الفصل الأول

عِلمُ الكَلامِ قبلَ الغَزالى

حينما تكلمنا عن تكوين المدرسة الفلسفية لدى العرب لاحظنا أن دراسة النحو سبقت دراسةَ المنطق عندهم، وكان القرآن، الذى هو كلامٌ مُنَزَّل، قد دُرِس من قِبَلهم جُمْلَةً جُمْلَةً وكلمةً كلمةً بِغيرَةٍ قائمةٍ على التقوى، فأعدَّ هذا التحليلُ الدقيق نفوسَهم لتمرينات المناطقة، وإذْ حَلَّ الوقت الذى نتكلم فيه الآن عن تكوين المذاهب الكلامية عند هؤلاء القوم فإننا نبدأ بإبداء ملاحظةٍ مماثلة، ولكنْ على جانب كبير من الأهمية، أىْ أن دراسة الفقه سَبَقتْ دراسة علم الكلام لدى العرب، فَهيَّأت مباحثُ الفقه نفوسَهم للتحليلات الخُلقُية والبراهين السِّكُلاسية، فتوارت أصول علم الكلام النظرىُّ والخُلُقىُّ تحت تاريخ الفقه.

ولَمَّا يأتِ وقتُ محاولة رسْمِ تاريخٍ للفقه فى الإسلام. ومن المناسب، قبل القيام بهذا العمل، أن تُنْتَظَرَ نتائجُ الأعمال الجارية فى هذه الأيام، ومع ذلك فإن مِثْلَ هذه المحاولة لا يَدْخُل ضِمْن موضوعنا دخولاً وثيقًا، فيكفينا أن نُشِير هنا باختصار إلى الكيفية التى سَبَقَ بها تاريخُ الفقه تاريخُ علم الكلام واكتنفه، وأخَصُّ ما نستعين به فى اللّمْحة السريعة هو تصانيفُ مستشرقٍ باللغة الألمانية يتصف أسلوبهُ وفكرُه بصفاتٍ فرنسيةٍ بالغةٍ فى التركيب والرَّشاقة والوضوح، أعنى فون كرِيمر[1].

بما أنه وُضِعَ منذ ظهور الدين الإسلامى مبدأٌ قائلٌ: إن القرآن، الذى هو نصٌّ اشتراعىٌّ إلهىٌّ كاملٌ، يشتمل فى ذاته على قواعد جميع الأحكام القضائية، فإنه كان يُفْرَض عملٌ فى التفسير والاستنباط لكى يُسْتَخْرَجَ من هذا النصِّ المحدود قوانينُ يُمْكِن تطبيقهُا على مختلف الأحوال، وكان القرآن انعكاسًا لدورٍ قصير من التاريخ ولحضارةٍ قليلة النشوء، فلما وضعت فتوحُ الإسلام السريعةُ الخارقةُ للعادة تحت سيطرة المسلمين بلادًا واسعةً متنوعةً ذاتَ حضارةٍ قديمة راقية، عاد لا يُمْكِن أن يُلقَى فى المُنَزَّلات

(١) فون كريمر، تاريخ حضارة الشرق فى عهد الخلفاء، ٤٧٠ وما بعدها.

القرآنية أجوبةٌ تلائم احتياجاتِ الأمم الاجتماعيةَ ملاءَمةً مباشرة، وأىُّ فَرْقٍ كان لايُوجَدُ بين حياة مُدُن فارسُ وسوريةُ ومصرَ الكبيرة المائجة الوَهَّاجة والأقوالِ العِيانية العنيفة التى كان نبىُّ مكة يَرى أن يَعْرِض بها فِكْرَته[1] على أعراب الصحراء؟ ولِذَا فإن الضرورة كانت تقضى بشَرْح القرآن وتوسيعه، فكان هذا الجُهد اللازم من النظام الفلسفىّ نوعًا ما.

ولكن أطرفَ ما فى الأمر ليس فى كَوْن هذا الجُهد قد تَمَّ، ولا فى كَوْنه قد وُفِّقَ على قياسٍ واسع، وإنما فى كَوْن أمتعِ ما فى هذا الحَدْس من نقطةٍ، وهو ما يُقَصِّر كلَّ تخطيطٍ لكِتابنا، وإن شئت فَقُلْ كلَّ حيلة له، هو أن هذا الجُهد لَقِىَ مقاومةً، وذلك أنه وُجِدَ أناسٌ يحتجون ويناضلون ضِدَّ هذا التطبيق للعقل البشرىِّ على مبادىء الدين والواقعُ أن هذا الاختلاف بين العقل والدين، وما بينهما من حَسَدٍ وحَذَرٍ مقابَلةً، وما بينهما من خِصام لتحديد نِطَاق كلٍّ منهما مبادلةً، أمورٌ يتألف منها ما نَرَى سَرَيانَه من موضوعٍ أساسى فى هذا الكتاب، وسنرى أن هذا النوع من الثنائية، الذى كان سببًا فى انفصال الفقهاء إلى مذاهب من بعض الوجوه، سيَبْدُو مكافحة الأشعرىّ والمتكلمين للمعتزلة، وفى الكفاح المُدَوِّى الذى قام به الغزالى حِيالَ الفلاسفة، وتجِدُ عِللَ مِثْلِ هذا الصراع فى أساس الطبيعة البشرية نفسها، وهو يتجدَّد بلا انقطاع، ومن النادر أن تُرَى حالٌ من التوازن يَهْدَأُ فيها، وهو، إذا ما انقطع، نشأ انقطاعه هذا عن تعب الفريقين، أو عن تَصَلُّب أقواهما، ومع ذلك فإننا لا نُنْفِق وقتنا فى اعتبارات عامة تَظْهَرُ بنفسها، ولِذَا نَعوُد إلى مُوجَزنا التاريخىِّ عن تكوين المذاهب الفقهية فى الإسلام.

والأمرُ هو، كما ذكرنا فيما مضى[2]، أن الحديثَ أولُ مصدرٍ لَجَأ إليه الفقهاء ليتلافَوْا ما فى القرآن من عدم كفاية كحُجَّةٍ اشتراعية، وكان محمدٌ، فى أثناء نُبُوَّته، قد أصدر، تلبيةً لطلب أصحابه، عددًا كبيرًا من الأحكام التى حافظوا على ذِكْراها، ومما حَدَثَ أحيانًا أن دَلُّوا على رأيه بما هو أقلُّ من قَوْلٍ، أى بإشارةٍ أتاها، أو بوضْعٍ اتخذه، أو بصمتٍ التزمه، وقد حُفِظَ أدقُّ هذه الأحوال من قِبَل هؤلاء المؤمنين الذين رَوَوْها لذراريهم. ومن قَوْل العرب أن الصحابة عَلَّمُوا التابعين إياها، وهكذا قام أساسٌ من الوثائق بَلَغَ من التوقير ما بَلَغَ القرآن فى حَقْلِ العمل تقريبًا، ولكن مع سِمَةٍ قائمة

(١) هذه واحدة من مغالطات المستشرقين أنَّ الإسلام فكرة من أفكار محمدٍ وليس دينًا، ولعدم معرفتهم بأن القرآن دستور تستخرج منه القوانين، توهموا أنه لا يصلح إلا لأهل مكة وأنه محدود فى أحكامه، وهذا كله كلام باطل ومردود عليه.

(٢) انظر إلى كتاب «المحمدية»، ص ٧٣. * قلت: ليس هناك ما يسمى بالمحمدية أو المحمديين، إنما هو الإسلام.

