتكلمون فيما بعد العقل العملى وهو (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات و تمييز المصالح من المفسدات لانتظام أمر المعاش والمعاد)^(١)

أما العقل النظرى فهو ما عرفه المتكلمون بأنه: (قوة النفس باعتبار تأثيرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات .)^(٢)

والحد الذى يتوقف عنده العقل العملى ولا يتخطاه هو حد التورط فى الموضوعات النظرية البحتة التى لا يترتب عليها عمل .

وإذا كان من المتفق عليه إنسانيا أن المسائل العملية فى حياة الإنسان لا يجوز أن تطرح على مائدة العقل النظرى لما يؤدى إليه ذلك من تعطيل ودمار وخطر شديد على حياة الإنسان: كمسائل القضاء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية والشخصية، فإن العقيدة الدينية أولى بأن تستنقذ من برائن هذا العقل، لما يترتب على ذلك من خطر أشد، وهى أولى بأن يعاد طرحها على مائدة العمليات فى دائرة اختصاص العقل العملى، إذ يقدم الدين نفسه - من خلال الإنذار بالآخرة - على أنه تخيير ملزم ضرورى، ولا يمكننا أن نتخلص من مشكلة الاختيار ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيه أدلة أكثر وضوحا وأقوى يقينا، فليس الشك فى هذه الحالة تجنباً للاختيار ولكنه اختيار للجهة الأخرى عن غير وعى، وذلك بحكم الضرورة العملية .

وهذه هى وظيفة العقل العملى الذى يبدأ مع هذه الضرورة مستهدفاً بجانب الخطر، مصطحبا معه يقين النجاة منذ الخطوة الأولى، وفقا لقول سيدنا على كرم الله وجهه لمن كان يماريه فى أمر الآخرة (إن كان الأمر كما قلتَ تخلصنا جميعا وإن كان

(١) أنظر (النظر والمعارف) للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ - ١٦٤ - ١٨٥ - ٢٠٣، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ - ٢٣ و (شرح المقاصد) للإمام لفتنازى ج ٢ ص ٤٥

(٢) أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج ٢ ص ٤٢ - ٤٤

الأمر كما قلتُ هلكَتْ ونجوتْ) مرتقيا من هذا المدخل إلى سَكينة الإيمان وفق مراتب: منهج التسليم، ومنهج الإنذار، بشروط المنطق العملي^(١)

يقول الله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ١٩ آل عمران، ويقول سبحانه ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَنَقَبَةُ الْأُمُورِ﴾ ٢٢ لقمان .

الأصل الثالث:

محدودية الجدل: أى محدودية المدى الذى يمكن أن يذهب إليه الجدل، والحد هنا هو ما يكون فى التزامه استبعاد نوعين من الجدل:

الجدل الذى يصحبه التعصب، ويؤدى إلى فرقة المسلمين وتمزيق وحدتهم ويمثل خطرا على وجودهم.

أو الجدل النظرى حول مبادئ أو تفاصيل لا يترتب عليها عمل .

فقد كان رسول الله ﷺ يجيب على أسئلة الصحابة و على ما يدور فى نفوس البعض وان لم يتكلموا عنه — إذا لم تظهر عليها سمة العناد والمراء والرغبة فى الظهور بالجدل والقدرة عليه .

أما إذا كان المراد من الأسئلة الجدل والمراء الذى يتجاهل دواعى الإيمان ولا تتوافر له دواعى الحاجة النفسية الحقيقية فإن الرسول ﷺ كان يمنعه بحزم وقوة .

يقول الرسول الله ﷺ لأمثال هؤلاء وهو غاضب: (يا أمة محمد .. لا تهيجوا على أنفسكم وضح النهار) ثم يقول لهم: (أبهذا أمرتكم ؟ أو ليس عن هذا نهيتمكم)؟ ثم يقول: (ذروا المراء لقله خيره .. ذروا المراء فإن نفعه قليل .. ويهيج العداوة بين الإخوان،).^(٢)

(١) أنظر مزيدا من توضيح ذلك فى كتابنا (مداخل إلى العقيدة الإسلامية)

(٢) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير ص ١٥٢ ج ٨ ط ٢ عام ١٩٨٣ نشر مكتبة العلوم والحكم بالموصل

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجة وحسنه الترمذى (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ " ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون)

وقال فيما رواه ابن ماجة والترمذى وحسنه أيضا (من ترك المراء وهو مبطل بنى الله له بيتا فى ربض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق بنى الله له بيتا فى أعلى الجنة) وأخرج الشيخان مرفوعا " إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم " أى الشديد المراء، الذى يحج صاحبه "

يقول الإمام الصنعانى وهو يفرق بين كل من المراء والجدال والخصومة والمناظرة: (وحقيقة المراء طعنك فى كلام غيرك لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه

والجدال هو ما يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها. والخصومة لجاج فى الكلام ليستوفى به حقا أو غيره ويكون تارة ابتداء وتارة اعتراضا . والمراء لا يكون إلا اعتراضا .

والكل قبيح إذا لم يكن لإظهار الحق وبيانه وإدحاض الباطل وهدم أركانه . وأما مناظرة أهل العلم للفائدة وإن لم تخل عن الجدال فليست داخلية فى النهى وقد قال تعالى " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هى أحسن " (١)

والنتيجة التى نخرج بها من دراسة هذا الموضوع هى: أنه ﷺ نهى أصحابه عن المراء . ولم يغلق باب الجدال بإطلاق، وإنما أقام عليه حدوداً . وفى داخل هذه الحدود: تتم المواجهة بأسلوب عملى:

إذ يجرى الجدال مع الخصوم بقصد صرفهم عن أباطيلهم وإدخالهم فى الدعوة إذا ما تبين استعدادهم لذلك .

(١) (سبل السلام شرح بلوغ المرام من الأدلة والأحكام) لمحمد بن إسماعيل الصنعانى ص ١٩٦ ج ٤ ط ٤ عام ١٣٧٩ هـ نشر دار إحياء التراث العربى بيروت

وفى داخل هذه الحدود: يجرى الجدل مع النفس .أو يجرى الجدل مع الآخرين من المؤمنين .. فى إطار الإيمان، بقصد طرد الوسوسات، والتقوى على الشبهات، بما لا يمكن للنفس أن تتقوى فيه بغير هذا الطريق .

ومن هنا تستبعد - فى رأينا - المسائل التى كره الإسلام طرحها للنقاش، كالمسائل التى تدور حول خلق أفعال العباد، وحول العلاقة بين الذات والصفات، وحول تفاصيل الغيبيات مما لم يرد بها نص عريح صحيح، وهى أغلب ما اشتغلت به الفرق وأغلب ما استحدثه علماء الكلام، وأغلب ما كان سببا فى تفريق الأمة وعودها عن مواصلة بناء الحضارة وفقا للتكاليف العملية الشرعية .

ونتمثل فى هذا بقول الإمام الطحاوى وشرح العلامة الغنيمى (ونرى الجماعة حقا وصوابا ونرى الفرقة زيغا وعذابا)

روى عن النبى صلى الله عليه وسلم " من فارق الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه " رواه أحمد وأبو داود والحاكم فى مستدركه .

وهذه الأصول الثلاثة هى ما نضعه فى البداية أمام المشتغل بعلم الكلام ليكون ميزانا بين يديه لتقييم آراء المتكلمين، وليكون بمثابة بوصلة النجاة فى يده، وهو يخوض عباب مسائل هذا العلم التى نحسب أن لابد من دراستها لنعرف تراثنا من ناحية، ولنبنى على الصحيح منه من ناحية أخرى، ولنتعرف على العقيدة الإسلامية من خلاله من جهة ثالثة .

العلاقة بين علم الكلام وعلم الصحابة

من المسلم به أن مسائل كل علم تظهر قبل ظهور اسمه، حدث ذلك فى علم النحو والصرف والبلاغة والعروض إلخ، كما حدث فى علم الفقه وأصول الفقه، وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام، فوفقا لما ذهب إليه شارح المقاصد الإمام التفتازانى يدخل فى علم الكلام " علم علماء الصحابة بذلك، فإنه كلام وإن لم يكنسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثمة هذا

التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية. ^(١)

العلاقة بين علم الكلام ونشأة الفرق

علم الكلام هو كما يقول عنه العلامة الإيجي في المواقف في تعريفه:

"الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه"، ثم يقول "والمراد.... بالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام" ^(٢).

يقول الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور الشيخ "مصطفى عبد الرازق" رحمه الله "إن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم. وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين. فلما دونت الدواوين وألفت الكتب في هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها، وعلماً على المتعرضين لها" ^(٣).

وهذا يعنى أن آراء الفرق التي بدأت مبكرة في النصف الثاني من القرن الأول الهجرى واستمرت لعدة قرون كانت هى الحصييلة التي تكون منها علم الكلام. ومن هنا يمكن القول بأنه قد توافقت نشأة الفرق مع نشأة علم الكلام.

