

الباب الثاني

الفصل الأول: الأشاعرة

الفصل الثاني: الماتريدية

الفصل الثالث: السلفية

obeikandi.com

تمهيد في مصطلح "أهل السنة والجماعة":

تطلق هذه التسمية بوجه عام 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 ﷺ 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 ﷺ وطريقة أصحابه في العقائد^(١).

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

كما تضم أئمة الفقه من فريقى رأى والحديث من الذى اعتقدوا فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرءوا من القدريّة والاعتزال وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات

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

(٢) المقصود إجمالاً من يثبتون الصفات.

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 أبي بكر وعمر وعثمان وعلى، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا تحريم المتعة، ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية.

كما تضم الذين أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن الماثورة عن النبي ﷺ.

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

ويذكر البغدادى 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 البغدادى 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 ثوب تفصيلي نحسبه لا يتفق مع سعة الأفق الذي يضم أهل السنة والجماعة الذين أشار إليهم من قبل^(٣).

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى، بتحقيق الشيخ محمد محيى 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.

ثم يذكر كما يذكر غيره من مؤرخى الفرق أسماء من ظهر من علماء أهل السنة والجماعة بدءًا بعلی بن أبی طالب، ثم بعبد الله بن عمر، وعمر بن عبدالعزيز، 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 بن معين ٢٣٣هـ وداود الظاهري ٢٧٠هـ وأبو العباس بن سريج، وأبى الحسن الأشعري وأبى منصور الماتريدى وأبى بكر الباقلانى ٤٠٣هـ وأبى إسحاق الإسفراينى، وأبى بكر بن فورك الإصفهاني وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وخراسان وما وراء النهر^{(١)(٢)}.

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

وبناء على ما ذكرناه من اتساع أفق المقصود بأهل السنة والجماعة كان لابد من تخصيص: نتناول فيه أهم مدارسهم: من الأشاعرة والماتريدية والسلفية، فيما يلى.

(١) أنظر التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراينى ط ١٩٤٠، ص ١١٣.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٣) شرح المقاصد ج ١، ص ١٢.

obeikandi.com

الأشعرية

تنتمى الفرقة الأشعرية إلى الإمام الأشعري (٢٦٠-٣٣٣)

وإذا كان الإمام الأشعري قد تتلمذ في مدرسة المعتزلة على أحد زعمائها الكبار -
أبى على الجبائي - قبل أن يخرج عليها، فإنه وهو مؤسس الفرقة الأشعرية قد تخرج
في مدرسته من كبار رجال المذهب من يأتى ذكرهم بعد:

أبو الحسن الباهلي:

كان أبو الحسن الباهلي إمامياً، ثم جرت له مناظرة مع الشيخ الإمام الأشعري
فانتقل إلى مجلسه، وتتلמד عليه، ونشر علمه بالبصرة وتبعه خلق كثيرون^(١).

أبو بكر الباقلائي:

هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف
بالباقلائي البصري المتكلم المشهور، سكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة
المشهورة في علم الكلام وغيره، توفي في ذي القعدة عام ٣٠٤ ببغداد^(٢).

ابن فورك:

هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، المتكلم الأصولي الأديب
النحوي، الواعظ الأصبهاني، أقام بالعراق مدة، ثم توجه إلى الري، ثم ورد
نيسابور، فبنى بها مدرسة، واستوطنها، بلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين

(١) تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١، ص ٦٠٩.

ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف، كان شديد الرد على أبي عبدالله بن كرام زعيم فرقة الكرامية.

توفي عام ٤٠٦ هـ ودفن بالحيرة بنيسابور^(١).

أبو حامد الإسفراييني:

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني الفقيه الشافعي. ولد عام ٣٣٤ هـ، وقدم بغداد عام ٣٦٣ هـ، وتوفي بها عام ٤٠٦ هـ، انتهت إليه - كما يقول ابن خلكان - رئاسة الدنيا والدين ببغداد، وله مكانة ملحوظة في المذهب الشافعي.

وإسفرايين التي ينسب إليها بلدة بخراسان، بنواحي نيسابور^(٢).

أبو إسحاق الإسفراييني:

هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، توفي يوم عاشوراء عام ٤١٨ هـ من الهجرة.

وهو كذلك الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي، أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، له من التصانيف: كتابه الكبير الذي سماه (جامع الحل في أصول الدين والرد على الملحدين)^(٣).

البغدادي:

هو أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفقيه الأصولي الشافعي الأديب تتلمذ على ابن مجاهد، وأبى إسحاق الإسفراييني.

واختلف إليه الأئمة فقراء عليه: مثل ناصر المروزي، وزين الإسلام القشيري. وله من التصانيف: الفرق بين الفرق، وفصائح المعتزلة، وفصائح الكرامية،

(١) وفيات الأعيان ج ١، ص ٦١٠، والحيرة المذكورة غير الحيرة بظاهر الكوفة.

(٢) وفيات الأعيان ج ١، ص ٢٣-٢٤.

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١، ص ٥.

ومعيار النظر، والملل والنحل، وإبطال القول بالتولد، ونفى القول بخلق القرآن، والإيمان وأصوله.

توفي عام ٤٢٠ هـ وقيل ٤٢٩ هـ بمدينة إسفرايين، ودفن بجانب شيخه أبي إسحاق^(١).

أبو المعالي الجويني:

هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبدالله بن أبي يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي.

أخذ العلم عن أبيه، وكذلك عن أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني، والحافظ أبي نعيم الإصبهاني، صاحب حلية الأولياء. بنى له نظام الملك المدرسة النظامية بنيسابور، وكان إذا شرع في علوم الصوفية وشرح الأقوال أبكى الحاضرين، ولد في المحرم عام ٤١٩ هـ وتوفي في ربيع الآخر عام ٤٩٨ هـ^(٢).

الشهرستاني:

هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الإمام الأشعري، كان إماما مبرزاً في الفقه والكلام، تفقه على أحمد الخوافي، وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري.

دخل بغداد عام ٥١٠ هـ، وأقام بها ثلاث سنين.

ولد بشهرستان عام ٤٧٦ هـ، ويشكك ابن خلكان في هذا التاريخ، ثم يذكر ما قاله ابن السمعاني من أنه ولد عام ٤٧٩ هـ، وتوفي بشهرستان في أواخر شعبان ٥٤٨ هـ وقيل ٥٤٩ هـ^(٣).

(١) وفيات الأعيان ج ١، ص ١٥٧٥، وفيات الوفات لابن شكر ج ١، ص ٣٧٩.

(٢) وفيات الأعيان ج ١، ص ٣٦١.

(٣) وفيات الأعيان ج ١، ص ٦١٠.

وقد اتسع انتشار مذهب الإمام الأشعري، فشمّل - كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري - المالكية كافة، وغالبية الشافعية، وثلث الحنفية، وقسما من الحنابلة^(١).

الإمام أبو الحسن الأشعري

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى.

ولد عام ٢٦٠، وقيل ٢٧٠، ومات عام ٣٣٣، وقيل ٣٢٤، وقيل ٣٣٠.

سكن بغداد إلى أن توفي بها.

قال أبو بكر الصيرفي - فيما يدل على تأثير أبي الحسن: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الإمام الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم^(٢).

ويذكره ابن خلكان فيقول: (هو صاحب الكتب في الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعين)، ثم يقول (وقال أبو محمد علي بن حزم الأندلسي: إن أبا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا)^(٣)، ويقول عنه ابن خلدون: قام الشيخ الإمام الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر الترية على ما قصره عليه السلف^(٤).

وابن النديم يذكره في تراجم متكلمي المجبرة، والحشوية، ويذكر من كتبه: اللمع، وإيضاح البرهان، والتبيين عن أصول الدين، والشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل، ولا يذكر المقالات ولا الإبانة^(٥).

(١) أنظر تحقيقه على كتاب (تبيين كذب المفتري) ص ١٦.

(٢) أنظر تاريخ بغداد ج ١١، ص ٣٤٦، ٣٤٧، طبعة الخانجي ومطبعة السعادة عام ١٩٣١.

(٣) وفيات الأعيان ج ١، ص ٤١١.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥.

(٥) الفهرست ص ٢٥٧ طبعة المكتبة التجارية الكبرى عام ١٣٤٨ هـ.

ويذكر ابن عساكر أنه صنف في الرد على الفرق المختلفة، والفلاسفة، والملاحدة، والدهرية، والتناسخية، وأهل المنطق!!

وأنه صنف في مسائل: الصفات، والرؤية، والإمامة، والقدر، والأسماء والأحكام، والجسم، والتولد، والاستشهاد بالشاهد على الغائب، والشيء، وأدب الجدل، والاجتهاد، وتفسير القرآن، ومتشابه القرآن، والنصارى، والتواتر، والإجماع.

وروى أن عدد مصنفاته بلغ أكثر من ثلثمائة. ويذكر من كتبه: كتاب (الفصول) وأنه كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتابا: أوله كتاب إثبات النظر وحجة العقل، رد فيه على الملحدين: كالفلاسفة، والطبائعيين، والدهريين، والبراهميين، واليهود والنصارى والمجوس، كما رد فيه على كتاب التاج لابن الراوندي^(١).

ويضيف الأستاذ الدكتور حمودة غرابة في دراسته عن الإمام الأشعري أنه كتب في (أدب الجدل)، و(الحث على البحث) و(الرد على أرسطو) في كتابه (الآثار العلوية) و(السماء والعالم)، كما ألف في الرد على الجبائي، والبلخي، والإسكافي، وأبي الهذيل، وأبي هاشم من المعتزلة، كما ألف في الرد على نفسه أيام اعتزاله^(٢).

وعن سبب خروج الإمام الأشعري على أستاذه أبي على الجبائي المعتزلي تحكى كتب الفرق أنه لم يجد لديه جوابا شافيا في مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله في سؤاله إياه عن: ثلاثة؛ مات أحدهم مستحقا للجنة ومات الثاني مستحقا للنار، ومات الثالث صغيرا، فلو سأل الصغير ربه: لم أمتنى صغيرا فقال له الله: لأنى أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار، ماذا يكون جواب الرب لو سألته مستحق النار: لم أمتنى صغيرا حتى لا أدخلها؟ عندئذ بهت أبو على ولم يحجر جوابا، فكان ذلك هو السبب في ترك الإمام الأشعري لمذهب المعتزلة.

(١) انظر تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٨-١٦٥.

(٢) انظر كتاب "الإمام الأشعري" للدكتور حمودة غرابة ص ٧٠-٨١.

ويرى الشيخ صالح بن مهدى القبلى (ت ١١٠٨) أن (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة - فضلا عن شيخهم - يقول من جواب الله على الصغير: "التكليف فضلى أفضل به على من أشاء" وهذا جواب على أصل المعتزلة، لأن التكليف تفضل عند البصرية، منهم أبو على وغيره، ومن قال منهم إن التكليف واجب - وهم البغدادية - فهو عندهم وجوب جود!!! لا يعترض على تاركه) ثم يذكر ردا آخر للمعتزلة (أن الله تعالى حكيم واجب الحكمة، فكل جزئى نراه ندخله في الكلية، إن عرفنا الحكمة فيه علما أو ظنا ففضل من الله، وإلا فنحن في سعة، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين، وعلم أرحم الراحمين...) (١).