على الرواية مبدئيًا حيث جُمعَت المواد بلا ترتيبٍ وتبعًا للمحالِّ التى صدرت فيها تلك الأحكامُ والشهودِ الذين نقلوا خبرها والذاكرات التى حَفِظَتْها.

ولم يَمْضِ زمنٌ حتى شُعِرَ بضرورة كتابة هذه النصوص وتَدْوينها. وبما أن العقل البشرىَّ لا يُضِيع حقوقَه مطلقًا، وذلك حين الرجوع إلى هذه الأحاديث القائمة فى روح الاعتقاد على الخصوص، وذلك لاجتناب التسريع فى الالتجاء إلى الاستنباط العقلىِّ فى المباحث القضائية، فإنه ذُهِبَ إلى نَقْدِ هذه الأحاديث عند تصنيفها، وذلك أن الضرورة قضت بجَمْعها تحت بعض العناوين العامة وببذل الجُهْد فى تحقيق صحتها ضمن دائرة الإمكان، والواقع أن القيام بهذا النقد والتعميم لا يُمْكِن أن يتمَّ إلا بالتأمل مع الاستعانة بالحسِّ الفلسفىِّ، وهكذا فإن العقل، الذى هو عاملٌ مُقْلِقٌ، ولكن لازمٌ، قد دَخَل حَقْلَ التنزيل بنفسه فى وقتٍ كان يُسْعَى لإقصائه عنه.

وأولُ إمام أَلَّفَ مجموعةً تحليليةً عن الأحاديث هو مالكُ بن أَنسَ، وكان مالكٌ، الذى وُلِد فى أوائل القرن الثانى من الهجرة وتُوُفِّي سنة ١٧٩، مدافعًا عن المِنْهاج التاريخىِّ، فهو يريد الاكتفاء بأصحِّ الأحاديث، أى أحاديث المدينة التى كان محمّد قد اختارها مركزًا للدعوة، وهو يَجْمَعُ الأحكامَ على حسب الموضوعات، أى المواريث والزواج والعقود، إلخ.، وذلك وَفْقَ حِسٍّ فى التعميم عقلىٍّ جدًّا[1]، وإذا عَدَوْتَ السُّنَّةَ وجدتَه يستند إلى عنصرٍ آخر يُعْتَرَف بقيمته فى الفقه الإسلامىِّ عمومًا، وهو" الإجماع"، وهو اتفاق الفقهاء على مسألة معينة، سواءٌ أفى جميع الإمبراطورية الإسلامية أم فى قسمٍ من هذه الإمبراطورية، ومالكٌ مؤسسُ المذهب الفقهىِّ السائد لإفْرِيقية الشمالية,- ووُلِدَ المحدِّثُ العظيم البخارىُّ سنة١٩٤، وتُوُفِّىَ سنة ٢٥٦، وقام البخارىُّ بتوسيع العمل النقدى لمالك، وعُيِّنَتْ الأحاديثُ بَضرْبٍ من العلامات الدالَّة على صحتها النسبية وما يُمْكِن أن تُستَعْمَل به فى الأحكام، ومن ذلك أن الحديث الذى ينتهى إلى النبىِّ بسلسله متصلة من الرُّواة يُسَمَّى صحيحًا، وأن الحديث الذى تَنْقُصُ حَلْقَةٌ منه يُسَمَّى مُعْضَلاً، وأن الحديث الذى تَنْقُص حلقتُه الأولى، أى الشخصُ الذى التقط كلامَ النبىّ، يُسَمّى مُرسْلاً، ويَمْضِى وقتٌ قصيرٌ فيَجْعَلُ المؤرخُ الكبيرُ الطبرىُّ من التاريخ ما جَعَل هؤلاء الفقهاءُ من الفقه، وذلك أنه جَمَع الأحاديثَ بأكثرِ ما يمْكِن من عددٍ مع سلسلةِ رُوَاتها، وأنه صَنَّفهَا على حسب التاريخ والموضوع تاركًا للقارىء أن يختار منها

(١) تسمى مجموعة مالك» الموطأ»، وتسمى مجموعة البخارى»الصحيح» وقد قام كريل بطبع»الصحيح» فى الغرب، كما أنه طبع عدة مرات فى الشرق ببولاق والقاهرة ودهلى وبمباى وفق مخطوط» يرجع إلى القرن السابع من الهجرة.

ما يلائم صحةَ السلسلة ومتانتَها، وتَجِدُ، على الرغم من هذه الطّرُق الانتقادية، كثيرًا من الأحاديث الموضوعة قد تَسرَّب فى المجموعات، ولم يَخْشَ بعضُ المُحَدِّثين الخالين من الضمير الوضع فيها، فأدَّى هذا إلى سَخَرِ المعتزلة، هؤلاء أحرار الفكر اللاذعين، من أكابر الرجال فى علم الحديث، ومن ذلك أن أحد المعتزلة- النَّظَّام- وَصَف أبا هريرة بالكذاب،- من ناحية عمله- بالحكمة الدِّ كَرْتيه القائلة: "إن الشَّكَّ أولُ شروط العلم".

وفى عهد المنصور كان بدءُ ظهورِ منهاجٍ نظرىّ فى الفقه، أىْ فى دَوْرِ اليَقَظَة الأدبية الكبرى فى المشرق، وكان أبو حنيفةَ واضِعه الأساسىَ على الأقل إن يَكُنْ أولَ من قام به، فقد جُعِلَ المدعوُّ حَمَّاد بن أبى سليمان أستاذًا له، ويستحقُّ ذاك الفقيهُ الذى أُجْمِع على عَدِّه أعظمَ فقيهٍ فى الإسلام وإن فُقِدَت كتبهُ مع بقاء أثره وروحه، والذى يَبْدُو مذهبُه الفقهىُّ فى الوقت الحاضر مذهبَ مُعْظم الشرق التركىّ- أن يُعَدَّ بين عُمَّال الفكر الفلسفىّ، ووُلِدَ أبو حنيفة سنة ٨٠ على الراجح، وذلك فى مدينة الكوفة، وتُوُفِّىَ سنة ١٥٠، وهو فارسىُّ الأصل ككثير من مفكرى الإسلام، وهو حفيدُ أحد الموالى فضلاً عن ذلك، ويُقَابلُه نسبُه بمالك بن أَنَس الذى هو مَدَنىٌّ أصلاً وعربىٌّ أَرُومةً، ومع ذلك فإن كُلاًّ منهما تَحَزَّب للعلويين على العباسيين، ولما ثار فى المدينة محمدٌ، الذى هو من ذرية علىٍّ ، على الخليفة المنصور فى سنة ١٤٥ أظهر أبو حنيفة مُيُوله نحو محمدٍ هذا فعُوقِب بالسجن، على أن المؤرخ أبا المحاسن ذَكَر هذا الفقيه بين الأعيان الذين حضروا تأسيس بغدادَ من قِبلَ هذا الخليفة فى تلك السنة نفسها[1]، ويُسَمىَّ منهاجُ أبى حنيفةَ "الرأى" أى القصدَ العقلىَّ أو العلمَ النظرىَّ، وعُولِجَتْ مسائلُ الفقه فى مذهبه بالاستنباَط و"القياس"، مع الانطلاق من الأمور المعروفة بالسُّنَّة- وتلميذُ أبى حنيفةَ الرئيسُ والمُتِمُّ لعمله هو أبو يوسف (١١٣- ١٨٢) الذى يَرْجِعُ أصلُه إلى الكوفة أيضًا، والذى شَغَل ببغدادَ منصبَ قاضى القضاة فى خلافة المهدى وخلافة هارون.

