

# دراسات في الفلسفة الإسلامية

تأليف

أبو الوفا الغنيمي النفاذاني

(B. A. Hons. ; M. A.)

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة القاهرة الحديثة

١٦٩ شارع النهر، القاهرة

# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

حقوق الطبع محفوظة المؤلف

---

الطبعة الأولى

---

أكتوبر سنة ١٩٥٧

دار الحماس للطباعة  
ساحة الجيش الخامسة الأرمين

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة الكتاب

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد :

لا يزال اهتمام الباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية في تزايد مستمر ، إذ أن هناك موضوعات متعددة في هذا المجال لا تزال في حاجة إلى مواصلة الدراسة والبحث ، لكشف ما يكتنفها من غموض ، وما يحيط بها من إبهام وتأثيرها في الفلسفات الأخرى اللاحقة بها ، مليء بالثغرات التي يريد الباحثون أن يملأوها ليتبها لهم إعطاء صور مقارنة للواقع لما يعرضون له منها .

لذلك فإن الباحث في الفلسفة الإسلامية في حاجة إلى أن يدرس ما هو جديد باستمرار ليساهم في سد الثغرات التي يشاهدها في مجالها ، ثم هو في حاجة إلى أن يكثر من تحقيق النصوص ونشرها ليحصل على مادة جديدة لبحوثه ، وما أكثر ما يزال مجهولاً من النصوص ، وما أكثر ما يزال في بطون المكتبات من مخطوطات ، لو أتيح لها النشر لتغيرت أحكام كثيرة ، ولتبدلت آراء عديدة .

ونحن في هذا الكتاب نهدف لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ونحاول أن نرسم صوراً عامة لمجالاتها المختلفة ، دون أن نتعدى ذلك كثيراً إلى تفصيلات المسائل التي من شأنها أن تخرجنا عما قصدناه ، فهو بذلك يعطي فكرة عما يديره مفكرو الإسلام فيما بينهم من مسائل وموضوعات واصطلاحات ، وفي الوقت نفسه لم يخل الكتاب عن دراسة مفصلة لبعض المشكلات الهامة ومعالجة بعض الأفكار الفلسفية ، مع بيان تطورها ومدى أصالتها وأهميتها .

وقد قصدنا أساساً إلى دراسة الأفكار الفلسفية الإسلامية في مختلف العصور دراسة مقارنة ، إذ أن هذه الأفكار يرتبط بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً ، ولا بد من أن نتتبع أدوارها والتعديلات التي طرأت عليها ، وهي أشبه شيء بسلسلة متصلة الحلقات ، كل حلقة منها مرتبطة بغيرها ارتباطاً وثيقاً .

وقد ميزنا في الفكر الفلسفي في الإسلام بين ناحيتين : الأولى الفكر الفلسفي في مجال الشرعيات ، والثانية الفكر الفلسفي في مجال العقليات ، وهذا الأخير يقتضى معالجة المسائل على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل بالشرعيات أو عدم ارتباطها .

والفكر الفلسفي في مجال الشرعيات نجدناه واضحاً في علوم شرعية ثلاثة هي : علم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، وعلم التصوف ، وهي علوم نشأت في الإسلام واستمدت منه أساساً ، وهي ، وإن كانت قد تأثرت بالفلسفة وأنظارتها في مراحل معينة من تطورها إلا أنها ظلت علوماً شرعية ، وما نجمه فيها من نزعات عقلية ، ونظريات فلسفية ، دال على مدى ابتكار المسلمين وأصالة تفكيرهم .

أما الفكر الفلسفي في مجال العقليات ، فنجدناه فيما يعرف بالفلسفة الخالصة التي تتناول موضوعات فلسفية : فمشكلة النفس وخلودها ، والعقل والمعارف ، وصلة الله بالعالم ، وصلة الإنسان بالله ، والبحث في الجواهر والأعراض وطبائع الموجودات ، ثم البحث في الخير والشر والسعادة ، كل أولئك مباحث فلسفية عني بها فلاسفة الإسلام كالكندي الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وهم حينما يعالجون هذه المسائل يعالجونها في ذاتها ، لا من حيث أنهم يؤيدون بمعالجتها عقائد الإسلام كما يفعل المتكلمون مثلاً . وهذا النوع من الفلسفة الإسلامية هو الذي تأثر فيه أصحابه بالفلسفة اليونانية ، وبأرسطو

على وجه الخصوص ، ومجال الابتكار فيه محدود ، وهو يكاد ينحصر في محاولة بعض أولئك الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ويقتصر كتابنا هذا على الناحية الأولى من الفكر الإسلامي ، أعني بذلك ما يتعلق بالعلوم الشرعية الإسلامية التي اصطبغت بصبغة فلسفية ، وهي علوم الكلام وأصول الفقه والتصوف .

لهذا اشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول يتناول علم الكلام ، وهو العلم الباحث في أصول الأحكام الشرعية الاعتقادية ، وهو علم يتضمن أفكارا لها أصولها وجدتها ، ويعد إلى حد كبير مناط ابتكار في الفلسفة الإسلامية . صحيح أن المسلمين استعانوا في مجال علم الكلام بالفلسفة اليونانية وبالمنطق ، ولكن استعانتهم بهما على نحو خاص بهم ، وفي موضوعات « شرعية » تتعلق بالعقائد .

ولكى نعطي صورة متكاملة لعلم الكلام عرضنا لتعريفه وعوامل نشأته ، ثم بينا موضوعه ومنهجه ، وقارنا بين منهجه ومنهج الفلسفة ، وبين منهجه ومنهج القرآن ، وذكرنا غايته التي يسعى إليها . ثم تحدثنا في شيء من التفصيل عن الفرق الدينية والكلامية ، وعوامل انقسام المتكلمين إلى فرق عديدة ، ومن الفرق التي تحدثنا عنها الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة ، وبعد هذا كله تحدثنا عن أهم المشكلات الكلامية ، واخترنا لهذا الغرض ثلاثا منها هي : مشكلة الذات والصفات ، ومشكلة الجبر والاختيار ، ومشكلة السمع والعقل ، ونحن نتبع المشكلة الواحدة منها منذ نشأتها الأولى ، ونمضى معها في أدوارها ومرآحليها المختلفة ، مع الإبانة عن أوجه تأثير المفكرين فيها بعناصر أجنبية إذا وجد هذا التأثير .

والقسم الثاني خاص بعلم أصول الفقه ، وهو العلم الباحث في أصول الأحكام الشرعية العملية ، وقد أبنا عن نشأته وتطوره وموضوعه وغايته ،

ثم تحدثنا عن صاته بعلى الكلام والمنطق، من حيث يستمد الأصولى فى مباحثه من علم الكلام، ومن حيث يستخدم أقيسة المنطق على نحو خاص به فى مجال الشرعيات، وهذا العلم أيضاً - أعنى علم أصول الفقه - دال على قدرة مفكرى الإسلام على الخلق والابتكار خصوصاً فى مناهج البحث، وهو علم يعنى بالعمليات وتكليف حياة الإنسان وفق الشريعة، وبعيد كل البعد عن مبهمات الميتافيزيقا، وفيه مسائل جديرة بعناية الباحثين، مثل الألفاظ وأقسامها، والكلام عن دلالاتها، وغير ذلك مما يكون فلسفة تحليلية خاصة مصطبغة بصبغة إسلامية بجمته .

أما القسم الثالث والأخير فهو خاص بالتصوف الإسلامى، وهو العلم الباحث فى الأحكام الشرعية، نظرية كانت أو عملية، من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها، وهو دال أيضاً على أصالة فكرية لدى المسلمين، وعلى الأخص فى مجال البحث فى النفس الإنسانية وقواها، واستخدام منهج الاستبطان، والعناية بالسلوك الإنسانى والأخلاق العملية، وهو من هذه الناحية أيضاً علم للأخلاق الإسلامية قوامه نزعة روحية تهدف إلى السكالى الأخلاقى . وقد اشتمل هذا القسم على أبحاث فى التصوف من نواحيه السيكولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية، ويشتمل كذلك على أبحاث أخرى متفرقة تتناول موضوعات خاصة فى التصوف، واصطلاحات هامة فى فلسفته .

وجدير بالذكر أن الصوفية فيما استخدموه من مناهج التأمل، وفيما توصلوا إليه بصدد النفس الإنسانية وأخلاقها، لم يكونوا - فيما نرى - مجرد نقله عن فلاسفة اليونان أو غيرهم، فالتصوف متعلق بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على اختلاف الأجناس والشعوب، وما تصل إليه نفس بطريق الاستبطان الذاتى قد تصل إليه أخرى، ما دام الطريق واحداً، وعلى ذلك

فالتشابه بين التصوف الإسلامى وغيره من أنواع التصوف الأجنبية لا يعنى أخذه عنها ، وإنما الأرجح أن يكون التصوف صادراً عن بواطن نفوس صوفية المسلمين ، إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق و عيان ، ولا تنأت عن طريق النقل والبرهان .

وقد أثبتنا بعد كل قسم المراجع الهامة التى يمكن للباحث المستزيد أن يرجع إليها . والمراجع تنقسم عادة إلى قسمين :

- (١) المراجع الخاصة ، وهى المراجع التى تتعلق بالموضوع تعلقاً مباشراً .
  - (٢) المراجع العامة ، وهى التى تتعلق عادة بالموضوع تعلقاً غير مباشر ، ومن شأن المراجع العامة أنها تعين على استجلاء نقاط البحث الغامضة .
- ويستطيع القارىء أن يميز بين ما هو خاص وعام من المراجع بالقياس إلى الموضوعات التى يريد أن يمحض فى البحث فيها .

وقد راعينا أن ندعم البحث بإيراد النصوص ، وهذا محقق لفوائد ثلاث :  
الأولى : أن إيراد النصوص يضئ على البحث صفة الموضوعية التى تتمثل فى أن يعبر الفيلسوف عن آرائه بأسلوبه وطريقته الخاصة .

الثانية : أنه يجعل القارىء أو الباحث معتاداً على الاصطلاحات الفنية التى يستخدمها الفيلسوف ، حتى إذا أراد الرجوع إلى المصادر الأصلية لم يجد مشقة كبيرة فى فهم معانيها .

الثالثة : أنه يعين الباحث المستزيد على الرجوع إلى المصادر الأصلية ، وذلك لأشارتنا فى الهوامش إلى مواضع النصوص باستمرار .

وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال الفلسفة الإسلامية ينبغى - إذا أردنا له أن يكون عالياً - أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ،

(و)

وإيراد النصوص بألفاظها كلها دعا الأمر تدليلاً على النتائج المستخلصة منها ،  
إذ النص في البحث الأدبي يحل محل التجربة في البحث العلمي ، أو هكذا ينبغي  
أن يكون .

ورجاؤنا أن نكون قد ساهمنا بهذا الجهد الضئيل في الكشف عن بعض  
جوانب الفلسفة الإسلامية، ونرجو أن يكون فيه فائدة لباحث أو عون  
لمستزيد ، والله هو المستعان وإليه يرجع الأمر كله ؟

١٨ ربيع الأول ١٣٧٧ هـ . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني  
١٢ أكتوبر ١٩٥٧ م . بكلية الآداب بجامعة القاهرة

## محتويات الكتاب

صحيفة

١ - ط	مقدمة الكتاب ومحتوياته
١	<u>القسم الأول : علم الكلام</u>
٣	<u>الفصل الأول : نشأة علم الكلام في الإسلام</u>
٣	ما هو علم الكلام ؟
٥	عوامل نشأة علم الكلام
٥	الخلاف حول نصوص الدين
٨	الخلاف السياسي
٩	إلتقاء الإسلام بمضارات أخرى
١٠	نشاط حركة الترجمة
١٢	<u>الفصل الثاني : موضوع علم الكلام ومنهجه وغايته</u>
١٢	موضوع علم الكلام
١٥	منهج علم الكلام
١٧	الخلاف بين منهج الكلام ومنهج القرآن
١٧	تأثير منهج المتكلمين بمنهج الفلاسفة
١٩	غاية علم الكلام
٢٠	<u>الفصل الثالث : فرق المتكلمين</u>
٢٠	قانون تعدد الفرق الإسلامية
٢٣	الخوارج
٢٦	الشيعة
٢٨	السبئية
٣٠	الإمامية

صحيفة

٣٢	الإثنا عشرية
٣٢	الإسماعيلية
٣٦	الزيدية
٣٧	المعتزلة
٤١	الأشاعرة
٤٧	<u>الفصل الرابع : بعض المشكلات الكلامية</u>
٤٧	تمهيد
٤٧	مشكلة الذات والصفات :
٤٩	التشبيه والتجسيم
٥٦	نفي الصفات
٦٣	إثبات الصفات
٦٧	مشكلة الجبر والاختيار :
٦٧	مصدرها من القرآن والحديث
٦٩	تطور النظر فيها بعد عهد النبي
٧٠	آراء المعتزلة فيها
٧٤	الجبرية
٧٦	المتوسطون بين الجبر والاختيار
٨١	مشكلة السمع والعقل :
٨٦	أهم مراجع القسم الأول
٨٩	<u>القسم الثاني : علم أصول الفقه</u>
٩٩	<u>الفصل الأول : نشأة علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية</u>
٩١	نشأته وتطوره
٩٥	موضوعه وغايته
٩٩	<u>الفصل الثاني : علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية</u>
٩٩	تمهيد
١٠١	ما منه يستمد علم أصول الفقه
١٠٢	بين علم أصول الفقه وعلم الكلام

صحيفة

- ١٠٦ مبحث الحكم الشرعى والحاكم ... ..
- ١١٠ المؤلفون فى علم الأصول من المتكلمين ... ..
- ١١٣ بين علم أصول الفقه وعلم المنطق ... ..
- ١٢١ بين أصول الفقه وعلى الخلاف والجدل ... ..
- ١٢٥ أهم مراجع القسم الثانى ... ..
- ١٢٧ القسم الثالث : فى التصوف الإسلامى
- ١٢٩ الفصل الأول : فى الدراسات السيكولوجية والإبستمولوجية للتصوف ...
- ١٢٩ سيكولوجية التصوف ( ١ ) ... ..
- ١٣٦ سيكولوجية التصوف ( ٢ ) ... ..
- ١٤٦ الإدراك المباشر عند الصوفية ... ..
- ١٥٢ المعرفة الصوفية : أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها ...
- ١٥٢ المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة ... ..
- ١٥٣ علم الظاهر وعلم الباطن ... ..
- ١٥٥ أداة المعرفة عند الصوفية ... ..
- ١٥٨ منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج ... ..
- ١٦٢ موضوع المعرفة الصوفية ... ..
- ١٦٥ غاية التحقق بالمعرفة عند الصوفية ... ..
- الفصل الثانى : أبحاث متفرقة
- ١٦٨ الناصية الأخلاقية فى التصوف الإسلامى ... ..
- ١٧٠ ذو النون المصرى والهير وغيليفية ... ..
- ١٧٣ فكرة « الوقت » عند الصوفية ... ..
- ١٨٢ أهم مراجع القسم الثالث
- ١٨٧ فهارس الكتاب
- ١٨٧ فهرس الأعلام
- ١٩٤ فهرس الفرق والطوائف
- ١٩٦ تصحيحات واستدراكات

# القسم الأول

---

## علم الكلام

---

الفصل الأول : نشأة علم الكلام في الإسلام

الفصل الثاني : موضوعه ومنهجه وغاياته

الفصل الثالث : فرق المتكلمين

الفصل الرابع : بعض المشكلات الكلامية

## الفصل الأول

### نشأة علم الكلام في الإسلام

---

ما هو علم الكلام ؟ — عوامل نشأته :  
الخلاف حول نصوص الدين — الخلاف السياسي  
وارتباط بالعقائد — إلتقاء الإسلام بمحضارات  
أخرى — حركة الترجمة .

١ — علم الكلام من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية ، تدور مسأله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها .  
ويعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد ،<sup>(١)</sup> .  
ويقصد ابن خلدون بالعقائد الإيمانية في هذا التعريف المسائل الواردة في حديث النبي حينما سئل عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » .  
ويعرف الإمام الغزالي مقصوده بقوله : « وإنما مقصود هذا العلم (يقصد الكلام) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة »<sup>(٢)</sup> .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بيروت ١٨٨٦ م ، ص ٤٠٠ .

(٢) الغزالي : المنتقى من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجبلي ، القاهرة

ويعرفه عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف بقوله : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ، »<sup>(١)</sup>.

ولعل علم الكلام سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي كلام الله المتلو هل هو حادث أم قديم<sup>(٢)</sup> ، ويبدو أن تسمية هذا العلم بالكلام كانت في عصر المأمون على نحو ما يستفاد من قول الشهرستاني بصدد تسمية هذا العلم وهذا نصه : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون غلطات مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام... فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، »<sup>(٣)</sup>.

ويسمى علم الكلام أيضا بعلم التوحيد تسمية له بأشهر مباحثه ، والتوحيد كما يقول المغفور له الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : « ... علم يبحث فيه عن

---

(١) أوردته المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٦١ .

(٢) للأستاذ دي بور (De Boer) المستشرق الهولندي رأى بصدد تسمية علم الكلام فهو يقول : « وكانت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقي أو جدلي ، تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية كلاماً ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ، وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات ، ( تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبي ريده ، القاهرة ١٩٥٤ م ، ص ٧٥ ) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ج ١

وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات . وما يجوز أن يوصف به . وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم . وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يتمتع أن يلحق بهم .

« أصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له ، وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ، ومنتهى كل قصد ، وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم كما تشهد به آيات الكتاب العزيز ،<sup>(١)</sup> ولقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة :

٢- فن هذه العوامل الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص الدين فقد جاء القرآن الكريم بكثير من الآيات لإثبات العقائد الدينية ، ووردت فيه آيات كثيرة الرد على المخالفين للنبي ، وعلى بعض الفرق المنحرفة عن تلك العقائد كالدهرية الذين قالوا « وما يهلكنا إلا الدهر »<sup>(٢)</sup> ، كما رد القرآن على أولئك الذين أنكروا البعث والنبوة ، وأهلوا الكواكب وعبدوا الأوثان . والقرآن يخاطب في هذا كله العقل البشري ، كما يحض على النظر والتدبر ، فن ذلك ما يخاطب به الذين يعتقدون في ألوهية الكواكب بمثل آية إبراهيم عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين »<sup>(٣)</sup> ، وما يخاطب به من أنكروا النبوات عامة نحو قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا ، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئن لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا »<sup>(٤)</sup> ، وما يخاطب به من أنكروا البعث نحو قوله تعالى :

(١) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ ، ص ٥ - ٦ .

(٢) سورة الجاثية ، آية ٢٤ . (٣) سورة الأنعام ، آية ٧٦ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٩٤ - ٩٥ .

« يوم نظوى السماء كطى السجل للكاتب كما بدأنا أول خلقٍ نعيده وعداً علينا  
إن كنا فاعلين » (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد في القرآن آيات يختلف مؤداها  
ولو ظاهراً ، منها مثلاً ما يتعلق بالجبر والاختيار ، فانظر إلى قوله تعالى :  
« ولا تقوان لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » (٢) ، وانظر إلى قوله  
تعالى أيضاً : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣) ،  
اترى أن ثمة تعارض في المعنى (ولو ظاهراً) ، فالآية الأولى تربط مشيئة الفرد  
بمشيئة الله ، وتفهم منها أن الإنسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض  
إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما  
يختار لنفسه بين الكفر والإيمان . وهنا يتساءل البعض كيف يمكن أن يكون  
الإنسان مختاراً ومجبوراً في آن واحد ؟ ثم هل الإنسان إرادة يدبر بها ؟  
وما صلة هذه الإرادة بإرادة الله ؟ وما معنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار ؟  
وماذا يعنى كون الإنسان مجبوراً إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك  
أسئلة تعرض لعقل الإنسان إذا ما أمعن النظر في بعض نصوص القرآن .

على أن السلف كان يسلمون بمثل هذه المسائل وغيرها ويؤمنون بها إيمانا  
قلبياً ، ولم ينجحوا إلى التعمق والبحث في أهوار الاعتقاد بحثاً عقلياً ، وذلك  
خشية الانقسام والفرقة ، وكانوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن  
كان ثمة خلاف بينهم فهو في فروع الأحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا  
في الذات الإلهية من حيث وحدانيتها وتنزيهاها ، وإنما اختلفوا أحياناً في فروع  
المسائل الفقهية المتعلقة بالأحكام الشرعية كالميراث مثلاً (٤) .

(١) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ . (٢) سورة الكهف ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٣) سورة الكهف آية ٢٩ .

(٤) وهذا يفهم أيضاً لم ظهرت المدارس الفقهية المختلفة في الإسلام ، وقارن :

البغدادى : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ١٩١٠ م ، ص ١٤ .

ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين في العقيدة الإسلامية وأنشأوا مشكلات عدة حول الآيات المتشابهة ، وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمنين والمتشككين ، وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية بالمتكلمين ، واستمع إلى الغزالي قائلاً في هذا الصدد : « فقد أتى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم أتى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلم يجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم انصرة السنة الماثورة بكلام مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة ، فنه نشأ الكلام وأهله ،<sup>(١)</sup>»

وحول هذا أيضا يقول ابن خلدون في مقدمته إن أمهات العقائد الإيمانية « أدلتها من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العباد وحققها الأئمة . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مشارها من الآي المتشابهة<sup>(٢)</sup> ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام ،<sup>(٣)</sup>» .

خضع الإسلام إذن كسائر الأديان لعوامل التطور ، فقد كان أول الأمر مقبولا بطريق الفطرة السليمة ، ثم بمرور الزمن نظر معتنقوه إلى عقائده نظرة

(١) المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل ، ج ٢ ص ٩ .

(٢) أشار القرآن الكريم إلى هذه الآيات المتشابهة في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب ، (سورة آل عمران ، آية ٧) .

(٣) المقدمة ، ص ٤٠٤ - ٤٠٥ .

فاحصة مدققة ، فنشأ النظر العقلي في الإسلام ، وخاض الباحثون في مسائل عدة كالنات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها ، فأدى ذلك إلى تعدد الآراء وتعارضها ، بل وترتب عليه انقسام المتكلمين أنفسهم إلى فرق متعددة .

٣ - على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا في نشأة علم الكلام في الإسلام ، إذ أن النزاع السياسي في صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل خطورة عن أثر الخلاف حول النصوص .

إن أول مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف هي مسألة الخلافة ، فإن النبي لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة ، ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلفه<sup>(١)</sup> . ومن الخلافات الأخرى<sup>(٢)</sup> الحادثة في صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر لعمر بالخلافة وقت وفاته ، ثم بيعة عثمان ، ثم قتله ، ثم الخلاف المشهور بين علي ومعاوية ، ففريق يرى عليا أحق وأجدر بالخلافة وآخر يرى معاوية أحق وأجدر بها . ويرى الشهرستاني أن هذه الاختلافات الحادثة على نوعين<sup>(٣)</sup> : الاختلاف في الإمامة من جهة ، ثم الاختلاف في الأصول من جهة أخرى ، والاختلاف في الإمامة على وجهين : أحدهما أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فمن قال بالرأى الأول قال إن عليا أحق الناس بالخلافة ومن بعده ذريته ، فمنهم من يقول بإمامة محمد بن الحنفية ويعرفون بالكيسانية ، ومنهم من قال بإمامة زيد وهم الزيدية ( ... الخ فرق الشيعة المختلفة ) . ومن قال بالرأى الثاني قال بحق معاوية وذريته ثم مروان وأولاده . والخوارج

(١) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ٢١

وما بعدها . (٢) نفس المرجع ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعدها .

يرون غير هذا وذاك . ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإخالفوه .

وهذا الخلاف المشار إليه سياسي محض . إلا أنه اتخذ صبغة دينية . فصل كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها ، وظهر في عهد الأمويين من هذه الفرق الشيعة والأمويون والخوارج والمرجئة وغيرها على نحو ما تظهرنا عليه كتب المتكلمين وفرقهم .

ولقد كانت الأحداث السياسية ذات أثر بعيد في إبعاد المسلمين عن الطريق السوى وفتح باب اتعدي حدود الدين . وأصبح الأمر شبيها بالفوضى ، إذ بدأ بقتل عثمان بدون حكم شرعي ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض المبايعين لعلي عمدهم ، فكانت الحروب بين المسلمين وانتهى بها الأمر إلى ثبات السلطان للأمويين ، غير أن بناء هذه الأمة كان قد تصدع وسرعان ما فرقت أبناءها المذاهب المتباينة ، واستمر التشاحن بين هذه المذاهب دهرأ طويلا ، وتبع ذلك خلاف كبير في العقائد كسائل الكفر والإيمان ، فكان يقال مثلا : هل من يتبع عليا مؤمن أم كافر !!

وجدير بالذكر أن أهل الفرق السياسية كانوا يعتمدون على شعراء وعلما مهرة لاستمالة الناس إليهم ، وقد لفق كثير من علماء هذه الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقا بالدين ومسائل الاعتقادية تعلقا كبيرا .

٤ - وهناك عامل من العوامل التي ساعدت على نشأة علم الكلام في الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقه ، ذلك أن المسلمين حينما فتحوا الأمصار المختلفة وقوى أمر دينهم ، اعتنق كثير من أهل هذه الأمصار الدين الإسلامي ، وكانوا قبل إسلامهم من حضارات وديانات مختلفة ، وقد اعتمد الخلفاء العباسيون حينما على قوم من هؤلاء فجعلوا منهم وزراء ومستشارين ، وكان من بينهم يهود

ونصارى ومانوية وزرادشتية وصابئة وبراهمة وغير ذلك من أهل الملل الأخرى . فلما أسلوا أخذوا يبشرون أفكارهم القديمة إما لأنهم أرادوا كيداً للإسلام أو لأنهم شبوا منذ حداثهم على تعاليم دينهم الأول فلم يستطيعوا التغلب على أثره في نفوسهم . وكان من نتائج ذلك ظهور الألحاد والشبه نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالإسلام ومعتقداته .

أما من لم يعتقد الإسلام من أرباب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية فقد نازعوا الإسلام وجادلوا أصحابه جداً شديداً لأنه يعارض كثيراً من معتقداتهم ، وكان لابد من أن يتخصص المسلمون في فنون الدفاع عن عقائدهم بأدلة فلسفية ليواجهوا أولئك الخصوم<sup>(١)</sup> ، ومن هنا اشتدت الحاجة إلى علم الكلام .

هـ - وثمة عامل آخر كان ذا أثر بعيد في ازدهار علم الكلام وتطوره ، وأعنى به نشاط حركة الترجمة في العصر العباسي ، وقد أدى هذا النشاط إلى التوسع في المباحث العقلية ، فقد ترجم المترجمون فيما ترجموا كتباً في الفلسفة والمنطق ، وعرف المسلمون تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الإسلام وبين هذا التراث الجديد ، فبرزت العقائد الإسلامية ،

---

(١) اتفق اليهود مع المسلمين في الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وبآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبنزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لا يعترفون بنبوة محمد ولا بنبوة عيسى (ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ج ١ ص ٩٨) . أما النصارى فأشهر المسائل المتنازع فيها بينهم وبين المسلمين خمسة : التحريف والنسخ والتثايت وحقية القرآن ونبوة سيدنا محمد (أنظر : الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩ هـ ، ص ٣ ، والكتاب كله في الرد على المسيحية وعقائدها) .

وقلم رجال الدين للدفاع عنها، واستمعوا في دفاعهم بنفس حجم الفلاسفة وبراہینہم .

ويعكسنا القول بعدما سبق بأن علم الكلام الإسلامي لم ينشأ نتيجة سبب بعينه، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة وعوامل متضافرة ظهرت في البيئة الإسلامية واقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في تلويح الفكر الإسلامي .

ولكن ما هو موضوع علم الكلام ما دام قد صار علما شرعيا مصطبغا بصبغة عقلية . وما هو المنهج الذي يصطنعه أصحابه؟ وما الفرق بينه وبين منهج الفلاسفة، ثم ما هي الغاية التي يهدف إليها على وجه التحديد؟ كل أولئك أسئلة تعرض للباحث، وسنحاول الإجابة عليها في الفصل التالي .

## الفصل الثاني

### موضوع علم الكلام ومنهجه وغايته

موضوع علم الكلام - استناد علم الكلام إلى النقل والعقل  
معا - منهج الكلام ومنهج القرآن - تأثر منهج المتكلمين بمنهج  
الفلاسفة - غاية علم الكلام .

يتميز كل علم من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته .

١ - ولعلم الكلام ، كعلم من العلوم الشرعية ، موضوعه الخاص به ،  
والذي يتميز به عن سائر هذه العلوم .

فموضوع علم الكلام - كما يظهر لنا عليه ابن خلدون<sup>(١)</sup> - هو العقائد  
الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها  
بالأدلة العقلية فتزول عنها الشبه .

والعقائد الإيمانية هي مسائل الدين المتعلقة بالإيمان ، كالإيمان بوجود  
الله ووحدانيته ، والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، والإيمان  
بالقدر ، على نحو ماورد في القرآن والسنة ، وموضوع علم الكلام هو هذه  
المسائل وما يتفرع عنها وما يتعلق بها .

وبين الشهرستاني إختلاف موضوع علم الكلام عن موضوع علم الفقه  
فيقول : « قال بعض المتكلمين : الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته  
وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٧ .

المتخصصين فهي من الأصول . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيا ، والأصول هي موضوع علم الكلام ، والفروع هي موضوع علم الفقه ،<sup>(١)</sup> .

ولقد خاض المتكلمون في البحث عن ذات الله وصفاته ، وأحوال الممكنات ، والوحي والنبوة والمعاد وما يتعلق به من جنة ونار وثواب وعقاب . وبحثوا كذلك في الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني وما يتعلق به من جبر أو اختيار وحسن أو قبح ، وبحثوا كذلك في التوبة والوعد والوعيد ، وبحثوا في غير هذا وذلك من المسائل الميتافيزيقية التي تدخل في نطاق البحث بين الله والعالم من جهة وبين الله والإنسان من جهة أخرى .

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : فهل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بغية إثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل في نطاق موضوعه الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطق من فنون البحث العقلي والدليل المنطقي ؟

يذهب صاحب المواقف<sup>(٢)</sup> إلى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك .

ولكن ذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته والممكنات من حيث الاستناد إليه تعالى<sup>(٣)</sup> فحسب .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٢) أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروي : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ،

القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

ومبادئ المنطق - فيما يقول أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروى<sup>(١)</sup> - ليست مخالفة للشرع أو للعقل ، لكنها بما استخرجه الفلاسفة أولا ودونوه في علومهم التي بعض مسائلها لا يطابق الشرع ، ثم تبعهم المتكلمون ، ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة .  
ويحدد الغزالي صلة علم الكلام بالفلسفة فيقول في رسالته اللدنية :<sup>(٢)</sup>  
« علم الكلام ينظر في ذات الله وصفاته وأحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأئمة بعدهم والموت والحياة والقيامة والبعث والحساب ورؤية الله ، وأهل هذا العلم متمسكون أولا بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية ، وأخذوا مقدمات القياس ولو احتجها من أصحاب المنطق الفلسفي ، وعلم اللغة سبيل إلى علم التفسير والحديث وهما دليلان إلى علم التوحيد ، إلا أن المتأخرين لما رأوا أنه نقلت الفلسفة إلى العربية ، فحاولوا الرد عليهم ( يقصد على الفلاسفة ) فخلطوا بالعقائد مسائلها . »

وكلام المتقدمين من أهل الكلام كان مجرد العقائد الدينية دون سواها ، وبما يؤيد ذلك أن كتب الكلام من كتب الأئمة الحنفية مقتصرة على الاعتقادات بلا خلط لمسائل المنطق وغيرها<sup>(٣)</sup> .

ويرى كثير من المتكلمين أنفسهم أن إثبات مسائل الكلام محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها ، فعلم الكلام محتاج إلى المنطق وليس يعنى هذا أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ولذا فهو « خادم العلوم »<sup>(٤)</sup> .

(١) الدر التزيد ، ص ١٣٦ .

(٢) أورده المهروى في الدر التزيد ، ص ١٣٦ ، وقارن أيضا مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٢ .

(٣) الدر التزيد ، ص ١٣٦ . (٤) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

واختلاط علم الكلام بمباحث الفلسفة واستعانته بالمنطق كان على عهد المأمون، فقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام، وأفردوا لأنفسهم علما يسمى بعلم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمى النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون عليهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان<sup>(١)</sup>.

وبما سبق يتبين أن علم الكلام يبحث في مسائل الاعتقاد وأصولها، وهو وإن كان نتاجا للعقلية الإسلامية إلا أنه تطور، شأنه شأن غيره من العلوم، فامتزج بعناصر فلسفية، وهو على الرغم من استعانته بالفلسفة ومباحثها وبالمنطق وبراهينه ظل، من حيث موضوعه ومسائله، علما إسلاميا يستمد من نصوص الدين ويستند إلى النقل أكثر من استناده إلى العقل، وهذا يقودنا إلى الكلام عن منهج المتكلمين ومدى اختلافه عن منهج الفلاسفة:

٢ - لا يستند علم الكلام إلى النقل وحده، ولا يستند إلى العقل وحده، وإنما هو يستند إلى النقل والعقل معا.

ونحن نرى أن العقائد الإيمانية المراد إثباتها بالأدلة العقلية والمراد دفع الشبهات عنها ثابتة ثبوتنا يقينا بالشرع، وعلى العقل الإنساني أن يفهمها ويلتمس لها البراهين التي تؤيدها، وإن كان يرى آخرون أن ليس ثمة ما يدعو إلى إثبات هذه العقائد بالبراهين العقلية لأن في هذا نوع من التعمل أو التكلف ما دامت النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد نفسها وأصبح الإيمان بها واجبا على المسلم وجوبا شرعيا.

وليس علم الكلام من العلوم العقلية الصرفة، ولا يمكن أن يعد أصحابه

(١) الملل والنحل بهامش الفصل، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣.

فلاسفة خلص وذلك مهما قيل عن تعمقهم في النظر العقلي واستخدامهم للبرهان المنطقي :

ذلك أن الفيلسوف العقلي يدرس موضوعه دراسة موضوعية خاصة ، ثم هو عادة يبدأ بالشك في المسائل التي يريد بحثها ، وبعد بحثه يخرج برأى يؤمن به ويبرهن على صحته وليس في موقفه أدنى تحيز لفكرة سابقة ، أو هكذا ينبغي أن يكون . أما المتكلم فإنه لا يدرس موضوعه ، دراسة موضوعية بالمعنى الصحيح لأنه يبدأ من مسلمات ، ويدرس موضوعاته في ضوء ما يقرره الدين من عقائد ، وموقفه من هذه العقائد موقف المدافع عنها ، وهذا يعنى بعبارات أخرى أنه يؤمن بصحة القضايا التي يدافع عنها أولاً ثم يعمل عقله فيها ويبحثها ويدعمها بإيراد الحجج والبراهين ثانياً .  
فمنهج الكلام إذاً يعتمد على النصوص الدينية وما يستفاد منها أساساً ، وعلى الاستدلال العقلي كوسيلة .

وقد فطن ابن خلدون إلى الفرق المنهجى بين الكلام والفلسفة فيقول ما نصه : « وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة ، وكتبه محشوة بها ، كان الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، والتبس ذلك على الناس ، وهو غير صواب : لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه ، بمعنى أنها لا تثبت إلا به ، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها — فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن انفلسة — بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة التقليدية كما تلقاها السلف واعتقدوها ، وكثير ما بين المقامين ،<sup>(١)</sup> .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٣) وجدير بالذكر أن تطور علم الكلام قد أظهرنا على خلاف في المنهج بينه وبين القرآن :

فالقرآن الكريم لا يعتمد على العقل في تثبيت العقائد في قلوب المؤمنين قدر اعتماده على العاطفة والوجدان .

حقاً أن القرآن الكريم يدعو في أحيان كثيرة إلى التدبر والنظر في الكون وما فيه من آيات دالة على قدرة المبدع تعالى ، نحو قوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون <sup>(١)</sup> » ، وقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟! <sup>(٢)</sup> » ، وقوله تعالى : « سنبهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟! <sup>(٣)</sup> » ، وغير ذلك من الآيات ، ولكن القرآن كان في دعوته هذه يخاطب القلوب أكثر مما يخاطب العقول ، وعباراته في جملتها بعيدة عن الاصطلاحات والمدلولات الفلسفية التي أنشأها الفلاسفة وأخذها عنهم المتكلمون فيما بعد .

(٤) وحينما تسربت الثقافات المختلفة والأفكار الفلسفية إلى عقول المسلمين ، وأمعن المسلمون في النظر في الآيات استخدموا منهج التأويل وتفننوا

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٦٢ .

(٢) سورة الذريات ، آية ٢٠ -- ٢١ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

في الجدل . ثم عمد المتأخرون من المتكلمين إلى البحث في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، فحاضوا في البحث في الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات وغير ذلك من المسائل الفلسفية التي قديكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد ، وقد لا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة بالعقائد الإسلامية .

وهكذا تأثر المتكلمون بمنهج الفلاسفة وطريقتهم في البحث ، وقد نبه كثير من المستشرقين ومؤرخي العقائد إلى هذا التأثير ، ومن هؤلاء من جعل علم الكلام مناط ابتكار في الفكر الإسلامي ، وأن وجوده دليل على أصالة فكرية لدى المسلمين .

وليس أدل على أن المتكلمين قد اعتمدوا على العقل اعتمادا قويا من أن المعتزلة ارتفعوا بالعقل إلى منزلة تقارب النصوص المنزلة ، فحكوا العقل في مباحثهم بالإجمال كعرفة الله وصفاته وأفعاله والحسن والقيح في الأفعال ، وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ، ولذلك يسميهم بعض المستشرقين بأصحاب المذهب العقلي أو المفكرين الأحرار .

واصطناع المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، في منهجهم للعقل وأنظاره جعل رينان — الذي ينكر في وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح — يعترف بأن علم الكلام مظهر للتفكير الفلسفي ، فنجده يقول في كتابه « ابن رشد والرشدية ، : « أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتبس عند فرق المتكلمين . . وفي علم الكلام بنوع خاص ،<sup>(١)</sup>

---

(1) E. Renan : Averroès et L' Averroisme Paris 1860, P. 89,  
Voir aussi P. 101.

( ٥ ) بقى أن نحدد غاية علم الكلام :

غاية علم الكلام إقرار العقائد الإيمانية بطريق العقل إلى جانب إقرار  
المؤمنين القلبي بها ، والدفاع عن هذه العقائد بإزالة الشبهات المختلفة التي يمكن  
أن تلحق بها ، أو يلحقها بها خصوم هذه العقائد . ويعد بهذا الإعتبار « رئيس  
العلوم الشرعية »<sup>(١)</sup> وغايته « الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين »<sup>(٢)</sup>

---

( ١ ) الدر النضيد ، ص ١٣٧ ،

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ١٣٥

## الفصل الثالث فرق المتكلمين

- قانون تعدد الفرق الاسلامية — الخوارج —
- الشيعة وأهم فرقها : السبئية — الإمامية —
- الإثني عشرية — الإسماعيلية — الزيدية —
- المعتزلة وتعاليمهم — الأشاعرة وتعاليمهم .