أما الدكتور حمودة غرابة فلا يكتفى بالسبب الذى يرجع إلى سؤال الإمام الأشعرى لأستاذه عن الثلاثة، ويذكر أن الإمام الأشعرى خرج على شيخه عندما أحس بخطورة الحال الذى صار إليه المسلمون من تفرق بين عقليين ونصيين، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط، ولما حكاه عن نفسه أنه رأى النبى ﷺ يدعو لذلك ثلاث مرات، ويرجح صدق الإمام الأشعرى في هذا التعليل، ويرى أنه يتفق مع الحالة النفسية والروحية التى يحتمل أن الإمام الأشعرى كان يحس بها إزاء ما يجده في مذهب الاعتزال من مشاكل لا تجد حلا مرضيا (٢).

ويرى العلامة المقرئ أن الإمام الأشعرى بعد مفارقتها لأبى على الجبائى أخذ عن ابن كلاب (ونسج على قوانينه في الصفات والقدر، وقال بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقييح العقليين، وأثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به، ولا يجب البحث عنها إلا بالشرع...) (٣).

كتاب "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام" للإمام الأشعرى

(١) انظر كتابه (العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايع) ص ٢٢٩، ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ٦١، ٦٧.

(٣) الخطط للمقرئ ج ٤، ص ٢٩١، والتمهيد للشيخ مصطفى عبدالرزاق ٢٩١، طبعة ١٩٥٩.

يرى الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (أن الغالب أن الإمام الأشعري ألف هذه الرسالة وهو ما يزال على مذهب المعتزلة)^(١). ويؤكد ذلك ما نجده من أن الإمام الأشعري وهو يستدل في الكتاب المذكور على وجود أصول مسائل علم الكلام في القرآن والسنة يقول: (وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن)، وانظر إلى عبارة "التوحيد والعدل" وهي من شعارات المعتزلة.

يضاف إلى ذلك أنه لم يذكر في كتابه هذا مسألة واحدة يختلف فيها مع المعتزلة.

كذلك فإنه وهو بصدد الاستدلال على استحسان الخوض في علم الكلام في كتابه هذا نجده يهز مبدأ التوقف هزا عنيفا، فنجده على سبيل المثال يقول للمتوقف في مسألة خلق القرآن (أنت في توقفك مبتدع ضال، لأن النبي ﷺ لم يقل: "إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها، ولا تقولوا فيها شيئا" ولا قال "ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه").

والملاحظ أنه يرميهم بالابتداع والتضليل لا لرميهم الآخرين بذلك دون أن يكون لديهم سند من النبي ﷺ، بل لمجرد توقفهم، ثم يلزمهم بأن يسكتوا عمن يقول: هذا ربكم شيعان... ريان... يركب الخيل... صفراوى... إلخ (لأن الرسول ﷺ، لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه).

كذلك وهو يجادل جماعة المتوقفين نراه كأنه يدافع عن القول بخلق القرآن أو على الأقل يدعو إلى الخوض في المسألة، إذ يقول لهم: (لم قلت إنه غير مخلوق؟) ثم يقول لهم: (ولم لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن؟ ولم كفرتموه؟ ولم يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفي خلقه، وتكفير من قال بخلقه؟)^(٢). فإن قالوا: لأن أحمد بن

(١) انظر هامش ترجمته لكتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) للمستشرق ت. ج. دى بور ص ١٨٦ الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧.

(٢) هذا بينها هو في كتاب الإبانة يذكر من الآيات ما يستدل به على نفي فكرة خلق القرآن.

حنبل رحمته الله قال بنفى خلقه، وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك؟^(١).

كتاب الإبانة للإمام الأشعري:

تختلف وجهات النظر في المرحلة التي ألف الإمام الأشعري فيها كتاب الإبانة الذى تبدو فيه نزعة نصية واضحة، تميل أكثر ما تميل إلى موقف أهل الحديث وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل: هل ألفه في بداية خروجه المعتزلة، أم في نهاية نضجه المذهبي؟

يرى الدكتور حمودة غرابة في دراسته القيمة عن الإمام الأشعري أنه ألف كتاب الإبانة في مستهل انفصاله عن المعتزلة، ثم ألف كتاب اللمع بعد ذلك عندما هدأت حدة مخالفته للمعتزلة ورجع إلى مذهبه الوسط في صورته النهائية^(٢).

وبينما يذهب جولد زيهر إلى أن كتاب الإبانة (يعتبر أكبر حجة عقدية في الإسلام السني!! كمختصر عقيدى عرض فيه مذهب بصورة نهائية) فإنه مع ذلك لا يبدو أنه مطمئن تمام الاطمئنان إلى أنه يمثل الصورة النهائية لمذهب الإمام الأشعري؛ ويوحى بذلك ما ذهب إليه من أن هذا الكتاب تبدو عليه حدة رد الفعل التى ربما صاحبه إثر خروجه على المعتزلة، وذلك إذ يقول عنه (جادل فيه بحق تعصبى الأفكار والآراء المعتزلية المعاصرة)^(٣).

ومما يساعد على الاستنتاج الذى ذهب إليه د. حمودة غرابة ما نجده في كتاب الإبانة من لهجة تلقينية ساذجة، ومن ذلك مثلاً ما يقوله في إنكاره على المعتزلة القائلين بأن الله عالم بلا علم زائد على الذات:

(١) رسالة "استحسان الخوض في علم الكلام" طبعة بيروت عام ١٩٥٢، ص ٨٩، ٩٥، ٩٦، ٩٧.

(٢) انظر كتابه "الإمام الأشعري" ص ٦٨.

(٣) "العقيدة والشرعية في الإسلام" للمستشرق جولدزيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى وعلى حسن عبدالقادر، وعبدالعزیز عبدالحق، نشر دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية ص ١٢٢.

(ويقال لهم: إذا كان الله مريدا فله إرادة: فإن قالوا: لا، قيل لهم: فإذا أثبتتم مريدا لا إرادة له، فأثبتوا قائلًا لا قوله له.

وإن أثبتوا الإرادة قيل لهم: فإذا كان المريد لا يكون مريدا إلا بإرادة فما أنكرتم ألا يكون عالما إلا بعلم؟ وأن يكون لله علم كما أثبتتم له إرادة^(١).

ووجه الضعف في هذا الاستدلال نجده في قياس القول على الإرادة، إذ أن القول مفعول القائل بغير منازع، فلا بد للقائل من قول، بينما صفة الإرادة في المريد ليست مفعولا له، وعلى كل حال فإن الإمام الأشعري يحدد منهجه في هذا الكتاب فيقول: (ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لم نعلم)^(٢).

ويوثق الإمام الأشعري ارتباطه بالصحابة والتابعين وأئمة الحديث وبخاصة الإمام أحمد حيث يقول في هذا الكتاب: (قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل.

وسنة نبينا عليه السلام.

وبما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث.

وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع قدره وأجزل مثوبته قائلون. ولما خالف قوله مخالفون: لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال، وأوضح المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وخليل معظم، مفخم^(٣)) ولعله من هنا نجد الإمام ابن عساكر يحكى عن الإمام أبي القاسم القشيري أن قال: "اتفق أصحاب الحديث على أن أبا الحسن الإمام

(١) "الإبانة عن أصول الديانة"، للإمام الأشعري طبعة حيدر آباد عام ١٢٠٧ هـ ص ٥٥.

(٢) الإبانة ص ١١.

(٣) الإبانة ص ٨.

الأشعري رضى الله عنه كان إماما من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم فى أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة..^(١).

وجوب النظر:

ذهب الشيخ الإمام الأشعري إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وذهب أبو إسحاق الإسفرايينى إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول واجب على المكلف هو النظر فى معرفة الله، وذهب ابن فورك والجوينى إلى أنه هو القصد إلى النظر^(٢).

ويقول القاضى الباقلانى: (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)^(٣).

والذى 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 إجماعا، وهى لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وأما الحديث فلقوله ﷺ تعليقا على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ الآية ١٩٠ آل عمران: ويل لمن لا كها بين لحيه ولم يتفكر فيها.

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

(١) تبين كذب المفترى على الإمام الأشعري ص ١١٢-١١٣.

(٢) المواقف ج ١، ص ٢٧٥-٢٨٠.

(٣) (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به) للباقلانى، ص ٢٢، طبعة الخانجى عام ١٩٦٣.

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

أما مخالفتهم المعتزلة في أن الموجب للنظر هو الشرع وليس العقل فذلك لا يقلل من قيمة النظر العقلي بل يزيده رسوخاً وثباتاً، وهم يستندون في هذه المخالفة إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰ كُلُّ أُمَّةٍ جَآئِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ الآية ٢٨ سورة الجاثية، وإلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الآية ١٥ سورة 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 للوضع، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل^(١).

فما حكم التقليد إذن؟ يقول الإمام الشعراني (نقل الشيخ أبو طاهر القزويني في كتابه سراج العقول عن أحمد بن زاهر السرخسي أجل أصحاب الشيخ الإمام الأشعري رحمه الله قال: "لما حضرت الشيخ الإمام الأشعري الوفاة في 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 في مسائل الإيمان عسر جداً، فقل أن ترى واحداً مقلداً في الإيمان من غير دليل، حتى آحاد العوام فإن كلامهم في الأسواق محشو بالاستدلال، [والجزم] ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذا حصل ما هو المقصود منه من قيامه بالواجب^(٢).

(١) انظر المواقف بشروحه، ج ١، ص ٢٥١-٢٥٦.

(٢) البواقيت والجواهر للشعراني ج ١، ص ٢٤.

الاستدلال على وجود الله:

يستدل الشيخ الإمام الأشعري على وجود الله بحدوث العالم.

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذي يقول عنه الدكتور همودة غرابة إنه (يمكن وضعه في كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، يوجد تلازم بينهما، والأعراض متغيرة - بدليل المشاهدة - فهي إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنا في الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا)^(١).

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله، يقول: (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلا، وإذا كان تحول النطفة علقه، ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما.. أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال)^(٢).

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعري في هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه.. لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية، مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية.

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضا.

وهو يستدل على حدوث العالم بدليل تغير العالم من حال إلى حال (وما كان هذا سبيله كان محدثا).

وهو يستدل كذلك بتقدم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم من غيره.

(١) الإمام الأشعري ص ١٤٣.

(٢) اللمع، وانظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٨٦.

ويستدل أيضا بظهور الحياة في الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهي فاقدة الحياة أصلا.

ويستدل بالتطور: تطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال، إذ هو بعد كماله لا يقدر أن يفعل لنفسه شيئا فمن باب أولى ألا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئا وهو في حال النقص.

ويستشهد بحديث الرسول ﷺ^(١)، وقد جاء في صحيح البخارى في بدء الخلق قوله ﷺ (كان الله ولم يكن شيء غيره).

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه في إثبات حدوث العالم بطريقة أكثر دقة أو تعقيدا، حيث يقسم العالم إلى جواهر وأعراض، متلازمة، ويدخل في صياغة الدليل أصولا: منها استحالة قيام العرض بنفسه، أو بالعرض واستحالة بقاءه وقتين، واستحالة عدم القديم، وإبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال حوادث لا أول لها.

ثم ينتقل إلى إثبات المحدث، من حيث إن العالم - وهو حادث - جائز الوجود، فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فلا بد له من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم، وهو الصانع المختار^(٢).

ثم يأتي الإمام الغزالي فيسلك هذا المسلك نفسه، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق)^(٣).

وفي مسألة وجود الله نلاحظ أن الأشاعرة تابعوا المعتزلة في أمور: منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى: إثبات وجود الأعراض، وقيامها بالجواهر، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض، والرد على من يقولون بحوادث لا أول لها، وتقرير أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.

