



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

V. Uluslararası Őeyh Őa'bân-ı Velî Sempozyumu
EŐ'ARİLİK

04-06
MAYIS 2018

جامعة قسطنطيني
كلية الإلهيات

بحوث

مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي

النسخة الخامسة

(الأشعرية)

٤-٦ مايو ٢٠١٨ م.

الجزء الثاني

Kastamonu Üniversitesi
V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu
(Eş'arîlik)

إعداد

الدكتور

إيهاب سعيد إبراهيم النجمي

ISBN: 978-605-4697-18-2

١٩ أكتوبر ٢٠١٨

مطابع جامعة قسطنطيني

كافة البحوث والآراء والأفكار المنشورة في هذا الكتاب على مسؤولية أصحابها، ولا يجوز اقتباس أي منها إلى الإشارة إلى بيانات هذه النشر؛ حيث إن جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لجامعة قسطنطيني.

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Her hakkı saklıdır.

تحت رعايتنا
وزارة الثقافة والسياحة التركية
رئاسة شؤون الديانة التركية
(تيكا) رئاسة الوكالة التركية للتعاون والتنسيق
بلدية قسطنطيني

الرئاسة الشرفية للمؤتمر

Prof. Dr. Numan KURTULMUŞ

وزير الثقافة والسياحة

Prof. Dr. Seyit AYDIN

رئيس جامعة قسطنطيني

Prof. Dr. Mehmet ATALAN

عميد كلية الإلهيات وأمين عام المؤتمر

هئية تنظيم المؤتمر

Doç. Dr. Fatma Zehra PATTABANOĐLU
Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR
Dr. Öğr. Ü. Ahmet ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ
Dr. Öğr. Ü. Çiğdem GÜLMEZ
Dr. Öğr. Ü. İhab Said İBRAHİM İBRAHİM
Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

اللجنة العلمية للمؤتمر

- Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI (Emekli Öğr. Ü - Türkiye)
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Yab. Dil. ve Mesl. Kar. Ün. Rektörü - Kazakistan)
Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (S. Demirel Ün.- Türkiye)
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (S. Demirel Üniv.- Türkiye)
Prof. Dr. Ramazan UÇAR (S. Demirel Üniv.- Türkiye)
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Üniv. Türkiye)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ün.-Türkiye)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Adem TUTAR (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. ŞABAN Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Muammer Esen (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. A. İshak DEMİR (R. Tayyip ERDOĞAN Ün.-Türkiye)
Prof. Dr. Sinan Öge (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Şamil Dağcı (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV (The L. N. Gumilev Eurasian National Üniversitesi.- Kazakistan)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Nasi ASLAN (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Serhat YILMAZ (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi Türkiye)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (Kâtip Çelebi Üniversitesi –Türkiye)
Prof. Dr. Osman KARADENİZ (Dokuz Eylül Ün.- Türkiye)
Prof. Dr. Bülent ÜNAL (Dokuz Eylül Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet AK (Sütçü İmam Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN (Necmettin Erbakan Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Harun YILDIZ (19 Mayıs Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Siddık KORKMAZ (Necmettin Erbakan Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Metin YURDAGÖR (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Bekir TATLI (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Metin BOZAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Şamşudin KERİM (Kazak-Mısır Ün.- Kazakistan)
Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi - Türkiye)

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Marmara Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kırklareli Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA (Ürdün Üniversitesi)
Prof. Dr. Acku ALİ (Biskara Üniversitesi Cezayir)
Prof. Dr. Ferman İsmail İBRAHİM (Tikrit Üniversitesi-Irak)
Doç. Dr. Heysem Abdulhamid Ali HAZNE (Ürdün Üniversitesi)
Doç. Dr. Bedruddin Hac İBRAHİM (Inter. İslamic Ün.-Malezya)
Doç. Dr. Azize MUHAMMED (Malezya Üniversitesi-Malezya)
Doç. Dr. Cemal NASSAR (Sakarya Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Asya ŞİKEYRAB (Emir Abdulkadir Ün.- Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim ED-DİBU (Mardin Artuklu Ün.- Türkiye)
Doç. Dr. Muhammad Avad EL-HAVELDA (Jiraş Ün.- Ürdün)
Doç. Dr. Muratbek MIRZABEKOV (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bil. Fak. - Kazakistan)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKENOVA (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bilimler Fak. -Kazakistan)
Doç. Dr. Burhan BALTACI (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim YENEN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Cenksu ÜÇER (Yıldırım Beyazıt Ün. - Türkiye)
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Cavid KASIMLI (Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü - Azerbaycan)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Zikiria ZHANDARBEK (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bil. Fak. - Kazakistan)
Doç. Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV (Oş Devlet Ün. -Kırgızistan)
Doç. Dr. Şovosil ZİYADOV (İmam Buhari Uluslararası Merkezi- Özbekistan)
Dr. Öğr. Ü. Mehmet KESKİN (Yüzüncü Yıl Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü. Soaad SHOLAK (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü. Moneer G. MOHAMED (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü İhab Said İBRAHİM (Kastamonu Ün. - Türkiye)

سكرتارية المؤتمر

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Dilek Bal KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Nuran SARICI, Kastamonu Üniversitesi

البحوث

دخول المذهب الأشعري إلى حواضر الغرب الإسلامي وجهود العلماء في نشره

د. بية سلطاني حرم الحمراءوي
أستاذ محاضر ومدير قسم أصول الدين
جامعة الزيتونة - تونس

تمهيد: تأسس المذهب الأشعري^١، مذهبا جديدا، آخر القرن الهجري الثالث على يد أبي الحسن الأشعري (ت ٥٣٢٤هـ) إثر تحوُّله عن مذهب الاعتزال^٢ الذي كان يعدّ من رؤوسه، إذ قضى نحو أربعين سنة من عمره، مناصرا له ومنافحا عن أصوله. لكن حدث أنه "لما تبهر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك"^٣ فأعلن انعزاله عن هذا المذهب وتصديه لمنهج أصحابه مناظرا ومحاورا ومجادلا لأبرز المعاصرين له منهم كما حدث مع شيخه أبي علي الجبائي (ت ٥٣٠٣هـ)^٤

هل يعني هذا الموقف أن الأشعري لا يقر وزنا للعقل جهازا معرفيا ؟. لعلّ الصواب الأخذ بكلامه حجة على منهجه: فقد استحسن الأشعري الخوض في علم الكلام واستنكر وجود "طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد و طعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال"^٥ غير أن منتهى

(١) تزخر كتب التراجم بترجمات وافية، مستفيضة حول الأشعري تسمية ونسبا ومذهبا ومنهجا وتصانيف، نورد منها مقتبسا ذكره ابن عساكر في تبيينه "أبو الحسن الأشعري متكلم وصاحب التصانيف في الردّ على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة. وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي بها،... وأن أباه كان سنيا جماعيا حديثا، وهو إمام في الفقه والحديث". تبيين كذب المفتري بما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر (أبو القاسم: ت ٥٥٧١هـ)، طبعة دمشق، ١٣٤٧هـ، ص ٣٥.

(٢) اهتم الباحثون بهذا الحدث في حياة الرجل وأولوه عناية كبيرة بحثا وتمحيصا للروايات العديدة التي حامت حوله. أحصى بدوي خمسا منها في كتابه "مذاهب الإسلاميين" وعلّق على مضامينها. انظر كتابه ص ٤٩٨، ٤٩٢، ط ١.

(٣) تبيين كذب المفتري ابن عساكر، ص ٣٨.

(٤) ناظر الأشعري أستاذه في مسائل كلامية عديدة أشهرها "مناظرة في الأصلح"، مناظرة في أسماء الله هل هي توقيفية: انظر بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٤٩٢ زما بعدها "مناظرات الأشعري مع الجبائي".

(٥) استحسن الخوض في علم الكلام، للأشعري (أبو الحسن)، رسالة منشورة في ذيل كتاب اللمع للأشعري، ط ١٩٥٣، ص ٨٧.

الأدلة العقلية عنده الاستدلال بها عن العقائد الإيمانية لترفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد^١. فلا يحسن بالإنسان أن يطلق العنان لعقله أن يخوض في أمور التوحيد، " فإن ذلك طمع في محال. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، أحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد"^٢.

وقد أمكن لهذا المذهب بفضل منهج الشيخ المؤسس ثم الأتباع من بعده أن يكسر حدة الاستقطاب الثنائي: الاعتزال من جهة بما يمثله من عقلانية مفرطة، هي أكثر تأصيلاً في الفلسفة اليونانية منها في المرجعية الدينية، واتجاه أهل النص -الحرفي- من جهة ثانية، أولئك الذين ازدادوا جموداً على ظاهر النصوص الشرعية، غاية جهودهم الذب عن العقائد الحق بالتصدي للتأثيرات التي أحدثتها الفلسفة اليونانية وغيرها من الواقد الفكري الذي تسلل لحياة المجتمع الإسلامي فأحدث فيه شبهات في المسائل والقضايا العقدية ومناهج اعتبارها.

نجد المذهب الأشعري في تجسيد الوسطية الإسلامية^٣، ومن ثم في تحقيق وحدة عموم جمهور الأمة حول هذا الاتجاه بفضل منهجه، منهج يمثل "النقل أقوى أركانه والعقل أشد أعوانه". ولعل هذا المنهج قد متّن وشائج القربى والقبول بينه وبين مدرسة الأثر، زمن

(٦) وهو بذلك يحقق وظيفة المتكلم على منهج السلف انظر تعريف علم الكلام عند ابن خلدون (عبد الرحمان) المقدمة، دار ابن الأرقم، بيروت، د.ت، مادة علم الكلام ص ٤٩٥.

(٧) المقدمة، ابن خلدون، ص ٤٩٧.

(١) حول صفة الوسطية التي وسم بها المذهب الأشعري، راجع: عمارة (محمد) إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ط ١٠٢٠١٠، مادة "الأشعرية"، ص ص ١٩٦-١١٩٨. ومما جاء فيه قوله "في ظل الاستقطاب الحاد كانت الحياة الفكرية الإسلامية بحاجة إلى من يذكر علماء الأمة وجمهورها بالوسطية الإسلامية، التي تنقذ العقلانية من الميل نحو مذهب اليونان فيها... وتنقذ النصوص من الوقوف عند ظواهرها... فكان الأشعري هو إمام هذا الإنجاز... وكانت الأشعرية هي صورة الوسطية الإسلامية في ذلك المناخ وفي تلك الملابسات" راجع أيضاً،

(٢) هذه المدرسة التي يمثلها أساساً الفقهاء والمحدثون، قد وجد أصحابها في مذهب الأشعري أداة لكسر شوكة الاعتزال - بصرف النظر عن أخذهم بمذهب الأشعري أو رفضه - ذلك "أن المعتزلة قد شددوا حملتهم على الفقهاء والمحدثين، حتى كرههم الناس وصاحب ذكرهم البلاء والمحن. وتأرثت العداوة حتى نسي الناس خيرهم ودفاعهم عن الإسلام وبلاءهم فيه، وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء". بل شن الفقهاء على المعتزلة غارة كبيرة حتى "إنك لترى في مجادلتهم ومحاوراتهم تشنيعاً على المعتزلة كلما لاحت لهم بارقة وإذا سمعت أبا يوسف ومحمداً والشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام ومن يأخذ العلم عن طريق المتكلمين فإنما المعتزلة أرادوا بدمهم وطريقتهم أرادوا بتزييفهم"

النشأة كما سيمثل أبرز عوامل انتشار المذهب وضمان استمراره في العالم الإسلامي مشرقاً ومغرباً تأصيلاً له .

الإشكالية :

لما كانت نشأة المذهب مشرقية ، فهل ظلّ منغلقة على مجاله الجغرافي ، أم استطاع أن يكسر الحدود ليحقق انتشاراً واسعاً بحواضر الغرب الإسلامي على غرار شهرته المشرقية؟ ما هي العوامل والسياقات التي هيأت لدخول الأشعرية إلى الغرب لتصبح الاتجاه العقدي العام الذي يدين به عموم المسلمين فضلاً عن سلطة كثير من الدول التي عاشت المنطقة في ظل حكمها؟ من هم أبرز العلماء الذين اجتهدوا في نشر المذهب وتأصيله؟ وما هي أبرز طرقهم في ذلك؟

I. دخول الأشعرية إلى الغرب الإسلامي

انطلاقاً من ثلاثية تضمّنها متن ابن عاشر المغربي (ت ٥١٠٤٠هـ)^١ نتبين منزلة العقيدة الأشعرية عند المغاربة عموماً ، كما نفهم أن " أهل المغرب قد تلقفوا هذا المذهب أول الأمر وأضافوه إلى المذهب الفقهي لإمام دار الهجرة مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) . وأضافوا العقيدة الأشعرية والفقهاء المالكي إلى السلوك الجنيدي^٢ الصوفي^٣ ولعلمهم قد دانوا بأصولها ومبادئها قبل وصول المذهب نفسه وترسيمه مذهباً عقائدياً وسطاً لعموم الجمهور وكثير من الحكام في فترات تاريخية ثابتة ، ذلك أن الأشعري لما وفقه الله - إثر رجوعه عن الاعتزال وتصديه للمبتدعة - إلى جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وإبطال حجّة المعاندين بالمشرك ، أخذت " المسائل تتوارد عليه من أقطار العالم فيجيب عنها ، فطبق ذكره الآفاق وملاً العالم

انظر : تاريخ المذاهب الإسلامية ، أبو زهرة (محمد) ، دار الفكر العربي القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ١٥١ .

- أبو حنيفة ، دار الفكر العربي ، مصر ، ١٩٤٧ ، ص ١٥٢ .

(١) المقصود البيت الخامس من مقدمة منظومته المسماة " المرشد المعين على الضروري من علوم الدين " ومضمونه:

" في عقد الأشعري وفقه مالك*** وفي طريقة الجنيد السالك

(٢) نسبة إلى أبي القاسم الجنيدي البغدادي ، اشتهر بلقب سيد الطائفة الصوفية . نشأ بالعراق وكان فقيهاً على مذهب أبي ثور ، ثم بلغ في التصوف هذا المبلغ الجليل . توفي سنة ٥٢٩ هـ ببغداد وقبره ظاهر بها " : الكلاباذي

(أبو بكر) التعرف لمذهب أهل التصوف ، تح محمود أمين النواوي ، ط ٣ ، ١٩٩٢ ، ص ٤٠ .

(٢) البكاري (عبد السلام) ، العقيدة الأشعرية ، النشأة والتأصيل ، ط ١٣ ، ٢٠١٣ ، ص ٢٥ .

بكتبه^١، ودون شك أن المغاربة قد اطلعوا عليها وأدركوا أن حقائقها العقديّة لا تخرج عن منهج السلف الذي يتبعونه .

١) الفكر العقدي قبل ظهور الأشعرية^٢

لم تعرف البيئة المغربية مثل تلك التحديات الفكرية الموجهة للعقيدة التي عرفتها البيئة المسيحية، تحديات تداخل نسيج بنائها ممثلاً في التحدي المسيحي واليوناني وديانات الشرق القديم وغيرها . وكان من أبرز نتائجها التأسيس لعلم^٣ ينافح عن العقائد الإيمانية ويرد شبه المبتدعة وقام بهذا العمل الديني الجليل المعتزلة^٤ أوائل القرن الثاني الهجري، ليحقق هذا العلم بعد ذلك ازدهاراً بظهور الأشعرية والماتريدية (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي ت ٥٣٣هـ) وغيرهما من الفرق. فالمشرق كان سباقاً في نشأة العلم وفي ظهور التأليف الكلامية لوقوعه في النطاق الجغرافي للحضارات القديمة بكل مكوناتها الدينية المنافية للعقيدة الإسلامية. لكن هل يعني ذلك أن حواضر الغرب الإسلامي لم يمارس علماءها الكلام في العقائد ولم تظهر على أراضيها الفرق والمذاهب الكلامية؟

ساد في الأذهان أن الغرب الإسلامي ذو ثقافة فقهية خالصة، وأنه لم يسهم في صياغة الاتجاهات الكلامية في الإسلام بل كان مجرد مقلد لمخرجات المشرق منهجاً وقضايا^٥، لكن

١) الكوثري (محمد زاهد) مقدمة متاب تبين كذب المفتري، ص ١٥.

٥) الأشعرية: هي أكثر الفرق الإسلامية جمهوراً بين المسلمين. اشتهرت بهذا الاسم، نسبة إلى إمامها الأول والمؤسس أبو الحسن الأشعري (ت ٥٣٢هـ) حول الأشعرية مميزات ومنهج اعتقاد، انظر محمد عمارة، إزالة الشبهات، م. س، مادة الأشعرية، ص ص ٩٦-٩٨.

٢) عرف هذا العلم بمسميات عديدة أشهرها: علم الكلام. كما سمي بعلم التوحيد والصفات، علم أصول الدين، الفقه الأكبر، علم العقائد الإيمانية.

٧) أثنى الإمام محمد زاهد الكوثري على المعتزلة من جهة "مواقفهم الشريفة في الدفاع عن الدين الإسلامي إزاء الدهريين والثنوية ومنكري النبوة وأصناف الملاحدة بحجج دامغة وأدلة عقلية مفحمة...". مقدمة كتاب "تبين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" لابن عساكر (ت ٥٥٧هـ)، ص ١٨ وما بعدها.

١) يتبنى الكثير هذا الرأي، ويعتقدون بأفضلية علماء المشرق ويعتبرون أن الفكر المغربي عامة والعقدي وجه منه ظلّ دوماً في موقع التبعية والتقليد لما ينشأ في المشرق من الاتجاهات والمذاهب دونما نزوع إلى زيادة وابتكار. وهذا ما حمل بعض العلماء على تأليف رسائل مدحية في فضل علماء الحواضر الغربية كالأندلس مثلاً، منهم ابن حزم "فضل الأندلس وذكر أهلها" معتبراً "أن تأليف أهله لو طلب مثله بفارس والأهواز

الواقع بخلاف ذلك فقد أثبتت الأدبيات التاريخية أن البيئة المغربية، بيئة علمية تفاعلت مع محيطها فازدهرت فيها فلسفة الإسلام في نطاق المدارس الكلامية المختلفة^١، التي تأسست وأدت في حالات كثيرة إلى تغيير في البنى السياسية، وذلك بسعي كل مدرسة إلى تطبيق نظام الحكم الذي تؤمن به "فمذهب الخوارج وجد منذ البداية تربة له خصبة في هذه البلاد واستطاع أن يكون دولة ودويلات قائمة برأسها استمرت فترات غير قصيرة... ومذهب الشيعة بدأ من هنا تكوين أقوى دولة شيعية في تاريخ الإسلام ألا وهي دولة الفاطميين التي استمرت قرابة ثلاثة قرون... ومذهب المعتزلة لاقى فترات نجاح... وفي هذه المنطقة قامت حركة توحيدية لا نكاد نعثر في الشرق الإسلامي على ما يدانيها نفوذا"^٢.

٢) مراحل تأصيل المذهب الأشعري والعوامل المساعدة

أ) **العوامل:** إذا تأملنا ظروف نشأة الأشعرية وتأصيل عقيدتها لاسيما في الغرب الإسلامي تبين لنا أن جملة من العوامل تكاملت في تحقيق هذا الانتشار كليا ونوعيا. يرجع بعضها إلى:

* **طبيعة البيئة المغربية**، التي تجمعت فيها عناصر الشخصية الإسلامية العربية، فهي بيئة سنية على مذهب السلف الصالح في الأصول والفروع، وقد تشكلت هذه الملامح مع تاريخ الإسلام بالمنطقة، منذ بداياته. شهد بذلك من أَرخ للمذاهب من غير المسلمين حتى قال بعضهم "إن الحق الذي لا مرأء فيه أن السبب في الغزوات، كان نشر الإسلام ونصرة الدين الجديد... غزت الجيوش العربية بلاد المغرب من المشرق في القرن السابع الميلادي، من أجل

...واليمن والشام أعوز وجود ذلك". وكذلك فعل ابن بسام في كتابه "الذخيرة في ذكر محاسن أهل الجزيرة". وحديثا دحض الباحث خالد زهري هذه الفكرة وبين بأمثلة دقيقة جهود المغاربة في تطوير الفكر المشرقي في مواضع كثيرة من كتابه "من علم الكلام إلى فقه الكلام"^١ حول هذه المدارس، نشأة وتأصيلا: راجع عبد المجيد بن حمدة، "المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية"

3) ألفريد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١٩٨٧، ص ٣٠٥، (الكلام مقتبس من مقدمة المترجم). ولمؤلف الكتاب كلام شبيه، انظر ص ١٣٤ مثلا.

* وفي كتابه "الصراع المذهبي بإفريقية"، دار سحنوه للنشر والتوزيع، تونس، ط ٢٠٠٨، بين المؤلف: أن الفرق العقديّة وإن ظهرت بالمشرق فقد انتقل أتباعها لأسباب مختلفة إلى بقية الأمصار الإسلامية. وكانت إفريقية أشهر تلك الأمصار. مادة "نشوء الفرق"

ص ص ٣١-٣٧.

كسب أراضي جديدة لخلافة المشرق ومن أجل نشر الإسلام عقيدة وشريعة بين شعوب جديدة^١ von derheyden. وقال غيره فون درهايندن : -

"إن البدء الفعلي في تعلم علوم الدين كان في الوقت الذي قام فيه الخليفة عمر بن عبد العزيز(حوالي ٥١٠٠) بحملة لنشر الدعوة فأرسل إلى إفريقية جماعة من الدعاة والمعلمين^٢...يفقهون الشعوب غير العربية في الدين ويعلمونهم لغة القرآن. وهؤلاء جاؤوا أولاً من المشرق"^٣. وقد تميزت مسيرة الفتح بكونها مسيرة لنشر الدين في المدن المفتوحة. فالجيوش الفاتحة كثيراً ما تتألف من خيرة العلماء كما حدث في فتح صقلية إذ "كان قائد الجيش في الفتح هو أسد بن الفرات^٤ العالم المالكي المشهور ومعه جماعة من وجوه العلم في تسعمائة فارس وعشرة آلاف راجل...فتحوا صقلية ونشروا دينهم وعلمهم ولغتهم"^٥.

واعتباراً للسنية المتأصلة في هذه البيئة، كان من خصائص أهلها رفضهم لكل مظاهر الغلو والخروج عن السمت العقدي السلفي، ولذلك استنكروا أفكار الفرق المخالفة لهذا السمت وقاوم علماءها، وخاصة المالكية^٦ منهم ما اعتبروه بدعاً في العقائد تأسياً بمنهج شيخهم^٧ صاحب القول المأثور في سؤال الاستواء. فالفرق الكلامية التي تسربت للبيئة المغاربية لم تصادف قبولا لمقالاتها، بل خلافاً لذلك تعرضت للرفض والمقاومة، من جهة

(١) الفرق الإسلامية، ألفريد بل، م. س.، ص ٩٠.

(٢) يقصد المؤلف ما عرف ببعثة "الفقهاء العشرة"، لكن في ضبط أسمائهم خلاف بين المؤرخين.

(٣) مقتبس ورد في كتاب -ألفريد بل - ص ٩٧.

(٤) أسد بن الفرات (ت ٥٢١٣) تميز بشخصية متعددة الجوانب: التدريس والقضاء وقيادة الجيش، شخصية عامرة بالطموح والنضال في سبيل التحصيل المعرفي وتركيز العقيدة السنية، سافر إلى المشرق وتنقل بين أقطاره (المدينة والعراق ومصر). تحصيلاً للعلم وخاصة الفقه المالكي. عاد إلى إفريقية سنة ١٨١ وانتصب بالقيروان يفيض ذلك العلم الجم. حول هذه الشخصية راجع لمحمد الفاضل ابن عاشور أعلام الفكر بالمغرب العربي، ط ٢٠٠٠، ص-ص ٥٧، ٥٣. ابن حمدة، المدارس الكلامية، ص-ص ٣٩، ٣٨.

(٥) أمين(أحمد) ظهر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢٠٠٧، ج ١، ص ٢٢٨.

(٦) اهتم الباحث المغربي عبد السلام شقور بإبراز هذه الجهود الدفاعية، من خلال مقال علمي بعنوان "جهود المالكية في مواجهة الفرق المخالفة في الغرب الإسلامي" مساهمة منه في بحوث المؤتمر العلمي الأول حول "القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي"، مارس ٢٠٠٣، دبي.

(٧) حين تعرض الشيخ الكوثري لذكر مذهب مالك، نوّه بهذه الميزة بقوله "ومن خصائص مذهب عالم المدينة كونه ينفي خبث البدع عن أهل مذهبه، فلا تجد بين المالكية بدع الاعتزال والتشبيه"، مقدمة كتاب "تبيين كذب المفتري" ص ١٧.

مناهجها وآرائها إذ "عسر على العامة من أهل البلاد فهمها، وهم من تشبثوا بالعتيدة الواضحة النابعة من ظاهر القرآن الكريم والحديث الشريف"^١. وكانت هذه الاعتبارات من العوامل الممهدة لانتشار الأشعرية .

*** طبيعة المذهب وشخصية الأشعري^٢**، فهو مذهب بلغ من التمحيص العلمي على تعاقب مراحل تشكّله، بأيدي "نوابغ أهل النظر والفقّه في الدين"^٣. وهو إلى ذلك مذهب وسطي المنهج بين المناهج المتطرفة، غلّوا في النزعة العقلية أو جمودا على حرفية النص "فقد نجحت الأشعرية في تقديم صورة جديدة للوسطية الإسلامية كسرت حدة الاستقطاب (الاعتزالي - السلفي الحرفي) واستدعت سمات عديدة من المذهبيين فألفت بينهما... وكان نجاحها الأعظم في تحقيق وحدة جمهور الأمة حول هذا الاتجاه"^٤. كما تميزت شخصية الشيخ المؤسس ، الأشعري^٥، فهو، نسبا، ينتمي إلى عائلة عربية ذات مكانة دينية مرموقة ومركز اجتماعي موقر. وهو - خلقا - على درجة عالية من الآداب وليس أدل على ذلك أنه "حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص وسيظل كتابه - مقالات الإسلاميين - برهانا قاطعا على هذه الحقيقة^٦. أما مكانته العلمية فلا منازع فيها "فمحلّه في جميع الأقطار مشهور، وهو بالتبريز على من عاصره من أهل صناعته في العلم مذکور، موصوف بالدين والرجاحة"^٧ وكان من بين العوامل التي حققت قبول الأشعري أنه ظهر في مناخ فكري استنكره أهل السنة بسبب منهج الجدل الكلامي في العقائد وكانوا هم أهل أثر، فلما أعلن الأشعري تحوله عن مذهب الاعتزال تعلّقوا به ورأوا فيه امتداد المنهج السلف^٨. إذا مثل هذا التحول الفكري والمذهبي الاعتقادي

^(١)المجدوب (عبد العزيز) الصراع المذهبي بإفريقية، ص ١٠٧.

^(٢) اهتم الباحث عبد السلام البكاري ببحث العوامل المساعدة على انتشار المذهب، فذكر منها سبعة. راجع

كتابه "العتيدة الأشعرية ص ٣٦-٣٧

^(٣) الكوثري، مقدمة كذب المفتري، ص ١٧.

^(٤) عمارة (محمد) إزالة الشبهات، م. س.، مادة الأشعرية، ص ٩٦-٩٨.

^(٥) ألف حمودة غرابية دراسة بعنوان "الأشعري"، مطبعة الرسالة، مصر. د. ت: بين فيها الكثير من أفضال شخصية الأشعري أدبا وعلما.

^(٦) غرابية (حمودة) الأشعري، م. س.، ص ٦٤.

^(٧) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٢٨.

^(٨) خلافا لمن يستنكر نسبة الأشعري أو الأشعرية إلى أهل السنة والجماعة لشبه واهية في أذهانهم، أشار الشيخ الكوثري إلى بعضهم في مقدمة تبين كذب المفتري فذكر ص ١٦: "إن الحنابلة لا يترجمون الأشعري

منعرجا ساعد بعد ذلك على ترجيح مذهبه وتعميم الاعتقاد به لدى سائر المسلمين فضلا عن أهل السنة منهم يقول ابن عساكر " لما نصر الأشعري مذهب السنة وبسطه تعلق به أهل السنة من المالكية والشافعية وبعض الحنفية... وأهل السنة بالمغرب بلسانه يتكلمون وبحجته يحتجون... ولم يكن هو أول متكلم بلسان أهل السنة، وإنما جرى على سنن غيره في نصره مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا " ^١. كما أن دعوى انتماء الأشعري لفقه مالك ^٢ قد سهّل تأصيل مذهبه لدى جمهور المغرب، اعتبارا لمالكيته ف"انتماء المغاربة فقها إلى المذهب المالكي، كان عاملا في الترويج للمذهب الأشعري، " ^٣ وذلك من جهة هذا الادعاء وأيضا عن طريق الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) الذي كان من أساطين المذهبيين فقها وأصولا حيث نقل العلماء آراءه الفقهية المالكية، وأخذوا عنه أفكاره العقدية الأشعرية. هذه العوامل التي تعود للبيئة ولطبيعة المذهب سيعضدها العامل السياسي في مرحلة لاحقة، مرحلة المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤هـ) سيأتي الكلام عنها في المرحلة الثانية.

(ب) المراحل ^٤: كانت هذه بعض العوامل التي هيأت السياق لدخول الأشعرية إلى الأقطار المغربية من العالم الإسلامي و ساعدت على تأصيل المذهب عند المغاربة. فما هي أبرز

في طبقاتهم ولا يعدونه منهم، بل يمقته الحشوية منهم فوق مقت المعتزلة "فإن من علماء الأمة القدامى والمحدثين من يؤصل هذا الانتماء ويبرهن عليه :منهم التفتازاني في شرح العقائد حيث قال "ترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضي عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة" ومن بعده ابن خلدون = = بقوله في المقدمة " عندما حدثت بدعة المعتزلة في تعميم التنزيه في أي السلوب... كان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق".

^(١) ابن عساكر، تبين كذب المفتري...، ص ١١٧-١١٨.

^(٢) ذكر ذلك الكثير ممن تكلم عن الأشعري ومذهبه مثل ابن عساكر في تبين كذب المفتري ص ١١٧. وذكر ذلك غير واحد كالكاظمي في ترتيب المدارك ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية. وإن كان ابن عساكر قد استدرك بقوله "وقد كان ذكر لي بعض من لقيت من الشافعية أنه كان شافعيًا" وهو رأي ابن الصلاح وتاج السبكي في طبقاتهما.

^(٣) الزهري (خالد) من علم الكلام إلى فقه الكلام، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، ط ٢٠١٧، ص ١٤٤.

^(٤) اهتم الكثير من الباحثين بهذه المراحل وينسق تطورها، ومنهم الباحث يوسف احناة في كتابه "تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي" الذي عالج من خلاله تاريخ الحضور الأشعري مغربا من خلال طور البداية، فالترسيم وأخيرا الهيمنة. وقد طبع الكتاب مرتين.

الأطوار التي مر بها حتى استقرّ في تاريخ الفكر الإسلامي المغربي قاعدة عقديّة صلبة ،
راسخة في الفهم السليم للكتاب والسنة و في الردّ على الخصوم؟

اتفق المؤرخون على دخول المذهب الأشعري إلى الغرب الإسلامي وترسيمه مذهباً
عقدياً لعموم المغاربة، إلا أنهم اختلفوا حول متى كان ذلك؟ ومن أين كانت بداياته؟، فبعض
المؤرخين من القدامى والمحدثين عندما يتحدثون عن الأشعرية بالغرب لا يذكرونها إلا بداية
من القرن السادس أي بعد قرنين كاملين من ظهور الأشعري بالمشرق ومن هؤلاء أحمد بن
علي المقرئ (ت ٥٨٤هـ) ^١ أي أنهم يهتمون بمرحلة الترسيم والشهرة، التي كانت مع الدولة
الموحديّة ، بفضل جهود إمام الموحدين، محمد بن عبد الله بن تومرت (ت ٥٥٢هـ) . فقد نقل
د. النجار كلاماً للمقرئ يفيد أن ابن تومرت أحد رجالات المغرب، قد توجه إلى العراق وأخذ
عن أبي حامد الغزالي (ت ٥٥٥هـ) مذهب الأشعري . وعند عودته عزم على تفقيه المصامدة
(الذين ينتمون إلى قبيلة مصمودة البربرية) وتعليمهم، ومن ذلك أنه وضع لهم عقيدة تلقفها عنه
عامتهم . وهذا النقل التومرتي لمذهب الأشعري من المشرق باتجاه المغرب يؤكده غير
المقرئ ^٢ .

وفي المقابل، تتجه آراء أخرى إلى الإقرار بدخول الأشعرية قبل ذلك بكثير، بل ربما تطرف
بعضها باتجاه الدخول زمن الشيخ المؤسس نفسه أو بعيد وفاته ، ذكر ذلك بعض الباحثين
المعاصرين ^٣ .

1) أشار إلى هذه الخلافات د. عبد المجيد النجار في مقال له بعنوان "دور القيروان في نشر الأشعرية بإفريقية
والمغرب" منشورات النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد ٦، السنة ١٩٨٢/٨٣، ص
٣٢١-٣٤٩.

2) يذكر د. صبحي في كتابه "في علم الكلام: الأشاعرة"، ص ١٦ كلاماً يؤكده "ثمّ نشر ابن تومرت مهدي
الموحدين مذهب الأشاعرة بين المالكية"

3) ذكر ذلك الشيخ الكوثري في مقدمة كتاب ابن عساكر، ص ١٥. كما جاء في مجلة "كراسات تونسية" في
عددتها الصادر خلال الثلاثية الثانية من سنة ١٩٥٣، مقالاً بعنوان "انتشار الأشعرية بإفريقية" ص ١٢٦-
١٤٠ للباحث روجي هادي إدريس أثبت فيه هذا الحدث ص ١٣٩، معتمداً عدة معلومات استمدها من
مصادرها (المقال باللغة الفرنسية).

نستنتج مما سبق أن الحضور الأشعري بالغرب الإسلامي قد عرف مرحلتين بارزتين
أوجزهما كما يلي:

* **المرحلة الأولى:** تنزل ما قبل قيام الدولة الموحدية، تلك المرحلة التي عبرت عن الإرهاصات الأولى والتمثلات الفردية لأصول المذهب، في نسق تصاعدي دون أن يصل إلى مستوى نظام عقدي متكامل الجوانب، مرحلة مميزاتها الأساسية الطابع السلفي في العقائد، الذي ساعد على رسوخه وتشبث أهل المغرب به ما كان من سيطرة مطلقة للفقهاء المالكيين على ربوع المغرب، فقه اقترن بوجهة الإمام مالك العقيدية التي تلخص في قوله الشهيرة "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة". أما امتدادها الزمني فإن هذه المرحلة بملاحمها السلفية "ظلت متبعة عند أهل المغرب على سبيل الغلبة إلى أواخر القرن الرابع"^٢، دون أن يلغي ذلك وجود اتجاهات عقيدية أخرى رافقت ظهور الفرق من خوارج، وشيعة، ومعتزلة. وتكاد الأدبيات التي أرخت للفكر الأشعري تجمع على اعتبار العلماء الأوائل الذين حملوا فقه مالك، هم من كان لهم فضل السبق في نقل أصول المذهب الأشعري من المشرق إلى المغرب إبان حركة الماثقة العلمية^٣. ذلك أن الأشعري لما أنشأ مذهبه الجديد كثر أتباعه^٤ واقتفى طريقته من بعده تلاميذه وأصحابه و"تفرقوا في البلاد ومضى لسبيله ودانت للسنة على الطريقة الأشعرية أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية"^٥ وكان الفضل في هذه المرحلة للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٥٤٠٣هـ)، الذي تصدر للإمامة في المذهب الأشعري، فهذب أصوله ووضع المقدمات التي تتوقف عليها الأدلة. ويعدّ الباقلاني على

(4) يكون من المنهجي التمييز بين الأشعرية قبل ابن تومرت باعتبارها مجرد مواقف إيمانية يتسبب أصحابها إلى هذه العقيدة، وبعده باعتبارها أصبحت نسقا متكاملًا يؤثر في أغلب الأفكار والممارسات الدينية في بلاد المغرب: حول هذا التقسيم، راجع ميروك المنصوري "الأشعرية في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري ومفهوم الأدوار الحضارية"، مجلة معهد الآداب العربية، عدد ٢٠٠٣، ص ٧١-٩٨.

(1) النجار (عبد المجيد) "الفكر العقدي عند الإمام ابن عرفة الوديعي"، مقال علمي، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، عدد ١٩٨٤، ص ٧، ص ٣٩-٦١.

(2) حول هذه الحركة ومجمل العطاء الفكري والعلمي الذي نتج عنها، راجع: محمد جابر الأنصاري، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق - في آثار ابن سعيد المغربي ورحلاته المشرقية وتحولات عصره" (خاصة في القسم الأول منه) دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١٩٩٢.

(٤) يذكر ذلك ابن خلدون منوهاً بجهود الأشعري في نصرته عقائد السلف، المقدمة ص ٥٠١-٥٠٢.

(٥) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفتري، ص ١٥.

الأرجح مرجع المذهب وسنده لدى المغاربة في بداياته^١، إذ "كان انتماؤهم فقهيها إلى المذهب المالكي عاملاً أساسياً في الترويج للمذهب الأشعري الذي كان الباقلائي من أساطينه"^٢. فهم قد نقلوا عنه فقهاً وعقيدة. ثم إن الباقلائي لما آلت إليه الرياسة في الكلام الأشعري، بذل جهوداً محموداً في نشره عن طريق البعثات العلمية إلى سائر البلاد ومنها القيروان^٣ وبلاد المغرب عموماً. وكان من نتائج هذه البعثات أن دان أهل العلم من المغاربة للعقيدة الأشعرية، وانتشر المذهب إلى صقلية والأندلس بفضل جهود أعلام فقهاء مالكيين دانوا بمذهب الأشعري معتقداً ذاتياً فأرادوا تعميمه قناعة منهم أنه لا يتعارض والأصول العقيدية السننية^٤. أشار ابن عساكر إلى الكثير منهم في كتابه تبين كذب المفتري^٥، من أشهرهم - ابتداءً وتلمذة مباشرة للفاضلي - رجلان، أحدهما أبو عبد الله الأذري (ت ٥٤٢٣هـ)، به انتفع أهل القيروان وترك بها من تلاميذه مبرزين مشاهير... والثاني أبو طاهر البغدادي (ت ٥٤٤٨هـ)، يذكره أبو عمران الفاسي (ت ٥٤٣٠هـ) بقوله "لو كان علم الكلام طيلساناً ما تطيلس به إلا أبو طاهر البغدادي". وليس

(١) سنرى لاحقاً أن التأثير الحقيقي في فكر المغاربة العقدي سيكون للإمام الجويني (ت ٥٤٧٨هـ) من خلال منهجه في كتاب الإرشاد بوجه خاص.

(٦) الزهري، من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص ٨٤. جمال علال البخيتي: عثمان السلاجي ومذهبه الأشعرية، ص ١٠.

(٧) مثلت القيروان مركز إشعاع ديني وعلمي هام، وقد كان لها دور هام في نشر المذهب الأشعري بالغرب الإفريقي. حول هذا الدور، راجع للدكتور النجار "دور القيروان في نشر الأشعرية بإفريقية والمغرب"، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، عدد ١٩٨٢، ٦/٨٣.

(٨) تعتبر الأشعرية في نظر مؤرخي الفكر الإسلامي أهم الفرق الكلامية التي حملت لواء السنة بالمفهوم المتعارف للمصطلح، لكنها تعرضت وربما على امتداد تاريخها للنقد والاتهام بالابتداع من قبل جماعات ذات انتماء أقدم إلى أهل السنة مثل الحنابلة الذين لا يعدون مؤسسها ضمن طبقاتهم (الكوثري مقدمة تبين كذب المفتري) نظراً لكونه خرج بمذهبه من رحم الفكر الاعتزالي الذي اتهم بمعاداته لأهل الأثر - السنة - وأيضاً لأن أتباع المذهب أصروا على اعتماد طرق المتكلمين ومناهجهم في الاستدلال العقائدي، رغم تصريح الأشعري في الإبانة بأنه مقتد بإمام أهل السنة، أحمد ابن حنبل (ت ٥٤١هـ) وهذا ما حمل بعض الباحثين على إثارة هذه المسألة علمياً: راجع محمد بوهلال "الأشعرية ومعرفة السننية"، مجلة التنوير، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، عدد ٥٠٢٠٠٢-٥٠٢٠٠٣، ص ٤٣-٦٢.

(٩) انظر الصفحات ١٢٠-١٢٣ تحديداً.

بالقيروان عالم بالأصول إلا وقد أخذ ذلك عنه^١ كمحمد بن سحنون (ت ٢٥٦هـ) وابن الحداد (ت ٣٠٢هـ)، وله جهود كبيرة في حفظ العلم بالمغرب.

* **المرحلة الثانية:** تكاد الوثائق التاريخية (على رأسها خطط المقرئيين) تجمع على أن المذهب الأشعري قد عرف مرحلة ازدهاره مع دولة الموحدين^٢ التي بسطت سلطانها في بلاد المغرب والأندلس. وقد أثار هذا الازدهار مسألة أن الدين يقوى نفوذه بشوكة سياسي^٣. ذهب إلى هذا الرأي أحمد أمين^٤ حين اعتبر أن الحكومات عادة إذا كانت قوية وأيدت مذهباً من المذاهب تبعه الناس بالتقليد. و ذكر من بين الحكومات التي أيدت مذهب أهل السنة دولة الموحدين وعلى رأسها محمد بن تومرت، الذي رحل إلى المشرق وحضر فيه دروس الدين وتلمذ على الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ). فلما تملك وأنشأ دولة الموحدين حمل الناس على اتباع مذهب الأشاعرة حسب ما فسره له أستاذه الغزالي. ويؤيد موقف أحمد أمين غير واحد من الباحثين خاصة في سياق "الدولة الموحدية التي اعتبرت من الأمثلة البارزة للحركات التي تغلب الطابع العقدي وتقوم بقيادة دعاة دينيين أو قادة سياسيين عسكريين عليهم مسحة الدعاة. فقد قامت هذه الدولة على أساس عقدي مرتبط بشخصية المهدي بن تومرت وقادها رجال

(2) يذكر الشيخ الكوثري طائفة من أهل العلم المبرزين الذين استفادوا من سابقهم وكان لهم فضل في انتشار المذهب وتعميم عقيدته، كابن أبي زيد القيرواني وأبي عمران الفاسي وأبي الحسن القابسي... وتلامذتهم

ويعتبر أن "لهم أباد بيضاء في ذلك الانتشار" مقدمة تبين كذب المفترى، ص ١٥

(3) دولة الموحدين (٤٨٥-٥٢٤هـ/١٠٩٢-١١٣٠م) بربري من قبيلة مصمودة، تميزت دعوته بسلفيتها الراضية للبدع وشبهات التشبيه... ويقدر من الاستنارة رفض بها تشدد الفقهاء وجمودهم. ومع الموحدين شهدت بلاد المغرب أول سلطة توحد كل أقاليمه مع بلاد الأندلس في دولة واحدة. وفي بلاطهم علا نجم كوكبة من الفلاسفة والمفكرين والأطباء البارزين كابن طفيل (٥٨١هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ): محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، ص ٤٥٧.

(4) اختلفت آراء الباحثين في شأن دور السلطة السياسية في تقوية النفوذ الديني عامة ومذهب الأشعري بصفة خاصة لأن انتشاره وترسيمه في الغرب الإسلامي اقترن ب مؤسس دولة الموحدين محمد بن تومرت فذهب الشيخ الكوثري إلى "أن انتشار المذهب الأشعري في البلاد كان بسطان العلم لا بشوكة السلاطين" مقدمة تبين، ص ١٦. خلافاً لموقف بدوي مترجم كتاب ألفريد بل يقرّب "الارتباط الوثيق بين الدين والدولة في هذا القسم من العالم الإسلامي (يقصد الغرب الإسلامي) وذلك تعقيباً على نفوذ حركة الموحدين، مقدمة الكتاب، ص ٦.

(٤) أمين أحمد، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٨٠-٨١.

يرتبطون في الدرجة الأولى برباط عقيدة معينة^١. يقصد الباحث أن دعوة ابن تومرت "قامت على أصول أشعرية" بالأساس .

تعتبر هذه المرحلة من تاريخ الأشعرية مرحلة هامة، إذ بدأت ملامح البناء النسقي المتكامل للمذهب قضايا ومنهجاً^٢ تتشكل مع انطلاقة بن تومرت لتبلغ مداها مع خلفائه من بعده^٣. فقد ترسّخ المذهب وترسم "مذهباً كلامياً جديداً، بتعديلات وخصوصيات اقتضتها طبيعة المرحلة، مرحلة الدولة الناشئة، دولة الموحدين"^٤، مرحلة أصبحت معها "الأشعرية المالكية مذهباً شبه رسمي في الغرب الإسلامي، إذ جرى الفكر العقدي عليها دون منازع بما قامت عليه سياسة الدولة من تعميم للفكر العقدي^٥ الذي دعا إليه بن تومرت على الطريقة

(١) الأنصاري، محمد جابر: التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق، م س، ص ٣٤.

(2) كان الاتجاه الفكري والكلامي بالغرب الإسلامي اتجاهاً بسيطاً، في منهجه وقضاياه يستبشع كل غوص في الأمور العقلية المجردة ويكره المنطقيات في علم العقيدة . وكان منهج التسليم والتفويض هو المسيطر في هذا القسم من العالم الإسلامي، مع وجود استثناءات شاذة عن السمت العام، لكن مع محمد بن تومرت استدخل بعض الآراء الكلامية منقولة عن المعتزلة، أو الشيعة مثل مسألة العصمة في الإمامة . ومن بعد بن تومرت سيشهد المذهب عملية مراجعة على أيدي خلفائه: فرغم إبقائهم على الأسس قاموا بعملية تنقية للعناصر الدخيلة .

(3) البختي (جمال غلال) عثمان السلاحي ومذهبيته الأشعرية، دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها، دار أبي رراق، الرباط، ١٠٢٠٥ (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية)، ص ٢٩.

(٤) زهري، خالد: من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص ٤٤.

(5) ارتبط العامل العقدي بالعامل السياسي لَمَّا دعا ابن تومرت القائد عبد المؤمن بن علي (ينظر قصة لقائه به في كتاب أخبار المهدي بن تومرت، للصنهاجي، سيأتي الكلام عنه لاحقاً) للانضمام إلى دعوته عندما التقاه بالصدفة في بعض نواحي بجاية ومالئة فضمَّه إليه وجعله أعز تلاميذه وأقربهم إليه.. وقد أعجب هذا الأخير بابن تومرت فلقبه بالفقيه والإمام وأمن بدعوته، وعلى يديه تحولت هذه الدعوة إلى دولة بعد وفاة الداعية الأول بما يقارب العشر سنوات إذ بدأت أعمال عبد المؤمن الحربية في سنة ٥٣٤هـ بالسيطرة على المغرب، فالمغرب الأوسط فتونس فالأندلس التي انتهى من الاستلاء عليها سنة ٥٥٥هـ. راجع: الأنصاري، التفاعل الثقافي، ص ص ٣٤-٣٦. وأيضاً ألفريد بيل، الفرق الإسلامية، ص ٢٥٠ وما بعدها

الأشعرية^١ ٢ كانت مرحلة تميزت بسعي أعلام الأشعرية ، على رأسهم ابن تومرت سعيًا حثيثًا "لربط المباحث الكلامية بالنوازل الفقهية وبالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي مع رغبة أكيدة في اجتثاث ما تبقى من آثار مذهب أهل التسليم والتفويض من عقول العامة والخاصة " ٣، مذهب كان الناس معه بعيدين كل البعد عن المنهج العقلي في الاستدلال على العقائد. وخلافاً له كانت هذه مرحلة خرجت فيها الأشعرية من دائرة الأفراد لتصبح منهجاً عقائدياً عاماً ونسقاً فكرياً مميزاً للمجتمع، وبعد أن كانت العقائد تنحدر إلى الناس -عامتهم تحديداً- تقليداً للآباء أو كبار العلماء "صارت فتوى عدم جواز التقليد في أصول الدين هي الفتوى المتحكمة، فتحول الكلام في العقائد من علم لا يخوض غماره إلا الخاصة إلى علم يسهم العامة في تنزيجه"^٦. لا شك أن هذه المميزات، وهذا الملمح التجديدي في المذهب

(6) النجار، عبد المجيد، "دور القيروان في نشر الأشعرية"، وكذلك "الفكر العقدي عند الإمام ابن عرفة" م. س.

(7) لئن أجمعت عموم الوثائق التاريخية على أشعرية ابن تومرت، فإن مذهبه قد اقتبس من آراء ومناهج غير الأشعري بحيث يصح أن توصف عقيدته بكونها "قامت على أصول أشعرية -نعم- تحمل طابع الغزالي في التجديد الديني والدعوة إلى الرجوع إلى أصول الدين، لكنها متأثرة بالمعتزلة، آخذة ببعض آرائهم كنظرية الأحوال، كما أنها متأثرة بالمنزغ الشيعي في فكرة المهودية والعصمة" انظر خالد زهري: من علم الكلام... م. س ص ص ٤٤-٤٥. وأيضاً محمد جابر الأنصاري: التفاعل الثقافي، ص ٣٤.

(٢) زهري، من علم الكلام... ص ٤٥.

(2) كان للمغرب بمختلف مناطقه معرفة بالمذهب الأشعري قبل القرن ٦هـ إلا أن حضوره لم يتعدّ استيعابه والعلم به من قبل جمع من العلماء أما اعتناقه والتحمس له فكان من قبل البعض منهم فقط. ولم يكن له حظٌّ من الانتشار والعموم بحيث يصبح معتقاً عاماً تجري أذهان الناس عليه في التصور العقدي وتنطق به ألسنتهم وأقلامهم في أقوالهم ومؤلفاتهم "حول محدودية الانتشار في هذه المرحلة، راجع: عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٨٣، ١٠٤، فصل "صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي، ص ص ٤٣١-٤٣٩.

(3) يرى بعض الباحثين أن التحول للعقيدة الأشعرية بإفريقية حدث لدى العلماء دون العامة إلى بداية القرن ٦هـ، وأن العامة لم تتأثر بتلك العقيدة إلا بفضل مجهودات ابن تومرت الذي أرسى المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي وسعى بعقيدته "المرشدة" إلى تهذيب عقيدة العامي وتثقيفها: راجع نجم الدين الهنتاتي، تطور موقف علماء المالكية بإفريقية من الخوض في المسائل الكلامية، مجلة معهد الآداب العربية ج ٥٥، عدد ١٩٩٢، ١٧٠، ص ص ٢٩٧-٣٢٢. وأيضاً سعد غراب "مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي" مجلة كراسات تونسية، عدد ١٠٣-١٩٧٨، ١٠٤، ص ص ١٣٣-١٣٧.

(٦) زهري، مرجع سابق، ن. ص.

الأشعري منهجا وقضايا يعود فيه الفضل لأعلام جهابذة بذلوا جهودا علمية كبيرة لإنضاجه حتى استقام عقيدة راسخة لدى عموم المغاربة إلى يوم الناس هذا.

II. أبرز العلماء و جهودهم في نشر المذهب

إن الانتشار الذي عرفته الأشعرية بحواضر الغرب الإسلامي ونفاذ عقائدها بين العامة فضلا عن الخاصة لم يكن مصادفة بل يرجع ذلك لدور العلماء الذين بذلوا جهودا محمودة في تقرير المذهب بالدرس والتأليف والنظم. فمن هم أبرز أعلام الأشعرية في مرحلتها السالفتين؟ وما هي أهمّ الوسائل والأساليب العلمية المعتمدة في ترسيخ عقائد المذهب وتعميمها وترسيمها حتى كانت لها الهيمنة في هذا القسم الكبير من العالم الإسلامي؟

(١) من أشهر أعلام المذهب^١

إن الاقتصار على نماذج ممثلة لأعلام الأشعرية، لا يعد إهمالا لغيرهم^٢. وهم كثر بداية مع السند الباقلائي،

تلمذة مباشرة أو توسط، وانتهاء إلى مرحلة الترسيم بالتأليف العلمي خاصة. ولئن نسب أول ظهور للأشعرية للقلانسي (ت ٣٥٩ هـ أو ٣٦١ هـ؟) وهو:

إبراهيم بن عبد الله الزبيدي المعروف بالقلانسي، ترجم له ابن فرحون في الديات فذكر أنه فقيه، متكلم من أهل إفريقية، اشتهر بالردّ على الرافضة^٣ وامتحن لأجل ذلك^٤. وعرفه بعض الباحثين بجهوده في نقل الأشعرية إذ "أن أول بذرة للأشعرية بالقيروان كانت تلك التي حملها

(١) لا يتسع المقام هنا لذكرهم تفصيلا، وإنما سنتقصر على بعضهم من مرحلة الحضور الأولى، وبعضهم من المرحلة المهدية، مرحلة الترسيم. هذا وقد سبق ذكر بعضهم في عنصر المراحل.

(٢) اهتم الباحثون قديما وحديثا بأعلام الأشعرية بالغرب الإسلامي، من بلغ منهم مرتبة التحقيق ومن هم دون ذلك. ومن هؤلاء العلامة محمد الفاضل بن عاشور في كتابه "أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي" خصص الجزء الأول منه لذكر أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي منذ الفتح الإسلامي إلى القرن الثامن الهجري. وكان يذكر جهود العلم منهم في خدمة العقيدة الأشعرية متى تبين له حقيقته.

(٣) الرافضة: في عرف أهل السنة بمذاهبهم ومدارسهم المختلفة، هم الشيعة، سمو بذلك لرفضهم شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، انطلاقا من دعواهم وجود نص وتعيين إلهي للإمام علي كرم الله وجهه إماما للمسلمين وخليفة لرسول الله. ويطلق ابن تيمية في كتابه منهاج السنة على الشيعة الأمامية تخصيصا "حول هذا المصطلح، راجع محمد عمارة، إزالة الشبهات، مادة "الرافضة" ص ٤٧١-٤٧٣.

(٤) نقلا عن النجار، المهدي بن تومرت، ص ٤٣٣-٤٣٤.

القلانسي^١، رغم ذلك فإن علما مهما من أعلام القيروان قد فاقه شهرة حتى شغل الباحثين بالدراسة شرحا وتحقيقا لآثاره العلمية^٢. وهو:

***ابن أبي زيد القيرواني**: كانت ولادته ونشأته بالقيروان. ولد سنة ٥٣١٠ هـ فشهد الفتن والمعارك. عقد صلاته الفكرية منذ نشأته الأولى بمراكز الثقافة الفقهية وارتوي من منابعها. أخذ وتخرج على شيوخ إفريقية وأخصهم أبو بكر ابن اللباد وشيوخ الأندلس وأخصهم أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي (وكان من العلماء الذين كانت لهم رحلة مشرقية ثم عاد ينشر الأشعرية في أقصى الغرب الإسلامي، أي في الأندلس (ت ٥٣٩٢ هـ). كما تتلمذ ابن أبي زيد القيرواني على شيوخ فاس وأخصهم دراس ابن إسماعيل^٣. كما ارتحل إلى المشرق وأخذ العلم عن بعض الأشاعرة مثل أبي بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن. كما كانت له صلة وثيقة مع تلميذ الأشعري أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد (ت ٥٣٧٠ هـ). وكانت بينهما مراسلات وتبادل كتب. ثم إن شهرة ابن أبي زيد القيرواني تغني عن ذكر فضله، اجتمع فيه العقل والدين والعلم والورع وكان يلقب بمالك الصغير. و يذكره الكوثري^٤ وثلة من العلماء الآخرين كأبي عمران الفاسي وأبي الحسن القابسي وأبي الوليد الباجي وأبي بكر ابن العربي

(٥) النجار، المهدي بن تومرت، ص ص ٤٣٣-٤٣٤. انظر أيضا إبراهيم التهامي، "الأشعرية في المغرب، دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها" دار قرطبة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٢.

(٦) اهتم الباحثون قديما وحديثا بهذا العلم و بدراسة آثاره العلمية شرحا وتحقيقا وخاصة الرسالة. وقد اعتنى الباحث خالد زهري بهذه الشخصية العلمية وبمضمون الرسالة ومختلف تحقيقاتها العلمية، وذلك بأن عقد فصلا كاملا بعنوان "ابن أبي زيد القيرواني ومذهبه الكلامية" قدم فيه قراءة للفكر الكلامي بالمغرب من خلال عقيدة الرسالة وشروحها. فأظهر قيمة الرسالة العلمية التي ليس أدل عليها كثرة شروحها التي لم تتوقف منذ حياة المؤلف إلى يوم الناس هذا.

(١) هو أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الفاسي (ت ٥٣٥٧ هـ). الفقيه الحافظ النظار، المعروف بالعلم والصلاح. كان قد رحل إلى المشرق والتقى بأئمة الأشعرية وأخذ عنهم إذ كانت له رحلة حج سمع فيها من ابن مطر وابن اللبان. ثم حل بالقيروان حيث درس بها وعنه أخذ القاسي وابن أبي زيد القيرواني. ثم استقر بفاس ونشر بها علمه. وهو أول من أدخل مدونة سحنون إلى فاس. انظر ترجمته عند النجار، المهدي ... وإبراهيم التهامي، الأشعرية ... نقلا من شجرة النور الزكية، رقم الترجمة ٢٦٣.

(٤) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفتر، ص ١٥.

وتلاميذهم ممن كانت لهم أياد بيضاء في انتشار المذهب بين المغاربة. وبهذه الأفضال تكون قد اجتمعت لديه نفائس الآثار وتلاقى في كنفه متباعد الأنظار. توفي ٣٨٦هـ^١.

***أبو عمران الفاسي**: (ت ٤٣٠هـ) هو الإمام أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج يحج البربري الفاسي

الزناتي^٢. رحل إلى بغداد وأخذ أصول المذهب عن القاضي الباقلاني الذي "أخذ عنه جماعة لا تعد ودرسوا عليه أصول اللغة والدين والفقه وخرج منهم من الأئمة من أهل المغرب أبو عمرو بن سعد و أبو عمران الفاسي رحل إليه وأخذ عنه"^٣. يذكر الفاسي سنه العلمي في المذهب الأشعري بقوله "كنت قد تفقّعت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي (ت ٤٠٣هـ) وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول. ورحلت إلى بغداد، فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر الباقلاني ورأيت كلامه في الأصول والفقه والمؤلف والمخالف حققت نفسي... ورجعت عنده كالمبتدئ"^٤. كان له دور فعال في نشر المذهب الأشعري ° والفقه المالكي، حتى قيل "كان التأثير العلمي لأبي عمران في اتجاهين فقهي وأصولي. أما تأثيره الأصولي فقد راجت في عهده كتب الأشعرية بالقبروان وتناسخها الناس^٦، إضافة إلى كثرة طلبة العلم الذين أخذوا عنه مباشرة أو بتوسط. ومنهم على سبيل الذكر :

(٣) حول ترجمته، انظر: النجار، ابن تومرت، ص ٤٣٤، ابن عاشور، أعلام الفكر، ص ٧٥ وما بعدها، ابن عساكر، ص ١٢٢، الكوثري ص ١٥.

(٢) ذكره في كتب التراجم مشهور، انظر إبراهيم التهامي، الأشعرية، ص ١٤.

(٣) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٥٧٤-٥٧٥.

(٤) نص أورده بدوي، م س / إبراهيم التهامي، الأشعرية، نقلا عن عياض في ترتيب المدارك.

(٧) عقد الباحث خالد زهري فصلا في كتابه "من علم الكلام إلى فقه الكلام" للعناية بتقرير أشعرية الفاسي بعنوان "أبو عمران الفاسي ومذهبيته الكلامية وقصد به فهم أبعاد التداخل بين الكلام والفقه والأخلاق في فكر الرجل وهو اختبار إجرائي للثلاثية التلازمية التي تشكل منها الثقافة المغربية: "في عقد الأشعري وفقه مالك*** وفي طريقة الجنيد السالك"

(٦) النجار، ابن تومرت، م س، ص ٤٣٧.

*المازري(ت٥٣٦هـ): أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري^١ ، من أكبر أعلام المالكية والأشعرية^٢ بإفريقية تلمذ عن أبي محمد عبد الحميد بن محمد بن الصائغ (ت٥٤٨٦هـ)، الذي أخذ الأشعرية عن أبي عمران الفاسي، وكان فقيها أصوليا. خرج بهذا العلم فقها وأصولا من القيروان إلى المهدية وهناك أتيح للمازري أن يكون أحد تلاميذه النابهين . من مؤلفاته شرح صحيح مسلم المسمى "المعلم بفوائد مسلم" الذي "أطبقت شهرته إفريقية والمغرب بقسميه الأوسط والأقصى والأندلس وحتى المشرق... ولم تخل كتب المتقدمين مثل المعيار المعرب وغيره من نقل عنه"^٣، وشرح البرهان للجويني. ودون شك أنه قد تأثر به على اعتبار الجويني (ت٥٤٧٨هـ) من أعلام المذهب الأشعري البارزين، الذي فرض حضوره^٤ في مجموع المتون الأشعرية المغربية وفي الشروح والحواشي والتعليقات عليها، ومثل سلطة معرفية^٥ في مرحلة التغلغل والترسيم لهذا المذهب لتعضد جهوده البصمات الواضحة للباقلاني في المرحلة الأولى لدخول الكلام الأشعري إلى المغرب. ومن ثم يكون المازري قد أسهم بقدر كبير في نشر الفكر الأشعري بل "يمكن اعتباره ممثلا لمرحلة ظهرت فيها بوضوح بوادر نضج الأشعرية وعطائها. فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم^٦ وليس أدل على هذا النضج أنه كان في مسائل العقيدة يقيم الحجة العقلية لتأييد ما وردت به النصوص ويناقش آراء

(٢) ألف الشيخ محمد الشاذلي النيفر دراسة حول هذا العلم وبين فيها جهوده العلمية وتنوعها وخاصة منها الفقه والكلام، كما ترجم له ترجمة وافية والدراسة بعنوان "المازري الفقيه والمتكلم وكتابه المعلم" تقع في ١٧٩ صفحة، منشورات اللجنة الثقافية الجهوية، ١٩٨١. وله أيضا تحقيق على كتابه المعلم، " طبعة بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٨٨. وفي مقدمة الكتاب ترجم للمازري ترجمة جامعة مانعة ..

(٣) أثبت الشيخ النيفر أشعرية المازري، في مقدمة المعلم، بل وعلل ذلك مبينا أن أشعرية المازري لم تكن تقليدا لعلماء عصره بقدر ما كانت اختيارا خاصا جعله يميل إلى الأشعرية دون غيرها من المذاهب الكلامية كالمعتزلة وغيرهم.

(٤) النيفر (محمد الشاذلي) مقدمة كتاب "المعلم، ص٧.

(٥) اهتم الباحث خالد زهري بالدور الفعال للجويني في تطوير المذهب الأشعري بالمغرب وخاصة من جهة إنضاج المنهج الكلامي عند المغاربة، راجع كتابه، "من علم الكلام... ص٨٥ وما بعدها.

(٦) احنانه، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص١٦٨.

(٧) النجار، ابن تومرت، ص٤٣٨.

سائر الفرق الأخرى في ما خالفت فيه الأشعرية مناقشة منطقية عقلية وينتهج منهج التأويل في شرح ما يوهم التشبيه والتجسيم^١ وهذا المنهج جلي في غير موضع من كتاب "المعلم"^٢.

نكتفي بهذا القدر من أعلام المرحلة الأولى، تلك المرحلة التي كانت فيها بصمة الباقلاني واضحة ولعل مرد ذلك التأثير نابع بالأساس من "أن جمعا كبيرا من أولئك الذين مثلوا مرحلة الدخول، كانوا معاصرين للباقلاني، ارتبطوا به بأحد الروابط، بحيث كان معظمهم تلاميذ أخذوا عنه واحتكوا بفكره احتكاكا مباشرا^٣ أو بتوسط .

نذكر أنه لما كان ازدهار المذهب الأشعري مدينا لجهود ابن تومرت تعميما وترسيما^٤ له بين الخاصة والعامة، وإنصاجا للطريقة^٥ يكون من المنهجي الترجمة له بما يعيد الفضل لأصحابه :

* محمد بن تومرت (ت ٥٢٤/١١٢٩ م): قد يكون من المنهج العلمي السليم اقتباس ترجمته عن أبي بكر بن علي الصنهاجي^٦ في كتابه "أخبار المهدي ابن تومرت" على اعتباره "من أهم ما

(١) النجار، م س-

(2) ظهر المنهج الأشعري في معلم المازري في غير موضع عند شرحه للأحاديث المتعلقة بالعقيدة. فهو يتنصر للموقف الأشعري ولأراء المتكلمين على منهجه، ومثال ذلك قضية الإيمان وهل الأعمال كالصلاة والزكاة منه أم لا "انظر ص ص ٢٨٥/٢٨٦، مثلا.

(٣) احنانة، تطور المذهب الأشعري، ص ٢٨٣.

(4) لقد توفرت جملة من الأسباب الأساسية، أتاحت لهذا الانتشار أن يكون على يدي ابن تومرت. من ذلك أن المرحلة التمهيدية التي سبقته قد أنشأت - دون شك - في النفوس استعدادا لتقبلها خاصة أن الأشعرية في حقيقتها ليست إلا امتدادا لمذهب السلف مع تطور في منهجه الاعتقادي بإدخال الاحتجاج العقلي والتأويل. يضاف إلى ذلك ما توفّر لابن تومرت وأتباعه من سلطة سياسية وما ييسره لهم من وسائل نشر المذهب جريا على قاعدة إن الله يعز بالسلطان .

(5) نسب إليه بعض الباحثين تأسيس مذهب كلامي جديد اقتضته طبيعة المرحلة: راجع على سبيل الذكر لا الحصر: النجار، ابن تومرت، "دور ابن تومرت في نشر الأشعرية بالمغرب"، ص ٤١ وما بعدها. / زهري، من علم الكلام...، ص ٤٤.

(6) هو أبو بكر بن علي الصنهاجي الملقب بالبيدق، لم تتحدث عنه كتب التراجم والطبقات. كانت علاقته بابن تومرت علاقة الطالب بالأستاذ والتلميذ بالعالم. كان يرافقه عند عودته إلى المغرب بعد رحلته المشرقية. وكان من المؤيدين لدعوته. لمزيد المعلومات انظر:

الصنهاجي (أبو بكر) أخبار المهدي ابن تومرت، تح عبد الحميد حاجيات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥، مقدمة المحقق: ٧-١٢.

وصل إلينا من التأليف حول نشأة دولة الموحدين، بل هو المصدر الوحيد من بين المصادر التي كتبها المعاصرون لابن تومرت وعبد المؤمن، الذي لم يصبه ما أصاب غيره من الضياع والتلف^١ ومما يضيفي على هذا الكتاب قيمة علمية من جهة صحة معلوماته أن مؤلفه "يتمتع بذاكرة قوية - إذ نجده يتحدث تفصيلا عن مختلف الأحداث التي حفّت بحركة ابن تومرت الإصلاحية في سائر المدن التي مر بها - فهو لا يكتفي بذكر الأمكنة العديدة التي مر بها ابن تومرت ورفاقه، بل يسرد لنا أيضا أسماء الطلبة الذين أقبلوا على الفقيه السوسي في كل مدينة للأخذ من علمه أو لمناظرته"^٢ بكامل الدقة. وعلى امتداد صفحات الكتاب الذي عنوان لعناصره بعبارة "باب نذكر فيه..." متبعا حركة أستاذه غدوا ورواحا في مدن الغرب الإسلامي، واعضا ومرشدا ومدرسا ومقاوما، كان البيدق يذكر أستاذه بلقب "سيدنا" ويصفه ب"المعصوم" ويترضى عليه - قوله رضي الله عنه - بما يكشف عن مكانة الرجل في نفسه وقناعته الراسخة بمشروعه الإصلاحية. كان لابن تومرت تعلق بالعلم وبرجاله منذ صغره^٣ وليس أدل على ذلك رحلته العلمية الغزيرة التي طبق فيها الأقطار^٤، زار خلالها مراكز العلم المشرقية والمغربية سويا^٥، والتقى كبار العلماء وأخذ عنهم أمثال الغزالي(ت ٥٠٥هـ)^٦. ورغم ما حام حول شخصه من رفض لمنهجه المتشدد ولادعائه المهدية والعصمة، فإن ابن تومرت لقب عند المناصرين

(١) المرجع السابق، كلمة التصدير، ص ٥.

(٢) أبو بكر الصنهاجي، أخبار المهدي، مقدمة المحقق، ص ١٨.

(٣) لئن اتفقت عموم الوثائق التاريخية حول تاريخ وفاته وأنه سنة ٥٢٤هـ، فإن تاريخ ولادته كان موضع خلاف كبير (بين ٤٧١هـ/٤٨٤-٤٨٦ أو ٤٩١هـ) ذكر ذلك أبو عبد الله الزركشي في "تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية" تح محمد ماضور، مطبعة المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٦، ص ٤.

(٤) انظر تفصيل رحلة ابن تومرت موطنا وتلمذة عند الزركشي، تاريخ الدولتين، ص ص ٤-٦.

(٥) بدأت رحلة ابن تومرت بجوازه إلى الأندلس في رأس المائة الخامسة (٥٠٠ أو ٥٠١هـ) فأخذ العلم بقرطبة ثم بالمرية. ومنها رحل إلى المشرق، فحل بالإسكندرية، وأدى فريضة الحج، ثم رحل إلى العراق، وأقام مدة ببغداد. ثم عاد إلى بلاد المغرب في سنة ٥١٠هـ، مارا بطرابلس ثم المهدية ثم تونس. وكان يقيم في كل مدينة يمر بها مدة قد تبلغ بعض الأشهر يقوم أثناءها بالتدريس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الصنهاجي، أخبار المهدي...، ص ٣٣.

(٥) أثبت هذا السند العلمي غير واحد من المؤرخين، منهم الزركشي في تاريخ الدولتين، ص ٤. ولما تضاربت الآراء بين نفي وإثبات اجتهد الباحث خالد زهري في تحقيق الروايات من مصادرها وانتهى إلى تقرير هذه التلمذة. راجع كتابه "من فقه الكلام..." ص ص ٣٧٩-٣٨١.

والمعارضين سويا بأنه "مصلح ديني"^١. فقد كان يتوفر على ذكاء حاد تدلّ عليه أقواله وأفعاله وكتاباتاته ونجاحه^٢. وقد ساعدته هذه المؤهلات على النهوض بعملية إصلاح ديني شاملة على طريقة المذهب الأشعري، طريقة تمازج بين النظريات العقلية الخاصة بالتوحيد و بين العودة إلى الأصول أي القرآن والسنة. فقد "تبين له أن ذلك هو الطريق الصحيح الذي يجب على المؤمن اتباعه، إذ بدا له أن تشبيهه الله بالإنسان لدى فقهاء المغرب كفر غليظ يجب مقاومته بالقول والقلم والسيف (ومن أجل تقرير هذا المنهج الإصلاحية) حرر مذهبه ونظّم عقيدة جماعة الموحدين وحكومتهم من أجل ما سيقوم به من كفاح ضد المرابطين"^٣. وقد أثمرت جهود ابن تومرت في الدعوة على طريقة المذهب الأشعري، فخلفه أعلام بارزون "اقتفوا أثره في تجذير أسس المذهب الأشعري، لكن مع إعادة النظر في بعض ما أدخله من عقائد على هذا المذهب، وظهرت عملية تخليص المذهب من العناصر الأجنبية عنه من قبيل نظرية العصمة مثلاً"^٤. وبرز من متكلمي المغرب في هذه المرحلة، ممن خلفوا ابن تومرت أعلام كثر، معهم كان التوجه الكلامي في العقائد متسما بالتجديد^٥، نذكر منهم :

٦) لقيه بذلك المستشرق ألفرد بل في كتابه الفرق الإسلامية، ص ٢٥٠، وإن كان يفهم من بعض عباراته تحاملا عليه مثل وصفه ص ٢٤٩ "بالطاغية"

٢) ألفرد بل، مرجع سابق، ص ٢٥١.

١) ألفرد بل، مرجع سابق، ص ٢٥١-٢٥٠، بتصرف. // انظر أيضا ما ذكره النجار في كتابه المهدي ابن تومرت، ص ٤٤٠، نقلا عن ابن خلدون في العبر، ج ٦، ص ٤٦٦ ومما جاء فيه أنه "لما كان القرن ٥٦ هـ، رجع المهدي إلى المغرب بأشعرية عميقة، فطعن على أهل المغرب في إمرارهم المتشابهات كما جاءت وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية".

٤) زهري، من علم الكلام...، ص ٤٥.

٥) ذكر الباحث خالد زهري العديد من هؤلاء الأعلام وأبرز جهوده العلمية الكبيرة في صناعة الكلام تأليفا ومنهجيا: راجع كتابه "من علم الكلام..."

***عثمان السلالجي**: (ت ٥٥٧٤هـ) (٥١هـ): هو أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي. يعد بحق - دوحة فكرية مغربية فينانة^٢. كان أحد أعلام الفكر الأشعري المغربي الكبار، في مرحلة ترسيم المذهب. أسهم في نشره داخل الغرب الإسلامي، بالدرس والتأليف، بعد التمكن من أصوله تلمذة، حتى غدا مذهباً رسمياً للموحدين. خلع عليه المترجمون "ألقاباً كثيرة تعكس مركزه في علم الكلام المغربي. منها أنه "إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد"، كما لقبوه بـ "مرجع الفاسيين في العقيدة"، وبـ "منقذ أهل فاس من التجسيم"^٤. وهذه الألقاب تدل دلالة واضحة على مكانة السلالجي العلمية: فقد كان منذ صغره طلعة، محباً للعلم متشوقاً لتحصيله حتى أنه رغب في الرحلة مشرقاً^٥ طلباً للتعمق في فنون العلم الشرعي والعقلي. كان السلالجي ملماً بمختلف العلوم: الفقه والحديث والتصوف فكراً وممارسته سلوكاً^٦. كما كان له تطلعٌ لمناهج الاستدلال العقلي، معرضاً عن المناهج التقليدية، حتى أنه كان يجادل شيوخه متى تبين

(٤) كان هذا العلم الفذ مركز اهتمام الباحثين و محور مؤلفاتهم ومنهم الباحث المغرب : جمال علال البختي، الذي خصّه بدراسة قيمة بعنوان عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية - دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها، وقامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بطبعها ونشرها. والدراسة تقع في ٣٥٠ صفحة. وقد خصص المؤلف الفصل الثاني منها لدراسة "حياة السلالجي وشخصيته"، ص ص ٣٣-٩٤، جمع فيه معلومات محققة مدققة تقوم على منهج المقارنة بين الأخبار وتمحيصها قبل تقريرها.

(٥) أثنى عليه بهذا الوصف وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في كلمة التصدير للكتاب.

(٦) جمع هذه الألقاب المدحية الباحث، جمال البختي، ص ٤٢، من كتابه سالف الذكر، وعكّل نيل السلالجي لها بما ما أحدثه من ثورة كلامية في فاس، وبما أوقع في عقائد أهل هذه المدينة - ومن خلالها في أهل المغرب كله - من تطوير في المناهج والقضايا التي تعالج ويستدل بها على العقيدة الإسلامية.

(٧) فيه إشارة إلى منهج الاعتقاد التقليدي الذي كان سائداً، والذي لا يقبل التأويل في الصفات الخبرية بل يحملها على ظاهرها مما حمل ابن تومرت - عند تصديده للإصلاح - على الطعن على أهل المغرب في إمرارهم المتشابهات كما جاءت وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية، إذ بدا له أن تشبيه الله بالإنسان لدى فقهاء المغرب كفر غليظ يجب مقاومته.

(٨) نقل البختي عن بعض المصادر نصاً للسلالجي يعبر فيه عن رغبته في رحلة مشرقية للحصول العلمي وعوامل منعه وكانت سياسية بالأساس، مطلقه "عزمت على الرحلة إلى بلاد المشرق... فسافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير" انظر كتابه، ص ٥٧.

(٩) البختي، مرجع سابق، ص ص ٤٨-٥٠.

له عقم مناهجهم في التعليم، متأثرا في ذلك بسياق بيئته ، وهو في مرحلة هامة من حياته ،مرحلة تشكل بنيته الفكرية وسط صراع دائر حول التصور العقدي السليم بين ^١ :

* **منهج تقليدي** يقوم على تقديس أقوال الفقهاء المالكية وتبنيها قوالب جاهزة للحفظ والاستظهار، وهو منهج ساير فيه أهل المغرب ، إمام المدينة وشيخ المالكية بالديار المغربية ،وقد عملت دولة المرابطين على تحريره وتقديره ،بل ومحاربة كل مارق عنه بإحلال الجدل أو النقد .وفي مقابله ،بدأ يتأسس :

* **منهج جديد** ، ذو طابع إصلاحي ،تشكل بفضل جهود العلماء العائدين من المشرق ،محملين بقضايا فكرية جديدة ، وبمناهج متطورة تلقفوها من البيئة الفكرية المشرقية -في ثوبها الأشعري بوجه خاص- التي كانت تشهد تطورا كبيرا بفعل احتكاكها وتفاعلها مع الوافد الحضاري . وربما عدّ ابن تومرت أكثر أولئك العلماء إنفاذا لهذا المنهج الجديد ، ويعتبر السلالجي من أبرز خلفائه البارعين في علم الكلام ،والذي تصدى لتعليم عقيدة ابن تومرت .كما ألف كتابا^٢ سماه العقيدة البرهانية^٣

كما أن اطلاع العلماء المغاربة على المصنفات الكلامية التي وصلت إليهم ، مثل كتاب الإرشاد للجويني ،والإحياء للغزالي قد أنضج هذا المنزع التجديدي ،وحملهم على ممارسة النقد الداخلي للعلوم ، واعتماد الاستدلال العقلي على الطريقة الأشعرية ، رفضا للأساليب النمطية السائدة .وقد أمكن للسلالجي الاطلاع على إرشاد الجويني في سن مبكرة^٤ ، لكن مسائل كثيرة منه لم يبلغها فهمه في عمقها .ولعل من بين دوافع رغبته في الرحلة مشرقا ،أنه كان "يمني نفسه بلقاء العلماء من أجل استكمال دراسته وخصوصا لفهم الأمور الغامضة في

(١) البختي ،مرجع سابق، ص ٥٢ .

(٢) النجار ، المهدي بن تومرت ، ص ٤٤٥ .

(٣) العقيدة البرهانية وهي رسالة صغيرة عرفت انتشارا واسعا في ربوع المغرب ، وطارت بذكرها الركبان في عدة أمصار إسلامية ،

حتى إنها بلغت لدى بعض المغاربة مكانة سامية صاروا معها يوقفون الأوقاف والأحباس عليها، بغية ضمان استمرار تدريسها في مراكز العلم داخل بلادهم وهذه الرسالة، وإن كانت صغيرة الجرم فهي جليلة القدر، جمة الفوائد، فقد بناها السلالجي عن وعي واجتهاد، وضمنها دقائق العقيدة الأشعرية التي أجاد في اختزال قضاياها، وجعلها في متناول طلاب العلم، مقتبس من كلمة التصدير لكتاب البختي ،عثمان السلالجي .

(1) قدّر البختي "أن يكون السلالجي قد اشتغل بدراسة الإرشاد وعمره تسع عشرة سنة." ،انظر كتابه ، ص ٥٧ .

كتاب " الإرشاد" ^١، حتى قدّر له أن يلتقي الشيخ الكبير، أبا الحسن بن الإشبيلي (ت ٥٦٧ هـ) بمراكش، و كان عالما ضليعا في الاعتقادات والأصول ^٢، فلأزمه مدة حصل له فيها فهم " الإرشاد" وتفقه عنه في أصول الدين، عامة وأصول الفقه، ومسائل الاتفاق والاختلاف، حتى حقق مراده، ونال بغيته، من علم الكلام ما حقق له حصيلة معرفية، بوّأته إلى درجة المجتهدين النظار... فتحوّل من طور التلمذة إلى طور الأستاذية ^٣، وإن لم يرتحل مشرقا.

لئن قدّر للمذهب الأشعري ذي النشأة المشرقية أن ينتقل إلى البيئة المغربية، وكان ذلك بفضل جهود أعلام بارزين، لم يتسع المقام لذكرهم تفصيلا فاكتفينا بالقدر الذي ذكرنا: فما هي أهم الطرائق التي اعتمدها علماء المغرب في التعريف بالمذهب والتمكين له في الديار المغربية؟

٢) وسائل وطرائق نشر المذهب

اختلفت هذه الوسائل باختلاف المرحلة. فهي في طور النقل والتسرب الأولى رحلة وتلمذة، أما في طور الترسيخ والهيمنة، فدرس وتأليف. فقد كان من أهم مظاهر الحركة العلمية التي تدعو إلى الإعجاب في حياة المسلمين إلى نهاية القرن الرابع الهجري أن الرحلات صارت تقليدا عاما للعالم المغربي ^٤، يرحل باتجاه مراكز العلم بالمشرق ويلاقي العلماء ويأخذ منهم ويروي عنهم مع عناء الأسفار وفقر العلماء غالبا. وقد استفاد المذهب الأشعري من هذا التقليد، إذ كان المغرب على اتصال مستمر بالمشرق، عن طريق العلماء الذين كانوا يقدون عليه والطلاب الذين كانوا يوفدون إليه ^٥. ونتيجة لذلك كان المغرب منذ فجر الإسلام يتابع حركات الأفكار والمجهودات التي بذلها علماء المذاهب بالمشرق في دراسة مصادر

(١) البختي، عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص ٦٠.

(٣) نسب إليه البختي، استنادا لمصادره، تأسيس المدرسة الأشعرية وإقامة ركائزها ببلاد المغرب خلال هذا الطور (٥٦٦ هـ) ووصف بكونه حافظا للفقه خطيبا بليغا وأصوليا ماهرا ومتكلما حاذقا. أخذ عنه علم الكلام جماعة من الفاسيين وغيرهم. ونظرا لتمكّنه - ابن الإشبيلي - من الفكر الأشعري، مذهب الموحدون العقدي، فقد وقع تقديمه على العلماء وقربه الخليفة عبد المؤمن بن علي: انظر كتاب البختي، ص ٦٠.

(٢) مرجع سابق، البختي، ن. ص، (بتصرف).

(٤) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ج ٢، ص ٢٣٣.

(١) نذكر هنا أنه فضلا عن رحلة الكثير من علماء المغرب للتلمذة على الباقلاني، فقد أرسل هو بدوره اثنين من أبرز تلاميذه لنشر مذهب الأشعري بالمغرب وهما أبو طاهر البغدادي الواعظ، وابن حاتم الأذري، جاء ذلك عند ابن عساكر.

التشريع (القرآن والسنة) من أجل تقرير أصول الدين (العقيدة) وتحرير فروعها (الشريعة). وقد ظهر بالقيروان^١ بصفة خاصة انعكاس صادق للنزاعات التي قامت بين المذاهب بالمشرق وكان ذلك منذ عهد الأغالبة^٢ "٣". ويصف ابن عاشور أثر الرحلة في دفع الحركة العلمية - بشكل عام والكلام الأشعري وجه منها - بالمغرب بعبارة بالغة حيث قال "سرى العزم على اللحاق (أي مسaire أهل المشرق والاقتراء بهم علميا) بين طرفي المغرب، إفريقية والأندلس، فتكون بين المغربين، القاصي والداني، محور من العزم دارت به رحي حركة مباركة دفعت بطليعة من طلبة العلم الذين تكونوا بالمغرب إلى أن ينفروا إلى المشرق، ضاربين أكياد الإبل في طلب العلم (ذكر نماذج منهم بإفريقية والأندلس وخلص إلى أنهم) كانوا حجر الأساس الراسي... ونواة الشجرة التي تولدت عنها جنة باسقة لم يزل الدين والعلم والفكر والآداب تنفياً ظللها الوارفة إلى اليوم"^٤.

إن المؤلفات العلمية التي أرخت للحركة العلمية عامة وللمذهب الأشعري بالتحديد في المغرب ومن أهمها كتاب ابن عساكر، لا تكاد تخلو من ذكر عبارة "رحل إلى المشرق" أو "له رحلة إلى المشرق" وغيرها من الإفادات السياقية مثل عبارة المستشرق "فون درهايدن" التي وردت في كتاب ألفرد بل، الفرق الإسلامية، أن أهل إفريقية ما لبثوا أن رحلوا إلى المشرق، بأعداد متزايدة، في طلب العلم وأنهم بذلوا جهودا محمودة لتحصيل العلوم وأنهم إثر عودتهم انكبوا على تعليم الناس وتفقههم في الدين، ودون شك سيكون تأصيل المذهب الأشعري عندهم مطلبا ومقصدا في المقام الأول. وقد كان لأعلام الأشعرية وخاصة في

(2) سبقت الإشارة إلى أهمية القيروان، كمركز إشعاع علمي عام. وكانت إلى ما قبل منتصف القرن ٥هـ المركز الأساسي لتقبل المذهب الأشعري ونشره في كافة أنحاء المغرب وصولا إلى الأندلس، عن طريق وفود الطلبة لتلقي العلم بها.

(3) الأغالبة تعبير عن الدولة السنية التي أسسها بإفريقية إبراهيم ابن الأغلب سنة ١٨٤/٨٠٠م مستقلا بهذه الإمارة التي عينه على رأسها هارون الرشيد. وكانت القيروان عاصمة الدولة الأغلبية وتحول مسجدها الجامع الذي أقاموه إلى واحدة من أقدم دور العلم في دول الإسلام. وكانت نهاية هذه الدولة سنة ٢٩٦/٩٠٩م أما سلطان الدولة الفاطمية: محمد عمارة، إزالة الشبهات...، ص ٤٢٢.

(٤) ألفريد بل، الفرق الإسلامية، ص ١١٥.

(5) أعلام الفكر، ابن عاشور، ص ٥١-٥٢. وقد اعتنى المؤلف بتقرير الرحلة العلمية مع كل علم تناوله بالدراسة وثبت له رحلة، فبين أثرها في إنضاج تكوينه العلمي منهجا وقضايا معرفية. انظر مثلا كلامه على رحلة أبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ)، ص ٨٨ (الفقرة الأخيرة).

الطور الأول، طور اكتشاف المذهب، سعي بمجهودات معتبرة إلى نقل أصوله وتبنيها مغربا. وحتى البعض الذي لم تتسن له رحلة لسبب ما، فإنه جلس متتلما على أشهر العلماء الأشاعرة العائدين من المشرق، كما حدث مع عثمان السلاجي^١

هكذا كانت الرحلة والتلمذة على علماء المشرق أبرز المسالك لنقل الفكر الكلامي الأشعري مغربا حيث كان أغلب كبار العلماء بالمغرب والأندلس وإفريقية يتوجهون في بداية حياتهم العلمية إلى أقطار المشرق وخاصة مكة^٢ و المدينة، وبغداد، ودمشق، فيتلقون العلم فقها وعقيدة على كبار علماء الأشاعرة هناك، وعند عودتهم^٣ ينقلون الآراء الكلامية الأشعرية التي أخذوها عن الباقلاني أو عن تلامذة الأشعري إلى بلادهم،

ويوجهون همتهم لبثها بين أوساط المغاربة^٤. وقد حرص الكثير منهم على الإشادة بقيمة الأشعري العلمية، بل وذكره البعض بعبارة "الأشعري شيخنا وإمامها ومن عليه معولنا"^٥ وذلك ترغيبا في الأخذ بأفكاره التي بدأ يظهر لها رواج بالمغرب. وقد ذكر ابن عساكر كلاما نسبه لأبي الحسن القابسي أن رجلا من أهل بلده سأله بما يفهم منه أنه أثار شبهة في عقيدة الأشعري. ومما جاء في جواب القابسي "اعلموا أن أبا الحسن، يقصد الأشعري لم يأت من هذا الأمر، يعني الكلام إلا ما أراد به إيضاح السنن والتثبيت عليها ودفع الشبه عنها... وما أبو الحسن إلا واحد من جملة القائمين بنصر الحق... لقد مات الأشعري يوم مات وأهل السنة باكون عليه وأهل البدع مستريحون منه"^٦، فدفاع القابسي عن الأشعري دليل قاطع على قناعته الراسخة بمذهبه ومن ثم حرصه على أن يكون له بين الناس قبول ببيان حقيقة مؤسسه وهو أنه منتصر للسنة منافع عنها.

^١ راجع البختي، عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص ٥٧ والصفحات التي تليها.

^٢ في مكة أقام أبو الوليد الباجي (الذي يعد من رموز المذهب الأشعري بالأندلس) ثلاث سنين عند سفره إلى المشرق، وهناك في البلد الحرام لقي الحافظ الكبير أبا ذر ابن أحمد الهروي مجاورا بمكة وهو مالكي أشعري، مشار إليه بسعة الرواية في الحديث. أخذ عنه الباجي صحيح البخاري، وبصحبه زال من قلبه ما كان شائعا في الأندلس من التنافر بين علم الحديث وعلم الكلام، ما جعله ينتقل إلى بغداد موطن المناظرة الكلامية، ليأخذ عن كبار أعلامها في الكلام والأصول مثل أبي إسحاق الشيرازي: ابن عاشور، أعلام الفكر، ص ٨٦.

^٣ عثمان السلاجي... البختي، ص ١٠.

^٤ ورد في متاب ابن عساكر، تبين كذب المفتري الكثير من هذه العبارات، انظر مثلا، ص ٣٩-٤٠

^٥، تبين كذب المفتري، ابن عساكر، ص ١٢٢-١٢٣.

ومع منتصف القرن ٥٥ وصولاً إلى القرن ٥٦ سيشهد المذهب الأشعري تطور مدّ عام ، وانتشاراً كبيراً لأهم مؤلفاته في أوساط المغاربة ، رغم مضايقة المرابطين والفقهاء ، نظراً لما سيحدث من تكامل الأدوار في هذه المرحلة بين سلطة العلماء ، المنافحين عن المذهب ، ابن تومرت وخلفائه ، والسلطة السياسية ، سلطة الموحدين المؤيدة له . لقد أفرزت هذه المرحلة بوجه عام " ظهور جمهرة من العلماء المتخصصين في ميادين العلم وفنونه المختلفة ... وخاصة ما نبغوا فيه من العلوم العقلية والفلسفية "١ . كما انكشفت على مد أشعري كاسح ستتطور معه الوسائل الخادمة له لتشمل الدرس والتأليف بوجه خاص ٢ . ذلك أن " علماء الأشاعرة المتميزين ، قد ظهر عليهم التخصص وسعة الاطلاع ، ما جعلهم يخلدون أفكارهم الجديدة في مؤلفات لا تزال موجودة

تشهد بمدى تقدمهم في فهم المذهب الأشعري وخدمته بهذه البقاع "٣

سيتطور الدرس الكلامي الأشعري في هذه المرحلة باتجاه الترسخ والترسيم للمذهب في مستويات متعددة : الشمول والتعميم بديلاً عن التمثلات الفردية والتلمذة المحدودة ، ونشوء المدارس المتخصصة تطويراً لحلقات التعليم التقليدي بالمساجد والأربطة ٤ ، إذ دأب المغاربة في هذا الاتجاه " على الاهتمام بالمحافظة على العلوم على منوال المدارس في الشام والحجاز ومصر والعراق وخرسان "٥ ، و التأليف المتخصصة الدقيقة رديفاً علمياً لتلك

(١) "التبادل الفكري بين المغرب والأندلس وشبه الجزيرة العربية " صالح محمد فياض ،مجلة الدارة، عدد ٢٥، السنة ١٣، الرياض، ١٩٩٧، ص ١٣٥/٩٨ .

(٢) ليس يفهم من كلامنا خلو مرحلة النقل والتسرب الأولي من الدرس والتأليف ، ولكن هذه الوسائل ستصبح سمة بارزة بعد أن كانت استثناء من جهة المؤلفات الكلامية بوجه خاص ، لأن التأليف في الفقه وعلوم الحديث كانت متطورة نظراً لطبيعة البيئة المغربية .

(٣) البختي ، عثمان السلالجي ...، ص ١١ .

(٤) اهتم المستشرق ألفرد بل بتقرير دور الرباط التعليمي بالمغرب ، فأحصى عدد الأربطة وذكر أول ظهورها . وسجل أن الرباط شأنه شأن المسجد بل والمدينة كان نواة تعليمية هامة بين البربر : انظر كتابه ، الفرق الإسلامية، الصفحات ٩٩-١٠٠ و ١٠١ .

(٥) صالح محمد فياض : "التبادل الفكري...، مقال سابق .

الرسائل المدحية، ومنها الثناء على الأشعري^١، أو مقدمات مقتضبة في العقيدة، تصدرت مؤلفات فقهية^٢،

سيتطور كل ذلك، فيزدهر الإنتاج العلمي الكلامي شرحا وحواشي^٣ على مؤلفات أعلام الأشعرية الذين رَسَخُوا قدم المذهب، مثل مؤلفات القاضي الباقلاني وأبي المعالي الجويني^٤. وأكثر ما اعتنى العلماء بكتب الجويني، شرحا وتدريسا فقد شرح ابن الضحاك الغرناطي (ت ٥٢٢هـ) كتاب الإرشاد وسماه "منهج السداد في شرح كتاب الإرشاد. كما تكفل السلاجي أيضا بتدريسه" وخصص لذلك حلقة يومية بالقرويين، حيث كان الطلبة المتعددون يتلقون عنه فيها تفاصيل الآراء الأشعرية ودقائق المسائل الكلامية والفلسفية التي عالجها أبو المعالي في ذلك الكتاب^٥.

٦) من أمثلة ذلك ما ذكره ابن عساكر من أن ابن أبي زيد القيرواني كتب رسالة مدح ومنافحة عن الأشعري وذلك جوابا عن معتزلي ذكر أبا الحسن ونسبه إلي ما هو بريء منه ومما جاء فيها "أبو الحسن رجل مشهور، أنه يرد على أهل البدع، متمسك بالسنن". تبين كذب ص ١٢٣.

٧) وتمثل عقيدة ابن أبي زيد القيرواني التي صدر بها رسالته الفقهية في العبادات، أشهر وأوثق العقائد السننية التي اعتمدها المغاربة في قرون الإسلام الأولى لتحصين اعتقادهم والرد على الشبه والأهواء الزائغة"، عقيدة داعت وشاعت وتلقبت بالقبول لأنها عقيدة سننية جيدة على منهج السلف والأشاعرة الأوائل واضحة المعالم نيرة الأدلة "انظر: عبد الوهاب البغدادي شرح عقيدة مالك الصغير ابن أبي زيد القيرواني، دراسة وتحقيق محمد بو خبزة، بدر العمراني، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط ١، ٢٠١٤، ص ٥/ص ١١.

١) تعد الشروح والحواشي مظهرها هاما لتطور المنهج العلمي باتجاه علم التأويل بديلا عن حرفية النص. ومن ذلك فإن الشروح التي أنجزت على "الرسالة القيروانية" عامة ومقدمتها التوحيدية خاصة، لا يسع الباحث إلا اعتبارها من صميم هذا المنهج. ومن فوائد تلك الشروح الكثيرة لعقيدة ابن أبي زيد، أنها جعلت الرسالة نصا خالدا، يحمل بين ثناياه مظاهر الإسهام التأويلي الإيجابي في المجال التداولي المغربي. حيث كانت تقرأ بحسب عقيدة القارئ، وأيضا بحسب الجو العقدي الرسمي السائد، ولذلك أثارت هذه الرسالة جدلا كبيرا بين انتمائها سلفيا أو أشعريا: لمزيد المعلومات حولها، راجع، خالد زهري من فقه الكلام... الفصل الخاص بمذهبية ابن أبي زيد القيرواني"

٢) دعمت مؤلفات هؤلاء الأعلام جهود التلمذة في تثبيت المذهب، وكان الإنصاف والتمهيد للباقلاني، والإرشاد والبرهان للجويني من أكثر الكتب الأشعرية راجعا.

٣) راجت كتب الجويني واعتنى العلماء بها. نذكر أن الإمام المازري شرح البرهان وأظهر قيمته وسماه "إيضاح المحصول من برهان الأصول" وقد حققه الدكتور عمار الطالبي، وقد علق الشيخ النيفر، محقق كتاب المعلم على هذا الشرح. انظر مقدمة كتاب المعلم، ص ٩٢ وما بعدها.

٤) عثمان السلاجي...، البختي، ص ٦٠.

ستتميز هذه المرحلة أيضا بعملية الإنتاج العلمي الغزير محليا إذ "نشطت حركة التأليف في علم الكلام من قبل المغاربة أنفسهم وبرز فيهم من العلماء عدد كبير" ^١، تركوا آثارا قيمة إن نثرا أو نظما، فقد كان للمنظومات دور بارز ومهم في تثبيت العقيدة الأشعرية، نذكر من أمثلتها أن منظومة "التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد" لأبي الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير (ت ٥٢٠هـ) وكذلك أرجوزته الصغرى ^٢، كانت تقرأ من قبله على تلاميذه في المسجد فيحفظونها ويرددونها. وظهرت كتب ابن تومرت ^٣ وهي كثيرة كما وردت في كتابه "أعز ما يطلب، إلا أن" واحدا من تلك المؤلفات هو الذي كان له الدور الأكبر في إشاعة الأشعرية، والأثر البالغ في تحويل التصور العقدي المغربي من تصور سلفي إلى تصور يقوم على التأويل، ونعني بها عقيدة المرشدة (نسبة إلى عبارة افتتاحها: اعلم أرشدنا الله وإياك. وقد أخذت هذا الاسم بعد عهدي المهدي وخلفه عبد المؤمن)، وهي عبارة عن رسالة صغيرة، لا تتجاوز الصفحتين فيها عرض موجز لمسائل العقيدة، وهي مؤلفة على الطريقة الأشعرية، وخاصة في حمل الآيات والأحاديث التي توهم بالشبيه والتجسيم على التنزيه المطلق لله تعالى ^٤. وهذه العقيدة المرشدة على صغر حجمها، احتفى بها الناس وشاع ذكرها في أوساط عامتهم وخاصتهم وجرت بها الألسنة حفظا وشرحا ^٥. كما ظهرت برهانية السلالجي

وحققت انتشارا واسعا، عكس مقدار وأهمية الأثر الذي مارسته على فكر وعقيدة المغاربة ^٦، وليس أدل على أهميتها أن عناية المغاربة بها فاقت عنايتهم ب"مرشدة" المهدي بن تومرت الشهيرة، والتي كان السلالجي يتناولها بالدرس. اعتنوا بها درسا فأصبحت البرهانية كالمُرشدة، مادة للتدريس في دور العلم ذكر البختي منها مساجد فاس ومراكش وقرطبة

(١) الأشعرية بالمغرب، إبراهيم التهامي ص ٢٦.

(٦) حول هذه الشخصية وآثارها العلمية، وخاصة المنظومات ومدى مساهمتها في تطور الفكر الكلامي المغربي، راجع خالد زهري، من علم الكلام... مادة "مظاهر الإبداع في الفكر الكلامي عند الضرير، ص ٣٥٨ وما بعدها.

(٧) ألف ابن تومرت كتبا غزيرة في العلوم الدينية، ولما قامت حركته على أساس عقدي فإن أكثر مؤلفاته في علم أصول الدين، تركيزا لأسسه وتدعيما له. وقد اهتم الباحث د. النجار بتصنيف هذه الآثار حسب العلوم، مبتدئا بمؤلفاته في هذا العلم وهي كثيرة، انظر كتابه ص ١٥٠/١٤٩.

(٤) المهدي ابن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٤٧.

(٥) امرجع سابق، ن ص. النجار.

(٦) اعثمان السلالجي... البختي، ص ٥ (المقدمة).

وغيرها، ومعاهد تونس والجزائر والسودان . واعتنوا بها شرحا فظهرت لها شروح كثيرة توزعت عبر خمسة قرون أو ستة^١ . حتى أصبح فكر السلالحي العقدي هو المرجع المسيطر على الفكر العقدي المغربي خلال فترات طويلة من الزمن، وما تبع ذلك من الاهتمام به شرحا وتدريسا وحفظا .

كانت هذه نماذج لمؤلفات كلامية ، أدت دورا مهما في إشاعة المذهب الأشعري وترسيخ أصوله لدى المغاربة ، لكن يبدو أن الخشية من أن يظل أثرها نخبويا بالأساس ، دفع ببعض العلماء لانتهاج وسائل أخرى رديفا لها تكون أكثر احتكاكا بالمجتمع المغربي ، أعني بذلك وسيلة "المثاقفة" المباشرة وأشهر من عرف بهذا المنهج ، ابن تومرت الذي برّز في العقيدة الأشعرية فهما وإفهاما عبر التأليف على طريقة علماء المذهب ، مع اتسام منهجه بالتجديد والابتكار . وهو إلى ذلك قد أدرك أن الإصلاح السليم والمثمر ينطلق من معاينة الواقع والتغيير على أرضه وتطبيقا لهذا المنهج "انجه إلى تنزيل الفكر العقدي منزلة الواقع^٢ حيث يترجم المعتقد إلى سلوك في حياة الناس ويدعوهم إلى العمل السلوكي بمقولات العقيدة بعد أن يقف على مظاهر الانحراف في معتقداتهم وأخلاقهم وتقاليدهم"^٣ . كانت هذه مسحة علمية موجزة للوسائل التي اعتمدها العلماء لخدمة الأشعرية ، فإن أوفت بالعرض فتوفيق من الله وإن كانت دون ذلك فهي دليل على استلاء النقص على العمل البشري ، وحسبي أنّ الورقة تثير رغبة الباحثين لمزيد التعمق بالمسألة موضوع الطرح أو بقضايا متفرعة عنها كالبحث المتخصص على سبيل الترجمة لسير أعلام المذهب الأشعري ، أو تناول رؤاهم في قضايا عقائدية بالتقصي والتحليل ...

عود على بدء: نشأ المذهب الأشعري مشرقا في سياق فكري كلامي بلغ مداه إفراطا وتفريطا مما أحوج البيئة المشرقية إلى مذهب وسطي بين اتجاهي التطرف . فأدى بمعية

^١ ، مرجع سابق ، البختي ، ن . ص .

^٥ يعتبر كتاب أبي بكر الصنهاجي "أخبار المهدي بن تومرت" ترجمة صادقة لهذا المنهج بما تضمنه من حوادث حيّة ومن ردود ابن تومرت بالمعالجة الحينية . يقف قارئ الكتاب على نماذج كثيرة من جهود ابن تومرت الدعوية عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل مكان حل به ، في المدن والأرياف والقرى وفي المراكز العلمية ودور العبادة .

^٦ | دور القيروان في نشر الأشعرية بإفريقية والمغرب" ، النجار ، مقال سابق .// انظر لأيضاً لنفس المؤلف "تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت" خاصة منه مضامين الباب الثاني ..

المذهب الماتريدي مهمة حفظ المنهج السني. ثم قدّر له أن ينتقل مغربا في سياقات امتلكت عوامل المساعدة على التسرب الأولي، ثم الترسخ والترسيم في مرحلة لاحقة ليصبح المذهب الرسمي لعموم المغاربة بعزم رجال، بذلوا جهودا دعوية وعلمية كبيرة، درسا وتأليفا وعناية بالأدب الكلامي المشرقي شرحا وتعلّما بمنهج اتسم بالابتكار والتجديد، مع المحافظة على الأصول التأسيسية التي سنّها الأشعري وأبرزها اعتبار النقل أقوى الأركان والعقل أشدّ الأعوان للدين عامة ولعقيدة التوحيد بوجه خاص، وهذه الأصول جعلت المغاربة -على حد عبارة الإمام المازري- "لا يرون مخالفة أبي الحسن في نقيير ولا قطمير".

قائمة المصادر والمراجع

- ١) تبين كذب المفتري بما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر (أبو القاسم: ٥٥٧١)، طبعة دمشق، ١٣٤٧هـ.
- مقدمة كتاب تبين كذب المفتري الكوثري (محمد زاهد).
- ٢) المقدمة، ابن خلدون (عبد الرحمان)، دار ابن الأرقم، بيروت، د.ت.
- ٣) إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، عمارة (محمد)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ط ٢٠١٠، ١٠٠.
- ٤) تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة (محمد)، دار الفكر العربي القاهرة، ١٩٨٩.
- ٥) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ألفريد بل، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١٩٨٧، ٣.
- ٦) الصراع المذهبي بإفريقية، المجذوب (عبد العزيز)، دار سحنوه للنشر والتوزيع، تونس، ط ٢٠٠٨، ١٠٠.
- ٧) أمين (أحمد) ظهر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢٠٠٧، ٢، ج ١.
- ٨) أعلام الفكر بالمغرب العربي، ابن عاشور (محمد الفاضل)، ط ٢٠٠٠.
- ٩) الأشعري " غرابة (حمودة)، مطبعة الرسالة، مصر د.ت.

١٠) من علم الكلام إلى فقه الكلام ، الزهري (خالد) ، دار الضياء للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط٢٠١٧، ١.

١١) ،التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق -في آثار ابن سعيد المغربي ورحلاته المشرقية وتحولات عصره" الأنصاري (محمد جابر) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط١٩٩٢، ١.

١٢) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية ،دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها ، البختي (جمال علال) ، دار أبي رقرق ، الرباط، ط٢٠٠٥، ١(منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية).

١٣) المهدي بن تومرت ،حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب ، النجار (عبد المجيد) ، دار الغرب الإسلامي، ط١٩٨٣، ١.

١٤) "الأشعرية في المغرب ،دخولها ،رجالها ،تطورها ،وموقف الناس منها " التهامي (إبراهيم) دار قرطبة ، ط١ ، ٢٠٠٦.

١٥) أخبار المهدي ابن تومرت ،تح عبد الحميد حاجيات ، الصنهاجي (أبو بكر) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥.

١٦) في "تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية " تح محمد ما ضور ، الزركشي (أبو عبد الله) ،مطبعة المكتبة العتيقة ،تونس، ١٩٦٦.

١٧) شرح عقيدة مالك الصغير ابن أبي زيد القيرواني ،دراسة وتحقيق محمد بو خبزة ،بدر العمراني ، البغدادي(عبد الوهاب) ، دار الأمان للنشر والتوزيع ،الرباط ، ط١ ، ٢٠١٤.

١٨) العقيدة الأشعرية ،النشأة والتأصيل ، البكاري (عبد السلام) ، ط٢٠١٣، ١.

١٩) استحسان الخوض في علم الكلام ، الأشعري (أبو الحسن) ،رسالة منشورة في ذيل كتاب اللمع للأشعري ، ط١٩٥٣.

(٢٠) المعلم بفوائد مسلم، تح النيفر (محمد الشاذلي) المازري (أبو عبد الله)، طبعة بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٨٨، .

المقالات

* الفكر العقدي عند الإمام ابن عرفة الو رغمي"، مقال علمي، النجار (عبد المجيد)
(النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، عدد ١٩٨٤، ص ٧، ص ٣٩-٦١

* "دور القيروان في نشر الأشعرية بإفريقية والمغرب" عبد المجيد النجار، مقال
علمي ضمن منشورات النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين
، العدد ٦، السنة ١٩٨٢/٨٣، ص ٣٢١-٣٤٩

* "الأشعرية في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري ومفهوم الأدوار
الحضارية" مبروك المنصوري مقال علمي، مجلة معهد الآداب العربية
، عدد ٢٠٠٣، ٦٦، ص ٧١-٩٨

* "التبادل الفكري بين المغرب والأندلس وشبه الجزيرة العربية" صالح محمد فياض
، مقال علمي، مجلة الدارة، عدد ٢، السنة ١٣، الرياض، ١٩٩٧، ص ١٣٥/٩٨ .

* "الأشعرية ومعركة السنية"، محمد بوهلال مقال بمجلة التنوير، المعهد الأعلى
لأصول الدين، جامعة الزيتونة، عدد ٢٠٠٢، ٥-٢٠٠٣، ص ٤٣-٦٢ .

* "جهود المالكية في مواجهة الفرق المخالفة في الغرب الإسلامي" عبد السلام
شكور، ورقة ضمن بحوث المؤتمر العلمي الأول حول "القاضي عبد الوهاب البغدادي
المالكي"، مارس ٢٠٠٣، دبي .



آراء الأشاعرة في أصل اللّغة ووظيفتها

د. ذهية حمو الحاج، جامعة تيزي وزو، الجزائر

أ. أحلام بن عمرة، جامعة تيزي وزو، الجزائر

مقدمة:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وفطره على حب المعرفة، واكتشاف الحقائق، ومعالجة جميع الأمور في مختلف الميادين، السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة، وهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجوده والحكمة من خلقه؛ والتي تعرّف إليها من خلال كتب سماوية أنزلها الله سبحانه وتعالى على خيرة خلقه، وآخرها القرآن الكريم الذي نزل على سيدنا محمد (ﷺ).

