

مواقف النفس التي لا عنقائيه

في كتابه

شرح العقائد النسفيه

دراسة وتعليقاً على ضوء عقيدة السلف الصالح

تأليف الدكتور

محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني

المجلد الأول

دار إيلان للدراسات

للشعر والتوزيع

أُضِلَّ هَذَا الْكِتَابُ بِرِسَالَةِ عِلْمِيَّةٍ
حَازِجَهَا الْمَوْلَفُ وَرَحِمَهُ الْعَالِمَةُ الْعَالِيَةُ "الدُّكْتُورَةُ"
مِنْ قِسْمِ الْعَقِيدَةِ بِكَلِيَّةِ الدَّعْوَةِ وَالصُّلُوحِ الدِّينِيِّ،
بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ
عَلَى صَاحِبِهَا الْأُضِلَّ لِالصَّلَاةِ وَالرِّقْمِ وَالنَّسَائِمِ

إِشْرَافُ، فَصِيْلَةُ الشَّيْخِ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ

يَسْعُوؤُ بْنُ جَعْدِ الْعَرِيْزِ الْحَلْفِ
حَفِظَهُ اللهُ تَعَالَى

وَقَدْ حَصَلَتْ عَلَى الرِّقْمِ وَالنَّسَائِمِ، وَالرِّقْمِ وَالنَّسَائِمِ،
وَتَبَاوَلَهَا بَيْنَ الْجَامِعَاتِ، وَفِيهِ لِحْزُ وَالْحِلْمَةِ.

مَوَاقِفُ النَّبِيِّ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فِي كِتَابِهِ

شَرَحَ الْعَقَائِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ

بِجَمِيعِ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةً
الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

دار إيفال الدولية

للنشر والتوزيع

(دار وقضية دعوية)

المدير العام: د. فرحان بن عبيد الشمري

falasmi@gmail.com

الإدارة (الكويت): الجهراء - مجمع المخيال - هاتف: ٢٤٥٧٠٠٨٢ - ٩٦٩٩٩١٨٢ (+٩٦٥)
الفرع الأول: الجهراء - مجمع الخير - الدور الأول - مكتب ١٠ - تليفكس: ٢٤٥٥٧٥٥٩ (+٩٦٥)
الفرع الثاني: حولي - شارع المثنى - بجوار مجمع البدر - تليفكس: ٢٢٦٤١٧٩٧ (+٩٦٥)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۖ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٧﴾﴾

[آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتابُ الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

هذا، فإن أمة الإسلام قد خصَّها المولى ﷺ بآخر رسالة

سماوية، تشتمل على أعلى وأكمل مقومات الأداء والبقاء، وتلك الرسالة هي الدين الذي ارتضاه ﷺ لهذه الأمة ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهي النعمة الكبرى التي لا تدانيها أي نعمة، وقد نوّه ﷺ بذلك في قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، واختار لإعلان هذه الحقيقة الكبرى يوماً من أعظم الأيام التي شهدتها هذه الأمة في حياة نبيها ﷺ، وهو يومُ عرفة، عام حجة الوداع، وهذا يؤكد لنا عظم هذه النعمة، ووجوب استشعارها في جميع الأوقات.

ولحكمة بالغة منه ﷺ امتدَّ تاريخُ الرسالة تلك السنوات الطويلة، وظلَّ الوحي ينزلُ عليه ﷺ على امتداد هذه الفترة، لتتعلم الأمة منه ﷺ حقيقة هذا الدين اعتقاداً وعملاً، وتتعلم منه ﷺ تطبيقه له في جميع جوانب حياتها.

فلم يُغادر هذه الأمة نبيها ﷺ إلا بعد أن قال: «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي»^(١)، وقال ﷺ: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»^(٢).

(١) سيأتي تخريجه في (ص ٢٦٤).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (١٢٦/٤) [٣٦٦/٢٨ - ٣٦٧]، ح (١٧١٤١) من ط الرسالة]، وابن ماجه في «سننه» (١٦/١)، ح (٤٣) في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، والحاكم (٩٦/١)، وابن أبي عاصم في السنة (١/٦٦ - ٦٧)، بالأرقام (٤٧ - ٥٠)، والطبراني في «الكبير» (١٨/٢٤٦ - ٢٤٩) بالأرقام (٦١٧ - ٦٢٤)، وغيرهم، من طرق، عن العرياض بن سارية رضي الله عنه، وهو حديث صحيح، صححه الشيخ الألباني =

وسارت القرونُ المفضلةُ بعده تحذو حذوه ﷺ، وترسُم خطاه في تطبيق ما تلقوه منه في جميع أمورهم، وهم في كل ذلك أسعد الناس بخير الدنيا والآخرة، تتمخضُ الأيام والساعات عن عظيم تضحياتهم، وانتصاراتهم على أعدائهم، وبذلهم النفس والنفسِ في سبيل تبليغ هذه الأمانة إلى شعوب الأرض، حتى صار تاريخُهم المجيدُ حلماً نتلذذُ بذكره، ولم تظفر أمةٌ من الأمم ما ظفر به أولئك المسلمون بسبب تمسكهم بهذا الدين، والذي ارتضاه لهم ربُّهم ﷻ، وبلغه إليهم نبيُّهم ﷺ، وحقَّق به وبهم وعده بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، وامتنَّ بأنه صراطه المستقيم، وملة إبراهيم من قبله، ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١].

ولم يزل أمرُ الأمة كذلك وهي على أفضل ما يتمناه المسلم، حتى أطلت بذورُ الفتن، يُذكيها كثيرٌ من أعداء الإسلام، الذين دكَّت عروشهم وأمجادهم، واضطروا إلى مسايرة المسلمين في الظاهر، مع الاستمرارِ في دسائسهم المتنوعة، بغية النيل من الإسلام والمسلمين حسب استطاعتهم.

كما غزت الأمةُ مختلفُ الفلاسفات الوثنية، التي كانت فقدت اعتبارها مع بداية شروق شمس الإسلام.

ولم تكن تلك الفتنُ وتلك الفلاسفات هي الأخطر من حيث

= وغيره، انظر: «السلسلة الصحيحة» (٢/٦١٠) ح (٩٣٧)، «ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة» (٢٠، ٢٧)، «صحيح ابن ماجه» (١/٣٢ - ٣٣).

التأثير على المدى البعيد؛ إذ من المتوقع أن تواجه الأمة جهوداً مضنيةً ضدها وضدّ دعوتها بل ووجودها، خاصةً بعد أن أزلت تلك الحضارات - التي كانت تستبدُّ بالشعوب - من خريطة البسيطة، وأتت على رطبها ويابسها، وإن كان كلُّ ذلك لدفعهم إلى شاطئ الأمان والسلام، فليس من المستبعد أن تواجه الأمة حرباً ضروساً بأشكالٍ متعددة.

ولكن الأخطر والأدهى فيما أصاب الأمة: هو زعزعة ثقة كثيرٍ من المسلمين في دينهم، مما تسبب في تأثرهم بتلك الفلسفات الوثنية، وجعلهم يجهلون قدرَ كتاب ربهم وسُنَّة نبيهم ﷺ.

ومما زاد في استشراب البلية: تصدُرُ تلك الفئة من المسلمين لمجابهة الفلسفات الغازية، زعمًا منها أنها هي المؤهِّلة لذلك، وبذلك انبرت الجهمية ثم المعتزلة لمناظرة الكفار والدهريين وأصحاب الفلسفات القديمة.

وهنا تأسس ما يُسمّى بعلم الكلام، الذي بُني على غير الكتاب والسُنَّة.

حيث أرادت هذه الفئة التي لم تكن أهلاً لهذه المهمة - لأنها بحاجة إلى العلم الصحيح قبل غيرها - أن تقرّر للدهرية والفلاسفة ومَن معهم أصولَ الإسلام، ولجهلها بالإسلام: لم تتجه إلى الاستمداد بالوحي في مجابهة أولئك، بل بدأت تبحث في تراث أعدائها أسلحةً تناسب للرد على أولئك.

وهي بذلك قد فقدت أهمَّ ما تملكه في هذا الميدان، وهو الكتاب والسُنَّة، وصارت فريسةً سهلةً لأعداء الإسلام، كما أنها

ضمت صوتها إلى صوت أعدائها - شعرت بذلك أم لا - في تقرير وتقوية بضاعة أعدائهم، وأنها هي الأنسب لإقناع الطبقة المثقفة.

ولتخليها عن الأدلة الدامغة - العقلية والسمعية - في الكتاب والسنة: احتاجت إلى استحداث حجج تشبث بها في إثبات أصول العقائد في الإسلام؛ كاثبات وجود الله ﷻ، وأن العالم له صانع خالق خلقه، والرد على من يزعم قدمه، فسلكوا في ذلك طرقاً بدعية تحولت إلى أصولٍ تحتاج إلى المحافظة عليها.

والمهم هنا: أنهم بعد أن ابتدعوا تلك الأدلة: اصطدموا بنصوصٍ قطعيةٍ تخالف تلك الأدلة، فبدأوا في التقليل من شأن النصوص، دون أن يتكلفوا مراجعة أدلتهم وأصولهم التي لم ينزل الله بها من سلطان.

وقد انتصبت فئة أخرى لمجابهة أولئك المتكلمين، ولكن دون تشخيصٍ دقيقٍ لمكان الخلل فيهم، ودون أن يكونوا هم أيضاً مؤهلين لذلك، فوافقوهم في أصولهم البارزة، ونازعوهم في فروعهم، مع تأكيدهم للانتساب إلى السنة، فصاروا من أقوى أدلة الخصوم على شرعية ما كانوا عليه من الأصول البدعية، وهؤلاء هم الكلابية، وأتباعهم من الأشاعرة والماتريديّة، فالجميع ينطلقون من أصولٍ عقليةٍ وضعوها بأنفسهم، متأثرين فيها بمناهج أعدائهم، ثم يبحثون في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ عما قد يكون مؤيداً لما قرروه، مع دفع ما يناقض أصولهم بشتى الأساليب التي سيأتي الحديث عنها.

وقد ازداد بُعد المتكلمين عن هدي القرآن والسنة، إلى أن

اختلط علم الكلام بالفلسفة، وبدأ يُدَوَّنُ كلُّه في كتب الكلام نفسها على أنه كلُّه علم الكلام، بل على أنه علم التوحيد!!.

ومما زاد الطينَ بلة: اشتهاُرُ كتب الكلام المذموم بأنها كتب العقيدة، فصارت تُدرَسُ بهذا المنظار، أضف إلى ذلك انتساب المتكلمين إلى المدارس الفقهية التي كان لأئمتها لسانُ صدق في الأمة، فنتجَ من ذلك ربطها بتلك المذاهب، كما هو حال الأشعرية في الشافعية، والماتريدية في الحنفية.

وقد كان لسلف هذه الأمة وأئمتها مواقف حاسمة في الرد على جميع البدع التي انتشرت في الأمة، كلما بزغ قرن بدعة تصدوا لها؛ نصحاً لله ولكتابه ولعامة المؤمنين؛ مصداقاً لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمرُ الله وهم كذلك»^(١)، وكان تركيزهم على رد علم الكلام أكثر من أي بدعة أخرى؛ لكونه ينبوع بدع كثيرة.

ومن الكتب المعروفة في علم الكلام المذموم: كتاب «شرح العقائد النسفية» لسعد الدين التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ، ولَمَّا كان هذا الكتابُ مقرراً في كثيرٍ من معاهد ومدارس وجامعات العالم الإسلامي، وكان من الواجب على كل من تعلم شيئاً من العلم أن يبذله للأمة؛ نصحاً

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٣/١٥٢٣)، ح (١٩٢٠)، في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...».

وهو متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة، أخرجه البخاريُّ بالأرقام (٣٦٤٠، ٧٣١١، ٧٤٥٩)، ومسلم برقم (١٩٢١)، ومن حديث معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أخرجه البخاري برقم (٣٦٤١)، ومسلم برقم (١٠٣٧).

لها، وقيامًا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: رأيت أن أقوم بدراسة هذا الكتاب على أصول أهل السُّنَّة والجماعة، ونقد ما ليس عليه دليلٌ من الكتاب والسُّنَّة، وذلك للأسباب التي سيأتي ذكرها.

وفيما يلي ذكرُ أسباب اختيار هذا الموضوع، مع بيان منهجي وخطتي في البحث، مع الشكر والتقدير.





أولاً: أسباب اختيار الموضوع

١ - إن هذا الكتاب هو المعوّل عليه في دراسة العقيدة عندنا - في أفغانستان، وبلاد شبه القارة الهندية - وفي بعض البلدان الإسلامية الأخرى، ولهذا فإن الكتاب بحاجة إلى دراسة علمية جادة، يبيّن فيها شأن الكتاب، وما له وما عليه.

٢ - مطالبة كثير من الغيورين على السُنّة، الحريصين على العقيدة السلفية: تقديم دراساتٍ حول هذا الكتاب تتسم بالشمولية والدقة، وتحليل الكتاب تحليلاً علمياً على ضوء منهج السلف الصالح.

٣ - إنني لا أعلم وجود دراسات علمية على نهج السلف حول نقد هذا الكتاب، رغم شيوعه وانتشاره الكبير في شبه القارة الهندية خاصة، وأنحاء كثيرة من العالم، فقد كان هذا الكتاب في طليعة الكتب الأكثر انتشاراً والأكثر طباعة، فقد أحصيت عدد طبعاّته منذ سنة (١٢٦٠هـ) إلى سنة (١٣٣٠هـ) أربع عشرة طبعة، في مطابع: كلكتة، ولكهناؤ (الهند)، وإيران، واستانبول، وأزمير، والقاهرة^(١).

(١) انظر: «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (١/٦٣٧)، «المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع» (١/٢٥٣ - ٢٥٤).

وأما طبعات ما بعد هذه الفترة: فحصرها من الصعوبة
بمكان، وإحدى هذه الطبعات عليها حواش منقولة من (٩٤)
مصدرًا.

٤ - إن الكتاب - إضافةً إلى ما تقدم - قد حظي من قبل
الموافقين لما فيه بعناية واسعة نظمًا، وشرحًا، وتحشيةً، وتحقيقًا،
وله عندهم أهمية قصوى، وأنا أجزم - بعد دراسة لكتب
الماتريدية - بأن هذا الكتاب أهم كتبهم، واحتفاؤهم به فوق
احتفاؤهم بأي كتاب آخر من كتبهم، ولم يحظ كتاب آخر بمثل
ما نُحِدَم به هذا الكتاب - أو أقل من ذلك - ويتبينُ هذا مما
يلي:

أ - شرحه: فقد شرح هذا الشرح - حسب إطلاعي - أربعة
أشخاص.

ب - وضعُ الحواشي عليه، أما الحواشي: فقد عدتُ منها أربعين
حاشية كاملة إلى سنة (١٢٦٠هـ)، وكثير منها شروح كاملة لهذا
الشرح.

ج - الحواشي على الحواشي: وهذه الحواشي المذكورة خُدمت
بحواشٍ أخرى وُضعت عليها، فقد بلغت (حواشي) (حاشية
الخيالي) - مثلًا - إلى سبع حواشٍ - حسب إطلاعي -.

د - التنكيت عليه: ولأحدهم - وهو البقاعي الشافعي - نكت
عليه.

هـ - وضعه في صلب المناهج، فهو الذي يُدرّسُ في مادة العقيدة
عند الكثيرين، كما أسلفت.

٥ - ثناؤهم الواسع عليه، ومدحهم له، وتعظيمهم لشأنه، وجعله العمدة في المعتقد، ومن ذلك ما قاله (السيالكوتي): «إنَّ (شرح العقائد النسفية) للملك القمقام، والقَرَمِ الهمام، العالم الرباني، سعد الملة والدين: التفتازاني، لكونه خير منتجبٍ ومنتخب: قد اشتهرَ بين الفحول، وتناولته أيدي القبول، فأماطوا عنه الغواشي، وكتبوا عليه الحواشي، ثم إنَّ منها ما علَّقه الفاضلُ المحقق الألمعيُّ المدقُّقُ لِلطَفِّ معانيه، وحسن مبانيه، قد امتدَّت عليه أعناقُ الخواطر، وسهرت لأجله أعينُ الدياتجر... أبقاره آية عن خطبة كل عازب، ومخدراته لا تتجلى لكل طالب»^(١).

٦ - ومقصودي من هذا كلُّه: القيامُ بواجب النصيحة، الذي يلزم كلَّ مسلم تجاه أخيه الآخر، والذي - لأهميته - أخذ البيعة عليه نبينا ﷺ، كما في حديث جرير بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «بَايَعْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى النَّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»^(٢)، وفي لفظ: «فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، قُلْتُ: أَبَايَعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَشَرَطَ عَلَيَّ (النَّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ)، فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا...»^(٣).

٧ - أحسب أن هذه الدراسة التي أتقدم بها ستكون فيما بعد

(١) «مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية» (٣/٢).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٢/٢٢٨) في كتاب «الإيمان»، باب بيان: أنَّ الدين النصيحة، برقم (١٩٨)، وأحمد في «مسنده» (٤/٣٦١).

(٣) رواه البخاريُّ في «صحيحه» (١/١٦٨) في كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» برقم (٥٨)، والإمام أحمد في «مسنده» (٤/٣٦١).

- إن شاء الله تعالى - مرجعاً هاماً لطلاب العلم في بلادنا، وأنها ستسُدُّ ثغرةً في هذا الجانب الخطير - بإذن الله تعالى -، وأسأله سبحانه أن لا يحرمني أجرها إلى يوم الدين.

*** * ***



ثانيًا: منهجي في البحث

بعد العزم على الكتابة في هذا الموضوع: رسمت للبحث منهجًا مستفادًا من المناهج المتبّعة لمثل هذه البحوث، وإجماله فيما يلي:

١ - اعتمدت في تحديد مواقف التفتازانيّ من جميع المسائل المطروحة للبحث على نصوصه في «شرح العقائد النسفية»، وكذلك غيره من مؤلفاته؛ ومع أنّ دراستي موجّهة أصالةً إلى هذا الكتاب إلا أنني استعنت في إيضاح مواقفه من كتبه الأخرى مثل:

- مقاصد الطالبين.

- شرح المقاصد.

- تهذيب المنطق والكلام.

- شرحه «التلويح على التوضيح لمتن التنقيح».

أو كتب من بعده، ممن اهتمّ بإبراز مواقفه، مثل ابن حفيده أحمد بن يحيى الهروي في (الدر النضيد) وغيره.

٢ - إن رأيت أنه رجّع عن بعض مواقفه - وهي قليلة - في كتبه التي ألفها بعد «شرح العقائد النسفية»: بيّنت ذلك.

٣ - الاهتمام بآراء المُحشّين على الكتاب وفاقًا وخلافًا:

- لإبراز مدى تأثيرهم بالتفتازاني.
- ولأنّ كثيراً منهم قد يُخالفونه في بعض المسائل التي رجّح فيها التفتازانيّ موقف الأشاعرة على موقف الماتريديّة.
- وما قد يطرأ على بعض الأفكار من تطوير.
- ومعرفة ما استقرّ عليه رأي الماتريديّة... وغير ذلك من الفوائد.
- ٤ - بيان ما اشتمل عليه الكتاب من الحق والباطل.
- ٥ - مناقشة التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ فيما خالف فيه عقيدة أهل السُنّة والجماعة، بعيداً عن الاعتساف والتهويل، وتحميل الكلام ما لا يحتمل، وملتزمًا إبراز منهج السلف الصالح.
- ٦ - إرجاع أخطاء التفتازانيّ إلى الأصول التي اعتمدها وارتكز عليها، ومناقشتها من هذا المنطلق.
- ٧ - عزو الآيات الكريمة إلى مواضعها من المصحف الشريف.
- ٨ - تخريج الأحاديث النبوية، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما: اكتفي بتخرجه منهما أو أحدهما، إلا إذا اقتضى المقام إلى التفصيل لنكتة إسنادية أو متنية، وإن لم يكن فيهما أو أحدهما: خرّجته مفضلاً، وحكمت عليه على ضوء أقوال فرسان هذا الميدان من المحدثين.
- ٩ - الاعتماد على المصادر الموثوقة لدى كل فئة ممن أتصدى لعرض عقيدتهم، والاستئناس بالمراجع الثانوية في ذلك لمزيد الإيضاح.
- ١٠ - الترجمة للأعلام الواردة في البحث، وخاصة غير المشهورين

منهم^(١)، مهتمًا في ذلك ببيان عقيدة المترجم له، ودوره في هذا المجال.

١١ - التعريف بالبلاد الواردة في البحث، مهتمًا في ذلك ببيان مواقع تلك البلاد في الوقت الحاضر؛ لأنّ كثيرًا من المدن المعروفة في عصر التفتازاني صارت الآن أثرًا بعد عين، وخاصةً مدن خراسان وما وراء النهر، ولم تُعدّ الأسماء القديمة لهذه المدن معروفةً الآن حتى عند كثيرٍ من أهلها.

١٢ - التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث، بما يحدد معناها عند أهل الفن.

١٣ - الكتابة وفق قواعد الإملاء الحديثة، مراعيًا الاهتمام بعلامات الترقيم المعهودة لدى المختصين.

١٤ - ولا بد من الإشارة إلى أنّ ردّي على التفتازاني يشملُ الردّ على النسفيّ من باب أولى؛ لأنّ (متنه) هو المرتكز الذي انطلق منه التفتازانيّ فيما شرح، فالردّ على الشارح: يعني الردّ على صاحب المتن إذا اتفق قولهما، وإنما أبرزت الشرح لاشتماله على تفاصيل أكثر مما في المتن.

(١) لن أترجم لمشاهير الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك للأئمة الأربعة، وأصحاب الكتب الستة، وأصحاب المؤلفات المعروفة من اللغويين، كما أنني سأقتصر في تراجم الأعلام الذين سيَرِدُ ذكرهم في الدراسة عند عرض شيوخ بعض المترجمين أو تلاميذهم: على ما يكون ضروريًا في إبراز مكانة المترجم، وسأكتفي بسردهم - مع ذكر سنوات وفياتهم - إذا لم يكن الأمر كذلك.

١٥ - وأما إذا اختلف الشارح - وهو التفتازاني - مع صاحب المتن في شيء: فسيكون الكلام عليهما بحسب موقف كل واحدٍ منهما - إن شاء الله تعالى - .

١٦ - لم أكتفِ بالردِّ على النسفيِّ والتفتازاني رحمهما الله تعالى، بل حرصتُ في كل مسألة على أن أوضح موقف المتكلمين عموماً، وموقف الأشاعرة والماتريدية خصوصاً؛ لتكون الرسالة نقدًا وتقويماً لعلم الكلام بجميع طوائفه؛ فما كان فيها من الحق فمن الله تعالى، وأسأله تعالى القبول، وما كان فيها غير ذلك: فمني ومن الشيطان، وأستغفر الله تعالى مما وقعت فيه من أخطاء.





ثالثاً: خطة البحث

تتضمنُ الخطةُ على مقدمة، وتمهيد، وباين، وخاتمة، وفهارس فنية.

* أمّا المقدمة :

فتتضمنُ على :

- ١ - بيان أسباب اختيار الموضوع.
- ٢ - بيان خطة البحث.
- ٣ - بيان منهجي في البحث.
- ٤ - استعراض الدراسات السابقة.
- ٥ - شكر وتقدير.

* وأما التمهيد :

فأتناول فيه مبادئ الفلسفة اليونانية.

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول: استعراضُ مبادئ الفلسفة اليونانية في الله وَعَلَى.

المطلب الثاني: كيف دخلت إلى المسلمين؟

المطلب الثالث: آثارها ونتائجها.

المطلب الرابع: مدى تأثير التفتازاني بها.

وأما الباب الأول: ففي ترجمة المؤلف، ودراسة الكتاب

ويشتمل على: تمهيد، وثلاثة فصول:

أما التمهيد: ففيه ترجمة موجزة لصاحب المتن (العقائد النسفية).

ويشتمل على سبعة مطالب، وهي:

المطلب الأول: اسمه، ونسبته، وبلدته، وولادته، ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه ومصادره.

المطلب الثالث: تلاميذه.

المطلب الرابع: مكانته العلمية عند العلماء.

المطلب الخامس: مؤلفاته.

المطلب السادس: دراسة كتابه (العقائد النسفية).

المطلب السابع: عقيدته.

الفصل الأول: ترجمة المؤلف:

وفيه أحد عشر مبحثًا:

المبحث الأول: اسمه، ونسبته، وكنيته، ولقبه.

المبحث الثاني: بلدته.

المبحث الثالث: مولده، ونشأته، ورحلاته.

المبحث الرابع: عقيدته، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟

المبحث الخامس: أشهر مشايخه.

المبحث السادس: دراسة أصوله ومصادره في العقيدة.

المبحث السابع: أشهر تلاميذه.

المبحث الثامن: مؤلفاته، ودراسة موجزة لثلاثة من كتبه،

والتي ألفها في علم الكلام، أو ما يتصل به، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سرد مؤلفاته.

المطلب الثاني: دراسة موجزة لثلاثة من كتبه، وفيه مقامان:

المقام الأول: دراسة موجزة لكتابه:

١ - مقاصد الطالبين في علم الكلام

٢ - شرح المقاصد.

المقام الثاني: دراسة موجزة لكتابه: تهذيب المنطق

والكلام.

المبحث التاسع: أثره على من بعده.

المبحث العاشر: مكانته العلمية عند العلماء.

المبحث الحادي عشر: وفاته.

الفصل الثاني: في دراسة الكتاب، واستعراض آثاره:

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: اسمه، وسبب تأليفه، وتاريخه.

المبحث الثاني: موقعه من بين كتب التفتازاني تاريخاً ومكانةً.

المبحث الثالث: شروحه، والحواشي عليه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سرد شروحه وحواشيه، مع بيان المطبوع

منها، وتراجم موجزة لمؤلفيها، تشتمل على

الاسم، والنسبة، ومؤلفاته، وعقيدته، وولادته،

ووفاته.

المطلب الثاني: دراسة موجزة لأشهر حواشيه، [تشتمل

على: ترجمة المحشّي، وأهمية الحاشية، وسرد

الحواشي عليها - إن وجدت]، وهي:

- ١ - حاشية (الخيالي) على شرح العقائد.
 - ٢ - حاشية (أحمد الجندي) على شرح العقائد.
 - ٣ - حاشية (العصام) على شرح العقائد.
 - ٤ - حاشية (الكستلي) على شرح العقائد.
 - ٥ - حاشية (عبيد الله القندهاري) على شرح العقائد.
- المبحث الرابع: بيان أهمية الكتاب عند الماتريديّة (وكذلك عند الأشعرية).

المبحث الخامس: مدى انتشاره في العالم الإسلامي.

المبحث السادس: هل الكتابُ يمثل عقيدة الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -؟

الفصل الثالث: في بيان منهج التفاتازاني في العقيدة:

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: رأيه في تحديد أهل السُّنَّة والجماعة، وأنهم عنده الأشاعرة، ومناقشته في ذلك على ضوء الأدلة والواقع.

المبحث الثاني: موقفه من النصوص عمومًا، ومنهجه في التعامل معها.

المبحث الثالث: تقديمه للعقل على النقل، وأثار ذلك في منهجه، والرد عليه في ذلك على ضوء عقيدة السلف الصالح.

المبحث الرابع: اعتماده على المجاز، ومناقشته في ذلك.

المبحث الخامس: موقفه من علم الكلام، ومناقشته فيه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: إطالته في بيان سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم، ومناقشته فيه.

المطلب الثاني: منزلة علم الكلام عنده، وأنه «أساس الأحكام الشرعية»، و«أصل الواجبات»، و«رئيس العلوم الدينية»، ومناقشته في ذلك تفصيلاً.

المطلب الثالث: بيانه لبراهين علم الكلام، وأنها الحجج العقلية، وأما الأدلة السمعية: فليست إلا للاعتضاد بها، ومناقشته في ذلك.

المبحث السادس: منهجه في التعامل مع أهل السنة وغيرهم.

الباب الثاني: الدراسة التفصيلية لأبرز محتويات الكتاب

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: منهجه في إثبات وجود الله تعالى ولوازم ذلك:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد منهجه في إثبات وجود الله تعالى، وحصره ذلك على الطرق البدعية، كدليل الأعراض والحدوث، ودليل الإمكان.

المبحث الثاني: التزامه للوازم هذا المنهج الباطل، ونقدها.

المبحث الثالث: منهجه في إثبات الوجدانية في الربوبية.

الفصل الثاني: موقفه من توحيد (الألوهية)، وتفسيره إياه (الربوبية):

وفيه تمهيد، وأربعة مباحث:

أما التمهيد: ففيه مطلبان:

المطلب الأول: التوحيد وأقسامه عند أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني: التوحيد وأقسامه عند المتكلمين.

المبحث الأول: عرض موقفه من (الألوهية)، ومتابعة من بعده له في ذلك.

المبحث الثاني: بيان بطلان تفسير (الألوهية) بـ(الربوبية) لغة واصطلاحًا.

المبحث الثالث: بيان الفروق بين (الألوهية) و(الربوبية).

المبحث الرابع: إبطال زعمه أن (توحيد الربوبية) هو دعوة الرسل ﷺ وبيان أن الغاية العظمى من إرسال الرسل - عليهم الصلاة والسلام - هو توحيد الألوهية.

الفصل الثالث: دراسة مواقفه في توحيد الأسماء والصفات:

وفيه تمهيد وثمانية مباحث:

أما التمهيد: ففيه مقدمات تتعلق باب الأسماء والصفات، وهي خمسة أمور:

الأمر الأول: تعريف (الاسم) و(الصفة).

الأمر الثاني: أهمية باب الأسماء والصفات في العقيدة.

الأمر الثالث: أقسام الصفات.

الأمر الرابع: أقسام الطوائف في باب الأسماء والصفات.

الأمر الخامس: موقع التفتازاني فيهم من حيث الجملة.

المبحث الأول: دراسة منهجه في الإثبات والنفي، على ضوء عقيدة السلف الصالح - رحمهم الله تعالى -.

المبحث الثاني: منهجه في الصفات السلبية، مقارنةً بمنهج السلف الصالح فيها.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الصفات السلبية عند السلف الصالح.

المطلب الثاني: الصفات السلبية عند الخلف، واستعراض منهج التفتازاني في ذلك.

المطلب الثالث: الرد عليه على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المبحث الثالث: دراسة منهجه في صفات الله تعالى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دراسة موقفه ومنهجه فيما أثبتته من الصفات.

المطلب الثاني: دراسة موقفه ومنهجه فيما عطله من الصفات.

المبحث الرابع: موقفه من صفات الله وَعَلَيْكُمْ، وهل هي عينُ الذات أو غيره؟ ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح - رحمهم الله تعالى -.

المبحث الخامس: مناقشته فيما زعم من نسبة (التفويض) إلى السلف.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في إبطال (التفويض) المبتدع، والرد على

التفتازاني فيما زعم من نسبه إلى السلف.

المطلب الثاني: استعراض شبهات المتكلمين في نسبة التفويض إلى السلف.

المطلب الثالث: مناقشته في قوله: (طريق السلف أسلم،

وطريق الخلف أحكم).

المبحث السادس: دراسة شبهتي: التشبيه، والتركيب.

المبحث السابع: استخدامه للألفاظ المجملة في تقرير معتقداته .
وبما أن هذا الباب من أوسع أبواب أهل البدع لتمرير الباطل :
فسأقف - بإذن الله تعالى - مع الموضوع وقفة، أتناول فيها أطراف
الموضوع على ضوء عقيدة السلف الصالح، وسيكون الكلام في ذلك
في أربعة مطالب :

المطلب الأول: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في
الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا
الباب، وفيه مقامان :

المقام الأول: ذكر ضابط الألفاظ المجملة^(١).

المقام الثاني: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في
الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة
بهذا الباب.

المطلب الثاني: بيان استعمال السلف لبعض الألفاظ التي
لم يرد ذكرها في النصوص، وتوضيح مأخذهم في
الموضوع.

المطلب الثالث: سرد الألفاظ المجملة التي ذكرها
التفتازاني - تبعاً للنسفي - وتطبيق قاعدة أهل السنة
والجماعة عليها.

(١) وهو:

- ١ - عدم ورودها في الكتاب والسنة.
- ٢ - عدم ورودها على ألسنة السلف.
- ٣ - اشتغالها على حق وباطل.
- ٤ - كونها مطية لأهل الباطل؛ لتمرير الباطل في ظل هذه الألفاظ.

وفيه أربعة مقامات:

المقام الأول: لفظ (الجسم)، وفيه أمور:

الأمْر الأول: معناه في لغة العرب.

الأمْر الثاني: معناه في اصطلاح المتكلمين،
ومأخذهم في ذلك.

الأمْر الثالث: بيان مدى المطابقة بين معناه عند
العرب، وبين معناه عند المتكلمين، والرد
عليهم.

الأمْر الرابع: وجه الإجمال في اللفظ، وبيان
الموقف الصحيح، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة
والجماعة.

المقام الثاني: في لفظ (العرض)، وفيه ثلاثة أمور:

الأمْر الأول: معناه في لغة العرب.

الأمْر الثاني: معناه عند المتكلمين، والرد عليهم.

الأمْر الثالث: بيان الإجمال في اللفظ، وبيان
الموقف الصحيح، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة
والجماعة.

المقام الثالث: في لفظ (الجوهر)، وفيه ثلاثة أمور:

الأمْر الأول: معناه في اللغة.

الأمْر الثاني: معناه عند المتكلمين، واضطرابهم في
تحديد معناه.

الأمْر الثالث: بيان الإجمال في اللفظ، والموقف
الصحيح.

المقام الرابع: في لفظ (المتحيز)، وفيه أمران:

الأمر الأول: معناه في اللغة، وعند المتكلمين.

الأمر الثاني: بيان الإجمال في اللفظ، وتوضيح موقف أهل السُّنة والجماعة فيه.

المطلب الرابع: أسباب الإجمال في الألفاظ.

المبحث الثامن: إفراد مواقف من بعض صفات الله، ورؤيته تعالى يوم القيامة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صفة (العلو)، وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السُّنة والجماعة في هذه الصفة.

الأمر الثاني: تحرير موقفه من هذه الصفة، ومن الأدلة المثبتة لها، والرد عليه.

الأمر الثالث: الشبهات التي استند إليها في تعطيله لهذه الصفة.

الأمر الرابع: تنفيذ هذه الشبهات واحدة واحدة.

المطلب الثاني: صفة (الكلام)، وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السُّنة والجماعة في هذه الصفة.

الأمر الثاني: تحرير موقفه من هذه الصفة.

الأمر الثالث: دراسة موقفه من هذه الصفة، ونقده فيما خالف فيه أهل السُّنة.

الأمر الرابع: دراسة ما نسب إلى الحنابلة من العناد والجهل في هذا الموضوع.

المطلب الثالث: في صفة (استواء الله تعالى)، وفيه أمران:
الأمر الأول: تحديد موقفه من هذه الصفة.

الأمر الثاني: الشبهات التي تشبّت بها في تعطيله لهذه الصفة، والرد عليه في ذلك.

المطلب الرابع: موقفه من (الرؤية)، وفيه ثلاثة أمور:
الأمر الأول: تحديد موقفه من هذه القضية.

الأمر الثاني: بيان ما وافق فيه أهل السنة والجماعة، وتحديد ما خالفهم فيه.

الأمر الثالث: الرد عليه فيما خالف فيه أهل السنة والجماعة، على ضوء عقيدة السلف الصالح.

الفصل الرابع: دراسة موقفه من أفعال العباد، وقضية الاستطاعة، على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

الفصل الخامس: موقفه من (الإيمان):

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقفه من مسمى (الإيمان)، ومناقشته في ذلك.

المبحث الثاني: موقفه من زيادة الإيمان ونقصانه، ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح.

المبحث الثالث: موقفه من (الاستثناء) في الإيمان، ومناقشته في ذلك على ضوء العقيدة السلفية.

المبحث الرابع: موقفه من حقيقة (الإسلام) و(الإيمان)، ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح.

*** الخاتمة :**

وفيها تلخيص لأهم ما ورد في البحث من موضوعات .
وسأذيل البحث - بإذن الله تعالى - بالفهارس الفنية، التي تقرّب
محتويات الكتاب، وهي:

- ١ - فهرس الآيات القرآنية .
- ٢ - فهرس الأحاديث النبوية .
- ٣ - فهرس الأعلام المترجمين .
- ٤ - فهرس البلدان الواردة في البحث .
- ٥ - فهرس المصطلحات الواردة في البحث .
- ٦ - فهرس المصادر والمراجع .
- ٧ - فهرس الموضوعات .





رابعًا: الدراسات السابقة

لم أطلع إلى الآن على دراسة مؤصلةٍ على منهج أهل السنَّة والجماعة لهذا الكتاب، إلا ما يلي:

١ - ألفت الشيخ الفاضل أبو محمد أمين الله البشوري رسالةً لطيفةً في الرد على «شرح العقائد» باسم «تصحيح العقائد حاشية شرح العقائد»، وتقع في (١٣٨) صفحة من القطع الصغير.

٢ - ذكر في ترجمة العلامة نواب صديق حسن خان أنه ألفت رسالةً في التعقيب على «متن العقائد النسفية» باللغة الفارسية، وهي رسالة لطيفة لم أطلع عليها.

٣ - علمًا بأنني وقفت على رسالةٍ جامعيةٍ للدكتور عبد الله بن علي الملا، بعنوان: (التفتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد)، وهي لم تطبع إلى الآن.

وقد كانت دراسته مركزة على كتاب «شرح المقاصد» للتفتازاني، المجلد الرابع منه، وهو خاص بالإلهيات.

أما عملي: فهو موجّه أساسًا إلى نقد كتاب «شرح العقائد»، للأسباب التي شرحتها سابقًا، كما أنّ رسالته خاصة بالإلهيات، أما عملي فهو عام في أبواب الاعتقاد.



خامسًا: شكر وتقدير

أحمد الله تعالى حمدًا كثيرًا على نعمه التي لا تُعدُّ ولا تُحصى، أعظمها نعمة الإسلام، وأشكره تعالى على آلائه الظاهرة والباطنة، سائلًا إياه أن يرزقني الإخلاص في العلم والعمل، وأن يلحقني بالصالحين.

كما أشكر هذه الجامعة المباركة، ممثلةً بالقائمين عليها، والتي تُعد - بحق - منبرًا شامخًا من منابر الدعوة إلى العقيدة السلفية، والتي تفيأت ظللها أكثر من عقدٍ من الزمان، أتمتع فيها بكل ما تبذله هذه الجامعة في سبيل خدمة الطلاب الوافدين إليها من أرجاء المعمورة.

وأسأله تعالى أن يبارك فيها، وفي كل من له يدٌ في استمرارها، وأن يوفق القائمين عليها لكل ما يحبه ويرضاه، وأن يجزي ولايةً أمر هذه البلاد المباركة على هذه الهدية الغالية لأبناء العالم الإسلامي.

ثم الشكر والتقديرُ للمشرف على الرسالة فضيلة الأستاذ الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف - حفظه الله تعالى - الذي استفدت من خلقه قبل أن أستفيد من علمه، وكان لجهد المتواصل، ومتابعته المستمرة، وجلساته الطويلة التي لم تقتصر على ساعات الإشراف: أكبر الأثر - بعد توفيق الله تعالى - في تذليل ما لا تخلو

منه البحوث العلمية من صعوبات وعوائق، فجزاه الله تعالى عني خيرَ الجزاء، وكَثُرَ من أمثاله، وكتب له سعادة الدنيا والآخرة.

كما أشكر كلَّ من أسدى إليَّ من جميل الرأي، وحسن التوجيه، وكلَّ من أمدَّني بأي نوع من أنواع العون، سواء كان بإعارة الكتب، أو المشاركة في تقييم بعض المباحث^(١)، أو غير ذلك، فلهم مني جميعاً جزيلُ الشكر وجميلُ العرفان.

(١) أذكر منهم على سبيل المثال - لا الحصر - كلاً من:

١ - الدكتور خضر محمد الشيباني، أستاذ الفيزياء المشارك بجامعة الملك سعود بالرياض، وقد أرسل لي صورة من مقاله «الفيزياء وتحطيم الأوهام»، والذي استفدت منه في إبطال نظرية الجواهر الفرد، كما أنه استقبلني في مكتبه في الجامعة، وأجاب عن كثيرٍ من الأسئلة التي كنت أعدتها له حول نظرية «الذرة» الحديثة، وساعدني في ذلك على أمثل ما يكون، مما كان له الأثر الطيب في فهمي للمسألة، ونقد نظرية الجواهر الفرد، وما يُبنى عليه من نظرية تماثل الأجسام من وجهة نظر العلم الحديث.

٢ - المكرم سالم خلف محمد الخلف، ماجستير في علوم أمراض الدم، ومدير مختبرات مستشفى القوات المسلحة في الهدا، وذلك على مساهمته المشكورة في تبسيط بعض مبادئ الفيزياء الحديث، وموقفه من تماثل الأجسام ونظرية الجواهر الفرد، وكان لفضيلة المشرف على الرسالة فضل التنسيق لذلك.

٣ - كما أشكر كلاً من شيخنا الكريم الدكتور ترحيب بن ربيعان الدوسري، أستاذ أصول الفقه بالجامعة، والدكتور سعد الدين كامل عبد العزيز، أستاذ مشارك بقسم الأدب والبلاغة في الجامعة، حيث قرأ كل منهما ما كتبه عن المجاز، وقد استفدت من ملاحظتهما في الموضوع.

وبعد: فقد بذلت جهدي في دراسة هذا الكتاب ونقده على منهج أهل السنة، ولا أدعي أنني وفيت حق الموضوع، فإن أكن قد أصبت فيه فبفضل الله تعالى ومَنِّه، وإن كان غير ذلك: فهو مني، ورحمَ الله من أرشدني إلى الصواب.

أسأل الله تعالى أن يوفقني لكل ما يحبه ويرضاه، وأن يجعلَ هذا العملَ خالصًا لوجهه الكريم، إنه سميعٌ مجيب، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

✍️ الدكتور

محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني

*** * **

٤ = - كما أشكر الشيخ الدكتور إبراهيم بن منصور التركي، الأستاذ في جامعة الإمام، فرع القصيم، صاحب كتاب «إنكار المجاز عند ابن تيمية»، وذلك على تفضله بتقويم موضوع القدر المشترك في المجاز، وقراءة بعض موضوعات مبحث المجاز، والإجابة على بعض الأسئلة التي أرسلتها إليه، وقد استفدت منه في كل ذلك.

٥ - وأشكر الشيخ الدكتور أحمد بن عبد الرحمن القاضي، صاحب كتاب «مذهب التفويض في نصوص الصفات»، وذلك على تجشمه قراءة كل ما كتبه في موضوع التفويض، وتقويمه، وقد استفدت من ملاحظاته في الموضوع.

التمهيد

في مبادئ الفلسفة اليونانية

وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول: استعراض مبادئ الفلسفة اليونانية في الله وَعَلَيْكُمْ.

المطلب الثاني: كيف دخلت إلى المسلمين؟.

المطلب الثالث: آثارها ونتائجها.

المطلب الرابع: مدى تأثير التفتازاني بها.

قبل أن أدخل في بيان المطالب الأربعة: أقف قليلاً لبيان معنى «الفلسفة»، وموضوعها، وأصناف الفلاسفة، وتحديد المجال الذي يهمني من مبادئ الفلاسفة.

أولاً: معنى «الفلسفة»:

أ- لغةً:

كلمة (فلسفة) مشتقة من الكلمة اليونانية^(١) (فيلو سوفي)، وهي مركبة من كلمتين: الأولى: (فيلو)، ومعناها: الإيثار والمحبة. والثانية: (سوفي)، ومعناها: الحكمة. وعلى هذا: فمعنى (الفلسفة): محبة الحكمة، أو: إيثار الحكمة.

والفيلسوف: المؤثر للحكمة، أو: محب الحكمة^(٢).

(١) (اليونان) دولة في جنوب شرقي أوروبا، في الطرف الأقصى لشبه جزيرة البلقان، عاصمتها (أثينا)، وهي بلاد الإغريق القدماء، وكانت مهداً لحضارة قديمة، وفلاسفتها أشهر الفلاسفة على الإطلاق. انظر: «موسوعة الحضارات القديمة والحديثة وتاريخ الأمم» لمحمود شاكر (١/٣٥٩ - ٣١٠)، «المنجد - في الإعلام» (ص ٧٥٧)، «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ١٩٩٥).

(٢) انظر: «تحصيل السعادة» للفارابي (ص ٨٦)، «المعجم الفلسفي» لجميل صليبا (٢/١٦٠)، «الفلسفة ومباحثها» (ص ٢١ - ٢٢)، «التفكير الفلسفي الإسلامي» (ص ١٤)، «مبادئ الفلسفة» (ص ١٩).

والمؤثر للحكمة عند اليونان - كما يقول الفارابي^(١) - «هو

(١) هو: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الفارابي، من أعظم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، له كتبٌ عديدة في الفلسفة، أنفقَ عمره في خدمة فلسفة أرسطو، قال عنه شيخ الإسلام - في «مجموع الفتاوى» (٦٧/٢) -: «وكما يزعمُ الفارابي: أنّ الفيلسوفَ أكملُ من النبي، وإنما خاصيةُ النبي: جودةُ التخيلِ للحقائق، إلى أنواعٍ من الزندقة والكفر، يلتحقون فيها بالإسماعيلية، والنصيرية، والقرامطة، والباطنية، ويتبعون فرعون، والنمرود، وأمثالهما من الكافرين بالنبوات، أو النبوة والربوبية». ورماه في موضعٍ آخر - أيضًا - بالضلال والكفر. المصدر السابق (٨٦/٢).

وقال الذهبي: «وله تصانيفٌ مشهورة، من ابتغى الهدى منها ضلَّ وحر، منها تخرَّج ابنُ سينا».

وقال ابن القيم: «وكان على طريقة سلفه من الكفر بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر».

وقال ابن كثير: «وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجسماني، ويخصص بالمعاد الأرواحَ العالمَةَ لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه - إن ماتَ على ذلك - لعنةُ رب العالمين، مات بدمشق... ولم أرَ الحافظَ ابنَ عساكر ذكره في تاريخه لتنته وقباحته».

قلت: وكذلك لم يذكره الخطيبُ في تاريخه، مع أنه من شرطه. وصفه ابنُ خلكان بأنه: «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيسُ ابنُ سينا بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه»، تتلمذ في بغداد على متى بن يونس - الفيلسوف النصراني (ت ٣٢٨هـ) - وفي حران على الحكيم النصراني يوحنا بن جيلان، وهلك سنة (٣٣٩هـ) بدمشق.

انظر: «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين البيهقي (ص ٣٠)، «وفيات الأعيان» (١٥٣/٥)، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة =

الذي يجعلُ الوَكْدَ^(١) من حياته وغرضه من عمره: الحكمة^(٢).

ب - اصطلاحًا:

يرى بعضُ الكُتَّابِ في الفلسفة: أنَّ تقديمَ تعريفِ وافٍ قاطعٍ للفلسفة أمرٌ في غاية الصعوبة؛ لأنه لا يعدو أن يكون كلُّ حَدِّ (تعريفٍ) لها تعبيرًا عن مفهومٍ فرديٍّ محدود، يصوِّرُ الناحيةَ التطبيقيةَ للفلسفةِ في ثقافةِ المعرِّفِ نفسه، ومثل هذه الحدود لا تكون جامعةً لخصائصها، بل تُثَبِّتُ بعضها، وتُقْصِي بعضها الآخر^(٣).

= (ص ٥٥٧ - ٥٦٤)، «سير أعلام النبلاء» (٤١٦/١٥)، «إغاثة اللهفان» (١٩٠/٢)، «البداية والنهاية» (٢٠٧/١٥).

وقد انشغلَ به وبأمثاله كثيرٌ ممن كتبوا في الفلسفة، وذكرَ أحدهم أن هناك مئات من البحوث عن الفلسفة الإلهية عند الفارابي. انظر: مقدمة الدكتور عاطف العراقي لكتاب «فلسفة اللغة عند الفارابي» (ص ١١).

و(الفارابي): نسبة إلى بلدته (فاراب) - وتُنطقُ كذلك بـ(باراب) - ويُطلق عليها الآن (أترار)، وتقع على ضفة نهر سيحون الشرقية بجمهورية (قازقستان). انظر: «معجم البلدان» (٢٥٥/٤)، «الأنساب» للسمعاني (٣٣١/٤)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٥٢٨)، «المنجد - في الأعلام» (ص ٥١٦).

(١) أي: المرادُ والهمة. «لسان العرب» (٤٦٧/٣).

(٢) نقله صاحبُ كتاب «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» (ص ٥٥٨)، و«الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد» (ص ٣٦).

(٣) انظر: «مدخل إلى الفلسفة» لـ(جون هرمان راندال - الابن)، و(جوستاس بوخلر)، ترجمة: الدكتور ملحم قربان (ص ١٣)، وانظر: «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها» لـ(هنتر ميد) (ص ١٨ - ٢٣)، «مدخل نقدي لدراسة الفلسفة» للدكتور محمد الشرقاوي (ص ٩٠)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(ولتر ستيس) (ص ١٣).

ومع أنّ هذا الرأي لا يخلو من الوجاهة، لأسبابٍ يطول شرحها، إلا أنني أذكرُ هنا بعضَ التعريفات المشهورة للفلسفة، علماً بأنه «قد اختلفت عبارات الفلاسفة اليونان في تعريفها، طبقاً لنزعاتهم، وموضوعات بحثهم، واختلافٍ مناهجهم فيها»^(١).

ومن هذه التعريفات:

عرّفها أرسطو^(٢) بأنها: علمُ الموجود، بما هو موجود^(٣).

قال الدكتور محمد علي أبو ريان: «وليس هناك شك في أنّ هذا التعريفَ الأرسطيَّ يجعلُ من الفلسفةِ علماً^(٤) كسائر العلوم

(١) «الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد» (ص ٤٢)، وانظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص ١٣).

(٢) هو: أشهر فلاسفة اليونان، وأكثرهم تأثيراً فيمن بعدهم، وهو تلميذ أفلاطون، بقي في أكاديمية أفلاطون عشرين سنة، لم يتركها إلا عند وفاته، وهو مرَبِّي الإسكندر المقدوني، ولد سنة (٣٨٤ ق.م)، وتوفي سنة (٣٢٢ ق.م).

انظر: «طبقات الأطباء والحكماء» لابن جليل (ص ٢٥ - ٣٠)، «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» (ص ٧٤ - ٩٣)، «موسوعة الفلسفة» (٩٨/١ - ١٣١)، «الفلسفة عند اليونان» (ص ٢٤٩)، «موسوعة الفلاسفة» (ص ٣٦ - ٣٩).

(٣) انظر: «رسالة ما بعد الطبيعة» لابن رشد (ص ٣٠)، «موسوعة الفلسفة» (١٥٧/٢)، «المعجم الفلسفي» (١٦٠/٢)، «الفلسفة ومباحثها» (ص ٥٦).

(٤) المرادُ بالعلم هنا: هو العلمُ التجريبيُّ، الباحثُ في خواص المادة، والعلاقة بين وحداتها، والعلمُ الرياضيُّ المبنيُّ على الفرض والاشتقاق. انظر: «هذا الكون ماذا نعرف عنه؟» (ص ٢٢٩)، «الطبيعة وما بعد الطبيعة» ليوسف كرم (ص ٧).

الأخرى... ويبقى أن نقرر في صراحة: أنه لا مجال لتطبيق التعريف الأرسطيّ للفلسفة على تيارات الفلسفة المعاصرة؛ إذ أنّ الفلسفة ليست (علمًا) بالمعنى المفهوم من كلمة (علم)؛ إذ هي في حقيقة أمرها مجرد اتجاه، أو طلب معرفة...»^(١).

يشير الدكتور إلى أنّ تعريف أرسطو للفلسفة لا يصح أن يُطبّق عليها بعد أن انفصل العلم التجريبيّ عنها، كما هو الحال الآن، كما سيأتي في الفقرة اللاحقة.

وتعريف أرسطو السابق هو المعوّل عليه عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام:

فقد عبّر عنها الكندي^(٢) بقوله: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان^(٣).

والفارابيّ بقوله: «العلم بالموجودات بما هي موجودات»^(٤).

(١) «الفلسفة ومباحثها» للدكتور محمد على أبي ريان (ص ٥٦)، وانظر: «مدخل نقدي لدراسة الفلسفة» (ص ٩٦).

(٢) هو: يعقوب بن إسحاق الكندي، أبو يوسف، كان يُقال له: فيلسوف العرب، وكان متهمًا في دينه، وهو أول فيلسوف من المنتسبين إلى الإسلام. انظر: «تاريخ حكماء الإسلام» (ص ٤١)، «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» (ص ٢٦٠ - ٢٧٠)، «سير أعلام النبلاء» (١٢/٣٣٧)، «موسوعة الفلاسفة» (ص ٤٧ - ٤٩)، «تاريخ الفلسفة العربية» (ص ١٢٩)، «تاريخ فلاسفة الإسلام» (ص ١٨ - ٣٥).

(٣) انظر: «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى» (ص ٧٧)، نقلًا عن «الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد» (ص ٤٣).

(٤) «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» له (ص ٢٨).

بل إنّ جميع المدارس الفلسفية اللاحقة لأرسطو حتى عصر النهضة^(١) عند الأوروبيين: قد حافظت على المفهوم الأرسطيّ للفلسفة بمعناها الاصطلاحي، مع إضافة شروحاتٍ وتفسيراتٍ واختصاراتٍ لها^(٢).

ولعل أحسن ما وقفتُ عليه في تعريفها هو أنها: «محاولة العقل إدراك كُنه جميع المبادئ الأولى»^(٣).

ثانياً: موضوع الفلسفة:

كانت الفلسفة عند القدماء مشتملةً على جميع العلوم، وكانت مرادفةً للعلم بمعناه العام - كما سبق في تعريف أرسطو لها - وكانت تُطلق على جميع المعارف الإنسانية، وتشمل الطبيعيات، والكيميا، والإلهيات، والرياضيات، وعلم النفس، والاجتماع، كما كانت تشمل المنطق أيضاً^(٤)، إمّا قسمًا من أقسام الفلسفة - عند

(١) ويبدأ هذا العصر عندهم بسقوط القسطنطينية في يد المسلمين سنة (١٤٥٣م) الموافق (٨٥٢هـ).

انظر: «الموسوعة العربية الميسرة» (ص١٢١٦)، «مبادئ الفلسفة» (ص١٠٨).

(٢) انظر: «مدخل نقدي لدراسة الفلسفة» (ص٩٢)، «مدخل إلى الفلسفة» لحسن عبد الحميد (ص١١ - ١٩).

(٣) عرفها بذلك الشيخ نديم الجسر في كتابه «قصة الإيمان» (ص٢٦).

(٤) العلوم الفلسفية النظرية ثلاثة أقسام:

- علمٌ لا يتجرد عن المادة، لا في الذهن، ولا في الخارج، وهو العلم الطبيعي، وموضوعه: الجسم وما يلحق به.
- وعلمٌ مجردٌ عن المادة في الذهن، لا في الخارج، وهو العلم =

بعضهم - أو كمقدمةٍ ووسيلة وآلة، تُنظَّم طريقَ الوصول إلى العلوم^(١).

ولكن على توالي العصور، بدأت علومٌ كثيرةٌ تُفصل عن الفلسفة؛ كالطبيعات، والكيمياء، والرياضيات، وغيرها^(٢).

ومما انفصلَ عن الفلسفة: ما اصطُلِحَ عليه أخيراً بـ(العلم)، فكلُّ مشكِلَةٍ أمكَن الإجابةُ عليها على ضوء العلم، وأمكَن إخضاعها للمعامل والمختبرات: انضافت إلى ذخيرة العلم، وانفصلت عن الفلسفة.

وتُعتبرُ الفلسفةُ - اليوم - عبارةً عما تَبَقَّى من مشكِلاتٍ لم يجد

= الرياضي، وموضوعه: الكلامُ في المقادير والأعداد.

● وعلمٌ مجردٌ عن المادةِ في الذهن والخارج، وهو العلم الإلهي، وموضوعه: الوجودُ المطلق بلواحقه من حيث هو وجوده؛ كانقسامه إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض، وانقسامِ الجوهرِ إلى ما هو حالٌّ، وهو الصورة، وإلى ما هو محل، وهو المادة، وما ليس بحال ولا محل، وله تعلقٌ تدبير، وهو النفس، وما ليس بحالٍّ، ولا محلٍّ، ولا تعلق، وهو العقل.

انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢٣/٩)، «شرح المقاصد» (١٥٨/١)، «موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة» (ص ٤٩٣).

(١) انظر: «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» (ص ٢٩)، «المنقذ من الضلال» (ص ٣٣ - ٣٦)، «المعجم الفلسفي» (٢/١٦٠)، «الفلسفة الإسلامية وملحقاتها» (ص ٦)، «الفلسفة ومباحثها» (ص ٥٦)، «مدخل نقدي» (ص ٩٦).

(٢) انظر: «الفلسفة الإسلامية وملحقاتها» (ص ٦، ١٥)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(ولتر ستيس) (ص ١٣).

العلم لها حلاً^(١)، ويبدو أنّ ما يسمونه (عصر النهضة)^(٢) هو الحدّ الفاصل لهذا الفصل الاصطلاحي^(٣).

وغالبُ هذه المشكّلات تنتظّم تحت ما يسمّونه (علم ما بعد الطبيعة).

حتى قال بعضهم: إنّ الفلسفة في معنىٍ أحدث: تدل على (الميتافيزيقا)^(٤).

(١) انظر: «بعض مشكلات الفلسفة» (ص ٥١)، وانظر الفرق بين (الفلسفة) و(العلم) في: «قصة الإيمان» (ص ٢٦ - ٢٧)، «هذا الكون ماذا نعرف عنه؟» (ص ٢٣٠).

(٢) وهو عصرُ نهضة الأوربيين، وقد تقدم المرادُ به، ومما تجدر الإشارةُ إليه هنا: أن من الخطأ أن يقلدَ كثيرٌ من كُتّاب المسلمين - وخاصةً الذين ينسبون أنفسهم إلى التنوُّر والثقافة - أن يقلدوا أولئك في هذه الاصطلاحات التي تخصُّ الغربيين، وتشير إلى حقباتٍ تاريخيةٍ تحملُ طابعاً خاصاً بهم، وليس لهذه المصطلحات بالإسلام والمسلمين أي صلة، وفوق ذلك هي لا تتفق مع التاريخ الإسلامي، فمصطلح (العصر الوسطي) الذي يرمز إلى الجهل والظلمات والتأخر وما إلى ذلك عندهم: يُصادفُ عند المسلمين تاريخَ نهضتها بل وبدايةَ ميلادها ومجدها وعزها، وهو عصرُ الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين وبقية الصحابة ومن بعدهم من السلف، ويقع العصرُ الذهبيُّ للإسلام في تلك الحقبة، فمن الخطل أن يُقلدوا في استعمال هذه المصطلحات.

(٣) للوقوف على تفصيلٍ جيد في هذا الموضوع، انظر: «هذا الكون ماذا نعرف عنه» (ص ٢٣١ - ٢٣٣).

(٤) وهو المشتملُ على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى، أو ما وراء الطبيعة.

وسببُ تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة): أن مُرتبي المؤلفات الأرسطية =

هذا ما يمكن أن يُقال في تعريف الفلسفة، وموضوعها، بوجهٍ عام باختصارٍ شديد، على أنّ اهتمامَ الفلاسفةِ على مرِّ العصور لم يكن موحِّدًا تجاه محتويات الفلسفة، بل اختلف الأمر في ذلك اختلافًا كثيرًا^(١).

إلا أنّ السمة البارزة في الفلسفة بعد أرسطو - باستثناء بعض الأدوار^(٢) - هي إعطاء ما يسمونه مباحث (ما بعد الطبيعة) الصدارة في الاهتمام، ولذلك اصطلحوا على هذه المباحث بـ(العلم الأعلى)^(٣)، و(العلم الأول)^(٤)، أو (الفلسفة الأولى)^(٥)، تمييزًا لها عن (الفيزياء) - وهي الفلسفة الثانية - وعن الرياضيات.

= وضعوا رسائل أرسطو الخاصة بالفلسفة الأولى بعد (العلم الطبيعي) في ترتيب مؤلفاته، ومن هنا نشأ اسمُ (ما بعد الطبيعة) علمًا على ذلك العلم. ومعنى (فيزيقا): الطبيعة، ومعنى (ميتا فيزيقا): ما بعد الطبيعة. انظر: «المعجم الفلسفي» (٢/٣٠٠)، «مبادئ الفلسفة» (ص ٢٧)، «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ١٧٩٤).

(١) انظر ملخص ذلك في: «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٨٥ - ٨٦)، «الفلسفة ومباحثها» (ص ٢٥ - ٢٧)، «مدخل نقدي لدراسة الفلسفة» (ص ١٠١).

(٢) وتبدأ من موت أرسطو إلى أن تشكّلت الأفلاطونية المحدثة.

انظر: «الفلسفة ومباحثها» (ص ٢٦)، «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٩).

(٣) «المعجم الفلسفي» (٢/١٦٠).

(٤) «تحصيل السعادة» للفارابي (ص ٨٣).

(٥) «الفلسفة عند اليونان» (ص ٢٦٩).

ثالثاً: أصناف الفلاسفة:

قال أبو حامد الغزالي^(١) مبيِّناً لأصنافهم: «اعلم: أنهم على كثرة فرقتهم، واختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

الصف الأول: الدهريون:

وهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبّر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع... وهؤلاء هم الزنادقة^(٢).

الصف الثاني: الطبيعيون:

وهم قومٌ أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات، فأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته: ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادرٍ حكيمٍ مطلعٍ على غايات الأمور ومقاصدها...

(١) هو: محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد، الملقب بـ(حجة الإسلام)، وهو معروف، (ت ٥٠٥هـ).

ترجمته في: «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٩١ - ٣٠٦)، «منتخب السياق» (ص ١٦١)، «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (١/٢٤٩ - ٢٦٤)، «سير أعلام النبلاء» (١٩/٣٢٢)، وقد كتبت حوله دراساتٌ مستقلةٌ كثيرة، وشخصيته فيها الشيء الكثير من الغموض، إلّا أنه يمثل الأشعرية في كتبه الكلامية، حتى في الكتاب الذي كتبه لإلجام العوام عن علم الكلام، أما كتبه التي يسميها «المضنون بها على غير أهلها» فمنهجها فيها أقرب إلى الفلاسفة، وقد نقدّه شيخ الإسلام في عددٍ من كتبه، ومن أحسن كتبه: «تهافت الفلاسفة».

(٢) وهم أكثر الفلاسفة اليونانيين، وهم الملحدون، وكذلك من يُعرفون بالماديين.

إلا أنّ هؤلاء، لكثرة بحثهم عن الطبيعة: ظهرَ عندهم^(١) لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنّوا أنّ القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضًا، وأنها تبطلُ ببطلان مزاجه، فينعدم، ثم إذا انعدم: فلا يُعقل إعادة المعدوم - كما زعموا - فذهبوا إلى أنّ النفس تموت ولا تعود.

فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلَّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

وهؤلاء أيضًا زنادقة؛ لأنّ أصلَ الإيمان هو الإيمان بالله، واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته^(٢)..^(٣).

(١) في النسخة المطبوعة من (المنقذ): «عنهم»، والتصحيح من كتاب «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٨)، حيث نقلَ كلامَ الغزالي في بيان أصناف الفلاسفة.

(٢) هذه دعوى مجردة عن الدليل، وليست صحيحة، فليس أولئك مؤمنين بالله، ولا بصفاته، كما أنهم ليسوا مؤمنين باليوم الآخر، كما ذكره.

(٣) قال المستشرق الفيلسوف (سانتلانا) في تحديد هذا الصنف: «إذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم: وجدنا أنهم شيعة (ثاوفرستس)، و(استراثون)؛ أي: متأخري المشائين، توغّلوا في المباحث الطبيعية، حتى كاد أن يُتناسى عندهم الإلهيات، فمنهم من اعتنى بعلم النبات، وهو (ثاوفرستس)، ومنهم من اشتغلَ بالتشريح، وبالبحث عن طبيعة المعادن، وهو (استراثون)، ومنهم من قال: إنه لا بقاء للنفس بعد الموت؛ إذ هي ناشئة من اعتدال المزاج، كما تنشأ الألحان من مناسبة =

الصف الثالث: الإلهيون:

وهم المتأخرو منهم، مثل (سقراط)^(١)... و(أفلاطون)^(٢)... و(أرسطاطاليس)... وهم بجملتهم رَدُّوا على الصنفين الأولين...»^(٣).

والصنف الأخير هم المعروفون بـ(المؤلَّهة)، ويبدأ دورهم بـ(سقراط) شيخ أفلاطون.

وسيقتصرُ بحثي عند عرض مبادئ الفلسفة اليونانية على آراء الصنف الثالث فقط، ومن تبعهم من المتأخرين؛ كالمنتسبين إلى الأفلاطونية المحدثة^(٤)؛ لأنهم هم الذين تأثرَ بهم الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، وتسربت آراؤهم الفاسدة إلى المتكلمين،

= الأوتار، فإذا انحَلَّ المزاج: اضمحلت النفس، وهم (أرسطو كسانوس) وغيره، من الشيعة الأرسطوطائية.

«المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» لسانتانا (ص ٧٨ - ٧٩).
(١) من كبار فلاسفة اليونان، ولد نحو (٤٧٠ ق.م)، وتوفي (٣٩٩ ق.م)، جعلَ محورَ فلسفته الإنسانَ نفسه، ودراسة تصرفاته، اتَّهمَ بالكفر بأهله اليونان، فحكِّمَ عليه بالإعدام، فمات بالسم، وهو شيخُ أفلاطون.
انظر: «الموسوعة الفلسفية» (ص ٢٤٤)، «المنجد - في الأعلام» (ص ٣٥٨)، «موسوعة الفلسفة» (٢/ ٥٧٦ - ٥٧٩).

(٢) من مشاهير فلاسفة اليونان، وهو تلميذ سقراط، وأستاذ أرسطو، وهو مؤسس مذهب فلسفة (المشائين)، ولد نحو (٤٢٧ ق.م)، وتوفي نحو (٣٤٧ ق.م). انظر: «تاريخ الفلسفة العربية» (ص ٣٢)، «موسوعة الفلاسفة» (ص ٣١ - ٣٥)، «موسوعة الفلسفة» (١/ ١٥٤ - ١٩٠).

(٣) «المنقذ من الضلال» للغزالي (ص ٣١ - ٣٢).

(٤) سيأتي بيانها في ترجمة (أفلوطين) بعد أسطر.

وكثيرٌ من مبادئهم في الإلهيات باديةٌ في مواقف المتفلسفين من المتكلمين، وخاصةً المتأخرين منهم.

رابعاً: تحديدُ المجال الذي يهمني من مبادئ الفلسفة اليونانية: هو ما يتصلُ بذات الله تعالى وصفاته، وهو الجانبُ الذي كان له أثرُه الخطير على الفرق الإسلامية.

*** * ***

المطلب الأول

في استعراض مبادئ الفلسفة اليونانية في الله ﷻ

سبق وأن ذكرت أنّ صنفاً من الفلاسفة يعترفون بالإله، ويقولون بوجودٍ موجودٍ أعلى يسمونه (المبدأ الأول).

وقد ذكروا عن الإله الذي يعتقدونه: أنه يتصف بأوصاف الكمال، ولكنهم اختلفوا في ذلك اختلافاً كثيراً، وردّ خلفهم على سلفهم، وسفّه بعضهم بعضاً.

وبما أنّ الرأي الذي تبناه (أفلاطون)، وتلميذه (أرسطو)، وكذلك (أفلوطين)^(١) - على خلافٍ بينهم - هو الذي انتشر بين المتأخرين من الفلاسفة، وقد يظن الكثير أنه هو رأي الفلاسفة

(١) هو: فيلسوف مصري، متأثر بأفلاطون، وتُعزى إليه - مع آخرين - الأفلاطونية المحدثة، وكان يسعى في فلسفته إلى التوفيق بين المعتقدات الدينية والفلسفة اليونانية، وكان له تأثيرٌ كبيرٌ على النصرانية، وهو الذي عناه الشهرستاني بالشيخ اليوناني، ويرى الدكتور زهدي حسن جار الله: «أنه هو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان».

انظر: «الموسوعة الفلسفية» (ص ٥٧)، «المنجد - في الأعلام» (ص ٥٦)، «دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها» (ص ٧٩)، «المعتزلة» لزهدي حسن جار الله (ص ٦٣)، «موسوعة الفلسفة» (١/ ١٩٠ - ٢٠٢).

جميعاً: فقد رأيت عرضَ أقوالهم في (الإله)، ثم استخلاص أهمّ مرتكزات آرائهم ومبادئهم في الله **وَعَلَيْكَ** وصفاته، وشرح آرائهم بشيءٍ من الإيجاز.

أولاً: قول أفلاطون:

ذهب أفلاطون إلى أنّ الله روح عاقل، محرّك، جميل، خَيْرٌ، عادل، كامل، وهو بسيط، لا تنوّع فيه، ثابت لا يتغيّر، صادق لا يكذب، ولا يتشكّل أشكالا، وهو في حاضرٍ مستمر، وهو قديمٌ أزلي، مفارقٌ للزمان^(١).

ثانياً: قول تلميذه أرسطو:

وهو يزعم أنّ الله جوهر أزلي، وهو عقلٌ محض، ليس جسمًا، ولا يعقلُ إلا ذاته، ولا علم له بالمفردات الحسيّة، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها، وليس له مكان، وهو حيٌّ ليس بميت، أوحد ليس بمنقسم، محرّكٌ لا يتغيّر ولا يتحرك، وإنما هو محرّكٌ لغيره بمعنى أنّ الأشياء تتحركُ به على طريقة تحريك المعشوق لعاشقه، فهو علةٌ غائية^(٢) تتحركُ جميعُ الموجودات

(١) انظر: «في سبيل موسوعة فلسفية» (ص ٤٨ - ٤٩)، «موسوعة الفلسفة» (ص ١/١٧٤)، «تاريخ الفلسفة العربية» (ص ٤٣ - ٤٤).

(٢) العلل عند أرسطو أربعة أقسام:

• العلة المادية: وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصولُ الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة؛ كالخشب، والحديد، بالنسبة إلى السرير.

• العلة الصورية: وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجودُ المعلول لها =

من أجله^(١).

ثالثاً: قول أفلوطين:

وهو يزعم أن الله ﷻ هو الأول، الواحد، المبدع، اللامتناهي، وأنه لا يُوصَفُ بأيِّ صفةٍ من الصفاتِ كائنةً ما كانت، فهو عنده الشيء الذي لا صفةَ له، ولا يمكن أن يُنعتَ، ولا يمكن أن يُدرَكَ، وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط؛ أي: غير المركب، ولا يقبلُ التجزئ، ولا يمكن أن يصدرَ العالمُ عن الله مباشرةً؛ لأنَّ المتعدّد لا يصدرُ عن الواحد، فالله لم يخلق العالمَ مباشرةً، بل بواسطة العقول العشرة^(٢).

هذه أقوال أشهر الفلاسفة المؤلّهة، وفيما يلي استخلاصُ أهم مرتكزاتهم من خلال الأقوال السابقة، والتي تُعدّ مبادئهم في ذلك.

= بالفعل؛ كالشكل والتأليف للسريير.

• العلة الفاعلة: وهي ما تكون مؤثرةً في المعلول، موجدةً له؛ كالنجار الذي يصنع السريير.

• العلة الغائية: وهي التي يكون وجودُ الشيء لأجلها؛ كالجلوس على السريير، فهي الغاية التي من أجلها وُجد.

«المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا (٩٦/٢).

(١) انظر: «في سبيل موسوعة فلسفية» (ص ٤٢ - ٤٣)، «أرسطو المعلم الأول» (ص ٩٦ - ١٠٠)، «موسوعة الفلسفة» (١/١٠٤)، «تاريخ الفلسفة العربية» (ص ٧٦ - ٧٧)، «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٣).

(٢) انظر: «موسوعة الفلسفة» (١/١٩٩)، «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية وآثار رجالها» (ص ٨٠).

وسأعقبه بذكر أهم أدلتهم على ما ذكروه في هذا الباب، وهذه المبادئ هي:

- ١ - أنه تعالى جوهرٌ أزلي.
 - ٢ - وهو عقلٌ محض، ليس جسمًا.
 - ٣ - ولا يعقلُ إلا ذاته، فلا علم له بالكون وما يدورُ فيه.
 - ٤ - وليس له مكان.
 - ٥ - وهو منزَّهٌ عن التركيب؛ لأنه بسيط (أوحدٌ ليس بمنقسم).
 - ٦ - محرَّكٌ وهو لا يتحرك.
 - ٧ - لا يوصفُ بأي صفةٍ من الصفات (خاص بأفلوطين).
 - ٨ - وبالتالي فلم يكن هو خالقًا للعالم ولا مدبِّرًا له (هذا صريحُ كلام أفلوطين، ولازمٌ لكل الفلاسفة، بما فيهم أرسطو).
- هذه أهمُّ النقاط التي تدورُ حولها آراءُ الفلاسفةِ المؤلِّهةِ في (الإله)، ومجموعُها ينزَعُ إلى «التجرُّد - قليلًا أو كثيرًا - من علائق الحياة»^(١).

وهم يظنون أنهم بذلك يسرون نحو التنزيه المطلق، وتنزيههم يعتمدُ على النفي الذي لا يُثبتون به أيَّ صفةٍ ثبوتيةٍ أو فعلٍ لله وَعَلَى، وإن وصفوه بشيءٍ فبالسلبِ والإضافات.

وكان لأقوالهم السابقة أثرٌ واضحٌ على علم الكلام، منذ نشوئه على أيدي الجهمية الأولى، إلى أن تبنته الأشعرية والماتريدية.

(١) «مشكلة الألوهية» (ص ١٧).

أدلة الفلاسفة على النقاط السابقة:

لعل من المناسب أن أذكر هنا أدلة القوم على مبادئهم المذكورة، لا للردّ عليها تفصيلاً، بل ليكون ذكرها أبلغ ردّ عليها؛ لوضوح فسادها وبطلانها، على أنني سأذكر - عقب ذكر أدلتهم - ردود بعضهم على بعض في بعضها، ليكون أبلغ في بيان تهافت أقوالهم، وفيما يلي أبرز أدلتهم على مذاهبهم السابقة:

١ - أمّا كونه (عقلاً محضاً ليس جسماً): فلأنه مجرد عن المادة، منزّه عن اللوازم المادية.

٢ - وأمّا كونه لا يعقل إلا ذاته، فلا علم له بالمفردات الحسّية، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات^(١):

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن البعض عرض مذهب أرسطو على غير وجهه، فقد حاول ابن رشد في «تهافت التهافت» (ص ٢٦٤) الدفاع عن أرسطو بما هو خلاف رأيه تماماً، حيث قال: «والصحيح عندهم أنّ الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته، لا أمراً مضافاً، وهو كونه مبدأ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها... ولذلك ليس يلزم هذا القول الشناعات التي يلزمونها إياه»، وقال في موضع آخر منه (ص ٣٦٦): «وإذا فهمت هذا من مذاهب القوم: فهمت... أنّ العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته، وأنه بعقله ذاته: يعقل جميع الموجودات...»، وقد حاول ابن رشد أن يثبت أمرين: الأول: أنّ أرسطو لم ينف علم الأول بالعالم. الثاني: أنّ مراد الفلاسفة - ومنهم أرسطو - من ذلك النفي: نفي تشبيه علمه بعلم الإنسان، بل يعلم العالم بعلم لا يشبه علم الإنسان، وانظر - أيضاً - (ص ٣٧١، ٤٣٧، ٤٥٧).

وقريب منه ما ورد عند الشهرستاني في «الملل والنحل» (ص ٤٤٧) نقلًا =

فلأنه لا يُناسِبُ مقامَ المبدأ الأول أن يدخلَ في عقله ما هو أدنى رتبةً منه في الوجود، وكيف يَعْلَمُ من هو مَنْزَلةٌ من كَدَرِ المادة: ما في العالم من الأكدار، والأدناس، والفواحش، والجزئيات الخسيسة، من غير أن ينقَصَ من صفاته شيء؟! .

ثم إذا قلنا: أن له علمًا بالأشياء الخارجة عن ذاته: لوجب أن يكون علمه مستفادًا منها، وأنه لا يكون عالمًا إلا بوجود تلك الأشياء، فصارَ المبدأ الأول محتاجًا إلى غيره لكي يكون عالمًا، وهذا لا يُناسبُ جلالَ ذاته، مع ما فيه إدخالُ المادة في ذات الإله؛ إذ المادة هي الإمكان، فإذا احتاجَ المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم: لكان قابلاً للتغير والاستحالة، وذلك عبارة عن الإمكان، فالأولى أن يُقال: إنه ليس للإله

= عن أرسطو: «الأول يعقل ذاته، ثم من ذاته يعقل كلَّ شيء»، وهو تلخيصٌ لكلام ابن رشد السابق.

وقد ردَّ (سانتلانا) على هذه المحاولات، وردّه بصريح قول أرسطو، الذي نقلته في المتن.

وقالت الدكتورة أميرة حلمي في كتابها «الفلسفة عند اليونان» (ص ٢٧٦): «ومن الواضح أيضًا أن الإله عند أرسطو لم يخلق الكون، ولا يعرفه، ولا يُعنى به، ولئن حاولَ رجالُ العصور الوسطى أن يُفسِّروا علمَ الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته؛ لأنها علتها جميعًا: إلا أن أرسطو كان واضحًا في هذه النقطة؛ لأنه قد فرَّقَ بين احتمالين: معرفة الله بذاته، ومعرفته بالأشياء، واختارَ الافتراضَ الأولَ منهما».

ولا شك أن دفاعَ ابن رشد وغيره عن أرسطو وغيره من الكفار نابغ عمّا استقرَّ في نفوسهم من التعظيم لهؤلاء الوثنيين، وذلك مما ساعدَ على ترويح هذه السخافات بين المسلمين.

علمًا^(١) بغيره، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته^(٢).

بهذه الحجج يحتج أرسطو على سخافاته السابقة، ومدار

(١) كذا في المصدر، والصحيح: «علم» بالرفع.

(٢) انظر: «المعتبر في الحكمة» لابن ملكا (٣/٤٠٤ - ٤٠٦)، «تهافت الفلاسفة» (ص ١٢٤ - ١٢٧)، «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٣ - ٧٤)، «مشكلة الألوهية» للدكتور محمد غلاب (ص ٣٥ - ٣٦).

ومن نصوص أرسطو في هذا الموضوع: ما قاله في (مقالة اللام) من كتابه «ما بعد الطبيعة» - وهي ضمن كتاب «أرسطو عند العرب» لعبد الرحمن بدوي (ص ٩ - ١٠) - قال:

«وأيضًا: فإن كان الجوهر بهذه الصفة - أعني: أنه عقل - فليس يخلو أن يكون عاقلًا لذاته، أو لشيء آخر، وإن كان عاقلًا لشيء: فما يخلو أن يكون عقله دائمًا لشيء واحد، أو لأشياء كثيرة، فمعقوله - على هذا - منفصل عنه، فيكون كماله إذا لا في أن يعقل ذاته، لكن في عقل شيء آخر؛ أي: شيء كان، إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره؛ إذ كان جوهرًا في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل!! ولا يتغير، فالتغير فيه: انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلًا بالفعل، لكن بالقوة، وإذا كان هكذا: فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات، ومن بعد: فإنه يصير فاضلاً بغيره... فلأن لا يُبصر بعض الأشياء: أفضل من أن يبصر، فكما ذلك العقل إذ كان أفضل الكمالات: يجب أن يكون بذاته... وهذا يوجد هكذا دائمًا من دون تعرف، أو حس، أو رأي، أو فكر...».

هكذا ينحت أرسطو إلهاً له لا يتحمل تعقل غيره، فكيف يمكنه تدبير العالم!!

حججه على أن العلم بالغير يوجب الكثرة، والتغير، والاستكمال بالمعلوم^(١)، كما أن حججه مبنية على مقدمتين:

إحداها: أن العلم يستلزم أمورًا.

والثانية: أنه يجب نفْي تلك الأمور لكونها نقصًا^(٢).

٣ - وأما كونه بِسَبِيلِهِ بسيطًا:

فلأنه لا تُدَاخِلُهُ الكثرة بوجه؛ إذ لو فرضنا فيه شيئًا من الكثرة: لتدَاخَلَهُ شيءٌ من المادة، والتغير، وإمكان الوجود، وجواز الانحلال؛ إذ كلُّ مترَكِّبٍ صائرٌ للانحلال، متوقفٌ على وجود أجزائه لبقاء وجوده، فلا يكون الواحدُ إلا بسيطًا^(٣).

ومن أدلته - أيضًا - على عدم جواز التعدد والانقسام: أن أول ما يتصف به هذا المحرك الذي لا يتحرك: أنه صورةٌ خالصة، وليس به مادة؛ لأن احتواءه على المادة يعني افتقاره إلى صورة، وبالتالي وجودًا بالقوة، ينزع إلى الفعل، فلا بدّ إذًا أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورةٌ خالصة، وفعلٌ خالص، لا يوجد به شيءٌ من القوة، ويترتب على ذلك - أيضًا - أن لا ينقسم، وأن لا يتعدّد؛ لأنه خالٍ من المادة^(٤).

(١) هذا التلخيص من شيخ الإسلام، انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤٠٧/٩).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤١٣/٩).

(٣) «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (٧٣)، «مشكلة الألوهية» (ص ٣٧).

(٤) «الفلسفة عند اليونان» (ص ٢٨٦ - ٢٨٧).

٤ - وأما أنه متحرّكٌ، وهو لا يتحرّك: فلو جهين:
 أولهما: أنه لو كان متحرّكًا لاحتاج إلى محرّك يُحرّكه، فحصل
 - لا محالة - التسلسل أو الدور، فلا بدّ من الوقوف عند حدّ ما،
 والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرّك غير متحرّك، يكون هو
 مبدأ الحركة.

الوجه الثاني: أنّ كلّ متحرّكٍ ناقص؛ إذ ليست الحركة إلاّ
 الانتقال من حالٍ إلى حالٍ آخر لغرضٍ ما يقصده المتحرّك، وخيرٍ
 يشاقه لاستكمال ذاته، فلو فرضنا وجودَ الحركة في المبدأ الأول:
 لكان ذلك انحطاطًا من كماله، وانتقالًا من الخير الكامل إلى ما هو
 شرٌّ لا محالة؛ إذ ليس هناك خيرٌ ينالُه، ولا رتبةً إلاّ وهو دون
 مرتبته، فما القصدُ حينئذٍ في حركته؟!^(١).

وسياّتي التعليقُ على قولهم: (محرّك) عند شرح المادة التالية:

٥ - وأما أنه ليس خالقًا للعالم، ولا مدبّرًا له:
 فقد قال أرسطو في هذا الصدد: وأصلُ هذا النظام الغريب،
 والترتيب العجيب: ليس هو عنايةُ المبدأ الأول، بل هو شوقُ الأفرادِ
 له، فلا عينَ من الأعيان إلاّ وهو مشغوفٌ بحبه، ساعٍ في الاتصال
 بمبديه، حتى يلتحقَ به، فهذا الشوقُ هو سببُ ترقّي الموجوداتِ
 من طورٍ إلى طورٍ^(٢).

وبهذا يتبيّن: أنّ قولَ أرسطو عن الإله: إنه (محرّك) لا معنى
 له بعد أن نفى عنه خلقَ العالمِ وتدييره، وفيه تلبسٌ واضح، وسياّتي
 الرّدُّ عليه - إن شاء الله تعالى -.

(١) «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٢).

(٢) «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧١ - ٧٢).

وخلصه رأي أرسطو في هذه النقطة: أن هذا النظام المحكم المشاهد في العالم: «علته ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة، يُحرّكه نحو الصورة الغائية، وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة ولا للعلم الإلهي فيها أي تدبير، بل هي حركات آليّة، منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة، وشوقها القاهر الذي يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل!!»^(١).

٦ - وأما أنه لا يُوصف بأي صفة من الصفات:

فلأنهم زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة للإله من كل وجه، وإثبات الوحدة لا يتم إلا بنفي الكثرة من كل وجه، وإثبات الصفات له يחדش في التوحيد لكونه مستلزماً للتركيب المستلزم للتكثر.

وقد ذكروا أن الكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه، وسيأتي بيانها في مبحث التركيب - إن شاء الله تعالى -^(٢).

ومقتضى أصولهم أن لا يوصف الله بأي صفة، سواء كانت إيجابية، أو سلبية، ولكن جمهورهم يصفونه بالسلوب والإضافات؛ زاعمين أنها لا تنال من التوحيد، دون الصفات الإيجابية.

على أن بعضهم امتنعوا عن وصفه حتى بالسلوب والإضافات، ووصل أمرهم إلى أن امتنعوا عن وصفه بالوجود أيضاً، وهو مذهب

(١) «مشكلة الألوهية» (ص ٣٨)، «الفلسفة عند اليونان» (ص ٢٨٧).

(٢) انظر ما سيأتي في (ص ٢٤٧٢).

غلاتهم، ومنهم أفلوطين السابق، وسيأتي بعض التفصيل حول موقفه في مبحث الصفات السلبية - إن شاء الله تعالى -^(١).

٧ - وأما أنّ الإله لا يوصفُ بالصفات سوى الصفات السلبية أو الإضافات:

فهذا مذهب جمهور الفلاسفة، حيث إنهم بعد تقريرهم بأنّ وصفه بالصفات يستلزم التركيب المنافي للوحدة المطلقة: ذهبوا إلى استثناء الصفات السلبية، أو الإضافات، وذلك لأنها لا تنافي الوحدة عندهم.

قال موسى بن ميمون القرطبي اليهودي^(٢) موضّحاً لهذه النقطة:

«فصل أغمض مما تقدم: اعلم أنّ وصفَ الله ﷻ بالسوالب

(١) انظر ما سيأتي في (ص ١٩٧٠).

(٢) طبيب فيلسوف يهودي، ولد وتعلم في قرطبة، وتظاهر بالإسلام، وقيل: أكره عليه، ودخل مصرَ فعادَ إلى يهوديته، من أخصّ تلاميذ ابن رشد، وهو الذي نقلَ كتبَ ابن رشد إلى أوروبا بعد وفاته، درس الفلسفة الرشدية، وقابلها بفلسفة أرسطو، ثم مزج بين الفيلسفتين، واستخرج منها فلسفةً حاولَ تطبيقها على الشريعة اليهودية، وقد عدّه شيخ الإسلام من ملاحدة اليهود «منهاج السنّة» (٢٨٧/٣)، وأنه في اليهودية مثل الغزالي في المسلمين «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٣١)، ولد سنة (٥٣٠هـ)، وتوفي بفلسطين سنة (٦٠٣هـ)، ومن أشهر كتبه «دلالة الحائرين».

انظر: «الأعلام» (٣٢٩/٧)، «معجم المؤلفين» (٩٣٨/٣)، «ابن رشد: آخر فلاسفة العرب» (ص ١٤٨ - ١٤٩)، «موسوعة الفلاسفة» (ص ٦٧).

هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حق الله جملةً ولا على حال، أما وصفه بالإيجاب: ففيه من الشرك والنقص ما قد بيّناه، وينبغي أن أبين لك أولاً: كيف هي السوالبُ صفاتٌ على جهةٍ ما، وبأي شيء تُفارق صفات الإيجاب، وبعد ذلك أبين لك: كيف ليس لنا طريقٌ في وصفه إلا بالسوالب لا غير».

ثم بين ما أشار إليه بما ملخصه:

١ - أن الصفة تُطلق إطلاقين:

الأول: على ما يُخصّص الموصوف، حتى لا يشترك في تلك الصفة معه غيره.

الثاني: ما يفيد نوعاً من التخصيص، وإن كان الموصوف يشترك فيها مع غيره؛ كإطلاق (الحيوان) على الإنسان، ففيه شيء من التخصيص، لا يصل درجة التشخيص.

٢ - وتشترك السوالبُ مع الصفات الإيجابية في الإطلاق الثاني، ففيها نوعٌ من التخصيص بإزالة ما سلب من جملة ما كان يُظن غير مسلوب.

٣ - أمّا الفرق بين صفات السلب وصفات الإيجاب: «فإن صفات الإيجاب وإن لم تخصص: فإنها تدلُّ على جزء من جملة الشيء المطلوب معرفته؛ أمّا جزء جوهره، أو عرض من أعراضه، وصفات السلب لا تُعرّفنا شيئاً بوجه من الذات المطلوبة علمها: ما هي؟ إلا إن كان ذلك بالعرض».

ثم قال: «إن الله وَجَّكَ قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب

فيه . . . وليس ندركُ إلاَّ إنَّيَّةَ^(١) فقط، لا ماهيَّته^(٢)، فيستحيلُ أن تكون له صفةٌ إيجاب؛ لأنه لا إنَّيَّةَ له خارجًا عن ماهيَّته، فتدلُّ الصفةُ على جزئيتها، ناهيك أن تكون له أعراض، فتدلُّ الصفةُ أيضًا عليها، فلا صفةٌ إيجاب.

أمَّا صفاتُ النفي: فهي التي ينبغي أن تُستعملَ لإرشادِ الذهنِ لِمَا ينبغي أن يُعتقدَ فيه تعالى؛ لأنها لا يلحق من جهتها تكثيرٌ بوجوه، وهي تُرشِدُ الذهنَ لغاية ما يمكن الإنسان أن يُدركَه منه تعالى؛ كنفي العدم، والموت، والجسمية، ونفي سببٍ أوجده (قديم)، ونفي العجز (قادر)، والجهل (عالم)، وغير ذلك^(٣).

وقال أيضًا: «فقد تبيَّنَ لك أن^(٤) كلما تبرهنَ لك سلبُ شيءٍ ما عنه كنت أكمل، وكلما أوجبت له شيئًا زائدًا كنت مشبَّهاً،

(١) (الإنَّيَّةُ): هي الثبوت. «شرح الطوسي لإشارات ابن سينا» (١/٤٨٦)، وقال الجرجاني: (الإنَّيَّةُ): تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية. «التعريفات» (ص ٤١).

يريد اليهودي: أننا نعرف وجوده وثبوته فقط، دون أن نعرف حقيقته وكنهه.

(٢) (ماهيَّةُ الشيء): ما به الشيء هو هو، وتطلق غالبًا على الأمر المتعقَّل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، وهو نسبةٌ إلى (ما هو؟)، فجعلت الكلمتان ككلمةٍ واحدة. انظر: «التعريفات» (ص ١٩٥)، وانظر ما سيأتي في المطلب الثالث - من هذا التمهيد - من الحديث عن نظريات الفلاسفة في «الماهيات».

(٣) «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون اليهودي (ص ١٣٦ - ١٣٨).

(٤) كذا في المصدر، و«الصحيح»: «أنه».

وبعدت عن معرفة حقيقته»^(١).

وقال: «وبحسب هذا البيان تعلم: أن المقصر عن إدراك الإله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلبُ معنى من المعاني، التي قد تبرهنَ لغيره سلبها عنه، فكلُّ من قلَّت سوائبُه كان أقصرُ إدراكًا...»^(٢).

أي: كلما كان الرجلُ أكثرًا في السلوب: كان أقربَ إلى التحقيق والمعرفة، وكلما قلَّت سلوبُه: كان أبعدَ عن المعرفة بقدر قلةِ سلوبه!!.

وما ذكره هذا اليهودي هو المعتمدُ عليه عند المتفلسفة المنتسبين إلى الإسلام؛ كالفارابي، وابن سينا^(٣)، وغيرهم، وسيأتي تفصيله في مبحث الصفات السلبية.

(١) المصدر السابق (ص ١٤١).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٨).

(٣) هو: الفيلسوف الشهير أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن البلخي، ثم البخاري (٣٧٠ - ٤٢٨هـ)، صاحب التصانيف في الطب، والفلسفة، والمنطق. ذكر شيخ الإسلام - في «منهاج السنَّة» (١/٤٤٥، ٣/١٢٠)، و«الدرء» (١/١٠٣، ٤/٤٣) - أنه من الفلاسفة الدهرية، وفي «المنهاج» (٦/٤٣٨)، و«الدرء» (١/١٢٦، ٢٠٢) أنه من الملاحدة، وفي «الدرء» (١/٢٠٣) أنه من الباطنية المتفلسفة والقرامطة، وفي «المنهاج» (١/٣٣٤) أنه من جهمية الفلاسفة: نفاة الصفات والأفعال، وفي «الدرء» (١/٢٨٩) أنه من رؤوس الملاحدة الباطنية، وفي «المنهاج» (١/٣٤٨) أنه مزج الفلسفة بكثير من كلام النبوات، وفي «مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطوق اليونان» (ص ١٣٥) - وهو ضمن «مجموع الفتاوى» (٩/١٣٥) - أنه أصلح الفلاسفة بعض إصلاح، حتى راجت على المسلمين، =

= كما ذكرَ في «الدرء» (٣/ ٢٧٥): أنه أقربُ إلى الإسلام من الفارابي وغيرهم.

وكفَّره الغزاليُّ في «المنقذ من الضلال» (ص ٣٢)، ونقلَ الحافظُ ابنُ حجر عن ابن أبي الدم الحموي الفقيه أنَّ علماءَ زمان ابن سينا قطعوا بكفره؛ لقوله بقَدَمِ العالم، ونفي المعاد الجسماني، وغير ذلك. ترجمته في: «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين البيهقي (٥٣)، «وفيات الأعيان» (٢/ ١٥٧)، «السير» (١٧/ ٥٣١)، «لسان الميزان» (٢/ ٥٣٨)، «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» (٥١).

وذكرَ بعضهم - كما في «وفيات الأعيان» و«البداية والنهاية» (١٥/ ٦٦٨) وغيرها -: أنه تابَ في آخر عمره، وأنه جعلَ يَختَمُ في كل ثلاثة أيام ختمه، وله أبياتٌ جيدة في ذلك، ولئن صحَّ هذا: فأمرُه إلى الله تعالى فيما بينه وبين ربه، وأمَّا ما ملأه من الإلحاد والزندقة في مصنفاته، التي لا زالت منتشرةً بين المسلمين: فيجبُ إنكارُه، وبيانُ أنَّ الرجلَ قد كادَ الإسلام تحت قِناعِ الرفض والباطنية، وقد أفرغَ وسعَه في بيان:

- أنَّ ظاهرَ الشرائع غير محتج به في التوحيد والمعاد.
- وأنَّ النصوصَ الشرعيةً لم تتعرض لبيان الحق الصريح في التوحيد ولو مرة. انظر: «الأضحوية في المعاد» له (٤٤ - ٥٠)، وقد نقلها شيخُ الإسلام في «الدرء» (٥/ ١٠ - ١٨)، وهذا غيَضٌ من فيض من كفرياته.
- وأمَّا كونه باطنيًّا: فواضحٌ من كتبه وتصرفه الرامي إلى محاولة الجمع بين الدين والفلسفة، وتلك رايَةُ الباطنية؛ إيغالاً منهم في الدس في الدين، ومن طالع رسالته (النيروزية) - وهي مطبوعةٌ ضمن «نوادير المخطوطات» بتحقيق: عبد السلام هارون (٢/ ٣١ - ٤٧) - لم يشك في باطنيته التي كان أبوه وأهلُ بيته من دعائها، وخلاصةُ تلك الرسالة: الربطُ بين ترتيب الموجودات على مذهب الفلاسفة وبين أوائل السور التي افتتحت بالحروف المقطعة، وأنَّ الباري تعالى أشارَ بهذه الحروف إلى ترتيب =

وهذا يبيّن لنا سبب حرص المتكلمين في تكثير تلك السلوب التي لم ينزل الله بها من سلطان، حتى يحققوا أكبر قدر ممكن من المعرفة المستمّدة من الملاحظة!.

الرد الموجز على أوهام الفلاسفة:

الناظر في أوهام وسخافات هؤلاء الفلاسفة، الذين رامو الوصول إلى حقائق الغيبات بعقولهم: ليتعجب من جهلهم المركب، وضلالهم البعيد، ويزداد تعجبًا إذا اطلع على أدلتهم على تلك الضلالات.

ولكن إذا عرف السبب بطل العجب، حيث إنّ العقل الإنساني ولو بلغ من الصفاء ما بلغ: له حدود لا يمكن أن يتعداها، والعقل

= الموجودات، وكيفية صدورها عنه، على النحو الذي يقول به الفلاسفة!!.

وانظر: «أعلام الإسماعيلية» لمصطفى غالب الباطني (ص ٢٥٤ - ٢٦٢)، وقد جزم بكونه إسماعيليًا، وردّ فيه (ص ٢٦٠ - ٢٦٢) على من ينكر ذلك، وكتب علي بن فضل الله الجيلاني - من القرن الحادي عشر - كتابًا بعنوان: «توفيق التطبيق في إثبات أنّ الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية»، وحققه وعلق عليه: الدكتور محمد مصطفى حلمي، وأثبت فيه ما ذكره في عنوان الكتاب، من كونه شيعيًا، بل إسماعيليًا، على أنّ الدكتور مرفت بالي تحفظ في ذلك في كتابه «الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا» (ص ١٢٩) وما قبلها وما بعدها، وذكر أنّ ابن سينا متأثر بالشيعية والإسماعيلية، ولكن ليس بالقدر الذي يُجزم به بكونه إسماعيليًا واحدًا منهم، مع أنه جزم فيه (ص ١٢٠ - ١٢١) بكون أهل بيت ابن سينا من الإسماعيلية، ونقل قول ابن سينا في ذلك.

الإنسانيُّ منذ أبينا آدم - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - إلى يومنا هذا لم يستطع أن يكتشف كثيراً من الحقائق المتعلقة بنفسه هو، وأكثر من ذلك مما حوله من العالم المشاهد، إنّ الذي استطاع أن يكتشفه من هذا العالم المحسوس لا يمثل قطرة في بحرٍ بالنسبة إلى ما لم يصل إليه علمه بعدُ.

فالعقلُ ولو خلا من الشوائب لا يمكن أن يتعدى حدوده إلا بتوقيف من الخالق الذي خلق الإنسان وعقله الذي يفكر به .

فكيف بعقولٍ نشأت وترعرعت في بيئةٍ ملبّدةٍ بغيومِ الوثنية، مثقلّةٍ بقيود الشرك، عقولٍ لم ترد الاستنارة بالنور الإلهي الذي هو مصدر كل معرفة، واستنكفت أن تستند إلى الوحي الذي يعتبر المصدر الوحيد في أمور الغيب!!

فلا عجب إذا عرفنا هذا من أن نرى هؤلاء الفلاسفة الذين فُتِنَ بهم كثيرٌ من الناس يتقبلون بين جهل مركب وضلالٍ سحيق .

قال شيخ الإسلام^(١): «ليتأمل اللبيبُ كلامَ هؤلاء الذين

(١) هو: شيخُ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، من أكابر المجددين، ومن أعلام الأئمة، إمام الدنيا في زمانه، أحد أفراد العالم في الحفظ، والعلم، والعمل، نشأ في عصرٍ كانت البدعُ المختلفةُ قد استشرت وسادت في الأمة، فجاهد في الله تعالى طيلة حياته، حتى جدد للأمة دينها، وتحمل في سبيل ذلك من المصائب والمحن ما يجعل عن الوصف، وصمد في وجه الباطل حتى نصره الله تعالى، أُفردت في ترجمته كتب عديدة، ولا زالت الدراسات تتوالى حوله، ولعثمان شوشان رسالة: «دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام»، وكلها بلغت - حسب إحصائه - (١٧٧) رسالةً علمية، رحمه الله تعالى رحمةً واسعة، =

يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل: كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين، ويجعلون الحقّ المعلوم بالضرورة مردودًا، والباطل الذي يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولًا، بكلام فيه تلبيس وتدليس...»^(١).

وقال الغزالي مستخفًا بعقول الفلاسفة: «وهكذا يفعلُ الله وِعْظَكَ بمن ضلَّ عن سبيله، وظنَّ أنَّ الأمورَ الإلهيةَ يستولي على كنهها بنظره وتخيُّله»^(٢).

وتصوُّرُ ضلالهم كافٍ في تصوُّر سقوطه، ونفورِ العقلِ السليم منه، ولا يحتاجُ إلى الاشتغال بالردِّ عليهم مع وضوح باطلهم، إلَّا أنَّ الافتتانَ ببعض آرائهم قد وقعَ حتى من بعض المنتسبين إلى الإسلام، بل من بعض المنتسبين للدفاع عنه، مما يستدعي بيانَ شيءٍ من سقوط آرائهم المذكورة.

ومع أهمية ما أشرتُ إليه من ضرورة الرد ولو بالإيجاز على أهم أفكار الفلاسفة: إلَّا أنني أكتفي هنا بردِّ بعضهم على بعضٍ فقط، مما يبيِّن أنَّ هذه الآراء التي وجدت قبولًا لدى بعض المنتسبين إلى الإسلام: هي مردودةٌ عند بعض كبار الفلاسفة أنفسهم، مما يجعلنا في غنى عن تضييع الوقت في تعقُّب هذه الآراء الساقطة.

= وأسكنه فسيح جناته، وجمعنا به وبأمثاله في جنة الفردوس.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٤٢٧).

(٢) «تهافت الفلاسفة» (ص ١٢٤).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الآراء متعارضةً جملةً وتفصيلاً بأهم ضروريات الدين، وأهمّ ذلك التوحيد، الذي هو أساس الإسلام، فليس هناك أيُّ مبرّرٍ للخوض فيها بغرض البحث عن نقاط الالتقاء مع مبادئ الدين.

أمّا الذين رَوّجوا هذه الأفكار بين المسلمين في البداية؛ كالفارابي، وابن سينا، وأمثالهما: فهم لم يكونوا من الإسلام في شيء، وقد اضطرتهم ظروفهم، وكونهم في بلاد الإسلام: أن يُظهِروا صنيعهم للناس بمظاهرَ برّاقَةٍ يغتر بها السذج، على أنّ وزرَ نقلها على نطاقٍ أوسع، وخلطها بكثيرٍ من الأصول الإسلامية: يقع على المتكلمين، الذين يدعون الدفاع عن الإسلام.

وفيما يلي شيءٌ من الرد على بعض ما سبق من آرائهم:

١ - أمّا عمدتهم في نفي الصفات وتعويلهم - بغض النظر عن تفاصيل مقالاتهم ودرجاتهم فيها - : فعلى حجة التركيب، حيث يقولون: إنه لو كان له صفة: لكان مرگبًا، والمرگبُ مفتقرٌ إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقرُ إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه.

هكذا ظنوا أنّ الصفاتِ أمورٌ قائمةٌ بأنفسِها، وهي تستلزم التركيبَ المستلزم للتجزئ، وهي حجةٌ باطلةٌ أرجأت الردَّ عليها إلى المبحث السادس من الفصل السادس - من الباب الثاني - ؛ لِمَا أنها صارت معتمدَ كثيرٍ من المتكلمين أيضًا في نفي الصفات.

٢ - أمّا قولهم بكون الإله لا يعقل إلا ذاته، والاستدلالُ على ذلك بما سبق: فأولُ من انتقدَ أرسطو في ذلك هم تلاميذه، ومنهم

(ساو فرسطس)^(١)، وهو من أعيان تلامذته، حيث قال مخاطبًا أستاذه أرسطو:

«ثم جعلتَ هذا المحرَّك لا يعقلُ غيرَ ذاته، بدعوى أنه لا يليقُ بجلاله علمُ ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة، ثم مثَّله بقائد الجيش^(٢): كيف يقودُ الأميرُ الجيشَ إذا لم يُبصره، ولم يخطر له ببال؟!»

وكيف يُصلحُ تدبيرَ العالمِ متحيِّزٌ في نفسه، مقصورٌ على ذاته، لا يُجاوِزُها؟! فمن أين وجودُ العالمِ في بدءِ نشأته، ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأولِ حظٌّ في تدبيرِ أمورِ العالمِ، ولا أدنى إمامٍ بها؟!»

فكأنك قد جعلت الإلهَ والعالمَ قطعتين منفصلتين لا اتصالَ لأحدهما بالأخرى... فإذا تحقَّقنا قولك، وسَبَرنا معنك: لا حاجةَ

(١) فيلسوف يوناني، خلفَ أستاذه أرسطو في تزعم المشائين، وازدهرت المشائية على يديه، وكان صديقًا لـ(فليب الثاني المقدوني)، ولد سنة (٣٧٢ ق.م)، وتوفي سنة (٢٨٧ ق.م)، قال الشهرستاني عنه: إنه كان «من كبار تلامذة أرسطوطاليس، وكبار أصحابه، واستخلفه على كرسي حكمته بعد وفاته، وكانت المتفلسفة في عهده تختلفُ إليه، وتقتبسُ منه، وله كتب الشروح الكثيرة، والتصانيف المعتمدة...». انظر: «الملل والنحل» (٢/١٠٣٣)، «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ٥٧٨).

(٢) يشير إلى رأي أرسطو في العالمِ من أنه «كالجيش الواحد، اجتمع تحت إذن أميره، اختلفت فيه المراتبُ والخِطَطُ، واتحدَ الكل بكلمة الأمير، ويدون هذا الأمير لا يستقيم وجودُ الجيش، ولا تُنظَّم حركته...». «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٢).

للإله بالعالم، ولا حاجة للعالم بالإله...»^(١).

قال الدكتور محمد غلاب عن نقد تلاميذ أرسطو له:

«ولمّا رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق، وواضع قواعده الجوهرية: لم يستحي من أن يخرج على أبسط النظريات البديهية: وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية [ثم ذكر الاعتراضات، ثم قال]: مما تقدّم يتبيّن أنّ أرسطو كان يُجلُّ الإله عن كل نقص، ولكنه سلك إلى هذه الغاية سبلاً سيئة، ملتوية، فجعل من الإله محرّكاً جاهلاً، وقائداً أعمى، وعلة أولى غير منشئة، فلم يكن بذلك متفقاً مع المنطق القويم الذي وضع أسسه، ولذلك استحقّ الهجوم من تلاميذه...»^(٢).

وقال (ول ديورانت)^(٣) بعد الكلام عن آراء أرسطو في الإله: «يا له من إله فقير هذا الإله الذي يعتقدُ به أرسطو! إنه ملكٌ لا يفعل شيئاً، ملكٌ بالاسم لا بالفعل!!...»^(٤).

وقد ردّ على هذه الخرافة أيضاً أبو البركات ابن ملكا^(٥)، ونقلَ

(١) «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٧٦ - ٧٧).

(٢) «الفلسفة الإغريقية» للدكتور محمد غلاب (ص ٨٩ - ٩٠).

(٣) مستشرق أمريكي معاصر.

(٤) «قصة الفلسفة» له (ص ١١٤).

(٥) هو: هبة الله بن علي بن ملكا البلدي، ولد ب(بلد)، وأقام ببغداد، قال الذهبي عنه: «العلامة، الفيلسوف، شيخ الطب... برع في الفلسفة إلى الغاية»، كان يهودياً فأسلم، وذكر شيخ الإسلام أنه من أساطين الفلاسفة، وأئمتهم المتأخرين «منهاج السنّة» (١/٢٦٨)، «الصفدية» (١/٥٤)، وقال - في «الدرء» (٦/٢٤٨) -: «ومن خالط أهل السنّة =

معظم كلامه شيخ الإسلام في (الدرء)^(١)، وداخله في بعض ردوده، كما أنه زاد عليه بردود قوية أخرى، وبطلان كلام أرسطو - وكذلك غيره من الفلاسفة - من الوهاء والسقوط بحيث لا يحتاج إلى إسقاطه.

وبهذا القدر أكتفي هنا، وكنت قد فصلت في الرد عليهم في النقاط الثمانية المذكورة، إلا أنني رأيت الاستغناء عنها؛ لقلة الجدوى في إبطال هذه الأمور الواضحة البطلان، ولولا افتتان المتكلمين بهم: لم يكن هناك أي مسوغ لما ذكرته الآن.



= وعلماء الحديث؛ كأبي البركات، وابن رشد: فكلامه لو أن آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا.

انظر: «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين البيهقي (ص ١٥٢)، «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» (ص ٣٤٣ - ٣٤٥)، «السير» (٤١٩/٢٠)، وانظر: «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ١٧٠ - ١٧٤).

(١) (٤٠٧/٩).

المطلب الثاني

كيف دخلت الفلسفة إلى المسلمين؟

الحديث عن تسرّب هذا الوباء إلى المسلمين ذو شجونٍ من نواحٍ كثيرة، أولها أنه تمّ في وقتٍ كانت الأمة الإسلامية في أوج مجدها وعزّها، في حين كان أصحاب هذه الفلسفات: قد ولّت أيامهم، ولم يعد لهم ذلك الذكر في البسيطة.

«إنّ الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي عامة: يجد أنّ أكبر ظاهرة غريبة وفدّت عليه، وامتزجت به، وتركت فيه أبلغ الأثر - شكلاً ومضموناً -: هي ظاهرة الغزو الفلسفي الإغريقي.

حقاً إنّ أكبر حربٍ نفسية وفكرية أثّرت على الإسلام: هي الغزو الفكري الحديث، الذي وفّد مع الحملات الصليبية الأخيرة، المسماة (الاستعمار).

غير أنّ هذا الغزو الأخير - وإن كان لا مبرّر له على الإطلاق -: له تفسيرٌ معقول، وهو التفاوت الكبير في مستوى التقدّم الحضاري بين الأمتين المتصارعتين:

فأمةٌ تعاني من ضعف مُزمنٍ في كل مجالات الحياة: ليس غريباً أن تخضع لغزو أمةٍ قويةٍ قاهرة، حققت - وفق سنّة الله الكونية - من الكشوفات والصناعات ما لم يكن الخيال البشري يحلم به من قبل.

أما الظاهرة المستعصية على العقل، الغريبة في تاريخ الإنسانية: فهي أن تتقبل أمة حية قوية تملك مصدراً مستقلاً للمعرفة والثقافة: غزواً فكرياً من أمة بائدة.

ويكون الأمر أكثر استعصاءً وغرابةً إذا كانت الأمة المتقبلة للغزو هي أمة الوحي النقي، والتوحيد الخالص، اللذين فتحت بهما قلوب الأمم، وحظمت طواغيت العالم، وبلغت من الاستعلاء بالحق ما لم تبلغه أمة قط، ومع ذلك تتقبل الغزو من تراثٍ مُنْذِرٍ لأمةٍ مشرّكةٍ منقرضة!!^(١).

وإني لأشاطر الشيخ ذلك الاستغراب الذي ليس له تفسيرٌ معقولٌ سوى كون هذه العملية من ألعاب الشيطان، ووظفت لتقوم بما يمكن في إبعاد المسلمين عن الوحي الذي هو مصدر سعادتهم في الدارين.

أما موضوع كيفية انتقال الفلسفة إلى المسلمين: فقد أشبعه الباحثون بالدراسة، وتناولوه عبر زوايا مختلفة، كلٌّ يمثل نزعته وعقيدته.

وسأتناول الموضوع من خلال محورين:

المحور الأول: تسرّب الفلسفة إلى المسلمين قبل عهد الترجمة.

المحور الثاني: انتقال الفلسفة اليونانية عن طريق النقل والترجمة.

(١) من كلام الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي في كتابه: «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» (٢/٤٢٣ - ٤٢٤).

المحور الأول: تسرُّب الفلسفة إلى المسلمين قبل عهد الترجمة:

قال الدكتور النشار^(١) تحت عنوان: (انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي):

«ولقد تعودّ الباحثون إلى مدة ليست بالبعيدة: القول بأنّ الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلاّ حين بدأت الترجمة في عهد

(١) من الكُتّاب المعاصرين، له كتب عديدة، وكتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» من أجود الكتب تحريراً في هذا المجال، ولكنه أشعري متعصب، ولم يأل جهداً في الرد على شيخ الإسلام، وقد خصّه - كغيره من متعصبة الأشاعرة والماتريديّة - بافتراءاتٍ عديدة، منها: أنه نسب إليه مدرسة في التصوف (التصوف التيمي)، بحجة أنه يرى أنّ رؤية الله «حقيقية حسنة»، وأنّ الميتافيزيقا تقوم عنده «على جسمية الله، والله عنده هو الجسم الوحيد، وأما الوجود الطبيعي فهي حوادث تحدث في ذات الله...»، هكذا يفترى النشار هذا الافتراء المكشوف، ثم يواصل افتراءه قائلاً: «هنا يتبيّن لنا الدافع الأساسي في نزعة التجسيم التي تسود المذهب التيمي، والنظرة الحسية التي تناوّل بها الذات الإلهية، فالله يستوي على عرشه استواءً مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال...». «نشأة الفكر الفلسفي ١/٣٦٩ - ٣٧٠»، وافتراءه على شيخ الإسلام كثيرة.

وفي المقابل: مدح رؤوس أهل البدع كثيراً، ودافع عنهم حتى الإمكان، أمثال أبي الهذيل العلاف «نشأة الفكر» (٣/٤٤٣ - ٤٥٢)، والجهم بن صفوان «نشأة الفكر» (٣/٣٦٩ - ٣٧٢).

أقول: هذا حاله، وهو من أحسن من كتب في الفلسفة، فكيف بغيره ممن افتتنَ بالفلسفة، وأرَخَ للفلاسفة وكأنه يؤرِّخُ لأنبياء معصومين؟!

المنصور العباسي^(١)، وفي أوج قوتها لدى المأمون^(٢)، وأنّ اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تمّ حين استُحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج - من بيزنطة^(٣) مثلاً - وبخاصة أنّ العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن

(١) هو: الخليفة المعروف أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي (٩٥ - ١٥٨هـ)، وهو الثاني من الخلفاء العباسية. انظر: «تاريخ بغداد» (١٠/٥٣ - ٦١)، «سير أعلام النبلاء» (٧/٨٣ - ٨٩).

(٢) هو: الخليفة المعروف أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور العباسي (١٧٠ - ٢١٨هـ)، قال الذهبي: «كان من رجال بني العباس حزمًا وعزمًا، ورأيًا، وعقلًا، وهيبًا، وحلمًا، ومحاسنُه كثيرةٌ في الجملة»، وكان مولعًا بالعقليات وعلوم الأوائل (الفلسفة)، واهتمّ بتعريبها، وقرب المعتزلة، وأشغل الأمة بفتنة خلق القرآن، وهو السابع من خلفاء بني العباس.

قال الصلاح الصفدي: حدثني من أثق به أنّ الشيخ تقي بن أحمد (كذا) بن تيمية - رحمه الله تعالى - كان يقول: «ما أظنّ أنّ الله يغفل عن المأمون، ولا بد أن يُقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها». نقله السيوطي في «صون المنطق» (ص ٩) عن «شرح لامية العجم» للصفدي.

انظر في ترجمته: «تاريخ بغداد» (١٠/١٨٣)، «تاريخ دمشق»، «سير أعلام النبلاء» (١٠/٢٧٢).

(٣) مدينة قديمة تقوم مدينة (استانبول) التركية اليوم على موقعها، ويُطلق المؤرخون إجمالاً اسم (بيزنطة) على الدولة الإغريقية في القرون الوسطى عند الأوربيين.

انظر: «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ٤٦٦)، «المنجد - في الأعلام» (ص ١٧٧).

الخطاب رضي الله عنه قائده عمرو بن العاص رضي الله عنه بحرق المكتبة.

ولكنّ الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة: أنّ مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم، الذي فتحه المسلمون، وأنّ هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي.

كما أثبتت البحث العلمي أيضاً كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية، وتهافت تلك القصة التي أوردها - في سذاجة وبلاهة - بعض مؤرّخي العرب، وأصرّوا على ترديدها بدون سند تاريخي، أو تمحيص علمي.

وقد قدّم لنا (ماكس مايرهوف)^(١) بحثاً عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي^(٢)، وأثبت في مطلقه أنّ مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت فتح العرب^(٣) مصر، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى...»^(٤).

(١) مستشرق، طبيب، ألماني، يهودي، زار مصر سنة (١٩٠٠م)، وسكن القاهرة، وتوفي بها سنة (١٩٤٥م).

انظر: «الأعلام» (٢٥٦/٥)، «موسوعة المستشرقين» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص ٥٤٠ - ٥٤٣).

(٢) يقصد العالم الإسلامي، انظر: الحاشية اللاحقة.

(٣) هذا هو التعبير المفضل عند المستشرقين وأذئابهم، إشعاراً منهم باختصاص هذا الدين بالقومية العربية، وهذا خطأ شنيع، وأشنع منه تقليدهم في اصطلاحاتهم.

(٤) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للنشار (١/١٠٣)، وانظر ما كتبه (ماكس مايرهوف) في بحثه: (من الاسكندرية إلى بغداد) المطبوع ضمن =

قلت: اعتمدَ كثيرٌ من الباحثين على ما كتبه المستشرقُ المذكور (ماكس مايرهوف)، ورأوا استمرارَ مدرسة الإسكندرية في أداء رسالتها الفلسفية إلى ما بعد الإسلام، مستندين في ذلك على بعض الأدلة والافتراضات التي ذكرها المستشرقُ المذكور^(١)، فكانت تلك المدرسةُ - عندهم - مركزَ تصدير الثقافة اليونانية إلى العالم الإسلامي، إلى جانب مدارس أخرى كانت موجودةً في ذلك الوقت^(٢)، وكانت هذه المدارس هي المصادر الأساسية لمدرسة

= كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص ٣ - ١٠٠).

(١) راجعها في بحثه المذكور (ص ٥١ - ٥٣)، وفي «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/١٠٣ - ١٠٧).

وأهم هذه الأدلة، كما عرضها (ماكس مايرهوف) ولخصها النشار:

١ - أنّ العربَ عرفوا أسماءَ رجال تلك المدرسة، كيجيى النحوي، الذي كان في النصف الأول من القرن السادس (الميلادي)، وغيره.

٢ - كما عرفوا رجالها في أوائل القرن السابع الميلادي، ك(اصطفن الإسكندراني)، وغيره.

٣ - بل عرفوا منهجَ الدراسة في المدرسة الإسكندرية المتأخرة، وتابعوا لفترة هذا المنهج.

٤ - كما أنّ جوامعَ كتب (جالينوس) التي ألفت في العهد المتأخر من هذه المدرسة: هي نفسها التي وصلت إلى العرب، وقاموا بدراستها.

(٢) راجع التفصيل في أخبارها في: «تاريخ الفلسفة العربية» ل(حنّا الفاخوري)

وخليل الجبر (٢/٨ - ١٢)، «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي»

(ص ٢١٤ - ٢٢٢)، «من الإسكندرية إلى بغداد» - ضمن «التراث اليوناني»

- (ص ٦٧ - ٧١)، «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار

رجالها» (ص ١٤٩ - ١٥٣).

بغداد، التي تولّت مهمة الترجمة في عهد بني العباس. والقرائنُ والافتراضات التي ذكرها المستشرقُ المذكورُ في غالبها وجيئة، ولكنها لا تكفي بالجزم القاطع بها، كما أنه لا يمكن التسليمُ لمن يرى استمرارَ تصدير هذه المدرسة للفلسفة اليونانية حتى في القرن الأول، فما ذكره النشارُ مردود من هذا الوجه^(١).

على أن البعضَ يرى أن الاتصالَ كان مباشراً، ولم يمرّ في أول أمره بمدرسة الإسكندرية، فقد استولت جيوشُ الإسكندر على سوريا قبل أن تحتلّ مصر، ولم يؤثّر الاحتلالُ الرومانيُّ بعد ذلك على الثقافة اليونانية في سوريا، بل ساعدَ على نشرها، حيث لم تكن قد تمركزت بعد.

وكلُّ ما ذكّر عن انتقال الفلسفة إلى المسلمين في القرن الأول: لا يصح، ولا يمكن الاعتمادُ عليه، ولا أستبعد أن يكون سعي من يُحاول ذلك هو لإلصاق الفلسفة بالقرون المفضلة ليفتح لهم المجالَ بعد ذلك لمدحها، فهذا الدور لا أظنه يصح، والله تعالى أعلم.

(١) ما ذكره المستشرقُ في وجود تلك المدرسة قوي، فلا شك في وجود تلك المدرسة من بداية الفتح، ولم يكن المسلمون ليتعرضوا لهم وهم تحت أيديهم، ولكن لم تكن هذه المدرسةُ تصدر في ذلك الوقت تراثها للعالم الإسلامي - كما زعمه النشار - لعدة أسباب، منها:

- ١ - أن كتبهم لم تترجم بعد.
- ٢ - المسلمون كانوا متحصنين بالوحي، ولم يبحثوا عن غيره في تلك القرون.
- ٣ - شدة الخلفاء في محاربة البدع ودحرها، وقصة صبيغ مع عمر رضي الله عنه معروفة، فكيف بمن يروّج الفلسفة، فهل غابتُ ذرّةُ عمر رضي الله عنه عن أولئك؟!

المحور الثاني: انتقال الفلسفة اليونانية عن طريق النقل والترجمة:

ويمكن تقسيم هذه المرحلة إلى طورين:

الطور الأول: نقلُ نَتْفِ فلسفية وعلمية:

«وتعتبر أول محاولة من هذا النوع محاولة خالد بن يزيد بن معاوية^(١)، الذي أراد أن يُعَوِّضَ فَشْلَهُ في الخلافة بالنبوغ في هذا العلم^(٢)».

«يقال: إنه قيل له: لقد فعلت أكثرَ شغلك في طلب الصنعة؟ فقال خالد: ما أطلبُ بذاك إلا أن أغني أصحابي وإخواني، إنني طمعت في الخلافة فاخترت^(٣) دوبي، فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخرَ هذه الصنعة، فلا أحوجُ أحداً عرفني يوماً، أو عرفته، إلى أن يقفَ بباب سلطانٍ رغبةً أو رهبةً^(٤)».

(١) هو: خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان القرشي، أخو الخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية، وقد ذُكِرَ خالد للخلافة عند موت أخيه معاوية، فلم يتم له ذلك، وغلبَ على الأمر مروان بشرط أن يكون خالدٌ وليَّ عهده، ولكنه عقَدَ لولديه: عبد الملك وعبد العزيز بعده. «السير» (٤٧٩/٣)، توفي (٨٤، أو ٨٥هـ)، وقيل: (٩٠هـ).

انظر: «الفهرست» لابن النديم (ص ٤٩٧)، «سير أعلام النبلاء» (٣٨٢/٤).

(٢) «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» (ص ٥٩).

(٣) الاختزال: الانفراد والانقطاع، وخزله عن حاجته: عَوَّقَه. «القاموس المحيط» (ص ١٢٨٢).

(٤) «الفهرست» لابن النديم (ص ٤٩٧).

وهو أول من تُرجمت له كتب الطب، والنجوم، والكيمياء. ولم يُعرف في العصر الأموي شيءٌ عن الاهتمام بالنقل والترجمة عن اليونان أو عن غيرهم سوى ما ذُكرَ عن خالد المذكور^(١).

الطور الثاني: النقل المنظم في إطار حركة نشيطة هادفة:

وهذه المرحلة مرت بثلاثة أدوار:

الدور الأول: وهو يمتد من سنة (١٣٦هـ) إلى سنة (١٩٨هـ)^(٢):

أي: من خلافة المنصور، إلى وفاة الرشيد^(٣)، ويتميز هذا الدور بترجمة كتب الطب، والنجوم، والمنطق^(٤).

(١) وهناك روايات عن إسهام الخليفة عمر بن عبد العزيز - وكذلك جعفر الصادق - في الترجمة والنقل، كما في «الثقافات الأجنبية في العصر العباسي» (ص ٦٥)، ولكن ما ذكره عن عمر بن عبد العزيز باطل لا أساس له، انظر عن موقفه ﷺ من البدع ومصادرها في: «الأثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة» (٦١٦/٢ - ٦٢٥).

(٢) وتشملُ عهدَ الخلفاء: المنصور، والمهدي، والهادي، والرشيد، ولكن الذي ساهم فعلاً في حركة الترجمة هما: المنصور والرشيد، وأمّا المهدي والهادي: فقد انشغلا بمحاربة الزنادقة، ولم يُعرف عنهما اهتمام بهذا الموضوع، انظر: «الثقافات الأجنبية في العصر العباسي» (ص ٧٢).

(٣) هو: الخليفة أبو جعفر هارون بن المهدي محمد بن المنصور العباسي (١٤٨ - ١٩٨هـ)، خامس خلفاء بني العباس، قال الذهبي: «كان من أنبل الخلفاء، وأحشم الملوك، ذا حج وجاهد، وغزو وشجاعة ورأي...». انظر: «تاريخ بغداد» (٥/١٤)، «سير أعلام النبلاء» (٢٨٦/٩).

(٤) انظر: «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها» (ص ١٥٣)، «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور محمد أبي ريان =

الدور الثاني: ويبدأ بعهد المأمون (١٩٨هـ) إلى سنة (٣٠٠هـ)^(١):

وهذا العصر هو العصر الذهبي للترجمة عمومًا، وهو العهد الرسمي الأول والأخير لترجمة الفلسفة الإلهية، والأخلاقية، والنفسية، وفيها ازدهرت حركة الترجمة، وازداد نشاطها العلمي، وترجمت الكتب في كل العلوم.

يقول صاعد^(٢) وصاحب كشف الظنون:

«لَمَّا أَفْضَتْ الْخِلَافَةُ إِلَى الْمَأْمُونِ: تَمَّمَ مَا بَدَأَ بِهِ جَدُّهُ الْمَنْصُورُ، فَأَقْبَلَ عَلَى طَلْبِ الْعِلْمِ مِنْ مَوَاتِنِهِ، وَاسْتَخْرَجَهُ مِنْ مَعَادِنِهِ، بِفَضْلِ هِمَّتِهِ الشَّرِيفَةِ، وَقُوَّةِ نَفْسِهِ الْفَاضِلَةِ، فَرَأَسَلَ مَلُوكَ الرُّومِ، وَأَتَحَفَّهُمْ، وَسَأَلَهُمْ صَلَاتَهُ بِمَا لَدَيْهِمْ مِنْ كُتُبِ الْفَلَسَفَةِ، فَبَعَثُوا إِلَيْهِ بِمَا حَضَرَهُمْ مِنْ كُتُبِ أَفْلَاطُونِ، وَأَرِسْطُو، وَبِقِرَاطِ^(٣)، وَغَيْرِهِمْ

= (ص ٩٣ - ٩٧)، «الثقافات الأجنبية في العصر العباسي» (ص ٧٠ - ٧٢).

(١) وهو عصر الطبقة الثانية من المترجمين، وهم: يوحنا البطريق (ت ٢٠٠هـ)، وقسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٢٠٥هـ)، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي (عاش سنة ٢٢٠هـ)، وحنين بن إسحاق العبادي (ت ٢٦٠هـ)، وابنه: إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ)، والحجاج بن يوسف بن مطر الوراق (عاش في عهد المأمون).

انظر: «المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي» (ص ١٥٧ - ١٥٨).

(٢) هو: صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي، أبو القاسم التغلبي (٤٢٠ - ٤٦٢هـ)، ترجمته في «الصلة» لابن بشكوال (١/٢٣٢)، «الأعلام» (٣/١٨٦).

(٣) هو: بقراط، أو «أبقراط» (ت ٣٧٧ ق.م)، أشهر الأطباء الأقدمين من اليونان، انظر: «تاريخ الأطباء والفلاسفة» لإسحاق بن حنين =

من الفلاسفة، فاخترَ لها مَهْرَةَ التراجمة، وكَلَّفَهم إحكامَ ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حضَّ الناسَ على قراءتها، ورعَّبَهم في تعليمها»^(١).

ولئن ساهمت الأدوارُ السابقةُ لهذا الدور - وكذا اللاحقة - في حركة الترجمة: إلا أن هذا العصرَ يمتازُ بقوة الاندفاع نحو نقل جميع تراث اليونان وغيرهم، كما أنه يتميزُ بذلك الاهتمام البالغ الذي أولاه الخليفة المأمون لهذا العمل، حتى اشتهرَ بين الناس أنه هو الذي بدأ حركة الترجمة، وهذا صحيحٌ بالنسبة إلى التراث الفلسفي، وغيرُ صحيح بالنظر إلى التراث الأجنبيِّ عمومًا.

قال شيخ الإسلام: «وأظهرَ الله من نور النبوة شمسًا طمست ضوء الكواكب، وعاشَ السلفُ فيها برهةً طويلة، ثم خفي بعضُ نور النبوة، فعُرِّبَت بعضُ كتب الأعاجم الفلاسفة، من الروم، والفرس، والهند، في أثناء الدولة العباسية، ثم طُلبت كتبهم في دولة المأمون من بلاد الروم، فعُرِّبَت، ودرسها الناس، وظَهَرَ بسبب ذلك من البدع ما ظهر...»^(٢).

واستمرت حركة الترجمة نشطةً أيام المأمون، وبعد ذهاب عصره: ضعُفَ الإقبالُ عليها من حيث العموم.

= (ص ١٥٢)، «طبقات الأطباء والحكماء» لابن جليل (ص ١٦ - ١٧)، «عيون الأبناء في طبقات الأطباء» (ص ٣٤ - ٥٠)، «المنجد - في الأعلام» (ص ١٣٨).

(١) انظر: «طبقات الأمم» لصاعد، «كشف الظنون» (١/ ٦٧٩ - ٦٨٠).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢/ ٨٤).

أمّا ما يتعلّق بالفلسفة: فقد حظَرَ ترجمَتها ودراسَتها الخليفة المتوكل^(١)؛ لِمَا رأى من تأثير هذا الفرع من المعرفة في نشر البدع، وإثارة الفتن بسببها^(٢).

الدور الثالث: ويمتد من سنة (٣٠٠هـ) إلى سنة (٣٥٠هـ)^(٣):

واستمرّت هذه المرحلةُ نصفَ قرنٍ تقريباً.

وبنهاية هذا الدور، كانت العلومُ الأجنبية - ومنها الفلسفة - قد انتقلت شبه كاملة إلى المسلمين، لتكون المعين الذي لا ينضب لكل من أرادَ اغترافَ الأوبئةِ المختلفة منها، ولتكون المدد الرئيس لأغلب أصحاب الأهواء، الذين هضموها، واستفادوا منها، معتبرين إياها سنداً قوياً تمكّنهم من إضفاء المسحة العقلية على بضائعهم الكاسدة، ومن نشرِ أمراضهم في العالم الإسلامي تحت أقنعةٍ مموّهةٍ تحملُ شعاراتٍ علميةً مختلفة.

(١) هو: أبو الفضل جعفر بن محمد (المعتصم بالله) بن هارون (الرشيد) العباسي (٢٠٥ - ٢٤٧هـ)، وهو الذي رفعَ الله به المحنة التي نزلت بالمسلمين بسبب المعتزلة، فإنه لَمَّا استُخْلِفَ أظهرَ السُّنَّةَ، وتكلّم بها في مجلسه، وكتبَ إلى الآفاق برفع المحنة، وبسطَ السُّنَّةَ، ونصرَ أهلها، وهو عاشرُ الخلفاء العباسيين.

انظر: «تاريخ بغداد» (١٦٥/٧)، «سير أعلام النبلاء» (٣٠/١٢).

(٢) انظر: «الثقافات الأجنبية في العصر العباسي» (ص ٧٥).

(٣) وهو عصرُ الطبقة الثالثة من المترجمين، وهم: متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ)، وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة (ت ٣٣١هـ)، وسانان بن ثابت بن قرة (ت ٣٦٠هـ)، ويحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ)، انظر: «المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي» (ص ١٥٩).

هذا، ومن الأمور التي تستوقفُ الباحثَ فيما يتعلقُ بالترجمة: أنَّ القائمين عليها كانوا - كلهم - كفار: من يهود، ونصارى، ومجوس، وطوائف شتى، فماذا عسى أن تكون النتيجةُ حين أسندت حركة الترجمة إلى تلك الطوائف الحاقدة على الإسلام، التي هي في الأصل منحرفة في دينها وعقيدتها في الله ﷻ، وقد انطلقت في ظل رعاية الدولة، وفي كنف تشجيعها، تتبارى في إخراج تلك السموم من مكائنها؛ ليحقن فكر المسلمين وعقولهم بها؟...

ولا شك أن تهافت هؤلاء المترجمين من أعداء الإسلام على القيام بترجمة هذه الفلسفة ليؤكد لنا: أن هناك مؤامرة خفية - أو اتفاقاً على الأقل - بين هذه الفئات الحاقدة لتدمير المسلمين من الداخل، وغزوهم فكرياً بهذه السموم الخطيرة^(١).



(١) انظر: «الانحرافات العقديّة والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وآثارهما في حياة الأمة» للدكتور علي بن بخيت الزهراني (١/٢٤٤)، وانظر: «الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة» لأنور الجندي (ص٥٤ - ٥٨)، «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» للدكتور حمدي حيا الله (ص٥٩).

المطلب الثالث

آثارها ونتائجها

روى الإمام البخاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْذِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا شِبْرًا بِشِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ»، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: كَفَّارِسَ وَالرُّومَ؟ فَقَالَ: «وَمَنْ النَّاسُ إِلَّا أَوْلَئِكَ؟»^(١).

وأخرج الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَتَتَّبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا، وَذِرَاعًا ذِرَاعًا، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ»، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ؟»^(٢).

كانت الفلسفة اليونانية من عوامل انحراف النصارى وطائفة

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣١٢/١٣)، ح (٧٣١٩) في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَتَتَّبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٥٧١/٦)، ح (٣٤٥٦) في كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكِرَ عن بني إسرائيل، وكذلك في (٣١٢/١٣ - ٣١٣)، ح (٧٣٢٠) في الكتاب والباب المذكورين في الهامش السابق. وأخرجه مسلم في «صحيحه» (٢٠٥٤/٤)، ح (٢٦٦٩)، في كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى.