(١) الإنصاف ص ٣٠-٣١-٣٢.

(٢) انظر الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٢-١٦٧، ٢٠٥-٢١٥، ٢٧٢-٢٧٧.

(٣) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧، ص ٢٠٨-٢٢٣.

ويعترف الشهرستاني في مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعري عن طريق برهان بطلان التسلسل: بدليل برهان التضاييف والتطبيق^(١).

ومع ذلك نجد اتجاهها عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعي إذ صحة الدليل السمعي - حيثئذ - لا تتوقف عليه^(٢).

صفات الله:

استغل الشيخ الإمام الأشعري مبدأ حدوث العالم لا ليثبت وجود الله فحسب ولكن ليثبت صفاته أيضا فأثبت له القدم، ومخالفة الحوادث، والبقاء، والحياة، والقدرة، والإرادة والسمع، والبصر، والكلام، والعلم، والوحدانية.

والسمع والبصر صفتان أزليتان، وهما إدراكان وراء العلم، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد، بشرط الوجود.

وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية، قائلا: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، وهو يثبت يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، وليس كالأيدي^(٣).

ولا يختلف هذا عن التنزيه الذي ذهب إليه واضحا في كتابه اللمع إذ يستدل على مخالفة الله تعالى للحوادث بقوله: "لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها،

(١) انظر الإمام الأشعري لحمودة غرابية ص ١٤٢-١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢ هـ ص ٣٦-٣٨، وكتاب (التحقيق التام في علم الكلام) للشيخ محمد الحسيني الظواهري طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص ٤٢-٤٣.

(٢) أصول الدين للبغدادى ص ٥١.

(٣) الإبانة ص ٥١.

ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من جميع الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما^(١).

وذكر البياضى روايتين عنه فى مسألة اليد: إحداهما: أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة، وفى رواية عنه فسر اليد بالنعمة^(٢).

وفى رؤية الله يذهب الإمام الأشعرى إلى أن كل موجود يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود فيصح أن يرى، ولا يصح أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع.

وله قولان فى ماهية الرؤية: أحدهما أنها علم مخصوص، ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم، والثانى: أنها إدراك وراء العلم لا يقتضى تأثيرا فى المدرك، ولا تأثرا عنه.

هذا إلى جانب الدليل السمعي^(٣).

ويقول الإمام الأشعرى: (إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾).

وقد قال الله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾

وقال: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾.

وقال: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنْ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾.

وقال: ﴿ءَاْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ تَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾.

ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء^(٤).

وهو ينكر فى كتابه الإبانة على القائلين بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء فيقول

(١) اللمع ص ٢٠.

(٢) إشارات المرام ص ١٨٨.

(٣) الملل والنحل ج ١، ص ٩١-٩٢.

(فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش) ومادام أن القول بذلك غير جائز (وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها)^(١).

أى فلا يكون بمعنى مستوليا.

لكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الذين يؤولون الاستواء بمعنى الاستيلاء لا ينكرون أن يكون مستويا على الحشوش بمعنى مستوليا عليها، ويبقى عندهم أمران: أن الأسلوب القرآنى خص الاستيلاء على العيش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه، وأن استعمال الاستواء فى الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع فى استعماله فى غيره.

وفى موضوع خلق القرآن وصفة الكلام:

يقول الإمام الأشعرى: (فالقرآن فى اللوح المحفوظ، وهو فى صدور الذين أوتوا العلم، وهو متلو بالألسنة، والقرآن مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة، محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة، متلو بالسنة فى الحقيقة، مسموع لنا فى الحقيقة...

القرآن يقرأ فى الحقيقة ويتلى، ولا يجوز أن يقال: يلفظ، لأن العرب إذا قال قائلهم: لفظت باللقمة من فمى معناه رميت بها....

وإنما قال قوم "لفظنا بالقرآن" ليشبوا أنه مخلوق، ولا يجوز أن يقال إن شيئا من القرآن مخلوق...

والذكر الذى عنه الله عز وجل فى قوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا أَتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾، الذكر الذى عنه الله عز وجل ليس هو القرآن، بل هو كلام الرسول ﷺ^(٢).

(١) الإبانة ص ٤٣.

(٢) الإبانة ص ٤١.

ويرى الدكتور حمودة غرابة أن وجهة نظر الشيخ الإمام الأشعرى في هذا الموضوع غير واضحة بالنظر إلى ما عرف من كتبه التي هي: الإبانة واللمع، والمقالات، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، وغيرها...

ثم يرجع إلى رأى الشهرستاني الذي يذهب إلى أن الشيخ الإمام الأشعرى يفرق بين الكلام النفسى وهذا قديم، والقرآن بهذا المعنى قديم، وبين الحروف التي تقرأ وتسمع، وهذه حادثة مخلوقة، وكلمات القرآن بهذا المعنى حادثة ويطلق عليها اسم القرآن مجازاً، أو بالحقيقة المشتركة.

ثم يقرر أن بعض أتباع الشيخ ذهبوا إلى القول بقدمها معا كما ذكر ذلك التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية.

وأن بعضهم نسب القول بهذا إلى الشيخ نفسه، وأنه لم يثبت عنه أنه خص المدلول وحده بكونه قديماً، كما ذكر ذلك بعضهم في شرح العقائد العنصرية^(١).

والأشعرى يستدل على قدم كلامه تعالى بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ أى أن كلامه أو قوله سابق على وجود الأشياء.

وقال في كتابه اللمع: (وما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلماً أنه لو كان لم يزل غير متكلم - وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام - لكان موصوفاً بضد الكلام، ولكان ضد الكلام قديماً، ولو كان ضد الكلام قديماً لاستحال أن يعدم، وأن يتكلم البارئ...).

ثم يقول فيها هو من قبيل قياس الغائب على الشاهد: (فإن قال قائل: ولم زعمت أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام...؟ قيل له: لأن الحى إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده... وذلك أن الحى فيما بيننا ذلك حكمه، ولم تقم دلالة على حى يخلو من الكلام وأضداده في الغائب)^(٢).

(١) الإمام الأشعرى ص ١٩٩-١٢٠-١٧٢.

(٢) اللمع ص ٣٦.

حول الصفات:

ويذهب الإمام الأشعري إلى أن أخص وصف لله سبحانه هو (القدرة على الاختراع).

بينما يرى أبو إسحاق الإسفراييني أن أخص وصف له هو (كونه يوجب تمييزه عن الأكوان كلها).

وذهب بعض الأشاعرة إلى: أننا نعلم أن لا بد له من وصف أخص، لكننا نتوقف في معرفة ما هو، لأن العقل لا يعرفه والسمع لم يرد به.

ويرتكز الإمام الأشعري في محاجة منكري الصفات على إنكاره هو للحال إذ (إن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات لواسطة بين الوجود والإثبات والنفي، وذلك محال، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات)، هذا بينما ذهب البلاقلاني إلى إثبات الحال مع إثبات أن الصفات القائمة بالذات (معان لا أحوال) وقال: إن الحال الذي أثبته أبو هاشم الجبائب المعتزلي هو الذي نسميه صفة^(١).

ويستدل الإمام الأشعري كذلك على إثبات الصفات القائمة بالذات من باب قياس الغائب على الشاهد إذ يقول في صفة العلم مثلاً: (لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث إلا من ذي علم، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم)^(٢).

في معنى الإيمان والإسلام:

يقول الإمام الأشعري في الإبانة:

(ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيماناً...).

(١) انظر الإمام الأشعري لحمودة غرابة ص ٩١-٩٤ والملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٨٦، ٨٧، ٩٢، ٩١.

(٢) اللمع ٢٦ وما بعدها.

ثم يقول: (وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص...) (١).

وبين الدكتور حمودة غرابة أن ذلك لا يتطابق مع ما جاء في كتاب اللمع للأشعري الذي جاء به أن (الإيمان تصديق) (ومعنى ذلك في مذهب الإمام الأشعري أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان) (٢).

ومعنى هذا أنه حصل تعديل في مذهب الإمام الأشعري بين الإبانة واللمع، ويبدو أن هذا الرأي الأخير للأشعري في اللمع هو ما ظهر في تصوير الشهرستاني للمسألة في قوله: (قال - أى الإمام الأشعري - الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان، والعمل بالأركان ففروعه...

وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى... ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان. ولو تاب فلا يجب عليه - أى على الله - شيء، بل ورد السمع بقبول توبة التائبين) (٣)، لكن من غير وجوب.

ويقرر الشهرستاني مذهب الأشعري في حصول الإيمان بتوفيق الله حيث يقول: (والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانه.

والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية) (٤).

أفعال العباد:

ويستدل الإمام الأشعري في كتابه اللمع على أن أفعال العباد مخلوقة لله بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وله دليلان من (القياس):

(١) الإبانة ص ١٠.

(٢) الإمام الأشعري ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) الملل والنحل ج ١، ص ٩٢.

(٤) الملل والنحل ج ١، ص ٩٣.

الأول: أن الفعل لا يتصور حدوثه على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها قاصدا إلى ذلك. ولا شك أن العبد إذ يقصد إلى الكفر لا يقصد ما فيه من قبح - والقبح جزء من حقيقة الكفر - فهو إذن لا يحدثه، وكذلك العبد إذ يقصد إلى الإيمان لا يقصد ما فيه من مشقة - والمشقة جزء من الإيمان - فهو لا يحدثه، فالكفر والإيمان ليسا من إحداث الكافر أو المؤمن.

الثاني: أن ما يدل على أن الله خالق حركة الاضطرار - وهو حدوثها واحتياجها إلى مكان وزمان - متحقق في حركة الاكتساب، فدل على أن الله خالقها كذلك.

ويفرق الإمام الأشعري بين حركة الاضطرار وحركة الاكتساب بقوله: (إن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالين من نفسه ومن غيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك) ففي حالة الاضطرار عجز عن الامتناع، وفي حالة الكسب قدرة هي ضد العجز (فحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة)^(١).

وعند الإمام الأشعري يستحيل أن تتقدم هذه القدرة على الفعل، كما يستحيل أن تكون قدرة على الفعل وضده لأسباب عقلية منطقية^(٢).

وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث: جوهرًا كان أو عرضًا.

وفي هذا رد على من يذهب إلى أن العبد يخلق بعض الأعراض.

وعنده أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أَرَادَ العبد، وتجرد له، ويسمى هذا كسبا فيكون خلقا من الله تعالى.^(٣)

(١) اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع للإمام الأشعري ص ٦٩ وما بعدها، تحقيق د حودة غرابية، نشر مكتبة الخانجي مطبعة مصر عام ١٩٥٥.

(٢) اللمع ص ٩٣.

(٣) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٨٨-٨٩.

ولهذا يقول الشيخ المقبلي (والذى فى كتب الأشاعرة - وهم أخص به - أى أخص بالأشعرى - أن فعل العبد بخلق الله ابتداءً، ويخلق الله تعالى له قدرة حال الفعل ولا أثر لها، ولذا جزموا بأن مذهبه الجبر المحض، كما صرح بذلك غير واحد كإمام الحرمين والرازى، والسمرقندى وشارح الطوالع وغيرهم، وكذا البياضى من الماتريدية... وهو يسمى الإمام الأشعرى وأصحابه أهل الجبر المتوسط، وقول جهم الجبر المحض)^(١).

