

المنهج الكلامي عند الإمام أبي الحسن الأشعري وصلته بالتحديات الفلسفية المعاصرة

Abu Al-Hasan Al-Ash`ari's Theological Method and Its Relevancy to Contemporary Philosophical Challenges

IBRAHIM MOHAMED ZEIN¹

ABSTRACT

This research focuses on Abu al-Hasan al-Ash`ari's legacy and how to reconstruct it in order to provide an Islamic response to the contemporary philosophical challenges. It should be noted that these challenges are based on a type of metaphysics and axiology which completely opposed to the Islamic ones. Undoubtedly, the method of reconstruction will be based upon both rational stand and systematic procedures in its approach to the legacy of Abu al-Hasan al-Ash`ari. By doing so, we will be able to come up with a re-reading of that legacy which is consistent and meaningful in its answers to the contemporary philosophical challenges. Obviously Kalam is the discipline within Islamic sciences that furnishes us with the Islamic worldview and its valuational system. It is because the basis of the disagreement between Islam and the contemporary philosophical trends is, essentially, about these two issues. Evidently, it will not include rational or scientific issues but rather will be confined to metaphysical and axiological problems. However, these disagreements are both old and new but their sources are the same fundamental convictions that differentiate Islam from other doctrines. Clearly, then, for the re-reading method the more it opens new horizons for understanding the contemporary philosophical challenges the better it will assist us to reconstruct meaningful alternatives to the contemporary metaphysical and valuational systems. Keywords: method of reconstruction, Abu al-Hasan al-Ash`ari, Kalam, philosophical trends

حينما انتهض الإمام الأشعري لرأب الصدع بين المذاهب الكلامية على أسس إسلامية مستوحاة من بيان القرآن الكريم والسنة النبوية لم يغفل أمر النظر في الكسب العلمي الذي أدى إلى ذلك الاختلاف؛ وإنما عمل على إعادة النظر فيه وفق قاعدة التصحيح والتفريع، ولأجل ذلك لقيت طريقته في معالجة قضايا التصورات الإسلامية القبول، وصار نهجه الكلامي سمتاً منهجياً يتسم بالواقعية والشمول.

¹ **Ibrahim Mohamed Zein**, Ph.D., Professor in Islamic Studies and History of Religions, Colleegy of Islamic Studies, University Hamad bin Khalifa, Education City, Al Rayyan, Ad Dawhah, Qatar, email: izain@hbku.edu.qa.

وما من أحدٍ يتوخى النظر في تجديد علم الكلام إلا ويحرق له النظر في تراث الإمام الأشعري، وذلك لا يعني إكراه ذلك التراث على الاستجابة للتحديات المعاصرة؛ وإنما النظر فيه من باب ماذا بقي منه معبراً عن روح التدين الإسلامي ومقاصده، ومُعِيناً على مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة. ولئن نجح الإمام الأشعري في زمانه في أن يخط منهجاً علمياً يتسم بالواقعية والشمول؛ فإن نسق التحديات الفلسفية المعاصرة لم يحدث تحولاً في طبيعة القضايا الميتافيزيقية، أو الدينية المتعلقة بفقهاء التصورات وقضاياها العامة.

فإن كان ذلك كذلك؛ فإن ما أنجزه الإمام الأشعري من منهج كلامي يرفدنا بثوابت منهجية تكون لنا عوناً في بيان أصول العقائد، والنظر في التراث الإنساني الفلسفي وفق قاعدة التصحيح والتفريع، وذلك يُتيح لنا قدرًا عظيمًا من المرونة في الحوار مع الآخر، واستيعاب منجزاته العلمية وفق ثوابتنا المنهجية، وترشيد فهمه في إطار كُلي إنساني جامع. ومن ثم تتحول تلك التحديات الفلسفية المعاصرة من كونها معولاً بيد خصوم الإسلام لهدمه وتقويض بنائه العلمي والعقدي إلى كونها محطة مهمة لتجديد علم الكلام الإسلامي ذي السمات الأشعري في استيعاب منجزات الإنسانية العلمية وترشيدها نحو غايات إسلامية كُلية جامعة لكل البشر، يقتضي قضاءً مُبرماً على "مقالات الملحدّين"، ويؤجّه "مقالات الإسلاميين" نحو الأسس الجامعة والموحدة لهم.

لإدراك الغايات -آنفه الذكر- لا بد من النظر في الأطوار العلمية للإمام الأشعري، والسبل التي اتخذها في إنجاز منهجه الكلامي، ومن ثم تتوفر لنا حصيلة علمية دقيقة تجعلنا أكثر قدرة على التحقيق في شأن ما بقي من منهجه فاعلاً في حياتنا العلمية المعاصرة.

الأطوار العلمية للإمام الأشعري

إن أول ما يسترعي الإنتباه في درس الإمام الأشعري هو الاختلاف في بيان هذه الأطوار العلمية التي تقلّب فيها الإمام الأشعري، فالبعض (al-Junaidy 2002: 63-64) يرى أنه بدأ معتزلياً ثم صار كُلايياً ثم رضي أن يلقي الله بعقيدة السلف كما بينها الإمام أحمد بن حنبل والبعض الآخر (Ibrahim 2006: 200) يرى أنه بدأ معتزلياً ثم تحوّل إلى الدفاع عن عقيدة الإمام أحمد بن حنبل فلما لم تقبله حنابلة بغداد رأى في طريقه عبد الله بن كلاب السبيل الأمثل للتعبير عن موقفه الجديد (Badawi 1983, 1: 493) يرى أنه تحول من الاعتزال إلى الدفاع عن عقيدة الإمام أحمد بن حنبل دون المرور بأي مرحلة بينية، بالإضافة إلى هذه الاتجاهات الثلاث في النظر في الأطوار العلمية للإمام الأشعري. هناك إتجاه (Subhi 1985: 85) يُرجح النظر إلى هذه الأطوار العلمية بأنها تمثل نسقاً فكرياً واحداً حاول الإمام الأشعري وفق قاعدة التصحيح والتفريع بناء نظام عقدي لا يتجاهل مواقع القوة والصحة في أي من هذه

الإتجاهات الثلاث في التعبير عن العقيدة، ومن ثم فإن التحول لم يكن يعني التخلص عن بعض الحق الذي عبّر عنه المعتزلة خلال بياهم للعقيدة والتوفيق بينه وبين عقيدة السلف واطرح الزيغ والإنحراف الذي وقعوا فيه، وكذا الحال في طريقة عبد الله بن كلاب فبعض الحق الذي نالته قد استخلصه الإمام الأشعري في إطار نظامه الجديد الذي تغيا فيه الدفاع عن عقيدة السلف كما مثلها الإمام أحمد بن حنبل في مواقفه العقدية، لأجل ذلك يحق لنا القول بأن هذا الاتجاه الأخير في النظر إلى تراث الإمام الأشعري يرى أن النظر إلى الأشعري بأنه كان معتزلياً ثم تخلى عن الاعتزال ثم صار كلاهما ثم خلصت نيته في اتباع الإمام أحمد بن حنبل، أو الاحتمالات الأخرى في النظر إلى الأطوار العلمية التي وقعت للإمام الأشعري تجعل منه مثلاً للتردد والتوتر الفكري.

عوضاً عن ذلك (Frank 2007: 83-152) يرى أهمية درس تراث الإمام الأشعري بأنه رحلة متصلة لإدراك الحق والتعبير عنه، وذلك يعني أنه في كل مراحلها كان يسعى لطلب الحق والركون إليه واتخاذ السبل اللازمة في التعبير عنه والدفاع عنه في وجه خصومه وأنه لم يتحول إلا عن تلك الآراء التي تبين له انحرافها عن الجادة وأنه في كل ذلك كان يصدر عن موقف يتسم بالواقعية والشمول في عرض العقيدة الإسلامية، فلما تبين له مخالفة طريقة المعتزلة في التعبير عن سمات الواقعية والشمول تخلى عن تلك المواقف ولزم مواقف هي الأقرب لتحقيق هذا المعنى. ولما رأى عند البعض محاولة للجمود على بعض المواقف الشخصية اعتصم ببيان القرآن والسنة في التعبير عن العقيدة والإستدلال على صحة ما ذهب إليه.