من اليهود عن دينهم، حيث قام كثيرٌ من متفلسفيهم بمحاولات الجمع بين التعاليم الدينية، وبين ما آمنوا به من المبادئ الفلسفية اليونانية، ولذلك فالنصرانية التي وصلتنا هي محرّفة بنصّ القرآن، وكان للفلسفة نصيبها في ذلك التحريف، وكذلك القول بالنسبة لطائفةٍ من اليهود^(١).

وقد حصلَ في هذه الأمة ما أشارَ إليه نبيُّ الهدى ﷺ، حيث كان مما حصلَ فيها من الانحراف هو خَلَطُ كثيرٍ من المفاهيم الإسلامية بالمفاهيم الفلسفية على يد كبار المتكلمين والمتصوّفة، ولم يبقَ أصلٌ من أصول الإسلام إلا وقد حصلَ فيه شيءٌ من ذلك، يقولُ شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللهُ عن المتكلمين:

«وهؤلاء كان من أعظم أسباب ضلالهم: مشاركتهم للفلاسفة، وتلقّيهم عنهم؛ فإنّ أولئك القوم من أبعد الناس عن الاستدلال بما جاء به الرسول ﷺ...»^(٢).

وسيتبيّن ذلك - بإذن الله تعالى - بالأمثلة التي سأذكرها في نهاية هذا المطلب.

إنّ آثار انتقال وباء الفلسفة إلى المسلمين سيئةٌ جدًّا، وهي كثيرةٌ، أهمُّها:

(١) انظر: «إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان» لابن القيم (٢/١٠١٨ - ١٠٣٢)، «علاقة صفات الله تعالى بذاته» (ص ٨٠ - ٨١)، وانظر - فيما يختص بالنصرانية فقط - : «دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية» للشيخ الدكتور سعود الخلف (ص ٣٦٠ - ٣٦٧).

(٢) «الفرقان بين الحق والباطل» (ص ١٦٧)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٢٠٦/١٣).

أنها كانت السبب في إفراز فئة المتكلمين، تلك الفئة التي كانت وبالأعلى على الإسلام والمسلمين، وكان ضررها المباشر على المسلمين أكثر من ضرر الفلاسفة أنفسهم، ذلك أنّ الفلسفة بما هي نتاج عقول الكفار الوثنيين: لا يمكن أن يتقبلها المسلم الباقي على الفطرة، ولكن المتكلمين أدخلوها على المسلمين، فقبلت عن طريقهم، فصاروا بذلك السبب في انتقالها إلى المسلمين، فإنهم لما زعموا الدفاع عن الإسلام: دخلوا مع الفلاسفة في خصومة عقلية لا تستند - في الأغلب - إلى نصوص الكتاب والسنة، زاعمين أنهم بعقولهم يثبتون صحة العقائد الإسلامية، دون الاستعانة في ذلك بالوحي، خوفاً من الدور^(١).

واستخفوا بما عندهم من الوحي، الذي هو المنة الكبرى للإنسانية، فبعد أن حوّلوا العقيدة إلى خصومة عقلية مع الفلاسفة: خطوا خطوة أخرى إلى الأسوأ حينما بدأوا ينظرون إلى فلسفة أولئك ومنطقهم نظرة الإجلال والإكبار، وقد ظلت هذه النظرة تتأصل فيهم إلى أن وصلت ذروتها في مرحلة اختلاط علم الكلام بالفلسفة، حيث جعلوا المنطق اليونانيّ ميزان العلوم كلها، منها علم الكلام - وهو علم العقيدة بزعمهم -.

وصدق من قال: إنّ المتكلمين قد أسرتهم تلك الفلسفة «حينما دخلوا حظيرة الفلسفة اليونانية من أوسع أبوابها، ظناً منهم أنها سلاح للدفاع، وأداة للفهم، وأساس الإقناع، ولكنهم لم يعلموا

(١) سيأتي شرح هذه النظرية عند الحديث عن منهج التفتازاني في العقيدة، (ص ٤٦١).

أنهم وقعوا في شرك جبالها حينما زينت لهم أنفسهم عشق الفلسفة اليونانية التي اتخذوها أساساً لمناهجهم وقواعد لبحوثهم، وكانت - وباليتمها لم تكن - جنايةً على الأمة، أضاعت خلالها أعماراً أجيالٍ كان الأحرى بها أن تقضى فيما هو أجدى وأنفع للإسلام والمسلمين»^(١).

هذا، وقد مرت عملية اختلاط الفلسفة بعلم الكلام بمراحل، أهمها مرحلتان:

المرحلة الأولى: مرحلة المعتزلة

أول من تحمّل وزر اعتماد الفلسفة اليونانية: هم المعتزلة^(٢)، وقد انتقدهم بذلك كبار المتكلمين أنفسهم:

(١) «مسألة القضاء والقدر» لعبد الحليم قنيس، وخالد العك (ص ٦ - ٧).

(٢) المعتزلة: من أشهر الفرق الكلامية، سمّيت بذلك لاعتزال شيخهم واصل بن عطاء - وستأتي ترجمته قريباً - مجلس الحسن البصري رضي الله عنه إثر إحدائه بدعة المنزلة بين المنزلتين، وهي جهمية في الصفات وفي منهجهم العقلي، قدرية في أفعال الإنسان، وهي أول فرقة عقديّة أصلت الأصول العقليّة لمواجهة النصوص، وقد تفرقت إلى فرق عديدة، وكلها تجتمع في أصولٍ خمسة تحمل أسماء براقية، ولكن كل أصلٍ منها مؤصلٌ لمواجهة أصلٍ من أصول الإسلام.

وهذه الفرقة لا زالت محتاجةً إلى دراساتٍ مستفيضةٍ من أهل السُّنة، لكثرة ما نُسج ويُنسج حولها من الأساطير العريضة، وهي المعين الأول لأصناف العقلايين الجدد، وأثرها على الفرق الأخرى عميق، وقد تغلغلت أفكارها في معظم العلوم الإسلامية، مما يتطلب جهوداً مضنية لتفقيتها عن أفكار هذه الفرقة الزائغة.

يقول أبو الحسن الأشعري^(١) عن منهج المعتزلة في الصفات السلبية: «وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة»^(٢)، وقد أكد هذه الحقيقة في غير موضع من كتبه^(٣).

وقال الشهرستاني^(٤): «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب

(١) هو: الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر - إسحاق - الأشعري، وجدّه الثامن هو الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، اختلف في سنة ولادته ووفاته، والراجح أنه ولد (٢٦٠هـ)، وتوفي (٣٣٠هـ).

وكان معتزلياً، توفي أبوه في صغره، وتزوج أبو علي الجبائي أمّه، وتربّى في كنفه، ثم انحرف عنهم، ومال إلى طريقة ابن كلاب، على أنه أعلن أخيراً أنه على مذهب أهل السنّة، وألف كتابه «الإبانة» في هذه المرحلة، وإليه تنتسب فرقة الأشاعرة، ولكن نسبتهم إليه لا تستقيم؛ لأنهم سلكوا منهجَه الذي تركه، وهو منهجُ ابن كلاب، على أن الأشاعرة المتأخرين - بعد الجويني - لا تستقيمُ نسبتهم إليه حتى على مرحلته الكلابية، والصحيح - والله تعالى أعلم - أنهم برزخٌ بين تلك المرحلة والاعتزال. ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣٤٦/١١)، «تبيين كذب المفتري» - أكثره - «السير» (٨٥/١٥)، «طبقات الفقهاء الشافعيين» لابن كثير (٢١٠/١)، وقد أفردت ترجمته في كتب عديدة.

(٢) «مقالات الإسلاميين» له (ص ٤٨٣)، وسيأتي نصه كاملاً في مبحث الصفات السلبية.

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ٤٨٥) - عن تأثر أبي الهذيل العلاف -، و«رسالته إلى أهل الثغر» (ص ٧٧) - عن عموم أهل البدع -، وانظر: «إمام أهل السنّة والجماعة أبو منصور الماتريدي» (ص ١٦٤ - ١٦٥).

(٤) هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني (٤٦٩هـ - ٥٤٨هـ)، وهو من أئمة الأشاعرة، من أشهر كتبه «الملل والنحل»، =

الفلاسفة حين فُسِّرَت أيام المأمون، فحَلَطَت مَنَاهِجَهَا بِمَنَاهِجِ الكلام، وأفردتها قَنًّا من فنون العلم، وسَمَّتها باسم الكلام^(١).

وقال عن مذهب المعتزلة في نفي الصفات: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء^(٢) يشرع فيها على قول ظاهر... وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات...»^(٣).

= «نهاية الأقدام»، ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٢٧٤/٤)، «السير» (٢٨٦/٢٠)، «طبقات الشافعية الكبرى» (١٢٨/٦)، «منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل» (ص ٢٧ - ١٩٦).

(١) «الملل والنحل» له (٢٣/١).

(٢) هو: واصل بن عطاء الغزال، أبو حذيفة (ت ١٣١هـ)، ولد بالمدينة، ثم انتقل إلى البصرة، وهو مؤسس مذهب المعتزلة، ورأسهم، وإمام فرقة (الواصلية) منهم، وكان من تلاميذ الحسن البصري، قال الذهبي عنه: «وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر، فانضم إليه عمرو، واعتزلاً حلقة الحسن، فسُموا (المعتزلة)...»، قال القاضي عبد الجبار في «المنية» (ص ٣٣ - ٣٤): «وقد روي فيه حديث، ذكره ابن يزداد بسنده عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يكون في أمتي رجل يُقال له: واصل بن عطاء، يفصل بين الحق والباطل»، وهذا حديث موضوع! وهذا شأن أهل البدع، يردون الأحاديث الصحيحة إذا كانت تخالف مبادئهم، ولا يتورعون عن رواية الموضوعات إذا كان الأمر عكس ذلك! وهذا من أبرز مناهج أهل البدع.

ترجمته في: «أمالي المرتضى» (١٦٣/١ - ١٦٩)، «المنية والأمل» للقاضي عبد الجبار (ص ٣٢ - ٣٨)، «السير» (٤٦٤/٥)، «في علم الكلام - المعتزلة» للدكتور أحمد صبحي (ص ١٨١ - ١٨٦).

(٣) المصدر السابق (٤٠/١).

وقال عن أبي الهذيل العلاف^(١): «وأبو الهذيل العلاف انتهج مناهج الفلاسفة، فقال: الباري تعالى عالمٌ بعلم هو نفسه، ولكن لا يُقال: نفسه علم، كما قالت الفلاسفة: عاقلٌ وعقلٌ ومعقولٌ»^(٢).

وللدكتور علي مصطفى الغرابي كتاب باسم «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة»، درس فيه آراءه الكلامية، وكشف عن أصولها الفلسفية.

وقال الشهرستاني عن إبراهيم النّظام^(٣): «وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة...»^(٤)، وقال الحافظ ابن حجر عنه: «وله كتبٌ كثيرة في الاعتزال والفلسفة»^(٥).

(١) هو: محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري العلاف (ت ٢٣٥هـ)، أحد أئمة الاعتزال، وأسبقهم في دراسة الفلسفة اليونانية والتأثر بها، وهو شيخُ النظام. ترجمته في: «مروج الذهب» (٢/٢٩٨)، «أمالى المرتضى» (١/١٧٨ - ١٨٢)، «تاريخ بغداد» (٣/٣٦٦)، «المنية والأمل» للقاضي عبد الجبار (ص ٤٣ - ٤٧)، «الأعلام» (٧/١٣١)، مقدمة كتاب «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة»، وهو مطبوع.

(٢) «نهاية الأقدام» (ص ١٨٠)، وانظر: «الملل والنحل» (١/٤٤).

(٣) هو: إبراهيم بن سيار النظام البصري (ت ٢٣١هـ)، من أئمة المعتزلة، وأشهرهم في التفلسف، عدّه بعضهم أعظم رجال المعتزلة على الإطلاق، له كتب كثيرة في الكلام. ترجمته في: «طبقات المعتزلة» (ص ٤٩ - ٥٢)، «أمالى المرتضى» (١/١٨٧ - ١٨٩)، «تاريخ بغداد» (٦/٩٧)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ١ - ٧٥)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢١٧) وما بعدها.

(٤) «الملل والنحل» (١/٤٧).

(٥) «لسان الميزان» (١/٩٧).

وذكر الدكتور أبو ريدة عن النظام: أن «الذي نلاحظه في جملة ما انتهى إلينا من آرائه: أن الناحية الفلسفية فيها لا تقلُّ عناصرَ عن الناحية الكلامية الدينية»^(١).

بل ذكر أن النظامَ فيلسوفٌ أكثر من كونه متكلمًا^(٢)، وأنه يمثلُ دورَ الانتقال من الكلام إلى الفلسفة^(٣).

كما ذكر الشهرستاني في مواضع متفرقة تأثّر بعض شيوخهم الآخرين - أيضًا - بالفلاسفة^(٤).

وقال الغزالي في درجات التأويل، وأن المتأول في أصول العقائد المهمة بغير برهانٍ قاطع يجب تكفيره؛ كالفلاسفة المنكرين لحشر الأجساد، والذين يجوزون الكذب على الأنبياء لمصلحة الجمهور:

«وهذه أول درجات الزندقة، وهي رتبة بين الاعتزال وبين الزندقة المطلقة؛ فإن المعتزلة يقربُ مناهجهم من مناهج الفلاسفة إلا في هذا الأمر الواحد، وهو أن المعتزلي لا يجوزُ الكذب على رسول الله ﷺ بمثل هذا العذر، بل يؤوّل الظاهرَ مهما ظهر له بالبرهان خلافه»^(٥).

(١) «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» له (ص ٦٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٦٨).

(٣) المصدر السابق (ص ٦٩).

(٤) انظر: كلامه عن بشر بن المعتمر في «الملل والنحل» (١/٢٤)، وفيه

(٥٣/١) عن أحمد بن حابط، وفضل بن الحوثي، و(٦٥/١) عن الجاحظ.

(٥) «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» (ص ٧١).

وقال البزدوي الماتريدي (ت ٤٩٣هـ)^(١) بعد ذكره للفلاسفة: «وعامة المعتزلة أخذوا الكلام منهم، ولا يرى معتزلياً وقدرياً إلا يعلم شيئاً من الفلسفة»^(٢).

ويؤيده ما ذكره الجاحظ المعتزلي^(٣): «لا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يصلح للرئاسة: حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن ما يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»^(٤).

وهذه الحقيقة قد سجلها التفاتازاني في مقدمة كتابه «شرح العقائد النسفية» قائلاً: «ثم إنهم [أي: المعتزلة] توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس...»^(٥).

وهذا المنكر الذي تولاه المعتزلة: عدّه المفتونون بهم

(١) ستأتي ترجمته عند ذكر شيوخ نجم الدين النسفي، صاحب متن «العقائد النسفية».

(٢) «أصول الدين» له (ص ٢٤٨).

(٣) هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي الكناني البصري (١٥٩ - ٢٥٥هـ)، أحد أئمة المعتزلة، وإمام فرقة (الجاحظية) منهم، له كتب كثيرة في الكلام وغيره، وهو من تلاميذ النظام وأبي الهذيل العلاف. ترجمته في: «أمالى المرتضى» (١/١٩٤ - ١٩٩)، «المنية والأمل» (ص ٥٨ - ٦٠)، «تاريخ بغداد» (١٢/٢١٢)، «التبصير في الدين» (ص ٦٩)، «السير» (١١/٥٢٦).

(٤) «الحيوان» له (٢/١٣٤).

(٥) «شرح العقائد النسفية» (ص ٦).

من مآثرهم التي تستحق الإشادة بها، يقول الدكتور زهدي حسن جار الله في ذلك:

«حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم: وجدوا في البلاد التي افتتحوها أقواماً لهم ديانات مختلفة، وفلسفات دينية متأثرة - إلى حد بعيد - بالفلسفة اليونانية، ثم بدأت أعمال الترجمة، فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم.

وهكذا انتهى إلى المسلمين التراث الفكري الماضي، ووقف الفكران: الإسلامي واليوناني متواجهين، فكان لا بد من أن يختلطا ويتفاعلا، وكان لا بد من أن يتأثر المسلمون بالأفكار والعقائد التي غزتهم، والتي كان الكثير منها مخالفاً لتعاليم دينهم، وكان من الطبيعي أن تخلق لهم تلك الأفكار مشاكل جدية تقتضي الدراسة والتحليل، كمشكلتي الصفات والقدر، وما يتفرع منهما.

وكان أخيراً لزاماً أن يقوم من بينهم رجال يوفقون بين مجرّبي الفكر الإسلامي واليوناني، ويوحدوا بينهما، ويخرجوا منهما بفكر جديد^(١)، وحياة عقلية جديدة، ترتفع بالبشرية درجة في سلم الرقي، حتى تتابع الحضارة سيرها، وتؤدي رسالتها إلى الأجيال القادمة، وحتى يكون العرب قد قاموا بواجبهم نحو المدنية كاملاً، وكوّنوا في

(١) لا بد - عند الدكتور - من هذا التلفيق حتى يصلح الإسلام بفضل ما أخذ من الفلسفة: أن يكون لبنةً سالحةً في بناء التمدن البشري؛ لأنه عنده لا يحمل في نفسه ما يؤهله لذلك!! وهذا قول الجاهل بالإسلام وما يضاعده، ومع ذلك يرددها الكثيرون ممن افتتنوا بزبالات الأمم البالية الكافرة، وهذا من آثار غزو هذه الفلسفات على الأمة.

سلسلة المدنية العالمية حلقةً أساسيةً، متصلةً بالحلقات الماضية، متماسكةً مع الحلقات التالية.

غير أن السلف أحجموا عن القيام بهذه المهمة، ووقفوا وجيلين أمام تلك المشاكل، فأبوا أن يعالجوها، ورفضوا أن يبتعدوا عن نصّ الكتاب ومنطوق الحديث قيد أنملة.

فكان مالك بن أنس يقول: أمض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد... وقد كان هذا الموقف الذي وقفه مالك بن أنس: هو نفس موقف أكثر أئمة السلف؛ كالشافعي... وابن حنبل، الذي رأينا عناده وصلابته أمام المحنة؛ فقد امتنع عن الإجابة بحرف واحد في مسألة خلق القرآن... واستمر مصرًا على موقفه السلبي^(١) حتى النهاية...

إنّ الوحيدين من المسلمين الذين كانت لهم الجرأة الكافية، فأقبلوا على المبادئ الجديدة يدرسونها ويمحصونها، وتناولوا المشاكل المختلفة التي أثارها تلك المبادئ يُحاولون حلّها: هم المعتزلة...»^(٢).

(١) ذنبه ﷺ هو الثبات على دين الله تعالى، وعلى السنّة، ورفض ما يُضادها، وعدم تقبل العقائد الضالّة المستوردة، فإذا كان الدكتور يرى تلك الفلسفات الوثنية - التي كانت من مصادر المعتزلة - مكملّة للإسلام: فمن الطبيعي أن يرى إمام السنّة حجر عثرة أمامها، ويرميه بالعناد والسلبية!

(٢) «المعتزلة» للدكتور زهدي حسن جار الله (ص ٢٤٤ - ٢٤٦). وكلام الدكتور فيه مغالطات عديدة، وهي لا تخفى على من كان سليمًا من الأفكار الاعتزالية والفلسفية.

هذا بعض ما قاله الدكتور المذكور، ولولا خوف الإطالة: لنقلت كلامه كله؛ لأنّ فيه عبراً عديدة، أهمّها: معرفة حقيقة مرة يغفل عنها الكثيرون، وهي أن الغزو الفكريّ لم يعد يأتينا من الخارج - فقط - عن طريق المستشرقين، بل أصبح يأتينا - أيضاً - من الداخل عن طريق غزاةٍ جدد من أبناء المسلمين، وأنّ شيئاً من الانتباه إلى نفس هؤلاء: يكفي لمعرفة أهدافهم ومعرفة أهدافهم - بإذن الله تعالى - .

وإذا واصلنا مع الدكتور زهدي: نجده يعترف أخيراً بشيءٍ من الحقيقة حينما يقول - بعد حديثه عن توفيق المعتزلة بين النقل والعقل -:

«بيد أنّ المعتزلة لم يقفوا عند هذا الحد، ولم يكتفوا بهذا العمل، بل إنهم تجاوزوه، وكانوا كلما ازدادوا تعمّقاً في الفلسفة، وتعلّقاً بالعلوم: يبتعدون عن الدين إلى حدّ أن نسوا غايتهم التي بها بدأوا، وصاروا يجربون أن يخضعوا النقل للعقل، ويحوّروا العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية...»^(١).

وقد ذكرَ هذه الحقيقة عدداً من المستشرقين، حيث صرّح أحدهم بأنّ المعتزلة قد نظرت إلى الفلسفة اليونانية نظرةً تقديس، وأنها وضعت فلاسفة اليونان في مرتبةٍ تقرب من عتبة النبوة، وأنهم آمنوا بأقوالهم، واعتبروها مكملّةً لتعاليم دينهم^(٢).

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٧).

(٢) قاله المستشرق (أوليري)، نقلاً عن «مدخل إلى علم الكلام» للدكتور محمد صالح السيد (ص ١٣٢)، وقد ردّ الدكتور على المستشرق المذكور ردّاً مردوداً.

وصرّح آخر بأنّ المعتزلة كانوا - فعلاً - يُغيّرون جوهرَ معتقداتهم لتتفق مع الفلسفة اليونانية^(١)، وهذا رأي كثيرٍ من المستشرقين^(٢).

وموضوعُ تأثيرِ المعتزلة بالفلسفة اليونانية قد باتَ من المسلمات التي لا يُنارَعُ فيها إلا من لم يطلع على حقيقته، فلا ريبَ أنهم تأثروا بهم في جليل الكلام ودقيقه^(٣)، وقد اعترفَ به موافقوهم ومناوؤوهم^(٤).

(١) هذا رأي المستشرق (ماكدونالد)، نقله الدكتور زهدي في «المعتزلة» (ص ٢٤٧) مستأنساً به.

(٢) انظر كلامَ الدكتور (نيبرج) في مقدمته لكتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي (ص ٥٨).

(٣) ذكرَ الدكتور أحمد صبحي في كتابه «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ١٢٥): «أنا لا ننكر تأثرَ المعتزلة بالفلسفة اليونانية في دقيق الكلام، أمّا جليلُ الكلام - الذي يتصلُ بالله وصفاته - : فذلك ما نستعبده تمامًا».

وسببُ هذا الجزم من الدكتور: موافقته للمعتزلة في مبادئهم التي أخذوها عن الفلاسفة، وأبرزها التعطيل، فإذا كان الدكتور يرى التعطيل توحيداً، وأنّ المعتزلة هم المدافعون عن التوحيد: فكيف سيعترف بكونه مأخوذاً عن الفلاسفة؟!.

(٤) انظر في هذا الموضوع: «الخطط» للمقريزي (١٨٣/٤)، «المعتزلة» للمعتمد (ص ٤٧ - ٥٠)، «تاريخ الفرق الإسلامية» للغرابي (ص ١٤٧)، «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة» للحفظي (ص ١٨٠)، «في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة: تحليل ونقد» للدكتور أحمد خفاجي (ص ٤٦)، «مدخل إلى علم الكلام» للدكتور محمد السيد (ص ١٢٨ - ١٣٢)، تقديم محمد حجازي لكتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي (ص ١٧)، =

ومن المقولات المشهورة - التي تشبه الأمثلة السائرة - :
(المعتزلة مخانيثُ الفلاسفة)^(١)، وهي تعبيرٌ دقيقٌ لواقع المعتزلة.

المرحلة الثانية: مرحلة الأشاعرة والماتريدية

ما ذكرته عن المعتزلة لا يهمني كثيرًا هنا، والتفصيلُ فيه هو من باب توضيح الواضح، اضطرت إليه لتوضيح جسور الفلسفة إلى علم الكلام، والذي يعينني هنا هو النظرُ في حال الأشاعرة^(٢)

= «الكلام والفلسفة» للدكتور عادل العوا (ص ٧٩)، «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» للدكتور إبراهيم مدكور (٢/٥٩)، «بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية» للدكتور عبد الفتاح لاشين (ص ٩٨ - ١٠٢)، «الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة» لأنور الجندي (ص ٧٤ - ٧٨)، «علاقة صفات الله تعالى بذاته» للدكتور راجح الكردي (ص ٨٠ - ٨٦)، «تاريخ المذاهب الإسلامية» لأبي زهرة (ص ١٤ - ١٥، ١٣٠ - ١٣١)، «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة» للغرابي (ص ٣ - ٤)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» لأبي ريدة (ص ٦٧)، «الإسلام والعقل» للدكتور عبد الحليم (ص ٨٠، ٤٧)، وقد لخصَّ الموضوعَ في كلمته المعروفة: (الاتجاه الاعتزالي نمطٌ من لسان أرسطو).

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١/١٢).

(٢) أشهر الفرق الكلامية، وأكثرها وجودًا في العالم الإسلامي، وهي تنسب إلى أبي الحسن الأشعري رحمته الله، ومن المعروف أنه بدأ معتزليًا، ثم رجَعَ إلى منهج ابن كلاب، ثم رجَعَ عن ذلك إلى مذهب السلف في الجملة، وأعلن ذلك صراحةً في كتابه «الإبانة»، أما أصحابه: فلم يكن لهم منهجٌ واحد، بل اختلفوا افتراقًا عظيمًا، فأوائلُ أصحابه - وهم أمثلهم - اتبعوا طريقته الكلابية، وأواسطُ أصحابه - ويبدأون بالجويني - اقتربوا من المعتزلة أكثر، ومتأخروا أصحابه - وإمامهم الرازي - خلطوا الكلام =

والماتريدية^(١) مع الفلسفة.

= بالفلسفة، وازدادوا اقتراباً من المعتزلة، بل وتجاوزوهم في بعض الأصول الفاسدة، كالقول بظنية الأدلة السمعية مطلقاً، فهذا لم يصل إليه المعتزلة، فالجميع لم يلتفتوا إلى ما استقر عليه أمر أبي الحسن الأشعري، وأعلنه في كتابه «الإبانة» و«المقالات».

انظر عنهم: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١/٤٣٥ - ٢/٥٠٧)، «الفرق الإسلامية» للدكتور محمود محمد مزروعة (ص١٤٧ - ١٦٢)، «الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية» (ص١٣٩) وما بعدها، «العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة» للموصلي.

(١) فرقة كلامية تنتسب إلى أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، وهي لا تختلف عن الأشاعرة من حيث النشأة والمنهج، سوى الاختلاف في بعض المسائل التي هي من قبيل التطبيق مع وحدة الأصول، ولا ترقى إلى الاختلاف في الأصول، ومما ينبغي التنبيه له في هاتين الفرقتين:

١ - أنّ إمامي الفرقتين وإن انتهجا منهج ابن كلاب: إلا أنّ الأشعري قد انتقل إليه بعد أن كان معتزلياً، ولذلك كان اندفاعه إلى الرد على المعتزلة قوياً، ولذلك وقع في بعض المسائل فيما يشبه ما يسمى (ردود الأفعال)، التي قد يصعب فيها الاعتدال، كما هو الحال في مذهبه في أفعال العباد، حيث اقترب فيها إلى مذهب الجبرية، كرد فعل لموقف المعتزلة من الموضوع نفسه، أمّا الماتريدي: فقد بدأ كلابياً، وعليه استقر.

٢ - بعد رجوع الأشعري عن الاعتزال، وانتهجه مسلك ابن كلاب: تجاوز هذه المرحلة، وكان في تحسن مستمر، بل كان يعدّ واحداً من الحنابلة في المنهج، وهذا بدا واضحاً في تتلمذه على الساجي، وهو أحد أئمة السنة، وكانت نتيجة ذلك انحيازه إلى منهج السلف، ولو لا بعض روايب الاعتزال والكلابية، التي بقيت عنده لعدم علمه بحقيقتها؛ لقله خبرته بمذهب السلف: لكان معدوداً في أعلام السلف نظيراً وتطبيقاً، أمّا الماتريدي: فلم يُلاحظ فيه أي تحسن، بل لم يصل إلى ما كان عليه ابن كلاب.

ومن المعلوم أنّ نشأة الأشاعرة والماتريديّة مرتبطة بالمعتزلة، حيث لم يرقهم ما وصلت إليه المعتزلة من البعد عن الكتاب والسنة، والتأثر بالأفكار المستوردة، فتجرّد أبو الحسن الأشعري، وكذلك

= والسبب في ذلك - والله تعالى أعلم - : هو اختلاف الرجلين في الانتساب المذهبي، فالأشعريّ ينتسب إلى الشافعية - على الأرجح - وهم معدودون من مدرسة أهل الحديث، بينما الماتريدي ينتسب إلى الحنفية، وأولئك معدودون من مدرسة أهل الرأي، وبينهم وبين أهل الحديث جفوةٌ معروفة، مما جعلت كثيراً من الفرق الضالة - كالمعتزلة - يتسترون وراءهم، كما أن الأشعري نشأ بين أهل السنة، والماتريدي نشأ بعيداً عنهم.

٣ - أوائل الأشاعرة - كالباقلائي وأبي الحسن الطبري والإمام البيهقي وغيرهم - أقرب إلى أهل السنة مقارنةً بأوائل الماتريديّة، والأمير على العكس منه تماماً فيما يتعلق بمتأخري الفرقتين، حيث إنّ الماتريديّة احتفظوا على طابعهم الكلابي، ولم يطرأ فيهم تطور ملحوظ، بينما اندفع الأشاعرة باستمرار إلى الاعتزال، حتى اقتربوا إلى الفلسفة، فأواخر الماتريديّة أقرب إلى السنة من أواخر الأشاعرة.

٤ - الاختلاف المذهبي أسهم في إذكاء نار العداوة بين الفرقتين، مع أنه لا مبرر له من حيث المنهج، إلا أنّ التوتّر بين الفرقتين خفّ كثيراً - وكاد أن يختفي تماماً - بعد التفتازاني، وهذا من أظهر آثاره في هذا المجال.

٥ - المسائل المختلف فيها بين الفريقين دونها الكثيرون، ويُلاحظ أنّ بعض ما ذكره المتأخرون ليس كذلك، وإنما هو خلافاً بين الأشخاص، وليس بين الفرقتين. انظر ما سيأتي في: مبحث عقيدة التفتازاني، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟

من الدراسات الجادة والمهمة عن الماتريديّة: «الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» للشيخ الدكتور شمس الدين السلفي رحمته الله، و«الماتريديّة دراسةً وتقويماً» للدكتور أحمد الحربي.

أبو منصور الماتريدي^(١): للرد على المعتزلة، وقد قاما في ذلك بجهدٍ مشكور، وتبعهما أئمةٌ أصحابهما على مرّ القرون.

ولكن لَمَّا كان هؤلاء أنفسهم غير متقيدين بمنهج السلف، ولم يأخذوا أهبتهم من الكتاب والسنة، ولم يعدوا لهذا الأمر الجليل عدته من مصادره: وقعوا في الأخطاء التي وقع فيها المعتزلة، وخرجوا من المعركة وقد تأثروا بخصمهم في كثيرٍ من مبادئ أصول الدين.

ولأجل اتفاهم مع المعتزلة في كثيرٍ من المبادئ: لم يمنعهم مانعٌ من التطفل على موائد الفلاسفة، فانتقلت إليهم بعض مبادئ الفلاسفة عن طريق المعتزلة أولاً، وبلا واسطة ثانياً.

وقد كان هذا التأثير فيهم قليلاً في بداية نشأتهم، ثم بدأ يزداد على مر الأيام، حتى وصل الأمر إلى الاندماج بين الفلسفة والكلام الأشعري والماتريدي.

وفي هذا يقول التفتازاني: «ثم لما نُقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا^(٢) الردّ على الفلاسفة

(١) هو: محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي، أبو منصور، الملقب بـ(إمام الهدى)، (ت ٣٣٣هـ)، إمام الفرقة الماتريديّة، له ترجمة موسعة في: «الماتريديّة» للشيخ الدكتور شمس الدين (١/٢٠٩ - ٢٥٥)، «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٧٩ - ١١٤)، «عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي» للدكتور أبي الخير البنغلاديشي (ص ٢٦٣ - ٢٩١)، «إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي» للدكتور علي المغربي (ص ١١ - ٢٣).

(٢) كذا في النسخ المحققة، ونسخة «مجموعة الحواشي»، وفي النسخ الهندية =

فيما خالفوا فيه الشريعة؛ فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليحققوا مقاصدها، فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميِّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو (كلام المتأخرين)^(١).

وكلام التفتازاني رحمته الله صريح في بيان اختلاط الكلام بالفلسفة، وما ذكره من هدف المتكلمين من خلط الكلام بالفلسفة - وهو استيعابها فهمًا بغية الرد عليها -: عديم الجدوى؛ لأنّ الفهم لا يتوقف على الخلط، كما أن كلامه هنا متعارضٌ بكلامه في (شرح المقاصد)، حيث ذكر هناك هدفًا آخر لخلط الفلسفة بعلم الكلام، قال:

«لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُبَاحِثِ الْحُكْمِيَّةِ مَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعُقَايِدِ الدِّينِيَّةِ، وَلَمْ يُنَاسِبْ غَيْرَ (الكلام) مِنَ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ: خَلَطَهَا الْمَتَأَخَّرُونَ بِمَسَائِلِ الْكَلَامِ؛ إِفَاضَةً لِلْحَقَائِقِ، وَإِفَادَةً لِمَا عَسَى أَنْ يُسْتَعَانَ بِهِ فِي التَّفْصِييِ^(٢) عَنِ الْمَضَائِقِ، وَإِلَّا، فَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ أَصْلَ الْكَلَامِ لَا يَتَجَاوَزُ مِبَاحَثَ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ، وَالنَّبُوَّةِ، وَالْإِمَامَةِ، وَالْمَعَادِ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ مِنْ أَحْوَالِ الْمُمْكِنَاتِ...»^(٣).

= وبالباكستانية: (وحاولوا) بزيادة الواو، وما أثبتّه أو فق بما بعده، وهو قوله: (فخلطوا).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٦ - ٧).

(٢) في نسخة عميرة - المليئة بالأخطاء -: «التقصي»، والتصحيح من نسخة «شرح المقاصد» للمكناسي (ص ٢٣).

(٣) «شرح المقاصد» (١/١٨٤).

يصرح التفتازاني هنا: أنّ الخلط للاستعانة بها، وليس للردّ عليها، كما صرّح به في كلامه السابق.

على أنّ كلامه هنا: «ما لا يقدح في العقائد الدينية»: غير صحيح، وهو من الأدلة على تأثره بالفلسفة، وسيأتي ذكر بعض الأمثلة في نهاية هذا المبحث.

والمهم: أنه قد اعترف بما آل إليه علم الكلام في مرحلته الأخيرة، وهو الاختلاط بالفلسفة.

وقد برزت شخصيتان في المذهب الأشعري، كان لهما دورهما الخطير في جانب من أهم جوانب هذا التأثير، وهما: أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)^(١)، وتلميذه أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بـ(إمام الحرمين) (ت ٤١٩ - ٤٧٨هـ)، أحد أئمة الأشاعرة المتأخرين، قام بدور رئيس في تقريب الأشعرية إلى الاعتزال، وهو برزخ بين المرحلة الأخيرة - التي اختلط فيها كلام الأشاعرة والماتريديّة بالفلسفة - وبين المرحلة الكلابية، وهو الذي بنى له نظام الملك المدرسة النظامية بنيسابور، وهي أحد معاقل المذهب الأشعري، وظلّ يدرس فيها ثلاثين سنة حتى وفاته، له كتب عديدة في شتى الفنون، منها: «الإرشاد»، و«الشامل»، و«لمع الأدلة»، كلها في علم الكلام، وقد أفرد بدراسات عدة، منها: «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة» للدكتور أحمد العبد اللطيف، ترجمته في: «دمية القصر» (١٠٠/٢)، «الأنساب» (١٢٩/٢)، «العقد الثمين» (٥٠٧/٥)، «طبقات الشافعية الكبرى» (١٦٥/٥)، «السير» (٤٦٨/١٨)، وغيرها.

أمّا الجويني: فقد قام بدورٍ فريد في دفع المذهب الأشعري إلى الاعتزال، وهو إمام المتكلمين المتأخرين، وكتبه هي العمدة عند أصحابه بعده^(١).

وأمّا الغزالي: فمع أنه اشتهرَ بردوده القوية على الفلاسفة في كتابه القيم «تهافت الفلاسفة»: إلا أنه أول من أدخلَ علومَ الفلاسفة في العلوم الإسلامية، وله مواقفٌ فلسفيةٌ غريبةٌ في أصول الإسلام الكبار؛ كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، وستأتي الإشارةُ إلى بعضها - إن شاء الله تعالى -.

وجاءَ بعده فخرُ الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)^(٢)، ونصيرُ الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)^(٣)، فأكملا ما بدأه الغزالي في هذا المضممار،

(١) انظر: «الصفدية» لشيخ الإسلام (٢/٢٧٤).

(٢) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)، إمام الأشاعرة المتفلسفين المتأخرين، عليه المعول عندهم في كل من: علم الكلام، وأصول الفقه، مع مشاركته في التفسير، وعلى يديه تم خلطُ الكلام بالفلسفة، ترجمته في: «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» (ص ٤٢٤ - ٤٣٢)، «وفيات الأعيان» (٤/٢٤٨)، «ميزان الاعتدال» (٣/٣٤٠)، «الوافي بالوفيات» (٤/٢٤٨)، وغيرها كثير.

(٣) هو: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ)، أحد أئمة المتكلمين المتفلسفين، قال الإمام ابن القيم فيه: «نصير الشرك، والكفر، الملحد، وزير الملاحدة، وزير هولاكو. . . قتل الخليفة، والقضاة، والفقهاء، والمحدثين، واستبقى الفلاسفة، والمنجمين، والطبائعين، والسحرة. . . وتعلم السحر في آخر الأمر، فكان ساحرًا يعبد الأصنام. . .»، من كتبه: «تجريد العقائد»، وهو من كتب علم الكلام =

وعلى يديهما تم خلط الفلسفة بعلم الكلام على صورته النهائية. قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)^(١): «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات [أي: الفلسفة]، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فنٌّ واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوها فنًّا واحدًا، قدّموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب^(٢) في (المباحث المشرقية)، وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوةً بها، كأنَّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد»^(٣).

واختلاط الكلام بالفلسفة في هذه المرحلة من المسلمات التي تحدّث عنها الكثيرون^(٤)، منهم التفاتازاني نفسه - كما سبق كلامه -.

= المشهورة، و«تلخيص المحصل»، و«شرح الإشارات والتنبيهات» لابن سينا. ترجمته في: «إغاثة اللفهان» (٢/١٠١٤ - ١٠١٥)، «الوافي بالوفيات» (١/١٧٩)، «فوات الوفيات» (٣/٢٤٦)، «البداية والنهاية» (١٧/٥١٤)، «الأعلام» (٧/٣٠).

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد الإشبيلي الأصل، التونسي، ثم القاهري، المالكي، المعروف بابن خلدون (ت ٧٣٢ - ٨٠٨هـ)، أديب، مؤرخ، اجتماعي، أشهر كتبه: مقدمته لكتابه في التاريخ، ترجمته في: «الإحاطة» (٣/٤٩٧)، «إنباء العمر» (٥/٣٢٧)، «الضوء اللامع» (٤/١٤٥)، «شذرات الذهب» (٩/١١٤).

(٢) وهو: الرازي.

(٣) «مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٥٦ - ٤٥٧).

(٤) انظر: «منهاج السنّة» (٣/٣٨٨) وما بعدها، «ترتيب العلوم» لساجقلي =

وفيما يلي ذكرٌ مظاهر لهذا الاختلاط، واستعراض بعض الأمثلة التي تدل على تأثر المتكلمين بالفلاسفة:

أولاً: مظاهر الاختلاط^(١):

خضع علم الكلام في هذه المرحلة لتطورٍ جديد أدى إلى الاختلاط بالفلسفة، وقد شمل هذا التطور مادته، ومناهجه، وطريقة توزيع موضوعاته، ومصطلحاته، على النحو التالي:

أ - ما يتعلق بالمادة:

اختلط علم الكلام بإنتاج المتفلسفة في الإلهيات، والبحوث الطبيعية، وغيرها، وهذا واضحٌ من أسماء بعض الكتب المؤلفة في هذه الفترة، ككتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين» للرازي، وقد قال في مقدمته: «أما بعد: فقد

= زادة (ص ١٤٦)، «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ» للمقبلي (ص ٢٧٦)، «مدخل إلى علم الكلام» للدكتور محمد السيد (ص ١٣٩) وما بعدها، «المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي» (ص ١٦١)، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٦٠٦)، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٧٤)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٦٩)، «في الفلسفة الإسلامية» (٢/ ٥٩)، «تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي» للعباس بن سليمان - الدراسة -، «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ١٠٧)، «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للدكتور أبي ريان (ص ٢٠٨)، «الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام» (ص ١٦٦)، وغيرها كثير.

(١) انظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ١٠٧ - ١١٠).

التمسّ مني جمعٌ من أفاضل العلماء، وأمائل الحكماء: أن أصنّف لهم مختصرًا في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد...»، وفيه تصريحٌ بأنه في علم الكلام، وكذلك آخرُ كتاب الرازي في علم الكلام: «المطالب العالية من العلم الإلهي»، يقول في مقدمته: «هذا كتابنا في العلم الإلهي، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بـ(إثولوجيا)، وهو مرتب على مقدمة وكتب...».

ومؤلفاتُ الرازي، والآمدي^(١)، والبيضاوي^(٢)، والإيجي^(٣)، والتفتازاني، وغيرهم: تمثل هذه المرحلة، ولذلك نرى أنّ أغلب

(١) هو: سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن الآمدي، من أئمة الأشاعرة، متكلم، أصولي، قلد الرازي في قانونه الكلبي، وزاد عليه تصلباً عليه، من كتبه: «أبكار الأفكار» في علم الكلام، و«الإحكام» في أصول الفقه، أفردت ترجمته بكتب ورسائل عديدة، كما أنّ آراءه الكلامية قد أفردت بدراسات علمية، إحداهما للدكتور حسن الشافعي بعنوان «الآمدي وآراؤه الكلامية»، والثانية للدكتور أحمد المهدي، والثالثة للدكتور حسين جليعب السعيدي بعنوان «الآمدي وآراؤه الاعتقادية في النبوة والرسالة: عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة». ترجمته في: «ميزان الاعتدال» (٢/٢٥٩)، «السير» (٢٢/٤٦٤)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٢/١٤)، «النجوم الزاهرة» (٦/٢٨٥) وغيرها.

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، قاضي (شيراز)، وصفّه ابنٌ كثير بأنه «الإمام، العلامة»، ترجمته في: «البداية والنهاية» (١٧/٦٠٦)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٨/١٥٧)، «الوافي بالوفيات» (١٧/٣٧٩)، «بغية الوعاة» (٢/٥٠)، «طبقات المفسرين» للداودي (١/٢٤٢).

(٣) ستأتي ترجمته عند ذكر شيوخ التفاتازاني.

من درس آراء شخصيات هذه الطبقة: لم يقتصر على آرائهم الكلامية، بل درسوا آراءهم الفلسفية أيضًا^(١).

وليتضح المقام: أستعرض بالإجمال: موضوعات كتاب «شرح المقاصد» للتفتازاني - مثلاً - وهو من الكتب المؤلفة في هذه المرحلة، فهو يشتمل على ستة مقاصد^(٢):

المقصد الأول: في المبادئ، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في المقدمات، ذكر فيها تعريف علم الكلام، وموضوعه، ومسائله، وغايته.

الفصل الثاني: في العلم، وفيه ثلاثة مباحث، بين فيها تعريفه، وأقسامه، والتصورات الضرورية.

الفصل الثالث: في النظر، وما يتعلق به.

المقصد الثاني: في الأمور العامة، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الوجود والعدم.

الفصل الثاني: الماهية.

الفصل الثالث: لواحق الوجود والماهية. [وفيه خمسة

مناهج: الأول: في التعيين، والثاني: في الوجوب والامتناع والإمكان، والثالث: في القدم والحدوث، والرابع: في الوحدة والكثرة، والخامس: في العلية والمعلولية].

(١) كما هو الحال في كتاب محمد الزركان: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، وكتاب الدكتور حمودة السعفي «ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية».

(٢) لن أعرف المصطلحات الواردة هنا؛ لأنها كثيرة، والتطويل فيها يغطي على المطلوب.

المقصد الثالث: في الأعراض: وفيه خمسة فصول:

الأول: في المباحث الكلية، والثاني: في الكم، والثالث: في الكيف، والرابع: في الأين، والخامس: في الأعراض النسبية.

المقصد الرابع: في الجواهر، وفيه مقدمة، ومقالتان.

المقالة الأولى: فيما يتعلق بالأجسام.

المقالة الثانية: فيما يتعلق بالمجردات.

المقصد الخامس: في الإلهيات، وفيه سبعة فصول.

المقصد السادس: في السمعيات، وفيه أربعة فصول.

ما ذكره التفتازاني في المقاصد: الأول - وهي الأمور العامة -، والخامس، والسادس: هي مباحث كلامية تقليدية، أما ما ذكره في المقاصد: الثاني، والثالث، والرابع: فأكثرها بحوث فلسفية.

وقد طبع الكتاب في خمسة مجلدات، استغرقت المقاصد الأربعة الأولى: المجلدات الثلاثة الأولى، وبذلك نعرف أن المباحث الفلسفية قد طغت على المباحث الكلامية، بينما الكتاب في علم الكلام.

وما ذكرته عن «شرح المقاصد»: ينسحب على «المواقف» للإيجي، فما سمّاه الإيجي (موقفًا): سمّاه تلميذه التفتازاني (مقصدًا)، والإيجي هو رائد هذا الترتيب والتقسيم.

ب - من حيث المنهج:

من المعلوم أن المنطق جزء من الفلسفة اليونانية، أو مدخل لها، وقد اتخذه المتكلمون منهجًا للبحث، موصلاً لليقين، بعد أن زعموا أن الأدلة السمعية لا تفي ببيغيتهم من اليقين، وبذلك وافقوا

الفلاسفة في هذا المسلك الخطير، ولخطورته البالغة: سيأتي بحثه مطوّلاً في الفصل الثالث من الباب الأول - إن شاء الله تعالى - .

ومن هذا الباب: صدّروا كتبهم الكلامية بالبحوث المنطقية، كما فعله التفتازاني في آخر كتبه الكلامية «تهذيب المنطق والكلام» .

ولم يقتصر اعتمادهم على المنطق على علم الكلام فقط، بل اعتبروه ميزاناً لجميع العلوم، كما سيأتي تفصيله - بإذن الله تعالى - .

ج - من حيث الترتيب:

لم يقتصر الأمر على مادة علم الكلام ومنهجه، بل إن توزيع موضوعاته قد خضع لتنظيم جديد؛ ليتوافق مع الوضع الجديد بعد الاختلاط بالفلسفة، فبينما كان أغلب المتكلمين السابقين يبدأون مؤلفاتهم بأبواب تمهيدية في النظر والمعارف وبيان العلم: نجد المتكلمين المتأخرين يبدأون بالمبادئ - أو الأمور - العامة، ومباحث أخرى، وهي مباحث تضم القواعد الكلامية التقليدية في النظر والمعارف، مضافاً إليها مباحث منطقية، وفلسفية، وطبيعية تتعلق بالأحكام المشتركة بين الموجودات، كما سبق عرض محتويات «شرح المقاصد» للتفتازاني .

د - من حيث المصطلحات:

كان طبيعياً بعد هذا الامتزاج بين الكلام والفلسفة: أن تنمو المصطلحات الكلامية وتتطور، وتزداد ارتباطاً بالفلسفة، ويظهر هذا جلياً من كتاب الأمدي: «المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين»^(١) .

(١) انظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن الشافعي (ص ١٠٧ - ١١٠).

ويلخصُ الدكتور علي مصطفى الغرابي ما تقدم من الارتباط بين الكلام والفلسفة في المرحلة الأخيرة لعلم الكلام في قوله - تحت عنوان: «حاجة علم الكلام إلى دراسة الفلسفة» -:

«ولقد كان من الحكمة دراسة الفلسفة اليونانية بجانب دراسة علم الكلام عند المسلمين؛ لأنه لا يمكن دراسة هذا العلم دراسةً صحيحةً إلا إذا عُرِفَت الفلسفةُ اليونانيةُ معرفةً تامةً؛ وذلك لأنّ هذا العلم قد اختلط أو تأثر تأثرًا تامًا بالأبحاث الفلسفية، حتى أنّ المتأخرين من المتكلمين؛ كالعضد - صاحب «المواقف» - وسعد الدين التفاتزاني - صاحب «المقاصد» - وقبلهم البيضاوي - صاحب «طوال الأنوار» -: قد قسموا علم الكلام على نسقٍ ما قسّم أرسطو الفلسفة:

- فجعلوا أولاً: بحثًا خاصًا بالعلم والنظر، كمقدمة لهذا العلم، كما أنّ المنطقَ عند أرسطو مقدمةٌ لدراسة الفلسفة.
 - ثم جعلوا قسمًا خاصًا للأبحاث الطبيعية.
 - ثم قسمًا خاصًا بالأبحاث الإلهية.
- ورتبوا كتبهم على هذا كترتيب أرسطو أبحاثه الفلسفية»^(١).

ثانيًا: استعراض بعض الأمثلة التي تدل على تأثر المتكلمين بالفلاسفة:

ما سبق في الفقرة السابقة من أبين الأدلة على تأثر المتكلمين بالفلاسفة، حيث انتهى أمرهم أخيرًا إلى اعتبار الفلسفة والكلام علمًا

(١) «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة» (ص ٣ - ٤).

واحدًا، وأنّ مبادئ الكلام تستمدُّ قوتها من بعض المباحث الفلسفية .

وسأذكرُ هنا بعض الأمثلة الأخرى، تدل على هذا التأثير المؤسف، ومنها:

أولاً: الميل إلى لغة الفلسفة:

أول ما يُطالعُه قارئ كتب علم الكلام: هو ذلك التعقيد والجفاف، وتصعيب الأمور السهلة، وهذا من تأثرهم بالفلسفة في مواضعاتهم، وأسلوب الطرح والمناقشة، بل وفي اختيار اصطلاحات الفلاسفة في التعبير عن كثيرٍ من الحقائق الشرعية، وهذه نتيجة طبيعيةٍ لِمَا قد أشرت إليه في الفقرة الماضية، وسيأتي توضيحُ هذه المسألة في نهاية هذا المطلب، وفي مبحث العقل والنقل - إن شاء الله تعالى - .

ثانياً: إثبات وجوده تعالى:

إنّ مسألة (وجود الرب) لم تكن قط قضيةً جديةً من قضايا الاعتقاد في تاريخ البشرية؛ لما في فطرِ الناس من الاعتراف بوجود الله تعالى، إنما كانت القضيةُ الجديةُ دائماً: هي تحقيق التوحيد، الذي هو أساسُ أديان الرسل ﷺ^(١)، ولذلك نرى أنّ الرسل جميعاً قد تجاوزوا هذه القضية، اعتماداً على كونها مسلمةً في فطرِ الناس، وانطلقت دعواتهم من التوحيد، كما بينه ﷺ في قوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]،

(١) انظر: «مقومات التصور الإسلامي» (ص ١٠٠).

والآيات في هذا الباب كثيرة، سيأتي ذكر بعضها في موضعها^(١). ومع ذلك، فقد كانت قضية إثبات وجود الله **وَعَلَىٰ أَهَمَّ قَضِيَّةٍ** في علم الكلام، بحثها المتكلمون بتوسع، واعتمدوا في ذلك على دليل الأعراض.

وهذا الدليل لا يخلو من التأثير بالفلسفة اليونانية؛ لأنه مبني على مواد فلسفية، هي الجواهر والأعراض، وطريقة الاستدلال على إثبات حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام عن طريق إثبات حدوث الأعراض، وما إلى ذلك - وسيأتي تفصيله في موضعه - .
ولذلك جزم أبو الحسن الأشعري^(٢) والخطابي^(٣) بكون هذا

(١) سيأتي بحث هذه المسألة - فطرية المعرفة - في بداية الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول.

(٢) في «رسالته إلى أهل الثغر» (ص ٧٧).

(٣) هو: الإمام العلامة اللغوي: أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الخطابي، البستي، صاحب التصانيف (٣١٩ - ٣٨٨هـ)، من أهم مؤلفاته: «معالم السنن» في شرح سنن أبي داود، و«غريب الحديث»، و«أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري»، و«الغنية عن الكلام وأهله»، والكتاب الأخير من الكتب المفقودة، وانظر ما سيأتي عنه في مبحث علم الكلام، عند نقل نص الخطابي في ذم علم الكلام.

و(الخطابي): نسبة إلى جده (خطاب)، و(البستي): نسبة إلى مدينة (بست)، كانت من المدن الكبيرة في خراسان، وليس لها الآن وجود سوى أطلال تشير إلى موقع المدينة القديمة، وقد بُنيت مدينة «لشكرگاه» بالقرب منها، وكانت تقع في ولاية (هلمند)، في الجنوب الغربي من أفغانستان، إلى الغرب - قليلاً - من مدينة (قندهار) المعروفة.

انظر: «الأنساب» (٢/٣٨٠ - الخطابي)، «اللباب في تهذيب الأنساب» =

الدليل مأخوذاً عن الفلاسفة، قال الأخير: «ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض، وتعلّقها بالجواهر، وانقلابها فيها: على حدوث العالم، وإثبات الصانع... وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة، وتابعتموهم عليه، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يُثبتون النبوت...»^(١).

وليس مراد الإمام الخطابي من هذا الكلام أنّ هذا الدليل بعينه - بمواده وشكله - هو دليل الفلاسفة؛ إذ لا يخفى عليه أنّ المشهور عند الفلاسفة - أتباع أرسطو - هو القولُ بقدم العالم، وإنما يريدُ الخطابي - وكذلك الأشعري - أنّ موادّ هذا الدليل، وكثيراً من مقدماته: مأخوذة من الفلاسفة، إضافةً إلى المسلك الذي يسلكونه في إثبات وجود الله تعالى، وهو النظرُ في الموجودات للتوصل بها إلى وجود الله تعالى بطريقة فلسفية.

وقد استدركَ شيخ الإسلام بعد ذكر كلام الخطابي بأنّ من الفلاسفة من لا يقولُ بهذا الدليل، وأنه ليس كلُّ من قال به من المتكلمين قد أخذه عن الفلاسفة، ولكن القلوب قد تتشابه^(٢).

وهذا الاستدراك لا يردُّ على الأشعري والخطابي إذا فهمَ كلامهما على التفصيل الذي بيّنته.

= (١/٤٥٢ - ٢/٢١٤ - ٢١٦)، «وفيات الأعيان» (٢/٢١٤ - ٢١٦)، «السير» (١٧/٢٣).
 (١) «صون المنطق والكلام» (ص ٩٤ - ٩٥)، ونقله شيخ الإسلام في «الدرء» (٧/٢٩٣)، وكلامه طويل، وسيأتي نقلُ بعضه في مبحث علم الكلام - موقف السلف من علم الكلام -.

(٢) انظر كلامه ﷺ في «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٩٥).

ومما يدل على صحة كلام الأشعري والخطابي: أن شيخ الإسلام نفسه قال:

«فلما كان هذا حال الصابئة المبتدعة الضالة، ومن أضلوه من اليهود والنصارى، وكان قد اتصل كلامهم ببعض من لم يهد^(١) بهدي الله، الذي بعث به رسله، من أهل الكلام والجدل: صاروا يريدون أن يأخذوا مأخذهم... فاحتجوا على حدوث العالم بنحو من مسالك هذه الصابئة، وهو الكلام في الأجسام والأعراض، بأن تُثبت الأعراض، ثم يُثبت لزومها للأجسام، ثم حدوثها، ثم يُقال: ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، واعتمد كثير من أهل الجدل على هذا في إثبات حدوث العالم...»^(٢).

وهذا يوضح أن دليل المتكلمين على إثبات وجود الله تعالى لا يخلو من الأفكار الفلسفية، ويكفي دليلاً على ذلك: كونه مبنياً على إثبات الجوهر الفرد، وهي فكرة فلسفية، كما سيأتي تفصيله في مبحث دليل الأعراض - إن شاء الله تعالى -.

ولأجل هذا كتب الإمام ابن الوزير (ت ٨٤٠هـ)^(٣) رسالة قيمة

(١) كذا في المصدر، ولعله «يَهْتَدِ».

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٨/١٢).

(٣) هو: العلامة محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى اليماني (٧٧٥ - ٨٤٠هـ)، من أئمة السنة المتأخرين، أثنى عليه الأئمة، منهم الشوكاني، ومما قاله فيه: «وكلامه لا يشبه كلام أهل عصره، ولا كلام من بعده، بل هو من نمط كلام ابن حزم وابن تيمية، وقد يأتي في كثير من المباحث بفوائد لم يأت بها غيره كائناً من كان»، وأنه «الإمام الكبير، المجتهد المطلق»، وهو ممن اهتم بالرد على المتكلمين، من كتبه: «العواصم والقواصم»، =

في الرد على دليل المتكلمين، باسم «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان».

أمّا دليل متأخري المتكلمين المتفلسفين، ومنهم التفتازاني: فهو دليل الإمكان لوحده، أو مبنياً على مقدمات دليل الأعراض^(١)، والتأثر بالفلاسفة في هذا الدليل أوضح من دليل الأعراض؛ حيث إنه في أصله من اختراع المتفلسفة، وسيأتي تفصيله في نهاية مبحث دليل الأعراض - إن شاء الله تعالى -.

والخلاصة: أنّ المتكلمين انحرفوا أولاً بتعقيد مسألة وجود الله، وإخراجها من الفطرية، ثم بتأثرهم بخصومهم - الفلاسفة - في التدليل عليها، ثم النتيجة التي خلصوا إليها، وهي تعطيل صفات الله ﷻ كلياً - وهذه موافقة تامة لمقالة الفلاسفة - أو جزئياً - وهذه موافقة جزئية لهم -، وبذلك يبدأ تأثرهم بالفلاسفة من أول مسألة يخوضون فيها في الإلهيات.

ثالثاً: تحديد مفهوم التوحيد:

سيأتي شرح هذه المسألة في المطلب الرابع - إن شاء الله

= «إيثار الحق على الخلق»، وقد أفردت فيه رسائل، منها: «ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية وجهوده في الدفاع عن السُّنة النبوية» للدكتور علي بن علي الحريبي، و«ابن الوزير ومنهجه الكلامي» لرزق الحجر، ترجمته في: «إنبياء الغمر» (٣٧٢/٧)، «الضوء اللامع» (٢٧٢/٦)، «البدر الطالع» (٨١/٢ - ٩٣)، «معجم المؤلفين» (٣٥/٣).

(١) انظر التفصيل فيما سيأتي في: الباب الثاني، المبحث الأول، المطلب الخامس: نقد اعتماده على دليل الإمكان.

تعالى -، عند بيان تأثير التفتازاني بالفلاسفة في هذا الموضوع.

رابعاً: توحيد الربوبية:

اهتمّ المتكلمون بهذا النوع من التوحيد، ظناً منهم أنه هو الغاية العظمى من إرسال الرسل ﷺ وهمّشوا لأجله توحيد المرسلين، الذي يتضمّنه ويزيدُ عليه، وهو توحيد الألوهية، وسيأتي بحثه في موضعه.

والمهم هنا: أنهم - مع اهتمامهم بهذا النوع من التوحيد - انحرفوا فيه أيضاً؛ لأجل انحرافهم في أدلته، وجهلهم بموقعه، وهذا عام في المتكلمين في جميع مراحلهم، ولكن الذي يخصّ موضوع التأثير بالفلاسفة: هو ما وُجدَ في المتفلسفين منهم من التأثير بهم، ووقوعهم في الشرك في هذا الجانب أيضاً، وهو أنّ بعضهم وافق الفلاسفة على أنّ للكواكب أرواحاً تؤثر في الحوادث الأرضية^(١)، وعليه بنوا صحة السحر.

وأبرز من تأثر بهم في ذلك هو إمام المتكلمين فخر الدين الرازي، وقد كتب في ذلك كتباً عديدة مستقلة، منها كتابه «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، وهو مطبوع، كما ذكر بعض مسائله في عددٍ من كتبه^(٢).

وقد اختلفوا في نسبة كتابه «السر المكتوم» إليه، واستقصى الدكتور محمد الزركان أقوال العلماء في ذلك، ثم رجّح صحة نسبته

(١) انظر كلام ابن سينا في «النجاة» له (١٦١/٢) وما بعدها.

(٢) انظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٥٢).

إليه^(١)، كما رجح ذلك شيخ الإسلام في عدد من كتبه^(٢)، ومما يقطع الخلاف، ويثبت صحته إليه: أن الرازي ذكر هذه المسألة في آخر كتبه الكلامية، في القسم الثالث من كتاب «النبوات»، وقال في بدايته في بيان أنواع السحر:

«النوع الأول: وهو أعظمها قوة، وأشدّها تأثيراً - على ما يُقال -: السحرُ المبنِيُّ على مقتضيات أحكام النجوم، وتقريرُ الكلام فيه: أنه ثبت بالدلائل الفلسفية: أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم: هو الأشكالُ الفلكية، والاتصالاتُ الكوكبية، ثم إنَّ التجاربَ المعتبرةَ في علم الأحكام^(٣) انضافت إلى تلك الدلائل، فقويّت تلك المقدمةَ جدًّا، ثم إنَّ التجاربَ النجوميةَ دلّت على اختصاص كلِّ واحدٍ من هذه الكواكب السيارة بأشياءَ معيَّنة من هذا العالم الأسفل...»^(٤).

ثم ذكر الأدلة على صحة هذا العلم، وأنه قد «ثبت: أن القول بوجود أرواح عالية، هي المدبّرة لأحوال هذا العالم: لا بدّ منه، وبهذا الطريق: فلا يتم السعي في إحداث شيءٍ غريبٍ في هذا العالم

(١) انظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٥٢ - ٥٤، ١٠٩ - ١١١، ٣٨٢)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٦٦٥ - ٦٦٧)، «المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي» (ص ١٠٤).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (١/٣١١)، «مجموع الفتاوى» (١٨/٥٥)، «الرد على المنطقيين» (ص ٢٨٦)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٦٦٦).

(٣) أي: أحكام النجوم.

(٤) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (٨/٨٧).

إلا بالاستعانة بتلك الأرواح»^(١)، وذكر من الأدلة على صحة هذا العلم «إطباق العالم من قديم الدهر على التمسك بعلم النجوم...!»^(٢).

ثم مضى الرازي يذكر الشرائط الكلية المعتبرة في رعاية السحر والنجوم، ومنها:

«أن من أتى بشيء من هذه الأعمال، ثم يكون شاكاً فيه: لم ينتفع به، والسبب فيه وجوه: الأول: إن تأثيرات أرواح الكواكب أقوى من تأثيرات أجسادها، فإذا قوي الاعتقاد في صحة الأعمال: صارت الأرواح البشرية معاضدة للأرواح العلوية...!»^(٣) إلى آخر ما ذكره من الشرك الصريح.

ثم انتقل إلى تلخيص الأصول المعتبرة في هذا الباب، وذكر أنه يتوقف على معرفة المؤثرات العلوية، والأجسام القابلة السفلية، وذكر أن الأنواع المعتبرة في هذا الباب سبعة:

أولها: «اتخاذ التماثيل المناسبة للجنس»؛ أي: نوع ذلك الكوكب!^(٤).

وسادسها: «اتخاذ القرابين وإراقة الدماء... وأنه لما دلت التجارب عليها: وجب المصير إليها!!»^(٥).

(١) المصدر السابق (٨/٩٣)، وانظر فيه: (٨/١٠٠).

(٢) المصدر السابق (٨/٩٥).

(٣) المصدر السابق (٨/١٠٢).

(٤) المصدر السابق (٨/١١١).

(٥) المصدر السابق (٨/١١٣ - ١١٤).

كما أنه ذكرَ أنّ من شروط الانتفاع بهذه القرابين وإراقة الدماء: «أنه إذا قَرَّبَ للأرواح أنواعًا من القرابين، ولم يجد منها أثرًا: فالواجبُ أن لا ينقطع عن ذلك العمل، وأن لا يتركها»، ثم احتجَّ بكلام لأرسطو على وجوب الاستمرار في هذا الشرك! (١).

واستنادًا إلى هذه الخرافة: قال بتعظيم المزارات والقبور، وأنّ الدعاء عندها فيه فائدة، وسيأتي نصُّه في الفصل الثاني من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

والملاحظ أنّ هذا الشرك قد صارَ يُكتب في كتب علم الكلام، والتي هي للدفاع عن العقائد الإسلامية!!.

وما ذكره الرازيُّ هنا هو مناقضٌ للتوحيد باعترافه هو، حيث قال في بعض كتبه: «واعلم: أنّ السلامةَ في القيامة بقدر الاستقامة في نفي الشركاء: فمن الناس من أنكرَ الوجدانية... ومنهم من أقرَّ بالوجدانية في الظاهر، إلّا أنه يقولُ قولًا يهدم ذلك التوحيد، مثل أن يضيفَ السعادة والنحوسة إلى الكواكب... فكل ذلك يُبطل الاستقامة في معرفة الحق ﷻ» (٢).

خامسًا: في توحيد الألوهية:

من السمة البارزة في المتكلمين عمومًا: إهمالُ توحيد الألوهية، مع أنه هو الأصلُ الأصيل، ومرتكزُ دعوة الرسل ﷺ ومع ذلك، فلا نجد له في كتب المتكلمين عينًا ولا أثرًا. ولأنّ توحيد الربوبية مدخلُ أساسي لتوحيد الألوهية،

(١) المصدر السابق (١٠٢/٨).

(٢) «أسرار التنزيل وأنوار التأويل» له (ص ٧٤).

والانحراف في الأول يستلزم الانحراف في الثاني، ولذلك قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب: «فأما توحيد الربوبية: فهو الأصل، ولا يغلط في الإلهية إلا من لم يُعْطِه حَقَّهُ»^(١).

فبناءً عليه، نجد بعض المتكلمين المتفلسفين، المنحرفين في الربوبية: انحرفوا في الألوهية أيضاً، ووقعوا في أنواع من الشرك الصريح؛ كاتخاذ التماثيل للكواكب، وتقديم القرابين وإراقة الدماء لها، والاستغاثة بالمقبورين! كما سبق ذلك في كلام الرازي.

وسياتي شرح هذه المسألة بشيء من التوسع في الفصل الثاني من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

سادساً: في توحيد الأسماء والصفات:

يسود أوساط المتكلمين اتجاه يلتقي عليه جميع أطرافهم وطوائفهم، وهو أن التوحيد عندهم مبني على نفي الصفات وتعطيلها، على اختلاف بينهم في درجة التعطيل، بينما التوحيد في الكتاب والسنة، والذي يعتقده السلف: مبني على إثبات الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة.

ومنهج السلوب الذي ينتهجه المعتزلة: هو الذي يسلكه الأشاعرة والماتريدية، وهو مأخوذ من الفلاسفة بلا ريب.

ولأجل تحقيق توحيدهم المفلسّف: يحرص جميع المتكلمين على نفي ما ورد في الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته، كل حسب قربه من الفلاسفة، وبعده عن السنة.

(١) «مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب - القسم الخامس» (ص ١٢١).

ولأجل ذلك عدّوا من مآثر المعتزلة: الدفاع عن التوحيد^(١)، كما قد اعتاد المتكلمون المعاصرون - وهم إلى الفلسفة أقرب - أن يدّعوا أنّ المعتزلة كانوا هم المدافعين عن الإسلام، وأنهم كانوا في الخط الأول من خطوط الدفاع عنه^(٢).

والصحيح أنهم دافعوا فعلاً، ولكن عن عقائدهم التي اجتمعوا عليها، والتي لا تمثل عقيدة الكتاب والسنة وسلف الأمة.

يقول أحدهم في ذلك: «وكان الفلاسفة اليونان يرون أنّ الصفات سلوب... وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة قولهم هذا في الصفات السلبية، وأدمجوه بأقوالهم التي شرحناها... ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطوّر عقيدة المعتزلة في الصفات الأزلية، ومقدار تأثيرهم بالفلسفة اليونانية.

وواضح أنّ الغاية التي كانوا يرمون إليها من وراء تلك المحاولات: الدفاع عن وحدانية الله تعالى، وإثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها...»^(٣).

(١) انظر: «المعتزلة» للدكتور زهدي حسن جار الله (ص ٦٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٤١، ٢٦٥)، «الفكر الإسلامي بين العقل والوحي» للدكتور عبد العال سالم مكرم (ص ٣٧ - ٣٨)، وانظر ما سيأتي في: مبحث الصفات السلبية.

(٢) وممن ذكر ذلك: الدكتور أحمد صبحي في «علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٦، ١٢٥، ٢٠٩)، وأبو زهرة في «تاريخ المذاهب الإسلامية» (ص ١٣١ - ١٣٢)، وانظر في مناقشة هذا الزعم: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة» (ص ٢٨٩ - ٢٩٥).

(٣) «المعتزلة» للدكتور زهدي (ص ٦٦ - ٦٧)، وسيأتي الرد على حجة =

وهذا الاعتذار عن المعتزلة هو من جنس اعتذار بعضهم بأن أقوال الفارابي وابن سينا في نفي الخلق وقصر العلم الإلهي وغيرهما لم يكن زيغاً ولا زندقة، «وإنما قصداً به الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية، وصوغها صياغة عقلية مجردة...!»^(١).

وهكذا ينقلب الإلحاد إلى التوحيد، والزندقة السافرة إلى التنزيه!

وتأثر المتكلمين بالفلاسفة في هذا الباب أظهر من تأثرهم في أي باب آخر، كما أن تأثرهم هنا أبعد غوراً وأعمق تأثيراً على منهجهم من حيث العموم.

سابعاً: في نظرية المعرفة:

اهتمت المدارس الفلسفية بشتى اتجاهاتها بقضية المعرفة، فدرست هذه الحقيقة من زواياها المتعددة، ومنها: إمكانها، وطبيعتها، وطرقها ومصادرها.

ومن بين هذه الفلسفات التي اهتمت بهذا الموضوع: الفلسفة اليونانية، وقد ازداد اهتمامها بهذا الموضوع بعد نشوء السوفسطائيين - الشكاك - الذين أنكروا حقائق الأشياء، وقالوا بالنسبية الذاتية - وهو الشك في الإدراك الحسي ومطابقته للواقع - وبالنسبية الموضوعية - وهو نفي أن يكون للأشياء حقائق ثابتة - بل هي عندهم في تغير مستمر^(٢).

= التركيب في المبحث السادس من الفصل الثالث من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

(١) «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» للدكتور إبراهيم مذكور (٢/٨٤).

(٢) انظر التفصيل عن السوفسطائية في: «موسوعة الفلسفة» (١/٥٨٦ - ٥٩٣)، =

وقد سيطرت هذه الفئة على عقول أكثر الإغريق^(١)، «وهنا لم يجد الفلاسفة بدءًا من البرهنة على ثبوت الجواهر أو الحقائق المطلقة؛ استنقادًا للمعرفة من الانهيار، وفي دوامة البحث المضني: تفتق عقل أفلاطون عن نظرية (المثال) التي تزعم أن لكل شيء في عالم الواقع: نظيره المطلق في عالم المثال.

وكان أفلاطون اعتقد أن رفع حقائق الأشياء من عالم الواقع إلى عالم المثال: يجعلها في منأى عن تشكيكات السفسطين.

وأثبت أفلاطون كليات مطلقة، مثل (العقل الكلي)، و(النفس الكلي)، و(العلم الكلي) وغير ذلك على أنها ماهيات وجودية في عالم المثال، وما يوجد في الواقع من آحاد العقول والنفوس هو أجزاء منها^(٢).

وقد ذكر أفلاطون أن تلك الكليات مفارقة للجزئيات، وأن الجزئيات وإن كانت في تغيير مستمر: فإنه لا يلزم من ذلك القول بالتغير في الماهيات المفارقة، وهي التي يسميها (المثل)^(٣).

ولمّا فصل أفلاطون الماهيات عن الجزئيات: حصر التعريف

= «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٤٥ - ٤٩)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(وولتر ستيس) (ص ٧٧ - ٨٩).

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(وولتر) (ص ٩٠)، «أفلاطون» لـ(أوجست ديس) (ص ١٠، ٢٣).

(٢) «ظاهرة الإرجاء» للدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي (٤٦٦/٢)، وانظر: «الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها» (ص ١٦٢ - ١٧٠).

(٣) انظر: «المعرفة في الإسلام» (ص ٣٨١).

الحقيقي والعلم الصحيح في الماهيات المفارقة، دون الجزئيات المحسوسة؛ لأنَّ حقيقة الأشياء عنده ليست مرتبطة بوجودها المحسوس، وإنما بماهياتها المفارقة؛ إذ أنَّ وجودَ الجزئيات المحسوسة ليس ثابتًا لها لذاتها، وإنما من حيث هي أشباح للمُثل، ولذلك كان يقول: «لا تُسمِّ الماءَ المحسوسَ ماءً، وإنما قُل: إنه شبيهٌ بالماء»^(١).

وقد ارتكب أفلاطون عدةً أخطاءً في هذه المواجهة، والتي أدته إلى إثبات خرافة «المُثل»، ومنها:

١ - أنه سلّم للشكّاك بكون الاعتقاد بالحقائق الثابتة للأشياء يحتاج إلى استدلال، مع أن القضية ضرورية مباشرة، والأصل فيها هو بيان مناقضة المخالف للضروريات.

٢ - التسليم له بالشكّ في الحواس والحقائق الموضوعية، ومن هنا علّق المعرفة على المثل المفارقة غير المباشرة.

ثم جاء أرسطو، فخالف أستاذه أفلاطون في شكّه في الحواس، وما يترتب على ذلك من إنكار مطابقة الإدراك الحسي للواقع، وأصاب في ذلك.

كما خالفه في القول بالماهيات المفارقة، وأصاب في ذلك أيضًا.

(١) انظر: «العقل والوجود» ليوسف كرم (ص ١٦٠ - ١٦١)، «المعرفة في الإسلام» (ص ٣٩٦)، «الوجود الإلهي» لسانتلانا (ص ١٣٩)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٧٢ - ٧٣)، «الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها» (١٧٠).

لكنه وافقه في أصل الفكرة، وهي القول بوجود ماهيات مجردة غير محسوسة في الخارج، وأن هذه الجواهر هي موضوع العلم في الموجودات المحسوسة، وأنها هي ما تى تعريفاتها، وقِيمها العقلية، وإن كان أرسطو يقول: إن تلك الماهيات مقارنة للجزئيات، بحيث تكون هي المقومة لها^(١).

وخلصه مذهب في مسألة الكليات: أنه جعل الحقائق الكلية للأشياء ماهيات لها حقائق ثابتة في الخارج، غير وجودها المعين، ففرق بين ماهية الشيء ووجوده الخارجي.

وهذه الماهيات هي الجواهر الميتافيزيقية عنده، وهي مستقرة في الكائن، وهي الموجود الأساسي في كل كائن^(٢)، واكتشافها هو موضوع فلسفة أرسطو^(٣)!!.

(١) انظر: «الصفدية» (١/١١٤ - ١١٥)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢١٦)، «الفلسفة الإغريقية» للدكتور محمد غلاب (ص ٦٣، ٦٩ - ٧٦).

(٢) «الفلسفة الإغريقية» للدكتور محمد غلاب (ص ٧٦).

(٣) تنبيه مهم: مسألة وجود الكليات في الخارج واضحة تمام الوضوح على مذهب أفلاطون، حيث يقول بالفصل التام بين العالم المحسوس، وعالم المثل الذي اخترعه، وأن تلك الكليات مفارقة للجزئيات. أما على مذهب أرسطو: فلا تخلو من الغموض، وهو ناشيء من موافقته لأستاذه في وجود الكليات وجودًا خارجيًا، مع مخالفته له في مفارقتها للجزئيات، حيث يرى أرسطو أنها مقارنة للجزئيات، وهي مستقرة فيها، وهي الموجود الأساسي فيها، والذي تبحث عنه الفلسفة!!.

وهذه المسألة مرتبطة برأيه حول أصل الأجسام، فهو يرى أنها مكوّنة من (الهولي) و(الصورة).

ومعنى (الهولي): الأصل والمادة، فهي مرادفة للمادة.

= ومعنى (الصورة) في اصطلاحه: كلُّ ما يتعيَّن به وجودُ المادة؛ كالشكل - مثلاً - واللون، والوضع، والكيفية، فهي: ما قام به وجودُ الشيء في الخارج، وما يُتصوَّرُ به قِوامُه في أذهاننا، كصورة السرير - مثلاً - المتَّخذ من الخشب، وكصورة التمثال، المتَّخذ من الحجر. انظر: «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي (ص ٥٧)، «التعريفات» (ص ٢٥٧).

○ وقد اخترعَ أرسطو مصطلحي (المادة) - وهي: الهولي - و(الصورة) محاولةً منه تفسيرَ الاتصالِ بين العالمِ الحسيِّ وما وراء الحس، ووجه التوفيق بين عالمِ العقل وعالمِ المادة، وكيفية صدور هذا العالمِ عن العلة الأولى - حسب اصطلاحه - فافتراضَ ثلاثة أشياء: المادة، والصورة، والحركة - وهي الرابطة بين المادة والصورة - والمجتمع من هذه الثلاثة هو ما يُعبَّرُ عنه بـ(الطبيعة).

وقد اضطربَ أرسطو اضطراباً فاحشاً في هذه النظرية، أشيرُ هنا إلى بعضها:

● التمثيل بالخشب والسرير، أو الحجر والتمثال، وغير ذلك: لا يصح؛ لأنَّ الأصلَ هنا - وهو الخشب والحجر - مادةٌ محسوسةٌ موجودة، بينما (مادة) أرسطو غير محسوسة، مع أنَّ اسم (المادة) يوحى بوجودها محسوسةً، فمادةُ أرسطو جوهرٌ عقلي، بل كذلك الصورة أيضاً.

● الأصلُ هنا - وهو الخشب والحجر - متقدِّمٌ على الصورة، بينما (مادة) أرسطو متأخرةٌ عن الصورة، مع كونها هي الأصلُ!! انظر: «الشفاء» (٢٢/١ - ٢٣)، «موسوعة الفلسفة» (١/١٠٥).

● الخشبُ والحجرُ له وجودٌ مستقل ولو بدون الصورة، بينما (مادة) أرسطو لا يمكن وجودها وتقوُّمها بدون الصورة، كما أنَّ الصورة لا وجودَ لها بدون المادة، فوجودُ كل واحدٍ منهما متوقَّفٌ على وجود الآخر!.

انظر عن المادة والصورة عند أرسطو: «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ص ٥٧)، «الفلسفة الإغريقية» (ص ٧٦ - ٨٠)، «الطبيعة وما بعد الطبيعة» =

= ليوسف كرم (ص ١٦ - ١٩)، «قصة الإيمان» (ص ٤١ - ٤٤).

○ مع هذا الاضطراب في تعريف المادة والصورة: يزعمُ أرسطو أن مادة الأجسام قديمة، ولذلك يذهبُ إلى قِدَم العالم، كما أن الحركة عنده قديمة؛ لِقَدَم العلة التي يفترضها، والسؤال هنا: ما هي تلك المادة التي افترضها أرسطو قديمة؟!

والجدير بالذكر: أن أول من انتقد أرسطو في هذه النظرية السخيفة: هم تلاميذه، بل كان هذا الخبط من أرسطو هو السبب في عزوف تلاميذه عن علم «ما بعد الطبيعة» كليةً، واشتغالهم بالطبيعة فقط. انظر: «المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي» لسانتلانا (ص ٦٧ - ٧١).

○ ولأجل هذا الخطل الواضح: لم يتردد بعضُ فلاسفة الغرب المحدثون من وصف أرسطو بأنه (سوفسطائي قبيح)، وأن منطقَه لا يعصمُ من الخطأ، بل هو من الأسباب التي تجرُّ إليه، وأن قواعد منطقَه هي الأصنام!! . انظر: «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن» (ص ١٢٤).

هذا، ومما يؤسف له: تسويدُ كبار المتكلمين كثيرًا من صفحات كتبهم الكلامية في تقريب هذه الخرافات للأذهان، وفي ترقيعها، كما رجح التفازاني وغيره أن عالم المثل عند أفلاطون هي ما في علم الله تعالى من الأمور. انظر: «المقاصد» (١/٤٠٥)، «قصة الإيمان» (ص ٤١)، وانظر نماذج من كلامهم حول المادة والصورة في: «شرح المقاصد» (٣/٦٩ - ٨٢)، «المواقف» - مع شرح الجرجاني - (٧/٣٤ - ٦٣).

والخلاصة: أن المادة والصورة لا هي موجودة، ولا هي معدومة، وكان أرسطو يُعبرُ أحيانًا عن المادة أنها عدمٌ محض فعلاً، ولكنها عبارة عن قابلية التلقي، فإذا كان علمنا بالموجودات متوقفًا - عند أرسطو - على معرفة حدودها وماهياتها، وهي لن تُعرف إلا بمعرفة مادتها وصورتها، فقل لي بربك: كيف سيفيدنا منطق المعلم الأول معرفة شيء من الأشياء - أي شيء كان؟! - .

والملاحظ: أنه إذا كان السوفسطائيون قد كابرُوا العيانَ والحس، فأنكروا حقائقَ الأشياء: فإنَّ حلولَ أولئك الفلاسفة لم تكن بأقلَّ منها في مكابرة الحقائق، حيث لم يعتمدوا في ردِّهم على الشكك على الضرورات العقلية والمحسوسات المشاهدة، بل جعلوا كلَّ ذلك محتاجًا إلى أوهام لا تثبت أبدًا.

وبعد أن جعلوا تلك المثلَّ أو الماهيات هي أصل الوجود والجزئيات: رأوا أنَّ العلمَ متعلقٌ بها، وأنَّ المعرفةَ الصحيحة بالجزئيات لا يمكن إلاَّ بمعرفة تلك الحقائق والماهيات.

ومن هنا نشأ القولُ بالفرق بين ماهياتِ الأشياء ووجودها الخارجي، وأنَّ الأصلَ في الوجود هو الماهيات، وهي المقومة للموجودات الخارجية^(١).

وكان هدفُ أرسطو من وضع المنطق هو إثباتُ حقائق الأشياء، ولذلك ابتدأ بإثبات الحقائق الكلية المجردة، توضحًا بها إلى إثبات الأعيان خارج الذهن، ومن هنا انحصرت مباحث المنطق في مبحثين:

أ - الحدود، التي بها تُعرف حقائق الأشياء، وهي التصورات.

= وهذا يفسِّر لنا شيئًا من أسرار تلك الوقفة القوية التي وقفها شيخ الإسلام في تنفيذ قواعد هذا المنطق، وتقويض أركانه - بحدوده وتصوراته - ولذلك اعتبر فلاسفة الغرب أنَّ كلَّ خطوةٍ من التقدم لن تتأتَّى إلاَّ بإنكار ما يقابلها من منطق أرسطو!! انظر: «تاريخ الفلسفة الغربية» لـ(برتراند رسل) نقلًا عن: «مناهج البحث في العلوم الإسلامية» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٥٩).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٨٧ - ٢٨٨)، وانظر نقد هذه النظرية - الفرق بين الماهية والوجود - في: «الرد على المنطقيين» (ص ٦٤ - ٦٩).

ب - القياس، الذي به يُتوصَّلُ إلى معرفة حكم الأشياء، وهي التصديقات.

والمهم هنا: أن اعتمادهم المفرط على العقل، وجعله المصدر الوحيد للمعرفة: نشأ من هنا؛ لكونه هو الذي يمكنه إثبات حقائق الأشياء، التي هي الماهيات، والتي هي أصل الوجود، ولذلك نرى عندهم التهوينَ من شأن المحسوسات؛ لأنها ليست هي الأصل في معرفة الحقائق أولاً، ولأنها ليست هي الحقائق الكلية التي لا يلحقها التغيرُ ثانياً.

مضى الفلاسفة في تشييد نظريتهم للمعرفة، فخاضوا في أدواتها، وإمكانها، ومصادرها.

أما المصدر: فقد تبين أن المصدر الرئيس عندهم هو العقل.

أما أدوات المعرفة: فقد أدى خوضهم الباطل فيها إلى مسها بضرب من الجنون^(١)، حيث إنهم كلما زادوا بحثاً في المعرفة: ازدادوا بعداً عن الواقع المباشر، وأخضعوا الأشياء المعلومة للأشياء المجهولة.

فتح المتكلمون أعينهم على الفلسفة وهي مليئة بهذا الركام

(١) يقول المستشرق (هنترميد) في ذلك تحت عنوان: «بعض النتائج المؤسفة للبحث في المعرفة»:

«وهكذا أصبحت الفلسفة أشبه بالشخص المصاب بالوسواس، الذي يهتم بنفسه إلى حد أن أبسط التقلبات في حالته الصحية تتضخم أهميتها، وتحتل في ذهنه مكانةً تزيد على مكانة الحوادث الحقيقية الهامة في العالم الخارجي». «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها» (ص ١٧٦).

من النظريات الخرافية، فتأثروا ببعضها، وهذا التأثر قد ترك فيهم آثاراً انسحب أثره على منهجهم في العقيدة.

ومن المسائل التي انبثقت عن تأثرهم بنظرية المعرفة الفلسفية:

١ - التخبُّط في مصدر المعرفة: وذلك حين جعلوا العقل أصلاً في الإلهيات^(١)، وافترضوا تعارضاً بينه وبين الوحي، وجزموا بتقدمه على النقل؛ لكونه هو الأصل، وسيأتي تفصيل المسألة في موضعه^(٢).

وهذا فيه خروج عن الجادة الإسلامية في مصادر المعرفة، حيث إنَّ الوحي هو الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنَّة والجماعة، أمَّا منهج المتكلمين: فعلى العكس من ذلك. وتأثر المتكلمين بالفلاسفة في هذه القضية عام، على تفاوت بينهم، وهذا من الآثار الفظيعة للفلسفة.

٢ - مكابرة الحس والمشاهد، والجنوح - في الأغلب - إلى الاستدلال حتى على المسائل الضرورية، وتعقيد الأمور، أكثر من تبسيطها.

ومن أمثلته: استدلالهم على حدوث الجواهر بحدوث أعراضها، مع أنَّ حدوث كثيرٍ من الأعيان والجواهر بأنفسها أبين من الاستدلال عليها بحدوث أوصافها، وقد سلكوا ذلك لزعمهم أننا لا نشهد - بل ولا نعلم - في زماننا حدوث شيءٍ من الأعيان القائمة

(١) وفي الحقيقة جعلوه أصلاً في جميع مسائل العقيدة، كما سيأتي تفصيله في مبحث الدليل، ومبحث العقل والنقل.

(٢) انظر ما سيأتي في بداية مبحث العقل والنقل، ومبحث الدليل.

بنفسها، بل كلُّ ما حدَّث من قبل أن يُخلَق آدم: إنما هو أعراضٌ في الجواهر التي هي باقية، والخلقُ عندهم في زماننا إنما هو جمعٌ وتفريق تلك الجواهر، لا ابتداءُ عين وجوهرٍ قائمٍ بنفسه، ولا خلق شيءٍ قائمٍ بنفسه، لا إنسان ولا غيره^(١)!!.

ومن هذا الباب: ذكرَ الرازيُّ في «أساس التقديس» عن الفلاسفة قولهم بأنَّ الإنسانَ ليس بمشاهد!!، وذكرَ ثلاثة أدلَّةٍ لهم على إثبات ذلك^(٢)، وقد ذكره الرازيُّ مستأنساً به، بل قال به في بعض كتبه، بناءً على أنَّ الإنسانَ عنده هو النفس فقط، فأبى سفسطةً أبعد في الضلال مما ذكره الرازيُّ؟!.

وسياتي بحثٌ هذه القضية بتوسع عند بيان سبب صعوبة دليل الأعراض.

٣ - دخول منهج الشك في مناهج المتكلمين: وذلك بحجة نقد أدوات المعرفة، والتأكد من إمكان المعرفة.

- (١) انظر: «النבות» لشيخ الإسلام (١٠٩٦/٢ - ١٠٩٩).
- (٢) انظر: «أساس التقديس» (ص ٤٤)، وهذه المسألة أثارها الرازيُّ في عددٍ من كتبه، قائلاً بها أحياناً، وحاكياً عن الفلاسفة أحياناً، كما هو الحال هنا، والمسألة متصلةٌ بالخلاف في حقيقة الإنسان، هل هو الروح فقط، أم البدن فقط، أم كلاهما، والصحيح أنه عبارةٌ عن الأمرين جميعاً، وروحه في بدنه، فبعضه مشاهد، وهو البدن، وبعضه ليس كذلك، وهو الروح، والذي يدعى أنَّ الإنسانَ ليس بمشاهد - هكذا بإطلاق -: ينادي على عقله بين الأنام؛ فإنَّ «كلَّ عاقلٍ إذا قيلَ له: ما الإنسان؟ فإنه يشير إلى هذه البنية وما قام بها، لا يخطرُ بباله أمرٌ مغايرٌ لها مجردٌ ليس في العالم ولا خارجَه، والعلمُ بذلك ضروريٌّ لا يقبلُ شكاً ولا تشكيماً». «الروح» (ص ٢٦٩)، وانظر مناقشةَ هذا القول في «الروح» (ص ٢٦٦ - ٢٧٠).

وهذا المنهج قد طبقه المعتزلة، ابتداءً من العلاف والنظام، وكان النظام يقول: «لم يكن يقينٌ قط حتى صارَ فيه شك، ولم ينتقل أحدٌ من اعتقادٍ إلى اعتقادٍ غيره حتى يكون بينهما حال شك»^(١)، بل ألف شك عنده خيرٌ من يقينٍ واحدٍ لا يسبقه شك^(٢).

وكان الغزالي من رواد هذا المسلك، والذي أذاه إلى التحلي عن الضروريات^(٣)، وقد صاغه متأثراً بقراءاته الفلسفية اليونانية^(٤).

والشك خروجٌ على معنى الإنسانية، وتنكُّرٌ للبدهيات؛ لأن العلم والمعرفة ضرورةُ الوجود الإنساني، وضرورة التكليف، وضرورة الإنسانية، ولذلك لم يحفل القرآن بالمعرفة كمشكلة فلسفية، «ولم يهتم بها ذلك الاهتمام الفلسفيّ المجرد، الذي يجعلُ من الأمور البديهية الواضحة مشكلةً تحتاجُ إلى حل»^(٥).

وحتى الشك الذي يُسمّى (الشك المنهجي): ليس طريقاً

(١) انظر: «الحيوان» للجاحظ (٦/٣٥ - ٣٦)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٢١)، «نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين» (ص ١٧٥).

(٢) «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٢١).

(٣) انظر: «المنقذ من الضلال» (ص ٢١ - ٢٣).

وقد أبعد النجعة بعضٌ من كتب في هذا الموضوع، حيث زعمَ أن شك الغزالي يظهر بصورة أوضح فيما ذكره القرآن عن إبراهيم عليه السلام، انظر: «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» (ص ١٦٠)، «نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين» (ص ١٧٤) وأين هذا من ذلك؟!

(٤) «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» (ص ١٦٣).

(٥) «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» (ص ١٤٩).

مفضلاً لليقين؛ لأنه «يُعَقِّدُ الفطرةَ البشريةَ في تعاملها مع الحقائق، فبعدُ جُهدٍ جَهِيدٍ يعودُ الشخصُ ليعترف أن الإنسانَ مزوّدٌ بدهاءةً أنه يمكنه أن يعرف... فما قيمةُ المنهج الذي يفتح بابَ التعقيد، وبابَ المشاكل الكثيرة في سبيل حل مسألةٍ واحدة..؟!»^(١).

وكان هذا من عوامل بُعدهم عن الوحي، وارتمائهم إلى المناهج العقلية الملوثة، إن لم نعتبر ذلك وسيلةً مقصودةً لتبرير ما قد آمنوا به مُسَبِّقًا.

وأكثرُ المتكلمين يبدأون كتبهم بالبحوث المتعلقة بالعلم، والنظر، يبحثون فيها هذه المسألة، بدعوى نُشْدان اليقين، ومن هنا استبعدوا الأحاديث بحجة أنها أخبارٌ آحادٍ تحتلُّ الظن، وأمّا القرآن: فقد سلّطوا عليه التأويلَ لعدم الجرأة على القول بظنيته من حيث الثبوت.

على أنه لَمَّا جاء دورُ المتأخرين المتفلسفين - وإمامهم الرازي -: لم يرَ مانعًا من القول بظنية القرآن أيضًا من ناحية الدلالة؛ لوجود الاحتمالات العشرة فيها، وبذلك لم يصفُ لهم إلا العقل.

وهذا المنهجُ حملهم على أمور:

أ - إنكارُ فطرية معرفة الله ﷻ، ووجوبِ الشكِّ للوصول إلى اليقين، وسيأتي تفصيله في بداية مبحث دليل الأعراض - إن شاء الله تعالى -.

(١) المصدر السابق (ص ١٥٩).

ب - الابتداء بالنظر في الإيمان، والذي هو مبني على الشك :
 اختلف المتكلمون في إيمان المقلد، وهو الذي لم يكن إيمانه
 عن استدلال، فذهب بعضهم إلى عدم اعتباره أصلاً، وخالفهم
 آخرون، ولكن الجميع متفقون على أنه آثم بترك الاستدلال^(١).
 يقول الدكتور راجح الكردي - وهو من المدافعين عن علم
 الكلام :-

«ولعل شبهة اشتراط النظر والاستدلال كطريق للإيمان التي
 من أجلها يقوم المنهج الشكّي للتسليم بيقينية المقدمات اللازمة
 للبرهان، وهو^(٢) ما جعل متكلمينا يقعون في هذه المسألة في شرك
 الفلسفة وخديعتها؛ إذ اشترطوا النظر في الإيمان، وأنه لا يُقبلُ إيمانُ
 المقلد.

وفي هذا خروجٌ عن منهج البساطة القرآنية، التي تجعل الإيمان
 عامًا لجميع الناس، سواء من عرف طريقَ النظر والاستدلال، أم من
 آمنَ بغير هذا الطريق...»^(٣).

وقد أوجب المتكلمون الشكَّ من البداية؛ ليصلوا به إلى
 اليقين، فجوزي أكثرهم من جنس عملهم^(٤)، فلم يصلوا إلى اليقين

(١) يقول المقري في «إضاءة الدجنة» (ق/٢/ب): «وفي المقلد اختلافٌ
 مستطر - لأنه إيمانه على خطر».

(٢) كذا في المصدر، ولعله «هو» بدون الواو.

(٣) «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» له (ص ١٦٤).

(٤) انظر كلامًا رائعًا للإمام أبي المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ) في الرد على
 المتكلمين في هذه المسألة، ومما قاله: «ومما يدل على صحة ما ذهبنا
 إليه، من أن الدين طريقُه الاتباع: أنه إذا سلكنا طريقَ الإنصاف، وطرحنا =

إلى آخر عمرهم، وستأتي اعترافاتهم بذلك في نهاية مبحث علم الكلام.

وهذه المسألة مرتبطة بالمسألة الأولى، وسيأتي بيانها في بداية مبحث دليل الأعراض - إن شاء الله تعالى -.

ج - عقد فصولٍ طويلة في بداية كتب الكلام في الرد على السوفسطائيين:

عقد المتكلمون في مفتح كتبهم الكلامية فصولاً عديدةً حول العلم، وإثبات الحقائق، وأسباب المعارف^(١)، وأطالوا في الرد على السوفسطائيين^(٢)، وجعلوهم محورَ تلك البحوث، ومن هذا الباب

= التباعي والمكابرات من جانب: فلا بد من الانقياد لِمَا قلناه؛ لأنَّ المقصود من النظر في الابتداء إذا كان هو إصابة الحق: فليتدبر المرء المسلم المسترشدُ أحوالَ هؤلاء الناظرين، وكيف تحيروا في نظرهم وارتكسوا فيه، فلئن نجا واحدٌ بنظره: فقد هلك فيه الألوف من الناس...». «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٦٤).

(١) يقول الدكتور راجح الكردي عن موضوع المعرفة: «وقد استوقف هذا الموضوع علماء المسلمين، فلاسفةً ومتكلمين، وتأثروا في بحثهم له، حتى وفي تصنيفهم له: بالفكر اليوناني، مما سمي بالفلسفة التوفيقية، ولا أدلّ على هذا الاهتمام بنظرية المعرفة عند المتكلمين المسلمين: أكثر من أنهم عقدوا أبواباً وفصولاً، بل كتباً في العلم والمعرفة». «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» (ص ٦٤)، والدكتور المذكور ممن يشيد بدور علم الكلام، انظر المصدر المذكور (ص ١٧٦) وما بعدها.

(٢) بل وأطالوا في اقتراح أنواع التعذيب للسوفسطائيين؛ لانتزاع الاعتراف منهم بشيءٍ مما يحصل لهم، وأن عقوبتهم تستمر إلى أن يعترفوا بذلك، انظر من كتب الفلاسفة: «الشفاء - الإلهيات» (١/٥٣)، ومن كتب =

بدأ نجم الدين النسفي متنه المختصر بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافاً للسوفسطائية».

وهم بذلك يُشاركون الفلاسفة في رسالتهم، فرسالة المتكلمين هي رسالة سقراط حين بدأ معركة ضد السوفسطائية بقوله - بالنص -: «إن حقائق الأشياء ثابتة»^(١)، وكان المعركة لا زالت مع تلك الحفنة الشاذة من أمم اليونان، التي انقرضت قبل المسيح ﷺ بعدة قرون!! مع أن الحديث عنها لا يخلو من الصعوبة في التعريف بها من حيث الاسم، والمنهج، والموطن.

إن هذه البداية كان لها شيء من المبرر لو كان لهذه الفئة وجود قوي في دنيا اليوم، ولكن ليس لها أي مبرر مع العلم بعدم وجودها، اللهم سوى تقليد الفلاسفة حتى في تحديد الخصوم، وإلا فأبي حاجة لأمة الإسلام إلى نبش ترهات اليونانيين، وتتبع سقطاتهم، والاشتغال بالرد على تلك الرمم البالية؟.

وقد أحسن من قال متحدثاً عن تأثر المتكلمين بالفلسفة: «ودار الزمان دورته، وإذا بعقيدة الجهمية تصبح عقيدة الكثرة الكاثرة من المشتغلين بالعلم الشرعي، وإذا بأكثر متون العقائد انتشاراً يُبدأ بعبارة «حقائق الأشياء ثابتة، والتشكيك فيها سفسطة»، وكأنها هي عقيدة للأثينيين من أتباع أرسطو، لا للمسلمين أتباع

= المتكلمين: «تبصرة الأدلة» (١/١٢)، «شرح العقائد النسفية» (ص٩)، وفيه: «والحق: أنه لا طريق إلى المناظرة معهم.. بل الطريق: تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا، أو يحترقوا».

(١) «مبادئ الفلسفة» ل(ا.س. را. بويرت)، ترجمه: أحمد أمين (ص٩٣).

محمد بن عبد الله ﷺ!!» (١).

٤ - التأثر بهم في القول بوجود الكليات خارج الأذهان،
واشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان:

وهذه الشبهة أضلت كثيراً من الفلاسفة - كما سبق - كما
أضلت كثيراً من المتأثرين بهم، من المتصوفة وأهل الكلام.
وأساسُ هذه الشبهة هو نظرية المثل الأفلاطونية، والماهيات
المجردة غير المحسوسة، وقد سبقت الإشارةُ إلى موجز الخلاف بين
أفلاطون وتلميذه أرسطو، وأنَّ أرسطو قد وافق شيخه في أصل
الفكرة، حين قرر أنَّ الأفراد والأعيان الموجودة ما هي إلا أجزاء
لوجود الكلي المطلق، الذي هو ماهيةُ هذه الأفراد وحققتها
الجوهرية (٢).

وقد تابع أكثرُ المناطقِ أرسطو في القول بوجود ماهياتٍ كليةٍ
مقارنةٍ للجزئيات في الخارج، وهو الذي يسمونه الكلي الطَّبَعِي (٣)
- سُمِّيَ بذلك لوجوده في الطبائع، أي: الخارج - (٤)، على أنَّ
بعضهم خالفوه في ذلك، كما سيأتي في المطلب الرابع.

وهذه الشبهةُ قد اعتمدَ عليها كثيرٌ من المتكلمين، منهم الرازي،
الذي اعتمدَ عليها في كتابه «أساس التقديس» في عدة مواضع، منها:

(١) «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» (٢/٤٦٩).

(٢) انظر: «ظاهرة الإرجاء» (٢/٤٦٦).

(٣) انظر: «شرح الطوسي للإشارات والتنبيهات لابن سينا» (٣/٩)، «تحرير
القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية» للكاتب (ص ٦١).

(٤) «شرح التهذيب» لليزدي (ص ٢١).

١ - ذكرَ عشرةَ أدلّةٍ لإثبات وجود موجودٍ لا يمكن أن يُشار إليه بالحسّ أنه هنا أو هنالك، وغير مختصّ بشيءٍ من الأحياء والجهات، وغير حالّ في العالم ولا مابين له، وكلُّ ذلك لنفي علوّه تعالى، الذي تواترت به النصوص.

وقد بنى اثنين من هذه الأدلة العشرة على هذه الشبهة، يقول في الدليل الرابع:

«إنّا نعلم بالضرورة: أنّ أشخاصَ الناسِ مشتركةٌ في مفهوم الإنسانية، ومتباينةٌ بخصوصياتها وتعيّناتها، وما به المشاركة: غيرُ ما به الممايزة، وهذا يقتضي أن يُقال: الإنسانية من حيث هي إنسانية مجرد عن الشكل المعين، فالإنسانية من حيث هي هي معقولٌ مجرد، فقد أخرجَ البحثُ والتفتيشُ عن المحسوس: ما هو معقولٌ مجرد، وإذا كان كذلك: فكيف يُستبعد في العقل أن يكون خالقُ المحسوسات منزّهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال»^(١).

كما أنه بنى الدليلَ الخامس أيضاً على الشبهة نفسها^(٢).

(١) «أساس التقديس» للرازي (ص ٢٥).

تنبيه: كلام الرازي هنا ملخّص مما قاله ابنُ سينا في «الإشارات والتنبيهات» له (٧/٣ - ٩)، ومما قاله ابنُ سينا هناك: «فقد أخرجَ التفتيشُ من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب».

ولا ريب أنّ الأعجب هو ما وقع فيه هؤلاء «العقلاء» من الهوس العقلي، الذي به تتراءى لهم الأمورُ الذهنيةُ مشخّصاتٍ خارجية، ثم الأعجب من ذلك: تأثر الرازيّ بهم مع ما عليه من العلم.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٥).

وبما أنّ الوجوه العشرة كلّها مبنية على التنكّر للفطرة: قال الرازيُّ في آخرها:

«ونختم هذا الباب بما روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في «الإلهيات»: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية: فليستحدث لنفسه فطرةً أخرى»^(١).

ولنا أن نسأل الرازي هنا: كيف يمكن أن يستحدث لنفسه فطرةً أخرى؟! وخاصةً إذا كانت الأخرى مما يرغب فيها أرسطو؟ فالمطالبة بالتخلي عن الفطرة هنا من أوضح الأدلة على كون هذا المسار خياليًا لا يمت إلى الواقع بصلة.

واعتماد المتكلمين على هذه الشبهة كثير جدًا يصعب استقصاؤه، ودليل التركيب - وسيأتي التفصيل فيه في الفصل الثالث من الباب الثاني - مبني عليها، كما أنّ الخلاف في مسألة (الفرق بين الماهية والوجود)، و(هل الوجود زائد على الماهية؟): مبني على هذه الخرافة.

٢ - كما أنه اعتمد عليها في جوابه عن الدليل الفطري لإثبات العلو، والذي يعتمد عليه أهل السنّة، وهو أنّ كلّ موجودين في الشاهد: فلا بد أن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه في الجهة، وقد أجاب عن هذا الدليل بثلاثة أدلة، كلّها مبنية على هذه الشبهة^(٢).

(١) المصدر السابق (ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٥٩ - ٦٠). والأدلة هي:

١ - الأول: أنّ جمهور الفلاسفة يثبتون موجوداتٍ غير محاثةٍ لهذا العالم =

٣ - بل قال بعضُ أعمدة المتكلمين بالمُثل الأفلاطونية صراحة، منهم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)^(١)، والرازي (ت ٦٠٦هـ)^(٢)، وابن جماعة (ت ٧٢٧هـ)^(٣)، ومن أقوال الرازي في ذلك: «ولكن لِمَ لا يجوز أن يُقال: إنَّ كلَّ ما أمكننا أن نتصوَّره ونتخيَّله فله صورةٌ قائمةٌ بنفسها، أو في شيءٍ من الأجرام العامة، فإذا التفتت النفس إليها أدركتها، وهي المُثل التي يقولُ بها العظيمُ أفلاطون!»^(٤).

= الجسماني، ولا مباينة عنه في الجهة، وهي العقول، والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة، والهيولى، وما لم تبطلوا هذه المذهب بالدليل لا يصح القول بأنَّ كلَّ موجودين في الشاهد: فإما أن يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه.

٢ - الثاني: جمهورُ المعتزلة يُثبتون إراداتٍ وكراهاتٍ موجودة لا في محل، ويُثبتون فناءً لا في محل، وهي ليست محايثة للعالم ولا مباينة له.

٣ - الثالث: وجود الإضافات - كالأبوة والبنوة - جواهر قائمة في الأعيان!!.

قلت: كل دليلٍ من هذه الأدلة أغرب من الآخر، ولا يُفهم تورط الرازي فيها إلا في ضوء تقليده للفلاسفة، وشدة حرصه في نفي علوه تعالى على عرشه، حيث استنفرَ في سبيل ذلك جميع الطوائف.

(١) انظر: «مصارعة الفلاسفة» له (ص ٣٦، ٦٣، ١٠٠)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٣٧، ٤/١٦٣).

(٢) انظر التفصيل في «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٥٠١ - ٥٠٩).

(٣) انظر: «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» له (ص ١٠٥).

(٤) «الملخص في الحكمة والمنطق» للرازي (ق: ٤/أ - ب)، عن «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٥٠٦).

وقال: «والمثبتون للصور الذهنية أثبتوها منطبقةً في الذهن، ونحن قد أثبتنا مُثلاً قائمةً بأنفسِها، على ما كان يقولُ به الإمامُ أفلاطون»^(١).

وقال - بعد ذكر الأدلة على وجود موجوداتٍ مجردةٍ في الأعيان -: «فثبتَ بهذا البرهان وجودُ موجوداتٍ مجردةٍ في الأعيان، وهي التي كان يقول بها الإمام أفلاطون، وكان يُسميها بالمثل المجردة»^(٢).

ويكفي في بيان الأثر الخطير للفلسفة: أنها جعلت الموصوفَ بالإمامة في الدين، والتجديد فيه: يصف الملحدَ بالعظمة والإمامة، ولا حول ولا قوة إلا بالله!!.

وقال ابنُ جماعة: «وقد اتفقَ أكثرُ العقلاء: على وجود ما ليس في حيز؛ كالعقول، والنفوس، والهيولى»^(٣).

كما صرَّحَ الآمديُّ بأنَّ المتكلمين لم يقيموا دليلاً على نفي ما يُثبتُه الفلاسفةُ من العقول والنفوس الفلكية، وأنَّ التدليلَ على نفيها صعبٌ جداً، وبذلك قدحَ في حصر العالم في الجواهر والأعراض^(٤)، وسيأتي تفصيلُه في مبحث دليل الأعراض.

(١) المصدر السابق (ق: ٧٤/ب)، عن «فخر الدين الرازي» (ص ٥٠٦).

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» له (١٨/٧).

(٣) «إيضاح الدليل» (ص ١٠٥).

(٤) انظر: «أبكار الأفكار» له (٣/٣٢٢)، «غاية المرام» له (ص ٢٤٨ - ٢٤٩، ٢٦٢)، وانظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٤٠٥ - ٤٠٦)، وانظر: «بغية المرتاد» لشيخ الإسلام (ص ٢٣٢ - ٢٣٣)، «مجموع الفتاوى» (٢١٧/١٢).

٤ - هذه الكليات هي العمدة عند من قال من المتفلسفة والمتأثرين بهم من المتكلمين من أنّ الروح «لا هو داخل [البدن]، ولا هو خارج، ولا هو متصل، ولا هو منفصل؛ لأنّ مصحّح الاتصاف بالاتصال والانفصال: الجسميّة والتحيّز، وقد انتفى عنه، فأنفات عن الضدين...»^(١).

وكلُّ من كان باقياً على فطرته السليمة: سيمجُّ سمعه هذا الهديان الذي لا يناسبُ سوى الممرورين.

(١) «الفصول في الأسئلة وأجوبتها» للغزالي (ص ٢٧٦ - ٢٧٧)، وما بين المعكوفتين مني لتوضيح الكلام.

ويقول الرازي في «أسرار التنزيل وأنوار التأويل» (ص ١٣٣) - عن النفس والروح -: «ويحتمل أيضاً أن يُقال: إنه ليس بتمحيز، ولا حال في المتحيز، بل هو مدبّر لهذا البدن، على ما يقوله الفلاسفة»، وانظر: «الروح» لابن القيم (ص ٥٧)، وانظر: «مقالة مختصرة في النفس البشرية» تصنيف الأب (غريغوريوس)، المعروف بـ«ابن العبري» (ص ٧٦ - ١٠٢)، يقولُ فيها: «الفصل الثاني والثلاثون: في بيان: أين هي النفس، هل هي داخل البدن، أو خارجاً عنه، أو في المكانين معاً؟ اعلم: أنّ لفظ (أين) تقال على أحد عشر نوعاً، والنفسُ مسلوبةٌ عن الجميع؛ لأنّ هذه اللفظة لا تليقُ بجوهرها البسيط».

ويقول السيوطي في رسالته القول الأشبه في حديث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نقلاً عن الشيخ عز الدين: «أنّ من فوائد هذا الحديث: «الوجه الثامن: لَمَّا كان الروحُ في الجسد لا يُعلم له أيّنيّة: عَلِمْنَا أَنَّهُ مَنْزَعٌ عَنِ الكيفيّة والأينية، فلا يوصف بأين، ولا كيف، بل الروحُ موجودةٌ في كل الجسد، ما خلا منها شيءٌ من الجسد، وكذلك الحق سبحانه وتعالى: موجودٌ في كل مكان، ما خلا منه مكان، وتنزّه عن المكان والزمان». «الحاوي للفتاوى» للسيوطي (٢/٤١٥).

٥ - كما أنّ هذه الكليات الوهمية هي المفزَعُ الأهمُّ لكل من قال من منكري علوّه تعالى: إنه تعالى لا خارج العالم، ولا داخله، ولا متصلٌ به، ولا منفصلٌ عنه.. ولا... ولا... وقد سبق استعراضُ بعض أدلة الرازي في (أساس التقديس)، ولا يُستبعدُ هذا الموقفُ ممن وصفَ روحَه التي بين جنبيه بالسلوب السابقة، ولم يعترف باتصال روحه به!.

٦ - فإذا كان هذا حال المتكلمين، وهم أصحابُ العقول الجبّارة (!!))، التي تستحقُّ عندهم أن تُقدّمَ على أقوال الله تعالى وأقوال رسوله، حيث لم تمنعهم هذه العقولُ عن الإيمان بمثل هذه الخرافات التي لا تجتمعُ أبدًا مع عقلٍ سليم... .

فإذا كان هذا حال المتكلمين، الذين ينشدون العقلانية: فكيف بمن يقفُ منهم على الطرف النقيض، ويبني أكثرَ دينه على مخالفة العقل، ولا يترقى مدارج الكمال إلا بحسب بُعده عن العقل، وهم الصوفية، فيما أنّ هذه الكليات - وخاصةً مذهبُ أفلاطون في المُثل - توفّرُ الشرعيةَ لأكبر قدرٍ ممكنٍ من عالم الخرافات والأوهام، بل ويجعلُ ذلك العالمَ الوهميَّ هو الثابت، وعالم الحسّ بعكس ذلك: فقد استغلّها الصوفية^(١)، الذين تحتاجُ كراماتهم إلى أصولٍ - كهذه - تبرّرُ حدوثَ ما يحكونه من الأساطير الموغلة في الكذب عن أبدالهم وأوليائهم، كوجود شخصٍ واحد في وقت واحد في أكثر من مكان، وكطواف الكعبةِ حول بعض أوليائهم!!، والتي لا تنطلي

(١) انظر: «من عقائد أهل السنّة» - يقصد: البريلوية، وهم من أبعد الناس عن السنة - للشيخ محمد عبد الحكيم شرف (ص ٣٤٧).

إلا على من خدّر عقله بمثل هذه الأصول الوهمية.

ولذلك: فمن غير المستبعد أن يفزع الصوفية إليها، ويستغلوها فيما هم فيه من الضلال والإضلال، يقول أحد المتأثرين بهم - بعد ذكره للمثل -:

«وعلى هذا الطراز يُخَرَّج ما يُحكى أنّ الكعبة كانت تزور واحدًا من الأولياء، بأن يُقال: إنّ الكعبة حقيقةً غير ما يعرفه العامة (!!)، وهي باعتبار تلك الحقيقة تزور، والناس يُشاهدونها في مكانها أحجارًا مبنية!!»^(١).

فهذه الكليات هي المرجع في إثبات كثير من ضلالات المتكلمين والمتصوفة، وقد استعرضها شيخ الإسلام قائلًا - عن الرازي والآمدي وغيرهما -:

• «وهؤلاء يُنكرون على من يقول: المعدوم شيءٌ ثابتٌ في الخارج، وقوله وإن كان باطلاً: فقولهم أفسدٌ منه، وإن كانا يشربان من عينٍ واحدة، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان.

(١) «روح المعاني» للآلوسي (١٤/٢٣)، «من عقائد أهل السنّة» (ص ٣٥٠)، يقول الآلوسي بعده: «وقد ذكرَ الشيخ الأكبرُ قدس سره [يقصد ابن عربي] في الفتوحات كلامًا ظاهرًا في أنّ لها [أي: للكعبة] حقيقةً غير ما يعرفه العامة، وفيه أنه كان بينه وبينها - زمانٌ مجاورته - مراسلات وتوسلات، ومعاينة دائمة، وأنه دونَ بعض ذلك في جزءٍ سمّاه: «تاج الوسائل ومنهاج الرسائل»...!!»

وهكذا وجدّ الصوفية هذه الكليات أصلًا فلسفيًا يستندون إليها في أصولهم، بعد أن كانوا يبررون كلّ خرافاتهم باسم (كرامات الأولياء)، انظر: «شرح المقاصد» (٧٥/٥).

● وكذلك: الذين أثبتوا الأحوال في الخارج، وقالوا: هي لا موجودة ولا معدومة: شربوا أيضًا من هذه العين.

● وكذلك من ظنَّ اتحاد العالم بالمعلوم، والمحبب بالمحسوب، والعابد بالمعبود، كما وقع لأهل الاتحاد المعين: قد شرب من هذه العين المُرَّة المالحَة أيضًا.

● وكذلك من قال بالاتحاد المطلق: تصوَّر وجودًا مطلقًا في نفسه، فظنَّ أنه في الخارج.

فهؤلاء كلُّهم شربوا من عين الوهم والخيال، فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج.

هذا، وهم يُنكرون على أهل العقول السليمة، والفِطْرِ المستقيمة: إذا أنكروا وجودَ قائم بنفسه، موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا يُشارُ إليه، ويزعمون أن نفي هذا من حكم الوهم والخيال التابع للحس، فإذا طولبوا بدليل يدلُّ على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه: كان ملجؤهم وغيائهم هي هذه الكليات، كما فزع إليها ابن سينا ومَن أخذ ذلك عنه؛ كالرازي وأتباعه...»^(١).

وما ذكره شيخ الإسلام عن الرازي: هو نفسه موقفُ التفتازاني، وسيأتي عرضه عند مناقشته في نفيه لعلوّه تعالى - إن شاء الله تعالى -.

فليتدبّر المؤمن في حال المتكلمين، كيف تأثروا بأولئك الكفار

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٢٧/٥ - ١٢٨).

الوثنيين في هذه الخرافات التي لا تستحق أن تصنّف في أساطير العجائز!! .

ثامناً: ظنهم أنّ كمال النفس وسعادتها إنما هو بالعلم فقط:

مصدرُ السعادة في الإسلام يختلف عنه عند الفلاسفة، فهو في الإسلام: الاعتقادُ الصحيح مع العمل الصالح، وأمّا عند الفلاسفة ومَن تبعهم من المتفلسفة: فكمال النفس وسعادتها في العلم بالمعقولات فقط^(١)، «ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها: إما إصلاح الدنيا، وإما تهذيب النفس لتستعدّ للعلم، أو لتكون الشريعة أمثالا لتفهم المعاد في العقليات... ولهذا لا يوجبون العملَ بالشرائع على من وصلَ إلى حقيقة العلم، ويقولون: إنه لم يجب على الأنبياء ذلك، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقتدوا بهم في ذلك، لا لأنه واجبٌ على الأنبياء، وكذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأئمة والعلماء»^(٢).

ومن هذا الباب ضلّ المتصوّفة المتفلسفة، حيث ظنوا أنّ غاية العبادات هو حصولُ المعرفة، فإذا حصلت: سقطت العبادات^(٣).
وضلالهم من وجوه:

- منها: ظنهم أنّ الكمال في مجرد العلم.
- والثاني: ظنهم أنّ ما حصلَ لهم من الفلسفة هو العلم.

(١) انظر: «النجاة» لابن سينا (٢/١٥٢)، «تهافت الفلاسفة» للغزالي

(ص ٢٨٢ - ٢٨٤)، «رسالة ما بعد الطبيعة» لابن رشد (ص ٣٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢٦٩ - ٢٧٠).

(٣) المصدر السابق (٣/٢٧٠ - ٢٧٣).

• والثالث: ظنهم أنّ ذلك العلم الفلسفيّ هو الذي يكمل النفس.

وكلُّ هذه المقدمات كاذبة:

١ - فليس كمالُ النفس في مجرد العلم، بل هو في العلم مع العمل، فتعرف الله تعالى، وتعبده، «والجهميّة خيرٌ من هؤلاء بكثير، ومع ذلك: فلمّا قال جهّمٌ ومَن وافقه: إنّ الإيمانَ مجردُ المعرفة: أنكرَ ذلك أئمةُ الإسلام، حتى كَفَرَ من قال بهذا القولِ وكيعُ بنُ الجراح، وأحمدُ بنُ حنبل، وغيرُهما».

٢ - كما أنّ ما حصلَ لهم من العلم الفلسفي: أكثرُه ضلال، والجهلُ فيه أكثرُ من العلم، فليس ما حصلوه ويرغبون فيه هو العلم.

٣ - وأخيرًا: «فلو كان كمالُ النفس في مجرد العلم: فليس هو أيُّ علمٍ بأيِّ معلوم، بل هو العلمُ الذي لا بدَّ منه: العلمُ بالله تعالى، وهؤلاء ظنوا أنه: العلمُ بالموجود بما هو موجود، وظنوا أنّ العالمَ أبديَ أزلي، فإذا حصلَ له العلمُ بالوجود الأزلي الأبدي: كملت نفسه»^(١).

وقد تأثر بعضُ أئمة المتكلمين بالفلاسفة في هذا الموضوع الخطير، يقول الرازيُّ في بيان شرف علم الكلام:

«وأما الحاجةُ إليه فشديدة؛ لأن الحاجةَ: إمّا في الدين، أو في

الدنيا:

أمّا في الدين: فشديدة؛ لأنّ من عرفَ هذه الأشياء: استوجبَ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢٧٤ - ٢٧٥)، وانظر: «الرد على المنطقيين» (ص ١٣٨ - ١٣٩).

الثواب العظيم، والتحقّ بالملائكة، ومَن جهلها: استوجب العقاب العظيم، والتحقّ بالشياطين...»^(١).

ويقال للرازي هنا: ادّعت ثوابًا وعقابًا ليس عليه نصٌّ من كلام الله ﷻ ولا من كلام رسوله ﷺ، فمن أين لنا أن المتكلم سيكون مع الملائكة، وغيره سيكون مع الشياطين؟ هذه دعوى لا دليلَ عليها، وإنما هو تأثرٌ بالفلاسفة، وهو واضح^(٢).

على أنه - في كلامه هذا - قد قلّد الفلاسفة في موضوع آخر لا يقلُّ خطرًا عن الموضوع الأول، وهو يتعلق بالمعاد، وستأتي الإشارة إلى ذلك في المطلب الرابع - إن شاء الله تعالى -^(٣).

ولإيمان المتكلمين بهذا الأصل الفاسد: افتتح بعضهم به كتبهم الكلامية، منهم الأمدي، حيث قال في مقدمة كتابه «أبكار الأفكار» - بعد الحمد والصلاة -:

«وبعد: فإنه لَمَّا كان كمالٌ كلِّ شيءٍ وتَمَامِيَّتُهُ بحصول كَمالاتِهِ الممكِنَةِ له: كان كَمالُ الأَنفُسِ الإنسانيَةِ بحصول ما لها من الكَمالاتِ، وهي الإحاطَةُ بالمعقولاتِ، والعِلْمُ بالمجهولاتِ...»^(٤).

(١) «التفسير الكبير» للرازي (٣٢٤/٢)، وانظر: «أسرار التنزيل وأنوار التأويل» له (ص ٢٤، ٣١).

(٢) انظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٥٨٩ - ٥٩٣).

(٣) وانظر - أيضًا - ما سيأتي عند بيان مصادر التفازاني في آرائه المتعلقة بعلم الكلام.

(٤) «أبكار الأفكار في أصول الدين» (١/٦٧).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بعد الإشارة إلى أصل الفلاسفة: «وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، ولكن نبهنا عليه هنا؛ لأنّ مثل هذا الأمدي، وأمثاله الذين عظموا طريقهم، وصدّروا كتبهم التي صنّفوها في أصول دين الإسلام - بزعمهم - بما هو أصل هؤلاء الجهال... وسلكوا طرقهم: وقعوا في الجهل والحيرة والشكّ بما لا تحصل النجاة إلّا به، ولا تُنال السعادة إلّا بمعرفته، فضلًا عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك؛ فإنّ النبي ﷺ قال: «كَمُلَ من الرجال كثير»^(١)، فالكاملون من الرجال كثير، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء: من أبعده الناس عن الكمال»^(٢).

تاسعًا: تأثرهم بالفلاسفة في التخيل:

من أخطر القضايا التي تأثر بها بعض المتكلمين من الأشاعرة، وهي من مقالات الفلاسفة الإلحادية المشهورة: القول بأنّ الرسل - عليهم الصلاة والسلام - أظهروا للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما الأمر عليه في نفسه؛ لينتفع الجمهور^(٣)، وفيه نسبة

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواضع عدة بالأرقام (٣٤١١، ٣٤٣٣، ٣٧٦٩، ٥٤١٨)، أولها في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾ [التحریم: ١١]، (٥١٤/٦)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (١٨٨٦/٤)، ح (٢٤٣١) في فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين ﷺ، عن أبي موسى الأشعري رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢٧٦ - ٢٧٧).

(٣) انظر: نصّ كلام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٤/٥٠ - ٥١)، وسيأتي نقل كلام الرازي أيضًا في هذا الموضوع، في المبحث الخاص بموقف =

الكذب إلى الأنبياء، وهم يزعمون أنّ كذبهم كان لمصلحة الجمهور^(١).

وهم في هذا قد فاقوا المعتزلة، الذين يزعمون الردّ عليهم؛ حيث إن المعتزلة لم يقولوا بهذه المقولة الفاجرة، كما أشار إليه الغزالي فيما سبق في كلامه.

وسياتي بحثٌ هذه القضية بشيءٍ من التفصيل عند بيان موقف التفتازاني من النصوص - إن شاء الله تعالى -، وسأنقل هناك نصّ التفتازاني والرازي في هذا الموضوع.

عاشراً: التأثير بهم في النبوة والرسالة:

«الإيمانُ بالنبوة أصلُ النجاةِ والسعادة، فمن لم يُحقق هذا الباب: اضطربَ عليه بابُ الهدى والضلال، والإيمان والكفر، ولم يُميّز بين الخطأ والصواب»^(٢).

ومن المعلوم أنّ الفلاسفة لا يعرفون شيئاً عن النبوة، ولم ينعموا بهذه النعمة العظيمة، أمّا المتفلسفة الذين عاشوا في ديار الإسلام، وراموا الجمع بين الفلسفة والدين؛ كالفارابي، وابن سينا، وغيرهم: فالنبوة عندهم فيضٌ يفيض من العقل الفعال، «ويحصل في القلوب بسبب استعداد الأشخاص، فأبى عبدٍ كان استعداده أتمّ: كان الفيض عليه أتمّ، من غير أن يكون من الملاء الأعلى سببٌ يخصّ

= التفتازاني من النصوص، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٩٨/٤ - ٩٩)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٨١٦/٢ - ٨١٧).

(١) انظر: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للغزالي (ص ٧٠ - ٧١).

(٢) «النبوات» لشيخ الإسلام (٥٠٧/١).

شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم»^(١).

وهي عندهم مكتسبة يحصلها من حاز على الشروط التي ذكرها^(٢).

وقد تأثر بعض المتكلمين بالمتفلسفة في هذا الأصل، وعلى رأسهم الغزالي، فقد وافقهم على أمورٍ عديدة^(٣)، منها: ما تقدم من مذهبهم، وأنها مكتسبة، وصرح أن «هذه الرحمة مبدولةً بحكم الجود الإلهي، غيرُ مضمونٍ بها على أحد، ولكن لا بدَّ من الاستعداد للقبول بتزكية النفس، وتطهيرها عن الحَبَثِ والكدورة»^(٤).

وقد ناقشه شيخ الإسلام في عدد من كتبه بنفسٍ طويل^(٥)، كما أن الشيخ الدكتور محمد رشاد سالم قد درسَ هذه القضية في رسالته

(١) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (٥٤٢/٢)، وانظر: «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي (ص ١٠٩ - ١١١)، «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٣/٨٦٣)، «النجاة» له (٢/١٦٠ - ١٦١)، «أحوال النفس» له (ص ١١٤ - ١٢١) - الفصل الثالث في إثبات النبوة - «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٥٥٢ - ٥٥٣)، «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» لمذكور (١/٦٩) وما بعدها.

(٢) انظر: «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» للدكتور محمد رشاد سالم (ص ١٢٠ - ١٣٥).

(٣) كتب المضمون به على غير أهله للغزالي فلسفة محضة، قاله شيخ الإسلام في «النبوات» (١/٣٩٨).

(٤) «ميزان العمل» للغزالي (ص ٢١ - ٢٢)، «إحياء علوم الدين» له (٣/١١).

(٥) انظر: «النبوات» (١/١٩٦، ٦١٠، ٦٩٩ - ٧٠٤، ٨٣٧/٢، ٩٤٠ - ٩٤٣)،

«شرح الأصبهانية» (٢/٥٤٢ - ٥٤٣)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٢)، «الرد على المنطقيين» (ص ٥١٠).

القيمة «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية»^(١).

وقد ألفت بعض الباحثين رسالةً علميةً بعنوان «النبوة والرسالة بين الإمامين: الغزالي وابن تيمية»، ودافع فيها عن الغزالي بكثيرٍ من الباطل، وغمط من حق شيخ الإسلام كثيرًا، حيث يحشره مع الغزالي بكثيرٍ من التكلف^(٢)، ومع ذلك فقد اعترف بأن الغزالي متأثر بالفلسفة في هذه المسألة، وأنه يفتح الباب على مصراعيه لكل من أراد كشف الغطاء ورفع الحجاب بين اللوح المحفوظ ومرآة قلبه، حتى تنتقش فيه جميع المعلومات أو بعضها^(٣).

كما أن كلام الرازي في النبوة لا يخلو من كثيرٍ من العناصر الفلسفية^(٤)، ولذلك قال شيخ الإسلام: «والرازي كلامه في النبوة مترددٌ بين نبوة الفلاسفة، ونبوة أصحابه هؤلاء كما ترى، وليس في واحدٍ من الطريقتين إثبات النبوة التي خصَّ الله بها أنبياءه»^(٥).

(١) (ص ٤٩ - ٧٣).

(٢) انظر - مثلاً -: (ص ١٩٣ - ١٩٤).

(٣) «النبوة والرسالة بين الإمامين: الغزالي وابن تيمية» (ص ١٦٢ - ١٦٤).

(٤) انظر ما كتبه في الجزء الثامن من «المطالب العالية من العلم الإلهي»، وكله في النبوات، وقارن كلامه في «المباحث المشرقية» (٥٥٥/٢) بما في «النجاة» لابن سينا (١٦٥/٢) وما بعدها، وكذلك «الشفاء - الإلهيات» له (٤٤١/٢ - ٤٤٢)، يقول محمد الزركان بعد المقارنة: «والواقع أن هذا الرأي الذي ارتآه الرازي مأخوذٌ بحذافيره وبألفاظه - تقريبًا - من أواخر كتابي ابن سينا: الشفاء، والنجاة». «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٥٥٠)، وانظر فيه: (ص ٥٩، ٥٥٤ - ٥٥٨).

(٥) «النبوات» له (٩٤١/٢).

يقولُ شيخُ الإسلامِ معقَّباً على المواقفِ السابقة: «فلهذا ضعفت معرفة هؤلاء بالأنبياء، وضعف أخذ العلم من طريقهم، لا سيما وقد عارضوا كثيراً مما جاء عنهم بالعقليات، ودخلوا فيما هو أبعد عن الهدى والعلم من العقليات والذوقيات، التي من سلكها ضلَّ ضلالاً بعيداً»^(١).

حادي عشر: التأثير بهم في المعاد:

وسياتي بحثه في المطلب الرابع - إن شاء الله تعالى - عند بيان تأثير التفتازانيّ بالفلسفة اليونانية.

ثاني عشر: سبق أن ذكرت أن أهمّ مبادئ الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالإله ثمانية أمور، وهي:

- ١ - أن الإله جوهرٌ أزلي.
- ٢ - وهو عقلٌ محض، ليس جسماً.
- ٣ - ولا يعقلُ إلا ذاته، فلا علم له بالكون وما يدور فيه.
- ٤ - وليس له مكان.
- ٥ - وهو منزّه عن التركيب؛ لأنه بسيط «أوحدٌ ليس بمنقسم».
- ٦ - محرّكٌ وهو لا يتحرك.
- ٧ - لا يوصفُ بأي صفةٍ من الصفات (خاص بأفلوطين).
- ٨ - وبالتالي فلم يكن هو خالقاً للعالم ولا مدبّراً له (هذا صريحٌ كلام أفلوطين، ولازمٌ لكل الفلاسفة، بمن فيهم أرسطو).

(١) المصدر السابق (٢/٩٤١).

وإذا استثنينا النقاط: الأولى^(١)، والثالثة، والثامنة: فبقية النقاط لا تخلو من تأثر المتكلمين ببعضها أو كلها، في قليلها أو كثيرها، وفيما يلي توضيح ذلك:

١ - أما القول بأنه تعالى عقلٌ محض، وليس جسمًا:

فالمراد بكونه عقلاً: أنه تعالى ليس مادياً، ولا من لواحق المادة، ولذلك فقوله: «ليس جسمًا» هو تفسيره.

ونفي الجسمية من أهم الموضوعات في علم الكلام، ومن المعلوم أنّ لفظ (الجسم) لم يأت في الكتاب والسنة نفيًا وإثباتًا، وهو من الألفاظ المجملة التي يُسلك فيها ما قرره أئمة السلف من التوقف والاستفصال، كما سيأتي بحثه في المبحث السابع من الفصل الثالث - من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

والمتكلمون ينفون باسم نفي الجسمية كثيرًا من النصوص القطعية الواردة في الكتاب والسنة.

وإنّ الناظر في كتب علم الكلام لَيُخَيَّلُ إليه - من كثرة تركيز المتكلمين على نفي الجسمية - أنّ هذه القضية هي الفيصل بين الإيمان والزندقة!!، وهم في كل ذلك يحققون الغاية التي يتوخاها الفلاسفة، وإلا، فليس في الكتاب والسنة جعل هذه القضية معيارًا لتنزيه الله تعالى، إنه التنزيه الفلسفي الذي طغى على المتكلمين، وردّوا لأجله قواطع الكتاب والسنة، كما سيأتي تفصيله في موضعه.

(١) صرح بعض المتكلمين أنّ خلاف الفلاسفة في إطلاقهم (الجوهر) على الله تعالى، مريدًا به القائم بنفسه: خلاف لفظي، يرجع إلى مجرد الاصطلاح والتسمية، انظر: «الذخيرة» للطوسي (ص ١١).

٢ - وأما القولُ بنفي المكان:

فالحديثُ فيه أظهرُ من أن يُفصّلَ فيه، فقد أنكرَ المتكلمون علوّه تعالى واستواءه على عرشه بحجة نفي المكانية عنه تعالى، وأنكروا النصوصَ القطعيةَ المستفيضةَ في إثبات علوّه تعالى، ورمّوا مثبتي العلوّ بأنهم يتبعون أحكامَ الوهم والخيال، بينما عمدتُهم في إثبات موجودهم المتوّهم هي الكليات الذهنية، التي تقدم الكلامُ عنها!! .