( ١ ) على الرغم من توحيد غاية المتكلمين وهي الدفاع عن العقائد الإسلامية وإقرارها ، إلا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت آراؤهم واختلفوا حول مسائل العقائد خلافا كبيرا .

وكانت معظم خلافات المتكلمين حول صفات الله تعالى ، والجبر والاختيار والوعيد ، والسمع والعقل ، والرسالة والأمانة والحسن والقبح في الأفعال ، والإمامة .

وحاول الشهرستاني أن يضع قانونا يبنى عليه تعدد الفرق الإسلامية فيقول :  
« أعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعدد الفرق الاسلامية ، لاعلى قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم على منهاج واحد في تعدد الفرق .

« ومن المعلوم الذي لامراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عدا صاحب مقالة ، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلا معدودا في عداد أصحاب المقالات .

« فلا بد إذا من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة ، وبعد صاحبه صاحب مقالة ، وما وجدت لأحد

من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذي وجد ، لاعلى قانون مستقر وأصل مستمر .

« فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها في أربع قواعد هي الأصول الكبار :

القاعدة الأولى : الصفات ، والتوحيد فيها ، وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية ، إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة ، وبيان صفات الذات ، وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة .

« القاعدة الثانية : القدر والعدل ، وهي تشتمل على مسائل القضاء والقدر والجبر والكسب في إرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة ، وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الثالثة : الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، وهي تشتمل على مسائل الإيمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير والتضليل ، إثباتاً على وجه عند جماعة ، ونفياً عند جماعة ، وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الرابعة : السمع والعقل ، والرسالة والأمانة ، وهي تشتمل على مسائل التحسين والتقييح والصلاح والأصلح ، واللطف ، والعصمة في النبوة ، وشرائط الإمامة ، نصاً عند جماعة ، وإجماعاً عند جماعه ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية .

« فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة ، وإن وجدنا واحداً انفراداً بمسألة فلا نجعل

مقاتته مذهباً وجماعته فرقة ، بل نجعله مندرجا تحت واحد من وافق سواها  
مقاتته ، ورددنا باقى مقاتته إلى الفروع التى لا تعد مذهباً مفرداً ، فلا تذهب  
المقاتلات إلى غير النهاية .

« وإذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف ، تبينت أقسام الفرق ،  
وانحصرت كبارها فى أربع بعد أن تداخل بعضها فى بعض .

« كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، الصفائية ، الخواارج ،  
الشيعية .

« ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة <sup>(١)</sup> ،

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ٥ - ٩ . ويلاحظ أن الشهرستانى  
فى قوله : « ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة » مستند  
إلى ما روى عن أنبى من اقتراق أمته بعد وفاته إلى هذا العدد ، وقد أورد البغدادى  
ما نصه : « أخبرنا أبو سهل بشر بن أحمد بن بشار الأسفرايينى قال : أخبرنا  
عبد الله بن ناجية قال : حدثنا وهب بن بقية عن خالد بن عبد الله ، عن محمد بن عمر  
عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افرقت  
اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ،  
وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » ، أنظر الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨هـ =  
١٩١٠ م ، ص ٤ ، وما بعدها ، ويروى هذا الحديث بروايات مختلفة ، وهو  
مشهور عند كتاب الفرق والمتكلمين .

وعند البغدادى أن « أمة الإسلام تجمع المعتبرين بحدوث العالم ، وتوحيد  
صانعه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، وبنبوة محمد صلى الله  
عليه وسلم ، ورسائله إلى الكافة ، وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ،  
وأن القرآن منبع أحكام الثريمة ، وأن الكعبة هى القبلة التى يجب الصلاة إليها ،  
فكل من أمر بذلك كله ، ولم يشبه ببدعة تؤدى إلى الكفر فهو السننى الموحد .  
الفرق بين الفرق ، ص ١٠ .

تبين إذاً كيف انقسم المتكلمون إلى فرق مختلفة ، وصار لكل فرقة آراؤها الخاصة في المسائل الاعتقادية .

وسنحاول في هذا الفصل أن نعرض لأهم فرق المتكلمين ، وتاريخ عقائدها متجنين قدر استطاعتنا التفاصيل التي قد تخرجنا عما قصدناه في هذا الكتاب من رسم صورة تخطيطية عامة للحركة الكلامية في الإسلام .

## (٢) الخوارج :

سلفت الإشارة إلى أن من عوامل نشأة علم الكلام ما وقع من نزاع سياسي في صدر الإسلام حول اختيار الخليفة بعد وفاة النبي ، وأن هذا النزاع وإن كان سياسياً محضاً إلا أنه تطور واتخذ صبغة دينية فصار كل حزب سياسياً فرقة دينية لها معتقداتها <sup>(١)</sup> .

ولن نحاول أن نفصل هنا الكلام عن الفرق من الناحيتين التاريخية والسياسية <sup>(٢)</sup> فذلك خارج عن نطاق بحثنا ، وإنما سنكتفي — كدارسين لفلسفة العقائد — أن نبرز الناحية المذهبية لكل فرقة من الفرق على قدر استطاعتنا ، وذلك مع إشارة موجزة إلى تاريخ كل فرقة .

فمن أشهر الفرق التي ظهرت في صدر الإسلام فرقة الخوارج : والخوارج هم قوم خرجوا على الإمام علي بن أبي طالب ممن كانوا معه في حرب صفين بينه وبين معاوية ، ولندع الشهرستاني يظهرنا على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلاً : « إعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضی الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين

---

(١) أنظر ص ٨ — ٩ من هذا الكتاب .

(٢) يحسن الرجوع في تاريخ الفرق إلى : أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة

١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

وأشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين الأشعث بن قيس ومسعود بن فديكي التيمي وزيد بن حصين الطائي حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعوننا إلى السيف ؟ حتى قال ( يقصد على رضى الله عنه ) : أنا أعلم بما في كتاب الله ، انفروا إلى بقية الأحزاب ، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ! قالوا : لترجعن الأشر عن قتال المسلمين ، وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان ، فاضطر ( على ) إلى رد الأشر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين ، وما بقي منهم إلا شردمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامثل الأشر أمره ، وكان من أمر الحكيم أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً ، وكان يريد أن يعث عبد الله بن عباس فارضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله <sup>(١)</sup> .

ويقال إن الخوارج خرجوا على على حيناً رأوه يقبل تحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لا ينبغي لعل أن يخدع في أمر التحكيم فيقبله ما دام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا علياً على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن علياً لم يرجع عن شروطه ، ولم يقر على نفسه بالخطأ أو الكفر ، فكان أن ناومه أولئك الخوارج زمناً ، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ودبروا مؤامرة قتله <sup>(٢)</sup> .

وقد افرق الخوارج فيما بعد إلى عشرين فرقة <sup>(٣)</sup> ، واستمرت الحروب بينهم وبين الأمويين زمناً ، وظلت بقاياهم إلى العصر العباسي .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) قارن في تفصيل هذا : فجر الإسلام لأحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٣) أنظر في هذا : الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ٥٤ وما بعدها .

وعلى الرغم من افتراقهم إلى عشرين فرقة فإنه تجمعهم عقائد مشتركة :  
يقول الشهرستاني « وكبار فرق الخوارج ستة : الأزارقة والنجدات  
والصفرية والمجاددة والإباضية والثعلبية ، والباقون فروعهم ، ويجمعهم  
القول بالتبري عن عثمان وعلي ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون  
المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكباثر ، ويرون الخروج على  
الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً<sup>(١)</sup> . »

وقال السكبي في مقالاته : « إن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها  
إكفار على وعثمان ، والحكمين ، وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم  
الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام  
الجائر<sup>(٢)</sup> . »

فالخوارج إذا قد بحثوا في مسألة الخلافة وهي أهم مسألة عندهم ، وهم يرون  
أن عثمان وعلياً وإن صحت خلافتهم إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى  
تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبي بكر وعمر ، وعلي أخطأ في قبوله  
التحكيم ، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الملل والنحل هامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أورده البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٣) جدير بالذكر أن الشهرستاني يكرر ويؤكد في الملل والنحل أن الخوارج هم  
أنفسهم الذين دفعوا علياً إلى قبول التحكيم ، فيقول : « والبدعة الثانية ( يتصد من  
بدع الخوارج ) أنهم قالوا : أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ، لا حكم إلا لله  
تعالى ، وقد كذبوا علي علي عليه السلام من وجهين : أحدهما في التحكيم أنه حكم  
الرجال وليس ذلك صدقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، والثاني أن تحكيم الرجال  
جائر ، فإن القوم هم الحاكون في هذه المسألة ، ولذا قال عليه السلام : كلمة حق  
أريد بها باطل ، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير ولعنوا علياً عليه السلام ، الملل  
والنحل ، ١٠ ، ص ١٥٨ . »

أما طلحة والزبير وعائشة ، وهم أصحاب الجمل ، فيحكم الخوارج أيضاً بكفرهم ، ويضاف إليهم في الكفر أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وهما طرفا التحكيم في وقعة صفين .

وللخوارج فيما يذكر الشهرستاني - رأى ابتدعوه في صدد الإمامة (١) فهم جوزوا أن تكون في غير قريش وكل من ينصبونه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثوا له من العدل واجتناب الجور كان إماما ، ومن خرج عليه يجب القتال معه ، وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله ، وقالوا أنه يجوز أن يكون هذا الإمام أيضا عبداً أو حراً أو نبطياً .

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا في أول أمرهم فرقة سياسية ، إلا أننا نراهم - كما يقول الأستاذ أحمد أمين - قد مزجوا تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية ، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان . وأكبر من كان له أثر في ذلك الأزارقة وهم أتباع نافع بن الأزرق ، وأهم ما قرره الخوارج في ذلك أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان وليس الإيمان الإعتقاد وحده ، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر (٢) .

### (٣) الشيعة :

والآن بعد أن تحدثنا عن الخوارج ، ننتقل إلى الحديث عن الشيعة : الشيعة اسم يطلق على من شايح علياً بن أبي طالب وقال بإمامته وذريته من بعده ، وهم على العكس من الخوارج يرون لعلي منزلة وفضلاً لا يدانيه فيهما أحد من

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٥٧ - ١٥٨

(٢) فجر الإسلام ، ص ٣١٠ ، وقارن أيضا : الملل والنحل ، ١٠ ، ص ١٦١ ، وما بعدها ، والفرق بين الفرق ، ص ٦٢ وما بعدها عند الكلام عن الأزارقة ، ويتبين منه أن الأزارقة قد خاضوا في مباحث الكفر والإيمان خوفاً كبيراً .

أصحاب النبي ، وبتفقون مع الخوارج في عدائهم للأمويين وإعتبارهم مغتصبين للسلطان .

يقول الشهرستاني : « الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية ، إمامياً أو خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده ،<sup>(١)</sup> .

ويجمع الشيعة أيضاً رأى في الإمامة مؤداة أن ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية ، والإمام ركن الدين ، ولا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله . ويجمع الشيعة أيضاً القول بوجود التعيين والتنصيب وثبوت عصمة الأئمة وجوباً عن الكبار والصغار ، والقول بالتولى والتبرى قولاً وفعلاً وعقداً ، إلا في حال التقية<sup>(٢)</sup> .

واختلف الشيعة عن سائر الفرق بقولهم بالنص على إمامة علي ، والاعتقاد المطلق بأن علي هو صاحب الحق في خلافة النبي عليه الصلاة والسلام ، وهم يؤيدون مذهبهم هذا بأحاديث كثيرة .

والإمام في رأى الشيعة عامة معصوم ، والإمام عندهم ينص على من يخلفه ويظل الأمر كذلك ، ولا بد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

ولقد لقي أهل البيت وشيعتهم اضطهاداً كبيراً في العصر الأموي ، ولعل هذا الاضطهاد نفسه كان سبباً في عطف كثيرين على أهل البيت وانتشار حركة التشيع لهم ، وعلى سرية الحركة الشيعية نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حرباً ظالمة لا هوادة فيها .

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ١٩٥ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٩٥ .

وكان عبد الله بن سبأ ، على عهد عثمان ، أول من ذهب إلى الغلو في علي .  
وتحدثنا كتب المتكلمين وفرقهم<sup>(١)</sup> ، أن عبد الله بن سبأ قد قال لعلي عليه  
السلام : أنت أنت يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وقيل أنه كان يهودياً  
وأسلم ، وكان يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في علي .

ويبدو أن عبد الله بن سبأ كان أول من أظهر القول بإمامة علي ، ومنه  
انشعبت فرق غلاة الشيعة . والغلاة أو الغالية اسم يطلق على الذين غلوا في حق  
أئمتهم من الشيعة ، حتى أخرجوهم عن حدود الخلقية ، وحكموا عليهم بأحكام  
الإلهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله ، وربما شبهوا الإله بالخلق .

وقيل إن ابن سبأ قد أظهر مقالته هذه بعد انتقال علي ، والتف حوله  
جماعة ، ويبدو أنه كان لا يزال متأثراً بعقائد الديانة اليهودية وعلى الأخص  
بفكرة الوصى .

والسبئية منقسمة إلى فرق<sup>(٢)</sup> ، ففرقة أولى أله أصحابها علماً واعتبروه الخالق  
البارئ ، وفرقة ثانية قالت إن علياً لم يميت وأنه في السحاب ، وإذا نشأت  
سحابة بيضاء صافية منيرة مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون  
ويقولون : قد مر علي بنا في السحاب ، وفرقة ثالثة تقول : إن علياً مات  
ولكن يبعث قبل القيامة ، ويبعث معه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقم  
العدل والقسط في العباد والبلاد ، وهؤلاء لا يقولون إن علياً هو الله ، ولكن  
يقولون بالرجعة ، وفرقة رابعة تقول بإمامة محمد بن علي ويقول أصحابها إنه

---

(١) أنظر مثلاً : الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ١١ .

(٢) أنظر : أبي الحسين محمد بن أحمد الملقب : التنبيه والرد على أهل

الآهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦ م ، ص ١٤ - ١٥ ، وقد تحدثنا عن السبئية  
هنا في شيء من التفصيل كمثل من أمثلة فرق غلاة الشيعة وعقائدهم ، وليبان فرق  
غلاة الشيعة وعقائدهم قارن : الملل والنحل للشهرستاني ، > ٢ ص ١٠ وما بعدها .

حى فى جبال رضوى لم يمى ويحرسه على باب الغار الذى هو فىه تنين وأسء ،  
وأنه صاآب الزمان يخرج ويقتل الدجال ، ويهءى الناس من الضلالة ، ويصلح  
الأرض بعد فسادها .

وجملة القول فى السبئية أنهم زعموا أن علىاً حى لم يقتل ، وأن فىه الجزء  
الإلهى ، وأن علىاً هو الذى يجىء فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ،  
وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فىملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . وهم  
يؤمنون أيضاً بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على<sup>(١)</sup> .

وتأليه السبئية لعلى ، أو اعتبارهم أن فىه الجزء الإلهى ، وقولهم بالرجعة ،  
قد أحنق عليهم المسلمين ، فحكموا بكفرهم وخروجهم عن الإسلام ، يقول  
البغدادى : « وأما الرواض فإن السبئية منهم ، أظهروا بدعتهم فى زمان على  
رضى الله عنه ، فقال بعضهم لعلى أنت الإله ، فأحرق على قوماً منهم ، ونفى  
ابن سبأ إلى سبابط المدائن ، وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الإسلام  
لتسميتهم علىاً إلهاً »<sup>(٢)</sup> .

وكذلك يكفرهم الماطى ويرد على عقائدهم ، ويبين مشابهاها لعقائد النصارى  
فىما يتعلق بقولهم بقوم ألوهية على ، فىقول ما نصه : « وهؤلاء الفرق ( يقصد  
فرق السبئية ) كلهم أحزاب كفر ، وفرق الجهل ، ففى لم يقروا بموت على  
ومحمد عليهما السلام فالضرورة ردتهم إلى المكابرة ، وأبنا كانوا لا حجة لهم ،  
وأما قولهم : إن علىاً هو الإله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ،  
وقد تقدم بالرد على النسطورية من النصارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلهاً .  
« وكذلك قولهم بالرجعة أكذبهم فىه قول الله تبارك وتعالى (ومن ورائهم

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢٠ ، ص ١١

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ١٥

برزخ إلى يوم يعثون) (٢٣ : ١٠٠) يخبر أن أهل القبور لا يعثون إلى يوم النشور، فن خالف محكم القرآن فقد كفر .

• وقولهم : علي في السحاب ، فإنما ذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي أقبل وهو معتم بعمامة للنبي صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم : قد أقبل علي في السحاب ، يعنى في تلك العمامة التى تسمى السحاب ، فتأولوه هزلأء علي غير تأويله ، (١) .

ونحن نرى أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة قد تأثروا في قولهم بألوهية علي وذريته أو بتناسخ الجزء الإلهي فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم الى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصرى الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات الى أذهان الشيعة الغلاة وعلمت عملها في آرائهم .

ومما هو جدير بالملاحظة أن السبئية قد خلطوا مسائل الاعتقاد بالميثولوجيا وذلك حين تصور بعضهم أن عليا في السحاب ، وأن الرعد صوتة ، وأن البرق سوطه ، وحين تصور بعضهم كذلك أن محمدا بن الحنفية حتى لم يمت وأنه يجبل رضوى ويحرسه علي باب الغار الذى هو فيه تين وأسد ، فمثل هذه التصورات التى يثيرها خيالهم ، وتعمل عملها في معتقداتهم ، هى فيما نرى ، من السخف بحيث تدل على أن عقولهم كانت عقولا بدائية تربط بين قوى الطبيعة وبين عوامل خفية على صورة غير مقبولة وغير منطقية .

فإذا تركنا الغلاة والسبئية الى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهى الإمامية وجدنا أنفسنا أم فرقة أكثر اعتدالا .

والإمامية قد سموا بذلك لأنهم قائلون بأمامه علي عليه السلام بعد النبي

---

(١) التثنية والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥

بالنص والتعيين ، يقول الشهر ستاني : « الأمامية هم القائلون بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين . قالوا : وما كان في الدين والإسلام أمرهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقه الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه إذا بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد طريقا لا يوافق في ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه ، وقد عين عليا عليه السلام في مواضع تعريضا وفي مواضع تصريحاً <sup>(١)</sup> . » .

ويستند الشيعة الإمامية في إثبات النص والتعيين إلى روايات تروى عن النبي ، أهمها حين نزل قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، » فلما وصل إلى غدير خم أمر بالدرجات فقم ، ونادوا : الصلاة جامعة ، ثم قال عليه السلام وهو على الرحال : من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار ، الأهل بلغت (ثلاثا) ، وهنا ادعت الإمامية أن هذا نص صريح .

ولم يقف الإمامية — فيما يذكر الشهر ستاني — عند هذا الحد بل تخطوه إلى الوقعة في كبار الصحابة طعنا وتكفيرا <sup>(٢)</sup> .

وهم أيضا لم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين على رأي واحد ، بل لهم اختلافات كثيرة <sup>(٣)</sup> .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ؛ > ١ ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢) قارن نفس المرجع ، > ١ ص ٢١٩ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، > ١ ، ص ٢٢٣ .

ومن أشهر فرقهم الإثني عشرية، سوا كذلك لأن الإمامة عندهم تتسلسل إلى إثني عشر إماماً هم : « المرتضى والمجتبي والشهيد والسجاد والباقر والصادق والكاظم والرضى والنتى والزكى والحجة والقائم والمنظر<sup>(١)</sup> » ، وهؤلاء الأئمة جميعاً في رأيهم معصومون عن الخطأ ، وهم الوارثون لنور النبوة واحداً بعد آخر . ومذهب الإثني عشرية هو المذهب السائد في إيران الآن . والإثني عشرية<sup>(٢)</sup> خلافاً كثيرة لا مجال هنا لبيانها .

ومن فرق الشيعة الإمامية أيضاً فرقة الإسماعيلية<sup>(٣)</sup> ، ويختلفون عن الإثني عشرية في أنهم يثبتون الإمامة لإسماعيل بن جعفر ، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر كما يقولون .

ثم أثبت الإسماعيلية الإمامة بعد إسماعيل لابنه محمد ، السابع التام ، كما يلقبونه ، وانما تم دور السبعة به ، ثم ابتدأ منه بالأئمة المستورين .

ويذهب الإسماعيلية إلى أن الأرض لن تخلو قط من إمام حي قاهر ، إما ظاهر مكشوف وإما باطن مستور ، فإذا كان الإمام ظاهراً يجوز أن تكون حجته مستورة . وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن تكون حجته ودعائه ظاهرين . وقال الإسماعيلية إنما الأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسماوات السبع والكواكب السبع .

وبلقب الإسماعيلية أيضاً بالباطنية ، وإنما لمزمهم هذا اللقب — كما يقول الشهرستاني<sup>(٤)</sup> — لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلاً .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٤ — ٥ .

( ٢ ) أنظر في تفصيل هذه الخلافات ، الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٥

وما بعدها .

( ٣ ) نفس المرجع ، > ٢ ، ص ٥ ، ٢٧ وما بعدها .

( ٤ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٩ .

ولهم كذلك ألقاب كثيرة ، فهم بالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحدة<sup>(١)</sup> .

ولا تزال فرقة الإسماعيلية موجودة إلى اليوم ، وينتشر اتباعها في باكستان وإيران وسوريا وغيرها ، وزعيمهم أغا خان الرابع حفيد أغا خان الذى توفى أخيراً وأوصى بزعامته الطائفة إلى حفيده الزعيم الحالى .

ويتفق الإسماعيلية مع غيرهم من فرق الإمامية فى أن الإمام معصوم ، وأن الإمامة - وهى لطف من الله - واجبة وجوبا أزليا ، وهم يعتقدون أيضا بغيبة الإمام ثم برجعته .

ولعل وجه الاختلاف بين الإسماعيلية والإثنى عشرية ينحصر فى قول الإسماعيلية بأن الأئمة سبعة ، على حين يتسلسل الأئمة عند الإثنى عشرية إلى إثنى عشر إماما كما ذكرنا من قبل .

وقد خلط الإسماعيلية كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وألقوا فى ذلك مصنفات كثيرة<sup>(٢)</sup>

وبحث الإسماعيلية فى الذات الإلهية وصفاتها<sup>(٣)</sup> ، وقالوا إن الله لا يقال فيه إنه موجود ولا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك فى جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقى يقتضى شركة بينه وبين سائر

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٩ .

( ٢ ) ومن أشهر دعاة الإسماعيلية الذين تهبأت لهم ثقافة فلسفية عميقة الداعى أحمد حميد الدين الكرمانى ، وله مصنف فى مذاهب الإسماعيلية له قيمته الفلسفية عنوانه : «راحة العقل» ، نشره وقدم له وعاق عليه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلى والدكتور محمد كامل حسين ، القاهرة ١٩٥٢ .

( ٣ ) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٩ وما بعدها .

الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه ، وذلك تشبيه ، فلا يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين .

ويروي الإسماعيلية في هذا الصدد أيضا عن محمد بن علي الباقر أنه قال : لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل : هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل : هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة ، فقيل عنهم بذلك نفاة الصفات حقيقة ، وأنهم معطلة الذات عن جميع الصفات .

وللإسماعيلية نظرية في تفسير الوجود ، فهم يتصورون أن الله ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم في رأيهم هو أمره وكتبته ، والمحدث في رأيهم هو خلقه وفطرته .

ثم أن الله أبدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ، ويشبه الإسماعيلية نسبة النفس إلى العقل بنسبة البيض إلى الطير ، أو الولد إلى الوالد ، أو النتيجة إلى المنتج ، أو الأثني إلى الذكر أو الزوج إلى الزوج .

ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص ، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص أيضا ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان .

ويجهل الإسماعيلية نوع الإنسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار ، ويعملون عالم الإنسان في مقابلة العالم كله .  
وعندهم أن في العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وواجب أن يكون في هذا

العالم عقل شخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق ، وهو عندهم النبي .

أما النفس الشخصية فهي كل أيضا ، وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى السكال ، ويسمون صاحبها الأساس ، وهو الوصى .

ويرى الإسماعيلية أنه كما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطباع ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والوصى في كل زمان ، دأثرا على سبعة سبعة حتى ينتهي إلى الدور الاخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن ، وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكأها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبة فعلا ، وعندئذ تكون القيامة الكبرى . فتتحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرض وتطوى السموات كطى السجل للكتاب المرقوم فيه ، ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاصى ، وتصل جزئيات الحق بالنفس السكلى وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل<sup>(١)</sup> .

هذه خلاصة تعاليم الإسماعيلية ، فالعقل الأول عندهم فياض بالوجود ، ويتجلى هذا العقل في سبعة من الأئمة حتى ينتهي تجليه إلى الإمام الأخير سواء كان جعفر الصادق أو إسماعيل أو ابنه محمد .

والقول بتجلى العقل الأول عند الإسماعيلية يشبه من وجوه ما نجده عند بعض الفلاسفة المسلمين من القول بالعقول العشرة ، وما نجده عن بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الأزلى الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء . فى جميع العصور ، والذى يعتبره أو تلك الصوفية تعينا أول فاضت

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٣١ ،

عنه سائر التعينات الأخرى مادية كانت أو روحية، ويبدو واضحاً أن الإسماعيلية والفلاسفة والصوفية قد استمدوا جميعاً في هذا الصدد من نظرية الفيض الأفلوطيني .

ولترك الإسماعيلية إلى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهي الزيدية :  
والزيدية <sup>(١)</sup> ، هم أتباع زيد بن علي بن الحسين ، وهم ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليها السلام ، ولم يجوزوا ثبوت إمامة في غيرهم .

ويتميز الزيدية بأنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي إماماً ، فإذا خرج للإمامة من هذا شأنه وجبت طاعته سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين .

وقد قالت طائفة من الزيدية بإمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبد الله ابن الحسن بن الحسين ، وجوزوا خروج إمامين في بلدين ما داموا يجمعان شروط الإمامة .

وقد تتلمذ زيد بن علي — كما يذكر الشهرستاني — علي وأصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، وذلك في الأصول ، وصار زيد بن علي معتزلياً ، وكذلك صارت أصحابه كلها معتزلة .

وتميز الزيدية بأنهم جوزوا إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقد كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة ألا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها في تسكين نائرة الفتنة .

ويتصف الزيدية عموماً بالبساطة في العقيدة ، وعدم الغلو في الإمامة ، ومذهبهم هو السائد الآن في اليمن وحضر موت .

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٠٧ وما بعدها .

( ٤ ) المعتزلة :

والمعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث ، وقد حكم أصحابها العقل في مباحث الكلام بالإجمال فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام .

ورئيس المعتزلة هو واصل بن عطاء ( + ١٣١ هـ ) ، وكان تلميذاً للحسن البصرى ، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى إلى ترك واصل حلقة أستاذه وإنشائه لمدرسة كلامية هي التي عرفت بالمعتزلة .

والمسألة التي نشأ من أجلها الخلاف هي مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر ، وقد حدث ذات يوم أن كان واصل يستمع إلى أستاذه الحسن البصرى فمضت هذه المسألة ، فاعترض واصل وقال إنه ثبت في المنزلة بين المنزلتين ، وهنا قال الحسن البصرى جملة المشهورة : لقد اعتزل عنا واصل ، فسمى واصل وأتباعه بالمعتزلة .

ويقول الشهرستاني عن هذا الخلاف : « دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في هذا اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب

به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة ،<sup>(١)</sup> .

ويرى البغدادي في الفرق بين الفرق أن أصحاب واصل سموا بالمعتزلة لأن الناس رأوا أنهم اعتزلوا قول الأمة<sup>(٢)</sup> .

ويقول الأستاذ أحمد أمين : « ولنا « فرض » آخر في تسميتهم المعتزلة ، لفتنا إليه ما قرأناه في خطط المقرئى من أن بين الفرق اليهودية ( التي كانت منتشرة في ذلك العصر وقبله ) طائفة يقال لها الفروشم وقال إن معناها المعتزلة<sup>(٣)</sup> ، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم ، اه وقد أكدت هذا المعنى المعاجم اللغوية الحديثة فقد ذكرت « أن معنى اللفظ الفروشم Pharisees هو Separated ، وهو ينطبق على المعنى الذى تزديه كلمة معتزلة » وذكر بعضهم عن هذه الفرقة أنها كانت تتكلم في القدر وتقول ليس كل الأفعال خلقها الله<sup>(٤)</sup> ، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول بالقدر ونحو ذلك ، وربما يؤيد هذا ما جاء في موضع آخر من المقرئى إذ قال : « قال ابن منبه : اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له فسموا المعتزلة » ، فهل ابن منبه الذى يعنيه المقرئى هو وهب بن منبه ؟ إن كان ذلك وكان هو وقومه هم الذين سموهم كان في ذلك تأييد لما نقول ، فإن وهب بن منبه — كما نعلم — ممن أسلم من يهود صنعاء<sup>(٥)</sup> . »

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٦٠ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ .

( ٣ ) خطط المقرئى ، ج ٢ ص ٤٧٦ من الطبعة الاميرية .

( ٤ ) أنظر دائرة المعارف البريطانية في مادة « Pharisees » .

( ٥ ) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

ونحب أن نشير إلى فرض آخر غير هذا الذي أشار إليه الأستاذ أحمد أمين :  
فقدورد في كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي رأى آخر  
في تسمية المعتزلة ، فهو يقول ما نصه : « والطائفة السادسة من مخالفي أهل القبلة  
هم المعتزلة ، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط  
والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل  
والمتصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد  
لا يفارقونه وعليه يقولون وبه يتعادون وإنما اختلفوا في الفروع ، وهم سموا  
أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر  
اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا  
منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك المعتزلة (١) .  
ويسمى المعتزلة أيضاً بأهل العدل والتوحيد (٢) .

نشأ المعتزلة في البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهر فيها  
أنخاص بارزون في تاريخ الفكر الإسلامي ( كالعلاف والجاحظ والنظام  
وبشر بن المعتز والخطاط وغيرهم ) ، وظهرت لهم مدرسة أخرى ببغداد ،  
وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير (٣) .

ثم أن المعتزلة ضعف شأنهم بعدما تدخلوا في السياسة ، فخاربهم المتوكل  
وحمل عليهم حملة شعواء قضت على ما كان لمدرستهم من نفوذ .  
وإذا أردنا أن نلخص أهم تعاليم المعتزلة (٤) قلنا :

(١) التنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) أنظر في تفصيل هذا : التنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٤) قارن في تعاليم المعتزلة : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ وما

بعدها ؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٩ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً :

T. P. Huges : A Dictionary of Islam, London 1935, Art.

« Mu'tazilah » .

يجمع المعتزلة القول بالتوحيد بمعنى أن الذات الإلهية واحدة وأن صفات الذات ليست زائدة عليها ، بل إن الصفات هي عين الذات ، والمعتزلة إذ ينفون الصفات الزائدة على الذات ، وينزهون الله تنزيهاً مطلقاً يثبتون أن الذات قديمة مطلقة ، وأن القدم أخص وصف لهذه الذات ، يقول الشهرستاني : « فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا : هو علم بذاته قادر بذاته حي بذاته ، لا يعلم وقدرة وحياء هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية » (١) .

وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذا الصدد لتزويد ما يذهبون إليه بصدد التوحيد .

ومن أصول المعتزلة فكرة العدل ، والعدل صفة من صفات الله ، ينتهي معها عنه تعالى الظلم والجور ، وجميع ما يفعله الله لا بد أن يكون لغرض وحكمة ، ولا يمكن أن يريد الله الشر أو يحدثه في هذا العالم ، وإن كان ثمّة شيء يبدو على أنه شر فهو ، في الواقع وحقيقة الأمر ، خير أرادته الله .

ويقول المعتزلة كذلك إن الإنسان قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والدليل على أن أفعال الإنسان مخلوقة له أن منها ما هو شر ، والله لا يخلق الشر .

ويذهب المعتزلة كذلك إلى أن العقل هو الحاكم ، وأن ما استحسسه العقل فهو حسن ، وما استقبجه العقل فهو قبيح ، وبالجملة فما يقضى به العقل واجب الاتباع .

ويقرر المعتزلة أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٥ .

الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكي يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا وعداً ووعداً .

وقال المعتزلة — كما سبق أن تبينا — بالمنزلة بين المنزلتين ، وخلاصة رأيهم بهذا الصدد أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، ولكنه فاسق في المنزلة بين المنزلتين .

ودعا المعتزلة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنشر الدعوة الإسلامية ، وإقامة حكم الله ، والنضال في سبيل العقيدة .

وزعة المعتزلة في كل ما عرضوا له من هذه المباحث نزعة عقلية تعتمد على العقل وأنظاره ، إذ يجعلون للعقل منزلة عظمى لا نجد لها عند غيرهم من المتكلمين .

وقد بحث المعتزلة إلى جانب ذلك في مسائل فلسفية كثيرة منها ما له صلة بالعقائد ويصلح أن يكون أساساً لإثباتها ، مثل إثبات تناهي الكون أو تغيره أو حدوده لإثبات وجود الله وقدمه ، ومنها ما لا يتصل بالعقائد اتصالاً مباشراً كالبحث في الجواهر والأعراض والأجسام وأحكامها وعلاقة بعضها ببعض ، وكالبحث في الإنسان من حيث ماهيته وملكوته وحواسه ، وكالبحث في المعرفة والمعارف والعقل ، وكالبحث في العالم الطبيعي وتكوين الأجسام والجزء الذي لا يتجزأ وكون الأجسام وغير ذلك من المباحث الفلسفية التي خاضوا في البحث فيها ومزجوها بمسائل علم الكلام .

هذه نظرة إجمالية على فريق المعتزلة ، وسنتحدث عن بعض تعاليمها في شيء التفصيل في الفصل التالي حين نعالج طائفة من المشكلات الكلامية الكبرى .

ه — الأشاعرة :

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة المعتزلة كان لها شأن كبير في تاريخ علم

الكلام الإسلامى ، وقد رتعاليمها أن تظل سائدة فى العالم الإسلامى إلى اليوم، وأعى بها مدرسة الأشاعرة .

أسس هذه المدرسة الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع<sup>(١)</sup> ، وكان تلميذاً لمتكلم معتزلى اسمه أبو على الجبائى<sup>(٢)</sup> .

وحدث ذات مرة أن قال أبو الحسن الأشعرى لأستاذه الجبائى : ماذا تقول فى ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً ، فقال الجبائى : الأول يثاب ، والثانى يعاقب ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الأشعرى : فإن قال الثالث : يارب ! لم أمتنى صغيراً وما أبقيتنى إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الرب إنى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً ، قال الأشعرى : فإن قال الثانى لم لم تمتنى صغيراً لتلا أعصى فلا أدخل النار ؟ فماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائى ، وترك الأشعرى مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة<sup>(٣)</sup> .

وقد سلك الأشعرى فى مدرسته مسلكاً وسطاً بين مسلك السلف ومسلك من تطرف وخالفهم ، وأخذ يقرب العقائد على ضوء النظر ، فطعن فيه البعض

---

( ١ ) ولد عام ٢٧٠ هـ وقيل ٢٦٠ هـ ، وتوفى عام ٣٣٠ هـ وقيل ٣٢٤ هـ

( ٢ ) ولد عام ٢٣٥ هـ وتوفى عام ٣٠٣ هـ ، وكان معدوداً من أئمة الكلام فى عصره .

( ٣ ) سعد الدين الفتازانى : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م ،

ص ٥٦ - ٥٩ ؛ وانظر أيضاً : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ١٢٩٩ هـ ، ص ١٠ ،

ص ٦٠٨ .

كالخنا بلة ، ونصره البعض الآخر كالباقلا نى (١) ، وإمام الحرم ين (٢) والاسفرايينى (٣) وجمهور آخر من علماء عصره .

والأشاعرة من الصفاتية : والصفاتية (٤) إسم يطلق على جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات جبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتونها، سمى السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة .

ولما كان زمان عبدالله بن سعيد الكلابى وأبى العباس القلانسى والحارث ابن أسد المحاسبى - وهؤلاء كانوا من جملة السلف - نجدهم - أى السلف - قد بحثوا فى علم الكلام وأيدوا عقائدهم بحجج كلامية وبراهين أصولية (٥) .

وصنف بعض السلف ، ودرس بعضهم عقائد السلف ، حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه الجبائى مناظرة ، فتخاصما وانضم الأشعرى

---

(١) هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلانى ، كان على مذهب الأشاعرة ، وله تصانيف مشهورة فى علم الكلام ، توفى عام ٤٠٣ هـ .

(٢) هو أبو المعالى الجوينى العالم الأصولى المشهور ، توفى سنة ٤٧٨ هـ ودفن بنيسابور .

(٣) هو أبو إسحق الاسفرايينى ، الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى ، توفى عام ٤١٨ هـ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ، > ١ ، ص ١١٨ .

إلى طائفة السلف ، فأيد مقالهم - كما يذكر الشهرستاني - بمناهج كلامية<sup>(١)</sup> إلى وصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية<sup>(٢)</sup> إلى الأشعرية .

وأهم المسائل التي يظهرنا عليها الأشعري ومدرسته ، قوهم في الصفات : فقد أثبت الأشاعرة صفات وجودية لله كالتقدير والعلم والإرادة ، وقالوا إنها معان أزلية ، وقال أبو الحسن ( الأشعري ) : البارئ تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرته ، حي بحياة ، مرید بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره<sup>(٣)</sup> .

ولنستمع إلى أحد براهينهم في إثبات أن الله تعالى متكلم بكلام قديم ، وأنه مرید بإرادة قديمة : والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ( أنه ) قام الدليل على أنه تعالى مالك ، والمملك من له الأمر والنهي ، فهو أمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بامر قديم ، أو بامر محدث . فإن كان محدثاً ، فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل ، ويستحيل أن يحدثه في ذاته ، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه قديم به صفة له ، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١١٩ .

(٢) إلا أنه جدير بالملاحظة أن الصفاتية تشمل فرقتين غير الأشاعرة هما المشبهة والكرامية لأنهما من جملة مثبتي الصفات ( الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١١٩ ) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

والبصر<sup>(١)</sup> .

وكلام الله فيما يرى الأشعري<sup>(٢)</sup> أيضاً واحداً هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام .

والظاهر فيما يقرره الأشعري أن كلام الله عنده يطلق بإطلاقين : أحدهما يراد به صفة البارئ ، وهذا الكلام الذى هو صفة للبارئ قديم ، والثاني يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام حادث مخلوق . وهكذا خاض الأشعري في مشكلة كلام الله وخرج منها بهذه الآراء التى أشرنا إليها .