نشأة الفرق

في نشأة الفرق جاء ت أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم فقد روى أصحاب السنن وصححه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة.

(١) شرح المقاصد للإمام التفنازاني (ص ٧٠٦)

(٢) المواقف (ج ١ ص ٣٤، ٣٨) الطبعة الأولى بمطبعة السعادة عام ١٣٢٥ هـ.

(٣) تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية (٢٦٥).

" قال الزين العراقي: أسانيد جياذ، ورواه الحاكم من عدة طرق، وعده السيوطي من المتواتر. ^(١)

وروى هذا الحديث من طرق أخرى كثيرة منها رواية عبد الله بن عمرو، رضى الله عنهما وقال فيها "كلهم في النار إلا ملة واحدة"، قالوا من يا رسول الله؟ قال: "ما أنا عليه وأصحابي" حسنه الترمذي .

ومنها رواية معاوية رضى الله عنه وقال فيها: "ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة" رواه أبو داود وغيره .

ومنها رواية ابن عباس رضى الله عنهما وقال فيها "كلها في النار إلا واحدة" فقليل: وما هي الواحدة فقبض على يده وقال: الجماعة "فاعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" رواه ابن ماجة وغيره .

ونحن نتعرض لشرح هذا الحديث من خلال أربع نواح: من ناحية مدى صحة الحديث، ثم من ناحية المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم بالفرقة الناجية (ما أنا عليه وأصحابي) ثم المقصود بالعدد، ثم من ناحية ما فيه من إشارة إلى "إنسانية التفرق".

فمن الناحية الأولى: نجد الإمام ابن حزم قد تعرض لهذا الحديث فحكم بضعفه لأنه كما رأى: ما من إسناد روى به إلا وفيه ضعيف .

كما نجد أنه لم يتعرض له بالنفي أو الإثبات طائفة من العلماء منهم الإمام الأشعري والفخر الرازي .

ومنه من أخذ به كالبغدادى في الفرق بين الفرق، والاسفرايينى في التبصير، وعحمد الحسينى في بيان الأديان، والإيجى في العقائد العضدية. ^(٢)

ثم نجد الإمام الترمذى قد صحح الرواية الأولى (رواية أبى هريرة)، وحسن الزيادة التى في الرواية الثانية (رواية عبد الله بن عمرو)

(١) شرح الغنى للعقيدة الطحاوية: نقلا من فيض القدير ٢١١٢

(٢) انظر تحقيق الشيخ محى الدين عبد الحميد فى مقدمته على كتاب الفرق بين الفرق

وفى رأى أن الحديث برواياته المختلفة، وبالرغم من اختلاف العلماء حوله: يصح أخذه أساسا لتحديد نهائى لمن تكون الفرقة الناجية بالفعل من الفرق التى ظهرت فى التاريخ، من حيث المقاييس العامة التى يرجع فيها إلى هذا الحديث كما يرجع إلى غيره.

ومن هنا ننتقل إلى الناحية الثانية فى الحديث المقصود بالفرقة الناجية: (ما أنا عليه وأصحابى) فهنا مشكلة، حيث نجد أنه ما من فرقة ظهرت إلا وزعمت أنها تمثل الفرقة الناجية ^(١)، وتضع لنفسها نسبا ينسبها إلى طبقة الصحابة فى سلسلة شيوخ المذهب .

لذا فإن الحل فى أن نلجأ إلى استنباط المقاييس الموضوعية التى ينطبق عليها قوله صلى الله عليه وسلم (ما أنا عليه وأصحابى) حيث نجد أن مجموعة الآيات والأحاديث وضعت لنا مقاييس موضوعية: ومن تلك المقاييس: الحث على الوحدة وعدم التفرق، ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ ١٠٣ آل عمران، وأن العصمة فى كتاب الله وسنة رسوله ففيما رواه الحاكم فى مستدركه على الصحيحين بسنده عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله " إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وستى ولن يتفرقا حتى يردا على الخوض "

وأن مظنة الضلالة تكون على درجات بمقدار درجة القرب أو البعد من نهج الكتاب والسنة ومقرراتها .

ومن ثم يمكن أن نقرر هذه المقاييس بشكل أكثر تحديدا فى الأصول الثلاثة التى ذكرناها سابقا (محدودية العقل - المنهج العملى - محدودية الجدل).

(١) انظر مثلا كتيب (حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان) لأبى الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار المعروف بالرازى، من رجال القرن السابع الهجرى رتبها على أبواب وجعل لكل عقيدة بابا، وضمنه من آيات القرآن الكريم ما يناسب معتقديها ويكون حجة لهم على عقيدتهم، طبع مطبعة الموسوعات بباب الخلق بمصر عام ١٣٢٠ى.

ومن هنا ننتقل إلى الناحية الثالثة في الحديث: عن المراد بالعدد الوارد فيه
حيث نجد ثلاثة آراء:

الرأى الأول: ذهب إلى أن العدد غير مراد بحرفيته، وأن المقصود منه المعنى
الإجمالى: أى كثرة التفرق

الرأى الثانى: أن المراد المعنى الحرفى، وأصحاب هذا الرأى منهم من أجهدوا
أنفسهم فى عملية تعداد ما ظهر من هذه الفرق لكى يصلوا بها إلى ثلاثة وسبعين لا
تنقص ولا تزيد، وهؤلاء لم يوفقوا فيما قاموا به حيث اعتمدوا على مقاييس مختلفة فى
عملية العد فتارة يحتسبون الفرق الرئيسية وتارة يحتسبون الفرق الفرعية وهذا غير
مقبول منهجيا، فقد كان عليهم أن يعتمدوا مقياسا واحدا، لكنهم وجدوا أنهم لو
احتسبوا مقياس الفرق الرئيسية فحسب لما وصلوا إلى العدد الذى جاء فى الحديث،
ولو احتسبوا مقياس الفرق الفرعية لوصلوا بها إلى عدد يزيد عن العدد الوارد فى
الحديث

الرأى الثالث: أن المراد بالعدد المعنى الحرفى، لكن مع التوقف عن إجراء عملية
العد، لأنها لا تأتى منهجيا إلا بعد التأكد من انتهاء عملية التفرق، وهى عملية لا
يبدو أنها انتهت بعد، حيث تظهر فرق جديدة بين وقت وآخر، وآخر ما ظهر منها
فى القرن الماضى: البابية والبهائية والقاديانية .

الناحية الرابعة فى الحديث: إن الرسول صلى الله عليه وسلم يشير فى هذا الحديث
إلى طبيعة إنسانية تنحو نحو التفرق والتحزب فيما روى عنه من أحاديث ؛ منها ما
رواه عنه الإمام البخارى بسنده فى صحيحه فى كتاب الاعتصام (لا تقوم الساعة
حتى تأخذ أمتى بأخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع)، وفيما رواه أيضا
(لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب
خرب تبعتموهم)

والمقصود اتباعهم فى نزعة التفرق ضمن أمور أخرى .

وتفسير هذه النزعة نجده عند علماء الاجتماع المحدثين في تقريرهم أن الروابط تنشأ في الجماعة بدافع من الإرادة والمصلحة، وأن المصلحة يقصد بها الأهداف التي تتجه إليها إرادتنا، وأن هذه المصلحة كما تفعل فعلها في تكوين الجماعة أساسا فهي تفعل فعلها كذلك في تقسيم الجماعة إلى رابطات أو فرق، أو مجموعات داخلية.^(١)

أسباب نشأة الفرق:

يتجه بعض الباحثين إلى تفسير نشأة الفرق بإرجاعها إلى سبب واحد، وبخاصة السبب السياسى .

ونحن لا نرى مانعا من الإقرار بظهور العامل السياسى فى نشأة بعض الفرق كالخوارج والشيعة مثلا، لكن هذا لا يعنى أن يكون هذا العامل هو الأساس: لأن إرجاع الظواهر الإنسانية إلى سبب واحد يعتبر تفسيراً سطحياً لا يتفق مع طبيعة الشخصية الإنسانية المركبة من نواح كثيرة معقدة، كما أن إرجاع هذه الظواهر جميعاً إلى سبب وحيد: سياسياً أو اقتصادياً إنما يأتى من قبل أصحاب الفلسفات المادية التى ترجع الوجود فى أصله وتطوره إلى المادة باعتبارها أصل كل شيء .

كما نرى أن استبعاد الدين كعامل أصيل واستبدال السياسة به إنما نشأ مؤخراً من ظهور التيار العلمانى الذى يرى أن إرجاع الظاهرة إلى الدين إنما هو نوع من التعمية أو استغلال الدين .