ولأنه لا سبيل إلى فهم القرآن وإدراك معانيه، إلا بالإحاطة باللّغة التي نزل بها، بدأ الاهتمام باللّغة العربيّة بالإحاطة بجوانبها النحويّة، والدلاليّة، والتداوليّة، ولم يقتصر البحث عن هذه الجوانب فقط بل شمل حتى أصل ونشأة اللّغة التي اختلف الباحثون فيها ما أدى إلى انقسامهم إلى فرق. انطلق كل فريق من مجموعة من التساؤلات يسودها عمق التفكير والدلالة ورؤية تتطلع إلى سبر الأغوار للوصول إلى كنه الحقيقة؛ فكان لا بد لهم أن يطرحوا أسئلة كثيرة لعل أهمها:

- كيف اكتسب الإنسان القدرة على التعبير؟
 - على أي أساس تم اختيار دال ما لمدلول معين؟
 - هل تدل الألفاظ على المعاني بذواتها أم بوضع الله إياها أم بوضع الناس لها؟
 - ما التوقيف وما المواضعة؟
 - ما هي العلاقة الموجودة بين اللفظ ومعناه؟
 - هل يتوقف فهم اللّغة على فك رموزها أم أن فهم دلالة ألفاظها بحاجة إلى تأويل؟
- للإجابة عن هذه الإشكاليات ارتأينا أن نسلط الضوء على رأي فريق من الفرق الكلامية في مسألة نشأة اللّغة وطبيعتها ألا وهم الأشاعرة.

١. نبذة عن مذهب الأشاعرة:

لقد أسّسه "أبو حسن علي بن اسماعيل الأشعري"، مذهب يهتم كغيره من المذاهب بالمسائل الكلامية التي تتوزع على التوحيد والعدل، وذلك من خلال النظر والتدبر في موضوع صفات الله عزّ وجلّ التي جاءت في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، إضافة إلى التعمق في معاني القرآن الكريم بالكشف عن دلالات الألفاظ.

تميّز هذا المذهب بالاعتدال في تحليل المسائل، وهذه الميزة جعلت كثيرا من العلماء يتبعونه، ومن بين العلماء اللغويين الأشاعرة نجد: الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فارس، الغزالي، الجرجاني السيوطي، ابن منظور، الباقلاني، ابن الحاجب، الخطيب القزويني، التفتازاني السيوطي، الألويسي، سيف الدين الأمدي^١... الخ.

٢. نشأة اللغة عند الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى القول بأن اللغة توقيف من الله سبحانه وتعالى، وقد جاء في لسان العرب "وقف: الوقوف: خلاف الجلوس، وقف بالمكان وقفا ووقوفا فهو واقف، والجمع وقف ووقوف، يقال وقف الحديث بينه وعن أبي زيد: وقفت الحديث توقيفا، وبيتته تبينا وهما واحد، ويقال: وقفته على الكلمة توقيفا، والتوقيف: البياض مع السواد"^٢، والتوقيف في سياقه الدلالي الذي نهتم به هنا هو ما يتوقف فيه على ما وصلنا عن طريق الوحي، وقد نقل لنا الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك^٣ في كتابه "مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري" رأي القائلين بأن اللغة توقيف من الله سبحانه وتعالى ومنهم الأشعري بدليل قوله: "كل العبارات على حسب اختلاف اللغات أصلها التوقيف من خالق السموات، وليس ذلك اصطلاحا ولا عادة ولا تحريا، لأنّ ذلك لو كان كذلك لا تتصل بما لا يتناهى، إذ لا يمكن أن يصطلحوا على عبارة إلا بعبارة أو بإشارة، وكل ذلك لا يقع مفهومه إلا باصطلاح عليها بأخرى إلى ما لا يتناهى وذلك محال"^٣؛ وإنّ القول بالتوقيف مستنبط من الآية القرآنية المرتبطة بأصل نشأة اللغة وهي قوله تعالى:

^١ - ينظر الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت ١٩٨٦.

^٢ - ابن منظور، لسان العرب، ط ١، م دار صادر للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٨ ج ١، مادة (وقف)

^٣ - الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٤١

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾

سورة البقرة الآية: ٣١.

تتم مناقشة قضية التوقيف في هذه الآية من خلال الوقوف على الألفاظ التالية: " علم، الأسماء عرضهم"، وهذه الألفاظ هي التي اعتمد عليها القائلون بالتوقيف في دعم قولهم، فالفعل " علم" ورد بصيغة الماضي وهذه دلالة سياقية أولى تدعم حججهم، لأن الفعل عندهم " يحمل السمة الدلالية التلقينية كما ذهب إلى ذلك ابن فارس وعبد الله بن عباس، وأبو الحسن الأشعري، ومجاهد بن جبر المكي، وسعيد بن جبير، والربيع بن انس، وعبد الرحمن بن زيد وابن درستويه، وغيرهم"١ ورغم قولهم بالتوقيف إلا أنهم اختلفوا في هذه "الدلالة التلقينية" هل تحمل سمة "الشمول" أو "الكلية"؟ أم أنها تحمل "سمة الجزئية" أم البعضية؟ وقد رأى ابن فارس أن الفعل يحمل في دلالته السياقية سمة الجزئية: علمه أسماء ذريته أجمعين وكذا قال عبد الرحمن بن زيد، أما ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وابن كثير؛ فإنهم يرون أن الفعل يحمل سمة الشمولية؛ أي أن الله علمه كل شيء^٢؛ حتى يدعم الأشاعرة القائلون بالتوقيف القوة الحجاجية لرأيهم وقفوا عند لفظة الأسماء.

وجاءت لفظة "الأسماء" في الدرجة الثانية بعد "الفعل" لكي تحمل "صفة التخصيص"، وهي هنا تتموضع معزولة عن الأفعال والحروف.... واللغة تحتوي الأنواع الثلاثة، فهل من الممكن أن تتحدد اللغة تعليماً بالأسماء دون الأفعال والحروف؟ وهذا غير ممكن؛ لأن اللغة بشموليتها، لا تقوم على الأسماء لوحدها وإذا كانت كذلك... فكيف إذا خص نص الآية بالأسماء فقط؟ رغم أن "الأسماء" الواردة في النص تحمل الدرجة الثانية في القوة الاستدلالية؛ لأنّ مرتكز دليل أهل التوقيف هو في قوة الفعل ودلالته السياقية، حيث قالوا بأن "الأسماء" تحمل من القوة والتمكن أكثر من أقسام الكلام الأخرى، وبذلك منحت صفة الخصوصية؛ لأنها الأقوى، وهنا أضحي الاستدلال عقلياً لا لغوياً^٣، وتمثل التركيب الثالث في الفعل "عرضهم" أي (عرض+هم) وإن إضافة الضمير (هم) إلى الفعل الماضي "قد أكسب السياق الدلالي قوة نظمية مكافئة لما أثر عن العرب في استخداماتهم اللغوية من أساليب، وهذا هو التغليب البلاغي اللغوي،

١ - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ط١ دار صفاء، عمان : ١٩٩٧، ص ٤٧.

٢ - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص ٤٧.

٣ - المرجع نفسه، ص ٤٩.

فالفعل من حيث قوة الاستدلال يأتي بالدرجة الثالثة، والضمير يأتي بالدرجة الرابعة... معنى ذلك أن هذه اللفظة حملت قوتين استدلاليتين درجة الفعل ودرجة الضمير الملحق به، والقائلون بالتوقيف يرتكزون على مبدأ التغليب إزاء ما طرحه أصحاب المواضعة^١؛ يبدو أن القائلين بالتوقيف (الأشاعرة) يجمعون بين الدلائل العقلية والدلائل النقلية الممثلة في النصوص القرآنية، وهو ما تمّ الكشف عنه من خلال تحليلهم للفظ "الأسماء"، ففي تحديد علاقة الدال بالمدلول، نجد الرّازي يدحض فكرة التّطابق بينهما، أي أنّ الاسم لا يساوي المسمّى، فهو يقول: "الذي يقال في اللفظ أنّه عرض وصوت وحال في المحلّ وغير باقٍ وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربي وعبراني، ويقال في المعنى أنّه جسم وقائم بالنّفس وموضوع بالأعراض وباق، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى"^٢، فقد أعيد التّظر في علاقة الدال بالمدلول، إذ لا يعتبران وجهة لعملة واحدة، وإنّما ينبغي اعتبارهما من باب التتابع فقط، وهو ما يتناقض مع ما ذهب إليه "دو سوسور" في محاضراته، والمقصود بذلك التتابع الصّوتي على أنّها إشارة معلومة نُسبت بالماهية إلى مسماها، يقول الرّازي: "إذا كان الاسم عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع، وكان المسمّى عبارة عن نفس ذلك الشيء، فالعلم الضّروري حاصل بأنّ الاسم غير المسمّى"^٣.

بالإضافة إلى ذلك، فقد استدل الأشاعرة في قضية نشأة اللّغة على أنّها إلهام من الله بقولهم: "إنّ الدليل على صحة ما نذهب إليه إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون فيه أو يتفقون عليه ثم احتجاجهم بأشعارهم، ولو كانت اللّغة مواضعة واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم أولى منا في الاحتجاج لو اصطللحنا على لغة اليوم"^٤؛ ويواصل المنتمون للمذهب الأشعري والقائلون بالتوقيف استعراض الأدلة التي تدعم أبعادهم النظرية من ذلك قول ابن فارس: "ولعلّ ظاننا يظن أنّ اللّغة التي دللنا على أنّها توقيف إنّما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله جل وعز آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتج إلى علمه في زمانه، ثم علم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء

١ - المرجع نفسه، ص ٥٠.

٢ - الفخر الرّازي، لوامع البيّنات، شرح أسماء الله الحسنى والصفات، تحقيق محمّد بدر الدّين أبو فراس النّسائي الحلبي، ط ١، المطبعة الشّرقية، مصر، ع ١٣٢٣، ص ٥٥.

٣ - المرجع نفسه، ص ٥٣.

٤ - أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٧، ص ٤٢.

عليهم الصلاة والسلام نبيا نبيا ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فأثاه الله عز وجل من ذلك ما لم يؤتبه أحدا قبله تماما على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّ الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعد حدثت^١، وقد ذهب ابن فارس إلى أبعد من ذلك في قضية نشأة اللغة حيث قال: "إنه لم يبلغ أهل عصره أن قوما من العرب في زمان يقارب زمانهم ذلك أي - زمان ابن فارس- قد اجتمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه؛ بحيث يمكن الاستدلال بذلك على اصطلاح كان قبلهم، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم وهم البلغاء الفصحاء- من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلاحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم"^٢؛ ففهم من خلال استعرضنا لمختلف الأدلة التي احتج بها ابن فارس على رأيه بأنه متشدد ومتعصب في قضية نشأة اللغة العربية.

وليس ابن فارس وحده من تعصب للغة، بل هناك من العلماء من تعصب للغة عبر تاريخ الفكر البشري؛ حيث استدل اليهود ببراہین نقلية اقتبسوها من كتبهم المقدسة تبرهن على أن لغتهم العبرية إلهام من الله، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: أي لغة علم بها الله سبحانه وتعالى آدم هل هي اللغة العبرية أم هي اللغة العربية؟ وفي هذا الأمر ليس لدينا سوى "مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول والمناقشات الفلسفية، ولكن تنقص الحقائق العلمية في هذا الصدد"^٣؛ فلم يرد في آية النشأة الواردة في القرآن الكريم بأن الله سبحانه وتعالى علم آدم عليه السلام الأسماء بالعربية، وليس هناك دراسات حددت لنا اللغة الإنسانية الأولى التي علم بها الله سبحانه وتعالى آدم عليه السلام، ولذلك لا يمكن أن نجزم بأن اللغة إلهام أو اصطلاح انطلاقاً من تفسير الآية السابقة الأمر الذي جعل الغزالي ينطلق في تفسيره لآية النشأة من أربع احتمالات: "أولها أن آدم ربما ألهم الحاجة إلى الوضع؛ فوضع اللغة بتدبيره وفكره، والثاني أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح بين الملائكة سابق لآدم، والثالث أن الأسماء- حيث كانت اللفظة على صيغة العموم- فلعله أراد بها أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسامي التي حددت مسمياتها بعد آدم، والرابع أنه علمه ثم نسيه ثم اصطلاح بعده أولاده على

١ - أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص ٣٧.

٢ - المرجع السابق، ص ٤٣.

٣ - حسام البناوي، التراث اللغوي العربي و علم اللغة الحديث، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٤،

هذه اللغات المعهودة الآن، والغالب أن أكثرها حادثة بعده^١. لقد توجه الغزالي في تحديده لنشأة اللغة كغيره من الأشاعرة إلى ربطها بميلاد سيدنا آدم عليه السلام؛ إلا أنه لم يتوصل من خلال تحليله إلى نتيجة قاطعة تجعلنا نجزم بأن أصل اللغة إلهام من الله سبحانه وتعالى أم مواضعة؛ لكن يبدو أنه يشير إلى أن أصل اللغات يحتمل الأمرين، أي يمكن أن تكون اللغة توقيفا من الله سبحانه وتعالى، ويمكن أن تكون مواضعة.

وجاء في لسان العرب مادة (وضع): "والوضع ضد الرفع، وضعه، يضعه وضعا وموضوعا، والمواضعة: المناظرة والمراهنه: أن تواضع صاحبك أمرا: تناظره فيه... وبينهم وضاع: أي مراهنه"^٢ ومصطلح المواضعة رديف لمصطلح "الاصطلاح" والاصطلاح عبارة عن: "اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول أو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى"^٣؛ أي اجتماع قوم ما واصطلاحهم على وضع دال لمدلول معين.

ومن أدلة أصحاب المواضعة والاصطلاح: "أن اللغات لو كانت توقيفية لتقدمت بعثة الأنبياء على اللغة، ولكن الحادث أن اللغة متقدمة على بعثة الأنبياء، أما السيوطي فقال: من الجائز أن الله قد خلق في الأنبياء العلم الضروري بأن الألفاظ وضعت لكذا وكذا، ومن الجائز أن يلهم الله الأنبياء أسماء تلك المسميات بحيث يعرفونها بعد بعثتهم من دون أن تتقدم عليهم من الناحية الزمانية"^٤؛ لقد ضم السيوطي صوته إلى صوت القائلين بالتوقيف مقدا البراهين العقلية التي تدحض رأي القائلين بالاصطلاح.

ومن الأدلة الفلسفية التي قدمها "السيوطي" قوله: "إن اللغة لو كانت اصطلاحا لاحتج للتخاطب به إلى اصطلاح آخر، لغوي أو خطي، يعود إليه الكلام، ويلزم على هذا إما الدور أو التسلسل، وهذا محال"^٥، يظهر للمتأمل في الأدلة التي قدمها الأشاعرة القائلين بالتوقيف منهم: "أبو الحسن الأشعري" و"جلال الدين السوطي"، و"ابن فارس"، والمحتملين للأمرين ومنهم:

١ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط١، الدار العربية للكتاب، ص ٦١، ٦٢.

٢ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (وضع)

٣ - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص ٢٧.

٤ - المرجع نفسه، ص ٥٣.

٥ - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المزهرة في علوم اللغة، تحقيق: أحمد جاد المولى وأخرون، ج ١، المكتبة

العصرية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٨.

"الغزالي" قد اعتمدوا في معالجتهم لقضية نشأة اللغة على الأدلة الثقيلة والعقلية لاستكناه الحقيقة، والتي لم يتم التوصل إليها إلى حد الآن. والمهم هنا أن نشير إلى أن نظرة الأشاعرة للغة قد تولدت "من تأويل عقائدي للنص القرآني، تستند إلى نقطة البدء من الوجود اللغوي؛ فنحصر بذلك الزمن في مبتدئه، مثلما نحصر وجود اللّغة بوجود الإنسان؛ فنتتهي إلى تطابق أصل الخليفة بأصل النشأة اللغوية"^١؛ فالأشاعرة اعتمدوا في إسناد الصواب على ربط اللغة بالإنسان ربطاً لا يجعل له الحق في التدخل في الظاهرة اللسانية أي لا يستطيع إضافة الألفاظ أو الإنقاص منها.

وأما القائلون بالمواضعة فقد ربطوا اللغة بالإنسان ربطاً يعطيه حق تسيير وتنظيم الظاهرة اللسانية، وهي تحاول أن تتحسس لحظات التكوين اللغوي بالاطراد والتعاقب، مفترضة أن الإنسان قد وجد قبل أن تتكامل منظومته اللغوية؛ لذلك قطعت هذه النظرية محور الزمن إلى مفاصل منهجية متكافئة^٢؛ هذه الإشكالات التي خاض فيها المتكلمون مرتبطة في حقيقتها بمسألة خلق القرآن الكريم التي دفعتهم إلى الخوض في تلك القضايا التي رأى كثير من الباحثين بأنه لا بد من غلقها؛ فالبحث في قضية نشأة اللغة ضرب من الميتافيزيقا^٣ بينما يرى آخرون بأنه موضوع لا جدوى منه. وفي هذا الصدد يقول إبراهيم أنيس: "لم يظفر بحث من البحوث اللغوية بقدر وفير من التأمل والتفكير مثل الذي ظفرت به نشأة اللغة، ومع ذلك فقد كانت النتيجة دائماً سلبية، ولم يهتد الباحثون بعد كل ما بذلوه من جهد إلى رأي يجمعون عليه أو يطمئنون إليه"^٤، ذلك أن البحث عن طبيعة اللغة وأصل نشأتها هو في حقيقة أمره "اغتناب لما وراء اللغة، فهو اغتناب لما قبل الإنسان، وبالتالي هو سعي إلى ما وراء التاريخ؛ فليس الحديث عن مبتدئ اللغة إلا اقتلاعاً لمعلوم من غيابات المجهول الضارب في ما وراء الزمن وقبل الوجود وإنه لا يبدو أن المشكل الحقيقي في تاريخ الفكر العربي كامن في نشأة اللغة في حد ذاتها وإنما كان في مستند الاحتكام عند طرح السؤال والجواب عنه، معنى ذلك أن التعارضات القائمة في هذا الشأن هي مفارقات خارجية عن جوهر المشكل سببها التآرجح المطرد بين تعسف النزعة الغيبية وثبات

١ - عماد محمد محمود الخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ط ١، دار الكتب العلمية، ص ١٤٠.

٢ - المرجع نفسه، ص ١٤٠، ١٤١.

٣ - ينظر: جلال عبد الله محمد سيف الحمادي، البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، أطروحة دكتوراه، اليمن: ٢٠١٠.

٤ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط ١، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر: ١٩٧٦، ص ١٣.

المنحى العقلاني"^١؛ أي أن سبب النزاع ناتج عن اختلاف المقاييس التي تقاس بها الأمور؛ فالمعتزلة مثلاً اعتمدوا على العقل في تحليل القضايا وترجيح الصواب، وأبعدوا كل الأدلة النقلية التي تخالف أبعادهم النظرية؛ فقد قالوا بالمواضعة ودحض الأدلة التوقيفية.

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن قول المعتزلة بالمواضعة راجع إلى "حرصهم على تنزيه الذات الإلهية، عن كل مظاهر النقص والتشبيه والاشتراك، ولما كان كلام الناس لا يكون إلا اجتلاباً للنفع ودفعاً للضرر... ذلك أن الإنسان يحتاج أن يتوسل باللغة بغية الحصول على سائر المنافع التي تخولها له حياته داخل مجموعة بشرية واحدة؛ لذا فقد اعتبروا اللغة أكثر من مجرد أداة أو وسيلة، إنها في تقديرهم محرك الاجتماع وروحه التي تبعث فيه الحياة"^٢؛ يبدو أن القائلين بالمواضعة قد ركزوا في بناء نظريتهم على مفهوم القصد بوصفه "وليد الوعي باعتبارية العلاقة بين الاسم والمسمى؛ فليس في المسميات ما يجعلها تقتضي اسماً دون آخر، مما يرد التسمية إلى إرادة الإنسان وقصده، مواضعة بينه وبين غيره من أفراد مجموعته اللسانية، ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى، وليس هناك ما يوجب ذلك سوى القصد والإرادة"^٣؛ نفهم من هذا القول بأن حاجة الإنسان إلى قضاء حوائجه والتواصل مع غيره؛ لتحقيق التكامل والتعايش هو الذي دفعه إلى الاصطلاح، ولأن حاجيات الإنسان تتغير عبر الزمان والمكان؛ فإنه لا بد له أن يصطلح في كل مرة على مجموعة من الألفاظ؛ ليعبر بها عن المعاني التي تختلج صدره، وتعاين تفكيره، الأمر الذي يجعلنا نلتقي بمسألة أخرى اختلف فيها الباحثون والمتكلمون ترتبط بإشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى.

٣. إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى عند الأشاعرة:

اهتمّ الأشاعرة بالعلاقة الرابطة بين اللفظ، وهي إشكالية منبثقة من النصّ القرآني، ولإعجازه وقداسته توجّهوا نحو تفسيره والكشف عن دلالة ألفاظه لتحديد معانيه، وانطلقوا من

١ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ٥٨.

٢ - عماد محمد محمود الخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ص ١٤١.

٣ - المرجع نفسه، ص ١٤١.

معالجتهم لهذه القضية من عدّة تساؤلات أهمها: ما طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ هل هي علاقة طبيعية أم اعتباطية؟ وكان لكل أنصاره ومؤيده بين التوقيف والمواضعة.

نظر الأشاعرة القائلون بالتوقيف إلى إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى بنظرة دينية؛ حيث قالوا: "بأن الله هو الذي أوقف هذه الألفاظ وعلمها. ونتيجة لكثرة تداولها ودورانها على الألسن ذهب اللغويون في تصورهم إلى ذلك التناسب بين اللفظ ومدلوله، ويقر الرازي فكرة التناسب الطبيعي لكنه يراها غير مطردة في اللغة، والسيوطي بعد ذلك ممن أجاز القول بفكرة التناسب الطبيعي توقيفا ومواضعة"^١، لقد أقر القائلون بالتوقيف من الأشاعرة بفكرة التناسب الطبيعي التي راح باحثوا العصر الحديث ينظرون إليها من زوايا مخزونهم الثقافي والعلمي، رؤية تثبت في موقف المواضعة وتتفق عليه، وتتفق من حيث تفسير الظاهرة "فهامبولت" Humboldt يصرح بوجود التناسب الطبيعي بين الألفاظ ومعانيها، ولكن قد يشوبه غموض في الإدراك^٢، نفهم من هذه الأقوال بأن فكرة التناسب الطبيعي مقبولة إلى حد ما، فلا يجوز تجاهلها كلية وإنما يجوز الأخذ بها بحذر لاختلاف الأشاعرة أنفسهم في الفكرة، فقد ناقش "الجرجاني" قضية اللفظ والمعنى في خضم حديثه عن مسألة اعتباطية الحدث اللساني والتي تناولها من زاوية "اختبارية وصفية ملحا على أن اقتران أي لفظ بمعناه لما كان في منشئه تواطؤا محضا فإنه لا يقوم بين الدال والمدلول من الاقتضاء ما يمنع تصور أي دال آخر لنفس المدلول كان يمكن أن يقوم مقام الدال الأول، وبنفس الانتهاج الاستدلالي لا يمتنع تصور أي مدلول آخر لأي دال من دوال اللغة كان يمكن أن يكون كامنا وراءه بدلا عنه"^٣؛ يؤكد الجرجاني على أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية، ولو كان العكس لما جاز للفظ أن يتجاوز مدلوله واحدا، ولكن الحقيقة عكس ذلك، لأنّ معظم ألفاظ اللغة تحمل عدة دلالات ويتم الوقوف عليها بالعودة إلى السياق الذي وردت فيه الألفاظ.

وتنسجم رؤية "الجرجاني" مع رؤية "سيف الدين الأمدى"، والذي تطرق إلى علاقة اللفظ والمعنى من خلال مناقشته لفكرة التعسف العلائقي "بين دوال اللّغة ومدلولاتها، وبنى استقراءه على المحتوى الباطني للعلامة اللسانية باعتبارها غير حقيقية، ومعناه أن شحناتها لا تثبت بذاتها،

١ - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص ٧٨، ٧٩.

٢ - المرجع نفسه، ص ٨٢.

٣ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ١١٣.

وإنما يشعرها التواضع والاصطلاح حتى إنه من الجائز افتراض تحول الجهاز الدال من السمة اللسانية إلى السمة العلامة العامة^١؛ ويوضح هذه الفكرة بقوله: "إن هذه العبارات والتقديرية غير حقيقية أي ليست أمورا عقلية بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصر والأمم، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنفرت وزمرات لكان ذلك جائزا"^٢؛ ينتصر سيف الدين الأمدي لفكرة المواضعة؛ وقوامها اعتبارية الحدث اللساني، وإذ تركزت هذه الأخيرة ضمن نظرية المواضعة؛ فإنها تكشف عن حقيقة "أن اللغة في منظومتها الكلية سواء من حيث رصيدها المعجمي في عناصره الفردية أو من حيث أنسجة بنائها التركيبي النحوي إنما هي معطى حضوري أمام متلقيها وأمام مقننها على حد سواء، وبذلك استقر لدى أعلام الفكر اللغوي أن الكلام لا يثبت إلا بالنقل"^٣؛ أي أن الأدلة النقلية هي الوسيلة المثلى لمعرفة أصل اللغات ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة، وهذا ما سعى إلى إثباته الأشاعرة الذين حاولوا التوفيق بين ما هو منقول وما هو معقول أي تجنب الاعتماد التام على العقل مثلما فعل المعتزلة وتجنبوا الاعتماد الكلي على المنقول مثلما فعل بعض السلف، بل أقر الأشاعرة بمقدرة العقل، ولكنهم لا يلتزمون بالأحكام العقلية إلا إذا أيدها الشرع، ويذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يقول أبو الحسن الأشعري "حسب ما نقله لنا الدكتور "أببير نصري نادر" في كتابه الفرق الإسلامية السياسية والكلامية بأن: "أحكام العقل ليست موجبة ولا يستطيع العقل أن يحكم على قيمة ما توجهه علينا الشريعة؛ فالعقل مثلا لا يلزمنا بأن نقول أن الله يفعل دائما الأصلح تجاه المخلوقات؛ لأن مثل هذا القول يحد من حريته تعالى المطلقة فانهى الأشعري إلى القول بأن الموجبات الخلقية تأتينا عن طريق الوحي وتنقل إلينا بالسمع؛ فقد اختار "الأشعري" في قوله هذا موقف أهل السلف ودافع عن الوحي الذي حد المعتزلة من قيمته، حين قالوا أننا نستطيع أن ندرك وجود الله بواسطة العقل؛ فأضاف الأشعري قائلا إن مثل هذه المعرفة لا تلزمنا إلا إذا دعمها الوحي"^٤؛ يتبين لنا من هذا القول بأن الأشاعرة يجمعون بين الأدلة النقلية والعقلية في فهمم للكلام عكس المعتزلة الذين أخضعوا الوحي للعقل واعتمدوا على التأويل العقلي للآيات القرآنية، وبخاصة الآيات التي تتضمن بعض المعلومات عن ذات الله سبحانه وتعالى مثل الآية التي تذكر فيها: "يد الله؛

١ - المرجع نفسه، ص ١٠٩.

٢ - المرجع نفسه، ص نفسها.

٣ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ١١٣.

٤ - أببير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ط ٢، المكتبة الشرقية، بيروت: ١٩٦٦، ص ٦٠.

إلا أن الأشعري حد من وظيفة العقل في التأويل حتى لا يتطرف في التأويل، مثلما تطرف المعتزلة؛ فقال: "علينا أن نأخذ ببعض الآيات كما هي، محاولين تفهمها دون أن نهدم الحقيقة الموحى بها إلينا"^١؛ ف "الأشعري" لا يرفض فكرة التأويل جملة وتفصيلا، وإنما الاعتماد على التأويل دون إفراط؛ أي تأويل الألفاظ التي تقبل التأويل.

اهتم الأشاعرة بالبحث اللاهوتي أكثر ممّا اهتموا بالبحث اللغوي، ولهذا السبب لا نجد تصريحاً مباشراً عن قضية العلامة اللغوية ولا نجد مباحث مستقلة تشير إليها، وإنّما كل ما توصلنا إليه من خلالهم لا يعدّ إلا من باب التحصيل والاستنباط، اللذين بُني عليهما الفكر الأشعري الذي لم يتوجّه كثيراً إلى العمق والتأمل فيما يخصّ القضايا اللغوية، فسطحيّتهم كانت محلّ حديث عن الكلام بشقيه الحقيقي والمجازي، وهو في الآن ذاته حديث عن الدال والمدلول، انطلاقاً من الاختلاف الكائن بينهما.

أطلق الأشاعرة مصطلح العلامة على تلك المقاطع الصوتية التي تتركّب منها اللفظة وهي منفصلة عن مدلولها في تسمية الشيء، الذي يتخذ مسمّى في إطار تخاطب ما، والمعطى الفلسفي يجعل العلاقة بين الدال والمدلول مستحيلة التبرير من منظور عقلي، لأنّ الانتقال من هذا إلى ذاك لا يفسره العقل والاستدلال، إلا أنّ عدم الاحتكام إلى العقل في إيجاد العلاقات وتفسيرها لا يوجّهنا إلى العلاقة الطبيعية، وذلك رغم وجود المؤيدين، لأنّ إبعاد العقل في إدراك علاقة الدال بالمدلول لا يعني أنّها بالضرورة طبيعية نظراً لعدد الألفاظ وما يناسبها من مدلولات في حياة البشر، إذ توجد عدد من الألفاظ الدالة على معاني لا تملك ما يثبت وجود حكاية الأصوات على خلاف تلك المجموعة القليلة الدالة على ذلك. ورغم ما يؤيد هذا التوجّه إلا أنّ التبريرات تبقى عاقلة وبحاجة إلى الكثير من التأمل والتفكير.

وإزاء هذه الوضعية ينبغي التذكير أنّ العلاقة بين الدال والمدلول لا يحدّها المتكلم ولا المخاطب بمفرده، إنّما يفرضها التّواصل الحاصل بينهما، إذ يقوم بترسيخها وتلوينها بالطابع الاجتماعي، لأنّ المخاطب يفرض على المتكلم توظيف دوال هو قادر على فهمها، مثلما يستنجد المتكلم بمعارف المخاطب التي تجعل الدوال لها علاقة بمدلولاتها، ذلك أنّ الغرض من التّواصل يبقى اجتماعياً بالدرجة الأولى، وما يعقد من علاقات بين المتكلم والمخاطب يبرز ما يربط الدال بالمدلول، إذ لا جدوى من وجود دوال لمدلولات غير موظّفة اجتماعياً، لأنّ الأصل

^١ - ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ١٠٣.

في التّواصل تحقّق المواضعة والاصطلاح، الأمر الذي يجعل التّواصل البشري مختلفا عن تواصل الكائنات الأخرى والذي قد يكون عبارة عن أصوات لا معنى لها.

يتحقّق بفضل الاتّفاق والمواضعة والاصطلاح الفهم والإفهام بين أطراف العملية التّواصلية، ودون ذلك لا يمكن الوصول إلى ما هو في الأذهان، رغم أنّ تبرير علاقة الدّالّ بالمدلول في هذا المستوى (الذهن) غير ممكنة، إذ ليس من الضّروري أن يكون الدّالّ في العملية التّواصلية من طبيعة صوتية، وإنّما يمكن أن يتجلى في الرّموز والعلامات الطّبيعية، ويُدرّك على هذه الطّبيعة مادام الاتّفاق والمواضعة قد تمّا بين المتخاطبين.

وتبرير العلاقة ذهنيا لا يجعل الدّوال في مصاف واحد أي أنّها واحدة في كلّ المجتمعات ومع كلّ الأقوام، لأنّ الواقع يثبت عكس ذلك، إذ تخضع المجتمعات لتعدّد اللّغات محتفظة بمدلول واحد لعدّة دوال، الأمر الذي سيحيلنا إلى مسألة المواضعة والاتّفاق التي تفرض انتقال الدّوال بين أطراف العملية التّواصلية وضبط سبل إنجاحها.

يتحدّد الدليل اللّغوي أو العلامة اللّغوية عند الأشاعرة في المقاطع الصّوتية الصّادرة عن الإنسان والحاملة لدلالة معيّنة، وعلى أكثر ترجيح تكون عبارة عن جمل بسيطة ناتجة بفعل المواضعة والاتّفاق الدّلالي بين المتكلّم والمخاطب وبالاستناد إلى الخلفيات المعرفية وما يوفّره الذّهن من إمكانات حمل المعنى للألفاظ، وينبغي الإشارة إلى أنّ الأشاعرة ومن بينهم الغزالي يذهب في تحديد علاقة الدّالّ بالمدلول إلى الحديث عن الاسم والمسمّى، ويجعل المسمّى (المدلول) سببا في وجود الاسم (الدّال)، نظرا لما تفرضه الحاجة التّفسية والاجتماعية في هذا الأمر، لأنّها تقتضي البحث عمّا يجسّدها صوتا ومقطعا بعد أن تكون لها صورة في الدّات، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأنّ الإنسان يعبّر بلسانه عمّا يشعر به^١، وعلى المستمع أو المتلقي التحكّم في المقاصد وما تفرضه من أدوات للتأويل.

٤. التأويل في المذهب الأشعري:

ارتبط التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بالخطاب القرآني؛ والتأويل في معناه العام هو: "طريقة الاشتغال على النصوص، بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية،

^١ - ينظر: الغزالي، المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عثمان الخشن، د.ط، مكتبة القرآن الكريم للطباعة والنشر، د.ب، د.ت.

والبحث عن حقائق مضمرة فيها، وربما مطموسة لاعتبارات تاريخية وإيدولوجية، وهو ما يجعل (فن التأويل) يلتمس البدايات الأولى، والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي^١؛ هذا يعني بأن التأويل عملية تحتاج إلى رصيد معرفي قوي لدى المؤول حتى يستطيع الوصول إلى المعنى الكامن في النص، لذا يتردد المؤول بين "وجوده وتموقعه ضمن سياق خاص، يعبر عن خصوصيتنا في الرؤية والمعالجة، وبين موضوعات تنتمي إلى سياق آخر، وهو ما يطلق عليه إشكالية العلاقة بين الحاضر والماضي"^٢؛ ذلك أن هناك تيارات ثقافية متباينة تتجاذب المؤول؛ فيجد نفسه في صراع بين التصور التاريخي الذي يضعه بين يديه التراث وبين التصور المعاصر الذي ينادي بقراءة جديدة للنص القرآني الأمر الذي جعل مصطلح التأويل مصطلحا مكروها لوجود مصطلح التفسير وفي هذا الصدد يقول "نصر حامد أو زيد" حسب ما نقله لنا صاحب كتاب مناهج البلاغة عند العرب: "وإذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير؛ فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء كان على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة، إن وسم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ آل عمران: ٧؛ مع علمهم بأن القرآن الكريم يتضمن آيات محكمات وأخرى متشابهات.

وقد ارتبط التأويل عند الأشاعرة بقضية المحكم والمتشابه؛ بحيث يتم التوصل إلى دلالة المتشابه من خلال العودة إلى المحكم، والمحكم حسب ما نقله لنا "الحسن بن فورك" عن "الأشعري" هو: "هو ما أتى معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويله تنزيهه، والمتشابه ما اشتبه لفظه ومعناه واحتمل وجوها مختلفة واشتركت فيها معان متباينة يترجح بعضها على بعض بالنظر والاستدلال"^٣؛ يظهر من هنا بأن التأويل يرتبط بالمتشابه، ويحتاج في هذا السياق إلى التدقيق والاستدلال على أن اللفظ يمكن أن يحتمل المعنى الذي وضع له؛ لأجل ذلك كان "الأشعري"

١ - محمد شوقي، الفينولوجيا وفن التأويل نقلا عن عماد محمد محمود الخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ط١، دار الكتب العلمية، ص ١٤٢.

٢ - محمد محمود الخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ص ١٤٣.

٣ - الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه ط١، بيروت: ١٩٨٦، المكتبة الشرقية، ص ١٩٠.

حسب ما جاء في كتاب مجرد مقالات الشيخ الأشعري، يتوقف في ألفاظ "الأمر والنهي، وألفاظ العموم، ويقول إنها لا تدل بصيغها وصورها على بعض المعاني المستعملة فيه كسائر الأسماء المشتركة، وكان يقول: إن هذا الحكم شامل لخطاب الكتاب والسنة لاشتراكهما في كونهما على هذه اللغة، وكان يقول: لما وجدنا ما هو خاص المراد عام اللفظ، وخاص اللفظ عام المراد، ولفظ ما هو في صورة واجب والمراد به الندب، ولفظ يراد به التهديد وهو في صورة التجويز، علم أن المرجع في تعرف مراد الخطاب إلى غيرها"^١؛ هذا يعني بأن تحديد دلالة اللفظ الوارد في الآيات المتشابهات يتطلب العودة إلى الآيات المحكمات، أي استحضار الدليل الذي على أساسه تم إسناد معنى معين للفظ ما، ذلك أنه يمكن للفظ أن يحتمل معاني عديدة.

وتتفق هذه الرؤية مع ما تم التوصل إليه في الدراسات اللسانية الحديثة؛ التي برهنت على أنّ البحث التداولي هو بحث في المقصود الذي قد يختفي وراء الملفوظ؛ والذي لا يمكن أن نتوصل إليه إلا من خلال فهم اللغة في سياق الاستعمال، حقيقة أثبتتها التداوليون الذين اهتموا بقضية إنتاج الأقوال وتأويلها.

إنّ البحث عن تداولية اللغة عند الأشاعرة يعني البحث في طبيعتها الاجتماعية، أي الدور الذي تؤديه عند عامة الناس وخاصتهم، ورغم اهتمامهم بهذا الجانب إلا أنّهم لم يضعوا له كتباً مخصصة، وتزامن ذلك مع فكرة الوضع التي توجّهوا إليها، وكانت آراء مختلفة تتوزع بين كون اللغة من وضع الله عزّ وجلّ، أو من الإنسان، أو بعض من الله وبعض من الإنسان حسب ما ورد على لسان فخر الدين الرّازي^٢ وإن جاء في كلامة كلمة إنسان، فهو يحيل إلى الجماعة اللغوية، وقد علمتنا الآية الكريمة "وعلم آدم الأسماء كلها" (سورة البقرة، الآية ٣٠) أنّ اللغة توقيف من الله عزّ وجلّ، إذ علم الإنسان الأسماء، فاللغة إذن من عنده، في حين تنطلق الفكرة الثانية من كون الجماعة اللغوية هي مصدر اللغة وذلك نتيجة الاتفاق والمواضعة والاصطلاح.

ومن مفهوم المواضعة والاصطلاح يمكن الانتقال إلى ما يدعى بتداولية اللغة على الألسن، وهو ما يقتضي الاستناد إلى المقاصد والغايات من الكلام، والتوجّه نحو الآخر لمعرفة ما يدور في ذهنه وتحقيق التواصل. إلا أنّ البحث في أصل التّواضع يبقى في غاية الصّعوبة نظراً لعدم

^١ - المرجع نفسه، ص ١٩١.

^٢ - فخر الدين الرّازي، المحصول في علوم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، د.ط، مؤسسة الرسالة، باب البحث في الوضع ج ١، د.ب، د.ت. ص ١٨١.

تمكّنا من العودة إلى الوراء بمقدار ما يسمح بالتعرّف على أصل اللّغة على هذه الشّاکلة، والبحث في أصل التّوقيف وكيفياته وماهياته سيفتح بابا على اللّايقين نظرا لتعدّد أنماط المعرفة الإنسانية التي يستلهمها من الله عزّ وجلّ. وبين هذا وذاك شوهد تمسّك الأشاعرة بالمذهب التّوقيفي أيّما تمسّك ومن بينهم الأشعري ذاته، وفُرض في باب أصل اللّغات، أمّا المتأخّرون منهم فقد توجّهوا إلى المواضعه والاصطلاح، دون الانفصال عن المذهب التّوقيفي بحثا في الحفاظ عن الانسجام الفكري داخل المذهب ذاته.

وبين التّوقيف والاصطلاح والمواضعه، تبقى اللّغة هي أفضل أدوات التّواصل، وتحقّق هذا الغرض انطلاقا ممّا يفرض في الذّهن كمدلول اجتماعي، ولا تنحصر في طبيعتها على الجانب النّفسي والذّهني في عمليتي الإدراك والنطق، وإنّما تتجلى في طبيعتها الاجتماعية والتّداولية التي تسمح بتطوير الذّهن، واجتماعية الإنسان في محيطه، وما ينتج عنها من جانب نفعي يؤسّس لإنسان اجتماعي وملتزم. والبحث في أصل اللّغة ونشأتها عند الأشاعرة قد أوصلنا إلى عدّة نتائج أهمّها:

- الكشف عن طبيعة اللّغة وأصل نشأتها عند الأشاعرة؛ الذين رجحوا الاهتمام لصالح نظرية التّوقيف؛ لأن البحث في نشأة اللّغة قد ارتبط عندهم بالخطاب القرآني، الأمر الذي جعلهم يناقشون قضية نشأة اللّغة انطلاقا من الأدلة النقليّة المتمثلة في آية النشأة.

- استحضار الأشاعرة للدليل القرآني الذي يدعم أبعادهم النظرية في قضية نشأة اللّغة وتحليلها تحليلا منطقيًا وعقليًا، أسهم في تدعيم القوة الحججائية لرأيهم؛ حيث كشفنا من خلال تحليلهم لآية النشأة بأنهم جمعوا بين الأدلة النقليّة ممثلة في النص القرآني، وأضافوا الأدلة العقلية الناتجة من تحليلهم للآية.

- اختلاف النظريات في قضية نشأة اللّغة؛ جعلت بعضا من الأشاعرة ومنهم "الغزالي" يقدمون احتمالات مختلفة لتفسير آية النشأة، التي بين من خلال تحليلها بأنه لا يمكن الجزم بأن اللّغة إلهام من الله، بل يمكن أن يكون جزء منها من المواضعه، أي أن القول في نشأة اللّغة يحتمل الأمرين؛

- التوصل من خلال تحليل آراء بعض الأشاعرة وغيرهم من أهل المواضعه إلى أن اللّغة بدأت توقيفا من الله سبحانه وتعالى وانتهت إلى المواضعه؛ أي أن اللّغة توقيف ومواضعه؛ وهذا

ما برهنت عليه الدراسات اللسانية الحديثة التي اهتمت بالبحث في نشأة اللغة، والتي لم تتوصل إلى رأي قاطع وجازم في القضية إلى حد الآن، الأمر الذي جعل بعض اللسانيين يطالبون بغلق النقاش في القضية، وبعضهم فصل في القضية بقولهم إن اللغة تحتل الأمرين التوقيف والمواضعة؛

- معالجة الأشاعرة لإشكالية اللفظ والمعنى؛ والتي ارتبطت عندهم بالتوقيف والمواضعة؛ وقد اختلف الأشاعرة أنفسهم في هذه القضية؛ حيث ربط بعضهم إشكالية اللفظ والمعنى بفكرة التناسب الطبيعي؛ وربطها آخرون بفكرة اعتبارية الحدث اللساني؛ أي أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتبارية؛

- اتصال قضية اللفظ والمعنى بقضية التأويل؛ حيث يعد التأويل آلية تتصل بمجال المعنى؛ الأمر الذي يستدعي العدول عن تعليق الألفاظ بمعانيها، لأن ذلك يحتاج إلى أمرين: هما الاستدلال واستحضار الدليل الذي على أساسه تم صرف اللفظ عن معناه الأصلي؛

- بروز أهمية امتلاك المؤول لرصيد معرفي كبير يمكنه من تأويل معاني الألفاظ؛ التي تحتاج إلى تأويل والتي ترتبط في القرآن الكريم بالآيات المتشابهات، وإن تضمن القرآن الكريم لآيات محكمات أخرى متشابهات جعل مصطلح التأويل مصطلحا مكروها لصالح مصطلح التفسير.

مكتبة البحث:

- البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، جلال عبد الله محمد سيف الحمادي، أطروحة دكتوراه، اليمن ٢٠١٠.

- التراث اللغوي العربي و علم اللغة الحديث، حسام البهنساوي، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٤.

- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، ط١، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨١.

- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، ط١، تونس ١٩٨٦.

- الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، تح: عمر فاروق، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧.

- الفينولوجيا وفن التأويل، نقلا عن عماد محمد محمود الخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، محمد شوقي، ط١، دار الكتب العلمية.

- اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، عبد القادر عبد الجليل، ط١، دار صفاء عمان ١٩٩٧.

- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق أحمد جاد المولى وأخرون، المكتبة العصرية، ج ١، بيروت ١٩٨٦.
- المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عثمان الخشن، د.ط، مكتبة القرآن الكريم للطباعة والنشر، د.ب، د.ت
- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ألبير نصري نادر، ط ٢، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٦٦
- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ط ١، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر ١٩٧٦.
- فخر الدين الرازي، المحصول في علوم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، د.ط، مؤسسة الرسالة، د.ب، د.ت.
- لسان العرب، ابن منظور، ط ١، مج ١، دار صادر للطباعة والنشر مادة (وقف)، بيروت ١٩٦٨
- لوازم البينات، شرح أسماء الله الحسنى والصفات، الفخر الرازي، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس السائبي الحلبي، ط ١، المطبعة الشرقية، مصر، ع ١٣٢٣.
- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت ١٩٨٦.
- مناهج البحث البلاغي عند العرب، عماد محمد محمود الخيتاوي، دراسة في الأسس المعرفية، ط ١، دار الكتب العلمية.

موقف ابن حزم من المذهب الأشعري

د/ عبد المالك بن عباس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. الجزائر

أولا : ظهور الأشعرية بالأندلس

لقد أثرت الظروف السياسية والتقلبات الاجتماعية المتطرفة في تأخر التفكير الكلامي بالأندلس بصفة عامة وقلة المشتغلين به بصفة خاصة، وقد ظل الأندلسيون على موقفهم المعادي لعلم الكلام اقتداء بإمام أهل المدينة مالك بن انس الذي اعتبره بدعة منكرة في الدين، كما ساهمت مدرسة الحديث في موقفها المعادي لعلم الكلام، وبناء على ذلك لم تعرف الأندلس المذاهب الكلامية بالصورة المعهودة في المشرق، فقد ظلت بمنأى عن الفرق الغالية والحركات المتطرفة المناهضة للسلطة الحاكمة، وإن شهدت بعض الثورات التي تم إخمادها ولم تنجح في نشر معتقداتها.

اشتد تأثير المالكية على العامة، فقد كانوا محل الثقة وجديرين بالاحترام لتعظيمهم السنّة ومعاداتهم لعلم الكلام والغلو في الرأي وأسباب الاختلاف «ذلك أن الأندلس التي عملت لأسباب تاريخية وجغرافية على الحفاظ على وحدتها السياسية، عملت أيضا على الحفاظ على وحدتها المذهبية، وحتى في اللحظات التي عرفت فيها الأندلس انفتاحا، فإنه كان لا يتم إلا على المذاهب السنية، أما غير السنية كالنشيع والاعتزال والمذهب الخارجي، فتعتبر مذاهب تزرع الشقاق والفتنة في قلب الدين والأمة، وهذا ما جعل الأندلس لا تعرف انتشارا كبيرا لعلم الكلام، كالذي كان بالمشرق، بل إن رغبتها في التمييز عن المشرق، جعلتها تتشبث بالمذهب المالكي»¹.

وعلى الرغم من تزمّت المالكية فقد نعمت بض التيارات الكلامية بقسط من الحرية، وينطبق ذلك على الاعتزال وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: «وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب، فهي على كل حال غير عرية عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تأليف، منهم خليل بن إسحاق ويحيى بن السمينة والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المضالم أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك»².

فقد شهدت هذه المرحلة سيطرة المالكية على الحياة الفكرية إذ انفردت الأندلس عن بقية العالم الإسلامي بظاهرة تستدعي الالتفات إليها، وهي تحالف السلطة السياسية والسلطة الفقهية في تنظيم المجتمع «فقد ارتبط الفقهاء المالكيون والأمراء فيه برباط متين من المصالح المشتركة، وكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حالة ظهور خارج على سلطاتها، فكذلك كان

¹ - سالم بفتوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب ط ١، ١٩٨٦م، ص 95.

² - ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس، ضمن «رسائل ابن حزم الأندلسي»، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨١م، ج ٢، ص ١٨٦.

شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على أي مخالف لمذهبهم الفقهي، وكانت حجة الفقهاء في ذلك واضحة، وهي أن الوحدة العقائدية للبلاد جزء من وحدتها السياسية»^١.

وبعيدا عن الأندلس فقد انتشرت الأشعرية بقيروان، ويعتبر أبو زيد القيرواني، إمام المالكية في زمانه انتهت إليه رئاسة المالكيين، ونذكر من تلاميذه أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي الذي أصبح من شيوخ الأشاعرة، ومن تلاميذ الباقلائي برزت شخصية أبي عمران الفاسي المالكي (ت ٤٣٠ هـ) الذي كان له الفضل في نشر المذهب الأشعري بالقيروان وهذا ما أكده ابن حزم: وأما الأشعرية فكانوا ببغداد والبصرة ثم قامت له سوق بصقلية والقيروان وبالأندلس ثم رق أمرهم والحمد لله رب العالمين.^٢

ويظهر أن ابن حزم الظاهري غير راض عن هذا الدخيل الذي وطأ أقدامه بالقيروان ثم شد رحاله إلى الأندلس عن طريق بعض فقهاء المالكية، ومنهم مقدمهم أبي الوليد الباجي تلميذ أبي جعفر السمناني الأشعري والذي تتلمذ بدوره عن الباقلائي، وستصبح المواجهة صعبة لابن حزم الظاهري لأنها اتخذت منحنيين مواجهة المالكية في الأصول ومواجهتهم في الفروع، ولهذا شن هجومه العنيف على المتكلمين ومناهجهم " ولا تحسن ظنك بكل ما تجده لأولئك المهذارين السفسطائيين على الحقيقة المتسمين بالمتكلمين، الذين يأتونك بألف كلمة من هذرهم ينسى آخرها أولها، وليست إلا الهذيان والتخليط، وقضايا فاسدة بلا برهان بعضها ينقض بعضها"^٣

ويذكر لنا حسرة السائل وهو يسأله عن المتكلمين ، قال: أسألك بالله هل بلغك أن أحدا أسلم على يدي متكلم من هؤلاء المتكلمين، واهتدى على أيديهم من ضلالة؟ ... فما كان جوابه : فوالله يا أخي ما وجدت لقوله جوابا، بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى على أيديهم إلا الفرقة والشقات والتخاذل وافتراق الكلمة والجسر على كل طامة وعظيمة وتكفير المسلمين بعضهم بعضا.

ثانيا: مصادر ابن حزم في عرض مذهب الأشعري:

انتشر المذهب الأشعري بالأندلس بصورة محتشمة وكسب أنصارا من المالكية، إذ بقي غالبيتهم على طريقة مالك وعلى رأسهم الإمام ابن عبد البر ، وذكر ابن حزم بعض المنتسبين للمذهب الأشعري، مما يدفعنا إلى استقراء مصادره التي اعتمد عليها في عرض مذهبهم الكلامي، منها:

١ - أبو الوليد الباجي: وهو من كبار المالكية ومقدم الأشعرية بالأندلس نقل عنه ابن حزم آراء الأشاعرة خاصة فيما يرويه عن شيخه السمناني مقدم الأشعرية في وقته بالموصل، في رده على من زعم أن الأنبياء والرسل ليسوا اليوم أنبياء ولا رسلا، وقد جاء في عرضه لهذه المسألة : أن سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك

١ - حسين مؤنس، شيوخ العصر، دار الرشاد، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص ٥٢، ٥٣.

٢ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الفكر، ط ١٩٨٠ ج ٤/٤، ٢٠٤.

٣ - ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ت احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ س ٢٠٠٧ (رسالة البيان عن حقيقة الايمان) ٣/١٩٤

الاصبهاني على هذه المسألة، قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خراسان رحمه الله.

قال ابن حزم: ولقد حاورني سليمان بن خلف الباجي كبيرهم في هذه المسألة في مجلس حافل، فقلت له: هذا كما تقول العامة عندنا: عنب لا من كرم ولا من دالية.

٢ - المقابلة المباشرة ومجالس المناظرات في أصول الدين: مثل قوله وقد قلت لبعضهم، وقوله: وقد صككت بهذا وجه بعض مقدميهم في المناظرة فدهش وبلد^١. وفي نص آخر يؤكد ابن حزم على هذه المناظرات فيقول: وما كنا نصدق من أن ينتمي إلى الإسلام يأتي بهذا لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم ورأينا ذلك صراحا في كتبهم.^٢

٣ - السماع والنقل من كتبهم: قال ابن حزم... وهذا أمر سمعناه منهم نصا ورأيناه في كتبهم، فهل في الرعونة أكثر من هذا؟ وهل يمكن الموسوس والمبرسم أن يأتي بأكثر من هذا؟ منها قوله: هذه نصوص أقوالهم التي رأيناها في كتبهم وسمعناها منهم^٣.

شيوخ الأشاعرة ومصنفاتهم التي اعتمدها ابن حزم نقد أقوالهم:

تعرض ابن حزم بالنقد اللاذع لشيوخ الأشاعرة بدأ من مؤسس المذهب إلى من هم في عداد مقدميهم وهم:

١ - أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب: ذكره ابن حزم مرة باسمه الكامل واعتبره من غلاة المرجئة وشنع عليه قوله: أن الإيمان عقد بالقلب وان أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان أو لزم اليهود أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام...

وفي نص آخر اعتبره موافقا لجهم بن صفوان في الإيمان، وهذا قول الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما، ووصفه مرة بأن ابعده الفرق المرجئة عن أهل السنة أصحاب جهم بن صفوان والأشعري ومحمد بن كرام السجستاني في مسألة الإيمان .

وعن مصدره المباشر في نقل أقوال الأشعري ذكر ابن حزم أن للأشعري كتاب سماه:

كتاب المجالس حيث قال: وقد صرح الأشعري في كتابه المعروف بالمجالس ولم يذكر أصحاب التراجم أن للأشعري كتاب باسم المجالس لا عند ابن عساكر ولا عند غيره فأعتبر من الكتب المنحولة على الأشعري، لكن وردت عبارة عند الجويني في "كتابه الشامل في أصول الدين" قال بصدها: ومما ذكره شيخنا رضي الله عنه في بعض مجالس النظر، وهو يحال مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدم الأرض بجبالها وبحارها وسهلها..^٤

١ - ابن حزم ، الفصل ٢١٨/٤ .

٢ ابن حزم ، الفصل ١٣٥ /٢

٣ - ابن حزم، الفصل، ١٩٩/٣ .

٤ - ابن حزم، الفصل ، ١٨٨/٣ .

٥ - الجويني عبد الملك، الشامل في أصول الدين، ت احمد عبد الرحيم السايح و توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠١٧. ص ١٤٧.

كتاب الموجز قال عنه ابن حزم: ورأيت للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله تعالى إذ قال: انك بأعيننا إنما أراد عينين.^١ وكتاب الموجز ذكره ابن عساكر أنه من كتب الأشعري يشتمل على اثني عشر كتابا على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجيين عن الملة والداخلين فيها.^٢

٢ - القاضي أبو بكر الباقلائي:

قال عنه القاضي عياض: الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث، وطريقة أبي الحسن الأشعري، إمام وقته.. وكان من أهل البصرة، وسكن بغداد، وقال أبو بكر (الخطيب البغدادي) وكان ثقة حدثنا عنه السمناني.. ذكره أبو عمران الفاسي فقال: كان سيد أهل السنة في زمانه، وإمام متكلمي أهل الحق في وقتنا... بل اعتبره القاضي عياض إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته، قال ابن عمار الميورقي: كان حصنا من حصون المسلمين، وما سر أهل البدع بشيء مثل سرورهم بموته. توفي سنة ٤٠٣هـ.^٣

ذكر ابن حزم مكانة الباقلائي عند الأشاعرة وعلو رتبته في المذهب الأشعري ومع ذلك ما فتئ ينعته من باب التعريض والاستخفاف كقوله: وقال كبيرهم وهو محمد بن الطيب الباقلائي...^٤. كما وصفه تارة وهو من شيوخهم و تارة بأنه من شيوخ الأشاعرة وأخرى بأنه من متأخري الأشاعرة بالنسبة لعصره: ووجدنا المتأخرين من الأشعرية كالباقلائي وابن فورك وغيرهما.^٥

ولقد تعرض القاضي الباقلائي من التشنيع والاستخفاف من طرف ابن حزم ما لم تتعرض له شخصية أخرى، وشوهت آراؤه ونسبت له مقالات مضللة ما ارتضاها العامي أن يصرح بها ناهيك عن عالم في مقام الباقلائي، والغريب أن ما نسبته ابن حزم للباقلائي لم تثبت صحتها في مصنفاته "كالإنصاف فيما يجب اعتقاده" و "كتاب التمهيد" بل الثابت خلاف ذلك وكان حري بابن حزم أن ينقل المذهب من مصادره الصحيحة.

وبناء على الآراء الخطيرة المنسوبة لشيوخ الأشاعرة والمنحولة عليهم، والتي تطعن في الألوهية والنبوة والإيمان وغيرها من المسائل العقدية، دفعت بابن حزم إلى أن يصف الباقلائي بنعوت كالجهل والكيد والإلحاد والكفر وغيرها من العبارات القادحة كقوله: "ومن أعظم البراهين على كفر الباقلائي وكيد الدين"، وقوله: "فلاح كفر هذا الجاهل الملحد وكيد للإسلام" ثم أضاف بعد اسطر قليلة من الطعن فيه بقوله: "ويكفي من كل هزر أتى به في هذا الفصل الملعون قائله". وفي عبارة أخرى "وأعجبوا لاستخفاف هذا الملحد بالدين وبالمسلمين". هذا ما سمحت لنا أنفسنا بنقله كشواهد على تطرف ابن حزم في القدح في أعراض مخالفيه..

١ - الفصل ١٥١/٢.

٢ - ابن عساكر الدمشقي، تبیین كذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط ٣ سنة ١٩٨٤- ص ١٢٩.

٣ - القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ت سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف، المغرب، ط ١٩٨٢. ج ٧ ص ٤٤ - ٤٩.

٤ - ابن حزم، الفصل، ٢٠٦/٤.

٥ - ابن حزم، الفصل، ٢١٨/٤.

مصنفاته التي اعتمدها ابن حزم: والجدير بالذكر أن النقول التي ذكرها ابن حزم مخالفة لما هو في كتبه المحققة، مما يرجح أن أيادي التحريف طالتها، وخاصة أن الاتهام كان موجها لخصومه من الكرامية وغلاة الحشوية.

الرسالة الحرة: قال ابن حزم: هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه وأظنه الرسالة المعروفة بالحرة وذكر محقق كتاب "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" أنه هو نفسه "الرسالة الحرة"^١، ونحن سوف نتعامل على أن "الرسالة الحرة" التي ذكرها ابن حزم هي كتاب "الإنصاف فيما يجب اعتقاده" مع عدم إهمال المؤلفات الأخرى التي تعرض مذهب الباقلاني بالتفصيل ككتاب التمهيد وغيره.

الانتصار في القرآن ذكره ابن حزم وقال: وقال الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار في القرآن.

الدقائق: ذكره ابن حزم في رسالته إلى ابن الحوات حيث جاء فيها: ودع عنك بالله حماقات أهل السفسطة المسخرين لحماقات كتب ابن فورك والباقلاني، وما هنالك، فما سرّني انتساختك لكتابه المعروف "بالدقائق" وستقف عليه إن شاء الله تعالى وتندبره، فلتعلم أن الكاغد مخسور في نسخه، بل المداد على تفاهة قدره^٢

كما نقل ابن حزم أقوال الباقلاني من كتاب الإمامة منه أن من شرط الإمامة أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه.

٣- **ابن فورك:** قال عنه ابن عساكر: محمد بن الحسن بن فورك الأديب المتكلم الأصولي الواعظ النحوي أبو بكر الاصبهاني أقام أولا بالعراق إلى أن درس بها على مذهب الأشعري.. سمع عبد الله بن جعفر الاصبهاني وكث سماعه بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور توفي سنة ٤٠٦هـ^٣

لم يذكره ابن حزم كثيرا واعتبره من أهل الضلالة والجهالة وترحم على السلطان محمود ابن سيكتكين لتسميمه ابن فورك^٤. لكن ابن عساكر يذكر أن مقتل ابن فورك إنما كان بسبب شدة رده على خصومه مما يرجح أنه تعرض لمكيدة مدبرة من طرف الحشوية أفضت بتسميمه، قال ابن عساكر: وكان قد دعي إلى غزنة وجرت له بها مناظرات وكان شديد الرد على أصحاب أبي عبد الله ولما عاد من غزنة سم في الطريق، ومضى إلى رحمة الله.^٥

٤- **أبي جعفر السمناني (٣٦١-٥٤٤هـ)** قال عنه ابن حزم: وقالوا كلهم: إن الله عز وجل حامل لصفاته في ذاته. وهذا نص قول أبي جعفر السمناني المكفوف قاضي موصل، وهو أكبر أصحاب الباقلاني ومقدم الأشعرية في وقتنا هذا.

١ - الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف، لبنان ط ٢٠١١ سنة ٣٤-٣٥.

٢ - رسالة البيان عن حقيقة الايمان، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ت إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط ٢٠٠٧. المجلد ٢ ص ١٩٣.

٣ - ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٢٣٢.

٤ - ابن حزم، الفصل، ١/ ٨٨ وكذلك ٤/ ٢١٤.

٥ - ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٢٣٣.

اعتمد ابن حزم في نقل أقوال الأشعرية والباقلاني وابن فورك من خلال مؤلفات تلميذه أبي جعفر السمناني المنصوص عليها، فقد كان ابن حزم ينقل نصوص المذهب الأشعري من مصنفات السمناني كما جاء في قوله: وقال السمناني عن شيوخه من الأشعرية: الفصل ٢٠٨/٤ وقد وصف ابن حزم السمناني بأبشع الأوصاف متخطيا آداب الجدل والنقاش، فقد وصفه بالمحدد المتهور الفاسق وغيرها من الأوصاف التي لا تليق برعا ع الناس ناهيك عن علمائها^١.

مصنفات السمناني التي اعتمدها ابن حزم:

كتاب الأصول قال عنه ابن حزم: ونص هذا السمناني ومحمد بن الحسن بن فورك في صدر كتاب الأصول: أن الحدود لا تختلف في قديم ولا محدث، قالوا ذلك في كلامهم في علم الله في تحديدهم لمعنى العلم بصفة يقع تحتها علم الله تعالى وعلم الناس.

كتاب الإمامة : وصفه ابن حزم بأنه كتاب كبير^٢.

والجدير بالذكر أن الآراء التي نقلها ابن حزم من مصادر الأشاعرة لا تمت بصلة إلى مذهبهم ، فهي كتب منحولة عليهم ، طالتها أياد التحريف ، مما يجعل نقد ابن حزم للمذهب الأشعري بحاجة إلى مراجعات لتصحيح النقل أولا وترشيد النقد ثانيا .

ثالثا : موقف ابن حزم من الأشاعرة في الأسماء:

أسماء الله الحسنى: لا خلاف بين المسلمين أن الله تعالى له أسماء حسنى ندعوه بها ، وهي كما وردت في الحديث:(إن لله تسعة وتسعين إسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة)^٣ ، وفي بعض طرق الحديث زاد" انه وتر يحب الوتر " تمسك ابن حزم بظاهر النص في الأسماء، ونفى أن يكون لها أسماء غيرها، مخالفا جمهور العلماء الذين اتفقوا على أن الحديث لا يدل على الحصر، وإنما دل على أن من أحصاها دخل الجنة، مع اختلافهم في معنى أحصاها.

قال ابن حزم: فأخبر عز وجل أن هذه الأسماء هي أسماؤه، فمن قال ليست أسماءه ولكنها تسمية له فقد ألد في أسماء الله، عز وجل، وفي الدين، وفي القرآن، وخرج عن إجماع أهل الإسلام، لخلافه الله-تعالى- في القرآن، وخلافه النبي صلى الله عليه وسلم في إخباره أن لربه تعالى مائة اسم غير واحد، وخلافه إجماع الأمة كلها.

لكن المخاطب في هذه المسألة المخالفة للدين وللإجماع، المعتزلة والأشعرية حيث يقول: ورأيت لمحمد بن الطيب الباقلاني ولمحمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني أنه ليس لله تعالى إلا اسم

١ - ابن حزم ، الفصل ، ٢١٣/٤ .

٢ - ابن حزم، الفصل، ٢٢٥/٤ .

٣ - صحيح البخاري:ك الدعوات،باب إن لله مائة اسم غير واحد ج٧ ص:١٦٩وك التوحيد،باب ان لله مائة اسم الا واحد ج٨ ص : ١٦٩،صحيح مسلم :ك الذكر والدعاء،باب في أسماء الله تعالى ج٨ ص:٦٣،وفيها من حفظها يدل أحصاها..

واحد فقط ... ثم عطفًا فقالوا: معنى قول الله عز وجل " **ولله الأسماء الحسنى**"^١ وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن لله تسعة وتسعين اسما" إنما هو التسمية لا الأسماء^٢

وفي رأي ابن حزم أن القول بأن الله ليس له إلا اسم واحد، وأن الأسماء ما هي إلا تسميات له هو تكذيب للنص القرآني وللحديث النبوي .

أما ادعاء أن الله ليس له إلا اسم واحد فهذا اتهام باطل، وذلك أن الأشاعرة ما تأخروا في مصنفاتهم أن يصنفوا في الأسماء والصفات أو شرح أسماء الله الحسنى، وفي تصنيفهم للأسماء قرروا أن الأسماء منها ما يعود إلى الذات ومنها ما يعود إلى الأفعال، وهذه دلالة على بطلان القول بأن الله ليس له إلا اسم واحد. وما نسب إلى ابن فورك والباقلاني فكلام مدسوس عليهما وكتب الباقلائي شاهدة على بطلان ما نسبته ابن حزم إليهما.

ويجب الباقلائي بقوله: وتأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم: لله تسعة وتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة" أي له تسعة وتسعون تسمية هي عبارات عن كون البارئ تبارك وتعالى على أوصاف شتى، منها ما يستحقه لنفسه، ومنها ما يستحقه لصفة تتعلق به، وأسماءه العائدة إلى نفسه هي هو، وما تعلق منها بصفة له فهي أسماء له، فمنها صفات ذات ومنها صفات أفعال. وهذا تأويل قوله تعالى " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها" (أي تسميات)^٣ ، بل هي أسماء أمرنا الله بأن ندعوه بها.

أما ادعاء ابن حزم أنهم قالوا: أن الأسماء هي تسميات، فهذا لا يصح مع ما هو ثابت في مؤلفاتهم. وقد قرر الإيجي مذهب الأشاعرة في المقصد الأول بقوله: الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له، والتسمية فعل الواضع، وأنه منقوض وليس الاسم كذلك.^٤

ويذهب الباقلائي إلى أن الاسم هو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية.

ويقرر الرازي مذهب الأشاعرة ويقول : المشهور من قول أصحابنا رحمهم الله تعالى: أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة انه غير التسمية وغير المسمى، واختيار الشيخ الغزالي رضي الله عنه أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة وهو الحق عندي.^٥

وبعد أن فصل الرازي الخلاف في هذه المسألة وصل إلى نتيجة : وهذا مما لا يمكن وقوع النزاع فيه بين العقلاء، فثبت أن الخلاف الواقع في هذه المسألة إنما كان بسبب أن التصديق ما كان بالتصور.

رابعاً : موقف ابن حزم من مذهب الأشاعرة في الصفات:

١ - سورة الأعراف/ ٨٠.

٢ - ابن حزم، الفصل، ٣٢/٥.

٣ الباقلائي، كتاب التمهيد، ت الأب ريتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧ ص ٢٣٢.

٤ - الإيجي عضد الله، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دت، ص ٣٣٣.

٥ - الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ت طه عبد الرؤوف سعد، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١ سنة ٢٠١٠، ص ١٥.

١ - **مذهب ابن حزم في نفي الصفات:** ذهب ابن حزم إلى أن إطلاق لفظ الصفات على الله تعالى محال لا يجوز: " لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ولو قلنا: إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة"^١.

ويقرر ابن حزم أن الصفة التي يطلقونها فإنما هي في اللغة واقعة على عرض مركب في جسم لا على غير ذلك أصلاً، وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله تعالى إلا أن يأتي نص يثبت.. وبناء على ذلك سوف يلتزم ابن حزم في نقده للصفاتية على أن مفهوم الصفة لا يختلف عن مفهوم العرض في المحمول، فهي تقييد التعدد والتركيب وهذا تشبيه الخالق بالخلق.

ويذهب ابن حزم إلى القول أن أول من اخترع لفظ الصفات هم "المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة وحسبنا الله ونعم الوكيل.... وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها فهي وهلة من فاضل وزلة عالم وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصاً أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم كذلك، أو صح إجماع الأمة كلها عليه وما عدا هذا فضلال، وكل محدثة بدعة".

٢ - **موقف ابن حزم من الأشعرية في الصفات:** وقد تطرّف ابن حزم في نصرة مذهبه في نفي الصفات واشتد نكيره على الأشاعرة الممثلة في آراء الباقلاني حيث وبهذا الصدد يقول ابن حزم: وقال كبيرهم وهو محمد بن الطيب الباقلاني: إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله تعالى، وكلها غير الله وخلاف الله تعالى، وكل واحدة منهن غير الأخرى منهن، وخلاف لسائرهما وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن^٢.

وفي رده ابن حزم على قول الباقلاني في إثبات الصفات "أعظم من قول النصارى وأدخل في الكفر والشرك لأن النصارى لم يجعلوا مع الله تعالى إلا اثنين هو ثالثهما وهؤلاء جعلوا معه تعالى خمسة عشر هو السادس عشر لهم وقد صرّح الأشعري في كتابه المعروف بالمجالس بأن مع الله تعالى أشياء سواه لم تزل كما لم يزل... وهذا إبطال التوحيد علانية"^٣

وفي رأي ابن حزم أن الضلال وقع في منهجهم معتقدين أن إثبات علم الله وقدرته وكلامه وعزته لا يثبت إلا بهذه الطريقة السقيمة على الرغم من أن كل ذلك حق لم يزل غير مخلوق وليس شيء من ذلك غير الله تعالى وتسميته، ولا يقال في شيء من ذلك هو الله تعالى لأن هذه تسمية له عز وجل وتسميته لا تجوز إلا بنص^٤.

١ - ابن حزم، الفصل، ١٢٠/٢-١٢١. الدرّة، ٢٦٢.

٢ - ابن حزم، ٢٠٧/٤.

٣ - ابن حزم، الفصل، ٢٠٧/٤.

٤ - ابن حزم، الفصل، ٢٠٧/٤.

ومن شناعات ما نسبه ابن حزم لابن فورك وأبي جعفر السمناني "مقدم الأشعرية في وقتنا" من "كتابه الأصول": أن الحدود لا تختلف في قديم ولا محدث، كما ينسب هذا القول إلى الباقلاني: "وابن فورك في كتبهما في الأصول وغيرها بأن علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حد واحد."^١ وهذا عند حديثهم عن صفة العلم التي يقع تحتها علم الله وعلم الخلق، مما يترتب عنه أن علم الله وقدرته محدودان، لكن المتمعن في هذه النصوص يكتشف أن مذهب الأشاعرة بخلاف ذلك، وما نسب إلى ابن فورك والباقلاني والسمناني لا يصح، فالقول في الصفات كالقول في الأسماء، فصفة العلم قديمة عند الله ومطلقة، وحادثة عند الإنسان ومقيدة، ولا يمكن جمع القديم المطلق مع الحادث المقيد تحت حد واحد.

وردا على هذه الشبهة يقول الأشعري في الإجماع الخامس: ولا يجب إذا أثبتنا هذه الصفات له عز وجل على ما دلت العقول واللغة والقرآن والإجماع عليها أن تكون محدثة، لأنه تعالى لم يزل موصوفا بها، ولا يجب أن تكون أعراضا لأنه عز وجل ليس بجسم، وإنما توجد الأعراض في الأجسام، ويدل بأعراضها فيها وتعاقبها عليها على حدثها، ولا يجب أن تكون غيره عز وجل لأن غير الشيء هو ما يجوز مفارقة صفاته له من قبل أن في مفارقتها له ما يوجب حدثه وخروجه عن الألوهية... ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة، أو علما، أو قدرة، لأن من كان كذلك لم يتأت منه الفعل، وذلك أن الفعل يتأتى من الحي القادر العالم دون الحياة والعلم والقدرة".^٢ وبذلك يتبين أنه ليس هناك لبس في القول بالصفات الأزلية القديمة بما أنها ليست أعراضا حادثة لأن الله ليس بجسم ولا عرض.

والمذكور في كتب الباقلاني خلاف ذلك فقد جاء في التمهيد إجابة على السؤال: على كم تنقسم العلوم؟ قيل له على وجهين: فعلم قديم وهو علم الله تعالى، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان^٣

والمحقق في مذهب الأشاعرة أن إطلاق الصفات من المسائل العقدية التي قبلت بالإجماع في مذهب السلف والخلف، **وبهذا الصدد يقول الأشعري في الإجماع الرابع:** وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حيا، وعلما لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا، وكلاما لم يزل به متكلمًا، وإرادة لم يزل بها مريدا، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا. وعلى أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا، إذ لو كان شيئا منها محدثا لكان تعالى قبل حدثها موصوفا بضدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله عز وجل".^٤

^١ ابن حزم، الفصل ج ١٣٥/٢ - ١٣٦.

^٢ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢١٨-٢١٩.

^٣ - الباقلاني، التمهيد، ص ٧.

^٤ الأشعري أبي الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ت عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ٢، ٢٠٠٢ ص ٢١٤-٢١٥.

ويسير الباقلاني على خطى الأشعري حيث يقرر أن صفات الله ثابتة وأنها قديمة مبينا حقيقة التوحيد، قال الباقلاني مثبتا الصفات لله عز وجل: " وأن يعلم أن صفات ذاته هي التي لم تزل، ولا يزال موصوفا بها، وأن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها".^١ و مذهب ابن حزم في إنكار الصفات موافق لقول المعتزلة وجمهور العلماء على خلاف ذلك.

٣ - صفة الكلام:.

قال ابن حزم: "قالت المعتزلة: إن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق وقالوا: إن الله عز وجل كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة، وقال أهل السنة: إن كلام الله عز وجل هو علمه لم يزل وانه غير مخلوق وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره رحمهم الله.

وقالت الأشعرية كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله تعالى وخلاف الله تعالى وهو غير علم الله تعالى وأنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد".

"وقالت أيضا هذه الطائفة المنتمية إلى الأشعرية: إن كلام الله تعالى عز وجل لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وإنما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى، وإن الذي نقرأ في المصاحف ويكتب فيها ليس شيء منها كلام الله ، وإن كلام الله تعالى الذي لم يكن ثم كان ولا يحل لأحد أن يقول إنما قلنا إن لله تعالى لا يزال الباري ولا يقوم بغيره ولا يحل في الأماكن ولا ينتقل ولا هو حروف موصلة ولا بعضه خير من بعض".^٢

لكن مما ذكره الباقلاني في كتبه يكذب ما نقله ابن حزم ، مما يثبت أن أيادي التحريف قد أطالت مصنفات الأشاعرة، نسبت إليهم آراء من دسائس خصومهم، قال الباقلاني في كتابه الإنصاف: " وأن يعلم أن كلام الله تعالى صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفا به. وأنه قائم به ومختص بذاته، ولا يصح وجوده بغيره، وإن كان محفوظا بالقلوب متلو بالألسن، ومكتوبا في المصاحف، ومقروءا في المحاريب، على الحقيقة لا على المجاز "

وبذلك يتبين لنا أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة، وهو في مصاحفنا مكتوب على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ، وهو القرآن المكتوب في مصاحفنا شيء واحد لا يختلف ولا يتغير...ويؤكد الباقلاني أن كلام الله منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم هو المقروء في المصاحف حيث يقول: "يعلم كل عاقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قرأ قبل الصحابة، ثم قرأت الصحابة، ثم قرأ التابعون، ثم كذلك إلى اليوم، لكن المقروء والمتلو هو كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق ولا يشبه كلام الخلق، هو المقروء بقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم وقراءة الجميع".^٣

٤ - مذهب ابن حزم في أن القرآن كلام الله:

١ - الباقلاني، الإنصاف، ص ١٣٤.

٢ - الفصل ج ٣ / ٦

٣ - الباقلاني، الإنصاف، ص ٢١٣.

يقول ابن حزم: "القرآن كلام الله عز وجل على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك، ونقول إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذي هو كلام تعالى على الحقيقة على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى: نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين.^١

فاسم القرآن يقع على خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن وأنه كلام الله هي :

إننا نسمي: الصوت المسموع و الملفوظ به، والمفهوم من ذلك الصوت، والمصحف كله، ونسمي المستقر في الصدور قرآنا وهو كلام الله حقيقة ، فهذه أربع مسميات كلها مخلوقة ومحدثة .

ويطلق على علم الله، فهو لم يزل وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى، فعلمه هو كلامه، وهو غير مخلوق، والقرآن كلام الله تعالى فهو غير مخلوق.^٢

ولهذا يقرر ابن حزم ذلك بقوله: "ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا صحيحا منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق لم يجز البتة لأحد أن يقول أن القرآن مخلوق، ولا أن يقال أن كلام الله مخلوق، لأن قائل هذا كاذب إذ أوقع صفة الخلق على ما لا عليه اسم قرآن واسم كلام الله عز وجل، ووجب ضرورة أن يقال أن القرآن لا خالق له ولا مخلوق، وأن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق، لأن الأربعة المسميات منه ليست خالقة، ولا يجوز أن تطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق، لأن المعنى الخامس غير مخلوق، ولا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة، بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل.^٣

ومذهب الأشاعرة في الكلام عندهم على معنيين :

١- الألفاظ المعبرة عن المعنى والمتكونة من الحروف والكلمات، فهي مخلوق ومحدث غير قائم بذاته، وهذا لا خلاف بين المحققين أنه حادث .

٢- هو اعتبارهم أن كلام الله تعالى صفة ذات لم تنزل غير مخلوقة، فهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى هو بها أمر و ناه و مخبر، وهي غير علم الله تعالى .^٤ والخلاف بين ابن حزم والأشاعرة هو فيما يتعلق بكونه صفة ذات بينما عند ابن حزم أنكر كونه صفة وأرجعه إلى العلم كل ذلك يعود إلى الله .

خامسا: موقف ابن حزم من الأشاعرة في الصفات الخبرية:

١ - الفصل ٧/٣

٢- ابن حزم، لدره فيما يجب اعتقاده، ت احمد بن ناصر الحمد، وسعيد بن موسى القرقي، مكتبة التراث، مكة ط١، سنة١٩٨٨ ص ٢٥٥، ٢٥٦، الفصل ٧، ٨/٣ .

٣ - الفصل ٩، ١٠/٣ .

٤ البغدادي ، أصول الدين ص ١٠٦ ، الجويني ، الإرشاد ص١٠٨-١٠٩ ، البيجوري شرح الجوهرة ص ٧١ ، البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ص ١٠٢-١٠٣

يذهب ابن حزم إلى إثبات كل لفظ ورد به النص ، وقد وردت ألفاظ مضافة إلى الله تعالى كالوجه واليد والعين والجنب والقدم والساق والأصابع والتنزل والعزة والرحمة وغيرها فيثبت الوجه والعين واليد كل ذلك يراد به الله تعالى أما القدم والساق والأصابع والجنب وغيرها فيؤولها وفق ما تقتضيه اللغة مع التنزيه وفق منهج المتكلمين .

١ - **صفة الوجه:** يقول ابن حزم في معنى قوله تعالى: ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" الرحمن/ ٢٧. فذهبت المجسمة إلى الاحتجاج بهذا في مذهبهم، وقال الآخرون وجه الله تعالى إنما يراد به الله عز وجل ، وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته لما قدمنا من إبطال القول بالتجسيم.

ويرى ابن حزم أن وجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى، وبرهان ذلك قوله تعالى: "إنما نطعمكم لوجه الله" الإنسان/ ٩. فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى. واستدل على صحة مذهبه قوله تعالى حاكيا عن رضي: إنما نطعمكم لوجه الله. فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى. وفسر قوله تعالى: أينما تولوا فثم وجه الله إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه، فعلى مذهبه في الإثبات إرجاع هذه الأوصاف إلى الذات.

مذهب الأشاعرة في صفة الوجه: قال الإيجي: أثبته الشيخ (الأشعري) في أحد قوليه. وأبو إسحاق الأسفراييني ، والسلف صفة زائدة، وقال في قول آخر، ووافق القاضي: أنه الوجود ويذهب البغدادي إلى القول : والصحيح عندنا أن وجهه ذاته . ومذهب الرازي في صفة الوجه أنه كناية عن الذات تارة وعن الرضى تارة أخرى^١، وهو القول الذي سار عليه الأشاعرة إلى اليوم كالسنوسي والبيجوري وغيرهما.

ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة في القول أن الوجه كناية عن الذات ولكنه يختلف عنهم في كناية الوجه عن الرضى .

٢ - **صفة اليد والعين:** يذكر ابن حزم قول الأشعري أن المراد بقول الله تعالى مما عملت أيدينا إنما معناه اليدان، وأن ذكر العين إنما معناه عينان وهذا باطل مدخل في قول المجسمة بل نقول هذا إخبار عن الله تعالى لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى، ونقر أن الله تعالى كما قال يدا ويدين وأيد وعين وأعيان... ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين لأن النص لم يأت بذلك ونقول أن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل لا شيء غيره^٢. ومما ينسبه ابن حزم إثبات عينين حيث يقول: ورأيت للأشعري في كتابه المعروف "بالموجز" أن الله تعالى إذ قال: أنك بأعيننا إنما أراد عينين^٣.

وقد أكد الشيخ زاهد الكوثري أن التنبيه لم ترد في الكتاب ولا في السنة، وما يروى عن أبي الحسن الأشعري فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه، وأما من قال له عينان ينظر بهما

١ - الرازي فخر الدين، أساس التقديس، ت عبد الله اسماعيل ، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ، ط ١، سنة ٢٠١١ ص ٢١٥.

٢ - ابن حزم، الفصل ٢/ ١٦٦.

٣ - ابن حزم ، م ن ، ١٥١/٢.

فهو مشبه قائل بالجراحة تعالى الله عن ذلك، وابن خزيمة وابن حاتم شيخ أبي يعلى جد مسكين في هذه المباحث.^١

قال الإيجي في صفة اليد : أثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين، وعليه السلف، واليه ميل القاضي في بعض كتبه. وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة،^٢ ونفس الكلام في العين.

قال الرازي: فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة وعناية.^٣ وقال الرازي في صفة اليد أنه يجب تأويلها : يستعمل لفظ اليد في القدرة ، وقد يراد بها النعمة، وتأتي اليد بمعنى صلة للكلام على سبيل التأكيد، كقولهم: يداك، وكل النصوص تحمل على معنى من هذه المعاني.^٤ وبذلك يتبين لنا الاختلاف بين ابن حزم والأشاعرة في اليد والعين فمذهب ابن حزم أن المراد هو الله تعالى لا شيء غيره بينما عند الأشاعرة يؤولونها وفق ما تقتضيه اللغة مع التنزيه.

٣ - صفة الأصابع الساق القدم والرجل:

ذهب ابن حزم إلى تأويل الأصابع وعدم الأخذ بها على ظاهرها، ويلجأ ابن حزم في فهم الحديث إلى اللغة حيث أن الأصبع تأتي بمعنى النعمة، ومعنى قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن أي أنه يرى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه ، إما كفاية تسره، وإما بلاء يأجره عليه، وقلب كل احد بين توفيق الله وجلاله وكلاهما حكمه عز وجل.^٥

أما الساق الوارد ذكرها في القرآن والأحاديث النبوية فقد أولها ابن حزم بمعنى شدة الأمر وهول الموقف. وذكر ابن كثير في تفسيره الآية " يوم يكشف عن الساق " الفلم/٤٢ . يعني يوم القيامة وما يكون فيه من الأهوال والزلازل والبلاء والامتحان والأمور العظام، وفسر ابن عباس الساق بيوم القيامة يوم كرب وشدة، وفسره ابن مجاهد بشدة الأمر وجده" فهذه روايات السلف والخلف تذهب إلى تأويل الساق بشدة الهول.^٦

يرى ابن حزم أن القدم والرجل اللتين ورد ذكرهما في الأحاديث النبوية الصحيحة يحتمل أن تكون بعض الأمم التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم، وكذلك رجله، لأن معنى الرجل في اللغة تطلق على الجماعة أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها.^٧

ومذهب الرازي انه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلئ من المكلفين.^٨ وهو يتفق مع رأي ابن حزم.

١ - تعليق على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ، ص ٣١٣

٢٢ - الإيجي، المواقف، ص ٢٩٨

٣ - الرازي، أساس التقديس، ص ٢٢٧.

٤ - الرازي ، م ن ، ص ٢٣٣-٢٣٥.

٥ - ابن حزم ، الفصل، ١٦٧/٢

٦ - ابن حزم، م ن ، ١٦٩/٢

٧ - ابن حزم ، م ن ، ١٦٧/٢.

٨٨ - الرازي، أساس التقديس، ص ٢٦٨.

٤ - **الاستواء:** نفى ابن حزم أن يكون الاستواء صفة تماشياً مع مذهبه في نفي الصفات، وانتقد من زعم أن الاستواء صفة الذات بمعنى نفي الاعوجاج، ويرى أن هذا القول في غاية الفساد، ولو كان الاستواء صفة لم تزل لكان العرش لم يزل، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش. وانتقد المعتزلة بقولها الاستواء بمعنى الاستيلاء، فليس العرش بأولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، لأنه تعالى مستولي على كل ما خلق، كما انتقد المجسمة بقولها فوق العرش فيرد عليها إن كل ما كان في مكان فهو شاغل لذلك المكان وهذه من صفات الجسم، وينتصر ابن حزم لرأيه أن الاستواء فعل فعله الله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء. وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء.^١

لكن الإيجي رد على من قال هو القصد واعتبره بعيد لأن ذلك استوى بإلى دون على.

ويقرر الرازي مذهب الأشاعرة بقوله: إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها، تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات، وإذا ثبت هذا، ظهر أنه ليس المراد من الاستواء: الاستقرار فوجب أن يكون المراد: هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر، وجريان الأحكام الإلهية. وهذا مستقيم على قانون اللغة.^٢ ونقد ابن حزم للمعتزلة في تأويلها الاستواء بالاستيلاء يصدق كذلك على الأشاعرة، ووجه الاتفاق بين ابن حزم والأشاعرة أن كليهما يجنح إلى التأويل.

٥ - **النزول:** مذهب ابن حزم في صفة النزول لا يختلف عن رأيه في الاستواء، فالنزول هو فعل يفعل الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء، وأن تلك الساعة من مظان القبول والإجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين... ومن البرهان على أنه صفة فعل لا صفة ذات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت محدود فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ.^٣

ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة على أن النزول هو صفة الفعل يقول الرازي بعد أن نفى أن يكون النزول صفة للذات: وهو أن يحمل هذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض في ذلك الوقت.^٤

سادساً: موقف ابن حزم من الأشعرية في مبحث النبوات:

١ **دعوى إبطال النبوة بعد وفاتهم:** يذكر ابن حزم في رده على من زعم أن الأنبياء والرسل ليسوا اليوم أنبياء ولا رسلاً، حيث قال: حديث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله ولكنه كان رسول الله، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية، وأخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني على هذه المسألة، قتله بالسلم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خراسان رحمه الله.^٥

١ - ابن حزم، الفصل، ١٢٢/٢-١٢٥. الدرّة فيما يجب اعتقاده، ص ٢٢٩-٢٣٠.

٢ - الرازي، أساس التقديس، ص ٢٨٩.

٣ - ابن حزم، الفصل، ١٧٢/٢، المحلى، ٣٠/١، الدرّة، ص ٢٣٢.

٤ - الرازي أساس التقديس، ص ٢٠٦.

٥ - ابن حزم، الفصل، ٨٨/١.

وعلى هذه المسألة قتل الأمير محمود بن سبكتكين مولى أمير المؤمنين وصاحب خراسان رحمه الله، ابن فورك شيخ الأشعرية فأحسن الله جزاء محمود على ذلك ولعن ابن فورك وأشياعه وأتباعه.

وسبب هذه المقولة من ابن فورك الأصل الفاسد عند المذهب الأشعري أن العرض لا يبقى زمانين، وأن النبوة والرسالة صفة للحي وصفات الحي أعراض، وهذه الأعراض تبقى مشروطة بالحياة قائمة تزول بزوالها، فكيف يكون رسولا نبيا بعد موته؟

وهذا المقولة مما نسبه الكرامية إلى الأشاعرة وهي ما أنكره الإمام القشيري في رسالته الموسومة "بشكاية أهل السنة" جاء فيها: عظيم، وكذب محض، لم ينطق به أحد منهم ولا سمع في مجلس مناظرة ذلك عنهم، ولا وجد ذلك في كتاب فأما ما حكي عنه وعن أصحابه أنهم يقولون: أن محمدا صلى الله عليه وسلم ليس بنبي في قبره ولا رسول بعد موته، فبهتان لهم^١

وانه لعجب أن ينقل ابن حزم هذه المسألة الخطيرة في إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وينسبها إلى المذهب الأشعري، مما يجعل الباحث في حيرة من أمره، هل الاعتراض يوجه إلى الباجي الذي نقل هذه المسألة معتقدا أن ابن فورك سمم بسببها؟ أم أن الاعتراض يقع على ابن حزم وأنه غير أمين في عرض أقوال الأشاعرة الصحيحة؟

وتحت عنوان وجوب العلم باستمرار النبوة للأنبياء بعد وفاتهم: يقول الباقلاني: ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تتخزم بخروجهم عن الدنيا وانتقالهم وسبب هذه المقولة من ابن فورك الأصل الفاسد عند المذهب الأشعري أن العرض لا يبقى زمانين، وأن النبوة والرسالة صفة للحي وصفات الحي أعراض، وهذه الأعراض تبقى مشروطة بالحياة قائمة تزول بزوالها، فكيف يكون رسولا نبيا بعد موته؟ إلى دار الآخرة، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم، وحالة اشتغالهم، إما بأكل أو شربا وقضاء وطر^٢.

وانتقد الذين ينسبون هذه الشنيعة إلى الموحدين حيث يقول: "وقد غلط من نسب إلى مذهب المحققين من الموحدين إبطال نبوة الأنبياء عليهم السلام بخروجهم من دار الدنيا. وليس ذلك بصحيح، لأن مذهب المحققين أن الرسول ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة، وإنما صار رسولا واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله وهو الله تعالى: أنت رسول ونبى، وقول الله قديم لا يزول ولا يتغير^٣.

كما استدل الباقلاني بالحديث النبوي أنه سئل صلى الله عليه وسلم، فقيل له متى كنت نبيا؟ فقال: كنت نبيا وأدم بين الماء والطين" فحاصل الجواب في هذا: أن شرف النبوة وكمال المنصب ثابت لأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين الآن حسب ما كان ثابتا لهم في حال الحياة، لم ينتلم ولم ينتقص، سواء نسخت شرائعهم أو لم تنتسخ^٤.

١ - الرسالة بنصها في طبقات الشافعية ج٢ ص ٢٧٦-٢٨٨.

٢ - الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده، ص ١٧٣.

٣ - الباقلاني، الانصاف، ص ١٧٣.

٤ - الباقلاني، الانصاف، ص ١٧٤.

٢ - **عصمة الأنبياء:** من تشنيعات ابن حزم على الباقلاني ما جاء في عصمة الأنبياء حيث يقول ابن حزم: اختلف الناس في: هل تعصى الأنبياء عليهم السلام أم لا؟

فذهبت طائفة إلى أن يرسل الله يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر عمداً، حاشا الكذب في التبليغ فقط. وهذا قول الكرامية من المرجئة وقول ابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن أتبعه وهو قول اليهود والنصارى.

وهذا ما نسبته ابن حزم للباقلاني وأتباعه من الأشعرية غير صحيح واليك ما ذكره بغدادى بالإجماع حيث يقول: أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومون بعد النبوة عن الذنوب كلها، وأما السهو والخطأ فليسا من الذنوب فلذلك ساغها عليهم. وقد سهى النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته حتى سلم عن الركعتين ثم بنى عليها وسجد سجدي السهو. وأجازوا الذنوب قبل النبوة^١.

٣ - **المفاضلة:** يقول ابن حزم: ورأيت الباقلاني يقول: جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله صلى الله عليه وسلم من حين بعث إلى أن مات .

ونحن لا نعترض على ابن حزم إن نسب هذا القول إلى الكفر والضلال ولكن نعترض عليه كون هذا النقل لا يوجد لا في كتب الباقلاني ولا في كتب الأشاعرة، بل الصحيح ما ذكره الباقلاني أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأفضل أصحابه العشرة المبشرة وأفضل العشرة: أبو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي وهم الخلفاء الراشدون^٢.

وهذا الترتيب الذي ذكره الباقلاني هو ما ذكره الأشعري في الإجماع السادس والأربعين على أن خير الصحابة أهل البدر، وخير أهل البدر العشرة، وخير العشرة الأئمة الأربعة^٣

فما نسبته ابن حزم للباقلاني ممّا لا يمكن تجاوزه خاصة إذا علمنا أن المسألة محل الإجماع فهل يعقل أن يخالف الباقلاني إجماع المسلمين في مسألة عقديّة، لقد أخطأ ابن حزم في عرضه مذهب الأشاعرة خطأ جسيماً، وارتكب زلات معرفية لا تغتفر، وخالف منهجه الحديثي المبني على صحة السند في نقل الأخبار، ويظهر ذلك أولاً: بعدم العودة إلى مصادره الأصيلة التي تعرض المذهب بصورة صحيحة. ثانياً بتحامله المسبق على رموز المذهب في إطار حملته على المخالفين في الأصول والفروع وانتصاره لمذهبه الفقهي والعقدي دون العودة إلى مصنفات الجرح والتعديل.

٤ - **ترتيب آيات القرآن وسوره:** قال ابن حزم: ومن شنعم قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار في القرآن: إن تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سوره شيء فعله الناس وليس هو من عند الله ولا من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن المتأمل في مذهب الأشاعرة عموماً والباقلاني خصوصاً يرى أن هذا الاتهام غير صحيح، إذ فصل الباقلاني في ترتيب الآيات ورأى أنها توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، أما ترتيب السور فقد مال إلى الرأي بأن النبي صلى الله عليه وسلم فوض ذلك إلى أمته بعده، مما يتبين لنا صحة قول ابن حزم فيما يتعلق بترتيب

١ - البغدادي عبد القاهر، كتاب أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ٣ سنة ١٩٨١، ص ١٦٧.

٢ - الباقلاني، الانصاف، ص ١٨١.

٣ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٩٩.

السور، أما فيما يتعلق بترتيب الآيات في السور فادعائه غير صحيح ، واليك ما صرح به الباقلائي في كتابه الانتصار قوله: وأن الأمة ضبطت على النبي صلى الله عليه وسلم ترتيب أي كل سورة وموضعها، وعرفت مواقعها، كما ضبطت عنه نفس القرآن وذات التلاوة، وأنه قد يمكن أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد رتب سورته على ما انطوى عليه مصحف عثمان، كما رتب آيات سورته، ويمكن أن يكون قد وكل ذلك إلى الأمة بعده، ولم يتول ذلك بنفسه صلى الله عليه وسلم، وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقا على ما سنبينه فيما بعد إن شاء الله^١. فمعنى ذلك أنه وقع خلاف في ترتيب السور فذهبت طائفة إلى القول أن ترتيب السور وقف من النبي صلى الله عليه وسلم، وطائفة تقول هو من فعل الصحابة رضوان الله عليهم. وهذا ما أكده الزركشي في البرهان حيث يقول: مذهب جمهور العلماء منهم مالك، والقاضي أبو بكر بن الطيب أنه صلى الله عليه وسلم قوّض ذلك إلى أمته بعده. وبرر زركشي أن الخلاف يرجع إلى اللفظ ، لأن القائل بالثاني يقول : انه رمز إليهم بذلك لعلمهم بأسباب نزوله ومواقع كلماته^٢.

٥ - الإعجاز في القرآن الكريم: من شناعات ابن حزم على الأشعرية ما نسبه إلى الأشعري في إعجاز القرآن حيث قال: وكان لشيخهم الأشعري في إعجاز القرآن قولان: أحدهما كما يقول المسلمون أنه معجز النظم، والآخر: إنما هو المعجز الذي لم يفارق الله عز وجل قط، والذي لم يزل غير مخلوق ولا نزل إلينا ولا سمعناه قط ولا يسمعه جبريل ولا محمد عليهما السلام قطن وأما الذي يقرأ في المصاحف ونسمعه فليس معجزا بل مقدور على مثله. وهذا كفر صريح وخلاف لله تعالى ولجميع أهل الإسلام.^٣

وما نسبه ابن حزم للأشعري في قوله أن المعجز هو كلام الله النفسي فغير صحيح، بل لم يثبت عن أحد أنه قال به، وكذلك ما نسبه من قوله أن القرآن ليس معجزا بل هو مقدور على مثله فهذا لم يصح عن الأشعري ولا عن إتباعه، حيث تؤكد مصنفاتهم في الإعجاز أن القرآن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الخالدة.

ومما قاله ابن حزم أنه روي عن الأشعري وهو: أن المعجز الذي تحدى الناس بالمجيء بمثله هو الذي لم يزل مع الله تعالى ولم يفارقه قط ولا نزل إلينا ولا سمعناه.^٤

وينتقد ابن حزم هذا القول إذ من المحال أن يكلف أحد أن يجيء بمثل لما لم يعرفه قط ولا سمعه.

ويلزمه أنه إذا لم يكن المعجز إلا الذي لم يزل مع الله تعالى فإن المسموع المتلو عندنا ليس معجزا بل مقدورا على مثله لكن ابن حزم يستدرك على ما نسبه للأشعري ويقول: وله قول آخر كقول جميع المسلمين: أن هذا المتلو هو المعجز.

٦ - مقدار المعجز من القرآن: أما عن مقدار المعجز من القرآن: قال ابن حزم: ذهب أهل سائر الإسلام إلى أن القرآن كله معجز قليله وكثيره، وهذا هو الحق الذي لا يجوز خلافه.

١ - الباقلائي، الانتصار للقرآن، ت محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، لبنان، ط١- مجلد ١ ص ٦٠.

٢ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت محمد ابراهيم المكتبة العصرية ، بيروت، د ت ج ١، ص ٢٥٧.

٣ - ابن حزم، الفصل، ٢٠٦/٤، ٢٠٧.

٤ - ابن حزم، الفصل، ١٥/٣.

فيذكر ابن حزم أن الأشعرية ومن وافقهم يقولون: إن المعجز إنما هو مقدار أقل منه وهو " إنا أعطيناك الكوثر " فصاعداً، وان ما دون ذلك ليس معجزاً. واحتجوا بذلك فأتوا بسورة من مثله" قالوا ولم يتحد تعالى بأقل من ذلك.^١

كما ينسب هذا القول إلى الباقلاني في "كتابه الانتصار" أنه قال: إن أقل من سورة من القرآن ليس بمعجز أصلاً بل هو مقدور على مثله. وقال أيضاً في السفر الخامس من الديوان المذكور: إن قيل كيف تقولون: أكان يجوز من الله أن يؤلف القرآن تأليفاً آخر غير هذا يعجز الخلق عن مقابله؟ قلنا نعم^٢

لم نعثر في "كتاب الانتصار" على قول الباقلاني فيما يتعلق بقدرة الله على تأليف قرآن آخر للتحدي، لكن ما ذكره الزركشي في تقرير مذهب الباقلاني في مقدار الإعجاز يوضح وجهة نظر ابن حزم

قال الإمام الزركشي: قال القاضي أبو بكر: ذهب عامة أصحابنا -وهو قول أبي الحسن الأشعري في كتبه- إلى أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أو طويلة، أو ما كان بقدرها.

قال فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة وان كانت كسورة الكوثر فذلك معجز. قال : ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر. .. وأما قوله تعالى: فليأتوا بحديث مثله.الطور/٣٤. فلا يخالف هذا، لأن الحديث التام لا تحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة.^٣

كما يقرر الباقلاني أن أقل من أقصر سورة لا يتعلق به الإعجاز حيث يقول: وإذا كان حمل الجبال والصعود إلى السماء آية لمن ظهر على يده، وجب أن يكون نظم القرآن آية لمن أتى به، وان لم يكن نظم ما دون قدر سورة منه آية لأحد. وكذلك قوله: وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومتفردها وقد ثبت خلاف ذلك.^٤

وفي الحقيقة أن الباقلاني يخالف ابن حزم في وجوه الإعجاز، إذ يذهب ابن حزم إلى القول بالصرفة بمعنى أن الله منعهم من التحدي وهو بهذا الصنيع قد خالف مذهب جمهور العلماء قديماً وحديثاً، ووجهت لهذا القول انتقادات في الصميم ، بينما يذهب الباقلاني إلى أن الإعجاز متعلق بالنظم: ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزاً وإنما يكون المنع معجزاً فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه.° مما يظهر لنا ضعف ردود ابن حزم في هذه المسألة لأن مذهبه مبني على القول بالصرفة.

سابعاً: مبحث الإيمان :

^١ - ابن حزم: م ن ١٥/٣-١٩.

^٢ - ابن حزم، م ن ٢٢١/٤.

^٣ - الزركشي بد الدين، البرهان في علوم القرآن، ١٠٨/٢.

^٤ - الباقلاني، اعجاز القرآن، (على هامش الاتقان) ج ١ ص ٧٢.

^٥ - الباقلاني: م ن، ج ١ ص ٤٣.

١ - **تعريف الإيمان:** عَرَفَ ابن حزم الإيمان بقوله: الإيمان عقد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، ينقص بالمعصية ويزيد بالطاعة، وكل طاعة الله تعالى فهي إيمان.^١

قال ابن حزم: اختلف النَّاسُ في ماهية الإيمان، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما. وبناء على ذلك اعتبر ابن حزم أن الأشعرية من غلاة المرجئة لا يقلون عن فرقة الجهمية،

وفي تصنيفه للأشعرية ابن حزم: غلاة المرجئة طائفتان، إحداهما القائلة بالإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله وينسب هذا القول إلى محمد بن كرام، والثانية: الطائفة القائلة أن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقيّة وعبد الأوثان أو لزم اليهود أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل ولي الله عز وجل من أهل الجنة وهذا قول أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي اليسر الأشعري.^٢

٣ - حقيقة المذهب الأشعري في الإيمان

الإيمان عند الباقلاني هو التصديق بالقلب، والدليل عليه قوله تعالى إخبارا عن إخوة يوسف: "وما أنت بمؤمن لنا" يوسف ١٧، أي بمصدق لنا. ويقرر الباقلاني هذه الحقيقة بقوله: "وأعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله اله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق. وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه". ويؤكد على هذه المسألة حتى لا يتهم بالإرجاء فيقول: "ويجوز أن يسمّى إيماننا حقيقة على وجه ... ومعنى ذلك: أن العبد إذا صدّق قلبه بما قلنا وأقرّ بلسانه، وعملت جوارحه فهو المؤمن الحقيقي عند الله وعندنا". واستدل على صحة قوله بشواهد قرآنية.^٣

وحتى لا يكون هناك التباس في مذهبه في أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، فإنه يؤكد على أهمية الإقرار باللسان والعمل بالأركان يوضح الباقلاني حقيقة مذهبه بقوله: "وأعلم أنّنا لا ننكر أن نطلق القول بأنّ الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان ن على ما جاء في الأثر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة، لأن من أقرّ بلسانه، وصدق بقلبه، وعمل أركانه، حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقّف ولا شرط، وحكمنا له أيضا بالثواب في الآخرة، بشرط أن يكون معلوم الله تعالى أن يحييه على ذلك ويميته عليه".

وإذا تأملت أقوالهم في الإيمان علمت لم يتناقضوا في أقوالهم عندما يطلقون لفظ الإيمان على التصديق من وجه، كما يطلقونه على التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان من

١ - ابن حزم، الفصل، ١٩١/٣، الدرة، ص ٣٢٦.

٢ - ابن حزم، الفصل، ٢٠٤/٤.

٣ - الباقلاني، الانصاف، ص ١٦٣-١٦٤.

وجه آخر بخلاف ما يلزمهم به ابن حزم من الشناعات، مما حذا بالباقلاني أن يدافع عن عصمة الوحي من الاختلال في فهم صلة الإيمان بالعمل فيقول: " وإذا تأملت هذا التحقيق وتدبرته وجدت بحمد الله تعالى ومثّه أن الكتاب والسنة ليس فيهما اضطراب ولا اختلاف، وإنما الاضطراب والاختلال والاختلاف في فهم من سمع ذلك، وليس له فهم صحيح. نعوذ بالله من ذلك! "

قائمة المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢- صحيح البخاري:ك الدعوات،باب إن لله مائة اسم غير واحد ج٧ وك التوحيد،باب ان لله مائة اسم الا واحد.
- ٣- صحيح مسلم :ك الذكر والدعاء،باب في أسماء الله تعالى ج٨، وفيها من حفظها بدل أحصاها..
- ٤- ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس، ضمن « رسائل ابن حزم الأندلسي»، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ج ٢، .
- ٥- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الفكر، ط ١٩٨٠ .
- ٦- ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ت احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ س ٢٠٠٧ (رسالة البيان عن حقيقة الايمان) ١٩٤/٣

١ - الباقلاني، م ن ، ص ١٦٥ .

- ٧- ابن حزم، الدرّة فيما يجب اعتقاده، ت احمد بن ناصر الحمد، وسعيد بن موسى القرني، مكتبة التراث، مكة ط١، سنة١٩٨٨.
- ٨- الأشعري أبي الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ت عبد الله شاکر الجنيدى ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ٢٠٠٢
- ٩- الباقلانى، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف ، لبنان ط ١ سنة ٢٠١١ .
- ١٠- الباقلانى، كتاب التمهيد، ت الأب ريتشارد يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧
- ١١- الباقلانى، الانتصار للقرآن، ت محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، لبنان، ط١- مجلد ١
- ١٢- البغدادي عبد القاهر، كتاب أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط٣ سنة ١٩٨١.
- ١٣- الجويني عبد الملك، الشامل في أصول الدين، ت احمد عبد الرحيم السايح و توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠١٧..
- ١٤- ابن عساكر الدمشقي، تبیین كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط ٣ سنة ١٩٨٤.-
- ١٥- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ت سعيد أحمد أعراب ، وزارة الأوقاف ، المغرب ، ط ١٩٨٢ ج ٧.
- ١٦- الأيجي عضد الله ، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب ، بيروت ، د ت.
- ١٧- الرازي، شرح أسماء الله الحسنی، ت طه عبد الرؤوف سعد، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ط١ سنة ٢٠١٠.
- ١٨- الرازي فخر الدين، أساس التقديس، ت عبد الله اسماعيل ، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط١، سنة ٢٠١١..
- ١٩- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت محمد ابراهيم المكتبة العصرية ، بيروت، د ت ج١،
- ٢٠- حسين مؤنس، شيوخ العصر، دار الرشاد، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م،
- ٢١- سالم بفتوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط١، ١٩٨٦م.

رسالة الذب عن الأشعري لأبي القاسم ابن درباس (٦٠٥هـ) ودلالاتها التاريخية والعقدية

الدكتور محمد حاج عيسى

أستاذ محاضر أ ، جامعة تلمسان دولة الجزائر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والأخيرين وصحابته الكرام، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، أما بعد فإن الإمام الأشعري رحمه الله تعالى قد ألّف كتباً كثيرة بقصد الدفاع عن عقيدة أهل السنة ونصرتها على من خالفها من الفرق التي وجدت في عصره ولا سيما المعتزلة، وسلك فيها طريقة الجدال والمناظرة واستعمل فيها لغة المتكلمين وأساليبهم؛ وبفضل هذه الكتب وتلاميذه الذين تتلمذوا عليه نشأت المدرسة الكلامية الأشعرية، فاختلف أهل الحديث في طريقته؛ فمنهم من حمدها لما فيها من نصرة الحق، ومنهم من ذمها لما وجد فيها من أخطاء أو تقليداً للمتقدمين الذي ذموا علم الكلام وأهله قبل بروز الأشعري، وتوسّعت هذه المدرسة توسعاً بطيئاً أول الأمر وكان مركزها بغداد، ثم عرفت التوسّع الكبير بعد أن تبنّتها رسمياً الدولة الأيوبية في المشرق والدولة الموحدية في المغرب، وفي هذا العصر ازداد الجدل حول الاتجاه الأشعري بين الرافضين له والقابلين له، وظهر جدل آخر بين المنتسبين للأشعري أنفسهم من جهة أخرى، حيث ظهرت خلافات عقدية بينهم، نتيجة تطورٍ وتحولٍ في المنهج، وقد حمل لنا التاريخ عن هذه الخلافات بعض الأخبار، كما وصلنا من تلك الحقبة بعض الكتابات التي نقلت لنا صوراً منها، ومن تلك الكتابات "رسالة الذب عن الأشعري" لأبي القاسم عبد المالك بن عيسى بن درباس (٦٠٥هـ) قاضي صلاح الدين الأيوبي؛ وهي رسالة على وجازتها تحمل في مضمونها عدة دلالات تاريخية وعقدية، حيث إن القراءة الأولية لهذه الرسالة تثير عدة تساؤلات، في مقدمتها ما هو منهج هؤلاء الطاعنين في الأشعري من المنتسبين إليه؟ وما سبب الخلاف بينهم وبين ابن درباس؟

ورغم أن الرسالة قد طبعت عدّة مرات، وقد استفاد منها كثيرون في تثبيت نسبة كتاب الإبانة للأشعري، إلا أن دراسة مضمونها المنهجي ودلالاتها التاريخية والعقدية أمر بقي مُعرضاً عنه رغم أهميته الكبيرة في التأريخ للعقيدة الأشعرية، ورُغم مكانة مؤلفها ودوره في نشرها في المشرق، وقد سلكت في تحقيق الأهداف المرسومة المنهج التحليلي بالوقوف مع نصوص الرسالة فهما واستنباطاً للدلالات التي تحملها ومناقشتها.