ويُوجَدُ فقة آخرُ مؤسس لمذهبٍ، لا نَعْرَف- مع الأسف- غير القليل من كتبه، ولكن مع هذا فإن شخصيته ونفوذه يَجبُ أن يثيرا اهتمامنا وذلك لأنه حَدَثَ فى عقبه مُعْظَمُ الحركة الكلامية حيث نَرَى ظهورَ أناسٍ كالأشعرىِّ والغزالىِّ، وهذا الفقيه هو

(١) أبو المحاسن، طبعة جوينبول، ١، ٣٧٦،- انظر فلوغل،» طبقات فقهاء الحنفية فى رسائل الجمعية الملكية للعلوم»، ليبسك، ١٨٦١، وذلك عن المذهب الحنفى، وانظر التكملة فى سنة ١٨٦٢.

الشافعيُّ[1]، ووُلِدَ الشافعيُّ سنة ١٥٠ بعَسْقَلان, أو بغزة على رواية آخرين، من أُسْرَة عربية قرشية، فقَضَى فى صباه حياةَ أهلِ البدو، ثم رحل، فعَرف فى المدينة مالكَ بن أنس، ولما تُوُفِّىَ مالك اتُّهِمَ الشافعيُّ بمَيْلِه إلى العلويين فاضْطُرَّ إلى الرحيل للدفاع عن نفسه أمام الخليفة هارون الرشيد بالرَّقة، ففى هذه المدينة تَعَلَّم مِنْهَاجَ أبى حنيفة، وقد ابتعد عن هذين المذهبين، ولكن ابتعاده عن المذهب الثانى أكثرُ مما عن الأول، فأقام مذهبًا جديدًا يَنِمُّ على رَدِّ فعلٍ حاسم حِيَال سوء استعمال منهاج"الرأى" النظرىّ، وليس أقلَّ من ذلك وضعُه لعلمٍ ذى سِمَةٍ عقليةٍ اسمُه"علمُ الأصول"،" الأصولُ"، بالمعنى الدينىِّ، هى قضايا العقيدةِ والأخلاق الدينيةُ، والأصولُ بالمعنى الفقهىِّ على الخصوص، هى العناصر الأربعة التى تكلمنا عنها وتَقُوم عليها الأحكام، أى الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس[2]، ويشتمل علم الأصول، كما يَجِبُ، على تنسيق هذه العناصر الأولى وعلى قواعد تطبيقها على العمل، ولِذَا كان لابُدَّ للتأمل والنظرِ من أن يَشْغَلا فيها مكانًا واسعًا. وقَضَى الشافعيُّ فى أواخر ميدانه الفقهى سنين كثيرةً بمصرَ حيث تُوُفى فى مدينة الفسطاط سنة ٢٠٤، ووَقَفَ نَظَرَ كاتبى سيرة الغزالىِّ ما هو مَدِينٌ به للشافعى فلَقَّبُوا هذا الإمام بالشافعىّ الثانى.

وبلغ مؤسسو المذاهب الآخرين من رَدِّ الفعل حِيالَ النظر العقلىِّ ما وصلوا به حَدَّ التعصب، ومن ذلك أن الإمام التقىَّ أحمد بن حنبل، الذى ضُرِبَ فى خلافة المعتصم ضربًا شديدًا لدفاعه عن عقيدة قِدَم القرآن[3]، أقام مذهبًا كان من ضِيق الأفُق والتعصب[4] بحيث أوجب، بعد زمن، منازعاتٍ داميةً فى المدينتين الكبيرتين بالعراق وفارس: بغداد والرىّ، ووُلِد أحمد ابن حنبل ببغداد سنة ١٦٤، وتُوُفِّىَ فيها سنة ٢٤١، ومن ذلك أن ظهر فقيه آخرُ اسمهُ أبو سليمان داود بن علىّ [5] (٢٠٠- ٢٧٠)،

---

(١) انظر إلى وستنفلد،» تلاميذ الإمام الشافعى أتباعه فى رسائل الجمعية الملكية للعلوم»، غوتنغن، ١٨٩٠و ١٨٩١.

(٢) انظر إلى الشهر ستانى، كتاب الملل والنحل، طبعة كورتن، ص ١٥٣.

(٣) لا نتكلم هنا عن الاضطهادات الخاصة بالعقيدة، فهى قسم من التاريخ الدينى أكثر من أن تكون قسما من التاريخ الفلسفى، وقد تناولنا هذ الموضوع فى كتابنا» المحمدية»، وقد أفرد العالم الكندى، ولنرم. باتون، كتابًا سماه «أحمد بن حنبل والمحنة»، ليدن، ١٨٩٧ «وترجمه إلى العربية، الأستاذ عبد العزيز عبد الحق ونشرته دار الهلال سنة ١٩٥٨»- محمد عبد الغنى حسن.

(٤) هذه مغالطة أخرى، فمذهب الإمام أحمد من أيسر المذاهب، واتهامه بضيق الأفق والتعصب اتهام باطل لا أساس له من الصحة.

(٥) درس غلدزيهر درسًا مفصلا طبيعة مذهبه وتاريخه» الظاهرة ومناهجهم التعليمية وتاريخهم»، ليبسك، ١٨٨٤، وكان مرجى الأحصنى قد أطلق فى «الجدول العام للدولة العثمانية» ١٧٨٨ اسم داود الطائى كما سماه ابن قتيبة، وأما غلدزيهر فيسميه داود الظاهرى.

ولكن مع شهرةٍ أقلَّ من تلك، فأقام معارضةً ضِدَّ الرأى والقياس ضِمْنَ منهاجٍ مُفْرِطٍ التزم فيه حَرْفيةَ النصوص ومعناها الظاهر، فسُمِّىَ بالظاهرىِّ لهذا السبب، ولم يُكْتَبْ لهذا المذهب غيرُ توفيق قليل، وهو يَدُلُّ، فى الوقت نفسه، على الحدِّ الأخير لما يَبْذله روحُ الإيمان من جهدٍ ليتخلص من منافسة العقل المشروعة، كما يَدُلُّ على عجزه أيضًا.

وتَجِدُ دراسة مبادىء علم الفقه والحديث وعلم الكلام فى الإسلام حُظْوَةً بين المستشرقين فى هذه الأيام، ولا سيما منذ قيام غُلْد زِيهر باعماله الخصيبة، وهى لا يُعْوِزها أن تؤدِّى إلى نتائجَ مهمة[1].

ولنأتِ الآن إلى علم الكلام نصًّا، فنقول: إن العلماء الذين انقطعوا لعلم اللاهوت الفلسفىِّ فى الزمن الذى أخذ هذا العلم يُظْهِرُ وجودَه المستقلَّ فى الإسلام، أىْ فى القرن الرابع من الهجرة، دُعُوا بالمتكلمين كما دُعِىَ هذا العلم بالكلام، ومع ذلك فإن هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم اللاهوت النظرىِّ، وليس إلا من باب التخصيص فقط استعمالهما لتعيين هذا العلم باسم علم الكلام، وفى الأساس كانت لفظة المتكلمين تَعْنَى" مَنْ يتكلمون ومن يجادلون"، وكلمةُ الكلام مِثْلَ اسمٍ يدلُّ على "علم اللاهوت النظرىِّ" مشتقةٌ من اسم الفاعل، المتكلِّم، أى "مَنْ يتحدَّث"، ومن الواضح أنه لا يُمْكِن أن يُسَلَّم، مع شُملدِرْز[2]، بوجوب الانطلاق من كلمة الكلام ضِمْنَ معناها العادىِّ فيُعَيِّن هذا المعنى بمعنى "كلام الله" ويُفَسَّرُ اسمُ الفاعل" بمن يُعْنى بكلام الله"، فكلُّ أديب أو عالم مسلم يُعْنَى بكلام الله، والمتكلمون عُنُوا بأمرٍ آخرَ متواصلاً.