فاذا تركنا هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الحسن والقبح فى الأفعال الإنسانية ، نرى الأشاعرة يسلبون مع المعتزلة بأن للعقل قدرة على إدراك ما تتصف به الأشياء من حسن أو قبح ، ولكنه لا بد للعقل من الاعتماد على النقل وأدلته ، فالحسن يصبح حسناً لأن الشرع أمر به ، لا لأنه حسن فى ذاته عقلاً ، وبذا لا يجعل الأشاعرة للعقل تلك المنزلة التى يجعلها له المعتزلة .

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الأفعال فإن الأشعري لا يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم كما يذهب إلى ذلك المعتزلة ، وإنما يرى أن تلك الأفعال مخلوقة لله على أن كونها مخلوقة لله لا يبنى أن للعبد قدرة واختياراً على وجه من الوجوه . وليس أدل عند الأشعري على أن للإنسان قدرة واختياراً من أن

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٢٢ ، وقارن أيضاً : أبو الحسن الأشعري : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نثره الأب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى مع ترجمة له باللغة الانجليزية ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٢ م ، ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ص ١٢٣ .

الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة وبين حركات الإختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر<sup>(١)</sup> ولكن الأشعري يعود فيقيد هذه القدرة نفسها ويجعلها مخلوقة لله ، وسنعود إلى بيان رأى الأشعري بصدد مشكلة الإرادة والتعديلات التي أدخلها أصحابه على آرائه في الفصل التالى عند الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فى علم الكلام الإسلامى .

## الفصل الرابع

### بعض المشكلات الكلامية

تمهيد — مشكلة الذات والصفات — مشكلة  
الجبر والاختيار — مشكلة السمع والعقل .

( ١ ) تمهيد :

عرضنا في الفصل السابق لأشهر فرق المتكلمين ، وأشرنا في خلال حديثنا عن هذه الفرق إلى طائفة من المشكلات التي تناولوها بالبحث . ونحن نريد هنا أن نقف عند بعض المشكلات الكلامية الكبرى لتبين نشأتها وتطورها على أيدي المدارس الكلامية ، ولتبين مدى تأثيرها بالفلسفة واصطلاحاتها ، ولندرسها دراسة مقارنة تبين من خلالها أوجه الطرافة والابتكار فيها ، وبهذا نقدم صورة لعلم الكلام الإسلامي غير تلك الصورة التاريخية التي قدمناها له في الفصول السابقة .

وقد اخترنا لهذا الغرض ثلاث من المشكلات الكلامية الكبرى هي :

( ١ ) مشكلة الذات والصفات .

( ٢ ) مشكلة الجبر والاختيار .

( ٣ ) مشكلة السمع والعقل .

ولنبداً بالمشكلة الأولى :

( ٢ ) مشكلة الذات والصفات :

حاول الإنسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يُعمل عقله في مشكلة الألوهية عساه يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة في قلق

إلى استكناه المجهول ، وهو تلة يقر بعجز عقله عن الخوض في هذه المشكلة فيركن إلى الإيمان البسيط بالله . وتلة أخرى يرى غير هذا وذاك فيذهب إلى التماس المعرفة بالله في نفسه . ويسلك طريق التصوف الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأدران البدن ، فتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تفجر ينابيع الماء من الأرض !

ومهما يكن من شيء فإن الإنسان يحس في نفسه حيننا إلى درك المجهول ، ومنذ أقدم العصور نحد عقول البشرية تنجه إلى هذه الحقيقة الخالدة : الله ، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول بشأن هذه الحقيقة ، فإن شيئاً واحداً يظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية وما تتصف به من صفات سامية .

جاء الإسلام كدين سماوى فدعا إلى الإقرار بوجود الله ، وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه واحد لا شريك له ، وأنه صمد قادر على كل شيء . . . إلخ ما يمكن أن يتصف الله به من صفات ، وأنه ليس كمثل شيء .

وقد أقر المسلمون في أول الأمر بعقائد الإسلام في هذا الشأن ، ولم يمعنوا النظر فيها ، ولم يخوضوا في الجدل بشأنها .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك في هذه العقائد وأثار حولها خلافاً وجدالاً ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، كل فرقة تذهب مذهباً خاصاً ، ووجد أعداء الإسلام لأنفسهم فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام وخاضوا في البحث في عقائده ، ودسوا على أهله معتقدات غريبة ، ووجهوا طعنات قوية إلى عقائد الإسلام البسيطة في جوهرها .

أثار الرفضه شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة في تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة في نفي الصفات فأدى بهم ذلك إلى

التعطيل ، ووقف الأشاعرة موقف المثبت للصفات ، وبالغ بعضهم أحياناً في إثباتها فوقعوا في التشبيه، وفي رأينا أن عقول المسلمين من الباحثين في العقائد بحثاً نظرياً ، بين التشبيه والتجسيم والتعطيل والإثبات والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل ، في مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شيء مقنع يرضى النفوس التي تبحث دائماً عن ذلك المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحقي والخير والجمال ، وتتحرق شوقاً إلى مبدعها الأول ، الله ، الذي ليس كمثل شيء ، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية ، لأن الله تعالى يجلب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .

### ( ١ ) التشبيه والتجسيم :

ومن الغريب أن نجد في تاريخ علم العقائد الإسلامي قوماً ينتسبون إلى الإسلام ويزعمون أنهم معتقون لعقائده في الوقت الذي تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماماً عن الإسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم .

ومقالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ويبطل العجب حين نعلم أن مقالاتهم صدرت عنهم بغية كيد للإسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة قوماً من الممارقين على الإسلام ، أو من ديانات أخرى ، فخاضوا بعقولهم الضعيفة في مسائل الاعتقاد فضلوا وأضلوا .

ولما كنا بصدد دراسة مشكلة الذات والصفات لزم أن نقف عند أصحاب هذه المقالات لنبين مقالاتهم ونناقشها :

يذكر لنا بعض مؤرخي الفرق أن ظهور التشبيه والتجسيم كان في أول الأمر عند قوم من الغلاة والروافض ،

فيذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ما نصه : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة : فمنهم السبئية الذين سموا عليا إلهًا وشبهوه بذات الإله ، ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله ، ومنهم البيانية أتباع بيان بن سمران الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه ، وأنه يفنى كله إلا وجهه ... » (١) .

ويذكر الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين قوله : « كان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سمران الذي كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض » (٢) .

وأصل الغلاة فرقة تعرف بالسبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ ، ويقال إن عبد الله بن سبأ كان يهودياً ثم أسلم ، وغلا في علي غلواً عظيماً في حياته ، يخاف على من الفتنة التي يمكن أن يسببها عبد الله بن سبأ هذا ، فنفاه إلى المدائن (٣) .

يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي عليه السلام : أنت أنت يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم ، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في علي عليه السلام . وهو أول من أظهر القول بالعرض في إمامة علي ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعموا أن علياً حياً لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي ... وهو الذي يجيء في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ،

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

( ٢ ) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ — ٦٤ .

( ٣ ) قارن ص ٢٨ — ٣٠ من هذا الكتاب .

وأنة سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة (١) .

ونحن نرجح أيضاً أن يكون أصل القول بالتشبيه والتجسيم راجع إلى عبد الله بن سبأ هذا ، فهو أول من اعتبر علماً إلهياً ، وأضنى عليه صفات الألوهية . ويذكر الأشعري من بين فرق الغلاة أيضاً فرقة تعرف بالبيانبة أصحاب بيان بن سمران التيمي ، وكانوا يقولون إن الله على صورة إنسان وأنه يهلك كاه إلا وجهه (٢) .

ومنهم فرقة أخرى تعرف بالمغيرية ، أصحاب المغيرة بن سعيد يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة (٣) .

وقد فعلت مقالات أوائل الغلاة في التشبيه والتجسيم فعلها ، وليس أدل على ذلك من استمرارها بعد موت على وظهورها عند فرق أخرى من الروافض المتأخرين .

فمن هذه الفرق فرقة من الروافض تنسب إلى هشام بن الحكم ، ويذكر الشهرستاني أنه كان من متكلمي الشيعة ، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناغرات في علم الكلام ، منها ما يتعلق بالانشييه ، ومنها ما يتعلق بعلم البارئ (٤)

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ ، ص ١١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١ ، ص ٥ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ ، ص ١٣ ، ومقالات الإسلاميين

للأشعري ، ١ ، ص ٦ - ٧ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ ، ص ٢١ ، وانظر أيضاً نفس المرجع

٢ ، ص ٢٣ .

وكان هشام بن الحكم - كما يقول الماطي - ملحداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الثنوية والمنانية ، ثم غلبه الإسلام فدخل في الإسلام كارهاً فكان قوله في الإسلام بالثنوية والرفض <sup>(١)</sup> .

وأصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض ، ولم يعنوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق ، وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار ، كالسيكة الصافية تلاًلاً كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا اللوناً ولا طعماً غيره ، وأنه كان لا في مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعموا أن المكان هو العرش <sup>(٢)</sup> .

وذكر عن هشام هذا أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أخرى أنه كالسيكة ، وزعم مرة أخرى أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم كالأجسام .

ويذكر الشهرستاني أن ابن الراوندي حكى عن هشام أنه قال إن بين معبوده وبين الأجسام تناسباً ما يوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لمادلت عليه <sup>(٣)</sup> . وحكى الكعبي عنه أنه قال : هو جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء . وهو في مكان مخصوص

(١) التنييه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٩ .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ، ١ > ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ > ، ص ٢١ .

وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان<sup>(١)</sup> .  
وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة وهي فرقة تنسب إلى هشام  
ابن سالم الجواليقي ، وقد نسج — كما يقول الشهرستاني على منوال هشام  
ابن الحكم في التشبيه<sup>(٢)</sup> ، ويذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين أن أصحابه  
يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لهما دماً ، ويقولون  
هو نور ساطع يتلألأ بياضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له  
يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك<sup>(٣)</sup> .

إلا أنه جدير بالذكر هنا أن فرق الرفضة ليست جميعها على رأى واحد  
فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم ، فطائفة منهم يزعمون أن ربهم ليس بصورة  
ولا كالأجسام ، وهم يعنون بكونه جسماً أنه موجود ، ولا يثبتون له أجزاء  
مؤتلفة وأبعض متلاصقة ، وطائفة منهم يزعمون أن ربهم ضياء خالص  
ونور بحت ، ويشبهونه بالمصباح الذى من حيث ما جتته يلقاك بأمر واحد ،  
بل نحن واجدون أيضاً من الرفضة قوماً ينفون التشبيه ويقولون فى التوحيد  
— كما يذكر الأشعري — بقول المعتزلة والخوارج ، يزعمون أن ربهم ليس  
بجسم ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ،  
ولكنهم من الرفضة المتأخرين ، أما أوائلهم فكانوا يذهبون إلى ما حكى  
عنهم من التشبيه والتجسيم .

وجدير بالذكر كذلك أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب ، وإنما  
هو قد ظهر أيضاً عند طائفة تعرف بالكرامية ، أصحاب أبي عبد الله محمد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢١ .

(٢) نفس المرجع ، > ٢ ، ص ٢١ .

(٣) قارن : مقالات الإسلاميين ، > ١ ، ص ٣١ وما بعدها ، والملل والنحل

بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٢ .

بن كرام ، وكان ابن كرام من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه<sup>(١)</sup> . وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه<sup>(٢)</sup> .

وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك أنه قال فى خطبة كتابه المعروف بكتاب « عذاب القبر » : « إن الله تعالى أحدى الذات أحدى الجوهر ، وذكر كذلك أن الله تماس لعرشه ، وأن العرش مكان له<sup>(٣)</sup> .

وقد أبدل أصحابه لفظ الماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش ، وقالوا : لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط العرش إلى أسفل ، وهذا معنى الماسة التي امتنعوا من لفظها . واختلف أصحابه فى معنى الاستواء المذكور فى قوله : « الرحمن على العرش استوى<sup>(٤)</sup> » ، فمنهم من زعم أن كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشاً موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكاناً له لأنه أكبر منها كلها ، ومنهم من قال إنه لا يزيد على عرشه فى جهة الماسة ، ولا يفضل منه شئ على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش<sup>(٥)</sup> .

وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث ، وزعموا أن أقواله وإرادته وإدراكاته للثريات وإدراكاته للسموعات ، وملاقاته للصحيفة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه<sup>(٦)</sup> .

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ١٤٤ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ص ٢٠٣ .

( ٤ ) سورة طه ، آية ٥ .

( ٥ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .

( ٦ ) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ .

واختلفت الكرامية في جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة في ذات الإله ، وذهبوا إلى أن ذات الإله لا يتخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الأزلى ، وهذا نظير قول أصحاب الهيولى : إن الهيولى كانت في الأزلى جوهرًا خاليًا من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لا يتخلو منها في المستقبل<sup>(١)</sup>.

وما دمتنا بصدد المشبهة فإنه تحسن الإشارة إلى فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا الصفات وبالغوا في هذا الإثبات إلى حد وقوعهم في التشبيه ، ونقصد هؤلاء الطائفة المعروفة باسم الحشوية<sup>(٢)</sup>.

وقد أثبت الحشوية ، على العكس من المعتزلة ، صفات للذات الإلهية . ولم يكونوا يذهبون فيها وراء ألفاظ النصوص القرآنية . فأثبتوا لله يدين وعرشا ووجها وهم جرا . وبالجملة فهم قد ذهبوا في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات . وذكر الأشعري عن بعض هؤلاء الحشوية أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصاحفة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بانغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الخلاص والاتحاد المحض<sup>(٣)</sup>

---

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ ، والهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة ، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والتوعية ، (التعريفات للجرجانى ، مادة الهيولى).

( ٢ ) الحشوية نسبة إلى « حشو » ، والحشو فى الاصطلاح عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته ، (تعريفات الجرجانى ، مادة « الحشو » ) ، فىكون الحشوية هم الذين يقولون ما لا طائل تحته ، ويصح أن تكون تسميتهم راجعة إلى أنهم يعتمدون على « حشو » ، فكرة الذات الإلهية بكثير من الصفات ، على خلاف المعتزلة الذين ينفون الصفات ، ويطلق عليهم لذلك اسم المعطلة .

( ٣ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٦ ، ص ١٣٩ ، وفى تفصيل آراء هؤلاء الحشوية يمكن الرجوع إلى نفس المرجع ، ١٦ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

ومن المشبهة أيضاً طائفة تميل إلى الحلول ، قال أصحابها إنه يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً ، وحملوا عليه قوله صلى الله عليه وسلم : « لقيت ربي في أحسن صورة » (١) .

وتحسن الإشارة في صدد الكلام عن مذاهب المشبهة إلى أن أصحابها استندوا في إثبات مقالاتهم إلى نصوص من القرآن والحديث تأولوها على الوجه الذي يريدون . فأيات الاستواء والوجه واليدن وما إليها ، وما ورد في السنة من قوله صلى الله عليه وسلم « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وما يروى من قوله صلى الله عليه وسلم كذلك : « لقيت ربي فصاغني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله » ، كل أولئك وكثير غيره من الأخبار والأكاذيب التي وضعها ورددها المشبهة ، كان مصدراً غنياً لتلك الآراء التي عرضنا لها فيما سبق .

### (ب) نفي الصفات :

ظهر القول بنفي الصفات عند المعتزلة ، وكان أهل السنة والسلف يقولون بأن لله صفات غير ذاته ، فجاء المعتزلة وقرروا خلافاً لهم أن صفات الله عين ذاته .

ونحن نرجح أن يكون ما أثاره المشبهة من آراء مخالفة لأصول العقائد على نحو ما رأينا فيما سبق ، قد دعا المعتزلة إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية ، فأثبتوا أن ذات الله قديمة ، ونفوا عنها الصفات ، وبهذا قاوموا فكرة التشبيه ووجود صفات زائدة على الذات .

إلا أن القول بنفي الصفات قد مر عند المعتزلة بمراحل تطور ، فقد كان

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ١٤٤ .

في أول الأمر قولاً غير نضيج ، ثم تطور وتأثر بالفلسفة وأنظارها ، وأصبح يستند إلى براهين عقلية وحجج منطقية .

ظهر القول بنفي الصفات عند واصل بن عطاء ، فقد كان واصل يقول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة ، وكانت مقالة واصل في بدءها — كما يذكر الشهرستاني<sup>(١)</sup> — غير نضيجة ، ذلك أنه كان يستند في هذه المقالة إلى قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين ، وفي رأيه أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وهذا يعني في عبارات أخرى أن إثبات ما هو قديم إلى جانب الذات الإلهية معناه إثبات إلهين .

ويرى ماكدونالد Macdonald أن نظرية واصل بن عطاء في نفي الصفات غامضة الأصل<sup>(٢)</sup> ، ونحن نرى أن ما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات بصدد مشكلة الذات والصفات هو الذي دعا واصل بن عطاء وأصحابه من بعده إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وربما بالغ واصل وأصحابه في الاتجاه المضاد للتشبيه فوقعوا في نفي الصفات على النحو الذي ذكرنا .

وثمة فرض آخر في أصل القول بنفي الصفات عند المعتزلة ، وهو أن الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان قد سبقوا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات ، فلا يبعد أن يكون المعتزلة ، وخاصة تلاميذ واصل بن عطاء ، قد تأثروا بالجهمية في هذا الصدد ، يقول الشهرستاني ما نصه : « ... ووافق ( جهنم بن صفوان ) المعتزلة في نفي الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء منها قوله لا يجوز أن

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ٥٧ .

( ٢ ) D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology

Jurisprudence and Constitutional Theory, New York 1926, P. 135.

ويحاول ماكدونالد أن يتلصق لهذه النظرية مصدراً يونانياً ، شأنه شأن غيره

من الباحثين الغربيين في محاولة رد النظريات الإسلامية إلى مصادر أجنبية .

يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيهاً فبنى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاخالقاً لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والحلق (١) .

ولما جاء أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، والذي يصفه الشهرستاني بأنه « شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها » (٢) ، نجده ذا ثقافة فلسفية واسعة ، ونراه قد عمق هذه الفكرة - أعنى فكرة نفي الصفات - على أساس فلسفى .

يقول العلاف « إن البارى تعالم عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى ب حياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثره فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بل هى ذاته » (٣) .

ويذكر الأشعرى فى مقالاته أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطاطاليس الذى قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ... فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هو هو ، وقدرته هى هو (٤) ويقول الشهرستاني مقارناً بين رأى العلاف والنصارى ما نصه : « والفرق بين قول القائل عالم بذاته لابعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة ، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ١٠٩ ، وقارن فى هذا الصدد الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ، ص ٨٠ - ٨١ ، وهامش ص ٨١ .

( ٢ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ٦٢ .

( ٣ ) نفس المرجع ، > ١ ، ص ٦٣ .

( ٤ ) أنظر مقالات الإسلاميين ، ص ٤٨٣ - ٤٨٥ .

وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم  
النصارى...<sup>(١)</sup>.

ويقول ماكدونالد إن نظرية صفات الله قد اكتسبت على يد العلاف  
صورة أكثر تحديداً عما كانت عليه عند واصل بن عطاء ، ويذكر أن المتكلمين  
المسلمين يرون اقتراب رأى العلاف في الصفات من فكرة الثلث المسيحية  
(Chrsitian Trinity) ويرون أن الأشخاص المشار إليهم في الثلث صفات مشخصه  
(Personified Qualities) لحقيقة واحدة ، وهو كما يبدو<sup>(٢)</sup> حقيقة رأى يوحنا  
الدمشقي ( Jhon of Damascus ) .

وخلاصة القول في رأى العلاف بصد الذات والصفات أنه أثبت صفات  
الذات الإلهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات  
علم ، هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ،  
ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حي ، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث وهي  
العلم والقدرة والحياة وجوهاً للذات الإلهية ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم  
راجع إلى اختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس اختلافاً حقيقياً .

وقد تابع أبا الهذيل العلاف في مقائمه في نفي الصفات معتزلي آخر له مكانته  
الكلامية والفلسفية ، وأعنى به إبراهيم بن سيار النظام (+ ٥٢٢١ هـ أو ٥٢٣١ هـ)  
وكان مفكراً ذا ثقافة فلسفية عميقة ، أفسح للفلاسفة اليونانية مجالاً في علم  
الكلام ، واستعان بكثير من مباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها<sup>(٣)</sup> وهو

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ٦٣ .

( ٢ ) Macdonald : Development of Muslim Theology, P. 137.

( ٣ ) نحب أن ننوه هنا بكتاب : « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية  
الفلسفية » ، لأستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وهو أوفى ما كتب  
عن النظام ، ويحسن الرجوع إليه ، نشر بالقاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ،  
والكتاب يعد مثلاً رائعاً من أمثلة البحث في ميدان علم الكلام ، ويمتاز بدقة  
المرجع وغزارة المادة .

يقول في نفي الصفات ما نصه : « إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، ، وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفي ضد هذه الصفة عنه ، وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حي ، وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسع ، وإنما هو إثبات ذاته . « والوجه ، عنده أيضاً ، وعلى سبيل التوسع ، ومعناه « الذات » كما تقول العرب ، لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت « واليد ، معناها النعمة ، ويقول النظام : لله علم وقدرة توسعا ، وحقيقته إثباته عالماً قادراً ، « وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : أنزله بعله ( ٤ : ١٦٦ ) ، وأطلق القوة فقال : أشد منهم قوة ( ٤١ : ١٥ ) ، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر ( ١ ) . »

وفي كتاب « تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام » ( ٢ ) كلام في الصفات للنظام « إعلم أن النظام وأتباعه قالوا : إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال لها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها جزء ولا يقال أنها بعض منه ، لأنها صفات ، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى ، ويقول : أفعال العباد صفاتهم ، وصفاتهم هم ، وليست جزءاً منهم ، وهى أعراض وليست أجساماً ، وليست أشياء ... »

فالنظام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض وأغلب الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات ، ونفي

---

( ١ ) مقالات الاسلاميين : ١٦٦ - ١٦٧ - ١٧٨ - ١٨٧ - ١٨٨

و ١٨٩ و ٤٨٦ - ٤٨٧ .

( ٢ ) تأليف سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى ، طبع طهران بالفارسية ،

عام ١٣١٣ هـ ، ص ٥٥ .

ضد الصفة عنه ، ولا يقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه ،<sup>(١)</sup> .

وجاء بعد النظام من المعتزلة معتزلي آخر هو معمر بن عباد (عاش في حكم الرشيد) ، ويذكر الشهرستاني « أنه أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات »<sup>(٢)</sup> ، وليس أدل على مبالغته في نفي الصفات من أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل ، كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث ، والقول بالقدم يشعر بالتقدم الزماني ، ووجود الله ليس بزمني<sup>(٣)</sup> .

ثم جاء الجاحظ ( + ٢٥٥ هـ ) ، وكان من فضلاء المعتزلة ، وقد طالع - كما يقول الشهرستاني - كثيراً من كتب الفلاسفة<sup>(٤)</sup> ، ويرى الشهرستاني أن مذهب الجاحظ في نفي الصفات هو مذهب الفلاسفة ، وحكى الكعبي عنه في نفي الصفات أنه قال : « يوصف الباري تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله ولا الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر ، وقال إن الخلق كلهم من العقلاء علمون بأن الله تعالى خالقهم وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي وهم محجوجون بمعرفتهم ، ثم هم صنفان : عالم بالتوحيد ، وجاهل به ، فالجاهل معذور ، والعالم محجوج . ومن انتحل دين الإسلام ، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا يرى بالأبصار ، وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاص ، وبعد الاعتقاد والتبيين ، أقر بذلك كله ، فهو مسلم حتماً ، وإن عرف ذلك كله ، ثم جحد وأنكره ، أو دان بالتشبيه والجهل ، فهو مشرك كافر حقاً ، وإن لم ينظر في شيء من ذلك ، واعتقد أن الله ربه ، وأن محمداً رسول الله ، فهو مؤمن

(١) إبراهيم بن سيار للنظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، ص ٨٠ - ٨٢ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٩٤ .

لا لوم عليه ولا تكليف غير ذلك<sup>(١)</sup>.

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية عند المعتزلة هي التي نجدها عند أبي هاشم البصرى المعتزلى ( + ٣٢١ هـ ) ، فأنه عنده عالم بذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا تتصف بالوجود ، وإنما يعلم الصفة على الذات لا يانفرادها ، فأثبت أحوالها هي صفات لا معلومة ولا بمحمولة ، أى هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات ، قال : والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف كونه عالماً ، ولا من عرف الجوهر ، عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض . ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية ، وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض ، فتعين بالضرورة أنها أحوال ، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه قادراً حياً<sup>(٢)</sup> .

وبهذا يرى أبو هاشم أن الصفات هي أحوال الذات الإلهية أو قل : هي مفهومات ندرك بها الذات ، كما ندرك الجزئيات بواسطة المعاني الكلية ، وهذا لا يستتبع أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات ، أو قل أيضاً : إن الأحوال أشبه شيء بالاعتبارات العقلية أو بالوجوه المعنوية للذات الإلهية ، ويبدو أن رأى أبي هاشم في هذا الصدد يتوسط بين طرفين ، الأول رأى المعتزلة في نفي الصفات ، والثانى رأى أهل السنة الذين أثبتوا الصفات ، فهو كما رأينا يثبت الصفات على وجهه ، وينفيها على وجه آخر .

( ١ ) للملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ٩٥ - ٩٦ .

( ١ ) نفس المرجع ، > ١ ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

لهذا عرض لآراء المعتزلة في نفي الصفات ، ويتبين منه أن المعتزلة بوجه عام قد أثبتوا الذات الإلهية ذاتا قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب ، ونزهوا الله تنزيها تاما ، ونفوا عن الذات كل المفهومات الإنسانية ، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم معطلة بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها<sup>(١)</sup> ، ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها ، بل هم أثبتوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفي رأينا أن مادعا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة على نحو ما ذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضاً كانوا يخشون أن يؤدي قول بعض الصفتية في إثبات الصفات إلى جانب الذات إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى ، الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة .

### ( ح ) إثبات الصفات :

أثبت كثير من السلف لله تعالى صفات أزلية<sup>(٢)</sup> من العلم والقدرة والحياة

( ١ ) من طريق ما يروى بهذا الصدد أنه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلي أنه كان يتمرر أن الله تعالى عالم بذاته لا بعلم قام به ، فوقف عليه أعرابي فسمع كلامه فأنشأ يقول :

أترضى إذا ما قال يا عمرو قائل أبوك علم دون علم ولا نظر  
حليم بلا حلم تقي بلا تقي سميع بلا سمع بصير بلا بصر  
جواد بلا جود وفي بلا وفا جميل بلا حسن حيي بلا خضر  
مديحا تراه أم هجاء وسبة فلا أنت إلا في ضلال على خطر

أنظر : السيد أحمد رافع الحسيني الطهطاوي : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ ، ص ٦٧ .

( ٢ ) اعتمدنا هنا على ما يذكره الشهرستاني في الملل والنحل ، ص ١ ، ص

١١٦ وما بعدها .

والإرادة والسمع والبصر والجلال والإكرام والجود والإنعام والغزة والعظمة، وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فيهما سوقاً واحداً .

وقد أثبت هؤلاء السلف أيضاً صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ، وهم لا يؤولون ذلك .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات على النحو الذي رأيناه فيما سبق ، والسلف يثبتونها ، سمي السلف « صفاتية » والمعتزلة « معطلة » .

وقد بلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

وانقسم السلف بصدد نصوص الدين الدالة على الصفات : فبعضهم أولها على الوجه الذي يحتمله اللفظ ، والبعض الآخر توقف في التأويل ، وذهبوا إلى أن الفعل يقتضى أن الله تعالى « ليس كمثل شئ » ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شئ منها ، ولسنا مكلفين بتفسير النصوص المتشابهة .

ثم أن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا لا بد من إجراء ماورد من الآيات المتشابهة نحو قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى <sup>(١)</sup> » ، على ظاهره ، والقول بتفسيرها على نحو ما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه ، وهو على خلاف ما اعتقده السلف المتقدمون . ومن الذين وقعوا في التشبيه كذلك الشيعة ، فوقعوا في غلو وتقصير ، فأما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله ، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق .

على أن جماعة من السلف لم يصطنعوا التأويل ولا عرضوا أنفسهم للتشبيه ،

ومن أبرز هؤلاء مالك بن أنس رضى الله عنه ، إذ قال في آية الاستواء :  
الإستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .  
ومن الذين لم يتعرضوا للتأويل مثل مالك بن أنس ، أحمد بن حنبل ،  
وسفیان ، وداود الأصفهاني ، ومن تابعهم .

ثم ظهر عبد الله بن سعيد الكلبي ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث بن  
أسد المحاسبي ، وكانوا من جملة السلف ، فأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية  
وبراهين أصولية .

ولما اختلف أبو الحسن الأشعري صاحب مدرسة الأشاعرة فيما بعد  
مع أستاذه ، إنحاز إلى طائفة السلف ، وأيد مقالاتهم بمناهج كلامية ، وصار  
مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة ، ثم انتقلت سمة « الصفائية » إلى الأشاعرة  
كما يقول الشهرستاني (١) .

ويلاحظ الباحث في علم الكلام أن الأشاعرة كانوا يتوسطون بين  
التجاهين ، أحدهما إسراف المعتزلة في اصطناع العقل وبراهينه ، وثانيهما جمود  
السلف عند ظاهر النصوص ، وهم - أي الأشاعرة - لا يجعلون النظر العقلي  
المستقل عن الوحي سبيلاً موصلاً إلى المعرفة بالشئون الإلهية بحال من الأحوال .  
وهذا الاتجاه الذي أشرنا إليه هو الذي يسود مباحث الأشاعرة بالإجمال ،  
ومن بينها مشكلة الذات والصفات التي نحن بصدد حلها .

بحث الأشعري في مسألة الذات والصفات بحثاً عقلياً ، ويمكن القول بأن جملة  
مذهبه أقرب إلى مذهب أهل السنة ، المثبتين للصفات والذين لم يقعوا في التشبيه .  
يقول الأشعري في كتاب اللمع : « فإن قال قائل : لم زعمتم أن البارئ  
سبحانه لا يشبه المخلوقات قيل : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١١٩ .

ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى : « ليس كمثل شئ » ، وقال تعالى : « لم يكن له كفواً أحد » . .<sup>(١)</sup>

ويذكر الشهرستاني أن أبا الحسن الأشعري يقول : « الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... قال : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره ... »<sup>(٢)</sup> ، وهذا يعني أن الأشعري يثبت الصفات ويرى أنها أزلية قائمة بذات الله تعالى ، وعنده أن الله متكلم بكلام قديم ، ومرید بإرادة قديمة ، وهكذا الشأن في سائر الصفات كالسمع والبصر وغيرها . ويرى الأشعري أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والجازئ والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته كذلك واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجزئات ، وإرادته واحدة قديمة تتعلق بجميع المرادات ، وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات<sup>(٣)</sup> .

وجملة القول أن الأشعري قد أثبت العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر صفات أزلية قائمة بذات الله ، وهو في الصفات يستخدم الحجج والبراهين العقلية التي تؤيده<sup>(٤)</sup> .

---

(١) الأشعري : كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ — ٨ .  
(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ١٢٢ .  
(٣) نفس المرجع ، > ١ ص ١٢٢ — ١٢٤ .  
(٤) ويمكن الرجوع هنا إلى كتب الأشعري نفسه لتبين ثقافته الفلسفية ، ومنها كتاب اللع ، ويخصص الأشعري الباب الأول منه للكلام في وجود الله وصفاته ص ٦ — ١٤ .

٢ - مشكلة الجبر والاختيار :

(١) مصدرها من القرآن والحديث :

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعاً على اختلاف أجناسهم ، ولها عند المسلمين أيضاً أهميتها الكبرى ، فقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية خوضاً كبيراً . ويمكن أن نجد مصدراً لهذه المشكلة في بعض نصوص القرآن والحديث :

فهناك آيات توحى بالجبر ، نحو قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله <sup>(١)</sup> » ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون <sup>(٢)</sup> » ، وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون <sup>(٣)</sup> » ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله <sup>(٤)</sup> » ، وقوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى <sup>(٥)</sup> » .

وهناك آيات أخرى توحى بالاختيار ، فمنها قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر <sup>(٦)</sup> » ، وقوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينه <sup>(٧)</sup> » ، وقوله تعالى : « ومن

---

(١) سورة الإنسان ، آية ٣٠ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ - ٢٤ .

(٥) سورة الأنفال ، آية ١٧ .

(٦) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٧) سورة المدثر ، آية ٣٧ - ٣٨ .

يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يحد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب  
إثمًا فإنما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليماً حكيماً<sup>(١)</sup> .

وقد وقع الجدل في القدر والإيمان به على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم  
كما يستفاد من هذه الرواية : « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش  
يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر فزلت : يوم يسحبون في  
النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شئ خلقناه بقدر ، .

والإيمان بالقدر واجب على المسلم ، والقدر هو تقدير الله للأشياء في  
الأزل بحسب علمه وإرادته ، أى بيان تحديدها من إيجاد كل شئ منها ، وعلى  
ذلك فقد قدر الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا الإشارة بما ورد في  
الحديث : « عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز  
وجل الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش إن رحمتى سبقت غضبي » .  
والدلائل على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن ما أصاب  
الإنسان لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كثيرة في أحاديث النبي  
بحيث يمكن القول بأن الإسلام قد قرر الإيمان بالقدر أصلاً من أصول  
عقائده .

لذلك نهى النبي عن إنكار هذا الأصل ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون  
الإنسان خالقاً لأفعاله ، وفي هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى  
الله عليه وسلم قال : القدرية<sup>(٢)</sup> مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ،

---

(١) سورة النساء ، آية ١١٠-١١١ .

(٢) ورد في القاموس المحيط للفيروزابادى : القدر ، محركة ، القضاء  
والحكم ومبلغ الشئ ، ... والقدرية جاحدو القدر ، ( القاموس المحيط مادة  
« القدر » ) ؛ وفي التعريفات للجرجاني : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد  
خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله ، . ( التعريفات : مادة  
« القدرية » ) .

وإن ماتوا فلا تشهدوهم ، ، وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفتاحوهم ، .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنهى في اعتقادها إلى القول يلهين : فالمجوس<sup>(١)</sup> ، وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون يلهين اثنين أصليين أحدهما النور والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الإنسان خالق لأفعاله بقدره خلقها الله فيه ، فالخائق عندهم اثنان ، الله ، والإنسان في أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية مخالفة لعقيدة الإسلام التي تقرر أن الخير والشر من الله تقديراً أزلياً وخلقاً وإيجاداً ، على نحو ما وردت به نصوص الدين .

### (ب) تطور النظر فيها بعد عهد النبي :

على أن المسلمين بعد انتهاءهم من توحاتهم واختلاطهم بغيرهم من الشعوب بدأوا يفكرون من جديد في مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدبر بها مستقلة عن إرادة الله ، أم أن الإرادة الإلهية مطلقة ، وبذلك يكون الإنسان مجبوراً ، لا فعل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل القدرية . يقول البغدادي في الفرق بين الفرق : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر ابن عبد الله ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وأنس بن مالك ،

(١) أنظر في تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ،

وعبد الله بن أبي أوفى ، وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم<sup>(١)</sup> ، .

### ( ج ) المعتزلة :

وسار واصل بن عطاء المعتزلي على نهج معبد الجهني وغيلان الدمشقي في القول بالقدر<sup>(٢)</sup> ، وفي هذا يقول الشهرستاني : « القاعدة الثانية ( من قواعد واصل ) القول بالقدر ، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : إن الباري تعالى حكيم عادل ، لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات<sup>(٣)</sup> ، .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف فسلك مسلك واصل في القول بالقدر ، وهو يرى أن الانسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان الانسان في الآخرة ليس كذلك ، وإلى هذا يشير الشهرستاني بقوله : « ... قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه ( يقصد من المعتزلة ) ، إلا أنه قدرى الأولى ، جبرى الآخرة ، فإن

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ١٤ - ١٥ .

( ٢ ) لذلك يلقب المعتزلة بالقدرية ، قارن الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ؛ كما يسمون بأصحاب العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى أنه كلف الإنسان وجعله مسئولاً عن أفعاله ، وليس لله دخل فيها .

( ٣ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ٥٨ - ٥٩ .

مذهبه في حركات أهل الخلدن في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للبارى تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها<sup>(١)</sup>، فلما جاء النظام — وهو معتزلى طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة — نجده يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص . فهو يرى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي خلافاً لأصحابه من المعتزلة الذين قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة<sup>(٢)</sup> .

ويقول النظام في الإرادة<sup>(٣)</sup> إن الله تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه أمرها ونه عنها، ولذلك يذهب النظام إلى أن الإرادة لا تضاف إلى الله على الحقيقة، وهذا يعنى قوله بنى الإرادة بمعناها الحقيقي ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم، وأن معنى الإرادة هو العلم<sup>(٤)</sup> .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام في نفي الإرادة إلى مصدر أجنبي مثل هوروفتز (Horovitz) الذى يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار، دليلاً على موافقته لمذهب الرواقية في قولهم بالضرورة التي يخضع لها كل شيء والتي تشمل كل شيء .

ولا يبعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما،

---

(١) نفس المرجع، ١، ص ٦٣—٦٤ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل، ١، ص ٦٧—٦٨ .

(٣) نفس المرجع، ١، ص ٦٩ .

(٤) قارن : Macdonald : Development of Muslim Theology،

فذهب الرواقية في العناية الإلهية يشبه كثيراً آراء النظام بصدد القدرة الالهية ، فالعناية الالهية عند الرواقين تعنى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات التى تنزهه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه قول النظام فى أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى .

وقد تأثر بالنظام فى رأيه فى الإرادة معتزلى آخر هو أبو القاسم بن محمد الكعبي ، فهو قد وافق النظام فى القول بأن الإرادة هى العلم ، وفى ذلك يقول الشهرستانى : « وانفرد الكعبي عن أستاذه ( يقصد الخياط المعتزلى ) بمسائل منها قوله إن إرادة البارى تعالى ليست صفة قائمة بذاته ، ولا هو مرید لذاته ، ولا إرادته حادثة فى محل أو لا فى محل ، بل إذا أطلق عليه أنه مرید فمعناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره ، ثم إذا قيل إنه مرید لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق عليه ، وإذا قيل هو مرید لأفعال عبادة فالمراد به أنه آمر بها راض عنها ... (١) » .