وإذا كان أصحاب التفسير السياسى يستشهدون بظهور الشيعة والخوارج وأنه إنما كان على أساس سياسى فإننا نتهم هذا التفسير بالسطحية:

فمن ناحية الشيعة نرى أن الذى حركهم ضميرهم الدينى من حيث اعتقدوا أن مبايعة الخلفاء الراشدين قبل على رضى الله عنه إنما كان تعطيلاً لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم بالولاية لعلى، وعصياناً لأمره فيها .

(١) كتاب (الجماعة) لأستاذ الاجتماع الأمريكى: ل. ر. ماكفر ص ١٣٦، ١٥٨، ١٥٩

ومن ناحية الخوارج فإن الذى حركهم هو ضميرهم الدينى من حيث اعتقدوا أن قبول على رضى الله عنه لتحكيم الحكيم إنما كان تعطيلا للحكم بما أنزل الله ودخولا تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

كذلك فإننا نرى أن السياسة ليست من الأمور التى تفسر بها التطورات تفسيراً نهائياً، وإنما هى فى حد ذاتها مظاهر تحتاج إلى تفسير، فالوقوف عندها فى بيان نشأة الفرق يكاد لا يجدى، ونستشهد فى ذلك بما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع المحدثين: إذ يقرر أن المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية ليستا من المصالح الاجتماعية الأساسية، وإنما هى من المصالح الاجتماعية المشتقة، ويذكر من المصالح الأساسية المصالح القائمة على حاجات نفسية، كالمصالح العلمية، والفلسفية، والتعليمية، والفنية والدينية، ومصالح السلطان والمكانة^(١).

وبوجه عام فلسنا مع النظرة التى تميل إلى تبسيط العوامل، وإنكار بعضها لحساب الآخر، وإنما نرى أن جميع الفرق والمذاهب على تفاوت بينها فى الدرجة تأثرت بمجموعة من العوامل الإسلامية والحضارية والعقدية والإنسانية، ونقول مع الدكتور محمد إقبال (إن أية ظاهرة عقلية أو تطور عقلى فى أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا فى ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التى عاشت فيها الأمة قبل ظهور هذه الظاهرة) وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى (إن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين السببية البسيطة).

ومن هنا فإننا نرى أن هناك مجموعة من الأسباب لنشأة الفرق يرجع بعضها إلى الإسلام كدين يعتنقه أتباع من البشر، بما فيهم من تطلع إلى الفهم، واختلاف فى المنزع.

ويرجع بعضها إلى ضرورات النمو الحضارى بما فيه من نمو الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

(١) كتاب الجماعة لما كفر ص ١٤٨ وما بعدها

ويرجع بعضها إلى ضرورات الانفتاح على العالم بما يموج فيه من عقائد مناوئة .
ويرجع بعضها الأخير إلى ضرورات النفس البشرية في ترددها بين النزعة
الوجدانية والنزعة العقلية واضطرابها بينهما، كما يرجع أيضا إلى حقيقة التفرق ذاتها .
أما عن العوامل الإسلامية فيما يتصل بالقرآن الكريم فقد تصدى المسلمون
لفهم الكتاب المنزل: فهما له في ذاته ؛ في قضية وجوده، قديما أو محدثا، وفيما يضمه
من آيات من حيث كونها محكمة أو متشابهة، وفيما تضمه الآيات من جوانب
وأعماق ومسائل .

وإذا كان من الطبيعي أن يرتاد المسلمون آفاق القرآن بالفهم فقد كان طبيعيا
كذلك أن يجلسوا إلى النبوة: يتفهمونها من جانب ويفهمون عنها من جانب آخر .
يتفهمونها من حيث الصفات الواجبة للرسول صلى الله عليه وسلم، وعصمته،
ودلائل صدقه، ودلالة المعجزة . ويتفهمون عنها من جانب آخر: من حيث فهم
معنى الأحاديث الواردة عنه صلى الله عليه وسلم في الإلهيات والنبوات
والسمعيات .

ولقد كان طبيعيا في المجتمع الإسلامى أن يتعرض فيه الباحثون لمعرفة من يكون
المسلم ؟ ولم يكن هذا البحث في هذه المسألة سطحيا أو بسيطا بمقدار تعلق سلامة
الكيان الاجتماعى نفسه بهذا البحث، وهو كما نعرف كيان اجتماعى يقوم على هوية
العقيدة أساسا .

وأما عن العوامل الحضارية فذلك لأنه لم يكن المسلمون بهويتهم الدينية يعيشون
مع قرآنهم وسنة نبيهم ومع أنفسهم فحسب، ولكنهم يعيشون مع الآخرين،
ويصنعون حضارة: تستفز الحضارات الأخرى، أو تستعديها، أو تتهاون معها، أو
تندمج بها، ومن ثم خضع المسلمون لقوانين الحضارة الأساسية في تبادل التأثير
والتأثر، وتبادل الأسلحة والمواقف .

كما خضعت حضارتهم لطبيعة النمو الحضارى في حركته الذاتية: إذ يخرج

المجتمع من طور الكفاح إلى طور الرخاء والوفرة الاقتصادية، وهو طور تفرغ فيه الأذهان للنظر والتأمل وصناعة المعرفة .

وكان من أثر ذلك أن تنوعت مشاكل الحياة الاجتماعية فيما يمس العقيدة، وذاع الاشتغال بمسائل العقيدة في أركان المجتمع وزواياه على اختلاف مستوياتها وتشعب منحنياتها، وانبعثت لتشجيعه أسباب من الحرص على الشهرة، أو الاستنصار بالعامّة، أو التنفير بالتهم، كما انبعثت لتغذيته أسباب من الاختلاط بأرباب الديانات الأخرى والمولى في جو التسامح الذى كفله لهم الإسلام .

وفي حركة النمو الحضارى كانت العقيدة شعارا يرفع أو هدفا يستبطن في معترك الحياة السياسية ودوافعها وآلياتها ومناوراتها .

كما كانت الدواعى المالية والاقتصادية ذات تأثير أيضا: وجدناه في حرب الردة، وفي الاتجاهات الدنيوية حول مبايعة الخليفة، والجزية التى تؤخذ أو لا تؤخذ من أهل الكتاب إلخ

أما عن العوامل العقدية: فنراها في دخول الإسلام أرضا كانت تعج قبله بمختلف الآراء والعقائد وأشدها تنوعا وعصبية وتحبطا : من يهودية، ونصرانية، ومجوسية، وهندوسية، وغنوصية، ودهرية

فقد أثارت اليهودية شبهاتها حول التشبيه والتجسيم فيما يتعلق بالذات الإلهية

وأثارت المسيحية شبهاتها حول قدم المسيح من حيث هو كلمة الله .

وأثارت المجوسية شبهاتها حول خلق الله للشر

وأثارت الغنوصية شبهاتها حول ادعاء الاتصال بالله، أو ادعاء النبوة

وأثارت الدهرية شبهاتها حول قدم المادة .

...وهنا كان لابد للفكر الإسلامى من أن يواجه ذلك كله بتأكيد على هويته

الخاصة .

أما عن العوامل الإنسانية فقد كان للعوامل الإنسانية التى لا تنتسب فى أصلاتها هذه العقيدة أو تلك تأثير أيضا؛ ولقد أرجع الشهرستاني الشبهات التى حدثت فى مراحل الحياة الإنسانية إلى زمن موغل فى الماضى؛ إلى إبليس؛ (وترجع إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى فى مقابلة النص).

وفى هذا الإطار يبرز الانحراف فى نظرية المعرفة نفسها بوصاية إبليس أيضا (فاللعين لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق، أو حكم الخلق فى الخالق).

وفى هذا الإطار كذلك تبرز العلاقة بين النزعة الوجدانية والنزعة العقلية عند الإنسان مستقلا بطبيعته عن مصادر الغواية أو مصادر الهداية، وفى هذا نشير إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنه يوجد فى كل دين تداخل أو صراع بين الحدس والتعقل، بين الشعور والذكاء، بين العقل والقلب، وأن هذا التداخل أو الصراع يختفى - أو من شأنه أن يختفى - فى الأديان الكبرى، حيث توضع له صيغته الشكلية ومقرراته، وحيث يوجه كل من العنصرين فى قنوات محددة، يعبر عنها فى صورة محددة، وينبثقان فى نماذج مقررة من الفكر والعبادة.

ومن الملاحظ أنه فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كان النظام والاستقرار والسلام قائما بين النزعتين، إلا أنه حدث الاختلال بينهما بعد ذلك، حيث وجد المسلمون أنفسهم فى صخب العالم الهلينستى، وكان من نتائج هذا الاختلال ظهور التطرف فى كل من النزعتين: الأمر الذى أدى إلى الاشتغال بمسائل علم الكلام: فى مختلف موضوعاته فى الإلهيات والنبوات والسمعيات والكونيات والإنسانيات، وأدى بالتالى إلى ظهور الفرق.

