

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

جوادي محمد نجيب

جامعة الجزائر2- الجزائر.

يعتبر القرآن الكريم أول كتاب سماوي أطلق العقل من قيوده، ودعاه للبحث والنظر باستخدام الفكر في الأنفس، والآفاق، وخفايا الوجود. وآياته حافلة بذلك، لا تكاد تخلو سورة منها. والغرض منها أن تأخذ بيد الإنسان، للإيمان بالخالق على بينة واقتناع باستخدام العقل، لا بمحاكاة وتقليد. والأمر بالتفكير نص صريح في القرآن والآيات في هذا المجال كثيرة نشير إلى بعضها، منها قوله تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" [10] (يونس) الآية [101]، وقوله: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ" [7] (الأعراف) الآية [185]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" [51] (الذاريات) الآية [21]. وفي هذه الآيات دعوة واضحة في القرآن للنظر والتفكير، واستخدام العقل. بل إنه يطالب المخالفين لعقائده بإقامة الحجة والبرهان، وإقامة الدليل على صدق ما يدعون. فيقول عز وجل: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ، قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" [2] (البقرة) الآية [111]، ويقول في موضع حجاجه مع المشركين: "سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ، كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا، قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ" [6] (الأنعام) الآية [148]، فالقرآن في هذه الآية، يفرق بين العلم والظن، موجهًا أنظار الناس جميعًا إلى ضرورة فحص الأحكام للتوثق من مصادرها. "فليس ما مصدره العلم واليقين مماثلاً لما مصدره الظن والتخمين . وهذه الفكرة يكتسب العقل عادة الإحتراز من قبول الأفكار دون تمحيص" (جعفر، ك. [د.ت.]، ص25).

وقد ذم القرآن بشدة المقلدين في مجال العقائد تقليداً أعمى، دون أن ينظروا بعقولهم في عقائدهم الموروثة، التي أصبحت لا غناء فيها للروح، ولا غذاء للفكر. فيقول تبارك وتعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ". [2] (البقرة) الآية [170].

بل إن القرآن يرسم صورة قبيحة لهؤلاء المعطلين لعقولهم وسدوا منافذ التفكير والمعرفة، حيث وضعهم في مرتبة أخط من مرتبة البهائم. يقول الله تعالى: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ" [2] (البقرة) الآية 170، ويقول: "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ" [7] (الأعراف) الآية 179. بل إن القرآن يقص علينا الحالة التي يكون عليها هؤلاء يوم القيامة: "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" [67] (الملك) الآية 10، وذلك بتقليدهم للأباء، وعدم سماعهم للوحي، وإغلاق عقولهم أمام هذه الحقيقة الساطعة.

هذه هي دعوة الإسلام . تدعوا الإنسان إلى استخدام العقل ونبذ التقليد، وتوجهه إلى النظر في أمر العقيدة، وإلى التفكير في آيات الله في الآفاق . ما من دين فعل ذلك، كما فعله الإسلام". (قطب ، س . [د.ت.]. ص).

ولا شك أن دعوة القرآن إلى التفكير، هي التي دفعت المسلمين للنظر في العقائد، وإقامة البراهين والأدلة على صدقها، ودفع الشبه التي يتفوه بها الخصوم، وهذا ما قام به علماء العقيدة في جميع مسائلها. فلم يتركوا مسألة إلا وأوسعوها بحثا ونظرا. وقد كان بحتم منصبها حول مجالات ثلاث، تعد من المسائل الرئيسية لعلم العقائد، وهي الألوهيات، والنبوات والسمعيات. ولم ينطلقوا في هذه المسائل من فراغ، بل انطلقوا من أرضية صنعها القرآن فقد تناول القرآن ما يتصل بالله بالبيان والبرهنة، وما يتصل بالنبوة، وما يتعلق بالميعاد ويوم الحشر.

ففيما يتصل بالألوهيات، فقد برهن القرآن على وجود الله ووجوب وحدانيته، وتخصيصه بالعبادة، يقول القرآن في استدلاله على وجود الله: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" [2] (الأنبياء) الآية 22، ويستعمل طريقة أخرى تتمثل في لفت نظر الإنسان إلى طبيعته، ومن أين خلق.

أم أنه هو الذي خلق هذه السموات وهذه الأرض يقول الله تعالى: " أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ" [52] (الطور) الآية 35-36، ويقول تعالى: "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعَيْنًا وَقَضْبًا، وَزَيْتُونًا، وَنَخْلًا، وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا، مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ". [80] (عبس) الآيات 24-38 إلى غير ذلك من الآيات التي استنبط منها علماء الكلام، ما سموه بدليل الإختراع ودليل العناية. وفي وحدانيته يقول الله تعالى:

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

"مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ". [32 (المؤمنون) الآية 91] وقد وصف الله القرآن بأنه أحد. وإثبات الصفات لله لا ينافي التوحيد.

يقول الإمام الأشعري¹: "كلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله ، إنما مرجعه إلى هذه الآيات". (الأشعري، ع. 1344هـ، ص 36)

ويعتبر الأشعري الإلتزام بحرفية النص، وتحريم استعمال العقل في تأييد ما ورد به من حقائق، أمر خاطيء لا يقول به إلا كسول أو جاهل. وأيضا عدم إحاطة العقل بسياج من الشرع أمر خاطيء لا يأمن معه العقل من الوقوع في الضلال. واذن من الخير للحق في ذاته، وإلى الجماعة التي تعمل على اكتشافه أن تتخذ في ذلك منهجا وسطا يزوج بين العقل والنص (غرابية، ح. 1953م، ص 137).

فالعبرة الأولى الواردة في هذا النص، موجهة إلى الحشوية الغلاة من الحنابلة. يقول الأشعري: "إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالمهم. وثقل عليهم البحث والنظر عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلالة. وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء، وَصِفَاتِ الباري، بدعة وضلالة" (الأشعري ، ع . 1344 هـ ، ص 36).

أما الشطر الثاني فإنه موجه إلى المعتزلة وقد بين الأشعري في رسالته استحسان الخوض في علم الكلام ضرورة استخدام العقل في مسائل العقيدة، مستندا إلى نصوص نقلية وأدلة عقلية، ليبين أن المسائل التي تكلم فيها المتكلمون، لها نصوص من الكتاب والسنة.

فقد أخذ الأشعري قياس الشبيه والنظير من الحديث الذي أورده حين لقي حبر من أحيار أهل الكتاب. فقال له: "ناشدتك بالله، هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة، أن الله يبغض الحبر السمين" (الأشعري، ع . 1344هـ، ص 36)، فغضب الحبر حين عيره بذلك فقال: "ما أنزل الله على بشر من شيء" فقال تعالى: "قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا" [6 (الأنعام) الآية 91]، فنناقضه عن قرب، لأن التوراة شيء و موسى بشر. وقد كان الحبر مقرا أن الله أنزل التوراة على موسى. فقد كان الحبر

¹ علي بن اسماعيل بن إسحاق بن سالم أبو الحسن ، ولد بالبصرة سنة 260 هـ / 873 م وبها نشأ ثم أقام ببغداد وتوفي سنة 324 هـ – 935 م (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج 6 ص 332 – 333 لابن الجوزي طبقات الشافعية الكبرى ج 2 ص 245 (ما بعدها).

يلوح بقوله: "ما أنزل الله على بشر من شيء" إلى إنكار نبوة محمد، واتهامه بالكذب. فناقضه القرآن بما يعترف بصحته، وهو التوراة التي أنزلت على موسى، وكانت حجة في يده.

ويؤكد الأشعري من خلال الأمثلة التي ساقها، إلى أن القرآن والسنة لم يهمل العقل، ولم يحرم النظر والإستدلال. فاستخدام العقل في فهم الشرع، ضرورة وليس بدعة وضلالة، كما هو رأي الحنابلة الذين يتمسكون بظاهر النصوص. (غرابة، ح. 1953م، ص 81).

ويتابع الأشعري قائلا: "حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات، أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تختلط العقلية بالسمعية، ولا السمعية بالعقلية" (الأشعري، ع. 1344هـ، ص 38).

أي أننا في أمور الدين، نستدل بأدلة عقلية وسمعية. ومن المسائل ما يحتاج إلى دليل عقلي، ومنها ما لا يمكن البرهنة عليه إلا بدليل سمعي، ومنها ما يبرهن عليه بالعقلي والسمعي. ولا ينبغي أن نخلط بين هذه المسائل كلها. فلكل منها مجاله.

يقول ابن عساكر (ت: 620هـ)، عن الأشعري: "نظر في كتب المعتزلة، والجهمية، والرافضة، وأنهم عطلوا وأبطلوا، فقالوا، لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء، ولا إرادة. وقالت الحشوية المجسمة والمكيفة أن لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالأسماع وبصرا كالأبصار. فسلك رضا الله عنه طريقة بينهما" (ابن عساكر. 1347هـ، ص 149) في معالجة كثير من المسائل الكلامية مثل رؤية الله، وكلام الله. والصفات الخيرية كاليد والوجه... الخ.

وأثبت الأحاديث الواردة في النزول ببراہين عقلية وأدلة شرعية ولكن استعمال العقل بصفة مجردة عن النص، كما فعلت المعتزلة، أمر لا يوافق عليه الأشعري، بل يجب أن يكون العقل مقيدا بالنص حتى لا يؤدي الأمر إلى محالات، كتلك التي صار إليها مذهب الاعتزال، كنفي الرؤية والصفات.