فى السمعيات:

ويقرر الشيخ الإمام الأشعرى فى السمعيات: خروج الدجال من علامات الساعة، وشفاعة الرسول ﷺ يوم القيامة فى إخراج قوم من النار، كما يقرر عذاب القبر، والموقف، والمحاسبة، والحوض، والميزان، والصراط.^(٢)

وفى بعث الأجسام يتساءل الدكتور غرابة: هل كان الإمام الأشعرى يرى أنه يكون عن عدم؟ أم تفريق وجمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك بعض كبار أتباعه؟ ويحيب: إنه لم يعرف للأشعرى رأى فى ذلك، وأغلب الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعدوم ممكنة، لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة، وكانوا يسلمون بحشر الأجساد، فلم يصطدموا بالأشعرى فى ذلك، وإنما اصطدم أتباعه كالغزالى والرازى يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحاني^(٣).

وفى موضوع الإمامة: ذهب الإمام الأشعرى كما ينقل الشهرستانى إلى أنها (ثبتت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين، إذ لو كان ثمة نص لما خفى والدواعى تتوافر على نقله.

(١) العلم الشامخ ص ٢١٦.

(٢) الإبانة ص ١٠، ٢٢.

(٣) الإمام الأشعرى ص ١٢٩.

وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة.
 وقال: لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ.
 ولا نقول في حق معاوية وعمر بن العاص إلا أنها بغيا على الإمام الحق،
 فقاتلهم على مقاتلة أهل البغي.
 وأما أهل النهروان - يقصد الخوارج - فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي ﷺ.

ولقد كان ﷺ مع الحق في جميع أحواله يدور مع الحق حيث دار^(١).
 ويقول الشيخ الإمام الأشعري (وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في
 الفتنة)^(٢).

ويستدل على صحة خلافة الأربعة بقوله تعالى للمخلفين من الأعراب - الذين
 قطع في شأنهم بأنهم لن يخرجوا مع الرسول ﷺ (لن تخرجوا معي أبدا) - (ستدعون
 إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون). مع من إذن سيخرجون؟
 سيخرجون مع من يخلف الرسول ممن يدعون لمقاتلة قوم أولى بأس شديد، ومن هم
 القوم أولوا البأس الشديد هؤلاء؟ هم الروم أو الفرس، وفي هذا تصحيح لخلافة
 الخليفة الذي دعا المسلمين لقتال الفرس أو الروم، فإن كانوا الروم فقد صحت
 خلافة أبي بكر لأنه هو الذي دعا لقتالهم، وإن كانوا الفرس فقد صحت خلافة
 عمر لأنه هو الذي دعا لقتالهم، وفي تصحيح خلافة أحدهما تصحيح لخلافة الآخر،
 وتصحيح لخلافة عثمان لأن خلافة كل كانت بوصاية الآخر^(٣).

بين الإبانة واللمع:

يقارن الدكتور غرابية بين الكتابين وآراء الشيخ فيهما، فيبين أنه لم يتناول في الإبانة
 بعض الموضوعات كالبعث والكسب، ومشكلة العام والخاص، والوعد والوعيد،

(١) الملل والنحل ج ١، ص ٩٤.

(٢) الإبانة ص ٢٢.

(٣) انظر كتاب (الإمام الأشعري) للدكتور غرابية ص ٢٩٠ وبها بعدها.

ولا يتحدث عن التنزيه بأسلوب صريح، ولا يبين رأيه في التعديل والتجوير بإسهاب، وكذلك رأيه في الإيمان.

ولكنه في كتاب اللمع يبدو أقل تحمسا للحنابلة، وأكثر وضوحا في التنزيه، ويتناول الموضوعات التي أشرنا إليها.

وبكتاب اللمع يتبين أن ليست هناك هوة بينه وبين الأشاعرة من بعد كما يدعى، ويتبين أن الخلاف بينه وبينهم (لم يمس أية مسألة جوهرية في المذهب نفسه، على حسب ما قرره وصوره، وإنما هو خلاف في طريقة الاستدلال، أو في تفسير بعض الأصول، أو الزيادة في الشرح، أو الاشتغال بمسائل لم تعرض للأشعرى في حياته^(١)).

القاضي أبو بكر الباقلاني

القاضي الباقلاني كما يقول ابن خلدون عنه قد (تصدر للإمامة في طريقة الأشاعرة، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، ولأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وجملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة التي تعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك^(٢)..

(١) تحقيق الدكتور حمودة غرابية على كتاب اللمع ص ٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

وهنا نجد تأكيداً لعدم الالتزام بالأصل الأول من أصول النظر في العقيدة كما أشرنا إليه في بداية الكتاب وهو: محدودية العقل البشرى، حيث يبلغ الأمر هنا حد إدخال ما يستقر عليه العقل - كالقول بالجوهر الفرد - ضمن ما يجب الاعتقاد به، والأدهى أن يبلغ الأمر حد نفى ما لا دليل عليه، خضوعاً لمبدأ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وفي رأينا أن هذا المبدأ يتسم بقدر كبير من الغرور العقلي، ومن دلائل بطلانه أنه يقفل الباب أمام العلم الضروري من ناحية، وهو من ناحية أخرى يتجاوز حدوده التي كانت تقتضي: مجرد التوقف في إثبات المدلول دون الوصول إلى حد بطلانه.

ولذا خالف بعض متأخري الأشاعرة في هذا المبدأ، وانتقده الإيجي في كتابه المواقف بقوله: (عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع. وعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم الشيء في نفسه، وعدم الدليل لا يفيد، وإلا لزم علم العوام وعلم الكفار، وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً)^(١).

ومن ناحية أخرى فقد خالف الباقلاني الإمام الأشعري في قوله - أي الباقلاني - في صفة البقاء: أنها ليست وصفاً زائداً على الذات^(٢)، وكذلك في صفة القدم^(٣).

ولكنه يؤكد أن لله حياة وقدرة وعلماً وكلاماً وسمعاً وبصراً وإرادة: صفات ذات قديمة أزلية لم يزل موصوفاً بها ولا يزال كذلك، لا يقال إنها هو ولا غيره ولا متغيرة في أنفسها، ويعنى بالتغير المفارقة بالزمان والمكان والوجود والعدم^(٤).

ويقرر الباقلاني (أن الله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات... لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود...).

(١) أنظر المواقف للإيجي ج ٢، ص ٢١-٢٤، ص ٤٤-٤٨.

(٢) فيصل التفرقة للغزالي ص ٣٥-٥٤ طبعة القاهرة، مع ملاحظة أن الباقلاني في كتابه "الإنصاف" كان ما يزال يذكر صفة البقاء من بين صفات الذات ص ٢٣-٢٤.

(٣) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية طبعة حيدر آباد ص ٦٦.

(٤) الإنصاف ص ٣٨.

وفي مسألة استوائه تعالى على العرش يقرر إطلاق ذلك كما جاء في الكتاب والسنة، مع نفى أمانة الحدوث عنه تعالى، وأن استواءه لا يشبه استواء الخلق، (ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان)^(١) فالتغير أمانة النقص والحدوث.

ويفرق الباقلاني بين صفات الذات وهي التي لم تزل ولا تزال، وصفات الفعل التي كان الله في الأزل قبل وقوع الفعل بها.

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة.

وذهب في صفة الكلام إلى أن (الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس) وأن كلامه تعالى صفة قديمة قائمة به لا توجد في غيره، وغير حال في شيء (وإن كان - مع ذلك - محفوظا بالقلوب، وملتوا بالألسن، ومكتوبا في المصاحف، ومقروءا في المحارب على الحقيقة لا على المجاز، وأن كلامه تعالى مسموع في الآذان وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات، - قياسا على كونه تعالى مرثيا بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرثيات - وأن سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل، وموسى ومحمد.. سمعه حق سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء، ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوا ومقروءا... وأنه لا يجوز أن يحكى كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به!!! وأن كلام الله تعالى غير متبعض ولا متغاير ولكن يجوز أن يقرأ وأن يتلى وأن يحفظ...).

كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام؟ لعل الباقلاني وجد مخرجا في قوله بأن (التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب)^(٢) قياسا على ما فعل في موضوع الرؤية التي جاءت في الحديث (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون

(١) الإنصاف ص ٤١-٤٢.

(٢) الإنصاف ص ٢٥-٢٧، ٨٠، ١٠٦-١١٠.

القمر ليلة البدر...) حيث فرق بين الرؤية والمرئى، وذهب إلى أن في الحديث تشبيه رؤية برؤية لا تشبيه مرئى بمرئى.

وحاول الباقلانى حل مشكلة نفى الحال في ذهابه إلى إثبات "الحال" باعتباره صفة، وهو بعد أن يلزم المعتزلة بذلك يدفعهم إلى القول بأن الخلاف فيه لفظي^(١).

وحاول حل مشكلة أفعال العباد في ذهابه في "القدرة الحادثة" التى تحدث عنها الإمام الأشعرى إلى أنها وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل، لكن لها تأثيرا في كونه على حالة مخصوصة^(٢)، وتلك الحالة المخصوصة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق ثوابا أو عقابا، والحسن والقبح صفتان وراء الوجود والموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح^(٣).

وحاول حل مشكلة التردد بين زيادة الإيمان وعدم زيادته، إذ جعل الإيمان يزيد وينقص من حيث الجزء المستحق له من عند الله باعتبار ما يصاحبه من عمل لم يكن لتصبح له قيمة قط بغير الإيمان، أما الإيمان من حيث التصديق في ذاته أو صورته فلا يزيد ولا ينقص^(٤).

وأكد الباقلانى على أمور كانت وما تزال ضمن مسلمات الأشاعرة:

منها ما يتعلق بمنهجية البحث في العقيدة وأنها تستمد من: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، وما استخراج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول.

(١) التمهيد ص ١٥٢ وما بعدها.

(٢) لعل هذه الحالة المخصوصة هى ما يمكن التعبير عنه بالنسبة التى تعقد بين شيئين أو أكثر، كالشرب والسم كلاهما من خلق الله، وقدرة العبد الحادثة هى في عقد نسبة بينهما بتناول السم.

(٣) الملل والنحل للشهرستانى ج ١، ص ٨٩، وهذا في تقديرى يسهم لا في حل مشكلة خلق الأفعال فحسب، ولكن في مشكلة الشر على مستوى الوجود.

(٤) الإنصاف ص ٥٧.

واعتبار التواتر طريقا إلى العلم الضروري، واعتماد خبر الواحد طريقا للعلم الاستدلالي بشرط أن يعرى عما يدل على فساده، أو معارضته، وأن يثبت عدالة نقلته^(١) وأنه لا نص في الإمامة، ولا خروج على الإمام.^(٢)

ويتصدى الباقلانى فى كتابه التمهيد للرد على النصارى وآرائهم فى إطلاق الجوهر على الله، وقولهم فى الأقانيم، ويفند مذاهبهم فى العلاقة بين الجوهر والأقانيم الثلاثة، وما يلزمهم عليها، ويرد على عقيدتهم فى الاتحاد بين الناسوت واللاهوت، وعلاقة ذلك كله بمريم عليها السلام، وهو فى ردوده يذكر ما يصلح ردا لكل مذهب من مذاهب النصارى على حدة: اليعقوبية، والنسطورية، والملكانية، ويبين ما يصلح ردا لهم فى مجموعهم.^(٣)

ويتصدى كذلك للرد على الثنوية، وكل ما ينتمى إليها من مذاهب المجوس: فيفند قولهم بأن العالم يرجع إلى أصليين: أحدهما النور، والآخر الظلمة، وما يرتبونه على ذلك من عقائد، كما يسفه رأى القائلين منهم بأن الشيطان حدث من شكة شكها شخص من أشخاص النور فى صلاته، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى، أو من عقوبة أوقعها.^(٤)

ويتصدى الباقلانى للبراهمة فيذكر أن منهم من ينكر الرسالة أصلا، ومنهم من ينكرها فى غير آدم، ومنهم من ينكرها فى غير إبراهيم.