مصطلح أهل السنة والجماعة:

تطلق هذه التسمية بوجه عام على كل من يلتزم بالسنة ويتبع الجماعة .
والمقصود بالجماعة جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية

التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة وما مضى عليه الجماعة، وهذا يشير إلى أن هذه التسمية تستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الفرق . وإلى أنها بدأت في الظهور منذ ظهور الفرق وعلى الأخص المعتزلة .

وإلى أنها ليست فرقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هم جماعة المسلمين التي ترسمت - كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني - سنة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه في العقائد^(١).

ويتبين لنا ذلك من تصنيف البغدادى لأهل السنة والجماعة، حيث يقدمهم بصفة شاملة، تضم المتكلمين - الذين لا يسميهم كذلك، ولكن يقول عنهم " صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وشروط الاجتهاد، والإمامة، وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية^(٢) من المتكلمين "

كما تضم أئمة الفقه من فريقى رأى والحديث من الذين اعتقدوا في الله وفي صفاته الأزلية وتبرءوا من القدرية والاعتزال وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر والحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي هي دون الشرك، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية، ورأوا تحريم زواج المتعة .

كما تضم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) أنظر علم الكلام وبعض مشكلاته للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني طبع مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ ص ٥٩ وما بعدها .

(٢) المقصود إجمالاً من يشنون الصفات .

والذين أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف، ووجوه قراءات القرآن، ووجوه تفسيرها وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة، والزهاد الصوفية الذين جرى كلامهم في طريقى الإشارة والعبارة على سمت أهل الحديث، والمرابطين في ثغور المسلمين الذين يظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة، وعامة أهل البلدان التى غلب فيها شعار أهل السنة، دون عامة البقاع التى ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة^(١).

ويذكر البغدادي لأهل السنة آثارهم العمرانية في بلاد الإسلام (مائلة أمام الباحثين خالدة في بطون التاريخ، بحيث لا يلحقهم في ذلك لاحق: كالمساجد والمدارس والقصور والرباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المباني المؤسسة في بلاد أهل السنة^(٢)).

ثم يلخص البغدادي بعد ذلك ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة من أركان الدين، وما خالفوا فيه غيرهم على سبيل التبديع أو التكفير، وهو يقدم هذا الملخص في تعريف تفصيلي يبدو مانعاً أكثر منه جامعاً ونحسبه لا يتفق مع سعة الأفق الذى يضم أهل السنة والجماعة الذين أشار إليهم من قبل^(٣).

ثم يذكر كما يذكر غيره من مؤرخى الفرق أسماء من ظهر من علماء أهل السنة والجماعة بدءاً بعلي بن أبى طالب، ثم بعبد الله بن عمر، وعمر بن عبد العزيز، وعلى زين العابدين، والحسن البصرى، والشعبي، والزهرى ١٢٤هـ وجعفر الصادق، وأبى حنيفة وزفر ١٥٨هـ ومحمد ١٨٩هـ وأبى يوسف ١٨٢هـ ومالك ت ١٧٩هـ والليث بن سعد ت ١٧٥هـ وسفيان الثوري ١٦١هـ وسفيان بن عيينة ١٩٨هـ ويحيى بن معين والشافعى وأحمد بن حنبل ٢٤١هـ وأبى ثور ٢٤٠هـ ويحيى

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، بتحقيق الشيخ محمد عى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة

محمد على صبيح بالقاهرة ص ٣١٣-٣١٨

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٤-٣٦٦

(٣) المصدر السابق من ص ٣٢٣-٣٥١

بن معين ٢٣٣ هـ، وداود الظاهري ٢٧٠ هـ، وأبو العباس بن سريج، وأبى الحسن الأشعري ومدرسته، وأبى منصور الماتريدي ومدرسته،^{(١)(٢)}

ولنا أن نضيف بحق: الإمام ابن تيمية ومدرسته ويمكن تلخيص منهج علمائهم في البحث في العقائد على النحو الذى ذكره سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد: أن يكون على قانون الإسلام: أى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذى لا يخالفها^(٣).

وينبنى موقفنا منهم فى هذا الكتاب على اتخاذهم على اختلاف مدارسهم العقدية:

من السلف والأشاعرة والماتريدية مصدرا هاما من مصادر العلم بالعقيدة، فى ضوء صريح القرآن، وصحيح السنة، إقرارا بجهودهم واستفادة باجتهاداتهم، مع النقد الموضوعى لبعض آرائهم، والتخلص من العصبية لأى منهم .

مصطلحات أساسية فى علم الكلام

يحتاج القارئ أثناء تجواله فى هذا العلم إلى تعريفه بمصطلحاته الأساسية، ومن أكثرها أهمية وانتشارا: مصطلحات: " الحكم العقلى "، وأقسامه فى الوجود والاستحالة والإمكان، والتكليف، والنظر، والتقليد، وخبر الآحاد .

معنى الحكم لغة المنع، ومنه سمي الحاكم حاكما لأنه يمنع الظلم، وفى الاصطلاح: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، كأن تثبت الشاعرية لشوقى، أو تنفيها عن طه حسين، وينقسم إلى شرعى يستعمله علماء الفقه غالبا، وعادى يستعمله علماء الفيزياء غالبا، وعقلى يستعمله الفلاسفة غالبا .

فالحكم الشرعى يراد به: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل

(١) أنظر التصير فى الدين لأبى المظفر الاسفرايينى ط ١٩٤٠ ص ١١٣

(٢) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى ص ٣٦٣ - ٣٦٤

(٣) شرح المقاصد ج ١ ص ١٢

الوجوب أو التحريم أو الكراهة أو الندب أو الإباحة وهذا محله كتب الفقه وأصوله كما أشرنا .

والحكم العادى هو ما يعرف بالتجربة والتكرار وهذا محله فى العلوم التجريبية .

أما الحكم العقلى فيعرف بمجرد العقل، من غير حاجة إلى تكرار عادة وتجربة أو إلى وضع شرعى أو لغوى .

وهذا محله فى المنطق والفلسفة وعلم الكلام ونحو ذلك .

وأقسام الحكم العقلى: الوجوب، والاستحالة، والجواز أو (الإمكان) .

والوجوب اصطلاحاً: هو عدم قبول العدم - أو عدم قبول الانتفاء - عقلاً، والواجب هو ما لا يتصور فى العقل عدمه أو نفيه .

وينقسم إلى ضرورى ونظرى: فالضرورى ما لا تحتاج فى العلم به إلى نظر واستدلال، مثل البديهيات، والنظرى ما تحتاج فى العلم به إلى نظر واستدلال، مثل العلم بحدوث العالم .

والاستحالة: عدم قبول الوجود أو عدم قبول الثبوت عقلاً، والمستحيل هو ما لا يتصور فى العقل وجوده أو ثبوته .

وينقسم إلى ضرورى ونظرى أيضاً، فالضرورى ما لا يحتاج العلم به إلى نظر واستدلال مثل العلم باستحالة اجتماع النقيضين، والنظرى هو ما يحتاج العلم به إلى نظر واستدلال مثل العلم باستحالة وجود الشريك للبارى سبحانه .

والجواز - أو الإمكان - هو قبول الوجود - أو الثبوت - تارة، والعدم - أو النفى - تارة أخرى، والجائز (الممكن) هو ما يصح فى العقل وجوده - أو ثبوته - تارة وعدمه - أو نفيه - تارة أخرى، وهو ينقسم إلى ضرورى ونظرى: فالضرورى ما لا يحتاج العلم بجوازه إلى نظر واستدلال مثل العلم بجواز حصول المنع والعطاء من المالك، والنظرى ما يحتاج العلم بجوازه إلى نظر واستدلال مثل العلم بكون وجود العالم ممكناً لا واجباً .

تعريف التكليف والمكلف

التكليف لغة: طلب ما فيه كلفة واصطلاحاً: طلب الشارع من العباد ما فيه كلفة، وعلى هذا فهو يشمل من الأحكام الشرعية : الوجوب والحرمه والندب والكرهية دون الإباحة .

وشروطه: البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة .

والمكلف من الإنسان هو البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة سواء كان ذكراً أو أنثى أو حراً أو عبداً، مسلماً أو كافراً .

وعلى هذا فليس مكلفاً كل من: الصبى، والمجنون، والأبله، ومن تلفت حواسه - كالأصم الأبكم الأعمى - بحيث لا يتصور فيه بلوغ الدعوة إليه - وأهل الفترة لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً﴾ ، وعلى هذا فمن ورد في الحديث أنه يعذب من أهل الفترة كأميرئ القيس وبعض آباء الصحابة يحمل على أن تعذبيه كان لأمر خاص يعلمه الله ورسوله .

حكم تكليف من لم تبلغه الدعوة: ذهب المعتزلة إلى أنه مكلف بناء على البلوغ والعقل .