وللجواب عن تلك التساؤلات والوقف مع جميع الدلالات التي حملتها الرسالة مضمونا
ومنهجا سلكت الخطوات الآتية:

وضعت تمهيدا عرّفت فيه تعريفا موجزا بالمؤلف وذلك أمر ضروري، وعرفت فيه أيضا
بالرسالة ومحتواها وطبعاتها ومخطوطاتها، كما تحدّثت فيه عن السياق التاريخي الذي أُلّفت فيه.
ثم انتقلت إلى المواضيع الأساسية وجعلتها في مباحث :

المبحث الأول: في دلالة الرسالة على تأكيد نسبتها لأبي القاسم عبد الملك ابن درباس الأشعري.
المبحث الثاني: في دلالة الرسالة على انتماء ابن درباس لأهل الطور الأول في الاتجاه الأشعري.
المبحث الثالث : في دلالة الرسالة على وجود صراع بين أنصار المنهج القديم والمنهج الجديد
قبل التحول النهائي.

المبحث الرابع : في دلالة الرسالة على بعض أسباب التحول المنهجي في العقيدة الأشعرية.
المبحث الخامس : في دلالة الرسالة على بعض أسباب انتشار الأشعرية.
المبحث السادس : في دلالة الرسالة على موقف أبي القاسم ابن درباس من منكري علم الكلام.
وختمت ذلك بتسجيل أهم النتائج المتوصل إليها.

التعريف بالمؤلف ورسالته والسياق التاريخي لتأليفها

أولاً : التعريف بالمؤلف

هو عبد الملك بن عيسى بن درباس المازاني الكُرْدِيُّ الملقب بصَدْرُ الدِّينِ وكنيته أبو القاسم^(١)، ولد الموصل في سنة سِتِّ عَشْرَةَ وَخَمْسِ مِائَةٍ^(٢)، وقيل إنه ولد في أواخر سنة عشر وخمسمائة^(٣). بعد أن حصل ابن درباس المبادئي في بلده^(٤) رحل على عادة أهل زمانه، فشملت رحلته مدائن الشام ومصر، فدخل حلب فكان من شيوخه بها أبو الحسن علي بن سليمان المرادي، وقد أخذ عنه الفقه الشافعي والحديث، ورحل إلى دمشق فلقي أبا سعد ابن أبي عصرون فأخذ عنه الفقه الشافعي وغيره، وسمع الحديث من الحافظ أبي القاسم ابن عساكر وأبي القاسم الحسن بن الحسين الأسدي المعروف بابن البُن، ثم انتقل إلى مصر وسمع بها من علي بن إبراهيم الأنصاري المعروف بابن بنت أبي سعد، والحافظ أبي الحسن بن المُفَضَّل وغيرهم^(٥).

واستقر بمصر ابتداء من سنة ستة وستين (٥٦٦) لما قدمها مع صلاح الدين^(٦). حيث ولاه القضاء في الغربية، ثم نصبه قاضي قضاة الديار المصرية كلها، كما أسند إليه ديوان الأحباس، واستمر في هذه الولايات مدة حكم السلطان صلاح الدين (ت: ٥٨٩). واستمر في منصبه إلى

١ / الوافي بالوفيات للصفدي (١٢٦ / ١٩) تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط ١-١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٧٥ / ٢١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣-١٤٠٥هـ، ١٩٨٥ م

٢ / الوافي بالوفيات للصفدي (١٢٦ / ١٩) سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٧٥ / ٢١)

٣ / العسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني (٣٢٧) تحقيق شاعر عبد المنعم، دار البيان بغداد، ط ١-١٣٩٥، رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص: ٢٥٢) تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١-١٤١٨، ١٩٩٨ م.

٤ / لم تنقل لنا المصادر شيئاً عن شيوخه في بلده، ولا يبعد تتلمذه على أبي العباس الخضر بن نصر بن عقيل (ت: ٥٦٧)، وهو شيخ الشافعية في إربل الذي به تخرج أخوه عثمان بن عيسى بن درباس، وكان للخضر المذكور مدرسة عامرة اسمها مدرسة القلعة أسسها له نائب صاحب إربل سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة (٥٣٣)، انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٣٧/٢) تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بدون.

٥ / التكملة لوفيات النقلة للمنزدي (١٥٦ / ٢) تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٣-١٤٠٥، ١٩٨٤، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٧٥ / ٢١) رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص: ٢٥٢).

٦ / رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص: ٢٥٢)

وفاته، ولم يعزل عنه إلا لأشهر في عهد العزيز ابن صلاح الدين، في سنتي أربع وتسعين وخمس وتسعين^(١).

وفي ولايته لم يستتب في أقاليم مصر وما تابعها إلا من كان شافعي المذهب، وكان ذلك من أسباب انتشار المذهب الشافعي^(٢)، وقد كان أغلب من ولي من الشافعية أشاعرة من المصريين أو من الذين استقدمهم صلاح الدين من خريجي المدارس النظامية بالعراق^(٣).

والذي لا شك فيه أن أبا القاسم ابن درباس كان أشعريا، بل كان متعصبا جدا لآراء الأشعري الكلامية، حتى نقل عنه المقريزي أنه كان يكفر من خالف العقيدة الأشعرية^(٤)، وهذا ما يشير تساؤلات عن الاتجاه الذي سلكه ابن درباس داخل المدرسة الأشعرية.

وكان قبل استقراره في مصر مشهورا بالصلاح والغزو وطلب العلم، ويتبرك بأثاره للمرضى^(٥)، ومع اشتغاله بالولايات، فقد تتلمذ عليه علماء أجلاء، ومنهم أولاده: محمد (ت: ٦٥٦) وإسماعيل (ت: ٦٢٤) وإسحاق (ت: ٦١٣) وعبد الرحمن (ت: ٥٨٥)، وابن أخيه إبراهيم بن عثمان (ت: ٦٢٢)، أبو محمد عبد الله بن عبد العزيز النحوي العطار (ت: ٦٠٦) والحافظ أبو محمد المنذري (ت: ٦٥٦).

وتوفي في رجب سنة خمس وستمائة (٦٠٥هـ) بالقاهرة كذا تلميذه المنذري رحمهما الله تعالى^(٦).

ثانيا : التعريف بالرسالة

إنّ الرسالة التي هي محل الدراسة لم يرد لها ذكر في كتب التراجم، مما يجعل الجزم بعنوانها الصحيح أمرا عسرا، وقد ورد في الصفحة الأولى من بعض مخطوطاتها والمطبوعة الهندية العبارة

١ / التكملة لوفيات النقلة للمنذري (١٥٦/٢) رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص: ٢٥٢-٢٥٣، ٢٩٤)

٢ / المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي (٤/ ١٦٦) دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١-١٤١٨ هـ

٣ / البعد السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه لمصطفى مغزاوي (ص: ٦٠) كنوز الحكمة، الجزائر العاصمة، ١٤٣٢.

٤ / المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي (٤/ ٥١)

٥ / التكملة لوفيات النقلة للمنذري (١٥٦/٢) رفع الإصر عن قضاة مصر (ص: ٢٥٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٤٧٥)

٦ / الوافي بالوفيات للصفدي (١٩/ ١٢٦) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٤٧٥)

الآتية: "رسالة أبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذب عن الأشعري"^(١)، التي تدل أن موضوع الرسالة هو الذب عن أبي الحسن الأشعري، وهذا الدفاع في فحواه تنزيه الأشعري عن عقائد انتحلها بعض المنتسبين إليه وهي مخالفة لعقيدته، وذلك بإثبات نسبة كتاب الإبانة إليه وجعله العمدة في تحقيق العقيدة الأشعرية، وهذه فاتحة الرسالة تنبئ عن سبب التأليف ومغزاه، وهو تصحيح نسبة الكتاب للأشعري؛ وكذا التأكيد على أن ما تضمنه هو عقيدته التي استقر عليها أمره، حيث قال: "فاعلموا معاشر الإخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم، وهذاننا أجمعين للصرط المستقيم أن كتاب الإبانة عن أصول الديانة؛ الذي ألفه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقد، وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ولطفه، وكلُّ مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها"^(٢).

وقد ضمن الرسالة شهادات الأئمة قبله بصحة نسبة الكتاب وإفادتهم منه، وهؤلاء الأئمة

هم :

١- الإمام أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨)، ٢- أبو العباس أحمد بن ثابت الطريقي الأصفهاني (ت: ٥٢١)، ٣- أبو عثمان إسماعيل بن عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩)، ٤- أبو علي الحسن بن علي الفارسي الأهوازي ت: ٤٤٦، ٥- أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (ت: ٤٩٠)، ٦- أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر (ت: ٥٧١)، ٧- أبو المعالي مجلى بن جميع الشافعي (ت: ٥٥٠)، ٨- أبو محمد المبارك بن علي البغدادي (ت: ٥٧٥)، ٩- أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي (ت: ٦١١).

وكل المذكورين من الشافعية أشاعرة، إلا الأهوازي فهو من الحنابلة السالمية^(٣)؛ وهو غال في إثبات الصفات؛ فمع ثبوت كتاب الإبانة عن الأشعري عنده فكان يطعن فيه، ولما كان قصد

^١ / مخطوطة جامعة الملك سعود وكذا مخطوطة المدينة، وأما العنوان الذي اختاره حمدي عبد المجيد حمدي السلفي "رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري وكتابه الإبانة عن أصول الديانة" فقد اعتمد فيه على ما دون بخط مفرس المجموع وواضع غلافه حيث وردت الرسالة في مجموع يضمها إلى الابانة للأشعري، ومثل هذا لا يعتمد.

^٢ / رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ١) دائرة المعارف العثمانية ، ط ٢- ١٩٤٨، ١٣٦٧.

^٣ / انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/ ١٣-١٨).

ابن درباس تصحيح النسبة لم ير ضيرا في إيراد كلامه، مع تدليس اسمه حيث سماه أبا علي المقرئ الفارسي ولم يسمه بالتسمية المشهورة وهي أبو علي الأهوازي.

ثالثا : السياق التاريخي لتأليف الرسالة

إن هذه الرسالة قد تم تأليفها في مرحلة زمنية عرفت تحولات سياسية وفكرية كبيرة؛ لذلك كان لابد من وضعها في السياق المناسب لها، فأما عرض ابن درباس العقيدة الأشعرية كبديل سني يمحو به آثار الانحرافات الشيعية فأمر ظاهر ومشهور تاريخيا، لكن الأمر الذي ينبغي الوقوف عنده؛ هو أننا نجد العقيدة الأشعرية قد تطوّرت ومَرّت بمراحل، لابد من تحرير خصائصها العامة لنضع هذا الكتاب في الخانة المناسبة له والمرحلة التي أراد المؤلف نصرتها.

وهذا التطور لا نعني به الاختلافات في قضايا الدقيق التي تبقى جزئية لا تؤثر في المنهج العام، ولكن المقصود به التطور المنهجي والخلاف في القضايا الكلية والمسائل الجوهرية في العقيدة الاسلامية، وعلى رأسها مناهج الاستدلال في العقائد والموقف من آيات الصفات، وإذا نظرنا إلى المذهب الأشعري من هذه الحيثية فإننا نجده مر بمراحل ثلاث أساسية، المرحلة الأولى مرحلة مذهب المؤسس أبي الحسن الأشعري وتلاميذه كابن مجاهد والباهلي وتلاميذهم كالباقلاني وابن فورك وأبي إسحاق الإسفرايني وتلاميذهم كالداني والقاضي عبد الوهاب.

والمرحلة الثانية أبرز رجالها الجويني^(١) وتلاميذه كابن القشيري والغزالي ونحوهم، وقد تميزوا من الناحية المنهجية بإبطال أغلب طرق الاستدلال المعتمدة عند الأشاعرة، وإقحام المنطق وقواعده في علم الكلام، ومن ناحية مضمون العقيدة فقد عُرف عنهم الجنوح إلى تأويل الصفات الخبرية بنحو تأويلات الجهمية والمعتزلة؛ التي ردها الأشعري وأصحابه في كتبهم، وأهم تلك الصفات صفة العلو والاستواء على العرش.

والمرحلة الثالثة وتبدأ مع فخر الدين الرازي ثم سيف الدين الأمدي، وهي مرحلة حُكِّمت فيها قواعد المنطق في دلائل الكلام وفلسفت مسائله، وجنح الرازي وأتباعه إلى ما هو أبعد من

١/ انظر: نشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد عبد الحميد موسى (ص: ٤٠٩-٤١٠) دار الكتاب اللبناني بيروت، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود (٦٠٢-٦١٠) مكتبة الرشد الرياض ، ط ١-١٤١٥، ١٩٩٥، وقال ابن السبكي: "وَالْإِمَامُ لَا يَتَّقِدُ لَا بِالْأَشْعَرِيِّ وَلَا بِالشَّافِعِيِّ لَا سِيمَا فِي الْبُرْهَانِ" طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (١٩٢/٥) تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلوي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢-١٤١٣هـ.

تأويل الصفات الخبرية؛ حيث تعدى التأويل إلى الصفات المعنوية نحو السمع والبصر والقدرة والإرادة^(١).

ومؤلف الرسالة عايش بعض مراحل هذا التحول، والغالب أنه التحول من المرحلة الأولى إلى الثانية، لأن الرازي (ت: ٦٠٦) معاصر له وكان في بلاد ما وراء النهر، وكتبه وأفكاره لم تدخل العراق ومصر والشام إلا في عصر المؤلف أو بعده^(٢)، حيث إننا نجد المؤلف يؤكد على صحة نسبة الإبانة لأبي الحسن الأشعري، وعلى أنه المصدر الأساس في توثيق آراء الأشعري، مما يبين أنه من أنصار الأشعرية المتقدمين، كما أنه في هذا الكتاب على اختصاره يؤرخ لوجود طائفة من المنتسبين للمذهب الأشعري مالت في أقوالها إلى آراء الجهمية في الصفات، واعتقدت الأقوال التي فنّدها الأشعري وتاب عن اعتقادها بعد رجوعه عن الاعتزال، وقد يكون هؤلاء من أتباع أبي المعالي الجويني وسالكي طريقه، وقد ألف هذه الرسالة لأن بعض أهل هذه الطائفة أنكروا كتاب الإبانة للأشعري، أو زعموا أنه كتبه في مرحلة متوسطة بين الاعتزال وبين ما استقر عليه أمره؛ اعتقد فيها ما اعتبروه تشبيها للخالق بالمخلوق، وليس المصنّف بأول من أشار إلى هذا التحول في الاعتقاد لدى المنتسبين للأشعري من أهل السنة، بل سبقه إلى ذلك أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين في رسالته في إثبات الاستواء والفوقية^(٣)، وكتاب أبي محمد الجويني يبين أن الانشقاق في المذهب الأشعري قديم، إنما أظهره وشهره الجويني في كتبه في باب

^{١/} انظر تعقبات ابن التلمساني على الرازي في شرح المعالم (ص: ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٩، ٤١١) تحقيق نزار حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط١-١٤٣١، ٢٠١٠، وقد زعم أن الخلاف في الصفات مع الفلاسفة لفظي كما في نهاية العقول (٢٣٩/٢) تحقيق سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط١-١٤٣٦، ٢٠١٥، والمطالب العالية (٢٢٤/٣) تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١-١٤٠٧، ١٩٨٧، وبناء على ذلك نجد محمد بن يوسف السنوسي (ت: ٨٩٥) يحذر من مطالعة كتب الرازي بعبارات شديدة اللهجة كما في شرح أم البراهين (ص: ٢٨) تحقيق مصطفى الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.

^{٢/} قال أبو العباس البسيلي: "إن تصانيف الرازي لما وصلت مصر لم يقبلوا عليها لمخالفتها نظم كتب المتقدمين حتى اشتغل بها تقي الدين المقترح فقربها لأفهامهم فعكفوا عليها وتركوا كتب المتقدمين" المقترح هو مظفر بن عبد الله الأنصاري (ت: ٦١٢) ينظر مقدمة محقق شرح المعالم لابن التلمساني (ص: ٢٧-٢٨).

^{٣/} قال رحمه الله في (ص: ٣١): "وممن ذهب إلى هذه الأقوال وبعضها قوم لهم في صدي منزل، مثل طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعيين، لأنني على مذهب الشافعي رضي الله عنه عرفت فرائض ديني وأحكامه، فأجد مثل هؤلاء الشيوخ الأجلة يذهبون إلى مثل هذه الأقوال، وهم شيوخي ولي فيهم الاعتقاد التام لفضلهم وعلمهم، ثم إنني مع ذلك أجد في قلبي من هذه التأويلات حزازات لا يطمئن قلبي إليها". رسالة في إثبات الإستواء والفوقية لأبي محمد الجويني، تحقيق أحمد معاذ حقي، دار طويق للنشر، الرياض، ١٤١٩.

الصفات الذاتية الخبرية، ولا ندري فقد يكون في المنتسبين للأشعري من ذهب إلى ما هو أبعد من مذهب الجويني لكن لم يشتهر^(١)، لأنه إنما اشتهر من المتكلمين من كان له عناية بالفقه والعلوم الشرعية، والمصنف متأخر عن عصر الجويني؛ فلا يبعد أن يكون المردود عليه ممن سار على طريقته في باب الصفات.

^١ / ممن جنح إلى التأويل من الأشاعرة وهو متقدم عن أبي المعالي الجويني أبو منصور البغدادي (ت: ٤٢٩) ينظر كتابه أصول الدين (ص: ٩٩-١٠٠، و١٣١-١٣٣) تحقيق أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، ط ١-١٤٢٣، ٢٠٠٢.

المبحث الأول : تأكيد نسبة الرسالة إلى أبي القاسم ابن درباس

إن أهمية هذه الدراسة مرتبطة بمكانة المؤلف رحمه الله وانتمائه الأكيد إلى العقيدة الأشعرية، وأثره الكبير في نشرها بعد توليه القضاء في دولة صلاح الدين الأيوبي، ولذلك كان من الضروري التأكيد على صحة نسبة هذه الرسالة إليه، وخاصة أنه وجد في الباحثين المعاصرين من ذهب إلى خلاف ما هو مشهور، ونسبها إلى إبراهيم بن عثمان ابن أخي أبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس (٥٧٢ - ٦٢٢ هـ)^(١).

وفي إطار البحث عن توثيق النسبة حصلت على أربع نسخ خطية، إحداها ناقضة من أولها والثلاثة الباقية كاملة؛ وقد اتفقت جميعها على نسبتها لأبي القاسم عبد الملك بن درباس، حيث أثبت النساخ اسمه في أولها^(٢).

كما طبعت منسوبة إليه في الهند بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد طبعتين؛ الثانية منهما كانت سنة (١٣٦٧)، ثم طبعت منسوبة إليه أيضا بذيل كتاب "الأربعين في دلائل التوحيد" لأبي إسماعيل الهروي بتحقيق الدكتور علي بن ناصر الفقيهي سنة (١٤٠٤).

ثم أعاد نشرها بعد ذلك حمدي عبد المجيد السلفي في مجلة الحكمة الصادرة لندن سنة ١٤٢٢؛ فنفي نسبتها إلى أبي القاسم ابن درباس، واعتبر ذلك خطأ واضحا... واستند إلى عبارة وجدها في وسط النسخة التي اعتمد في التحقيق نصها: "أخبرنا به الإمام شيخ الإسلام بقية السلف الصالح صدر الدين قاضي القضاة عمي أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس قدس الله روحه بقراءتي عليه... إلخ"^(٣). فجعل ذلك دليلا على نفي نسبتها إلى القاضي جهة أن المؤلف روى عنه في الرسالة ذاتها.

وهذا حكم فيه تعجل بين، لأن هذا النص ليس فيه دلالة على النفي، إذ راوي الرسالة الذي قال في أولها: "قال أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس"، وهو نفسه الذي قال في وسطها:

^{١/} انظر ترجمة إبراهيم ابن درباس في تاريخ إربل لابن المستوفى (٢١٥/١) تحقيق سامي بن السيد خامس الصقار ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية ، ١٩٨٠ ، وسير أعلام النبلاء للذهبي (٢٩٠/٢٢).

^{٢/} الأولى بالحرم المدني رقم (٣/٢١٤) نسخت سنة ١٣٠١ ، والثانية بجامعة سعود بالرياض رقم ٤٢٩١ ، نسخت سنة ١٣١١ ، والثالثة بالمكتبة الأزهرية، ضمن مجموع برقم (٩٠٤) نسخت سنة ١٣٠٨ ، والرابعة الناقصة ضمن مجموع في مكتبة ريفان كشتك بتركيا برقم (٥١٠) منه نسخة مصورة بالجامعة الاسلامية بالمدينة برقم (١١٦) مكرر، تاريخ نسخته ١٠٨٤ هـ.

^{٣/} رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري (ص ١٥٢)، مجلة الحكمة العدد ٢٣ رجب ١٤٢٢.

أخبرنا عمي أبو القاسم"، وكان بإمكانه أن يفعل ذلك عقب كل رواية في الرسالة.. وهذا الخطأ عجيب من مثله وهو الخبير بطرق رواية الكتب عند المتقدمين، وبمثل هذه الحجة الواهية نفي قديما أحمد أمين كتاب الأم عن الشافعي وأيد رأي من جعله من تأليف تلميذه الربيع بين سليمان^(١)، ولكن هذا احتجاج ناتج عن عدم دراية بطرق الأقدمين في رواية الكتب ونقلها عن مؤلفيها^(٢)، بل يمكننا أن نعكس الدليل ونجعله حجة مؤكدة لما هو مدون في أول المخطوط. وقد ذهب الشيخ حمدي إلى نسبة الرسالة إلى إبراهيم بن عثمان لأن الراوي قال: "أخبرنا عمي"، وأيد ذلك بخبر نقله ابن المستوفي في "تاريخ إربل"، مفاده أن إبراهيم المذكور كان يطعن في أبي الحسن الأشعري، فاستنتج الشيخ أن الجهمية المردود عليهم في هذه الرسالة هم من اعتبر مؤلفها طاعنا في أبي الحسن الأشعري^(٣)، وهذا مجرد احتمال قد نوافق على بعضه -ونقول بموجبه- فنقول إن سبب نسبتهم الطعن إلى إبراهيم هو روايته لهذه الرسالة عن عمه مع تبني فكرتها، ومنه فمثل هذا لا ينهض دليلا على نفي الرسالة عن القاضي عبد الملك ولا لنسبتها للمحدث إبراهيم.

والذي يظهر لي أن إبراهيم بن عثمان ابن درباس كان محدثا على طريقة والده الفقيه عثمان ومنهج السلف في تلقي العقيدة، وأنه لم يكن راضيا على طريقة المتكلمين في إثبات العقائد سواء كانوا معتزلة أو أشعرية، وسواء كانوا على طريقة الأشعري في الإبانة أو طريقة المتأخرين الموصوفين في الرسالة بأنهم جهمية، وربما يدلنا على هذا الموقف تأليفه لكتاب عنوانه "تنزيه أئمة الشريعة عن الألقاب الشنيعة" في نصرة أهل الحديث، قال فيه: "فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم معجبة، والمرجئة تسميهم شكাকা، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام

^١ ضحى الإسلام لأحمد أمين (٢/٢٣٠-٢٣١) دار الكتاب العربي-بيروت-ط ١٠.

^٢ قال سيد أحمد صقر: "ولست أرتاب أن أهم دليل لدى الدكتور لا يقبله من له أدنى إمام بالكتب القديمة وطريقة الأقدمين في روايتها، وكل من قرأ فيها يعلم بيقين أن وجود عبارة أخبرنا الربيع قال، قال الشافعي في أول الكتاب أو في داخله. دليل ناصع على أنه تأليف الشافعي وأن هذه النسبة ازدادت وثاقة ومثانة برواية الربيع عن الشافعي، ثم برواية تلميذ الربيع عن الربيع، ثم برواية تلميذ التلميذ إن وجد، وهكذا إلى آخر سلسلة رواية الكتاب عن مؤلفه وهي أوثق طرق التوثيق والتأكيد من نسبة الكتاب المروي إلى من وضعه"، مقدمة تحقيق مناقب الشافعي للبيهقي (١/٣٣) مكتبة دار التراث القاهرة بدون.

^٣ تاريخ إربل لابن المستوفي (٢/٢١٥)، رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري (ص ١٥٢)، مجلة الحكمة

يسمونهم حشوية ونوابت وغيثاء وغيثاء^(١). فتفريقه في هذا النص بين الجهمية وبين أهل الكلام يدل على أنه يقصد بالمتكلمين الأشاعرة، ولا شك أن مثل هذا التوجه يجلب سخط الأشاعرة جميعاً.

وهذا الموقف العام من أهل الكلام يؤكد نسبة الرسالة إلى القاضي أبي القاسم؛ لأننا نجد مؤلفها لا ينكر انتماءه إلى الأشعرية؛ وإنما ينكر على من ينتسب إلى الأشعري وهو جاهل بمذهبه. هذا فضلاً عن أن القراءة المتفحصية لمحتوى الرسالة تورثنا اليقين في نسبتها لأبي القاسم ابن درباس، ذلك أن مؤلفها قد ذكر فيه شيوخاً له؛ عندما ننظر في تاريخ وفياتهم وسنة لقائهم ندرك أنه من المحال أن يكون المؤلف هو أبو إسحاق إبراهيم. وهؤلاء الشيوخ المذكورون ثلاثة هم: أولاً: أبو محمد القاسم ابن أبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر (٥٢٧-٦٠٠) وهذا الشيخ معاصر لهما، ويمكن أن يكون إبراهيم قد أخذ عنه، ولكن اللقاء مؤرخ بسنة ٥٧٦ بيت المقدس^(٢)، وهذا لا يمكن إلا في حق أبي القاسم لأن عمر إبراهيم سنتها أربع سنين فقط. ثانياً: الحافظ أبي طاهر أحمد بن محمد السلفي (ت: ٥٧٦)، وقد روى عنه المؤلف قصة - سقطت من جميع النسخ - والنص يدل أنه سمعها منه مباشرة^(٣)، وذلك في حق إبراهيم مستحيل، فإنه أخذ عن أبي طاهر بالإجازة لما كان له سستان، إذ كتب له إجازة معينة سنة (٥٧٤)^(٤)، والظاهر أنه والده هو من استجاز له في هذه السن وإنما يستجيز منه كتب الحديث، وقد وصفت الإجازة بكونها معينة لا عامة.

ثالثاً: ظفر بن أبي العباس أحمد بن ثابت الطريقي الأصفهاني، المتوفي سنة ٥٨٩^(٥)، روى عنه عن والده أحمد بن ثابت، ولما توفي ظفر كان لإبراهيم سبع عشرة سنة، وهو قد ولد ونشأ بمصر، ورحلته إلى العراق وأصفهان الغالب أنها تأخرت عن هذا الوقت، لأن تحصيله للعلم كان بمصر ثم رحل إلى الشام قبل العراق وما ورواها.

^١ مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥ / ١١١).

^٢ رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٣).

^٣ رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٦).

^٤ انظر: تاريخ إربل لابن المستوفى (١ / ٢١٥) وسير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢ / ٢٩٠)، وانظر ترجمة السلفي في سير أعلام النبلاء (٢١ / ٣٩-٥).

^٥ رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٣) وانظر ترجمة ظفر بن أحمد في: ذيل تاريخ بغداد لابن الديلمي (٢ / ٤٣٠) تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط ١-١٤٢٧ تكملة الإكمال لابن نقطة (٤ / ٥٥) تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، مركز إحياء التراث جامعة أم القرى، ط ١-١٤٠٨.

وبعد استعراض هذه الحجج والدلالات يظهر أن نسبة الرسالة إلى القاضي أبي القاسم عبد المالك بن عيسى بن درباس رحمه الله هو الأوفق، وأنه أمر يقترب من اليقين إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني : انتماء ابن درباس إلى الطور الأول من الأشعرية

لقد تمكن صلاح الدين الأيوبي من القضاء على النفوذ السياسي الفاطمي، وسعى للقضاء على عقائد الشيعة وبدعهم بحنكة وطريقة سلمية لا إكراه فيها، وكان من الطرق التي سلكها بناء المدارس ووقف الأوقاف على المذاهب السنية، واستقطاب العلماء من الآفاق ودعوتهم للإقامة في مصر، وتعيين العلماء السنيين في الوظائف الدينية، وكان من هؤلاء العلماء الذين استوطنوا مصر القاضي عبد المالك بن عيسى بن درباس، وإذا كان كلاهما كان يدين بالعتيدة الأشعرية، فإنه حتما ستكون العقيدة التي ستحارب بها العقيدة الشيعية هي عقيدة الأشاعرة .

لكن كما علمنا في التمهيد فإن العقيدة الأشعرية تطورت بسرعة ومر المتمون إليها بمراحل، مما يفرض علينا التساؤل عن طبيعة العقيدة التي كان يتبناها القاضي ابن درباس، هل هي عقيدة الإمام المؤسس؟ أم عقيدة أبي المعالي الجويني ومن تبعه؟

إن الذي نستخلصه من خلال هذه الرسالة بعد تأكيد نسبتها إلى القاضي؛ أنه كان على العقيدة الأصلية وهي عقيدة الإمام المؤسس، وهي العقيدة المصرّح بها في كتاب الإبانة، بدلالة دفاعه عن الأشعري بجمع الدلائل على صحة نسبة الإبانة إليه، وبدلالة النصوص المنتخبة منها التي ضمنها الرسالة.

فأما التأكيد على صحة نسبة الإبانة للأشعري فهو الموضوع الأساس للرسالة، وقد سبق أنه حشد لذلك ما تيسر لديه من أقوال العلماء لسابقين؛ فجمع تسعة نصوص من أعلام القرن الخامس والسادس آخرهم شيخه أبو الحسن ابن المفضل المقدسي ثم المصري. وأما دلالة النصوص المنتخبة؛ فهما نصاب مهمان انتخبهما من الإبانة للأشعري، والثالث من تبين كذب المفتري لابن عساكر.

فأما النص الأول : فهو متعلق بصفتي العلو والإستواء، وهما من أهم الصفات التي وقع فيها الاختلاف داخل المذهب الأشعري في بعض الطبقة الثانية منه وفي الطبقة الثالثة والرابعة، حيث

وجد من جنح فيها إلى منهج التأويل^(١) بعد أن كان جل الأقدمين على عقيدة المؤسس وهي الإثبات^(٢)، وقد نقل ابن درباس في ذلك قول أحمد بن ثابت الطريقي^(٣) الذي استشهد بنص الإبانة؛ حيث قال: "رأيت هؤلاء الجهمية ينتمون في نفي العرش وتأويل الاستواء إلى أبي الحسن الأشعري. وما هذا بأول باطل ادّعوه وكذب تعاطوه، فقد قرأت في كتابه الموسوم بـ "الإبانة عن أصول الديانة" أدلة من جملة ما ذكرته على إثبات الاستواء.

وقال في جملة ذلك: ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون: يا ساكن العرش.. ثم قال: ومن خلفهم جميعاً قولهم: لا والذي احتجب بسبع سماوات.

هذا آخر ما حكاه، وهو في الإبانة كما ذكره^(٤).

النص الثاني: متعلق بصفة الكلام، وقد ذكر أبو محمد الجويني اختلاف الأشاعرة في مسألة الحرف والصوت^(٥)، وذهب أبو المعالي إلى جعل أكثر الخلاف مع المعتزلة لفظياً وحصره في إثبات الكلام النفسي حيث صرح بخلق ما عداه^(٦). ونقل ابن درباس نص الأشعري في الإبانة بواسطة البيهقي حيث قال: "فإن قال قائل: حدثونا أتقولون: إن كلام الله في اللوح

١/ انظر: مشكل الحديث لابن فورك (٢٣١-٢٣٥) تحقيق دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ط ٢٠٠٣، وأصول الدين للبغدادي (ص: ٩٩-١٠٠، ١٣١-١٣٣)، ورسالة في إثبات الاستواء والفوقية لأبي محمد الجويني (ص: ٢٠)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة لأبي المعالي الجويني (٣٩-٤١) تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي مصر، ١٣٦٩، ١٩٥٠، ولمع الأدلة لأبي المعالي الجويني (ص: ١٠٨) تحقيق فوقية حسين، عالم الكتب بيروت، ط ٢٠٠٧، ١٤٠٧، ١٩٨٧.

٢/ انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلائي (ص: ٢٦٠-٢٦٢) تحقيق رشرد مكارثي، المكتبة الشريفة بيروت، ١٩٥٧، وشرح عقيدة ابن ابي زيد للقاضي عبد الوهاب (ص: ٢٦-٢٧) دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١-١٤٢٣، ٢٠٠٢، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (ص: ٢٠-٢٢) تحقيق حلمي بن محمد الرشيد، دار البصيرة، الاسكندرية، ط ١-١٤٢٦، ٢٠٠٥.

٣/ هو أحمد بن ثابت بن محمد الأصفهاني وطرق من قرأها، محدث فقيه متقن صاحب رحلة، سمع من عبد الوهاب بن منده وأبي إسماعيل الهروي، وتفنن في التصنيف، توفي سنة ٥٢١ هـ، انظر الأنساب لابن السمعاني (٢٣٥/٨-٢٣٦) تحقيق محمد عوامة، مكتبة ابن تيمية القاهرة بدون، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٥٢٨ - ٥٢٩)

٤/ انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم ابن درباس (ص: ٣) وسيأتي توثيق النص من الإبانة وتصحيح عبارة يا ساكن العرش بـ "يا ساكن السماء".

٥/ انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية لأبي محمد الجويني (ص: ٧٧-٧٩).

٦/ الإرشاد إلى قواطع الأدلة لأبي المعالي الجويني (١١٦-١١٧).

المحفوظ؟ قيل له: نقول ذلك، لأن الله قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لُوحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ فالقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم. قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ وهو متلو بالألسنة، قال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ فالقرآن مكتوب في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى: ﴿فَأَجِزْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(١).

والنص الثالث: متعلق بالعلاقة بين الأشاعرة والحنابلة حيث إنه قرّر على لسان ابن عساكر الوفاق، وأن الخلاف حدث في عهد أبي نصر ابن القشيري وهو تلميذ أبي المعالي الجويني، وهذا نصه المنقول: "واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه، لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفرقين، ولم تزل الحنابلة في بغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات، تعتضد بالأشعرية حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر بن القشيري ووزارة النظام، ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام"^(٢). ومما يؤكد هذه الحقيقة أخبار الجلسات العلمية التي كانت تعقد في بيوت الحنابلة ويحضرها كبار الأشاعرة كابن مجاهد والباقلاني^(٣) ولا شك أن مواقف الأشاعرة المتقدمين من القضايا الأساسية لم تكن تثير حفيظة الحنابلة، ولا سيما ما تعلق بقضية الكلام والعلو، وأيضا إثبات الصفات الخيرية، ورَضَى ابن درباس عن تلك المرحلة من مراحل العقيدة الأشعرية، وثناؤه على أهلها يؤكد انتسابه إلى عقيدة أهلها، والله أعلم.

١/ انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٢) والاعتقاد للبيهقي (ص: ٥٢، ٥٣) دار الكتب العلمية، ط ١٤٠٤.
٢/ انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم ابن درباس (ص: ٦) وتبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص ١٥٢ - ١٥٣) دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٠٤-٣.
٣/ انظر بعضها في تبیین كذب المفتري لابن عساكر (٢٢١، ٣٩٠).

المبحث الثالث : الخصومة بين المتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة

إنَّ التحوُّل الذي عرفه المذهب الأشعري عبر المراحل التي سبق وصفها؛ لم يكن تحوُّلاً مفاجئاً حاصلًا دفعة واحدة، بل كان تدريجياً، ولم يكن أيضاً متَّفَقاً عليه في بدء كل مرحلة، بل جرت السُّنة أنَّ لكل تحوُّل جديد رواد يقودونه وينصرونه؛ ومعارضون يرفضونه أو يتحفظون منه، وقد يكون بين هؤلاء وهؤلاء ردود ومناظرات وخصومات، تحملها أخبار المؤرخين أو تبقيا آثار المؤلفين منهم، وفي هذه الرسالة النفيسة نجد توثيقاً تاريخياً لبعض تلك الخصومات الحاصلة بين الأشاعرة المتقدمين والمنتسبين إلى الأشعرية من المتأخرين الذي خالفوا المؤسس في قضايا جوهرية، وهي خصومات ذات نبرة قوية فيما يظهر، حيث نجد وصف المخالفين لعقيدة المؤسس بالجهمية، وهو نيز له مدلوله الخطير ولا سيما على مذهب الأشاعرة^(١)، ونجد في المقابل وصف المثبتين لعقائد الإبانة بالحشوية، التي يقصد بها الرمي بالتجسيم والتشبيه. وذكر ذلك ابن درباس بكل وضوح في مقدمة الرسالة وخاتمتها وفي ثناها نقلاً عن غيره، قد وصف -كما ذكرنا- المخالفين بالجهمية وبالمنتسبين للأشعري زورا، كما أنه اعتبرهم طاعنين في الإمام الأشعري مفترين على مذهبه.

وهذا نضُّه الدال على هذا الوضع وعلى النبز المتبادل وحدة الخصومة حيث قال: "ولقد عرضها بعض أصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراءً إلى أبي الحسن الأشعري ببيت المقدس، فأنكرها وجحدتها، وقال: ما سمعنا بها قط، ولا هي من تصنيفه، واجتهد آخرًا في إعمال رويته ليزيل الشبهة بفطنته، فقال بعد تحريك لحيته: لعله ألفها لما كان حشويًا، فما دريت من أي أمرية أعجب؟ أمن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء، أو من جهله بحال شيخه الذي يفترى عليه بانتمائه إليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الأمة عالمها وجاهلها؟"^(٢).

وقد أعطى ابن درباس تعليلاً لهذا الجهل بحقيقة مذهب الإمام المؤسس؛ فبيّن أنهم يعتقدون العقائد التي وجدوها في كتب من بعض المنتسبين إلى المذهب، وشدّد في العبارة حتى قال: "من ينتمي إلى أبي الحسن بمجرد دعواه"، وفي الواقع أننا نجد فيهم من هم أشاعرة

^١ / ردود الأشعري عليهم عيفة جدا حتى رماهم في موضع من الإبانة بالزندقة، انظر الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (ص: ١٢٣) تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار ، القاهرة، ط ١-١٣٩٧.

^٢ / انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٦).

فعلا، لكن اضطربوا في بعض القضايا الجوهرية بسبب كثرة الخصومة مع المعتزلة، إضافة إلى لبعده عن كتب الإمام أو غير ذلك من الأسباب، وهذا نصه المتضمن لهذا التعليل: "وقد قنع أحدهم بكتاب ألفه بعض من ينتمي إلى أبي الحسن بمجرد دعواه، وهو في الحقيقة مخالف لمقالة أبي الحسن التي رجع إليها واعتمد في تدينه عليها، قد ذهب صاحب ذلك التأليف إلى المقالة الأولى"^(١).

وقد أكد ابن درباس في بداية رسالته على أن هذه العقائد المنسوبة للإمام في هذه الكتب المخالفة لما في الإبانة؛ كلها قد رجع عنها وأنها عقائد الاعتزال: "إن كتاب الإبانة عن أصول الديانة؛ الذي ألفه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده، وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ولطفه، وكلُّ مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها، وتبرأ إلى الله سبحانه منها"^(٢).

وهذه الخصومات لم تكن في جهة واحدة من البلاد، فبعضها كان في بيت المقدس كما هو مُدوّن أعلاه، وبعضها كان في بغداد أو أصفهان بدلالة ما حكاه أحمد بن ثابت الأصفهاني^(٣)، وبعضها كان بمصر بحكم أن الغالب تأليف ابن درباس للرسالة كان بعد استقراره بمصر بدلالة نقله عن شيخه أبي الحسن علي بن المفضل، وهو إنما لقيه وأخذ عنه بمصر، وقوله: "وهي بيد شيخنا الإمام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة أبي الحسن علي بن المفضل المقدسي"^(٤) يؤكد أن تأليف الرسالة كان بمصر.

^١ / انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٦).

^٢ / انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ١).

^٣ / انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٣).

^٤ / انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٥).

المبحث الرابع : أسباب ابتعاد المتأخرين عن عقيدة المؤسس

إنَّ البحث في تطور المذاهب الأشعرية وابتعاد المنتسبين إليه عن منهج الإمام المؤسس؛ ووصول الأمر إلى درجة كبيرة من التنافر؛ يجعلنا نتساءل عن سبب هذا التطور في الفكر والتحول في الآراء، وعن سبب الاختلاف في فهم كلام الإمام ومخالفة البعض لمنهجه، وخاصة عندما نعلم أن هذا العلم وغيره من العلوم الإسلامية كانت تتلقى في تلك الأزمنة مشافهة، ومن ضرورة ذلك اتصال السند إلى صاحب المذهب أو العقيدة.

وبقليل من التأمل نجد في هذه الرسالة ذكراً لسبب مهم من أسباب الاختلاف وعامل من عوامل التطور في الفكر الأشعري ومخالفة عقيدة المؤسس؛ وهو الابتعاد عن المصادر التي ألفتها الإمام أبو الحسن الأشعري، أو المتقدمون من أصحابه؛ والاكتفاء بكتابات المتأخرين من المنتسبين إلى الأشعرية؛ وذلك في قول ابن درباس رحمه الله: "وقد قنع أحدهم بكتاب ألفه بعض من ينتمي إلى أبي الحسن بمجرد دعواه، وهو في الحقيقة مخالف لمقالة أبي الحسن التي رجع إليها واعتمد في تدينه عليها، قد ذهب صاحب ذلك التأليف إلى المقالة الأولى"^(١).

فبعض النظر عن كلمة "بمجرد دعواه" فإننا نجد المصنف يدلنا على حقيقة مهمة حول الآراء المبتوثة في مصنفات المنتسبين إلى المذاهب العقدية وكذا الفقهية، ولأن المؤلف في المواضيع التي يدخلها الرأي والتفسير والشرح مختلفة تماماً عن الكتب التي أخلصت للرواية؛ فما يثبت المصنف الأشعري في كتابه في الاعتقاد هو في الواقع فهمه للآراء المحكية عن الإمام، أو اختياره من بين ما سمع من آراء محكية عنه، والفهوم والترجيحات مختلفة كل الاختلاف عن الروايات الأمانة عن الإمام التي لا زيادة فيها ولا نقصان.

إنَّ ما هو مُدوّن في كتب الأشاعرة هي آراء فردية تتحكم فيها عوامل متعددة؛ تختلف من عالم إلى آخر؛ بل ربما تتغير هذه العوامل في حق العالم الواحد؛ فنجد له رأياً في كتاب ورأياً مخالفاً في كتاب آخر، كما نراه في مؤلفات أبي المعالي الجويني المتعددة الارشاد والشامل واللمع والرسالة النظامية، وهذه العقيدة وإن أُخذت مشافهة؛ فنحن نجد الاختلاف في بعض المسائل بين تلاميذ الشيخ الواحد.

وإذا أردنا أن نفتش عن تلك العوامل نجدها كثيرة ولعلي أبرز هنا منها ثلاثة ، أولها أن كتب الأشعري كثيرة جداً موضوعاتها مختلفة وأغراضها متنوعة، لكن أبينها في تقرير العقيدة واعتماد

^١ / انظر : رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص:٦).

النصوص في إثباتها كتاب الإبانة، وهذا الكتاب قد أخذ طائفة من أصحابه ولم يصل إلى آخرين كما نجد ذلك جليا في دؤنه ابن فورك الذي جمع مؤلفات الأشعري ذكرا؛ فلم يذكر من ضمنها الإبانة، وألف كتاب المجرد الذي حرص على حكاية أقوال الأشعري فيه ولم ينقل من الإبانة حرفا واحدا، وإذا وقفنا على هذه الحقيقة يتجلى لنا سبب الخلاف بينه وبين الباقلاني المعتمد قطعاً على كتاب الإبانة وغيره، ونحن نجد في كلام ابن درباس تعجبه من جهل الأشعري المقدسي الموصوف بأنه جهمي بكتاب الإبانة "مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء"^(١).

الثاني من العوامل أن علم الكلام مبني على الجدل والمناظرة للخصوم من المعتزلة وغيرهم، وأئمة المذهب متفاوتون في مقدار مطالعة كتب المخالفين وفي نسبة التأثير بمحتواها، ولذلك أسباب تتعلق بتكوين هذا الإمام المناظر، وهذا العامل من أبرز التحول الذي عرفه المذهب الأشعري على يد أبي المعالي الجويني، فقد كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم والفلاسفة، مما أدى به إلى موافقة أقوال المعتزلة حيناً والتوسط بين الأشعرية والمعتزلة حيناً آخر، بل إننا نجده يدافع عن أبي هاشم الجبائي ويعتذر عنه حتى فيما لم يوافق فيه من الآراء، وصدرت منه فلتات فلسفية لعله رجع عنها^(٢).

والأمر نفسه نجده عند رمز المرحلة الثالثة وهو الفخر الرازي، الذين كثر تأثره بآراء المعتزلة وخاصة أبي الحسين البصري، وميله إلى مناهج الفلاسفة بسبب دراسته لعلومهم، فرام التوفيق بين مذاهب المسلمين وآراء الفلاسفة الجهمية في الصفات كما هو ظاهر في كتبه^(٣).
والثالث من العوامل مرتبط بالأول وهو الانقطاع عن كتب المتقدمين فمهما اختلفت الفهوم، وتعددت الآراء، فإن الباحث عن الحقيقة لا يمكنه الاستغناء عما كتبه المتقدمون ولا سيما الإمام المؤسس، وهذا الانقطاع يعد معضلة من معضلات العلوم كلها؛ وليس علم الكلام خصوصاً، ولذلك نجد الإمام أبا إسحاق الشاطبي في إطار دعوته التجديدية يدعو إلى مطالعة كتب المتقدمين في الفنون بعد أخذ مفاتيح العلوم من أفواه الشيوخ، واعتبر المتقدمين أقعد بكل الفنون ولم يستثن؛ فدخل علم الكلام في كلامه مثله مثل الفقه والأصول وغيرها^(٤).

^١ / رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٦).

^٢ / انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود (١/٦١٠-٦١٥) مكتبة الرشد الرياض، ط ١-١٤١٥.

^٣ / انظر مثلاً نهاية العقول للرازي (٢/٢٣٩) والمطالب العالية للرازي (٣/٢٢٤).

^٤ / الموافقات للشاطبي (١/١٤٨) تحقيق مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١-١٤١٧، ١٩٩٧.

المبحث الخامس : أسباب انتشار العقيدة الأشعرية

من الأشياء المهمة التي نقرؤها في هذه الرسالة على وجازتها بعض أسباب انتشار الأشعرية وقبولها لدى الناس، فقد تضمنت عدة أسباب منها قريبا من عقيدة أهل الحديث والتطابق معها في أكثر فصولها، ونعنى بذلك عقيدة الأشعري في الإبانة، ومنها اصطباغ مؤلفات أصحابها بالصبغة الحديشية كما هو حال هذه الرسالة، ومنها الانتماء للإمام أحمد بن حنبل والحرص على عدم التميز عن أصحابه وأتباعه، وفيما تأتي تفصيل ذلك.

المطلب الأول: قرب عقيدة المتقدمين من عقيدة أهل الحديث

إن قرب عقيدة أبي الحسن الأشعري والمتقدمين من أصحابه أمر مشهور، ونحن نجد هذا في المسائل التي أشار إليها المصنف في هذه الرسالة والنصوص المقتبسة، حيث ذكر مسألة حقيقة القرآن ومسألة العلو والإستواء، فذكرها بالصيغ المتفق عليها التي لا ينكرها أهل الحديث ولا الفقهاء دون حوض في التفاصيل التي تثير بعض الخلاف، فقد نقل بواسطة البيهقي قول الأشعري في القرآن : "فالقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم. قال الله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ وهو متلو بالألسنة، قال الله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ ﴾ فالقرآن مكتوب في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى: ﴿ فَأَجِزْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾^(١). ولا شك أن اعتبار المكتوب والمتلو والمحفوظ والمسموع كله قرآنا حقيقة لا مجازا من نقط الاتفاق بين أهل الحديث ومتقدمي الأشاعرة وإنما يظهر الخلاف عندما يتطرق إلى الكلام النفسي الذي يثبته الأشاعرة دفعا لشبهة الحدوث التي يثيرها الجهمية والمعتزلة.

ونقل المصنف أيضا بواسطة أحمد بن ثابت الطريقي من نصوص الأشعري في إثبات العلو والاستواء قوله: "ومن دعاء أهل الإسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون: يا ساكن العرش.. ثم قال: ومن خلفهم جميعا قولهم: لا والذي احتجب بسبع سماوات"^(٢). مع التنبه أن عبارة "ساكن العرش" غلط في النقل، والصواب يا ساكن السماء كما

^{١/} انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٢) والنص مثبت في: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (١٠٠-١٠١) والاعتقاد للبيهقي (ص: ٥٢، ٥٣).

^{٢/} انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٣).

هو مثبت في الإبانة^(١)، والأشعري تمسك هنا بدليل نقلي مرده إلى الإجماع الذي يشترك العامة في علمه مع الخاصة، ومثل هذا مما تتفق عليه كلمة المحدثين ومتقدمي الأشاعرة أيضا. وهذا بغض النظر عن مسائل السمعيات ومسائل الصحابة والإمامة التي اتفق فيها أهل الحديث مع الأشاعرة اتفاقا تاما ظاهرا وباطنا.

المطلب الثاني: اصطباغ كتبهم بالصبغة الحديثية

إن من أسباب انتشار العقيدة الأشعرية تبنى عدد من المحدثين لها ودفاعهم عنها وتوليهم نشرها، كأبي ذر الهروي وأبي عمرو الداني من المالكية والبيهقي والخطيب البغدادي وابن عساكر من الشافعية، ومؤلفات هؤلاء لا تنكرها نفوس المحدثين التي ألفت الاعتماد على الإسناد والرواية، وهذه الرسالة التي بين أيدينا لا تختلف عن نهجهم وطريقتهم في طريقة كتابتها ووضعها، إذ كل خبر أو نص مثبت فيها هو منقول بالإسناد إلى قائله، حتى ما هو موجود في كتب مشهورة واسعة الانتشار كالأعتقاد لأبي بكر البيهقي وتبيين كذب المفتري لأبي القاسم ابن عساكر.

المطلب الثالث: الانتماء إلى أحمد بن حنبل والحرص على عدم التميز عن أصحابه

وهذا السبب من أهم الأسباب وقد كان الإمام المؤسس حريصا عليها، إذ دون ذلك في كتابه الإبانة، وفي غيره من الكتب، لأن الإمام أحمد صار علم أهل السنة في عصره وبعد عصره، وسار على طريقة الأشعري أبو بكر الباقلاني ناشر مذهبه الذي كان يصف نفسه بالحنبلي ويحمل كتاب الإبانة لدفع الشناعة التي أثارها عليه بعض فقهاء الشافعية في بغداد^(٢).

ومؤلف هذه الرسالة القاضي ابن درباس قد أكد على هذه القضية في أولها وآخرها، فقال في أولها: "وقد نصّ فيه على أنه ديانتته التي يدين الله سبحانه بها، وروى وأثبت ديانة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث الماضين وقول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين"^(٣)، ونقل في آخرها قول ابن عساكر: "وبينوا فضل أبي الحسن، واعرفوا إنصافه، واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه، لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير

١/ جاء في الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (ص: ١١٥): "وأجمعت الأمة على أن الله سبحانه رفع عيسى صلى الله عليه وسلم إلى السماء، ومن دعاء أهل الإسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون جميعا: يا ساكن السماء، ومن حلفهم جميعا: لا والذي احتجب بسبع سماوات".

٢/ انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢٧٠/١) تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط ٢-١٤١١ هـ، ١٩٩١ م، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (١٧-١٥/٤).

٣/ انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ١).

مفتريين، ولم تزل الحنابلة في بغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات (تعتضد) ^(١) بالأشعرية حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر بن القشيري ^(٢).

وقد كان في ضمن من نقل عنهم إثبات الرسالة أبا علي الأهوازي الذي ألف في مثالب الأشعري فانبرى ابن عساكر للرد عليه في كتابه التبيين، ولا تفسير لهذا الصنيع إلا محاولة رأب الصدع وجمع الكلمة كما صرح في آخر كلمة كتبها، حيث قال في نقد من اختار مذهب التأويل للصفات ونسبه للأشعري: "وكان خلاف ذلك أحرى به وأولى، لتستمر القاعدة وتصير الكلمة واحدة" ^(٣).

المبحث السادس : موقف ابن درباس من منكري علم الكلام

وآخر دلالة نختم بها هذه الدراسة أن ابن درباس ألف هذه الرسالة للذب عن الأشعري وكتابه الإبانة؛ وهذا الصنيع في فحواه ذبٌّ عن الأشعري المتكلم وعن كتاب في علم الكلام، لأن كتاب الإبانة ليس كتابا في تقرير العقيدة على طريقة المحدثين فحسب؛ بل هو كتاب في مجادلة الطوائف المنحرفة في جميع أبواب الدين، وقد ضمَّنه الأشعري دقائق في مذهبه يخالف فيها مذهب أهل الحديث؛ لا يفتن لها إلا بصير بالكلام ومذاهب الناس؛ ولأجل هذا أو ذاك رفضها بعض الحنابلة؛ رغم ما فيها من ثناء على أحمد بن حنبل ومذهبه.

فابن درباس إذ نصر طريقة الأشاعرة المتقدمين فهذا لا يخرجهم من دائرة المتكلمين، كيف هو قد وصف بالتعصب للأشعري حتى أنه وصل إلى حد التكفير للمخالفين كما قال المقرئ ^(٤)، ولعلنا نجد في سيرته ما يؤكد ذبه عن علم الكلام وانتصاره لأهله وموقفه المتشدد تجاه منكريه؛ وهو خير مخلصته لأخيه عثمان ابن درباس الفقيه الشافعي المعروف ^(٥) في آخر حياتهما، ولقد

^{١/} وفي النسخة التركية : (تستند) وفي الطبعة وبقية النسخ خطية (يعتقدون) والتصويب من تبين كذب المفتري .
^{٢/} رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٥) تبين كذب المفتري، لابن عساكر، ص ١٥٢ - ١٦٣ .

^{٣/} انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس (ص: ٦).

^{٤/} المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقرئ (٤/ ٥١)

^{٥/} هو عُثْمَانُ بن عَيْسَى بن درباس ضِيَاءُ الدِّين أَبُو عَمْرٍو الهذباني الماراني ثمَّ الْمُضَرِّي، تفقه بإربل على الخضر بن عقيل ثمَّ بِدِمَشْقَ على ابن أبي عصرون وسمع الحديث من أبي الجيوش عَسَاكِر بن عَلِي، من مؤلفاته الإِسْتِثْصَاءُ فِي شَرْحِ الْمُهْتَدَبِ فِي عَشْرِينَ مَجْلَدًا وصل فيه إلى الشهادات وشرح للمع في أصول الفقه قال ابن السبكي: "وَكَانَ

كان خلافهما فيما يظهر في قضية عقدية جدت ولم تكن مطروحة من قبل، وقد وثق هذه الخصومة الحافظ ابن حجر فقال: "ووقع بينه وبين أخيه الضياء عثمان شارح "المهذب"، اختلاف في العقيدة فهجره، حتى إنه لما مات لم يُصلَّ عَلَيْهِ. وامتنع من دفنه بمقبرته. وَكَانَ إِذَا ذَكَرَهُ تَلَ قوله تعالى: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) الآية. ثُمَّ يَقُولُ لَمْ يَبْقَ لَهُ الْحَقُّ أَحًا"^(١). ولم يذكر ابن حجر المسألة العقدية ولا أشار إلى طبيعتها، وأنا أفدّر أنّ المسألة لم تكن من قبيل الجزئيات والفرعيات التي يمكن تحمّل الخلاف فيها بدلالة أنه اعتبر أخاه ممن حاد الله تعالى ورسوله، وترك الصلاة عليه، ونحن نجده في آخر كلمة قالها في رسالته مع ما فيها من نبرٍ للمخالف يدعو إلى جمع الكلمة بين الأشاعرة وتجاوز الخلافات، فلا شك أن الخلاف كان في قضية منهجية كلية؛ تستدعي التكفير والهجران والعزل عن القضاء والتدريس ثم ترك الصلاة عليه.

وقد ظهر لي أن القضية مرتبطة بالموقف من علم الكلام؛ فإنّ أخاه عثمان كان على عقيدة أهل الحديث التي ورثها عن فقهاء الشافعية الذين كانوا ينهون عن الخوض في علم الكلام، ويكتفون بالدلائل الشرعية في الاعتقاد دون لجوء إلى الأدلة العقلية، وأكثر كتب الفقيه عثمان مفقودة لكنني وجدت في بعض كتب أصول الفقه معارضته للأشاعرة في قولهم إن كلام الله تعالى معنى لا يتبعض، بحجة قرآنية وهي قوله: "وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) مَعَ التَّضْرِيحِ بِاخْتِصَاصِ مُوسَى بِالْكَلامِ"^(٢).

ومن مؤلفاته المشهورة كتاب سماه "الانتصار"^(٣) مما قرّره فيه أن معرفة الله تعالى إنما تكون بالشرع لا بالعقل، وشدد على المتكلمين الموجبين للنظر والمعتبرين للمكتفي بدلائل النصوص مقلدا، وقد اقتبس منه أبو عبد الله القرطبي نصوصا تدل على إنكاره لمنهج علماء الكلام جملة وتفصيلا، منها قوله: "وقد أكثر أهل الزيغ القول على من تمسك بالكتاب والسنة أنهم مقلدون.

من أعلم الشافعية في زمانه بالفقه وأصوله، لما اختلف مع أخيه عزل عن القضاء والتدريس، فوقف عليه الأمير جمال الدين خشر بن الهكاري مدرسة أنشأها بالقصر بالقاهرة، وفوض تدريسها إليه، مات بمصر سنة اثنتين وستمئة وقد قارب التسعين سنة، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٣٣٧-٣٣٨) الوافي بالوفيات (١٩/ ٣٣١) في التكملة للمنزدي (٢/ ٩٠): "خشترين الكردي".

^١ / رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص: ٢٥٢-٢٥٣)

^٢ / التحيير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٧)، تحقيق عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١-١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

^٣ / انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٩/ ١٦-١٧).

وهذا خطأ منهم، بل هو بهم أليق وبمذاهبهم أخلق، إذ قبلوا قول ساداتهم وكبرائهم فيما خالفوا فيه كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، فكانوا داخلين فيمن ذمهم الله بقوله: (وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلُّوْنَا سَبِيلًا) (الأحزاب: ٦٧)... فبيّن تعالى أن الهدى فيما جاءت به رسله عليهم السلام. وليس قول أهل الأثر في عقائدهم: إنا وجدنا أئمتنا وآباءنا والناس على الأخذ بالكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح من الأمة، من قولهم: إنا وجدنا آباءنا وأطعنا سادتنا وكبراءنا بسبيل، لأن هؤلاء نسبوا ذلك إلى التنزيل وإلى متابعة الرسول، وأولئك نسبوا إفكهم إلى أهل الأباطيل، فازدادوا بذلك في التضليل"^(١).

وقد ظهر لي أن الأمر الذي جدّ فأوجب الخلاف بين الأخوين؛ هو إخراج هذا الكتاب الذي يُنكر فيه علم الكلام ويعتبر فيه أهله أحق بوصف التقليد من المكتفي بدلائل الكتاب والسنة، ولا شك أنّ هذا الموقف يُثير حفيظة كلّ متكلم أشعري بناء على عقيدته في وجوب النظر وإنكار التقليد، وإذا فرضنا أن عبد الملك ابن درباس كان لا يرى إكفار المخالفين بالتأويل -خلافا لما نقل المقرئزي عنه-، فإنّ مسألة إيجاب النظر مسألة أخرى منهجية كلية بنى عليها أكثر الأشعرية التكفير أو التفسيق^(٢)، وكل واحد من الرأيين كاف لتبرير تصرفات القاضي تجاه أخيه من عزل من منصب القضاء، وهجران في الحياة وترك للصلاة عليه بعد الممات، والله تعالى أعلم.

^١ / تفسير القرطبي (٢/ ٢١٣) دار الكتب المصرية القاهرة ، ط ٢-١٣٨٤، ١٩٦٤.

^٢ / انظر توثيق الأقوال مفصلة عن الأشاعرة في هذه المسألة في المنهج السديد شرح كفاية المرید للسنوسي (ص:

٤٧-٥٠) تحقيق مصطفى مرزوقي ، دار الهدى عين مليلة ، الجزائر، ط ١٩٩٤.

الخاتمة :

بعد هذه الجولة في رحاب التاريخ والعقيدة وفي ظل رسالة الذب عن الأشعري لعبد المالك ابن درباس؛ نصل إلى استخلاص النتائج التالية :

أولاً : إن مضمون هذه الرسالة يؤكد صحة نسبتها إلى القاضي أبي القاسم عبد الملك ابن درباس الأشعري، بدلائل أسماء بعض الشيوخ المروي عنهم وتواريخ لقائهم؛ كأبي محمد ابن عساكر وظفر بن أحمد بن ثابت الأصفهاني والحافظ السلفي، وأيضاً فإن الرسالة لم تكتب إلا على أرض مصر بدلالة ما نقل عن أبي الحسن بن المفضل.

ثانياً: إن النصوص المنتخبة من الإبانة والتي ورد ذكرها في الرسالة المتعلقة بمسألتي الكلام والعلو؛ تدل على انتماء أبي القاسم ابن درباس لأهل الطور الأول في الاتجاه الأشعري المتبعين لمنهج الإمام المؤسس وتلاميذه والباقلاني.

ثالثاً : في هذه الرسالة دلالة على أن التحول في المذهب الأشعري لم يتم إلا في ظل جدال وخصومة بين أنصار المنهج القديم والمنهج الجديد، اتسم بشدة اللهجة حيث نجد إضافة للخلاف التنازب بالألقاب، حيث يوصف أنصار الإبانة من خصومهم بالحشوية والمجسمة، ويوصف الرافضون لها بالجهمية المنتسبين للأشعري زورا، وفي الرسالة دلالة على أن الخصومة شملت الشام ومصر وبغداد أو أصفهان.

رابعاً : في هذه الرسالة دلالة على بعض أسباب التحول المنهجي في العقيدة الأشعرية؛ وهو الانقطاع عن كتب الإمام المؤسس والمتقدمين من أصحابه والاستغناء عنها بمؤلفات المتأخرين الذين كانت لهم اختيارات وافقوا فيها الجهمية وخالفوا الإمام مع الحفاظ على الانتساب إلى مذهب الأشعري .

خامساً: في الرسالة دلالة على بعض أسباب انتشار الأشعرية وقبولها، ففضلاً عن تبني الدولة الأيوبية لها، وجعلها واجهة تمحى بها عقائد الرافضة، فإن العقيدة المتبناه كانت قريبة جداً من عقائد أهل الحديث متفقة معها في جل الأصول والكليات، وحرص أصحابها -ومنهم ابن درباس- على عدم التمييز عن مذهب أحمد وأصحابه، واصطبغت كثير من مؤلفاتهم بما فيها هذه الرسالة بالصيغة الحديثية المعتمدة على الرواية.

سادساً : في الرسالة دلالة على موقف أبي القاسم ابن درباس من علم الكلام، وهو موقف المتبني المناصر من غير ريب، وقد وجدنا في سيرته ما يؤكد موقفه من العلم ومن منكره المخالف لأهله جملة وتفصيلاً وهو موقف لا يخلو من تشدد إذ جعله يهجر أخاه الفقيه عثمان ابن درباس في حياته ويترك الصلاة عليه بعد وفاته.

فهرس المراجع

- ١-الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ، تحقيق فوينة حسين محمود، دار الأنصار ، القاهرة، ط١-١٣٩٧ .
- ٢-الإرشاد إلى قواطع الأدلة لأبي المعالي الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي مصر، ١٣٦٩، ١٩٥٠ .
- ٣-أصول الدين للبغدادى، تحقيق أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، ط١-١٤٢٣، ٢٠٠٢ .
- ٤-الاعتقاد لليهقي، دار الكتب العلمية ، ط١-١٤٠٤ .
- ٥-الأنساب لابن السمعاني، تحقيق محمد عوامة ، مكتبة ابن تيمية القاهرة بدون .
- ٦-البعء السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه لمصطفى مغزاوي، كنوز الحكمة، الجزائر العاصمة ، ١٤٣٢ .
- ٧-تاريخ إربل لابن المستوفى، تحقيق سامي بن السيد خامس الصقار ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية ، ١٩٨٠ .
- ٨-تبيين كذب المفتري لابن عساكر، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط٣-١٤٠٤ .
- ٩-التحبير شرح التحرير للمرداوي ، تحقيق عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد ، الرياض، ط١-١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- ١٠-تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية القاهرة ، ط٢-١٣٨٤، ١٩٦٤ .
- ١١-تكملة الإكمال لابن نقطة، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، مركز إحياء التراث جامعة أم القرى مكة المكرمة، ط١-١٤٠٨ ..
- ١٣-التكملة للمنذري تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٣-١٤٠٥، ١٩٨٤
- ١٤-تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، تحقيق رتشد مكارثي، المكتبة الشرقية بيروت، ١٩٥٧ .
- ١٥-درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط٢-١٤١١ هـ ، ١٩٩١ م
- ١٦-ذيل تاريخ بغداد لابن الديبشي ، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط١-١٤٢٧ .
- ١٧-الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني، تحقيق حلمي بن محمد الرشيدى، دار البصيرة، الاسكندرية ، ط١-١٤٢٦، ٢٠٠٥ .

- ١٨-رسالة في إثبات الإستواء والفوقية لأبي محمد الجويني ، تحقيق أحمد معاذ حقي، دار طويق للنشر، الرياض، ١٤١٩.
- ١٩-رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن درباس، دائرة المعارف العثمانية ، ط٢-١٣٦٧، ١٩٤٨.
- ٢٠-رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مجلة الحكمة الصادرة بمانشستر لندن، العدد ٢٣ رجب ١٤٢٢.
- ٢١-رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط١-١٤١٨، ١٩٩٨م.
- ٢٢-سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣-١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- ٢٣-شرح المعالم لابن التلمساني، تحقيق نزار حمادي ، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط١-١٤٣١، ٢٠١٠.
- ٢٤-شرح أم البراهين للسنوسي، تحقيق مصطفى الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.
- ٢٥-شرح عقيدة ابن أبي زيد للقاضي عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١-١٤٢٣، ٢٠٠٢.
- ٢٦-ضحى الإسلام لأحمد أمين، دار الكتاب العربي-بيروت-ط١٠
- ٢٧-طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢-١٤١٣هـ
- ٢٨-العسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني، تحقيق شاكر عبد المنعم، دار البيان بغداد، ط١-١٣٩٥
- ٢٩-لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني، تحقيق فويزة حسين، عالم الكتب بيروت، ط٢-١٤٠٧، ١٩٨٧.
- ٣٠-مجموع الفتاوى لابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب.
- ٣١-مشكل الحديث لابن فورك ، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ط٢٠٠٣.
- ٣٢-المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١-١٤٠٧، ١٩٨٧.

- ٣٣- مناقب الشافعي للبيهقي ، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة.
- ٣٤- المنهج السديد شرح كفاية المرید للسنوسي، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ط ١٩٩٤
- ٣٥- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقرئزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١-١٤١٨ هـ
- ٣٦- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١-١٤١٧، ١٩٩٧.
- ٣٧- موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد الرياض ، ط ١-١٤١٥، ١٩٩٥.
- ٣٨- نشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- ٣٩- نهاية العقول في دراية الأصول للرازي، تحقيق سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط ١-١٤٣٦، ٢٠١٥.
- ٤٠- الوافي بالوفيات للصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط ١-١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
- ٤١- وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ، بدون.

سؤال الحرّية في الفكر الأشعري

د. الساسي بن محمد ضيفاوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة تونس

مدخل

نعتقد أنّ البحث في أطروحات الفكر الأشعري¹، المتعلّقة بفعل الإنسان وحرّيته يمكن أن تساعد على فهم بعض السياقات الفكرية والفلسفية والسياسية التي تجدّ في واقعنا المعاصر، خاصة ما نعيشه في لحظتنا التاريخية من تحديات علمية، ومنعطفات فكرية وسياسية حاسمة، ومنعرجات حضارية ودينية وطائفية مفصلية، هذه المقدمات قد تساعدنا على النظر في مستقبل مجتمعنا انطلاقاً من تقييم مدى واقعية الطرح الأشعري لإشكالية الحرّية، ومدى تطبيقها في العالم المعاصر في مختلف الحقول الحياتية.

ولعلّ من بين الأسباب التي حفّزتنا على النظر في هذه الإشكالية ما ظهر من جدل عنيف بين المعتزلة والجبرية والأشعرية حول مسألة الحرّية وأفعال العباد، ورغم أنّه لا ضير في ذلك بناء على أنّ هذا الجدل قد أسهم في إغناء الفكر الكلامي- وبصرف النظر عن الدوافع السياسية والفكرية التي فسّرت ظهور الموقف الأشعري وانتشاره - فإنّ هذا التصرّو قد أفضى إلى تأويلات ومواقف جديدة تناولت المسألة من أبعاد مغايرة، وهذا الأمر جعلنا نسبر أغوار هذه القضية لتنتين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

ومجال الإشكالية المركزية لهذه الدراسة هو البحث في أطروحات الفكر الأشعري حول مسألة الحرّية وأفعال العباد. ونعبّر عن هذه الإشكالية بالأسئلة التالية: ما هو مفهوم هذه الحرّية وأبرز أبعادها وخصائصها في الفكر الأشعري؟ كيف نشأت هذه المسألة، وما هي أبرز السياقات التي حفّت بها؟ وقيم تتمثّل الفروق الأساسية بين مقالة الأشعرية ومقالتي الجبرية والمعتزلة؟

وسنعمد منهاجاً متعدّداً المداخل، يجمع الأول بين التحليل والمقارنة والهدف منه رصد خصائص الحرّية الأشعرية وتمييزها، وطبيعة نسقها مقارنة بالطرح المعتزلي والجبري، والثاني تفكيكي ينطلق

¹نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ / ٨٧٣ - ٩٣٥ م) وُلد بالبصرة وأخذ مبادئ المعتزلة عن الجبائي (ت حوالي ٣٠٣ هـ) وظل على مذهب المعتزلة إلى الأربعين، ثم أعلن على رؤوس الملام أنّه تخلى عن هذا المذهب بصفة نهائية، ولا شك في أنّ موقفه هذا ناشئ عمّا كان يلاحظه من تشدد في موقف الطرفين المتقابلين - أهل النقل وأصحاب العقل - إلى حدّ التعصّب.

هذه السياقات أفضت بالرجل إلى أن يؤسس مذهبا جديدا أراد أن يتجاوز به التفكير المتعنّت من جهة، ومن جهة أخرى أن يجانب التفكير التقليدي لأهل السنّة خاصة الذين يميلون إلى تفسير النصوص تفسيراً ظاهرياً حرفياً. والذي نستشفّه أنّ الأشعرية ظهرت في مرحلة تعددت فيها الآراء والمواقف خاصة ظهور المنطق والفلسفة اليونانية والصراعات السياسية والطائفية، وقد عُرفت بنظرية الكسب، وهي النظرية الثالثة تاريخياً بعد الجبرية والمعتزلة، تهدف إلى الجمع بين موقفين لاتخاذ موقف وسط.

راجع في ذلك : Ehsan yar- shater, AS, Aria, Encyclopaedia Iranica, éd. L'université du : Michigan, 2010, Volume 2, PP, 703 -705.

مما يعلنه الطرح الأشعري في ما يتعلّق بالثالوث الفاعل: الحرّية والتكليف والمسؤولية، وأمّا الثالث فقدي هدفه النظر في بعض المآخذ من قبل بعض خصوم الأشاعرة.

ونعتمد توزيع هذا المقترح إلى ثلاثة محاور: نهتمّ في المحور الأوّل بالتعرّف على أسس مقالة الأشعرية في الحرّية وأفعال العباد ونشأة المقالة وخلفياتها، ونُعنى في المحور الثاني بتفكيك مضمون نظرية الكسب وحجج الأشاعرة، ونخصّص المحور الثالث للنظر في الفروق المفصليّة بين مقالة الأشعرية ومفالتى الجبرية والمعتزلة.

I-أسس مقالة الأشعرية في الحرّية وأفعال العباد

الحرّية هي الخلوّص من كلّ العوائق النفسية والاجتماعية والسياسية والفكرية على غرار التحرّر من ربة العبودية والأوهام والتفكير الخرافي، غير أنّ هذه الحرّية مهما كان نوعها ومآتها ومصدرها وأهدافها لا يمكن أن تكون عشوائية بل يجب أن تُفهم في سياق ارتباطها بالضرورات والبواعث والمؤثرات الداخلية والخارجية.

وبناء على هذه المقدّمات في فهم ماهية الحرّية كان الاختلاف قائماً في الفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً، وكذا الأمر في المذاهب الفقهيّة والمدارس التفسيرية والكلامية والمذهبية، فرأت الجبرية أنّ الله خالق لأفعال الإنسان المُجبر على أفعاله، وبرّروا القول بخلق الإنسان لأفعاله يُفرضي إلى القول بتعدّد الخالق، وهو ما يخالف عقيدة التوحيد، وذهبت المعتزلة إلى أنّ الله خالق لقدرة الإنسان، ممّا يفيد أنّ الإنسان خالق لأفعاله، وبرّروا القول بخلق الإنسان لأفعاله يفرضي إلى إسناد المسؤولية والثواب والعقاب إليه وهو يتفق مع العدل الإلهي، بيد أنّ الأشعرية ذهبت مذهباً آخر يخالف هذين الاتجاهين، وهو مذهب ينحو إلى التوفيق والموازنة، فإذا كان الله هو خالق أفعال البشر، فإنّ الإنسان كاسب لأفعاله، لأنّه لا يصحّ أن نقول إنّ الإنسان خالق لفعله حتى لا يُشارك الله في الخلق، ولا أن نقول إنّ غير قادر على فعله حتى يستقيم الجزاء، والذي نستخلصه وفق الرأي الأشعري أنّ الإنسان غير قادر على خلق الفعل ولكنّه قادر على كسبه، أمّا خلقه فهو من جهة الله، وبناء على ذلك نفهم أنّ انصراف قدرة الإنسان وإرادته نحو الفعل لا يعني أنّ قدرة الإنسان هي التي أوجدته، وإنّما قدرة الله، وعلاقة قدرة الإنسان بالفعل هي علاقة اقتران عادي، وفي ضوء ذلك يرى الأشعريّة أنّه إذا انصرف إرادة العبد للفعل يخلق الله فيه قدرة ظرفية مترامنة لحدوث ذلك الفعل، فأرادته للفعل هي كسبه الذي يُحاسب ويُجازى عليه.

إنّ الكسب عنوان نظرية الأشعرية في إشكالية الحرّية، وتقوم هذه النظرية على اعتبار أنّ للإنسان قدرة تمكّنه من اختيار فعله، وفي ضوء هذا الاختيار يتمّ الحساب والجزاء، وتُوصف قدرة الإنسان بأنّها قدرة حادثّة، ومعنى حدوثها أنّ الإنسان عندما يختار الفعل يُحدث الله فيه قدرة ظرفية تلازمه مدّة القيام بالفعل، فاختيار الإنسان للفعل هو كسبه، ولا يصحّ القول إنّ خالق فعله، وإنّما خالقه الله¹.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) يرى وفق هذا السياق الموصول بالفعل والاختيار والحرّية، أنّ كلّ ذلك يحصل ضمن تكامل الإرادة الإنسانية مع الأسباب التي قد تكون داخلية مثل الميول والرغبات، وقد تكون خارجية موضوعية على نحو الحتميات الطبيعية والكونية، وهذه الأسباب

١ - انظر، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرّية، زكريا إبراهيم، ط٣، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٧٢، ص١٢٩ وما بعدها.

Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, éd. Vrin-études musulmanes, Paris, 1980, As, Ari, P, 79.

الخارجية تكمل الإرادة في تحقيق الفعل، أمّا الأسباب الداخلية فهي شوق إلى توجيه الإرادة نحو اختيار الفعل، ممّا يدلّ على أنّ الأسباب الداخلية تسبق الإرادة، وأنّ الأسباب الخارجية تلحق الإرادة، وأنها تتصافر جميعاً لصدور الفعل^١، غير أنّ الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يُجانب هذا الطرح ويرى أنّ الله هو مسبّب الأسباب الكليّة الثابتة الأصلية التي لا تزول، ويتأسس في ضوئها نظام الكون مثل حركة الفلك ووضع الأرض ورفع السماء، أمّا المسببات الحادثة فهي ما ينشأ عن تلك الأسباب الكليّة من حوادث عادية يومية يشهدها الإنسان لحظة بعد لحظة^٢.

لقد تعامل الفكر الأشعري مع نظرية الكسب في ضوء نظريته إلى حرّية الإنسان، هذه الحرّية التي تنصّ على العلوّ النفسي، والإحساس بالواجب والحقّ الفردي والاجتماعي والتخلّص من عبودية التبعية والشهوة والأهواء والقهر، فهي حرّية تضمن للإنسان أن يختار فعله وأن يتحمّل مسؤولية تبعات أفعال اختياره.

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من خلال معالجتنا لمسألة الحرّية وأفعال العباد هو أنّ الأشعرية ترى أنّ القدرة على خلق الأفعال هي لله فقط فهو الذي يخلق أفعال العباد، والإنسان يتبنّى هذه الأفعال بواسطة الكسب الذي هو ضرب من اقتران قدرة الخالق بإرادة المخلوق، ممّا يدلّ على أنّ الأشعري يسعى إلى أن يوفّق بين الإيمان بقدرة الله المطلقة وتحمل الإنسان مسؤولية أعماله وتبعات أفعاله.

والذي نفق عليه أنّ الأشاعرة رفضوا فكرة التوليد أو التولد للفعل، معنى ذلك أنّهم يُفندون الرأي القائل بنسبة الفعل إلى الإنسان أو إلى غيره من الفاعلين الطبيعيين، ولم يستثنوا سوى الأفعال التي يفعلها الإنسان في نفسه مثل الرؤية والعلم والغضب^٣. ولعلّ هذا الرفض الأشعري المتمثّل في عدم إسناد الفعل إلى الإنسان يعود إلى ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب إضافة أفعال الإنسان إلى الإنسان واعتباره من ثمة فاعلا حقيقاً لها، وهو ما ردّه الأشاعرة بقوة وأبوا أن يروا فيه دليلاً كافياً على صحّة الدعوى، فعارض الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) القول ببناء على أنّ الله هو الخالق لأفعالنا وقصدنا ودواعينا جميعاً، والتارك لخلقها في حال انصرافنا عنها وإعراضنا عن القصد إلى اكتسابها^٤. فالله خالق الكلّ، والكلّ يجب أن يُضاف إليه، ذلك أنّ الأفعال مثلما بيّن الجويني (ت ٤٧٨ هـ) "دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة عن العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها، لكانوا محيطين بجملة صفاتها"^٥، وبذلك يذهب إمام الحرمين إلى أنّ أفعال العباد من خلق الله وحده مادام صاحبها غير عالم

١ - الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرّية الاختيار في الفكر والفعل، أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد، تحقيق محمّد عابد الجابري وتقديمه، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص١٢٣ - ١٢٩.

٢ - تهافت الفلاسفة، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف، القاهرة، مصر، [د.ت]، ص١٦٦ وما بعدها.

٣ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ريتز، ط٣، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، ١٩٨٠، ص٤٠٨.

٤ - المُعني في أبواب التوحيد والعدل، أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، تحقيق جماعي، ط١، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، [د.ت] ج٩، ص٢٢.

٥ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، ط١، مؤسسة الكُتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص٣٤٦.

٦ - لمع الأدلّة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة، أبو المعالي الجويني، تحقيق فوقيّة حسين محمود وتقديمها، ط٢، دار عالم الكُتب، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص١٢١.

بتفاصيلها وأسبابها وجزئياتها وأهدافها ومقاصدها، أي أن يكون الله خالفاً لأفعال الإنسان، ويكون الإنسان مكتسباً لها^١.

ولئن أقرّ الجويني أنّ القدرة الحادثة لها تأثير في العقل البشري، فإنّه لم يجعل الإنسان هو الفاعل، لأنّه هو وقدرته من فعل الله " **فقدرة العبد مخلوقة لله، والفعل المقدور بها واقع بها قطعاً لكنّه مضاف إلى الله تقديراً وخلقاً**"^٢، والذي نفهمه أنّ القدرة الحادثة تحصل عند الفعل لا قبله، فإذا عزم العبد على الفعل وتوجّه إليه أوجد الله فيه استطاعة تقترن بالفعل الذي عزم عليه خيراً أو شراً ويخلق الله الفعل الذي أَرادَه العبد، ممّا يدلّ على أنّ الفعل واقع بقدرة الله قضاءً وقدرًا، ووقع بقدرة الإنسان اختياراً وتنفيذاً.

ونظراً إلى استحالة الإحاطة بمضامين مقالة الأشعرية في الكسب والحرية وأفعال العباد والجبر والاختيار إحاطة وافية وموضوعية في مثل هذا العمل المحدود، اخترنا أن نتساءل عن أهمّ الشروط التي اشترطها الأشاعرة في الفعل، هذه الشروط التي خوّلت لهم إضافته إلى الله وحده، ويمكن ردّ هذا هذه الشروط إلى ثلاثة: القدرة والإرادة والعلم.

أولاً القدرة، اشترط الأشاعرة في الفعل القدرة واعتبروا ذلك بديهيًا، لأنّ غير القادر لا يصحّ منه الفعل، وفي ضوء هذا المعطى، لا يمكن أن يكون قادراً إلاّ الله، باعتبار أنّ الإنسان لا يمكن أن يتّسم بهذه الخصلة بصفة دائمة^٣.

ثانياً الإرادة، وقد اشترطوا في الفعل الإرادة، ذلك أنّ إرادة الله تعني الكون، وأقرّ الأشاعرة بأنّ إرادة الله " **متعلّقة بكلّ مراد على الوجه الذي علم أنّه يكون المراد**"^٤، وبناء على ذلك نفهم أنّه لا يحدث في " **العالم شيء لا يُريده الله، ولا ينتفي ما يُريده الله**"^٥.

ثالثاً العلم، اشترط الأشاعرة في الفعل العلم به، وعدّوا الإرادة الإلهية تابعة له، وهذا يعني أنّ لعلم الله دوراً مؤثراً في وجود المعلوم أو عدم وجوده، وهو ما رفضه المعتزلة لأنّه يُفضي إلى الجبر، وفي ضوء هذه المقدمات نستخلص أنّ الفعل البشري في علاقته بالحرية لا يمكن أن نفسره إلاّ بناء على قدرة الله وعلمه وإرادته، ممّا يفيد أنّ كلّ فعل هو إحداث من جهة الله، وهو من وجهة نظر أشعرية ضرب من الخلق، وهذا يُفضي إلى قاعدة جوهرية تتمثل في أنّ لحظة الخلق مستمرة.

إنّ الكسب الأشعري يتملّ إحالة على فلسفة عقديّة مخصوصة تنهض على ما عدّه الأشعري فعلاً وما تناسل عنه من مفردات أخرى على غرار: خلق، وفعل، وأحدث، وأبدع، وأنشأ، واخترع، وذراً، وبراً، وابتدع، وفطر، فهي كلّها مترادفات تنفيذ الفعل، نصّ الله بها على الحقيقة واعتبر إجراءاتها على غيره توسّعاً، فالحوادث كلّها أفعال الله اخترعها بمشيئته وتديبره وتقديره على الوجه الذي اختاره

١ - **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، أبو المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ١٩٩٢، ص٣٥ وما بعدها.

٢ - نفسه، ص، ص ٣٤-٣٥.

٣ - **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، محمد بوهلال، ط١، دار محمد علي للنشر، تونس، ٢٠٠٣، ص٥٤٥.

٤ - **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص، ٥٥.

٥ - **أصول الدين**، أبو المنصور عبد القاهر البغدادي، ط١، دار الفنون التركية، مطبعة الدولة، تركيا، ١٩٢٨، ص١٠٢.

وانظر كذلك، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص٣٠٩. **والغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص٥٤٥ وما بعدها.

وعلمه^١، لكن هذا التصور يقود صاحبه إلى الجبر المحض، وهو لا يكاد يخالف في شيء ما ذهب إليه جهنم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) رأس المجبرة^٢، لذلك ومن أجل التخلص من هذا المأزق، وتحقيق بعض الانسجام بين مكوّنات المسألة المتعلقة بفعل الإنسان وحرّيته، أقحم الأشعري في طرحه مقالة تكميلية اعترف فيها للإنسان بحظّ من الفعل سمّاها مقالة الكسب^٣، أي كلّ ما يمكن أن يقع ووقع وسيقع بقدرة محدثة، وقد شبهه الأشعري بالحركة، فإنّ الله يخلق الحركة والمخلوق يتحرّك بها، فيتّصف الله لأجل ذلك بوصف الخلق، ويتّصف المخلوق بوصف التحرك^٤.

لقد تمكّن أبو الحسن الأشعري من إيجاد نظرية حاول أن يوفّق فيها بين العقل والنقل وبين إرادة الله المطلقة وإرادة الإنسان النسبية، وبين الجبر والاختيار في فعل الإنسان ومجالات حرّياته، وأن يحدّد ميدان كلّ واحد منهما، وقد كانت هذه النظرية - رغم أنّها محدودة لا تحلّ كلّ المشاكل والقضايا ولا تخلو من نقائص- مصدر تيار إسلامي جديد يُعرف باسم الأشعرية، ونظرا إلى طرحه المتقدّم، فقد لاقى هذا التيار نجاحا كبيرا خلال تاريخ الفكر العربي الإسلامي، رغم ما كان له من خصوم على نحو الجبرية والمعتزلة يتربّصون به ويترصدون عثراته، بيد أنّه ورغم كلّ هذه الإكراهات، فإنّ الأشعرية حقّقت رصيда معرفيا وعقديا ومنهجيا في حرّية الإنسان وأفعاله تمثّل بالخصوص في النظرة الواقعية لأفعال العباد، وفي التعامل الجدّي والموضوعي مع حرّية الإنسان واختياراته في بعدها الفردي الذي يتبدّى في الخلوص والانعقاد من كلّ ما يكبل الإرادة، وفي بعدها الجماعي الذي يتجلّى في خلوص المجتمع وانعناقه من كلّ ما يعطل نهضته ورفّيته، وهكذا يصرّ الفكر الأشعري على أن يؤسس خطأ خاصا به وأفقا بحثيا يُحيل على أنّ الحرّية هي استثمار الكون وتمتّين علاقة الإنسان بالطبيعة، وتأسيس ما به يتحقّق التمدّن الاجتماعي والتقدّم السياسي والروحي والقيمي، بذلك تكون الحرّية حقّا ممارسة تدلّ على قدرة الإنسان على السعي ليكون مبدعا وتمميّزا بما انفرد به من خاصية الكسب والإرادة والاختيار.

إنّ الحرّية وفق المقالة الأشعرية، تكريم للإنسان باعتباره خليفة الله في هذا الكون، وهذا الاستخلاف يؤدي إلى تمكين الإنسان من مختلف الحرّيات، على نحو الحرّية المدنية التي تكفل للمواطن كلّ حقوق المواطنة، والحرّية الدينية التي تكفل للمخالفين لنا في العقيدة ممارسة نشاطهم الديني، إذ جاء في سورة البقرة " لا إكراه في الدين "°، وكذا الأمر بالنسبة إلى الحرّية الفكرية بمختلف حقولها مثل حرية التعبير وإبداء الرأي وتأسيس فضاء للاختلاف والحوار والجدل، لأنّ الاختلاف ليس هو الخلاف بالضرورة، بل قد يكون دافعا ومحركا يُنمي الثقافة ويطوّرها، يضاف إلى ذلك الحرّية السياسية التي تتمثّل في حرية النشاط السياسي والتنظّم والاعتراف بالرأي المخالف.

١ - مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمّد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، ط١، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص، ص ٧٦ - ٩١.

٢ - أبو محرز جهنم بن صفوان الراسبي، عاش فترة من حياته في سمرقند فنُسب إليها، وهو رأس مدرسة فكرية تقول بنفي الصفات الإلهية والجبر. راجع في ذلك: جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، خالد العلي، ط١، المكتبة الأهلية، بغداد، العراق، ١٩٦٥، ص ٦٠ وما بعدها.

٣ - انظر، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٧٩. الغيب والشهادة في فكر الغزالي، ص ٥٥٠.

٤ - انظر، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص، ص ٩١ - ٩٢.

٥ - البقرة ٢/٢٥٦.

إنّ هذه الحرّيات لا تستقيم ولا تكون لها جدوى إذا لم يتحرّر الإنسان من الخرافة والشعوذة، لذلك نرى البعض يستنجد بالمشعوذين والعرافين وقرّاء الكفّ، ولا قيمة لها إذا لم تُبعد صاحبها عن الظنّ والريبة والشكّ والارتباك المعرفي، وذلك لا يكون إلاّ بالاعتماد على مناهج علمية دقيقة في تفسير الظواهر الاجتماعية، لعلّه بذلك يتفادى التقليد في اللباس، ونمط الاحتفالات، وطرائق العيش اليومي الرتيبة، وعادات الاستهلاك الفاحش، والاكتفاء بالتقليد دون العمل على الانخراط في منظومة الإنتاج والإبداع والإضافة، وتبني النمطي والساند والجاهز، ونحو ذلك من ضروب الثقافة القشرية والظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي يتعامل معها المسلم كقوالب جاهزة.

تهض الحرّية وفق الرؤية الأشعرية على تحرير المبادرة وحرّية النظر والتفكير والمقايسة والموازنة بين الأمور، وهي حرّية في الحقيقة غير جاهزة، بل هي كدح متواصل من أجل تحصيلها وتحرير الإرادة الإنسانية، وهي نابعة من الذات فلا يصنعها الآخرون، بل نحن من يصنعها ويتحمّل تبعاتها، وإذا التزم الإنسان بهذه الخصوصيات الموصولة بالحرّية وفهمها وتحمل مسؤوليته التاريخية والحضارية والدينية كاملة، فإنّ ذلك سينعكس على بناء المجتمع العربي الإسلامي وتقدّمه، فكّلما فهم الإنسان حرّيته، كان سيّد نفسه يوطّن ذاته على قيم العدل والتمدّن والديمقراطية وحبّ الناس والتسلّح بكلّ مجالات المعرفة الإنسانية، وكلّما جانب الإنسان الفهم المقاصدي الواعي لحرّيته، كان مأمورا مملوكا، مستهلكا عالة على غيره، ينمو فيه الاستعباد والظلم والتخلّف اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا ودينيا.

ولم يكن من الصدفة ما تميّزت به الأشعرية من صفات وخصال ومقومات فكرية وحضارية ودينية، بل كان نتاج عوامل متعدّدة حفّت بهذا الفكر فأفرزت عددا من المبادئ والقيم والنظريات، ولعلّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق: ما هي أبرز العوامل التي حفّت بهذا التيار وأنشأت مقالته؟

II- نشأة المقالة وخلفياتها

إنّ الناظر في العوامل التي حفّت بتشكيل مقالة الأشعرية وتأطيرها وانتشارها في العالم العربي والإسلامي على مدى هذه القرون، يمكن أن يقف على عدّة أسباب أسهمت في التأسيس وانخرطت في التأسيس يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة عوامل: أوّلها طبيعة النصّ القرآني، وثانيها السياقات السياسية التي أفرزت هذا التيار الأشعري، وثالثها العوامل الحضارية الموصولة بهذه الفرقة، وبناء على ذلك يمكن اختزال أسباب نشأة البحث في فعل الإنسان وحرّيته في هذه العوامل الثلاثة التي تعتبر من أبرز السياقات التي صاحبت هذا المبحث الموصول بالجبر والاختيار في الفكر الأشعري.

1- طبيعة النصّ القرآني

يبدو أنّ الإشكال الذي صاحب النصّ القرآني وحيّا وتدوينا وفهما، يتمثّل في كونه نصّا منفتحا على عديد الفهوم والقراءات والتأويلات والمقاصد الموصولة بالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والخاص والعام والمُحكّم والمُتشابه والحقيقة والمجاز والظاهر والباطن والمعنى والمعنى والمُقيّد والمُطلق والمُفصل والمُجمل، كلّ ذلك ونحوه كان من الأسباب الجوهرية التي انخرطت في نشأة الفرق

والاختلاف حول عديد القضايا العقديّة والكلامية والفقهية والتفسيرية، هذا الأمر طبع بعض مقالات الفرق الكلامية بالعلو في التفسير والمبالغة في التنظير في مسألة حرّية الإنسان وأفعال العباد وما صاحب ذلك من تأويلات لجأت إليها بعض الفرق لخدمة أغراضها، وفي ظلّ هذه السياقات ظهرت الأشعرية كفرقة تريد أن تضع الأمور في نصابها دفاعاً عن جوهر الدين، فسعت إلى أن تجمع بين الأدلّة النقلية، وإزالة التعارض الظاهر بينها، على غرار الجمع بين قوله " **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ** "، وقوله " **لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** "،^٢ غير أنّ البعض من الفرق قرأ تعارض الأدلّة النقلية والعقلية في الإقرار بقدرة الإنسان على الفعل أو عدمه، بمنهج يخالف ما ذهب إليه الأشعرية من توازن وتوفيق بين هذه النصوص، والملاحظ أنّ التعارض في الأدلّة لا يعود في الحقيقة إلى النصّ المؤسس فحسب، بل قد يتجاوز ذلك إلى تعدّد الفهوم في طرائق تعاملها وكيفية تفاعلها مع مضامين النصّ القرآني وإدراك مقاصده، وما يبدو تعارضاً، ليس في الحقيقة كذلك، فقد يكون هذا التعارض كلياً، أي ما لا يمكن الجمع بين حدّيه، وقد يكون جزئياً، أي تتناقض في بعض الجوانب والتقاء في جوانب أخرى، وقد فهمت هذه المعاني القرآنية بناء على أنّ البعض منها ينفي القدرة عن الإنسان في الفعل واختياره في التصرف وفق قوله تعالى " **مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ** "،^٣ إلا أننا نجد ما يتضارب مع هذا الشاهد ويتناقض مع مقاصده، إذ ينسب الفعل والإرادة والاختيار وتحمل المسؤولية كاملة للإنسان في قوله " **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** "،^٤ ومثلاً كانت بعض النصوص تفيد في ظاهرها الاختيار، وردت أخرى تحتل الأمرين معاً على نحو قوله " **وَلِلَّهِ خَلْقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** "،^٥.

لقد تبيّنا من خلال هذه القراءات المتباينة للنصّ القرآني تناقضاً في المواقف إلى حدّ الصراع بين القائل إنّ الإنسان عاجز مسير مسلوب الإرادة والاختيار، مثله مثل بقية الموجودات، وبين من يذهب إلى أنّ الإنسان حرّ حرّية مطلقة خالق لأفعاله متحكّم في مصيره، صانع لمستقبله، يتحمّل مسؤوليته كاملة. وبين هذين الموقفين المتطرّفين، ينتزّل الفكر الأشعري كحلّ بديل ينحو إلى التوفيق بين الأدلّة، ويسعى إلى تقديم المعقول على المنقول عند التعارض، ممّا يُحيل على ضرب من المزوجة بين النقل والعقل تحقيقاً لامتناد التشريع الإسلامي بغرض التفاعل مع متطلّبات الحداثة ومراعاة واقع الإنسان.^٦

٢- الخلفية السياسية

نعتمد أنّ ما وقع من صراعات سياسية وطائفية وفرقية كان لها الأثر البالغ في النزاعات الكلامية والقلقل المذهبية والاضطرابات العقديّة، فمقتل عثمان بن عفّان (ت ٣٥ هـ) كان سبباً من الأسباب التي دفعت بعض المحتجّين من قتلته إلى القول بالجبر وقالوا قتله الله، فتصدّى بعض العلماء لمناقشتهم وبهذا الجدل تعمّقت المسألة العقديّة والكلامية والمذهبية، يضاف إلى ذلك التسلّط الأموي، فقد تولى بنو أمية الحكم بالحيلة والتسلط والقهر وجعلوا الخلافة حكراً على الأسرة الأموية، ممّا أفضى إلى ارتكاب

١ - الأنعام / ٦ / ١٣٧.

٢ - البقرة / ٢ / ٢٨٦.

٣ - الحديد / ٥٧ / ٢٢.

٤ - البقرة / ٢ / ٢٨٦.

٥ - الصافات / ٣٧ / ٩٦.

٦ - لمزيد التوسّع، انظر، Richard.J.McCarthy, **The Theology of AL- Ashari**, éd. Imprimerie Catholique, Bierut, 1953.

عديد المضالم والانتهاكات بمختلف أشكالها، وكانوا يبزرون تسلطهم وظلمهم هذا بالقدر، لذلك كانت الجبرية كفرقة كلامية أقرب الفرق إليهم لأنها كانت تشكّل غطاء أيديولوجيا يشرّع ممارستهم وتسلطهم.

هذه السياقات أفرزت معارضة سياسية مناهضة للجبرية تبنت عقيدة الحرّية ونفت الجبر مثل القدرية والمعتزلة، وهي من خلال موقفها هذا تحمّل الأسرة الأموية مسؤولية تسلطها واستبدادها، وقد تبلور هذا الموقف بصورة جلية في ظلّ الدولة العباسية التي تبنت المذهب الاعتزالي إلى حدّ التعسف بهدف الردّ على التيار الجبري الذي تبنته الدولة الأموية في مرحلة مخصوصة ووفق سياقات سياسية معيّنة، كلّ هذا أفضى إلى شعور الحكّام بكره العامة ونفورهم من كلّ من ينتسب إلى التيار الجبري والتيار الاعتزالي اللذين سبّبا لهم الفتن والقلقل والتطاحن والصراعات المذهبية، وبناء على ذلك أصبح ضروريا إزاحة المذهبين الجبري والاعتزالي من قبيل الرعيّة والسلطة الحاكمة واتخاذ المذهب الأشعري بديلا لاجتماع الأمة عليه رعيّة وسلطة وتأمين استمرار الولاء للدولة.

إنّ ما يمكن أن نستخلصه من الملاحظات السابقة هو أنّ الأمويين روجوا للجبرية واستفادوا منها إذ حاولوا من خلالها إثبات سلطانهم، فالقول بالجبر يعني أنّ بني أمية وصلوا إلى السلطة قضاءً وقدرًا وبذلك يتحوّل كلّ معارض لسلطتهم معارضا لإرادة الله، فكانت الجبرية بهذه المواقف السياسية والدينية ذراعا للدولة الأموية تروّج لمقولاتها وتلطّف ظلمها وتعسّفها وتضفي شرعية على أداؤها، وفي مقابل ذلك ترعرت المعتزلة في ظلّ دولة بني العباس واستمالت بعض حكّامها، فروجوا بذلك مقالاتهم وعملوا على ترسيخها بين الناس.

وترتبيا على ذلك يمكن أن نفهم أنّ الناس شعروا في هذه المرحلة التاريخية أنّهم واقعون تحت تأثير ثنائية مذهبية اقترنت بنزعات كلامية ولبس في الاعتقاد وشبهات في الإيمان، وعندما تحدّد النقائص وتتنامى المشاكل يبحث الناس عن حلّ ثالث، فكانت بذلك دعوة أبي الحسن الأشعري التي خرجت من الرحم الاعتزالي والتي حاول صاحبها أن تكون عقيدة وسطا يتوجّه من خلالها إلى لمّ شمل المسلمين، ممّا يدلّ على أنّ الأشعرية لم تظهر صدفة وإنما كانت نتاجا لمؤثرات ثقافية وعقدية وسياسية ممنهجة.

٣- العوامل الحضارية

إنّ اتساع رقعة البلاد الإسلامية وظهور طبقة الموالي^١، أسهم بشكل كبير في تلاقح الأفكار وإثارة مسائل وقضايا وإشكاليات وافدة لا عهد للمسلمين بها، هذا دون أن ننسى تأثير حركة الترجمة، ذلك أنّ ترجمة الفلسفة اليونانية قد زادت من حدّة المسألة وتعقيدها لاسيّما أنّ بعض الفرق تسلّحت بالمنطق اليوناني بُغية إفحام خصومها، كلّ هذا أفضى بصورة واضحة إلى اشتغال الناس بالفلسفة اليونانية والثقافات الدخيلة، فأولوا النصوص الدينية تأويلا يخدم أغراضهم ورؤاهم ويحقّق مصالحهم، هذه السياقات كانت محرّكا للأشعرية من أجل الدفاع عن جوهر العقيدة الإسلامية والتمسك بأصولها، وإنّ هذه العوامل المتباينة والمتشابكة كانت من بين الأسباب التي أحاطت بالفرق الإسلامية ومختلف التيارات العقدية والمذهبية والكلامية وهذا سيفضي بالضرورة إلى فروق أساسية في الأطروحات بين مختلف المقالات الكلامية، وهو ما سنعمل على دراسته لاحقا.

^١ - المسلمون من غير العرب.

III- الفروق الأساسية بين مقالة الأشعرية ومقالتى الجبرية والمعتزلة

سنعمل من خلال هذا الجدول على تبيين أبرز المذاهب وما اتسمت به من مواصفات ومقولات وما حشدته من أدلة نقلية وعقلية، وسنتقصر على مقالات الجبرية والمعتزلة والأشعرية والسعي إلى الوقوف على المؤلف والمختلف بين هذه المذاهب.

ب	المقالة	الأدلة	الله	الإنسان
ب	تنفي الحرّية الإنسانية وتقصي عن الإنسان كلّ ك شكل من أشكال الفعل والإرادة والاختيار.	<p><u>النقلية:</u> "اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" الصفات ٣٧/ ٩٦. "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" القمر ٥٤/ ٤٩. " وَمَا تَشَاوَرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" الإنسان ٧٦ / ٣٠.</p> <p><u>العقلية:</u> القول بخلق الإنسان لأفعاله يفضي إلى إقصاء إرادة الإلهية عن مجال الفعل الإنساني.</p>	خالق للفعل والإرادة والاختيار	- مفعول به وينسب إليه الفعل مجازاً. - مجرد أداة تنفيذ لإرادة الله وهذا يجانب مبدأ الاستخلاف والعدل الإلهي.
ل	أثبتت للإنسان الاستطاعة والقدرة والحرّية والاختيار، لأنّ العدل الإلهي يفترض ذلك.	<p><u>النقلية:</u> " مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاقُوتٍ" الملك ٦٧ / ٣ بالرغم من أنّ الشاهد ينتزل في خلق السماوات</p>	عالم بأفعال العباد غير	قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها.

	والأرض واتقان صنعهما وبيان ما يتصل بهما من سنن كونية.	خالق لها.	
	العقلية: القول بخلق الإنسان لأفعاله يحمله المسؤولية والثواب والعقاب وهذا ينسجم مع العدل الإلهي.		
كاسب للفعل غير خالق له.	النقلية: " قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ " الرعد ١٦/١٣ " وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ " الصافات ٩٦ / ٣٧.	خالق للفعل غير كاسب له.	سعى الأشاعرة إلى التوفيق بين مقالتي الجبرية والمعتزلة، فقالوا بنظرية الكسب، أي أنّ الفعل ينهض على: أولاً، ايجاد للفعل بمجرد تعلق إرادة الإنسان به ويكون من جهة الله ويُسمى خلقا . ثانياً، قدرة الإنسان وإرادته نحو الفعل وتكون من جهة الإنسان وتُسمى كسباً .
	العقلية: -لا يجوز القول إنّ الإنسان خالق لفعله حتى لا يُشارك الله في الخلق. -لا يجوز القول إنّ الإنسان غير قادر على فعله حتى يستقيم الجزاء وإلاّ أصبح الله ظالماً وهذا يتعارض مع عدله.		

من خلال تتبعنا لهذا الجدول نستشفّ على الأقلّ أربع نقاط مهمّة سنعمل على دراستها تباعاً.

١- يبدو أنّ الإنسان بتشوّقه إلى الحرّية وتوقه إلى الانعتاق وميله إلى الإبداع وتطلّعه إلى الإضافة يغدو مع التصوّر الجبري كأننا منفعلًا منهزما سلبيا، كلّ أفعاله اضطرارية خلقها الله، لا يقدر على شيء ولا يختار ولا يفعل ولا يخلق، فهو منفعل غير فاعل، يُنسب إليه الفعل مجازا. ولئن نزهت الجبرية الله عن الشرك فإنّها حملته كلّ ما يمكن أن يصدر عن الإنسان من إفساد وإهلاك، وهو ما يتعارض مع ما وصف الله به نفسه من حكمة وعدل في قوله " وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ "١. إنّ هذه المقدمات تُحيل على أنّ الفكر الجبري تعامل مع النصّ القرآني تعاملًا حرفيا وسطحيا ينهض على المعنى الظاهر للنصوص، كلّ ذلك خدمة لأغراضهم الخاصة وإرضاء للمؤسسة السياسية الحاكمة عصرئذ.

٢- حملت المعتزلة الإنسان مسؤولية أعماله، وفي هذا حتّى على السعي إلى البناء والفعل والقطع مع كلّ مظاهر الخنوع واليأس والاستقالة، ممّا يفيد أنّ الإنسان فاعل غير منفعل في فعله، وخالق لفعله بقدرته ومشيبته، مستقلّ عن مشيئة الله، يتمنّع بحرية مطلقة مع تحمّل تبعات أفعاله، هذا يفضي إلى فكرة رئيسة تتمثّل في أنّ الإنسان مخيّر تخييرا مطلقا، يقدر ويفعل ويخلق فعله الذي أراد.

والحقّ أنّ القول بخلق الإنسان لأفعاله يترتّب عليه تحديد قدرة الله وتقييدها وإجباره على فعل الأصلح وعلى الوعد والوعيد والمبالغة في قياس الغائب على الشاهد، أي أنّ المعتزلة قاست الله على الإنسان، ممّا يفيد أنّهم يُحكّمون العقل في النصّ بتأويل ما لا يوافق مذهبهم إلى درجة التعسّف على النصوص القرآنية، والتجني على مضامينها، وليّ رقاب معانيها، إمّا لعدم فهم مقاصدها وسياقاتها، وإمّا خدمة لمذهبهم وأغراضهم، وإمّا تنفيذًا لإرادة الحاكم، وإمّا تساوقا وانسجاما مع أصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.٢

٣- أضفى الموقف الأشعري مسحة عقديّة وكلامية جديدة تناولت مسألة فعل الإنسان وحرّيته من أبعاد مُغايرة تنهض على نزعة توفيقية في الفكر الأشعري أسهمت في تنشيط الفكر الكلامي وإغناؤه بقطع النظر عن الدوافع السياسية والفكرية التي أفرزت الموقف الأشعري. ورأت الأشعرية أنّ الإنسان فاعل منفعل في آن، فاعل لأفعاله حقيقة غير خالق لها، بل مكتسب لها بقدرته ومشيبته، لكن بإذن الله ووفق مشيبته، معنى ذلك أنّ فعل العبد يُسند إليه حقيقة، يخلقه الله ويفعله الإنسان، فهو فعل بقدرة الإنسان ومشيبته في ضوء قدرة الله ومشيبته. هذا يفضي وفق الفكر الأشعري إلى حرّية نسبية مع تحمّل المسؤولية، باعتبار أنّ الإنسان كائن حرّ ومكلف ومسؤول، لأنّ الله لا يمكن أن يكلف إنسانا ويجعله خليفته في الكون ويسلبه حرّيته، فهذا يعتبر ظلما يتنافى وعدل الله ورحمته وحكمته.

