

الفصل الثالث:

الإلهيات عند الإمام القشيري
دراسة منهجية نقدية
(٣٧٥ - ٤٦٥ هـ)

تمهيد

هذه الدراسة، تعرض لموضوع هام وهو «الإلهيات» عند الإمام القشيري، ولقد اشتهر الإمام القشيري بالمنحى الصوفي - كما هو معلوم - في حين أن الرجل كان لغويًا ومتكلمًا وبلاغيًا ونحويًا ومتصوفًا.

لقد تمثل في شخص الرجل جوانب متعددة، وهذا يدل على ثراء وعمق الشخصية.

ولعلني لا أبالغ إذا قلت إن الجانب الكلامي عند القشيري لا يقل أهمية عن الجانب الصوفي، بل كلاهما يكمل البعض الآخر.

فالتأمل في حياة القشيري يرى التطور الطبيعي والفكري لشخصيته، فهو قد وقف على علوم اللغة والبيان والعقيدة والفقه وعلم الكلام وتزود بمختلف الثقافات الرصينة في عصره وانتهى في رحلته بالتصوف.

لقد بدا لي القشيري المفكر المتسق مع نفسه فالفكرة الكلامية تساند الفكرة الصوفية، ولا تناقض بين هذا وذاك، بخلاف بعض المفكرين الآخرين.

من جانب آخر، أن القشيري يمثل مرحلة هامة في المذهب الأشعري، ولقد كان له موقف نقدي يعبر عن شخصية متكاملة في النهج والتفكير، ورغم هذا فإن معظم الدراسات التي عرضت لمدرسة الأشاعرة، لم تعط هذا الرجل حقه من المعالجة فيما نعتقد.

لعل مثل هذه الأسباب، وغيرها، دفعتني إلى محاولة طرح مشكلة الإلهيات عند القشيري.

ولقد حاولت قدر الإمكان، أن أعيش معه في مظانه وبلغته لأتبين مرامييه ومقاصده، خاصة أنني أعلم سلفاً أنني أقف أمام عالم سبر غور الحقيقة في اللغة والبلاغة، فاللفظة في مكانها وسياقها البلاغي هدف أصيل عند هذا الرجل.

وتتركز الدراسة حول موضوع «الإلهيات» كما أشرنا ولذا مهدنا لها بإلقاء الضوء

حول حياته والبيئة الفكرية التي نشأ فيها، إذ إن حياة الفكر لا تنفصل عن فكره ، وفكره لا ينفصل عن حياته وخاصة عند إمامنا القشيري هذا من جانب ، ومن جانب آخر سأحاول معالجة قضية الذات والصفات عند القشيري وكيف اتفق أم اختلف مع الأشعري ، كما أنني سأسلط الضوء على مشكلة رؤية الله في الآخرة وكذا مشكلة الجبر والاختيار وغيرهم من الموضوعات وكلها جزئيات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع دراستنا .

وظني أن هذه الدراسة تهدف أول ما تهدف إلى الاهتمام بالجانب الكلامي عند القشيري بصفة خاصة ، والاهتمام بقضايا ومباحث علم الكلام بصفة عامة وهي محاولة متواضعة على درب البحث عن الحقيقة، فإن وفقت فله الحمد والمنة ، وإن قصرت فمن نفسي .

والله ولي التوفيق

لمحة عن حياته والبيئة

الفكرية التي نشأ فيها

نود في البداية، أن نشير إلي أننا سنعرض للمحاور الرئيسية في حياة القشيري ولايعنينا التفاصيل، فلمن أراد مزيداً الرجوع إلى مظانها^(١).

وتتركز المحاور حول المؤثرات الفكرية وأساتذته، والجو الفكري في زمانه والمحنة وما تخض عنها من مواقف ونتائج.

أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري الفقيه الشافعي، كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، جمع بين الشريعة، والحقيقة، أصله من ناحية أستوا من العرب الذين قدموا خراسان^(٢) ولد عام ٣٧٥ وتوفي ٤٦٥ هـ أي عمر ما يقرب من تسعين عاماً.

أساتذته:

ومنذ نعومة أظفاره، ولما يشب عن الطوق بعد، وهو يحمل نفساً تواقة للمعرفة وللعلم، وإن كنا لا نعرف إلا القليل عن طفولته الأولى ولكننا نعلم أن أباه مات وهو صغير، فعهد بأمر تربيته إلى أبي القاسم الأليماني الذي كان صديقاً لأسرة القشيري، فقرأ عليه الأدب والعربية، ثم انتقل إلى نيسابور حيث أخذ العلم عن بعض الأجلاء من علمائها وحضر مجلس الأستاذ أبي علي الحسن بن علي الدقاق الذي كان من كبار مشايخ الصوفية في عصره^(٣).

(١) من مصادر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٥-٢٠٨)، تحقيق دكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، دار الفكر المعاصر بيروت ص ٢٧١-٢٧٦، طبقات الشافعية (الجزء الثاني)، دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته- آثاره- مذهبه في التصوف) مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م وغيرهم

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٥) تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت.

(٣) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٥٠٩) دراسة عن القشيري والرسالة القشيرية.

ويصور لنا ابن عساكر هذه المرحلة الهامة من حياته، مرحلة التكوين الفكري فيقول: واتفق حضوره مجلس الأستاذ الشهير أبي علي الحسن بن علي الدقاق وكان لسان وقته فاستحسن كلامه وسلك طريقة الإرادة فقبله الأستاذ وأشار عليه بتعليم العلم فخرج إلى درس الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن بكر الطوسي وشرع في الفقه حتى فرغ من التعليق ثم اختلف بإشارته إلى الأستاذ الإمام أبي بكر بن فورك وكان المقدم في الأصول حتى حصلها وبرع فيها وصار من أوجه تلامذته وأشدهم تحقيقاً وضبطاً وقرأ عليه أصول الفقه^(١).

إذن هذه الفترة في رأينا من أخصب الفترات في حياته كما نلاحظ من أقوال المؤرخين، فقد تشربت نفسه ينابيع الثقافة الجادة الأصلية ومن علوم مختلفة ومتنوعة، وظل يداوم على حضور مجلس العلم لأستاذه الدقاق إلى أن اختاره لكرميته فزوجها منه.

وبعد وفاة الأستاذ عاشر أبا عبد الرحمن السلمي إلى أن صار أستاذاً خراسان فصفه التفسير الكبير قبل العشر وأربعمئة^(٢). كما أنه قد توطدت علاقته بالإمام الجويني، فقد كان -كالقشيري- شافعيّاً من حيث المذهب الفقهي أشعريّاً من حيث العقيدة الكلامية^(٣).

المحنة التي تعرض لها الإمام القشيري:

يبدو أنه لا شهرة بلا ثمن -كما يقال- فلقد أوغرت شهرة القشيري الحساد والأوغاد في زمانه، فالرجل نذر نفسه للعلم والعقيدة والذود عن حياض الحق، وأُني له هذا، وأصحاب النفوس الضعيفة يناوئون أصحاب الحق والحقيقة بالكيد والثبور وعظائم الأمور! ولكن المحن الصعبة والابتلاءات الشديدة هي التي تصقل النفوس الأبية، وتكشف عن أصالة معدنها، ونعتقد أن نفس القشيري لم تلن لها قناة من جراء ما أصابها من حسن وابتلاء.

فلم يسلم القشيري خلال حياته من المحن والآلام، وربما كان أشدها جميعاً

(١، ٢) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ص ٢٧٣.

(٣) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة تفسير لطائف الإشارات ص ١١.

ما حدث له إبان حكم السلطان طغرل ووزيره اللعين الكندري ، وكان السلطان طغرل سنيا حنفيا ووزيره أبو نصر الكندري معتزليا رافضيا حيث العقيدة ذا آراء مسرفة في التشبيه وخلق الأفعال والقدر وكان متعصباً في ذلك الوقت أشد التعصب .

وفي هذا الوقت كان بنيسادور شخصية فذة لها في أوساط العامة والخاصة نفوذ كبير ومحبة فائقة ، ذلكم هو الأستاذ أبو سهل بن الموفق أحد رجال الطبقة الرابعة الشافعية ، وكان كثير المال جواداً ، وكان مرموقاً بالوزارة ودار مجتمع العلماء ، وملتقى الأئمة ، ونظراً لما عرف عنه من تعلق بالمذهب الأشعري ، وزود عنه وسعى حثيث لنشره فقد ألهم ذلك حقد الكندري خاصة وقد كان يخشى أن يقع اختيار السلطان عليه للوزارة من دونه فمضى يلفق -لدى السلطان- عنه التهم .

ولم يكتف بذلك بل لجأ إلى حيلة دنيئة حين حصل من السلطان على تفويض بسب المبتدعة على المنابر ، فلم يجد السلطان في ذلك بأساً فوافق عليه ، ولكن الكندري استغل هذه الموافقة فأقحم اسم أبي الحسن الأشعري ضمن المبتدعة الواجب سبهم ، وكل من كان يرفض الانصياع لذلك من الوعاظ والخطباء يفصل من عمله ويطرده من البلاد فنجم عن ذلك شر خطير فتنة كبرى امتد شررها إلى سائر المشرق وبات الأشاعرة في حزن مقيم^(١) .