إذاً نرى في هذه الطريقة للنظر إلى تراث الإمام الأشعري سبيلاً لبيان الوحدة الفكرية في ذلك التراث، وأنه قد أسهم في تجديد طرائق النظر إلى العقيدة وبيان أصول العقائد بصفة تستوعب التراث الإنساني المعاصر له وتُرشده إلى الغايات الإسلامية، وهو في كل ذلك قد استعصم ببيان القرآن الكريم وهدى السنة النبوية وفهم السلف الصالح من الأمة، ولأجل ذلك فقد كُتبت لطريقته القبول ووصف الجنيدى، (al-Junaidy 2002: 36) بأنه "ناصر الدين" بعد وفاته. وهذه الوحدة الفكرية أقل ما يمكن أن يُفترض في تراث من هو في قامته الإمام الأشعري -Badawi 1983: 505- (532) إذ البديل عن ذلك هو عرض مؤلفاته كأنها جُزراً معزولة لا رابط بينها، وعلى هذا النحو يُشك في نسبة ذلك الكتاب إليه أو يُختلف في أيِّ مرحلة كتب فيها هذا الكتاب، أو ذاك من مؤلفات الإمام الأشعري.

فالمغالط التي وقعت من إنكار نسبة رسالة استحسان الخوض في علم الكلام (الحث على البحث) إلى الإمام الأشعري (Frank 2007: 83-152)، أو أن كتاب الإبانة (al-Junaidy 2002: 60) هو آخر مؤلفات الإمام الأشعري، أو القول المعارض لذلك (Subhi 1985: 57) من أن كتاب اللمع هو آخر ما استقر عليه الإمام الأشعري في شأن الصفات. كل ذلك وقع بسبب الدهول عن النظر في تراث الإمام الأشعري من موقع الوحدة الفكرية التي

انتظمت ذلك التراث، ومن ثم كانت هذه الأسئلة من باب الأسئلة الضعيفة وجاءت الإجابات عليها -رغم الجهد العلمي في الاستقصاء التاريخي (al-Junaidy 2002: 63) لا تُفيد كثيراً في فهم تراث الإمام الأشعري الفكري. وإنما هي بسبيل إكراه ذلك التراث ليتسق مع مقالة صاحب التأويل، وأزعم أن نسق الأسئلة القوية في فهم وتأويل تراث الإمام الأشعري يبدأ من مبدأ التعاطي مع هذا التراث على أساس أنه يُمثل وحدة فكرية انتظمتها قاعدة التصحيح والتفريع، وكان همّ صاحب ذلك التراث هو بلوغ الحق والتعبير عنه بالسبل التي جاء بيان القرآن الكريم وهدي المصطفى صلى الله عليه وسلم لتوضيح معالمها، وتمثلها السلف الصالح في عرضهم للعقيدة والدفاع عنها. ويسعنا كذلك القول بأن ما توفر لنا من مؤلفات الإمام الأشعري تفي بالغرض المطلوب في فهم تلك الوحدة الفكرية إذ أن ما جاء على لسانه في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لبيان مواقف المعتزلة وخاصة تلك الأقوال التي نسبها للجبائي (al-Ash`ary 1963: 522-525) تمثل مرحلة مهمة في تفكير الإمام الأشعري، وتستبين لنا من خلال تلك الأقوال الكيفية التي عملت بها قاعدة التصحيح والتفريع في لاحق تراث الإمام الأشعري حينما انتهض للتعبير عن مواقف أهل السنة والإستقامة. من خلال هذه المقارنات نستطيع أن نتلمس معالم تلك الوحدة الفكرية، ومن ثم ندرك تفاصيل دقيقة لأبعادها تكون لنا عوناً في تتبع مقالته في شأن بناء تصوراته العقدية، وما يترتب على ذلك البناء العقدي من قيم أخلاقية.

إذاً ليس من المفيد النظر إلى أطوار الإمام الأشعري العلمية بأنها تقلبات فكرية تردد فيها بين المعتزلة، وطريقة عبد الله بن كلاب، ونهج السلف كما بينه الإمام أحمد بن حنبل؛ وإنما الصواب النظر إلى ذلك التراث العلمي الذي خلفه الإمام الأشعري كنسق علمي يمثل رحلته في طلب الحق والتعبير عنه. فما من أحد حاز ذلك القبول العلمي والروحي الذي حازه الإمام الأشعري؛ إلا ويحق لنا أن نُعيد التأمل في الأسباب الباطنة التي وراء مظاهر التردد والتقلب الفكري. فمن عُد في قبيل أصحاب التردد والمزاج المتقلب لا يحق لهم أن يتولوا قيادة الأمة إلى سبيل الرشاد، ولما كان الإمام الأشعري قد نجح في توحيد هذه الملة ورأب الصدع بين مذاهبها الكلامية ببيان الحق الذي اجتمعت إليه في زمانه ومن بعد ذلك فإنه لا يمكن أن يوصف بأنه قد تقلّب في تلك الأطوار العلمية على سبيل التردد والتقلب. فإن كان ذلك كذلك فلا بد لنا من النظر في الأسباب الباطنة حتى نستطيع فهم ذلك التراث العلمي بصورة هي أقرب للصواب.

ملاك القول إن فهم الأسباب الباطنة يقتضي تحليل نصوص الإمام الأشعري باعتبارها تمثل نسقاً فكرياً متكاملًا والمراحل أو الأطوار التي مرّ بها إنما هي محطات اقتضتها قاعدة التصحيح والتفريع لإمام كان الحق ديدنه أينما لاح له وجه الحق أذعن إليه.

لئن خرج واصل بن عطاء على الإمام الحسن البصري فيما يزيد على المائة عام من خروج الأشعري على أبي على الجبائي في مدينة البصرة، ومن ذات المسجد الجامع؛ فإن الفارق بين اعتزال واصل به عطاء وعمر بن عبيد بن باب وتأسيسهما لفرقة المعتزلة، وبين خروج الأشعري ونصرته لمذهب أهل السنة والاستقامة، وتوحيد الأمة على أصول جامعة في العقائد وبيان معالم المنهج في الوصول إليها يدل على أن اعتزال الأول فت في عضد الجماعة المسلمة، بينما خروج الثاني أعاد للأمة وحدتها العقدية على أسس بيّنة. ذلك يدعوننا إلى التأمل في التاريخ الديني والسياسي لمدينة البصرة، وكيف أن بوادر الإنشقاق العقدي صدرت عنها واتسعت الشقة بتأسيس مذهب كلامي كان له دوره الإيجابي في الدفاع عن الميثافيزيقيا الإسلامية التوحيدية في وجه الفلاسفة والدهريين والمناويين الملاحدة، وكانت له آثاره السلبية في التعبير عن قضايا التصورات الإسلامية في مسائل الميثافيزيقيا الإسلامية والفعل الإنساني الملتمزم ببيان القرآن الكريم وهدى المصطفى صلى الله عليه وسلم، وامتد ذلك -على المستوى السياسي- إلى ما عُرف بمحنة الإمام أحمد بن حنبل في شأن خلق القرآن.

لا أحد ينكر بلاء المعتزلة في الدفاع عن التوحيد وحرية الإرادة الإنسانية، لكن غلوهم في ذلك وتجاوزهم حدّ ما كان عليه السلف الصالح من طريق في اتباع بيان القرآن وهدى النبي صلى الله عليه وسلم أوقعهم في كثير من المغالط. كان دور الإمام الأشعري هو رد الأمور إلى نصابها، واستيعاب هموم عصره العلمية، والارتفاع إلى مستوى التحديات الميثافيزيقيا والأخلاقية، والإجابة عنها من موقف توحيدى يستهدي ببيان القرآن وسنة نبينا عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

لم يكن ذلك فعلاً هيناً، وإنما اقتضى معرفة دقيقة بالواقع الفكري، ومخالطة ناهجة له، ومعرفة عميقة بأصول عقائد الإسلام ومنهج الوصول إليها، فكانت سميت الواقعية والشمول في النظر إلى أحوال المتدينين في زمانه والتميز بين دقيق الكلام وجليله هما اللتان جعلتا من نهجه السبيل الأمثل لتوحيد مقالات الإسلاميين على أسس صحيحة ونقض مقالات الملحدّين بدلائل يقبلها الحس والنظر والخبر الصحيح عن المصطفى عليه الصلاة والسلام.