وجدير بالاهتمام أن نشير في هذا السياق من طرح المسألة إلى أنّ الأشاعرة يتمسكون بالنصّ القرآني والسنيّ، ويرون أنّ الحقّ يكمن في التوسّط بين الجبرية والمعتزلة دون إفراط ولا تفريط، فلا هم بالنصّية الصرفة، ولا هم من المتطرفين في تحكيم العقل إلى حدّ الصرامة، ولا هم مشوّهة، بل يسعون إلى التوفيق بين النقل والعقل، لذلك قالوا إنّ أفعال الإنسان منها الاختياري ومنها الاضطراري وكلّها من خلق الله، فالإنسان يمارس حرّيته ويكسب أفعاله التي خلقها الله دون أن يكون مجبورا فيها، معنى ذلك أنّ له قدرة ومشيبته بهما يقع الفعل وعليهما سيحاسب ولأجلهما تنسب الأعمال إلى العبد وتصير من كسبه، لا تخرج عن مشيئة الله وقدرته مصداقا لقوله " لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا

١- فصلت ٤١ / ٤٦.

٢- انظر، شرح الأصول الخمسة، أبو الحسن عبد الجبار، تحقيق عبدالكريم عثمان وتقديمه، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ١٩٩٦، ص١٤٩٦ وما بعدها.

تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^١، وصفوة القول إنّ الإنسان مخير في ما يُحاسب عليه، يقدر ويختار ويفعل ولا يخلق شيئاً، بيد أنّ قدرته ومشيبته محكومتان بمشيئة الله وقدرته، يُفهم كلّ ذلك في مدار مرجعية نصية شاملة ومتوازنة يخدمها العقل.

٤- وفق ما ورد في الجدول من مضامين تُحيل على الفروق بين الجبرية والمعتزلة والأشعرية يمكن أن نستخلص أنّ الفكر الأشعري يتسم بثلاث سمات أساسية أولها العقلانية وثانيها كونية الإنسان وثالثها الواقعية^٢.

أولاً، انتهينا إلى أنّ الفكر الأشعري ينهض على العقلانية الموضوعية الراشدة التي تبدو في احترام الإنسان كقيمة مركزية في الكون، خاصة إذا وُفق في توظيف عقله باعتباره مناط التكليف وتحمل المسؤولية، لذلك رأت الأشعرية أنّ العقل مهمّ في كلّ شيء فالنصّ المؤسس يدور في مدار العقل، والاعتقاد لا قيمة له دون مستندات عقلية، وفعل الإنسان يتأسس في ضوء الخلق من الله والكسب من العقل البشري الذي يتولى التدبّر والتفكير وتقليب الأمور بغية فهمها ووعيتها، وبذلك يتحمّل مسؤوليته كاملة ومسؤولية اختياراته وتبعات أفعاله، ولا غرور في ذلك باعتبار أنّ النصّ القرآني احتفى بالعقل وحثّ عليه بعدة أساليب مختلفة بلغت في مادة (ع.ق.ل) ثمانية وخمسين موطناً، وفي مادة (ف.ك.ر) سبعة عشر موطناً، وفي مادة الألباب (ل.ب.ب) ستة عشر موطناً، يضاف إلى ذلك مواد أخرى مثل النظر والتدبّر والاعتبار والإدراك ونحوها من المفردات التي تشي بالعقل ودوره في بناء المعرفة وتحمل المسؤولية والاستخلاف في الوجود^٣.

إنّ هذه الخلفية المنهجية الأشعرية توضح لنا بجلاء أنّ العقل سند الحقيقة الدينية وبرهانها وهو مناط التكليف وسبيل الإيمان الصحيح وطريق إلى المعرفة، مما حدا بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إلى أن يقول **"ولو عدم العقل لارتفع التدين"**^٤، ولعلّ تفسير المزوجة بين النقل والعقل عند الأشاعرة يعود إلى التعامل مع إشكاليّتي الحُسن والفُبح باعتبارهما أمرين اعتباريين، وبناء على ذلك فإنّ العقل لا يقتضي تحسبنا ولا تقبّحنا، والحُسن ما حسنه الشرع، والفُبح ما قبّحه الشرع، وهكذا تراهن الأشعرية على النقل في وثوقه وقطعية نصوصه، وعلى العقل في أركى تجلّياته، وهذا يفضي إلى أنّ العقل سند النقل، والنقل نصير العقل، وهو ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في قوله **"لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"**^٥.

والذي نستشقه من هذا الشاهد أنّ ذمّ العقل يترتّب عليه ذمّ الشرع، لأنّ الشرع لا يُدرك إلاّ بالعقل، والعقل يضلّ من دون الشرع، والشرع يتجلى عن طريق العقل، وقد ذهب أبو حامد الغزالي إلى حدّ أنّ

١ - التكوير ٢٨ / ٨١ - ٢٩.

٢ - لمزيد التوسع، انظر، Michel Allard, **Le problème des attributs divins dans la doctrine d, aL-as, ari et de ses premiers disciples**, éd. Institut de lettres orientales, Beyrouth, 1965, Vol.28, P, 450.

٣ - راجع في ذلك : **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، محمّد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، [د.ت] ص، ص ٤٦٨ - ٥٢٥ - ٦٤٤.

٤ - **الموافقات**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن، ط١، دار ابن عقّان للنشر والتوزيع، السعودية، ١٩٩٧، ج٢، ص ٣٢.

٥ - **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد محمّد الغزالي، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، ط١، المطبعة الأدبية، القاهرة، مصر، [د.ت] ص ٢.

" **الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان**"^١، أي أنّ العقل في قدرته ونظامه لا يتعارض مع الشرع، فكأنّ الشرع هو عقل الإنسان وفطرته، والشرع وأفد يتواعم مع العقل، وبناء على ذلك فإنّ المشكاة واحدة والمصدر واحد فلا تعارض بينهما، والملاحظ أنّ دائرة العقل قد اتسعت عند الأشاعرة المتأخرين على غرار الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) والجويني (ت ٤٧٨هـ) والفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ) رغم وقوفهم على سلطة النصّ، فإنّهم سعوا إلى ضرورة تفاعل العقل مع النصّ والواقع، والاستناد إلى الإنتاج المعرفي المتجدّد، وإقرارهم بنسبية الفهوم في قراءة النصّ.

ثانياً، كونية الإنسان، لقد تعامل الفكر الأشعري مع الإنسان باعتباره كائناً يتشكّل من تركيبية مزجية تتكوّن من نزوع إلى الفردية والجماعية، ومن صراع بين الأنا والآخر، وبين المادة والروح، وفي سياق هذه الثنائيات سعت الأشعرية إلى النظر في مختلف الظروف التي تحفّ بحياة الإنسان، وما يمكن أن تطرأ على الأفراد والجماعات من ملابسات في ضوء محدودية العقل الإنساني الذي يبدو في قصوره عن إدراك الكُنْه والماهية في كثير ممّا هو موجود في عالم الشهادة، وكذا الأمر في عالم الغيب على نحو فعل الله وقصديته، وحرية الخالق ومراده وحكمته وليس غير هذا، وقس على هذه المبادئ عديد القضايا الأخرى الموصولة بحريّة الفعل والقضاء والقدر والجبر والاختيار والتسيير والتخيير ومصير الإنسان وكُنْه الذات الإلهية.

لقد شرحت المقالة الأشعرية الفعل البشري وحرية العباد بناء على وحدة الإنسان وكونيته وذلك ببيان المعادلة الدقيقة التي ينبغي أن تكون بين قدرة كسب الفعل والعجز عن خلقه من عدم، وهي فكرة تُبنى على عُصري المادة والروح، والدنيا والآخرة، والغيب والشهادة، وخلق الفعل وكسبه، فتحفظ بذلك توازن الكيان البشري، وتحقق الانسجام والتوافق، وتحوّل دون حدوث تناقض بينهما يتمثّل في تمدّد أحدهما على حساب تفلّص الثاني و نفيه، وتقوم تلك المعادلة على التوفيق بين ما يعجز الإنسان عنه، وما يكسبه من وسائل معرفة مثل الحواس والعقل والنقل، وقد بيّن الفكر الأشعري أنّ هذه الوسائل الثلاث – الحواس والعقل والنقل – تحتلّ وحدة وظيفية تتخرط في بناء المعرفة وتسهم في أسباب تكاملها وخدمتها، هذا الطرح الأشعري للمعرفة الإنسانية ولمنزلة الإنسان في حرّيته وسعيه إلى كسب الفعل يعدّ طرحاً متقدّماً ومتطوّراً ومخالفاً لما كان نمطياً وسائداً من تنافر بين العقل والحسّ والنقل، فالبعض وقع في المغالاة العقلية، والبعض الآخر رفض الحسّ والعقل، والآخر استند إلى النقل ونفى كلّ ما سواه، بل هناك من رفض هذه الوسائل جميعاً واتخذ من التأمل الباطني طريقاً وحيداً للوصول إلى الحقيقة.

ثالثاً، تبدو واقعية الطرح الأشعري في ضوء تعامله المنهجي الذي يستند إلى بُنى واقعية تتمثّل في أمرين على الأقلّ، الأوّل مراعاة واقع الإنسان باعتباره إنساناً يتشكّل من خصوصيات مخصوصة نفسياً وجسماً وعقلياً ووجدانياً وروحياً، وما يقتضيه ذلك التكوين من مواصفات وخصائص وصفات ترسم حدود الإنسان ووجوده الفردي والجماعي، ولعلّ هذه الواقعية هي التي عبّر عنها النصّ القرآني بقوله "وخلّق الإنسان ضعيفاً"^٢، هذا الشاهد يُحيل على اتصاف الطبيعة البشرية بالمحدودية في القدرات والملكات والاستعدادات. وواقع ثانٍ موصول بسعي الإنسان في الوجود وما يمكن أن يكتسبه ويتطبّع

١- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد محمد الغزالي، ط٢، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان،

١٩٧٥، ص ٥٧.

٢- النساء ٤ / ٢٨.

به من طبائع، وما يصبح عائشا فيه من نُظم ومشاعل وتحديات راهنة لا تدلّ على الثبات بقدر ما تُحيل على المتغيّر والطارئ.

والذي نخلص إليه أنّ الفكر الأشعري ساير هذه الخصوصيات الثابتة والمتغيّرة وتساوق مع الكامن والفطري والمكتسب في الإنسان، لذلك اهتم الطرح الأشعري بفعل الإنسان وحرّيته باعتبارهما من جهة مُعطى إلهيا لا يمكن للإنسان أن يتجاوزه أو يصنعه أو يخترق حجبه نظرا إلى فطريته، ومن جهة أخرى تعامل الأشعري مع هذا الواقع باعتباره فعلا إنسانيا يعتريه ما يعترى فعل الإنسان من تغيّر وثبات وصواب وخطأ ونجاح وفشل وكسب وانتصار وانكسار، وبناء على ذلك نعتبر أنّ النزعة التوفيقية التي ينهض عليها الفكر الأشعري تمثّل عنصرا من عناصر الواقعية الأشعرية¹.

على سبيل الخاتمة

في خلاصة لما أوردناه حول سؤال الحرّية في الفكر الأشعري لا بدّ من الإشارة إلى أنّنا لا نعني به إدانة التفكير الفرقي أو علم الكلام أو الانتصار لجهة دون أخرى، بقدر ما تقتضي الأمانة العلمية تحليلا محايدا يتطلّب تفهّم آليات فكر هذه الفرق الإسلامية وإدراك مقاصدها وأشكال توظيفها المختلفة والانتباه إلى ما حفّت بها من ظروف اجتماعية ومقاربات فكرية وقلقل سياسية ونزاعات طائفية ونعرات مذهبية وأهداف دينية، نقول هذا من منطلق الدفاع عن الحرّية وحقّ الإنسان في التفكير بيد أنّه رغم كلّ ذلك لا بدّ من الإشارة إلى جملة من الاستنتاجات التي عنّ لنا الوقوف عليها في هذه المقاربة، منها أنّ حرّية الإنسان في المذهب الجبري سلب لحرية العبد واختياره لأفعاله واعتبار الإنسان مجرد أداة منقّدة لإرادة الله، وبناء على ذلك فالإنسان مسير لا مخير، أمّا المعتزلة فإنّ مقالتهم تركز على إثبات حرّية الإنسان واختياره لأفعاله، وانتهوا إلى القول إنّ الله لا يريد ولا يوجد إلّا أفعاله مثل الخلق والإحياء والإماتة وابتلاء العباد، غير أنّ الإنسان مستقلّ بإرادته عن الله في اختيار أفعاله وتقرير مصيره وتأسيس حرّيته، والملاحظ أنّ هذه الفرقة اعتمدت كثيرا على المناهج المنطقية والتحليلات اللغوية والتأويلات المعنوية، وتأثر أصحابها بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي خاصة، ممّا جعل روادها أهل نظر وجدل ومناظرة على غرار: واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) وإبراهيم النّظام (ت ٢٢١ هـ) وأبو هذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) وأبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) الذين يؤمنون كثيرا بالعقل ويعتبرونه قادرا على تفسير التعاليم الإسلامية وتعليلها، وقد أثار هذا الموقف معارضة شديدة لم تخل من التطرّف، إذ نفى جماعة من العلماء خاصة الجبرية والظاهرية وغيرهما قدرة العقل على أن يدرك كنه المسائل الدّينية واعتبروا أنّ المسلم عليه أن يقف عند نصّ القرآن والحديث وأن يفهمهما وفق ظاهرهما، وقد تعارض هذان الموقفان تعارضا شديدا لم يهدأ قليلا إلّا بالطرح التوفيقى الذي قام به أبو الحسن الأشعري لايجاد مذهب وسط.

والحقّ أنّ الأشعري عارض المعتزلة بصورة خاصة لسببين أساسيين على الأقلّ، الأوّل هو أنّ الإيمان المطلق بقدرة العقل ليس من شأنه أن يدعم الدّين بل يكون من الأسباب المنافية له ذلك أنّ العقل

¹ - انظر في ذلك : George Makdisi , Ash,ari and Ash,arites in Islamic religious history ,

Studia Islamica, 1962, PP,37 – 80.

يعوّض الإيمان ويجعل الإنسان في غنى عن الدّين، والسبب الثاني أنّ القرآن يأمر بالإيمان بالغيب، والغيب خارج عن نطاق المعقول، وهكذا يكون الإيمان بقدرة العقل المطلقة منافيا للإيمان بالغيب^١.

لذا فإنّ الأشعري رغم أنّه لا ينكر قيمة العقل وفائدته في البحث عن البراهين التي تُستعمل للدفاع عن الدّين، لا يؤمن بقدرته المطلقة، وهو موقف يروم التوفيق بين الطرفين المتقابلين أهل العقل وأصحاب النقل، وهذه النزعة التوفيقية نقف عليها في أهمّ المسائل التي تعرّض لها الأشعري بالدرس والتحصيص تنظيرا وتطبيقا دالا ومدلولا على غرار الذات والصفات وخلق القرآن وأعمال الإنسان وحرّيته وكسبه، وقد تبدّى ذلك في كتابات أبي الحسن الأشعري^٢، وفي دراسات أغلب أعلام الأشاعرة على نحو أبحاث: أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) وأبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) وأبو القاسم عبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وأبو المعالي الجويني (ت ٤٢٨ هـ) وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وغيرهم.

غير أنّ هذا الأمر لا يجب أن يحجب عنّا ما تعرّضت له الأشعرية من نقد خصومهم خاصة المعتزلة، بناء على أنّ كسب أبي الحسن الأشعري ليس إلّا جبرا ما دامت قدرة الإنسان غير مؤثرة في إحداث الفعل، الأمر الذي أفضى بهم إلى الاهتمام بنقد المعتزلة أكثر من اهتمامهم بتوضيح موقفهم ومقاتلتهم، فظلّ الكسب موقفا غامضا خفيا حتى قيل " أخفى من كسب الأشعرية"، زد على ذلك أنّ الفكر الأشعري أنكر قانون السببية دفاعا عن الإرادة الإلهية، إذ كلّ حادثة ترجع عندهم إلى عملية خلق صادرة عن الله.

ومهما يكن من أمر موصول بالنقد والطنع والمآخذ على الأشعرية، فإنّها تبقى من أبرز المذاهب الإسلامية التأسيسية في الفكر الإسلامي سعت إلى أن تطرح مقالاتها حلاّ ثالثا بعد الجبرية والمعتزلة، رغم أنّها وقعت تحت طائلة النقد مثلها مثل سائر الفرق فاعتبرها أهل الاعتزال جبرا جديدا لأنّها لم تستطع أن تُجيب بوضوح عن كيفية تحمّل الإنسان مسؤوليته في الدنيا والآخرة عندما ربطت إرادة الإنسان بإرادة الله، بيد أنّه يجب أن لا نغفل من جهة أخرى أنّ الأشعرية تعدّ فرقة مُعرّية عقديا لأنّها استطاعت أن تنتشر بين المسلمين عبر القرون، وهذا يرجع إلى قدرتها على تبسيط أطروحتها وواقعيتها في الطرح وموازنتها بين النقل والعقل وتخليصها من كثير من التجريد الكلامي، ومهما يكن من أمر فإنّ الإشكال يكمن في صرف اللفظ القرآني عن ظاهر معناه عند أغلب الفرق الإسلامية، فإذا وافقت هذه النصوص مذهبهم اعتبروها محكمة، وأولوا ما خالف مذهبهم من النصوص واعتبروه متشابهها.

الساسي بن محمد ضيفاوي، أستاذ اللغة والآداب والحضارة العربية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سوسة / تونس.

^١ انظر في ذلك الحوار المعتزلي الأشعري، Robert Brunschvicg , *Mu,tazilisme et As,arisme* , a Bagdad, Arabica, 1962,PP,345 – 356.

^٢ انظر على سبيل المثال، الإبانة عن أصول الديانة.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

- الملح في الردّ على أهل الزيغ والبدع.

المصادر والمراجع

I-المصادر

- ١- أصول الدين، أبو المنصور عبد القاهر البغدادي، ط١، دار الفنون التركية، مطبعة الدولة، تركيا، ١٩٢٨.
- ٢- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلائي، تحقيق عماد الدين حيدر، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.
- ٣- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف، القاهرة، مصر، [د.ت].
- ٤- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، أبو المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ١٩٩٢.
- ٥- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، ط١، المطبعة الأدبية، القاهرة، مصر، [د.ت].
- ٦- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق محمد عابد الجابري وتقديمه، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.
- ٧- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، أبو المعالي الجويني، تحقيق فوية حسين محمود وتقديمها، ط٢، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.
- ٨- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، ط١، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.
- ٩- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد محمد الغزالي، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٩٧٥.
- ١٠- المعنى في أبواب التوحيد والعدل، أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، تحقيق جماعي، ط١، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، [د.ت].
- ١١- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ريتز، ط٣، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، ١٩٨٠.
- ١٢- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن، ط١، دار ابن عقان للنشر والتوزيع، السعودية، ١٩٩٧.

II-المراجع

- ١- جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، خالد العلي، ط١، المكتبة الأهلية، بغداد، العراق، ١٩٦٥.
- ٢- الغيب والشهادة في فكر الغزالي، محمد بوهلال، ط١، دار محمد علي للنشر، تونس، ٢٠٠٣.
- ٣- مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم، ط٣، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٧٢.

١- ترتبنا هذا الفهرس ترتيبا ألفبائيا دون اعتبار (ال) التعريف و(ابن) و(أبو).

٤- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، [دبت].
III- المراجع الأعجمية

- 1-Daniel Gimaret, **Théories de l, acte humain en théologie musulmane**, éd. Vrin- études musulmane, Paris, 1980.
- 2-Ehsan yar- shater, **AS, Aria**, Encyclopaedia Iranica, éd. L'université du Michigan, 2010.
- 3-George Makdisi, **Ash, ari and the Ash, arites in Islamic religious history**, Studia Islamica, 1962.
- 4-Michel Allard, **Le problème des attributs divins dans la doctrine d, aL-as, ari et de ses premiers disciples**, éd. Institut de lettres orientales, Beyrouth, 1965.
- 5-René Coste, **Théologie de la liberté religieuse, Liberté de conscience, Liberté de religion**, éd. Université de Virginie, 2008.
- 6-Richard.J.McCarthy, **The Theology of AL- Ashari**, éd. Imprimerie CaThololique, Bierut, 1953.
- 7-Robert Brunschvicg, **Mu, tazilisme et As, arisme a Bagdad**, Arabica, 1962.

بيان المسائل الأصولية التي خالف فيها أبو الحسن الأشعري المذهب الشافعي فيما يتعلق باللفظ ودلالاته ومناقشتها

د. مروان محمد عبد الله مغلس^(١)

ملخص البحث:

إن من أبرز العلماء المؤثرين، الشيخ أبو الحسن الأشعري، فبالإضافة إلى كونه إمام المتكلمين، فقد ظهرت له آراء أصولية، قيل أنه خالف الشافعية -والذين ينسبونه إليهم- في بعضها، فرغبت في التحقق من هذا الخلاف فيما يتعلق باللفظ ودلالته، فجاء البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، بينت في كل مبحث صورة المسألة، ومحل الخلاف، ورأي كل من الشافعية والأشعري، وأصل الخلاف بينهما، وأدلة كل فريق ومناقشتها وبيان الراجح من الأقوال، وآثار خلافهم سواء الأصولية أو الفرعية، وكانت أهم النتائج هي أن الأشعري خالف الشافعية حقيقة في عدد من المسائل، وهي أربع أساسية، تفرع عنها مسائل أصولية أخرى كثيرة، وهي تظل قليلة بالنسبة لمجموع مسائل الأصول المتعلقة بهذا الموضوع، وهذا يعني أن المسائل المتفق عليها بينهما أكثر، ومن النتائج أيضا أن الخلاف ينبنى عليه عمل، وأن خلاف الأشعري إنما هو مع جمهور الشافعية لا كلهم، وأن ما ترجح للباحث في هذه المسائل هو قول جمهور الشافعية، وهذا كله يبين أن خلاف الأشعري معتبر عند الشافعية، وختمت البحث بوصية وهي مواصلة مسيرة البحث في موضوع مخالفة الأشعري للشافعية، في المسائل الأخرى غير ما تعلق باللفظ ودلالته.

مقدمة:

إن من العلماء الذين كان لهم أثر في الحياة العلمية للأمة الإسلامية، أبو الحسن الأشعري وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، يرجع نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، وقد ولد في مدينة البصرة، وذلك في سنة ستين ومائتين، إلا أنه سكن بغداد ومات فيها، في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل غير ذلك، فقد عرف بالعلم والتأليف والرد على غيره من أهل الكلام، حتى ظهر له مذهب عقديا، وهو ما يعرف بالمذهب الأشعري، وصار له أتباع ومريدون، فأطلق

١- كلية الإلهيات جامعة قسطنطيني تركيا.

عليه بعضهم شيخ المتكلمين وإمامهم^(١)، ولعله ما وصل إلى ما وصل إليه؛ إلا لقوة النظر عنده، وهذا يعني تمكنه من أداته، والتي منها علم أصول الفقه، وتشهد بهذا آراءه المنشورة في كتب الأصول، والتي تناقلها العلماء جيلا بعد جيل، والتي قد يخالف فيها غيره، ومن ذلك مخالفته لبعض أصول الشافعية، كما قال الزركشي: "واعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري كان يتبع الشافعي في الفروع والأصول، وربما يخالفه في الأصول، كقوله بتصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي، وكقوله: لا صيغة للعموم"^(٢)، ومن ذلك وكما رأينا مخالفته للشافعية، فيما يتعلق باللفظ ودلالته، ويؤكد هذا ما قاله أبو محمد الجويني -والد إمام الحرمين أبي المعالي- "ومذهب الشيخ أبي الحسن رحمه الله تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي -رضي الله عنه-، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي -رضي الله عنهم-، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: "أن لا صيغة للأمر"، وتقل وتعز مخالفته أصول الشافعي -رضي الله عنه- ونصوصه"^(٣)، علما أنه قد اختلف فيه بالنسبة لمذهبه الفقهي بين كونه مالكيًا، أو شافعيًا، قال ابن الصلاح: "وزعم بعض المالكية أنه كان مالكيًا، ولم يصب، فإن الذي حكاه من يخبر حاله أنه كان شافعيًا"^(٤)؛ ولهذا فقد اكتفيت بالتنصيص على مخالفته للشافعية، دون نسبته إليهم، وقد أسميت هذا البحث: "بيان المسائل الأصولية التي خالف فيها أبو الحسن الأشعري المذهب الشافعي فيما يتعلق باللفظ ودلالته ومناقشتها"، ومعلوم أن مادة أصول الفقه غالبها مستمد من اللغة العربية كما قال الشاطبي في كتابه الموافقات^(٥)، لكونه الأداة لفهم نصوص الكتاب والسنة، واللذان هما عربيان، وموضوع اللغة العربية هو الألفاظ ودلالاتها، وهو ما صرح

١- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المحقق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ٢٦٠/١٣. وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، المحقق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، ٣٥٢/٣.

٢- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكنتي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ١٩/١.

٣- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص ١١٥.

٤- طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، المحقق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ٦٠٥/٢.

٥- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ٥٧/٥.

به الزركشي بقوله: "فالألفاظ هي موضوع اللغة، وهذه -أي الدلالات- أعراض ذاتية للألفاظ"^(١)، وقد أحييت أن أحيب على بعض الإشكالات من خلال هذا البحث، والتي منها: هل خالف أبو الحسن الأشعري المذهب الشافعي في الأصول فيما يتعلق باللفظ ودلالته حقيقة؟، وما هي المسائل التي وقع فيها الخلاف؟، وما هو الراجح فيها؟، ثم هل هذه الخلاف حقيقي أم لفظي؟، ولا يخفى على ناظر أهمية هذا الموضوع، خاصة وأن الشافعية ينسبونه إليهم في الفروع والأصول، فقد يتوهم البعض موافقته الكاملة لهذا المذهب، وفي هذا البحث بيان حقيقة هذا الأمر، وأما عن الدراسات السابقة في هذا الموضوع، فإنني لم أجد بحسب إطلاعي سوى بحث قريب منه، وهو بعنوان: "مخالفة الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية" للدكتور سعدي خلف مطلب الجميلي؛ إلا أنه ومن المعلوم أن الشافعية غير الجمهور، وإن كانوا قد يكونون جزءاً منه، وكذا فإن الدكتور لم يحصر أو يستقص كل المسائل المتعلقة باللفظ ودلالته؛ وهو ما جعلني أتحنن لكتابة هذا البحث، وقد اتبعت في البحث المنهج الوصفي التحليلي، والتزمت فيه بالسير على نهج متسق من تصوير المسألة، وبيان موضع الخلاف، ثم ذكر الأقوال، ثم بيان أصل الخلاف وأدلة كل فريق، ومناقشة هذه الأدلة، وبيان الراجح من الأقوال، وختمت كل مبحث بثمار الخلاف في المسألة، سواء كانت الثمار الأصولية أو الفرعية، وإنما تعرضت للفروع في هذا البحث لمعرفة فيما إذا كان لهذه المسائل أثر عملي أو لا، كما عملت على تخريج الأحاديث والآثار، واكتفيت بما ثبت في الصحيحين، أو أحدهما، فإن لم أجد نظرت في السنن الأربعة، وهي سنن ابن ماجه، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وإلا من غيرها، كما قمت ببيان غريب الألفاظ، وقد قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: وهي تحوي تعريفاً بالموضوع، وأهميته، وبيان مشكلاته، والدارسات السابقة، ومنهج الباحث، وتقسيم البحث.

المبحث الأول: إثبات وقوع الحقيقة الشرعية.

المبحث الثاني: دلالة الألفاظ على المعنى القائم بالنفس من دون قرينة.

المبحث الثالث: اقتضاء النهي للفساد.

المبحث الرابع: أقل الجمع في الجمع المنكّر.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وإنما قدمت مسألة إثبات وقوع الحقيقة الشرعية في الذكر على غيرها؛ للتنبيه على ما إذا كان للشرع تصرف في اللغة أو لا، والذي يبنى عليه عدم جواز الحكم باللغة حتى يتبين وضع الشرع، وإلا فلا^(١)، وأما ترتيب بقية المسائل فهو كما درج عليه الأصوليون في كتبهم، فأسأله سبحانه العون والتوفيق.

المبحث الأول: إثبات وقوع الحقيقة الشرعية

إن مما هو معلوم أن معنى اللفظ العربي إما أن يكون مصدره الوضع، والمقصود به ما وضعته العرب، كالأسد للحيوان المفترس، وإما أن يكون راجع إلى العرف، وهو ما تعارف عليه المتخاطبون عند الاستعمال، كالدابة فإنه قد خصصها للاستعمال لذوات الأربع كالفرس، وهي في اللغة لكل ما يدب على الأرض، وآخره ما كان مأخذه من الشرع، وهو ما استعمله الشارع واصطلح عليه من معنى، كالصلاة للأركان المخصوصة، وهي في اللغة الدعاء^(٢)، وأصل هذه الثلاثة إنما هو المعنى الوضعي، كما قال الزركشي: "اللغوية أصل الكل"^(٣)، ولا خلاف في أن الكتاب عربي بالنص الثابت فيه، والسنة كذلك، كما قال الشافعي: "ورسول الله عربي اللسان والدار"^(٤)، وكما هو معلوم كذلك أن اللفظ قد يحتمل عدة معان، ويكون أحدها أسبق إلى الذهن، وأظهر من غيره في هذا اللفظ، وهو ما يسمى بالحقيقة، وأما غيره من المعاني المرجوحة فيطلق عليها مجاز، ولا تصير راجحة إلا بقريظة^(٥)، وهي ما تعرف بمصطلح "الظاهر بالدليل"^(٦)، والخلاف بين جمهور الشافعية، وأبو الحسن الأشعري في المعنى المأخوذ من الشارع، هل يعتبر حقيقة أم مجازاً، وذلك كالصلاة والزكاة في قوله تعالى: { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ }

١- البحر المحيط، ٢/٢٢٩.

٢- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ.

٣- ص ٩-١٠. والبحر المحيط، ٣/٨.

٤- البحر المحيط، ٣/٨.

٥- الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المحقق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط ١، ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م، ص ٢١٣.

٦- الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ١/٣١٤-٣١٥.

٦- متن الوراقات، إمام الحرمين الجويني، دار الصمعي - الرياض، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ١٢.

[البقرة-١١٠]، والصوم في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} [البقرة-١١٠]، والحج في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل عمران-٩٧]، وغيرها من الألفاظ المستعملة في الأدلة الجزئية المتعلقة بالفروع الفقهية^(١)، مما قد عرف لفظه عند العرب، سواء كان معلوم المعنى عندهم أو لا^(٢)، قال ابن السمعاني: "وصوروا الخلاف في الصلاة والزكاة والحج والعمرة وما أشبه ذلك، فإن الصلاة في اللغة الدعاء، وقيل: من ملازمة الشيء، من قولهم صلى بالنار واصطلى بها، والزكاة هي النمو لغة، والحج والعمرة القصد، وقد حمل الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة، والزكاة لفعل مخصوص، من إخراج مال مخصوص، والحج والعمرة لأفعال في أزمنة معلومة، والحاج من يتبع ذلك"^(٣). فالجمهور منهم على اعتباره حقيقة شرعية^(٤)، وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه ما زال باقيا على الحقيقة اللغوية^(٥)، ولعله داخل في من أشار إليهم الشيرازي بقوله: "ومن أصحابنا من قال ليس في الأسماء شيء منقول إلى الشرع؛ بل كلها مبقاة على موضوعها في اللغة... وهو قول الأشعرية"^(٦).

وأصل الخلاف في هذه المسألة بين جمهور الشافعية وأبي الحسن الأشعري هو أنه هل وقع نقل هذه الألفاظ من اللغة إلى الشرع، فصارت حقيقة فيه، أو لا^(٧)، إذ النقل لازم الحقيقة الشرعية^(٨)، قال الزركشي: "هذا الخلاف يضمحل إذا حقق الأمر، وذلك أنهم اتفقوا على أن هذه الأسماء يستفاد منها في الشرع زيادة على أصل وضع اللغة؛ لكن اختلفوا هل ذلك المعنى يصير تلك الأسماء موضوعة كالوضع الابتدائي من قبل الشرع، أو هي مبقاة على الشرع، أو هي مبقاة

١- البحر المحيط، ٢٠/٣-٢١.

٢- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، المحقق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد ابن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ١/٢٦٥.

٣- قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٩م، ١/٢٧٢.

٤- قواطع الأدلة، ٢٧١/١. والبحر المحيط، ١٦/٣، ١٨.

٥- البحر المحيط، ١٦/٣.

٦- اللع، ص ١٠.

٧- الوصول إلى الأصول، أبو الفتح أحمد بن علي ابن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف-الرياض، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ١/١٠٢.

٨- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهاني، قدم له، وحققه وعلق عليه: د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد-الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ١/٢٣٨.

على الوضع اللغوي، والشرع إنما تصرف في شروطها وأحكامها؟ فهذا موضع الخلاف^(١)، وحقيقة ما ذهب إليه الجمهور منهم أنها حقيقة شرعية، مع ارتباط هذه الألفاظ بالمعنى اللغوي؛ إذ أنها في الأصل مجازات لغوية ثم لما أشتهرت صارت حقيقة شرعية^(٢)، وهو ما يوضحه قول الأصفهاني: "والحق أن الألفاظ التي استعملها الشارع مجازات لغوية، على معنى أن الشارع نقل تلك الألفاظ من مسمياتها اللغوية إلى معانٍ أخرى، بينها وبين المسميات -بحسب اللغة- مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية؛ فصارت حقائق شرعية، لا أنها موضوعات مبتدأة؛ لأنها لو كانت موضوعات مبتدأة، لم يكن القرآن عربياً، واللازم باطل، فالملزوم مثله"^(٣)، وأما القول بالوضع الابتدائي من قبل الشرع، أو أنها موضوعات مبتدأة، دون وجود علاقة بين المعنى الشرعي واللغوي، إنما هو قول المعتزلة^(٤)، وهو خارج موضوع البحث.

ودليل جمهور الشافعية هو أن الأحكام مرتبطة بالألفاظ الدالة عليها؛ فإذا لم يتم النقل فهم من اللفظ غير مراد الشارع، كالصلاة إنما هي في اللغة الدعاء، وإن لم يتم النقل لبقيت كذلك، ولما صلح هذا اللفظ لبيان الأفعال المخصوصة، التي يريد بها الشارع، ولو كان النقل مشكل في بيان المراد لوضح ذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- ولما لم يفعل؛ دل ذلك على صحة النقل^(٥)، ومما استدلوا به كذلك أن دلالة الألفاظ على المعنى إنما كان بالمواضعة، وهذا يعني إمكانية استبدال الألفاظ لتدل على معنى غير الذي كانت تدل عليه، وهو ما يعني جواز النقل، قال أبو المظفر السمعاني: "فنقول أن كون الاسم اسماً لمعنى نقل لشيء ولا يجب وإنما هو تابع للاختبار به بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، ولأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سواداً، أو الحركة سكوناً، أو غير ذلك، وإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم من معناه أو نقله إلى غيره إذا كان ذلك نافعا للاختبار"^(٦)، ثم إنه لا

١- البحر المحيط، ٢٢/٣.

٢- قواطع الأدلة، ٢٧١/١. والبحر المحيط، ١٨/٣-١٩.

٣- شرح المنهاج، ٢٣١/١.

٤- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ، ٢١-١٨/١.

٥- قواطع الأدلة، ٢٧٢/١-٢٧٣.

٦- قواطع الأدلة، ٢٧٣/١.

فرق بين أن يوضع للعبادات التي شرعها الله اسما يميزها مبتدأ، أو أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة، كالمولود فهو إما أن يستحدث له اسما، أو يعطى له اسم من الأسماء الشائعة^(١).
وأما أدلة ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، فمنها: أنه دلت الآيات بعمومها على أن ما جاء في القرآن والسنة إنما هو بلسان عربي، ومنه قوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الزخرف- ٣]، وقوله تعالى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء- ١٩٥]، وهذا يعني بقاء الألفاظ على الوضع الأول وعدم النقل؛ وإلا كان خطابا لهم بغير ما استعملوه حقيقة أو مجازا^(٢)، ولو كان النقل مرادا لبينه النبي -صلى الله عليه وسلم-، وحصل لنا بذلك العلم واليقين^(٣)، ثم إن النقل يؤدي إلى تغيير الأحكام الشرعية وتعطيلها، كنقل لفظ "الصلاة" إلى المعنى الشرعي مثلا، فإنه يسقط فرض الدعاء؛ إلا ببيان من الشارع^(٤)، وأن القول بجواز النقل، يجعل من الحقائق متباينة^(٥).

ويرى الباحث رأي الجمهور من الشافعية، وهو القول بالحقيقة الشرعية، والنقل إليها من اللغوية، وذلك لما استدلوا به، لا سيما وأنه لا خلاف في جوازه عقلا^(٦)، ولأن للشرع وضعاً كالوضع العربي، فلا يفرق بينهما من جهة الاصطلاح والاستعمال؛ فيخصص الوضع بالاصطلاح، والاستعمال لغيره، قال الزركشي: "إن للشرع وضعاً كاللغة فإن الوضع تعليق لفظ بإزاء معنى، وهو يشملهما؛ لكن يختلفان في سبب العلم بذلك، ففي اللغة إعلام الغير بأنه وضع لذلك، وفي الشرع بكثرة الاستعمال، ليرفع الوضع السابق إن كان"^(٧)، وهذه الألفاظ إذا أطلقت لم يتبادر إلى الذهن إلا المعنى الشرعي فصار حقيقة فيها؛ إذ التبادر دليل الحقيقة^(٨)، قال الشيرازي: "والدليل عليه أن هذه الأسماء إذا أطلقت في الشرع لم يعقل منها المعاني التي وضعت

١- التقريب والإرشاد (الصغير)، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلائي، المحقق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ٣٩٠/١. وقواطع الأدلة، ٢٧٣/١.

٢- التقريب والإرشاد، ٣٩١/١-٣٩٢. وقواطع الأدلة، ٢٧٣/١.

٣- التقريب والإرشاد، ٣٩٢/١. وقواطع الأدلة، ٢٧٤/١.

٤- قواطع الأدلة، ٢٧٣/١. والبحر المحيط، ١٥/٣.

٥- قواطع الأدلة، ٢٧٣/١. والبحر المحيط، ١٥/٣.

٦- المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ٢٩٨/١. والبحر المحيط، ١٥/٣.

٧- البحر المحيط، ٩/٣.

٨- نهاية الوصول، ٢٨٢/١.

لها في اللغة فدل على أنها منقولة"^(١). ولعل أقوى ما يمكن الاستدلال به هو الإجماع، وذلك أنه لا خلاف في ثبوت استعمال الشارع لألفاظ في معنى مخصوص، والوجود دليل الجواز، فلا يقال إن النقل خلاف الأصل"^(٢)، وقد دل عليه دليل، قال أبو المظفر السمعاني: "ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء أن قولنا صلاة لم يكن مستعملا في اللغة بمجموع هذه الأفعال الشرعية ثم صار اسما بمجموعها، حتى لا يعقل من إخلافه سواه، وكذلك في الحج والزكاة؛ فثبت الوجود، وإذا ثبت وجود النقل ثبت النقل إجماعاً"^(٣). ولا يعني النقل إخراج الكتاب والسنة عن اللغة العربية، فالعرب تستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى، كلفظ "الحمار" فإنه يطلق على الدابة، ويطلق على الرجل البليد، ولا يخرج هذا اللفظ عن كونه عربيا، وقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - ما نقل من الألفاظ، فلا يعرف من فعله معنى الصلاة مثلا إلا الأفعال المخصوصة، وليس من شرط البيان العلم والقطع"^(٤)، فيكفي في التعريف الاستعمال مع وجود القرائن، والتكرار له، كما في تعريف الأخرس غيره ما في ضميره بالإشارة والتكرار مرة بعد أخرى، فالقول بلزوم البيان لها من قبل الشارع بغير هذا قول ضعيف"^(٥)، وأما تغير الأحكام الشرعية بالنقل فهذا فيما إذا تعلق فرض بالاسم المنقول؛ وإلا فلا، ولا قائل بالنقل في الاسم المتعلق به حكم، وأما القول بتباين الحقائق عند القول بالنقل، فغير وارد لعدم استحالة انفكاك الآية عن المعنى"^(٦)، وبهذا نعلم صحة ما ذهب إليه الجمهور.

ومن ثمار الخلاف في هذه المسألة، اختلافهم في بيان معنى الحقيقة والمجاز، فمن أقر بالحقيقة الشرعية أدخلها في تعريف الحقيقة، وجعلها ما استعمل في اصطلاح المخاطبين، فإذا جاء الخطاب من الوضع حمل عليه، وهكذا بالنسبة للعرف، والشرع، ومن لم يقل بالحقيقة الشرعية، حصر حد الحقيقة في اللغوية، وغيرها مجاز"^(٧)، قال الأملدي: "من اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز في اللغة الوضعية: "هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع

١- اللمع، ص ١٠.

٢- منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله عمر محمد البيضاءوي، ناصر الدين، حققه وقدم له ووضع غوامضه:

شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم - بيروت/ لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٩٤.

٣- قواطع الأدلة، ١/ ٢٧٣.

٤- قواطع الأدلة، ١/ ٢٧٣-٢٧٥.

٥- نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢.

٦- قواطع الأدلة، ١/ ٢٧٣-٢٧٤.

٧- البحر المحيط، ٣/ ٨-٩.

له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق"، ومن لم يعتقد كونه وضعياً أبقى الحد بحاله وأبدل المتواضع عليه بالمستعمل، وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية، وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت: "هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق"^(١). وكذا اختلافاً في المعنى الذي تحمل عليه الألفاظ الشرعية المجردة عن القرائن، كالصلاة فمن قال بالحقيقة الشرعية حملها في كل المواضع عليها، ولا تصرف إلى غيره إلا بدليل أو قرينة، وهكذا بالنسبة لمن قال أنها حقائق لغوية، فإنه لا تحمل على غيرها عنده إلا بدليل^(٢)، وهي مسألة مقررة في كتب الأصول^(٣)، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "الطواف بالبيت صلاة"^(٤)، فإنه يحتمل أن يكون الطواف مفتقراً للطهارة والستر، وهو المعنى الشرعي للصلاة، ويمكن أن يقصد به الدعاء، كما هو المعنى اللغوي لها^(٥)، وقد قال الزركشي: "إذا وردت لفظة لها مسمى لغوي ومسمى شرعي وتعذر الشرعي حقيقة، ولم يمكن الرد إليه إلا بتجوز، كقوله: (الطواف بالبيت صلاة) فإنه لا يمكن حمله على الصلاة الشرعية حقيقة، رد إلى المجاز فيحمل على أن حكمه حكم الصلاة في الطهارة والستر ونحوها، لأن عرف الشارع تعريف للأحكام، فيرد كلامه إلى الشرعي ما أمكن، وقيل: يحمل على اللغوي حتى يقال: المراد بالصلاة، الدعاء وقيل: مجمل، لتردده بينهما...، ونظير المسألة أيضاً، أن يتعذر الحمل على اللغوي كما يتعذر على الشرعي فهل يرد إلى الشرعي أو يكون مجملاً، فيه هذا الخلاف"^(٦)، فهذه مسألتان، تدل على أن الخلاف هنا له أثر في الأصول والفروع.

-
- ١- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ٢٨/٣.
 - ٢- البحر المحيط، ٢٧/٣-٢٨.
 - ٣- انظر مثلاً الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢/٣.
 - ٤- أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، في السنن الصغرى، المسمى المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، في كتاب مناسك الحج، باب إباحة الكلام في الطواف، ٢٢٢/٥، ٢٩٢٢.
 - ٥- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن، أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٣٧٩/٢.
 - ٦- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دراسة وتحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٨٤٣/٢-٨٤٤.

المبحث الثاني: دلالة الألفاظ على المعنى القائم بالنفس من دون قرينة^(١)

إن الناظر يجد أن كلا من أبي الحسن الأشعري^(٢)، والشافعية يثبتون المعنى النفساني^(٣)، ويقصدون به المعنى المتصور في النفس والذهن^(٤)، قال الجويني: "الأمْر يجد في نفسه اقتضاء وطلباً للمأمور به، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه، وهذا المعنى بكلام النفس"^(٥)، ويطلقون عليه، وعلى اللفظ المسموع، مصطلح الكلام^(٦)، وجعلوا بينهما علاقة، وهو أن الإنسان قبل أن يتلفظ فإنه يتصور المعنى أولاً في نفسه، ثم ينطق به، يقول الإمام الرازي: "اعلم أن الإنسان إذا أراد أن يقول: اسقني الماء، فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ، يجد في نفسه طلباً واقتضاءً لذلك الفعل، وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ"^(٧)، إلا أنهم اختلفوا في هل للمعنى القائم بالنفس كالأمر والنهي، والعام والخاص، وغير ذلك من أقسام الكلام، صيغة دالة عليه في اللغة العربية أو لا، بمعنى آخر أنه هل وضعت العرب لفظ يدل عليه^(٨)، ففي حين أنه نقل عن جمهور الشافعية إثبات صيغة تدل عليه من غير قرينة^(٩)، نجد الشيخ أبا الحسن الأشعري يذهب إلى أنه لا صيغة له^(١٠)،

١- البحر المحيط، ٣/٢٧٢.

٢- نهاية الأقدام في علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: ألفريد جيو، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ٣٠٩.

٣- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ١/١١١.

٤- البحر المحيط، ٢/١٨١.

٥- البرهان، ١/٦١.

٦- الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/٣.

٧- الأربعين، فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق وتعليق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، ١/٢٤٤.

٨- البرهان، ١/٦٦. والإحكام في أصول الأحكام، ١٤١/٢. ونهاية الوصول، ٣/٨٣٥. والبحر المحيط، ٣/٣٦٥، ٢٧٠.

٩- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٨٧. ونهاية الوصول، ٣/٨٣٥، ٤/١٢٦٣.

١٠- قواطع الأدلة، ١/٤٩، ١٣٨، ١٥٤. والمستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٢٦. والإحكام في أصول الأحكام، ١/١٤١، ٢٠٠. ونهاية الوصول، ٣/٨٣٥. والبحر المحيط، ٣/٢٧٠، ٣٦٥.

فلفظ: "افعل" عنده متردد بين الأمر والنهي، أو أنه يحمل على كل احتمالات الأمر^(١)، وأنه لا بد من قرينة للدلالة عليه^(٢)، وهكذا بالنسبة للنهي في قولك: "لا تفعل"^(٣)، وكذا الألفاظ الواردة في العموم أو الخصوص فإنها لا تحتتمل أحدهما إلا بدليل^(٤)، قال الإمام الجويني: "فالمقول عن الشيخ أبي الحسن -رضي الله عنه- ومتبعيه من الواقفية أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة، وقول القائل افعل متردد بين الأمر والنهي، نظرا إلى مذهب الوعيد، وإن فرض حمله على غير النهي فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} [المائدة: ٢]، وبين الاقتضاء، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والإيجاب؛ فتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها"^(٥). وقد اختلف في مقصود أبي الحسن الأشعري أنه لا صيغة له، بين قوله بالاشتراك فيما يحتمله اللفظ من معان، وبين غيره من الأقوال، فقد قال بعضهم: إن الخلاف إنما هو في صيغة "افعل" المجردة عن القرائن، لا في قول الشارع: "أمرتكم" ونحوه، وقيل: إن مراده بأن اللفظ لا تعرف كيفية وضعه فهو مشكوك؛ ولهذا قال بأن لا صيغة^(٦).

وأصل الخلاف هو خلافهم في حقيقة الكلام هل هو في اللفظ أم في المعنى القائم بالنفس، أم هو مشترك؟، قال السبكي: "الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنفساني، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما على مذاهب، قيل في اللساني فقط، وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات إلى أنه مشترك بينهما، وذهب آخرون إلى أنه حقيقة في النفساني فقط، وكلا القولين منقول عن الشيخ"^(٧)، فمن قال أنه حقيقة في اللساني قال إن له صيغة، ومن قال إنه حقيقة في المعنى النفساني، أو مشترك بينهما، توقف ولم يثبت له صيغة، وإنما يعرف مراد المتكلم من خلال القرائن، قال أبو المظفر السمعاني: "وإذا قالوا: أن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم، والأمر والنهي كلام، فيكون قوله: "افعل"، و"لا تفعل"، عبارة عن الأمر والنهي، ولا

١- البرهان، ١/٦٦. والإبهاج في شرح المنهاج، ٢/١٦. والبحر المحيط، ٣/٢٧٠.

٢- التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف اللشيرازي، المحقق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط ١، ١٤٠٣هـ، ص ٢٢. والبرهان، ١/١١١-١١٢.

٣- البحر المحيط، ٣/٣٦٥.

٤- التبصرة، ص ١٠٥.

٥- البرهان، ١/٦٦.

٦- البرهان، ١/٦٧. والبحر المحيط، ٣/٢٧٠-٢٧١.

٧- الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/٣.

يكون حقيقة الأمر والنهي، وهذا أيضا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفوا قوله: "افعل" حقيقة في الأمر وقوله: "لا تفعل" حقيقة في النهي"^(١).

ودليل جمهور الشافعية أن الغاية من اللفظ والصيغة هو البيان والإفهام، والمعنى المأخوذ من اللفظ هو الدال على إرادة المتكلم، والقول بالتوقف ظاهر الفساد؛ إذ القول به يجعل من اللفظ لغوا بلا فائدة، وهو خروج عن معهود اللغة التي نزل بها الشرع، وهي لغة العرب، قال أبو المظفر السمعاني: "...ومن حاد عن هذه الطريقة-وهي حمل اللفظ على المعنى الظاهر منه- فقد جهل لغة العرب، ولم يعرف فائدة موضوعها، وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان العرب وعلى أوضاع بيانها، فقال تعالى: {بَلِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء: ١٩٥]؛ فعرفنا قطعا أن أوضاعهم مبينة وأن منصوباتهم معتبرة"^(٢).

ودليل ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري أنه قد ثبت عن العرب استعمال اللفظ الواحد في عدة معان، فحمل اللفظ على أحدها دون قرينة مشعرة بإرادة المتكلم غير صائب، ومن ذلك أن صيغة الأمر مثلا كقوله "افعل" تحتل عدة وجوه من المعاني، كالإيجاب، والندب، والإباحة، والتهديد، والتكوين، والتعجيز، والدعاء، وغيرها، وكونها محتملة لعدة معان، فلم يكن بعضها أولى من بعض؛ فوجب التوقف، حتى يدل دليل على أحدها، ذلك أن تخصيصها بأحد المعاني إنما يكون إما من جهة الوضع أو الشرع، ولم يثبت ذلك، ولهذا فإنها بمنزلة الألفاظ المشتركة، والاشتراك أسلوب ثابت في اللغة"^(٣)، وهكذا بالنسبة لما قيل أنها صيغ للعموم وغيره"^(٤)، كما قال الجويني: "ومسالك حجاج الواقفية في هذه المسألة -صيغة العموم- وطرق الجواب عنها كما تقدم في مسألة الأوامر فلا معنى لإعادتها"^(٥).

والذي أراه أنه وإن كان الاشتراك باب عظيم في لغة العرب؛ إلا أن تعميمه على جميع الألفاظ والصيغ يجعل من اللغة العربية غير آمنة، وغير صالحة للبيان؛ إذ التوقف في كل لفظ حتى توجد قرينة توضحه يعني تعطيل الحياة، وعدم الاستجابة لحاجة الناس، قال أبو المظفر السمعاني: "اللغة وضعت لحاجات الناس، فكل ما احتاجوا إليه وضعوا له اسما يدل عليه"^(٦)، وقال صفي الدين

١- قواطع الأدلة، ٤٩/١.

٢- قواطع الأدلة، ٥١-٥٠/١.

٣- التبصرة، ص ٢٤-٢٥. والبرهان، ٦٨-٦٩. وقواطع الأدلة، ٤٩/١-٥٠. والبحر المحيط، ٢٧٢/٣.

٤- المستصفي، ص ٢٠٦.

٥- البرهان، ١١٢/١.

٦- قواطع الأدلة، ٥١/١-٥٢.

الهندي: "العموم معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه، فيكون الداعي إلى الوضع حاصلًا... والمانع غير حاصل بالأصل"^(١)، وإنما نجد أنفسنا مضطرين للتسليم بالفصل بين الألفاظ من حيث الدلالة، قال الجويني: "من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: "افعل"، وبين قوله: "لا تفعل"، فليس من التحقيق على شيء، فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك"^(٢)، وأما ما ورد من تعدد استعمال صيغة "افعل" في عدة معان، يمكن أن يحمل على أحدها حقيقة، وعلى غيره بقرينة، وهذا ينفي كونها مشتركة؛ إذ الاشتراك يعني التساوي، والحقيقة والمجاز، معناه الترجيح^(٣)، وهو ما لا يستدعي وجود قرينة، وهو ثابت عن العرب كذلك، قال الشيرازي: "لنا هو أن السيد من العرب إذا قال لعبده اسقني ماء فلم يسقه عاقبه على ذلك، ووبخه عليه، واستحسن عقلاء العرب توبيخه وعقوبته، ولو لم تكن هذه الصيغة موضوعة للاستدعاء لما حسن عقوبة هذا العبد على تركه الإسقاء، فإن قيل: إنما استحق العبد العقوبة لأن المراد بقرينة اقترنت باللفظ من شاهد الحال، دلت على مراد المولى، قلنا: لم توجد هناك قرينة ولا شيء سوى هذه الصيغة، فدل على أن العقوبة تعلقت بمخالفتها"^(٤)، فالقول بالظهور أولى من الاشتراك^(٥)، وأما قولهم بعدم ثبوت معنى ظاهر للألفاظ في لغة العرب؛ فغير مسلم به، قال أبو المظفر السمعاني: "وقولهم أنه لم يقع لنا العلم بذلك قلنا هذه مكابرة ومباهة"^(٦)، ثم إن حمل اللفظ على ظاهره لا يتنافى مع القول بالكلام النفساني، والخلاف في هذه المسألة مفترض عند من يقول به؛ إذ من المعلوم أن الألفاظ قوالب المعاني، ولهذه الاعتبارات كلها قدمت قول الجمهور.

وقد ظهر لهذا الخلاف أثر في كثير من المسائل الأصولية، والتي منها:

١- مسائل تتعلق بالأمر والنهي:

ومن ذلك خلافهم في دلالتهما، فقد اشتهر عن أبي الحسن الأشعري القول بالتوقف، أو الاشتراك فيهما، فقد قال الهندي: "مذهب الأشعري وهو الوقف يجعله لا يقر بدلالة لا للأمر، ولا للنهي"^(٧)، وقال الزركشي: "ونسب للأشعري أنه موقوف لا يقتضي التحريم، وغيره إلا

١- نهاية الوصول، ٤/١٢٦٥.

٢- البرهان، ١/٧٠.

٣- قواطع الأدلة، ١/٥٢.

٤- التبصرة، ص ٢٢-٢٣.

٥- البحر المحيط، ٣/١٢٨-١٢٩.

٦- قواطع الأدلة، ١/٥٣.

٧- نهاية الوصول، ٤/١٢٦٤.

بدليل"^(١)، وجمهور الشافعية على أن لهما دلالة، فالأمر موجب للوجوب، والنهي دال على التحريم"^(٢)، وكذا مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، فبناء على أنه لا صيغة للأمر فقد ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه نفس النهي عن ضده من حيث اللفظ والمعنى، قال الزركشي: "والثاني: أنه نفس النهي عن ضده من حيث اللفظ والمعنى بناء على أن الأمر لا صيغة له، واتصافه بكونه أمرا ونهيا بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شيء، بعيدا من شيء، وهذا قول الشيخ أبي الحسن الأشعري"^(٣)، والذي عليه جمهور الشافعية هو أن الأمر ليس هو نهي عن ضده، ولكن يتضمنه من طريق المعنى"^(٤)، ومعنى كونه نهيا عن ضده من جهة المعنى أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل، وفي نفس الوقت تستلزم المنع من كل ما يمنع منه"^(٥)، وقد قال أبو بكر الباقلاني: "فصل: وقد اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده هل هو نهي عنه من جهة اللفظ أو من جهة المعنى؟، فقال جميع من قال إن للأمر صيغة وللنهي صيغة تخالفها إنه نهي عنه من جهة المعنى دون اللفظ، وقال من أنكر صيغتها: إنه نهي عنه على الحقيقة"^(٦).

٢- مسائل تتعلق بالعموم والخصوص:

فقد اختلفوا في العموم، من حيث دلالاته على الاستغراق، وكما هو معلوم أن المشهور من قول أبي الحسن الأشعري القول بالتوقف، أو الاشتراك فيه، فليس للعموم في اللغة صيغة عنده"^(٧)، قال الجويني: "...ثم نقل عن أبي الحسن مذهباً حسب ما مضى في صيغ الأمر، أحدهما: الحكم بكون اللفظ مشتركاً بين الواحد اقتصاراً عليه، وبين أقل الجمع، وما فوقه، ونقل عنه أنه كان يقول لا أحكم بالاشتراك ولا أدري للصيغ مجملاً ولا مفصلاً ولا مشتركاً"^(٨)، وجمهور الشافعية على أن للعموم صيغة تستوعب وتستغرق الجنس"^(٩)، ويلزم من القول بالاشتراك في العموم أو التوقف، التوقف في كثير من المسائل الأصولية غير الدلالة، والتي منها تخصيص العموم، فقد قال سليم

١- البحر المحيط، ٣/٣٦٥.

٢- قواطع الأدلة، ١/٥٤. والمحصل، ٢/٤٤٢، ٢٨١.

٣- البحر المحيط، ٣/٣٥٣.

٤- البحر المحيط، ٣/٣٥٤-٣٥٥.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٧١.

٦- التقريب والإرشاد، ٢/١٩٩-٢٠٠.

٧- قواطع الأدلة، ١/١٥٤. والمستصفي، ص ٢٢٦. والإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٠٠.

٨- البرهان، ١/١١٢.

٩- قواطع الأدلة، ١/١٥٤.

الرازي: "لا يتصور التخصيص على مذهب الأشعرية، لأن اللفظ غير موضوع للعموم، وإنما هو مشترك كما تقرر، فإذا دل الدليل على أنه أريد به أحد الأمرين لم يكن تخصيصاً وإنما هو بيان ما أريد به اللفظ"^(١)، وهو ما يؤكد قول الباقلاني -وهو من القائلين بالوقف- حيث قال: "اعلموا أن كل دليل صرف هذه الألفاظ المدعاة للعموم إلى البعض، فإنه عندنا دليل على صرفه إلى أحد محتمليه، ولا يوصف عندنا بأنه تخصيص للعموم، ولكنه بيان مشترك ومحتمل من الألفاظ"^(٢). وكذا مسألة دلالة العموم على أقل الجمع، كما قال الزركشي: "أما دلالة على الأقل -أقل الجمع- فهو قطعي بلا خلاف...؛ بل القائلون بصيغ العموم عليه وهو محل وفاق"^(٣)، وكذا في مسألة العام إذا خص منه البعض هل يكون حقيقة فيما بقي أم مجازاً، فقد نُقل عن أبي حامد الإسفراييني -وقد حكى عن بعض الشافعية أنه حكى عن الأشعري القول بأنه مجاز- قوله: "وهذا لا يجيء على قوله من وجهين: أحدهما: أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة، فكيف يصح على قوله إنه حقيقة فيما بقي بعد التخصيص؟ والثاني: أن نقول: إن اللفظ المستعمل فيما بقي يحتج به مجرداً من غير دلالة، وهذا معنى قولنا: إنه حقيقة في الباقي"^(٤). وكذا مسألة جواز إطلاق مصطلح عام مخصوص، وعام قد خصص، قال الغزالي: "فإن قيل: فهل يجوز أن يقال هذا عام مخصوص، وهذا عام قد خصص؟ قلنا: لا لأن المذاهب الثلاثة مذهب أرباب الخصوص، ومذهب أرباب العموم، ومذهب الواقعية"^(٥). وكذا خلافهم في مسألة هل يؤول القول بوجوب البحث في المخصص إلى القول بالوقوف في صيغ العموم^(٦)، وهكذا وكما رأينا أن هناك مسائل أصولية تفرعت عن المسألة الأصلية.

المبحث الثالث: اقتضاء النهي للفساد

١- البحر المحيط، ٤/٤٨٩.

٢- التقريب والإرشاد، ٣/٦٣.

٣- تشنيف المسامع، ٢/٦٥٤.

٤- البحر المحيط، ٤/٣٥٣-٣٥٤.

٥- المستصفى، ص ٢٢٥.

٦- البحر المحيط، ٤/٦٨-٦٩.

إن من المعلوم أن من الصيغ التي جاء بها الشارع واستعملها في التكليف هو النهي، ومعنى النهي هو طلب الترك^(١)، والنهي إما أن يدل على التحريم، أو الكراهة، وما يدل على التحريم فإنه على قسمين، الأول منهما أن يكون محرماً لغيره، إما لمعنى جاوره جمعا، كالتحريم عن البيع وقت النداء، وكالصلاة في الأرض المغصوبة، أو لوصف اتصل به، وملازم له، مثل وطئ غير مملوك، فإنه قبيح شرعا؛ لأن قصد الشارع ابتغاء النسل بالطوء على محل مملوك، وكذا الربا، فإنه قبيح من جهة اتصاله بوصف، وهو انعدام شرط المماثلة والمساواة الذي علق الشارع الجواز به، وصوم يوم النحر، وأيام التشريق، فإنه إنما نهى عنه لوصف اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء، وهو أنه يوم عيد، والقسم الثاني: وهو أن يكون النهي لعينه كبيع المضامين والملاقيح^(٢)، فإن البيع إنما حرم فيهما لعدم المالية؛ وإنما البيع مال في مقابل مال، والماء في الصلب لا مالية له، أي أنه غير متقوم^(٣)، والقسم الأخير منهما هو ما ورد الخلاف فيه بين جمهور الشافعية، والأشعري^(٤)، فيما إذا ورد فيه نهى مطلق، غير مقترن بما يدل على الفساد، أو عدمه^(٥)، ومعنى الفساد هو عدم ترتب الآثار الشرعية على الفعل، من أجزاء العبادة، ونفاذ البيع، وصحة التملك، وإيقاع الطلاق والعتاق، كما قال جلال الدين المحلي: "عدم الاعتداد بالمنهي عنه إذا وقع"^(٦)، فالقول بالفساد يعني وجوب الإعادة أو القضاء في العبادة، وعدم وقوع التمليك في العقود، وعدم حصول الإيقاعات من الطلاق والعتاق، وعدم القول به يعني الضد من ذلك وهو الصحة والجواز^(٧)، فالجمهور منهم على أن النهي يدل على فساد المنهي عنه مطلقا، سواء كان المنهي

١- البحر المحيط، ٣/٣٦٥.

٢- المضامين ما في أصلاب الفحول، والملاقيح الأجنحة في بطون الإناث. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، ص ١٤١.

٣- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق، وتعليق، ودراسة: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب- لبنان/ بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ٣/١٩-٢١. والبحر المحيط، ٣/٣٨٣، ٣٨٠-٣٨٤.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٨٨. والبحر المحيط، ٣/٣٨٤-٣٨٦.

٥- نهاية الوصول، ٣/١١٧٩.

٦- البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي، شرح وتحقيق: أبو الفداء مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ١/٣٢٨.

٧- قواطع الأدلة، ١/١٤٤.

عنه عبادة أو معاملة، ولا تثبت صحته إلا بدليل^(١)، قال الشيرازي: "والنهي يدل على فساد المنهي عنه في قول أكثر أصحابنا"^(٢)، وذهب الأشعري على أنه لا يدل عليه مطلقاً، وأنه يحتاج إلى دليل غير لفظ النهي ليدل عليه^(٣).

وأصل الخلاف في هذه المسألة راجع إلى أنه هل هناك معنى زائد على النهي - طلب الترك - وهو الفساد، مأخوذ من اللغة أو الشرع، أو المعنى، أو لا؟، فمن قال أن هناك دلالة من جهة اللغة، أو الشرع، أو المعنى عليه، قال إن النهي يدل على الفساد، ومن قال إنه لا دلالة عليه منها جميعاً، قال إنه لا يدل على الفساد.

فجمهور الشافعية قد اختلفوا في مأخذ ذلك، فبعضهم رأى أن طريق فهم الفساد من جهة اللغة، وبعضهم من جهة الشرع، والبعض الآخر قال أن ذلك يعرف من جهة المعنى^(٤)، أما دليل من رأى أن طريق معرفة فساد المنهي عنه إنما هو من جهة اللغة، أن النهي يذكر في مقابل الأمر، فكل منهما طلب؛ إلا أن النهي طلب ترك، والثاني طلب فعل، فإذا دل الأمر على الصحة لغة؛ وجب كون النهي يدل على نقيضها وهو الفساد^(٥)، وأما من جهة الشرع فإنه قد ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على أن النهي يفيد فساد المنهي عنه، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد"^(٦)، ووجه الدلالة أن المنهي عنه ليس من الدين؛ ولهذا فهو مردود، أي باطل غير مقبول، ولا يثاب عليه، وهو كذلك غير صحيح؛ إذ أن لفظ "رد" مستعمل فيهما، يقال: رد دعاه وعبادته إذا لم يقبل، ويقال: رد كلام الخصم إذا

١- قواطع الأدلة، ١/١٤٠. والإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٨٨. والبحر المحيط، ٣/٣٨٤.

٢- اللمع، ص ٢٥.

٣- المعتمد، ١/١٧١. ورفع الحاجب، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ٣/٢٥. والبحر المحيط، ٣/٣٨٥.

٤- قواطع الأدلة، ١/١٤٠.

٥- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، المحقق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية - الكويت، ص ١٤٨.

٦- أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، في صحيحه، المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ٣/١٨٤ "٢٦٩٧"، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، في صحيحه، المسمى بالمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، في كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، ٣/١٣٤٣ "١٧١٨"

أبطله^(١)، وأما الدليل من جهة المعنى فإنه مما أجمع عليه أن هناك مقصود وحكمة فيما شرعه الله، سواء عُلمت أو لم تُعلم، ومن الممتنع أن تكون هذه الحكمة هي الصحة؛ إذ الدال عليها طلب الفعل، لا الترك؛ فدل هذا على أن النهي يدل على الفساد من هذا الوجه^(٢)، وقد قال الآمدي بعد أن بيّن وجه دلالة النهي على الفساد من هذا الوجه: "...وإثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع، لما فيه من مخالفة الإجماع، وهو المطلوب"^(٣).

وأما دليل ما ذهب إليه الأشعري فهو أنه لما انحصر فهم دلالة لفظ الشارع إما من جهة اللغة بالوضع، أو من جهة الشرع، رجعنا إليهما؛ فلم نجد ما يدل عليه -أي على الفساد-، أما من جهة اللغة فإنه وكما سبق أن اللفظ لا يدل على المعنى إلا بإشارة وقرينة من المتكلم، وهذا كائن في دلالة النهي، فكيف بمعنى زائد عليه وهو الفساد، فلم يثبت من جهة اللغة إرادة الفساد بلفظ النهي، وإنما يعلم ذلك من جهة الشرع، قال أبو المظفر السمعاني: "النهي طلب ترك الفعل والأمر طلب الفعل لغة، وهذا لا يدل على فساد ولا على صحة، لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال، ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما"^(٤)، ولهذا يصح أن يقال: نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل، ونهيتك عن استيلاء جارية الابن لعينه وإن فعلت ملكتها، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلا لعينه وإن فعلت ثبت الملك، وكان البيع سببا له، فإن هذا لا يكون متناقضا، والقول بدلالة النهي على الفساد يجعل منه متناقضا^(٥)، فضلا عن أن الصحة أو الفساد حكم شرعي، وهو ثابت بعد الوضع^(٦)، وأما من جهة الشرع فلم يتقل إلينا ما يدل على فساد المنهي عنه؛ بل ما ورد يثبت عكس ذلك، وهو ما ثبت من صحة الصلاة المغصوبة، وكذا البيع وقت النداء، والطلاق في حال الحيض^(٧)، قال أبو المظفر السمعاني: "الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل، ولا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعا، ولو كان لعشرنا عليه بالبحث، وقد بحثنا فلم نجده،

١- التبصرة، ص ١٠١. ونهاية الوصول، ١١٨٠/٣. وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ص ١١١-١١٢.

٢- نهاية الوصول، ١١٨٩/٣-١١٩٢.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٩/٢-١٩٠.

٤- قواطع الأدلة، ١/١٤٤.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٨/٢-١٨٩.

٦- نهاية الوصول، ١١٩٨/٣-١١٩٩.

٧- قواطع الأدلة، ١/١٤٤.

يدل عليه أننا رأينا مناهي وردت في الشرع ولم تقتضِ فساد المنهي عنه"^(١)، وأن حديث: "فهو رد" وإن سلمنا أنه يدل على فساد المنهي عنه، فإن دلالاته ظنية لا قطعية، فإنه يحتمل أن يكون المراد عدم القبول لا عدم الصحة، فيصح أن يجمع الشارع بين النهي والصحة، كأن يقول: حرمت عليك مباشرة العقد الفلاني، وأنت لو باشرته فإنك معاقب من جهتي، ولكن يحصل لك ما يترتب عليه من الآثار، وكذا يجوز حمل قوله: "رد" على الفاعل، وتقديره: من أدخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل "رد" أي مردود، ومعنى كونه مردوداً أي غير مثاب^(٢)، وأما من جهة المعنى فإنه لا خلاف في دلالة النهي على قبح المنهي عنه، وذلك أنه لو لم يكن كذلك لما حسن هذا النهي من حكيم؛ إلا أن ذلك كذلك لا يدل على فساد المنهي عنه، لاسيما وأنه قد ثبت لدينا صحة بعض ما نُهي عنه، كما رأينا في المسائل الآتية الذكر^(٣).

والذي يراه الباحث، هو ما ذهب إليه الجمهور من أن النهي يقتضي الفساد، فإنه وإن كان غالب الأدلة معارض بمثلها؛ إلا أن أقربها هو من ما استدل به من جهة المعنى، وأما استدلال الخصم بكون الشارع قد صحح فعل ما نهى عنه؛ فغير مسلم به، فما ذكر من أمثلة فإنها خارج محل النزاع، قال الهندي: "إن متعلق النهي في هذه الأشياء، أمر خارجي عنها مجاور لها، وذلك المتعلق لم يقع امتثالاً؛ بل هو معصية والمكلف مؤاخذ به والذي وقع امتثالاً لم يتعلق به النهي، بخلاف ما إذا لم يعرف إن للنهي متعلقاً سوى عين المنهي عنه، فإن القول بصحة وقوعه امتثالاً للأمر قول بأن المنهي عنه عين المأمور به، إذ ليس للأمر متعلق سوى العين أيضاً"^(٤). ومما يقوي هذا القول هو ما ثبت عن بعض الصحابة، من أنهم كانوا يستدلون بالنهي على فساد المنهي عنه، ولم ينقل عن أحدهم الإنكار؛ فكان إجماعاً^(٥)، سواء كان دليلهم فيما ذهبوا إليه المعنى، أو اللغة، أو الشرع^(٦)، قال صلاح الدين العلائي: "وأما الإجماع فقد تواتر عن الصحابة -رضي الله عنهم- من وجوه عديدة الاستدلال بالنهي عن الفساد، والحكم على المنهي عنه بفساده في وقائع كثيرة،

١- قواطع الأدلة، ١/١٤٤.

٢- نهاية الوصول، ٣/١١٩٢-١١٩٣.

٣- قواطع الأدلة، ١/١٤٤-١٤٥.

٤- نهاية الوصول، ٣/١١٩٨.

٥- التبصرة، ص ١٠٢. ونهاية الوصول، ٣/١١٨١-١١٨٨.

٦- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، المعروف بابن الحاجب، دراسة وتحقيق وتعليق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم-بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ١/٦٨٨. وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ص ١٤٦-١٤٧.

يقتضي مجموعها القطع بذلك، لاستعمالها على المعنى الكلي المشار إليه، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك، ولا ذهاب إلى صحة، فكل منهي عنه أصلاً؛ فكان في ذلك إجماع منهم على أن النهي للفساد^(١)، والخصم مقر به؛ إذ لا قرينة دالة عليه غير نص الثابت فيه النهي^(٢)، ومن ذلك قول ابن عمر بعدم صحة زواج المشركات المنهي عنه في الآية، وهو قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ} [البقرة: ٢٢١]، وكذا قوله بعدم صحة المخابرة^(٣)، كما في حديث رافع، والذي جاء فيه أنه: "كان يكره مزارعه على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وفي إمارة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وصدرا من خلافة معاوية، حتى بلغه في آخر خلافة معاوية، أن رافع بن خديج، يحدث فيها بنهي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فدخل عليه، وأنا معه، فسأله، فقال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينهى عن كراء المزارع»، فتركها ابن عمر بعد، وكان إذا سئل عنها بعد قال: زعم رافع بن خديج أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عنها^(٤)، واستدل لهم بفساد عقد الربا بما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من نهيه عن ذلك، فقد جاء في صحيح مسلم أن معمر بن عبد الله، أرسل غلامه بصاع قمح، فقال: بعه، ثم اشتر به شعيراً، فذهب الغلام، فأخذ صاعاً وزيادة بعض صاع، فلما جاء معمر أخبره بذلك، فقال له معمر: لم فعلت ذلك؟ انطلق فرده، ولا تأخذن إلا مثلاً بمثل، فإنني كنت أسمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يقول: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، قال: «وكان طعامنا يومئذ الشعير»، قيل له: فإنه ليس بمثله، قال: «إني أخاف أن يضارع»^(٥)، ومنه أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل»، فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأساً، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها" ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فكتب عمر بن

١- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ص ١٢٠.

٢- نهاية الوصول، ١١٨٨/٣.

٣- المخابرة: هي مزارعة الأرض على جزء معلوم مما يخرج منها كالثلث أو الربع. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ١٦٦.

٤- أخرجه مسلم، في كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ١١٨٠/٣، "١٥٤٧".

٥- أخرجه مسلم، في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ١٢١٤/٣، "١٥٩٢".

الخطاب إلى معاوية: أن لا تتبع ذلك إلا مثلاً بمثل وزنا بوزن^(١)، وكذا استدلالهم بعدم صحة نكاح المتعة بنهيه صلى الله عليه وسلم عنه، كما جاء في الحديث: "أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة"^(٢)، وأما في العبادات فقد نقل عنهم القول بعدم صحة بعضها لا لشيء سوى نهيه صلى الله عليه وسلم، كقولهم بعدم صحة صوم يوم النحر، وأيام التشريق، فقد جاء رجل إلى ابن عمر فقال: رجل نذر أن يصوم يوماً، - قال: أظنه قال: الاثنين -، فوافق ذلك يوم عيد، فقال ابن عمر: «أمر الله بوفاء النذر ونهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن صوم هذا اليوم»^(٣)، وكذا ثبوت ذلك في أيام التشريق، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أيام التشريق أيام أكل وشرب»^(٤)، وقد استدلوا كذلك على فساد صوم الحائض بقوله صلى الله عليه وسلم: "...دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها..."^(٥)، ووجه الاستدلال أنه لم تثبت مع النهي قرينة أخرى تدل على الفساد، وإنما كان ذلك لمجرد النهي، قال الهندي: "الدليل على أن حكمهم بالفساد إنما كان بمجرد النهي لا لغيره، لأنه لو كان لغيره لكان دليلهم على فساد المخابرة مثلاً غير ما رواه رافع كون الدواعي متوفرة على نقل مثله، وحيث لم ينقل ذلك علمنا أنه لم يوجد دليل آخر فيتعين أن يكون هو النهي المذكور، ولأن ظاهر قول ابن عمر -رضي الله عنه وعن أبيه- يدل على أن الحكم كان لذلك النهي، فإن ظهور دليل آخر يدل على فساده عند روايته دون ما قبله لاسيما بأربعين سنة في غاية البعد"^(٦)، وبهذا يتبين لنا صحة ما ذهب إليه الجمهور.

١- أخرجه مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، في الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، في كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا، ٢/٦٣٤/٣٣."

٢- أخرجه البخاري، في كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة آخرًا، ١٢/٧/٥١١٥". ومسلم، في كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيع، ثم نسخ، ثم أبيع، ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، ٢/١٠٢٦/١٤٠٦."

٣- أخرجه البخاري، في كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، ٣/٤٣/١٩٩٤". ومسلم، في كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢/٨٠٠/١١٣٩."

٤- أخرجه مسلم، في كتاب الصيام، باب تحريم صوم أيام التشريق، ٢/٨٠٠/١١٤١."

٥- أخرجه البخاري، في كتاب الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، وما يصدق النساء في الحيض والحمل، فيما يمكن من الحيض، ١/٧٢/٣٢٥". ومسلم، في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، ١/٢٦٢/٣٣٣."

٦- نهاية الوصول، ٣/١١٩٥.

ويتعلق بهذه المسألة كثير من مسائل الفروع الفقهية، قال صلاح الدين العلائي: "هذه المسألة وإن كانت جزئية فهي من القواعد الكبار التي ينبني عليها من الفروع الفقهية ما لا يحصى"^(١)، وقد ذكر الزنجاني، والإسنوي بعضا من هذه المسائل في كتابيهما فليرجع إليهما^(٢).

المبحث الرابع: أقل الجمع في الجمع المنكر

إن من الصيغ التي تدل على الجمع لا العموم على الأصح عند الشافعية^(٣)، صيغة الجمع المنكر، والمقصود بها الصيغة الموضوعية للجمع، وهي نكرة وليست بمعرفة، سواء كانت جمع سالم كـ "مسلمين"، و"مسلمات"، أو جمع تكسير كـ "رجال"^(٤)، وبعضهم جعل منها ما دل على الجمع بلفظه لا بعلامته كـ "الناس"^(٥)، فجموع القلة من الجمع المنكر، وهي أربعة أوزان: أَفْعَلَةٌ كَأَرْغَفَةٍ، وَأَفْعُلٌ كَأَبْحُرٍ، وَفِعْلَةٌ كَفَيْتِيَّةٍ، وَأَفْعَالٌ كَأَحْمَالٍ، بالإضافة إلى جمع السالم سواء كان مذكرا أو مؤنثا، محمولة على أقل الجمع عند أكثر العلماء^(٦)، بعد أن اتفقوا على أكثره، وهو التسعة، وقيل: العشرة^(٧)، وأما جموع الكثرة المنكرة كرجال^(٨) فموضوعة لما فوق العشرة، فأقل الجمع فيها أحد عشر، ومن العلماء من قال بصلاحيه إطلاقها على أقل من ذلك حقيقة، وبهذا فإنها تحمل على ما تحمل عليه جموع القلة^(٩)، إلا أنه ما وقع فيه الخلاف بين جمهور الشافعية وأبي

-
- ١- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ص ٢٠١.
 - ٢- تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزنجاني، المحقق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ، ص ١٦٨. والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين، المحقق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ، ص ٢٩٢.
 - ٣- المحصول، ٣٧٥/٢. والبحر المحيط، ٤/١٧٩.
 - ٤- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٢٢. والبحر المحيط، ٤/١٨٤.
 - ٥- البحر المحيط، ٤/١٨٤.
 - ٦- البحر المحيط، ٤/١٨٣.
 - ٧- البحر المحيط، ٤/١٢٤.
 - ٨- المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية)، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ٤/١٥١٨.
 - ٩- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ١٩٦-١٩٧. والبحر المحيط، ٤/١٩٢-١٩٤.

الحسن الأشعري، بالنسبة للجمع المنكر، سواء جمع القلة منه أو الكثرة عند من يقول أنه كالقلة^(١) هو في العدد المعبر أنه أقل الجمع فيه، فالجمهور على أن أقله ثلاثة^(٢)، وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه اثنان^(٣).

وأصل الخلاف في هذه المسألة هو في العدد المعبر حقيقة أنه أقل الجمع لا مجازاً، وأما إطلاق الجمع على الاثنین مجازاً فهو المشهور، ولا خلاف فيه، قال الزركشي: "والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز، فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنین لا خلاف فيه، إنما الخلاف في كونه حقيقة؛ بل لا خلاف في جواز إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد مجازاً، فكيف الاثنان؟"^(٤). وأدلة جمهور الشافعية فيما ذهبوا إليه هو اللغة، وقد احتج ابن عباس على عثمان بمقتضاها على ذلك، وهو أن أقل الجمع ثلاثة، وقد رد الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين^(٥)، فعن ابن عباس أنه دخل على عثمان بن عفان فقال: «إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث»، قال الله عز وجل: {فإن كان له إخوة فلأمه السدس} [النساء: ١١]، «فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة»، فقال عثمان ابن عفان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار توارث به الناس^(٦)، قال أبو المظفر السمعاني: "فلو لم يكن ذلك مقتضى اللغة لما صح احتجاجه، وما أقره عليه عثمان، وهما من فصحاء العرب، وأرباب اللسان"^(٧)، ومن الأدلة كذلك هو تفریق أهل اللغة بين لفظ "رجلين" و"رجال"، فإطلاق اسم الرجال على الرجلين إلغاء لهذا الفارق^(٨)، فلكل اسم سمة تميزه عن غيره^(٩)، ثم إنه لو صح هذا الإطلاق على الرجلين لما صح نعتهما بما ينعت به الجمع، فلا يقال جاءني رجلاني ثلاثة، كما يقال في جمع: جاءني رجال ثلاثة، وكذا لا يصح أن يقال: رأيت اثنين رجالا، كما يقال: رأيت ثلاثة رجال، أو رأيت جماعة رجلين، كما يقال: رأيت جماعة

١- الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٢/٢. ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص ١٩٧. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ١٥١٧/٤-١٥١٨.

٢- قواطع الأدلة، ١٧١/١. والبحر المحيط، ١٨٥/٤-١٨٦.

٣- البحر المحيط، ١٨٤/٤-١٨٥.

٤- البحر المحيط، ١٩٣/٤.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٥/٢.

٦- أخرجه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، أبو عبد الله، في المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، في كتاب الفرائض، ٣٧٢/٤/٧٩٦٠.

٧- قواطع الأدلة، ١٧٢/١.

٨- المحصول، ٣٧١/٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٥/٢. ومنهاج الوصول، ص ١٢٥.

٩- قواطع الأدلة، ١٧٣/١.

رجال^(١)، ومن الأدلة كذلك أنهم فرقوا بين ضمير التثنية وهو الألف في قولك: "فعلا"، والجمع وهو الواو في قولك: "فعلوا"^(٢)، كما عبر عنه البيضاوي بأنه دليل تفاوت الضمائر^(٣)، وكذلك صحة النفي في قولنا: ما رأيت رجالا؛ بل رجلين، ولو لم يكن هناك مغايرة بينهما، وكان اسم الرجال للرجلين حقيقة، لما صح النفي^(٤)، وأنه مما هو معلوم أنه لو قال شخص: لفلان عليّ دراهم، فإن لفظ الجمع "دراهم" يحمل على أقله وهو الثلاثة، وهكذا بالنسبة للنذر والوصية^(٥).
أما ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري من أن أقل الجمع اثنان فإن هذا القول مستند على أدلة من الكتاب والسنة واللغة، أما من جهة الكتاب فقد ورد في كثير من الآيات صيغ جمع ويراد بها اثنان، منها قوله تعالى: {إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ} [الشعراء: ١٥]، فقوله: "معكم" جمع، والمراد به موسى وهارون، وقوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} [الحجرات: ٩]، فالضمير في قوله: "اقتتلوا" جمع، وهما طائفتان، وقوله تعالى: {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ} * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعِيَ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ} [ص: ٢١-٢٢]، فالضمير في قوله: "دخلوا" جمع، وهما خصمان، وقوله: {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ} [النساء: ١١]، فقوله: "إخوة" جمع، وأقل الإخوة هنا أخوان اثنان، وقوله تعالى: {عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا} [يوسف: ٨٣]، فالضمير في قوله: "بهم" جمع، وهو أراد يوسف وأخاه، وقوله تعالى: {وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ} [الأنبياء: ٧٨]، فالضمير في قوله: "لحكمهم" جمع، وأراد به داود وسليمان، وقوله تعالى: {هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمُوا} [الحج: ١٩]، فالضمير في قوله: "اختصموا" جمع، وهما خصمان، وقوله تعالى: {إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا} [التحریم: ٤]، فلفظ "قلوب" جمع، وإنما الخطاب لاثنتين^(٦). وأما السنة فقد ثبت عن

١- قواطع الأدلة، ١٧٢/١. والمحصول، ٣٧١/٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٥/٢.

٢- المحصول، ٣٧١/٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٥/٢.

٣- منهاج الوصول، ص ١٢٥.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٥/٢.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٦/٢.

٦- قواطع الأدلة، ١٧٢/١. والمحصول، ٣٧١/٢-٣٧٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٢/٢. ومنهاج الوصول،

ص ١٢٥.

النبى - صلى الله عليه وسلم - قوله: "اثنان فما فوقهما جماعة"^(١)، وجه الاستدلال به أنه أثبت للاثنتين صفة الجماعة^(٢)، وأما اللغة فقد ورد فيها ما يشعر أن لفظ الجمع يطلق على الاثنتين حقيقة، أما من جهة المعنى فإن اسم "الجماعة" مشتق من الاجتماع، وهو ضم شيء إلى آخر، ومعلوم تحققه في الثلاثة فما فوقها، وهو كذلك في الاثنتين، وهو ثابت؛ إذ تقول العرب: جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا، وهما مجتمعان^(٣). ومن جهة أخرى وهي جهة الإطلاق والاستعمال نجد أن الاثنتين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع، كما يخبر الثلاثة، فيقولان: قمنا وقعدنا وغيرهما، وكذلك يصح أنه إذا أقبل عليه رجلان - في مخافة - على رجل أن يقول: أقبل الرجال^(٤).

وعند الفحص نجد أن من الأدلة التي استند عليها الفريقان ليست بشيء، ولا يخلص لكل فريق إلا القليل منها، كما كان يقول أبو المظفر السمعاني عند سرد أدلة كل فريق: "والمعتمد..."^(٥)، ولعل أقرب القولين إلى الباحث هو ما قال به جمهور الشافعية، فإنه وإن كان بعض أدلتهم معارض بمثله، كما في حديث ابن عباس، فإنه قد ثبت أن زيدا بن ثابت يقول بأن الأخوين إخوة أي جمع^(٦)، وهو قوله: "الإخوة في كلام العرب أخوان فصاعدا"^(٧)، إلا أنه يصفو لهم البعض الآخر، وأما الأدلة التي تؤيد قول أبي الحسن فإنه يمكن الجواب عليها، أما الآيات فإنه وعلى القول أن المراد بصيغة الجمع الاثنتين، يمكن حملها على إرادة المجاز^(٨)، وهو ما لا خلاف في جوازه كما سبق، ومع ذلك فإن دلالتها على الاثنتين متنازع فيه، فقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، ليس المقصود به موسى وهارون فقط؛ بل يمكن أن يكون فرعون وقومه داخلين في هذا الخطاب، وأما الآية الثانية فكل طائفة جمع، وأما الخصم فقد يطلق

١- أخرجه ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، في سننه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الاثنان جماعة، ١/ ٣١٢/ "٩٧٢".

٢- قواطع الأدلة، ١/ ١٧٢. والمحصول، ٢/ ٣٧٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢٢٢. ومنهاج الوصول، ص ١٢٥-١٢٦.

٣- المحصول، ٢/ ٣٧٣. والإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢٢٣.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢٢٣.

٥- قواطع الأدلة، ١/ ١٧٢.

٦- قواطع الأدلة، ١/ ١٧٢.

٧- أخرجه الحاكم، في كتاب الفرائض، ٤/ ٣٧٢/ "٧٩٦".

٨- قواطع الأدلة، ١/ ١٧٣.

على الواحد، وكذا الجماعة فيقال: هذا خصمي وهؤلاء خصمي، وأما حمل الإخوة في آية المواريث على الأخوين، فإنه ليس بدلالة المنطوق؛ وإنما للإجماع على ذلك، وأما قوله: {عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا} [يوسف: ٨٣]، فالمراد بهم يوسف وأخوه وشمعون الذي قال: {قُلْنَا أَبْرَحَ الْأَرْضِ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي} [يوسف: ٨٠]، والمقصود بـ"حكمهم" في الآية هم داود وسليمان والمحكوم له، وهم جماعة، وأما جمع لفظ "القلوب" مع أن الخطاب لاثنين فإنه يحمل على المجاز لا الحقيقة، لما في القلب من الترددات والاتجاهات المختلفة، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما: إنه ذو قلبين^(١)، وأما الحديث فعلى اعتبار صحته، فإنه ليس نصا في محل الخلاف، وذلك أنه إنما ذكره الرسول -صلى الله عليه وسلم- في معرض بيان حكم شرعي متعلق بالصلاة مثلا، لا في بيان لغوي، وإنما قصد المشرع بيان مراده لا تفسير وبيان المعنى اللغوي للألفاظ^(٢)، وقد أجمل الإسنوي ذلك بقوله: "لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة"^(٣)، ويؤيد هذا استدلال العلماء به في موضوع الصلاة، كما فعل ابن ماجة في سننه، وقد ترجم البخاري في صحيحه لأحد أبواب كتاب الأذان بقوله: "باب: اثنان فما فوقهما جماعة"^(٤)، وذكر فيه حديث: "إذا حضرت الصلاة، فأذنا وأقيما، ثم ليؤمكما أكبركما"^(٥)، فكيف وأن هذا الحديث الذي استدل به الخصم قد نُكلم فيه، أي في صحته^(٦). وأما الجواب على دليل اللغة، فمن حيث الاشتقاق فإن إطلاق اسم الجماعة الذي هو للثلاثة على الاثنين؛ إنما هو من باب القياس في اللغة، وجواز القياس فيها متنازع فيه، وقد وجدت بعض الاشتقاقات ولم يقس عليها، فاسم القارورة مشتق للزجاجة المخصصة، وهو من قرار المائع فيها، وهو متحقق في الجرة والكوز؛ إلا أنه لا يصح تسميتهما قارورة^(٧)، قال أبو المظفر السمعاني: "وأما قولهم أن الجمع حقيقته الضم قلنا نعم ولكنه من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض، وكذلك ما زاد عليه، واللغة

١- المحصول، ٣٧٣/٢-٣٧٤. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٣/٢-٢٢٤. ومنهاج الوصول، ص ١٢٥.

٢- قواطع الأدلة، ١٧٣/١. والمحصول، ٣٧٥/٢. والإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٤/٢.

٣- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص ١٩٦.

٤- صحيح البخاري، ١٣٢/١.

٥- أخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب: اثنان فما فوقهما جماعة، ١٣٢/١/٦٥٨.

٦- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي،

دار المكتبة العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ٥٣/٢.

٧- الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٤/٢.

على ما وردت، لا على ما يدل عليه القياس"^(١)، ثم إنه وعلى التسليم للخصم به فإنه خارج محل النزاع، قال فخر الدين الرازي: "وأما المعقول فجوابه أن البحث ما وقع عما تفيده لفظة الجمع؛ بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين عليه، فأين أحدهما من الآخر"^(٢)، وبه كذلك يجاب على الاستدلال بالحديث، وهو قوله: "جماعة"^(٣)، وأما كون جواز إخبار الاثنين عن نفسيهما بالجمع، فإنه قد يراد به معنى غير دلالتة على الجمع، ألا ترى أنه يصح إخبار الواحد عن نفسه بصيغة الجمع، وكذا فإنه لا يصح الإخبار عنهما من غيرهما بضمير الجمع، فلا يقال: عن الاثنين قاموا وقعدوا؛ بل قاما وقعدا^(٤)، وأما إطلاق صيغة الجمع على الاثنين عند المخافة، فإنه يرد عليه جواز إطلاقه على الواحد، وهو ليس بجمع بالاتفاق^(٥)، فكل هذا يدل على رجحان ما ذهب إليه جمهور الشافعية.

ومن ثمار الخلاف في هذه المسألة كما ذكره بعضهم، خلافهم فيما يطلق عليه نسخا، لا تخصيصا، فمن قال أن أقل الجمع ثلاثة جعل من إخراج الاثنين نسخا، ومن قال أن أقله اثنان أطلق مسمى النسخ على إخراج ما دونهما، وهو الواحد، قال الزركشي: "...من قال: إن أقله ثلاثة، أجاز تخصيص الجمع إلى أن ينتهي الباقي منه بعد التخصيص، وإن كان الباقي منه بعد التخصيص أقل من ثلاثة كان ذلك نسخا ولم يكن تخصيصا؛ ومن قال: أقله اثنان أجاز التخصيص فيه إلى أن يكون الباقي اثنين، ولا يكون ذلك نسخا عنده، فإن بقي منه واحد فقد صار منسوخا يعني على القولين"^(٦)، وأما أثر هذه المسألة في الفروع، فمن أمثلته خلافهم فيمن أوصى بشيء لفقراء، لأقل الجمع منهم، فهل يصرف لثلاثة، أو لاثنتين، فيجري فيه الخلاف السابق، قال الجويني: "وإنما يظهر أثر الخلاف في موضع يحتاج فيه إلى أقل الجمع وذلك مثل أن يوصي للمساكين، أو لأقل من يتناول هذا الاسم، فمن حمل الجمع في أقله على الثلاث أُلزم صرف الوصية إلى الثلاثة،

١- قواطع الأدلة، ١/١٧٣.

٢- المحصول، ٢/٣٧٥.

٣- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص ١٩٦.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٢٥.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٢٥.

٦- البحر المحيط، ٤/١٩٥.

ومن قال: أقل الجمع اثنان صرف ذلك إلى الاثنين^(١). ونخلص من هذا كله أن لهذه المسألة أثر في الأصول والفروع.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسوله المبعوث رحمة للعالمين، فأحمده ربي الذي أعانني على إتمام هذا البحث، والذي أود في آخره ذكر أهم ما توصلت إليه من النتائج والتوصيات.

أما أهم النتائج فهي أن أبا الحسن الأشعري قد خالف الشافعية في مسائل متعلقة باللفظ ودلالته حقيقة، كما نقله البعض، وعدد هذه المسائل المتعلقة بهذا الموضوع هي أربع مسائل أصولية أساسية أصلية، تتفرع عنها مسائل أصولية أخرى كثيرة، وقد اختلفت موضوعات هذه المسائل، فمنها ما هو في باب الحقيقة والمجاز، ومنها ما هو متعلق بالأمر، ومنها ما هو متعلق بالنهي، وكذا ما تعلق بالعموم والخصوص، وهذه المسائل التي خالف فيها الشافعية فإنها ومع كثرتها تظل قليلة بالنسبة لمجموع مسائل الأصول في هذا الموضوع، وهذا يعني أن مسائل الاتفاق أكثر منها، ومن نتائج البحث كذلك أن الخلاف حقيقي لا لفظي، وينبغي عليه عمل، وهو ما رأيناه من أثر له في مسائل الفروع الفقهية، وأن خلاف أبي الحسن الأشعري إنما هو مع جمهور الشافعية لا كلهم، وأن ما ترجح للباحث في هذه المسائل بعد النظر في أدلة كل فريق هو قول جمهور الشافعية، وأنه ومن خلال هذا البحث نخلص كذلك إلى أن أبا الحسن الأشعري بالإضافة إلى كونه إمام المتكلمين، فإن قوله وخلافه معتبر في أصول الفقه عند الشافعية - والتي كانت كتبهم محل دراسة الباحث في هذا البحث-، بدليل الوقوع، وهو نقل خلافه وجعله في مقابل بقية الأقوال، فكانت محل نظرهم، وهو ما يؤكد نسبتهم له إلى مذهبهم.

كما لا يفوتني أن أوصي الباحثين من بعدي أن يواصلوا مسيرة البحث في هذا الموضوع وهو مخالفة الشيخ أبي الحسن الأشعري للشافعية، في المسائل الأخرى غير ما تعلق باللفظ ودلالته، فإن هذا سوف يجر بالنفع إن شاء الله لهم ولغيرهم من الباحثين، أسأل الله أن يجعل كل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين.

١- كتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين، المحقق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ١٧٣/٢.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدى، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
٤. الأربعين، فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق وتعليق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
٥. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٦. البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي، شرح وتحقيق: أبو الفداء مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٧. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٨. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن، أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٩. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المحقق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
١٠. التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المحقق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط ١، ١٤٠٣هـ.
١١. تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
١٢. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، المحقق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية - الكويت.
١٣. تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الرُّنْجَانِي، المحقق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ.

- ١٤ . تشنيف المسامع بجمع الجوامع، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دراسة وتحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١٥ . التقريب والإرشاد (الصغير)، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني، المحقق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١٦ . التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين، المحقق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- ١٧ . الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المحقق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط١، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.
- ١٨ . رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق، وتعليق، ودراسة: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان/ بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١٩ . الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.
- ٢٠ . سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، الشهير بابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ٢١ . سنن النسائي الصغرى، المسمى المجتبى من السنن، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢٢ . شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهاني، قدم له، وحققه وعلق عليه: أ.د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٣ . صحيح البخاري، المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٤. صحيح مسلم، المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٥. الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٦. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، المحقق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣هـ.
٢٧. طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين، المعروف بابن الصلاح، المحقق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.
٢٨. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.
٢٩. كتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين، المحقق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
٣٠. اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
٣١. متن الورقات، إمام الحرمين الجويني، دار الصمعي - الرياض، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٣٢. المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٣٣. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، المعروف بابن الحاجب، دراسة وتحقيق وتعليق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٣٤. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٣٥. المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٦. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
٣٧. منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله عمر محمد البيضاوي، ناصر الدين، حققه وقدم له ووضح غوامضه: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم - بيروت/ لبنان، ط ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٣٨. المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية)، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٣٩. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٤٠. الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبجي المدني، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
٤١. نهاية الأقدام في علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: ألفريد جيو، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٤٢. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٤٣. نهاية الوصول في دراية الأصول، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، المحقق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
٤٤. الوصول إلى الأصول، أبو الفتح أحمد بن علي ابن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

جهود الأشاعرة المعاصرين في التقريب بين الأفكار السُّنِّيَّة

الشيخ حسن الشافعي نموذجاً

أ. د. نبيل فوللي محمد

رئيس قسم العقيدة والفلسفة سابقاً

كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية

إسلام آباد - باكستان

تمهيد:

بسم الله، والصلاة والسلام على رسول الله؛ محمد وآله وصحبه ومن والاه، وبعد،

فإن لفرقة الأشاعرة منزلة مهمة في التاريخ العلمي والفكري للأمة الإسلامية وفي واقعها القائم؛ ليس فقط لانتماء جمهرة كبيرة من العلماء والمفكرين قديماً وحديثاً إليها، ولكن أيضاً بما مثله طوال قرون من الزمان من تكتل علمي كبير ومتجانس في العالم الإسلامي، وهو أمر له أهميته في حفظ البنيان الثقافي والاجتماعي للأمة.

ومع أنني أميل في موافقي العقدية - بعد الاستناد إلى نصوص الوحيين الشريفين - إلى الانتقاء أو "الترجيح العقدي" بين آراء علمائنا فيما تعددت فيه آراؤهم، ولا أتبع في هذا فريقاً واحداً منهم دون غيره، إلا أن للأشاعرة موضعاً متميزاً وسط هذا الانتقاء؛ نظراً لتوسعهم في التأليف، وطزفهم كل مسألة في تراثنا تقريباً، وامتدادهم الزماني بحيث كان المتأخر منهم كثيراً ما يتعقب المتقدم، والموافق لهم يناقش المخالف، وبحيث عايشوا التطورات الثقافية والتاريخية التي مر بها المسلمون طوال القرون الأحد عشر الأخيرة، وهي تاريخ الفرقة بعد إمامها الأول أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

وقد حبانني الله نعمة الدرس والإشراف العلمي على يد أحد أعلام الأشاعرة المعاصرين، وهو شيخنا المتكلم الأصولي اللغوي الشاعر المرابي الأستاذ الدكتور حسن الشافعي (حفظه الله) الذي درست عليه في كلية دار العلوم التصوف في مرحلة الليسانس، واللاهوت المسيحي باللغة

الإنجليزية في مرحلة الماجستير، ثم أشرف عليّ في رسالتي للماجستير في موضوع "منطق الموجهات عند المسلمين"، وكان هو اقترحه علي ورشحه لي أصلاً. ثم ناقشني في رسالتي للدكتوراه حول "المقولات العشر في الفكر الفلسفي الإسلامي حتى القرن السادس الهجري"، وكنت عرضت عليه الموضوع قبل تسجيله منها إلى أن الدكتور سامي لطف (رحمه الله) درس المقولة الأهم في بحثه للدكتوراه دراسة متقنة، وهي مقولة الجواهر، فقال لي شيخنا الحسن ساعتها: لكن بقيت تسع مقولات أخرى! مما حدا بي أن أركز في دراستي المذكورة على نظرية المقولات^(١).

ولم تتوقف حدود علاقتي بالشيخ عند هذا، فرشحتني للتدريس في الجامعة الإسلامية العالمية التي رأسها ست سنوات (من عام ١٩٩٨ - ٢٠٠٤)، وكان قبلها كلما لقيني في القاهرة في إجازاته الصيفية أو زيارته المجمعية يستعجلني في إتمام رسالة الدكتوراه؛ لحاجة الجامعة إلى متخصص يدرّس مادة المنطق - كما كان يشير في بعض عباراته المقتضبة على عادته في الحديث^(٢).

وعقب الحصول على الدكتوراه كان أول بحث محكّم كتبتّه هو "الحياد البحثي.. تطبيقات على الكتابات العلمية الدكتور حسن الشافعي"، كما أن أول كتاب حققتّه، وهو نفسه أول كتاب طبعتّه "مختصر تفسير معاني ألفاظ أرسطوطاليس في كتاب المقولات للوهبي" أهديته إلى "شيخي الأكبر الأستاذ الدكتور حسن الشافعي معلماً ومربياً"، الذي وكلت إلى ربي سبحانه من قديم جزاءه، فما نحن بالمطيق رد جميل مثله.

ولست هنا في مجال تقريب الشيخ أو ذكر مناقبه الكثيرة؛ لذا سأنتقل إلى بيان عناصر هذه الدراسة التي تقدم من أفكار الشيخ نموذجاً لجهود الأشاعرة المعاصرين في التقريب بين الأفكار السنية؛ وذلك في المباحث التالية:

١ - تشكلت لجنة مناقشة رسالتي للدكتوراه من مشرفها الراحل الدكتور عبد اللطيف العبد رحمه الله، ومن مناقشها الداخلي شيخي الجليل الدكتور حسن الشافعي الذي قرأ قدراً كبيراً منها قبل المناقشة أصلاً، وكان حينها رئيساً للجامعة الإسلامية العالمية، والأستاذ الدكتور ماهر عبد القادر أستاذ المنطق وعميد كلية السياحة بالإسكندرية حينها! وتمت المناقشة بتاريخ ٣٠/ مارس ٢٠٠٤م.

٢ - أشار الشيخ إلى تتلمذتي عليه قائلاً عني إنه "درس معي بعضاً من إشكالات علم المنطق على مستوى كل من الماجستير والدكتوراه" حسن الشافعي: حياتي في حكاياتي ص ٣٧٠، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي - تونس ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.

- التكوين العلمي والفكري لحسن الشافعي.
- جهوده في خدمة علم الكلام والمذهب الأشعري.
- أهل السنة.. حدود المصطلح عند الشيخ.
- فكرة التقريب بين أهل السنة وتطبيقاتها عند الشيخ.

المبحث الأول: التكوين العلمي والفكري لحسن الشافعي:

يُعتبر الدكتور حسن الشافعي نموذجاً من نماذج التلاحق الفكري بين الثقافة الإسلامية بتراتها العتيق الأصيل والثقافة الغربية الحديثة التي تمثل نموذجاً لسعي الإنسان في الأرض محاولاً الاستناد إلى جهده وأفكاره الخاصة لصناعة الفكر والحضارة وبناء الأمجاد المادية.

وقد أتته الثقافة الإسلامية من البيئة التي نشأ فيها، فترعرع في ظل والد أزهري معمم يعمل في تدريس العلوم^(١)، وفي ظلال معلمين ملكوا ناصية العلم مع خلق رفيع؛ سواء أكان حديثنا عن دراسته في المرحلة الجامعية أم مراحل الدراسة السابقة عليها، وسواء أتحدثنا عن دراسته في الأزهر أم في دار العلوم. وقد قام هذا على عمادين اثنين هما:

الأول: مناهج دراسية متينة: فقد درس الشيخ مناهج الأزهر القديمة قبل أن يمسه التغيير الضار، وببديل التطوير السلبي شخصيتها^(٢)، وهو ما لمس به نفسه وعبر عنه عند فوزه برئاسة مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ٢٠١٢م قائلاً: "إني أعتبر الدراسة الأزهرية التأسيسية هي ذات الفضل في تأهلي لهذا المنصب"^(٣)، ولا زال الشيخ يؤكد في دروسه المختلفة على ضرورة التأسيس العلمي للطالب والباحث في العلوم الإسلامية وفقاً للطريقة الأزهرية القديمة^(٤) المعتمدة على قراءة المتون وتحليل نصوصها وبيان معانيها وما فيها من نحو وصرف ومقاصد علمية.

الثاني: المعلمون ذوو الكفاية في مراحل الدراسة المختلفة وفي التخصصات العلمية اللغوية والشرعية بأنواعها، وقد أورد الشيخ في مذكراته التي صاغها في صورة حكايات لمحات تتعلق بأبرز مشايخه تفيد أهل العلم والساعين إلى إصلاح التعليم وتجديده، كما تكشف التأثير المتراكم الذي أحدثه هؤلاء المعلمون في شخصيته، ومن ذلك ما يلي:

١ - حياتي في حكاياتي ص ٢١٥.

٢ - تعرض الأزهر لبعض التطوير الإيجابي في ثلاثينيات القرن الماضي، وهو ما درس د. حسن الشافعي على أساسه دراساته قبل الجامعية، انظر له: في فكرنا الحديث والمعاصر ص ١٨٧ وما بعدها، الطبعة الأولى، مكتبة ذخائر الوراقين - القاهرة ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

٣ - حياتي في حكاياتي ص ٢٥٧.

٤ - راجع على شبكة الإنترنت (موقع يوتيوب) دروس الشيخ في شرح "المواقف في علم الكلام" لعضد الدين الإيجي، وسلسلة دروسه في شرح كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة" للراغب الأصفهاني.

١- قال في أحد المواضيع: "شيخى الذى أدين له بالتكوين اللغوى الذى أعيش به حتى الآن، مع ما أضيف إليه من الرؤية الدرعمية الراجعة إلى دراسة علم اللغة الحديث والنقد المعاصر، وما تيسر لي فيما بعد من المعرفة بالإنجليزية، هو الشيخ أشهب القاضى"^(١) المعلم بمعهد القاهرة الأزهرى. ونلمح هنا شيئاً ذا أهمية - غير ما هو معلوم من تأثير المعلم الموهوب في طلابه - وهو أن إتقان لغة واحدة على الأقل حتى الأعماق الغائرة منها، هو شرط من شروط التمكن في العلوم النظرية، ومن شروط السباحة الآمنة والسياحة المطمئنة في عالم الفكر؛ إذ إن هذا الإتقان - عن طريق تعلم قواعد اللغة والخبرة بشعرها ونثرها وتراثها الأرفع - يهب صاحبه إحساساً دقيقاً بالمعاني والعبارة عنها، ويتعدى هذا من لغة إلى أخرى إن تعلمها، فيصبح إحساسه الدقيق بالمعاني عاماً. وقد وضح هذا كله في شيخنا الذى شغل أكبر منصب للغة العربية في العالم، وهو رئاسة مجمع اللغة العربية بالقاهرة^(٢).

٢- وقال عن شيخه الجامعي الأول في تخصصه الذى وهبه الكثير من جهده: "ولا أنسى شيخى فضيلة الشيخ محمد السنوسى أستاذاً الأول في علم التوحيد بكلية أصول الدين عام ١٩٥٣، فقد كان بحراً في علم الكلام لا ساحل له. كان رحمه الله يدخل غرفة التدريس فيسند عصاه إلى الحائط في ركن منها، ثم يجلس ولا يرجع إلى متن أو حاشية بين يديه أبداً، فكلها حاضرة أمام عقله، ثابتة بتفاصيل أدلتها ومناقشاتها ونقدها، على دقة المسائل، وعمق الأفكار التى تحتويها،

١ - حياتي في حكاياتي ص ٣٠٤-٣٠٥، وانظر: ١٦٥. وقد حكى الشيخ لطلابه حين كان يدرس لنا في السنة التمهيدية للماجستير بكلية دار العلوم عام ١٩٩١-١٩٩٢ أن شيخاً له كان يشرح لهم النحو برجليه، وقد يكون هو الشيخ أشهب نفسه؛ وذلك أنه قال لهم مرة كيف تعربون "أخرى" في قول القائل: "تقدمت خطوة وتأخرت أخرى"، فقالوا: صفة لموصوف محذوف هو خطوة، فقال لهم: إن المتقدم خطوة يتأخر الخطوة نفسها وليس أخرى، وخطا الشيخ وهو يشرح مقصده إلى الأمام خطوة ثم رجعها هي نفسها، وقال: إن المحذوف المقدر هو "مرة"، فتكون العبارة تامة هكذا: "تقدمت خطوة وتأخرت مرة أخرى!"