والكلام فى هذه المسألة عندهم مبنى على خلاف فى وجوب المعارف العقلية . فمن زعم أنها ضرورية وهم فرقة من المعتزلة - يدعون أصحاب المعارف - قال بوجوب الإتيان عليه فيما يعرف بالعقل بالضرورة، كتوحيد الله وعدله، وبأنه معذور فيما لا يعرف إلا بالشرع كالسمعيات . وإذا لم يعرف التوحيد والعدل فهو لآفة فى عقله لم يعرف، فغير واجب عليه شيء، ولا ثواب له فى الآخرة، ولا عقاب .

وأما المعتزلة القائلون بوجوب المعارف العقلية اكتساباً فقالوا: إنه يجب على من كمل عقله أن يؤمن بالتوحيد والعدل، ولكنه معذور فى جهله بالرسول والشرائع (السمعيات) . فمن زاعغ عن اعتقاد التوحيد والعدل فهو كافر مستحق للعقوبة .

أما أهل السنة فيرون أن من لم تبلغه الدعوة ليس مكلفاً بالإيمان ولا بالشرائع لقوله تعالى " وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا " وهم يفرقون بين حالات:

إذا لم تبلغه الدعوة واعتقد الحق في التوحيد والعدل وجهل شرائع الأحكام والرسول . فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور فيما جهل .

أما إذا لم تبلغه الدعوة واعتقد الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر وينظر في أمره من ناحية الجزاء الأخرى: إن كانت قد بلغت دعوة بعض الأنبياء فلم يؤمن بها كان مستحقاً للعقوبة على التأييد (الخلود في النار) وإن لم تبلغه دعوة نبي لم يكن مكلفاً ولم يكن له في الآخرة ثواب أو عقاب ...

ولله أن يعذبه عدلاً لا عقاباً (كالبهائم). والله أن ينعم عليه فضلاً لا ثواباً (كأطفال المسلمين).

أما إذا لم تبلغه الدعوة ولم يعتد كفراً أو توحيداً فليس بمؤمن ولا كافر، إن شاء الله عذبه عدلاً، وإن شاء الله أنعم عليه فضلاً^(١).

أول ما يجب على المكلف: معرفة الله .

وحقيقة المعرفة: هي العلم الجازم المطابق للواقع، وأضاف العلماء إليه أن يكون ناشئاً عن دليل . وقد خرج بهذا القيد الأخير: جزم المقلد، وهو الأخذ بقول الغير بغير دليل

وجوب النظر

ذهب كل من الأشاعرة والمعتزلة إلى أن المعرفة لا تكون إلا بالنظر، ولذا اتفقوا على أن أول واجب هو النظر، وبالعالم المعتزلة فقال بعضهم: إن أول واجب هو الشك .

واختلفوا في الموجب فقال الأشاعرة : الموجب هو الشرع وقال المعتزلة هو العقل .

(١) انظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٦٢ وما بعدها .

والمقصود بالنظر: ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمور مجهولة سواء كانت تصورا كتعريف الإنسان، أو تصديقا كالحكم بحدوث العالم .

ويرى الإمام الماتريدي أن السبل الموصلة إلى العلم هي: العيان والأخبار والنظر.

والعيان ما تقع عليه الحواس - لا الجوارح - والمعرفة التي تأتي من هذا الطريق معرفة صادقة، والحواس لا تقوم بالمعرفة، وإنما هي تقرر واقعا، ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى القلب والحواس الباطنة التي تقوم بالإدراك والمعرفة، والمعرفة الحسية هي أصل المعرفة العقلية وأساسها^(١)

وما قرره الشيخ الإمام الماتريدي هنا عن نقل وظيفة المعرفة من الحواس الظاهرة إلى ما يسميه الحواس الباطنة هو الأشبه بما ذهب إليه العلم الحديث عن العلاقة بين أدوات الحس الظاهرة وبين المعرفة التي يقوم بها المخ بعد أن تصل إليه رسالة الحواس .

ويقدم الماتريدي أدلة عقلية وسمعية كثيرة على وجوب النظر، ذكر منها حاجة إبراهيم قومه، ففيها إباحة التكلم في الكلام والمناظرة والحجاج .

ومعرفة الله تكون بالنظر في أحوال النفس، وأحوال العالم، دون الاجترأ على مجالات البحث في كيفية تُنسب لله أو ماهية تكون له، فهي مجالات تعلو فوق طاقة العقل، لأنه - أي العقل - يقصر عن الإحاطة بماهية نفسه^(٢) ومن باب أولى أن يكون قاصرا عن الإحاطة بماهية خالقه

وذهب الشيخ الإمام الأشعري إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وذهب أبو إسحاق الاسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول واجب

(١) المغربي ص ٤٦ وما بعدها نقلا عن تأويلات السنة للماتريدي

(٢) المغربي ص ٦٠ - ٦١ نقلا عن كتاب التوحيد

على المكلف هو النظر في معرفة الله، وذهب ابن فورك والجويني إلى أنه هو القصد إلى النظر^(١)

ويقول القاضي الباقلاني (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطراب، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)^(٢)

والذي أوجب النظر هنا عند الأشاعرة هو الشرع - خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الموجب هو العقل - والمراد بالشرع الإجماع والحديث والقرآن .

أما الإجماع فلأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وأما الحديث فلقوله صلى الله عليه وسلم تعليقا على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ١٩٠ آل عمران : ويل لمن قرأ هذه الآية ولم يتفكر فيها^(٣) .

وأما القرآن فلنحو قوله تعالى: ﴿قُلِ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ١٠١ يونس .

ولما جاء من الآيات التي تؤثم تقليد الآباء وترك النظر من مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ ٢٢ الزخرف .

(١) \المواقف ج ١ ص ٢٧٥ - ٢٨٠

(٢) (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به) للباقلاني ص ٢٢ طبعة الخانجي عام ١٩٦٣

(٣) ذكره ابن كثير في تفسيره للآية وقال: " وهكذا رواه ابن أبي حاتم وابن حبان في صحيحه " . وذكره الكتاني وقال: ذكر بعضهم أنه متواتر بل حكى الإجماع على تواتره وفيه نظر فإن المخرجين له لم يذكروه إلا من حديث عائشة فكيف يكون مع ذلك متواترا فضلا عن أن يجمع على تواتره، أنظر (نظم المتواتر من الحديث المتواتر) لمحمد بن جعفر الكتاني، تحقيق شرف حجازي، نشر دار الكتب

السلفية بمصر ج ١، ص ٢٤٣

أما مخالفتهم المعتزلة في أن الموجب للنظر هو الشرع وليس العقل فذلك لا يقلل من قيمة النظر العقلي بل يزيده رسوخا وثباتا، وهم يستندون في هذه المخالفة إلى قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا ﴾ ٢٨ الجاثية، وإلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ١٥ الإسراء، وقد حاول المعتزلة إدخال الاحتمال في دلالة هذه الآية بقولهم بأن المراد بالرسول العقل، أو المراد: ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية، وقد رد عليهم السيد الجرجاني من علماء الأشاعرة: بأن ذلك التأويل مخالف لأصل الوضع، وهو ما لا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل^(١).

ووجوب النظر يقع على جميع المكلفين وفقا لما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة. أما الإمام ابن تيمية:

فهو يخالف المعتزلة والأشاعرة في اعتبار العقل أصلا للنقل، إنه يفند مزاعمهم على أساس أن ما يبنى عليه النقل من العقل ليس كل العقليات، فمنها حق وباطل؛ وإن غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك، فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك .

و يقول (ولا يقال إن العقل قد زكى الشرع وعدله، فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله فيكون قدحا فيه، ...

لأن الرجوع في موارد النزاع إلى قول الأعمش ليس قدحا فيما علم به أنه أعلم). وعند التعارض (... لو أبطلنا النقل لكننا أبطلنا دلالة العقل) باعتبار أنه هو الذى دل على صحة النقل .

وهنا نلاحظ في منهج الإمام ابن تيمية أنه يصح للنقل أن يبطل بعض العقل، ولا يصح للعقل أن يبطل بعض النقل .

(١) أنظر المواقف بشروحه ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٦

ويحاول الإمام ابن تيمية أن يحل هذه المشكلة المنهجية فيذهب إلى أن هذا لا يعنى تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل، ولكنه يعنى أن يقدم القطعى أيا كان، لكونه قطعيا لا غير، وهنا يأتى التساؤل: كيف تحل المشكلة وكل منهما يقرر ما هو القطعى على طريقته ومقياسه؟

يجيب الإمام ابن تيمية على ذلك بافتراض عدم التعارض بينهما فى القطعيات، لأنه قول بالجمع بين النقيضين، لكن السؤال يظل واردا، ويضاف إليه أن استحالة الجمع بين النقيضين إنما هو فى النقيضين العقليين، أو فى النقيضين اللذين يأتیان من جهة واحدة، أما عند اختلاف الجهة فإنه لا جمع إذ كل منهما منفصل مبدئيا عن الآخر، أو أن ما يعتبر نقيضا فى أحدهما لا يعتبر نقيضا عند الآخر، ومن هنا كان تناقض الآراء والمذاهب وأديان والنظريات يملأ ساحة النقاش^(١)

ومهما يكن فموقف الإمام ابن تيمية يبين عن اعتداد خاص بالعقل، جعل ابن قيم الجوزية يفترض أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل، بل التعارض بين النصوص فى ظاهرها، أما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكى عن الكفار فحسب!^(٢)

ومن هنا يذم الإمام ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص، والذين يتلقون النصوص دون أن يلتفتوا إلى ما فيها من دلالة عقلية، كما يذم أولئك الذين افترضوا أن الإيمان بالرسول قد استقر فعلا، فلا يحتاج إلى الأدلة العقلية الواردة فى النصوص ذاتها، ويرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق، وإنما يذمون الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة، ولمخالفته العقل بالتالى، ويفترض أن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل، وأن الكلام لا يذم من حيث إن الله أمر رسوله بالاستدلال .