ولم يؤلِّف المتكلمون، فى بدءِ الأمر، مذهبًا ولا مدرسةً، ولم يُعَدُّوا بين المذاهب فى المؤلَّفات العامة ككتاب الشهرستانىّ، والمتكلِّمُ مبدأ، هو كلُّ مَنْ يناقِش، وكلُّ نقاشٍ هو أَثَرُ الكلام، ويُوجَدُ كلامٌ حَسَنٌ وكلامٌ سيِّيء، ويُطَبَّقُ لفظُ الكلام على المعتزلة أنفسهم[3]، وسوف نَرَى، أيضًا، أن الغزالىَّ وخلفاءَه يجادلون حَوْلَ صحة الكلام ويَبْحَثُون عن الشروط التى يُمْكِن أن يُدْعَى بها أولَ العلوم، والخلاصةُ هى أن الكلام علمُ البحث

(١) وعلى سبيل المثال نذكر بين آخر الأعمال حول علم الحديث والفقه ترجمه «تقريب النووى» لمسيو مارسه فى المجلة الآسيوية، ١٩٠٠- ١٩٠١، ويعد عالم فرنسى آخر، وهو مسيو هوداس، كتابًا مهمًّا حول البخارى.

(٢) شلمدرز، رسالة فى المذاهب الفلسفية عند العرب، ١٨٤٢، ص١٣٩.

(٣) أبو المحاسن، ٢، ص١٩٨، راجع سبيتا، فى تاريخ أبى الحسن الأشعرى، ص٥٢، وإليك عبارة أبى المحاسن:» كان شيخ المعتزلة، الجبائى البصرى، رأسًا فى علم الكلام. أخذ عنه. الشيخ أبو الحسن الأشعرى، قال الذهبى: وجدت على ظهر كتاب عتيق: سمعت أبا عمرو يقول: سمعت عشرة من اصحاب الجبائى يحكون عنه، قال: الحديث لأحمد بن حنبل، والفقه لأصحاب أبى حنيفة، والكلام للمعتزلة، والكذب للرافضة».

النظرىِّ المُطَبَّقِ مَبْدِئيًّا، لا حَصْرًا، على موضوعات لاهوتية، وهو، إذا مادلَّ، منذ القرن الرابع، بوجهٍ أكثرَ خصوصًا، على البحث النظرىِّ السُّنِّىِّ فذلك لأن المذاهب التى هى على شىءٍ من الإلحاد مِيزَتْ بأسماءٍ أخرى.

وهذا ما فَهِم به المسلمون تاريخَ الكلام، وقال مؤلّف فى علم الكلام[1]: **"لما ظهر اختلافُ الآراء بين المسلمين... اشتغلوا بالنظر والاستدلال، وسَمَّوْا ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام، لأن عُنوانَ مباحثه كان قولهمَ الكلامُ فى كذا وكذا... ولأنه يُورِث قدرةً على الكلام فى إلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة.. وهذا هو كلام القدماء، ومعظمُ خلافياتِه من الفِرَق الإسلامية، وخصوصًا المعتزلة، لأنهم أولُ فرقة أسسوا قواعدَ الخلاف... وترك الأشعرىُّ مذهبَه، واشتغل هو ومن تَبِعَه بإبطال رأى المعتزلة"**، وأما الشهرستانىُّ فقد عَرَّف الكلام[2] بقوله: «**الأصول هى موضوعُ علم الكلام، والفروعُ هى موضوع علم الفقه**»، وهذا تعريفٌ أَتَى متأخرًا، ولكن مع الإصابة، ففيه يُعْرَف تقسيمُ العلوم الكبيرُ إلى علومٍ نظرية وعلوم عملية، وهو ما نَصَّ عليه الفلاسفة.

وتَدلُّ هذه الملاحظات على أن علَم الكلامِ أو اللاهوت النظرىَّ نشأ نشوءًا تلقائيًا فى حضن الإسلام، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية[3] التى أَدَّت، كما نُبَيِّن ذلك، إلى توسيعه وضبطه وتنظيمه، ولم يَكُنْ لعلم الكلام السابق هذا واضعٌ بحصر المعنى، وإنما صدر عن المجادلات الأولى التى هَزَّت المسلمين، ومع ذلك فإنه، سواءٌ أَعُدَّ عِلْمًا أم قابلاً ليكون علمًا، يُرَى، بما فيه الكفاية، مَدِينًا فى تكوينه الأول لأكابر الفقهاء، ومن بينهم واضعُ مِنْهَاج "الرأى": أبو حنيفة، وقد قاوم الشافعىُّ علمَ الكلام محتفظًا فى منهاجه بالحدِّ الأدنى من هذا العلم كما صَنَع الغزالىُّ فيما بعد.

إذَنْ كان فن "النظر" قد صار حِصَّةَ مذهب المعتزلة الساطع المتنوع الثاقب ولكن مع الحرية البالغة، وذلك حينما ساد ثانيةً نَفْعًا للسّنِّيّة من قِبَل الأشعرىِّ ذى المقام الأرفع فى الإسلام، وُيمْكِن عَدُّ الأشعرىِّ، الذى هو عالمُ المذهب الشافعىِّ فاتحةَ الدور

---

(١) التفتازانى، شارح العقائد النسفية، طبعة الآستانة، ١٣١٣، ص١٥ وما بعدها،- وتعنى كلمة» تكلم فى «بحث فى أمر، وهو تعبير تجده فى» عوارف المعارف» للسهروردى، كما جاء فى طبعته على هامش الإحياء للغزالى، جزء٤، ص١٣٨: «تكلم فى ذلك مشايخ االصوفية».

(٢) الشهرستانى، ص ٢٨،- وانظر فى هذه الصفحة إلى مثال آخر عن استعمال كلمة» تكلم»: « من تكلم فى التوحيد».

(٣) يخالف هذا رأى غلدزيهر من بعض الوجوه، مباحث محمدية، ٢، ٧٦، وهو أكثر ملاءمة لرأى رينان، تاريخ اللغات السامية، ١٨٦٣، ص٣٨٠،- ومن المناسب أن لا ينسى أن المسلمين، قبل الزمن الذى ترجموا فيه كتب اليونان الفلسفية ودرسوها دراسة منظمة، كانوا فى بيئة تزاول فيها المؤثرات اليونانية والنصرانية واليهودية.

الثانى من علم الكلام الذى أصبح عِلْمًا عقليًّا سُنِّيًّا، ويُمَثِّلُ أثرُه، الذى هو على شىءٍ من الانتخابية كأثر الشافعىِّ، وذلك فى وقت واحدٍ، رَدَّ فعلٍ ضِدَّ حرية الفكر المتناهية وروحِ الفُضُول فى المعتزلة، ضِمْن معنى الإذعان للعقيدة المتواضعة السليمة، كما يُمَثِّلُ توفيقًا معتدلاً بين مناهج هذا المذهب النظرية وعِلْم العقيدة نفسه، يُمَثِّلُ الأشعرىُّ الإيمان بالنسبة للمعتزلة، الذين هم عقليون شجعان مولعون كما يُمَثِّلُ العقل بالنسبة لذوى الإيمان الضَّيِّق الأعمى.