٢ - كنت عضواً في لجنة امتحان للمتقدمين لشغل وظيفة مدرس في العقيدة والفلسفة (Assistant professor) بالجامعة الإسلامية في إسلام آباد ممثلاً لقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين حوالي عام ٢٠٠٨، فتقدم أحد الشباب الباكستانيين لشغل المنصب، فجادلته اللجنة في معلومات مذهبية بقصد معرفة انتمائه، فرد بما يريدون، لا بما يعتقد، فسألته: هل معك شهادة علمية في التخصص، فقال: معي شهادة عالية في اللغة العربية ولكنني أعرف المنطق جيداً جداً، فقلت له: لكن الجامعة تشترط شهادة عالية في التخصص، فلما أكثر جدالي، قلت له: شيخى الأكبر الدكتور حسن الشافعي رئيس مجمع اللغة العربية في القاهرة، ومع هذا فهو لا يدرس اللغة العربية، فليس معه شهادة فيها!

وكثافة اللغة الاصطلاحية التي صيغت بها^(١). ومع هذا المقام العلمي الرفيع الذي شغله هذا الأستاذ الجليل، فإن تلميذه النجيب لم يذكر له من المؤلفات إلا حواشي غير مطبوعة على شرح العقيدة النسفية في علم الكلام! وهذا في الحقيقة مما يؤسى له؛ إذ يمر العالم العَلَم والمعلم التحرير بالحياة فيبهر الناس ويأخذ بألبابهم، إلا أنه لا يكاد يترك من المصنفات شيئاً له، وهو أمر راجع - في رأيي - إلى نمط التعليم في بلادنا حتى في عهده الزاهر ذلك؛ إذ كان تركيزه على التحصيل وتوريث المعرفة بصورة متقنة، دون أن يهتم بأن يضيف العالم الجديد إلى العلم كما فعل أسلافه^(٢).

وقد يسر الله لي قبل سنوات أن أنجز بحثاً أراه مهماً عن "منهج تدريس العلوم الإسلامية في كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية ومعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماغل الكندية"، قارنت فيه بين المنهج التقليدي في تدريس العلوم الإسلامية والمنهج الغربي فيه، وتوصلت منه إلى أن المنهج التعليمي الأوفق هو الذي يورث العلم والقدرة على صناعته معاً^(٣).

٣- ومن شيوخه في أصول الدين الذين ذكرهم، ويظهر أثرهم في صناعة شخصيته العلمية كذلك، أستاذه الشيخ أحمدين علي أحمدين الذي درّس له علوم الحديث، وكان - كما يسجل تلميذه النجيب - "شديد التمكن فيها، برغم تخصصه الدقيق في التفسير وعلوم القرآن الكريم. ومن تجديدهات التي لم أرها لغيره في فنون الحديث، أنه حوّل الشروط القيمية المعنوية لأنواع الحديث؛ من صحيح وحسن وضعيف، إلى تقديرات رقمية بنسب مئوية تكشف عن منهج علماء السنة في فحص الأحاديث سندا ومتناً"^(٤)، وواضح أن حضور فكرة التجديد في إطار العلوم التقليدية لدى

١ - حياتي في حكاياتي ص ٣٠٥. في الأصل "صبغت" بالباء الموحدة، ويبدو أنه تحريف من الناشر.

٢ - أجد في نفسي دائماً حرصاً على أن يقوم أستاذ الجامعة بواجبه كاملاً من التدريس والتأليف معاً، وأعتبر التكاسل عن هذا خسارة كبيرة لمجتمعاتنا؛ خاصة حين يكون الأستاذ عالماً ذا خبرة في مجاله، وقد دفعني هذا إلى أن أعرض على الناقد الكبير الدكتور رجاء جبر رحمه الله - وهو من هو حلاوة كلام وغزارة أفكار ونشاطا في الاطلاع والقراءة - أن يمللي علي بعض أفكاره، ثم يراجعها وينظمها قبل النشر، فعبّر لي عن رغبته في تأليف كتاب عن الحج، إلا أنه مكث معنا في إسلام آباد شهوراً قليلة بعدها، ثم استقر في القاهرة المعز حتى اخترمه الموت رحمه الله في يونيو عام ٢٠١٤ م.

٣ - انظر البحث المذكور في حولية الجامعة الإسلامية في إسلام آباد، العدد ٢٠، سنة ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢ م.

٤ - حياتي في حكاياتي ص ٣٠٦. والحقيقة أن تجديد دراسات السنة النبوية وفتح مجالات جديدة للبحث فيها ما زال أمراً ملحاً على الباحثين في هذا الحقل العلمي المهم، وقد أشرت إلى بعض الاقتراحات بهذا الصدد في

الشيخ بهذه الصورة الباهرة مثل بُعدا مهما في شخصية تلميذه، ودعمته بلا شك عوامل أخرى، حتى بدا الشافعي مجددا يكتب في التجديد ويقترحه في بعض العلوم^(١).

وقد أثنى الشافعي على مشيخته هذه في شعر لطيف صاغه، ومنه قوله:

شيوخُ تناهى علمُهم حدَّ غايةٍ يزيدُ عليها عزمُ قلبٍ مؤيِّدُ
لهم نظرٌ في كلِّ سابقِ فكرةٍ وموقفٌ حقٌّ حين يدعوهم الغدُ
وليسَتْ علومُ الدين طعمًا ولا هوى إلى المنصبِ الخاوي ولكن تجرُّدُ
فمرآهم ذكراً ومنطقهم هدىً ونظرتهم طهرتقى وتودُّدُ
ألا ليت شعري هل يعودنَّ عهدُهم وتبقى لذاذاتُ النهى تتجددُن!!^(٢)

وأما الثقافة الحديثة فلها طرقها ومسارها إلى شخصية شيخنا، وعلى رأسها ما يلي:

أ) **دراسته في دار العلوم:** فمع أهمية الدراسة الأزهرية التي حققت للشيخ التواصل المباشر والعميق مع التراث اللغوي والديني، فإن كلية دار العلوم العتيقة بسمتها التحديثي قد أضافت إلى شخصيته بُعد التواصل مع العصر من خلال العلوم نفسها تقريبا، فقد كانت الدار مشروعا لتحديث الدراسات الإسلامية واللغوية العربية، وتخرج كثير من أبنائها في جامعات غربية؛ ولهذا يقول الشيخ عن تجربته في هذا المعهد العلمي المهم: "جاءت في الحقيقة تجربة دار العلوم أكثر تفتحا من تجربة أصول الدين، لتهيئ ذهني أو مزاجي العقلي في أوائل الستينات لتقبل فكر الدكتور النويهي رحمه الله تقبلا إيجابيا إلى حد كبير"^(٣)، ويشير إلى الناقد الأديب الدكتور محمد النويهي الذي كان على معرفة واسعة بالثقافة والبلاد الغربية حيث درس ودرّس، كما كان على معرفة ممتازة بالتراث اللغوي والأدبي العربي، وكان يرى أن الجمع بين هاتين الشعبتين من الثقافة هو

كتابي "قيم الحضارة في الإسلام.. دراسة من خلال السنة النبوية"؛ الطبعة الأولى، دار المقاصد - القاهرة ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

١ - انظر للشيخ كتابه: قول في التجديد، وكتابه مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية.

٢ - حسن الشافعي: عند الثمانين بدأت شعري ص ٢٥، الطبعة الأولى، مكتبة ذخائر الوراقين - القاهرة ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، وانظر: حياتي في حكاياتي ص ٣٠٧.

٣ - حياتي في حكاياتي ص ١٣٠.

باب التميز وطريق التجدد، وبذل وهو أستاذ في الجامعة الأمريكية بعض المساعي في هذا السبيل تجاه خريجي الأزهر ودار العلوم.

ومن أساتذته الذين نقلوا إليه هذا التأثير: مشرفه على بحث الماجستير الدكتور محمود قاسم الحاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، والدكتور محمد غنيمي هلال الحاصل عليها في الأدب المقارن من الجامعة نفسها، والدكتور إبراهيم أنيس الحاصل على الدكتوراه في علم اللغة من جامعة لندن. وإن كان لقاسم مقامه الخاص في هذا السياق، وعنه يقول الشيخ: "رحم الله أستاذنا د. محمود قاسم، وجزاه عن تكوينه لنا، وتوجيهه إيانا خير الجزاء"^(١)، وقد لخصت هذه العبارة وظيفية المشرف على الرسائل الجامعية؛ خاصة في مرحلة الماجستير، وهي التكوين والتوجيه، وهذا هو الذي قام به د. قاسم تجاه تلاميذه، وعاد به د. الشافعي على تلاميذه - وأنا منهم -، ولعل الله يعين على أن نقوم - أنا وأقراني من أساتذة الجامعة - تجاه أصدقائنا من الباحثين الشباب ببعض ما قام به شيوخنا معنا.

ولا يخفى ما في لفظي "التكوين" و"التوجيه" من اختصار لا إخلال فيه لمهمة المشرف العلمي في الجامعة، فأما التكوين فهو تنشئة الباحث وتربيته على عين مشرفه الخبير؛ حتى تنمو ملكاته العلمية، وترسخ قدراته البحثية؛ من دقة التعبير، وسلامة المعالجة، وصحة توظيف النصوص، وإجادة هندسة البحث، والقدرة على الإبداع العلمي والفكري. وأما التوجيه؛ المهمة الأخرى للمشرف، فإن قلة خبرة الباحث قياساً إلى مشرفه، تحوج الأول إلى إرشاد الثاني إلى المظان الخفية للمادة العلمية التي تعنيه، وإلى تضاريس التخصص التي ينبغي أن يتنبه إلى معالمها الظاهرة والخفية، وإلى دقيق المسائل وخفيها، وإلى العلاقات التي تربط علمه أو حقله العلمي بالعلوم والحقول العلمية الأخرى.

ب) **دراسته في جامعة لندن وإقامته هناك بضع سنوات:** وهي تجربة مهمة اكتسب فيها اللغة الإنجليزية عن أهلها، وكتب أطروحته للدكتوراه بها، وعاش الفكر والحياة الإنجليزية عن قرب، ورأى الدأب والجد الغالب عليها، وزاد قناعة بأن الانكفاء الثقافي والفكري على الذات لا يمثل حلاً للأوضاع المتدهورة في العالم الإسلامي، وأن الثقافة الرشيد يفتح الباب واسعا لنهوض إسلامي كبير في هذا المجال.

١ - حياتي في حكاياتي ص ٤٥.

ج) معلومه في لندن: وهو ولا شك تابع للعنصر السابق، إلا أنه يستحق الأفراد لتقديم فيه شيئاً من التفصيل حول بعض المعلمين الذين أثروا فيه على ضفة الحضارة الغربية، ومنهم:

١- مشرفته في جامعة لندن الأستاذة لاميتون التي أثرت في الشيخ بعمق، وقال عنها: "كانت تراجع معي ما أعده من أجزاء البحث تفصيلاً وتناقش معي مشكلاته وتنصحي باستشارة المراجع الضرورية - بعد انتهاء العمل الرسمي بالمدرسة، وتبقى معي أو تبقى معي إلى العاشرة مساءً، وداومت على ذلك مدة ليست بالقصيرة، وكنت أتركها بعد ذلك في مكتبها تخلو إلى أعمالها الأخرى"^(١). وقد علق الشيخ على هذا بما كان للمرأة المذكورة من جد واجتهاد عال نحتاج إليه في حياتنا الجامعية، وهو أمر أريد أن أزيده بسطاً وبياناً في هذا السياق؛ لأن الأستاذ العالم الجاد - مهما يكن تخصصه العلمي - هو الذي يهب أمته خير الثمرات الممكنة من خلال التربية العلمية والفكرية لأبنائه الطلاب.

وحقيقة الأمر أن الجامعات هي التي تخرج معظم القيادات الاجتماعية في شتى قطاعات الحياة، وعلى قدر إحسان الصنعة التعليمية والبحثية تكون صورة الحياة الاجتماعية بمختلف نشاطاتها، والأمر كله قائم على أكتاف الأستاذ الجاد والمعلم العالم الذي لا يكل ولا يمل، ولا يرى نفسه أقل من الأستاذة لاميتون قدرة على بذل المجهود وتقدير وقته الثمين وحياته الغالية هبة للعلم والمعرفة وتربية الباحثين.

ولا يحمل نص الشيخ في أستاذه المذكورة هذه القيمة المهمة وحدها؛ أعني الجد التام في البحث والتعلم، بل الحرص الدائم والمثابر على إعداد الباحثين والتدقيق في توجيههم إلى ما يصقل قدراتهم البحثية وخبراتهم الأكاديمية ويستخرج المكنون من مواهبهم وإمكاناتهم، وهو ما لا يخطئ ملاحظته المشتغلون مع الشيخ بالبحث العلمي، وأنا واحد منهم؛ إذ كان يدقق لغة

١ - حياتي في حكاياتي ص ١٠٠، غيرت علامات الترقيم خلاف الأصل؛ حتى يُعلم أن الظرف "بعد" هو متعلق الفعل "كانت" في صدر الكلام. وقصد بالمدرسة كلية الدراسات الاستشراقية والأفريقية (School of Oriental Soas = and African Studies) في جامعة لندن التي رأست لاميتون فيها قسم الشرق الأوسط. وقد قال عن هذه المرأة الجادة بعد هذا: إنه زارها بعد حوالي عشرين سنة من تخرجه (تخرج سنة ١٩٧٧) مع الدكتور محمد عبد الحليم والدكتور سعيد بدوي: "مررنا.. على المكتب الذي كانت تشغله مس لاميتون نستعيد ذكرياتها، وعندما نزلنا إلى الدور الأرضي، وجدناها وقد تجاوزت التسعين أو ناهزت المائة تشارك في ندوة، وتسير على عكازين متصلين أمامها، تحركهما خطوة خطوة، فسلمنا عليها، وتناولنا معها الغداء بالمدرسة، ثم ودعناها لنسمع بعد فترة قصيرة بوفاتها، وتذكر جهودها التي لا تُنسى" حياتي في حكاياتي ص ١٠٢-١٠٣.

البحث، ويراعي منها حتى الجرس الصوتي بعد سلامة القواعد، ويتابع تسلسل الدراسة والعلاقات المنطقية بين أجزائها، وينصح بـ"استشارة المراجع الضرورية"، وقد يضيف عبارات علمية يهديها إلى طلابه.

٢- وأما أستاذه الآخر في جامعة لندن الدكتور جونسون، فقد قال الشيخ يحكي عنه: إنه لما ودعه قبل العودة إلى القاهرة: "سلم عليّ مستأذنا في منتصف الطريق، وجلس على إحدى المقاهي، وقالت زوجته التي ودعتنا على المحطة: إنه يبكي، ولم يستطع أن يتحمل ساعة الفراق، فهو رجل عاطفي، عودوا إلى مصر يحفظكم الله!"^(١). وتلك مسألة أخرى يجب أن تكون حاضرة في حياة الأستاذ؛ إذ لا تربطه بطلابه مجرد وظيفة يسترزق منها، بل عملية التعليم هي تشكيل عائلة من نوع خاص يربط بين أعضائها العلم، ويصل بين أعضائها المعرفة، وإذا جفت هذه العلاقة جفت معها المعرفة، في حين أن العاطفة تطريها وتبعث فيها ماء الحياة، وهو الجو الملائم لإنتاج العلم الحي النافع.

وقد لمست في شيخنا الدكتور الشافعي هذا الحس تجاه تلاميذه، فكلهم أبناؤه، ولهم منزلة في قلبه إلى جانب مشايخه الأجلاء، يلين لهم حين يحتاج الأمر لينا، ويشتد حين يبدو له توانيهم أو تقصيرهم، ويحملهم المسؤوليات الثقيل بقدر ما يؤمل فيهم، حتى سمعت وسمع آخرون منه عبارته الأثيرة: "من أحبيته أتعبه؛" إشارة منه إلى ما يطلب منهم من إعادة القراءة والتوسع في البحث والنظر وبذل الجهد.

٣- وقال الشيخ عن معلمته التي درست له اللغة الإنجليزية في لندن وأستاذه في دار العلوم علي النجدي ناصف: إنه يتمنى ويدعو الله أن يكون مثلهما "انضباطا وبراعة مذهلة في التحرك بين منصة الأستاذية وسبورة الشرح وجمال الخط والصوت ودقة التمثيل، والقدرة غير العادية على الإفهام والشرح. أداء رائع ممتع واضح داخل غرفة الدرس، وضبط لحجم العمل على مقدار الوقت، وإتاحة الفرصة للمناقشة، وتشجيع الدارسين المتفوقين وغيرهم"^(٢).

د) القراءة والتدريس: ويمتاز الشيخ في هذا الجانب بسرعة القراءة واتساعها بالعربية والإنجليزية والفارسية، وكان للثقافة الغربية نصيبها الكبير من قراءته، وقد فوجئت به في مناقشته لي في بحث

١ - حياتي في حكاياتي ص ١٠١ - ١٠٢.

٢ - حياتي في حكاياتي ص ١٦٦. وقد كتب "صالح" بدل "ناصف"، وهو سهو سبق إليه القلم.

الدكتوراه بأنه يتكلم عن "كم المحمول" وأنه فالتني الإشارة إليه وأنا أتكلم عن مقولة الكم. و"كم المحمول" هو مفهوم يرد في كتب المنطق الحديث، ويشير إلى الاهتمام بأن يكون لمحمول القضية كم مثلما أن للموضوع كما، وكنت لا أحسبه تجاوز بقراءته في المنطق كتب القدماء، فإذا به قد أبحر فيما وقع له من الإنتاج الفكري للغرب الحديث والمعاصر عموماً، ودرّس جوانب منه في مناسبات عدة في السودان وباكستان ومصر، يقول: "كنت معاراً للجامعة أم درمان الإسلامية لتدريس بعض العلوم الفلسفية بكلية العلوم الاجتماعية، وقد كُتبت علي أن أدّرس كل المواد الفلسفية تقريباً حيث كنت أعاون رئيس القسم الذي تركني وسافر في إعاره"^(١).

والحقيقة أن اقتناع الشيخ بأهمية مطالعة الفكر الحديث إلى جانب التضلع من الثقافة التراثية الإسلامية، قد احتاج إلى وقت حتى تحقق عنده؛ إذ كان أول أمره غائصاً في الأزهر ونظامه التعليمي، فقد سمع - كما يقول - "من الشيخ سيد سابق أن محمد عبده، وأي أزهرى، لم يكن ليستطيع أن يقدم شيئاً جديداً إلا بعد خروجه من الدائرة الأزهرية إلى مجال أرحب أو دائرة أخرى، فأنكرته ورفضته عندئذ"^(٢)، إلا أنه اقتنع بكلام الشيخ فيما بعد، حتى إنه فرح حين أعلنت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٦٣ "عن منح تتيح فرصة للمتميزين من خريجي دار العلوم والأزهر الشريف لمتابعة الدراسات العليا بالجامعة الأمريكية، إلى جانب تعلم اللغة الإنجليزية وإتقانها؛ لتكوين عقليات جامعة بين تعمق التراث واستيعاب الحداثة في وقت معاً"^(٣).

١ - حياتي في حكاياتي ص ١٠٤.

٢ - حياتي في حكاياتي ص ١٢٩.

٣ - حياتي في حكاياتي ص ١٢٦.

المبحث الثاني: جهود الشيخ الشافعي في خدمة علم الكلام والمذهب الأشعري

التخصص العلمي الأول للدكتور حسن الشافعي هو علم الكلام، وقد وجهه إلى هذا الاهتمام الدكتور علي عبد المنعم عبد الحميد الذي أهدى الشيخ إليه كتابه "المدخل إلى علم الكلام" منوّهاً بهذا التوجيه^(١).

ومع أنه أخرج إلى المطبعة خلال العقد الأخير حوالي سبعة كتب جديدة، إلا أن الدكتور الشافعي ليس من المكثرين في التأليف، وقائمة كتبه تتضمن العناوين التالية:

أولاً: التأليف وإبداعات:

- ١- الأمدى وآراؤه الكلامية.
- ٢- المدخل إلى دراسة علم الكلام.
- ٣- مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية.
- ٤- فصول في التصوف.
- ٥- حكم من عطاء الله.
- ٦- التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية.
- ٧- مدخل إلى الفلسفة العامة (بالاشتراك مع د. كمال جعفر).
- ٨- محاضرات في المنطق (بالاشتراك مع د. محمد السيد الجليند).
- ٩- في فكرنا الحديث والمعاصر.
- ١٠- قول في التجديد.

١ - أذكر أنني حين حصلت على الشهادة الثانوية عام ١٩٨٧ عزمت على الالتحاق بقسم اللغة العربية في كلية الآداب، إلا أن أستاذي الشاعر اللغوي الأستاذ مصطفى دردير حفظه الله نصحني بدار العلوم؛ لما فيها من الجمع بين علوم العربية وعلوم الشريعة، فحولت نصيحتته مسار حياتي كله. وليست هذه أول يد له عندي، بل أسمعني الرجل وأنا غض العود من شعر العربية ونشرها ما ساعد الملكة اللغوية على أن تتمكن.

١١- مقال في المنهج.

١٢- المدخل إلى مناهج البحث وكتابة البحوث وتحقيق المخطوطات.

١٣- شهادة أزهري معاصر على مسار التحول الديمقراطي في مصر.

١٤- حياتي في حكاياتي.

١٥- عند الثمانين بدأت شعري (ديوان شعر).

ثانياً: التحقيقات:

١- غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي.

٢- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي.

٣- أساس الاقتباس في المنطق لنصير الدين الطوسي (المجلد الأول؛ بالاشتراك مع د. محمد السعيد جمال الدين).

٤- عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف، لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي (تحقيق بالاشتراك مع جوزيف نورمنت بل).

ثالثاً: التراجم:

١- تطور الفكر الفلسفي في إيران، لمحمد إقبال، (شاركه في الترجمة: د. السعيد بدوي).

٢- في تاريخ التشريع الإسلامي، ن. ج. كولسون (مراجعة الترجمة التي قام بها د. محمد أحمد سراج)^(١).

١ - الذي دعاني إلى إدراج هذا الكتاب هنا هو المعروف من دأب الشيخ في القيام بهذه المهمات العلمية وبذله الجهد الأتم في هذا، وقد قال المترجم في مقدمته: "إنني أدين في عملي هذا للدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي بأمور كثيرة؛ فإنه تفضل مشكوراً بمراجعة الترجمة ومطابقتها على النص الأصلي بما هو معهود فيه من صبر ودأب على البحث والتحري؛ بغية الوصول إلى أقرب تعبير عن مقصد المؤلف وأوضحه. لقد زاملت الأستاذ المراجع طيلة فترة المراجعة، وتناقشنا طويلاً في فكر المؤلف وآرائه، مما كان له أثر كبير في إضافة بعض التعليقات

هذا غير بحوث كثيرة محكمة نُشرت للشيخ في دوريات ومجلات محكمة بدول مختلفة، وقد رأيت أكثرها مجموعا عند الصديق الدكتور السيد مصعب الخير الإدريسي، وأخبرني أنها آلت إلى الأستاذ حاتم يوسف، ولعلها ترى النور قريبا مطبوعة في أكثر من كتاب.

ويضاف إلى هذا الإنتاج المطبوع للشيخ إنتاجه الصوتي؛ أعني دروسه المسجلة والمنتشرة خلال شبكة المعلومات الدولية (إنترنت)، وأهمها ما يلي:

- ١- شرح أبحار الأفكار لسيف الدين الأمدى بمسجد الفاكهاني بالقاهرة.
- ٢- شرح العقيدة النسفية من خلال النبراس للفرهاري.
- ٣- شرح مواقف القاضي عضد الدين الإيجي بالجامع الأزهر.
- ٤- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لعبد القادر السنندجي الكرديستاني.
- ٥- حاشية الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام بالعشيرة المحمدية بالقاهرة.
- ٦- شرح الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي بالعشيرة.
- ٧- شرح الحكم العطائية لابن عجيبة.
- ٨- مجالسه بإمارة الشارقة في شرح الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (اثنا عشر مجلسا).
- ٩- شرح معيار العلم في المنطق للغزالي.

وعند النظر في هذه القوائم سنجد أن علم الكلام قد غلب من حيث الكم على التأليف والتحقيق والشرح الصوتي عند الشيخ، كما امتد تأليف الشيخ في هذا الفن زمنيا من بداية خوضه عالم التأليف والتعليم إلى الآن، فقد حصل على الماجستير من كلية دار العلوم سنة ١٩٦٩ في تحقيق "غاية المرام في علم الكلام" وتأليف "الأمدى وآراؤه الكلامية"؛ فكان الكتاب الثاني في الأساس

التي أوردتها توضيحا لرأي المؤلف أو نقدا له من وجهة نظر الباحث المسلم" مقدمة ترجمة كتاب في تاريخ التشريع الإسلامي ص ٥-٦، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

دراسة للأول تمت أطروحته المذكورة، وأخيرا طُبِعَ قبل أقل من عامين كتابه المهم "مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية"، وبينهما حصل على الدكتوراه في كتاب "تجريد الاعتقاد" لتصير الدين الطوسي، وأعرف أنه في طريقه إلى الطباعة، كما ألف كتابه الأشهر "المدخل إلى دراسة علم الكلام"، وله كتاب "لمحات في علم الكلام" لم أدرجه هنا؛ لأن أكثره مأخوذ من "الأمدي وآراؤه الكلامية".

ولا يرجع التفوق الكمي للمؤلفات الكلامية في كتب الدكتور الشافعي فقط إلى عدد ما وضعه أو حققه من كتب في هذا الفن، بل إن أحجام الكتب تؤكد هذا التفوق بحسم؛ إذ إن أكبر كتبه المؤلفة هو: الأمدي وآراؤه الكلامية، والمدخل إلى دراسة علم الكلام، وأضخم كتبه المحققة هو: غاية المرام في علم الكلام، وأساس الاقتباس في المنطق، لكنه انفرد بتحقيق الأول، واعتمد فيه على نسخة وحيدة يصعب معها التحقيق.

وقد لا يبدو هذا الاهتمام الكمي بعلم الكلام ذا قيمة بدون قراءة دلالة الموضوعات والمحتوى نفسه؛ إذ يظهر بوضوح أن اهتمام الشيخ به جاء أولا على مستوى النص التراثي، وهو الأصل في فهم هذا العلم والأصل في تجديده كذلك، وبدون بعث هذا النص وتكوين خبرات عميقة به (من خلال التحقيق والتدريس معا) لن يقوم التجديد على أصل يُعتمد عليه.

ثم جاء الاهتمام به ثانيا على مستوى الدراسة والبحث وفقا للقواعد الأكاديمية الراسخة في مجال الدراسات الجامعية، وهذا في الحقيقة جزء مهم من التجديد، ووصل للتقديم بالجديد، وظهور لإيجابية العقل المعاصر تجاه جهود الأسلاف رحمهم الله، وهو - مع هذا - موقف وسط بين هجر التراث والجمود عنده.

وثالثا جاء اهتمام الشيخ بعلم الكلام على مستوى المنهج وعلى مستوى الموضوع والتاريخ على السواء، فبحث في كل قضايا هذا العلم ومسائله تقريبا، ودرس تاريخ الفرق الإسلامية وموقفها بين العقل والنقل، كما درس منهج المتكلمين في المعالجة والاستدلال، واقترح تأسيس "علم القواعد الاعتقادية"، وهذا الجمع يؤكد على وجود رؤية متكاملة لديه في داخل الإطار الكلامي نفسه، بدءا باستيعاب تراثه، ثم فحص هذا التراث ودراسته، ثم إدراك الجوانب المنهجية للعلم.

وإذا عدنا إلى قوائم الإنتاج العلمي للشيخ في عمومها، سنجد كذلك أنها تنوعت حتى شملت أكثر فروع الدراسات الفلسفية الإسلامية كما استقرت لدى أصحابها، فقد كتب وحاضر - إضافة

إلى علم الكلام - في التصوف والمنطق والفلسفة وعلم الأخلاق والفكر الحديث والمعاصر، وكان الشيخ ينصحنا بالألا ينكفئ أحدنا على فرع واحد من التخصص مهملا مساحات أخرى مترامية فيه.

ولهذا التنوع المشار إليه عند الشيخ دلالاته المهمة بالنسبة لعلم الكلام كذلك؛ إذ يعني إدراك الشيخ الجيد لطبيعة العلاقات بين هذه الحقول الفلسفية المتجاورة؛ فالمنطق هو عماد منهج الاستدلال الكلامي التقليدي، وموضوع الفلسفة يشارك في جانب منه موضوع علم الكلام؛ هذا غير المشابهة المنهجية، والتصوف هو ممارسة للمعاني العقدية على نحو من الأنحاء، وأخيرا فإن الموقف من موارثنا الثقافية على العموم هو قضية أساسية من قضايا فكرنا الحديث والمعاصر.

وأما أشعرية الدكتور حسن الشافعي وخدمته لها، فإنه يصدق عليه بنسبة كبيرة وصفه لأحد الأشخاص بأنه "متمسك بالنهج الأزهري التقليدي المتمثل في الأشعرية مذهباً، والتصوف مسلماً، والتراث عناية ودرساً"^(١)، كما يصدق عليه - لله دره - قول نفسه عن المصريين: "إن العقلية المصرية من قديم تتسم بالفتح والوسطية مع توليفة من التصوف والعقيدة الأشعرية"^(٢)، وكنت مرة قرب مكتب الشيخ بدار العلوم في جماعة من الأساتذة والطلاب، فتقدم الشيخ خطوات إلى الأمام فيما بقي طالب يخاطب شيخنا الدكتور عبد الحميد مذكور بأنه يرغب في الاشتغال بعلم الكلام الأشعري، فأشار إلى الدكتور الشافعي دون أن ينتبه وقال: هذا أكبر مختص بالفكر الأشعري في العالم.

ومهما يكن من أمر، فإن انتماء الشيخ إلى دينه وأتمته ووطنه ومذهبه الأصولي (الأشعري) والفروع (الحنفي) مع اتسامه بالعاطفة الدفاقة الحية، فإنه انتماء قائم على رؤية تجديدية مؤصلة، تتلقى بوعي، وتعي بعمق، وتتعمق بما يزيد الأصيل رسوخاً وينفي الدخيل والخطأ، ومن هنا كان انتماءه إلى الأشاعرة يمثل امتداداً واعياً لخط فكري له أصلته ومغرسه العميق في تاريخ الأمة الإسلامية.

١ - حياتي في حكاياتي ص ٢٤٨.

٢ - شهادة أزهري معاصر على مسار التحول الديمقراطي في مصر ص ١٥٩، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي - تونس ٢٠١٤م.

وبسبب الرؤية التجديدية المشار إليها، وافق الشيخ أسلافه من علماء الأشاعرة وخالفهم، واحتفظ باستقلال شخصيته العلمية منذ دراساته الأولى، وسيأتي فيما بعد نماذج على هذا.

وفي خدمة التراث الأشعري كتب الدكتور حسن الشافعي رسالة الماجستير حول كتاب الأمدي "غاية المرام في علم الكلام"، ودرس معه آراءه الكلامية، كما حقق له "المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، وأوسع للفرقة السنية الكبيرة جانبا من كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام"، واعتبر أنها قريبة من تحقيق التوازن بين العقل والنقل.

كذلك نال التراث الأشعري اهتمام الشيخ في دروسه بمساجد القاهرة، بدءا بأبكار الأفكار للأمدي، مروراً بمواقف الإيجي، وتقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للسندجي، وحاشية الأمير على الشيخ عبد السلام على الجوهرية، والاقتصاد في الاعتقاد.

ومن بحوث المؤتمرات التي شارك فيها ودارت حول الأشاعرة أو بعض رموزهم: دراسته "قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري.. نهاية إشكالية فكرية"، ودراسته الأخرى "الغزالي.. المنهج وبعض التطبيقات"^(١).

ويجدر بالذكر قبل أن نغادر هذا المبحث إلى تاليه، أن نشير إلى أن بعض أفكار الشيخ التي ذكرها في كتبه المتقدمة والمتوسطة قد تعرضت لشيء من التطور، لكنه احتفظ على العموم باعتدال النظرة والتماس الأعذار، ومن هنا لزم كي نتعرف على الموقف الذي يتبناه الشيخ من قضية ما أن نطالع جملة مؤلفاته ودروسه؛ خاصة المتأخر منها.

كذلك لا بد من الإشارة إلى حرص الشيخ على ربط طلاب العلم بكتب القدامى مباشرة وتدرسيها لهم على الطريقة التقليدية كما يظهر من قائمة دروسه العلمية السابقة. ولا ينبع هذا في الحقيقة من نكوص عن التجديد؛ إذ إن الغرض من تدريس هذه الكتب العتيقة هو تقوية الملكة العلمية، وليس الوقوف منها موقف السلب والاستسلام.

١ - نُشر بحث الغزالي في كتابه: مقال في المنهج ص ٧١ وما بعدها، مكتبة ذخائر الوراقين - القاهرة ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

والحقيقة أن هذه نظرية مهمة في التعلم؛ إذ إن التعلم ليس كله لتحقيق القناعات، بل قد يدرس الطالب شيئاً لإكسابه ملكة لغوية أو فكرية أو منهجية كما يفعل الطائر حين يلتقط بعض الحصى لا ليتغذى بها، ولكن ليديرب حوصلته على هضم الأغذية الجافة وذات القشرة الصلبة.

المبحث الثالث: أهل السنة.. حدود المصطلح عند الشيخ

لابد من تحرير هذا المصطلح وتجلية معناه كما فهمه الدكتور حسن الشافعي؛ محور هذه الدراسة؛ حتى نعرف بدقة ما تشير إليه أحكامه وآراؤه في هذه الناحية؛ خاصة في أجواء تتعمد فيها بعض الأطراف إدخال من تشاء وإخراج من تشاء من ماصدق أهل السنة بتأثير من عوامل غير علمية.

فماذا يعني الشيخ بهذا المصطلح؟ وهل تغير رأيه فيه؟

يقول البابرتي في شرح قول الإمام أبي جعفر الطحاوي في أول العقيدة: "أهل السنة والجماعة": "أهل الشيء: ملازمه، والسنة في اللغة: الطريقة، وفي الشرع: اسم للطريق المسلك في الدين. وقد تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"، ولكن المراد بها هاهنا الطريقة التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾. والمراد بالجماعة الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله: "وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي". إنما سميت هذه الطريقة طريقة أهل السنة والجماعة لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة"^(١).

ونلاحظ هنا أن تحديد ماصدق "أهل السنة والجماعة" جاء عاما: "ما عليه أنا وأصحابي"، في حين أننا نحتاج إلى بيان يعيّن من الفرق الإسلامية من يدخل تحت هذا المصطلح ومن لا يدخل، وهو ما نحاول التماسه هنا عند د. الشافعي لاختصاص المقام، فقد تكلم في بعض السياقات عن الخلاف بين الأشاعرة وذوي النزعة السلفية من العلماء في القرن السادس وما بعده، فقال: "هذا الخلاف... - على حدته - كان يبدو خلافا داخل إطار مذهب أهل السنة والجماعة، فلم يحل دون شعور التضامن والتقدير المتبادل بين قادة السلفية المستنيرين وبعض الأشاعرة، ومنهم الأمدي الذي يقول في الأبيكار: "وأما الفرقة الناجية، وهي الثالثة والسبعون، فهي ما كانت على ما كان النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الصحابة عليه... وهذه الفرقة هي الأشاعرة والسلفية من المحذّثين وأهل السنة والجماعة؛ وذلك أنهم لم يخلطوا أصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعية والخوارج والمرجئة والنجارية"، بينما ظل الخلاف الرئيسي على أشده ضد هؤلاء

^١ - محمد بن محمد بن محمود البابرتي: شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧، تحقيق: عبد السلام شنار، الطبعة الأولى، دار البيروتية - بيروت ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

الخارجين على مذهب أهل السنة والجماعة، وخاصة غلاة النفاة كالفلاسفة والإسماعيلية من جانب، وغلاة الحشوية والمشبهة كالكرامية وغيرهم من جانب آخر"^(١).

فقد أخرج من نطاق أهل السنة - في نصه والنص المتداخل معه - القدرية والخوارج والمرجئة والنجارية والفلاسفة والإسماعيلية والشيعة عموماً وغلاة الحشوية والمشبهة كالكرامية، وصرح بدخول الأشاعرة ومستنيري السلفية، أو السلفية من المحدثين تحت أهل السنة، ولم يصرح هنا باسم الماتريدية، وإن كان مفهوماً من السياق لاتفاقهم المشهور مع الأشاعرة في أكثر المواقف الكلامية.

ويؤكد هذا الأمر الأخير أنه في موضع آخر له نجد تصريحاً منه بالتوافق بين رأسي الفرقتين الشنيتين، فبمناسبة حديثه عن الشيخ أبي الحسن الأشعري واستفادته المنهجية من الجبائي في معالجة ما استقر عليه رأيه من تأييد رأي أهل السنة وتوجههم الكلامي، يقول الدكتور حسن الشافعي: "إنه (=الأشعري) قد التقى تماماً فيما ذهب إليه من آراء مع معاصر له هو أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ) ربيب المدرسة الحنفية... مما يدل على أنهما في الحقيقة يناصران - بأدوات جديدة تناسب عصرهما - مواقف الكتاب والسنة... ليكونا إمامين للكلام السني والخطاب الديني الوسطي"^(٢).

بل صرح في موضع آخر من ملحق بالدراسة نفسها فقال: "إن الأشاعرة يرون أن أهل السنة هم الأشاعرة والماتريدية وشيوخ الحديث"^(٣)، ويدعم هذا الاعتبار أكثر اعتناؤه بالعبقيرة النسفية الماتريدية التي شرح فيها نبراس الفرهاري على شرح السعد لها في بعض دروسه المسجدية.

وفي سياق آخر أقدم نجد لدى الشيخ إضافة وتحديداً أكثر لمكانة الماتريدية والأشاعرة والحنابلة والظاهرية في البنيان السني، فيقول: "وهم (=الماتريدية) يشكلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة، بينما غلبت الروح النصية إلى حد ما على الحنابلة والظاهرية الذين كانوا أقرب إلى

١ - د. حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية ص ٢٠ - ٢١.

٢ - د. حسن الشافعي: قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري.. نهاية إشكالية فكرية ص ١٧٨، بحث ضمن مؤتمر: أبو الحسن الأشعري (صدرت أعماله في ٤ مجلدات)، والبحث المذكور في المجلد الثاني، دار القدس العربي.

٣ - د. حسن الشافعي: قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري.. نهاية إشكالية فكرية ص ١٩٩.

روح المحدثين والفقهاء، كما كان المعتدلون منهم أكثر تمثيلاً لموقف السلف في مسائل العقيدة^(١).

وبهذا يشمل مصطلح أهل السنة عند الشيخ في زماننا الحالي ومنذ عدة قرون كلا من الأشاعرة والماتريديّة والسلفية والظاهرية مع وجود تفاوت في كل تيار منها، ومع وجود جناحين يعالج أحدهما قضايا الاعتقاد وفق المنهج الكلامي، والآخر أقرب إلى المنهج الأثري، وإن كان السؤال قد يُطرح حول مصطلح أهل السنة وهل يمكن أن يضم قوماً يقولون بتأويل الصفات وصرفها عن ظاهرها إلى ما يليق بجلال الله تعالى، وآخرين يفوضون المعنى فيها إلى عالمه سبحانه، وآخرين يقولون بالتحقيق التام وأخذ الألفاظ المخبرة عن الصفات الإلهية على الوجه الذي تفيده اللغة مع نفي الجسمية في الوقت نفسه؟

والحق أن الجمهور على هذا الجمع، بالرغم من إدراك هذا الاختلاف غير الهين، والجمهور هنا ليس جمهور الناس وعامتهم، وإنما هم جمهور أهل العلم؛ وذلك لأن المواقف السابقة لا تشتمل على إنكار صريح لأي أصل من الأصول الثابتة، فلو سألت المؤلفين: هل تنفون الصفات عن الله تعالى، لأنكروا هذا، ولو سألت المثبتة: هل تؤمنون بأن الله جسم وأنه يحويه مكان، لأنكروا هذا أيضاً.

وهذا يعني أن المسألة تقع في دائرة التخطئة والتصويب وليس في دائرة التكفير والإخراج من الملة؛ لذا قال الإمام ابن حجر الهيتمي في "الفتاوى الحديثية" عن الخلاف الأشهر في النطاق السني حول آيات الصفات: "إن المسلمين قاطبة أجمعوا على استحالة التجسيم والحلول والاستقرار على الله تعالى، وحكم بذلك صريح العقل. وأجمعوا أيضاً على استحالة إرادة الحقيقة فيما ورد من ظواهر الآي والأخبار مما يوهم ذلك. واختلفوا بعد ذلك في مسألة منها، وهي: هل يصح إطلاق جهة الفوقية والعلو من غير تكييف ولا تحديد عليه تعالى؟"^(٢)، ثم ذكر تفاصيل في هذا الاختلاف اتفق أصحابها على نفي الحدوث والكيفية والجسمية.

غير أن مما يلفت النظر هو أن بعض الأشاعرة قالوا بالفوقية من غير تكييف وشاركوا في هذا ذوي الاتجاه السلفي والحديثي، وفي هذا يقول العلامة الهيتمي: "المذهب الثاني (أي في مسألة

١ - د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٢، الطبعة الثانية، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي - باكستان ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢ - أحمد بن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية ص ١١٠، دار المعرفة - بيروت، ب. ت.

العلو): جواز إطلاق فوق من غير تكييف ولا تحديث؛ نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد عن الكرامية وبعض الحشوية، ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الأشعرية... وحكاه ابن بزيعة في شرح الإرشاد عن القلانسي من مشايخ الأشعرية وعن البخاري وغيره... واختار هذا المذهب ابن عبد البر في الاستذكار... وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته^(١)، وفي فتاوى العز بن عبد السلام بيان لهذا، حيث قال: "وظاهر ما ذكره ابن أبي زيد القول بالجهة؛ لأنه فرق بين كونه على العرش وبين كونه مع خلقه، والأصح أن معتقد الجهة لا يكفّر؛ لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم من الإسلام، بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دمائهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم. وكذلك سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرون عليهم أحكام الإسلام، ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمتهم لما عليه الناس"^(٢).

وإذا تقرر هذا، فإنه لا بد من أن تكون هناك ضوابط جامعة لمن يدخل تحت "أهل السنة والجماعة"، فكما أن القائلين بالإمامة في آل البيت وأنها من أركان الدين يجمعهم اسم الشيعة، والقائلين بالأصول الخمسة يجمعهم اسم المعتزلة، فمن حقنا أن نسأل عن الأصول الجامعة لأهل السنة بتنوعاتهم المختلفة؟

والحقيقة أن الإجابة المجملية بما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم لا تحل المسألة لأمرين؛ الأول: أن التطور الفكري والعلمي قد طال كل التيارات الإسلامية تقريبا طوال القرون المديدة التي مرت من تاريخ الإسلام؛ بما في ذلك التيارات السلفية التي خاضت في تفاصيل عقديّة لم يرد عن السلف الصالح أنهم خاضوا فيها أبدا؛ لأنها لم تُطرح في عهدهم

١ - الهيثمي: الفتاوى الحديثية ص ١١١، ويعني بهذا قول ابن أبي زيد: "وأنه (سبحانه) فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه" أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني: الرسالة في فقه الإمام مالك ص ٧، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - بيروت، ب.ت. وانظر: شرحي الشيخ أحمد زروق والشيخ قاسم بن عيسى التنوخي الغروي على متن رسالة ابن أبي زيد حيث قال الثاني: "قوله: (وأنه فوق عرشه المجيد بذاته): روي المجيد بالرفع على أنه خبر مبتدأ، وروي بالخفض على النعت للعرش [مثل قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ بالرفع عند العشرة، عدا حمزة والكسائي وخلف الذين خفضوها صفةً للعرش]، وهذا مما انتقد على الشيخ رحمه الله في قوله: "بذاته"؛ فإنها زيادة على النص، فمن مخطئ ومن معتذر" شرح زروق والغروي على متن الرسالة لابن أبي زيد ١/ ٢٨، دار الفكر (طبعة مصورة) - بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢ - عز الدين بن عبد السلام: كتاب الفتاوى ص ١٥٣، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الفتاح، الطبعة الأولى، دار المعرفة - بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. وانظر: الفتاوى الحديثية ص ١١١.

أصلاً. والأمر الثاني: أن أكثر الفرق تدعي أنها على ما كان عليه النبي وأصحابه، وتملك في سبيل ذلك أسانيد تمر من مؤسسيها إلى الصحابة ثم النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد حدد الدكتور الشافعي مميزات الطرح السلفي الأول باعتباره الأصل الذي تفرع عنه غيره من فرق إسلامية فيما يلي:

١- التوسط بين العقل والنقل دون إغفال لأي منهما على حساب الآخر، ولكنه... يعطي الكلمة العليا للوحي باعتبار أن العقيدة الدينية ليست مجرد ميتافيزيقا فلسفية، بل هي أحكام شرعية ملزمة للمكلف، ولذا فمرجعها الأخير هو الوحي، ولكن هذا لا يعني إغفال العقل؛ إذ النصوص تتضمن أيضاً الحجج العقلية، وهي لا تتناقض معها على أية حال.

٢- عدم الإسراف في التأويل إلا بقدر ما توجه قواعد اللغة واستعمالات الشرع، ولكن مع نفي المعاني المستلزمة للتشبيه والكيفيات الحسية؛ أي أنه إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل.

٣- قبول الأدلة النقلية الصحيحة: وأولها الأدلة القرآنية، ثم الأدلة التي أساسها الإجماع، ثم الأحاديث المتواترة، ثم الأحاديث الأحادية المقبولة سواء كانت صحيحة أو حسنة، والتشدد في رفض الضعيف والموضوع منها؛ حماية للعقيدة واتباعاً للدليل متى أثبت النقد العلمي صحته.

٤- العمل على التزام الشريعة بكاملها، مع الحرص على عدم رفع الفروع العلمية إلى مستوى الأصول الاعتقادية^(١).

وقد امتاز التيار السني من بين الفرق الكثيرة الأخرى التي تفرعت عن هذا الأصل، بأنه الأكثر محافظة على الأصل والأقرب إلى تحقيق التوازن بين العقل والنقل، وكذلك بين التنزيه والإثبات، دون أن تظهر فيه بدعة كبيرة مثل نفي القدر، أو الغلو في نفي التنزيه، أو القول بالتجسيم الصريح، أو اعتبار الإمامة ركناً من أركان الدين وأنها يجب أن تكون في آل البيت وحدهم.

١ - د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٦٧.

المبحث الرابع: فكرة التقريب بين أهل السنة وتطبيقاتها عند الشيخ

خلق الله تعالى الناس متنوعين في عقولهم وشكولهم وأعراقهم ولغاتهم ومذاهبهم ومللمهم، ومع هذا فهم مضطرون إلى أن يساكن بعضهم بعضا، ويتبادل بعضهم المنافع مع بعض؛ لذا لم أن تكون هناك صيغ للتفاهم بين الخلق - مهما بلغت درجة الاختلاف بينهم - بما يحفظ مصالح جميع الأطراف، ويحول دون وقوع الحروب والفتن التي يعم شرها الظالم وغير الظالم، وإذا كان تجنب هذا صعبا في حق الدول عادة، فهو ممكن وضروري في حق الدولة الواحدة.

ولما كان الناس شعوبا وقبائل، فقد اختلفت درجات القرابة فيما بينهم، فمنهم الأقارب ومنهم الأبعد، وفي كل الأحوال تبقى احتمالات المساكنة والمعاشة بين هؤلاء وأولئك قائمة، ومن المنطقي في هذه الأحوال أن يكون البحث عن صيغة للتفاهم بين المتقاربين أولى منها في المتباعدين، أو هي مقدمة لها، بناء على قاعدة أن الأقربين أولى بالمعروف، وأن أداء حق القريب مقدّم على البعيد إن تزاخما.

وحين نطبق هذه المفاهيم على الأمة الإسلامية، سنجدها مشكّلة من بلدان وشعوب وأعراق ومذاهب عقدية وفقهية، مع شركاء في الأوطان من أديان وملل أخرى، ويعيننا هنا الإشارة إلى المكوّن الإسلامي المذهبي الكلامي، لا الفقهي، وفيه نجد أغلبية سنّية تنتشر في طول العالم الإسلامي وعرضه، تليها كتلة شيعة جعفرية في إيران والعراق وأذربيجان وباكستان وأفغانستان، ثم أقلية إباضية في عمان، وزيدية في اليمن، ومثلهما بقايا من الخوارج في بلاد المغرب العربي.

والمكوّن السني - الذي يمثل أغلبية الجسد الإسلامي الممتد بين المحيطين - به بعض التنوع كما رأينا في المبحث السابق، إلا أن التداخل حاصل بين أجزائه بحيث نرى أغلب البلاد الإسلامية يتجاور فيها الأشاعرة أو الماتريدية مع السلفية مهما تكن اتجاهات السلطة فيها. والحق أن البحث عما يقرب بين مكونات الطيف السني لم يُؤسس من النواقل التي يأتيها الناس أو يدعونها متى شاءوا، بل هو شرط ضروري لحماية كيان العالم الإسلامي كله من الاضمحلال، وثقافته من الذوبان، ومتى تعافى الجسد السني لحقت به بقية الأمة.

وقد كان لشيخنا الدكتور حسن الشافعي جهوده العلمية والعملية في تحقيق التقريب داخل الإطار السني، وهو ما يحاول هذا المبحث رصده.

وأحب أن أشير - قبل أن أدلف إلى هذه النقطة - إلى أن أحد أعلام الدعوة والفكر الإسلامي المعاصر، وهو الشيخ محمد الغزالي رحمه الله الذي يقدره الدكتور حسن الشافعي تقديراً خاصاً، كان يدعو المسيحيين في العالم إلى وضع يدهم في يد المسلمين والتعاون معهم في محاربة الإلحاد والانحلال والانحراف الأخلاقي في العالم، بدلاً من أن يطاردوا الإسلام في كل مكان^(١)، ومن هنا بدأ حرص الأقسام المجددة في العالم الإسلامي على تحقيق الوثام الاجتماعي في بلادها كبراً على المستويات المختلفة.

على كل حال، ستأتي معالجة موضوع هذا المبحث - الذي يمثل صلب الموضوع - في النقاط التالية:

١ - الإطار النظري للتقارب.

٢ - تقارب خارج الإطار السني.

٣ - قراءة الآخر.

٤ - الاهتمام بالجانب التاريخي الإيجابي.

٥ - الاهتمام بالقواعد المنهجية.

٦ - أصدقاء من كل طيف.

أولاً: الإطار النظري للتقارب:

تقوم مساعي التقريب عند الشيخ الشافعي في عمومها ضمن إطار نظري يجعلها مسوغة تماماً، وأول معالم هذا الإطار هو أن "التعددية - كما يقول - سمة كونية، وواقع كونية يقره القرآن الكريم في غير موضع: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، وفي

١ - أقرأ لصاحب هذه السطور: العلاقة بالآخر.. من المضمون العقدي إلى المكون الاجتماعي تطبيقات على فكر الشيخ محمد الغزالي وموقفه من المسيحية والمسيحيين، الطبعة الأولى، دار المقاصد - القاهرة ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.

سورة الزخرف لاحظ تكرر الأسلوب نفسه: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ...﴾^(١).

ولما كان التعدد هكذا سمة كونية والتنوع ناموسا إلهيا في الحياة، وجب التعامل معه باعتباره حقيقة ثابتة يمكن أن تتيح مساحات تعاون واسعة بين البشر تحت قانون ابتلاء الله الناس بعضهم ببعض، وليس من المعقول ولا الممكن السعي إلى إزالة هذا التنوع، كما أن إفساد ذات البين في إطار هذا التعدد تؤدي - من جهة أخرى - إلى خسارة عامة.

والحقيقة أن شعور الشيخ المتعاطف مع الإنسان وقضاياه عامة نابع أصلا من معاناة شخصية وتجربة عاشها بنفسه تحت سقف الظلم والاستبداد، فيقول: "قاسيت الكثير من المشاق والآلام والحرمان من الحرية والتعذيب والإهانة، فازداد حبي للحرية والكرامة للجميع، وأعمل على ألا يتعرض مصري آخر لما تعرضت له، ولو تخاذلت في ذلك لما رضيت عن نفسي"^(٢). وحين أصابه الهربس عانى من آلام شديدة عبر عنها كما سمعته بقوله: "لا أتمنى أن تصيب أحدا؛ مسلما أو غير مسلم!"

والحقيقة أن رحابة الإسلام ينبغي أن تتبعها رحابة الرؤية التي يحملها المسلم، وكذلك رحابة الشعور الإيجابي تجاه البشرية، عدا أهل البغي والعدوان، ثم يتعاون المسلم مع غيره في مساحة البر التي يستطيعها، فالأصل أن الآخر موافق لا مخالف، وصدیق لا عدو، ولكن هذا كله يحتاج إلى جهد للتعرف والتفاهم؛ للتأكيد على الشراكة الإنسانية في هذا الكوكب، وعلى وحدة الأصل البشري، واكتشاف المساحات الحقيقية للتعاون بعيدا عن كل أنواع الدعاية والختل والتوظيف السياسي.

ومن الأبعاد النظرية لقضية التعدد عند الشيخ: أنه يرى أن التعددية تترتب عليها حقوق ينبغي صونها، وواجبات ينبغي القيام بها، فقد ذكر مثلا أن من محاسن الدستور المصري الذي شارك في إعداده عقب ثورة ٢٥ يناير ما أقره من "أن للمصريين الكتابيين من المسيحيين أو اليهود أن

١ - شهادة أزهرى معاصر على مسار التحول الديمقراطي في مصر ص ٤٥.

٢ - حياتي في حكاياتي ص ٢٥٩.

يتحاكموا إلى مبادئ شرائعهم في شئونهم الدينية وأحوالهم الشخصية واختيار قيادتهم الروحية"^(١).

وهذه واقعية تامة تراعي أن خطاب التقارب ومساعي الوفاق في أي مجتمع ينبغي ألا تتكئ على مجرد إثارة العواطف وإلهاب المشاعر، بل يجب أن تُترجم في صورة موثيق مؤكدة وقوانين عادلة لا تجور على حق قبيل أو آخر من الناس؛ أكثرية أو أقلية.

وأخيرا يؤكد الشيخ على وظيفة العالم في تحقيق التقارب، فيثني على شيخ من شيوخه، وهو الدكتور عبد الحليم محمود أنه كان على صلة حسنة بالتيارات والشخصيات الإسلامية الأخرى، فقال: "كان يوزع جانبا كبيرا من راتبه على الجمعيات الإسلامية صوفية وغير صوفية، وكان على صلة طيبة بالعاملين في الحقل الإسلامي داخل الأزهر وخارجه، بل داخل مصر وخارجها... وأعرف صلته الأخوية بالشيخ محمد زكي إبراهيم رائد العشيرة المحمدية الراحل ومؤسس مجلة المسلم القاهرية، وكذا برجال الجمعية الشرعية ومجلة الاعتصام"^(٢). ولعل هذا النهج قد أثر في نظرة الشافعي إلى الطيف السني، فانعا بوجود التواصل مع مختلف مكوناته.

ثانيا: تقارب خارج الإطار السني:

سبقت الإشارة إلى أن تعاطف الشيخ مع قضايا الإنسان لم يكن مقصورا على المسلمين، وأنه يرى الحق لكل مواطن في وطنه، مهما كان دينه ومذهبه وتكن ملته ومسلكه. وقد أكد في مواضع أخرى على التقارب بين السنة والشيعة، وهي مسألة يظن الناس أن هذا ليس أوانها؛ خاصة مع الجراح الغائرة التي صنعتها السياسة المذهبية المتعصبة في العالم الإسلامي من تدمير للأوطان، وقتل لعشرات الآلاف، وتشريد للملايين، وتمزيق للمجتمعات السنية التي كانت متحدة طوال تاريخها.

والحق أن هذا أنسب وقت للتقارب بين السنة والشيعة؛ ذلك لأن السياسة ومجالات التوظيف الأعوج هي التي أفسدت المحاولات السابقة للتقارب، وأن لأهل العلم المنصفين من الطرفين أن يلتقوا ويتحاوروا؛ ليس للبحث عن نقاط التقاء فكري فقط، ولكن لإطفاء الحريق المشتعل

١ - شهادة أزهري معاصر على مسار التحول الديمقراطي في مصر ص ٤٦.

٢ - حياتي في حكاياتي ص ٩٧.

في جسد العالم الإسلامي؛ تحذيرا للسلطة من اللعبة الخطرة التي يمارسونها، وإيقاظا للشعوب النائمة تحت مطارق التخدير المذهبي والطائفي.

لقد تنادى العلماء والفلاسفة الغربيون - مثل أينشتاين ورسل - في خمسينيات القرن الماضي؛ للسعي إلى إنقاذ البشرية من الدمار النووي الذي يتهدهدها، وبذلوا في هذا السبيل جهودا مضنية، مع أن بعضهم كان قد أسهم باكتشافاته في تفتيت الذرة وصناعة السلاح النووي. وأحسب أن القادة المجتمعيين وأهل العلم من السنة والشيعة قادرون على الالتقاء بعيدا عن المظلات السياسية التي قد تسيء إليهم، من أجل تحقيق تقارب وتعاون مشترك لأداء واجبهم في حماية حاضر المسلمين ومستقبلهم.

وهنا لا بد من التأكيد على أن المشكلة ليست في الانتماء المذهبي، كما أن المشكلة في مصر لم تكن في الانتماء الديني، ولكن في سيطرة التوظيف السالب للاختلاف؛ أعني أن يصبح الانتماء إلى مذهب أو دين مختلف مشجعا على إلحاق الضرر بالآخرين، فتنحول الفكرة الخاصة - بعد أن تُكسى بكسوة التعصب الأعمى - إلى سكين وبنديقة ومدفع ضد الآخر، ويتحول التاريخ إلى دفتر حساب قاس للآخر، مع أنه ما شهد ولا رضي!

المهم أن الشيخ الشافعي دعا في كتابه "قول في التجديد" إلى توثيق التواصل العلمي بين علماء المذاهب الإسلامية وتجنب الصراع الطائفي^(١)، ونلاحظ هنا تركيزه على التواصل العلمي، وهو ما ينبغي أن ينعكس في صورة تأثير اجتماعي عميق.

وفي تقييمه للجهود المبذولة في التقارب بين المذاهب الإسلامية، قال: "أعتقد أن جهود علماء السنة للتقريب مجرد التقريب (=التقارب) مع الفكر الاثنا عشري والإباضي والزيدى ليست كافية، وينبغي تركيتها وتنظيمها"^(٢)، وقد يكون هذا التقصير من آثار السياسات المفسدة؛ تلك التي جعلت كثيرا من العلماء يزورون من وقع القنا بلبانهم ولبان شعوبهم، حتى بدا لهم أن التقريب لم يكن سوى حيلة تخدم السياسة المذهبية أكثر منها مبدأ يحترمه المقاربون.

أقول: قد يكون هذا من آثار السياسة المفسدة، إلا أن الاشتغال على التنوع في العالم الإسلامي - تنوع المذاهب الفقهية والعقدية والدينية والأعراق واللغات - وتوجيهه إلى ما يحقق الوئام

١ - قول في التجديد ص ٢١٧، الطبعة الأولى، دار القدس العربي - القاهرة ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

٢ - قول في التجديد ص ٢١٩.

الاجتماعي ومصلحة المجموع أمر منسي، وكأننا تذكرناه بين السنة والشيعة الجعفرية فقط لأن لهؤلاء الأخيرين دولة، في حين نسيناه مع الإباضية والزيدية وبين أصحاب المذاهب الفقهية السنية.

وربما تبدو الدعوة إلى التقارب بين أصحاب المذاهب السنية غريبة، ولكن لا بد من العلم بأن التعصب بينها قائم، ولو حاول أحد أن يشعل الخلاف من خلاله لوجد الفرصة، وقد كنا قديما لا نظن أن يخرج من الزيدية من يحارب أهل السنة، حتى حدث اختطاف فئات منهم تعرضت للظلم والحيث في دولة الاستبداد العربية، ووظفوا مذهبا في تحقيق طموحات سياسية في اليمن على حساب شعبها ودولته.

وما عنيته هنا، هو أن قضية التنوع في بلادنا ينبغي الاشتغال عليها بكل أبعادها؛ حتى تصبح سببا للقوة لا للضعف، وبابا للوثام لا للتنازع والخصام، وقد رأيت في باكستان مثلا حيا على التنوع الذي يمكن توجيهه ليكون بابا لخير عميم، ويمكن كذلك أن تُفتح به أبواب جهنم على الناس.

مهما يكن، فإن الشيخ يشجع بقوة كل الجهود التي تُبدل لأجل التقريب بين أصحاب المذاهب الإسلامية مهما تكن، فيقول عن اهتمام بعض علماء الشيعة بطباعة مفردات الراغب الأصفهاني مع ملاحظات العاملي: "إن اهتمام علماء الشيعة بتراث علماء السنة؛ وخاصة المتعلق بالقرآن الكريم، أمر طيب وحسن، وهو يلتقي مع فكرة التواصل العلمي ماضيا وحاضرا، فالتراث الإسلامي واحد وإن تعددت مذاهبه، والقطيعة العلمية لا تفيد أي فريق من الفرقاء"^(١).

ويبدو من مجمل ما سبق أن الشيخ يسعى إلى تشجيع رجال العلم من أصحاب المذاهب الإسلامية على أن يتحاوروا بعضهم مع بعض في أجواء صحية بعيدا عن أي مؤثرات غير علمية، وبقدر ما يكون هذا الحوار متمركزا في وعي من يخوضه، سيتحول إلى قوة وعوامل تغيير اجتماعي تشارك في حل كثير من عقد الحياة في العالم الإسلامي.

ثالثا: قراءة الآخر:

قراءة الآخر بقصد الرد عليه ابتداء، حتى قبل معرفة حقيقة آرائه، هو نوع من التماس العيب والحرص على أن يخطئ ويذل، مما يقلل فرص التلاقي معه في الرأي، والتعاون معه على الخير،

^١ - قول في التجديد ص ٢٢٠.

بل يضيق هذا الأسلوب على العقل مسالك الفهم ومجالى النظر، ويرهنه لوجهة نظر سلبية ابتداء، وهذا يدل - فيما يدل عليه - على عيب نفسي لدى من يطالع الآخر بهذه الحسابات؛ إذن فلماذا نقرأ الآخر؟

أهم أهداف قراءة الآخر هو فهمه، ثم الانتفاع بما يمكن الانتفاع به من مواقفه وآرائه، وأما الرد عليه والتحذير من مخالفاته وكشف عواربه، فهي من عوارض القراءة. كما أن الردود لا تشمل كل رأي مخالف، بل تقف عند حدود ما اشتهر وخيف ضرره مما يخالف الثابت ثبوتاً صريحاً دون ما يخضع للاجتهاد ويحتمل تعدد الوجوه، ويجب أن يلزم الرادّ - مع هذا - حدود الآداب المرعية في محاوره الآخر اقتداء بما كان عليه الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع كفار قومهم.

وعند النظر في المواقف الفكرية للدكتور حسن الشافعي، سنجد أنه كان حريصاً جداً منذ وقت مبكر على أن يقرأ رأي الموافق ورأي المخالف؛ حتى تكتمل الصورة لديه، وينكشف له من أبعاد الموضوعات التي يتناولها ما لا ينكشف منها إلا بالقراءة الشاملة. ويمكنك أن تلاحظ هذا من جمعه بين الاطلاع على الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وقراءته للتراث السني الأصولي وتراث الفرق الأخرى، والسني الأشعري والسني غير الأشعري، ونظره في العلوم العقلية والعلوم الشرعية، واهتمامه بأصول الدين وأصول الفقه.

وتبدو علائم هذا واضحة في دراساته، ففي كتابه الأول "الأمدي وآراؤه الكلامية" نجده يعرض آراء المتكلم الأشعري الكبير الكلامية، وأحياناً يشفعها بآراء ابن حزم الظاهري، وغالباً ما يردفها بآراء ابن تيمية، حتى إنك يمكن أن تستخرج من كتابه المذكور بحثاً موازياً عن ابن تيمية.

وقد ظل هذا الجمع بين المصادر السننية المتنوعة ديدنه، بل ربما أضاف مصادر أخرى من مذاهب إسلامية غير سننية، ففي مشروعه المهم حول علم "القواعد الاعتقادية" ساق كثيرا من نماذج هذه القواعد من كتب الشيخين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي السلفي ومحمد بن إبراهيم الوزير اليمني الزيدي^(١).

وليست الإشكالية في مجرد توظيف هذه النصوص، ولكن في توظيفها إيجابيا، ففي صدد اقتراح بناء علم للقواعد الاعتقادية جاء بعض القواعد منقولاً عن الشيخ ابن تيمية رحمه الله، فليس التوظيف هنا هامشيا، ولا للرد والتفنيد، بل قام جزء من بيان العلم المقترح نفسه على كلام العالم السلفي، ومن القواعد التي نقلها الشيخ عنه في بحثه المذكور قوله: "من اجتهد في طلب الحق، فعجز عنه فلا يعاقب، وخطؤه الذي غفل فيه عن حقيقة الأمر مغفور له"، وقوله: "ما خرج عن طاقة العبد من المطلوبات ساقط الوجوب، وما اضطر إليه العبد من الممنوعات غير محظور بقدر الضرورة"، وقوله: "من طلب علماً بلا إرادة، أو إرادة بلا علم فهو ضال، ومن طلب هذين بدون اتباع الرسول فيهما فهو ضال"^(٢). وهذه كلها مستخلصة من نصوص الوحي أو روحه العامة، بل قد نعثر على بعضها في مصادر إسلامية أخرى سابقة على ابن تيمية.

وهناك وجه آخر يؤكد هذه الإيجابية تجاه آراء المخالف السنني، وهو توظيف نصوصه وآرائه في الرد على بعض آراء الموافق، كاستعانته مثلا بنصوص لابن تيمية في الرد على بعض آراء الأمدي - وسيأتي مثال على هذا -، مع إجلاله التام للمفكر الأشعري الكبير، وهذا السلوك يؤكد حياد الشيخ وبحثه عن الصواب واحترامه التام للموافق والمخالف، وكلها مشاعر ومواقف إيجابية تضيق الفجوة، وتوسع من مساحات الالتقاء والتفاعل الاجتماعي والفكري بصورة إيجابية.

إن الشيخ على العموم كما يعرض آراء المخالف على حاسته النقدية، فإنه يفعل ذلك مع الموافق أيضاً، وهذه عدالة علمية تؤكد أن صاحبها يبحث عن الحق والحق وحده، فيقول مثلا عن الإمام أبي الحسن الأمدي الأشعري وموقفه من الدليل العقلي وأخذه بفكرة الدور: "إن العقل قد طغى على النقل لدى هذا المفكر الأشعري إلى حد تجاوز فيه ما ذهب إليه أسلافه ممن تأثروا بهذه

١ - د. حسن الشافعي: مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية ص ٤٥ وما بعدها، الطبعة الأولى، مكتبة ذخائر الوراقين - القاهرة ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

٢ - نحو علم للقواعد الاعتقادية الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، المجلد ٢٧، العدد ١٠٧، سنة ٢٠٠٢. راجع موقع المجلة على الإنترنت.

القاعدة الاعتزالية، بل لعله تجاوز أيضاً موقف هؤلاء المعتزلة أنفسهم^(١)، ويستعين بـابن تيمية في نقد موقف الأمدي ومن وافقه بقوله: "إن التوازن الدقيق الذي كان الأشاعرة يفخرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز، ورجحت كفة العقل في المسائل الكلامية، وخاصة لدى الأمدي إلى حد كبير... ولذا نجد ابن تيمية يقول في مناقشة أشعري متأخر: فأني اتباع للسمع والشرع إذا لم يثبت شيء من صفات الله بالشرع، بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه أو نفوه من صفات؟! فائمتهم كانوا يشبتون الصفات بالسمع وبالعقل، أو بالسمع ويجعلون العقل مؤكدا في الفهم"^(٢).

وقد يوجه الشيخ نقده الهادئ إلى المخالف السني كذلك؛ حتى لا نحسب أنه يكسب ودهم بصمته، فقد ذكر مثلا بعض المحاولات التأليفية المهمة في مجال القواعد الاعتقادية، وأثنى على جهود مؤلفيها، لكنه عقب على مؤلفي اثنين منها قائلا: "وإن كان الملاحظ على كل منهما التشدد المذهبي، والتعنت مع المخالفين، والإلحاح على مسائل الخلاف بين الفرق الكلامية"^(٣).

وأريد أن أؤكد في نهاية هذا العنصر أن قراءة الآخر السني - وغيره كذلك - ومعرفته مباشرة بعقلية متحررة من التعصب وبروح إيجابية، تهدم كثيرا من الأصنام والأوهام التي تبنيها عقولنا عن الآخر في ظل المشاعر السلبية والعقلية المتحاملة، وهذا الهدم هو الذي يفتح طرق التلاقي والتفاهم، ويقطع الطريق على التدابر والتقاطع الذي حذر منه الشارع وحظره: عن محمد بن شهاب الزهري قال: حدثني أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث"^(٤).

رابعا: الاهتمام بالجانب التاريخي الإيجابي:

إبراز الجانب الإيجابي من العلاقات التاريخية الفكرية والاجتماعية بين أهل السنة جانب آخر يبرز في فكر الشيخ حسن الشافعي، ويدعم التقارب ضمن النطاق السني؛ إذ يحول التاريخ إلى

-
- ١ - حسن الشافعي: الأمدي وأرواه الكلامية ص ١٣١.
 - ٢ - حسن الشافعي: الأمدي وأرواه الكلامية ص ١٣١، وانظر ص ١٣٩.
 - ٣ - د. حسن الشافعي: مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية ص ٣٩.
 - ٤ - رواه البخاري في الجامع، حديث رقم ٦٠٦٥، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَرَّ حَابِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾، ١٩ / ٨، دارى طوق النجاة (نسخة مصورة عن طبعة بولاق - القاهرة ١٣١٢هـ).

عامل داعم لهذه العلاقات ومقوّ لأواصرها، ويفسر مواقف الخلاف القديمة تفسيراً يحبسها في ظرفها التاريخي الذي وقعت فيه، وأن هذا لا ينبغي أن يتكرر في واقعنا تحت وطأة الخضوع السلبي للتاريخ.

ومن الجوانب الإيجابية التي رصدتها الشيخ في تاريخ العلاقات السنية، قوله باحتمال أن يكون ابن تيمية ومدرسته في نزوعهم إلى عدم التقيد بمذهب في الفتوى قد تأثروا بنزعات مشابهة ظهرت عند بعض علماء الأشاعرة من قبل، مثل: العز بن عبد السلام، وأبي شامة المقدسي^(١). وثمة دراسات أخرى رصدت تأثر هذه المدرسة السلفية في مجال الاجتهاد الفقهي بالتوجه المقاصدي عند الإمام عز الدين بن عبد السلام، وأنها استفادت منه أكثر مما استفاد فقهاء الشافعية أنفسهم.

ولا شك أن مثل هذا التأثير - الذي يحفظ لكلٍ قدره ومنزلته - مع كونه أمراً معتاداً في مجال الفكر والعلم، يدعم فكرة التواصل الإيجابي، ويضفي على الجهود العلمية لأطرافه متانة وقوة.

ولعل تأثر الشيخ نفسه منذ شبابه بآبَن تيمية يمثل حالة مشابهة للحالة المذكورة آنفاً، حتى إننا يمكن أن نعدّه أشعرياً سلفياً، وقد أثنى د. محمد عمارة على صديقه الدكتور حسن الشافعي في إحدى المناسبات قائلاً: إنه "جمع بين الأزهر ودار العلوم، وجمع بين السلفية والتجديد، وجمع قلب الصوفي وعقل الفيلسوف، وجمع بين التحقيق والتأليف، وجمع بين الإبداع الأكاديمي والعمل الدعوي، وجمع بين صناعة الفكر وتربية الشباب، وعشق العربية وأبداع في الإنجليزية تأليفاً وترجمة، وجمع بين صلابة أهل الصعيد ودمائة الحضر وأبناء الوجه البحري، وجمع بين الوطنية والعروبة والإسلامية والإنسانية، وجمع بين الحب لله والحب لخلق الله"^(٢).

وكذلك أبرز الشيخ سير الشخصيات التاريخية والعلماء الذين اجتمع فيهم السمات الأشعري والسلفي معاً، ومن ذلك قوله عن أعلام التصوف الكبار الذين ظهوروا في عصر الأمدي؛ مثل: الشاذلي، والجيلاني، والقنائي، واليونيني وغيرهم: "تقترب أفكارهم من المذهب الأشعري مع ميل إلى السلفية"^(٣). ولو أضفنا إلى هذا ميل بعض الأشاعرة في قضايا الاعتقاد إلى موقف أقرب

١ - حسن الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ٢٣.

٢ - نقلتها عن الصديق الدكتور صفني عاشور دون أن نعرف مصدرها.

٣ - الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ٢٤.

للموقف الأثري في بعض القضايا - كما سبقت الإشارة - لكان ذلك قوة على قوة في جهود التقارب العلمي في النطاق السني.

كما أن الشيخ أبرز العلاقة بين ملك دمشق المعظم عيسى الأيوبي العالم الحنفي السلفي وبين سيف الدين الأمدي العالم الأصولي المنطقي الشافعي الأشعري، فإن الأول قد دعا الأمدي ليقدم عليه في دمشق، عارفاً بقدره وعلمه، ولكنه كان لا يميل إليه بقلبه بسبب المخالفة التي بينهما؛ خاصة ما تعلق باشتغال الأمدي بكتب الفلسفة، ومع هذا أحسن الأمير استقباله، وولاه التدريس، وأهدى إليه الأمدي من جانبه كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"^(١).

كذلك ينقل الشيخ من النصوص ما يقرب وجهات النظر بين الأطياف السنية، فيذكر مثلاً قول ابن تيمية: "من الحكايات المشهورة التي بلغتنا أن الشيخ أبا عمرو ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الأمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الأمدي لم يكن في وقته أكثر تبجراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً"، ووصف العبارة الأخيرة بأن ابن تيمية قالها: "معقبا على ذلك بتقديره المنصف للأمدي"، وعلق بعدها في سياق آخر قائلاً: "وقد رأينا شهادة ابن تيمية شيخ المدرسة السلفية للأمدي وإنصافه له"^(٢).

خامساً: الاهتمام بالقواعد المنهجية:

وهذا بعد آخر بارز في فكر الدكتور حسن الشافعي يساعد - في حال توظيفه جيداً - على تحقيق التقارب بين المجموعات السنية، بل بين الفرق الإسلامية في عمومها؛ إذ إن إبراز القواعد المنهجية ودعمها من نصوص الوحي من شأنه أن يمثل أساس تلاقح عند الاتفاق وقاعدة تحاكم عند الاختلاف.

وقد سبقت الإشارة إلى كتابه المهم "مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية"، ولو أخذنا نموذجاً منه لعلمنا كيف يمكن أن تساعد هذه الجهود على جمع الكلمة، وتقريب وجهات النظر، فمثلاً القاعدة التي سبق ذكرها: "من اجتهد في طلب الحق، فعجز عنه فلا يعاقب، وخطؤه الذي غفل

١ - حسن الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ٤١ - ٤٢.

٢ - حسن الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ٤٥ - ٤٦.

فيه عن حقيقة الأمر مغفور له"، لا يختلف عليها سُنيان؛ خاصة حين نتكلم عن الاجتهاد العلمي الذي يأتي ممن هو أهل له، ووارد عليه الخطأ والصواب، وهو في كل حال مثاب.

ومما يشبه القواعد العلمية العامة قول الشيخ عن السلف الصالح: "قد يُظن بهم البعد عن استخدام العقل في مسائل العقيدة، والحق أنهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلاً على الرسالة وفي استنباط ما يحتويه القرآن والسنة من الأدلة العقلية، وقد روى السيوطي قول السمعاني في كتاب الانتصار لأهل الحديث: "لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة؛ لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب"، ويقول ابن الجوزي الحنبلي: "فإن أعظم النعم على الإنسان العقل؛ لأنه الآلة في معرفة الإله والسبب الذي يُتوصّل به إلى تصديق الرسل"، وقد مر بنا إنكار ابن تيمية على أدعياء السلفية الذين يحتجون بالقرآن من جهة إخباره بالعقائد لا من جهة إثباته لها بالأدلة العقلية... وهكذا يتبين لنا أن الأحذ بمنهج العقل أمر تلتقي عليه المدارس الفكرية الإسلامية جميعاً، ولم يكذب يخرج على ذلك سوى الحشوية"^(١).

ولعل من يطالع هذا يكف عن إنكار الوظيفة التي يقوم بها العقل في فهم العقيدة وإثباتها. إن العقل لا ينشئ عقيدة، لكنه قادر على أن يزيّف العقائد التي تتناقض مع بديهياته؛ مثل القول بالثلاث، وقادر كذلك على التماس وجوه الدلالة المثبتة لاعتقاد ما حسب هذا الاعتقاد.

وفي المقابل يقول الشيخ عن الأدلة القرآنية لإثبات وجود الله تعالى: "إن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وماتريديّة يشاركون غيرهم من علماء المسلمين في الاعتماد على هذه الأدلة القرآنية، وإن كانوا - والحق يقال - لم يتوفروا على دراستها وتفصيلها، ربما لغلبة فكرة الدور على أكثرهم، أو لغير ذلك من الأسباب، وانصرفوا إلى دليلي الجوهر والعرض والممكن والواجب، وهما دون مستوى هذه الأدلة القرآنية"^(٢). فاعتماد الدليل النقلي في العقيدة قاعدة ثابتة في العقل المسلم، ولا يمكن التماس العقائد من خارجه، إلا أن التوازن في قضية العقل والنقل أمر مطلوب على عمومه.

سادساً: أصدقاء من كل طيف:

١ - حسن الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ١١٨.

٢ - حسن الشافعي: الأمدي وآرؤاه الكلامية ص ١٧٩.

وهذا جانب اجتماعي مهم في حياة الدكتور حسن الشافعي شارك فيه شيخه الدكتور عبد الحليم محمود الذي "كان - كما سبق - على صلة طيبة بالعاملين في الحقل الإسلامي داخل الأزهر وخارجه، بل داخل مصر وخارجها"، وقد سمعت أن شيخ الأزهر الراحل رحمه الله كان صديقا لخطيب مسجد العزيز بالله الشهير في منطقة الزيتون بالقاهرة الداعية السلفي محمد جميل غازي رحمه الله، وأن جميل غازي كان يشن حملات شديدة على التصوف، ولم يمنع هذا الشيخ عبد الحليم من موادته وتقديم مساعدات مالية لمسجده الذي كان يقوم ببعض أعمال البر والمعونة للفقراء.

والشيخ الشافعي له صلوات حسنة بكثير من الدعاة والرموز السلفية في مصر وخارجها، ففي كلية دار العلوم يقترب منه أبناء التيار السلفي من الشباب والشيوخ مثلما يقترب غيرهم، وفي الأزهر كذلك له علاقات حسنة بالتيارات الفكرية المختلفة، كما أن رموز السلفية المصرية والعربية في بلاد الخليج وغيرها لهم به معرفة جيدة وبينهم وبينه احترام متبادل.

خاتمة:

وبعد، فقد قدمت هذه الورقة ما يشبه النموذج التطبيقي لجهود العالم الأشعري المعاصر في التقريب بين وجهات النظر السنية، فتناولت التكوين العلمي والفكري للنموذج المختار (د. حسن الشافعي)، ثم جهوده في خدمة علم الكلام والمذهب الأشعري، وأعقبها تحديد المقصود بمصطلح أهل السنة، وأخيرا جاء الحديث عن فكرة التقريب بين أهل السنة وتطبيقاتها عند الشيخ. ولعل أهم نتائج هذه الدراسة تتمثل فيما يلي:

- ١- أن الدكتور الشافعي امتاز بالجمع الدقيق والإيجابي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، وأثر هذا على آرائه ومواقفه العلمية والاجتماعية.
- ٢- أن الشافعي ينتمي في اعتدال إلى الأشاعرة، وله مؤلفات عديدة في خدمة علم الكلام عموما وعلم الكلام الأشعري خاصة.
- ٣- يضم مصطلح أهل السنة في رأيه اتجاها كلاميا يشمل الأشاعرة والماتريدية، واتجاها أثريا يشمل السلفية والظاهرية.

٤- الرؤية العلمية التي يقدمها الدكتور حسن الشافعي تدعم روح الوثام في داخل الطيف السني، وتمتاز بالتسامح عموماً مع المخالف في الرأي.

٥- الإطار النظري للتقارب بين الناس يقوم عند الشافعي على كون التنوع في البشر طبيعياً، وأن التعددية تترتب عليها حقوق ينبغي صونها، وواجبات ينبغي القيام بها.

٦ - التقارب عند الشيخ يتسع حتى يتجاوز الإطار السني إلى غيره، ويعتمد على أن قراءة الآخر ضرورة لفهمه، وفهمه شرط في تحقيق التقارب معه.

٧- الاهتمام بالجانب التاريخي إيجابياً يساعد على التقارب، والاهتمام بالقواعد المنهجية يزيد فرص التقارب في داخل الطيف السني وخارجه كما يرى حسن الشافعي.

التكامل بين العقيدة وأصول الفقه والتصوف في المدرسة الأشعرية تاج الدين ابن السبكي أنموذجا

أ.د. عقيلة حسين
كلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر ١ الجزائر

المقدمة

أسس الإمام أبو الحسن الأشعري مدرسة ومذهباً ومنهجاً في العقيدة وعلم الكلام بقي قرناً طويلاً وامتد هذا المنهج في العالم الإسلامي كله في الزمان والمكان، وتبنته المذاهب الفقهية السنية إلا القليل منها .

والإمام الأشعري رجل نافع عن عقيدة الأمة، وناظر لكي تكون كلمة الحق والاعتدال والوسطية الدينية العقديّة هي العليا. ولا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث اليوم عن أي تطوير للدرس والفكر العقديين إلا باستلهاهم فكر وتراث ومنهج هذا العالم الكبير -رحمه الله - . وإذا كان الثابت الأشعري عنصراً أساسياً في اختيارات المذهبية للدول الإسلامية إلا القليل منها. هذه العقيدة في منهجها الوسطي وقواعدها المستمدة من القرآن والسنة وهي تشكل نسقاً فكرياً مترابطاً، والمدرسة الأشعرية شكلت منهجاً قوياً يهتم بالكليات في بعدها المقصدي ويتجاوز الجزئيات، ويتعد عن التعصب المذهبي المنافي للعلمية.

وقد اهتم بخدمة العقيدة الأشعرية تصنيفاً وتعليماً ومجادلة ورداً على الخصوم علماء الكلام والعقائد وهذا المنتج المعرفي من صميم اختصاصهم.

كما تضمن المنتج الفكري لعلماء أصول الفقه الكثير من مسائل علم الكلام المستمدة من مدرسة الأشعري ومنهجه حتى سميت مدرستهم بمدرسة المتكلمين.

ولكن اللافت في كتب المتقدمين أن يهتم الفقيه وعالم الأصول والتراجم بعلم العقيدة كعلم ويضمنه كتب الفقه وأصول الفقه والتراجم ويرد على المخالفين.

وعقد ابن السبكي: " في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) فصلاً عنونه بقوله: (ذكر بيان أن طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري هي التي عليها المعتبرون من علماء الإسلام والمتميزون من المذاهب الأربعة في معرفة الحلال والحرام، والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام) هذا هو عنوان الفصل ثم قال: قد قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك،

وحكىنا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه إلى مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا: أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون. هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية و**ابن الحاجب** شيخ المالكية، و**الحصيري** شيخ الحنفية، ثم قال التاج السبكي: ومن كلام **ابن عساكر** حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه في دين الله، ومثني بكثرة العلم عليه.

وأشهر من قام بهذا العمل الفكري المهم والذي اصطلح عليه من طرف الباحثين المعاصرين بالتكامل المعرفي هو تاج الدين ابن السبكي -رحمه الله- خصص ابن السبكي حيزا كبيرا من مجهوده الفكري و كتاباته العلمية للأشعري -رحمه الله- سواء في ترجمته أو في إبداء آراءه وفكره أو في الدفاع عن منهجه .

الإشكالية

ولقد اهتم تاج الدين ابن السبكي بفكر وتاريخ الإمام الأشعري كثيرا حيث خصص له ترجمة موسعة في كتابه الطبقات وخصص لعقيدته وآرائه حيزا كبيرا، وانتصر له في كل آرائه ، وجمع بين أصول الفقه وأصول الدين والتصوف في كتبه .

فإلى أي مدى برز التكامل بين العقيدة والأصول والفقه والتصوف في كتابات ابن السبكي؟ وإلى أي مدى نصر الأشعري منهجا ومعرفة وإلى أي مدى برز التجسير بين النص والعقل وجعلهما سائرين في وفاق وانسجام. والتجسير بين النص والسياق الأنثروبولوجي. والتجسير بين النص والروح التي تحتاج دوما إلى تأطير النص لصونها من الانزلاقات والشطحات.

المبحث الأول: أبو الحسن الأشعري وتاج الدين ابن السبكي وتكامل المعرفة الإسلامية
تضمن هذا المبحث ترجمة موجزة لأبي الحسن الأشعري ، وبيان منهجه و ودوره في تأسيس المرجعية العقديّة في بلاد المسلمين .

المطلب الأول: ترجمة أبي الحسن الأشعري وبيان جهوده في إرساء العقيدة
ترجم للإمام أبي الحسن الأشعري عدد كبير من العلماء القدماء والمعاصرين في العالم الإسلامي وهناك من توسع وهناك من أوجز. إلا أنهم يتفقون بمجموعهم في اسمه ونسبه ونشأته وأسرته وطلبه للعلم ومجادلته للمعتزلة ووسطيته في العقيدة، ودفاعه عن أهل السنة.

الفرع الأول: ترجمة أبي الحسن الأشعري

هو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر ابن صاحب رسول الله- صلى الله عليه وسلم - أبي موسى

الأشعري. ولد رحمه الله سنة ستين ومائتين بالبصرة، وقيل: بل ولد سنة سبعين ومائتين، وفي تاريخ وفاته اختلاف منها أنه توفي ٣٣٣هـ، وقيل: سنة ٣٢٤، وقيل: ٣٠ توفي - رحمه الله - ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة.^١

كان أبو الحسن الأشعري سنيًا من بيت سنّة ثم درس الاعتزال على أبي عليّ الجُبائي وتبعه في الاعتزال، ثم تاب ورقي كرسيًا في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأني أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرءان وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشرّ أنا أفعلها وأنا نائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعائبهم. قال الفقيه أبو بكر الصّيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى نشأ الأشعري فحجزهم في أقماع السّماسم.

وترجم له عدد من العلماء منهم: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي في كتابه "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري" والخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" وابن خلكان في وفيات الأعيان، والذهبي في "تاريخ الإسلام" وابن كثير في "البداية والنهاية" وطبقات الشافعية والتاج السبكي في "طبقات الشافعية الكبرى" وابن فرحون المالكي في "الديباج المذهب في أعيان أهل المذهب" ومرتضي الزبيدي في "اتحاد السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين" وابن العماد الحنبلي في "شذرات الذهب في أعيان من ذهب" وغيرهم. وقال فيه الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ (أبو الحسن الأشعري المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية، والخوارج وسائر أصناف المبتدعة... إلى أن قال: وكانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فجزهم في أقماع السمسسم.^٢

قال ابن فرحون في الديباج: (أثنى على أبي الحسن الأشعري أبو محمد بن أبي زيد القيرواني وغيره من أئمة المسلمين اه)^٣

وقال ابن العماد الحنبلي في الشذرات: (... ومما بيض به أبو الحسن الأشعري وجوه أهل السنة النبوية وسود به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج مناظرة... وفي هذه المناظرة دلالة على أن الله تعالى خص من شاء برحمته^٤

١ - انظر ترجمته في (وفيات الأعيان) ج ٢ ص ٤٤٦: ومنهم شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الشافعي الشهير بالذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ؛ قال في كتابه ((العلول للعلو الغفار

٢ - تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - ج ١١ ص ٣٤٦-

٣ - الديباج المذهب - ابن فرحون في

واختص آخر بعذابه))^١ وفضائل أبي الحسن الأشعري ومناقبه أكثر من أن يمكن حصرها في هذه العجالة، ومن وقف على تواليفه بعد توبته من الاعتزال - رأى أن الله تعالى قد أمده ؛ فالمالكي يدعي أنه مالكي؛ والشافعي يزعم أنه شافعي، والحنفي كذلك. قال ابن عساكر: لقيت الشيخ الفاضل رافعاً الحمال الفقيه ، فذكر لي عن شيوخه أن أب الحسن الأشعري كان مالكياً فنسب من تعلق اليوم بمذهبه وتفقه في معرفة أصول الدين من سائر المذاهب - إلى الأشعري لكثرة تواليفه وكثرة قراءة الناس لها.

ومن مؤلفاته ذكر ابن حزم الظاهري أن لأبي الحسن الأشعري خمسة وخمسين تصنيفاً ، ثم قال: ترك ابن حزم من عدد مصنفاة أكثر من مقدار النصف ، وبعد ذلك سردها ، فقال : منها كتاب اللمع ، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار) ومنها تفسيره المختزن؛ وهو خمسمائة مجلد لم يترك فيه آية تعلق بها بدعي إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل الحق، وبين المجمل وشرح المشكل ونقض فيه ما حرفة الجبائي والبلخي في تفسيريهما ومنها الفصول في الرد على الملحدين والخارجين على الملة كالفلاسفة والطبائعين والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه ومنها مقالات المسلمين استوعب فيه جميع اختلافهم ومقالاتهم وذكرها الحافظ ابن عساكر بأسمائها وموضوعاتها في كتابه التبيين من صفحة ١٢٨ إلى صفحة ١٣٦ وهي مطبوعة: اللمع، والإبانة، والمقالات الإسلامية، وقال ابن عساكر في صفحة ٢٨ من التبيين: وتصانيف أبي الحسن الأشعري بين أهل العلم مشهورة معروفة وبالجملة والإصابة للتحقيق عند المحققين موصوفة، ومن وقف على كتابه المسمى بالإبانة عرف موضعه من العلم والديانة ،

الفرع الثاني: اعتناء ابن السبكي بترجمة الأشعري

خصص ابن السبكي حيزاً كبيراً من مجهوده الفكري وكتاباتة العلمية للأشعري - رحمه الله - سواء في ترجمته أو في إبداء آراءه وفكره أو في الدفاع عن منهجه. والنصوص كثيرة جداً متناثرة في كتبه سواء لشخصه أو لفكره في كتبه الفقهية والأصولية والفكرية والتاريخية. قال ابن السبكي في الطبقات : «... الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والدّاب عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين؛ سعياً يبقى أثره إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين. إمام حبر، وتقي بر، حمى جناب الشرع من الحديث المفتري، وقام في نصرة ملة الإسلام فنصرها نصرًا مؤزراً. بهمة في الثريا إثر أحمصها ***** وعزمة ليس من عاداتها السأم

١ - شذرات الذهب في أعيان من ذهب - ابن العماد الحنبلي - ج ٢ - ص ٣٠٣

وما برح يدلج ويسير، وينهض بساعد التشمير حتى نَقَى الصدور من الشبه، كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، ووقى بأنوار اليقين من الوقوع فى ورطات ما التبس، وقال فلم يترك مقالا لقتال، وأزاح الأباطيل والحقُّ يدفع ترهات الباطل.

... وأخذ في نُصرة الأحاديث في الرُّؤية والشَّفاعة والنَّظر وغير ذلك، وكان يفتح عليه من المباحث والبراهين بما لم يسمعه من شيخ قط، ولا اعترضه به خصم، ولا رآه في كتاب. قال الحسين بن محمد العسكري: (كان الأشعري تلميذا للجبائي، وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم، وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم، إلا أنه لم يكن قويا في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري: نب عني).... واعلم أنا لو أردنا استيعاب مناقب الشيخ لضاقت بنا الأوراق وكلت الأقلام، ومن أراد معرفة قدره، وأن يمتلىء قلبه من حبه، فعليه بكتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" الذي صنفه "الحافظ ابن عساكر"، وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها.... وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب، وليس ذلك بصحيح، إنما كان شافعيًا، تفقَّه على أبي إسحاق المروزي، نصَّ على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة.

... اعلم أن أبا الحسن لم يدع رأيا ولم ينشئ مذهبا، وإنما هو مقرِّرٌ لمذاهب السلف، مناضلٌ عما كانت عليه صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطقا وتمسكًا به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به فى ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمَّى أشعريا، ولقد قلت مرة للشيخ الإمام رحمه الله: أنا أعجب من الحافظ ابن عساكر في عَدِّه طوائف من أتباع الشيخ ولم يذكر إلا نزرا يسيرا وعددا قليلا، ولو وقى الاستيعاب حقَّه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة، فإنهم برأي أبي الحسن يدينون الله تعالى، فقال إنما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن، وإلا فالأمر على ما ذكرت من أن غالب علماء المذاهب معه. وقد ذكر الشيخ -شيخ الإسلام- عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقته على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه: أبو عمرو بن الحاجب، وشيخ الحنفية: جمال الدين الحضيري.

... وقد ذكر غير واحد من الأثبات أن الشيخ كان يأخذ مذهب الشافعي عن أبي إسحاق المروزي، وأبو إسحاق المروزي يأخذ عنه علم الكلام، ولذلك كان يجلس فى حلقتة.

... قال المايرقي: (ولم يكن أبو الحسن أوَّل متكلم بلسان أهل السنة، إنما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجَّة وبيانا، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهبا

انفرد به، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نُسب إلى مالك، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الإتياع لهم، إلا أنه لما زاد المذهب بياناً وبسطاً عُزِي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق، ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتوابعه في نصرته).... ثم ذكر المايريقي رسالة الشيخ أبي الحسن القاسبي المالكي التي يقول فيها: (واعلموا أن أبا الحسن الأشعري لم يأت من علم الكلام إلا ما أراد به إيضاح السنن والتثبت عليها) إلى أن يقول القاسبي: (وما أبو الحسن إلا واحد من جملة القائمين في نصرته الحق ما سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عن رتبة ذلك ولا من يؤثر عليه في عصره غيره ومن بعده من أهل الحق سلكوا سبيله).... ١

ثناء السبكي، على أبي الحسن الأشعري
 وقال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: ((أبو الحسن الأشعري كبير أهل السنة بعد الإمام أحمد ابن حنبل وعقيدته وعقيدة الإمام أحمد رحمة الله واحدة لا شك في ذلك ولا ارتياب وبه صرح الأشعري في تصانيفه وذكره غير ما مرة من أتن عقيدتي هي عقيدة الإمام المبجل أحمد بن حنبل هذه عبارة الشيخ أبي الحسن في غير موضع من كلامه)) اهـ. وممن قال برجوعه تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١هـ قال في طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الثاني صفحة ٢٤٦هـ: أقام أبو الحسن على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة إماماً فلما أرادة الله لنصرة دينه وشرح صدره لإتياع الحق غاب عن الناس في بيته، وذكر كلام ابن عساكر المتقدم بحروفه ومنهم برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي المتوفى سنة ٧٩٩هـ قال في كتابه (الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب) صفحة ١٩٣: "كان أبو الحسن الأشعري في ابتداء أمره معتزلياً، ثم رجع إلى هذا المذهب الحق، ومذهب أهل السنة فكثير التعجب منه، وسئل عن ذلك، فأخبر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فأمره بالرجوع إلى الحق ونصره، فكان ذلك والحمد لله تعالى".

ومنهم السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى؛ قال في كتابه (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) الجزء الثاني صفحة ٣ قال: "أبو الحسن الأشعري أخذ الكلام عن شيخ أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه لمنام رآه، ورجع عن الاعتزال وأظهر

١ - طبقات الشافعية الكبرى، لشيخ الإسلام تاج الدين السبكي - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - الجزء الثاني - ص: ٢٤٥ - ٢٥٧

ذلك إظهاراً ، فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا يرى في الدار الآخرة بالأبصار وإن العباد يخلقون أفعالهم وها أنا تائب من الاعتزال معتقداً الرد على المعتزلة ، ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم

الفرع الثالث: وسطية الإمام أبي الحسن الأشعري بين مجسمة الحنابلة والمعتزلة

يذكر الكثير من الباحثين: أن الأشاعرة أخذوا طريقاً وسطاً في منهج خدمة العقيدة و بيانها للناس. كما أنهم نجحوا في أن ينتزعوا فكرة التشبيه من أذهان الناس، كما أنهم أعادوا تنظيم علم الكلام على قاعدة أن النقل هو الأساس وأن العقل خادم للنقل ووسيلة لإثباته والبرهان على صحته. وقالوا: إن الإمام أبا الحسن لم يبتدع مذهبا جديدا، وإنما جمع ما تفرق من كلام علماء أهل السنة، وأيد النقل بالعقل».

وهذا ما بدأه الأشعري وأكمّله من بعده أتباعه الكثيرون الذين اعتنقوا مذهبه وساروا على طريقة وهم صفوة علماء الإسلام في وقتهم وخيرة رجاله؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وابن فورك (ت ٤٠٦هـ)، وأبي إسحق الإسفرايني (ت ٤١٨هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، والقاضي أبي الطيب الطبري (ت ٤٥٠هـ)، وأبي بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، وأبي القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ) وأبي إسحق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) رئيس المدرسة النظامية ببغداد، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) والإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي أصبحت الأشعرية بجهوده كلاماً مقبولاً في الإسلام، وابن تومرت (ت ٥٢٤هـ) المغربي؛ تلميذ الغزالي الذي نشر الأشعرية في بلاد المغرب والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، وغيرهم كثير شرحوا عقائد الأشعري ونظموها وزادوا عليها ودافعوا عنها بالأدلة والبراهين العقلية، فكان لهم أكبر الفضل وأعظم الأثر في نجاح المذهب الأشعري وانتشاره

فلما قام الأشاعرة أعادوا تنظيم علم الكلام على قاعدة أن النقل هو الأساس، وأن العقل خادم للنقل ووسيلة لإثباته والبرهان على صحته. ١ فالعقل على رأي الغزالي هو الأداة التي يمكن أن نعرف بواسطتها صدق النقل وهو أيضاً السلاح الذي يدافع به عن الشرع ولذلك فإنه عزّف الكلام بقوله: (علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة

١ - مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية - لابن كمال باشا- تحقيق: سعيد فودة-دار الفتح للدراسات والنشر

وحرصاتها عن تشويش أهل البدعة) ١
كان الحنبلة يتمسكون بآيات التشبيه والتجسيم ويأخذونها على الظاهر على حين كان المعتزلة يرفضونها على علاتها ويعمدون إلى تأويلها. أما الأشاعرة فقد أقرُّوا الحنبلة على قولهم بالرؤية السعيدة، وخالفوهم في باقي مسائل التشبيه والتجسيم...

الفرع الرابع : من الشافعي إلى الأشعري: في أفق التأسيس العقلي لمرجعية الوحي العليا ٢

يحتل محمد بن إدريس الشافعي - في النطاق السني على الأقل - موقعًا مرموقًا في الحركة العلمية التي شهدها القرن الهجري الثاني على مستوى التأسيس المنهجي للفكر التشريعي الإسلامي فروعًا وأصولًا، فهو بلا شك صاحب "مقاربة جديدة لمسألة العقل والنقل التي اختلفت بشأنها الأنظار مطلع القرن الثاني إبان اشتداد الدعوات وصراعات الاتجاهات والأحزاب". ٣ فعندما كان الشافعي - في كتاب "الرسالة" وفي غيره من تأليفه - يمهد القواعد ويوطد الأصول للفهم عن كتاب الله وسنة نبيه من أجل ضبط منهج استنباط الأحكام منهما، فإنه في الواقع كان ينهض بعملية منهجية تركيبية شاملة، غرضها تجاوز حالة التناظر والاستقطاب التي كادت أن تستفحل بين مَنْ سُمِّوا أهل الحديث وَمَنْ سُمِّوا أهل الرأي. ٤

ومن ثم فإن المغزى التاريخي والمنهجي والفكري-المعرفي لما قام به، لا يكمن في كونه تعبيرًا عن منزع تلفيقي إيديولوجي يهدف إلى تكييل القياس عن "طريق التوسيع من دائرة النصوص" بتوسيع نطاق السنة كما زعم بعض الكتاب، ٥

ولا في كونه مجرد "انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي" كما تخرص آخر ٦

١ - المستصفي من علوم الأصول أبي حامد الغزالي-تحقيق: محمد سليمان الأشقر-مؤسسة الرسالة/سوريا-ط٢-ج/١-ص: ٥٧

٢ - هذا العنوان ذكره الدكتور محمد الميساوي في مقاله : جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر وتأسيس مناهج النقد والتقييم محمد الطاهر الميساوي - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا -مقدم إلى الملتقى الدولي الخامس للرابطة العالمية لخريجي الأزهر حول "الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة: نحو وسطية إسلامية تواجه الغلو والتطرف" القاهرة: ٥-٨ أبريل ٢٠١٠. وهو مقال علمي منشور بمجلة إسلامية المعرفة العدد ٦٤

٣ - السيد، رضوان: "الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام" (القسم الأول)، مجلة الاجتهاد، العدد ٨، السنة الثالثة (بيروت: دار الاجتهاد، ١٩٩٠)، ص ٦٧. وقارن بما جاء في مقال وائل حلاق، "هل كان الشافعي المهندس الرئيس لعلم أصول الفقه؟" (باللغة الإنجليزية) ضمن كتابه:

Hallaq, Wael B.: Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Hampshire/Burlington: Ashgate, 1994).

٤ - السيد، مرجع سابق، ص ٧٤.

٥ - أبو زيد، نصر حامد: "الإيديولوجية الوسطية التلغيفية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، العدد ٩، السنة الثالثة (بيروت: دار الاجتهاد، ١٩٩٠)، ص ٨٧.

٦ - ذويب، حمادي: السنة بين الأصول والتاريخ (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥)، ص ٧٨. وانظر مراجعة علمية لهذا الكتاب في حسن إبراهيم الهنداوي، "السنة بين الأصول والتاريخ"، التجديد (مجلة

الفرع الخامس : الأشعري والتأسيس الفكري والخلقي للحوار والمراجعة والنقد

لقد وصلت الأوضاع العامة للمسلمين في زمن الأشعري إلى حالة من الضعف والاختلال أصابت في العمق سلطة الخلافة العباسية في بغداد، فنجم عن ذلك ظهور دويلات عديدة كلٌ منها يسعى إلى ترسيخ سلطانه واستغلال رمزية الخلافة قدر مستطاعه. ١ وصاحب ذلك بل سبقه - وربما عضده أيضًا - انقسامٌ عقدي وتفرُّق فكري ساده تنازع حاد وتطاحن شديد بين أصحاب المقالات والمذاهب المختلفة، ٢

مما صورته تصويرًا دقيقًا الأشعريُّ في كتاب "المقالات" والملطِّي في كتاب "التنبيه" ٣. وقد أدى ذلك التفرُّق والتنازع إلى حالة من الاستقطاب وخاصة في تقرير مسائل الاعتقاد، استقطابًا بلغ مداه ما بين نهجٍ تأويليٍّ جانح أسرف في التعويل على العقل والركون إلّا أحكامه وكان المعتزلة هم دعائه وحاملِي رايته ونهجٍ ظاهري جامد أوغل في التمسك بحرفية النصوص وظاهرها وكان حداته ومتوليهِ مَنْ انتسبوا إلى مذهب السلف من الحنابلة ومَنْ نحا نحوهم من أصحاب الحديث، وما بين النهجين مواقفٌ تتفاوت قربًا وبعدًا من هذا الطرف أو ذاك. وربما كانت مسألة خلق القرآن وما اتصل بها أو انبنى عليها من قول في صفة الكلام وغيرها من الصفات أكبرَ مظهر تجسدت فيه تلك الحالة من التداير والاستقطاب. ٤

وليس من شك في أن ذلك الانقسام على مستوى العقد والنظر كانت له آثارٌ ومظاهرٌ على مستوى الواقع في سلوك الأفراد والمجموعات وعلاقاتهم مما يمكن عدّه حالة من التترس أو "التمترس" ينغلق فيها كلُّ فريق أو مذهب على مقرراته ويسد كل منافذ التواصل مع مخالفه، وإن فُتحت لتلك المنافذُ فإنما تُفتح من أجل دعاية كل طرف لما هو عليه بوصفه هو الحق الذي

نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، العدد ١٩، السنة ١٠، ١٤٢٧/١٠٠٦، ص ٢٠٧-٢٢٦. وانظر نمطًا آخر من هذه التمحلات في زكريا أوزون، جناية الشافعي: تخليص الأمة من فقه الأئمة (بيروت: رياض الريس للكتاب والنشر، ٢٠٠٥) ص ٦١-١٠١.

١ - محمود: الإبانة، ص ٢٠.

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٠-٢٧. وقران بذلك: غرابة: أبو الحسن الأشعري، ص ١١-٥٩؛ الفيومي: شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري، ص ١١-٤٩.

٣ - الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠/١٤١١)؛ الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد: كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق ديد رينغ (بيروت: منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ط ١، ٢٠٠٩).

٤ - جدعان، فهمي: المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (عمان/الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٩)، ص ١٩-٢٠. هذا طبعًا إلى ما كان من وجود كبير لأصحاب الديانات والنحل الأخرى غير الإسلام بفرقها

المختلفة وما كانوا يوردونه على المسلمين من اعتراضات وانتقادات تمس فروع الإسلام كما تمس أصوله. (المرجع نفسه، ص ٢١-٢٣).

لا مندوحة من الخضوع إليه وما سواه إنما هو الباطل الذي لا نجاة بالقاء عليه. وليس من شك أيضاً في أن مثل هذا الوضع لم يكن الأشعري ولا غيره ممن يهتمهم حال الأمة ويشغلهم مستقبل جامعتها الإسلامية ليستريح إليه؛ فطريقة المعتزلة وما راموه من تأويل بلغ حدَّ التعطيل قد تؤدي إلى الدمار، وطريقة الظاهرية والحشوية وما أسرفوا به من حرفية ورطوا بها في التشبيه قد تؤدي إلى الجمود والانهيار. وحرصاً على الملة وإشفاقاً على الأمة انبرى الأشعري بحثاً عن سبيل يزول بها البين، ونهج يرتفع به الشقاق، و"مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معا".^١

ولم يكن هناك من طريق لبلوغ ذلك المقصد الكبير إلا السعي لإرساء قواعد تُيسِّر التواصل والتجاوز والتفاهم، فيتحرر الجميع من آصار التقليد، وتفتح الأذهان والقلوب على بصائر الوحي الهادي المسدّد ونوافح العقل المهتدي المسدّد، فلا يُضرب هذا بذاك ولا يُستغنى بذاك عن هذا. وإنما هو نهج عدل: يتلازم فيه الوحي والعقل، ويتساند فيه النظر والسمع، ويتعاقد فيه التأويل والتسليم، وتتكامل فيه وتتصافر منافذ الفهم ومسالك الإدراك ومدارك العلم ومصادر المعرفة. وكأنما أدرك الأشعري - بعد نظر عميق في مناشئ الاختلاف بين المذاهب والفرق التي قامت في مجتمع المسلمين وفي عوامل تشعب الآراء وأسباب استفحال الشقاق والنزاع بين أتباعها - أن أنسب المداخل إلى ذلك إنما هو أولاً أن يحصل التواضع بين المختلفين على أنه مهما كان من أمر صيرورتهم "فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين"، فإن هناك إطاراً واحداً "يجمعهم ويشتمل عليهم" هو الإسلام.^٢

فإذا سلموا بذلك واطمأنوا إليه - وهو ما يجب عليهم بحكم انتسابهم إلى الإسلام - اقتضاهم الواجب التزام الدقة في معرفة المذاهب والمقالات والإنصاف في التمييز بينها والعدل في الحكم عليها، ذلك أن من الآفات التي أدت بالمسلمين إلى ما صاروا إليه الضعف في هذه الخصال المنهجية والخلقية أو انعدامها في حياتهم عن غفلة أو عن هوى، وهو ما عبر عنه الأشعري بقوله: "ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين معتمد الكذب في الحكاية إرادة التشنيع على مَنْ يخالفه، ومن تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين مَنْ يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به. وليس هذا سبيل الربانيين،

^١ - غرابة: أبو الحسن الأشعري، ص ٦٦.

^٢ - الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ١، ص ٣٤.

ولا سبيل الفطناء المميزين" ١٠. وهي الخصال ذاتها التي يُعبّر عنها تعبيرًا جامعيًا في عرفنا الحاضر بالموضوعية والنزاهة، وهي مما لا بد منه لكل طالب أو مستشكل أو معترض، طالما كان توخي الحق هو غاية الجميع.

الفرع السادس: المذهب الأشعري وتأثيره في البناء الأصولي والفقهية للمذاهب السنية الأربعة
وقد أورد الإمام تاج الدين السبكي في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) فصلا عنوانه بقوله: (ذكر بيان أن طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري هي التي عليها المعترفون من علماء الإسلام والتميزون من المذاهب الأربعة في معرفة الحلال والحرام، والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام) هذا هو عنوان الفصل ثم قال: قد قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك، وحكي لنا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه إلى مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا: أن الشافعية والمالكية والحنفية فضلاء الحنابلة أشعريون. هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية وابن الحاج بشيخ المالكية، والحصيري شيخ الحنفية، ثم قال التاج السبكي: ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه في دين الله، ومثن بكثرة العلم عليه، غير شذمة قليلة تضرر التشبيه وتعادي كل موحد يعتقد التنزيه، أو تضاهي قول المعتزلة في ذمه. ثم قال التاج السبكي: ونحن نحكي لك هنا مقالات آخر لجماعة من معتبري القول من الفقهاء. ثم أورد التاج السبكي مجموعة من فتاوى علماء المذاهب الأربعة في تأييد المذهب الأشعري، ثم قال السبكي: سمعت الشيخ الإمام رحمه الله (يعني والده شيخ الإسلام تقي الدين السبكي) يقول:

ما تضمنه عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الأشعري لا يخالفه إلا في ثلاث مسائل. ثم قال: «قلت: أنا اعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا أستثني أحدا، والشافعية غالبهم أشاعرة لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة، أعني يعتقدون عقد الأشعري، لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة، لم يخرج منهم عن عقيدة الأشعري إلا من لحق بأهل التجسيم، وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم...!» وقد ذكر الإمام الحافظ ابن عساكر في كتابه (تبيين كذب المفتري فيما نسب

١ - المصدر نفسه، ص ٣٣.

إلى الإمام أبي الحسن الأشعري) جملة من علماء المذاهب ممن اشتهر بالمناضلة عن الإمام أبي الحسن، وقد أورد أسماءهم تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، ثم قال التاج السبكي: فهذه جملة من ذكرهم الحافظ في التبيين، وقال (الحافظ) لولا خوفاً من الإملال والإسهاب لتبعت ذكر جميع الأصحاب، وكما لا يمكنني إحصاء نجوم السماء كذلك لا أتمكن من استقصاء جميع العلماء مع انتشارهم في الأقطار والآفاق من المغرب والشام وخراسان والعراق، ثم قال التاج السبكي: ولقد أهمل على سعة حفظه من الأعيان كثيراً وترك ذكر أقوام كان ينبغي حيث ذكر هؤلاء أن يشمر عن ساعد الاجتهاد في ذكرهم تشميراً... ثم أضاف التاج السبكي جملة من أعيان علماء الأمة ممن فات ابن عساكر ذكره، وممن تأخر. وعقيدة الشيخ أبي الحسن هي العقيدة التي تلقنتها الأمة سلفاً وخلفاً بالقبول وارتضوها لهم معتقداً، وفي ذلك يقول التاج السبكي: (وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة، والله الحمد في العقائد يد واحدة، كلهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون الله تعالى بطريق الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله، لا يَحيد عنها إلا رِعا من الحنفية والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال، ورِعا من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم، وبِرأ الله المالكية فلم نَر مالِكياً إلا أشعرياً عقيدة، وبالجملة عقيدة الأشعري هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي، التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة) ١

المطلب الثاني : ترجمة موجزة لتاج الدين ابن السبكي - رحمه الله -

يتفق العلماء الذين ترجموا لابن السبكي فيما أوردوه حول نسبه حيث أوصلوه إلى جده الأعلى الذي كان من الأنصار الخزرجين، وكذلك مولده مع بعض الاختلاف الطفيف في سنة ميلاده. وذكروا اسمه ونسبه وكنيته ولقبه ومولده ووفاته من غير اختلاف كبير. فهو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن سوار بن سليم الخزرجي الأنصاري الشافعي السبكي. ٢

١ - التاج السبكي، معيد النعم ص ٧٥

٢ - أنظر ترجمته مفصلة في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج ٣ ص ٣٩ - ٤٠ - ٤١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ج ٦ ص ٢٢١ - ٢٢٢. والبدر الطالع بحاسن ما بعد القرن السابع - ج ١ ص ٤١٠ قضاة الشام المسمى بالثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام - لشمس الدين ابن طولون - تحقيق صلاح منجد - دمشق سنة ١٩٥٦ م - ج ١ - ص ١٥٢ / طبقات الشافعية - لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نويهض، - دار الأفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى عام ١٩٧١ - ص ٢٣٤ / حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - لجلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - الطبعة الأولى عام ١٩٦٧ م - ١٣٨٧ هـ - ج

أما المنطقة التي ولد بها فهي سبك العبيد قرية من أعمال المنوفية بمصر. وقد ولد بن السبكي في بيت اشتهر بالعلم والصلاح والفضل. وقال فيه ابن حجر (أمعن في طلب الحديث وكتب الأجزاء والطباق مع ملازمة الاشتغال بالفقه والأصول والعربية حتى مهر وهو شاب). ورحل ابن السبكي إلى دمشق، وهو في العاشرة من عمره مع والده الذي استدعي إلى هناك، ليشغل منصب قاضي القضاة بالشام وذلك عام ٧٣٩ هـ. وتلمذ على عدد كبير من العلماء منذ صغره، بمصر، وفي شبابه بدمشق، وكان أول من أخذ عنه هو والده تقي الدين السبكي، وابن سيد الناس ومحمد بن عثمان التوزري جمال الدين أبو البركات و صالح بن مختار المصري والإمام الذهبي والإمام المزي وزينب بنت الكمال - رحمهم الله - وتولى مناصب دينية مهمة وهي: منصب قاضي القضاة والتدريس بعدة مدارس مشهورة بدمشق وتولى منصب الفتوى. لم يعيش تاج الدين ابن السبكي - رحمه الله - إلا أربعاً وأربعين سنة، ولكن حياته على قصرها، كانت مليئة وحافلة بثناء علمي كبير، كانت براعته العلمية ممتدة، وشاملة لكل الفنون والعلوم الشرعية، فقها وحديثاً وأصولاً وتاريخاً ولغة وشعراً. حتى قال فيه ابن العماد الحنبلي (حصل فنونا من العلم ومن الفقه والأصول وكان ماهراً في الحديث والأدب، وبرع وشارك في العربية، وكان له يد في النظم والشعر، جيد البديهة، ذا بلاغة وطلاقة لسان وجراءة جنان وذكاء مفرط وذهن وقاد) قال عنه ابن حجر - رحمه الله - (وقد صنف تصانيف كثيرة جداً على صغر سنة قرأت عليه، وانتشرت في حياته وبعد موته) الفقيه والأصولي والمحدث ومتكلم والمؤرخ... لم يكلفنا تاج الدين ابن السبكي عناء البحث والتنقيب بين السطور عبر مؤلفاته، عن عقيدته وآرائه في علم الكلام، بل إنه أفصح عن عقيدته في مؤلفاته، الطبقات، جمع الجوامع، معيد النعم وغيرها. وقد فصل في

١ - ص ٣٢٨. تاج العروس من جواهر القاموس - لمحمد بن مرتضى الزبيدي الحسيني الحنفي نزيل مصر - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - المجلد السابع - مادة سبك - ص ١٤٠ / النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - ج ١١ - ص ١٠ - ١١٩ - الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي - الحنفي الثعالبي الفاسي ت ١٢٢٦ هـ - القسم الرابع - ص ٤١ - الدارس في تاريخ المدارس - لأبي المفاخر عبد القادر بن محمد النعيمي - ج ١ - ص ٢٧ - الأعلام (قاموس التراجم الأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين لخير الدين الزركلي - الطبعة الثانية - ج ٤ ص ٣٣٥) - فهرس الفهارس والأنبات ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات - لعبد الحي به عبد الكبير الكتاني - باعثناء الدكتور إحسان عباس - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م - ج ٢ ص ١٣٠ - فهرس الخزانة التيمورية - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٤٨ - ج ٣ - ص ١٣٠ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة - منشورات مكتبة المثنى - بغداد - ج ١ ص ٥٥٩ - أصول الفقه تاريخه ورجاله - شعبان محمد إسماعيل - الطبعة الأولى - دار المريخ - الرياض - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - ص ٢٠٢ / معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة - مطبعة الترقى بدمشق - ١٩٥٨ - ج ٥ - ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

هذا الموضوع، خاصة لما ترجم لأبي الحسن الأشعري في كتابه طبقات الشافعية. فهو أشعري العقيدة؛ والمنهج ومدافع عنها وراى على الخصوم.

مصنفاته

تنوعت مصنفاته وكتبه وشملت علوم الشريعة كلها من عقيدة وعلم كلام وفقه وحديث وأصول وتفسير ولغة وشعر وتاريخ ودعوة وغيرها... ففي أصول الفقه: الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي، و رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،- منع الموانع عن جمع الجوامع - التعليقة - توشيح التصحيح في أصول الفقه - جمع الجوامع.

أما مصنفاته في الفقه :- ترشيح التوشيح- الترشيح على التنبيه والمنهاج والتصحيح - أرجوزة في الفقه- الأشباه والنظائر في الفروع الفقهية- أوضح المسالك إلى المناسك- جلب حلب - الألغاز - تبين الأحكام في تحليل الحائض - فتاوى دمشق- رفع الحوبة في وضع التوبة - جزء في الطاعون- ترجيح تصحيح الخلاف.

مصنفاته في الحديث: أحاديث رفع اليدين- جزء من حديث المتبايعين بالخيار- قاعدة في الجرح والتعديل - كتاب الأربعين - تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للغزالي.

مصنفاته في السير والتراجم والتاريخ: طبقات الشافعية الكبرى - طبقات الشافعية الوسطى طبقات الشافعية الصغرى - مناقب الشيخ أبي بكر بن القوام .

مصنفاته في العقائد والدعوة : السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور الماتوريدي قصيدة نونية في العقائد - قواعد الدين وعمدة الموحدين- صلاة الصوفية - الدلالة على عموم الرسالة - أدعية منثورة - معيد النعم ومبيد.

دفاعه عن أئمة الأشاعرة:

يعدّ الإمام تاج الدين السبكي، حامل لواء الدفاع عن أهل السنة، وبخاصة الأشاعرة، فتراه يتحجّن الفرص للدفاع عنهم والذب عن أعراضهم فهو في كتابه (طبقات الشافعية) . والذي يعدّ بحق طبقات للأشاعرة أيضاً . بين حقيقة ما عليه هؤلاء العلماء، ورد كثيراً مما زُيى به هؤلاء الأئمة الجِلّة الذين حملوا راية الإسلام، والدفاع عن عقائده تُجاه الملاحدة، وأتباع الفرق الضالة، وجماعة

وكثيراً ما كان التاج يتعقّب شيخه الذهبي، الذي يعدّه التاج السبكي كثير الغصّ من أئمة أهل السنة الأشاعرة، وكثير الوقعة فيهم (٢)، وقد تتبعه التاج في كثير من المواضع، وكان يردُّ دَعَاويه وأقاويله التي فيها غصّ من هؤلاء الأعلام، ترى ذلك واضحاً في ترجمة التاج السبكي للإمام الأشعري، وإمام الحرمين الجويني، والإمام فخر الدين الرازي، حيث وجه في هذه التراجم نقداً

لاذعاً قوياً لشيخه الذهبي، الذي اعتبره التاج لم يُوفَّ هؤلاء الجهابذة حقهم في تراجمه لهم. ولم يقف الأمر عند هذا الحد فحسب، بل وجدت أنّ التاج السبكي يقرّر أنّه لا يحلّ لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعتمد على أقوال الذهبي في الغصّ عن الأشاعرة فيقول: (والذهبي أستاذنا، والحق أحق أن يُتَّبَع، لا يحلّ لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعتمد عليه في الضّعة من الأشاعرة)

المطلب الثالث: أسس التكامل المعرفي في الحضارة الإسلامية

أساس بناء الحضارة الإسلامية، هو الدين والعلم، والدين الإسلامي مصادره محددة بالكتاب والسنة اللذان هما المصدران الثقليان. والعلم آتته العقل، فالتكامل بين الدين كنص والعقل كمستنبط للعلم من النص أدى إلى نشوء علوم شرعية كثيرة، فعلت حركة الحضارة، وبناء الأمة الإسلامية التي وصفها القرآن العظيم (كنتم خير أمة أخرجت للناس).

جاء في كلام أهل العلم: (الْجَهْلُ سَبَبٌ عَظِيمٌ فِي الْعَالَمِ لِمَفْاسِدَ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَفَوَاتِ الْمَصَالِحِ وَالْعِلْمُ سَبَبٌ عَظِيمٌ لِتَحْصِيلِ مَصَالِحٍ وَدَرْءِ مَفْاسِدَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) ١

وفي زمن الضعف قلّد بعض العرب والمسلمين الغرب؛ الذين جعلوا بين الدين والعلم شرخا كبيرا، ولا حجة لهم في ذلك سوى أن الغرب تقدموا ونحن تأخرنا، فلنحتذ حذوهم حتى نتقدم؛ (... فقد ادعت فرقة أولى منهم أن بين العلم والدين تناقضا صريحا ... و بالغت في التمسك بهذا التناقض، ولم ترّ مخرجا منه لا بترجيح ولا بتفريق، بل جعلت العلم حربا على الدين وجعلت الدين حربا على العلم، ورأت أنه لا مخرج من هذه الحرب إلا بانتصار العلم وانهزام الدين؛ فانتصر العلم لديها وانهزم الدين. وما درت هذه الطائفة منا أن أسباب النزاع بين العلم والدين عند غيرنا لا وجود لها البتة عندنا مهما تكلفت من أسباب المشابهة بيننا وبينهم، ومهما لفقت من تُهم لتاريخنا حتى يكون بسوء تاريخ غيرنا، طامعة في أن يُقبل موقفها كما قُبل موقف غيرها، وهيئات أن يُقبل! فالفجوة بيننا وبين سوانا في هذا الأمر لا هي حفرة تُردم ولا هي هوة تُعبّر.) ٢

فالتوحيد في الرؤية الإسلامية ينبثق عنها مفهوم الاستخلاف تربط بين التوحيد والوجود، وبين العقل والنقل، وبين الإنسان والكون في علاقة مركبة لا تناقض فيها ولا تعارض مع خالفه بل تتكامل المفاهيم وتتضافر من أجل " تحرير "الإنسان من عبودية الطبيعة أو ألوهية الهوى والمنفعة المادية الضيقة، ويجعل العلاقات بين البشر أصلها التعارف، والتدافع الخلاق.

١ - أنوار البروق في أنواع الفروق - (٢ / ١٢٤)

٢ - أنظر تجديد المنهج في تقويم التراث - طه عبد الرحمان بص:

أهمية تأصيل الفكر والمعرفة على هدي من هوية الأمة الحضارية.

كان للعلماء المسلمين عبر تاريخهم الطويل، هذا الانشغال والاهتمام، وهو ربط العلم بالهوية، والتحصيل بالأخلاق، والاختراع بالنفع للإنسان، وطلب العلم بالأجر العظيم. عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان عريان، ولباسه التقوى وزينته الحياء، وماله الفقه وثمرته العلم» ١

وكثيرا ما يقدم الأهلون فالأهلون، ولذا قدم المصنفون في كتبهم النحو على الصرف ولعلمهم راعوا في ذلك أن الحاجة إلى النحو أمس ثم إنه تختلف فروض الكفاية في التأكد وعدمه بحسب خلو الأعصاب والأمصار من العلماء، فرب مصر لا يوجد فيه من يقسم الفريضة إلا واحد أو اثنان، ويوجد فيه عشرون فقيها فيكون تعلم الحساب فيه أكد من أصول الفقه واعلم أن الواجب علمه هو فرض عين وهو كل ما أوجبه الشرع على الشخص في خاصة نفسه وما أوجبه على المجموع ليعملوا به، لو قام به واحد لسقط عن الباقيين، ويسمى فرض كفاية والعلوم التي هي: فروض كفاية على المشهور كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمر الدنيا وقانون الشرع؛ كفهم الكتاب والسنة وحفظهما من التحريفات، ومعرفة الاعتقاد؛ بإقامة البرهان عليه وإزالة الشبهة ومعرفة الأوقات والفرائض والأحكام الفرعية وحفظ الأبدان والأخلاق والسياسة. وكل ما يتوصل به إلى شيء من هذه كعلم اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان. و كالمناطق وتسيير الكواكب ومعرفة الأنساب والحساب إلى غير ذلك من العلوم التي هي وسائل إلى هذه المقاصد. وتفاوت درجاتها في التأكيد بحسب الحاجة إليها في هذا الباب. ٢

مبدأ التأصيل للعلم والمعرفة في الحضارة الإسلامية هو العودة إلى الوحي: القرآن والسنة، ووجود العلماء الذين بقودون الأمة، ويقومون بأدوار كثيرة لا تقتصر على نشر المعرفة فقط ولا يمكن أن تتحول المعرفة إلى مراجع ومصادر وأوراق مخطوطة فقط. قال الإمام الجويني: (... فإني تخيلت انحلال الشريعة وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعابنت الأئمة يتقرضون ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة وكلم مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام، فعلمت أن الأمر لو تهادى

١ - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي - (١ / ١٤٥) رقم ١٢٩

٢ - أبجد العلوم - (١ / ١٠٨)

على هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة على قرب وكتب ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب، ثم لا يستقل بكتب الشريعة على كثرتها واختلافها، مستقل بالمطالعة (...)^١

الفرع الثاني: علماء السلف والتكامل المعرفي

حقق علماء الإسلام - رحمهم الله - عبر تاريخهم الطويل نموذجاً رائعاً للحرص على المعرفة والعلم، وانطلاقاً من وعيهم بأهمية العلم في بناء الحضارة وعدم انفكاك ذلك عن الهوية، فقد حرصوا على تحقيق الأهداف، و تحصيل جميع العلوم التي تحتاجها الأمة أفراداً و جماعات، وتجسد ذلك في:

التكامل المعرفي في التحصيل

التكامل المعرفي في التأليف

التكامل المعرفي في التقويم

التكامل المعرفي في المنهج

التكامل المعرفي على مستوى الأفراد والجماعات.

والأمثلة كثيرة لنماذج من علماء حققوا هذه العناصر التكاملية في مجموعها: وخاصة: تحصيل وتأليف ومنهج. أما التكامل المعرفي على المستوى الجماعي، فقد حققه مجموع العلماء الذين أيقنوا بأن التخصص ضروري في علم من العلوم، مع التحصيل التكاملي القاعدي المستمد من التركيز على علوم القرآن والسنة، وبعدها يأتي التخصص المرغوب فيه من طالب العلم. وعلى مدار صيرورة الحضارة الإسلامية، كان المجتمع مكتفياً وسادا لحاجاته الضرورية في مختلف التخصصات العلمية، توفر علماء في جميع الميادين، الشريعة، اللغة، الطب، الفلك، الرياضيات، .

ففي ضرورة التكامل المعرفي في التحصيل يقول أبو حامد الغزالي - رحمه الله - : " على المتعلم ألا يدع فنا من فنون العام، ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على غايته ومقصده وطريقه ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معادياً لذلك العلم بسبب الجهل به (...)^٢

أورد السيوطي أن من أراد أن يتبحر في علم التفسير وحده لابد له من خمسة عشر علماً: (من أراد أن يتعاطى التفسير لزمه عند علماء المسلمين التبحر في خمسة عشر علماً: اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، وعلوم البلاغة الثلاثة - المعاني والبيان والبدیع - وعلم القراءات،

^١ - غياث الأمم في النيات الظلم - الجويني - ص ٣٠

^٢ - ميزان العمل - أبو حامد الغزالي - ص ٢٠٩

وأصول الدين، وأصول الفقه، وعلم أسباب النزول، والقصص، وعلم النسخ والمنسوخ، والفقه، والحديث، وعلم الموهبة.^١

الفرع الثالث: الموسوعية والتخصص عند علماء الإسلام

تفطن علماء الإسلام إلى إشكالية معرفية هامة تتلخص في عجز الإنسان عن إدراك كل العلوم والمعارف ولإلمام بها؛ تحصيلاً واستيعاباً، وإن ثبتوا وجوب الإلمام بأصول المعرفة وهما: الوحيين: الكتاب والسنة. ومع ذلك فقد كانت للكثيرين منهم همم عالية في التحصيل والتأليف، وبرز في التاريخ الإسلامي عدد كبير منهم تميزوا بالتأليف الموسوعي، الدال على تكامل المعارف وتداخلها، داخل اختصاص واحد، وعدة اختصاصات؛ منها على سبيل المثال: علوم الشريعة كثيرة ومتشعبة، وقد حقق الكثيرون تكاملاً معرفياً تمثل في الإلمام بعلوم التفسير والحديث، والأصول، والفقه، والمقاصد، واللغة، وعلم الكلام، والمنطق، والتاريخ، والأنساب، وظهر ذلك جلياً في مصنفاتهم ومنهم: الإمام الأشعري وابن حزم، وابن حجر، والسبكي، والذهبي، وابن العربي المالكي، وأبو حيان التوحيدي، والغزالي، وابن القيم، والسيوطي، والنووي، والشاطبي، وابن خلدون ...

المبحث الثاني: التكامل المعرفي عند ابن السبكي في ضوء مرجعية الإمام الأشعري

أسس ابن السبكي لمنهج علمي اتسم بالموسوعية والتكامل المعرفي بين علوم الشريعة العقيدة والتفسير والحديث وفقه الأصول وعلم الكلام والتاريخ والسير والشعر والأدب والتصوف. ويوردها في نسق علمي واضح وهادف. ويريد من ذلك توحيد مرجعية الأمة وجمعها حول علماءها وأئمتها. وبذل في ذلك مجهوداً كبيراً حتى أوقعه في الكثير من الأحيان في تكرار عبارات في جميع مؤلفاته وخاصة المتعلقة بالشيخ أبي الحسن الأشعري والعقيدة الأشعرية. وظهر هذا جلياً في مصنفاته الكثيرة.

المطلب الأول: تأصيل ابن السبكي للتكامل المعرفي من خلال مرجعية الأشعري

التكامل بين المعارف يعني الجمع بين العلوم المختلفة، فحري في هذا المقام الحديث عن إشكال خطير أوجده البعض في علوم الشريعة؛ وهو انعدام التكامل المعرفي بين أهل الفقه وأهل الحديث، وبين أهل الشريعة وأهل الحقيقة- التصوف-، وبين الشريعة والحكمة. فقد أحدث بعض المسلمين فصلاً لا وصلاً بين الفقه، والحديث، والأصول، والعقيدة، والتصوف، والفقه،

^١ - الإلتقان في علوم القرآن- السيوطي- ص ١٨٠-١٨١

والشريعة والفلسفة ناهيك عن العلوم الأخرى. لأنهم تركوا الآليات التي تأصيل لذلك وهي نصوص القرآن والسنة ومقاصد الشريعة.

إذ يقول (وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة- والله الحمد - في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة، ويدينون لله - تعالى - بطريق الشيخ أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - .وله باع طويل في هذا العلم، فهو يطيل القول في المسألة مبينا ما فيها من مذاهب معقبا على المذهب مع بيان الراجح عنده، وكتبه مليئة بهذا اللون، فهو يناقش مشكلات العقيدة، وخلافيات علم الكلام، ومسائل المنطق في الكثير من المواضيع. خصص ابن السبكي حيزا كبيرا من مجهوده الفكري و كتاباته العلمية للأشعري -رحمه الله- سواء في ترجمته أو في إبداء آراءه وفكره أو في الدفاع عن منهجه .

وقد أورد أمتهات مسائل علم الكلام في الجزء الأول من كتابه الطبقات كما اختتم كتابه جمع الجوامع بمبحث خاص تناول فيه حكم التقليد في مسائل العقيدة. صرح في كتابه منع الموانع بأنه لم يرد ذكر علم المنطق في أصول الفقه كما صنع ابن الحاجب وأبدله بعلم الكلام. كما اشتمل كتابه منع الموانع على بعض المسائل المتعلقة بالعقيدة، وذلك في السؤال الرابع والعشرين وما بعده حيث بسط تاج الدين القول في العقائد عارضا لمذاهب العلماء مستدلا ومناقشا ومرجحا.

المطلب الثاني:الجمع بين العقيدة والفقه والسير والتراجم في طبقات الشافعية الكبرى كان كتاب الطبقات ومازال موسوعة علمية ضخمة حوت علوما شتى ورغم اه كتاب سير و طبقات إلا أن تاج الدين السبكي ضمنه الكثير من العقيدة والقرآن والحديث والفقه والتصوف. فقد افتتحه بحديث: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَتْبَرٌ - أَوْ قَالَ : أَفْطَعُ) ١

ثم بتفصيل العقيدة الأشعرية وعقد فصلاً خاصاً ، بين فيه مسائل الإيمان والإسلام ، وهل يزيد الإيمان وينقص أم لا ، مقررأ في ذلك كله معتقد الأشاعرة. .. وردّ على ابن حزم الظاهري الذي تهجم على أبي الحسن الأشعري في كتابه الملل والنحل ٢ كما عقد ابن السبكي : " في كتابه طبقات الشافعية الكبرى فصلا عنوانه بقوله:

١- رواه الإمام أحمد في " المسند " (٣٢٩/١٤) طبعة مؤسسة الرسالة، وآخرون كثيرون من أصحاب السنن والمسانيد.

٢- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٩٠ /١) وبعدها

(ذكر بيان أن طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري هي التي عليها المعترفون من علماء الإسلام والتميزون من المذاهب الأربعة في معرفة الحلال والحرام، والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام)

هذا هو عنوان الفصل ثم قال: قد قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك، وحكي لنا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه إلى مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا: أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون. هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية وابن الحاجب شيخ المالكية، والحصيري شيخ الحنفية، ثم قال التاج السبكي: ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه في دين الله، ومثني بكثرة العلم عليه.

ترجم للأشعري في حدود ١٠٠ صفحة و تفاصيل دقيقة وعلوم كثيرة ليس فيها السيرة و فقط بل العقيدة والمنهج الدقيق و علم الكلام والأصول وغيرها .

فمن الأدلة على ذلك قوله في حق الشيخ أبي الحسن في ترجمة حافلة له خرَّجها التاج في الطبقات الكبرى: (شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى، ... شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين، سعيًا يتقى أثره إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين). (١)

المطلب الثالث : الجمع بين أصول الفقه والعقيدة الأشعرية والتصوف

افتتح كتابه جمع الجوامع بذكر منهجه وقال أنه جمعه على الأصلين: أصول الفقه وأصول الدين قال: "بسم الله الرحمن الرحيم. صلى الله على سيدنا ومولانا محمد النبي الكريم. قال الشيخ الإمام، العلم الصدر تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن السبكي - رحمه الله - (نحمدك اللهم على نعم يوذن الحمد بازديادها ، ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة لرشادها ، وعلى آله وصحبه ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها ، ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، الآتي من فتي الأصول بالقواعد القواطع البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ وذوي الجد والتشمير...". (٢)

ختم ابن السبكي كتابه ((جمع الجوامع)) بخاتمة ذكر فيها معتقده مبيّنًا فيها عقيدة الأشاعرة. مسألة : اختلف في التقليد في أصول الدين، وقيل : النظر فيه حرام ، وعن الأشعري : لا يصح إيمان المقلد ، وقال القشيري : مكذوب عليه ، والتحقيق : إن كان أخذًا لقول الغير بغير حجة

(١) التاج السبكي ، طبقات الشافعية (٣ / ٣٤٧)

(٢) جمع الجوامع في أصول الفقه - تاج الدين السبكي - تحقيق د عقيلة حسين - دار ابن حزم - بيروت ص

مع احتمال شك، أو وهم فلا يكفي، وإن كان جزماً فيكفي، خلافاً لأبي هشام . فليجزم عقده بأن العالم محدث، وله صانع، وهو الله الواحد، الواحد : الشيء الذي لا ينقسم، ولا يشبه بوجه . والله قديم لا ابتداء لوجوده، ولا قسيم له في ذاته ولا تشبيهه، ولا شريك ، حقيقته مخالفة لسائر الحقائق ، قال المحققون : ليست معلومة الآن واختلفوا هل يمكن علمها في الآخرة ؟ فليس بجسم ولا جوهر، ولا عرض ، لم يزل وحده، ولا زمان، ولا مكان، ولا قطر، ولا أوان، ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج ، ولو شاء ما اخترعه، ولم يحدث بابتداعه في ذاته حادث . {فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ} ، {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} . القدر خيره وشره منه .

علمه شامل لكل معلوم جزئيات، وكليات . وقدرته لكل مقدور . ما علم أنه يكون أرادته وما لا فلا بقاءه غير مستفتح ولا متناه . لم يزل بأسمائه، وصفات ذاته ما دلّ عليها فعله من قدرة ، وعلم ، وحياء وإرادة ، أو التنزيه عن النقص من سمع، وبصر، وكلام ، وبقاء . وما صحّ في الكتاب، والسنة من الصفات [يعتقد ظاهر] المعنى وينزه عند سماع المشكل ، ثم اختلف أئمتنا؛ أنوّل أم نفوض مع اتفاقهم على أن جهلنا تفصيله لا يقدر . القرآن : كلامه غير المخلوق على الحقيقة لا المجاز، مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في صدورنا مقروء بألسنتنا . يشب على الطاعة ، ويعاقب إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية، وله إثابة العاصي ، وتعذيب المطيع ، وإيلام الدواب والأطفال ، ويستحيل وصفه بالظلم . (١)

والرضا، والمحبة غير المشيئة والإرادة {فَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} ، {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} ، {هُوَ الرَّزَّاقُ . وَالرِّزْقُ : ما ينتفع به ولو حراماً بيده الهداية والإضلال، خلق الضلال ، والاهتداء : وهو الإيمان . والتوفيق : خلق القدرة الداعية إلى الطاعة، قال إمام الحرمين : خلق الطاعة . والخذلان : ضده . واللطف : ما يقع به صلاح العبد أخرة . والختم ، والطبع ، والأكنة : خلق الظلالة في القلب . والماهيات مجعولة وثالثها: إن كانت مركبة . أرسل الربّ - تعالى - رسله بالمعجزات الباهرات، وخص محمد - صلى الله عليه وسلم - بأنه خاتم النبيين، المبعوث إلى الخلق أجمعين، المفضّل على جميع العالمين . وبعده الأنبياء، ثم الملائكة - عليهم السلام - . والمعجزة : أمر خارق للعادة ، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة . والتحدي : الدعوى ٢ . والإيمان : تصديق القلب، ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر . وهل التلفظ شرط ، أو شطر فيه ؟ تردّد . والإسلام : أعمال الجوارح ، ولا يعتبر إلا مع الإيمان . والإحسان : {أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك} والفسق : لا يزيل الإيمان، والميت مؤمناً فاسقاً

(١) جمع الجوامع في أصول الفقه - تاج الدين السبكي - تحقيق د عقيلة حسين - دار ابن حزم - بيروت ص ٤٨٩

تحت المشيئة، إما يعاقب ثم يدخل الجنة ، وإما أن يسامح بمجرد فضل الله - سبحانه و تعالى- أو مع الشفاعة . وأول شافع، وأولاه حبيب الله ، محمد المصطفى - صلى الله عليه وسلم - . ولا يموت أحد إلا بأجله . والنفس باقية بعد موت البدن ، وفي فئتها عند القيامة تردّد ، قال الشيخ الإمام : والأظهر لا تفتنى أبدا. وفي عجب الذنب قولان ، قال المزني : والصحيح يبلى ، وتأول الحديث. وحقيقة الروح : لم يتكلم عليها محمد - صلى الله عليه وسلم - فتمسك عنها. وكرامات الأولياء حق. قال القشيري : (ولا ينتهون إلى نحو : ولد دون والد). ولا تكفر أحدا من أهل القبلة... وأن الشافعي ومالكا وأبا حنيفة والسفيانيين وأحمد، والأوزاعي، وإسحاق، وداود وسائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم . وأنّ أبا الحسن الأشعري إمام في السنّة مقدم . وأنّ طريق الشيخ الجليل، وصحبه طريق مقوم . ومما لا يضر جهله ، وتنفع معرفته الأصح إنّ وجود الشئ عينه، وقال كثير منّا: غيره. فعلى الأصح المعدوم ليس بشئ ولا ذات، ولا ثابت، وكذا على الآخر عند أكثرهم. وأنّ الاسم المسمّى. فإنّ أسماء الله توقيفية. وأنّ المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله ؛ خوفا من سوء الخاتمة..." (١) هذه وغيرها عبارات واضحة في العقيدة وجزئياتها وتفصيلها كلها منتقاة من أصول الأشعرية.

ثم ذكر التصوف والأخلاق كخاتمة "خاتمة: التصوّف أوّل الواجبات المعرفة، وقال الأستاذ: النظر المؤدي إليها والقاضي: أوّل النظر وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إليه إلى النظر. وذو النفس الأبيّة يربأ بها عن سفساف الأمور ويجنح إلى معاليها. ومن عرف ربّه، تصوّر تبعده وتقريبه فخاف ورجا فأصغى إلى الأمر والنهي فارتكب واجتنب فأحبه مولاه ، فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها ، واتخذها وليّا، إن سأله أعطاه وإن استعاذ به أعاده. ودنيء الهمة لا يبالي ، فيجهل فوق جهل الجاهلين، ويدخل تحت ربة المارقين. فدونك صلاحا أو فسادا أو رضا أو سخطا أو قربا أو بعدا أو سعادة أو شقاوة ونعيما أو جحيما . وإذا خطر لك أمر فزنه بالشرع ، فإن كان مأمورا فبادر فإنّه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية فلا عليك، {واحتياج استغفارنا إلى استغفار} لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال السهزوردى : (اعمل وإن خفت العجب فاستغفر منه)، وإن كان منها فإياك ، فإنّه من الشيطان، فإن ملت فاستغفر. وحديث النفس - ما لم تتكلم أو تعمل - والهّم مغفوران. (٢)

المطلب الرابع: الجمع بين العقيدة والفقّه في كتابه (ترشيح التوشيح)

(١) جمع الجوامع في أصول الفقه - تاج الدين السبكي - تحقيق د عقيلة حسين - دار ابن حزم - بيروت ص ٤٩٧
(٢) نفس المرجع ٤٩٩

افتتح كتابه (ترشيح التوشيح) بمقدمة ذَكَرَ فيها جملة معتقده، وها أنا أذكرُ لك بعضاً مما ورد فيها ليتبين لك صحة ما ادَّعيناؤه عنه، حيث قال: ((الحمد لله عوداً على بدء، رب العالمين، قيوم السماوات والأرضين، الأول فليس قبله شيء، الباطن فليس دونه شيء،... الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدد، من زعم أن إلهنا محدود فقد جهل الخالق المعبود، ومن زعم أن الأماكن تحيط به فقد لزمته الحيرة والتخليط، بل هو المحيط بكل مكان مُقدَّس عن الجهات مُنزه عن المماسات، رفيع الدرجات ذو العرش، يُلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده، استوى على العرش الذي قاله بالمعنى الذي قاله لا تُنقص منه ولا تزيده، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بعظيم قدرته، ولطيف صنعته. القرآن كلامه غير مخلوق، كلّم موسى تكليماً بلا جوارح ولا أدوات ولا شفّه ولا لهوات، سبحانه عن تكيف الصفات)) إلى آخر تلك المقدمة الحافلة التي جمع فيها أهم مسائل الاعتقاد فانظرها... (١)

المطلب الخامس: صياغة العقيدة في أبيات شعرية

القصيدة النونية منظومة تاج الدين السبكي في شرح عقيدة الأشعري.

وقال العلامة تاج الدين عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي من ضمن منظومة له عن عقيدة الأشعري والأشاعرة: وقال: " لي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت إليها مسائل اختلفت الأشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضاً في أصل العقيدة و دعواهم أنهم أجمعين على السنة و قد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لا سيما الحنفية و شرحها من أصحابي الشيخ الإمام العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع و خمسين و سبعمائة و أقام يلازم حلقتي نحو عام و نصف عام و لم أر فيمن جاء من العجم في هذا الزمان أفضل منه ولا أدين.

الصفحة ٢٠٩ و أبياتها كثيرة ذكرت جزء منها:

وأتوا على أعقابهم علماؤنا *** غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد *** وأبي حنيفة والرضا سفيان
وكمثل إسحاق وداود ومن *** يقفوا طرائقهم من الأعيان
وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري *** مبينا للحق أي بيان
ومناضلا عما عليه أولئك الـ *** أسلاف بالتحريير والإتقان
ما إن يخالف مالكا والشافعي *** وأحمد بن حنبل الشيباني

(١) التاج السبكي، ترشيح التوشيح (٣ / ٣٤٧)

لكن يوافق قولهم ويزيده *** حسنا بتحقيق وفضل بيان
يقفوا طرائقهم ويتبع جازما *** أعني محاسب نفسه بوزان
فلقد تلقى حسن منهجه عن الـ *** أشياخ أهل الدين والعرفان
فلذاك تلقاه لأهل الله ينصر قو *** لهم بمهند وسان
مثل ابن أدهم والفضيل وهكذا *** معروف المعروف في الإخوان
ذو النون أيضا والسري وبشر بن *** الحارث الحافي بالفقدان
وكذلك الطائي ثم شقيق الـ *** بلخي وطيفور كذا الداراني
والتستري وحاتم وأبو ترا *** ب عسكر فاعدد بغير توان
وكذاك منصور بن عمار كذا *** يحيى سليل معاذ الرباني

الخاتمة:

كان تاج الدين ابن السبكي -رحمه الله - عالما في الأصول و الفقه و التصوف و العقيدة و التاريخ
وسخر نفيه لخدمة العلم و فقد كان قاضيا و مفتيا و معلما و داعية .
وكان له منهج واضح و مرجعية أساسية راسخة لم يخرج عنها وهي مرجعية الأمام أبي الحسن
الأشعري . الذي ذكره كثيرا في كتبه و دافع عنه و ترجم له و علم عقيدته و ضمنه في أشهر كتبه .
و اعتبره شيخه و كل علماء الأشاعرة شيوخه .

و تكرر كثيرا في كتبه مصطلح " شيخنا " و يراد به أبو الحسن الأشعري ، و مصطلح " مشايخنا : أو "
أئمتنا" و يراد بهم "الأشعرية" . و مصطلح : "علماء السنة " و يراد بهم "الأشاعرة" ...
حقق ابن السبكي منهجا علميا موسوعيا و ربط المعرفة الفقهية بالمرجعية العقدية و التصوف .
فعبادة الله - عز و جل - لا تحقق إلا بعقيدة سليمة صافية و بعمل صحيح وهي الأحكام الفقهية
و بتزكية . وهذا هو المؤمن الذي يريد ان يرتقي إلى الكمال في ظل الوسطية و الاعتدال و كل هذا
المنهج استلهمه من أبي الحسن الأشعري الذي حقق الوسطية و الاعتدال في الفكر الإسلامي .

المصادر و المراجع

الإبانة عن أصول الديانة: الأشعري - تحقيق بشير محمد عيون - مكتبة دار البيان - دمشق - ط
٣ - ١٩٩٦ م .

أبجد العلوم و الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم - الفتوحى - تحقيق عبد الجبار زكار - دار
الكتب العلمية -

أنوار البروق في أنواع الفروق - المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد
الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ) الناشر: عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة .

الإيديولوجية الوسطية التليفية في فكر الشافعي" أبو زيد، نصر حامد ، مجلة الاجتهاد، العدد ٩، -بيروت.

البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع - الشوكاني - مطبعة السعادة - ط ١ - ١٣٤٨ هـ.
البيت السبكي (بيت علم في دولتي المماليك) محمد الصادق حسين - دار الكتاب المصري -
القاهرة ١٣٧٠ هـ

تاج العروس من جواهر القاموس - لمحمد بن مرتضى الزبيدي الحسيني الحنفي نزيل مصر -
منشورات دار مكتبة الحياة -

تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - نشر دار الكتاب العربي - بيروت ج ١١

تجديد المنهج في تقويم التراث - طه عبد الرحمان - المركز الثقافي العربي ط ٢ - ٢٠٠٥
ترشيح التوشيح - تاج الدين ابن السبكي - تحقيق: شوقي عبد المهدي رفاعي ماجستير، مقدمة
لجامعة عين شمس.

جمع الجوامع في أصول الفقه - تاج الدين السبكي - تحقيق د عقيلة حسين - دار ابن حزم -
بيروت - ٢٠١٠

جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر وتأصيل مناهج النقد والتقويم محمد الطاهر
الميساوي -

حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - لجلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل
إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية .

الذّارس في تاريخ المدارس - لأبي المفاخر عبد القادر بن محمد النعيمي -

الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب؛ المؤلف: ابن فرحون المالكي؛ المحقق: محمد
الأحمدي أبو النور؛ حالة الفهرسة: غير مفهرس؛ الناشر: دار التراث للطبع والنشر.

السنة بين الأصول والتاريخ ذويب، حمادي: (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١،
٢٠٠٥)،

الشافعي والرسالة: السيد، رضوان دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام" (القسم الأول
شذرات الذهب في أعيان من ذهب - ابن العماد الحنبلي - المكتب التجاري للطباعة والنشر
والتوزيع - بيروت.

طبقات الشافعية - لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نوبهض، - دار الأفاق الجديدة

- بيروت -

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي تحقيق محمد عبد الفتاح الحلو - ومحمد محمود طناجي - مطبعة عيسى البابي الحلبي - ط ١ - ١٩٦٤ م .

غياث الأمم في النيات الظلم - الجويني - تحقيق مصطفى حلمي - فواد عبد المنعم - دار الدعوة - ١٤٠٠ هـ

الفقيه والمتفقه - :أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر؛ المحقق: عادل بن يوسف العزازي؛ حالة الفهرسة: مفهرس فهرسة كاملة؛ الناشر: دار ابن الجوزي؛ سنة النشر: ١٤١٧ - ١٩٩٦؛

الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي - الحجوي الثعالبي الفاسي ت ١٢٢٦ هـ - القسم الرابع .
قضاة الشام المسمى بالثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام - لشمس الدين ابن طولون - تحقيق صلاح منجد - دمشق سنة ١٩٥٦ م .

مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية - لابن كمال باشا - تحقيق: سعيد فودة - دار الفتح للدراسات والنشر .

المستصفي من علوم الأصول أبي حامد الغزالي - تحقيق: محمد سليمان الأشقر - مؤسسة الرسالة/سوريا - ط ٢ .

المسند - الإمام أحمد - تحقيق أحمد محمد شاكر - دار المعارف - بيروت .

معيد النعم ومبيد النقم - تحقيق محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون - مطبعة الخانجي - دار الكتاب العربي القاهرة - ط ١ - ١٩٤٨ م .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١١/١٩٩٠

ميزان العمل - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ) حقه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا الناشر: دار المعارف، مصر الطبعة: الأولى، ١٩٦٤

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ابن خلكان - تحقيق إحسان عباس - دار صادر بيروت ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م .

المذهب الأشعري ببلاد المغرب الإسلامي (النشأة وعوامل التمكين)

د. بلخير عمراني

مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الجزائر

مقدمة:

لقد انتقل المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب الإسلامي منذ نشأته الأولى، وواكب تطورات المذهب وتحولاته، وتأثر بما يحدث بالشرق، بل وصار رافعا للوائه ومتبنيا له، حتى حمله العلماء والحكام وعامة الناس ودافعوا عنه، بعد أن كادت تنقاسم المغرب طوائف مختلفة، وفرق متناحرة.

إن الهوية الدينية التي تكونت في المغرب عبر القرون ومنذ الفتح الإسلامي إلى اليوم انتهت إلى اعتماد المذهب الأشعري عقيدة، والمذهب المالكي فقها، وطريقة الجنيد سلوكا، فأرست هذه الثلاثية هوية ثبت عليها الناس بالرغم من تعاقب دول كثيرة على الغرب الإسلامي، كالدولة الرستمية ودولة بني مدرار، الخارجيين، وفترة من فترات الدولة العباسية التي تبنت الاعتزال، والدولة الفاطمية الشيعية التي حاولت فرض المذهب الشيعي على الناس بقوة السيف، لكنها ذوت وانتهت كما انتهت دول من قبلها، واستقر الغرب الإسلامي على الهوية السنية بفعل العديد من العوامل.

وتأتي ورقتنا البحثية لتجلية هذه العوامل وللإجابة عن بعض الإشكاليات المطروحة؛ فكيف دخل المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب الإسلامي؟ ومن هم رجال المذهب الأشعري الذين حملوا لواءه وانبروا للدفاع عنه؟ وما هي العوامل التي ساعدت في تثبيته بالرغم من احتضان المغرب لعدد من المذاهب العقدية في فترة من فتراته؟

المذاهب العقدية بالمغرب الإسلامي قبل المذهب الأشعري:

لقد كان المغرب الإسلامي في بداية أمره كما كان المشرق على عقيدة السلف، وذلك قبل أن يعرف المسلمون الفرق، والمقالات، وعلم الكلام، فدأبوا بهذه العقيدة واستقروا عليها، واتخذوها منهجا في مؤسساتهم الدينية من حيث الاعتقاد والتدريس. ولقد تأثر المغرب فيما بعد بالحركات المذهبية، والفرق الكلامية تبعا لما تأثر به المشرق الإسلامي، " فحين أصبح الاعتزال العقيدة الرسمية للدولة العباسية أيام المأمون والمعتصم والواثق، أرغم الأغلبية - ولاة العباسيين على إفريقيا - الناس على اعتناق القول بخلق القرآن والأصول الاعتزالية، وهكذا امتحن المسلمون في الشمال الإفريقي كما امتحنوا في المشرق، يقول الدباغ: " أن أهل القيروان امتحنوا بخلق القرآن في زمن الواثق وعزم محمد بن الأغلب على قتل أحد المخالفين فما زال أهل القيروان

على اعتقاد أهل السنة^١ ولعل الاعتزال يعتبر أقدم المذاهب ظهورا في المغرب وأكثرها تأثيرا فيه، لعامل تبني الخلافة العباسية له كما سلف ذكره. أما بالنسبة للمذاهب الأخرى فقد ظهرت فرق للخوارج في بلاد المغرب الإسلامي، فارة من ملاحقات الخلافة في المشرق، وباحثة عن أنصار وتأسيس دول هناك، إذ إن بعد المغرب عن عاصمة الخلافة وطبيعة السكان هناك كانت من العوامل التي ساعدت في قيام دويلات معارضة بها، يقول ألفرد بل: " ... وقد انجذب دعاة الخوارج إلى بلاد الشمال الإفريقي منذ عهد مبكر لأنها كانت بعيدة عن سلطان الخلافة، وكان أهلها يقاومون القواد والولاة والعرب بشدة^٢، فاستطاعوا أن يجدوا فيها تربة خصبة لبذر أفكارهم

٣١١

تأسست للخوارج دولتان، إحداهما تتبع المذهب الصفري وهي دولة بني مدرار وعاصمتها سجلماسة، والثانية تتبع المذهب الإباضي وهي الدولة الرستمية وعاصمتها تيهرت، وكان لهما أثر كبير في التركيبة المذهبية للمغرب الإسلامي، وفي الجانب السياسي أيضا، " ولا شك أن انتشار آراء الخوارج بين البربر أحدث ثورة فكرية في بلاد المغرب، وساعد على ذلك التنافس الفكري بين الخوارج وبين غيرهم من أتباع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى التي وفدت إلى بلاد المغرب، وأهم الملاحم الفكرية التي جرت في هذا الصدد كانت مع السنة المالكية والمعتزلة، ثم مع الشيعة الفاطميين^٤."

وبالنسبة للشيعة فإن الدولة الفاطمية التي أسسها عبيد الله المهدي بمساعدة أبي عبيد الله الشيعي كانت قد قضت على الدول التي وجدت في المغرب الإسلامي، وأزالتها جميعا سنة ٢٩٧ هـ، وحاولت الدولة العبيدية أن تصبغ مواقع نفوذها بالصبغة الشيعية، إلا أنها لقيت مقاومة فكرية قوية على عكس المقاومة العسكرية.

١ دخول الأشعرية إلى المغرب، عبد الله غاني، مقال بمجلة دار الحديث الحسنية، المغرب، العدد ٩، ١٤١٢ هـ

١٩٩١م، ص ٩٦

٢ تحليل ألفرد بل هنا بالنسبة لمعارضة سكان الشمال الإفريقي للعرب مجانبا للصواب، بل إنهم كانوا يقدمون القادة العرب وخاصة آل البيت، ويكونون لهم احتراما كبيرا، ولعل في تحليله لمزا مبطنا وتوجيهها للقارئ توجيهها يتحامل على العرب.

٣ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ألفرد بل، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٥، ١٤٦، نقلا عن المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، أطروحة دكتوراه بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، التاريخ الوسيط، إشراف الأستاذ الدكتور، مبارك بوطارن، السنة الجامعية ١٤٣٦ - ١٤٣٧ هـ / ٢٠١٥ - ٢٠١٦ م. ص ٤١.

٤ الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، محمود اسماعيل عبد الرزاق، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م. ص ٢٩٣، ٢٩٤.

هذا المناخ الفكري المتنوع والمتضاد شكل حافزا ودافعا لعلماء المالكية للبحث عن طرق الاستدلال، وأساليب الحجج العقلية لمواجهة الحملات الفكرية الشرسة التي تعرضت لها العقيدة السنية في شكلها الأول، وهو ما دفع علماء القيروان إلى الاطلاع على العقيدة الأشعرية التي وجدوا فيها ضالتهم، خاصة وأن كبار الأشاعرة في المشرق كانوا من المالكية.

دخول الأشعرية إلى بلاد المغرب الإسلامي:

عرف المشرق الإسلامي ظهور المذهب الأشعري بداية القرن الرابع الهجري على يد أبي الحسن الأشعري، والذي تحول من مذهب الاعتزال إلى تأسيس مذهب جديد سرعان ما وجد له انتشارا واسعا بين العلماء، وانتقل صدى هذا المذهب إلى بقاع كثيرة لم يكن المغرب بمنأى عنها. ويرى باحثون أن القيروان كانت المركز الأساسي لتقبل الأشعرية ونشرها - قبل منتصف القرن الخامس الهجري - لأنها كانت خلال هذه المرحلة نقطة الإشعاع العلمي على كافة أنحاء المغرب بما فيه الأندلس، حيث كان يفد إليها الطلبة من كل جهة لتلقي العلم بها، سواء ما أنتجه علماءها أو ما جلبوه معهم من المشرق خلال رحلتهم، كما كانت القيروان مرحلة مهمة من مراحل الرحلة إلى المشرق لأهل المغرب، حيث كانت تقع في طريقهم، فكانوا يمرون عليها أثناء الرحلة وأثناء العودة فيحصل لهم علم كثير بملاقة رجال العلم الذين كانت تزخر بهم.^١

وبينما ربط بعضهم المذهب الأشعري في المغرب بقيام دولة الموحدين وبالمهدي بن تومرت كبداية اعتناق، فإن دراسات أخرى وأبحاثا تفنّد هذا الرأي وترى أن الدولة الموحدية كانت نقطة التأريخ لاعتناق العامة للمذهب الأشعري وليست كبداية لدخول المذهب إلى بلاد المغرب الإسلامي، يقول الباحث المبروك المصري: " لم يعد لفكرة نسبة إدخال الأشعرية إلى بلاد المغرب إلى المهدي بن تومرت (٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م) أي قيمة علمية .. إذ إن الأشعرية قد انتشرت في بلاد المغرب في النصف الثاني من القرن الهجري الرابع^٢، ويقول الباحث محمد المغراوي: " يعود دخول الأشعرية إلى إفريقية إلى مرحلة مبكرة بعد وفاة الإمام أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ هـ - ٣٢٤ هـ / ٨٧٤ - ٩٣٥ م)، ثم انتشرت بسرعة في الأوساط العلمية واهتم بها العلماء اهتماما ملحوظا إلى حد أنهم أصبحوا لا يرون مخالفة أبي الحسن في نقيض ولا قطمير^٣

١ الأشعرية في المغرب، دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، إبراهيم التهامي، دار قرطبة، الجزائر، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ص ١١.

٢ الأشعرية في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي ومفهوم الأدوار الحضارية، المبروك المصري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة - تونس، (ب، ن) (ب، ت)، ص ٣، ٤. نقلا عن المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، ص ١٧٠.

٣ تطور المذهب الأشعري بالمغرب الأقصى إلى حدود العصر المرابطي، محمد المغراوي، فصل من كتاب التاريخ والفقه - أعمال مهداة إلى المرحوم محمد المنوني - تنسيق محمد حجي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار

ولعل أول بذرة للأشعرية بالقيروان هي تلك التي حملها إبراهيم بن عبد الله الزبيدي المعروف بالقلانسي (ت ٣٥٩ أو ٣٦١ هـ/ ٩٦٩ أو ٩٧١ م)، فقد ذكر عنه البرزلي أنه كان من مشايخ الأشعرية، ونسب إليه بعض آراء الأشعري التي أدخلها إلى القيروان^١.

ورجل آخر عرف الأشعرية في وقت مبكر هو أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الفاسي (ت ٣٥٧ هـ) فقد رحل إلى المشرق والتقى بأئمة الأشعرية وأخذ عنهم ثم حل بالقيروان حيث درّس بها، ثم استقر بفاس ونشر بها علمه.

وحتى الإمام ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦) فقد رحل إلى المشرق والتقى بأئمة الأشعرية، وأخذ عن أمثال دراس بن إسماعيل – الذي تقدّم ذكره – وأبي بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن.

كما كان وثيق الصلة بتلميذ أبي الحسن الأشعري أبي محمد بن أحمد بن مجاهد (ت ٣٧٠)، وكانت بينهما مراسلات وتبادل كتب ويذكر الباقلائي فيقول ((شيخنا)).

ومن كتب بن مجاهد التي دخلت إلى المغرب "رسالة فيما التمسه فقهاء أهل الثغر من شرح أصول مذاهب المتعبدین للكتاب والسنة"، وكتاب "الرسالة في عقود أهل السنة" وقد ذكر العلماء رسالة كتبها ابن أبي زيد القيرواني في الرد على المعتزلي، والتي ذكر فيها أبا الحسن الأشعري ودافع عنه وبرزاه مما رماه به المعتزلي مما هو بريء منه مما جرت به عادة المعتزلة باستعمال مثله في حقه، من ذلك قوله عن أبي الحسن الأشعري: (هو رجل مشهور أنه يرد على أهل البدع وعلى القدرية والجهمية متمسك بالسنة)، وقال أيضا: (وأما لعن العلماء لأئمة الأشعرية فمن لعنهم عزّروا وعادت اللعنة عليه، فمن لعن من ليس أهلا للجنة وقعت اللعنة عليه، والعلماء أنصار فروع والأشعرية أنصار الدين)^٢.

يعود فضل كبير في دخول الأشعرية إلى المغرب الإسلامي إلى الباقلائي الذي كان من كبار علماء الأشاعرة ورائدا من رواد هذا المذهب، بالإضافة إلى مالكيته، وهو ما جعل المغاربة يقبلون عليه، ويتلمذون على يديه، فأخذوا عنه الفقه ومنهجه في العقيدة. فمن بين المتأثرين بالباقلاني من أهل القيروان، أبو الحسن علي بن محمد القابسي (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م) وقد

البيضاء، المغرب، ط ٢٠٠٢ م، ص ١٣٥. نقلا عن المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، ص ١٧١.

١ المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية بالمغرب، عبد المجيد النجار، ط ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م، ص ٤٣٤.

٢ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١٢، ١٣.

كان شديد الصلة بتلاميذ الباقلاني، وذكر بن عساكر أنه كان كثير الثناء على الأشعري، حتى أنه ألف رسالة في فضله وبيان إمامته.

وفي أواخر القرن الرابع بدأ دفق من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عليه فقهه المالكي وعقيدته الأشعرية يعودون بهذا العلم إلى المغرب، وينشرونه بربوعه، ومن هؤلاء التلاميذ أبو عبد الله الأذري، الذي بعثه الباقلاني لينشر الأشعرية بالشام ثم بالقيروان ويبدو أنه كان أشعريا خالصا، بارعا في المحاجة والإقناع.^١ ويصف زاهد الكوثري نجاح أبي عبد الله الأذري في نشر المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي بقوله: "فدان له أهل العلم من أئمة المغرب وانتشر المذهب إلى صقلية والأندلس"^٢

وممن أخذ عن الباقلاني من مشاهير علماء المغرب والذين كان لهم دور فعال فيما بعد في نشر المذهب الأشعري في المغرب أبو عمران الفاسي (ت ٤٣٠ هـ)، فقد رحل إلى بغداد سنة ٣٩٩ هـ وتلقى أصول المذهب عن القاضي الباقلاني الذي أعجب بذكائه وحفظه، ولما رجع إلى القيروان وجلس بها وظهر علمه قصده الناس من كل جهة.^٣ وعن أبي عمران أخذ العلم جموع من الطلبة من كافة أنحاء المغرب والأندلس، وتفقه عليه جماعة كثيرة كعتيق السوسي، وأبي القاسم السيوري (ت ٤٦٢ هـ / ١٠٦٩ م) وجماعة من الفاسيين والأندلسيين وطارت فتاواه في المشرق والمغرب.^٤

لقد عمل أبو عمران الفاسي على جبهتين؛ إحداهما فقهية تكلفت بقيام دولة المرابطين، والثانية أصولية كان من نتائجها أن راجت في عهده كتب الأشعرية بالقيروان وتناسخها الناس. وهكذا أثمرت جهوده ببروز عدد من العلماء الذين رفعوا لواء الأشعرية مثل بن الصائغ شيخ المازري.

وصفت المرحلة المرابطية بأن حكّامها تعصّبوا لمذهب السلف وحاربوا كل ما سواه من المذاهب بما فيها المذهب الأشعري، ولعل السبب الذي أدى إلى هذا التصور عن مرحلة المرابطين هو أن تاريخ الدولة المرابطية كتب من لدن خصومهم "الموحدين"، ومن المستشرقين خاصة منهم

١ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٥، ٤٣٦.

٢ تبين كذب المقترري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله ابن عساكر، تحقيق: حسام الدين المقدسي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١٣٩٩ هـ، ص ١٥

٣ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١٤.

٤ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٦.

المستشرق الهولندي "دوزي" والمستشرق المجري "جولدسيهر" والذين قدموا تفسيراً إيديولوجياً لتاريخ المرابطين، وتعمدوا تشويه هذا التاريخ".^١ ومما يدل على تهافت هذه الدعوى ما يلي:

- أن علماء أشاعرة كباراً برزوا في تلك المرحلة، واحتضنهم سلاطين المرابطين، ونخص بالذكر؛ في هذا المقام؛ أبا الحجاج الضرير، الذي أسهمت كتاباته في ترسيخ المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي، ومهدت لترسيمه، بل إنه استطاع أن يؤسس مدرسة كلامية قوية، تخرّج فيها أساطين الفكر الأشعري المغربي، كتلميذه القاضي عياض. وكذا أبوبكر المرادي الحضرمي، الذي كان من أبرز من أسهموا في ترسيخ المذهب الأشعري في المغرب، وهو أيضاً تلميذ للتلاميذ المباشرين لأبي عمران الفاسي، كما أنه شيخ لأبي الحجاج الضرير.
- اعتماد هذه المرحلة على مصادر مشرقية أشعرية مهمة متونا للتعليم في الجامعات المغربية عموماً، وجامعة القرويين خصوصاً، ككتاب "التمهيد" للقاضي أبي بكر الباقلائي، وكتاب "الإرشاد" لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وكتاب "العقيدة النظامية" له أيضاً.
- وجود مدونات أشعرية مغربية لمصنفين أشاعرة كبار، اعتبروا حلقات بارزة مهدت لمرحلة ترسيم المذهب الأشعري في المغرب
- مما يؤكد جو المصافاة بين المرابطين والأشاعرة، أن القاضي عياض وهو أشعري لامع، ومن أهم وأبرز تلاميذ الضرير، ثار على الموحدين انتصاراً للمرابطين.^٢

وبهذا يثبت لدينا أن دعوى محاربة المرابطين للمذهب الأشعري لم تكن بتلك الحدّة المصوّرة، ولا بذلك الإقصاء الممقوت. وأنها كانت مرحلة من مراحل التمهيد لترسيم الأشعرية في بلاد المغرب الإسلامي أيام الموحدين.

تعتبر مرحلة الدولة الموحدية مرحلة ترسيم المذهب الأشعري واعتماده من قبل السلطة السياسية آنذاك، إذ لما كان القرن السادس، ورجع المهدي إلى المغرب بأشعرية عميقة تلقاها من الغزالي طعن على أهل المغرب في إمرارهم المتشابهات كما جاءت، وحملهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذاهب الأشعرية، وألف في ذلك الرسائل البسيطة والعميقة، وعملت السلطة السياسية التي

^١ يراجع في ذلك، تجليات الفكر الغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، عبد المجيد الصغير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ص ٢٥٦، إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة، وعبد المجيد الصغير، ضمن أعمال ندوة "التواصل الصوفي بين مصر والمغرب"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم "٩"، ٢٠٠٠، ص ١٨٢. نقلاً عن المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط١ ١٤٣٨ هـ ٢٠١٧ م. ج١/١١٣.

^٢ المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، ج١/١١٣ إلى ١٢٤ بتصرف.

أنشأها وتوالت بعده على إنفاذ هذه العقيدة، وتيسير رواجها، حتى كان لها الظهور وأصبحت المذهب العام لأهل المغرب كافة.^١

ومنذ تلك الفترة والمغرب الإسلامي يعتقد بمذهب الأشاعرة ويتمذهب بالمذهب المالكي، واعتنى بهما عناية كاملة من خلال المؤلفات والمصنفات والمتون، ليشكل بذلك الهوية الدينية للشمال الإفريقي. وفيما يلي سنبحث أهم العوامل التي ساعدت على تمكين المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي.

عوامل تمكين المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي:

لقد ساعدت العديد من العوامل والظروف المذهبية والاجتماعية والسياسية، في ترسيخ المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، وأدت هذه العوامل إلى اعتماده مذهباً عقدياً لقرون وإلى اليوم بالرغم من تعاقب العديد من التيارات الفكرية المتناقضة عليه؛ فقد عرف المغرب الإسلامي المعتزلة، والخوارج، والشيعة، وكذا الإرجاء، وتكونت لهذه التيارات دول كان لها أثرها البارز في التاريخ، إلا أنه انتهى إلى الأشعرية واستقر عليها. ويمكننا هنا أن نرصد مجموعة من العوامل وجدنا أنها أسهمت في ذلك، كأثر الفقه المالكي، وعامل المؤسسات الدينية العلماء، والعامل السياسي، وعامل المصنفات والمتون الحافظة للعقيدة.

أثر الفقه المالكي في تقبل المذهب الأشعري:

دخل المذهب المالكي إلى المغرب الإسلامي في وقت مبكر، ويقول المؤرخون إنه كان على حياة الإمام مالك بن أنس، وعلى يدي " علي بن زياد " (ت ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م)^٢، وكان الفضل في انتشاره إلى الفقيه " عبد السلام سحنون " الذي ظلت رئاسة العلم في بيته من بعده على مدى مائة وثلاثين عاماً، وتفقه أهل المغرب على مدونته^٣. وقال فيه سعيد بن الحداد: " جالست المتكلمين وكل من لقيت من أهل العلم، فما رأيت منهم أصح غريزة من سحنون"^٤

^١ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٤٠.

^٢ تراجم أغلبية، تحقيق محمد الطالبي، القاضي أبو الفضل عياض، نشر الجامعة التونسية، طبع المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٦٨. ص ٢١ إلى ٢٦.

^٣ المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، ص ١٦٣.

^٤ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، القاضي أبو الفضل عياض، تحقيق عبد القادر الصحرأوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، الرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط ٢ ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ج ٤/٥٢.

لقد تعلق أهل المغرب بالمذهب المالكي تعلقا كبيرا، واعتنوا به غاية الاعتناء، وكان هو المذهب المعتمد في القيروان وبين العلماء والعامّة إلا ما ندر، يقول حسين مؤنس: " وأقبل أهل المغرب عليهم (أي المالكية) إقبالهم على رسل العقيدة الصحيحة والسائرين على مناهجها وأصبحت كتب مالك وتلاميذه وكتب أتباعه وكتب أتباعه من أهل المغرب هي الإسلام ولا إسلام غيرها وانزوت المذاهب الأخرى وخمل شأن أصحابها وأبغضهم الناس. فمن قيل عنه إنه عراقي أو كوفي أو معتزلي انصرف عنه الناس وآذوه وربما قتلوه ... حتى وقر في نفوس الأفارقة أن المالكية عنصر من عناصر الكيان الشخصي لكل منهم وانتبه في نفوسهم وعي محلي يرتبط أشد الارتباط بالمالكية وأصبح المغربي المسلم الحريص على دينه وخلقه لا بد أن يكون مالكيًا ... فكل ما سوى المذهب المالكي هو أجنبي في رأي المغاربة فالحنفية هم العراقيون خاصة إذا كانت عقيدتهم اعتزالية والشيعية هم " المشاركة " وأميرهم مشرك أمير المشركين والخوارج " الخوامس " أي الخارجين عن المذاهب الأربعة " ١ هكذا نشأ أهل المغرب على التعلق بالمذهب المالكي، وعلى حب علمائه، وحامليه، بيد أن وجود الفرق العقيدية الأخرى كالخوارج والشيعية والمعتزلة، بل وبعض المسيحيين واليهود، شكّل تحديا للمالكية سنيي العقيدة، وفرض عليهم التصدي للأفكار الجديدة والوافدة حفاظا على هويتهم، وولد لدى أهل السنة الحاجة إلى طرائق في الاستدلال تقوم على العقل لمجابهة الخصوم، وهو ما كان حافزا لبعض علماء القيروان للاطلاع على الأشعرية حينما يؤمون المشرق للحج أو لطلب العلم. ٢

كان لظهور الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في المشرق كحامل للواء الأشعرية أثر كبير في نشر المذهب الأشعري في المغرب، والسبب في ذلك أنه كان إلى جانب أشعريته في الأصول مالكيًا في الفروع، لذلك أقبل عليه طلبة العلم من المغرب يأخذون عنه المذهب المالكي والطريقة الأشعرية في آن واحد، ويظهر تأثر أهل المغرب بالباقلاني وإعجابهم به أنهم كانوا يستشيرونه في المسائل والنوازل التي كانت تطرأ عليهم. ٣

بهذا اتفق لأهل المغرب أن كان كبار المناهجين عن الأشعرية في المشرق مالكيين في الفقه، وهو ما جعلهم يستسيغون المذهب الأشعري، ويقبلون عليه، وينشرونه في بلادهم مع ما نشروا من العلم. ووجدوا فيه أيضا ما يكون وسيلة للدفاع عن عقائدهم في وجه الفرق المختلفة. وبذلك وجدنا تلاميذ الباقلاني من أهل المغرب هم كبار علماء الأشعرية في بلادهم، وهم الذين ساهموا في تهيئة المناخ الفكري لترسيخ المذهب فيما بعد.

١ مقدمة كتاب رياض النفوس، حسين مؤنس، ص ١٣ نقلا عن دخول العقيدة الأشعرية إلى المغرب، عبد الله غاني، ص ٩٧.

٢ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٣.

٣ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١٣، ١٤.

أثر الجانب السياسي:

ليس بخاف على أي باحث تلکم العناية التي لقيها المذهب الأشعري في المشرق من لدن بعض الحكام والأمراء، فكانوا سببا من أسباب انتشاره، وداعما قويا للعلماء في جهود خدمته، ففي شرق العالم الإسلامي لعب الوزير نظام الملك السلجوقي الأشعري الشافعي (ت ٤٨٥ هـ) دورا متميزا وبارزا في الانتصار للمذهب الأشعري والعمل على تعزيزه والانتصار له ولأقطابه، وكان قبله يلعن على المنابر ويقرن بالشيعة ويدرج ضمن علوم الكلام المذمومة، فأسقط جميع خصومهم فتغير حال الأشعرية وعظم أمرهم واعتنقها معظم الشافعية، وبنى لهم المدارس فأنفق عليها بسخاء فعرفت بـ " المدارس النظامية " نسبة إليه، وأقر تدريس المذهب الأشعري منهجا رسميا بها لاعتقاده أن الأشعرية الفئة الأقدر على النضال في الميدان الفكري، وأنهم – أي الأشاعرة – أجدد الفرق الكلامية المؤهلة لمواجهة الشيعة فكريا.

وكان للأشاعرة فرصة أخرى في دولة نور الدين زنكي في الشام (٥٤١ – ٥٧٠ هـ) ودولة صلاح الدين الأيوبي في مصر (٥٦٧ – ٥٨٩ هـ) إذ مكن لهم ومنحت لهم المناصب العليا في الدولتين كالوزارة والقضاء والفتيا، ذلك لأن علماء المذهب كانوا يحملون شهادات من المدارس النظامية الأشعرية، أكبر المراكز العلمية والتكوينية بالمشرق الإسلامي حينها^١.

لقد لقي المذهب الأشعري في المغرب نفس الرعاية خاصة مع دولة الموحدين ، لكننا نشير قبل ذلك إلى مرحلتين سبقتا الدولة الموحدية وكانتا تمهيدا لهذه الرعاية الرسمية، أولى هاتين المرحلتين هي مرحلة التصبيق الذي عانى منه فقهاء المالكية في عهد الدولة الفاطمية، فقد فقدوا امتيازات كثيرة كانوا يتمتعون بها، وثانيهما مرحلة المرابطين التي قلنا سابقا إنها تعرضت للتشويه التاريخي، مما أعطها صورة العداء للمذهب الأشعري وملاحقة علمائه ودعائه. وإذا ما شئنا أن نعطي نموذجا واحدا من نماذج التسامح مع علماء الأشاعرة في فترة المرابطين فإننا ننقل إحدى صور إكرام أمراء المرابطين لأعلام الأشاعرة، فقد روى ابن الزيات التادلي عن " عبد الله بن موسى، قال: حدثني محمد ابن الزاهد، قال: أدركت أبا الحجاج الضرير بمراكش، وشاهدته جميل الصورة، يلبس عباءة صوف، وكان عالما زاهدا، وحضرت مجالسه، ووفد مرة على السلطان، فبعث إليه بجملة من مال، فلم يخرج إلى أعماق من مراكش، حتى فرقه على المساكين، فقيل له: لو أمسكت منه لنفسك!، فقال: لا حاجة لي به، فإن فلانا من إخواني في الله

^١ دور العامل السياسي في انتشار المذاهب والعقائد في التاريخ الإسلامي، المذهب الأشعري نموذجا، مصطفى مغزاوي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد ٢٠١١٧، ص ٢٩.

تعالى، يحرث لي قوتي، ويبعث إلي بأضحية في كل عام، فتصنع امرأتي من صوفها عباءة لي ألبسها"^١

فهذه صورة من الصور التي تنفي تلك الحدة التي أريد لمرحلة المرابطين أن تطبع بها، وعلى أنها كانت تحارب المذهب الأشعري بقوة، وأنها ضيقت على حملته أيما تضيق.

لقيت العقيدة الأشعرية في عهد الموحدين رعاية خاصة، سبقتها أفكار المهدي بن تومرت ومؤلفاته التي كانت تدعو إلى جملة من العقائد كانت الأشعرية من ضمنها وليست هي المقصودة لذاتها، إذ بذل المهدي وخلفاؤه من بعده جهدا ضمن خططهم التربوية الهادفة إلى الإقناع بالرؤى التي رسمها المهدي وجعلها أساسا يجري عليه الناس تصوراتهم العقدية ويعوضون به ما كان سائدا من تصورات قد يخالطها أحيانا شيء من التشبيه والتجسيم، وقد كان هذا العمل منهم ركنا أساسيا من أركان الدعوة الموحدية الهادفة إلى التغيير الشامل في الفكر والسياسة والاجتماع.^٢

ولما تولى عبد المؤمن اعتنى بمؤلفات المهدي، فهو الذي رتبها في سفر جامع هو المعروف اليوم بأعز ما يطلب، وكان يقوم بنفسه بتدريس مسائل من هذه المؤلفات في مجالس يعقدها بغرض التدريس، كما كان يأمر بأن يقرأ بعض منها للتبرك عند العزم على القيام بمهمات الأمور وخاصة عند الحرب، وصار كل ذلك سنة سار عليها بنوه من بعده...

وقد أصدر عبد المؤمن مرسوما يأمر فيه عامة الناس بأن يشتغلوا بقراءة مؤلفات المهدي في العقيدة، وضبط لهم في ذلك أقدارا معينة، وتراتبيا خاصة يتبعونها، ومما يلفت الانتباه في هذا المرسوم ما جاء فيه من أنه: "يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها راعلم أرشدنا الله وإياك) وحفظها وتفهمها"، فهذه العقيدة ذات صبغة أشعرية خالصة، خالية من كل قول في الإمامة وما يتعلق بها، وإلزام العامة بحفظها وتفهمها.^٣

وقد أدت هذه السياسة في نشر مؤلفات المهدي وإشاعتها إلى أن أخذت طريقها بين عامة الناس، وجرت بها دروس العلماء وشروحهم في مختلف الأفاق المغربية، وتداولتها الأيدي على مر الأيام ..

وتكونت بهذه المؤلفات مدرسة مغربية في أصول الدين ذات صبغة أشعرية، ونشط التدريس لهذا العلم، والتأليف فيه .. وقد قام على تنشيط هذه المدرسة ثلة من العلماء، اعتنى بعضهم بمؤلفات المهدي خاصة، وجنح بعضهم الآخر إلى الاختصاص بما فيها من أشعرية، فتوسع

١ التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات التادلي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة نصوص ووثائق مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2 1997م ص ١٠٦.

٢ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٤٢.

٣ المرجع نفسه، ص ٤٤٣، ٤٤٤.

فيها، ورجع بها إلى أصولها، وكأنما وقع اقتباسها من الحركة العامة في نشر مؤلفات المهدي لتأخذ طريقها نحو الشيعون المستقل.^١

وبهذه السياسة تحقق للمذهب الأشعري الانتشار الواسع بين العلماء والعامّة، ووجد له رعاية خاصة من حكام الدولة الموحدية، ونشطت حركة التأليف في العقيدة الأشعرية، وألفت في ذلك المنظومات والمتون التي حفظت آراء العلماء فيها، وسهلت على العامة حفظها، فترسخ المذهب وقوي في نفوس الناس.

أثر المؤسسات الدينية والعلماء:

لقد تكلمنا سابقا عن دور مؤسسة القيروان الدينية في نشر المذهب الأشعري باعتبارها حاضنة العلم آنذاك، ومركز نشر للفقهاء المالكي، وحلقة حضارية كان لها إشعاعها على المغرب الإسلامي كله، لقد كانت نقطة الإشعاع العلمي على كافة أنحاء المغرب بما فيه الأندلس، حيث كان يفتد إليها الطلبة من كل جهة لتلقي العلم بها، سواء ما أنتجه علماءها أو ما جلبوه معهم من المشرق خلال رحلتهم، كما كانت القيروان مرحلة مهمة من مراحل الرحلة إلى المشرق لأهل المغرب، حيث كانت تقع في طريقهم، فكانوا يمرون عليها أثناء الرحلة وأثناء العودة فيحصل لهم علم كثير بملاقة رجال العلم الذين كانت تزخر بهم^٢

تحولت القيروان منذ القرن ٥ هـ / ١١ م إلى مركز لنشر المذهب الأشعري على مستوى المغرب الإسلامي .. ورغم سقوط القيروان إثر زحف بني هلال، فإن إشعاعها كمركز لنشر العقيدة الأشعرية لم ينقطع على الأقل وقتيا، فقد تفرق علماءها في الأفاق، نذكر منهم أبا بكر محمد بن الحسن المرادي القروي (ت ٤٨٩ / ١٠٩٥ م)، تنقل هذا العالم بين مدن الأندلس ثم المغرب ليستقر بأغامت ثم نهائيا بالصحراء حيث عرّف بالمذهب الأشعري.^٣

هذا ما يؤكد الدور الحضاري الذي لعبته القيروان، ودورها في نشر المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، وريادة علمائها في نشر المذهب وترسيخه.

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن دور العلماء في نشر مذهب الأشاعرة فإننا نجد أنفسنا أمام أعداد كبيرة ساهمت في هذا الدور، لعلنا نكتفي في هذا المقام بذكر أهم الشخصيات التي كان لها الأثر

^١ المرجع نفسه، ص ٤٤٤ .

^٢ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١١ .

^٣ القيروان مركز لنشر المذهب الأشعري، نجم الدين الهنتاتي، ١٠٣، ١٠٦، نقلا عن المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، ص ١٧٨ .

الأبرز. ويحسن بنا في هذا المقام أن نبدأ بواحد من المشاركة، نظرا للدور الكبير الذي لعبه فقهه وعلمه وكتبه وتلاميذه في نشر مذهب الأشعرية في المغرب الإسلامي وهو الإمام الباقلاني.

الإمام الباقلاني: لقد كان ظهور الباقلاني رائدا للمذهب الأشعري عنصرا مهما في إقبال أهل المغرب على تعلم الأشعرية ونقلها إلى بلدانهم، وذلك لأن الباقلاني كما كان رأس الأشعرية، كان أيضا رأس المالكية بالمشرق، وهو ما كان حافزا للمتعلمين المغاربة كي يشدوا إليه الرحال لطلب فقهه، وكانوا يأخذون مع ذلك منهجه الأشعري في العقيدة.^١ يقول القاضي عياض في وصف مالكية الإمام الباقلاني: "إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته"^٢، ولذلك كان الإمام الباقلاني أبرز الشخصيات التي أثرت في المغرب الإسلامي.

يقول المؤرخون إن الباقلاني قد بعث اثنين من تلاميذه إلى المغرب، وهما من نقل المذهب الأشعري إلى هناك، الأول هو الحسين بن عبد الله بن حاتم الأذري، والثاني هو أبو طاهر البغدادي، أما الحسين بن عبد الله الأذري فقد دخل القيروان واستوطنها، وكان أشعريا خالصا، وبارعا في المحاجة والإقناع، وقد أخذ عنه جمع كبير من أهل المغرب كان لهم الدور الأكبر بعد ذلك في نشر الطريقة الأشعرية في المغرب وتعريف الناس بها أمثال أبي عمران الفاسي وأبي بكر عبد الله بن محمد القرشي القيرواني وعبد الجليل الديباجي القيرواني...^٣، وأما أبو طاهر البغدادي الناسك الواعظ، فقد استقر بالقيروان بعد رجوعه من المشرق، ودرس بها العلم وخاصة علم الأصول الذي كان مبرزا فيه حتى قال فيه أبو عمران الفاسي: "لو كان العلم طيلسانا ما تطيلس به إلا أبو طاهر البغدادي"^٤.

أبو عمران الفاسي (ت ٤٣٠ هـ): وهو موسى أبو عمران بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي. استوطن القيروان وحصلت له بها رياسة العلم وتفقه بأبي الحسن القابسي ورحل إلى قرطبة فتفقه بها عند الأصيلي، ورحل إلى المشرق وحج ودخل العراق فسمع من أبي الفتح بن أبي الفوارس وأبي الحسن المستملي ودرس الأصول على القاضي أبي بكر الباقلاني، وذكر أن

^١ يراجع المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٥.

^٢ ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 45/7.

^٣ يراجع المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٥، ٤٣٦. الأشعرية في المغرب، وإبراهيم التهامي، ص

١٦، ١٥.

^٤ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٦.

الباقلائي كان يعجبه حفظه ويقول له: لو اجتمعت في مدرستي أنت وعبد الوهاب وكان ذاك بالموصل لاجتمع علم مالك أنت تحفظه وهو ينظره.^١

وعن أبي عمران الفاسي أخذ العلم جموع من الطلبة من كافة أنحاء المغرب والأندلس، وتفقه عليه جماعة كثيرة كعتيق السوسي، وأبي القاسم السيوري (ت ٤٦٢ هـ / ١٠٦٩ م) وجماعة من الفاسيين والأندلسيين وطارت فتاواه في المشرق والمغرب. وكذا أبو محمد عبد الحميد بن محمد الصائغ (٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ م)، فقد كان فقيها نبيلاً فهيما فاضلاً أصولياً^٢

وأما عن جهود أبي عمران الفاسي الإصلاحية والتي تكلفت بقيام دولة المرابطين، فإن الملاحظ لها يرصد فكراً، ونظراً بعيداً لدى أبي عمران، ذلك أنه كان يبعث بتلاميذه إلى المدن وينشرهم في مختلف الأماكن ليقوموا بالرباطات وحلقات العلم، وليكونوا نواة للتعليم والتربية في كل مكان، فُدر لأبي عمران الفاسي أن يحضر دروسه رجل من صنهاجة وهو يحيى بن إبراهيم الجدالي، فطلب من أبي عمران أن يرسل معه من يعلم قومه أمور الدين، فما كان من أبي عمران إلا أن دله على تلميذ له وهو واجاج بن زلو اللمطي من أهل السوس الأقصى، والذي انتدب له بدوره أحد تلاميذه هو عبد الله بن ياسين، واضع النواة الأولى، والمؤسس الفعلي لدولة المرابطين.^٣ وبذلك يبرز لنا أهمية الدور العلمي والإصلاحي الذي لعبه أبو عمران الفاسي في بلاد المغرب الإسلامي.

أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ / ١٠٨٠ م): سليمان بن خلف الباجي، رحل إلى المشرق ولقي كبار رجال الأشعرية، وعاد إلى المغرب يجادل عن الأشعرية ويصنف على مذهبهم، وكانت مصنفاته متداولة بكثرة وبخاصة كتاب "التسديد"...

اشتهر أكثر ما اشتهر بمناظراته للإمام ابن حزم التي قيل عنها إن الباجي أفحم فيها ابن حزم، حيث يقول القاضي عياض - وهو من أنصار الباجي -:

" ووجد الباجي عند ورود الأندلس لابن حزم صيتاً عالياً وظاهريات منكرة، وكان لكلامه طلاوة، وقد أخذت قلوب الناس وله تصرف في فنون تقصر عنها السنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت لقلّة استعمالهم النظر وعدم تحققهم به، فلم يكن يقوم أحد بمناظرته فعلاً بذلك شأنه وسلموا الكلام له، فلما ورد أبو الوليد الأندلس وعنده من الإتقان والتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة

١ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، (د ط ت). ج ٣٣٧/٢.

٢ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٦، ٤٣٧.

٣ تراجع دخول الأشعرية إلى بلاد المغرب، عبد الله غاني، ص ١٠١ إلى ١٠٤.

ما حصله في رحلته أمله الناس لذلك فجرت له معه مجالس كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة وكان رأس أهلها فلم يزل أمره في سفال فيما بعد " ١

أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م): كان أبو بكر بن العربي الفقيه المالكي الشهير أحد أبرز المنافحين عن المذهب الأشعري، بل وكان مجددا فيه، فقد عاد من رحلته إلى المشرق أواخر القرن الخامس إلى الأندلس بأشعرية عميقة غزيرة تلقاها على أبي حامد الغزالي، وجلب معه أمهات كتب الأشاعرة، وانتصب لتعليم الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية، وألف على طريقة هذه العقيدة كتابه الشهير " العواصم من القواصم "، إلى جانب كتبه الأخرى. وقد ظهرت في مؤلفاته روح الابتكار والتطوير في الأشعرية، فلم يكن بذلك مفتيا فحسب بل كان منتجا مسهما في إثراء هذا المذهب، وكان له بذلك دور فعال في نشر العقيدة الأشعرية بالأندلس والمغرب. ٢

أبو عبد الله المازري (ت ٥٣٦ هـ / ١١٤١ م): ويمكن أن يعتبر ممثلا لمرحلة ظهرت فيها بوضوح بوادر نضج الأشعرية وعطائها، فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم، وبانت في آرائه بعمق مقولات الأشعرية في فهم العقيدة، وهو ما نلمسه بالخصوص في كتابه " المعلم بفوائد مسلم "، ولا شك أن ذلك كان أبين وأوضح في كتابيه .. الممحصين للأصول: " شرح البرهان للجويني "، و"نظم الفرائد في علم العقائد".

وقد كان في مسائل العقيدة يقيم الحجة العقلية لتأييد ما وردت به النصوص، ويناقش آراء سائر الفرق الأخرى فيما خالفت فيه الأشعرية مناقشة منطقية عقلية، وينتهج منهج التأويل في شرح ما يوهم بالتنشيب والتجسيم، ويذهب في معظم المسائل إلى ما يذهب إليه الأشعري. ٣

هؤلاء بعض أئمة الأشعرية الذين كانت لهم بصمة واضحة في المذهب، والذين ساهموا في ترسيخه منذ بداياته الأولى، ولسنا هنا نغفل دور آخرين إذ المقام لا يتسع لذلك، فلا نغفل عن ابن أبي زيد القيرواني، وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عتيق بن أبي نصر هبة الله بن علي بن مالك التميمي المتكلم الأشعري المعروف بابن كدية القيرواني، وأبي ذر الهروي، وأبي الحسن القابسي. وأبي بكر المرادي الحضرمي، وأبي الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير، وأبي

١ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ٢٩، ٣٠. بالنسبة لمناظرة ابن حزم والباقي فإن بعض الباحثين يرجعون سبب غلبة الباقي لابن حزم إلى الدعم السياسي الذي تلقاه من السلطان آنذاك.

٢ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٨، ٤٣٩.

٣ المرجع نفسه، ص ٣٧.

٤ وإن كانت هناك مصادر ترى أنه لم يكن أشعريا، إلا أن النفس الأشعري كما يقول الدكتور عبد المجيد النجار واضح في كلامه، وثناؤه على أبي الحسن الأشعري كان داعما للمذهب ومهيئا للنفس لتقبله.

القاسم يوسف بن علي بن جبارة أبو ذؤيب الهذلي بن خويلد البكري، وأبي عبد الحميد بن محمد بن الصائغ^١ ... وغيرهم من العلماء كثير ممن تركوا البصمة الواضحة في نشر الأشعرية.

أثر التأليف والمتون والمنظومات:

لقد لعبت المؤلفات والتصانيف والمنظومات دورا أساسيا في ترسيخ المذهب الأشعري بالمغرب الإسلامي، وكان لها أثر بالغ في نقل المذهب وفي اعتمادها كمناهج للتدريس، وفي تسهيل حفظها على العامة لا سيما المتون منها، ويمكننا أن نذكر هنا مؤلفات الإمام الباقلاني مثل "رسالة الحرة" وهي مطبوعة باسم "الإنصاف"، والتي كانت متداولة في المغرب، وكذلك "كتاب التمهيد" فقد كان يدرسه الأذري، ولابن أبي زيد القيرواني شرح له سماه "التسديد في شرح التمهيد"^٢، ولأبي المعالي الجويني أيضا كتب نقلها المغاربة واعتنوا بها اعتناء كبيرا، شرحا وتدريسا، وبخاصة كتاب "الإرشاد" وكتاب "البرهان" وممن شرح كتب الجويني أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن الضحاك الفزاري الغرناطي (ت ٥٢٢ هـ) والذي شرح كتاب الإرشاد وسماه "منهج السداد في شرح الإرشاد"، وكذا الإمام المازري الذي شرح "البرهان"^٣

لقد نشطت حركة التأليف فيما بعد، وكتب المغاربة في العقيدة كتبا كثيرة، منها "رسالة في الدفاع عن الأشعرية" لأبي ميمونة دراس بن إسماعيل (ت ٣٥٧ هـ)، و"رسالة في أبي الحسن الأشعري" لابن أبي زيد القيرواني، وكتاب "الإيماء في مسألة الاستواء" لأبي بكر محمد بن الحسن المرادي وله أيضا كتاب سماه "عقيدة"، وأرجوزة "التنبيه والإرشاد في علم العقائد" لأبي الحجاج الضرير والتي كان يقرأها على تلاميذه في المسجد فيحفظونها ويردونها،... إلى غير ذلك من المؤلفات والمصنفات التي كتبت باللغة العربية، وبالبربرية، والشلحية، مما يدل على انتشار الاعتناء بمنظومات المذهب الأشعري، وتسهيلها لعامة الناس.

^١ يراجع الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١٦ إلى ٣٦، والمهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٣٥ إلى ٤٣٨.

^٢ يراجع في شرح التمهيد لابن أبي زيد القيرواني، المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، ج ١/ ص ١٠٦

^٣ الأشعرية في المغرب، إبراهيم التهامي، ص ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣.

^٤ يراجع في ذلك كتاب المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، وكل ما في الكتاب توثيق لمؤلفات المغاربة في العقيدة الأشعرية.

يمكن في هذا الصدد أن نزيد بياناً دور مؤلفين، كان لهما دور بارز في ترسيخ المذهب الأشعري، وهما " المرشدة " للمهدي بن تومرت، و " أم البراهين " لمحمد بن يوسف السنوسي، فقد شاع ذكر " المرشدة " بين الناس عامتهم وعلمائهم، وجرت بها الألسنة حفظاً وشرحاً، وصارت على مر الأيام الخلاصة للتصور العقدي الذي تجري به الأذهان ويلقن للناس.

ولذلك فإننا نعتبر انتشار هذه العقيدة وتأثيرها، المظهر المهم من مظاهر الأثر الأشعري لابن تومرت بالمغرب، باعتبار أنها مؤلفة على الطريقة الأشعرية خالية من الآراء التي خالف فيها المهدي هذه الطريقة..

إن وجازة المرشدة وبلاغتها، وسلامتها من كل مخالفة ظاهرة للآراء الأشعرية ضمن لها الذبوع والانتشار، وجلب لها العناية المتزايدة بالدرس والشرح سواء في عهد الموحدين أو بعدهم..

ولا شك أن أمر عبد المؤمن عامة الناس بحفظ المرشدة وفهمها كان له دور فعال في انتشارها وذبوعها، فكثرت حفظها، وقرأواها في المساجد، وكثرت الشروح عليها، وتتالي ذلك عبر القرون، ويبدو أن العناية بها من قبل العلماء خاصة تزايدت بعد سقوط الموحدين، حينما توطن الاندماج بين الآراء الأشعرية للمهدي وبين التيار الأشعري العام، وحينما توارت نزعة الاحتراز من الآراء المهدوية لما آلت إليه هذه الآراء من الزوال^١.

أما بالنسبة لعقيدة " أم البراهين " للسنوسي، فإن صاحبها يعتبر مجتهداً ومجدداً، بدون منازع؛ في المذهب الأشعري بل إنه استطاع أن يطبع تاريخ تطور هذا المذهب بمرحلة ارتبطت باسمه، وهي المرحلة " السنوسية "، والتي ما زالت تبسط سلطتها المعرفية على المغاربة لحد الآن..

وكثرة إقبال النساخ، منذ ظهور " العقائد السنوسية " على كتابتها، وكثرة الشروح والحواشي والتعليقات والأنظام عليها، سواء في مرحلة بني وطاس، أو في المرحلتين الموالييتين لها، وهما المرحلتان السعدية والعلوية، تقف شاهدة على أنها حازت قصب السبق على كل المؤلفات الكلامية في الغرب الإسلامي..

^١ المهدي بن تومرت، عبد المجيد النجار، ص ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩.

وترجمت هذه العقيدة إلى الفرنسية والألمانية والجاوية ولغة الملايو.. بل ولم يقتصر تأثير " أم البراهين " على بلدان جنوب شرق آسيا بترجمتها إلى لغاتهم، وإنما تجلّى أيضا في اعتمادها أساسا لتأليف المتون العلمية بهذه اللغات، وبغيرها من اللغات.^١

بهذا السرد لبعض مؤلفات المغاربة في مجال العقيدة الأشعرية، يتبين لنا أثر التصانيف والمنظومات في ترسيخ المذهب، وكيف حفظت الدرس الأشعري من أن يندرس، وكيف جعلت المذهب أقرب إلى العامة كما كان قريبا من الخاصة والعلماء.

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره تبين لنا أن الهوية التي تبناها المغرب الإسلامي والمتمثلة في العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، لم تأت من فراغ، ولم تأت وليدة لحظة عابرة، بل ترسخت عبر القرون، وأسهمت عدة عوامل في ذلك، فكان للمذهب المالكي دوره، باعتبار أن المغاربة مالكية منذ نشأة المذهب المالكي، وأن تمذهب كبار الأشاعرة في المشرق بالمذهب المالكي ساعد في تبني علماء القيروان له. ويأتي العامل الآخر وهو المؤسسات الدينية والعلماء إذ إن اصطباغ علماء القيروان بالمذهب الأشعري بدافع مقاومة الفرق المختلفة في البداية جعل العقيدة الأشعرية تنتشر في المغرب الإسلامي بفعل الإشعاع الحضاري الذي كانت تمارسه مؤسسة القيروان العلمية، دون أن تغفل العامل السياسي المتمثل في تبني الدولة الموحدية للمذهب، وكذا عامل التأليف والتصنيف الذي حفظ العقيدة ورسخها في نفوس العامة والخاصة. وهو ما انتهى ببلاد المغرب الإسلامي إلى تشكل هذه الهوية التي تثبتت عبر قرون طويلة.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع:

- ١- مقال دخول الأشعرية إلى المغرب، عبد الله غاني، مجلة دار الحديث الحسنية، المغرب، العدد ٩، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م
- ٢- المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي، عبد الغني حروز، أطروحة دكتوراه بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، التاريخ الوسيط، إشراف الأستاذ الدكتور، امبارك بوطارن، السنة الجامعية ١٤٣٦ - ١٤٣٧ هـ / ٢٠١٥ - ٢٠١٦ م.

^١ المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، ج/١، ٢٨٨، ٢٩٤، ٣٠١. ويراجع أيضا مقال دور عقيدة أم البراهين للسوسني في نشر وترسيم المذهب الأشعري بالجزائر وسبل تفعيلها اليوم. الدكتور خليفي الشيخ، مجلة المعيار، الجزائر، العدد ٣٦ ص ١٢٣ - ١٣٤.

- ٣- الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، محمود اسماعيل عبد الرزاق، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط٢ ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٤- الأشعرية في المغرب، دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، إبراهيم التهامي، دار قرطبة، الجزائر، ط١ ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م،
- ٥- المهدي بن تومرت، حياته وأراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية بالمغرب، عبد المجيد النجار، ط١ ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م،
- ٦- تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله ابن عساكر، تحقيق: حسام الدين المقدسي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٢ ١٣٩٩ هـ،
- ٧- المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، خالد زهري، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط١ ١٤٣٨ هـ ٢٠١٧ م.
- ٨- تراجم أغلبية، القاضي أبو الفضل عياض، تحقيق محمد الطالبي، نشر الجامعة التونسية، طبع المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٦٨.
- ٩- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، القاضي أبو الفضل عياض، تحقيق عبد القادر الصحرأوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، الرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط٢ ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م
- ١٠- دور العامل السياسي في انتشار المذاهب والعقائد في التاريخ الإسلامي، المذهب الأشعري نموذجا، مصطفى مغزاوي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد ٢٠١١٧،
- ١١- التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات التادلي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة نصوص ووثائق مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط٢ ١٩٩٧ م
- ١٢- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، (د ط ت)
- ١٣- دور عقيدة أم البراهين للسوسى في نشر وترسيم المذهب الأشعري بالجزائر وسبل تفعيلها اليوم. الدكتور خليفى الشيخ، مجلة المعيار، الجزائر، العدد ٣٦ ص ١٢٣ - ١٣٤.

الأشعرية في فكر المغاربة توحيد ابن عاشر لابن كيران " أنموذجا "

رقيق قادة

باحث دكتوراه بجامعة

أبي بكر بلقايد الجزائر

عرف المغاربة قدر الإمام الأشعري ومكانته العلمية، ودوره في الحفاظ على عقائد أهل السنة فأقبلوا على دراسة آثاره وتفننوا في شرح عقيدته ونظمها، فكانت حاضرة في عقول الأمة ووجدانها، فأهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون وعلى منهاجه يذهبون^١.

من المغاربة الذين تأثروا بهذا الإمام العلامة محمد الطيب عبد المجيد بن كيران(ت ١٢٢٧هـ) فمن هو الإمام ابن كيران؟ وما هي آثاره في التوحيد والعقيدة؟ ما مساحة الحضور الأشعري في كتابات ابن كيران؟

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف:

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته^٢

شيخ الإسلام، وعالم الأعلام، وحامل راية المدققين، أعجوبة الزمان، في الحفظ والتحصيل والإتقان؛ أبو عبد الله سيدي محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام ابن كيران. الفاسي دارا، ومنشأ ومزارا^٣ تفرد في علم الأصول والفروع، والمفردات والجموع

اسمه ونسبه:

هو محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران الفاسي دارا ومنشأ، أبو عبد الله فاضل، مالكي من فقهاء فاس، شيخ الجماعة وعالم الأعلام، خاتمة المحققين،

١ - عبد القادر بطار، محاضرات في الأشعرية، مطبعة وراقة بلال، فاس، المغرب، ط ١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م، ص ٧.

٢ - ينظر ترجمته في: النبوغ المغربي لكونون ج ١ ص ٢٩٤، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ٣٧٦ رقم الترجمة ١٥٠٦، الأعلام للزركلي ج ٦ ص ١٧٨، الاستقصاء للناصر ج ٤ ص ١٤٩.

الفكر السامي للحجوي: ٢ / ٣٥١ رقم الترجمة ٧٨١، سلوة الأنفاس لابن جعفر الكتاني ٣/٢ - الكتاني، زهرة الأس في بيوتات أهل فاس، تح: علي بن منتصر الكتاني، منشورات النجاح، الدار البيضاء- ٢٠١٢، ٢٠١١، ٢٠٢٧/٢.

وحامل راية المدققين. أهله بالمغرب منهم العلامة أبو عبد الله محمد الطيب بن عبد
المجيد بن عبد السلام بن كيران صاحب الترجمة.^١

المطلب الثاني: مولده ونشأته:

ولد العلامة محمد الطيب بن كيران بفاس عام ١١٧٢ هـ / ١٧٨٥ - ١٧٨٦ م ،
وكانت هذه المدينة وجهة للعلماء وأهل النبوغ وطلاب العلم ، ومحضنا من محاضن
التربية الروحية و الفكرية، ترعرع ابن كيران ونشأ في أسرة اشتهرت بالعلم والصلاح
والوجاهة والنباهة، وقد كان والده من العلماء الربانيين، إذ حرص على تنشئة أبنائه
على الخير وحب العلم والعلماء، وظهرت على محمد الطيب بن كيران بوادر النبوغ
والذكاء والاجتهاد منذ المراحل الأولى من حياته، وكان يتمتع بذاكرة قوية شهد له بها
أقرانه، وفي زمن يسير حصل على علم كثير فنفذ وانتفع وشارك شيوخه في كثير من
تلامذتهم. فكان يلقي دروسا مباركة في الحديث والفقه العربية يشهد بها جمع غفير من
الطلبة، وهو إذ ذاك لم يبلغ حدود العشرين من عمره^٢، فاستوجب حينذاك التصدير من
أولي التحقيق والتحرير.
المطلب الثالث: شيوخه:

وقد أخذ العلوم الشرعية واللغوية بفاس، ودرس، التفسير والحديث والمنطق
والتصوف والنحو والبلاغة وقد ألف في كل هذه الفنون وغيرها، وعرف في أكثرها
بالاجتهاد لا بالتقليد، وتشهد له مؤلفاته التي أصبحت متداولة بين طلبة العلم في
المدارس العلمية.^٣

فكان من جملة من أخذ عنهم:

- أبو عبد الله محمد بن قاسم جسوس شيخ الجماعة في وقته (ت ١١٨٢).
- أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي الفهري خاتمة المحققين
الأعلام (ت ١١٨٨).
- أبو الحسن زين العابدين المدعو زين بن هاشم العراقي الحسيني (ت ١١٩٤هـ).
- أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مسعود البناني الإمام الهمام العلامة النحري (ت ١١٩٤هـ).
- أبو محمد عبد الكريم بن علي الزهني اليزغي (ت ١١٩٩هـ).

^١ - ابن كيران، أجوبة و تقايد في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق محمد الوزاني، دار الأمان للنشر
والتوزيع، الرباط، ٢٠١١، ١٤٣٢، ط١، ص ٢٠

^٢ - نفسه ص ٢٥

^٣ - نفسه (ص، ن)

- أبو عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن علي بن سودة (ت ١٢٠٩هـ).^١
- أبو محمد الفاسي عبد القادر بن أحمد بن العربي بن شقرون (ت ١٢١٩هـ).
- أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الناصر الدرعي، خاتمة الحفاظ (١٢٣٩ هـ).

المطلب الرابع: تلاميذه

وكان يحضر مجلسه أعيان الطلبة والسُلطان ومن دونه من رجال الدولة ، وكان لسلامة عبارته وفصاحة لسانه ينتفع به كل أحد، حتى النساء والولدان، وبالجملة فقد كان حافظا لا يجارى في العلوم، تحسبه في كل الفنون أحد رؤسائها، وعلمه لا يدرك بالاجتهاد، وإنما يكون بخرق العادة من رب العباد.

بالحفظ قد قاد العلوم فما لها من مهرب عن ربة الإذعان

إن مقفلات قد تعسّر حلها فاقصده مفتاحا؛ تفز ببيان

أو مظلمات دونها يقف الحجا فاقصده مصباحا تفز بعيان^٢

وبعد أن ظهر نبوغه، وذاع صيته العلمي في كل مكان، رغب إليه الطلبة في التلمذ عليه، والاستفادة منه، فانتفع به خلق كثير، وتخرج على يده عدد كبير، وأخذ عنه قوم لا يحصون كولده سيدي أبي بكر، وسيدي حمدون ابن الحاج، وأبي عبد الله الزروالي، وأبي عبد الله بن منصور، وسيدي محمد التهامي بن الحاج محمد البوري، وسيدي محمد بن الحسن أقصبي، وسيدي محمد المدني الغربي، وأبي العباس بن عجيبة، وسيدي عبد القادر بن أحمد الكوهن، وسيدي محمد بن عبد الرحمن الفلالي، وسيدي العربي بن محمد الدمناتي، والقاضي مولاي عبد الهادي بن عبد الله العلوي، وسيدي الوليد العراقي... وغيرهم ممن يكثر.

المطلب الخامس: مصنفاته:

كان الشيخ ابن كيران من العلماء المبرزين في التأليف،^٣ ولم تقتصر مؤلفاته على فن واحد من فنون المعرفة الإنسانية، بل كل المجالات العلمية قال الشيخ عبد القاهر الكوهن (ت ١٢٥٤) وهو أحد تلامذته النجباء: «يعرف أكثر الفنون على نهج الاجتهاد، وهو إن لم يجتهد بالفعل للقطع بانقطاعه فقد كاد، أما العلل فلا يقلد فيها ولا يرى النظر الإجمالي يكتفيها».

١ - نفسه، ص ٢٧

٢ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ص ٢-٣

٣ - ابن كيران، أجوبة و تقايد في تفسير الكتاب العزيز، (مص،س) ص ٣٣

المطلب السادس:أثارة العلمية

ولقد ألف رحمه الله في كل فنون المعرفة، وهذا بعض من آثاره كما أوردتها الحسن الوزاني^١

أولاً:آثاره في التفسير:

- تفسير من سورة النساء إلى غافر.
- تفسير طرف من البقرة.
- مجموع من الرسائل التفسيرية.

ثانياً:آثاره في الحديث:

- شرح العشرة الأخيرة من الأربعين النووية.
- تقييد في قوله صلى الله عليه وسلم: لا يدخل الجنة ولد زنى ولا ولد لده.
- حكم لفظة: "قال" في سند الحديث.

آثاره في الفقه:

- تقييد على قول خليل في مختصره.
- تقييد في السترة نظماً ونثراً.
- شرح الرسالة القيروانية.

آثاره في اللغة والأدب:

- نظم بديع في المجاز والاستعارة.
- أرجوزة في الشرفاء القادريين.
- تقييد في حقيقة الهمزة المسهلة وحقيقة التسهيل.
- تقييد على تلخيص المفتاح.

آثاره في العقيدة والتوحيد:

^١ - نفسه ، ص ٣٣ وما بعدها

- شرح توحيد المرشد المعين.
- شرح كتاب العلم من الإحياء.
- تقييد تزاور أهل الجنة وتحسرهم.
- جواب لأمير المؤمنين سليمان عن مسألة الكسب وخلق أفعال العباد.

المبحث الثاني: التعريف بشرح ابن كيران

المطلب الأول:

شرح ابن كيران هو تفسير لمتمن "ابن عاشر" عبد الواحد بن بن أحمد بن علي بن عاشر (١٠٤٠ هـ) وقد سمي ابن عاشر متمن بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين

سميته بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين

وهي أرجوزة تدور أبياتها حول العقيدة والفقه والسلوك بلغت ٣١٧ بيتا وقد لقيت رواجاً كبيراً ببلاد المغرب وعنها قال محمد بن أحمد ميارة المالكي (١٠٧٢ هـ) : «منظومة العديمة المثال في الاختصار وكثرة الفوائد والتحقيق»^١

النسخ المتوفرة للكتاب:

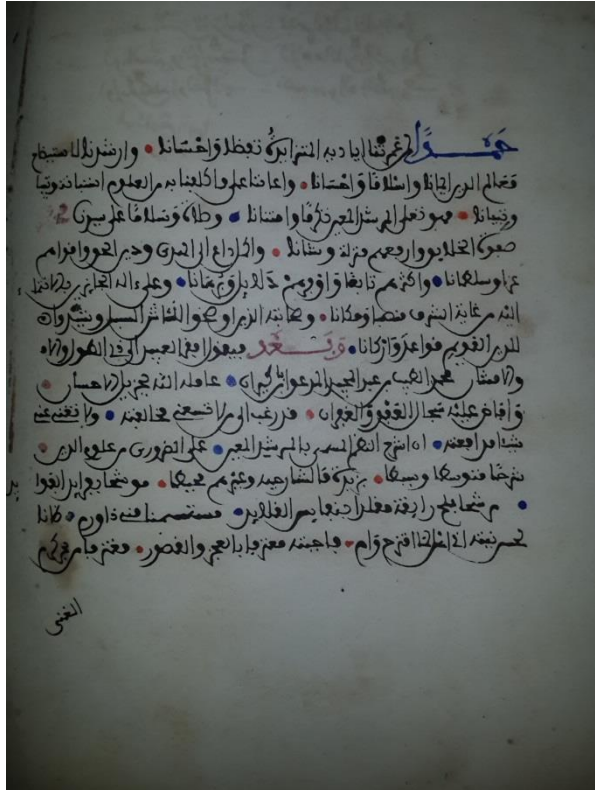
تم الحصول على نسختين مخطوطتين للكتاب وكلاهما تام وغير بعيد العهد من المؤلف، ولا أزال إلى حد الساعة أسعى إلى تحصيل نسخ أقدم وأوضح، وقد رتبت النسخ حسب أهميتها إلى:

١- نسخة مكتبة سيدي الحاج بن شاعة بن الصغير الحرزلي ببيريان ولاية غارداية:

وهي نسخة تامة من القطع الكبير في ١٠٨ ورقة بدايتها: (حمدا لمن غمرتنا أياديه المتزايدة تفضلا وإحسانا....) وآخرها: (كمل بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.)، نسخها الشيخ

^١ - محمد بن أحمد ميارة المالكي، الدر الثمين والمورد المعين تح: عبد الله المنشاوي، دار الحديث القاهرة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ص ٧

محمد بن الفقيه ولد الفقيه السيد الطاهر بن يوسف العلوي الشداني يوم:
 ٢٥ ذو القعدة ١٢٨٠ هـ.



الصفحة الأولى من نسخة مكتبة سيدي الحاج بن شاعة بن الصغير الحرزلي
 بيريان ولاية غارداية



الورقة الأولى من المخطوط من جامعة الملك ابن سعود



المبحث الثالث: الأشعرية في شرح توحيد ابن عاشر لابن كيران

قال السبكي^١ عن الأشعري :

وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري مبينا للحق أي بيان

و مناقلا عما عليه أولئك الأسلاف بالتحريير والإلتقان

إذا نحن نظرنا إلى الفكر العربي الإسلامي عند بداية تشكله وتبلور قضاياها و تياراته، مع بداية عصر التدوين، وجدناه يميل إلى التوزع إلى تيارين رئيسين في كافة المجالات، تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلا وحيدا للحكم على الأشياء، وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده سواء في الحكم أو على ما جد من الشؤون، أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه^٢ التيار الأول يمثله " أصحاب الأثر" و الثاني "أصحاب الرأي" و على حد تعبير الجابري الصراع بين "الثابت و المتحول"، القديم و الجديد، فكان الصراع بين وجهات نظر لم تكن تعتمد نفس الأصول والمقدمات في تفسيرها أو معالجتها للقديم والجديد معا^٣ فكانت "أزمة أسس" وهذه البدايات منطلق أبو الحسن الأشعري خاصة و أن الصراع في علم الكلام كان متجها بكل ثقله في مقاومة الهجمات الأتية من خارج الدائرة الإسلامية خاصة "المانوية" و لذلك تأخر فيه الفصل وكان أبو الحسن الأشعري الذي قام بعملية التأسيس بعد تصفية الزنادقة وتحول الصراع إلى الدائرة الإسلامية نفسها^٤

للحضور الأشعري مساحة واسعة في شرح توحيد ابن كيران، ذكرت الأشعرية بمواد مختلفة فقد وردت باسم الأشعري (٤١) مرة وذكرت باسم الأشعرية مرتين (٠٢). بينما جاءت كلمة أشاعرة ست مرات (٠٦)، أما أعلام المذهب الأشعري فقد ذكروا على النحو الآتي:

٠١ - الأشعري أبو الحسن ورد: مرة واحدة (٠١) الأربعون (٤٠) الأخرى الأشعري فقط

المسائل التي تناولها الفكر الأشعري في شرح ابن كيران: تكلم الأشعري في كل ما من شأنه أن يؤلف مذهباً مبتدئاً بالله وصفاته وحدوث العالم ومسألة الكسب ففي مسألة

١ - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناجي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، ٢ ط، ٣/٣٨٠.

٢ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ٧ ط، ص ١٠٠.

٣ - نفسه، ص ١٠١.

٤ - نفسه، (ص، ن).

الصفات: ذكر الرحمة (ق ٠٧) وذلك في ثنايا حديثه عن البسملة وتطرقة لأسماء الله عز وجل ومنها: "الرحمن" و "الرحيم" وهي أن يحمل على ما ورد من ذلك على صفات لا ثقة به تعالى لا نعلم كنهها و هو قريب من التفويض^١ لأن الأولى لا يجوز الوصف بها ولا بضدها كالإرادة والقدرة: ومن ثم ذهب الأشعري إلى أن الرحمة: « من صفات الذات فردهما إلى الإرادة»^٢ (ق ٧)

ثم ناقش مسألة الإيمان هل يزيد وينقص ، وقد ذكر مسألة الإيمان في شرح ابن كيران حوالي ستة وتسعون (٩٦) مرة، وهو الإيمان الذي يؤمن به السواد الأعظم للأمم وفي نظم أبيات (للأمي تفييد) وعلى حد قول الشعراني: « وأصحاب الأشعري منتشرون في أكثر بلاد الإسلام ولذا صار الناس يقولون فلان عقيدته أشعرية»^٣. ومن ثم جعل الأبيات في (في عقد الأشعري) (ق ٣٤)

ثم عرف بالأشعري^٤: « وهو أبو الحسن بن إسماعيل من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي وأراد بعقده معتقداته في حق الله تعالى، ورسله، وأضافها إليه، لكونه إمام أهل السنة» (ق ٣٤). وبين دوره في الدفاع عن السنة النبوية ومقاومة التيارات المنحرفة وفي مقدمتهم المعتزلة البيئية التي نشأ فيها أبو الحسن الأشعري أربعين سنة و في نصرته الاعتزال، لكن العام الأربعين شهد أزمة فكرية وانتابه الشك في سلامة الموقع الفكري للمعتزلة^٥، خاصة وأنه قد امتلك أدوات المواجهة التي يستطيع بها في أي لحظة أن يرد حججهم مستقيدا من الوضع الاجتماعي والسياسي السائد؛ حيث كانت العامة والخاصة تنبرم من المعتزلة منذ محنة خلق القرآن (٥٢١٨هـ). فكان لا بد من مذهب مخالف لتتم عملية التحول بنجاح^٦ من الاعتزال إلى الاعتدال، بعدما اقتنع بفساد مقالات المعتزلة العقدية التي ابتعدت عن مناطق الشرع ومقاصده، وخاضت في مسائل تجريدية بحثة أفقدت عقيدة التوحيد جوهرها وفعاليتها في النفوس^٧.

١ - البوري، النشر الطيب: ٦٣/١

٢ - الأشعري، الإبانة تح: فوقية حسين، دار الأنصار القاهرة، ط ١، ص ١٤

٣ - البوري، النشر الطيب: ١٩٩/١

٤ - ترجمته في الأنساب ١: ٢٦٦، وتاريخ بغداد ١١: ٣٤٦، والمنتظم ٦: ٣٣٢ وطبقات السبكي ٢:

٢٤٥، والجواهر المضية ١: ٣٥٣، والخطط المقريزية ٢: ٣٥٩، والديباج المذهب: ١٩٣، والبدائية

والنهاية ١١: ١٨٧، وعبر الذهبي ٢: ٢٠٢، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٣٤، وفيات

الأعيان: ٢٨٤/٣. الملل والنحل: ٩٣/١

٥ - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، در الهلال، (د، ن، ت) ص ٢٤٧

٦ - جلال محمد يحي، نشأة الأشعرية وتطورها: ١٧٠

٧ - عبد القادر بطار، محاضرات في الأشعرية، مطبعة وراقة بلال، فاس، المغرب، ط،

١٤٣٦، ١٥، ٢٠١٥، ص ٢٦.

ومن المناظرات التي كان يناظر فيها الإمام الأشعري بعض شيوخ الاعتزال، مناظرته لأبي علي الجبائي^١ (ت ٣٠٣هـ) في إبطال القول بوجوب رعاية الأصلح وقد أورد ابن كيران القصة كاملة^٢ (ق ٣٥)، وبحسب رواية السعد والقول لابن كيران أنها أول مناظرة ألهمه الله آياه

فقال: « ما نقول في ثلاث إخوة مات أحدهم مطيعاً، و الآخر عاصياً، و الثالث صغيراً، فقال الأول يثاب بالجنة، و الآخر يعاقب بالنار، و الثالث لا يثاب و لا يعاقب، قال الأشعري فإن قال الثالث « يا رب أمتني صغيراً ولم تبقيني حتى أكبر، فأومن وأطيع، فادخل الجنة مع أخي»، قال يقول له: «إني علمت منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً»، قال الأشعري فإن قال الثاني يا رب: فلم لم تمتني صغيراً، لئلا أعصي، فلا أدخل النار»، «ماذا يقول له الرب؛ فهت الجبائي، وقال: «أبك جنون»، قال الأشعري: بل وقف حمار الشيخ بالعقبة»^٣، (ق ٣٥). وهذه الرواية وضعت لبيان عجز الجبائي وتفوق الأشعري، و يرى ابن كيران أن هذه الحادثة هي الفاصل التي ثار بها الأشعري ضد شيخه، ومن ثم كان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة وتشبيد مباني الحق^٤، وذلك « بهدم قواعدهم المختلة، وتأسيس قواعد أهل السنة، وقد كان الناس على عقد واحد حتى نبغ جهم^٥، ومعبد^٦، وشيعته آخر عصر الصحابة » (ق ٣٥). وهي الفرق التي ظهرت بقوة بعد القرن الهجري الأول. وفي الحديث: " إِنَّ الْيَهُودَ أَفْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً"^٧. ويشير ابن كيران إلى أن المثبته سبقت الأشاعرة من حيث التسمية، ولم تظهر إلا بظهور المؤسسة الأشعرية ككيان بدأت تتضح معالمه مع تطور الأشعرية: « وكان أهل السنة قبل الأشعري يلقبون "بالمثبته" لإثباتهم ما نفاه

١ - محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبت الطائفة (الجبائية) له (تفسير) حافل مطول، رد عليه الأشعري، الزركلي، الأعلام: ٢٥٦/٦. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ٨٠.

٢ - طبقات الشافعية للسبكي: ٢٥٠/٢، عيون المناظرات للسكوني: ٢٢٦.

٣ - سعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د،ت) ص ٢٤، الفواكه الدواني: ١٤٢/١، حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد: ٣٢.

٤ - جلال محمد يحي عبد الحميد، نشأة الأشعرية: ١٧٦، ممن انتقد هذه الرواية الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٣.

٥ - الإيجي، المواقف: ٢٨٨/٣.

٦ - جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب (رأس الجهمية) الضال المبدع (ت ٥١٢٨هـ): الأعلام للزر كلبي: ١٤١/٢، الملل والنحل للشهرستاني: ٨٥/١.

٧ - معبد بن عبد الرحمن: الملل والنحل للشهرستاني: ١٣٠/١، الفرق بين الفرق: ٨١، المواقف للإيجي: ٧٠٣/٣، مقالات الإسلاميين: ٩٨/١.

٨ - بحثه حاكم المطيري وحكم بضعفه ولم يسلم منه إلا حديث أبي هريرة على تساهله: (ينظر): المطيري ح، حديث الافتراق، مجلة صنعاء للقانون والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٩، ع ١٠ (الأحد ٢٥/٠٥/١٤٣٩ الموافق ١٢/٠٢/٢٠١٨).

المعتزلة، من صفات المعاني القائمة بالذات وخلقه تعالى لأفعال العباد ورؤيته تعالى في الآخرة، وسؤال الملكين، والصراط، والميزان والشفاعة، وخروج عصاه المؤمنين من النار، وغير ذلك؛ فلما ظهر الأشعري، لقبوا بالأشاعرة و الأشعرية» (ق ٣٥)، ويحدثنا الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) عن أصل هذه المسألة: «وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها ويسمون الصفاتية، فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته. وكان عبد الله بن سعيد الكلابي (٢٤٥ هـ) ١، وأبو العباس القلانسي (ت ٢٥٥ هـ) ٢ والحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣ هـ) ٣ أشبههم إتقاناً، وأمنتهم كلاماً، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة. وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية» ٤. وهو ما يؤكد البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) صاحب الفرق: «ولسنا نجد اليوم من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة -رضى الله عنهم- غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة ومتكلميهم الصفاتية، دون الرافضة والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية والمشبهة والغلاة والحلولية» ٥.

وقد عدد الإمام أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) عدداً كبيراً من مؤسسي علم الكلام تعود أصوله إلى ثلاثينيات من القرن الأول الهجري فقال: أول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب، ثم عبد الله بن عمر، ومن التابعين عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وزيد بن علي والشعبي ٦، وغيرهم كثير، ولا شك أن الأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية أو "التفاعل بين الزمان والمكان" على حد تعبير عالم الاجتماع انطوني غدنز ٧

ولعل التسمية السابقة كان الهدف منها محاولة الوقوف في وجه تيار المعتزلة، إذ أن الاسم له وزنه على أكثر من صعيد، لذا نجد في منظومتنا الإسلامية الاهتمام الشديد والحريص على التسمية، بل ونجد المؤسسات الكبرى تضع ذلك كأساس في رسالتها وأهدافها وشعارها. وكان هذه التسمية وحدها كانت كافية في مواجهة المعتزلة، ويتضح ذلك جلياً فيما يبدو من اهتمام المدرسة الأشعرية بإثبات هذه الصفات ومنها صفات المعاني، وهي

١ - عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلم من له كتب، منها "الصفات" و "خلق الأفعال" و "الرد على المعتزلة": الأعلام للزركلي: ٩٠/٤

٢ - الوليد بن الوليد العنسي أبو العباس:

٣ - الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله: من أكابر الصوفية. كان عالماً بالأصول والمعاملات، واعظاً مبكياً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. له شرح المعرفة، البعث والنشور، رسالة المسترشدين: الأعلام للزركلي: ١٥٣/٢

٤ - الشهرستاني، الملل والنحل: ٩١/١

٥ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق والفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٧،

٣٠٤/١

٦ - أبو منصور البغدادي، أصول الدين، مدرسة الإلهيات، باكستان،

٧ - انتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصباغ مركز دراسات الوحدة

العربية، عمان، الأردن، ٢٠٠٥، ط ١، ص ١٧

المعاني الوجودية السبع: القدرة، الإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. أما أحكامها فهي الأحوال المعنوية اللازمة لها وسميت بالمعنوية أو معانية لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الأولى^١. ويرى الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) الذي يرجع بدايات الأشعري إلى جده أبي موسى الأشعري: «وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه»^٢ أن مقالة الأشعري في الصفات هي نفس مقالة أهل السنة قال: «وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال: هي هو ولا هي غيره ولا لا هو ولا لا غيره»^٣ واحتلت مسألة خلق الأفعال، التي يعود تاريخها إلى صدر الإسلام بعد مقتل عثمان و ما تبعهما من أحداث، كمعركة الجمل وصفين وانعكاساتها على الفكر الإسلامي أهمية خاصة و أبرزها «هل الإنسان مخير أم مسير؟». وكانت المعتزلة أول ضحايا هذه الشبهة، قال الجهم بن صفوان: في القدرة الحادثة: «إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه»^٤ إضافة إلى الرؤية عند الأشعري: «وندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، وإن موسى ﷺ سأل الله عز و جل الرؤية في الدنيا وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا»^٥ ص ولعل هذا ما يفسر حرص الأشعري على اهتمامه بمسائل خلق القرآن والرؤية والقدر في الرد على المعتزلة الذين حولوا الأمة من منصة الاقتراب إلى الاحتراب و على اعتبار أنه كان ينوي أن يكون إماما للسنة ومجددا للقرن، وأن يحل محل إمام السنة السابق أحمد بن حنبل، الذي خاض نفس الطريق ومن ثم نرى حرص الأشعري في الإبانة على القول بمقالة أحمد بن حنبل^٦ الذي كان ممهدا لظهوره و لا عبرة بأقوال الحشوية الذين يرون أنه لا صلة بينه وبينهم ولم يؤرخ له المتأخرين من الحنابلة في طبقاتهم بل هاجموه هجوما شنيعا^٧

ثم يعرج ابن كيران على مؤلفات الأشعرية و الأشاعرة محددًا المجال العقائدي كمنحى أساسي في التأليف ذاك العدد الهائل الذي ألفه والذي يقارب خمسمائة مؤلف أهمها كتاب المختزن في التفسير مشيرا إلى كتب أخرى تكلمت عن الأشعري ككتاب ابن عساكر، أما مذهبه فاختلف فيه العلماء فالقاضي عياض قال بمالكيته و السبكي بشافعيته، وفي كل ذلك

١ - جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي و علم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥،

٢ - الشهرستاني، الملل والنحل، تح: محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ، ١/٩٣

٣ - نفسه، (ص، ن)

٤ - نفسه: ٨٥/١

٥ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقية حسن، دار الأنصار، القاهرة، مصر ١٣٩٧، ص ٢٠. ابن عساكر، كذب المفترى: ٣٤

٦ - يحي عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها (مر، س) ص ٢١٠

٧ - الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: سامي النشار، بدير عون، محمد مختار، منشأة المعارف، مصر ط ١٩٦٩، ص ٥٤.

نلمس نوعا من المبالغة سواء في الجانب العلمي المتعلق بمؤلفاته أو الجانب الروحي المتعلق بالعبادة بوجه خاص كما ساقه ابن كيران

« و ألفت تأليف عديدة في عقائد أهل السنة والانتصار لهم^١، يقال: إن تأليفه بلغت ثلاثمائة وثمانين وأزيد. وألف كتاب المختزن في التفسير، في أربعمئة سفر، وعده عياض في المدارك من المالكية^٢، و السبكي في طبقاته من الشافعية^٣، ورد على من قال أنه مالكي^٤، ويقال أنه صلى الصبح بوضوء العشاء عشرين سنة^٥، وألف ابن عساكر في مناقبه مجلدا^٦، وقال التاج السبكي: « ونرى أن أبا الحسن الأشعري إمام في السنة مقدم^٧» وكون الإمام الأشعري يحظى بهذه الأهمية اعتبر مؤسسا لعلم الكلام: « ومن ثم جعله صاحب محصل المقاصد^٨ وغيره^٩ واضعا لهذا الفن» (ق ٤٥)

خاصة وأنه تلقى هذا العلم في بيئته الأولى الاعتزالية وإلى ذلك يشير القاضي عياض في المدارك^{١٠}: قال عياض في: « كونه في ابتدائه معتزليا - إن صح - لا ينقضه فقد كان من هو أفضل منه كافرا، ثم أسلم، بل هذا أدل على ثبات قدمه وصحة يقينه». (ق ٤٥)

شغلت مسألة أول الواجبات أهمية خاصة في الفكر الإسلامي أوردها ابن كيران في شرحه: (ق ٥٧) وفيها أقاويل كثيرة حصرها بعضهم في اثنا عشر قولاً أشار إليها البدر الزركشي^{١١} في شرح جمع الجوامع، حسب ابن كيران و واقتصر على أربعة منها: أول الواجبات المعرفة وهو قول الأشعري، وقال الأستاذ، النظر المؤدي إليها، والقاضي: أول النظر، وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر.

ويعزى إلى الأشعري مشكل بأن « المقرر في الأصول لأنه لا تكليف إلا بفعل اختياري ، والمعرفة ليست باختيارية بل ولا فعل، إذ هي بمعنى العلم واليقين، فهي كيفية نفسانية تحصل بالنظر فالصواب أن التكليف بها تكليف بسببها المؤدي إليها» (ق ٥٨). وهذا

١- ككتاب التوحيد، الموجز، القدر، الأصول، وأعظمها المختزن في علوم القرآن، (ينظر) الديباج لابن فرحون: ٩٥/٢

٢- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٢٥٧٤٣٢/١

٣- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطنجاوي، عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ، ط٢، ٢٠٠/١

٤- نفسه: ٣٥٢/٣

٥- نفسه: ٢٤٧/٢

٦- تبیین كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري

٧- السبكي، الطبقات الكبرى (مص، س)، ٣٧٦/٣: «إمام أهل السنة»

٨- ابن زكري، محصل المقاصد مخطوط نسخة مصورة الورقة (٨) البيت ١٨

٩- ابن خلدون، المقدمة: ٢٦٩، البيجوري على الجوهرة

١٠- عياض، ترتيب المدارك، ٢٨٨-٢٩، درء تعارض النقل والعقل

١١- الزركشي، تشنيف السامع بشرح جمع الجوامع، تح: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، ط٤، ١٩٩٨، ١٤١٨، ١٩١٧/١.

مراد الأشعري قطعاً والمراد يرفع الإيراد إن دل عليه دليل كما قال أبو علي اليوسي^١، فالنظر هو مقدور المكلف فيكون أول واجب عند الأشعري المعرفة.

ويناقش ابن كيران إيمان المقلد ويسرد أقوال أهم تلامذة الأشعري و أفاضلهم، ومفندا ما ذهبت إليه الفرق الضالة كالكرامية و محاولتها التلبيس على العوام : " نقل عن الأشعري أيضاً وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام^٢، وهم غالب المؤمنين وزعم القشيري: أن هذا القول مكذوب على الأشعري، قلت- والقول لابن كيران- وعلى صحة نقله عنه لا يلزم التشنيع، لأن المعتبر في حق العوام هو الدليل الإجمالي، وهو ما يفيد العلم اليقيني وإن لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهديب" (ق٥٨)، قال الزركشي^٣ وقد اشتهرت هذه المقالة عن الأشعري: "أن إيمان المقلد لا يصح" وقد أنكر أبو القاسم القشيري والشيخ أبو محمد الجويني، وغيرهما من المحققين صحته عنه وقيل لعله أراد به قبول قول الغير بغير حجة؛ فإن التقليد بهذا المعنى قد يكون ظناً وقد يكون وهماً فهذا لا يكفي في الإيمان، أما التقليد بمعنى الاعتقاد الجازم لا الموجب، فلم يقل أحد أنه لا يكفي في الإيمان إلا أبو هاشم من المعتزلة^٤، وإنما غاية العامي أن يتلقى ما يريد أن يعتقد ويلقى به ربه من العلماء ويتبعهم في ذلك ويقلدهم ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والإدخال ثم بعض عليها بالنواجز^٥، ثم إن تلك الأدلة الإجمالية لا تعوز العوام وتخرجهم من ربة التقليد و محل الخلاف على السعة بل ذهب جسوس إلى أنه " ليس المقلد هو التارك للنظر في الأدلة العقلية خلافاً لجمهور المتكلمين وإنما هو التارك للنظر في ثبوت رسالة الرسول ﷺ^٦، قال القرافي(ت: ٦٨٤هـ)^٧ في قواعده وهو يتحدث عن هذه المسألة: " فأما أقسام الجهل ف عشرة أحدها ما لم نؤمر بإزالته أصلاً ولم نؤخذ ببقائه لأنه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر، فعفا عنه لعجزنا عنه، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وقول الصديق العجز عن درك الإدراك إدراك^٨.

إن الأشاعرة يقولون بإيمان المقلد مادام صحيحاً جازماً، وإن الحملة التي شنّها عليهم البعض كابن حزم مثلاً لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال و يرفضون إيمان العوام

١ - اليوسي، الرسائل الرسالة ٥١، ص ٢٨٠. الإدريسي، النشر الطيب: ٣٠٠/١

٢ - نفسه، (ن، ص)، النصيحة الكافية ٦/١

٣ - وقال الباجي عن شيخه السمناني وهو من رؤساء الأشاعرة: إن القول بأن النظر أول الواجبات مسألة من الاعتزال بقيت في المذهب: النصيحة الكافية لزروق: ٦. " تفرع عنها أن الواجب على كل أحد": النشر الطيب للإدريسي: ٣١٢/١

٤ - الزركشي، البحر المحيط (مص، س): ٥٦١/٤، جمع الجوامع: ١٢٤/١

٥ - نفسه، (مص، س): ٥٦١/٤.

٦ - الإدريسي، النشر الطيب: ٣٣١/١

٧ - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)

٨ - القرافي، الفروق وأنوار البروق، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ١٤١٨، ٢٦١/٤،

مخالفين بذلك طريقة النبي ﷺ هي حملة لا مبرر لها وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وإنصافا إذ قال عن الأشاعرة: إنهم مع إيجابهم مخالفة النظر يقولون بإيمان المقلد^١ ويعود صاحب شرح التوحيد إلى أهم مسأله مرة أخرى وهي الصفات الثلاثة عشر على ما اقتصر عليه ابن عاشر وفي أهم المباحث مبحث (الوجود): فيقول: «وما نسبوه إلى الأشعري وغيره من أن الوجود عين الموجود لا زائد عليه، ليس المراد به أن مفهوم الوجود والموجود شيء واحد فإنه ظاهر البطلان إذ الوجود معنى مصدري وهو حالة الشيء المقابلة لعدمه والموجود هو ذو تلك الحالة أي موصوفها ومحلها القائمة هي به» ثم يضيف

«المراد بذلك المنقول عن الأشعري وغيره، من أن وجود الشيء عينه لا زائداً عليه، الرد على أكثر المعتزلة إذ قالوا المعدوم والممكن قبل وجوده شيء وذات، ومتقرر في نفسه في الخارج، (ق ٦٧) ثم يوضح: «والأشعري وغيره أرادوا الرد عليها، فقالوا وجود الشيء عينه^٢ أي: به تحققت عينه في الخارج فلا عين له فيه دونه، ولولاه لم يكن شيئاً ولا ذاتاً ولا ثابتاً في الحادث والقديم، فلزم أن يكون الفاعل المختار فاعلاً لذوات الحوادث ووجوداتها جميعاً لا لوجوداتها فقط، وهذا معنى الخلاف في أن المعدوم شيء أولاً، وأن مذهب أهل الحق أنه ليس بشيء، وإذا كان مراد الأشعري وغيره بالعينية ما ذكر من نفي تقرر الذات في الخارج بدونه، فهم لا يمنعون زيادة الوجود على الذات» (ق ٦٨)

وقد ناقش الإمام ابن كيران متأثراً بالسنوسي وغيره من الأئمة الأشاعرة مبحث صفة الوجود وعرض لكثير من أرائهم مبتدئاً بالإمام أبو الحسن الأشعري ومصححاً لبعض المفاهيم التي وقع بشأنها الأخذ والرد حتى بين الأشاعرة أنفسهم بسبب ما كانت تمليه طبيعة المرحلة ومسيرة للواقع الذي يسعى للحفاظ على مكاسب الأمة آنذاك فالمعركة مع المعتزلة ومن ناصرهم

: فقيل إنه بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً، وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً، والمختار أنه بديهي^٣

وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم أي كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لأن كلا من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه^٤

والمعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه؛ ليكون (دورا) أو (تعريفاً) للشيء بنفسه وذلك

١ - حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ٢٠٠١، ١٤٢٢، ط ٢، ص ١٣٣

٢ -

٣ - الإيجي، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧، ط ١، ص ٢٢٠.

٤ - العطار، حاشية العطار (مص، س) ١٣٢/٢

كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق، والشئئية والحصول ونحو ذلك؛ بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ، دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس^١

قال الفاسي: اعلم أنه ينبغي في مثل ذلك أن تؤمن بما هو عليه وبما علم هو عليه نفسه تعالى من غير تعرض لكون وجود الشيء نفس حقيقته أو غيرها وكذا سائر الصفات هي له على ما يعلم هو فلا نقول هي هو أو هي غيره ولا الذات والصفات شيئان ولا شيء واحد بل نكف على القول ونسلم علم ذلك، فالإيمان بالصفات هو ثناء على الله تعالى، ونحن لا نحصي ثناء على الله تعالى وعليه درج ابن البنا و عياض، لكن مبنى كلام الشيخ على مذهب النظار لم يكن بد من تحقيق مرامه^٢

وعليه اختلف في معناه فالأشعري يرى أنه عين الذات، وقال الرازي أمر اعتباري، وقال إمام الحرمين والباقلاني حال وقالت الكرامية صفة، وقيل صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الإطلاق^٣ ليصل إلى مختار المحققين الذين قالوا بأنها صفة نفسية

وهذا ما أكده شيخ هذه الصناعة المجمع على جلالته الإمام السنوسي في هذا المبحث: وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح^٤ لأنه عنده عين الذات، ليس بزائد عليها، والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فقط فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجملة، وأما على مذهب من جعل الوجود زائداً على الذات كالإمام الرازي فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه، ومنهم من جعله زائداً على الذات في الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة^٥ وقال في شرح الكبرى: إنما نعرف من صفاته تعالى بالعقل ما دللت عليه أفعاله فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع فإن لم يرد وجب الوقف" ولعل هذا الذي أشار له السعد في مقاصده بعدما ناقش هذه المسألة ونوردها هنا بطولها لأهميتها: قال وما أعجب حال الوجود يتعجب من اختلافات العقلاء في أحوال الوجود، ومع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء مع أن الغالب من حال الشيء أن تتبع ذاته في الجلاء والخفاء، فمنها اختلافهم في أنه جزئي أو كلي، فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلاً، وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات حتى أن قولنا وجود زيد أو وجود عمرو بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو، والحق أنه كلي و الوجودات أفراد، ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن، فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا، وذلك هو الضلال البعيد، ومنها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر، أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الممكن الموجود، وهذا

١ - التفتازاني، شرح المقاصد (مص،س) ٦٠/١

٢ - النشر الطيب للإدريسي: ٣٦٢/١

٣ - نفسه، ص، ن

٤ - ابقاء كلام الأشعري على ظاهره (موجودة عالمة)

٥ - السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، تح:مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية

للكتاب، الجزائر ١٩٨٩، ص ٢٩

هو الحق. وفي كلام الإمام ما يشعر بأنه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا؛ لأن العرض مالا يتقوم بنفسه بل بمحلّه، المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود، ومنها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقيل موجود بوجود هو نفسه، فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الأعيان، إذ لو وجد فإما أن يوجد بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه، فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود، وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه في الوجود أنه الوجود وفي غيره أنه ذو الوجود، ولأنه إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء أو عرضًا فيقوم المحلّ دونه والنقوم بدون الوجود محال؛ ولأن ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية، من أننا نعقل الماهية ونشك في وجودها جاز بعينه في وجود الوجود؛ فإننا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائداً وتسلسل، وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لأننا بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان فيكون وجوده زائداً ويتسلسل ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي، وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة، ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة عليها كما ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الأشعري أو متواطئ^١ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أصلاً أو مشكك يقع عليها بمعنى واحد، هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق^٢ وهو ما أقره ابن كيران وحثنا على الانتفاع به وقد أوردناه في حينه من أن الخلاف بين الأشعري وغيره لفظي: «وهذا التحقيق هو المأخوذ من كلام السعد^٣ والتاج السبكي^٤ وغيرهما فعليك به». والأصل كل ما يخطر ببالك فهو خلاف ذلك

لذلك يقرر قاعدة ذهبية في هذه المسألة فقال: وجوده تعالى هو الذي لا ابتداء له ولا انتهاء. ووجود غيره مسبوق بالعدم، ويلحقه العدم. ومنها أن وجوده تعالى هو الواجب عقلاً ونقلاً، الذي يستحيل انتفاؤه ووجود غيره جائز لا يلزم من انتفاؤه. محال أصلاً ومنها أن وجوده تعالى هو الذي لا يفتقر إلى مستند أصلاً، ووجود غيره مستند إلى قدرته تعالى وإرادته ابتداءً، وكذا دواما على الصحيح فلو لا إنعامه على المكونات بإيجادها لم توجد، ولو لا إنعامه عليها بإمدادها في كل لحظة لاضمحل وجودها لينتهي هذه المسألة بروية صوفيه .

الله قل وذر الوجود و ماحوى *** إن كنت مرتادا بلوغ كمال

١ - القائل بالتواطؤ المعتزلة: النشر الطيب: ٤٠٠/١

٢ - سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (مص، س): ٧٦/١

٣ - الإحالة السابقة

٤ - تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الطلو،

هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣ هـ، ط ٢، ٣٨٤/٣

فالكل دون الله إن حققته *** عدم على التفصيل والإجمال
واعلم بأنك والعوالم كلها *** لولاه في محو وفي اضمحلال
من لا وجود لذاته من ذاته *** فوجوده لولاه عين محال
فالعارفون فنوا ولما يشعروا *** شيئاً سوى فعل من الأفعال
تجد الجميع يشير نحو جلاله *** بلسان حال أو لسان مقال

وقد بين صاحب مفتاح دار السعادة أن الوجود له مراتب أربعة^١ الخارجية والذهنية واللفظية والخطية وترجمه طاش كبري زاده للعلوم حينما بين للمسلمين انهم بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة، الوجود العيني في الواقع، الوجود الصوري في الذهن، الوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطي في الكتابة ثم جعل ذلك أساساً في إحصائها للعلوم التي أنهاها إلى ثلاثمائة علم^٢

ولعل هذا ما أشار إليه الغزالي: فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات^٣

لذلك لما تناول بعض الصفات التي تحتاج إلى قدر عال، وإلى علوم كثيرة كما قاله الشعراني قل أن تجتمع في شخص من أهل هذا الزمان، من علوم ومعارف وخبرات ومذاهب السلف والخلف وما جاء عن الله على مراد الله وهو أسلم. وقال الأشعري « يحمل ذلك على صفات الله تعالى تليق بجلاله، لا نعلم كنهها ونسيمها صفات سمعية»^٤ وقد ذكرها الإيجي في مواقفه فبين أنها تكون في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية^٥

والمراد بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع^٥ وتسمى بالغيبيات وهي كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني ولم يتحقق مضمونها بعد، بحيث يصبح ذلك دليلاً على صدق الخبر المتعلق بها، وإنما هي لاتزال محجوبة

١ - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنتشور الولاية والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٥٨/١

٢ - عبد المحيد عمر النجار، الإيمان والعمران، إسلامية المعرفة، العدد ٨، ذي الحجة ١٤٣٧/١ أبريل ١٩٩٧، ص ٣٩-٨٤

٣ - الغزالي، قواعد العقائد، عالم المكتبة، لبنان، ١٤٠٥، ١٩٨٥، ص ١١١

٤ - الإيجي، المواقف (مص، س)، ٣/٣٢٧

٥ - عبد السلام اللقاني، تحاف المريد بجوهرة التوحيد، مكتب البحوث، دار المعرفة، الدار البيضاء، ٢٠١٦، ١٤٣٨، ص ٥٩

عنا، لا وجود لها إلا في علم الله جل جلاله، كالأخبار الواردة إلينا وتتعلق بالموت ، وأشراف الساعة، ويوم القيامة وأحداثه^١

وفي ذلك بيان قصور العقل عن إدراك عالم الغيب واستخدام العقل لإيضاح أدلة النقل في هذا المجال، ثم علاقة مسائل الايمان بالسمعيات

ويرى إمام الحرمين الجويني أنه يجب إخضاع ذلك إلى الحقول الدلالية للكلمة وعرضها على علوم اللغة والبلاغة والبيان العربي فالأمة العربية الإسلامية أمة نص .

« هو مذهب الأشعري وإمام الحرمين، أو تعلق بالعدم الطارئ اللاحق فقط وهو مذهب القاضي الباقلاني، وعلى قول الأشعري: فإذا أراد الله تعالى عرض لم يخلفه في الزمن الثاني بقدرته، فيبنى معدوماً أو إعدام جرم قطع عنه مواد البقاء فيتلاشى، وهل معنى تعلقها بالعدم الأصلي، على القول بأنها صالحة لأن تنسخه بالوجود مكانه، وبه صرح في شرح المقدمات^٢

كما خاض ابن كيران في مسائل أخرى، تتعلق بأجوبة النبي ادريس وتفسيراتها والصغائر وغيرها من المسائل التي لا يتسع الوقت للإتيان عليها وحيث لاتسمح مساحة هذا البحث بذكرها

أما بقية أعلام المذهب الأشعري فنورد بعض النصوص فقط لأنها تتقاسم مع بعض ما ذكرناه

الباقلاني: ٠٨ مرات:

وفهم الباقلاني^٣: « التي أنها صفة فعل ففسر مما ينبغي التفضل والإحسان على اللازم لازم معناها الأصلي لأنه أي لازم اللازم هو المقصود فمعنى الرحمة على الأول مرید الإنعام^٤ وعلى الثاني المنعم .

^١ - سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر دمشق، سورية، ط٨، ص ٣٠٥، ٣٠٢،

^٢ - السنوسي ، شرح المقدمات، تح: نزار حمادي، مكتبة المعارف (د ت)

^٣ - محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر ٤٠٣ هـ: قاض، انتهت إليه الرياسة في مذهب

الأشاعرة، له: الإعجاز، الإنصاف، الإعلام للزر كلبي: ١٧٦/٦

^٤ - الباقلاني، الانتصار للقرآن ٧٠٦/٢

ذهب جماعة كالباقلائي^١ و إمام الحرمين^٢ في قوله: «القديم إلى أن ليس العقل إلا علوما ضرورية بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ فمن خلا عن معرفتها جملة أي: عن معرفة جميع ما صدقاتها فليس بعاقل»^٣.

والقاضي أبو بكر الباقلائي: «أول النظر لتوقف النظر على أول أجزائه»

القاضي الباقلائي، و الأستاذ: «أن قدرة الله تؤثر في إيجاد فعل العبد من حيث عمومه والقدرة الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة أو غصبا أو سرقة ونحو ذلك».

أو تعلق بالعدم الطارئ اللاحق فقط وهو مذهب القاضي الباقلائي».

فالكون المذكور صفة معنوية، وهي من قبيل الأحوال، والحال عند من أثبتها كالباقلائي وإمام الحرمين صفة ثبوتية، غير موجودة ولا معدومة،

وإلى هذا نحى الباقلائي ولا يعترض هذا بما روي أنه كان في الصلاة فقد كان الكلام فيها في أول الإسلام سائغا

وأرتضى القاضي الباقلائي الثاني لأن التصديق والتكذيب بالأقوال أجدر

الجويني : عبد الملك بن الله (٥٤٧٨هـ): ذكر إحدى عشر مرة (١١) ، مرة واحدة (٠١) باسم الجويني و (١٠) مرات باسم إمام الحرمين وهو المشهور به

(ق ٥٦): إمام الحرمين^٤ في قوله: «القديم إلى أن ليس العقل إلا علوما ضرورية بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ فمن خلا عن معرفتها جملة أي: عن معرفة جميع ما صدقاتها فليس بعاقل»^٥.

(ق ٥٧)::: القصد إلى النظر لتوقف النظر على قصده^٦.

: و أما قول إمام الحرمين: «من مات بعد ما يسع نظره وتركه اختيارا كافر بلا خلاف»^٧.

١ - آل ابن تيمية، المسودة، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة، (د،ن،ت)، ص ٤٩٤
٢ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء المنصورة، مصر ١٤١٨، ط٤، ٩٥/١.

٣ - السنوسي، أم البراهين، (مص، س)، ص ٢٤، شرح الملالي: ٩٣.

٤ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء المنصورة، مصر ١٤١٨، ط٤، ٩٥/١.

٥ - السنوسي، أم البراهين، (مص، س)، ص ٢٤، شرح الملالي: ٩٣.

٦ - المحلي، (مص، س)، ٢/ ٢٢٢

٧ - الجويني، الشامل (مص، س) ص: ١٢٢، السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، (مص، س) ص ١٩٢،

: وقال إمام الحرمين: «وأكثر الخلف نؤول ذلك بما تقتضيه قواعد البلاغة، من المحامل المجازية والكنائية

: « أن قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلال بل على أقدار قدرها الباري».

واختلف في العدم، هل تتعلق به القدرة مطلقا أو لا مطلقا، وهو مذهب الأشعري وإمام الحرمين

: و إمام الحرمين صفة ثبوتية، غير موجودة ولا معدومة،

: وعليه إمام الحرمين وابن حزم ومنها أن الأرواح باقية بعد موت البدن خلافا للفلاسفة

وكذا ارتضاء إمام الحرمين في الإرشاد فقال: «التحقيق أن التصديق كلام النفس».

لأنه ابتداء دخول في فرض الكفاية عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين، وأبيه أبي محمد الجويني، أفضل من فرض العين؛

الغزالي أبي حامد(٥٠٥هـ): ذكره ابن كيران إحدى عشر (١١) مرة

تناول منها مسائل رئيسة أهمها مسألة التقليد التي أخذ حيزا كبيرا في مؤلفات الأشاعرة وغيرهم، كما سنورده وقد أشار إلى ذلك في ق٥٩ ، وهو الذي ارتضاه ابن عباد في رسائله الكبرى^٢ ناقلا له عن الغزالي في كتاب "التفرقة"^٣، وكذا اعتمده ابن عباد في جواب له، كما نقله أبو زيد الفاسي^٤ (ت ١٠٩٦هـ)؛ إلا أنه قال في الرسائل وفي الجواب المذكور: «إنما يحتاج إلى الدليل والبرهان من تخلخلت عقيدته بدليل، أو شبهة، وأما من هو راسخ في الاعتقاد السني كحال عوام الناس، فلا يحتاج إلى شيء من ذلك، وقد تكون عقيدته أرسخ بكثير من ذلك، وقد تكون عقيدته أرسخ بكثير من عقائد أولئك الذين يتعاطون هذه الأدلة، ويحاولونها وهذا موجود مشاهد».

: واختار هذا المذهب الغزالي وهذا في مسألة السماع

:السنوسي

١ - تناول التقليد في الرسائل (١٤،١٣،١٢) ص١٧٩-٢٣٩، الرسالة: (٢٤) ص ٣٦٠، كما سيأتي بيانه .

٢ - بلغت رسائله أكثر من ٣٨ رسالة وقد قام محمد بن عزوز بتحقيق هذه الرسائل

٣ - الغزالي، فيصل التفرقة، (د.ن.ت) ص٩٣

٤ - عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي، أبو زيد الفاسي: فقيه باحث، متفنن، من أهل فاس (بالمغرب الأقصى) نعتة المؤرخ ابن زيدان بسببوطي زمانه، له: (أزهار البساتين)، (الأقنوم في مبادئ العلوم) الأعلام للزركلي: ٣/٣١٠

٥ - ابن عباد، نزهة الناظر المتأمل و قيد السائر المستعجل، تح: محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٤٣٢، ٢٠١١. ص 360.

فقد وردت بكلمة "السنوسي" حوالي سبعة عشر مرة (١٧)، مرة ووردت بكلمة الصغرى -وهو الغالب- إحدى وثلاثون مرة (٣١) مرة ووردت صغرى الصغرى مرتين (٠٢)، وردت كلمة كبرى إحدى عشرة مرة (١١) بينما وردت كلمة وسطى مرة واحدة (٠١). وأما شرح المقدمات^١ وردت ثلاث مرات (٠٣) المسائل التي تناولتها:

المسألة الأولى: الحمد و الشكر: يقسم الحمد إلى أربعة أقسام وهو يقصد الأخير المتعلق بالحمد والشكر اللغويين يكفي أن يكون مرة واحدة في العمر كالصلاة على النبي ﷺ: فقد صرح السنوسي في شرح صغرى الصغرى^٢: «بأن حكمه الوجوب مرة في العمر كالصلاة على النبي ﷺ والنطق بكلمة الشهادة»، (ق ١٨)، وهو يفرق بين الحمد والشكر فقد ذكر أن الحمد يقع على السراء والضراء وهو خاص باللسان، بخلاف الشكر لا يكون إلا على السراء وهو باللسان والقلب^٤.

المسألة الثانية: الصلاة على النبي ﷺ: الصلاة على النبي ﷺ واجبة في الجملة، حيث أورد قول القاضي ابن عطية^٥ «أنها واجبة على كل حال وجوب السنن المؤكدة التي لا يسع تركها ولا يغفلها إلا من لا خير فيه»^٦، ثم عرض المذاهب التي سارت على هذا الرأي كجمهور المالكية، الذين قالوا: أن الواجب فيها مرة في العمر^٧، ولا فرق بينه وبين السلام، وقد نص القاضي أبو بكر^٨ «على أنه فرض كالصلاة»، قاله الحطاب^٩، ولم يختلف الشافعية في ذلك بل أقروا بوجوبها، ثم عرض لطائفة من العلماء على اختلاف مذاهبهم فمن المالكية للرخمي^{١٠}، ومن الشافعية الحلبي^{١١}، ومن الحنفية

١ - كتاب صغير الحجم شرح فيه مقدماته في أنواع الأحكام ومقدماتها (ينظر): شرح الملاي التلمساني

على أم البراهين: ص ٢١

٢ - نفسه: ص ٨٣

٣ - السنوسي، شرح صغرى الصغرى، تح: سعيد فودة، ص ٤٣، (د، ن، ت)

٤ - الملاي شرح على أم البراهين (مص، س) ص ٨٤

٥ - عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمان بن عطية المحاربي الأندلسي، مفسر، فقيه، قاض، له المحرر

الوجيز (ت ٥٤٢هـ)، الأعلام للزركلي: ٢٨٢/٣

٦ - ابن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام شافي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣/١٩٩٣، ط ١،

٤٦١/٤.

٧ - السخاوي، القول البديع، دار الريان للتراث، (د، ت)، ص ٢٠

٨ - بضم الباء وفتح الكاف أحمد بن محمد بن بكر القاضي مؤلف أحكام القرآن بغدادي (وقيل بصري)،

ثقة، فقيه، وهو من المالكية (ت ٥٣٠هـ): ابن خير الاشبيلي، فهرسة ابن خير الأشبيلي، تح: بشار

عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط ١، ٢٠٠٩، (ينظر) أيضا: القول البديع: ٣٠، وعنه نقل "النشر

الطيب": ١٦٠/١، نسيم الرياض للخفاجي: ٧/٥، أخبار القضاة لوكيع: ٣/٣٢١، غاية النهاية لابن

الجرزي: ١٠٨/٤٧، ١/١

٩ - الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ١٩٩٢، ١٤١٢/١٨.

١٠ - للرخمي أبي الحسن علي بن محمد (٥٤٧٨هـ)،

١١ - أبو عبد الله بن الحسين بن الحسن الحلبي ٣٣٨ نصه في: المنهاج شعب الإيمان

للحليمي: ١٤٣/٢، سير أعلام النبلاء: ٢٣٣/١٧، (ط ر ٣)

الطحاوي^١، ومن الحنابلة ابن بطة^٢ ثم عرج على السنوسي وابن العربي^٣، وابن عبد العزيز^٤، وابن عبد السلام^٥ القائلين بمنفعة الصلاة على النبي ﷺ من الله عز وجل: «أنها زيادة تكريمة وإنعام وسلامه عليه زيادة تأمين له، وطيب تحية وإعظام». وقد استشكل عليه أمر الصلاة على النبي ﷺ وهو نفسه يقر بذلك وتبين له بعدما ساق للسائل الذي سأله مجموعة من البراهين كموقف أبو لهب المبشر بالنار وبسبب فرحه يوم ولادة النبي ﷺ كان له تخفيفا يوم الاثنين، وأبو طالب الذي يخفف عنه العذاب فإذا كان هذا الحب الطبيعي فما بالك بحب المؤمن.

المسألة الثالثة: صفاء التوحيد والابتعاد عن الشرك الخفي
المسألة الرابعة: ثم انتقل إلى مسألة التقليد وتلك من أهم المسائل التي أفاض فيها السنوسي حيث عرف التقليد من أنه العمل بقول الغير من غير دليل ولا برهان^٦ فيخرج منه عمل العامي بقول المفتي لأنه يستند إلى حجة فإن أريد بالخلق من صدر منه الخلق، فليس صدوره أزليا، ذكر ذلك الغزالي، وبين رجوع الأسماء كلها إلى الذات وصفاتها في "المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى"

وعلى هذا الغزالي أيضا فإنه قال: «كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان، وهو المقصود غير أنه لخفائه يناط الحكم بالأفراد الظاهر فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا عكس المنافق».

الرازي: ذكر هذا العلم باسم الرازي عشر (١٠) مرات:

:"إذا وصف الله تعالى بوصف لم يصح حمله على حقيقته^٧ حمل على غايته ولازمه ولازم الرحمة والانعطاف أراد التفضل والإحسان ثم حصولهما "

١- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، الحافظ، المحدث سير أعلام النبلاء: ٢٧/١٥

٢- ابن بطة، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي، صاحب الإبانة

الكبرى(ت٣٨٧هـ)، سير أعلام النبلاء: ٥٢٩/١٦

٣- ابن حجر، فتح الباري، ١١/١٥٢-١٦٨س، القول البديع للسخاوي: ٣٤

٤- الدباغ، الإبريز، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ص٢٧٢

٥- عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت

، لبنان، ط٤٢٤، ١٤٠٣، ص١١٨، الدر المنثور لابن حجر: ١٣٤، القول البديع(مص، س): ٣٤

٦- شرح الملاي، (مص، س)، ص٩٥، الوسطى: ٣٦

٧- الخطاب، منح الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، دار الرضوان نواكشوط-موريتانيا، ط٢،

٢٠١٣/١٤٣٤، ص١٥

فالحاصل أن الفرق الثلاث مكابرون ولذا قال الامام الرازي^١ والعضد^٢ وغيرهما^٣ لا طريق لمناظراتهم، إلا أن يعذبوا بالنار ليعترفوا^٤،

في مسألة التقليد:

وعلى هذا القول أكثر العلماء، ورجحه الامام الرازي،

ولهذا قال الإمام الرازي وغيره من أئمة السنة القائلين بأنه ليس للذات تقرر في الخارج بدون الوجود، «أن الوجود زائد» على الذات. فلا يكون قولهم مخالفا لما قاله الأشعري في المعنى

قد يحتمل عند العقل قبل النظر؛ أنه حدث لنفسه فاحتجج إلى برهان استحالة، ذلك إذ ليس بضروري خلافا للفخر الرازي

و منها أنه أفضل العالمين من الأنبياء والرسل والملائكة حكى الامام الرازي وغيره الاجماع على ذلك واستثنوه من الخلاف في تفضيل الرسل على الملائكة والعكس

و ما ذكرنا من تفضيل الأنبياء على الملائكة ذهب جمهور أهل السنة وخالفت المعتزلة وجمع من أصحابنا كالقاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق والحاكم والحلي والإمام الرازي في المعالم فقالوا بتفضيل الملائكة

الخاتمة

لقد قضى ابن كيران العالم الجامع بين الشريعة والحقيقة أيام حياته بين درس وتأليف وتحصيل وتدريس وعبادة وزهد حتى رجعت روحه إلى ربها راضية مرضية، وتوفي رحمه الله صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من محرم الحرام فاتح عام ١٢٢٧هـ/ ١٨١٢ م، وكانت جنازته مشهودة، حضرها خلق كثير حيث تركت وفاته فراغا كبيرا في الساحة العلمية.

^١ - الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تح: طه عبد الرؤوف السعد، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، (د، ت)، ص ٤٠. المحصول للرازي: ٢٩٥/١

^٢ - الإيجي، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧، ط١، ١١٥.

^٣ - التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١، ١٤٠١، ٣٠/١

^٤ - الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ١٤٠٥، ط٢، ص ٤٦

المذهب الأشعري بالمغرب خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين: القضايا والمصنفات والخصائص

د. نبيلة الزكري

كلية أصول الدين جامعة القرويين المغرب

عندما أفلت شمس الإبداع في علم الكلام بالمشرق، بعد آخر المجددين المتكلمين فخر الدين الرازي، سطعت في المغرب مع ترسيم الدولة الموحدية للعقيدة الأشعرية، ثم جاء أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي في العصر الوطاسي لينفخ فيه روحا جديدة وقوية، بتصنيفه لعقائده «الكبرى» و«الوسطى» و«الصغرى» (أم البراهين)، و«صغرى الصغرى» و«الحفيدة» و«المفيدة»، ناهيك عن سائر مصنفاته التي قوّت المذهب الأشعري لكل شرائح المجتمع، أسهمت في استئصال ما تبقى من آثار المذاهب الكلامية غير الأشعرية، مما جعل المرحلة التي ظهر فيها السنوسي من أهم وأخصب مراحل تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي.

لكن علم الكلام في هذه خلال القرنين ١١ و ١٢ هـ لم يظل حبيس الإطار السنوسي، بل اتّسم بالتجديد والانفتاح، فكان علماء المغرب سنوسيين بدون تقليد، ثم إنهم انفتحوا على علوم أخرى إذ كانت لهم مشاركة في العلوم الفلسفية كعبد الرحمان الفاسي (ت: ١٠٩٦ هـ)، كما أنّ منهم من وصف «بالفيلسوف» كأحمد بن محمد بن يعزى بن عبد السميح التغائيني (ت: ١٠٨٠ هـ)، كما انفتحوا بدون حرج على العلوم العقلية بالجمع بينها وبين علوم المنقول كأبي محمد عبد الله بن محمد الدادسي (ت: ١٠٧٠ هـ)، الذي وصف بأنه قرأ بفاس على الشيخ أبي محمد عبد القادر الفاسي (ت: ١٠٩١ هـ) وحصل من المعقول والمنقول ما أمكنه...».

ومن أهم علماء الأشعرية خلال القرنين ١١ و ١٢ هـ، نذكر أبا سالم العياشي، وعبد القادر الفاسي، وولده عبد الرحمان الفاسي، والحسن اليوسي.. وقد عرفت هذه الفترة ظهور مصنفات في القضايا العقدية التي أثّرت في المجتمع المغربي كإيمان المقلد والكسب وكلمة الإخلاص، بالإضافة طبعا لشروح وحواشي وتقييدات حول العقائد السنوسية.

من هنا تأتي أهمية هذه المداخلة التي تلقي الضوء على أهم القضايا الكلامية، وكذا المصنفات والخصائص التي ميزت الفكر العقدي الأشعري المغربي خلال فترة القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين من خلال الحديث عن العناصر الآتية:

١ . قضايا كلامية شغلت بال المغاربة:

لاجرم أنّ الفترة المعنية بدراستنا هي استمرار لفترات سابقة، نشأت فيها جدالات ونقاشات عقدية وكلامية حول مسائل من صميم المعتقد الديني، كإيمان المقلد وكلمة الإخلاص (لا إله إلا الله)، كما أنها تشكل أيضا منطلقا لنقاشات مستقبلية ستكون لها امتدادات على العصور التي بعدها، ونمثل لذلك بالنقاش حول «العلم النبوي» وأيضا «قضية الكسب في أفعال العباد».

ونهدف من الكلام على أهم القضايا المثارة خلال هذه الفترة إلى تتبع مدى تجاوب علماء العصر معها، ومعرفة ردود أفعالهم إزاءها ومدى وجود صداها في إنتاجاتهم العقدية عموما.

أ-إيمان المقلد:

أخذ أشاعرة الغرب الإسلامي منذ أن ترسّم المذهب الأشعري في بلادهم وتغلغل، ثابتا عقديا أشعريا هو اعتبار النظر العقلي واجبا عينيا على كلّ مكلف لأنّه شرط من شروط الإيمان، وبدونه لا يستقيم إيمان المرء. فكان بذلك إجماعهم على عدم جواز إيمان المقلد في العقائد. فكان من مظاهر ذلك أن ألزم أهل الحل والعقد علم الكلام الأشعري على العامة من الناس، والخاصة، وألزموهم بإعمال عقولهم في ذلك، حتى إن معظم من ألف في هذا الفن صاغ عقائده بطريقة تناسب فهم العامة وتساير مستوى إدراكهم وحفظهم لها.

وعندما جاء السنوسي في مرحلة عرفت فيها العقائد الأشعرية نوعا من التراجع والتقهقر، أراد أن يعيدها إلى سابق عهدها، وأن يربط حاضرها بماضيها، ويضمن الاستمرارية لها بدم جديد فكان أول عمل قام به هو دعوته إلى نبذ التقليد في العقائد، حتى يقبل الناس عليها، ويشغفوا بالإطلاع على محتوياتها، وكانت حجته في ذلك «ما وقع عليه إجماع أئمة الأشاعرة القدامى» من أن التقليد لا يمكن الاكتفاء به في أمور العقائد^(١)، فهو يقول: «والذي عليه الجمهور والمحققون، وأهل السنة كالشيخ القاضي، والأستاذ، وإمام الحرمين، وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه»^(٢).

(١) - «تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي»، ليوسف احناة، ص: ١٨٩.

(٢) - «شرح الكبرى» للسنوسي، ص: ٨.

ولما كان الأمر كذلك فقد وجب على الجميع «تحصيل العلوم من طريقها المؤلف، وهو الاجتهاد في النظر، والتعلم من العلماء، والتزام التعب في الدرس، والمرحلة في طلب الفوائد»^(١). ويستطرد السنوسي في هذا السياق، في الاستدلال على ضرورة رفض التقليد في أمور العقيدة، والرد على من يقول بجوازه مع دحض أدلتهم النقلية والعقلية، التي يستندون عليها ليخلص إلى نتيجة مفادها أن «المقلد في العقائد لا يضرب له في الإسلام بنصيب»^(٢).

بيد أن هذا الموقف الذي دافع عنه الإمام السنوسي، واستعمله شعارا في بداية مشروعه العقدي لم يرق للشيخ أحمد بن زكري، الذي يرى أنه لم يقع في مسألة التقليد أي إجماع، فالإجماع الذي يتحدث عنه السنوسي هو مجرد التباس وقع فيه مجموعة من مفكري الغرب الإسلامي ومن بينهم السنوسي، ويقول ابن زكري معبرا عن ذلك في منظومته «محصل المقاصد»:

[الرجز]

قلت كعزو ذلك بعض الناس
لمذهب الجمهور بالتباس
وإنما المنسوب للجمهور
التفني للتقليد في المذكور^(٣)
والمقصود ببعض الناس في هذين البيتين هو الشيخ السنوسي، وما يؤكد ذلك هو الشرح الذي وضعه أبو العباس أحمد المنجور (ت: 995هـ) على هذه المنظومة إذ يشير هذا الشارح في معرض شرحه لهذين البيتين، إلى أن هناك مساجلة دارت بين الرجلين، السنوسي وابن زكري حول إيمان المقلد. وأن ابن زكري هنا يعترض على معاصره السنوسي في موقفه ما إيمان المقلد.

وتستوقفنا ملاحظة دقيقة تتعلق بتعليق أحمد المنجور على هذه المساجلة فهو يقول: «إن

المقلد ليس بمؤمن، ويصح نسبته إلى الأشعري والقاضي»^(٤). فالمنجور هنا بصدد شرح منظومة ابن زكري، لكنّه في الأخير ينتصر لرأي السنوسي، وهذا دليل على أن هذه المرحلة كانت محكومة بفكر السنوسي واختياراته العقدية.

(١) - «المصدر السابق»، ص: ١١.

(٢) - «شرح الكبرى» للسنوسي، ص: ٨.

(٣) - «محصل المقاصد» لابن زكري، ص: ٣.

(٤) - «نظم الفوائد ومبتدئ الفوائد في شرح محصل المقاصد» للمنجور، ص: ٣٠.

وخلال العصرين السعدي والعلوي الأول، سيستمر الجدل حول التقليد في الإيمان مما سيتج نصوصا وردودا وتقاييد في المسألة توضح علاقة العلماء بمجتمعهم واستجابتهم لقضايا عصرهم، ومعالجتهم لمشاكله العويصة التي تؤرق بال الناس. وسنذكر فيما يلي بعض من تفاعلوا مع المسألة وكان لهم قول فيها:

• حيث نجد أحد متكلمي العصر السعدي وهو محمد شقرون ابن أبي جمعة المغراوي الوهراني (ت: ٩١٧هـ) وضع كتابا في المسألة سماه ب: «الجيش الكمين لقتال من كفر عامة المسلمين» أجاب فيه عن سؤال مطول قدم إليه جاء فيه: «من يعرف الله ورسوله ويفرق بينهما، ويعلم أن الله قديم باق، وأنه يحيي ويميت، ويغني ويفقر، ولا يعرف في ذلك دليلا ولا برهانا. هل إيمانه صحيح، وليس هو بكافر؟. وهل يطلب من عوام المسلمين الذين لا قابلية فيهم معرفة الدليل والبرهان، وهم غير قادرين عليه ولا على التعبير عنه؟ أم لا يطلب منهم ذلك ويكتفي منهم باليسير في ذلك؟. فإن بعض الطلبة كفر عامة المسلمين بعدم معرفتهم لذلك، وأراد استباحة أموالهم وفساد أنكحتهم وغير ذلك معا ينشأ عن التفكير بزعمه، هل يصح قوله أم لا...»^(١)

شرح المغراوي في كتابه آراء المتكلمين في مسألة النظر والاستدلال من متشدد ومتساهل، وقد رجح الرأي القائل بأن المقلد مؤمن غير عاص، واعتبر أن استعمال النظر والاستدلال من قبيل المستحب وليس بواجب، وهذا رأي جمهور أهل السنة كأبي الوليد ابن رشد، والغزالي والقشيري، واستدل عليه بأدلة كثيرة مثل حديث: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله تعالى)^(٢) أي في أمر سرائرهم. وكذلك الصحابة لم يلزموا أحدا من العوام بالنظر والاستدلال^(٣).

(١) - «الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين» للمغراوي، ص: ١٧.

(٢) - جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري في «صحيحه» من كتاب: الايمان، باب: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» [التوبة: ٥] رقم: ٢٥، كما رواه مسلم في «صحيحه» من كتاب: الايمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم: ١٣٥.

(٣) - «الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين» للمغراوي، ص: ٢١.

• وللحافظ أبي العباس أحمد الفاسي^(١) (ت: ١٠٢١هـ) رسالة^(٢)، مطولة حول صحة إيمان المقلد، أنشأها على إثر سؤال قدم إليه عن رجل قال في ملأ من الناس عامة: «من لم يعرف العشرين صفة وأضدادها بالبرهان لم ينج من الخلود في النار». وتحيرت العامة من ذلك وعظم عليهم الأمر واضطربت أحوالهم^(٣).

بيّن أحمد الفاسي في جوابه إجماع أهل السنة على أن من آمن بالله تعالى وبالرسول عليه السلام عن تقليد جازم لا عن برهان، فهو مؤمن ناج في الآخرة من الخلود في النار، ثم استعرض أقوال الفقهاء والمحدثين والصوفية وجمهور السلف والخلف في عدم إثم تارك البحث في وجوه الاستدلال^(٤).

• وبعده جاء مجموعة من العلماء ليدلوا بدلوهم في قضية التقليد كالعلامة الحسن اليوسي (ت: ١١٠٢هـ) الذي اعتبر أن إيمان المقلد الذي يندرج تحت علم التوحيد هو إيمان صحيح طالما ينطق بالشهادة، لذلك نجده يندد بأولئك الذين يعسرون على الناس تفهم العقيدة من الناحية الكلامية، يقول بشأن ذلك، إن الناس: «نظروا في كلام من حرض من الأئمة على النظر في علم التوحيد، وحذر من الجهل فيه ومن التقليد، فجعلوا يسألون الناس عما يعتقدون، ويكلفونهم الجواب والإبانة عن الصواب، فربما عثروا على قاصر العبارة عما في قلبه، أو متلجلج اللسان لدش ناله، أو جاهل بشيء مما يقدح في العقيدة أو يظنونه قادحاً وإن لم يقدح، فيشنعون عليه الجهل والكفر، ثم أشاعوا أن الفساد قد ظهر في عقائد الناس، وجعلوا يقررون العقائد للعوام، فشاع عند الناس أن من لم يشتغل بالتوحيد على النمط الذي يقررون فهو كافر»^(٥).

• كما نجد العلامة أبا العباس السجلماسي (ت: ١١٥٦هـ) صنف كتابه «رد التشديد في مسألة التقليد» أجاب فيه عن هل المقلد في العقائد كافر أو مسلم؟، وذلك بتفصيل الكلام، المدعّم بالحجة والبرهان في المسائل الخمس التالية:

(١)- انظر ترجمته في «مرآة المحاسن» ص: ٣١٢-٣١٤، و«عناية أولي المجد» للسُلطان سليمان العلوي، ص:

٢٣.

(٢)- أثبت القسم الأول منها محمد العربي الفاسي في «مرآة المحاسن» ص: ٣١٢-٣١٤.

(٣)- «المصدر السابق»، ص: ٣١٢.

(٤)- «مرآة المحاسن» ص: ٣١٤.

(٥)- «المحاضرات» لليوسي: ٤٦/١.

١ - هل التكفير شرعي أو عقلي؟

٢ - إذا ثبت أن التكفير شرعي فما ضابط ما يكفر به في الشرع؟

٣ - إذا ثبت ذلك فليس اعتقاد المقلد الاعتقاد الصحيح.

٤ - هل «علم الكلام» رافع للتقليد أو ليس برافع؟

٥ - أنك إذا حققت عقائد التوحيد وجدتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها ما يؤخذ من العقل، وثانيها ما يؤخذ من النقل، وثالثها ما يصح فيه الأمران. والقسم الأول هو موضوع «علم الكلام»^(١).

• كما صنف أيضا «رسالة في أحكام المقلد»^(٢) ناقش فيها مسألة التقليد في أصول الدين: «هل هو شرعي، أو عقلي؟»، وقد رجح أن يكون شرعيا. ومن أهم مصادره في إثبات الحكم الذي قرره كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ).

• ومن المصنفين أيضا في إيمان المقلد نجد: اللبناني (ت: ١١٩٤هـ) بتأليفين الأول موسوم ب: «رسالة في المقلد في العقائد»، وآخر ب: «مختصر رد التشديد في مسألة التقليد للشيخ أحمد بن مبارك».

ب- معنى كلمة الإخلاص (لا إله إلا الله):

منشأ هذا البقّاش هو الجملة الواردة في عقيدة الإمام السنوسي الصغرى (أم البراهين) التي تقول «ويجمع هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله»^(٣). بالإضافة إلى الشرح الذي يشرح هذه الجملة للإمام السنوسي نفسه، حين وقف عند جوانبها النحوية واللغوية والدلالية. ذلك أنه رأى أن كلمة الإخلاص في معناها تحتوي على نفي وإثبات «فالمنفي كل فرد من أفراد حقيقة الإله

(١) - «فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية»: ١ / ٤٤٤-٤٤٨.

(٢) - الخزانة الحسينية، (١٤١٠٥) (ص: ٣٢٥-٣٢٧). «أم البراهين شرح أم البراهين» للسنوسي مطبوع بهامش حاشية الدسوقي على هذا الشرح، ص: 186.

(٣) - «مشرب العام والخاص في كلمة الإخلاص» لليوسي، ص: ٧٠.

غير مولانا جل وعز، والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحدا وهو مولانا جل وعز، وأوتي بإلا لقصر حقيقة الإله عليه تعالى»^(١).

ولما كان القرن العاشر قد عرف سيلا عرمرما من الشروح على عقيدة السنوسي الصغرى، وحواشي كثيرة على شروحها، فقد اختلفت أفهام الشارحين والمحشين، واختلفت معها أفهام الناس فيمن يدخل تحت النفي في كلمة الإخلاص، أهو مطلق الآلهة المعبودة غير الله أم الآلهة التي تتَّصف بنفس صفات الإله المعبود بالحق؟

وحيث إنَّ كلمة الإخلاص هي الرُّكن الأساسي في العقيدة الإسلامية يكرِّرها المسلمون غير ما مرة في اليوم الواحد، فقد كان لزاما على المهتمين أن يقفوا عند دلالتها، ويجعلوها من أوائل ما ينبغي إدراك معناه وكيفية إدراكه -حتى يكون المعتقد فيها مطابقا لما يقره المذهب الأشعري- خاصة وأنَّ السنوسي ألحق بكلمة الإخلاص -هذه- حمولة عقدية كبرى، فجعلها تشمل مجموع ما ينبغي اعتقاده داخل المعتقد الأشعري، مما يجب لله، ويجوز أو يستحيل عليه، فكان على عامة الناس وخاصتهم تحقيق دلالتها، وتحصيل معناها ومضامينها، حتى تستقيم عقيدتهم ويتطابق معتقدهم بما ينطقون به من شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله كل يوم. وهذا ما يفسر كثرة الإسهامات التي ظهرت في هذه المرحلة والتي تتولى توضيح كلمة الشهادة من حيث دلالتها أو معناها اللغوي وموقعها النحوي.

أما عن النقاش الذي دار حول معنى كلمة الإخلاص، والذي انطلق في ق: ١٠هـ، فقد كان السبب المباشر فيه هو الرسالة التي ألفها أبو عبد الله محمد الخروبي أيام قدومه لمدينة فاس سماها «رسالة ذي الإفلاس إلى خواص مدينة فاس» أو «مزيل اللبس عند القواعد الخمس». فكان مما جاء في هذه الرسالة في معرض حديثه عن القاعدة الأولى التي هي الشهادة: «أصل الأصول الدينية، وقاعدة القواعد الشرعية، ولها أحكام مصححة وآداب مكملة، فيلزم المكلف أن ينطق بها على وجه الوجوب مرة في عمره، وأن يأتي بها على الوجه المطلوب»^(٢).

وقد اعتبر الخروبي الوجه المطلوب في الإتيان بكلمة الإخلاص هو الالتزام بآداب منها: «ألا يتناول نفيك عند النطق بحرف النفي إلا ما ادعاه المشركون من الآلهة سوى الله تعالى، وليكن

(١) - «أم البراهين شرح أم البراهين» للسنوسي مطبوع بهامش حاشية الدسوقي على هذا الشرح، ص: 186.

(٢) - «مزيل اللبس عن القواعد الخمس» للخروبي، ص: 6٩.

جل جلاله ثابتا عندك في حالة النفي والإثبات، وإلى هذا المعنى أشار بعض العلماء حيث قال النفي لمن يستحيل كونه، والإثبات لمن يستحيل عدمه»^(١). فالخروبي إذن يفهم أن النفي في كلمة الإخلاص مسلط على الآلهة التي عبدها المشركون بالباطل، من دون الله. أما الإثبات فهو للإله المقصود بالعبادة عند المسلمين وهو واجب الوجود على الحقيقة، وهكذا فإنه على فهم الخروبي يمكننا أن نخلص إلى معنى كلمة الإخلاص بأنه لا آلهة التي عبدها المشركون بحقيقة إلا الإله الحق، وفي حالة النفي والإثبات في «لا إله إلا الله» يظل تصور الحق ثابتا^(٢).

إن هذا الفهم الذي فهم به الخروبي معنى النَّفي والإثبات في كلمة الشهادة أدى إلى نقمة الناس عليه بفاس، وغضبهم عليه بحجة أن هذا الفهم يؤدي إلى تكذيب أخبار الله، وإلى الكفر. ذلك أننا لو انطلقنا من اعتبار أن النَّفي في كلمة الشهادة هو لكل ما عبد على الباطل من أحجار وأصنام وكواكب وأشجار وغيرها. ثم أردفنا بإثبات للزم عن ذلك كذب لأنَّ في ذلك نفيًا لشيء موجود، والنفي للشيء الموجود كذب، كما أنَّ نفيًا عن هذه الآلهة الباطلة صفة استحقاقتها للعبادة بإطلاق ثم إثباتنا لهذه الصفة لله وحده في كفر، ولقد صادف قيام هذه الضجة على الخروبي بفاس وجود الفقيه النظار أبي محمد عبد الله الهبطي بها بدعوة من السلطان محمد المهدي الشيخ^(٣)، فما كان من عبد الله الهبطي إلا أن أوعز إلى كاتبه أن يكتب على فهم الخروبي هذا ردا لطيفا يبعثه إلى الخروبي يلتمس له فيه الأعذار عن هذه الهفوة التي اعتبرها زلة قلم.

وبما أنَّ أبا عبد الله محمد اليستني كان يومها مفتيا بفاس فقد أمر الهبطي كاتبه أن يطلع اليستني على هذا الرد من باب أخلاق العلماء، لكن هذا الأخير ما إن قرأه حتى بادر إلى كتابة طرة عليه، يذم فيها الخروبي وينبئه على الخطأ الذي وقع فيه، ويشنع عليه، معتبرا أن النفي في كلمة الإخلاص «إنما يتسلط على الآلهة المعبودة بالباطل بوجه واعتبار وهي ثابتة بوجه واعتبار».

وقد لخص اليستني ملاحظاته على فهم الخروبي في أربعة جوانب وهي:

(١) - «المصدر السابق»، ص: ٧٢.

(٢) - انظر: «دوحة الناشر» لابن عسكر، ص: 9.

(٣) - «الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين المغرب» لمحمد حجي: 282 / ١.

الوجه الأول: أنه مخالف لما اتفق عليه النحاة والمتكلمون من أن الإله المراد به الجنس والحقيقة، ولا يبنى مع لا إلا إذا كان كذلك، وهو كلي ولا شيء مما ادعاه المشركون بكلي، إذ ما يدعونه ويعبدون جزئيات خارجية متشخصة.
الوجه الثاني: أنه لو كان كذلك لكان الاستثناء منقطعا ولا قائل به، والأصل في الاستثناء الاتصال.

الوجه الثالث: أنه ليس فيما ادعاه كبير أدب، بل الأدب يشمل النفي كل إله يقدر سوى الله تعالى على قول النحاة، أو أن يشمل الماهية المطلقة على رأي المتكلمين.
الوجه الرابع: إن هناك تناقضا فيما قاله أولا مع العبارة الأخيرة التي نقلها عن بعضهم لأن مفهوم (من يستحيل كونه) كلي لا يحصر فيما ادعاه المشركون. وهذا هو الحق الذي لا شك فيه^(١).

واضح وجلي إذن أن اليستثني يعترض على كلام الخروبي اعتراضا مزج بين ما هو نحوي، وبين ما هو عقدي وخلاصة دعواه التي يحتج بها على الخروبي أن النفي لا يكون إلا لكلي، وما عبده المشركون من أشجار وأحجار وكواكب الخ لم يكن إلا أشياء مشخصة وجزئية فهي لذلك لا يمكن أن تكون منفية في كلمة الإخلاص، وعلاوة على أن لفظ الإله عند النحويين يفيد الجنس والحقيقة، ولا يفيد الجزئيات والمشخصات. بالإضافة إلى أن الانسياق مع فهم الخروبي للنفي في كلمة الشهادة يلزم عنه أن يكون الاستثناء منقطعا وليس متصلا، في حين أن الاستثناء في الأصل يوضع لكي يكون متصلا. أضف إلى ذلك أننا لو تصورنا المنفي في كلمة الإخلاص هو ما يعبد على الباطل من أشجار وكواكب وأحجار لكان ذلك قصرا للنفي، وحصرا له في أشياء محدودة ومعدودة، وهذا يتضمن سوء أدب، لأن النفي في كلمة الإخلاص المشرفة ينبغي أن يكون شاملا ومطلقا ويشمل كل ما سوى الله.

والحقيقة أن هذه الملاحظات التي أبداها اليستثني على فهم الخروبي كانت مثار ملاحظات أخرى سيديها عليها عبد الله الهبطي، ذلك أن هذا الأخير اطلع على رد اليستثني فلاحظ أن ما ذهب إليه في هذا الرد في فهمه لمعنى النفي والمنفي والداخل تحته فهم خاطئ هو أيضا،

(١) - «المصدر السابق»، ص: ٢٨٣.

وخطأ أعظم من خطأ الخروبي وقال معبرا عن ذلك «الله أكبر، أراد أن يخطئ الرجل فوقه في خطأ أعظم من خطئه»^(١).

وهذا دليل على أن الهبطي له فهم ثالث معارض للفهمين اللذين قدمهما كل من الخروبي واليستيني، فهو ينتقدهما معا، ويكشف عيوبهما فهو يأخذ على موقف الخروبي أنه جعل النفي مسلطا على ما ادعاه المشركون في حين أن ما ادعاه المشركون موجود ثابت لا يتناوله النفي بالكلية^(٢). فالنفي إذن في كلمة الإخلاص ليس مسلطا على الآلهة التي عبد المشركون بالباطل، لأنها موجودة وثابتة، لا يمكن للنفي أن يمس شيئا يتمتع بالوجود والثبات، لأن كل منفي هو معدوم، والآلهة التي عبد المشركون موجودة ثابتة إذن فذلك من باب المحال والكذب.

كلام الهبطي إذن لم يكن متسقا مع أفكار اليستيني، الأمر الذي دفع بالآخر إلى تكفير الهبطي في مناظرة وقعت بينهما في حضرة السلطان محمد المهدي الشيخ بقصره بفاس^(٣).

والواقع أن النقاش هنا يبدو فريدا في نوعه داخل حقل الثقافة العقدية بالعالم الإسلامي مشرقا ومغربا، وفي نفس الوقت ذا أهمية كبيرة في مجال العقائد، وكونه كذلك فقد حدا بالهبطي إلى أن يكرس بعضا من مجهوده النظري لتغطية هذه المسألة وتكريس موقفه من معنى النفي والإثبات في كلمة الشهادة. فقد وضع الهبطي مجموعة من التآليف والأراجيز تتولى الخوض في هذا الموضوع، وتقدم الشروح الكافية عليه، سواء للنخبة المتففة أو للعامية. فراه يحلل كلمة الشهادة تحليلا دقيقا حين يقول بأنه لا يمكن لأحد أن يفهم معنى «لا إله إلا الله» ويعتقدها إلا بعد معرفة مفرداتها^(٤).

إن هذا التحليل عند الهبطي لكلمة الشهادة يتضمن -بالنسبة إليه- الفهم الحقيقي الذي ينبغي للناس اعتقاده والتمسك به. فلا بد للناس أن يحققوه وهم ينطقون بالشهادة، ومن فعل منهم ذلك فقد «انفتح له الباب إلى معنى لا إله إلا الله، ولاح له دخول عقائد الإيمان تحت هذه

(١) - «دوحة الناشر» لابن عسكر، ص: ٩.

(٢) - «مشرب العام والخاص» لليوسي، ص: ٧١.

(٣) - «المصدر السابق»، ص: ٩٣-٩٤.

(٤) - «تقييد حول لا إله إلا الله» لعبد الله الهبطي، ص: ٢٤.

الكلمة المشرفة»^(١). وهذا تأكيد من الهبطي على نفس ما ذهب إليه السنوسي في عقيدته الصغرى حيث جعل كلمة الشهادة تحتوي خلاصة عقائد الإيمان وأنها تجمع مجموع هذه العقائد^(٢).

ولم يتوقف النقاش والإسهام في هذا الموضوع بنهاية الـسنتيني والخروبي والهبطي بل إنه استمر مطروحا بنفس الوتيرة في كل المغرب العربي وبمستويات تختلف حدتها ونبرتها.

فقد جاء نجل عبد الله الهبطي وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهبطي (ت: ١٠٠٣ هـ) فتابع نهج أبيه في تكريس جزء مهم من مجهوده النظري للخوض في مسألة كلمة الإخلاص، وتحديد دلالتها، حتى يتمكن من فصل القول فيها، وتأكيد ما ذهب إليه أبوه في ذلك^(٣).

ولقد استمر الأمر على هذه الحال حتى القرن الثاني عشر والرسائل تكتب في هذا الموضوع والأجوبة تقدم عنه بوفرة، ويشهد على ذلك أبو الحسن اليوسي (ت: ١١٠٢ هـ) شهادات كثيرة منها ما شاهده بنفسه مثل الحكاية التي رواها عن منطقة سجلماصة في سبعينيات القرن الحادي عشر، حيث وقع بين طلبة العلم هناك نقاش محتدم حول معنى كلمة الإخلاص فانقسم المتناقشون إلى فريقين:

- فريق يذهب في معناها مذهب السنوسي والهبطي.
- فريق يذهب في ذلك مذهبا معارضا ويرى أن الهبطي كان على خطأ في تحديد معنى النفي والإثبات من كلمة الإخلاص.

ويحكي اليوسي أنه استطاع أن يحسم هذا النقاش بحيث أفهم هؤلاء الطلبة أن فهم السنوسي والهبطي هو عين الصواب، وجعل الطلبة المعارضين يقتنعون بصواب رأي الإمام السنوسي والشيخ الهبطي. كما أن اليوسي نفسه يذكر حكاية أخرى وقعت بين طلبة مراكش حول معنى كلمة الإخلاص فكان نقاش بينهم انتهى بهم إلى تكوين طائفتين كل واحدة منهما تضلل الأخرى^(٤). فمن أجل ذلك قام اليوسي بتأليف كتابه «مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص»

(١) - «المصدر السابق»، ص: ٢٤.

(٢) - «تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي» ليوسف احناة، ص: ٢١٨.

(٣) - «المصدر السابق».

(٤) - «المحاضرات» لليوسي: ٢٢٦/١-٢٢٧..

خاصة وأنَّ ابن أبي محلي قد أشعل نار الفتنة بين العوام والطلبة مركزا في تصديه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- حسب منظوره- على إزالة المنكرات المتعلقة بالعقائد الإيمانية، والمعارف الدينية بعد أن نظر في كلام من حرص من الأئمة على النظر في علم التوحيد، وحذر من الجهل فيه ومن التقليد و«ألَّف في ذلك رسائل^(١)»، وكلاما منظوما ومنثورا، معربا وملحونا، تقريبا للأفهام، وحرصا على الهداية والإرشاد، ولقن ذلك طائفة من أصحابه صغارا وكبارا، وأمرهم بإفشاء تعليمه في الطرقات والأسواق والأندية، وأمرهم أن يسألوا الناس عن معتقداتهم، ويباحثون عن ما أضمرت قلوبهم، وأكنته سرائرهم، في حق الله وفي صفاته وأسمائه، وفي حق الرسول ﷺ، وما يتعلق بذلك»^(٢).

من ذلك مثلا أمره لمريديه من الطلبة، بأن يلقوا في روع العوام أسئلة تتنافى مع ما يجب من الحرمى للحضرة الإلهية والحرص على عدم الوقوع في سوء الأدب في حقه تعالى، وما لا يستطيع كل من في قلبه رائحة من عظمة الله تعالى أن يتفوه به، كقولهم للعوام: «أين كان الله؟ وأين بيت؟ وأين يقيل؟ وكيف هو أطويل أم قصير؟... أهو داخل العالم أم خارجه؟، أو متصل به أم منفصل؟... إلى غير ذلك من العبارات الشنيعة الموهمة للتجسيم... كما أشاعوا أن من لم يعرف التوحيد ومن لم يقرأه فهو كافر، ومن لم يعرف معنى لا إله إلا الله فهو كافر».

وقد ربَّبوا على هذا الأصل نتائج خطيرة، تتعلق بأحكام الفروع، فجعلوا يحكمون بأنكحة الناس، وبأن ذبائحهم لا تؤكل حتى إنهم امتحنوا جزارا ذبح ثورين لهما ثمن غالي، فقالوا له هل يتعلق بصر الحق تعالى بالموجود والمعدوم معا، أو بالموجود فقط؟ فتوقف في ذلك وقال بهما معا، فحكموا بكفره، وألقت ذبيحته للكلاب^(٣).

ولما كان اليوسي مندمجا في الأوساط الشعبية إلى أبعد حد، وتلك سمة العلماء المغاربة، وقد جعلت منه تلك الخصلة الممتازة عالما محبوبا عند العامة لتواضعه وغزارة علمه، فكان أن رزق حسن القبول، الشيء الذي أكده محمد بن الطيب القادري بقوله: «... ورزق الإقبال من الخلق،

(١)- منها رسالة «إحياء السنن وإماتة البدع» انظرها مخطوطة بخزانة ابن يوسف في مجموع رقم: 462.

(٢)- «الحكم بالعدل والإنصاف» لأبي سالم العياشي: ١١٧/١.

(٣)- «المصدر السابق».

فيجتمع عليه الجرم الغفير حيث أقام حتى كان السلطان لا يتركه أن يقر به قرار، بل يأمره بالرحيل في أقرب مدة من الموضوع الذي استقر به، إلى موضع آخر...»^(١).

فلما دخل سجلماسة معترك الأقران من الطلبة والفقهاء، جاءه الناس أفواجا يشتكون من هول ما طرق أسماعهم من الأفكار الشاذة، وأن الناس ليسوا مؤهلين جميعا لبلوغ فهم تقارير العلماء، فأجابهم اليوسي بما نصه: «إن الله إنما تعبدكم باعتقاد الحق في أنفسكم أفلا تشهدون أن الله تعالى حق موجود؟ فيقولون بلى، أفلا تعلمون أنه واحد في ملكه لا شريك له، ولا إله معه وكل معبود سواه باطل، فيقولون بلى هذا كله يقين عندنا لا نشك فيه ولا نرتاب، فأقول لهم هذا هو معنى كلمة الإخلاص المطلوب منكم اعتقاده، سواء عرفتموه من لفظها أو لا، فإن الكلمة عربية والأعجمي لا حظ له في دلالتها، وإنما حسبه أن يترجم له مضمونها فيعتقده، وكذا العقائد كلها المطلوب اعتقادها بالمعنى، ولا يشترط فهم ألفاظها التي يعبر بها عنها في كتب العلماء ولا إدراك حدودها ورسومها التي تعرف بها، فإن فهم هذه العبارات والإحاطة بهذه الحقائق والتقاريرات علم آخر لم يكلف به العوام، فإذا أجبتهم بذلك انطلقوا مسرورين حامدين شاكرين»^(٢).

أما الذبائح التي أفتى فيها ابن أبي محلي ومشايعوه بالحرمة، فضيقوا على الناس وأرهقوهم، بدعوى عدم معرفتهم بالتوحيد بزعمهم، فقد أفتى فيها اليوسي إثر البطاقة، التي حررها أهل البلد، ووجهها إليه وهو في بعض الطريق مغادرا سجلماسة، فأجابهم بما علم من دين الإسلام: «أن كل من يشهد شهادة الحق فإنه تؤكل ذبيحته، وتحل مناكحته، ويدفن في مقابر المسلمين ما لم يظهر منه ما يخالف ظاهره ونحو هذا الكلام، فلما بلغ إلى أولئك، يقول اليوسي، قالوا: «سبحان الله كنا نعرف فلانا من العلماء، ثم هو يقتصر على هذا الكلام ويكتفي به»، فلما يقع كلامي منهم موقعا حيث اقتضت على الحاجة وما هو الحق، ولم أتعد إلى ما يشتغلون به من الفضول والضلال..» (وعلى هذا المنوال نسج في الفتوى التي حررها في شأن اختبار الزوج لزوجته في عقيدتها، إن وجدها معتقدة ما يستحيل في حق الله تعالى مثلا كالجهة وهل يجب عليه أن يفارقها لأنها مشركة، وكيف يكون الحكم فيمن وجد جاهلا لا يعتقد غير قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله، كما هو شأن أكثر الناس، وقد اقتصر اليوسي في كل فتاويه على الاكتفاء بالشهادتين في حق

(١) - «التقاط الدرر» للقادري، ص: 105.

(٢) - «المحاضرات» لليوسي: ١/ ٢٢٧-٢٢٨.

العوام، أي باعتقاد المعاني المستخلصة منهما، وهي الإقرار بوحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته، وأفعاله، وبرسالة نبيه ﷺ إلى العالمين كافة وأول فتوى علماء بجاية خاصة في حكمهم على من يعرف التوحيد أنه لا يضرب له في الإسلام بسهم، بأن مقصودهم اعتقاد المعنى من الكلمة المشرفة، وقد راعى اليوسي في فتواه أحوال مستفتيه من العلم والجهل، وكذا عنصر اللغة وهي البربرية التي كانت ولا تزال مسيطرة على سكان الجنوب المغربي، وجعل من قضية الإمام باللغة العربية والتعمق فيها، وما يتيح ذلك من تحليل للجزء والمركب في كلمة الهيللة، علما آخر تجاوز الله عن العوام فيه وأناطه بأولى العلم المحكمين لقانون اللسان العربي، أما العامي الأعجمي فحسبه أن يعتقد معناها إما تلقائيا أو بواسطة الترجمة، لأنه لا يدري دلالة الألفاظ وما تتضمنه من المعاني المتشعبة...^(١).

ولم يتردد اليوسي أدنى لحظة في لقاء ومناظرة ابن أبي محلي، الذي سأله عن مسائل في هذا المنحى وتقدم إليه بالنصيحة، مع تنبيهه إلى أن أكثر النحل وجل الوظائف الضالة إنما خرجت من هذا العلم «فإن أردت- يقول اليوسي- نفع الناس فقرر لهم العقائد بالقدر الذي يبلغون وحدث الناس بما يفهمون، كما في الحديث الكريم، ودع عنك هذه الامتحانات والتدقيقات والتشنيعات التي لم تجر بها سنة أهل الدين في عصر من الأعصار فإذا هو أشرب ذلك وتمكن فيه التظاهر به، وإذا تميزه قد نقص كما كنت أعرف منه قبل ذلك، نسأل الله العافية فتمادى على ذلك...»^(٢).

ومن العلماء الذين تصدوا لفرية ابن أبي محلي:

* أبو عبد الله المبارك بن محمد العنبري الغرفي (ت: ١٠٩٠هـ).

كان هذا الإمام مقيما بسجل ماسة معاصرا للأحداث فحشد الطاقات الفكرية للطلبة المنتصرين له، ووظفها في تفنيد مقال ابن أبي محلي، فقد ذكر العياشي ما نصه: «فلما رأى الفقيه المشارك الناسك العامل العالم سيدي مبارك العنبري، ما حلَّ بالناس في ذلك وما دهاهم في ذلك الأمر، تصدى للرد عليه وتزييف مقالته، ولم يذكر لي المخبر شيئا من خصوص مقالته، هو ولا الوجه الذي أنكروا من ذلك، إلا أنه قال لي إن طلبة ذلك العصر تحزبوا لهما حزبين، وقال بقول كل

(١)- «رسائل اليوسي» ٢: ٥٦٤.

(٢)- «المحاضرات» لليوسي: ٢٢٨/١.

طائفة، وبالغت كل طائفة في التشنيع على الأخرى بالكفر فما دونه...»^(١). ومن تأليفه في الرد على ابن أبي محلي كتاب «الكشف والتبيين في أن عبارات محمد أبي عمر في تكفير أكثر طلبة عصره وغيرهم خارقة لإجماع المسلمين»^(٢).

***العلامة أبو العباس بن محمد بن السيد الشريف الحسني:**

قَبِضَ اللهُ العلامةَ أبا العباس أحمد بن محمد بن السيد الشريف الحسني، فتكلم على الكرامة التي قيدها ابن أبي محلي في براءته من صحبة شيخه ابن ناصر «بما نقض أباطيلها عروة، فلما انتهى إلى براءتهم من الشيخ، كتب عليها ما معناه: «إن هذه السلسلة المباركة الفاضلة -يعني سلسلة الشيخ رضي الله عنه-، هي أمتع جنابا وأطهر ساحة من أن يبقى فيها أمثالكم فطهرها الله منهم، وقد اشتعلت فتنتهم، حتى كادت تخرج إلى الآفاق كلها، ثم أطفأها الله تعالى بفضله، فجاء طاعون عام تسعين وألف، فاجتثت شجرتهم من فوق الأرض فلم يبق لها قرار»^(٣).

***العلامة أبو سالم العياشي: (ت: ١٠٩٠هـ)**

تعرّض في كتابه «الحكم بالعدل والإنصاف» بتفصيل لكلام ابن أبي محلي، داخضا لمذهبه ومفندا لمزاعمه.

وفي ذلك يقول العياشي: «فأنشدك الله، أي هذا المحتسب، رأيت في زمانك شحا مطاعا، وهوى متبعا، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فإن قلت نعم، ولا محيص لك عنها إن لم تكابر في المحسوسات، فلم لم تمثل أمر الرسول ﷺ في قوله: (فعليك بنفسك ودع العوام) فلم لم تدع العوام واشتغلت بنفسك، فإن فيها شغل شاغل، فإن تراءى لك بزعمك، أنك فرغت عن تهذيبها وإصلاحها وأدّيت حق الله عليك في نفسك وأهلك، وما كلفك فيما استرعاك وأردت زيادة، وقصدت الاحتساب في إصلاح غيرك فليكن حظك من ذلك أو لا الرأفة الرحمة بالمسلمين والشفقة عليهم، بالالتجاء إلى الله تعالى في إصلاحهم، وأفسح لهم في دعوتك في صلواتك ما ترجو من الله إجابته، ثم خض فيما هو من وظيفة أمثالك، من نشر العلم وبثه، لمن طلب ذلك

(١) - «الحكم بالعدل والإنصاف» لأبي سالم العياشي: ١ / ١١٧.

(٢) - طبع مؤخرا بتحقيق الأستاذ جمال رزكي، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري بتطوان التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

(٣) - «المحاضرات» لليوسي: ١ / 232.

منك بإخلاص نية، وأظهر ما علمت من الحق في العقائد وغيرها لمن سألك برفق من غير تضليل له ولا تجهيل ولا تبديع ولا تكفير، فالمطلوب منك في الاحتساب إنما هو التعريف، لأنك فقيه ومنفعته في المسلمين والحمد لله ظاهرة»^(١).

كما رد العياشي كلامه بقوله: «الجهل ببعض الصفات بغير جحود مع التصديق والانتقاد والإذعان لدين الإسلام ليس بكفر، سيما مع تلبس صاحبه بكثير من شعائر الإسلام من صلاة وصيام وجهاد وقراءة وغير ذلك، خلاف ما صرح به صاحب المنقذة، أن الجهل ببعض الصفات كفر، ولنذكر أولاً نصوص الأئمة على أن الجهل ببعض الصفات ليس كفر ككلام الغزالي، وسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، وتلميذه القرافي، والعارف ابن أبي جمرة، والإمام محمد بن علي الحكيم الترمذي وغيرهم، ثم بعد ذكرنا لكلام هؤلاء الأئمة نذكر بعض كلام صاحب الكراسة، التي اعتمدها صاحب المنقذة وإن كان في الخارج موقدة لنار الفتن، لا منقذة من نار الجحيم»^(٢).

وقد استمر الأمر بنفس الحماس، والنقاشات المحترمة الساخنة بين طلبة العلم والمفكرين، وحتى بين عامة الناس، فتصدّر النظار للإفتاء، وتولى النحويون البث في المسألة فكثرت الفتاوى، وتعددت الأجوبة، واختلط الأمر على الناس، فاستنجدوا بسدنة النحو واللغة في هذه المسألة، عليهم يحسمون الأمر حسماً ويفصلون فيه فصلاً نهائياً، وذلك بتحديد معنى النفي والاستثناء عموماً وفي كلمة الإخلاص خصوصاً. وكان من بين من تولى الإجابة عن ذلك مفكر مغربي، أفرد لذلك رسالة خاصة، نظمت الجواب الشافي المفصل عن الجانب النحوي لكلمة الإخلاص، وبخاصة معنى الاستثناء فيها، ويتعلق الأمر بأحمد بن عبد العزيز السجلماسي الهلالي (ت: ١١٧٥هـ) فقد ورد عليه سؤال «عن معنى الاستثناء في كلمة الشهادة أهو متصل أم منفصل أم قابل للأمرين باعتبارين أم خارج عن الاحتمالين... أم محتمل الأربعة أوجه صالح لصادقية كل منهما عليه»^(٣).

(١) - «الحكم بالعدل والإنصاف» لأبي سالم العياشي: ٢٣٠/١.

(٢) - «الحكم بالعدل والإنصاف» لأبي سالم العياشي: ٣٤٣/١.

(٣) - «جواب السجلماسي عن الاستثناء في كلمة الشهادة» مخطوط بالخزانة العامة رقم: ١٠٨١، ص: ٧.

ويعترف السائل الذي طرح السؤال ووجهه إلى السجلماسي أن ما دفعه إلى طرح هذا السؤال هو كثرة التفسيرات واختلافها، التي يجدها في كثرة الشروح على عقيدة السنوسي الصغرى.

كما سئل العلامة عبد القادر الفاسي عن ما هو المعتقد الذي يجب ربط القلب عليه في معنى لا إله إلا الله، هل ما أشار إليه الهبطي من أنها لم تتعرض لمعبود الكفار، وإنما النفي فيها مسلط على المنفي المقدر؟ أم ما صرح به أهل الحق من أنها لنفي جميع أنواع الشرك وضروبه ناسخة لدعوى الجاهلية ألوهية الأصنام، متعرضة للرد عليهم، مصرحة بخطابهم كما عند الامام المنجور وغيره؟ فإن طائفة من المتطلبة جنحت إلى ما للهبطي، ونسبت من يعتقد خلاف ذلك إلى الضلال..^(١).

وبالجملة فإن هذا النقاش العام حول كلمة الشهادة غطى فترة زمنية لا بأس بها من تاريخ المغرب العقدي، وبخاصة في المرحلة السنوسية، فكان ما إن يخمد لفترة حتى يتأجج من جديد، ويحمل آراء ورسائل وإسهامات جديدة تغطي جانبا من جوانب هذه الكلمة سواء النحوي أو العقدي، فكان بذلك مؤثرا على مميز جديد في حقل الثقافة الأشعرية بالغرب الإسلامي ذلك أنه لم يثبت أن دار نقاش بهذا الحجم وبهذا التنوع في الثقافة الأشعرية المشرقية، كما أنه لم يثبت أن أرغم الناس على فهم معنى لا إله إلا الله في بعدها العقدي الأشعري كما حدث ذلك في المغرب العربي.

وكل هذا يزيد في تأكيد الطابع المغربي المميز للمعتقد الأشعري فيه، والمتمثل في فرض النظر العقلي على العموم وإلزام الجميع باقتحام علم التوحيد حتى يصح الإيمان، فكان أن أعطى المفكرون في هذه المرحلة أهميتهم البالغة لهذه المسألة باعتبارها أساس العقائد الجامعة لها جميعها، إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه في هذا المجال هو أن كل هذه النقاشات حول كلمة التوحيد كانت تجد في السنوسي وكلامه مورد استلهامها، وقائد توجهها. فقد برزت الهيمنة السنوسية في هذا النقاش واضحة إذ إن الخصوم فيه كانوا دائما يسعون إلى أن يكون تأويلهم هو التأويل الذي يوافق ما يذهب إليه السنوسي أو يقصده، ومما يزكي ذلك أن أولئك الذين انتصروا لرأي الهبطي وساندوه كانوا دائما يؤكدون على توافق رأيهم مع ما ذهب إليه السنوسي فتكاد تجمع النصوص على أن وجهة نظر الهبطي هي نفسها وجهة نظر السنوسي، ونظرا لذلك فقد كتب لوجهة نظره

(١)- انظر: «رسالة في معنى لا إله إلا الله» لعبد القادر الفاسي، لوحة: ١. مخطوط مكتبة ال سعود بالدار البيضاء،

تحت رقم: ٣٣٣/١.

هذه البقاء والاستمرارية، والهيمنة فيما استقبل من الأيام وكل ذلك تأكيد على استمرارية النهج السنوسي واختيار رؤيته المذهبية وتأكيد جديد على هيمنة أفكاره العقديّة.

ج- العلم النبوي هل هو كلي أم جزئي؟

طرحت مسألة علم النبي ﷺ، على بساط المناقشة بين العلماء في مجلس البخاري، بالجامع الكبير بفاس الجديد سنة: 1089 هـ بحضرة الشريف محمد العالم ابن السلطان المولى اسماعيل بين علماء فاس وغيرهم ممن حضر المجلس.

وذلك حول الغيب هل يعلمه النبي ﷺ، فأجاب أبو عبد الله محمد بن محمد الدلائي، بالإيجاب من كونه ﷺ يعلم الغيب، فاستفتى المولى محمد العالم شيخه عبد الملك التجموعتي فأكد الجواب، وذهب إلى أنه لم يمت ﷺ، حتى أطلعه على الغيب وشاع ذلك بفاس بين مجوز ومانع، ومن قول التجموعتي في ذلك: «... كالحاكم في قضية العلم النبوي، بتكفير القائل بعلم النبي ﷺ كل شيء، على ما أخبرنا الفرع الزكي، مولانا محمد بن مولانا السلطان أدامه الله، لما سألنا عن ذلك، فأجبناه أن القول بعلم النبي ﷺ كل شيء صحيح والتكفير بعيد، وجهل من القائل»^(١).

غير أن هذا الجواب، لم يصادف قبول الشاعر الفحل، أحمد بن عبد الحي الحلبي^(٢) «المنشأ والدار، الفاسي الرحلة والقرار، الشافعي مذهبا... الشائع البلاغة في المدح النبوي» الذي كاتب التجموعتي، قاضي سجلماسة آنذاك، مستفسرا إياه عن الجواب المذكور، فتلقى منه كتابا بعنوان «ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب»^(٣).

ومما جاء في كتاب «ملاك الطلب» قول التجموعتي: «... سلام عليكم والرحمة والبركة، أما بعد، فقد اتصل بنا مكتوبكم الأنور، ملتمسين الإفادة بحقيقة العلم النبوي، وإنما أجبنا به حضرة النخبة العليا وبهجة هذه الدنيا، الزكي التحرير الناقد البصير مولانا محمد بن مولانا السلطان أدام الله تأييده وتسديده، من أنه ﷺ، لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء، استغربه أو استنكره طلبة فاس، وبالغوا في التشنيع بين عوام الناس، فإننا لله وإنا إليه راجعون، على ضياع العلم وفقد أهله.... وأنى لمن أنكر ذلك، الخوض في أمثال هذه المسائل، وغالب ما يتعطاها وشيخه من قبل الدروس

(١)- «هداية الملك العلام» لأحمد الهشتوكي، مخطوط الخزانة العامة رقم: 190 ق، ص: 67.

(٢)- انظر ترجمته في «نشر المثاني» للقادري: ٣ / ١٩٧، و«الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام» للمراكشي: ٢ / ٣٣١.

(٣)- مخطوط الخزانة العامة، رقم: 115.

«ندب لقاضي الحاجة جلوس» ويرحم الله الولي ابن خلدون حيث قال: «لم نشاهد في المائة الثانية، من سلك طريق النظار بفاس، من أجل انقطاع ملكة العلم عنه، ولم يكن منه من له عناية بالرحلة...»^(١).

وقد كان التجموعي رحمه الله، شاذًا بعض الشيء في ردوده على مخالفه في هذه المسألة، بما طبع تلك الردود من التعريض بهم، وما تميزت به من الخشونة في اللفظ، كما يتضح من هذا النص وغيره.

ومن الذين تصدوا للرد على التجموعي العلامة اليوسي الذي كان يحذر من الكلام في أمثال هذه المسائل، لعه ذلك من الفضول والاشتغال بما لا يعنيه، بعد عقد التعظيم الذي هو طريق النجاة إن شاء الله، غير أن القول في هذه المسألة وأمثالها، بما قاله التجموعي ربما يلحق أكبر المفسدات بالعقائد خاصة بين أوساط العوام، جعل اليوسي أمام الأمر الواقع، فأصبح تدخله أمرا لا مندوحة عنه، وهو في ذلك يقتفي أثر السلف الصالح، لما ينبغي من الانصاف بحسن الأدب مع سيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد ﷺ وشرف وعظم، وحفظ حرمة جنابه الشريف.

يضاف إلى هذا أن المولى اسماعيل، حين أخبر اليوسي بمباحثة العلم النبوي الشريف بين الطلبة بفاس هل هو عام أم لا، بواسطة الكتاب الذي كان بعثه إليه من السوس الأقصى سنة: 1091هـ، لم يقصده بالسؤال عنها، وإنما ساقها عرضا ضمن كلامه، وعلى أي فاليوسي يرى أن الإنسان المكلف، ليس مطالبًا بالبحث عن إحصاء ما علم النبي ﷺ، لقصور العقول البشرية عن الإحاطة به، والاشتغال به من قبيل الفضول وذلك لأوجه:

الأول: أنه غير مطلوب منا، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

الثاني: أنا لا نبلغ إلى تحقيقه، ولو اجتهد أحد أن يحصي ما في قلب عشيره وجليسه من العلم لعجز، فكيف لما في قلب سيد البشرية، ومن هو نور الوجود وسائر الكائنات، وطلب ما لا يحصل عبث، وتكلف المحال ساقط «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها».

الثالث: إن البحث والخلاف فيه ملزوم لإحدى عترتين عظيمتين إلا من عصم الله، فإن الباحث فيه إما أن يقع في استرسال صفوة الله من خلقه عن مكانته الرفيعة، وإما في سوء الأدب مع الله

(١) - «ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب» للتجموعي، مخطوط الخزانة العامة رقم: ١١٥، ح، ص: ٣٤٩.

تعالى المولى العظيم في تشبيه خلقه به، وفي ذلك سوء أدب مع النبي ﷺ، إذ لا يجب ذلك ولا يرضاه لنفسه، فيكون على كل حال باحثاً على حتفه بظلفه فرأيت الإمساك عن ذلك أولى^(١).

كما جاء في قوله في الرد على كتاب عبد المالك التجموعتي «ثم إنني عثرت على كراسة منسوبة لأخينا الفقيه النبيه، قاضي سجلماسة وأعمالها في الوقت، أبي مروان سيدي عبد المالك بن محمد، هدانا الله وإياه سواء السبيل وجنبنا وإياه كل مرعى وبيل، فرأيته قد تكلم على المسألة، وصحح أنه ﷺ لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء، وذكر الخلاف في الخمس، التي استأثر الله بها، ثم صحح أيضاً أنه قد علمها «فقد علم كل شيء» هذا حاصل كلامه، فإذا هو كلام غير محرر، وقد عضده بأدلة لا تقوم على ساق، وبنصوص لا تسمن ولا تغني من جوع، وإذا هو قد وقع في ورطة لا مخلص له عنها، أو في جهالة يتضحك منها، فرأيت حينئذ الكلام يتعين، ليتخلص الحق ويتبين، فأتيت بهذه الأحرف على غاية الاختصار من غير تعرض لما في الكراسة، لأن الحق إذا تبين، فما سواه بالضرورة باطل وجيده من التحقق عاطل...»^(٢).

فكان هذا الجواب من اليوسي، كالنار التي اضطرت في الهشيم، إذ أقام التجموعتي الدنيا ولم يقعدھا، ولم يشف غليله إلا تأليف كتاب «خلع الأطمار اليوسية عن الأسطار اليوسية»، وضمن من الطعن في شخص اليوسي، والتعريض بأصله البربري في زعمه ونعته بالتطفل على العلم، بشكل يتنافى مطلقاً مع سلوك العلماء، وما ينفي الالتزام به من حسن التأدب في الخطاب والترفع عن سفاسف القول.

ومن قبيل هذا، ما جاء في كلام التجموعتي قوله: «وقد اتفق وقوفي على أساطير لبعض طلبة العصر، سطرها كالمتعقب على ما أمليناه في علم المصطفى ﷺ، ومن يعترض والعلم عنه بمعزل يرى النقص في عين الكمال ولا يدري، فتأملتها فألفيتها غير مؤسسة على تقوى من الله ورضوانه، ومسطرها على ما يظهر منها، كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران...»^(٣).

(١) - «رسائل اليوسي»: 2 / 508 - 509.

(٢) - «رسائل اليوسي»: 2 / 509.

(٣) - مخطوط «خلع الأطمار اليوسية عن الأسطار اليوسية» بالمكتبة الوطنية بالرباط رقم: 115 ج، 373 من المجموع.

وتعقَّب جواب اليوسي جملة جملة، كقوله: «وعلم مما لولا فضله الخ...»^(١). «إن يتبعون إلا الظن، وإن أنتم إلا تخرصون، فلعمري ما لك في المسألة علم، ولو علمت ما تكلمت، فإن التكلم بعد التعلم، فإن كان تعلمك كما سطرت في المسألة، فذلك ورب البيت مجهلة وأي مجهلة، وأي أدهى وأمر، من جهل من يخوض فيما لا يدري...»^(٢).

وقد قيَّض الله العلامة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي^(٣)، فوازن بين كلام اليوسي وكلام التجموعتي، فحرر بما أتاه الله من بسطة في العلم وجه الصواب، وانصف اليوسي أيما إنصاف، وذلك من خلال الطرر والحواشي، التي دونها على هامش رسائل كل من اليوسي والتجموعتي، في مسألة العلم النبوي.

د- مسألة الكسب:

الكسب الأشعري هو مذهب وسط بين الجبرية التي تقول أن الإنسان لا اختيار له، فهو كالريشة في مهب الريح، مجبور على كل شيء، والقدرية الذي ينكرون القدر ويقولون إن الأمر أنف، وقد بقي علماء الغرب الإسلامي أوفياء للأشعري في مذهبه في الكسب، يقول السنوسي: «قد عرفت أن معتقد أهل السنة، أن الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء ولا تأثير لغيره في شيء أيا كان، وأن الأفعال التي يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة إلى الله جل وعلا خلقا واختراعا، وإن كان بعضها ينسب إلى من يتصف بها كسبا من غير تأثير أصلا فليس في الوجود عند أهل السنة، أن الله جل وعلا موصوفا بصفاته العلية، وكل ما سواه من الكائنات فهي أفعاله»^(٤).

فعلى هذا المعتقد كان مسلمو الغرب الإسلامي ولا يزالون، وبحلول النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري، بدأ الضعف يعتري مذهب الأشعري في الكسب، نتيجة الرحلات التي كانت تسوق ركب الحاج المغربي إلى الشرق، وما تتيحه من ربط الاتصالات بين العلماء

(١) - «رسائل اليوسي»: ٥٠٨ / 2 وما بعدها .

(٢) - «خلع الأطمار اليوسية» 375 وما بعدها.

(٣) - هو الإمام الفقيه المفسر العلامة المتفَيِّن محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري، له قرابة تسع وتسعين مؤلفا ما بين منشور ومخطوط، منها الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، النظام في الإسلام، التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين. توفي سنة: ١٣٧٦ هـ. «الفكر السامي» له: ١٩٩/٤، «إتحاف المطالع» لابن سودة: ٥٦٠/٢.

(٤) - «شرح الكبرى» للسنوسي، ص: ٩٤.

المشاركة والمغاربة، والاطلاع على ما جد في عالم التأليف، وما يصحب ذلك من تأثير وتأثر في العلاقات الثقافية عموماً.

وكنموذج لهؤلاء العلماء المعجبين بالشرق تعلموا وتعلّما، نجد أبا سالم العياشي الذي استفاد كثيراً من رحلاته إلى الشرق تعلموا وتعلّما، فكان يحرص على اقتناء الكتب الجديدة، ويعمل على نشرها بالمراكز ذات الإشعاع العلمي، كفاس ودرعة، وخاصة كتب شيخه المشرقي إبراهيم الكوراني^(١)، وصفي الدين أحمد بن محمد بن يونس، الملقب بعبد النبي^(٢).

من ذلك مثلاً كتاب «الإلماع المحيط بتحقيق الكسب والتوسط بين طرفي إفراط وتفریط»^(٣) للملا إبراهيم، والذي كان مثار نقاش حاد بين الكوراني وغيره من علماء المغرب، بسبب موقفه الشاذ من مسألة الكسب. وقد ذكر العياشي أنه ألفه بطلب منه، كما جاء على لسانه: «وسبب كتبه لهذه الرسالة أنني كنت قبل ذلك لمدة ونحن بالمغرب، وجدت عند بعض الإخوان من أصحاب الشيخ الصفي-يعني صفي الدين- إحدى رسائله في المسألة، وهي الوسطى فاستنسختها، ثم أطلعت عليها شيخنا، علامة وقته وعارف الزمان الشيخ أبا محمد عبد القادر بن علي الفاسي قدس الله سره ورفع ذكره، وطلبت منه مطالعتها، والنظر في مقاصدها، لكثرة الطاعنين على صاحبها، ولا يقبل في كلام العارفين إلا كلام أمثالهم، فطالع بعضها فاستطالها، لكونها غير مبوبة ولا مفصلة، ومع ذلك فلم يحكم على صاحبها بتضليل ولا تبديع، كغيره من المترسمين، وقال: «لو اختصر هذا الكلام، وحصلت مقاصده، لكانت لنا عودة إلى تحقيق النظر فيه وإمعانه». ولما اجتمعت بالملا إبراهيم سألته أن يختصر مقاصد الشيخ في رسائله، حتى يمكن الناظر فيه تأمله ويجرده من كثرة الأمثلة والشواهد والأدلة، فكتب هذه الرسالة وسماها «الإلماع المحيط»^(٤).