ولا يقل عن ذلك دلالة على اعتداد الإمام ابن تيمية بالعقل - على الوجه الذى

(١) درء تعارض العقل والنقل ل الإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبع مطبعة دار

الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ج ١ ص ١٣٨، ١٧٠، ٨٧

(٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١٩

أرادهم - التقاؤه مع المعتزلة في القول بأن الله لا يخاطب بها لا يُعلم، وفي أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن .

وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة في الآية فمراده بالتأويل الذي لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك، وبالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان، ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يُعلم،^(١) وهذا الفهم للآية هو في رأى مثل من أمثلة التأويل، وهو استعمال للتأويل في نفس الآية التي ينتظر منها أن تبين لنا حكم التأويل، وهذا يكشف عن استعمال التأويل: مبدأ قبلها مطلقا .

إذن فقد أبحر الإمام ابن تيمية مع العقل النظري كما أبحر كبار المتكلمين^(٢).

ومن هنا ذهب الإمام ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التي رأى أنها طريق الرسل.

وطريق الاستدلال عنده يكون بالاستدلال بالآيات، وهو ما تكون الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلى يندرج المدلول بين أفرادها، ويكون بالاستدلال بقياس الأولى.^(٣) ودخل الإمام ابن تيمية هنا في جدل طويل عميق .

ومما له دلالة في هذا المقام أن نرى تلميذه الإمام ابن القيم يصنف الأدلة السمعية إلى نوعين : نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلي، كغالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد، ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلي وهو يسير جدا، والأول هو الأغلب في القرآن وهو أصل النوع الثاني، والقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلاستلزام القدح فيه القدح في

(١) تأمل ما يقوله ابن عقيل في قوله تعالى ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ مخالفا لذلك قال: (من كفَّ خلقه عن السؤال عن مخلوق، فكفَّهم عن السؤال عن الخالق أولى) دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص ٤٦

(٢) أنظر كتابنا (الفرق الإسلامية في الميزان) ص ٤٥٣ - ٤٨٣ طبعة جامعة الإمارات الأولى

(٣) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٤ - ١٩، والفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٨،

والإكليل ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة ١٩٦٦

العقل الذى أثبتته، وإذا بطل العقل الذى أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقلیات! ^(١)

لكن ما النتيجة إذن؟ ما الذى بقى لإثبات السمع؟

ومما له دلالة أيضا أن نرى ابن تيمية وهو يعتمد خبر الواحد كطريق إلى المعرفة يجعله من الطرق التى يتحصل منها "اليقين" كدلالة نقلية تأتى على قدم المساواة مع الدلالة العقلية.

وهذا هو الذى جعل أتباع الإمام ابن تيمية يذهبون وراء الأدلة القياسية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم، وعلوه عليه، ليعودوا بعد ذلك بالتأويل - وإن لم يسموه تأويلا - على الآيات التى تفيد المعية كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ^(٢)

وفى رأينا أن الإمام ابن تيمية كان يقرب بذلك اقترابا شديدا ممن يسمون العقلين، وأنه لم يُنزل العقل عن عرشه الذى أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وإنما رفع النص إليه ليجلسه بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل إنما فعل ذلك بإذن العقل الذى يقول عنه إنه سلطان عين واليا ثم عزل نفسه.

وهذا ما جعل بعض مريديه من أهل الحديث والفقهاء يرغبون به عن التوغل فى الكلام والفلسفة

ومهما يكن من قوله: إن شأن العقل مع النقل كشأن سلطان ولى واليا ثم عزل نفسه فإنه لا يتفق مع ممارساته العقلية الجدلية.

وفى رأينا أيضا أنه لقد كان من شأن المتكلم هنا - والإمام ابن تيمية مثل مرموق له - أن ينفذ يده من العقل النظرى جملة، وأن يلتفت إلى ما قدمه المنهج الإسلامى من اعتماد العقل العملى القائم على الضرورة العملية التى تقوم فى أساس كل منهج

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٥٦ - ٤٦ - ٤٨

(٢) أنظر الفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٦

على الإطلاق، ولو كان قد تم ذلك على يد الإمام ابن تيمية لكانت قد طويت صفحات وصفحات من التزويد والتنقص والخلاف والجدل والتفرق والتشاحن على السواء، ولكانت قد فتحت - من جديد - آفاق البناء الحضارى التى تاهت فيها الأقدام عن نقطة البداية.

حكم التقليد وآراء العلماء فيه

ذهب إلى صحة إيمان من اعتقد الحق تقليدا ولم يعرف دليله، كل من الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والمتقدمون من متكلمى أهل الحديث كعبد الله بن سعيد، والحارث المحاسبى، وعبد العزيز المكي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبى عبد الله الكراييسى، وأبى العباس القلانسى، والبغدادى، والجوينى .

وذهب آخرون إلى أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها . وهذا اختيار الأشعرى، وهو عنده ليس مشركا ولا كافرا، وقياسه يقتضى جواز المغفرة له .

يقول الإمام الشعرانى: (نقل الشيخ أبو طاهر القزوينى فى كتابه سراج العقول- عن أحمد بن زاهر السرخسى أجل أصحاب الشيخ الإمام الأشعرى رحمه الله قال: لما حضرت الشيخ الإمام الأشعرى الوفاة فى دارى ببغداد قال لى: اجمع أصحابى، فجمعتهم، فقال لنا: اشهدوا على أنى لا أقول بتكفير أحد من عوام أهل القبلة، لأنى رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد يشملهم ويعممهم)

ثم يقول: (وكان شيخ مشايخنا الشيخ كمال الدين بن الهمام رحمه الله يقول: تصوير التقليد فى مسائل الإيمان عسر جدا، فقل أن ترى واحدا مقلدا فى الإيمان من غير دليل، حتى آحاد العوام فإن كلامهم فى الأسواق محشو بالاستدلال، [والجزم] ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذا حصل ما هو المقصود منه من قيامه بالواجب)^(١)

(١) اليواقيت والجواهر للشعرانى ج ١ ص ٢٤

ويذكر العلامة الغنيمي^(١) ما لخصه بعض العلماء عن الإمام الغزالي: (يجب ألا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على طريقة واحدة، فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي تحريك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقين برهاني:

والجافى الغليظ ضعيف العقل الجامد المصّر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان، والشاككون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي ينبغي أن يتلطف في إقناعهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عنده لا بالأدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها، لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا ينحصر الله تعالى به إلا الآحاد من عبادة ...

وأما الفطن الذي لا يقنعه الأدلة الخطائية فيجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني.) اهـ

ويرى الأشاعرة إجمالاً أن غالبية المسلمين قد قاموا بواجب النظر إذ يكفيهم النظر الإجمالي كما هو الشأن في الأعرابي الذي استدل على وجود الله بدليل الأثر يدل على المؤثر في قوله (البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أفلا يدل ذلك على اللطيف الخبير).

أما الإمام الماتريدي فقد استهل كتابه " التوحيد " بالحديث عن إبطال التقليد، واستدل على ذلك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم في زمان تقليد في أمر الدين، حيث دعاهم إلى ترك التقليد في الدين واتباع الحجج .

وهو يرى أن الحجة لا تدرك بالعقل دون معونة الوحي الذي يأتي إلينا عن طريق الخبر، لذا فإن تقليد الرسول ليس في معنى التقليد الذي هو قبول الخبر بغير

(١) أنظر شرحه للعقيدة الطحاوية ص ٤٥

حجة " لأننا قبلنا قوله - أى الرسول صلى الله عليه وسلم - لظهور العلم المعجز عليه " وإذن فإن تقليد الرسول ليس مسوغا لتقليد غيره .

والماتريدى مع ذلك يميز إيمان المقلد إذا تعلق بالدين الحق، مع عدم قبول عذره عن تقصيره.^(١)

أما المعتزلة فى هذا الأمر فهم بين القائلين بأن المعارف ضرورية، والقائلين بأنها اكتسابية، فمن زعم أن المعارف ضرورية زعم أن المعتقد للحق إذا اعتقده - عن ضرورة - إما أن يكون قد خلطه بفسق أو لا، فإن خلطه بفسق رجع الأمر إلى قاعدة المنزلة بين المنزلتين، وإن لم يخلطه بفسق كان مؤمنا .