وُلِدَ الإمام[1] أبو الحسن الأشعرى[2] فى البصرة سنة ٢٦٠ من أُسْرَة مشهورة فى اليمن، وكان جدَه، أبو موسى الأشعرىُّ، من أصحاب النبىّ، وفَتح هذا الجَدُّ أصْبَهان مع قسمٍ من بلاد فارس، وعاش إمامُنا فى بغداد مُستْمسكا بمذهب المعتزلة فى البُداءة، أى حتى الأربعين من عمره، ودَرَس تحت إشراف الجُبّائىِّ وكان رفيقًا لابنه أبى هاشم فى الطَّلَب، فنال فى هذا المذهب شهرةً كبيرة، وكان أستاذُه يَعْهَدُ إليه فى مراتٍ كثيرة أن يقوم مقامه فى المناقشات العلنية، ومما حَدَث ذاتَ يومٍ بغتةً ظاهرًا، ولكنْ نتيجةً لعمل باطنىٍّ طويل على الراجح، أن تَغَيَّرت مشاعره، وذلك أنه انْزَوَى فى منزله ولم يَخْرُج منه إلا بعد بضعة أيام كيما يَصْعَدُ فى المِنْبَر ويَرْتَدُّ عن أضاليله، ويَخْلَعُ ثوبَهَ ويُمَزقه ويقول:" **انْخَلَعْتُ من جميع ما كنتُ أعتقده، كما انْخَلَعْتُ من ثوبي هذا**"، ولم يَنْفَكَّ بعد ذلك يَنْشُر كثيرًا من الكتب موجَّهة ضِدَّ المعتزلة على الخصوص، ويُعَلِّم ويَجْمَع حَوْله جمهورًا من التلاميذ، وتُوجَدُ مناقشاتٌ علنية وقعت بينه وبين الجُبَّائى على الخصوص، وقد تُوُفِّى سنة ٣٢٤ تاركًا وراءه مذهبًا قاضيًا على مذهب المعتزلة مع دوامه بجانب مذهب الفلاسفة وَوِلاَدِهِ للغزالىّ.

ووُجِدَ من جادل فى صِدْق اهتداء الأشعرىّ، فبَيْنا كان المعْجَبُون به يحيطون هذا الاهتداء كما يحيطون وفاة أستاذهم وشخصيته بهالةٍ من الأساطير، وُجِدَ علماء من المذاهب المنافِسَة الغَيْرَى، من حنَفيةٍ وحنبليةٍ وما تريدية[3]؛ زعَمُوا أنه لم ياتِ إلى

(١) تجىء كلمة الإمام بمعنى الرئيس، ويكرم الإسلام أهم علمائه بهذا اللقب، ومن هؤلاء مؤسسو المذاهب التى تكلمنا عنها، ومنهم الأشعرى والغزالى وقليلون غيرهم.

(٢) اتخذت حياة الأشعرى وكتبه ومذهبه موضوعًا لكتابين استندا إلى نص ابن عساكر الذى تكلم عنه فيما بعد، فأحد الكتابين هو رسالة»الإصلاح الإسلامى» لمهرن، وهو فى المجلد الثانى من أعمال الدورة الثالثة من مؤتمر المستشرقين الدولى فى سنة ١٨٧٩، والكتاب الثانى هو « تاريخ أبى الحسن الأشعرى» لسبيتا ١٨٧٦، ويجب أن تضاف إليه رسالة» فى تاريخ الأشعرية» لشراينر وذلك فى أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى الثامن لسنة ١٨٩١.- وكذلك انظر إلى كتاب «الاختلاف فى العقائد الإسلامية حتى زمن الأشعرى» لهوتسما.

(٣) الماتريدية مذهب أقامه الماتريدى الذى هو مصلح معاصر للأشعرى.

السُّنِّيَّة إلاَّ عن طموحٍ ورغبة فى اجتذاب أكبر عدد من الأتباع إليه، ومما يلاحُظ أن مُعْظم أعاظم الإسلام من أىّ مذهبٍ كانوا، رأَوْا مَنْ وَضَع إخلاصَهم موضع شكٍّ ، وهذا ما عُرِّض له ابنُ سينا، وهذا ما عُرِّض له الغزالىُّ، وأرى، من حيث المبدأ، أنه لا محلَّ لتعليق أهميةٍ كبيرة على هذه الَمثالَب، فإخلاصُ المؤلِّفِ الباطنىُّ ليس مسأَلةً من النظام العلمىِّ، وأما الكتبُ التى تَكُون عَلَى شىءٍ من السَّريِّة ويَكُون هذا المؤلِّف أو ذاك قد كتبها ليُطْلِع عُشَرَاءه على رأيه الحقيقى فإنه لا يُعْتَرُ عليها فى مُعْظم الأوقات، أو إنها تَكُون مُخْتَلَقَةً، ويُوجَدُ كثيرٌ من العَنْعَنات حَوْل أقوالٍ للأشعرىِّ رُوِى أنه نَطق بها على فِرَاش موته، وأكثرها طرافةً، بما هو مُشْبَع به من شعورٍ عصرىٍّ جدًّا هو ما جَعَله يقول:" **إنى لا أُكفر أحدًا من أهل هذه القبلة[1]، لأن الكلَّ يشيرون إلى معبودٍ واحد، وإنما هذا كلُّه اختلافٌ فى العباراتِ**"[2] ولا يَدُلُّ هذا القول على تعصب اعتقادىّ كبير، وإنما يَشْهَدُ بعادات ذهنية كريمةٍ كثيرةِ التحرر، ومع ذلك فإنه لا يُحْكَمُ فى أمر رجلٍ استنادًا إلى كلمة مشكوكٍ فى صحتها، وإنما يُحْكَم فيه وَفْقَ مجموع آثاره ووَفْقَ تأثيره.

تأثيرُ الأشعرىِّ عظيمٌ، وقد قام تلاميذُه بممارسة هذا النفوذ فنشروا آثاره فى أجيالٍ كثيرة، وقد ترك لنا المؤرخ العالِم ابن عساكر، الذى عاش فى القرن السادس(٤٩٩-٥٧٩) وأَلَّف للدفاع عن سُنِّيَّةِ الأشعرىِّ التى كانت موضع الجدل فيما بَعْدُ، قائمة لخلفاء هذا الإمام يَجْدر أن يُذْكَر بينهم، مِثلَ صاحبٍ لشخصية فلسفية ممتازةٍ بما فيه الكفاية، الباقِلانىُّ البصرىُّ المتوفىَّ سنة ٤٠٣، وأبو المعالى الُجَوْينىُّ المعروف بلقب إمام الحرمين، أىْ إمام المِصْرَين المقدسين: مكةَ والمدينةِ، والذى عاش من سنة ٤١٩ إلى سنة ٤٧٨ وكان أستاذًا للغزالىّ، ولم تستأثر هذه المدرسة الأشعرية العظيمةُ لنفسها بلقب مدرسة المتكلمين، فيوُجَدُ من المتكلمين من هم غيرُ أشاعرة، ولكن مؤلِّفى العرب، وإذا ما ذكروا رأىَ المتكلمين المشهورين، قَصَدوُا، دائمًا تقريبًا، علماءَ الأشاعرة، ولا سيما العالِمان المذكوران.