صفوة القول إن مدينة البصرة -بعد تجربة علمية قد امتدت لأكثر من مائة عام- قد آبت لرشدها بعد أن جرّبت طرائق في التفكير في مجال العقائد، وما ارتبط بها من مجال الأخلاق أورثت الفكر الإسلامي العقدي والأخلاقي سعة ومرونة، وحينما أعملت فيه قاعدة التصحيح والتفريع إزدان بهاء ورونقاً وصار واحداً من المنجزات العلمية التي أثّرت بصورة عميقة في تاريخ الإنسانية العقدي والأخلاقي (Maimun n.d.: 180-204).

لئن أثر واصل بن عطاء البقاء في مسجد البصرة، وتأسيس حلقة جديدة انتجت أول فرقة كلامية عقدية، قام الأشعري بالخروج عليها في ذات المسجد ولكنه انحاز إلى مدينة السلام (بغداد) للدفاع عن عقيدة أهل السنة

والاستقامة. وفقدت بخروجه البصرة عالماً جليلاً ولم تقم للمعتزلة بعد ذلك قائمة؛ إذ أن الأشعري كان معداً ليقود المعتزلة بعد شيخه الجبائي، وأذن خروجه على المعتزلة بغياب شمسهم الفكرية وسيطرتهم العلمية.

فمدينة بغداد هي التي كتب فيها الإمام الشافعي من قبل رسالته، أو ما أسماه بالكتاب، والذي كان فتحاً جديداً في العلم الإسلامي مهّد الطريق لقيام علم أصول الفقه، وأحسب أن مدينة بغداد بسمتها الفكري والعلمي هي التي دفعت الإمام الشافعي ليختط هذه الطريقة الجديدة في ترتيب مدارك النظر في العلم الإسلامي ثم جاء الإمام الأشعري - فيما يقرب من المائة عام بعد ذلك - ليعيد النظر في طريق ترتيب الأدلة في الدفاع عن عقائد الملة الإسلامية، وأحسب أنه بذلك قد وجه النظار إلى معالم علم جديد في التعبير عن أصول الدين.

لن يُخطئ من أراد التأريخ لعلم الكلام - قبل الإمام الأشعري - بأن يصف ذلك العلم بأنه جملة من المقالات المتفرقة والمسائل المتناقضة لم ينتظمها نهج واحد، ولم تنسلك في نظام العلوم التي تلقتها الأمة بالقبول، فالذي قام به الإمام الأشعري هو إعادة تنظيم تلك المقالات في نسق "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" في قبالة "مقالة الملحدين". ثم إنه قد بيّن لنا النهج القويم في الوصول إلى أصول العقائد، والتعبير عنها عن طريق بيان القرآن الكريم، وبيان السنة النبوية وهدى السلف الصالح في التعبير عن ذلك النهج الذي تمثل في الوحي بشقية.

ومن ثم قام الإمام الأشعري بتلخيص العقيدة في نظام يُبين ما أجمعوا عليه من إعتقادات تنتظم في نسق شامل لكل جوانب مسائل أصول الإعتقاد. فالمنهج ومحتوى ذلك المنهج من مسائل الإجماع في أصول العقائد مثل الإسهام الحقيقي للإمام الأشعري في إعادة النظر في علم الكلام على نهج جديد يؤهله لأن يكون عالماً إسلامياً صميماً، ولكنه بذلك قد انجز عالماً جديداً هو أفضل تعبير علمي عن أصول التدين في الإسلام.

فإذا أردنا التأريخ لهذا العلم لا بد لنا من التفرقة بين ما قام به الإمام الأشعري بعد انحيازه إلى عقيدة السلف من إصلاح علمي طال المنهج والمحتوى لهذا العلم، وبين العلم وهو على هيئة مقالات المتكلمين، وكان ثمرة إصلاح الإمام الأشعري هو قبول هذا العلم في نسق العلوم الإسلامية. لكن كذلك يجب التنبيه على أن الإمام الأشعري بذات الفعل قد ابتكر عالماً جديداً صاغه من مادة علم الكلام المعتزلي، وطريقة عبد الله بن كلاب، وتقارير الإمام أحمد بن حنبل، وطريقة احتجاجه في مسائل خلق القرآن والرؤية وعلم الله وبقية الصفات التي بيّن معالم النظر الصحيح فيها.

فهذه الصياغة الجديدة للمنهج والمحتوى التي قام بها الإمام الأشعري قد يُعدها البعض تطوراً عادياً في تاريخ العلم، والحق يقال أنها ليست كذلك، بل هي نقلة نوعية، وقد أخطأ البعض في نظره لما قام به الأشعري من كونه مجرد مقالات تُضاف إلى مقالات علم الكلام (Ibn Furak 1987)، وأن ما ذهب إليه الإمام الأشعري هو قولٌ نظر فيه

في مسائل ذلك العلم وفق نهج السلف الصالح. ولذلك يمكن وصف آراءه بأنها مقالات كلامية اتبعت طريقاً مخالفاً لما كانت عليه المعتزلة، ومن ثم وصلت إلى نتائج مخالفة لهم في شأن الصفات والإرادة الإنسانية، ولكن بعد إمعان النظر فيما قام به الإمام الأشعري.

يبدو لنا أنه لم يكن يُرد إضافة مقالة كلامية جديدة؛ وإنما أراد أن يضع كل مقالات الإسلاميين في نسق علمي واحد يُستخلص منه منهجاً وأصولاً للعقائد يتبع بيان القرآن وبيان السنة النبوية وهدى السلف الصالح في التعبير عنهما، ومن ثم لا يمكن أن يوصف هذا الناتج العلمي بأنه مقالة كلامية جديدة. بل هو طريق لبيان تجاوز مقالات الإسلاميين للوصول إلى نسق علمي يكون أصدق تعبيراً عن أصول التدين في الإسلام، والثمرة التي تدل على ما ذهبنا إليه هو رسالته إلى أهل الثغر، فتبدو فيها تلك المعالم واضحة، وهي طريقة مبتكرة في التأليف في هذا المجال. ورجع بنا القول لبيان تلك الوحدة الفكرية التي انتظمت تراث الإمام الأشعري لنقول: إن ما تبقى من كتب ورسائل تولي العلماء بنشرها تفي بتحقيق غرض إثبات تلك الوحدة الفكرية، ولو أن كتاب مقالات الملحدّين أضيف إلى تلك المؤلفات لأفاد كثيراً في بيان نهج الإمام الأشعري في رصد وتفنيده مقالات الملحدّين. وإن كان من الجائز القول بأن ما أشار إليه الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين حال حديثه عن بعض مقالات الملحدّين يُعطينا طرفاً من طريقته في هذا الصدد، أو لو أننا نظرنا فيما فصل الإمام الباقلاني في نقد اليهودية والنصرانية والمجوسية والبرهمانية وغيرها من الأديان لاستطعنا الإمام بطرف آخر من تلك الطريقة كما بدت عند الإمام الباقلاني (al-Baqilany 1993: 26) فيما بعد في كتابه تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. وذلك لأن طريقة الإمام الأشعري في جمع مقالات الإسلاميين على صعيد واحد، وجمع مقالات الملحدّين على صعيد آخر، وذلك للتمهيد لبناء نسق علمي على أساسه تُصاغ الميتافيزيقا الإسلامية، ونظامها الأخلاقي في مواجهة التحديات المباشرة وفق نهج يتوخى الواقعية والشمول، اتخذت سبيلاً يهتدي به في التأليف في هذا المجال، إذ مقالات الإسلاميين هي نقطة البدء لأنها تُعين على فهم المواقف الميتافيزيقية والأخلاقية المتباينة، وكلما كان ذلك الرصد أميناً ودقيقاً لا ينشد التشويش على الخصوم وكسر حججهم كلما وفر إطاراً علمياً قيماً لتجاوز نسق تلك المقالات بنسق علمي يبنى على بيان القرآن الكريم والسنة النبوية وهدى السلف الصالح، ومعبراً على مسائل وقضايا ذلك العصر في شأن الميتافيزيقية والأخلاق.