ومن زعم أنها اكتسابية قال بعضهم بفسقه لتركه النظر، فهو غير مؤمن وغير كافر وقال بعضهم بكفره.^(٢)

وفصل الإمام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلا حسنا بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا يكون مؤمنا إلا من استدل، فيقول: (نعم إن التقليد لا يحل البتة). وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا بأخذ قوله ..

وأما أخذ المرء قول رسول الله الذى افترض علينا طاعته وألزمنا إتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليدا، بل إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض ..

ثم يقول: (قد سمى الله عز وجل القوم الذين زين الإيـان فى قلوبهم وحببه إليهم وكره إليهم الكفر والمعاصى فضلا منه ونعمه: ﴿وَلَيْكُنَّ اللَّهُ حَبَبَ إِلَيْكُمْ أَلَا يَمَنَّ وَرَبَّنَّهٗ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ ٥٦)

(١) المغربى ص ٧٩ - ٨٠ نقلًا عن التوحيد ص ٣ - ٤ وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٢٦، ٢٤٠،

(٢) أنظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٥٤ - ٢٥٥

فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٧﴾ الحجرات . وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم . ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالاً أصلاً وبالله التوفيق ..).

ثم يحدد أوصاف المقلدين: (وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم لتركناه فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدون كفاراً غير مؤمنين ..)

ثم يقول عن التكليف بالبرهان في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾: (وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين - يعنى الكفار المنافقين المخالفين لما جاء به سيدنا محمد ﷺ . ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين وإلا سقط اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان . والفرق بين الأمرين واضح، وهو إن كان خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلاً فكلف المجيء بالبرهان تبكيثاً وتعجيزاً إن كانوا صادقين .

وأما من اتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد اتبع الحق الذى قامت البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذى صح بالبرهان، ولا برهان على سواه، فهو محق ..)

ويقول الإمام الغزالي: (إن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجازم وذلك حاصل بالتقليد)^(١) .

وهذا يتفق مع ما ذكرناه سابقاً في نظرية النجاة ونظرية المداخل . وحيث نرى أن إيمان المقلد مقبول وفقاً لنظرية النجاة التى سبق أن أشرنا إليها .

ووفقاً لنظرية النجاة فإننا نرى أن وجوب النظر إنما هو على من لم تتفق له الهداية في الموضوع المطروح للنظر .

(١) أنظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠

خبر الواحد:

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن خبر الواحد لا يفيد " العلم " - أى بمعنى اليقين - سواء كان الواحد عدلاً أو غير عدل وسواء كان الخبر ورد بقرائن أو بغير قرائن ^(١) ولقد سار على هذه الطريق متأخرو الأشاعرة فى مرحلة هامة من تطورهم الفكرى .

ويقول البغدادى فى الركن الأول من أركان أهل السنة (وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم) وينسب إلى بعض الأشاعرة أنهم يفرقون بين الخبر المتواتر والمستفيض والآحاد، فالخبر المستفيض وسط بين المتواتر والآحاد، وهو يشارك المتواتر عندهم فى إيجابه للعلم والعمل، ويمثلون له بعلمنا ببعض معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم وبعض الأخبار فى الشفاعة والميزان ^(٢)، وبالأحاديث الناهية عن التفكير فى ذات الله، والمرء فى القضاء والقدر وما أشبه .

وما يقوله البغدادى عن خبر الواحد ليس دقيقاً بالنسبة لعموم أهل السنة

فمن جهة نجد بعض ذلك عند كل من الماتريدى والجوينى والرازى

فالأخبار عند الماتريدى نوعان: الخبر المتواتر جملة، ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان لا يستحق المناظرة، ومنكر الخبر كأنه ينكر إنكاره لأن إنكاره خبر

والنوع الثانى: هى الأخبار التى تأتى عن طريق الرسل، ويلزم قبولها بطريق العقل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات ^(٣)

والخبر الذى يأتى عن طريق الرسل نوعان: متواتر وآحاد، والمتواتر يوجب العلم والعمل، وهو بمنزلة العيان من حيث ضرورة العلم، أما خبر الآحاد فهو يوجب العمل ولا يوجب العلم

(١) التقرير والتحجير لابن أمير ج ٢ ص ٢٨٦

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦

(٣) المغربى ص ٨ نقلاً عن كتاب التوحيد للماتريدى

وإمام الحرمين يقول في بعض كتبه في معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة من النصوص: (إن الأحاديث التي يتمسكون بها آحاد لا تفضى إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا)^(١) ويقول (إن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات) ويقول (إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله فإنه يجب تأويل ما لو كان نصا لأوجب العلم)^(٢)

ومع ذلك فإنه يجب أن نذكر ما تطور إليه حال الإمام الجويني بالنسبة لهذه المسألة من ناحية نظريته إلى التأويل على وجه الخصوص، وذلك ما جاء في كتابه الذي ألفه في أخريات حياته وهو العقيدة النظامية إذ يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه (أئمة السلف من الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردنا وتفويض معانيها إلى الله تعالى) ويقول: إنه (إذ انصرم عصرهم قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق .. فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب تعالى عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معانيها إلى الرب تعالى) وهو في هذا الكتاب - وهو من آخر ما ألف - يجذب الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ويذكر قول الإمام مالك " الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة " أنظر العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني .

والإمام الرازي يقرر (أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز)^(٣) وفي خبر الواحد يقرر الرازي - بعد أن يُشيع ما لا يتفق منها مع التنزيه تأويلا - أن التمسك به في معرفة الله تعالى غير جائز، لوجوه:

١- أن رواة هذه الأخبار غير معصومين فأخبارهم مظنونة، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ويقول عن الكفار ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني نشر الخانجي ١٩٥٠ ص ١٦١

(٢) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٥٧، ٥٦١ ط ١٩٦٩ م، وانظر تطور فكر الجويني في

أخريات حياته هامش ص من الملحق بهذا الكتاب

(٣) أساس التقديس للرازي ص ٢٠٤-٢٠٨ ط مطبعة كردستان عام ١٣٢٨ هـ وانظر تطور فكر

الرازي في أخريات حياته هامش ص ٢٩ من هذا الكتاب

ويقول ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فوجب ألا يجوز التمسك به إلا في فروع الشريعة . ويعجب من الحشوية لقولهم بترك التأويل لابتنائه على الظن، ولا يتركون أخبار الآحاد في الأصول مع أنها ظنية .

٢- (أن أجل طبقات الرواة قدرا وأعلامهم منصبا الصحابة رضى الله عنهم، ثم إنا نعلم أن

روايتهم لا تفيد القطع واليقين، والدليل عليه أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغي). ولا ينسى الرازي ثناء الرسول عليهم، ولكنه يحصر نتيجته في مجال فروع الشريعة التي يكفى فيها الظن .

٣- (أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكورة واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم قبلوها

٤- ثم ينعى الرازي على المحدثين أنهم يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا رافضيا، وذاك قدريا، ولا يرفضونها لكونها قد " وصف الله تعالى فيها بما يبطل إلهيته وربوبيته "

٥- أن هذه الأحاديث ما كتبت حين سماعها، وما رويت إلا بعد حصولها بأكثر من عشرين عاما، ويندر أن تتذكر الألفاظ بذاتها من راو سمعها في مجلس مرة واحدة، ولم يروها إلا بعد مرور مثل هذا الوقت ^(١)

. ولنا تعليق على موقف الإمام الرازي من خبر الواحد على الوجه المذكور:

أولا: من حيث ما ذكره عن الطعون التي رويت في شأن بعض الصحابة وما رتبته على ذلك، وقد كان الواجب أن يرفض هذه الطعون جملة وتفصيلا - حسب منهجه - لابتنائها على الظنون .

ثانيا: افتقد الرازي النظرة المتوازنة حين اهتم بنقد دلالة خبر الواحد لقيامه على

(١) أساس التقديس ص ٢٠٦ - ٢٠٩

الظن، ولم يستحضر ما وجه إلى العقل النظرى من نقد خطير ألقى به في مهاوى الشك، ولو قد فعل لوجد أن ما يستنقذ العقل النظرى هو نفسه الذى يستنقذ الظن في خبر الواحد، وتلك هى الضرورة العملية التى مارسها العقل العمل فى الإسلام، وسادت الساحة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفى صدر الإسلام، ولم يعد في ظلها تفرقة غير مبررة بين الدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الأصول والدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الفروع ما دامت تؤدى فى المقامين إلى نتائج عملية ضرورية.