وقد ضاعت، تقريبًا، جميعُ آثار الأشعرىِّ الواسعة التى قيل إنها تشتمل على أكثرٌ من مئتى كتاب، وقد عَرَف كرِيمر منها"كتابَ اللُّمَع"، وهو مجموعةٌ مُوجَزَةٌ لاستعمال التلاميذ[3]، وذكر ابن عساكر مقدمة كتابٍ له أهَّم من ذلك بمراحل، وهذا الكتاب، الذى هو كتابُ إمامنا الخطيرُ كما يُمْكِن أن يُعتَقَدَ، هو" كتاب الإبانة"، وهذه المقدمة أقلُّ

(١) القبلة هى الجهة التى يتجه نحوها للصلاة، وهى كلمة استعملت رمزًا هنا بمعنى الإسلام.

(٢) مهرن، الكتاب السابق، ص ٣٦. (٣) سبيتا: الكتاب السابق، ص٨٣.

إفادةً للتاريخ الفلسفىّ مما للتاريخ الدينىّ، ومن حسن الحظِّ وجودَ ما يَحْمِلُ على الأمل بأن يُعْرَف هذا الكتاب ذاتَ يومٍ، وذلك أن عُنوانَه مذكورٌ فى قائمة مكتبة مسجد الفاتح بالآستانة، وما استطعتُ أن أناله من خبرٍ قصير عن هذا المخطوط، وإن لم يَكُنْ من الضبط ما يَكْفِى لإيراده هنا، يَحْمِلُنى على المَيْلِ إلى الاعتقاد بأن تلك الدلالة صحيحة.

ولدينا عن أثر الأشعرىّ على العموم قائمةٌ للكتب التى ألَّفها بين سنة٣٠٠ وسنة ٣٢٠، ومن الإمتناع تَصَفُّحُ هذه القائمة التى وَضَعها الأشعرىُّ بنفسه وحَفِظَها مُقَرَّظُه ابنُ عساكر، فيُرَى أن مؤلِّفنا بذل مُعْظم نشاطه فى الجَدَل، وكُتب هذا الصنفِ سائدة، ووُجِّه عددٌ كبيرٌ من الرسائل ضِدَّ المعتزلة والرَّاوندية وأهل التثنية، وضِدَّ من يقولون إن لله جسمًا، وضِدَّ كثيرٍ من الفلاسفة، كالإسكافىّ والبلخىّ اللذين لا نَعْرِف عنهما غيرَ القليل، وإذا نظرتَ إلى عناوين الرسائل المُوَجَّهة ضِدَّ الفلاسفة وَجدْتَ أن الأشعرىَّ يُقَسِّمهم إلى فلاسفة بمعنى الكلمة، أى أفلاطونيين وأرسطوطاليسيين، وإلى طبائعيين ودهريين، وذلك كما صنعه الغزالىُّ بعد زمن.

بَيْدَ أن المدرسة الفلسفية لم تكُنْ فى غير دَوْرِ الظهور عند العرب حينما كان على الأشعرىّ أن يكافحها، وأنها كانت مُمَثَّلَةً من قِبَل تلاميذَ للكندىِّ غامضى الأمر، ولذا فإن هذا الجَدَل لم يَكُنْ غير أولِ لجلجةٍ إذا ما قِيس بالجَدَل الذى وَقَع بعد قرنين، فَعُورِض به أثرُ ابن سينا بأثر الغزالىّ، فكان العَمَلُ الذى أُلقىَ على عاتق الأشعرىّ ومدرسته خاصةً، هو مكافحةَ المعتزلة. وكذلك يُعْلَم من تلك القائمة أن إمامنا كَتَبَ إلى مُنَظَّماتٍ مختلفةٍ سألته عن آراءٍ له كما هو أمر رُسُل النصرانية. وما كان من تَنَوُّع البقاع التى تقيم بها هذه المُنَظَّمات يدلُّ على المدى البالغ الذى كان يمتدُّ إليه نفوذ الأشعرىّ فى أثناء حياته، وذلك أنه كان يُفْرَغ إليه من خُراسان، وجُرْجان، ودمشق، وواسط، وبغداد.

وكذلك آثارُ الباقِلانىّ وإمامِ الحرمين نادرةٌ جِدًّا، وقد ظَفِرَت مكتبتُنا الوطنية عن الباقِلانىّ، كقسمٍ من أساس شِيفر، بكتابٍ فى الجَدَل ضِدَّ المعتزلة وغيرهم من أصحاب البِدَع، فلا بُدَّ من أن يكُون مهمًّا جدًّا[1]، كما أن مكتبة برلين تشتمل على رسالةٍ لإمام الحرمين لا تَخْلُو من فائدة، وتُسَمَّى «قواعد العقائد»[2].

(١) قال درنبرغ عن هذا الكتاب «إنه من عجائب مجموعة شيفر»، المخطوطات العربية من مجموعة شيفر فى المكتبة الوطنية، استخلاص من مجلة العلماء، ١٨٩١، مخطوطة، رقم ٦٠٩٠.

(٢) كتاب اللمع فى قواعد العقائد، برلين، ٢٠٧٣.

ولا يُمْكِنُ أن يُفَكَّر فى كتابة تاريخٍ على شىءٍ من الكمال عن مدرسة الكلام، وفى الإبانة بطريقة دقيقة كيف تحولت هذه المدرسة تحولا تدريجيًّا بتأثير مدرسة الفلاسفة النامية، إلاَّ بعد دراسة هذين المخطوطين ودراسةِ كتاب الإبانة للأشعرىّ وجَمْع وتنسيق مختلف الاستشهادات عن المتكلمين التى تَوجَدُ لدى علماء الكلام ومُفَسِّرى القرآن ومؤرخى الفلسفة كالإيجِىّ. وإننا؛ بيْنمَا ننتظر وقوعَ هذا نكتفى بتعييننا أثرَه وخُلُقه فى بعض صَفحَات وَفْقَ. استشهادات ابن عساكر الهزيلةِ بعضَ الشىء ووَفْقَ ما أورد الشهرستانىُّ من معارفَ على شىءٍ من الغموض وعدم الطلاوة[1]، وفضلاً عن ذلك فإننا نلاقى هذه المدرسةَ فى دَوْرٍ متأخر، وما نحاول أن نقوله هنا يَكْفِى، كما أرجو، للإشعار بضرورة رَدِّ هذا الوجه المُمْتِع من تاريخ الفلسفة إلى الدَّرْس وللتمكين من تقدير ابتكار الغزالىّ إلى حَدٍّ كبير بالنسبة إلى المتكلمين على العموم.

تَدُلُّ أولُ نَظْرة تلْقى على النصوص علىِ أن المسائل التى شَغَلَتْ بال المتكلمين هى، فى الغالب، عينُ المسائل التى كانت قد شَغَلَتْ بال المعتزلة، وعلى ما بين المدرستين من عِداء فقد تتابعتا وتلاحمتا، فقد ظهر الأشعرىُّ المتكلمُ من الجُبَّائىّ الذى هو آخر معتزلٍ كبير. أَجلْ، توجدُ فروقٌ فى حُلول المسائل، غير أنه لا كبيرَ فَرْقٍ فيما تَفْتَرض من لباقةٍ ذهنية وفى أسلوبِ معالجتها. وتجِدُ من ناحية لأخرى عْينَ البحث وعينَ الدقة فى التحليل وعين الجهود- فى الابتكار ضمن المجرد- التى تؤدى إلى نتائجَ ساطعةٍ أحيانًا، غريبةٍ أحيانًا أخرى. والمتكلمون، الذين هم آخرُ مَنْ أتَوْا، هم الذين كُتِبَ لهم الفوز، كما يجب أن يُعْتقَد؛ فى هذا السِّبَاق، وذلك من حيث تمحيصُ الفكر وحِدَّته.