(١) - يوجد مخطوطاً بالمكتبة الوطنية تحت رقم: ٥٢٢٧٩، وأيضاً «الرحلة العياشية»: ٦٠٥/١. وهو في الواقع عبارة عن تلخيص لكتاب «الكشف والبيان عن مسألة الكسب والإيقان» لشيخه صفي الدين الملقب بعبد النبي.

(٢) - إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكوراني، برهان الدين، شافعي، عالم بالحديث، سكن المدينة وتوفي بها سنة: ١١٠١هـ. من مؤلفاته: «إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد»، و«جلاء الأنظار بتحرير الجبر والاختيار»... «هدية العارفين» للبيدادي: ٣٥/١.

(٣) - أحمد القشاشي بن محمد بن يونس الدجاني، صوفي جليل، من القدس، مصنفاته تزيد عن سبعين تصنيفاً، أغلبها في علم التصوف. توفي سنة: ١٠٧١هـ. «خلاصة الأثر» للمحبي: ٣٤٣/١، و«صفوة من انتشار» للإفراني، ص: ١١٩. «الرحلة العياشية» لأبي سالم العياشي: ٦٠٤/١.

(٤) - «الرحلة العياشية» لأبي سالم العياشي: ٦٠٤/١.

فالواضح من خلال ما ذكره العياشي ثلاث حقائق:

- تعاطفه مع شيخه صفي الدين والكوراني بل والتعصب لهما، ومحاولة استقطاب رأي من يعتد به من العلماء لتعزيز أطروحتهم.
- تأثر المغاربة بهذين الشيخين ونشوء صراع بين مناصريهم وخصومهم بالمغرب قبل سنة ١٠٧٣هـ تاريخ تأليف كتاب «الإلماع»، إلى حد جعله ينعتهم بالمترسمين.
- لجوؤه إلى شيخ الزاوية الفاسية عبد القادر الفاسي، في محاولة انتزاع اعتراف منه يكون لكفته مرجحا، غير أن الأمر لم يكن كما توقع، فهو مع قوله إن الشيخ عبد القادر الفاسي لم يحكم على كلام صفي الدين بتضليل ولا بتبديع، وتعلل باستطالة كلامه، فإن الذي يفهم، هو أن موقف الشيخ الفاسي كان سلبيا وإن لم يفصح عن موقفه صراحة. ولئن كان الكوراني قد فصل القول في هذا الكتاب عن مسألة الكسب، سنة: ١٠٧٣هـ، فإنه تابع نشاطه على هذا السنن، فطالع الأوساط المهمة بكتاب جديد سماه «مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد» وذلك حوالي سنة ١٠٨٤هـ، إلا أن هذا التأليف كان عرضة لانتقاد شديد من طرف ثلة من العلماء المغاربة، كمحمد بن عبد القادر الفاسي في مستدرك له^(١) على مسلك السداد هذا، ومحمد بن أحمد القسنطيني^(٢)، ومحمد بن أحمد المسناوي^(٣)، والعربي بن الطيب القادري، وأخيه محمد بن الطيب القادري^(٤)، ومحمد المهدي بن أحمد الفاسي، الذي ألف كتاب «اللمعة الخطيرة والنبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة»^(٥) تولى فيه الرد على حجج الكوراني الذي كان يميل إلى مذهب إمام الحرمين في «عقيدته النظامية» بكون قدرة الانسان مؤثرة في فعله إلى جانب تأثير قدرة الله، ويقرر المسألة على مذهب الأشعري والسنوسي في «شرح الوسطى»، و«شرح الشيخ زروق على قواعد العقائد» للغزالي وغيرهم، ولم يكتف بذلك بل استنهض هو وغيره من المتكلمين همم بعض العلماء ليجمعوا أمرهم، فيردوا على بدعة الكوراني.

(١)- مخطوط الخزانة الحسينية رقم: ١٤٩.

(٢)- «التقاط الدرر» للقادري، ص: ٢٥٦.

(٣)- «جهد المقل» للمسناوي، مخطوط المكتبة الوطنية رقم: ٥٧٩ ج.

(٤)- «رسائل اليوسي»: ٦١٧/ 2.

(٥)- مخطوط المكتبة الوطنية رقم: ١٢٣٤ ك.

وفي طليعة هؤلاء نجد اليوسي الذي شارك أيضا في التشنيع على ابراهيم الكوراني، ومذهبه في مسألة خلق الأفعال، وذلك حين توجه إليه كل من العربي بن الطيب القادري، وأخيه عبد السلام بن الطيب القادري، والمهدي بن أحمد الفاسي، السالف الذكر، برسالة في هذا الشأن على سبيل الاستنجد وفي ذلك يقول اليوسي: «...وقد بلغنا كتابكم الكريم، وما ذكرتم فيه من نزول تلك النازلة الغريبة، واستنجدكم إياي في الكلام عليها، جزاكم الله تعالى خيرا في النصح لأنفسكم ولعباد الله تعالى»^(١).

وكان بود اليوسي أن يؤلف كتابا في الرد على الكوراني، غير أن ما كتبه إن كان فعل، لم يصل إلينا ولعله ضاع ضمن ما ضاع من كتبه باستثناء تقريظه اللطيف على كتاب «اللمعة الخطيرة» السالف البيان، والذي قصدنا قصدا إلى اقتباس بعض كلامه على طوله، لمعرفة مذهبه في المسألة، ومما جاء في تقريظه عليه قوله: «...فقد وقفت على هذه الكراسة المجموعة والنبذة الموضوعية فألفيتها محتوية في مسألة الجبر والقدر على الجملة المقنعة لأهل البصيرة، بل الخلاصة الممتعة لكل طيب السريرة، فجزى الله جامعها خيرا، لقد صدع الخبر اليقين، وأطلع الصبح المبين لذي عينين، وحرر ما يجب اعتقاده، وقدر ما يضمحل به انتقاده، مع لطائف لأهل الإشارات، تهون على النفس الجموح ما عسى أن يصرفها من الاستعدادات، فما في هذه الكراسة هو الأمر المعول عليه والحق المرجوع إليه»^(٢).

وقد وعد اليوسي ثانية أن يشفع كتاب «اللمعة الخطيرة» بإيضاح وبيان وذلك سنة: 1088هـ، تاريخ كتابته لهذا التقریظ، بعد مضي أربع سنوات من حدوث الضجة بفاس سنة: 1084هـ، وذلك بقوله «ولعلنا إن كانت لنا فسحة في الزمان سنشفعها بإيضاح وبيان، مع تتبع شبه صاحب تلك القولة»^(٣)، بالجواب شبهة شبهة، وتحري ما لكل رأي من وجه ووجهه والله ولي التوفيق»^(٤).

ويظهر أن اليوسي قد اكتفى مع ذلك بما حرره عصره ومناصره محمد المهدي الفاسي في المسألة.

(١) - «رسائل اليوسي»: 2 / 617.

(٢) - «المصدر نفسه».

(٣) - يعني الشيخ ابراهيم الكوراني.

(٤) - «رسائل اليوسي»: 2 / 617.

وجملة القول، فإنَّ مسألة خلق الأفعال (أو الكسب) كانت وراء اختلاف العلماء المغاربة اختلافاً بيناً؛ فريق منهم تابع المشاركة من العلماء كإبراهيم الكوراني وشيخه صفي الدين بن عبد النبي، ويمثله أبو سالم العياشي، والتيار الثاني يمثله اليوسي وتلاميذه الفاسيون خصوصاً.

٢. الزوايا وأثرها في الإشعاع الفكري والعقدي: الزاوية الفاسية نموذجاً

إذا كانت جذوة العلم، قد ظلت متقدمة بمغرب القرنين ١١ و١٢هـ، رغم بعض الهزات السياسية، فإنَّ ذلك يعود أساساً إلى الإشعاع الفكري للزوايا، التي عمّت السهل والجبل والصحراء، فكانت خير رافد من روافد الثقافة المغربية، في ينابيعها الصافية، وأصولها الإسلامية الأصيلة. إذ عملت هذه الزوايا على نشر العلوم النقلية والعقلية، وأصبحت مكاناً للتعليم وإيواء الطلبة^(١).

والملاحظ أنَّ ثلاث زوايا منها وزعت توزيعاً جغرافياً متكاملًا، كانت صاحبة الشأن الكبير، في القيام بنشر العلم، وتوفير أسباب التنافس فيه، فأكرمت وفادة العلماء والطلبة والفقراء، وأخلصت في الذود عن الدين، وحفظ القرآن والسنة، وأعني بهذه الزوايا: الزاوية الفاسية، الزاوية الدلائية^(٢)، والزاوية الناصرية^(٣)، التي أسهمت كلّها في إثراء الفكر الإسلامي بالمغرب، وحافظت على تألق الإشعاع العلمي، بين بواديه وحواضره. مصداق ذلك ما أكدّه كلام العارف الكبير سيدي الكبير بن محمد السرخيني: «لولا ثلاثة لانقطع العلم من المغرب في القرن الحادي عشر لكثرة الفتن التي ظهرت فيه، وهم: سيدي محمد بن ناصر في درعة، وسيدي محمد بن أبي بكر الدلائي في الدلاء، وسيدي عبد القادر الفاسي»^(٤).

ولا خلاف في أنَّ الزاوية أولاً مؤسسة دينية تمارس فيها العبادات من صلاة وتلاوة القرآن والأذكار، ومن اعتكاف ومدارسة للعلوم، إذ هناك تلازم عميق وترباط وثيق بين الزاوية ووظيفتها الدينية والعلمية، حيث تنطلق من تربية روحية ومعرفية في آن واحد، وتستهدف في المريد أن يقوّي إيمانه بالله تعالى ويتعلّم شرع الله، فالزاوية لم تفصل بين رسالتها الدينية ومهمتها العلمية،

(١) - «النشاط العقدي بالغرب الإسلامي خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجري» لجمعية الفيتوري، ص: ٤٠.

(٢) - «الزاوية الدلائية» لمحمد حججي، ص: ٣١.

(٣) - من الزهاد المتجردين للذكر والإعراض عن الدنيا، شيخ ابن ناصر، توفي سنة: ١٠٤٥ هـ. انظر: «التقاط

الدرر» للقادري، ص: ١٠٢.

(٤) - انظر: «نشر المثنائي» للقادري: ٢٧٤/٢-٢٧٥.

بل جعلت من المهمتين معا صورة واحدة للإسلام الصحيح الذي لا يقبل التجزئـة أو الفصل بين الإيمان والعلم والعمل^(١). فعملت على تدعيم وترسيخ الثقافة المغربية عامة والثوابت الدينية خاصة، ونشرها، سواء تعلّق الأمر بالعقيدة أو بالفقه وأصوله أو بالتربية الصوفية. ولعل أهم مظاهر الإثراء الفكري والعقدي للزوايا خلال القرنين ١١ و١٢هـ، هو مختلف الفنون الإسلامية التي كان يدرسها شيوخ الزوايا من علوم اللغة والبيان والمنطق والسيرة والعقائد والتفسير والفقه والحديث والتصوف...

ونعرض فيما يلي **لأمهات الكتب الدراسية**^(٢) والتي تعدّ قاسما مشتركا بين كافة الزوايا السابقة البيان، فعليها كان يعتمد أرباب وأساتذة هذه الزوايا في تلقين العلوم ونشر المعارف.

أولا: كتب العقيدة وعلم الكلام (العقيدة الأشعرية): عقائد السنوسي: عمدة أهل التوفيق والتسديد، وأم البراهين أو الصغرى، والعقيدة الوسطى.

ثانيا: كتب الفقه وأصوله (الفقه المالكي): المختصر لخليل المالكي، والرسالة لأبي زيد القيرواني، والمختصر لابن الحاجب، وحدود ابن عرفة، وتحفة الحكام لابن عاصم، وجمع الجوامع لـتاج الدين السبكي، وشرح المحلي على جمع الجوامع، وورقات إمام الحرمين، والمستصفي من علم الأصول للغزالي.

ثالثا: كتب التصوف (التصوف السني): الصلاة المشيشية لعبد السلام بن مشيش، وإحياء علوم الدين للغزالي، ورسالة القشيري، وحكم ابن عطاء الله، ودلائل الخيرات لمحمد الجزولي، والقواعد الزروقية لأحمد زروق، وأحزاب الشاذلي، وقوات القلوب لأبي طالب المكي.

رابعا: كتب علوم القرآن والحديث: الدر المثور في تفسير القرآن بالمأثور للسيوطي، والبيان في تفسير القرآن للطبري، وتفسير الكشاف للزمخشري، وتفسير الرازي، وتفسير البيضاوي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وموطأ الإمام مالك، وعمدة الحكام في علوم الحديث لعبد الغني المقدسي، والشفـا للقاضي عياض، وألفية العراقي في مصطلح الحديث.

(١) - «مؤسسة الزوايا بالمغرب، بين الأصالة والمعاصرة» لجمال الدين القادري بوتشيش: ١/٢٦٠.

(٢) - انظر: «الزاوية الدلائية» لمحمد حجي، ص: ٧٥، و«الزاوية الفاسية» لنفسه الذهبي، ص: ٣١٥.

هذا مسرد بمهمات الكتب والمتون، التي كانت تدرّس بالزوايا المغربية، وهي كافية بأن تعطينا تصورا عاما، عن الثقافة المغربية كما وكيفا، وحضور الدّرس العقدي الأشعري ضمن الدروس الملقاة في الزوايا.

كما يتجلى دورها الفكري عامة والعقدي خاصة، فيما خلفته من خزانات زاخرة بتراث نفيس ينحدر من الاقتناء، والنساخة، وكتابة الشروح والحواشي، والوقف، والهبات وعطايا السلاطين..

ورغم أنّ حجم هذه المكتبات وقيمة محتوياتها تختلف من زاوية لأخرى، وتتفاوت بين الزاوية الأم والزاوية الفرعية، لكن الشّيء الملاحظ هو أن الزاوية مهما كان حجمها أو مكانتها، لا تكاد تخلو من خزانة للكتب، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على ارتباط الممارسة الصوفية بالعلوم الشرعية ارتباطا وثيقا^(١). وكمثال على ذلك: اتسعت المكتبة العلمية الدلائية التي كانت تستنسخ لها الكتب النادرة في المشرق والمغرب إلى أن بلغ عدد الكتب فيها عشرة آلاف مجلد. ولعل الناظر في فهارس مخطوطات الزاويتين الناصرية والحمزاوية يجدها تنطق بهذا التراث.

أما أثر الزوايا في نشر العقيدة الأشعرية، فتحدث عنه من خلال الزاوية الفاسية خصوصا، ويتجلى هذا الأثر من خلال ثلاث مستويات:

➤ تدريس المتون العقدية الأشعرية: إذ حظيت العقائد السنوسية خاصة «أم البراهين»، وشروحها و«المقدمات» للسنوسي أيضا، بمكانة خاصة في البرنامج الدراسي للزاوية الفاسية. ومن العلماء الذين ثبت تدريسهم لهذه المتون العقدية، عبد القادر الفاسي وولده محمد، إذ يذكر ابن زاكور الفاسي أنه أخذ عن شيخه عبد القادر في علم الكلام «المقدمات» للشيخ السنوسي و«صغراه» وشرحها له^(٢)، كما أخذ عن ولده محمد «صغرى» الشيخ السنوسي^(٣)، ويذكر أيضا محمد العربي بن الطيب القادري أنه درس على عبد القادر الفاسي المصادر العقدية السنوسية نفسها^(٤).

(١) - «مؤسسة الزوايا بالمغرب، بين الأصالة والمعاصرة» لجمال الدين القادري بوتشيش: ٢٦٤/١.

(٢) - «الرحلة» لابن زاكور الفاسي، ص: ١٠٣.

(٣) - «المصدر السابق»، ص: ١٠٥.

(٤) - «نشر المثاني» للقادري: ٦٧/٣.

➤ تبسيط العقيدة وتقريبها للطلبة: فقد أكثر الفاسيون من كتابة الشروح والحواشي أثناء قيامهم بواجب التدريس سعياً منهم إلى التبسيط والشرح وإلى نشر العقيدة وغيرها من العلوم.

ومن جملة من اشتهرت شروحهم العقديّة نذكر الشيخ عبد الرحمان بن محمد - العارف - الذي كتب مجموعة لا بأس بها. إذ ألف على شرح الصغرى للشيخ السنوسي حاشيتان؛ إحداهما جمعها في أيام الدراسة، ثم تصرّف فيها بعد أن أخذ في تدريسها للطلبة فأضاف إليها الحاشية الثانية^(١). ويتجلى أيضاً هذا التبسيط والتقريب في الأجوبة المتعلقة بمسائل العقيدة للشيخ عبد القادر الفاسي على طلبته وسائليه. والتي تهدف إلى تصحيح العقيدة لعامة الناس، خاصة وأنه «كان ملجأ للعامة والخاصة في عويص مسائله الدينية والدينيوية، لا تنفصل عنه المجالس»^(٢).

➤ تأليف مصنّفات في العقيدة الأشعرية: تصدى أفراد البيت الفاسي للتصنيف، فألفوا أجوبة وتقاييد ورسائل ومنظومات عقديّة في مسائل كلامية محددة أو في مجموع ما ينبغي اعتقاده (انظر الجدول).

٣. أشهر أعلام مغرب القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين ومصنّفاتهم الأشعرية^٣:

أشهر مصنّفات العقيدة	العلم
- الأجوبة المقنّعة عن المسائل المنوعة (الخزانة الحسينية رقم: 12733).	محمد بن عبد الله الهبطي الصغير (ت: 1001 هـ)

(١) - انظر: «الزاوية الفاسية» لنفيسة الذهبي، ص: ٣١٩.

(٢) - «عناية أولي المجد» للسلطان سليمان العلوي، ص: ٢٢.

(٣) - اعتمدت في ذلك على كتابي: «المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية» و«فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية» لخالد زهري.

<ul style="list-style-type: none"> - تقييد في معنى كلمة التوحيد (الخزانة الحسينية رقم: 13793) - كشف الغطاء عما وقع في حقيقة الإله من الخطأ (المكتبة الوطنية بالرباط رقم: 34295). 	
<ul style="list-style-type: none"> - تكفير السيئات بالأعمال الصالحات وهل يعم ذلك الكبائر أم لا. - جزء في وزن الأعمال. - جزء في أولاد المشركين. - رسالة حول صحة إيمان المقلد. 	<p>أبو العباس أحمد بن أبي المحاسن(ت: 1021 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - إتحاف المغرم المغربي بتكميل شرح الصغرى. - إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة. - إفادة المغرم المغربي بتكميل شرح الصغرى (الخزانة الحسينية رقم: 3544). 	<p>أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ(ت: 1041 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - مراصد المعتمد في مقاصد المعتقد (الخزانة الحسينية رقم: 614). - تقييد فيما يستحيل في حق الأنبياء (الخزانة الحسينية رقم: 12182) - تلقيح الأذهان بتنقيح البرهان. - تعليق على تقييد في معنى لا إله إلا الله للهبطي (الخزانة الحسينية رقم: 13522). - تقييد في تقسيم المكلفين (الخزانة الحسينية رقم: 12182). 	<p>محمد العربي الفاسي (ت: 1052 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - الحكم بالعدل والانصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجلماسة في 	<p>أبو سالم العياشي (ت: 1090 هـ)</p>

<p>تكفير من أقر بوحداية الله و جهل بعض ماله</p> <p>- رسالة في الكسب (نسخة الخزانة الحسنية رقم: 13964).</p>	
<p>- ترجمة الإيمان (نسخة المكتبة الوطنية بالرباط رقم: 206 ح).</p> <p>- شرح المفيدة في العقائد (الخزانة الحسنية رقم: 13481).</p> <p>- المنقذة في العقائد (الخزانة الحسنية رقم: 12369).</p>	<p>محمد عمر بن أبي محلي (ت: 1090 هـ)</p>
<p>- عقيدة أهل الإيمان.</p> <p>- رسالة في احتياج الأثر إلى المؤثر (المكتبة الوطنية بالرباط رقم: 2167).</p> <p>- مقدمة في علم الكلام (الخزانة الحسنية رقم: 12080).</p> <p>- نظم في تقسيم الممكن (الخزانة الحسنية رقم: 2365).</p> <p>- جواب عن ما هو المعتقد الذي يجب ربط القلب عليه في معنى لا إله إلا الله (الخزانة الحسنية رقم: 8341).</p> <p>- تقييد في بقاء الأعراض (المكتبة الوطنية رقم: 51091).</p> <p>- رسالة في تأثير الذات (المكتبة العام بتطوان رقم: 589).</p>	<p>عبد القادر الفاسي (ت: 1091 هـ)</p>
<p>- الإحكام في علم الكلام (مفقود).</p>	<p>عبد الرحمان الفاسي (ت: 1096 هـ)</p>

<ul style="list-style-type: none"> - مستنهج الأعلام للخوض في مباحث الكلام (الخزانة الحسنية رقم: 12080). - مبهج القاصد بشرح المراصد (المكتبة الوطنية رقم: ٤٧٥د). - المستفاد في علم الاعتقاد (مفقود). - الاستعداد في أفعال العباد (مفقود). - طالعة الغرى في نظم الصغرى (مفقود). - تأليف في تنزيه الملائكة (مفقود). 	
<ul style="list-style-type: none"> - أخذ اللجنة عن إشكال نعيم اللجنة (الخزانة الحسنية رقم: 6602) - تقييد في عموم العلم النبوي (الخزانة الحسنية رقم: 12434) - جواب في مسألة ذات الله، أهي حسنية أم معنوية. - حواش الكبرى. - شرح العقيدة الصغرى للسوسى (الخزانة الحسنية رقم 13442). - عقيدة اليوسى (الخزانة الحسنية رقم: 12080). - مناهج الخلاص من كلمة الاخلاص. 	<p>الحسن اليوسى (ت: 1102هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - شرح على أرجوزة السيوطي المسماة ب التثبيت في ليلة المبيت. 	<p>أبو الحجاج يوسف الفاسي (ت: 1115 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - رسالة في مسألة الكسب ردا على الكوراني في مسألة خلق أفعال العباد. 	<p>محمد بن عبد القادر الفاسي (ت: 1116 هـ)</p>

<ul style="list-style-type: none"> - رسالة في مراجعة اللمعة السنية (الخزانة الحسينية رقم: 5525) 	
<ul style="list-style-type: none"> - أشرف المقاصد في شرح المقاصد (الخزانة الحسينية رقم: 2594) - حاشية على الكبرى. - منظومة في علم الكلام. - شرح الكبرى. 	<p>أبو العباس أحمد الولايلي (ت: ١١٢٨هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - بلوغ المرام في رؤيته عليه السلام (الخزانة الحسينية رقم: 12397) 	<p>أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان الفاسي (ت: 1134 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - فتح الرحمان لأفقال أم البرهان. 	<p>محمد بن عبد السلام البيجوي المكناسي (كان حيا عام 1149 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - أجوبة في علم الكلام (الخزانة الحسينية رقم: 11330) - إزالة اللبس عن المسائل الخمس. - رد التشديد في مسألة التقليد. - الدرّة في تحقيق تعلق القدرة (الخزانة الحسينية رقم: 10905). - رسالة في تعلق صفات المعاني (الخزانة الحسينية رقم: 11330). - رسالة في أحكام المقلد (الخزانة الحسينية رقم: 14105). 	<p>أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت: 1156 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - تحفة الوارد والصادر في شرح العقيدة التوحيدية للجد سيدنا عبد القادر. - شرح قصيدة خلاصة التوحيد. 	<p>أبو القاسم الفاسي (ت: ١١٦٤هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - عقيدة (الخزانة الحسينية رقم: 12740). 	<p>أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهاللي (ت: 1175 هـ)</p>

<ul style="list-style-type: none"> - كتاب في معنى لا إله إلا الله (الخرزانه الحسنية رقم: 12245). - نظم الأسماء الحسنی (الخرزانه الحسنية رقم: 13364). - منظومة في العقائد (الخرزانه الحسنية رقم: 13329). 	
<ul style="list-style-type: none"> - شرح عقيدة الرسالة القيروانية. - شرح عقيدة ابن عاشر (الخرزانه الحسنية رقم: 3407). 	<p>محمد قاسم جسوس (ت: 1182 هـ)</p>
<ul style="list-style-type: none"> - إزاحة الإشكال عن إباحتة السؤال (الخرزانه الحسنية رقم: 3407). - طلائع البشرى فينا يتعلق بشرح العقيدة الكبرى (الخرزانه الحسنية رقم: 3509). - حاشية على الكبرى. - حاشية على شرح الكبرى. 	<p>عمر بن عبد الله الفاسي (ت: 1188 هـ)</p>

٤. خصائص الفكر العقدي خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين:

أ- الامتداد للمرحلة السنوسية.

ظل المغاربة أوفياء لأشعريتهم وللمرحلة السنوسية، فكان الفكر العقدي خلال الفترة المدروسة يدور في فلك عقائد السنوسي، بشرحها والتعليق عليها واختصارها ونظمها وتدريسها.. وهذا لا يعني الامتداد الكلي لأفكار السنوسي بل خالفوه في بعض منها، خاصة في مذهب عدم جواز التقليد في أصول الدين، إذ هناك من رأى جواز إيمان المقلد كما رأينا سابقا.

فقد كانوا سنوسيين في تفكيرهم الكلامي، حيث إن أغلب إسهاماتهم العقدية واهتماماتهم ما هي في الواقع إلا وجه من وجوه الهيمنة التي مارستها عقائد السنوسي على تفكير مفكري الغرب

الاسلامي، مثل النقاشات الكلامية التي كانت تجد إطارها المرجعي في هذه العقائد، إذ منها تأخذ، وعليها تعول ومنها تأخذ مشروعيتها. واستمر ذلك إلى أيامنا هذه^١.

ب- الانفتاح على العلوم العقلية خاصة الفلسفة.

انفتح المغاربة على علوم قلما انفتح عليها علماء المشرق في هذه المرحلة كالفلسفة، ومن تجليات ذلك:

- التأليف في بعض المسائل الفلسفية، ك«تقييد في بيان حقيقة الهولي» لابن المواز الفاسي، ومنهم من كان له مشاركة في العلوم الفلسفية كأبي زيد عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي (ت: 1096 هـ).
 - نعتهم لكثير من العلماء بالفيلسوف كوصف الرسموكي لأحمد بن محمد بن يعزى بن عبد السميع التغائيني (ت: 1080 هـ)، ومحمد بن سليمان الروداني (ت: 1095 هـ) الذي نعت أيضا بالوصف نفسه.
 - الحض على تعلم الفلسفة لكونها تعين في فهم الدين، يقول محمد العربي الفاسي (ت: 1052 هـ) في وصيته لمريديه: وحصلوا علم الاعتقاد فإنه أصل هذا الدين وأساسه. ثم إن سني لكم شيخ محقق فاقروا عليه علم الكلام، وإن أمكن تحقيق الفلسفة الاسلامية فلا بأس فإنها تكسب العقل نفوذاً، والفكر قوة والكلام سعة، والعبارة ضبطاً، والنظر سداداً، والناظر جرأة، وهي خادم للنظر في أي علم استعمل، وأهمها فيه علم المنطق.....^٢.
 - وصف متكلمي المرحلة بما يفيد انشغالهم بالعلوم العقلية، كتولية أبي القاسم بن محمد بن أبي النعيم الغساني (ت: 1032 هـ) ب الإمام الأصولي، المعقولي^٣.
- ج- التداخل العقدي الفقهي الصوفي:

فقد كان أغلب فقهاء وصوفية المغرب متكلمين بل توسلوا ب "علم الكلام" في تكميل وظيفة " الفقه المالكي" و"التصوف الجنيدي" في التوعية والإصلاح، ولذا لم تخل مصنفاتهم الكلامية من

١ - «تطور المذهب الأشعري في الغرب الاسلامي» ليوسف احنانة، ص: ١٧٣.

٢ - وصية لمحمد العربي الفاسي، مخطوط الخزانة الحسينية رقم 12740 ورقة 67 أ.

٣ - فهرست عبد القادر الفاسي، ص: 88.

إشارات فقهية، وإشراقات عرفانية، والعكس يقال، فقد كان لعلم الكلام حضور واضح فيما صنّفوه في سائر العلوم^١.

وهذا التداخل بين الأركان الثلاثة هو ما عبر عنه ابن عاشر في نظمه المرشد المعين بقوله:

في عقد الأشعري وفقه مالك	وفي طريقة الجنيد السالك ^٢
--------------------------	--------------------------------------

وهذا البيت في ثقافة المغاربة يعبر «عن اكتمال بناء خياراتهم، وانتماءاتهم، الدينية، والمذهبية، واستقرارها في مغرب القرن السابع عشر الميلادي، وما تلاه من الزمن»^٣.

^١ - انظر: «المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية» لخالد زهري، ص: ٨٤٥.

^٢ - «المرشد المعين» لابن عاشر، ص: ٢٠.

^٣ - «الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب» لعلي الإدريسي، ص: ١٢١.

لائحة المصادر والمراجع

١. إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، لابن سودة، تح: محمد حجي، ط: ١، دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٤١٧ هـ-١٩٩٧ م.
٢. إحياء السنن وإماتة البدع، لابن أبي محلي، مخطوطة خزانة مولاي، يوسف مراکش، رقم: ٤٦٢.
٣. الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب لعللي الادريسي، ضمن أعمال المذاهب الاسلامية ببلاد المغرب: من التعدد إلى الوحدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠٠٨/١٤٢٩.
٤. الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، لأبي العباس التعارجي، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، ط: ٢، المطبعة الملكية الرباط، ١٤١٣ هـ-١٩٩٣ م.
٥. أم البراهين، للإمام محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، ويليها شرح أم البراهين، لتلميذه محمد الماللي التلمساني، تح: خالد الزهري، ط: ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩ م.
٦. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ليوسف احنانه، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، مطبعة اليعديني، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م.
٧. التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، لمحمد بن الطيب القادري، تح: هاشم العلوي القاسمي ط: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣ م.
٨. جهد المقل القاصر في نصره الشيخ عبد القادر، لمحمد المسناوي مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم: ١٠٩٠٥.
٩. جواب السجلماسي عن الاستثناء في كلمة الشهادة، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، رقم: ١٠٨١.
١٠. الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، لمحمد شقرون الوهراني، ط: دار الصحابة للتراث بطنطا، ١٩٩٢ م.
١١. الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، لمحمد حجي، ط: مطبعة فضالة، ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨ م.

١٢. الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجدلماسة من الاختلاف في تكفير من أقرّ بوحداية الله وجهل بعض ماله من الأوصاف، لأبي سالم العياشي، تح: عبد العظيم صغيري، ط: ١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
١٣. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين المحجي ط: دار صادر - بيروت.
١٤. دوحة الناشر لمحاسن من كان المغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن عسكر الشفشاوني، تح: محمد حججي، ط: ٢، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
١٥. رحلة ابن زاكور الفاسي، نشر أزهري البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان، من فضلاء أكابر الأعيان، لمحمد بن زاكور الفاسي، تح: محمد ضيف ومحفوظ بوكراع، ط: دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الحراش، الجزائر.
١٦. الرحلة العياشية، لأبي سالم العياشي، تح: د. سعيد الفاضلي ود. سليمان القرشي ط: ١، دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.
١٧. رسالة في معنى لا إله إلا الله لعبد القادر الفاسي، مخطوط مكتبة آل سعود بالدار البيضاء.
١٨. رسائل أبي علي اليوسي، جمع ودراسة وتحقيق: فاطمة خليل القبلي، ط: ١، دار الثقافة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
١٩. الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، لمحمد حججي، ط: ٢، مطبعة النجاح الجديدة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
٢٠. الزاوية الفاسية: التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، لنفيسة الذهبي، ط: ١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٢١. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٢٢. صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، لمحمد الصغير الإفرائي، تقديم وتح: عبد المجيد خيالي، ط: ١، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٤٢٥هـ-٢٠١٤م.
٢٣. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، لأبي عبد الله السنوسي، ط: مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ١٣١٦هـ.

٢٤. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد الحجوي الثعالبي الفاسي، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٢٥. فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية، لخالد زهري وعبد المجيد بوكاري، مراجعة وتقديم: أحمد شوقي بينين، ط: ١، منشورات الخزانة الحسنة بالرباط، دار أبي رقرق- الرباط، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٢٦. فهرسة عبد القادر الفاسي: الإجازة الكبرى ومعها إجازة عبد القادر الفاسي لأبي سالم العياشي، الإجازة الصغرى، تح: د. محمد بن عزوز، ط: ١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٢٧. المحاضرات في الأدب واللغة، للحسن اليوسي، تح: محمد حجي وأحمد الشراوي إقبال، ط: ٢، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦م.
٢٨. مختصر نظم الفوائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، لابن زكري التلمساني، لأبي العباس أحمد المنجور، تح: عبد الرزاق دحمون، ط: ١، دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م.
٢٩. مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، لمحمد العربي بن يوسف الفاسي الفهري، دراسة وتح: الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني، ط: ١، مركز التراث الثقافي المغربي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٣٠. المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، لعبد الواحد بن عاشر، ط: مكتبة القاهرة، مصر.
٣١. مزيل اللبس عن آداب وأسرار القواعد الخمس، لأبي عبد الله محمد بن علي الخروبي، تح: جمعة مصطفى الفيتوري، ط: ١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م.
٣٢. مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، للحسن اليوسي، تح: حميد حمانى، ط: ٢، دار الفرقان، الدار البيضاء، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م.
٣٣. المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، بيلوغرافيا ودراسة بيلومترية، لخالد زهري، ط: ١، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
٣٤. ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب، لعبد الملك التجموعي، مخطوط الخزانة العامة رقم: ١١٥ ح.
٣٥. مؤسسة الزوايا بالمغرب، لمحمد ضريف، ط: ١، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.

٣٦. النشاط العقدي بالغرب الإسلامي خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، لجمعة مصطفى الفيتوري، ط: ١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م.
٣٧. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الطيب القادري، تح: محمد حجي وأحمد التوفيق، ط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٣٨. هداية الملك العلام لأحمد الهشتوكي، مخطوط الخزانة العامة رقم: 190 ق.
٣٩. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لاسماعيل البغدادي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥١م.
٤٠. وصية لمحمد العربي الفاسي، مخطوط الخزانة الحسنية رقم: 12740.

المذهب الأشعري والسلطة السياسية-تبادل التأثير والتأثر-

د. عكاشة راجع

جامعة وهران - الجزائر

مقدمة

يعتبر الأشاعرة و الماتريدية و أهل الحديث عصب أهل السنة و الجماعة، في مواجهة فرق الضلالة و نحل الباطل، و إن نبت اليوم نابتة خبيثة لها مقاصد خسيصة و يدعمها قرار مأجور و نسبة زور- للسلف زعموا- تروم بالبهتان لمز الأشاعرة و غمز الماتريدية بأنهم ليسوا من أهل السنة على الرغم من أنهم مادة الإسلام و أكثر العلماء الأعلام؛ فالقاصي و الداني و العالم و العامي يعرف أن كل الحنفية ماتريدية، و أن جل المالكية و الشافعية و بعض الحنابلة أشاعرة ، و أن هذين المذهبين الاعتقاديين يغطيان أغلب ربوع العالم الإسلامي شرقا و غربا، و الخلافات الفروعية البسيطة بينهما تكاد تجعل منهما مذهبا واحدا، و إن كانت وجهة النظر متعددة.

وقد كثر الحديث في دوائر المختصين و المهتمين على أن مذهب الأشاعرة انتشر بالسلطان لا بالبرهان، و بقسوة الدولة لا بقوة الحجة ، و هذه دعوى تُعوزها الدقة و قد يتلقفها أهل الأهواء للمز الأشعرية كمذهب أن قوامه الفرض لا القناعة و متابعة الهوى لا الدليل. مع أن تأثير السياسي في العقدي و تأثره به ليس حكرا على الأشاعرة بل يشمل جميع المذاهب العقدية و الفرق الكلامية، و الأشاعرة كما أفادوا من السلطة في حقب تاريخية، اکتوا بنارها في حقب أخرى، فأيامهم معها دُول.

تروم هذه الورقة البحثية بيان العلاقة بين المذهب الأشعري و السلطة السياسية و تبادل التأثير و التأثر بينهما في مراحل تاريخية مختلفة ، و مناطق جغرافيا متباينة، من دولة السلاجقة في المشرق إلى دولة الموحدين في المغرب.

أولا: دور العامل السياسي في ظهور الفرق العقدية.

ليس يخفى أن العامل السياسي يعتبر من أهم عوامل نشأة الفرق الكلامية و إذكاء الخلاف بينها، بل لعل الموقف من مسألة الإمامة و من أحق بها بعد النبي صلى الله عليه و سلم، و الموقف من الصحابة الذين شجر بينهم الخلاف بعد مقتل عثمان عليه الرضوان، وصولاً لاقتالهم في الجمل و صفين يعتبر حجر الزاوية في ظهور أحزاب و فرق، كانت في بداياتها سياسية ، و ما لبثت أن تحول السياسي إلى عقدي و السلوكي إلى فكري، ف"أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"^١ ليتشظى المسلمون إلى فرق و نحل ، و لتخرج نابتة الشيعة و الخوارج و المعتزلة و المرجئة... على اختلاف فرقها من الجماعة الأم ، و التي هي أهل السنة و الجماعة.

"إننا نعلم أن المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم قد اختلفوا سياسياً، ثم بقي الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث و بموته انفجرت الخلافات السياسية و في أثرها تكونت المذاهب. إن الشيعة بفرقها المختلفة .. إنما نشأت و تطورت نتيجة لأصل سياسي، .. و استخدمت كل حجة فلسفية من قبل و من بعد لتدعيم أصل سياسي، و نحن نعلم أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسي، و المعتزلة في نشأتها سياسية و في تطورها كذلك... و يفسر الإرجاء نفس التفسير... ، و أغلب ما حدث في تاريخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية-إنما انقلبت إلى ثورات سياسية: الكيسانية و خليفتها القرامطة، الشيعة الاسماعيلية و خليفتها الدولة الفاطمية، الزيدية و خليفتها دول الزيود في المغرب و فارس و اليمن..."^٢

إنه تبادل التأثير و التأثير بين العقيدة و السياسة، مبدأ المذهب سياسي ثم تحول إلى عقدي ثم ما لبث أن عاد لسيرته السياسية الأولى ، إذ أقيمت عليه دول تنصره و تنشره و تحارب من يكفره ، و لقد كان لاعتناق الخلفاء و تبني الدول لآراء المذاهب العقدية أبلغ الأثر في ذيوها على اعتبار أن بيدها قوة الدولة و هيبة السلطان و إن ضعفت حجتها أو أعوزها البرهان، لأن الناس من جهة على "دين ملوكهم" يمالؤنهم فيرون رأيهم و يقتفون أثرهم و يتبنون فكرهم، قال ابن الفضل: "ما كنت أعلم أن طباع الرعية تجري على عادة ملوكها حتى رأيت الناس في أيام الوليد بن عبد الملك، و قد اشتغلوا بزراعة الكروم و البساتين، و اهتموا ببناء الدور و عمارة

^١ الملل و النحل، الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بم أبي بكر أحمد)، مؤسسة الحلبي، ج١، ص

٢٢.

^٢ ينظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، ط٩، ج١، ص٢٢٥.

القصور، فقد كان الرجل يلقي الرجل فيسأله كم دارا عندك؟ وكم غرفة بنيت؟ و رأيتهم في زمان سليمان بن عبد الملك قد اهتموا بكثرة الأكل و طيب الطعام... و رأيتهم في أيام عمر بن عبد العزيز قد اشتغلوا بالعبادة و تفرغوا لتلاوة القرآن و أعمال الخيرات و إعطاء الصدقات فصار الرجل يلقي الرجل فيسأله : كم صليت البارحة؟ و كم تحفظ من القرآن؟ و كم وردك؟ فعلمت أن في كل زمان تقتدي الرعية بالسلطان يعملون بعمله و يقتدون بأفعاله من القبيح و الجميل".^١ هذا من جهة التأثير الطوعي ، و من جهة أخرى كثير من الخلفاء و أمراء الدول رأوا أن رأيهم العقدي و مذهبهم الفكري هو رأي الدولة الرسمي إذ هو أس بنائها و وعصب قيامها، في بقاءه استمرارها و في فئائه اضمحلالها، إذ هو رافدها الفكري والفلسفي، لذلك جعلوا منه عقيدة رسمية يدعمون معتنقيه و يحملون الخاصة و العامة عليه، و يحاربون مناوئيه بالفكر تارة و بالبطش و التنكيل أخرى، فمن لم يتبناه طوعا و رغبة حُمل عليه كرها و رهبة ، اعتناقه علامة ولاء و عدم اعتقاده أمانة مروق، و لا أدل على ذلك من فتنة خلق القرآن بيد المعتزلة و خلفاء بني العباس الذين اعتنقوا مذهبهم (المأمون، و المعتصم، و الواثق) و تواصلوا على نصرته و تأييده، لكن الأيام دول إذ دوام الحال من المحال، المعتزلة دالت دولتهم و دارت الدائرة عليهم ليدوقوا وبال أمرهم و يشربوا من كأس ظلم طالما سقوه مخالفينهم^٢. فيأتي غيرهم يفعل مثلما فعلوا ، و هكذا كانت للمذاهب العقدية مراحل انتصار و انكسار ، و حالات انتشار و انحصار، و أزمان حضور و ضمور ، و بالتالي نحن أمام ظاهرة عامة لتأثير السياسي في العقدي و تأثيره به و لسنا أمام عيب يلزم به الأشاعرة دون غيرهم . بل لعل الأشاعرة كانوا في الجملة^٣ أرحم بمخالفينهم من سواهم يصدق فيهم قول الشاعر:

ملكنا فكان العفو منا سجية *** فلما ملكتم سال بالدم ابطح
و حللتم قتل الاسارى و طالما *** غدونا عن الاسرى نعفو و نصفح
و حسبكم هذا التفاوت بيننا *** و كل اناء بالذي فيه ينضح

^١ ينظر : التبر المسبوك في نصيحة الملوك، أبو حامد الغزالي، تحقيق محب الدين العموري، دار الفكر، ١٩٩٦،

ص ٨

^٢ ينظر : ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الأصاله ، الجزائر، ٢٠٠٩، ج٣، ص١٣٤-١٧٠

^٣ في الجملة ، احتراز من التعميم إذ الموحدون و كانوا يتسبون للأشاعرة كَفَرُوا غيرهم و استباحوا دماءهم و مات جزء سياساتهم خلق كثير.

ثانياً: الدور السياسي للموحدين في انتشار المذهب الأشعري

قال العلامة ابن خلدون: "... و جاء المهدي (ابن تومرت) على إثرهم (المرابطين) داعياً إلى الحق آخذاً بمذاهب الأشعرية ناعياً على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف في ترك التأويل لظواهر الشريعة و ما يؤول إليه ذلك من التجسيم كما هو معروف في مذهب الأشعرية و سمي أتباعه الموحدين تعريضاً بذلك النكير".^١

انتقلت الأشعرية في المغرب الإسلامي من طور الدعوة إلى طور الدولة بتأسيس المهدي بن تومرت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين التي كانت ذات توجه سلفي أثري تأبى التأويل و علم الكلام، و قد نبز المرابطين و نبذهم بأنهم انحرفوا عن عقيدة التوحيد و أنهم مجسّم كفار حلال دماءهم و أموالهم - فألب الرعية عليهم و جعل لدعوته السياسية شرعية عقدية ، إذ من يدين بالطاعة للمرابطين يوافقهم على الكفر، و الواجب معاملته معاملة الكفار، و الموحدون يجاهدون الكفار بالسنان و اللسان" فاجتمعت للموحدين قوتان دافعتان: هما الروح المعنوية العالية و الدافع المادي، فانطلقوا كالإعصار يحطمون أعداءهم و ينشرون مبادئهم.^٢

لقد وظف ابن تومرت المدارس الكلامية في العقائد لخدمة أهدافه السياسية، و قد استعمل الموحدون القوة في فرض عقائدهم المختلطة على الشمال الإفريقي و اقتدوا بالمعتزلة في زمن المأمون العباسي في فرضهم على الناس عقائدهم تحت شعار الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر"^٣

لكن من التجني القول بأن دعوة المهدي بن تومرت أشعرية خالصة، إذ قد تأثرت بآراء كثير من المذاهب ، فهي ليست أشعرية بحتة ، و ليست معتزلية تقوم على الأدلة العقلية وحدها، و ليست خارجية كما ظنها علماء المرابطون، و هي أيضاً ليست رافضية في كل اتجاهاتها، بل هي

^١ ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد بن محمد و لي الدين الحضرمي الاشيلي)، تحقيق : خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط ٢٠١٤هـ، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٢٨٦.

^٢ ينظر: دولة الموحدين، الصلابي (علي محمد محمد) دار البيارق، عمان، ص ٥٠

^٣ المرجع نفسه، ص ٤٩، ٥١

مزيح مضطرب".^١ قال عنه ابن خلدون: "و كان يرى رأي أهل البيت في الإمام المعصوم و أنه لا بد منه في كل زمان يحفظ بوجوده نظام هذا العالم فسمي بالإمام لما قلناه أولاً من مذهب الشيعة في ألقاب خلفائهم، و أردف بالمعصوم إشارة إلى مذهبه في عصمة الإمام و تنزهه عند أتباعه عن أمير المؤمنين".^٢

و من التجني كذلك الجزم بأن المذهب الأشعري لم يعرفه المغرب الإسلامي إلا مع دولة الموحدين و مؤسسها المهدي بن تومرت، "فالمغرب بمختلف مناطقه كان له عهد بالمذهب الأشعري قبل القرن السادس، إلا أن حضور هذا المذهب به لم يتعد استيعابه و العلم به من قبل جمع من العلماء، و اعتناقه و التحمس له من قبل البعض منهم، و لم يكن له حظ من الانتشار و العموم بحيث يصبح معتنق العامة من الناس، عليه تجري أذهانهم في التصور العقدي، و به تنطق ألسنتهم و أقلامهم في أقوالهم و مؤلفاتهم".^٣ إلا مع ظهور المهدي بن تومرت و دولة الموحدين، مع التنبه إلى أن دعوة المهدي إلى الأشعرية لم تكن دعوة لها كمذهب مستقل، و إنما هي دعوة تضمنتها دعوته إلى مذهبه المتكامل في العقيدة، فكانت بالقصد الأول لا الثاني.^٤

و مما أسهم في انتشار الآراء الأشعرية للمهدي و اندماجها في تيار الأشعرية العام، " ما كان في مؤلفاته من استقلالية لآرائه ذات الصبغة المهديية عن آرائه ذات الصبغة الأشعرية، فالأولى ضمنها كتابه الإمامة، و لم يوردها في سائر مؤلفاته إلا أن تكون اشارات قليلة، بينما جاءت بعض الرسائل ممحضة للآراء الأشعرية مثل المرشدة".^٥ هذه الأخيرة أقبل عليها العلماء شرحاً و بسطاً و تعليماً، و العامة تعلموا و فهما و استيعاباً حتى كان لها الدور الأبرز و اليد الطولى في نشر الأشعرية كمذهب في عموم بلاد المغرب، بل و تعدى أثرها إلى بلاد المشرق، و قد انقسم

^١ الدعوة الموحدية بالمغرب، عبد الله علام، ص ١٥١.

^٢ مقدمة ابن خلدون، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٦.

^٣ المهدي بن تومرت: حياته و آراؤه و ثورته الفكرية و الاجتماعية و أثره بالمغرب (رسالة دكتوراه)، عبد المجيد النجار، ط ١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ٤٣٩، و تنظر الصفحات من ٤٣١ - ٤٤٠

^٤ المرجع نفسه، ص ٤٤١

^٥ المرجع نفسه، ص ٤٤٦، و المرشدة رسالة و جيزة بدأها المهدي بقوله "اعلم أرشدنا الله و اياك..." لخص فيها بلاغة أسلوب و جزالة لفظ و غزارة معان مذهب الأشاعرة في العقيدة فسهل على العامة حفظها و على العلماء بسطها و شرحها

علماءه بين مادح لها و قادح فيها حسب التوجه العقدي و الميل الفكري و موقف العالم من صاحبها، و لعل أعنف نقد وجه لها ما كان من شيخ الإسلام بن تيمية^١ استمرارا لصراع الأشاعرة و الحنابلة. و بقي تأثيرها حتى بعد سقوط دولة الموحدين. لتكون عقيدة المرشدة من أهم لبنات إعلاء صرح المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي واستقراره و استمراره. وليبقى مذهب المغرب الغالب كما قال بن عاشر في منته: " في عقد الأشعري و فقه مالك و في طريقة الجنيد السالك"، فعموم المغاربة أشعريون عقيدة، مالكيون فقها، جنيديون سلوكا. و لئن أسهم بن تومرت بدولة الموحدين في انتشار المذهب الأشعري في المغرب، غير أن هذا الجانب السياسي لم يكن حاسما في بقائه و استمراره و لا أدل على ذلك من أن آراء بن تومرت غير الأشعرية المتعلقة بالإمامة و العصمة لم يكتب لها البقاء و لم تنل من المغاربة رضى أو قبولا حتى إبان حياته، إضافة إلى أن دولة الموحدين فنية و اندرست و عقيدة الأشاعرة انغمست في النفوس و انغرست.

ثالثا: دولة السلاجقة و المذهب الأشعري.

ظهر السلاجقة في مرحلة تاريخية حاسمة، تكالبت فيها فرق الضلالة على عاصمة الخلافة الإسلامية بغداد، و سيطرت فيها الحركات الشيعية الباطنية من إماميه و إسماعيلية و قرامطة و حشاشين... على مساحات واسعة من العالم الإسلامي و على مراكز حضارية مؤثرة، قال ابن تيمية: " .. و كانت الرافضة و القرامطة - علماءها و أمراؤها- قد استظهرت في أوائل الدولة السلجوقية حتى غلبت على الشام و العراق و أخرجت الخليفة القائم ببغداد إلى تكريت و حبسوه بها في فتنة البساسيري المشهورة فجاءت بعد ذلك السلجوقية حتى هزموهم و فتحوا الشام و العراق و قهروهم بخرسان و حجروهم بمصر، و كان في وقتهم من الوزراء مثل " نظام الملك"، و من العلماء مثل: " أبي المعالي الجويني" فصاروا بما يقيمونه من السنة و يردونه من بدعة هؤلاء و نحوهم من المكانة عند الأمة بحسب ذلك".^٢

ينظر له: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ج ١١، ص ٤٧٦-٤٩٢.

٢ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٤، ص ١٨.

وقد أسهم البويهيون^١، الشيعة في نشر التشيع، و قد كانوا أول الأمر زيدية ، ثم انقلبوا بعد سيطرتهم على العراق عن مذهبهم الزيدي ، و تبنا المذهب الإمامي تماهيا مع التشيع الإمامي العراقي، ثم انقلبوا أعداء للخلافة و التسنن^٢، فقاموا بإنشاء المدارس و نشر الدعاة و رعاية خزانات الكتب الشيعية والعناية بالمشاهد... فكانت رعاية رسمية من الدولة للمذهب الشيعي، على غرار الفاطميين الذين أقاموا خلافة مترامية الأطراف و راموا إسقاط الخلافة العباسية و نشر المذهب الإسماعيلي الباطني فأنشؤوا الأزهر عام ٣٧٨هـ، ليكون مركز الدعاية لمذهبهم و نشر أفكارهم المنحرفة. و لَمَّا أصبح السلاجقة عام ٤٤٧هـ، أكبر قوة في العالم الإسلامي خاصة بعد أن فرضوا سيطرتهم على بلاد فارس و تغلبوا على الغزنويين و البويهيين، و توغّلوا داخل أراضي الدولة البيزنطية و اصطدموا بجيش الروم و بذلك أعطوا دفعة قوية للجهاد ضد الروم الذين عاثوا فساداً أيام البويهيين، ساندوا الخلافة العباسية في بغداد و نصرّوا مذهبها السني بعد أن أوشكت على الانهيار بسبب النفوذ البويهي الشيعي في إيران و العراق، و النفوذ العبيدي الفاطمني في مصر و الشام، ففضى السلاجقة على النفوذ البويهي تماما و تصدّوا للخلافة الفاطمية^٣.

و لأن عقائد العامة تغلغل إليها التشيع أيام بني بويه، إذ كان مذهب دولتهم الرسمي^٤، و بما أن فتنة الفاطميين الإسماعيلية متعاضمة في مصر و الشام، و مذهبهم الباطني الكفري ترعاه دولتهم

١ - البويهيون ما إن دخلوا بغداد حتى بدؤا سياستهم العنصرية اتجاه أهل السنة و الجماعة ، و قد ابتدعوا في الدين الحنيف بدعاً ما انزل الله من سلطان ، و من هذه البدع الكثيرة لطم الخدود و شق الجيوب و إعلان الحداد و لبس السواد و البكاء و النياح في ذكرى مقتل سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، في العاشر من محرم من عام ٣٥٢ هـ أمر معز الدولة بن بويه أن تغلق الأسواق و أن يلبس النساء (المسوح) من الشعر و أن يخرجن في الأسواق حاسرات عن وجوه ناشرات شعورهن يلظمن وجهن ينحن على الحسين ، و في عشرة من ذي الحجة أمر معز الدولة بن بويه بإظهار الزينة في بغداد و أن تفتح الأسواق في الليل كما في الأعياد و أن تضرب الطبول و البوقات و أن تشعل النيران في أبواب الأمراء فرحاً بعيد الغدير (غدير خم)

٢ - ينظر: أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية، محمد بن مختار الشنقيطي، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦م، ص ١١٠.

٣ - ينظر: دولة السلاجقة، و بروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني و الغزو الصليبي، الصلابي (علي محمد محمد)، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، ص ٤٧.

٣ - ينظر: البويهيون في فارس، علي حسن غضبان، مكتبة عدنان- دار الرافدين، بغداد، ط١، ٢٠١٤، ص ١٢٥-

و تُعنى بنشره و إقامة مراكز للدعاية له، رأى السلاجقة أن جهاد السيف و السنان يُعوزه جهاد القلم و البيان، و أن الفكر يُجابه بالفكر، فانبروا إلى تأسيس المدارس و الاستعانة بالعلماء العاملين، و لم يكن في أهل السنة من هو أهل لهذه المهمة الصعبة الكؤود إلا متكلمي السنة: الأشاعرة، و كان غالبيتهم شافعية، فوحد الجهود و أرسى الدعائم و شمر عن ساعد الجد، و شحذ الهمم و العزائم الوزير الجليل نظام الملك،

١ - قال عنه الحافظ الذهبي: "الوزير الكبير، نظام الملك، قوام الدين، أبو علي الحسن بن علي ابن إسحاق الطوسي، عاقل، سائس، خبير، سعيد، متدين، محتشم، عامر المجلس بالقراء و الفقهاء.

أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد، وأخرى بنيسابور، وأخرى بطوس، ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلوات، وأملى الحديث، وبعد صيته.

وكان أبوه من دهاقين بيهق، فنشأ وقرأ نحواً، وتعانى الكتابة والديوان، وخدم بغزنة، وتنقلت به الأحوال إلى أن وزر للسلطان ألب أرسلان، ثم لابنه ملكشاه، فدبر ممالكة على أتم ما ينبغي، وخفف المظالم، ورفق بالرعايا، وبنى الوقوف، وهاجرت الكبار إلى جنبه، وازدادت رفعة، واستمر عشرين سنة.

سمع من القشيري، وأبي مسلم بن مهربزد، وأبي حامد الأزهرى.

روى عنه علي بن طراد الزينبي، ونصر بن نصر العكبري، وجماعة.

وكان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين، وخضوع لموعظتهم، يعجبه من يبين له عيوب نفسه، فينكسر ويكي. مولده في سنة ثمان وأربع مائة، وقتل صائماً في رمضان، أتاه باطني في هيئة صوفي يناوله قصة، فأخذها منه، فضربه بالسكين في فؤاده، فتلف، وقتلوا قاتله، وذلك ليلة جمعة سنة خمس وثمانين وأربع مائة، بقرب نهاوند، وكان آخر قوله: لا تقتلوا قاتلي، قد عفوت، لا إله إلا الله.

قال ابن خلكان: قد دخل نظام الملك على المقتدي بالله، فأجلسه، وقال له: يا حسن، رضي الله عنك، كرضى أمير المؤمنين عنك. وللنظام سيرة طويلة في "تاريخ ابن النجار"، وكان شافعيًا أشعريًا

ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد (ت ٧٤٨هـ))، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، ج ١٤، ص ١٤٤-١٤٥.

و الذي بفضل جهوده الجبارة و سعيه الحثيث و تدبيره المحكم تأسست المدارس النظامية ، في بغداد و نيسابور و هراة و أصفهان و البصرة و مرو، و بآمل طبرستان، و الموصل، فكانت بحق فتحا علميا لا يقل شأنه بل يربوا على الفتح العسكري حصّنت عقائد الناس و دفعت عنها الشبه و قذفت بحق السنة باطل الباطنية فزهق، و كانت جهدا منظما برعاية رسمية قاومت التشيع على اختلاف أطيافه، و انتصرت للسنة من جهة، و أسهمت في نشر المذهب الأشعري في الأصول و المذهب الشافعي في الفروع من جهة أخرى.

كان اهتمام المدرسة النظامية قد ركّز على مادتين أساسيتين هما: أصول العقيدة على المذهب الأشعري، و الفقه على المذهب الشافعي، و لقد كانت موقوفة على أصحاب الشافعي أصلا و فرعاً، و في هذه الفترة كان كل الشافعية أشاعرة، و كانت الدراسة بها و حتى التدريس مهوى أفئدة طلبة العلم و العلماء، إذ كانت بمثابة جامعات مرموقة القدر عظيمة الشأن تشرّب لها هامات ذوي الهمم من كل الأصقاع و البقاع، و لعمري ما أحوجنا اليوم إلى نظام ملك و مدارس نظامية نحصّن بها عقائد الناس من أفكار زائفة و مذاهب ضالة و عقائد هدامة تتغلغل في بلداننا السننية باسم التشيع و نشره تارة و باسم الإلحاد و اللادينية أخرى.

قال المختار الشنقيطي عن سياسات السلاجقة: " و قد آتت هذه السياسات العامة التي انتهجها عدد من القادة الأتراك ثمارها، و قد كان من أهم تلك الثمار، ما سمّاه كلود كوهن "تسلحا معنويا"، للمجتمعات المسلمة، و هو ذاته ما دعاه جيفري ريغان "ولادة معنوية جديدة للعالم الإسلامي الموحد"، لأن مظاهره كانت سننية، و غايته كانت تدعيم التراث السنني و هزيمة التشيع فكريا و سياسيا".^١

لقد استعاد الأشاعرة دورهم الريادي في الذب عن عقيدة الحق و الدفاع عن السنة، و كما تصدوا بشجاعة و بسالة للمعتزلة في مرحلة تاريخية استدعت ذلك ، ها هم اليوم يجابهون الخطر الشيوعي بجهد منظّم و عمل علمي محكم و إخلاص منقطع النظير، فليت الذين يزايدون عليهم في إتباع السنة كان لهم عشر معشارهم في الدفاع عنها، و ليتهم يعدلون معهم على الشنآن، قال ابن تيمية: " و إن في كلامهم (الأشاعرة) من الأدلة الصحيحة و موافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة و الجماعة و الحديث،

^١ - محمد بن مختار الشنقيطي، المرجع السابق، ص ٧٩

و هم يعدون من أهل السنة و الجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة و الراضة و غيرهم، بل هم أهل السنة و الجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة و الراضة و نحوهم.^١

اجتمع في المدارس النظامية ألمع العلماء الأعلام كإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، و حجة الإسلام أبو حامد الغزالي و أبو اسحاق الشيرازي... و غيرهم كثير، و نتاجها العلمي نبع ثر يأبى الحصر، و لعل كتاب " فضائح الباطنية" لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي أو المستظهري " يأتي في قمته ألفه بتكليف من الخليفة المستظهر عام ٤٨٧ هـ. يظهر فضائح الباطنية و فضائهم، و حكم الشرع فيهم و مدى خروجهم عنه و مباينتهم له. و أن مذهبهم ظاهره الرفض و باطنه الكفر المحض.

أسهمت هذه المدرسة في إعادة دور منهج السنة في حياة الأمة بقوة، و كان من أبرز آثارها أيضا تقليص النفوذ الشيعي، .. و قد مهدت المدارس النظامية بتراتها و رجالها و علمائها السبيل و يسرته أمام نور الدين زنكي و الأيوبيين كي يكملوا المسيرة التي من أجلها أنشئت النظاميات، و تتمثل في العمل على سيادة الإسلام الصحيح، خاصة في المناطق التي كانت موطنًا لنفوذ الشيعة.^٢ و هو موضوعنا الذي نتناوله في العنصر الموالي.

رابعاً: الدولة الأيوبية و المذهب الأشعري.

مُكِّنَ للأشاعرة في دولة نور الدين زنكي (٥٤١هـ، ٥٧٠) في الشام، فقد كانت ثقته فيهم كبيرة، و منحت لهم المناصب العليا في القضاء و الإدارة، إذ كان المعول على خريجي المدارس النظامية و أهليتهم للرد على الشيعة الامامية و دحض شبههم، و لذلك انتدبهم في البيئات التي كثر فيها التشيع الإمامي كحلب، و بالتالي نالوا في دولته كبير الحظوة، و مرموق المكانة، فحظي مذهبهم بفرصة ذهبية للاستقرار و الانتشار، كيف لا؟ و السلطان تعويله عليهم في الإدارة و الفتيا و القضاء، نظرا لتكوينهم العالي، و ثقافتهم الكلامية الفذة، و التي أسهمت أيما إسهام في حصار

^١ ينظر: بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد)، مجمع الملك

فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ، ج٣، ص ٥٣٨.

- دولة السلاجقة، علي الصلابي، المرجع السابق، ص ٢٩٣

الفكر الشيعي و كسره، و إعادة مناطق عديدة إلى الحاضرة السنية بعدما كانت من ضحايا المد الرافضي.^١

و في مصر اهتم صلاح الدين الأيوبي بالمحافظة على أصول العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة و نهجوا نهج المذهب الأشعري و حرصوا على محاربة أي انحراف عنها ، و القضاء على مظاهره، و كان معظم الأيوبيين علماء بأصول هذه العقيدة^٢، يقول بن شداد عن صلاح الدين: " و كان رضي الله عنه حسن العقيدة، كثير الذكر لله تعالى و قد أخذ عقيدته عن الدليل بواسطة البحث مع مشايخ العلم و أكابر الفقهاء... فتحصل من ذلك سلامة عقيدته عن كدر التشبيه، غير مارق سهم النظر فيها إلى التعطيل و التمويه... و كان قد جمع له الشيخ قطب الدين النيسابوري عقيدة تجمع ما يحتاج إليه في هذا الباب، و كان من شدة حرصه عليها يعلمها الصغار من أولاده، حتى ترسخ في أذهانهم في الصغر و رأيته و هو يأخذها عليهم و هم يلتونها من حفظهم بين يديه."^٣

" و لما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر كان هو و قاضيه ..على هذا المذهب، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود...فلذلك عقدوا الخناصر و شدوا البنان على مذهب الأشعري ، و حملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، "^٤.

^١ - ينظر: دور العامل السياسي في انتشار المذاهب و العقائد، مغزاوي مصطفى، الأكاديمية لأبحاث و الدراسات، العدد ٢٠١١، ٧، ص ٣٠.

^٢ - صلاح الدين الأيوبي و جهوده في القضاء على الدولة الفاطمية و تحرير بيت المقدس، علي الصلابي ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٢٥٣

^٣ - النواذر السلطانية و المحاسن اليوسفية ، ابن شداد(بهاء الدين يوسف بن رافع (ت ٦٣٢هـ)، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص ٣٣.

و قد ورد في الأعلام للزكلي في ترجمة الفقيه قطب الدين أبو المعالي ما يلي: " اتصل بالسلطان صلاح الدين الأيوبي و صنف له عقيدة (على المذهب الأشعري) كان السلطان يقرئها أولاده الصغار."

ينظر: الأعلام، الزركلي(خير الدين بن محمود بم محمد)، دار العلم للملايين، ط١٥، مايو ٢٠٠٢م، ج٧، ص ٢٢٠.

^٤ المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (المعروف بالخطط المقرزية)، المقرزي، (تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي(ت ٨٤٥هـ))، دار صادر، بيروت ، ج ٢، ص ٣٥٨.

بدأ صلاح الدين حركة الإصلاح السني في مصر حتى قبل سقوط الدولة الفاطمية، وقد أرسى دعائم ثورة ثقافية شاملة أرادت أن تعجث التراث الفاطمي من جذوره، فأست المدارس و تنافس الأمراء في بنائها و العناية بها ، في حركية دعوب لا تكل و لا تمل، و استقدم العلماء من كل حذب و صوب ، لتتحول مصر من طاردة لهم و منكله بهم زمن الفاطميين، إلى حاضنة لهم و محافظة عليهم زمن الأيوبيين، و لئن كان المذهب الشافعي هو مذهب الدولة الرسمي فقها، فلقد أتيحت لبقية المذاهب الفقهية حرية الوجود و النشاط بتسامح عزّ نظيره، " و إن تكن فكرة إنشاء المدارس السنية مستوردة من الشام على غرار ما فعله نور الدين فيها من إنشاء مدارس شبيهة بمناهجها و موضوعات تدريسها بالمدرسة النظامية ببغداد، فإن تمويل هذه المدارس و اختيار المدرسين فيها كان ضمن مسؤوليات القاضي الفاضل".^١ هذا الأخير لعب دورا مهما في الدولة الأيوبية مثل الدور الذي لعبه نظام الملك في دولة السلاجقة. قال المقرئزي: " تعاضد (صلاح الدين)، و القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني رحمه الله، على إزالة الدولة الفاطمية، و عزل قضاة الشيعة و بنى بمدينة مصر مدرسة للفقهاء المالكية و مدرسة للفقهاء الشافعية... و لم يزل يدأب في إزالة الدولة حتى تم له ذلك، وخطب لخليفة بغداد المستنصر بأمر الله أبي محمد الحسن العباسي".^٢

و بذلك انتشر مذهب الأشاعرة في ربوع العالم الإسلامي و ساد و تهادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ثم في أيام مواليتهم من الملوك الترك.^٣

١ - صلاح الدين الأيوبي، الصلابي، المرجع السابق، ص ٢٩٨

٢ - المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار ، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٣.

٣ - المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٨.

خاتمة

يتبين من كل ما ذكر، أن المذاهب العقديّة بدأت مواقف سياسية و تحوّلت إلى فرق عقديّة، فدول تنتصر لرأي عقدي دون آخر، فأراء تأفل الدول و تبقى و تموت الممالك و تحيي، فتأثير السياسي في العقدي و تأثره به ظاهرة عامة في الفرق الإسلامية جميعها و ليست أمرا يختص بالمذهب الأشعري دون سواه، لذلك الإرجاف من المناوئين له بأن سبب انتشاره السيف لا البرهان و القهر لا القناعة ، ليس دقيقا من جهة أننا أمام ظاهرة عامة شملت جميع المذاهب العقديّة، فلا خصوصية للأشاعرة هنا، و من جهة أخرى الفكر الصحيح فيه بذور البقاء و جينات الخلود، و كذلك الفكر الأشعري لأنه يزاوج بين النقل و العقل و الرأي و السمع، وهو وسط بين المادة و الروح، ولم يدع أصحابه له العصمة، إذ هو اجتهاد فيه صواب و خطأ ، و تأثير و تأثر ، و الأشاعرة اضطهدتهم دول، و انتصرت لهم أخرى، و قد كان لهم أكبر الفضل و أعظم الأثر في نصرة السنة و صدّ الشيعة، ولا أدلّ على ذلك من دورهم المحوري في هزيمة البويهيين الشيعة في فارس و العراق و الفاطميين الإسماعيليين في مصر و الشام، و لولا جهودهم الجبّارة و جهادهم المستميت لما قامت لأهل السنة قائمة ، و بفضلهم تحصنت جبهة الإسلام الداخليّة فكان النصر حليفه على أعدائه الخارجيين في الحروب الصليبيّة فتم استعادة أراضيّه السليبيّة و في مقدمتها القدس الشريف ، إذ بصلاح الدين تصلح الدنيا، و ما أشبه اليوم بالبارحة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

المصادر و المراجع

- (١) البويهيون في فارس، علي حسن غضبان، مكتبة عدنان- دار الرافدين، بغداد، ط١، ٢٠١٤.
- (٢) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ.
- (٣) التبر المسبوك في نصيحة الملوك، أبو حامد الغزالي، تحقيق محب الدين العموري، دار الفكر، ١٩٩٦.
- (٤) دور العامل السياسي في انتشار المذاهب و العقائد، مغزوي مصطفى، الأكاديمية لأبحاث و الدراسات، العدد ٢٠١١، ٧.
- (٥) دولة السلاجقة، و بروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني و الغزو الصليبي، الصلابي (علي محمد محمد)، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

- ٦) دولة الموحدين، الصلابي (علي محمد محمد) دار البيارق، عمان.
- ٧) ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد بن محمد و لي الدين الحضرمي الاشيلي)، تحقيق : خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت، ط١٤٠٨هـ، ٢٠٠٨م.
- ٨) سير أعلام النبلاء، الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد (ت ٧٤٨هـ))، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ٩) صلاح الدين الأيوبي و جهوده في القضاء على الدولة الفاطمية و تحرير بيت المقدس، علي الصلابي ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
- ١٠) ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الأصاله ، الجزائر، ٢٠٠٩م.
- 11) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد أثر الحروب الصليبية على لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.¹
- العلاقات السنية الشيعية، محمد بن مختار الشنقيطي، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦م.
- ١٢) الممل و النحل، الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بم أبي بكر أحمد)، مؤسسة الحلبي.
- ١٣) المهدي بن تومرت: حياته و آراؤه و ثورته الفكرية و الاجتماعية و أثره بالمغرب (رسالة دكتوراه)، عبد المجيد النجار، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ١٤) المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (المعروف بالخطط المقرزية)، المقرزي، (تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي(ت ٨٤٥هـ))، دار صادر، بيروت.
- ١٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، ط٩.
- ١٦) النوادر السلطانية و المحاسن اليوسفية ، ابن شداد(بهاء الدين يوسف بن رافع (ت ٦٣٢هـ))، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

نصر حامد أبو زيد وتفكيك الخطاب الأشعري

نجاري فضيلة

مخبر الدراسات الفلسفية والأكيولوجيا

جامعة الجزائر ٢

في سياق إنتاج قراءة جديدة للنص الديني، تبرز محاولات الباحث المصري نصر حامد أبو زيد الذي سعى إلى استنطاق النص و كشف المضمرة والمسكوت عنه في الخطاب الديني، وذلك من خلال القيام بإزاحة فينومينولوجية على النص باعتباره عملية تاريخية تمكن من تفعيل آليات القراءة و التأويل كآليات ناجعة لإستكناه معانيه وفهمها، واستخدام آلية التجاوز لهدم الشروحات والاجتهادات التي أحيطت بالنص القرآني و التي أصبحت بمرور الوقت نصوصا موازية للقرآن تتعالى عن النقد والمساءلة، الأمر الذي كرس لتعطيل الاجتهاد وشل الفكر. ومن بين الخطابات الدينية التي ألغت فعالية العقل العربي - بحسب نصر حامد أبو زيد - الخطاب الأشعري الذي يكشف عن إرباكاته ومراوغاته، بداية من إنكار السببية والقوانين الطبيعية، إلى ما قالوه عن الإمامة بوصفها فعلاً مجازاً من الله تعالى .

يرصد نصر حامد أبو زيد في مؤلفيه " نقد الخطاب الديني " و "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة " عن المحددات الإيديولوجية للنصين المعتزلي والأشعري، وهي دراسة تعتمد في الأساس على المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص، توسلت للكشف عن خصوصية الفكر الاعتزالي كون مواقفه محددة سياسياً، باعتباره - أي الاعتزال- يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل، على عكس المذهب الأشعري الذي طرح أفكاره خدمةً للمطلب الأموي، فالمذهب الأشعري لم تكن له خلفية فكرية دينية محضة بقدر ما كان تابع لسلطة دينية جعلت تفسيره الموضوعي للقرآن يطفو على السطح في مقابل التأويل المصلحي . فنصر حامد أبو زيد يؤكد أن أفكار المذهب الأشعري دائرة في ظل السياسة الأموية لإسقاط المسؤولية المباشرة عن مظالمها^١. ذلك أن الأمويون بحكم افتقارهم إلى الشرعية كانوا يمارسون نوعاً من تزييف الوعي لأجل إضفاء الشرعية على حكمهم فاستخدموا الدين استخداماً نفعياً. " وقد كان الأمويون - لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني المعاصر- هم الذين طرحوا مفهوم " الحاكمية" بكل ما يشمل من دعوى فعالية النصوص في

١ نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، سبيتا للنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٤ ، ص ٢٦٠ .

مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله،^١ فحين لاح النصر للإمام علي على عدوه استنجد معاوية بن أبي سفيان بابن العاص الذي أشار عليه بأن يأمر جيشه برفع المصاحف على أسنة السيوف والنداء أن "لا حكم إلا حكم الله"، الأمر الذي أدى إل خروج الخوارج عن علي مرددين الشعار ذاته أن "لا حكم إلا لله" وهذه المسألة (..)تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي، وهي عملية ظل النظام الأموي يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها أي نظام سياسي. وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلكا سائدا في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية^٢ فما حدث في موقعة صفين هو محاولة لإلغاء العقل لحساب النقل مما أدى إلى شل العقلانية في المجتمعات " ولا خلاف على أنها كانت " حيلة " إيديولوجية استطاعت أن تخترق باسم النص صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين، إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص . وقد أدرك الإمام علي ذلك وكان قوله لرجاله: " عباد الله امضوا على حقاكم وصدقكم قتال عدوكم، فإن معاوية وعمروا بن العاص (وذكر أسماء أخرى) ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا اعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالا، وصحبتهم رجالا، فكانوا شر أطفال وشر الرجال، وبحكم أنهم ما رفعوها.. لكم إلا خديعة ودهناً ومكيدة". وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص، يتحول العقل إلى تابع للنص، وتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع إيديولوجيا، وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء، طالما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص^٣. وهذا ما فعله النظام الأموي حين سعى إلى إثبات شرعيته على أساس ديني يتلاءم مع مبدأ " الحاكمية" الذي غرسه، فكانت مقولة "الجبر" التي تسند كل ما يحدث في العالم - بما في ذلك أفعال الإنسان- إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة، ثم تحول هذا المبدأ من بعد، وتطور مع تطور الفكر الأشعري، في سياق تطور حركة الواقع

١ المصدر نفسه ، ص ٨٥.

٢ المصدر نفسه ، ص ٨٥.

٣ المصدر نفسه، ص ١٠٢.

والفكر، حتى انتهى إلى إهدار قانون " السببية " . وإذا كان الفكر الأشعري قد حاول في مجال الفعل الإنساني أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل أطلق عليها اسم "الكسب" فإنه في مجال الطبيعة، يجعل العمل لله مباشرة . " ١ المشكلة هنا إذاً، هي ترك الممثلين لهذه الحاكمة من يتحكم بقراب الناس ومصيرهم وفقاً لفهمهم (كبشر) لهذا النص الديني. وهذا يعني أن الحاكمة لم تعد لله، وإنما لمجموعة من رجال الدين ممن فوضوا أنفسهم حكماً على البشر باسم الله، وراحوا يفرضون على الناس قناعاتهم وفهمهم للنص المقدس وفقاً لمصالحهم وشهوة السلطة لديهم، تحت ذريعة أن ما يحكمون به هو حكم الله الذي لا راد لحكمه المطلق " فكان ذلك هو السبب الذي منع من تكرار حكم الخلافة الراشدة عبر تاريخنا الطويل، فبعدما وأدها الأمويون والعباسيون ومن جاء بعدهم، ووجدوا من أفتى لهم بشرعية ما هم فيه من جهة، ودعوا الناس إلى طاعتهم والرضا بهم من جهة أخرى . أدى كل ذلك إلى استمرار تلك العلمانية السياسية الجزئية التي سنها بنو أمية، وهي - مع انحرافها وخطورتها - كانت تتدثر بالدين وتظاهر به وتحكم باسمه " ٢ فقد قامت الدولتين الأموية والعباسية مبادئ حكمها على أسس علمانية وعرقية بعيدة كل البعد عن الدين، لم يكن هدفها نشر الرسالة الإسلامية بقدر ما كانت تهدف إلى توسيع مساحة الدولة، وصنع مجد تاريخي لها، رافعين شعار الإسلام ولا يعرفون من الإسلام غير اسمه .

هذا التعامل النفعي مع الدين كرس لتاريخ مثقل بنزاعات وحروب كان من الممكن إدارتها سلمياً تجلى ذلك : بدءاً من التخلص من ثلاثة خلفاء راشدين قتلاً إلى استخدام المأمون العنفي في إدارة النزاع مع خصومه " فالخليفة عبد الملك بن مروان لم يتورع عن قتل معبد الجهني (ت ٨٠ هـ) ولم يتورع خالد بن عبد الله القسري أن يذبح الجعد بن درهم (ت ١٢٠ هـ) أسفل المنبر بعد صلاة العيد . " ٣ فيباركون من يؤيدهم كما فعلوا مع المرجئة والأشاعرة مفتريين على الله أنه من اختارهم ليكونوا خلفاء على هذه الأمة . فالحاكمة إذن - بحسب حامد أبو زيد - لا تتعدى كونها مفهوم يمثله شخصيات احتكروا الدين وركبوا صهوته لأجل إقامة خلافة إسلامية موهومة بشعار الحكم لله، إنها حاكمة قد حددت بداية التاريخ

١ المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

٢ خالد كبير علال ، ووفقات مع أدياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث ، دار المحاسب (د ، ب) ، (د ، ط)

٢٠١٠ ، ص ٦٠١ .

٣ نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط ١٩٩٦ ، ص ١٩

الإنساني ونهايته في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وكل ما جاء بعدها بدعة وضلالة..إنها حاكميه وضعت نهاية للتاريخ الإنساني .

يقول نصر حامد أبو زيد إن كتاب " العقل " للحارث المحاسبي يعد أول مؤلف يتناول تعريف العقل ويعين حدود نشاطه . ويُعد الحارث المحاسبي نفسه أول مَنْ تكلم في إثبات الصفات و إليه يُنسب أكثر متكلمي الصفاتية وهو ينتسب إلى المدرسة الكلابية التي تزعمها عبد الله الكلابي (ت ٢٤٠ هـ) والتي يعدها الأشاعرة أساس مدرستهم، ويؤمن رجال هذه المدرسة : أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات وأعمال العباد يخلقها الله سبحانه وتعالى، وأن العباد لا يستطيعون أن يخلقوا منها شيئاً.^١ " ولقد حاول الأشاعرة - ورائدهم قد تربي في أحضان المعتزلة - التخفيف من هذه الصياغة الجبرية لمبدأ التوحيد، فذهبوا إلى أن الفعل الإنساني مخلوق الله ويُكتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل " فهي منه خلق وللعباد كسب"^٢ في محاولة منهم لرفض الحرية المطلقة أو الجبر المحض معاً، فأنكروا أن يكون للإنسان قدرة أو إرادة على خلق أفعاله مستقلة عن قدرة الله وإرادته كما قالت المعتزلة، وقالوا بنظرية الكسب بان الإنسان يكسب أفعاله بإرادته ويحاسب عليها بذلك الكسب . فبهذا الشكل يصبح العقل وكأنه غريزة يجعلها الله في عباده ليمتحن به من بلغ منهم الحلم، فيفرق بين الغريزة التي يولد بها العبد، وبين المعرفة التي تسبب زيادة للعقل تفترض بالضرورة أن العقل - الذي هو الغريزة - أساس و وسيلة للمعرفة . والمعرفة نفسها تنشأ عن استخدام العقل وذلك عن طريق النظر في الأدلة . ومعنى ذلك أن ثم ثلاث مراحل للمعرفة الكاملة : المرحلة الأولى هي الغريزة الفطرية وهي غريزة أودعها الله في كثير من خلقه لا يمكنهم أن يتعرفوا عليها بالحس أو بالذوق ولكن يعرفهم إياها بالعقل، إذن هي غريزة غير مرئية أو محسوسة أو ملموسة.^٣ أما المرحلة الثانية هي ما تسمى بالاستدلال والنظر، ويقسم هنا المحاسبي الأدلة إلى نوعان : العيان والخبر، وهما علة الاستدلال وأصله، والعقل هو المستدل، فالعيان هو الشاهد على الغيب والخبر يدل على صدقه " والفرع هنا هو الاستدلال، والأصل هو الأدلة . وتقسيم الأدلة إلى هذين النوعين، العيان والخبر، واعتبار العقل هو المستدل يعبر عن إيمان بفعالية العقل وقدرته على الوصول إلى المعرفة عن طريق النظر في

١ المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

٣ المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

الأدلة . غير أننا يجب أن لا ننسى أن العقل غريزة من خلق الله، وكذلك علينا أن لا ننسى أن الأدلة هي التي أقامها الله أمام أعين المكلفين لينظروا فيها ويستدلوا، فالعيان هو الأدلة المادية القائمة في العالم والتي تدلّ على أحكام الصنعة ووجود الخالق والمبدع والمخترع والخبر - على مستوى المعرفة الدينية - هو خطاب الله للبشر على السنة رسله^١ أما المرحلة الثالثة التي تأتي بعد مرحلة الاستدلال والنظر هي مرحلة المعرفة أو كمال العقل في هذه المرحلة يصنف المحاسبي الناس إلى أربع فرق بناء على قدرتهم على الاستدلال والنظر : فرقة أطاعت وخشيت الله لأنها عقلت عظيم قدرته وفرقة جحدت طلبا لدنيا مع أنها عقلت البيان، وفرقة طغت وأعجبت وعميت على أن تعقل البيان فضيحت وفرقة رابعة أقرت وآمنت ولكنها غفلت ونسيت جزاء إتيان المعاصي وثواب القيام بفرائضه.^٢ ويعقب أبو زيد على هذا التقسيم فيقول إنه مع أن الفارق بين هذه الفرق الأربعة يكمن في السلوك العملي المترتب على المعرفة، فإن الحارث يعتبره فارقا في الفهم والمعرفة والعقل . ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن الحارث صوفي يعطي للعمل والسلوك الديني والمجاهدة الروحية دوراً كبيراً في الحكم على البشر، ومن ثم لا يفصل بين المعرفة والسلوك العملي، ويعتبر التهاون في العمل نقصاً في العمل الحقّة كما يفهمها المتصوفة، ويكاد الحارث يقترب مما قاله الجاحظ من أن المعرفة حاصلة لكل البشر لولا أنهم جحدوا وعاندوا طالبا للدنيا، أو تقليدا وجريا وراء ما ألفوه.^٣

يعد البقلاني هو الآخر من الأوائل الذين أسهبوا في مؤلفاتهم في التحدث عن المعرفة وشروطها، هو لا يعتبر مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه وحسب، بل قد تم على يديه توضيح بعض النقط وتحديد بعض المفهومات مما أدّى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة . والنقطة التي تهمنا في هذا المجال هي تعديله للمذهب الأشعري في نظرية الكسب والقدرة الحادثة للعبد. فقد ذهب الأشعري إلى أن الفعل مكتسب للعبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل، ولم يجعل لهذه القدرة الحادثة أي فعالية في الفعل نفسه، فإذا تجرد العبد للفعل وقام به يسمى كسبا لله، أي أن الله خلق الفعل وكان الكسب من عند العبد . بمعنى أوضع يسمى الفعل خلقاً من الله تعالى وكسباً من العبد.^٤

١ المصدر نفسه، ص ٥٣.

٢ المصدر نفسه، ص ٥٣.

٣ المصدر نفسه، ص ٥٤.

٤ المصدر نفسه، ص ٥٣.

ويشير نصر حامد أبو زيد إلى أن نظرية الكسب هذه التي أتى بها الباقلاني إنما كانت نتيجة تأثره بمذهب الإعتزال فالحركة التي يأتيها الإنسان هي فعل لله يكتسبه العبد بالقدرة الحادثة، ولكن هذه القدرة الحادثة هي التي تؤثر في حال الحركة فتجعلها قياماً أو قعوداً أو صلاة أو سجوداً . وهكذا يتم تحويل الحركة المخلوقة لله والمكتسبة من العبد إلى طاعة أو إلى معصية، وهذه الحركة الناتجة عن القدرة الحادثة تحتل الأمرين : مقابلة بالثواب أو العقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تُقابل بالجزاء . والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح. وهكذا انتهى الباقلاني إلى تحميل الإنسان مسؤولية قبح الفعل وحسنه، ونفى ذلك عن الله نفيًا تاماً، فنجح في سد الثغرة التي كانت قائمة بين "العدل" و "التوحيد" وأخضع كل ما يحدث في العالم لقدرة الله وإرادته الشاملة^١. إن هذا النجاح يردّه أبو زيد إلى تأثر الباقلاني بخطى المعتزلة كما سبقت الإشارة " أبو الحسن الأشعري الذي ينسب له المذهب كان معتزلياً، ثم انفصل عن أستاذه وأعلن انضمامه إلى أهل السنة . وانفصال التلميذ عن الأستاذ، أو المريد عن الشيخ، لا يعني القطيعة، التامة معه وإنما يعني في الغالب شق طريق فرعية تبقى مشدودة إلى الأصل بشكل أو بآخر. وهذا ما حدث فعلاً، فالمذهب الأشعري، كما تطور بعد مؤسسه، بقي مشدوداً، إلى طريق المعتزلة، يتبنى كثيراً من مقدماتهم العقلية و إشكالياتهم اللاهوتية"^٢. كون طريقتهم في الاستدلال هي أصلاً طريقة المعتزلة، وقد امتصتها الأشاعرة امتصاصاً ووظفوها في نصره عقائدهم^٣. يقول نصر حامد أبو زيد إن هذا التركيز الأشعري على ربط كل ما يحدث في الواقع والطبيعة بالقدرة والإرادة الإلهيتين يؤدي في التحليل الأخير إلى إهدار الأسباب المباشرة المؤثرة . وهذا يؤدي بدوره إلى التسليم بعجز الإنسان عن " تغيير" الواقع، لأن هذا الواقع لا يتحرك وفقاً لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشري معرفتها، لكنه يتحرك وفقاً لإرادة شاملة لا يستطيع العقل إدراكها أو معرفة أهدافها وأغراضها . إن ظاهرة مثل ظاهرة " الموت " مثلاً ترتبط بنسق العقائد عن " الآجال " المحددة سلفاً في كتاب الغيب، والتي لا مجال لتغييرها^٤. " هذا النسق من العقائد حين يوضع في سياق المنظومة الأشعرية الكلامية يتحول إلى إدانة لكل محاولات الإنسان لفهر الأسباب

١ المصدر نفسه، ص ٥٥ .

٢ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط ١٩٩٨ . ص ١٤ .

٣ المرجع نفسه، ١٢ .

٤ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٨٤ .

التي تفضي إلى الموت، بوصفها محاولات اعتراضية للإرادة الإلهية. وليس بعيد على أية حال ما صرح به بعض رجال الدين من إدانة لعمليات " غسيل الكلى " ونقل الأعضاء على أساس أنها عمليات تؤخر لقاء الإنسان بربه، وتمثل من ثم اعتراضها على المشيئة الإلهية، لكن الأخطر من ذلك ما تؤدي إليه تلك المفاهيم والتصورات من استهانة بالحياة الإنسانية وقيمتها في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص^١ ويضيف أبو زيد أن " مبدأ السببية هذا يمثل المحور الأساسي في إنتاج المعرفة العملية وهو يقوم على التسليم الفكري بوجود قوانين طبيعية تحكم الظواهر الطبيعية وأخرى اجتماعية تحكم مجالات النشاط الإنساني، والفارق بين القوانين الطبيعية والاجتماعية أن القوانين الطبيعية حتمية لا تتخلف النتائج فيها عن الأسباب لأن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة العلة بالمعلول أما القوانين الاجتماعية فهي ليست قوانين حتمية صارمة لأنها قوانين ترتبط بالفعل الاجتماعي الإنساني حيث يمثل الاختيار والمبادرة الفردية عناصر ليس لها بالضرورة قوة الحتم والاطراد الموجودة في القوانين الطبيعية"^٢ ثم قال «في الفكر الإسلامي الكلاسيكي تياران أساسان فيما يتصل بالقضية موضوع السؤال التيار العلمي العقلاني الذي يمثله المعتزلة وابن رشد أساسا، والتيار الديني ذو النزعة الروحية الخالصة المتمثل في الأشعرية التي وجدت صياغتها النهائية في كتابات أبي حامد الغزالي الاعترالي، ولكن بعد إفراغه من مضمونه الفكري الاعترالي وملئه بالمضمون الأشعري، وكان الغزالي في ذلك مخلصاً أشد الإخلاص لمنهج سلفه أبي الحسن الأشعري تلميذ المعتزلة. الذي استخدم منهج الاستدلال الاعترالي لمعارضته والخروج عليه، ولعل هذا ما يفسر النزعة العقلانية الشكلية التي نجدها ماثورة في كتب الأشاعرة بصفة عامة وكتابات الغزالي بصفة خاصة"^٣ يستند أبو زيد في هذا إلى ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة الذي يتهم فيه الأشاعرة بإنكارهم للبداهيات والضروريات عندما يقولون بنظرتهم في مسألة السببية العادية.

من جهة آخر يعتبر الباقلاني أن الأدلة السمعية فرعاً للأدلة العقلية ويرى أنه يمكن الاستدلال على بعض القضايا العقلية والأحكام الشرعية بالكتاب والسنة والإجماع والقياس " وهو بذلك يختلف - كأشعري - عن المعتزلة الذين يفصلون - بحسم - بين الدلالة العقلية،

١ المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .

٣ المصدر نفسه، ص ٢٠٦ .

والدلالة الشرعية،، ويعتبرون النوع الأول أصلاً للثاني " ١ ويواصل نصر حامد أبو زيد أن "الباقلائي - خلافاً للقاضي عبد الجبار مثلاً- يسلك في تقرير قضايا مؤلفاته مسلك الأشاعرة، الذين يبدوون بالأدلة الشرعية من آيات القرآن والأحاديث النبوية، والأخبار والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ثم ينتهي بالأدلة العقلية التي تؤكد هذه القضايا . وهذا المسلك يتسق مع إعلاء الأشاعرة من شأن الوحي وتقديمهم إياه على العقل . ويورد أبو زيد في كتابه الاتجاه العقلي في التفسير نصاً للأشعري يقرونه فيه بهذا المبدأ في كتاب الملل والنحل لصاحبه الشهرستاني نصه ما يلي : " إن طرق البيان عن الأدلة التي يُدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه : ١- كتاب الله عز وجل - ٢- سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم - ٣- إجماع الأمة و - ٤- ما استخرج من هذه النصوص وبُني عليها بطرق القياس والاجتهاد و - ٥- حجج العقول " ٢ فالأدلة الشرعية عندهم مقدمة على الأدلة العقلية .

إن تأثر الباقلائي بأبي هاشم في مسألة العلم، وتأثره - الذي أشرنا إليه سابقاً- بالمعتزلة عموماً في مسألة القدرة الحادثة ودورها في تحديد حالة الفعل، يكشفان عن التقارب الفكري بين المعتزلة والأشاعرة، وهو تقارب يُعدّ ثمرة للحوار المتصل والجدل المستمر بين متكلمي الفريقين . ولقد كانت من ثمرة هذا التقارب ما نجده من تطابق كبير بين أفكار الباقلائي في المعرفة و أفكار القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ويؤكد ذلك روايات القاضي عن أبي علي الجبائي وعن أبي هاشم اللذين يعدهما أساتذته، وينقل عنهما دائماً، ويكتفي - في أحيان قليلة - بمناقشتهما ومحاولة التوفيق بين رأييهما وتكاد آراء القاضي في العلم والمعرفة أن تكون هي آراء الجبائين مع خلافات يسيرة في مسائل فرعية لا يُعتمد بها، الأمر الذي جعلنا نفترض - دون مغالاة - أن كلا من الباقلائي والقاضي عبد الجبار أخذوا من معين واحد جلّ أفكارهما في هذه القضية . ولا يجب أن ننسى أيضاً أن أبا الحسن الأشعري كان تلميذاً مباشراً لأبي علي الجبائي، غير أن ذلك لا يجب أن ينسينا الفروق الأساسية بين المعتزلة والأشاعرة ٣ . " والفارق الأساسي بينهما يكمن في دور العقل هل هو سابق على الشرع أم تابع له، ولقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل كما رأينا مع الباقلائي، وذلك على عكس المعتزلة الذين أعطوا للعقل دوراً أولاً وسابقاً على الشرع، وجعلوا الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي

١ نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ٥٧ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

٣ المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

ومرتباً عليه، أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي، حتى ذهب القاضي إلى أن " كلامه تعالى لا يدلّ على العقلية، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلّ عليه لوجب كونه دالاً على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدلّ على الأصل، لأن يتناقض " ويرتد هذا الفصل بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، وتقرير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائين أبي علي وأبي هاشم اللذين اتفقا - فيما يروي الشهرستاني - " على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية ورداً الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي يتطرق إليها عقل" ^١ بمعنى أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما له أن يعرف الحسن والقبح على الجملة . وتختص الشريعة بأن تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية، تختص الشريعة بأن تعرّف العقل مقادير الطاعات - كالصلاة والصوم والزكاة - ومواقيتها، وهي أمور لا يستطيع العقل أن يعرفها، وإن عرف - على الجملة دون التفصيل - وجوب رد الوديعة وشكر المنعم .^٢ يقول أبو زيد " غير أن القول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي، واعتبار الأول أصلاً، والثاني فرعاً، لا يعني وجود التعارض بينهما، فهما متفقان ومتطابقان إذ لي في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله (...) غاية الأمر أن المعتزلة (...) حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساساً لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومتفقة معه، دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانية الله وعدله وسائر الأحكام العقلية " ^٣ فإذا خالف الدليل الشرعي الدليل العقلي وجب تقديم الدليل العقلي عليه، ووجب تأويل الدليل الشرعي بما يوافق الدليل العقلي، وبهذا الشكل يصبح العقل أصل في إثبات الشرع . وحتى تؤكد المعتزلة ذلك الاتفاق بين العقل والنقل بحثت في تحديد ماهية العقل وطرق الوصول إلى المعرفة، ثم حددوا بعد ذلك طبيعة الأفكار التي يمكن للعقل الوصول إليها بمفرده، إذ " تتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناءً على تحديدهم لطبيعة وظيفته وحاجة الإنسان الضرورية له . فإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعله إلا لنفعه، ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي

١ المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

٣ المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه الله به . وكما زوده أيضا بالقدرة التي يستطيع بها مزاوله الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوده أيضاً بالقدرة على معرفة ما كلفه به وتمييزه. وذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله. وهذا الاختيار القائم على المعرفة والعلم هو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية. وهكذا يصبح العقل ضرورة من ضروريات التكليف الإلهي للبشر، وهو ضرورة بحكم مسؤولية الإنسان وقدرته على الفعل " ويواصل أبو زيد أن هذه المعرفة " تحتاج للقوة المميزة بين الأشياء والأفعال. وخلافا لما ذهب إليه العلاف والنظام من ضرورة هذه المعرفة، التي تردّ الإنسان إلى حالة الجبر وتنفي عنه الاختيار، ذهب القاضي عبد الجبار إلى ضرورة أن تكون المعرفة من فعل الإنسان. والوسيلة التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة هي العقل، ومن ثم فلا بد أن يزود الله الإنسان بالعقل ليتمكن من أداء ما كلف به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل. " ^١ والعقل - إذن - ضروري للمكلف حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به، والمعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورية، ومكتسبة. والمعارف الضرورية لا بد أن يخلقها الله في العبد، كما أنه يحسن أن يمكّنه من العلوم المكتسبة . ولما كانت العلوم الضرورية مقدمة للعلوم المكتسبة وتمهيدا لها. لم يفصل القاضي عبد الجبار بين العلوم الضرورية والعقل " ^٢ ويرفض القاضي أن يسمي العقل جوهرًا أو آلة أو حاسة أو قدرة إلا على سبيل التشبيه والتوسع (...). وهذا الحرص على عدم الفصل بين العقل والعلوم الضرورية عند المعتزلة يعبر عن إيمانهم بتساوي البشر في هذه العلوم الضرورية، أي تساويهم فيما وهبهم الله من عقل. " ^٣ . وكتعقيب لما سبق يقول أبو زيد " واعتبار العقل هو كل هذه العلم الضرورية لاثبات التوحيد والعدل، يُعد تعريفا يخلط بين المعرفة نفسها وبين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة ونشاطاً متميزا للوصول إلى المعرفة . ويعد هذا التعريف - من جانب آخر - متناقضا مع ما يقرره القاضي من أن " المُكلف يحتاج إليه (يعني العقل)، لأن به يعلم الكثير مما كلف، نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وحسن الإحسان" فكيف تعرف بالعقل هذه الأشياء مع اعتبارها من العلوم الضرورية التي هي العقل في تعريف القاضي ؟ وكيف تكون هذه الأشياء

١ المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٦١

٣ المصدر نفسه ، ص ٦١

٤ المصدر نفسه ، ص ٦١

من التكليف الذي يحتاج المكلف إلى العقل لمعرفتها، وهي في نفس الوقت من العلوم العقل الضرورية؟ هنا يحس الباحث أن القاضي قد خلط بين العقل كوسيلة وأداة للمعرفة، وبين المعرفة ذاتها التي هي نتيجة ومحصلة لنشاط العقل في ربطه بين المدركات وتحصيل الكليات" ^١ ومن اللافت للانتباه أن القاضي عبد الجبار إذا كان اعتبر العقل فطريا وقاسما مشتركا بين البشر، لا يتأثر بظروف الزمان أو المكان أو البيئة، فإنه أدرك أن الباعث على النظر والاستدلال واكتساب العلوم النظرية يأتي من خارج الإنسان - الداعي والخاطر - ومن داخله - الشك - معا، فالخاطر يثير الخوف من العقاب الخارجي، والشك يثير الرغبة في التوازن الداخلي وصولا لليقين ^٢. ولكن ليس من الضروري أن يؤدي النظر إلى المعرفة، ألا يجوز أن يؤدي بنا إلى الجهل؟ وفي هذه الحالة لن تكون ضرورة إلى النظر مادام سينقلنا إلى جهل آخر. ينكر القاضي أن يؤدي النظر إلى الجهل وهو إن جَوَزَ إن يؤدي إلى أمر آخر فهو يؤدي في أسوء تقدير إلى شك آخر، على أن يكون نظرا من عاقل إلى دليل معلوم، وتتحدد أنواع الأدلة بناءً على تحديده لغاية المعرفة، وغاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد والعدل، ومعرفة أوامره ونواهيه، ومن الطبيعي أن تنقسم الأدلة تبعا لهذا الترتيب المعرفي إلى أنواع ثلاث يختص كل منها بمرحلة من مراحل المعرفة، في هذا الصدد يورد نصر حامد أبو زيد نصا من كتاب القاضي عبد الجبار نصه ما يلي: "فمنها ما يدلُّ على الصحة والوجوب، ومنها ما يدلُّ في الدواعي والاختيار، ومنها ما يدلُّ بالمواضعة والقصد. ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه، بأن بيّنا: أن المقدم على ما يدلُّ من حيث الصحة، وهو الذي يُتطرَّق به إلى معرفة التوحيد، ثم يتلوه ما يدلُّ بالدواعي، وهو الذي يُعرف بالعدل، ثم يتلوه ما يدلُّ بالدواعي، وهو الذي يُعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدلُّ بالمواضعة وتُعرف به- النبوات والشرائع" ^٣، أي أن النوع الأول يعرف به التوحيد، والنوع الثاني هو الذي يتوصل به إلى معرفة العدل، والنوع الثالث من الأدلة تعرف به النبوات والشرائع أو بكلمات أخرى هو الوحي". هذه التفرقة الحاسمة بين أنواع الدلالات الثلاثة، والفصل بينها، وترتيبها ترتيبا تنازليا يبدأ بالأهم فالمهم، أو بالعلة فالنتيجة، هو لبّ الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فلقد رأينا الباقلاني لم يميز بوضوح بين الدليل العقلي والدليل الشرعي من حيث الترتيب والأهمية، فأحيانا يعتبر

١ المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

٣ المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

العقل حكماً على الشرع، وأحياناً يفعل العكس. وكان سلوكه العملي تطبيقاً حرفياً لمبدأ سيادة الشرع على العقل. ومن جهة أخرى لم نجد عنده فرقا حاسماً بين الدلالة الشرعية ودلالة اللغة، بالرغم من أنه اعتبرهما دالتين. أمّا القاضي عبد الجبار فقد وَّحد بينهما، وكان هذا مدخله الطبيعي لدراسة القرآن ولقضية التأويل ومن ثمّ تحتاج لوقفه متمهلة.^١

يُعد البحث في "الكلام" قضية خلافية حادة بين المعتزلة وخصومه، خصوصاً الأشاعرة. وإذا كان كل من الباقلاني والقاضي عبد الجبار قد اعتبرا الدلالة الشرعية تدلّ من جهة المواضع والمواطأة، وأضاف القاضي إليها شرط "القصْد" فإنهما لم يتفقا في تحديد مفهوم الكلام، ولا على تحديد جهة المواضع والمواطأة. والجذر الديني لهذه المشكلة يتصل - في الفكر الاعتزالي - بقضية التوحيد وبقضية خلق القرآن. وقد كان هدف المعتزلة من إثارة هذه المشكلة - متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كالجعدي بن درهم وغيلان الدمشقي - مرتبطاً برغبتهم في نفي وجود أي صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، وذلك ليخلص لهم مبدأ التنزيه والتوحيد نقياً من أي إيهام بالتعدد ولذلك فصلوا بين صفات الذات وصفات الفعل. واقتصرت الصفات الذاتية عندهم على العلم والقدرة والحياة والقدم، وهي صفات ليست منفصلة عن الذات بل هي هو (..). أما الكلام فقد اعتبره المعتزلة من صفات الفعل. وهي صفات لا تختلف في الغائب عنها في الشاهد، وبالتالي يجوز فيها القياس، غاب عنا قياساً على معرفتنا لما نشاهده ويقسم القاضي عبد الجبار الصفات الإلهية إلى ثلاث أقسام^٢ ومنها ما يستحيل عليه في كل حال، ككونه متحركاً وساكناً، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصح عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع، ككونه محسناً ومتفضلاً ورازقاً وخالقاً، فلا يجب إذا قلنا أنه يستحيل كونه متكلماً فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبداً، بل يصح ذلك عليه إذا صح أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال "فصفة الكلام إذن صفة إذن صفة فعل، وليست صفة ذات. وصفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل، بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كلام الله ليس قديماً، بل هو محدث لارتباطه بوجود من يخاطبه عز وجل من الملائكة أو البشر، ووجودهم محدث لا مرأى^٢ يختلف الأشاعرة مع المعتزلة في تحديد صفة الكلام الإلهي على أساس "أن كلام الله تعالى صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفاً

١ المصدر نفسه، ص ٧٠.

٢ المصدر نفسه، ص ٧٠.

به وأنه قائم به ومختص بذاته" وهذا الخلاف بين قدم الكلام الإلهي - قول الأشاعرة - وبين حدوثة - قول المعتزلة- كان من شأنه أن يثير خلافاً حول أصل المواضعة في اللغة هل هي توقيف من الله أم اصطلاح من البشر؟ وكان من الطبيعي أن يذهب الأشاعرة إلى اعتبار المواضعة توقيفاً، مادام الكلام صفة ذاتية قديمة من صفات الله عز وجل . وإلى العكس من ذلك ذهب المعتزلة اتساقاً مع نظرتهم للكلام الإلهي على أنه صفة من صفات الفعل^١ " وإذا كانت هذه القضية تبدو ناضجة جدا و واضحة المعالم في القرن الرابع حيث يعتبر ابن فارس عن رأي القائلين بالتوقيف، ويعبر القاضي عبد الجبار عن رأي القائلين بالاصطلاح، وبينهما يتراوح ابن جني - رغم اعتراليته - بين التوقيف والاصطلاح " ^٢ يستدل أصحاب التوقيف على صحة رأيهم بالاستناد إلى الآية ٣١ من سورة البقرة والتي يقرر فيها الله أنه هو الذي علم آدم الأسماء كلها، أمّا القائلون بالاصطلاح فاضطربوا أمام هذه الآية اضطراباً عظيماً . ذهب أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) إلى أن " هذه اللغات أصلها التوقيف " وبذلك أراح نفسه^٣ " إلا أن أبو هاشم خالف أباه في هذه القضية وذهب إلى أن افترض أن ثمة لغة تواضعت عليها الملائكة، وأن آدم قد عرف هذه اللغة قبل أن يعلمه إياها الله تعالى " وينسى أبو هاشم أنه يرتدُّ بقضية المواضعة إلى الملائكة الذين هم خلق الله، و يسلب آدم أي فعالية في المواضعة اللغوية، وحقيقة المعضلة التي لم يدركها أبو هاشم أن سياق الآية نفسها كان في معرض بيان فضل آدم على الملائكة، واختيار الله له للخلافة في الأرض ومن ثم تزويده ببعض الوسائل التي تعينه على الحياة ومنها تعليمه أسماء الأشياء، وهي أسماء لم تكن الملائكة تعرفها، حتى أنها عجزت عن الإنباء بأسماء هذه الأشياء، وبذلك تميز عنهم آدم بهذا العلم الذي وهبه الله إياه^٤ " ففكرة الاصطلاح في اللغة - عند المعتزلة - ضرورية جداً لنفي مشابهة الله للبشر، وذلك إلى جانب اتصالها بقضية الكلام وحدوثة^٥. فالتوحيد عند المعتزلة يبني أساساً علي التنزيه المطلق للذات الإلهية ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه " ليس كمثله شيء "، وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة كمبحث الذات والصفات وأجمعوا أن الله واحد ليس كمثله شيء

١ المصدر نفسه ، ص ٧١ .

٢ المصدر نفسه ، ص ٧١ .

٣ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

٤ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

٥ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

في النهاية انتصر نصر حامد أبو زيد للفريق المعتزلي الذي انفتح على التأويل والذي جعل للعقل بعداً رحباً ومجالاً أوسع، في حين قلل من شأن أهل الظاهر- هكذا يفضل أبو زيد تسمية كل الفرق عدا المعتزلة والمتصوفة - الذين يتمسكوا بظاهر النص فيحيدون العقل عن مجال اشتغاله ويجعلون دوره سلبياً . كونهم يعتبرون النص واضح بذاته يفسر بعضه بعضاً. من هذا المنطلق دعا أبو زيد إلى إعادة قراءة التراث الديني بل إلى إعادة فرزه.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
١٥	دخول المذهب الأشعري إلى حواضر الغرب الإسلامي وجهود العلماء في نشره د. بية سلطاني حرم الحمراء (تونس)
٤٩	آراء الأشاعرة في أصل اللغة ووظيفتها د. ذهبية حمو الحاج، جامعة تيزي وزو، الجزائر أ. أحلام بن عمرة، جامعة تيزي وزو، الجزائر (الجزائر)
٦٦	موقف ابن حزم من المذهب الأشعري د/ عبد المالك بن عباس (الجزائر)
٨٧	"رسالة الذب عن الأشعري" لأبي القاسم ابن درباس (٦٠٥هـ) ودلالاتها التاريخية والعقدية د/ محمد حاج عيسى (الجزائر)
١١٤	سؤال الحرّية في الفكر الأشعري د/ الساسي بن محمد ضيفاوي (تونس)
١٣١	بيان المسائل الأصولية التي خالف فيها أبو الحسن الأشعري المذهب الشافعي فيما يتعلق باللفظ ودلالته ومناقشتها د/ مروان محمد عبد الله مغلّس (تركيا)
١٦٣	جهود الأشاعرة المعاصرين في التقريب بين الأفكار السنية الشيخ حسن الشافعي نموذجا أ. د. نبيل فولي محمد (باكستان)
٢٠٠	التكامل بين العقيدة وأصول الفقه والتصوف في المدرسة الأشعرية تاج الدين ابن السبكي أنموذجا أ.د. عقيلة حسين (الجزائر)
	المذهب الأشعري ببلاد المغرب الإسلامي (النشأة وعوامل التمكين)

٢٢٦	د/ بلخير عمراني (الجزائر)
٢٤٤	الأشعرية في فكر المغاربة توحيد ابن عاشر لابن كيران " أنموذجا " أ/ رقيق قادة (الجزائر)
٢٦٩	المذهب الأشعري بالمغرب خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين: القضايا والمصنفات والخصائص د. نبيلة الزكري (المغرب)
٣٠٨	المذهب الأشعري و السلطة السياسية -تبادل التأثير و التأثير- د. عكاشة راجع (الجزائر)
٣٢٢	نصر حامد أبو زيد وتفكيك الخطاب الأشعري أ/ نجاري فضيلة (الجزائر)