ثالثاً: ما وصل إليه الرازى فى هذه النظرة هو نتيجة التطور فى مجال الفلسفة العقلية اليقينية الذى تم على يديه فى عصره، والذى افترق قليلاً أو كثيراً بدرجة أو بدرجات عن الأصول الثلاثة التى رأينا أنها هى التى تميز " ما عليه أنا وأصحابى " كملجأ أشار إليه الرسول فى مجال اصطراع الفرق .

ومع ذلك فيجب أن نذكر ما تطور إليه حال الإمام الرازى فى أخريات حياته بالنسبة لهذا الموضوع فقد جاء فى وفيات الأعيان لابن خلكان أن الرازى عندما مرض مرض الموت أمل على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الأصفهاني وصية جاء فيها: " لقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتتها فى القرآن العظيم، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، ولهذا كنت أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك الذى أقول به، وألقى الله تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما (مر ..)

هذا من جهة من ينكرون خبر الواحد - أو يضعفون من شأنه - فى العقائد .

ولكننا من جهة أخرى نجد الإمام الباقلاني في كتابه " التمهيد " يؤكد على أمور كانت وما تزال ضمن مسلمات الأشاعرة:

منها ما يتعلق بمنهجية البحث في العقيدة وأنها تستمد من: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، وما استخراج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول . وإعتبار التواتر طريقا إلى العلم الضروري، واعتماد خبر الواحد طريقا للعلم الاستدلالي بشرط أن يعرى عما يدل على فساد، أو معارضته، وأن يثبت عدالة نقلته^(١)

وذهب إلى قبول خبر الواحد في العقائد بعض الأشاعرة كأبى إسحاق الاسفرايينى وأبى بكر بن فورك كما ذهب إلى قبوله الفقهاء الأربعة والحارث المحاسبى وابن حزم والإمام ابن تيمية والسلف عموما^(٢)

ويذكر ابن قتيبة موقف المتكلمين الآخذين بخبر الواحد ويذكر بعض شروطهم واستدلالاتهم^(٣)

يقول الإمام الشافعى (أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم - حتى يثبت عليهم خبر الخاصة - خبر الواحد حتى ينتهى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم أو من انتهى إليه دونه، ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا: منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه، معروفا بالصدق في حديثه، عاقلا لما يحدث به، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى) وهو يستدل على حجتيه استدلالا يفيد عموم ذلك للعلم والعمل، للاعتقادات والعمليات، ومن ذلك أن استشهد بإرسال الرسول صلى الله عليه

(١) الإنصاف ص ١٩، والتمهيد ص ١٦٢

(٢) أنظر الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٣٧٣، ٣٦٢ نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٧٥ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة

وسلم آحادا للإلزام بالدعوة إلى الإسلام، وكذلك كان إرسال الله الرسل إلى أقوامهم حيث (أقام الحجة على الأمم بواحد)^(١)

وفي رأينا أن خبر الواحد وإن لم يكن يفيد اليقين بمقاييس العقل النظرى إلا أنه ملزم قطعى بمقاييس العقل العملى،^(٢) إذ يحقق يقين النجاة .

يقرر الإمام الغزالي في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " : أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات، ولكن الغزالي يقرر أنه بمجرد سماع الخبر وقبل النظر في المعجزات يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدقهم " بأول السماع قبل أن يمعن النظر " ^(٣)

وفي رأينا أن إمعان النظر إنما يأتى لهدف الترقى في الإيمان، لا للحاجة إليه في نقطة البداية: التسليم المبني على الضرورة العملية التى شرحناها في " المنهج العملى ومنهج الإنذار " .

يقول الإمام الغزالي عند الحديث عن إنكار الصحابة أن يكون الإنسان خالقا لشيء دون أن يكونوا قد أيدوا إنكارهم بالدليل العقلى .. يقول (ولا ينبغى أن يعتقد بهم أنهم لم يلفتوا إلى المداك الظنية إلا فى الفقهيات بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية والقولية)^(٤)

بل نجد من العلماء - ومنهم بعض المعتزلة - من يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس هذه الضرورة العملية التى توجب على المرء العاقل أن يحترز من المخاطر المحتملة .

(١) الرسالة للإمام الشافعى ص ٣٦٩ طبعة الحلبي عام ١٩٤٠ م

(٢) أنظر التفرقة بين طبيعة كل من العقل النظرى والعمل فى هذا الكتاب ص ٨-٩-٧٧

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها طبع المطبعة الأدبية ط أولى بالقاهرة

(٤) الاقتصاد فى الاعتقادات ص ١٠٧ - ١٠٨

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، - من المعتزلة - في قوله (العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا كإخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حائط، يوجب العقل العمل بمقتضاه، للأصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به للعلم بأن البعثة للمصالح ودفع المضار ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)^(١).

ومن ذلك على سبيل المثال خبر الواحد في منع التفكير في ذات الله، وخبر الواحد في منع الخوض في القضاء والقدر، وخبر الواحد في تحريم المراء في الدين، وخبر الواحد في توقيف الصحابة، وخبر الواحد في نفع الصدقة الجارية للميت إلخ ونجد هذه القاعدة مقررة لدى المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر

يقول القاضي عبد الجبار - وهو من أئمة المعتزلة - (وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنوناً، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)^(٢)

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى أنه قد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق بالاستطاعة كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ وقوله تعالى: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) متفق عليه (فإذا كان كثير من الناس مشتبها لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعى ولا غيره لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذى يقدر عليه)^(٣)

ونرى أولاً: أن الظن الذى اصطلح عليه بأنه يقتضى الترجيح بواسطة الأمارات لا يمكن أن ينهى عنه القرآن الكريم عند ما يكون هو الممكن بالنسبة للعقل البشرى

(١) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ج ٢ ص ٢٧٤ المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ بالقاهرة

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٦ نشرة الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى

(٣) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١ هـ ج ١ ص ٢٨

ما لم يكن في مواجهة أدلة أقوى وطالما كان محققا ليقين النجاة^(١)، ويؤيد ذلك أن الظن ورد في القرآن الكريم في مواضع تدل على أن له قيمة معرفية وعملية معتبرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَيَقُولُ هَآؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَةَ﴾ ٢٠ الحاقة، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ، وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ ٢٤ ص، وقوله تعالى عن سيدنا يوسف: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أَذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ٤٢ يوسف، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ ١١٠ يوسف

ثانيا: أننا لا نفرق بين الاعتقادات والعمليات من جواز الأخذ بالظن - كما ذهب إلى ذلك الكثير من العلماء - ذلك لأن الاعتقادات - وفقا للمنهج العمل الذي عرضناه في الضوابط^(٢) - هي عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى لأنها تعنى اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأتي به، وهي تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول من عالم الغيب .

ثالثا: إنه ليس من المستساغ - في رأينا - أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعا لرتبة الموضوع الذي تختار له، ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس طعام أطفال العامة، إنه يؤدي إلى قتله من حيث براد له الشرف والتميز، وقياسا على ذلك يؤدي في باب الاعتقادات إلى الخلو منها لعدم إمكان الأدلة الفائقة المطلوبة، هذا في حين أن الخطر الذي يواجه الخالي من العقيدة بمعناها الشامل أعظم من الخطر الذي يواجه الخالي من العمل بمعناه الضيق، فكان من الأولى تيسير الأدوات التي يصل بها إلى الاعتقاد، لا تبديدها تحت وهم الشرف في الرتبة، وما دما قد قبلنا رجحان الظن في العمليات وحاجتنا إلى الاعتقادات المرتبطة بالعمل أشد فينبغي قبوله في هذه الأخيرة من باب أولى .. وذلك كبداية تحقق النجاة بيقين . ويقين النجاة متحقق منذ الخطوة الأولى، وفقا لقول سيدنا على

(١) أذكر ما كتبناه سابقا عن المدخل العمل للإيمان بالله

(٢) انظر ص من هذا الكتاب

لمن كان يهاريه في أمر الآخرة (إن كان الأمر كما قلت تخلصنا جميعا وإن كان الأمر كما قلتُ هلكَ ونجوتُ) مرتقيا من هذا المدخل إلى سكينه الإيمان وفق مراتب: منهج التسليم، ومنهج الإنذار، بشروط المنطق العمل^(١)

رابعاً: إن المنهج الإسلامي القائم على التربية العملية إذ يبدأ من هذه الضرورة العملية فإنه يأخذ بيد المسلم ليتدرج به في مدارج الإيمان ليصل به إلى الإحسان وهو عين اليقين . وهذا ما نزيده إيضاحاً في مبحث حقيقة الإيمان والإسلام .
ومن هنا فإن لخبر الآحاد دوراً أساسياً في الأمور العملية وفي كل اعتقاد مرتبط بالعمل، وبه يتحقق اليقين: يقين النجاة.

(١) أنظر مزيداً من توضيح ذلك في كتابنا مداخل إلى العقيدة الإسلامية