ولكنْ فِيمَ يَخْتلف المذهبان بالحقيقة؟ إنهما يختلفان بالقلب، فأحدُهما يميل إلى العقيدة والسُّنَّة، والآخرُ يستخفُّ بهما، أو يَسْخَر منهما على ما يحتمل، وأحدُهما يُذْعن، والآخرُ يَظْهَرُ حُرًّا، والاستعدادُ الخُلُقِّى للخشوع والإيمان هو ما يُمَازُ به مذهبُ المتكلمين، وهو بهذا أهل لأن يُسْفِرَ عن الغزالىِّ الذى تُعَدُّ شدةُ الشعور الخُلُقِىِّ فيه صفة مسيطرة، والأسطرُ الأولى من كتاب الإبانة للأشعرىِّ تَدُلُّ على هذا الاستعداد للخشوع فيه[2]، فقد مجّد فيها الله " **الذى يَخْضَعُ له المُتَعَزِّزون، ويَخْشع له المترفعون؛ ويَدِينُ طوعًا أو كَرْهًا له العالِمُون**"، وقد استغفر الله: «**استغفارَ مُقِرٍّ بذنوبه معترفٍ**

(١) الشهرستانى، ص ٦٥ وما بعدها.

(٢) مهرن، الكتاب المذكور، ص ٤٢.

بخطيئته»، وله كلمة ذُكِرَت فى مَعْرِض تفسيرٍ للقرآن على شىءٍ من المناسبة ضِمْنَ المعنى ذاته، وقد أَلَّف هذا التفسير للرّدِّ على تفسيرٍ آخرَ نَشَره الجُبَّائىّ، ومن عادة ذلك الزمن أن تؤلّف تفاسيرُ القرآن، ويَلُوحُ أن الكِندىَّ كان قد وَضَع تفسيرًا للقرآن[1] مع قلة استعداده لهذا النوع من العمل، قال الأشعرىُّ رَدًّا على تفسيرِ الجُبَّائىّ: "**ورأيتُ الجُبَّائىّ ألف فى تفسير القرآن كتابًا أولَه على خلاف ما أنزل اللهُ عَزَّ وجَلَّ، وعلى لغة أهل قريته المعروفة بجُبَّى، وليس من اللسان الذى نَزَل به القرآن، وما رَوَى فى كتاب حرفًا واحدًا عن أحدٍ من المفسرين، وإنما اعتمد على ما وَسْوَس به صدرهُ وشيطانُه**"، ويدلُّ هذا التأنيبُ على ردِّ فعلٍ باسم السنة المأثورة التاريخية والإيمان حِيالَ ما التزمه المعتزلةُ من حُرِّياتٍ متطرفة فى الشكل والأساس نحو الكلام المُنزَّل.

والمسائلُ ذاتُ الإمتاع الفلسفىِّ التى ألمعنا إليها منذ هُنَيْهَة على أنها مما تناوله المتكلمون عَقْبَ المعتزلة هى- بجانب المسائل الدينية الخاصة حَوْل خَلْقَ القرآن ورؤية الله فى الآخرة- مسائلُ صفاتِ الله واختيارِ الإنسان والجوهرِ والعَرَض وتكوينِ المادة وقابليةِ التجزُّؤ إلى غير حَدٍّ واللانهايةِ، وإليك كلماتٍ قليلةً عن هذه المَعْضِلات المختلفة.

يَرَى الأشعرىُّ أن كلام اللهِ قديم، غير أن التعبير عن هذا الكلام بألفاظٍ وحروفٍ ليس سوى إشاراتٍ معروضة على الإنسان، وهذا التعبير حادثٌ. ويَرَى الأشعرىُّ أن الله يُرَى فى الآخرة من قِبَل الأخيار، وهذا هو رأى السُّنِّيَّة، ولكننى أشكُّ، من هذه الناحية، فى كون السُّنِّيَّة على اتفاق مع القرآن، الذى إذا ما فُسِّرَ بأكثرِ ما يكون مباشَرةً، يَظْهَرُ أنه يَذْهَب إلى أن الله من الجَلَال بحيث لا يُرَى.

وفى مسألة أخرى يَبْدُو لى أن الأشعرىّ يناقض القرآن- ولو أنه يعتمد عليه- بإنكاره أبَدِية عذاب النار، وهو يوافقُ تعابيرَ آى القرآن فيقول: بأن للهِ أيديًا وأرجلاً وعرشًا، ولكن هذه الأشياءِ غيرُ مادية ويتعذر تعيينها بالوصف.

ويَخْتَلف أبو هاشم الجُبَّائىُّ فى هذا عن مُعْظَم المعتزلة الذين كانوا ينكرون الصفاتِ الإلهية ويَرُدُّونها إلى ألفاظٍ صرفة، فيُسَلِّم بأن للهِ أحوالاً لا معلومة ولا مجهولة، ولا تُعْرَف كذلك، بل هى مع الذات، وكانت هذه الأحوال تقوم عنده مقام الصفات، وقد انتقد الأشعرىُّ هذه النظرية، فقال إن الفرق بين التعبيرين فى علم الله وقدرته

(١) مهرن، الكتاب المذكور، ص ٢٩.

وسَمْعه إما أن يَكُون فرقًا فى الاسم أو الحال أو الصفة، وليس هذا فرقًا فى الاسم، وذلك لأن العقل يَقْضِى بأن هنالك مفهومين مختلفين، وليس هذا فرقًا فى الحال، وذلك لأن توكيد الحال غير المعلومة وغير المجهولة هو توكيد لَحَدّ متوسط بين الوجود والعدم، وهذا محالٌ، ولذلك يجب أن يُسَلِّم بالصفات القائمة بذات الله فلا يقال: إنها هو ولا غيره.

وأنكر الباقِلانىُّ وجودَ تناقضٍ يُفْتَرَض حَوْلَ أحوالٍ متوسطة بين الوجود والعَدَم، وسَلَّم بهذه الأحوال، كما سَلَّم بالصفات على أنها مَعَانٍ قائمةٌ بالله، وقد قال " إن الحال كما أثبته أبو هاشم هو الذى نسميه صفةً، خصوصًا إذْ أَثبتَ حالةً أوجبت تلك الصفات"، ولِذَا فإن الحال هنا هو الصفةُ تقريبًا، أو الصفةُ بالقوة، وهو يكون مُعلَّقًا بين الوجود والعَدَم على نحو الأفكار العامة نوعًا ما، وللصفة ضَرْبٌ من الوجود فى ذات الله يشابه بعض المشابهة- ولكن من غير اتحاد- صفة العَرَض فى الجوهر، ومع ذلك فإن نظرية أحوال اللهِ التى هى على شىء من الغموض تتضح إذا ما قُورِنت بنظرية الأقانيم الإسكندرانية.

ولكى يُثْبتَ الأشعرىُّ قِدَمَ الصفاتِ، وعلى الخصوص قِدَمَ كلام الله، استعمل دليلاً سنلقاه عند الغزالىّ، وهو:" إما أن يكون الله ُ آمرًا بأمرٍ قديم أو بأمرٍ مُحْدَث، فإن كان مُحْدَثًا فلا يَخْلُو، إما أن يُحْدِثه فى ذاته أو فى محلٍ ولا فى محلٍ ، فيستحيل أن يحدِثه فى ذاته لأنه يؤدى إلى أن يكُون محلاً للحوادث وذلك محال، ويستحيل أن يَكُون فى محلٍ لأنه يوجب أن يَكُون المحلُّ به موصوفًا، ويستحيل أن يحْدِثه لا فى محلٍ لأن ذلك غيرُ معقول، فتَعَيَّن أنه قديمٌ قائمٌ به صفةٌ له"، وقُلْ مِثْلَ هذا عن جميع صفات الله.

وفى المذهب تؤدى مسألةٌ اختيار الإنسان إلى الاعتبارات الآتية. قال الإمام الأشعرىُّ: **"والعبدُ قادرٌ على أفعال العباد، إذ الإنسانُ يجِدُ من نفسه تفرقةً ضروريةً بين حركات الرَّعْدة والرَّعْشة وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقةُ راجعةٌ إلى أن الحركاتِ الاختياريةَ حاصلةٌ بحيث تَكوُن القدرةُ متوقفةً على اختيار القادر، فعن هذا يكون المُكْتَسَبُ هو المقدورَ بالقدرة الحادثة والحاصَلَ تحت القدرة الحادثة، ثم لا تأثيرَ للقدرة الحادثة فى الإحداث، لأن جهة الحدوث قضيةٌ وحدةٌ لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعَرَض، فلو أثَّرَت فى قضية الحدوث لأثَّرَت فى قضية حدوث**

كلٌ مُحْدَث حتى تَصْلُح لإحداث الألوان والطُّعُوم والروائح وتَصْلُح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سُنَّتَه بأن يَخْلُقَ عُقَيْبُ القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعلَ الحاصلَ إذا أراده العبدُ وتَجَرَّدَ له، وسُمِّىَ هذا الفعلُ كسبًا فيَكُون خَلْقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد مَجْعُولاً تحت قدرته"، وهذا النظامُ، الذى هو على شىءٍ من الدقة، يَحْمِلُ على التفكير فى الانسجام المُعَيَّن قَبْل حدوثه.

ويلتزم القاضى الباقلانىُّ جانبَ نظريته فى الأحوال ويبتعد عن مذهب الأشعرىّ، فقد قال: "قام الدليل على أن القدرة الحادثة لا تَصْلُح للإيجاد، ولكن ليست تُقْصَرُ صفاتُ الفعل أو وجودُه واعتباراتهُ على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخَرُ وراء الحدوث من كون الجوهر مُتَحَيِّزًا قابلاً للعَرَض، ومن كَوْن العَرَض عَرضًا ولونًا وسوادًا وغيرَ ذلك ، وهذه أحوال عند مُثْبِتي الأحوال، فجهة كَوْنِ الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبةٌ خاصةٌ يُسَمَّى ذلك كسبًا، وذلك هو أثرُ القدرة الحادثة، فإذا جاز، على أصل المعتزلة، أن يكُون تأثيرُ القدرةِ، أو القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود أو فى وجه من وجوه الفعل فلم لايجوز أن يَكُون تأثير القدرة الحادثة فى حالٍ هو صفةٌ للحادث أو فى وجهٍ من وجوه الفعل، وهو كون الحركة مثلاً على هيئةٍ مخصوصة، وذلك أن المفهومَ من الحركة مطلقًا ومن العَرَض مطلقًا غيرٌ، والمفهومَ من القيامِ والقعودِ غيرٌ، وهما حالتان متمايزتان، فإن كلَّ قيامٍ حركةٌ، وليس كلُّ حركةٍ قيامًا، ومن المعلوم أن الإنسان يُفَرّق فرقًا ضروريًا بين قولنا أَوْجَدَ وبين قولنا صَلَّى وصام وقَعَد وقام، وكما يجوز أن يضاف إلى البارى تعالى جهةٌ ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يَجُوز أن يضافَ إلى العبد جهةٌ ما يضافُ إلى البارى تعالى، فَثَبَتَ تأثيرُ القدرة الحادثة وأثرُها، وهى "الحالةُ الخاصة"، وهى جهة من جهات الفعل حَصَلَتْ من تَعَلُّق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجودٌ لا يُسْتَحَقُّ عليه ثوابٌ وعِقاب، خصوصًا، على أصل المعتزلة، فإن جهة الحُسْن والقُبْح هى التى تقابَل بالجزاء، والحُسْنُ والقبحُ صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالموجودُ من حيث هو موجود ليس بحُسْن ولا قبيح، فإذا جاز لكم إثباتُ صفتين هما حالتان جازلى إثباتُ حالةٍ هى متعلقةٌ بالقدرة الحادثة".

ويَلُوح لى أن رأى إمام الحرمين فى هذه المسئلة الخطيرة قريبٌ من رأى الفارابىّ[1]، وقد قال الشهرستانىُّ:" **وهذا الرأىُ إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه فى مَعْرِض الكلام**"، والحكماءُ الإلهيون هنا هم الفلاسفةُ لا ريْب، ولا يَميل هذا الإمامُ إلى الأحوال التى تُوصَفُ بالوجود والعَدَم، فالقدرةُ بلا أَثَرٍ لها هى كنفى القدرة أصلاً، وإثبات تأثيرٍ فى حالٍ أمرٌ لا يُعْقَل، ولِذَا فقد قال:" فلا بُدَّ، إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقةً، ولا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخَلْق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسانُ كما يُحِسُّ من نفسه الاقتدارَ يُحِسُّ من نفسه أيضًا عدمَ الاستقلال، فالفعلُ يستند وجودًا إلى القدرة والقدرةُ تستند وجودًا إلى سببٍ آخر يَكُون نسبةُ القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سببٌ إلى سببٍ حتى يَنْتَهِىَ إلى مُسَبِّب الأسباب، فهو الخالقُ للأسباب ومُسَبَّباتها المستغنى على الإطلاق، فإن كلَّ سببٍ مُسْتَغْنٍ من وجهٍ محتاجٌ من وجهٍ، والبارى تعالى هو الغنىُّ المطلق الذى لا حاجةَ له ولا فقرَ".

ومذهبُ الأشعرىِّ ذَرِّىٌّ حتى بالنسبة إلى الزمان، فالزمانُ ينقسم إلى أويقاتٍ ابتدائية، ولا يُمْكِن أن يَدُوم العَرَض وُقَيْتَيْن، حتى إن الجوهر لا يدوم إلاَّ لأن الله يَحْمِلهُ على الدوام بإحداثه عوارضَ فيه، وهكذا فإنه يجِبُ أن يُوجَدُ خلقٌ متصلٌ من قِبَل الله أو مُجَدَّدٌ بين لحظةٍ ولحظة، ولولا هذا لزالت جميعُ الأشياء والجواهرِ والأعراض، ومن الطبيعىِّ أن يَتْبَع هذا المذهبُ اعتقادَ أهل السنة بتوكيده عدم قِدَم العالَم وعدمَ خلوده وعدم لا نهائيَّته.

أَجَلْ، إن مذهب المعتزلة امتدَّ بعد الأشعرىِّ، ولكن مع ضَعفه بالتدريج أمام نجاح المتكلمين النامى وتحت ظِلِّ مدرسة الفلاسفة المُزْدَادة.

(١) انظر إلى «ابن سينا»، ص ١٠٨.