وهو يهتم أساسا بالرد على الأولين منهم؛ فى دعواهم أن إرسال الرسول فيه نقض للمساواة الواجبة بين البشر، وتفضيل واحد منهم على الآخرين فى الاصطفاء للرسالة، وفى دعواهم أنه لا وجه يصح به تلقى الرسالة عن الخالق، وأنه يوجد دائما فيما يسمعه الرسول أو يتلقاه توهم أن يكون هذا الذى يسمعه أو يتلقاه من غير الله،

(١) الإنصاف ص ١٩، والتمهيد ص ١٦٢.

(٢) التمهيد ص ١٦٤-١٨٧.

(٣) التمهيد ص ٧٨-٩٦.

(٤) التمهيد ص ٢٥-٧٨.

كما يرد عليهم في دعواهم أن المعجزة التي هي مستند الرسول في تصديقه مستحيلة، وفي دعواهم أن فيما أتى به الرسول ما تستقبحه العقول: من تجويز ذبح الحيوان، والطواف بالحجارة، أو تقييلها، وتعريض الإنسان لمخالفة الأمر ثم للعقاب. وأخيرا في دعواهم اكتمال العقول، واكتفاءها بالتحسين والتقييح من قبلها، وأن العقول يمكنها أن تقرر الفرائض: من وجوب النظر عند قرع الخاطر للقلب، ووجوب معرفة الله تعالى ووجوب شكره، وحسن العدل، وقبح الظلم، وهو في هذه الدعاوى الأخيرة يشرك معهم المعتزلة^(١).

ويرد الباقلاني على الطبايعيين القائلين بفعل الطبايع: أي بأن للطبيعة فعلا بذاتها بحسب مالها من قوة، وأن للأجسام فعلا من حيث هي ذات طبيعة، والباقلاني في رده عليهم ينكر أن يكون فاعل العالم طبيعة، أو أن يكون للطبيعة فعل يصدر عنها تستقل به، وهو ينكر أيضا التلازم الضروري بين ما يسمى علة ومعلولا، ويقر بالمصاحبة بينهما ويرجع بها إلى الله تعالى - الأمر الذي يسنده المحدثون على الغزالي ابتداء - وينكر أن يكون للأجسام فعل، وينكر تركيب العالم من الطبايع الأربع التي قال بها بعض فلاسفة اليونان كما ينكر صدور العالم عن الله صدور المعلول عن علته بالضرورة، وهو بذلك ينكر قدم العالم، ويثبت للقدرة إيجادا للشيء في زمان بعد أن لم يكن، ويتعرض للرد على الفلكيين في زعمهم قدم الأفلاك وأن لها حياة، وإرادة وتأثيرا في أقدار الناس ومجرى الحوادث^(٢).

ويرد الباقلاني على المجسمة: فينكر عليهم أن يكون الله جسما، بناء على أن الجسم هو المجتمع المؤلف، ولو كان كذلك لكان ذا حيز وشغل (وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض، وأن يكون من جنس الجواهر والأجسام) والله تعالى يتنزه كما يستحيل أن يكون من جنس مخلوقاته.

ولو كان مجتمعا من أجزاء لكانت صفاته إما لجزء منها فحسب، فيكون هذا الجزء هو الإله، أو لكل جزء فتتعدد الآلهة بتعدد الأجزاء.

(١) التمهيد ٩٦ وما بعدها.

(٢) التمهيد ص ٦٨٥٢.

كما ينكر عليهم أن يقال إنه جسم لا كالأجسام؛ قياساً على أنه شيء لا كالأشياء، ذلك لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب، أما الشيئية فليست لجنس دون جسم، ولا لإفادة التأليف.

وهو ينكر عليهم إطلاق لفظ جسم على الله تعالى على معنى مخالف للغة ومفيد لمعنى آخر هو معنى القيام بالنفس، أو لمعنى "شيء" مما يصح إطلاقه على الله تعالى، وذلك لأنه لما كان ذلك لا يتفق مع اللغة ولا مع العقل كنا بحاجة إلى إذن الشرع بإطلاقه ولم يرد فامتنع.^(١)

ويرد الباقلاني على المعتزلة رداً تفصيلياً في مواقفهم التي تختلف عن مذهبه في: مسألة خلق القرآن، وأفعال العباد، ورؤية الله، وشفاعة الرسول ﷺ.^(٢)

ومن الواضح أن هذه المناقشات تبين بعض الجوانب الإيجابية في علم الكلام، ومدى مساهمته في الرد على شبهات الأقدمين والمعاصرين معاً، من حيث إن شبهات المعاصرين لا تكاد تخرج في جوهرها عن شبهات البراهمية أو الطوائعية أو المجسمة هؤلاء.

أبو المعالي عبد الملك الجويني

يقول عنه ابن خلدون: جاء إمام الحرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتاب "الشامل" وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد، واتخذ الناس إماماً لعقائدهم، ثم انتشرت من بعد علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعياري للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها... ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مبانة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه

(١) التمهيد.

(٢) الإنصاف من ص ٧٠-١٩٣.

من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهبهم مع مذاهب المبتدعة.^(١)

وربما كان من ذلك ما نجده في أوائل كتاب الجويني (العقيدة النظامية) من اهتمام بدحض فكرة قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته.

فهو بعد أن أثبت أن كل ما سوى الله ممكن، وأن ثبوت الممكنات من غير مقتضى باطل توجه إلى إثبات الصانع المختار فقال: (مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون موجبا من غير إثارة واختيار، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا، فإن كان موجبا من غير إثارة كان ذلك مستحيلا، فإن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثلة... فإن الموجب لا يخص شيئا من أمثاله، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له)^(٢).

ويقول: (إذا ثبت حدث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقعه على ما هو عليه واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه: إما أن يكون موجبا لا إثارة له، أو يكون مختارا، وباطل أن يكون موجبا لا إثارة له: فإنه - أى الموجب - لا يخلو: إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما وجب قدم موجبه وأثره، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت، وقد اتضح مما سلف حدث العالم، وإن كان موجبه حادثا افتقر هو إلى موقع، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية، وهذا مستحيل ببداية العقول، وما يتسلسل لا يتحصل)^(٣).

وقد تبين أنه يبطل التسلسل من حيث إنه لا يتحصل: ونظيره - كما يقول الأستاذ الدكتور محمد عبدالفضيل في شرحه للكتاب - ما إذا قال لك قائل: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية فإنه لن يعطيك شيئا، وهو استدلال استحوز على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم، فأثره من

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦.

(٢) هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبدالفضيل ص ٧٨، ٧١.

(٣) هوامش على العقيدة النظامية ص ٨٩.

الأشاعرة: الأمدى، والرازى وأخذ به القاضى عبد الجبار من المعتزلة، والكمال بن الهمام من الماتريدية.^(١)

ويحاول إمام الحرمين أن يحل مشكلة المعتزلة فى نفى الصفات ويلزمهم بأن قولهم بأن الله عالم هو اعتراف بثبوت العلم إذ (لا معنى للعلم إلا كون العالم عالماً، فإذا اعترفتم بكونه عالماً فهو العلم بعينه، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالماً بمعلوماته على ما هو عليه).

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصراً فهل يخالف المعتزلة فى ذلك؟ يعلق الشيخ الكوثرى فى تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيداً للجوينى قائلاً: (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات، واجبات بالغير، ممكنات فى حد ذاتها، كما وقع فى كلام الفخر الرازى ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)^(٢).

ويحاول الجوينى أن يحل مشكلة التغير فى علم الله تعالى بالجزئيات التى أدت ببعض الفلاسفة إلى إنكار علمه تعالى بها، فيقول:

(لا يتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال، بل البارى تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل وما لا يزال، وهو يوجب له الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد بتعدد المعلومات، ولا يتجدد إذا تجددت).

ويشرح ذلك بقوله: (والذى يوضح الحق فى ذلك أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ثم صور علماً متعلقاً بأن زيدا سيقدّم غدا وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه فإنه إذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين)^(٣).

(١) هوامش على العقيدة النظامية ص ٩٢.

(٢) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى ص ١٧.

(٣) هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٦٦-٢٦٣.

والجوينى يقرر علم الله تعالى بالجزئيات شأن أهل السنة عموما وإن كان يختلف مع بعضهم - كالغزالي والآمدى والسعد - فيما ذهب إليه سابقا من جعله تعلقات العلم تعلقا واحدا هو التعلق التنجيزى القديم، بينما ذهب الآخرون إلى جعله ثلاثة تعلقات يجرى التغير فيها ولا يجرى فى العلم: هى التعلق التنجيزى القديم وهو العلم بذات الشيء، والتعلق الصلوحى القديم وهو صلاحية العلم فى الأزل لكى يعلم الشيء حين يوجد على ما سيوجد عليه، والتعلق التنجيزى الحادث وهو العلم بالشيء حين وقوعه على ما وقع عليه، وهذا يوصف تعلق العلم بالحادث بأنه (قبل) الحادث إذا لم يوجد الحادث بعد، وبأنه (معه) عند وجوده، وبأنه (بعده) إذا فنى،... دون تغير فى العلم القديم أو فى الذات المتصفة بالعلم القديم^(١).

وهذا الذى جاء به الجوينى فى كتابه "العقيدة النظامية" - وهو من كتبه المتأخرة فى التأليف - تزول عنه شبهة القول فى كتابه "البرهان" بأن الله لا يعلم الجزئيات والذى طال حوله الجدل - كما يقول الكوثرى - فى شرح المازرى، ومتنظم ابن الجوزى، وطبقات ابن السبكى وغيرها، وتكون تلك فلتة بدرت ثم انطوت.^(٢)

وفى قضية التأويل - وإن ذهب فى كتابه "لمع الأدلة" إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو - نجده فى كتابه "العقيدة النظامية" وهو من آخر مؤلفاته يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردّها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه) ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق).

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى: وهو يجذ الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا

(١) هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢) تحقيق الكوثرى على العقيدة النظامية ص ٢٣.

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴿١﴾ ويذكر قول مالك رحمه الله (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها.^(١)

ويضبط الجويني الصفات التي لا يصح وصف الله بها بأنها هي الجائزات التي تحتاج لمخصص يخصصها بوجه دون وجه ثم يقول (من انتهض إلى طلب مدبرة: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد).^(٢)

وفي مشكلة الخير والشر ينكر الجويني على القائلين بأن الله يفعل الخير لأنه خير في ذاته، ولا يفعل الشر لأنه شر في ذاته.

ويرجع قولهم إلى نوع من التشبيه هو تشبيه الأفعال، كما يرجعه إلى القول بجريان الضر والنفع على الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ويقول: (ولولا أنه شاع في ألفاظ عصابة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد أن يقال: ليس في أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد).

ويقول (وقد نبه على هذا المعنى رسول الله ﷺ، فقال في سياق حديث طويل في قسم الله الأرواح: "يوقف أرواح السعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يسار العرش، ثم قال: "هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي) ويقول الشيخ الكوثري عن هذا الحديث: في معانيه أحاديث كثيرة عند أحمد والبخاري والطبراني وغيرهم.^(٣)

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري وحول هذا يقول الكوثري: (إن المراد بالسلب في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) سلب العموم، لا عموم السلب، أي أن النفي أن يعرف تأويل كل شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجويني في تأويله للاستواء في كتابه لمع الأدلة ثم تعميده لأولوية الوقوف على التأويل هنا.