وتحسن الإشارة إلى أن بعض متأخرى المعتزلة قد عدلوا الرأى الشائع بينهم القائل بأن للإنسان إرادة حرة يفعل بها وأن أفعاله مخلوقة له ، فنجد عند أحمتأخريهم ، وهو الحسين بن محمد النجار ، رأياً يقرب من رأى الأشاعرة ، وذلك أنه يثبت وجود قدرة حادثة للإنسان ويقرر أن أفعاله مخلوقة لله ، وإن كان النجار يوافق سائر المعتزلة فى القول بنفى الصفات من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر ، يقول الشهرستانى : « قال النجار : البارى تعالى مرید انفسه كما هو عالم لنفسه ... وقال : هو مرید الخير والشر والنفع والضرر ، وقال أيضاً : معنى كونه مريداً أنه غير مستكره ولا مغلوب ، وقال : هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها ، حسنهما وقيحها ، والعبد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ٩٧-٩٨ ، وقارن نفس

المرجع : ص ١٠ ، ص ٦٩ .

مكتسب لها ، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسباً على حسب ما يشتهه الأشعري (١) .

فإذا أردنا أن نستخلص ما يعم المعتزلة من الاعتقاد في مسألة الإرادة الإنسانية وصلتها بالإرادة الإلهية قلنا : إن المعتزلة يرون الإنسان مختاراً ، لأن الله تعالى قد كلف الإنسان ، وما دام قد كلفه فقد جعل له قدرة واختياراً ، بحيث يكون الإنسان خالقاً لأفعاله محاسباً عنها .

ولما كان بعض الأفعال الإنسانية يوصف بالشرية ، فإنه يستحيل أن تكون هذه الأفعال صادرة عن الله ، لأنه لا يصدر عن الله ما هو شر ، فالعبد - على حد تعبير شيخهم واصل بن عطاء - هو « الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله » .

وأوجب المعتزلة على الله كونه لا يفعل إلا الأصلاح ، وأن أفعاله لحكمة ، وأنه واجب عليه رعاية مصالح عباده ، وأنه لا يمكن أن يكون قادراً على فعل الشر أو الظلم ، ومن الواضح أن الذات الإلهية بهذا يزول ما لها من سلطان أمام قانون العدل المطلق .

ويرى المعتزلة كذلك أن الإنسان يستطيع باستطاعة نفسه ، ويصور النسفي رأى المعتزلة عامة في خلق الأفعال والاستطاعة بقوله : « قالت المعتزلة : أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد ، والعبد هو الذى يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً ، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل ، فأفعاله مخلوقة من جهته » (٢) .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١١٢ .

(٢) أبو المعين النسفي : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

- ١٩١١ م ، ص ٤٠ ، وللمعتزلة مباحث فلسفية دقيقة في الاستطاعة وهل هي تستند الفعل أم توجد معه ، قارن : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٠ ، ٧٠ ، ٩٠ .

((٥)) الجبرية ::

رأينا المعتزلة يحملون للإنسان الإرادة والاختياراً، وينتهيون إلى أنه ظلي للأفعله خيرها وشرها، وتزيد الآن أن نقف على الجملة آخر في هذه المشكلة - أهي مشكلة الجبر والاختيار - وهو الجملة الجبرية .

« والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإخلافه إلى الرب تعالى، والجبرية أصلاً :: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . والجبرية المتوسطة أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . أما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبري، (٧) . وسمى المعتزلة كل من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً (٨) .

ومن أبرز القائلين بالجبر على عهد الأمويين جهم بن صفوان، وجهم من الجبرية الخالصة (٩)، ظهر بترمز وقل بمرؤ في آخر ملك بني أمية .

وافق جهم المعتزلة في نفي الصفات، وفي رأيه أن البارئ تعالى لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن هذا يؤدي إلى التشبيه، وقرر فيما قرره أن ليس شيء من الخلق يتصف بالقدرة والفعل والخلق .

ويرى جهم أن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال في الإنسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب الله الأفعال إلى الإنسان مجزأ كما هو الشأن في الجمادات حين يقال : أثمرت

(١) الملل والنحل بهامش الفصل، ١١٠ ص ١٠٨ .

(٢) نفس المرجع، ١٠٠ ص ١٠٨ .

(٣) قارن نفس المرجع، ١٠٠ ص ١١٠ - ١١١ .

الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ١١ ، إلى غير ذلك .  
والثواب والعقاب عند جهنم بن صفوان جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً - في رأيه - كان جبراً .

وكل شئ عند الجبرية مقدر أزلاً ، فإن الله تعالى خلق المؤمنين مؤمنين والكافرين كافرين ، وإبليس لم يزل كان كافراً ، وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي (١) ، وهكذا . ويستند الجبرية في دعم آرائهم إلى شواهد من الكتاب والسنة تأولوها على الوجه الذي يريدون ، يقول النسفي : « قالت الجبرية ليس للعبد إستطاعة ، والعبد مجبور على الكفر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » ، فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » ، فأنه تعالى أمرهم مع علمه بأنهم لا يطيقون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » ، وقوله تعالى خبراً عن النبي : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ، فلو لم يكن التكليف للعاجز جائزاً لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة بيده كلف يوم القيامة بأن ينفخ فيه الروح وليس بنافخ » (٢) .

ويشبهه مذهب الجبرية عند المتكلمين المذهب الفلسفي المعروف بمذهب القدر ( Fatalisme ) الذي يقرر أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث في الكون من حيث أنها جميعاً مقدره قبلاً ، ونجد أصحابه راضين رضاً تاماً بمجاري الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة الإلهية

(١) بحر الكلام للنسفي ، ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥١ - ٥٢ .

العليا السارية في الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة ( Libre Arbitre ) في الإنسان .

ويشبه مذهب الجبرية كذلك المذهب المعروف بمذهب سبق التقدير ( Prédéstination ) ، وهو يعنى بالمعنى التولوجى أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب <sup>(١)</sup> .

ولم تجد عقيدة جهم بن صفوان وغيره من الجبرية الذين تابعوه قبولاً عند المسلمين ، لأن أهل السنة والجماعة رفضوا القول بالجبر على النحو الذى رأيناه عند الجبرية . ثم جاء الأشعرى وحاول أن يتلس حلاً للمشكلة على أساس التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، على النحو الذى سنتبينه فيما يلى .

#### ( ٥ ) المتوسطون بين الجبر والاختيار :

يرى أهل السنة والجماعة <sup>(٢)</sup> - على العكس من المعتزلة - أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كان أو شراً ، والاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل ، لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه ، والعبد بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .  
وقد رأى أهل السنة أنه إذا قيل إن العبد خالق لفعله ، فإن ذلك يؤدى

#### ( ١ ) قارن :

Lalande A.: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1947, Aat. «Fatalisme» & «Prédéstination» .

( ٢ ) قارن : بحر الكلام للنسبى ، ص ٤٠ - ٤١ ، وأهل السنة والجماعة فريق من المسلمين من أهل الرأى والحديث والقراء والمحدثين والمتكلمين ، ويدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية وسواها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل وطائفة من الصوفية وغيرهم ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ - ٢٠ ، ص ٢٠٠ وما بعدها .

إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله في الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » ، وكذلك قوله تعالى : « والله خالق كل شيء » ، وفعل العبد شئ .

ومع ذلك يرى أهل السنة والجماعة إن للعبد استطاعة ، فهو مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وبقوته وتوفيقه ، والعبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكْتساب في المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وقصده ، فيستحق العقوبة على فعل نفسه ، وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله ، ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ثم يعذبهم كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزّه عن الظلم والجور .

والله ، على مذهب أهل السنة ، عدل في أفعاله ، بمعنى أنه متصرف في ملكه وملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، والعدل على مقتضى مذهبهم هو وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور من الله جور في الحكم أو ظلم في التصرف (١) .

وأما الوعد الوعيد عندهم ، فإنهم يرون كلام الله أزلياً ، وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شئ من قضية العقل . وقد أظهرنا البغدادى في الفرق بين الفرق على نزعة التوسط في مشكلة الجبر والاختيار عند أهل السنة والجماعة ، وبين رأيهم فيها بقوله : « وقالوا

(أى أهل السنة والجماعة) في الركن السادس، وهو الكلام في عدل الإله سبحانه وحكمته، أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرا وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم، فن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التي هي الحركات والسكون في العلوم والإرادات والأقوال والأصوات. وقد قال الله عز وجل في ذم أصحاب هذا القول: «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء، وهو الواحد القهار» (الرعد ١٨). ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب، وليس هو معامل ولا مكتسب فهو جبرى، والعدل خارج عن الجبر والقدر. ومن قال إن العبد مكتسب لعمله، والله سبحانه خالق لكسبه، فهو سنى عدلى منزه عن الجبر والقدر،<sup>(١)</sup>.

ومن هذا يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة يقفون بصدد مشكلة الجبر والاختيار موقفا وسطا: فهم يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان، وهم بذلك يخالفون المعتزلة في أن الإنسان خالق لها، وهم لا يؤمنون كذلك بما قال به الجبرية من أن الإنسان لا استطاعة له أصلا، لأنهم يرون الإنسان مكتسبا لعمله، والله سبحانه خالق لكسبه.

ولما جاء أبو الحسن الأشعري، إنحاز إلى أهل السنة والجماعة<sup>(٢)</sup>، وحاول أن يعمق فكرتهم بصدد الجبر والاختيار على أساس فلسفى.

(١) الفرق بين الفرق، ص ٣٢٧ — ٣٢٨.

(٢) الملل والنحل، ١٠١، ص ١١٩.

فإرادة الله عند الأشعري<sup>(١)</sup> واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعال عباده من حيث أنها مخلوقة ، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرا وشرها ، ونفعها وضرها ، وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم ، حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل .

ويرى الأشعري أن العبد قادر على أفعاله ، فالإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الإختيار والإرادة ، والتفرقة عند الأشعري راجعة إلى أن الحركات الإختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على أختيار القادر ، فعن هذا قال الأشعري : المكتسب هو المقذور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة .

ثم على أصل أبي الحسن الأشعري أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث : لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجوهر والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة .

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق ، عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها ، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيسكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

كما بينا وتعرف نظرية الأشعري بهذا الصدد بنظرية « الكسب » ، فأنه عنده خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان ، وبعبارة أخرى ، أفعال الإنسان

---

(١) الملل والنحل ، ١ ، ص ١٢٣ وما بعدها ، وقارن كذلك كتاب

الأشعري المعروف باللع ، ص ٢٤ وما بعدها ،

ته خلقا وإبداعا ، وللإنسان كسبا واختياراً بقدرته الحادثة ، فالإنسان مرید للفعل، والله خالق له ، والدليل على أن الإنسان مكتسب لأفعاله ما يحسنه الإنسان في نفسه من إرادة وقدرة على أفعاله الاختيارية .

وجاء الباقلاني بعد الأشعري فأثبت كذلك تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها ، وأثبت كيفية تعلقها بالفعل <sup>(١)</sup> .

فإذا كنا مع الجويني فاننا نراه يذهب إلى القول بأن نفي القدرة والاستطاعة بما يباه العقل والحس <sup>(٢)</sup> ، وأن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كنفي القدرة أصلا ، ولا بد في رأيه من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يُشعرُ باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال ، فالفعل — في رأى الجويني — يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر بحيث يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدره ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق .

والواقع أن رأى الأشعري وأصحابه بصدد الإرادة يقوم على أساس من الشعور النفسى ، فكان الأشاعرة يخشون القول بأن الإنسان حر في أفعاله فيردى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والإنسان ، وكانوا لا يريدون القول بأن الإنسان مجبور في أفعاله فينتهى الأمر بهم إلى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامهم إلا التوسط بين طرفي الجبر والاختيار وحل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم إغفال ما يحسنه الإنسان في نفسه

---

(١) قارن في تفصيل هذا : الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ١٢٥

وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ، > ١ ، ص ١٢٨ .

من إرادة وقدرة على الأعمال الإختيارية من جهة ، وعدم إغفال الإيمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى .

(٣) مشكلة السمع والعقل :

هى مشكلة هامة فى علم الكلام الإسلامى ، تدور حول منزلة العقل من الوحى ، وهل يتقدم الشرع العقل أم يتقدم العقل الشرع .

وقد ذهب أهل السنة إلى أن الواجبات كلها بالسمع ، وبعبارة أخرى وفق ماورد به النقل ، والمعارف كلها بالعقل ، والعقل عند أهل السنة لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب<sup>(١)</sup> .

أما المعتزلة فهم على العكس من أهل السنة ، يذهبون إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكليف فهو الطاف للبارى تعالى ، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام<sup>(٢)</sup> .

وقد ذهب أبو الهذيل العلاف من المعتزلة إلى القول بأنه تجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر الإنسان فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم الإنسان أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح ، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور<sup>(٣)</sup> .

أما النظام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال ، وقال النظام أيضاً بتحسين العقل

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ٥٣ .

(٢) نفس المرجع ، > ١ ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) نفس المرجع ، > ١ ، ص ٦٥ .

وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله :  
إنه لا بد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ،  
وبذلك يصح الاختيار <sup>(١)</sup> .

فإذا كنا مع الجبائي وابنه أبي هاشم من متأخري المعتزلة ، وجدناهما يتفقان  
على أن المعرفة ، وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح ، واجبات عقلية ، وبهذا  
أثبتا « شريعة عقلية » <sup>(٢)</sup> ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام  
ومؤثرات الطاعات ، التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر .

وبهذا كان المعتزلة يعولون على العقل أكثر مما يعولون على السمع والنقل ،  
وأثبتوا للعقل منزلة عظمى ، وهم يرون أن العقل هبة من الله يشترك فيها أفراد  
الإنسان جميعا ، وأن المعرفة في هذا العقل لا بد وأن تكون فطرية ، ففرقة  
الله ، ومعرفة الخير والشر ، ومعرفة شكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح ،  
كل أولئك عندهم واجب بنظر العقل ، وواجب على الإنسان المفكر ، حتى  
قبل ورود الوحي ، وزاد المعتزلة على ذلك بأن من قصر في شيء من هذه  
المعارف فهو مستحق العقوبة .

ولم يقر المعتزلة بتفاوت العقول ، وهم بهذا أسبق من الفيلسوف الفرنسي  
ديكارت ( Descartes ) الذي يرى أن « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا  
بين الناس » <sup>(٣)</sup> ، ولنستمع إلى النسني مقارنا بين نزعة المعتزلة العقلية ونزعة أهل  
السنة في التقليد ، ومنه يتبين إيمان المعتزلة بسلطان العقل ، وعدالة توزعه بين أفراد

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ١ ، ص ٧٤ .

( ٢ ) نفس المرجع ، > ١ ، ص ١٠٠ .

( ٣ ) عبارة ديكارت بالفرنسية هي :

« Le bon sens et la chose du Monde la mieux partagée » :

Discours de la Méthode: Première Partie, Oeuvres de Descartes,

Ed. Joseph gibert, P. 11.

الإنسان قائلا: « والعلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بخلاف ما قالت المعتزلة: الناس في العقل كلهم سواء، وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صناعا، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، وأصحاب الكهف رضى الله عنهم حيث قالوا: «ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا»، أى قولا بعيدا عن الحق... » (١).

ولما جاء أبو الحسن الأشعري، نجده يخالف المعتزلة فيما يروونه بصدد العقل ومنزلته من السمع، ويقرر أن الواجبات كلها سمعية، وأن العقل لا يوجب شيئا، واستمع إلى الشهرستاني قائلا في هذا (٢): «قال (الأشعري): والواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسينا ولا تقييحا، فعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا، وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلاح، ولا اللطف. وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع به عنه ضرر. وهو قادر على مجازاة العبيد، ثوابا وعقابا، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء وتكرما وتفضلا، والثواب والتفضل والنعيم واللطف، كله منه فضل، والعقاب والعذاب، كله منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.»

«وانبعثت الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد الانبعث تأييدهم بالمعجزات، وعصمتهم من الموبقات، من جملة الواجبات،

(١) بحر الكلام بمجموعة الرسائل، ص ٥ - ٦.

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل، > ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

إذا لابد من طريق للستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعى ، ولا بد من إزاحة العال فلا يقع في التكليف تناقض .

وبهذا لا يجعل الأشعري للعقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعري يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقييحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً مامن رعايه مصالح العباد ، واللفظ ، وما إلى ذلك .

ويتفرع عن مشكلة السمع والعقل ، الكلام في الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية ، وهو مرتبط بالناحية الإخلاقية لمذاهب المتكلمين : فالمعتزله يقولون بأن العقل يحسن ويقبح ، وأن المفكر يستطيع أن يعرف الخير والشر دون حاجة إلى الوحي المنزل ، على حين يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح في الأفعال ليسا من شأن العقل ، وإنما العقل لا يعدوا كونه أداة لفهم الشرع ، فما حسنه الشرع فهو حسن ، وما قبحه الشرع فهو قبيح ، والقبح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه ، وإنما يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به .

ويبدو أن إيمان الأشاعرة بأن الله خالق أفعال الإنسان بما فيها من حسن وقبح وطاعة ومعصية ، راجع إلى إيمانهم التام بأن الله خالق كل شئ ، وإلى أن الله لا يجب عليه شئ من رعاية مصالح عباده ، واللفظ والصلاح والأصلح ، وغير ذلك مما أوجبه المعتزلة ، فإلهم مطلق الإرادة ، ولا يدخل في تديره اعتبار من الاعتبارات .

ويذكر نارأى الأشعري وأصحابه في هذا الشأن بما يذهب إليه الفيلسوف ديكارت ، فكما يذهب الأشعري إلى القول بأن الله خالق كل شئ وأنه لا حسن ولا قبح ، ولا خير ولا شر ، إلا ما اقتضته إرادة الله ، كذلك يقرر ديكارت<sup>(١)</sup>

(١) قارن :

أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله ، ويستحيل أن يتصور غير ذلك ، وليس الأمر متعلقا بما هو موجود فقط ، وإنما ليس من نظام ولا قانون ، ولا دافع من دوافع الخير أو الحق ، إلا وهو خاضع لله ، ويعبر ديكارت بعبارات أخرى فيقول : إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جدا يعود السبب في خيريتها إلى ما أَرادَه الله . ثم يقول ديكارت مانصه : « وإذا فإنه لا ينبغي أن نظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنساني أو على وجود الأشياء ، وإنما على الإرادة الإلهية فقط <sup>(١)</sup> » .

## أهم مراجع القسم الأول

### (١) المراجع العربية :

- (١) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، حيدرآباد ١٣٢١هـ.
- (٢) أبو الحسن الأشعري: كتاب البع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشارديوسف مكارثي Me Carthy مع ترجمة له باللغة الإنجليزية، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٢ م.
- (٣) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتز ، استانبول ١٩٢٩ .
- (٤) أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدرآباد ١٣٢١ هـ .
- (٥) أبو المعين النسفي : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .
- (٦) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- (٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- (٨) أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م .
- (٩) أحمد رافع الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
- (١٠) البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .  
١٩١٠ م =
- (١١) التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .  
١٩٣٩ م =

(١٢) الجامى (عبد الرحمن) : الدرّة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء ، فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مع لباب أساس التقديس للفخر الرازى ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ .

(١٣) الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .

(١٤) الحياط المعتزلى : كتاب الإلتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق ونشر الدكتور نيرج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

(١٥) الرازى (نجر الدين) : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٦) رحمة الله بن خليل الهندى : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩ هـ .

(١٧) الشهر ستانى : الملل والنحل بهامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(١٨) الغزالى : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجلبلى ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

(١٩) الماترىدى : شرح الفقه الأكبر ، حيدرآباد ١٣٢١ هـ .

(٢٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .

(٢١) النوبختى : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، ليزج ١٩٣١ م .

(٢٢) محمد عبد الهادى أبو ريذة (الدكتور) : ابراهيم النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦١ هـ = ١٩٤٦ م .

(٢٣) مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

(٢٤) الماطلى (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجع الأجنبية :

- (1) De Boer, T.J. : Jeschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.  
ترجمه إلى العربية مع تعليقات كثيرة مفيدة الدكتور أبوريدة ، القاهرة ١٩٥٤  
الطبعة الثالثة .
- (2) Dugat : Histoire des Philosophes et des Téologiens Musulmans.
- (3) Huges : A Dictionary of Islam, London 1935.
- (4) Macdonald (D. B.) : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1926.
- (5) Rénan : Averroès et L' Averroisme, Paris 1860 .
- (6) Watt (W.M.) : Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948.
- (7) Encyclopedia of Islam. في مواد متفرقة

# القسم الثاني

---

## علم أصول الفقه

---

الفصل الأول : نشأته وتطوره وموضوعه وغايته .

الفصل الثاني : علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية .

# الفصل الأول

## نشأة علم أصول الفقه وتطوره

### وموضوعه وغايته

(١) نشأة علم أصول الفقه وتطوره :

كان القرآن الكريم والسنة النبوية المصدر الأول للتشريع الإسلامى .  
إذ أن المسلمين كانوا ، على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، يستمدون أحكام  
شريعتهم من القرآن الكريم ، ثم من السنة النبوية قولاً أو فعلاً ، فإذا  
عرضت لهم حاجة سألوا النبي فيها ، دون حاجة منهم إلى نظر عقلى . أو  
قياس منطقي .

ثم لما توفى النبي جرى العمل بأحكام الكتاب والسنة ، واكن نصوص  
الكتاب والسنة لم تكن لتشمل جميع الوقائع التي كانت تتجدد باستمرار .  
وكان لا بد من إصدار أحكام بشأنها ، فكان الصحابة يتشاورون ويجمعون  
أمرهم على هذه الأحكام مستخدمين في ذلك رأيهم ، وكلما عرضت لهم وقائع  
جديدة لجأوا إلى الإستنباط <sup>(١)</sup> ، أى حمل الأحكام الخاصة بالوقائع المتجددة  
التي لا توفى بها النصوص على وقائع منصوص عليها وذلك لمشابهة بينها .  
وقد دفع السلف إلى استخدام الرأى كذلك ما كان يثور حول النصوص  
الدينية من خلافات كثيرة لا قضاء ألفاظها أحياناً لكثير من المعانى ، وبذلك  
كان النظر أو الإجتهد بالرأى ضرورة من الضروريات في مجال الأحكام  
الشرعية العملية .

(١) فى التعريفات للجرجاني : « الإستنباط : إستخراج المعانى من النصوص

بفرط الذهن وقوة القرينة » .

والواقع أن الاجتهاد بالرأى فى الاسلام مستند إلى شواهد من الكتاب والسنة ، فالقرآن بحث فى مواضع كثيرة على النظر العقلى ، نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار ، <sup>(١)</sup> ونحو قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » <sup>(٢)</sup> ، ونحو قوله تعالى : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » <sup>(٣)</sup> ، ونحو قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ، <sup>(٤)</sup> وغير ذلك كثير من الآيات . أما فى السنة فقد روى معاذ عن رسول الله لما بعثه إلى اليمن أنه قال له : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأى لا آلو ، قال : فضرب يده فى صدرى وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله . »

هذه الرواية إن دلت على شئ فإنما تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقر الإجتهد بالرأى ، وبعبارة أخرى قد رخص باستخدام العقل فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص ، وهذا الاجتهاد بالرأى كان بداية التفكير العقلى فى الأحكام الشرعية العملية ، وتطور فيما بعد ونشأ عنه علم أصول الفقه . وفى عهد الصحابة أيضاً ، نجدهم قد اعتمدوا على أحكام الكتاب والسنة ، وأضافوا إليهما أصلاً ثالثاً هو : الإجماع ، وكانت مجموعة الأحكام الفقهية تشمل . إلى جانب الكتاب والسنة ، فتاوى الصحابة والأحكام التى أجمعوا عليها وأقيستهم التى توصلوا إليها باجتهدهم ، إلا أن كل أولئك لم يكن مدوناً ، ولم يكن مبوباً أو مفصلاً ، ولم تكن له أصول وضوابط .

---

(١) سورة الحشر ، آية ٢ . (٢) سورة الأعراف ، آية ١٨٥ .  
(٣) سورة آل عمران ، آية ١٩١ . (٤) سورة الغاشية ، آية ١٧ - ١٨ .

ثم اتسعت الدولة الاسلامية بعد الفتوح ، ودخل أهالى الأمصار المفتوحة فى الإسلام ، وعرضت للمسئلين وقائع جديدة نتيجة لازدياد العمران ، ونشاط الحركة العلمية ، واتساع آفاق البحث والنظر . وكان من الضرورى نتيجة لهذا كله أن يدون الفقه فيما دون من علوم ، وأن تضبط أصوله وقواعده ، اسوة بالعلوم الأخرى التى ضبطت أصولها ووضعت قواعدها .

وأول ما دون من كتب الفقه كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس ، ثم دون الامام أبو يوسف صاحب إبن حنيفة عدة كتب فى الفقه ، وأملى الشافعى بمصر كتابه الأم ، وهو عماد فقه المذهب الشافعى ، وقيل إن أول من دون فى الفقه الإمام أبو حنيفة ( + ١٣٠ هـ ) .

أما علم أصول الفقه فأول من صنف فيه ودون قواعده على نحو على مريد بالبرهان هو الإمام محمد بن إدريس الشافعى ( + ٢٠٤ هـ ) ، فقد صنف فيه رسالته الأصولية ، ولذلك اشتهر الشافعى بأنه واضع علم الأصول وبأن نسبته إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

ثم تتابع العلماء بعد ذلك على التأليف فى هذا العلم ، وفضلوا مسائله ورتبوا مباحثه ، وتأثروا فيما بعد بالفلسفة وأنظروا ، بالمنطق وبراهينه ، وبالكلام وحججه ومباحثه ، ويبدو هذا على وجه الخصوص فى كتب المتأخرين من الأصوليين .

وكان المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق مهتما بالبحث فى أصول الفقه من ناحية صلته بالفلسفة ، وقد نبه فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إلى أن علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ايس ضعيف الصلة بالفلسفة ، كما يرى أن مباحث علم أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد أو علم الكلام ، كما يعتبر الأستاذ الأكبر رحمه الله هذا العلم بداية للتفكير الفلسفى

عند المسلمين ، وأنه أقل نواحي التفكير الإسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية (١) .

وفي بداية العصر العباسى استقر الإستنباط العقلى ووضعت أصوله ، وتطور معنى الفقه فأصبح العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية عن طريق النظر والاستدلال ، أو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، وأصبحت هذه الأدلة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وبلاحظ الباحث فى تاريخ الفقه أن الفقهاء انقسموا إلى فريقين : الأول يعتمد على الرأى فى الفقه ، ويسمى أصحابه بأصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق ، وإمامهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت ( + ١٥٠ هـ ) ، وعاونوه فى تأسيس مذهبه تلميذاه أبو يوسف القاضى ومحمد بن الحسن الشيبانى ، وهذه المدرسة عنت بالبحث فى علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض الآخر ، ولا يحجم أصحابها عن إعمال الرأى فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص . والثانى فريق أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس ( + ١٧٩ هـ ) ، وكانوا يهتمون بظواهر النصوص دون بحث عللها ، وهم قلابيخوضون فى البحث العقلى فى الأحكام ، إلا أن طريقتهم فى الإسناد أعلى من طريقة سواهم ، وقد بوبوا الفقه أيضا كأصحاب الرأى ، ولكنهم كانوا يعتمدون على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، وهم لم يكونوا ينكرون الرأى أصلا ، ولكنهم يرون أن استخدامه لا يكون إلا بناء على الضرورة القصوى .

أما الإمام محمد بن ادريس الشافعى ( + ٢٠٤ هـ ) فقد درس المذهبين - أعني مذهب مالك ومذهب أبى حنيفة - ولاحظ ما فيهما من نقص ، وبدا له أن يكمل هذا النقص . فاتجه فى الفقه اتجاها جديدا ، هو الاتجاه إلى دراسة

---

(١) أنظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٧ ، ٢٢٣ .

الأصول، وإقامة الفقه على قواعد منهجية ثابتة، من ضبط الفروع والجزئيات بقواعد كائنية، فكان ذا شخصية مستقلة تماما، وكان له أثر كبير في توجيه الدراسات الفقهية والأصولية .

هذا عرض تاريخي موجز لعلم أصول الفقه، كيف نشأ، وكيف تطور على أيدي الفقهاء، وإذا كان علم أصول الفقه قد أصبح علما من العلوم الشرعية الحادثة في الإسلام، والمصطبغة بصبغة عقلية، فما هو موضوعه، ثم ماهي غايته التي يدعو إليها؟

هذه أسئلة تعرض للباحث، وفيما يلي نحاول الإجابة عليها :

### (٢) موضوعه وغايته :

يعرف الهروي علم الفقه بقوله : « وأما علم الفقه ، فهو إثبات الوجوب والحرمة والندب والكرهة والإباحة لأفعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة »<sup>(١)</sup> ، ويعرف علم أصول الفقه بقوله : « وإما علم أصول الفقه فمعرفة ما يتوصل به توصلا قريبا إلى استنباط الأحكام الفقهية عن أدلتها »<sup>(٢)</sup> .

وبين لنا الآمدي<sup>(٣)</sup> في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام »، معنى الفقه وأصوله :

---

( ١ ) الدر النضيد ، ص ٣ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ٤ . وقوله : « توصلا قريبا » ، احتراز عن مثل علم النحو والصرف واللغة وغيرها ، فإنها وإن توقفت عليها استنباط الأحكام الفقهية وانكن توقفا بعيدا ، فلا تكون مسائلها من أصول الفقه ( هامش ص ٤ من نفس المرجع ، من تعليقات النعساني الحلبي على الكتاب المذكور ) .

( ٣ ) هو سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي من علماء الشافعية ، توفي سنة ٦٣١ هـ .

يرى الآمدى <sup>(٢)</sup> أنه ينبغي على من يريد تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً فيكون على بينة فيما يطلبه ، وثانياً أن يعرف موضوعه ، أى ما يبحث فيه هذا العلم ، وذلك تمييزاً له عن غيره من العلوم الأخرى . كذلك ينبغي على الإنسان أن يعرف الغاية المقصودة من هذا العلم حتى لا يكون سعيه عبثاً ، ثم ينبغي أيضاً أن يعرف الأحوال المختلفة التي هي مسائل هذا العلم ليتصور طلبها ، ثم يضيف إلى ذلك كاه ضرورة معرفة ما منه يستمد هذا العلم ، مع تصور مبادئه لإمكان البناء عليها .

هذه هي القاعدة المنهجية التي يرى الآمدى ضرورة مراعاتها لمن يريد تحصيل علم من العلوم .

وفيما يختص بعلم أصول الفقه يرى الآمدى أن قولى القائل « أصول الفقه » قول مؤلف من مضاف وهو ، « الأصول » ، ومضاف إليه ، وهو « الفقه » وطبيعى أنه لا يمكن معرفة المضاف قبل معرفة المضاف إليه .

فالفقه فى اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى : « ما نفقه كثيراً مما تقولون » أى لا نفهم ، وقوله تعالى : « ولكن لا تفقهون تسليحهم » ، أى لا تفقهون ، وتقول العرب « فقهت كلامك » ، أى فهمته .

أما الفقه فى عرف المشرعين فهو : « العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال » ، فقول الآمدى : « العلم » ، احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فليس الظن فقهاً فى العرف اللغوى والأصولى ، وقوله « بجملة من الأحكام الشرعية » ، احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو

---

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ١ ، وما بعدها .

وجدير بالذكر أن الآمدى له عقلية ممتازة ، فهو يلتزم الدقة المنطقية فيما يعرضه من موضوعات الأصول ، وله سعة اطلاع على المذاهب الواضحة ، ومنهجية فى البحث نادرة .

الاثنين لا غير ، فإنه لا يسمى في عرف الفقهاء فقها ؛ ولم يقل الأمدى « بالأحكام » ، فقط لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام ، ويلزم منه أن مادون ذلك من العلم لا يعتبر فقها ، والأمر ليس كذلك ، وقوله « الشرعية » احتراز عما ليس بشريعى ، كالأموال العقلية والحسية ، وقوله « الفروعية » احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججا ، فإنه ليس فقها في العرف الأصولى ، وإن كان المعلوم حكما شرعيا نظريا ، لكونه غير فروعى ، وقواه « بالنظر والاستدلال » احتراز عن علم الله تعالى بذلك ، وعلم جبريل ، والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحى ، فإن علمهم بذلك ليس فقها في العرف الأصولى ، إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال .

هذا هو معنى الفقه فيما يرى الأمدى ، أما معنى الاصول (١) : فإن أصل شئ هو ما يستند تحقق ذلك الشئ إليه ، فأصول الفقه : هى أدلة الفقه ، وجهات دلائلها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى آحاد المسائل الخاصة . وأما موضوع علم الاصول (٢) ، فموضوع كل علم - كما يقول الأمدى - هو الشئ الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته ، ولما كانت مباحث الأصوليين فى علم الاصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها ، على وجه كلى ، كانت هى موضوع علم أصول الفقه .

ومن هذا يتبين أن علم أصول الفقه هو العلم الذى يبحث فى أدلة الفقه وأحوالها وهى ما يستند إليه الفقه ، وهذا يعنى بعبارات أوضح أن علم أصول

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، ١٠ ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ، ١٠ ص ٨ - ٩ .

الفقه هو العلم الذي يبحث فيما تستند إليه أحكام الشريعة من أصول عامة ، ثم كيفية استنباط الأحكام الشرعية عن هذه الأصول على وجه كلي .

أما الغاية من علم أصول الفقه (١) فهي التوصل إلى السعادة : ذلك أن الإنسان متى توصل إلى المعرفة بالأحكام الشرعية وطرق استنباطها ، ثم تحقق بها علما وعملا ، فقد توصل إلى السعادة في الدنيا وفي الآخرة ، وفي هذا يقول الآمدي مانصه : « وأما غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية ، التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية » .

---

(١) (١) الإحكام في أصول الأحكام ، ص ١ ، ص ٩

## الفصل الثاني

### علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية

(١) تمهيد:

ليس غرضنا الحقيقي في هذا الكتاب أن نعرض لعلم أصول الفقه في ذاته ، فذلك ما يختص به الأصوليون ، وإنما غرضنا أن نحدد صلة علم أصول الفقه بالفلسفة وموضوعاتها ومناهجها ، وأن نوضح إلى أي حد استعان الأصوليون في مباحثهم بالمنطق وأقيسته ، ومدى اختلاف الأصوليين في استعانتهم بالمنطق عن المتكلمين والفلاسفة الخالص .

ولهذا الغرض سنعرض بادئ ذي بدء لأوجه استمداد علم أصول الفقه ، وصلته بمباحث المتكلمين المصطبغة بالصبغة الفلسفية ، وبمباحث المناطقة في القياس ، وعلى أي وجه استخدم الأصوليون هذا القياس في مجال الأحكام الشرعية ، وأثر ماتهما لبعضهم من ثقافة فلسفية عميقة في مباحث الأصول على وجه الأجمال .

وجدير بالذكر في هذا الصدد أن الأصوليين كانوا يعيشون في بيئة إسلامية حافلة بأنواع المعارف العقلية من علم الكلام والمنطق والفلسفة ، هذا فضلا عما تها لكثير منهم من إحاطة بالفلسفة والمنطق ودقائقهما ، ولا ينبغي أن نفعل أثر ذلك كله فيما دونوه في كتبهم من المباحث ، التي وإن كانت شرعية بحته من حيث موضوعاتها ، إلا أنها ، من حيث منهجها وطريقة تدوينها ، مصطبغة بصبغة « فلسفية » ليس إلى إنكارها من سبيل .

ونحن نقول « فلسفية » لأن الفلسفة - في رأينا - ليس لها قيمة كبرى إلا من ناحية « المنهج » ، فمباحث الميتافيزيقا ، وما عداها من العلوم المعيارية ،

لم يعد لها خطر كبير في مجال الفكر الإنساني ، وماتعله الفلسفة لنا الآن - أو بتعبير أدق - ما ينبغي أن تعمله الفلسفة لنا الآن هو « المنهج » ، فبالمنهج وحدة نستطيع أن نضبط أفكارنا ، أن نطرح عن أذهاننا ما استقر فيها من الأوهام ، وأن نجعل معيارنا التدقيق فيما يعرض علينا من كلام ، والتروى فيما تصدره من أحكام .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان الأصوليون يعنون بالمنهج عناية كبيرة ، ويدققون النظر فيما يعرض لهم ، في مجال الأحكام الشرعية ، من وقائع جديدة ، تحتاج إلى إعمال الفكر استنباطا ، والتروى في الحكم اجتهادا ، فإنهم بذلك - فيما يبدو لنا - فلاسفة تحليليون ، ولدينا على ما نقول شواهد من نصوص الأصوليين ، دالة على مدى عنايتهم بتحليل الألفاظ من حيث مفهوماتها وما صدقاتها<sup>(١)</sup> ، ودالة على شدة العناية بأمر « المنهج » ، وضبط التفكير ، والوسائل المؤدية إلى صحة الاستدلال ، وعدم الانسياق وراء مبهمات الميتافيزيقا ، وهم بذلك - في رأينا - أصدق معبر عن الفلسفة الإسلامية ، من حيث هي فلسفة مرتبطة بالإسلام ، ومستمدة من أحكامه .  
ولنبداً أولاً في البحث عن أوجه استمداد علم أصول الفقه :

---

( ١ ) قارن مثلاً : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٩ - ٢٠ عند الكلام عن أقسام دلالة اللفظ ، ولاحظ ما يوجهه الأمدى من أن يكون اللفظ ، في دلالة الالتزام ، معنى لازماً من خارج ، وأنه عند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى هذا اللازم ، وقوله بضرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ، وهو يذكرنا بما يقرره أصحاب الوضعية المنطقية بصدد تحليل الألفاظ ، وضرورة مطابقتها للواقع ، ولزوم دلالاتها على ما صدقات ، وأن الألفاظ الذي لا تشير إلى « أشياء » ، فهي فارغة المعنى ، وغرضنا الأساسي من المقارنة هنا لإثبات عناية الأصويين بالتحليل المنطقي الدقيق للألفاظ والعبارات .

(٢) مامنه يستمد علم أصول الفقه :

يرى الآهدى أن علم أصول الفقه يستمد من ثلاثة مصادر هي :

(١) علم الكلام .

(٢) علم العربية .

(٣) علم الأحكام الشرعية .

أما علم الكلام ، فيتوقف علم أصول الفقه ، من حيث العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعا ، على معرفة الله تعالى ، وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك مما لا يعرف إلا في علم الكلام .

وأما علم العربية ، فيتوقف علم أصول الفقه على معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها من جهة الحقيقة ، والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف والإضمار ، والمنطوق والمفهوم ، والاقضاء ، والإشارة ، والتنبيه ، والإيما . وغيره ، وهي مسائل لاتعرف في غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية ، فيتوقف علم أصول الفقه عليها إذا عرفنا أن الناظر في علم أصول الفقه هو الناظر في أدلة الأحكام الشرعية ، فلا بد أن يكون عالما بمجئيات الأحكام ، ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ، بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

والواقع أن علم أصول الفقه وثيق الصلة بعلم المنطق ، ومنه يستمد ، وإذا كان علم الأصول وثيق الصلة بعلم الكلام من حيث أن بعض المشكلات الكلامية تدخل في نطاق بحث الأصولي ، فإن علم أصول الفقه وثيق الصلة بالمنطق ، من حيث أن الأصولي لا بد له من المعرفة بأقيسة المنطق لأنها الأداة

التي لاغنى عنها له في إرساء قواعده ، واستخلاص الأحكام العامة من الجزئيات ، والحاق الفروع بالأصول .

( ٣ ) بين علم أصول الفقه وعلم الكلام :

(١) يرى الأصوليون أنفسهم أن علم أصول الفقه يستند إلى مبادئ كلامية معينة ، كالبحث في الدليل وأقسامه ، والنظر ، والعلم وماهيته ، والحاكم ، هل هو العقل أم النقل ، وهل العقل يحسن ويقبح في مجال الأفعال الانسانية ، والمعرفة بالله تعالى ، وبصفاته وبصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك من المسائل الكلامية .

ويخصص الأمدى في كتابة الإحكام في أصول الأحكام قسما للكلام عن المبادئ الكلامية التي ينبغي أن يحيط بها الأصول ، فيقول في هذا القسم مانصه : « إعلم أنه لما كانت أصول الفقه ، هي أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج إلى معرفة الدليل ، وانقسامه إلى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة إلى تعريف معنى الدليل ، والنظر : والعلم والظن ، من جهة التحديد والتصوير لاغير .

« أما الدليل فيطلق في اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدليل ، وقيل : هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد ، وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلا إلى علم أو ظن . والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم ، وما أوصل إلى الظن ، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم ، واسم الأمانة بما أوصل إلى الظن .

« وعلى هذا فخذ على أصول الفقهاء أنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ،

.....

« وأما حده على العرف الأصولي ، فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم

بمطلوب خبري ، وهو منقسم إلى عقلي محض ، وسمعي محض ، ومركب من الأمرين :

« فالأول كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فيلزم عنه العالم حادث .

« والثاني كالنصوص من الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس . . . . .

« والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النيذ : النيذ مسكر ، وكل مسكر

حرام — لقوله عليه السلام : كل مسكر حرام — فيلزم عنه النيذ حرام .

وأما النظر ، فإنه قد يطلق في اللغة بمعنى الإنتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين ،

والرأفة ، والرحمة ، والمقابلة ، والتفكر ، والاعتبار . وهذا الاعتبار الأخير

هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين .

« وقد قال القاضي أبو بكر <sup>(١)</sup> في حده : « هو الفكر الذي يطلب به

من قام به علما أو ظناً ،

.....

« غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات

ما قد يتجه على عبارة القاضي ، ... ، وهو أن يقال : « النظر عبارة عن

التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن ، للنسابة للمطلوب بتأليف

خاص ، قصدا لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل ، وهو عام للنظر المتضمن

للتصور والتصديق ، والقاطع والظني ، وهو منقسم إلى ما وقف الناظر فيه على

وجه دلالة الدليل على المطلوب ، فيكون صحيحًا ، وإلى ما ليس كذلك فيكون

فاسداً . وشرط وجوده مطلقا العقل وانتفاء أضداده من النوم ، والغفلة ،

والموت ، وحصول العلم بالمطلوب ، وغير ذلك .

---

(١) هو القاضي أبو بكر الباقلاني ، من متكلي الأشاعرة .

وأما العلم فقد اختلف المتكلمون في تحديده : فمنهم من زعم أنه لا سبيل إلى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال ، كإمام الحرمين ، والغزالي ، وهو غير سديد ، فإن القسمة ، إن لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه ، فليست معرفة له ، وإن كانت مميزة له عما سواه ، فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا .

ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ؛ لأن كل ماسوى العلم لا يعلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بالغير كان دوراً<sup>(١)</sup> ، ولأن كل أحد يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد تصورات هذا التصديق ، فكان ضرورياً . وهو أيضاً غير سديد . أما الوجه الأول ، فلأن جهة توقف غير العلم على العلم ، من جهة كون العلم إدراكه ، وتوقف العلم على الغير ، لامن جهة كون ذلك الغير إداركا للعلم ، بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف جهة التعريف ، فلا دور ، وأما الوجه الثاني ، فهو مبني على أن تصورات القضية الضرورية لا بد وأن تكون ضرورية ، وليس كذلك ، لأن القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصورات المفردات على نظر واستدلال ، وسواء كانت التصورات ضرورية ، أو نظرية .

ومنهم من سلك في تعريفه التحديد ، وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة ، أبطلناها في « أبحاث الأفكار » ، والمختار في ذلك أن يقال : « العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعاني السككية حصولاً يتطرق إليه احتمال نقيضه .

---

(١) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ، ويسمى الدور المصرح ، كما يتوقف العلى بوبالعكس ، أو بمراتب ، ويسمى الدور المضمركا يتوقف العلى ب ، وب على ج ، وج على ا . (تعريفات الجرجاني ، مادة الدور ، ) .

«فقولنا « صفة » كالجنس له ولغيره من الصفات، وقولنا « يحصل بها التميز، احتراز عن الحياة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة، وقولنا « بين حقائق كلية » احتراز عن الإدراكات الجزئية، فإنها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية، دون الأمور الكلية . وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن<sup>(١)</sup> في أن الإدراكات نوع من العلم، لم نحتاج إلى التقييد بالكليات .

«وهو منقسم إلى قديم لا أول لوجوده، وإلى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم إلى ضروري، وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للكاف على تحصيله بنظر واستدلال . فقولنا « العلم الحادث، احتراز عن علم الله تعالى . وقولنا « لا قدرة للكاف على تحصيله بنظر واستدلال، احتراز عن العلم النظرى، والنظرى هو العلم الذى تضمنه النظر الصحيح .

وأما الظن فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين فى النفس على الآخر من غير قطع<sup>(٢)</sup> .

تبين إذاً كيف يستند علم أصول الفقه إلى مبادئ كلامية معينة، وأنه إذا كانت أصول الفقه هى أدلة الفقه، فإنه يتعين على الأصولى أن يعرف الدليل وأقسامه مما يفيد الظن أو العلم، وذلك لا يتم بدون النظر فى الأدلة من حيث هى موصلة إلى العلم، فيلزم الأصولى معرفة الدليل العقلى المحض، والدليل السمعى المحض، والدليل الجامع بين كونه عقلياً وكونه سمعياً .

والبحث فى الأدلة من حيث كونها موصلة إلى اليقين، يستتبع، كما رأينا عند الأمدى، البحث فى صفات الله، وعلمه، وصدق رسوله فيما جاء به، والتميز بين علم الله، وعلم رسله وملائكته، والمعرفة بالفروق بين العلم القديم والعلم الحادث، وما يتعلق بهذا كله من مباحث تتصل بالكلام والفلسفة والمنطق .

---

(١) هو الشيخ أبو الحسن الأشعري المتكلم المشهور .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام، ١، ص ١١ - ١٥ .

(٢) ومن الباحث الأصولية المرتبطة بعلم الكلام ارتباطا وثيقا مبحث الحكم الشرعي والحاكم .

وإذا كانت أصول الفقه هي أصول الأحكام الشرعية ، فإنه يتعين على الأصولي المعرفة بالأحكام الشرعية ، وما يتعلق بها من بيان شروطها ومصادرها .

والحكم الشرعي كما يعرفه الأمدى <sup>(١)</sup> هو « خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية » ، وقوله : خطاب الشارع ، إحتراز عن خطاب غيره كما أن قوله « المفيد فائدة شرعية » إحتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها .

وبكل حكم شرعي يستدعى حاكما ، فمن هو الحاكم ؟

هنا نجد اختلافا بين الأصوليين ، فبعضهم يرى أن الحاكم هو الله ، والبعض الآخر يرى أن الحاكم هو العقل .

وإذا كان الأمر على نحو ما بينا ، فإهي منزلة العقل من الأحكام الشرعية ؟ وهو يستطيع العقل أن يكون حاكما ؟ وهل له أن يحسن ويقبح في مجال الأفعال الإنسانية ؟ ثم ماهو معنى الحسن والقبح في الأفعال ؟

كل أولئك مشكلات تعرض للأصولي ، ولا بد من أن يجد لها حولا ، وهي أيضا مشكلات داخلة تماما في نطاق علم الكلام .

أما المعتزلة ، فإنهم يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأفعال الإنسانية الإرادية ، من حيث الوجوب والندب والإباحة والكرهية والتحریم ، وفق الحسن والقبح العقليين ، على نحو ما يذكره الأمدى في الإحكام

بقوله: « . . . وأما المعتزلة ، فإنهم قسموا الأفعال الخارجية عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسنه العقل ، وإلى ما قبحه ، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح : فما حسنه العقل ، إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا ، وإن ترجح فعله على تركه ، فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا . وسواء كان مقصودا لنفسه كالإيمان ، أو لغيره ، كالنظر المفضى إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه « سموه مندوبا . وما قبحه العقل ، فإن التحق الذم بفعله ، سموه حراما ، وإلا فمكروه . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين (١) » .

فالمعتزلة كما رأينا يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأحكام الشرعية وفق ما يقضى به . والمعتبر عند الأصوليين في تصنيف الأحكام الشرعية هو النقل لا العقل ، فيظهرنا ابن رشد مثلا في مقدمه كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، على أن المعاني المتأدية من الأحكام الشرعية للمكلفين هي بالجملة « إما أمر بشئ ، وإما نهى عنه ، وإما تخيير فيه . والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبا ، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفاء العقاب مع الترك سمي ندبا . والنهى أيضا ، إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محروما ومحظورا ، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمي مكروها . فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسا : واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح (٢) » .

وفي تصنيف الأحكام الشرعية يقول الآمدي كذلك ما نصه: « وإذا عرف

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، ١ ، ص ١٣٠ .

(٢) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ( طبعة محمد علي صبيح

بدون تاريخ ) ، ص ٤ .

معنى الحكم الشرعى ، فهو إما أن يكون متعلقاً بطلب الطلب والاقتضاء ، أو لا يكون : فإن كان الأول ، فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم . فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهة . وإن لم يكن متعلقاً بطلب الاقتضاء ، فإما أن يكون متعلقاً بطلب التخيير ، أو غيره . فإن كان الأول فهو الإباحة ، وإن كان الثانى فهو الحكم الوضعى ، كالصحة والبطان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة إلى غير ذلك <sup>(١)</sup> .

وإذا كان المعتزلة يجعلون العقل حاكماً فى مجال الأحكام الشرعية، ويصنفون الأحكام من ناحية الوجوب والندب والحظر والكراهية والإباحة وفق ما يقضى به العقل من حسن أو قبح ، فإن الإشاعة ، ومن تابعهم وأخذ عنهم ، يخرجون العقل من هذا المجال ، ولا يجعلون له منزلة كتلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة :

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٣٧ ؛ ولا بأس من أن نذكر أمثلة توضح المعانى المتأدية من الأحكام الشرعية :

فالواجب ما يتعلق العقاب بتركه ، كالصلاة والصوم والزكاة وما إليها من الواجبات الشرعية ؛ والمحظور أو المحرم ، ما يتعلق العقاب بفعله ، ويكون فعله سبباً للذم شرعاً ، كالزنا ، وشرب الخمر ، وأكل الميتة ولحم الخنزير ، وغير ذلك من المحرمات الشرعية ؛ والمندوب هو ما يكون فعله أولى ، ولا عقاب على تركه ، ويندرج تحته السنن ، مثل استخدام السواك ؛ والمسكوه هو ما يكون تركه أولى ولا عقاب على فعله ، مثل لطم الوجه بالماء فى الوضوء ؛ والمباح وهو ما لا يتعلق بفعله وتركه ثواب أو عقاب .

فالأشاعرة<sup>(١)</sup> يقولون بأنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، وثبوت الحكم يكون بالشرع لا بالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم ، فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسناً لأن الشرع أمر به ، ولا يكون مأموراً به لأنه حسن ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحاً لأنه منهى عنه ، ولا يكون منهيّاً عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعي .

وإلى مثل ذلك يذهب الغزالي في كتابه « المستصفي » ، فهو يرى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع ، وهو بهذا يتفق مع الأشاعرة ويخالف المعتزلة<sup>(٢)</sup> .

ويتفق سيف الدين الأمدى مع الأشاعرة كذلك ، فهو يذكر في كتابة الإحكام بعدد مسألة الحاكم مانصه : « أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع »<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً ، وجعلوه يمزا بين الحسن والقبح ، في مجال الأحكام الشرعية ، وكان الأشاعرة قد جعلوا الله حاكماً ، ولم يثبتوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح ، فإن الحنفية قد توسطوا بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل مدخلاً في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها

---

(١) انظر : الشيخ محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضاً الإحكام للأمدى ، ص ١٠ ، ص ١٣٠ .

(٢) الغزالي : المستصفي في أصول الفقه ، طبعة المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٠ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ، ص ١٠ ، ص ١١٣ ، وهناك تعريفات كثيرة لهذه الأصول ، من ص ١١٣ - ١٣٥ لمن يريد زيادة في هذا الشأن .

قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى ، فجميع المأمورات فيها حسن آخر ، ثبت بكونه مأمور به ، وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان — مع كونه حسنا في نفسه ، لأنه إذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكرا للنعم بتوحيده وتصديقاله — حسن أيضا لكونه مأمورا به (١) .

هذه صورة لمشاركة الأصوليين في مباحث الكلام ، يتبين منها إلى أي حد ينبغي أن يكون الأصولي ذا دراية بالمباحث الكلامية .

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن بحث الأصولي في الأدلة وأقسامها ، وما ترتب على ذلك من البحث في ذات الله وصفاته ، وصدق رسوله فيما جاء به ، والحاكم ، وما يتعلق بالحسن والقبح في الأفعال ، وغير ذلك من المسائل المشتركة بين الكلام وأصول الفقه ، ليس الغرض منه هذه المسائل «في ذاتها» ، وإنما يختلف علم الكلام عن علم أصول الفقه ، وإنما يبحث الأصولي في هذه المسائل وأشباهاها من حيث هي متصلة بعلمه ، ومن حيث هي مبادئ يرتقى بها إلى غيرها من مباحث علمه .

(٣) ويحسن بنا مادنا بصدد الإبانة عن صلة علم أصول الفقه بعلم الكلام أن ننبه إلى أن المتكلمين أنفسهم من معتزلة وأشاعرة قد شاركوا في البحث في علم أصول الفقه ، وخاضوا في المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي هي موضوع الفقه ، ولهم في ذلك مصنقات لها قيمتها الكلامية والأصولية ، فيها تحقيق للقواعد الأصولية على نحو منطقي ، وميل ظاهر إلى الإستدلال العقلي .

يقول ابن خلدون في مقدمته عند الكلام في أصول الفقه : « وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القياس ،

ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد ، وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضا كذلك ، إلا أن كتابه الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وألبق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد ، وبناء المسائل فيها على التكت الفقهية . والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الإستدلال العقلي ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم « (۱) .

ويقول ابن خلدون بعد ذلك : « وجاء أبو زيد الدبوسى (۲) ، من أتمتهم (يقصد من أئمة المتكلمين) فكتب في القياس بأوسع من جميعهم ، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه بكامله ، وتهذبت مسأله ، وتمهدت قواعده ، وعنى الناس بطريقة المتكلمين فيه .

« وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » لإمام الحرمين (۳) ، والمستصفي (۴) ، وهما من الأشعرية ، وكتاب « العهد » لعبد الجبار (۵) ، وشرحه « المعتمد » لأبي الحسين البصرى (۶) وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة ، فلان من المتكلمين المتأخرين وهما : الإمام نضر الدين بن الخطيب (۷) في كتاب

---

( ۱ ) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بولاق ۱۲۸۴ هـ ، ص ۳۸۰ .

( ۲ ) هو الإمام عبید الله بن عمر أبو زيد الدبوسى المتوفى ببخارى سنة ۵۴۳ هـ

( ۳ ) هو إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى العالم الأصولى والمتكلم المشهور ،

توفى سنة ۷۸ هـ ، ودفن بنيسابور .

( ۴ ) هو الإمام أبو حامد الغزالى ، المتوفى سنة ۵۰۵ هـ ؛ وشهرته تغنى عن

التعريف به .

( ۵ ) هو القاضى عبد الجبار المعتزلى ، من كبار المعتزلى .

( ۶ ) هو أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى المعتزلى ، توفى سنة ۵۳۶ هـ

( ۷ ) هو الإمام نضر الدين الرازى المتوفى سنة ۶۰۶ هـ

المحصل ، ، وسيف الدين الآمدى <sup>(١)</sup> في كتاب « الإحكام » ، واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج : فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل ، ..... وأما كتاب الإحكام للآمدى ، وهو أكثر تحقيقا في المسائل ، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب <sup>(٢)</sup> في كتاب المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم ، وعنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعه وشرحه ، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن من هذه المختصرات <sup>(٣)</sup> .

من هذا يتبين أن المتكلمين قد شاركوا في علم أصول الفقه ، وكانوا في مشاركتهم هذه متأثرين بفنونهم ومقتضى طرائقهم في البحث من استدلال منطقي ، واتجاه إلى التجريد العقلي . أضف إلى هذا أن المتكلمين قد ربطوا مباحث علمهم بمباحث الأصول ، بحيث تكون المعرفة بالكلام ومباحثة مبادئه لاغنى عنها بالنسبة للأصولى .

وإذا كان من المسلم به أن علم الكلام قد امتزج بالفلسفة وتأثر بأنظارتها ، فإن امتزاج علم الكلام ( بصورته عند المتأخرين من المتكلمين الذين استعانوا بالفلسفة ومزجوها بعلمهم ) بعلم أصول الفقه ، من شأنه أن يجعل علم أصول الفقه متأثرا ضمنا بالفلسفة ، ويبدو التأثير بالفلسفة أوضح ما يكون في استخدام الأصوليين للبراهين والحجج العقلية ، وبعبارة أخرى ، في استخدام المنهج ، دون مزج لموضوعات الفلاسفة بموضوعات الأصول .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن صلة علم أصول الفقه بالمنطق وأقيسته، وفيما يلي توضيح ذلك :

---

( ١ ) هو أبو الحسن على الملقب بسيف الدين الآمدى ، توفى سنة ٦٣١ هـ .

( ٢ ) هو الفقيه أبو عمرو بن الحاجب المالكي ، توفى سنة ٦٤٦ هـ .

( ٣ ) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٨٠ .

(٣) بين علم أصول الفقه وعلم المنطق :

يعتمد علم أصول الفقه على المنطق اعتمادا ظاهرا، شأنه شأن بعض العلوم النظرية الأخرى عند المسلمين ، إذ تعتمد هذه العلوم على المنطق كأداة ، ولذلك نجد الغزالي في كتابه « المستصفي » يشير إلى أهمية المنطق بالنسبة لعلم أصول الفقه ، ويقدم لكتابته هذا بمقدمة طويلة في علم المنطق ، يرى أنه لاغنى عنها للباحث في الأصول (١) .

وإذا كان علم أصول الفقه يبحث في أدلة الفقه ، فلا بد من أن يكون الأصولي عارفا بأنواع الأدلة والحجج ، وإذا كان علم أصول الفقه يبحث في استنباط الأحكام الشرعية عن تلك الأدلة ، فلا بد من أن يكون الأصولي عارفا بطرائق الاستنباط المختلفة ، ولا يخفى أن المعرفة بأنواع الأدلة وأقسامها ، وطرائق الاستنباط من موضوعات المنطق .

أضف إلى ما تقدم أن الأصوليين أرادوا - في بعض مباحثهم - أن يستدلوا على ما يثبت بالشرع من طريق العقل اتقويته وتعضيده ، كما استدل علماء الكلام على مسائل الاعتقاد بأدلة عقلية ، وهذا أيضا لا يتسنى للأصولي إلا إذا كان ذا دراية بالمنطق وبراهينه على اختلاف أنواعها .  
وموضوع علم أصول الفقه قواعد كلية يتوصل بها الأصولي إلى استنباط مسائل الفقه الفرعية ، فكيف يكون ذلك ؟

علم أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها توصلا قريبا إلى استنباط مسائل الفقه (٢) ، والقواعد جمع قاعدة ، وهي قضية كلية تشتمل على أحكام جزئيات موضوعها ، وطريق التوصل بهذه القواعد إلى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلي موضوعا وحاله محمولا ، فيصير

(١) قارن : المستصفي ، ١٣ ، ص ١٠ .

(٢) قارن : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٧ وما بعدها .

بذلك قضية صغرى ، وتجعل القاعدة المأخوذة من علم الأصول كبرى لها عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الأول من القياس الاقتراني (١) بأن يقال :

أقيموا الصلاة أمر. باقامة الصلاة .

وكل أمر يفيد وجوب المأمورية .

∴ أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة . وبالصلاة مأمور

بها ، وكل مأمور به واجب ، فالصلاة واجبة .

وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت في الاستدلال عليها إلى القاعدة

القائلة : كل أمر يفيد وجوب المأمور به ، التي هي كبرى الدليل ، وهي قاعدة أصولية .

على أن الأصوليين قد اشتروا أنه لا بد في صحة هذه القاعدة التي هي كبرى الدليل من قيود ، وهي : كل مأمور به بأمر غير منسوخ ، ولا معارض بزاجح ، أو مساو ، فهو واجب ، وقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط ، وإن لم يتوصل بها نفسها ، لكن يتوصل بها لها من دخله في ثبوتها ، وبذلك يكون الأصولي هو العارف بالقواعد الباحثة عن الأدلة ، وعن المرجحات ، وعن صفات الاجتهاد .

(١) القياس الاقتراني ، هو ما لا يكون عين النتيجة ولا تقيضها مذكورا فيه بالفعل ، كقولنا : الجسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، ينتج الجسم محدث ، فليس هو ولا تقيضه مذكورا في القياس بالفعل ( التعريفات الجرجاني : مادة القياس الاقتراني ) ، وهو تقيض القياس الاستثنائي ، وهو ما يكون عين النتيجة أو تقيضها مذكورا فيه بالفعل ، كقولنا : إن كان هذا جسما فهو متحيز ، لكنه جسم ، ينتج أنه متحيز . وهو بعينه مذكور في القياس ، أو لكنه ليس بمتحيز ، ينتج أنه ليس بجسم ، وتقيضه قولنا إنه جسم مذكور في القياس .

واعتماد الأصولى على القياس أمر واضح ، ويسمى قياس الأصولى بالقياس الشرعى لاستخدامه فى مجال الأحكام الشرعية ؛ وبه يستنبط الأصولى الأحكام الشرعية عن أدلتها .

ومن المباحث الهامة فى القياس الشرعى وأقسامه ، ما قدم به ابن رشد الفيلسوف لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو كتاب فى الفقه ، ويحسن أن نقف على آراء ابن رشد فى هذا الصدد :

يقول ابن رشد ما نصه : « إن الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما إقرار ، وأما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور إن طريق الوقوف عليه هو القياس ؛ وقال أهل الظاهر : القياس فى الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له . ودليل العقل يشهد بثبوته ( يقصد ثبوت القياس فى مجال الشرع ) ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسى غير متناهية ، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى ،<sup>(١)</sup> .

ويعرف ابن رشد القياس الشرعى قائلا : « وأما القياس الشرعى فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء مما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشيء بالشيء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم ، أو لعللة جامعة بينهما ، ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه ، وقياس علة ، والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يراد به العام<sup>(٢)</sup> أن القياس يكون على الخاص الذى أريد به الخاص ، فيلحق به

( ١ ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٢ .

( ٢ ) يشير ابن رشد هنا الى اللفظ الخاص الذى يراد به العام عند الأصوليين ، فقوله تعالى مثلا : « ولا تقل لها أف » ، يفهم منه ضمنا تحريم ضرب الوالدين ، وليس هذا قياسا ، لأن تحريم الضرب ينهم من دلالة اللفظ ( نفس المرجع ،

غيره ، أعى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما ، لا من جهة تنبيه اللفظ ، لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس ، وإنما هو من باب دلالة اللفظ ، وهذان الصنفان يتقاربان جدا ، لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به . وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد ، والصدوق بالمصاب فى القطع ، وأما إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم ، فمن باب الخاص أريد به العام . فتأمل هذا فان فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرة أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع ، والذى يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب ، (١) .

ويبدو أن استخدام الأصوليين للمنطق الأرسطاطاليسى قد انتشر وأصبح مألوفا بعد القرن الخامس الهجرى ، وربما توصل الشافعى إلى فكرة القياس ، وكذلك غيره من الأصوليين الأوائل قبل انتقال المنطق اليونانى إلى المسلمين ، بل ربما كان اكتشاف القياس الفقهى نتاجا خالصا للعقلية الإسلامية قبل عصر الشافعى ، فإن استخدام الرأى فى مجال الأحكام الشرعية عرف منذ عهد النبى والصحابة ، ويؤيد هذا الرأى ابن خلدون حيث يقول : « ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها ، فان كثيرا من الوقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فقااسوها بما ثبت ، وإلحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين ، حتى يغلب الظن أن حكم الله تعالى فىهما واحد ، وصار ذلك دليلا

شرعياً يجمعهم عليه وهو القياس<sup>(١)</sup> ويؤيد هذا الرأي كذلك العالم الأصولي  
غفر الإسلام الزدوى ، فهو يرى أن القياس الشرعي كان أصلاً من الأصول  
التي استخدمها الصحابة ، فيقول ما نصه : « هذا مذهب عامة أصحاب النبي عليه  
السلام ، وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماؤهم الذين رضي الله عنهم  
أجمعين ، فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأى على الأصول الشرعية لتعدية  
أحكامها إلى ما انص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لاجتهاد لإثباتها  
إبتداءً ،<sup>(٢)</sup> .

ويؤيد الزدوى رأيه في أن القياس يستند إلى مصدر إسلامي ، بآيات  
وأحاديث نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار ،<sup>(٣)</sup> ، ويرى أن  
الاعتبار هنا هو رد الشيء إلى نظيره ؛ وأما في السنة فالأخبار أكثر من أن  
تحصى ، منها رواية معاذ حين بعثه رسول الله إلى اليمن ، قال له بم تقضى؟ قال:  
بما في كتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال أقضى بما قضى به رسول  
الله ، قال : فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟ قال : اجتهد برأى قال :  
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله<sup>(٤)</sup>

واستخدام النبي وصحابته للرأى وللقياس أمر « أشهر من أن يخفى على  
عاقل ميم<sup>(٥)</sup> ، على حد تعبير الزدوى ، « وإن طعن طاعن فيهم فقد ضل عن  
سواء السبيل ونايذ الإسلام ،<sup>(٦)</sup> .

(١) مقدمه ابن خلدون ، ص ٣٧٨ .

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين الزدوى : الأصول ، هامش كشف  
الأسرار لعبد العزيز البخاري ، ١٣٠٧ هـ ، ٣ ، ص ٩٩٠ .

(٣) سورة الحشر ، آية ٢ .

(٤) أصول الزدوى هامش كشف الأسرار ، ٣ ، ص ٩٩٥ .

(٥) نفس المرجع ، ٣ ، ص ١٠٠٠ .

(٦) نفس المرجع ، ٣ ، ص ١٠٠١ .

وبعد ذلك نجد الغزالي في القرن الخامس الهجري قد استخدم المنطق الأرسطي في مباحث الأصول ، على نحو ما يظهرنا عليه في كتابيه «المستصفي» و « معيار العلم » ، وسار على نهجه الأصوليون المتأخرون بعد القرن الخامس الهجري في الاعتماد على المنطق في مباحث الأصول .

وقد وضع لنا الغزالي في كتابه «المستصفي» كيف يمكن للأصولى استخدام صور البرهان في مجال الفقه وضرب لذلك أمثلة ، ولا بأس من أن نقف مع الغزالي عند بعض ما يعرضه في هذا الشأن :

فالبرهان - كما يقول الغزالي <sup>(١)</sup> عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا ، بشرط مخصوص . فيتواد بينهما نتيجة ، وليس يتحد نمطه ، وإنما له ثلاثة أنماط أساسية :

فالنمط الأول من أنماط البرهان على ثلاثه أضرب أولها مثل قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم أن كل جسم حادث .  
ومن الفقه قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم أن كل نبيذ حرام .

فإذا كانت المقدمات قطعية سميها برهانا ، وإن كانت مسلمة سميها قياسا جدليا ، وإن كانت مظنونة سميها قياسا فقهييا .

والنظم الثانى من هذا النمط فى البرهان ، هو أن تكون العلة حكما فى المقدمتين ، مثاله قولنا : البارى تعالى ليس بجسم لأن البارى غير مؤلف ، وكل جسم مؤلف ، فالبارى تعالى إذاً ليس بجسم . فهنا ثلاثة معان : البارى ، والمؤلف ، والجسم ، والمكرر هو المؤلف فهو العلة ، وتراه خبرا فى المقدمتين وحكما ، بخلاف المسكر فى النمط الأول ، إذ كان خبرا فى إحداهما ، مبتدأ فى الأخرى . ووجه لزوم النتيجة منه : أن كل شئيين ثبت لأحدهما ما أنتقى

(١) قارن : المستصفي ، ج ١ ، ص ٣٨ - ٤٢ .

عن الآخر فهما متباينان ، فالتأليف ثابت للجسم ، منتف عن البارى ، تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء ... ، وهذا النظم هو ما يعبر عنه الفقهاء بـ « الفرق » <sup>(١)</sup> إذ يقولون : الجسم مؤلف ، والبارى غير مؤلف وخاصيته هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة ، وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعا .

وأما النظم الثالث من النظم الأول ، فهو أن تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين ، وهذا ما يسميه الفقهاء « نقضا » ، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة ، مثاله قولنا : كل سواد عرض ، وكل سواد لون ، فيلزم منه أن بعض العرض لون وفى الفقه لو قلت : كل بر مطعوم وكل بر ربوى ، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوى .

ووجه دلالة أن الربوى والمطعوم شيئان حكما بهما على شي . واحده هو البرى فالتقيا عليه ، وأقل درجات الانتقال أن يوجب حكما خاصا ، وإن لم يكن عاما ، فأمكن أن يقال : بعض المطعوم ربوى ، وبعض الربوى مطعوم .

والنظم الثانى من أنماط البرهان التى يتحدث عنها الغزالى ما يعرف بنمط « التلازم » <sup>(٢)</sup> ، ويشتمل على مقدمتين : الأولى تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما ، إما بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضا ، ومثال هذا النمط قولنا : إن كان العالم حادثا فله محدث ( فهذه مقدمة ) ، ومعلوم أنه حادث ( وهى المقدمة الثانية ) ، فيلزم منه أن له محدثا ، ومثال هذا النمط من الفقه قولنا : إن كان الوتر يردى على الراحلة بكل حال فهو نفل ، ومعلوم أنه يردى على الراحلة ، فثبت أنه نفل .

---

(١) لاحظ أن الأصوليين يسمون أنواع التباس المنطقية تسميات

خاصة بهم

(٢) يعرف هذا النمط عند المنطقيين بـ « التباس الشرطى المتصل » .

أما النمط الثالث ، فهو — فيما يذكر الغزالي — ضد ما قبله ، والمتكلمون يسمونه « السبر والتقسيم »<sup>(١)</sup> ، والمنطقيون يسمونه « الشرطي المنفصل » ، وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم إما قديم وإما حادث ( وهذه مقدمة ، وهي قضيتان ) ، والثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة ، وينتج فيه أربع تسليطات ، فإننا نقول : لكنه حادث فليس بقديم ؛ لكنه قديم ، فليس بحادث ؛ لكنه ليس بحادث ، فهو قديم ؛ لكنه ليس بقديم فهو حادث .

وعلى هذا النحو استخدم الغزالي ومن بعده من الأصوليين القياس في مجال أصول الفقه . ومن أبرز من ألف في أصول الفقه بعد الغزالي ، ووسع مباحث القياس<sup>(٢)</sup> ، سيف الدين الآمدي ( + ٥٦٣١هـ ) ، ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالي والآمدي قد هذبا مذاهب المتقدمين وأضافا إليها الشيء الكثير ، بحيث لم يدعوا للتأخرين من علماء الأصول مجالاً للاجتهاد والاستنباط . وفي رأينا أن الآمدي أعلى مقاماً من الغزالي في هذا الفن ، وأكثر منه اطلاعاً على المذاهب ، شرعية كانت أو عقلية ، كما أنه مولع بتفريعات المذاهب إلى حد يدعو إلى الإعجاب ، مما يدل على استيعاب كامل لهذه المذاهب ، وله شخصية بارزة ، وطريقة منهجية في معالجة مسائل الأصول ، وفي رأينا أن كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » يحتاج إلى دراسة متخصصة متعمقة ، تضع صاحبها في الموضوع اللائق به في تاريخ الفكر الإسلامي .

---

( ١ ) قارن أيضاً : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٢١٦ وما بعدها ، والسبر في اللغة الاختبار ، ومنه المسبر الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار ، وفي الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، والتقسيم هو أن العلة إما كذا أو كذا .

( ٢ ) أنظر مباحث القياس عند الآمدي في الجزء الرابع من كتابه الإحكام ، ص ٢ وما بعدها ، ويتحدث فيه عن أقسام القياس وأنواعه ، وحجية القياس ، واختلاف الآراء فيه ، والاعتراضات الواردة عليه ، والاستدلال وأنواعه ، =

على أنه ينبغي أن نلاحظ أن استخدام الأصوليين للقياس في مجال أصول الفقه إنما هو في موضوعات « شرعية » ، والقياس عندهم « لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الأصل المقيس عليه ، فالمقاس مستند إلى ذلك الدليل » ،<sup>(١)</sup> وبهذا يختلف استخدامهم له عن استخدام المناطقة والفلاسفة .  
( ٤ ) بين أصول الفقه وعلى الخلاف والجدل :

ويرتبط علم أصول الفقه بعلمين آخرين هما علم الخلاف وعلم الجدل : أما علم الخلاف فيظهرنا ابن خلدون<sup>(٢)</sup> على أن الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية قد كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارتهم خلافاً كان لا بد من وقوعه، وأوسع ذلك الخلاف إتساعاً عظيماً ، وكان للقلدين أن يقلدوا من شاء من أولئك المجتهدين .

ثم لما انتهى الأمر إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار ، وكانوا بإمكان من حسن الظن بهم ، أقصر الناس على تقليدهم ، ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد ولصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده بمرور الزمان ، وافتقاد من يقوى على سوى هذه المذاهب الأربعة ، وأصبحت هذه المذاهب الأربعة أصولاً للغة الإسلامية<sup>(٣)</sup> .

هذا ، وقد جرى خلاف بين المتمسكين بالمذاهب الأربعة ، والآخذين

---

== والاجتهاد وما يتعلق به ، وغير ذلك من الموضوعات ، إلى آخر الجزء الرابع الذي ينتهي ص ٣٨٩ ، وهي فيما نعلم أوسع ما كتب عن القياس في علم أصول الفقه .

( ١ ) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤ .

( ٢ ) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٨١ .

( ٣ ) يقصد بهذه المذاهب الأربعة : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي ، المعمول بها عند جمهور المسلمين إلى اليوم ، وهي التي كتبت لها البقاء والتغلب على سواها من مذاهب أهل السنة ، كذهب سفيان الثوري بالكوفة ، والحسن البصري =

بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت بينهم المناظرات فكل يصحح مذهب إمامه على أصول صحيحة وظرائق قويمه يحتج بها على مذهبه الذى قلده وتمسك به ، وجرت هذه المناظرات فى مسائل الشريعة كلها ، وفى كل باب من أبواب الفقه .

== بالبصرة ، والأوزاعي بالشام والأندلس وغيرهما ، وابن جرير الطبرى وأبى ثور ببغداد ، وداود الظاهرى فى كثير من البلدان ، وغير ذلك من مذاهب فقهاء الأمصار .

وأقدم المذاهب الأربعة هو المذهب الحنفى ، وصاحبه الإمام أبو حنيفة النعمان ( ٨٠ - ١٥٠ هـ ) وكان منشأ المذهب فى الكوفة ثم انتشر فى سائر بلاد العراق ويقال لأصحابه أهل الرأى ، لأن الحديث كان قليلا بالعراق ، فاستكثروا من التماس ومهروا فيه . ويليه فى القدم مذهب الإمام مالك بن أنس ( ٩٣ - ١٧٩ هـ ) ، ويقال لأصحابه أهل الحديث ، نشأ المذهب بالمدينة ثم انتشر فى الحجاز والبصرة ومصر وبلاد إفريقيا والأندلس وصقاية والمغرب الأقصى والسودان . أما المذهب الشافعى فهو نسبة الى الإمام محمد بن إدريس الشافعى ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ ) ، أخذ عن مالك ثم استقل بمذهب خاص ، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق ، وانتشر مذهبه بمصر حين انتقل إليها . وأما المذهب الحنبلى فهو نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى ( ١٦٤ - ٢٤١ هـ ) ولد ببغداد ، وأخذ عن الشافعى ، وظهر المذهب الحنبلى أول ما ظهر ببغداد ثم شاع فى بلدان أخرى ، واسكنه أقل شيوعا من المذاهب السنية الأخرى ، ومذهبه - على حد تعبير ابن خلدون - بعيد عن الاجتهاد ، وأصانته فى معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض .

وقد استقرت المذاهب السنية الأربعة التى أشرنا إليها فى مصر بصورة نهائية منذ عصر الظاهر بيبرس البندقدارى الذى أبطل غيرها من المذاهب ، على نحو ما يذكر المقرئى فى خططه ( المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل ١٣٢٦ هـ ، ص ٤٠ ) . والنظر فى تفصيل ماسبق : أحمد تيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الأربعة ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ ، ص ٥ - ٧ ، ٨ ،

فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك ، وأبو حنيفة يوافق أحدهما ،  
وتارة يكون بين مالك وأبي حنيفة . والشافعي يوافق أحدهما ، وتارة بين  
الشافعي وأبي حنيفة ، ومالك يوافق أحدهما .  
وكان في تلك المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم  
ومواقع اجتهادهم .

وكان هذا الصنف يسمى بـ « الخلافيات » ، أو علم الخلاف <sup>(١)</sup> .  
ولابد لصاحب علم الخلاف من أن يكون عارفا بالقواعد التي يتوصل بها  
إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد ، إلا أن المجتهد يحتاج إليها  
للاستنباط ، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من  
أن يهدمها المخالف بأدلتها .

ويمكن القول كذلك بأن « علم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ  
الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية ،  
وإيراد الشبه ، وقوادح الأدلة » <sup>(٢)</sup> « والخلافي إما يجب يحفظها وضعا شرعا ،  
أو سائل يهدم ذلك » <sup>(٣)</sup>

وأما علم الجدل « فهو أعم من الخلاف ، فإنه علم يتوصل به إلى حفظ  
أى وضع أو هدمه باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات » <sup>(٤)</sup> .  
ويعرف ابن خلدون علم الجدل بقوله : « هو معرفة آداب المناظرة التي

---

( ١ ) يقال إن أول من وضع علم الخلاف الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي  
المتوفى سنة ٤٣٠ هـ .

( ٢ ) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ١٠ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ص ١٠ .

( ٤ ) نفس المرجع ، ص ١٠ .

تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا ، وكل واحد من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ، ومنه ما يكون صوابا ، ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما ، يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب ، وكيف يسوغ له أن يكون مسئولا ، وكيف يكون منصوصا منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته ، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ، ولذلك قيل فيه : إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال ، التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه ، كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره ، (١) .

وبما سبق كله يتبين لنا أنه حين وقعت المناظرات بين مقلدى المذاهب الفقهية ، احتاج كل واحد منهم إلى قواعد معينة يحتاج بها على مذهبه الذى قلده ، ومن أوجه الخلاف بين المذاهب ، نشأ علم الخلاف ، واستعان المتناظرون من أرباب المذاهب أيضا بمجج المنطق فى وضع أو هدم الآراء المتعلقة بمذاهبهم فنشأ الجدل ، ولا يخفى أن أرباب الخلاف والجدل يعتمدون تماما على المنطق وبراهينه فى مناظراتهم الفقهية .

## أهم مراجع القسم الثانى

### ١ - المراجع العربية :

- ١ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ، ١٢٨٤ هـ .
- ٢ - ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مطبعة محمد على صبيح ( بدون تاريخ )
- ٣ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٥ - أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .
- ٦ - أحمد تيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب ، الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ .
- ٧ - الأمدى (سيف الدين) : الإحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة المعارف ١٣٢٢ هـ - ١٩١٤ هـ .
- ٨ - اليزدوى (فخر الإسلام) : أصول الفقه ، بهلمش كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى ، ١٣٠٧ هـ .
- ٨ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
- ٩ - الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٠ - الساوى : البصائر النصيرية فى علم المنطق ، مع تعليقات الشيخ محمد عبده ، المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م .
- ١١ - الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

- ١٢ — الغزالي : معيار العلم ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ .
- ١٣ — محمد عبد الرحمن عبد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول  
القاهرة ١٣٤١ هـ .
- ١٤ — مصطفى عبد الرازق ( الأستاذ الأكبر ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة  
الإسلامية ، ١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ م .
- ١٥ — الهروى ( الحفيد ) : الدر التزيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة  
١٣٢٢ هـ .
- ١٦ — كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، أصدرته وزارة الأوقاف ،  
القاهرة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م .

### ب — المراجع الأجنبية :

- ( ١ ) Qoldziher : Le dogme et la Loi de L'Islam. ( Traduction Française, 1920 ) .
- ( ٢ ) Macdonald ( D. B. ) : Development of Muslim Theology, jurisprudence and Constitutional Theory, (New york 1926).
- ( ٣ ) Cohen & Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method, ( New york 1924 ).

# القسم الثالث

---

في التصوف الإسلامى

أبحاث متفرقة

---

الفصل الأول : فى الدراساتين السيكولوجية والإبستمولوجية للتصوف الإسلامى .

الفصل الثانى : (١) الناحية الأخلاقية فى التصوف الإسلامى .

(٢) ذو النون المصرى والهيروغليفية .

(٣) فكرة « الوقت » عند الصوفية .

## الفصل الأول

### في الدراساتين السيكولوجية والابستمولوجية

#### للتصوف الإسلامي

- ١ -

### سيكولوجية التصوف<sup>(١)</sup>

يختلف التصوف كذهب باختلاف الأديان ، ولكنه من الوجهة النفسية ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً . ومن العسير جداً أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية ، أما من الوجهة السيكولوجية فمن الممكن تعريفه تعريفاً عاماً فنقول إنه سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة .

ولما كان التصوف حالات وجدانية خاصة ، فإن دراسته من الوجهة السيكولوجية تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الإستبطاني في علم النفس ، ومن ثم فهي دراسة صعبة للغاية . والتصوف حين يعبر عن حالاته الوجدانية الخاصة بعد زواها يقوم بعملية تذكر للماضي القريب ، والقدرة على الوصف والتحليل والتذكر تختلف قوة وضعفاً باختلاف الأفراد .

وقد يعتمد بعض المتصوفة إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية الخاصة بطريقتي الرمز<sup>(٢)</sup> ، فتغلب على عباراتهم صيغة الإبهام والتعقيد ، كما تكون

(١) بحث نشر بمجلة علم النفس ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٤٩ .

(٢) يعرف هذا النوع من الرمزية بالرمزية الصوفية (Le symbolisme mystique) وقد أشار الشيخ أبو العباس أحمد الشهير بزروق صاحب كتاب قواعد التصوف إلى أسباب الرمز في القاعدة رقم ١٩٦ فيقول : الداعي إلى =

(٩٢ - علم السلام)

اللغة أداة عاجزة عن التعبير عن الوجدانيات تعبيراً صادقا، وقد يحدث أحيانا أن يختلف اثنان من المتصوفة في التعبير عن حالة وجدانية معينة اختلافا لفظيا .

وإلى جانب هذه الصعوبات نلاحظ أن عبارات المتصوفة تحمل عادة معنيين، أحدهما لغوي ظاهر، وهو ما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر ذوقى باطن، وهو ما يستفاد بواسطة التحليل والتعمق، والوصول إلى المعنى الذوقى الباطن أمر شاق للغاية .

وقد تصادفنا بعض الحالات النفسية المعقدة جداً عند المتصوفة وهذه الحالات يصعب إدراك كنهها أو الإحاطة بمفهوماتها، فهي لا تنطبق على عالم الواقع ولا يمكن إخضاعها للتجريب العلى أو التحليل النفسى، ومن هذه الحالات الكشف والإلهام والعلوم الدنية التى يتحدث عنها المتصوف .

هذا وترتبط دراسة التصوف ارتباطا وثيقا بعلوم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والأدب والتاريخ والاجتماع والفلسفة، وللتصوف نواحيه الدينية والأدبية والفنية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن استخدام المنهج الموضوعى وحده فى مثل هذه الدراسات لا يكفي، فمن الواجب أن يسير المنهج الموضوعى جنبا إلى جنب مع المنهج الإستبطانى . فعبارات المتصوفة التى أودعها فى كتبهم ليست - كما يقولون هم أنفسهم - مما يكتب أو يرخص بإيداعه فى الكتب<sup>(١)</sup>،

---

== الرمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذى فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهداً له، أو مراعاة حق الحكمة فى الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته أو إلقاءه فى النفوس أو الغيرة عليه أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه .

(١) أنظر مثلا كتاب إحياء علوم الدين للغزالي طبعة مصطفى البابى الحلبي،

فإذا اعتبرنا ألفاظ المتصوفة ظواهر سيكولوجية خارجية مستقلة دون التفات إلى مضمونها الشعوري، وما يحيط به من ظروف وملابسات خاصة، فقد نقع في أخطاء علمية كالحكم على المتصوف بأنه مصاب بالذهان (Psychosis) في حين أنه يكون غير فاقد للاستبصار (Insight) ويستطيع أن يقوم بعملية استبطان (Introspection) يصف بواسطتها ما سبق أن عاناه خلال الأزمات النفسية التي مر بها .

ولقد حاولت في هذا المقال أن أرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذي يسلكه المتصوف بوجه عام . ولما كنت قد عرفت التصوف بأنه حالات وجدانية خاصة فإن هذه الحالات - كما يبدو لي - ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا بحيث ينتقل المتصوف من حالة إلى أخرى . كذلك فكرت في أن أصنف هذه الحالات بحيث أجعل بينها ارتباطا منطقيا وثيقا، وأردت بذلك أيضا أن أخضع التصوف لقانون سيكولوجي عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم .

(١) ولعل أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هي ما تسمى بحالة الاستعداد النفسي الصوفي، والاستعداد النفسي الصوفي قد ينشأ عن الإيحاء الخارجي أو الذاتي، وقد ينشأ نتيجة للظروف الخاصة التي يمر بها الفرد في حياته، وغالبا ما تكون الصدمات النفسية عاملا هاما في ظهور هذا الاستعداد النفسي للتصوف<sup>(١)</sup> .

وهذا الاستعداد النفسي هو فترة تحضير هامة تسبق التصوف، وهو التربة التي تنمو فيها الحالات الوجدانية الصوفية . وينبغي أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستعداد يظل كامنا غامضا في الفرد إلى أن تتاح له فرصة الظهور، وقد يظهر نتيجة للتأمل والتفكير الفلسفي في حقيقة الكون ومصير الإنسان .

---

(١) راجع كتاب المنقذ من الضلال في الكلام عن طريق الصوفية .

ويشدد الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية سلوكه لطريق الصوفية ، ولعل في عباراته ما يوضح لنا حالة الاستعداد النفسى للتصوف فهو يقول : « ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أهدت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باءها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتبينت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال ، فلم أزل أنفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفولى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبن بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل فلم يبت من العمر إلا القليل ، وبين يدبك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ... ثم يعود الشيطان فيقول هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال ... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر ... وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطيبها لقلوب المختلفين إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها البتة ، ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا ينساع لى شربة ولا تنهضم لى اقمه . وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فلا سبيل إلى العلاج إلا أن يتروح السر من الهم الملم ، ثم لما أحسست بعجزى وسقط اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له . .

ومن هذا يتبين لنا كيف نشأت النزعة إلى التصوف عند الغزالي (١) ،  
فهي كما رأينا وليدة القلق النفسى ومحاسبة النفس الإنسانية حسابا دقيقا ،  
ولقد رأينا كيف كانت الأزمات النفسية العنيفة التي عاناها الغزالي عاملا مهما  
في التزامه طريق التصوف ، تلك الأزمات ، التي وصفها وصفا دقيقا كالكتابة  
والحزن وما ترتب عليهما من فقد الشهية وضعف القوى الجسمية والنفسية .  
وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك مرحلة هامة تسبق التصوف وهي  
التي سميناهنا بمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهذه المرحلة تتركب من عدة  
حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكتابة والحزن العميق والخوف  
من أشياء مجهولة ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات  
أخرى مبهمه غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك  
طريق التصوف .

ومن ثم فمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى هي حالة وجدانية مركبة تبدأ  
بنوع من القلق النفسى وتنتهى بنوع من الاستقرار النفسى ، وقد تسيطر على  
المتصوف شهورا طويلة .

## ( ٢ ) العاطفة الصوفية وتكوينها :

بعد أن يعرف الصوفى فناء الدنيا يلتمس لنفسه حياة أخرى خالدة سعيدة  
ملئمة بالخير والحق والجمال . عندئذ يقبل على العبادة متشوقا إلى الله . وعبادة  
الصوفية تقوم على الطاعة ، والطاعة تقوم على أساس المحبة ، والمحبة هي مفتاح  
الأسرار الإلهية . وطريق الصوفية على اختلافهم يقوم بوجه عام على أساس  
الزهد - وهو مقام من مقامات النفس - والرياضة الروحية والمجاهدة النفسية .  
والحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التي تصدر عنها سائر الحالات

---

( ١ ) هناك وجه شبه كبير بين الإمام الغزالي وبين القديس أوغسطين

في التزامهما طريق التصوف .

الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامى والمسيحى على السواء .

والحب الصوفى عاطفة تمر بمراحل مختلفة متصلة ، وهذه العاطفة هى حالة شعورية مصحوبة بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد وجدانى خاص يجعل الصوفى يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله وإدراك حقيقة الكون ، وما يذكر أن هذه العاطفة مكتسبة وتنمو بتأثير البيئة التى يعيش فيها المتصوف كالحلوة ومجالس الأذكار أو الاجتماعات التى ينظمها الصوفية أو الأديرة التى يعيش فيها المتصوفة المسيحيون . فهذه البيئات هى بمثابة العوامل التى تعمل على تنمية العاطفة الصوفية وتقويتها . أضف إلى ذلك ما يقوم به الصوفية أنفسهم من التفكير المتصل والتأمل العميق والتجارب الانفعالية المختلفة .

ومن ثم نستطيع أن نقول إن مرحلة الاستعداد النفسى الصوفى تتحول إلى مجموعة ميول قوية مشعور بها نحو هدف معين ، وقد تكون هذه الميول مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما يتكيف سلوك المتصوف تبعاً لاتجاه هذه الميول . وما ينبغى أن نقرره بهذا الصدد هو أن العاطفة الصوفية من نوع خاص فهى من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعاً لها .

هذا وقد حاول أحد الصوفية <sup>(١)</sup> أن يحلل هذه العاطفة الصوفية بأن تتبع مراحلها المختلفة ، فذهب إلى أن لها تسعة مظاهر ، أولها الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبة ، ثم إذا قوى هذا الميل أصبح ولعاً ، فإذا اشتد وزاد سمي صباية ، ومعنى الصباية أن يسترسل القلب فىمن يحب ، وبعد ذلك يكون الشغف ، ثم إذا استحكمت الشغف فى النفس وأخذها عن سائر الأشياء عرف بالهوى ، ثم يشتد فيصبح غراماً ، ثم حبا ، فإذا هاج الحب بحيث يفنى المحبوب

---

(١) انظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم

عن نفسه سمي ودا ، ثم إذا طفح الود بعد ذلك أصبح عشقا ، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه ، وهذا هو آخر مقامات الوصول .

ومما يراه أيضا (١) أن العاشق إذا امتحق وانطمس يفنى منه الاسم ثم الوصف ثم الذات ، فلا يبقى عاشق ولا معشوق ، وحينئذ يظهر العاشق بالصورتين ويتصف بالصفتين ، فيسمى بالعاشق كما يسمى بالمعشوق .

وهذا الكلام، على إبهامه وغموضه، يستفاد منه أن الحب الصوفي يتخذ عدة مظاهر تختلف قوة وضعفا ( يلاحظ أيضا أنه قد يختلف الصوفية في التعبير عن هذه المظاهر لفظا ) ، كما أن العاطفة الصوفية قد تتطور أحيانا بحيث يشعر المتصوف بأنه عاشق ومعشوق في آن واحد ، ويبدولى أن هذا راجع إلى انعدام شعور الشخص بالآنا ، ويطلق الصوفية على الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص شعوره بالآنا حالة الفناء ، وهي في اصطلاحهم عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها ، وتعد هذه الحالة آخر مقامات الوصول .

## سيكولوجية التصوف

عرفت التصوف من الناحية السيكولوجية في مقالى السابق<sup>(١)</sup> بأنه سلسلة متصله الحلقات من الحالات وجدانية الخاصة . وقلت إن دراسة هذه الحالات تعتمد اعتماداً كبيراً على الاستبطان ، وأن بعض الصوفية يعتمدون إلى الرمز والإشارة للتعبير عن هذه الحالات .

وذهبت إلى أن أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هي حالة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهي المرحلة التى تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة استكناه الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله تعالى . ومعنى هذا أيضاً أنها تتحول إلى مجموعة من الميول القوية المشعور بها نحو هدف معين، وتلك الميول تكون عادة مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما تكون هذه الميول من القوة بحيث تكيف سلوك المتصوف وتوجهه توجيهها خاصاً .

هذا وتكون هذه الميول مع تعيين هدفها هو ما سميته بتكوين العاطفة الصوفية<sup>(٢)</sup> ، وهو المرحلة الثانية من مراحل التصوف .

---

( ١ ) بحث نشر بمجلة علم النفس ؛ مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٥٠ .

( ٢ ) عدد ٢ مجلد ٥ من مجلة علم النفس — أكتوبر ١٩٤٩ .

اقصد بكلمة عاطفة في مقالى السابق انها اتجاه او ميل يفيد معنى الاستعداد والتأهب لسلوك الطريق العملى فى التصوف . اما الكلام عن العاطفة الصوفية بمعنى انها قد تستأثر أحياناً بجميع مشاعر الشخص فتسمى تارة بالحُب ، وتارة بالعشق او الهوى ، فذلك معنى آخر يتحدث عنه الصوفية فيما يسمى بالأحوال والمقامات . وليلاحظ القارىء أيضاً أن مرحلتى الاستعداد النفسى الصوفى وتكوين العاطفة الصوفية هما مرحلتان وجدانيتان سابقتان على التصوف بصورته العمليه .

٣ - ثم حين تقوى العاطفة الصوفية ( أى الاتجاه والميل نحو التصوف )  
يقبل المتصوف على سلوك طريق الصوفية بصورة عملية .

والصوفي السالك إلى الله تعالى هو بمثابة المسافر فى طريق طويل مليء  
بالأخطار حافل بالمشقات والأهوال . وكما يلزم على المسافر فى هذا الطريق  
التعرف عليه وكيفية السير فيه بإرشاد خبير عارف ، كذلك يلزم على المتصوف  
السالك فى طريق الله أن يسترشد بهدى خبير عارف بهذا الطريق . ومن هنا يقبل  
الصوفية على أشياءهم بغية إرشادهم إلى طريق الله وكيفية سلوكه .

وتقوم العلاقة بين المريد (١) والشيخ على أسس نفسية ، ولا بد للمريد  
حين يقبل على شيخه من صفات نفسية معينة يتصف بها ، وآداب مخصوصة  
يتأدب بها . كذلك من شروط الطريق أن يفضى المريد إلى شيخه بدقائق  
أحوال نفسه ، كأن يعرض أمامه مشاكله الخاصة به ، وما يعانیه فى حياته  
الوجدانية من آلام ، وما يعترّيه من مخاوف وشكوك ، وما ينتابه من  
اضطرابات نفسية مختلفة . وفى ذلك يقول السهروردى : «إن المريد متى انطوى  
ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا يصير على باطنه منه  
عقدة فى الطريق ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول ، ومن الأدب أن  
لا يدخل فى صحبة الشيخ إلا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه ، وأنه أقوم  
بالتأديب من غيره ، ومتى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته  
ولا ينفذ القول فيه ولا يستعد باطنه لسراية حال الشيخ إليه ، فإن المريد كلما  
أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقويت محبته ، والمحبة والتآلف هى

---

( ١ ) كلمة مريد مشتقة من الإرادة . والمريد على موجب الاشتقاق من له  
إرادة . والإرادة عند الصوفية هى ترك ما اعتاد عليه الناس من ركون إلى الشهوة  
واتباع للهوى ، وإخلاصه إلى الغفلة . فصار ترك هذه الصفات الذميمة دالا على  
الإرادة والتارك لها مريداً . راجع الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، طبعة مصطفى  
البابى الحلبي . ١٣٣٠ هـ ، ص ٩٢ .

الواسطة بين الشيخ والمريد ، وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال ، (١) والشيخ في حقيقة الأمر طيب نفساني بارع . فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها ، ويعتمد على الإيحاء فى معالجة كثير من الأمراض النفسية .

والشيخ حين يتعرف إلى نفسيات مرديه وأتباعه يستطيع أن يرسم لكل واحد منهم طريقاً خاصاً به فى رياضاته ومجاهداته ، وإلى ذلك أشار الغزالي بقوله : «والشيخ المتبوع الذى يطلب نفوس المردين ، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص ، وفى طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المردين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المرید ، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة ويدين على ذلك رياسته ، (٢)

وقبل أن نتكلم عن المجاهدة النفسية التى يلجأ المتصوف إليها لتصفية نفسه من شوائب الحس ، وتنقيتها من أدران المادة ، ينبغى أن نشير هنا إلى ذلك التصنيف السيكولوجى الذى ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاتة النفسية ، وهذا التصنيف له أهمية كبرى من حيث الدراسة السيكولوجية للتصوف .

يرى الصوفية أن فى الإنسان أربع قوى هى : النفس والروح والقلب والسر ، ولكل قوة وظيفة معينة وفيما يلى تعريف هذه القوى :

---

(١) راجع كتاب عوارف المعارف للسهروردى طبعة مصطفى البابى الحلبي بهامش الإحياء ١٣٣٤ هـ ، ص ٤٤ ، ص ٩٤ - ٩٥ .  
(٢) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

النفس عند الصوفية شر محض إذ أنها مركز الشهوات ، وهي أيضا محل الأخلاق المذمومة في الإنسان . ومثال الأخلاق المذمومة عند الصوفية الكبر والغضب والحقد والحسد وقلة الاحتمال . ومعالجة هذه الأخلاق المذمومة أشق بكثير من مقاساة الجوع والعطش والسهر وما إليها من ضروب المجاهدة البدنية .

ولقد أورد الغزالي في تعريفه للنفس ما نصه: « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان ، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها » (١)

ويقول القشيري في الرسالة « نفس الشيء في اللغة وجوده ، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس لفظ الوجود . . . . . إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا ( أي ذو علة وهي الصفة الذميمة ) من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله » (٢)

وفي اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي : « النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد » .

أما الروح عند الصوفية فهي محل الأخلاق المحمودة ، وهي بذلك على العكس من النفس التي هي محل الأخلاق المذمومة . يقول القشيري « محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس » (٣) والروح عند الصوفية هي مبدأ الحياة ، وهي لطيفة نقية متحررة من سلطان النفس وأغلال الحس . ويعزو الصوفية جميع مظاهر الإنسان الحيوية إلى الروح .

( ١ ) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ج ٣ ، ص ٣ ، ٤ .

( ٢ ) راجع الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٤٤ .

( ٣ ) راجع الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

ويرى الغزالي أن الروح من امر الله تعالى ومن ثم عجزت العقول والأفهام عن أن تدرك كنهها . وكذلك أيضا نرى كثيراً من الصوفية يمسكون عن الكلام في ماهية الروح باعتبار أنها من أمر الله .

أما فيما يختص بالقلب عند الصوفية فهو محل المعرفة ومركزها ، واقد بين الغزالي كيف يكون القلب مركزاً للمعرفة بأن ضرب مثالا محسوساً رائعاً فقال : « لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يخفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ . علماً ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله ، (١) .

ويقول الأستاذ رينولد نيكولسون : « والصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة في الصدر ، بل يعنون به جوهرأ لطيفاً غير مادي تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة . . . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبته تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات . . . ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق ، (٢) .

( ١ ) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ -

( ٢ ) راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه وهو طائفة من الدراسات

التي قام بها نيكولسون ، نقلها الى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٨٠

ومن هذا يتبين لنا أن القلب عند الصوفية هو وسيلة من وسائل الإدراك<sup>(١)</sup> وهو لا يكون قادراً على الإدراك إلا حين يكون صافياً نقياً من شوائب الحس . وبالمداومة على الذكر والمراقبة يخلو القلب من كل شيء . عدا الله فيصفو ويشرق وتفجر فيه ينابيع المعارف الإلهية والعلوم الدنية .

أما السرفيذهب الصوفية إلى أنه مركز المشاهدة أو الشهود . يقول القشيري « ومن ذلك السر ... وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة ... وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر أطف من الروح، والروح أشرف من القلب »<sup>(٢)</sup> .

ويتحدث الصوفية عن السر أحياناً بمعنى أنه ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحقى فى الأحوال . ويطلق لفظ سر السر بإزاء ما لا إطلاع عليه لغير الحق تعالى يقول ابن عربى فى الاصطلاحات « سر السر ما انفرد به الحقى عن العبد » .

ومما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية يعتبرون النفس مركزاً للشهوات والأفعال المذمومة ، والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة ، والقلب محلاً للمعرفة ، والسر محلاً للمشاهدة .

ولكن ما هى العلاقة التى تربط بين هذه القوى ؟

الواقع أننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ أنها ذات تأثير متبادل فهى مرتبطة بعضها ببعض الآخر إرتباطاً وثيقاً .

ويبدو لى أن الصوفى يترقى عادة فى أحواله ومقاماته من حال النفس إلى

---

( ١ ) يشير بعض الصوفية الى قوة أخرى فى الإنسان هى العتمل ويختلفون فى تحديده معناها . والغالب أنهم يريدون بالعقل القوة المدركة للعلوم التى تكتسب بطريق البحث والاستدلال ، فى مقابل القوة المدركة للعلوم التى تأتى بطريق الكشف المباشر وهى القلب .

( ٢ ) الرسالة القشيرية ص ٥٥ .

حال القلب ، ومن حال القلب إلى حال الروح ، ومن حال الروح إلى حال السر ، ويكون هذا الترقى لاشعوريا في جميع مراحلها . فالصوفي بعد أن يجاهد نفسه بإزالة دواعي شهواتها ، تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التي تنتابها من حين إلى آخر ، فنسكن وتطمئن ، ومتى سكنت النفس واطمأنت صفت وأشرقت ، وارتقت إلى حال القلب ، ثم بعد أن يمتلئ القلب بنور الإيمان ، ويظفر بصدق اليقين ، يرتقى إلى حال الروح . وينبغي أن نلاحظ أن القلب يتوسط بين النفس والروح ، فهو خاضع لكليهما متأثر بهما ، وقد تغلب عليه صفات النفس تارة ، ثم تغلب عليه صفات الروح تارة أخرى . ثم حين تقوى الروح وتشرق أنوارها ، وينبجج نور اليقين ، تنعم الروح بالمشاهدة ، ومتى كان لها الشهود فقد ترقت من حال الروح إلى حال السر .

٤ - والآن وقد تحدثنا عن التصنيف السيكولوجي لقوى الإنسان وملاكاتة النفسية ، نعود فنحدث عن المجاهدة النفسية التي هي أول ما يأخذ به المتصوف نفسه عند إقباله على طريق الصوفية .

لما كانت النفس بحسب ما يرى الصوفية مصدر القبيح من الأفعال والأخلاق فهي عدو أكبر تجب محاربتها ، ويعرف جهاد النفس عند الصوفية بالجهاد الأكبر .

وللنفس خواطر ترد على الصوفي وتسمى عندهم عادة بالهواجس<sup>(١)</sup> . والخاطر الذي يرد من قبل النفس يكون داعيا إلى إتباع الشهوة أو إستشعار الكبر أو ما هو من خصائص النفس . يقول الجنيد « إن النفس إذا طالتك بشيء ألحت فلا تزال تعاودك ولو بعد حين حتى تصل إلى مرادها ويحصل مقصودها إلا أن يدوم صدق المجاهدة ثم أنها تعاودك وتعاودك »<sup>(٢)</sup> .

( ١ ) راجع تعريف الخاطر في التعريفات للجرجاني -

( ٢ ) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ -

والنفس بهذا المعنى الذى أشار إليه الجنيد أمانة بالسوء (١) .

وهذه الخواطر والهواجس التى تعاود الصوفى لا تسكن إلا بالمجاهدة النفسية . لذلك يشترط فيمن يقبل على التصوف أن يتخلص فى أول أمره من هذه الهواجس بالمجاهدة ، ومن ثم حفلت كتب الصوفية ببيان طرائق المجاهدة النفسية وأصولها .

والمجاهدة النفسية مرحلة هامة من مراحل التصوف . والنفس هى بمثابة السجن وانطلاق الصوفى من هذا السجن رهن بتحرره من شوائب الحس ومخالفته لهواه . ورد فى اصطلاحات ابن عربى فى تعريف المجاهدة ، هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال ، .

وأورد القشيرى فى الرسالة عن أبى على الروذبارى ، أعلم أن أصل المجاهدة وملاكها (٢) فطم النفس عن المسأوفات ، وحملها على خلاف هواها فى عوم الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير ، انهماك فى الشهوات ، وإمتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبجها بلجام التقوى ، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فن الواجب مراعاة حالها ، فإما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتحمد زيرانه برفق ، فإذا استحلقت شراب الرعونة ، فضاعت إلا عن إظهار مناقبها ، والتزين لمن ينظر إليها ويلاحظها ، فن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها من حقارة

---

( ١ ) يلاحظ أن الصوفية قسموا النفس من هذه الناحية السيكولوجية الى ثلاثة أقسام : النفس المطمئنة ، وهى التى سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات ، والنفس اللوامة ، وهى التى لم تسكن بعد ، والتى تلوم صاحبها عند تقصيره ، وتدفع عنه الشهوات ، والنفس الأمامرة ، بالسوء وهى التى تدعن للشهوة فتعاود الإنسان من حين الى آخر داعية له بالإقبال على الشهوات والمعاصى -

( ٢ ) ملاك الشىء ، بكسر الميم ، ما يقوم به الشىء .

قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها ، وجهد العوام في توفية الأعمال ، وفسد الخواص إلى تصفية الأحوال ، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ومعالجة الأخلاق والتنق عن فسافسها صعب شديد ، <sup>(١)</sup> .

ومن هذا يتبين لنا تصور الصوفية لمعنى النفس ، فهم يصورونها دائماً بصورة التمرد والعصيان . كما أنهم يدعون دائماً إلى مخالفتها إذ أنها لا تدعو الإنسان إلا إلى الشر . ولقد بالغ بعض الصوفية من أمثال الملامتية في لوم النفس وتقريعها . وتنقسم المجاهدة الصوفية إلى قسمين: الأول، وهو المجاهدة البدنية كالجوع والسهر والعطش وما إليها ، والثاني، وهو المجاهدة النفسية التي ترمى إلى ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية بمعالجة آفات كالرياء والحقد والحسد والكبر وما إليها . ومجاهدة النفس بهذا المعنى الأخير أشق بكثير جداً من المجاهدة بالمعنى الأول ، إذ أن الجوع والسهر والعطش أمور قد يقدر عليها الكثير من عامة الناس في حين أن محاسبة النفس ومراقبتها من الناحية الأخلاقية من شأن الخواص الذين قويت إرادتهم فصارت طوعاً لهم .

والتأمل في أقوال الصوفية يرى أن مجاهده النفس عبارته عن تأمل باطن النفس الإنسانية لتعرف عيوبها وآفات ، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب علاجاً يقوم على أسس سيكولوجية وبيولوجية في آن واحد . إذ أن من أصول المجاهدة كما رأينا الجوع والسهر وكبت الغرائز <sup>(٢)</sup> ، وتواضع الصوفية على أن كل مجاهده بدنية لا بد وأن تنشأ عنها أحوال نفسية معينة ، وهذا يوضح لنا تماماً أثر الظواهر البيولوجية في الظواهر السيكولوجية .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ، ٤٩ .

(٢) راجع معنى الكبت في كتاب مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ص ١٥٢ — ١٥٣ . ويلاحظ أننا نستخدم معنى الكبت في المجال الصوفي بما يخالف المعنى الذي يذهب إليه فرويد ، إذ أن الكبت عند فرويد هو قمع لاشعورى في حين أن المتصوفة يطلقون لفظ الكبت ويريدون به القمع الإرادى .

وحياة الصوفي عبارة عن كفاح مستمر . وهذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التي لا توافق المبادئ الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التي يصبو المتصوف إلى تحقيقها . وأساس المجاهدة هو قمع هذه الميول والنزعات . وهذا القمع ( repression ) يكون قعاً شعورياً إرادياً . وبما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ، أن سلوك المتصوف في المجاهدة النفسية هو سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف ( inhibition ) ، وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره . ويبدولى أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء ( sublimation ) للغرائز الإنسانية . ولقد اهتم الصوفية بالجانب السيكولوجى والأخلاقى من السلوك الإنسانى ، وتوصلوا إلى قواعد هامة فيما يختص بالسلوك ، وأشاروا على مرديهم بالأخذ بها الاتصاف بالكمال الأخلاقى .

## الإدراك المباشر عند الصوفية<sup>(١)</sup>

التصوف<sup>(٢)</sup> هو صفاء النفس البشرية ، وهو تربية روحية وفلسفة عملية ، أساسها المعرفة بالله أولاً وآخراً . والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن ، ويصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده .

ويتدرج الصوفي في رياضته الروحية من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل إلى إدراك الله سبحانه وتعالى إدراكاً مباشراً مصحوباً بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية .

وهذه الحالات السيكولوجية التي يعانها المتصوف حتى يصل إلى الإدراك المباشر تبدأ أولاً بالقلق النفس أو الشك كما نجد عند الغزالي في الإسلام والقديس أوغسطين في المسيحية ، ومصدر هذا القلق هو الصراع بين الشهوة والعقل من جهة والتأمل الفلسفي في الكون من جهة أخرى . وهذا الشك شك منهجي إذ سرعان ما يتبعه الراحة النفسية أو راحة الإيمان .

ثم أهم ما يعانیه المتصوف بعد ذلك هو الحب الإلهي أو العشق الصوفي ، وهو من الأهمية بحيث أن بعض الصوفية اعتبره مفتاحاً لكل العلوم والمعارف مثل فريد الدين العطار — وهو من شعراء الفرس المتصوفة — حين يقول<sup>(٣)</sup> .

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة علم النفس التي يصدرها الدكتور يوسف مراد والدكتور مصطفى زبور ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٤٩ م ،

(٢) Le Mysticisme

(٣) راجع كتاب التصوف وفريد الدين العطار للدكتور عبد الوهاب عزام بك

أكر علم همهم عالم بخواني جوبى عشقى أزان حرفى ندانى  
فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشقى فما حصلت حرفاً  
وليس العشق فى حد ذاته منهجاً للوصول إلى المعرفة ولكنه حالة  
وجدانية من حالات النفس تسبق الإدراك المباشر عند غالبية المتصوفة .

هذا ويقول ابن خلدون فى مقدمته عن مجاهدة المتصوف لنفسه : « ثم إن  
هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والإطلاع  
على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ( أى صاحب الحس العادى )  
إدراك شىء منها . وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر  
إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه  
وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر ( أى ذكر الله ) فإنه كالغذاء لتنمية الروح ،  
ولا يزال فى نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً ويكشف حجاب الحس وهو عين  
الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهى ،  
وهذا الكشف يعرض لأهل المجاهدة فيدركون به من حقائق الوجود  
ما لا يدرك سواهم . »

وعلى ذلك فالعلوم اللدنية التى تأتى أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع  
حجاب الحس هى معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها ، ثم هى بالتالى معرفة  
لحقائق كل موجود ، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها ،  
وهى معرفة يقينية كشفية .

ولقد فرق الصوفية بين نوعين من المعرفة ، فهناك معرفة تكسب بالتجربة  
والاستنباط ، وأخرى تكسب بواسطة الكشف ، وهى كما رأينا تعرف  
عندهم بالعلم اللدنى <sup>(١)</sup> . كذلك يجب أن نفرق هنا بين نوعين من الإدراك

---

(١) Intuitive knowledge لاحظ أيضا ما ذكره البارون كرادى فو فى

كتابه «الغزالي» طبعة Alcan باريس ١٩٠٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٨ بهذا الصدد ، فهو =

المباشر فهناك إدراك عقلي مباشر كما عند ديكرت وإدراك وجداني مباشر وهذا ما نجده عند المتصوفة .

فقول ديكرت أنا أنكر إذن فأنا موجود قضية حدسية يقينية ، وبقينها أت من البدهاة ، لأنى أدرك إدراكا عقلياً مباشراً أنى موجود باعتبارى كأننا مفكراً *res cogitans* ، ويطلق ديكرت على هذا النوع من الإدراك لفظ *intuition* أى الحدس ، ويقابله *Déduction* أى الاستنباط .

أما الإدراك الوجداني المباشر فهو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة وهو نتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التي يعانها المتصوف ، ويطلق الصوفية عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف *intuition* وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية <sup>(١)</sup> .

ولقد ذهب الأستاذ محمود الحضيرى فى مقال له ( مجلة علم النفس عدد فبراير ١٩٤٦ ) إلى أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة الاصطلاح *intuition* فى استعمال الصوفية هو لفظ « الذوق » الذى يقابل بالألمانية *Erlebnis* .

والواقع أن هذه كلمة غير دقيقة لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف ، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً من مناهج الوصول إلى المعرفة ، وسأورد فيما يلى بعض ما يثبت ذلك من النصوص :

ورد فى اصطلاحات محي الدين بن عربى أن « الذوق هو أول مبادئ

---

يفرق بين نوعين من المعرفة إحداهما حسية *Connaissance sensible* وأخرى صوفية *Connaissance mystique* فالأولى طريقها العقل والتجربة ، والثانية طريقها الكشف المباشر *Intuition directe* وهذه الأخيرة لا يمكن التعبير عنها فى أغلب الأحيان .

( ١ ) يلاحظ أن الصوفية يعتمدون على منهج الإستبطان *Introspection* فى علم النفس لوصف حالتهم الشعورية .

التجليات الإلهية<sup>(١)</sup> . . .

وفي اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين الكاشي السمرقندي أن  
« الذوق هو أول شهود الحق بالحق . . . فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود  
يسمى شرباً فإذا بلغ النهاية يسمى رياً . . . وهو أيضاً ما أورده التهانوي في  
كشاف اصطلاحات الفنون .

وورد في كتاب عوارف المعارف للسهروردي ما نصه<sup>(٢)</sup> ، « الذوق إيمان  
والشرب علم والرّى حال » .

كذلك ذهب صاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف إلى أن الذوق  
حالة يتبعها الشرب ثم الرّى، ويقصد بالذوق ذوق المعاني الناشئة عن الصفاء<sup>(٣)</sup> .  
ومن هذا كله نفهم أن الذوق هو حالة وجدانية ، أو هو حال يترقى منه  
المتصوف إلى غيره ، وليس بذلك النوع من الإدراك المباشر الذي هو نهاية  
ما يصل إليه المتصوف .

وأورد الشعراني في الميزان عن محي الدين بن عربي في الفتوحات ما نصه:  
« من علامة العلوم اللدنية أن تمجها العقول من حيث إنكارها ، ولا يكاد  
أحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتي  
أهلها من طريق الكشف لا الفكر » .

وورد في الباب : الثالث والسبعين من الفتوحات « ثم إذا وصل العبد إلى  
معرفة الله تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى فهناك يطلع كشفاً ويقينا على

---

( ٢ ) Divine manifestations

( ٣ ) عوارف المعارف للسهروردي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بهامش

الإحياء ، ١٣٣٤ ، ص ٤٠٥ .

( ٤ ) راجع أيضاً ما ذكره الأستاذ رينولد . ا . نيكولسون في تعلق له ورد

في ترجمته لكتاب ترجمان الأشواق لابن عربي ، لندن ١٩١١ ، ص ٧٥ ، ٨٣ .

## حضرات الأسماء الإلهية (١) ،

ونفهم من هذا أن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة يقابله الفكر ، وأن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنية ما دمنا لا نستطيع التعبير عنها للناس بالألفاظ العادية ، وفي ذلك يقول ابن عربي أيضا في التديرات الإلهية: «فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدايل والبرهان يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية فاعرض عنه وقل له مجاوبا: ما الدليل على حلاوة العسل؟.. فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل فقل له هذا مثل ذاك ، .

وهذا حق فكيف يمكن أن تثبت حلاوة العسل إلا إذا تذوقنا العسل؟ كذلك كيف يمكن أن تثبت أن هناك علوما لدنية إلا إذا سلكنا طريق المتصوفة أنفسهم؟

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن العلوم اللدنية آتية من طريق الكشف (٣)

---

(١) كتاب الميزان ص ٢٨ ، ٢٩ . القاهرة ١٩٢٥ .

(٢) التديرات الإلهية لمحي الدين بن عربي، طبعة نيرغ ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٣) موضوع العلوم اللدنية هو الذات الإلهية . ويعرف قاموس English

في علم النفس أل Intuition بأنه معرفة المتصوف للذات الإلهية ، وهي المعرفة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ العادية ، وهي أيضا المعرفة التي سبق أن بينا أن منهجها الكشف . ويرى نيكولسون أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة جنوسيس ( gnosis ) التي معناها العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود : راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٧٤ . ويذكر الدكتور توفيق الطويل في كتابة النبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٤٣ ، ٤٤ ما نصه (وقد جرى =

وإثبات وجودها لا يكون إلا بالذوق . ومن هذا يتضح لنا الفرق الدقيق بين اللفظين .

لذلك فإن من الأدق أن تترجم كلمة intuition في استعمال الصوفية بالكشف .

---

= الصوفية على القول بالعلم الذى يحىء ، عن طريق الكشف فى مقابل العز الذى يحىء ، عن طريق البحث والبرهان ) ، ويعرف الجرجانى الكشف بقوله : « فى اللغة رفع الحجاب ، وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً » .

## المعرفة الصوفية<sup>(١)</sup>

أدائها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسابيين .

- ( ١ ) المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة .
- ( ٢ ) علم الظاهر وعلم الباطن .
- ( ٣ ) أداة المعرفة عند الصوفية .
- ( ٤ ) منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج .
- ( ٥ ) موضوع المعرفة الصوفية .
- ( ٦ ) غاية التحقق بالمعرفة عند الصوفية .

١ - اتفق الصوفية على أن غاية المتصوف السالك إلى الله أن يتحقق

بمعرفة الله سبحانه وتعالى معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها .

ويأخذ المرید نفسه في أول عهده بالطريق بالمجاهدة النفسية فيتخلى عن الأخلاق الرديئة ، ويحاسب نفسه ويراقبها حتى تنقطع عنها الهواجس فتصبح طوع إرادته ، ويتخلص من عوائق البدن وسطوة الشهوات التي من شأنها أن تحجب عنه الحقيقة العليا التي يصبو إليها .

هذا وتنشأ عن المجاهدة والرياضة الروحية حالات نفسية معينة تعرف عند الصوفية بالأحوال والمقامات ، ولا يزال الصوفي يترقى<sup>(٢)</sup> في أحواله ومقاماته من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل إلى معرفة الله

(١) نشر هذا البحث بمجلة الرسالة بالعدين ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، مايو ١٩٥١ .

(٢) في اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي أن الترقى هو التنفل في الأحوال

والمقامات والمعارف .

تعالى معرفة يقينية لا مدخل للحواس أو العقل فيها ، فيستمتع بمطالعة وجه الله سبحانه وتعالى ومشاهدة جماله وجلاله جلت قدرته .

والأحوال والمقامات هي طريق موصل إلى المعرفة . إلا أن الصوفية اختلفوا في عدد هذه الأحوال والمقامات وترتيبها ، فما يراه البعض حالاً يراه البعض الآخر مقاما ، وفي حقيقة الأمر كل يصف لنا منازل سيره وحال سلوكة . وعلى الرغم من هذا الاختلاف فيما بينهم فإنهم يقررون أن الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، وأن الحال معنى يرد على القلب من غير اكتساب ، بل عن طريق الجود ، وأن المقام يحصل ببذل المجهود . أضف إلى ذلك أن صاحب الحال مترق عن حاله ، وصاحب المقام يمكن في مقامه ، وأن الحال سمي حالاً لتحوله ، والمقام مقاما لثبوته .

ومن أمثلة الأحوال التي تحل بقلب الصوفي ، الطرب والحزن والبسط والقبض والانزعاج والهيبة . ومن أمثلة المقامات التي تصير كسبالة ، التوبة والورع والزهد والصبر والشكر والمعرفة والمحبة .<sup>(١)</sup>

٢ — والكلام فيما يعرض للنفس من هواجس وخواطر ، وبيان طرائق المجاهدة ، وما يعرض للقلوب من أحوال ، وما تكتسبه من مقامات ، كل أولئك مباحث ذوقية سماها المتصوفة بعلم الباطن أو علم الوراثة أو الحقيقة أو الدراية ، وفرقوا بينها وبين علم الظاهر أو علم النقل أو علم الراوية .

---

(١) اختلف الصوفية بشأن المحبة هل هي حال أو مقام . ويرى السهروردي في عوارف المعارف أنها حال ومقام في آن واحد ، والمهم هو أن نلاحظ أن بعض الصوفية يعتبرون الحب الإلهي موصلاً إلى المعرفة . والبعض الآخر يرى أن الحب الإلهي هو نتيجة للمعرفة ، والحق أن يقال أن الحب والشوق إلى الله يدفعان بالمتصوف إلى التعرف على الله ، كما أن المعرفة بالله عز وجل تزيد من شدة الحب وقوته ، فالحب سابق ولاحق بالنسبة إلى المعرفة .

يقول السراج الطوسي في اللمع عن علم الباطن وعلم الظاهر والفرق بينهما: « إن علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة .. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة ، وهي العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات ، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعنق والبيع والفرائض والقصاص وغيرها فهذا كله على الجوارح الظاهرة ... وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب . وهي المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر ... فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القناب ، كما أننا إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة (١) »

وعلم الباطن عند الصوفية مستمد من الشريعة فلا خلاف بينهما ، وغاية ما في الأمر أن علم الباطن علم ذوقى تنطوى عليه الشريعة ، ومتى تحقق العبد بأحكام الشريعة ، وعمل بالكتاب والسنة ، واتجه بقلبه نحو الله وسلك طريق النوق ، فقد حصل على ذلك العلم ، فالحقيقة ثمرة الشريعة ، وإلى ذلك أشار الشعراي بقوله عن علم الباطن : « هو علم انفتح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ... والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة (٢) » .

وصور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويراً رائعاً فقال: « الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير

(١) كتاب اللمع ، طبعة لندن عام ١٩١٤ م ، ص ٢٣ .

(٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٠ ، طبعة عام ١٣٤٣ هـ .

محصول ، الشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تعريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر ، (٦) .

وعلوم الحقيقة هي العلوم الحائزة على جميع مراتب اليقين : ورد في التعريفات للجرجاني : « علم اليقين ظاهر الشريعة ، وعين اليقين ظاهر الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها ، (٧) .

ويقول القشيري في الرسالة : « علم اليقين على موجب إصطلاحهم ( أي الصوفية ) ما كان بشرط البرهان ، وعلم اليقين ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان ، (٨) .

ومن هذا يتضح لنا أن الصوفية يعتبرون علومهم علوما يقينية حائزة لجميع مراتب اليقين ، وهي أسمی مرتبة من حيث يقينها عن سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه واستدلالاته ، وهذا اليقين الذي تتميز به علوم الحقيقة عن سائر العلوم هو يقين كشفى ذوقى يتحقق به العبد متى سلك طريق الصوفية .

واعلمه قد اتضح لنا الآن من خلال تقسيم الصوفية للعلوم إلى علوم ظاهرة وعلوم باطنة أن المعرفة على نوعين : النوع الأول معرفة عقلية ظاهرة تعتمد على العقل وأنظاره واستدلالاته ، والنوع الثاني ومعرفة باطنة ذوقية لا مدخل للعقل أو الحس فيها ، وإنما هي من قبيل المكاشفات ، وهذه المعرفة الذوقية الباطنة التي لا تعتمد على العقل أو الحس تتخذ من القاب أداة لها . وفيما يلي توضيح ذلك :

٣ - إن الصوفية لا يعتمدون على العقل ، ولا سيما إذا كان موضوع

(٦) الرسالة القشيرية ، طبعة عام ١٣٣٠ هـ ، ص ٤٣ .

(٧) التعريفات مادة ( حق اليقين ) ،

(٨) الرسالة القشيرية ص ٤٤ ،

معرفةهم هو الله سبحانه وتعالى ، إذ أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية ، ولا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك كنهها بضرب من القياس أو الاستدلال النظري . ويصور فريد الدين العطار - وهو من كبار شعراء الصوفية من الفرس - عجز العقل عن إدراك الله تصويراً بالغ الروعة فيقول: « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ، إنما يأتى إليك بما يأتى به غربال من بثر . إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية ، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب. <sup>(١)</sup>»

وحقيقة الأمر عند الصوفية أن الذات الإلهية تدرك إدراكا مباشراً ، لا مدخل للعقل فيه ، وذلك بواسطة أداة أخرى فى الإنسان يسمونها عادة بالقلب <sup>(٢)</sup> فالقلب هو مركز المعرفة ، والله سبحانه وتعالى هو الذى يقذف بالمعرفة فى هذا القلب ، فيصبح صاحبه عارفاً محيطاً بكل شىء ، فالمعرفة لدنية بهذا المعنى ، أى أنها من لدن الله عز وجل .

وسوق الغزالي فى كتابه إحياء علوم الدين مثالا محسوساً رائعاً يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية فيقول: « لو فرضنا حوضاً محضوراً فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصنى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس

---

( ١ ) الدكتور عبد الوهام عزام بك : التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٧١ .

( ٢ ) قد يطلق الصوفية على القلب أحياناً اسم الروح أو العقل أو النور أو البصيرة أو غير ذلك من الأسماء التى ، وإن اختلفت فى ظاهرها ، تدل على معنى واحد ، وهو أن المعرفة الصوفية تحصل بواسطة ملكة باطنة غير الحواس الظاهرة ، وغير العقل الذى يعتمد على الاستدلال المنطقي .

الحس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلئ علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله ،<sup>(١)</sup>

ومن هذا النص يتبين لنا أن الصوفية لا يعتمدون على الحواس الظاهرة في تحصيل علومهم ، وإنما يعتمدون على القلب فيأخذون أنفسهم بتطهيره من شوائب الحس وأدران المادة حتى تنكشف عنه الحجب ، ويصبح قادراً على إدراك الحقائق ، وقد أشار إلى هذا المعنى الأستاذ رينولد نيكولسون بقوله : « إن الصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة في الصدر ، بل يعنون به جوهرًا لطيفًا غير مادي تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة . . . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبته تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات . . . ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق ،<sup>(٢)</sup> .

ومن كل ما سبق نستطيع أن نقرر أن الصوفية اتخذوا من القلب أداة لمعرفة ، فهم لا يعتمدون على الحس وما يصطنعه أصحاب الحس من مناهج ، ولا يعتمدون على العقل وما يصطنعه أهل من بحث نظري واستدلال منطقي ، وإنما هم يعتمدون على الذوق ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنهم يصطنعون منهجاً

---

(١) إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ١٧ .

(٢) راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ،

خاصاً بهم في المعرفة . فما هو هذا المنهج وما هي خصائصه المميزة له ؟ فيما يلي الجواب على ذلك :

٤ - يصطنع الصوفية منهجاً ذوقياً خاصاً بهم ليس من السهل إخضاعه للدراسة العلمية ، فهو منهج خاص بأصحابه قاصر عليهم دون غيرهم . وإذا أردنا أن نعبر عنه تعبيراً سيكولوجياً قلنا إنه نوع من الاستبطان الذاتي ، كما أن الإدراكات المباشرة التي يتوصل إليها الصوفي بهذا المنهج إدراكات خاصة لا يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية .

هذا والصوفية يدركون الله سبحانه وتعالى إدراكاً مباشراً مصحوباً بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ ، وهذا الإدراك المباشر يسمى عندهم بالكشف .

والكشف كما يعرفه الجرجاني : « في اللغة رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية ، والأمور الحقيقية ، وجوداً وشهوداً ،

ويقول الطوسي في اللمع « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للبعد كأنه رأى عين ، <sup>(١)</sup>

ويحدثنا ابن خلدون في مقدمته عن الكشف فيقول : إنه يعرض لأصحابه المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس فيدركون به من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وبانكشاف حجاب الحس يتلقى الصوفي المواهب الربانية والعلوم اللدنية . ويحدثنا أيضاً عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدان . ومن ثم تصرت مدارك من لم يشارك القوم ما هم بسيله من أذواق ومواجيد عن فهم حقيقته .

وأورد الشعراني في الميزان عن محي الدين بن عربي في الفتوحات ما نصه « من علامة العلوم اللدنية أن تجمها العقول من حيث إنكارها ، ولا يكاد أحد :

من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتي من طريق الكشف لا الفكر ،<sup>(١)</sup>

ويقول الشعراى أيضا : « وكان الشيخ محي الدين بن عربى يقول : أصل منازعة الناس فى المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونها خارجة عن طور العقول ، ومجيئها بغتة من غير نقل ونظر ، ومن غير طريق العقل ، فتسكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجعلوها ،<sup>(٢)</sup>

وفى رسالة أرسلها الشيخ محي الدين بن عربى إلى الإمام نجر الدين الرازى : « إن الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ ... فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن ،<sup>(٣)</sup>

كذلك يرى الغزالى فى كيمياء السعادة أن اكتساب العلم اللدنى يكون بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح<sup>(٤)</sup> .

ويحدثنا الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين<sup>(٥)</sup> عن اكتساب العلم اللدنى ، فيظهرنا من خلال كلامه على أن العلم الإنسانى يكتسب بطريقتين : التعلم والاستدلال ، ويسمى اعتباراً أو استبصاراً ، ويختص به العلماء والحكماء ، وإما أن يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى فهو نقت فى الروع ، ويسميه الغزالى فى رسالته اللدنية بالتعلم الربانى<sup>(٦)</sup> .

( ١ ) الميزان للشعراى ، ص ٢٨ - ٢٩ .

( ٢ ) الطبقات الكبرى للشعراى ج ١ ص ٩ :

( ٣ ) ورد ذكر هذه الرسالة فى الطبقات الكبرى للشعراى ، ج ١ ، ص ٥ ، ونشرها

عبد العزيز الميمنى الراجكوتى عن نسخة مخطوطة بحيدر آباد وهى طبعة المطبعة السلفية بمصر ، ١٣٤٤ هـ .

( ٤ ) كيمياء السعادة للغزالى ، ص ١٥ .

( ٥ ) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦ .

( ٦ ) الرسالة اللدنية للغزالى ، طبعة عام ١٣٤٣ هـ ، ص ٣٩ - ٤٣ .

ويعبر لنا الغزالي أيضا في كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية وصوله إلى اليقين بطريق الكشف والإلهام فيقول: « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ، <sup>(١)</sup> »

وكذلك يحددنا السهر وردى المقتول في مقدمة كتابه حكمة الإشراف بأن ما توصل إليه من العلوم في منازلته وخلواته لم يكن بطريق الفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، يقصد به الذوق أو الكشف ، وهو يقول : « ولم يحصل لي أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك »

كذلك يرى الجيلاني في كتابه الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر <sup>(٢)</sup> أن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذي هو فوق العلم ومن قبيل الذوق .

وإلى مثل ذلك ذهب الشيخ حسن رضوان وهو صوفي مصري توفي عام ١٣١٠ هـ في كتابه روض القلوب المشتطاب <sup>(٣)</sup> فهو يرى أن الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل ، وإنما عن طريق الكشف والإلهام

ويقول الأستاذ رينولد تيكلسون : « فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يراد في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها

---

( ١ ) المنقذ من الضلال للغزالي بهامش الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ،

ص ٧ .

( ٢ ) الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ، ص ٢١ .

( ٣ ) روض القلوب المشتطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ — ٤٧٥ .

العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود<sup>(١)</sup> .

ومن كل ما سبق نستخلص أن الكشف الصوفي يعرض لأصحاب المجاهدة وقدصفت نفوسهم من شوائب الحس ، فيدركون به من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية ما لا يدرك سواهم من أرباب العقول ، وأن الكشف يتم بلا واسطة من نقل أو شيخ أو غير ذلك ، وإنما هو إدراك ذوقى مباشر تكشف فيه حقائق الأمور ، وهو على حد تعبير الغزالي نور يقذفه الله في القلب .

هذا ولكي تبين طبيعة الكشف باعتباره منجها من مناهج المعرفة نفرق هنا بين نوعين من المعرفة : النوع الأول معرفة استدلالية *Connaissance discursive* ، والنوع الثاني معرفة مباشرة حدسية *Connaissance intuitive* فالمعرفة الاستدلالية ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمات إلى النتائج ، أما المعرفة الحدسية المباشرة فتختلف باختلاف موضوع الإدراك . فهناك إدراك مباشر يتناول الأمور المحسوسة ويسمى *intuition sensible* ويسميه ابن سينا بالمشاهدة ، وهو معرفة مباشرة للشيء الخارجى المحسوس ، وهناك إدراك عقلى مباشر *intuition rationnelle* وهو إما أن يكون منطقيا كأن تدرك العلاقة بين معنيين إدراكا مباشرا بنظرة واحدة ، فهو بهذا المعنى سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، أو يكون إدراكا عقليا ميتافيزيقيا مباشرا *Intuition métaphysique* ويتناول موضوعات غير معطاة في عالم الحس ، وهذا النوع نجده مثلا عند ديكارت وسبينوزا ، فديكارت يدرك نفسه إدراكا عقليا مباشرا باعتباره جوهرأ مفكرا حين يقول : *Je pense donc je suis* وهذا الإدراك العقلى المباشر لا مدخل لعامل الزمن فيه فهو برهى أو آتى إن صح هذا التعبير .

وكذلك يرى سبينوزا أن معرفة الله هى معرفة حدسية كلية شاملة يسميها

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٧٤ .

Amor و يتولد عنها الحب الإلهي العقلي *Connaissance adéquate* وهي تحمل في ثناياها يقينها ووضوحها .  
*intellectualis Die*

ومن الواضح كل الوضوح أن المعرفة الصوفية ليست من قبيل المعرفة الاستدلالية ، أو المعرفة الحسية المباشرة ، أو المعرفة العقلية المباشرة المنطقية أو المعرفة الميتافيزيقية المباشرة العقلية ، إذ أنها لا تعتمد على العقل واستدلالاته ولا على المشاهدة الحسية وتجاربها ، وإنما هي من قبيل العرفان المباشر *Gnosis* ويمكن تسميتها بلغة علم النفس الحديث ، بالمعرفة الوجدانية الصوفية المباشرة ، ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني المباشر *Intuition mystique* وهذا المعنى ينطبق تماما على ما يطلق عليه الصوفية كلمة « كشف » .

والآن ما هو موضوع المعرفة الصوفية التي تتخذ الكشف منهجاً لها ؟  
وفيما يلي الجواب على ذلك :

هـ - المعرفة الصوفية موضوعها الخاص بها ، ولكنه في حقيقة الأمر أشد ما يكون غموضاً ، ومن العسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلاً عن هذا الموضوع ، فالحقائق التي تكشف للصوفي في خلواته ومنازلاته هي حقائق فردية ذاتية لا يمكن أن تتصف بصفة العمومية ، ومن ثم يأتي إنكار الناس لها باعتبارها من قبل الوجدان الخاص ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الصوفية يعمدون إلى الرمز والإشارة فتغلب على عباراتهم صبغة الإبهام والتعقيد ، فيصبح من العسير على الباحث أن يشاركهم - ولو إلى حد ما - ما هم بسبيله من أذواق ومواجيد ومعارف . ونستطيع أن نقول إنه لا يمكن أن تستند معارف الصوفية وعلومهم إلى براهين وأدلة نظرية ، فهي علوم ذوقية تحمل يقينها في ثناياها ، ولا تحتاج في إثبات وجودها إلى برهان . وقد أشار ابن عربي إشارة لطيفة إلى هذا المعنى في كتابه التدييرات الإلهية فقال : « فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان ، يعني أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به

من الأسرار الإلهية ، فاعرض عنه وقل له مجابوا : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل ، فقل له هذا مثل ذلك . . . (١)

والواقع أيضا أن الصوفية يعتبرون علوم الحقيقة وما تتضمنه من الأسرار والمعارف من الأمور التي لا يصح أن يتحدث عنها الصوفي صراحة ، ولا رخصة في إيداعها الكتب ، وإنما هم يتكلمون عنها بطريق الرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال .

ونستطيع أن نقرر بوجه عام أن موضوع العلوم اللدنية هو الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها ، وهي أمور لا قبل للعقل بإدراكها . يقول الشيخ حسن رضوان في روض القلوب المستطاب (٢)

أسماءه وسائر الصفات      مجسولة لغيره كالذات  
وليس للعقول فيها مدرك      بل من وراء العقل كشفا تدرك

والعارف بحسب ما يرى الشيخ عبد الرازق القاشاني في اصطلاحاته ، هو من أشهده الله ذاته وأسماءه وأفعاله ، فالمعرفة حال تحدث من شهوده ،

ويقول القاشاني في كتابه كشف الوجوه الغرلمعاني نظم الدر ، وهو شرح لتائية ابن الفارض الكبرى ، عن معرفة الله سبحانه وتعالى من حيث أسمائه وصفاته : « فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله إلا الاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه » وباسمه على ذاته . . . . . ومنهم من تحمله العناية الأزلية فيشهد المعروف ( أي الله سبحانه وتعالى ) تعالى جده بعد المشاهدة السابقة في معهد ألسنت بربكم ، ويعرف به أسمائه وصفاته عكس ما يعرف العارف الأول ، وبين العارفين فرق . إذ أن الأول لقيه معرفة كنيائم

(١) التدبيرات الإلهية طبعة نديرخ ، ص ١١٤ — ١١٥ .

(٢) روض القلوب المستطاب ، ص ١ .

يرى خيالا غير مطابق للواقع والثاني لشهود معروفة كمتيقظ يرى مشهودا حقيقيا، (١)

ومن هذا نتبين أن معرفة الله على نوعين : النوع الأول يستدل فيه العارف على الذات بظاهر الأفعال والصفات ، والنوع الثاني يقبل فيه العارف على ما وراء هذا الظاهر بعد أن تصفو نفسه ، فتحمله عناية الله عز وجل من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، وهناك يدرك الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، وهو بهذا يشاهد الصفات والأسماء عن طريق الذات ، ولا يشاهد الذات بطريق الصفات . وفي الحقيقة يعرف العارف الثاني الذات الإلهية معرفة يقينية حقيقية إيجابية ، في حين يعرفها العارف الأول معرفة خيالية سلبية لاحظ لها من الحقيقة .

وثمة ملاحظة على جانب كبير من الأهمية في هذا الصدد ، وهي أن موضوع المعرفة الصوفية موجود في النفس بالفطرة ، إذ أن النفس تعرف الله سبحانه وتعالى بالفطرة قبل أن تحل بالبدن ، إذ أن اتصالها بالبدن هو الذي أفسد عليها معرفتها السابقة . ويرى الغزالي في رسالته اللدنية أن المعرفة مركوزة في النفوس بالقوة كالبذر في الأرض أو الجوهرة في قعر البحر أو في قلب المعدن (٢) ويقول القاشاني في مقدمة شرحه لكتاب فصوص الحكم لابن عربي مانصه : « فإن ترقى الإنسان بالعلم والعمل ، وسلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى ورجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه ، بلغ الحضرة الإلهية ، واتصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الإمكان وسبق العلم به عند تعين عينه . » (٣) ومعنى هذا الكلام أن المعرفة بالله فطرية في النفس قبل التعين ،

---

(١) كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ، المطبعة الخيرية بمصر ،

١٢١٠ هـ ، « قسم المعارف » ، ص ١٠ .

(٢) الرسالة اللدنية ، ص ٢٤ .

(٣) شرح القاشاني على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٣١١ هـ ، ص ٤ .

فإذا خلاص المتصوف من عوائق بدنه وسلك طريق المجاهدة والتصوف ،  
وصل إلى الأفق الأعلى ، وبلغ الحضرة الإلهية التي سبق له العلم بها ، فاتصف  
بصفاتهما على قدر طاقته .

ومما سبق نستخلص أن موضوع المعرفة الصوفية يدور حول الذات  
الإلهية وأسمائها وصفاتها وأفعالها ، وهذه المعرفة متوقفة على الذات الإلهية  
وإرادتها .

ولكن لا يفوتنا أن نشير بهذا الصدد إلى ملاحظة هامة وهي أن المعرفة  
الصوفية لم تخل من الآثار الفلسفية ، فما لا شك فيه أن الصوفية من أمثال ابن  
عربي والسهروردى المقتول ومن نحا نحوهم ، قد مزجوا المعرفة الصوفية  
بالأنظار العقلية الخالصة ، فالمعرفة عندهم هؤلاء ليست ذوقا خالصا ، وإنما هي  
مزيج من الذوق الخالص والنظر الفلسفي .

والآن ، وقد تحدثنا عن موضوع المعرفة الصوفية ، ببق علينا أن نعين  
الغايات التي ترمى إليها هذه المعرفة ، وفيما يلي بيان ذلك :

٦ — اتفق السالكون لطريق التصوف على أن غايتهم القصوى هي  
المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، ومتى تحققوا بهذه المعرفة فقد توصلوا إلى السعادة  
واليقين في حياتهم الدنيا وفي الآخرة .

واسكى يتحقق الصوفي بالمعرفة لا بد أن يتصف بصفات نفسية معينة  
تؤهله لتلقى المعارف اللدنية ، ومن ثم يأخذ المرید نفسه بالمجاهدة الأخلاقية ،  
فيتنقى عن الأخلاق المذمومة ، وتنقى عنه الصفات القبيحة ، وتسكن نفسه  
وتطمئن وتزول عنها دواعي الشهوات ، وتصفو وتشرق فتدرك حقائق  
الأمور إدراكا يقينيا .

والمعرفة الصوفية كما رأينا ، متوقفة على طهارة النفس ونقاها وإشراقها ،  
ونستطيع أن نقول إن المعرفة الصوفية بهذا المعنى ترمى إلى غايتها الأخلاقية ، ولقد

عرف القشيري المعرفة في الرسالة بقوله : « هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال الباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه ، فخطى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق لله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنياً ، ومن آفات نفسه برياً ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً وتسمى حاله معرفة ، وفي الجملة فبمقدار أجنيته عن نفسه تحصل معرفته بربه وعز وجل (١) . »

من هذا النص يتبين لنا أن المعرفة لا تكون إلا بصدق المعاملة والتنقي عن الأخلاق الرديئة والآفات السيئة والاتجاه بالقلب نحو الله ، ولا تتم كذلك إلا بانقطاع هواجس النفس وخواطرها ، وهي بهذا المعنى ترمى إلى الاتصاف بالكمال الأخلاقي .

ولكن مع إدراكنا لأهمية الغاية الأخلاقية في المعرفة لا نستطيع أن نقرر أن هذه الغاية الأخلاقية هي أسمي غايات المعرفة عند الصوفية ، إذ أن هناك غايات أسمي وأرقى ، هي الوصول إلى الله ، وبالتالي إلى السعادة الأبدية الخالدة واليقين الذي لا يأتيه الشك من أي جانب . فالمعرفة الصوفية لها غاية عرفانية إلهامية موصلة إلى السعادة واليقين في الدارين .

يقول ابن عربي في الفتوحات (٢) : « ثم إذا وصل العبد إلى معرفة الله تعالى فليس وراءه الله مرمي ولا مرقى ، فهناك يطلع كشفاً ويقيناً على حضرات الأسماء الإلهية . »

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ .

(٢) الفتوحات المكية ، الباب الثالث والسبعين .

والحق كل الحق أن غاية الإنسان في حياته هي أن يصل إلى نور اليقين بعد ظلمات الشك ، فيتعرف على كنه الوجود الذي يعيش فيه ، ويتعرف على ماهيته ومصيره ، تعرفا من شأنه أن يلقي السكينة على قلبه . فهل استطاع العلم في عصرنا هذا أن يفسر لنا ماهية الوجود أو الحياة تفسيراً ترتاح إليه قلوبنا ؟ الجواب على ذلك هو أن العلم وما يصطنعه أصحابه من مناهج تجريبية لم يستطع أن يكشف لنا إلى الآن عن حقيقة ما من هذه الحقائق التي لا سبيل إلى كشفها بطريق عقلي أو تجريبي ، ولا يزال عالم الروح بالنسبة إلينا مجهولاً . ثم هناك أمر آخر أشد ما يكون غرابة ، وهو إنكار المنكرين على الصوفية لأذواقهم ومواجيدهم ومكاشفاتهم ، فهذا الإنكار لا يقوم على أساس ولا يستند إلى منطق سليم ، فقد رد الصوفية على منكريهم أن اسلكوا سبيلنا وانهجوا نهجنا ولكم بعد ذلك أن تحكموا علينا ، ولكن الحقيقة أن المنكرين أنكروا عليهم علومهم ، وقد غرقوا في بحار المادة ، واكلوا بقيود الحس .

وجماع القول فيما سبق هو أن اليقين كل اليقين في الاتصال المباشر بالله عز وجل اتصالاً من شأنه أن يبدد لنا ظلمات الشك بمعرفة كنه الوجود ، وما وراء هذا العالم المحسوس من عوالم أخرى هي من أمر الله سبحانه وتعالى ، وهذا لا يتم إلا إذا خلصت النفس من شوائب الحس ، وصفت وأشرقت فارقت إلى عالم الروح ، وهناك تفيض عليها المعارف الإلهية والعلوم اللدنية ، فتنعم بمحضرة الجمال ، وتمتع بلذة الوصال .

## الفصل الثاني

### أبحاث متفرقة

- ١ -

### الناحية الأخلاقية

#### في التصوف الاسلامي<sup>(١)</sup>

أجمع الصوفية السالكون لطريق الله عز وجل على أن المرید ينبغي أن يأخذ نفسه - في أول عهده بالطريق - بالمجاهدة النفسية والتصفية الروحية . وذلك لأن النفس بحسب ما يرى الصوفية شر محض ، وهي أصل الصفات المذمومة في الإنسان وإليها يشير الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله المأثور : « أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبك » . وجهد النفس على حـد تعبير الرسول الكريم أيضاً جهاد أكبر ، فهو محتاج إلى تضحية وبذل وصبر ومقاساة .

ويرى ابن عربي في اصطلاحاته أن المجاهدة « هي حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال » .

ويصور القشيري في رسالته المجاهدة النفسية فيورد عن أبي علي الروذباري قوله : « اعلم أن أصل المجاهدة وملاكمها فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير ، انهماك في الشهوات ، وامتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى ، وإذا حرنت عند القيام بالمواقفات يجب سوقها

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة المسلم - رمضان ١٣٧٠ هـ ، يونيو ١٩٥١ م .

على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فن الواجب مراعاة حالها ، فاما من  
منازلة أحسن عاقبة من غضب تكسر سلطانه بخلق حسن وتحمده نيرانه برفق ،  
قال : وجهد العوام في توفية الأعمال ، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال ،  
فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ، ومعالجة الأخلاق والتنقي عن سفاسفها  
صعب شديد .

وهذا المثال الذى يورده القشيري في رسالته يكفي لأن يصور لنا في وضوح  
وجلاء مبلغ ما انطوت عليه تعاليم الصوفية من سمو روحى ، وما توصلوا إليه  
في مجال التحليل النفسى من نتائج وثمرات ، كانوا أسبق إليها من كثير من  
علماء النفس المحدثين : فقد كشف لنا أولئك الصوفية عن خبايا النفس كسفا  
يدعو إلى الإعجاب ، والنفس الإنسانية مجال غامض أشد الغموض ، ولكنهم  
رغم ذلك الغموض خاضوا في البحث فيها ، وتوصلوا إلى كثير من التحليلات  
الرائعة ثم أنهم لم يكتفوا بتحليل النفس لمعرفة خباياها والإبانة عن أمراضها  
وعلاها وهو اجسها بل وضعوا كذلك أصول العلاج النفسى وطرائقه ومبادئه .  
السلوك العملى التى بمقتضاها يصلح أمر النفس من الوجهة الأخلاقية .

ولنأخذ على سبيل المثال بعض الصفات النفسية المذمومة عند الصوفية  
كالجزع والحقد والحسد والبغض والرياء والطمع وما إلى ذلك ، فكل أولئك  
يجب على المرید السالك أن يخلص منه . ولذلك يقبل المرید على شيخه ، ووظيفة شيخه  
أن يعالج نفسه المأزومة ، فالشيخ كما يبدو لى - بحسب تعبير علم النفس الحديث -  
طبيب نفسانى بارع يتعرف إلى أماكن الضعف فى نفوس مریديه ثم يعتمد إلى  
هذه النفوس بالمداداة الروحية ، ولا يزال يرقى بمریده من حال إلى حال ، ومن  
مقام إلى مقام ، حتى يصل به إلى درجة أخلاقية روحية عظيمة .

والتصوف الإسلامى من هذه الناحية هو علم للسلوك قوامه نزع روحية  
تهدف إلى الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام ، ولقد وضع الصوفية لهذا  
العلم مبادئ ونظريات لا يمكن لأحد أن يغفل شأنها أو ينكر خطرها لأنها  
ولا شك مظهر من مظاهر الرقى الفكرى والتسمو الروحى فى الاسلام .

## ذو النون المصرى والهيو غليفية<sup>(١)</sup>

حار كثير من علماء العرب قديماً فى أمر النقوش الهيو وغليفية الموجودة على معابد قدماء المصريين ومقابرهم ، واختلفوا فى فهم المقصود منها ، وحاولوا قدر إمكانهم الوقوف على ما تنطوى عليه من أسرار ، والكشف عما يكتنفها من غموض وإبهام . ومن هؤلاء يذكر لنا المؤرخون أبا الفيض ثوبان بن ابراهيم المعروف بذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، وكان أبوه نوبياً ، وقيل أيضاً أنه من أهل أحميم بصعيد مصر كما يذكر ابن خلكان فى ترجمته له ، وقد اشتهر ذو النون فى عصره بالعلم والورع والأدب ، وسلك طريق الصوفية حتى أصبح موصوفاً بالولاية ، كما اشتهر بأنه كان مشغولاً بصناعة الكيمياء وكان معدوداً من طبقة جابر بن حيان الكيمياءى العربى المشهور .

وقد ذكر بعض المترجمين لذى النون هذا أنه كان مهتماً بدراسة النقوش المصرية القديمة الموجودة على المقابر ، ومن هؤلاء المسعودى الذى ذكر فى مروج الذهب أن ذا النون كان من المعنيين بجل رموز البرابى ( جمع بربا ، ومعناها باللغة المصرية القديمة بيت الروح أو المقبرة ) ببلدة أحميم ، وأنه كان كثير الطواف بها ، وأنه اهتدى إلى حل كثير من صورها ونقوشها المرسومة عليها ، كما ذكر ترجمة لبعض هذه النقوش التى قيل أن ذا النون قرأها وفهم المراد منها .

ويقال أن معرفة ذى النون بالكتابات الهيو وغليفية الموجودة على المعابد والمقابر المصرية القديمة إنما كانت بطريق الفتح ، وهو نوع من الإلهام الذى

---

(١) نشر هذا البحث بجريدة الأهرام بعنوان « الهيو وغليفية عند العرب » ،

يتها لمن يوصف بالولاية الصوفية ، وقد عرفنا هذا بما يرويه القفطى فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء وهذا نصه : « وكان ذو النون كثير الملازمة لبربا بلدة أنخمم فإنها من بيوت الحكمة القديمة وفيها التصاوير العجبية والمثالات الغربية التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً ، ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية ، وكانت له كرامات . »

وعلى الرغم مما يرويه المترجمون لذى النون عن معرفته بالكتابة المصرية القديمة ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد معرفته بها معرفة حقيقية وإلى الآن لم يقيم الدليل على معرفته أو معرفة غيره من علماء العرب قديماً بها ، ولو عرفت الكتابة المصرية القديمة المسماة بالهيروغليفية قديماً لاستطاع مؤرخو العرب الحصول على المادة الصحيحة لتاريخ مصر القديم ، ولكن المشاهد أنهم يستمدون مادتهم التاريخية لمصر فى عصورها القديمة من الروايات المتعلقة بسير الأنبياء وفراعنة زمانهم كفرعون إبراهيم وفرعون موسى وفرعون يوسف ، وكان أشهر من روى هذه الروايات المؤرخ وهب بن منبه المتوفى سنة ١١٠ هـ ، وعليه اعتمد سائر المؤرخين ومنهم على سبيل المثال المؤرخ ابن إياس فوه حين يعقد فى تاريخه المعروف ببدايع الزهور فصلاً عن ملوك مصر من الفراعنة القدماء نجده يستمد مادته من روايات وهب بن منبه ، وهى روايات فيها خلط ظاهر ووقائع خيالية إلى أبعد حد فضلاً عن أنها غير صحيحة تاريخياً .

ومما يجدر بالذكر أن علماء العرب لم يكونوا ينظرون إلى نقوش معابد قدماء المصريين ومقابرهم التى يسمونها البراب نظرة واحدة فبعضهم كان يظن أنها رموز مستخدمة فى صناعة الكيمياء ، وأن البرابى كانت متخذة قديماً لهذه الصناعة ، وربما قوى هذه الفكرة لديهم كثرة ما كان يوجد من الأوانى والأدوات والحلى فيها ومن هؤلاء صاحب الفهرست إذ يقول : « وبمصر أبنية يقال لها البرابى من الحجارة العظيمة المفرطة الكبر ، والبربا بيوت على أشكال مختلفة وفيها مواضع للصحن والسحق والحل والعقد والتقطير تدل على أنها

عملت لصناعة الكيمياء» ، والبعض الآخر كان يظن أو نقوش البرابى ليست  
إلا طلسمات مما يستخدم فى فن السحر ومن هؤلاء المؤرخ ابن خلدون إذ يقول :  
« أن البرابى فى صعيد مصر لا تزال شاهدة على وجود هذا الفن (يقصد فن  
السحر) وناطقة بأدلة عليه ، .

ومن الأفكار التى كانت سائدة عن نقوش البرابى أيضاً أنها عبارة عن  
صور وأشكال متضمنة لعلوم فلكية خاصة أو علوم غيبية مكتومة تهبأت  
لكهان قداماء المصريين فكتبوها على حجارة أبنيتهم العالية بهذه الصورة ،  
ويدل على ذلك ما يرويه المقرئزى فى خططه عن ابن وصيف شاه من قوله :  
« كان كهنة مصر أعظم الكهان قدراً وأجلها علماً بالكهانة . وكانت حكام  
اليونانيين تصفهم بذلك وتشهد لهم به فيقولون : أخبرنا حكام مصر بكذا  
وكذا ، وكانوا — أى كهان المصريين القداماء — ينحون بكهاناتهم نحو  
الكواكب ، ويزعمون أنها هى التى تفيض عليهم العلوم وتجبرهم بالغيوب وهى  
التي تعلمهم أسرار الطوالع وصنعة الطلاسم ، وتدلهم على العلوم المكتوبة  
والأسماء الجليلة المخزونة ، فعملوا الطلسمات المشهورة والنواميس الجليلة ،  
وولدوا الأشكال الناطقة وصوروا الصور المتحركة ، وبنوا العالى من البنيان  
وكتبوا علومهم فى الحجارة ، .

## فكرة « الوقت » عند الصوفية

( ١ ) يشترط الصوفية على السالك للطريق الصوفي أن يلتزم آداباً معينة هي القواعد العامة التي ينبغي أن يراعيها في جميع مراحل سلوكه على اختلافها ، وبدونها لا يتهاى له الوصول ، يقول أبو حفص الحداد : «التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب ، ولكل حال أدب ، ولكل مقام أدب ، فمن لزم آداب الأوقات ، بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ، ومردود من حيث يظن القبول»<sup>(١)</sup> ، ويقول ذو النون المصري : « إذا خرج المرید عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء . »<sup>(٢)</sup> ، ويقول الجريري : « التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الآداب ، »<sup>(٣)</sup> .

( ٢ ) ومن أهم آداب السلوك عند الصوفية الخضوع لحكم « الوقت » ، ويعنى الصوفية بذلك أن يكون السالك للطريق خاضعاً لما يقميه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعاً تاماً بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال ، وقت كل سالك ما هو عليه في الحاضر . يقول القشيري في الرسالة : « سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول : « الوقت ما أنت فيه ، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا ، وإن كنت بالعقب فوقتك العقب ، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور ، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن ، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان .

« وقد يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان ، فإن قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين ، يعنى الماضى والمستقبل .

---

(١) اقتبسه الرندى فى شرح الحكم ، بولاق ١٢٨٧ هـ ، ص ١ ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠٠ ، ص ٦٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٠ ، ص ٦٥ .

« ويقولون الصوفي ابن وقته ، يريدون بذلك أنه مشغول بما هو أولى به في الحال ، قائم بما هو مطالب به الحين ، » (١) .

ويقول القشيري كذلك : « وقد يريدون (أى الصوفية) بالوقت ما يصادفهم من تعريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون : « فلان بحكم الوقت ، أى أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب ، من غير اختيار له ، وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع ، إذا التضييع لما أمرت به وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير خروج عن الدين ، » (٢) .

فالصوفي إذن خاضع على الدوام لحكم وقته ، ومستند إلى الإرادة الله دون استناد منه إلى إرادته هو ، لأن الصوفية يؤمنون بأن الإرادة الإلهية مطلقة سارية في الوجود كله ويخضع لها كل شيء ، والإرادة الإنسانية لا وجود لها على التحقيق إلى جانب إرادة الله ، ولكن هذا لا يستتبع عندهم إسقاط التكليف ، ولهذا رأينا القشيري يصور الصوفي خاضعا لحكم الوقت فيما ليس لله تعالى عليه فيه أمر أو اقتضاء بحق الشرع ، وبهذا ينتفى ترك المبالاة عن الصوفي فيما يتعلق بأمورات الشرع ، وتثبت له إرادة خاصة في مجال أفعاله الاختيارية التي يشعر بالقدرة عليها .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفهم ما يعنيه الصوفية بالخضوع لحكم الوقت ، فهم ليسوا من الجبرية الخالصة في شيء إذ لا يدعون إلى انتفاء الإرادة الإنسانية انتفاء حقيقيا ، بل هم يثبتون للإنسان إرادة ، ولكنهم يصفون هذه الإرادة بأنها عاجزة بالقياس إلى إرادة الله ، لأن الله قادر ، وقدرته تحيط بكل شيء ، وإذا قضى الله أن يقهر إرادة الإنسان فلا راد لقضائه .

(١) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٣١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١ .

ويترتب على ذلك أيضا أن يكون من أدب الصوفي ألا يغتر بإرادته، فإن إرادته ليست شيئا بالقياس إلى إرادة الله، إذ تتلاشى إرادته في إرادة الله كما يتلاشى ضوء المصباح في ضوء الشمس، وأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقداره، وأى فعل يشعر باغترار الإنسان بإرادته معناه عدم صدقة لله في عبوديته.

يقول أبو عثمان سعيد بن اسماعيل الحيرى ( + ٢٩٨ ) في أدب الوقت بالمعنى الذى ذكرنا : « منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته ، ولا نقلنى إلى غيره فسخطته »<sup>(١)</sup>.

(٣) ويشبه الصوفية الوقت بالسيف<sup>(٢)</sup>، ويقولون « الوقت سيف قاطع، ويعنون بذلك أنه غالب عليهم بما يجرى الله به من قضائه وقدره كما أن السيف غالب بقطعة، وقيل : معناه لين مسه قاطع حده، فمن لاينه سلم ومن خاشنه اصطلم، كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجا ومن عارضه انتكس. وأنشدوا فى ذلك :

وكالسيف إن لاينته لان مسه وحده إن خاشته خشان

يقول القشيري : « ومن ساعده الوقت فالوقت له وقت ، ومن ناكده الوقت فالوقت عليه مقت ، وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول : الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك، يعنى لو محاك وأفذاك لتخلصت حين فنيته، لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية، وكان ينشد فى هذا المعنى :

كل يوم يمر يأخذ بعضى يورث القلب حسرة ثم يمضى

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ ؛ شرح الرندى على الحكم ، ص ١٠ ، ص ٢٤ .

(٢) قارن : الرسالة القشيرية ، ص ٣١ — ٣٢ ؛ جامع الأصول للكشخاى ،

وكان ينشد أيضا :

كأهل النار إن نضجت جلود أعيدت للشقاء لهم جلود  
وفي معناه :

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء  
والكيس من كان بحكم وقته : إن كان وقته الصحو فقيامه بالشرعية ، وإن كان  
وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة ، (١) .

وقد أعجب الشافعي رضي الله عنه بفكرة الصوفية في الوقت والخضوع  
لحكمه ، ولندع السيوطي يوضح لنا ذلك قائلا : « عن الشافعي رضي الله عنه  
أنه قال : صحبت الصوفية فلم أستفد منهم سوى حرفين ، وفي رواية سوى  
ثلاث كلمات ، قولهم : الوقت سيف إن لم تقطعه قطعك ، وقولهم : نفسك إن  
لم تشغلها بالحتى شغلتك بالباطل ، وقولهم : العدم عصمة . فقولهم نفسك إن  
لم تشغلها بالحتى هو في معنى قوله عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه ،  
لأن من حاسب نفسه لا يترك لها سبيلا إلى الاشتغال بالباطل ، إذ هو يشغلها  
بالمحاسبة عن الباطل . وقولهم : الوقت سيف ، يشبه آخر الحديث : « وعمل  
لما بعد الموت ، ، إذ الذي يعمل للموت لا يقطعه الوقت ، بل هو الذي يقطع  
الوقت ، (٢) .

(٤) و بما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية قد يعنون بالوقت تارة الزمان  
الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل على نحو ما يذكّر القشيري (٣)

(١) الرسالة التشرية ، ص ٣١ .

(٢) الاتصار لطريق الصوفية الأخيار ، ص ١٢ - ١٣ ، نقلا عن الحقيقة

العلية للسيوطي .

(٣) هذا دو معنى لفظ « الديمومة Durée » ، وبالإنجليزية Duration

أو Protensity ، والمقصود بهذا الاصطلاح الفلسفي الشعور بمرور الزمان وترابط  
حياتنا الشعورية . والوقت عند الصوفية بالمعنى المشار إليه هنا هو ما يفصل بين =

ومنه قولهم : الصوفي ابن وقته ، يعنون به أنه شاعر ومشتغل بما هو أولى به في الحال ، وتارة بمعنى ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ومنه قولهم : فلان بحكم الوقت ، يعنون أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختياره ، وهذا أيضاً يكون فيما لا حكم فيه من جهة الشرع ، فأما ما فيه حكم من جهته فإن تضييعه وإحالة الحكم فيه على المقادير خروج عن الدين على نحو ما أورده القشيري وغيره من الصوفية .

(٥) وقد عنى الشاذلية من الصوفية بالكلام في « الوقت » عناية خاصة ، وفكرة « الوقت » عندهم مرتبطة بمبدأ « إسقاط التدبير والإرادة » .

يقول أبو الحسن الشاذلي ( + ٦٥٦ هـ ) في معنى الوقت عن شيخه : « الوقت ليل ، والشأن في الليل الخلود والسكون حتى تطلع شمس المعرفة ، أو قر التوحيد ، أو نجوم العلم ، فيستضاء بها » (١) .

ولتلميذه أبي العباس المرسى ( + ٦٨٤ هـ ) تحليل لفكرة الوقت ، فقد حكى ابن عطاء الله عنه قوله : « قال رضى الله عنه أوقات العبد أربعة لا خامس

---

الماضى والمستقبل ، والصوفي يشعر به ويعيش فيه ، فهو حاضر يدوم مدة من الزمن قبل أن يتحول إلى ماض ، وعلى أساسه تتكيف حياة الصوفي الشعورية . ومرور الزمان النفسى أو الشعورى على الرغم من الصوفى يوحى له بأنه عاجز عن توجيه مجرى الزمن ، فهو لذلك يريد أن يعيش في اللحظة الحاضرة ليوفىها حقها ، دون أن يتعدها الى الماضى أو إلى المستقبل لخروجهما عن نطاق إرادته .

ويشبه هذا المعنى الصوفى من بعض وجوه ما يسميه برجسون Bergson « بالديمومة التى نعيشها حقيقة » ، « *Durée réèlement vécue* » وهى صورة التتابع الزمنى كما نحس به مباشرة فى حياتنا النفسية ، وهو يختلف عن معنى فكرة الزمان فى الرياضة .

(Données Immédiates de la Conscience 74 et Suiv.)

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ١٢٥ .

(م - ١٢ علم الكلام)

لها : النعمة والبلية والطاعة والمعصية ، والله عليك في كل وقت منها سهم من العبودية يقتضيه الحق منك بحكم الربوبية ، فمن كان وقته الطاعة فسيبيله شهود المنة من الله عليه، إذ هداه لها ووفقه للقيام بها ، ومن كان وقته المعصية فسيبيله الاستغفار والتوبة ، ومن كان وقته النعمة فسيبيله الشكر وهو فرح القلب بالله ، ومن كان وقته البلية فسيبيله الرضا بالقضاء والصبر ،<sup>(١)</sup> .

(٦) فإذا كنا مع ابن عطاء الله السكندري نجده يتعمق في تحليل معنى الوقت ، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ ، وينصح السالك بأن يكون خاضعاً على الدوام لحكمه ، ويحذره من أن يحدث إرادته في وقته غير ما أراد الله له لأن في ذلك منازعة للربوبية واستناداً إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جملة كل الجهل في السلوك ، وفي هذا يقول له : « ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه ،<sup>(٢)</sup> .

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند ابن عطاء الله أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه :

فإذا كان السالك في وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان في وقت الطاعة فحقه فيها شهودها من الله وفضلاً ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله .

وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لا بد أن يؤديه في الحال دون نظر إلى غيره .

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري صوفي مصري عاش في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وأوائل الثامن ، توفي سنة ٧٠٩ هـ ، وله منزلة عالية في التصوف على طريقة الشاذلي ، وقد درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل في بحث كان موضوعاً لرسالة الماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة ، سبتمبر ١٩٥٥ ، ونرجو أن نذكره قريباً .

ولا يصح للسالك أن يطلب من الله أن يخرج منه من حالة إلى حالة أخرى ، أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيها سواها ، فلو أراذك لاستعملك من غير إخراج ، <sup>(١)</sup> .

وينبغي على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسوية بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاته شيء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق . ولذا يميز ابن عطاء الله له بين نوعين من الحقوق : حقوق في الأوقات ، وحقوق الأوقات ، فالأولى هي وظائف العبادات الظاهرة من الصوم والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاته شيء منها أمكنه قضاؤه في وقت آخر ، أما الثانية فهي حقوق المعاملات الباطنة التي تقتضيها أحواله ووارداته ، وأوقاته ما هو عليه في كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغي له أن يؤديه في الحال ، وإلا لم يصل ، وفي هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك قائلاً له : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ ! » <sup>(٢)</sup> .

ومن ثمّة تتبين مع ابن عطاء الله السكندري أن الخضوع لحكم الوقت من أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم على أساس من إسقاط الاختيار والتدبير ، لأن السالك إذا كان خاضعاً لحكم وقته فعنى هذا أنه لا تدبير له بوجه من الوجوه ، والتدبير في فلسفة ابن عطاء الله الصوفية يعنى النظر في المستقبل وما تزول إليه الأمور فيه بشكل يورق بالإنسان ، وهو يشعر بعدم الصدق

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٤ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

في العبودية لله : فنحن نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فتتوهم أن لإرادتنا مدخلا في الأمر ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذاباً نفسياً لا يطاق مبعثه الفكرة الملحة في أمر المستقبل وكيفية الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها . ولو سكن الإنسان منا فلم يشتد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا ، وخضع لحكم وقته كما يقول الصوفية ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، ولما اتصف بالعبودية لما أفرحه بقاؤه وآلمه زواله ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتقبل المصائب والشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه في معتزك الحياة ويكافح كفاح الشجاع الثابت الواثق بنفسه وبالله .

(٧) إن الصوفية يدعون إلى العمل المثمر لا إلى التواكل ، وهذا ابن عطاء الله يقول : « الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية »<sup>(١)</sup> ، أليست هذه الحكمة العطائية جديرة بأن يفيد منها الناس في حياتهم اليومية ؟ إن الإنسان منا كثيراً ما ينطوى على نفسه متمنياً لها الأمان المختلفة ، فيضيع وقته في التمني ولا يصل إلى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمني بالعمل المتواصل لوصل — أو ساهم على الأقل في الوصول — إلى هذا الذي يتمناه دون ما إضاعة وقت .

حقاً إن الرجاء عند صوفينا — وكما ينبغي أن يكون عند جميع الناس — لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق في سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعاً إلى العمل الإيجابي المنتج ، وليس دافعاً إلى الهروب والتكوص وإضاعة الوقت في التخيلات والأوهام الكاذبة .

إن التفكير في الماضي مذموم لأن الماضي قد انتهى ولا فائدة من التفكير فيه إلا بمقدار العظة ، والتفكير في المستقبل مذموم لأن المستقبل لا علم لنا به،

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٩ .

ولا يمكن أن نخضعه لإرادتنا ، فلم يبق إلا أن نعيش في « الوقت » ، وأن نشغله بالحق لا بالباطل ، وألا نجعله قاطعا لنا ، وبذا يكون الفرد منا ، ابن وقته ، بمعنى أن يشغل وقته بالعمل المتقن المثمر ، وهذا النوع من الفلسفة الصوفية « عملي » لا « نظري » ، ويضفي على حياة الإنسان معنى سامياً ، ويزيل التعارض بين الحياة التبعدية وحياة المجتمع الذي نعيش فيه .

## أهم مراجع القسم الثالث

### ١ - المراجع العربية :

- ١ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ١٢٨٤ هـ .
- ٢ - ابن عباد الرندى : شرح الحكم ، بولاق ١٢٨٧ هـ .
- ٣ - ابن عربى : ترجمان الأشواق ، نشر نيكولسون ، لندن ١٩١١ م .
- ٤ - : اصطلاحات الصوفية الواردة بآخر الفتوحات  
المكية ، بآخر التعريفات للجرجاني ، القاهرة ١٢٨٣ هـ
- ٥ - : التديرات الإلهية ، طبعة نيبرغ .
- ٦ - : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .
- ٧ - : فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفى ،  
القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٧ - رسالة إلى الإمام غفر الدين الرازى ، المطبعة  
السلفية ١٣٤٤ هـ .
- ٨ - أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، مصر ١٣١٨ هـ .
- ٩ - البغدادي (السهورردى) : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين  
للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ١٠ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
- ١١ - توفيق الطويل (الدكتور) : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ،  
القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- ١٢ - الجرجاني : التعريفات . القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٣ - حسن رضوان (الشيخ) : روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ

- ١٤ — الشعراني : الميزان ، القاهرة ١٩٢٥ م .
- ١٥ — د : الطبقات الكبرى ، مصر ١٣٤٣ هـ .
- ١٦ — الطوسي : اللع ، لندن ١٩١٤ م .
- ١٧ — عبد الكريم الجلي : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ،  
القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ١٨ — عبد الوهاب عزام ( الدكتور ) : التصوف وفريد الدين العطار ،  
القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- ١٩ — الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٢٠ — د : المتقدمن الضلال بهامش الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٢١ — د : الرسالة اللدنية ، مصر ١٣٤٣ هـ .
- ٢٢ -- القاشاني ( عبد الرازق ) : كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ،  
المطبعة الخيرية بمصر ١٣١٠ هـ .
- ٢٣ -- القاشاني ( عبد الرازق ) : شرح فصوص الحكم لابن عربي ،  
القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٢٤ — القشيري : الرسالة ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٢٥ — الكاشي السمرقندي : اصطلاحات الصوفية .
- ٢٦ — الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٢٣ م .
- ٢٧ — الكمشخانوي : جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم  
وأصول كل طريق ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٢٨ — محمد مصطفى حلبي ( الدكتور ) : الحياة الروحية في الإسلام ،  
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٢٩ — محمد مصطفى حلبي ( الدكتور ) : ابن الفارض والحب الإلهي ،  
القاهرة ١٩٤٥ م .

- مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تعليق على مادة « تصوف » ،  
بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
- كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التي  
قام بها نيكولسون ونقلها إلى العربية وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا  
عفيفي ، القاهرة ١٩٤٧ م .

ب — المراجع الأجنبية :

أولا : مراجع باللغة الإنجليزية :

1. Arberry (A. J.) : Sufism, London 1950.
2. Affifi (Dr. A.F.) : The Mystical Philosophy of Muhyid Din Jbnul 'Arabi, Cambridge 1939.
3. Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, Translated by R.A. Nicholson, Leyden 1911.
4. Brown (J. P.) : The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868.
5. Evelyn Underhill : Mysticism, London 1949.
6. James (William) : The Varieties of Religious Experience, New York 1935.
7. Nicholson (R.A.) Studies in Islamic Mysticim, Cambridge 1921.
8. Nicholson (R.A.) : A literary History of the Arabs, Cambridge 1930.
9. Nicholson (R.A.) Art. Asceticism (Muslim); "Sutis" of Ency. of Religion & Ethics.
10. Thouless (Robert :) An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.
11. Warren ; Dictionary of Psychology, New York 1934.
12. Dict. English. (Psychology).

ثانياً : مراجع باللغة الفرنسية :

12. Bastide (Roger) : Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
13. Botroux (Emile) : La Psychologie du Mysticisme Paris 1931.  
Conférence faite à L'institut Psychologique International Le 7 février 1902.
14. Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique.
15. Lalande A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie Paris 1947.
16. Leuba ( James, H. ) : Psychologie du Mysticisme Religieux  
Traduction Française Par Lucien Herr, 1925.
17. Massignon Louis : Art. «Tasawwuf» Ency. de L'Islam.

## فهرس الأعلام

أبو الملا عفيفي (الدكتور) :

١٨٤ ، ١٥٧ ، ١٥٠ ، ١٤٠

أبو بكر الصديق : ٢٨ ، ٢٥ ،

٧٥ ، ٣٦

أبو ثور : ١٢٢

أبو حفص الحداد : ١٧٣

أبو حنيفة ( الإمام ) : ٧٦ ،

١٢٣ ، ١٢٢ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٨٦

أبو ريذة ( الدكتور محمد عبد

الهادي ) : ٤ ، ٥٨ ، ٨٧ ، ٨٨

أبو سلبه : ٢٢

أبو عمرو بن الحاجب المالكي :

١١٢

أبو موسى الأشعري : ٢٤ ، ٢٦ ،

أبو هاشم البصرى المعتزلى :

٦٢ ، ٨٢

أبو هريرة : ٢٢ ، ٦٨ ، ٦٩

أبو يوسف ( الإمام ) : ٩٣ ، ٩٤

أحمد أمين ( الأستاذ ) : ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٨٦ ، ١٢٥

أحمد بن حنبل ( الإمام ) : ٦٥ ،

٧٦ ، ١٢٢

أحمد تيمور باشا : ١٢٢ ، ١٢٥

أربرى : ١٨٤

( ١ )

ابراهيم ( عليه السلام ) : ٥ ،

٨٣ ، ١٧١

ابراهيم ( بن عبد الله بن الحسن

ابن الحسين ) : ٣٦

ابن إياس : ١٧١

ابن حزم : ٤ ، ٨ ، ١٠ ، ٨٦

ابن خلدون : ٣ ، ٧ ، ١٢ ، ١٤ ،

١٦ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ،

١٧٢

ابن خلكان : ٤٢ ، ٨٦ ، ١٧٠

ابن الراوندى : ٥٢

ابن سينا : ( ب ) م ، ١٦١

ابن رشد : ( ب ) م ، ١٨ ، ١٠٧ ،

١١٥ ، ١٢٥

ابن عباس : ٦٩

ابن عطاء الله السكندرى : ١٧٧ ،

١٧٨ - ١٨٠

ابن عمر : ٦٨

ابن الفارض : ١٦٣ ، ١٨٣

ابن كرام ( أبو عبد الله محمد ) :

٥٣ - ٥٤

ابن وصيف شاه : ١٧٢

أبو الحسين البصرى : ١١١

بشر بن المعتمر : ٣٩

البغدادي ( عبد القاهر ) : ٢٢ ، ٦

٦٩ ، ٥٠ ، ٣٨ ، ٢٩ ، ٢٥ ، ٢٤

٨٦ ، ٧٧

بوترو ( إميل ) : ١٨٥

بيان بن سمعان : ٥١ ، ٥٠

( ت )

التفتازاني ( سعد الدين ) : ٨٦ ، ٤٢

التهانوي : ١٨٢ ، ١٤٩ ، ١٢٥

توفيق الطويل ( الدكتور ) : ١٨٢ ، ١٥٠

( ث )

ثولس ( روبرت ) : ١٨٤

( ج )

جابر بن حيان : ١٧٠

جابر بن عبد الله : ٦٩

الجاحظ : ٦٢ - ٦١ ، ٣٩

الجامي ( عبد الرحمن ) : ٨٧

الجبائي ( أبو علي ) : ٨٢ ، ٤٣ ، ٤٢

جبريل ( عليه السلام ) : ٥٦

الجرجاني : ٩١ ، ٨٧ ، ٦٨ ، ٥٥

١٥١ ، ١٤٢ ، ١٢٥ ، ١١٤ ، ١٠٤

١٨٢ ، ١٥٨ ، ١٥٥

الجريري : ١٧٣

الجمد بن درهم : ٦٩

جعفر الصادق : ٣٥

أرسطاطاليس : ٩٣ ، ٥٨

اسماعيل بن جعفر : ٣٥ ، ٣٢

أغاخان : ٣٣

الإسفرائيني ( أبو اسحق ) : ٤٣

الإسفرائيني ( أبو سهل بشر ) : ٢٢

الأشتر : ٢٢

الأشعث بن قيس : ٢٤

الأشعري ( أبو الحسن ) : ٤٢ ،

٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥١ ، ٥٢ ،

٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٣ ،

٧٦ ، ٧٨ - ٨٣ ، ٨٥ - ٨٦ ،

١٠٥

الأوزاعي : ١٢٢

الإيجي ( عقيد الدين ) : ٤

أندر هل ( إيفيلين ) : ٨٤

أنس بن مالك : ٦٩

أوغسطين ( القديس ) : ١٣٣ ، ١٤٦

( ب )

الباقر : ٣٢

الباقلاني ( أبو بكر ) : ٨ ، ٤٣ ،

١٠٣

باستيد ( روجيه ) : ١٨٥

البخاري ( عبد العزيز ) : ١١٧

براون : ١٨٤

برجسون : ١٧٧

الپزدوي ( نجر الإسلام ) : ١١٧

١٢٥

دوجا : ۸۸  
دی بور : ۸۸۰۴  
دی کارت : ۱۴۸۰، ۸۵۰، ۸۴۰، ۸۲۰  
۱۶۱  
(ذ)  
ذو النون المصری : ۱۷۳۰، ۱۷۰  
(ر)  
الرازی : ۵۰  
الرازی (نجرالدین) : ۱۱۱، ۸۷  
۱۵۹  
رتشارد یوسف مکارثی (الآب) :  
۸۶، ۴۵  
رحمة الله بن خليل الهندی : ۱۰  
۸۷  
الرضی : ۳۲  
الرندي (ابن عباد النفزی) : ۱۷۳  
۱۸۲، ۱۷۹، ۱۷۵  
الروذباری (أبو علی) : ۱۶۸، ۱۴۳  
رینان (إرنست) : ۸۸، ۱۸  
(ز)  
الزیر : ۲۶  
زروق (الشیخ أبو العباس أحمد) :  
۱۸۲، ۱۲۹  
الزکی : ۳۲  
زید بن حصین الطائی : ۲۴  
زید بن علی : ۳۶، ۸

جهم بن صفوان : ۷۶-۷۴، ۵۷  
الجینید : ۱۴۳، ۱۴۲  
جوبلو (إدموند) : ۱۸۵  
جولدزیر : ۱۲۹  
الجویبی (إمام الحرمین) : ۸۰، ۴۳  
۱۱۱، ۱۰۴  
الجیلی (عبدالکریم) : ۳، ۱۳۴-۱۳۵  
۱۸۳، ۱۶۰  
جیمس (ولیم) : ۱۸۴  
(ح)  
الحجة : ۳۲  
الحسن البصری : ۱۲۱، ۳۸، ۳۷  
الحسن بن علی : ۳۹، ۳۱  
حسن رضوان (الشیخ) : ۱۶۳، ۱۶۰  
۱۸۲  
الحسین بن علی : ۳۱  
الحلبی (النعمانی) : ۹۵  
الحیری (أبو عثمان سعید بن اسماعیل)  
۱۷۵  
(خ)  
خالد بن عبد الله : ۲۲  
الخلیل بن أحمد : ۹۳  
الخیاط المعتزلی : ۸۷، ۷۲، ۳۹  
(د)  
داود الظاهری : ۱۲۲، ۶۵  
الدبوسی (أبو زید) : ۱۲۳، ۱۱۱  
الدقاق (أبو علی) : ۱۷۵، ۱۷۳

(ص)

الصادق : ٢٢

(ط)

الطبري (ابن جرير) : ١٢٢

طلحة : ٢٦

الطهطاوي (أحمد رافع الحسيني) :

٨٦ ، ٦٣

الطوسي (السراج) : ١٥٤ ،

١٨٣ ، ١٥٨

(ط)

الظاهر بيبرس : ١٢٢

(ع)

عائشة (رضي الله عنها) : ٢٦

عبد الجبار المعتزلي : ١١١

عبد العزيز الراجكوتي : ١٥٩

عبد الله بن أبي أوفى : ٧٠

عبد الله بن الحسين : ٣١

عبد الله بن سبأ : ٢٨ ، ٢٩ ،

٥١ ، ٥٠

عبد الله بن سعيد الكلابي :

٦٥ ، ٤٣

عبد الله بن عباس : ٢٤

عبد الله بن عمر : ٦٩

عبد الله بن ناجية : ٢٢

عبد الوهاب عزام (الدكتور) :

١٨٣ ، ١٥٦ ، ١٤٦

(س)

الساوي : ١٢٥

سينوزا : ١٦١

السجاد : ٣٢

سفيان الثوري : ٦٥ ، ١٢١

السهورودي (البغدادى) : ١٣٧ ،

١٨٢ ، ١٤٩ ، ١٣٨

السهورودي (المقتول) : ١٦٠ ،

١٦٥

السيوطي : ١٧٦

(ش)

الشاذلي (أبو الحسن) : ١٧٧ ،

١٧٨

الشافعي (الإمام) : ٧٦ ، ٩٣ ،

٩٤ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،

١٧٦

الشعراني (عبد الوهاب) : ١٤٩ ،

١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٨٣ ،

الشهرستاني : ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ،

٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ،

٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ،

٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ،

٦١ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٣ ،

٨٧

الشهيد : ٣٢

الشيدياني (محمد بن الحسن) : ٩٤

(ق)

القائم : ٣٢

القاشاني (عبدالرازق) ١٦٣ ، ١٦٤ ،

١٨٣

القشيري : ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٥٤ ،

١٥٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٣ ،

القفطي : ١٧١

القلاسي (أبو العباس) : ٤٣ ، ٦٥

(ك)

الكاشي (الشيخ كال الدين) : ١٤٩

١٨٣

الكاظم : ٣٢

كرادي فو (البارون) : ١٤٧

الكرماني (أحمد حميد الدين) : ٣٣

الكعي : ٢٥ ، ٥٢ ، ٦١ ، ٧٢ ،

الكلاباذي : ١٨٣

الكشخانووي : ١٧٥ ، ١٧٦ ،

الكندي (ب) : م

كوهن : ١٢٩

(ل)

لالاند (أندريه) : ٧٦ ، ١٨٥

ليوبا (جيمس) : ١٨٥

(م)

الماتريدي : ٨٨

ماسينيون : ١٨٥

عبد الملك بن مروان : ٢٦

عثمان بن عفان : ٨ ، ٩ ، ٢٤ ،

٢٥ ، ٢٨

عقبة بن عامر الجهني : ٧٠

العلاف (أبو الهديل) : ٣٩ ، ٥١ ،

٥٨ — ٥٩ ، ٧٠ — ٧١ ، ٨١

علي ابن أبي طالب : ٨ ، ٩ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ،

٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٥٠ ، ٥١ ،

عمر بن الخطاب : ٨ ، ٢٥ ، ٦٩ ،

٧٥

عمرو بن العاص : ٢٦

عمرو بن عبيد : ٣٨ ، ٦٣ ،

عيسى (عاهيه السلام) : ١٠

(غ)

الغزالي (الإمام) : ٣ ، ٧ ، ١٤ ،

٨٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٣٠ ، ١٣٢ — ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ،

١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،

غيلان دمشقي : ٦٩ ، ٧٠

(ف)

الفارابي (ب) : م

فريد الدين العطار : ١٤٦ ، ١٥٦ ،

فرويد (سيجموند) : ١٤٤

الفيروزابادي : ٦٨

مروان : ٨  
مریم ( علیها السلام ) : ٥٦  
مسعود بن فدک التیمی : ٢٤  
المسعودی : ١٧٠  
مصطفی زیور ( الدكتور ) : ١٤٦  
مصطفی عبدالرازق ( الأستاذ الأكبر )  
١٨٤ ، ١٢٩ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٤  
معاذ : ١١٧ ، ٩٢  
معاویة بن أبی سفیان : ٨ ، ٢٣ ،  
٣٩ ، ٢٤  
معبد الجهنی : ٧٠ ، ٦٩  
معمربن عباد : ٦١  
المغیره بن سعید : ٥١  
المقریزی ( تقی الدین ) : ٣٨ ، ١٢٢  
١٧٢  
الملطی : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٩ ، ٥٢  
المنتظر : ٣٢  
موسی ( علیه السلام ) : ٢٨  
( ن )  
نافع بن الأزرق : ٢٦  
النجار ( الحسین بن محمد ) : ٧٢  
النسفی ( أبو المعین ) : ٧٣ ، ٧٥ ،  
٨٦ ، ٨٢ ، ٧٦  
النظام ( ابراهیم بن سیار ) : ٣٩ ،  
٥٨ ، ٥٩ - ٦١ ، ٧١ - ٧٢ ، ٨١ - ٨٢  
التقی : ٣٢  
نیرغ : ١٥٠  
نیجل : ١٢٩

ماكدونالد : ٥٧ ، ٥٩ ، ٧١ ، ٨٨  
١٢٩  
مالك بن أنس : ٦٥ ، ٧٦ ، ٩٣ ،  
١٢٢ ، ١٢٣ ، ٩٤  
المأمون : ٤ ، ١٥  
المتوکل : ٣٩  
المجتبی : ٣٢  
المحاسبی ( الحارث ) : ٤٣ ، ٥٠  
المحلاوی ( الشیخ محمد عبد الرحمن عید )  
١٠٩ ، ١٢٩  
محمد بن الحنفیة : ٨ ، ٣٠  
محمد بن اسماعیل بن جعفر : ٣٥  
محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسین :  
٣٦  
محمد بن علی ( الإمام ) : ٢٨  
محمد بن علی : ٣٤  
محمد بن عمر : ٢٢  
محمد عبده ( الامام ) : ٤ ، ٥ ، ٨٧ ،  
١٢٥  
محمد کامل حسین ( الدكتور ) : ٢٣  
محمد مصطفی حلبي ( الدكتور ) : ٣٣  
محمود الخضيری ( الأستاذ ) : ١٤٨  
محي الدين بن عربي : ١٣٩ ، ١٤١ ،  
١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،  
١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،  
١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٨٢  
المرتضى : ٣٢  
المرسی ( أبو العباس ) : ١٧٧

(و)

وات : ٨٨

وارن : ١٨٤

واصل بن عطاء : ٣٦ ، ٣٧ ،

٣٨ ، ٥٠ ، ٧٠ ، ٧٣

(هـ)

وهب بن بقیة : ٢٢

وهب بن منبه : ٣٨ ، ١٧١

(ی)

یوحنا الدمشقی : ٥٩

یوسف مراد (الدكتور) : ١٤٤ ،

١٤٦

یوشع بن نون : ٢٨ ، ٥٠

نیكولسون (رينولد) : ١٤٠ ، ١٥٠ ،

١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٨٤

(هـ)

الهجویری : ١٨٤

هشام بن الحكم : ٥٠ ، ٥١ - ٥٣

الهروی (النفید) : ١٣ ، ١٤ ، ٨٧

٩٥ ، ١٢٩

هشام بن سالم الجوالیقی : ٥٠ ، ٥٣

هوروقتز : ٧١

هیوج : ٨٨

(ك)

الكرامية: ٤٤، ٢١، ٥٣ - ٥٥

الكيسانية: ٨

(ل)

المالكي (المذهب): ١٢١، ١٢٢

المانوية: ١٠

المجسمة: ٤٩، ٢١، ٥٦ - ٥٧، ٦٣

المجوس: ٦٩

المرجئة: ٢١، ٢٧

المزدكية: ٣٣

المشبهة: ٤٤، ٤٩ - ٥٦، ٥٧، ٦٣

المعتزلة: ١٥، ١٨، ٢٠، ٢١، ٣٧، ٤١

٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٦٣

٤٦، ٦٥، ٧٠، ٧٣، ٧٤، ٨١ - ٨٣

٨٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠

١١١

المغرية: ٥١

الملامتية: ١٤٤

الملحنة: ٣٣

المنانية: ٥٢

المهاجرون: ٨

(ن)

النجارية: ٢١

التجدات: ٢٥

النسطورية: ٢٩

النصارى: ١٠، ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٥٤

٥٨، ٥٩، ٦٣

(و)

الوضعية المنطقية: ١٠٠

الوعيدية: ٢١

وعيدية الخوارج: ٣٧

(ي)

اليهود: ٩، ١٠، ٣٠، ٣٨

الزيدية: ٨، ٢٠، ٣٦

(س)

السيئة: ٢٠، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٥٠ - ٥١

السلف: ٣، ٦، ٧، ١٦، ٤٢، ٤٣

٤٤، ٥٦، ٦٣ - ٦٥، ٩٢، ١١٦

(ش)

الشاذلية: ١٧٧

الشافعي (المذهب): ١٢١، ١٢٢

الشيعة: ٨، ٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٦

٢٦ - ٢٩، ٣٠، ٥١، ٦٤

(ص)

الصابئة: ١٠

الصفائية: ٢٢، ٤٣، ٤٤، ٦٣

٦٤ - ٦٥

الصفورية: ٢٥

الصفوية: ٣٥، ٤٩، ٦٧، ١٢٩، ١٨٥

(ظ)

الظاهرية: ١١٦

(ع)

العباسيون: ٩

العجاردة: ٢٥

(غ)

الغلاة أو الغالية (الشيعة): ٢٨، ٣٠

٣٥، ٤٩، ٥٨، ٥١، ٥٣

(ف)

الفروشميم (من فرق اليهود): ٣٨

(ق)

القدرية: ٢١، ٢٢، ٦١، ٦٩

٧٠، ٧٨

القرامطة: ٣٣

## تصويبات واستدراكات

على الرغم من الاجتهاد في التصحيح وقعت بعض أخطاء، نرجو القارىء الكريم أن يبادر إلى تصحيحها قبل المضى في قراءة الكتاب على النحو التالى :

رقم الصحيفة	السطر	الحطأ	الصواب	رقم الصحيفة	السطر	الحطأ	الصواب
٤		Predéstration	Predéstnation	٣	٥	وارتباط	وارتباطه
٧٦	١	ها.ش	Aat.	٣	٥	محضارات	محضارات
٨٠	١٠	الاقتدرا	الاقتدار	٦	٧	تعارض	تعارضاً
٨٧	٢١	الملطى	الهروى	١٥	١٨	نوع	نوعاً
٨٨	٦	Théologiens	Téologiens	٢٤	١٧	فكال	فكان
٨٨	٢	Geschichte	jeschichte	٢٤	١٤	ناوه	ناوأه
٩٤	١٤	وكانوا	وكانو	٢٧	١٤	على	علياً
١٠٠	١٨	لازما	لازم	٢٩	١٥	يقوم	يقوم
١٠٧	١٦	محروما	محرمأ	٣٤	٢٣	عقل ونفس كلى	عقل ونفس كلياً
١١٢	٥	كتاب	كتابه	٣٥	٣	الشخصية	الشخصية
١٢٣	١٣	يحفظا	يحفظ	٤٧	١٣	ثلاث	ثلاثاً
١٧٤	٩	الإرادة	إرادة	٥٣	١١	أبعاض	أبعاضاً
				٦٤	١٢	الفعل	العقل

### استدراكات

رقم الصحيفة	السطر	الصواب
٨	هوامش : ١ : ٢ : ٣	ضع : ج ١ قبل أرقام الصفحات
٦٢	٨	ضع بعد عرف ما يلي : الذات عرف
٧٩	٢٠	إحذف كما بينا
١١١	١١	أضف بعد المستصفي : للغزالي
١٣٦	١	ضع رقم (١) فوق العنوان وعدل أرقام الهوامش التالية
١٤٩	هوامش ٢ ، ٣ ، ٤	تعدل أرقامها إلى : ١ ، ٢ ، ٣ .

# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

**STUDIES**  
**IN**  
**ISLAMIC PHILOSOPHY**

**BY**  
**ABUL WAFI TAFTAZANI**

**B. A. Hons. M. A.**  
**Lecturer in Islamic Philosophy in The University of Cairo**  
**Sometime Fellow of The Institute of Islamic Studies**  
**Mc Gill University, Montreal, Canada.**

**CAIRO**  
**1957**