والمنهج الصحيح، كما يراه د. غرابة، معبرا عن منهج الأشعري: "محاولة إدراك النص في ضوء العقل أو السير وراء العقل في حدود من الشرع لأن العقل، إذا ترك وشأنه تبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه. وفرق بين الهوى الذي يضل وبين الهدى، الذي يعصم من الزلل والعتار" (غرابة، ح. 1653م، ص 85)، كما ضلت المعتزلة لانتهاجها المنهج العقلي وحده. فأدى بهم مذهبه العقلي، إلى نظريات لا يقرها الإسلام

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

الصحيح وذلك ما دفع الأشعري إلى الخروج من مذهب الاعتزال، كما أنه لم يرضه وهو الورع التقي، بعض مذهب إليه المحدثين والمشبهة والمتمسكين بحرفية النص دون روحه، الذين كادوا يفضون بالإسلام إلى حالة جمود وتحجر، لا ترضي العقل ولا يمكنها أن تغذي العاطفة الدينية.

فسلك الأشعري موقفا وسطا بين أصحاب العقل وأصحاب النقل يرضي أصحاب العقول الطلعة وترضى به الأكثرية من المسلمين.

ولقد استفاد الشيخ الأشعري من أخطاء النصيين، وأخطاء العقليين، ويعود إلى النص محاولا فهمه على ضوء الشرع، دون أن يتركه، إرضاء لمقتضيات العقل والنقل، فالنظر عنده خادم الشريعة.

ولدقة هذا الطريق الذي اختاره الأشعري، ولدقة هذا المنهج الإزدواجي (الذي يجمع بين النص والعقل). فإنه يتطلب كثيرا من الحذر، وألا يطغى أحدهما على الآخر. فإذا قلنا هذا هو منهج الأشعري، الذي يجمع بين العقل والنقل، فأيهما يقدم عند التعارض وتكون له الصدارة؟

يرى الأشعري بأن في الأمور التي يبدو فيها التعارض بين العقل والنص، فإن المرجع حينئذ للنص. ولا يعتبر هذا ارتداد عن منهج السلف، كما فهمه غرابة عندما قال: "إذا قال الأشعري إن النص هو الأصل، ومهمة العقل تأييد ما يفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التي يدل عليها، فقد رجع بذلك إلى مذهب الحشوية والمشبهة، بل ما هو أشد من ذلك لأنك ستحاول أن تثبت عقليا أن لله يدا ووجهها وكرسيا وعرشا. وقد يبدو ذلك مقبولا فيؤدي إلى فقدان العقل والنص لقداستهما". (غرابة ، ح . 1953 م ، ص138)، ويعلق جلال موسى على غرابة بقوله: "وقد كان الأشعري واعيا حين رأى تقديم النص، لأننا نجد في القرآن والسنة كثيرا من أصول المسائل الإعتقادية. وقد كان استخدام العقل لتأييد النص، ودفع الشبه التي يثيرها الخصوم فإذا كان العقل مساعدا ومهمته تأييد النص فليس معنى ذلك، أن الأشعري يرجع إلى عقيدة الحشوية والمجسمة. فهم ينكرون استعمال العقل إطلاقا، ولو كوسيلة مساعدة. ولا يعترفون بشيء سوى النص، ويفسرونه على ظاهره. وقد استخدم الأشعري العقل، لأن هناك نصوصا تتطلب لفهمها التأويل، حتى تكون معقولة ومقنعة"(موسى، ج. 1982 م، ص199). فالأشعري قد استعمل العقل والنص في إثبات العقائد، ورأى استخدامها معا. "وقد سلك الأشعري في الإستدلال على العقائد، مسلك العقل والنقل. فهو يثبت ما جاء به القرآن والسنة من أوصاف الله ورسله واليوم الآخر، والملائكة والحساب

جوادي محمد نجيب

والعقاب والثواب، ويستعمل الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، ليستدل بها على صفات الله. وقد استعان في ذلك، بقضايا فلسفية ورسائل عقلية، خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة" (أبو زهرة . [د.ت.] ، ص186).

لكن من الملاحظ عند الأشعري، أن الأمور السمعية لا دخل للعقل فيها، لأن قضايا البعث والجنة والنار والصراف لا تثبت إلا بالسمع. ودور العقل أن يؤيد ما جاء به السمع. فمتهج الأشعري، يقوم على العقل والنقل معا. إلا أن جانب النقل كان له الصدارة في عصر الأشعري. لكن أتباعه فيما بعد وسعوا من دائرة استخدام العقل. نحاول بعد هذا، بيان الأفكار الأساسية التي يتكون منها مذهب أبي الحسن الأشعري.

الأفكار التي يتكون منها المذهب الأشعري:

رأينا فيما سبق أن الأشعري رسم لمذهبه منهجا يقوم على العقل والنقل، ثم أضاف إليه أفكار وآراء تعد من المميزات لمذهبه.

أ - القول بزيادة الصفات على الذات :

رأي المعتزلة أن الصفات هي عين الذات .. فالله تعالى حي بذاته لا بحياة، عالم بذاته لا بعلم، قادر بذاته لا بقدرة.

ومعنى قولنا إنه عالم، إثبات ذاته، كما يقول النظام، ونفي الجهل عنه. ومعنى أنه قادر إثبات ذاته، ونفي العجز عنه، ومعنى أنه حي، إثبات ذاته، ونفي الموت عنه.

أما الأشعري، فقد خالف المعتزلة فيما ذهبوا إليه في صفات المعاني، كالعلم والقدرة والإرادة، من أنها عين الذات. بل عدها صفات زائدة على الذات وليست هي عين الذات بل إن الإمام الأشعري يرى استحالة أن تكون هي عين الذات. ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم، أنه لا يخلو أن يكون الله عالما بنفسه، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه، فإن كان عالما بنفسه كانت نفسه علما. لأن قائلا لو قال: "إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره" لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما، ويستحيل أن يكون العلم عالما، أو العالم علما. (الأشعري، ع. [د.ت.] ، ص14-22 وما بعدها)، (الأشعري ، ع 1987 م ، ص141-144).

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

يتضح لنا أن الأشعري، حينما أثبت الصفات، قد خالف المعتزلة والجهمية والرافضة² الذين عطلوا وأبطلوا الصفات. فقال: "إن لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر فخالف بذلك أيضا الحشوية والمجسمة، الذين قالوا بأن لله علما كالعلوم، وقدرة كالقدر. يقول الأشعري: "إن معنى العالم عندي، أن له علما. ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما". (الأشعري، ع. [د.ت.]، ص 28).

ويستدل الأشعري على إثبات صفة العلم بأدلة من القرآن، مثل قوله تعالى: "وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا يُعْلِمُ" [35 (فاطر) الآية 11]، وقوله: "أَنْزَلَهُ يُعَلِّمُهُ". [4 (النساء) الآية 166].

ويوضح الشهرستاني القول في مسألة الصفات، فيقول: "فله صفات دلت أفعاله عليها، لا يمكن جردها. كما دلت الأفعال على كونه عالما، قادرا، مريدا، دلت على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا. وأيضا لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا لمريد إلا أنه ذو إرادة. فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت" (الشهرستاني، م. 1982م، ج 1، ص 120) فالشهرستاني يثبت لله صفات المعاني، وهي صفات أزلية قديمة، وذلك ما قال به الأشعري كما ذكرناه في ما سبق. ويعتبر الشهرستاني أن ما قال به الأشعري في الصفات، هو نفس ما قال به أهل السنة. فيقول: "وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال هي هو ولا غيره، ولا هو هي ولا غيره. والدليل على أنه مريد بإرادة قديمة، أنه تعالى ملك، والملك من الأمر والنهي، فهو أمر ناهي فلا يخلو إما أن يكون الأمر بأمر قديم أو بأمر محدث فإن كان محدث فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن تكون ذاته محلا للحوادث وذلك محال. ويستحيل أن يكون في محل، لأنه يجب أن يكون المحل موصوفا به، ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه قديم قائم به صفة له، وهو كذلك في الإرادة والسمع والبصر". (الشهرستاني، م. 1982م، ج 1 ص 122).

ويعتبر البغدادي أن ما قاله الأشعري، في قدرة الله وعلمه وإرادته ما هو إلا قول أهل السنة. "أجمع أصحابنا على أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع

² صنف من أصناف الشيعة سموا "رافضة" لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه و سلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه (... مقال الإسلاميين للأشعري ص 87).

المقدورات وعلى أن علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته، ما كان منها وما لا يكون" (البغدادي، ع. 1928م، ص 93)؛ (الشهرستاني، م. 1910م، ص 334).

ب - قياس الغائب على الشاهد:

يقول الأشعري في كتابه اللمع: "فإن قال قائل، لما قلت إن الله تعالى عالم، قيل له لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم ... وذلك لأنه لا يجوز أن يحوكم الديباج بالتصاوير³، يصنع دقائق الصنعة من لا يحس ذلك ولا يعلمه. فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة، كالحياة التي ركبها الله فيه والسمع والبصر، كمجاري الطعام والشراب وانقسامه فيه، وما هو عليه من كماله وتماحه، والفلك وما فيه من شمس وقمر وكواكب ومجاريه، دل ذلك على أن الذي صنع ما ذكرناه، لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكيمة، لا من عالم لم ندر لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان، تدابيرهم وصنائعهم، يحدث منهم وهم غير عالمين. فلما استحال ذلك، دل على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم. كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر، ولا حي، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم، وهم عجزة موتى. فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله قادر. (الأشعري، ع. [د.ت.]، ص 10).

يذهب الأشعري إلى أن ما نراه في الشاهد، صدور أفعاله عنه، والتي تنبئ عن نسبة العلم والقدرة إلى من يصدر منه هذه الأفعال، كإتقانه الصناعات. فإننا نسلم بأن هذا الشخص عالم قادر في فنه. وينتقل الأشعري مما نشاهده في الواقع، حيث ننسب العلوم والقدرة إلى الصانع الماهر في فنه، ونفي صدور هذا الأمر ممن انتفى في حقه القدرة والعلم. فإننا لا نستطيع أن ننسبه إلى المجانين أو العجزة وكذلك لا يستطيع عاقل أن ينسب السمع والبصر إلى شخص ميت. ذلك بأن هذه الحواس وغيرها يتوقف عملها تماماً عن الأموات ولقد جعل أبو الحسن الأشعري قياس الغائب على الشاهد، دليلاً يثبت من خلاله صفات الكمال لله تعالى حيث أننا تنتقل مما نشاهده في الواقع إلى ما نشاهده في آثار الله التي تثبت القدرة والعلم بالنسبة له تعالى.

ج - رأيه في الإيمان:

³ النقاوير في نسخة ماكروثي و هو تصحيف.

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

يرى الشيخ الأشعري أن الإيمان مستقل عن الأعمال ولا تأثير لها فيه. فالإيمان عنده، هو مطلق التصديق. وبذلك يخالف المعتزلة في اشتراطهم العمل باكتمال الإيمان. في علم الكلام (صبيح، أ. 1975م، ص84). غير أنه لا يجعله شرطاً في الإيمان، كما ذهب إليه الخوارج⁴ والمعتزلة كما ذكرنا.

فالناظر في مذهب أبي الحسن الأشعري في الإيمان، يجده وسطاً بين جملة من الآراء المتعددة. فبعض المرجئة⁵، والكرامية يذهبون إلى أن الإيمان إقرار باللسان فقط. أما جمهور المرجئة فيرون أنه إقرار باللسان واعتقاد بالقلب. وإن الطرفين يجمعان على أن العمل لا دخل له بالإيمان، وأن من أقرب لسانه فقط على الرأي الأول، أو أقرب لسانه وصدق بقلبه فهو ناج ومصيره إلى الجنة. (غرابية، ح. 1653م، ص 175) وقد خالف الأشعري الرأيين السابقين، فيرى أن تفسير الإيمان بالإقرار باللسان، تفسير لا يقره عقل ولا لغة. فالإيمان في اللغة، هو التصديق، والذي يقر بلسانه فقط، ليس مصدقاً. وإسقاط العمل رأساً، وإبطال فائدته كما يرى الطرفان، إبطال للتكاليف وإلغاء لآيات الوعيد، مع منافاته لحكم العقل الذي يقضي بعدم التسوية بين الظلم والعدل (المرجع السابق، ص 175).

د- رأيه في خلق القرآن:

قرر المعتزلة أن القرآن مخلوق . فالله سبحانه خلقه وأوحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويرفض الأشعري فكرة أن يكون القرآن مخلوقاً. فيذهب إلى أن القرآن هو كلام الله قديم وليس بمخلوق (الأشعري، ع . 1987 م ، ص 63). لأن الكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى. وهي تتضمن أمراً ونهياً وكل ذلك في القرآن. واحتج بقوله تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (النحل) الآية 40 [. فإذا كان القرآن مخلوقاً، كما تقول المعتزلة، (الأشعري، ع. [د.ت.]. ص 33-34) فبمقتضى هذه الآية، وأنها عامة في كل شيء مخلوق، لابد أن يكون هو أيضاً، أي القرآن مخلوقاً بكلمة "كن". ولكن القرآن كلام الله، ومحال أن يخلق الله كلامه بقوله: "كن" لأن "كن" هذه تكون من كلامه تعالى. فتتطلب لوجودها كلمة أخرى تخلق بها وهي: "كن" وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال، وهذا فاسد. وإذا فسد ذلك، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً. ولو

⁴ الخوارج جمع خارج وهو كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه . سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان . الملل والنحل للشهرستاني ج 1 ص 114.

⁵ سميت بذلك لتركها القطع بوعيد الفساد.

جوادي محمد نجيب

جاز أن يقول كقوله، لجاز أن يريد إرادته وذلك فاسد عندنا وعندهم. وإذا بطل هذا، استحال أن يكون مخلوقا. (الأشعري، ع. [د.ت.]، ص 33-34).

لكن ماهو القديم في القرآن؟ ألفاظه ومعانيه، أم المعاني والمدلولات فقط؟ لا نجد في كتب الأشعري التي بين أيدينا، ما يجيب عن هذا السؤال. غير أن الشهرستاني قال إن أبا الحسن الأشعري قد " صار إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية و بذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه، ويحيله في خلدته وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد، أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز. وإن كان على طريق الحقيقة، فبإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالإشتراك (الشهرستاني، م. [د.ت.]، ص 320).

وعلى هذا يكون لله كلام نفسي ليس بحرف ولا صوت. وهو واحد لا يتغير بتغير الإعتبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ. ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله. إنه الكلام الذي ليس بصوت ولا بحرف، بل هو معنى قائم بالله، لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف كلام الله بالقدم. (صبحي، أ. 1985م، ص 74).

وقد فرق الباقلاني بين القراءة والتلاوة والكتابة، وبين المقرء والمتلو والمكتوب، فقراءة القارئ وتلاوته وكتابته للقرآن، كل هذه الأمور المنسوبة إلى الشخص المخلوق، مخلوقة. أما المقرء والمتلو والمكتوب، فهذا كله كلام الله القديم. " فالموحي المنزل المقرء، هو كلام الله تعالى القديم وصفة ذاته، وأيضا فإنه أمر بالتلاوة والقراءة، والأمر هو استدعاء الفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الأمر. (الباقلاني، أ. 1986م، ص 70 - 116). فالأصوات والحروف مقروءة كانت أو مكتوبة، كلها صفات متعلقة بالقارئ والكاتب، لا بالباري سبحانه.

هـ - رأيه في رؤية الله :

نفث المعتزلة والجهمية والنجارية⁶ رؤية الله مطلقا وقالت: "إن الله سبحانه لا يرى بأي حال من الأحوال". وأفرطت الحشوية والمجسمة فقالت: "إن الله سبحانه يرى مكيفا محدودا كسائر المراتب".

⁶ (أصحاب الحسين بن محمد النجار. وهم يوافقون المعتزلة في مسائل القرآن والصفات ويوافقون والمجبرة في خلق الأعمال والإستطاعة. وهؤلاء فرق كثيرة منها الحفصية والزعفرانية. (اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين ص 90 فخر الدين الرازي).

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

وقال الأشعري: "يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه، ولماذا نحكم بأنها مستحيلة على الله، والله لا يستحيل عليه شيء إلا ما أدى إلى حدوثه أو إلى حدوث معنى فيه أو إلى تشبيهه وقلبه عن حقيقته، أو تحديده وتكييفه. استدلل الأشعري بآيات من القرآن الكريم، والتي تدل على حصول الرؤية في يوم القيامة، من ذلك قوله تعالى: "وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ" [75 (القيامة) الآية 22]، فإن معناها رائية، لأن النظر إذا قرن بالوجه، فمعناه نظر الوجه، ونظر الوجه هو الرؤية التي تكون بالعين. (غرابية، ج. 1953، ص 121).

وعلى هذا الرأي يرفض الأشعري تفسير "ناظرة" بالانتظار أو الإعتبار. والعلة في ذلك أن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا تفسرها أيضا بمتعطفة راحمة، كما في قوله تعالى: "وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ" أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم. لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه، ولا يجوز أن يعني منتظرة، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجود، لم يكن معناه "نظر" الذي هو "انتظار". كما إذا قرن النظر بذكر القلب، ونظر العين، لأن القائل إذا قال: "انظر بقلبك في هذا الأمر" كان معناه نظر القلب. وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين التي في الوجه. (الأشعري، ع. [د.ت.].، ص 34-36).

والخلاصة أن الرؤية عند أهل السنة جائزة في الدنيا والآخرة، وواجبة سمعا في الآخرة، ولم تقع في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم وأدلة جوازها من الكتاب، قوله تعالى: "قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا" [7 (الأعراف) الآية 143]. اشتملت هذه الآية على دليلين:

الأول: لو لم تكن الرؤية جائزة لما طلبها موسى، لكنه طلبها، فالرؤية جائزة. والدليل على طلبها قوله تعالى: "رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ" فقال الله: "لَنْ تَرَانِي". فقوله تعالى يفيد أن العجز من الرائي، وليست الإستحالة من قبل المرئي وإلا لقال سبحانه: "لست مرئيا". وأن ورود النفي بصيغة "لن" يفيد النفي دور الإستحالة. ولو كانت الرؤية مستحيلة، لما سألها موسى.

الثاني: الرؤية معلقة على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن، لأنه لا يترتب على وقوعه محال. والمعلق على الممكن ممكن، لأن التعليق هو الإخبار بوقوع المعلق عند ثبوت المعلق عليه، والمستحيل لا يعلق على شيء، وإذن فالرؤية ممكنة.

جوادي محمد نجيب

أما وجوبها عقليا، فالله موجود، وكل موجود تجوز رؤيته، فالله تجوز رؤيته. ولا مانع من رؤية الطعوم والروائح الأصوات، وأما عدم رؤيتها فلأن الله لم يخلق للعبد رؤيتها بطريق جريان العادة.

تطور منهج الإمام الأشعري:

كانت تلك أهم الآراء التي ناقشها الأشعري. ويحسن بنا قبل أن ننتقل من هذا المقام، أن نتابع المنهج الأشعري لدى أتباعه من بعده. وسنكتفي في حديثنا هذا على كل من الباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، وإن كان لغير هؤلاء الذين ذكرنا دور لا يستهان به في تطور المنهج الأشعري كابن فورك⁷، وغيره.

1- الباقلاني:

لقد ساهم أبو بكر الباقلاني بجهد لا يستهان به في تطور المنهج الأشعري كما هو مسطر في كتبه التي خلفها لنا كالإنصاف والتمهيد وإعجاز القرآن وغيرها. وقد لاقت هذه الكتب عناية عند الباحثين من المسلمين وغيرهم. فقد حقق الكوثري كتاب الإنصاف وقدم له وعلق عليه تعليقات مفيدة. وقام الأب مكارثي بنشر كتاب التمهيد والتقديم له. ويمكن أن نحدد أفكار الباقلاني وآرائه وما استحدثته في المنهج الأشعري فيما يلي:

أ - الإيمان عند الباقلاني: قسم الباقلاني الإيمان إلى قسمين: (الباقلاني، أ. 1986م، ص 54-55):

- إيمان قديم: وهو إيمان الله تعالى بنفسه كما قال في كتابه: "السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ" [59] (الحشر) الآية 23.

- إيمان حادث: وهو إيمان المخلوق بالله تعالى. فهذا الإيمان قد خلقه الله وأحدثه في قلوب المؤمنين كما قال تعالى: "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" [58] (المجادلة) الآية 22 وقوله تعالى: "وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ" [49] (الحجرات) الآية 7.

ب- طريق الاستدلال عنده: يقول الباقلاني عند تعريفه للدليل: "هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطراب وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإحياءات والإرشادات مما لا يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة

⁷ هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك "بضم الفاء وفتح الراء" الأصبهاني المتكلم صاحب التصانيف فقيه شافعي، أصولي، مفسر، محدث، واعظ، أديب ونحوي. له نحو مئة كتاب منها تفسير القرآن الجزء الثالث منه في خزانة فيض الله باستنبول الرقم 50 و"حل الآيات المتناشبات" توفي سنة 406 هـ/ 1015 م. (السبكي ج3 ص 136 - العبر ج3 ص 33 - ابن خلكان ج4 ص 203 وغيرهم).

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

والحس، ومنه سعي دليل القوم دليلاً، وسمت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته.

وبعد أن عرف الباقلاني الدليل بحسب اللغة قسم أنواع الأدلة إلى خمسة أنواع وهي الكتاب والسنة وإجماع الأئمة والقياس على ما يثبت بها وحجج العقول. وأما عن طرق الإستدلال فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام:

أ- سمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة، و من جهة معنى مستخرج من النطق.

ب- لغوي: دال من جهة المواطأة، والمواضعة، على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ. وقد لحق بهذا الباب، دلالات، الكتابات، والرموز، والإشارات، والعقود الدالة على المقادير والأعداد، وكل ما لا يدل إلا بالمواطأة والإتفاق. والدال هو ناصب الدليل، والمدلول هو ما نصب له الدليل. والمستدل الناظر في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه.

ج- عقلي: له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجوز كونه عليه من صفاته نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته.

2- إمام الحرمين (ت 478 هـ / 1085 م):

يعتبر إمام الحرمين من الأفذاذ الذين تبحروا في علوم كثيرة، ولا سيما في علم الكلام على طريقة الأشعري، ويعد من الشخصيات القوية التي أعطت لمذهب الأشعري، ويعد من الشخصيات القوية التي أعطت لمذهب الأشعري قوة بآراءه التي بينها في كتابه "الإرشاد". لقد أضاف الجويني لمذهب الأشعري، إضافات جديدة، حتى أن بعض الباحثين يرى أن مذهب الأشعري، أصبح منذ الجويني يرتكز على قاعدة صلبة، وفكر أعمق ومنطق أسلم. ولا يعتبر هذا قدحاً في مذهب الأشعري، ولا إنقاصاً من قيمته قبل الجويني. وإنما يعني أن الإضافات التي أضافها الجويني كانت جديدة بالعبارة.

أ - رأيه في النصوص الموهمة للتشبيه:

سلك إمام الحرمين في النصوص الموهمة للتشبيه، الواردة في الكتاب والسنة، مسلكاً لم نجده عند الباقلاني ولا الأشعري من قبله. فقد كان رأيه، تأويل هذه النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه، وإثبات الجارحة لله تعالى، مثل اليد والوجه وغيرهما، بخلاف ما كان عليه الباقلاني والأشعري من قبله، من الإيمان بها وإمرارها كما جاءت.

ب - رأيه في الإيمان:

يعتبر إمام الحرمين أن الإيمان هو التصديق بالله. فالمؤمن بالله من صدّقه. ويفسر التصديق بأنه كلام النَّفس، لكن كلام النفس عنده لا يكون ثابتاً إلا بالعلم الذي هو ثبوت الاعتقاد. ثم إن الإيمان هو التصديق كما دلت عليه أصول اللغة. وهذا في رأيه، لا يحتاج إلى برهنة. ومنه قوله تعالى حكاية عن عن إخوة يوسف عليه السلام: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" [16] (يوسف) الآية [17] أي وما أنت بمصدق لنا. كما يقرر إمام الحرمين حقيقة أخرى، وهي أن أهل الحق لا ينفون عن الفاسق صفة الإيمان "والدليل على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق" (الجويني، ع. 1950م، ص 334)، ولأن الأحكام الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين تتوجه إلى الفسقة توجهها للأتقياء. والفاسق يجري مجرى المؤمن في إحكامه. فيعطى من الغنائم، ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكل ذلك يقطع بأنه منهم.

ج - رأيه في النظر:

يقرر إمام الحرمين، أن العلم المكتسب يتوقف حصوله على النظر الصحيح. وذلك واجب على الإنسان، لأنه لا يتوصل إلى العلم إلا بالنظر. وقد اعتمد إمام الحرمين على إثبات النظر بالإجماع. فهو يقول: "فإن قال قائل، مالدليل على وجوب النظر من جهة الشرع، قلنا الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنه من أعظم القرب، وأعلى موجبات الثواب. ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين، إلى أن المعرفة ضرورية. فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب". (نفس المصدر، ص 137)، (الجويني، ع. 1960م، ص 20).

يستنتج من كلام الجويني، أنه جعل الإجماع دليلاً على وجوب النظر، وهذا مما أضافه إمام الحرمين في فكر الأشاعرة. كما أنه قد وضع منهجاً في نظرية المعرفة، وجعل مصادرها العقل والحواس والنفس. "فالعقل يدرك البديهيات كاستحالة اجتماع المضادات، والحواس تدرك بها الأعراض التي تقوم بالجواهر، كالألوان والطعوم والأرايح. أما النفس فهي مصدر لمعرفة الإحساسات والمشاعر، التي تختلج بها النفس الإنسانية" (الجويني، ع. 1960م، ص 119). ولم يوجه إمام الحرمين نقداً للحواس، كما فعل الغزالي، وأيضاً لم يرفض المعارف العقلية غير أنه لم يبين لنا المعارف غير النفسية. هل هي المعارف الذوقية التي توجد عند الصوفية أم لا ؟

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

والذي أراه أنه لم يقصد هذا النوع من المعرفة العرفانية، لأنه لم يخالط الصوفية ولم يعيش بينهم كما فعل تلميذه الغزالي.

وبعد هذه الإطلالة المقتضبة في بعض المسائل، التي تناولها إمام الحرمين والتي أضافت لمنهج الأشعري إضافات جديدة، والتي لم يسمح لنا نطاق البحث بإيضاحها كاملة، وحسبنا أنا قد أشرنا إلى بعضها وتركنا الباقي إلى فطنة القارئ.

3 - الغزالي:

وإذا كان إمام الحرمين قد أضاف إضافات جديدة لمنهج الأشاعرة، فيعتبر الغزالي من الذين أضافوا إضافات أخرى، خاصة وقد برع في علوم كثيرة مثل الفلسفة والتصوف والكلام. وألف في هذه العلوم كتباً كثيرة حتى عد بحق، المدافع عن أهل السنة والجماعة⁸. ولقب بحجة الإسلام. وأنه كان يخاطب كل طائفة بما يناسبها فإذا كان مع العوام خاطبهم بظاهر الشرع، بما هو قريب من أذهانهم وإذا كان مع المسترشدين خاطبهم بما يناسب استعدادهم وثقافتهم، وإذا كان مع الخواص خاطبهم بالخواص. فلم يكن الغزالي حزبياً مذهبياً، ومن ثم يتعذر أن يدرج في مذهب دون آخر لقد تجاوز نطاق مذهبية كل مذهب، وحزبية كل حزب، وتعصب كل فرقة.

وربما ذلك ما يقربه لكل مذهب وما أبعده عن كل مذهب، إنه بذلك قد تمثل جوانب الفكر الإسلامي جميعاً، فأصبح بذلك حجة الإسلام. أنه مع أشعريته حيث أنه لزم التصنيف، لا يمكن إدراجه ضمن مذهب كلامي آخر، فإنه قد تجاوز نطاق مفكرو الأشاعرة، ومن ثم فقد دان معظم أهل السنة له وتابعوا دون أن يدركوا أنه بذلك أصبحوا أشاعرة". (صبيح، أ. 1985 م، ج 2 ص 138).

عرض لبعض المسائل التي تناولها الغزالي:

أ - العقل والنقل: في رأي الغزالي، أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول. أن ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر.

وان من تغلغل من الفلاسفة، وغلاة المعتزلة في تصرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من حيث الظواهر. فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والإحتياط.

⁸ سمي الأشعري والماتريدي وأتباعهما بأهل السنة والجماعة وذلك عندما انفصل أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة.

الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الإقنصاد، والإعتماد على الصراط المستقيم. فكلما طرفي قصد الأمور ذميم. العقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بعين العور لأحدهما على الخصوص، متدل بغرور.(الغزالي، م. 1971م، ص3).

العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، العقل كالأس والشرع كالبناء. لن يغني أس ما لم يكن بناء. ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. العقل كالبصر، والشرع كالشعاع. لن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج. ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. العقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدده. ما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت. فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متظاهران متعاضدان بل متحدان.(الغزالي، م. 1964م، ص 30)، (الغزالي، م. [د.ت]، ص 59).

هكذا يقرر الغزالي أن العقل عاجز عن التفاصيل الدقيقة الواردة في الشرع ولذا، فالعقل عاجز بطبيعته أن يستقل بتأسيس مذهب فلسفي له، يكون من طبيعته الحكم على الأشياء، حكماً لا يقبل الإحتمال أو النقيض. وبناء على هذا لا بد للعقل أن يستعين بالمطلق وهو معرفة الله. وبمعرفة الله يحصل العقل على ما يمكنه من الحكم على الأشياء في دائرة إمكانه.

ب- رأيه في العلة و المعلول: يصرح الغزالي أن كل حادث لابد له من سبب، وكل معلول لابد له من علة. وأنه كلما وجد المعلول وجدت العلة. وإذا انتفى المعلول انتفت إذا كان للمعلول علة واحدة. (الغزالي، م. 1964م، ص239).

وإن الإرتباط بين العلة والمعلول ضروري، لا ينفك في نظر العقل والمنطق. لكن المشكلة، في تحديد العلة الحقيقية المؤثرة في الظواهر الحسية. لهذا كان رأي الغزالي أن يفرق بين نوعين من الإرتباط، الإرتباط العقلي المنطقي، وهو الذي يجزم به العقل، وهو الذي يستحيل في نظره تخلف المعلول إذا وجدت علته، والإرتباط في الحس، بين الظواهر والمؤثر فيها.

فالأول مما يجزم العقل بضرورته، والثاني ليس كذلك. لذا كان لدى الغزالي أن المادة التي يرى في الظاهر أنها مؤثرة كالنار، هي بطبيعتها ميتة، لأنها لا إرادة لها، فلا تكون فاعلة على الحقيقة. وحدوث الإحتراق بها، إنما هو راجع إلى إرادة مطلقة خلقت فيها قوة الإحتراق وأودعت في الجسم قبول الإحتراق.

هذا باختصار موقف الغزالي من مسألة السببية. ولما كان أهم ما تهدف إليه وقع الإرتباط الضروري بين الظواهر وعللها، فإن هناك مشكلة تحتاج إلى تفسير. إذا

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

صح أن الإرتباط عادي كما يقول به الغزالي، وليس ضروريا. فكيف يمكن أن يوجد اليقين المنبثق عن القوانين العلمية ؟ تلك هي المشكلة التي من أجلها انتقد الغزالي . وقد صور لنا هذه المشكلة بقوله: "أليس من الممكن أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتتحول إلى أشياء أخرى، فيصبح من الممكن أن يتحول كتاب تركه المرء في بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟ ... وقد أجاب الغزالي عن هذه المشكلة بقوله: "إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات. ولكن الله قد خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة. يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه (نفس المرجع، ص 143-144).

وإذا أردنا أن نستخرج رأي الغزالي من هذا النص، فإننا نرى لم ينقض فكرة القوانين العلمية، وإنما دعمها ارتباطا بالسنن الكونية التي أودعها الله في الكون "سُنَّةُ الله فيل الذين خلوا من وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" [33 (الأحزاب) الآية 62]. ولهذا هناك ارتباط بين الظاهرة وسببها، بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر، ولو أراد الله التخلف، لأعلمنا حتى لا نندهش، تحقيقا لحكمته ومطلق قدرته. يقول الأستاذ محمود عباس العقاد⁹: "فرأى الغزالي في السببية، ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث، كما فهم بعض الجاهلين، بقدرة وأقدار، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول، فيستنفذ فيها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات أتم من مقارنات، وأصول أثبت من أصول (الغزالي، م. 1964م، ص 61).

ويرى بعض من اتهم الغزالي أنه إنما قال بهذا الرأي تحت تأثير عوامل دينية، لعل من أبرزها فتح المجال لخوارق العادات التي يظهرها الله سبحانه على أيدي أنبيائه، تدعيما لصحة نبوتهم وإظهارا لكرامات الأولياء.

وبعد كل هذا يمكننا أن نتساءل، هل أقر الغزالي تخلف الظاهرة عند وجود سببها حتى يكون في ذلك خطر على القوانين ؟ وهل أنكر الغزالي وجود القانون الذي يجعل النار محرقة والقطن قابلا للإحتراق ؟. في رأينا أن المنصفين يقرون أنه لم يقل بذلك، وبالتالي فهو لا ينكر الأسباب. يقول أبو ريدة: "يجب أن ننبه إلى أن نقل الغزالي

⁹ العقاد (1889 - 1964) عباس محمود شاعر مجدد ناقد ولد باسوان في مصر له سلسلة أعلام الإسلام ، عبقرية محمد صلى الله عليه وسلم ، وعبقرية عمر رضي الله عنه .

للقول بالتلازم بين المعلول والعللة فيه شيء كثير مننقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار العلية بالمعنى المطلق، ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد.

ج - رأيه في الصفات الإلهية:

تناول الغزالي الصفات الإلهية بالدراسة. وعدد الصفات التي يحصيها الغزالي لله تعالى سبع. وهي أن الله قادر وعالم وحى ومريد وسميع وبصير ومتكلم. ونبدأ بدراسة صفة القدرة التي يترتب عليها، إلى حد كبير، القول بالصفات الإلهية الأخرى.

القدرة:

فالله قادر على كل شيء وله الخلق والأمر، وهو صاحب الملك، لا يعتريه قصور، ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم، والسموات مطويات بيمينه، والخلائق جميعا مقهورون في قبضته منفرد بالخلق والإختراع، متوحد بالإيجاد والإبداع. لا يشذ عن قبضته مقدور، لا يعزب عن قدرته تصريف الأمور.

وأثناء إثبات الغزالي لصفة القدرة، يستعمل الدليل الطبيعي فيقول: "ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسخ والتأليف متناسق التطريز والتطريف، ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له، أو عن إنسان لا قدرة له، كان منخلعا عن غريزة العقل، ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل" (كارادقو. 1984م، ص 95). وهذا شأن ذلك الذي يرى جمال العالم ولا يعزوه إلى صانع، قادر، مريد.

ومن ثمة رأينا الغزالي يضيق ذرعا بآراء الفلاسفة، كابن سينا ومن لف لفه، حيث يرون أن كل شيء يصدر عن الله، إنما يصدر صدورا ضروريا بوصفه عللة للكائنات. وقد رد الغزالي عليهم بقولهم: "الفاعل عبارة عن من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الإختيار، ومع العلم المراد. وعندكم أن العالم من الله كالمعلول من العلة، يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه كلزوم الظل من الشخص. ويطالبهم أن يصرحوا بحقيقة رأيهم ولا يلبسونه على الناس حتى يعرف الجميع، أن الله لا فعل له في رأيهم ولا قدرة ولا إرادة". (الغزالي، م. 1984م، ص 105).

العلم:

يذهب الغزالي إلى أن الله إذا كان عالما بغيره، فهو بالتالي أعلم بذاته، وصفاته وعلى هذا القول يكون الله عالما بذاته وصفاته، وذلك إذا ثبت أنه عالم بغيره، ومن ثم فإنه يعلم الجزئيات خلافا لما قالت الفلاسفة أنه لا يعلمها، لاقتضائه في نظرهم تغير العلم بتغير المعلومات الجزئية المتغيرة.

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

وإذا قال الغزالي إن الله عالم بغيره، فما هو الدليل على أن الله عالم بغيره؟ يجيب الغزالي عن هذا بقوله: "ومعلوم أنه عالم بغيره، لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، وذلك يدل على قدرته على ما سبق. فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الإتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابته، فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره". (الغزالي، م. 1971م، ص 53).

ويتساءل الغزالي بعد هذا فيقول: "هل لمعلوماته نهاية؟ قلنا: لا. فإن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية، فالممكنات في الإستقبال غير متناهية" (المرجع السابق، ص 53)، فالغزالي يفرق بين معلومات الإنسان المتناهية، ومعلومات الله اللامتناهية. ويرى أن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية، فالممكنات المستقبلية ليست متناهية. ويعلم الله هذه الممكنات، وهنا سيوجد لها أم سوف لا يوجد لها؟ وإذن يعلم الله ما لا نهاية له. وهذا بعكس العلم الإنساني الذي له حدود ونهايات. ويوضح الغزالي هذه المسألة بمثال حيث يقول: فإننا نقول مثلاً أن ضعف الاثنين أربعة، وضعف الأربعة ثمانية، وضعف الثمانية ستة عشر، وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف الضعف، ولا يتناهى. والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه. وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى. فإذا معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر، وكذلك كل عدد، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات" (المرجع السابق، ص 53). كما استشهد الغزالي على علم الله تعالى بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: "أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" [67 (الملك) الآية 14].

الحياة:

في رأي الغزالي أن من ثبتت له صفة العلم والقدرة فلا بد أن تثبت له بالضرورة صفة الحياة، إذ لا يغني بالحي إلا بما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره. والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً. (الغزالي، م. 1975م، ج 1 ص 96)، (الغزالي، م. 1971م، ص 57).

الإرادة:

الله مريد لأفعاله. فلا يجري في الملك والملوك شيء إلا بقضائه ومشئئته ومعنى الإرادة عند الغزالي: "إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه. فالقصد إلى إحداث

جوادي محمد نجيب

المحدث والعمد إليه سمي إرادة". والإرادة في رأيه قديمة. شأنها تمييز الشيء عن مثله وأنها متعلقة بجميع الحوادث عند الأشاعرة. من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى القدر وتخصصها به. فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد" (الغزالي، م. 1971م، ص 57).
ويبين الغزالي أن النفع والضرب بيد الله، والأمر كله خيره وشره بإرادة الله. لأنه إذا لم يكن على الضر والنفع قادرا لم يكن مرجوا ولا مخافا.

" والقدرة¹⁰ أنكروا قضاء الله. ورأوا الخير والشر من أنفسهم. أرادوا بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح. ولكنهم ضلوا إذ نسبوا العجز إلى الله ضمن ذلك ولم يدروا " (الغزالي، م. 1975م، ج 1 ص 97).

والجبرية¹¹ رأوا الخير والشر من الله، ولم يرووا من أنفسهم فعلا، كما لم يروا من الجمادات. أرادوا بذلك تنزيه الله عن العجز فضلوا، إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك.

والذي يجب أن نقوله في هذا المجال، أن الإرادة أزلية عامة في الخير والشر، تشمل الإنسان وإرادته، لكن لا يتعلل بها في ارتكاب معصية، ولا يعترض عليها بعد وقوع مكروه، لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

السمع والبصر:

السمع والبصر هما صفتان أزليتان لله . يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرء وإن دق، يرى من غير حدقة ولا أجفان، ويسمع من غير أصمخة ولا أذان، كما يعلم من غير قلب ويبطش بغير جارحة (الغزالي، م. 1975م، ص 61).

الكلام:

تعد صفة الكلام من أعقد الصفات الإلهية وأكثرها بحثا في علم الكلام، وقد عرفت عند الأشاعرة بأنها صفة زائدة عن الذات، وأنها صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفا بها، وأنها قائمة به لا بغيره". والكلام على نوعين: كلا نفسي قائم بالذات، وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للأصوات، وكلام الله أزلي، قديم قائم بذاته

¹⁰ القدرة : قوم يجحدون القدر فيقولون إن كل عبد من عباد الله خالق لفعله متمكن من عمله ويعاكسهم الجبرية.

¹¹ الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . والجبرية أصناف: الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة (الملل و النحل للشهرستاني ج 1 ص 108).

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

من حيث أنه كلام نفسي. أما من حيث أنه أصوات مقطعة، فهو محدث" (الغزالي، م. 1975م، ص 175)، (الغزالي، م. 1971م، ص 62).

فالله متكلم، أمر، نله، واعد، متوعد بكلام أزلي قديم، قائم بذاته، لا يشبه كلامه كلام الخلق، كما لا يشبه ذاته ذوات الخلق. فليس بصوت يحدث من انسلال هواء واصطكاك أجرام، ولا حرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان، وأن القرآن مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم، قائم بذات الله، لا يقبل الانفصال والإفتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق. وأن موسى سمع كلام الله من غير صوت، ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله، من غير جوهر، ولا شكل، ولا لون، ولا عرض (الغزالي، م. 1978م، ص 7). فشأن صفة الكلام، القدم كسائر الصفات الإلهية. فعلمه قديم يعلم به الأشياء، علم انكشاف وإحاطة، وكذلك إرادته قديمة، وهي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي. (كارادوقو. 1984م، ص 96).

وإذا كان الله تعالى متصفا بهذه الصفات كان حيا، عالما، قادرا مريدا سميعا، بصيرا، متكلم بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، لا بمجرد الذات. (الغزالي، م. 1978م، ص 17).

الغزالي ومصادر المعرفة:

إن كان إمام الحرمين قد حصر مصادر المعرفة في الحواس الخمس، فإن أمامنا الغزالي قد أضاف لها حاسة سادسة، وهي المعرفة الذوقية. والتي لا يمكن أن تتأتى عن طريق الحواس، بل هي معرفة "قلبية" باطنية. وهي ظاهرة فريدة لأنها لا تنشأ من الحس والتجربة، ولا من العقل وأقيسته المنطقية. لا من شيء سوى إلهام القلب، وحده، وإشراقه، وتنبئه الصادق. وهذه طريق أهل التصوف، حيث قالوا العلم علمان: علم الكسب وعلم الوهب. فالأول يأتي من الحس والتجربة والعقل، ويختص بالعلوم الدنيوية، مثل الطبيعة والعلوم الرياضية. أما الثاني، فإنه يأتي من الإلهام، والإلقاء في القلب. ولا يحصل هذا الإلقاء إلا للصفوة الخالص. ويختص بالعلوم الدينية، كمعرفة الله، وصفاته، وحقيقة النبوة، والوحي، والرسالة، وصفات الجنة والنار... الخ. (مغنية، م. [د.ت.]، ص 27).

وفي الحق هذه من الإضافات الجديدة، التي تنسب للغزالي، حيث استطاع باعترافه بالذوق، أو الرؤية القلبية كمصدر للمعرفة، أن يفتح الباب على مصراعيه للتصوف. وبهذا التحم التصوف مع الكلام على يد الغزالي. كما أن هذه الرؤية القلبية

المباشرة لا ينكرها العام الحديث القلثم على الإستقراء والمشاهدة. بل يعترف في صراحة بأن وسيلة المعرفة الإنسانية لا يجوز أن تحصر في الحواس. وخصوصا بعد علمنا بأن المادة نفسها آلت في تحليلها إلى ما لا يحس.

وبعدما أدت التجارب العلمية إلى الإعتراف بقوى في الإنسان وراء الحواس، يمكن أن تحصل على معرفة صحيحة. وأن وسيلة المعرفة يمكن أن تكون العقل، كما يمكن أن تكون الإلهام وما يجري مجراه. ونحصل على اليقين من ذلك كله إذا اقتصرنا في استعمال كل وسيلة في حدود طاقتها التي لا يجوز أن تتعدها. فالحواس، يمكن أن تعطي يقينا في ما ظهر حدود من الكون، ووصلت إليه الحواس. سواء كانت تلك الحواس ظاهرة أو باطنة. والعقل يمكن أن يعطي يقينا أيضا في حدود طاقته التي خلق بها وهو محدود بها فالعقل يمكن أن يصل إلى الإستنتاجات مما تعطيه الحواس، كما يمكنه أن يصل أيضا، في مجال تعليل الحوادث الظاهرة والوصول بها إلى مبدأ، أول لا علة له، ولكنه عندما يصل به الأمر إلى البحث في طبيعة هذا المبدأ، هنا يأتي الحد الذي لا يستطيع تجاوزه، وهنا يأتي دور الإلهام وهو قوة عليا فوق الطبيعة أحس بها الإنسان في جميع أطواره ودان لها.

ومن مذاهب العلم الحديث أيضا، مذهب المتأملين "الذين يؤمنون بالتأمل ويفضلونه على القراءات والدراسات، وأصحاب المذاهب الفكرية وقادة الرأي لديهم كانوا من المتأملين ولم يكونوا من الذين أفنوا حياتهم في البحث والدرس. (سرور، ط. 1945م، ص53-58).

وخلاصة القول، أن الغزالي قد حدد قواعد العقيدة مبينا مذهب الخلف من متكلمي الأشاعرة. وبهذا يكون الغزالي قد فصل بين مرحلتين من علم الكلام. مرحلة ما قبل الغزالي، ومرحلة ما بعد الغزالي. وقد اكتفينا ببعض آرائه في مجال العقيدة. وهناك آراء كان له فيها مواقف حاسمة. مثل تصديه في وجه الفكر الهليني ممثلا في فكر فلاسفة الإسلام.

4- الرازي¹²:

قد علمنا مما سبق ما أحدثه الغزالي من تطور في منهج الأشعري، ونأتي الآن لنبين ما قام به فخر الدين الرازي في هذا المجال. ذلك الفيلسوف المتكلم الذي نازل خصوم الأشاعرة من الكرامية وغيرهم.

¹² ولد الرازي في سنة 543 هـ / 1149م.

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

والذي يلاحظه الباحث في دراسته لمنهج فخر الدين الرازي، يرى أنه أول متكلم في الأشاعرة يمزج علم الكلام بالفلسفة. وهو ما لم نعهده عند من سبقه من متكلمي الأشاعرة اللهم إلا ما أشرنا إليه آنفاً في منهج الغزالي، الذي لحم علم الكلام بالتصوف. وقد ألم بعلوم كثيرة، بل أنه كان مدرسة عصره بكل ما تحماه هذه الكلمة من معنى. والمطلع على مؤلفاته يتبين له أن الرجل دائرة معارف إنسانية. فقد أتقن جملة من العلوم كعلوم العربية من نحو، وبلاغة وشعر، والعلوم العقلية كالفلسفة، وعلم الكلام والجدل، وأصول الفقه، والتفسير والسير، والتاريخ، والعلوم الطبيعية، والرياضية، والكيمياء، والفراسة، والطب. وبعد كتابته "التفسير الكبير" موسوعة في علم الكلام، وعلوم الكون، والطبيعة كما يقول الذهبي. (حسين، م. [د.ت.]. ج 1 ص 293).

والرازي لا يذم علم الكلام كما فهمه بعض الباحثين، وإنما يقارن بين فائدته وفائدة القرآن. فلا يرى فائدة تساوي فائدة القرآن الكريم. يقول: "ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن. ويعلل سبب أخذه لعلم الكلام فيقول: "إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي. فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأعني وارحمني واستر زلتي، وامح عثرتي يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخل المجرمين" (ابن أبي أصيبعة. 1967م، ج 3 ص 34-35).

ويتهم ابن تيمية الرازي بأنه عابد أصنام (ابن تيمية، أ. 1326هـ - 1329هـ، ج 1 ص 160). وأنه كذاب (ابن تيمية، أ. 1947م، ج 1 ص 410)، وأن علومه الكلامية يستمدّها من "كلام المعتزلة، ما يجده في كتب أبي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم. وفي كلام الفلاسفة، ما يجده في كتب ابن سينا¹³، وأبي البركات¹⁴ ونحوهما، وفي المذهب الأشعري، على كتب أبي المعالي "

¹³ هو الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور. ولد سنة 370 هـ. لما بلغ عشرين كان قد أتقن علم القرآن، والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين وعلوم أخرى. ولم يستكمل ثماني عشرة سنة إلا وقد فرغ من تحصيل العلوم كلها التي عناه. توفي سنة 428 هـ بهمدان، وقيل بأصهان. (وفيات الأعيان ص 314 - لسان الميزان ج 2 ص 291).

¹⁴ أبو البركات بن ملكا البغدادي. كان من أكابر الأطباء. أصابه العمى في آخر عمر. عاش في القرن السادس الهجري (606 هـ). تاريخ وفاته غير معلوم بالتحديد. له كتب في الطب والفلسفة (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ص 374 / 376).

كالشامل" ونحوه وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله. وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله. وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب وأمثالهما، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم، فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها، وكذلك طوائف الفلاسفة المتقدمين ؟ ... وأما أقوال أئمة الفقه والحديث، والتصوف، والتفسير ونحوهم من علماء المسلمين، فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلعاً على ذلك، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان". (ابن تيمية، أ. [د.ت.] ، ج 2 ص 81-85).

ولن نناقش ابن تيمية في ادعائه هذا، فهذا موضوع آخر، إنما حسبنا أن نشير إلى أن هذا الحكم مبني على استقراء ناقص، وعلى عدم العلم ، وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم.

العقل والنقل:

ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل. إذ النقل مستند إلى العقل مفتقر إليه. النقل يستند إلى صدق الرسول، ولا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل: أنه لا يمكن إثبات الرسول بالنقل.

إنه إذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فإنه باطل أن نصدق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية. لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية، إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فالقدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا.(الرازي، ف. [د.ت.] ، ص 132).

الحسن والقبح:

كان رأي الأشعري أن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، فلو أمر الشارع بقبح شيء وهو في العقل حسن، فالرأي ما قال الشرع ، وإن أمر بحسن شيء وهو في العقل قبيح، فالرأي ما قاله الشرع أيضا، ذلك لأن العقول كثيرا ما تعجز عن إدراك ما ينفعها وما يضرها. كما أنها متفاوتة في المدركات. فالكاfer عن جهل منه يرى أن الكفر حسن وهو لدى الشرع قبيح، وكذلك نرى أن الإيمان فيه من الأوامر والنواهي ما يصعب على بعض النفوس تحمله، فهل هذا يعني أن الإيمان قبيح، وقد حسنه الشرع في الواقع؟ إن نسبة الحسن والقبح إلى الشرع، هو الحق وبهذا ينبغي أن يحدث العقل

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

حسنا أو قبحا في الأشياء أو أن تكون الأشياء قبيحة أو حسنة في ذاتها، لا يجوز هذا الأمر لأن الذي خلق الأشياء وحسن بعضها وقبح البعض الآخر هو الله. يقول الأشعري: "إن العقل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليه، لجاز أن يحدث الشيء فعلا لا من محدث أحدثه فعلا. فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك. وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفرا باطلا قبيحا وهو قاصد إلى ذلك. ولن يجوز أن يكون المحدث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسنا صوابا حقا، فيكون على خلاف ذلك. وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متبعا مؤملا غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه و إتباعه لم يكن إلى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله رب العالمين، القاصد إلى ذلك. لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئا" (الأشعري ، ع . [د.ت.] ، ص 71-72)

أما الجويني فيذكر أن التحسين و التقبيح ليسا عقليين، وإنما يدركان بالشرع. ويضيف بأن إطلاق هذا القول قد يوهم أن الحسن و القبح زائدان على الشرع . ويجب على هذا بـ "أن الأمر ليس كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله. وكذلك القول في القبح . فإذا وصفنا فعلا من الأفعال بالوجوب أو الحضر، فلسنا نعني بما نثبتته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب. وإنما المراد بالواجب، الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا. والمراد بالمحذور، الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريما" (الجويني ، ع . 1950م ، ص 228).

وعموما فالأشاعرة يرجعون الحكم على الأشياء بأنها حسنة أو قبيحة إلى الشرع لا للعقل. والمعتزلة قد أرجعوا الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح للعقل لا للشرع . أما إمامنا فخر الدين الرازي فإنه يحلل المشكلة إلى قضايا ثلاث. يوافق المعتزلة في اثنتين وينتهي في الثالثة إلى رأي الأشاعرة وهي كمايلي :

أولا: إن الفعل الحسن حسن لذاته، وإن القبح قبيح لذاته. إذ الحسن والقبح صفتا كمال ونقصان والفعل الحسن محبوب كما أن الفعل القبيح مبعوض، قد يكون

جوادي محمد نجيب

ذلك لأن الأول يجلب لذة و الثاني يؤدي إلى ألم. فيكون المراد بالحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافرته (الرازي ، ف . [د.ت.] ، ص 60) .

ثانياً: على أن ملاءمة الطبع ومنافرته لا تحول دون أن يحكم العقل على الفعل الحسن بأنه حسن لذاته وأن يميز بينه وبين القبيح، فيحكم على الأخير بأنه قبيح لذاته فيستطيع العقل أن يمنع الحكم على الفسق بالحسن وإن جلب لذة.

ثالثاً: أنه لا مجال للعقل في الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح . إذ لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب منافع ودفع مضار. ولما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه إذ يستوي في الفعل الصادر عن الله وجوده وعدمه بالنسبة إليه. ولا يقال القصد إيصال منافع إلى العباد لأن إيصال المنافع أو عدم إيصالها إليه على سواء (صبيحي، أ . 1985م ، ص 305).

والخلاصة أن القبح والحسن عند الرازي عقليان وشرعيان معاً. بمعنى أن الطبع يحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح، والشرع يأتي مؤكداً لذلك كله. فالرازي في هذه القضية يريد أن يثبت أن الشرع جاء موافقاً للطبع السليم.

تعقيب:

لقد ساهم هؤلاء العلماء في تطور المنهج الأشعري حتى أصبح بحق هو الممثل لأراء أهل السنة والجماعة. وأهم السمات التي تميز هذه المدرسة، جمعها بين العقل والنقل، وذلك بدءاً من الإمام الأشعري الذي اتبع في أمهات المسائل طريقاً وسطاً بين إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية. وإن كان أتباعه قد أضافوا إضافات أخرى، غير أنها لا تخرج عن منهجه العام. ولم تكن هنالك هوة بين الشيخ وأتباعه كما فهم بعض الباحثين.

ورد في دائرة المعارف الإسلامية "إن الأشعري كان يعتمد دائماً على مخاطبة عواطف المرء لا عقله ومع ذلك، فإن خصومه حين يسلمون بدليل عقلي صرف فإن الأشعري كان لا يتردد في إستخدامه في دحض أقوالهم. وما أن تقرر جواز مثل هذه الحجج في نظر كثير من المتكلمين على الأقل حتى استطاع الأشاعرة أن ينحوا هذا الجانب من منهجه. وانتهى الأمر في القرون المتأخرة بأن أصبح الكلام عقلياً تماماً على أن هذا كان بعيداً أشد البعد من مزاج الأشعري نفسه". (خورشيد، إ . [د.ت.] ، ص 434).

والواقع أن الأشعري لم يهمل العقل لعلمه أن الله حض الناس على استعماله في كثير من أي الكتاب الكريم مثل قوله تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ

مسائل كلامية عند الأشعري و الأشاعرة

وَالْأَرْضَ" [10 (يونس) الآية 101]، "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّا خُلِقَ" [86 (الطارق) الآية 5]، وقوله تعالى: "وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" [51 (الذاريات) الآية 21] وغيرها من الآيات التي تدعو الإنسان إلى التفكير واستخدام العقل.

لقد أضاف أتباع الأشعري للمدرسة الأشعرية طرقاً لم تكن موجودة في عهد أبي الحسن الأشعري مثل أن بطلان الدليل يؤدي ببطلان المدلول، ومثل مسألة السبر والتقسيم. وهكذا إقتفى طريقة الأشعري تلامذة أتوا من بعده. وقدموا خدماتهم وجهودهم على مر العصور. فأضافوا لمذهب الأشعري آراء جديدة، وساهموا إلى حد كبير في تطور مدرسة الأشاعرة.

وقد ذكرنا بعض رجال هذه المدرسة مثل الباقلاني، فالجويني، ثم الغزالي الذي مزج علم الكلام بالتصوف. فكان بذلك أول متكلم من الأشاعرة يفتح المجال للتصوف ليختلط بمسائل علم الكلام. واستطاع الغزالي أن يرد الغزو الهليني في العالم الإسلامي وإن كان قد سبقه إمامه أبو الحسن الأشعري حيث رد على الدهريين¹⁵ وغيرهم من الفرق الضالة كما هو مسطر في كتابه "مقالات الإسلاميين". ولسنا بصدد بيان الفرق بين الأشعري والغزالي، غير أن الملاحظ أن الغزالي قد درس آراء الفلاسفة ورد عليهم في كثير من المسائل ووافقهم في بعض المسائل التي لا تتعارض مع عقيدته. ثم جاء بعده الإمام فخر الدين الرازي حيث إلتحمت على يده بشكل واضح الفلسفة مع علم الكلام. وسميت هذه الطريقة بطريقة المتأخرين. (الرازي، ف. [د.ت.]، ص 128). "وقد اختلطت الطريقتان -الكلام والفلسفة- عند هؤلاء المتأخرين وإلتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة... لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها. فصارت كأنها فن واحد. ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا قدموا فيه الكلام في الأمور العامة." (ابن خلدون، ع. 1320 هـ، ص 921).

يقول ابن خلدون: "ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي وابن الخطيب¹⁶ فإنها وإن وقع فيها مخالفة للإصطلاح القديم فليس فيها من الإختلاط في المسائل، وإإلتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم)

¹⁵ هم المنكرون للبعث والمعاد القائلون " وما هيلكننا إلا الدهر " (45 الجاثية ، الآية 24).

¹⁶ هو الإمام فخر الدين الرازي . قد مرت ترجمته.

جوادي محمد نجيب

ابن خلدون ، ع . 1321هـ ، ص 837). وقد استطاع الرازي أن يوجد مصطلحات جديدة في علم الكلام كإطلاقه لفظ الواجب على الله. كانت تلك بعض ما قدمه هؤلاء في تطور المنهج الأشعري. وثمة جهود أخرى لا يمكن أن تغفل قام بها شخصيات بارزة كابن تومرت¹⁷ الذي قام بنشر المذهب الأشعري في المغرب، والشهرستاني والإيجي والتفتزاني¹⁸ وطريقة هؤلاء المتأخرين في العقائد كانت كثيراً ما تمزج بالفلسفة كما سبق أن أشرنا إليه. هكذا ضل الأمر حتى جاء عصر المتون، والشروح، والمختصرات. وظل علم الكلام يدور في الحلقة التي أعدها له رجال المذهب المتأخرين.

¹⁷ هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي البربري أبو عبد الله . ولد سنة 485 هـ / 524 م ، وتوفي سنة 1092 هـ / 1130 م . من كتبه "كنز العلوم" و "أعز ما يطلب" (الزركلي ، الأعلام ج 7، الميم.

¹⁸ قد مرت ترجمته .

مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة

قائمة المراجع:

- 1- أبو زهرة ([د.ت.]) : ابن تيمية ؛ [د.ن.] ، [د.م.] .
- 2- الأشعري علي (1987) : الإبانة ؛ ط.2 ، دار الكتاب ، القاهرة.
- 3- الأشعري علي ([د.ت.]) : اللمع ؛ [د.ن.] ، [د.م.] .
- 4- الأشعري علي (1344 هـ) : استحسان الخوض في علم الكلام ؛ دائرة المعارف النظامية ، الهند حيدر أباد.
- 5- ابن أبي أصيبعة (1967) : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ؛ ج3 ، دار الثقافة ، بيروت.
- 6- ابن تيمية أحمد ([د.ت.]) : صحيح المعقول لصريح المنقول أو درء تعارض العقل و النقل ؛ ج2 ، [د.ن.] ، [د.م.] .
- 7- ابن تيمية أحمد (1947) : العقيدة الواسطية ؛ ط.2 ، مكتبة أنصار السنة المحمدية ، [د.م.] .
- 8- ابن تيمية أحمد (1326 هـ – 1329 هـ) : مجموع الفتاوى : رسالة الفرقان ؛ مطبعة كردستان ، [د.م.] ؛ مكتبة المعارف ، الرباط.
- 9- ابن خلدون عبد الرحمان (1320) : المقدمة ؛ ط.2 ، [د.ن.] ، بولاق.
- 10- ابن عساكر (1347 هـ) : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ؛ القدسي ، دمشق.
- 11- الباقلائي أبو بكر (1986) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به ؛ ط.1 ، عالم الكتب ، بيروت.
- 12- البغدادي عبد القاهر (1928) : أصول الدين ؛ مدرسة الإلهيات ، استنبول.
- 13- الجويني عبد الملك (1950) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ؛ الخانجي ، القاهرة.
- 14- الجويني عبد الملك (1960-1961) : الشامل في أصول الدين ؛ دار العرب ، [د.م.] .
- 15- جعفر كمال ([د.ت.]) : الفلسفة الإسلامية ؛ [د.ن.] ، [د.م.] .
- 16- حسين محمد ([د.ت.]) : التفسير المفسرون ؛ ج1 ، [د.ن.] ، [د.م.] .
- 17- خورشيد إبراهيم ([د.ت.]) : دائرة المعارف الإسلامية ؛ 16 مج ، [د.ن.] ، [د.م.] .
- 18- الرازي فخر الدين ([د.ت.]) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ؛ مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

جوادي محمد نجيب

- 19- الرازي فخر الدين ([د.ت.]) : نهاية العقول في دراية الأصول [مخطوط في جزئين] ، دار الكتب المصرية ، [د.م.]
- 20- سرور طه (1945) : الغزالي ؛ [د.ن.] ، يونية ، سلسلة اقرأ ، ع.31
- 21- الشهرستاني عبد الكريم (1910) : الفرق بين الفرق ؛ مطبعة المعارف ، مصر .
- 22- الشهرستاني عبد الكريم (1982) : الملل و النحل ؛ دار المعرفة ، بيروت .
- 23- الشهرستاني عبد الكريم ([د.ت.]) : نهاية الأقدام في علم الكلام ؛ مكتبة زهران ، مصر .
- 24- صبحي أحمد (1985) : فلسفة علم الكلام ؛ ط.5 ، ج 2 ، دار النهضة العربية ، بيروت .
- 25- غرابة حمودة (1953) : أبو الحسن الأشعري ؛ مكتبة الخانجي ، مصر .
- 26- الغزالي محمد (1978) : الأبيعين في أصول الدين ؛ دارالآفاق الجديدة ، بيروت .
- 27- الغزالي محمد (1975) : إحياء علوم الدين ؛ ط.1 ، لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، [د.م.]
- 28- الغزالي محمد (1971) : الإقتصاد في الإعتقاد ؛ مطبعة محمد علي صبحي و أولاده ، القاهرة .
- 29- الغزالي محمد (1964) : تهافت الفلاسفة ؛ دار المعارف ، القاهرة
- 30- الغزالي محمد ([د.ت.]) : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ؛ ط.1 ، مج 1 ، دارالآل باب ، [د.م.] ، سلسلة الدراسات النفسية عند المسلمين .
- 31- الغزالي محمد (1964) : ميزان العمل ؛ دار المعارف ، القاهرة .
- 32- قطب سيد ([د.ت.]) : خصائص التصوير القرآني ؛ مكتبة وهبة ، القاهرة .
- 33- كارادوقو (1984) : الغزالي ؛ ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، [د.م.] .
- 34- مغنية محمد ([د.ت.]) : معالم الفلسفة الإسلامية : نظرات في التصوف و الكرامات ؛ [د.ن.] ، [د.م.]
- 35- موسى جلال (1982) : نشأة الأشعرية و تطورها ؛ ط 1 ، مج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، [د.م.]