(٢) العقيدة النظامية ص ١٣-١٤.

(٣) العقيدة النظامية ص ٢٦.

وانطلاقاً من قاعدة أن الله منزّه عن الغرضية وهى قاعدة لا تخص الجوينى وحده من الأشاعرة ولكن تعمهم، يتعرض الجوينى لادعاء البعض أنهم إنما يعبدون الله لغير غرض، ولكن لمحضر المحبة فيقول: (كما يستحيل على الله تعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل على العبد الخروج عن طلب الحظوظ في مسالك التكاليف...

وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقاً...

ومحبة الله لعبده إرادته الإنعام عليه.

ومحبة العبد لربه استقامته في طاعته، وهو مقدس عن أن يناله حظ أو ينال (حظاً).^(١)

وفي أفعال العباد يصرح الجوينى في كتابه لمع الأدلة بأن القدرة الحادثة للعبد ليست مؤثرة في وقوع المقدور، إذ يقول:

(العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها...

ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع (المقدور).^(٢)

ولكن يبدو أن الجوينى طور رأيه على ما ذكره في العقيدة النظامية التى يعتبر الباحثون أنها من آخر ما كتب.

وفيها يجزم الجوينى باستحالة القول بأن العبد يخلق أفعاله، واستحالة القول بأنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، واستحالة القول بأن الفعل الواحد يتحقق حدوثه بقادرين.

ويرى أن إطلاق القول بالاكْتِسَاب من غير شفاء الغليل عما يقال عنه يجعله لقباً من غير تحصيل معنى!

(١) العقيدة النظامية ص ٤٥.

(٢) (لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة) تقديم وتحقيق د. فوقيه حسين محمود، ود. محمود الخضيرى طبع الدار القومية ص ١٠٦-١٠٧.

والرأى عنده إذن (أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفة، وهي ملك لله تعالى وخلق له، وقد ملك العبد اختياراً يصرف به القدرة).^(١)

ويوضح الشهرستاني رأى إمام الحرمين هذا بما ينطوى عليه من تميز؛ حيث يبين أن إمام الحرمين ذهب إلى أنه (لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاد من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال).

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق.

وينتقده الشهرستاني فى ذلك بأنه يلزم عليه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين^(٢)، ويبدو لى أن هذا النقد لا يتوجه للجوينى طالما أنه قرر انتهاء الأسباب والمسببات جميعاً إلى الله ووصفه بأنه الخالق لها جميعاً، والمستغنى على الإطلاق.

وفى موضوع المعجزة نراه يجمع بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة فى تقسيمه للمعجزة إلى نوعين:

أحدهما ما يكون فعلاً بديعاً خارقاً للعادة، وهذا يكون دالاً إذا (تميز تميزاً قطعياً عن مراتب الصنائع البديعة والأمور التى يختص بها خواص الناس).

(١) العقيدة النظامية ص ٣٢، ٣٤، ٣٦، ويعلق الكوثرى على ذلك بأنه رأى الإمام الأخير بعد الذى ذكره فى الإرشاد، وإنه تحقيق مذهب الإمام الأشعرى كما فى مؤلفاته الأخيرة! بل يشير إلى أنه يكاد لا يفرق عما ذهب إليه المعتزلة وفقاً لما نقل عنهم المسعودى من قولهم "لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها!"

(٢) الملل والنحل ج ١، ص ٩٠.

وثانيها ما يكون منعا من المعتاد.

ووجه دلالة المعجزة يتبين من اشتراط تعلقها بدعوى من ظهرت على يديه الرسالة، فإنها تكون حينئذ بمنزلة قوله تعالى: صدق الرسول في دعواه، فالمعجزة لا تدل من حيث إنها خارق للعادة فحسب، بل أيضا من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة، فإذا لم تقع دعوى النبوة أوقع الله تعالى ما يشاء: ما يعتاد وما لا يعتاد. وهو يثبت معجزات للنبي ﷺ مما ورد من شق القمر وتكثير الطعام وتكليم الذئب... ويثبت إعجاز القرآن من طريق الصرفة.^(١)

(١) العقيدة النظامية ص ٤٩-٥٠-٥٢/٥٦، وانظر لمع الأدلة ص ١١١.

الإمام الغزالي

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب (حجة الإسلام) زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي.

ولد عام ٤٥٠ م وتوفي عام ٥٠٥ بالطايران (قصة طوس).

شخصية الإمام الغزالي من التميز والتنوع بحيث تجعل من المفيد أن نبحت في تراثه عن الأكثر تميزاً بدلاً من تتبع آرائه التقليدية كأحد الأئمة الأشاعرة، وهنا سنتجه رأساً إلى رأى له تميز به في قضية الدخول إلى الإيمان.

عند الإمام الغزالي تبرز بطريقة منهجية مهمة الإنذار بعذاب الآخرة، الأمر الذي يمكننا أن نعتبر أنه يصب في الأصل الثاني من أصول النظر في العقيدة الإسلامية، وهو المنهج العمل.

الإنذار بعذاب الآخرة يقوم بمهمة الدعوة إلى تصديق الرسول - ضمن شروط عملية خاصة - فيما يأتي به من أصول في العقيدة أو الشريعة، انطلاقاً من أن تكذيبه يعرض لخطر الخلود في النار.

وهذا ما عنى الإمام الغزالي بشرحه في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: إذ يبين أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار، ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات.

(١) وفيات الأعيان ج ١، ص ٥٨٨.

ثم يقرر أنه بمجرد السماع وقبل إمعان النظر في المعجزات؛ يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول، ويقول: (وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب، ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان، فالخزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة الأمر).

ثم يضرب مثالا لذلك فيقول: (فما هؤلاء - مع العجائب التي أظهروها - في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من خبر من شخص واحد عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار، فخذ حذرك، واحترز منه لنفسك جهدك، فإننا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز).

ثم يقول: (فالموت هو المستقر والوطن، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما؟) وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا في موقف عملي كاف في التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول في البحوث النظرية التي تجرى وفق المنهج الفلسفي أو الكلامي التي أشار هو إليها والتي إذا احتكمتا إليها فيما كتبه في المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدى فتىلا.

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملي للرسول الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر. وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذي ضربه الغزالي نفسه عن الخبر عن سُبُع داخل الدار.

وفي كتابه ميزان العمل، إذ يبين أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة:

إما أن يكون قاطعا ببطلانه.

وإما أن يكون ظانا لبطلانه.

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد.

أو قاطعا بصحته.

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها.
أما في الحالة الأولى فبين.

ويلحق بها الحالة الثانية.

وعن الحالة الثالثة يقول (وإن كنت تظن صحته غالباً [يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما] ولكن بقى في نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد؛ فعقلك [أى العقل العملي] أيضاً يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل، فإنك لو كنت في جوار ملك وأمكنك أن تتعاطى في واحد من محارمه مثلاً عملاً من الأعمال تظن ظناً غالباً أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعه وديناراً... ويحتمل احتمالاً على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط، فينكل بك ويفضحك ويديم عقوبتك طول عمرك... أشار عليك عقلك [العملي] بأن الصواب أن لا تقتحم هذا الخطر. فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فنكاله عظيم، يبقى معك طول عمرك فليس تفى ثمرة صوابه بغائلة خطئه.

ولذلك إذا وجدت طعاماً وأخبرك جماعة بأنه مسموم، أو شخص واحد حاله دون حال نبي واحد، فضلاً عن أن يقدر على التأيد بالمعجزة، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم... ولكن جوزت مع ذلك صدقه، وعلمت أنه ليس في أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق... وإن كان مسموماً ففيه الهلاك... فعقلك يشير عليك باجتنب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء.

ولهذا قال على عليه السلام لمن كان يشاغبه ويهاري في أمر الآخرة: "إن كان الأمر على ما زعمتُ تخلصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتُ ونجوتُ".

وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوماً فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر).

ثم يتحدث الإمام الغزالي عنن هو فى الحالة الرابعة، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته... يبدأ معه من السعادة الدنيوية التى يحرص عليها ولا ينكرها (وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور).

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجله يحقق السعادة الدنيوية.

(فإذن العالم العامل أحسن حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد، وليس يفى جدواها بمشاقتها، فالممغن فى اتباع الشهوات والمعرض عن النظر فى المقولات شقى فى الدنيا باتفاق، ويشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا شذمة من الحمقى لا يؤبه بهم ولا يعدون من زمرة العقلاء رأساء، فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل) [العملى].

وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية.

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملى للرسلى الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر.

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الغزالي نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار، وعن الأكل من الطعام الذى قيل إنه مسموم.

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الرسول ﷺ فى أول الدعوة عن النذير العريان.

إنه مما يتناقض مع العقل العملى أمام الإنذار أن نرجى تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجرى هذه البحوث.

وإن الغزالي اتجه إلى ذلك فى بداية كلامه عندما قال: (سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر).

وإمكان الصدق يرد حتى عند عتاة الكفر والإلحاد.

إنه طبقا للعقل العملى لا يمكن الانتظار حتى يتم إجراء البحوث النظرية بينما النذير يتحدث عن أمور مغيبة داهمة.

إن البحث على النحو النظرى فيما يأتى به النذير متاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار، والنظر يأتى هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا، ثم لتحقيق الترقى بالسالك من غالب الظن الذى بدأ به إلى مرتبة اليقين، والشارع الذى قد بدأ مع الإنسان تلك البداية - بداية الإنذار العملى بما فيها من يقين النجاة - هو نفسه الذى يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه، وهذا ما لمسَه الإمام الغزالى برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإييان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تركية إيمان من سبق)^(١).

ونظرا لما تميز به الإمام الغزالى - مع التزامه بأشعريته - من اتساع أفق النظر فى كافة المباحث التى تطرق إليها فإننا نجده يلتقى فى نظراته تلك مع طائفة من العلماء - ومنهم بعض المعتزلة - الذين يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس الضرورة العملية التى تلجئ الإنسان إلى التحرز من المخاطر المحتملة.

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، والقفال الشاسى وابن سريج وغيرهم.

قال أبو الحسين البصرى: (العمل بالظن فى 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)^(٢).

ونجد القاعدة مقررَة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر، يقول القاضى

(١) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها، وميزان العمل ص ١٨٠-١٩٣.

(٢) التقرير والتحبير لابن أميرج ٢، ص ٢٧٤.

عبد الجبار: (وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به).^(١)

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذي أدرك هذا المعنى الذي ينطوي عليه الإنذار بعذاب الآخرة، والذي طرق الغزالي بابيه في الاقتصاد في الاعتقاد وميزان العمل، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة) وإذ يقول (لأن السلامة متحققة في الإيمان والخطر مأمون فيه، والمهالك مخوفة في مخالفته).^(٢)

ويستشهد لهذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ٥٢ فصلت، وقوله تعالى ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ ٣٩ النساء، وقوله تعالى على لسان رجل مؤمن من آل فرعون ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر، وقوله تعالى ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ﴾ ٨١ الأنعام.