إن رسالة استحسان الخوض في علم الكلام (Frank 2007: 83-152;97; Ash`ari 2000: 89) (الحث على البحث) تُلحق بمقالات الإسلاميين من وجهة أنها تؤسس لمنهج النظر في تلك المقالات دون أن تُحسب في إطار تلك المقالات التي يقوم برصدها، فهي من باب بيان مشروعية النظر في مسائل العقائد وقضاياها بطريق النظر والمباحثة العقلية، وأن هذا السبيل يسنده بيان القرآن وهدى المصطفى صلى الله عليه وسلم، ويسنده كذلك دليل العقل مؤيداً لبيان القرآن

والسنة في هذا الصدد وخارجاً من أن يوصف بالبدعة وإنما هو عين الشرعة. وفي كتابي الإبانة واللمع تأسيس علمي لمجال الميتافيزيقيا والأخلاق من منطلق إسلامي على اختلاف يسير في التوجه بين الكتابين في شأن ذكر الصفات الخبرية في كتاب الإبانة، والسكوت عنها في كتاب اللمع، أما رسالة الإمام الأشعري لأهل الثغر ففيها هذه المعالم الجديدة في التأليف في مجال أصول الدين. إذاً يسعنا القول بأن الخط الناظم لهذه المؤلفات يمثل تلك الوحدة الفكرية، وكأنها مشروع فكري لبيان الميتافيزيقيا والأخلاق الإسلامية. وهي كذلك تُعين على فهم هذه الأجزاء المتفرقة من تراث الإمام الأشعري في نسق جامع يبين لنا كيف توصل به إلى توحيد الأمة على أسس تعصمها من الزلل والزيغ عن جادة الطريق.

قد يرى البعض في هذه الطريقة في عرض تراث الإمام الأشعري إكراه خفي لذلك التراث، وتقوّل عليه؛ إذ أن الإمام الأشعري لم يقصد ما ذهبنا إليه، ولم يوجعنا إلى درسه وفهمه على هذه الصورة. وأن ترتيب كتبه ورسائله بهذه الكيفية تتجاهل أهمية النظر إليها بصورة تاريخية تُعني بالتسلسل الزمني وتتوخى بيان خط التطور العلمي فيها - وأن الذي لم يصل إلينا من تراث الإمام الأشعري أكثر مما وصل إلينا- حسب ما جاء عند من ترجموا له وحاولوا استقصاء مؤلفاته - وأن لو توفرنا على ذلك التراث في كليته لكان تأويلنا له مختلفاً عما توصلنا إليه- نقول: إن في هذه الاعتراضات قدراً وافراً من الصحة ولكنها لا تمس جوهر فكرة أهمية النظر إلى تراث الإمام الأشعري باعتباره وحدة كاملة بغض النظر عن ما بلغنا منه من تراث علمي في شكل مؤلفات بعينها.

ذلك لأن الإمام الأشعري هو مؤسس مدرسة علمية رائدة في التعبير عن أصول التدين الإسلامي، ومن ثم فإن طريقته لم تندثر؛ وإنما وجدت لها امتدادات علمية في مؤلفات الأجيال اللاحقة، حيث أن الجمع بين مقالات المسلمين ومقالات الملحدين في نسق تألفي يُفضي إلى القول الفصل في شأن أصول العقائد والأخلاق الإسلامية صار معلماً أساسياً في المدونات العلمية. ولا ينكر أحداً أن طريقة الإمام الأشعري قد اتسمت بالواقعية والشمول ودقة التعبير ولم تنحدر إلى اللجاجة والظنون الشخصية. ولكن تراث المدرسة الأشعرية -في مجمله- لم يخرج كثيراً عن ذلك النسق العلمي الذي وجدناه في مؤلفات الإمام الأشعري التي وصلت إلينا، وقد يكون في ذلك دليل على صحة تأويلنا لذلك التراث. أما دعوى التسلسل التاريخي للمؤلفات إن قُصد بها ضرب ذلك التراث بعضه ببعض والخروج بنتائج مفادها أنه قد تخلّى عن مقالة معينة في شأن الصفات كان قد ركن إليها في مؤلف سابق لإثبات صفة "الحنبلية" في شأن عقيدته أو نفيها، فهذا توجه لا يفيد كثيراً في فهم الإمام الأشعري وجوهر ما قام به من إنجاز علمي كان السبب وراء وحدة الأمة عقائدياً، وانتظام علم الكلام بهيمته الجديدة في سلك العلوم الإسلامية.

وإن كانت هذه الطريقة لا تخلو من إكراه خفي لتراث الإمام الأشعري، لكنها مبرأة من الإسقاط التام، وداعية إلى النظر إلى ذلك التراث بنوع من الحيطة والتجرد في حدود إنجاز تأويل علمي يُعيننا على فهم الإمام الأشعري، والإنفعال بذلك الفهم في حلّ قضايانا الميتافيزيقية والأخلاقية المعاصرة. ولئن اتضح جلياً أنه ما من تأويل لتراث الإمام الأشعري، أو غيره من العلماء؛ إلا ويتلبس بنوع من الإكراه، أو يُحصّل درجة منه، لكن الفيصل في قبول أو ترك ذلك الإكراه هو مدى التزامه بالمنطق الداخلي لذلك التراث وتجرده العلمي حال النظر في مفردات ذلك التراث واختياره لبعض، والسكوت عن البعض الآخر. إذ ما سيتم تحقيقه من تأويل لتراث الإمام الأشعري يستهدف غاية عملية، ويتوخى نصح علمي يتسم بالحيطة، ومراعاة المنطق الداخلي لذلك التراث.

لا يخفى على الناظر الحصيف أن الإمام الأشعري قد نظر في طريقة الإمام أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية (Ibn Hanbal n.d.: 85-149)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك في تبني كثير من مواقفه والأمثلة التي جاء بها من القرآن والسنة لبيان حجته، لكنه كذلك أدخل مصطلحات وألفاظ جديدة في الحجج اللفظي والعقلي أثرت طريقة الإمام أحمد بن حنبل، ووضعتها في إطار علمي منظم يستجيب لحاجات ذلك العصر. فإن زعم الزاعم أن وجه الشبه بينهما شكلي، وأن الإمام الأشعري قد خرج على طريقة الإمام أحمد بن حنبل، وإن كان قد ادعى بأنه متبع له فتقول: بأن الإمام الأشعري رأى في طريقة الإمام أحمد بن حنبل ضالته في كيفية فهم بيان القرآن والسنة النبوية وهدى السلف الصالح، ذلك لأن فيها نظراً عميقاً لتدبر معاني القرآن الكريم وفق ماصح عند أصحاب اللسان العربي الذي نزل القرآن عليهم وتولى النبي صلى الله عليه وسلم ببيان ما نزل إليهم واستقر ذلك الفهم عند السلف الصالح، ومن ثم فإن ظاهرة الحجج اللغوي ومنطقها الداخلي يستند على نظام مرجعي يُستدل به على الخطأ والصواب في التأويل لتلك المعاني. ومن ثم تنحسم مادة الخلاف وفقاً لذلك الإطار.

وما جاء به الإمام الأشعري من مصطلحات مثل الحركة والسكون والجسم والجوهر والعرض في سياق الاحتجاج العقلي، فقد عمل على تأصيل تلك المفردات من بيان القرآن الكريم، ومن ثم يحق لنا القول بأنه لم يخرج عن ذلك الإطار في مجمله، بل إن هذه المصطلحات الجديدة مثلث حصاد الكسب العلمي في زمانه، فكان إدراجها في سياق الحجج العقلي واللغوي يُعد تأصيلاً لمعانيها، ومن ثم فتحاً علمياً جديداً. فبدل أن تستخدم هذه الألفاظ من قبل الخصوم الفكريين للتشويش ولبناء نسق علمي جديد يسعى لهدم فقه التصورات الإسلامية وتجاوزه عمل الإمام الأشعري على إعادة صياغة تلك المصطلحات وفق ما استقر من نظام لغوي وعقلي عند المسلمين. وعبر بذات المصطلحات عن تلك المعاني التي استقرت عنده، فكان في ذلك تكثير للمعاني وفق إطار علمي يرجع في سنده إلى بيان القرآن وهدى المصطفى صلى الله عليه وسلم.