وفي وسط هذه المحنة وذات يوم كئيب أسود جاء الأمر من قبل السلطان بالقبض على القشيري ، وإمام الحرمين والرئيس الفراتي وأبي سهل الموفق ونفيهم من المحافل ، وحين قرئ الكتاب هجم جماعة من الأوباش على الأستاذ الفراتي وعلى القشيري وأخذوا يجرونهما في الطرقات ، ويكيلون لهما أقذع أنواع التهكم والاستخفاف حتى وصل الشراسة بهما إلى محبس القهندر^(٢) .

ويبدو أن هذه ضريبة الشرفاء ! يدفعون الثمن غاليا وظل القشيري طريداً عن وطنه ، وعمول كقاطع طريق ، لا كرجل يدين له بالفضل والعلم الجمهور الغفير ، إلى أن جاء السلطان ألب أرسلان خلفاً لعمه طغرل ، وبمجيء أرسلان ووزيره الهمام الفذ

(١ ، ٢) دكتور إبراهيم بسيوني : مقدمة لطائف الإشارات ص ١٣ .

نظام الملك استقبل العالم الإسلامي كله والأشاعرة بوجه خاص والقشيري بوجه
أخص عهداً زاهراً آمناً وعاد القشيري إلى مدينته الحبيبة نيسابور حيث قضى بها بقية
عمره وبقي بها عشر سنوات^(١).

البيئة الفكرية التي عاصرها القشيري:

من الأمور العجيبة والمفارقات الملفتة للنظر أن هذا العصر، رغم وجود بعض
القلاقل، فقد كان عصر القشيري عصر النضوج الفكري وعصر العلوم الشرعية وقد تم
تقعيدها.

فإذا كان العصر العباسي الأول عصر الترجمة والنقل، وكان العصر العباسي الثاني
عصر تمثيل للثقافات المترجمة وبخاصة اليونانية والفارسية والهندية فإن هذا القرن -
القرن الذي عاش فيه القشيري وكان عصر التفتح والابتكار في سائر العلوم العقلية
والنقلية^(٢).

وإذن فباحث كالقشيري يعيش في القرنين الرابع والخامس من حيث العلوم
الإسلامية كالفقه والتفسير والحديث والكلام، وقد أصبح لها أسس علمية ترتب
عليها، وأصبح لها قواعد منهجية واضحة من حيث الوسيلة ومن حيث الغاية^(٣).

ويبدو أن هذه العوامل مجتمعة هي التي شكلت شخصية الإمام القشيري من حيث
أساتذته الذين تأثر بهم، وأصدقائه كالجويني والسلمي والبيئة الفكرية الخصبة التي
عاصرها، مثل احتكاكه بكتب الباقلاني.

أقول كل هذه العوامل تضافرت جنباً إلى جنب في تكامل مذهب القشيري - وهو
كما قلت في التمهيد - يجمع بين البعدين الصوفي والكلامي في فكره.



(١) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة لطائف الإشارات، ص ١٥.

(٢) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري سيرته - آثاره - مذهبه في التصوف ص ١٠ مجمع البحوث
الإسلامية ١٩٧٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٧.

موقف الإمام القشيري

من علم الكلام

نود أن نشير إلى أن القشيري اهتم بقضايا ومباحث علم الكلام، ولم تنقطع صلته به، فهو منذ يفاعته عاكف على دراسة كتب الباقلاني موصول المهمة بحلقات ابن فورك والإسفرائيني^(١).

ولقد درس الإمام القشيري أصول الدين حسب مذهب الإمام أبي حسن الأشعري.

وكما قلنا في تمهيدنا، أن البعدين الصوفي والكلامي لا ينفصلان، صحيح أن المنهج الصوفي يختلف عن المنهج الكلامي، إلا أنه لا يفصل بينهما فصلاً تاماً في كتاباته ودراساته، فالتأمل في الرسالة القشيرية، يرى أن الإمام القشيري يجمع بين الرؤية الكلامية والرؤية الصوفية وكما أشار إلى شيء من هذا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في تحليله للرسالة بقوله: فالرسالة والشكاية تهدفان إلى غاية واحدة هي الانتصار لمذهب أهل السنة في ميدان التصوف وعلم الكلام^(٢).

ومن جانب آخر نجد أن الإمام القشيري في تفسيره المعروف (لطائف الإشارات) يجمع بين البعد الصوفي والكلامي، وليس كما يرى الأستاذ الدكتور إبراهيم بسيوني: من أن نهج اللطائف هو: يعالج قضية هامة، وهي تفسير القرآن على طريقة أرباب المجاهدات والأحوال^(٣).

ويأخذ ابن تيمية على الإمام القشيري امتداحه علم الكلام، والقشيري يبدي تعجبه ممن يقول ليس في القرآن علم كلام، فالآيات كثيرة في القرآن الكريم في الأحكام الاعتقادية ودلائلها^(٤).

(١) انظر: دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته - آثاره - مذهبه في التصوف) ص ١٤٣ مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢ م.

(٢) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية ص ٤٦١.

(٣) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة لطائف الإشارات ٣/١ الهيئة المصرية للكتاب.

(٤) دكتور عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية مادة القشيري ص ٣٢٤ دار الرشد طبعة أولى، ١٩٩٢ م.

لقد كان القشيري فقيهاً أصولياً جمع بين طرق الأشعري والشافعي وابن فورك والإسفرابني .

كما أن ابن تيمية يقف موقفاً نقدياً من قضايا ومشكلات علم الكلام عند القشيري وخاصة في الرسالة القشيرية وقام يفندها موافقاً تارة ومختلفاً تارة أخرى في كتابه الاستقامة ، بل المتأمل في هذا المؤلف الكبير يجد أن أغلب موضوعاته هي للرد على القضايا الكلامية عند إمامنا^(١) .

كل هذا يدل دلالة أكيدة على أهمية النهج الكلامي عند إمامنا وموقف اللاحقين منه هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، أن القشيري لم يكتف بعرض قضاياها في مؤلفاته كالتحبير في التذكير ، وشرح أسماء الله الحسنى وغيرهما ، وهو ما يمثل الجانب البنائي في فكره الكلامي ، إنما يهتم الرجل بالجانب النقدي أيضاً ، ويتضح ذلك بصورة واضحة من خلال عرضه في دراسته «شكاية أهل السنة» فقد سجل فيها دفاعه عن أهل السنة أو الأشاعرة دفاعاً يدل على متانة الرجل وعلو كعبه من قضايا علم الكلام .

أقول إن إمامنا كان له باع طويل في قضايا علم الكلام وهو يجمع في عقليته بين البعد النقدي والبعد البنائي ، ولعل هذا يدل على أصالة الفكر الكلامي عند القشيري وهو القائل : لا يحجر علم الكلام إلا أحد رجلين جاهل ركن إلى التقليد وخلا عن طريق أهل النظر والناس أعداء ما جهلوا^(٢) ، وهو في هذا يتفق مع المدارس الكلامية الكبرى كالمعتزلة والأشاعرة التي ينتمي إليها وكذا الماتريدية^(٣) .



(١) انظر : كتاب الاستقامة تحقيق المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ في الجزء الأول من ص ٨١ يبدأ ابن تيمية بتتبع الرسالة القشيرية ، ويتبع موضوعات عديدة من هذا الكتاب ثم يعقب عليها موضعاً وجهة نظره فيها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ حتى أصبح من الممكن القول بأن أهم موضوع تناوله كتاب «الاستقامة» هو التعليق على كتاب الرسالة القشيرية فقد استغرق الجزء الأول من ص ٨١ إلى نهايته واستغرق صفحات عديدة من الجزء الثاني .

(٢) شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ص ٤٧ .

(٣) انظر دراستنا : المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- آداب المنيا المجلد السابع والعشرون يناير ١٩٩٨م ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

الألوهية

احتل موضوع الألوهية مساحة كبيرة في فكر القشيري ، وليس أدل على ذلك من أنه يفرد كتابات بكاملها لهذا الموضوع مثل التحبير في التذكير وشرح أسماء الله الحسنى وغيرهما من المؤلفات مما يدل دلالة أكيدة على عنايته بهذا الموضوع .

ولا شك أن القشيري يمثل دوراً مهماً في تطوير المذهب الأشعري ، ومحاولته إثبات أن عقيدة أعلام التصوف هي عقيدة الأشاعرة^(١) .

ومن جانب آخر ، يبذل قصارى جهده في التأكيد على حقيقة التوحيد والتنزيه للألوهية خاصة ، أن هناك العديد من التيارات الفكرية في عصره ، والتي لا تتفق مع نزعة الأشعرية ، مثل المعتزلة وغيرها من الفرق .

لهذا نجد أن إمامنا يؤكد بين الحين والآخر ، على حقيقة التوحيد والتنزيه بمنهج كلامي أصيل .

أولاً: التوحيد

يبدأ القشيري خطابه في الرسالة القشيرية بالتأكيد على حقيقة التوحيد وهذا يدل على أن الرجل لم يفصل فصلاً تاماً بين نزعة الصوفية والنزعة الكلامية فيذهب إلى أن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم ، واحد ، حكيم ، قادر ، عليم ، قاهر ، رحيم ، مريد ، سميع ، مجيد ، رفيع ، متكلم ، بصير ، متكبر ، قدير ، حي ، أحد ، باق ، صمد .

وأنه عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بإرادة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، حي بحياة ، باق ببقاء وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء ، سبحانه على التخصيص ، وله الوجه الجميل .

وصفات ذاته فحصته بذاته ، لا يقال هي هو ، ولا هو أغيار له ، بل هي صفاته الأزلية ونعوته السرمدية .

(١) انظر : دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ١٤٧ دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع .

وأنه أحادي الذات، ليس يشبه شيئاً من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات .
 ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صفاته أعراض، ولا يتصور في الخيال،
 ولا يقدر في العقول، لا جهة ولا مكان، ولا يجري عليه وقت ولا زمان ولا يجوز في
 وصفه زيادة ولا نقصان ولا تخصه هيئة وقد، ولا تقطعه نهاية وحد ولا يحله حادث،
 ولا يحمله على الفعل باعث، ولا يجوز عليه لون ولا كون ولا ينصره مدد ولا عود
 ولا يخرج عن قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه مفطور، ولا يعزب عن علمه
 معلوم، ولا هو عن فعله كيف يضع وما يضع ملوم، لا يقال له: أين هو لا كيف هو؟
 ولا يستفتح له وجود، فيقال: متى كان؟ ولا ينتهي له بقاء فيقال: استوفى الأجل
 والزمان، ولا يقال: لم فعل ما فعل؟ إذ لا علة لأفعاله^(١).

ويبرهن القشيري على حقيقة التوحيد، بدليل التغالب أو التمانع المشهور عند
 المتكلمين الذي أخذ به الأشاعرة وكذا الماتريدية ويعلق القشيري على الآية الكريمة
 ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١] اتخاذ الأولاد لا يصح
 كاتخاذ الشريك، والأمران جميعاً داخلان في حد الاستحالة لأن الولد أو الشريك
 يوجب المساواة في القدر، والصمدية تتقدس عن جواز أن يكون له مثل أو جنس^(٢).

وقوله جل ذكره: ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ
 عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (٩١) عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].
 يرى إمامنا أن كل أمر نيظ باثنين فقد انتفى عنه النظام وصحة الترتيب وأدلة التمانع
 مذكورة في مسائل الأصول^(٣).

ثانياً: التنزيه

كما اهتم القشيري بالتأكيد على حقيقة التوحيد كذلك اهتم بتنزيه الألوهية عن
 المشابهة والمثلية والتجسيم وغيره .

(١) القشيري: الرسالة القشيرية تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد ص ٤٨ بيروت ١٩٩٠، وأبو العلا
 عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٦٧) .
 (٢) القشيري: لطائف الإشارات (٢/ ٥٨٦) .
 (٣) المرجع السابق ٥٨٧/٢ .

الواحد الأحد

يذهب القشيري في تنزيه الألوهية عن المشاركة، والشبيه عن طريق تحليله للمعنى الدلالي للغة، ولعل هذا يعود إلى تمكنه من اللغة ومن ناصيتها.

قال تعالى: ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النحل: ٢٢] وقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فالواحد حقيقة هو الذي لا قسم له، ولا يستثنى منه^(١).

وقال ابن فورك رحمه الله: الواحد في وصفه عز وجل له ثلاثة معان: أحدها: لا قسم له لذاته فإنه غير متبعض ولا متجزئ. والثاني: أنه لا شبيه له، تقول العرب فلان واحد في عصر أي لا نظير له، والثالث: أنه لا شريك له في أفعاله يقال فلان متوحد بهذا الأمر أي لا يشاركه فيه أحد ولا يعاونه^(٢). واعلم أن من الناس من لا يفرق بين الواحد والأحد في المعنى، ومنهم من يفرق فيقول الواحد اسم المفتوح العدد يقال: واحد اثنان ثلاثة، والأحد اسم لنفس ما يذكر معه من العدد وقيل: الأحد إنما يذكر في الإثبات في وصف الله عز وجل على وجه التخصيص^(٣).

تنزيه عن المثلية

يؤكد إمامنا على تنزيه الله عن المثلية والشيئية، لأنه فاطر السماوات والأرض، ولأنه لا مثل يضارعه، ولا شكل يشاكله، والكاف في ليس «كمثله» صلة أي ليس مثله شيء ويقال لفظ «مثل» صلة، ومعناه ليس كهو شيء. ويقال: معناه ليس له مثل؛ إذ لو كان له مثل لكان كمثله شيء وهو هو، فلما قال: ليس كمثله شيء فمعناه: ليس له مثل والحق لا شبيه له في ذاته ولا صفاته ولا أحكامه^(٤).

وينقد القشيري هؤلاء المجسمة والمشبهة الذين وقعوا في التشبيه والتجسيم فيقول: «وقد وقع قوم في تشبيه ذاته بذات المخلوقين فوصفوه بالحد والنهاية والكون في

(١) (٢، ٣) القشيري: التذكير بتحقيق دكتور إبراهيم دسوقي ص ١٢٣.

(٤) القشيري: لطائف الإشارات (٣/ ٣٤٥) ص ٣٤٥.

المكان ، وأقبح قولاً منهم مَنْ وصفوه بالجوارح والآلات ، فظنوا أن بصره في حذقة وسمعه في عضوٍ وقدرته في يدٍ إلى غير ذلك^(١) .

ويذهب القشيري في نقده أيضاً لقياس الغائب على الشاهد الذي أوقع المتكلمين في أخطاء لا حصر لها ، وهو متنبه إلى ذلك وخاصة عند المعتزلة فنقدمهم بقوله : وقوم قاسوا حكمة عبادة ، فقالوا : ما يكون من الخلق قبيحاً فمنه قبيح ، وما يكون من الخلق حسناً فمنه حسن وهؤلاء كلهم أصحاب التشبيه -والحق يستحق للتنزيه دون التشبيه ، مستحق للتوحيد دون التحديد ، مستحق للتحصيل دون التعطيل والتمثيل^(٢) .

ومن خلال نقده هذا -قياس الغائب على الشاهد- سنلحظ موقفه النقدي من المعتزلة والحاسم ، واختلافه عنهم هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمكنه من علم الأصول والقياس أدى به إلى هذا الموقف الكلامي المتوازن بين القياس الفقهي والمعالجة الكلامية كما أننا نراه موفقاً بين التنزيه عن المثلية والتوحيد دون تعطيل للذات الإلهية .

تنزيهه عن الحوادث والأعراض

ينزه القشيري الله - سبحانه وتعالى - عن صفات المخلوقين والحوادث والعوارض ، ويرى أنه ينبغي أن تنتفي المقارنة بين الله القديم بذات المخلوقين المتصفة بالحدوث ، ويعقب على الآية القرآنية في قوله تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ [النحل : ١٧] تدل الآية على نفي التشبيه بينه وبين خلقه ، وصفات القدم لله مستحقة ، وما هو من خصائص الحدوث ، وسمات الخلق يتقدس عن جميع ذلك الحق سبحانه ولا تشبيه ذات القديم بذوات المخلوقين ، ولا صفاته بصفاتهم ، ولا حكمه بحكمهم^(٣) .

وفي سخريه لاذعة ، يتهم القشيري بأصحاب هذه المزاعم ، فيتساءل : إذا كان لكم ممالك لا ترضون بالمساواة بينكم وبينهم ، مع أنكم متشاكلون أن يقدر في وصفه أو يساويه عبده ، أو يكون مملوكة شريكاً له ؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٤) .

(١) ، (٢) القشيري : لطائف الإشارات ، ٣ / ٣٤٥ .

(٣) المرجع السابق : ٣٣٧ .

(٤) لطائف الإشارات : ص ١٥٥ ، ١٥٦ وانظر أيضاً الدسوقي : الإمام القشيري سيرته - آثاره - مذهبه في التصوف ص ١٤٧ .

ثالثاً: براهين وجود الله عند القشيري

البرهان الأول:

ينطلق القشيري من موجودات ومخلوقات العالم إلى الخالق، ومن الآيات البينات الواضحات التي تدل على قدمه وتخبر العقول على وحدانيته فقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] أي علم الله وأخبر الله وحكم الله بأنه لا إله إلا هو، فهو شهادة الحق للحق بأنه الحق، وأول من شهد بأنه الله - فشهد في آزاله بقوله وكلامه وخطابه الأزلي وأخبر عن وجوده الأحدى، وكونه الصمدي، وعونه القيومي، وذاته الديمومي، وجلاله السرمدي، وجماله الأبدي فقال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ ثم في آباهه ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ أي بين الله بما نصب من البراهين وأثبت من دلائل اليقين وأوضح من الآيات وأبدى من البينات فكل جزء من جميع ما خلق وفطر، ومن كتم العدم أظهر وعلى ما شاء من الصفة الذاتية حصل من أعيان مستقلة وآثار في ثاني وجودها مضمحلة، وذوات للملاقة قابلة، وصفات في المحال متعاقبة فهو لوجوده مفصح ولربوبيته موضع، وعلى قدمه شاهد، وللعقول مخبر بأنه واحد، عزيز ماجد شهد سبحانه بجلال قدره، وكمال عزه حين لا جحد ولا جهود ولا عرفان لمخلوق ولا عقل ولا فاق ولا كفر ولا حدثان ولا غير، ولا إلحاد ولا شريك ولا فهم ولا فكر، ولا سماء ولا فضاء، ولا ظلام ولا ضياء ولا وصول للمزدوجات ولا فضول باختلاف الآفات قوله جل ذكره «والملائكة» لا يؤيد شهادته بوحدانيته بشهادة الملائكة، بل أسعدهم وأيدهم، حين وفقهم بشهادته وسددهم، وإلى معرفة وحدانيته أرشدهم قوله جل ذكره: ﴿وَأَوَّلُوا الْعِلْمَ﴾ وهم أولياء بني آدم إذا علموا جلال قدرته، وعرفوا نعت عزمه فأكرمهم حيث قرن شهادته بشهادتهم، فشهدوا عن شهود وتعيين، لا عن ظن وتخمين، إن لم يدركوه - اليوم - ضرورة وحساً، لم يعتقدوه ظناً وحساً تعرف إليهم فعرفوه، وأشهدهم فلذلك شهدوا ولم يقل إنه من هو لما عرفوا من هو^(١).

البرهان الثاني:

اهتم الأشعري بالبرهنة على وجود الله ويتساءل في أول كتاب اللمع: إن سأل

(١) القشيري: لطائف الإشارات (١/ ٢٢٦، ٢٢٧).

سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق صانعاً ومدبراً دبره؟ قيل : الدليل على ذلك أن الإنسان -الذي هو في غاية الكمال والتمام- كان نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً وعظماً ودماً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأننا نراه في حال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأً ولا أن يخلق لنفسه جراحة^(١) .

ومن الواضح أن الأشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية التالية : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ (١٦) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٧) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون : ١٢ - ١٤] .

ويذهب القشيري في تفسيراته للآيات القرآنية إلى نفس الدليل والبرهان ، ويعلق على الآية القرآنية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ ويقال خلقهم ، ثم من حال إلى حال نقلهم يغير بهم ما يشاء تغييره^(٢) ، بل المتأمل في تفسيره في اللطائف ، يجد العديد من الإشارات والتلميحات لمثل هذا الدليل .

وتتفق كل المدارس الكلامية في الاستشهاد بالآيات التي تهيب بالعقل أن يتفكر في آيات الكون ويرقى من ذلك إلى إثبات وجود الخالق^(٣) .

إذن فهو البرهان المعتاد عند المتكلمين من الاستدلال على الصانع من إحكام صنعته وتدبيره^(٤) .



(١) دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ص ٥٣٥ .

(٢) القشيري : لطائف الإشارات ص ٥٦٩ .

(٣) جاردية : دائرة المعارف الإسلامية مادة الله ص ٣٢٣ .

(٤) دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ص ٥٣٤ ، دكتور عبد الفتاح فؤاد : الفرق الإسلامية : ١٧٥ .

الأسماء والصفات

الأسماء:

اهتم القشيري بشرح وتحليل أسماء الله الحسنى ، ولقد أفرد لهذا الموضوع كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» و«التحبير في التذكير» وغيرهما ، والمتأمل في نهج القشيري يرى أنه يقوم بتحليل كل اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى ، ثم يربط بين الاسم والسلوك العملي للإنسان ، أي أن الهدف الغاية من دراسة هذه الأسماء أن يتخلق الإنسان بأخلاق الله .

ويبدو لنا أن هذا الجانب العملي يعتبر إضافة جديدة من جانب القشيري لدراسة مباحث علم الكلام ، فهو لا يكتفي بمجرد عرضه للجانب النظري وحسب لهذه الأسماء ، بقدر ما يحاول أن يؤسس السلوك العملي المترتب على فهمها والتأثر بها . ولقد كان لهذا النهج الأثر الكبير في اللاحقين ، مثل حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي يطبق المنهج نفسه في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»^(١) .

ويبدو أن ما حدا بالإمام القشيري إلى هذا المسلك كما يقول الدكتور إبراهيم بسيوني ، وكأن القشيري بهذا التوضيح أراد أن يثبت أن المعتزلة حينما ذهبوا إلى نفي الصفات ، قد حرموا الإنسان من مزايا معرفية وسلوكية جديدة بأن تحترم في كيف هذا الموضوع الجليل الخطير «مبحث الأسماء والصفات الإلهية» فهو لم يخرج به من الخبر الجدلي النظري فقط بل آلى على نفسه أن يثبت لكل ذى عينين وذى قلب أن مبحث الأسماء والصفات أشبه بالينبوع الصافي الذي لا ينفد معينه ، وأن كل قطرة في تلاحقه تماسك مع قطرات تتقدم وقطرات تتلو في نسيج متناغم أخاذ مما للعبد من جهود في المعرفة تتلوها نعم من صاحب الجولة سبحانه^(٢) .

ويمكننا أن نشير إلى منهج الإمام القشيري في دراسته للأسماء والصفات وكما عرضه في «التحبير في التذكير» وفي «شرح أسماء الله الحسنى» .

(١) انظر دكتور إبراهيم بسيوني : مقدمة التحبير في التذكير ص ٦ ، عالم الفكر .

(٢) المرجع السابق : ص ١٢ .

الأسماء والصفات عند القشيري

اسم الذات

وهو اسم (الله) اسم لم يتسم ولن يتسم به أحد سواه سبحانه فهو له وحده، ومعه «الرحمن» ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: ١١٠].

صفة الذات:

وهي الصفة التي قامت بها الذات النورانية منذ الأزل، سواء وجدت المخلوقات، أم لم توجد، فليس فيها ما يشعر بغير الذات ويجب أن تشتد العناية بمعرفة أن المخلوق لا يجوز أن يكون يتصف بصفات ذات الحق، فلا يكون عالماً بعلم الحق، ولا قادراً بقدرته، ولا سميعاً بصيراً بسمعه وبصره، ولا يحيا بحياته، ولا باقيا ببقائه لأن الصفة القديمة لا يجوز قيامها بالذات الحادثة كما لا يجوز قيام الصفة الحديثة بالذات القديمة وهذا هو أصل التوحيد.

صفة الفعل

وهي الصفة التي تتجلى وتعمل فيها المخلوقات «كالوهاب» «والرزاق» والمحیی والممیت فهي مرتبطة بمن يوهب وبمن يرزق وبمن يحيي وبمن يموت بقدرته القادرة الفاعلة المؤثرة المنتشرة في كل خبايا الكون جباله وسهوله وبحاره وشموسه وكواكبه في النبات والحيوان والإنسان.. هذا كله مرتبط بأفعاله الإلهية فهي منذ خلقه إلى فناءه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فيقول مثلاً عند «الوهاب» الوهاب المعطى والوهاب مبالغة وهو من صفات الفعل.

ولكن القشيري هنا يفتح باباً صغيراً ليدخل بنا إلى إضافة هامة هي أن الوصف الواحد من هذا القبيل الأخير يمكن أن ينصرف إلى الذات الإلهية، فيكون لذلك ما يتناسب مع معاني (المطلق) ثم يمكن أن يستخدم تارة أخرى لكي يوصف به المخلوق هنا ويستوجب المعاني الملائمة للمخلوق النسبي^(١) ولا شك أن القشيري كان توقيفياً في شرحه لأسماء الله الحسنى، مستنداً إلى حديث النبي ﷺ «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» (متفق عليه).

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة من التحبير في التذكير ص ١٣ وما بعدها.

وفي الحقيقة، إن الأسماء الحسنی التسعة والتسعين لا تستوعب من ناحية مجموع الأسماء القرآنية كلها، ومن ناحية أخرى فإن بعضها لا يقع بنصه في القرآن، ونتيجة لهذا فإن مجموع هذه الأسماء ليس دائماً ثابتاً على الإطلاق وكان عرضه لاختلافات^(١).

ولهذا أصبحت هذه المسألة خلافية بين علماء الفرق، فأسماء الله تعالى من حيث التوقيف ليست مقصورة على تسعة وتسعين، بل ورد التوقيف بأسماء سواها، ففي رواية أخرى عن أبي هريرة إبدال لبعض هذه الأسماء بما يقرب منها، وإبدال بما لا يقرب منها فأما الذي يقرب منها الأحد بدل الواحد والقاهر بدل القهار^(٢).

وإن كان مذهب الأشاعرة في العموم يذهب إلى أن أسماء الله توقيفية ولا يجوز القياس في أسماء الله^(٣).

بخلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية فإن العقل إذا أثبت صفة (سواء أكانت من صفات الوجود أو السلب والفعل) تصح للرب جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها وردت به النصوص أو لم ترد^(٤).

الذات والصفات

عرض الإمام القشيري للذات والصفات، وكما أشرنا لمنهجه في الصفات السابقة، إلى صفات الذات وصفات الفعل، وهو في هذا يتفق مع مدرسة الأشاعرة.

فلقد أثبت الأشعري والأشاعرة جميعاً سبع صفات أزلية للذات الإلهية وهي العلم، القدرة، الإرادة، الكلام، السمع، البصر، الحياة وأثبتوها بالعقل والنقل جميعاً^(٥). وفي هذا لم يختلف القشيري عما ذهب إليه الأشاعرة^(٦).

(١) جاردية : دائرة المعارف الإسلامية مادة الله ٤ / ٢٧٨ طبعة دار الشعب .

(٢) المرجع السابق : ص ٢١٠ .

(٣) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ١٧٨ .

(٤) جاردية : دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٧٧ .

(٥) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ١٧٩ .

(٦) دكتور إبراهيم بسيوني : الإمام القشيري : حياته وتصوفه وثقافته ص ٣١ .

ولقد أثارت بعض هذه الصفات الإلهية إشكالات مثل صفة الكلام، وهل كلام الله (القرآن) حادث أم قديم، . . إلخ، جذور هذه المشكلة منذ ما عرف بمحنة أحمد ابن حنبل أو محنة خلق القرآن، ولعل التساؤلات التي تطل برأسها على بساط البحث ما موقف القشيري من هذا المشكل؟ .

كلام الله

ذهب الإمام القشيري يوضح حقيقة موقفه من «صفة الكلام» وهو لا يختلف مع ما ذهب إليه الأشعري: حروف القرآن مخلوقة. أما الكلام الحقيقي الذي هو كلام الله وصفة من صفاته فقديم^(١).

يمكننا القول أن الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسى القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي وهو محدث فأى المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله ولتأكيد نسبته إلى الله لا بد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظي ومن ثَمَّ فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظي ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام، وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه ليس الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم^(٢).

ولم يختلف الماتريدية^(٣) مما ذهب إليه القشيري والأشعرية من أن دليل السمع والنقل على قدم صفة الكلام، فالسمع قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وأما العقل: إن كل عالم قادر لا يتكلم عن آفة يكون من عجز أو منع والله متعال، ثبت أنه متكلم^(٤).

ويزود الإمام القشيري عن عقيدته الأشعرية وخاصة في شكاية أهل السنة بحكاية

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٦٧).

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشعرية) ص ٥٧.

(٣) انظر دراستنا: المنهج الوسيط عند الماتريدية - حوله آداب المنيا ١٩٩٨ ص ٣٣٠ وما بعدها.

(٤) الماتريدي: التوحيد ص ٥٧.

ما نالهم من المحنة فينقد المعتزلة الذين يفترون على الأشعرى بقولهم إنه يقول في مذهبته: إن موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله فسبحان الله كيف لا يستحي من يأتي بمثل هذا البهتان الذي يشهد بتكذيبه كل مخالف ومخالف وأن حد ما يجوز أن يسمع عن الأشعري هو الوجود وكلام الله عنده قديم فكيف يقول: لا يجوز أن يسمع كلام الله وقد قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ومذهبته أن الله تعالى أفرد موسى عليه السلام في وقته بأن أسمع كلام نفسه بغير واسطه ولا على لسان رسول وإنما لا يصح هذا على أصول القدرية الذين يقولون إن كلام الله مخلوق في الشجرة وموسى عليه السلام سمع الشجرة^(١).

ومن زاوية أخرى نجد الإمام القشيري يؤكد على أن الكلام صفة قديمة، فهو مكتوب في المصاحف على الحقيقة لا على المجاز ومن قال إن القرآن ليس في المصاحف على هذا الإطلاق فهو مخطئ بل القرآن مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقرآن كلام الله وهو قديم غير مخلوق ولم يزل الله به متكلماً ولا يزال به قائلاً ولا يجوز انفصال القرآن عند ذات القديم سبحانه ولا الحلول في المحال وكون الكلام مكتوباً على الحقيقة في أبواب لا يقتضي حلوله فيه لا انفصاله عن ذات المتكلم^(٢).

وواضح أن أسلوب القشيري النقدي في الشكاية كان يعوزه الدليل، فواضح أن حماسه الشديد طغى هنا - فيما نعتقد - على التفرقة بين الكلام النفسي والحروف والكلمات لذلك نجد أن القشيري كان متأرجحاً في الرأي في لطائفه فتارة يقول: سمع النداء من الله لا من الشجرة كما توهم المخالفون من أهل البدع وحصل بالإجماع: أن موسى سمع تلك الليلة كلام الله^(٣) وتارة يقول: ولا ينكر في الجواز أن يكون الله قد أسمع موسى كلامه بإسماع خلقه له، خلق كلاماً في الشجرة فسمع كلام الله القديم، سمع كلاماً في الشجرة أيضاً وهذا جائز عن طريق العقل^(٤).

وبعد. فهل أجرؤ على القول، إن إمامنا القشيري قد بذل قصاري جهده في التدليل على قدم الكلام كصفة ذاتية لله، وأن الأشعري كان أكثر منه اتساقاً؟!!

(١) القشيري: شكاية أهل السنة ص ٣٩، انظر أيضاً. رابحة نعمان توفيق: مشكلة الذات والصفات الإلهية عند القاضي عبد الجبار منشورات جامعة الكويت ١٩٩٧ ص ٢٢٤ ما بعدها.

(٢) القشيري: شكاية أهل السنة: ص ٤٠.

(٣، ٤) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته آثاره) ص ١٥١.

الصلة بين الذات والصفات

انتهينا من عرضنا للصفات وأنها قديمة بقديم الذات ، ، وناقشنا صفة الكلام ومادار حولها من سجال وخاصة موقف القشيري النقدي من المعتزلة ، ولعل المشكلة التي كانت تشغل الدوائر الكلامية آنذاك . . ما الصلة بين الذات والصفات؟

لقد أثار المتكلمون مشكلة البحث في الصلة بين الذات وصفاتها ، فأنكر المعتزلة القول بأن الصفات هي غير الذات ، لأن ذلك يفضي إلى القول بتعدد القدماء ، وهو مخالف للتوحيد ، ومشابهة لعقيدة النصارى في الأقانيم الثلاثة ، وذهب المعتزلة إلى أن الصفات هي هي ، أي أن الصفات الإلهية التي أثبتوها وهي العلم والقدرة والحياة ، إنما هي عين الذات الإلهية ، وليس زائدة عليها أو مغايرة لها ، فألزمهم خصومهم بالنتيجة المنطقية وهي الإقرار بأن القدرة هي الحياة وهي العلم وهذا باطل وجاء الأشاعرة ، وعالجوا المشكلة ، فلم يذهبوا إلى أن الصفات مغايرة للذات ، خشية الوقوع فيما حذر منه المعتزلة وهو الشرك ، كما لم يوافقوا المعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات حتى لا تلزمهم النتيجة المنطقية التي لزمتم المعتزلة فأثروا رفض الموقفين جميعا وأعلنوا أن الصفات لا هي هو ولا غيره فأخذ خصومهم رفع النقيضين^(١) .

ولقد كان السلف أكثر توفيقا في معالجاتهم لقضية الصفات فهم قد فهموا الوجدانية في الذات والصفات والأفعال ومعناها أنه ذاته ليست مركبة ، وليس لغيره بذات تشبه ذاته ، وأنه ليس له صفتان من جنس واحد كقدرتين وعلمين ، وليس لغيره صفة كصفته ، وأن الأفعال كلها خيرها وشرها اختيارها واضطراريها مخلوقة لله وحده بلا شريك ولا معنى^(٢) .

لقد دافع القشيري عن موقف الأشعري في «الشكاية» وتابعه في معالجته لقضية الصفات لا هي هو ولا هي غيره ، ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى القشيري

(١) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ٢٥٨ .

(٢) انظر: محمود محمد خطاب السبكي: مقدمة الدين الخالص ج ١/ ١٧ ، عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية ص ٧٣ .

في متابعته للأشعري وأنه لم يأت بجديد!، إلا أنه- والحق يقال- حاول أن ينزه الذات الإلهية عن المشابهة والتعطيل، ولعل معالجته للصفات الخيرية لتدل دلالة أكيدة على تأويل الصفات بطريقة متوازنة تحافظ على وحدة الذات وتنزيهاها عن المشابهة والمثل، وهذا ما سنعرضه في الصفات القادمة؟

الصفات الخيرية:

أشرنا من قبل أثناء تمهيدنا، إلى أن القشيري نشأ وقد نضج علم الكلام واستوى عوده وتأثر بالباقلاني والأشعري وابن فورك والإسفرائيني، ولهذا نجد أن إمامنا في دراسته للصفات الخيرية يلجأ إلى تأويل هذه الصفات، خاصة في تفسيره لطائف الإشارات، مما يدل دلالة أكيدة على أن إمامنا لم يكن صوفيا وحسب بقدر ما كان يود تأسيس وتجديد مباحث علم الكلام، وأصبح لدينا قناعة، أنه قد آن الأوان من أن يتبوأ القشيري مكانته اللائقة في النسق الأشعري، وأن يمثل حلقة لا يمكن إنكارها أو تجاهلها من قبل الدارسين.

يذهب القشيري إلى التأويل في معالجته للصفات الخيرية، وهو في هذا يشبه الأشعري في مرحلته المتأخرة، وكذا يشبه أبا منصور الماتريدي عميد المدرسة الماتريدية.

فهناك بعض الصفات وصف بها الحق نفسه، ولكنها في نفس الوقت تشعر بحسب استعمالها المألوف- بالجسمية. مثل الوجه، واليد، والعين، ونحوها، وهنا نجد أنفسنا نلتمس المعاذير للمعتزلة، حين نفوا الصفات منعاً للتركيب الذي قد ينشأ عن وجود وصف وموصوف، أو حامل ومحمول، ولهذا: كان على القشيري أن يوفق بين إثبات الصفات ونفي التشبيه وإلا بدا موقف المعتزلة من المشكلة مقتنعا وسليماً^(١).

فالمأمل في لطائف الإشارات يرى إمامنا القشيري يؤول مثل هذه الآيات الخيرية، فالحق يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] يقول: استواء عرشه في السماء معلوم، وعرشه في الأرض قلوب أهل التوحيد^(٢).

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري ص ١٤٥.

(٢) القشيري: لطائف: ٤٤٦/٢.

ويفسر الاستواء تفسيراً أكثر وضوحاً ويحافظ على تنزيه الذات الإلهية ، ويقول المولى تبارك وتعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٩] فالأكوان بقدرته استوت ، لا أن الحق سبحانه بذاته على مخلوق استوى وأنى بذلك والأحادية والصمدية حقه وما توهموه من جواز التخصيص بمكان فمحال ما توهموه إذ المكان به استوى ، لا الحق سبحانه على مكان بذاته استوى^(١) .

ولقد كان السلف من المؤمنين بالتفويض في التشابه لذلك يقول بعض السلف كمالك بن أنس رضى الله عنه جواباً للسائل عن معنى (الرحمن على العرش استوى) الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أظنك إلا ضالاً^(٢) .

ولم يكن القشيري بدعاً في التأويل ، فهو يمضي في حدود ما تتسع له طبيعة اللغة العربية في «المجاز» .

وحول صفة «الوجه» نجد القشيري يجتهد في تأويل اللفظ تأويلاً يتفق مع بساطة الذات . فالآية : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] يقول وجهه : صفة من صفاتها لا تستقل إلا به ، فإذا بقى وجهه فمن شرط بقاء وجهه بقاء ذاته ، لأن الصفة لا تقوم إلا بوجوده ، ولا يكون هو باقياً إلا موجوداً أوصافه الذاتية الواجبة له ، ففي بقاء وجهه بقاء ذاته وبقاء صفاته وفائدة تخصيص الوجه بالذكر هنا لا يعرف وجوب وجهه إلا بالخبر والنقل دون العقل ، فخص الوجه بالذكر لأن في بقاء الوجه بقاء الحق بصفاته^(٣) .

(١) القشيري : لطائف الإشارات ٢ / ٧٤ .

(٢) محمود محمد خطاب السبكي : مقدمة الدين الخالص ج ١ / ٢٩ ، ابن تيمية الاستقامة : تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ص ١٦١ وما بعدها مكتبة ابن تيمية .

(٣) القشيري : لطائف الإشارات ٣ / ٨٥ ، أيضاً انظر تفسيره للآية الكريمة ﴿ وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن : ٢٧] والوجه : صفة لله - سبحانه - لم يدل عليه العقل قطعاً ودل عليه جوازاً ، وورد الخبر بكونه قطعاً ويقال : في بقاء الوجه بقاء الذات لأن الصفة لا تقوم بنفسها ، ولا محالة شرطها قيامها بنفسه وذاته وفائدة تخصيص الوجه بالذكر أن ما عداه يعرف بالعقل ، والوجه لا يعلم بالعقل وإنما يعرف بالنقل والإخبار (لط / ج ٣ / ٥٠٨) .

ولفظ اليد ذكر في غير موضع من القرآن ويحاول القشيري أن يؤولها أيضا تأويلا مقبولا ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْيَعُونَكَ إِنَّمَا يَأْيَعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] أي يد الله في المنة عليهم بالتوفيق والهداية.

من هنا لم يجد إمامنا أية غضاضة في ذلك، فهو يأول ما في القرآن والحديث من ألفاظ تشير إلى التشبيه أو التجسيم كالمعية في قوله تعالى ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] فإن معناها «معه» بالنصرة والكلاءة أو العلم والإحاطة ومثل قوله ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] أي قريب من قلب العبد الذي فقد الحس بكل ما سوى الله^(١).

وعلى هذا، ينفي القشيري كل دعاوى التشبيه والتمثيل في المواضع التي يتمسك بها بعض الحرفيين تمسكا مهلكا مثل، «وجاء ربك» ومثل «اليَد» و«العين» و«الوجه»^(٢).

رؤية الله في الآخرة

يرى الإمام القشيري، أن مسألة رؤية الله في الآخرة، إحدى المسائل التي هوجم الأشعرى بسببها، من الوزير الكندري المعتزلي وأخذ يسببه على المنابر أو على حد قوله: «وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر خيره وشره ونفعه وضره بإثبات صفات الجلال لله من قدرته وعلمه وإرادته وحيواته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه ووجهه ويده وأن كلام الله غير مخلوق وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته وأن إرادته نافذة وما يخفى من مسائل الأصول»^(٣).

ولقد حاول الأشعري أن يسوق الشواهد العقلية والسمعية للتدليل على جواز رؤية الله يوم القيامة^(٤).

فالشواهد السمعية من القرآن يسوقها الأشعري في «اللمع» وفي «الإبانة» وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ويعلق الأشعري: ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه. . وأيضاً فإن نظر

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية ص ٤٦٧.

(٢) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري حياته تصوفه وثقافته ص ٣٢.

(٣) القشيري: شكايه أهل السنة ص ٩.

(٤) دكتور عبد الرحمن بدوي: مذهب الإسلاميين ص ٥٤٨ وما بعدها.

الانتظار لا يكون في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم . وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم^(١) .

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر ، وهو أن معنى قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٣] أي أنها رائية ربها عز وجل مما يبطل قول المعتزلة إن الله - عز وجل - أراد بقوله : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ نظر الانتظار أنه قال ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ونظر الانتظار بها لا يكون مقرونا بقوله «إلى» لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : «إلى» ألا ترى أن الله عز وجل لما قال ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صِحَّةَ وَاحِدَةٍ﴾ [يس : ٤٩] ، لم يقل : «إلى» إذ كان معناه الانتظار ، فقال عن بلقيس : ﴿فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل : ٣٥] فلما أرادت الانتظار لم تقل : إلى^(٢) .

وبطبيعة الحال نجد الإمام القشيري وهو الأشعري حتى النخاع ، يدافع عن رؤية الله في الآخرة وقد اطلعنا على قصيدة له سماها ابن عساكر في تبين كذب المفترى «العقيدة المنظومية في الاعتقاد» يعرض فيها مذهبه .

يقول يراه المؤمنون بغير شك ولم يجب له وصفاً محالاً
إشارة إلى الرؤية السعيدة حيث يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة بلا كيف ولا حد
وهذا هو مذهب أهل السنة جميعاً^(٣) .

كما أن القشيري ، يؤمن كما يؤمن الشافعي برؤية الله في الآخرة وقد أشار إلى شيء من هذا السبكي في طبقاته^(٤) أو على حد تعبير القشيري : اليوم سرّاً بسر من حيث المشاهدة وغداً جهراً بجهر من حيث المعاينة^(٥) .

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي : مذهب الإسلاميين ص ٥٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥٣ .

(٣) دكتور قاسم السامرائي : دراسة وتحقيق للقصيدة المنظومية للقشيري المجلد (١٨) مجلة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٩ .

(٤) طبقات الشافعية : ١ / ١١٥ .

(٥) دكتور إبراهيم بسيوني : الإمام القشيري ص ١٦٢ .

والتأمل لما عرضه الإمام القشيري في اللطائف يرى أنه يؤكد على حقيقة الرؤية في الآخرة بالأدلة السمعية فالآية الكريمة ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (١٤) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٤، ١٥] أي غطى على قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي . . وكما أنهم اليوم ممنوعون عن معرفته فهم غداً ممنوعون عن رؤيته ودليل الخطاب أن يكون المؤمنون يرونه غداً كما يعرفونه اليوم (١).

ويستند القشيري إلى آيات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] كدليل سمعي، يقول «ناضرة» أي مشرقة حسنة، وهي مشرقة لأنها إلى ربها «ناظرة» أي رائية لله والنظر المقرون بـ «إلى» مضافاً إلى الوجه لا يكون إلا الرؤية، فالله تعالى يخلق الرؤية في وجوههم في الجنة على قلب العادة، فالوجوه ناظرة إلى الله تعالى ويقال: العين من جملة الوجه فاسم الوجه يتناوله ويقال: الوجه لا ينظر ولكن العين في الوجه هي التي تنظر كما أن النهر لا يجري ولكن الماء في النهر هو الذي يجري قال تعالى: ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] (٢) ويروى ابن تيمية ما جاء على لسان أبي القاسم قال: سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول: سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبري يقول: سمعت سهل بن عبد الله التستري يقول: ينظر إليه تعالى المؤمنون بأبصارهم من غير إحاطة ولا إدراك نهاية (٣).

ويعلق ابن تيمية على ذلك: وهذا الكلام من أحسن الكلام، وكلام سهل ابن عبد الله في السنة أسد وأصوب من كلام غيره (٤).

والملاحظ أن القشيري قد تأثر تأثراً كبيراً بالأشعرى في تحليله للآيات القرآنية، وإن كنا نلاحظ أن إمامنا يحتاط من أقوال المعتزلة في الإدراك بالحد والجسمية من العين على المرئى وكما هو واضح من تفسيره للآية أنه الذكر «فالله يخلق الرؤية في

(١) القشيري: لطائف الإشارات: ٧٠١/٣.

(٢) المرجع السابق ٦٥٧/٣.

(٣، ٤) ابن تيمية: الاستقامة تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ص ١٥٨، مكتبة ابن تيمية.

وجوههم» مما يدل على أن الرؤية بهيئة مخصوصة يمنحها الله للمؤمنين في الآخرة. وهي على العموم رؤية لا تحتاج إلى حدقة عين أو تقلب مقلة في جهة بل يرونها بلا كيفية^(١) وبهذا يلتقي القشيري في هذا الصدد مع الأشاعرة وكذا الماتريدية^(٢) وإن اختلف عن المعتزلة^(٣).

...

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (حياته- تصوفه) ص ٣٦.

(٢) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية: ص ٣٣٥-٣٤٠.

(٣) انظر: دكتور أحمد محمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٢٥ يقول: (أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء وذلك كله محال في جنب الله، واستندوا في ذلك إلى آيات وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (٢٦) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] ناظرة بمعنى منتظرة، أيضا الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ١٧٥، زهدى جبار الله: المعتزلة ١٩٤٧ ص ٨٣، انظر أيضا موقف شيخ من شيوخ المعتزلة الكبار ألا وهو القاضي عبد الجبار في دراسة. رابحة نعمان توفيق: مشكلة الذات والصفات الإلهية منشورات جامعة الكويت ١٩٩٧ تقول: وبوجه عام فإن القاضي عبد الجبار، في مبحثه الخاص بالرؤية إنما كان يستهدف إصابة غرضه الأساسي الذي يتسق مع قوله بالتوحيد والتنزيه وهو نفى رؤية الله تعالى نفيا مطلقا، ولقد ذكر الأدلة السمعية والعقلية التي أوردها المخالفون واعتبرها شبيها حاول تنفيدها وإبطالها انظر المرجع ص ٢٨٩ وما بعدها.

مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار، من المشكلات المعقدة في الفكر الإسلامي، وهل الإنسان مجبر أم مختار؟ وفي رأينا أن هذه المشكلة من المشكلات التي -مازالت- وستظل تشغل العقل الإسلامي.

وفي الحقيقة أن القرآن الكريم يعرض تارة لموقف الاختيار والإرادة ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨].

وتارة أخرى، يعرض لموقف الجبر ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالاختيار والنصوص التي توحى بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه، فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في نطاق وجودنا الخاص الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معاً أو إن شئت توضيحاً حريته داخله في دائرة أكبر هي دائرة القدر^(١).

موقف القشيري النقدي من الصلاح والأصلح

ينقد الإمام القشيري المعتزلة في ذهابهم إلى القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله فيقول: وأما ما قالوا إن مذهبه (المقصود الأشعري) إن الله لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعاتهم ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم فذلك أيضاً بهتان ونقول وكيف يصح ذلك من قول أحد يقرأ بالقرآن والله تعالى يقول في محكم كتابه: ﴿جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] ويقول: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا﴾ [سبأ: ١٧] ويقول: ﴿جَزَاءَ مَنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾ [النبأ: ٣٦] ويقول: ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ﴾ [القمر: ٣٥] وغير ذلك من الآيات وليس الخلاف في ذلك وإنما

(١) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسة «الإسلام ووجودية سارتر» المنشورة بمجلة الجمعية السلفية المصرية العدد (١) ١٩٩٢ ص ١٥.

الخلاف في أن المعتزلة ومن سلك سبيلهم في التعديل والتجوز زعموا أنه يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين علة في استحقاق ثوابه وزلات العاصين عندهم علة في استحقاق عذابه^(١).

كما يرى القشيري أن المعتزلة لم يكونوا موفقين في ذهابهم إلى القول بالصلاح والأصلح على الله، فأهل السنة من الأشعرية وجميع من خالف المعتزلة أن الله سبحانه لا يجب عليه شيء^(٢).

فالأشاعرة يذهبون إلى أن الخلق خلقه والملك ملكه والحكم حكمه فله أن يتصرف في عباده بما شاء له أن يوصل الألم إلى من يشاء ويوصل اللذة إلى من يشاء وأنه يثيب المؤمنين ما أعد لهم وقوله صدق فلا محالة يجازيهم ويثيبهم ولو لم يعدهم على طاعاتهم الثواب لم يكن يجب على العبد شيء فإنه توعد العصاة بالعقوبة على معاصيهم فهو يجازيهم على ذلك لأن وعده حق ولو لم يعذبهم ويتوعدهم لكان ذلك جائزاً لأن الله تعالى قال في صفة نفسه فعال لما يريد^(٣).

فالمطيعون لا محالة لا جزاء الطاعات ولكن بفضل الله لا باستحقاقهم فالطاعات والمعاصي علامات الثواب والعقاب لا علل وموجبات ومن صرح بهذا فقد أقر بالاعتزال والقدر^(٤).

هذا هو الموقف النقدي من جانب القشيري، وهو كما لاحظنا يختلف اختلافاً بيناً عن المعتزلة.

وعلى كل حال فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهاً لأعماله إلى هذه الغاية، فإله لا بد أن تكون له غاية وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم، ولو كانت له غايته كما يقولون فكيف نجرؤ على

(١) شكاية أهل السنة : ٢٨ .

(٢) (٣، ٢) المرجع السابق : ص ٣٠ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣١ .

القول بأنه غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني^(١).

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقاً لمبدأ الصلاح والأصلح^(٢).

وينتهي القشيري في موقفه النقدي: بأن هذه المسألة من شعب القدر، وأهل الحق لا يقولون بوجوب شيء على الله ويقولون: له أن يحكم في عبادته بما يريد ويختص من يشاء بالنعمة ويخص من يشاء بالألم والشدة ولو لم يعد أهل الطاعات بالثواب لم يتوجه لأحد عليه حق لو ابتلى الخلق بعذاب لم يلحقه فيه لوم^(٣).

ومن خلال فهمنا لحقيقة التوحيد، نلاحظ العلاقة الجدلية بين التوحيد من جهة، والكسب الأشعري من جهة أخرى أو الميل إلى القول بالجبر أكثر منه بالاختيار في إطار الجبرية الإلهية هذا من جانب، ومن جانب آخر، وكما ألمحنا من قبل أن البعد الصوفي لا ينفصل عراه عن البعد الكلامي والصوفية يميلون إلى القول بالجبر أكثر منه بالاختيار طبقاً لنزعتهم في فهم الألوهية والتوحيد فالإمام القشيري يذهب إلى أن التوحيد الحقيقي هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وحل ومن ادعى لنفسه فعلاً كالمعتزلة فقد ادعى الربوبية سترًا وهذا هو الشرك الخفي^(٤).

العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني:

كما لاحظنا من عرضنا للموقف النقدي عند القشيري، فهو يميل إلى قول الأشاعرة، في أن فعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة، ولكنه مخلوق لله مفعول لله أيضاً

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام (٤٧/٣) مكتبة النهضة المصرية طبعة تاسعة ١٩٧٨.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ٣٨/٢.

(٣) القشيري: الشكاية ص ٣٤.

(٤) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/٤٦٧)، انظر أيضاً دكتور أحمد محمود صبحي في كتابه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٣٧ وما بعدها.

وهو ليس نفس فعل الله وإن كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكن إلا مع الفعل ولا تتقدمه^(١) .

وما يعزز وجهة نظرنا أن إمامنا القشيري في قصيدة له يشير إلى مذهبه ، الذي يؤمن له ، وإلى فكرة الكسب الأشعرية أيضاً حيث يقول :

ويخلق فعلنا شراً وخيراً سداداً أو فساداً أو خيلاً
وقدرتنا لئن صلحت بخلق وحاولنا الجواهر فاستحالا
بل الأفعال والأكساب منا أمارات فدع عنك المحالا

هكذا يشير القشيري في هذه الأبيات إلى أن أفعال العباد خيرها وشرها مخلوق لله تعالى^(٢) .

وقد خالف المعتزلة رأي الأشاعرة فقالوا : إن العبد يخلق الفعل لنفسه بالقدرة الممنوحة له ، أي بالاستطاعة التي هي فيه . وشرح القشيري عقيدة الأشاعرة في مسألة خلق الأفعال فأثبت أن ما يقدر عليه العبد بقدرته الحادثة مقدور لله من قبله ، فإله وحده هو موجد الأفعال ، فلا خالق سواه ، فهو المريد لما خلق وهو القادر على ما وقع من الحوادث ، وما لم يقع بعد وإن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ولا يقدر العباد أن يخلقوا منها شيئاً على أن الإنسان إن لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه^(٣) .

ويرتبط مفهوم الحرية بمفهوم الاختيار من جانب ومفهوم الجبر من جانب آخر ، فللحرية طرفاه المتناقضان حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل جانب رق وتقطع صلتها بكل شيء من جانب ثم تلقي بنفسها في العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر^(٤) .

ويحاول القشيري أن يدلل على هذه المعاني في ثانياً تفسيره «لطائف الإشارات» يقول الحق : «عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء» في هذا لطيفة .

(١) دكتور عاطف العراقي : تحديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٢٣ دار المعارف .

(٢) دكتور قاسم السامرائي دراسة وتحقيق للقصيدة المنظومية للقشيري ص ٢٥٤ .

(٣) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ١٤٩ .

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٤٠ دار المعارف .

حيث لم يقل عذابي لا أخلي منه أحداً، بل علقه على المشيئة وفيه إشارة إلى أن أفعاله - سبحانه - غير معللة بإكساب الخلق، فلم يقل عذابي أصيب به العصاة بل قال: من أشاء، إشارة إلى جواز الغفران لمن أراد، ثم لما انتهى إلى الرحمة قال: (ورحمتي وسعت كل شيء، ولم يعلقها بالمشيئة لأنها نفس المشيئة، ولأنها قديمة، أما العذاب فمن صفات الفعل، فتعلق بالمشيئة والرحمة وسعت كل شيء لأنها من صفات الذات وإحالة التعذيب إلى صفات الفعل والرحمة إلى صفات الذات تقسيم دقيق^(١).

وفي الحقيقة، أن القشيري المتصوف لا ينفصل عن القشيري المتكلم، فالحقيقة واحدة، واقتضانا الفصل (إلى حد ما) الضرورة المنهجية وطبيعة المشكلة، أما الرأي الفصل بصدد موضوع الحرية والجبرية - فيما نعتقد - فهي حرية تتسق مع نظراته الصوفية من جانب ونظراته الكلامية من جانب آخر، فالصوفية يرون الحرية حرية مجاهدات، وجبرية إرادة إلهية فالحرية لها مفهوم خاص عند الصوفية^(٢) كما هو الحال عند علماء

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته - آثاره) ص ١٥٥ وانظر أيضاً تفسير ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١] يقول: المؤمن لا تلحقه شماتة عدوه لأنه ليس يرى إلا مراد وليه، فهو يتحقق أن ما يناله مراد مولاه فيسقط عن قلبه ما يهواه، ويستقبله بروح رضا فيعذب عنده ما كان يصعب من بلواه ويقال مشهود جريان التقدير يخفف على العبد كل عسير، لطائف (٢/ ٣٣)، هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون قوله: مولانا: تعريف للعبد أن له - سبحانه - أن يفعل ما يريد لأنه تصرف مالك الأعيان في ملكه فهو بيدي ويجري ما يريد بحق حكمه (المرجع نفسه ص ٣٤).

وعند تفسير الآية الكريمة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] يفسرها القشيري بقوله: أن يشاءوا ويعلق المحقق: كنا ننتظر من القشيري الذي ينادي بأن كل شيء من الله وإلى الله حتى أكساب العباد أن يفيض في توضيح الآية أكثر من ذلك لأنها ناصعة صريحة في نسبة المشيئة - كل المشيئة - لله، وأن الإنسان إذا وصف بالمشيئة فهي مرتبطة بالمشيئة الإلهية وفي الحقيقة، أنا أتفق تماماً مع ما ذهب إليه محقق اللطائف، وعندما كنت أبحث عن تفسير هذه الآية، كنت أنتظر من إمامنا القشيري أن أجد عنده ما يروي ظمائي، ولكن ضمن علينا بفتوحاته وفكره وليس كل ما يتمنى المرء يدركه!

(٢) انظر: دكتور أحمد محمد صبحي في كتابه الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٣٧ - ٢٤١، دار المعارف، يفيض سيادته في هذا المؤلف في تسلط الضوء على مفهوم الحرية عند الصوفية وعلاقته بإرادة قوية تسعى للتحرر ثم تلقي بنفسها في الجبر المطلق؛ وأيضاً يقول: فالتجربة الصوفية بما تنطوي عليه من تحول مفاجئ تمثل حالة الانفصال عن النفس والعالم سعيًا للخلاص وطلبًا للحرية، ولكن الحرية الصوفية ليست مطلقة على نحو ما ذهبت بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التي أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته فجعلت الحرية في الانفصال عن الماضي وعند الذات عن العالم وعن كل شيء وتركته يعيش وحيداً في حالة من الهجر والعزل يمارس القلق باسم الحرية واليأس باسم التحرر ويعيش =

الكلام من الأشاعرة أن الفعل مخلوق لله ، وليس للعبد إلا الكسب وهي نظرة تتفق وتتسق مع النظرة الصوفية ، وهذا يدفعنا إلى القول بأن إمامنا القشيري استطاع أن ينجح في المواءمة بين علم الكلام والتصوف في اتساق لا يخل هذا بذاك .

...

= في ظلام عن كل شيء ، أما الصوفي فيأذ يتحرر من النفس والعالم فإنه يجتاز مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله فهو من كل ما دونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ما سوى الله عبد في الحقيقة لله ، والمرحلتان تتمان دون فاصل زمني ، ففي الحرية تمام العبودية ، من حيث إنه قد أفنى مراداته وقام بمرادات سيده ، فالعبودية شهود الربوبية ، ومن أراد الحرية فليصل العبودية (المرجع نفسه ص ٢٣٩ ، ٢٤٠) .

خاتمة

يمكننا أن نشير إلى أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة :

- أثبت هذا البحث ، أصالة علم الكلام عند القشيري ، من ضرورة النظر العقلي في القضايا الإيمانية ، وتأويل النص الديني في حدود ما تتسع له طبيعة اللغة العربية في «المجاز» ، لقد اجتهد في محاولة تنزيه الذات الإلهية عن المثل والشبيه بتطبيقه لمنهجيات المتكلمين ، ولقد نجح إلى حد غير قليل في محاولته تلك ، وهذا يدل دلالة أكيدة على أصالة علم الكلام عند القشيري ، وأنه يمثل حلقة لا يمكن تجاوزها في تطور المدرسة الأشعرية .

- يعتبر البعد النقدي بعداً مهماً عند القشيري ، يتضح ذلك بشكل خاص في رسالته «شكاية أهل السنة» ، صحيح أن البعد البنائي لا ينفصل عن البعد النقدي ، لكن لاحظنا أن البعد النقدي قد التزم فيه بالمنهج الموضوعي في عرض الحقيقة إلى حد كبير ، ولعل هذا ما دعانا إلى القول بأن هذا البعد يعتبر بعداً مهماً في فكره .

- قدم القشيري نقداً لدليل الغائب على الشاهد الذي وظفه المتكلمون في منهجهم الكلامي ، وفيما اعتقد أن دراسته الأصولية للقياس الشرعي ، قد أفادته في نقده لهذا الدليل ، وانتهى إلى أنه لا ينبغي أن يطبق (قياس الغائب على الشاهد) على قضية الذات والصفات الإلهية ، يتضح ذلك من نقده لفكرة الصلاح والأصلح عند المعتزلة وغيرها من الأفكار مما يدل على أن مفكرنا كان على وعي ، وهو يعالج القضايا الكلامية ، وهو في نفس الآن لم يساير كل الآراء التي وقف عليها لمجرد المسابرة ، بل كان يستفيد ما يراه مناسباً لمنهج الكلامي .

- معالجة القشيري لقضية «الجبر والاختيار» ، أثبتت لنا أنه أشعري حتى النخاع ! ، ومن خلال متابعتنا لكل ما يعرض من قضايا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإلهيات مثل : «رؤية الله في الآخرة» نجد أنه يذهب إلى نفس الأدلة السمعية التي عرض لها الأشعري ، بل يفسر الآيات ويؤولها بنفس التفسير والتأويل عند الأشعري ، كذلك الحال في قضية الجبر والاختيار ، كان يتابع الأشعري في فكرة الكسب الأشعرية من أن الفعل مخلوق

لله ، والكسب للعبد ، ويتضح أن إمامنا كان متسقاً مع نفسه في نظرتة الكلامية والصوفية ، وكما قلنا إن البعد الكلامي لا ينفصل انفصلاً تاماً عن البعد الصوفي ، وإنما اقتضانا ذلك الضرورة المنهجية وطبيعة البحث .

- أثبت هذا البحث ، أن القشيري كان متسقاً في فكره (إلى حد كبير) وأنه قد آن الأوان من أن يتبوأ إمامنا مكانته اللائقة في المدرسة الأشعرية ، وحرى بنا نحن الدارسين أن نسلط الضوء عليه وأن نهتم بتراث القشيري ، لأنه مازال جل مؤلفاته قابلاً في المكتبات وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق مثل : «اللمع في الاعتقاد» و«التيسير في الأصول» وغيرهما من المخطوطات .

...