هذا المنهج الإنذاري الذي لمس الغزالي لمسا خفيفاً والذي ينبع أساساً من منهج الرسول ﷺ وما كان عليه هو وأصحابه، والذي ينطبق تمام الانطباق مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها أولاً.. نجده معروضا هنا بعد خمسة قرون تقريباً من بدء الرسالة كجوهرة نبوية ضمن قش الفلسفة البشرية النظرية العقيم، لأسباب ليس بعيداً عنها ضغط الانخراط في المذهب الأشعري وتطورات الفلسفة غير العملية، والتي نجد قمتها في شخصية الإمام الرازي.

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٦.

(٢) إشار الحق على الخلق ص ١٨.

الإمام فخر الدين الرازى

هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكرى الطبرستانى الرازى المولود فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى.

ولد فى رمضان ٥٤٤هـ - بالرى، وتوفى فى شوال ٦٠٦هـ بالرى أيضا.

ذكر فى كتابه الذى سماه "تحصيل الحق" أنه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، عن أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، عن إمام الحرمين، عن أبى الحسن الباهلى، عن أبى الحسن الأشعري^(١).

وله من الكتب ما يغطى آفاقا واسعة فى العلوم الفقهية والكلامية والفلسفية والتفسير:

- (١) التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب.
- (٢) المحصول فى أصول الفقه.
- (٣) المطالب العالية من العلم الإلهى [تسعة أجزاء].
- (٤) الأربعين فى أصول الدين.
- (٥) مناقب الإمام الشافعى.
- (٦) شرح عيون الحكمة لابن سينا.

(١) وفيات الأعيان ج ٦ ص ٦٠٠.

(٧) محصل أفكار المتقدمين.

(٨) لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات.

(٩) لباب الإشارات والتنبيهات.

(١٠) أساس التقديس.

ومع كثرة كتب الإمام الرازى وتعمقها وشمولها وتنوعها نجد كتابه (أساس التقديس)^(١) من أدق ما كتبه في موضوع هام من موضوعات علم الكلام في تنزيه الله عن الحوادث والذي يمثل معلما ظاهرا من معالم الأشاعرة.

قسم الإمام الرازى كتابه هذا إلى أربعة أقسام:

القسم الأول في الدلائل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والتحيز من ص ١ إلى ص ٩٨ من الطبعة التى بين أيدينا، وفيه فصول:

الفصل الأول: في مقدمات تبين موضوع الدعوى، وكونها نظرية، والاستدلال على عدم صلاحية الوهم والخيال للإسهام فيها، وأن وجود الشبيه ليس ضروريا لتعقل الشيء^(٢)، ومذاهب القائلين بأنه تعالى جسم.

الفصل الثانى: في الدلائل السمعية على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز والجهة، وفيه يذكر سبع عشرة آية وحديثين، ويشرحها شرحا فلسفيا منطقيا دقيقا.

الفصل الثالث: في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة، وفي هذا يذكر براهين أربعة:

البرهان الأول: فى أنه لو كان تعالى متحيزا لكان ممثلا لسائر المتحيزات فى الماهية وهذا ممتنع.

(١) اعتمدنا هنا على طبعة مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨ هـ، وفى كشف الظنون جاء ذكره باسم "تأسيس التقديس".

(٢) وإن كان ضروريا لتصوره أو تخيله، وهذا فرق هام بين التعقل والتصور، وأغلب المشاكل تأتى من عدم التفرقة بين الأمرين.

البرهان الثانى: فى أنه لو كان متحيزا لكان متناهيا، وكل متناه ممكن، وكل ممكن محدث.

البرهان الثالث: فى أنه لو أن متحيزا لكان محتاجا إلى الغير.

البرهان الرابع: فى أنه لو كان متحيزا لكان مركبا وهذا محال.

البرهان الخامس: فى أنه لو كان مركبا من أجزاء لحدث الإشكال فى اتصافه بالصفات التى هى له.

البرهان السادس: فى علاقة المركب بجواز الحركة وعدم جوازها، وما يترتب عليه من محالات.

الفصل الرابع: فى عدم اختصاصه تعالى بحيز أو جهة، منقسما كان أو غير منقسم، وفيه يذكر ثمانية براهين.

الفصل الخامس: فى رد شبه القائلين بالحيز، والجهة لله.

الفصل السادس: فى بيان النزاع مع الكرامية القائلين بأن الله جسم غير مؤلف ولا مركب، ولكن مرادهم القياس بالنفس!

القسم الثانى: فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات.

ويتناول مقدمة فى بيان ضرورة التأويل عند (جميع فرق الإسلام).

وفصولا فى تأويل ما أشبه علينا إثبات الجسمية لله: فى الصورة - الشخص - النفس - الصمد - اللقاء - النور - الحجاب - القرب - المجيء - النزول - الخروج - البروز - التجلى - الظهور - التبويض - الوجه - العين - اليد - الكف - الأصبع - الأنامل - الجنب - الساق - الرجل - القدم - الضحك - الفرح - الحياء - الجهة.

وفى الفصل الحادى والثلاثين: يتحدث عن أخبار الآحاد.

وفى الفصل الثانى والثلاثين: فى تعارض الأدلة العقلية مع الظواهر النقلية.

القسم الثالث: فى تقرير مذهب السلف، ومعرفة المحكم والمتشابه.

القسم الرابع: فى المجسمة والمشبهة وهل هم كفار؟

ومن الواضح من كتب الرازي عامة وكتابه أساس التقديس خاصة أنه يتبنى منهج التأويل في كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى.

وهو يبنى موقفه هذا على أصول عقلية ولغوية ونقلية.

فهو من الناحية العقلية يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية ويقول: "قد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلها في معرفة الذات أولى وأحرى"^(١).

ومن الناحية اللغوية يقول في تأويل اليد: (إن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها: الأول أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة...، والثاني أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لا سم السبب على المسبب...) ثم يقول: (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) فالمعنى أن قدرة الله غالبه.

وقوله تعالى: (بل يدها مبسوطتان) فالمراد النعمة.

كما يقول في التعبير باليد عن القدرة: "إن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكنًا من الإيجاد والتكوين... فلما كان المسمى باليد هو كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة).

ويرد على الاعتراض بأنه لو كان المراد باليد القدرة لما كان في قوله تعالى عن آدم: (خلقته بيدي) وجه للتكريم المقصود، إذ يستوى الخلق جميعا في ذلك.

يرد بأن في التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى - أى بقدرته - بيانا لمزيد العناية به، كما يقول القائل: (هذا الشيء أعمله بيدي) (فالتخليق باليدين عبارة عن

(١) أساس التقديس ص ١٦.

التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا ما كان حاصلًا في غير آدم).^(١)

ويذهب إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء بمعنى القدرة التامة الخالية من المنازع والمعارض، ويبين سبب اختصاص العرش دون غيره من ملك الله بهذا المعنى.. بأن العرش أعظم المخلوقات، فخص بذلك.^(٢)

ويناقش الرازي المجسمة فيقول:

(فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسمًا إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الإنسان فكذا هنا؟

والجواب من جهتين:

الأولى: أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية، فلو كان تعالى جسمًا لكان ذاته مثلًا لسائر الأجسام، وذلك يخالف قوله تعالى (ليس كمثله شيء). والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته.. من الجائزات.

ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص..

الثاني: أن بتقدير أن يكون مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفًا لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لأن الجسمية مشترك... وخصوصية ذاته غير مشتركة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذلك يقتضي وقوع التركيب في ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب، على ما بيناه، فثبت أن هذا السؤال ساقط، والله أعلم.^(٣)

(١) أساس التقديس ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) أساس التقديس ص ١٩٢.

(٣) أساس التقديس.

وفي خبر الواحد يقرر الرازي - بعد أن يشبع ما لا يتفق منها مع التنزيه تأويلا - أن التمسك به في معرفة الله تعالى غير جائز، لوجه:

(١) أن رواية هذه الأخبار غير معصومين فأخبارهم مظنونة، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ويقول عن الكفار ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ ويقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فوجب ألا يجوز التمسك به إلا في فروع الشريعة. ويعجب من الحشوية لقولهم بترك التأويل لابتنائها 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 منكرا واحتالوا في ترويحها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم قبولها).

(٤) ثم ينعى الرازي على المحدثين أنهم يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا رافضيا، وذلك 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:

(١) أساس التقديس ص ٢٠٦-٢٠٩.

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

ثانياً: افتقد الرازي النظرة المتوازنة حين اهتم بنقد دلالة خبر الواحد لقيامه على الظن، ولم يستحضر ما وجه إلى العقل النظري من نقد خطير ألقى به في مهاوى الشك، ولو قد فعل لوجد أن ما يستنقذ العقل النظري هو نفسه الذي يستنقذ الظن في خبر الواحد، وتلك هي الضرورة العملية التي مارسها العقل العملي في الإسلام، وسادت الساحة على يد الرسول وفي صدر الإسلام، ولم يعد في ظلها تفرقة غير مبررة بين الدلالة التي نحتاج إليها في مقام الأصول والدلالة التي نحتاج إليها في مقام الفروع ما دامت تؤدي في المقامين إلى نتائج عملية ضرورية.

ثالثاً: ما وصل إليه الرازي في هذه النظرة هو نتيجة التطور في مجال الفلسفة العقلية اليقينية الذي تم على يديه في عصره، والذي افترق قليلاً أو كثيراً بدرجة أو بدرجات عن الأصول الثلاثة التي رأينا أنها هي التي تميز "ما عليه أنا وأصحابي" كملجأ أشار إليه الرسول في مجال اصطراع الفرق.

الأشاعرة والتحسين والتقبيح

يقول الشهرستاني: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسيناً ولا تقييهاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تحجب، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، ولا التكليف، ولا إرسال الرسل).

وفى السمعيات:

يتفق الأشاعرة فى مجال السمعيات على أن ما ورد به الخبر عن الأمور الغائبة حق يجب الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها: مثل القلم واللوح والعرش، والكرسى، وسؤال القبر والثواب والعقاب فيه، والميزان، والحساب، والصراط، والجنة والنار.^(١)

الأشاعرة والتأويل:

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تماماً، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلاً على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٩٣-٩٤.

وهذا يعنى الإجماع على التنزيه، ونفى الوجه المعروف.
وهذا يعنى التأويل عندهم جميعا، ولكن ما المراد بالوجه؟
يقول السفلية: هو وصف الله أجراه على نفسه وهو أعلم بمراده.
ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربى، وقد استحال المعنى الحقيقى، فليكن المعنى
المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود.

فهما متحدان فى التنزيه والتأويل.^(١)

ونحن نرى أن الفرق الذى ذكره الدكتور حمودة غرابة هام، ويجعل القول بأن
السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق، ولو حذفت كلمة تماما، وقيل: مؤولون
كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا. ويبقى المجال مفتوحا للاجتهاد بين
الطرفين، فيكون أحدهما أصح بحسب سياق فكرى معين، ويكون ثانيهما أصح
بحسب سياق فكرى آخر، مع الاقتصاد فى الإثبات والتأويل معا كأمر عملى لا غنى
عنه فيهما.

بين الأشعرى والأشاعرة:

يذهب بعض المستشرقين إلى التفرقة بين الأشعرى ومدرسته فى أمور: منها أن
الأشاعرة كانوا أكثر هجوما على التقليد، واعتادا للعقل، وأنهم توسعوا فى التأويل،
 واحتفظوا بنقاط هى من بنات فكر المعتزلة^(٢).

والصحيح أن الأمر يكون كذلك إذا اعتبرنا أن كتاب الإبانة للإمام الأشعرى
هو ما استقر عليه فى أخريات حياته.