إذاً تأويلنا لتراث الإمام الأشعري المتعلق بأصول الميتافيزيقيا والأخلاق الإسلامية يصدر عن نظر علمي يرى في الأطوار العلمية لدى الإمام الأشعري بأنها رحلة علمية متصلة لطلب الحق والتعبير عنه انتظمتها قاعدة التصحيح والتفريع للتعبير عن سميتي الواقعية والشمول في أصول التدين الإسلامي. وهذه الرحلة قد عبّرت عن معالم الإنشطار والتباين، وعن كيفية تحقيق الوحدة العقدية، فما حدث في مدينة البصرة في حلقة الإمام الحسن البصري من اعتزال واصل بن عطاء، وما حدث في تلك المدينة من خروج الإمام الأشعري عن فرقة المعتزلة، وانحيازه لمنهج السلف وبيانه لكيفيات توحيد الأمة من ناحية عقدية وفق نظام علمي جديد تجاوز بعلم الكلام مرحلة الخلاف العقدي إلى مرحلة توحيد الأمة على أسس قويمية هي أصول الدين التي يُأتم بها، وبسبيلها تحفظ تلك الوحدة الفكرية والعقدية الجامعة.

الواقعية والشمول في تراث الإمام الأشعري

إن النظر في تراث الإمام الأشعري من خلال سميتي الواقعية والشمول يُفيد كثيراً في كيفيات الاستفادة من ذلك التراث في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة في مجالي الميتافيزيقيا والأخلاق، وهو كذلك يكون لنا عوناً في بيان معالم الوحدة الفكرية فيه. لاستقصاء هذا الجانب في تراث الإمام الأشعري لابد من التوفر على قراءة تجمع بين مراعاة المنطق الداخلي لذلك التراث والأهداف التي يتغيهاها، وبين الأغراض العلمية التي نسوق لأجلها تأويلنا لذلك التراث، ولنجعل كتاب مقالات الإسلاميين فاتحة لهذا التحليل، لتحقيق تلك الأغراض التي بينها من قبل.

لقد قام الإمام الأشعري بتدوين هذا الكتاب لأجل غرض صرح به في مقدمته الافتتاحية، قائلاً: "لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات (Ash`ari 1963: 1)"، ثم يبين لنا الآفات التي اعترت مؤلفات من دخل في باب التصنيف في هذا المجال "ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره..." (Ash`ari 1963: 1). ويُعدد لنا هذه الآفات سواء ما وقع منها على سبيل الغفلة، أو تنفيق الكذب ليصف ذلك بأنه ليس من "سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين" (Ash`ari 1963: 1)، ثم يلفت أنظارنا إلى أن طريقتة لن تقع في تلك الآفات قائلاً: "فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمسست شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك وترك الإطالة والإكثار" (Ash`ari 1963: 1) إذاً لهذا الكتاب غرض واضح وموضوع بيّن المعالم، وهمة عالية ورغبة صادقة في تلمس سبيل الربانيين، الفطناء المميزين. ولقد راع الإمام الأشعري التخليط والمغالط التي وقع فيها الذين صنفوا من قبله في مجال المقالات والنحل والديانات، وطالما أن الإمام الأشعري قد رأى ثمة ارتباط وثيق بين معرفة الديانات، والتمييز بينها وبين معرفة المذاهب والمقالات، فلا بد من التوفر على نهج دقيق لا يقع في تلك الآفات التي قام ببيائها، وإلا سيقع التشويش في معرفة

الديانات والتمييز بينها. إذاً معرفة المذاهب والمقالات هي مقدمة لازمة لمعرفة الديانات والتمييز بينها، وليس العكس، وأن السبيل لتحقيق ذلك هو تجاوز تلك الآفات التي بينتها، والتي رأى أنها تُخالف سبيل ما أسماه بالربانيين والفظناء المميزين. ولا يخفى على الناظر الحصيف أنه لم يرد تجريد الربانيين من الفطنة والتمييز، ولكن طالما أن موضوع المذاهب والمقالات لا تتمحض فيه الحيطة والتجرد عن الغرض، فلا بد من صفتي الفطنة والتمييز كحد أدنى في التعاطي مع هذا الموضوع؛ فإن لم تُتدارك تلك الآفات؛ فإن الغرض الذي لأجله صُنِّفت تلك الكتب يصير في عداد المستحيلات.

لقد بين الإمام الأشعري أن الناس قد اختلفوا في أشياء كثيرة بعد النبي صلى الله عليه وسلم "ضلل فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأجزاءً مشتتين؛ إلا أن الإسلام يجمعهم ويشمل عليهم" (Ash`ari 1963: 1-2) في هذه الجملة المفتاحية، والتي جاءت مباشرة بعد المقدمة التي بينت الغرض من تأليف هذا الكتاب ومنهجه وموضوعه. يقرر الإمام الأشعري المعنى الذي احتواه عنوان الكتاب في أن هذه مقالات للإسلاميين، واختلافات بين المصلين الذي يرى الإمام الأشعري أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم رغم اختلافهم، ثم يفصل لنا (Ash`ari 1963: 5) في أول اختلاف حدث بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم، والذي كان حول موضوع الإمامة، وما أفضى إليه من اقتتال حولها إلى ظهور الخوارج في زمان علي ابن أبي طالب رضي الله عنه إلى يوم كتابة الإمام الأشعري لكتابه هذا.

قد يتساءل المرء لماذا اختار الإمام الأشعري تقسيم الفرق الإسلامية إلى عشرة أصناف هي: الشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامية، وأصحاب الحديث، والكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب. وكيف أن هذا التقسيم له صلة بغرض كتابه، للإجابة عن ذلك نقول: إن الإمام الأشعري (Ash`ari 1963: 300-305) قد رأى أن هذه الاختلافات التي أدت لقيام هذه الأصناف تتداخل فيما بينها، وأنها ليست اختلافات حدية قاطعة في كل الأحوال. فكثير من الشيعة والخوارج وبعض المرجئة، وكذلك الضرارية والحسينية والبكرية أقوالهم في التوحيد والصفات هي أقوال المعتزلة، وأن المعتزلة أنفسهم - كذلك - قد اختلفوا فيما بينهم في تفاصيل القول في التوحيد والصفات، وأن المعتزلة أنفسهم اختلفوا فيما بينهم في تفاصيل القول في التوحيد والاستطاعة. ويمكن أن تحدث المقابلة بين المعتزلة والكلابية إن قامت القسمة على نهج المتكلمين، ويمكن أن تحدث المقارنة بين الكلابية وأهل الحديث على أساس أن الكلابية قد وافقوا أهل الحديث في مسائل الصفات، وبقية التقريرات المتعلقة بجليل الكلام، واختلفوا معهم في تبني نهج المتكلمين في الاحتجاج لتلك التقريرات.

ولقد أحسن الإمام الأشعري في عرضه الضافي لمسائل جليل الكلام مستعرضاً مقالات الفرق المختلفة، ومبيناً الاختلافات الداخلية فيما بين الفرقة الواحدة، والأشياء التي تجمع بينهم وبين الفرق الأخرى، والمعالم التي تميزهم دون

غيرهم. فإن كان حديثنا حول المسائل الميتافيزيقية، والقضايا المتعلقة بالأخلاق نجد أن المعتزلة يمثلون بأرائهم في هذين المجالين القاسم المشترك بين كثير من هذه الفرق، ولذلك احتلت مواقف علمائهم حيزاً أكبر، وشاركتهم فرق كثيرة في مقالاتهم في هذا الصدد. والذين اختلفوا معهم اختلافاً واضحاً في هذا المضمار هم أصحاب الحديث -الذين سماهم الإمام الأشعري فيما بعد بأهل السنة والاستقامة- ويضاف إليهم أصحاب عبد الله بن كلاب.

لقد ركز الإمام الأشعري على بيان الاختلافات الداخلية بين الفرق المختلفة، وحكى ذلك على وجه التفصيل، وقد التزم في حكايته لتلك الاختلافات الحيطة والتجرد، وكان الناتج العملي لنظام السرد الذي تبناه أن أهل السنة والاستقامة هم الصنف الوحيد الذي لم تقع فيه اختلافات داخلية فيما ذهبوا إليه من آراء، فجاءت آراؤهم جملة من الإجماعات المستندة على نصوص من القرآن والسنة. وطالما أن العامة في تدينهم تبعاً لهم، فالاختلاف الذي وقع بسبب انحراف العامة لا يُعتد به؛ إذ أنه حدث بسبب سوء الفهم، ولم يتحول إلى مقالة، أو مذهب علمي يستحق الذكر.

لقد اشتملت الفرق التي ذكرها الإمام الأشعري على فرق من الغلاة كان أكثرهم من الشيعة، يُضاف إليهم من ذهبوا إلى التناسخ والحلول، وقد اجتهد الإمام الأشعري في تحري الدقة في النقل لهذه الآراء تحقيقاً لنهجه الذي بينه في مقدمة كتابه، والذي لم يفارقه في جميع التفاصيل التي ذكرها عن الفرق المختلفة، سواء أكان في جليل الكلام أو دقيقه. فالغلاة ومن ألحق بهم من أصحاب المقالات المنحرفة قد خرجوا عن الرؤية الميتافيزيقية الجامعة المتعلقة بالفصل بين الخالق والمخلوق، ثم تنقسم هذه الرؤية الميتافيزيقية إلى اتجاهين: اتجاه يذهب بالتنزيه إلى أقصى حدوده ليقع في نفي الصفات، واتجاه آخر يقوم بإثبات الصفات بلا كيف. ثم يبين لنا الإمام الأشعري النهج الذي اتخذ أي من الاتجاهين في بيان موقفه الميتافيزيقي، ويرتبط بهذه الرؤية الميتافيزيقية النظر في شأن الإرادة الإلهية، وصلتها بالفعل الإنساني، ويبين لنا الاتجاهات التي ينبنى عليها النظام الأخلاقي وتفصيله.

ويأتي تفصيل معاني النظام الأخلاقي المرتبطة بتلك الميتافيزيقيا في تفاصيل الحديث عن الاختلافات في دقيق الكلام، حيث يتفرع القول في شأن تعريف الجسم، واختلاف المقالات حوله، ثم كذلك القول في شأن الجوهر والعرض، والحركة والسكون، والآراء المختلفة حول الجزء الذي لا يتجزأ، ثم المكان والشيء، وتعريف الإنسان، وحدّ البلوغ والتكليف، وبيان القول في الاكتساب. ويصدر الإمام الأشعري -في كل ذلك- عن نظام في السرد يبين الصلة الوثيقة بين مسائل الميتافيزيقيا وبين قضايا الأخلاق وأصولها العقدية.

إدّاً تلك القسمة العشرية التي اتبعها الإمام الأشعري بعد أن بيّن لنا تفاصيل الاختلافات الداخلية، والتقاطعات بين تلك الفرق، ثم أخرج الغلاة ومن ألحق بهم حتى لا يكونوا جزءاً من الميتافيزيقيا الإسلامية العامة. ثم

يبين لنا رؤيتين ميتافيزيقيتين في إطار تلك الوحدة العامة تلك التي تبنتها المعتزلة، وكان دافعها المحرك هو تحقيق التنزيه المطلق، وتلك الرؤية التي التزمها أهل السنة والاستقامة، وتبعتهم الكلاسيكية في أكثر ما ذهبوا إليه، وكان جماع تلك الرؤية هو الالتزام ببيان القرآن الكريم وهدى المصطفى صلى الله عليه وسلم، وتمثل السلف الصالح لهما. فإن كان غرض الكتاب هو التمييز بين المذاهب والمقالات لمعرفة التمييز بين الديانات، فقد أفلح الإمام الأشعري في خطته من انجاز كتابه على أكمل وجه، مستعيناً في ذلك بفهم عميق لسمة الشمول، والتي تحققت في مستوى هذا الحصر العشري للأصناف، وبيان تفاصيل الاختلافات والتقاطعات بين تلك الفرق. ومن ثم الخلوص إلى الوحدة الشاملة التي تنتظم تلك الفرق، وبيان المميزات العامة في إطار تلك الوحدة الشاملة، وتطبيق ذات السمة في شأن دقيق الكلام، ومحاولة حصر مسائل دقيق الكلام، وبيان صلته بجليل الكلام، وارتباط أصول الأخلاق بأصول الميتافيزيقيا.

أما سمة الواقعية، فلقد عمل الإمام الأشعري جاهداً في الوصول إلى مسح دقيق هو أقرب لواقع حال ما عليه المتدينين بالإسلام، فهو لا يشتط في الدخول في التفاصيل التي تُخرجه عن موضوعه، وكذلك لا يختزل تلك التفاصيل في تعميمات لا تدل على معرفة بواقع الحال. فهو يبين لنا رجال الرافضة ومؤلفوا كتبهم مميّزاً بينهم وبين من انتحلهم، ثم يبين لنا أماكن تواجدهم "والتشيع غالباً على أهل قم، وبلاد إدريس بن إدريس وهي طنجة وما والاها من الكوفة" (Ash`ari 1963: 64-63)، وكذلك الحال في شأن الخوارج يبين لنا الألقاب التي ذُكرت في وصفهم، وتلك التي لا يرضونها، ثم يحدد لنا الأماكن التي فيها لهم وجود طاع، أو شوكة ودولة "والكور التي الغالب عليها الخارجية: الجزيرة والموصول وعمان وحضرموت، ونواح من نواح المغرب، ونواح من نواح خراسان، وقد كان لرجل من "الصفريّة" سلطان في موضوع يُقال له سجل ماسية على طريق غانه" (Ash`ari 1963: 64-63) وغير ذلك من المواضع الأخرى في الكتاب التي تخص الفرق الأخرى.

فهو يتحرى أن يُعطي تقريراً لما عليه تلك الفرق في زمانه، وبسبب هذه السمة الواقعية في نهجه، فقد قدم لنا تفصيلاً دقيقاً لما عليه المعتزلة في زمانه، وربما زعم الزاعم بأن البيانات التفصيلية التي ذكره في شأن المعتزلة تعود إلى أنه كان واحداً منهم، لكننا نقول: ربما كان في تلك العلة مسوغاً كافياً للتشويش عليهم بسبب خروجه عليهم، لكن تقييده لآرائهم وآراء أبي علي الجبائي على وجه الخصوص جاءت غاية في الدقة والحيدة، فسمت الواقعية يقتضي عدم التهوين من شأنهم، أو التهويل في بيان خطرهم، بل إنه أنزلهم منزلتهم في الخريطة العامة للمقالات، ولذلك استطاع أن يرسم لنا صورة واقعية لما عليه الحال في شأن الميتافيزيقيا الإسلامية الجامعة، والتحوارات التي اعترتها، وأصول الأخلاق المرتبطة بتلك الميتافيزيقيا، والرؤى التي تجاذبتها في شأن تكييف الفعل الإنساني وصلته بالإرادة الإلهية.

فالسمة الواقعية لطريقته في عرض المذاهب والمقالات، وتلخيصه لأصول عقائد أهل السنة والاستقامة أخرجته من دائرة التهويم اللاهوتي العقيم، وجعلت من سمت الشمول إطاراً عاماً يقع تفصيل معاني الواقعية في حكاية المقالات، وسرد حججها واستدلالها دون الوقوع في التكرار والترداد أو الدهول عن الأطر الجامعة لتلك المقالات. ترتبط رسالة استحسان الخوض في علم الكلام (الحث على البحث) بما لم يُصرح به في كتاب مقالات الإسلاميين من نقد لأولئك الذين حولوا موقف أهل السنة والاستقامة إلى مقالة شخصية، ومن ثم طفقوا للدفاع عنها من تلك الزاوية الضيقة، ولما كان في ذلك خطر على طريقته في السرد والتصنيف الذي ارتضاه لنفسه في كتاب مقالات الإسلاميين، انبرى في الدفاع عنه في هذه الرسالة واصفاً تلك الفرقة بأقسى عبارات التفرقة قائلاً في افتتاحية تلك الرسالة: "إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس ما لهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف، والتقليد" (Ash`ari 2000: 89). ثم يستمر في بيان خطورة موقفهم الذي انتقل من آفة التقليد إلى اتهام من أراد البحث والنظر بالضلال والبدعة، "وطعنوا على من فتن عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض والألوان، والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة" (Ash`ari 2000: 90).

ثم ذكر لنا حججهم في ذلك "وقالوا: لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه" (Ash`ari 2000: 90)، فقام الإمام الأشعري بتفنيد تلك المقالة مستنداً على بيان معنى البدعة وسوء استغلالهم لها، فلو صح المعنى الذي ذهبوا إليه في شأن فهمهم للبدعة لما وسعهم وصف مقالة الذين تكلموا في أصول الدين بكلام لم يجر على السنة السلف الصالح بأنه بدعة. ذلك لأن السلف الصالح لم يبدعوا ذلك القول، لأنه وقع من بعدهم، فمن قام بالتبديع، فهو أيضاً مبتدع؛ لأنه جاء بمقالة فيها بدعة وخروج عما كان عليه السلف الصالح.

ثم ينطلق الإمام الأشعري لتأصيل القول في هذه المعاني التي وقعت للمتكلمين من بيان القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو في كل هذا يصدر عن بيان دقيق لمقياس النظر في المقالات حال ردها أو قبولها، وأن التقليد في شأن أصول الدين لا تُحمد عاقبته؛ وإنما يُوقع في الجهل والافتئات على العلماء.

إذاً هذه الرسالة ذات غرض عملي بينه الإمام الأشعري، وهي كذلك جزء مهم من مشروعه العلمي في مقالات الإسلاميين؛ إذ أن التمييز في شأن الديانات لا يقع عن طريق الإجحاف في حق الآخرين، والعكوف على فهم ضعيف لما عليه أهل السنة والاستقامة من نظر فسيح يتسم بالشمول والواقعية في تصفح أحوال المتدينين بالإسلام.

ما تبقى من تراث الإمام الأشعري -الذي وصل إلينا- يقع في دائرة تفصيل القول في شأن اعتقادات أهل السنة والاستقامة، والدفاع عنها بحجج نقلية فيها فهم عميق لتلك الحجج، وتنبيه لموقع الاحتجاج اللغوي والعقلي المستنبط من منطلق ذلك البيان اللغوي، ومن بدائه العقول والحس المشترك. وهو في ذلك لم يخرج عن ما قام به الإمام أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية، وبسبب مخالطة الإمام الأشعري لأصحاب المقالات والمذاهب المختلفة، ومعرفته الدقيقة بخفايا أقوالهم جاء نظام السرد عنده أكثر إحكامًا، ومتميزًا بالواقعية والشمول.

إن أردنا استعراض كتاب "الإنبابة عن أصول الديانة" لبيان سميت الواقعية والشمول، نقول: إن الإمام الأشعري قام باستقصاء تفاصيل الفروق بين موقف أهل السنة والاستقامة، وبين المعتزلة على وجه الخصوص، ذلك لأن المعتزلة يمثلون الأساس الميتافيزيقي الذي استندت إليه الفرق الأخرى، فلذلك خصهم بالذكر في الحديث عن أهل الزبيغ، "فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت به أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن تأويلاً لم ينزل الله به من سلطان، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين" (Ash`ari 1975: 89).

لئن عاب الإمام الأشعري على أولئك الذين وصفهم بالجهل في رسالة استحسان الخوض في علم الكلام؛ فإنه كذلك قد وصف المعتزلة في زمانه بوقوعهم في التقليد لرؤسائهم، وهذه آفة عظيمة في شأن فهم العقائد الإيمانية، ثم بين لنا معالم خطتهم المنهجية، ويذكر تفاصيل هذا المنهج، ويذكر على وجه التقدير والتخصيص موقف الإمام أحمد بن حنبل قائلاً: وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان به الله الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به المبتدعين وزبيغ الزائغين" (Ash`ari 1975: 8). قد يرد السؤال حول ما إذا كان في هذا الموقف من الإمام الأشعري تقليدًا للإمام أحمد بن حنبل أم لا؟ والإجابة القاطعة في هذا الشأن هو أن الإمام الأشعري قد اتبع وجه الدليل عند الإمام أحمد بن حنبل، ودافع عن طريقته؛ لأنها تمثلت ببيان القرآن الكريم وهدى السنة النبوية.

والناظر في باقي الكتاب يرى دقة الاحتجاج العلمي الذي سلكه الإمام الأشعري في مسائل الصفات، وما ترتب عليها من نظر في مسألة الرؤية، وخلق القرآن، وبقية المسائل المتعلقة بعذاب القبر، والشفاعة، والخوض، ثم أصول قضايا الأخلاق المتعلقة بالاستطاعة، وأخيراً مسألة الإمامة، وصحة إمامة أبي بكر الصديق. وفي كل ذلك يبين وجه الدليل بصورة علمية ربط فيها بين الميتافيزيقيا الإسلامية الصحيحة في شأن العقائد الإيمانية، وبين أصول الأخلاق المتصلة بمسائل تلك العقائد الإيمانية. ولا يخفى على الناظر الحصيف اتصال ذلك بسميت الواقعية والشمول،

حيث أنه لم يغرق في التفاصيل اللاهوتية؛ وإنما قام بمواجهة زيغ أهل الباطل الذين كانوا من حوله ييثون تلك الآراء، وينافحون عنها.

إذا انتقلنا إلى كتاب "اللمع"، فهو لا يختلف كثيراً عن كتاب "الإبانة"؛ إلا أنه قد سكت فيه عن الصفات الخيرية، ربما بحكم أنه قد اختص بشأن الرد على أهل الزيغ في جماع ما انحرفوا به عن الجادة في شأن الصفات، وبقية المسائل التي ترتبت عليها، وهو يؤسس للنظر في بيان معالم المبتايفيقيا الإسلامية الجامعة، ونهج الوصول إليها، وربطها بأصول الأخلاق المتعلقة بالعقائد الإيمانية في مسألة الاستطاعة، وصلة الفعل الإنساني بالإرادة الإلهية، ثم يختم ذلك بمسألة الإمامة. والناظر في الكتاب يرى أن الإمام الأشعري يطالعنا بجملة مفتاحية تبين غرض الكتاب من ناحية عملية، قائلاً: "فإنك قد سألتني أن أصنف لك كتاباً مختصراً أبين فيه جملاً توضح الحق وتدمغ الباطل... " (Ash`ari 2000: 13) ثم يشرع في بيان الدليل على أن للخلق صناعات، ليخلص من ذلك للحديث عن صفاته، وبقية مسائل العقائد الإيمانية (Ash`ari 2000: 15).

وإن كان المنطق الداخلي لهذا الكتاب -وبدرجة أقل في كتاب الإبانة- ينحو إلى كسر حجج المخالفين الذين وصفوا يأهم أهل الزيغ؛ إلا أنه كذلك قد تمثل نهج الإمام الأشعري في شأن الصدق في النقل عن الخصوم، وعدم التشويش عليهم، والتسلح بسمة الواقعية والشمول حتى يأتي بيانه ملتزماً بنهج السلف في التصدي للانحرافات العقدية دون الإغراق في التفاصيل اللاهوتية التي لا طائل من ورائها. أخيراً؛ فإن سمته رسالته إلى أهل الثغر تمثل فتحاً جديداً في شأن الكتابة في موضوع أصول الدين، والتعبير عن العقائد الإيمانية، فالنهج الذي اختطه تجاوز طرائق علم الكلام، وبلغ بسمتي الواقعية والشمول الحد الأقصى. فالكتاب في الأصل هو رسالة لبيان تلك العقائد، لكن السبيل الذي اتخذها يبين لنا كيفية تأصيل نهج تلقي تلك العقائد عن صاحب الملة، وكيفية الاحتجاج عليها من بيان القرآن الكريم، ثم ما يترتب على ذلك المنهج من ما استقر من إجماعات حول تلك العقائد الإيمانية.

ويقول الإمام الأشعري في رده على المسائل التي وردت إليه من مدينة باب الأبواب قائلاً: "ووقفت على ما التمستموه من ذكر الأصول التي عول سلفنا رحمة الله عليهم وعليها [عليها] وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها واتباع خلفنا لهم في ذلك" (Ash`ari 2000: 133)؛ إلا أن يبين طريقته، "وذكرت لكم جملاً من الأصول مقرونة بأطراف الحجاج تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى به الرسول عليه السلام منها" (Ash`ari 2000: 134). إن طبيعة رسالته إلى أهل الثغر تقتضي بيان المنهج الذي يقع به الاستدلال، كما فهم من

بيان رسول الله عليه الصلاة والسلام حينما جاء بدعوته للعالمين، وما جاءت به آيات الذكر الحكيم في بيان معالم هذا الدين، والطريق لتلقي العقائد الإيمانية فيه، ثم ما استقر من إجماعات حول تلك العقائد.

قد يبدو لأول وهلة أن نسق هذه الرسالة من الأمور البديهية، ولكن بالإطلاع على تأريخ التأليف في شأن المسائل الكلامية، أو بين المقالات والمذاهب والديانات نرى تحقق سمتي الواقعية والشمول على أفضل وجه في هذه الرسالة، فهذه الرسالة لا يمكن أن توصف بأنها رسالة في علم الكلام، أو في الرد على أهل الزيغ، أو في الإبانة عن أصول الديانة، أو في نصح مقالات الإسلاميين، بل نقول: إنها قد احتوت على كل ذلك في صعيد واحد، وتجاوزته إلى نسق جديد من الكتابة العلمية في شأن العقائد الإيمانية.

ما من أحد اطلع على تراث الإمام الأشعري وتبين تلك الوحدة الموضوعية في ذلك التراث الذي مثلت فيه قاعدة التصحيح والتفريع منطلقاً محورياً، واكتسب بسمتي الواقعية والشمول حيوية وانحيازاً لقضايا الحياة المعاصرة له، وأنتج في شأن التعبير عن العقائد الإيمانية طريقة جديدة في التأليف والتعاطي مع هذا المجال الحيوي الذي يمثل جماع الرؤية الكلية التي يصدر عنها المتدينين بدين الإسلام. فإن ورد السؤال عن ماذا بقي من ذلك التراث فاعلاً في حياتنا المعاصرة، وكيف ننفعل به لمواجهة التحديات الفلسفية القائمة في زماننا، نقول: إن الإمام الأشعري قام بتأصيل منهج في النظر إلى القضايا الميتافيزيقيا، أو ما نسميه أحياناً بالرؤية الكونية، وهذه لا تحدث فيها تغيرات جوهرية، بل لها حظ من الثبات مثل كل الحقائق الكلية التي تُعطي أيّ نظام عقدي سمته المميز. فكانت صياغة الإمام الأشعري في مواجهة التحديات التي كانت في عصره مما يُستهدى به في هذا الصدد، فهو قد حوّل كل تلك التحديات إلى مناسبات عظيمة لإعمال قاعدة التصحيح والتفريع، ومن ثم استيعاب الكسب العلمي الذي وقع للإنسانية في إطار تلك الرؤية الكونية الإسلامية. وهو كذلك قد ربط تلك الرؤية بمجال أصول الأخلاق المرتبطة بالعقائد الإيمانية المتمثلة في الصلة بين الفعل الإنساني والإرادة الإلهية.

بعد هذه الفذلكة العامة يحق لنا أن نقول: إن ذلك التراث العلمي الفخم وامتداده في المدرسة الأشعرية قد أسهم بنصيب وافر في التصدي للمشكلات الفلسفية المعاصرة المتمثلة في تيار الحداثة ومنهجها الوضعي التجريبي، فحينما أفتتن سير سيد أحمد خان بالفلسفة الغربية الطبيعية (التشيرية) تصدى له جمال الدين الأفغاني (127-206-al: Afghani 2002). وحينما كتب الإمام محمد عبده (Abduh 1994: 17-32) رسالته في التوحيد بيّن تلك الموازنة الدقيقة بين الميتافيزيقيا الإسلامية والعلم التجريبي، ثم توالى طرائق تفعيل ذلك التراث في مواجهة نظريات المعرفة في الحضارة الغربية، فانتج ذلك اسهامات قيمة على يد العلامة إقبال، ولا بد كذلك لإشادة بإسهامات علي سامي النشار (al-Nasyar 1981) وإسهام طه عبد الرحمن (Abd Rahman 2000) في مجال بيان معالم الرؤية الكونية

الإسلامية (المتأفزيقيا الإسلامية)، وما يترتب عليها من قول في شأن مجال أصول الأخلاق، والتظير العلمي لها، وكذلك الإضافات القيّمة في هذا الصدد التي قام بها الفاروقي (Al-Faruqi 1998) مستهدياً بهذا التراث العلمي. ولما كانت القضايا المتعلقة بالتصورات المتأفزيقيا لها حظ من الثبات، وكان لب ما أنجز الإمام الأشعري يتعلق بهذا المجال، وكيفية الربط بينه وبين مجال أصول الأخلاق؛ فإن تراث الإمام الأشعري سيظل دائماً معلماً يُستهدى به في مجال بناء الرؤية الكلية الإسلامية في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة سواء المتصلة بالحدثة، أو ما بعد الحدثة. فمن أراد توخي سبل الرشاد في استجابته للتحديات المعاصرة، فعليه إمعان النظر في تراث الإمام الأشعري، بالكيفية التي بيّناها، فالكل عيال عليه.

References

- al-Afghani. 2002. Al-Sayyid Jamal al-Din al-Afghani al-Husainy. *Al-Radd `ala al-Dahrain*. ed. Muhammad `Abduh. Cairo: Maktabah al-Syuruq.
- Ash`ari, Abi al-Hassan. 1963. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Fasbaran: Faramiz Satayiz.
- Ash`ari, Abi al-Hassan. 1975. *Al-Ibanah `an Usul al-Diyanah*. Madinah: al-Jami`ah al-Islamiyyah bi al-Madinah.
- Ash`ari, Abi al-Hassan. 2000. *Al-Luma` fi al-Rad `ala Ahli al-Ziyagh wa al-Bid`a wa fi Akhirihi Risalah fi Istihsan al-Khauth fi `Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Ash`ari, Abi al-Hassan. 2002. *Risalah ila Ahl al-Thughar*. ed. Abdullah Syakir Muhammad al-Junaidy. Madinah: Maktabah al-`Ulum wa al-Hikam.
- Badawi, `Abd. Rahman. 1983. *Mazahib al-Islamiyyin*. Beirut: dar al-Malayiin.
- al-Baqillany. 1993. *Tamhid al-Awa`il wa al-Talkhis al-Dala`il*. Beirut: Mu`assah al-Kutub al-Thaqafiyyah.
- Hanbal, al-Imam Ahmad. n.d. *al-Radd `ala al-Jahmiyyah wa al-Zaniqah*. ed. `Abd al-Rahman `Umairah.
- Ibn Furak. 1987. *Mujarrad Maqalat al-Syeikh Abi al-Hassan al-As`ary*. Beirut: Daral-Masriq.
- Ibrahim, Muhammad Zin. 2006. Ta`amulat hawla `Ilm al-Kalam wa Ma`alatihi. *Al-Tajdid*. 20.
- Ismail R. al-Faruqi. 1998. *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life*. Herdon: International Institute of Islamic Thought.
- Muhammad `Abduh. 1994. *Risalah al-Tauhid*. ed. Muhammad `Immarah. Cairo: Dar-Syuruq.
- Musa ibn Maimun. n.d. *Dalalat al-Hairin*. Cairo: Mahtabah al-Thaqafah al-Diniyyah.
- al-Nasyar, `Ali Syamim. 1981. *Nasy`at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Ma`arif.
- Richard M. Frank. 2007. *Early Islamic Theology: The Muktazilites and al-Ash`ari*. Burlington: Ashgate.
- Subhi, Ahmad Mahmud. 1985. *Fi `Ilmi al-kalam: Dirasat al-falsafiah li `Ara` al-Farq al-Islamiyyah fi Usul al-Din (al-`Asya`irah)*. Beirut: al-Nahdah al-`Arabiyyah.