٣ - أمّا القولُ بنفي التركيب عن الإله:

فقد اضطربَ موقفُ المتكلمين حياله، ولكن جمهورهم اعتمدوا على هذه الشبهة، وجعلوا التوحيدَ هو نفي التركيب، ووافقوا الفلاسفةَ في أكثر صور التركيب، ومنها: التركيب من الذات والصفات، وهذه الفكرةُ مبنيةٌ على تصوّر ذاتٍ مجردة عن الصفات، واعتبار صفاتها عارضةً عليها، ولا يخفى ما فيها من العناصر الفلسفية، كما سيأتي الحديثُ عنه في الفصل الثالث من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -

٤ - وأما القولُ بأنّ الإلهَ مُحرّكٌ ولا يتحرك:

فمع أنه أبعد ما يكون عن أن يقوله من يتصوّر الربوبية: إلا أنّ المتكلمين قد قالوا بهذا الضلال باسم منع حلول الحوادث به تعالى^(١)، وأنكروا اتصافه بالصفات الاختيارية لهذه الشبهة، وسيأتي الحديث عنه في مبحث الصفات الاختيارية - إن شاء الله تعالى - .

(١) من ذلك ما قاله أبو المعين النسفي في تأويل قوله ﷺ: «إنّ الجبار يضعُ قدمه في النار» «إنه لا يجوز التحرك على الله». «تبصرة الأدلة» له (١/١٣٢)، وهذه القضية لا يختلفون فيها.

٥ - وأما القول بأنه تعالى لا يتصف بأي صفة من الصفات:

فقد التزمه الجهمية والمعتزلة، وقال به الأشاعرة والماتريدية فيما عدا الصفات السبعة - أو الثمانية - وحججهم على نفيها ترجع إلى أصول الفلاسفة، كما أشرت إليه قريباً، وكما سيأتي في مبحث منهج التفاتازاني في توحيد الأسماء والصفات.

٦ - وأما نفي كونه تعالى خالقاً ومدبراً للعالم:

فلم يقل به المتكلمون على مختلف طوائفهم، ولكن أصولهم الأخرى التي وافقوا فيها الفلاسفة، وخاصة نفيهم للصفات الاختيارية: تقدح في الربوبية أيضاً، وسيأتي إيضاحه في نهاية مبحث دليل الأعراض - إن شاء الله تعالى -.

وقد تبين مما سبق: أنّ المتكلمين حولوا أصول العقيدة، ومنها باب الصفات: إلى رياضة عقلية خاضعة لتخرصات عقولهم الملوثة؛ تقليداً منهم للفلاسفة الذين لم ينعموا بالوحي، فقلدهم المتكلمون، تاركين الوحي خلفهم - بنسب متفاوتة -.

ومن المعلوم أنه إذا كان الفلاسفة لهم عذرهم - مع أنه لا عذر لأحد في الباطل - لأنهم محرومون من الوحي المعصوم: فما عذر المتكلمين في هذه المجازفة؟!.

إنهم في ذلك - والله العظيم - قد استعاضوا الظلمة الحالكة بالنور الساطع، والباطل بدل الحق الناصع.

ولما كان الفلاسفة لم يهتدوا إلى الحق، وظلوا يتخرصون ويتخبطون، استناداً إلى عقولهم الوثنية: فأئى عذر لأمة الإسلام أن تتخبط في ظلمات الفلاسفة، وتشاطرهم ضلالهم؟!.

ومن العجيب: تأثر المتكلمين بأولئك الضلال، الذين هم أجهلُ الخلق برَبِّ العالمين، والمطلعُ على أحوال أولئك الضلال، وتأثر المتكلمين بهم: «يتعجبُ تعجبًا لا ينقضي ممن يقرنُ علمَ هؤلاء بالإلهيات إلى ما جاءت به الأنبياء، ويرى أنّ هذا من جنس من يقرنُ الحدادين بالملائكة، بل من يقرنُ دهاقين القرى بملوك العالم..»

وأما ما جاءت به الأنبياء: فلا يعرفه هؤلاء ألبتة، وليسوا قريبين منه، بل كفارُ اليهود والنصارى أعلمُ منهم بالأمر الإلهية.

ولستُ أعني بذلك: ما اختصَّ الأنبياءُ بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرُهم؛ فإنّ هذا ليس من علمهم، ولا من علم غيرهم، وإنما أعني العلومَ العقليةَ التي بيّنها الرسلُ للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات، والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورثُ السعادة في الآخرة؛ فإنّ كثيرًا من ذلك قد بيّنه الرسلُ بالأدلة العقلية، فهذه العقلياتُ الدينيةُ الشرعيةُ الإلهيةُ هي التي لم يشموا رائجتها، ولا في علومهم ما يدل عليها.

وأما ما اختصَّت الرسلُ بمعرفته، وأخبرت به من الغيب: فذاك أمرٌ أعظمُ من أن يُذكرَ في ترجيحه على الفلسفة، وإنما المقصودُ: الكلامُ في العلوم العقلية التي تُعلم بالأدلة العقلية، دَعُ ما جاءت به الأنبياء؛ فإنه مرتبةٌ عاليةٌ^(١).



(١) «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام (ص ٣٩٤ - ٣٩٥).

المطلب الرابع

مدى تأثر التفاتازاني بها

لم يكن اتجاه التفاتازاني الكلامي على درجة واحدة من القوة والوضوح، ففي أكثر المؤلّفات، أو المواقف: كان الاتجاه الكلامي واضحًا لا يُلْفُه الضباب، ولا يكلف كبيرَ عناءٍ في معرفته والوقوف عليه؛ لأنه هو الأصل فيه، إلّا أنه في أحيانٍ أخرى كان الاتجاه الكلامي خافتًا، بل وغامضًا أيضًا.

والقارئ لاتجاهه الفلسفيّ منفصلاً عن بقية اتجاهاته: يصعبُ عليه أولاً التصديق بأنّ كاتبه متكلم، ويشعرُ ثانياً بنبضِ كلماته الفلسفيةِ قويةً واضحة، مما يؤكّد اقتناعه بها، فهو في بعض مواقفه لا يُحدّثنا بلغة الكلام، بل بلغة الفلسفة المحضّة، ويبدو أنّ التفاتازانيّ أخلى سبيلَ الكلام عندما شعرَ بإخفاقه في حل بعض المشاكل العالقة في الفكر الكلامي.

ومن أسباب ذلك الإخفاق: هو ذلك المنهج التلفيقيّ الذي ولّده الاتجاهات الكلامية، التي لم تخضع للوحي على ما هو المطلوب والواجب، ولم تعلن - أيضًا - انحيازها الكامل للمروق السافر، المسمّى بالفلسفة، فأرادت التوفيقَ بين المصدرين المتنافرين.

وهذا المنهج ليس أمامه إلّا الفشلُ على كلا المعيارين، فهو

فاشلٌ إسلامياً، وفلسفياً، بخلاف المنهج المتمحّض لأحدهما، فإنّ فشله يكون على أحد المعيارين، على أنّ منهج الوحي هو الوحيد الذي فيه العصمة والأمان من تخرصات الفلاسفة والكلاميين.

أمّا مدى تأثير التفتازانيّ بالفلسفة: فالتفتازانيّ من ممثلي مرحلة علم الكلام الأخيرة، التي اختلطت الفلسفة فيها بعلم الكلام، فتأثره بها يُعلم إجمالاً من المطلب السابق - الثالث - لكونه أحد أقطاب المتكلمين المتفلسفين، إلّا أنني أفصّل هنا بعض ما أجملته في المطلب الثالث، وأبين موقفه مما ذكرته هناك من واقع نصوصه، فأقول:

ما ذكرته في المطلب السابق ينطبق على التفتازانيّ أيضاً، سوى ما ذكرته عن الأمور الآتية:

١ - ما ذكرته عن السحر، فإنني لم أجد له قولاً في ذلك، ولا أظنه يوافق الرازيّ فيه.

٢ - وكذلك ما ذكرته عن موافقة بعض المتكلمين للفلاسفة في إثبات العقول والنفوس المجردتين، فإنه وإن لم يجزم ببطلانها: إلّا أنه لم يصرح بإثباتها، بل قال: إنّ «أدلة وجود المجردات غير تامة»^(١).

٣ - وكذلك القول بالمثل الأفلاطونية، ووجودها في الخارج: فإنه لم يجزم بوجودها في الخارج، ولكنه حاول تبريرها من وجهٍ آخر، حيث قال:

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٤).

«وما نُسِبَ إلى أفلاطون من المُثل ليس قولاً بوجود المجردة، بل بوجود الأنواع في علم الله تعالى، أو بأن لكل نوع جوهرًا مجردًا يُدبِّر أمره، بمنزلة النفس للبدن»^(١).

وهذا الذي ذكره هو تأويل الفارابي، كما وضحه هو في الشرح، وهو ظاهرُ البطلان، وكثيرًا ما يقع المتكلمون في مثل هذا التبجيل لأولئك الوثنيين، وكان ذلك مثارَ تعجبٍ لبعض الكفار أنفسهم^(٢).

٤ - أما ما ذكرته في وجود الكليات في الخارج:

فموقفُ التفتازانيِّ فيها فيه تفصيل، وهو أنه من القلائل الذين صرّحوا بعدم وجود الماهيات المجردة في الخارج، وقال عن الكلي الطبيعي: «والحق: أن وجودَ الطَّبِعي بمعنى وجودِ أشخاصه»^(٣)، وقد تعقبه بعضُ شراحه^(٤).

(١) «مقاصد الطالبين» (١/٤٠٥).

(٢) قال المستشرق (سانتلانا) - بعد نقله لبعض ما ورد في التواريخ العربية من مدائح أرسطو، مستنكرًا كونَ أرسطو قد حازَ على هذه الفضائل -: «وكل ذلك أخلاقٌ قرآنية، وعوائد إسلامية، لم يكن يعتادها اليونان في القرن الرابع قبل المسيح... أشرت إلى ذلك ولو بشيءٍ من التطويل لا رغبةً في التعبير، وإنما لتكونوا على حذرٍ مما تجدونه في الكتب العربية فيما يختصُّ بالفلسفة اليونانية، سيما قدماء الفلاسفة وسيرتهم!!».

«المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» له (ص ٦٣ - ٦٤).

(٣) «تهذيب المنطق» للتفتازاني (ص ٢١).

(٤) انظر: «شرح اليزدي لتهذيب المنطق» (ص ٢١)، «التذهيب شرح التهذيب» للخبیصي (ص ٢٠٠) مع حاشية العطار على الخبیصي (ص ٢٠٠)، وقد نقلَ كلامًا طويلًا لعبد الحكيم يردُّ فيه على التفتازاني.

وقال أيضاً: «لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي»^(١).
 إلا أنه انطلق من هذه الشبهة - القول بوجود الكليات في الخارج - في بعض الأصول المهمة، ومنها: اعتباره الوصف المشترك بين أفراد الكليات موجباً للتركيب، حيث ذكر أن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، وعليه اعتمد في نفي التركيب، وعليها بنى أول أدلته على إثبات التوحيد، مع أنه هو دليل المتفلسفة على توحيد ما يسمونه (واجب الوجود)!)، وسيأتي بيانه في مبحث التركيب - إن شاء الله تعالى -.

وهذا يدل على تسليمه لهذا المبدأ عند التطبيق، وإن كان قد صرح بخلافه فيما ذكرته من أقواله، وهذا من مظاهر الاضطراب عند المتكلمين.

وأما ما ذكرته من تأثير المتكلمين في الموضوعات الأخرى: فيقال هنا ما قيل هناك، وللوقوف على خصوص موقف التفتازاني في تلك المسائل: يُستفاد من الإحالات التي ذكرتها عقب تلك الموضوعات.

وسأفصل هنا بعض ما أجملته في المطلب الثالث:

أولاً: خلط التوحيد بتوحيد الفلاسفة:

الانحراف في مفهوم التوحيد من الأمراض التي أصابت الأمة في مقاتلها، ومن الانحرافات الشائعة في هذا الجانب هو ما وقع في مفهوم (الإله)، حيث ردّ متكلموا الأشاعرة والماتريديّة مفهومه إلى الربوبية، وألغوا مفهوم الألوهية.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٥).

وقد ازداد الأمرُ سوءًا في المرحلة الأخيرة لعلم الكلام، والتي اختلطَ فيها مع الفلسفة، وفقدَ كثيرًا من المميزات التي كان محتفظًا بها قبل مرحلة الاختلاط.

ومن ذلك ما أصابَ مفهومَ الألوهية في هذه المرحلة من الغبش، فوق ما كانت عليه الحالُ عند المتقدمين من المتكلمين، وذلك بسبب خلط المتأخرين لتوحيد المتكلمين بتوحيد الفلاسفة.

قال شيخُ الإسلام مشيرًا إلى تدرُّج الانحراف الحاصل في التوحيد:

«ومتكلمةُ أهل الإثبات، الذين يُقرون بالقدر: هم خيرٌ في التوحيد وإثباتِ صفة الكمال من القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم؛ لأنَّ أهلَ الإثبات يُثبتون لله كمالَ القدرة، وكمالَ المشيئة، وكمالَ الخلق، وأنه منفردٌ بذلك، فيقولون: إنه وحده خالقُ كل شيءٍ من الأعيان والأعراض، ولهذا جعلوا أخصَّ صفةِ الربِّ: القدرة على الاختراع، والتحقيق: أنَّ القدرة على الاختراع من جملة خصائصه، ليست هي وحدها أخصَّ صفاته.

وأولئك^(١) يُخرجون أفعالَ الحيوان عن أن تكون مخلوقةً له، وحقيقةً قولهم: تعطيلُ هذه الحوادث عن خالقٍ لها، وإثباتُ شركاء الله يفعلونها...

وأيضًا: فمتكلمةُ أهلِ الإثبات يُثبتون لله صفاتِ الكمال: كالحياة، والعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر.

(١) أي: المعتزلة والشيعة.

وهؤلاء ينفون^(١) ذلك .

لكن قَصَّروا^(٢) في بعض صفات الكمال، وقصَّروا في التوحيد، فظنوا أنّ كمالَ التوحيد هو توحيد الربوبية، ولم يصعدوا إلى توحيد الإلهية، الذي جاءت به الرسلُ ونزلت به الكتب، وذلك أنّ كثيراً من كلامهم أخذوه من كلام المعتزلة، والمعتزلةُ مقصِّرون في هذا الباب؛ فإنهم لم يُوقِّفوا توحيد الربوبية حقَّه، فكيف بتوحيد الإلهية؟!

ومع هذا: فائمةُ المعتزلةِ وشيوخهم، وأئمةُ الأشعريةِ والكراميةِ ونحوهم: خيرٌ في تقرير توحيد الربوبية من متفلسفةِ الأشعرية؛ كالرازي، والآمدي، وأمثالِ هؤلاء؛ فإنَّ هؤلاء خلطوا ذلك بتوحيد الفلاسفة؛ كابن سينا، وأمثاله، وهو أبعد الكلام عن التحقيق في التوحيد، وإن كان خيراً من كلام قدمائهم: أرسطو وذويه...»^(٣).

ويتضح ما أشار إليه شيخ الإسلام من الخلط الذي حصل عند

(١) في المطبوع - بتحقيق: الدكتور رشاد سالم -: «يُثبتون ذلك»، وكتب في الهامش: «أ، ب، م، ع: يُنفون، وهو خطأ، وكلامُ ابن تيمية هنا على الأشاعرة الذين أثبتوا بعض الصفات، ولكن قَصَّروا في بعض صفات الكمال... إلخ».

وترجيح الشيخ ليس في محله، والواردُ في تلك النسخ هو الصحيح، ومن الواضح أنّ شيخ الإسلام يشير بقوله: «وهؤلاء» إلى المعتزلة، الذين ينفون تلك الصفات المذكورة، ويُثبتون أسماء مجردة عن الصفات.

(٢) أي: متكلمةُ الإثبات، وهذا تقييدٌ من الشيخ بعد ما أطلق في كلامه السابق من أنّ متكلمة أهل الإثبات يُثبتون صفات الكمال، كما سبق.

(٣) «منهاج السنّة النبوية» (٣/٢٩٣ - ٢٩٥).

المتفلسفين من المتكلمين بمقارنة مفهوم التوحيد عند التفتازاني ومفهومه عند المتفلسفة، حيث إن ما ذكره التفتازاني في ذلك لا يتعدى ما ذكره ابن سينا وغيره، سواء في مفهومه وحقيقته، حيث يرجح التفتازاني أنّ الألوهية هي وجوب الوجود، أو في أدلته، حيث إنه قدّم أدلة المتفلسفة على التوحيد على أدلة المتكلمين، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - (١).

ولأجل هذا التاثر بالفلاسفة في التوحيد: نرى التفتازاني يبرئهم عن الشرك، في كلام غريب له سيأتي في مبحث (منهج التفتازاني في التعامل مع أهل السنة وغيرهم) - إن شاء الله تعالى -.

وقد كان لموقف التفتازاني أثره فيمن بعده، وسيأتي بيانه في الفصل الثاني من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

ثانياً: التاثر بالفلاسفة في المعاد:

إذا كان المتكلمون قد سلكوا مسلك التأويل في النصوص: فموقفهم من نصوص المعاد جيد لا بأس به، حيث يذكرون أنه لا يجوز تأويلها، وسيأتي عند بيان موقف التفتازاني من النصوص: جزم التفتازاني بعدم جواز تأويلها، وتحمسه الشديد في هذا الموضوع، وهذا من أهم الفروق بينهم وبين الفلاسفة والقرامطة، الذين يرون باب التأويل مفتوحاً في جميع أبواب الاعتقاد والأحكام.

(١) انظر ما سيأتي في الفصل الثاني من الباب الثاني، الأمر الأول من المطلب الأول.

إلا أنّ تأثر المتكلمين بالفلاسفة، وحسن ظنهم بهم: جعلهم يلتمسون لهم المعاذير، ويُشعرون بأنّ مذهب أولئك الفلاسفة لا يتنافى - كل المنافاة - بأصول الإسلام، ويظهر ذلك في أمور:

الأول: اعتذار المتكلمين عنهم، وبيان أنّ مذهبهم ليس منافياً كلياً للإسلام:

يقول التفتازاني في هذا الصدد:

«ذهب المحققون من الحكماء إلى أنّ ما ورد في الشرع من تفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب: تمثيلٌ وتصويرٌ لمراتب النفوس وأحوالها في السعادة والشقاوة، ولذاتها وآلامها، فإنها لا تفتنى، بل تبقى ملتدّةً بكمالاتها، فذلك ثوابها وجنائها، أو متألّمةً بنقصانها، فذلك عقابها ونيرانها، وإنما لم تتنبّه لذلك في هذا العالم لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بالمفارقة، وليست شقاوتها سرمديةً البتّة، بل قد تتدرّج من درجات الشقاوة إلى درجات السعادة، وإنما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركّب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة...»

ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني؛ لأنّ للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً في أمر النظام، والإيفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصي ازدياداً للنفع بالقياس إلى الأكثرين، وإن كان ضرراً للمعذّب^(١).

ومما قاله في الشرح - في ذكره لكلام الفلاسفة في المعاد -:

(١) «مقاصد الطالبين» (٥/١٢١ - ١٢٢).

«فما وردَ في لسان الشرع من تفاصيلِ الثوابِ والعقابِ، وما يتعلّقُ بذلك من السمعيّات: فهي مجازاتٌ، وعباراتٌ عن تفاصيلِ أحوالِها في السعادةِ والشقاوةِ، واختلافِ أحوالِها في اللذاتِ والآلامِ، والتدرّجِ مما لها من دركاتِ الشقاوةِ إلى درجاتِ السعادةِ... [ثم ذكرَ درجاتِ النفسِ بحسبِ فواتِ كمالاتِها، إلى أن قال]... وأمّا النفوسُ السليمةُ الخاليةُ عن الكمالِ وعمّا يُضادُّه، وعن الشوقِ إلى الكمالِ: فتبقى في سعةٍ من رحمةِ الله تعالى، خالصةً من البدنِ إلى سعادةٍ تليقُ بها، غير متألّمةٍ بما يتأذى به الأشقياء...»

ثم إن الحكماءَ وإن لم يُثبتوا المعادَ الجسمانيّ، والثوابَ والعقابَ المحسوسين: فلم يُنكروها غايةَ الإنكارِ، بل جعلوها من الممكناتِ، لا على وجهِ إعادةِ المعدوم^(١) وجوّزوا حملَ الآياتِ الواردةِ فيها على ظواهرِها، وصرّحوا بأنّ ذلك ليس مخالفاً للأصولِ الحكيميةِ، والقواعدِ الفلسفيةِ، ولا مستبعدَ الوقوعِ في الحكمةِ الإلهيةِ...»^(٢).

وهذا الموقفُ الذي يظهرُ فيه التفتازانيّ معتدراً وموجّهاً لكلام

(١) أي: أنهم ينكرون أن يكون المعادُ عبارةً عن إعادةِ المعدومِ، بل المعادُ عندهم قد يكون بتغييرٍ وتبديلٍ للعوالمِ دونِ إفنائها كليةً ثم إعادتها من المعدومِ، كما هو مذهب جمهور المتكلمين، وقد ناقشهم الإمام ابن القيم في (النونية) بتفصيلٍ رائعٍ، انظر: «النونية» (الآيات ٨٨ - ١٤٧).

(٢) «شرح المقاصد» له (١٢٣/٥، ١٢٤، ١٢٥)، وقارن ما وردَ في كلام التفتازانيّ بما في «النجاة» لابن سينا (١٥١/٢ - ١٦٠)، وفي «الإشارات والتنبيهات» له أيضاً (٢٧/٤ - ٣٩)، وفي «هداية الحكمة» للأبهري (ص ٨٣ - ٨٧).

الفلاسفة الكفري في المعاد، والذي يستमित فيه في توضيح شقة الخلاف بينهما: هو لمن أعجب ما رأته عند التفتازاني وأمثاله، حيث نراه يعتذر عنهم في هذه المسألة، مع أن بعضهم - وهو الغزالي - اعترف بكفرهم في ثلاث مسائل، هذه واحدة منها^(١).

وما سنراه من التفتازاني من الشدة في حمل نصوص المعاد على حقيقتها، وما سأنقله عنه من نص جميل في ذلك - كما سيأتي في مبحث موقفه من النصوص^(٢): لا يتلاءم مع هذا الموقف الغريب هنا، وهذا من مظاهر الاضطراب عند هؤلاء، الذين خنعوا لعقول الفلاسفة وخضعوا لهم، بل وجعلوا عقولهم معياراً لنصوص الوحي.

الأمر الثاني: القول ببعض أقوال الفلاسفة في المعاد:

أشار التفتازاني - في كلامه المذكور في الأمر الأول - إلى مجمل عقيدة الفلاسفة في المعاد، وهو وإن لم يذكر ذلك قولاً به، بل حاكياً عن الفلاسفة: إلا أن بعض المتكلمين قد اقترب منهم أكثر، من ذلك ما قاله الرازي في بيان شرف علم الكلام، وبيان فضل معرفة مسأله: «لأن من عرف هذه الأشياء: استوجب الثواب العظيم، والتحق بالملائكة، ومن جهلها: استوجب العقاب العظيم، والتحق بالشياطين...»^(٣).

ما ذكره الرازي هنا يوافق دعوى الفلاسفة، بأن النفوس السعيدة

(١) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٥١)، «المنقذ من الضلال» (ص ٣٥) - كلاهما للغزالي -، «الذخيرة» للطوسي (ص ١٢).

(٢) انظر ما سيأتي في (ص ٥٨٢).

(٣) «التفسير الكبير» للرازي (٢/ ٣٢٤).

تلتحقُ بالملائكة - وهي عندهم العقول المجردة - والنفوسُ الشقيةُ تلتحقُ بالشياطين، وما ذكره هو معادُ الأنفسِ عند الفلاسفة^(١). وهو هنا يُعدُّ فوائِدَ علمِ الكلام، وهو غافلٌ عما وصلَ إليه هو من التأثيرِ بأعداء الله تعالى في أصول الإسلام!.

الأمر الثالث: إيجابُ مراعاة مذهبهم في المعاد:

اختلف الناسُ في المعاد على أقوال، منها:

- ١ - القول بمعاد البدن والروح جميعاً، وهو قولُ أهلِ السُّنة والجماعة.
- ٢ - القول بمعاد البدن فقط، وهو قولُ أكثر أهلِ الكلام، من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية^(٢).

(١) انظر: «أحوال النفس» لابن سينا (ص ١٢٧ - ١٤٠)، «شرح المواقف» (٣٢٥/٨ - ٣٢٨).

(٢) قد يبدو أنّ القائلين بالبعث الجسماني لا يقولون ببعث الأرواح، وليس الأمرُ كذلك، ذلك أنّ القائلين بالبعث الجسماني يرون أنّ الأجسامَ نوعان: أجسامٌ كثيفة، وهي التي لها طول وعرض وعمق، وأخرى لطيفة، وهي التي ليست كذلك، ويعتبرون الروحَ من هذا النوع الأخير، فيُعرفون الروحَ بأنها جسمٌ لطيف، وهذا مذهبُ غالبية المعتزلة، وكثير من أئمة الأشاعرة، كالباقلائي، والجويني، انظر: «الإرشاد» (ص ٣١٨)، «الغنية في أصول الدين» (ص ١٦٥)، «أبكار الأفكار» (٢٧٦)، «التصور الذري في الفكر الإسلامي» (ص ٣٤٢).

وهذا لا يختلف عن قول أهلِ السُّنة في الروح، حيث إن الصحيح عندهم أنه جسمٌ نوراني علوي مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريانَ الماء في الورد [انظر: «الروح» (ص ٢٤٩)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٥٦٥)]. . .

- ٣ - القولُ بمعاد الأرواح فقط، وهذا قولُ المتفلسفة.
- ٤ - إنكارُ المعادين معاً، وهو قولُ المكذِّبين بالجزاء بعد الموت؛
كالمشركين وغيرهم^(١).
- والخلافُ في هذه المسألة مبنيٌّ على الخلاف في حقيقة
(الإنسان)^(٢):

فالإنسانُ عند جمهور المتكلمين عبارةٌ عن هذه البنيةِ
المخصوصة المحسوسة، وهو هذا الهيكلُ المجسم المحسوس.

على أن المتكلمين المتفلسفين؛ كالغزالي، والرازي،
وغيرهما: يرجِّحون أن الإنسانَ: موجودٌ ليس بجسم ولا جسماني،
وأطبَبَ الرازيُّ في الرد على مذهب جمهور المتكلمين في

= ولكن يختلف قولُ الأشاعرة عن قول أهل السُّنة بجعل هذا الروح عرضاً
من أعراض الجسم، يفنى بفنائه، بناءً على أصلهم: (العرض لا يبقى
زمانين)، وعن هذا الأصل نشأ الخلاف بينهم في مسألة: هل الرسل
والأنبياء ﷺ رسل وأنبياء حقيقة بعد موتهم أم لا؟ وهم مضطربون في
مسألة النفس والروح بين النصوص الواضحة ببقائها وعروجها وهبوطها
وبين أصولهم الباطلة، انظر: «فصول من كتاب الانتصار لأصحاب
الحديث» (ص ٦٨)، «الروح» (ص ١٥٩ - ١٦٠).

(١) انظر: «الصفدية» لشيخ الإسلام (٢/٢٦٧ - ٢٦٨)، «مجموع فتاوى شيخ
الإسلام» (٤/٣١٣ - ٣١٤)، «الروح» لابن القيم (ص ٥٧)، وانظر من كتب
المتكلمين: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٢/٥٥)، «الصحائف
الإلهية» للسمرقندي (ص ٤٣٨)، «شرح المقاصد» (٨٨ - ٨٩).

(٢) انظر في هذا الموضوع: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٢٩ - ٣٣٣) - تحت
عنوان: واختلفوا في «الإنسان» ما هو؟ -، «التفسير الكبير» (٧/٣٩٤) وما
بعدها، «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/١٠١ - ١٠٤).

عامة كتبه^(١).

أمّا الفلاسفة: فالإنسان عندهم هو النفسُ على الحقيقة،
والبدنُ آلةٌ لها.

والصحيحُ الذي دلّت أدلة الكتاب والسنة عليه، وعليه أهل
السنة والجماعة: أنّ الإنسان اسمٌ للروح والبدن معاً، وقد يُطلق على
أحدهما بقرينة^(٢).

والمتكلمون بنوا مذهبهم «على أنه ليس فينا روحٌ تبقى بعد
فراق البدن، بل ظنوا أنّ الروحَ عَرَضٌ يقومُ بالبدن؛ كالحياة، أو جزءٍ
من أجزاء البدن؛ كالنفس الخارج والداخل، فأنكروا أن تكون
الأرواحُ المفارقةً للأبدان منعمّةً أو معدّبةً، ثمّ من أثبت من هؤلاء
عذابَ القبر؛ كالأشعرية وبعض المعتزلة، قال: إنه تُخلقُ حياةً في
جزءٍ من أجزاء البدن، فينعمُّ أو يُعذب.

وإنكارُ بقاء النفس بعد الموت: قولٌ مبتدعٌ في الإسلام،
لم يذهب إليه أحدٌ من الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة
المسلمين، وإن كان كثير من كتب الكلام لا يوجد فيها قولٌ

(١) انظر: «الفصول في الأسئلة وأجوبتها» للغزالي (ص ٢٧٦ - ٢٧٧)،
«التفسير الكبير» (٧/ ٣٩٤ - ٣٩٧)، وانظر: «فخر الدين الرازي»
(ص ٤٧٠) وما بعدها.

(٢) انظر التفصيل في: «المطالب العالية» (٧/ ٢١ - ٢٥)، «أبكار الأفكار»
(٤/ ٢٧٤ - ٢٨١)، «الروح» لابن القيم (ص ٢٤٨ - ٢٤٩)، «شرح العقيدة
الطحاوية» (٢/ ٥٦٤ - ٥٦٥)، «التصور الذري في الفكر الإسلامي»
(ص ٣٤١) وما بعدها.

للمسلمين إلا هذا...»^(١).

ما ذكرته من مذهب المتكلمين: هو الذي كان عليه أوائلهم، وهو خطأ بلا ريب، ثم تطوّر مذهبهم بعد أخذهم ببعض آراء الفلاسفة في النفس^(٢)، حيث ذهبوا إلى خلودها، ومن ثمّ نيلها حظّها من الجزاء الذي يكون بعد الموت، وكذلك في القيامة، ومن هنا رأوا أنه لا بدّ من القول بالمعاد الجسمانيّ والروحيّ معاً.

قال التفتازاني عن المعاد: «وأثبتّه الحكماء والمليّون، إلا أنه عند الحكماء روحانيّ فقط، وعند جمهور المسلمين: جسمانيّ فقط... وعند المحققين منهم: روحانيّ وجسمانيّ؛ ذهاباً إلى تجرّد النفس، وعليه أكثر الصوفية، والشيعة، والكرامية»^(٣).

وقد وضّح الرازيّ الأشعريّ والسمرقنديّ الماتريديّ: سبب هذا القول، وأنّ من قال به من المسلمين فهو للجمع بين الشريعة والفلسفة.

أمّا الرازيّ: فقد ذكرَ مذاهبَ الناس في المعاد، وذكرَ أنّ القولَ بالمعاد الجسمانيّ فقط هو قولُ أكثر المتكلمين، وأنّ القولَ بالجسميّ والروحيّ معاً هو «قولُ أكثر المحققين»^(٤)، ثمّ عقدَ فصلاً

(١) «الصفدية» (٢/٢٦٧ - ٢٦٨).

(٢) وهذا جانبٌ آخر يتجلى فيه تقليدُ المتكلمين المتفلسفين - كالرازي وغيره - للفلاسفة، ويُنظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص٤٦٦ - ٤٧٠) للوقوف على بعض جوانب هذا التأثير في حقيقة النفس.

(٣) «مقاصد الطالبين» له (٥/٨٨) - بتصرف يسير -.

(٤) «الأربعين في أصول الدين» له (٢/٥٥).

مستقلاً بعنوان: «تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانيّ والجسمانيّ معاً»، وقال: «اعلم أنّ كثيراً من المحققين قالوا بهذا القول، وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة... وهذا المعنى لم يَقم على امتناعه برهانٌ عقلي، وهو جمعٌ بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية، فوجب المصيرُ إليه»^(١).

وأما السمرقندي: فقد ذكرَ مثل ما ذكره الرازيُّ من المذاهب، وأنّ أكثر المتكلمين على أنّ المعادَ جسماني فقط، ثم قال:

«ومنهم من قال: إنه جسمانيٌّ وروحانيٌّ معاً؛ جمعاً بين الشريعة والحكمة، وهو قولٌ كثيرٌ من المسلمين، وأكثرِ النصارى»^(٢).

وهنا ملاحظة مهمة، وهي:

أنّ قولهم الأول - وهو أنّ المعادَ جسمانيّ فقط - خطأ، وهو مبنيٌّ على نظرية الجواهر والأعراض، وأنّ الروحَ عرض، وهو لا يبقى زمانين، ولذلك رأوا فناءه، كما سبق.

أمّا قولهم الأخير، وهو الجمع بين الجسمانيّ والروحاني، ففيه ما هو حق، كما أن فيه ما هو خلافه.

أ - أمّا الحق الذي فيه: فهو أنّ القولَ بالمعادين - الجسماني والروحي - هو قولُ أهل السُنّة والجماعة، «فالروحُ المفارقةٌ للبدن - التي يسمونها (النفس الناطقة) - تكون بعد فراق البدن مُنعمّةً أو معدّبة، ثم إن الله يُعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن، وهذا

(١) المصدر السابق (٢/٧١ - ٧٢).

(٢) «الصحائف الإلهية» له (ص٤٣٨).

قولُ الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين، وعليه دَلُّ الكتاب والسُّنة.

وإن كانوا لا يَصِفون النفس^(١) بالصفات التي يذكرها المتفلسفة، بل يُثبتون لها بعد الموت حركة، وبقاءً، وغير ذلك مما دَلَّت عليه النصوص النبوية والآثار السلفية^(٢).

وهذا الحق لم يعرفه المتكلمون الأوائل، وقالوا بخلافه - وهو القولُ بالجسمانيِّ فقط - بناءً على أصولهم الفاسدة، التي أشرت إليها. أما قولُ المتكلمين المتأخرين - كالرازي والتفازاني وغيرهم - وهو الجمع بين المعادين: فهو الحق الذي يجب القولُ به.

ب - وأما الخطأ الذي فيه: فيتضح من أمرين:

الأول: أن مأخذ هؤلاء المتكلمين المتأخرين - الذين وافقوا أهل السُّنة في القول بالمعادين - ليس هو مأخذ أهل السُّنة، حيث إنَّ أهل السُّنة قد قالوا بهذا القول لدلالة الكتاب والسُّنة على ذلك، أما هؤلاء: فقد قالوا به ذهاباً منهم إلى الجمع بين الفلسفة والشريعة، كما صرَّح به الرازي والسمرقندي.

فقولهم هنا وإن وافق بعض الحق: إلا أنه دليلٌ واضحٌ على تأثرهم بالفلسفة أولاً وأخيراً، ففكرة العَرَض التي كانت العمدة في قولهم الأول: فكرة فلسفية، وأفكارهم في النفس^(٣)، والتي لأجلها

(١) في المصدر: «بالنفس»، والتصويب مني.

(٢) «الصفدية» (٢/٢٦٧).

(٣) لمعرفة بعض أفكار الفلاسفة في النفس، وتأثير المتكلمين بها: انظر ما سيأتي في فصل الألوهية.

قالوا بالمعادين: هي فلسفية مجردة، كما اعترفوا هم بذلك.
الأمر الثاني: أنّ القول بالمعادين وإن كان متفقاً في الجملة مع
 مذهب أهل السنة، كما سبق، إلا أنّ المعاد الروحاني عند هؤلاء
 ليس هو المعاد الروحاني عند أهل السنة، فالمعاد الروحاني عند
 هؤلاء هو الذي ذكره الرازي في كلامه السابق، من الالتحاق
 بالعقول، أو الشياطين، وليس عليه دليل من الكتاب والسنة.

وبذلك نعرف تأثرهم بالفلاسفة في هذا الأصل الأصيل
 من أصول الإسلام.

كما تبين مما ذكر في هذا المطلب والذي قبله: أنه لم يبق
 أصل من أصول الإسلام إلا وقد تأثر فيه المتكلمون بالفلاسفة بأقدارٍ
 متفاوتة، وهذا يُنبئ عن عظم الأثر السيء الذي تركه علم الكلام
 على المسلمين.

قال شيخ الإسلام: «وهؤلاء المتكلمون المتأخرون، الذين
 خلطوا الفلسفة بالكلام: كثر اضطرابهم وشكوكهم وحيرتهم بحسب
 ما ازدادوا به من ظلمة هؤلاء المتفلسفة، الذين خلطوا الفلسفة
 بالكلام، فأولئك قلت ظلمتهم بما دخلوا فيه من كلام أهل الملل،
 وهؤلاء كثرت ظلمتهم بما دخلوا فيه من كلام أولئك المتفلسفة»^(١).

هذا، وقد استمرّ هذا الاختلاط بين الفلسفة وعلم الكلام إلى
 يومنا هذا:

• وأدمجت الفلسفة والكلام في كتبٍ مستقلة^(٢)!

(١) «منهاج السنة النبوية» (٣/٢٨٨).

(٢) من هذه الكتب: «الكلام والفلسفة» للدكتور عادل العوا، و«دراسات في =

- بل أدرج علمُ الكلام ضمن مباحث (الفلسفة الإسلامية)^(١)!
 - وفضّل بعضهم أن يُسمى علمُ الكلام بـ(الفلسفة الإسلامية)^(٢)!
 - وجمع بعضهم علمَ الكلام والفلسفة تحت اسم (الفكر الفلسفي)^(٣)!
 - وضمَّ بعضهم إليهما علمَ التصوف أيضًا، وفضّل تسمية هذا المجموع - الفلسفة، والكلام، والتصوف - بـ(الفلسفة الإسلامية)^(٤).
 - بينما جمع بعضهم هذه الثلاثة تحت مسمى (الفكر الإسلامي)، وزعمَ أن الطريقَ الأمثل لإبراز الفكر الإسلامي: أن تُجَلَّى «معالمُه عن طريق ثالثٍ مرتبِّطٍ ببعضه أشدَّ ارتباطًا، يتمثّل
-
- = علم الكلام والفلسفة الإسلامية» للدكتور جمال المرزوقي، و«تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» للدكتور محمد عاطف العراقي، و«دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» للدكتور يحيى هويدي، و«مباحث في علم الكلام والفلسفة» للدكتور علي الشابي.
- (١) انظر: «الفلسفة في الإسلام» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص ٢٨)، «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» للدكتور جمال المرزوقي (ص ٥).
- (٢) انظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للنشار (١/ ١٨٤).
- (٣) وهم كثير، منهم: الدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، والدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»، وغيرهما.
- (٤) «الفلسفة في الإسلام» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص ٢٨).

في: الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوف»^(١)!

• ومنهم من جمعها تحت مسمى (الفكر العربي)، وزعم أنّ الفلاسفات: الهندية، والفارسية، واليونانية: مجارٍ أصيلة في تطوّر الفكر العربي بعد الإسلام^(٢)!

• وعلى ما سبق: فقد جزم بعضهم بأنّ المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام^(٣)!!

• ومما يدل على هذا الاختلاط: أنّ كثيرًا من جامعات العالم الإسلامي أدمجت الكلام والفلسفة في قسم واحد تحت مسمى (قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية)!

وبذلك انتشرت الفلسفة في العالم الإسلامي بشكلٍ مثيرٍ للاستغراب، وأصبح طلاب العلم الشرعي يُدفعون إلى هذه الأوبئة الفتاكة باسم العقيدة، وعلم الكلام، والحكمة، والفلسفة الإسلامية، والحديث عن انتشارها في العالم الإسلامي طويل وذو شجون^(٤).

(١) «ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للدكتور حمودة السّعفي (ص٩)، ولا حظ أيها القارئ: أنّ الفلسفة تمثل أول هذا الثالوث الغريب - الفلسفة، علم الكلام، التصوف -.

وممن سار على هذا المنهج - مع الاختلاف في الاسم فقط -: النشار، وأبو ريان، في كتابيهما المذكورين في الحاشية السابقة، وانظر: «تاريخ الفلسفة في الإسلام» لـ(دي بور) (ص٦٦ - ١٣٠).

(٢) انظر: «الكلام والفلسفة» للدكتور عادل العوا (ص١١).

(٣) انظر: تعليق الدكتور أبي ريدة على هامش «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للمستشرق (دي بور) (ص٦٦).

(٤) انظر: «التاج المكلل» للعلامة صديق حسن خان (ص٥٥٣).

ومما يلاحظ: أنّ المتكلمين يدّعون أنّ علم الكلام هو علم العقيدة الإسلامية، وقد انتهى بهم الأمر إلى دمجها بالفلسفة، وجعلها تحت سقف الدراسات الفلسفية، والنتيجة: أنّ ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية - وهي فلسفة اليونان - هي عقيدة الإسلام!! .

ومن النتائج المؤسفة لصنيع المتكلمين: أنّ أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم لَمَّا نظروا في كتب المتكلمين، ورأوا مبلغ إجلالهم لأولئك الفلاسفة ولعلمهم، واختلاط الكلام بفلسفتهم: ظنوا أنّ الفلسفة هي المادة التي بُني عليها العلم الإسلامي، وأنّ الفلاسفة هم شيوخ المسلمين، وهذا مما جعلهم يشعرون بشيء من الدونية لعلوم الإسلام؛ لكونها مبنية على علوم الكفار، يقول أحد المستشرقين في ذلك، مرعّباً في دراسة الفلسفة اليونانية - في إحدى الجامعات المصرية -:

«فإذا لم يكن من السائغ لدى أديب من الإفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان: كيف يسع ذلك مصرّياً ومسلماً والعلوم الإسلامية مؤسّسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان^(١)!!» .

(١) لم يُشر المستشرق إلى أوهام اليونان، التي بُنيت عليها علوم الإسلام، والناظر في علم الكلام - وهو الذي برّر لهذا الكافر مثل هذا الكلام - يعلم أنّ هذه الأوهام عديدة، منها - مثلاً - نظرية الجوهر الفرد، وهي نظرية فلسفية، وقد قال بها جمهور المتكلمين، من المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وبنوا عليها أصول الإسلام الكبار، وهي المبدأ، وإثبات وجود الله تعالى، والإيمان، والمعاد، وقد أثبت العلم الحديث بما لا يدع مجالاً للشك: تهافت هذه النظرية، وأنها من أوهام اليونان، التي بنى =

حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب قدماء المتكلمين، ولا يدع المبتدعين: من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية، لا مجرد إمام، وهذا لا يحتاج إلى برهان، بل نعوّل فيه على العيان^(١).

فصارَ هذا التاريخ - والحالة هذه - كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي، لا يسع أحداً من هذه الأمة إهماله، ولا طالب الحكمة جهله.

فأرجو أيها السادة، من محبتكم للوطن: الاعتناء بهذا التاريخ الجليل، الذي به أحرز الإسلام قصب السبق في القرون المتوسطة، ونال بها فخراً يا له من فخر...!!!^(٢).

وهكذا أصبح المتكلمون فتنة لأولئك، بسبب ما جلبوه من الآراء الفلسفية وافتتانهم بها، حيث ظن أولئك أن ما عليه المتكلمون هو حقيقة الإسلام، وبسبب ما يرون فيه من العناصر

= المتكلمون عليها أصول الإسلام، وهذا مما يُغري أعداء الله على مثل ما قاله هذا المستشرق.

(١) والأمر كما قاله هذا الكافر، فمن الصعوبة أن تفهم بعض الآراء الكلامية دون الرجوع إلى أصولها الفلسفية، كوجود الكليات خارج الأذهان، والفرق بين الماهية والوجود، ومسألة المعدوم، والأحوال، وغيرها. وقد أكد الفريهاري هذه الحقيقة، فقال - مرعّباً في دراسة الفلسفة، وعدم الإعراض عنها -: «ومن أعرض عن الفلسفة رأساً: لم يستطع التكلم في دقائق العلوم». «النبراس» (ص ٣٢ - ٣٣).

(٢) «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» للمستشرق «سانتلانا» (ص ٢٦ - ٢٧).

المستوردة، والآراء المتناقضة: ينصرف كثيرٌ منهم عن الإسلام، ويصر على الكفر الذي هو فيه.

وليس لي هنا أن أقول سوى قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَآغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المتحنة: ٥].

والجدير بالذكر هنا: أن بعض المتكلمين قد انتقدوا خلط علم الكلام بالفلسفة انتقاداً لا ذمّاً، من ذلك ما قاله تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) معترفاً بالحقيقة:

«فلقد حصل ضررٌ عظيمٌ على المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين، وأدى الحال إلى طعن المشبهة وغيرهم من رعا الخلق في أصحابنا^(١)، وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله بيسير، منذ نشأ نصير الدين الطوسي^(٢)، ومن تبعه لا حياهم الله... وقد

(١) يقصد بـ(المشبهة): أهل السنة والجماعة، وهذا دأبه ودأب الجهمية ومن تابعهم من الأشاعرة والماتريدية، يسمون أهل السنة مشبهة، كما أنه لم يتورع هنا عن تسمية أهل السنة (رعاً)، حيث يقصد بهم: الذين يردون على المتكلمين، وليس أولئك سوى علماء السلف، وقد تكرر منه هذا، حيث سبق أن ذكر مثله في (ص ٧٥) من الكتاب نفسه.

وهذا الاعتراف من السبكي وإن كان عبرةً له ولأصحابه: إلا أنه يُحاول هنا أن يلقي مسؤولية خلط الكلام بالفلسفة على نصير الدين الطوسي وأمثاله، وهذا هروبٌ من الواقع؛ إذ أن الطوسي وإن كان من أبرز من أسهم في خلط الكلام بالفلسفة: إلا أن أثره لا يكاد يوجد على المدارس السنية؛ وذلك لكونه معروفاً بالتشيع، والحقيقة التي لا يريد السبكي الاعتراف بها: هي أن وزر هذا الخطأ يقع على عاتق الغزالي، والرازي، وغيرهم من الأشاعرة، والذين يدافع عنهم السبكي في كلام طويل له لم أنقله.

(٢) ليس الأمر كذلك، بل هو بدأ منذ بداية علم الكلام على يد المعتزلة، =

اعتبرت - ولا يُنبئك مثلُ خبير - فلم أجد أضرَّ على أهل عصرنا وأفسدَ لعقائدهم من نظرهم في الكتب الكلامية التي أنشأها المتأخرون بعد نصير الدين الطوسي وغيرهم...»^(١).

وقال ساجقلي زادة (ت ١١٤٥هـ)^(٢): «وقال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (لأن يلقى الله العبدُ بكلِّ ذنبٍ خلا الشرك: خيرٌ من أن يلقاه بشيءٍ من الكلام)، ولا شكَّ أنَّ ما قاله الشافعيُّ هو كلامُ القدماء». ثم قال ساجقلي زادة: «وقال خسرو»^(٣) - بعد نقل كلام

= وبدأ على الصعيد الأشعري منذ الغزالي والرازي، كما سبق في بعض الأمثلة.

(١) «معيد النعم ومبيد النقم» له (ص ٧٨، ٧٩).

وما ذكره السبكي من عظم ضرر الفلسفة صحيحٌ أصابَ السبكيَّ كبدَ الحقيقة في كلامه المذكور، ولكن العجبُ أن يُدافعَ السبكيُّ مع علمه هذا عن الغزالي، والرازي، مع ما عُرِفَ من دورهما في هذا المضمار، وهل هذا إلا تناقضٌ واضطراب، سببه التعصُّبُ للأشخاص؟ وهذا يبيِّنُ وقوعَ السبكي في أشنع مما لا يفتأ يرمي به شيخه الإمام الذهبي، من التعصب للحنابلة، والتشنيع على الأشاعرة والصوفية بدون حق، والمطلعُ على كتب السبكيِّ وتكلفه البالغ في الدفاع عن أصحابه: لن تخفى عليه حقيقةُ حال السبكي، وحقيقة افتراءاته المتكرره لشيخه.

(٢) هو: محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زادة، من فقهاء الحنفية، مشارك في معارف عصره، من أهل (مرعش)، وكانت من ثغور الشام، وتقع الآن في جنوب تركيا، على حدود سوريا. ترجمته في: «الأعلام» (٦/ ٦٠)، مقدمة محقق كتاب «ترتيب العلوم» (ص ٥١ - ٥٦).

(٣) هو: محمد بن فرامرز بن علي، المعروف بملا خسرو (ت ٨٨٥هـ)، عالم بفقهِ الحنفية والأصول، رومي الأصل، له كتب منها «حاشية على تفسير =

الشافعي -: فإذا كان علمُ الكلام المتداول في زمانهم هكذا: فما ظنُّكَ بالكلام المخلوطِ بهذيانات الفلاسفة، المغمورة بين أباظليلهم المزخرقة؟».

ثم قال: «أقول: فما ظنك بالفلسفة الخالصة؟»^(١).

وقال السنوسي (ت ٨٩٥هـ)^(٢): «وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصولَ دينه من الكتب التي حُشيتْ بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفرٌ صراحٌ من عقائدهم، التي ستروا نجاستها بما يَنْبَهُمْ على كثيرٍ من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماءٌ بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر [وهو الرازي] في علم الكلام، و(طوالع) البيضاوي، ومَنْ حذا حدوهما في ذلك.

وقلَّ أن يُفلحَ مَنْ أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نورُ إيمانٍ في قلبه أو لسانه، وكيف يُفلحُ مَنْ والى مَنْ حادَّ الله ورسوله... ولقد خذل بعضُ الناس، فتراه يشرف كلامَ الفلاسفة الملعونين، ويشرف الكتبَ التي تعرضت لكثيرٍ من حماقاتهم...»^(٣).

= البيضاوي». ترجمته في: «الضوء اللامع» (٢٧٩/٨)، «طبقات الحنفية» (ص ٣١٥ - ٣١٦)، «الفوائد البهية» (ص ٣٠٢)، «الأعلام» (ص ٣٢٨).

(١) «ترتيب العلوم» لساجقلي زادة (ص ١٤٨).

(٢) هو: محمد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني، من أئمة الأشاعرة المتأخرين، له كتب كثيرة، منها: «عقيدة أهل التوحيد» ويُسمى: «العقيدة الكبرى»، و«أم البراهين»، ويُسمى: «العقيدة الصغرى».

ترجمته في: «نيل الابتهاج» للتنبكتي (ص ٣٢٥ - ٣٢٩)، «الأعلام» (١٥٤/٧)، «معجم المؤلفين» (٧٨٦/٣).

(٣) «أم البراهين» له - بحاشية الدسوقي - (ص ٧٠ - ٧٢).

وقال الشيخ عبد العزيز الفريهاري الهندي - شارح (شرح العقائد النسفية) :-

أيا علماء الهند طال بقاؤكم
رجوتم بعلم العقل فوز سعادة
فلا في تصانيف الأثير^(١) هداية
ولا طلعت شمس الهدى من «مطالع»^(٢)
ولا كان «شرح الصدر» للصدر شارحًا
وبازغة لا ضوء فيها إذا بدت
فما علمكم يوم المعاد بنافع
أخذتم علوم الكفر شرعًا كأنما
مرضتم فزدم علة فوق علة
صحاح حديث المصطفى وحسانه

وزال بفضل الله عنكم بلاؤكم
وأخشى عليكم أن يخيب رجاؤكم
ولا في «إشارات»^(٢) ابن سينا شفاؤكم
فأوراقها ديجوركم لا ضياؤكم
بل ازداد منه في الصدور صداؤكم
وأظلم منها كالليالي ذكاؤكم؟
فيا ويلتي! ماذا يكون جزاؤكم؟
فلاسفة اليونان هم أنبياؤكم!!
تداووا بعلم الشرع، فيه دواؤكم
شفاء عجيب فليزل منه داؤكم^(٤).

وقد ذكرت هذه الأقوال لكونها صادرة من المتكلمين أنفسهم، مع أنه بالرغم من تحذير بعض المتكلمين من خلط الفلسفة بالكلام،

(١) إشارة إلى أثير الدين الأبهري، مفضل بن عمر (ت في حدود ٦٦٠هـ)، وهو من تلاميذ الرازي، له كتاب في الفلسفة سماه: «هداية الحكمة»، وهو ضمن الكتب التي تدرس في المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية.

(٢) إشارة إلى «الإشارات والتنبيهات» و«الشفاء» لابن سينا.

(٣) إشارة إلى «مطالع الأنظار» للأصفهاني، شرح «طوالع الأنوار» للبيضاوي، وهو في علم الكلام الأشعري.

(٤) «حاشية برخوردار على النبراس» (ص ٨٧)، مقدمة «تحفة الأحوذى» (ص ٢١).

والتصريح ببعض الأسماء - كالرازي، والبيضاوي - إلا أنه لم يكن لهذا التحذير من جدوى، ولم تستمع جمهرة المتكلمين إليه.

ونحن لا نستدلُّ بكلام المتكلمين على فساد هذا العلم الدخيل، الذي رأينا بعض آثاره، والتشنيع على أهله، وأن يكون سبباً في اعتقاد السلف على بطلانه، والتشنيع على أهله، وأن يكون سبباً في اعتقاد أئمة الكلام في أئمة الكفر والوثنية أنهم عظماء^(١)، وأئمة^(٢)، وأن يكون سبباً في أن يُجازف بعض أئمة الكلام بكون النبوة مكتسبة^(٣)، بل وفي اعتقاد بعضهم في السحر والنجوم^(٤)، كما سبق ذكر ذلك كله في المطلب السابق.

هذا، وهدفي مما ذكرته عن الفلسفة وآثارها في بداية رسالتي التي هي في تقويم ونقد كتاب من كتب علم الكلام: الإشارة إلى بعض مصادر البلاء في كتب الكلام، حتى يكون ذلك عوناً على كشف أباطيلهم التي ألبسوها لباس الإسلام والسنة، والله تعالى من وراء القصد، وهو ولي التوفيق.



(١) انظر ما سبق في (ص ١٤٤).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٤٥).

(٣) انظر ما سبق في (ص ١٥٤ - ١٥٧).

(٤) انظر ما سبق في (ص ١٢٠ - ١٢٣).

الباب الأول

ترجمة المؤلف [والماتن] ودراسة الكتاب

- ويشتملُ على تمهيدٍ وثلاثة فصول.
- التمهيد: في ترجمة موجزة لصاحب المتن (العقائد النسفية).
- الفصل الأول: ترجمة المؤلف (التفتازاني).
- الفصل الثاني: في دراسة الكتاب، واستعراض آثاره.
- الفصل الثالث: في بيان منهج التفتازاني في العقيدة.



التمهيد

في ترجمة موجزة لصاحب المتن (العقائد النسفية)

ويشتمل على سبعة مطالب:

المطلب الأول: في بيان اسمه، وكنيته، ونسبته، ولقبه، وبلدته، وولادته، ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه ومصادره.

المطلب الثالث: تلاميذه.

المطلب الرابع: مكانته العلمية عند العلماء.

المطلب الخامس: مؤلفاته.

المطلب السادس: دراسة كتابه (العقائد النسفية).

المطلب السابع: عقيدته.

المطلب الأول

في بيان اسمه، وكنيته، ونسبته، ولقبه، وبلدته، وولادته، ووفاته

أولاً: اسمه وكنيته ونسبته ولقبه^(١):

(١) انظر ترجمته في: «التحبير في المعجم الكبير» للسمعاني (٢٣٥/١) برقم (٥١٤)، «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (٧٠/١٦ - ٧١)، «سير أعلام النبلاء» (١٢٦/٢٠ - ١٢٧)، «العبر في خبر من غبر» (٤٥٢/٢)، «تاريخ الإسلام» (وفيات (٥٣٧هـ) ص/٤٤٧) [ثلاثتها للذهبي]، «مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان» لليافعي (٢٦٨/٣)، «عيون التواريخ» لابن شاكر الكتبي (٣٧٥/١٢)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» لعبد القادر القرشي (٢٥٧/٢ - ٦٦٠) برقم (١٠٦٢)، «تاج التراجم» لابن قطلوبغا (ص٢١٩ - ٢٢٠) برقم (١٨٢)، «طبقات المفسرين» للسيوطي (ص٢٧)، «طبقات المفسرين» للداودي (٧/٢ - ٩٩)، «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر (٢٢٩/٥ - ٢٣٠) «مفتاح السعادة» لـ (طاش كبري زادة) (١٢٧/١ - ١٢٨)، «طبقات الفقهاء» له (ص٩٢)، «كثائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» للكفوي (ورقة: ١٨٥/أ - ١٨٦/أ)، «الطبقات السننية في تراجم الحنفية» لتقي الدين بن عبد القادر الغزي (١٦٤٥)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» لملاً علي القاري (ورقة: ٢٠٤/ب)، «شذرات الذهب في أخبار =

هو: أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد [بن علي] ^(١) بن لقمان ^(٢) النسفي، ثم السمرقندي، الملقَّب بـ(نجم الدين) و(مفتي الثقلين).

و(النسفيُّ): نسبة إلى (نسف)، وهي بلدته التي وُلِدَ بها.

و(السمرقنديُّ): نسبة إلى مدينة (سمرقند)، وهي المدينة التي وافته منيته وهو فيها، وقد سكنها إلى أن توفي بها، ولكنه مشهورٌ بنسبته إلى (نسف).

ثانيًا: بلدته:

وُلِدَ - رحمه الله تعالى - ببلدة (نَسَف)، وهي بفتح النون والسين، من بلاد (ما وراء النهر) ^(٣)، وهي تعريب (نَخْشَب) على

= من ذهب» لابن العماد الحنبلي (١١٥/٤) «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» للشيخ عبد الحي اللكنوي (ص ١٤٩ - ١٥٠) ط: القديمة، و(ص ٢٤٣ - ٢٤٤) من الطبعة الجديدة، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (٢/١٨٥٤)، «معجم المؤلفين» (٢/٥٧١)، «الأعلام» (٥/٦٠).

وأقدم هذه المصادر وأجمعها في ترجمته هو المصدر الأول «التحبير»، وكلُّ من جاء بعده عيالٌ عليه.

(١) هذا الاسم لا يوجد في المصدر الأم «التحبير»، أضفته من بقية المصادر.

(٢) (لقمان) تصحَّف في «تاريخ الإسلام» إلى (نعمان).

(٣) المراد بهذا النهر هو نهر (جيحون)، ويسمى الآن (آمو دَرِيَا)، أو (دَرِيَا آمو)، وينبع من بحيرة في هضبة (البامير)، ويجتاز شمال أفغانستان، مشكِّلاً الحدودَ الشماليَّةَ لأفغانستان مع الجمهوريات الإسلامية (طاجكستان، وأوزبكستان، وجزءٍ يسيرٍ من شرقي جمهورية تركمانستان)، =

ما ذكره ابن ناصر الدين الدمشقي^(١).

وصفها الحمويُّ بأنها «مدينةٌ كبيرةٌ كثيرةُ الأهل والرستاق»^(٢)،
بين جيحون وسمرقند...»^(٣).

وقد خربَ المغولُ مدينةَ نسف، مثلما خربوا معظمَ المدن التي

= ثم يتجه شمالاً ليصبَّ في بحر (آرال) المعروف سابقاً بـ(بحيرة خوارزم).
وإذا أُطلقَ (ما وراء النهر) فالمراد به: ما وراء هذا النهر المذكور إلى نهر
(سيحون)، ويُسمى الآن: (سَيْر دَرْيَا)؛ أي: المنطقة الواقعة بين هذين
النهرين، ويشغلُ أكثرَه الآن: جمهوريةُ (أوزبكستان)، والجزء الباقي
يشغله: الجزء الجنوبيُّ الغربيُّ من جمهورية (كازاكستان)، والجزء الشرقيُّ
من جمهورية (تركمانستان).

على أن البعضَ لا يتقيّدون بهذا التحديد؛ فيُطلقون (ما وراء النهر)
على جميع الأقاليم الواقعة شمالَ نهر (جيحون)، وأحسن من وصف
جغرافيَّة هذه المنطقة - حسب اطلاعي - هو المستشرقُ الروسيُّ
المحترقُ على الإسلام (بارتولد) (ت ١٩٣٠م) في كتابه: «تركستان
من الفتح العربي إلى الغزو المغولي»، وانظر: «بلدان الخلافة الشرقية»
(ص ٤٧٦ - ٤٨٨، ٥١٩ - ٥٢٠).

(١) انظر: «الأنساب» للسمعاني (٤٨٦/٥)، «اللباب في تهذيب الأنساب»
لابن الأثير (٣٠٨/٣)، «توضيح المشتبه» لابن ناصر الدين الدمشقي
(٧٦/٩)، «تبصير المنتبه» للحافظ ابن حجر (١٤٣٩/٤)، وفي «بلدان
الخلافة الشرقية» (ص ٥١٣): أن العربَ كانوا يسمون هذه المدينةَ
(نسف)، والفرسَ يسمونها (نخشب).

(٢) (الرستاق): لفظٌ فارسي، معناه: قرية، دخل العربية في العصر الإسلامي
ليصبح بمعنى الموضع المشتمل على مزارع وقرى كثيرة، يُلفظ أحياناً:
(رزداق). «معجم المصطلحات والألقاب التاريخية» (ص ٢١٠).

(٣) «معجم البلدان» (٣٢٩/٥).

استولوا عليها، ثم قامت باسم (قَرشي) - التي تعني: القصر بلغة المغول - وما زالت بهذا الاسم، وتقع بين سمرقند وجيحون، جنوب مدينة (بخارى)^(١) في الجزء الجنوبي من جمهورية (أوزبكستان)^(٢).

وقد صنف الحافظ جعفر بن محمد بن المعتر المُستغفري النسفي^(٣) كتابًا في تاريخها باسم (تاريخ نسف وكش)^(٤)، ولم أعرف عن هذا الكتاب شيئًا.

أما مدينة (سمرقند) فلا زالت بهذا الاسم إلى الآن، وتقع إلى الجنوب الغربي من مدينة (طشقند) عاصمة (أوزبكستان)، وإلى الشمال من مدينة (دوشنبه) الطاجيكية.

وهي من أقدم المدن وأعمرها وأحسنها، وكانت أولى مدن ما وراء النهر قاطبة من حيث الرقعة وعدد السكان^(٥).

(١) وهي مدينة الإمام البخاري - رحمه الله تعالى - المعروفة، ولا زالت تحتفظ بهذا الاسم، وتقع في الجزء الجنوبي الغربي من جمهورية (أوزبكستان).

انظر: «معجم البلدان» (١/٤١٩ - ٤٢٣)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٥٠٤)، «موسوعة المدن العربية والإسلامية» (ص ٤٠٩).

(٢) انظر: «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٥١٣)، «المسلمون في الاتحاد السوفيتي» (٢/٥٤٩)، إضافة إلى خريطة المنطقة.

(٣) مترجم في «سير أعلام النبلاء» (١٧/٥٦٤).

(٤) انظر: «الأنساب» (٥/٤٨٧)، «توضيح المشتبه» (٩/٧٦)، «كشف الظنون» (١/٣٠٨).

(٥) انظر: «معجم البلدان» (٣/٢٧٩ - ٢٨٣)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٥٠٦ - ٥٠٩)، «تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي» لـ(بارتولد) الروسي (ص ١٧٠ - ١٨٧).

وقد أُلّف فيها عددٌ من العلماء^(١)، منهم صاحبُ الترجمة «النسفي»، وكتابه كبير لم يصلنا منه إلا جزءٌ يسيرٌ، وهو: «القند في ذكر علماء سمرقند»، وهو مطبوع.

ثالثاً: ولادته ووفاته:

وُلد سنة (٤٦١ أو ٤٦٢هـ) بنسف، وتوفي في الثالث عشر من جمادى الأولى سنة (٥٣٧هـ) بسمرقند^(٢).

وبما أن مصدرَ الجميع في ذلك هو السمعاني؛ فلذلك لم يختلف أحدٌ في ذلك.

وهو معاصرٌ للزمخشري المعتزلي، الذي وُلد سنة (٤٦٧هـ) - بعد النسفي بست سنوات أو خمسة، حسب الاختلاف في ولادة النسفي - وتوفي بعده بسنة واحدة فقط، سنة (٥٣٨هـ)، وكما أنهما متقاربان في الفترة الزمنية: كذلك هما متقاربان في البلدة، حيث إنّ الأخير من بلدة (زمخشر)، وهي قريةٌ من قرى (خوارزم)، وهي المنطقة الواقعة على نهر (جيحون) الأسفل، بينما تسمى المنطقة الواقعة أعلى هذا النهر بـ(الصغد)، ومن مدنها سمرقند، ونسف، ومركزُ منطقة خوارزم هو مدينةُ (جرجانية)، وتسمى الآن (خيوة)، وتقع في شمال أوزبكستان^(٣).

(١) انظر: مقدمة محقق «القند» (ص ٦).

(٢) انظر: «التحبير في المعجم الكبير» (١/٢٣٥)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/٦٥٨)، «تاج التراجم» (ص ٢١٩) وغيرها من المصادر السابقة.

(٣) انظر ما سيأتي في وصفها في (ص ٢٧٥).

كما أنّ هناك جامعٌ آخر بين الرجلين، وهو أنهما ينتسبان إلى المذهب الحنفي.

ولكنهما يفترقان في العقيدة، فالنسفي ماتريدي، والثاني معتزلي، ولا ريب أنّ الماتريديّة أقرب إلى السُّنّة بكثير.

وحكي أنّ النسفيّ أراد أن يزورَ الزمخشريّ في مكة، فلمّا وصلَ إلى داره دقَّ البابَ ليفتحوه ويأذنوا له بالدخول، فقال الزمخشري: من ذا الذي يدقُّ الباب؟

فقال النسفي: عمر.

فقال الزمخشري: انصرف.

فقال النسفي: عمرٌ لا ينصرف (إشارةً منه إلى حكم الكلمة نحوياً).

فقال الزمخشري: إذا نُكِّرَ ينصرف^(١).



(١) انظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/٦٥٨)، وقد ذكر هذه القصة أكثر من ترجم للنسفي.

المطلب الثاني

شيوخه ومصادره

أولاً: شيوخه:

قال صاحبُ (الهداية)^(١): «سمعتُ نجمَ الدين عمرَ يقول: أنا أروي الحديثَ عن خمسمائة وخمسين شيخاً...»^(٢).

وقال طاش كُبري زادة^(٣) - في معرض بيان مصنفاته -: «وله

(١) وهو: المرغيناني (عليُّ بنُ أبي بكر)، من أكابر فقهاء الحنفية، وكتابه «الهداية» من أهم كتب المذهب الحنفي، وُلد المرغيناني سنة (٥٣٠هـ)، وتوفي سنة (٥٩٣هـ).

انظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (١/٣٨٣)، «الأعلام» (٤/٢٦٦).

(٢) انظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/٦٦٠)، «كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» (ق: ١٨٥/أ - ب)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» (ق: ٢٠٤/ب).

(٣) هو: أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي الحنفي، المعروف بـ(طاش كُبري زادة)، الملقَّب بـ(عصام الدين)، تركيُّ الأصل، تنقَّل في البلاد التركية مدرِّساً للفقهِ، والحديث، وعلوم العربية، من كتبه: «مفتاح السعادة»، «تاج التراجم»، وُلد سنة (٩٠١هـ)، وتوفي سنة (٩٦٨هـ).

انظر: «شذرات الذهب» (٨/٣٥٢)، «البدر الطالع» (١/١٢١)، «الأعلام» (١/٢٥٧).

كتاب «تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار»، روى فيه عن خمسمائة وخمسين شيخاً^(١).

وقد جمع النسفي شيوخه في رسالة سماها: «تعداد الشيوخ لعمر، مستطرف على الحروف مستطر»، وعددهم فيها خمسمائة وخمسون شيخاً^(٢).

ولم أقف على هذا الكتاب، ويبدو أنه لم يطبع إلى الآن^(٣)، على أنني لم أجد له ذكراً حتى في فهرس المخطوطات^(٤).

هذا، ولم تذكر كتب التراجم من شيوخه إلا عدداً قليلاً، بلغ عددهم - حسب اطلاعي على مصادر ترجمته المذكورة - عشرة أشخاص، وقفت على ترجمة ثمانية منهم فقط.

ولمزيد من إلقاء الضوء على مشايخه، فقد قرأت الجزء المطبوع من كتابه القيم: «القند في ذكر علماء سمرقند»، فبلغ عدد شيوخه فيه مائة وسبعة وثمانين شيخاً.

على أن الذين كادت تدور عليهم رواياته في الكتاب المذكور هم تسعة فقط، وسأذكر فيما يلي عدداً من مشايخه المعروفين، ذكراً المصادر التي أشارت إلى تتلمذه عليهم - إن وجدت - ومنبهاً على

(١) انظر: «تاج التراجم» (ص ٢٢٠).

(٢) انظر: «كشف الظنون» (٤١٨/١).

(٣) حيث لم تذكره الكتب المعنية بالمطبوعات، انظر: «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (١٨٥٤/٢) [لم يذكر من كتبه المطبوعة إلا «العقائد» و«طلبة الطلبة»]، وانظر كذلك: «المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع» (٢٤٠/٥ - ٢٤١).

(٤) انظر: «تاريخ الأدب العربي» (٢٨٩/٤ - ٣٠١).

عدد رواياته عنه في كتابه (القند) - إن كان قد روى عنه شيئاً فيه - .

فمن أشهر شيوخه :

١ - أبو محمد إسماعيل بن محمد بن إبراهيم النُّوحِي (١):

كان قاضياً، إماماً، خطيباً، كتبَ الحديثَ بسمرقند، جلس فيها للعامّة كثيراً، سمع الحافظَ جعفرَ بنَ محمد بن المعتز المستغفريّ (ت: ٤٣٢هـ).

ولد سنة (٤٢٣هـ)، وتوفي سنة (٤٨١هـ).

٢ - أبو حفص عمر بن أحمد بن محمد بن شبيب الشيببي (٢)،

(١) انظر: «التحبير في المعجم الكبير» (١/٢٣٥)، «الأنساب» (٥/٥٣١ - ترجمة النوحِي)، «السير» (٢٠/١٢٧)، «تاريخ الإسلام» (وفيات سنة (٥٣٧هـ) ص/٤٤٧)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/٦٥٨)، «طبقات المفسرين» للداودي (٢/٨)، «كتائب أعلام الأخيار» للكفوي (ق: ١٨٥/ب)، وفيه أنه سمع منه بـ(نسف).

وقد روى النسفيُّ عنه في «القند» في موضعين: (ص٤٢٨، ٤٥٩)، ولكن وردَ فيه باسم إسحاق بن محمد النوحِي، والذي يترجَّح عندي - والله أعلم - أن الصحيح أنه (إسماعيل) وليس (إسحاق)؛ لأنه كُنَّاه في الموضوعين (أبا محمد) وهذه كنيةُ إسماعيل، أما إسحاق فكنيته (أبو إبراهيم)، كما في مصادر ترجمته، انظر: «الأنساب» (٥/٥٣١)، «السير» (١٩/٤٧٠)، «اللباب في تهذيب الأنساب» (٣/٣٢٩). ويؤيد هذا أن (إسحاق) لم يُذكر من مشايخ النسفي، أما (إسماعيل) فقد أطبقت المصادرُ على ذكره من مشايخ النسفي، وقد ذكرت بعضها قبل قليل.

(٢) الشيببي: بفتح أوله، وموحدتين مكسورتين، بينهما مثناة تحت ساكنة، نسبة إلى (شبيب) وهو اسمُ جده الثاني. انظر: «الأنساب» (٣/٣٩٨)، «توضيح المشتبه» (٥/٢٩٣).

الديزكي^(١):

لم يترجم له إلا السمعاني^(٢)، ولم يزد - هو أيضاً - على بيان

(١) الديزكي: نسبة إلى (ديزك) وهي من قرى سمرقند، وقد ضبطها السمعاني - وتبعه ابن الأثير - بفتح الدال المهملة بينما ضبطها الحموي بكسر الدال المهملة. انظر: «الأنساب» (٥٢٦/٢)، «اللباب في تهذيب الأنساب» لابن الأثير (٥٢٣/١)، «معجم البلدان» (٦١٣/٢).
ولكن يرجح ضبط السمعاني؛ لأنه خراساني مروزي، وهو أعرف بهذه البلاد، أما الحموي فهو رومي عاش أكثر حياته ببغداد، وهو وإن أقام بمرو والشاهجان، ثم خوارزم مدة لا تزيد على ثلاث سنوات، [من سنة (٦١٣هـ) إلى (٦١٦هـ)]، إلا أن ذلك لا يكفي لاستيعاب ما يتعلق بضبط مدن تلك الناحية الواسعة، كما أنه لا يجعله في مصاف السمعاني في ذلك.

ومن المفيد هنا أن أسوق كلاماً لأحد المستشرقين المتخصصين في جغرافية تلك المنطقة (وهو: بارتولد الروسي (ت ١٩٣٠م) يتعلق بالحموي؛ حيث قال: «ورغمًا من تسفاره العريض، فهو لم يتمكن - بالطبع - من زيارة جميع أصقاع العالم الإسلامي، وهو وإن كان قد زار (خوارزم) - مثلاً - إلا أن قدمه لم تطأ أرض بلاد ما وراء النهر على الإطلاق؛ لذا، فإن من الخطل الاعتماد عليه اعتمادًا دون وعي فيما يتعلق بضبط الأسماء...» «تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي» (ص ١٠٥).

وهذا النفي الجازم من هذا الروسي خطأ؛ إذ حكى الحموي عن نفسه أنه دخلها، ومن ذلك قوله عند حديثه عن مدينة (كس) في «المعجم» (٥٢٢/٤): «ولما عبرت نهر جيحون، وحضرت بخارى وسمرقند، وجدتهم يقولون: (كس)».

ولكن كلام الروسي له وزنه - في الجملة -.

(٢) هو: الإمام الحافظ الكبير الأوحى الثقة، محدث خراسان أبو سعد =

أحد مشايخه (وهو سُمِّيَه: أبو حفص عمر بن أحمد بن محمد بن شاهين الفارسي)^(١) وعلى بيان أن النسفي روى عنه. وذكر أنه توفي سنة (٥١١هـ)^(٢).

وهو أكثر مشايخه رواية في كتابه (القند)، فقد بلغت رواياته عنه في الكتاب المذكور أكثر من (٤٠٨) روايةً، وقد وصفه بالإمامة^(٣)، وذكر أنه توفي يومَ النصف من شهر رمضان سنة (٥١١هـ).

٣ - وأبو علي الحسن بن عبد الملك بن علي النسفي^(٤) وصفه الذهبيُّ بأنه: «الإمام الحافظ المحدث»، سمع الكثيرَ من الحافظ

= عبد الكريم بن الإمام محمد بن الإمام منصور التميمي السمعاني المروزي، صاحب المصنفات الكثيرة. ولد سنة (٥٠٦هـ)، وتوفي سنة (٥٦٢هـ).

انظر: «المستفاد من ذيل تاريخ بغداد» (ص ١٧٢ - ١٧٣)، «تذكرة الحفاظ» (٤/ ١٣١٦ - ١٣١٨)، «سير أعلام النبلاء» (٢٠/ ٤٥٦ - ٤٦٥).
(١) وصفه الذهبي بـ (الشيخ المسند الكبير) أصله من فارس، ولد بسمرقند ونشأ بها، وتوفي سنة (٤٥٤هـ).

وكل روايات الشيبيني المذكور في «القند» هي عن طريق هذا، باستثناء ثلاث روايات. [انظر: (ص ٣٠١، ٣٠٤، ٣١١)].

كما أن كلَّ روايات هذا الفارسي هي عن شيخه أبي سعد (عبد الرحمن بن محمد بن محمد) الإدريسي، باستثناء رواية واحدة. (انظر: ص/ ٣٤٢).

(٢) «الأنساب» (٢/ ٥٢٦).

(٣) في مواضع كثيرة جداً، انظر - مثلاً -: الصفحات: (٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٩، ٣٠).

(٤) «سير أعلام النبلاء» (٢/ ١٢٨)، «الجواهر المضية» (٢/ ٦٥٨)، «طبقات المفسرين» للداودي (٨/ ٢).

جعفر بن محمد المستغفريّ، ولازمه، ومن أبي نعيم حسين بن محمد - صاحب خلف الخيام - ومن معتمد بن محمد المكحولي، وعددٍ كثيرٍ غيرهم. ولد سنة (٤٠٤هـ) وتوفي سنة (٤٨٧هـ) بنسب^(١).

وهو يحتل المرتبة الثانية من حيث كثرة الروايات عنه في (القند)، فقد بلغت رواياته فيه مائة وخمسين رواية، وقد وصفه بأنه حافظ إمام^(٢).

٤ - أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي^(٣) النسفي^(٤) ويلقب بـ(القاضي الصدر)، قال عنه الذهبي: «العلامة، شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير...»^(٥). وقال عنه النسفيّ - صاحب (العقائد) - في (القند): «كان إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الكون بتصانيفه في الأصول والفروع... أملى الحديث مدة»^(٦). ولد سنة (٤٢١هـ) وتوفي سنة (٤٩٣هـ).

وقد روى عنه في أربعة مواضع من (القند) وصفه فيها بأنه: الإمام الأجل، الزاهد، الأستاذ^(٧).

(١) السير (١٤٣/١٩ - ١٤٤)، شذرات الذهب (٣/٣٨١).

(٢) في أكثر من موضع، انظر - على سبيل المثال - الصفحات التالية: (٢٧، ٢٨، ١٢٦، ١٢٨، ١٦٧).

(٣) البزدوي: نسبة إلى (بزدة)، وهي قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف. انظر: «الأنساب» (١/٣٣٩)، «معجم البلدان» (١/٤٨٦).

(٤) «التحبير» (١/٢٣٥)، «السير» (٢٠/١٢٧)، «الجواهر المضية» (٢/٦٥٨).

(٥) «السير» (١٩/٤٩)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ١٨٥/...).

(٦) انظر: «السير» (١٩/٤٩)، «الجواهر المضية» (٢/١١٦، ٢٧٠ - ٢٧١).

(٧) انظر الصفحات التالية: (٣٥٥، ٤٠٨، ٤١٢، ٤٩٨).

٥ - أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن مكحول، المكحولي النسفي:

وهو من فقهاء الحنفية، وصفه نجم الدين النسفي بأنه: «الشيخ، الإمام، الأجل، الزاهد، الأستاذ، سيف الحق...»^(١)، روى عنه في موضع واحد فقط من كتابه (القند) المطبوع^(٢)، وهو من أعيان الماتريدية، ومن أهم من قام بنصرة مذهب الماتريدي، وهو - حسب تعبير الدكتور فتح الله خليف - بين الماتريدية كالباقلائي والغزالي بين الأشعرية^(٣)، ويرى البعض أنه أهم شخص في الأسرة النسفية^(٤)، وهذا صحيح إذا نظرنا إلى آثارهم وأهميتها، حيث إنه مؤلف كتاب «تبصرة الأدلة»، وسيأتي الحديث عنه في بيان مصادر نجم الدين النسفي.

٦ - أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد النافلة^(٥):

(١) «القند في ذكر علماء سمرقند» (ص ١٦٣).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) مقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب «التوحيد» للماتريدي: (ص ٦٠٥).

(٤) منهم: شيخنا الدكتور شمس الدين السلفي في كتابه القيم: «الماتريدية»: (٢٨٤/١)، وانظر: «الجواهر المضية» (٣/٥٢٧)، «طبقات الفقهاء» (ص ٦٩)، «الأعلام» (٧/١٣٤)، «معجم المؤلفين» (٣/٩٤٩)، «هدية العارفين» (٢/٤٨٧).

(٥) النافلة لغة: الغنيمة والعطية، وكل ما كان زيادة على الأصل، ومن هذا الباب يطلق على (وَلَدِ الْوَالِدِ): نافلة؛ لأن الأصل هو الولد، فصار ولد الولد زيادة على الأصل، قال تعالى في قصة إبراهيم - على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: ٧٢]، كأنه قال: وهبنا لإبراهيم إسحاق؛ فكان كالفرض له، ثم قال: ويعقوب =

ترجم له نجم الدين النسفي في (القند)^(١) فقال: «الشيخ، الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، نافلة الشيخ، الإمام، الخطيب أبي بكر محمد بن عبد الله بن واصل البخاري السمرقندي رحمته الله، توفي في شهور سنة ثلاث وخمسين...»، ثم روى عنه حديثاً واحداً، ثم قال: «عاش شيخي هذا خمساً وسبعين سنة، ودفن بمقبرة (جاكرديزة)^(٢) في تل أصحاب الحديث». ولم أجد له ترجمةً في غير هذا المصدر.

وقد احتل المرتبة الثالثة من حيث كثرة الروايات عنه في (القند)؛ حيث بلغت تسعة وأربعين روايةً.

٧ - أبو محمد الحسن بن أحمد بن محمد بن قاسم القاسمي، الكوجميشني، السمرقندي^(٣): قال عنه الذهبي: «الإمام الحافظ الرحال... صحب الحافظ المستغفري وتخرج به، وأكثر عنه^(٤)،

= نافلة، فالنافلة ليعقوب خاصة؛ لأنه ولد الولد.

انظر: «المفردات في غريب القرآن» للأصفهاني (ص ٥٠٣)، «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١١/٢٠٢)، «لسان العرب» (١١/٦٧١، ٦٧٢)، «القاموس المحيط» (ص ١٣٧٤).

(١) (ص ٢١٦) برقم (٣٦٣).

(٢) هي: محلة من محال سمرقند، بها مقبرة كبيرة مشهورة للعلماء والكبار.

انظر: «الأنساب» (١٢/٢)، «معجم البلدان» (٢/١١٠).

(٣) «سير أعلام النبلاء» (٢٠/١٢٧).

(٤) أكثر روايات المترجم في «القند» هي عن المستغفري، مما يؤكد كلام الذهبي - رحمه الله تعالى -.

وسمع أيضًا: عبد الصمد العاصمي، وحمزة بن محمد الجعفري، وآخرين».

وقال السمعاني - فيما نقله عنه الذهبي -: «سألت عنه إسماعيل الحافظ فقال: إمام، حافظ، سمع، وجمع، وصنف».

وقال النسفي في (القند) - فيما نقله عنه الذهبي -: «الإمام، الحافظ، قوام السنة... لم يكن في زمانه مثله في الشرق والغرب». ولد سنة (٤٠٩هـ)، وتوفي سنة (٤٩١هـ)^(١).

وقد احتلَّ المرتبة الخامسة من حيث كثرة الروايات عنه في (القند)؛ حيث بلغت رواياته في الجزء المطبوع: سبع عشرة رواية^(٢).

و(القاسمي) نسبة إلى جدّه الثالث (قاسم)، أما (الكوجميشني) فلم أقف على بيان هذه النسبة في شيء من كتب الأنساب، والبلدان، والضبط، المتوفرة.

٨ - أبو القاسم عبيد الله بن عمر بن محمد الكشاني^(٣):

(١) المصدر السابق (٢٠٥/١٩)، «تذكرة الحفاظ» (٤/١٢٣٠ - ١٢٣١)، ولم أجد كلام السمعاني المذكور في «الأنساب» و«التحبير».

(٢) انظر - مثلاً - الصفحات التالية: (٢٦، ٣١، ٥٥، ١١٧، ٢١١، ٢٣٨).

(٣) الكشاني: نسبة إلى (الكشانية) - بضم الكاف والشين - وهي بلدة من بلاد السغد (أو الصغد) بنواحي سمرقند، على اثني عشر فرسخًا منها، وتقع شمالي وادي الصغد [الذي تقوم عليه مدينتا سمرقند، وبخارى]. وموقعها الآن في جمهورية (أوزبكستان)، ولكن لم أجد لها أثرًا في الخرائط الجديدة.

ترجم له النسفي في (القند)، وقال: «الشيخ، الإمام، الخطيب... تفقه بسمرقند وبخارى، وكتب الحديث عن مشايخهما، وكان له أمالي بسمرقند في الجامع وغيره...»^(١).

ووصفه في مكان آخر بأنه: «الإمام الأجل، الخطيب، كمال الخطباء»^(٢).

وقال الذهبي عنه: ثقة مكثر مسند... حدث عن محمد بن الحسن الباهلي، وعلي بن أحمد السنكباثي وعدة، وعنه: إبراهيم بن يعقوب الكشاني، وأصف بن محمد الخالدي، وآخرون، ولد في نحو (٤١٠هـ)، ومات في سنة (٥٠٢هـ)^(٣).

روى له النسفي في (القند)، وبلغت رواياته عنه - في المطبوع - تسع عشرة رواية، وهو الرابع من حيث كثرة الروايات عنه في الكتاب المذكور.

٩ - أبو عبد الله، الحسين بن علي بن خلف الكاشغري^(٤):

= انظر: «الأنساب» (٧٣/٥)، «معجم البلدان» (٥٢٤/٤)، وقد ضبطها بفتح الكاف، بينما ضبطها السمعاني بضمه، ولعل ضبطه أقرب إلى الصواب.

(١) «القند في ذكر علماء سمرقند» (ص ٣٣١)، رقم الترجمة (٥٩٣).

(٢) المصدر السابق (ص ١٤١، ١٦٣).

(٣) انظر: «الأنساب» (٧٤/٤)، «سير أعلام النبلاء» (٢٦٨/١٩).

(٤) نسبة إلى بلدة (كاشغُر)، كانت من ثغور المسلمين، تقع اليوم أقصى غرب تركستان الشرقية الصينية، وتسمى الآن (ستوفو). انظر: «الأنساب» للسمعاني (١٧/٥)، «التركستان: مساهمات وكفاح» للدكتور محمد علي البار (ص ١٣)، بالإضافة إلى خريطة المنطقة.

قال عنه السمعاني: «شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير... صنّف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تُربي على مائة وعشرين مصنفًا، وعامتها مناكير».

وقال الذهبي: «مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ»، ورَمَاهُ بَعْضُهُمْ بِالْوَضْعِ، وَأَنَّ ابْنَ عَبْدِ الْغَافِرِ كَانَ يَنْكُرُ عَلَيْهِ، تُوْفِيَ بَعْدَ سَنَةِ (٤٨٤هـ)^(١).

ولم يرو عنه النسفي في الجزء المطبوع من (القند).

١٠ - أبو الحسن^(٢)، عليُّ بنُ الحسن بن علي الماتريدي^(٣):

ترجم له النسفي في (القند)، وصدّر ترجمته بأنه «الشيخ، القاضي، الإمام»، وذكر أن أمّ أبيه بنتُ بنتِ الشيخ أبي منصور الماتريدي^(٤).

ووصفه السمعاني - أيضًا - بالإمامة.

توفي سنة (٥١١هـ)، ودُفِنَ بـ(جاگرديزة)، بقرب أبي منصور الماتريدي^(٥).

١١ - أبو حفص، عمر بن عبد الله الصوفي السمرقندي:

ترجم له النسفي في (القند)^(٦)، ووصفه بأنه «شيخ»، وقال:

(١) انظر: «الأنساب» (١٨/٥)، «ميزان الاعتدال» (١/٥٤٤).

(٢) «السير» (١٢٧/٢٠).

(٣) «الماتريدي»: نسبة إلى (ماتريد)، وهي محلّة من حائط (سمرقند)، ويُقال لها - أيضًا -: (ماتريت)، (ماترين).

انظر: «الأنساب» (١٥٥/٥ - الماتريني)، «اللباب» (٣/١٤٠).

(٤) «القند في ذكر علماء سمرقند» (ص ٤٢٠)، برقم (٧٧٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٢٠)، «الأنساب» (٥/١٥٥).

(٦) (ص ٣٤٤) برقم (٦١٧).

«أجاز لي جميع مسموعاته، وهي كثيرةٌ بمرّة، مات في شهرٍ سنة إحدى عشرة وخمسمائة»، وهو السادس من حيث كثرة الروايات عنه في (القند)، فقد روى عنه أربع عشرة رواية^(١).

وبهذا القدرٍ أكتفي في ذكر شيوخه، وقد ذكرتُ من شيوخه من قد ذكرهم المؤرّخون في ترجمته، ثم الذين كثرت رواياته عنهم في كتابه (القند).

ومن مجموع ما ذكر من شيوخه وتراجيمهم يظهر لي أنّ الغالب عليهم هو الاهتمام بالحديث، على تفاوتٍ بينهم في ذلك.

ثانياً: مصادره:

اطّلتُ على مصدرين يكادُ (العقائد النسفية) يكون فهرساً لهما، وهما:

١ - كتاب «تبصرة الأدلة في أصول الدين» لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ).

وقد طُبِعَ لأول مرّة سنة (١٩٩٠م) بتحقيق وتعليق: كلود سلامة، وهو في مجلدين، بلغت صفحات المجلدين (١٠١١) صفحةً.

يقول الدكتور فتح الله خليف عن هذا الكتاب:

«هذا الكتاب يُعدُّ ينبوعَ الثاني للماتريديّة بعد كتاب «التوحيد» للماتريديّ، وليست «العقائد النسفية» لنجم الدين (ت ٥٣٧هـ) إلّا

(١) انظر - مثلاً - الصفحات التالية: (١٥٤)، (٢٣٠)، (٢٣٣)، (٢٧٩)، (٣٣٠)، (٣٤٤)، (٣٩٠).

فهرسًا له، وكان نورُ الدين الصابوني الماتريدي (ت ٥٨٠هـ) إذا ناظرَ الفخرَ الرازيَّ الأشعريَّ يَحْتَجُّ عليه بأقوالِ أبي المعين النسفيِّ من كتابه «تبصرة الأدلة»^(١).

قلت: هذا واضحٌ من ترتيبِ الكتابين، ومتابَعَةِ أبي حفصٍ لأبي المعين في ترجيحاته.

٢ - كتاب «التمهيد لقواعد التوحيد» لأبي الثناء، محمود بن زيد اللامِشي (ت ٥٢٢هـ) - حسب المكتوبِ على طُرَّة المخطوط -، طُبِعَ سنة (١٩٩٥م) في مجلِّدٍ لطيف (٢٢٥ صفحة)، بتحقيق الدكتور عبد المجيد التركي.

وهو أقلُّ تفصيلاً من (تبصرة الأدلة)، إلا أنه يُعدُّ الأكثر تفصيلاً إذا قورِنَ بـ(عقائد النسفي).



(١) «مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر» (ص ٢٣ - ٢٤)، مقدمة محقِّق كتاب «التوحيد» للماتريدي (ص ٥ - ٦)، وبكون عقائد النسفي فهرسًا لتبصرة الأدلة جزم أيضًا: حاجي خليفة في «كشف الظنون» (١/٣٣٧)، والشيخ محمد منير الدمشقي في «نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية» (ص ٢٦٦).

المطلب الثالث

تلاميذه

قال الإمام الذهبي - بعد ذكر اثنين من تلاميذه - : «وغير واحد»^(١) .
 ولا أستبعد من أمثال النسفي - رحمه الله تعالى - المعروف
 بعلمه ومؤلفاته السائرة أن يكون له تلاميذ كثيرون، ولكن لم أقف إلا
 على نفر يسير منهم، وسأذكرهم فيما يلي - بإذن الله تعالى -، وهم:
 ١ - ولده: أبو الليث، أحمد بن عمر النسفي، الملقب
 بـ(مجد الدين)^(٢) :

سكن سمرقند.

قال السمعاني في (ذيله)^(٣) : «سألته عن مولده، فقال: وُلِدْتُ

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٢٧/٢٠).

(٢) المصدر السابق، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (١/٢٢٦)،
 «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ١٨٥/ب)، «الأثمار الجنية في طبقات
 الحنفية» للقاري (ق: ٢٤٠/أ)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» للكُنُوي
 (ص ٥٥) برقم (٤١).

(٣) وهو ذيله على «تاريخ بغداد» للخطيب، وقد ذكر غير واحدٍ أنه يقع في
 خمسة عشر مجلدًا. انظر: «كشف الظنون» (١/٢٨٨)، «هدية العارفين»
 (٥/٦٠٩)، «الرسالة المستطرفة» (ص ١٣١)، وانظر: «تاريخ» بروكلمان
 (٦٣/٦ - ٦٤) وهو مفقود إلى الآن.

سنة سبع وخمسمائة، تفقه على والده الإمام نجم الدين عمر النسفي وغيره، سمعه أبوه من جماعة من سمرقنديين والغرباء، والواردين عليهم بسمرقند، وكان قد سمع من أبيه كثيراً، غير أنه لم يكن له عناية بالحديث مثل والده».

ثم قال أبو سعد السمعاني: «من أولاد المحدثين والأئمة، وكان فقيهاً، فاضلاً، واعظاً، كاملاً، حسن السمّت^(١)، وصولاً للأصدقاء. ثم لما وافيت سمرقند أول سنة (٤٩هـ)^(٢) لقيته بها، واجتمعت به، وكان يُعيرني الكتب والأجزاء، ويوزرني وأزوره».

وذكر السمعاني أيضاً: أن أبا الليث عزم على الحج سنة (٥٥٢هـ)، ووصل بغداد، ولكن لم يتمكّن من الذهاب إلى الحج، للحرب القائمة بين أمير المؤمنين المقتفي لأمر الله محمد بن محمد (ت ٥٥٥هـ)، والسلطان محمد شاه (ت ٥٥٥هـ)^(٣)، ورجع إلى وطنه، ولكن الإسماعيلية قتلته وأكثر أصحابه في الطريق قريباً من (بسطام)^(٤)،

(١) في «الجواهر المضية»: (الصمت)، والصحيح ما أثبتّه.

(٢) أي: سنة (٥٤٩هـ).

(٣) وسبب ذلك: أن السلطان محمد بن محمود بن ملكشاه (ت ٥٥٥هـ) أرسل إلى الخليفة المقتفي يطلب منه أن يُخطب له ببغداد، فلم يُجبه إلى ذلك، فسار إلى بغداد، فحاصرها مدة. انظر القصة في: «البداية والنهاية» لابن كثير (٣٧٦/١٦ - ٣٧٧).

(٤) انظر هذه القصة البشعة في «الكامل» لابن الأثير (٤١٧/٩).

و (بسطام) من مدن ناحية (قومس)، وتقع على الشرق من مدينة (دامغان)، بين (نيسابور) و(طهران)، في الشمال الشرقي من إيران. انظر: «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٤٠٧)، والخريطة.

وذلك سنة (٥٥٢هـ)^(١).

٢ - عمر بن محمد بن عمر بن محمد العَقِيلِي الأنصاري، أبو حفص، الملقَّب بـ(شرف الدين)^(٢):

قال عنه الإمام الذهبيُّ: «العلامة شرف الدين، كان من كبار حَنَفِيَّةِ بخارى وعلماؤها»، وقال عنه اللَّكْنَوِيُّ: «كان من أعيان فقهاء الملة الحنفية، وله اليدُ الباسطةُ في المذهبِ والخلافِ، وله تصانيفُ حسنةٌ، منها: المنهاج».

قَدِمَ بغدادَ حاجًّا سنة (٥٨٨هـ)، وحجَّ، ثم رجعَ وحدثَ.
روى عن الصَّدرِ الشهيدِ حسامِ الدينِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ الحنفيِّ (ت ٥٣٦هـ)، وعن الفُراويِّ^(٣).

(١) انظر: «الجواهر المضية» (١/٢٢٦ - ٢٢٨)، «الأثمار الجنية» (ق: ٢٤٠/أ)، «الفوائد البهية» (ص ٢٩).

(٢) «الجواهر المضية في طبقات الحنفيّة» للقرشي (٢/٦٦٧)، «طبقات المفسرين» للداودي (٢/٨).

(٣) لم يتحدّد لي اسمه، وهناك عددٌ من الفُراويين في طبقةِ شيوخِ العَقِيلِي، وهم:

١ - مُسِنِدُ خراسان: محمد بن الفضل بن أحمد الصاعدي الفُراوي (٤٤١ - ٥٣٠هـ)، وهو مترجمٌ في «السير» (١٩/٦١٥ - ٦١٩).

٢ - وابنه: المسنيد الثقة: عبد الله بن محمد بن الفضل الفُراوي (ت ٥٤٩هـ)، وهو مترجمٌ في «السير» (٢٠/٢٢٧).

٣ - وحفيده: مسنيد خراسان: عبد المنعم بن عبد الله بن محمد بن الفضل الفُراوي (٤٩٧ - ٥٧٥هـ)، وهو مترجمٌ في «السير» (٢١/١٧٩)،

واحتمالُ كونه هو الأخير: أقوى، يليه في القوة: الذي يليه، ثم الآخر. و(الفُراويُّ): نسبةٌ إلى (فُراوة)، وهي بليدةٌ من أعمال (نسا)، بينها وبين =

وروى عنه: سِبْطُه: أحمدُ بنُ محمد بن أحمد العَقِيلِي (ت٦٥٧هـ)، والعلامةُ محمد بن عبد الستار الكَرْدَرِي^(١) (ت٦٤٢هـ).
وتوفي ببخارى سنة (٥٩٦هـ)^(٢) (٣).

٣- أبو الحسن، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، المرغيناني^(٤)

= (دهستان) و(خوارزم)، وتقع اليوم في الشمال الشرقي من إيران.
انظر: «الأنساب» (٣٥٦/٤)، «معجم البلدان» (٢٧٨/٤)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص٤٢١)، خريطة المنطقة.

(١) نسبة إلى (كردز) - بفتح أوله، ثم السكون، ودالٍ مفتوحة - وهي ناحية من نواحي (خوارزم)، تقع إلى الجنوب من (بحر آرال) في شمال (أوزبكستان).

انظر: «معجم البلدان» (٥١٠/٤)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص٤٩٨)، خريطة المنطقة.

(٢) وذلك على ما «توضيح المشتبه»، و«الفوائد البهية»، أمّا بقية مصادر ترجمته: فذكرت تاريخ وفاته سنة (٥٨٦هـ)، وشذ الملا علي القاري فذكر ذلك سنة (٥٧٦هـ)، وكلا القولين لا يتفقان مع ما مر من قدومه بغداد سنة (٥٨٨هـ).

(٣) انظر: «المشتبه في الرجال» للإمام الذهبي (ص٤٦٧)، «توضيح المشتبه» للإمام ابن ناصر الدين (٣١٢/٦)، «الجواهر المضية» للقارشي (٦٦٧/٢ - ٦٦٨)، «تاج التراجم» لابن قُطْلُوبغا (ص٢٦٦)، «طبقات الفقهاء» لطاش كبري زادة (ص٩٩)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» (ق: ٢٠٥/أ)، «الأعلام» (٦١/٥).

(٤) (المرغيناني): نسبة إلى (مرغينان) - بفتح أوله وسكون ثانيه - وهي بلدة من بلاد (فرغانة)، وهي إقليمٌ يمتد من منابع نهر (سيحون) شرقاً، إلى حدود مدينة (حجندة) غرباً، وقصبة الإقليم باسم (فرغانة)، ولا زالت بهذا الاسم، وتقع في الجنوب الشرقي من جمهورية (أوزبكستان).

الحنفي، الملقَّب بـ(برهان الدين)^(١):

وصَّفه الإمام الذهبيُّ بأنه «العلامة، عالمٌ ما وراء النهر»، وهو صاحب كتاب «الهداية» في الفقه الحنفي. وُلِدَ سنة (٥٣٠هـ)، وتوفي سنة (٥٩٣هـ)^(٢).

٤ - أبو القاسم، محمود بن علي بن نصر النسفي الأديب^(٣):

سكنَ سمرقند.

قال السمعانيُّ: «كان أديبًا، فاضلاً^(٤) باللغة والأدب، كان خيرًا، صالحًا، صدوقًا، متواضعًا... سمعَ أبا بكرٍ محمدَ بنَ أحمد بن محمد البلدي (ت ٥٠٥هـ)، وأبا سعدٍ عبد الله بن أبي المظفر بن أبي يعمر النسفي (ت ٥٢٣هـ)، وأبا الحسن علي بن عثمان بن إسماعيل الخراط (ت ٥١٠هـ) وغيرهم، سمعتُ منه الكثيرَ بسمرقند، وكانت ولادته في جمادى الأولى سنة سبعٍ وسبعين

= وموقِع (مرغينان) إلى الجنوبِ قليلاً من مركزِ فرغانة، وتسمى الآن «مرغيلان».

(١) «الجواهر المضية» (٢/٦٦٠)، «طبقات المفسرين» للداودي (٩/٢)، «كاتب أعلام الأخيار» للكفوي (ق: ١٨٥/أ - ب)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» للقاري (ق: ٢٠٤/أ - ب).

(٢) انظر: «السير» (٢١/٢٣٢)، «تاريخ الإسلام» للذهبي، وفيات سنة (٥٩٣هـ).

(٣) «تاريخ الإسلام» للذهبي، وفيات سنة (٥٣٧هـ)، (ص ٤٤٨)، وذكر أنه ممن روى عن النسفي كتابه «القند».

(٤) لعلَّ صحة العبارة: عالمًا باللغة...

وأربعمائة... بنسّف، وتوفي بسمرقند، في شعبان، سنة (٥٥٥هـ)»^(١).

وقد وقفتُ على ثلاثة آخرين - أيضًا - ذكروا بأنهم من تلاميذه، ولكن لم أجد تراجمهم، وهم:

١ - محمد بن إبراهيم التوربشتي^(٢).

٢ - أبو بكر محمد بن علي البغدادي الأديب^(٣).

٣ - أبو الفضل محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك بن علي بن حيدر السمرقندي^(٤).

هذا، ومن غريب ما وقفتُ عليه من الأخطاء في هذا الموضوع: أنّ محقق (القند) ذكر في مقدمته (ص ٨) أنّ من تلاميذ النسفيّ: أبا حفص، عمر بن أحمد الشيبني، والحال أنّ الشيبنيّ هذا أكثر شيوخ النسفيّ على الإطلاق روايةً عنه في الكتاب المذكور، فقد تجاوزت رواياته عن المذكور (٤٠٨) روايةً، كما تقدم.



(١) «التحبير في المعجم الكبير» للسمعاني (١٦٣/٢).

(٢) ذكره الذهبي من تلاميذ النسفيّ في «السير» (١٢٧/٢٠).

(٣) ذكره الذهبي في «تاريخ الإسلام» (وفيات سنة ٥٣٧هـ) ص/٤٤٨، أنه - وأبا القاسم محمود السابق - رَوَى كتاب «القند» عن النسفي.

(٤) ذُكِرَ في «كشف الظنون» (١/٢٩٦، ٢/١٣٥٦)، و«معجم المؤلفين»

(٣/٣٨٥) - نقلًا عن كشف الظنون - أنه تلميذ النسفيّ، وأنه انتخب

كتابه «القند»، وقد أخطأ كحالة فوضع سنة وفاة النسفيّ أمام اسم تلميذه المذكور.

المطلب الرابع

مكانته العلمية عند العلماء

أثنى على نجم الدين النسفي كثيرٌ ممن ترجمَ له، وأولُ من أثنى عليه هو السمعانيُّ (٥٠٦ - ٥٦٢هـ)، ويُعتَبَرُ كلامُه تقويمًا عامًّا للنسفيِّ، وقد نقلَ كلامه جُلُّ من ترجمَ له بعد السمعانيِّ، قال - بعدما أوردَه في (التحبير) وهو خاصٌّ بمشايخه -:

«إمامٌ، فقيهٌ، فاضلٌ، عارفٌ بالمذهبِ والأدبِ، صنَّفَ التصانيفَ في الفقه والحديث، ونظَّم «الجامع الصغير»، وجعلَه شعرًا، وأما مجموعاته في الحديث فطالعتُ منها الكثيرَ، وتصفَّحتُها، فرأيتُ فيها من الخطأ وتغيير^(١) الأسماءِ، وإسقاطِ بعضها شيئًا كثيرًا، وأوهامًا غيرَ محصورةٍ، ولكن كان مرزوقًا في الجمع والتصنيف...»

كتبَ إليَّ الإجازةَ بجميع مسموعاته ومجموعاته، ولم أدركه بسمرقند حيا، وحدثني عنه جماعةٌ، وإنما ذكرته في هذا المجموع لكثرة تصانيفه، وشيوع ذكره، وإن لم يكن إسناده عاليًا. وكان ممن أحبَّ الحديثَ وطلبه، ولم يُرزق فهمه، وكان له شعرٌ حسنٌ^(٢)

(١) في «التحبير» - طبعة (دار الكتب العلمية) -: (تغير)، والتصحيح من المصادر التي نقلت عنه، ومنها: «طبقات المفسرين» للداودي (٨/٢).

(٢) وكتاب «القند في ذكر علماء سمرقند» مليءٌ بهذا النوع من الشعر، وأكثره =

مطبوعٌ، على طريقة الفقهاء والحكماء...»^(١).

ولم يُعقّب على السمعانيّ أحدٌ فيما غمزه - فيما علمتُ - إلا ابن قطلوبغا الحنفيّ، حيث قال - بعد إيراده لكلام السمعانيّ -: «ومن ذا يسلم من ذا؟»^(٢).

وأيدّه طاش كبري زادة قائلاً: «قلت: ولقد أنصف في هذا القول، فرضي الله عنه، وعن سائر المنصّفين»^(٣)^(٤).

• وقال ابن النجار محمد بن محمود بن الحسن (ت ٦٤٣هـ) عنه: «وكان فقيهاً، فاضلاً، مفسّراً، محدّثاً، أديباً، متقناً، وقد صنّف كتباً في التفسير، والحديث، والشروط»^(٥).

• وتابعه على هذا الثناء بحروفه: ابن شاكر الكتبي

= في الزهد والحكم، انظر - مثلاً - الصفحات التالية: (٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٧، ٤٢، ٤٤، ٥٣، ٧٤).

(١) «التحبير في المعجم الكبير» (١/٢٣٥).

(٢) «تاج التراجم» (ص ٢٢٠).

(٣) في طبعة (دار الكتب العلمية) من الكتاب: «المصنّفين»، والمثبت من «موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» (ص ٧٧٣)، وهو الصحيح.

(٤) «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (١/١٢٤) طبعة دار الكتب العلمية، و(ص ٧٧٣) من طبعة مكتبة لبنان.

(٥) نقله عبد القاهر القرشي في «الجواهر المضية» (٢/٦٦٠)، واللكنوي في «الفوائد البهية» (ص ٢٤٤). وترجمة النسفي لم ترد في «ذيل تاريخ بغداد» لابن النجار المذكور، والذي طبع في ثلاثة مجلدات، كما أنها لم ترد في «المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار» لابن الدمياطي (ت ٧٤٩هـ).

(ت ٧٦٤هـ) (١).

• ونعتَه الإمام الذهبيُّ بأنه «العلامةُ المحدثُ»، «وكان صاحبَ فنونٍ... وله نحوُ مائةِ مصنَّفٍ» (٢)، وأنه «الحافظُ، ذو الفنون، يُقال: له مائةُ مصنَّفٍ، وله أوهامٌ كثيرةٌ» (٣).

• وتابعَه ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) على كلامِه الأخيرِ بنصِّه (٤).

• ووصَّفه التفتازانيُّ (ت ٧٩١هـ) بأنه: «الإمامُ الهمامُ، قدوةُ علماءِ الإسلام، نجمُ الملةِ والدين...» (٥).

• وقال ابن قطلوبغا (قاسم) الحنفي (ت ٨٧٩هـ): «وسمِعَ الحديثَ... وكتبَ مجاميعَ حديثيةً كثيرةً التصحيفِ والخطأ، وإسقاطِ بعضها... وكان فقيهاً، عارفاً بالمشهدِ والأدب...» (٦).

• وقال طاش كبري زادة الحنفيُّ (ت ٩٦٨هـ): «الإمام... فقيهُ الإنسِ والجنِّ!!» (٧).

• ونعتَه محمود بن سليمان الكفويُّ (ت ٩٩٠هـ) (٨) بأنه: «كان

(١) في كتابه «عيون التواريخ» (٣٧٥/١٢).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (١٢٦/٢٠).

(٣) «العبر في خبر من غير» (٤٥٣/٢).

(٤) «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (١٨٩/٦).

(٥) مقدمة «شرح العقائد النسفية» (ص ٥١).

(٦) «تاج التراجم» (ص ٢٢٠).

(٧) «طبقات الفقهاء» له (ص ٩٢).

(٨) وهو: محمود بن سليمان الكفوي، الحنفي، فقيه، من القضاة، تعلَّم ببلدة (كفة) التركية - وإليها نسبته -، وولي قضاءها مدةً، وتوفي =

إمامًا، فاضلاً، أصولياً، متكلمًا، مفسّرًا، محدّثًا، فقيهاً، حافظًا، نحوياً، لغوياً، ذكياً، فطناً، أحد الأئمة المشهورين بالحظّ^(١) الوافر من العلوم، والقبول التام عند الخاصّ والعامّ، وكان أستاذًا، نشر العلم إملاءً وتذكيرًا وتصنيفًا، واستفاد منه الطلبة على اختلاف طبقاتهم...»^(٢).

وقال: «وكان شيخ الإسلام^(٣) وصدّر الإسلام^(٤) يُكرّمه غاية الإكرام، ويُعظّمه غاية التعظيم، وكان جميل السيرة، كثير العبادة، حسن العيش، راغبًا في نشر العلم، لازمًا^(٥) للسنة، له في العلوم آثار ما ليس لغيره من أهل عصره، رُحِلَ إليه من البلاد للتفقه عليه»^(٦).

• وتابعه الشيخ عبد الحي اللكنوي الحنفي (ت ١٣٠٤هـ)^(٧)

= بالقسطنطينيّة سنة (٩٩٠هـ).

انظر: «كشف الظنون» (١٤٧٣/٢)، «الأعلام» (٤٩/٨)، «معجم المؤلفين» (٨٠٩/٣).

(١) وفي «الفوائد البهية»: (بالحفظ الوافر)، والمثبت أصح.
 (٢) «كتاب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» (ق: ١٨٥/أ).
 (٣) وهو: عطاء بن حمزة السُعدي، وصفه الكفوي - وتبعه اللكنوي - بأنه كان فاضلاً، عارفاً بالمذهب، بحرًا، متبحرًا، إمامًا في الفروع والأصول، تردّ الفتاوى عليه من أقطار الأرض، أخذ عنه جماعة، منهم: النسفي (ت؟هـ). انظر: «كتاب أعلام الأخيار» (ق: ١٧٥/أ)، «الفوائد البهية» (ص ١٩٦).

(٤) وهو: أبو اليسر، محمد بن محمد البرزدي، تقدمت ترجمته.

(٥) في المصدر: (لازم) - بالرفع - والصحيح ما أثبتّه؛ لأنه اسم ل(كان).

(٦) «كتاب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» (ق: ١٨٥).

(٧) واللكنوي هو: أبو الحسنات عبد الحي بن عبد الحلیم الأنصاري =

إلى قوله: «عند الخاص والعام» سوى قوله: «لغوياً، ذكياً، فطناً»^(١).

• وقال ملا علي القاري الهروي^(٢) (ت ١٠١٤هـ) وتبعه اللكنوي^(٣) - واللفظ للأول -: «قيل: إنه كان يُعلمُ الإنسَ والجنَّ، ولذلك قيل له: مفتي الإنس والجن»، وعند اللكنوي: «ولذلك قيل له: مفتي الثقلين».

• ووصَّفه بالإمامة والزهد كلُّ من: عبد القادر القُرشي الحنفي (ت ٧٧٥هـ)^(٤)، وطاش كبري زادة (ت ٩٦٨هـ)^(٥)، وملا علي القاري الهروي (ت ١٠١٤هـ)^(٦)، والنواب صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ)^(٧)،

= الهندي، من كبار علماء الحنفية وأئمتهم في عصره، أُلِّفَ كُتُبًا عديدةً: في الحديث، والمصطلح، والفقه، والتراجم. وُلِدَ سنة (١٢٦٤هـ)، وتوفي سنة (١٣٠٤هـ). ونسبته إلى مدينة (لكهنؤ) بالهند، والهَاءُ في (لكهنؤ) تُكْتَبُ، ولا يُنْطَقُ بها.

انظر ترجمته في: «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» - وهو «الأعلام بمن في الهند من الأعلام» - للشيخ عبد الحي الحسيني الهندي (٨/ ٢٣٤ - ٢٣٨)، «الفوائد البهية» (ص ١١٦)، «الأعلام» (٧/ ١٨٧)، «معجم المؤلفين» (٣/ ٣٨٨).

- (١) «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٤٣).
- (٢) في كتابه «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» (ق: ٢٠٤/ب).
- (٣) في كتابه «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٤٤).
- (٤) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/ ٦٥٧).
- (٥) «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» (١/ ١٢٣).
- (٦) «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» (ق: ٢٠٤/ب).
- (٧) «أبجد العلوم» (٣/ ١١).

كما وصفه القرشيُّ المذكورُ بأنه «شيخ الإسلام»^(١).
 هذا ما حظي به النسفيُّ - رحمه الله تعالى - من ثناء العلماء
 له، ومن تقويم لشخصيته - مما وقفتُ عليه - .
 ومن خلالِ قراءتي لكتابه «القند» يظهر لي صدقُ ما وصفه
 السمعانيُّ - رحمه الله تعالى - من حبه للحديث .



(١) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (١/٢٢٦) في ترجمة ابنه أبي الليث
 أحمد النسفي .

المطلب الخامس

مؤلفاته

قد سبق قولُ السمعانيّ فيه أنه: «صنّف التصانيفَ في الفقه، والحديث، ونظّم «الجامع الصغير» وجعلَه شعرًا...»^(١).

وذكرَ الذهبيُّ^(٢)، وابنُ شاکر الکتبيُّ^(٣)، وابنُ العماد الحنبليُّ^(٤)، وصديق حسن خان^(٥) - رحمهم الله تعالى - أنَّ له نحو مائة مصنّف.

وقد قمتُ باستقراءٍ ما نُسِبَ إليه من المؤلفات، وأسرُدُها فيما يأتي، ذاكراً ما وقفتُ عليه من معلوماتٍ حولَ كلِّ كتابٍ.

وإليك أسماءها مرتبةً حسب الترتيب الهجائي:

١ - «الإجازات المترجمة بالحروف المعجمة»^(٦).

(١) «التحبير في المعجم الكبير» (٢٣٥/١).

(٢) في «السير» (١٢٦/٢٠)، و«العبر» (٤٥٣/٢).

(٣) في كتابه «عيون التواريخ» (٣٧٥/١٢).

(٤) في كتابه «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (١٨٩/٦).

(٥) في كتابه «أبجد العلوم» (١١/٣).

(٦) «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «إيضاح الممكنون» (٢٥/١). ولم يتضح لي مضمونُ الكتاب، ولعله ثبت بإجازاته، مرتباً على الحروف الهجائية.

٢ - «الإشعار بالمختار من الأشعار»^(١).

٣ - «الأصول التي عليها مدار كتب أصحابنا، من جهة الإمام أبي الحسن الكرخي، وذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدها»^(٢)، وهي رسالة صغيرة، وهي مطبوعة^(٣)، وهي في أصول الفقه، حيث يشرح فيها أصول الكرخي، إضافة إلى زياداته.

٤ - «الأكمل الأطول في تفسير القرآن»^(٤).

٥ - «بعث الرغائب لبحث الغرائب»^(٥)، وهو ذيلٌ على (الغريبين) للهروي.

(١) «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، وكرّره باسم (الأشعار)، وعدّهما كتابين، وذلك وهمٌّ منه، وإنما ذلك كتابٌ واحدٌ، انظر: «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» للقاري (ق: ٢٠٤/ب)، «الأعلام» للزركلي (٦٠/٥)، وذكروا أنه عشرون جزءًا.

(٢) لم أفق على من نسبّه إليه من مصادر التوثيق.

(٣) طبعت - إلى الآن - طبعتين، الأولى: باعتناء الشيخ خليل الميس، مدير أزهر لبنان، ط: دار الفكر سنة (١٣٩٩هـ)، طبعت مع كتاب «تأسيس النظر» للدبوسي، وتبدأ من (ص ١٤٥) وتنتهي في (ص ١٥٧). والطبعة الثانية: باعتناء مصطفى بن محمد القباني، وأبي فراس النعساني، ط: المطبعة الأدبية بالقاهرة، بذيل كتاب «تأسيس النظر» أيضًا - انظر: «المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع» (٢٤٠/٥) -.

(٤) «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» (١١٧/١)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠٠/٤)، وذكر له نسخة خطية في القاهرة.

(٥) «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» (٢٤٧/١)، وكنّاه أباالمظفر، «هدية العارفين» (٧٨٣/١).

- ٦ - «بيان مذهب المتصوفة»^(١) .
- ٧ - «تاريخ بخاري»^(٢) .
- ٨ - «تاريخ مرو»^(٣) .
- ٩ - «تطوير الأسفار لتحصيل الأخبار»^(٤) .
- ١٠ - «تعداد الشيوخ لعمر، مستطرف على الحروف مستطر»^(٥) .
- ١١ - «التيسير في علم التفسير»^(٦): لم يُطبع إلى الآن، ونسخه المخطوطة متوفرة في كثير من المكتبات^(٧)، وقد اطلعت على بعضها^(٨) .

- (١) لم يوثق نسبته إليه إلا بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي» (٣٠١/٤)، وذكر أنه يُثبت فيه أنه ليس إلا طريقة صوفية واحدة صحيحة من بين (١٢) طريقة، وذكر بعض نسخها المخطوطة.
- (٢) «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» (ق: ٢٠٤/ب)، «الأعلام» (٦٠/٥).
- (٣) لم يوثقه أحد، وإنما ذكره محقق «القند» (ص٩)، ولا أظنه صحيحاً؛ لأن النسفي لم يُذكر ممن كتَب في تاريخ (مرو)، وقد سردهم كاتب جلبي في «كشف الظنون» (٣٠٣/١).
- (٤) «كشف الظنون» (٤١٥/١)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠١/٤).
- (٥) تقدم الحديث عنه في المطلب الثاني من هذا التمهيد.
- (٦) «كشف الظنون» (٥١٩/١)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١).
- (٧) انظر: «فهرس كتب التفسير» الخاص بمكتبة الجامعة الإسلامية (ص٢١٨ - ٢٣٤)، فيه ذُكر عدة نسخ منه، وكذلك: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠٠/٤).
- (٨) ومنها: نسخة جيدة في أربعة مجلِّدات، محفوظة في (المكتبة المحمودية) =

- وهذا التفسيرُ وسطٌ بين المطوَّلات والمختصرات من كتب التفسير، وذكرَ النسفيُّ في آخره أنه فرَغ منه سنة (٥٢٣هـ).
- ١٢ - «الجمل المأثورة»^(١).
- ١٣ - «الخصائص في المسائل»^(٢).
- ١٤ - «خصائص اللغة»^(٣).
- ١٥ - «الخصائل في الفروع»^(٤).
- ١٦ - «دعوات المستغفرين»^(٥).
- ١٧ - «زلَّة القارئ في بيان الخطأ في قراءة القرآن الكريم وأنواعه وحكمه»^(٦).
- ١٨ - «طَلَبَةُ الطَّلَبَةِ»^(٧): طُبِعَ مرارًا «منها: طبعة دار الكتب

- = بالمدينة النبوية، وقد اطلعت عليها - ورقمها في المكتبة المذكورة: (١٠١ - ١٠٤) - لكل مجلدٍ رقم مستقل -، وقد نُسِخت بين سنة (٨٩٣هـ) وسنة (٨٩٩هـ)، وهي بنحْطٍ نسخي واضح.
- (١) «كشف الظنون» (٦٠٢/١)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١).
- (٢) «كشف الظنون» (٦٦٨/١)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١).
- (٣) «معجم المؤلفين» (٥٧١/٢).
- (٤) «كشف الظنون» (٧٠٦/١)، وذكرَ أنه كتابٌ كبيرٌ، «هدية العارفين»، (٧٨٣/١)، «كتائب أعلام الأخيار» للكفوي (ق: ١٨٥/أ).
- (٥) «كشف الظنون» (٧٥٦/١)، هدية العارفين (٧٨٣/١).
- (٦) «معجم المؤلفين» (٥٧١/٢)، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠٠/٤) ذكر عدة نسخ مخطوطة له في برلين، وباريس، وبخارى.
- (٧) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» للقرشي (٦٥٩/٢)، «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (١٢٣/١)، «كتائب أعلام الأخيار» للكفوي (ق: ١٨٥/ب)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» للقاري (ق: ٢٠٤/أ)، =

العلمية سنة (١٤١٨هـ)، باعتناء: محمد حسن الشافعي، وهو معجم لغوي لاصطلاحات الفقهاء.

١٩ - «عجالة النَّخْشَبِيِّ لِضَيْفِهِ الْمَغْرِبِيِّ»^(١).

٢٠ - «العقائد»^(٢)، وهو متن شرح التفتازاني، وسيأتي الحديث

عنه - بإذن الله تعالى -.

٢١ - «الفتاوى النسفية»^(٣): وهي فتاواه التي أجاب بها عن

جميع ما سئل عنه في أيامه، دون ما جمعه لغيره^(٤).

= «كشف الظنون» (١١٤/٢)، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠٠/٤). وقد جزم القرشي بكون هذا الكتاب للنسفي بقوله: «وله كتاب «طلبة الطلبة» في اللغة، على ألفاظ كتب أصحابنا، على أنه قد نسب إلى ركن الأئمة عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن علي الصباغي - أيضاً - كتاباً بهذا الاسم، وذلك في ترجمة أبي اليسر البزدوي «الجواهر المضية» (٩٨/٤)، بينما لم يذكر ذلك في ترجمة الصبغي نفسه من الكتاب المذكور (٤٥٦/٢)، والصحيح أنه للنسفي، كما جزم بذلك القرشي نفسه في ترجمته.

(١) «كشف الظنون» (١١٢٥/٢)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، واسمه فيهما:

(عجالة الحسيني بصفة المغربي)، وهذا تحريف شنيع، و(النخشبي) نسبة إلى (نخشب)، وهو اسم مدينة (نسف)، كما سبق في المطلب الأول، ويبدو أن الكتاب قدّمه النسفي (وهو النخشبي) لضيف حلّ به من المغرب.

(٢) «كشف الظنون» (١١٤٥/٢)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، «تاريخ الأدب

العربي» لبروكلمان (٢٨٩/٤ - ٢٩٨).

(٣) «كتائب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار» للكفوي

(١٨٥/أ)، «كشف الظنون» (١٢٣٠/٢).

(٤) «كشف الظنون» (١٢٣٠/٢).

٢٢ - «القند في ذكر علماء سمرقند»^(١): وهو ذيلٌ على تاريخ أبي سعد عبد الرحمن بن محمد الإدريسي (ت ٤٠٥هـ)^(٢)، طبع جزءٌ منه، وهو يشتمل على التراجم من حرف الخاء إلى حرف القاف فقط^(٣)، وهي طبعةٌ رديئةٌ، والكتابُ يحتاجُ إلى من يُخرجه مخدومًا بتحقيقٍ يليقُ به، وفيه مجموعةٌ جيدةٌ من الأحاديث المسندة.

وطريقته فيه: أنه يُعقبُ كلَّ ترجمةٍ بروايته عن صاحب الترجمة، وإن لم يجد روايةً عنه يكتفي بنقلِ فائدةٍ عنه. وإذا كان المترجمٌ من رفقائه في الطلب: يذكرُ من حدثهما سويًّا، ويسردُ له

-
- (١) «سير أعلام النبلاء» (١٢٦/٢٠)، «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (١٢٤/١)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» للقاري (ق: ٢٠٤/ب) وفيه: أنه في اثني عشر مجلدًا، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٤٤) وفيه: أنه في عشرين مجلدًا، «كشف الظنون» (١/٢٥٦).
- (٢) «كشف الظنون» (١/٢٩٦) والإدريسيُّ المذكورُ حافظُ سمرقند في زمانه، كما في ترجمته في «السير» (١٧/٢٢٦ - ٢٢٧). وفي «كشف الظنون» في الموضوع السابق (١/٢٩٦): أن ممن كتبَ في تاريخ (سمرقند) هو أبو العباس جعفر بن محمد المستغفريُّ (ت ٤٠٢هـ) [والصحيح: (٤٣٢هـ)] وهذا غير دقيق؛ لأنَّ المستغفريَّ المذكورَ - وهو محدثٌ (ما وراء النهر) في زمانه كما قال الذهبيُّ في «السير» (١٧/٥٦٥) - لم يكتب في تاريخ سمرقند، وإنما كتب في تاريخ (نسف) و(بخارى)، كما في ترجمته في: «السير» (١٧/٥٦٤)، و«توضيح المشتبه» (٩/٧٦) وغيرهما، ولعلَّ الأمرُ قد التبسَ على البعضٍ لتقاربِ مدينتي (نسف) و(سمرقند)، والله تعالى أعلم.
- (٣) ويحتوي المطبوعُ على (١٠١٠) ترجمةٍ.

رواية^(١)، وإذا أدرك أحدًا ولقيه ولم يسمع منه: يبيِّن ذلك^(٢). وهو من المصادر المهمة لكلِّ مَنْ جاء بعده، ممن تعرَّض لتراجم علماء تلك المنطقة^(٣).

٢٣ - «قيد الأوابد لما فيه من تأليف الشوارد»^(٤).

٢٤ - «مجمع العلوم»^(٥).

٢٥ - «مشارع الشارع»^(٦) وفي نسخة: الشرائع، وهو الأوفقُ

بموضوع الكتاب.

٢٦ - «المعتقد»^(٧).

(١) انظر - مثلاً - الصفحات: (٢٧٦) (ترجمة: ٤٩٢)، (٣٣٢) (ترجمة: ٥٩٦)،

(٣٥٥) (ترجمة: ٦٤٢)، (٣٦٥) (ترجمة: ٦٦٢).

(٢) انظر - مثلاً - الصفحات التالية - : (٣٠٨) (ترجمة: ٥٥٣)، (٣٤٣)

(ترجمة: ٦١٤)، (٤١٦) (ترجمة: ٧٦٥)، (٤١٧) (ترجمة: ٧٦٧) - مع

أنه قال فيه: «كثيرًا ما لاقبته واستفدت منه» - (٤٢٠) (ترجمة: ٧٧٤)

وقال فيه: «عشرته مدةً طويلةً بـ(بخارى)، ولم يتفق لي منه سماعٌ حديثٍ

مسندٍ، ولا إجازة»، (٤٣٢) (ترجمة: ٧٩٦)، وقال فيه: «تأدَّبت عليه

بـ(نسف)، وسمعتُ منه أحاديثَ ذهبَتْ عني نسختها ثم روى ما رآه

بخطه، وهذا يدلُّ على دقِّته وأمانته في هذا الأمر».

(٣) انظر - مثلاً - : «سير أعلام النبلاء» (٤٩/١٩، ٢٠٥).

(٤) «الأعلام» للزركلي (٦٠/٥) - ورمز له بـ(خ) إشارةً إلى وجوده مخطوطًا -،

«تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٣٠١/٤).

(٥) «كشف الظنون» (١٦٠٢/٢)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١).

(٦) «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» للقاري (ق: ٢٠٤/ب) وفيه: أنه

نقلَ عنه صاحبُ «مشكلات القدوري» في كتاب الهبة، «كشف الظنون»

(١٦٨٦/٢).

(٧) «كشف الظنون» (١٧٣١/٢)، «هدية العارفين» (٧٨٣/١)، وذكرَ في =

٢٧ - «منظومة الخلافات»^(١): ذكر في المقدمة أنه ربّها على عشرة أبواب، حسب الاختلاف والائتلاف بين الأئمة، وهم: أبو حنيفة، وصاحبه، وزفر، والشافعي، ومالك - رحمهم الله تعالى -^(٢). وهي معروفة، ولها نسخ كثيرة^(٣) منها نسخة ممتازة في (المكتبة المحمودية) بالمدينة النبوية^(٤)، تقع في (١٦٧) ورقة، وتشتمل على (٢٦٦٠) بيتاً، وقد نُسخت سنة (٧٨٤هـ)، وفيها: أنّ النسفي فرغ منها سنة (٥٠٤هـ). وقد اطلعت عليها، وأولها:

باسم الإله ربّ كلّ عبدٍ والحمد لله وليّ الحمد
٢٨ - «منهاج الدراية في فروع الحنفية»^(٥).

- = «كشف الظنون» أنه شرحه الشيخ شرف الدين أبو الفضل إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد الشيباني (ت ٥٧٣هـ)، وسمّاه: المتقد.
- (١) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/٦٥٩)، «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (١/١٢٣)، «كشف الظنون» (٢/١٨٦٧)، «هدية العارفين» (٧٨٣)، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٤/٢٩٨ - ٣٠٠).
- (٢) وانظر - أيضاً -: «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر العسقلاني (٥/٢٣٠)، فإنه نوّه بها.
- (٣) انظر: «تاريخ بروكلمان» (٤/٢٩٨ - ٣٠٠)، وقد ذكر نسخاً كثيرة من مخطوطاتها، كما ذكر نسخ اثني عشر شرحاً لهذه المنظومة، وانظر: «فهرس كتب الفقه الحنفي والمالكي» الخاص بمكتبة الجامعة الإسلامية (ص ٣٨٧)، فيها ذكر ثلاث نسخ لها.
- (٤) ورقمها في المكتبة المذكورة: (١١٥٣).
- (٥) «كشف الظنون» (٢/١٨٧١)، «هدية العارفين» (١/٧٨٣). ولعله هو الذي ذكره بروكلمان في «تاريخه» (٤/٣٠١) باسم «كتاب الدائر في الفقه»، وقد ذكر أنّ له نسخة خطية في (كلكتا) - الهند - والقاهرة.

- ٢٩ - «النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح»^(١).
- ٣٠ - نظم «الجامع الصغير» للشيباني^(٢)، وهو في فقه الحنفية.
- ٣١ - «الياقوتة»^(٣).
- ٣٢ - «اليواقيت في المواقيت»^(٤). وهو مطبوعٌ، حققه امتياز علي عرشي، في جامعة (علي كره) في الهند، ونشره في مجلة المجمع العلمي الهندي في المجلد الثامن، في العدين: ١، ٢ رمضان سنة (١٤٠٣هـ)، ويقع في عشر صفحات (٢٩٢ - ٣٠١) من المجلة^(٥)، وهو في فضائل الشهور والأيام.
-
- (١) «كشف الظنون» (١/٥٥٣، ٢/١٩٢٩) وفيه: أنه شرحٌ لصحيح البخاري فقط، وفي «هدية العارفين» (١/٧٨٣): «النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح؛ أي: من البخاري ومسلم»، وهذا يوحي بأنه شرحٌ عليهما، وهذا هو الأنسب باسم الكتاب؛ لأنه جمع الصحاح.
- (٢) ذكره أكثر من ترجم للنسفي، بدءًا بالسمعاني في «التحبير» (١/٢٣٥)، وانظر: «الجواهر المضية» (٢/٦٥٩)، «كشف الظنون» (١/٥٦٤)، «هدية العارفين» (١/٧٨٣)، وهو غيرُ (المنظومة) السابقة برقم (٢٧)، أوله: «الحمد لله القديم الباري...»، وذكر في أوله قصيدةً رائيةً في العقائد مشتملةً على (٨١) بيتًا.
- (٣) «كشف الظنون» (٢/٢٠٤٨)، وفيه: «رأيتُ رسالةً في الرغائب والبراءة والقدر أسندَ أحاديثها الموضوعاتِ بالنقلِ منه، وانظر: «هدية العارفين» (١/٧٨٣).
- (٤) «كتائب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار» للكفوي (ق: ١٨٥/أ)، «كشف الظنون» (٢/٢٠٥٤)، «هدية العارفين» (١/٧٨٣) وفيهما: «يواقيت المواقيت» وهو في فضائل الشهور والأيام، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٤/٣٠١) وذكر نسختين له في (رامبور) و(بتنة) بالهند.
- (٥) انظر: «المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع» (٥/٢٤٠).

المطلب (لساوس)

دراسةُ كتابه «العقائد النسفية»

متن «العقائد» للنسفي من أشهر المتون المختصرة، التي كُتِبَ لها رواجٌ وانتشارٌ واسع في العالم الإسلامي^(١). وهو لنجم الدين النسفي صاحب الترجمة، وقد أخطأ مَنْ نسب هذا الكتابَ إلى نسفيٍّ آخر^(٢)، وهو أبو الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف، برهان الدين، النسفي (ت ٦٨٧هـ)^(٣)، وهو متأخر عن نجم الدين بأكثر من قرنٍ ونصفٍ من الزمان. وهذه النسبةُ خطأ، لم يؤيده أحد، والصحيحُ أنه لنجم الدين النسفي.

وهذه الرسالةُ تمثل عقيدةَ الماتريدية في أطوارها الأولى، قبل أن تتضاءلَ الفروقُ بين الماتريدية وبين الأشاعرة، الذي حصل بعد عهد التفتازاني، وكان له أبرزُ الأثر في ذلك، كما سيأتي. وقد تقدم بيانُ مصادر هذا الكتاب في المطلب الثاني.

(١) انظر: «نموذج من الأعمال الخيرية» (ص ٢٦٧).

(٢) انفردَ بهذا الخطأُ الزرقانيُّ المالكيُّ في: «المواهب اللدنية»، انظر: «الفوائد البهية» (ص ٤٢٠) عند ذكر النسفين.

(٣) انظر ترجمته في: «الجواهر المضية» (٣/٣٥١)، «الأعلام» (٧/٣١)، مقدمة «تنبيه الرجل العاقل» (١/٣٤ - ٣٩).

أما شروحه: فكثيرة، منها^(١) - سوى شرح التفتازاني -:

١ - شرح شمس الدين أبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).

٢ - وشرح جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القنوي الحنفي، المعروف بـ «ابن السراج» (ت ٧٧٧هـ)^(٢)، سمّاه «القلائد في شرح العقائد».

٣ - وشرح الشيخ شمس الدين أبي عبد الله، محمد الشيخ زين الدين قاسم الشافعي (ت؟هـ)، سمّاه «القول الوفي لشرح عقائد النسفي»، فرغ منه في شوال (٨٧١هـ).

٤ - شرح الشيخ أحمد بن عثمان الهروي الخرزاني، المعروف بـ «ملاً زادة» (ت ٩٠٠هـ)^(٣)، وسمّاه «حل المعاهد في شرح العقائد»، وهو غير مطبوع، وعندني نسخة خطية منه^(٤)، وأكثره منقول من شرح التفتازاني، وأسلوبه سهلٌ نسبةً إلى أسلوب التفتازاني، ونقلت منه في مواضع من رسالتي.

٥ - شرح شمس الدين محمد بن قاسم بن محمد الغزي

(١) انظر: «كشف الظنون» (٢/ ١١٤٥، ١١٤٨ - ١١٤٩)، «نموذج من الأعمال الخيرية» (ص ٢٦٧ - ٢٧١).

(٢) انظر ترجمته في: «الفوائد البهية» (٣٣٩)، «الأعلام» (٧/ ١٦٢).

(٣) لم أجد له ترجمةً فيما لدي من كتب التراجم سوى ما ذكر عنه في «كشف الظنون» (٢/ ١١٤٨)، وفي «هدية العارفين» (١/ ١٣٧).

(٤) وهو محفوظٌ في مكتبة عارف حكمت برقم (٢٤٠/١٢١)، ويقع في (٧٥) ورقة.

الشافعي (ت ٩١٩هـ)^(١).

٦ - شرح علاء الدين علي بن علي بن أحمد النجاري (ت؟)^(٢)، سمّاه «فرائد القلائد و غرر الفوائد على شرح العقائد»، فرغ منه سنة (ت ٩٦٧).

وأما طبعاته: فسيأتي بيانها عند بيان طبعات شرح التفتازاني - إن شاء الله تعالى -.



(١) انظر ترجمته في: «الضوء اللامع» (٢٨٦/٨)، «الأعلام» (٦/٧).

(٢) انظر: «كشف الظنون» (١١٤٩/٢)، «هدية العارفين» (٧٤٦/١).

المطلب السابع

عقيدته

عقيدةُ نجم الدين النسفي واضحةٌ مما سيأتي في كتابه الذي شرحه التفتازانيُّ، فلم أكن بحاجة إلى هذا المطلب، إلا أنني أردت أن أبينَ هنا الفروقَ بينه - وهو صاحب المتن - وبين سعد الدين التفتازانيِّ - وهو صاحب الشرح -، وهي تلخص في الأمور الآتية:

١ - النسفيُّ من أئمة الماتريدية، بينما التفتازانيُّ من الأشاعرة، كما سيأتي بيانه.

٢ - النسفيُّ واضحٌ في الانتماء إلى الماتريدية، وكذلك في ماتريدته في المسائل التي ذكرها في متنه، وليس كذلك التفتازانيُّ، حيث إنه وإن كان أشعريًّا: إلا أنه أخفى انتماءه إلى حدٍّ كبير، كما أنه كثيرًا ما يختارُ طريقةَ الماتريدية في بعض المسائل؛ حرصًا منه في الجمع بين حسنيي الفريقين، وستأتي الإشارة إلى ذلك عند بيان منهجه في العقيدة - إن شاء الله تعالى -.

٣ - النسفيُّ يمثل مرحلةَ علم الكلام التي سبقت مرحلة اختلاطها بالفلسفة، والتفتازانيُّ من أقطاب المرحلة المتأخرة، التي اختلط علمُ الكلام فيها بالفلسفة.

وهذه المرحلةُ أسوأ مراحل علم الكلام، وسبق شرحُ شيءٍ من ذلك عند بيان تأثر المتكلمين بالفلسفة.

هذه مجمل الفروق بين الرجلين المذكورين .
فالنسفي ما تريدي في عقيدته، بل أحد أئمتهم المعروفين،
وكتابه هذا مع اختصاره قد غطى على شهرة جميع كتب الماتريديّة،
وذلك لكثرة اهتمام الناس به شرحًا وتدريسًا .



الفصل الأول

ترجمة المؤلف

وفيه أحد عشر مبحثًا:

المبحث الأول: اسمه ونسبته، وكنيته، ولقبه.

المبحث الثاني: بلده.

المبحث الثالث: مولده، ونشأته، ورحلاته.

المبحث الرابع: مذهبُه وعقيدته، وهل هو ماتريديٌّ

أم أشعري؟

المبحث الخامس: أشهرُ مشايخه.

المبحث السادس: دراسة أصوله ومصادره في العقيدة.

المبحث السابع: أشهرُ تلاميذه.

المبحث الثامن: مؤلفاته، ودراسة ثلاثة من كتبه، والتي

ألفها في علم الكلام أو ما يتصل به.

المبحث التاسع: أثره على مَنْ بعده.

المبحث العاشر: مكانته العلمية عند العلماء.

المبحث الحادي عشر: وفاته.

المبحث الأول

(١) اسمه، ونسبته، وكنيته، ولقبه

- (١) مصادر ترجمته: «مقدمة ابن خلدون» (ت ٨٠٨هـ) (ص ٤٤٤)، «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) (٤/٣٥٠)، «إنباء الغمر بأبناء العمر» له (٢/٣٧٨ - ٣٧٩)، «عجائب المقدور في نواب تيمور» لابن عربشاه (ت ٨٥٦هـ) (ص ٣٣٤)، «الدليل الشافي على المنهل الصافي» لابن تَغْرِي بردي (ت ٨٧٤هـ) (٢/٧٣٤)، «مطلع السعدين في وقائع عصر السلطان أبي سعيد» للشيخ كمال الدين عبد الرزاق بن إسحاق السمرقندي (ت ٨٨٧هـ): وقائع سنة (٧٨٧هـ)، «وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام» للسخاوي (ت ٩٠٢هـ) (١/٢٩٥) برقم (٦٤٨)، «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» للسيوطي (ت ٩١١هـ) (٢/٢٨٥)، «بدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن إياس الحنفي (ت ٩٣٠هـ): (القسم الثاني ص/٤٢٣)، «طبقات المفسرين» للداودي (ت ٩٤٥هـ) (٢/٣١٩)، «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» لطاش كبري زادة (ت ٩٦٨هـ): (١/١٩٠ - ١٩١)، «كتائب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار» للكفوي (ت ٩٩٠هـ): (ق: ٣٣٤/ب - ٣٣٥/ب)، «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» لمُلاً علي القاري الهروي (ت ١٠١٤هـ): (ق: ٢٠٥/ب)، «درة الحجال في أسماء الرجال» لابن القاضي (ت ١٠٢٥هـ): (٣/٣/١٤)، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ): (٦٧، ٤٧٤) وغيرها =

= من المواضيع، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» لابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ): (٨/ ٥٤٧ - ٥٤٩)، مقدمة «النبراس شرح شرح العقائد» للفريهاري (ص ٣)، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع» للشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): (٢/ ٣٠٣ - ٣٠٥)، «دائرة المعارف» لبطرس البستاني (ت ١٣٠٠هـ): (٦/ ١٦٨ - ١٦٩)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» لعبد الحي اللكنوي الهندي (ت ١٣٠٤هـ): (ص ٢٢١ - ٢٢٤، ٣٠٤)، «أبجد العلوم» (٣/ ٥٧)، «التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول» (ص ٤٧٥ - ٤٧٦) كلاهما للنواب صديق حسن خان القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» ل(ميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني الشيعي) (ت ١٣١٣هـ): (ص ٣٠٨ - ٣٠٩، ٧٢٣)، «تاريخ آداب اللغة» لجرجي زيدان (ت ١٣٣٢هـ): (٢/ ٢٤٦ - ٢٤٧)، «هدية العارفين» لإسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ): (٢/ ٤٢٩)، «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» لسركيس (ت ١٣٥١هـ): (١/ ٦٣٥ - ٦٣٨)، «الكنى والألقاب» لعباس القمي الشيعي (ت ١٣٥٩هـ): (٢/ ١٢١)، «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» للثعالبي الفاسي (ت ١٣٦٧هـ)، «الأعلام» للزركلي (ت ١٣٩٦هـ): (٧/ ٢١٩)، «معجم المؤلفين» لكحالة (ت ١٤٠٨هـ): (٣/ ٨٤٩)، «الفتح المبين في طبقات الأصوليين» للشيخ عبد الله بن مصطفى المراغي (٢/ ٢٠٦)، «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/ ٣٣٩ - ٣٤٦)، «أردو دائره معارف إسلامي» - باللغة الأردية - (٦/ ٤٨٢ - ٤٨٨)، «البلاغة: تطور وتاريخ» للدكتور شوقي ضيف (ص ٣٥٥ - ٣٥٧)، «تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها» لأحمد المراغي (ص ١٥٢)، «موسوعة أعلام الفلسفة» لمحمد منصور (ص ١١٧)، «استدراكات السعد علي الخطيب في المطول: دراسة بلاغية تحليلية» للدكتور أحمد هنداوي هلال (ص ٣١ - ٣٦)، «أصول الفقه: تاريخه =

أولاً: اسمه:

هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، الهَرَوِي،
الخراساني، الملقب بـ(سعد الدين)، وكنيته: أبو سعد.

وقد أجمعت مصادرُ ترجمته على أن اسمه هو (مسعود)، وهو
الصحيح، إلا أن الحافظَ ابنَ حجرٍ العسقلاني^(١) - وهو أولُ مَنْ ترجمَ
له بعد ابن خلدون - قد سمّاه «محموداً» في كتابه «إنباء الغمر»^(٢)

= ورجاله» للدكتور شعبان محمد إسماعيل (ص ٤١٩)، «حاشية الشيخ
أبي غدة على إقامة الحجّة» لعبد الحي اللكنوي (ص ١٦ - ١٧)، وكلود
سلامة في مقدمة تحقيقه لشرح العقائد (ص ٦ - ٣٦).

وترجمَ له ترجمةً موسعةً كلُّ من: الدكتور عبد الكريم الزبيدي في مقدمة
تحقيقه لكتاب «إرشاد الهادي» للتفتازاني (ص ٩ - ٤٤)، والدكتور
عبد الرحمن عميرة في مقدمة تحقيقه لكتاب «شرح المقاصد» للتفتازاني
(١/ ٧٥ - ١٣٢)، والدكتور عبد الله علي المّلا في كتابه «التفتازاني
وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد» (١/ ١٤٦ - ٢٩٥) والأخير أوسع
من ترجمَ له.

(١) هو: الإمامُ أحمد بن علي بن محمد الكِنَاني العسقلاني، أبو الفضل،
الملقَّب بشهاب الدين، أحدُ من لُقِّب بـ(شيخ الإسلام)، حافظُ عصره في
الحديث وفنونه، وهو أشهر من أن يُعرَّفَ به، وُلِدَ سنة (٧٧٣هـ) وتوفي
سنة (٨٥٢هـ)، وقد ترجمَ له تلميذه الإمامُ السخاويُّ في كتابٍ مستقلٍّ
أسماه: «الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر» وهو مطبوعٌ
في ثلاثة مجلدات، وانظر ترجمته في: «الضوء اللامع» (٢/ ٣٦ - ٤٠)،
«حسن المحاضرة» (١/ ٢٠٦ - ٢٠٨)، «البدر الطالع» (١/ ٨٧ - ٩٢)،
«الأعلام» (١/ ١٧٨).

(٢) (٢/ ٣٧٨).

وموضع من كتابه «الدرر الكامنة»^(١)، حيث ذكرَ اسمَه فقط بدون ذكر شيءٍ مما يتعلق بترجمته، بينما وافقَ الآخرين في اسمه في موضعٍ آخر من «الدرر»^(٢) نفسه، فسماه (مسعودًا).

والذي يظهر لي: أن الحافظ ابن حجر صحَّحَ اسمَ التفتازانيِّ في نسخةٍ من «الدرر»^(٣) أخيرًا، وبقي في «إنباء الغمر» وموضعٍ من «الدرر»^(٤) على الخطأ الذي كتبه من قبل.

وقد جَزَمَ الشوكانيُّ - رحمه الله تعالى - في «البدر الطالع»^(٥) أن الحافظَ ابن حجر لم يترجمَ للتفتازاني في «الدرر الكامنة»^(٦)، ولعلَّ نسخةَ الشوكانيِّ من «الدرر» كانت على الخطأ المذكور، فجزَمَ بالنفي بعد أن لم يجد الترجمةَ في مطبَّتها.

والخلاصةُ: أن الحافظَ ابن حجرٍ انفردَ بهذا الخطأ، والجميعُ - سواه - على أن اسمَ التفتازانيِّ مسعود.

(١) (٣٣٢/٤).

(٢) (٣٥٠/٤).

(٣) الموضع السابق.

(٤) (٣٣٢/٤).

(٥) (٣٠٥/٢).

(٦) حيث قال - بعد الثناء على التفتازانيِّ -: «ومع ذلك فلم يذكره ابنُ حجر في «الدرر الكامنة في أهل المائة الثامنة»، مع أنه يتعرَّضُ في بعض تراجم شيوخه، أو تلامذته، وتارةً يذكرُ شيئًا من مصنَّفاته عند ترجمةٍ من درَسَ فيها أو طلبَها؛ فإهمالُ ترجمته من العجائب المفصَّحة عن نقص البشر».

ثانياً : نسبته :

أما نسبته : فهي (التفتازانيُّ) - كما سبق - وهي : نسبةٌ إلى
(تفتازان)، وهي بلدته التي وُلِدَ بها، ويأتي وصفها في المبحث
القادم - إن شاء الله تعالى - .



المبحث الثاني

بلدته

وُلد رَحْمَةُ اللَّهِ فِي (تفتازان) - بالتأين الفوقيتين، وبينهما الفاء - وهي - على وصف السمعاني - (١) «قرية كبيرة بنواحي (نسا) في الجبل» (٢).

وقال ياقوت الحموي عنها (٣): «قرية كبيرة من نواحي نسا وراء الجبل» (٤).

و(نسا) مدينة الإمام النسائي - رحمه الله تعالى - قال عنها ياقوت: «وهي مدينة بخراسان، بينها وبين (سرخس) يومان، وبينها وبين (مرو) خمسة أيام، وبين (أبيورد) يوم، وبين (نيسابور) ستة أو سبعة» (٥).

وهذه المدينة (نسا) لا وجود لها الآن، وتقع أطلالها إلى الغرب من (عشق آباد) عاصمة (تركمانستان)، على بُعد خمسة

(١) وتبعه ابن الأثير في «اللباب في تهذيب الأنساب» (١/٢١٨).

(٢) «الأنساب» (١/٤٧١).

(٣) وتبعه صفي الدين بن عبد الحق (ت ٧٣٩هـ) في كتابه «مراصد الإطلاع» (١/٢٦٦).

(٤) «معجم البلدان» (٢/٤١).

(٥) المصدر السابق (٥/٣٢٥).

أميالٍ منها^(١).

وهذه المنطقة التي تقع فيها مُدُنُ: نسا وعشق آباد، واقعةٌ في الوادي العريض الذي تقع بين جبال (كوبت داغ) وصحراء (قراقوم)، ويُسمّى هذا الوادي - الآن - بـ(دَرَّة كز)^(٢).

والنصف الشمالي من سلسلة جبال (كوبت داغ) تُشكِّلُ الحدودَ الطبيعيةً بين إيران وتركمانستان.

وتقع مدينة (نسا) - حسب ما سبق من الوصف - على سفوح هذا الجبل من جهة الشرق، في النصف الشمالي منه، في جنوب تركمانستان.

أمّا (تفتازان): فموقعها في الجبال المذكورة بين (نسا) وبين قِمَمِ تلك الجبال في الوديان الخارجة منها، أو في مرتفعاتها.

هذا، ويظهر لي: أن وصف السمعاني بقوله: «في الجبل» أدقُّ من وصف ياقوت الحموي بقوله: «وراء الجبل»؛ لأن ما يكون وراء هذه الجبال، سواء غرباً أم شمالاً: لا يكون تابعاً لمدينة (نسا)، بل للمدن الواقعة هناك، وهي كثيرة، علمًا بأنها تكون - حينئذٍ - واقعةً في الحدود الإيرانية، والصحيح ما تقدم، من أنها تقع في جنوب (تركمانستان)، بالقرب جدًا من الحدود الإيرانية.

(١) انظر: «المسلمون في الاتحاد السوفيتي» للدكتور محمد علي البار (٥٩٣/٢)، «خراسان» لمحمود شاکر (ص ٤٧).

(٢) «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٤٣٥).

وزاد بعضهم في نسبه نسبي (الهرّوي) و(الخراساني)^(١):

١ - أمّا (الهرّوي):

فنسبة إلى مدينة (هراة)^(٢)؛ لأنّ التفتازانيّ دخلها مرتين، وأقام فيها أكثر من أربع سنوات^(٣).

ومدينة (هراة) وصفها ياقوت الحمويّ بقوله: «مدينة عظيمة مشهورة، من أمهات مدن خراسان، لم أر بخراسان عند كوني بها في سنة (٦٠٧هـ) مدينةً أجلاً ولا أعظم، ولا أفخم، ولا أحسن، ولا أكثر أهلاً منها، فيها بساتين كثيرة، ومياه غزيرة، وخيرات كثيرة، محشوة بالعلماء، ومملوءة بأهل الفضل والثراء...»^(٤).

ولا زالت تحتفظ بهذا الاسم، وتقع الآن في أفغانستان، في أقصى الغرب منها، بالقرب من الحدود الشرقية لإيران، وتكتب الآن (هرات).

وقد ضبطها السمعانيّ ومن بعده بفتح الهاء، والمعروف عندنا الآن بكسرهما.

(١) انظر: «روضات الجنات» (ص ٣٠٨)، «الكنى والألقاب» (١٠٨/٢)، «هدية العارفين» (٤٢٩/٢).

(٢) «الأنساب» للسمعانيّ (٦٣٧/٥)، «اللباب في تهذيب الأنساب» لابن الأثير (٣٨٦/٣).

(٣) دخلها أولاً سنة (٧٤٨هـ) وأقام بها أربع سنوات، ثم خرج منها، ثم دخلها سنة (٧٥٩هـ) ولم يقم بها طويلاً، بل غادرها.

(٤) «معجم البلدان» (٤٥٦/٥).

٢ - وأما (الخراساني):

فنسبة إلى (خراسان)؛ لأنه تنقل بين مدنها وقراها، وعاش فيها مدةً من الزمن.

و(خراسان) منطقة واسعة، تقع اليوم ضمن ثلاث دول، وهي: أفغانستان، وتركمانستان، وإيران.

يحدثها من الجنوب الشرقي: سلسلة جبال (هندوكوش) الواقعة في أفغانستان، والتي تمتد من الشرق إلى الغرب، آخذةً إلى الجنوب، فتفصل الشمال الأفغاني من جنوبه، وجميع الولايات (المناطق) الواقعة شمال هذه الجبال في أفغانستان، من (بدخشان) شرقاً إلى (هراة) غرباً: داخله في خراسان، وهي عبارة عن السفوح الشمالية والغربية لجبال (هندوكوش) العالية.

ويحدثها من الجنوب الغربي: مناطق (قوهستان) في إيران، وهي الإقليم الجبلي بين هراة ونيسابور، ومناطق (قومس)، وهي كورة كبيرة واسعة بين الري (طهران) ونيسابور في سفوح جبال طبرستان (البرز) الجنوبية.

وهذا الجزء كله في إيران، ويشمل منطقتين:

الأولى: إقليم طبرستان، ويسمى اليوم (مازندران)، ويشمل المنطقة المحصورة بين جبال (البرز) وسواحل بحر (الخرز)، وأشهر مدنها - الآن -: ساري، وبندر شاه، وجرجان.

الثانية: منطقة نيسابور، وتسمى الآن (نيسابور)، وقد ضم إليها إقليم (قوهستان)، وهي المعروفة اليوم باسم (خراسان).

ومن أهم مدنه - الآن -: مشهد، طوس، نيسابور، سرخس.

ويَحُدُّها من الشرق: نَهْرُ (جیحون)، والذي يُعَرَفُ الآنَ بنهر (آمو)، وهذا النهرُ يُسَاطِرُ أرضَ خراسان من الشرق، من بدايتها إلى نهايتها، فالمنطقةُ التي تُعَرَفُ قديمًا بـ(ما وراء النهر) ليست داخلَةً في خراسان.

ويحدُّها من الشمال: صحراءُ (قراقوم) الواقعةُ في تركمانستان. ومن الغربِ: بحرُ الخزر، المعروف - الآن - ببحر (قزوين).
* والخلاصةُ: أن خراسان تشملُ:

- ١ - جميعَ الولاياتِ (المناطق) الواقعةَ على السفوح الشماليَّة والغربيَّة لجبال (هندوكوش) في أفغانستان.
- ٢ - وإقليمَي: (مازندران) و(خراسان) الواقعتين في الشمال الشرقيِّ من إيران.
- ٣ - وجميعَ المناطقِ الواقعةَ جنوبَ صحراءِ (قراقوم) في تركمانستان^(١).



(١) انظر: «معجم البلدان» (٢/٤٠١ - ٤٠٥)، «خراسان» لمحمود شاکر، خريطة المنطقة.

المبحث الثالث

مولده، ونشأته، ورحلاته

أولاً: مولده:

لم تتفق كلمة المترجمين للفتازاني في تحديد تاريخ ولادته، فقد اختلفوا في ذلك على رأيين:

الرأي الأول: أنه وُلد سنة (٧١٢هـ)، الموافق: سنة (١٣١٢م):

وأول من قال به هو الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -^(١)، واستند في ذلك إلى أنه وُجد بخط ابن الجزري^(٢).

وقد تبع الحافظ ابن حجر في هذا الرأي جمع ممن ترجم للفتازاني بعده^(٣)،

(١) انظر: «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» (٤/٢٥٠)، «إنباء الغمر بأبناء العمر» (٢/٣٧٧).

(٢) لعله: محمد بن محمد بن محمد بن محمد العُمري الدمشقي، المعروف بـ(ابن الجزري) - و(الجَزْرِيُّ) نسبة إلى جزيرة ابن عمر قريب الموصل - وهو مقرب مشهور، من أشهر كتبه: «النشر في القراءات العشر»، ولد سنة (٧٥١هـ)، وتوفي (٨٣٣هـ).

انظر: «الضوء اللامع» (٩/٢٥٥ - ٢٦٠)، «البدر الطالع» (٢/٢٥٧)، «معجم المؤلفين» (٣/٦٨٧).

(٣) وهم: ابن تغري بردي في «الدليل الشافي» (٢/٧٣٤)، والسيوطي في «بغية الوعاة» (٢/٢٨٥)، والداودي في «طبقات المفسرين» (٢/٣١٩)، =

صرّح بعضهم بالنقل عنه^(١)، بينما لم يصرّح البعض الآخر بذلك^(٢).

الرأي الثاني: أنه وُلد في صفر سنة (٧٢٢هـ):

وعمدته من رأى هذا الرأي: هو ما نقله فتح الله الشرواني^(٣) في أوائل شرحه لكتاب «الإرشاد» للتفتازاني، حيث قال: «لا بأس بذكر تاريخ تأليف الإرشاد، بل سائر مصنفات المؤلف - رحمه الله تعالى -: لقد زرتُ مرقده المقدس^(٤) بسرخس^(٥)، فوجدتُ

= وابنُ العماد الحنبلي في «شذرات الذهب» (٥٤٧/٨)، والزركلي في «الإعلام» (٢١٩/٧)، وكحالة في «معجم المؤلفين» (٨٤٩/٣).

(١) كالسيوطي، والداودي، وابن العماد، والزركلي.

(٢) كابن تغري بردي، وكحالة.

(٣) هو: فتح الله بن عبد الله الشرواني الرومي الحنفي، أخذ عن التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، من تصانيفه: شرح كتاب «إرشاد الهادي» للتفتازاني، توفي سنة (٨٥٧هـ).

انظر: «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (٣٠٦/١)، «الشقائق النعمانية» (١٧٠/١)، «كشف الظنون» (٦٧/١).

(٤) وصفُ القبر بالقدسية من الغلو، وهو باطل يفتح بابَ الشرك بدعوى التبرُّك، وهو أيضًا يتضمن الشهادة لصاحب القبر بالنجاة، وعقيدة أهل السنة والجماعة: أن لا يُشهد لمعيّن بذلك إلا لمن شهد الله تعالى له أو رسوله ﷺ، وإنما يُرجى للمحسن، ويُخشى على المسيء. انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (ص ٣٧٠ - ٣٧١).

(٥) (سرخس) بفتح أوله وثانيه، وسكونِ الخاء المعجمة - على ما ضبطها ابنُ ناصر الدين والحافظُ ابنُ حجر - وهي: مدينةٌ قديمةٌ من نواحي خراسان، كبيرة واسعة، وهي - الآن - مدينة إيرانية في الشمال الشرقي منها، وتقع على الضفة الغربية من نهر (هراة) الذي يصبُّ في صحراء (قره قوم) في (تركمانستان).

مكتوباً^(١) على صندوق مرقدِه من جانب القدم: «وُلد - عليه الرحمة

= وقد ضبطها ياقوت الحمويُّ بفتح أوله، وسكونِ ثانيه، وفتحِ الخاء المعجمة، ولكن الأول أشهر.

انظر: «معجم البلدان» (٣/٢٣٥)، «توضيح المشتبه» لابن ناصر الدين (٥/٧٩)، «تبصير المنتبه» لابن حجر (٢/٧٣١)، «موسوعة المدن العربية والإسلامية» (ص٢٦٦)، خريطة المنطقة.

(١) الكتابةُ على اللوحاتِ المنصوبةِ على القبور من البدع التي انتشرت في الأمة، والتي لم تردُّ بها الأدلةُ، والقدْرُ المشروغُ في هذا: أن يُعَلِّمَ القبرُ بنَضْبِ حجرٍ أو ما يشبهه للتعرُّفِ عليه، كما في حديثِ المطلب بن عبد الله بن حنطب: لَمَّا مات عثمانُ بنُ مظعونٍ أخرجَ بجنازته، فدفن، فأمرَ النبي ﷺ رجلاً أن يأتيه بحجر، فلم يستطع حملَه، فقام إليها رسولُ الله ﷺ وحسَرَ عن ذراعيه... ثم حملها، فوضعها عند رأسه، وقال: «أتعلِّم بها قبرَ أخي، وأدفنُ إليه من مات من أهلي» رواه الإمام أبو داود في «سننه» (٢/٣٥٣) في كتاب الجنائز، باب في جمع الموتى في قبرٍ، والقبرُ يُعَلِّمُ، برقم (٣٢٠٦)، والحديث حسن، انظر: «التلخيص الحبير» للحافظ ابن حجر (٢/٢٦٧) برقم (٦٥/٧٩٥)، «صحيح سنن أبي داود» للشيخ الألباني (٢/٣٠١).

أما الكتابةُ على القبور: فلا تجوز - أيضاً - لما ثبتَ عن النبي ﷺ من النهي عن البناءِ عليها، والكتابةِ عليها، فقد روى مسلمٌ - رحمه الله تعالى - في «صحيحه» (٢/٦٦٧) برقم (٩٧٠) - كتاب الجنائز، باب النهي عن تجصيصِ القبرِ والبناءِ عليه) من حديثِ جابرٍ رضي الله عنه قال: «نهى رسولُ الله ﷺ أن يحصَّصَ القبرُ، وأن يُقَعَّدَ عليه، وأن يُبنى عليه». وأخرجه الإمامُ الترمذيُّ وغيره بإسنادٍ صحيح، وزاد: «وأن يُكْتَبَ عليه» «جامع الترمذي» (٤/١٣٢) برقم (١٠٥٨) - أبواب الجنائز، باب ما جاء في كراهة تجصيصِ القبور والكتابةِ عليها، والحديث صحيح، انظر: «صحيح سنن الترمذي» للشيخ الألباني (١/٥٣٦ - ٥٣٧).

والرضوان - في صفر سنة اثنين وعشرين وسبعمائة...»^(١).

وقد اعتمدَ هذا التاريخَ عددٌ من المؤرخين^(٢).

وأيدَ هذا الرأيَ صاحبُ «روضات الجنات»^(٣) بوجهٍ آخر - أيضًا - حيث قال: «وكان قد وُلِدَ سنة (٧٢٢هـ) كما وُجِدَ على ظهر بعض نُسخ (المُطَوَّل) القديمة، ونُقِلَ أيضًا عن بعض ما وُجِدَ بخط شيخنا البهائي^(٤)، وهو أنه قال مرةً: تولدَ مؤلفُ هذا الكتاب

= وللاستزادة في هذا الموضوع يُنظر: «البناء على القبور» للعلامة المعلمي (ص ٥٥)، «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» لسماحة الشيخ ابن باز (٣٢٩/٤).

(١) لم أطلع على شرح الإرشاد للشرواني، ولم يفد محقق «الإرشاد» عن وجوده - مخطوطًا أو مطبوعًا - شيئًا، مع أنه ذكره ضمن شروح «الإرشاد»، وقد بين أماكن وجود الشروح الأخرى للكتاب المذكور (انظر: «إرشاد الهادي» (ص/٣٧)). أما ما نُقِلَ عن هذا الكتاب من تاريخ ولادة التفناني فقد نقله معظم من اعتمدَ هذا التاريخ، وتفصيل ذلك في الحاشية اللاحقة.

(٢) وهم: السخاوي في «وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام» (١/٢٩٥)، وطاش كبري زادة في «مفتاح السعادة» (١/١٩١)، والشوكاني في «البدر الطالع» (٢/٣٠٣)، والكفوي، واللكنوي، وابن الخطيب قاسم الرومي، انظر: «الفوائد البهية» (ص ١٣٦)، والنواب صديق حسن خان في «التاج المكلل» (ص ٤٧٥)، وجورجي زيدان في «تاريخ آداب اللغة» (٢/٢٣٦)، وإسماعيل باشا في «هدية العارفين» (٢/٤٢٩)، وسركيس في «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (١/٦٣٥)، وكتاب «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٣٩).

(٣) (ص ٣٠٩).

(٤) لم أعرفه.

- حشره الله مع أحبته - في صفر سنة (٧٢٢هـ) . . .» .
والذي يترجح عندي - والله أعلم - : هو الرأي الثاني، من أن
ولادته كانت سنة (٧٢٢هـ) .

أما الرأي الأول: فقد أسلفت أن جميع المصادر التي
اعتمدت ذلك التاريخ قد استتقت ذلك من «إنباء الغمر» أو «الدرر
الكامنة»، وكلاهما للحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -
فمصدرهم واحدٌ .

ومستند الحافظ ابن حجر في ذلك - كما سبق - هو ما وجدته
بخط ابن الجزري، فهو المصدر الوحيد للحافظ .

على أنه قد خولف في ذلك أيضًا، فقد صرح الإمام
السخاوي^(١) - وهو أكبر تلاميذ ابن حجر قدرًا عنده - أن ابن الجزري
أرّخ ولادة التفتازاني سنة (٧٢٢هـ)^(٢) .

وكل هذه الأمور تجعل هذا الرأي ضعيفًا لا يُعتدُّ به .

(١) هو: الحافظ محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، أبو الخير،
الملقب بـ(شهاب الدين)، أصله من (سخا) - من قرى مصر - ومولده في
القاهرة، ووفاته بالمدينة. وهو من أشهر تلاميذ الحافظ ابن حجر، قال
عنه الحافظ: «هو أمثل جماعتي»، ترجم لنفسه ترجمة ضافية في كتابه
«الضوء اللامع» (٣٢/٨)، وذكر تصانيفه فيه (١٦/٨ - ١٩)، وهي كثيرةٌ
جدًا، وتوفي سنة (٩٠٢هـ) .

وانظر: «شذرات الذهب» (٢٣/١٠ - ٢٥)، «البدرة الطالع» (١٨٤/٢ - ١٨٧)،
«الأعلام» (١٩٤/٦ - ١٩٥) .

(٢) انظر: «وجيز الكلام» (٢٩٥/١)، وقد طبع أيضًا باسم «الذيل التام»،
وانظر فيه: (٣٥٩/١) .

أمّا الرأي الذي رجّحته: فهو مدعّم بأدلة تجعلنا نطمئن إليه، وهي:

١ - ما سبق من أن هذا التأريخ هو الذي كُتِبَ على صندوق مرقد التفتازاني، ولا يتولى ذلك - عادةً - إلا أهل الرجل الذين هم أعرف الناس به.

٢ - كما أنه وُجِدَ على ظهر بعض نسخ (المطوّل) القديمة، كما سبق.

٣ - ومما يعضده أيضًا:

أ - ما ذكرته كثيرًا من المصادر^(١): أن أول كتاب ألفه التفتازاني هو «شرح التصريف» للزنجاني^(٢)، وقد أتمّه في شهر

(١) انظر: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» لطاش كبري زادة (١٩١/١)، «كشف الظنون» (١١٣٩/٢)، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع» (٣٠٣/٢)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٢٤)، «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٣٩).

(٢) وقد صرّح التفتازاني نفسه بذلك، حيث قال في أول كتابه المذكور: «والمرجؤ ممن اطلع فيه على عثرة أن يدرأ بالحسنة السيئة؛ فإنه أول ما أفرغته في قالب الترتيب والترصيف...». «شرح التصريف» (ص ٢)، ط: المطبعة الوهبيّة، مصر، سنة (١٢٩٣هـ).

والزنجاني هو: عز الدين أبو المعالي عبد الوهاب بن إبراهيم بن محمد الجرجاني، الزنجاني، الخزرجي. وهو أديب، عالم بالنحو، والصرف، واللغة، والمعاني، وغيرها، كتبه معروفة فيما تقدمت من العلوم، منها (التصريف)، توفي سنة (٦٦٠هـ). انظر: «بغية الوعاة» (٣١٨)، «مفتاح

السعادة» (١١٩/١)، «معجم المؤلفين» (٢/٣٣٧).

و(الزنجاني) نسبة إلى (زَنْجان)، وهي: بلدة على حدود (أذربيجان) =

شعبان من سنة (٧٣٨هـ)، وكان عمره إذ ذاك ستَّ عشرة سنة، وبإسقاط (١٦) من (٧٣٨) يبقى (٧٢٢).

ب - كذلك ما ذكره بعضهم^(١): أن التفتازانيَّ بدأ في تأليف شرحه المعروف بـ(المطوّل) في أواسط سنة (٧٤٢هـ)، وانتهى منه سنة (٧٤٨هـ)، وكان عمره حين الشروع عشرين سنة^(٢)، وبإسقاط (٢٠) من (٧٤٢) يبقى (٧٢٢).

وقد رجّحه - أيضًا - الدكتوران: عبد الرحمن عميرة^(٣)، وعبد الكريم الزبيدي^(٤)، والله تعالى أعلم بالصواب.

ثانيًا: نشأته:

يبدو من حياة التفتازانيَّ - رحمه الله تعالى - أن نشأته كانت علميّة، ولكن لا تمدُّنا المصادرُ بهذا الصدد بشيءٍ يُذكر، وتكاد تُهمل جانب نشأته تمامًا.

ولا زال الغموضُ يكتنفُ عهدَ طفولته، الذي يُستشفُّ منه

= من بلاد الجبل، موقعها اليوم في إيران، شمال (طهران)، بين (قزوين) و(مراغة)، وكان المغولُ دمَّروها، ويبدو أنها انتعشت بعد ذلك. انظر: «الأنساب» (٣/١٦٨)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٢٥٦ - ٢٥٧).

(١) وهو: طاش كبري زادة في «مفتاح السعادة» (١/١٩١)، والخوانساري في «روضات الجنات» (ص ٣٠٩).

(٢) انظر: «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (٨/٥٤٧)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٣)، «الفوائد البهية» (ص ١٣٧).

(٣) في مقدمته لـ«شرح المقاصد» (١/٧٧).

(٤) في مقدمته لـ«إرشاد الهادي» (ص ١٣).

- غالبًا - قدرُ الرجل، وما سيؤول إليها أمرُه من المكانة العلمية أو الاجتماعية أو غير ذلك إذا توفرت أسبابها، ولم أرَ في المصادر ما يُسعِفنا في استكشافِ هذا الجانب، وتحديدِ الملامح العامة - فضلًا عن التفصيلية - لنشأته.

إلا أنني أرى أنّ نشأته كانت علمية، وأنه قد تربى تربيةً علميةً، ولم يضيّع عهدَ طفولته، بل استغلّه في تحصيل العلوم التي نبغَ فيها، وهي علومُ الآلة، من نحوٍ، وصرْفٍ، وبلاغةً، وأصولِ الفقه، إضافةً إلى علمِ الكلام، وغير ذلك.

ومن أدلِّ الأدلة على ما ذكرته: نبوغه في هذه العلوم المذكورة في عهدٍ مبكّر من عمره، فقد سبق أنه ألف «شرح التصريف» للزنجاني وعمره ست عشرة سنة، كما بدأ في تأليف (المطوّل) - وهو من أهمِّ الكتب المؤلّفة في علم البلاغة - وعمره عشرون سنة^(١).

ومن الأمور التي ساعدته - فيما أرى - في هذه النشأة:

• نشأته في بيت علم:

فقد ذُكر عن والده أنه كان قاضيًا، وهذا المنصبُ لا يناله إلا المشتغلون بالعلم.

• نشأته في بيئةٍ علميةٍ، محاطةٍ بالمراكز العلمية:

فقد وُلِدَ بقرية (تفتازان)، وهي من القرى التابعة لمدينة (نسا)، والتي تحيط بها المراكزُ العلميةُ المعروفةُ في ذلك الوقت، كمدينة:

(١) انظر ما سيأتي عند ذكر مؤلفاته.

سرخس، ومرو^(١)، ونيسابور^(٢)، وغيرها من مدن خراسان.
وأكد أجزم بأن يكون التفتازاني - رحمه الله تعالى - قد تأثر
ببيئته ومحيطه، وأن يكون ذلك قد ساهم في تكوين شخصيته
العلمية.

قصة منكرة:

انفرد ابن العماد الحنبلي^(٣) برواية قصة غريبة تتعلق بنشأة
التفتازاني، حيث قال:

(١) مرو: يُرادُ بها عند الإطلاق (مرو الشاهجان)، وكانت برهةً من الزمن
عاصمة إقليم خراسان كله، وقد دمرها المغول سنة (٦١٧هـ)، ولكنها
انتعشت مرةً أخرى، خرج منها من العلماء خلق لا يُحصون، منهم:
عبد الله بن المبارك، وإسحاق بن راهوية، وغيرهما، وهي الآن قريةً
منسيةً قابعةً في جمهورية (تركمانستان)، تقع بالقرب من عاصمتها الحديثة
(عشق آباد) - ويُقال: اسخباد - في الجهة الشمالية منها. انظر: «المسالك
والممالك» (ص ١٤٧)، «أحسن التقاسيم» (ص ٢٩٨)، «المسلمون في
الاتحاد السوفيتي» (١/٣٦٥ - ٣٦٦، ٢/٥٦٣).

(٢) نيسابور: إحدى المدن الأربعة التي هي قواعدُ خراسان (وهي: مرو،
وهرة، وبلخ، ونيسابور)، وصفها ياقوتُ بقوله: «لم أرَ فيما طوّفتُ
من البلاد مدينةً كانت مثلها»، وكان يُطلق عليها (دمشق الصغير) لكثرة
فواكهها وبساتينها ومياهها، وحسنها، وتسمى الآن (نيسابور)، وتقع في
أقصى الشمال الشرقي من إيران، إلى الغرب من مدينة (مشهد) على بعد
(١٢٥) كيلومتر منها. انظر: «معجم البلدان» لياقوت الحموي (٥/٣٨٣)،
«رحلة ابن بطوطة» (ص ٤٠١)، «موسوعة المدن العربية والإسلامية»
(ص ٢٨٦).

(٣) هو: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري، الحنبلي، =

«وحكى بعض الأفاضل^(١): أنّ الشيخ سعد الدين كان في ابتداء طلبه بعيد الفهم جدًّا، ولم يكن في جماعة العضد^(٢) أبلد منه، ومع ذلك، فكان كثير الاجتهاد، ولم يُؤيِّسه جمود فهمه من الطلب، وكان العضد يضربُ به المثلَ بين جماعته في البلادة^(٣)، فاتفق أن أتاه إلى خلوته رجلٌ لا يعرفه، فقال له: قم ياسعد الدين لنذهب إلى السير، فقال: ما للسيرِ خُلِقْتُ، أنا لا أفهم شيئًا مع المطالعة، فكيف إذا ذهبْتُ إلى السيرِ ولم أطلع؟ فذهب، وعاد، وقال له: قم بنا إلى السير، فأجابه بالجواب الأول، ولم يذهب معه، فذهب الرجلُ وعاد، وقال له مثلَ ما قال أولاً، فقال: ما رأيتُ أبلدَ منك، ألم أقلُ لك: ما للسيرِ خُلِقْتُ؟ فقال له: رسولُ الله ﷺ يدعوكَ، فقام منزعجًا، ولم يَنتعلِ، بل خرجَ حافيًّا، حتى وصلَ به إلى مكانٍ خارجِ البلد، به شُجيراتٌ، فرأى النبيَّ ﷺ في نفرٍ من أصحابه تحتَ تلك الشُجيرات، فتبسّم له، وقال: «نرسلُ إليك المرّةَ تلو المرّةِ ولم تأت؟!»

= أبو الفلاح. مؤرخ، فقيه، أديب، ولدَ في دمشق سنة (١٠٣٢هـ)، وأقام بالقاهرة مدةً طويلة، وتوفي بمكة حاجًا.

انظر: «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» (٢/٣٤٠)، «السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة» (٢/٤٦٠ - ٤٦٥)، «الأعلام» (٣/٢٩٠)، «معجم المؤلفين» (٢/٦٧).

(١) لم أفق على هذا البعض مع حرصي الشديد على ذلك.

(٢) هو الإيجي، وستأتي ترجمته - إن شاء الله تعالى - عند الحديث عن شيوخ التفتازاني.

(٣) في الطبعة المحققة من «الشذرات»: (في البلاد)، والمثبت من الطبعة القديمة، وهو الصحيح.

فقال: يا رسول الله، ما علمتُ أنك المرسلُ، وأنتَ أعلمُ بما اعتذرتُ به: من سوء فهمي، وقلةِ حفظي، وأشكو إليك ذلك.

فقال له رسولُ الله ﷺ: «افتح فمك»، فتفلَّ له فيه، ودعا له، ثم أمره بالعودِ إلى منزله، وبشَّره بالفتح، فعادَ وقد تزلَّعَ علماً ونوراً.

فلما كان من الغد، أتى إلى مجلسِ العضد، وجلس مكانه، فأوردَ في أثناء جلوسه أشياءً ظنَّ رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها؛ لما يعهدون منه، فلما سمعها العضدُ بكى، وقال: أمرك يا سعد الدين إليّ؛ فإنك اليومَ غيرك فيما مضى، ثم قام من مجلسه، وأجلسه فيه، وفخَّم أمره من يومئذٍ^(١).

قلت: لي بعضُ الوقفات حول هذه القصة، للنظر في ثبوتها أو عدمه، فأقول وبالله التوفيق:

الوقفَةُ الأولى: انفردَ ابنُ العمادِ الحنبلي (١٠٣٢ - ١٠٨٩هـ) برواية هذه القصة، وحكاها عمَّن أسماهم (بعض الأفاضل)، وقد حاولتُ التنقيرَ عن مصادر القصة، ولكن لم أتوصَّل إلى نتيجة، فيبقى ابنُ العماد هو المصدر الوحيد لهذه القصة، وهو متأخر، بينه وبين التفتازانيِّ قرونٌ، فلا يمكن الجزمُ بصحة القصة.

الوقفَةُ الثانية: إنَّ سياقَ القصة صريحٌ في أنها كانت يقظةً، ولم تكن من قبيل المنامات، فلا وجهَ للقولِ باحتمالِ كونها رؤياً مناميةً، كما جوَّز ذلك بعضُ المعاصرين، ولا شك في بطلانها، وعدمِ ثبوتها.

(١) «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (٨/٥٤٨ - ٥٤٩) - طبعة ابن كثير - و: (٦/٣٢٠ - ٣٢١) من الطبعة القديمة.

الوقفَةُ الثالثة: ومما يدلُّ على بطلانها:

أ - أن القصة لو صحت - ودون ذلك خرطُ القتاد^(١) - لكان لصنيع النبي ﷺ واهتمامه المذكور^(٢) أثره في التفازاني رحمه الله وكان مقتضاه أن يتبحر في العلوم التي عليها مدارُ هذا الدين، وهي الكتابُ والسنة، والواقعُ يشهدُ بخلاف ذلك، فلم يُنقل عن التفازانيِّ كبيرُ اهتمام بهذا الجانب، بل كان جهدهُ منصرفاً إلى علم الكلام ونحوه، الذي ذمّه سلفُ هذه الأمة منذ ظهوره، وهو من الأسباب الرئيسة لصرف كثيرٍ من المسلمين عن الكتاب والسنة في أهمّ الأمور عند المسلم، وهو الاعتقادُ فيما يتعلق بالله ﷻ وصفاته وأفعاله.

فلا يصحُّ أن يهتمَّ النبيُّ ﷺ هذا الاهتمام لدفع التفازانيِّ إلى علوم دخيلة على الأمة، وليست مما جاء بها هو ﷺ ولا مما رغب فيها، وهو القائل - بأبي هو وأمي -: «تركْتُ فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه»^(٣).

(١) مثلٌ يُضربُ للأمرِ دونه موانع، و(الخرطُ) قَشْرُ الرُوقِ عن الشجرِ اجتذاباً بالكفِّ، و(القتادُ) شجرٌ له شوْكُ أمثالِ الإبر. انظر: «مجمع الأمثال» للميداني (١/٢٦٥)، «المنجد» (ص ٩٨٤).

(٢) حيث لم يكتبِ ﷺ بِتَجَسُّمِ السفرِ بنفسه الشريفةِ إلى تلك البلاد النائية (أوزبكستان) بحثاً عن التفازانيِّ، وإنما اصطحبَ معه بعضُ أصحابه أيضاً لأهميّة الأمر!!.

(٣) رواه الإمامُ مالكٌ في «موطئه» (٢/٨٩٩) في كتاب القدر، باب النهي عن القولِ بالقدر - بلاغاً - وأسنده الإمامُ ابنُ عبد البر في «التمهيد» (٤/٣٢٣)، وقال: «إنه محفوظٌ، معروفٌ، مشهورٌ عن النبيِّ ﷺ عند أهل العلم شهرةً يكادُ يُستغنى بها عن الإسناد...»، ثم رواه من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جده، بهذا اللفظ. وقال =

ب - قوله في القصة: «وأنت أعلم بما اعتذرتُ به من سوء فهمي، وقلّة حظي، وأشكو إليك ذلك» تُشَمُّ منه رائحة المنكر، وهو اعتقادٌ كثيرٌ من جهّال المسلمين بأن النبي ﷺ يطلع على أحوال الناس، وكأنّ النبي ﷺ كان أعلم بما كان يُكابده التفتازانيُّ من البلادة.

وهذا مما يجب إنكاره على القائل، بينما القصةُ تنقلُ تقريرَ النبي ﷺ إياه على الكلام المذكور، وهذا مما يدلُّ على بطلان القصة.

ج - قوله في القصة: «فأوردَ في أثناءِ جلوسه أشياء ظنّ رفقته...» يدلُّ على أنّ هذه (الإيرادات) كانت أولَ نتيجة (بركة) لما ناله التفتازانيُّ من السعادة المذكورة، وليس في القصة تفصيلُ هذه الإيرادات، إلّا أنّ الدارسَ لطبيعة عصرِ التفتازانيِّ، والفنّ الذي كان يأخذه التفتازانيُّ عن العضد الإيجيِّ: يكادُ يجزم بأن هذه الإيرادات كانت من قبيل ما ابتليت به الأمة بعد هيمنة الفلسفة والمنطق اليونانيين من الانشغال فيما لا طائلَ تحته من القيل والقال. وعصرُ التفتازانيِّ كان يموجُ بهما، إضافةً إلى علم الكلام، الذي خضع لسيادتهما إلى حدّ بعيد، وخاصةً عند العضد الإيجيِّ - شيخِ التفتازانيِّ - وغيره من المتأخرين، وكان يُعتبرُ منتهى الذكاء ومقياس الفضل آنذاك: أن يفهم المرءُ مسائلَ هذه العلوم وبحوثها، وكتبُ التفتازانيِّ وشيخه العضد الإيجيِّ خيرُ شاهدةٍ على ذلك.

= الحافظُ ابنُ حجر - رحمه الله تعالى - في «إتحاف المهرة» (١٢/٥١٨) بعد ذكره طريقَ ابن عبد البر السابقة: «فالظاهر أنّ مالكا أخذَه عنه»؛ أي: عن كثير، به.

فالقدرَةُ على التوسُّع في إيراد الإشكالات، كانت من علامات النباهة عندهم، ولا زال الأمر على ذلك - كما يُشاهد - في المدارس الخاضعة لسيادة المنطق والفلسفة والكلام، وقد توسَّع ليشمل جُلَّ ميادين الفنون: من النحو، والصرف، والبلاغة، والأصول، وذلك بتأثير أمثال التفتازاني الذين تزلَّعوا فعلاً بعلوم الآلة، وكادوا يُخرجونها عن مسارها الحقيقي، وهو كونها مُمدَّة لفهم الكتاب والسنة، إلى كونها مطلوبة لذاتها.

الوقفَةُ الرابعة: ومع ما تقدّمت من القرائن القويّة، الدالّة على نكارة القصة، فإنّ بعض المعاصرين من الحنفية أصرّوا على صحة القصة، حيث قال^(١): «وأقول: هذه الحكاية مبنية على إمكان رؤية الأنبياء يقظة، والحافظ السيوطي^(٢) أثبت جوازها، فقد قال في

(١) في هامش «إنباء الغمر» للحافظ ابن حجر (٢/٣٨٧ - ٣٧٩).

(٢) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - نسبة إلى (أسيوط) - المصري، الملقب بـ(جلال الدين)، صاحب التصانيف الكثيرة في: التفسير، والحديث، والفقه، واللغة، والنحو، والأدب، وقد حوى كتاب «دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها» على أسماء (٩٨١) من كتبه، وهي ما بين رسالة في صفحة أو صفحتين أو أكثر، وبين مؤلّفاتٍ مختلفة الأحجام، وكثيرٌ منها مطبوع، طُبِعَ (٧٦) منها ضمن: «الحاوي للفتاوى». وهو كحاطب ليل، يجمع كلَّ ما هبَّ ودبَّ، وهو أشعريٌّ في الصفات، أوّل تارة، وفوضٍ أخرى، كما أنه معظّم للصوفيّة وبعض أفكارهم المنكرة، وأخذ ببعض أفكار القبورية، ولد سنة (٨٤٩هـ)، وتوفي سنة (٩١١هـ). ترجمَ لنفسه في «حسن المحاضرة» (١/٣٣٥ - ٣٤٤)، وترجمَ له معاصره الحافظ السخاوي في «الضوء اللامع» (٤/٦٥ - ٧٠)، وانظر أيضًا: «بدائع الزهور» (٤/٨٣ - ٨٤)، «شذرات الذهب» (٨/٥١ - ٥٢)، =

(مقامته السندسية)... راداً بذلك على الحافظ السخاوي... ما نصُّه: «أنسي ما بدا منه من برهة في مسألة رؤية الأنبياء يقظة، وما أنكره علي من إفتائي بإمكانها، كما نصَّ عليه الأئمة والحفظة...»^(١) في كلامٍ طويلٍ، يتضمن التأكيد على جواز رؤية الأنبياء يقظة.

وأضيف هنا: أن السيوطي قد ألف رسالةً مستقلةً باسم (تنوير الحلك في إمكان رؤية الملك)^(٢)، وقد بحث فيها هذه المسألة بإسهاب، ونقل فيها - كعادته - عن كلِّ من هبَّ ودبَّ نقولاً كثيرةً في تأييد هذه الخرافة، كما أن الهيتمي ذكر أن رؤية النبي ﷺ يقظة - بعد موته - ممكنة، وعزى ذلك إلى بعض المتقدمين من الشافعية والمالكية^(٣).

وأقوى ما عند السيوطي في هذا الباب: حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «من رأني في المنام فسيراني في اليقظة، ولا يتمثل الشيطانُ بي»^(٤).

= «الأعلام» (ص ٣٠١). وانظر ما سيأتي في (ص ٢٦٩ - ٢٧٠) في الهامش.
(١) انظر: «مقامات جلال الدين السيوطي» - تحقيق وشرح: سمير الدروبي - (٥٩٤/٢ - ٥٩٥).

(٢) وهو مطبوعٌ ضمن «الحاوي للفتاوى» له (٤٣٧/٢ - ٤٦٠).

(٣) انظر: «الفتاوى الحديثية» له (٥٤٣/٤) وما بعدها.

(٤) الحديث روي بألفاظٍ مختلفة، واللفظ الذي استدلَّ به السيوطي أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣٩٩/١٢ - برقم (٦٩٩٣) في كتاب «التعبير»، باب من رأى النبي ﷺ في المنام، ومسلم في «صحيحه» (١٧٧٥/٤) برقم (١١/٢٢٦٦) في كتاب الرؤيا، باب قول النبي ﷺ: «من رأني في المنام فقد رأني»، ولفظه: «فسيراني في اليقظة، أو لكانما رأني في اليقظة...».

وللردّ على السيوطي - رحمه الله تعالى - ومن تبعه في هذا الموضوع: أنقلُ فيما يأتي نقولاً توضّح المذهب الصحيح في رؤية الأنبياء يقظةً، وتردُّ على أهل البدع مزاعمهم وما استدّلوا به:

١ - قال سماحةُ الشيخ الإمام عبد العزيز بن باز - رحمه الله تعالى - في رسالته «تنبيه هام على كذب الوصية المنسوبة للشيخ أحمد خادم الحرم النبوي الشريف»^(١): «إن الرسول ﷺ لا يرى في اليقظة بعد وفاته ﷺ، ومن زعم من جهلة الصوفية أنه يرى النبي ﷺ في اليقظة، أو أنه يحضر المولد، أو ما شابه ذلك: فقد غلط أقبح الغلط، ولُبس عليه غاية التلبيس، ووقع في خطأ عظيم، وخالف الكتاب والسنة وإجماع أهل العلم؛ لأن الموتى إنما يخرجون من قبورهم يوم القيامة، لا في الدنيا، ومن قال خلاف ذلك: فهو كاذب كذاباً بيّناً، أو غالط ملبّس عليه، لم يعرف الحق الذي عرفه السلف الصالح، ودرج عليه أصحاب رسول الله ﷺ وأتباعهم بإحسان. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٥، ١٦]، وقال النبي ﷺ: «أنا أول من تنشقُّ عنه الأرض يوم القيامة، وأنا أول شافع وأول مشفع»^(٢)، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة»^(٣).

(١) الرسالة مطبوعة ضمن «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» للشيخ ابن باز (١٩٣/١ - ٢٠٠).

(٢) رواه ابن أبي عاصم في «السنة» تحت باب في ذكر قول النبي ﷺ: «أنا أول شافع وأول مشفع»، وصححه الشيخ الألباني لشواهد، انظر: «السنة» (ص ٣٥٥) - طبعة الشيخ ناصر - و: (٥٣٢/١) من طبعة الجوابرة.

(٣) «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» للشيخ ابن باز (١٩٥/١)، وانظر =

٢ - وأما ما استدللَّ به من الحديث: فالراجعُ أنَّ معناه: «أنَّ مَنْ رأى النبيَّ ﷺ في المنام على صورته التي كان عليها في الدنيا فسيرى تأويلَ رؤياه، ووقوعَ ما أشارت إليه من الخبر في دنياه؛ لأنَّ رؤياه على صورته حقٌّ؛ لِمَا دَلَّ عليه قوله آخر الحديث: «فإنَّ الشيطانَ لا يتمثلُ بي».

وليس المرادُ: أنه يرى ذاتَ الرسول ﷺ في يقظته، وقد روى البخاريُّ هذا الحديثَ في كتاب «التعبير» عن أنسٍ رضي الله عنه بلفظ: «مَنْ رآني في المنام فقد رآني؛ فإنَّ الشيطانَ لا يتمثلُ بي...»^(١). ومعناه: مَنْ رأى النبيَّ ﷺ على صورته التي كان عليها في الدنيا فرؤياه حقٌّ؛ فإنَّ الشيطانَ لا يتمثلُ بصورته...»^(٢).

وَمَنْ أَرَادَ التَّفْصِيلَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فَلْيَرْجِعْ إِلَى «فَتْحِ الْبَارِي»^(٣) لِلْحَافِظِ ابْنِ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - فَإِنَّهُ فَصَّلَ الْقَوْلَ فِيهِ، وَذَكَرَ لَهُ ثَمَانِيَةَ مَعَانٍ، أَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيُوطِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْمَرَادِ بِهَذَا الْحَدِيثِ فَيُنَاسِبُ مَشْرَبَهُ الصُّوفِيَّ^(٤)، وَلَيْسَ لَهُ سَلْفٌ فِي ذَلِكَ.

= - أيضًا -: «فتاوى اللجنة الدائمة» (٢٧٣/٢ - ٢٧٤).

(١) «صحيح البخاري» (٣٩٩/١٢ - ٤٠٠) - مع الفتح - برقم (٦٩٩٤).

(٢) «فتاوى اللجنة الدائمة» (١/٤٨٤ - ٤٨٥) جوابًا على سؤالٍ وردَّ إلى اللجنة، ونصُّه: (ما معنى قوله ﷺ من رأيتني في المنام سيراني في اليقظة)؟ وفيها أيضًا (١/٤٨٥ - ٤٨٦) جوابًا على سؤالٍ آخر في نفس السياق.

(٣) (١٢/٤٠٠ - ٤٠٢) في شرحه لحديث (٦٩٩٦).

(٤) ومن كتبه في التصوف: «تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية» وهو مطبوعٌ لم أقف عليه، ولكنني وقفتُ على نسخةٍ خطيةٍ منه بخطِّ واضحٍ في =

ثالثًا: رَحَلَاتُهُ:

كان التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد ودَّعَ مسقط رأسه (تفتازان) في عهدٍ مبكّرٍ من عمره طلبًا للعلم، ولم يقرّ قراره بعد ذلك في بلدٍ معيّن، بل ظلّ يتنقّل من مدينةٍ إلى أخرى طولَ حياته، حتى انتهى به المطافُ إلى (سمرقند)، حيث طُوِيَتِ صفحةٌ حياته، وانتقل - رحمه الله تعالى - إلى دار البقاء.

وقد أشار إلى ما ابتلي به من التنقل وعدم الاستقرار في عددٍ من كتبه، ومن ذلك:

١ - قال في مقدمته لكتاب «مختصر المعاني»:

= مكتبة عارف حكمة بالمدينة النبوية، وهو فيها برقم (١٥٨١)، ويقع في (٤٩) ورقة، قال في بداية الرسالة عن التصوف: «لم يزل أئمة الإسلام وهداة الأنام قديمًا وحديثًا يرفعون مناره، ويجلّون مقداره...» وقد تفتّن فيه في الاستدلال على كثيرٍ من بدع الصوفية ببعض النصوص بتكلّفٍ واضح.

ومن كتبه - أيضًا - في ذلك: «الخبر الدالّ على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال»، وهو مطبوعٌ ضمن «الحاوي للفتاوى» (٤١٧/٢ - ٤٣٧)، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - عن الحديث المرويّ في ذلك، فبيّن بطلانه، انظر: «مجموع الفتاوى» (٤٣٣/١١ - ٤٤٥). وقال السيوطي - أيضًا - في «الحاوي للفتاوى» (٤٠٦/٢): «وإذا انضمّ إلى هذا رقصٌ أو نحوه فلا إنكارَ عليهم، فذلك من لذات الشهود أو المواجيد...».

والقصدُ من هذا البيان: أن لا يُعْتَرَّ بأمثال السيوطي، فقد يوظّف كثيرٌ من أهل البدع شهرةً أمثال هؤلاء لترويجِ بدعهم. والله تعالى من وراء القصد.

«... فانتصبتُ لشرح الكتاب... مع جمود القريحة بصَّرَصِرِ النَّكَبَاتِ^(١)، وترامي البلدانِ بي والأقطار، ونُبُو^(٢) الأوطانِ عني والأوطار، حتى طِفِقْتُ أجوبُ كلَّ أغبرٍ قاتمَ الأرجاء، وأحررُ كلَّ سطرٍ منه في سطرٍ من الغبراء^(٣)»:

يومًا بِحزوى ويومًا بالعقيق، وب العُدَيْبِ يومًا، ويومًا بالخليصاء^{(٤)(٥)}

(١) (صرصر): يُقال: رِيحٌ صرصر؛ أي: شديدة البرد، أو شديدة الصوت، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٦]. انظر: «العجم الوسيط» (٥١٢/١). والمراد هنا: شدة النكبات، و(النكبات) جمعُ (نكبة) وهي المصيبة. انظر: «المعجم الوسيط» (٩٥٠/٢).

(٢) (نُبُو): من نَبَأَ عني ينُبُو؛ أي: تجافى وتباعد. «لسان العرب» (٣٠٢/١٥). و(الأوطار) جمع (وَطَر) وهي: الحاجةُ فيها مَأْرَبٌ وهمَّةٌ. «المعجم الوسيط» (١٠٤١/٢).

(٣) «أجوبُ»: من (جَابَ جوبًا)، وجَابَ فلانٌ الأرضَ: قطعها سيرًا. «المعجم الوسيط» (١٤٤/١). وقوله: (أغبر)، و(الغبراء): الأرض. «معجم مقاييس اللغة» (٤٠٩/٤). وقوله: (قاتم الأرجاء): مظلم الناحية، و(الأرجاء) جمع (رجا)، وهو الناحية.

(٤) من شعر لعبد الله بن أحمد بن الحارث، شاعر بني عباد. «معجم البلدان» (٤٤٢/٢). ولم أقف عليه في مصادر الشعر المتوفرة. و(حزوى) - بالحاء المهملة - (وما في نسخة شروح التلخيص بالمعجمة فخطأ): موضعٌ بـ(نجد) في ديار تميم. «معجم البلدان» (٢٩٤/٢ - ٢٩٥). و(العقيق) موضعٌ معروفٌ بالمدينة النبوية، و(العُدَيْب) ماءٌ بين القادسية والمغيثة. «معجم البلدان» (١٠٣/٤)، وأيضًا قرية لـ(عنزة) في وادي أم القرى، فوق (العلا) غير بعيدة عنها، وأيضًا: مكانٌ شمالَ المدينة، قرب النقيمي ومبرك. «معجم معالم الحجاز» لعاتق بن غيث البلادي (٥٣/٦). و(الخليصاء): موضعٌ، ولم أتوصل إلى تحديده.

(٥) «مختصر المعاني» (ص٤)، و: (٢٤/١) ضمن «شروح التلخيص».

٢ - وقال في «شرح المقاصد» وهو يصف بعض ما يعانیه :

«إلى أن رمانی بما رمانی، وبلانی من الحوادث بما بلانی، وحالت الأحوال دون الأمان بل الأمانی... تَنَاءَتْ^(١) بی الأوطان والأوطار، وترامت بی الأقطار والأسفار، أقاسی أحوالاً تُشِيبُ النواصی، وأهوالاً تُذِيبُ الرواسی...»^(٢).

٣، ٤ - وقد أشار إلى بعض ما كان يُعانیه - أيضاً - في مقدمة كتاب «المطوّل شرح تلخیص المفتاح»^(٣) وحاشيته على «شرح مختصر المنتهى الأصولي» للإيجي^(٤).

وفيما تقدّم من كلامه أدقّ تعبيرٍ لِمَا آل إليه أمره من الاغتراب والترحال.

وقبل الدخول في بيان رحلاته، أشير إلى أمرين، هما:
الأمر الأول: الحديث عن رحلاته يعتمدُ - جُلّه - على التواريخ التي حدّدت تأليفه لبعض مؤلفاته، وقد وصلت إلينا عن طريقين:

الأولى: ما نقله فتح الله الشرواني من صندوق مرقد التفتازاني، وسيأتي بيانه.

وقد نقله طاش كبري زادة^(٥) مصرّحاً باسم مصدره (وهو

(١) في المصدر: (تناء) بدون التاء، ولعل الصحيح ما أثبتّه.

(٢) «شرح المقاصد» (١/١٥٦).

(٣) (ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٤) (٣/١).

(٥) في «مفتاح السعادة» (١/١٩١ - ١٩٢).

الشروانيُّ)، وكذلك الكَفَّويُّ^(١)، ولكن بدون أن يصرِّح باسم المصدر، بل قال: «بلغني من الثقات: أنه كُتِبَ حول صندوق قبره بسرخس...» فذكره، وعن الكَفَّويِّ نقلَ اللَّكَّنويِّ^(٢).

الثانية: ما نقله المولى حيدر الروميّ (ت ٨٥٤هـ)^(٣) عن التفتازانيّ نفسه، وهذه الطريق لم أجدّها إلاّ عند الشوكانيّ في «البدر الطالع»^(٤)، نقلها عن (مُلازادة): موسى بن محمد بن محمود^(٥)، رواها عن عبد الكريم بن عبد الغني^(٦)، وهو عن المولى سنان^(٧)، عن حيدر المذكور، عن التفتازانيّ.

هذا، وقد اهتمَّ ببيان هذه التواريخ الخوانساريّ^(٨) أيضًا،

(١) في كتابه «كتائب أعلام الأخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار» (ق: ٣٣٥/ب).

(٢) في كتابه «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٢٤).

(٣) ستأتي ترجمته في تلاميد التفتازانيّ - إن شاء الله تعالى -.

(٤) (٣٠٤/٢).

(٥) وهو: الروميّ الحنفيّ، المعروف بـ(قاضي زادة)، نزيل سمرقند، وتوفي في (ما وراء النهر)، وكان حيًّا سنة (٨١٥هـ).

انظر: «هدية العارفين» (٢/٤٨٠)، «معجم المؤلفين» (٣/٩٣٧).

(٦) لم أعرفه.

(٧) لم أعرفه.

(٨) هو: محمد باقر بن زين العابدين بن جعفر الموسوي الشيعي الإمامي، ولد بـ(خوانسار) في إيران - وإليها نسبته - وتوفي سنة (١٣١٣هـ). من كتبه: «روضات الجنات» ترجم فيه لعلماء الشيعة والسنة.

انظر: «أعلام الشيعة» لـ(آغا بزرك) (١/٢١١)، «هدية العارفين»

(٢/٣٧٩)، «معجم المؤلفين» (٣/١٥٣).

ولكن لم يُبين مصدره، ويختلف مع الآخرين اختلافاً يكاد يستحيل الجمع بين معلوماته وبين ما أفاده الآخرون. وخطؤه ظاهرٌ في أكثرها إذا قارنا تلك المعلومات بقرائن أخرى، فلذلك لم أعتمد عليه، وذكرتُ خلافه أحياناً، وأضربتُ عن ذلك أخرى.

الأمر الثاني: بما أنّ التعويلَ في بيان رحلاته على تلك التواريخ، وهي لم تزد على بيان انتهاء التفتازاني من تأليف كتاب، أو البدء فيه في بلدٍ معيّن: كان تحديداً فترة إقامته في محطات رحلاته أمراً صعباً، وقد أشرتُ إلى ذلك عند بيان هذه الرحلات.

وفيما يلي بيان رحلاته:

١ - سمرقند^(١):

يدلُّ على أنها أولى محطات رحلاته: كونه بكَرَ إلى حلقة شيخه العضد الإيجي (ت ٦٨٠ - ٧٥٦هـ)، والذي كان أشهرَ شيوخه، كما يبدو أنه أولُ شيوخه أيضاً.

ولم نرَ للتفتازاني رَحَلَهُ أَيَّ أثرٍ علميٍّ في هذه المدينة قبل أن يُغادرها، وهذا يدلُّ على استغراقه في الطلب، وتدُلُّ محطته الآتية أنه قد ودَّعَ زمانَ الطلبِ بمجرد شعوره بالاستغناء عن ذلك.

٢ - ترمذ^(٢):

(١) تقدم التعريفُ بها.

(٢) (ترمذ): من المدن الكبيرة المطلَّة على نهر جيحون (آمو دريا)، تقع في الضفة الشماليَّة منه، أقصى جنوب جمهورية (أوزبكستان) حالياً، وقد دمرها المغول سنة (٦١٧هـ) أثناء غاراتهم الوحشيَّة على تلك المناطق، =

لم يَرِدْ ذَكَرُ هذه المحطةِ إِلَّا عند الكَفَوِيِّ؛ فقد ذَكَرَ أن التفتازانيَّ فرَغَ من تأليفِ كتابه (شرح التصريف للزنجاني) سنة (٥٧٣٨هـ) بترمد^(١).

ولم أفت على تاريخ توجُّهه إليها، ولا عن مدة إقامته بها، إِلَّا أننا نفاجأ به في:

٣ - جُرْجَانِيَّةٌ^(٢):

= ولا زالت أطلالها القديمة قائمةً على ضفة النهر. ثم أُعيد بناؤها على مسافة ميلين منها شمالاً، وآل أمرها - مرةً ثانيةً - إلى الخراب، ولا زالت أطلالها باديةً للعيان، وأُعيد بناؤها - ثالثةً - على مقربةٍ من الأطلال القديمة على ضفة النهر، ولا زالت تُعرَف بهذا الاسم. انظر: «المسالك والممالك» (ص ١٦٧)، «أحسن التقاسيم» (ص ٢٩١)، «معجم البلدان» (٣١/٢)، «رحلة ابن بطوطة» (ص ٣٨٢، ٣٩٣)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٤٨٤)، «تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي» (ص ١٥٩ - ١٦٠).

(١) «كتاب أعلام الأخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار» (ق: ٣٣٥/ب).

(٢) مدينةٌ عظيمةٌ على شاطئ نهر (جیحون) قرب مَصَبِّه في (بحر آرال)، وكانت عاصمةً إقليم (خوارزم)، وأهلها يسمونها بلسانهم (كُرْكَانْج)، فعُرِّبَتْ إلى (الجرجانية). دَمَّرَهَا المغولُ سنة (٦١٧هـ)، يقول عنها ياقوت - وقد زارها سنة (٦١٦هـ): «لا أعلمُ أنِّي رأيتُ أعظمَ منها مدينةً، ولا أكثرَ أموالاً، وأحسنَ أحوالاً...». وقد قتلَ المغولُ جميعَ من فيها، ولكنها انتعشت مرةً أخرى، إِلَّا أنَّ (تيمور) دَمَّرَهَا كاملةً مرةً أخرى، ثم بُنِيَتْ مرةً أخرى، ولكن لم تُعدْ كالأول، وأخذت مدينةً (خيوة) الحالية - في شمال أوزبكستان - مكانها، وتقع على الحدود الغربية لأوزبكستان. =

وذلك سنة (٧٤٢هـ) حيث تفيد المصادر^(١) أن التفتازاني بدأ في تأليف كتابه «المطوّل شرح تلخيص المفتاح» في بداية رمضان، سنة (٧٤٢هـ)، وقد بقي فيها أكثر من خمس سنوات، وفيها أتمّ كتاب «المطوّل».

٤ - هِراة:

ما كاد يهلهُ عام (٧٤٨هـ) حتى قرّر الرحيل من (الجرجانية) إلى (هراة)، حيث ذكرت المصادر^(٢) أنه انتهى من تبييض كتابه (المطوّل) المذكور - والذي كان قد أتمّه في (جرجانية) - في هراة، في صفر سنة (٧٤٨هـ) وأهده إلى سلطان هراة معز الدين أبي الحسين محمد كرت^(٣) أول دخوله إلى المدينة.

= انظر: «معجم البلدان» (١٤٢/٢ - ١٤٣)، «بلدان الخلافة الشرقية» (٤٩١ - ٤٩٢).

(١) انظر: «مفتاح السعادة» (١٩١/١)، «روضات الجنات» (ص: ٣٠٩).

(٢) انظر: «مفتاح السعادة» (١٩١/١)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٥٤٧/٨)، «البدر الطالع» (٣٠٣/٢)، «الفوائد البهية» (ص: ٢٢٤)، «روضات الجنات» (ص: ٣٠٩).

(٣) هكذا وردَ اسمه في «المطوّل» للتفتازاني (ص: ١٢٩) وفي نسخة له - حسب ما وردَ في «تاريخ الدول الإسلامية» (٥٣٢/٢) -: (أبو الحسن)، ولكن المصادر التاريخية - باستثناء كتاب الدكتور علي البار - مطبقة على أنّ اسمه (حسن)، والمذكورُ أحدُ فحولِ عائلةِ (كُرت)، والتي حكمت معظم الأراضي الأفغانية الحالية متخذين من (هراة) مركزًا لهم، وذلك من سنة (٦٤٣هـ) إلى سنة (٧٨٤هـ) معترفين بسلطان (إيلخانية) فارس (إيران) - وهي الدولة التي أقامها هولوكو في إيران، وامتدّت إلى أطراف سوريا - عليهم، ولكنّ المترجم أعلن استقلاله عنهم، وكان المترجم هو السابع =

وقد قضى في هذه المدينة أكثر من سبع سنوات تقريباً، ولكن لا يُعرف له أيُّ إنتاجٍ مستقلٍّ في هذه المدينة.

٥ - عُجْدَوَان^(١):

أفادت المصادر^(٢) بأن التفتازانيّ أتمَّ تأليفَ كتابه «مختصر المعاني» - وهو أحدُ شرحه لـ «تلخيص المفتاح» - في هذه القرية سنة (٧٥٦هـ)^(٣)، ولكن ليس هناك ما يحدّد تأريخَ مغادرته مدينةَ (هراة)

= من ملوك (كُرت)، خَلَفَ أخاه (ملك حافظ) سنة (٧٣٢هـ)، وبقي على السلطة إلى أن توفي سنة (٧٧١هـ)، وانقرضت دولتهم سنة (٧٨٤هـ) باستيلاء (تيمور) عليها.

انظر: «تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة» للدكتور أحمد السعيد السليمان (٢/٥٣٢ - ٥٣٣)، «أفغانستان دَرْ مَسِيرِ تاريخ» لمير غلام محمد غبار - باللغة الفارسية - (ص ٢٣٨ - ٢٤٩) وخاصةً (ص ٢٤٥ - ٢٤٧)، «أفغانستان من الفتح الإسلامي إلى الغزو الروسي» للدكتور محمد علي البار (ص ١٧٥ - ١٧٦).

(١) (عجدوان): ضَبَطَهَا السَمْعَانِيُّ - وتبعه ابن الأثير - بضم أوله وسكون الجيم، وفتح الدال المهملة، وضبطها ياقوتٌ بضم الدال، وهي قريةٌ من قرى (بخارى) على ستة فراسخٍ منها، موقعها الآن في جنوب غرب (أوزبكستان)، ولكن لا أثر لها في الخرائط الحديثة.

انظر: «الأنساب» (٤/٢٨٢)، «معجم البلدان» لياقوت الحموي (٤/٢١٢)، «اللباب» لابن الأثير (٢/٣٧٥).

(٢) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩١)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «الفوائد البهية» (ص ٢٢٤).

(٣) وانفرد الخوانساريُّ فذهب إلى أنه أتمَّه في حدود سنة (٧٧٦هـ)، انظر: «روضات الجنات» (ص ٣٠٩)، ولا يُعتمَدُ عليه لكثرة خبطه.

متوجّهاً إلى محطته الحالية، ويبدو أنه لم يبق بها طويلاً، حيث نراه قد غادرها إلى:

٦ - مزار جام^(١):

ونستفيد من المصادر^(٢) أنه انتهى هنا من تأليف كتابه «شرح الرسالة الشمسية» في المنطق في جمادى الآخرة، سنة (٧٥٧هـ).

وكما سبق في محطاته السابقة، فإننا لا نعلم عن مدة إقامته هنا بالتحديد؛ لأنّ تأريخ دخوله إليها ومغادرته لها لا زال مجهولاً.

(١) لم أجد بلدة بهذا الاسم في كتب البلدان، وأظنّ أنه (جام) - كما وردت في «تاريخ بخارى» - أما كلمة (مزار) فقد ألحقت بها لأنّ المدينة اشتهرت بكثرة مزاراتها، أشهرها مزار شهاب الدين أحمد الجامي، حتى أن (تيمور) زار قبره بنفسه، وتعرّف به (زام) أيضاً، وهذه الناحية تشتمل على قرى كثيرة، عاصمتها (بوزجان) - وهي (بوزكان) - وتقع في أقصى الشرق من شمال إيران، على الحدود مع أفغانستان.

انظر: «الأنساب» (١٣/٢)، «توضيح المشتبه» (١٣١/٢ - ١٣٢)، «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٤٩٦ - ٣٩٧).

(٢) انظر: «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٥٤٧/٨)، «الفوائد البهية» (ص ٣٩٦ - ٣٩٧). وانفرد (طاش كبري زادة) فذهب إلى أنه أتمّه سنة (٧٥٢هـ) «مفتاح السعادة» (ص ١٩٢)، والخوانساري، فحدّده بسنة ٧٧٢هـ «روضات الجنات» (ص ٣٠٩)، والصحيح قول الأكثر، والله تعالى أعلم.

٧ - كُليستان^(١) (تركستان):

ذكرت المصادر^(٢) أن التفتازاني انتهى من كتابه «التلويح على التوضيح لمتن التنقيح» في هذه المدينة في نهاية شهر ذي القعدة سنة (٧٥٨هـ)، وهذا يعني أنه لم يقم في (مزارجام) إلا قليلاً، وغادرها إلى (كليستان).

وقد نصّ التفتازاني في «شرح المقاصد»^(٣) على وجوده في (تركستان) سنة (٧٦٣هـ) مما يعني أنه أقام هنا أكثر من خمس سنوات.

٨ - جرجانية خوارزم^(٤):

تفيدنا المصادر^(٥) بأن التفتازاني عاد إلى هذه المدينة، وألّف فيها ثلاثة من كتبه، وهي:

- (١) (كليستان): لم أقف على تعريفها. وفي «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع» للشوكاني: (كلشان)، ولم أعرفها أيضًا.
- (٢) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٨/٥٤٧ - ٥٤٨)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٣). وانفرد اللكنوي فأرّخ ذلك سنة (٧٦٨هـ)، ولا عبرة به؛ لأنّ مصدره «كتائب أعلام الأخيار» للكنوي، وهو موافق للآخرين، كما شدّ الخوانساري، فأرّخه في ذي القعدة، سنة (٧٧٨هـ)، ولا يُعتدُّ به.
- (٣) (٣/١٩٤).

(٤) تقدم التعريف بها.

- (٥) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «وفيه: أنه انتهى من تأليف رسالة «الإرشاد» سنة (٧٧٨هـ)، وهذا خطأ أيضًا»، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٨/٥٤٨)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٣)، «الفوائد البهية» (ص ٢٢٤).

- ١ - شرح العقائد النسفية، في شعبان، سنة (٧٦٨هـ).
 ٢ - شرح «شرح مختصر المنتهى للإيجي» في ذي الحجة، سنة (٧٧٠هـ).
 ٣ - الإرشاد في النحو، سنة (٧٧٤هـ).

كما أنّ هناك روايةً عن وجود التفتازانيّ في (خوارزم) حين غزاها تيمور^(١)، وذلك على رواية (خواند مير)^(٢)، حيث أفاد بأنه: لَمَّا غزا تيمور (خوارزم) - ولعلّ ذلك بين عامي (٧٨٠، ٧٨١هـ) طلب الملك^(٣) محمد السرخسي - ابن الملك معز الدين حسين كرت^(٤) - من

(١) هو: تيمور بن أيتمش، المعروف بـ(تيمور لَنك) - ومعناه: الأعرج - (٧٢٨ - ٨٠٧هـ)، أحد طغاة الدنيا، ولد في مدينة (كش) - قريبة من مدينة نسف - جمع أخباره ابنُ عريشاه في «عجائب المقدور في نواب تيمور»، ولخصها تغري بردي في «المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي» (٤/١٠٣ - ١٣٨)، وانظر: «إنباء الغمر» (٥/٢٣١)، «الضوء اللامع» (٤/٤٦)، «النجوم الزاهرة» (١٢/٢٥٣)، «الدليل الشافي» (١/٢٢٤)، «شذرات الذهب» (٩/٩٦).

(٢) هو: محمد بن همام الدين الهروي، ولد في هراة، أو بخارى، وتوفي في (دلهي) - بالهند - سنة (٩٤٢هـ).

انظر: «هدية العارفين» (١/٢٣٥)، «المنجد - في الأعلام -» (ص ٢٧٤).

(٣) هكذا وردَ في المصادر معرّفًا بالألفِ واللام، والأصحُّ فيه - حسب اللغة الفارسيّة - أن يكون بدون ذلك، والمرادُ بـ(ملك) الأميرُ، والمذكورُ لم يكن مَلِكًا، وإنما كان من أمراء عائلة (كرت) كما سيأتي.

(٤) سبق أن اسمَ معز الدين هذا (حسن)، وأمّا ابنُه محمد المذكور: فقد كان معز الدين جعله واليًا على (سرخس)، وظلّ واليًا عليها حتى أخذه (تيمور) في أواخر سنة (٧٨٣هـ)، وذهبَ به إلى سمرقند، وأعدّمه مع بقيّة أعيان أسرة (كرت).

أخيه^(١) (بير محمد غياث الدين بير علي)^(٢) - وكان وقتئذٍ من بطانة تيمور - أن يستأذن مولاه في إيفاد التفتازانيّ إلى سرخس، فأذن تيمور، ولكنه عرفَ بعد ذلك فضل التفتازانيّ في العلم، فأرسلَ إليه يستقدمه إلى سمرقند، وقعدَ التفتازانيّ أولَ الأمر عن إجابة دعوته، معتذراً بأنه يتهيّؤ للسفرِ إلى الحجاز، فأرسلَ إليه يدعوه ثانيةً، فانتقلَ إلى سمرقند، وأكرمَ تيمورُ وفادته^(٣).

وتحديدُ مدة إقامة التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - بخوارزم صعبٌ، وذلك لجهلنا بتاريخ مغادرته لـ (كلستان)، ولكن يبدو أن أيامه هنا كانت من أخصبِ سني حياته، وقد أنجزَ فيها الكتبَ المذكورة.

= انظر: «أفغانستان دُرّ مسير تاريخ» (ص ٢٤٧ - ٢٤٨)، «تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة» (٢/ ٥٣٢ - ٥٣٣).

(١) في المصادر (ابن أخيه)، وهو خطأ، كما في الحاشية اللاحقة.
 (٢) هو: الابن الأكبر لمعز الدين حسن كرت، وقد خلفَ أباه على الملك سنة (٧٧١هـ)، وهو آخرُ ملوك عائلة (كرت)، أعدمه (تيمور) مع أعيان عائلته في أوائل سنة (٧٨٤هـ)، على أن بعضَ المؤرخين نقلوا أن تيمور عفى عن المترجم فقط، بينما أعدمَ الباقين، وأعادَه إلى ولاية هراة، واستمرَّ حتى سنة (٧٩١هـ). انظر: «أفغانستان دُرّ مسير تاريخ» (ص ٢٤٧ - ٢٤٩)، «تاريخ الدول الإسلامية والأسر الحاكمة» (٢/ ٥٣٢ - ٥٣٣)، «دائرة المعارف الإسلامية»، مادة: (كرت).

ملاحظة: اسم المترجم (علي)، وأمّا (بير) فمعناه: المرشد والمطاع، ولقبه غياث الدين، و(محمد) أضيفَ إلى الاسم على عادة تلك البلاد، حيث يضيفونه إلى الاسم الحقيقي، وأمّا (بير) الثانية فلا أراها صحيحةً، بل أظنها مقحمة، والله تعالى أعلم.

(٣) انظر: «حبيب السير في أخبار أفراد البشر» (٣/ ١٨٧).

٩ - هراة:

اتفقت أكثر المصادر^(١) على أن التفتازاني بدأ في تأليف كتابه (الفتاوى الحنفية) بتاريخ (١١/٩/٧٦٩هـ) بمدينة (هراة)، وهذا يدل على أن قيامه بجرجانية خوارزم قد تحلّلها برحلة إلى مدينة (هراة).

١٠ - سرخس:

سبقت قصة طلب الملك محمد السرخسي للتفتازاني إلى (سرخس)، وسياق القصة تدل على أن هذا الحدث كان بعد غزو تيمور لخوارزم مباشرة.

ومن إنجازاته في (سرخس): أنه بدأ في تأليف «مفتاح الفقه» سنة (٧٨٢هـ)^(٢)، كما أنه أنجز كتابه «تلخيص الجامع» سنة (٧٨٦هـ)^(٣).

(١) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «شذرات الذهب» (٨/٥٤٨)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٤)، «الفوائد البهية» (ص٢٢٤). وانفرد الكفوي فأرخ ذلك في (١١/٩/٧٨٩هـ)، وأظنه قد جانب الصواب.

(٢) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «روضات الجنات» (ص٣٠٩)، وفي «شذرات الذهب» (٨/٥٤٨)، و«البدر الطالع» (٢/٣٠٢)، و«الفوائد البهية» (ص٢٢٤): أن ذلك كان سنة (٧٧٢هـ)، وهذا خطأ؛ لأن التفتازاني كان حينئذ في (خوارزم) كما سبق.

(٣) انظر: «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٨/٥٤٨)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٤)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص٢٢٤).

وفي «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، و«روضات الجنات» (ص٣٠٩) أن ذلك كان في سنة (٧٨٥هـ)، والله تعالى أعلم.

١١ - سمرقند:

سبقت قصة طلب (تيمور) للتفتازاني إلى (سمرقند)، وهي آخر محطات رحلاته، وفيها كانت وفاته - رحمه الله تعالى -، وقد أنجز فيها كتبه:

- ١ - «المقاصد في الكلام».
- ٢ - «شرح المقاصد»، كلاهما سنة (٧٨٤هـ).
- ٣ - «تهذيب المنطق والكلام»، في رجب سنة (٧٨٩هـ).
- ٤ - شرح القسم الثالث من «مفتاح العلوم»، في شوال سنة (٧٨٩هـ).

كما أنه بدأ في تأليف «شرح الكشاف» في (١٢/٤/٧٨٩هـ)^(١). هكذا تنقل التفتازاني - رحمه الله تعالى - بين المدن المذكورة، وكانت (سمرقند) نهاية مطافه^(٢).

وقد تبين مما سبق أن التفتازاني - رحمه الله تعالى - لم يرحل إلى البلاد العربية؛ كالعراق، والحجاز، والشام، ويبدو أن (تيمور) قد حال دون رغبته إلى هذه البلاد، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «كتائب أعلام الأخيار» (ق: ٣٣٥/ب)، «شذرات الذهب» (٨/٥٤٨)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٤)، «الفوائد البهية» (ص ٢٢٤).

(٢) أضاف الخوانساري مدينة أخرى في هذا الصدد، وهي مدينة (كابل)، فقد ذكر أن التفتازاني بدأ في «شرح الكشاف» في شهر ربيع الأول سنة (٧٨٩هـ) بـ(كابل) «روضات الجنات» (ص ٣٠٩)، وهذا يختلف مع ما تقدم من استقرار التفتازاني في سمرقند في المدة المشار إليها، فلا يُعَوَّل عليه، والله تعالى أعلم.



المبحث الرابع



مذهبه، وعقيدته، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مذهبه.

المطلب الثاني: عقيدته، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟

*** * **

المطلب الأول

مذهبه

بيان المذهب الفقهي للسعد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هنا لم يكن مهمًا لذاته، وإنما طرقتُه لعلاقته بما سيأتي من تحديد مذهبه العقدي، وهل هو ماتريديٌّ أم أشعريٌّ؟

ومن المعلوم أنّ هناك عوامل عديدة تساعد على معرفة التوجّه العقدي للأشخاص، وعلى تحديد ما إذا كان ماتريديًّا، أو أشعريًّا، ومن هذه العوامل:

○ الناحية الجغرافية .

○ والناحية المذهبية .

○ تصريحُ الشخص بانتمائه العقدي، أو دراسة آرائه العقديّة لتحديد انتمائه من خلال ترجيحاته .

وسأتحدّث في هذا المطلب عن مذهب السعد الفقهي، ويأتي الحديثُ عن الناحيتين الأخرين في المطلب الثاني .

الناحية المذهبية:

ينبغي أن يُعلم أنه يختلف أبو منصور الماتريديُّ وأبو الحسن الأشعريُّ في انتمائهما المذهبي، فالأولُ حنفي، والثاني شافعي - على الأرجح -، أمّا أتباعهما: فيقولُ الشيخ الدكتور شمس الدين

السلفي: «لقد بذلت كثيراً من جهدي، فوصلت إلى أنّ الماتريديّة كلّهم حنفيّة المذهب، بل المراد من الحنفيّة على الإطلاق في علم الكلام: هم الماتريديّة فحسب، ولا أعرف أحداً من المالكيّة والشافعيّة والحنابليّة أن يكون ماتريدياً، كما لا أعرف أحداً من الحنفيّة أن يكون أشعرياً إلاّ أبا جعفر محمد بن أحمد السمناني (ت ٤٤٤هـ)، فقد كان عراقياً المذهب، أشعريّ الاعتقاد، وكان تلميذاً للباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في علم الكلام، فكان الباقلانيّ يُمازحه ويقول: إنه مؤمن آل فرعون، يعني: أنه الأشعريّ الوحيد بين الحنفيّة...»

وأما الأشعرية: فكثيرٌ منهم شافعيّة لأسباب، منها: أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري كان شافعيّاً، كما هو الحقُّ الذي لا مريّة فيه...»^(١).

وعلى ذلك، فإذا عرفنا مذهب السعد الفقهي: فسيكون ذلك عاملاً مساعداً للتعرف على عقيدته.

ولكن الغريب: أنّ هذا الأمر هو الآخر يحتاج إلى تحقيق؛ لأنه لم يُحسم إلى الآن؛ قال اللكنويّ في ترجمة الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ):

«واعلم: أنهم اتفقوا على كون السيد علي الشريف حنفيّاً... واختلفوا في وصف معاصره وخصمه سعد الدين التفتازاني: فطائفة جعلوه حنفيّاً اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي... وطائفة جعلوه شافعيّاً...»^(٢).

(١) «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» (١/٤٠٨ - ٤٠٩).

(٢) «الفوائد البهيّة» (ص ٢٢١).

ثم ذكر أصحاب القولين، وسأذكرهم هنا اختصاراً:

• أما القائلون بأنَّ السعدَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حنفي، فمنهم:

صاحبُ «البحر الرائق» ابن نجيم المصري الحنفي (ت ٩٧٠هـ) - الملقب بأبي حنيفة الثاني - فقد عدّه من محققي الحنفية المتأخرين، أمثال صدر الشريعة (ت ٧٤٧هـ)، وابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، والأكمل (ت ٧٨٦هـ)^(١).

ومنهم علي القاري (ت ١٠١٤هـ)، حيث ذكره في كتابه «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية»^(٢)، والسيد أحمد الطحطاوي (ت ١٢٣١هـ)، قال: «وكان حنفيًا كما ذكره صاحبُ «البحر» في ديباجة «شرح المنار»، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، حتى ولي قضاء الحنفية...»^(٣)، وإسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ)^(٤)، والشيخ أبو غدة^(٥).

• وأما القائلون بأنه شافعي، فمنهم:

حسن جلبي (ت ٨٨٦هـ)^(٦)، والسيوطي (ت ٩١١هـ)^(٧)،

(١) انظر: «فتح الغفار شرح المنار» له (ص ٦)، وانظر: «الفوائد البهية» (ص ٢٢١ - ٢٢٢).

(٢) «ق: ٢٠٥/ب».

(٣) قاله في أواخر حواشيه على «الدر المختار»، انظر: «الفوائد البهية» (ص ٢٢٢).

(٤) «هدية العارفين» له (٤٢٩/٢).

(٥) في تعليقه على «إقامة الحجّة» للكنوي (ص ١٦ - ١٨).

(٦) ذكر ذلك في حاشيته على «المطول» للتفتازاني، في بحث متعلقات الفعل، انظر: «الفوائد البهية» (ص ٢٢٢).

(٧) انظر: «بغية الوعاة» له (٢٨٥/٢).

وطاش كبري زادة (ت ٩٦٨هـ)^(١)، والكفوي (ت ٩٩٠هـ)^(٢) - وسيأتي كلامه في ذكر ثناء العلماء على التفتازاني -، وحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)^(٣)، والشيخ عبد الله مصطفى المراغي (ت؟هـ)^(٤).

والفريقان لم يذكرنا أدلة خاصة على ما ذهبوا إليه من كونه حنفيًا أو شافعيًا، سوى الشيخ أبي غدة؛ فإنه أضاف: «والحق: أنه حنفي المذهب، فقد ولي قضاء الحنفية، وله في الفقه الحنفي تأليف، منها: تكملة شرح الهداية للسروجي، وشرح خطبة الهداية، وشرح تلخيص الجامع الكبير، وفتاوى الحنفية، وشرح السراجية في الميراث.

والى جانب هذا: فقد صرح بانتسابه للمذهب الحنفي في غير موضع من كتابه (التلويح)، في مقابل ذكر الإمام الشافعي أو مذهبه، وذلك دليل قاطع على كونه حنفي المذهب، وإليك بعض عباراته الناطقة بذلك:

قال في التلويح - في مبحث تعارض الخاص والعام -: «وإذا ثبت هذا؛ أي: كون العام قطعياً عندنا، خلافاً للشافعي... فعند الشافعي يُخصُّ العام بالخاص... وعندنا يثبت حكم

(١) انظر: «مفتاح السعادة» له (١/١٩٠).

(٢) «كتائب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار» له (ق: ٣٣٤/ب - ٣٣٥/ب).

(٣) انظر: «كشف الظنون» له (١/٤٩٦).

(٤) «الفتح المبين في طبقات الأصوليين» (٢/٢٠٣).

التعارض»^(١)...^(٢).

ثم ذكرَ نحو ذلك في خمسة عشر موضعًا من الكتاب المذكور^(٣).

وما ذكره الشيخ أبو غدة قوي، ولكنه يفقد كثيرًا من اعتباره إذا لاحظنا الأمور الآتية:

١ - جميع هذه المواضع التي أشار إليها الشيخ أبو غدة (١٦) موضعًا، وبعد الإطلاع عليها: ظهر لي أن الأمر ليس كذلك في بعض المواضع؛ حيث إن التفتازاني لم يذكر في ثلاثة مواضع منها إلا قول الشافعي، ولم ينسب نفسه إلى الأحناف^(٤)، كما أن بعض المواضع ليس الكلام فيها له، بل هو ناقلٌ لكلام بعض الحنفية^(٥).

فلا يصفو للشيخ من هذه المواضع سوى تسعة مواضع، وهذه أيضًا لا تكفي لإثبات مطلوبه للوجه الآتية.

٢ - من المعلوم أن (التلويح) شرحٌ لكتاب «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة الحنفي، وليس مما كتبه التفتازاني استقلالًا، ومما لا يخفى أن الشرح يقتضي - في كثيرٍ من الأحيان - مسأرة المشروح؛ لإيضاح المسائل التي تعرض لها صاحب المتن.

(١) «التلويح» (٤١/١) من الطبعة القديمة، و(٧٣/١) من طبعة الكتب العلمية، والمظلل كلام صدر الشريعة.

(٢) تعليقاته على «إقامة الحجّة» للكنوي (ص ١٧).

(٣) المصدر السابق (ص ١٧ - ١٨).

(٤) انظر: «التلويح» (١٥٧/٢، ٢٢٣، ٢٣٤).

(٥) كما هو الحال في المواضع الآتية: (٣٦٦/١، ٣٧/٢، ٤٦، ١٤٨).

وَمَنْ دَقَّقَ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الْبَاقِيَةِ: لَا يَخْرُجُ الْأَمْرُ عَنْ مَسَايِرَةِ التَّفْتَازَانِيِّ لِلْمَصْنَفِ مِنْ بَابِ الشَّرْحِ وَالْإِيضَاحِ، وَلَوْلَا خَوْفُ الْإِطَالَةِ بِلَا طَائِلٍ: لَنَقَلْتُ أَقْوَالَهُ، مَبِينًا تِلْكَ الْمَلَابَسَاتِ.

٣ - مع ما ذكرتُ من أنَّ الشَّرْحَ يَقْتَضِي الْمَسَايِرَةَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ، وَأَنَّ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ أَبُو غَدَةَ هُوَ مِنْ هَذَا الْبَابِ: فَكَثِيرًا مَا يَتَجَنَّبُ التَّفْتَازَانِيُّ حَتَّى هَذِهِ الْمَسَايِرَةَ، فَيَصْرِّحُ بِنِسْبَةِ قَوْلِ الْأَحْنَفِ إِلَيْهِمْ، دُونَ أَنْ يَنْتَسِبَ هُوَ إِلَيْهِمْ، وَلَوْ كَانَ حَنْفِيًّا وَاضِحًا: لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ دَاعِيًا لِذَلِكَ.

٤ - وَمِمَّا يُعَارِضُ ذَلِكَ أَيْضًا: كَثْرَةُ رَدُودِ التَّفْتَازَانِيِّ عَلَى الْحَنْفِيَّةِ فِي هَذَا الْكِتَابِ نَفْسِهِ^(١)، وَالِدِفَاعِ عَنِ الشَّافِعِيَّةِ^(٢)، وَهَذَا مِمَّا أَثَارَ بَعْضَ الْحَنْفِيَّةِ، فَحَمَلَ عَلَيْهِ «حَمَلَةً شَعْوَاءَ فِي فَاتِحَةِ حَاشِيَتِهِ عَلَى «التَّوْضِيحِ» الْمَسْمُومَةِ «حِزَامَةِ الْحَوَاشِي لِإِزَالَةِ الْغَوَاشِي»^(٣)، فَاتَّهَمَهُ بِأَنَّهُ تَصَدَّى لِلْكَشْفِ عَنِ أَصُولِ الْحَنْفِيَّةِ وَأَهْمُ قَصْدِهِ تَزْيِينُ بَرَهَانِهِمْ، وَتَسْخِيفُ مُشَيِّدِ بِنْيَانِهِمْ»^(٤).

(١) انظر - مثلاً -: (١٥/٢)، وهو من المواضع التي استدلل بها الشيخ أبو غدة.

(٢) انظر - مثلاً -: (٤٣/٢، ٢٣٤)، وهي من المواضع التي استدلل بها الشيخ أبو غدة.

(٣) هذه الحاشية لهارون بن بهاء الدين المرجاني الحنفي (ت ١٣٠٦هـ)، ترجمته في «معجم المؤلفين» (٤٩/٤)، وقد انتقد التفتازاني في مسألة إمكان الصفات أيضًا، وسيأتي تفصيله في الباب الثاني، الفصل الثالث، المبحث الرابع، المطلب الثالث، المسألة الثانية.

(٤) تعليق الشيخ أبو غدة على «إقامة الحجّة» (ص ١٧).

٥ - ومن أوضح ما يُعارض ذلك: أنّ التفتازانيّ لو كان حنفيّاً: لملاً الكتابَ بالانتساب إلى الحنفية، ولَكَانَ حالُه مثل حال صاحب الأصل - صدر الشريعة - الذي لا تخلو مسألة من المسائل الخلافية - وما أكثرها - من انتسابه إلى الحنفية.

فما ذكره الشيخ أبو غدة من الأدلة لا تكفي في إثبات ما ذهب إليه، بل فيها ما يدل على عكس ما ذهب إليه، وأنّ في الأمر غموضاً - على الأقل - حيث لم يجد في الكتاب إلا هذه المواضع (الستة عشرة!)، مع ما يُلاحظ من أنه تتبع الكتاب، وأنّ ما ذكره هو نتيجة البحث والتفكير من أول الكتاب إلى آخره.

وبهذه الوجوه يظهر أنّ ما ذكره الشيخ أبو غدة - من تصريح التفتازانيّ بالانتساب إلى الحنفية - لا ينهض بما جزم به.

وأما ما استدللّ به من أنّ التفتازانيّ ألف في الفقه الحنفي: فهذا صحيح، ولكنه ألف - أيضاً - في الفقه الشافعي، كما سيأتي في سرد مؤلفاته، كما أنه شرح - أيضاً - كتاب «مختصر المنتهى» لابن الحاجب، وهو مالكي.

وأما ما ذكره من أنه ولي قضاء الحنفية: فلم يرد في المصادر القديمة، وإنما ذكره السيد أحمد الطحطاوي (ت ١٢٣١هـ) - على ما نقله اللكنوي في (الفوائد البهية) عنه - والطحطاوي لم يذكر مصادره في ذلك.

ومن أوضح الأدلة على عدم كونه حنفيّاً: عدم ذكر كثير ممن كتب في طبقات الحنفية، فإذا تذكّرنا أنّ أصحاب الطبقات كثيراً ما يذكرون في طبقاتهم من ليس منهم قطعاً، استناداً منهم إلى أدلة

ضعيفة جدًا، كما ذكروا الأشعريّ منهم^(١)، وأنّ دأبهم التقاطُ كلِّ مَنْ يجدون فيه أدنى أمارّة على ذلك، ولو كان ممن أساء إلى المذهب الحنفي، كرؤوس المعتزلة والجهمية^(٢)، بل والمتفلسفة الباطنية^(٣): فإذا علمنا ذلك، وعلمنا أيضًا أنّ التفتازانيّ من الأئمة البارزين عند القوم، وأنه على رأس الذين يُحرصُ على أمثالهم، ومع ذلك لم يذكره كثيرٌ من الحنفية في طبقاتهم^(٤): فهذا يدل على

(١) ذكره القرشي في «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٥٤٤/٢)، والغزي في «الطبقات السنية في تراجم الحنفية» برقم (١٤٥٤)، وابن الحنائي في «طبقات الحنفية» (ص ١٦٤).

(٢) منهم - على سبيل المثال -:

• بشر المريسي، الذي كفره الشافعي على الملاء، انظر ترجمته في: «الجواهر المضية» (٤٤٧/١)، «تاج التراجم» (ص ١٤٢)، «طبقات الحنفية» (ص ١٢٤)، «الطبقات السنية» (٢٣٠/١)، «الفوائد البهية» (ص ٩٣).

• محمد بن شجاع الثلجي، الجهمي المعروف، ترجمته في: «الجواهر المضية» (١٧٣/٣)، «تاج التراجم» (ص ٢٤٢)، «طبقات الحنفية» (ص ١٣٤)، «الطبقات السنية» برقم (٢٠٢٣)، «الفوائد البهية» (ص ٢٨١).

• ابن أبي دؤاد، المعتزلي الذي كان على رأس فتنة خلق القرآن، ترجمته في: «الجواهر المضية» (١٣٤/١)، «الطبقات السنية» (٢٩٠/١).

• الزمخشري، المعتزلي المعروف، ذكره جميع أصحاب طبقات الحنفية.

(٣) ومنهم: ابن سينا، انظر ترجمته في: «الجواهر المضية» (٦٣/٢)، «تاج التراجم» (ص ١٦٢)، «الطبقات السنية» (١٣٦/٣)، «طبقات الحنفية» (ص ١٨٩).

(٤) لم يذكره كلٌّ من: ابن قطلوبغا (ت ٨٧٩هـ) في «تاج التراجم»، وابن الحنائي في «طبقات الحنفية»، والغزي في «الطبقات السنية»، بينما =

ما في الأمر من الدخن، بل على قطعهم بأنه ليس منهم. أما الذين ذكروه في طبقات الحنفية: فقد أشار اللكنوي إلى عمدتهم في ذلك حينما قال: «فطائفة جعلوه حنفياً اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي..»^(١).

على أن بعضهم قد صرح بكونه شافعيًا، كما سبق ذلك من الكفوي، وهو من المحققين في هذا الباب. وهذا السبب - الاغترار بالتصانيف - إضافة إلى كونه من منطقة ما وراء النهر: هما اللذان جعلوا الكثيرين يظنون أنه من الحنفية والماتريديّة.

والذي يترجح لي: أن الرجل قد أخفى انتسابه إلى المذاهب، مع تردده بين المذهبين الشافعي والحنفي، وهو إلى الشافعية أقرب. ومن أحسن ما قيل في مذهبه الفقهي: ما قاله اللكنوي - بعد ذكر الخلاف في المسألة -: «والذي يظهر: أنه محقق المذهبين، لا شافعي كالشافعية، ولا حنفي كالحنفية»^(٢).

وهكذا نرى: أن هذه المسألة التي كان المفترض أن تكون مؤشراً قوياً لترجيح أحد القولين في ماتريديته أو أشعريته: هي الأخرى لم تُحسم بعد.



= ذكره الكفوي في «كتائب الأعلام»، ولكن جزم بكونه شافعيًا.

(١) «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٢١).

(٢) «إقامة الحجة» له (ص ١٦).

المطلب الثاني

عقيدة التفتازاني، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟

لم أكن بحاجة إلى عقد مبحثٍ خاص لبيان عقيدة التفتازاني؛ إذ إنَّ هذه الرسالة كلَّها في بيان عقيدته، وفيها شيءٌ من التفصيل عن عقيدته في الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وبعض أبواب الأسماء والأحكام، كما أن فيها تفصيلاً عن منهجه في أبواب العقيدة.

إلا أنني أردت تخصيصَ هذا المبحث لبيان انتمائه العقدي: هل هو ماتريدي أم أشعري؟

وهذه المسألة قد طرَّقا عددٌ من الباحثين، وتباينت آراؤهم فيها، فمن مرجَّح أنه ماتريدي^(١)، ومن مرجَّح أنه أشعري.

(١) وعلى رأسهم شيخنا الدكتور شمس الدين السلفي في كتابه «الماتريديَّة» (١/٢٩٣ - ٢٩٤)، قال بعد تضعيفه لقول من يراه شافعياً أو أشعرياً، وبعد ذكره لعددٍ من الذين يرونه ماتريدياً: «الحاصل: أنه تبين لي من نصوص هؤلاء، وكذا من دراسة كتب التفتازاني: أنه فيلسوف الماتريديَّة، كما أن الرازي (ت ٦٠٦هـ) فيلسوف الأشعرية».

وممن اختارَ كونه ماتريدياً: كلود سلامة في تقديمه لـ«شرح العقائد النسفية» (١٦ - ٢١)، واستندَ في اختياره إلى دراسة آراء التفتازاني الكلامية، وذكر أنه مع الماتريديَّة في المسائل الخلافية، وذكر أمثلة لهذه =

وكنت مع الرأي الأول، وقد أضفت هذا البند في الخطة لتأكيد ماتريديته من خلال الأدلة التي كنت أفترض حصولي عليها. ولكن بعد قراءتي في الموضوع، ومعايشتي مع كتب التفتازاني رحمته الله لعدة سنوات: اختلف رأيي، وتبين لي أنه أشعري، وليس ماتريدياً.

وهذا الترجيح مني جاء لأمرٍ كثيرة سأذكرها بعد قليل، مع التنبيه إلى أن بعضها أدلة، وبعضها قرائن قوية، وكلها تتضافر في الدلالة على كونه أشعرياً وليس ماتريدياً.

وقبل أن أذكر الأدلة على ما سأرجحه: أشير إلى ما يمكن استخلاصه من الناحية الجغرافية في هذا الصدد.

فمن المعلوم أنّ أبا منصور الماتريدي من بلاد (ما وراء النهر)، وتلك البلاد تعتبر مناطق نفوذ وانتشار الماتريدية، بل يكاد أن يكون وجود الأشاعرة فيها نادراً، وكذلك الحال في خراسان المجاورة لها، وهذا لا يعني عدم وجود الأشاعرة على الإطلاق، بل الواقع يدل على وجودهم هناك، ولكن نادراً^(١).

والسعد رحمته الله من (تفتازان)، وهي في (ما وراء النهر)، وقد

= الاختيارات، منها: مسألة (التكوين)، وقد ذكر أنّ التفتازاني اختار مذهب الماتريدية فيها، كما ذكر مسائل أخرى.

ولكن دراسته لهذه المسائل كانت سطحية، ولم يميّز فيها بين كلام التفتازاني في شرح كلام النسفي، وبين كلامه الذي يبيّن فيه اختياره.

(١) منهم: ما ذكره أبو المعين النسفي في «تبصرة الأدلة» (١/٣١٥، ٣٣٣) دون أن يذكر اسمه.

تنقل في تلك البلاد، وكذلك في خراسان، ولم يخرج منها، وهذه قرينة من قرائن كونه ماتريدياً، ولعل هذه القرينة كانت السبب في جزم بعض الباحثين بكونه ماتريدياً، نزوعاً منهم إلى الأصل، إضافة إلى ما يروونه من ارتباطه بكتب الماتريديّة.

التفتازانيُّ أشعريٌّ وليس ماتريدياً:

قد أسلفت أنه قد ترجح لدي بعد قراءتي لكتب التفتازانيِّ، والإطلاع على منهجه: أنه أشعري، وليس ماتريدياً، وقد توصلت إلى هذا الرأي بعد دراسة منهجه وآرائه في العقيدة.

وسأجمل فيما يلي الأدلة والقرائن على هذا الترجيح، علماً بأن هذه الأدلة والقرائن على أنواع:

- ١ - منها: عدم احتفائه بالماتريديّة، بخلاف حاله مع الأشاعرة.
- ٢ - ومنها: كثرة ترجيحه لمذهب الأشاعرة في المسائل المختلف فيها بين الفريقين.
- ٣ - ومنها: الدفاع عن الأشعري بصورة غير مباشرة.
- ٤ - ومنها: عدّه نفسه واحداً من الأشاعرة، بطريقة تكاد تكون كافية في حسم النزاع.
- ٥ - ومنها: قرائن عامة تفيد في ترجيح هذا الجانب.

وإليك تفصيل هذه الأنواع:

أما النوع الأول: وهو عدم احتفائه بالماتريديّة، بخلاف حاله مع الأشاعرة:

فتدلُّ عليه قرائن، منها:

- ١ - عدم ذكرهم باسمهم في الغالب، وهذا غريب من التفتازانيِّ

حتى على فرض كونه أشعرياً، فمن النادر أن يذكر الماتريديّة باسمهم في ذكر المذاهب في المسائل المختلف فيها، ولا يذكرهم خلافاً أو وفاقاً^(١).

٢ - بدايةً كتاب «شرح العقائد النسفية»، حيث ذكر فيه تأثر المعتزلة بالفلسفة، ومخالفتهم للسنة، ثم أرجع بداية نشأة أهل السنة إلى أبي الحسن الأشعري، حيث قال بعد ذكره لمناظرة أبي الحسن الأشعري مع شيخه أبي علي الجبائي المعتزلي:

«فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبَه، فاشتغل، هو ومن تبعه، بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنة، ومضى عليه الجماعة؛ فسموا «أهل السنة والجماعة»^(٢)»^(٣).

وقد أرجع التفتازاني بداية نشأة أهل السنة إلى الأشعري، وهذا يخالف ما عليه الماتريديّة، حيث يزعمون ذلك لإمامهم أبي منصور الماتريدي، وكلا الرجلين عاشا في فترة زمنية متقاربة، وما سلكه السعد هنا بعيد جداً على فرض كونه ماتريدياً.

٣ - وقريباً من هذا ما ذكره في آخر «شرح المقاصد»، حيث

قال:

«والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان، والعراق،

(١) انظر ما سيأتي في: الباب الثاني، الفصل الثالث، المبحث الرابع، المطلب الثاني، البند السادس.

(٢) ستأتي مناقشة هذا الزعم في مطلب مستقل في بداية الفصل الثالث من هذا الباب - إن شاء الله تعالى -.

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٦).

والشام، وأكثر الأقطار: هم الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن . . أول من خالف أبا علي الجبائي، ورجع عن مذهبه إلى السنة؛ أي: طريقة النبي ﷺ، والجماعة؛ أي: طريقة الصحابة.

وفي ديار (ما وراء النهر): الماتريدية، أصحاب أبي منصور الماتريدي . .»^(١).

يُعلم ترجيحُ التفتازانيِّ لكفة الأشاعرة من أمور، منها: تقديمه لهم في تمثيل أهل السنة، وأنهم هم الغالبية، حيث حصر الماتريدية في منطقة (ما وراء النهر) فقط، وأنَّ الأشاعرة هم الممثلون لأهل السنة في بقية الأقطار، وقد سمى من تلك المناطق (خراسان) و(العراق) استبعاداً لما قد يُتوهم من كثرة الماتريدية هناك بحكم نفوذ المذهب الحنفيِّ هناك، وما ذكره عن خراسان موضع نظر.

٤ - غمز التفتازانيُّ الماتريدية في تضليلهم للمعتزلة، ورماهم بالتشدد في ذلك، مشعراً بانفرادهم في ذلك، وصنيعه - بمجموعه - يدل على عدم كونه منهم، وسيأتي توضيحه في مبحث دراسة منهجه في التعامل مع أهل السنة وغيرهم.

وأما النوع الثاني، وهو كثرة ترجيحه لمذهب الأشاعرة في المسائل المختلف فيها:

فليُعلم أنَّ الأشاعرة والماتريديَّة اختلفوا في بعض المسائل الكلامية، بعد اتفاقهم على الأصول، وقد اختلف في عدَّة تلك المسائل، فمنهم من ذكر أنها ثلاثة، ومنهم من رأى أنها ثلاث عشرة

(١) «شرح المقاصد» (٢٣٢/٥).

مسألة، ومنهم مَنْ أوصلها إلى أربعين مسألة، ومنهم مَنْ أوصلها إلى خمسين مسألة^(١)، والمكثرون منهم لم يُحرّروا الكلامَ في بعض المسائل^(٢)، كما أنّ الجميعَ لم يثيروا إلى بعض المسائل التي اختلف فيها الفريقان^(٣).

وقد تعرضَ التفتازانيُّ نفسه لهذه المسألة، واكتفى بذكر ثلاث مسائل فقط^(٤)، وهي أهمُّ المسائل المختلفِ فيها بين الفريقين، وليس غرضي هنا التفصيلُ في هذه المسألة، ولكنني سأشير إلى كثرة ترجيح التفتازانيِّ لمذهب الأشاعرة، وذلك من خلال استعراض رأيه

(١) انظر التفصيل في: «الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٤١٢ - ٤١٣).

(٢) كما ذكروا الخلافَ بين الفريقين في صفة الكلام، فذكروا أنّ الحنفية - ويقصدون الماتريدية - يرون أنّ القرآنَ كلامَ الله تعالى، منه بدأ بلا كيفية قولاً، وذهب الأشاعرةُ إلى أنّ كلامه أمرٌ واحد. انظر: «نظم الفرائد» (ص١٨٣)، وما ذكره خطأ، والفريقان متفقان في هذه المسألة، كما سيأتي تفصيله في مبحث الكلام - إن شاء الله تعالى - وأمّا ما ذكره عن الماتريدية: فهو مذهب أئمة الحنفية ممن لم يتأثروا بالكلام، وهو الذي ذكره الطحاوي في عقيدته المشهورة، وكذلك السجزيُّ رَحِمَهُ اللهُ في رسالته إلى أهل زبيد، كما سيأتي تفصيله في موضعه - إن شاء الله تعالى -.

(٣) منها: مسألة الخلاف في مفهوم (المثل)، وهي مسألة مهمة تترتب عليها مسائل عديدة، والماتريدية فيها مع أهل السنّة، أمّا التفتازانيُّ: فقد حاول التوسّطَ بين الفريقين، ومحاوئته لا تخلو عن الخلل في فهم أصل المسألة عند الفريقين، وسيأتي التفصيلُ فيها في مبحث التشبيه، الأمر الثاني من المقام الثاني «مفهوم التشبيه عند التفتازاني».

(٤) انظر: «شرح المقاصد» (٥/٢٣٢).

في تلك المسائل الثلاثة التي ذكرها هو، مع إضافة ما يتيسر من المسائل الأخرى.

أمّا المسائل الثلاثة: فهي: مسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد.

وقد بيّن التفتازاني أن الخلاف مع الأشعري في المسألة الأخيرة لفظي، فلا خلاف معه على التحقيق^(١).

أمّا المسألتان الباقيتان: فقد رجّح فيها مذهب الأشاعرة، وإليك التفصيل:

١ - مسألة (التكوين)، وهذه المسألة من مميزات المذهب الماتريدي، ومن المسائل التي استنفدت من جهدهم ما ليس كذلك في أي مسألة أخرى^(٢)، وهي المحك عند الماتريديّة، وقد خالفهم التفتازاني في هذه المسألة، واختار مذهب الأشاعرة، واصفاً لمذهبهم أنه للمحققين^(٣).

٢ - كما خالفهم في مسألة الاستثناء في الإيمان، واختار مذهب الأشاعرة، وسيأتي تفصيله في موضعه - إن شاء الله تعالى -^(٤).

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٥/٢٢١).

(٢) انظر تفصيل النسفي فيها في «العقائد النسفية» - مع شرح التفتازاني - (ص ٤٣، ٥٠ - ٥٥).

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٥١).

(٤) انظر ما سيأتي في: الباب الثاني، الفصل الخامس، المبحث الرابع، وانظر: «نظم الفرائد» (ص ٢٤٤).

وهناك مسائل خلافية أخرى بين الفريقين، لم يذكرها التفتازاني هنا، وقد رجّح فيها - أيضاً - مذهب الأشاعرة، وهي:

٣ - تعريف الإيمان: وقد اختار فيه مذهب الأشاعرة، من أنه تصديق بالقلب فقط، دون مذهب جمهور الماتريدية، من ضم الإقرار إلى التصديق^(١).

٤ - خالفهم في صلة الإسلام بالإيمان، وقرّر أنهما متغايران، وأمّا الماتريدية فيرون ترادّفهما، وسيأتي بيانه في موضعه - إن شاء الله تعالى -.

٥ - اختار مذهب الأشاعرة في (الوجوب) المقابل للإمكان، وأنه أمرٌ اعتباري^(٢).

٦ - واختار مذهبهم أيضاً في وجوب المعرفة بالشرع، وسيأتي كلامه فيه قريباً^(٣).

٧ - واختار مذهبهم في الحسن والقبح العقليين، كما سيأتي في النوع الرابع.

هذا، وقد رجّح مذهب الماتريدية أيضاً في بعض المسائل الخلافية، ولكنها ليست بذي بال في هذا المجال، كما أنّ بعضها ليست من المسائل التي تميّز بها أحد الفريقين^(٤).

(١) انظر ما سيأتي في: الفصل الخامس من الباب الثاني، المبحث الأول منه، وانظر: «نظم الفرائد» (ص ٢٢٥).

(٢) «نظم الفرائد وجمع الفوائد» لشيخ زادة (ص ١٧١).

(٣) في أولى مسائل القسم الثاني من النوع الرابع.

(٤) فمثلاً: وافق الماتريدية في المسائل الآتية:

- = ● كون (البقاء) هو الوجود المستمر، وليس زائداً على الوجود، كما هو رأي الأشاعرة، وهذه المسألة ليست ماتريديّة محضة؛ لأنّ بعض كبار الأشاعرة قد وافقوا الماتريديّة فيها، ومنهم الباقلاني، والجويني، والرازي. انظر: «نظم الفرائد» (ص ١٧٥ - ١٧٧).
- كون صفة (السمع) تتعلق بما يصح أن يكون مسموعاً، والبصر يتعلق بما يصح أن يكون مبصراً، وذهب الأشعري - على ما نسب إليه - إلى أنهما يتعلقان بكل موجود، وقد وافق التفتازانيّ مذهب الماتريديّة، ولكن الخلاف هنا مع الأشعري فقط، وقد خالفه أكثر أصحابه، كما صرح بذلك البغدادي في «أصول الدين» (ص ٩٨)، وسيأتي التفصيل فيها في المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل الثالث من الباب الثاني، فالخلاف هنا بين جمهور المتكلمين - أشاعرة وماتريديّة - وبين أبي الحسن الأشعري نفسه، فلا تُعد المسألة من مسائل الخلاف بين الفريقين.
- الكلام النفسي هل يُسمع أم لا؟ ذهب الماتريديّة إلى أنه لا يُسمع، وذهب الأشعريّ وبعض أتباعه إلى أنه يُسمع، والتفتازانيّ مع الماتريديّة، وقول الأشعريّ في هذه المسألة مبنيّ على مذهبه في المسألة السابقة، وجمهور أصحابه يُخالفونه. انظر: «نظم الفرائد» (ص ١٨٩)، فليست المسألة من المسائل المميزة للفريقين.
- كون الإرادة والمشية لا تستلزمان الرضى والمحبة، وهذا مذهب الماتريديّة، بينما الأشاعرة يرون أنهما تستلزمان الرضى والمحبة، والتفتازانيّ هنا مع الماتريديّة، علماً بأنه اختار كثيراً من الأشاعرة هنا مذهب الماتريديّة، وهو الحق، وسيأتي التفصيل في هذه المسألة في المطلب الثاني، من المبحث الأول، من الفصل الرابع، من الباب الثاني. فليس في هذه المسائل ما يمكن أن يُعدّ من المسائل المميزة للفريقين، سوى المسألة الأخيرة، وكثير من الأشاعرة فيها مع الماتريديّة، كما سيأتي بيانه.

وأما النوع الثالث: وهو الدفاع عن الأشعري، ففي مواضع،
منها:

١ - الموضوع الأول: في موضوع التماثل، وكان منه بطريقة غير مباشرة، بل وغامضة، وسيأتي التفصيل فيه في موضعه - إن شاء الله تعالى -، مع الإشارة إلى السبب المحتمل له^(١).

٢ - الموضوع الثاني: في موضوع التكوين، وسيأتي التفصيل فيه في موضعه - إن شاء الله تعالى -، عند بيان منهج التفتازاني في التعامل مع أهل السنة وغيرهم^(٢).

وأما النوع الرابع: وهو عدُّ نفسه واحدًا من الأشاعرة:
فذلك على قسمين:

القسم الأول: ذكره لأحد أعلام الأشاعرة، والتصريح بأنه «مِنَّا»، وذلك في مواضع من كتبه، منها:

١ - قال في مسألة (عصمة الأنبياء): «وذهب إمام الحرمين مِنَّا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدًا»^(٣).

٢ - قوله في مسألة التوقيف في إطلاق الأسماء على الله تعالى - بعد ذكر مذهب المعتزلة -: «وإليه مال القاضي أبو بكر مِنَّا»^(٤).

(١) انظر ما سيأتي في: الباب الثاني، الفصل الثالث، المبحث السادس، المطلب الأول - شبهة التشبيه - المقام الثاني، الأمر الثاني «مفهوم التشبيه عند التفتازاني».

(٢) انظر ما سيأتي في: الفصل الثالث، المبحث السادس، من هذا الباب.

(٣) «شرح المقاصد» (٥/٥١).

(٤) المصدر السابق (٤/٣٤٤).

القسم الثاني: عدّه نفسه معهم في المسائل الخلافية بين الفريقين - الأشاعرة والماتريديّة -، ومن ذلك:

١ - قوله عن وجوب المعرفة: «أما عندنا: فبالشرع: بالنص والإجماع»^(١)، ووجوب المعرفة بالشرع هو مذهب الأشاعرة، أما الماتريديّة: فيرون أنه بالعقل^(٢).

٢ - قال في (المقاصد): «المذهب: أنه تعالى يُدرِكُ الروائح...»، وقال في (الشرح): «قال إمام الحرمين...»^(٣)، وهذا يدلُّ على أنه يريدُ بـ«المذهب» المذهبَ الأشعري.

٣ - ومما يدلُّ على أن مراده بـ«الأصحاب» هم الأشاعرة: قوله عن إمام الحرمين الجويني: «ثم أورد أدلةً الأصحاب، وأجاب عن شُبّه المعتزلة»^(٤)، ولا شك أنهم هم الأشاعرة.

٤ - قال في مسألة الاستثناء في الإيمان - في (المقاصد) -: «المذهب: صحّة الاستثناء في الإيمان...»، وقال في الشرح: «ذهب كثيرٌ من السلف - وهو المحكيُّ عن الشافعي... أن الإيمانَ يدخله الاستثناء... ومنعه الأكثرون، وعليه أبو حنيفة وأصحابه»^(٥)، والمهمُّ هنا: تعبيره عن مذهب الأشاعرة بـ«المذهب»، مما يدل على كونه منهم، إضافةً إلى

(١) المصدر السابق (١/٢٦٢، ٢٦٣).

(٢) انظر: «البداية من الكفاية» للصابوني (ص ١٤٩ - ١٥١)، «نظم الفرائد» (ص ٢٢٢).

(٣) «شرح المقاصد» (٤/١٤٢).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/٢٢٤).

(٥) المصدر السابق (٥/٢١٤).

قوله: «وعليه أبو حنيفة وأصحابه» وفيه إشعارٌ إلى أنه ليس منهم.

٥ - قال في مسألة تكفير أهل القبلة، وأنه يُحترزُ من تكفيرهم ما لم يُخالف ما هو من ضروريات الدين: «أمّا الذي ذكرنا: فذهب الشيخ الأشعريُّ وأكثرُ الأصحاب إلى أنه ليس بكافر»^(١)، وكلامه واضحٌ في كونه أحد الأشاعرة.

٦ - قال في مسألة (تكليف ما لا يُطاق): «جعل أصحابنا جوازَ تكليف ما لا يُطاق، وعدمَ تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض: من فروع مسألة الحسن والقبح...»، وهذا الذي أشارَ إليه هو صنيعُ الأشاعرة^(٢).

٧ - قال في مسألة (التحسين والتقبيح العقليين): «وقد اشتهر أنّ الحسنَ والقبحَ عندنا شرعيان، وعند المعتزلة عقليان...»^(٣).
والذين أنكروا كون الحسن والقبح عقليين: هم الأشاعرة، وهو الذي اختاره التفتازاني^(٤)، أمّا الماتريديّة: فيوافقون المعتزلة في

(١) «شرح المقاصد» (٢٢٨/٥).

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي (ص ٣٣٠ - ٣٣١).

(٣) «شرح المقاصد» (٢٨٢/٤).

(٤) أطال صدرُ الشريعة في هذه المسألة في كتابه «التنقيح» في أصول الفقه، وشرحه «التوضيح»، وردّ على الأشعريِّ بالتفصيل، وقد استدركَ عليه التفتازانيُّ في مسائل عدة، وردّ عليه في بعضها، وقال في الأخير: إنه ليس لمن خالف الأشعريِّ في هذه المسألة «دليلٌ يُعتدُّ به، ولا منعٌ يُعوَّل عليه، وما ذكره المصنّف - رحمه الله تعالى - من تلفيق العبارات، وتنميق الاستعارات، وتعديل الأسجاع، وتكثير الأقرع: فلعله عند الأشعريِّ كصّير باب، أو كظنين ذباب، والله تعالى أعلم بالصواب». «التلويح» (٣٥٤/١).

كون الحسن والقبح عقليين، ولكن يُخالفونهم في أمرين:
الأول: أنّ العقلَ عند المعتزلة حاكمٌ مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد، أمّا عند الماتريديّة: فالحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى، وهو متعالٍ عن أن يحكم عليه غيره، وعن أن يجب عليه شيء.

الثاني: أنّ العقلَ عند المعتزلة موجبٌ للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد^(١)، وعند الماتريديّة: العقل آلة لمعرفة بعض ذلك، وكثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه: لم يطلع العقل على شيءٍ منه، بل يكون العلمُ به عن طريق الشرع^(٢).

وأما النوعُ الخامس، وهو القرائن المتنوعة - غير ما تقدم ذكره -:

١ - الناظرُ في كتبه المتأخرة، والتي ألفها مستقلةً: يميل إلى أشعريته؛ لأنها على طريقة الأشاعرة تمامًا، وذلك ككتابه «مقاصد الطالبين»، وشرحه، و«تهذيب الكلام».

٢ - مما يدل على أشعريته: أنه لم يُحرر مذهبَ الماتريديّة في (الاستطاعة)، مع كونه شرح كتابين من كتب الماتريديّة فيها تفصيلٌ رائعٌ عن مذهب الماتريديّة في هذه المسألة، وسيأتي تفصيلُ المسألة في موضعها - إن شاء الله تعالى -^(٣).

(١) بأن يولد العقلُ العلمَ بالنتيجة عقيب النظر الصحيح. «التوضيح» (١/٣٥٦).

(٢) انظر التفصيل في: «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة (١/٣٥٦ - ٣٥٧)، «نظم الفوائد وجمع الفوائد» (ص ٢١٦ - ٢٢١).

(٣) انظر ما سيأتي في: الباب الثاني، الفصل الرابع، المبحث الثاني.

٣ - أشهر مشائخه، والذي كان له أبرز الأثر في تكوين شخصية التفتازاني العلمية: هو عضد الدين الإيجي، وهو من أشهر أعلام الأشاعرة.

٤ - يضاف أيضًا: أن التفتازاني يقول: فعن الشيخ... وهو أحد قولي الشيخ^(١)... ومعلوم أنه يريد به الأشعري، ولو كان ماتريدياً لأراد به أبا منصور الماتريدي.

٥ - صرّح كثيرٌ من أئمة الماتريدية - وكذلك الأشاعرة -: أن التفتازاني أشعري، منهم: الكمال ابن الهمام الماتريدي (ت ٨٦١هـ)^(٢)، حيث ذكرَ أن السعدَ من محققي الأشاعرة، ووافقه ابن أبي شريف الأشعري (ت ٩٠٥هـ)^(٣)، كما صرّح بذلك الشيخ

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤/١٧٥).

(٢) انظر: «المسيرة» له (ص ١٨٤).

وابن الهمام هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، كمال الدين الحنفي، المعروف بابن الهمام (٧٨٨ - ٨٦١هـ)، وهو أحد أئمة الماتريدية المتأخرين، وكان علامةً في الفقه، والأصول، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والتصوف، والموسيقى (!)، محققاً، جدلياً، من أشهر كتبه: «فتح القدير» وهو شرح الهداية في الفقه، و«المسيرة» في الكلام، ترجمته في: «النجوم الزاهرة» (١٦/١٨٧)، «الضوء اللامع» (٨/١٢٧)، «بغية الوعاة» (١/١٦٦)، «طبقات الحنفية» (ص ٣١٠)، «الفوائد البهية» (ص ٢٩٦).

(٣) انظر: «المسامرة على المسيرة» له (ص ١٨٤).

وابن أبي شريف هو: محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، أبو المعالي، كمال الدين (٨٢٢ - ٩٠٦هـ)، من فقهاء الشافعية، له تصانيف منها: «الفرائد في حلّ شرح العقائد»، و«المسامرة =

عبد العزيز الفريهاري الماتريدي^(١) في عدة مواضع من كتابه (النبراس)^(٢)، وذكر في موضع من هذا الكتاب أنه من محققهم^(٣)، كما جزمَ بذلك عبيد الله القندهاري^(٤)، وهو أحد مُحَشِّي (شرح العقائد النسفية)، وهؤلاء كلهم من الماتريدية - سوى ابن أبي شريف -.

وشهادة هؤلاء المذكورين لها وزنها في هذه المسألة:

لأن الكمال ابن الهمام أبرز أئمة الماتريدية في عصره، وهو من أعرف الناس بالتفتازاني، وأكثرهم استفادةً منه في كتابه «المسايرة»، فشهادته عن علم ودراية، وكذلك عن دراسة لآراء التفتازاني ومنهجه، كما أنه أبرز من تخصص في المذهبين - الأشعري والماتريدي - لأن كتابه (المسايرة) مبني على كتاب الغزالي الأشعري «قواعد العقائد»، ولأجل ذلك سمي بالمسايرة، فهو أنسب من يمكن أن يحسم النزاع في المسألة.

وكذلك ابن أبي شريف، فهو من أئمة الأشاعرة في عصره،

= على المسايرة»، ترجمته في: «الضوء اللامع» (٦٤/٩ - ٦٧)، «شذرات الذهب» (٤٣/١٠)، «الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة» للغزي (١١/١).

(١) هو: الشيخ عبد العزيز بن أحمد بن حامد القرشي الفريهاري الملتاني، ترجم له الشيخ عبد الحي اللكنوي في «نزهة الخواطر» (١٠١٨/٣)، ومما قال عنه: «وكان شديد الميل إلى اتباع السنة السنية، ورفض التقليد»، توفي بعد (١٢٣٩هـ).

(٢) (ص ١٨٣، ٢٧٨ - ٢٧٩، ٢٩١).

(٣) (ص ٢٠٢).

(٤) انظر تعليقه على: «شرح العقائد النسفية» (ص ٥١).

وممن برزَ في منهج الفريقين بحكم شرحه للمسايرة.
وكذلك الفريهاري، فشرحه لكتاب التفتازاني أفضل شرح
من حيث الجملة - كما سيأتي - كما أنه ممن له دراية كافية بأصول
الفريقين، فجزمه بكون السعد أشعرياً هو لعلمه بمنهجه وآرائه،
بحكم اشتغاله بكتابه.

هذا ما تبين لي في هذه المسألة، وبالوقوف على مجموع هذه
الأدلة والقرائن: يتضح رجحان ما رجحته في هذه المسألة، وهو
أنه رَضِيَ اللهُ أشعريٌّ وليس ماتريدياً، والله تعالى أعلم.



المبحث الخامس

أشهرُ مشايخه

أشهرُ مشائخ السعد هم:

١ - عضد الدين الإيجي (بعد ٦٨٠ - ٧٥٦هـ)^(١):

وهو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي^(٢)،
الشيرازي^(٣)، الشافعي.

(١) ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٤٦/١٠)، «الدرر الكامنة» (٣٢٢/٢)، «طبقات الشافعية» للأسنوي (٢٣٨/٢)، «النجوم الزاهرة» (٢٨٨/١٠)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٢٧/٣)، «شذرات الذهب» (٢٩٨/٨)، «في علم الكلام: الأشاعرة» للدكتور أحمد صبحي (ص ٣٥٧ - ٣٧٣)، وغيرها.

(٢) نسبةً إلى (إيج) - يكسر الهمزة - قال الحمويُّ عنها - في «معجم البلدان» - (٢٨٧/١) -: «بلدةٌ كثيرة البساتين والخيرات، في أقصى بلاد فارس»، وتقع بنواحي شيراز، في أقصى الجنوب الغربي من إيران، ولم أجد لها أثرًا في الخرائط الحديثة لإيران.

(٣) نسبةً إلى (شيراز)، وهي من أقدم المدن الإيرانية وأشهرها وأكبرها، لا زالت تحتفظ باسمها، وهي الآن مركز إقليم (فارس) - حسب التقسيم الإداري الجديد لإيران -، في أقصى الجنوب الغربي من إيران، على بعد (١٥٠٠) كيلًا إلى الجنوب من العاصمة طهران. انظر: «موسوعة المدن العربية والإسلامية» (ص ٢٦٨ - ٢٧٠)، إضافةً إلى خريطة المنطقة.

وهو أشهرُ أئمة الأشاعرة في وقته، تقلدَ منصبَ قضاءِ القضاة في عهد (الخان بو سعيد)^(١) ملك التتار، قال بروكلمان^(٢): دعاه

(١) هو: بو سعيد بن خدا بنده (محمد) - ويُعرف بـ(ألجايو) - بن غازان بن أرغون بن أبغا بن هولوكو المغولي، خلف أباه (خدا بنده) سنة (٧١٦هـ) وعمره إحدى عشرة سنة، قال الحافظُ ابنُ كثير - في «البداية والنهاية» (١٥٤/١٨) -: «لعب كثيرٌ من الناس به في أول دولته، ثم عدل إلى العدل وإقامة السنَّة، فأمرَ بإعادة الخطبة بالترضي عن الشيخين أولاً، ثم عثمان، ثم علي عليه السلام ففرح الناسُ بذلك». وهو آخرُ ملوك (إيلخانية فارس)، التي بدأت بهولوكو. ترجمته في: «الوافي بالوفيات» (٣٢٢/١٠)، «الدرر الكامنة» (٢٣١/٢)، «الدليل الشافي» (٨٢٨/٢).

تنبيهات:

١ - مما يُذكر هنا: أن أباه (خدا بنده) قد اعتنقَ مذهبَ الشيعة بتأثير من الرافضي ابن المطهر الحلي، الذي أَلَفَ «منهاج الكرامة»، وردَّ عليه شيخُ الإسلام بكتابه «منهاج السنَّة»، ولم يزل الأمرُ على ما فرضه خدا بنده، تغلي الفتنة بسببه بين الروافض القلة، والسنَّة وهم الكثرة، حتى عادت الأمورُ إلى نصابها في عهد ابنه صاحب الترجمة (بو سعيد).

٢ - معنى (خدا بنده) - باللغة الفارسية -: عبد الله، وقد حرف في الطبعة المحققة من «البداية والنهاية» (١٥٣/١٨ - ١٥٥، ٣٨٦) إلى «خَر بنده» - هكذا مشكلاً - ومعناه: عبد الحمار!! وهذا كثيرٌ في الأسماء الغير العربية في الكتب المحققة وغير المحققة، وهذه الأخطاء لا عذرَ فيها لأحد لتوفر الكتب الخاصة بهذا الجانب.

٣ - الصحيح أن اسمَ المترجم هو: «بو سعيد»، وهو ليس كنية، بل هو علم، وتُحذف الألفُ من أوله، قال الصفدي: «أكثر الناس يقولون: أبو سعيد، على أنه كنيته، والصحيح على أنه علمٌ بلا ألف، هكذا رأيتُ كتبه التي تردُّ منه على السلطان الملك الناصر».

(٢) هو: كارل بروكلمان (ت ١٢٨٥ - ١٣٧٥هـ)، مستشرق ألماني، عالمٌ =

آخرُ الإيلخانية أبو سعيد^(١) (٧١٦ - ٧٣٦هـ) إلى بلاطه في سلطانية^(٢)، وأقامه قاضي الممالك^(٣).

وصفه السبكيُّ بأنه: «كان إمامًا في المعقولات، عارفًا بالأصلين، والمعاني، والبيان، والنحو، مشارفًا في الفقه... وكانت له سعادةٌ مفرطة، ومالٌ جزيل، وإنعامٌ على طلبة العلم، وكلمةٌ نافذة»^(٤).

وقال الحافظ ابن حجر: «وأخذ عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي^(٥) تلميذ البيضاوي وغيره.. وكان إمامًا في المعقول، قائمًا بالأصول والمعاني والعربية، مشارفًا في الفنون.. وأنجب تلامذةً عظامًا اشتهروا في الآفاق، مثل شمس الدين الكرمانلي،

= بتاريخ الأدب العربي، له كتب كثيرة بالعربية، أشهرها كتابه «تاريخ الأدب العربي». ترجمته في: «الأعلام» (٥/٢١١ - ٢١٢)، «موسوعة المستشرقين» (ص ٩٨ - ١٠٥).

(١) هذا خطأ كما سبق في الحاشية السابقة.
 (٢) مدينةٌ في غرب إيران، أنشأها (أرغون خان) - الجد الثالث لبو سعيد - وأتمها خدابنده - والده - وكانت عاصمة الدولة الإيلخانية، وتقع إلى الشرق قليلًا من مدينة زنجان، في الشمال الغربي من إيران، وذكرَ المستشرق «كي لسترنج» (ت ١٩٣٣م) أنّ هذه المدينة لا أثر لها اليوم، وأطلالها بادية، ولكن الخرائط الإيرانية الحديثة تشير إلى وجودها بالقرب من زنجان. انظر: «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٢٥٧)، «المنجد - في الأعلام» (ص ٣٦١)، إضافةً إلى خرائط المنطقة.

(٣) «تاريخ الأدب العربي» له (٢/٢٦٧).

(٤) «طبقات الشافعية الكبرى» (١٠/٤٦).

(٥) لم أجد ترجمته.

وضياء الدين العفيفي، وسعد الدين التفازاني، وغيرهم^(١).

من أشهر كتبه: «العقائد العضدية»، و«المواقف»، وكلاهما في علم الكلام، و«شرح مختصر المنتهي» في أصول الفقه.

ومنزلة كتابه «المواقف» عند الأشاعرة كبيرة، فهو يمثل الصياغة النهائية لمذهبهم^(٢)، يقول أحدُهم فيه: «عند الإيجي نصل إلى ذروة ما بلغه علمُ الكلام عند الأشاعرة؛ إذ يتميزُ كتابه «المواقف» - مع شرح الجرجاني عليه - بنسَقٍ متكاملٍ شاملٍ في عرض الموضوعات، وترتيبٍ محكم لم يتمكن متكلّمٌ أشعريٌّ من بعده أن يزيدَ عليه، فضلاً عن أن يُجاريه، إنه لدى الأشاعرة يُضارع ما بلغه المغني للقاضي عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة، وما بلغه (الشفاء) لابن سينا بالنسبة للفلاسفة، وذلك أنه بشرح الجرجاني يُعدُّ حصيلةً تراث الأشاعرة، على أنّ النسقَ الذي اتبعه الإيجي في كتابه لم يجعل الكتابَ مقصوراً موضوعاته على علم الكلام؛ إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق، حتى أصبحت هذه سِمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة.

وإذا كانت هذه السِمة معروفةً لدى الرازي قبله: فالواقعُ أنّ الإيجي كان تابعاً له في نسقه الكلامي، وإن كان قد تخلص من كثرة التفرعات المعروفة عن الرازي.

(١) «الدرر الكامنة» (٢/٣٢٢).

(٢) انظر: «منهج الأشاعرة في العقيدة» للدكتور سفر الحوالي (ص ٧٤)، «في علم الكلام: الأشاعرة» (ص ٣٧٣)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٦٨٩).

هذا، ولقد كان الإيجيُّ أكثرَ اتساقًا من الرازي في موقفه الأشعري، فلم يُغلب الفلسفةَ على علم الكلام تغليبَ الرازي، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته، مما جعله أكثرَ تمثيلًا لعلم الكلام الأشعريِّ من الرازي^(١).

وكتابه أقربُ إلى تلخيص «أبكار الأفكار» للآمدي، كما نبّه على ذلك بعضُ المختصين^(٢)، وكما يتضح من مقارنة الكتابين. وهو أشهرُ شيخٍ للتفتازاني، وعليه تخرَج في علم الكلام، وأصول الفقه، والمنطق، والبلاغة.

توفي الإيجيُّ مسجونًا بقلعةِ قرب (إيج)، غضبَ عليه صاحبُ (كرمان)، فحبسه بها، واستمرَّ محبوسًا إلى أن مات بها.

٢ - قطب الدين التحتاني الشافعي (٦٩٤ - ٧٦٦هـ)^(٣):

وهو محمود - وقيل: محمد - ابن محمد الرازي، المعروف بـ«قطب الدين التحتاني»؛ تمييزًا له عن قطبٍ آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة الظاهرية في دمشق.

-
- (١) «في علم الكلام: الأشاعرة» للدكتور أحمد صبحي (ص ٣٥٧ - ٣٥٨).
- (٢) وهو: الدكتور أحمد محمد المهدي، الذي حقق جزء «الإلهيات» من «المواقف» للإيجي، كما حقق «أبكار الأفكار» للآمدي، انظر كلامه في: مقدمته لـ«أبكار الأفكار» (١/١٢)، ومقدمته لـ«المواقف» (ص ٤).
- (٣) ترجمته في: «طبقات الشافعية» للسبكي (١٠/٢٧٤)، «الدرر الكامنة» (٥/١٧، ١٠٧، ١٠٨)، «طبقات الشافعية» للأسنوي (١/٣٢٢)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شعبة (٣/١٣٦)، «النجوم الزاهرة» (١١/٨٧ - ٨٨)، «مفتاح السعادة» (١/٢٩٨ - ٢٩٩)، «الأعلام» (٧/٣٨) وغيرها.

قال عنه السبكي: «إمامٌ مبرزٌ في المعقولات، اشتهرَ اسمُه، وبعْدَ صيتهُ، وردَ إلى دمشق في سنة ثلاثٍ وستين وسبعمائة، وبحثنا معه، فوجدناه إمامًا في المنطق والحكمة، عارِفًا بالتفسير، والمعاني، والبيان، مشارِكًا في النحو، يتوقدُ ذكاءً»^(١).

وقد أخذ القطبُ عن العضد الإيجي، فهو بذلك شريكُ التفتازاني في الطلب، وشيخُه في الوقت نفسه.

له حاشية على الكشاف، و(شرح الشمسية) في المنطق.

ولد في الري، واستوطن دمشق أخيرًا، وتوفي بها.

٣ - ضياء الدين القزويني (ت ٧٨٠هـ)^(٢):

وهو عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان، ضياء الدين المؤذني، العفيفي، القزويني، المصري، المعروف بالقرمي، وبابن قاضي القرم، الشافعي.

أخذ الضياء عن عدة، منهم: أبوه، وشمس الدين الخلخالي، وبدر الدين التستري، وسمع الحديث من العفيف المطري.

قال أبو زرعة العراقي: «كان إمامًا، عالمًا بالتفسير، والفقهِ، والأصلين، والعربية، والمعاني، والبيان، يقرئ الكتب المشهورة في ذلك من غير مراجعة»^(٣).

(١) «طبقات الشافعية» له (١٠/٢٧٤ - ٢٧٥).

(٢) ترجمته في: «الذيل على العبر» لأبي زرعة العراقي (٢/٤٧٩)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٣/٩٣)، «إنباء الغمر بأبناء العمر» للحافظ ابن حجر (١/٢٨٢)، «الدليل الشافي» (١/٣٨٥)، «حسن المحاضرة» (١/٥٤٦).

(٣) «الذيل على العبر» له (٢/٤٨٠).

وقال الحافظ ابن حجر: «وقدم القاهرة، وحظي عند الأشرف شعبان، وولي مشيخة البيبرسية بعد الرضي، وتدرّس الشافعية بالشيخونية، وغير ذلك، وآله الأشرفُ مشيخةً مدرسته، ودرّس فيها قبل أن تكتمل، وسمّاه شيخ الشيوخ، وكان ماهراً في الفقه، والأصول، والمعاني، والبيان، ملازماً للاشتغال، لا يمل»^(١).

وكان يستحضر المذهبين، ويفتي فيهما، ويحسن إلى الطلبة بجاهه وماله.

هؤلاء أشهرُ مشايخ السعد رَحِمَهُمُ اللهُ، على أنني لم أترك من مشايخه الذين وقفت عليهم في مصادر ترجمته إلا واحداً فقط، والذي لم أجد ترجمته، فجميعهم أربعة.



(١) «الدرر الكامنة» (٢/٢٠٩ - ٢١٠).

المبحث السادس

دراسة أصوله ومصادره في العقيدة

يختلف أسلوبُ التفتازانيّ رحمته الله في «شرح العقائد النسفية» عن أسلوبه في كتبه الكلامية الأخرى، والتي لم يتقيد فيها بكتابٍ يشرحه.

أمّا أسلوبه في «شرح العقائد النسفية»: فإنه يعتمد في شرح كلام نجم الدين النسفيّ على كتب الماتريدية أنفسهم، إلّا إذا كان يختلف مع النسفي، فسيأتي بيان منهجه في ذلك. ومما يُلاحظ في منهجه: أنه لا يذكر مصادره إلّا نادراً، وخاصةً في كتابه هذا، إلّا إذا اقتضته مناسبة خاصةً لذكر مصادره، كما ذكر كتاب «تبصرة الأدلة»، و«البداية من الكفاية» في موضوع التماثل^(١).

وقد تجنب في هذا الكتاب ذكر مصادر الأشاعرة، فليس فيه ذكر شيءٍ من كتبهم.

وقد قارنت كثيراً من كلامه في هذا الكتاب بالمصادر الماتريدية، وكذلك الأشعرية، فلاحظت أنّ أكثر ما ذكره في شرح كلام النسفيّ هو من المصادر الآتية:

(١) انظر ما سيأتي في مبحث التشبيه.

١ - البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين: لنور الدين الصابوني (ت ٥٨٠هـ)، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور فتح الله خليف. وهذا الكتاب أوسع مصادره من حيث الجملة، وبالمقارنة يتبين أنه يأخذ منه - في الأغلب - بتصرف يسير، وذلك التصرف يكون لتحويل كلام الصابوني ليتناسب مع وضعه شرحًا لكلام النسفي. وكتاب (البداية) أكثره مأخوذ من (تبصرة الأدلة) - الآتي ذكره - ومما قاله الصابوني للرازي في المناظرة - على ما نقله الرازي -: «يا أيها الرجل، إنني كنت قد قرأت كتاب «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي، واعتقدت أنه لا مزيد على ذلك الكتاب، في التحقيق والتدقيق...»^(١).

إلا أن أسلوب الصابوني في كتابه «البداية» يميل إلى الاختصار بالنسبة إلى «تبصرة الأدلة»، وهو بذلك أكثر مناسبة مع منهج التفازاني المتوسط بين الإطناب والاختصار، ولعله أكثر الاعتماد عليه لهذا السبب.

٢ - تبصرة الأدلة في أصول الدين: لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ):

وقد تقدم شيء عنه في الفقرة السابقة، وهذا الكتاب أصل أصول الماتريدية بعد (توحيد) الماتريدي، ويفوقه كثيرًا في حسن الترتيب، وسلاسة الأسلوب، ودقة تحرير المسائل على المنهج الماتريدي، وأهم مصادره هو (توحيد) الماتريدي، وكتب أخرى له، يذكرها كثيرًا.

(١) «مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر» (ص ٢٣ - ٢٤).

ولا يدانيه في ذلك كتابٌ آخر للماتريدية، وكلُّ مَنْ جاءَ بعده من الماتريدية: فهو عالمةٌ عليه في التأصيل والتفريع، والاستدلال، وتحرير محل النزاع مع المخالفين، وهو دقيقٌ في كل ذلك. وأكثرُ اعتماد التفتازانيِّ عليه هو في الاستدلال للمسائل التي يتطرق إليها صاحبُ المتن، وهو أوسعُ كتابٍ ماتريدي في ذلك. وهذان الكتابان - «تبصرة الأدلة» و«البداية» - قد ذكرهما التفتازانيُّ في كتابه هذا، مما يساعِدنا في القطع على أخذه منهما، بالإضافة إلى ما أسلفت من أنني راجعت نقولَه في هذه المصادر وغيرها، فتأكد لي ذلك.

٣ - التمهيد في أصول الدين: لأبي المعين النسفي المذكور.

وهو مختصر لكتابه (التبصرة) السابق.

ولم يذكره التفتازانيُّ باسمه، ولكنَّ المقارنة تدل على كونه من مصادره أيضًا.

٤ - التمهيد لقواعد التوحيد: لأبي الشاء اللامشي (ت بعد

٥٣٩هـ):

واللامشيُّ من تلاميذ أبي المعين النسفي، كما استظهره محقق الكتاب^(١)، وهو كذلك، وقد ذكرَ أبا المعين النسفيَّ وكتابه «التبصرة» في مواضع من كتابه^(٢).

وما قلته عن (البداية) للصابوني يُقال هنا أيضًا من حيث اعتماده عليه.

(١) انظر: مقدمته للكتاب المذكور (ص ١٨).

(٢) انظر فيه: (ص ٨٠، ١٤٣، ١٥١).

ولم يذكره التفتازانيُّ باسمه، ولكنه نسبَ إلى الماتريديةِ كلامًا في ردِّهم على المعتزلة، وهو نصُّ كلام اللّامشيِّ في هذا الكتاب^(١)، مما يدل على إطلاعه عليه، كما أنّ المقارنة تدل على ذلك.

هذا ما يتعلّق بشرح كلام نجم الدين النسفي، والاستدلال للمسائل حسب المنهج الماتريدي.

أمّا إذا كان التفتازانيُّ يخالفهم في شيءٍ من المسائل: فغالبُ اعتماده المباشر في ذلك يكون على شيخه العضد الإيجي، ولا يسميه، ولكنه أحياناً يشير إليه بـ«بعض المحققين»^(٢).

ولا ريب أنّ السعدَ إمامٌ في علم الكلام، ولكنه ينسبُ هذه المسائل التي يختلف فيها مع الماتريدية إلى غيره، مع إبهام ذلك الغير، ووصفه بالتحقيق؛ ليكون ذلك أولى في قبول الرأي الآخر. وأمّا في كتبه الأخرى: فأكثرُ اعتماده على المصادر الأشعرية المختلفة، وهو يذكرها باسمها.



(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٦١)، وقارنه بما في «التمهيد لقواعد التوحيد» (ص ٩٨).

(٢) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٩).

المبحث السابع

أشهرُ تلاميذه

تلاميذُ التفتازانيِّ رَحِمَهُ اللهُ كثيرُونَ، وفيما يلي ذكرُ أشهرهم:

١ - حسام الدين الأبيوردي (٧٦١ - ٨١٦هـ)^(١):

وهو: حسن بن علي بن حسن - وقيل: محمد - أبو محمد، حسام الدين، السرخسي، الأبيوردي^(٢)، الشافعي.

قال الحافظ ابن حجر عنه: «نزىل مكة، كان عالمًا بالمعقولات، ثم دخل اليمن، واجتمع بالناصر، ففوض إليه تدريس بعض المدارس بـ(تعز)، فعاجلته المنية، وكان قد أخذ عن

(١) ترجمته في: «إنباء الغمر» (١٣١/٧ - ١٣٢)، «الضوء اللامع» (١٠٩/٣ - ١١٠)، «بغية الوعاة» (ص ٢٢٤ - ٢٢٥)، «شذرات الذهب» (١٢٠/٧)، «معجم المؤلفين» (٥٦٦/١).

(٢) نسبة إلى (أبيوردي)، ذكر الحموي - في «معجم البلدان» (١١٠/١) - أنها مدينة بخراسان بين سرخس ونسا، وذكر (لسترنج) - في «بلدان الخلافة الشرقية» (ص ٤٣٦) - أنها إلى الشرق من مدينة (نسا) في ما وراء الجبل، وعلى حافة مفازة مرو. والوصفان متقاربان، ويظهرُ منهما أنَّ هذه المدينة كانت أقرب إلى (نسا) - موقعها بالقرب من مدينة عشق آباد في تركمانستان - منها إلى مدينة (سرخس) - وموقعها في أقصى الشمال الشرقي من إيران، على الحدود مع أفغانستان - وعلى ذلك يكون موقع (أبيوردي) في تركمانستان، على الحدود مع إيران، ولا أثر لها في الخرائط الحديثة.

التفتازاني، مع الدين والخير والزهد»^(١).

وقال السخاوي عنه: «ولد.. بأبيورد، المنتقل جدّه إليها، ونشأ بها، وكان هو وأبوه يُعرف كلُّ منهما فيها بالخطيب، ولذا قيل له (الخطيبي)، واشتغل بعلوم على جماعة من الكبار، وكان أبوه يمنعه في الابتداء من الاشتغال بالعقليات، ثم أذن له، فسرّ بذلك، ولازم السعد التفتازاني ملازمةً جيدة، ثم رحل إلى بغداد سنة ثلاث وثمانين وسبعمائة»^(٢).

من تصانيفه: «حاشية على شرح قطب الدين الرازي لمطالع الأنوار» للأرموي، و«ربيع الجنان في المعاني والبيان».

٢ - حيدر الرومي (٧٨٠ - ٨٥٤هـ)^(٣):

وهو حيدر بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، الرومي^(٤) الأصل، العجمي^(٥)، الحنفي، الرفاعي، ولد بشيراز، ونزل القاهرة، واستوطنها إلى أن توفي فيها.

(١) «إنباء الغمر» (١٣١/٧ - ١٣٢).

(٢) «الضوء اللامع» له (١٠٩/٣ - ١١٠).

(٣) ترجمته في: «الدليل الشافي» (٢٨٠/١ - ٢٨١)، «الضوء اللامع» (١٦٨/٣ - ١٦٩)، «معجم المؤلفين» (١/٦٦٣).

(٤) مصطلح (بلاد الروم) أطلق في العهد العثماني كلغة إدارية على الأقاليم العثمانية الواقعة في أوروبا، والمشملة على بلاد تراقيا، ومقدونيا، وبلغاريا، والصرب، وألبانيا. انظر: «معجم المصطلحات والألقاب التاريخية» (ص ٢١٤)، ويُطلق - في التراجم - على البلاد المنضوية الآن تحت (تركيا)، فالرومي يرادف (التركي).

(٥) مصطلح (العجم) يطلق - في كتب التراجم المتأخرة - على من ليس عربياً ولا تركياً.

قال السخاوي عنه: «ويعرف بشيخ التاج، والسبع وجوه.. . وكان ممن اجتمع بالفتازاني والسيد الجرجاني.. . انتهت إليه الرياسةُ في فني: الموسيقى والألحان، وصنّف فيهما، مع الديانة^(١) وكثرة العبادة..»^(٢).

٣ - حيدر الخوافي^(٣) [وسمّاه بعضهم: حيدرة] [٧٨٠ - بعد ٨٢٠هـ]^(٤):

ذكر السخاوي والسيوطي وطاش كبري زادة أنه من تلاميذ الفتازاني، وأنه كان عالمًا، فاضلاً، محققًا، مدققًا، بلغ من مراتب الفضل أعلاها، وأنه كان ذا عفاف، ومروءة، وصاحب ورع وتقوى.

(١) ما أبعد الموسيقى والألحان عن العبادة! بل عن شيم الكرام والوجهاء، ولكن الصوفية بنت دينها على الرقص والموسيقى والألحان، فشاعت هذه الأمراضُ في الأمة، وصارت مألوفة تُزاوَل باسم الدين لدى طائفة الصوفية، وتفشت حتى في صفوف كثيرٍ من أهل العلم؛ لتأثرهم بالتصوف، ومن هذا الباب لم يتخرّج الإمام السخاوي رحمته الله - مع مكانته العالية في الحديث - أن يقول ما قاله هنا، من التنويه ببروز المترجم في الموسيقى والألحان!! ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم!

(٢) «الضوء اللامع» له (٣/٣/١٦٨ - ١٦٩).

(٣) نسبة إلى (خواف)، وهي قصبّة كبيرةٌ من أعمال نيسابور، يتصل أحدُ جانبيها ببوشنج - من أعمال هراة - والآخر بزوزن، وفيها مدن كثيرة. «معجم البلدان» (٢/٤٥٥ - ٤٥٦)، ويظهر من هذا الوصف أنها تقع في الشمال الشرقي من إيران، الجزء الشمالي من إقليم (خراسان) في إيران - حسب التنظيم الإداري الإيراني الجديد -.

(٤) ترجمته في: «الضوء اللامع» (٣/١٦٩)، «بغية الوعاة» (١/٥٤٩)، «الشقائق النعمانية» (ص ٣٧ - ٣٨)، «شذرات الذهب» (٩/٢١٢).

وكان يدرس في المدرسة (القزازية) في شيراز، وكان مشاركاً في التفسير، والكلام، والفرائض، والمعاني، والبيان. وذكرت بعض المصادر أن السعدَ أجازَه في علم الحديث^(١). وممن درس عليه: محيي الدين الكافيجي^(٢).

ومن مصنفاته: «حاشية على حاشية التفتازاني على الكشاف»، و«شرح إيضاح المعاني للخطيب القزويني» في البلاغة، و«شرح السراجية» في الميراث، و«شرح المواقف» في علم الكلام.

٤ - علاء الدين الرومي (٧٥٦ - ٨٤١هـ)^(٣):

وهو علي بن موسى بن إبراهيم، أبو الحسن، علاء الدين الرومي، القوجحصاري، الحنفي، نزيل القاهرة.

(١) انظر: «الشقائق النعمانية» (ص ٣٨) - في ترجمة فخر الدين العجمي - .
 (٢) هو: محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود، أبو عبد الله، الرومي، الكافيجي، الحنفي (٧٨٨ - ٨٧٩هـ)، من كبار العلماء بالمعقولات، رومي الأصل، اشتهر بمصر، لازمه السيوطي (١٤) سنة، وقال عنه: «شيخنا العلامة... الإمام، المحقق، علامة الوقت، أستاذ الدنيا في المعقولات»، له كتب كثيرة في الكلام، والتفسير، وغيره، وعُرف بـ(الكافيجي) نسبة إلى كتاب «الكافية» لابن الحاجب، وذلك لكثرة اشتغاله به. ترجمته في: «الضوء اللامع» (٢٥٩/٧)، «حسن المحاضرة» (٥٤٩/١)، «بغية الوعاة» (١١٧/١)، «الفوائد البهية» (ص ٢٧٨)، «الأعلام» (١٥٠/٦).

(٣) ترجمته في: «إنباء الغمر» (٢٤/٩)، «الدليل الشافي» (٤٨٦/١)، «الضوء اللامع» (٤١/٦ - ٤٢)، «حسن المحاضرة» (٥٤٨/١)، «شذرات الذهب» (٣٥٠/٩).

وهو ممن لازمَ السعد التفتازانيَّ والسيد الجرجاني، وحضر مناظرتهما بحضرة تيمور، وحفظَ منها أسئلةً كثيرة مع أجوبتها، رحل إلى بلادٍ كثيرة، واستقر في القاهرة أخيراً إلى أن توفي بها.

ومن مصنفاته: «كشف الرموز ومفتاح باب الكنوز»، وهي حاشية على شرح السعد للقسم الثالث من المفتاح، و«أسئلة علاء الدين»، جمعَ فيها تلك الأسئلة التي كانت تدور في مناظرات الجرجاني مع السعد.

٥ - محمد بن عطاء الله الرازي الهروي (٧٦٧ - ٨٢٩هـ)^(١):

هو شمس الدين، محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الهروي، ينتهي نسبهُ إلى فخر الدين الرازي، مع اختلافٍ في نسبه، قال السخاوي: «هكذا كان يزعمُ أنه من بني الفخر الرازي، قال شيخنا^(٢): ولم نقف على صحة ذلك...»^(٣).

ولد في (هراة)، واشتغلَ في بلاده حنفيًا، ثم تحوّلَ شافعيًا، وأخذ عن التفتازاني والسيد الشريف، وغيرهما، وبرعَ في كثيرٍ من العلوم.

اتصلَ بتيمورلنك، وتقدم عنده، ثم حصلَ له منه جفاء، فتحول

(١) ترجمته في: «إنباء الغمر» (١١٣/٨)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبه (١٠٤/٤)، «الدليل الشافي على المنهل الصافي» (٦٥٤/٢)، «الضوء اللامع» (١٥١/٨)، «حسن المحاضرة» (١٧٣/٢)، «شذرات الذهب» (٢٧٥/٩).

(٢) يقصد الحافظ ابن حجر.

(٣) «الضوء اللامع» (١٥١/٨).

إلى بلاد الروم، ثم رحل منها إلى القدس، ثم القاهرة، وتنقل بين القدس والقاهرة، وتقلد بعض الوظائف، وتوفي في القدس.

قال الحافظ ابن حجر عنه: «كان إمامًا بارعًا في فنون من العلم، ويُقَرَّى في المذهبين: الشافعي والحنفي، والعربية، والمعاني، والبيان، ويُذَكر بالأدب والتاريخ، ويستحضر كثيرًا من الفنون، وله تصانيف تدل على غزارة علمه، واتساع نظره، وتبحُّره في العلوم..»^(١).

ومن مصنفاته: «شرح مشارق الأنوار»، و«فضل المنعم شرح صحيح مسلم»، وغيرها.

٦ - علاء الدين البخاري (ت ٨٤١هـ)^(٢):

هو محمد بن محمد بن محمد [سبعًا]، أبو عبد الله، علاء الدين البخاري، الحنفي، قال عنه معاصره الحافظ ابن حجر: «ونشأ ببخارى، ففتقه بأبيه وعمه.. وأخذ الأدبيات والعقليات عن الشيخ سعد الدين التفازاني وغيره، ورحل إلى الأقطار، واجتهد في الأخذ عن العلماء، حتى برع في المعقول، والمنقول، والمفهوم، والمنظوم، واللغة العربية، وصار إمام عصره، وتوجه إلى الهند فاستوطنه مدة، وعظم أمره عند ملوكه إلى الغاية؛ لما شاهدوه من غزير علمه، وزهده وورعه، ثم قدم مكة فأقام بها، ودخل مصر

(١) «إنباء الغمر» (١١٣/٨).

(٢) ترجمته في: «إنباء الغمر» (٢٩/٩)، «الدليل الشافي» (٦٩٨/٢)، «الضوء اللامع» (٢٩١/٩)، «شذرات الذهب» (٣٥١/٩)، «البدر الطالع» (٢٦٠/٢).

فاستوطنها، وتصدّر للإقراء بها، فأخذ عنه غالبٌ من أدركناه من كل مذهب، وانتفعوا به علمًا وجاهًا ومالًا، ونال عظمةً بالقاهرة، مع عدم ترددٍ إلى أحدٍ من أعيانها، حتى ولا السلطان، والكلُّ يحضُرُ إليه، وكان ملازمًا للاشتغال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..»^(١).

وقد ذكره بالورع، والمهابة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أكثرُ من ترجمَ له، إلا أنه لم يكن بذاك في معرفة السنن، قال المقرئزي^(٢):

كان يسلك طريقًا من الورع، فيسمحُ في أشياء يحمله عليها بُعدُه عن معرفة السنن والآثار، وانحرفه عن الحديث وأهله، بحيث كان ينهى عن النظرِ في كلام النووي، ويقول: هو ظاهري، ويحضُرُ على كتب الغزالي!^(٣).

(١) «إنباء الغمر» (٢٣/٩) - وقد ترجم له الحافظ في موضعين: الأول فيه (٢٣/٩) وسماه: عليًا، وهو خطأ، والآخر فيه (٢٩/٩)، وسماه: محمدًا، وهو الصحيح.

(٢) هو: العلامة أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، أبو العباس المقرئزي، الحنفي، ثم الشافعي (٧٦٦ - ٨٤٥هـ)، وهو بعلبكي الأصل، المصري المولد والوفاء، قال الحافظ ابن حجر عنه: «كان إمامًا بارعًا، مفتحًا، متقنًا، ضابطًا، دينًا، خيرًا، محبًا لأهل السنَّة، يميل إلى الحديث والعمل به، حتى نُسبَ إلى الظاهر، حسنَ الصحبة، حلوا المحاضرة»، وهو من الأئمة المعروفين، من أحسن رسائله: (تجريد التوحيد المفيد). ترجمته في: «النجوم الزاهرة» (٢٢٦/١٥)، «المنهل الصافي» (ص١/٤١٥)، «إنباء الغمر» (١٧١/٩)، «الضوء اللامع» (٢١/٢).

(٣) انظر: «الضوء اللامع» (٢٩٤/٨)، «البدر الطالع» (٢٦٢/٢ - ٢٦٣).

وبقي في القاهرة إلى أن حصلَ بينه وبين البساطي^(١) خلافٌ في ابن عربي^(٢)، وكان العلاء يكفره، ويُخالِفُه البساطي، ويرى أن الناس يُنكرون عليه ظاهرَ الألفاظ التي يقولها، وإلا فليس في كلامه ما يُنكر عليه إذا حُمِلَ لفظُه على معنى صحيح بضربٍ من التأويل، وقال للعلاء: أنتم ما تعرفون الوحدة المطلقة، فلما سمع ذلك استشاط غضبًا، وصاح بأعلى صوته: أنت معزولٌ ولو لم يعزلك السلطان - يعني: لتضمن ذلك كفره - وأقسم بالله: إنَّ السلطانَ إن لم يعزله من القضاء: ليخرجنَّ من مصر، وسأل السلطان الحافظ ابن حجر عن وضع البساطي، فناقشه الحافظ في ابن عربي، فاعترف بكفره، فقال الحافظ للسلطان: لا يجب عليه شيءٌ بعد اعترافه، وأرسل السلطان إلى العلاء يترضاه: فأبى، ورحل إلى دمشق، وتوفي بها^(٣).

(١) هو: محمد بن أحمد بن عثمان بن نعيم، أبو عبد الله، شمس الدين المالكي، قال السخاوي عنه: «ولم يزل يدأب في العلوم، ويتطلب المنطوق منها والمفهوم، حتى تقدم في الفقه، والأصلين، والعربية، واللغة، والمعاني، والبيان، والمنطق، والحكمة، والجبر، والمقابلة، والطب، والهيئة، والهندسة، والحساب، وصارَ إمام عصره وفريدَ دهره». ترجمته في: «إنباء الغمر» (٨٢/٩)، «النجوم الزاهرة» (٤٦٦/١٥)، «الضوء اللامع» (٥/٧ - ٨)، «بغية الوعاة» (٣٢/١)، «الأعلام» (٣٣٢).

(٢) هو: الصوفي المعروف محمد بن علي بن محمد ابن عربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، ويلقبه أتباعه بالشيخ الأكبر، وهو إمامُ الصوفية أصحاب وحدة الوجود. ترجمته في: «التكملة لوفيات النقلة» (٥٥٥/٣)، «السير» (٤٨/٢٣)، «الوفاي بالوفيات» (١٧٣/٤)، «وفات الوفيات» (٤٣٥/٣)، وغيرها من المصادر.

(٣) انظر: «الضوء اللامع» (٢٩١ - ٢٩٤)، «البدر الطالع» (٢٦٠ - ٢٦١).

وبعد أن دخلَ دمشق: بدأ يشنُّعُ على شيخ الإسلام، ويُبَدِّعُه، بل انتهى أخيراً إلى تكفيره!!، وبدأ يصرح بأنَّ من أطلقَ على ابن تيمية أنه شيخُ الإسلام: فهو بهذا الإطلاق كافر!!.

فانتدبَ للردِّ عليه حافظُ الشام ابنُ ناصر الدين^(١)، فألفَ كتابه القيم «الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام: كافر»^(٢)، جمعَ فيه كلامَ من أطلقَ عليه هذا اللقبَ من الأئمة من أهل عصره من جميع أهل المذاهب سوى الحنابلة، وضمَّنه الكثير من ترجمة شيخ الإسلام، وذكرَ مناقبه، وأرسلَ بنسخةٍ منه إلى القاهرة، فقرَّظه جماعةٌ من أعيانها؛ كالحافظ ابن حجر، والعَلَمُ البلقيني^(٣)، والبدر العيني^(٤)، والبساطي، وكتب العلاءُ كتاباً

(١) هو: الإمام محمد بن أبي بكر عبد الله بن محمد الدمشقي، الشهير بابن ناصر الدين الشافعي (٧٧٧ - ٨٤٢هـ)، حافظُ الشام في زمانه بلا منازع، صاحب «توضيح المشتبه»، وغيره من الكتب القيمة. ترجمته في: «لحظ الأُلحاح» لتلميذه ابن فهد (ص ٣١٧)، «السلوك» للمقريزي (٤/١١٤٨)، «النجوم الزاهرة» (١٥/٤٦٥)، «الدليل الشافي» (٢/٥٨١)، «الضوء اللامع» (٨/١٠٣)، وله ترجمة موسعة لمحقق كتابه «توضيح المشتبه».

(٢) وهو مطبوع متداول.

(٣) هو: صالح بن عمر بن رسلان بن نصير البلقيني، علَمُ الدين الشافعي (٧٩١ - ٨٦٨هـ)، قال السخاوي: «وكان إماماً، فقيهاً، عالماً، قوي الحافظة، سريع الإدراك، طلق العبارة...»، وقال السيوطي: «هو شيخنا حاملُ لواء مذهب الشافعي في عصره»، وهو من تلاميذ الحافظ ابن حجر، و(البلقيني) نسبةٌ إلى بلدة (بلقينة) في غربية مصر، ترجمته في: «الدليل الشافي» (١/٣٥١)، «الضوء اللامع» (٣/٣١٢)، «حسن المحاضرة» (١/٤٤٤)، «شذرات الذهب» (٩/٤٥٤).

(٤) هو: محمود بن أحمد بن موسى، أبو محمد، بدر الدين العيني الحنفي =

إلى السلطان يُغريه على الحافظ ابن ناصر الدين وبالحنابلة، فلم يلتفت السلطانُ إليه^(١).

٧ - يوسف الأوبهي (ت؟هـ):

وهو جمال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الأوبهي، السمرقندي، قال عنه تلميذه مصنفك^(٢): «كان من مقدمي علماء خراسان، والعراق، وما وراء النهر، وكان وحيدَ دهره في علم العربية، سيما في حلِّ (الكشاف)، و(المفتاح)، وكان يُضربُ به المثلُ في ذكاء الطبيعة، وقوة القريحة، وكان من تلامذة مولانا سعد الدين التفتازاني».

= (٧٦٢ - ٨٥٥)، من كبار المحدثين الأحناف، أصله من حلب، ومولده في عينتاب، وإليها نسبته، من كتبه المشهورة «عمدة القاري في شرح صحيح البخاري»، وهو مترد بين منهج السلف ومنهج الأشاعرة والماثرية. ترجمته في: «النجوم الزاهرة» (٨/١٦)، «الضوء اللامع» (١٣١/١٠)، «بغية الوعاة» (٢/٢٧٥)، «حسن المحاضرة» (١/٤٧٣)، «شذرات الذهب» (٩/٤١٨)، «الفوائد البهية» (٣٣٩)، «الموسوعة الميسرة» (٣/٢٥٨٥ - ٢٥٨٩).

وكلمة البدر العيني في شيخ الإسلام من أجمل الكلمات التي قُرِظَ بها الكتاب، وهي جديرة بأن تكتب بماء الذهب.

(١) انظر التفصيل في: «الضوء اللامع» (٨/٢٩٢ - ٢٩٣)، «البدر الطالع» (٢/٢٦٢ - ٢٦٣).

(٢) هو: علي بن محمد بن مسعود الشاهرودي، البسطامي، علاء الدين، المعروف بـ(مصنفك) (٨٠٣ - ٨٧٥هـ)، نشأ بهراة، ثم انتقل إلى قونية، ثم الآستانة، وتوفي بها، لقَّبَ بـ(مصنفك) لاشتغاله بالتأليف من صغره، والكاف في اللغة الفارسية تدل على التصغير. ترجمته في: «البدر الطالع» (١/٤٩٧)، «الشقائق النعمانية» (ص ١٠٠)، «مفتاح السعادة» (١/١٧٤)، «الفتح المبين» (٣/٤٥)، «الأعلام» (٥/٩).

ثم ذكرَ مصنفك: أنَّ التفتازانيَّ أجاز الأوبهَيَّ من بين تلامذته بتغيير مصنفاته، وذكرَ نصَّ إجازة التفتازانيِّ، وهو: «أمَّا بعدَ حمد الله، والصلاة على رسول الله، فقد أجزتُ للمولى العالم الفاضل الكامل: جلال الدين يوسف. . أن يروي عني مقروءاتي ومسموعاتي ومستجازاتي عمومًا، ومصنفاتي خصوصًا، فقد قرأ الكثير، مثل «شرح الكشاف»، و«المفتاح»، وغيرهما، وأن يدرسهما، ويُصلِح ما يتفقُ له أنه من سهو البنان أو البيان، بعد التأمل والاحتياط، والمراجعة والمطالعة الوافرة.

وهذا خط الفقير سعد الدين التفتازاني، كتبه في آخر سفر حياته، والاتصال بوفاته، وهو: الأواخر من محرم، سنة اثنين وتسعين وسبعمئة، بسمرقند^(١).

ويظهر أنَّ هذه الإجازة كتبها السعدُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو يكابد علامات الموت، حيث سيأتي في تاريخ وفاته: أنَّ الراجح في ذلك أنه توفي في الثاني والعشرين من محرم، من هذه السَّنَةِ نفسها.

٨ - فتح الله الشرواني (ت ٨٥٧هـ):

وهو فتح الله بن عبد الله الشرواني^(٢)، ثم الرومي، الحنفي، تقدمت ترجمته^(٣).

(١) «مفتاح السعادة» (١/١٧٧)، «الشقائق النعمانية» (ص ١٠١).

(٢) (شروان): مدينة من نواحي باب الأبواب، الذي يُسمى (دَرْبُند)، بناها أنو شروان، فسميت باسمه، وبين شروان وباب الأبواب مائة فرسخ، انظر: «معجم البلدان» (٣/٣٨٤)، وتقع في جمهورية أذربيجان، وتسمى قصبته الآن (شماخي).

(٣) عند بيان مولد التفتازانيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.



المبحث الثامن



مؤلفاته، ودراسة موجزة لثلاثة من كتبه الكلامية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سرد مؤلفاته.

المطلب الثاني: دراسة موجزة لثلاثة من كتبه.

*** * **

المطلب الأول

سرد مؤلفاته

برز السعدُ في علوم كثيرة، منها: علم الكلام، والمنطق، وأصول الفقه، والنحو، والبلاغة، والفقه، والتفسير، وقد كُتِبَ لكتبه المختلفة في العلوم المذكورة رواج واسع، ليس له نظيرٌ في نظرائه الآخرين، ولم يُجازف من قال: «إنَّ التفتازانيَّ هو الوحيدُ الذي كُتِبَ لكتبه المختلفة أن تكون عشراتٌ منها ضمن الكتب المدرسية»^(١). وهو في جميع هذه الكتب يمثل المنهج الكلامي الذي عُرف ببعده عن السُنَّة.

وجديرٌ بالذكر هنا: أنَّ أغلبَ المصادر التي ذكرت مصنفات التفتازانيَّ: ذكرت أيضًا تواريخَ تلك المصنفات، ولكنها اختلفت في ذلك، وقد أُرِدْفَتْ - في نهاية هذا المطلب - جدولاً يوضح ذلك، ولذلك سأستغني عن ذكر تواريخها فيما إذا كان الأمرُ مختلفاً فيه، اكتفاءً بذلك الجدول.

وفيما يلي ذكرُ كتبه في الفنون المذكورة:

أولاً: كتبه في المنطق وعلم الكلام:

١ - «شرح الرسالة الشمسية، أو شرح الشمسية»:

(١) «مقدمة بيان الفوائد» (ص ٦).

ويُذكر في الهند باسم (السعدية)، كما كان يُطلق ذلك على «شرح التصريف»، وهو شرح لرسالة نجم الدين الكاتبي^(١) في المنطق، اسمها (الشمسية)، وقد أتمه في (جام) في جمادى الآخرة عام (٧٥٢هـ) أو (٧٥٧هـ).

وهو مطبوع، كما أنّ له نسخًا خطيةً عديدة^(٢).

٢ - «شرح العقائد النسفية»: وسيأتي التفصيل عنه في الفصل الثاني.

٣ - «مقاصد الطالبين في علم الكلام»: وسيأتي الحديث عنه في المطلب الثاني.

٤ - «تهذيب المنطق والكلام»: سيأتي الحديث عنه في المطلب الثاني.

ثانيًا: كتبه في النحو، والصرف، والبلاغة:

٥ - «شرح تصريف الزنجاني»:

وهو شرح لمتن (التصريف)، الذي ألّفه عز الدين أبو الفضائل عبد الوهاب بن عماد الدين الزنجاني (ت ٦٥٥هـ)^(٣)، ويُسمى هذا

(١) هو: علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، نجم الدين، ويُقال له: (دبيران)، أحد أئمة المنطق والكلام، من تلاميذ نصير الدين الطوسي، وله كتب في الكلام، ترجمته في: «فوات الوفيات» (٣/٥٦)، «الأعلام» (٤/٣١٥).

(٢) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٢)، «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص ٨١).

(٣) وقيل: إبراهيم بن عبد الوهاب، ترجمته في: «بغية الوعاة» (٢/١٢٢)، «الأعلام» (٤/١٧٩).

المتن بـ«العزي»، وهو مختصر متداول، وله شروح كثيرة، أولها وأشهرها شرح السعد، وعلى شرح السعد شروحٌ وحواشٍ كثيرة^(١)، وقد طبع سنة (١٢٥٣هـ) في القسطنطينية، ثم توالى طبعاته، وهي كثيرة^(٢)، وهو متوفر في المكتبات العامة، كما أن نسخته الخطية متوفرة في كثير من المكتبات.

٦ - «إرشاد الهادي»:

وهو في النحو، ألفه لابنه، وفرغ منه في (خوارزم) سنة (٧٧٤هـ)، وهو على نهج (الكافية) لابن الحاجب، وقد طبع محققاً تحقيقاً رائعاً، حققه الدكتور عبد الكريم الزيندي^(٣)، وعليه شروحٌ كثيرة^(٤).

٧ - «المطول»: وهو الاسمُ الغالب، ويُعرف أيضاً بـ«الشرح

المطول»:

وهو في البلاغة، شرح به كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني، الشافعي (ت ٧٣٩هـ)، ويُعرف بخطيب دمشق^(٥).

(١) انظر: «كشف الظنون» (١١٣٨/٢ - ١١٣٩).

(٢) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٣٤١/١)، «معجم المطبوعات العربية والمعربة» (٦٣٧/١)، «معجم المطبوعات العربية في القارة الهندية الباكستانية» (ص ٨٣).

(٣) حققه عن أربع نسخ خطية، نشرته دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، سنة (١٤٠٥هـ).

(٤) انظر: «كشف الظنون» (٦٧/٢ - ٦٨)، «دائرة المعارف الإسلامية» (٣٤١/١).

(٥) ستأتي ترجمته.

وقد لَخَّصَ القزويني في كتابه «التلخيص»: القسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي (ت ٦٢٦هـ)^(١)، وهذا القسم يتعلق بعلم المعاني والبيان.

وقد شرحه كثيرون، كما اختصره عدة، بل ونظمه آخرون^(٢)، وممن شرحه هو السعد، شرحه أولاً بهذا الكتاب «المطول»، ثم اختصره في «المختصر» - الآتي ذكره في الفقرة اللاحقة - وشرحاً التفتازاني أشهر شروح «التلخيص» المذكور.

وقد أتم «المطول» في (هراة)، في شهر صفر، سنة (٧٤٨هـ)، وكان قد افتتحه في أواخر سنة (٧٤٢هـ) بجرجانية.

وعليه شروحٌ وحواش كثيرة، كما أنّ تلك الحواشي عليها حواش عديدة، بل وتلك الأخيرة عليها حواش!^(٣)

وقد طبع في القسطنطينية سنة (١٢٦٠هـ)، ثم توالى طبعاته في أكثر مطابع العالم الإسلامي^(٤).

(١) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، الحنفي، سراج الدين (٥٥٥ - ٦٢٦هـ)، من أشهر علماء البلاغة، كان حنفيًا في الفروع، معتزليًا في الأصول، وهو من تلاميذ سديد بن محمد الخياطي تلميذ الزمخشري، ترجمته في: «معجم الأدباء» (٦/٢٨٤٦)، «الجواهر المضية» (٣/٦٢٢)، «بغية الوعاة» (٢/٣٦٤)، «شذرات الذهب» (٧/٢١٥)، «الموسوعة الميسرة» (٣/٢٩٣٥).

(٢) انظر: «كشف الظنون» (١/٤٧٤، ٤٧٧ - ٤٧٩).

(٣) انظر التفصيل في «كشف الظنون» (١/٤٧٤ - ٤٧٧).

(٤) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤١ - ٣٤٢)، «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص ٨٤).

٨ - «مختصر المعاني»: ويُعرف بـ«المختصر»، أو «الشرح المختصر»:

وهو اختصارٌ لكتاب «المطول» السابق، كما ذكره التفتازاني في خطبة هذا الكتاب، وقد أتمّه في «عجدوان» سنة (٧٥٦هـ). وله شروحٌ كثيرة^(١)، وقد طبع سنة (١٨١٣م) في كلكتة، ثم توالى طبعاته في المطابع الأخرى^(٢).

٩ - «شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم»:

وهو شرحٌ لأصل كتاب «التلخيص»، وهو هذا القسم، وهو من أواخر كتب السعد، وقد أتمّه في «سمرقند» سنة (٧٨٩هـ). ولم يطبع الكتاب إلى الآن - حسب علمي -، ونسخه الخطية متوفرةٌ في المكتبات^(٣).

(١) انظر: «كشف الظنون» (١/٤٧٤، ٤٧٦).

(٢) انظر: «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص٨٣ - ٨٤)، «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٢).

(٣) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٢)، ومن نسخه في مكتبات المدينة النبوية:

• نسخة في مكتبة (عارف حكمت) برقم (٧٩/٤١٦)، عدد الأوراق (٢٦٩)، تاريخ النسخ (٨٢١هـ).

• وفيها برقم (٨٠/٤١٦)، عدد الأوراق (٢٢١)، تاريخ النسخ (٨٣٦هـ).

• وفيها برقم (٨١/٤١٦)، عدد الأوراق (٢١٣)، تاريخ النسخ (٩٦٨هـ).

• وفيها برقم (٨٢/٤١٦)، عدد الأوراق (٢٢٤)، تاريخ النسخ (١٠٢٧هـ).

ثالثاً: كتبه في الفقه، وأصوله:

التفتازانيُّ ممن برع في المذهبين: الحنفي والشافعي، كما أنه كذلك في منهج الفريقين في العقيدة، وقد أشار إلى ذلك بنفسه في مقدمة (التلويح)، حيث قال - في حديثه عن كثرة فوائد كتابه -:

«وسيحمد الغائضُ في بحار التحقيق . . ما أودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناعَ عن حقائقه إلا الماهرُ من علماء الفريقين، ولا يستهل للاطلاع على دقائقه إلا البارِعُ في أصول المذهبين . . .»^(١).
وقد كتب التفتازانيُّ في الفقه الحنفي، وكذلك في الفقه الشافعي، وذكرها فيما يلي:

١٠ - «الفتاوى الحنفية»:

وقد بدأه في ذي القعدة، سنة (٧٦٩هـ) في هراة، ولا أعرف عنه مطبوعاً أو مخطوطاً.

١١ - «المفتاح»:

وهو في فروع الفقه الشافعي، ويُسمى أيضاً (مفتاح الفقه)، وقد ابتدأه في (سرخس)، ولكن اختلفوا في السنّة، والصحيحُ قول من قال: إنها (٧٨٢هـ)، وهو الذي جاء في نهاية المخطوط، والذي ذكرَ فيه حفيدُ التفتازانيِّ - وهو الذي أتمَّ هذا الكتاب - أنّ جدّه شرعَ فيه في تلك السنّة^(٢).

= • نسخة في مكتبة (المحمودية) برقم (٢٣١١)، عدد الأوراق (٥٠٨)، تاريخ النسخ (٨٧٧هـ).

(١) مقدمة «التلويح» (ص٦).

(٢) «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٢٥٧ - ٢٥٨).

وهو غيرُ مطبوع، وله نسخة ببرلين، على ما ذكره بعضهم^(١).

١٢ - «التلويح إلى كشف حقائق التنقيح»:

هكذا سمّاه التفتازاني في خطبة الكتاب^(٢)، وهذا لا ينسجم مع واقع الكتاب، حيث إنه شرحٌ على «التوضيح في حل غوامض التنقيح» لصدر الشريعة «الصغير» عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت ٧٤٧هـ)، ولعلّه سمّاه بذلك لأنه يُساهم - مع شرح التنقيح للصدر نفسه - في كشف حقائق «التنقيح»، والله تعالى أعلم.

و«التوضيح» و«التنقيح» كلاهما لصدر الشريعة نفسه.

وقد أتمّه في شهر ذي القعدة، سنة (٧٥٨هـ)، بمدينة (كلستان)، بتركستان، وطبع في دهلي سنة (١٢٦٧هـ)، ثم توالى طبعاته المتعددة^(٣).

١٣ - «حاشية شرح مختصر المنتهى»:

أصل الكتاب - وهو «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» - لابن الحاجب، ثم اختصره ابنُ الحاجب نفسه، وسمّاه «المختصر»، أو «مختصر المنتهى»، وقد شرح المختصر كثيرون، منهم شيخُ التفتازانيّ عضدُ الدين الإيجي، وعلى شرح العضد شروحٌ وحواش عديدة، أشهرها وأتقنها حاشية السعد هذه.

(١) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٥).

(٢) (ص ٦).

(٣) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٤)، «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص ٧٩).

وقد طبعت في بولاق سنة (١٣١٦ - ١٣١٩هـ)، ونسخه الخطية كثيرة^(١).

رابعاً: كتبه في التفسير:

١٤ - «حاشية على الكشاف للزمخشري»:

وهي من أشهر الحواشي على الكشاف، وذكر الحافظ ابن حجر وغيره أنه لم يكمل الحاشية، وأنّ الذي تحرّر منها: من أول القرآن إلى أثناء سورة يونس، ومن سورة الفتح إلى النهاية. وهي لم تطبع إلى الآن، ونسخها الخطية كثيرة جداً، وقد وقفت على عدة نسخ منها، كلها ناقصة^(٢).

١٥ - «كشف الأسرار»:

وهو باللغة الفارسية، ولم يطبع إلى الآن، وقد اطلعت على بعض نسخه الخطية^(٣)، وفي نسبه إليه نظر.

(١) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٥).

(٢) منها:

• نسخة في مكتبة (عارف حكمت) برقم (٢٢٨/١١٢)، عدد الأوراق (٣٤٣).

• وفيها برقم (٢٢٨/١١٣)، عدد الأوراق (٣٣٦).

• وفي مكتبة (المحمودية) برقم (٣٤٦)، عدد الأوراق (٣٤٤).

• وفيها برقم (٢٢٨/١٥١)، عدد الصفحات (٩٢٢)، تاريخ النسخ (١١٨٥هـ).

(٣) له نسختان في مكتبة المحمودية - في المدينة النبوية -، برقم (١٩٠، ١٩١)، وانظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٥).

وهناك كتب ورسائل أخرى - لم أذكرها - نُسبت إلى السعد، ولكن الأدلة لا تكفي بالجزم بكونها له، كما أنّ هناك كتب أخرى نسبت إليه، والأدلة على خلافه جزماً، وقد بذل الدكتور عبد الله علي الملا في إحصائها ودراستها جهداً مشكوراً^(١).



(١) انظر: «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٢٧٣ - ٢٨٧).

المطلب الثاني

دراسة موجزة لثلاثة من كتبه

وفيه مقامان:

المقام الأول

دراسة موجزة لكتابه

«مقاصد الطالبين»، و«شرح المقاصد»

أولاً: دراسة (مقاصد الطالبين):

جاء اسمُه في بعض المراجع «المقاصد»^(١)، وفي بعضها «مقاصد الكلام»، وفي بعضها «مقاصد الطالبين في علم أصول الدين».

والاسمُ الأوَّلُ هو الصحيح، وبه سمّاه التفتازانيُّ نفسه في مقدمة «شرح المقاصد»، حيث قال: «وأخذت في تصنيف مختصر موسومٍ بالمقاصد، منظومٍ فيه غررُ الفرائد»^(٢).

وهو متنٌ مختصرٌ جداً، رتبه على ستة مقاصد: الأول: في المبادئ، والثاني: في الأمور العامة، والثالث: في الأعراض،

(١) انظر: «بغية الوعاة» (٢/٢٥٠)، «البدر الطالع» (٢/٣٠٣).

(٢) «شرح المقاصد» (١/١٥٥).

والرابع: في الجواهر، والخامس: في الإلهيات، والسادس: في السمعيات.

وقد مشى فيه على ترتيب «المواقف»، الذي ألفه شيخه العضد الإيجي، وليس بينهما خلافاً إلا في التسمية، حيث إن (مواقف) الإيجي مرتبٌ على ستة مواقف، وكلُّ موقفٍ منه ينقسم إلى عدة (مراصد)، والمراصدُ تنقسم إلى (مقاصد).

أما كتاب السعد: فهو مرتب على المقاصد، والمقاصدُ تنقسم إلى فصول، وهي تنقسم إلى مباحث، أما الترتيب: فلا يختلف فيه التفتازاني عن أستاذه بشيءٍ.

حتى مادة كتاب «المقاصد» أكثرها من «المواقف» المذكور.

وقد شرحَ متن «المقاصد» التفتازاني نفسه، كما شرحه - أيضاً -: المكناسي^(١)، وهو شرحٌ موسع، وبالمقارنة يُعلم أنه أفضل من شرح التفتازاني نفسه من حيث التفصيل والوضوح، ولا ريب أنه استفادَ من شرح التفتازاني نفسه، وقد طبعَ منه المجلد الأول فقط، ونسخه الخطية متوفرة.

وسأذكرُ بقيةَ التفاصيل عند ذكر «شرح المقاصد» الآتي ذكره.

(١) هو: أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب، أبو العباس الؤلالي - نسبةً إلى بني وؤال من قبائل العرب بالمغرب - المكناسي المالكي (ت ١١٢٨هـ)، له كتب عديدة في المنطق والكلام، ترجمته في: «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» (ص ٣٣١)، «الأعلام» (١/٢٤١)، «معجم المؤلفين» (١/٢٩٦).

ثانياً: دراسة «شرح المقاصد»:

وهو شرحٌ لمتن «المقاصد» السابق.

والظاهر: أنه أَلَفَ المتنَ والشرحَ معاً، فكلَّمَا أَلَفَ جملةً من متن المقاصد: أتبعها بالشرح، إلى أن استوفى المتنَ والشرحَ معاً، وهذا ظاهرٌ من كلام التفتازانيِّ نفسه، حيث يقول في مقدمة الشرح:

«وأخذت في تصنيف مختصرٍ موسومٍ بالمقاصد... وشرح له يتضمنُ بسطَ موجزه، وحلَّ ملغزه، وتفصيلَ مجمله، وتبيينَ معضله... وحين حررت بعضاً من الكتاب، ونبذاً من الفصول والأبواب: تسارعَ إليه الطلاب، وتداولته أيدي أولي الأبواب... إلى أن تداركني نعمةٌ من ربِّي، وتماسكَ بي عودة من فهمي ولبي، فأقبلت على إتمام الكتاب، وانتظام تلك الفصول والأبواب...»^(١).

وقد اتفقت المصادرُ على أنه أتمَّ «المقاصد» وشرحه في ذي القعدة، سنة (٧٨٤هـ) بسمرقند، إلا ما شدَّ به صاحبُ «روضات الجنات»، حيث ذكرَ أنه فرغَ منه سنة (٧٧٦هـ)، ولا عبرة بكلامه، حيث إنه نادراً ما يتفق مع المصادر الأخرى، مع القطع بخطئه - في الأغلب - نظراً إلى القرائن.

وعليه، فيكون السعدُ قد أَلَفَ بعد كتابه «شرح العقائد النسفية» بست عشرة سنة.

(١) «شرح المقاصد» (١/١٥٥ - ١٥٧).

وقد استقى التفتازاني مصادره في وضع هذا الكتاب من كتب متقدمي علماء الكلام، خاصة الأشاعرة منهم، وبالذات شيخه العضد، والإمام الرازي، فهذان العالمان لهما الصدارة في قائمة مصادر السعد، ثم يليهما مثل: السمرقندي - صاحب الصحائف الإلهية - والغزالي، والجويني، والأمدي، والباقلاني، والأشعري، وأبي المعين النسفي - صاحب (تبصرة الأدلة) - وغيرهم.

وأسلوب السعد في هذا الكتاب يميل إلى التعقيد والإلغاز في كثير من الأحيان، فربّ سهل أصعبه، ومنشور عقده، وميسور على الأفهام بأدنى تأمل: عسره.

فشتان بين أسلوبه، وأسلوب تلميذه وقرينه وخصمه: السيد الشريف، الذي سلك مسلك التبسيط والتسهيل والتعبيد؛ فإن المطالع لـ«شرح المواقف» له، ولشرح المقاصد: يدرك هذا الفرق بين الأسلوبين^(١).

ولا أدل على تعقيد أسلوبه من قول السعد نفسه - في حديثه عن «شرح المقاصد» - أن شرحه لمتنه: «يتضمّن بسط موجزه، وحلّ ملغزه...»، فإذا عرفنا أن الملغز هو السعد نفسه، وهو يعترف بذلك: فمن المؤكد: أنه لم يتخلّ عن التعقيد حتى في شرحه، ففرق بين أسلوبه وأسلوب الجرجاني.

وقد طبع «المقاصد» مع شرحه عدة طبعات^(٢)، أردأها الطبعة الأخيرة، وهي المحققة، حققها الدكتور عبد الرحمن عميرة،

(١) انظر: «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» للدكتور عبد الله الملا (١/٢٧١ - ٢٧٣).

(٢) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٣ - ٣٤٤).

والكلامُ عليها يطول، وهي سيئةٌ جدًّا، أمَّا الطبعاُ التي سبقتها: فجيِّدة، ولكنها ليست متوفرة.

كما أن نسخها الخطيَّة متوفرةٌ في عدد من المكتبات، منها نسخٌ عديدةٌ في مكتبات المدينة النبوية^(١).

المقام الثاني دراسة موجزة لكتابه تهذيب المنطق والكلام

هذا الكتابُ آخرُ مؤلفاته في علم الكلام، ألفه بعد «المقاصد» وشرحه بخمس سنوات، أثناء إقامته الأخيرة بمدينة (سمرقند)، في شهر رجب، سنة (٧٨٩هـ)، قبل وفاته بسنتين، أو ثلاث سنوات، بناءً على الخلاف في سنة وفاته.

وقد ألفه لابنه، كما هو واضحٌ من كلام السعد في المقدمة، وذكرَ أن اسمَ ولده: محمد، حيث قال إنه: «سَمِيَّ حبيب الله - عليه

(١) منها:

- نسخة في مكتبة (بشير آغا) برقم (٣٧/٣٨٣)، عدد أوراقها (٣٠١).
- نسخة في مكتبة (عارف حكمت) برقم (٢٤٠/٢٦٤)، عدد الأوراق (١٧٣)، تاريخ النسخ (١٠٠٠هـ).
- ونسخة أخرى برقم (٢٤٠/٢٦٥)، عدد الأوراق (٦١)، تاريخ النسخ (١١٨٥).
- ونسخة أخرى فيها برقم (٢٤٠/١٠١)، عدد الأوراق (٣١٨)، تاريخ النسخ (١٢٤٢هـ) - مع حاشية عليه لولي الدين جار الله.

التحية والسلام»^(١).

ولم يسمه التفتازاني باسم معين، إلا أنه قال في مقدمته: «وبعد: فهذه غاية تهذيب الكلام، في تحرير المنطق والكلام، وتقريب المرام من تقرير عقائد الإسلام»^(٢)، وقد استنبط منه بعضهم^(٣) أنه سماه «غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام»، والظاهر أن الأمر ليس كذلك، بل هو إخبارٌ من التفتازاني بمحتوى الكتاب، وليس تسمية، كما هو ظاهرٌ من سياقه وسباقه، وهو الذي رجّحه بعضهم^(٤).

وعلى كل، فالكتابُ قد اشتهرَ باسم «تهذيب المنطق والكلام»، ولا شك أنه مأخوذٌ من كلام التفتازاني السابق.

وقد اختصر التفتازاني في هذا الكتاب كتابه السابق «المقاصد»، فإذا كان التفتازاني يعترف بِالغاز أصله - وهو المقاصد - وأنه احتاج إلى شرحه: فما بالك بمختصر ذلك (الملغز)، وهو «التهذيب»؟!!

والحقيقة أنه معقّدٌ جدًّا، ويحتاجُ إلى جهدٍ كبير لفهمه، على أنّ «المقاصد» وشرحه يُعتبران شرحين لهذا الكتاب، وذلك فيما يتعلق بالبحوث الكلامية.

(١) مقدمة الكتاب (ص ٥).

(٢) «تهذيب المنطق» (ص ٥).

(٣) انظر: «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٢٦٦)، وهو ظاهرٌ اختيار السندي في «تقريب المرام» (١/٦)، وقد ردّ عليه أخوه في «حاشية المحاكمات» (١/٦).

(٤) انظر: «حاشية المحاكمات» - على تقريب المرام - (١/٦).

هذا، ومن الواضح من اسم الكتاب: أنه في المنطق، وفي علم الكلام، وقد جعله التفتازاني في قسمين: القسم الأول في المنطق، والقسم الثاني: في علم الكلام.

وقد اختلفَ اهتمام الناس بالقسمين، فبينما لاقى قسم المنطق قبولاً واسعاً، واهتماماً كبيراً: نرى أن حال قسم الكلام على العكس من ذلك.

وقد طُبع قسم المنطق لوحده باسم «تهذيب المنطق»، وهو من طليعة الكتب المطبوعة بعد أن وجدت المطابع، وحصراً طباعته من الصعوبة بمكان^(١).

كما أنه قد شرحه كثيرون، وعلى شروحهم حواش، وعليها - هي الأخرى - حواش، وقد طبعت كثيرٌ منها في مطابع الهند وباكستان وغيرها^(٢).

أمّا قسم الكلام: فلم يُطبع إلا مع شرحه الآتي بيانه.

وله نسخٌ خطية كثيرة، كثيرٌ منها في مكاتب المدينة النبوية^(٣).

(١) انظر تفصيل بعض الطباعات في: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٣)،

«معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص ٧٩ - ٨١).

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) منها نسخة جيدة من حيث وضوح الخط: في مكتبة عارف حكمة، ضمن

مجموع يضم ستة كتب، يبدأ «تهذيب الكلام» من ورقة (١٧٨/أ) وينتهي

بورقة (٢١٢/ب)، وعليها غالب إحالاتي، ولكنني أحلت إلى الكتاب

باعتبار أن بدايته في المجموع هو الرقم (١).

تنبيه: ذكر في «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٣) عن قسم الكلام

من هذه الرسالة - بعد الحديث عن كثرة اهتمام الناس بقسم المنطق =

وقد شرحه الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني^(١)، وسمى شرحه «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام»، وهو مطبوع^(٢)، وأكثر شرحه هو بكلام التفتازاني نفسه في (المقاصد) وشرحه، للسبب الذي أسلفته.

= فقط -: «والحق: أننا لا نجد من القسم الثاني نسخًا ذكرت على التخصيص في فهارس المخطوطات التي بين أيدينا». قلت: وعذرهم أنّ القائمين بمكتبات المدينة، المليئة بالمخطوطات الأصلية: لم يقدموا هذه الخدمة للباحثين، ولا زالت الأمور على ذلك، سوى ما يتعلق بكتب الحديث وعلومه، حيث طبع - قريبًا - لها فهرس مستقل، وسوى مكتبة (بشير آغا)، والتي طبع فهرسها أيضًا، أمّا بقية المكتبات: فلها لا زالت في طور «التفكير»!

(١) هو: عبد القادر بن محمد سعيد بن أحمد التختي، المردوخي، السنندجي، الكردي، سكن السلمانية بالعراق، وتوفي بها، ترجمته في: «الأعلام» (٤/٤٤)، «معجم المؤلفين» (٢/١٩٥).

(٢) طبع في المطبعة الأميرية ببولاق سنة (١٣١٨هـ)، وهو الآن نادر.

جدول تواريخ تأليف التفتازاني لكتبه، مع بيان أماكن تأليفها،

ومصادر تلك التواريخ

٢	مصدر المعلومات ← اسم الكتاب ↓	مفتاح السعادة	كتائب الأعلام	شذرات الذهب	البدر الطالع	الفوائد البهية	روضات الجنات
١	شرح التصريف	٧٣٨/٩/١٥	شعبان ٧٣٨ بترمز	= =	= =	فرغ منه: شعبان ٧٣٨	فرغ منه قبل ٧٤٢ ب(٤) سنين
٢	المطول	يوم الأربعاء ٧٤٨/٢/١١ بهره، والافتتاح: الاثنين ٧٤٢/٩/٢ بجرجانية	صفر ٧٤٨ بهره	= = =	= = =	=	بيضه في أوائل ٧٤٨، الافتتاح: أواسط ٧٤٢ بجرجانية
٣	مختصر المعاني	٧٥٦ غجدوران	= =	? =	=	= =	في حدود ٧٧٦ =
٤	شرح الرسالة الشمسية	جمادى الآخرة ٧٥٢	= ٧٥٧	= =	?	= =	= ٧٧٢ مزار جام
٥	التلويح	ذو القعدة ٧٥٨	= = كلستان/ تركستان	= = كلستان	= = كلشان	ذو القعدة ٧٦٨ كلستان/تركستان	= ٨٧٨
٦	شرح العقائد	شعبان ٧٦٨	= = خوارزم	= = =	= =	=	= =
٧	حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي	ذو الحجة ٧٧٠	= = خوارزم	= = =	= =	=	= ٧٧٥
٨	الإرشاد	٧٧٨	٧٧٤ خوارزم	= =	= =	= =	= ٧٨٧
٩	المقاصد وشرحه	ذو القعدة ٧٨٤ سمرقند	= = =	= = =	= = =	= = =	= ٧٧٦ =
١٠	تهذيب المنطق والكلام	رجب ٧٨٩ سمرقند	= =	= =	= =	= = سمرقند	شوال ٧٧٠
١١	شرح المفتاح	شوال ٧٨٩ سمرقند	= =	= =	= = سمرقند	= = =	شوال ٧٧٠
١٢	الفتاوى الحفية	شرع: الأحد ٧٦٩/١/٩ بهره		٧٦٩/١١/٩	= = =	= = =	ذو القعدة ٧٩١ هره
١٣	مفتاح الفقه	شرع: ٧٨٢ سرخس	= = ?	٧٧٢ سرخس	=	= =	= =
١٤	شرح الكشاف	شرع: ٧٨٩/٤/١٨ سمرقند	٧٨٩/٣/٨ ظاهر سمرقند	٧٨٩/٤/٢ ظاهر سمرقند	٧٨٩/٤/٨ ظاهر سمرقند	شرع: ٧٨٩/٤/٨ ظاهر سمرقند	ربيع الآخر ٧٨٩ كابل

المبحث التاسع

أثره على من بعده

إنَّ الجزمَ بنسبةٍ معيَّنةٍ محدَّدةٍ في تأثيرِ شخصٍ معيَّنٍ على من بعده: فيه من الصعوبةِ ما لا يخفى، وخاصةً في أمورٍ متوارثةٍ عند أمثاله قبل أن يكون له ذلك المقامُ المرشَّحُ للتأثير، وقبل بروز شخصيته.

فالأمْرُ في ذلك لا يخلو من الاعتمادِ على ضروبٍ من الاحتمالات والتخمين.

والذي يمكن أن يقال به في هذا المجال - في الأعم الأغلب -: هو من قبيل الظن الغالب الذي لا يمكنُ معه نفْيُ الاحتمالات الأخرى بصورةٍ قاطعة.

وهذا لا يمنع أن يُتَحَفَ القارئ الكريم بالنتائج التي توصلت إليها استنادًا إلى بعض القرائن، التي تتفاوت قوةً وضعفًا.

وكثيرٌ من هذه القرائن تساعدُ على أن نكتشف خيوطَ التأثير والتأثير بشيءٍ من السهولة، ولكن كلما كانت القرائنُ قويةً: كنا أقرب إلى الجزمِ بالاحتمال الأقوى.

ولا شكَّ أنَّ التفتازانيَّ له مكانةٌ امتازَ بها عند المتكلمين، وقد أثر على من بعده في أمورٍ كثيرة، ومما رصدتُ من تأثيره في هذا الموضوع على من بعده: الأمور الآتية:

١ - تميع الحدة بين الأشاعرة والماتريدية، وارتقاء الماتريدية في أحضان الأشعرية:

وهذا من أوضح آثار التفتازاني وأكبرها، وقد تميّز بها تميّزًا واضحًا، كما أنّ مكانته العلمية العالية التي تبوّأها فيما يعظمه الفريقان: يؤهله لذلك.

وقد أدّى دورًا فعالاً في تخفيف الحدة بين الفريقين، اللذين وُجد بينهما تنافرٌ - شديدٌ أحياناً - بالرغم من تقارب منهجيهما، وقلة المسائل الخلافية بينهما.

وكان لاختلاف الانتماء المذهبي للفريقين: أثره الأقوى في تأجيج تلك الحدة، وإلا، فلا مسوّغٌ لذلك الخلاف العريض الذي نراه في كتب الفريقين، وخاصةً في كتب الماتريدية، حيث اهتموا بإبراز ذلك الخلاف أكثر من منافسيهم الأشاعرة، وذلك لشعورهم البالغ بمنافسة الأشعرية، بل وبأنهم أولى بتمثيل أهل السُنّة والجماعة، ولكنهم مع ذلك يرون أنفسهم مغلوبين على أمرهم في أكثر البلاد الإسلامية، وذلك لقوة تيار الأشعرية على جميع الأصعدة، وانتشاره الواسع.

ولأجل هذا الخلاف: نرى أصحاب كل فرقةٍ منهما قد لا يذكرون في زمرة أهل السُنّة على الإطلاق إلا أصحابهم فقط، وخاصةً عند عرض الآراء المختلفة.

وهذه الظاهرة أكثر في الأشاعرة، منها في الماتريدية، ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم مبالاة الأشعرية بالماتريدية، وعدم ترشيحهم لهم أن يكونوا في وضع المنافسة.

ومما يدل على ما ذكرته من الخلاف الحادّ بين الفريقين: أنّ أبا اليسر البزدويّ (ت ٤٩٣هـ) عنونَ في نهاية كتابه (أصول الدين) - عند ذكر تميّز الماتريديّة على الفرق الأخرى - بقوله: «ما خالف أبو الحسن الأشعريُّ عامّة أهل السُّنّة والجماعة».

ثم ذكرَ المسائلَ المهمّة التي يوجد فيها خلافٌ بين الفريقين، وأولها مسألة (التكوين)^(١).

وهذا يدل على مدى تعمّق الخلاف بين الفريقين.

إلا أنّ الحالَ قد تغيّرت بعد التفتازانيّ، وذلك بسبب جهوده في ذلك.

وقد كانت جهوده في ذلك على أنواع، أهمّها نوعان:

الأول: التصريحُ بتهوين الخلاف بين الفريقين، مع ترجيح كفة الأشاعرة، والتصريح بأن كليهما من أهل السُّنّة.

قال رَحِمَهُ اللهُ في آخر (المقاصد) - بعد تلخيص طريقة أهل السُّنّة بزعمه -:

«والمشهورُ من أهل السُّنّة:

في ديار خراسان، والعراق، والشام، وأكثر الأقطار: هم الأشاعرة...»

وفي ديار ما وراء النهر: الماتريديّة...»

وقد دخلَ الآنَ فيها بين الطائفتين اختلافٌ في بعض الأصول... والمحققون من الفريقين لا ينسبون أحدهما إلى البدعة

(١) انظر: «أصول الدين» له (ص ٢٥٢).

والضلالة، خلافاً للمبطلين المتعصّبين»^(١).

وكلامه واضحٌ فيما ذكرته من تمييع الحدة بين الفريقين، مع ترجيح كفة الأشعرية من حيث العدد.

النوع الثاني: الشرح والتعليق على كتب الماتريدية، دون أن يصرّح بانتسابه إلى الأشاعرة، وبالاحتياط البالغ في اختيار الأسلوب الأنسب - الذي لا يُثير الحفائظ - عندما يُخالف آراءهم، وقد وُفق في هذا إلى حد كبير، وهذا يُسجل له بالحروف الكبيرة.

وما أشرتُ إليه - من خدمته لكتب الماتريدية، مع عدم وضوح انتمائه - جعل كثيراً منهم يراه واحداً منهم، ومن لم يجزم بذلك: بقي متردداً في الأمر، وهذا كافٍ في عدم النظر إليه بالنظرة التي يُنظر بها إلى المخالف.

وهذا الأثرُ للتفتازاني واضحٌ لمن تأملّه، ومن أكبر الأدلة على ذلك: متابعة من بعده من الماتريدية له في تحديد أهل السُّنة، والاعتراف بما ذكره التفتازاني من انحصار الماتريدية في «ما وراء النهر»، حتى إن أحمد موسى الخيالي - وهو من علماء الدولة العثمانية - قد قلده في ذلك حرفياً^(٢)، مع ذلك التوسع الذي حصلَ للماتريدية لأجل تبني الدولة العثمانية للمذهب الماتريدي، ومن الغريب أن الخياليّ يقلد التفتازانيّ في انحصار الماتريدية في بلاد (ما وراء النهر) مع كونه في أكبر مراكز الماتريدية في عصره، وهي البلاد التركية.

(١) «شرح المقاصد» (٥/٢٣١ - ٢٣٢).

(٢) انظر «حاشيته» (ص ١٩).

ومن أوضح آثار التفتازاني في هذا المجال: ما نراه الآن عند الحنفية - وهم الماتريدية - من التصريح بأنهم أحناف في الفروع، وأشاعرة وماتريديّة في الأصول^(١)، بل يذكر بعض الماتريدية أنّ المتأخرين اصطَلحوا على تسمية الفريقين (أشاعرة) تغليبا^(٢).

بل نرى بعضهم يُشير إلى تقديم أئمة الأشاعرة على أئمة الماتريدية، وينسب إليهم الإحكام أكثر من أئمتهم^(٣).

٢ - أثره في ترسيخ شرعية علم الكلام:

ويتضح هذا من أجوبة المتأخرين عن موقف السلف المعادي لعلم الكلام، حيث إن المتأخرين تشبثوا بالأدلة التي ذكرها التفتازاني في ذلك، ويُعلم ذلك بالنقل الحرفي أو القريب منه^(٤).

٣ - متابعة المتأخرين له في كثير من مسائل الألوهية:

وسياتي تفصيلها في الفصل الثاني من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -^(٥).

٤ - زعزعة قناعة الماتريدية بموقفهم في (التكوين):

مسألة (التكوين) أكثر المسائل حساسيةً بالنسبة للماتريدية، وقد

(١) انظر: «دار العلوم ديوبند» (ص ٤٤٦).

(٢) انظر: «النبراس» (ص ٣١، ١٨٣)، «حاشية الخيالي على شرح العقائد» (ص ١٩)، «دار العلوم ديوبند» (ص ٣٦٧) وما بعدها، و(ص ٤٤٦).

(٣) النبراس (ص ١٨٣ - ١٨٤).

(٤) انظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام» للبياضي (ص ٣٠ - ٤٨).

(٥) انظر: الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الأول، المطلب الثاني، وهو معقودٌ لهذه المسألة فقط.

اشتهروا بها، واهتموا بها أكثر من غيرها من المسائل الخلافية، كما سبق.

وقد سبق أن التفتازاني اختارَ مذهبَ الأشاعرةِ فيها، وهو طبعيُّ على ما رجحته من كونه أشعريًّا، والمهم هنا: أن هذا الموقف منه قد أثرَ على الماتريديَّة الصرحاء أيضًا، فقد رجح ابنُ الهمام وبهاءُ الدين زادة^(١) رأيَ الأشاعرة فيها^(٢).

على أن كتابَ «المسيرة» نفسه - والذي سائر ابنُ الهمام فيه الغزاليّ - مثالٌ آخر من تأثير التفتازانيّ، الذي سبق ذكره في البند الأول.

٥ - التوقف في أفضلية عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه:

ذكرَ التفتازانيُّ أن دلائل أهل السنة في ترتيب الأفضلية في الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم متعارضة مع أدلة الرافضة في أفضلية علي رضي الله عنه، ونحن نختار مذهبَ أهل السنة لحسن ظننا بهم فقط، دون أن تكون دلائلهم راجحةً على أدلة الرافضة، هذا بالنسبة للخلفاء الثلاثة، أمّا بالنسبة إلى التفاضل بين عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه: فقد مالَ إلى تفضيل الأخير، وسيأتي نصُّه في ذلك، والتعليقُ عليه، في المبحث

(١) هو: المولى محيي الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله الصوفي، الحنفي (ت ٩٥٢هـ)، من تلاميذ مصلح الدين الكستلي، من كتبه: «القول الفصل شرح الفقه الأكبر»، جمع فيه بين الكلام والتصوف، ترجمته في: «الشقائق النعمانية» (ص ٢٥٩)، «الكواكب السائرة» (٢/٢٩)، «شذرات الذهب» (١٠/٤٢١).

(٢) انظر: «المسيرة» لابن الهمام (ص ٨٩ - ٩٣)، «القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة» لبهاء الدين زادة (ص ١٩١ - ١٩٢).

الثالث من الفصل الثالث - إن شاء الله تعالى^(١) - .

والمهم هنا: أن بعض المتأخرين قد تأثر به، وتبعه في ذلك^(٢).

٦ - إقناعية دليل التمانع:

سيأتي في الفصل الأول من الباب الثاني: أن التفتازاني قد حكم بظنية دليل التمانع الذي أطبق أكثر المتكلمين على قطعته وجعله الدليل الوحيد على الوحدانية.

وقد تابعه في ذلك بعض الماتريديّة المتأخرين^(٣).

٧ - كون الإقرار شرطًا لإجراء أحكام الدنيا فقط:

وهذا وإن كان معروفًا من مذهب الأشاعرة قبل السعد، إلا أن نقل من بعده غالبه منه، إمّا نصًا، أو بشيء من التصرف^(٤).

٨ - كثرة النقول عنه من حيث العموم:

أكثر من كتب في علم الكلام بعد التفتازاني يجعله على قائمة مصادره، وهذا واضح لمن تتبع شيئًا من ذلك.

وكمثال على ذلك - وليس للحصر -:

١ - ٣ - من المعلوم مكانة منظومة «جوهرة التوحيد» عند

(١) انظر فيما سيأتي في: الباب نفسه، الفصل الثالث، المبحث الثالث، المطلب الثاني، المقام الثاني، البند الخامس.

(٢) انظر: «القول الفصل» لبهاء الدين زادة (ص ٣٠٧، ٣٢١).

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٤) انظر: «شرح الفقه الأكبر» للقاري (ص ١٢٥ - ١٢٦)، «إتحاف المرید» للقاني (ص ٤٧ - ٥٧)، «تحفة المرید» للبيجوري (ص ٤٥).

الأشاعرة المتأخرين، ومن أشهر شروحيها «إتحاف المرید» لابن الناظم^(١)، و«تحفة المرید» للبيجوري^(٢)، يقول المقبلي^(٣) عن الأول: إنه تابع لسعد الدين في غالب موارد^(٤).

وما قاله المقبلي صحيح، يتضح بأدنى المقارنة، علماً بأن الشارح الثاني - البيجوري - لا يقل عنه في ذلك، إن لم يفقه.

٤ - أما بالنسبة إلى الماتريدية: فالأمر أوضح مما عند الأشاعرة، وأبرز مثال لذلك شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري^(٥)، فأكثره منه، وكذلك بقية شروح الفقه الأكبر.

(١) هو: عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المصري (ت ١٠٧٨هـ)، شيخ المالكية في وقته بالقاهرة، شرح (جوهرة) والده. ترجمته في: «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» (٤١٦/٢)، «الأعلام» (٣/٣٥٥).

(٢) هو: إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري - أو البيجوري - (١١٩٨ - ١٢٧٧هـ)، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشافعية، نسبته إلى (الباجور) وهي من قرى المنوفية في مصر، له كتب كثيرة في الكلام وغيره. ترجمته في: «الأعلام» (٧١/١)، «معجم المؤلفين» (٥٧/١).

(٣) هو: صالح بن مهدي بن علي بن عبد الله المقبلي، ثم الصنعاني، ثم المكي (١٠٤٧ - ١١٠٨هـ)، من أعيان الفقهاء، كان زيدياً، ثم نبذ التقليد، ولزم الكتاب والسنة، أثنى عليه الإمام الشوكاني ثناءً عاطراً، آذاه المقلدون المتعصبون في اليمن وفي مكة، وفيه حدة على كل من يراه مخطئاً، أشبه ما يكون بالإمام ابن حزم، وفي كتابه «العلم الشامخ» فوائد كثيرة. ترجمته في: «البدر الطالع» (٢٨٨/١ - ٢٩٢)، «الأعلام» (٣/١٩٧)، «معجم المؤلفين» (١/٨٣٥).

(٤) «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ» له (ص ٣٣٨).

(٥) هو: العلامة علي بن سلطان محمد، أبو الحسن الهروي، المكي، =

٥ - ولم يقتصر تأثيره على أمثال هؤلاء، بل تعدى إلى الحنابلة المتأخرين، الذين لم يتمحضوا لطريقة السلف، على الرغم من نصرتهم إياها بقوة، ومنهم السفاريني^(١) رَحِمَهُ اللهُ، وقد نقلَ منه كثيراً من كلامه في أفعال العبادِ وكأنه أحدُ أئمةِ السلف^(٢)، الذين يحرصُ السفارينيُّ على النقل عنهم.

وبهذا يتضح مدى تأثير السعد في مسار علم الكلام بعده، والله تعالى أعلم.



= المعروف بـ(مُلاً علي القاري) (ت ١٠١٤هـ)، ولد في هراة، وسكن مكة، وتوفي بها، له كتب كثيرة في شتى الفنون، وهو ينصر السنة كثيراً، وقد أفرد بمؤلفات عديدة. ترجمته في: «خلاصة الأثر» (٣/١٨٥)، «البدر الطالع» (١/٤٤٥)، «الأعلام» (٥/١٢).

(١) هو: العلامة محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، شمس الدين، أبو العون الحنبلي، من العلماء بالحديث والسنة والأصول، ومن الذين نصرُوا السنة في زمن غلبة البدع والعوائد، ولد في (سفارين) من قرى نابلس، ورحل إلى دمشق، فأخذ عن علمائها، وعادَ إلى نابلس، وتوفي بها، وله كتب قيمة، منها: كتابه «اللوامع». ترجمته في: «السحب الوابلة» لابن حميد (٢/٨٤٤)، «عجائب الآثار» للجبرتي (١/٤٦٨)، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» للمراذي (٤/٣١)، «الأعلام» (٦/١٤)، وقد أفرد بكتب عديدة.

(٢) انظر: «لوامع الأنوار» له (١/٢٩٢ - ٢٩٤)، وانظر كلامَ التفزازيِّ في: «شرح العقائد النسفية» (ص ٦٥ - ٦٧).

المبحث الحاشر

مكانته العلمية عند العلماء

يُعد التفتازانيُّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى رَأْسِ أَشْهُرِ عُلَمَاءِ الْأَشَاعِرَةِ
والماتريدية في عصره، وهو من القلائل الذين برعوا في علوم كثيرة،
وألّفوا فيها مؤلفاتٍ صارت عمدةً عند المختصين في تلك العلوم،
كعلم الكلام، وأصول الفقه، والبلاغة.

وهو ممن قد ذاع صيته، ولمع اسمه، وتردّد ذكره، وذكره
الأباعد والأقارب بالبراعة فيما فاق فيه أقرانه، ويتضح ذلك من ثناء
العلماء عليه.

وفيما يلي طائفة من ثناء العلماء عليه:

قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) : «لقد وقفت بمصر على تأليف
متعددة لرجلٍ من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين
التفتازانيّ، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تشهد له
بأنّ له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل على أنّ له
اطلاعاً على العلوم الحكّمية، وقدماً عاليةً في سائر الفنون العقلية،
والله يؤيد بنصره من يشاء»^(١).

وقال الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) عنه: «أخذ عن القطب

(١) «مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٤٤) - في فصل العلوم العقلية وأصنافها - .

وغيره، وتقدّم في الفنون، واشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع الناسُ بتصانيفه»^(١).

وقال: «العلامة الكبير، صاحب شرحي التلخيص، وشرح العقائد في أصول الدين... وله غير ذلك من التصانيف في أنواع العلوم، الذي^(٢) تنافس الأئمة في تحصيلها، والاعتناء بها، وكان قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق، بل بسائر الأمصار، لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم.. ولم يخلف بعده مثله»^(٣).

وقال الإمام السخاوي (ت ٨٩٩هـ) عنه: «الأستاذ، العلامة، المحقق.. صاحب التصانيف المشهورة في المعقول والمنقول»^(٤).

وقال الكفوي (ت ٩٩٠هـ): «كان التفتازاني من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثارٌ جليدة في أصول الحنفية، وكان من محاسن الزمان، لم ترَ العيون مثله في الأعلام والأعيان، وهو الأستاذ على الإطلاق، والمشار إليه بالاتفاق، والمشهور في ظهور الآفاق، المذكور في بطون الأوراق، اشتهرت تصانيفه في الأرض، وأتت بالطول والعرض، حتى أن السيد الشريف في مبادئ التأليف، وأثناء التصنيف: كان يغوص في بحار تحقيقه، وتحريره، ويلتقط الدرر من تدقيقه وتسطيره، ويعترف برفعة شأنه وجلالته وفضله وعُلُوِّ

(١) «إنباء الغمر» (٢/٣٧٩).

(٢) كذا في المصدر، ولعل الصحيح «التي».

(٣) «الدرر الكامنة» (٤/٣٥٠).

(٤) «وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام» له (١/٢٩٥).

مقامه، إلا أنه لَمَّا وَقَعَ بينهما المشاجرة والمنافرة بسبب ما سبق في مجلس تيمور من المباحثة والمناظرة والمجادلة والمكابرة: لم يَبْقِ الوفاق، والتزم تزييف كل ما قال...»^(١).

وقد امتدحه كثيرٌ من العلماء غيرهم، ولو أردت نقل أقوالهم في ذلك: لطال بي المقام^(٢).



(١) «كاتب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار» (ق: ٣٣٤/ب) وما بعدها.

(٢) انظر شيئاً منها في «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٣٣٨ - ٢٤٠).

المبحث الحادي عشر

وفاته

بعد حياةٍ حافلةٍ بأنواعٍ من العطاء، وكثيرٍ من التعب والسهر، والانتاج العلمي في أنواعٍ من العلوم: انتقل التفتازانيُّ إلى رحمة الله تعالى في مدينة سمرقند، حيث كان قد اختارَه تيمور لبلاطه. رحمَ الله سعدَ الدين، وغفرَ له، وأسكنَه الجنة، إنه أرحمُ الراحمين.

وقد اتفقت المصادرُ على وفاته في هذه المدينة، ولكنها اختلفت في تاريخ وفاته على ستة أقوال، حتى اختلفت أقوال الواحدٍ ممن أرخوا لوفاته^(١)، وأكثرُ هذه الأقوال لا يؤيده الواقع سوى قولين:

القول الأول: أنه توفي سنة (٧٩١هـ).

(١) كما حصلَ لحاجي خليفة، حيث اضطرب في ذلك، وذكر أربعة أقوال في كتابه «كشف الظنون» على النحو التالي:

١ - ذكر سنة (٧٩١هـ) فيه في المواضع التالية: (١/٥٦، ٢/١١٣٩، ١١٤٥، ١٢٤٨، ١٧٦٣، ١٧٦٦٩، ١٧٨٠، ١٨٥٣).

٢ - وذكر سنة (٧٩٢هـ) فيه: (١/٤٧٤، ٤٩٦، ٥١٥، ٢/١٤٧٨).

٣ - وذكر سنة (٧٩٣هـ) فيه: (١/٨٤٧، ٢/١١٣٩، ١٢٢٢، ١/١٧٦٩).

٤ - وذكر سنة (٧٧٨هـ) في موضع واحد (١/٨٤٧).

وهو قولُ الحافظ ابن حجر، وابن عربشاه^(١)، وابن تغري بردي^(٢)، وآخرين^(٣).

القول الثاني: أنه توفي سنة (٧٩٢هـ).

وقد قال به حفيده يحيى بن محمد بن مسعود^(٤)، وتلميذه الشرواني - كما نقلَ عنه طاش كبري زادة، وغيره^(٥).

(١) هو: أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو محمد، شهاب الدين، المعروف بـ(ابن عربشاه) (٧٩١ - ٨٥٤هـ)، مؤرخ رحالة، ولد ونشأ في دمشق، وبعد غزو تيمور ديارَ الشام تحوّلَ بعائلته إلى سمرقند، ثم عاد إلى دمشق، ثم ذهب إلى مصر، وتوفي بها. ترجمته في: «الضوء اللامع» (١٢٦/٢)، «النجوم الزاهرة» (٥٤٩/١٥)، «شذرات الذهب» (٤٠٩/٩).

(٢) هو: العلامة جمال الدين، أبو المحاسن، يوسف بن الأمير سيف الدين تغري بردي، الحنفي، المصري (٨١٣ - ٨٧٤هـ)، مؤرخ مشهور، صاحب «النجوم الزاهرة»، و«الدليل الشافي» وغيرها. ترجمته في: «الضوء اللامع» (٣٠٥/١)، «وجيز الكلام» (٨١٧/٢)، «بدائع الزهور» (٤٥/٣)، «شذرات الذهب» (٤٧٢/٩).

(٣) انظر: «إنباء الغمر» للحافظ ابن حجر (٣٧٧/٢ - ٣٧٩)، «عجائب المقدور» لابن عربشاه (ص ٤٦٧)، «الدليل الشافي» (ص ٧٣٤/٢)، «بغية الوعاة» للسيوطي (ص ٣٩١)، «بدائع الزهور» لابن إياس (١/ القسم الثاني ص/٤٢٣).

(٤) هو: يحيى بن محمد بن مسعود بن عمر التفتازاني الهروي الحنفي (ت ٨٨٧هـ)، حفيد التفتازاني، المعروف بابن الحفيد، والملقب بشيخ الإسلام، له كتب في التفسير والكلام، جُمعت كثير من رسائله في «الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد»، ترجمته في: «هدية العارفين» (٥٢٩/٢)، «معجم المؤلفين» (١١٥/٤).

(٥) انظر: «المفتاح في الفقه» التكملة لحفيد التفتازاني (ق: ٩٨/أ) - عن =

والراجعُ من القولين هو القولُ الثاني؛ لأنَّ حفيده من أقرب الناس إليه، ولقوله من القوة ما لن يكون لغيره، كما أنَّ تلميذَ السعد: الشرواني نقلَ هذا التأريخَ من صندوق ضريح السعد، كما تقدم في ولادته، ومن المعلوم أنَّ الذي يتولى ذلك لا يكون إلا من الورثة وأهل بيت الرجل، مما يعطي قوةً لهذا القول^(١).

كما أنه قد تقدم أنَّ السعدَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كتبَ لتلميذه يوسف الأوبهي إجازةً لمسموعاته، ولتغيير ما يلزم في كتبه، وكتبَ التفتازانيُّ في آخر إجازته تاريخَ كتابتها، وهو: الأواخر من شهر محرم، سنة (٧٩٢هـ) بسمرقند.

فالراجع أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ توفي سنة (٧٩٢هـ)، يوم الاثنين، الثاني والعشرين من محرم، بمدينة سمرقند.
رحمه الله تعالى، وغفر له، وأجزل له المثوبة.



= «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٢٩٠) - «مفتاح السعادة» (١/١٩٢)، «كتائب أعلام الأخيار» للكفوي (ق: ٣٣٤/ب).

(١) انظر التفصيل في هذا الموضوع في: «مقدمة إرشاد الهادي» (ص ٣٣ - ٣٥)، «التفتازاني موقفه من الإلهيات» (١/٢٨٨ - ٢٩٥).

الفصل الثاني

دراسة الكتاب، واستعراض آثاره

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: اسمه، وسبب تأليفه، وتأريخه.

المبحث الثاني: موقعه من بين كتب التفتازاني تاريخاً ومكانةً.

المبحث الثالث: شروحه، والحواشي عليه.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سردُ شروحه وحواشيه، مع بيان المطبوع منها، وتراجم موجزة لمؤلفيها، تشتمل على: الاسم، والنسبة، ومؤلفاته، وعقيدته، وولادته، ووفاته.

المطلب الثاني: دراسة موجزة لأشهر حواشيه، [تشتمل على: ترجمة المحشّي، وأهمية الحاشية، وسرد الحواشي عليها - إن وجدت -].

المبحث الرابع: بيان أهمية الكتاب عند الماتريدية (وكذلك عند الأشعرية).

المبحث الخامس: مدى انتشاره في العالم الإسلامي.

المبحث السادس: هل الكتاب يمثل عقيدة الإمام

أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -؟

المبحث الأول

اسمه، وسبب تأليفه، وتأريخه

أولاً: اسم الكتاب:

من المعلوم أنّ شرح التفتازانيّ هو على متن «العقائد» الذي ألفه نجم الدين النسفي (ت ٥٣٧هـ) رَحِمَهُ اللهُ.

ولم يذكر التفتازانيّ اسماً خاصاً لشرحه، ولكنه اشتهر باسم «شرح العقائد»، وربما يُضاف إليه تكملة اسم الأصل فيقال: «شرح العقائد النسفية»، ولكنه بالاسم الأول أشهر، اختصاراً لاسمه.

ثانياً: سبب تأليفه:

لم يذكر التفتازانيّ سبباً خاصاً لتأليف شرحه، وإذا علمنا أنّ المتن المذكور قد شرحه آخرون قبل التفتازانيّ^(١)، وفيهم من هو معروف بالإمامة في علم الكلام؛ كأبي الثناء الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ)^(٢)، مع أنه ليس بعيداً عن التفتازانيّ من حيث البلد: فإنّ

(١) انظر ما تقدم في: المطلب السادس من تمهيد الرسالة.

(٢) هو: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، أبو الثناء الشافعي (٦٧٤ - ٧٤٩هـ)، نشأ في أصفهان، ثم رحل إلى تبريز، فالحجاز، فالقدس، فدمشق، وسكن فيها سبع سنوات، التقى خلالها بشيخ الإسلام ابن تيمية، وكان شيخ الإسلام يُثني عليه، ثم رحل إلى القاهرة، وتوفي بها. من أشهر كتبه في علم الكلام: «مطالع الأنظار =

الذي يترجح عندي هنا: أنه لم يشرحه لكونه غير مشروح، بل لِمَا يرى من أهمية الكتاب، وحاجته إلى خدمته التي أشارَ إلى امتيازاتها في مقدمة شرحه، كما أشارَ في مقدمته إلى منهجه في الشرح، قال رَحْمَةُ اللهِ:

«وإن المختصرَ المسمى بـ(العقائد) للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين عمر النسفي، أعلى الله درجته في دار السلام: يشتملُ من هذا الفنِّ على غرر الفرائد، ودرر الفوائد، في ضمن فصولٍ هي للدين قواعدُ وأصول، وأثناءِ نصوصٍ هي لليقين جواهرٌ وفصوصٌ، مع غايةٍ من التنقيحِ والتهديب، ونهايةٍ من حسن التنظيم والترتيب.

فحاولتُ أن أشرحه شرحًا يفصلُ مجملاته، ويبينُ^(١) معضلاته، وينشرُ مطوياته، ويظهرُ مكنوناته، مع توجيهٍ للكلام في تنقيح، وتنبية على المرام في توضيح، وتحقيقٍ للمسائل غبَّ تقرير، وتدقيقٍ للدلائل إثرَ تحرير، وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد، وتكثيرٍ للفوائد مع تجريد. طاويًا كشح المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافيًا عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال»^(٢).

= شرح طوابع الأنوار للبيضاوي، وهو من الأشاعرة. ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٣٨٣/١٠)، «طبقات الشافعية» للإسنوي (١٧٢/١)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبه (٧١/٣)، «أبو الثناء الأصفهاني: حياته وتفسيره» للدكتور بدر بن ناصر البدر (ص ١١ - ٤٢).

(١) كذا في جميع النسخ، سوى النسخ الهندية، ففيها (مبين)، والصحيح هو المثبت.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣).

بيّن التفتازانيّ هنا أهمية كتاب النسفي، وأنه يحتاجُ منه إلى شرح يليقُ به، كما بيّن فيه منهجه الذي سيسيرُ فيه في شرحه.

ثالثاً: تاريخُ تأليفه:

اتفقت المصادرُ في تاريخ تأليفه على أنّ السعدَ ألفه في سنة (٧٦٨هـ)، في شهر ذي القعدة، بمدينة خوارزم، أثناء إقامته الثانية فيها، حيث أنجزَ فيها ثلاثةً من كتبه، منها كتابنا هذا.



المبحث الثاني

موقعه من بين كتب التفتازاني تاريخًا ومكانةً

١ - موقعه بينها تاريخًا:

أول كتاب ألفه التفتازاني في حياته هو «شرح تصريف الزنجاني»، وقد ألفه وعمره ست عشرة سنة، وذلك في سنة (٧٣٨هـ). وآخر كتاب ألفه في حياته: هو شرحه لكشاف الزمخشري، حيث توفي قبل إكماله، وقد بدأ في تأليفه قبل وفاته بثلاث سنوات سنة (٧٨٩هـ).

فيكون «شرح العقائد النسفية» من كتبه المتوسطة، حيث ألفه بعد الكتاب الأول بثلاثين سنة، وقبل نهاية الكتاب الأخير بأكثر من عشرين سنة.

هذا من حيث العموم، أمّا موقعه التاريخي من بين كتبه في علم الكلام: فهو أول كتاب فيها، وقد ألفه قبل المقاصد وشرحه بأربع عشرة سنة.

وكثيرًا ما يُعيد التفتازاني في كتبه المتأخرة في علم الكلام ما كتبه في «شرح العقائد النسفية» بنصّه.

٢ - موقعه بين كتبه مكانةً:

هذا الكتاب من كتب التفتازاني التي لقيت إقبالًا كبيرًا ممن

بعده، وهو في ذلك لا يقل عن أي كتاب من كتبه الأخرى، وهو يُعد من الفئة الأولى من كتبه من حيث كثرة اهتمام الناس بها، كما هو الحال لكتبه البلاغية، وكتابه (التلويح) في الأصول.

أمّا كتبه الكلامية: فلم تحظ كتبه الأخرى في علم الكلام بالانتشار الذي حظي به «شرح العقائد النسفية»، مع أنه أول كتبه الكلامية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ارتباطه بمتن «العقائد»، وهو أيضًا مصدرٌ من مصادر الماتريدية.



المبحث الثالث

شروحه، والحواشي عليه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سرد شروحه وحواشيه، مع بيان المطبوع منها، وتراجم موجزة لمؤلفيها، تشتمل على الاسم، والنسبة، ومؤلفاته، وعقيدته، وولادته، ووفاته.

المطلب الثاني: دراسة موجزة لأشهر حواشيه تشتمل على: ترجمة المحشّي، وأهمية الحاشية وسرد الحواشِي عليها - إن وجدت - .



المطلب الأول

**سرد شروحه وحواشيه، مع بيان المطبوع منها، وتراجم
موجزة لمؤلفيها تشتمل على الاسم، والنسبة، ومؤلفاته،
وعقيدته، وولادته، ووفاته**

ليس هناك فرق بين شروحه وحواشيه، فكلها قد شَرَحَتْه حسب المنهج الذي ساروا عليه من حيث الإطناب أو الاقتصاد. والناظر إلى شروحه وحواشيه لتأخذُه الدهشة من كثرتها وتنوعها^(١)، بل ومن كثرة الحواشي على بعض تلك الحواشي، والحواشي على تلك الأخيرة أيضًا.

وكل هذا نتاج عصرٍ سادَ فيه روح الحواشي والتنكيت، ولا زالت كثيرٌ من أقطار العالم الإسلامي متمسكةً بهذا الأسلوب الجاف.

ومما يؤسف له في هذه الحواشي الكثيرة: أن النادر منها هي التي تهتمُّ ببيان وإيضاح مراد ومقاصد المؤلف في الكتاب المشروح، بل أغلبها إلى إبراز العضلات، والتفلسف الممل، أقرب منها إلى مقاصد الشرح، وهذا عام في شروح وحواشي هذه الفترة على جميع الكتب المدرسية.

(١) ذكر حاجي خليفة في «كشف الظنون» (٢/ ١١٤٥ - ١١٤٨) ثمانية وثلاثين حاشيةً وشرحًا على «شرح العقائد النسفية»!! مع أنه لم يستوعبها.

وفيما يلي ذكرُ شروح وحواشي هذا الشرح:

- ١ - حاشية أحمد موسى الخيالي (ت ٨٦٠هـ)، وهي أشهر حواشيه.
 - ٢ - حاشية مصلح الدين الكستلي (٩٠١هـ).
 - ٣ - حاشية أحمد الجندي (ت؟).
 - ٤ - حاشية العصام الإسفراييني (ت ٩٤٥هـ).
 - ٥ - حاشية عبيد الله القندهاري (ت؟).
- سيأتي الحديث عن هذه الحواشي الخمسة في المطلب
اللاحق.
- ٦ - حاشية علاء الدين مصنفك (ت ٨٧١هـ)، وهي لعلي بن محمد
المعروف بمصنفك، وهي حاشية صغيرة.
 - ٧ - وحاشية محمد بن مانياس، وكان من علماء دولة السلطان
مراد بن محمد خان.
 - ٨ - وحاشية المولى صلاح الدين، معلم السلطان با يزيد خان،
كتبها حين أقرأه، قال حاجي خليفة: «وهي مقبولة جداً»^(١).
 - ٩ - حاشية المولى إلياس بن إبراهيم السينائي، قال خليفة عنها:
«أوجز في التحرير، مع إيفائه المراد بأحسن التعبير»^(٢).
 - ١٠ - وحاشية المولى محمد بن عوض.

(١) «كشف الظنون» (٢/١١٤٦).

(٢) لها نسخة في مكتبة (عارف حكمت) برقم (٢٤٠/٨٢)، عدد أوراقها
(١٣٢)، نسخت في (١١٥٧هـ).

- ١١ - وشرح محمد بن محمد بن محمد بن خليل، المعروف بـ(ابن الغرس) (ت ٨٩٤هـ)، وهو لم يطبع، ونسخه الخطية متوفرة^(١).
- ١٢ - وحاشية المولى أحمد بن عبد الله القريمي (ت ٨٧٩هـ)، من علماء الدولة الفاتحية^(٢).
- ١٣ - حاشية المولى شمس الدين قره جه أحمد (ت ٨٥٤هـ).
- ١٤ - وحاشية المولى سنان الدين يوسف الحميدي (ت ٩١٢هـ).
- ١٥ - وحاشية المولى علاء الدين علي العربي (ت ٩٠١هـ).
- ١٦ - وحاشية المولى محيي الدين محمد الشهير بـ«بير الوجه»، من علماء الدولة الفاتحية، وكان معلمًا للسلطان با يزيد خان.
- ١٧ - وشرح الكمال ابن أبي شريف (ت ٩٠٦هـ)، المسمى (الفرائد في حلّ شرح العقائد)، وهو مخطوط.
- هذه الشروح والحواشي أغلبها لعلماء الدولة العثمانية، أمّا الشروح والحواشي المعروفة في شبه القارة الهندية الباكستانية: فهي:
- ١٨ - النبراس: للشيخ عبد العزيز الفريهاري (ت؟)، انتهى من تأليفه سنة (١٢٣٩هـ)، وهو أفضل شرح رأته على الإطلاق، لا يُساويه من حيث الجملة أيُّ شرح آخر، وبما أنّ الرجل كان محبًّا للحديث: فقد ظهر أثره واضحًا في مواضع من شرحه،
-
- (١) منها نسخة جيدة في مكتبة (عارف حكمت) برقم (٢٤٠/٨١)، عدد أوراقها (٢٩٦)، نسخت في (١١١٧هـ).
- (٢) لها نسخة جيدة في مكتبة (عارف حكمت)، برقم (٢٤٠/٧٨)، عدد أوراقها (٦٩)، نسخت في (٩٢٨هـ).

نهتُ على بعضها أثناء الرسالة، وعليه حواشٍ عديدة.
 ١٩ - حاشية رمضان أفندي (ت؟)، وهذا الشرح من أفضل الحواشي
 من حيث إيضاح مراد التفتازاني، وإبراز مقاصده، وهو مطبوعٌ
 عدة طبعات، ومتوفر.

وهو من المفتونين بالتصوف، ولذلك يرى إمكانية رؤية الرب
 تعالى في الدنيا بشرط صفاء النفوس من الأكدار المعوّقة^(١).

٢٠ - بيان الفوائد في حل شرح العقائد: للشيخ مجيب الله الندوي
 الديوبندي، وهو باللغة الأردية، وأغلبه من (النبراس) المذكور،
 وهو جيد في بيان مقاصد الكتاب.

وجدير بالذكر: أنّ بعضَ الحواشي طبعت في مجموع باسم
 «مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية»، وقد طبع في
 مجلدين.



(١) انظر فيه: (ص ١٧١).

المطلب الثاني

دراسة موجزة لأشهر حواشيه

تتضمن على: ترجمة المحشّي، وأهمية الحاشية، وسرد الحواشي عليها - إن وجدت - .

أولاً: حاشية الخيالي:

وهي لشمس الدين، أحمد بن موسى الخيالي (ت ٨٦٢هـ).

ألف هذه الحاشية، وقدمها للوزير محمود باشا، وزير السلطان محمد خان^(١)، قال في مقدمته: «.. فدونك أيها الساري هذا النبراس، كتاب فيه نورٌ وهدى للناس، يرشدك إلى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية، أمليته أو أن الدعّة والاستراحة عن فتور المطالعة^(٢)، سالماً فيه جادة الإيجاز، من غير تعمية وإغاز.

وحينما حُمت حول تحسينه، ورُمّت تزيين شينه وسينه: ألحقته إلى خزانة من لا مثل له في العلى، وله المثل الأعلى (!!)

(١) هو: السلطان محمد (الثاني) بن مراد (الثاني) بن محمد (الأول)، المعروف بـ(محمد الفاتح) (٨٣٥ - ٨٨٦هـ)، فاتح القسطنطينية، سابع ملوك العثمانيين. ترجمته في: «الضوء اللامع» (٤٧/١٠)، «تاريخ الدولة العلية العثمانية» (ص ١٦٠ - ١٧٨).

(٢) يشير إلى أنه ألفه في فترة الإجازة.

الوزير الكبير محمود باشا..»^(١).

وقد ذكّر في كلمته المذكورة من الثناء على الوزير المذكور: ما يُستحى عن أقل القليل منه، ولكن الجوّ العام في تلك الفترة وقبلها، وخاصة عند المتكلمين: يغلب عليها هذا التكلف الواضح في مثل هذه المناسبات.

وكان مدرسًا بسلطانية (بروسا)^(٢)، ولَمّا مات تاج الدين إبراهيم، الشهير بابن الخطيب^(٣) بمدرسة (أزنيق)^(٤): عرض الوزير المذكور على السلطان محمد خان أن يخلفه الخيالي، فقال السلطان: أليس هو الذي كتب الحواشي على شرح العقائد، وذكر فيها اسمك؟ قال: نعم، فقال: إنه مستحق.

وقد توفي وعمره ثلاثٌ وثلاثون سنة، ويُذكر بالعبادة^(٥).

وهذه الحاشية أشهر حواشي شرح العقائد، وهي تدرس في كثيرٍ من مدارس شبه القارة الهندية، وهي من ضمن الكتب التي

(١) مقدمة الحاشية (ص ٢ - ٤).

(٢) (بروسة) أو (بروسا): مدينة في غربي تركيا الآسيوية، اتخذها العثمانيون عاصمةً لهم حتى فتح القسطنطينية. «المنجد - في الأعلام» (ص ١٤٩).

(٣) ترجمته في «الشقائق النعمانية» (ص ٥٩)، «طرب الأمثال بتراجم الأفاضل» (ص ٤٣٧).

(٤) مدينة قديمة في آسيا الصغرى (تركيا)، اسمها القديم (نيقية)، وقد اشتهرت بعقد مجمعين مسكونيين فيها، كانت عاصمة الإمبراطورية البيزنطية فترةً من الزمان. انظر: «المنجد - في الأعلام» (ص ٧٢١).

(٥) انظر: «الشقائق النعمانية» (ص ٨٥)، «الفوائد البهية» (ص ٧٥ - ٧٦)، «الأعلام» (١/ ٢٦٢).

يُختبرُ بها طلاب العلم في تلك البلاد، على ما هو شائعٌ في كثيرٍ من البلاد بعد غلبة هذه العلوم عليها^(١).

وفيها فوائد كثيرة، وكثيراً ما يتعقب التفتازاني، وإن كان في بعضه لا يخلو من التكلف.

وقد صارت هذه الحاشيةُ محط اهتمام المحشّين بعده وفقاً وخلافاً، فلا تخلو حاشية من الحواشي المعروفة التي ألفت بعدها إلا وقد أخذت هذه الحاشية حيزاً كبيراً منها نقداً أو دفاعاً، ولن أبالغ إذا قلت: إنها قد تغطي أحياناً على أهمية الأصل.

وهذه الحاشية مطبوعةٌ مستقلةً مراراً^(٢)، وضمن «مجموع الحواشي البهية»، كما أنّ نسخها الخطية كثيرةٌ جداً^(٣).

وعلى هذه الحاشية حواشٍ كثيرة، ذكر حاجي خليفة ثمانيةً منها، وهي تربو على العشرين^(٤)، وما لم يطبع منها أكثر مما طبع، ولهذه الحواشي نسخٌ خطية كثيرة في مكاتب المدينة النبوية^(٥).

وأشهرُ الحواشي عليها:

(١) يقول ابن العماد الحنبلي عن الخيالي: «وله حواشٍ على شرح العقائد النسفية، يُمتَحَنُ بها الأذكياء لدقتها!». «شذرات الذهب» (٥١٥/٩).

(٢) انظر: «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (١/٨٥٢ - ٨٥٣)، «دائرة المعارف الإسلامية» (٣٤٤/٥)، «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» (ص ٨٢).

(٣) انظر: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٤/٢٩١).

(٤) انظر بعضُها في: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٤/٢٩١ - ٢٩٣).

(٥) توجدُ في مكاتب (عارف حكمت)، والمحمودية، وبشير آغا: نسخٌ (١٤) حاشية على هذه الحاشية، بعضُها لها نسخ عديدة.

- ١ - حاشية عبد الحكيم السيلالكوتي، وهي مطبوعةٌ مرارًا. وعلى هذه الحاشية الأخيرة حاشيةٌ موسعة، تسمى (جامع التقارير)، وهي مطبوعةٌ - أيضًا - ضمن «مجموع الحواشي البهية».
- ٢ - حاشية قول أحمد: وهي طويلة، وقد طبعت ضمن «مجموع الحواشي البهية»، وعليها حواش، طبعت منها حاشيتان في المجموعة المذكورة.
- ٣ - حاشية شجاع الدين الرومي، وهي مطبوعةٌ - أيضًا - مع المجموعة المذكورة.
- ٤ - حاشية رمضان أفندي، وهي مطبوعة مع حاشية الكستلي.

ثانيًا: حاشية أحمد الجندي:

- وهي للملّا أحمد الجندي (ت؟)، طبعت ضمن «مجموع الحواشي البهية»، وقد وصل فيها إلى أواسط مبحث أفعال العباد، وأتمّها آخرٌ لم أهدِّ إلى اسمه.
- وهي جيدة في توضيح مقاصد الشرح، وتهتم بآراء الخيالي وفاقًا وخلافًا^(١).
- وعليها حواش، من أشهرها (حاشية منهواتة)، وهي مطبوعةٌ بذيله - ضمن (مجموع الحواشي البهية) -.

ثالثًا: حاشية (العصام) على شرح العقائد:

- وهي لعصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني

(١) انظر - مثلاً - : (ص ١٢٨، ١٢٩).

(ت ٩٤٥هـ)، له كتبٌ كثيرة في علومٍ متنوعة^(١).

وحاشيته من أحسن الحواشي في توضيح مراد التفتازاني، وكذلك في تلخيص مطالبه، وكثيرٍ من تعقيباته، وهو كثيرُ التعقيبات على الخيالي، ولا تخلو صفحة - على الأغلب - من حديثه عن الخيالي، ولكنه لا يسميه.

وعليه حواشٍ عديدة، طبعت منها حاشيتان معها ضمن «مجموعة الحواشي البهية».

رابعاً: حاشية الكستلي على شرح العقائد:

وهي لمصلح الدين، مصطفى الكستلي (ت ٩٠١هـ)، وهي من الحواشي المتوسطة حجماً، والجيدة في توضيح مقاصد الكتاب، وقد طبعت سنة (١٣٢٦هـ) بتركيا.

وقد يتعقب التفتازاني في بعض المواضع^(٢)، كما أنه يتعقب الخيالي في بعض المواضع^(٣)، وهو جيد في الجملة في شرح الكتاب.

خامساً: حاشية عبيد الله القندهاري على شرح العقائد:

وقد ذكرَ اسمَه في آخر الحاشية، وهو أنه: أبو المفضل عبيد الله السُّني، الماتريدي، الحنفي مذهباً^(٤)، النقشبندي البنوري

(١) ترجمته في: «شذرات الذهب» (٨/ ٢٩١)، «معجم المطبوعات العربية والمستعربة» (٢/ ١٣٣٠ - ١٣٣١)، «الأعلام» (١/ ٦٦).

(٢) انظر - مثلاً -: (ص ١٠١ - ١٠٢).

(٣) انظر - مثلاً -: (ص ١٠٤).

(٤) هذا الانتساب يُستعمل كدرع وقائيٍ لبقية الانتماءات التي ما أنزل الله بها =

مشرّبًا، السليمانخيلي نسبًا، الأفغاني القندهاري^(١) موطنًا. وهي حاشيةٌ حديثة، وصاحبها له حواشٍ على كتبٍ مدرسيةٍ عديدة، وهو يهتم بتوضيح مراد الشارح، كما أنه لا يكتفي بمسأيرته في باطله، بل يزيد عليه تعليقًا وتأكيّدًا.

وقد ذكرَ في آخرها^(٢) أنه استفادَ في حاشيته من شروح كثيرة، كما ذكرَ أن المطبوع منها لم تكن كافيةً في توضيح مقاصد الشرح، مما جعله يقوم بهذا التأليف.

وقد يأخذ من «النبراس» دون أن يشير إلى ذلك، وذلك في مواضع^(٣).

وهو من المتعصبين للماتريديّة، ذكرَ في نهاية حاشيته على «هداية الحكمة»^(٤) أن له كتابًا باسم «البيانات الصادقة في أحوال الوهابية».

ومن مجازفاته في هذه الحاشية قوله: «ذهب الإمام ابن تيمية الحنبلي إمام الوهابية إلى أن مآل الكفار كلّهم إلى النجاة، واستدلّ بوجوده واهية، والجمهورُ ينكرونه أشدَّ الإنكار، ويحكمون بالكفر عليه لمخالفته النصوص القطعية»^(٥).

= من سلطان؛ كالنسبة إلى إحدى سلاسل التصوف، وغيره.

(١) نسبة إلى قندهار، وهي المدينة المعروفة في جنوب أفغانستان.

(٢) (ص ١٢٧).

(٣) انظر - مثلاً - : الصفحات: (٧١، ٧٢، ٩٨)، وقارنها بما في «النبراس»:

(ص ٢٨٩، ٢٩٢، ٤٢٦).

(٤) (ص ٨٨).

(٥) (ص ٨٥).

كذا ذكر دون أن يذكر مصدره في ذلك، ودون أن يسمى الكتاب الذي وجد فيه هذه الزلة، وأتى له ذلك، فلو وجد شيئاً من ذلك لأسرع إلى إبرازه، وهذه طريقة كثير من أهل البدع مع شيخ الإسلام، ينسبون إليه أكاذيب لا تليق إلا بأمثالهم، وقد ملأ أحدهم^(١) كتابه بهذه الأكاذيب، دون أن يكلف نفسه بذكر المصادر، وذكر أنّ له مؤلفاً مستقلاً في الرد على شيخ الإسلام، وأتوقع أنه سيكون أغرب.

وقد ردّ عليه الشيخ الفاضل أمين الله البشاورى في رسالته «تصحيح العقائد حاشية شرح العقائد»^(٢) ردّاً قوياً.

ومنها: قوله في الرد على من أسماهم (الوهابية): «قد كثر في العصر الحاضر ميلُ الناس إلى البدع والأهواء، وأحدث الناس مذاهبَ شتى، فعليكم بما توارث من الصحابة والتابعين، والسلف الصالحين، وأئمة المذاهب الأربعة، وعلماء أهل السنة والجماعة.

وإياكم وخرافات الوهابية، الذين قيل فيهم: «يقولون من خير قول البرية، يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية»^{(٣)(٤)}.

(١) وهو: سعيد فودة، في «تهذيب شرح السنوسية»، وهو من المحترقين على شيخ الإسلام، ومن طراز السقاف في تعمد الأكاذيب.

(٢) (ص ١١٥).

(٣) متفق عليه من حديث علي رضي الله عنه، أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣٠٣/١٢)، ح (٦٩٣٤)، في استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، ولثلا ينفر الناس عنه، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (٧٤٦/٢)، ح (١٠٦٦)، في الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج.

(٤) (ص ٧٦).

وفي قوله تليساتٌ عديدة، منها:

• إيهامه أنّ عقائد المتكلمين متوارثةً من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين... وهذا تلبيسُ الحق بالباطل؛ حيث إنه قد أجمعَ السلفُ - ومنهم أئمةُ المذاهب الأربعة - على ذمِّ علم الكلام، وذمِّ عقائدهم المبنية على التعطيل، فكيف تكون تلك العقائد الباطلة متوارثةً من الصحابة، و... و...

• كما أنّ تسميته لأئمة - وهم أئمة الكلام - علماء أهل السنة والجماعة: ليس صحيحًا، وسيأتي بيانه عند بيان منهج التفتازاني في العقيدة.

• أمّا تسميته لأهل السنة (وهاية): فهذا ديدنُ أهل البدع، الذين يختلقون ألقابًا للتشهير بأهل السنة والجماعة، ولصدّ الناس عنهم، وهذا اللقبُ يُلصقُ بكل من يدعو إلى الكتاب والسنة بعد عصر شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، وليس له رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ سِوَى تجديد ما اندرسَ من معالم الدين.

• أمّا عدّه لِمَن أسماهم (وهاية) - وهم أهل السنة - خوارج: فليس فيه أيُّ جديد، بل هذا منه ترديدٌ لِمَا قد توارثه أهل البدع قبله، من اعتبار أهل السنة خوارج، ليس لشيء، إلا لأنهم خرجوا على بدعهم وضلالهم.

قال الإمام ابن القيم رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ مشيرًا إلى ذلك:

ومن العجائب أنهم قالوا لِمَن قد دان بالآثار والقرآن أنتم بذا مثلُ الخوارج إنهم أخذوا الظواهر ما اهتموا لِمعان فانظرُ إلى ذَا البُهتِ هذا وصفُهم نسبوإ إليه شيعة الإيمان

سَلُّوا عَلَى سُنَنِ الرَّسُولِ وَحِزْبِهِ سَيِّفَيْنِ: سَيْفَ يَدٍ وَسَيْفَ لِسَانٍ^(١)
وقد ردّ على القندهاريّ الشيخُ أمينُ الله في الحاشية المذكورة
ردًّا جيّدًا^(٢).



(١) «القصيدة النونية» - مع شرح الهراس - (٣٥٨/٢).

(٢) انظر: «تصحيح العقائد حاشية شرح العقائد» (ص ١١٠ - ١١١).

المبحث الرابع

بيان أهمية الكتاب عند الماتريدية (وكذلك عند الأشعرية)

أهمية الكتاب تنضح من كثرة الشروح عليه، وكثرة الحواشي على تلك الشروح، وقد أسلفت طرفاً منها.

وقد زادت أهميته عندما بدأ يُدرّس في المدارس النظامية، التابعة للخلافة العثمانية، التي تبنّت المذهب الماتريدي.

كما زادت أهميته من كونه مقرراً في عدد من جامعات العالم الإسلامي، وفي المدارس الإسلامية الأهلية في شبه القارة الهندية، كما سيأتي.

يقول أحد الأزهريين - وهو الشيخ منير (أو محمد منير) الدمشقي الأزهري - حاكياً بيئته الأزهر مع (شرح العقائد النسفية)، ومتمبرماً من ذلك الأسلوب:

«حضرت في الأزهر «العقائد النسفية» أول سنة جئت مصر على أستاذٍ جليل القدر، له شهرة عظيمة إذ ذاك، وقد بلغ من العمر ما ينوف على السبعين، وكنا نرى أنّ السنّ أكسبه خبرةً في التدريس، وحسن أسلوبٍ في التعليم، يتخرج على يديه الطالب في أمدٍ وجيز، ولكن: برّبك قل لي: كيف يكون حال الطالب المسكين إذا كُنّا قد قرأنا في جملة (قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها

متحقق، خلافاً للسوفسطائية)، فاستغرقت قراءة هذه الجملة خمسة عشر يوماً من عنفوان شبابنا، حتى إذا كُمِلَ البحثُ عليها - بحثاً جمعَ علومًا لا علاقةَ لها في علم التوحيد أصلاً، إلا نزرات يسيرة تمر بين فينةٍ أخرى -: قلنا: قد مررنا من عقبةٍ كؤود، وقطعنا المفاوزَ والله الحمد... وهكذا دواليك، حتى تَمَّ العامُ الدراسيُّ ونحن لم نقطع مقدمةَ هذا الكتاب!!.

قد يَسْتغربُ السامعُ روايتي هذه، ولكنها الحقيقةُ الناصعة...»^(١).

ويحاول الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمته الله أن يَصوِّرَ - بدقة - مدى معاناة الطلاب مع هذا الكتاب، فيقول:

«وما زالت «العقائد النسفية» بشروحها، وحواشي شروحها^(٢)، والجدلِ العقيم حول ألفاظِ متنها، وحول ما يريدُه المؤلفُ منها: كأنما ألفاظها وحيٌّ إلهيٌّ مقدس...»

ما زالت تُدرس، ويُفرضُ على الطلاب الإيمانُ بكل كلمةٍ فيها، وبأنها تمثل العقيدة الإسلامية، قد ينقضي العامُ كُلُّه، والطالبُ المسكينُ لَمَّا ينقضي من فهم [الجملة] الأولى من متن العقائد النسفية، وهي: «قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلمُ بها متحقق، خلافاً للسوفسطائية»؛ إذ لا بدَّ أن يعرف الطالبُ: من هم أهلُ الحق، ومفهومَ كلمة (الحق)، والفرقَ بين (الحق) و(الصدق)،

(١) «نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية» (ص ٤١ - ٤٢).

(٢) قال في الهامش: «لا يزيدُ المتنُ الأصليُّ للعقائد عن صفحتين، ولكنه أصبحَ بالشرح والحواشي يزيدُ عن خمسمائة صفحة؟».

وحقيقة الإضافة بين كلمة (أهل)، وكلمة (الحق)، وأن يُحيط بتعريف كلمة (شيء)، والمراد بحقيقة الشيء: أهي ما به الشيء هو هو، أم هي غير ذلك؟

ثم بماذا يُجيب إن اعترض عليه معترضٌ بأنّ هذا التعريف يصدّق على (العلة الفاعلية)، كما يجب على الطالب أن يعرف ماذا يقول عن الشيء باعتبار تشخّصه، وباعتبار تحقُّقه، ومعنى ثبوت حقائق الأشياء، وهل (الثبوت) و(التحقيق) و(الوجود) و(الكون): ألفاظٌ مترادفة، أو هي ألفاظٌ لكلٍّ منها معناه الخاص به، وإن كان ذلك كذلك: فما الفروق اللغوية بينها؟

بل قد يقف طويلاً عند تعبيرات المؤلف نفسه، ليبيّن أسرار العبقرية البلاغية في بيانه، فيسمع من شيخه: لماذا عبّر المؤلف بكذا، ولم يُعبّر بكذا؟ ولماذا قدّم ما قدّم، وأخّر ما أخّر؟ واختار التعبير بالفعل دون الاسم؟

وقد يتبيّن للطالب المسكين بعد أسابيع قضاها في تعلّم سريرة البلاغة في تعبير المؤلف: أنّ هناك خطأً مطبعياً في العبارة نفسها، وأنّ شيخه كان يُحاول بيان الإعجاز البلاغي في هذا الخطأ المطبعي نفسه؛ إذ هو يخاف من النقد حتى للخطأ البين، ولا يُحاول اقتراحه؛ لكيلا تحلّ به لعنة المؤلف المقدّس»^(١).

هذه كلمةٌ عظيمة، من رجل قد اكتوى بنار هذه البضاعة الكاسدة، التي فرضت على المسلمين أن يتعلموها، وهي عقائدُ ناسٍ منحرفين عن الحق في أبرز أصول العقيدة، وليست العقائدُ

(١) «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» له (ص ١١٠ - ١١١).

التي نزل بها القرآن، وقررها النبي ﷺ في سُنَّته الواضحة.
وَوَصَّفَهُ رَحْمَةُ اللَّهِ لِمَعَانَاةِ الطَّلَابِ مَعَ هَذَا الْكِتَابِ وَغَيْرِهِ: دَقِيقٌ
جَدًّا، وَهُوَ لَيْسَ خَاصًّا بِالْأَزْهَرِ، بَلْ هُوَ السَّائِدُ فِي أَكْثَرِ الْبِلَادِ الَّتِي
لَا زَالَتْ تَتَّبِعُ تِلْكَ الطَّرِيقَةَ فِي التَّعْلِيمِ.

وقد علَّقَ رَحْمَةُ اللَّهِ بَعْدَ كَلِمَتِهِ السَّابِقَةِ بِقَوْلِهِ:

«هَذَا مَثَلٌ مِمَّا يَدْرُسُهُ رَجُلُ الدِّينِ^(١)، وَيُقَالُ لَهُ عَنْهُ: إِنَّهُ عَقِيدَةُ
الإِسْلَامِ، وَيُفْرَضُ عَلَيْهِ الإِيمَانُ بِهِ إِيْمَانًا مُطْلَقًا.

تَرَى هَلْ يَطْمَئِنُّ رَجُلُ الدِّينِ نَفْسُهُ بِهَذِهِ التَّرَاهَاتِ الْجَدَلِيَّةِ، الَّتِي
أَوْجَبُوا عَلَيْهِ الإِيمَانَ بِهَا وَاعْتَنَقَهَا. . . أَنَا لَا أَرْتَابُ فِي أَنَّ رَجُلَ الدِّينِ
نَفْسَهُ يَطْوِي نَفْسَهُ^(٢) عَلَى شَكْوِكِ رَهِيْبَةٍ، وَرَيْبٍ مَعْتَمَةٍ، وَكِرَاهِيَّةٍ مَقِيَّتَةٍ
لِهَذِهِ التَّرَاهَاتِ، وَلَكِنَّهُ يَخَافُ التَّعْبِيرَ عَنِ ذَاتِ نَفْسِهِ؛ مَخَافَةً أَنْ يَوْصَمَ
بِالزِّيغِ وَالإِلْحَادِ. . .»^(٣).

هكذا نرى تسلط هذه الكتب في كثير من مراكز العلم في
العالم الإسلامي، وتكون سبباً في صرف الناس عن دين الله تعالى،
والعقيدة الصحيحة الناصعة السهلة.



(١) عفى الله عن الشيخ، (ف)رجل الدين) مصطلح نصراني؛ لأن النصراني
يقسمون الناس إلى دينيين، وعلمانيين، أما أهل الإسلام فكلهم
رجال الدين، ومقصد الشيخ هنا رجال الدين هم العلماء.

(٢) كذا في المطبوع، وهو مليء بالأخطاء المطبعية، ولعل صحة العبارة:
«تنطوي نفسه».

(٣) المصدر السابق (ص ١١١).

المبحث الخامس

مدى انتشاره في العالم الإسلامي

أسلفت بيان شيءٍ من شروحه وحواشيه، وسبب ازدياد أهميته، وما ذكرته هناك يدل على مدى انتشاره في العالم الإسلامي، فالكتابُ أصبحَ يدرس في كثيرٍ من مدارس ومعاهد وجامعات العالم الإسلامي.

ومما يدل على ذلك: توفر نسخه الخطية بكثرة في مكتبات العالم، سواء في تركيا، أو الهند، أو مصر، أو سوريا، أو المغرب العربي^(١)، أو المكتبات القديمة في الحرمين^(٢)، مما يدل على كثرة استنساخه، وقد جزم أحدهم بأنه يدرس في أكثر العالم الإسلامي^(٣).

كما أنه ترجم إلى عدد من اللغات العالمية^(٤).

(١) انظر: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان (٤/٢٩٠).

(٢) انظر: «فهرس مخطوطات مكتبة بشير آغا» (ص ٢٠١ - ٢٠٧)، وقد أحصيت نسخته في (عارف حكمت)، و(المحمودية)، و(بشير آغا)، فبلغت (١٨) نسخةً خطية، يعودُ تاريخُ نسخ بعضها إلى عصر تلاميذ المؤلف.

(٣) انظر حاشية عبید الله القندهاري (ص ١٢٧)، وانظر: «مقام نبوت كي عجمي تعبير» لأبي الخير الأسدي (ص ١٣٨).

(٤) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية» (٥/٣٤٤).

المبحث السادس

هل الكتاب يمثل عقيدة الإمام أبي حنيفة؟

• انتشار البدع المضلة في الأمة على النطاق الواسع المشهود: له أسبابه الكثيرة، أقواها وأمضاها نسبة هذه البدع إلى سلف الأمة، وإلى الأئمة الذين لهم لسان صدق في الأمة، ومنهم الأئمة الأربعة - رحمهم الله تعالى - الذين حظوا بمزيد من الشهرة في الأمة، ومزيد القبول والإقبال.

وبما أن جميع المتكلمين لا يخرجون عن الانتساب إلى أحد الأئمة الأربعة المذكورين: فقد نسبوا آراءهم إلى الأئمة بطرق مختلفة، تارة باختلاق كتب ورسائل منسوبة إليهم، وتارة بالتخريج الخاطيء على أقوالهم في الأحكام، وتارة باختلاق قصص مكدوبة عليهم، وتارة بوسائل أخرى.

وقد كان للإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من ذلك النصيب الأوفى والأوفر، فقد نسبت إليه من الرسائل في العقيدة ما لا يوجد نظيره للأئمة الآخرين، وذلك لكثرة أصناف المبتدعة الذين انتسبوا إليه في الفروع؛ كالمعتزلة، والكرامية، والماتريدية، وغيرهم.

على أن الذين استأثروا به في الأخير: هم الماتريدية، فصار الحنفي لا يرى غضاضة في الانتساب إليه في الفقه، وفي الانتساب إلى غيره من أهل البدع المعروفين في مسائل العقيدة ومسالكها.

هذا الكتابُ يدرس في بلادنا (أفغانستان - باكستان - الهند) - وفي كثيرٍ من البلاد الإسلامية الأخرى - على أنه يمثل عقيدة الإمام أبي حنيفة، بناءً على الزعم القائل إن عقيدة أبي منصور الماتريدي هي عقيدة الإمام أبي حنيفة، وأنه لم يكن من الماتريدي إلا شرح وتبسيط عقيدة الإمام أبي حنيفة، كما يُزعم بذلك في أبي الحسن الأشعري، وأنه لم يأت بجديد، بل دعم عقيدة الإمام الشافعي - بل عقيدة جميع السلف - بالأدلة العقلية، وشرحها، وبسطها.

وكلا الزعمين فيه من الخطأ والخطل ما يفوق الوصف، ولا يمتُّ هذا الزعم إلى الحقيقة بأي صلة.

وهذا الموضوعُ يحتاجُ إلى اهتمامٍ كبيرٍ من العلماء والباحثين، وقد قام بعضهم في ذلك بجهدٍ مشكورٍ، وكان فضلُ السبق في ذلك لفضيلة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس في كتابه «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة»، وتلاه شيخنا الدكتور عبد العزيز الحميدي في كتابه «براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة».

وفيما يلي مقارنة موجزةً بين عقيدة الإمام أبي حنيفة، وبين محتويات هذا الكتاب، ليتبينَ الفرقُ الشاسعُ بين المسلكين:

أولاً: في الموقف من علم الكلام:

موقفُ الإمام أبي حنيفة من علم الكلام معروف، فهو وإن باشره، وتضلع منه: إلا أنه تحوّل عنه إلى السنّة، ونبذ نبد النواة، وله نصوصٌ هي من أقوى أقوال السلف في التحذير من علم الكلام، وستأتي في مبحث علم الكلام.

وهذا الكتابُ أساسه على ذلك الذي حدّر منه الإمامُ أبو حنيفة، فالكتابُ بدأ بتأييد علم الكلام، ومنازمة موقف السلف - ومنهم الإمام أبو حنيفة - وتأويل ذلك بما يتفق مع موقف المتكلمين المبتدعة، وسيأتي التفصيلُ في ذلك.

وهذا أصلٌ عظيمٌ برأ الله تعالى ساحة الإمام أبي حنيفة منها، خلافاً لِمَا عليه المتكلمون من المنتسبين إليه.

ثانياً: في منهج التلقي:

مجرد التميّز والاختلاف في النقطة السابقة: يؤذن بذلك في بقية بنود المنهج، فالإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «اعتصم بنصوص القرآن والسنة في إثبات العقائد، فهما العمدة والأصل، لأنّ تجاوزهما قولٌ على الله تعالى بغير علم، وتقدّم على الله ورسوله»^(١).

أمّا هذا الكتاب: فمبنيٌّ على أصول علم الكلام المتأخر، التي انتهت إلى عدم الاعتداد بالقرآن والسنة في أصول الاعتقاد.

وسيأتي شرح ذلك عند بيان منهج التفتازاني في العقيدة - إن شاء الله تعالى -.

فأين هذه العقيدة الفاسدة من عقيدة الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؟

ثالثاً: في منهج الاستدلال على وجود الله تعالى:

«سلك الإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في استدلاله على وجود الله تعالى طريقة القرآن والسنة، وأعرض عن مناهج المتكلمين وطرقهم»^(٢).

(١) «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» (ص ٦٣٩) - بتصرف يسير -.

(٢) المصدر السابق (ص ٦٣٩).

وهذا بخلاف هذا الكتاب، الذي اعتمد فيه صاحبه على دليل الأعراض، ذلك الدليل الباطل الذي لم يقتصر ضرره على هذه المسألة فقط، بل امتدَّ إلى أكثر أبواب الاعتقاد، وكان وبالأعلى على المتكلمين، أكثر من كونه دليلاً لإثبات الحق.

رابعاً: ضابط الإثبات والتنزيه:

الضابط للإثبات والتنزيه عند الإمام أبي حنيفة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وهذا هو الصراط المستقيم في باب صفات الله: «إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل»^(١).

وهذا بخلاف هذا الكتاب، الذي بُني في ذلك على العقل المجرد، ولذلك صرَّح فيه التفازاني أنه يجب تأويل جميع الآيات والأحاديث المخالفة لقاعدتهم في التنزيه بما يتوافق مع أدلة العقل، أو يجب فيها التفويض، وهو المبتدع، وهو عبارة عن الإعراض الكلي عن النصوص بحجة أنها من قبيل المتشابه، الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى، وستأتي مناقشته في جميع هذه المسائل.

فأين الثرى من الثريا؟!

خامساً: في الصفات:

أثبت الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ذاتية كانت أو فعلية، بدون تأويل وتحريف، وظلَّ ملتزماً بمنهجه هذا أثناء التطبيق، فأبى أن يؤوّل اليد بالقدرة أو النعمة،

(١) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (ص ٦٤٠).

والرضا بالثواب، والغضب بالعقاب^(١).

وهذا مخالفٌ لِمَا عليه هذا الكتاب، حيث اقتصر فيه مؤلفه على إثبات الصفات السبع - بعد ما رجَّح رأيَ الأشاعرة في التكوين - ولكن إثباته لم يكن على طريقة السلف؛ لاختلافه معهم في المبدأ المذكور في البند السابق.

أما بقية الصفات: فلم يقل بإثباتها، وصرَّح بلزوم أحد المسلكين في ذلك: إما التأويل، وإما التفويض، وأين هذا الضلال المبيِّن من عقيدة الإمام أبي حنيفة السلفية؟!

سادساً: مسألة القرآن:

الإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع سلف الأمة وبقية إخوانه الأئمة الكرام في أنّ القرآنَ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، وكلامه في ذلك واضح^(٢)، إلا أنه لم يَسلم من تحريف المتكلمين المنتسبين إليه.

أما هذا الكتاب: ففيه تقريرٌ واضحٌ لمذهب المعتزلة في أنّ القرآنَ مخلوق، وأن الأشاعرة والماتريديّة متفقون في ذلك مع المعتزلة، الذين اتفقت كلمة السلف - ومنهم الإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - على ذمهم والتحذير منهم.

وهذه المسألة من أبرز الأصول التي تميز أهل السنة من أهل الأهواء.

(١) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (ص ٦٤٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٣٣٤).

فكيف يسوغ أن يكون هذا الكتاب ممثلاً لعقيدة الإمام
أبي حنيفة رحمته الله؟!

سابعاً: في السمعيات:

لم يختلف الإمام أبو حنيفة في إثبات الأصول التي يسميها
المتكلمون (السمعيات) عن طريقة السلف، وهو إثباتها لورود الأدلة
بها، غير عابئين بعقليات المتكلمين والمتفلسفة.

أمّا مؤلف هذا الكتاب: فإنه وإن كان متفقاً مع أهل السنّة في
إثبات جميع السمعيات، وبذلك فارق المعتزلة، وأحسن في ذلك؛
إلا أنه لم يخرج في ذلك عن طريقة أصحابه المتكلمين المبتدعة،
الذين يجعلون الإمكان العقليّ أحد الأدلة لإثبات هذه الأصول
العظيمة، وفيه اتفاق مع المعتزلة في كون العقل أصلاً من حيث
المبدأ.

ثامناً: في القدر وأفعال العباد:

مذهب الإمام أبي حنيفة في القدر وأفعال العباد هو مذهب
السلف بعينه، لم يختلف معهم في ذلك.

أمّا هذا الكتاب: فمذهب صاحب المتن - وهو النسفي -
لا يختلف مع مذهب السلف في ذلك، وهو بعينه مذهب الماتريدية
الأوائل.

أمّا موقف التفتازاني - وهو صاحب هذا الكتاب - فقد تذبذب
في ذلك بين مذهب الأشاعرة وبين مذهب الماتريدية المتأخرين،
وكلا المذهبين فيهما شيء من الضلال الذي جاءهم من خوضهم
الباطل بالعقل المجرد.

ففرق شاسعٌ بين مذهب الإمام في ذلك، والمذهب الذي عليه هذا الكتاب.

تاسعاً: في الإيمان:

مذهبُ الإمام أبي حنيفة في الإيمان يختلف عن مذهب عامة السلف، وهو أنّ الإيمانَ تصديقٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وهو الذي اختاره صاحبُ المتن - نجمُ الدين النسفي -.

وأما مذهبُ صاحب هذا الكتاب - وهو التفتازاني -: فيختلف عن ذلك، حيث رجّح كونَ الإيمان هو التصديق فقط، وأنّ الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا فقط.

وبذلك فارقه في هذه المسألة العظيمة، فبأيّ وجهٍ يُقال: إنه يمثل عقيدة الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ!؟

هذه مقارنةٌ موجزةٌ تبينُ بُعدَ هذا الكتاب من مذهب الإمام أبي حنيفة السلفي، فالزعمُ بكون هذا الكتاب - وكذلك أمثاله من كتب الماتريدية - يمثل منهجَ الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيه من التجني على الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ما لا يقدره المتكلمون المنتسبون إليه.

والحقيقة أنهم يستغلون سمعة الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لترويج الباطل الذي تأصلَ فيهم، والذي تنكبوا فيه طريق القرآن والسنة، وطريق سلف هذه الأمة وأئمتها.

وما ذكرته هنا عن هذا الكتاب، من عدم تمثيله لعقيدة الإمام أبي حنيفة: ينطبقُ أيضاً على الإمام الشافعي، فالتفتازانيُّ وإن كان أشعرياً: إلا أنّ كتابه هذا لا يمثلُ أبداً عقيدةَ الإمام الشافعي الأثرية؛ إذ أقوالُ الإمام الصريحة بدم علم الكلام: مشهورة

ومعروفة، وستأتي في مبحث علم الكلام - إن شاء الله تعالى - .
والذي ذكرته هنا عن هذا الكتاب: ينطبق على كتب المتكلمين
المنتسبين إلى أئمة المذاهب السنية المعروفة، فالتكلمون لا يمثلونهم
في شيء، بل هم خارجون على منهجهم وطريقتهم، كما أن سائر
أهل البدع المنتسبين إليهم لا يمتُّون بصلّة إليهم، ولكنهم يصرون
على نسبة بدعهم إلى الأئمة المعروفين لترويجها باسمهم.
والله تعالى هو الموفق للصواب.



الفصل الثالث

بيان منهج التفتازاني في العقيدة

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: رأيه في تحديد أهل السُّنة والجماعة.
المبحث الثاني: موقفه من النصوص عمومًا، ومنهجُه في التعامل معها.

المبحث الثالث: تقديمُه للعقل على النقل، وأثارُ ذلك في منهجه، والرد عليه في ذلك على ضوء عقيدة السلف الصالح.

المبحث الرابع: اعتماده على المجاز، ومناقشته في ذلك.
المبحث الخامس: موقفُه من علم الكلام، ومناقشته فيه.
المبحث السادس: منهجُه في التعامل مع أهل السُّنة وغيرهم.

المبحث الأول

رأيه في تحديد «أهل السنّة والجماعة» وأنهم الأشاعرة، ومناقشته في ذلك على ضوء الأدلة والواقع

وفيه تمهيدٌ وأربعة مطالب:

التمهيد: في عرض رأيه في هذا الموضوع.

المطلب الأول: تعريف أهل السنّة والجماعة.

المطلب الثاني: بداية مصطلح أهل السنّة والجماعة.

المطلب الثالث: مناقشة التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي دَعْوَاهُ: أَنَّ

الأشعريّ أول من عارضَ المعتزلة.

المطلب الرابع: مناقشة التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي دَعْوَاهُ: أَنَّ

الأشاعرة هم أهل السنّة والجماعة.

*** * ***

التمهيو

في عرض رأيه في هذا الموضوع

ذكر التفتازاني في مقدمة «شرح العقائد النسفية» سببَ عدم تدوين علم الفقه وعلم الكلام في زمن الصحابة والتابعين، ثم ذكر ظهور الحاجة إلى تدوين العلوم الشرعية بسبب حدوث الفتن وانتشار البدع، وغير ذلك من الأسباب، ثم عرَّجَ على تعريف (علم الكلام) وبيان سبب تسميته بذلك، ثم بيَّن:

- أن (كلام) القدماء لم يكن قد اختلط بالفلسفة.
- وأن معظم خلافياته كانت مع الفرق الإسلامية، خصوصاً (المعتزلة).

قال: «ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصاً المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهرُ السُّنة، وجرى عليه جماعة الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - في باب العقائد»^(١).

ثم ذكر: أنَّ المعتزلة «توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥)، و: (ص ٥٣) من طبعة درويش.

الجبائي^(١): ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟

فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب، لم أمتني صغيرًا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك، فأدخل الجنة؟ فماذا يقول الرب؟

فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم منك أنك ولو كبرت لعصيت فدخلت النار، وكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا.

فقال الأشعريُّ: فإن قال الثاني: يا رب، لم لم تمّني صغيرًا لئلا أعصي، فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟

فبهت الجبائيُّ^(٢)، وترك الأشعري مذهبه؛ فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنّة، ومضى عليه

(١) هو: محمد بن عبد الوهاب البصري الجبائي، قال الذهبي: «هو شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف... وهو الذي ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه». توفي سنة (٣٠٣هـ).

انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص ٢٨٧ - ٣٩٦)، «سير أعلام النبلاء» (١٤/١٨٣)، «طبقات الشافعية» (٣/٤١٨)، «لسان الميزان» (٦/٣٢٠).

(٢) أورد هذه المناظرة: السبكي في «طبقات الشافعية» (٣/٣٥٦)، وقال: «هذه مناظرة شهيرة...»، وأوردها الإمام الذهبي في «السير» (١٤/١٨٤) مصدرًا بـ (قيل).

الجماعة؛ فسموا (أهل السنة والجماعة)»^(١).
وقال في «شرح المقاصد» - بعد أن عدّد معالم أهل السنة والجماعة عنده -:

«والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار: هم الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن... الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي، ورجع عن مذهبه إلى السنة - أي: طريقة النبي ﷺ - والجماعة - أي: طريقة الصحابة -، وفي ديار (ما وراء النهر): الماتريديّة، أصحاب أبي منصور الماتريدي...»^(٢).

وخلاصة ما ذكره التفتازاني يتنظم في الآتي:

- ١ - شيوع مذهب المعتزلة قبل ظهور الأشعري.
 - ٢ - معارضة الأشعري للجبائي، وأن الأشعري كان أول من عارض المعتزلة، بدليل قوله: «إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه...».
 - ٣ - سُمِّي الأشعري وأتباعه بـ«أهل السنة والجماعة»؛ لأجل ردّهم على المعتزلة، وقيامهم بإثبات ما ورد به ظاهر السنة ومضى عليه الصحابة ﷺ.
 - ٤ - وقوله: «فسموا أهل السنة والجماعة» يفيد أنهم أول من تسموا بهذا اللقب لما سبقت من الأسباب.
- والكلام على دعاوي التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ هذه سيكون - بإذن الله تعالى - في أربعة مطالب على النحو التالي:

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥ - ٦)، طبعة درويش: (ص ٥٣ - ٥٥).

(٢) «شرح المقاصد» (٥/٢٣١ - ٢٣٢).

- سأبين في أولها تعريفَ مصطلح «أهل السنة والجماعة»، وهذا المطلبُ يُعتبرُ مدخلاً للمطالب الثلاثة الأخيرة.
- ثم أبين في المطلب الثاني بدايةَ مصطلح «أهل السنة والجماعة»، موضحاً خطأ التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ في دعواه أنه أطلق - أولَ ما أطلق - على الأشعريِّ وأصحابه.
- ثم أبينُ في المطلب الثالث خطأه رَحِمَهُ اللهُ في دعواه أنّ الأشعريَّ أولُ من عارضَ المعتزلة.
- وأبينُ في المطلب الأخير خطأ دعواه رَحِمَهُ اللهُ أنّ الأشاعرة هم أهلُ السنة، وهذا الموضوعُ هو الأهمُّ في هذا المبحث.



المطلب الأول

في تعريف «أهل السُّنة والجماعة»

وسأختصر الكلام في ذلك - إن شاء الله تعالى - على ما يوضح المراد بهذا المصطلح^(١).

أولاً: تعريفه لغةً:

١ - السُّنة: لغة: السيرة، حسنة كانت أم قبيحة^(٢).

وقد تكرر في الحديث ذكر (السُّنة) وما تصرف منها، والأصل فيها: الطريقة والسيرة^(٣).

٢ - الجماعة: لغة: من (جمع)، يقال: جَمَعُ المتفرق، والجماعةُ ضد الفرقة^(٤).

(١) ومن أراد التوسع فليراجع: «حجية السُّنة» للدكتور عبد الغني عبد الخالق (ص ٤٥ - ٨٤)، «موقف أهل السُّنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع» للدكتور إبراهيم الرحيلي (٢٩/١ - ٣٩)، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنة والجماعة» للدكتور عثمان بن علي حسن (٢٧/١ - ٣٢، ٨٢ - ٨٤) ..

(٢) «لسان العرب» (٢٢٥/١٣ - سنن).

(٣) «النهاية في غريب الحديث» (٤٠٩/٢)، «لسان العرب» (٢٢٥/١٣ - سنن).

(٤) انظر: «لسان العرب» (٥٥/٨).

ثانيًا: تعريفه اصطلاحًا:

١ - السُّنة: اختلف العلماء في معنى (السُّنة) اصطلاحًا بناءً على اختلافهم في الأغراض التي يُعنى بها كلُّ فئة منهم^(١)، ويهمنها هنا معناها عند المحدثين والسلف قديمًا وحديثًا.

أ - فالسُّنة عند المحدثين: تطلق على ما أضيف إلى النبي ﷺ من قوله وفعله وتقريره، فهي مرادفة للحديث^(٢).

ب - وعند أكثر السلف قديمًا: هي موافقة الكتاب وسُّنة الرسول ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم أجمعين -، سواءً في أمور الاعتقادات أو العبادات.

قال الإمام قوام السُّنة الأصبهاني^(٣): «قولهم: فلان على السُّنة، ومن أهل السُّنة؛ أي: هو موافق للتنزيل والأثر في الفعل والقول؛ لأن^(٤) السُّنة لا تكون مع مخالفة الله ومخالفة رسوله^(٥)».

(١) انظر: «السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى السباعي (ص ٤٨)، «الحديث والمحدثون» للشيخ محمد أبي زهو (ص ٩).

(٢) «معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد» (ص ١٨٣).

(٣) هو: الإمام الحافظ قوام السُّنة أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني (٤٥٧ - ٥٣٥هـ)، من أئمة السُّنة المعروفين، صاحب «الحجة في بيان المحجة»، وصفه الذهبيُّ بأنه «الإمام، العلامة، الحافظ، شيخ الإسلام»، وهو من شيوخ السمعاني - صاحب الأنساب - وابن عساكر، وغيرهم من الأئمة. ترجمته في: «الأنساب» (٢/ ١٢٠ - الجوزي)، «المنتظم» (١٠/ ١٨)، «السير» (٢٠/ ٨٠)، «الوافي بالوفيات» (٩/ ٢٠٨، ٢١١).

(٤) في المصدر: (ولأن)، والسياق يؤيد ما كتبه.

(٥) «الحجة في بيان المحجة» (٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥).

وقال الإمام ابن رجب: «والسُّنَّة هي: الطريق المسلك، فيشمل ذلك: التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات، والأعمال، والأقوال. وهذه هي السُّنَّة الكاملة، ولهذا كان السلف قديمًا لا يطلقون اسم (السُّنَّة) إلا على ما يشمل ذلك كله»^(١).

ويقابل (السُّنَّة) على هذا الإطلاق: البدعة، فيقال: فلان على السُّنَّة: إذا كانت أعماله على وفق الكتاب والسُّنَّة، ويقال: فلان على البدعة: إذا كان عمله مخالفًا للكتاب والسُّنَّة أو أحدهما^(٢).

ج - والسُّنَّة عند كثير من السلف قديمًا وحديثًا: موافقة الكتاب والسُّنَّة في الاعتقادات فقط.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «ولفظ (السُّنَّة) في كلام السلف، يتناول السُّنَّة في العبادات، وفي الاعتقادات، وإن كان كثير ممن صف في السُّنَّة يقصدون: الكلام في الاعتقادات...»^(٣).

وقال الإمام ابن رجب^(٤): «وكثير من العلماء المتأخرين يخص

(١) «جامع العلوم والحكم» (ص ٢٦٢).

(٢) «وسطية أهل السُّنَّة بين الفرق» للدكتور محمد باكريم با عبد الله (ص ٣٢)، وانظر: «الموافقات» للشاطبي (٤/٤).

(٣) «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ص ٧٧).

(٤) هو: الإمام عبد الرحمن بن الحسن بن محمد السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن رجب (٧٣٦ - ٧٩٥هـ)، من تلاميذ ابن القيم، ومن شيوخ ابن اللحام، من أئمة السُّنَّة المعروفين. ترجمته في: «إنباء الغمر» (١/٤٦٠)، «الرد الوافر» (ص ١٠٦)، «لحظ الأُلحاح» =

اسم السنة بما يتعلق بالاعتقاد؛ لأنها أصل الدين، والمخالف فيها على خطر عظيم^(١).

- ٢ - الجماعة: اختلفت عبارات أهل العلم في تحديد (الجماعة) الواردة في هذا المصطلح، وأوسع من تعرض لتفسيرها - فيما اطلعت - هو الشاطبي^(٢) - رحمه الله تعالى -؛ وقد ذكر فيها خمسة أقوال مع ذكر أدلتها؛ وهي - باختصار -:
- ١ - السواد الأعظم من أهل الإسلام.
 - ٢ - جماع العلماء المجتهدين.
 - ٣ - الصحابة على الخصوص.
 - ٤ - جماعة أهل الإسلام، إذا اجتمعوا على أمر.
 - ٥ - جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير^(٣).
 - ٦ - وقال بعضهم: جماعة الحق وأهله^(٤).

= (ص ١٨٠)، وقد أفرد برسائل مستقلة.

(١) «جامع العلوم والحكم» (ص ٢٦٢)، وانظر: «وسطية أهل السنة بين الفرق» (ص ٣٣).

(٢) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، المعروف بـ (الشاطبي)، من الأئمة المعروفين، توفي في شعبان سنة (٧٩٠هـ). انظر: «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» لمحمد بن محمود التنبُّكتي (ص ٤٦ - ٥٠)، «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» لمحمد ابن محمد مخلوف (٢٣١/٩)، «الأعلام» (٧٥/١).

(٣) «الاعتصام» للشاطبي (٤٤٨/٢ - ٤٥٢).

(٤) قاله الإمام البربهاري في «شرح السنة» (ص ٢٢)، وانظر: «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله» (٢٢/١).

ولا تعارض بين هذه الأقوال من حيث المعنى؛ فتفسير (الجماعة) بالصحابة: باعتبار كونهم على الحق، وهم أهله، وكانوا السواد الأعظم، وباعتبار أنهم مأخوذ عنهم: فهم سلف لمن بعدهم، فليس المراد إذًا: أنهم وحدهم أهل السُّنة والجماعة^(١).

والأقوال المذكورة في تفسير (الجماعة) - على اختلاف ألفاظها - تجتمع معانيها في حق أهل السُّنة^(٢)، ودائرة على اعتبار أنهم هم أهل السُّنة والاتباع^(٣).

٣ - أهل السُّنة والجماعة: أهل الرجل: أخص الناس به، وأهل البيت: سكانه، وأهل الإسلام: من يدين به، وأهل المذهب: من يدين به، وأهل الأمر: ولأته^(٤).

فأهل الشيء: أخص الناس به.

و(أهل السُّنة والجماعة) هم: أخص الناس بالسُّنة والجماعة، وأكثرهم تمسكًا بها واتباعًا لها قولًا وعملاً واعتقادًا^(٥).

وهم: الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان من العلماء المجتهدين، السائرين على منهج الكتاب والسُّنة، ومن تبعهم في ذلك، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها^(٦).

(١) المصدر الأخير (٢٣/١).

(٢) «موقف أهل السُّنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع» (١٥٣).

(٣) انظر: «الاعتصام» للشاطبي (٤٥٢/٢).

(٤) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (١٥٠/١)، «لسان العرب» لابن منظور الأفريقي (٢٩/١١).

(٥) «وسطية أهل السُّنة بين الفرق» (ص٤٦).

(٦) انظر: «تنبيه أولي الأبصار إلى كمال الدين وما في البدع من الأخطار» =

وكان التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ مَوْفَقًا في تحديد معنى «أهل السُّنة والجماعة» نظريًا؛ إذ أراد بالسُّنة: طريقة النبي ﷺ، وبالجماعة: جماعة الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - .
وسُيُنَاقَشُ - بإذن الله تعالى - في تطبيق ذلك المفهوم لهذا المصطلح.



= لشيخنا الدكتور صالح بن سعد السحيمي (ص ٢٧٢)، «منهج أهل السُّنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» للشيخ خالد بن عبد اللطيف (١/٢٣).

المطلب الثاني

بداية نشأة هذا المصطلح

ظاهر كلام التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ أَنْ هَذَا اللَّقْبَ أَوْلَ مَا أُطْلِقَ أُطْلِقَ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَمَنْ تَبِعَهُ، وَقَدْ رَدَّدَ هَذِهِ الدَّعْوَى الْأَسْتَاذُ مِصْطَفَى الشُّكْعَةَ فِي كِتَابِهِ «إِسْلَامٌ بِلَا مَذْهَبٍ»؛ حَيْثُ قَالَ: «وَهَكَذَا نَجِدُ أَنْ لِقَبِ (أَهْلِ السُّنَّةِ) أُطْلِقَ أَوْلَ مَا أُطْلِقَ عَلَى جَمَاعَةِ الْأَشَاعِرَةِ وَمِنْ نَحْوِ نَحْوِهِمْ، ثُمَّ اتَّسَعَتْ دَائِرَتُهُ، فَشَمِلَتْ أَصْحَابَ الْمَذَاهِبِ وَالْفُقَهَاءِ، مِنْ أَمْثَالِ الشَّافِعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَابْنِ حَنْبَلٍ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَأَهْلِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ...»^(١).

ولبيان مدى إصابة التفتازاني ومن دار في فلكه الحق في هذه المسألة، أسرد فيما يلي طائفة من أقوال السلف، ابتداءً من صدر الإسلام، ليتبين لنا أن إطلاق هذا المصطلح سابق للأشعري. فممن ورد عنه إطلاقُ هذا اللقب قبل الأشعري:

١ - الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: رَوَى اللَّالِكَايِيُّ^(٢) بِسَنَدِهِ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ

(١) «إسلام بلا مذهب» له (ص ٤٩٦).

(٢) هو: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي - نسبة إلى بيع (اللوالك)، وهي التي تلبس في الأرجل -، وهو طبري الأصل، سكن بغداد، من أشهر تلاميذه: الخطيب البغدادي، توفي سنة (٤١٨هـ).

﴿وَجُودٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، قال: «فأما الذين ابيضت وجوههم: فأهل السنة والجماعة وأولوا العلم، وأما الذين اسودت وجوههم: فأهل البدع والضلالة»^(١).

٢ - ابن سيرين^(٢) (ت ١١٠هـ): قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد؛ فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»^(٣).

٣ - أيوب السختياني^(٤) (ت ١٣١هـ): قال: «إني أُخبر بموت الرجل من أهل السنة وكأني أفقد بعض أعضائي»^(٥)، وقال: «إذا كان

= انظر: «تاريخ بغداد» (٧٠/١٤)، «الأنساب» للسمعاني (٦٦٩/٥)، «سير أعلام النبلاء» (٤١٩/١٧).

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٧٩/١)، وانظر: «تفسير ابن كثير» (٧٦/٢).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن سيرين البصري، الإمام المشهور، أدرك نحو ثلاثين صحابياً، توفي سنة (١١٠هـ).

انظر: «الجرح والتعديل» (٢٨٠/٧)، «تهذيب الكمال» (٣٤٤/٢٥)، «سير أعلام النبلاء» (٦٠٦/٤).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في مقدمة «صحيحه» (١٥/١) في باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٤) هو: أيوب بن أبي تميمة (كيسان) السَّخْتِيَّانِي، أبو بكر البصري، من كبار الفقهاء العباد، رأى أنس بن مالك، توفي سنة (١٣١هـ). انظر: «طبقات ابن سعد» (١٨٣/٧)، «تهذيب الكمال» (٤٥٧/٣)، «سير أعلام النبلاء» (١٥/٦).

(٥) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٦٦/١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩/٣).

- الرجلُ صاحبُ سُنَّةٍ وجماعة فلا تسأل عن أي حال كان فيه»^(١).
- ٤ - سفيان الثوري^(٢) (ت ١٦١هـ): قال: «استوصوا بأهل السُّنَّة خيراً؛ فإنهم غرباء»، وقال: «وما أقل أهل السُّنَّة والجماعة»^(٣).
- ٥ - أبو عبيد القاسم بن سلام^(٤) (ت ٢٢٤هـ): قال في مقدمة كتابه (الإيمان): «أما بعد، فإنك كنت تسألني عن الإيمان، واختلاف الأمة في استكمالها وزيادته ونقصانه، وتذكر أنك أحببت معرفة ما عليه أهل السُّنَّة من ذلك...»^(٥).
- ٦ - الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): قال في مقدمة كتاب «السُّنَّة» له: «هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر، وأهل السُّنَّة، المتمسكين بعروتها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا...»^(٦).
-
- (١) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» (١/٦٧).
- (٢) هو: سفيان بن سعيد الثوري، أبو عبد الله الكوفي، من مشاهير الأئمة في عصره، وممن وُصِفَ بأنه (أمير المؤمنين في الحديث)، توفي سنة (١٦١هـ).
- انظر: «التاريخ الكبير» للبخاري (٤/٢٢)، «تهذيب الكمال» (١١/١٥٤)، «سير أعلام النبلاء» (٧/٢٢٩).
- (٣) المصدر السابق (١/٧١).
- (٤) هو: البغدادي، الإمام المشهور في الحديث واللغة، توفي سنة (٢٢٤هـ). ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٢/٤٠٣)، «تهذيب الكمال» (٢٣/٣٥٤)، «سير أعلام النبلاء» (١٠/٤٩٠).
- (٥) كتاب «الإيمان» (ص ٩).
- (٦) «السُّنَّة» (ص ٣٣ - ٣٤) مع كتاب «الرد على الجهمية» له [عن: «وسطية أهل السُّنَّة بين الفرق» (ص ٤٣)].

٧ - الإمام ابن جرير الطبري^(١) (ت ٣١٠هـ): قال: «وأما الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربّهم ﷻ يوم القيامة، وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنّة والجماعة، فهو: أن أهل الجنة يرونه، على ما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ»^(٢).

٨ - الإمام الطحاوي^(٣) (ت ٣٢١هـ): قال في مقدمة (عقيدته) المشهورة: «هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة، على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة...»^(٤).

وهناك نصوص أخرى للأئمة تنص على أن هذا اللقب كان

(١) هو: الإمام محمد بن جرير بن يزيد الطبري، صاحب التفسير والتاريخ وغيرهما، من كبار أئمة الاجتهاد، توفي سنة (٣١٠هـ).

انظر: «تاريخ بغداد» (٢/١٦٢)، «تذكرة الحفاظ» (٢/٧١٠)، «سير أعلام النبلاء» (١٤/٢٦٧).

و(الطبري) نسبة إلى (طبرستان)، وتسمى الآن: (مازندران)، تقع إلى الشمال الشرقي من (طهران) في (إيران).

(٢) «صريح السنّة» له (ص ٢٠).

(٣) هو: الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي الحنفي، من قرية (طحا) من أعمال مصر، إمام مشهور، صاحب «العقيدة» المشهورة، توفي سنة (٣٢١هـ).

انظر: «تذكرة الحفاظ» (٣/٨٠٨)، «الجواهر المضية» (١/٢٧١)، «الفوائد البهيّة» (ص ٥٩).

(٤) «العقيدة الطحاوية» مع شرحها للبابرتي (ص ٢٢)، ومع «شرح العقيدة الميسّر» للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس (ص ٧).

معروفًا عند السلف^(١)، وقد اكتفيت هنا بهذه النصوص، وهي كافية لدحض هذه الدعوى.

ومما يزيد هذا الأمر وضوحًا:

أ - قول الإمام ابن عساكر^(٢) بعد ذكر رؤيا كانت سببًا في رجوع الأشعري عن الاعتزال: «فهذا سبب رجوعه عن مذاهب المعتزلة إلى مذاهب أهل السنة والجماعة»^(٣).

وهذا نص في أن أهل السنة والجماعة كانوا موجودين، معروفين بهذا اللقب، والأشعري بعد أن ترك الاعتزال رجع إلى مذهبهم، على تفصيل في أحوال الأشعري^(٤).

وقد عبّر عن ذلك الشهرستاني^(٥) بقوله: «وجرت مناظرة بين

(١) للاستزادة انظر: «وسطية أهل السنة بين الفرق» (ص ٤٢)، «العلو» للذهبي (١١٠٣/٢)، «السنة» للخلال (٣٧٣/٢، ٩٧/٦)، «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٦٣/١)، [فيها نصوص لكل من: الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ)، والحسن البصري (ت ١١٠هـ)، والإمام قتيبة بن سعيد البغلاني (ت ٢٤٠هـ)، والإمام أحمد - غير ما ذكرتها في المتن -].

(٢) هو: علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، ثقة الدين، ابن عساكر الدمشقي، صاحب «تاريخ دمشق»، وهو مؤرخ، حافظ، رحّالة، كان محدّث الديار الشامية، توفي سنة (٥٧١هـ).

انظر: «تذكرة الحفاظ» (١٣٢٨/٤)، «سير أعلام النبلاء» (٥٥٤/٢٠)، «الأعلام» (٢٧٣/٤).

(٣) «تبيين كذب المفتري» له (ص ٤٣).

(٤) «وسطية أهل السنة بين الفرق» للدكتور محمد با كريم محمد با عبد الله (ص ٤٥).

(٥) محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، شيخ أهل =

أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي في بعض مسائل، وألزمه أمورًا لم يخرج منها بجواب، فأعرض عنه، وانحاز إلى طائفة السلف، ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية...»^(١).

ب - ما ورد في «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي، في معرض ذكره لبعض من يردُّ عليه: «ونسبَه إلى المنتسبين إلى (ابن كُلاب) من أهل مرو وسمرقند، عني بذلك: عبد الله بن سعيد القطان^(٢)، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السُّنة والجماعة كانوا

= الكلام والحكمة في وقته - كما قال الذهبي - من كتبه: «نهاية الإقدام»، كتاب «الملل والنحل»، توفي سنة (٥٤٩هـ)، تقدمت ترجمته.

(١) «الملل والنحل» له (٢٧/١ - ٢٨)، وقال أيضًا فيه في معرض وصفه لـ (الصفاتية): «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية... حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل «الصلاح والأصلح»؛ فتخاصما، وانحاز الأشعريُّ إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السُّنة والجماعة...».

(٢) هو: عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان، أبو محمد القطان البصري (ت ٢٤١هـ) تقريبًا، إمام مدرسة الكلابية، وعلى منهجه مشى الأشعريُّ - بعد تحوله عن الاعتزال، وقبل تحوله إلى السُّنة - وكذلك الماتريدي، لُقِّب بـ(ابن كُلاب)؛ لأنه كان يجرُّ الخصمَ إلى نفسه ببيانه وبلاغته، ترجمته في: «السير» (١١/١٧٤)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٢/٢٩٩)، «آراء الكلابية العقديّة» (٤٥ - ٥٩).

ينتسبون إليه...»^(١).

وقد صرّح هذا الماتريديّ - كما سبق التصريحُ عن ابن عساكر الأشعريّ - بأن هذا اللقب كان معروفاً قبل الأشعريّ.

ج - ومما ينسف دعوى التفتازاني هذه: أن الأشعريّ - رحمه الله تعالى - قد عقد فصلاً في كتابه (مقالات الإسلاميين) بعنوان: «هذه حكاية قول أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة»^(٢)، ثم عرض عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، بما في ذلك إثبات استوائه تعالى على العرش، وإثبات الصفات الخبريّة، وغير ذلك، ثم ختم ذلك بقوله: «فهذه جملة ما يأمرون به، ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله...»^(٣).

وهذا نصٌّ من الأشعريّ نفسه بوجود هذا اللقب قبله، وأن منتحلي هذا اللقب يمتازون بهذه العقيدة، وهي عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة التي استقرّ عليها الأشعريّ - رحمه الله تعالى - .
وعليه، فدعوى التفتازاني المذكورة لا تستند إلى أي دليل، ولا وجه لها من الصحة.



(١) «تبصرة الأدلة» (١/٣١٠).

(٢) «مقالات الإسلاميين» (ص ٢٩٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٩٧).

المطلب الثالث

مناقشة التفتازاني في دعواه:

أن الأشعريَّ أول من عارض المعتزلة

هذه الدعوى - كسابقتها - لا تحظى بما يثبتها من الدليل، وليست إلا من قبيل الدعاوى العريضة، التي تكتنُّ بها كتبُ أهل البدع - على تفاوت بينهم - دون أن تُدعم بالأدلة.

ومن المعلوم الذي لا يخفى على من له أدنى صلة وإلمام بالعلوم الشرعية: أن الأشعريَّ قد سبق بردود كثيرة، قام بها الأئمة المشهورون على المعتزلة، بل وعلى من سبقهم في بدعهم الأساسية، وهم الجهمية، كما أنه قد أُلِّفَتْ كتبٌ عديدة حَكَتْ ردودَ هؤلاء الأئمة على المعتزلة منذ نشأتهم، إلى أن انضمَّ إليهم الأشعريُّ - رحمه الله تعالى - بعد رجوعه عن الاعتزال.

ولمزيد من إلقاء الضوء على هذه المسألة، أشير إلى أربعة أمور:

الأمر الأول

بيان المراد بـ(الجهمية) الذين ردَّ عليهم الإمام أحمد، ومن تبعه من الأئمة:

المعتزلة الأوائل لم يكونوا جهمية، ولم يَشْتَهروا إلا بمذهبهم في المنزلة بين المنزلتين، ونفي القدر، ولكنهم - مع مرور الأيام -

جمعوا إلى بدعهم المذكورة بدعة نفي الصفات، فنُسبوا إلى جهم، وبدأ يُطلق عليهم (الجهمية)^(١).

ولذلك «كان السلف في القرن الثاني يميزون أحياناً بين المعتزلة والجهمية، وأحياناً يطلقون (التجهم) على الجميع، وفي القرن الثالث وبعده صار السلف يصفون كل من قال بأصل من أصول الجهمية: جهميّاً...»^(٢).

قال الشيخ جمال الدين القاسمي^(٣) تحت عنوان: «تلقب المعتزلة بالجهمية»:

«عُلم... أن انتشار آراء (جهم) وشيوع مسائله بين أولي العلم ولهج الناس بها كان سبب العصر الذي ظهرت فيه المعتزلة، إلا أنه سبق قريب؛ فإن هذه الفرق والنحل الإسلامية كانت تترى، يأتي

(١) قال شيخ الإسلام: «إن المعتزلة أولاً - الذين كانوا في زمن عمرو بن عبيد وأمثاله - لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد، وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا، ولهذا لما ذكر الإمام أحمد بن حنبل في (رده على الجهمية) قول جهم، قال: (فاتبعه قوم من أصحاب عمرو بن عبيد وغيره)، واشتهر هذا القول عن أبي الهذيل العلاف، والنظام، وأشباههما من أهل الكلام». «شرح الأصبهانية» (٢/٤٢٩).

(٢) انظر: «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل (ص ١٤).

(٣) هو: إمام الشام في وقته جمال الدين بن محمد بن سعيد، كان ممن نصر السنة، له كتب عديدة، منها: «محاسن التأويل» في التفسير، المعروف بـ «تفسير القاسمي»، توفي سنة (١٣٣٢هـ).

انظر: «الأعلام» (٢/١٣٥)، «معجم المؤلفين» (١/٥٠٤).

بعضها إثر بعض، وربما تعاصرت، وقد يَحْمَلُ بعضها بناهة بعض، أو تندغم إحداها في الأخرى؛ لما يجمعها من القول بمسائل تتفقان عليها، ومن ذلك: المعتزلة مع الجهمية؛ فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية: القول بنفي الرؤية، والصفات، وخلق الكلام، ووافقها عليها، وإن كان لكل فروع واختيارات غير ما للأخرى، إلا أن ما توافقا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد؛ فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ (الجهميَّة) على (المعتزلة)، فالإمام أحمد في كتابه «الرد على الجهمية»، والبخاري في «الرد على الجهمية»، ومن بعدهم، إنما يعنون بـ«الجهميَّة» فيه: المعتزلة؛ لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة: الجهميَّة؛ لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها في الظهور، بل هي أول فئة ظهرت بمذهب التأويل... فلذا غلب عند السلف اسمها على غيرها ممن قاربها وتلقى عنها»^(١).

وقد وافقه عددٌ من الباحثين^(٢) في الجملة، واستدرك

(١) كتاب «تاريخ الجهمية والمعتزلة» له (ص ٤٤ - ٤٥).

(٢) وهم: الدكتوران علي سامي النشار وعمار طالبي [«عقائد السلف» (ص ٢٥)، «نشأة الفكر الفلسفي» (١/٣٥٩)], وزهدي حسن جار الله في كتابه: «المعتزلة» (ص ٨)، والدكتور يوسف بن عبد الله الوابل في مقدمته لتحقيق كتاب «الإبانة» لابن بطة (١/٨٩ - ٩٥)، والدكتور علي عبد الفتاح المغربي في كتابه «الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة» (ص ١٩٩)، والشيخ عواد بن عبد الله المُعْتِق في كتابه «المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها» (ص ٢٢). وانظر: «فرق معاصرة تنتسب إلى =

بعضهم^(١) بما يلي: «والواقع أنه يمكن لنا القول بأن رسالة أحمد بن حنبل قصد بها الردّ على (الجهمية المعتزلة) و(الجهمية الأولى)؛ لأنه ابتداءً بذكر جهم بن صفوان، وبذكر تاريخه وصفاته، ثم ذكر بعد ذلك أنه تأثر به جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد المعتزلي^(٢)؛ لأن الفرقتين قد اشتركتا في عدة مقالات». وهذا الاستدراك سليم.

وفيما يلي نصوصٌ لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - تبين أكثر مراد الأئمة بـ(الجهمية)، وبصلة المعتزلة بهم:

١ - قال: «وأهل النفي للصفات والتعطيل لها هم عند السلف يقال لهم: الجهمية، وبهذا تميزوا عند السلف عن سائر الطوائف...»^(٣).

٢ - وقال: «ليس الناس في (التَّجْهَم) على مرتبة واحدة، بل انقسامهم في التجهم يشبه انقسامهم في (التشيع)...»^(٤)، ثم ذكر درجات الشيعة^(٥)، وبيّن بعد ذلك أن الجهمية أيضاً على ثلاث درجات:

= الإسلام» للشيخ غالب بن علي العواجي (١٢٣/٢)، «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (١/٤٥ - ٤٩)، «آراء المعتزلة الأصولية» (ص ٧٤).

(١) وهما: علي سامي النشار، وزميله، انظر: «عقائد السلف» (ص ٢٥).

(٢) انظر: «الرد على الجهمية والزندقة» للإمام أحمد (ص ١٠١ - ١٠٥).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٤/٣٤٩).

(٤) «التسعينية» لشيخ الإسلام (١/٢٥٩).

(٥) المصدر السابق (١/٢٦٣ - ٢٦٤).

أ - «فشرُّها» (الغالية): الذين ينفون أسماء الله وصفاته، وإن سمَّوه بشيءٍ من أسمائه الحسنى قالوا: هو مجاز، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحَيٍّ، ولا عالم، ولا قادر، ولا سميع، ولا بصير، ولا تكلم ولا يتكلم...^(١)»^(٢).

ب - والدرجة الثانية من التجهُّم: هو تجهُّم المعتزلة ونحوهم، الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم - أيضاً - لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلَّها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز، وهؤلاء هم (الجهمية) المشهورون.

ج - وأما الدرجة الثالثة: فهي الصفاتية المثبتون، المخالفون

(١) «التسعينية» لشيخ الإسلام (١/٢٦٥).

(٢) واضح من كلام شيخ الإسلام هذا، ومن النصوص السابقة واللاحقة: أن سبب تليقِ المعتزلة بـ (الجهمية) هو تبنِّيهم منهجِ الجهمية في الصفات، بالرغم من الاختلاف بين المعتزلة والجهمية في (القدر) و(الإيمان)، حيث إن المعتزلة خالفوا جهماً في قوله بـ (الجبر)، مما سوَّغ تسميتهم بـ (القدرية) أيضاً، كما خالفوه في (الإيمان)، فسببُ حشرِ الأئمة للمعتزلة تحت لقب (الجهمية) - رغم هذا الاختلاف - هو موافقتهم للجهم فيما سبق، وفيه ردُّ على من يرى: أن هذه التسمية غير دقيقة؛ لوجود الاختلاف بين الفرقتين، فضلاً عن: أن الاتفاق في بعض الآراء لا يدلُّ على المتابعة والمشايعة، كما قرَّر ذلك الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: المعتزلة» (١/١٧٧)، وقبله (الخيَّاط) في كتابه «الانتصار» (ص١٢٦). فلخطورة منهج جهم في الأسماء والصفات دأب السلف في الرد عليهم وعلى كلِّ من تبنَّى رأيهم تحت اسم (الجهمية)؛ إشارة منهم إلى وحدة المنهج في هذا الموضوع.

للجهمية، لكن فيهم نوعٌ من التجهم؛ كالذين يقرُّون بأسماء الله وصفاته في الجملة، لكن يردُّون طائفةً من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها.

ومن هؤلاء من يقرُّ بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث، كما عليه كثيرٌ من أهل الكلام والفقهاء، وطائفةٌ من أهل الحديث، ومنهم من يقرُّ بالصفات الواردة في الأخبار أيضًا في الجملة، لكن مع نفي لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه.

وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعريُّ، وطوائفٌ من أهل الفقه، والكلام، والحديث، والتصوف...»^(١).

٣ - وقرَّر أيضًا: أن «كلَّ معتزليٍّ جهميٍّ، وليس كلَّ جهميٍّ معتزليًّا»^(٢).

(١) «التسعينية» (١/٢٧٠ - ٢٧١). وانظر: «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر العقل (ص ١٣ - ٢٠)، وفيه تفصيل رائع في الموضوع.

(٢) «منهاج السنَّة» (٢/٦٠٢ - ٦٠٤). وقد عبَّ الدكتور علي سامي النشار على شيخ الإسلام فيما ذكره قائلاً: «ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهميَّة، وهي: المعتزلة، والنجارية، والضرارية، وأنواع المرجئة، وهذا تعسف، ومن الخطأ القول: إن كلَّ معتزليٍّ جهميٍّ، فالمعتزليُّ قدرِي، والجهميُّ جبْرِي، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق...». «نشأة الفكر الفلسفي» (١/٣٦٥).

وهذا التعقيب من الدكتور نابغ من تجاهله عن السبب الذي دفع شيخ الإسلام ومن سبقه ولحقه من الأئمة إلى تليق المعتزلة بالجهمية، والذي قرره هو نفسه قبل الموضوع المذكور بصفحاتٍ معدودة (١/٣٥٩) مما يدلُّ على تجاهله وتعسفه.

وهناك نصوص أخرى - أيضًا - لشيخ الإسلام، توضّح وتؤكد ما سبق^(١).

ومما يتصل بالموضوع السابق: أن انتشارَ مقالة الجهمية كانت بواسطة كبار المعتزلة، ذلك أنه ليس للجهم ولا لشيخه الجعد كتبٌ حتى تنتقلَ آراؤهما من خلالها إلى من أتى بعدهما، وإنما نشرَ مقالتهما أحدُ رؤوس المعتزلة، قال شيخ الإسلام: «ولما كان في حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها (مقالة الجهمية) بسبب بشرِ بنِ غياث المريسي^(٢) وطبقته^(٣)، ثم ذكر

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليه المبتدعُ مذهبهم في الصفات» (١/٤٧ - ٥٥).

(٢) هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، قال عنه الذهبي: «ونظر في الكلام؛ فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، وجرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفره عدّة، ولم يدرك جهمَ بنَ صفوان، بل تلقّف مقالاته من أتباعه». وقال ابنُ كثير: «المتكلم، شيخ المعتزلة، وأحد من أضلّ المأمون...». توفي سنة (٢١٨هـ).

انظر: «تاريخ بغداد» (٧/٥٦)، «سير أعلام النبلاء» (١٠/١٩٩ - ٢٠٢)، «البداية والنهاية» (١٤/٢٣٣)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (١/٤٤٧). (والمريسي) نسبة إلى (مريسي)، وهي قريةٌ بمصر. انظر: «الأنساب» (٥/٢٦٧)، «اللباب» (٣/٢٠٠)، وقيل: إلى (درب المريس) ببغداد. «البداية والنهاية» (١٤/٢٣٤).

(و) بشر المريسي: هو الذي ردّ عليه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله في التوحيد»، وهو مطبوع.

(٣) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٢٥١).

أن عامة تأويلات الصفات التي في كتب المعتزلة والأشعرية هي بعينها تأويلات بشر المرسي، التي ذكرها في كتابه «كفر المشبهة»^(١)، فعنه أخذ المبتدع ذلك^(٢).

وهذا يبين مدى ارتباط المعتزلة بالجهمية فيما تأثروا فيه بهم، ويبين سبب تلقيهم بـ(الجهمية).

والخلاصة: أن (الجهمية) ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الجهمية الخالصة: وهي التي تنفي الأسماء والصفات مطلقاً، وتقول بالجبر الخالص والإرجاء الخالص.

الصنف الثاني: الجهمية المعتزلة: وهي التي تنفي الصفات، وتقر بأسماء الله تعالى إجمالاً، وهي تنفي أقدار الله في العباد

(١) لم أعلم عنه شيئاً.

(٢) انظر: «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٢٥٤ - ٢٥٨).

وقد عقب الدكتور النشار - كعادته - على شيخ الإسلام قائلًا: «ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك، والرازي، وغيرهما ببشر المرسي، ثم يصل بشرًا بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف، وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله...».

وهذا التعقيب من قبيل (رمتني بدائها وانسلت)، ويتضح بطلان كلام النشار، وأنه طعن في شيخ الإسلام بالباطل: بالمقارنة بين كلام ابن فورك في كتابه «تأويل مشكل الحديث» الذي أخذه عنه الرازي في «أساس التقديس» بكلام بشر المرسي، الذي نقله عنه الدارمي في الرد عليه، ولا شك أن التأويلات هي التأويلات.

أو بعضَها، وتقول بخلود مرتكب الكبيرة في النار.

الصنف الثالث: جهمية أهل الكلام من الصفاتية: وهم الكلابية، والأشاعرة، والماتريدية، ومن سلك سبيلهم، الذين أولوا أكثر صفاتِ الله تعالى على منهج الجهمية^(١).

الأمر الثاني

بيان استمرار هذا المصطلح
بعد عصر الأئمة المذكورين

تبين مما سبق أن الأئمة كانوا يلقبون المعتزلة بالجهمية؛ لاشتراكهما في أصول البدع، ومن الملاحظ: أن الأئمة تتابعوا على تلقيب المعتزلة وغيرهم ممن سبق ذكرهم في درجات التجهم (بالجهمية)، ومن ذلك:

١ - صنيعُ الإمام ابن بطة (ت ٣٨٧هـ)^(٢) في (الإبانة)؛ حيث خصص الكتابَ الثالثَ منه - والذي طُبِع في ثلاث مجلدات - لمناقشة (الجهمية)، ولا شك أنه يريد بذلك (المعتزلة)؛ لأنه ردٌّ فيه على نفاة القدر، الذين ينفون المشيئة وخلقَ أفعال العباد،

(١) انظر: «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر العقل (ص ١٧).

(٢) هو: الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري (٣٠٤ - ٣٨٧هـ)، من تلاميذ البغوي، والآجري، ومن شيوخ ابن حامد، والقطيعي، وغيرهما، وهو من أئمة السلف، صاحب «الإبانة»، ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣٧١/١٠)، «طبقات الحنابلة» (١٤٤/٢)، «المنتظم» (٣٩٠/١٤)، «السير» (٥٢٩/١٦).

ومن المعروف أن هذا مذهب المعتزلة، أما الجهمية الأولى فهم جبرية^(١).

٢ - كتاب «الردّ على الجهمية» للإمام الحافظ محمد بن إسحاق ابن مندة (ت ٣٩٥هـ)^(٢)، وهو يتناول الردّ على الجهمية ومن سلك سبيلهم من المعتزلة وغيرهم^(٣).

٣ - كتاب «بيان تليس الجهمية» لشيخ الإسلام، وهو ردّ على كتاب الرازي الأشعريّ «أساس التقديس».

٤ - كتاب «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية» للإمام ابن القيم.

٥ - كتاب «الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة» له أيضًا، وقد ردّ فيه على أصول المعتزلة في التعطيل، ولم تُعرف تلك الأصول بتلك التقييدات عن الجهمية الأولى، وإنما عُرفت عن المعتزلة.

(١) انظر: مقدمة المحقق لـ «الإبانة» - الكتاب الثالث - (١/٩٢ - ٩٥).

(٢) هو: الإمام أبو عبد الله، محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة العبدي، الأصبهاني (٣١٠ - ٣٩٥هـ)، قال الذهبي عنه: «الإمام، الحافظ، الجوال، محدث الإسلام»، من أشهر أئمة السلف، من كتبه: «التوحيد»، و«الإيمان»، ترجمته في: «أخبار أصبهان» (٢/٣٠٦)، «طبقات الحنابلة» (٢/١٦٧)، «تذكرة الحفاظ» (٣/١٠٣١)، «السير» (٢٨/١٧).

(٣) انظر: مقدمة المحقق (ص ١٠، ٢٤).

الأمر الثالث

سبب إصرار الأئمة على تلقيب المعتزلة
ومن تابعهم بالجهمية

لم يكن إصرار الأئمة - على تتابع الأزمان - على حشر المعتزلة وغيرهم^(١) تحت لواء (التجهم) مجرد اصطلاح خاص بهم حتى يُبرَّر بأنه (لا مشاحة في الاصطلاح)، بل كانوا يقصدون بذلك تضمين كلامهم الإشارة إلى مصدر بدع المعتزلة وأصولهم، وأن ردود الأئمة المتقدمين على الجهمية تنطبق على المعتزلة أيضًا؛ لوحدة منهجهما، ولئلا ينخدع الناس بالتجميلات الشكلية التي أجراها المعتزلة على أصولهم المستقاة من الجهمية، فمن المعروف «أن جميع مسميات أصول المعتزلة فيها تلبيس، وتجد حقيقتها على عكس مرادهم؛ ليُبعدوا عن أنفسهم التهمة والشناعة، وليوهموا الناس أنهم على الحق، وهذه من خصال أهل الأهواء والافتراق والبدع»^(٢)، وهذه التلبيسات قد تنطلي على من لا يعرف أصول عقائد القوم وجذورها.

(١) ممن تأثر قليلاً أو كثيراً بالجهمية.

(٢) «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر العقل (١٧٥)، وانظر: «منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٨٩)، يقول فيه: «ولأفكار المعتزلة مظهرٌ براقٌ كالذهب المرّيف، يجذبُ بظاهره العيون، ولكن سرعان ما يظهرُ بريقُه الزائفُ لمن يتعمق في فهمه، فإذا دققنا في فهم أصولهم واحداً فواحداً، تحليلاً لها ومقارنةً بما يقابلها من عقائد أهل السنة: ظهرَ لنا زيفُ بريقها».

قال الدكتور محمد السيد الجليند تحت عنوان: «الأصول التاريخية لمقالات المتكلمين في الإلهيات» - وبعد أن وضح المقصود عبر نقولٍ عن شيخ الإسلام -^(١): «وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نفسر موقف «ابن تيمية» من الفرق المختلفة، ولماذا يفضل دائماً تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث عن الصفات، ولماذا يفضل تسمية الأشاعرة بالجهمية عندما يتحدث عن أفعال العباد أو الجبر والاختيار، ولماذا يُطلق على الأشاعرة أنهم مخانيثُ المعتزلة حينما يتحدث عن الصفات الخبرية، ولماذا يفضل أن يطلق على الفارابي وابن سينا أنباط الروم والفرس أو أفراخ الصابئة؟»

لقد وضع (ابن تيمية) نصبَ عينيه الأصولَ التاريخيةَ لمقالة كل فرقة...»^(٢).

الأمر الرابع

ذكر جهود العلماء

في الرد على المعتزلة قبل الأشعري

وفيه مقامان:

المقام الأول: ذكر ردود أئمة أهل السُّنة والجماعة على المعتزلة

بعد التوضيح السابق عن مصطلح (الجهمية)، وأن السلف كانوا يطلقونه على المعتزلة، وخاصة مع بداية القرن الثالث

(١) انظر: «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» له (ص ٢٠٥ - ٢١٠).

(٢) المصدر المذكور (ص ٢١٠).

وما بعده... (١) بعد ذلك لن يجد الباحث أيَّ صعوبة في التعرف على الجهود الجبارة التي سبقت الأشعريَّ في الرد على المعتزلة، وبيان زيفهم وضلالهم، إذ أن هناك كتبٌ عديدة ألفت في ذلك - كما سيأتي بيان ذلك قريباً -.

وما محنة الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - التي طالت عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين (٢) بسبب هؤلاء المعتزلة إلا مثلاً حياً لتلك الجهود، وقد ثبت للإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في وجه المعتزلة وطغيانهم العارم، وظل يردُّ عليهم إلى أن انقشع سحاب تلك المحنة، ورجعت الأمور إلى نصابها، وكانت تلك المحنة بمثابة هزة عنيفة لأهل السنة والجماعة، جعلتهم يجتهدون أكثر في الذود عن حياض العقيدة السلفية، ويهتّبون لنصرة الحق ورفع رايته، وتحذير الأمة من تلك المذاهب الضالة (٣).

وفيما يلي بيان لبعض ما وقفت عليه من ردود أئمة السنة على المعتزلة قبل الأشعري:

أولاً: ذكر الكتب المستقلة في الرد على الجهمية (المعتزلة):

١ - الرد على الجهمية والزنداقة: للإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى -، ويشتمل الكتاب على قسمين: يرد الإمام في

(١) انظر: «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر العقل (ص ٧، ١٤، ١٥).

(٢) وهم: عبد الله المأمون (ت ١٩٨هـ)، والمعتصم (ت ٢١٨هـ)، والواثق (ت ٢٢٧هـ).

(٣) انظر: مقدمة محقق «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للإمام اللالكائي (١/ ٧١ - ٧٣)، فإنه ذكر نماذج كثيرة لهذه الجهود.

القسم الأول منه على الزنادقة الذين كانوا يشككون الناس في القرآن^(١)، وأما القسم الثاني: فيشتمل على الرد على الجهمية^(٢)، وقد ردّ عليهم مرّكزًا على أربع قضايا أساسية، وهي: تعطيلهم للصفات، وقولهم بخلق القرآن، وإنكارهم للعلو، وإنكارهم للرؤية يوم القيامة^(٣).

وقد شكك بعضهم^(٤) في نسبة هذا الكتاب إلى الإمام أحمد، إلا أن الصحيح أنه من تأليفه، أثبت ذلك عددٌ من الأئمة^(٥) والباحثين^(٦)، وقد طُبِعَ عدّة مرات.

(١) يستغرق هذا القسم من الكتاب (ص ٨٦ - ١٠١) من طبعة عميرة.

(٢) يبدأ من (ص ١٠١) ويستمر إلى نهاية الكتاب.

(٣) انظر: «عقائد السلف» (ص ١٧ - ١٩)، «براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة» للشيخ عبد العزيز الحميدي (٩٥).

(٤) وهم: الإمام الذهبي من المتقدمين، انظر: «سير أعلام النبلاء» (٢٨٦/١١ - ٢٨٧)، ومن المتأخرين: الكوثري في تعليقه على كتاب «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية» لابن قتيبة (ص ٥٥) [طبعة مكتبة المقدسي، القاهرة]، وكذلك الشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني في كتابه «أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء» (ص ٢٢٦) الطبعة الثانية.

(٥) منهم: الخلال (ت ٣١١هـ) - كما ذكر عنه الإمام ابن القيم -، وشيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: «مجموع الفتاوى» (١٢/٤٤٠ - ٤٤١)، «درء تعارض العقل والنقل» (٦/١٣٧)، والإمام ابن القيم، انظر: «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية» (ص ١٦٠ - ١٦١)، وقد أطنب في بيان صحة نسبته إلى الإمام أحمد، ودخض بعض الشبهات المثارة حوله.

(٦) انظر: «عقائد السلف» (ص ١٣ - ١٧)، «براءة الأئمة الأربعة من مسائل =

٢ - كتاب «خلق أفعال العباد»: للإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) - رحمه الله تعالى -، ورد اسمه في هامش الجزء الثاني من الكتاب: «أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل».

وقد تناول فيه: بيان نشأة الجهمية، وموقف كثير من السلف منهم، والردّ عليهم في صفة الكلام، والقدرة، والعلم، وغير ذلك من المسائل، وقد حققه الدكتور فهد الفهيد، وخدمه خدمةً تليق به.

٣ - كتاب «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة»: للإمام (ابن قتيبة)، المروزي البغدادي (ت ٢٧٦هـ)^(١)، ومما تناول فيه: الردّ عليهم في تأويل الآيات والأحاديث، وتعطيل الصفات، وغير ذلك.

٤ - كتاب «الرد على الجهمية».

٥ - وكتاب «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد»: كلاهما للإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ)^(٢)، وكلاهما مطبوعان عدّة طبعات.

٦ - كتابٌ في «الردّ على الجهمية» لشيخ العربية الإمام

= المتكلمين المبتدعة» (ص ٩٦ - ١٠٠)، مقدمة الدكتور عبد الرحمن عميرة لكتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» للإمام أحمد (ص ٧٢ - ٧٧).

(١) هو: الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، من أئمة السُّنة واللغة المعروفين.

(٢) هو: الإمام عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، السجستاني (ت ٢٨٠هـ)، صاحب المسند الكبير، والتصانيف العديدة في الرد على الجهمية، من أئمة السُّنة المعروفين. ترجمته في: «طبقات الحنابلة» (١/٢٢١)، «تذكرة الحفاظ» (٢/٦٢١)، «السير» (١٣/٣١٩).

إبراهيم بن محمد المعروف بـ (نُفْطويه) (ت ٣٢٣هـ)^(١)، ذكر ذلك الذهبي في (العلو)^(٢)، ولم أجده لا مخطوطًا ولا مطبوعًا.

٧ - كتاب «الرد على الجهمية»: للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم (محمد بن إدريس) الرازي (ت ٣٢٧هـ)^(٣)، وهو مفقود.

ثانيًا: ذكر نماذج من ردود أئمة السُّنَّة على المعتزلة ضمن كتبهم:

سأعرض هنا نماذج من تلك الجهود الكثيرة التي ضمَّنها الأئمة كتبهم التي تناولت أكثر من موضوع، حيث إن كثيرًا من الأئمة قد دأبوا - منذ استفحال أمر هؤلاء المبتدعة - على تضمين مؤلفاتهم الردَّ على هؤلاء، وكثير من المحدثين سلكوا هذا المسلك، فضلًا عن الأئمة الذين ألفوا في العقيدة، وفيما يلي نماذج من تلك الجهود:

١ - عقد الإمام البخاريُّ في (صحيحه) كتابًا بعنوان «كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرهم»^(٤)، ردَّ فيه على المعتزلة أبلغ ردَّ، واشتمل هذا الكتابُ على (٢٤٥) حديثًا مرفوعًا، و(٣٦) أثرًا

(١) من أئمة اللغة، المعروفين بالسُّنَّة، ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٥٩/٦)، «السير» (٧٥/١٥).

(٢) (١٢٣٩/٢) ط: دار الوطن، الطبعة الأولى.

(٣) هو: الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم (محمد) بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، محدث معروف، صاحب كتاب «الجرح والتعديل»، ترجمته في: «طبقات الحنابلة» (٥٥/٢)، «تذكرة الحفاظ» (٨٢٩/٣)، «السير» (٢٦٣/١٣).

(٤) انظر: «صحيح البخاري» - مع الفتح - (٥٣٧/١٣ - ٥٥٢)، وقد اقتصرْتُ بعضُ نسخ «الصحيح» على «كتاب التوحيد» فقط.

عن الصحابة ومن بعدهم^(١).

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن المراد بالجهمية هنا هم
القدرية^(٢)، وهم المعتزلة.

٢ - افتتح الإمام ابن ماجه (ت ٢٧٣هـ) كتابه «السنن» بمقدمة
طويلة، اشتملت على كثير من الردود على المعتزلة، واشتملت
المقدمة على (٢٤) باباً، سرد فيها (٢٦٦) حديثاً.

ومن هذه الأبواب: (باب فيما أنكرت الجهمية)^(٣)، واشتمل
على (٢٦) حديثاً في الرد عليهم في الصفات، والرؤية، والميزان.

٣ - عقد الإمام أبو داود (ت ٢٧٥هـ) في (سننه) كتاباً بعنوان
كتاب «السنّة»^(٤)، ضمّنه المسائل العقديّة، واشتمل على (٣٢) باباً،
وفيها (١٧٦) حديثاً، وفيه كثير من الردود على المعتزلة وأهل البدع
عموماً.

ومن أبواب هذا الكتاب: (باب في الجهمية)^(٥)، (باب في
الرد على الجهمية)^(٦)، وغيرهما.

٤ - وضمّن الإمام أبو داود - أيضاً - كتابه «مسائل الإمام
أحمد» باباً طويلاً عنوانه بـ(باب في الجهمية)، اشتمل على أكثر

(١) «فتح الباري» (١٣/٥٥٢).

(٢) المصدر السابق (١٣/٣٥٧).

(٣) «سنن ابن ماجه» (١/٦٣ - ٧٣)، الأحاديث: (١٧٧ - ٢٠٢).

(٤) (ص ٦٩٨).

(٥) «سنن الإمام أبي داود» (ص ٧١٦).

(٦) المصدر السابق (ص ٧١٨).

المسائل التي اشتهر فيها انحرافُ المعتزلة^(١).

٥ - كتاب (السُّنَّة) للإمام عبد الله ابن الإمام أحمد (ت ٢٩٠هـ)، بدأه بالرد عليهم^(٢)، وأكثرَ فيه من ذلك.

٦ - وكذلك الإمامُ أبو بكر الخلال (ت ٣١١هـ)^(٣) في كتابه (السُّنَّة)، فقد خصص الأجزاء الأخيرة للرد عليهم^(٤).

٧ - ومنهم الإمامُ أبو عوانة الإسفراييني (ت ٣١٦هـ)^(٥)، حيث قال في (مستخرجه) على صحيح الإمام مسلم: «مبتدأ أبواب في الرد على الجهمية»^(٦)، وذكر بعده (١٢) بابًا في الرد على المعتزلة في أمهات مسائلهم^(٧).

(١) «مسائل الإمام أحمد» لأبي داود (ص ٢٦٢ - ٢٧١).

(٢) (ص ٩).

(٣) هو: الإمام أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال (٢٣٤ - ٣١١هـ)، أخذ عن تلاميذ الإمام أحمد، فجمع في كتابه «السُّنَّة» من أقوال الإمام أحمد ما ليس في غيره، وهو من أئمة السُّنَّة المعروفين، ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١١٢/٥)، «طبقات الحنابلة» (١٢/٢)، «طبقات علماء الحديث» (٤٩٦/٢)، «السير» (٢٩٧/١٤).

(٤) من بداية (٨٣/٥) إلى نهاية الجزء السابع.

(٥) هو: الإمام الحافظ الرحالة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الإسفراييني (ت ٣١٦هـ)، من أئمة الحديث وحفاظه الكبار، صاحب «المستخرج على صحيح مسلم»، ترجمته في: «الأنساب» (١٤٣/١)، «التقييد» (٣١٦/٢)، «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (٦٧٩/٢)، «السير» (٤١٧/١٤).

(٦) انظر: «مسند أبي عوانة» المطبوع (١٣٢/١).

(٧) المصدر السابق (١٣٢/١ - ١٨٨).

المقام الثاني: ذكر ردود أئمة المتكلمين

على المعتزلة قبل الأشعري

ذكر بعضُ الأئمة - كما سيأتي - في تراجم بعض المتكلمين الذين تأثر بهم الأشعريُّ وسبقوه: أنهم كانوا يردون على المعتزلة أيضًا، مما يدلُّ على كون الأشعريِّ - رحمه الله تعالى - مسبقًا بالرد على المعتزلة حتى ممن كانوا على منهجه في الكلام، وممن ذكِرَ عنه ذلك:

١ - عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري:

ذكر شيخ الإسلام عنه أنه «صنَّف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنَّفات، وبيَّن تناقضهم فيها، وكشف كثيرًا من عوراتهم، ولكنه سلَّم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع^(١)»^(٢).

وقال الإمامُ الذهبي عنه أنه «رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه... صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم...»^(٣).

وقد ذكر ابنُ النديم^(٤) من كتبه «كتاب الرد على المعتزلة»^(٥)،

(١) يقصد: بدعةٌ إثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام، وإثبات ذلك بحدوث ما يستلزمها من الأعراض. «منهاج السنة» (١/٣٠٩ - ٣١٠).

(٢) «منهاج السنة» (١/٣١٢).

(٣) «سير أعلام النبلاء» (١١/١٧٤).

(٤) هو: إسحاق بن إبراهيم بن ميمون التميمي، الموصلي (ت ٢٨٣هـ)، من أشهر ندماء الخلفاء، نادم الرشيد، والمأمون، والواثق، اشتهر بالموسيقى، والتاريخ، وعلم الكلام، والشعر. ترجمته في: «طبقات الشعراء» (١٧١)، «تاريخ بغداد» (٦/٣٣٨)، «معجم الأدباء» (٦/٥)، «السير» (١١/١١٨)، «الأعلام» (١/٢٩٢).

(٥) انظر: «الفهرست» (ص ٢٥٦).

ولكن لم يُعثرَ على كتبه إلى الآن^(١).

٢ - الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)^(٢): قال الخطيب البغدادي^(٣): «وللحارث كتبٌ كثيرةٌ في الزهد، وفي أصول الديانات، والرد على المخالفين من المعتزلة والرافضة وغيرهما»^(٤).

ومن كتبه في الرد على المعتزلة والرافضة:

١ - كتاب «فهم القرآن»، وهو مطبوع.

٢ - كتاب «مائية العقل ومعناه»، وهو مطبوع مع الكتاب

السابق.

وقد تبَيَّنَ مما سبق أن دعوى التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المذكورة لا أساس لها من الصحة.



(١) انظر: «آراء الكلاية العقديّة وأثرها في الأشعرية» (ص ٥٤).

(٢) هو: الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، مشهورٌ بالتصوف، وله علم بالحديث، هجره الإمام أحمد لدخوله في علم الكلام، ترجمته في: «طبقات الصوفية» (ص ٥٦)، «حلية الأولياء» (٧٣/١٠)، «تاريخ بغداد» (٢١١/٨)، «ميزان الاعتدال» (٤٣٠/١).

(٣) هو: الإمام العلامة المعروف: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد المهدي البغدادي (٣٩٢ - ٤٦٣هـ)، صاحب «تاريخ بغداد»، ترجمته في: «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٦٨)، «المستفاد من ذيل تاريخ بغداد» (ص ٥٤)، «السير» (٢٧٠/١٨).

(٤) «تاريخ بغداد» (٢١١/٨)، وانظر: «سير أعلام النبلاء» (١١٠/١٢).

المطلب الرابع

مناقشة التفتازاني في دعواه أن الأشاعرة والماتريديَّة هم أهل السنَّة والجماعة

مدخل: دعوى التفتازاني هذه ليست أسعدَ حظًا من حيث الدليل من مثيلاتها السابقة، كما أنها ليست غريبةً من أمثاله؛ حيث إنه لم يكن منه إلا ترديد ما قد تتابع عليه أئمتُّه وأصحابُه جيلًا بعد جيل، فالأشاعرةُ من جهة، والماتريديَّةُ من جهة أخرى قد اعتادوا هذه الدعوى، وحاسبوا غيرهم منطلقين من هذا الأساس.

وإنما الغريبُ والملفُ للنظرِ في موقف التفتازاني هنا: أنه صرَّحَ بتمثيل كلتا الفرقتين (الأشاعرة والماتريديَّة) لأهل السنَّة والجماعة، في حين أنني لم أجد هذا عن سبقه، حيث إن المعهودَ من أئمة الفريقين هو الاقتصارُ على ذكر كون أصحابه فقط هم أهل السنَّة والجماعة.

وكان لموقف التفتازانيِّ هذا أثره فيمن بعده، كما سبق^(١).

وقد بيَّن العلماء قديمًا وحديثًا خطأ هذه الدعوى^(٢).

(١) انظر: (ص ٣٥٦ - ٣٥٩) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: «الرد على من أنكر الحرف والصوت» للسَّجزي (ص ١٠٠ - ١٠١)، (١٧٧، ١٧٨، ٢٢٢، ٢٢٣)، «جامع بيان العلم وفضله» للإمام ابن عبد البر =

وستنحصر مناقشتي للتفتازاني - رحمه الله تعالى - في تمهيد وأربعة أمور:

التمهيد: في ذكر نماذج من أقوال أئمة الأشاعرة والماتريدية قديماً وحديثاً في اختصاصهم بلقب (أهل السنة والجماعة):

أولاً: أقوال الأشاعرة:

«لا يفتأ أئمة الأشاعرة يذكرون في كتبهم أنهم أهل السنة [والجماعة]، وأهل الحق، وأنهم هم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية»، وقد ذكر الدكتور محمد باكريم محمد باعبد الله نماذج من كلامهم في ذلك على مرّ العصور^(١)، وذلك عن كل من:

١ - أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)^(٢)، وهو من أئمة الأشاعرة، ومن ابن مجاهد، تلميذ أبي الحسن الأشعري.

= (١١٧/٢)، «الحجة في بيان المحجة» للإمام قوام السنة الأصبهاني (٢/٢٣٠ - ٢٣٦، ٣٨٥)، «الدرر السنّية في الأجوبة النجدية» (١/٣٦٢ - ٣٦٤)، «الماتريدية» لشيخنا الدكتور شمس الدين (١/٣٩٥ - ٤٠٧)، «الماتريدية» للدكتور أحمد الحربي (ص ٥١٠)، «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» للشيخ خالد بن عبد اللطيف (١/٤٠ - ٤٩)، «وجوب لزوم الجماعة وترك التفرّق» للشيخ جمال أحمد بن بشير بادي (ص ٩١ - ٩٢)، «وسطية أهل السنة بين الفرق» للدكتور محمد باكريم محمد باعبد الله (ص ٥٤ - ٨٩). والمصدر الأخير أوسع هذه المصادر بياناً لهذا الموضوع، وقد استفدت منه كثيراً.

(١) انظر: «وسطية أهل السنة بين الفرق» (ص ٥٤ - ٦٠).

(٢) انظر: كتابه «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» (ص ١٠٨،

- ٢ - وعبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩هـ)^(١).
 - ٣ - وأبي المظفر شاهفور بن طاهر الإسفراييني (٤٧١هـ)^(٢).
 - ٤ - وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ)^(٣).
 - ٥ - وأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)^(٤).
 - ٦ - والرازي (٧٠٦هـ)^(٥).
 - ٧ - والبيجوري (١٢٧٧هـ)^(٦).
 - ٨ - والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (من المعاصرين)^(٧).
 - ٩ - والدكتور وهبي سليمان غاوجي الألباني (من المعاصرين أيضاً)^(٨).
- وأكتفي هنا بالإحالة إلى المصدر السابق فيما يختص بالأشاعرة^(٩).

-
- (١) عن كتابه: «الفرق بين الفرق» (ص ٢٦، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥).
 - (٢) انظر كتابه «التبصير في معالم الدين» (ص ٢٥، ١٥٨، ١٦٧).
 - (٣) انظر: كتابه «لمع الأدلة» (ص ٧٥، ٩٢).
 - (٤) انظر: كتابه «قواعد العقائد» (ص ٥١، ٧١)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٣).
 - (٥) انظر: كتابه «معالم أصول الدين» (ص ٦٥).
 - (٦) انظر: «تحفة المريد» (ص ٣٠ - ٣١).
 - (٧) انظر: «كبرى اليقينيّات الكونية» (ص ١٢٥).
 - (٨) انظر: «أركان الإيمان» (ص ٢٥).
 - (٩) ذكر الدكتور محمد باكريم - فيمن ذكر - عن أحمد موسى الخيالي (ت ٨٦٢هـ) من حاشيته على شرح العقائد النسفية (ص ١٩) معتبراً إياه من الأشاعرة، وهذا خطأ؛ لأن المذكور ماتريديّ.

ثانيًا: أقوال الماتريدية:

١ - صنّف أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) كتابًا شحنه بالتأويلات الجهمية والاعتزالية، وسماه (تأويلات أهل السنة)، ويقصد بذلك من هم على منهجه في الصفات^(١).

٢ - قال صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي - شيخ النسفي - (ت ٤٩٣هـ) في مقدمة كتابه «أصول الدين»: «ومن تمسك بما أبين في هذا الكتاب كان على طريقة أهل السنة والجماعة، وهي الطريقة التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه والصالحون ومن بعدهم»^(٢).

وقد لخص مذهب الماتريدية في أواخر كتابه قائلاً: «فنذكر مذهب أهل السنة والجماعة الذين كان عليه رسول الله ﷺ، وأصحابه، والتابعون بعدهم، والصالحون بعدهم...»، ثم ساق مجمل اعتقاد الماتريدية^(٣).

وهذا اللقب عنده خاص بالماتريدية، لا يُطلقه حتى على الأشاعرة والكلابية^(٤).

وختم كتابه ببيان أصول البدع، وذكر أنها: الجبر، والقدر، والاعتزال، والتجسيم (وعدّ منهم الحنابلة)، والخروج (بدعة الخوارج)، والرفض، والإرجاء، ثم بيّن توسط الماتريدية في أبواب

(١) طُبع منه مجلدٌ واحد اشتمل على تفسير سورة البقرة فقط ثم طبع كاملاً.

(٢) «أصول الدين» (ص ٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٤٢، ٢٤٥).

(٤) وقد بين المسائل التي خالف فيها الأشعري وابن كلاب معتقد أهل السنة والجماعة، انظر: المصدر المذكور (ص ٢٤٥ - ٢٤٦).

الاعتقاد، وبعدهم عن البدع المذكورة^(١)؛ مما يؤكد اختصاصهم - على زعمه - بلقب أهل السنة والجماعة.

٣ - قال أبو المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) في مقدمة كتابه «تبصرة الأدلة»^(٢): «وبعد: فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جلّ من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة - قدس الله أرواحهم - لنصرة مذاهبهم، وإبطال مذاهب خصومهم...».

وقال: «فأما القول بكيفية لا يعرفها إلا هو: فهو مما لم يرد عن أحد من أهل السنة والجماعة البتة، وإنما هو شيء روي عن الكرامية الأولى...»^(٣).

٤ - وقال أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي (المتوفى أوائل القرن السادس الهجري): «قال أهل السنة والجماعة: التكوين غير المكوّن، وإنه صفة أزلية لله تعالى...»^(٤). وهذه المسألة مما تميز بها الماتريديّة.

وقال: «ثم الاسم والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة...»^(٥).

٥ - وقال نور الدين الصابوني (ت ٥٨٠هـ)^(٦) - بعد أن قرّر نفى

(١) المصدر السابق (ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

(٢) (٣/١).

(٣) «تبصرة الأدلة» (١/١٦٤)، وانظر: (١/٢٤١، ٣٢٤).

(٤) «التمهيد لقواعد التوحيد» (٧٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٨).

(٦) هو: أحمد بن أبي بكر الصابوني البخاري، أحد أئمة الماتريديّة في =

العلو وغيره من الصفات -: «وللمجسمة والمشبهة آيات وأخبارٌ يتمسكون بظاهرها، ولأهل السنّة فيها طريقان: أحدهما: قبولها وتصديقها، وتفويضٌ تأويلها إلى الله تعالى، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه، وهو طريق سلفنا الصالح. والثاني: قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى...»^(١).

والذي ذكره هو بعينه منهج الماتريديّة والأشاعرة، وليس من منهج أهل السنّة في شيء.

وقال: «قال أهل السنّة والجماعة من الماتريديّة: الاسم والمسمى واحد...»^(٢).

وقال عن أبي منصور الماتريديّ أنه «رئيس أهل السنّة والجماعة»^(٣).

٦ - ولأبي البركات النسفي الماتريدي (ت ٧١٠هـ)^(٤) كتابٌ في

= وقته، وكتابه «البداية» من أهم كتب الماتريديّة، وقد تقدم وصفه. ترجمته في: «الجواهر المضية» (٣٢٨/١)، «الطبقات السنّية» (١٠٢/٢)، «الفوائد البهية» (ص ٧٤).

(١) «البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين» (ص ٤٨).

(٢) المصدر المذكور (ص ٥٤).

(٣) المصدر المذكور (ص ٦٦)، وانظر: (ص ١٢٤) حيث قال: «ولا فرق بين المشيئة والإرادة عند أهل السنّة».

(٤) هو: عبد الله بن أحمد، حافظ الدين، أبو البركات النسفي، من أئمة الماتريديّة، صاحب «المدارك» في التفسير، و«المنار» في الأصول، وهو آخر النسفيين المعروفين، ترجمته في: «الجواهر المضية» (٢/٢٩٤)، «السلوك» للمقرئزي (٢/٣٤٨)، «تاج التراجم» (ص ١٧٤)، «الطبقات السنّية» (٤/١٥٤)، «طبقات الحنفية» (ص ٢٦٥).

- علم الكلام سماه «عمدة عقائد أهل السنة والجماعة»^(١).
- ٧ - وقال محمد بن محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)^(٢): «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية»^(٣).
- ٨ - وقال الدكتور السيد محمد عقيل بن علي المهدي (من المعاصرين): «وآراء الأشعري في العقيدة هي المعروفة بآراء أهل السنة والجماعة، ولقب أهل السنة والجماعة كانت (كذا) خاصة لجماعة الأشاعرة والماتريدية...»^(٤).
- ٩ - وألف الدكتور علي عبد الفتاح المغربي كتاباً بعنوان «إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية».
- ١٠ - وقال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «واعلم: أن اتفاق العلماء جارٍ على أن كلمة (أهل السنة والجماعة) تعني الأشاعرة والماتريدية...»^(٥).
- هذه نماذج من أقوال الماتريدية، تبين بوضوح مدى إصرارهم على كونهم أهل السنة والجماعة، بل واختصاصهم بهذا اللقب.

(١) وهو مخطوط، عندي نسخة منه.

(٢) هو: أبو الفيض، محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الزبيدي، الملقب بمرتضى، من الماتريدية المتأخرين، علامة في اللغة والرجال والأنساب، ومشارك في الحديث وعلومه، أصله من واسط بالعراق، ومولده بـ(بلجرام) بالهند، ومنشؤه في (زبيد) في اليمن، رحل إلى الحجاز، وأقام بمصر. ترجمته في: «فهرس الفهارس» (١/٣٩٨)، «عجائب الآثار» (٢/١٩٦)، «الأعلام» (٧/٧٠).

(٣) «اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين» (٢/٦٢).

(٤) «مقدمة في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام» (ص ١٢٠).

(٥) «الإنسان مسير أم مخير» (ص ٥٢ - هامش).

وبعد هذا التمهيد الموجز: أدخل في بيان الأمور الأربعة:

الأمر الأول: مصادر التلقي عند الأشاعرة والماتريديّة:

أهم ما يُميّز أهل السُنّة والجماعة من غيرهم هو: تميّزهم في تحديد مصدر التلقي، وهذا المصدر هو الوحي المتمثل في الكتاب والسُنّة، فمنه يأخذون، وعنه يصدرّون، وإليه ينتهون، أما العقل فوسيلة لفهم النصوص، ومناط التكليف.

أما الأشاعرة والماتريديّة: فقد انحرفوا في تحديد مصدر التلقي، وتخبّطوا في ذلك على مراتب متفاوتة، إلا أنهم يجمعهم القول بالاعتماد على العقل كمصدر أهم في العقيدة، وتقديمه على النقل.

وقد قسّموا مباحث العقيدة إلى (عقليّات) تشمل أكثر (الإلهيات) كالتوحيد ولواحقه، وكذلك النبوات، وإلى (سمعيّات) تشمل أمور المعاد ولواحقها، وقرّروا أن الأصل في العقليّات هو العقل، بينما الأصل في السمعيّات هو النقل^(١).

قال الجويني في بيان ما يستقلُّ به العقل والنقل في الدلالة، وما يشتركان فيه:

«باب: القول في السمعيّات: اعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى:

- ما يُدرِك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.
- وإلى ما يُدرِك سمعاً، ولا يتعدّد إدراكه عقلاً.

(١) انظر - مثلاً - : «شرح المقاصد»، المجلد الرابع في الإلهيات، والخامس في السمعيّات، وانظر: «الماتريديّة» لشيخنا الدكتور شمس الدين (١/٥٣٧ - ٥٣٨).

- وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلًا .

أ - فأما ما لا يُدرَكُ إلا عقلًا : فكلُّ قاعدة في الدين تتقدّم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقًا؛ إذ السمعيّاتُ تستندُ إلى كلام الله تعالى، وما يسبقُ ثبوته في الترتيبِ ثبوتَ الكلامِ وجوبًا فيستحيلُ أن يكونَ مدرّكُه السمعُ .

ب - وأما ما لا يُدرَكُ إلا سمعًا : فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجبُ أن يتقرّر الحكمُ بثبوت الجائز ثبوته فيما غابَ عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقييح والتحسين، والإيجاب والحظر، والندب والإباحة .

ج - وأما ما يجوز إدراكه عقلًا وسمعًا : فهو الذي تدلُّ عليه شواهدُ العقول، ويَتَصَوَّرُ ثبوتُ العلم بكلام الله تعالى متقدّمًا عليه^(١) .

«وحاصلُ هذا التقسيم : أن العقليات هي أصلُ السمعيّات، وأن تلك الأصولَ العقليّةَ لا يمكن الاستدلالُ عليها بالنقل، مع أنها من أصل الدين، وعلى هذا يكون أصلُ الدين غيرَ واردٍ في النقل»^(٢) .

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ص ٣٠١ - ٣٠٢)، وانظر: «البرهان في أصول الفقه» (١/١٣٦ - ١٣٧)، «كتاب التلخيص في أصول الفقه» (١/١٣٣) كلاهما للجويني .

(٢) «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» للدكتور عبد الله بن محمد القرني (ص ١٨١) .

وقد تابع الجويني على هذا التقسيم كل من جاء بعده من الأشاعرة^(١)، كما أن المتأخرين من الماتريديّة اعتمدوا هذا التقسيم.

ومما يجب التنبيه عليه: أن الناظر في صنيعهم يجزم بأنهم يُحَكِّمون العقل حتى فيما سمّوها (سمعيّات) أيضًا، بدليل أنهم يشترطون الإمكانَ العقليّ لثبوتها، ولا يكتفون بورود النص الثابت بها، وقد أشار شيخ الإسلام إلى هذا الأمر، وبيّن «أن هؤلاء متناقضون تناقضًا بينًا؛ فإنهم جعلوا المعلومات ثلاثة أقسام: ما لا يُعَلِّم إلا بالعقل، وما لا يُعَلِّم إلا بالسمع، وما يُعَلِّم بكلّ منهما. وجعلوا من المعلومات التي لا تُعَلِّم إلا بالسمع: الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه.

ومعلوم أن ما ذكره ينفي أن يكون الدليل السمعيّ حجةً في هذا القسم أيضًا...»، ثم بيّن وجه ذلك، ثم قال: «وحيثُ فلا يُستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخرويّة، وهذا نهاية الإلحاد...»^(٢).

ولذلك اطرّد في كلامهم عن الأمور التي ذكروها في السمعيّات: أنها ممكنة، أخبر بها الصادق؛ فوجب التصديق بها^(٣)،

(١) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ٢٣٠ - ٢٣٣)، «المواقف» للإيجي (٤٨/٢ - ٥١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣٨٧/٥ - ٣٨٨). وهذا هو الوجه الثاني والأربعون من الوجوه (٤٤) التي ناقش فيها شيخ الإسلام (قانونهم الكلّي)، ويستمر إلى (٣٩٢/٥).

(٣) انظر - مثلاً -: «شرح العقائد النسفية» (ص ٧٧، ١٢٤، ٧٨). وانظر: =

فالعقل عندهم حاكمٌ على النقل بإطلاق، والنص وإن كان ثابتاً لا يمكن قبولاً دلالةً إلا بشرط إمكانه العقلي^(١). وواضحٌ من هذا أن سلطانَ العقل يتعدّى عندهم حتى إلى السمعيّات.

وهذا دليلٌ واضحٌ على مفارقتهم لأهل السنّة في تحديد مصدر التلقّي، حيث جعلوا العقلَ أصلاً للنقل وحاكماً عليه.

فكيف يزعم الأشاعرةُ والماتريديّةُ كونهم يمثلون أهل السنّة والجماعة وقد فارقوهم في أصل أصولهم؟!

وهذا يَخدشُ في دعواهم مفارقةَ الجهمية والمعتزلة في المنهج، وأن الأصلَ في ذلك - على زعمهم - أخذهم بالقرآن والسنّة خلافاً لما عليه الجهميّةُ والمعتزلةُ الذين قام منهجهم على هذا الأصل، وهو تقديمُ العقل على النقل.

الأمر الثاني: ذكر نماذج من تعاملهم مع النصوص:

الواقع يشهدُ بأن الأشاعرةَ والماتريديّةَ قد حذوا حذو المعتزلة في عدم الاعتدادِ بالنصوص، وإعلاء سلطان العقل - كما سبق -.

ولما رأى هؤلاء في النصوص الشرعية تهديداً شديداً لكيان مذهبهم وأسسهم ومبادئهم، وتقويضاً لأركانهم: حاولوا زعزعةً دلالاتها عن اليقين، وإخضاعها للعقول والآراء، واستعملوا معاولَ عديدةً لهدمها، والتجأوا إلى قواعدٍ هداميةٍ للحفاظ على شرعيةِ العقل.

وأبرزُ هذه المعاول تتلخّص فيما يلي:

= «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» (ص ١٨٦ - ١٨٧).

(١) المصدر الأخير (ص ١٨٧).

١ - التأويل .

٢ - التفويض .

٣ - المجاز .

٤ - دعوى ظنية الأدلة اللفظية .

٥ - دعوى ظنية الأحاد .

٦ - تقديم العقل على النقل .

٧ - فكرة (الدور) .

وسياتي الكلام على هذه الموضوعات - بإذن الله تعالى - ^(١)، إلا أنني أشيرُ هنا إلى نبذة يسيرة عنها ^(٢)؛ ليتجلى لنا موقفُ الأشاعرة والماثريديّة من النصوص، وبالتالي مدى صحة دعوى التفتازاني السابقة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هذه المعاول المذكورة - عدا الأخير - قد ردّ عليها الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - في كتابه الفذّ «الصواعق المرسلّة» بالتفصيل، حيث ابتدأه بمقدّمة طويلة اشتملت على أربعة وعشرين فصلاً، تناولت قضية التأويل من جميع جوانبها، كما أنه ردّ فيها على التفويض المبتدع ^(٣)، ثم قال:

«الفصلُ الخامسُ والعشرون: في ذكر الطواغيتِ الأربعة التي هدمَ بها أصحابُ التأويلِ الباطلَ معاقلَ الدين، وانتهكوا بها حرمة

(١) راجع فهرس موضوعات الرسالة.

(٢) ما عدا (التفويض)، فإنني أؤخر الكلام فيه إلى الأمر الرابع (بيان موقفهم من الصحابة).

(٣) «الصواعق المنزلة»، المجلد الأول كلّهُ من طبعة الجامعة.

القرآن، ومحوها بها رسوم الإيمان...»، ثم ذكر الطواغيت الأربعة المذكورة، ثم قال: «فهذه الطواغيت الأربعة، التي فعلت بالإسلام ما فعلت، وهي التي مَحَتْ رسومه، وأزالت معالمه، وهَدَمَتْ قواعده، وأسْقَطَتْ حرمة النصوص من القلوب، ونَهَجَتْ طريق الطعن فيها لكل زنديق وملحد؛ فلا يحتج عليه المحتج من كتاب الله أو سنة رسوله إلا لجأ إلى طاغوت من هذه الطواغيت، واعتصم به، واتخذهُ جُنَّةً يصدُّ به عن سبيل الله...»^(١).

وقد عبّر ابن القيم - رحمه الله تعالى - عن هذه المعاول بـ(الطواغيت)، وهذا تعبيرٌ دقيقٌ يعبرٌ عن حَجْمِ خطورة هذه القواعد الشيطانية.

ويلاحظ في هذه الطواغيت: أن بعضها موجّه إلى حجية النصوص لإبطالها، أو إضعافها، أو تضيق مجالها، وبعضها موجّه إلى التلاعب بدلالات النصوص، وبعضها تخصّ السنة دون القرآن، وأبدأ بالصنف الأول:

١ - فكرة (الدور):

تقوم هذه الفكرة على «أن العقل أصلٌ للشرع؛ إذ به عُرفت صحة الشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلالُ بدليل سمعيٍّ على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته، وكلّ ما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا صار الأصلُ فرعاً، وذلك (دورٌ) باطلٌ ومتناقضٌ.

(١) «الصواعق المنزلة» (٢/٣٧٩ - ٣٨٠).

والنتيجة اللازمة لذلك: أن لا يُقْبَلَ الدليلُ السمعيُّ في أمهات مسائلِ (العدلِ والتوحيد)، وأن يقتصرَ مجاله على السمعيات التي لا مجالاً للعقل فيها^(١)، وعلى المسائل التي لا يتوقفُ عليها ثبوتُ صحة النبوة^(٢).

وهذه الفكرة معتزليَّةٌ بحثةً، تسرَّبت إلى الأشاعرة والماتريديَّة بدايةً من الجويني (٤٧٨هـ) «إلى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازي (٦٠٦هـ)، فزادَ على ما قرَّرَ المعتزلة من الدور: فكرة المعارض العقلي»^(٣).

واستقرَّ رأيٌ من بعدهم على ذلك، على الرغم من تحفُّظ البعض^(٤).

وقد حصرت هذه الفكرة مجال الأدلة النقلية فيما يُعرَف بالسمعيات تقريباً^(٥)، على أن المتبقَّى من المجال لهذه الأدلة لم يسلم من مزاحمة العقل أيضاً، كما سبق وسيأتي.

٢ - تقديم العقل على النقل عند التعارض:

وقد ولَّدت فكرة الدور السابقة فكرةً أخرى، وهي: أنه عند

(١) ومع ذلك تناقضوا، وأقحموا العقلَ فيها أيضاً، بل حكّموه فيها، كما سبق قريباً.

(٢) «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ١٤٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٤٠).

(٤) المصدر السابق (ص ١٤٠)، وانظر: «أبكار الأفكار» (١/٢١٤).

(٥) «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» (ص ١١٧).

قيام تعارضٍ بين الدليلين: العقليّ والنقليّ، أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض: يجبُ اعتمادُ الدليل العقليّ دون النقليّ؛ لكون العقل هو الأصل، وهرباً من الدور الفاسد كذلك^(١).

وسياتي الكلامُ في هذه المسألة، ولذلك أكتفي هنا بنقل كلام الرازي في هذا الصدد، والذي يُعرفُ بـ(القانون الكليّ)، قال:

«اعلم: أن الدلائل القطعيّة العقليّة إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلّةً نقليّةً يُشعرُ ظاهرُها بخلاف ذلك، فهنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعة:

١ - إما أن يُصدّقَ مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢ - وإما أن يُبطل^(٢)، فيلزم تكذيبُ النقيضين، وهو محال.

٣ - وإما أن يُصدّقَ الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأننا لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ.

ولو جوّزنا القدحَ في الدلائل العقليّة القطعيّة، صار العقلُ متهمًا غيرَ مقبولِ القول، ولو كان كذلك لخرجَ أن^(٣) يكونَ مقبولَ القول في هذه الأصول، وإذا لم تُثبتْ هذه الأصولَ خرجتْ الدلائلُ النقليةُ عن كونها مفيدة.

(١) المصدر السابق (ص ١١٧).

(٢) أي: مقتضى العقل والنقل كليهما.

(٣) لعل صحة العبارة: من أن يكون.

فثبت أن القَدَحَ^(١) لتصحيح النقل يفضي إلى القَدَحِ في العقل والنقل معاً، وأنه باطلٌ.

٤ - ولما بطلت الأقسامُ الأربعة^(٢) لم يبقَ إلا أن يُقَطَعَ بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يُقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غيرُ ظواهرها...

فهذا هو القانونُ الكلِّيُّ المرجوعُ إليه في جميع المتشابهات^(٣). وقد استقرَّ على هذا القانونِ الفاسدِ رأيُ الأشاعرةِ والماتريديةِ المتأخرين^(٤)، مما يدلُّ على كونهم من أبعد الناس عن أهل السُّنة والجماعة.

وقد أَلَفَ شيخُ الإسلامِ ابنُ تيمية كتابَه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» ردًّا على هذا القانونِ، وبيَّنَ فساده من (٤٤) وجهاً^(٥)، كما أن تلميذه الإمامَ ابنَ القيم ردَّ عليه في كتابه «الصواعق المرسلَّة»^(٦)، وكثير غيرهما^(٧).

(١) أي: في العقل.

(٢) والصحيح أن يُقال: الثلاثة؛ لأن الاحتمالَ الرابعَ لم يُذكَرْ بعدُ.

(٣) «أساس التقديس» للرازي (ص ١٢٥ - ١٢٦).

(٤) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (١/١٦٠ - ١٧٠)، استعرضَ فيه كثيراً ممن قلَّدَ الرازيَّ في هذا القانونِ، وانظر: «الصحائف» (ص ٣٠٥ - ٣٠٦).

(٥) استغرقت هذه الأوجه المجلداتِ الثمانية الأولى منه.

(٦) (٢/٥٢١) إلى نهاية المجلد.

(٧) انظر: «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» للعلامة المعلمي =

وقد كادت هذه الفكرة أن تذهب بحجّة الدليل النقلّي دون تمييز، بعد أن كانت فكرة الدور السابقة قد حصرت مجال النقل في السمعيات^(١).

ولا أدري كيف يستقيم دعوى التفتازاني وغيره من أمثاله كونهم أهل السنة والجماعة، وهم قد عزلوا النصوص من مجال العقيدة بهذه الصورة القبيحة؟!.

٣ - دعوى ظنيّة الأدلة اللفظيّة:

يأتي هذا الموقف الخاطي من النصوص في إطار الخطوات الخاطئة التي اتخذها المتكلمون للحدّ من سلطان النصوص، وتقزيم نفوذها، وإضعاف جانبها أمام العقل، وإخلاء الجوّ لأوهامهم التي يسمونها (قواطع عقلية)، حتى يتحرّروا من النصوص، مستترين وراء هذا الحشد من المعاول المقنّعة بأغلفة القواعد.

ويسلب هذا الطاغوت الجديد اليقين والقطعيّة من حيث الدلالة من النصوص جملةً واحدةً، غير مستثن شيئاً منها، حتى الأحاديث المتواترة، بل وحتى القرآن.

وفي هذا يقول الرازي: «مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمورٍ عشرة:

= (٣١٥ / ٢ - ٣٢٥)، «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» (ص ١٩٥ - ٢٠٢)، «القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد بن ناصر الشثري (ص ١٥٨ - ١٦٤). ومما أُلّف في ذلك حديثاً رسالة أخينا الشيخ جابر إدريس «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل».

(١) «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» (ص ١١٧).

- ١ - عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ .
- ٢ - وإعرابها .
- ٣ - وتصريفها .
- ٤ - وعدم الاشتراك .
- ٥ - والمجاز .
- ٦ - والنقل .
- ٧ - والتخصيص بالأشخاص والأزمنة .
- ٨ - وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم .
- ٩ - والنسخ .
- ١٠ - وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيًا فما ظنك بالنتيجة؟»^(١) .

وخلاصة هذا القانون: أن الدلائل اللفظية - وهي الكتاب والسنة - ظنية من حيث الدلالة؛ لأن التمسك بها موقوف على عشرة أمور ظنية، والموقوف على الظني ظني، وبالتالي فلا يصح الاعتماد على الأدلة اللفظية في تقرير المسائل العقديّة^(٢) .

ويقول الرازي موضحًا أكثر: «ثبت أن الدلائل النقلية موقوفة

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي (ص ٧١).

(٢) «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضًا ونقدًا» للدكتور سليمان بن صالح الغصن (١/١٤٥ - ١٤٦).

على هذه المقدمات العشرة، وكلّها ظنيّة، والموقوفُ على الظنيّ أولى بأن يكونَ ظنيًّا؛ فالدلائلُ النقليّةُ ظنيّةٌ^(١).

وقد نقضَ الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - هذا الطاغوت من (٧٣) وجهاً بما لا مزيدَ عليه^(٢).

وتصوّرُ هذه الأكذوبة يكفي لبطلانها؛ إذ أنها ترفع الثقة بالألفاظ عموماً، ومن المعلوم أن دلالة الأدلة اللفظية لا تختصّ بالقرآن والسنّة، بل جميعُ بني آدم يدلُّ بعضهم بعضاً بالأدلة اللفظية، وبالألفاظ يُتمكّنُ من النطق الذي تميّز به الإنسانُ عن سائر الحيوانات، وفي رفعِ الثقة به سلبُ الإنسانِ خاصيته التي ميّزه الله تعالى بها عن سائر الحيوانات.

وشبهتهم هذه ساهمت - هي الأخرى - في دفعهم إلى تقديم العقل على النقل؛ حيث يرون أن أحكامَ العقلِ قطعية، أما النقل فمن المستحيل أن يفيدَ القطعَ ما دامَ أنه متوقّفٌ على تلك المستحيلاتِ العشرة التي ذكرها الرازيُّ.

ومن المناسب أن أذكر هنا كلاماً للعلامة عبد الرحمن المعلميّ - رحمه الله تعالى - صوّرَ فيه ما يؤوّلُ إليه كلامُ الرازي وأمثاله فيما سبق، قال:

«واعلم أن مقتضى كلام الرازيّ في منعه الاحتجاجَ البتة بالنصوص في العقائد التي لا يجزم العقلُ وحده فيها بالجواز: أنه لو كان الرازيُّ في عهد النبي ﷺ وقد قامت عنده البراهينُ العقليةُ

(١) «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٢/٢٥٣).

(٢) انظر: «الصواعق المنزلة» (٢/٣٨١ - ٥٢٠) - طبعة الجامعة -.

اليقينية على أنه نبي صادق، وآمن به، ثم أخبر النبي ﷺ بخبر يتعلق بتلك العقائد، لقال الرازي: لا يمكنني أن أعلم أن هذا المعنى الظاهر الواضح من كلامك هو مرادك؛ لاحتمال أن تكون أردت خلافه.

فلو قال النبي ﷺ: لم أريد إلا هذا المعنى، وهو الظاهر الواضح، وهو كيت وكيت.

لقال الرازي: كلامك هذا الثاني كالأول!

فلو أكد النبي ﷺ وأقسم بأكد الأقسام.

لقال الرازي: لا تتعب يا رسول الله؛ فإن ذاك الأمر الذي دل عليه خبرك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً، وما دام كذلك فلا يمكن أن أثق بمرادك!

فلو قال النبي ﷺ: إنه ليس يمتنع عقلاً، بل هو واقع حقاً.

لقال الرازي: لا يمكنني أن أثق بما يفهمه كلامك مهما صرحت وحققت وأكّدت، حتى يثبت عندي برهان عقلي أنه غير ممتنع عقلاً.

ثم قال المعلمي - رحمه الله تعالى - معلقاً على ما سبق: «فليتدبر العاقل! هل يصدر مثل هذا ممن يؤمن بأن محمداً رسول الله، وأنه صادق في كل ما أخبر به عن الله؟»

مع أن من هؤلاء من يكتفي في إثبات عدم الامتناع العقلي بأن يرى في بعض كتب ابن سينا عبارة تصرح بذلك، وإن لم يكن فيها ذكر دليل عليه؛ فعلى هذا ولو كان أحدهم مكان الرازي، فقال له النبي ﷺ: انظر كتاب «الشفاء» - مثلاً - لابن سينا في باب كذا،

فنظر، فوجد تلك العبارة المصرحة بعدم الامتناع، لصدق وقال: اطمأن قلبي.

لكن، ولو قال له النبي ﷺ: انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا، فنظر، فوجد آيةً أصرح من عبارة ابن سينا وأوضح، لما اعتدَّ بها، بل لقال: حال هذه الآية كحال كلامك يا رسول الله؛ لأنه يحتمل عندي أن يكون هذا المعنى ممتنعاً عقلاً...»^(١).

وممن تبع الرازي في هذه الشبهة: الإيجي والتفتازاني^(٢).

وما سبق ذكره من مواقفهم الباطلة من النصوص يبين لنا بُعدهم عن منهج أهل السنة والجماعة، وارتمائهم في أحضان الجهمية والمعتزلة الذين اتخذوا العقل مصدراً للعقيدة.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني^(٣): «اعلم أن فصل ما بيننا

(١) «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» (٢/٣٢٠ - ٣٢١) وللکلام بقية مهمة، تركتها خشية الطول.

(٢) انظر: «المواقف» (٢/٥١ - ٥٥)، «شرح المقاصد» (١/٢٨٢ - ٢٨٤).

(٣) هو: الإمام أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني المروزي، الحنفي، ثم الشافعي (٤٢٦ - ٤٨٩هـ)، كان حنفياً، ثم تحول إلى الشافعية، وكان إماماً السنة في خراسان، وهو علامة في الفقه، والأصول، كان شديداً على أهل البدع، وهو جدُّ أبي سعد السمعاني صاحب «الأنساب»، وكان السمعانيون قبله أحناف، وهو أول شافعي فيهم، ثم استمروا في الشافعية.

ذكر حفيده في «الأنساب» أن أبا المظفر لما انتقل إلى مذهب الشافعي: هجره أخوه أبو القاسم علي بن محمد، وأظهر الكراهية له، وقال: =

وبين المبتدعة هو مسألة العقل؛ فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للعقول، وأما أهل السنة والجماعة فقالوا: الأصل في الدين الاتباع، والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول: لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين على المعقول: وجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا...»^(١).

ومما يُتَعَجَّبُ منه حقًا: أن الماتريديَّة والأشاعرة لم يكتفوا بما سبق من المناهج الفاسدة، بل بلغ بهم التلاعب بالنصوص إلى أن اخترعوا مسالك أخرى لدفع مدلولات النصوص، تُحاكِّمُ النصوص على ضوئها، وتُدلِّل لها، وتُرُدُّ لأجلها، منها:

= خالفت مذهب الوالد، وانتقلت عن مذهبه، فكتب أبو المظفر كتابًا إلى أخيه، وقال: ما تركت المذهب الذي كان عليه والدي في الأصول، بل انتقلت عن مذهب القدرية؛ فإن أهل مرو صاروا في أصول اعتقادهم إلى رأي أهل القدر، وصنفت كتابًا في الرد على القدرية، وأهداه إليه، فرضي عنه، وطاب قلبه.

وقد واجه بعض المحن بعد تحوله المذهبي المذكور، ولكن الله تعالى سلّمه منها.

ترجمته في: «الأنساب» لحفيده (٢٩٨/٣)، «المنتظم» (٣٧/١٨)، «السير» (١١٤/١٩)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٣٣٥/٥)، «طبقات الشافعية» للإسنوي (٢٩/٢).

(١) «الانتصار لأهل الحديث» لأبي المظفر السمعاني ضمن كتاب «صون المنطق والكلام» للسيوطي (ص ١٨٢ - ١٨٣).

٤ - التأويل:

وقد سلّطوه على النصوص بحجج واهيةٍ جدًّا، وفتحوا الباب على مصراعيه لكل من يريد التلاعب بالنصوص من الرافضة والباطنية وغيرهم، ولم يستطيعوا تحديد المعيار لما يسوغ فيه التأويل وما لا يسوغ^(١)، كما أنهم لم يستفيدوا من تأويلهم إلا تعطيلَ حقائق النصوص، ولم يتخلّصوا مما ظنوه محذورًا، بل هو لازمٌ لهم فيما فروا إليه كلزومه فيما فروا منه، بل قد يقعون فيما هو أعظم محذورًا منه^(٢).

وكانت حجّتهم فيه: أن ظاهر هذه النصوص يستلزم التشبيه، فجمعوا بذلك بين التشبيه والتعطيل؛ حيث أخطأوا أولاً في فهمهم من النصوص أمراً باطلاً، وهو التشبيه الذي لا يجوز إرادته، وبناءً على هذا الخطأ أخطأوا مرةً أخرى، فأخرجوها عن معناها الحقّ المراد منها، فتضمن تصرفهم هذا:

أ - إساءة الظن بالنصوص.

ب - إساءة الظن بالمتكلّم بها.

ج - تعطيلها عن حقائقها التي هي عين كمال الموصوف بها^(٣).

وبذلك تلاعبوا بالنصوص، وانتهكوا حرمتها، وأخضعوها لأنواعٍ من التأويلات الباطلة، دون أن يستفيدوا شيئاً.

(١) «الصواعق المنزلة» للإمام ابن القيم (١/١١١ - ١٢٠).

(٢) المصدر السابق (١/١٢١ - ١٢٣).

(٣) المصدر السابق (١/١٢٥ - ١٥١).

وقد تتابع الأشاعرة والماتريدية على اعتماد هذا الداء الخطير، معتبرين إياه (طريق الخلف الأحكم) في مقابل طريق السلف الذي وصفوه بالأسلم، ومن ذلك ما صرح به التفتازاني نفسه في مواضع (١).

٥ - المجاز:

وهو من الطواغيت التي وُضعتُ واستُخدمتُ للتعطيل. وفكرة (المجاز) وليدة أفكار ملوثة، والتي كانت - وللأسف - تتصدّر منابر النفوذ في المجال اللغوي في ذلك الوقت. وقد راجت حتى أصبحت عند المتأخرين من المسلمات التي لا تقبل النقاش، ودخلت المعارف المختلفة، حتى انحرفت بكثير منها عن مسارها الصحيح.

وقد ناقشها شيخا الإسلام: ابن تيمية وابن القيم - رحمهما الله تعالى -، وبيننا تهافتها شرعياً وعقلياً ولغوياً، وسيأتي الكلام فيها - إن شاء الله تعالى -.

الأمر الثالث: موقفهم من السنة:

من أهم علامات أهل السنة والجماعة: اهتمامهم بالسنة، بل إن السنة كانت مفترق الطرق بين مناهج أهل البدع ومنهج أهل السنة والجماعة، كما أنها كانت أقوى محكّ لتمييز من يسير على مذهب السلف الصالح، ممن رضي بموافقة أهل الأهواء والبدع.

وقد سبق قول التفتازاني في معرض ردّه على المعتزلة: «أنهم

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤)، «شرح المقاصد» (٤/٥٠).

أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد.

وقوله عن الأشعري: أنه ترك مذهبه (وهو الاعتزال) «فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الصحابة؛ فسموا أهل السنة والجماعة».

وسأناقش التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ هُنا - بإذن الله تعالى - على ضوء ما سبقت من أقواله، وعلى ضوء مواقف الأشاعرة والماتريديّة من السنة، والتي يدعون الدفاع عنها.

أولاً: موقفهم من السنة عموماً:

ما سبق من التأصيلات الفاسدة التي تُعتَبَر طعوناً موجهة إلى النصوص، تشمل نصوص الكتاب والسنة، ولكن القوم لم يكتفوا بما سبق فيما يتعلق بالسنة، بل خصّوها بطعنة أخرى تكفل لهم التخلص منها كلية، وتريحهم منها، وهي: القول بظنية الأحاد.

وللاطلاع على خلفية الموضوع: تجدر الإشارة إلى أن تقسيم الحديث إلى (متواتر) و(آحاد) لم يكن مصدره علماء الحديث والسنة، بل أخذه بعض أئمة علوم الحديث عن الأصوليين. فأول ما يبدأ به الأصوليون في باب (السنة) هو تقسيمهم الأخبار إلى قسمين:

١ - متواتر، وهذا القسم يفيد العلم اليقيني.

٢ - آحاد، وهو عندهم لا يفيد إلا الظن.

وأول من استقى هذا التقسيم ممن كتب في علوم الحديث هو:

الخطيب البغدادي (ت ٦٣٤هـ)^(١)، ثم توارثه علماء مصطلح الحديث بعده إلى اليوم.

والخطيبُ البغداديُّ عندما تكلم عن هذا التقسيم وأحكامه لم ينسب ما ذكره في ذلك إلى أهل الحديث، بل واضحٌ من كلامه أنه نقل عن كتب أصول الفقه، حتى قال ابنُ الصلاح (ت ٦٣٤هـ)^(٢) في كتابه «معرفة أنواع علوم الحديث» المعروفِ بـ(مقدمة ابن الصلاح):

«ومن المشهور: المتواتر، الذي يذكره أهلُ الفقه وأصوله، وأهلُ الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعرٍ بمعناه الخاص، وإن كان الخطيبُ قد ذكره، ففي كلامه ما يُشعرُ بأنه اتبع فيه غيرَ أهل الحديث، ولعلَّ ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم... ومن سُئِلَ عن إبرازٍ مثالٍ لذلك فيما يُروى من الحديث أعياه تطلُّبه... نعم، حديثٌ: «من كذَّب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٣) نراه مثلاً لذلك...»^(٤).

(١) انظر: «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي (ص ١٦ - ١٧).

(٢) هو: الإمام، الحافظ، العلامة تقي الدين، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي، الشهرزوري، الشافعي (٥٧٧ - ٦٤٣هـ)، من أئمة الحديث المعروفين، ترجمته في: «ذيل الروضتين» لأبي شامة (ص ١٧٥)، «وفيات الأعيان» (٢/٢٤٣)، «السير» (٢٣/١٤٠).

(٣) عدّه كثيرٌ من العلماء من المتواتر، وذكر الزبيدي في «لقط اللآلي المتناثرة» في الأحاديث المتواترة» (ص ١٦١ - ٢٨٢) أنه رواه (٩٩) صحابياً، ثم ذكرهم، وذكر مصادره تخريج أحاديثهم.

(٤) «معرفة علوم الحديث» لابن الصلاح - مع شرحه «التقييد والإيضاح» - (ص ٢٤٩ - ٢٥١).

وقال ابنُ أبي الدم الشافعيُّ (ت ٦٤٢هـ)^(١) «ومن رام من المحدثين وغيرهم ذكرَ حديثٍ عن النبي ﷺ متواترٍ وُجِدَتْ فيه شروطُ التواتر الآتي ذكرُها، فقد رام محالاً...»، ثم قال بعد ذكر شروط التواتر: «ومثل هذا لا يقع في الأحاديث النبوية»^(٢).

ولا يخفى على المختصين أن الأصوليين يدرسون (السنة) من حيث كونها من (الأدلة الشرعية)، وكيفية التعامل معها على هذا الأساس.

ويُعتبر الإمام الشافعيُّ المؤسسَ الأولَ لعلم الأصول؛ حيث ألف كتابه (الرسالة) في ذلك^(٣)، ولكنه، ولسوء حظ علم الأصول - إن صح التعبير - يُلاحظ أن أغلب من احتضنه بعد الإمام الشافعي لم يكونوا ممن عُرفوا بعلم الكتاب والسنة، بل كان اختصاصهم بغيرهما أكثر من اختصاصهم بعلوم الأصلين.

ذلك، أن الأصوليين اتجهوا في دراسة الأصول اتجاهين

معروفين:

(١) هو: إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمداني، الحموي، شهاب الدين (٥٨٣ - ٦٤٢هـ)، مولده ووفاته بحماة، من أئمة المذهب الشافعي، وله كتب أيضاً في التاريخ. ترجمته في: «السير» (٢٣/١٢٥)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/١١٥)، «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٢/١٢٤)، «شذرات الذهب» (٧/٣٧٠).

(٢) انظر: «لقط اللآلي المتناثرة في الأحاديث المتواترة» للزيدي (ص ١٨).

(٣) انظر: «مناقب الإمام الشافعي» لفخر الدين الرازي (ص ١٥٣)، «المقدمة» لابن خلدون (ص ٣٧٩ - ٣٨٠)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للدكتور محمد بن حسين الجيزاني (ص ٢٦ - ٢٩).

الأول: اتجاه نظري غير متأثر بفروع أي مذهب من المذاهب.
 الثاني: اتجاه متأثر بالفروع، مؤصل لخدمتها، وأصحاب هذا الاتجاه يُقعدون لإثبات سلامة فتاوى أئمتهم.

ويُعرف الاتجاه الأول بـ(طريقة الشافعية)؛ لأن الشافعي أول من اتجه هذا الاتجاه، كما أنه يُعرف بـ(طريقة المتكلمين)؛ لأن أئمة هذا الاتجاه من المتكلمين.

والاتجاه الثاني للحنفية، ويُسمى بـ(طريقة الفقهاء)؛ لاعتنائهم بالفروع^(١).

وكلا المنهجين له مزايا ومساوي، إلا أن طريقة المتكلمين أرجح من حيث الجملة.

وأبرز سمة في منهج المتكلمين هي تأثره بالعلوم الدخيلة؛ كالمنطق، وتأثره بالمعتزلة؛ حيث إنهم يعتبرون من أئمة هذا المنهج، وكتبهم طافحة من الحط من السنة وتهوين شأنها^(٢).

ومن مظاهر هذا الأمر تقسيمهم السنة إلى متواتر وآحاد، وجزم أكثرهم - وخاصة المتأخرين منهم - على أن الآحاد لا تفيد إلا الظن؛ مما نتج عن ذلك زعزعة الثقة بها، وإبعادها عن مكانتها،

(١) انظر: «أصول الفقه» للشيخ محمد أبي زهرة (ص ١٨)، وانظر: «المقدمة» لابن خلدون (ص ٣٨٠).

(٢) وقد أحسن الإمام أبو المظفر السمعاني حيث قال عن المتكلمين أنهم: «أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير، (من تشبع بما لم يُعط فقد لبس ثوبي زور). «قواطع الأدلة في أصول الفقه» له (٦/١).

حتى انتهى أمرهم إلى إقصائها بالكلية عن مجال الاعتقاد، وحصرها في الفروع - حسب تعبيرهم -، على أنهم يتناقضون؛ فيلجؤون إليها في السمعيات، ويتكلفون في الجواب عما يُعترض عليهم بكونها من الآحاد.

وأخطرُ إفرزات هذا التقسيم: ذلك الحكمُ الجائرُ الذي يسلب (العلمَ) عن الآحادِ عمومًا، ويبدو أن هذا كان مقصودًا من إقحام هذا التقسيم الغريب في علوم السنة دون مراعاةٍ للفارق الكبير بين الأخبار عمومًا، والأحاديث النبوية، التي تتميز باعتباراتٍ معينة^(١). وهذا التقسيمُ يقومُ على أسسٍ غير منضبطة، منها: مسألة العدد، فمن أهم شروط (المتواتر) عند الأصوليين هو العدد، فلا بد من توفر عددٍ يستحيلُ معه تواطؤهم على الكذب^(٢).

(١) وقد فصل القولَ فيها كلُّ من: الإمام ابن القيم في «الصواعق المرسلّة»، انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٤٦٦ - ٤٦٨)، والإمام قوام السنة الأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» (٢/ ٢٢١ - ٢٢٣).

(٢) انظر: «قواطع الأدلّة» لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (٢/ ٢٣٧)، «المستصفى من علم الأصول» للغزالي (١/ ٢٥٥)، «المحصول» للرازي (٤/ ٢٦٥)، «كشف الأسرار في شرح المنار» لحافظ الدين النسفي (٢/ ٦)، «نهاية الوصول إلى علم الأصول» لصفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي (٧/ ٢٧٤١)، «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (٤/ ٢٣٢)، «بيان المختصر» لمحمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (١/ ٦٥١)، «شرح نخبة الفكر» للحافظ ابن حجر (ص ٥٣ - ٥٥)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحى (٢/ ٣٣٣)، «تيسير التحرير» لابن أمير بادشاه (٣/ ٣٤)، «نثر الورود على مراقي السعود» للشيخ الشنقيطي (١/ ٣٨١).

ولكن اختلفوا في تحديد هذا العدد، واضطربت أقوالهم في ذلك اضطراباً شديداً، وقد نقلها معظم الأصوليين والمحدثين^(١).
ولكن الجمهور والمحققين على أن الصحيح عدم تعيين العدد، وأن العبرة إنما هي بإفادة العلم، فأياً عدد أفاد العلم بنفسه فهو المعبر^(٢).

وقد أيد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم قول الجمهور، واستدركا عليهم بأن حصر العلم على العدد ليس بسليم؛ لأن العلم الحاصل عقب الخبر تارة يكون لكثرة المخبرين، وتارة لدينهم وضبطهم؛ فربّ رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة أو عشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة يحصل العلم بأمور أخرى، فالعلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد^(٣)، وقد صرح بذلك أيضاً عددٌ من أئمة الحنابلة^(٤).

(١) انظر: المصادر السابقة، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (ص ٤٢). وقد قال بعد سرد أقوال الأصوليين في تعيين العدد وأدلتهم: «ويا لله العجب من جري أقوال أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع!! وإنما ذكرناها ليعتبر المعبر، ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان، فيأخذ عند ذلك حذرَه من التقليد، ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده؛ فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسُنّة رسوله».

(٢) انظر: المصادر السابقة في الهامش رقم (٢) من (ص ٤٧٧).

(٣) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٨/٥٠ - ٥١).

(٤) انظر: «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (٤/٣٥٥)، «العدّة»

(٣/٨٥٥)، «التمهيد» للكلوذاني (٣/٣١)، «المسودة» لآل ابن تيمية =

إنكار بعض فحول أئمة الحديث وجود المتواتر على التعريف المعروف:

أ - أنكر عددٌ من أئمة الحديث وجودَ المتواتر في الأحاديث، ورأوا أن السنةَ كلّها آحاد، وممن رأى ذلك:

١ - الإمامُ ابنُ حبان البستي (ت ٣٥٤هـ)^(١): فقد قال في مقدمة (صحيحه): «فأما الأخبارُ فإنها كلّها آحاد؛ لأنه ليس يوجد عن النبي ﷺ خبرٌ من رواية عدلين، روى أحدهما عن عدلين، وكلُّ واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ؛ فلما استحال هذا وبطل، ثبت أن الأخبارَ كلّها أخبار الآحاد، وأن من تنكّب عن قبول أخبار الآحاد فقد عمّدَ إلى ترك السنن كلّها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد»^(٢).

٢ - الإمامُ أبو بكر الحازمي (ت ٥٨٤هـ)^(٣): قال عقب نقله

= (ص ٢٣٥)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٧/٢).

(١) هو: الإمام المعروف محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم البستي (ت ٣٥٤هـ)، صاحبُ «الثقات»، و«الصحيح» المنسوب إليه، توفي ببلدته (بُست)، الواقعة في جنوبِ أفغانستان. ترجمته في: «تذكرة الحفاظ» (٣/٩٢٠)، «السير» (١٦/٩٢).

(٢) «صحيح ابن حبان» - بترتيب ابن بلبان - (١/١٥٦).

(٣) هو: الإمام أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن موسى بن عثمان بن حازم الحازمي، الهمداني (٥٤٨ - ٥٨٤هـ)، أصله من همدان، وتوفي في بغداد، قال الذهبي عنه: «الإمام، الحافظ، الحجة الناقد، النسابة البار»، وهو من أئمة الحديث المعروفين، من كتبه: «الناسخ والمنسوخ». ترجمته في: «المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي» =

لكلام ابن حبان السابق: «ومن سبرَ مطالع الأخبار عرفَ أن ما ذكره ابنُ حبان أقربُ إلى الصواب..»^(١)، وقال: «وإثبات التواتر في الأحاديث عسرٌ جدًّا...»^(٢).

٣ - الإمامُ ابنُ الصلاح: وقد سبق نقلُ كلامه^(٣).

٤ - الإمامُ ابنُ أبي الدم الشافعيُّ، وقد سبق نقلُ كلامه أيضًا^(٤).

ب - وقد ردَّ الحافظُ ابنُ حجر وغيره على من ينكر وجود المتواتر، أو يعتبره نادرًا، ولكن الحافظ لم يمثّل ولو بمثال واحد. قال معقبًا على كلام ابن الصلاح السابق: «وما ادّعاه من العزة^(٥) ممنوعٌ، وكذا ما ادّعاه غيره من العدم؛ لأن ذلك نشأ عن قلة الإطلاع على كثرة الطرق، وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب، أو يحصل منهم اتفاقًا...»^(٦).

ونقدُ الحافظِ لموقفِ الأئمة المذكورين بأن إنكارهم للمتواتر ناشئ عن قلة الإطلاع على الطرق وأحوال الرجال... ليس وجيهاً؛ لأنه:

= (ص ٨٣)، «التكلمة لوفيات النقلة» (١/٨٩)، «السير» (٢١/١٦٧).

(١) «شروط الأئمة الخمسة» (ص ٤٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٠).

(٣) انظر: (ص ٤٧٤) من هذه الرسالة.

(٤) انظر: (ص ٤٧٥) من هذه الرسالة.

(٥) أي: الندرة.

(٦) «شرح نخبة الفكر» للحافظ ابن حجر (ص ٦١).

١ - سبق وأن قرّر الحافظ نفسه أنه لا علاقة للمتواتر بالطرق وأحوال روايتها.

٢ - وقرّر الحافظ كذلك «أن العلم بالتواتر حاصل لمن ليس له أهلية النظر كالعامي».

فلا يصح - بعد ذلك - ردّ قولهم بقلّة الإطلاع؛ لأن هذا الإطلاع لن يفيد شيئاً ما دام أن المتواتر لا علاقة له بالطرق وأحوال الرواة.

وعلى فرض تسليم كون المذكورين من الأئمة - وهم: ابن حبان، وابن الصلاح، والحازمي، وابن أبي الدم - قليلي الإطلاع على ما ذكر، فهل ينزلون عن درجة العامي؟! (١).

وهذه المسألة طويلة الذيل، وإنما أردت أن أبين أن هذا التقسيم ليس من ورائه أيّ طائل يُذكر سوى تهميش مكانة السنّة؛ لأنها لا ينطبق عليها - أو على أكثرها - شروط المتواتر، وهذا مقصودٌ - على ما يبدو - لدى من اخترعوا هذا التقسيم، وهم المعزلة.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ) مبيّناً هذه الحقيقة: «فصل: ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق: إن أخبار الآحاد لا تُقبل فيما طريقه العلم، وهذا رأسُ شغب المبتدعة في ردّ الأخبار، وطلب الدليل من النظر والاعتبار؛ فنقول وبالله التوفيق: إن الخبر إذا صحّ عن رسول الله ﷺ ورواه الثقات والأئمة،

(١) انظر للتفصيل: «المنهج المقترح لفهم المصطلح» للشيخ الشريف حاتم بن عارف العوني (ص ١٢٤ - ١٢٧).

وأسندوه خَلَفَهُمْ عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتَلَقَّته الأمة بالقبول؛ فإنه يوجب العلمَ فيما سبيلُه العلمُ.

هذا قول عامة أهل الحديث والمتقين من القائمين على السُّنَّة، وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبرَ الواحد لا يفيد العلمَ بحال، ولا بدَّ من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به: شيءٌ اخترَعته القدريةُ والمعتزلةُ، وكان قصدُهم منه ردُّ الأخبارِ.

وتَلَقَّفه منهم بعضُ الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدمٌ ثابتٌ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول...^(١).

ثم ذكر أنه ولو أنصفت الفرقُ من الأمة لأقروا بكون خبر الواحد مفيداً للعلم؛ لأنهم على تباين مشاربهم تراهم يستدلُّ كلُّ واحد منهم ببعض أخبار الآحاد لصحة مذهبه، ثم ذكَّرَ الفرقَ وبعضَ ما يستدلُّ به كلُّ منهم بأخبار الآحاد^(٢).

وهذا النص يبين بجلاء خطورةَ هذا التقسيم، وأنه مستوردٌ من جهات مشبوهة لم تفتأ في ردِّ الأحاديث النبوية بكل الوسائل.

وقد اعترف بهذه الحقيقة بعضُ من يبالغ في تمجيد المعتزلة، وهو الدكتور زهدي حسن جار الله، حيث يقولُ معترفاً بهدف المعتزلة وراء هذا التقسيم: «هذا، وقد حاولَ المعتزلةُ أن يُبطلوا الحديثَ كلَّه من أساسه، فقالوا: إنَّ خبرَ الواحد العدل لا يوجبُ

(١) انظر: «الانتصار لأهل الحديث» لأبي المظفر السمعاني [ضمن «صون المنطق والكلام» للسيوطي] (ص ١٦٠)، «الحجة في بيان المحجة» للأصفهاني (٢/٢١٤ - ٢١٥).

(٢) انظر: المصدر الأخير (٢/٢١٥ - ٢١٧).

العلم؛ ذلك بأنّ الأحاديث كلّها (!) أخبارٌ آحاد، فإذا كانت أخبارُ الآحاد لا توجبُ العلم: بطلَ الاستدلالُ بشيءٍ من الحديث»^(١).

وقد ردَّ الإمامُ الدارميُّ على بشر المريسي تقسيمه للأخبار الصحيحة إلى مفيدٍ للعلم وإلى غير مفيدٍ له، وأطنب في ذلك^(٢).

وهذا أيضًا يدلُّ على شيء من أهداف هذا التقسيم، كما يدل على كونه من أهل البدع لغرض معروف.

ومما تقدم يتبيّن لنا: أنّ السنّة كلّها أو أكثرها أخبارٌ آحاد، فمن ردّها، أو ضيَّق مجالها: فقد اتخذ من السنّة موقفًا لا يؤهّله الانتساب إليها في أقل الأحوال.

ونظرةً سريعةً إلى موقف الأشاعرة والماتريديّة تدلُّنا على أنهم لا يرون الاعتدادَ بأخبار الآحاد - وإن كانت في الصحيحين، وكانت محتققةً بالقرائن - في أبواب الاعتقاد؛ لأنها عندهم ظنية الثبوت، كما صرّح بذلك: التفتازانيُّ بقوله: «إنّ خبر الواحدٍ على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه، لا يفيدُ إلا الظن، ولا عبرةً بالظنّ في باب الاعتقادات»^(٣)، فلا تُثبتُ أمورُ العقائد بها عنده، بحجة أنّ سبيلها القطع.

وبذلك عزلوا السنّة عن العقيدة، وقدّموا آراءهم الفاسدة وأوهامَ الفلاسفة عليها، بحجة كونها (قطعيات).

(١) «المعتزلة» للدكتور زهدي حسن (ص ٢٤٨).

(٢) انظر: «نقض عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي» (ص ٣٧٤ - ٣٧٥) - طبعة أضواء السلف -.

(٣) «شرح العقائد النسفية» له (ص ١٠١)، «شرح المقاصد» (١/١٦٥).

«فهل هذا الموقف الذي اتخذته الأشاعرة والماتريدية من النقل عامة، ومن السنة بصفة خاصة: يؤهلهم لأن يكونوا هم أهل السنة؟! كيف! وقد عدّ أهل العلم بالسنة من أهم ما يُميّز أهل السنة من أهل البدعة: تقديم النقل والأثر، والاحتكام إليها»^(١)، كما سبق قول أبي المظفر السمعاني قريباً.

ولإمام عصره المجمع على إمامته، الإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي كلمة جامعة فيما نحن بصدد، أذكر بعضها لميسر الحاجة إليها، قال رَحِمَهُ اللهُ:

«فإن قال قائل: إنكم سمّيتم أنفسكم (أهل السنة)، وما نراكم في ذلك إلا مدّعين؛ لأننا وجدنا كل فرقة من الفرق ينتحل اتباع السنة، وتنسب من خالفها إلى الهوى، وليس على أصحابكم منها سمة وعلامة أنكم أهلها دون من يخالفها»^(٢) من سائر الفرق، فكلها في انتحال هذا اللقب شركاء متكافئون، ولستم أولى بهذا اللقب إلا أن تأتوا بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة، أو من إجماع، أو معقول. الجواب: قولكم: إنه لا يجوز لأحد دعوى إلا بيّنة عادلة، أو دلالة ظاهرة من الكتاب والسنة: هما لنا قائمتان - بحمد الله ومَنه -:

١- قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾ [الحشر: ٧]، فأمرنا باتباعه وطاعته فيما سنّ وأمر ونهى، وحكم، وعلم.

(١) «وسطية أهل السنة بين الفرق» للدكتور محمد باكريم باعبد الله (ص ٧٠).

(٢) كذا في المصدر.

٢ - ٣ - وقال النبي ﷺ: «عليكم بسنتي»^(١)، «ومن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢)..

فوجدنا سنته، وعرفناها بهذه الآثار المشهورة، التي رُوِيَتْ بالأسانيد الصحاح المتصلة، التي تَلَقَّتْهَا حفاظ العلماء بعضهم من بعض، فنظرنا إلى هذه الفرقة - أعني: أصحاب الحديث - وهم لها أطلب، وفيها أرغب، ولها أجمع، ولصاحبها أتبع، فعلمنا يقيناً بالكتاب والسنة: أنهم أهلها دون من سواهم من جميع الفرق؛ لأنَّ صاحب كلِّ حِرْفَةٍ أو صناعة: ما لم يكن معه دلالةٌ عليه من صناعته، وآلةٍ من آلاته، ثم ادَّعى تلك الصناعة: كان في دعواه عند العامة مبطلاً، وفي المعقولِ عندهم متجهلاً، فإذا كانت معه آلات الصناعات والحرف: شهدت له تلك الآلات بصناعتها، بل شهد له

(١) جزءٌ من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه الطويل، رواه أحمد في «مسنده» (١٢٦/٤ - ١٢٧) [٣٧٣/٢٨ - ٣٧٥]، ح (١٧١٤٤، ١٧١٤٥) من ط: الرسالة]، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٤)، وابن حبان في «صحيحه» (١٧٩/١)، ح (٥) وغيرهم - انظر تخريجه في: «إرواء الغليل» (١٠٧/١ - ١٠٩) - وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم (٩٥/١)، ووافقه الذهبي، وصححه الشيخ الألباني في «الإرواء» (١٠٧/١)، وتكملة الحديث: «فعلَيْكُمْ بسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمَحْدَثَاتِ الْأُمُورِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَحْدُوثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».

(٢) جزءٌ من حديث أنس رضي الله عنه وهو متفق عليه، رواه البخاري في «صحيحه» (٥/٩ - ٦)، ح (٥٠٧٣) في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ومسلم في «صحيحه» (١٠٢٠/٢)، ح (٥/١٤٠١).

كُلُّ مَنْ عَايَنَهُ قَبْلَ الْاِخْتِبَارِ^(١)، كما أنك إذا رأيت الرجلَ فتحَ بابَ دكانه على بَرٍّ: علمت أنه بَرَّاز، وإن لم تختبره...».

ثم ذكرَ ﷺ نماذجَ من بعضِ الحِرَفِ، وأنَّ صاحبَ كلِّ حِرْفَةٍ يُعرفُ بآلته، ثم قال:

«ثم كلُّ صاحبِ صناعةٍ وحِرْفَةٍ يفتخرُ بصناعته، ويستطيلُ بها، ويُجالسُ أهلها، ولا يذمُّها، ورأينا أصحابَ الحديثِ - رحمهم الله - قديمًا وحديثًا: هم الذي رحلوا في طلب هذه الآثار، التي تدل على سنن رسول الله ﷺ، فأخذوها من معادنها، وجمعوها من مظانها، وحفظوها فاغبتطوا بها، ودَعَوْا إلى اتباعها، وعابوا من خالفها، فكثرت عندهم وفي أيديهم، حتى اشتهروا بها، كما اشتهر البرَّازُ ببزِّه، والتمَّارُ بتمره، والعطارُ بعطره.

ثم رأينا قومًا انسلخوا من حفظها ومعرفتها، وتَنكَّبوا اتباعَ أصحابها وأشهرها، وطعنوا فيها وفيمن أخذ بها، وزهدوا الناسَ في جمعها ونشرها، وضربوا لها ولأهلها أسوأ الأمثال.

فعلِمنا بهذه الدلائل الظاهرة، والشواهد القائمة: أن هؤلاء الراغبين فيها، وفي جمعها، وحفظها واتباعها: أولى بها وأحقُّ من سائرِ الفرقِ الذين تَنكَّبوا أكثرها، وهي التي تحكَّم على أهل الأهواء بالأهواء؛ لأن الاتباعَ عند العلماء هو الأخذُ بسُنن رسول الله ﷺ التي صَحَّت عنه عند أهلها ونقلتها وحفاظها، والخضوع لها، والتسليم لأمر النبي ﷺ فيها، تقليدًا لمن أمر الله بتقليده، والائتمارُ بأمره، والانتهاؤ عما نهى الله عنه.

(١) أي: بصدقه أو كذبه.

ووجدنا أهل الأهواء الذين استَبَدُّوا بالآراء والمعقولات: بمعزلٍ من الأحاديث والآثار، التي هي طرقُ معرفةِ سُنَّةِ رسولِ الله ﷺ. فهذا الذي قلنا: سِمَةٌ ظاهرة، وعلامةٌ بيّنة، تشهدُ لأهل السنة باستحقاقها، وعلى أهل الأهواء في تركها^(١) والعدولِ عنها، ولا تحتاجُ في هذا إلى شاهدٍ أبين من هذا، ولا إلى دليلٍ أضوأ من هذا»^(٢).

وقال الإمام الخطيب البغدادي - رحمه الله تعالى - في بيان شرف أهل الحديث: «فقد جعل ربُّ العالمين الطائفةَ المنصورةَ حراسَ الدين، وصرفَ عنهم كيدَ المعاندين، لتمسّكهم بالشرع المتين، واقتنائهم آثارَ الصحابةِ والتابعين، فشأنهم حفظُ الآثار، وقطعُ المفاوز والقفار، وركوبُ البراري والبحار، في اقتباس ما شرع الرسولُ المصطفى، لا يُعَرِّجون عنه إلى رأيٍ ولا هوى، قبلوا شريعته قولاً وفعلاً، وحرسوا سُنَّتَه حفظاً ونقلًا، حتى ثبَّتوا بذلك أصلها، وكانوا أحقَّ بها وأهلها...»^(٣).

ثانياً: موقف الأشاعرة والماتريدية من (ظاهر السنة):

تقدم كلام التفتازاني عن المعتزلة أنهم «أول فرقة أسسوا قواعد

(١) لعل صحة العبارة: بتركها.

(٢) «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٥٢ - ٥٥)، ونقله تلميذه الإمام قوام السنة الأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» (٢/٢٣٠ - ٢٣٣)، وابن القيم في «الصواعق»، انظر: «مختصر الصواعق» (٤/١٥٩٩ - ١٦٠٣).

(٣) «تهذيب شرف أصحاب الحديث» للخطيب (ص ٤٣).

الخلاف لما وردَ به (ظاهرُ السُّنَّةِ) وجرى عليه عملُ الصحابة - رضوان الله عليهم - في باب العقائد^(١)، وأن الأشعريَّ تركَ مذهبَ الاعتزال «فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما وردت به السُّنَّةُ، ومضى عليه الجماعة؛ فسموا أهل السُّنَّةِ والجماعة»^(٢).

وبعد أن بينا بُعدَ الأشاعرة والماتريدية عن السُّنَّةِ، وأن ذلك لا يتفق مع إصرارهم على كونهم أهل السُّنَّةِ والجماعة... بعد كل ذلك ناقشُ التفازاني رَحِمَهُ اللهُ في دعواه: أن الأشاعرة (والماتريدية) يُثبتون ما وردَ به ظاهرُ السُّنَّةِ دون المعتزلة الذين دفعوه وردُّوه مستندين إلى القواعد التي أسَّسوها لهذا الغرض.

وهذه الدعوى من التفازاني تضاف إلى سلسلةٍ من دعاويه التي أطلقها دون تعزيزها بالأدلة الكافية.

ذلك، أن (ظاهرَ السُّنَّةِ) أو (ظاهرَ النصوص) الواردة في الصفات مما عُني المتكلمون عنايةً خاصةً في ردِّها بأساليب شتى؛ حيث أنهم ظنوا «أن ظاهرَ نصوص الصفات تشبيهُ الله تعالى بخلقه، ولو تركنا^(٣) هذه النصوص على ظاهرها بدون تفويضٍ أو تأويلٍ، وأثبتنا ما تدلُّ عليها دلالةً حقيقية من العلو، والاستواء، والنزول، والوجه، واليدين، والغضب، والرضى، ونحوها، ولم نصرفها إلى المعاني المجازية؛ يلزم من ذلك تشبيهٌ، وهذا يخالف التنزيه»^(٤).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٦).

(٣) كما يزعمون.

(٤) «الماتريدية» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٤٦٥).

وسياتي الكلام في تفنيد هذه الشبهة بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - .

فموقفه من ظواهر النصوص: هو دفعها وردّها بحجة كونها ظاهرة في التشبيه عنده، فهل مخالفة النصوص، وردّها، وتحريفها: يأتي في إطار نصرتها والرد على المعتزلة؟!!

أليست هذه الدعوى من التفتازاني وغيره من الأشاعرة والماتريديّة عارية عن الدليل، والواقع يرفضه ويردّه؟.

الأمر الرابع: موقفهم من الصحابة رضي الله عنهم:

مما برّر التفتازاني كون الأشعريّ ومن دار في فلكه أهل السنة والجماعة: أنهم رجعوا إلى طريقة النبي صلى الله عليه وآله وطريقة الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - (١).

ولننظرُ إلى مدى صدق التفتازاني في ذلك هنا بإيجاز؛ فنقول مستعينين بالله تعالى: لا شك أن الأشاعرة والماتريديّة يلتقون مع أهل السنة والجماعة في موقفهم تجاه الصحابة رضي الله عنهم من حيث بُعدهم عن الرفض والنصب من حيث الجملة، ولكن إذا نظرنا إليهم من زاوية أخرى لا تقل أهمية من الزاوية السابقة، يتضح لنا أنهم يفارقون أهل السنة والجماعة في موقفهم تجاه الصحابة، وبعيدون عن طريقتهم ومنهجهم.

ذلك، أنهم ينسبون إليهم (التفويض) المبتدع، الذي يستلزم استجهاً لهم، واعتبارهم أنهم يكتبون بترديد نصوص الصفات دون فهم معناها.

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني (ص ٦).

ومن المعلوم أن من أهم أسباب نشأة (التفويض) المبتدع هو: محاولة التوفيق بين الموقف الذي انتهجه الأشاعرة والماتريديّة تجاه النصوص، والذي تمثّل في (التأويل)، وبين موقف الصحابة رضي الله عنهم من هذه النصوص، الذي يتسم بالتسليم التام لها، والإيمان بمدلولاتها. والتفويض «نشأ في أروقة المدرسة الكلامية، التي كانت تهدف إلى التوفيق والتوسط بين المنهج النقلي الأثري الذي كان عليه السلف، وبين المنهج العقلي المنحرف الذي اعتمده المتكلمون، وقد تخرّج من هذه المدرسة مذهبان كبيران ينتسبان إلى السُنّة، هما: مذهب الأشعرية، ومذهب الماتريديّة، ومن الخصائص المشتركة بين هذين المذهبين:

أولاً: قوة انتساب مؤسسيها للسلف^(١)، وعدائهما للجهمية والمعتزلة، ومخالفتهما لهما في مختلف أبواب الاعتقاد، كنفى الصفات.

ثانياً: تأثرهما بالأصول العقلية الكلامية المفضية إلى تأويل الصفات الاختيارية والخبرية.

ومع تباين الوجهتين: الإثبات والتأويل، واستحالة التوفيق بينهما، مع اضطرار القوم إلى تصويب السلف وتصويب طريقتهم: نشأ القول بأن مذهب السلف هو التفويض؛ حتى لا يتصادم الاتجاهان في محل واحد، فنسبوا السلف إلى الإعراض والكف عن فهم مراد النصوص، والاكتفاء بإقرار الألفاظ، وادّعوا لأنفسهم النظر، والتحقيق، والفهم.

(١) أي: حسب دعواهم؛ حيث يصرون على انتسابهم إلى السلف - وبقوة - بالرغم من بعدهم عن طريقتهم.

فالتفويضُ إذاً فكرةٌ لجأ إليها أهلُ التأويل - التحريف - ليُخفّفوا من درجة التعارض بين مذهب الإثبات ومذهب التحريف، وليُضيّقوا رقعة الخلاف، ويقصروها على مسألة تعيين المراد أو عدم تعيينه، وليحفظوا، بالتالي، في نفوسهم ونفوس أتباعهم مصداقية انتسابهم للسلف وأهل الحديث^(١).

وهذا الموقف من الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم من السلف لا يؤهلهم الانتساب إليهم؛ لأنه يستلزم استبلاهم واستجهاً لهم، وتصويب طريقة الفلاسفة ومن تبعهم على طريقتهم^(٢).

وسياتي الكلام على (التفويض)، وقولهم (مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أحكم)، وأكتفي هنا بهذه الإشارة المختصرة، التي تُبين بُعدهم عن طريقة الصحابة رضي الله عنهم.

وقد بيّن شيخ الإسلام: أنّ الأشاعرة - بنسبتهم التفويض إلى الصحابة - قد «أخذوا من الرفض شعبة، كما أخذوا من التجهم شعبة^(٣)»، وذلك دون ما أخذته المعتزلة من الرفض والتجهم، حين غلب على الرافضة التجهم، وانتقلت عن التجسيم إلى التعطيل والتجهم؛ إذ كان هؤلاء نسجوا على منوال المعتزلة، لكن كانوا أصلح منهم وأقرب إلى السنة وأهل الإثبات في أصول الكلام^(٤).

(١) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القاضي (ص ١٧٣ - ١٧٤).

(٢) انظر التفصيل في ذلك في: «الفتوى الحموية الكبرى» لشيخ الإسلام (ص ٢٠٢ - ٢٠٧)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٩/٥ - ١٠).

(٣) أي: بقدر موافقتهم للجهمية في التعطيل.

(٤) «التسعينية» (ص ٢٥٦ - ٢٥٧) - ط: القديمة -.

يبينُ شيخُ الإسلام أنّ الأشاعرةَ قد اشتركوا مع المعتزلة في التأثر بالتجهم في التعطيل، وكذلك في التأثر من الرفض، ولكن تأثر المعتزلة في الأمرين أكثر من تأثر الأشاعرة.

وبهذا يتضح أنّ الأصول التي التزمها الماتريديّة والأشاعرة - ومنها التفويضُ المبتدع - قد أثّرت في موقفهم من الصحابة، الأمرُ الذي يُعدُّ أوضح أقدار الاشتراك بينهم وبين أهل السنة.

وبهذه الوجوه العديدة، والأدلة الكثيرة: يتبينُ أن الأشاعرة والماتريديّة ليسوا من أهل السنة فيما خالفوهم من أبواب الاعتقاد، وفيما ابتدعوا من المناهج الباطلة لإقصاء الكتاب والسنة عن مجاله، وإحلال العقول محلّها، فضلاً أن يكونوا هم أهل السنة، ولذلك لا يُطلق عليهم لقبُ أهل السنة والجماعة بإطلاق بل لا بد من التقييد.

والله تعالى أعلم، وهو الموفق للصواب

*** * ***

المبحث الثاني

موقفه من النصوص عمومًا، ومنهجه في التعامل معها

وفيه مدخلٌ وتمهيدٌ وأربعةٌ مطالب

التمهيد: في بيان مفهوم (الدليل) وأقسامه عند التفتازانيّ.

المطلب الأول: استخلاصُ موقفه من نصوصه التي ساقها

كقواعد أساسية لبيان منهجه في التعامل معها.

المطلب الثاني: استخلاصُ موقفه من النصوص من واقع

منهجه في التعامل معها في جزئيات مسائل الاعتقاد.

المطلب الثالث: مقارنة موقف التفتازانيّ من النصوص

بمواقف أهل البدع الأخرى.

المطلب الرابع: مناقشة بعض المعاصرين في عرضهم لموقف

التفتازانيّ من النصوص.

*** * **



المدخل

من أهم سمات المتكلمين: عدم احتفائهم بالنصوص الشرعية، وعدم إنزالهم إياها المنزلة اللائقة بها، ومنهجهم مليء بالاستخفاف بالنصوص، حتى أن من يُكثر النظر في كتبهم الكلامية، ممن لم يتلوث بشبهاتهم: يضيق صدره من كثرة تلاعبهم بالنصوص.

وقد قعد رواد علم الكلام (المعتزلة) قواعد عديدة في سبيل التخلّص من النصوص، واشتهروا بذلك، واستجلبوا بذلك سخط الأمة لمنهجهم؛ ووقف أهل السنّة والجماعة تجاههم صفًا واحدًا، وردوا عليهم، كلٌّ حسب زاده من العلم.

وممن انتدب لذلك أئمة الأشاعرة والماتريدية؛ فقد كان من مسوغات نشأتهم الردّ على المعتزلة في موقفهم من النصوص.

ولكن هؤلاء استبقوا من بعض أدواء المعتزلة ما جعلهم يتذبذبون في المنهج، ويتأرجحون بين نصره السنّة المحضة، والخروج عنها في بعض الأحيان.

ولكن كفة النصوص الشرعية بدأت تتضاءل أمام العقل، وذلك بعد الجويني، إلى أن جاء دور الرازي؛ فقدح في الأدلة النقلية جملةً، وكاد أن يُربي في ذلك على المعتزلة؛ حيث كرّس جهده في تقليل شأن النصوص، وتقديم العقل عليها، و(قانونه الكلي) معروف في ذلك، كما أن القول بظنيّة جميع الأدلة اللفظية دلالة قد قرره في كثير من كتبه.

إذا عرفنا ذلك، فليُعرَف: أن التفتازانيّ مقلد للرازي في منهجه، لا يخرج عن أقواله إلا نادرًا؛ ومما قلده فيه: رأيه في الدليل النقلي، وأنه ظني.

هذا، ولم يفصل التفتازاني في هذه المسألة في «شرح العقائد النسفية»، مثل تفصيله فيها في كتابه (المقاصد) وشرحه، على أن «شرح العقائد النسفية» أيضًا لم يخلُ من بعض مظاهر تهوينه من شأن الأدلة الشرعية.

وسأعرض مواقفه من النصوص، ومنهجيه في التعامل معها في ثلاثة مطالب.

وقبل الدخول في تفصيل القول في هذه المطالب المذكورة، أرى أن من المناسب أن نقف على مفهوم (الدليل) وأقسامه عند التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ، وذلك في (تمهيد) يكون كمقدمة لهذا المبحث.



التمهيو

في بيان مفهوم «الدليل» وأقسامه عند التفتازاني، مع بيان ما له وما عليه

ويتنظم هذا التمهيدُ ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تعريف الدليل.

الأمر الثاني: أقسام الدليل عند التفتازاني.

الأمر الثالث: تقييم هذا التقسيم، ببيان ما يؤخذ عليه.

*** * ***

الأمر الأول: تعريف (الدليل)

أولاً: تعريفه لغةً:

الدليل في اللغة: المرشدُ إلى المطلوب، وما به الإرشاد، ويراد به: الدالّ، والعلامةُ المنصوبةٌ لمعرفة المدلول، ويرادُ به كلُّ ما يُعرَف به المدلول.

وهو (فعليل) بمعنى (فاعل) على المبالغة، مثل: (عالم) و(عليم)، و(قادر) و(قدير)، والمصدرُ منه: دَلالة ودِلالة، بالفتح والكسر، والفتحُ أفصح.

والدلالةُ أعمُّ من الإرشاد والهداية، ويسمى الدالُّ والدليلُ:

دلالة؛ كتسمية الشيء بمصدره، وجمعه أدلة، وأدلاء، ويُجمع نادرًا على (دلائل)^(١).

ثانيًا: تعريفه اصطلاحًا:

عرّفه التفتازاني بأنه: «ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى حكم»، وأضاف: «وكثيرًا ما يختص بالجازم، وتقابله الأمانة»^(٢)، واقتصر في (تهذيب) على أنه «ما يتوصل بالنظر فيه إلى حكم»^(٣).

وقال في شرح التعريف المذكور: إنَّ الدليلَ «في اصطلاح المنطق: هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب، وقد يقال للأمر الذي يمكن أن يتأمل فيه، وتُستنبط منه المقدمات المرتبة؛ كالعالم للصانع؛ فيفسر بما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى حكم، قطعياً كان أو ظنيًا. وذكر (الإمكان): لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلًا بعدم النظر فيه.

(١) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (٦٦/١٤ - دل)، «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/٢٥٩ - دل)، «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (ص ١٧١ - دل)، «لسان العرب» لابن منظور (١١/٢٤٩ - دل)، «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٣٩).

وفرق بعضهم بين (الدلالة) - بالفتح - و(الدلالة) - بالكسر - بأن ما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيارٌ في ذلك فبكسرها، مثاله: دلالة الخير لزيد - مثلاً -: تكون بالفتح إذا كانت الدلالة باختياره، وبالكسر إذا كانت دلالته إلى الخير سجيّة له، تصدر منه كيف ما كان. انظر: «الكليات» لأبي البقاء (ص ٤٣٩).

(٢) «مقاصد الطالبين» (١/٢٧٩).

(٣) «تهذيب الكلام» - مع شرحه «تقريب المرام» - (١/٣٢).

وقيد النظر بـ(الصحيح) لأنه لا توصل بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته، وأطلق (الحكم) ليتناول التفسير الأمانة، وكثيراً ما يخص الدليل بما يفيد العلم، ويسمى ما يتوصل به إلى الظن أمانة^(١).

وقد عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية قريباً من تعريف التفازاني، حيث قال: إن الدليل «هو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إلى العلم بالمدلول عليه»^(٢)، وقال: «الدليل: ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن»^(٣).

وأكثر المتكلمين عرفوا الدليل بأنه: «ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»^(٤)، وهو تعريف الدليل القطعي، لا مطلق الدليل، الذي هو أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً^(٥)، فلذلك لا يتوافق إلا على رأي من يخصه بما يفيد اليقين، بينما يخص (الأمانة) بما يفيد الظن، وهذا صنيع الرازي وغيره^(٦)، وهو اصطلاح حادث، وتفريق

(١) «شرح المقاصد» (٢٧٩/١).

(٢) «النوبات» (٥٣٩/١).

(٣) «كتاب الرد على المنطقيين» (ص ٢٥٠).

(٤) انظر: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي (ص ٧٠)، «التعريفات» للجرجاني (ص ١٠٨)، «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/٢٩٢).

(٥) «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٤٠).

(٦) انظر: «المحصل» (ص ٧٠)، «المحصول في أصول الفقه» (١/٨٨) كلاهما للرازي، «طوابع الأنوار» للبيضاوي (ص ٢٥) وقد جزما به قولاً واحداً، وانظر: «مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار» للأصفهاني (ص ٢٦)، «شرح المواقف» (٢/٣٦).

مخالفٌ للمعروف عن أهل اللغة، من التسوية بين ما يوجب الظنَّ، وما يوجبُ اليقينَ في تسميته دليلًا^(١)، ولعل هذا التفريق جاء موافقةً لما عليه المتكلمون من تقديم العقل على النقل؛ ليكون إطلاقُ لفظ

= وأول من عُرف بذلك التفريق هو أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ)، انظر كتابه: «المعتمد في أصول الفقه» (٩/١ - ١٠)، وحكاه أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) في كتابه «الحدود في الأصول» (ص ٣٨) عن بعض المالكية، وردّه، ونسبه الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) في كتابه «اللمع في أصول الفقه» (١/١٥٥ - ١٥٦) إلى أكثر المتكلمين، ونسبه الجويني (ت ٤٧٨هـ) في كتابه «التلخيص في أصول الفقه» (١/١٣١ - ١٣٢) إلى معظم المحققين، وأرباب الحقائق، كما حكاه ابن عقال (ت ٥١٣هـ) في كتابه «الواضح في أصول الفقه» (١/٣٢) عن قوم، ثم لم يلبث أن جزم به قولاً واحدًا في (١/٥٨ - ٥٩)، وحكاه المجدُّ ابنُ تيمية (ت ٦٥٣هـ) في «المسوّدة في أصول الفقه» لآل ابن تيمية (ص ٥٧٣)، عن بعض المتكلمين، وعزاه الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٩/١) إلى الأصوليين مطلقًا.

ولاحظ التدرُّج في ترسيخ الباطل؛ فهذا الرأي الذي اخترعه أبو الحسين البصري المعتزلي: بدأ يُنسب - مع مرور الأيام - إلى بعض المالكية، ثم إلى بعض المتكلمين، ثم تطور الأمر، فبدأ يُنسبُ إلى أكثر المتكلمين، وإلى «معظم المحققين»، و«أرباب الحقائق»، ثم بلغ الأمر عند الرازي والآمدي والبيضاوي إلى أن صار هو القول الوحيد عند الأصوليين، والمتكلمين!! . ولاحظ أيضًا التلاقح بين العُلَمَين: «أصول الفقه» و«أصول الدين»، ومدى تأثير المعتزلة فيهما جميعًا، والله المستعان.

(١) انظر: «قواطع الأدلة في أصول الفقه» للسمرقاني (١/٤٣)، «اللمع في أصول الفقه» للشيرازي (١/١٥٥ - ١٥٦)، «البحر المحيط في أصول الفقه» للزرکشي (١/٣٥ - ٣٦)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للشيخ سعود بن عبد العزيز العريفي (ص ٢٣).

(الدليل) خاصًا بالعقليات دون السمعيات^(١).

والتفتازاني لم يخصّه بما يفيد القطع، وإنما أشار إلى كثرة استعماله في ذلك، ويعني استعمال المتكلمين، وكلامه أقرب إلى الصواب، وأدق، ولذلك قال البعض: إن التعريف الحسن الجامع للدليل أنه: «هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقيق شيء آخر»^(٢).

الأمر الثاني: أقسام الدليل عند التفتازاني

اشتهر عند المتكلمين تقسيم الدليل إلى عقلي ونقل^(٣)، وربما قالوا: عقلي وسمعي^(٤)، أو: عقلي وشرعي^(٥).

(١) «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» للدكتور محمد العروسي عبد القادر (ص ٢٥). وانظر: «المسودة في أصول الفقه» لآل ابن تيمية (١/٩١٠)، حيث رأى شيخ الإسلام هذا التفريق مرتبًا برؤية المعتزلة في الفرق بين الظنيات والعلميات، وقال في «الرد على المنطقيين» (ص ٢٥٠): «وبعض المتكلمين يخص لفظ (الدليل) بما يوصل إلى العلم، ويُسمّى ما يوصل إلى الظن (أمانة)، وهذا اصطلاح من اصطلاح عليه من المعتزلة، ومن تلقاه عنهم».

(٢) «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٤٠).

(٣) كما هو الحال عند التفتازاني، انظر: «المقاصد» وشرحه (١/٢٨٠ - ٢٨١)، «تهذيب الكلام» (١/٣٢)، وانظر: «معالم أصول الدين» (ص ٢٢)، «الأربعين في أصول الدين» (٢/٢٥١) كلاهما للرازي، «المواقف للإيجي» (٢/٤٨ - ٤٩).

(٤) انظر: «كتاب التوحيد» للماتريدي (ص ٤)، «الإرشاد» للجويني (ص ٢٩)، «التلخيص في أصول الفقه» له (١/١٣٢)، «الغنية في أصول الدين» لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري (ص ٥٢)، «المحصل» للرازي (ص ٧٠ - ٧١)، «أبكار الأفكار» للآمدي (١/١٨٩، ٤/٣١٩).

(٥) انظر: «أصول الدين» للبغدادي (ص ٩)، «المغني» لعبد الجبار المعتزلي =

أما الدليل العقلي عندهم: فهو ما كان عقليًا محضًا، بأن كانت جميع مقدماته عقلية، ولا يكون متوقفًا على السمع أصلًا^(١).

ويَعْنُونَ بوصف الدليل بأنه نقليّ، أو سمعيّ، أو شرعيّ شيئًا واحدًا^(٢)، وهو: أن الدلالة فيه ليست عقلية محضة، أي: إن مقدماته ليست كلها عقلية، بل هو «ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسمع من الصادق»^(٣).

وربما قسم بعضهم - كما هو الحال عند التفتازاني - الدليلَ النقليّ (أو السمعيّ أو الشرعيّ) إلى قسمين:

أحدهما: النقلي، وهو «ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية، كقولنا: الحج واجب، وكلُّ واجب فتاركه يستحق العقاب».

والثاني: المركب منهما (أي: من النقلي والعقلي)، وهو: «ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليًا، وبعضها نقليًا، كقولنا: الوضوء عمل، وكلُّ عمل فصحته الشرعية بالنية. وكقولنا: الحج واجب، وكلُّ واجب فتاركه عاصٍ؛ إذ لا معنى للعصيان إلا ترك امتثال

= (١٦٩/١٣)، حيث يقسم المطالب إلى عقليات وشرعيات.

(١) انظر: «المقاصد» وشرحه (٢٨٠/١ - ٢٨١)، «المواقف» وشرحه (٤٨/٢ - ٤٩).

(٢) قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣٦/١): «السمعيّ هو اللفظ المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعيّ؛ أعني: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستدلال، وأما في عرف المتكلمين: فإنهم إذا أطلقوا (الدليلَ السمعيّ) فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع، قاله الأمدّي في «الأبكار». وهو في «الأبكار» (٣١٩/٤، ٣٢٠).

(٣) «شرح المقاصد» (٢٨١/١).

الأوامر والنواهي»، وقد قيدوا المقدمات في هذا القسم بـ(القريبة)؛ لأن النقليّ أيضًا بعضُ مقدماته البعيدة عقلية^(١) كما سيأتي.

ومما اتفقت كلمة المتكلمين حوله: أنه لا يُتصوّر دليلٌ سمعيٌّ محضٌ^(٢)، بحيث تكون جميعُ مقدماته نقلية؛ «لأن الاستدلالَ بالكتاب والسُّنة موقوفٌ على العلم بصدق الرسول، وهذا العلم لا يُستفاد من الدلائل النقلية، وإلا وقع الدور، بل هو مستفاد من الدلائل العقلية»^(٣)، ولذلك قال التفتازاني: «قد يقسم (أي: الدليل) إلى العقلي والنقلي، وقد يقسم إليهما وإلى المركب من العقلي والنقلي، وهذا يوهم أن المراد بالنقلي ما لا يكون شيءٌ من مقدماته عقلياً، وهو باطلٌ؛ إذ لو لم تنته سلسلةُ صدق المخبرين إلى من يُعلم صدقه بالعقل: لزم الدور أو التسلسل، فدفع ذلك: بأن من حصّره فيهما أراد بالنقلي: ما يتوقف شيءٌ من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسماع من الصادق، وبالعقلي: ما لا يكون كذلك، ومن ثلث القسمة أراد بالنقلي: ما يكون جميعُ مقدماته القريبة نقلية... وبالمركب: ما يكون بعضُ مقدماته القريبة عقلياً،

(١) «شرح المقاصد» (١/٢٨١)، وانظر: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي (ص ٧٠ - ٧١)، «المواقف» وشرحه (٤٨/٢ - ٥٠).

(٢) ومن صرح بوجوده منهم - كما صرح به الأمدئي في «الأبكار» (٤/٣٢٦)، وكما سيحكيه التفتازاني فيما سيأتي - فسيأتي تأويلُ التفتازاني لهذا الموقف، وإرجاعه إلى من ينفي وجودَ السمعي المحض، وقد نهتُ إلى هذا لئلا يُظن حرم هذه القاعدة عند بعضهم.

(٣) «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٢/٢٥١)، وانظر: «المحصل» للرازي (ص ٧١)، «المواقف» مع شرحه (٤٩/٢).

وبعضها نقلًا... وإنما قيّد المقدمات^(١) بالقريبة: لأن النقل أيضًا بعض مقدماته البعيدة عقلية^(٢).

يقول الغزاليُّ مؤكِّدًا هذه الحقيقة: «ثم كلما وردَ به السمعُ به يُنظر:

١ - فإن كان العقلُ مجورًّا له: وجب التصديقُ به:

أ - قطعًا إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها، لا يتطرق إليها احتمال.

ب - ووجب التصديقُ بها ظنًّا إن كانت ظنية... فنحن نعلم قطعًا إنكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقًا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض، وكانوا يُنكرون ذلك بمجرد قوله تعالى: ﴿خَلِقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣) [الأنعام: ١٠٢]، ومعلوم أنه عام قابلٌ للتخصيص؛ فلا يكون عمومُه إلَّا مظنونًا^(٤)، وإنما صارت المسألة قطعيةً بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها...

٢ - وأمَّا ما قضى العقلُ باستحالته: فيجبُ فيه تأويلُ ما ورد السمعُ به...^(٥).

«إذًا، فمع اشتراك الدلالة السمعية مع الدلالة العقلية في مركبٍ

(١) الضمير يرجع إلى من ثلث القسمة.

(٢) «شرح المقاصد» (٢٨١/١).

(٣) جزء من عدة آيات من عدة سور، وهي سورة الأنعام، الآية (١٠٢)، سورة الرعد، الآية (١٦)، سورة الزمر، الآية (٦٢)، سورة غافر، الآية (٦٢).

(٤) راجع ما سيأتي بعد حاشيتين.

(٥) «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ٢٣١ - ٢٣٢).

واحد: لا تستقلُّ الدلالة السمعية فيه؛ فإنَّ المرجعَ إلى الدليلِ العقليِّ^(١).

وهذا يؤكدُ ما قررته أن تقسيمهم الثلاثيَّ للمطالبِ العقديَّة، وتصريحهم بأنَّ قسمًا منها ينفردُ به الدليلُ السمعيُّ: لا يعدو أن يكون شكليًّا لا رصيدَ له من التطبيقِ والواقع؛ إذ إنه لا بدَّ أن يرجعَ الدليلُ السمعيُّ في بعض مقدماته إلى الدليلِ العقليِّ، ففي تقريرهم تناقضٌ من ناحية، وتلبسٌ من ناحيةٍ أخرى.

ولاحظ - أيها القارئ الكريم -: كيف أن الغزاليَّ يبني باطلاً على باطلٍ آخر^(٢)، ويستدلُّ بأصلٍ باطلٍ على إثباتِ باطلٍ آخر، ويمرّ... وكأنه استوفى شروط الاستدلالِ لما هو في صدره، واستندَ إلى أصلٍ مسلمٍ!! وهذا من بلايا المتكلمين الذين كتبوا في كثيرٍ من العلوم الإسلامية، واختلطت الأمورُ عليهم بعضُها ببعض، وضاع وجهُ الحق في كثيرٍ من مباحثهم في الأصول المهمة.

(١) «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» لفرغل (ص ١٩٣).

(٢) يستدلُّ الغزاليُّ هنا - كعادة كثيرٍ من المتكلمين - ببدعةٍ على بدعةٍ أخرى، وبخطأٍ على خطأٍ آخر، ذلك: أن القولَ بظنيَّةٍ دلالةٍ العموماتِ القرآنيَّة والسنيَّة مما ابتدعه هؤلاء المتكلمون، وقد أسهم ذلك القولُ - هو الآخرُ - في إضعافِ قوة دلالات النصوص، وفي إسقاطِ حرمتها، وهو من المسائل التي أقحمها المتكلمون في علم أصول الفقه، وقد ناقشهم في ذلك شيخُ الإسلام مناقشةً مستفيضة، راجع بحثًا قيِّمًا مهمًّا في ذلك للدكتور عابد السفياياني في كتابه «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» (ص ٣٣ - ٣٥٤). وهكذا يرى المتكلمون قواعدهم التي قرروها حاكمةً على النصوص، تثبُّ ما تشاء، وتنفي ما تشاء.

الأمر الثالث: تقييم هذا التقسيم ببيان ما يؤخذ عليه

رغم أن التقسيم السابق للأدلة قد يقال: إنه اصطلاحي، إلا أنه لا يخلو من مآخذ^(١)، وأشير هنا إلى موضوعين مهمين متصلين بهذا الأمر:

الموضوع الأول: رأي المتكلمين في تقسيم أصول الدين:

المتكلمون جعلوا أصول الدين نوعين: عقليات، وسمعيات، ثم حصروا الأدلة النقلية في جانب السمعيات، ومنعوا أن تكون العقليات معلومةً بالنقل؛ لأن ذلك - عندهم - يستلزم الدور.

وهذا خاص عندهم بالعقليات التي تتوقف عليها صحة النقل، كثبوت الصانع والنبوة، أما العقليات التي لا تتوقف عليها صحة النقل؛ كالعلم بحدوث العالم، والوحدانية: فيجوز عندهم إثباتها بالسمع^(٢)، مع تصريح بعضهم أن الاستدلال بالسمع فيها فضلة^(٣).

وقد استعرضتُ هذا الموضوع، مع بيان بعض ما فيه، فيما سبق في المطلب الخامس من المبحث الأول^(٤)، كما ستأتي الإشارة

(١) «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للشيخ سعود بن عبد العزيز العريفي (ص ٤٤)، وقد استفدتُ منه كثيرًا في هذا الموضوع.

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي - مع شرحه للجرجاني - (١/٥٠ - ٥١)، «المقاصد» وشرحه (١/٢٨٠ - ٢٨٢).

(٣) انظر: «نهاية العقول في دراية الأصول» للرازي «مخطوط» (ل/٨)، وقد نقله الإمام ابن القيم في «الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة» (٣/١١٧٢ - ١١٧٣).

(٤) انظر ما سيأتي عند بيان مصادر التلقي عند الأشاعرة والماتريديّة.

إلى بعض ملاساته في المطلبين: الأول والثاني، من المبحث الثاني من هذا الباب، عند استعراضي لنصوص التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ التي ذهب فيها إلى التقسيم الثلاثي للمطالب، والمعروف عند الأشاعرة والماتريديَّة، والمأخوذ عن المعتزلة^(١).

ولكنني أرى من الضروري أن أشير هنا إلى بعض المسائل المهمة المتعلقة بالموضوع؛ وهي:

أولاً: سبب انحراف المتكلمين في نظرهم إلى النصوص:

إن «السبب الذي أوقع هؤلاء في هذا الحصر لدلائل الكتاب والسنة هو: نظرهم إليها على أنها أدلة سمعية، تتوقف دلائلها على العلم بصدق المُخبر بها، وغفلوا عن أن الكتاب والسنة كما جاء بالدلالة السمعية المتوقف في العلم بصحتها على العلم بصدق المُخبر بها: كذلك قد جاء بالدلائل العقلية اليقينية على سائر الأصول الاعتقادية الشرعية، التي يمكن أن تُعلم بالعقل، من غير أن تكون هذه الدلائل العقلية مستندة في حجيتها إلى العلم بصحة النقل؛ فهي دلائل مطلقة، وحجة بذاتها، لا تستند إلى غيرها، وإنما يتعلق النقل بها من جهة التنبيه، والإرشاد إليها، والتذكير بها، والدلالة عليها، لا غير»^(٢).

ولذا يصح الاحتجاج بها على المصدِّق بالرسالة وغير المصدِّق

(١) انظر: (ص ٥٣٧ - ٥٣٩) وما قبلها وما بعدها.

(٢) «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للشيخ سعود بن عبد العزيز العريفي (ص ٤٥)، وهو ملخص ما جاء في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في «الفتاوى» (١٩/٢٢٩ - ٢٣٠).

بها، فالجميع سواءٌ بالنسبة لحجيتها؛ لأن المستدلَّ بها يأخذها إنشائيًا كأنها من وضعه هو^(١)، فلا يصح للمخالف في الدين أن يقول: لا تحتجوا عليَّ بها؛ فإنني لم أؤمن بصدق النقل بعد، وأنه وحيٌّ من الله لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، بل أثبتوا لي أولاً أن هذا كلامُ الله، أو كلامُ رسوله المعصوم، حتى أقبلَ احتجاجكم به...

فلا يصح ما سبق؛ لأننا نقول له: نحن ما احتجاجنا عليك بالوحي من جهة أنه وحيٌّ من الله يجب تصديقه والأخذ بمقتضاه، وليس هذا وجهُ الإلزام في احتجاجنا^(٢)، وإنما احتجاجنا عليك بحجة عقلية محضة، وجهُ الإلزام فيها عقليٌّ محضٌ، دلَّنا عليها الله تعالى في كتابه، أو علَّمنا إياها رسوله ﷺ، وما ابتدعناها من عند أنفسنا.

والمتكلمون أهملوا هذا النوعَ المهمَّ من أدلة الكتاب والسنة، الجامع بين وصفي العقل والنقل، ولم يقدِّروه قدره. نعم، قد يوجد في كلامهم أحياناً استشهادٌ ببعض الآيات

(١) انظر: «الموافقات في أصول الشريعة» للشاطبي (٣/٥٢، ٥٣).

(٢) أحسن من هذا أن يقال: نحن لم نحتج عليك بالوحي المجرد، وإنما احتجاجنا عليك به، وبالحجج العقلية المحضة، التي أرشدت إليها نصوصُ الكتاب والسنة، فنحن نستدلُّ عليهم بالوحي، كما نستدلُّ عليهم بما تضمنته النصوصُ من الأدلة العقلية. فلا شك أن الأقوى كونُ الوحي هو الملزم، وهو الدين، ولكن القصد هنا أن هذه النصوص لها دلالة أخرى أغفلها المتكلمون، وأنَّ فيها وجهُ إلزام آخر لم يلتفت إليه المتكلمون، وهو كونها تحتوي على أدلة عقلية.

المتضمنة للدلالات العقلية، إلا أنهم لا يفعلون هذا إلا على سبيل الاستئناس والاعتضاد، لا على سبيل الاستغناء والاعتماد^(١)؛ فإنهم يتدعون أدلتهم أولاً من عند أنفسهم، ثم يبحثون - بعد ذلك - في النصوص النقلية ما عساه أن يكون محتمل الدلالة على ما ابتدعوا.

(١) ومن أمثلة ذلك: قول القاضي عبد الجبار المعتزلي - بعد أن قرّر عدم جواز الاحتجاج بالأدلة السمعية في التوحيد والعدل -: «إن قال [أي: المعارض]: فيجب أن تقولوا: إن ما في القرآن لا يدل على التوحيد والعدل، وأن لا تحتجوا بذلك على المخالفين، قيل له: ليس يصح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نوره لنبيين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكاً به، ونبين أن القرآن كالعقل، في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد». «المغني في أبواب العدل والتوحيد» (١٧/٩٤). وقد فصل في هذا الموضوع في كتابه «متشابه القرآن» (ص ٩).

وقال الأمدئي الأشعري في مسألة (الرؤية): «وعلى الجملة: فلسنا نعلم في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية، والاستبصارات العقلية [كلمة يستخدمها الأمدئي بمعنى الشواهد والأدلة غير الحاسمة، التي تقوي الدليل الأصلي اليقيني عنده]، وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي؛ إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، والطرق اليقينية؛ لخشونة معركها، وقصوره عن مدرّكها». «غاية المرام في علم الكلام» له (ص ١٧٤). وليتدبر المؤمن ما في كلام هؤلاء من الاستخفاف بالنصوص، ولولا خوف الإطالة لسقت من نصوصهم في هذا الموضوع ما يستدعيه المقام، ولكن فيما سبق كفاية لمن تدبر.

والغالب أنهم يتعسفون في فهم بعض النصوص، ويشطحون في تفسيرها لتوافق ما ابتدعوا، ولو كان مخالفًا لما تقرّر في النقل من مسائل الاعتقاد، كما هو معلوم من تفاسيرهم التي ابتلي بها المسلمون^(١).

(١) ومن أمثلة ذلك: تفسير الزمخشري المعتزلي، فقد قال عند قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠]: «وصفوه بما لا يجوز عليه تعالى، وهو متعالٍ عنه، فأضافوا إليه الولد والشريك، وقالوا: هؤلاء شفاعونا، وقالوا: لو شاء الله ما عبدناهم، وقالوا: والله أمرنا بها، ولا يبعدُ عنهم قومٌ يسفهونه بفعل القبائح، وتجوز أن يخلق خلقًا لا لغرض، ويؤلم لا لعوض، ويظلمونه بتكليف ما [لا] يطاق، ويجسمونه بكونه مرثيا معايًا مدرّكًا بالحاسة، ويثبتون له يدًا، وقدمًا، وجنبًا، مستترين بـ (البلكفة)، ويجعلون له أندادًا بإثباتهم معه قدماء». انظر تفسيره المسمى بـ: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» (٣/٤٠٥ - ٤٠٦).

تنبیه: تضمّن كلامُ الزمخشري السابق خمسَ مسائل، وهي:

الأولى: نسبة القبائح إلى الله تعالى، وهي مسألة أفعال العباد المشهورة، وقد ضلت فيها الفرقتان: القدرية (المعتزلة) والجبرية (ويشمل الخالصة والأشاعرة)، ومذهبُ أهل السُنّة وسطٌ بينهما [انظر: «وسطية أهل السُنّة» (ص ٣٧٣ - ٣٨٣)]. الثانية: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وخلقه، والحقُّ فيها ليس في قول الزمخشري، ولا فيما ذهب إليه الأشاعرة. الثالثة: تجويز الأشاعرة تكليف ما لا يُطاق. الرابعة: مسألة الرؤية، وقد ضلّ فيها المعتزلة، كما أن الأشاعرة وافقوهم في بعض أصولهم. الخامسة: إثبات اليمين، والعينين، والقدم، والوجه لله تعالى.

أما المسائل الثلاثة الأولى: فالزمخشريُّ يردُّ فيها على الأشاعرة خاصة، وأما المسألة الرابعة: فيردُّ فيها على أهل السُنّة والأشاعرة سواء، =

وعلى هذه الطريقة البدعية في الاستفادة من النصوص النقلية يُنزل ما وُجد من اعتراف كثير من أهل الكلام بتضمن القرآن خلاصة دلائل العقول»^(١).

= **وأما المسألة الخامسة:** فردّه فيها على أهل السُّنة فقط. وعليه؛ فقد ردّ عليه ابنُ المنير الأشعري في كتابه «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» (٣/٤٠٥ - ٤٠٦) قائلاً: «قد عدا طورَ التفسير لمرضى في قلبه لا دواءً له إلا التوفيقُ الذي حُرِّمَ، ولا يعافيه منه إلا الذي قدّر عليه هذا الضلالَ وحتمه...»، ثم ردّ عليه في المسائل الأربعة الأولى، أما المسألة الخامسة: فقال فيها: «وأما قوله: إنهم يثبتون لله تعالى يداً، وقدمًا، ووجهًا: فذلك فريئةٌ ما فيها مربة، ولم يقل بذلك أحدٌ من أهل السُّنة!!، وإنما أثبتَ القاضي أبو بكر [وهو الباقلاني] صفاتٍ سمعيةً وردت في القرآن: اليدان، والعينان، والوجه... على أن غيره من أهل السُّنة حملَ اليدين على القدرة والنعمة، والوجه على الذات...».

ويظهر من هذا: مدى تسلُّط المعتزلة على الأشاعرة، الذين راموا الردّ على المعتزلة، وهم يتبنون كثيرًا من أصولهم، ولاحظ تصرف ابن المنير، كيف خذل الحقَّ وتخلّى عنه، ومع ذلك تبجّج بانتسابه إلى أهل السُّنة.

وللوقوف على بعض التفصيل حول المسائل الخمسة المذكورة: انظر: «المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير: عرض ونقد» للأستاذ صالح بن غرم الله الغامدي (٢/٨٦٨ - ٨٨٢).

(١) انظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٤٥ - ٤٦)، وللوقوف على اعترافات أساطين المتكلمين باشتغال القرآن على الأدلة العقلية: انظر: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» لابن الوزير (ص ١٩ - ٢٠).

ثانيًا: بيان المنهج الصحيح في تقسيم أصول الدين ومسائله إلى سمعيات وعقليات:

لا ريب في صحة انقسام أصول الاعتقاد ومسائله إلى (سمعيات) ينحصر طريق العلم بها في السمع دون العقل، كتفصيل صفات الله تعالى، والعلم بالجنة والنار وأوصافهما، وسائر تفاصيل الاعتقاد، وإلى (عقليات) تُعَلَّم بالعقل كما تُعَلَّم بالسمع^(١).

لكن لا بد من ملاحظة ما يلي:

أولًا: تحديد الأصول العقلية التي تعلم بالعقل:

من المهم: تحديد الأصول العقلية التي تُعَلَّم بالعقل؛ ففي تحديدها وضبطها تمييزًا مهمًا بين منهج أهل السنة والجماعة والمناهج الكلامية في باب الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد.

فأهل السنة والجماعة - جريًا على منهجهم في الاكتفاء بالكتاب والسنة، والاستغناء بهما في بيان أمور الدين أصولًا وفروعًا، مسائل ودلائل، عن غيرهما من المصادر - لا يشبتون أصولًا للدين سوى ما جاء في الكتاب والسنة من أركان الإيمان الستة، وما يتبعها من أركان الإسلام وشرائع الدين المعلومة منه بالضرورة.

وهم لا ينكرون أن منها ما يُعَلَّم بالعقل إجمالًا، مع كونه معلومًا بالسمع، ومنها ما لا يُعَلَّم إلا بالسمع، وأن التمييز بين النوعين يُعَلَّم بالعقل؛ فما أمكن معرفته والاستدلال عليه بالعقل

(١) انظر: «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرر المضية في عقيدة الفرقة المرضية» للسفاريني (٣/٢)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٤٦ - ٤٩).

من مسائل الاعتقاد الشرعية: فهو عندهم من قسم (العقليات)، وما لم يكن للعقل سبيلٌ في إثباته فهو من (السمعيات).

لكن هل يوجد أصلٌ شرعيٌّ، أو مسألةٌ شرعيةٌ اعتقاديةٌ يمكن معرفتها والاستدلالٌ عليها بالعقل، ومع ذلك لم يأت لها في النقل دليلٌ عقليٌّ، أو إشارةٌ إلى دليلٍ عقليٍ يدل عليها ولو على وجه الإجمال؟

قال شيخ الإسلام إجابةً على هذا السؤال: إن «هذا فيه نظر؛ فإن من تأمل وجوه دلالة الكتاب والسنة، وما فيها من جلي، وخفي، وظاهر، وباطن: قد يقول: إن الشارع نَبه في كل ما يمكن علمه بالعقل على دلالة عقلية...»، وذكر شيخ الإسلام أنه «قد ذهب خلائقٌ من المتفلسفة، والمتكلمة، والمتفهمة، والمتصوفة، والعامّة، وغير ذلك: إلى وقوع ذلك، وهو أن فيما أخبر به الشارع أمورًا قد تُعلم بالعقل أيضًا، وإن كان الشارع لم يذكر دلالاته العقلية»، وذكر أيضًا أنه لو قُدِّر وجوده - وهو ممكن - فإنه لا يلزم من ذلك نقصٌ أو قدحٌ في الدين^(١).

وقد أشار أحدُ الباحثين^(٢) إلى رأي شيخ الإسلام المذكور، ثم قال: والذي ينبغي القطعُ به انتفاءً مثل هذا، تمسُّكًا بعموم قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وما في معناه من النصوص الدالة على كمال الدين وتمامه، وكما يكون كمال الدين

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٩/٢٣٠ - ٢٣١).

(٢) وهو الشيخ: سعود بن عبد العزيز العريفي، انظر كتابه الممتع «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٤٧ - ٤٨).

في مسائله: كذلك يكون في دلائله، إلا أن هذا لا يعني ضرورة ورود دليل عقلي مفردٍ مستقلٍ منصوصٍ عليه بإزاء كلِّ مسألة عقديّة عقلية، بل يكفي في هذا أن يكون دليلُ المسألة داخلًا ضمن دليل عقلي عام منصوصٍ عليه.

مثال ذلك: صفة (العلو) لله تعالى، لا شك أنه صفة عقلية، يعلم العقلُ والفطرةُ ثبوتها لله تعالى من جهة كونها صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وقد جاءت النصوصُ متوافرةً بإثباتها، إلا أنها تدل عليها دلالة سمعية، ولم أقف على دليل عقلي في القرآن أو السنّة يدل عليها بخصوصها، كما هو شأن صفة (العلم) مثلاً، فهل يعني هذا عدم وجود دليل عقلي نقلي لها؟

كلا؛ فالأدلة العقلية النقلية الدالة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى تدل دلالة عقلية عامةً على هذه الصفة؛ لأنها كمال^(١).

وكلام الباحث المذكور وجيه قيم في الجملة.

(١) قال شيخ الإسلام: «وثبوت معنى الكمال [أي: لله تعالى] قد دلّ عليه القرآنُ بعبارةٍ متنوعة، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى؛ فما في القرآن من إثبات الحمد له، وتفصيل محامده، وأن له المثل الأعلى، وإثبات معاني أسمائه، ونحو ذلك: كلُّه دال على هذا المعنى». «الرسالة الأكملية» لشيخ الإسلام (ص ٦)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٧٢/٦). وقد أشبع شيخ الإسلام موضوع ثبوت الكمال لله تعالى بحثًا في «الرسالة الأكملية» المذكورة، وهي مطبوعة، وهي أيضًا ضمن «مجموع الفتاوى» (٦/٦٨ - ١٤١).

ومما مضى نعلم بطلانَ وشناعةَ قول القاضي عبد الجبار المعتزلي^(١) عن آية المائدة السابقة: «المراد: أنه أكملَ الشرائعَ، لا الأمورَ العقليةَ»^(٢)؛ فإنه مبني على أن الشرائعَ لا تتضمن الأمورَ العقليةَ، وهي إن كانت لا تتضمن الأمورَ العقليةَ البدعيةَ، فهي دون شكٍ محيطَةٌ بالأمور العقلية الشرعية^(٣).

(١) هو: القاضي عمادُ الدين، أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني (ت ٤١٥هـ)، إمام المعتزلة في عصره، قال عنه الحاكم الجسمي المعتزلي - وهو تلميذ تلاميذ القاضي -: «وليست تحضرني عبارةٌ تنبئ عن محله في الفضل، وعلوُّ منزلته في العلم، فإنه الذي فتق الكلام، ونشره، ووضعَ فيه الكتبَ الجليلة، التي سارت بها الركبان.. وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحدٍ قبله...»، له كتب كثيرةٌ في علم الكلام، أكبرها «المغني»، ومنها: «شرح الأصول الخمسة»، وغيرها، وكان قاضي القضاة في دولة مؤيد الدولة ابن بويه الديلمي في الري، استقدمه إليها وزيرٌ مؤيد الدولة صاحب ابن عباد، ومكث فيها إلى أن توفي بها.

ترجمته في: «شرح العيون» (ص ٣٦٥ - ٣٧١)، «الأنساب» (١/١٣٦)، «السير» (١٧/٢٤٤).

تنبيه: دولة بني بويه من الدول التي ساهمت في ترويح التشيع والاعتزال، وكانت قد استبدت بأمور الخلافة، وامتدَّ حكمهم (١٢٠) سنة، وعصرهم يُعرف بالعصر العباسي الثالث، وقد انتهى حكمهم بغلبة السلاجقة عليهم، انظر عنهم: «البداية والنهاية» (١٥/٤٥٤) ومواضع أخرى متفرقة، «موسوعة الحضارات» (١/٤٣٥ - ٤٣٦).

(٢) «المغني في أبواب العدل والتوحيد» له (١٢/١٦٧).

(٣) انظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٤٨).

ثانيًا: بيان الفرق بين منهج السلف، وبين منهج المتكلمين في تحديد (العقليات):

قد يقال: ما دام العقلُ هو طريق التمييز بين العقليات والسمعيات حتى عند أهل السُنَّة والجماعة؛ فليس هناك كبير اختلاف وفرق جوهري بين ما ذكر من منهج أهل السُنَّة والجماعة في تمييز العقليات من السمعيات، ومنهج المتكلمين في ذلك؛ فإن المتكلمين كذلك يجعلون العقلَ مرجعهم في ذلك.

والجواب: أن الخلافَ مع المتكلمين ليس في طريق التمييز بين السمعيات والعقليات في الأصول والمسائل الاعتقادية الثابتة بالنقل، وإنما الخلافُ معهم في تحديد هذه الأصول والمسائل، وهل ينحصرُ مأخذها في النقل وحده؟

فالمتكلمون لم يقفوا في تحديد المطالب العقديّة عندما وردَ به النقلُ من مسائل وأصول، بل تجاوزوا ذلك؛ فابتدعوا مسائلَ وأصولًا ما أنزل الله بها من سلطان، ثم ابتدعوا لها دلائلَ يلزم من الأخذ بها ردُّ كثيرٍ مما ثبتَ بالنقل، ومن أعظم ما ابتدعوه في أصول الاعتقاد: اعتقادُ حدوث العالم من طريق دليل الجواهر والأعراض، وانبنى على الأخذ بهذا الدليل نفْيُ الصفات الثابتة لله تعالى عنه؛ فصار نفْيُ الصفات عندهم أصلًا ضروريًا من أصول الاعتقاد، بعد أن كان إثباتها هو الأصل في الدين، فلذلك سمّي بعضُ الأئمة طريقتهم: (ترتيب الأصول في تكذيب الرسول)، أو: (ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول)^(١).

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٦/٤٤٣).

وبهذا يتضح بجلاء: أن عقليات أهل الكلام التي يجعلونها مقابل السمعيات، غير عقليات أهل السُّنَّة والجماعة؛ فعقليات أهل السُّنَّة هي الأصول الشرعية الثابتة بالكتاب والسُّنَّة، والتي يمكن إثباتها والاستدلال عليها بالعقل، ودلائلها العقلية تؤخذ من النقل نفسه. أما عقليات أهل الكلام: فهي ما ابتدعوه وقرروه ابتداءً من مسائل ودلائل، دون الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة، ودون التحاكم إليهما في ذلك.

وهي مع كونها مبتدعة غير شرعية: لا تستحق وصفها بأنها (عقليات) لما ثبت في حكم العقل نفسه أيضاً من بطلانها، أو بطلان كثير منها، فالعقل السليم بريء منها براءة الذئب من دم يوسف - عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام - (١).

الموضوع الثاني: التقسيم الصحيح للأدلة:

سأتعرض هنا - بإذن الله تعالى - إلى جملة من الأمور المتعلقة بهذا الموضوع، ملخصاً إياها من كلام شيخ الإسلام (٢):

(١) كما قال شيخ الإسلام: «إن كل ما عارض الشرع من العقليات: فالعقل يعلم فساده وإن لم يعارض النقل، وما عليم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به، لا عقل ولا شرع». وقال: «واعلم: أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما عليم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسُّنَّة، وليس في ذلك - والله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل». «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٩٤). وانظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٤٨ - ٤٩).

(٢) ما جعلته بين علامتي التنصيص فهو نص كلامه، والباقي ملخص من كلامه رحمه الله تعالى.

١ - إن تقسيم الأدلة إلى عقلية وسمعية صحيح لا غبار عليه؛ إذ غاية هذا التقسيم هو بيان الطريق الذي عُلمَ به ثبوت المسألة، فيُراد بـ(السمعي) ما ثبت بالسمع، وبـ(العقلي) ما ثبت بالعقل^(١).

٢ - «كون الدليل عقليًا أو سمعيًا ليس هو صفة تقتضي مدحًا ولا ذمًا، ولا صحةً ولا فسادًا»، وإنما يقتضي ذلك كونه شرعيًا أو بدعيًا كما في الفقرة الآتية.

٣ - وأما كون الدليل «شرعيًا»: فلا يُقابلُ بكونه عقليًا، وإنما يُقابلُ بكونه بدعيًا؛ إذ البدعةُ تقابلُ الشرعةَ، وكونه شرعيًا صفة مدح، وكونه بدعيًا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطلٌ».

٤ - الدليلُ الشرعيُّ قد يكون سمعيًا وقد يكون عقليًا، وعلى هذا، فوصفُ الدليل بأنه (شرعيُّ) يُرادُ به أحدُ أمرين:

الأول: أن يكون الشرعُ أثبتَه ودلَّ عليه، وهذا على قسمين:

١ - ما كان معلومًا بالعقل، فيكون شرعيًا عقليًا، وهذا «كالأدلة التي نبه الله عليها في كتابه العزيز من الأمثال المضروبة وغيرها، الدالة على توحيده، وصدقِ رُسله، وإثباتِ صفاته، وعلى المعاد، فتلك كلها أدلةٌ عقليةٌ يُعلمُ صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييسُ عقليةٌ، وهي، مع ذلك، شرعيةٌ».

٢ - ما لا يُعلمُ إلا بخبر الصادق؛ فيكون شرعيًا سمعيًا، وهذا

(١) هذا على ما اشتهر بهذا الاصطلاح، وسيأتي التوضيح حول المراد بالسمعي والعقلي على الصحيح.

القسم هو الذي ظن كثيرٌ من أهل الكلام أن الأدلة الشرعية منحصرة فيه فقط .

الثاني: أن يكون الشرعُ أباحه، وأذن فيه، ولو لم ينبه عليه، وضابطُ هذا:

أن لا يتصفَ الدليلُ بوصفٍ يقتضي تحريمه شرعاً، كأن تكون إحدى مقدماته باطلةً، فيكون كذباً، والكذبُ محرّمٌ شرعاً، ولا سيما على الله تعالى، وكأن يكون المتكلمُ بالدليل يتكلم بلا علم، فهذا محرّمٌ أيضاً، وكأن يجادل به صاحبه في الحق بعد ما تبين، فهذا كلُّه يقتضي حرمةً شرعيةً؛ فما سلّم من هذه الأوصاف ونحوها: فهو دليلٌ شرعيٌّ بهذا المعنى؛ أي: أنه غيرُ ممنوعٍ شرعاً، فيدخلُ في هذا: الأخبارُ الصادقةُ، والأدلةُ العقليةُ المعلومَةُ بالعيان ولوازمه، وسائرُ ما شهدت به الموجودات .

والشرطُ في شرعية ذلك كلُّه: أن لا يلزم منه لوازمٌ باطلةٌ، تعارضُ ما ثبت في النقل الصحيح، كما هو شأنُ الأدلة البدعية^(١).

٥ - وبهذا التفصيل في معنى (الشرعي) نعلم خطأً من جعل هذا الوصفَ مرادفًا بإطلاق لوصف الدليل بأنه (سمعي).

٦ - وصف الدليل بأنه (نقلي) أو (سمعي) قد يُراد به:

أ - أنه منقولٌ من النبي ﷺ، مسموعٌ منه، فيتناول سائرَ

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٩٨ - ١٩٩)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٩/٢٢٨ - ٢٣٤)، (١٣/١٣٦ - ١٤١)، (٦/٧١ - ٧٢)، «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ١٤٦ - ١٤٩)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٥٠ - ٥١).

نصوص الكتاب والسنة، فيشملُ العقليَّ وغيره، ويكون بهذا الاعتبار مرادفًا للشرعي، فلا يصح إذاً أن يجعلَ مقابلًا للعقلي.

ب - وقد يطلق أيضًا على ما يقابل (العقليَّ) بقصد التمييز بين النوعين، ولا حرج حينئذٍ في المقابلة، بشرط أن لا يُقصدَ نفْيُ تضمّنِ نصوص الشرع للعقليّات، لكن غلبت المقابلةُ بهذا الاعتبار بين السمعي والعقلي^(١).

٧ - تبين مما سبق: أن التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أخطأ من وجوه:

الأول: ذهابه - كسائر المتكلمين - إلى أن السمعيَّ يرادف الشرعي، وقد تبين خطأ ذلك.

الثاني: مقابلته للدليل السمعي (وهو الشرعيُّ عنده) بالدليل العقلي، وهذا بناءً على الخطأ السابق، وقد عرفنا ما فيه من الخطأ، وأن الشرعيَّ لا يقابل بالعقلي، بل بالبدعي.

الثالث: جزؤه ببطلان الدليل السمعي المحض، فإذا لاحظنا أن التفتازاني وأمثاله من المتكلمين يرون أن السمعيَّ مرادفٌ للشرعي، ينسحبُ الحكمُ السابقُ على الشرعي أيضًا، وقد عرفنا أن الشرعيَّ منه ما هو عقليُّ، ومنه ما هو سمعيُّ، ومنه ما جمع الوصفين؛ فمن الخطأ أن يقال: إن الشرعيَّ المحض باطلٌ؛ لتوقفه أخيرًا على صدق المُخبر، ولا يُعرف ذلك إلا بالعقل. ووجهُ الخطأ: أن الشرعيَّ الذي أثبتّه الشارعُ بالعقل، أو دلَّ عليه، فهو شرعيُّ محضٌ، وهو صحيحٌ.

(١) المصدر الأخير (ص ٥١).

على أنّ الجزمَ ببطلان السمعِي المحض، حتى باصطلاحهم: فيه من الخطأ الواضح ما لا يحتاجُ إلى كبير وقفة معه؛ لأنّ الدليلَ السمعِيّ هو المقدم والأقوى ولو كان سمعيًا محضًا.

٨ - كما تبين مما سبق خطأ بعض الباحثين، حيث تعرض لآراء التفتازاني حول الدليل، ومنها تقسيمه المذكور، ولم يشر إلى ما فيه من مواطن الخطأ، مما يدل على متابعتة له في ذلك.

٩ - وأخطر من هذا: أن الباحث المذكور ذكر رأي التفتازاني في التقسيم الثلاثي للمطالب، وأن العقليات: منها لا تعلم إلا بالعقل دون السمع، ثم أيد ذلك بقوله: «وهذا التوزيع الذي سلكه السعدُ صحيحٌ لا غبار عليه، وليس بجديد؛ فهو رأيٌ عامة المتكلمين»، وقال في الهامش: «انظر على سبيل المثال: «الإرشاد» للجويني (ص ٣٥٨ - ٣٥٩)»^(١).

ويظهر خطأ الباحث فيما يلي:

أولاً: متابعتة للتفتازاني في هذا التقسيم الذي يستند إلى فكرة (الدور) الاعتزالية، وستأتي مناقشتها في المطلب الثاني من هذا المبحث.

ثانياً: تبريره لذلك بقوله: «وليس بجديد، فهو رأيٌ عامة المتكلمين»، وهذا التبريرُ عندي أغربُ من حكمه الخاطئ السابق، والذي صوّب فيه موقف التفتازاني المذكور، ذلك: أنه قال هذا وكأن شهرة مسألة ما عند المتكلمين تُكسبها الشرعية المطلوبة، وليس

(١) «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» للدكتور عبد الله علي الملا (١/٢٩٨).

الأمر كذلك، فالمتكلمون ليسوا تلك الجهة المأمونة التي يُتبادرُ إلى حُسن الظنِّ بها هكذا، خاصةً وأن المعتزلة هم رواد علم الكلام، والكلائية (وأعني بهم الأشاعرة والماتريديَّة) قد تبعوهم في كثير من أصولهم ومناهجهم الفاسدة، ومن ذلك تقليدُهم إياهم في فكرة (الدور) الاعتزالية الخطيرة.

فتداول المتكلمين لمسألة ما، واشتهارها عندهم: قد يكون من دواعي التوقُّف عن الأخذ بها قبل الثبُّت من صحة موقفهم فيها. هذا، وبعد هذا التمهيد عن الدليل وما يتعلق به: أبدأ في بيان المطالب الأربعة، التي سنتلمس من خلالها منهج التفتازاني في التعامل مع النصوص.



المطلب الأول

استخلاص موقفه من النصوص من أقواله التي ساقها كقواعد أساسية لبيان منهجه في التعامل معها، من حيث بيان درجتها من القطع أو الظن، ومن حيث تحديد مجالها

ما سبق في بيان موقف التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن الدليل الذي يراه صالحاً لإفادة اليقين: يُفيدنا شيئاً عن منهجه في التعامل مع النصوص، والتي ستحددُ نظرته إليها من خلال موقعها في إفادة اليقين أو الظن، وهذا ما سيتبين - بإذن الله تعالى - من خلال ما سأعرضه من أقواله في هذا المطلب والذي يليه.

وسأعرض في هذا المطلب نصوصه العامة، التي قعدَ من خلالها قواعدَ عامة في بيان موقفه من النصوص، كما سيأتي في المطلب الثاني بيان أقواله في تطبيق هذه القواعد.

ونصوصه التي تدرجُ في موضوع هذا المطلب هي:

١ - قال: «ولا خفاء في إفادة النقل الظنّ، وأما إفادته اليقينَ فيتوقفُ على العلم بالوضع، والإرادة، وذلك بعصمة رواة العربية، وعدمِ مثل النقل^(١)، والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والمعارض

(١) أي: نقل الشارع الكلمة من معناها اللغوي إلى معنى شرعي. انظر: «شرح المقاصد» (١/٢٨٢)، «القائد إلى تصحيح العقائد» للمعلّم، =

من العقلي؛ إذ لا بدَّ معه من تأويل النقل؛ لأنه فرغُ العقل، فتكذيبه تكذيبه...»^(١).

وبعد أن شرح كلامه السابق في «شرح المقاصد»^(٢) قال:
«وبالجملة فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط^(٣)، وعدم الموانع، بل غايته الظنُّ، وما يبتني على الظن لا يفيد إلا الظنَّ.

ومن جملة ما لا بدَّ منه ولا سبيل إلى الجزم به: انتفاء المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرْفُه عن ظاهره؛ لأنه لا يجوز:

• تصديقهما؛ لامتناع اعتقاد حَقِّيَّة النقيضين.

• ولا تكذيبهما؛ لامتناع بطلان النقيضين.

• ولا تصديق النقل وتكذيب العقل؛ لأنه أصلُ النقل، لاحتياجه إليه، وانتهائه بالآخرة إليه؛ لما سبق من أنه لا بدَّ من معرفة صدق النقل والفرع جميعًا، وما يُفضي وجوده إلى عدمه باطلٌ قطعًا...»^(٤).

يذهب التفتازاني في هذا النص إلى ما يلي:

أ - إن إفادة النصوص لليقين متوقِّفٌ على وجود بعض الشرائط، وانتفاء بعض الموانع، وقد سبق ذكرُ تلك الشروط والموانع من كلامه.

= ضمن «التنكيل» (٢/٣٢٦).

(١) «مقاصد الطالبين» للتفتازاني - مع شرحه له - (١/٢٨٢).

(٢) (١/٢٨٢ - ٢٨٣).

(٣) أي: المذكورة في كلامه سابقًا، وكذلك الموانع.

(٤) «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/٢٨٣).

ب - لا سبيلَ لنا إلى الجزم بوجود هذه الشرائط، وانتفاء تلك الموانع.

ج - وبناءً على ذلك؛ فلا يمكن القول بإفادة النصوص لليقين.

د - ومن جملة ما لا بدّ منه ولا سبيلَ إلى الجزم به: انتفاء المعارض العقلي، الذي يوجبُ وجوده تأويلَ النقل، وصرّفه عن ظاهره.

فتبين أن هذا الموقف هو عينُ الموقف الذي صاغه الرازيُّ في (قانونه الكلبي)، والذي ألّف شيخُ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - كتابه الفذّ «درء تعارض العقل والنقل» لإبطاله.

٢ - في النص المذكور يحدّد التفاتازانيُّ منزلة النصوص الشرعية من حيث القطعية أو الظنية، ويصرّح بأن الأصلَ فيها أنها تفيد الظنّ؛ على أنه يرى أن النصوصَ قد تفيد القطعَ إذا احتفّت بها بعضُ القرائن، يقول في هذا الصدد - بعد النص السابق :-

«هذا، والحق أن الدليلَ النقليّ قد يفيد القطعَ؛ إذ من الأوضاع ما هو معلومٌ بطريق التواتر؛ كلفظ (السماء)، و(الأرض)، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب. والعلمُ بالإرادة يحصل بمعونة القرائن، بحيث لا تبقى شبهة، كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة، ونحوهما، وفي التوحيد والبعث، إذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [ص: ٧٩]

فإن قيل: احتمال المعارض قائم؛ إذ لا جزمَ بعدهم بمجرد الدليل النقلي، أو بمعونة القرائن.

قلنا: أما في الشرعيات فلا خفاء^(١)؛ إذ لا مجال للعقل، فلا معارض من قبله، ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلاة والزكاة.

وأما في العقليات: فلأن العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المُخبر، على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث؛ وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتناهيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر، كما سبق في إفادة (النظر) العلم بالمطلوب، وبانتفاء المعارض^(٢).

فإن قيل: إفادتها اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض، فإثباته^(٣) بها^(٤) يكون دورًا^(٥).

قلنا: إنما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناءً على حصول ملزومه، على أن الحق: أن إفادة العلم إنما يتوقف على

(١) لأنها من السمعيات، التي لا تُعلم إلا بالشرع عندهم، وذلك حسب التقسيم الثلاثي الذي سبق بيانه، والذي سيشير إليه التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي نصه الثالث هنا.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» (١/٢٣٥) وما بعده.

(٣) أي: العلم بالمعارض.

(٤) أي: بإفادتها اليقين.

(٥) وتوضيحه: أننا قررنا: أن إفادة النصوص لليقين متوقف على العلم بنفي المعارض، فلو قلنا: إن إفادة النصوص لليقين يدل على نفي المعارض، فكأننا أثبتنا عدم المعارض بإفادة النصوص لليقين، وفيه دور.

انتفاء المعارض، وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه؛ إذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتًا أو نفيًا، فضلًا عن العلم بذلك.

فما يُقال: إن إفادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض، وأنه يفيد ذلك ويستلزمه، فمعناه: أنه يكون بحيث إذا لاحظ العقل هذا المعارضَ جزم بانتفائه.

ويدل على ما ذكرنا قطعًا: ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط، من أنه لا جزم مع المعارض، بل الحاصل معه التوقف، فليُأمل، والله الهادي^(١).

يرى التفتازاني في هذا النص:

١ - إمكان إفادة بعض النصوص للقطع بمعونة القرائن.

٢ - إذا احتفَّ نصٌّ من النصوص بالقرائن التي أشار إليها التفتازاني، فإن ذلك يستلزم حصول القطع وإن لم يُعلم انتفاء المعارض العقلي؛ إذ ليس من الضروري العلمُ بانتفاء المعارض العقلي، وإنما يجب الاعتقادُ بعدم ثبوته عند حصول الشرائط المذكورة للنص.

ولا شك أن التفتازاني أحسن هنا، ولكنه يبدو متناقضًا هنا مع ما سبق منه من التأكيد في النص السابق أنه لا سبيلَ إلى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع، وخاصة الجزم بانتفاء المعارض العقلي، إلا أن ذلك - مع ما فيه - يُعدُّ تراجعًا حسنًا من التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ من موقفه السابق.

(١) «شرح المقاصد» (١/٢٨٤ - ٢٨٥).

وستأتي مقارنة موقفه بموقف شيخه العضد الإيجي، وكذلك الرازي، في المطلب الرابع من هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - .

٣ - وأما ما يتعلق بتحديد المجالات التي يمكن الاستدلال بالنصوص فيها: فيحددها التفتازاني بقوله:

«... ثم الحكم المطلوب إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء، بحيث لا يجد من نفسه سببًا إلى تعيين أحدهما: فطريق إثباته النقل لا غير؛ كالحكم بوجوب الحج، ويكون زيد في الدار، وإلا، فإن توقف عليه ثبوت النقل؛ كالعلم بصدق المخبر، وما يبتنى عليه ذلك، كثبوت الصانع، وبعثة النبي ﷺ، ودلالة المعجزة، ونحو ذلك: فطريق إثباته العقل لا غير؛ لئلا يلزم الدور. وإلا، فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل، كوحدة الصانع، وحدوث العالم، إذا صح الاستدلال على الصانع بإمكان العالم، أو بحدوث الأعراض، أو بعض الجواهر...»^(١).

في هذا النص يحدّد التفتازاني المجالات التي يمكن الاستدلال بالنصوص فيها، ويذهب في ذلك إلى ما اشتهر عن المعتزلة^(٢)، وتابعهم أئمة الأشاعرة؛ كالباقلاني^(٣)، والجويني^(٤)،

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/٢٨١).

(٢) انظر ما سيأتي (ص ٥٣٦ - ٥٣٩).

(٣) انظر: «التقريب والإرشاد» للقاضي أبي بكر الباقلاني (١/٢٢٨ - ٢٣١).

(٤) انظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ص ٣٠١ - ٣٠٢)، وانظر: «البرهان في أصول الفقه» (١/١٣٦ - ١٣٧)،

«كتاب التلخيص في أصول الفقه» (١/١٣٣) كلاهما للجويني.

ومن بعدهما من الأشاعرة والما تریدیة^(١).

٤ - وقال في معرض كلامه عن فوائد النبوة: «ثم البعثة من لطف الله تعالى ورحمة للعالمين؛ لما فيها من حکم ومصالح لا تحصى، منها:

١ - معاضدة^(٢) العقل فيما لا يستقل بمعرفته، مثل وجود الباري، وعلمه، وقدرته؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرُّسل.

٢ - ومنها: استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل، مثل: الكلام، والرؤية، والمعاد الجسماني^(٣).



(١) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ٢٣٠ - ٢٣١)، «شرح الإرشاد» لأبي بكر بن ميمون (ص ٥٩٨)، «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي (٤/٣٢٦).

(٢) في الأصل: (معاصرة)، والتصحيح من «تهذيب الكلام» للتفتازاني (ص ٤٧).

(٣) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٦/٥).

المطلب الثاني

استخلاص موقفه من النصوص من واقع صنيعه ومنهجه في التعامل معها في جزئيات مسائل الاعتقاد

حدّد التفتازاني في النصوص السابقة نظرته إلى النصوص الشرعية، وبيّن أنها ظنيّة، وأنها قد تفيد اليقين على التفصيل الذي ذكره كما حدّد المواطن التي يجوز الاستدلال بها، وعليه؛ فسجد التفتازاني يقف منها المواقف التالية:

١ - التصريح بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة السمعية في بعض المجالات.

٢ - التصريح بجواز التمسك بالأدلة السمعية في بعضها، ولكنه، مع ذلك، يهملها:

أ - إما بالقول بأنها إقناعية^(١)، بينما يصف أدلة الفلاسفة والمتكلمين بأنها برهانية.

(١) «الإقناعي»، و«البرهاني» نوعان من أنواع القياس أو الدليل عند المنطقيين؛ حيث إن القياس عندهم ينقسم - باعتبار المواد التي يتألف منها - إلى خمسة أقسام، وهي المشهورة عندهم بالصناعات الخمسة، وهي: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة (وقد تُسمى: سفسطة)، وقد يقسمونه إلى أربعة أقسام، وذلك بدمج (الجدل والخطابة) تحت مسمى: (الإقناعي)، فالبرهاني: هو القياس المؤلف من المقدمات القطعية، التي تُنتج النتيجة القطعية، وأما (الإقناعي): فيُسمى ما قوّي =

- ب - وإما بذكرها بعد الأدلة العقلية، بينما حقها التقديم تنويهاً بها .
- ٣ - التصريح بجواز كون بعضها من قبيل المجازات أو التمثيلات .
- ٤ - التصريح بضرورة التأويل أو التفويض في بعضها .
- ٥ - التصريح بوجود التمسك بالأدلة السمعية في بعضها،
وبيان أن تأويلها، أو القول بالتمثيل فيها إلحادٌ .
- وإليك نصوصه في المواقف المذكورة:

١ - فمن المجالات التي صرح فيها بعدم جواز التمسك بالأدلة السمعية:

• قال في «المقاصد»: «المبحث الثالث: في أنه عالم: أما عندنا؛ فإنه صانع للعالم على انتظامه وإحكامه، ولأنه قادرٌ مختارٌ لما مرَّ... وأما التمسُّك بالسمعيات فدورٌ»^(١)؛ أي: فلا يجوز التمسك بها هنا .

= منه، وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين: جدلياً، وهو القياسُ المؤلَّف من المقدمات المشهورة أو المسلَّمة، سُمِّيَ بذلك لأنه يصلحُ لمناظرة الخصوم، ويُسمَّى ما ضعُف من الإقناعي، وأوقع ظناً غالباً: خطابياً، وهو القياسُ المؤلَّف من قضايا ظنية ومقبولة، ليست مشهورة، وسُمِّيَ بذلك؛ لأنه يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات. ويُستعملُ القياسُ الإقناعيُّ لإقناع من هو قاصرٌ عن درك البرهان .

انظر: «معيار العلم في المنطق» للغزالي (ص ١٧٥، ٢٤٣)، «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» للآمدي (ص ٩٠ - ٩١)، «تهذيب المنطق» للتفتازاني - مع شرحه لـ «الكيرانوي» (ص ٦٠ - ٦١)، «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا (٢/ ٢٠٨ - ٢٠٩).

(١) «مقاصد الطالبين» للتفتازاني (٤/ ١١٠).

وقال في الشرح - بعد ما انتهى من الأدلة العقلية -: «وقد يُتَمَسَّكُ في كونه عالمًا بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع، ويردُّ عليه: أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة؛ فيدور.

وربما يُجَابُ بمنع التوقُّف؛ فإنه إذا ثبت صدقُ الرسل بالمعجزات: حصل العلم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كونُ المرسل عالمًا، والظاهر أن هذا مكابرة»^(١).

وقال في «تهذيب الكلام» في الموضوع نفسه: «وإثباته بالسمع دورٌ، بخلاف مثل القدرة، والكلام»^(٢).

ومن الغريب أنه ذكر بعد كلامه السابق - في شرح المقاصد - أدلة الفلاسفة على كونه عالمًا، وأيدها، ودافع عنها، ففيه العبرة من موقف المتكلمين من النصوص: كيف تأخرت النصوص حتى عن أفكار الفلاسفة؟! وكيف حظي كلام أولئك الزنادقة بهذا الإجلال والإكبار دون النصوص؟!.

• وقال في «شرح العقائد النسفية» مستدلًّا لثبوت بعض الأسماء لله تعالى^(٣)، بعد أن ذكر دليلين عقليين: «وأيضًا، قد ورد

(١) «شرح المقاصد» له (٤/ ١١٢ - ١١٣).

(٢) «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» (٢/ ١٣١ - ١٣٢). وقد استدلل الشارح (الكرديستاني) لكلام التفتازاني السابق بقوله: لأن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، يتوقف على التصديق به. «تقريب المرام» (٢/ ١٣١).

(٣) وهذه الأسماء هي: (الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي، المرید).

الشرعُ بها، وبعضُها مما لا يتوقف ثبوتُ الشرع عليها؛ فيصح التمسُّكُ بالشرع فيها؛ كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع، وكلامه، ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه»^(١).

والخلاصة: أنه لا يرى التمسُّكُ بالأدلة السمعية في المسائل التي يتوقف ثبوت النقل عليها؛ فكل ما يتوقف ثبوت النقل عليه، لا يجوز التمسُّكُ بالأدلة السمعية لإثباته «كالعلم بصدق المُخبر، وما يبتنى عليه ذلك، كثبوت الصانع، وبعثة النبي، ودلالة المعجزة، ونحو ذلك»؛ وذلك «لئلا يلزم الدور»^(٢).

وقد ضبط الغزاليُّ هذه المسائل بقوله: «أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع؛ فهو: حدوث العالم، ووجوب المُحدِث، وقدرته، وعلمه، وإرادته؛ فإن كلَّ ذلك ما لم يثبت: لم يثبت الشرعُ؛ إذ الشرعُ يُبنى على كلام، فإن لم يثبت كلامُ النفس لم يثبت الشرعُ؛ فكلُّ ما يتقدَّم في الرتبة على كلام النفس: يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه»^(٣).

ومما يُلاحَظ هنا: أن الأشاعرة والماتريدية المتأخرين، والذين ذهبوا إلى هذه الفكرة، نجدهم يختلفون في تحديد مجال كلِّ من الشرع والعقل، فبينما يرى الغزاليُّ - مثلاً - أن صفة (الكلام) «لا يمكن إثباته بالشرع»^(٤)، ويقول: «ومن رام إثبات الكلام

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٠).

(٢) «شرح المقاصد» (١/ ٢٨١).

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ٢٣١).

(٤) المصدر المذكور (ص ٢٣١).

بالإجماع، أو بقول الرسول، فقد سام نفسه خطة خسف؛ لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول ﷺ، ومن أنكر كون الباري متكلمًا فبالضرورة ينكر تصور الرسول...»^(١).

أقول: فبينما يرى الغزالي ما نُقل عنه آنفًا، نرى التفتازاني يخالفه، فيرى إمكان إثبات (الكلام) بالشرع، كما سبق قوله عن (العلم): «وإثباته بالسمع دورٌ، بخلاف مثل القدرة والكلام»^(٢).

أي: إن علمه تعالى لا يجوز إثباته بالسمع؛ لأنه يستلزم الدور، بخلاف إثبات قدرته وكلامه تعالى؛ فإنه يجوز إثباتهما - وما يكون مثلهما - بالسمع؛ لأن ذلك لا يستلزم الدور.

بل نجد الواحد منهم يتناقض مع نفسه، فيضطرب في ذلك، وأقرب مثال لذلك هو التفتازاني نفسه؛ حيث اضطرب في ذلك على النحو التالي:

أ - قرّر في النص السابق إمكان إثبات (الكلام) بالشرع، مخالفًا بذلك الغزالي، كما سبق، كما أنه استدلل لإثبات صفة الكلام بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -^(٣).

ولكنه قرّر عدم جواز ذلك في نصٍ آخر؛ حيث يقول عن بعض الصفات: «... فيصح التمسك بالشرع فيها؛ كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع، وكلامه، ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه»^(٤).

(١) المصدر السابق (ص ١٤١).

(٢) «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» (٢/١٣١ - ١٣٢).

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٤).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٠).

وقد لاحظَ هذا التناقضَ أحدَ المحسِّين على «شرح العقائد النسفية»، فقال مستدرِّكًا عليه - عند استدلاله بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء على إثبات صفة الكلام -: «قال في التلويح: ثبوتُ الشرع موقوفٌ على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديقِ بنبوةِ النبي ﷺ بدلالة معجزاته، ولو توقف شيءٌ من هذه الأحكام على الشرع: لزم الدور.

وبين الكلامين تدافع لا بد في التوفيق من التمثل!، تأمل»^(١).

واستدرِّك عليه السيالكوتي^(٢) مبينًا أن التفتازاني قد صرَّح في هذا الكتابِ نفسه - شرح العقائد - بعدم جواز إثبات صفة الكلام بالشرع، فالتدافعُ موجودٌ بين نصِّين له في هذا الكتابِ نفسه^(٣)، ولكنه حاولَ الدفاعَ عن التفتازاني، وردَّ عليه آخرون، وستأتي الإشارةُ إلى هذه المسألة في بداية مبحث صفة الكلام.

ب - سبق عنه أنه قرَّرَ عدمَ جواز إثبات (القدرة) بالشرع؛ حيث قال: «وقد يُتمسَّك في كونه عالمًا بالأدلة السمعية من الكتاب

(١) «حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» (ص ٨٦ - ٨٧).

(٢) هو: عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي البنجابي (ت ١٠٦٧هـ)، من أشهر أعلام عصر الحواشي، له حواشٍ على معظم الكتب المدرسية، علامة في الكلام، والمنطق، وعلوم الآلة. ترجمته في: «خلاصة الأثر» (٣١٨/٢)، «الأعلام» (٢٨٣/٣)، «معجم المؤلفين» (٦٠/٢).

و(السيالكوتي) نسبة إلى مدينة (سيالكوت)، وهي من المدن الباكستانية الكبيرة، تقع إلى الشمال من مدينة (لاهور)، بالقرب من الحدود الهندية. (٣) «حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» - ضمن «مجموع الحواشي» - (٢٦٠/٢/١).

والسُّنَّة والإجماع، وَيَرِدُ عليه: أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة؛ فيدور^(١).

وقد ناقض نفسه، فقرَّر في نصٍّ آخر جواز ذلك؛ حيث يقول: «وإثباته بالسمع دورٌ، بخلاف مثل القدرة والكلام»^(٢).

وصدقَ شيخُ الإسلام ابنُ تيميةَ - رحمه الله تعالى - حيث قال عن المتكلمين: «وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعا به أهلَ الإلحاد؛ فهم من جنس الرافضة: لا عقلٌ صريح، ولا نقلٌ صحيح، بل منتهاهم السفسطة^(٣) في العقليات، والقرمطة^(٤) في السمعيات، وهذا منتهى كلِّ مبتدع خالف شيئًا من الكتاب والسُّنَّة، حتى في المسائل العملية، والقضايا الفقهية»^(٥).

وقال أيضًا عن أئمتهم: «... فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد، وتارة يحار فيها،

(١) «شرح المقاصد» له (٤/١١٢ - ١١٣).

(٢) «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» (٢/١٣١ - ١٣٢).

(٣) فسرها شيخُ الإسلام بأنها: «جحود الحقائق الموجودة بالتمويه والتليس». «بيان تليس الجهمية» (١/١٥٠).

(٤) فسرها شيخُ الإسلام بأنها: «تحريف الكلم عن مواضعه، وإفساد الشرع، واللغة، والعقل، بالتمويه والتليس»، وقال: وهذا (أي: القرمطة) أيضًا سفسطةٌ في الشرعيات، وسمِّيَ (قرمطة) لأن القرامطة هم أشهرُ الناس بادعائهم الباطن المخالف للظاهر، ودعوى التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم، المعقول من الكتاب والسُّنَّة. «بيان تليس الجهمية» (١/١٥٠).

(٥) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/١٥).

مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعيٌّ برهاني عقليٌّ، لا يحتمل النقيض»^(١).

وقال الإمام ابن القيم رحمته الله: «وأنت إذا تأملت مقالات القوم ومعقولاتهم: وجدتها أعظم شيء تناقضاً، ولا تجد أحداً من فضلائهم ورؤسائهم أصلاً إلا وهو يقول الشيء ويقول ما يخالفه ويُناقضه: تارة في المسألة الواحدة، وتارة يقول القول ثم ينقضه في مسألة أخرى من ذلك الكتاب بعينه.

وأما قوله الشيء وقول نقيضه في الكتاب الآخر: فمن له فهم وإطلاع على كتب القوم: يعلم ذلك، وأما الجاهل المقلد: فلا تعبأ به، ولا يسوءك سبه وتكفيره وتضليله...»^(٢).

وقفه مع منهج التفتازاني في هذا المجال:

وقبل أن أستعرض بقیة مواقف التفتازاني من النصوص، أقف قليلاً للإشارة إلى مصدر هذا البلاء، الذي جعل التفتازاني وأمثاله من المتكلمين لا يتورعون عن التصريح بهذا الهراء الذي تمجُّه أسماع المسلم البعيد عن متاهات المتكلمين.

لقد استدل التفتازاني لما ذهب إليه من عدم جواز التمسك بالأدلة الشرعية في بعض المجالات: بأن ذلك يستلزم الدور.

وفكرة الدور أساسها: «أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله التي منه إرسال الرسل، وتأيدهم بالمعجزات؛ فإذا ما ثبت صدق الرسول، أمكن أن نأخذ

(١) المصدر السابق (١/١٥٨ - ١٥٩).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/١١٥٨).

عنه ما بقي من أمور العقيدة، وهي السمعيات»^(١).

وهذه الفكرة هي أساس التقسيم الثلاثي لمباحث العقيدة عندهم، وهي معتزلية بحتة، نجدها بتفاصيلها عند المعتزلة^(٢)، وأول من استقاها منهم - على صورتها المعروفة الواضحة^(٣) - أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)^(٤)، وتبعه تلميذه أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)^(٥)، وقام بتعميقها في مباحث (الكلام) الرازي (ت ٦٠٦هـ)، وتبعه المتأخرون، منهم: الآمدي (ت ٦٣١هـ)^(٦)، والإيجي (ت ٧٥٦هـ)^(٧)، والتفتازاني

(١) «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ١٥٤ - ١٥٥).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (١٥/٢٦ - ٢٩، ١٢٨ - ١٣٢)، «شرح الأصول الخمسة» له أيضًا (ص ٨٨، ١٩٤، ٢١٢، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٦٢، ٤٦٤، ٤٧٥).

وانظر: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» (ص ١١٧). والكتاب عبارة عن مجموعة مقالاتٍ لعددٍ من الباحثين، والمقال المعنيُّ للدكتور حسن محمود الشافعي، «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن المذكور (ص ١٤٠ - ١٤١).

(٣) يبدو أن بوادَرَ قبول هذه القسمة عند الأشاعرة بدأت قبل الجويني، كما يدل على ذلك كلام عبد القاهر البغدادي في «أصول الدين» (ص ٢٤).

(٤) انظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ص ٣٠١ - ٣٠٢).

(٥) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ٢٣٠ - ٢٣١).

(٦) «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي (١/٢١٤)، وانظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ١٤٨).

(٧) انظر: «المواقف في علم الكلام» له (٢/٥٠ - ٥١).

(ت ٧٩٢هـ)^(١)، والجرجاني (ت ٨١٦هـ)^(٢).

وأنقل هنا نصًا واحدًا من النصوص الكثيرة للمعتزلة، تبين لنا مصدرَ هذه الفكرة الفاسدة؛ قال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ)^(٣):

«باب: فيما يُعلم بأدلة العقل، وما يُعلم بأدلة الشرع:

اعلم: أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن تُعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل.

١ - وأما المعلومة بالعقل فقط: فكلُّ ما كان في العقل دليلًا عليه، وكان العلمُ بصحة الشرع موقوفًا على العلم به؛ كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح...

٢ - فأما ما يصح أن يُعرف بالشرع وبالعقل: فهو كلُّ ما كان في العقل دليلًا عليه، ولم تكن المعرفةُ بصحة الشرع موقوفةً على المعرفة به؛ كالعلم بأن الله واحدٌ، لا ثاني له في حكمته...

(١) انظر ما سبق من كلامه في النص الثالث من نصوصه المعروضة في المطلب الأول (ص ٥٢٧).

(٢) انظر: «شرح المواقف» له (٥٨/٢).

(٣) هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، من تلاميذ القاضي عبد الجبار المعتزلي، له كتبٌ في الكلام وأصول الفقه، قال شيخ الإسلام - في «التسعينية» (٢/٦٤٥) - عن كتابه: «الغرر»، و«تصفح الأدلة» أنهما «زبورُ المستأخرين من المعتزلة». ترجمته في: «شرح العيون» للحاكم الجشمي (ص ٣٨٧)، «تاريخ بغداد» (٣/١٠٠)، «السير» (١٧/٥٨٧)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٣/٢٦١).

٣ - فأما ما يُعَلِّم بالشرع وحده: فهو ما في السمع دليلٌ عليه دون العقل؛ كالمصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي الأفعال التي تُعَبِّدنا بفعلها أو تركها بالشرعية، نحو كون الصلاة واجبةً، وشرب الخمر حرامًا، وغير ذلك»^(١).

فالمتكلمون من الأشاعرة والماتريديَّة، ومن تأثر بهم من بعض الحنابلة^(٢): أحيوا هذه الفكرة المعتزلية الضالَّة بعد اختفاء المعتزلة من المجتمع الإسلامي كفرقةٍ مستقلة^(٣)، وتقمَّصوا دورهم في إبعاد النصوص عن أهم أبواب العقيدة.

ولقد كان هذا «مفهومًا في نطاق المذهب الاعتزالي، الذي يقول بالتحسين والتقييح، ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يردُّ شرعٌ، أما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقييح العقليين، ويرون أن النظر غير واجب لولا الشرع؛ فإنه يبدو غير مفهوم»^(٤).
ورحم الله شيخ الإسلام حيث يقول مخاطبًا الأشاعرة:

(١) «كتاب المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري المعتزلي (٨٨٦/٢ - ٨٨٨).

(٢) كأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ)؛ فإنه قال في كتابه «الواضح في أصول الفقه» (١/٦٤): «فصلٌ: في شرح ما يُعَلِّم بالعقل دون السمع، وما لا يُعَلِّم إلا بالسمع دون العقل، وما يصحُّ أن يُعَلِّم بهما جميعًا...» ثم ذكر القضايا المندرجة تحت الأقسام المذكورة، بنحو ما تقدَّم عن الجويني. انظر: الكتاب المذكور (١/٦٤ - ٦٧).

(٣) انظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ١٤١).

(٤) المصدر السابق: (ص ١٤٩ - ١٥٠).

«... وبالجملة، فعامّة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه على المعتزلة، من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم: لكم منه أوفر نصيب، بل تارة تكونون أشد مخالفةً لذلك من المعتزلة، وقد شركتموهم في أصول ضلالهم، التي فارقوا بها سلف الأمة وأئمتها، ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم؛ فإنهم لا يثبتون شيئاً من صفات الله تعالى، ولا ينزهونه عن شيء بالكتاب والسنة والإجماع، بل يزعمون أن معرفة صحة الكتاب والسنة والإجماع موقوفٌ على العلم بذلك، والعلمُ بذلك لا يحصل به؛ لئلا يلزم الدور، فيرجعون إلى مجرد رأيهم في ذلك.

وإذا استدلووا بالقرآن كان ذلك على وجه الاعتراض والاستشهاد، لا على وجه الاعتماد والاعتقاد، وما خالف قولهم من القرآن تأولوه على مقتضى آرائهم، واستخفّوا بالكتاب والسنة، وسموها (ظواهر)، وإذا استدلووا على قولهم بمثل قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أو قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ونحو ذلك: لم تكن هذه النصوص هي عمدتهم، ولكن يدفعون بها عن أنفسهم عند المسلمين.

وأما الأحاديث النبوية؛ فلا حرمة لها عندهم، بل تارة يردونها بكل طريق ممكن، وتارة يتأولونها، ثم يزعمون: أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية، وأن هذه القواطع العقلية تُردُّ لأجلها نصوص الكتاب والسنة^(١)؛ إما بالتأويل، وإما بالتفويض، وإما بالتكذيب.

(١) كما قال الغزالي في كتابه «معارج القدس» المطبوع ضمن «القصور =

وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلّها، ومنهم أخذتموها،
وأنتم فروخُهم فيها، كما يُقال: الأشعريةُ مخانيثُ المعتزلة،
والمعتزلةُ مخانيثُ الفلاسفة، لكن لما شاع بين الأمة فسادُ مذهب
المعتزلة، ونفرت القلوبُ عنهم: صرتم تظهرون الردَّ عليهم في
بعض المواضع، مع مقاربتكم أو موافقتكم لهم في
الحقيقة...»^(١).

ولا زال الأشاعرة والماتريديّة يتغنّون بهذه الأفكار، ويصرون
مع ذلك، على كونهم - وحدهم - يمثلون أهلَ السنّة والجماعة.
والتفتازاني أخذ بهذه الفكرة، وكانت مواقفه السابقة واللاحقة
منطلقةً عن اقتناعه بها.

٢ - ومن المجالات التي صرّح فيها بجواز التمسك بالأدلة
السمعية، ولكنه، مع ذلك، همّشها:
فيظهر ذلك في الصورتين الآتيتين:

أولاً: التهميش بالقول بأنها إقناعية

تطرق التفتازاني في كتابه «مقاصد الطالبين» إلى إثبات وجود الله
تعالى قائلاً: «المبحث الأول: في إثباته؛ وفيه طريقتان: للمتكلمين

= «العوالي» (ص ٩٢): «أمرُ الظواهر هين؛ فإن تأويلها ممكن، والبرهانُ
القاطع لا يُدرأ بالظواهر، بل يُسلط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر
الآيات المتشابهات في حق الله تعالى». والنص يفوح بأنواع
من الاستخفاف بالنصوص.

(١) «التسعينية» لشيخ الإسلام (٣/ ٩٨١ - ٩٨٤)، وللكلام بقية مهمة تتصل
بالموضوع، تركتها مخافة الطول.

والحكماء...» ثم ذكر أدلة المتكلمين والفلاسفة على وجود الله تعالى^(١).

وبعد أن انتهى من تقريرها قال: «قد سبقت الأدلة على وجود الصانع بالبراهين، وها هنا يشير إلى وجوه إقناعية... بيان ذلك: أنه لا يشك أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك، والكواكب، والعناصر، والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، وفي اختلاف صفات لها وأحوال^(٢)، وقد صح الاستدلال بذواتها، وصفاتها؛ لإمكانها، وحدوثها، على وجود صانع، قديم، قادر، حكيم.

فتأتي في أربعة طرق، هي الشائعة فيما بين الجمهور، وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، ثم ذكر الآيات الواردة في هذا الباب^(٣).

والشاهد: أنه قدّم أدلة الفلاسفة والمتكلمين، واعتبرها (برهانية)، ثم أتبعها بالأدلة الواردة في القرآن، واعتبرها (إقناعية)؛ وبذلك، فقد أساء الأدب مع النصوص من وجهين:

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤/١٥ - ٢٠).

(٢) كذا في المصدر، ولعل الأصح أن يقال: وفي اختلاف صفاتها وأحوالها.

(٣) «شرح المقاصد» (٤/٢٢).

أ - بتأخيرها، وتقديم أدلة المتكلمين والفلاسفة عليها.
 ب - وباعتبارها (إقناعية)، بينما اعتبر طرق المتكلمين
 والفلاسفة المعوجة (برهانية).

وقد تبعَ التفتازانيُّ هنا إمامَه الرازيَّ في مجمل هذا التقسيم
 - تقسيم الأدلة إلى قطعية وإقناعية - إلا أنه خالفه في التفصيل، حيث
 ذكرَ الرازيُّ في (المطالب العالية): أن الأدلة على وجوده تعالى
 قسمان، الأول: الدلائل القطعية اليقينية، والثاني: الدلائل الإقناعية
 القوية، ثم ذكرَ القسمَ الأول^(١)، وأتبعه القسمَ الثاني^(٢)، ولكنَّ هذا
 الدليل الذي ذكرَه التفتازانيُّ في الإقناعيات: ذكرَه الرازيُّ في قسم
 القطعيات، وعنونَ له بقوله: «الفصل الحادي والعشرون: في إثبات
 العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات»^(٣)، ثم ذكرَ رجحانَ هذه
 الطريقة، ونفعها، وحكمةَ ورودها - بكثرة - في القرآن الكريم^(٤)،
 وبذلك يُعرف أنه كان أحسن حالًا هنا من التفتازاني، الذي جعلَ
 أدلة القرآن إقناعية - ظنية - مع اعترافه بورودها في القرآن في أكثر
 من ثمانين موضعًا!!.

ثانياً: التهميش بتأخيرها، بينما حقُّها التقديم

لن نفاجاً حينما نرى التفتازانيَّ يقدِّم ما يسميها (الأدلة العقلية)
 على الأدلة النقلية؛ وذلك لأنه قد وضح لنا منهجَه فيما يتعلق بالأدلة

(١) «المطالب العالية» (١/٣٣ - ١٣٩).

(٢) المصدر السابق (١/١٤١ - ١٦٠).

(٣) المصدر السابق (١/١٢٦).

(٤) المصدر السابق (١/١٢٦ - ١٢٧).

عمومًا، وفيما يتعلق بالنصوص خصوصًا، وقد سبق النقلُ عنه في ذلك، وبالتالي، فلم أكن بحاجة إلى هذا التطويل في هذه النقطة، إلا أنني حرصتُ على إيضاح هذا الأمر أكثر مدعمًا بنصوص التفتازاني التي طبق فيها ما ذكره سابقًا؛ لأن التعرفَ على منهجه بالتفصيل في هذا الموضوع يعتبر مهمًّا جدًّا لتحليل مواقفه المتصلة بأطراف الموضوع.

فمن المواضع التي أخرج النصوصَ فيها:

١ - ذكر الاختلاف في حقيقة (النفس)، ورجَّح أنها «جسمٌ لطيفٌ سارٍ في البدن...»، وساق على ذلك أربعة أدلة، آخرها ما أسماها (ظواهر النصوص)^(١).

٢ - ذكرَ سبعة أدلةٍ على «التوحيد»، ستةٌ منها عقلية، وقدمها على الدليل الأخير، والذي سماه (الأدلة السمعية)^(٢).

وقال موضحًا جوازَ التمسك بها هنا: «أن بعثة الأنبياء ﷺ وصدقهم بدلالة المعجزات، لا يتوقف على الوجدانية؛ فيجوز التمسك بالأدلة السمعية: كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد، ونفي الشريك، وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك»^(٣).

٣ - ذكر الأدلة على كونه تعالى قادرًا، وبعد أن عدَّ ستةً منها - وكلُّها عقلية - قال: «وقد يُتَمَسَّكُ بالأدلة السمعية من الإجماع

(١) انظر: «مقاصد الطالبين» (٣/٣٠٤)، «تهذيب الكلام» - مع شرحه «تقريب المرام» - (٧٥/٢) - (٧٧).

(٢) «مقاصد الطالبين» (٤/٣٤).

(٣) «شرح المقاصد» (٤/٣٨).

وغيره»^(١).

وقال في الشرح^(٢) - بعد ذكر الأدلة الستة العقلية -: «وقد يُتمسك في إثبات كون الباري قادرًا، عالمًا: بالإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنة».

ثم قال: «وهذه الوجوه^(٣) لا تخلو من محال مناقشة: أما الستة الأول: فليما لا يخفى على المتأمل فيها، الواقف على قواعد الفلسفة، وأما السابع^(٤): فلأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب ودلالة المعجزات، وهل يتم الإقرار بها والإذعان لها قبل التصديق بكون الباري عالمًا، قادرًا؟ فيه تردّد وتأمّل»^(٥).

هكذا ينتهي الأمر بهؤلاء (العقلاء)، الذين لم يكتفوا بأدلة القرآن والسنة، وزجّوا بعقولهم القاصرة، والملوثة بالمنهج المستوردة، إلى متاهاتٍ، لِيَتَّهَمُ حَصَنُوا أَنفُسَهُمْ من تبعاتها الخطيرة، قبل أن يضيعوا غيرهم معهم.

(١) «مقاصد الطالبين» (٩٢/٤). وانظر: «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» - (١٢٥/٢)، و: (١٩٥/أ) من المخطوط؛ فقد قال في الموضوع نفسه، وبعد أن عدّد الأدلة العقلية: «وقد يُتمسك بالأدلة السمعية، من الإجماع وغيره». وقال شارح «التهذيب»: «وهل يتم الإقرار بها قبل التصديق بكونه تعالى قادرًا، عالمًا؟ فيه تردد، كذا في شرح المقاصد». والحمد لله على أن عافانا من هذا التقليد الأعمى.

(٢) «شرح المقاصد» (٩٤/٤).

(٣) يقصد جميع الوجوه المذكورة.

(٤) يقصد الأدلة السمعية.

(٥) «شرح المقاصد» (٩٤/٤).

ثالثاً: التصريح بجواز كون بعض النصوص من قبيل المجازات، أو التمثيلات، أو التخيلات

١ - تمهيد: قبل الدخول في سردِ نصوصِ التفتازاني في الموضوع، أستحسنُ بيانَ مرادِ التفتازاني بـ(التمثيل) و(التخييل)؛ ليكون الأمرُ أوضح، ولم أتعرضُ لشرح مصطلح (المجاز) لوضوحه، ولِمَا سيأتي الفصيلُ فيه في المبحث الخامس من هذا الفصل.

أولاً: التمثيل:

١ - لغةً:

التشبيه والتصوير، يقال: مثل الشيء بالشيء: سَوَّاهُ بِهِ، وَشَبَّهَهُ بِهِ، وَجَعَلَهُ عَلَى مِثَالِهِ، وَمَثَّلَ الشَّيْءَ لِفُلَانٍ: صَوَّرَهُ لَهُ حَتَّى كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ^(١).

ب - واصطلاحاً:

• عند المتكلمين: إثباتُ حكمٍ لواحدٍ في جزئِيٍّ؛ لثبوته في جزئِيٍّ آخر، لمعنى مشتركٍ بينهما، والفقهاءُ يسمونه (قياساً)، والجزئِيَّ الأولَ فرعاً، والثانيَ أصلاً، والمشاركَ علةً وجامعاً^(٢).

(١) انظر: «لسان العرب» لابن منظور (١١/٦١٠ - ٦١٤ - مثل)، «القاموس المحيط» للفيروزآبادي (ص١٣٦٤)، «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا (١/٣٤١).

(٢) «التعريفات» للجرجاني (ص٧٠)، وانظر: «المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين» للآمدي (ص٨٨) برقم (٧٤).

وهذا الجامعُ يكونُ: إمّا في التركيب، أو الصفاتِ، أو الوظائفِ^(١).

ويسميه المتكلمون - أيضًا -: ردّ الغائب إلى الشاهد^(٢).

• وعند البلاغيين: هو التشبيهُ الذي يكون وجهُ الشّبّه فيه صورةً من أمورٍ متعدّدة.

وقد اختلفوا في تعريفه على أربعة أقوال:

الأول: مذهب الجمهور، وهو الذي سبق عرضه.

الثاني: مذهبُ ابن الأثير^(٣) (ونُسبَ إلى الزمخشري^(٤) أيضًا):

(١) «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمن بدوي (١/٤٢٦).

(٢) «معيار العلم في المنطق» للغزالي (ص ١٥٤).

(٣) هو: الوزير ضياء الدين، أبو الفتح، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري المنشئ (٥٥٨ - ٦٣٧هـ)، مولده في جزيرة ابن عمر، ثم تحول إلى الموصل، فدمشق، واستوزره الملك الأفضل هناك. ترجمته في: «ذيل الروضتين» لأبي شامة (١٦٩)، «التكملة لوفيات النقلة» (٣/٥٣٥)، «وفيات الأعيان» (٥/٣٨٩)، «السير» (٧٢/٢٣).

(٤) هو: محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، الملقب بجار الله (٤٦٧ - ٥٣٨هـ)، من أئمة المعتزلة، علامة في اللغة، والبلاغة، والآداب، ولد في زمخشر، وسافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقب بجار الله، ثم رجّع فسكن (الجرجانية)، له كتب كثيرة في التفسير، واللغة، والآداب. ترجمته في: «الأنساب» (٣/١٦٣)، «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» لابن الأنباري (ص ٣٩١)، «معجم الأدباء» (١٩/١٢٦)، «إنباه الرواة» (٣/٢٦٥)، «وفيات الأعيان» (٥/١٦٨)، «السير» (٢٠/١٥١).

و(الزمخشري): نسبة إلى بلدة (زمخشر)، وكانت من قرى مدينة =

وهو أنّ التمثيلَ مرادفٌ للتشبيه^(١).

الثالث: مذهب عبد القاهر الجرجاني^(٢): إنّ التشبيه الذي هو أحقُّ باسم (التمثيل) هو: ما كان وَجْهُ الشَّبَه فيه أمراً عقلياً غير حقيقيٍّ؛ أي: غير متقررٍ في ذلك الموصوف - أي: المشبّه - إلا بتأوّلٍ، وصرفٍ عن الظاهر؛ لأنّ المشبّه لا يُشارك المشبّه به في صفته الحقيقية، ويستوي عنده في ذلك أن يكون مفرداً، أو مُركّباً. والتشبيه عنده أعْم من التمثيل.

= (خوارزم)، وبعد اتساع مدينة خوارزم اتصلت زمخشر بها، وصارت محلّة من محالها، كما حكاه القفطي في «الإنباه» (٣/٢٦٥)، - وكانت مدينة خوارزم تُسمى (الجرجانية)، وتقوم الآن مدينة (خيوه) في شمال أوزبكستان - على الحدود الغربية منها - مكانها.

(١) اشتهر عند البلاغين أنّ الزمخشريّ يرى التمثيلَ مرادفاً للتشبيه، وجزم به غيرٌ واحدٍ، منهم التفتازاني في «المطول» (ص٥٥٤)، ومؤلف كتاب «معجم البلاغة العربية» (ص٦٣٥ - ٦٣٦)، وهذا ليس بصحيح على الإطلاق، وقد فصلّ في ذلك الدكتور محمد أبو موسى في كتابه «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية» (ص٤٧٩ - ٤٨٠، ٥١١ - ٥٢٧)، وخاصةً: (ص٥١٢ - ٥١٦).

أما ابن الأثير فقد صرح بتراؤفهما، وانتقد من يقول بالتفريق بين التمثيل والتشبيه. انظر: كتابه «المثل الثائر في أدب الكاتب والشاعر» (٢/١١٥).

(٢) هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت٤٧١هـ)، من أشهر أئمة البلاغة، قال عنه الذهبي: «شيخ العربية... وكان شافعياً، عالماً، أشعرياً، ذا نسك ودين»، من كتبه: «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز»، ترجمته في: «نزهة الألباء» (ص٣٦٣)، «إنباه الرواة» (٢/١٨٨)، «السير» (١٨/٤٣٢)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/١٤٩)، «نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني» (ص٨١ - ٩٤).

الرابع: إنّ التشبيّه لا يكون تمثيلاً إلا إذا كان وَجْهُ الشَّبهِ فيه عقلياً غيرَ حقيقيٍّ - كما هو مذهبُ الجرجانيِّ -، ولا بدّ أن يكونَ مرَكَّبًا - كما هو مذهبُ الجمهور -، وهذا مذهبُ السكاكيِّ^(١) (ت ٦٢٦هـ)^(٢).

والذي استقرَّ عليه البيانون: هو مذهب الجمهور، من أنّ تشبيّه (التمثيل): ما كان وجهُ الشبه فيه صورةً منتزعة من متعدد، محسوسةً كانت الصورة، أم معقولةً^(٣).

وأكادُ أجزمُ بأنَّ مرادَ التفتازاني من (التمثيل) هو (التمثيل) على تعريفِ البلاغيين، وعلى المذهبِ الذي استقرَّ عليه رأيهم.

على أنّ التمثيلَ على تعريفِ المنطقيين ليس بعيداً عن

(١) انظر: «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني (ص ٨٧)، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي (ص ٢٢٩ - ٢٣٠، ٢٤٧)، «مفتاح العلوم» للسكاكي (ص ؟؟)، «تلخيص المفتاح» للخطيب القزويني (٣/ ٥٢ - ٥٣)، «المطوّل شرح تلخيص المفتاح» للتفتازاني (ص ٥٥٤)، «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص ٢٩٥)، «معجم البلاغة العربية» للدكتور بدوي طبانة (ص ٦٣٥ - ٦٤٠).

(٢) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي، الخوارزمي، سراج الدين الحنفي المعتزلي (٥٥٥ - ٦٢٦هـ)، من أئمة اللغة وعلم الكلام، علامة في النحو، والصرف، وعلمي المعاني والبيان. ترجمته في: «معجم الأدباء» (٦/ ٢٨٤٦)، «تاريخ الإسلام» (وفيات ٦٢٦هـ)، «الجواهر المضية» (٣/ ٦٢٢)، «بغية الوعاة» (٢/ ٣٦٤)، «البلاغة عند السكاكي» (ص ٥٥)، «الموسوعة الميسرة» (٣/ ٢٩٣٥).

(٣) «البلاغة: فنونها وأفانها: علم البيان والبديع» للدكتور فضل حسن عباس (ص ٦٤).

الموضوع^(١)؛ لأنّ القضية دائرة حول (التصوير والتشكيل)^(٢) وضرب الأمثال لإفهام المخاطبين، دون أن تكون للألفاظ حقائق ثابتة.

وقد اعترف المنصفون، حتى ممن لا يعارض هذا الاتجاه، والذين عنوا بدراسة الظاهرة البلاغية عند الزمخشري: أنه كان يلجأ إلى طريقة (التمثيل) حين يعارض ظاهر النص (القرآني) مبدئاً من مبادئ المعتزلة، فيصرفه عن ظاهره^(٣) مستعيناً بهذه الطرق^(٤).

هذا، وقد يرى البعض أنّ التخييل والتمثيل شيء واحد في المعنى، ليس بينهما فرق إلا في اللفظ، كما ذهب إلى ذلك ابن المنير (ت ٦٨٣هـ)^(٥)، حيث ردّ على الزمخشري إطلاقه للفظ

(١) وقد جزم الدكتور عبد الرحمن بدوي بذلك، حيث قال: «وعلماء الكلام في الإسلام أخذوا بالتمثيل في الصفات». «موسوعة الفلسفة» له (٤٢٦/١).

(٢) كما عبّر بذلك الزمخشري في «الكشاف» (٣/٣٧٧)، وانظر: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية» (ص ٤٨٢).

(٣) المصدر الأخير (ص ٥١٩).

(٤) وهذا حال الأغلب من هؤلاء، تراهم قد استخدموا هذه القواعد للتخلص من النصوص، ومن ذلك قول الرازي في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» (ص ٢٥٧) في مبحث الاستعارة: «واعلم: أنّ أكثر الآيات التي يتعلّق بها أهل التشبيه من هذا الجنس، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِصْنَعِ عَلِيٍّ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، وفي هذا الأصل خلاص من تلك الإشكالات»، وقال فيه (ص ٢٦٩) في مبحث (الاستعارة التخيلية): «أكثر الآيات التي يتمسك بها أهل التشبيه من هذا الجنس»، وانظر ما سيأتي في بداية مبحث «المجاز».

(٥) هو: أحمد بن محمد بن منصور الجروي، الإسكندردي، ناصر الدين ابن المنير (٦٢٠ - ٦٨٣هـ)، من أئمة اللغة، أشعري العقيدة، له كتب في =

(التخييل) في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٢] قائلاً: «إطلاق التمثيل أحسن، وقد ورد الشرع به، وأمّا إطلاق التخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم يرد به سمع...»^(١).

ثانياً: التخييل:

أما التخييل: فأحسن تفسير له هو ما ورد في كلام الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى -: «أن أهل التخييل هم الذين قالوا: إن الرسل لم يمكنهم مخاطبة الخلق بالحق في نفس الأمر، فخطبوا بما يخيل إليهم، وضربوا لهم الأمثال، وعبروا عن المعاني المعقولة بالأمور القريبة من الحسن»^(٢).

٢ - نصوصُ التفتازاني في هذه الفقرة:

١ - ذكر التفتازاني الاختلاف في حقيقة (النفس)، وأن المعتمد عند المتكلمين أنها من الأجسام «جسم لطيف سار في البدن...»، وأن المعتمد عند الفلاسفة وكثير من المسلمين أنها من قبيل الجواهر «جوهر مجرد، متصرف في البدن»، ثم ذكر الأدلة على المعتمد عنده، وهو أنها من قبيل الأجسام، وبعد أن ساق ثلاثة أدلة منها

= التفسير، واللغة، والحديث. ترجمته في: «ذيل مرآة الزمان» (٢٠٦/٤)، «الديباج المذهب» (١٥/١)، «بغية الوعاة» (٣٨٤/١)، «طبقات المفسرين» للداودي (٨٨/١)، «المسائل الاعتزالية» (٦١/١) وما بعدها.

(١) «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» له (١٢٩/٢)، وانظره - أيضاً -: (٤٤٥/٣)، (٩/٤ - ١٠).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة» (٩١٨/٣).

قال: «الرابع: ظواهر النصوص، ولا تفيد القطع»^(١).

وقال في الشرح موضعًا هذه المسألة: «الرابع: النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على أنه تبقى بعد خراب البدن، وتتصف بما هو من خواص الأجسام؛ كالدخول في النار، وعرضها عليها^(٢)، وكالترفُّفِ حول الجنازة^(٣)، وككونها في قناديل من نور، أو في جوف طيورٍ خُضر^(٤)، وأمثال ذلك، ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل»^(٥).

(١) «مقاصد الطالبين» (٣/٣٠٤).

(٢) كما في قوله تعالى عن آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

(٣) لم أجد ما يؤيده في النصوص.

(٤) كما روى الإمام مسلم - رحمه الله تعالى - في «صحيحه» (٣/١٥٠٢ - ١٥٠٣)، في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يُرزقون، برقم (١٨٨٧/١٢١)، بسنده عن مسروق، قال: سألتنا عبد الله (هو ابن مسعود) عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: أما إننا قد سألنا عن ذلك، فقال: «أرواحهم في جوف طيرٍ خُضر، لها قناديلٌ معلقةٌ بالعرش، تسرحُ من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل...».

وروى الإمام أحمد في «مسنده» (١/٢٦٦) [٤/٢١٨] ح (٢٣٨٨) من ط: الرسالة] بسند حسن عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: «لما أصيبَ إخوانكم بأحد، جعل الله ﷻ أرواحهم في أجواف طيرٍ خُضر، تردُّ أنهارَ الجنة، تأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش...».

(٥) «شرح المقاصد» (٣/٣٠٧ - ٣٠٨).

ويُذكر هنا: أنه سبق وأن ذكرتُ أنّ التفتازانيّ يرجّح كونَ النفس من قبيل الأجسام، ولكنها تختلف بالماهية عن هذا الجسم المحسوس، وهذا هو مذهبُ أهل السنّة والجماعة، وعليه تدل أدلة الكتاب والسنّة الكثيرة^(١).

ومما يُلاحظ: أنّ التفتازانيّ ليس واثقًا من موقفه في حقيقة النفس، والذي عزاه إلى جمهور المتكلمين، بل يُبدي ميله القوي إلى مذهب الفلاسفة، ولذلك نرى أنه لم يترك حجةً للمتكلمين إلّا وقد قدّح فيها، منها النصوصُ الصريحة التي أشار إلى بعضها، وما لم يُشر إليها أكثر^(٢).

وقد أسلفت في تمهيد هذه الرسالة - عند بيان تأثير المتكلمين بالفلسفة - أنّ كثيرًا من أئمة المتكلمين المتأخرين - كالغزالي، والرازي - اختاروا كونَ النفس من قبيل المجردات، وأنها ليست من قبيل الأجسام، ومذهبُ الفلاسفة في النفس من أبعد المذاهب عن الحق، وهو مذهبٌ من لم يعرف شيئًا عن نفسه، كقولهم أنها ليست داخل البدن ولا خارجه، بل ولا داخل العالم ولا خارجه!!.

ولكن تأثر هؤلاء المتكلمين بهم يجعلهم يتهوِّرون في رد النصوص، أو القدح في قوتها، كما سلكه التفتازانيّ هنا، وإلّا، فأبى تأويلٍ تحتمله هذه النصوصُ المتواترة المستفيضة، وهي قطعيةٌ في ثبوتها ودلاليتها، فلا خفاء في خطأ التفتازانيّ رَضِيَ اللهُ في قوله:

(١) انظر التفصيل في: «الروح» لابن القيم (ص ٢٤٩)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٥٦٥).

(٢) انظر: «الروح» لابن القيم (ص ١٦٠).

«ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل».
 ٢ - وقال، وهو يستعرض بعض صفات الله تعالى المختلف فيها عنده:

«ومنها ما ورد؛ كالاستواء، واليد، والوجه، والعين، ونحو ذلك، والحق: أنها مجازات، وتمثيلات»^(١).

وقال في الشرح: «ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية؛ مثل: الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، واليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥]، والوجه في قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والعين في قوله تعالى: ﴿وَلِئَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

فمن الشيخ^(٢) أن كلاً منها صفة زائدة.

وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ^(٣): أنها مجازات؛

(١) «مقاصد الطالبين» (٤/١٧٤).

(٢) يريد الشيخ أبا الحسن الأشعري.

(٣) ثبت أن الأشعري رجع في ذلك إلى مذهب السلف، ومن أقواله في ذلك: «وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه، من غير اعتراض فيه، ولا تكيف له، وأن الإيمان واجب، وترك التكيف له لازم».

«رسالة الأشعري إلى أهل الثغر بباب الأبواب» (ص ١٣٣)، وانظر أيضًا: (ص ١٢٧ - ١٣٣)، «الإبانة عن أصول الديانة» للأشعري (ص ٩٧ - ١١٢)، «مقالات الإسلاميين» (ص ٢٩٠ - ٢٩٧)، وعلى هذا فكلام التفازاني =

فلاستواء: مجازٌ من الاستيلاء، أو تمثيلٌ وتصويرٌ لعظمة الله تعالى، واليدُ: مجازٌ عن القدرة، والوجهُ: عن الوجود... وفي كلام المحققين من علماء البيان: أن قولنا: الاستواء مجازٌ عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك: إنما هو لنفي وهم التشبُّه والتجسُّم بسرعة، وإلا فهي تمثيلاتٌ وتصويراتٌ للمعاني العقلية، بإبرازها في الصور الحسية، وقد بيَّنا ذلك في «شرح التلخيص»^(١)

والمراد بـ«التلخيص»: كتاب «تلخيص المفتاح» للخطيب محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت ٧٤٩هـ)، وقد قدِّمت في بيان مؤلِّفات التفتازاني أن له شرحين على «التلخيص» المذكور، أحدهما مختصر، والثاني مطوَّل، وقد تعرَّض لهذا الموضوع في كلا الشرحين؛ وقد رأيت أن المناسب نقلُ كلامه منهما جميعًا:

أ - قال في الشرح المختصر المعروف بـ«مختصر المعاني»

= ليس بصحيح؛ إذ ليس للأشعريِّ في ذلك قولان، وقد أكد ذلك شيخ الإسلام في عددٍ من كتبه، انظر: «الدرء» (١٧/٢، ٤٨/٥)، «مجموع الفتاوى» (٢٠٣/١٢)، قال في الأخير: «وأما الأشعريُّ نفسه، وأئمة أصحابه: فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية، وفي الرد على من يتأولها، كمن يقول: استوى بمعنى استولى، وهذا مذکور في كتبه كلها... فمن قال: إنَّ الأشعريَّ كان ينفیها، وأنَّ له في تأويلها قولين: فقد افترى عليه...».

والتفتازانيُّ مسبوقٌ في هذا الجزم - بأنَّ للأشعريِّ قولين - بعددٍ من المتكلمين، منهم الآمدي في «الأبكار» (٤٥١/٢).

(١) «شرح المقاصد» (١٧٤/٤ - ١٧٥).

- وهو يعدُّ وجوه تحسين الكلام المعنوية^(١) - : «التورية: ويسمى (الإبهام) أيضًا: وهو أن يطلق لفظًا له معنيان: قريب، وبعيد، ويراد به البعيد اعتمادًا على قرينة خفية، وهي ضربان: الأولى مجردة، وهي التورية التي لا تجامع شيئًا مما يلائم المعنى القريب، نحو: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، أراد بـ(استوى) معناه البعيد، وهو (استولى)، ولم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو الاستقرار.

والثانية: مرشحة، وهي التي تجامع شيئًا مما يلائم المعنى القريب، نحو: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، أراد بـ(الأيدي)^(٢) معناها البعيد، وهو القدرة، وقد قرن بها ما يلائم المعنى القريب الذي هو الجارحة المخصوصة، وهو قوله: ﴿بَنَيْنَاهَا﴾؛ إذ (البناء) مما يلائم (اليد).

وهذا مبني على ما اشتهر بين أهل الظاهر^(٣) من المفسرين، وإلا، فالتحقيق^(٤): أن هذا تمثيلٌ وتصويرٌ لعظمته، وتوقيفٌ على كنه جلاله من غير أن يتمحل^(٥) للمفردات حقيقةً

(١) تنبيه: كتبت نصّ المتن - وهو «تلخيص المفتاح» للقرظيني - بخط مظل؛ تمييزًا له عن الشرح، وهو للتفازاني.

(٢) «الأيد» هنا ليست جمعًا لليد، بل هو مصدر آد يوؤد، ومعناه القوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] بدون الياء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُوؤدُّهُ حِفْظُهُمْ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٣) كلما ابتعد أهل البدع عن الحق: وصفوا من خلفهم ورائهم بأنهم (أهل الظاهر)!.
(٤) سيأتي قريبًا بيان مصدر هذا التحقيق.

(٥) (التمحل) من (المحل)، ومن معانيه: المكر، والكيد، والشدة، =

أو مجازًا»^(١).

ب - وقال في (المطوّل شرح المفتاح): «ومنه؛ أي: من المعنوي التورية، ويسمى (الإيهام) أيضًا، وهي أن يطلق لفظًا له معنيان: قريبٌ وبعيدٌ...» ثم ذكر نحو ما نقلته عنه من شرحه «مختصر المعاني»، ثم قال: «فإن قلت: قد ذكر صاحبُ «الكشاف»^(٢) في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] إنه تمثيلٌ؛ لأنه لما كان الاستواءُ على العرش - وهو سرير الملك - مما يردفُ^(٣) المُلْكُ جعلوه كنايةً عن المُلْكِ، ولما امتنع هاهنا المعنى الحقيقي صار مجازًا، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾؛ أي: هو بخيل ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: هو جوادٌ، من غير تصوّر يدٍ، ولا غلٍ، ولا بسط. والتفسيرُ بـ(النعمة)، والتمحُّلُ للثنائية^(٤): من ضيق العطن^(٥)،

= (والتمحلُّ): الاحتيال، والتكلف، يقال: تمحلَّ له: أي: احتال، (وتمحلَّ حقّه): تكلفه له. انظر: «القاموس المحيط» (ص ١٣٦٥). ومراده هنا: من غير أن يتكلف ويُحتال في المفردات من حيث حملها على الحقيقة أوالمجاز.

(١) «مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح» (ص ٤٥٦ - ٤٥٧).

(٢) وهو الزمخشريُّ المعتزلي: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ).

(٣) في «المطول»: «يرادف»، والمثبت من «الكشاف»، وهو الأليق بالسياق، ومعناه: يعقّب.

(٤) حيث ورد لفظُ: (اليد) مثنى، كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، والزمخشريُّ يردُّ على من يؤول (اليد) بالنعمة، والذين يتكلفون بالجواب عن ورود (اليد) مثنى هنا؛ حيث لو كان الأمر كما زعموا لم يأت اللفظ بصيغة الثنية.

(٥) (العطن): مبرك الإبل، ومريض الغنم عند الماء، يقال: فلانٌ واسع =

والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام^(١).

وكذا قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]: تمثيلٌ وتصويرٌ لعظمته، وتوقيفٌ على كنهه جلاله من غير ذهاب بـ(الأيدي) إلى جهة حقيقة أو مجاز، بل يذهب إلى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير أن يُتمَحَّل لمفرداته حقيقة أو مجاز.

وقد شدَّدَ النكيرَ على تفسير (اليد) بالنعمة، و(الأيدي) بالقدرة، و(الاستواء) بالاستيلاء، و(اليمين) بالقدرة^(٢).

وذكر الشيخ^(٣) في (دلائل الإعجاز)^(٤) أنهم وإن كانوا يقولون: المراد بـ(اليمين): القدرة؛ فذلك تفسيرٌ منهم على الجملة، وقصدُهم إلى نفي الجارحة بسرعة؛ خوفاً على السامع من خطراتٍ تقع للجهال وأهل التشبيه، وإلا فكلُّ ذلك من طريق التمثيل.

= العطن؛ أي: واسع الصبر والحيلة عند الشدائد، وضده: ضيق العطن. انظر: «المحجم الوسيط» (٦٠٩/٢).

(١) انظر: تفسير «الكشاف» (٥٤/٣) - عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وانظر أيضاً (٦٨٧/١ - ٦٨٨) - عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعِنَّا لَمَّا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤]، وقد تصرف التفاتازاني في كلام الزمخشري، وحذف بعض ما جاء فيه، ولكن لم يخرج عن مضمون ما قرره الزمخشريُّ هنا.

(٢) سيأتي نصُّ الزمخشريِّ كاملاً في المطلب الثالث من مبحث المجاز، كما سيأتي استعراضٌ من تأثر به فيما قرره من ترجيح التخيل على المجاز.

(٣) وهو: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تقدمت ترجمته.

(٤) لم أجده في «دلائل الإعجاز»، بل هو في «أسرار البلاغة» له (ص ٣١٠)، ولعله سبق قلم من التفاتازاني رَحِمَهُ اللهُ.

قلتُ: قد جرى المصنّف^(١) في جعل الآيتين مثالين للتورية على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين^(٢).

لفتة: تبين لنا من نصوص التفتازاني هذه ما يلي:

أ - من هم المحققون من علماء البيان، الذين عزي إليهم القول بـ(التمثيل) في نصوص الصفات؟ وقد سمّي لنا منهم اثنين، وهما:

١ - عبد القاهر الجرجاني^(٣).

(١) يقصد مؤلف كتاب «تلخيص المفتاح»، وهو الخطيب محمد بن عبد الرحمن الفزويني، كما سبق. وقد جعل الآيتين: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، و: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] مثالين للتورية، كما نقلته من «مختصر المعاني».

(٢) «المطول شرح تلخيص المفتاح» (ص ٦٥٢ - ٦٥٣).

(٣) اهتمَّ الجرجاني في كتبه بقضية (الإعجاز) في القرآن الكريم، وقد كتب في ذلك كتابًا مستقلًا باسم «إعجاز القرآن» وصفه الذهبي بـ(الضخم)، كما أنه اهتمَّ بهذه القضية في كتابيه: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، اللذين قال عنهما مؤلف كتاب «نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني عن كتابيه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز» (ص ٧٨) أنهما «في الواقع حديثٌ في الإعجاز أولاً وقبل كل شيء، دعاه إلى كتابتهما والحديث فيهما الدفاع عن إعجاز القرآن، حينما رأى الناس يفيضون فيه على غير هدى، ويتحدّثون من غير علم»، ولكنه اتكأ - فيما اتكأ عليه - على نظرياتٍ أقحمها المعتزلة في علم البيان، كفكرة (المجاز)، يقول عبد القاهر في كتابه «دلائل الإعجاز» (ص ٢٤٥): «... ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسيرَ بغير علم أن توهموا أبدًا في الألفاظ الموضوعية على (المجاز) و(التمثيل) أنها على ظواهرها؛ فيفسدوا المعنى بذلك، ويطلقوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامعَ منهم العلمَ بموضع البلاغة، وبمكان =

٢ - والزمخشري .

والأول منهما أشعريّ، والثاني معتزليّ، وهما ممن تسرّبت إليهم أفكار المتفلسفة في (التخييل) و(التمثيل)، وإن كان الزمخشريّ أعرقهما في ذلك .

ب - أن التفاتازاني قد اكتفى في (المطوّل) بالنقل عن الزمخشري فيما يتعلق بـ(التمثيل) و(التخييل)، ولم يعقب عليه، مما يدل على تبنّيه رأيه، وأما في (مختصر المعاني): فقد ذكر رأي الزمخشري متبنّيًا له على أنه هو التحقيق، دون أن ينسبه إليه .

ج - يرى التفاتازاني أن من لم يذهب إلى طريقة (التمثيل) من المفسرين فهم أصحاب الظاهر، مما يعني عدم اقتناعه - وقبلة أئمتّه - بالمجاز أيضًا، بل يرى في فكرة المجاز حلًّا مؤقتًا، موجّهًا إلى من يخشى عليهم من خطرات تقع للجهاال وأهل التشبيه، كما يدلّ على ترسخ فكرة (التمثيل) لدى التفاتازاني .

٣ - قال التفاتازاني - بعد أن قرّر التفويض أو التأويل في نصوص الصفات -:

«فإن قيل: إذا كان الدينُ الحقُّ نفي الحيز والجهة؛ فما بالُ الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريحٌ بنفي ذلك وتحقيقه^(١) كما

= الشرف، وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به» .

(١) في المصدر: (وتحقيق)، والأظهر ما أثبتته .

قرّرت الدلالة على وجود الصانع ووحدته، وعلمه وقدرته، وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدّة مواضع، وأكّدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيقٌ بغاية التأكيد والتحقيق؛ لما تقرّر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجّه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء؟

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصّر عنه عقول العامة، حتى يكاد يجزّم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث.

وتوجّه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبله الدعاء؛ إذ منها يُتَوَقَّع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار^(١).

وهذا النصّ أوضح نصوصه في أخذه بالتخييل، وإن كانت أقواله الأولى أيضًا واضحة فيه.

وقفات مع التفتازاني في هذه الفقرة:

• أولًا: نقل العلامة عبد الرحمن المعلمي نصّ التفتازاني الأخير، ثم قال:

«تدبّر عبارة هذا الرجل، وانظر ما فيها من التلبس والتدليس!
أولًا: قوله: «الدين الحق»، وكلُّ مسلم يعلم أن الدين عند الله

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/٥٠ - ٥١).

الإسلام، والإسلام، باعتراف هذا الرجل، جاء بنقيض ما زعم أنه الدين الحق، وكذلك جميع أديان الأنبياء؛ فكيف يقول مسلم: إن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء؟ ثم ما الذي جعله حقاً وهو مع مخالفته للكتاب والسنة وسائر كتب الله تعالى وأنبيائه منابذ لبدائه العقول؟!!

ثانياً: قوله: «مشعرة»: ومن عرف الكتاب والسنة علم يقيناً أن نصوصهما بغاية الصراحة في الإثبات.

ثالثاً: قوله: «تقصر عنه عقول العامة»: والحق أن العقول كلها تنبذه البتة، إلا أن من أرعبته شبه المخالفين؛ لعظمتهم في وهمه، وطالت ممارسته لها: قد يأنس بالنفي الساقط، كما تقدم، وهذا الأنس إنما هو ضرب من الحيرة؛ بل هو ضرب من الجنون...

رابعاً: قوله: «حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة»: والحق الواضح أنها تجزم بذلك كل الجزم، إلا أن يُبتلى بعضها بالشكك، كما مر.

خامساً: قوله: «مع تنبيهات دقيقة»: إن أراد بالتنبيهات قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) ونحوها: فقد تقدم الجواب^(١)، وإن أراد الدلائل على وجوب الوجود والغنى، فقد تقدم الكلام فيها، وعلى كل حال؛ فليس في العقول الفطرية، ولا النصوص الشرعية ما يصح أن يُعدَّ قرينةً صارفةً للنصوص عن المعاني التي زعم التفتازاني أنها مناقضة للدين الحق؛ فقد لزمه ونظراءه لزوماً واضحاً: تكذيب النصوص ولا بد^(٢).

(١) انظر: «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» (٢/ ٢٧٠ - ٢٧٨).

(٢) «القائد إلى تصحيح العقائد» للمعلمي ضمن «التنكيل» (٢/ ٣٥٧ - ٣٥٩).

• ثانيًا: حكى بعض المحشين على (المواقف) عبارة التفتازاني المذكورة، ثم تعقبها بقوله: «فيه فتح باب الباطنية؛ لأنه، كما جاز إظهارُ الباطل حقًا في آيات كثيرة، وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم: جاز مثله في سائر الأحكام، كخلود العذاب الجسماني، والجنة الجسمانية، والصراط الأدق من الشعر؛ لأنَّ الصَّرفَ عن الظاهر لا يتوقف على استحالته، بل الاستبعادُ كافٍ، نحو: رأيت الأسد في الحمام...»^(١).

(١) نقله العلامة المعلمي في «التنكيل» (٣٥٩/٢)، ثم قال، موضحًا هذا التعقيب: «أن الاستحالة المزعومة لم تكن تدركها عقول المخاطبين؛ فلا يصح عدُّها قرينةً تدفع [إلى] الكذب. فإن زعمتم: أنه اقتضت المصلحة التسامح في هذا، والاكتفاء بجواز الكذب من الله ورُسله، والتكذيب منكم: بأن هناك ما لو علمه المخاطبون، لكان قرينةً، وهو الاستحالة العقلية: كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذرهم عن تأويلاتهم لغالب العقائد والأحكام؛ متشبين بدعوى الاستبعاد، كما تشبَّتم بدعوى الاستحالة، والحاصل: أنكم تشبَّتم باقتضاء المصلحة، ودعوى وجود ما لو عَلِمه المخاطبون لكان قرينةً، وهذه حالُّ الباطنية أيضًا.

ثم أقول: الاستحالة مدفوعة، وكثيرٌ من النصوص صريحٌ لا يحتملُ غير ذلك المعنى الذي ينكره المتعمقون، والكلام الذي لا يحتمل غير الظاهر احتمالًا قريبًا لا يصرف عن ظاهره إلا بقرينة، ومن شرط القرينة أن يكون من شأنها أن لا تخفى على المخاطب، فإن لم يحتمل غير ظاهره، أو احتمله ولا قرينة: فرعُم أن ظاهره باطلٌ تكذيبٌ له ولا بد، ومعلومٌ من الدين بالضرورة استحالة أن يقع كذبٌ من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ، فيما يخبر به عنه، والله تعالى أجلُّ وأعظمٌ من أن يكذب لمصلحة، والمصلحة المزعومة قد مرَّ إبطالها في الباب الثالث، ومرَّ هناك ما يكفي ويشفي». «التنكيل» (٣٥٩/٢ - ٣٦٠).

• ثالثاً: إن سلف التفتازاني في هذه المقولة الفاسدة الخطيرة هم الملاحدة الباطنية، والمتفلسفة، الذين نظروا «في كتب فلاسفة اليونان؛ كأرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين الإسكندري، فأمنوا بما فيها من خزعبلات؛ ظناً منهم أن هؤلاء الفلاسفة لا يخطئون؛ لأنهم يجرون في بحثهم على مقتضى البرهان، ثم حاولوا، عبثاً وتزلفاً إلى المسلمين، وسترًا لزندقتهم: أن يوفقوا بين هذه الفلسفة، وبين عقائد الدين؛ فأخذوا يتلاعبون بالنصوص: يريدون تأويلها بما يوافق فلسفتهم العفنة؛ فضلوا ضلالاً بعيداً»^(١).

وقد تأثر بهم بعض من ابتلي بعلم الكلام^(٢)، وفيما يلي نصّ

(١) «دعوة التوحيد: أصولها، الأدوار التي مرّت بها، مشاهير دعائها» للشيخ الدكتور محمد خليل هراس (ص ٢١٨).

(٢) وممن وقفت على كلامه في هذا الصدد - غير التفتازاني والرازي - هو: أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ)؛ فقد نصّ على أن: «الله سبحانه عَلِمَ أن أكثرَ الناس عبدوا المحسوسات، وأنسوا إليها؛ لمكان المجانسة في الحدث والحسن... وكلُّ من استحسن شيئاً عبده، أو كلف بشيء عظمه؛ فأنست نفوسُ العالم إلى المحسوس المقطوع بوجوده من طريق المشاهدة؛ فلو جاءت الشرائع بالتنزيه المحض: لجاءت بما يطابق الجحد والنفي، فلو قالوا: صف لنا ربنا، فقال: لا جسم، ولا عرض، ولا حامل، ولا محمول، ولا طويل، ولا عريض، ولا بشاغل لمكانٍ ولا لجهةٍ من الجهات الست... لقالوا له: فهات حدّ لنا النفي، بأن تُميّز ما تدعوننا إلى عبادته على النفي، وإلا علمنا أنك دعوتنا إلى عبادة عدم، وعيّرنا بعبادة أشياء موجودة، تأثيراتها محسوسة... فلما علم ذلك سبحانه بالعلم الإلهي - والخالق أعلم بما خلق - جاءهم بأسماءٍ يعقلونها، وصفاتٍ تعطي بلوغ الأغراض...»، وقال: «وسرُّ ذلك: أنه قصد امتحان العلماء؛ ليجهدوا أنفسهم باستخراج =

مهمُّ لابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وآخر للرازي (ت ٦٠٦هـ) في هذه المسألة، ولكن بما أن نصَّ ابن سينا في الموضوع طويلٌ جدًّا، وقد اختصره العلامةُ عبد الرحمن المعلميُّ في كتابه (القائد) اختصارًا جيدًا، فسأنقل نصَّ ابن سينا اعتمادًا على اختصار المعلمي، مع ملاحظة أن ما جعلته بين علامتي التنصيص فهو نص كلام ابن سينا، وما كان خارجًا عنها فهو من عبارة المعلمي:

١ - قال ابنُ سينا، في معرض ردِّه على المتكلمين، الذين احتجُّوا عليه بالنصوص في أمر المعاد: «وأما أمرُ الشرع؛ فينبغي أن يُعلِّم فيه قانونٌ واحدٌ: وهو أن الشرعَ والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يُرام بها خطابُ الجمهور كافة» وأنها لو جاءتهم بذكر التوحيد والتنزيه، على ما يراه الفلاسفةُ ومن يوافقهم من المتكلمين «لسارعوا إلى العناد، أو اتفقوا على أن الإيمانَ المدعوَّ إليه إيمانٌ بمعدوم لا وجودَ له أصلًا» فالحكمة اقتضت أن تجيئهم الشرائع بما يمكن تصديقهم به، من التجسيم والتشبيه، ونحو ذلك؛ ليتمكن

= التأويل الصارف لها عن الظواهر التي تقتضي التشبيه بالنصوص التي في كتبه، وبأدلة العقول التي منحهم...!!». انظر: «الواضح في أصول الفقه» له (٤٧٥/٥ - ٤٧٦).

قلت: سبحان الله! كأن أحدًا من الصحابة رضي الله عنهم وأئمة التابعين ومن بعدهم لم ينجح في هذا الامتحان! لأنهم لم يستشكلوا تلك النصوص أصلًا، وبالتالي فلم يجتهدوا في استخراج التأويلات البدعية التي نجدها في كتب أهل البدع! ويمكن الجزم بأنه لن ينجح في هذا الاختبار والامتحان إلا من تلبَّس بشيء من البدع، وكلما كان الرجل أو غل في البدع كان نجاحه فيه أكثر!!

قبولهم للشرائع العملية «ولهذا وردَ ما في التوراة تشبيهاً كله، ثم إنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عامّاً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له، وأما الأخبارُ التشبيهيةُ فأكثر من أن تحصى».

ثم ذكرَ أن من النصوص ما هو صريحٌ في التجسيم والتشبيه «لا تقع شبهةٌ في أنها ليست استعاريةً ولا مجازيةً، ولا يُراد فيها شيء غير الظاهر»، «فإن كان أريد بها ذلك^(١) إضماراً^(٢) فقد رضي^(٣) بوقوع الغلط والتشبيه^(٤)، والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً»، ثم قال: «فأين التوحيد؟ والعبارة المشيرةً بالتصريح إلى التوحيد المحض؟ الذي تدعو إليه حقيقةً هذا الدين القيم، المعترفٌ بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟!... وأين الإشارةُ إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد، مثل أنه: عالم بالذات، أو عالم بعلم... فإن المبرزين، المنفقين أيامهم ولياليهم، وساعات عمرهم، على تمرين أذهانهم، وتذكية أفهامهم، وترشيع نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة: يحتاجون في

(١) يعني: غير الظاهر. «القائد إلى تصحيح العقائد» للمعلمي ضمن «التنكيل» (٢٦٣/٢).

(٢) يعني: أن المتكلم أضمَرَ في نفسه إرادةً غير الظاهر، وإن كان الكلام لا يحتمله. المصدر السابق (٢٦٣/٢).

(٣) أي: المتكلم بالقرآن. المصدر السابق (٢٦٣/٢).

(٤) يعني: التجسيم ونحوه. المصدر السابق (٢٦٣٩/٢).

تفهّم هذه المعاني إلى فضل إيضاح، وشرح عبارة، فكيف عُتِم^(١) العبرانيين، وأهل الوبر من العرب^(٢)؟!

(١) (العُتْمَةُ): العجمة، و(الأغْتَمُ): من لا يفصح شيئًا، وجمعه (عُتْمٌ).
القاموس المحيط (ص ١٤٧٤).

(٢) قال شيخ الإسلام ردًا على ابن سينا، ومبيّنًا لحمقه وضلاله: «يقال له: نحن لا ننكر أن في العبرانيين والعرب من يكون ذهنه مقصّرًا عن بعض دقيق العلم، لكن إذا وازنت من كان مع محمد ﷺ من العرب الخاصة والعامة، ومن كان مع موسى - عليه الصلاة والسلام - أيضًا، بمن فرضته من الأمم: وجدتهم أكمل منهم في كل سبب يُنال به دقيق العلم وجليله، فإذا قدّرت بعض الناقصين من ذلك القرن، فقابله بإخوانك القرامطة الباطنية، وعوامّ الفلاسفة الدهرية، وأمثالهم من عوام النصيرية والإسماعيلية وأمثالهم؛ فإنك تجد بين أدنى أولئك وخيار هؤلاء في الذهن والعلم من الفرق، أعظم مما بين القدم والفرق. أليس أصحابك هم المستجيبين لدعوة بني عبيد؟ الذين راج عليهم مكرهم وكيدهم في الدنيا والدين، حتى اعتقدوا فيمن هو من أكفر الناس وأكذبهم: أنه إمام معصوم، يَعْلَم علم الأولين والآخرين. بل عوامّ النصارى، مع فرط جهلهم وضلالهم، أحذق وأذكى من عوام أصحابك المستجيبين لمثل هؤلاء، المنقادين لهم.

وهل وُجِدَ في العالم أمةٌ أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة؟! أولم تكن أئمتكم اليونان - كأرسطو وأمثاله - مشركين يعبدون الأوثان، ويشركون بالرحمن، ويُقَرَّبون أنواع القرابين لذرية الشيطان؟!

أوليس من أعظم علومهم السحر؟ الذي غايته أن يعبد الإنسان شيطانًا من الشياطين، ويصوم له ويصلي، ويقرب له القرابين، حتى ينال بذلك عرضًا من الدنيا: فساده أعظم من صلاحه، وإثمُه أكبر من نفعه؟ أوليس أضل الشرك في العالم هو من بعض هؤلاء المتفلسفة؟ أوليس كلّ من كان =

= أقرب إلى الشرائع - ولو بدقيقة - كان أقرب إلى العقل ومعرفة الحقيقة؟ وهل رأيت فيلسوفًا أقام مصلحةً قريةً من القرى، فضلًا عن مدينةً من المدائن؟ وهل يصلح دينه وديناه إلا بأن يكون من غمار أهل الشرائع؟

ثم يُقال له: أنت وأمثالك أئمة أتباعكم، وهذا قولك وقول أرسطو وأمثالك من أئمة الفلاسفة في واجب الوجود وصفاته وأفعاله - مع دعواكم نهاية التوحيد والتحقيق والعرفان - قول لا يقوله إلا من هو من أجهل الناس وأضلهم وأشبههم بالبهائم من الحيوان. وكون الواحد منكم حاذقًا في طب، أو نجوم، أو غرس، أو بناء: هو لقلة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب، الذي هو أجل المطالب، وأرفع المواهب؛ فاعتضتم بالأدنى عن الأعلى، إما عجزًا، وإما تفريطًا. ولا ريب أن أئمة اليهود والنصارى، بعد أن بدّلوا الكتاب، ودخلوا فيما نُهوا عنه: أحذق وأعرف بالله من أئمتكم، وعوام اليهود والنصارى الذين هم ضالون ومغضوبٌ عليهم: أصح عقلاً وإدراكًا، وأصوب كلامًا في هذا الباب من عوام أصحابكم، وهذا مما لا يشك فيه من له عقلٌ وإنصاف.

وأما متوسطكم، كالمنجمين، والمعزّمين، وأمثالهم: ففيهم من الجهل والضلال والكذب ما لا يحصيه إلا ذو الجلال، وهل كان الطوسي وأمثاله ينفق عند المشركين من التتر إلا بأكاذيب المنجمين، ومكايد المحتالين، المنافية للعقل والدين؟

وأما أئمتكم البارعون، كأرسطو وذويه، فغايته أن يكون مشركًا سحارًا، وزيرًا لملك سحار، كالإسكندر بن فيلبس، وأمثاله من ملوك اليونان، الذين كانوا أهل شركٍ يعبدون الأوثان، وإنما صار فيهم ما صار من الهدى والفلاح لما دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو بنحو ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها...

ولعمري، لو كلف الله رسولاً من الرسل أن يُلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوساتِ الصرفةِ أوهاُمهم، ثم سامه أن يتنجّزَ منهم الإيمانَ والإجابة، غيرَ مهملٍ فيه، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس

= وهذا الكلامُ وأمثاله إنما قيل للمقابلة لما في كلام هؤلاء من الاستخفاف بأتباع الأنبياء، وأما أئمة العرب وغيرهم من أتباع الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -؛ كفضلاء الصحابة، مثل: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاذ بن جبل... ومن لا يحصي عدده إلا الله تعالى: فهل سُمع في الأولين والآخرين بعد الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - بقوم كانوا أتمَّ عقولاً، وأكملَ أذهاناً، وأصحَّ معرفةً، وأحسنَ علمًا من هؤلاء؟... وما طمع أهل الإلحاد في هؤلاء إلا بجهل أهل البدع؛ كالرافضة والمتكلمين من المعتزلة ونحوهم.

وابنُ سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة لَمَّا كانوا إنما يخاطبون من المسلمين من هو ناقصٌ في العلم والدين: إما رافضي، وإما معتزلي، وإما غيرهما: صاروا يتكلمون في خيار القرون بمثل هذا الكلام. وقد تواتر عن النبي ﷺ أنه قال: «خير القرون: القرن الذي بُعثتُ فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

ثم يقال لهذا الأحمق: لا ريب أن كلَّ أمةٍ فيها ذكيٌّ وبليدٌ بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أذكى من العرب؟ واعتبر ذلك باللسان العام، وما فيه من تفصيل المعاني، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصّة على الحقيقة، ويليه في الكمال اللسان العبراني؛ فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم، الذين يسردون ألفاظاً طويلةً والمعنى خفيفٌ... ثم يُقال له: هب أن ما ذكرته من غتم العبرانيين والعرب أهل الوبر لا يمكنهم معرفة الدقيق، فهل يمكنك أن تقول ذلك في أذكى العرب والعبرانيين؟ وكلُّ أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكملُ عقول الناس؟...». «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٦٣ - ٧٢).

قاطبة؛ حتى تستعدّ للوقوف عليها: لكلفه شططًا، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر^(١)... فكيف يكون ظاهرُ الشرائع حجةً في هذا الباب؟^(٢).

ولو فرضنا الأمورَ الأخرويةَ روحانيةً غير مجسمة، بعيدةً عن إدراك بدائه الأذهان لحقيقتها: لم يكن سبيل الشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام... فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصًا من الناس لا عامًا: أن ظاهرَ الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب^(٣).

(١) قال شيخ الإسلام ردًا على ابن سينا: «لا ريب أن فيما غاب عن المشاهدة أمورًا من الغيب، بعضها يمكن التعريف به مطلقًا، وبعضها لا يمكن التعريف به إلا بعد شروط واستعداد، وبعضها لا يمكن التعريف به في الدنيا بحال، وبعضها لا يمكن مخلوقًا أن يعلمه... [ثم ذكر النصوص الدالة على الأقسام المذكورة، ثم قال]: ولكن حقائق الأمور التي يدعيها هؤلاء الملاحدة، هي في الحقيقة نفي وتعطيل تنكرها القلوب العارفة الذكية أعظم مما تنكرها قلوب العامة، وكلما قوي عقل الرجل وعلمه زاد معرفةً بفسادها، ولهذا لا يستجيب لهم الرجل إلا بقدر نقص عقله ودينه». «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٧٣ - ٧٦).

(٢) أي: في باب المعاد.

(٣) انظر: «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» لابن سينا (ص ٤٤ - ٥١)، وانظر أيضًا: نصًا مقارنًا له في «النجاة» لابن سينا (٢/١٦٥ - ١٧٠)، وقد نقل النصَّ شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٠ - ١٨)، وابن القيم في «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/١٠٩٦ - ١١٠٦)، وناقشه فيه (٣/١١١٠ - ١١٢٢)، وانظر: «التنكيل» للمعلمي (٢/٢٦٣).

وقد ساق شيخ الإسلام كلامَ ابن سينا المذكورَ في معرض الردِّ على من يقدِّم العقلَ على النقل من المتكلمين^(١)، قائلاً: «ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بأرائهم: هو بعينه الذي احتجَّ به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر؛ حتى جعلوا ما أخبرت به الرسلُ عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفادُ منه علمٌ، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج؛ فجعلوها للعامّة دون الخاصة، فالأمرُ بهم إلى أن أُلحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل... فأفضى الأمر بمن سلك سبيلَ هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله، واليوم الآخر، والعمل الصالح...»^(٢).

وهكذا يُلزمُ ابنُ سينا جميعَ المتكلمين بهذا الإلزام الذي لا محيدَ لهم عنه، فإنَّ التوحيدَ الذي يراه المتكلمون هو الحق: لم يأتِ ذكرُه في القرآن، بل ولا أُشير إليه، بل كلُّ ما فيه يُناقضه، فمن هنا: نرى المتكلمين يوافقون ابنَ سينا على هذا الأصل - التخيل - فيما يوافقونه من نفي الصفات، ويُخالفونه في المعاد، ولكن موافقتهم له هنا حجةٌ عليهم فيما لم يوافقوه، ولذلك ترى حججَ هؤلاء الملحدين قويةً على المتكلمين!! وقد أحسن العلامةُ المعلميُّ أيّما إحسان، حينما لخصَّ كلامَ ابن سينا المذكور في عشرة

(١) وهو الوجهُ العشرون من الوجوه الأربعة والأربعين، التي ردَّ بها شيخ الإسلام على القانون الكلي للرازي.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٥ - ٤).

مقاصد، ثم فنّدها في صورة مناظرة حضرها متكلم، وسلفي، وناقداً^(١)، وسيأتي تعليق الإمام ابن القيم على كلام ابن سينا - في نهاية هذه الفقرة -.

٢ - وقال الرازي تحت عنوان: «حكاية شبهات مثبتة الجسمية والمكان»:

الشبهة السابعة: إن جميع كتب جميع الأنبياء والرسول ﷺ مملوءة من كونه في جهة فوق.

- أما القرآن: فقد جاء في كونه على العرش بصريح اللفظ سبع مرات، وذكر أيضاً: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨، ٦١]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، والألفاظ الدالة على النزول والتنزيل كثيرة جداً، والآيات المشتملة على لفظ (إلى) الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحد، وليس في القرآن البتة لفظ يدل على نفي الجهة.

فلو كان الدين الحق عنده نفي الجهة: لكان من الواجب أن يذكر ذلك مرة واحدة؛ فلما أثبت الجهة في آيات لا حصر لها، ولا حد لها، ولم يذكر البتة نفي الجهة: علمنا أنه تعالى كان مصراً على إثبات الجهة.

- وأما الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ فلا حصر لها ولا حد.
- وأما التوراة: فمملوءة من هذه المعاني.

(١) انظر: «القائد إلى تصحيح العقائد» للمعلمي، ضمن «التنكيل» (٢/٢٦٣ - ٣١٢).

فهذا يدل على أن الأنبياء والرسل ﷺ كانوا متفقين على إثبات الجهة لله تعالى.

وليس لقائل أن يقول: إنا نذكر لهذه الألفاظ تأويلات؛ وذلك: لأن الدينَ الحقَّ لو كان هو التنزيه الذي ذكرتموه، لكان من الواجب أن يردَّ في هذه الكتب الإلهية ما يدل على تقرير هذا الأصل العظيم، وعلى تأكيده بصريح اللفظ، حتى يصيرَ الحقُّ معلومًا، وحينئذٍ نَصِرْفُ بَقِيَّةَ الألفاظ إلى التأويل؛ ولما لم يردَّ في شيء من الكتب الإلهية البتة ما يدل على التنزيه الذي تذكرونه، ورأيناها مملوءةً بالألفاظ الدالة على كونه تعالى موجودًا في (الفوق)؛ علمنا: أن مذهبَ الأنبياء والرسل ﷺ هو هذا المذهب، وأن الذي تقولونه مخالفٌ لأديانهم ومذاهبهم^(١).

وقال جوابًا على هذه الشبهة: «والجوابُ عن الشبهة السابعة: هو أن الدعوةَ للخلق إلى الحق يجب أن تكون واقعةً على أحسن الوجوه، وأقربها إلى الصلاح.

ولما كان التصريح بالتنزيه مما لا تقبله عقولُ العوام: لا جرم كان الأولى اشتمالُ الدعوة على ألفاظٍ تُوهَمُ التشبيه، مع التنبية على كلماتٍ تدلُّ على التنزيه المطلق»^(٢).

ومن الواضح: أن كلامَ الرازي تلخيصٌ لكلام ابن سينا المذكور، كما أن كلامَ الفتازاني تلخيصٌ لكلام الرازي، ووجوه الشبه بين نصوص هؤلاء واضحةٌ لا تحتاج إلى إعمال كبيرٍ فكري.

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (٤١/٢).

(٢) المصدر السابق (٤٨/٢).

وقد ذكرت في تمهيد هذه الرسالة: أنّ المتكلمين تأثروا بالفلاسفة في أمورٍ كثيرة، وأنّ من أخطر القضايا التي تأثروا بهم فيها: هي هذه المسألة، وهي التخييل.

وقد أوردَ الإمام ابن القيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كلامَ ابن سينا، ثم لَخَّصَه، وبيّن وجهَ إلزامه للمتكلمين، وسببَ تسلطه عليهم، فقال:

«فتأمل كلامَ هذا الملحد، بل رأس ملاحدة الملة، ودخولَه إلى الإلحاد من باب نفي الصفات، وتسلطَه في إلحاده على المعطلة النفاة: بما وافقوه عليه من النفي، وإلزامه لهم أن يكون الخطاب بالمعادِ جمهورياً، أو مجازاً، أو استعارة، كما قالوا في نصوص الصفات التي اشترك هو وهم في تسميتها تشبيهاً، وتجسيماً، مع أنها أكثرُ تنوعاً، وأظهرُ معنىً، وأبينُ دلالةً من نصوص المعاد، فإذا ساعَ لكم أن تصرفوها عن ظاهرها بما لا تحتمله اللغة: فصرفُ هذه عن ظواهرها أسهل.

ثم زادَ هذا الملحدُ عليهم باعترافه أنّ نصوصَ الصفات لا يمكنُ حملها كلّها على المجاز والاستعارة، وأن يُقال: إنّ المرادَ غير ظاهرها، وإنّ لذلك الاستعمالِ مواضعٌ تليقُ به، بحيث تكون دعوى ذلك في غيرها: غلطاً محضاً، كما في مثل قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]: فمع هذا التقسيم والتنويع: يمتنعُ المجاز والاستعارة؛ فإنما أريد ما دلَّ اللفظُ عليه ظاهراً، ومع هذا فقد ساعدَهم على امتناعه لقيام الدليل العقليّ عليه، فهكذا نفعل نحن في نصوص المعادِ سواء.

فهذا حاصلُ كلامه، وإلزامه، ودخوله إلى الإلحاد من باب نفي الصفات والتجهُّم، وطريقُ الرد المستقيم: بإبطال قوله وقول المعطلة جميعًا^(١).

رابعًا: التصريح بضرورة التأويل أو التفويض في بعضها

١ - ذكر التفتازاني في (المقاصد) وشرحه: «أن الله تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة»^(٢)، ثم ذكر أن المخالفين في تنزيه الله تعالى - بزعمه - فئتان، وهما: المجسمة، والمشبهة^(٣). ثم قال:

«وأما القائلون بحقيقة الجسمية، والحيز، والجهة؛ فقد بنوا مذهبهم على:

أ - قضايا وهمية كاذبة تستلزمها.

ب - وعلى ظواهر آيات وأحاديث تشعرُ بها»^(٤).

وبعد أن استعرضَ الفقرة الأولى، قال: «وأما الثاني: فلقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/ ١١٠٥ - ١١٠٦).

(٢) «مقاصد الطالبين» (٤/ ٤٣).

(٣) انظر: «المقاصد» وشرحه (٤/ ٤٧ - ٤٨).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/ ٤٨).

﴿بَحَسَّرَنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، إلى غير ذلك.

وكقوله - عليه الصلاة والسلام - للجارية الخرساء^(١):
«أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فلم ينكر عليها، وحكّم
بإسلامها^(٢)، «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا»^(٣) الحديث، «إن الله
خلق آدم على صورته»^(٤)، «إن الجبار يضع قدمه في النار»^(٥)، «إنه

(١) الجارية لم تكن خرساء، وسيأتي بيانه في (ص ٢٠٥٨ - ٢٠٦٠).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (٣٨٢/١)، ح (٥٣٧)، وانظر ما سيأتي
في (ص ٢٠٦٠ - ٢٠٦٣).

(٣) حديث النزول متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في
«صحيحه» (٣٥/٣)، ح (١١٤٥) في كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة
من آخر الليل، وفي كتاب «الدعوات» (١٣٣/١١)، ح (٦٣٢١)، باب
الدعاء نصف الليل، وفي كتاب «التوحيد» (٤٧٣/١٣)، ح (٧٤٩٤)، باب
قول الله تعالى: ﴿بُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥].

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (٥٢١/١) ح (٧٥٨، ١٦٨) في كتاب صلاة
المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل،
والإجابة فيه، انظر: «كتاب السنة» لابن أبي عاصم (٣٤٦/١) ح (٥٠٤)،
بتحقيق: الدكتور الجوابرة، «صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها»
(ص ٤٣ - ١٤٦).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» (٥/١١)، ح (٦٢٢٧) في
كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، ومسلم في «صحيحه» (٢٠١٧/٤)
ح (١١٥/٢٦١٢) في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب
الوجه، ولفظ البخاري: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون
ذراعاً...»، ولفظ مسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه؛ فإن الله
خلق آدم على صورته»، وانظر كتاب: «القول المبين في إثبات الصورة
لرب العالمين» للشيخ سليمان بن ناصر العلوان (ص ٤٥ - ٥٠).

(٥) متفق عليه، من حديث أبي هريرة وأنس - رضي الله تعالى عنهما -؛ أما =

يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه»^(١)، «إن الصدقة تقع في كفِّ

= حديث أبي هريرة رضي الله عنه: فقد أخرجه البخاري في «صحيحه» (٤٦٠/٨)، ح(٤٨٤٩، ٤٨٥٠) في كتاب «التفسير»، في تفسير سورة (ق)، باب قوله تعالى: ﴿وَقَوْلُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾، وفي كتاب «التوحيد» (٤٤٣/١٣ - ٤٤٤)، ح(٧٤٤٩)، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِمَّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، ومسلم في «صحيحه» (٢١٨٦/٤ - ٢١٨٧)، ح(٢٨٤٦/٣٥ - ٣٦) في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء.

ولفظه عند البخاري ح(٤٨٤٩): «يقال لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ فيضع الربُّ تبارك وتعالى قدمه عليها؛ فتقول: قط قط...»، ولفظ ح(٤٨٥٠): «فأما النارُ فلا تمتلئ حتى يضع رجله؛ فتقول: قط قط...».

وأما حديث أنس رضي الله عنه: فرواه البخاري في «صحيحه» (٤٦٠/٨)، ح(٤٨٤٨) في كتاب «التفسير»، في تفسير سورة (ق)، في الباب المتقدم، وفي كتاب «الإيمان والنذور» (٥٥٤/١١) ح(٦٦٦١)، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكمالاته، ومسلم في «صحيحه» أيضًا (٢١٨٧/٤) ح(٢٨٤٨/٣٧ - ٣٨) في الكتاب والباب المذكورين.

وانظر تخريجَه موسعًا في: «مسند الإمام أحمد» (٢٧٦/٢)، و: (١٣/١٥٠ - ١٥١)، برقم (٧٧١٨) من طبعة الرسالة.

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وأخرج الدارقطني في «كتاب الرؤية» (ص ١٦٣)، ح(٥٠) من حديث جابر رضي الله عنه قال: «نحن يوم القيامة على كذا وكذا... قال: فتدعى الأمم بأوثانها وما كانت تعبد، الأول فالأول، ثم يأتينا ربُّنا ﷻ بعد ذلك، فيقول: من تنتظرون؟ فنقول: ننتظر ربَّنَا ﷻ، فيقول ﷻ: أنا ربُّكم، فيقولون: حتى ننظر إليك؛ فيتجلَّى لهم - تبارك وتعالى - يضحك. سمعت النبي ﷺ يقول: «حتى تبدو لهائهُ وأضرأسهُ». وأصله في «صحيح مسلم» (١٧٧/١ - ١٧٨)، ح(١٩١) في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلةً فيها، وليس فيه زيادة «حتى بدت لهواته» =

الرحمن»^(١)، إلى غير ذلك.

والجواب: أنها ظنياتٌ سمعيةٌ في معارضة قطعيات عقلية^(٢)؛ فيقطعُ بأنها ليست على ظواهرها، ويُفوض العلم إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها؛ جرياً على الطريق الأسلم، الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]. أو تؤوّلُ تأويلاتٍ مناسبة؛ موافقةً لما دلّت عليه الأدلة العقلية، على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث؛ سلوكاً للطريق الأحكم، الموافق للعطف في ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]^(٣).

٢ - وقال في «شرح العقائد»، بعد أن انتهى من شرح التنزيهات التي سردها النسفي^(٤)، ومن ذلك أنه تعالى «لا يتمكن في

= وأضرأه»، كما أن الدارقطني رواه في «كتاب الصفات» (ص ٢٨) برقم (٣٢) بدون هذه الزيادة، وهذه الزيادة منكرة، انظر التفصيل في تخريج محققي «الرؤية» (ص ١٦٣ - ١٦٥).

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (٧٠٢/٢) في كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب، وتربيتها، برقم (٦٣/١٠١٤) بلفظ: «ما تصدق أحدٌ بصدقة من طيب - ولا يقبلُ الله إلا الطيب - إلا أخذها الرحمنُ بيمينه، وإن كانت تمرّة، فتربو في كفِّ الرحمن، حتى تكون أعظم من الجبل...».

(٢) سيأتي - في مبحث العقل والنقل - بيان حقيقة قطعياتهم العقلية، التي حكموها على النصوص، وبيان أنها أوهى من بيت العنكبوت، وهي أوهامٌ فاسدة، وخرافاتٌ مستوردة، وليس لها صلة بالعقل السليم.

(٣) «شرح المقاصد» (٤٨/٤ - ٥٠).

(٤) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٠ - ٣٣)، و: (ص ٩١ - ٩٥) من الطبعة المحققة.

مكان»، وأنه «إذا لم يكن في مكان: لم يكن في جهة، لا علو، ولا سفلى، ولا غيرهما»^(١)، قال:

«واحتجَّ المخالفُ بالنصوص الظاهرة في الجهة^(٢)، والجسمية^(٣)، والصورة^(٤)، والجوارح^(٥)، وبأن كلَّ موجودين فرضًا لا بدَّ أن يكون أحدهما متصلًا بالآخر، مما سأل له، أو منفصلًا عنه، مباتنا في الجهة، والله تعالى ليس حالًا ولا محلاً للعالم؛ فيكون مباتنا للعالم في جهة، فيتحيَّز، فيكون جسمًا، أو جزء جسم، مصوَّرًا، متناهيًا.

والجواب: أن ذلك وهمٌ محضٌ، وحكمٌ على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية^(٦) قائمة على التنزيهات، فيجب

(١) المصدر السابق (ص ٣٢ - ٣٣)، و: (ص ٩٤ - ٩٥) من الطبعة المحققة.

(٢) كقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وقوله - عليه الصلاة والسلام - لامرأة: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «هي مؤمنة» كما في «صحيح مسلم». «النبراس شرح شرح العقائد النسفية» (ص ١٨٤)، وانظر: «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص ٧٣).

(٣) نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَيْكَ﴾، و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾، وحديث: «من أتاني يمشي أتيتُه هرولة»، كما في «الصحيحين». انظر: «حاشية الكستلي» (ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٤) نحو قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته». انظر: «حاشية الكستلي» (ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٥) نحو قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْمُ رَيْكَ﴾، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و﴿وَلِنُصَنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]. «حاشية الكستلي» (ص ٧٣ - ٧٤)، وكقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». «النبراس» (ص ١٨٤).

(٦) أي: البراهين العقلية. «النبراس» (١٨٤)، فالدليلُ العقليُّ إذا عارضَ =

أن يُفَوِّضَ علمُ النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأبُ السلف؛
إثارةً للطريق الأسلم، أو تَوَوُّلُ بتأويلاتٍ صحيحة^(١)، على ما اختاره
المتأخرون؛ دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضَبْع^(٢) القاصرين؛
سلوكًا للسبيل الأحكم^(٣).

٣ - وقال في «تهذيب الكلام»: «والقول بأنه جسمٌ على صورة
إنسان أو غيره، وفي جهة العلو مماسًا للعرش أو محاذيًا له، تمسكًا
بأن كلَّ موجودٍ جسمٌ وجسمانيٌّ، ومتحيزٌ، أو حالٌّ فيه، وامتصلٌ
بالعالم أو منفصلٌ: جهالةٌ، والنصوصُ مؤولةٌ^(٤)».

وخلاصة ما وردَ في هذه الفقرة: أن كلَّ ما وردَ في الكتاب والسنة
مما يُعارضُ قواعدَ المتكلمين في النفي والتعطيل: فهو مردود، ثم
يُسلَكُ في ردهً طريقان: إمَّا التأويل، وهو ردُّ المعنى الصحيح الصريح،
وتعيين معنى آخر باطل، وهو التحريف بعينه، وقد اطلعنا على نماذج

= الدليلَ النقلِيَّ وجبَ تأويلُ النقلِيَّ أو التفويض؛ إذ العقليُّ مرجحٌ؛ لأنه
أصلٌ، كما بيَّن في موضعه. «حاشية منهواته على شرح العقائد النسفية»
- ضمن «مجموعة الحواشي البهية» - (١/١٠١).

(١) أي: مطابقة لما تفيدُه الأدلة القطعية [أي: العقلية] من التنزيهات؛ جمعًا
بين الدليلين. انظر: «حاشية منهواته» (ص ١٠١)، «حاشية الكستلي»
(ص ٧٤).

(٢) (الضَّبْعُ): وسط العضد بلحمه، وقيل: العضد كُلُّها، وقيل: ما بين الإبط
إلى نصف العضد من أعلاه. انظر: «لسان العرب» (٨/٢١٦)، «القاموس
المحيط» (ص ٩٥٦).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤)، و: (ص ٩٦ - ٩٧) من الطبعة المحققة.

(٤) «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» (٢/١١٣ - ١١٤)،
و: (١٩٤/ب) من مخطوطة عارف حكمت.

منه في حديث الجارية، وإمّا التفويض، وهو ردُّ ظاهر النص، دون تعيين معنى آخر، وكلا الطريقتين فيهما ردُّ ما ورد في النص.

وسياتي الرد على التفتازانيّ فيما ادّعاه من كون نصوص الصفات من المتشابه، وأنه يُسلك فيها التأويل أو التفويض: في الفصل الثالث من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

خامسًا: التصريح بوجود التمسك بالأدلة السمعية في بعضها،

وبيان أن تأويلها، أو حملها على المجاز،

أوالقول بالتمثيل فيها: إلحادٌ

١ - قال في «المقاصد» في باب (المعاد): «وحملها^(١) على التمثيل للمعاد الروحاني؛ ترغيبًا وترهيبًا للعوام، وتتميمًا لأمر النظام: نسبةً للأنبياء إلى الكذب في التبليغ، والقصد إلى التضليل»^(٢).

٢ - وقال في «تهذيب»: «وحملُ الآيات والأحاديث في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني، أعني أحوال النفس في السعادة والشقاوة: إلحادٌ»^(٣).

٣ - وقال في «شرح المقاصد»: «المعتمدُ في إثبات حشر الأجساد دليلُ السمع، والمُفصِّحُ عنه غايةُ الإفصاح من الأديان: دينُ الإسلام، ومن الأنبياء: محمدٌ ﷺ»^(٤).

ثم ذكّر أن الأحاديث في هذا الباب كثيرة، وهي متواترة، كما

(١) أي: الآيات والأحاديث الواردة في المعاد.

(٢) «مقاصد الطالبين» (١٩/٥).

(٣) «تهذيب الكلام» مع شرحه «تقريب المرام» (٢٤٧/٢).

(٤) «شرح المقاصد» (٩١/٥).

أنه وردت في القرآن نصوصٌ لا يحتملُ أكثرُها التأويلُ^(١)، ثم قال: «وبالجملة؛ فإثباتُ الحشر من ضروريات الدين، وإنكاره كفرٌ بيقين.

فإن قيل^(٢): الآياتُ المشعرةُ بالمعاد الجسماني ليست أكثرَ وأظهرَ من الآياتِ المشعرةِ بالتشبيه، والجبر، والقدر، ونحو ذلك، وقد وجب تأويلُها قطعاً، فلنصرفُ هذه أيضاً إلى بيان المعاد الروحاني، وأحوالِ سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجهٍ يفهمه العوام؛ فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلائق لإرشادهم إلى سبيل الحق، وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعلمية، وتبقيّة النظام المفضي إلى صلاح الكل، وذلك بالترغيب والترهيب: بالوعد والوعيد، والبشارة بما يعتقدونه لذّةً وكمالاً، والإنذارِ عما يعتقدونه ألماً ونقصاناً، وأكثرُهم عوام تقصُرُ عقولُهم عن فهم الكمالات الحقيقية، واللذات العقلية، وتقتصرُ على ما لقوه^(٣) من اللذات والآلام الحسية، وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية.

فوجب أن تخاطبهم الأنبياء بما هو مثالٌ للمعاد الحقيقي؛ ترغيباً وترهيباً للعوام، وتتميماً لأمر النظام، وهذا ما قال أبو نصر الفارابي: إن الكلامَ مُثلاً وخيالات للفلسفة.

(١) المصدر السابق (٩٢/٥).

(٢) هذا الاعتراضُ للفلاسفة الباطنية، وهو موجّهٌ إلى المتأولين من المسلمين، من الأشاعرة والماتريديّة وغيرهم، انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٩١ - ٢٩٤)، «فضائح الباطنية» (ص ٣٤).

(٣) كذا في المصدر - طبعة عميرة -، والصحيح أنه «ألفوه»، وهذه الطبعة رديئة جداً.

قلنا: إنما يجب التأويلُ عند تعذُّر الظاهر، ولا تعذَّر هنا^(١)، سيما على القول بكون البدن المُعاد مثلَ الأول، لا عينه، وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس، والرعاية لمصلحة العامة: نسبةً للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصُّب طولَ العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق؛ لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم.

نعم، لو قيل: إن هذه الظواهر، مع إرادتها من الكلام، وثبوتها في نفس الأمر، مُثَلٌّ للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن، على ما يذكره المحققون من علماء الإسلام: لكان حقًا لا ريبَ فيه، ولا اعتدادَ بمن ينفيه^(٢).

(١) هذا الجواب من التفتازاني - وغيره من المتكلمين - ضعيف جدًا، ومتناقض في نفس الوقت، فما دام العقل هو الحاكم فيما يؤوَّل وفيما لا يؤوَّل: فكيف يمكن الاتفاق - عقلاً - على تعذُّر الظاهر وعدمه، وما دام الفلاسفة - وهم أئمتكم في العقل - قد قرَّروا تعذُّر الظاهر حتى في باب المعاد: فكيف يسوغ لكم منعه بمجرد التحكُّم. وهذا مما جعل هؤلاء الملاحدة يتسلطون على الأشاعرة والماتريديَّة؛ لأنهم هم الذين فتحوا لهم بابَ التأويل اعتمادًا على العقل.

وقد سبق التفتازاني بنحو هذا الجواب: الغزاليُّ في كتابه «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٩٢ - ٣٠٦)، وكذلك في «فضائح الباطنية» (ص ٣٤)، وانظر ما سيأتي في نهاية نص التفتازاني، وكذلك المطلب الرابع من هذا المبحث.

(٢) «شرح المقاصد» (٥/٩٣)، وما ذكره التفتازانيُّ هنا من السؤال على لسان المتفلسفة، والجواب عنه: ذكره أيضًا: الرازيُّ في «الأربعين» =

وكلامُ التفتازانيِّ هنا قوي وصریح في عدم جواز تأويل نصوص المعاد، ولكنه حاول تخفيف الלהجة في آخر كلامه، وحاوَل الجمع بين الفلسفة والشريعة، وقد تقدم التنبيهُ على ذلك في تمهيد هذه الرسالة.

٤ - وقال في مبحث الجنة والنار:

«الجنةُ والنارُ مخلوقتان الآن، خلافاً لبعض المعتزلة، لنا: قصةُ آدم وحواء، والنصوص الشاهدةُ بذلك، مثل: ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٣٣) ﴿آل عمران: ١٣٣﴾، ﴿أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الشعراء: ٩٠]، ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩١]، وحملها على المجاز عدوٌّ عن الظاهر بلا دليل»^(١).

وقال في الشرح: «جمهورُ المسلمين على أن الجنةَ والنارَ مخلوقتان الآن، خلافاً لأبي هاشم^(٢) والقاضي عبد الجبار، ومن يجري مجراهما من المعتزلة؛ حيث زعموا أنهما إنما يُخلَقان يوم الجزاء، لنا وجهان:

= (٢/٦٢ - ٦٣)، والسمرقنديُّ في «الصحائف الإلهية» (ص٤٤٢)، كما ذكره - قبلهم - الغزاليُّ في «تهافت الفلاسفة» (ص٢٩٢ - ٣٠٦)، و«فضائح الباطنية» (ص٣٤).

(١) «مقاصد الطالبين» (١٠٧/٥).

(٢) هو: عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (٢٤٧ - ٣٢١هـ)، من أئمة المعتزلة، خالف أباه في مسائل كثيرة، وهو الذي تنتسبُ إليه فرقةُ (البهسمية) من المعتزلة. ترجمته في: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص٣٠٤ - ٣٠٨)، «تاريخ بغداد» (ص٥٥/١١)، «السير» (٦٣/١٥)، «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (ص٩٤ - ٩٦).

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة، وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة، على ما نطق به الكتابُ والسُّنة، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، وحملها^(١) على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين^(٢).

٥ - وقال في «شرح العقائد النسفية»^(٣): «والنصوص من الكتاب والسُّنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليلٌ قطعيٌّ»^(٤)، كما في الآيات التي تشعرُ ظواهرها^(٥) بالجهة والجسمية ونحو ذلك.

لا يُقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه؛ لأننا نقول: المرادُ بالنصوص هنا: ليس ما يقابل الظاهرَ والمفسَّرَ والمحكمَ، بل ما يعمُّ أقسامَ النظم، على ما هو المتعارف.

والعدولُ عنها؛ أي: عن الظواهر إلى معانٍ يدَّعيها أهلُ الباطن وهم الملاحدة، وسُمُّوا (الباطنية) لادِّعائهم: أن النصوصَ ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنةٌ^(٦) لا يعرفها إلا المعلمُ، وقصدُهم

(١) في المصدر: (وحملها)، والصحيح ما أثبتُّه.

(٢) «شرح المقاصد» (١٠٨/٥ - ١٠٩).

(٣) تنبيه: جعلتُ نصَّ النسفي - وهو المتن - بخط بارز؛ لتمييز كلامه عن كلام الشارح - وهو التفتازاني -.

(٤) انظر ما سيأتي من التعليق على هذا الاستثناء في (ص ٦٠٨).

(٥) كذا في «المحققة» و«النبراس» و«مجموع الحواشي البهية». وفي النسخة الأصل: «بظواهرها»، والمثبت أنسب.

(٦) كذا في «المحققة»، و«النبراس»، و«مجموع الحواشي البهية»، وفي النسخة الأصل: «باطنية»، والمثبت أنسب.

بذلك نفى الشريعة بالكلية: إلحاد^(١)؛ أي: ميلٌ وعدولٌ عن الإسلام، واتصالٌ واتصافٌ^(٢) بالكفر؛ لكونه تكذيباً للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة.

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوصَ محمولةٌ^(٣) على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيقُ بينها وبين الظواهر المرادة: فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان^(٤).

وردُّ النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة؛ كحشر الأجساد مثلاً كفرٌ لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله ﷺ؛ فمن قذف عائشة - رضي الله تعالى عنها - بالزنا كفرٌ^(٥).

وهذا الموقف الصارم من التفتازاني، والذي يعتبر فيه تأويلَ

(١) في نسخة «مجموع الحواشي البهية»: «إلحاد وكفرٌ»، وهو مناسبٌ بالنظر إلى الشرح.

(٢) في النسخة الأصل وغيرها: «واتصالٌ والتصاقٌ بكفر»، والمثبت من «النبراس» (ص ٥٦٥).

(٣) في النسخة الأصل وغيرها: «مصروفةٌ على...» وهو ركيك، والمثبت من نسخة «مجموع الحواشي البهية» (١/٢٠٤)، وفي النسخة المحققة، و«النبراس» (ص ٥٦٦) بدون كلتا الكلمتين.

(٤) انظر ما سيأتي في: (ص ٦١١ - ٦١٢).

(٥) «شرح العقائد النسفية» (ص ١١٩ - ١٢٠)، و: (ص ٢٥٧ - ٢٥٨) من النسخة المحققة، «مجموع الحواشي البهية» (١/٢٠٤)، «النبراس» شرح شرح العقائد النسفية» (ص ٥٦٣ - ٥٦٦).

النصوص إلحادًا، هو في نصوص المعاد فقط، كما يفيد ذلك تقييده به، وقد سبق في نصه الأول والثاني.

وقد تناقض الأشاعرة والماتريديّة حينما اعتبروا التأويل في المعاد إلحادًا، بينما انتهجوه - بل وكادوا أن يُلزموه - في باب الصفات، على تناقضهم حتى في ذلك، فيما يجب فيه التأويل أو التفويض، وفيما يقال بظاهره من النصوص.

وسياتي مزيدُ بيان لهذه النقطة في المطلب الرابع من هذا المبحث - إن شاء الله تعالى -.



المطلب الثالث

مقارنة موقف التفتازاني من النصوص بمواقف أهل البدع الأخرى

لقد وقفنا فيما مضى من هذا البحث على منهج التفتازاني حيال النصوص، وقد تم عرض موقفه من خلال نافذتين:

الأولى: من خلال نصوصه الخاصة بالتقعيد فيما يجب حيال النصوص الشرعية.

الثانية: من خلال تطبيقه لهذه القواعد التي قَعَدَها.

وقد حرصت أن أوفي الموضوع حَقَّهُ، وأستوعب نصوص التفتازاني المتعلقة بهذا الموضوع.

وبعد أن انتهينا من ذلك، يحسن بنا أن نحدّد موقع التفتازاني في طوائف أهل البدع الذين اتخذوا مواقف متقاربة في ردّ النصوص، يجمعهم ردّ النصوص في المجال الذي حدّده كلٌّ منهم حسب رأيه.

ومن المناسب هنا أن نستعرض مواقف المعارضين للوحي، حتى يتسنى لنا تصنيف التفتازاني على ضوء آرائه السابقة.

قال الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى -:

«إن غاية ما ينتهي إليه من ادعى معارضة العقل للوحي أحد أمور أربعة لا بدّ له منها:

- ١ - إما تكذيبها وجحدها .
 - ٢ - وإما اعتقاد أن الرسلَ خاطبوا الخلقَ بها خطابًا جمهوريًا لا حقيقة له، وإنما أرادوا منهم التخيلَ، وضربَ الأمثالَ .
 - ٣ - وإما اعتقاد أن المراد تأويلها، وصرفها عن حقائقها وما تدل عليه إلى المجازات والاستعارات .
 - ٤ - وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها، واعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله .
- فهذه أربع مقامات^(١)، وقد ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بني آدم :

(١) يلاحظ أن الإمامَ ابنَ القيم - رحمه الله تعالى - قد ذكر في موطن آخر من كتابه «الصواعق» أقسامَ الناس في نصوص الوحي، ولم يذكر منهم ما ذكره هنا من أهل التكذيب، وزاد هناك: الصنف الرابع: وهم أصحاب التشبيه والتمثيل، الذين فهموا منها مثل ما للمخلوقين، وظنوا أن لا حقيقة لها سوى ذلك. انظر: «الصواعق المرسله» (٢/٤١٨ - ٤٢٥).

أما شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - فقد قسم المنحرفين عن طريق السلف في (الحموية) إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: أهل التخيل، وهم المتفلسفة، ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف، وبيّن أنهم على قسمين:

القسم الأول: من يقول: «إن الرسول ﷺ لم يعلم الحقائق على ما هي عليه، وأن من الفلاسفة الإلهية من علمها، وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم أولياء من علمها، ويزعمون: أن من الفلاسفة أو الأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة الملاحدة، من الفلاسفة والباطنية: باطنية الشيعة وباطنية الصوفية»، وذكر في «الدرء» (١/٩) أن الفارابي من المتفلسفة، وابن عربي من الصوفية من هؤلاء، فالفارابي =

المقام الأول: مقام التكذيب والجحد، وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص، والوقوع في التشبيه والتجسيم، وخلعوا ربة الإيمان من أعناقهم...

المقام الثاني: مقام أهل التخييل، قالوا: إن الرسل لم يمكنهم مخاطبة الخلق بالحق في نفس الأمر، فخطبوا بما يخيل إليهم، وضربوا لهم الأمثال، وعبروا عن المعاني المعقولة بالأمور القريبة من الحس».

= وأمثاله يفضلون الفيلسوف الكامل عندهم على النبي، كما أن ابن عربي يفضل الولي الكامل عنده على النبي.

القسم الثاني: «من يقول: بل الرسول علمها، لكن لم يبينها، وإنما تكلم بما يناقضها، وأراد من الخلق فهم ما يناقضها؛ لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق، ويقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو الناس إلى اعتقاد التجسيم مع أنه باطل، وإلى اعتقاد معاد الأبدان مع أنه باطل، ويخبرهم بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون، مع أن ذلك باطل؛ لأنه لا يمكن دعوة الحق إلا بهذه الطريق التي تتضمن الكذب لمصلحة العباد...». وذكر في «الدرء» (١/١٠) أن هؤلاء يفضلون النبي على الفيلسوف؛ لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وأن ابن سينا وأمثاله من هؤلاء.

الطائفة الثانية: أهل التأويل. **والطائفة الثالثة:** أهل التجهيل، وهم المفوضة. وقد لخص شيخ الإسلام طرق المنحرفين إلى طريقتين: الأولى: طريقة التبديل، وأهل التبديل نوعان:

١ - أهل الوهم والتخييل.

٢ - أهل التحريف والتأويل.

الثانية: طريقة التجهيل، وهم المفوضة. انظر: «الدرء» (١/٨ - ٢٠).

ثم ذكر أن أهل التخيلِ ثلاث فرق:

الأولى: سلكت هذا المسلك في الطلب، والخبر عن الله تعالى، والمعاد^(١).

والثانية: سلكت ذلك في الخبر دون الأمر^(٢).

والثالثة: سلكت ذلك في الخبر عن الله وصفاته دون المعاد والجنة والنار^(٣).

وذلك كلُّه إلحادٌ في أسماء الرب وصفاته، ودينه، واليوم الآخر، والملحد لا يتمكن من الرد على الملحد وقد وافقه في الأصل، وإن خالفه في فروعه، فلذلك استطال على هؤلاء^(٤) الملاحدة؛ كابن سينا وأتباعه، غاية الاستطالة، وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص الصفات.

قالوا: بل الأمر فيها أسهل من نصوص الصفات؛ لكثرتها، وتنوعها، وتعدُّد طرقها، وإثباتها على وجه يتعدَّر معه التأويل؛ فإذا كان الخطابُ بها خطابًا جمهوريًا، فنصوصُ المعاد أولى... فإن

(١) وهم الملاحدة من الباطنية والقرامطة، وبعض المتفلسفة، انظر: «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٢٨٤)، «الصواعق المرسله» (١/٣٦٩ - ٣٧٠).

(٢) وهم المتفلسفة، ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف. انظر: «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٢٨٢).

(٣) هم كثير من المتكلمين الذين يصرحون بذلك، كما سبق ذلك عن الرازي والتفتازاني، وقد صرَّح شيخ الإسلام بكون الغزالي منهم، انظر: «مجموع الفتاوى» (١٦/٤٤١).

(٤) يقصد الذين سلكوا مسلك التخيل في الخبر عن الله تعالى، وصفاته، دون المعاد، والجنة والنار، وهم الأشاعرة والماتريدية.

قلت: نصوص الصفات قد عارضها ما يدل على انتفائها من العقل، قلنا: ونصوص المعاد قد عارضها من العقل ما يدل على انتفائها . . .

المقام الثالث: مقام أهل التأويل^(١)، قالوا: لم يرد منا اعتقاد حقائقها، وإنما أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقيقتها؛ فتكلفوا لها وجوه التأويلات المستكرهة، والمجازات المستنكرة، التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير.

والطائفتان^(٢) اتفقتا على أن الرسول لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم، ولا أوضحه، بل خاطبهم بما ظاهره باطلٌ ومحالٌ، ثم اختلفوا:

أ - فقال أصحابُ التخييل: أراد منهم اعتقادَ خلاف الحق والصواب، وإن كان في ذلك مفسدة، فالمصلحة المترتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه.

ب - وقال أصحابُ التأويل: بل أراد منا أن نعتقد خلاف ظاهره وحقيقته، ولم يبين لنا المراد؛ تعريضاً لنا إلى حصول الثواب

(١) قال ابن القيم عنهم في (٢/٤١٨) من «الصواعق»: «وهم أشدُّ الأصناف اضطراباً؛ إذ لم يثبت لهم قدّم في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول، ولا ضابط مطرد تجب مراعاته، وتمنع مخالفته، بخلاف سائر الفرق؛ فإنهم جروا على ضابط واحد، وإن كان فيهم من هو أشد خطأ من أصحاب التأويل كما سنذكره».

(٢) أي: أصحاب المقام الثاني، وهم المتفلسفة، وأصحاب المقام الثالث، وهم المتكلمون، من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

بالاجتهاد، والبحث والنظر، وإعمال الفكر في معرفة الحق بعقولنا،
وصرف تلك الألفاظ عن حقائقها وظواهرها؛ لننال ثواب الاجتهاد
والسعي في ذلك.

فالشائفتان متفتقتان على أن ظاهر خطاب الرسول ضلالٌ،
وكفرٌ، وباطلٌ، وأنه لم يبين الحقَّ، ولا هدى إليه الخلق.

المقام الرابع: مقام اللاأدرية، الذين يقولون: لا ندري معاني
هذه الألفاظ، ولا ما أريد منها، ولا ما دلّت عليه. وهؤلاء ينسبون
طريقتهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون: إنها أسلم...»^(١).

وخلاصة كلامه أن مواقف المعارضين للوحي بعقولهم تتلخص

فيما يلي:

١ - التكذيب.

٢ - التخييل.

٣ - التأويل.

٤ - التجهيل (وهو التفويض).

ومما تقدم يتبين لنا أن التفتازاني قد ضرب في جميع الأصناف
الثلاثة الأخيرة بسهم وافر، ولا شك أن معارضة النصوص بأقل

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة» (٣/٩١٧ - ٩٢٠).

وانظر في هذا الموضوع أيضًا: «الفتوى الحموية الكبرى» لشيخ
الإسلام (ص ٢٨٢ - ٢٩٠)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»
(٤/٦٦ - ٦٨، ١٤/٧٠ - ٧١، ١٦/٤٤٠ - ٤٤١)، «مذهب أهل
التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» للشيخ أحمد بن
عبد الرحمن القاضي (ص ٧٤ - ١٣٨).

من صنف واحد من الأصناف المذكورة مما يباه الإيمان الجازم، فكيف بمن جمع في منهجه جلّ مناهج أهل البدع، بل وشارك الملحدون في شيء من مناهجهم؟!

والتفتازاني يُعدُّ من كبار أئمة المتكلمين، ولكننا نراه يقول بأخطر أفكار المتفلسفة فيما يتعلق بالنصوص، وهو القول بالتخييل والتمثيل، وهذا يبين لنا صدق كلام شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - حيث قال: «وكثير من الناس تجده تارة مع أهل الكلام، وتارة مع أهل الفلسفة؛ كالرازي والآمدي، وغيرهما»^(١).

وقال: «وكثير من الناس مع هؤلاء [أي: الأشاعرة] تارة، ومع الأخرى [أي: الفلاسفة] تارة؛ كالغزالي، والرازي، والآمدي، ونحوهم»^(٢). ولا شك أن التفتازاني وأمثاله يعدُّون من هذا الصنف المضطرب.

ويذكرني الموقف هنا بكلام رائع للإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - صوّر فيه حال النصوص في سوق المتكلمين، حيث قال:

«سبحان الله! ماذا حُرِمَ المعرضون عن نصوص الوحي واقتباس الهدى من مشكاتها من الكنوز والذخائر؟ وماذا فاتهم من حياة القلوب واستنارة البصائر؟ قنعوا بأقوال استنبطتها معاوّل الآراء فكراً^(٣)، وتقطعوا أمرهم بينهم لأجلها زبراً، وأوحى بعضهم

(١) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٢٣٨).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٦/٢٩٢).

(٣) أفاد محقق الكتاب الدكتور عواد المعتق أن في بعض النسخ: «استنبطوها بمعاوّل الآراء»، ورَجَّحه.

إلى بعض زخرف القول غرورًا، فاتخذوا لأجل ذلك القرآن مهجورًا، درست معالم القرآن في قلوبهم فليسوا يعرفونها، ودرت^(١) معاهدته عندهم فليسوا يعمرونها، ووقعت أعلامه من بين أيديهم فليسوا يرفعونها، وأفلت كواكبُه من آفاقهم، فليسوا يبصرونها، وكسفت شمسُه عند اجتماع ظلم آرائهم وعقدها، فليسوا يثبتونها.

خلعوا نصوص الوحي عن سلطان الحقيقة، وعزلوها عن ولاية اليقين، وشنوا عليها غارات التحريف بالتأويلات الباطلة، فلا يزال يخرج عليها من جيوشهم المخذولة كمينٌ بعد كمين، نزلت عليهم نزول الضيف على أقوام لثام؛ فعاملوها بغير ما يليق بها من الإجلال والإكرام، وتلقوها من بعيد، ولكن بالدفع في صدورهما والأعجاز، وقالوا: ما لك عندنا من عبور، وإن كان لا بد فعلى سبيل المجاز، أنزلوا النصوص منزلة الخليفة العاجز في هذه الأزمان: له السكة والخطبة، وما له حكم نافذ ولا سلطان، حرموا - والله - الوصول، بخروجهم عن منهج الوحي وتضييع الأصول...»^(٢).

هذا من ناحية الإجمال، وأما إذا نظرنا إلى آرائه التفصيلية في تطبيق ما سبق من وجوه معارضة النصوص: فالتفتازاني يمثل المنهج الأشعري والماتريدي، الذي يرى التأويل الكلامي منهجًا للتعامل مع

(١) (الدثور): الدروس، كالانذار، ويقال: دثر الرسم؛ أي: قدم. انظر: «القاموس المحيط» (ص ٥٠٠).

(٢) «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية» (ص ٤٧) - نسخة بشير محمد عون -، و: (ص ٩١ - ٩٢) من نسخة الدكتور عبد الله المعتق.

النصوص، فهو وإن تأرجح بين (التخييل) و(التأويل) في بعض الأحيان، بل ونسب التخييل إلى التحقيق أحياناً: إلا أن الغالب عليه في كتبه، وخاصةً في كتابه «شرح العقائد النسفية» اعتمادُ التأويل. وأما (التفويض) فيعتبر من الحلول المقترحة عنده، والتي هي من جملة الطرق التي يرتضيها التفتازاني، أما تعامله فلا يدل على تطبيقه له في النصوص، بل مشى على التأويل.



المطلب الرابع

مناقشة بعض المعاصرين في عرضهم لموقف التفتازاني من النصوص

بعد أن تعرفنا على موقف التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ مِنَ النصوص، نقف قليلاً مع بعض المعاصرين، الذين تعرَّضوا لهذا الموضوع، ومنهم الدكتور عبد الله علي الملا الذي تعرض لهذا الموضوع بالذات في كتابه «التفتازاني وموقفه من الإلهيات»؛ لنرى مدى منهجيته في تناول هذا الموضوع المهم، والنتيجة التي خلص إليها.

قال الدكتور تحت عنوان: موقف السعد [وهو التفتازاني] من

الأدلة الثقلية:

«السعد - رحمه الله تعالى - كغيره من العلماء المنتسبين إلى المذاهب السُّنِّيَّة: يرى وجوبَ إعمال ظواهر نصوص الكتاب والسُّنَّة، وعدم تأويلها بما يبطل ظواهرها، كما فعل الباطنية، أو إنكار قاطع دلالتها بما يخالف ما تواتر النقلُ على دلالتها، وأجمعت الأمة عليه، كما فعل الفلاسفة في بعض المسائل العقدية، كمنعهم حشر الأجساد.

قال [أي: التفتازاني]: «والنصوص من الكتاب والسُّنَّة تحملُ على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليلٌ قطعيٌّ . . . والعدولُ عنها؛ أي: عن الظواهر إلى معان يدَّعيها أهلُ الباطن وهم الملاحدة، وسُمُّوا (الباطنية) لادِّعائهم: أن النصوصَ ليست على ظواهرها، بل

لها معانٍ باطنة^(١) لا يعرفها إلا المعلمُ. وقصدُهم بذلك نفْيُ الشريعة بالكلية إحد^(٢) أي: ميلٌ وعدولٌ عن الإسلام، واتصالٌ واتصافٌ^(٣) بالكفر؛ لكونه تكذيبًا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة...^(٤)، وردُّ النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوصُ القطعية من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد مثلاً كفرٌ لكونه تكذيبًا صريحًا لله تعالى ورسوله ﷺ؛ فمن قذف عائشة - رضي الله تعالى عنها - بالزنا كفرٌ، واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي^(٥)... والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على^(٦) الشريعة كفر؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب^(٧).

ثم قال الدكتور: «وقد كان الأشاعرة الأوائل يذهبون إلى إفادة

(١) كذا في «المحقة»، و«النبراس»، و«مجموع الحواشي البهية»، وفي النسخة الأصل: «باطنية»، والمثبت أنسب.

(٢) في نسخة «مجموع الحواشي البهية»: «إحد وكفر»، وهو مناسبٌ بالنظر إلى الشرح.

(٣) في النسخة الأصل وغيرها: «اتصالٌ والتصاقٌ بكفر»، والمثبت من «النبراس» (ص ٥٦٥).

(٤) حذف الدكتور هنا مقطعاً مهماً من كلام التفتازاني المتعلق بالموضوع، وستأتي مناقشته في ذلك - بإذن الله تعالى -.

(٥) حذف الدكتور هنا مقطعاً مهماً من كلام التفتازاني، وستأتي مناقشته في ذلك - بإذن الله تعالى -.

(٦) كذا (على) في جميع النسخ المتوفرة.

(٧) «شرح العقائد النسفية» (ص ١١٩ - ١٢٠)، و: (ص ٢٥٧ - ٢٥٨) من النسخة المحققة، «مجموع الحواشي البهية» (١/ ٢٠٤)، «النبراس» شرح شرح العقائد النسفية» (ص ٥٦٣ - ٥٦٦).

الدلائل النقلية العلم اليقين عند استجماع الشرائط المعتبرة لذلك^(١)

(١) قال في الهامش: «انظر على سبيل المثال: التمهيد للباقلاني (ص ٣٣)، «الباقلاني وآراؤه الكلامية» (ص ٢٨٩).

قلت: أما «التمهيد» فليس فيه في الموضوع المذكور ما يدعم رأي الدكتور، بل فيه ما قد يدل على نقيض دعواه؛ فإن الباقلاني قال فيه: «وقد يُستدلُّ أيضًا على بعض القضايا العقلية، وعلى الأحكام الشرعية: بالكتاب، والسُّنة، وإجماع الأمة، والقياس الشرعيّ المنتزَع من الأصول المنطوقِ بها... فكلُّ هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة القياس مجرى ما قدّمنا ذكره من الأحكام العقلية، وإن كان فرعًا لأدلة العقول وقضاياها».

فقوله: «وإن كان فرعًا لأدلة العقول وقضاياها» ظاهرٌ - ويكاد يكون نصًّا - في تقديم العقل على النقل، ويُستشف من كلامه أن بوادرَ ترجيح كفة العقل في المذهب الأشعري قد بدأت مبكرة، بعد أن حاول الأشعريُّ التخلص من ذلك نهائيًّا، والذي قد قطع شوطًا كبيرًا نحو الأسوأ عند الجويني، واكتملت صورته النهائية عند الرازي، وقد أشارَ شيخُ الإسلام إلى هذا التطور في بداية كتابه «درء تعارض العقل والنقل» (١/٥ - ٦).

وأما كتاب «الباقلاني وآراؤه الكلامية» ففيه (ص ٢٩٠): «أن الباقلاني والأشاعرة الأوائل قد ذهبوا إلى أنها [أي: الأدلة النقلية] تفيد اليقين»، ثم استدل لما قرره بما يلي:

أولًا: أن الباقلاني يأخذ بالأدلة النقلية، ويثبت بها الأمورَ الاعتقادية، ويردُّ على من زعم أن إثبات وحدانيته ﷻ مما لا سبيل إليه إلا من جهة العقل.

ثانيًا: أن الباقلاني كثيرًا ما يرفض دلالة العقل في مسألة، لعدم ورود إذن من الشارع فيها، وخاصةً في الأسماء؛ فقد رفض إطلاق بعض الأسماء التي يقبلها العقل - على الله تعالى - لعدم ورود الشرع بها.

قلت: كلُّ ما ذكر لا يكفي لإثبات الدعوى المذكورة؛ لأنه:

حتى جاء الإمام الرازي فادّعى عدم إفادتها ذلك، وعلّل دعواه بأن التمسك بالأدلة النقلية موقوف على أمور عشرة، كل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني لا محالة، ينتج أن الدلائل النقلية لا تفيد إلا الظن»^(١).

ثم ذكر تلك الأمور العشرة التي أشار إليها حسب ترتيب الرازي لها^(٢)، ثم أشار إلى أن بعض متأخري المتكلمين؛ كالعضد الإيجي، أورد هذه العشرة بترتيب آخر، ثم قال: «ومشى على طريقته السعد،

= أولاً: إن كتب المتكلمين لا تخلو من الاستدلال بالنصوص، وإنما الشأن في تحديد نوعية الاستدلال: أهو للاعتماد، أم للاعتضاد، والغالب فيهم أن ذلك للاعتضاد.

ثانياً: وأما رفض الباقلاني دلالة العقل في بعض المسائل: فلا ينهض - هو الآخر - بإثبات المقصود؛ لأن المتكلمين يذهبون إلى ذلك في بعض المسائل، كما هو معروف من تقسيمهم الثلاثي للمطالب. على أن قوله: «وخاصة في الأسماء» يقربنا إلى فهم أصل المسألة، وهو أن المتكلمين من الأشاعرة والماتريديّة يتظاهرون بالاعتصام بالنقل في مسألة أسماء الله تعالى، على تناقض فيهم في ذلك، فيقررون أن أسماء الله تعالى توقيفية. [انظر: «شرح المواقف» (٨/٢٣٢ - ٢٤٠)، «شرح المقاصد» (٤/٣٤٣ - ٣٤٥)، «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١ - ٣٢)].

ولا شك أن الباقلاني أقرب بكثير إلى السُّنة من متأخري الأشاعرة، ولكن الدعوى السابقة تحتاج إلى الإثبات بالأدلة الكافية، وهذا ما لم يقم به أي من الدكتور الملا، وكذلك الدكتور محمد رمضان صاحب كتاب «الباقلاني وآراؤه الكلامية»، والله تعالى أعلم.

(١) «التفاتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٣٠٠ - ٣٠١).

(٢) المصدر السابق (١/٣٠١ - ٣٠٣).

وسلكَ منهجَه أيضًا، بعد ذلك، في رفض رأي الرازي السابق، والاعتراض عليه.

غير أن شيخه العضد الإيجيَّ اعترض عليه [أي: الرازي] إطلاق نفي إفادة الدلائل النقلية اليقين، فقد جَوَّز إفادتها اليقين في الشرعيات فقط، بقرائن مشاهدة، أو متواترة، تدل على انتفاء الاحتمالات، وأما في العقليات فتوقَّف، حيث جعل ذلك محلَّ نظر وبحث؛ لعدم الجزم بانتفاء المعارض العقلي.

أما تلميذه السعد، والذي يهمننا رأيه هنا بالدرجة الأولى: فقد تجاوز ذلك، وذهب إلى ما توقَّف فيه شيخه، فجَوَّز إفادتها اليقين في العقليات أيضًا، وادَّعى: أن العلمَ بانتفاء المعارض العقلي لازمٌ، حاصلٌ عند العلم بالوضع والإرادة وصدقِ المُخبر، وذلك لأن العلمَ بتحقيق أحد المتنافيين يفيد العلمَ بانتفاء المنافي [الآخر]؛ حيث إن إفادة النظر للعلم بالمطلوب يستلزم انتفاء المعارض.

ثم ذكر كلامَ السعد، وقَدَّم له بقوله: وهذا نصُّ السعد بتمامه، يُعلم موقفه من دلالة الأدلة النقلية، قال:

«الحق أن الدليلَ النقلِيَّ قد يفيد القطع؛ إذ من الأوضاع ما هو معلومٌ بطريق التواتر، كلفظ (السماء)، و(الأرض)، وكأكثر قواعد الصرف والنحو...»^(١).

ثم قال الملا: «فنحن نلاحظ في هذا النص أن السعد يذهب، وبصراحة، إلى إمكان إفادة الدلائل النقلية العلمَ واليقين، وأن العلمَ

(١) وقد سبق نقلُ نص التفتازاني في المطلب الأول من هذا البحث، انظر: (ص ٥٢٤ - ٥٢٦).

بانتهاء المعارض العقلي لازم، وحاصلٌ عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر.

وقد حقق مسألةً في غاية الأهمية، وهي أن إفادة الدلائل النقلية العلم غير متوقفة على العلم بانتهاء المعارض، والذي لأجله توقّف فيه شيخه العضد، بل على عدم المعارض بالفعل، وعدم وجوده واعتقاد ثبوته، وشتان بين الأمرين.

وهذا الذي ذهب إليه السعد قد خالف فيه مذهب متأخري أصحابه الأشاعرة، وحقّق فيه مذهب السلف^(١)، وجمهور أهل العلم، ومتقدمي الأشاعرة^(٢).

هذا ما أفاده الدكتور حول هذا الموضوع، وخلاصة ما ذكره يحوم حول أمرين:

الأول: موقف التفتازاني من النصوص، وبيان أنه يرى وجوب إعمال ظواهر النصوص، وعدم تأويلها.

الأمر الثاني: أنه يقول بإمكان إفادة الدليل النقلية القطع واليقين. وبعد النظر فيما سطره الدكتور عبد الله الملا: يتبين أنه قد أبعد النجعة، وحاول تقديم فكرة خاطئة عن موقف التفتازاني من النصوص، واستلّ من نصوصه الكثيرة - والتي مرّ عرضها بالتفصيل - ما يوافق دعواه، غير مبال بملاساتها المعروفة عند العلماء.

(١) أحال في الهامش إلى كتاب «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢)، وانظر ما سيأتي (ص ٦٢٥).

(٢) «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (١/٣٠٣ - ٣٠٥).

والملاحظات التالية تظهر لنا ما أشرتُ إليه:

أولاً: قد سبق وأن تعرفنا على منهج التفتازاني في النصوص، وسقنا نصوصه في هذا الموضوع من خلال نافذتين:
الأولى: من خلال نصوصه الخاصة بالتععيد فيما يجب حيال النصوص.

وقد رأينا أنه قلّد فيها الرازيّ في أن الأصل في النصوص كونها ظنية، وأنها لا تفيد اليقين، مستندًا إلى أوهام الرازي نفسه، كما قلّده أيضًا في ذلك الاستدراك الهزيل على إطلاق النفي المذكور، ولم يخرج من خط الرازي إلا في قضية واحدة، وهي: أن النص إذا احتفت به القرائن المعتبرة التي تكسبها القطع: فذلك يستلزم انتفاء المعارض العقلي، وقد أحسن في هذا الموقف، إلا أنه قلّده في أصل المسألة، وهو القول بظنية جميع النصوص من حيث الدلالة.

الثانية: من خلال تطبيقه لهذه القواعد التي قعدها.

وقد رأينا أنه قد استعار من معظم أهل البدع جلّ طرقهم في ردّ وتحريف النصوص، ولا بأس في تلخيص مواقفه المعروضة في هذه الزاوية:

- ١ - لا يجوز التمسك بالأدلة السمعية في بعض المجالات^(١).
- ٢ - يجوز التمسك بها في بعض المجالات، ولكنها للاعتضاد فقط، بدليل توهينه لشأنها، وذلك بتأخيرها، أو القول بأنها إقناعية^(٢).

(١) انظر ما سبق (ص ٥٣٠ - ٥٤١).

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٤١ - ٥٤٢).

- ٣ - القول بكون بعض النصوص من قبيل المجازات،
والتمثيلات، والتخييلات، لا حقيقة لها في نفس الأمر^(١).
٤ - وجوب التأويل أو التفويض في بعضها^(٢).
٥ - وجوب التمسك بها في بعض المجالات، وعدم جواز
تأويلها^(٣).

هذا، والنص الذي بنى عليه الدكتور رأيه هنا لا يمثل إلا
الموقف الأخير من مواقف التفتازاني من النصوص، والذي قد صرح
في بعض المواضع أنه يخص باب المعاد فقط، فتعميم هذا النص
خطأ يرفضه الواقع.

ثانياً: لم يكتف الدكتور باختيار ما يخدم رأيه من بين نصوص
التفتازاني، بل حذف من النص المذكور بعض ما قد يفهم منه ضعف
تمسك التفتازاني بالأدلة النقلية، فقد حذف منه مقطعين مهمين
يتصلان بالموضوع، وقد باح التفتازاني بهما حتى في هذا الجزء
من باب الاعتقاد، الذي صرح هو - وغيره من الأشاعرة والماتريديّة -
بعدم جواز تأويل النصوص فيه.

وأشير فيما يلي إلى المقطعين المحذوفين، مبيّناً ما يتضمنانه
من المفاهيم:

المقطع الأول: قوله: «كما في الآيات التي تشعرُ ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك».

(١) انظر ما سبق (ص ٥٤٦ - ٥٧٥).

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٧٥ - ٥٨١).

(٣) انظر ما سبق (ص ٥٨١ - ٥٨٧).

لا يُقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه؛ لأننا نقول: المراد بالنصوص هنا: ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعمُّ أقسامَ النظم، على ما هو المتعارف»^(١).

يتضمن هذا النص الذي حذفه الدكتور من كلام التفتازاني الإشارة إلى موضوعين:

الأول: الإشارة إلى الأدلة القطعية التي تحتمُّ تأويلَ النصوص، ولا يسوغ - مع وجودها - حملُ النصوص على ظواهرها.

الثاني: الإشارة إلى مفهوم آخر من مفاهيم المتكلمين الخاطئة حول نصوص الصفات.

أما الموضوع الأول: فبيانه: أن قولَ التفتازاني «والنصوص من الكتاب والسنة تحمّل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليلٌ قطعيٌّ»: يتضمن التوضيح بأن حملَ نصوص الكتاب والسنة على ظواهرها مشروطٌ بشرط، وهو: عدمُ مصادمتها للأدلة القطعية، وأن هذه الأدلة القطعية تُسلط على النصوص بالتأويل، أو التفويض، أو غير ذلك من حلولهم الفاسدة؛ فلا تحمّل هذه النصوص على ظواهرها.

أما الجزء المحذوف من هذا النص^(٢)، وهو قوله: «كما في

(١) انظر ما سبق (ص ٥٨٥ - ٥٨٦).

(٢) ذكر الدكتور الملا هذا الجزء المحذوف في مكان آخر من كتابه [انظر: «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (٣٠٧/١)]، وهذا لا يعفيه من تبعات حذف هذا النص في هذا المقام؛ لأن المقام هنا مقام بيان موقف التفتازاني من النصوص، فلا بد من إثبات هذا النص هنا لتكتمل الرؤية عن موقفه.

الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية، ونحو ذلك»: فيتضمن الإشارة إلى النصوص التي عارضتها الأدلة القطعية، وأن تلك الأدلة التي وصفها التفتازاني بكونها (قطعية) هي الأوهام التي توارثها المتكلمون من أفكار الفلاسفة وغيرهم.

وما أدري كيف استساغ الدكتور أن يستدلّ بهذا النص على أن التفتازاني يرى وجوبَ إعمال ظواهر النصوص، ويحذف من النص ما يدل على أن التفتازاني على مذهب الأشاعرة والماتريدية في التأويل، وصرّف ظاهر النصوص إلى المعاني الباطلة التي يعتقدونها، وماذا عساه أن يقول في هذه النصوص الكثيرة الواردة في الصفات، والتي رفض التفتازاني إعفاءها من تبعية أوهام الفلاسفة ومن تبعهم من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم، زاعماً أن تلك الأوهام أدلة قطعية؟!!!

وأما الموضوع الثاني: فالتفتازاني رَحِمَهُ اللهُ يشير في قوله: «لا يُقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه؛ لأننا نقول: المراد بالنصوص هنا: ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعمُّ أقسامَ النظم، على ما هو المتعارف».

يشير التفتازاني هنا إلى أحد مبادئ المتكلمين في التعامل مع النصوص، وهو القول بأن كثيراً من نصوص الصفات من «المتشابه»؛ فيجب التعامل معها على هذا الأساس، و«يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتشابه المنهي عن اتباعه»^(١)

(١) «التنكيل بما في كتب الكوثري من الأباطيل» للعلامة المعلمي اليماني (٣٣٣/٢).

فقد عرّف التفتازاني «المتشابه» بأنه: «ما خفي بنفس اللفظ، ولا يُرجى دركُه أصلًا»^(١)، ومثّل لذلك بالمقطعات في أوائل السور، وبـ«اليد والوجه ونحوهما، مثل: العين، والقدم، والسمع، والبصر، والمجيء، وجواز الرؤية بالعين، وأمثال ذلك، مما دلّ النصُّ على ثبوته لله تعالى، مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى؛ لتنزّهه عن الجسمية والجهة والمكان، فهذا كلُّه من قبيل «المتشابه»، يُعْتَقَدُ حَقِيَّتُهُ، ولا يدرك كيفيته»^(٢).

وقال: «وحكمُ المتشابه التوقُّفُ عن طلب المراد، مع اعتقاد حقيقته، بناءً على قراءة الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ الدالة على أن تأويلَ المتشابه لا يعلمه غير الله»^(٣).

وقد أشار إلى هذا بقوله - وهو بصدد الجواب عن النصوص الواردة في الصفات -: «والجواب: أنها ظنياتٌ في معارضة قطعيّاتٍ عقليةٍ؛ فيقطعُ بأنها ليست على ظواهرها، ويُفَوِّضُ العِلْمُ إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها، جرياً على الطريق الأُسلم، الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]»^(٤).

وهذا الموقفُ من التفتازاني - في هذا النص وحده - يتضمّن أنواعاً من الانحرافات تجاه النصوص، منها:

(١) «التلويح على التوضيح» للتفتازاني (١/٢٣٧).

(٢) المصدر السابق (١/٢٣٧ - ٢٣٨).

(٣) المصدر السابق (١/٢٣٩).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/٤٨ - ٥٠).

- اعتبار الأوهام التي حملته - وأمثاله - على تأويل الصفات :
أدلة قطعية .

- اعتبار نصوص الصفات - وما أكثرها - من المتشابه، وهذا
يتضمن التعامل معها على هذا الأساس حسب معاييرهم الفاسدة في
ذلك .

على أن كلامه الأول - وهو قوله : «ما لم يصرف عنها دليلٌ
قطعيٌّ» - يناقض كلامه الأخير؛ إذ كيف تُعتبر هذه النصوص
من (المتشابه) الذي لا يُرجى دركه أصلاً، ثم يُتكلّف بالتأويل،
والذي يتلخّص في تحديد المعنى الصحيح - بزعمهم - للنصوص؟!!

فالصحيح أن ما استدل به الدكتور من كلام التفتازاني
- رحمه الله تعالى - لا ينهض بالمطلوب بل هو إلى إفادة نقيض
دعواه أقرب، وقد سبق بيان أن التفتازاني من الذين يرون عدم
وجوب إعمال ظواهر نصوص الكتاب والسنة، بل ذلك عنده - إن
وُجد - مشروطٌ بشروط عديدة، وهي في جملتها تسلبُ النصوصَ
دالاتها، وحرمتها، وقدسيتها، وقوتها .

أما المقطع الثاني: فقد حذف قوله : «وأما ما ذهب إليه بعضُ
المحققين من أن النصوصَ محمولةٌ على ظواهرها، ومع ذلك فيها
إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيقُ
بينها وبين الظواهر المرادة: فهو من كمال الإيمان، ومحض
العرفان»^(١) :

(١) انظر ما سبق (ص ٥٨٦).

ففيه إشارة إلى أصلٍ فاسدٍ آخر استخدمته كثيرٌ من أهل البدع لردِّ وتحريف نصوص الكتاب والسُّنة، والتفتازانيُّ يرى أن هذا الأصلَ الباطلَ غيرُ مصادمٍ لمبدأ التسليم بالنصوص الشرعية، وهو المسلك الذي ينتهجه الصوفية - والذين سمَّاهم التفتازانيُّ أرباب السلوك - مستندين إلى الكشف، الذي تستروا وراءه في رد النصوص، كما استخدم المتكلمون تأويلهم الكلاميَّ، سواء بسواء، كما سيأتي في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - .

ولما كان الدكتور يهدف إلى الوصول إلى غاية معينة، وهي الدفاع عن التفتازاني، رأى من المناسب - والله تعالى أعلم - أن يحذف هذين المقطعين من هذا النص، حتى لا يؤثرًا في دعواه سلبيًا - فيما يبدو - وحتى لا تخدشًا مرامه، والله تعالى أعلم بالصواب .

ثالثًا: هذا النص الذي استلّه الدكتور من بين نصوص التفتازاني يمثل ذلك التناقض والتضارب الذي ابتلي به الأشاعرة والماتريدية؛ حيث لم يجرؤوا النصوص على نمط واحد بالتسليم والإذعان، بل سلكوا منهجًا مزدوجًا، يدلي إلى مناهج المتفلسفة والمعتزلة بنسب قوي، وإلى منهج أهل السُّنة والجماعة بدلو ضعيف، فهو إلى منهج الأولين أقرب .

ذلك، أنهم وافقوا المتفلسفة وأهل البدع في تأويل أكثر نصوص الصفات، ففتحوا بذلك الباب لكل من يريد ردَّ النصوص بنوع من التأويل، وكان ذلك من أسباب تطاول المعتزلة على الأشاعرة والماتريدية، وتطاول غلاة الصوفية، والفلاسفة، والقرامطة

على الجميع: الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة^(١).

قال شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - : «ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بأرائهم، هو بعينه الذي احتجَّ به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر^(٢)، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر: لا يُستفاد منه علمٌ، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، فجعلوها للعامّة دون الخاصة؛ فالأمرُ بهم إلى أن أُلحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰرِئِينَ وَالصَّٰبِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وسرى ذلك في كثير من الخائضين في الحقائق من أهل النظر والتأله من أهل الكلام والتصوف، حتى آل الأمر بملاحدة المتصوفة كابن عربي صاحب «فصوص الحکم» وأمثاله إلى أن جعلوا الوجودَ واحداً، وجعلوا وجودَ الخالق هو وجود المخلوق، وهذا تعطيلٌ للخالق...»^(٣).

(١) ركز شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - على إبراز هذا الموضوع، انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود (٢/ ٨٩٦ - ٩٢٣).

(٢) سبق اعترافُ التفاتزاني بذلك، وكذلك اعترافُ غيره من المتكلمين.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٣ - ٤).

ثم ذكر أنه سرى «في المنتسبين إلى العلم والدين من أهل الفقه والكلام والتصوف من أقوال الملاحدة بسبب هذا الأصل ما لا يعلمه إلا الله»^(١)، «وأن الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفي الصفات، والإعراض عن دلالة الآيات، كما ذكر ذلك ابن سينا في «الرسالة الأضحوية»...»^(٢).

ثم ذكر عن ابن سينا كلامه الذي ذكرناه سابقًا^(٣)، الذي ألزمهم فيه، وكان إلزامه لهم قوياً، حيث «غافصهم مغافصة شديدة» كما عبر بذلك العلامة المعلمي^(٤).

وقال شيخ الإسلام مخاطباً الجويني: «هؤلاء الذين سميتهم أهل الحق، وجعلتهم قاموا من تحقيق أصول الدين بما لم يقم به الصحابة: هم متناقضون في الشرعيات والعقليات.

أما الشرعيات: فإنهم تارة يتأولون نصوص الكتاب والسنة، وتارة يبطلون التأويل، فإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة الذين يتأولون نصوص الصفات مطلقاً، ردّوا عليهم، وأثبتوا لله الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، ونحو ذلك من الصفات، وإذا ناظروا من يثبت صفات أخرى دلّ عليها الكتاب والسنة؛ كالمحبة، والرضا،

(١) المصدر السابق (٥/٧ - ٨).

(٢) المصدر السابق (٥/١٠).

(٣) انظر ما تقدم في (ص ٥٦٥ - ٥٧٠).

(٤) انظر: «التنكيل» (٢/٢٦٢)، وقوله: «غافصهم»: أي: فاجأهم، يقال:

«غافصه مغافصة: فاجأه، وأخذه على غرة، فركبه بمساءة». انظر:

«القاموس المحيط» (ص ٨٠٦)، «المعجم الوسيط» (٢/٦٥٧).

والغضب، والمقت، والفرح، والضحك، ونحو ذلك: تألوها، وليس لهم فرق مضبوط بين ما يُتأول وما لا يُتأول، بل منهم من يحيل على العقل، ومنهم من يحيل إلى الكشف فأكثر متكلميهم يقولون: ما علم ثبوته بالعقل لا يُتأول، وما لا يُعلم ثبوته بالعقل يُتأول، ومنهم من يقول: ما علم ثبوته بالكشف والنور الإلهي لا يُتأول، وما لم يُعلم ثبوته بذلك يُتأول، وكلا الطريقين ضلالٌ وخطأ من وجوه...»^(١).

ثم ذكر خمسة أوجه في ذلك، ومنها: «أن ما ذكرتموه هو نظير قول المتفلسفة والمعتزلة، فإنهم يقولون: تأولناه لدلالة أدلة المعقول على نفي مقتضاه، وكل ما يجيئونهم به يجيبكم أهل الإثبات من أهل الحديث والسنة به»^(٢).

ثم قال: «وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى» وذكر أمثلة كثيرة على ذلك^(٣).

وقال أيضًا - مخاطبًا الجويني -: «إن هذه القواعد التي جعلتموها أصول دينكم، وظننتم أنكم بها صرتم مؤمنين بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وزعمتم أنكم تقدّمتم بها على سلف الأمة وأئمتها، وبها دفعتم أهل الإلحاد، من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم: هي عند التحقيق تهدم أصول دينكم، وتسلب عليكم عدوكم، وتوجب تكذيب نبيكم، والطعن في قرون هذه الأمة، وهذا - أيضًا - فيما فعلتموه في الشرعيات والعقليات.

(١) «التسعينية» (٣/٩٤٤ - ٩٤٥).

(٢) المصدر السابق (٣/٩٤٦).

(٣) المصدر السابق (٣/٩٤٨ - ٩٥٢).

أما الشرعيات: فإنكم لما تأولتم ما تأولتم من نصوص الصفات الإلهية: تأولت المعتزلة ما أقرتموه أنتم، واحتجوا بمثل حجتكم، ثم زادت الفلاسفة، وتأولوا ما جاء من النصوص الإلهية في الإيمان باليوم الآخر، وقالت الفلاسفة مثل ما قلتم لإخوانكم المؤمنين، ولم يكن لكم حجة على المتفلسفة؛ فإنكم إن احتججتم بالنصوص تأولوها، ولهذا كان غايتكم في مناظرة هؤلاء أن تقولوا: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر بمعاد الأبدان، وأخبر بالفرائض الظاهرة^(١) . . .

(١) قال الرازي في مسألة إثبات المعاد، بعد أن استدلَّ عليه بنصوص الكتاب والسنة، وإجماع الأنبياء: «فإن قيل: لا نسلم إجماع الأنبياء - صلوات الله عليهم - على ذلك، وأما الظواهر في القرآن، والأخبار الدالة على إثبات المعاد البدني: فإنه لا يجوز التعويلُ عليها في هذه المسألة من وجهين: أحدهما: أنكم قد دللتم في أول هذا الكتاب على أن التمسك بظواهر الآيات والأحاديث لا يفيد القطع. وثانيهما: هو أن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه ليست أولى ولا أضعف دلالةً من الآيات الدالة على إثبات المعاد الجسماني، ثم إنكم تجوزون تأويل تلك الآيات، فلم لا تجوزون أيضًا تأويل الآيات الواردة هاهنا؟! . . .».

ثم قال الرازي في الجواب: «قولكم: قد دللتم على أن التمسك بظواهر الآيات والأخبار لا يفيد القطع، قلنا: لم نتمسك في هذا الموضوع بآية معينة، ولا بحديث معين، وإنما تمسكنا بما علم ضرورةً من دين الأنبياء ﷺ في إثبات المعاد البدني، وبهذا خرج الجواب عن قوله: إن في كتاب الله آيات كثيرة دالة على التشبيه والقدر؛ لأننا لم نتمسك بالآيات حتى يلزمنا الجواب عن هذه المعارضة، بل الأمر معلوم بالضرورة من دينهم، ولم يقل أحد: إنهم علم من دينهم ﷺ بالضرورة قولهم بالتشبيه والقدر، فظهر الفرق». انظر: «نهاية العقول ودراية =

فإن قال لكم المتفلسفة: هذا غير معلوم بالضرورة، كان جوابكم أن تقولوا: هذا مكابرة أم هذا جهلٌ منكم؟! أو تقولوا: إن العلوم الضرورية لا يمكن دفعها عن النفس، ونحن نجد العلم بهذا أمراً ضرورياً في أنفسنا، وهذا كلامٌ صحيحٌ منكم، لكن في هذا يقول لكم المثبتة أهل العلم بالقرآن وتفسيره المنقول عن السلف والأئمة، وبالأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين: نحن نعلم بالاضطرار أنها أثبتت الصفات، وأن الله فوق العالم، والعلم بهذا ضروريٌّ عندهم، كما ذكرتم أنتم في معاد الأبدان والشرائع الظاهرة، بل: لعل العلم بهذا أعظم من العلم ببعض ما تنازعكم فيه المعتزلة والفلاسفة من أمور المعاد؛ كالصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، ومسألة منكر ونكير...»^(١).

ثم قال: «وأما العقلية: فإنكم وافقتم المعتزلة والفلاسفة على أصولٍ يلزم من تسليمها فسادٌ ما بيّنتموه...» ثم ذكر التفصيل^(٢).

وقال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - في هذا الموضوع:
«إن الطريقة التي سلكها نفاة الصفات والعلو والتكليم

= الأصول» للرازي (٢٦٥/أ - ٢٦٦/ب) [نقلًا عن كتاب «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود (٢/٩٠٣ - ٩٠٤)] فالرازي أحال في كلامه السابق على الضرورة فقط، دون النصوص في المعاد، بل تبرأ عن أن يكون قد استدللَّ بنصٍّ معيّن في ذلك!! وانظر - أيضًا - «الأربعين في أصول الدين» (ص ٢٩٣) للرازي.

(١) المصدر السابق (٣/٩٥٢ - ٩٥٤) وللکلام بقية مهمة متصلة بالموضوع.

(٢) المصدر السابق (٣/٩٨٦) وما بعده.

من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم، وما يسمونه (معقولًا) هي بعينها الطريقة التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة نصوص المعاد بآرائهم، وعقولهم، ومقدماتهم، ثم نقلوها بعينها إلى ما أمروا به من الأعمال؛ كالصلوات الخمس...»، ثم ذكر نحو ما سبق عن شيخ الإسلام^(١)، ثم قال: «فهؤلاء الملاحدة يحتجون على نفاة الصفات بما وافقوهم عليه من الإعراض عن نصوص الوحي ونفي الصفات، كما ذكر ابنُ سينا في (الرسالة الأضحوية)...»، ثم ذكر كلامه - وقد سبق نقله -^(٢)، ثم بيّن وجه تسلط الفلاسفة على المتكلمين، وأنهم يلزمون المتكلمين بأنه إذا جاز لكم صرفُ نصوص الصفات عن ظاهرها بما لا تحتمله اللغة، مع كثرتها ووضوحها: فصرفُ نصوص المعادِ عن ظواهرها أسهل.

والجدير بالذكر: أنّ التفتازانيّ قد اعترف في مبحث (الكفر) من كتابه «شرح المقاصد»: أنّ تأويلاتٍ منكري حشر الأجساد، ومنكري حدوث العالم، ومنكري علم الباري للجزئيات - وهم الفلاسفة - «ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق^(٣) للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم!!».

وأختم هذه الفقرة بنقل نصٍّ آخر من كلام الإمام ابن القيم، أيضًا، حيث عقد فصلًا - من الفصول التي خصصها لدراسة (التأويل) - وكلّها في غاية من الأهمية - فقال رَحِمَهُ اللهُ:

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/١٠٩٦).

(٢) المصدر السابق (٣/١٠٩٧ - ١١٠٤).

(٣) يقصد أصحابه الأشاعرة والماتريدية.

«الفصلُ الخامسُ عشر: في جنایات التأویل علی أديان الرسل، وأن خراب العالم وفساد الدنيا والدين بسبب فتح باب التأویل»^(١)، وقد بيّن فيه أن الكتب الإلهية تشتمل على الأسماء والصفات أكثر من اشتمالها على ما عداها، وذلك لشرف متعلقها، وعظمتها، وشدة الحاجة إلى معرفته، فإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها: فتسليطه على النصوص المتعلقة بالملائكة أقرب بكثير «ولذلك تأولها الملاحدة، كما تأولوا نصوص المعاد واليوم الآخر، وأبدوا لها تأويلات ليست بدون تأويلات الجهمية لنصوص الصفات، وأولت هذه الطائفة عامة نصوص الأخبار الماضية والآتية، وقالوا للمتأولين من الجهمية: بيننا وبينكم حاكم العقل؛ فإن القرآن، بل الكتب المنزلة مملوءة بذكر الفوقية، وعلو الله على عرشه... إلى غير ذلك من نصوص الصفات، التي إذا قيس إليها نصوص حشر الأجساد، وخراب هذا العالم وإعدامه، وإنشاء عالم آخر: وجدت نصوص الصفات أضعاف أضعافها... فما الذي سوغ لكم تأويلها، وحرّم علينا تأويل نصوص حشر الأجساد وخراب العالم؟

فإن قلت: الرسل أجمعوا على المجيء به؛ فلا يمكن تأويله. قيل: وقد أجمعوا [أيضاً] على أن الله فوق عرشه، وأنه متكلم... موصوف بالصفات، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هاهنا.

فإن قلت: العقل أوجب تأويل نصوص الصفات، ولم يوجب

(١) المصدر السابق (١/٣٤٨).

تأويلَ نصوص المعاد^(١).

قلنا: هاتوا أدلة العقول التي تأولتم بها الصفات، ونحضرُ نحن أدلة العقول التي تأولنا بها المعادَ وحشرَ الأجساد، ونوازنُ بينها، ليتبينَ أيُّها أقوى.

فإن قلتم: إنكارُ المعاد تكذيبٌ لما عُلم من دين الرسل بالضرورة.

(١) كما سبق نحو هذا عن التفتازاني، انظر: (ص ٥٨٢) من هذا البحث، وانظر - أيضًا - : «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٩٢ - ٣٠٦)، «فضائح الباطنية» (ص ٣٤) كلاهما للغزالي، وخلاصة ردِّ الغزالي: أن نصوص الصفات محتملة، أما نصوص المعاد فهي كثيرةٌ بحيث بلغت مبلغًا لا يحتمل التأويل، ثم إن أدلة العقول أوجبت تأويلَ نصوص الصفات، أما نصوص المعاد فلا تؤوّل؛ لأنها لا تخالف أدلة العقول.

وقد أحال الغزاليُّ أيضًا إلى الكشف، وذلك في «الإحياء»، حيث قال - بعد كلام طويل حول تباين الطوائف في التأويل، حيث وصل الأمر بالفلاسفة أن يؤولوا كلَّ ما ورد في الآخرة -: «وحدُّ الاقتصاد بين هذا الانحلال كله، وبين جمود الحنابلة دقيقٌ غامض، لا يطلع عليه إلا الموفقون، الذين يدركون الأمورَ بنورِ إلهي، لا بالسمع، ثم إذا انكشفت لهم أسرارُ الأمور على ما هي عليه: نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهده بنور اليقين قرّروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفةَ هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدمٌ، ولا يتعين له موقف». «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٤).

هكذا نرى الغزاليَّ ينتقل من المناقشة إلى الإحالة إلى الكشف، وذلك - فيما يظهر - بعدما شعر بضعف المناقشة. وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود (٢/ ٩٠١ - ٩٠٣).

قلنا: وإنكارُ صفاتِ الرب، وأنه متكلمٌ، أمرٌ، ناه، فوق سماواته، وأن الأمرَ ينزلُ من عنده، ويصعدُ إليه؛ تكذيبٌ لما علم أنهم جاؤوا به ضرورةً.

فإن قلت: تأويلنا للنصوص التي جاؤوا بها لا يستلزم تكذيبهم وردَّ أخبارهم.

قلنا: فمن أين صار تأويلنا للنصوص التي جاؤوا بها في المعاد يستلزم تكذيبهم وردَّ أخبارهم دون تأويلكم؟؟!

فصاحت القرامطة والملاحدة والباطنية وقالت: ما الذي سوغ لكم تأويل الأخبار، وحرّم علينا تأويل الأمر والنهي، والتحريم والإيجاب؟ ومورد الجميع من مشكاة واحدة، فنحن سلكننا في تأويل الشرائع العملية نظير ما سلكنتم في تأويل النصوص الخيرية.

قالوا: وأين تقع نصوص الأمر والنهي من نصوص الخبر؟

قالوا: وكثيرٌ منكم قد فتحوا لنا بابَ التأويل في الأمر، فأولوا أوامرَ ونواهي كثيرةً صريحة الدلالة في معناها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها، فهلمّ نضعها في كفة، ونضع تأويلاتنا في كفة، ونوازن بينها، ونحن لا ننكر أننا أكثر تأويلاً منهم وأوسع، لكننا وجدنا باباً مفتوحاً فدخلناه، وطريقاً مسلوفاً فسلكناه، فإن كان التأويل حقاً فنحن أسعدُ الناس به، وإن كان باطلاً فنحن وأنتم مشتركون فيه، ومستقلّ ومستكثر.

فهذا من شؤم جناية التأويل على أصول الإيمان والإسلام...»^(١).

(١) المصدر السابق (١/ ٣٦٥ - ٣٧٠).

رابعًا: وأما قوله: «ومشى على طريقته السعدُ، وسلك منهجه أيضًا، بعد ذلك، في رفض رأي الرازي السابق، والاعتراض عليه»: فخطأ؛ لأنّ الإيجي لم يرفض رأي الرازي، بل ذكره مؤيدًا له، ولا أدري: من أين فهم الدكتور رفضه لرأي الرازي والاعتراض عليه؟ أما إذا كان فهم هذا الرفض من استدراك الإيجي بقوله - بعد أن قرّر ما قرّره الرازي من كون الأدلة السمعية ظنية - : «والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة، تدل على انتفاء الاحتمالات [أي: التي ذكرها سابقًا من كونها متوقفة على مقدمات ظنية]، فإننا نعلم استعمال لفظ (الأرض) و(السماء) ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطةٌ، نعم، في إفادتها اليقين في العقليات نظر؛ لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي، وهل للقرينة مدخل في ذلك، وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه»^(١).

أقول: إذا كان فهم ذلك من كلام الإيجي المذكور: فلم يحالفه الصواب؛ لأن الإيجي لم يخرج في هذا الاستدراك عن مضمون ما قاله الرازي نفسه في بعض كتبه:

أ - فقد قال في (المحصول) - بعد أن قرّر ظنية الأدلة السمعية لكونها أدلة لفظية، وأطال في ذلك، قال مستدرگًا على كل ذلك - : «واعلم: أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت

(١) «المواقف في علم الكلام» للإيجي - المطبوع مع شرحه للجرجاني - (٥٥/٢ - ٥٧).

تلك القرائنُ مشاهدةٌ أو كانت منقولةً إلينا بالتواتر»^(١).

ب - وقال في (الأربعين) مستدرکاً أيضاً: «واعلم أن هذا الكلامَ على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمورٌ عُرف وجودُها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمورُ تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائلُ السمعيةُ المقرونةُ بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدةً لليقين»^(٢).

ج - وقال في (نهاية العقول) - بعد تقرير ظنية الأدلة السمعية -: «فخرج ما ذكرناه: أن الأدلة النقية لا يجوز التمسك بها في باب المسائل العقلية... نعم، يجوز التمسك بها في المسائل النقلية، تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة [حجية] الإجماع، وخبر الواحد، وتارةً لإفادة الظن، كما في الأحكام الشرعية [الفرعية]»^(٣).

ولأجل نصوص الرازي المذكورة: فقد اختلف موقف العلماء من الرازي بعده، فمن قائل: أنه ينكر حصول القطع من الأدلة، ومن قائل: أنه يقول بالتفصيل^(٤)، قال الزركشي

(١) «المحصول في أصول الفقه» للرازي (١/٤٠٨).

(٢) «الأربعين في أصول الدين» (٢/٢٥٤).

(٣) «نهاية العقول في دراية الأصول» للرازي - مخطوط - (ل/١٦)، وقد نقله الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - بطوله في كتابه «الصواعق المرسله» (٣/١١٧٠ - ١١٧٧)، كما نقل الجملة الأخيرة منه الجرجاني في «شرح المواقف» (٢/٥٨)، وما بين المعقوفتين منه.

(٤) للتفصيل في ذلك: انظر: «القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد بن ناصر الشثري (١/١٥٨ - ١٦٢)، «القطعية من الأدلة الأربعة» للأخ محمد دكوري (ص ٦٤ - ٦٧).

(ت٧٩٤هـ)^(١): «واختلفوا في الدلائل اللفظية: هل تفيد القطع؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: نعم، وحكاه الأصفهاني^(٢) في شرح المحصول عن المعتزلة، وعن أكثر أصحابنا.
والثاني: أنها لا تفيد.

والثالث - وهو اختيارُ فخر الدين الرازي -: أنها تفيد القطع إن اقترنت به قرائنُ مشاهدة أو منقولة بالتواتر^(٣)، ولا يفيد اليقين إلا بعد تيقن أمور عشرة...»، ثم ذكر تلك الأمور العشرة^(٤).
ولكن الذين عرفوا حقيقةَ مذهب الرازي ومضمونه لم يعتبروا

(١) هو: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن بهادر بن عبد الله المصري، الزركشي، الشافعي (٧٤٥ - ٧٩٤هـ)، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، من كبار علماء الشافعية في الفقه، والأصول، أعظم كتبه في الأصول «البحر المحيط»، ترجمته في: «إنباء الغمر» (٣/١٣٨)، «النجوم الزاهرة» (١٢/١٣٤)، «الدرر الكامنة» (٣/٣٩٧)، «شذرات الذهب» (٨/٥٧٢).

و(الزركشي): نسبة إلى صنعة (الزركش)، وكان قد تعلمه في صغره.
«مقدمة محقق البحر المحيط» (١/٧).

(٢) هو: شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الأصبهاني (ت٦٧٨هـ)، له شرحٌ حافل على «المحصول» للرازي، ولا زال مخطوطًا، ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/١٠٠)، «طبقات الشافعية» للأسنوي (١/١٥٥)، «النجوم الزاهرة» (٧/٣٨٢)، «طبقات الأصوليين» (٢/٩٠ - ٩١).

(٣) في المصدر: «أو معقولة كالتواتر»، والتصحيح مما سبق من نص الرازي.

(٤) «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (١/٣٨ - ٣٩).

هذا الاستدراك منه مهمًّا؛ لأنه «لا يغيّر من موقف الرازي كثيرًا؛ إذ أنه قصر تلك القرائن على الأمور الموجودة التي يشاهدها الشخص، أو يتواتر النقل بوجودها، أما الأمور التي لم توجد، أو هي غائبة عن الحس والمشاهدة: فهذه لا تدخل في استدراك الرازي، كما هو ظاهرٌ من كلامه، ولأن نقلها كائنٌ بتلك الألفاظ فحسب، وقد علمنا موقفَ الرازي من الدلائل اللفظية، وأنها لا يمكن أن تفيد اليقين بذاتها بحال»^(١).

فلذلك لم يتعرّض شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهما الله تعالى - لهذا الاستدراك، بل نسبا إلى الرازي أنه يذهب إلى نفي وجود القطعي من الأدلة السمعية مطلقاً^(٢)؛ لعلمهما أنه لا يعدُّ تراجعاً وتغييراً في الموقف.

(١) «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: عرضاً ونقداً» (١٤٩/١). وانظر: «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» للدكتور عثمان بن علي حسن (٤١٤/١) حيث قال - بعد ذكر استدراك الرازي في «المحصول»، و«الأربعين»، واستدراك الإيجي في «المواقف»: «وعدمُ إفادة الأدلة اللفظية اليقينَ مطلقاً هو المذهبُ المشهورُ عن الرازي، وهذا الاستدراكُ لا يفيد؛ لأنه يثبت أن الأدلةَ النقليةَ - عندهم - لا تفيد اليقينَ بمفردها، بل لا بد من ضميمة أخرى، وهي ما يسمونه بحجة العقل».

(٢) قال شيخ الإسلام: «فتجد أبا عبد الله الرازيّ يطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار العلم». «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٠٤/٤ - ١٠٥). وجعل الإمام ابن القيم نفي وجود القطعي في الأدلة السمعية أحدَ الطواغيت الأربعة التي هُدمت بها معالم الدين، وقال: «ولا يُعرف أحدٌ من فرق الإسلام قبل ابن الخطيب وضع هذا الطاغوت، وقرّره، وشيّد بنيانه وأحكمه مثله»، إلى أن قال =

فأيُّ رفض اكتشفه الدكتور في كلام الإيجي؟! وكذلك الاعتراض الذي نوّه به؟!!

ويمكن الاعتذار عن الدكتور بإمكان عدم وقوفه على النصوص التي استدرّك الرازيُّ فيها على كلامه^(١)، كما يمكن أن يكون هذا التصرف من الدكتور تمهيدًا لما يريد أن يصل إليه من التنويه حول إصابة التفتازاني لبعض الحق، كما سيأتي بيانه.

خامسًا: وأما قول الدكتور الملا: «غير أن شيخه العضد الإيجيَّ اعترض عليه إطلاق نفي إفادة الدلائل النقلية اليقين... [إلى قوله]... حيث إن إفادة النظر للعلم بالمطلوب يستلزم انتفاء المعارض»: فهو صحيحٌ في الجملة، ولا شك أن هذا يُسجّل للتفتازاني، ولكن لا يستحق ذلك التهويل الذي أتخفه الدكتور، ولا أراه إلا من باب التعمية أو التغطية على انحرافات التفتازاني بالتهويل حول هذه القضية الجزئية، وإعطائها أكبر من حجمها على حساب القضايا المهمة في الموضوع.

سادسًا: وأما قوله: «وهذا نصُّ السعد بتمامه، ليُعلم موقفه من دلالة الأدلة النقلية، قال [أي: التفتازاني]: الحق أن الدليلَ

= - مشيرًا إلى بعض الطوائف التي لم تلتزم مذهب السلف -: «وإن كان بعض هذه الطوائف يوافق صاحب هذا القانون في بعض المواضع، فلم يقل أحدٌ منهم قط إنه لا يستفاد اليقين من كلام الله ورسوله البتة». «الصواعق المرسلّة على الجهمية المعطلة» (٢/٦٤٠).

(١) وإن كان هذا الاحتمال مستبعدًا؛ لأن النصَّ الأخير الذي نقلته عن الرازي من كتابه «نهاية العقول» قد نقله الجرجاني في «شرح المواقف»، ومن المستبعد أن لا يطلع عليه الدكتور، والله تعالى أعلم.

النقليّ قد يفيد القطع...» إلى آخر ما نقله عن التفازاني؛ فيلاحظ عليه ما يلي:

عرض الدكتور نصّ التفازاني مبتور الصلة بما قبله، مما جعله وكأنه يدعّم توجّهه، وتتميمًا لعملية البتر: حذفَ واو العطف من بداية النص، والذي يدل على كون النص مرتبًا بما قبله.

والمطلع على نص التفازاني من أوله إلى آخره لا إخاله يخرج عن النتيجة التي سجلتها سابقًا حول موقف التفازاني؛ وهي أن التفازاني:

١ - يوافق الرازيّ في أصل الفكرة، وهي عدم إفادة الأدلة النقلية القطع واليقين، كما يوافقه في دليل هذه الفكرة.

٢ - ويوافقه أيضًا في أن العقل أصلٌ للنقل، وأنه يجب تقديم العقل على النقل عند التعارض.

٣ - ويوافقه أيضًا في إمكان حصول اليقين بمعونة القرائن.

٤ - إلا أنه يمتاز بشيئين:

أ - تعميم هذا الإمكان ليشمل العقليات أيضًا.

ب - القول بأن النصّ إذا اكتملت فيه الشرائط المعبرة لإفادة القطع: يستلزم انتفاء المعارض العقلي.

وهذا الذي امتاز به التفازاني رَحِمَهُ اللهُ جيد يحفظُ له لولا تناقضه في ذلك؛ إذ سبق أنه ذهب إلى التقسيم الثلاثي الذي يحصر النصوصَ في بعض المجالات، فلا يجوز التمسك بها في بعض المجالات، وتشمل أكثر العقليات^(١)، ويجوز في بعضها، مما يدلُّ على استحواذ منهج المعتزلة عليه في هذا الأمر.

(١) انظر ما سبق (ص ٥٣٦ - ٥٣٩).

فإيرادُ الدكتور هذا النصَّ مبتورَ الصلة بما قبله، داعمًا به رأيه الذي استهلَّ به الموضوعَ قائلًا: «السعد - رحمه الله تعالى - كغيره من العلماء المنتسبين إلى المذاهب السُنِّيَّة، يرى وجوبَ إعمال ظواهر نصوص الكتاب والسُنَّة...»... ليس صحيحًا كما أسلفت.

سابعًا: وأما قوله: «فنحن نلاحظ في هذا النص أن السعد يذهب، وبصراحة، إلى إمكان إفادة الدلائل النقلية العلم واليقين...» وقد حقق مسألةً في غاية من الأهمية...» إلى آخر كلامه: فصحيحٌ في الجملة، مشوبُّ بشيء من الخطأ، وذلك في قوله: «وحقق مذهب السلف»، وقد أحال في الهامش إلى «درء تعارض العقل والنقل» (٢٢/١)، وليس فيه ما يمكن أن يتمسك به الدكتور في الموضوع، علمًا بأنه من البعيد أن يكون التفتازاني قد حقَّق مذهب السلف؛ لأن موقفه نابغ عن قبوله لأصل الفكرة، بينما هذه الفكرة عند السلف - أهل السُنَّة والجماعة - من أصول الإلحاد، وفاقدُ الشيء لا يُعطيه.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥ - ٣٦
أولاً: أسباب اختيار الموضوع:	١٣
ثانياً: منهجي في البحث	١٧
ثالثاً: خطة البحث	٢١
رابعاً: الدراسات السابقة	٣٣
خامساً: شكر وتقدير	٣٤
التمهيد: في بيان مبادئ الفلسفة اليونانية في الله ﷻ	٣٧ - ١٨٧
أولاً: معنى «الفلسفة»	٣٩
ثانياً: موضوع الفلسفة	٤٤
ثالثاً: أصناف الفلاسفة	٤٨
رابعاً: تحديد المجال الذي يهمني من مبادئ الفلسفة اليونانية	٥١
المطلب الأول: في استعراض مبادئ الفلسفة اليونانية في الله ﷻ	٥٣
استخلاص أهم مرتكزات الفلاسفة في «الإلهيات»	٥٥
أدلة الفلاسفة على المبادئ المذكورة	٥٧
الرد الموجز على أوهام الفلاسفة	٦٨
المطلب الثاني: كيف دخلت الفلسفة إلى المسلمين؟	٧٥
المطلب الثالث: آثارها ونتائجها:	٨٨
تأثر المتكلمين بالفلسفة: مرحلة المعتزلة	٩١
مرحلة الأشاعرة	١٠١
مظاهر الاختلاط بين الفلسفة وعلم الكلام	١٠٩
بعض الأمثلة التي تدل على تأثر المتكلمين بالفلاسفة	١١٤

الصفحة	الموضوع
١٦٢	المطلب الرابع: مدى تأثير التفتازاني بها.
١٦٥	خلط التوحيد بتوحيد الفلاسفة
١٦٨	التأثر بالفلاسفة في المعاد
١٧٨	اندماج الفلسفة وعلم الكلام في الكتب والأقسام العلمية!!
١٨١	إغراء صنيع المتكلمين لأعداء الإسلام للقدح في علوم الإسلام
١٢٨٦ - ١٨٩	الباب الأول: ترجمة المؤلف ودراسة الكتاب
١٩١	التمهيد: في ترجمة موجزة لصاحب المتن (العقائد النسفية)
	المطلب الأول: في بيان اسمه، وكنيته، ونسبته، ولقبه، وبلدته، وولادته، ووفاته
١٩٣	
١٩٩	المطلب الثاني: شيوخه ومصادره
٢١٢	المطلب الثالث: تلاميذه
٢١٨	المطلب الرابع: مكائنه العلمية عند العلماء
٢٢٤	المطلب الخامس: مؤلفاته
٢٣٣	المطلب السادس: دراسة كتابه «العقائد النسفية»
٢٣٦	المطلب السابع: عقيدته
٢٣٩	الفصل الأول: ترجمة المؤلف
٢٤١	المبحث الأول: اسمه، ونسبته، وكنيته، ولقبه
٢٤٧	المبحث الثاني: بلدته
٢٥٣	المبحث الثالث: مولده، ونشأته، ورحلاته
٢٦١	قصة منكرة:
٢٧٠	ثالثاً: رحلته:
٢٨٥	المبحث الرابع: مذهبه وعقيدته، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟
٢٨٦	المطلب الأول: مذهبه
٢٩٥	المطلب الثاني: عقيدته، وهل هو ماتريدي أم أشعري؟
٢٩٦	التفتازاني أشعري وليس ماتريدياً، والأدلة على ذلك
٣١١	المبحث الخامس: أشهر مشائخه
٣١٩	المبحث السادس: دراسة أصوله ومصادره في العقيدة

الموضوع	الصفحة
المبحث السابع: أشهر تلاميذه	٣٢٣
قصة تكفير علاء الدين البخاري شيخ الإسلام ابن تيمية، ورد	
ابن ناصر الدين عليه بكتابه (الرد الوافر)	٣٣١
المبحث الثامن: مؤلفاته، ودراسة موجزة لثلاثة من كتبه الكلامية.	٣٣٥
المطلب الأول: سرد مؤلفاته	٣٣٦
المطلب الثاني: دراسة موجزة لثلاثة من كتبه	٣٤٥
المقام الأول: دراسة موجزة لكتابه: «مقاصد الطالبين»، و«شرح	
المقاصد»	٣٤٥
المقام الثاني: دراسة موجزة لكتابه: تهذيب المنطق والكلام.	٣٤٩
جدول تواريخ تأليفات الفتازاني، مع بيان أماكن تأليفها	٣٥٣
المبحث التاسع: أثره على من بعده	٣٥٥
أبرز آثار الفتازاني على من بعده: تمييع الحدة بين الأشاعرة	
والماتريدية	٣٥٦
المبحث العاشر: مكانته العلمية عند العلماء	٣٦٥
المبحث الحادي عشر: وفاته	٣٦٩
الفصل الثاني: دراسة الكتاب، واستعراض آثاره	٣٧٣
المبحث الأول: اسمه، وسبب تأليفه، وتاريخه	٣٧٥
المبحث الثاني: موقعه من بين كتب الفتازاني تاريخًا ومكانة	٣٧٩
المبحث الثالث: شروحه، والحواشي عليه	٣٨١
المبحث الرابع: بيان أهمية الكتاب عند الماتريدية (وكذلك عند	
الأشعرية)	٣٩٥
كلمة الشيخ منير الدمشقي والشيخ عبد الرحمن الوكيل عن حال طلاب	
الأزهر مع (شرح العقائد النسفية)	٣٩٥ - ٣٩٧
المبحث الخامس: مدى انتشاره في العالم الإسلامي	٣٩٩
المبحث السادس: هل الكتاب يمثل عقيدة الإمام أبي حنيفة؟	٤٠١
الفصل الثالث: بيان منهج الفتازاني في العقيدة	٤٠٩

- المبحث الأول: رأيه في تحديد «أهل السنة والجماعة»، وأنهم
 «الأشاعرة»، ومناقشته في ذلك على ضوء الأدلة والواقع ٤١١
- كلام التفتازاني في تحديد «أهل السنة»، وأنهم الأشاعرة ٤١٢
- المطلب الأول: تعريف «أهل السنة والجماعة» ٤١٦
- المطلب الثاني: بداية نشأة هذا المصطلح ٤٢٢
- التفتازاني يرى أن لقب «أهل السنة والجماعة» أطلق - أول ما أطلق
 - على الأشعري ومن تبعه ٤٢٢
- والرد عليه بإيراد طائفة من أقوال السلف تُبين وجود هذا اللقب قبل
 الأشعري ٤٢٦ - ٤٢٢
- أدلة أخرى تزيد هذا الأمر وضوحًا ٤٢٦
- المطلب الثالث: مناقشة التفتازاني في دعواه: أن الأشعري أول
 من عارض المعتزلة ٤٢٩
- الأمر الأول: بيان المراد بـ«الجهمية» الذين رد عليهم الإمام أحمد
 ومن تبعه من الأئمة ٤٢٩
- بيان درجات «الجهمية» ٤٣٢
- سبب تلقيب المعتزلة بالجهمية ٤٣٣
- تعقيبان للدكتور علي النشار على شيخ الإسلام، وبيان خطئه
 (هامش) ٤٣٤ - ٤٣٦
- الأمر الثاني: بيان استمرار هذا المصطلح بعد عصر الأئمة المذكورين
 الأمر الثالث: سبب إصرار الأئمة على تلقيب المعتزلة ومن تابعهم
 بالجهمية ٤٣٩
- الأمر الرابع: ذكر جهود العلماء في الرد على المعتزلة قبل الأشعري ...
 المطلب الرابع: مناقشة التفتازاني في دعواه أن الأشاعرة والماتريديَّة
 هم «أهل السنة والجماعة» ٤٤٩
- مدخل: في بيان الجديد في موقف التفتازاني ٤٤٩
- التمهيد: في ذكر نماذج من أقوال أئمة الأشاعرة والماتريديَّة قديمًا
 وحديثًا في اختصاصهم بلقب (أهل السنة والجماعة) ٤٥٠

الموضوع	الصفحة
أولاً: أقوال الأشاعرة	٤٥٠
ثانياً: أقوال الماتريديّة	٤٥٢
الأمر الأول: مصادر التلقّي عند الأشاعرة والماتريديّة	٤٥٦
الأمر الثاني: ذكر نماذج من تعاملهم مع النصوص	٤٥٩
١ - فكرة (الدور)	٤٦١
٢ - تقديم العقل على النقل عند التعارض	٤٦٢
٣ - دعوى ظنيّة الأدلة اللفظيّة	٤٦٥
كلام مهم للعلامة المعلمي بصور فيه ما يؤوّل إليه كلام الرازي وأمثاله	٤٦٧
٤ - التأويل	٤٧١
٥ - المجاز	٤٧٢
الأمر الثالث: موقفهم من السنّة	٤٧٢
أولاً: موقفهم من السنة عموماً	٤٧٣
تقسيم الحديث إلى «متواتر» و«آحاد» وأثره على السنّة	٤٧٣
نص مهم للإمام أبي المظفر السمعاني في الموضوع	٤٨١
رد الإمام الدارمي على بشر المريسي فيما يُعتبر إرهاساً للتلاعب بالسنّة باختراع شروط معقّدة لقبوله تمهيداً لاستبعاده	٤٨٣
نتيجة ما سبق	٤٨٣
كلمة جامعة للإمام قوام السنّة والخطيب البغدادي في الموضوع	٤٨٤
ثانياً: موقف الأشاعرة والماتريديّة من (ظاهر السنّة)	٤٨٧
الأمر الرابع: موقفهم من الصحابة	٤٨٩
المبحث الثاني: موقفه من النصوص عموماً، ومنهجّه في التعامل معها	٤٩٣
المدخل: أهمّ سمات المتكلمين عدم احتفالهم بالنصوص	٤٩٤
التمهيد في بيان مفهوم «الدليل» وأقسامه عند التفتازاني، مع بيان ما له وما عليه	٤٩٦
الأمر الأول: تعريف الدليل	٤٩٦

- الأمر الثاني: أقسام الدليل عند التفتازاني ٥٠٠
- الأمر الثالث: تقييم هذا التقسيم ببيان ما يؤخذُ عليه ٥٠٥
- الموضوع الأول: رأي المتكلمين في تقسيم أصول الدين ٥٠٥
- أولاً: سبب انحراف المتكلمين في نظرهم إلى النصوص ٥٠٦
- ثانياً: الرؤية الصحيحة في تقسيم أصول الدين ومسائله إلى سمعيات وعقليات ٥١١
- الموضوع الثاني: التقسيم الصحيح للأدلة ٥١٦
- كونُ الدليل شرعياً لا يُقابلُ بكونه عقلياً، وبيانُ المرادِ بكون الدليلِ شرعياً ٥١٧
- الإشارةُ إلى جملةٍ من أخطاء التفتازانيِّ حول «الدليل» ٥١٩
- المطلب الأول: استخلاصُ موقفه من النصوص من أقواله التي ساقها كقواعد أساسية لبيان منهجه في التعامل معها، من حيث بيان موقعها من القطع أو الظن، ومن حيث تحديد مجالها ٥٢٢
- يرى التفتازانيُّ أنّ الأصلَ في النصوصِ الشرعية أن تفيدهُ الظنُّ ٥٢٢
- تقديمُ التفتازانيِّ للعقلِ على النقلِ عند التعارض ٥٢٣
- النصوصُ قد تفيدهُ القطعُ إذا احتفتَّ بها قرائن ٥٢٤
- تحديدُ المجالات التي يمكنُ الاستدلالُ بالنصوصِ فيها ٥٢٧
- المطلب الثاني: استخلاصُ موقفه من النصوص من واقعِ صنيعه ومنهجه في التعامل معها في جزئيات مسائل الاعتقاد ٥٢٩
- إجمالاً مواقف التفتازانيِّ من النصوص ٥٢٩
- أولاً: من المجالات التي صرح فيها بعدم جواز التمسُّك بالأدلة السمعية ٥٣٠
- اختلافُهم في تحديد مجالِ كلِّ من الشرعِ والعقل، واضطرابهم فيه ٥٣٢
- تناقضُ التفتازانيِّ مع نفسه في الموضوع ٥٣٣
- مصدرُ التفتازانيِّ في فكرة «الدور» ٥٣٦
- التقسيم الثلاثي لمباحث العقيدة عند المتكلمين ٥٣٧ - ٥٣٩

- نصّ مهم لشيخ الإسلام في بيان موافقة الأشاعرة والماتريديّة
 للمعتزلة في الأصول التي ذمهم السلف لأجلها ٥٤٠
- ثانيًا: ومن المجالات التي صرح فيها بجواز التمسك بالأدلة
 السمعية، ولكنه، مع ذلك، همّشها ٥٤١
- أ - التهميش بالقول بأنها إقناعية ٥٤١
- ب - التهميش بتأخيرها، بينما حقّها التقديم تنويهاً بها ٥٤٣
- ثالثًا: التصريح بجواز كون بعضها من قبيل المجازات
 أو التمثيلات أو التخيلات ٥٤٦
- معنى «التمثيل» لغةً واصطلاحًا ٥٤٦
- معنى «التخييل» ٥٥١
- نصوصُ التفتازانيّ في هذه الفقرة ٥٥١
- التفتازانيّ يرى أنّ المجاز حلٌّ مؤقت، وأنّ التحقيق هو
 ما ذهبَ المحققون من أنّ نصوصَ الصفات من قبيل «التخييل» ٥٥٥
- من هم «المحققون» الذين استند إليهم التفتازانيّ في هذا
 الموضوع ٥٥٩
- تأكيدُ التفتازانيّ على أنّ نصوصَ الصفات من قبيل «التخييل» ٥٦٠
- وقفاتٌ مع التفتازانيّ في هذا الموضوع الخطير ٥٦١
- نصّ مهم لابن سينا في كون النصوص من قبيل «التخييل» ٥٦٥
- نصّ آخر للفخر الرازي ذهب فيه إلى أنّ النصوص من قبيل
 «التخييل» ٥٧٢
- رابعًا: التصريح بضرورة التأويل أو التفويض في بعضها ٥٧٥
- خامسًا: التصريح بوجوب التمسك بالأدلة السمعية في بعضها،
 وبيان أن تأويلها، أو القول بالتمثيل فيها: إلحادٌ ٥٨١
- نصّ جيدٌ للتفتازانيّ في نصوص «المعاد»، مع بيان ما فيه ٥٨٢
- المطلب الثالث: مقارنة موقف التفتازاني من النصوص بمواقف أهل
 البدع الأخرى ٥٨٨
- استعراضُ مواقف المعارضين للوحي ٥٨٨

- ٥٩٣ موقفُ التفتازانيِّ على ضوءِ المواقفِ المذكورةِ
- ٥٩٤ كلامٌ رائعٌ لابنِ القيمِ يُصَوِّرُ فيه «حال» النصوصِ في «سوق» المتكلمين ..
- ٥٩٥ اعتمادُ «التأويل» هو الغالبُ على التفتازانيِّ
- المطلب الرابع: مناقشة بعض المعاصرين في عرضهم لموقف التفتازاني من النصوص
- ٥٩٧ كلام بعضهم في عرضِ موقفِ التفتازانيِّ من النصوص
- ٥٩٧ ١ - النصُّ الذي بنى عليه رأيه السابق استلَّه من بينِ نصوصِ التفتازانيِّ الكثيرة، التي شكَّلتِ مواقفه الخمسة الماضية
- ٦٠٣ ٢ - لم يكتف بهذا الاختيار، بل تصرَّفَ في هذا النصِّ أيضًا بحذفِ ما يمكنُ أن يخدشَ في دعواه
- ٦٠٤ ٣ - النصُّ الذي استلَّه الدكتورُ يمثِّلُ ذلك التناقضَ الذي ابتليَ به الأشاعرة والماتريديَّة، وتفصيلُ هذا التناقض
- ٦٠٩ ٤ - هل رفضُ الإيجيِّ رأيَ الرازيِّ في «قانونه» الكلبي؟
- ٦٢٣ ٥ - تأييد لبعضِ كلامِ الدكتور، مع الإشارةِ إلى بعضِ ما فيه .
- ٦ - تصرَّفَ الدكتورُ في نصِّ التفتازانيِّ، وتوجيهُ الوجهة المرادة له
- ٦٢٤ خلاصةُ موقفِ التفتازانيِّ من «القانونِ الكلبيِّ» الذي صاغه الرازيُّ
- ٦٢٤ ٧ - تأييد لبعضِ ما وردَ في كلامِ الدكتور، مع بيانِ بعضِ ما فيه
- ٦٢٥