أما إذا اعتبرناه رد فعل مبكر حدث إثر خروجه من المعتزلة، وأن اللمع يع
تعبيرا صحيحا عما استقر عليه مذهبه فى أخريات حياته وما تناقله عنه تلاميذه .
دروسه، فإن رأى الصحيح يقترب مما ذهب إليه الدكتور حمودة غرابة فى تحقيقه

(١) انظر تحقيقه على اللمع للأشعرى ص ٨.

(٢) انظر العقيدة والشريعة لجولدزير ص ١٢٤.

للموضوع إجمالاً حيث يرى أن الفرق بينه وبينهم لا يمس فكرة أساسية في مذهب الأشعرى، وأن ليس هناك هوة أو اختلاف كبير كما يدعى بعض المستشرقين.^(١)

بل يذهب الدكتور حمودة إلى أبعد من ذلك: وهو (أن الأشعرى عندما التزم عقيدة الإمام أحمد لم يتركها من بعد، ولكن أتباعه - أتباع الإمام أحمد - هم الذين تركوها)، وهذه دعوى هامة تستحق الدرس.^(٢)

الأشاعرة والمعتزلة:

رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلي كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى لكان لم يكن بينهم فرق يذكر غير جراءة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح فيما يخص مسألة الوجوب على الله تعالى.

ورأينا كيف وقفوا موقفاً وسطاً بين أهل الحديث والمعتزلة في مسألة صفة الكلام، فالأشعرى كما يقول الشهرستاني^(٣) أبدع قولاً ثالثاً بين القولين السابقين، حيث قضى بحدوث الحروف التي نطقها وأن ما نقرؤه كلام الله على المجاز، وأن الكلام القديم هو الكلام النفسى.

ورأينا ممارسة كبار الأشاعرة للتأويل حتى لقد أصبح الفرق بينهم وبين المعتزلة فرقا في الدرجة، اقترب فيه الرازى من حد الاستغناء عن التأويل أصلاً واستبعاد النص ابتداءً إذا كان من أخبار الآحاد التي تتعارض مع اليقين العقلى في مسائل الأصول.

ومن هنا وجدنا بعض الباحثين في المعتزلة - الدكتور زهدى جبار الله - يميل إلى القول بأن النظرة القاسية التي كان ينظر بها أهل السنة للمعتزلة كانت في المرحلة

(١) انظر الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ٧٦.

(٣) نهاية الأقدام ص ٣١٣.

المبكرة: مرحلة نشأة علم الكلام عند أهل السنة لما تحتمه أوضاع الصراع بين المذاهب من مغالاة.

أما حين تخف حدة الصراع - وربما كانت فترة انسلاخ الأشعرى من المعتزلة داخلية في المرحلة السابقة - فإن هذه النظرة القاسية تختفى، ويحل محلها نظرة الخلاف المعتدل.

ومن هنا نجد أننا إذا تركنا الحنابلة والظاهرية ومتطرفة الأشاعرة كالبغدادى نجد من أهل السنة من كانوا يقدرّون المعتزلة وينصفونهم.

فأبو بكر الخوارزمي ت ٣٨٣هـ كان يقول: إن العراق يحسد على ما كان به من نشأة الاعتزال بالبصرة.

والمقدسي ت ٣٩١هـ في كتابه أحسن التقاسيم، ينظر إلى المعتزلة كمذهب من مذاهب الكلام غير منفصل عن السنة، وليس كفرقة مستقلة ويقول: أما الممتدحة فأهل السنة والجماعة، وأهل العدل والتوحيد، والمؤمنون، وأصحاب الهدى.

وكان الغزالي - نقلا عن المنقذ من الضلال - يعتبر المعتزلة من أرباب الاجتهاد في الدين ولا يرى تكفيرهم بنفى الصفات.

والشهرستاني ت ٥٤٨هـ تكلم عن المعتزلة في كتابه الملل والنحل، ونهاية الأقدام.. بكل أدب واحترام.

ولقد قبل أهل السنة تفسير الزمخشري وتعلمذوا عليه.

ونقلوا الأحاديث عن رجال الاعتزال، فلقد ترجم الحافظ الذهبي في ميزانه الخمسة وأربعين قدريا، وسبعة وعشرين معتزليا ممن روى عنهم الشيخان^(١).

هذا بينما نجد أن هذا التقارب يكاد لا ينطبق على الحالة الأشعرية المأخوذة من كتاب الإبانة^(٢).

(١) انظر كتاب "المعتزلة" لزهدي جار الله، طبعة مطبعة مصر عام ١٩٤٧، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) انظر "الجانب الإلهي" الدكتور محمد البهي ج ٢ ص ٤.

كما أننا نجد شيئاً من المشاغبة بين الفريقين في بعض الأحيان أو في كثير منها كما في النموذج الذي يقول فيه المقبل في كتابه العلم الشامخ:

(قال السبكي في فتاواه: نقل إمام الحرمين عن المعتزلة إنكار وجود الجن. قال السبكي: وهو عجيب، كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجود الجن؟ أقول: هذا أعظم دليل على ما ذكرناه من تقول الأشعرية على المعتزلة.

وانظر السبكي: هل زاد على التعجب؟

وكان عليه أن يقول بأحد أمرين: إما كفر المعتزلة بالبواح، وإما عدم مبالاة إمامه بما يتكلم حين ينقل عنهم...

بل نعلم بالضرورة نحن.. بطلان هذا النقل بأحد أمرين: أحدهما: كتب المعتزلة فإنها مشحونة بذكر الجن وأحكامهم كالكشف.

ثم إنه نقل هذا النقل صاحب آكام المرجان في أحكام الجن وكان عمدته الجويني، ثم إنه ناقضه وأكثر من إيراد كلام القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في أحكام الجن بالفاظه وعباراته المفصلة المطولة^(١).

الأشاعة والمنهج العقلي:

يقرر الأشاعة وأهل السنة بعمامة أن طبيعة المعرفة الخاصة بالعقائد هي (العلم) وهو يعنى اليقين، لأنه (لا عبرة بالظن في الاعتقادات، بل في العمليات)^(٢).

والدليل الصالح لذلك يدور بين ما يسمى بالدليل العقلي والدليل النقلى، والمقصود بالدليل العقلي ليس مجرد استعمال العقل في الفهم، ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال، بجهد ذاتى، يتبع فيه القواعد المنطقية دون أن يستند على شيء من السمع أو النقل.

(١) العلم الشامخ للمقبل ص ٦٤٢.

(٢) انظر شرح المقاصد للفتاوى ج ١، ص ٦.

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميدانا للعقلية وما يكون ميدانا للسمعية عند الأشاعرة منذ الشيخ أبي الحسن الأشعري، وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد في المسائل التالية على الدليل العقلي وهى: إثبات الصانع والوحدانية والبعث، ثم يستشهد عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل.^(١)

وينقل الإمام الغزالي عن الباقلاني ما يحدد موقفه من الدليل السمعي بالنسبة لأمّهات المسائل تحديدا واضحا إذ يقول: (يجوز التمسك به في كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للباري)^(٢)، والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتي بعد الفراغ من إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع، وكونه عالما مريدا قادرا متكلمًا.

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل: حدوث العالم، ووجوب المحدث، وقدرته، وإرادته، وكونه حيا، متكلمًا، وكونه صادقا، وذلك لأنه ما لم يثبت ذلك بالدليل العقلي م يثبت الشرع، فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم الدور الباطل.

ويذكر فيما تنفرد فيه الدلالة السمعية ما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ولا يمكن للعقل معرفته مثل الصراط والميزان.

ويذكر فيما تشترك فيه الدالتان: المسائل التى لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ويمكن معرفتها بالعقل مثل رؤية الله تعالى وانفراده تعالى بالخلق^(٣).

وفى كتاب "الاقتصاد فى الاعتقاد" يتابع الإمام الغزالي شيخه الجوينى، فيقول: (إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم

(١) اللمع من ص ١٧-٢٣.

(٢) المنحول من تعليقات الأصول من ١٦٧-١٦٨.

(٣) الإرشاد الجوينى ص ٣٥٨.

بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما) ثم يذكر فيما يعلم بدليل العقل دون الشرع نفس المسائل التي أوردناها عن إمام الحرمين.^(١)

ثم يأتي الإمام الرازي فيذكر نفس التصنيف السابق، إلا أنه يحدد رأيه في بعض جوانب الموضوع تحديداً أدق، إذ يناقش دور الدليل السمعي، فيقول: (وأما القسم الثالث - يعنى ما يعلم بالشرع والعقل معا - ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال)، وذلك حيث يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل السمعي، وعلى هذا فالدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا ثبت أنه ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره، وذلك لا يكون إلا: بأن يكون الدليل العقلي قاطعاً على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعي، وهنا يكون الاستدلال بالدليل النقلى - في هذا القسم الثالث بالذات - فضلة لا حاجة إليها. أو بأن يقوم دليل عدم المعارض العقلي^(٢)، فثبت لديه أن الدليل النقلى لا يكون مفيداً لليقين - الذى لا غنى عنه في العقائد - في هذا القسم.

ثم يزداد الأمر تحديداً في مدرسة الأشاعرة بالنسبة لمجال الدليل السمعي - القسم الثانى الذى ذكره الجوينى -، إذ يتبين عندهم أنه على وجه التحقيق لا وجود لما يسمى الدليل السمعي المحض، يقول صاحب المواقف (الدليل: إما عقلى بجميع مقدماته، أو نقلى بجميعها، أو مركب منهما). والأول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلاً.

والثانى: هو الدليل النقلى المحض، وهو لا يتصور إذ صدق المخبر لابد منه، وأنه لا يثبت إلا بالعقل.

والثالث: - يعنى المركب منهما - هو الذى نسميه بالنقلى، لتوقفه على النقل فى الجملة.

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩٤-٩٥.

(٢) نهاية العقول ج ١، ص ٢٦.

فانحصر الدليل في قسمين: العقل المحض، والمركب من العقل والقليل. هذا هو التحقيق^(١).

ويقول الإيجي أيضا (ودلائله - أى علم الكلام - يقينية، بحكم صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل)^(٢) فبصريح العقل تم الحكم، وبالنقل يحصل التأيد مجرد التأيد.

وبذلك يتبين لنا أن الأشاعرة لا يختلفون مع المعتزلة في فرض سيادة العقل، على ميدان المعرفة العقدية.

وبعد: فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة في فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقدية؟

إن الأمر هو على العكس من ذلك، من حيث نرى الأشاعرة أكثر إكبارا للدليل العقلى وتمجيده له، إذ جعلوا الشرع مصدر إيجاب النظر، فكان ذلك منهم تنويجا للدليل العقلى لم يصل إليه المعتزلة، ولم يبق من ثم مجال للشهرستانى للتشجيع على المعتزلة في كلامه عن الجبائية والبهشية منهم؛ أنها (أثبتا شريعة عقلية)^(٣).

كما يتبين أن الفرقتين كليهما - بحسب النضج الذى وصلتا إليه لم يلتزما - منهجيا دائما وموضوعيا أحيانا - بالأصل الأول: مبدأ محدودية العقل، وذلك لأنها لم يلقيا بالالما وجه للعقل فلسفيا من نقد، ولأنهما عولا في إغفال هذا النقد، على ما ليس من فضائل هذا العقل النظرى، وأعنى به مبدأ الضرورة العملية، وبذلك كان إخلالهما النسبى بالأصل الثانى والثالث.

(١) المواقف ج ٢ ص ٤٩.

(٢) المواقف ج ١ ص ٥٣.

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤.