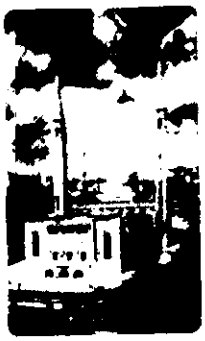
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة الإسلامية

بعنوان

منهج الإمام الجويني

في الاستدلال على العقيدة

تقديم الطالب: محمد بومعيزة

إشراف الدكتور: منصور عفيف

اللجنة المناقشة

السيد .....

السيد .....

السيد .....

السيد .....

السنة الجامعية 2002/2001

إهداء

❁إلى المنارات الزاهرة والعقول النيرة التي كانت شعلا وضاءة ازدانت بها حضارات الأمم وتواريخ الشعوب، إلى العلماء والحكماء الذين حرفوا بعقولهم نحو حقائق العلوم، فاستغرقتهم بعقولهم وأجسامهم وأوقاتهم ورضوا منها بذلك كي لا تخيم جذوة المعرفة ولا تذوى غضارة العقول.

❁إلى ناشئة هذا الوطن و بنيه الطامحين للخير والأصليه والتائقين بأبلغ الوكر إليه.

❁إلى عالمي الصغير عقلي الهيمان بالمعرفة والحق.

❁إلى عالمي الكبير أسرتي ورفقتي وكامل الأصحاب.

❁إلى عالمي الأكبر الذي لا يعرف الضفاف والحدود إلى الإنسانية جمعاء

❁إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

محمـــــد ب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر ونضارته وفائق الامتنان وخلاصته إلى الأستاذ الدكتور الفاضل **منصور عفيف** على ما تفضل به علي من جميل النصيحة وبارع التوجيه، فإليه بعد الله تعالى يعود الفضل في اتساق هدا العمل المتواضع والتأم أطرافه بما كان يزجيه إلي من تسديد وتأييد معرفي ومنهجي حال إنجازي لهدا العمل.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر أيضا إلى السيدة حليمة محافظة بالمكتبة وكدا معاونتها سميرة وإلى الصديقين الفاضلين العاملين بالمكتبة العامة هيكل وسليم على ما أوليانى به من سلاسة المعاملة حال الإلحاح عليهم في طلب المصادر والمراجع المتعلقة بمادة هدا البحث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

المقـــدمـة

يعتـبر الـبحث فـي تاريخ التراث الإسلامي، وخاصة في الجانب الكلامي المتعلق بالعقـائد ومـا يكـون تـبيعا لها أمرا ذا بال، إذ ليس من الحق الاعتقاد بأن أقلام الباحثين وعقولهـم قد تحقق لها الكشف والإسفار عن جميع حقائقه سواء فيما يتعلق بمادته العلمية أو بالمناهج المستعملة والمطبقة فيه ولا سيما فيما تشعبت إليه آراء ومذاهب أكابر المفكرين من عـلماء الإسلام الذين تركوا رصيدا علميا يعج بمختلف النظريات والأحكام المتعلقة بشتى فـروع المعـرفة فـي هاتيك الحقب من التاريخ، وهذا ما يحض الباحث العلمي ويدفعه إلى التفـتيش عنه خصوصا في القرون الثلاثة المتوالية وما جاورها حتى القرن السادس، وهي الفـترة الذهـبية الأثيـرة للحضارة الإسلامية والتي تحقق فيها من الازدهار العلمي اللامع للمسلمين ما لم يتحقق في سواها من القرون فكانت الملكات العلمية ناضجة راسخة والإنتاج الفكري غزيرا وهو ما عـبرت عنه خير تعبير صراعات المذاهب الفكرية واحتكاكاتها وما خلفـته نـزعاتها مـن ضـروب الجدل في مختلف شؤون الحياة ومناهجها الدينية، العقلية والسياسية.

ولقد كان القرن الرابع الهجري من مبدأه إلى منتهاه يعيش في أتون هذا الصراع وانتسق انتساقا عاما في الشاكلة الفكرية له بعد أن تمهد لهذا القرن فيما سبقه من القرون من دواعي الصراع بما كان قد حدث من تخالفات فكرية وسياسية ودينية بين الفرق التي حفلت بها تلك الفترة خصوصا بين كبريات الفرق سياسية والدينية التي جرى بينها خصام فكري وسياسي كـبير بسـبب ما اعتقدته من أصول الدين وقواعده يتخرج فهما للدين ومسائله على ضوء هاتيك القواعد والأصول كالمعتزلة والأشاعرة وسائر مثيلاتها من الفرق الإسلامية التي دهب بيـنها الخـلاف إلى أقصاه، ولا عجب فقد انعكست أصول فهم الدين لتلك الفرق على واقع العمـل بعـد واقع الفكر فراحت كل فرقة سياسية ودينية تؤسس أسسا وتقعد قواعد وتؤصل أصولا في سبيل بناء منهجها والدعوة إليه وتتحمل المشاق العلمية والعملية من أجله وأقحمت السياسـة في ذلك بقوة السلطان، فمرة ترجح مذهبا على مذهب بما يوائم قصدها في تركيز سياسة الدولة والحفاظ على الملك والتدبير.

ومـــا مـــن شك في أن هذا الخصام الفكري في تاريخ تراثنا الديني قد أفرز ركاما هائلا من الأفكار والمناهج تشد القارئ له والمطلع عليه إلي البحث فيه، خصوصا في المناهج والأفكار الـــتي انتســـبت إلى عـــلماء سمت بهم مكانتهم العلمية إلى مستوى التجديد والاجتهاد والفهم والتأصـــيل فـــي مجـــال مناهج علم الأصليين علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم الكلام أو التوحيد وأصول الفقه ومناهج الاستنباط.

ولا غرو في أن إمام حرمين عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن يوسف الجويني واحد ممـــن تبوأ مكانة مرموقة ومتميزة في تاريخ التراث الإسلامي فهو المتكلم الأصولي والفقيه المجـــتهد الـــذي حصل له من شهرة الذكر ما لم يحصل لغيره في زمانه قط فهو المعبر في زمـــنه عن روح المذهب الأشعري والمناضل على أصوله في عرض مسائل العقيدة ومنهاج الاستدلال عليها بالإضافة إلى ما أضيف على يده من زيادة دفع وترسيخ لمسيرة مذهب أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري الناقد الكبير لأصول المعتزلة.

غيـــر أنـــي رأيت أن ما يلفت النظر إلى الدراسات المقدمة في مجال العقيدة الإسلامية والشخصـــيات الـــتي أسهمت فيها على مستوى المنهج يجدها من القلة بحيث تدخل في حكم الدراسات غير الكافية وهذه في السمة الأساسية التي طبعت البحث في شخصية إمام الحرمين الجويـــني، ســـواء عـــلى مستوى آثاره وإسهاماته في مجالات العلوم الشرعية أو في مجال المنهج الذي استعان به وشارك من خلاله في تشييد البنية الاستدلالية للعقيدة الإسلامية داخل مذهـــبه الأشـــعري، الذي كان حدثا فكريا ودينيا متألقا في تاريخ الفكر الإسلامي فهو ميلاد جديد للمنهج الاستدلالي المتوسط بين العقل ودليل النقل.

فمـــن ثمة وبناء على ما سبق رأيت ضرورة التعريف بالمنهجية النظرية الاستدلالية الـــتي استعملها إمام الحرمين من خلال المباحث المتعلقة بأصول العقيدة الإسلامية وأركانها الـــتي عرضها في أجل كتبه الكلامية ككتاب الشامل في أصول الدين وملخصه الإرشاد إلي قواطـــع الأدلـــة فـــي أصول الاعتقاد وما يزيد هذا الأمر وجاهة هو كونه عالم راسخ الفهم حصـــيف النظر في الأصول الدينية عظيم الإسهام في تشييد مباني المنهج الأشعري والذود عـــن أركانه قال بن خلدون: "ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام

الحـــرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم".

فمن خلال هذا الذي سبق فإن الإشكال الرئيسي الذي يدور عليه موضوع البحث هو: مـــا هـــي المنهجية الاستدلالية التي ارتكز عليها الجويني وعرض بها أصول العقيدة والتي كـــانت بالنســـبة إليـــه اخـــتيارا أفضليا أمثلا؟ أو بالأحرى ما هي ضوابطه في الاحتجاج والاســـتدلال عـــلى كـــليات مسائل العقيدة وأصولها؟ هل التزم بحدود المذهب أم توسع فيه مجاوزا بعض قيوده؟ ما هو موقفه من المناهج السائدة في عصره وما هي المآخذ التي أخذها عـــليها والانتقادات والمطاعن التي أوردها عليها من خلال البنية العامة لمذهبه ومنهجه في الاســـتدلال عليها؟ هل تمثل إمام الحرمين المذهب الأشعري بحذافيره أم انه تخطاه بالتعديل والتقويم الداخلي؟ هذه هي كبرى التساؤلات الرئيسية للبحث المتفرعة من الإشكال الرئيسي والممثـــلة فـــي إجلاء الطبيعة النظرية والصيغة المنهجية التي اعتمدها الجويني في الحجاج عـــلى العقيـــدة الإســـلامية بطريقته السنية الأشعرية. ولمحاولة مجالات البحث العلمي بهذه الحقـــائق كـــانت دواعي اختياري لهذا الموضوع وتناوله بالدراسة لعدة أسباب ودوافع منها الذاتية والموضوعية:

فمـــن الأسباب الذاتية الخاصة أذكر أنني كنت دائما مولعا بالمذهب الأشعري لما يتسم به منهج استدلاله على العقيدة من شفوف في الفهم ووسطية منطقية في معظم المسائل التي هـــزت العـــالم الإســـلامي في تاريخه الأول والتي كان فيها المذهب الأشعري موفقا في فك إعظالها، وصار هذا السبب حاملا لي على الذي ذكرت بعد قراءة كتب الإمام الغزالي تلميذ الإمام الجويني والذي كان يحيل في بعض كتبه على ما في كتب أستاذه من تحقيقات نظرية تخص المذهب الأشعري عامة والفكر الإسلامي الأصولي العلمي والكلامي عامة.

أما الأسباب الموضوعية فيمكن إجمالها حصرا في ما يلي:

قلة الدراسات العلمية التي تناولت إنتاجه العلمي من حيث المنهج فهو لم يفرد ببحث واضح من هذه الجهة وقد وجدت أن الدراسات التي قدمت حوله تنقسم قسمين:

-قســـم يـــتوجه بالدراســـة إلى شخصه وإنتاجه إما في سياق الفكر الإسلامي العام كما يفعل مؤرخـــة المذاهـــب والتراث الفكري وقد يكون ذلك متراوحا بين الإجمال والتفصيل حسب

السياق العام للدراسة كما فعل ذلك سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام، والقسم الآخر توجه له بالدراسة المفردة من حيث سيرته وإنتاجه في منحى من المناحي إما في الفقه كما فعل الباحث أبو محمود عبد العظيم الديب في أطروحته للدكتوراه تحت عنوان إمام الحرمين من خلال كتابه "نهاية المطلب في دراسة المذهب" وهي دراسة كما قال صاحبها تعنى بالجانب الفقهي، كما قدمت الباحثة فوقية حسين في بحث بعنوان الجويني إمام الحرمين في سلسلة أعلام العرب تصدرها وزارة الثقافة المصرية.

وبما أن الدراسات في مجال العقيدة الإسلامية من جهة المنهج النظري الذي تعرض به تعبر من أقل الدراسات التي تتناول بالدرس والتحليل التراث النظري الذي خلفه علماء الكلام السبب الذي يفضي إلى قلة إحاطة بأصالة مناهج علمائنا في هذا المجال وخصوصا عند الإمام الجويني إذ لم أجد من تعرض لمنهجه في الاستدلال على مسائل العقيدة بصورة كافية توجب الاعتبار، وذلك ما حملني على طرق هذا الموضوع سالكا في بحثه المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة البحث ويوائم مادته العلمية ألا وهو المنهج التحليلي التفسيري مع انتهاج منهج النقد أحيانا فيما يكون داعيا له، على اعتبار أن التحليل والتفسير هو السبيل الكاشف عن الطبيعة النظرية لمنهج أي عالم أو مفكر إن أمكن البحث إلى ذلك سبيلا، أو ساعد الجهد فيه فرغبت أن أكاشف نفسي بإبانة حقيقة الإجابة العلمية لكل ما سبق أن أوضحته من إشكال مركزي للبحث وما له تعلق به من الإشكالات وقد جاء تفصيل الخطة كالآتي:

مقدمة وعرضت فيها التعريف بموضوع البحث والدوافع التي حفزتني للبحث فيه وأهميته ثم إيضاح الإشكال الرئيسي والمركزي للبحث والخطة المعتمدة والصعوبات التي واجهتني والآفاق المستقبلية الرحيبة للبحث، ثم تلاها الفصل الأول ضمنته حياة الجويني. مولده ونشأته، طلبه للعلم، مذهبه، شيوخه وتلامذته، ووفاته ثم مصنفاته وآثاره العلمية في العلوم المنتشرة في عصره وكذلك مكانته الكبيرة في تاريخ العلوم الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ثم بينت فيه المقدمات والأصول النظرية لمنهج الإمام الجويني في الاستدلال ببيان وجوب النظر بالشرع لا بالعقل وتحتيم معرفة الله بالدليل وإيجابه على المكلف وضرورة الابتعاد عن التقليد حتى يسلم إيمان المكلف من الشك عن طريق تقسيم النظر إلى الصحيح

والفاسد، الخفي والجلي بعد تحديد حقيقته لغة ومقصود المتكلمين منه اصطلاحا وبيان صلته بالعلم، هل هو مفيد له أم لا ثم بعد ذلك صلة النظر بالدليل.

أما الفصل الثاني فقد عنونته بمنهج الجويني في الاستدلال على أصول العقيدة وفروعها وجعلته يحتوي على الإلهيات كالاستدلال على التوحيد وطرقه ثم الصفات وأقسامها وما يكون رديفا من مشكلة الذات والصفات وتأويل الصفات السمعية الخبرية، ثم واليت هذا الفصل بفصل ثالث عنونته بـ: النبوات عند الجويني، تناولت فيه تعريف النبوة وجوازها عقلا أتبعتها بلواحقها مثل المعجزات وشرائطها والفرق بينها وبين السحر والكرامات وكذا وجه دلالة المعجزات على صدق الأنبياء، مع بيان طرق استدلال الجويني على إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ووجوه إعجاز القرآن، وجعلت آخر الفصل في أحكام الأنبياء و صفاتهم.

أما الفصل الرابع فقد عنونته بـ: استدلال الجويني على السمعيات وإمكانها العقلي ولواحقها فعرفت في صدر الفصل مفهوم السمعيات وإمكانها العقلي كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم المعاد وحشر الأجساد وعذاب القبر والصراط والميزان والحوض والصحف، ثم الثواب والعقاب وإحباط الأعمال ثم التوبة ولواحقها، وخصصت آخر الفصل للإمامة جريا على ما درج عليه المتكلمون ومنه الجويني في إلحاق مبحث الإمامة بآخر مباحث أصول الدين والعقيدة وإن كانت هي في الحقيقة بالفروع ومباحث الفقهيات ألصق وإنما ألحقتها كما ألحقوها لبيان استدلال الجويني في دحض آراء الإمامية في النص عليها وعدهم إياها من أصول الدين على قياس أصلهم ثم أشرت إلى أمر آخر وهو كيف توسع الجويني في مسائلها باحثا عن حقيقتها وعن وجه الاحتياج لها. وفي النهاية الخاتمة ضمنتها أهم النتائج والملاحظات التي توصلت إليها وما من شك فقد واجهتني عدة صعوبات صادفتني مشاكل ليس يكون خلوا عنها أي بحث علمي أهمها:

1 – صادفتني مشكلة أولى تتجلى في عدم وجدان كتب الجويني بالعقائد سوى كتابين اثنين هما كتاب الشامل في أصول الدين والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد وهو مختصر له أما كتاب العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية الذي كان يدرس بالمدرسة النظامية وكتاب الكافية في الجدل فلم يكن في ميسوري الوقوف عليها لعدم

توفـــرها في مكتبات الجزائر سوى كتاب العقيدة النظامية فقد كنت أملكه سوى أنه ضاع مني بإهمال بعض الأصدقاء.

بيـــد أنه رغم هذه الصعوبات وأمثالها فقد تم البحث بصورة متواضعة وقد وضحت فيـــه سمات منهج الإمام الجويني وضوابطه في الاستدلال على أصول العقيدة ومسائلها فـــي هـــذه الصـــورة والصيغة وأعتقد أن المنهجية النظرية والطبيعة الاستدلالية لمنهج الجويني يجب الاستفادة منها لمنطقها الوسطي المتباعد عن التقليد من جهة والإفراط في الـــتحكم المظـــنون في التعامل مع النصوص الشرعية ولاسيما في مجال العقيدة، فليس بـــبعيد أن نلتزم بضوابط فهمه ونقتفي آثاره المنهجية ومن ثم يمكن مواصلة البحث فيما مـــائل هذا الذي نحن فيه للوقوف على جلية الحق في المناهج والأفكار، فإن أك أصبت الحق فمن الله تعالى وله الحمد على ما أسعف به من المعونة وإن أك أخطأت فمن نفسي ومـــن الشيطان وأرجو من الناظرين في هذا البحث التماس العذر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

الإمام الجويني

- أولا: نسبه، نشأته و طلبه للعلم.

- ثانيا: مقدمات وأصول منهجه.

أ- اسمه ونسبه وكنيته:

هو الإمام عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن حيويه* الجويني السنبسي الطائي النيسابوري، هذا من جهة نسبه بالدم، أما من جهة نسبته بالمكان فهو الجويني نسبة إلى البلدة التي ولد بها أبوه، وهي قرية جوين، ناحية من نواحي نيسابور قال ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان:"وجوين اسم كورة جليلة نزهة على طريق القوافل من بسطام على نيسابور يسميها أهل خراسان كويان فعربت فقيل جوين حدودها متصلة بحدود بيهق من جهة القبلة وبحدود جاجرم من جهة الشمال".[1]

ولقد اختلفت تعليلات كتاب التراجم ومؤرخي السير في شأن تسمية القرية بجوين، جاء في معجم البلدان لياقوت الحموي "قال أبو القاسم البيهقي من قال جوين فإنه اسم لبعض أمرائها سميت به، ومن قال كويان نسبة إلى كوين"[2].

أما فيما يتصل به من نسبة إلى نيسابور** فهو أنه قد ولد بها وترعرع فيها ومدينة نيسابور بلدة عظيمة من أحسن بلدان خراسان وأجمعها للخير وسميت نيسابورا لأن الملك سابور لما رآها قال يصلح أن يكون هاهنا مدينة وكانت قصبا فأمر بقطعه وبنى عليه مدينة فقيل نيسابور والتي معناها القصب، أما عن نسبه الذي ينحدر منه فقد ذكر بعض من ترجم له أنه عربي صميم وإن كان فارسي المنشأ والمربى وتناولوا هذه المسألة بالدراسة وأفردوها بالبحث حتى أوصل بعضهم نسبه إلى جهة العرب خالصا. ولا يعلم على وجه التحقيق التاريخي الدقيق صحة هذه النسبة. أو أنها غير ذلك لاسيما وأن عصر الجويني هو التباهي بالأنساب والصراع بين العصبيات الجنسية،غير أننا لن نتوغل فيما خاض فيه أولائك المترجمون للسير حتى لا نخرج بالبحث عن إطاره التاريخي المتعلق بمادة البحث، فأول ما

---

* حيويه: بفتح الحاء وتشديد الياء وسكون الواو وفتح الياء بعدها هاء. (انظر وفيات الأعيان: ج3 ص 47).

[1] ياقوت الحموي الرومي البغدادي: معجم البلدان، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2 ص223.

[2] المرجع السابق، ص223.

** تعتبر نيسابور من اعظم مدائن العلم وقلاعه السابقة في الأعصر الإسلامية الأولى، فلقد كانت وزرا منيعا يلتحد إليه العلماء من بلاد بربر والهند وبلاد ما وراء النهر شما نهر امودريا كيغاري وسمرقند وبلاد الأفغان، وينسب إليها عدد من العلماء حتى إن ياقوت الحموي في معجم البلدان ذكر أن ابا عبد الله الحاكم جمع تاريخ علمائها في ثماني مجلدات.(معجم البلدان، انظر ج8ص331).

ما ينسبه النساب إليه من قبائل العرب هي قبيلة سنبس[3]، وقد اعتمدوا في هذا على قول أبيه وجعلوه سندا في وصل نسبه بالعرب، وذلك أن والد إمام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني يقول: "نحن من العرب من قبيلة يقال لها سنبس، قال ابن الأثير: "هذه النسبة إلى سنبس قبيلة مشهورة من طيء[4] والطائي نسبة إلى طيء واسمه جلهمة بن أدد بن يزيد بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، ينسب إليه خلق كثيرون وهي قبيلة مشهورة من قبائل العرب".[5]

وقد كني الجويني بإمام الحرمين وتفرد بها دون غيره من سائر الأئمة الذين جاوروا الحرمين ودرسوا فيهما كالزمخشري وغيره، وقد أوضحت كتب التراجم علة هذه التكنية الثانية كابن عساكر والذهبي وابن كثير والقاضي ابن خلكان، وسوف ننقل كلاما عن هذا الأخير يتوضح به الأمر، قال بن خلكان: "ثم سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء، ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل إمام الحرمين.[6]

وذهب بن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري والذهبي في كتابه العبر في أخبار من غبر وبن كثير في البداية والنهاية إلى أن مدة لبثه في مكة أربع سنين ولكنهم ما ذكروا مدة اللبث في المدينة، وهو ما لم نعثر عليه سوى في عبارة مضطربة عند بن خلكان حينما جعل مدة بقائه متراوحة بين أربع سنين أو خمس. وذكر عبد الرحمان بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين أن المصادر كلها تجمع على أن إقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات.

ب - مولده ونشأته:

بعد تدقيق النظر في كتب التراجم والسير لم نجد اتفاقا أو إجماعا بشأن تاريخ مولد الجويني، على أن الذين ترجموا له من المؤرخين لا يتسنى لنا الإتيان بجميع أقوالهم، لأن البحث لا يقتضي ذلك، غير أن ما يجب أن يلفت النظر إليه هو أن الاختلاف بين مترجمي الأعلام الذين ترجموا له ليس مبناه على تباين شاسع بحيث يستدعي الشك المطلق في شأن تحديد ميلاده، وإنما هو اختلاف يسير يؤول إلى سنة أو سنتين ليس إلا، فذهب ابن الأثير في

---

(3) اللباب، ج السابق، ص218

(4) السمعاني: اللباب في معرفة الأنساب، بيروت لبنان، ج2 ص 144

(5) اللباب، ج السابق، ص218

(6) ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت لبنان، ج3، ص167

كتابه "الكامل في التاريخ" وابن الجوزي أبو الفرج في كتابه "المنتظم في أخبار الملوك والأمم" إلى أن مولده إنما كان سنة سبع عشرة وأربعمائة (417 هـ)، وذهب آخرون إلى تحديد ميلاده، بالثامن عشر من محرم سنة تسع عشرة وأربعمائة (419 هـ) فلزم مما ذكروا أنه لبث عائشا تسعا وخمسين سنة.

بيد أن شمس الدين الذهبي لا يميل في ترجمته للجويني إلى هذا التحديد من التاريخ، إذ ذكر في كتابه "العبر في أخبار من غبر" أنه عاش ستين سنة واقتفى ابن كثير نفس سبيل الذهبي في مخالفته لرواية الأكثرين فذكر أنه عاش سبعا وخمسين سنة، وهذا منهما محض تناقض بعد موافقتهما لجمهور المترجمين في تاريخ الميلاد وتاريخ الوفاة، ومنه فلا يبقى من الفرق بينهما سوى تسع وخمسين سنة.

نشأ الجويني في أسرة مولعة بأصناف العلوم والمعارف، فلقد أحاطه والده بالرعاية منذ أن كان حدثا، فلم يزل أبو محمد الجويني سالكا نهج الشريعة في شأن تعهده لولده على هذه الطريقة من التربية حتى صارت لولده ملكة، ولم يبارح به أبوه هذا الضرب من التربية حتى ناهز الولد البلوغ وشب عن الطوق، إذ لم يتوقف ما أحاطه به من العناية والحفظ عند هذا الحد، بل لقد وجد الجويني الولد في زمن الشباب أسرة فاضلة وفرت له دواعي العلم والتحصيل[7].

أما والده أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، فقد كان لامعا معدودا من كبار الشافعية وفقهائها " كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية والأدب، وكان مهيبا لا يجري بين يديه إلا الجد، وصنف التفسير الكبير المشتمل على أصناف العلوم وكتاب التبصرة والتذكرة ومختصر المختصر والفرق والجمع والسلسلة وموقف الإمام والمأموم، وغير ذلك من التعاليق وسمع الحديث الكثير".[8]

بيد أن الوالد أبا محمد إمام الحرمين مات وما زاد عن سن الكهولة إلا قليلا، قال ابن خلكان: "وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين كذا قال السمعاني في كتاب الذيل وقال في الأنساب سنة أربع وثلاثين وأربعمائة بنيسابور والله أعلم، وقال غيره وهو في سن الكهولة[9] وبعد أن مات أبوه انقطع عن الجويني الولد من كان يسعفه بالمعونة في طلب علم مسائل

[7] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص668، بيروت، لبنان.

[8] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص 167

[9] المرجع السابق: ص 168

الفقه وسنه لن تزد بعد عن العشرين.

د - طلبه للعلم، شيوخه وتلامذه:

ذكـرنا آنفا أن بداية الجويني بطلب العلم وتحصيله إنما كان أولا على يد والده حيث قرأ عـليه التفسـير والحديـث والفقـه والأصول والأدب وأتى على جميع مصنفات أبيه درسا وتحصـيلا وملاحظة وتعليقا، قال ابن خلكان: "أتى على جميع مصنفات والده وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق" [10]

ثـم إنه سمع الحديث الكثير في صباه من علماء آخرين مثل أبي حسان وأبي سعد بن عليك وأبـي سـعد النضـروي ومنصور بن رامش، وسمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن أبي عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الجرح والتعديل في الرواة.[11]

وبالإضـافة إلى مـا تميـز به من جودة الفطرة في التحصيل توفر على مزية نفسية أخرى مكتسبة، وهو ما كان يتعهد به نفسه من الاجتهاد في التحصيل والجد في طلب الأحكام الدقيقـة للمسـائل الفقهية التي كانت سمة عصره، هذا كله جعل ذا مكانة في نظر أبيه ولم يتوقف عند ما كان يتلقاه منه، بل يزيد عليه.

وعلى الجملة فقد تحصل له من التحقيق في علوم عصره شيء كبير وهي صفة العلماء الموسوعيين في عصره.

ومن شيوخه أيضا أبو عبد الله الخبازي وهو محمد بن علي بن محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري كان شيخ القراء في عصره توفي سنة 444 هـ.[12]

ومنهم كذلك القاضي حسين بن محمد بن أحمد أبو علي المروزي شيخ الشافعية بخراسان، وكان يلقب بحبر الأمة، كان جبلا في الفقه توفي سنة462 هـ[13] .

لا شك أن ذيوع الصيت الذي شاع عن الجويني في آفاق الإسلام جعله يرمق بالإكبار ويقصده التلاميذ ويحضر دروسه الأكابر، وقد تخرج على يده كبار العلماء، فذكر أبو سعيد

---

(10) ابن خلكان: المصدر السابق : 168.

(11) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، بيروت لبنان ص 275.

(12) الذهبي: سير أعلام النبلاء بيروت لبنان، ج17 ص 49.

(13) السبكي: المصدر السابق: ص261.

السمعاني في كتابه الأنساب قائلا:"بارك الله في تلامذته حتى صاروا أئمة الدنيا مثل الخوافي والكيا الهراسي والحاكم عمر النـــوقاتي والغزالي."[14]

تلامذته:

بعد أن ذكرنا بعضا من شيوخه الذين تخرج عليهم نحاول أن نذكرنبذا وجيزة عن نبهاء تلامذته المتخرجين على يديه، والذين منهم:

الغزالي: "أبو حامد محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، كان فقيها أصوليا أشعريا متكلما متصوفا فيلسوفا، قال عنه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي:"حجة الإسلام والمسلمين وإمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكـــاء وطبعا."[15]

الكيا الهراسي: "أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بضياء الدين والمعروف بالكيا الهراسي كان مفسرا محدثا فقيها أصوليا من أئمة الشافعية وأحد الفقهاء الكبار، تفقه على إمام الحرمين، قال عنه عبد الغافر الفارسي: وكان ثاني الغزالي بل أملح في النظر والصوت وأبين في العبارة والتقرير منه، وإن كان الغزالي أحد وأصوب خاطرا وأسرع بيانا وعبارة منه."[16]

ومن جملة تلامذته عبد الغافر الفارسي وابن القشيري والخوافي، ولقد صار جميع من تفقه على يديه أقطابا للفتوى يرجع إليهم إذا اشتبهت المسائل.

لم يوقف الجويني نفسه على علم واحد بعينه احتكر طبعه يحصله ولا ينتقل إلى غيره، بل كانت له قدرة على التحصيل، حيث خاض في أكثر علوم عصره على قدر طاقته.

وربما ساد الاعتقاد بأن أبرز علم غلب عليه هو علم الكلام والأصول والفقه، إلا أن هذا الرأي قد أوجبه قصور النظر بدليل أن من ترجموا له من القدماء، ذكروا عنه أنه كان يتعمد النظر في كل شيء صادفه من سائر العلوم المنتشرة في عـــصره حتى صار خائـــضا في أكثر مسائلها.

---

[14] السمعاني: الأنساب، ج3، ص430

[15] ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص279.

[16] المرجع السابق: ص280.

بالاعتراض عليها مرة، وبالتنبيه على ما وقعت فيه الغفلة والسهو أحيانا، كالفقه والأصول والكلام والجدل والخلاف والمناظرة والأدب والفرائض وسائر ما له صلة بهذه العلوم من فنون الشريعة كالتفسير والحديث، كما أنه كان على حظ وافر من النحو والوعظ والخطابة التي كان فيها مفوها.

وليس ذيوع الصيت الذي احتازه إمام الحرمين بآيل إلى إحاطته بهذه العلوم في ذاتها فقط، بل وكذلك لما كان يتميز به من التدقيق والتحقيق في أمهات المسائل والمطالب العويصة في علم الكلام وأصول الفقه وقواعد النظر وكذا بلوغه منزلة رفيعة تهيأ له بها الاجتهاد* التي كان يتخير منها ما يراه صحيحا، وتلك خصلة فيه تبلغ بها إلى الاجتهاد وتهيأ له الاستقلال في الاستدلال والنظر، بالإضافة إلى ضميمة أخرى تتمثل في مؤاخذات نقدية جيدة على علماء تعاصر بهم أو سبقوه بأزمنة يسيرة.

ولقد شهد له بالقدرة على التحقيق خصم له من كبار خصومه ومنتقدي أصول مذهبه وهو تقي الدين عبد الحليم بن تيمية، وشهادة الخصم إذا كان منصفا أوفق في الاستدلال على قيمة المشهود عليه من الموافق أو نصير المذهب.

بيد أن الشهادة التي جاءت في أتون كلام ابن تيمية في الاعتراف بقدر الجويني والانتقاد عليه فيها شيء من المبالغة .

قال:"إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في الفن كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلا، فكيف بالموطأ ونحوه؟ وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع تمام إمامته في الحديث إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى

* الاجتهاد عند علماء أصول الفقه هو عبارة عن استفراغ الفقيه أوالناظر في أدلة الشرع بالغ جهده بجمام ذهنه في استنباط حكم لنازلة ليس فيها نص من كتاب أو سنة بحسب الضوابط المعروفة في أصول الفقه، وهو على مرتبتين: **الاجتهاد في المذهب**: وذلك بأن يرجح الناظراو الفقيه حكما لمسألة على حكم داخل آراء المذهب ونظرياته. **الاجتهاد المطلق**: واسمه يدل عليه، وفيه يعمل الناظر عقله في النصوص إما بالاستنباط المباشر من النصوص بشرط مراعاة قواعد الألفاظ العربية في الدلالة، وإما بواسطة الترجيح بين أدلة المذاهب الفقهية، ومنهم من يسميه اسمين: اجتهاد مقيد واجتهاد مرسل مطلق، ويقول إن لفظ الاجتهاد حقيقة لا يقع إلا على الثاني من حيث الدلالة العميقة على الكلمة، أما الأول فلا يسمى اجتهادا الا على تجوز و تغماض.(انظر أصول الفقه لأبي زهرة ص 123.)

مثله، وأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنها في ذلك، فلهذا كان مجرد الاكتفاء به في هذا يورث جهلا عظيما بأصول الإسلام."[17]

ولعل سبب هذا الانتقاد الذي ساقه ابن تيمية هو ما وجده من قلة في الاستدلال بالحديث في أهم كتبه الذي سماه "نهاية المطلب في دراية المذهب " إذ ليس فيه حديث معزو إلى صحيح البخاري إلا حديث واحد في البسملة وليس ذلك في البخاري كما ذكره حسب ابن تيمية.

غير أن تدقيق النظر في كلام ابن تيمية يجد معناه يؤول إلى القدح أكثر منه إلى المدح، وهو كلام فيه باب واسع من النظر، إذ هو في الحقيقة كلام لا يتوصل به إلى شيء يذكر، وليس يدرى كيف جاز له من أي وجه إطلاق مثل هذا الحكم وهو ما لا أصل له، إذا قيس بقدر الرجل، فكيف يكون الجويني وقد سلم له من تعاصر به الفتوى وأهلية الاجتهاد ويكون موصوما بفوات أعظم أصول الإسلام على علمه بسبب اكتفائه بسنن أبي الحسن الدارقطني، وبالتالي فإن هذا المطعن في حقه غير سالم عن المعارضات بمقتضى النظر الموضوعي، هذا من جهة هذا الجانب، أما من جهة الجانب العلمي المحض فإن بدائه الضرورات لأي مشارك في الثقافة الإسلامية وأصولها تقسره على العلم بأن أعظم أصول الإسلام مبسوطة في كتاب الله تعالى وأن أحاديث السنة المجموعة في صحاح كتب الحديث ومجموع المسانيد الوثيقة وإن كانت تحتوي على مسائل غير مذكورة في كتاب الله تعالى فهي كما يقول علماء أصول الفقه ليست سوى شرح لما أبهم وتفصيلا لما أجمل من كتاب الله تعالى وليست بشيء زائد علمه، ثم زد عليه مسألة أخرى يعارض بها رأي ابن تيمية وهي سماع الجويني للحديث* من بعض شيوخه المحققين في عصره كما سلف إبانته في صدر الحديث عن شيوخه الذين أخذ عنهم، فكيف إذن فات الجويني العلم بأعظم أصول الإسلام بسبب فوات بعض كتب الحديث كالبخاري ومسلم وسنن الترمذي والنسائي عن علمه ؟ فلا شك أن مثل هذا الحكم بعيد عن الإنصاف العلمي.

---

[17] ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، بيروت لبنان، ج5 ص 299.

* ذكر ابن خلكان أن إمام الحرمين سمع الحديث من جماعة كبيرة من علمائه، وله إجازة من الحافظ أبي نعيم الأصفهاني صاحب حلية الأولياء، فلننظر إذن بعين الإنصاف على ما تواتر من شهادة العلماء عليه، ولنقايس ذلك بكلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ فإن من اختبر عقله فيه تبين له أنه كلام لا مستند له من حال الرجل وعلمه، ولا من النقول العلمية المنقولة عمن كتبوا عنه وترجموا له على اختلاف مذاهبهم.(انظر وفيات الاعيان: ص281.)

مذهبه: نشأ الجويني نشأة أشعرية منذ صغره، فدرس على أبيه و لقنه المذهب الشافعي في الفقه والأصول والأشعري في العقيدة وعلم الكلام، وتشير جميع المصادر التاريخية التي تحدثت عنه وأرخت للمذهب الأشعري وأعلامه أن الجويني نشأ أشعريا بدءا من أبيه المسمى بركن الدين والذي كان رأسا للشافعية والمذهب الأشعري في بلدة جوين، واستمر الجويني في التحصيل على طريقة عصره بالانتقال إلى العلماء وجمع كتب المرموقين منهم في زمنه والمشتهرين بالتحقيق وخصوصا علماء الأشعرية الذين تبنى مذهبهم وناضل على طريقتهم في الدفاع عن العقيدة الإسلامية على قوانين علم الكلام الذي كان أخص علم بالتقدير في زمنه لا سيما بعد انتقال التراث الفلسفي اليوناني المترجم إلى اللغة العربية.

وقد تركز اهتمام الجويني في أخذه للمذهب الأشعري وعرضه على ثلاثة أقطاب سبقوه عليهم المدار كما ذكر عبد الرحمان البدوي حيث قال:"ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة وهو مذهبه بثلاثة على وجه التخصيص:

- أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ ويشير إليه عادة بقوله شيخنا.
- أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة 403 هـ وكثيرا ما يشير إليه بقوله القاضي.
- أبو اسحاق الإسفراييني المتوفى سنة 413هـ ويشير إليه مرارا بقوله الأستاذ.

وهو يعترف بأنه يستمد ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشائخ المذهب وخصوصا هؤلاء الثلاثة ولم يصرح بأنه أتى بجديد إلا في مسألة واحدة وهي إيراده برهانا من عنده على إثبات استحالة حوداث لا أول لها".[18]

د- مصنفاته وآثاره:

خلف الجويني وراءه الآثار الجمة وهو يدل على أنه مؤلف مكثر في أصناف العلوم الرائجة في عصره، وسبب ذلك أن مجمل مؤلفاته تفوق العشرين، وهي تتوزع على حسب العلوم التي زاولها أو خالطها بالدرس وتحقق له الخوض فيها، ولسوف نشير إليها باختصار.

[18] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، بيروت لبنان ج1 ص668.

في علم الكلام والجدل:

- الشامـــل في أصـــول الدين قال فيه بن خلدون "ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين فألف كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم".[19]

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ذكر ابن خلدون في المقدمة أنه ملخص من الشامل، وفيه بسط للعقائد الإسلامية على طريقة الاحتجاجات العقلية على الطريقة السلفية الأشعرية.
- المتوسط: كالإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية.
- شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.
- لمع الأدلة.
- الكافية في الجدل.
- كتاب مدارك العقول ولم يتمه.
- عنـــية المسترشدين.

- في أصول الفقه:

ألف إمام الحرمين في هذا العلم الذي يعد أحد رؤوس علوم الإسلام ، فخصه بجملة مؤلفات كلها صارت نبراسا للآتين بعده انتقد فيها على من قبله، وزاد فيها أشياء جليلة في التحقيق منها:

- البيان والبرهان:ذكره ابن خلكان وغيره وهو رابع كتب من الكتب المعول عليها في علم أصول الفقه وقواعد فهم النصوص والاستنباط عند المتقدمين من أوائل الأصوليين، فالأول كتاب الرسالة للشافعي والثاني كتاب المعتمد لأبي الحسن البصري والثالث كتاب العمدة في شرح المعتمد للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي والرابع كتاب البيان والبرهان لإمام الحرمين.

وله أيضا ثلاثة كتب أخرى:

---

[19] ابن خلدون: المقدمة، بيروت لبنان، ص11، ج 1، دار الرسالة

- البلغـــة.
- التحفة في أصول الفقه.
- الورقات في الأصول: وهو عبارة عن نبذ مختصرة وجيزة في علم أصول الفقه جيدة العبارة قوية الحبك مركزة المعاني مختصرة اللفظ، اضطر العلماء إلى وضع شروح عليها تكشف عن الحقائق التي تحتويها.

كما يوجد كتاب خامس وهو أهم الكتب الأصولية وعمدتها ألفه الجويني وسماه بـــ: التلخيص، لم يتعرض لذكره بعض من ترجم له سواء من القدماء أو من المحدثين.

- في الفقه:

له في الفقه كتاب في غاية البسط و الطول، وهو من أمهات كتب فقه الشافعية لاحتوائه أمهات المسائل مع الاحتجاج على ترجيحات المذهب من جهة النقل والتعليل العقلي. وهذا الكتاب عنوانه: نهاية المطلب في دراية المذهب، يجله أهل المذهب جميعا من الشافعية لما فيه من التحقيق والموازنة بحسب أصول النظر وقواعد الاستدلال، ذكر ابن خلكان أنه قد أجرى وأعمل له تلخيصا.

كما له في الفقه كتاب آخر عنوانه:

غياث الأمم في التياث الظلم، فيه طوائف من مسائل الفقه وأغلبه في فقه السياسة الشرعية وأحكام نصب الإمام وشروطه وموجبات طاعته والخروج عليه وأحكام هذه المسائل جميعا من جهة الشريعة.

وله أيضا كتاب آخر تحت عنوان:

- مغيث الحق في اختيار الأحق، وفيه يعرض للأسباب العلمية التي اقتضته ترجيح مذهب الشافعي على سائر مذاهب الفقهاء، وهو كتاب فقهي جدلي قوامه النظر والموازنة والترجيح.

- في التفسير:

ذكر من ترجموا له كتابا في علم التفسير عن معنى نظم القرآن، وهذا كتاب لم يوقف عليه إطلاقا بمكتبات الجزائر إلى غير ذلك من المشهورات من سائر كتبه" وكان إذا شرع

في علوم الـــصوفية وشرح الأحوال أبكى الحاضرين، ولم يزل على طريقة حميدة من أول عمره إلى أخره."[20]

وعلى الجملة فإن إسهاماته في فنون الثقافة الإسلامية وأنواعها من أصول فقه، وعلم كلام، وسياسة شرعية، ومناظرات، وجدل، وتفسير، جعلته يتسم في القرن الرابع الهجري وما حوله من التاريخ الإسلامي بضرب من التميز بين سائر علماء عصره، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على قدرة الرجل من حيث النقد والتحليل، إلا أنه من الواضح أن إبان تلك الحقبة لم يكن الجويني وحده قد بلغ هذه المرحلة من العلم والمعارف، بل كان في هذا العصر كثيرون من علماء الإسلام خدموه جهد استطاعتهم.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[20] ابن خلكان: وفيالت الأعيان، ج3 ص 166.

ب- ثانيا: مقدمات وأصول منهج الجويني:

تـــوطئـــــة

حري بنا قبل الخوض في منهج الإمام الجويني في الاستدلال على أصول العقيدة وكليات مسائلها ولما له علاقة بها من الفرعيات أن نبين المقدمات والأصول التي يبتنى عليها الاستدلال، فما من شك من جهة النظر العقلي والمنهج الموضوعي أن تكون مباني المنهج لها حق السبق في البيان والإيضاح قبل المعاني لتقدم الأولى على الثانية وانبنائها عليها على حسب ما يقتضيه المنهج العلمي، لذلك يجب علينا أن نسبق الأولى بالثانية، وعليه فإن أول قضية يتعين بحثها هي قضية ما هو أول واجب على المكلف ثم ما هو الواجب وهل هو واجب بالعقل أم بالشرع ثم ما هو أصل الخلاف بين الجويني باعتباره أشعريا وبين غيره من المعتزلة إذ يكاد يكون الخلاف في المسألة على وشك الانحصار بينه وبين المعتزلة والحشوية****، ثم نربط هذا بما يلزم أن يتبعه من لواحق تتفرع عليه ضرورة كما يقتضي ذلك أصل المشكلة، فمن الثابت في كل علم من العلوم أن ذلك العلم إنما يتميز عن غيره من العلوم بالموضوع والمنهج والمصطلح وماهية أي علم من العلوم لا تتضح حقيقتها إلا من هذه الجهات الثلاث ولاسيما المصطلح فإنه تتعلق به من حيث كونه عبارة دالة عن معنى، يعتبر هو المفسر والكاشف عن الموضوع والمنهج، فلأجل هذه العلة نكون ملزمين بإبانة معنى كلمة الواجب وماهيته وذلك من جهتين: أولا من جهة اللغة إذ هي أصل الوضع الذي يتم بمفرداتها الخطاب وثانيا من جهة الاصطلاح المحض لأنه وإن كانت توجد وشائج متشابكة بين الأوضاع اللغوية والاصطلاحية إلا أن الثابت في حقائق العلوم أن المعاني الاصطلاحية دخيلة على الحقائق اللغوية إذ هي بعد الاصطلاح على ماهية مفهومها تعتبر ذات طريان جديد ثم نتبع هذا كله لتعيين أقسام الواجب.

**** الحشوية : بسكون الشين وفتحها هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة . كشاف واصطلاحات الفنون ص166 تأليف محمد ابن علي الفروقي التهانوي حققه لطفي عبد البديع وترجم نصوصه الفارسية عبد المنعم محمد حسين وراجعه الأستاذ امين الخولي وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر 1983.

ب- الواجـــب: تعريفه، ماهيته وأقسامه :

1- الواجب لغة واصطلاحا:

جاء في معجم متن اللغة ما يلي:(وجب الشيء ووجب وجوبا وجبة بمعنى:ثبت ولزم وحرم وهو الواجب ووجب كذلك ثم ونفد ووجب البيع وجوبا وجبة:ثبت، ووجب الشيء عن نفسه أو على غيره جعله لازما عليه، واستوجب الشيء بمعنى استحقه[21] وجاء في المصباح المنير للفيومي."أوجبت البيع بالألف فوجب وأوجبت السرقة القطع فالموجب بالكسر السبب والموجب بالفتح المسبب."[22]

أما الواجب اصطلاحا فمعناه: دائر ومتردد بين الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة بمعان اصطلاحية متعلقة بكل علم من هذه العلوم، أما عند الأصوليين فمدلوله ترتب الذم على ترك فعل أمر به الشرع قال فخر الدين الرازي في المحصول من علم الأصول "أما الواجب فالذي اختاره القاضي أبوبكر أنه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه"[23] هذا الواجب عند بعض الأصوليين وبهذا المعنى يكون واحدا من الأحكام التكليفية الخمسة المتعلقة بالمكلف حسب وضع الشرع ولفظ الخطاب قال الغزالي في المستصفى: "اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما تعلق به الإيجاب كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب تركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلزم تاركه شرعا الذم".[24]

وأما معناه عند المتكلمين فهو نفسه عند الأصوليين:ذلك أن علم الكلام هو أحد العلوم التي يقع منها الاستمداد بالنسبة لعلوم أصول الفقه*، سوى ما أضيف إلى المصطلح من تقسيمات جديدة لا من جهة الماهية بل من جهة النوع العارض للماهية كما فعلوا في تقسيم الواجب إلى قسمين الواجب بالشرع والواجب بالعقل.

---

[21] أحمد رضا: معجم متن اللغة،ج5، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، ط5، ص706 ص707

[22] أحمد ابن محمد ابن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ج2 ص891

[23] فخر الدين الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق د.طه جابر فياض العلواني ط1، ج1، ص117.

[24] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ص23.

* انظر مقدمة كتاب المنخول من تعليقات الأصول للغزالي وكيف بين وجه استمداد علم الأصول من علم الكلام.ص 5

2- أقسامه

2- 1- الواجب بالشرع:

هو ما يجب من جهة الشرع فعله ولا يجوز تركه كالأمر المفيد للوجوب الكلي الذي تندرج تحته جزئيات كثيرة كوجوب الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وما إليها من الأحكام التي جاء الشرع بخطاب الإيجاب فيها وهذا المعنى الشرعي للواجب هو مظنة اتفاق المتكلمين والأصوليين الفقهاء من الأشعرية والمعتزلة وغيرهم.

2 – 2 - الواجب بالعقل:

وهذا القسم إنما أضيف بهذه الصفة من جهة المعتزلة الذين قالوا بحاكمية العقل قبل ورود الشرع، وقسموا الأفعال على قياس أصلهم إلى قبيح كالظلم وحسن كالصدق وكلاهما واجب من جهة العقل، أما الواجب عند الفلاسفة وبعض المتكلمين فإنه يقال في مقابل الممكن وهو ما يجوز عليه طريان العدم والوجود، أما الواجب فهو بخلافه إذ هو ما لا يجوز في العقل عدمه قال أبو الحسن الآمدي: "وأما الواجب فعبارة عن ما يلزم من فرض عدمه المحال وإن كان كذلك لذاته فهو الواجب لذاته، وإن كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره، وأما الممكن فعبارة عما لو فرض موجودا أو معدوما لم يلزم عنه لذاته محال ولا يتم ترجيح أحد لأمرين له إلا بمرجح من خارج."[25]هذا هو معنى الواجب وماهيته وحده لغة واصطلاحا، وقد بانت ماهيته بتعيين أقسامه، إذ هو معقد مبني المشكلة التي سوف تتبعه وتكون له تلوا، وهي مسألة وجوب النظر؛ هل هو واجب بالعقل أم بالشرع وتلك مسألة من أصعب المسائل النظرية في علم الكلام وبسببها تأججت نار الخلاف بين الإمام الجويني والمعتزلة، وقبل الدخول فيها يجب علينا الإشارة إلى تحديد ماهية السؤال الذي يلتمس من خلاله أصل المشكلة، وهذا السؤال المتردد عند المتكلمين هو كما يلي: ما هو أول واجب على المكلف ومن أي جهة وقع ايجابه، وهذا أول سؤال يواجهنا في أي كتاب من كتب علم الكلام سواء عند المعتزلة أو الأشعرية، قال إمام الحرمين في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، في طالعة الفصل الأول تحت عنوان باب في أحكام النظر:"أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم

[25] أبو الحسن الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت لبنان، ص 21 – 22

بحدث العالم"[26] ولا شك أن القصد المراد من النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم ليس مقصودا لذاته، بل لدلالته على المحدث وهو الله تعالى من خلال دلالة العقل القاضية له طبيعة انتقاله من الأثر إلى المؤثر، وتحديد أولية هذا الواجب على المكلف ليس تحديدا خاصا بالجويني وغيره من المتكلمين إنما هو تنزل عند طلب القرآن بالنظر الموجب معرفة الله تعالى وقد سبقه إلى إبانة ذلك إمام المتكلمين الأوائل القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني حيث قال: "وإذا صح وجوب النظر فالواجب على المكلف النظر والتفكر في مخلوقات الله لا في ذات الله والدليل عليه قوله تعالى "ويتفكرون في خلق السماوات والأرض" ولم يقل في الخالق وأيضا قوله تعالى "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" فالنظر والتفكر والتكييف يكون في المخلوقات لا في الخالق"[27]

ب- النظر (تعريفه، ماهيته و أقسامه):

بعد تحديد أول واجب على المكلف وحصره في النظر يجب بمقتضى المنطق العلمي تحقيق النظر وتفصيل ماهيته ومعناه، وإلا كان الكلام على ما يجهل وهو خلاف العقل، وهذا المقصود يتحدد بوجهين؛ تحديد معنى النظر في اللغة والاصطلاح.

1- النظر لغة و اصطلاحا:

جاء في القاموس المحيط " نظره كسمعه وإليه نظرا ومنظرا وتنظارا تأمله بعينه، والنظر حركة الفكر في الشيء تقدره وتقيسه. [28]

أما اصطلاحا فقد عرفه الرازي تعريفا كلاميا نظريا فلسفيا فقال: "هو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخر، والمراد من التصديق إسناد الذهن أمرا إلى أمر، إما بالنفي أو بالإثبات، إسنادا جازما أو ظاهرا، ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل، إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر* الصحيح وإلا فهو النظر الفاسد، ثم تلك التصديقات المطابقة إما

---

[26] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ص 25.

[27] محمد بن أبي الطيب الباقلاني: الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة بولاق القاهرة، ص 29.

[28] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي الشيرازي: القاموس المحيط، ج2، المطبعة الأميرية ببولاق المعزية، القاهرة، سنة 330هـ، ط1، ص 143.

* النظر عند المتكلمين من حيث هو حركة عقلية أولية مخالف للدليل، إذ الدليل ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، وأما الأمارة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن و هذا خلاف ما عليه جمهور الأصوليين، فإن الدليل عندهم يشمل القطعي و الظني و ذلك انهم عرفوه بكونه ما يتوصل به إلى مطلوب خبري بصحيح النظر سواء كان النظر قطعيا أو ظنيا. انظر المحصول في علم الأصول للرازي، ج1 ص 102.

أن تكون بأسرها علوما فيكون اللازم عنها أيضا علما، وإما أن تكون بأسرها ظنونا فيكون اللازم عنها أيضا ظنا، وإما أن يكون بعضها ظنونا وبعضها علوما فيكون اللازم عنها أيضا ظنا، لأن حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات، فإذا كان بعضها ظنا كانت النتيجة موقوفة على الظن، والموقوف على الظن ظن، فالنتيجة ظنية لا محالة."[29]

فالنظر إذن من حيث هو سبيل يتوصل بها إلى معرفة الله تعالى لصيق حكمه بمسألة أول واجب على المكلف التي تعد من المسائل المتعلقة باعتقاد المكلف، وهي مسألة ذات شأن في علم الكلام تعاورتها آراء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة بالنظر والبحث، فثار فيها الخلاف لا من جهة ذات النظر بكونه طريقا متوصلا به إلى معرفة الله بل من طريق طبيعة الإيجاب وجهته ومصدره، فذهب الأشاعرة إلى القول بأن جهة الإيجاب هي الشرع وذهب المعتزلة إلى أنها العقل؛ وسبب الخلاف في المسألة هو الاختلاف في التعامل مع عموم آي القرآن التي تفيد بنصها التحفيز والحث على النظر لمعرفة الله تعالى، والنعي على المشركين المخالفين لدليل العقل القاضي بالتوحيد بسبب إهمالهم للنظر.

أما الجويني فهو كغيره من أئمة النظر وعلماء الكلام يحقق أمر وجوب النظر على منهجه الأشعري ومذهبه السني، فيرى أن مناط الوجوب هو الشرع لا العقل؛ فأول واجب على المكلف شرعا وجوبا لازم الحتم هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى بواسطة العقل الذي هو آلة النظر المتوصل بها لتحصيل معرفة الله سبحانه وتعالى على الجهة التي أرشدنا إليها الشرع ونبهنا إلى ضرورة تسليك العقل إياها تسليكا يفضي إفضاء مباشرا إلى حركة عقلية استدلالية قوامها التركب من قضايا عقلية بحيث يكون مفضاها حصول العلم بالله ولا شيء يسمى هذا غير النظر، حيث ذهب في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، في باب أحكام النظر لفصل عقده لبيان وجوب النظر بالشرع قائلا: "النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية فإن قيل ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب." [30]

---

[29] الرازي: المحصول من علم الأصول، ت طه جابر فياض علواني، ج1 ص 101 – 102.

[30] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 129 – 131.

فالجويني على قياس هذا الأصل الأول يرى أن الإيجاب مفاد من الشرع قطعا وملتمس من خطابه، وهذا أول الأصول التي يتأسس عليها منهجه وتبدو منه علائمه، وذلك أنه يعتمده في إيراد المعارضات على آراء الخصوم وإدخال الفساد عليها ولاسيما المعتزلة الجانحين إلى القول بأسبقية دليل العقل في تحديد أول واجب، إذ هو مصدر الوجوب عندهم، فيلزم من ذلك القول بوجوب شكر المنعم عقلا وهو ضرب من إيجاب التكليف قبل ورود التكليف، غير أن أنه اعتقد الوفاق بينه وبينهم في أن أول واجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله تعالى، قال القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني* عندما بدأ في شرح الأصول الخمسة بالسؤال التالي: "إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجبه الله عليك ؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر ثم نثني بذكر الواجب وحده وحقيقته، ثم ننهي الكلام إلى أن النظر في معرفة الله تعالى أول الواجبات، ولا يحسن أن نتكلم في وصف لشيء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشيء".(31)

فهذا النص الذي سقناه من كلام الباقلاني في وجوب النظر هو محل وفاق بين الأشعرية والمعتزلة، وسائر كتب علم الكلام على مذهب المعتزلة كالمغني في أبواب العدل والتوحيد، والمجموع في المحيط بالتكليف، وكتب أبي الحسين البصري مليئة بمثل هذه النصوص التي تفيد الوفاق، غير أن ما يتعلق بمسألة النظر من قبل المعتزلة أمر خطير، إذ من أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين وأن النظر من موجبات العقول، قال إمام الحرمين: "فمن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع، ثم قالوا سبيل استدراكه أن العاقل إذا فكر فيخطر له خاطران، يقدر في أحدهما أن له ربا خالقا أنعم عليه، ولو استدل ونظر وعرفه فشكره لأمن عقابه ورجا ثوابه، ولو انكف عن الشكر فلا يأمن من استيجاب العقاب فيركن إلى دعة الأمن في أحد خاطريه، ويغلب على ظنه استيجاب

* هو أبو الحسن عبد الجبار بن الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي، حدد تاريخ ولادته بالتقريب ما بين 302هـ و 325هـ، وتوفي سنة 415 هـ، عاصر دولة بني بويه بالعراق وفارس وخراسان، انظر وفيات الأعيان ج8 ص213.

(31) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، ج1، سلسلة الأنيس موفم للنشر، الجزائر، ص1.

العقاب في الخطوة الثانية، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن ومحاذرة الخوف"[32]

يتضح إذن أن المسالة على موجب أصل المعتزلة سبيل استدراكها بالوجوب يعتبر من واجبات العقول، وهو دائما ما توقع به المعتزلة التقديم لأصول مسائلها، والغرض من ذلك الدفاع عن أصول مذهبهم ونتائجه ليحصل بذلك ضرب من التساوق العقلي في عملية الاحتجاج.

ولدحض هذا الأصل ونقضه يلجأ الجويني إلى منهج الحصر والإلزام حتى تضيق على الخصم مسالك العناد ويدب في مقدمات أصله التهافت والفساد لكي تتكامل حجج النقض لديه، فهو يبين مناط الوجوب أولا من جهة الشرع ثم يورد المطاعن على مذهب الخصم بالاحتجاج عقليا لأصل الشرع، ثم يتبع ذلك إبانة اللوازم الفاسدة والتي تبلغ بالخصم إلى مناقضات تضيق عليه مسالكه فيلجأ إما إلى العناد وإما إلى خرم أصول الشرع وهي قواطع، ففي القسم الأول حصر وفي الثاني إلزام ويتضح ذلك كالتالي: إن النظر إما أن يكون واجبا أو لا يكون، ومحال ألا يكون واجبا من غير ما مرجح يرجح فيه الوجوب، والوجوب من حيث هو وجوب ليس هو إلا ضرب من التكلف، والتكليف إما أن يكون داخلا في ماهية الأحكام التكليفية الخمسة، فهو إما واجب، وإما محظور، وإما مباح، وإما مكروه، وإما مندوب إليه، وهذه الأحكام مصدرها الشرع لا العقل، فكيف يكون الأمر بالنظر واجبا قبل ورود التكليف، وهذا ما لا أصل له حسب ما يراه الجويني لا من جهة الشرع ولا العقل. وفي ذلك يقول: "النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه واجبان، ثم الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا، ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا يتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب، وقالت المعتزلة ندرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء"[33]. لذلك يعتبر الإمام الجويني أن قول المعتزلة بهذا الأصل تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح وإيجاب للتكليف قبل إيجاب التكليف، وهذه اللوازم كلها فاسدة من جهة العقل، أما من

---

[32] الجويني: الشامل في أصول الدين،تحقيق فيصل بدير عون وسهير مختار، إشراف علي سامي النشار سلسلة ذخائر العرب، بيروت لبنان ص، ص 115، 116.

[33] المصدر السابق. ص، ص 119، 120.

جهة الشرع فهو يقول: "فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب، ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية، فإن ما ذكرناه من إجماع سبق انعقاد هذا المذهب، فإذا ثبت بالإجماع ما قلناه وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح وما ثبت وجوبه قطعا، فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به، والذي يوضح ذلك أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة." [34]

أما الحشوية فقد ذهب بهم التقليد وترك واجب النظر إلى القول بنقيض ما قالت به المعتزلة أصلا، ومعلوم من أصول الدين حسب الجويني ضرورة وجوب إيقاع النظر فكأن الحشوية لما أنكرت هذه الضرورة فلا اكتراث بها، لأنه فاسد ضرورة خلاف المعتزلة الذين يكثرون من المبالغات في إيراد المطاعن على آراء الخصوم، قال الجويني: "وقد أشبعنا القول في الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول في بعض الأمالي فرأينا الاكتفاء بهم، وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة بل هي محمولة على ظواهرها، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب على ما أوردناه في الرد على المقلدين".[35]

غير أن هذا الأصل الكلي الذي ساقه إمام الحرمين في محاجة الحشوية يشير إلى القدح في الاستدلال بظواهر الكتاب والسنة في مجال القطعيات، وهو يعني بها أصول الدين التي لا تقبل إلا وجها واحدا خليا عن الاحتمال، فهي ولا شك يجب أن تكون قواطع ولا تكفي فيها غلبات الظنون، فيلزم من ذلك حتما أن تدعم هذه الظواهر بالإجماع مقرونة بعدم

---

[34] المصدر السابق، ص 120.

[35] المصدر السابق، ص 120.

دخول التأويل عليها، وهذا غير مسلم*من جهة منهج الحصر والإلزام الذي يريد به دائما توهين أصول الخصوم والإخلال بها.

1- أقسامه :

ذهب الجويني إلى تقسيم النظر قسمين، وذلك من جهتين اثنتين: فالجهة الأولى من حيث الصورة والجهة الثانية من حيث المادة، وهو ضرب من الحصر كما يرى يقصد منه تمييز حدود الحقائق عما قد يلتبس بها ما ليس منها حتى لا تفضي إلى مغايرة معقول الحقيقة، وتشويش الاستدلال، فقسم النظر من حيث الصورة إلى، النظر الجلي والنظر الخفي، وإنما يتحقق الميز والتفريق بينهما بتعريفهما، ومن حيث المادة إلى النظر الصحيح والنظر الفاسد، أما النظر من حيث هو مجرد عن الإضافات العارضة فقد سبق تعريفه فبقي أن يعرف بحسب هذه الإضافات الجديدة العارضة له.

2-1- : النظر من جهة الصورة:

النظر الجلي: والاسم منه يدل على حقيقة المسمى، فالنظر معلوم أما الجلي فهو الواضح الذي في غاية الجلاء بحيث لا يعتري العقلاء فيه ريب أصلا ولتبيين معناه يبدأ إمام الحرمين كدأبه دائما فيسأل عن معناه وذلك في فصل عقده لأجل استبانة الفرق "فإن قال قائل: بما تفصلون بين جلي النظر ودقيقه؟ فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتهما، قلنا ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلي والخفي، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أن وجدنا رتب النظر متفاوتة، فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادي والمنتهي"[36] ويضرب على ذلك أمثلة يوضح بها حقيقة النظر الجلي يقول: "والذي يوضح ذلك أن الناظر كما يفصل المختلفات من الأعراض ويميز بين أحواله يميز بين غموض دليل ووضوح آخر ويعلم أن افتقار الحادث إلى محدث لا يجاري الكلام في إثبات الجزء والطفرة ودقائق الأكوان"[37]

---

* ذهب ابن تيمية - – إلى أن هذا الأصل باطل، لأنه يؤدي إلى القدح في ما أنزل الله تعالى وجاءت به الرسل بكونه غير قاطع. وذهب إلى أن هذا ليس من أصول الدين وسببه قلة معرفة القائل بالآثار النبوية، ولذلك ترى إمام الحرمين إذا رام الاستدلال بقاطع يحيل على الإجماع من غير أول إلى قواطع أصول الدين كما هي في الكتاب والسنة، ونفس هذا الانتقاد الذي وجهه إلى الإمام الرازي في كتابه أساس التقديس عندما جعل هذا الأصل، أصلا كليا مرجوعا إليه في المتشابهات و ما ذلك حسبه إلا من تحكمات عقولهم في دراية أصولهم كما فعله الرازي في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول. (أنظر كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، لابن تيمية، ج1، ص167)

[36] الجويني: الشامل في أصول الدين، ص، ص101، 102.

[37] المصدر السابق،ص 102.

* **النظر الخفي**: والاسم منه كالأول يدل على حقيقة المسمى، فالنظر معلوم أما الخفي فهو نقيض الجلي قال في الشامل: "ومنها ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر"[38] ومما تجدر الإشارة إليه أن إمام الحرمين مسلم بهذين التقسيمين على سبيل المجاراة وافتراض أن ما قيل هو عين الحقيقة، بعد أن يفترض لها وجها من الصدق على سبيل افتراض قول من قائل "فإن قال قائل فنحن نرى ناظرا يتسرع إلى درك مقصده وآخر لا ينال غرضه إلا بأقصى جهده، قلنا: إنما ذلك لأمر وهو أن السبر قد يعسر في بعض الأحايين، وقد تضل قريحة الفطن، وتبدر طبيعة البليد إلى نيل الصواب، وذلك غير منكر في مستقـــر العادات." [39]

2-2-: النظر من جهة المادة:

في هذا التقسيم تعرض الجويني إلى الحديث عن النظر من جهة الصحة والفساد.

•النظر الفاسد: وقد حدده قائلا: "اعلم أن النظر إذا انخرم شرط من شروطه فلا يتضمن علما ولا يفضي إليه، ثم قال المحققون ولا يفضي النظر الفاسد إلى ضد من أضداد العلم كما لا يفضي إلى العلم"[40] بيد أنه لم يحدد شروط النظر التي بانخرام واحد منها يؤول النظر إلى الفساد ويجانبه الصواب.

•النظر الصحيح: هو خلاف الأول، وهو النظر المفضي إلى العلم بالمنظور فيه متطابقا مع متعلقاته التي هي الوسائل بحيث لا يعروه في ذلك شك أو سورة من ظن، وشروط النظر الصحيح هي كما حددها أبو المظفر السمعاني في كتابه قواطع الأدلة في الأصول قائلا: "وللنظر شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الأدلة.

الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

الثالث: أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

---

[38] المصدر السابق، ص 103.

[39] المصدر السابق، ص 104.

[40] المصدر السابق، ص 105.

الرابع: أن يكون المطلوب علم الاكتساب لا علم الضرورة." [41]

ولا شك أن الجويني قد أسقط هذه الشروط وأغفلها على فرض أن الخصم عارف بها، وما كان في حكم الشائع المتعارف أغنى ذلك عن ذكره، وإلا فإنه قد تعرض لشروط النظر هاته في كتبه الأصولية ككتاب التلخيص، ويتضح مما سلف تقديمه أن الجويني كغيره من الأشاعرة لم يخالف المعتزلة في بعض الأصول، ولكنه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها، أقصد مضمنها وفحواها، لأنه أراد نسق قواعد العقائد على طريق قاصد، وذلك هو شرط الشريعة.

وقد يثور في خلد الباحث سؤال حول سبب استحواذ مسألة النظر هاته ومتعلقاتها على النصيب الأوفر والأجد من التدقيق في مقدمه الكتب الكلامية عند الجويني، والعلة في ذلك سببان؛ فالسبب الأول: أنها قاعدة* وأصل كلي يبني عليها الجويني لبنات العقائد وهو سبب ذو وظيفتين متداخلتين؛ فالوظيفة الأولى نظرية منهجية يعتمد الرجوع إليها عند مجابهة الخصوم، والوظيفة الثانية عملية بنائية عما يلزم عنها مما يجب اعتقاده من قواعد العقائد.

أما السبب الثاني: فيتمثل فيما يترتب على مسألة النظر من أسماء وأحكام متعلقة باعتقاد المكلف المدعو إلى تحصيل معرفة الله تعالى واقتناص متعلقات هاتيك المعرفة بالنظر الصحيح والمنهج الأسد، ولأجل هذا عقد الجويني في بدايات كتاب الشامل فصلا عنوانه نص القول في من اخترمته المنية أثناء النظر، فإن قال قائل: لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر، فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر، فما قولكم فيه؟ لم إن ألحقتموه بالعالم كان بعيدا لأنه اخترم وهو غير عالم بالله، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلد بالمقلدين كان مستبعدا، لأنه لم يأل جهدا فيما كلف".[42]

وللإجابة عن هذا الإشكال يلجأ الجويني إلى السبر والتقسيم لحال المكلف وذلك في حالين: حال يكون فيها قادرا على إيقاع النظر مع وجود الدواعي وارتفاع الموانع والصوارف، وحال يكون فيها غير ذلك بأن يخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله

---

[41] أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1، 1992، ص، ص 54،55.

* القاعدة قضية كلية شاملة تندرج تحتها جزئيات كثيرة قد تكون حسية وقد تكون عقلية، فالقاعدة العقلية معنوية كارتباط العلة بالمعلولات، والحسية مثلها سوى أن الأولى عقلية ذهنية، والثانية واقعية عينية (انظر أصول الفقه ومناهج الاستنباط لمصطفى شلبي ص72.)

[42] المصدر السابق. ص 122.

النظر الكامل، فالأول ملحق بالكفرة، والثاني ممكن ألا يلحق بالكفرة، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، ولكن الجويني استقل في المسألة بالرأي المكفر وقد بين ذلك من خلال جوابه على الإشكال قال: "سبيله عند أئمتنا سبيل من مات في صباه، وهذا مكلف يموت غير عالم بالله، ولا نحكم له بالنار على الأصح، ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة، ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصرا، ثم اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة، وقال: والأصح الحكم بكفره لموته غير عالم."[43]

جـ- النظر وصلته بالعلم و الدليل:

1- النظر و صلته بالعلم:

لما كان النظر من حيث هو تفكر في حال المنظور إليه فهل يحصل العلم أم لا؟ و قبل إدخال البحث في هذا الإشكال نعرف العلم ما هو ثم نرى هل يحصله النظر أو لا؟ قال الجرجاني: "العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل والأول أخص من الثاني، وقيل العلم هو إدراك الشيء على ما هو به."[44]

وهذا التعريف الأخير هو الذي ارتضاه الجويني قال في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة."[45] وموجب اختيار هذا التعريف منه هو السبر والتقسيم إذ سبر معنى العلم من خلال تقسيم ما يتحصل في العقل من صوره فتبين أن العلم يضاد المصطلحات التالية لفظا وماهية،"فالنظر يضاد العلم بالمنظور فيه ويضاد الجهل به والشك فيه"[46]، وعلة الانتقاد معللة بما يلي:

النظر يضاد العلم من جهة كونه بحثا عنه وتطلبا له وابتغاء الوصول إليه، وهذا ينفي تحقق صفة العلم فالحاصل لا يطلب، أما وجه المضادة للجهل فهو كون الجهل اعتقادا للشيء

---

[43] الجويني: الشامل في أصول الدين ص 122.

[44] علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ص 187

[45] الجويني: الشامل في أصول الدين ص 122.

[46] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، بيروت لبنان، ص27.

على غير ما هو به ومن صمم عليه كان مناقضا للبحث والطلب وأما وجه مضادته للشك فلأن الشك اضطراب وتردد بين معتقدين من غير ترجيح والنظر يبغى به الحق، فلا شك كان مضادا للعلم، وكل هذه الاحترازات التي يأخذها الجويني تنبئ عن دقة نظره في التمييز بين المصطلحات لأن ماهيات الحقائق متعلقة بها إذا ألزم نفسه علمها على ما هي به في نفسها وذلك بمنهج السبر والتقسيم العقلي الذي يعد من أعمد مناهج المتكلمين والأصوليين في عصره على السواء والدليل عليه التحديد النهائي الذي أسفر به عن طبيعة العلاقة بين النظر والعلم وهل يحصل الثاني بالأول أم لا فبين قائلا "النظر الصحيح إذا تم علـــى سدده ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر"[47]، فالنظر الصحيح الموقع على شروطه يتضمن العلم بخلاف الفاسد فمن النظر الصحيح يحيط الناظر ويطلع على وجه الدليل الذي يقتضي العلم بالمدلول وفي هذا يقول" ومما يوضح ذلك أن الدليل لما دل بصفته النفسية، دل كل من أحاط به علما على مدلوله."[48]

2 - النظر وصلته بالدليل:

قسم الجويني النظر -كما سبق- إلى صحيح وفاسد ولا شك أن الفاسد هو ما صادفه الفساد فأحاله إلى عدم إفادة العلم، أما الصحيح فهو الذي يستند على شروطه فيفيد العلم ومنه يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضي للعلم بالمدلول والأدلة عنده قسمان وقبل بيانهما نبين حقيقتهما، قال أبو المظفر السمعاني: "وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب وقالوا أيضا هو الدال على الشيء والهادي يقال دل على كذا فهو دال ودليل كما يقال عالم وعليم وقادر وقدير والدلالة مصدر وقد يقال دليلي كذا أي دلالتي والمصدر يوضع موضع الأسماء."[49]

وجعل الجويني الدليل ينقسم إلى قسمين: العقلي والسمعي، فالأول منهما يقتضي من نفسه صفة لازمة لارتباط الدليل بمدلوله فيه ارتباطا ضروريا عقليا غير قابل للفوت وأما السمعي فهو الذي يستند إلى خبر شرعي متواتر يجب التصديق به قال: "الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا وهي تنقسم إلى العقلي

---

[47] المصدر السابق، ص28

[48] المصدر السابق، ص28.

[49] أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص55

والسمعي".[50] أما العقلي من الأدلة فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ولا يتقرر في العقل وجوده غير دال على مدلوله كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه بالوجود الجائز وكذلك الإتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المتخصص والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه.[51]

فالآن وبعد الانتهاء من إبانة المقدمات والأصول التي دافع عنها الجويني ضد خصومه من المعتزلة والحشوية وسائر الفرق والتي تخرج فهمه لمسائل الاعتقاد ننتقل شيئا فشيئا إلى بيان طبيعة استدلالات الجويني على مباحث العقيدة الإسلامية والاحتجاج لها انطلاقا من تلك المقدمات والأصول، فبعد إثبات الأصل يأتي العمل به والتخريج عليه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[50] المصدر السابق، ص29

[51] المصدر السابق، ص29

الفـــــــصل الثـــانـــي:

منهج الجـوينـي في الإستدلال على أُصول العقيدة و فروعها

- أولا: التوحيد و الإستدلال على وجود الله.

- ثانيا: الصفـــــات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعتبر منهج الاستدلال في أي علم من العلوم هو السبيل الكاشف عن الطبيعة النظرية له ولن يتهيأ للإنسان الإحاطة الكاملة به وتبين ما فيه إلا بعد تطبيق المنهج على مادة العلم ذاته ولا شك أن كلمة منهج استدلال كلمة ذات تركيب إضافي فكلمة منهج مضاف واستدلال مضاف إليه والمركب الإضافي لا يمكن علمه إلا بعد العلم بمفرداته التي منها وقع التركيب، لذلك يجب علينا أن نعرف كلمة منهج لغة واصطلاحا وكذلك كلمة استدلال ثم نعرف المعنى المراد من هذا المركب الإضافي جملة.

المنهج لغة واصطلاحا:

المنهج على وزن مفعل جاء في المصباح المنير النهج، مثل فلس الطريق الواضح والمنهج والمنهاج مثله ونهج الطريق ينهج بفتحتين نهوجا وضح واستبان وأنهج بالألف مثله ونهجته وأنهجته يستعملان لازمين ومتعديين[1]، أما اصطلاحا فهو عبارة عن الطريق التي يسلكها العقل لإثبات مطلوب ما، أو الوصول إلى حقيقة معينة.

الاستدلال لغة واصطلاحا:

طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل والمسؤول جميعا والمستدل هو الطالب للدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل من المسؤول ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول والمستدل عليه هو الحكم الذي يطلب بالنظر من التحليل والتحريم والمستدل له: يقع على الحكم لأنه يطلب له الدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل[2].

استجماع ماهية التركيب الإضافي لمنهج الاستدلال نقول إن منهج الاستدلال هو الطريقة التي يسلكها العقل في إثبات قضايا معينة انطلاقا من مقدمات هي المبادئ والأصول للوصول إلى النتائج هي مطلوب المستدل والمستدل له وأول ما تقع به البداءة في الاستدلال عند الجويني هو الاستدلال على وجود الله، وهذه أول قضية تبحث في مبحث الإلاهيات في علم الكلام على شرط الشريعة وقانون الإسلام.

---

(1) أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير، ص861

(2) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، ص12.

أولا – التوحيد و الاستدلال على وجود الله:

بدأ الجويني في طالعة كتبه في العقيدة وعلم الكلام كسائر المتكلمين وعلماء العقائد بالبرهنة على إثبات وجود الله وذلك حسب قواعد مذهبه السني الأشعري من خلال الأدلة التي اعتمدها وليس هذا الغرض مقصودا لذاته بل لبيان التوحيد الذي هو أساس العقيدة الإسلامية والذي من أجله احتدمت مناقشات الجويني لكل من رام أن يمسه بالنقض والإبطال إما مباشرة كالفلاسفة وإما بما تفضي إليه لوازم بعض الأصول المدخولة كأصول المعتزلة في مسألة نفي الصفات وقبل ذلك نظهر معنى التوحيد لغة واصطلاحا.

التوحيد لغة واصطلاحا:

التوحيد لغة على وزن تفعيل مشتق من الفعل وحد يحد حدة من باب وعد انفرد بنفسه فهو وحد بفتحتين وكسر الحاء لغة ووحد بالضم وحادة ووحدة فهو وحيد،[3] أما التوحيد اصطلاحا فقد عرفه الجرجاني قائلا: "وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان وقيل التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالربوبية والإقرار بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة.[4]

1- دليل الحدوث وأصوله:

يبدأ الإمام الجويني كدأب سائر المتكلمين في الاستدلال على وجود الله على أساس حدوث هذا العالم واعتباره محوجا مفتقرا إلى محدث وصانع هو الله سبحانه وتعالى فلذلك نراه يبذل جهدا بالغا في إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه وقد انحصرت طرق المتكلمين في أربع طرق كما ذكر صاحب المواقف "قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة.

الأول: الاستدلال بحدوث الجوهر وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث.

الثاني: بامكانها وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة.

الثالث: بحدوث الأعراض: مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما إذا لابد من مؤثر صانع حكيم.

---

[3] أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير، ص814.

[4] محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، ت عبد المنعم الحفني، ص88

الرابع: بإمكان الأعراض: وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من الصفات جائز فلابد للتخصيص من مخصص له".[5]

يبني الإمام الجويني استدلاله على وجود الله وتوحيده بطريقة الحدوث فيقول: "فمما يستعملونه، وهو منطوق به لغة وشرعا العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته ثم العالم جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر القائمة بالجواهر، ومما يطلقونه الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف فإذا تألف جوهران كانا جسما إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني"،[6] ومبنى هذا الدليل الكلامي العويص كما قدمه إمام الحرمين هو ما يلي:

أن العالم من جواهر وأعراض وأن الأعراض غير ذات بقاء بل طريان التغير عليها دائم مستمر فهي حادثة والجواهر غير منفكة عن الأعراض بل ملازمة لها وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة مثلها بحدوثها، إذ من الضروري أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وما دام العالم متألف من جواهر وأعراض حادثة، فالعالم حادث من جهتين من جهة تألفه من المحادثات أو من جهة تركيبيه فهو على جميع الأصول حادث وإذا ثبت انه حادث فلا بد له من محدث يخرجه من العدم إلى الوجود ويخصصه وهذا الدليل عند الجويني من السبر والقسمة العقلية نجده يقوم على الأصول التالية:إثبات الأعراض، إثبات حدث الأعراض إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض وإثبات استحالة حوادث لا أول لها.

أ- الأصل الأول: إثبات الأعراض

رد الجويني في إثبات هذا الأصل على الظاهرية من الفلاسفة الزاعمين بأن الأعراض معدومة ولا موجودة إلا الجواهر وهي الأجسام قال في معرض الإثبات لهذا الأصل: فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من الملحدة وهو إثبات الأعراض فإنا إذا رأينا جوهرا ساكنا ثم رأيناه متحركا مختصا بالجهة التي انتقل إليها، مفارقا للتي انتقل عنها، فعلى اضطرار نعلم اختصاصه

---

[5] عبد الرحمان الإيجي: المواقف في علم الكلام، الموقف الخامس، ص266 ج 8، دار الرسالة بيروت لبنان

[6] الجويني: الإرشاد، إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص39

بجهة من الممكنات وليس من الواجبات، إذا لا يستحيل تقدير نفاد الجوهر في الجهة الأولى والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت بدلا من الانتفاء المجوز افتقر إلى مقتض يقيض له الاختصاص وذلك أيضا على البديهة".[7]

ثم يسترسل في السبر والقسمة العقلية لإثبات المطلوب وذلك بإثبات احتياج الجوهر المتحرك إلى معنى زائد عن ذات الجوهر وهو المسمى بالمقتضى ثم ذلك المقتضى لا يخلو من حالين إما أن يكون نفس الجوهر وهذا في نظر الجويني محال إذ هو من حيث هو جوهر يستحيل عليه الزوال من جهة إلى جهة فبقي أن يكون المقتضى زائد على الجوهر ويستحيل أن يكون المقتضى عدما لثبوت كونه معنى زائدا ثم المقتضى إما آن يكون خلافا وإما أن يكون مثلا وليس بجائز في العقل على سبيل القسمة عند الجويني أن يكون مثله "فإن مثل الجوهر جوهر، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة"[8]، وإذا انتفى الأول ثبت الثاني وهو كونه خلافا وهذا من أهم الأغراض في إثبات حدوث العالم.

ب- الأصل الثاني: إثبات حدث الأعراض

وهذا أصل بذاته مركب مبناه على مقدمات هي لبنات له "والغرض من ذلك يترتب على أصول منها إيضاح استحالة عدم القديم ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها استحالة انتقالها. اما الدليل على استحالة عدم القديم فيبنيه الجويني على أساس أن عدم القديم في وقت مفروض يستحيل أن يتخذ صفة الوجوب "فلو قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتض كان ذلك محالا، إذا الجائز يفتقر إلى مقتض والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص"[9] أما إثبات حدث الأعراض فكمايلي:

فالجوهر وهو المقابل للجسم عند الجويني لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان إذ لما يخلو الجسم عن أحدهما يحل فيها الآخر وقد بين ذلك قائلا:"الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ودل طروؤها على حدوثها وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدث السكون إذ لو ثبت لاستحال عدمه"[10].

---

[7] المصدر السابق، ص39.

[8] المصدر السابق، ص40.

[9] المصدر السابق، ص41.

[10] المصدر السابق، ص43.

أما استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها ومقتضى هذا الأصل هو التفرقة بين الجسم القائم بنفسه والحامل للعرض والعرض ذاته الذي لا يقبل عرضا آخر ويضرب الجويني على ذلك مثالا شارحا قال في كتابه الشامل في أصول الدين "الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه لم يخل إما أن يعلم به ويثبت حكمه أولا يعلم به، فإن لم يعلم به كان ذلك انقلاب جنسه"[11]

وللبرهنة على هذا الركن في الأصل الثاني يسترسل الجويني في السبر طاردا إياه إلى أبعد الحدود فقال "وإن قال الخصم إنه يعلم به: طولب عند ذلك بذكر العالم به فلا يجد إلى إبـــدائه سبيلا ومن الدليل على ذلك أن العرض لو قام بنفسه لقبل العرض وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه فإنا إذا سبرنا أوصاف الجواهر وعرضناها على التقسيم لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا قبول المعنى إلا صفة القيام بالنفس ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم، لزم طرده في كل ما يقوم بنفسه وفي إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه"[12]

إستحالة انتقال الأعراض:

وهذا كذلك من أركان الدليل فبعد إثبات الأعراض وإثبات حدوثها واستحالة قيامها بأنفسها يأتي الكلام على مسألة استحالة انتقال الأعراض يبدأ الجويني كعادته بإشكال مفترض على نمط سؤال فحواه كالتالي:

فان قال قائل:"الحركة الطارئة على جوهر منتقله إليه من جوهر آخر فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال، فيبقى أن تقتضي إن وجدت انتقال جوهر بها، ولو انتقلت من جوهر آخر للزم طريان حالة عليها لا يكون فيها انتقالا، وذلك قلب لجنسها، وانقلاب الأجناس محال"[13]، وقد قضى الجويني بفساد لوازم هذا القول لأن الانتقال لو انتقل لافتقر إلى انتقال ثم مثله القول في الانتقال المنتقل إلى انتقال وهذا يفضي إلى ما لا يتناهى أو إلى القول بالتسلسل وهو باطل.

جـ- الأصل الثالث: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض

ويعتمد الجويني في الاحتجاج لهذا الأصل ما يسمى بطريقة الأكوان وهي الاجتماع والافتراق وكون الجواهر لا تخلو عنها قال موضحا ذلك: "أما الأصل الثالث وهو تبين استحالة

---

[11] الجويني: الشامل في أصول الدين، ص203

[12] المصدر السابق، ص203

[13] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص43

تعري الجواهر عن الأعراض، فالذي صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده، إذا كانت له أضداد وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه"[14] فهو يرى أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق غير معقول من حالها كونها غير متماسة أو متباينة، فهي إما لأنها اجتمعت فيما لم يزل وليس يمكن أن يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا ما قدر لها نوع من الوجود قبل الاجتماع وكذلك إذا طرأ عليها افتراق علم إن ذلك مسبوق باجتماع وقبول جواهر العالم لهذه الصفات الحادثة يقتضي حدوثها قال الجويني: "وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح ثبوت الأكوان"[15]

د- الأصل الرابع: إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وهذا الأصل الرابع قصد به الجويني إدحاض مذاهب الملحدة جملة فقال: "والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة، ويقصد الجويني من كلمة الملاحدة الدهرية الذين أنكروا الصانع وهو الله عز وجل وقالوا إن العالم لم يزل على ما هو عليه كذلك دائما أزلا وأبدا فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة"[16]، وهذا الذي ذكره الملاحدة الدهرية يقضي على موجب أصلهم بدخول حوادث متعاقبة في الوجود لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها، وهذا كله معلوم بطلانه عند الجويني بأوائل العقول وذلك أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات عديدة لا نهاية لها والذي تنتفي عنه النهاية يستحيل أن يتصرم على التعاقب واحدا إثر واحد، فذلك أنه إذا تناهت الدورة التي هي قبل هذه الدورات دل انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها، قال الجويني: "ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمدا والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول واثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر"[17].

---

[14] المصدر السابق، ص44

[15] المصدر السابق ص44.

[16] المصدر السابق ص46

[17] المصدر السابق. ص47

وهذا الدليل الذي اعتصم به الجويني ليس اعتصاما به لذاته بل ليتوسل به ويجعله وصلة إلى العلم بالصانع وهو الله عزوجل فقال: "فإذا ثبت ما ذكرناه من الأعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر عنها واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على الإضرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع"[18].

لما برهن الجويني على أن العالم مخلوق حادث من جهة الأدلة العقلية عن طريق قسمة العقل الموجودات إلى جواهر وأعراض هذا من جهة ذات تركيبها وإلى قديمة وحادثة من جهة صفة وجودها ولاشك أن القدم والحدوث من المعاني الاعتبارية التي لا يصح وجودها إلا في العقل، والعالم وهو كل موجود سوى الله تعالى، إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا وباطل كونه قديما لأجل قيام الأدلة بإثبات أنه حادث غير أن الجويني يسلك دائما في تحديد المعاني وإضافتها إلى ما يتركب عنده من الأدلة مسلك السبر والقسمة العقلية راح يبحث عن أي جهة عقلية يتسم بها هذا الحدوث، وتحديد هذه الجهة العقلية يضاف مؤيدا جديدا من المؤيدات العقلية التي تتدعم بها الأدلة قصد الكشف عن وجه هذا الدعم لهذا المؤيد العقلي لن يتم إلا بمقدمة يتبين فيها أحكام العقل.

إن التقسيم المشهور لأحكام العقل لا يخلو من ثلاثة احتمالات فهو إما:

- أن يكون واجبا في العقل ووجود ضده محال كالباري تعالى.
- أن يكون ممتنعا لا يصح في العقل وجوده كشريك للباري تعالى.
- أن يكون ممكنا أي مترددا بين الوجود والعدم، كوجود الناس فإنهم وجدوا وكان بالإمكان ألا يوجدوا.[19]

يقرر الجويني أن العالم بعد أن ثبت حدوثه فهو مختص به الحكم الثالث من أحكام العقل لأن العقل بمستطاعه أن يقدم تقدما ما أو تأخرا ما في حال وجوده و لما كان مترددا بين الوجود والعدم فهو إذن في وجوده ممكن جائز فقال: "إذا ثبت حدث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادف وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ومن المكنات استخار وجوده عن وقته بساعات فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم

---

[18] المصدر السابق، ص48

[19] الغزالي: تهافت الفلاسفة، ت الأب بويج اليسوعي، بيروت لبنان 1927، ص73

المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر.[20]

ثم إنه لا يتوقف بالسبر والقسمة العقلية عند هذا الحد بل يبلغ بها إلى أقصاها بنقل الكلام في المطلوب المحصل وهو ثبوت التخصيص بالوجود بفعل فاعل مخصص إلى طبيعة هذا التخصيص وكيف حصل من الفاعل والعلة في ذلك أن الحدوث الذي برهن عليه قبل، لابد أن ينتسق في بنية الدليل العام مقدمات أصول الدين المأخوذة من السمع لذلك فرض العقل ثلاث حالات للمخصص، وهو القائم بفعل التخصيص، "فالمخصص لفعل الحدوث إما أن يكون موجبا لذلك إيجاب العلة لمعلولها، وإما أن يكون فعله طبيعة كما يقول الدهريون وإما أن يكون فاعلا مختارا، وفي شأن توضيحي ذلك قال: "ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون وإما أن يكون فاعلا مختارا".[21]

وبعد إثبات الافتراضات بالحصر العقلي يعود بالنقض على ما لا يلائم العقيدة بوجه ويبقى القضية العقلية التي لا تجانفها وذلك عن طريق سبر اللوازم التي يفضي إليها كل وجه من الاحتمال فالأول باطل لإفضائه إلى القول بالحدوث والقدم معا، والثاني باطل أيضا لان الطبيعة توجب آثارها بنفسها على أصل من يقول بها وهذا باطل إذ الجامد لا يفعل من نفسه فلم يبق إلا القطع بالاحتمال الثالث وهو الحق ويعبر الجويني عن ذلك قائلا: "وباطل أن يكون جاريا مجرى العلل فإن العلة توجب معلولها على الاقتران فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حديثة فإن كانت قديمة فيجب أن يوجب وجود العالم أزلا وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم وقد أقمنا الأدلة على حدثه وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى، ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال، فإن الطبيعة عند مثبتيها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع فإن كانت الطبيعة قديمة فلنقض بقدم العالم وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة إلى مخصص فإذا بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه أو طبيعة توجده بنفسها لا

---

(20) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص49 .

(21) المصدر السابق، ص49.

على الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص إيقاعها في بعض الصفات والأوقات"[22].

2- دليل التمانع:

قبل الكلام على استعمال الجويني لدليل التمانع للاستدلال على وحدانية الله سبحانه وتعالى يجب إيضاح معنى التمانع في اللغة أولا ثم المقصود به في اصطلاحات المتكلمين.

أما التمانع في اللغة فهو على زنة تفاعل، قال في المصباح المنير "منعه من الأمر منعا وهو ممنوع منه محروم، والفاعل مانع، وامتنع من الأمر كف عنه ومانعه الشيء نازعه"[23]

ولفظ الممانعة في اللغة آيل إلى معنى المنازعة من فاعلين كما دل عليه أصل وضعه، أو هو المقابلة على وجه المعارضة وإرادة الغلبة بإظهار المعاندة، أما التمانع عند المتكلمين سواء الأشعرية أو المعتزلة أو حتى عند بعض طوائف الفقهاء هو عبارة عن برهان اشتق بمقتضى نظر العقل من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون" [24] وكذلك قوله تعالى: "و قال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فاياي فارهبون"[25] هذه الآية انتصبت عند المتكلمين دليلا نقليا عقليا قاطعا في آن واحد وذلك من خلال سبر الاحتمالات العقلية وتقسيمها وحصر الصحيح الموافق للعقل في واحد منها بعد إثبات فساد سائرها، وهذا الدليل من أكثر الأدلة دورانا في كتب إمام الحرمين، وقد وقع الاعتقاد به من قبل أكثر المتكلمين لأنه واحد من جملة الطرق النظرية للدلالة على التوحيد، وقال إمام الحرمين: "اعلموا وفقكم الله تعالى أن الأئمة سلكوا طرقا سديدة في الدلالة على إثبات الوحدانية وسنأتي على جميعها إن شاء الله ونوضح السديد منها والمدخول".[26]

وصيغة دليل التمانع تقتضي أصولا وأركانا تبنى عليها وصورته، كما يلي:

لو أراد مريد إثبات إلهين حيين متسمين بالقدرة ثم أراد أحدهما حركة جسم معين وأراد الثاني بسكونه قضت إرادته بالمنع منه وقصد كل واحد منهما إنفاذ مراده فهذا الأمر لا يخلو

---

[22] المصدر السابق، ص50

[23] أحمد بن علي بن محمد الفيومي: المصباح المنير، ص768.

[24] الأنبياء:22.

[25] النحل: 52.

[26] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص51

مما يلي: إما أن يفرض حصول المرادين أو يفرض انتفاؤهما أو يفرض تقديرا حصول الأول وانتفاء الثاني، ولكل واحد من هذه الاحتمالات العقلية لوازم تقضي بفسادها وهذه الاحتمالات كلها مستحيلة الوقوع.

إذا نفذ المرادان كان ذلك محالا، بل كان أدخل في المحال من سائر الاحتمالات إذ يلزم من تقدير تجويزه اجتماع الضدين إذ يفضي إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد وهو محال.

إذا قدر انتفاء المرادين، كان هذا محالا أيضا لاستحالة كون الجسم لا متحركا ولا ساكنا، فخلو الأجسام عن الحركة والسكون مما يستحيل وقد سبقت البرهنة على هذا في المقدمات النظرية في برهان حدث الجواهر والأعراض.

إذا قدر امتناع المرادين وانتفاؤهما دل ذلك عل نقص كل واحد منهما وعدم صلوحه وتقاصره عن رتبة الإلهية فهده إذن الأصول النظرية التي تتركب منها صيغة دليل التمانع والتي اعترف إمام الحرمين بأنها الدلالة التي عظم فيها النقاش قائلا "وإنما عظم تناقش المتكلمين في دلالة التمانع من أنها الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله تعالى".[27]

فإن بطلت جميع هذه الاحتمالات قطعا بقي احتمال واحد محقق الوقوع واجب في العقل وجوده وهو وجود إله قادر حكيم متصف بالاقتدار على جميع المقدورات، أما إن عورض هذا الكلام وهو عند إمام الحرمين قضية عقلية لا تسلم عن المطاعن على فرض إلهين اختلفت إرادتهما ولكن مقدماتها لا تنساق إلى نفس المآل ولو جوز اتفاقهما في الإرادة كأن يقال إن أحدهما مقتدر على بعض المقدورات والآخر على قبيل أخر من المقدورات فهدا فاسد، لأن الإله يجب أن يكون مقتدرا على جميع المقدورات غير المتناهية و إلا كان منحطا عن رتبة الإلهية، وهذا أوضح من أن يحتج له، ثم بعد ذلك إن الدليل معروض على إرادة أحدهما تحريك الجسم وإرادة الأخر تسكينه ثم يسترسل إمام الحرمين في منهج الحصر والإلزام وذلك بفرض الحركة والسكون خارجة عن مقدورهما، وهذا كذلك باطل لكونه يفضي إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون وإن كانت الحركة مرادة لأحدهما والسكون مراد للآخر فقد ترامت القضية إلى دليل التمانع.

---

(27) الجويني: الشامل في أصول الدين، ص360.

ولو فرض جواز وجود قديم عاجز على اعتبار أن ذلك من الممكنات العقلية لكان هذا الفرض باطلا لأنه تنكب واضح عن دليل العقل لما فيه من إثبات قديم غير قادر على المقدورات وهو حائز على صفة الوجوب، لكنه غير مؤثر في الممكنات وهذا محال لأن الممكنات ليس لها قيام في وجودها بأنفسها بل لابد من استنادها للواجب الذي رجح جانب الوجود على العدم، إما بقدرة وإما بلا قدرة ومحال أن يؤثر فيها بلا قدرة لبطلانه بالحس والعقل، فيبقى أن يؤثر فيها بقدرة واجبة غير ممكنة الإنتفاء لبطلان صيرورة الواجب جائزا فلم يبق سوى القطع بوجود إله قديم واجب الوجود.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: الصفات:

إن مبحث الصفات يلي مباشرة مبحث الاستدلال على وجود الله تعالى بماله من علاقة ضرورية به لارتباط المبحثين ببعضهما، ارتباطا وثيقا لا انفكاك له والمتكلمون عادة ومنهم إمام الحرمين عندما يخوضون في بيان مبحث الصفات وما يتعلق بها يستعملون مصطلحات الواجب والمستحيل والجائز، وهذه المصطلحات الثلاث أحق بهذا المبحث من غيرها لذلك من الضروري وقبل الكلام عن الصفات وتعريفها وأقسامها يجب أن نضيف مقدمة في أحكام العقل لا يسع البحث تجاوزها وهذه المقدمة الموجزة هي في بيان هذه الأحكام التي تجعل عادة فيما جرى من عرف المتكلمين وصلة يستوسل بها إلى تهيئة العلم بما سيأتي بعدها وهذه الأحكام هي:

* الواجب:

وهو ما يستحيل في العقل عدمه كوجود الله تعالى: إذ لو كان معدوما غير موجود لما صح وجود العالم منه لأن العدم المحض لا يحصل منه فعل الإيجاد، زيادة على أن وجود الفعل يفضي بالضرورة العقلية إلى وجود الفاعل.

* الممكن:

وهو ما جاز أن يكون مترددا بين الوجود والعدم كوجود العالم المادي فإنه داخل في حيز الممكنات بحيث يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون بمعنى أن طريان العدم عليه جائز.

*المستحيل:

وهو مالا يتصور في العقل وجوده كوجود شريك لله عز وجل وعلة امتناع وجود الشريك النقصان عن مرتبة الألوهية وهذا باطل بالعقل قطعـــا.

هذه هي المقدمات العقلية الضرورية التي بها يتقرر ما يجوز وما يستحيل وما يجب لله تعالى من الصفات وقبل ذلك يتعين تبيين الصفة وأقسامها.

الصفة لغة و اصطلاحا:

فعلها في أصل وضع اللغة وصف يصف وصفا وصفة إذا دل على حال عارضة أو دائمة في الموصوف مثل قولهم: هذا جميل وهذا طويل، فالجمال والطول صفتان ثابتتان وهذا مريض وهذا صحيح صفتان عارضتان.

فصفات الله تعالى هي كل نعوت الجلال من غير اعتقاد المشابهة بينها وبين صفات المخلوقات، مع تبريء ذاته عن جميع أنحاء النقص لأن ذلك من مستلزمات ألوهيتة. والصفات عند المتكلمين من الأشاعرة على قسمين، صفات نفسية، وصفات معنوية، وهذا التقسيم هو الذي اتفق عليه الأشعرية جميعا قال إمام الحرمين في الإرشاد "اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ومنها معنوية، وحقيقة صفة النفس كل صيغة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف والصفات المعنوية هي الأحكام الثابـــتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف".[28]

فالمراد من قوله نفسية أي أنها صفة ثبوتية يكون الوصف بها دال على الذات من غير أن يكون لتلك الصفة معنى زائد على الذات مثل كون الجوهر جوهرا وكونه شيئا موجودا ولالتماس الفرق بينهما، أي الصفات النفسية والمعنوية يقول:"وتبيين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزا هو صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس، وكون العالم عالما معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية."[29]

فعلى هذا التقسيم الذي أورده لم يخالف الجويني سمته الأشعري، لأن الصفة النفسية عندهم صفة واحدة وهي الوجود° وليس وجوده سبحانه إلا ذاته وليس معنا زائدا عن الذات وهذه المسألة اشتدى فيها الخلاف بين أهل النظر من المتكلمين فمنهم من قضى بامتناع كون الوجود عين الذات، بل أرجعه إلى معنى زائد ومنهم من جعله عين الذات ولا يعد من الصفات وهذا مذهب إمام الحرمين حيث قال:"والوجه المرضي عندنا، أن لا يعد الوجود من الصفات، فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز منه صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات والعلم به علم بالذات"[30]

---

[28] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص51.

[29] المصدر السابق: ص51.

° ينقسم الوجود إلى قسمين: وجود كامل و وجود ناقص، و بتعبير آخر وجود ذاتي و وجود تبعي، فأما وجود الله تعلى فهو وجود ذاتي كامل بمعنى انه موجود لذاته لا لعلة مؤثرة فيه، و من خصائص الوجود الذاتي أنه لا يقبل العدم، و أما وجود ما عداه فوجود ناقص وتبعي، بمعنى: أنه مستمد من غيره و انه متوقف على الموجد له، ومن خصائص هذا النوع الثاني أنه لابد أن يقوم بين عدمين سابق و لاحق: أنظر تفصيل الفرق في كبرى اليقينيات الكونية البوطي. ص109.

[30] الجويني: الشامل في أصول الدين، ص151.

1- الصفات النفسية:

أ- القـــدم:

وهذه صفة يراد منها بعد الإثبات عدم جواز طريان العدم على الله تعالى لأنه لا أول له ولا مفتتح لوجوده والدليل عليه انه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث وكذلك القول في محدثه ويساق ذلك على إثبات حوادث لا أول لها وهذا دليل عقلي ساقه إمام الحرمين لإثباته وجوب صفة القدم له تعالى، فانه لو كان مسبوقا بالعدم لكان لا مناص له من مؤثر في إيجاده، فباطل أن يكون في هذه الحال إلها، ومن ثمة يلزم لزوما عقليا قاطعا أن يكون هو السابق عليه وهذا هو الغرض المقصود من تحرير الدليل، أو أن يكون السابق مسبوقا بعدم وان سابقا آخر اثر فيه وهكذا يؤول الأمر إلى التسلسل وهو مرفـــوض بالبرهان العقلي "وذلك يجر إلى جهالات لا يتحملها عاقل والبارئ سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث"[31]، وهذا ضرب من الحصر والإلزام لإثبات الصحيح من قضايا العقل.

ب- قيام الله تعالى بنفسه:

وهذه الصفة تعني بالنسبة إليه تعالى عدم افتقاره إلى موجود يخصه بالوجود، وكذا عدم كونه محوجا إلى محل يقوم به فهو مستغن عن هاتين الصفتين اللتين توجبان نقصا، قال إمام الحرمين: "الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يقله، واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى في معنى القائم بالنفس فمنهم من قال هو الموجود المستغني عن المحل، والجوهر على ذلك مستقل بنفسه، وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق° رحمه الله تعالى: القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل والمخصص وذلك يختص عنده بالباري تعالى إذ الجوهر وإن لم يفتقر إلى محل يحله فقد افتقر وجوده إلى مختص قادر[32]، وقيامه الله تعالى بنفسه صفة واجبة له لا يمكن في العقل تصـــور نقيضها وهو الافتقار المـــوجب لعـــلة التخصـــيص والمنافي لصفة القدم، فوجب قيامه بنفسه وذلك متضح حسب إمام الحرمين من قضية العقل.

---

[31] المصدر السابق، ص53.

° هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الأسفراييني الملقب بركن الدين الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي، له التصانيف الجليلة التي منها كتابه الكبير الذي سماه "جامع الحاوي في أصول الدين والرد على الملحدين" في خمسة مجلدات. توفي سنة 418 هـ بنيسابور ودفن ببلدة إسفرايين - طبقات الشافعية الكبرى، او إسحاق الشيرازي، بيروت لبنان ج3 ، ص185

[32] المصدر السابق:نص.ص54،55

ب- المخالفة للحوادث:

والحوادث هي جملة الأحداث والموجودات الكائنة في العالم، وهي كل ما سوى الله تعالى، وهي كلها مسبوقة بالعدم والله تعالى لا مفتتح لوجوده، ومن ثم تكون المماثلة منفية من كل الوجوه" فمن صفات نفس القديم تعالى مخـــالفته للحوادث، فالرب تعالى لا يشبهه شيء من الحوادث ولا يشبهه شيئا مـــنها". ولابد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثلين والخـــلافيـــن، فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر، وربما قيل في حدهما:"همـــا الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحـــيل، والأولى العبارة الأولى، والمختلفان كل موجودين لم يثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني."[33]

والغرض من بحث إمام الحرمين في ماهية معنى الخلافين والمثلين هـــو دفع ما قد يتوهم من إطلاق بعض الصفات في حق الله تعالى بنفس المعنى في حق العباد، وقد تفطن لذلك فقال:"فإن قيل فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل حوادث في الوجود أم تأبون ذلك قلنا:هذا ما لا سبيل إلـــى إطلاقه، فإن القائل إذا قال: الرب تعالى يماثل الحوادث، فقد وصـــف ذاته بالمماثلة وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموما ثم رده إلى خصوص، بل الوجه أن يقال، حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهدا أو غائبا، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه."[34]

وهذا النص المسوق من قبله يفيد قطعا بأن صفات الله تعالى مخالفة لصفات المخلوقين من خلقه مباينة لها، فما أطلق من الألفاظ في حق الله تعالى لا يجب أن يفهم كما هو قطعا في حق الخلق، وكذلك ما أطلق في حق الخلق لا يفهم في حقهم إلا بما يناسبهم في مقامهم من الوجود، ويجب صرفه بمطلق معناه إلى الله عز وجل، والسبب في ذلك اختلاف الذاتين وتمايز الوجودين، فمسمى الوجود وإن كان يصح في الإطـــلاق أن يكـــون مضافا إلى الله عز وجل، ويصح كذلك أن يكون مضافا إلى الإنسان، أو أي من أنواع الموجودات، غير أن لفظ الوجود متردد في الاستعمال بين عدة موجودات بطريق التشكيك، فالوجود معنى مسماه متفاوت، فالله وسائر الموجودات من الإنسان وغيره وإن اشتركا في مسمى الوجود إلا أن لكل موجود وجودا ضروريا مخصوصا به، فوجود الله ضروري وواجب وهو وصف له ذاتي منه من غير علة مؤثرة، ووجود

---

[33] المصدر السابق: ص54، 55

[34] المصدر السابق: ص57 ، 58

الإنسان وسائر الموجودات وجود ممكن جائز، وما كان مستندا في وجوده إلى غيره يفيضه عليه كان مخالفا له، وقد ذهب إمام الحرمين في إبانة هذا الغرض مذهب التحليل العقلي لمعاني ألفاظ اللغة ودلالتها التي تحيط بها بحسب الوضع والسياق، والمقصود هنا حسب المعنى المراد تصويره.

جـ- الوحدانية:

الوحدانية في اللغة صفة مشتقة من لفظ الواحد، أما في اصطلاح المتكلمين في مبحث الصفات النفسية؛ فمعناها نفي تصور الكمية في الذات والصفات سواء الكمية المتصلة والكمية المنفصلة، أي فهو سبحانه وتعالى ليس مركبا من أجزاء ولا مكونا من جزئيات، وكذلك صفاته فليس له مثلا علمان أو قدرتان بحيث يقع بكل واحدة التئام مع الأخرى، فليس في ذاته أو صفاته جزئية أو تركيب لما فيهما من المنافاة لمعنى القدم والقيام بالذات قال إمام الحرمين: "الباري سبحانه وتعالى واحد والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، والرب سبحانه وتعالى موجود فرد مقدس عن قبول التبعيض، والانقسام، وقد يراد بتسميته واحدا أنه لا مثيل له ولا نظير، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف، إذ لو كان كذلك تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائما بنفسه عالما حيا قادرا، وذلك تصريح بإثبات إلهين".[35]

وهذا الدليل العقلي البرهاني الذي أثبت به إمام الحرمين الوحدانية مسنود بدليل النقل أيضا والدليل المرشد لذلك هو قوله تعالى:"قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد." فالآية الأولى تصريح بمطلق الوحدانية؛ فقوله الصمد كالنتيجة الملزومة لها وبالإمكان أن تجعل الآية مقدمة والثانية نتيجة ولك أن تعكس لأن الصمد في اللغة، هو الذي لا يحتاج إلى غيره أو هو المصمود إليه في الحوائج أي الذي يقصد في طلب قضائها.

ولم يقصر الجويني في ألوان البرهنة على هذه الصفة نفسه، أي على الصفة الكلية لهذا الدليل وهو وإن كان فيه مقنع إلا أنه تجاوز ذلك إلى مستلزمات فرض نقيض الدليل وإفسادها بالسبر عن طريق الحصر والإلزام بالواحد الصحيح منها بعد نفاذ الصحة عن سائرها وقد راح يحلل قائلا:"والغرض من ذلك يبتنى على أن حكم العلم يختص بمن قام به، وكذلك القول في جملة

---

[35] المصدر السابق، ص50.

المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به، ولو قدر بعض وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك ما نوضح بطلانه"[36]، فلو كان سبحانه وتعالى كلا مركبا من أجزاء، لاحتاج في تقويم ذاته إلى كامل أجزاء الكل، وهذا باطل على شرط قضية العقل، ومثله لو كان كليا مكونا من أفراده، فإن مفضاه ضرورة إلى تمانع إرادات الأفراد في افتراض تركب كليته منهم، وذلك بأن يكون أمر الخلق والإيجاد متنازع من والإرادات المختلفة ويؤول الحال على هذه الشاكلة إلى احتمالات برهان التمانع، وذلك كله ممنوع بالشرع والعقل، فقال مبينا ذلك: "فالمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين والدليل عليه، أنا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل، ويستحيل أيضا ألا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما".[37]

2- الصفات المعنوية

الصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف، فالصفات المعنوية هي القائمة بذاته سبحانه، وتستلزم حكما معينا له كالقدرة، فهي تستلزم للمتصف بها أن يكون قديرا، وقبل أن يشرع إمام الحرمين في تفصيل هذه الصفات وطأ لها بمقدمة برهن فيها إجمالا على سبيل السبر والتقسيم على وجوب اتصاف الله تعالى بجملة من الصفات دلت عليها لطائف الصنع وحصافة الإتقان، فقال: "فمما نصدر به الباب أن نوضح كون صانع العالم قادرا، عالما، ولا حاجة بنا بعد هذه المقدمات التي ذكرناها إلى نظر واعتبار في القطع بكون الصانع عالما قادرا، فإذا تقرر أن الباري تعالى، صانع العالم واستبان للعاقل لطائف الصنع وأحاط بما تتصف به السماوات والأرض وما بينهما من الانتظام والإتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم قادر عليها، ولا يشك في امتناع صدور ذلك من الجهلة، والعجزة".[38]

---

[36] المصدر السابق: ص69

[37] المصدر السابق: ص70

[38] المصدر السابق، ص88

فهذه الصفات جره إلى إثباتها إجمالا سبر النظر بطريق العبر؛ وهو مسلك أكثر الأشعرية من المتكلمين ومنهم إمام الحرمين.

أ- الإرادة:

هي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى تخصص الممكنات التي يتردد حكمها بين الوجود والعدم بالوجوب في بعض الأوقات والإعدام في بعض الأوقات الأخرى من غير احتياج إلى مؤثر خارجي، والله تعالى كما يرى الجويني صانع العالم مريد على الحقيقة لأن اختصاص صفة الإرادة بترجيح وجود بعض الممكنات يقتضي القصد إليها، وقد رد الجويني في هذه المسألة على بعض الأراء المتعلقة بالمعتزلة خصوصا على الكعبي الذي زعم أن الله تعالى لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة زاعما أن كونه مريدا لا يعدو سوى أن يكون خالقا ومنشئا، كما رد على معتزلة البصرة الذين زعموا أن الله تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة ثانية لا في محل، بل لقد أوغل المعتزلة في أكثر من هذا لما زعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة و هذه الآراء كلها عند الجويني خرم لقواعد العقائد.

فالإرادة صفة أزلية وهي واحدة غير متعددة فهو تعالى مريد بإرادة غير حادثة، لأن التعلق بالإيجاد والإعدام قديم من غير تجدد في الإرادة، فلو كانت إرادته حادثة كما زعمت المعتزلة، لكانت ذاته محلا للحوادث، وهذا محال على القديم تعالى كذلك لأن من مستلزمات الإرادة الحادثة كونه تعالى غير عالم لبعض ما يريد خلقه وفعله فيما يأتي من الزمان، فإذا بطلت هذه الدعاوى لم يبق سوى دليل واحد وهو أن إرادته أزلية مصاحبة لعلمه القديم.

ولعل الذي ساق المعتزلة إلى القول بمثل هذا هو عدم تفرقتهم بين قسمي الإرادة كما فعل الأشاعرة ومنهم إمام الحرمين، فالإرادة من حيث هي أزلية قائمة بذات الله تعالى صالحة لأن تخصص بها الممكنات، فتلك الإرادة الصلوحية، وإن لوحظ تعلقها الحقيقي والواقعي بمراد من المرادات، فتلك هي الإرادة التنجيزية، وهي على كل إرادة واحدة قديمة، ولكن الذي يختلف هو اعتبار التعلق وعدمه.[39]

وبناء على هذا الوهم ذهب بهم جهم بن صفوان إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى مدعيا أن المعلومات إذا تجددت أحدث لنفسه علوما يعلم بها هذه المعلومات الحادثة، ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات السابقة عليها، فرد عليه بمثل ما رد به عليهم فقال "والذي ذكره خروج

(39) ينظر: الجويني: الكبرى النيقينيات الكونية. ص121

عن الدين ومخالفة لإجماع المسلمين وإضراب عن قضية العقول؛ وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة لله تعالى في زعمهم في غير محال".[40]

ب- القدرة:

وهي صفة أزلية قائمة بذات الله سبحانه من شأنها إيجاد كل ممكن أو إعدامه، وهذه الصفة من حيث هي أزلية قائمة بذاته صالحة لإيجاد الممكنات أو إعدامها من غير نظر إلى التنفيذ، وهذا ما يسمى بالتعلق الصلوحي، وإن لوحظ فيها معنى الإيجاد والإعدام والتكييف الفعلي، فتلك هي القدرة الإلهية في تعلقها التنجيزي، وهي قدرة واحدة° صالحة لإيجاد كل المقدورات، فكل هذا لا اشكال فيه عند الجويني، وإنما الإشكال يتمثل في قدرة الله تعالى على مالا يقع فقال: "كل ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث، فإيقاعه مقدور له، ويتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا وإن علم أنها لا تقع ناجزة، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل ولا محصول فيه للاختلاف عندي".[41]

---

[40] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،ص103

° إذا نظر إلى القدرة من حيث هي صالحة لأن تتعلق بكل مقدور فهذا التعلق أزلي قديم أما تلقها التنجيزي فهو حادث، أي أن كلا التعلقين عائدان الى قدرة واحدة وإنما الحادث هو التعلق التنجيزي بالأشياء، أما القدرة فهي قديمة على كل حال، أنظر كبرى اليقينيات الكونية للبوطي، ص122

[41] المصدر السابق، ص205

جـ- الكلام:

وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، هو بها آمر وناه ومخبر، دل على ذلك ما أوحاه إلى رسله في القرآن والتوراة والإنجيل، وهذا الكلام عند الجويني لا مفتتح لوجوده، قال في ذلك: "وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يصر صائر إلى نفيه ولم ينتحل أحد في كونه متكلما نحلة نفاة الصفات، ثم ذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية الأمامية ومن عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الباري تعالى عن قول الزائغين حادث مفتتح الوجود[42]، وكلام الله تعالى على قياس هذا الأصل واحد غير متعدد، قديم غير متجدد، متعلق بجميع المتعلقات، ولم يصر أحد من أهل الإسلام إلى إثبات كلام متجدد فهو صالح لأن تتعلق به جميع المتعلقات المتجددة، ولم ينحصر إمام الحرمين عند هذا الحد من السبر، بل امتدت هجمته الجدلية إلى المعتزلة الذين زعموا أن كلام الله مخلوق كما يخص قول من امتنع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه فقال: "وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه، لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق، إذ الكلام المخلوق هو الذي يبدي المتكلم تخرصا من غير أصل، وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى"(43) وإنما قضى المعتزلة بكون كلام الله مخلوقا محدثا بناء على أصلهم في نفي الصفات، لأن في إثباتها قديمة قدم الذات يفضي إلى تعدد القدماء، وهو إبطال للتوحيد ومنها صفة الكلام القديم، وقد استجرتهم هذه الأصول إلى القول بخلق القرآن بعد إنكارهم للكلام النفسي الذي يقول عنه إمام الحرمين وجمهور المتكلمين من أهل السنة، قال في الإرشاد: "قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس وزعموا أن الكلام هو الأصوات المتقطعة، والحروف المنتظمة، ونفوا كلاما قائما بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات".[44]

ما هو الكلام النفسي؟ وما الدليل الكاشف له والمثبت لوجوده وكيف قضى الأشعرية ومنهم إمام الحرمين بقدمه؟ وهذه المسألة التي تعاظم فيها الجدل تعد من لبائب مسائل علم الكلام الإسلامي، وفيما يلي الكلام النفسي° ودليله حسب ما قاله في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في

---

[42] المصدر السابق، ص205

[43] المصدر السابق، ص109

[44] المصدر نفسه، ص109

الكلام النفسي مبناه عند الأشاعرة على أصل معروف هو قدم صفة الكلام نفسها والدليل الذي جاء به إمام الحرمين سبقه إليه إمام مذهبه الأشعري ومحقق المذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.(انظر محمود صبحي: في علم الكلام، ج2ن ص70).

أصول الاعتقاد، فقال:"وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى، والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا، ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات بضروب من الإشارات تسمى الكلام"[45]

وبعد تبيينه لماهية الكلام من حيث بنيته في النفس راح يستدل له من جهة اللغة وإطلاق اللسان لأن العرب تسمي ما جال بالبال كلاما قائما بالنفس فقال:"وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان عرفنا قطعا أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد وتقول كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولا و اشتهار ذلك يغني عن الاستشهاد عليه بنثر ناثر أو شعر شاعر وقد قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[46]

وكلام الله تعالى القديم ليس هو بحروف أو أصوات غير مشابه لكلام المخلوقين، وليس يقع بجارحة متعلق بالمأمورات والمنهيات والمخبرات ولا يتحدد في نفسه، بل المتعلقات هي المتجددات.

جوهر الخلاف في مسالة الكلام بين الجويني والمعتزلة:

ثبت إذن بدليل العقل والنقل أن الله تعالى متكلم بكلام أزلي مع استحالة اتصافه بكونه متكلما من غير ثبوت صفة الكلام له، وهذا الذي أطبق عليه أهل الإسلام جميعا؛ المعتزلة وغيرهم بحيث لم يصر أحد إلى نفيه أو خلافه، غير أن المعتزلة جنحوا إلى مثل هذا الذي قال به الجويني وغيره من أهل السنة قطعا بكون كلامه تعالى أصواتا وحروفا يخلقها الله تعالى و هذا الخلق لاشك حادث وليس قديما ثم احتبسوا أنفسهم عند هذا الحد ولم يستمروا في البحث والتحليل العقلي كما هو شأنهم، فلم يثبتوا وراء هذا شيئا.

أما الجويني وباعتباره واحدا من أهل السنة، فهو لا ينكر هذا الذي تقوله المعتزلة والذي يسمى عنده وعند غيره من أئمة الأشعرية كلاما لفظيا، وهذا يتفق الكل على أنه حادث غير قائم بذات الله تعالى قال في الإرشاد: "والكلام الذي يقضي أهل الحق بقدمه، وهو الكلام القائم بالنفس،

---

[45] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ص109.

[46] ـ نفس المصدر السابق، ص109.

والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه، فتنازعوا بعد إثباته في حدثه أو قدمه، فإذا تعرضنا للحجاج كان مساقه إثبات موجود نفوا أصله فنقول: قد ثبت كون الباري تعالى متكلما بكلام والعقـــول تقضي باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه، ولا حاجة لتكلف إثبات ذلك بالدليل".[47]

يريد الجويني أن يثبت الأصل النفسي للكلام المتلفظ به، وهو الصفة القائمة بالنفس التي يخاطب بها على جهة الأمر والنهي أو الإخبار، تدل على ذلك العبارات وليس وجه الخلاف بين المعتزلة وإمام الحرمين في هذه المسألة سوى أن المعتزلة يأنفون من نسبة صفة قديمة إسمها الكلام النفسي على هذه الشاكلة وآل معناها على أصلهم حسب مدلول العبارات إلى العلم إذا كان المدلول خبرا وراجعا إلى صفة الإرادة كان أمرا أو نهيا، لأجل أنهم يرون الإرادة والأمر بمعنى واحد، أما العبارات فالكل مطبق على كونها مخلوقة لله تعالى.

ومن اللواحق التي علقت بمسألة الكلام النفسي قضية عظم جدال مذاهب الأشعرية والمعتزلة فيها، وهي قضية خلق القرآن أهو محدث مخلوق أم قديم قائم بالنفس؟ والخلاف فيها مبناه على الكلام النفسي الذي سبق، ولم ينتقل الجويني عن مسألة الكلام النفسي والاستدلال على وجوب اعتقادها حتى استقصى مفصلا جميع ما يتعلق بها، ومن ذلك معنى نزول كلامه وسماعه، أما نزوله فهو حق ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من علو إلى سفل، فإن الإنزال بمعنى الانتقال يختص بالأجسام والأجرام، ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايلته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الانتقال عليه"،[48] فالصفة المعقولة من الإنزال حسبه تؤول إلى الإدراك بمعنى أن جبريل عليه السلام أدرك كلام الله تعالى ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ما فهمه من غير نقل لذات الكلام، وبرهن إمام الحرمين عن ذلك بالمثال الآتي: "وإذا قال القائل:نزلت رسالة الملك إلى القصر لم يرد بذلك انتقال أصواته أو انتقال كلامه القائم بنفسه".[49]

أما سماع كلامه تعالى بحيث يصير مسموعا، فذلك لا يفهم إلا بعد الكشف عن معنى كلمة السماع، فلفظ السماع لفظ ذو مفاهيم احتمالية معناها متعدد ومقتضاها متردد، فقد يطلق ويراد منه

---

[47] المصدر السابق، ص148

[48] المصدر السابق، ص130

[49] المصدر السابق ص131

الإدراك الحسي كالصوت وصلصلة الجرس تحس بهما الأذن، كما يطلق ويراد منه الفهم والإحاطة العقلية كما قال الله تعالى في معرض ذم الجاحدين حيث قال: "إن شر الدواب عند الله الصم والبكم الذين لا يعقلون"[50] فليس المراد من قوله صما فساد حواسهم واختلال أسماعهم، ولكن المراد بعدهم عن الحق ودرك معانيه، وقد تطلق كلمة السماع ويراد منها حصول الطاعة والانقياد وتحقق الإجابة قال ابن منظور: "وقد تأتي سمعت بمعنى أجبت ومنه قولهم سمع الله لمن حمده أي أجاب حمده وتقبله، فيقال: إسمع دعائي أي أجب لأن غرض السائل الإجابة والقبول"[51] وقال تعالى: "إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا"[52]، والمراد بالإسماع هنا الإجابة لمن يسمع، وفي ذلك طاعة وانقياد قال الجويني: "والشاهد على ذلك من القضايا الشرعية إجماع الأمة على أن الرب تعالى خصص موسى وغيره من المصطفين من الإنس والجن والملائكة بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة، فلو كان السامع لقراءة قارئ مدركا لنفس كلام الله تعالى لما كان موسى صلوات الله تعالى عليه مخصصا بالتكلم وإدراك كلام الله تعالى من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل"[53]

فإذا كانت هذه معاني السماع في كلام العرب وهي مشهورة غير مغمورة، فعلى ذلك يكون كون كلام الله مسموعا، أي معلوما مفهوما تتحقق به إحاطة العقل من خلال الأصوات المدركة والمسموعة وهذا الفهم يتسق اتساقا كليا مع مذهب إمام الحرمين في التنزيه. وقد ترامى الخلاف بين إمام الحرمين وبين بعض الحنبلية القائمين بقدم الحروف إلى خلاف لفظي بعد أن حقق أكثر علماء المذهب الحنبلي كأبي الفرج بن الجوزي وبن عقيل في قولة الإمام أحمد وتخريج معانيها بما يوافق مذهب ما سار إليه جمهور المسلمين وصار الخلاف يسيرا بعد "أن صار القرآن اسما مشتركا من القديم بذات الله تعالى وهو الكلام النفسي، والمحدث الذي هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات، فإذا قيل قديم فالمراد الأول وإذا قيل مقروء مسموع، فلدلالة القراءة والكتابة عليه وتورع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه لأنه لم يسمع من السلف قبله، لا لأنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على

---

[50] الأنفال: 22.

[51] ابن منظور: لسان العرب، دار الكتب العلمية ، بيروت -لبنان ط7، ج8 ، ص 163.

[52] النمل:81.

[53] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ص130.

الألسنة قديمة وهو شاهدها محدثة و إنما منع من ذلك الورع الذي كان عليه وأما غير ذلك فإنكار للضروريات وحاشاه منه".[54]

السمع والبصر:

الله تعالى سميع بصير، فالسمع صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات، فتدركها إدراكا تاما لا على سبيل الوهم والتخيل ولا من طريق حاسة أو قرع هواء، والبصر صفة أزلية مثلها تتعلق بالمبصرات فتدرك إدراكا تاما لا على طريق التخييل والوهم أو تأثر حاسة بشعاع قال في الإرشاد: "والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا كما سبق تقريره والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا، وإذا خرج عن كونه سميعا بصيرا لزم اتصافه بكونه مؤوفا، إذ كل قابل لنقيضين على البدل ولا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مؤوفا، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا فهذا تحرير الدلالة"[55]، وقد سلك الإمام الجويني في إثبات هاتين الصفتين مسلك السبر والتقسيم في الرد على من أنكر كونه تعالى سميعا بصيرا فقال: "قد وضح أن الحي شاهد قابل للاتصاف بالسمع والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكنا مسلك السبر والتقسيم، وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات، ثم إذا سبرنا صفاته روما على العثور على ما يصحح قبوله للسمع والبصر لم يصح على السبر إلا كونه حيا"[56]. وهذا الكلام مساق لأجل إبطال تقرير مصحح آخر غير كونه حيا، لأن الحي باين الجماد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حيا، فلزم من ذلك القضاء بكونه تعالى حيا.

هـ- العلم:

صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، من شأنها كشف الأمور والإحاطة بها على ما هي عليه حال وقوعها، وقبل وقوعها، وما ستكون عليه في المستقبل، وقد قرر هذا إمام الحرمين في الإرشاد قائلا: "لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر، بل الباري تعالى متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل

---

[54] ابن خلدون: المقدمة، ص854

[55] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص‌ص87،86

[56] المصدر السابق، ص‌ص105،104

ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات".[57]

وقد رد بهذا المسلك على جهم° بن صفوان ومن داني معتقدة من معتزلة البصرة، فجهم ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى، وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوما متعددة يعلم بها المعلومات الحادثة وهذا باطل، لأن المتجدد هو الحادث لا العلم به، وبمثل هذا المسلك من الحجاج دفع شبه المعتزلة خصوصا "والمتكلمون ادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم انتسب إلى فاعل، فيجب أن يكون عالما به من كل وجه"[58]، وبمثل هذا المسلك من الحجاج أثبت الجويني علما أزليا متعلقا بالكليات والجزيئات ودفع شبه المعتزلة والجهمية التي تضاهي شبه الفلاسفة المشائين الظانين في اعتقادهم أن الله تعالى يعلم ما أحدث من الحوادث بنوع علم كلي° وسبب هذه الشبهة هو قياس علم الله سبحانه على علم الناس، وهو قياس فاسد لا موجب له لأن الوجودين متمايزان والتغير إنما يسري على أحوال المعلوم في نفسه بحسب ما يعرض له من الإضافة، أما العلم فواحد وليس عدم ثبات هذه المعلومات المتغيرات على حالة واحدة في نفسها مما يوجب تغيرا في ذات الله سبحانه، فالإمام الجويني نهج منهج الشرع والعقل في إثبات العلم صفة أزلية متعلقة بجميع المعلومات.

---

[57] المصدر السابق، ص106

° هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية، ذهب إلى القول بخلق القرآن و الجبر وقال بفناء الجنة و النار كما تفنى سائر الأشياء، قيل بأنه قتل جزاء بدعته سنة 128، أنظر سير أعلام النبلاء للذهبي.

[58] الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، ص82 (دون معلومات)

° يؤثر عن فلاسفة اليونان وخصوصا أرسطو أن الله يعلم الكليات و لايعلم لجزئيات وهذه هي لوثة الخيال و الشعر التي لم يسلم منها مبحث الإلهيات في الفكر اليوناني و أسقط مثل هذا التصور في أيدي الفلاسفة الإسلاميين بعد ترجمة أرسال الفكر الهيني فتمثلوه بنوع من التلفيق بينه و بين نصوص الشريعة حيث ذكر، الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المباحث المشرقية في علم الغلهيات و الطبيعيات أن أكثر الفلاسفة المتقدمين و التأخرين قالوا أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات واحجوا على ذلك كله بحجج ركيكة و أول من أثبته الشيخ أبو البركات البغدادي في كتابه المعتبر في الحكمة و السبب الذي من حله قال أرسطو بعدم علم الله تعالى بالجزئيات هو كونها متغيرة، و تغيرها على قياس أصله يوجب تغير علم الله وهو محال، و الغرض الأوكد عنده من عدم تعلق علمه بها هو التنزه عن جميع أنحاء النقص و إلى مثل هذا ذهب بن سينا. أنظر المباحث المشرقية للرازي، ج2 قسم الإلهيات و تهافت الفلاسفة للغزالي، ص146

3- موقف الجويني من مشكلة الذات و الصفات

مسألة الذات والصفات مشكلة عويصة من مشكلات مبحث الإلهيات في علم الكلام، هل الصفات عين الذات أم أنها زائدة عن الذات مغايرة لها؟ وقد لج الخصام بين المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والفقهاء، فالمعتزلة قالوا بنفي الصفات فرارا من تعدد القدماء فوقعوا في التعطيل، والأشعرية منهم قال بأنها زائدة عن الذات ومنهم من أثبتها وامتنع عن وصفها بكونها عين الذات أو غيرها، وجمهور الفقهاء يقرون بوجود الصفات كما أخبرت عنها نصوص الكتاب والسنة من غير أن يتكلفوا القول بأنها عين الذات أم غيرها، فما هو موقف الإمام الجويني من ذلك؟

ذهب إمام الحرمين إلى المنع من إطلاق لفظ التغاير بين الذات والصفات ولا القول بأنها هي عين الذات أو غيرها، وقبل ذلك بدأ كعادته بالسبر والتقسيم عن طريق تقديم معنى التغاير وسبره فقال في فصل عقده عنوانه: عدم مغايرة الذات للصفات في كتاب الإرشاد "قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات، وغرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين، والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني في الزمان أو المكان أو الوجود أو العدم".[59]

ويعتبر الجويني مسألة إيضاح معنى الغيرين خارجة عن مجال القواطع، بل هي راجعة إلى محض الإطلاق المتلقى من اللفظ فقال: "والقول في إيضاح معنى الغيرين، ليس من القواطع عندي، إذ لا تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران والأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح وتلويح متلقى من ألفـــاظ محتملة [60]، لأجل هذا امتنع الجويني من إطلاق لفظة التغاير بين صفات الله تعالى وذاته، فلا توصف الصفات بأنها أغيار للذات ولا توصف بأنها هي عين الذات، غير أنه لم يتحاش القول بأن الصفات موجودات والعلم موجود مع الذات، وكذلك الحال في جميع الصفات قال:" وامتنع الأئمة من عد الصفات مختلفة وأطلق الإمام القاضي أبو بكر القول بأنها مختلفة."[61]

---

[59] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص106

[60] المصدر السابق، ص132

[61] المصدر السابق، ص13

- أسماء الله تعالى بين الوقف والإطلاق وموقف الجويني منها

أسماء الله تعالى مبحث لصيق بمبحث الصفات على ما جرت عليه عادة المتكلمين، وتثار حوله مشكلة: وهي هل تسمية الله تعالى بأي اسم هي موقوفة على الإذن الشرعي في ذلك أم لا؟ بمعنى هل يجوز أن نطلق أي اسم على الله تعالى؟ وقبل أن نجلي رأي الإمام الجويني في المسألة يجب أن نحدد معنى الاسم والتسمية.

فالتسمية هي لفظ المسمى الدال على الإسم والإسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية، فقولنا مثلا زيدا هو تسمية والمفهوم منه اسم، فالاسم هو المسمى، كالوصف مثلا فإنه قول الواصف والصفة هي مدلول الوصف هذا مذهب إمام الحرمين، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى التسوية بين الاسم والتسمية فاستزلهم ذلك إلى القول بثبوت الصفات لله في الأزل، وهذا خلافا لأصول الدين، فهاجمهم وأورد على مذهبهم المطاعن وأتى عليه بالنقض بعد أن صوره قائلا: "وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية، والوصف والصفة والتزموا على ذلك بدعة شنيعة. فقالوا: لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ولم يكن في الأزل قول عندهم، ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية فقد فارق الدين وراغم إجماع المسلمين"[62]

وبعد نقضه لمذهب المعتزلة بين رأيه في مسألة الوقف والإطلاق، فما أذن به الشرع أطلقه وما منع من إطلاقه منعه وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم يقض فيه بشيء، وهذا الذي ذكره من موقفه متخرج على قواعد علم الأصول وذلك أن الأحكام يجب أن تكون مفادة من موارد النصوص وهذا معنى قوله: "ما ورد الشرع بإطلاق في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من إطلاقه معناه وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنا مثبتين حكما دون السمع"[63]

---

(62) المصدر السابق ، ص 135

(63) المصدر السابق ، ص136-137

الصفات الخبرية:

تلك هي الصفات الواجبة لله تعالى برهن عليها إمام الحرمين بمنهجه الأشعري على شرط العقل والنقل بأدلة قواطع لا تقبل الرد وجعل خاتمة الكلام في الصفات الواجبة جملة من التأويلات الخاصة ببعض ظواهر الكتاب والسنة وهي المسماة بالصفات الخبرية لأن العلم بها موقوف على الإخبار عنها من جهة الشرع ولا تعتبر من حيث هي من مثارات العقول مثل الصفات الواجبة أو الجائزة أو المستحيلة ومن هذه الظواهر صفة اليدين والعين والوجه والنزول، والإستواء والساق وهي التي انتهج فيها منهج التأويل على ما تقتضيه دلالة العقل وقانون اللغة، ومسألة الصفات السمعية مما وقع الخلاف فيها من جهة الفهم، فمنهم من حملها على الحقيقة ومنهم من حملها على المجاز ومنهم من فوض علمها إلى الله تبارك تعالى وهذه هي المذاهب في المسألة.

قال الله تعالى:"ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[64]، وقال في سورة طه:"ولقد مننا عليك مرة أخرى إذا أوحينا إلى أمك ما يوحي أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم، فليقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وله وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني"[65]

وقال تعالى في شأن نوح مع قومه:" وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد امن فلا تبتئس بما كانوا يعملون، واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون"[66]، وقال تعالى:" تجري بأعيننا"[67]، وقال أيضا:"يد الله فوق أيديهم"[68]، وقال أيضا: " وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير"[69]، وقال:"الرحمن على العرش استوى"[70]، وقال: "وجاء ربك والملك صفا صفا"[71]، فمن الناس من حمل هذه الألفاظ كالعين والوجه واليد والاستواء والساق والفوقية على ظاهرها ولم يتورع في نسبتها إلى الله تعالى حقيقة وصرف معانيها إليه، فيكون لازم قولهم أن الله له عين ووجه ويد وساق وهو ومستوى استواء المماسة والاستقرار وهذا تجسيم محض.

---

(64) الرحمان: 78

(65) طه: 39

(66) هود:37

(67) القمر:14

(68) الفتح: 10

(69) الأنعام: 18

(70) طه:5

(71) الفجر:22

ومنهم من حمل هذه الألفاظ على غير ما دل عليه الظاهر وقطع بأنه غير مراد فعاد إلى تأويلها وحملها على المجاز ولهم في ذلك من حجج العقل وقانون اللسان وما يجعل أقوالهم أدخل في الاعتبار وألزم بالقبول فقالوا إن المقصود بالعين هو البصر والمراد منها الحفظ والكلاءة واليدين مقصودة بهما القدرة والوجه محمول على الذات والوجود والساق محمول على الشدة قال الرازي "لما كنا نعلم أن ليس المراد من هذه الألفاظ ظواهرها قلنا وجب صرفها إلى معاني أخرى تحتملها"[72]، فالمسألة إذن سبيلها إما الوقف والتفويض وإما التأويل والصرف عن الظاهر، فما هو موقف إمام الحرمين من المسألة؟ قال في الإرشاد: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعين والوجه من الصفات الثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة والعين على البصر وكل الوجه على الوجود"[73]

أ- اليـــد:

فلا وجه إذن لحمل اليدين على غير القدرة ورد الجويني على من خالف في ذلك في قوله تعالى:" ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"[74]، ذلك أن آدم عليه السلام ما كان مستحقا أن يسجد له لأجل ما خصص به من الخلق باليدين و"ذلك تقدير متفق عليه مقضي به في موجب العقل و إنما لزم السجود إتباعا لأمر الله فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر لآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم ما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا، والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة"[75]

وأما قوله تعالى:"ولتصنع على عيني" وقوله:" تجري بأعيننا"، فالأولى محمولة على الحفظ والرعاية ومثلها الثانية أي بمرأى مني تقول العرب هو في عيني وإلى مثل هذا جنح الجويني قائلا:" فأما الآية المشتملة على ذكر العين فهي مزالة الظاهر اتفاقا ولم يثبت أحد من المنتمين للتحقيق أعيناً لله تعالى والمعني بالآية أنها تجري بأعيننا وهي منا بالمكان المحوط والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته وقيل

---

(72) الرازي : أساس التقديس ، دار الفارابي، دمشق، ص 65

(73) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ص 160.

(74) ص ، 75

(75) المصدر السابق ، ص 148

ً ذكر الفخر الرازي أن الأدعى لحمل هذه الآية على المجاز هو ورودها بصيغة الجمع لأن إثبات الأعين الكثيرة في الوجه الواحد قبيح. أنظر كتب المحصل و الأصول الخمسون للرازي.

المراد بالأعين في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله تعالى ملكا وهذا غير بعيد" [76]

ب- الوجه

قال الله تعالى:" ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" فكلمة الوجه مترددة بين الذات والوجود أما الذات فيشهد لها قانون اللغة وإطلاقها عند واضعيها قال الزمخشري الوجه يعبر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقولون أي وجه عربي ينقذني من الهوان."[77] غير أن إمام الحرمين جعله محمولا على الوجود قائلا: "فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى يقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعني بالآية أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط."[78] غير أن هذا التأويل الأخير بعيد والأول أظهر وأحق.

جـ- الاستواء:

وهو صفة من صفات الله تعالى أفردها الجويني بالبحث والنظر قال في كتابه الشامل "ومما يقع السؤال عنه كثيرا، قوله تعالى:" الرحمن على العرش استوى" وقد افترق الأئمة في وجه الكلام على الآية فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها على تنزيلها، ولكن مع القطع بنفي الجهات والمحاذيات والكيفية والكمية"[79] فالاستواء محمول على القهر والغلبة وذلك شائع في اللغة تقول العرب: "استوى فلان على الممالك إذا احتوى مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق

وقال أيضا:

فلما علونا واستوينا عليهم   جعلناهم مرعى لنسر وكاسر

[76] الزمخشري : الفائق في غريب الحديث، مطبعة البابي الحلبي ص 180

[77] الجويني: الإرشاد ، ص 148

[78] المصدر السابق، ص 150

[79] المصدر السابق، ص 151

وتأويل الجويني لصفة الاستواء° على هذا المعنى متطابق كليا مع تأويل المعتزلة والدليل على ذلك استشهاد القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني في كتابه الأصول الخمسة بنفس هذه الأبيات وتخريج تأويلها على نفس هذا الأصل فالمصير إلى التأويل عند إمام الحرمين عند مضايق هذه الظواهر لا مفلت منه حتى لا تتعارض ظواهر النصوص مع قواطع العقل قال في الإرشاد "والإعراض عن التأويل حذرا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى الإبهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون"[80]ويفهم من هذا النص أن الابتدار إلى التأويل مقصود منه رد المطاعن عن نصوص القرآن بما يوافق دلالات العقول اعتمادا على قوانين اللغات وأصول الخطاب وإلا فهو تحكم محض، وإمام الحرمين جدلي محجاج لا ينفصل عن أصول مذهبه حتى يحسم جميع مواد الاسترابه والتشكك فيه، خاصة إذا ما تمسك خصمه بألفاظ موهمة محتملة من غير معرفة لمعناها على القطع ومن ذلك تحليله للمقولة الشهيرة للإمام مالك في الاستواء فقال "ومما نقل عنه الانكفاف عن تأويل هذه الآية، مالك رضي الله عنه، فإنه سئل عنها فقال: الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فإن من سلك هذه الطريقة وكان يعتقد عدم مشابهة القديم للحوادث ويؤمن باستوائه على عرشه وينكف عن تكييفه وتأويله فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به"[81]، وهذا التوجيه في الفهم مما يتطابق مع قواعد وأصول مذهبه فإنه إذا لم يكن الإستواء بالذات سواء أدل عليه الظاهر أو لم يدل فلابد من أن يؤول إما إلى معنى القهر وإما إلى معنى الغلبة وإما إلى فعل من أفعاله ولا مزيد على هذه الأقسام ولا معنى لحملها على ظاهرها بتعينه لأن ادعاء التمسك بالظاهر خلاف ذلك وغرض الجويني من ذلك نفي تخصيص الذات ببعض الجهات قال في الشامل: "وليس هذا مما يسع جهله، إذ التخصيص في جـــهة يتداعى بالفساد إلى جملة العقائد ومن أبدى فيما قلناه شكا فليس منا ولسنا منه"[82]، وهذه استحاطة قصوى في قواعد منهجه حتى لا يتداخل اعتقاد المعتقد فساد أو يتعلق به نوع من الفهم بعيد غير مقصود عن دلالات النصوص وفهمه هذا قائم على رد المتشابه إلى المحكم وهذا أصل كبير وقاعدة ذهبية جليلة فيها وقع فيها الوفاق بين الخلف والسلف

° ذهب سفيان الثوري إلى أن الإستواء محمول على قصد الإله أمرا في العرش و استشهد بقوله (ثم استوى إلى السماء: فصلت) والمعنى من ذلك قصد إليها وهذا المعنى قد أجمع عليه جماهير العلماء المحققين. (أنظر الأسماء والصفات للبيهقي).

(80) الجويني: الإرشاد ، ص 60.

(81) الجويني: الشامل في أصول الدين ، ص 551.

(82) المصدر السابق ، ص 552.

من المتكلمين وصارت من أمهات القواعد في تفسير النصوص وهذه دقة نظر في الفهم وطريق عدل قاصد في حسم مثارات الخلاف وهو ضرب من التحقيق.

د- الساق:

قال تعالى:" يوم يكشف عن ساق"[83]، هذه الآية مزالة عن الظاهر إجماعا وذلك ما أطبق عليه المحققون فالمعنى بالآية يؤول إلى العلم بقانون اللغة تقول العرب، كشفت الحرب عن ساقها، أي عن عظيم هولها ولم يكن الجويني مباعدا بنفسه عن هذا الفهم قال في الشامل "فالمعنى بالآية، الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها وإذا جد الأمر في الحرب واستعرت الصدور بالغيظ وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل."[84] ولا يكتفي إمام الحرمين بدرء التشبيه المتلمح من ظاهر النص بمحض التأويل وشرطه بل يتمسك بأقوال بعض السلف من علماء الصحابة مستحضرا في المسألة تأويل بن عباس رضي الله تعالى عنهما للساق، بالكرب والشدة.

هـ- المجيء والإتيان:

قال الله تعالى:" وجاء ربك والملك صفا صفا" وقال أيضا:" هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة"[85] فهاتان الآيتان عبرتا عن المجيء والإتيان، واللذان من مقتضاهما الزوال والانتقال، وهما صفتان للحوادث، فهل هما كذلك في حق الله سبحانه وتعالى يفهمان؟

إن هذا الفهم مدحوض قطعا لمعارضته قواعد العقائد وهي مخالفة الله تعالى للحوادث وصفاتها وقد بين ذلك قائلا: "وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال تعالى الله عن ذلك، بل المعنى بقوله وجاء ربك" أي جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل° وحكمه العدل، ومن شائع الكلام، التعبير عن الأمر بمجيء الأمر في إرادة التعظيم، إذ يقال: إذا جاء أمر الملك، بطل من سواه وليس الغرض انتقاله، بل المراد اتصال نوافذه وأوامره و زواجره وإذا كان للتأويل مجال رحب،

---

(83) القلم ، 42.

(84) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ص 149.

(85) البقرة 210 .

° ذكر بن حزم في الفصل في الملل و الأهواء و النحل أنه روى بسنده عن الإمام أحمد أنه قال: "وجاء ربك و الملك صفا صفا" أي، وجاء أمر ربك و الآية مبناها على حذف المضاف، و إلى مثل ذلك ذهب أبو بكر الجصاص من الحنفية في كتابه أحكام القرآن .

وللإمكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي اتصافه تعالى بدلالات الحدوث[86]، فهذه طائفة من الصفات الخبرية التي وردت من طريق السمع والتي لم يتسوغ الظاهرية من الحشوية في العقائد تأويلها حسب إمام الحرمين وهو الذي أفضي، بهم إلى مناقضات ومواقعة المحاذير في الاعتقادات لإجرائهم قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم"[87] على الظاهر فلو أرادوا قضوا على أصول مذهبهم بالخرم والفساد قال مبينا ذلك "ومما يجب الاعتناء به، معارضة الحشوية لآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون، والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل وإن حملوا قوله "وهو معكم أينما كنتم"، وقوله "مـــا يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هـــو سادسهم"[88] على الإحاطة بالحادثات فقد تسوغوا التأويل وهذا القدر كاف في ظواهر القرآن"[89].

واسترسل الجويني في منهج التأويل ورد المتشابه إلى المحكم فحمل كلمة الجنب في قوله تعالى:يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله"[90] على التفريط في جهات أمر الله ومآخذه وليس على الجارحة فقال: "وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل بل على القطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة"[91].

هذا بالنسبة لظواهر الكتاب أما السنة فقد قرر أن الأحاديث التي يتمسك بها المعتقدون للظاهر، آحاد لا تفضي إلى العلم حيث قال: "وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا، لكنا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح فمنها حديث النزول"[92]

وحديث النزول[٥] هذا مروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري أنه قال:سينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من

---

(86) المصدر السابق ص 150.

(87) الحديد: 4.

(88) المجادلة: 7.

(89) المصدر السابق ، ص150.

(90) الزمر: 56.

(91) المصدر السابق، ص151.

(92) المصدر السابق، ص151.

[٥] هذا الحديث رواه مالك في الموطأ والبخاري في الصحيح بنحوه وابن ماجة في كتاب الإقامة وأحمد في المسند.

مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأستجيب له" الحديث، والنزول على متعارف معناه هو التحول من مكان لآخر وهو منتف قطعا في حق الله تعالى، وقد بين ذلك قائلا:"ولا وجه لحمل النزول على التحول، وتفريغ مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام وخصائص الأجرام وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض، أحدهما الحكم بحدوث الإله والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام"[93].

وقد تخرجت دلالات الصفات الخبرية السمعية جميعا عند الجويني على هذا النهج من السبر والتقسيم وقوانين اللغة من الحذف والمجاز وهو سبيل التأويل.

4- الصفات المستحيلة و الجائزة:

الصفات المستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى هي مالا يتصور العقل حصولها وقد بدأ إمام الحرمين في بيان ما يستحيل على الله تعالى من الصفات في كتابه الشامل، بقاعدة كلية مطردة تنفي عن الله تعالى كل نقيصة تتعارض مع العقل وغير مستقرة في موجب الشرع فقال: "فإن قلت ما يستحيل على الله تعالى من الصفات، قلنا كل صفة أفضت إلى حط ونقص، أو كان لازمها حلول الحوادث بذات الله تعالى فهي مستحيلة عليه قطعا وأصول الشرع والعقل في ذلك مضطردة"[94] .

فبعد تحرير الضابط الكلي لما يستحيل على الله تعالى من الصفات شرع في رد ما يستحيل عليه من الصفات بحسب ذلك الضابط وحسب طبيعة المخالفة واشتهارها وأول هذه المستحيلات هي الجسمية في حقه تعالى عن ذلك وهو ما قالت به الكرامية نسبة إلى عبد الله بن كرام وقد نقض عليهم الجويني هذه الشبهة بعد أن أبان حقيقة الجسم في اللغة صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسما وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة ولذلك يقال في شخص فضل شخصا بالجسامة وكثرة تآلف الأجزاء إنه أجسم و إنه جسيم ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء فإذا أنبأتنا المبالغة المأخوذة من الجسم على زيادة التأليف دل ذلك على أن لا حقيقة للجسم إلا ذاك، ووجه النقض الذي جاء به الجويني أنه ألزمهم بلوازم مذهبهم وهما لازمان، فاللازم الأول يفضي إلى نقض

---

[93] المصدر السابق، ص151.

[94] الجويني الشامل في أصول الدين، ص450.

دلالـــة حدث الجواهر فإن مبنى هذه الدلالة هو قبول التأليف والمماسة، واللازم الثاني هو لقضـــاء بقيام الحوادث في ذات الله عز وجل: "وكلاهما خروج عن الدين وانسلال عن شريعة المسلمين"[96].

وأما من تشبث منهم بإطلاق لفظ الجســم للدلالة على الوجود من غير أن يثبت في ذلك صفة الجسمية فهو باطل، زيادة على أنه لم يرد به شرع، وعلى ذلك لا وجه لمن تسوغ إطلاق لفظ الجسم عليه سواء أراد به التسمية أو الدلالة على الوجود.

أ- نـفي الجسميـــة والرد على النصارى:

والجوهــر في اصطلاح المتكلمــين هو المتحيز الشــاغل للمكان أو هو القابل للأعراض حسب بعض تعريفاتــهم فلا يســوغ حسب الجويني أن يسمى الله تعالى جوهرا حسب السبر والتقسيم العقليين مع ما يظاهرهما من دليل العقل زيادة على أن الشرائع والملل لم ترد بإطلاق في حقه تعالى من هذا القبيل وذلك كما يلي:

قال في الإرشاد:"ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرا، قسم الكلام عليه، وقيل له، إذا أردت بتسميته جوهرا اتصافه بخصائص الجوهر فقد سبقت الدلالة على استحالة ذلك عليه"[97]، وهو يقصد مباشرة الأدلة التي أقامها للدلالة على مخالفة الله تعــالى للحوادث واستحــالة قيامها به في مبحث الصفات الواجبة له عقلا وسمعا وبعــد أن نقض ما سبق نقضه عن طــريق السبر والتقسيم رجع إلى مظاهرة هذا النــقض بأصــل من النقــل وهو عدم جواز التــحكم في إطلاق التسميات على الله عز وجل فقال:"وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته وخاصيته، فالتسميات تتلقى من السمع، إذا العقول لا تدل عليها وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ولا يســوغ في شيء من الملل التحكم في أسماء الباري"[98].

وقد جعل الجويني هذه التمهــيدات في النــفي مقدمــات للرد على النصــارى الزاعمــين بأن الله حسب اعتقادهم جوهرا وصورة مذهبهم أن الله جوهر وأنه ثالث ثلاثة وهم يعنون بكونه جوهرا، أنه أصل للأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والحيــاة والعلم فالوجود هو الأب والعــلم هو الكــلمة وتارة يسمون الكلمة إبنا ويعبرون عن الحياة بروح القدس ثم هذه الأقانيم هي عندهم الجوهر وهو

---

[96] المصدر السابق، ص61.

[97] المصدر السابق، ص ص 56-64.

[98] المصدر السابق، ص65.

واحد قال الجويني حاكيا عنهم مفصلا مذهبهم ما يلي:"ثم زعموا في مذاهبهم تذرع اللاهوت بالناسوت، فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة في جسد المسيح، كما يحل العرض محله وذهبت الروم إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح وخالطته مخالطة الخمر للماء"[99]، هذه هي أصول مذهبهم وقد بدأ الإمام الجويني في نقض أصولهم، وببيان فساد معنى الحصر فيما ذكروه، فإذا كان الوجود اقنوما والحياة مثله والعلم مثله فليس يبعد أن تكون القدرة اقنوما كذلك وكذلك البقاء وهكذا يطرد الأمر في سائر ما يجب لأنه ليس ثبات الأولى أولى من ثبات سائرها قال مبينا ذلك "فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم، وكذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم، فلا يمتنع عد البقاء أقنوما ويلزمهم السمع والبصر على نحو ما تقدم"[100].

أما التذرع، فقد رده الجويني على النصارى لأنه يفضي إلى الحلول ولا يخفى ما في الحلول من معنى غير معقول فقال مبينا ذلك:"ويقال لهم إذا اتحدت الكلمة بالمسيح فهلا اتخذته روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة وكل ذلك يوضح خبط النصارى"[101]، وسبب خبطهم يرمي به الجويني إلى ما ظهر على يد عيسى عليه السلام من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله، وهذا المدعى زيادة على كونه غير سديد ليس فيه ما يبرهن به على المطلوب فهم معارضون بما ظهر على أيدي سائر الأنبياء من معجزات ولم يكونوا آلهة وبهذا المسلك من الحجاج قلب الدلالة عليهم قائلا: "ثم مذهبهم أن الأقانيم آلهة والنصارى مع اختلاف فرقهم مجمعون على التثليث، فنقول لهم، كل أقنوم لا يتصف عندهم بالوجود على حياته، فكيف يتصف بالآلهة مالا يتصف بالوجود"[102].

والذي يتضح من كلام الجويني في نقضه مذاهب النصارى هو أن محض التحكمات هي الجارية على أحكام الإله وصفاته عندهم، فلولا محض التحكم لما أطبق النصارى على أن المسيح إله وأنه ابن وأنه ناسوت ولاهوت وهذه مناقضات. أما الجائز في حقه من الصفات فما يلي:

الجائز في اصطلاحات المتكلمين هو الممكن، أي ما يجوز وقوعه ويجوز انتفاؤه من غير أن يلزم من ذلك محال وعلى ذلك فالإمكان المحض يتعلق بصفتين من صفات الله تعالى وهما الإرادة والقدرة، لأن الإيجاد والإعدام متعلق بهما دون غيرهما من الصفات، فتعلق القدرة والإرادة بالممكن

---

[99] المصدر السابق، ص65-66.

[100] المصدر السابق، ص65-66.

[101] المصدر السابق، ص66.

[102] المصدر السابق، ص67.

المحض لا يعني قطعا العجز أو ما يضاهيه في حقه الله تعالى "وإنما يعني أن الإرادة الكاملة التامة ليس مـــن شأنها أن تتجه إلى الواجب ما دام أنه واجب وإلى المستحيل ما دام مستحيلا وكذلك القدرة"[103]، والمعروف من قواعد العقائد عند المتكلمين هو عدم تعلق هاتين الصفتين بالمعدومات اتفاقا وإلا لزم عدها من قبيل الموجودات وهو محال ومما يجوز تعلقه به تعالى من الجائزات الرؤية، والمعنى بذلك رؤية الله تعالى وهذه المسألة مما وقع فيها النزاع بين المعتزلة وجمهور المسلمين وقد أثبتها الجويني وجعل جملة من المقدمات هي الوصائل لإثباتها فالمقدمة الأولى في تفصيل الإدراكات الخمسة، والمقدمة الثانية في جواز رؤية كل موجود، والمقدمة الثالثة في الموانع من الإدراك ،وهذه المقدمات يريد بها الجويني تجديد العهد بسبيل الدليل حسب قوله على ما يروم إثباته من جواز الرؤية على الله عز وجل والبحث في هذه المسألة يقع كالتالي:

هل رؤية الله تعالى مما يثبته العقل جوازا أو يحيله؟ هل أثبت الأدلة السمعية رؤية العباد لربهم يوم القيامة، قبل إبانة موقف الجويني من هذا كله يبدأ ببيان المقدمات التي يتخرج تجويزه للرؤية عليها.

- الإدراكات الخمسة:

ويقصد بها الجويني جملة القدرات المبثوثة في الإنسان التي بها تحصل له الإدراكات وهذه الإدراكات خمسة: أحدها البصر المتعلق بقبيل من المرئيات، الثاني السمع المتعلق بالأصوات، الثالث، الإدراك المتعلق بالروائح، الرابع الإدراك المتعلق بالطعوم والخامس الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة"[104].

- جواز رؤية كل موجود:

وهذه المقدمة الثانية يقصد منها تحقيق سبب الإدراك ومتعلقه وبيان ذلك حسبه أن كل موجود يجوز أن يرى، وكل إدراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات، والمصحح لكون الشيء بحيث يمكن أن يدرك هو الوجود ويطرد ذلك في جميع الإدراكات.

---

(103) الوطني كبرى اليقينيات الكونية، ص132.

(104) الجويني الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص132.

- الموانع من الإدراك:

ويقصد بها مجموعة العلل العارضة للمدرك التي تكون سببا في الحيلولة بينه وبين الإحاطة بالمدرك قال مبينا ذلك: "كل ما يجوز أن يدرك، فإذا لم يدركه المدرك، فإنما لم يدركه لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه"[105].

هذه هي المقدمات التي بنى عليها الجويني والأشاعرة عموما مذهبهم في جعل الرؤية لله تعالى من الجائزات الممكنات ولكن المسألة غير مرتبطة بأدلة قطعية جازمة مثل بقية مسائل العقيدة فإن الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة لا يستوجب كل ما أورده و إن كانت تستوجب الفسق والجنوح عن الحق[*]، وقد عول الإمام الجويني في إثبات جواز الرؤية أولا على قاطع العقل بعد السبر والتقسيم وذلك أن الإنسان يدرك مختلفات من الجواهر والألوان وهذه المختلفات تشترك في حقيقة الوجود، والاختلاف بينها يرجع إلى صفاتها وأحوالها، فأثبت السبر أن الإدراك والتمييز واقع على ذواتها قال مبينا ذلك:"فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا لزم إثبات رؤية كل جوهر وهذا قاطع في إثبات ما نبتغيه"[106].

والذي صار بالمعتزلة إلى نفي جواز الرؤية هو انتفاء الموانع مع عدم رؤيتنا إياه وهذه الموانع حسبهم هي القرب والبعد المفرط والحجب الحائلة، فلما انتفت هذه الموانع ولم يحصل الإدراك دل على عدم جواز الرؤية عليه، وقد بدأ الإمام الجويني في الرد على المعتزلة بإفساد هذا الحصر الآيل إلى النفي قال في الإرشاد:"فيقال لهم: لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ولم أنكرتم مزيدا عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة إلا إلى قولهم سبرنا الموانع فلم نلق إلا ما أفصحنا به، فيقال لهم، عدم عثوركم على ضبط الموانع، لا ينتصب علما قاطعا"[107].

هذا وجه فساد الحصر الآيل إلى المعنى ثم بعد بيان فساده شرع في تحرير الدليل على جواز الرؤية في الجنة ومما يزيد في دقة الدليل عند الجويني وتقوية مبناه إحاطته بمذاهب اللغة ووجوه الاستعمالات التي تأتي على الألفاظ كما سيأتي بيانه:

---

[105] المصدر السابق، ص163.

[*] أنظر كبرى اليقينيات الكونية، ص180

[106] الجويني الإرشاد، ص164-165.

[107] المصدر السابق، ص166.

قال في الإرشاد:"قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا والدليل عليه نص الكتاب وهو قوله تعالى:"وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"[108].

وتفصيل معنى النظر على مقتضى الاستعمال اللغوي يكون على جهات شتى حسب ما يعتوره من الوضع اللغوي، قال مبينا ذلك:"والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعتوره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانية، فإذا أريد به التقرب والانتظار استعمل من غير صلة، قال تعالى في الإنباء عن صفات المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين وقد حيل بينهم وبينهم" انظرونا نقتبس من نوركم" معناه انتظرونا وإن أريد بالنظر الفكر وصل بفي فيقال: "نظرت في الأمر إذا تدبرته وإذا أريد به الترحم وصل باللام، فتقول:"نظرت لفلان"، وإذا أريد به الإبصار، أي الرؤية وصل بـــإلى"[109]

غير أن المعتزلة لم يروا في هذه الآية ما يوافق مذهبهم فأحالوا رؤية العباد لربهم لان الرؤية هي عبارة عن انطباع صورة المرئي في الحدقة وذلك يفضي إلى انحصار المرئي في جهة حتى يمكن اتجاه الحدقة إليه والله يتقدس عن ذلك ومما تمسك به المعتزلة في ذلك قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"[110]، فيجب الجويني على هذا بضرب من التأويل فيقول: "ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامة فيها، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرق التأويل إلى حمل المطلق على المقيد: فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا"[111]، ولم يتوقف الجويني في رده على المعتزلة عند هذا بل تعدى إلى جميع ما يعتمدون عليه ومن ذلك قوله تـــعالى فـــي شأن موسى:"لـــن تراني"[112]، فقال:"وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام: "لن تراني"، فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فإن من اصطفاه الله تعالى لرسالته واختاره، واجتباه لنبوءته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة"[113].

---

[108] القيامة:22-23.

[109] المصدر السابق، ص169.

[110] الأنعام: 103.

[111] المصدر السابق، ص169.

[112] الأعراف:143.

[113] المصدر السابق، ص169.

ومما استمسكت به المعتزلة كلمه لن في قوله لن تراني حيث أن لن أفادت معنى التأبيد "وليس لن للتأبيد كما زعم الزمخشري، بل هي للتأكيد ولذلك تقيد بأبدا، وإن سلم أنها للتأبيد فإنه يكون في الدنيا كقوله تعالى:"ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم" مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص من العذاب"[114]

- موقف الجويني من حرية الإنسان وخلق الله للأفعال:

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة لصيقة بواقع الإنسان منذ الأحقاب الموغلة في القدم، تباحثتها عقول الفلاسفة والحكماء ونصوص الأديان السماوية، وهذه المشكلة تتمثل في هل الإنسان يفعل من محض إرادته بكامل حريته من غير أن يعوقه في ذلك عائق ويكون بذلك حرا غير ذي اقتسار فيما يقصد إليه من أفعال أم أنه موجه بقوة من خارج ذاته ترغمه على الفعل وتصرفه حيث تشاء فهو بجري وفقها، كما تجرى الريح بورقة تنوس بها في الهواء حسب سبيل اتجاهها، هذه هي صورة المشكلة من حيث الأصل العام فهناك من زعم أن الأنسان له اقتدار مطلق على أفعاله، ومنهم من قال بالجبر فذهبت المعتزلة إلى أن الإنسان خالق لفعله يتحرك حسب الدواعي والصوارف فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ولا موجب للثواب و العقاب سوى هذا وذهبت الجبرية الخالصة إلى أنه لا فعل في الكون إلا الله وهذا هو الجبر المحض، وتوسطت الأشعرية فقالت بخالقيته الفعل لله مع حرية كسبه من جهة الإنسان ومداره على كسبه فما هو موقف الجويني من هذه المشكلة وما مذهبه فيها؟

بدأ الجويني قبل تفصيل موقفه ببيان ما أجمع عليه المسلمون قبل ظهور أهل البدع والأهواء وهو يقصد بها تلك الفرق الجانحة عن منهج أهل السنة والجماعة وهم جمهور المسلمين قائلا:"اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه".[115]

---

[114] الرازي المسائل الخمسون في أصول الدين. ص 63

[115] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 174

ويظهر من كلام الجويني أن الفعل الإنساني هو من جملة الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فـلا خالق سواه غير أن المعتزلة لا ترى إلا نقيض ما تقدم من هذا الأصل الأشعري الذي ينافح عـنه الجويـني لأجـل أن يسـلم عن النقض ما تقدم من الأصول قال مصورا مذهبهم: "واتفقت المعتزلة ومن تابعهم ، على أن العباد موجـودون لأفعالهم، مخـترعون لها بقدرهم، واتفقوا أيضا عـلى أن الرب تعالى عن قولهم، لا يتـصف بالاقـتدار على أفعال العباد كما لا يتـصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى"[116]، هذا مذهب المعتزلة من حيث أصل بنائه العام ثم شرع بعد ذلـك فـي دقـة بالغة بتحديد الإطلاقات التي أطـلقها المعتزلة بناءا على أصلهم وعلى اختلاف طوائفهـم، فقال: "ثم المقتدمون منهم كانوا يمتـنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم بإجماع السـلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقا على الحقيقة وأبـدع بعـض المـتأخرين مـا فارق به ربقة الدين فقـالوا: العبد خالق والرب تعالى عن قول المـبطلين لا يسمى خالقا على الحقيقة، أعاذكم الله من البدع والتمادي في الضلالات"[117].

هـذه البنية العامة لمذهب المعتزلة وكيما ينقضه الجويني حاصره بمجموعة من المقدمات: المقدمة الأولى تمسك فيها بالقواطع العقلية، ويتعلق بها إبطال كون العبد مخترعا لأفعاله، والمقدمة الثانية إيراد إلزام على المعتزلة من جهة العقل، والغرض المقصود منها إيضاح تناقض مذاهبهم، والمقدمة الثالثة: إيراد الأدلة السمعية الدالة على صحة مذهبه أولا وهو القول بخالقية الله وإرادته للفعل وكسب الإنسان له من جهة اختياره، وبهذه المقدمة الأولى زعم المعتزلة أن مقدورات العباد غير مقدورة لله تعالى لأنه يستحيل أن يكون مقدورا بين قادرين فالفعل إما أن يكون مقدورا لله أو للعـبد، فإن كان مقدورا لله لم تؤثر قدرة العبد إلى جانب قدرة الله فلزم من ذلك عدم صحة نسبتها إلى العـبد يـرد الجويـني مفسـدا كلام المعتزلة قائلا: "الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل إن اخـترعه، هل كان موصوفا بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه يستقدر عليه من يخترعه أم لا؟ فـإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفا بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان، فـإن مـا سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العـبد"[118]، وهذا الإلزام لا محيص للمعتزلة عنه فالفعل مقدور لله تعالى بالقدرة القديمة ومقدور للعـبد بالقدرة الحادثة، ثم إن المنع من كون الله تعالى قادرا بمقدور العبد على استحالة مقدور بين

---

[116] المصدر السابق، ص173.

[117] المصدر السابق، ص174.

[118] المصدر السابق، ص184.

قادرين، لا يجب أن يطرد كليا، فليس من الصحيح أن يمتنع كون ما سيقدر عليه مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد لأنه لم تتعلق به القدرة الحادثة بعد قال مبينا ذلك:"وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدورا لله تعالى عن كونه مقدوراله".[119] ولكي يبلغ الجويني إلى مقصوده المتمثل في إثبات خلق الله تعالى للأفعال، لم يتوقف عند قواطع الأدلة العقلية التي جاء بها، بل يتراجع أحيانا إلى قواعد المذهب مما هو مدون في كتب أئمة المذهب كالأشعري شيخ مذهبه أو القاضي أبي بكر الباقلاني، أو بن فورك وغيرهم من أئمة المذهب فيقول: "ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها، ويصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الإتساق والانتظام وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه، وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى وهو عالم بحقائقها"[120]، ومثل هذا الدليل لجأ إليه الجويني ليس نقض المعتزلة للدلالة من حيث أنهم قضوا باختراع العبد لأفعاله الصادرة عنه وهو غير عالم بها، وذلك إخراج لكون الإتقان والإحكام دالا على المتقن والمخترع.

المقدمة الثانية وهي عبارة عن إيراد الجويني لالتزامات عقلية لا محيص للمعتزلة عنها حيث عكس عليهم أصولهم وقلب دلالتها عليهم فمن أصول المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بالوجود، دون غيره من الصفات، وصفة الوجود هي حقيقة كل حادث، لا تختلف وإنما يؤول الاختلاف إلى الزائدة على وجودها، وليس هي أثرا للقدرة، قال مبينا ذلك: "من أصول القوم أن القدرة المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والجواهر كما يجب عندهم تعلق القدرة على الحركة بجميع ما يماثلها ولا محيص لهم عن ذلك".[121]

أما المقدمة الثالثة، فهي تتلقى من مصدرين، الأول يتلقى من مواقع إجماع الأمة والثاني ما يستفاد من نصوص الكتاب. "أما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه، منها أن الأمة مجمعة على الإبتهال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر والفسوق

---

[119] المصدر السابق، ص185.

[120] المصدر السابق، ص188.

[121] المصدر السابق، ص188

والعصـــيان، ولـــو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى، لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه".[122]

ومـــن اطلاقـــات الامة كذلك واجماعاتها قبل ظهور القدرية هو ان الله مالك كل مخلوق ورب كـــل محـــدث ومن المستحيل أن يكون الله تعالى مالكا ما لا يقدر عليه، وإله لما لا يعد من مقدوراته، ثم إن كان العبد خالقا لأفعاله لزم من ذلك أم يكون ربها وإلهها من حيث استبد بالاقتدار عليها، وهذه عظيمة في الدين، لا يبوؤ موفق، وقد دل عليها فحوى التنزيل فإنه عز من قائل قال: "إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض"[123].

وبالنسبة لما يستفاد من نصوص الكتاب قوله تعالى: "ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل"[124]، قال الجويني:"والآية نعلم بأن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفوق بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات"[125]، وعلى الجملة فقد سلك الإمام الجويني مذهبا وسطا بين الجبر والاختيار. فقدرة الله تعالى هي المرجع لجميع الكائنات فلا يقع شيء خارج عنها، والإنسان كذلك يريد بحسب ما ترتفع إليه همته من كسب للأفعال بحريته واختياره، وهذا هو موقف الجويني من المسألة وقد تفطن إليه الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد فقال:"أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين إنفاذ ما يريده وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالعونة فيما لم يبلغه كسبه، جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه بان يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل، ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك، وهذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه[126].

---

(122) المصدر السابق، ص184

(123) المصدر السابق، ص185

(124) الأنعام، 102.

(125) المصدر السابق، ص185

(126) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 30، الجزائر.

- موقف الجويني من الحسن و القبح العقليين:

الحسن والقبح من المسائل العويصة والخطيرة في علم الكلام، وقد فاض فيها الجدل بين المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة وهي مسألة يتباحث فيها مضمومة إلى مسائل التعديل والتجوير مثل هل يجب على الله شيء أم لا وكذا الصلاح والأصلح ومسألة اللطف الإلهي وقد أثيرت المسألة على الوجه الآتي: هل الحسن حسن لذاته أم أن الله تعالى أمر به، وهل القبيح قبيح لذاته أم لأن الله تعالى نهى عنه؟ وقبل أن نستجلي إلى أي المذهبين جنح الجويني وأيهما أبطل يحسن أن نبين سبب الخلاف وعلته.

رأى الأشاعرة ومنهم الجويني أن إرادة الله في الخلق مطلقة يحكم فيها بما يشاء، فخالقية الله للأشياء، بما في ذلك صفاتها، وهذا يقتضي أن يكون هو الخالق لمعاني الحسن والقبح فيها، عن طريق الربط بينهما وبالتالي فهو الذي يحكم عليها بكونها حسنة أو قبيحة ومن ثم فلا مدخل للعقل في نسبة الحسن والقبح إلى الأشياء نسبة ضرورية غير قابلة للإنفكاك فينجم. على ذلك الأصل التالي، وهو أن الأشياء في جوهرها لا تتسم بالحسن والقبح وإنما المحسن والمقبح هو الشرع أما المعتزلة فرأوا أن القول بمثل هذا يسوق إلى نسبة الأفعال القبيحة إلى الله تعالى وهو مناف للعدل والتوحيد وهذا مما لا مخلص عند المعتزلة منه إلا بالقول إن الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل والشرع مؤكد ومفصل.

هذه هي صورة المشكلة عموما ووجه الخلاف فيها، وواضح أن الجويني بالقياس إلى أصل مذهبه الأشعري لا يمكن أن يكون تبيعا لمذهب المعتزلة لما فيه من المنافاة للنصوص وتسليط العقل عليها بتكلف الأصول المدخولة لذلك، بل هو يسعى جاهدا لنقض كلام المعتزلة فقضى بنفي التحسين والتقبيح العقليين جملة فقال:"العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع".[127]
ويستنبط من كلام الجويني أنه لما كان الحسن والقبح لا يرجعان إلى جنس أو صفة في نفس الشيء فالحسن هو ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وقبل أن يخوض في إبطال مذهب المعتزلة فصل مذهبهم قائلا:"ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح وزعموا أن

[127] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص228.

منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهية من غير احتياج إلى نظر ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي، وسبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسنات والمقبحات بالضروري منها".[128]

والوجه الذي منه أبطل الجويني هذا الأصل عند المعتزلة هو منازعته المعتزلة في دعوى الضرورة في هذا الأصل لأنهم مخالفون فيه من طرف غيرهم وإذا دخل النزاع في الضروريات بطلت في كونها كذلك، لأن الضروري هو البديهي الذي لا يتصور فيه نزاع، وبالتالي لا يمكن إسناد النظريات إلى أصل وقع فيه النزاع، وهذا مسلك جدلي في الحجاج وقد بين ذلك بقوله: "فنقول لهم: لم ادعيتم العلم الضروري بالحسن والقبح مع علمكم بأن مخالفيكم طبقوا وجه الأرض، وأقل شرذمة منهم يزيدون على عدد أقل التواتر ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها"[128]، وبهذا يترتب على كلام الجوني ثلاث قضايا تكون نتيجة للأصل الذي قدمه و هذه النتائج هي:

- أن الحسن والقبح وصفان اعتباريان لا موجدان ذاتيان بمعنى أن الأشياء في أصل خلقتها خالية عن صفة الحسن والقبح وإنما إرادة الله تعالى هي التي قضت بتخصيص بعضها ببعض وليس بممتنع قلب الأمر.
- أن الله تعالى خلق القبيح والضار، لأنه لما ركب في الأشياء صفات معينة خالفت ما ألفه صالح الناس، أو يحدث نفار الأمزجة منها فلا معنى لذلك سوى أنه هو الذي أوجد هذا من ما أوجده من المكونات .
- أنه ليس في خلق الله تعالى للقبيح ما يستلزم تقبيحه في حق ذاته، لأن فرض الضد هو المحال، فالإرادة الكاملة لله تعالى لا تقتضي أن ينحجز عن خلق بعض المضار لكونها تنافر طبائع الناس، وهنا يجب التنبه إلى أنه لا يكسب القبيح ولا يتصف به لأن هذا هو النقص و هو ما غفلت عنه المعتزلة، وناقضت أصولها.

يقول عبد الكريم عثمان:" وقد هوجم المعتزلة من قبل مفكري الإسلام والاتجاه الأشعري بصورة خاصة لأنهم لم يعترفوا إلا بالعقل ناظما ومثبتا للحسن والقبح ورتبوا على قولهم هذا اتهامهم بالإشراك مع الذات الإلهية غيره في وضع القيم والأحكام، لكن الحقيقة أن المعتزلة لم يكونوا

---

[128] المصدر السابق، ص229.

[128] المصدر السابق، ص289.

وحدهم في هذا الميدان، ثم إن جمهرتهم لم يكونوا بعيدين عن نسبة الأصل في إصدار القيم إلى الله تعالى"[129].

لا يجب على العبد أو الله شيء عقلا:

ومما يكون تبيعا لأصل التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة مسألة الواجب على العبد وعلى الله وهي المقدمة الثانية التي طرقها الجويني ضمن مقدمات التعديل والتجوير، "وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل على وجوب واجب وهذا ينقسم قسمين فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال المبطلين".[131]

ويرى الجويني أن رد الكلام الأول يكون بما ردت به مسألة التحسين والتقبيح العقليين لأن القول بالوجوب يضاهيها ولا معنى لكون العقل يعرف حكم الله في الأشياء، سوى التحسين والتقبيح عينه. وعادة ما يتمسك المعتزلة بعبارة وجوب شكر المنعم عقلا إذا وقع له في نظره ان ثمة رب موجود يعاقبه على الإيمان والطاعة بالإثابة وعلى الكفران والمعصية بالمعاقبة فإذا تساوى عنده هذا الجائزان فإنه يؤثر من جهة عقله السبيل المأمون على السبيل المخوف وضربوا لذلك مثلا "قالوا من تصدى له في سفرته: مسلكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده وأحدهما خلي عن المخاوف، عري عن المتآلف، والثاني يشتمل على المعاطب واللصوص وضواري السباع ولا غرض له في السبيل المخوف، فالعقل يقضي سلوك السبيل المأمون".[132]

وبهذا المثال الذي قدمه المعتزلة و إن كان في شكل إلزام إحراجي إلا أن الجويني قد وجد المخلص منه حيث رأى فيه ما ينقض أصل المعتزلة في المسألة من حيث ما رأوه عندهم واحدا من أقوى الحجج والعصم التي يتمسكون بها، أما الطريقة التي تخلص بها الجويني من هذا الإحراج، فذلك بأن اعتبره دليلا مقتصرا على شطر نظر لم يوافقوا به الحق لو أنهم أكملوه، فلا يمتنع حسبه أن يعرض للعاقل خاطر مناقض، "وهذا الخاطر يتمثل في عبد مملوك والمملوك لا يعمل إلا ما أذن فيه مالكه، ولو أتعب نفسه وأنصبها لصارت مكدودة مجهودة من غير أمر إذن

---

[129] عبد الكريم عثمان: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، 1971، ص430.

[131] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 234.

[132] المصدر السابق، 235.

ربها، وقد يعتضد هذا الخاطر عنده بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكرين متعال عن الاحتياج وأنه عز وجل كما يبتدي بالنعم قبل استحقاقها، لا يبغي بدلا عليها، فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكروه قضى العقل بتوقف من خطر له الخاطر إذن".[133]

ولا يتوقف الجويني في نقض أصل المعتزلة في هذه المسألة عند هذا الحد بل طرد الدليل طردا لا تمتلك أصول المعتزلة سوى أن تتهافت أمامه فشكر المنعم ووجوبه عقلا مفروض في حق من خطر له خاطران "لأن قصر السبر على هذين غير صحيح، بل لابد من أن يقود السبر إلى حال ثالثة لا هي الأولى ولا هي الثانية وذلك هو العاقل الذاهل عن الخاطرين جميعا، فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب والشكر حتم عليه وهذا عظيم موقعه على الخصوم".[134]

هذا بالنسبة للواجب على العبد أما القسم الثاني فهو الواجب على الله، أما الأول فقد أبطل أما الثاني فقد حرر فيه الجويني كلاما نفى به هذا الوجوب وقبل نفيه حاول أن يبين معناه عند الخصوم أولا وهذه خطة منطقية تتساوق مع البحث المنهجي، لأن رد الشيء أو نفيه قبل الوقوف على حقيقته محال وقد بين ذلك الجويني قائلا: "وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى، ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال أردت توجه أمر عليه، كان ذلك محالا إجماعا لأنه الأمر ولا يتعلق به أمر غيره، إن قال بوجوبه أنه يترقب ضررا لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضا، فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر، إذ لا معنى للنفع والتضرر والآلام واللذة والرب متعال عنهما."[135]

فلم يبق حسب الجويني بعد بطلان معاني الوجوب على هذه المفاهيم كلها سوى مفهوم الحسن والقبح بزعم أن ذلك صفة له، فذلك قد أبطل بما يغني عن إعادة إبطاله.

نقض القول بالصلاح و الأصلح:

ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ولقد تناهى الغلو بالمعتزلة في هذه المسألة إلى أبعد حد ممكن فيه حيث قالوا بأنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبقى وجها ممكنا في الصلاح يقدر عليه إلا فعله رعاية لعباده بما هو الأصلح لهم، وطردوا

---

(133) المصدر السابق، 235.

(134) المصدر السابق، ص235.

(135) المصدر السابق، ص245.

هذا الأصل حتى أوجبوا الخلق على الله ابتداء "وقالوا على موجب مذاهبهم ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمة وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإزاحة عللهم وكل ما ينال العبد في الحال والمال، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم حتى ارتكبوا على طرد ذلك جحد الضرورة".[136]

ولإبطال هذا الأصل من قبل الجويني قلب عليهم الدلالة في قولهم بالتحسين والتقبيح ونقض بذلك مذهبهم، لأن الأصل في أفعال الله تعالى أنه لا يجب عليه شيء أما الطريقة التي بها قلب عليهم الدلالة فهي أنه افرض التسليم بالحسن والقبح جدلا على شرط العقل، وذلك هو السبب الحامل للمعتزلة على القول بوجوب الصلاح، غير أن المعتزلة حسب الجوني داخلهم هذا الاعتقاد لما وجدوا أمثلة في الشاهد توهموا فيها حسنا وقبحا مدركين بالعقل فحاولوا رد الشاهد إلى الغائب فيكون الفارق واضحا ويلزم من التشبث به مناقضات جلية فينبغي لآحاد الناس أن يحمل غيره على الصلاح بأقصى ما يمكن وهذا ما لا يصح وقد بين الجويني صورة هذه المناقضة قائلا: "فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان مصرا إلى وجوب فعل الأصلح شاهدا و غائبا فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهدا وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غائبا فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها".[137]

---

[136] المصدر السابق، ص248.

[137] المصدر السابق، ص249.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

النبوات عند الجويني

- أولا: تعريفه النبوة و جوازها عقلا

- ثانيا: النبوة و لواحقها

أولا- النبوة تعريفها و جوازها عقلا:

بعد أن انتهينا من مبحث الإلهيات ومسائلها وبيان منهج الجويني في الاحتجاج لها والاستدلال على أصولها ننتقل مباشرة إلى مبحث النبوات، وهو مبحث من مباحث علم الكلام أو العقيدة الإسلامية يأتي مباشرة من حيث التسلسل المنطقي تاليا لمبحث الإلهيات لتوقف شرط الإيمان به عليه، فإنه لا مطمع للإيمان بالنبوة والرسول إلا بعد العلم بالمرسل والإقرار به، وإنما احتيج إلى هذا المبحث من قبل المتكلمين لأجل إثبات النبوة وبيان شرائطها والرد على منكريها من البراهمة القائلين بكفاية العقل في إدراك الحسن والقبح والنفع والضر، وبعض الفلاسفة ممن شايعهم على هذا الاعتقاد وقبل الولوج في بيان استدلال الجويني على إثباتها والاحتجاج على مسائلها يحسن تعريف معنى النبوة لغة واصطلاحا حتى يتيسر لنا بعد ذلك تحليل سائر ما يتعلق بها من فروع المسائل ولواحق الأحكام.

1- النبوة لغة و اصطلاحا:

النبوة لغة مأخوذة من النبأ ومشتقة من مادته والإنباء هو الإخبار فالمعنى اللغوي كما هو ملحوظ مستمر في التعلق بالمعنى الإصطلاحي، أما اصطلاحا فمعناها وصول خبر من الله بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده لتلقي ذلك، فالكلمة إذن، تفسير للعلاقة بين النبي والخالق جل جلاله وهي علاقة° الوحي والإنباء".[1]

ويعتبر الإيمان بالنبوة من الأصول الثلاثة الكبار التي اعتقد الوفاق فيها بين الشرائع والأديان الثلاثة، ينضاف إلى ذلك أصلا التوحيد والمعاد°، وقد بحث الإمام الجويني هذا الأصل الديني العتيد الذي تتوقف الشرائع عليه بمنهجه الكلامي الأشعري، فحاجج عنه بإقامة ا لدلائل العقلية والنقلية على صدق النبوة عامة ووجه حاجة الناس إليها ثم رد على منكريها بإثباتها ثم بحث في مؤيداتها وشرائط صحتها وحقق في وجه التمايز بينها وبين السحر والكرامة وسائر ما يتعلق بمبحثها من فروع المسائل.

° اعتبار العلاقة بين النبي و الخالق سبحانه وتعالى يفهم منه معنى النبوة و اعتبار العلاقة بين النبي و ايلاغ الخلق يفهم منه معنى الرسالة و ذلك حينما يكلف الله أحد عباده بإيلاغ الناس بشرع أو حكم. أنظر كبرى اليقينيات الكونية للبوطي، ص173

[1] البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ص173

° فصل هذه المسألة المحقق محمد بن علي الشوكاني في كتابه القيم: أرشاد الثقات إلى ما اتفقت عليه الشرائع الثلاث من التوحيد و المعاد و النبوات.

2- الجواز العقلي للنبوة:

النبوات عند الإمام الجويني من أعظم أركان الدين وأصوله الكبار وهي محصورة حسبه في خمسة أبواب، أولها إثبات الجواز العقلي لابتعاث الرسل والغرض من ذلك دحض إحالة البراهمة لذلك، والثاني، في المعجزات وبيان شرائطها ثم وجه الممايزة بينها وبين الكرامة والسحر حتى يحصل على الفرق بين النبي الحق ومدعي النبوة، والثالث يراد منه إيضاح الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول والرابع الاحتجاج لنبوة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والرد على منكريها من أهل الملل كاليهود والنصارى، والخامس من أبواب الكلام في النبوات مخصوص بأحكام الأنبياء عامة وما يجب لهم وما يجوز عليهم وذلك على شرط النقل والعقل.

أنكر البراهمة النبوات وجحدوها عقلا وقضوا بإحالة بعثه الرسل وهم يرتكزون في ذلك على ثلاثة أصول يأتي عليها الجويني بالنقض والإبطال:

-إذا كانت النبوة قد جاءت بما يوافق العقول فقد تغني العقول عن الرسول

-أن شرائع النبوات مستقبحة عقلا كذبح البهائم، فكيف يبعث الله برسول يقبح القبائح.

-أن الشرائع جاءت بفرائض يردها العقل غير معللة والحكمة منها لا جلاء فيها.

وواضح أن مبنى أصول البراهمة على التحسين والتقبيح العقليين وهو ما بينه الجويني قائلا:"قد أنكرت البراهمة النبوات وجحدوها عقلا، وأحالوا ابتعاث بشر رسولا، ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ونتقصى عنها أولا، فمما يستروحون إليه أن قالو: لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل أو لا يكون مستدركا بها، فإن كان ما جاء مما يتوصل إليه بالعقل فلا فائدة في اتباعه وما يخلو من غرض صحيح، عبث وسفه وإذا كان ما جاء به مما لا تدل عليه العقول، فلا يتلقى بالقبول فإنما المقبول مدلول العقول، وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقبيحها *ولو* نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكن نسلم لهم جدلا بقضيه العقل، وأن لا يكون مستدركا هذا الأصل ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه"[2]

لا يرى الإمام الجويني أن في العقل وحده كفاية، لأن العقل سبيله تحديد كليات معينة أما التخصيص على التعيين فلا سبيل للعقل إليه فثبت أن الوحي لابد منه، بدليل أن الرسل جاءوا بما يوائم العقل ومقتضاه فتتأكد قضية العقل المتوصل لها من جهة الشرع أيضا والشيء إذا اجتمعت

---

[2] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص258

عـــلى إثبات صحته أدلة كثيرة خير ولا شك من دليل واحد وهذا ما بينه في قوله: "لا يمتنع تأكيد أدلة العقول، بما جاء به الرسول، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد، وإن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا يجعل ما عداها عبثا، ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا انبعث كان انبعاثه لطفا في الأحكام العقلية، وينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعاؤهم بخلو الإنبعاث عن غرض"[3]، وهذا كلام يبين الرأي القاطع للجويني في أن العقول لا تغني عن انبعاث الرسل.

أما الأصل الذي يقضي باشتمال الشرائع على أمور مستقبحة عقلا فوجه دفعه من الجويني هـــو المســـألة التالية لم يؤلم الله البهائم والأطفال؟ فإن أجاب البراهمة وقالوا لحكمة قصدها بذلك فكذلك حال ما أمرت به الشرائع كالذبح والتسخير للبهائم ثم فإن ذلك لحكمة مقصودة أيضا، وهذا نـــوع من قياس الإحراج وقلب الدلالة، ومثله إيلام الأطفال من غير أن يرتكبوا وزرا ولم يقترفوا إثما.

أمـــا الأصل الثالث الذي به طعنت البراهمة في النبوة وقضت بإحالتها فهو صور فرائض الشرع كالانحناء في الركوع، والانكباب في السجود والهرولة بين جبلين، ورمي الحجارة من غير مرمى في مناسك الحج وهذه أمور غير مدركة بالعقل ورد الجويني على ذلك بأنه ليس كل شيء يأمر به هو مما يقبل التعليل، فبعض العبادات مدركة عللها بالعقل، إما بالنص عليها وهي المسماة بالعـــلة الظاهـــرة وإمـــا مستنبطة مما احتف بالشيء المأمور به من قرائن وهي العلة المستنبطة، وهناك أمور تعبدية محضة مما لا يقبل التعليل أو أن العقل لا يتوصل إلى إثبات مقصدها والحكمة منها بل تكون مصالحها الخفية مما استأثر الله تعالى به.

---

[3] المصدر السابق، ص252.

1- المعجزات و شرائطها

ابـــتدأ الجويـــني في الحديث عن المعجزة ببيان اشتقاقها في اللغة وذلك بإظهار مادة مأخذها، فقـــرر أن المعجـــزة لفظ مأخوذ من العجز ومنه كلمة الإعجاز هذا لغة أما اصطلاحا فقد عرفها المتكلمون كما يلي:

هي كل أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين له على وجه يبين صدق دعواه:

"فقولـــنا أمر خارق للعادة يوضح أن المعجزة إنما تخالف العادة و المألوف و لا تخالف العقل والإمكـــان، وقولـــنا يظهـــر على يد مدعي النبوة إخراج للخوارق التي قد تكون لبعض المقربين والصالحين مما يسمى بالكرامة وقولنا عند تحدي المنكرين احتراز مما قد يقع من ذلك مصادفة. لا عـــلى وجه التحدي، وإظهار صدق النبوة، فهي عندئذ من نوع الإكرام الإلهي، غير أنه لا يشترط التصـــريح بالتحدي بل تكفي قرائن الأحوال وقولنا على وجه يظهر صدق دعواه إخراج للخوارق التي تأتي تكذيبا لمعنى النبوة، كما إذا تكلم الجماد فنطق بتكذيبه".[4]

ويـــرى الجويني أن الإعجاز هو الإنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو مضاد للقدرة فقال: "وقد يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم ثم في تسمية الآية معجزة تجـــوز آخر أيضا، وهو إسناد الإعجاز إليها والرب تعالى هو معجز الخلائق كلها، ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق"[5]

وبعـــد أن فصـــل معنى المعجزة بردها إلى الأصول الاشتقاقية وبيان ما يتكلفها في بعض الأحيان من الحيثيات، راح يفصل شرائطها التي يجب أن تحتف بها حتى يصح أن نسميها معجزة وأن الآتي بها هو نبي من عند الله تعالى قطعا وهذه الأوصاف تتعين الإحاطة بها وهي:

- أن تكون فعلا لا صفة قديمة
- أن تكون خارقة للعادة
- أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه

---

[4] جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، ج2، بيروت، لبنان، ص288

[5] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص26

على أن كل واحدة من هذه الشرائط تتعلق بها مجموعة من الإحترازات لم يتفصى عنها الجويني حتى بينها وتلك منه دقة بالغة لا يترك منها للخصم أو المنازع فيها مدخلا لثغرة أو مكمنا لنقص وقد وقعت البداية منه في الكلام على هذه الشرائط بالشريطة الأولى:

أن تكون المعجزة فعلا لله تعالى، فلا يجوز "أن تكون المعجزة صفة قديمة، وسبب ذلك أن الصفة القديمة لا تختص ببعض المتحدين دون بعض، فلو كانت الصفة القديمة معجزة لاستتلى ذلك ضرورة كون وجود الله تعالى معجزا، فالمعجز إذن هو فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوة، صدقت"[6]، ويواصل الجويني تقرير صورة الفعل المعجز مستفسرا كأن يكون مثلا الفعل المعجز هو المشي على الماء والتصعد في الهواء والترقي في جو السماء، يرى الجويني أن كون المعجزة على هذه الشاكلة ليس مما يكون مستبعدا شرط أن يكون واقعا على شروط المعجزة مستوفيا لصفاتها لأن الحركات في الجهات من قبيل ما يقدر عليه البشر أما نفس الحركات "فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى، لم يبعد أن يعتقد كونها معجزة من حيث كانت فعلا لله تعالى، لا من حيث كانت كسبا للعباد، فتكون القدرة على هذا التقدير والحركات معجزات"[7]

- أن تكون خارقة للعادة: "انخراق العادات المألوفة شرط في كون المعجزة معجزة، ويشترط الجويني من ذلك ألا تكون عامة فيكون جميع الناس أسوياء فيها، وحالئذ لا دلالة فيها على النبوة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر والصالح والطالح ومدعي النبوة المحق بها المفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزا تمييزا وتنصيصا على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه".[8]

- أن تتعلق المعجزة بتصديق دعوى من ظهرت على يديه و هذه الشريطة تتعلق بها أوجه عدة منها:

أن يكون تحدي النبي بالمعجزة واقعا على وفق الدعوى، فلو لم يقصدها المدعى وحدثت من غير أن تكون مقارنة لدعوى التحدي لما دلت على النبوة في شيء ويضرب الجويني على ذلك مثلا فلو ظهرت آية من شخص وهو صامت فلا وجه لكونها معجزة ثم دقق في هذا الشرط بمثال اخر فقال: "فإن من ادعى أنه رسول الملك، وقال بمرأى منه ومسمع، إن كنت رسولك فقم واقعد، ففعل

---

[6] المصدر السابق، ص26

[7] المصدر السابق، ص261

[8] المصدر السابق، ص262

الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله، صدقت ولو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى الرسالة مطلقا وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالا على تصديقه فلابد من التحدي إذا".[9]

كذلك يرى الجويني أنه يكفي في التحدي أن يقول مدعي النبوة إن آية صدقي أن يحي الله هذا الميت، فليس من شرط المتحدي أن يقول هذه آيتي ولا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها، لأن الغرض من التحدي أساسا هو ربط التحدي بالدعوى المعجزة ووقوعه على منحاها، ولا شك أن هذا عند الجويني يكون واقعا دونما أن يتلفظ جملة، ولا يأتي بمثلها أحد.

ومما يتعلق بهذه الشريطة كذلك هو عدم تقدم المعجزة على الدعوى فلو ظهرت الآية وبرزت ثم بعد ذلك انقضت، فجاء القائل، وقال أنا نبي وما تقضى هو معجزتي، فهذا عند الجويني لا يكترث به ولا يلتفت إليه، لأن ما انقضى لا تعلق له بدعواه ومما تساءل عنه الجويني في مبحث النبوة هو إمكان جواز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة فقال: "فإن قيل: هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة ثم قلنا إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية وذلك مثل أن يقول النبي، آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح فإذا وقع ذلك كما وعد وكان خارقا للعادة كان آية".[10]

وأحيانا يتفرد الجويني بتقرير ما يراه الحق في بعض المسائل فيعرض مما قرره أئمة المذهب كالأشعري والباقلاني فيجوز ما منعوه مقرونا بالأدلة، وهذه سمة استقلاله الفكري ويلحظ هذا مثلا في المسألة التالية من مسائل النبوات التي خالف فيها الباقلاني وصحح ما منعه قائلا بأن الحق أحق أن يتبع وهذه المسألة هي:

لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقا للعادة، فالوجه عندي في ذلك أن نقول: "إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا والآية موقوفة، فقد كلفهم شططا وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الاية صح ذلك والقاضي أبو بكر رضي الله عنه منع ما صححته ولا وجه لمنعه والحق أحق أن يتبع"[11]

---

[9] المصدر السابق، ص264

[10] المصدر السابق، ص265

[11] المصدر السابق، ص256

ومما يتعلق بالتصديق بالمعجزة، أن تجيء مكذبة للنبي، كأن يقول المدعي للنبوة آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه قائلا هذا مفتر فاحذوره فليس هذا مما يكون آية، ومـــثل هذا كذلك من زعم أن آيته إحياء ميت فأحياه الله تعالى فقام و قال بأن هذا متخرص كذاب وقـــد أنطقني الله لأفضحه ثم عاد ميتا كما كان، فهذا كذلك لا دلالة به على التصديق، بل هي آية مكذبة.

أ- الفرق بين المعجزة و الكرامة:

جرت عادة المتكلمين بتخصيص الكرامة بالبحث والنظر في أحكامها في مبحث النبوات بعد المعجـــزات مباشرة وهي مخصوصة بالأولياء والأصفياء وصلحاء الناس من الخلق الذين يأخذون أنفســـهم بالتقوى على شرط الشريعة ومنهاجها، وقد ذهب الجويني في موقفه من الكرامة إلى أنها جائز وقوعها عقلا وسمعا، وقام بدحض آراء نفاة الكرامة من المعتزلة ومن جنح إلى مذهبهم من الأشاعرة كأبي إسحاق الإسفراييني وقبل أن يستدل الجويني على الإثبات في أي مسألة ما كما هو دائمـــا يصور المسألة ووجه الخلاف فيها، ويورد المطاعن لإفساد كلام خصمه فإذا أفسده يشرع بعـــد ذلـــك في تحرير أدلة الإثبات قال مبينا أصل المسألة في الفصل الذي عقده لإثبات الكرامات وتمييـــزها من السحر والمعجزات ما يلي: "فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حـــق الأولياء وأطبقت المعتزلة على منع ذلك والأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم".[12] ولم يكن الخلاف في مسالة الكرامة عند المتكلمين واقع على هذه الشاكلة حصرا، أي بيـــن الـــنفاة والمثبتة وإنما تجاوزه إلى كيفياتها وشروط وقوعها فالمثبتون للكرامة مختلفون، فمـــنهم من صار إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجري من غير إيثار واختيار من الولي، وهذا يراه الجويني غير صحيح، ومنهم من ذهب إلى أن الكرامة واقعة على سبيل الاختيار، ولكن أصحاب هذا المذهب منعوا وقوعها على قضية الدعوى، أي أن الولي لو ادعى الولاية "واعتضد إيثار دعوته بما يخرق العادة فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرون تمييزا بين الكرامة والمعجزة، وهذه الطريقة غير مرضية أيضا ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة".[13]

غيـــر أن بعضا من الأشعرية وهي النسق العام الذي حكم منهج الجويني يرى أن ما وقع عـــلى وجه المعجزة لنبي من الأنبياء، لا يجوز أن يقع ثانية كرامة لولي من الأولياء، فعلى قياس

[12] المصدر السابق، ص268

[13] المصدر السابق، ص268

هذا الأصل يمتنع أن ينفلق البحر وتنقلب العصا ويحيى الموتى كرامة لولي إلى ما هنالك من سائر آيات الأنبياء.

بعد تصوير المسألة ووجه الخلاف فيها شرع في النقض والإبطال لما هو فاسد من المذاهب فيها، فقال: "وهذه الطريقة أي عدم جواز وقوع المعجزة السابقة كرامة لولي غير سديدة أيضا، والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات وغرضنا من تزييف هذه الطرق وإثبات الصحيح عندنا والميز بين الكرامة والمعجزة يستبين بذكرنا عمد نفاة الكرامة وتفصينا عنها، وتعويلنا على القواطع في إثباتها"[14]

يرد الجويني على نفاة الكرامة بأن جواز انخراق العادة من كل وجه يجوز أن يكون معجزة واحدة لنبي بعد نبي، فظهورها ثانيا لا يكون مكنبا لمن تحدى بها أولا، "وبالتالي فلا وجه لمن زعم أن ذلك مقاده يجر إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي وبه ينقطع نسبة الأنبياء إلى الافتراء".[15]

بعد رد استبعاد النفاة لوقوع الكرامة شرع في إقامة الدليل عليها اعتمادا على قواطع الأدلة السمعية ثم فرق بينهما وبين المعجزة فجعل المعجزة لا تدل لعينها، وإنما لتعلقها بدعوى النبي أما الكرامة وهي إكرام الله تعالى لبعض الأولياء وذلك هو وجه الفرق بينهما، أما من جهة الجواز العقلي فهما سواء، وقد بين ذلك قائلا: "فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة، قلنا: لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة".[16]

ثم وأتى كلامه في الجواز والفرق بما استدل به مثبتوا الكرامات بما لا سبيل إلى دفنه في مواقع السمع، كقصة أصحاب الكهف وما حدث لهم من الآيات مما لا سبيل إلى رده وهم جميعا ما كانوا أنبياء بالاجتماع وكذلك ما خصت به مريم عليها السلام إذ كان زكريا صلوات الله عليه وسلامه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، وكذلك ما كان من تساقط الرطب الجني عليها، وكذلك ما وقع في مولد الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك كله قبيل النبوة والإنبعاث وخلص في نهاية مسألة الكرامة الواقعة للأنبياء مفترضا تساؤلا يجاب

---

[14] المصدر السابق، ص268

[15] المصدر السابق، ص268

[16] المصدر السابق، ص269

عليه فقال: "فإن قالو: إنما وقعت الأشياء دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى فإن فقدت كانت خوارق العادات كرامة للأنبياء."[17]

ب- الفرق بين السحر والمعجزة

الغرض الذي يقصده الجويني من هذه المسالة هو الرد على معظم المعتزلة الذين أنكروه وأنكروا الجن والشياطين من غير موجب عقلي يستندون إليه ناهيك عن ردهم لقواطع النصوص الشرعية التي أثبتت ذلك، وقد تهجم عليهم الجويني ووصفهم بقلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم لاسيما أنه لا أنه لا يلزم مستحيل عقلي في إثباته وقد بين ذلك موضحا: "فأما السحر فثابت ونحن نصفه أولا ثم ندل عقلا على جوازه ونتمسك بموارد السمع على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة في خلال الكلام، فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء ويتحلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواء والخوخات إلى غير ذلك مما هو من قبيل المقدورات البشر، إذ الحركات في الجهات من قبيل مقدورات الخلق، ولا يمتنع عقلا ان يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا"[18].

ويتوحد الدليل على وجود الكرامة والسحر بنفس السبيل إذ لا يلزم من فرض وجودها محال ويرى كذلك الجويني أن وجه الفرق والممايزة بين السحر والمعجزة كوجه الميز بين الكرامة والمعجزة واعتضد في تأكيد الإثبات بشواهد سمعية "مثل قصة هاروت وماروت، ومنها ما كان من نزول سورة الفلق مع إطباق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم في بئر ذروان".[19]

---

[17] المصدر السابق، ص280

[18] المصدر السابق، ص261

[19] المصدر السابق، ص282

2- أوجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء:

هذه المسألة متعلقة بمبحث النبوة بحثها الجويني وجاء فيها بنقاش نفيس جدا والغرض من إفرادها بالنظر هو محاولته لاستبانة الوجه أو الطريق الذي منه تدل معجزة ما من المعجزات على صدق نبي من الأنبياء، هل المعجزة تدل على صدق مدعيها دلالة ضرورية غير منفكة أحداهما عن الآخر، كما هو الحال لدلالة الأدلة العقلية اليقينية النفسية على مدلولاتها، أم أنه يمكن تقدير الأمر على غير ذلك؟

يرى الجويني أن دلالة المعجزة على صدق النبي ليست من سبيل ارتباط الدليل العقلي بمدلوله، إذ العلاقة بينهما ضرورية عقلية لا يمكن تقديرها غير كونها كذلك فقال: "اعلموا أرشدكم الله تعالى أن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها، فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه وليس كذلك سبيل المعجزات".[20]

وقد بين الجويني هذا الفرق بمثال شارح للمسألة وهذا الفرق هو: حدوث العالم من العدم لما دل على أن هناك محدثا أحدثه، لم يسغ أو يتصور وقوعه غير دال عليه و ليس كذلك الأمر بالنسبة للمعجزات فلو وقع من الله عز وجل من غير دعوى نبي، لم يكن دالا على صدق مدع، و بهذا الوجه تتخالف المعجزات مع دلالات العقول، فلا تضاهيها.

وبعد هذا بين رأيه في المسألة فقال: "فإن قيل: فما وجه دلالتها؟ قلنا: هذا مما كثر خبط من لا يحسن علم هذا الباب والمرضي عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقبول وغرضنا يتبين بفرض مثال"[21]، وهذا المثال هو الآتي:

لو تصدر ملك من الملوك للناس و ذلك التصدر من أجل أن تلج عليه الرعية، واحتفل الناس واجتمعوا، وأرهق الناس شغل شاغل عن ذلك فلما تمكن كل واحد من مجلسه ثم انبرى واحد من خواص الملك وقال: معاشر الأشهاد وقد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم ودعواي فخالف عادتك وجانب سجيتك، وانتصب في

---

[20] المصدر السابق، ص282

[21] المصدر السابق، ص183

صـــدرك وبهوك ثم اقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك أياه وينزل الفعل الصادر منه منزل القول المصرح بالتصديق".[22]

أ- تفرد المعجزة بالدلالة على صدق النبي:

هـــذه مســـألة أخرى من مسائل مبحث النبوات ووجه الإشكال فيها: هل الأدلة على صدق النـــبي مجهولـــة في المعجزة حصرا أم أنه يمكن تقدير الأمر ممكنا خلاف ذلك بمعنى أن تكون المعجزة قائمة بنفسها في صدق الدلالة على دعوى النبي، فيغني ذلك عن غيرها.

يـــرى الجويـــني أنه ليس في المقدور نصب دليل على صدق النبي سوى المعجزة المتعلقة بالدعوى والواقعة على شرطها لأنه لا يمكن تقدير دليل على الصدق غير ذلك وبين ذلك بالحصر والإلـــزام وذلـــك أن ما يقدر دليلا على صدق النبي لا يخلو إما أن يكون معتادا سائغا في مجرى العـــادات، وإمـــا أن يكون خارقا للعادة، فإذا كان معتادا، فإن الأبرار والفجار فيه سواء، فيستحيل تقديـــره دليـــلا، وإن كان خارقا للعادة دونها وقوع تعلق بدعوى النبي فهذا كذلك مستحيل ووجه الاســـتحالة فيه، أن كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده بدءا من فعل الله سبحانه، فإذا لم يكن من تعلق هذا الفعل بالدعوى فهو المعجزة بعينها.

ب- إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم:

جـــرت عادة المتكلمين أن يدللوا في آخر مبحث النبوة في مصنفاتهم على نبوة النبي محمد صـــلي الله عـــليه وسلم والرد على منكريها من أهل الملل اليهود والنصارى ولم يحد الجويني في ذلك عن رسمهم سوى في جزيئات يسيرة متعلقة بفروع المبحث.

ثـــم إنـــه قبل أن يشرع في التدليل على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم بين النسق العام لإنكار كل طائفة من المنكرين فقال: "وقد أنكر نبوءته طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النســـخ، وتمســـكت الأخـــرى بالممـــارات في آياته ومعجزاته، وذهبت طائفة من اليهود يسمون بالعيســـوية إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم".[23]

---

[22] المصدر السابق، ص284

[23] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص282

وفـــي سياق رده على اليهود الذين أنكروا النسخ، فإنه كان منهجيا و دقيقا إذ ألزم نفسه ببيان ماهية النسخ و حقيقتهن ثم بعد ذلك في عدم استحالته فما هو النسخ؟ أما حده فقد عرفه الغزالي في المستصـــفى فقـــال: "أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع و الإزالة في و ضع اللسان، يقال نســـخت الشـــمس الظـــل و نســـخت الريح الأثار إذا أزالتها"[24]، هذا حد النسخ في اللغة، أما في الاصطلاح فهو كما قال في الإرشاد: "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب اخر ، على وجـــــه لـــولاه لاســـتمر الحكم المنسوخ و من ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته".[25]

أما إمكانه وعدم استحالته فذلك واقع لأن أوجه الإستحالة مضبوطة ومحصورة فمن المستحيل مـــا هـــو لنفسه كانقلاب الأجناس واجتماع الضدين وأما الأمر بما ينهي عنه أو النهي بما أمر به فذلـــك غير مستحيل لنفسه بل هو ممكن وهذا الأصل يمهد به الجويني للرد على اليهود المنكرين للنســـخ لأنـــه يفضي على أصلهم إلى البداء وهو محال على الله تعالى قال في الإرشاد مبينا ذلك: "قلنا البداء يعبر عن استفادة علم ما لم يكن ومن أحاط بما لم يكن محيطا به، يقال: بدا له وقد يعبر بـــه عـــن مـــن يهم بأمر ثم يندم على ما هم ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ، فإن علم الباري ســـبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن"[26]، وقد تمسك نفاة النسخ بأصـــل آخـــر بأن زعموا أن ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا، فلو أنه منعه بالحظر صار الخبر لأول خلقا واقعا على خلاف مخبره وذلك مستحيل.

ويرى الجويني أن هذا الذي ذكروه محض تخييل ليس له تحصيل وتوغل في رده إلى تحايل أصـــولي فلســـفي كلاميا لكلمة الواجب قائلا: "وذلك أن الوجوب ليس بصفة الواجب على أصلنا، والمعـــنى يكون الشيء واجبا أنه الذي فيه ورد إفعل، فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه انه اخبر عن الأمر به، فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه، فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقا وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض، فلا يتصف كل واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقا حقا.

---

[24] الغزالي: المستصفى، ص80

[25] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص ص 288

[26] المصدر السابق، ص288

2-3- معجزات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم:

قبل أن يشرع الجويني في تعداد المعجزات التي خص بها الرسول صلى الله عليه وسلم والتي كانت علائم قطعية على صدق نبوته صدر بحثه في هذا الشأن بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزا، ثم من أي الجهات الإعجاز حاصل فيه، ومما يزيد أسلوبه الجدلي التحليلي إلزاما للخصم عدم اعتماد أسلوب تركيم المعلومات بمنهج تجميعي، بل التحليل العقلي الدقيق وإلزام الخصم بقضايا العقل عن طريق تحصيل المطلوب الملزم بانتساق النتائج مع المقدمات وهو في هذا يفترض أسئلة قادحة ثم يجيب عنها، فبدأ أولا بإقامة الدليل على أن النبي هو الذي أظهر القرآن فقال:"فإن قال قائل: ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده"[27]، وهذا القادح عند الجويني لا وجه له لأنه من باب الضرورات العقلية التي لا حجاج فيها فالكل يعلم بالاضطرار أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يدرس القرآن ويعلمه للصحابة والأتباع وهذا معلوم بالضرورة وثابت بالتواتر وجحد هذا يضاهي جحد الوقائع الثابتة.

بعد إفساد هذا القادح أنتقل إلى إفساد قادح آخر يليه متعلق بنفس القضية فقال:"فإن قيل سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم، بالدعاء إلى معارضته".[28]

يرى الجويني أن الدليل على إفساد هذا المطعن هو الضرورة حيث إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يزل مدليا بالقرآن ولم ينكف عن ادعائه بكونه مختصا بالقرآن من قبل الله تعالى وهذا ما تواترت به الأخبار، ثم يستفيض الجويني في تحقيق هذه المسالة على النهج الآتي:

لو أن واحد من العرب فرضا جاء بمثل القرآن هذا على البديهة قادحا في دعوى نبوته، وحاطا من رتبته، ولو لا أن القران تحدي به لما كان كذلك والدليل عليه أن هناك جملة من الايات نصت على التحدي وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى:"قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"[29]، إلى غير ذلك من الآيات التي هي مثلها في بابها ولم يتوقف الإمام الجويني عند هذا بل مضى في سبيل الحجاج ورد جميع إحتمالات المطاعن ودائما بصيغة الافتراض وهذه المرة فيما يتعلق بأمر المعارضة، وهذا الاحتمال هو كون القرآن عورض ولكن كتم ما عورض به، غير أن المخلص من هذا الاحتمال

---

(27) المصدر السابق ص288

(28) المصدر السابق ص289

(29) سورة الإسراء، الآية 88.

ممكن جدا، فهو عنده من المحال، ووجه المحال فيه أن العادة تظهره وتشهره لا تخفيه إذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة وادعاء ما ذكروه بمثابة ادعاء خليفة قائم بأمر المسلمين قبل أبي بكر رضي الله عنه، وذلك يعلم بطلانه بالضرورة".[30]

ولا يفتأ الجويني يعضد رأيه بما تكنف القرآن من أوجه المعارضات وهذا نوع من الاستقراء في التحليل فقال: "والذي يعضد ما قلناه، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا باذلون كنه مجهودهم في أن ينكؤوا في الدين بأقصى الإمكان، فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة لاحتالوا فيها على كرور الدهور، وطول العصور ولو خفيت معارضتها لاستجد مثلها"[31]، وهذا الرد عند الجويني متعين في حق متعين المذهب أو غير المنسب في قدحه لشريعة ما، أما إن كان الطاعن من القائلين بالنبوات، فإن الجويني في رده عليه تبلغ به روح الجدل إلى الأوج الأقصى، حيث إنه يعكس الأمر على جميع ما يورده في معجزات نبيه، فما يمنع حسبه من أن موسى عليه السلام وكذلك عيسى عورضت آياتهما، ثم وقع التواطؤ على طمس الخبر مما كان من المعارضة، وبعد رده لجميع هذه المطاعن رأى الجويني أن ينفصل عنها حتى يرد على من يزعم أن العرب مانفكت عن معارضة القرآن عن عجز إنما أعجزت عنه بقلة الاكتراث فهل الأمر كذلك أم أنه غير هذا؟

هذه القضية التي كان النزاع حولها شديدا بين آراء المعتزلة والأشعرية وسائر العلماء المشتغلين بأصول التفسير فمنهم من زعم أن الله صرف العرب عن معارضته وهو مذهب القول بالصرفة و هذا مذهب بعض المعتزلة كالنظام وغيره منهم من رأى أن العرب رامت التحدي وأرادته فعجزت فما هو موفق الجويني من الأشكال؟

يرد الجويني على زعم أن العرب مانفكت عن معارضة القرآن عن عجز إنما عجزت عنه بقلة الإكتراث، بأن هذا الرأي من ركيك القول لا يتمسك به من حصل شيئا من أدب العرب والدليل على ذلك أن العرب في مجاري محاوراتها كانت تقابل بين الركيك المستهجن من الشعر وبين الحصيف المستجاد، ويقرر الجويني بأننا نعلم على الاضطرار أن القرآن لم يكن في اعتقادهم منحط في الرتبة على شعر أو نثر فكيف يكون يحملهم هذا على الازدراء به والإنكفاف على

[30] المصدر السابق، ص290

[31] المصدر السابق، ص290.

المعارضـــة، وفـــي هـــذا الســـياق يورد الجويني كلاما غاية في الروعة والدقة والتحليل يدل أنه بالإضـــافة إلى تمـــلكة ناصـــية الجدل كان متبحرا في معرفة اللغة وفنونها فقال: كيف وقد كان الرســـول وأنصاره: يقولون، لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم و آثرنا النواجز بعد التـــناجز وأذعنا لكم فإن تكن الأخرى ألفينا ضرام الحرب وأدمينا مراسها وأحكمنا أساسها ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك السجوف عن العواتق العربيات وكيف يخطر لعاقل وقد ظهرت كلمة الإســـلام وخفقـــت عـــلى المسلمين الرايات أن يؤثر الكفار أهوال تشيب النواصي وأحوالا تزيل الرواســـي ولا يعارضـــوا بسورة ازدراء بها"[32]، فالقرآن والتحدي به والعجز عن المعارضة هو المعجزة الدالة يقينا على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

أ- وجوه إعجاز القرآن و دلالتها على صدق النبوة:

ركز الجويني في التدليل على صدق النبوة على القرآن وما يتصل به من أوجه الإعجاز وجهاته والغرض الذي يقصده من وراء الكلام في الإعجاز هو عدم تطريق الشك في النبوة التي اختص بها محمد صلى الله عليه وسلم والتي كان القرآن من أعظم الدلائل عليها.

يرى الجويني بصدد هذه المسألة أن القرآن معجز من حيث اجتماع الجزالة مع أسلوب النظم المخالف للأساليب المعهودة من كلام العرب، فلا يستقل أحد هذين الركنين من الآخر فلا يمكن أن يستقل النظم بالإعجاز مجردا عن الجزالة ولا تستقل كذلك الجزالة المحضة وحدها، لأن إفراد كل واحد من هذين الركنين مستقلا بالجزالة عن الآخر لم يعدم دعاوى قاطعة للأوهام وذلك كما يلي:

لو كانت محض الجزالة وحدها هي الإعجاز لم يمنع ذلك من أن يزعم المستشكل أن القرآن إذا قوبل بخطب العرب من نثرها وشعرها وأراجيزها لم ينحط كلام البلغاء والفصحاء عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للأوهام ثم لو كان الإعجاز في الأسلوب المحض والنظم المخالف لضروب الكلام فربما يحدث تقدير نظم ركيك يضاهي نظم القرآن كما في أسجاع مسيلمة الكذاب، وإذا لم يستقل الإعجاز بواحد من هذين فإنه يلزم ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، ولما استبيان للجويني سبب الإعجاز وحرر معناه شرع في بيان بلاغة القرآن التي هي أس الإعجاز ومبناه، والذي هو بدوره دليل صدق النبوة ووجه ارتباطها به فقال:"فإن قيل ما وجه البلاغة في القرآن؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام؟ قلنا أما وجوه البلاغة فبينة لا خفاء بها

---

[32] المصدر السابق، ص291.

والبلاغة هي التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف ذلق، رائق مبين عن المقصود من غير مزيد، فهذا الكلام الجزل والمنطق الفصل ثم البليغ من الكلام تتفنن أقسامه"[33]

ومن هذه الأقسام، جوامع الكلم الدالة على المعاني الجمة والكثيرة بالعبارات الوجيزة وهذا النوع هو من الكثرة بحيث لا يعد واستدل الجويني على ذلك بنماذج أربعة من الآيات رأى فيها ما يؤيد به المقدمات التي قدمها والمتعلقة بالبلاغة والإعجاز والتي منها:

قوله تعالى في سورة العنكبوت: "فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض، ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"[34]، ووجه البلاغة فيها أن الله تعالى أنبأ عن قصص الأولين ومآل المسرفين وعواقب المهلكين في شطر من الآية.

وقال كذلك في شأن طوفان نوح لما أجرى السفينة وأهلك الكفرة ثم استقرار السفينة واستواؤها وتوجه أوامر التسخير إلى الأرض والسماء بقوله تعالى:"وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم"[35]، إلى قوله: "وقيل بعدا للقوم الظالمين"[36].

ثم أنبأ كذلك عن الموت وحسرته وثواب الآخرة وفوز الفائزين وتردي المجرمين فقال: "كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة"[37].

ثم انطلق بعد ذلك يتحدث عن وجوه إعجاز القصص القرآني مما يخرج نظمه عن طوق البشر قائلا:"ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل ومعظم البلغاء يعلوا كلامهم ماشبهوا فإذا لابسوا حكايات الأحوال جاءوا بالكلام الرث والقول المستغث وإن حاولوا كلاما جزلا لم يدرك الكلام مقصده من المعنى".[38]

وقد دلل الجويني ببراعة السرد والتوالي بين مختلف الأحداث ومؤتلفها في سورة يوسف مع طولها على أحسن نظام وأبلغ كلام متناسقة الأطراف متلاحمة الأكناف، كأن آياتها آخذ بعضها برقاب بعض ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار لاسيما إذا اتحدت المعاني وهذا كله من

---

[33] المصدر السابق، ص292.

[34] العنكبوت:40.

[35] هود:41.

[36] المؤمنون:44.

[37] آل عمران:185.

[38] المصدر السابق، ص294

صدق الآيات على بلاغة القرآن وقد اعترف العرب قاطبة إما صريحا وإما ضمنا، فلو كان في القرآن كما يرى الجويني ما يجانب الجزالة لكان أولى الناس وأحقهم بالنسبة إلى الضعف والركاكة أهل اللسان غير أن أوجه الإعجاز عند الجويني غير مقصورة حصرا على النظم والبلاغة بل هناك وجهان آخران معجزان:

- **الوجه الأول**: الإخبار عن قصص الأولين على وفق ما نزل في الكتب السابقة المنزلة والرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن مارس تعليما ولا دارس كتبا ولم يقع له من الخرجات ما يتوقع معه أن يتلقف علما أو حكمة وقد نشأ بين قومه العرب وهم يعرفون ذلك منه.

- **الوجه الثاني**: ما اشتمل عليه القرآن من الغيوب وليس ذلك مما يصدق مرة أو مرتين بالموافقة، بل يرى الجويني أن تكرار الصدق موافقا على التوالي مما يعد من خوارق العادات ومن هذه الغيوب قوله تعالى: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"، وقوله تعالى "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا"[39]، وقوله تعالى "لتدخلن المسجد الحرام"[40]، وقوله "ألـم غلبت الروم"[41]، وما إلى ذلك مما لا يحصى كثرة.

ب- معجزات أخرى غير القرآن دلت على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم:

يذهب الجويني إلى أن هناك معجزات أخرى للرسول صلى الله عليه و سلم غير القرآن والتي منها انشقاق القمر، وإنطاق العجماء ونبع الماء من خلل الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل، فمجموعها يفيد العلماء قطعا لأنه مختص بخوارق العادات، أما انشقاق القمر فقد أنبأت عنه آية في القرآن وهو منقول بالتواتر.

---

(39) البقرة:24.

(40) الفتح:27.

(41) الروم:1.

2-4- أحكام الأنبياء و صفاتهم:

بدأ الجويني هذه المسألة بالكلام على النبوة وتحقيق معناها وذلك طريق السبر فليست النبوة براجعة إلى جسم النبي أو إلى عرض من الأعراض متعلق به ويبطل كذلك صرف معناها إلى علمه بالله تعالى لأن العلم بالله قد ثبت من غير تقدير النبوة ثم باطل أيضا حسب الجويني صرف معناها إلى علم النبي بكونه نبيا لأن المعلوم ما لم يتقرر لا يتقرر العلم به فإن كان النبي عالما بنبوته فما نبوته؟ وفيها السؤال؟

يرى الجويني أن النبوة راجعة إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: "أنت رسولي وقد توغل فيها إلى تحليل كلامي حينما جعلها أي النبوة بمثابة الأحكام قائلا: "فإنها ترجع إلى قول الله تعالى ولا تؤول إلى صفات الأفعال فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية بل الفعل المقول فيه: إفعل واجب بالقول وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه".[42]

- عصمـــة الأنبيـاء:

العصمة لغة و اصطلاحا:

العصمة لغة في لسان العرب كلمة تدل على مطلق الحفظ والمنع تقول: عصمة من الشر عصما فهو معصوم أي ممنوع منه ومحفوظ.

أما امتناع الذنب من المعصوم من حيث هو معصوم وعصمة الأنبياء° مسألة يتباحثها المتكلمون في آخر فصل النبوات، ومما أجمعت عليه فرق الإسلام بصدد هذه المسألة أنه لا يجوز على الأنبياء التحريف أو الخيانة في تبليغ أحكام الشرائع وجذورها، إن من جهة السهو أو من جهة العمد وإلا ارتفعت الثقة عنهم ووقع خلاف المقصود من الأمر باتباعهم، ومنه لا يمكن الاعتماد على أي شيء مما بلغوه من الشرائع. هذا الشكل العام المتفق عليه بالنسبة للعصمة، أما حدودها فذلك مما اختلف فيه، فذهب المعتزلة إلى أنه لا يجوز صدور الكبيرة البتة بإطلاق، وأما تعمد الصغائر فهو جائز من غير أن تكون منفرة بينما ذهب النظام إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا عمدا لا خطأ ولا تأويلا وإن جاز عليهم السهو والنسيان ويعاتبون على ذلك لأن

---

(42) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ص291.

° مما يدل على أن مسألة العصمة مسألة كلامية مثيرة ما أفرد لها من مباحث خاصة بها في كتب علم الكلام، حتى إن الرازي الذي كان عصره قد بلغ قمة علم الكلام ذروته القصوى ألف كتابا في المسألة سماه عصمة الأنبياء، حشد فيه من الأدلة ما به نفى عن الأنبياء كل ما يخل بعصمتهم.

واجبهم هو المبالغة في التيقظ والتصون، بينما ذهب الجبائي إلى أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة ولا الصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ[43]، هذه هي صورة المسألة والمذاهب التي انشعبت إليها أراء أهل الإسلام فما هو موقف الجويني في المسألة؟

يرى الجويني أن الأنبياء تجب لهم العصمة عما يناقض مدلول المعجزة وهذا عنده مما يعلم عقلا ولا شك أن مدلول المعجزة هو صدقهم فيما يبلغون، أما هل تجب عصمتهم عن المعاصي هنا يجب التفريق بين ما إذا كانت كبائر أم صغائر.

أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا وهذا الإجماع لم يشهد له عند الجويني دليل العقل، بل العقل شاهد لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة أما الصغائر من الذنوب فلا تنفيها عنده العقول ولم يقم على نفيها عنده دليل سمعي قاطع على ولا على إثباتها فقال مبينا ذلك: "وأما الذنوب المعدودة من الصغائر على تفصيل سيأتي الشرح عليه فلا تنفيها العقول، ولم يقم عندي دليل قاطع سمعي على نفيها ولا على إثباتها، إذ القواطع نصوص أو إجماع و لا إجماع، إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء والنصوص التي ثبتت أصولها قطعا، ولا يقبل فحواها التأويل غير موجودة".[44]

والإمام الجويني يريد أن يخرج بالمسألة من القطع إلى الضن فرجح فيها الظن منبها على ما شهدت به أقاصيص الأنبياء في القرآن الكريم.

أما الشيعة فقد ذهبوا كذلك إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو، والنسيان من أول الولادة إلى آخر العمر وذهبت الكرامية إلى أن الرسل يمكن أن يعصوا الله عمدا في الكبائر والصغائر إلا في التبليغ وإلى مثل ذلك جنح الباقلاني من الأشاعرة إذ كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل فهم معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد أما على سبيل السهو فهو جائز.

غير أن ما ذهب إليه الجويني خالفه فيه الجمهور حيث أجمعوا على عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر وهذا هو الحق الذي يستلزم مقامهم وما قد برهن به الجويني فيما قد جنح إليه لا يستطيع صمودا أمام الحجج التي عددها واحد من علماء المذهب الأشعري المتأخرين وهو فخر

---

[43] محمود صبحي: في علم الكلام، ج2، ص318.

[44] الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص293.

الدين الرازي بن الخطيب، وما استمسك به من الحجج في المسألة يعتبر من أقوى العصم التي لا يملك أو يستطاع ردها، كما أنه خير من رصف الحجج ضد المخالفين ولا سيما أن من ذهب إلى تجويز بعض الصغائر عليهم يفتح باب المطاعن على الدين من الملحدين وهذه الحجج تعكس التنوع الثري داخل المذهب الأشعري نفسه خاصة وداخل مذاهب أهل السنة عامة، وهذه الحجج هي:

- لو صدر عنهم الذنب لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا أشد من حال عصاة الأمة.
- لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة.
- لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم بموجب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف ولكن زجرهم غير جائز ومن ثم كان صدور الذنب عنهم ممتنعا.
- لو صدر عنهم الفسق فكيف يمكن الإقتداء بهم.
- لو صدرت عنهم المعاصي لكانوا موعودين بعذاب الله.

وكيف يأمرون بالطاعات وترك المعاصي إنهم إذن يقولون ما لا يفعلون وذلك يوجب مقت الله "كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"[45].

- والله قد وصف بعض أنبيائه بأنهم يسارعون في الخيرات وأنهم من المصطفين الأخيار وذلك يتنافى مع صدور الذنب عنهم.

كذلك وصفهم الله بأنهم من المخلصين وذلك يوجب عصمتهم من إغواء إبليس ووسوسته وبهذا نجز مبحث النبوت[46].

وقد انتهى الجويني من مبحث النبوات ولم يكن ذلك إلا بعد أن أتى على جميع المسائل المتعلقة بها بحسب قوانين علم الكلام من خلال مذهبه الأشعري وبعده انتقل مباشرة إلى المبحث الذي يليه وهو مبحث السمعيات .

---

(45) الصف، :3.

(46) فخر الدين الرازي: عصمة الأنبياء، مطبعة البابي الحلبي، ص78.

ألحوظة: يعتبر الرازي خير من بحث مسألة عصمة الأنبياء لما خصها بكتاب مفرد سماه عصمة الأنبياء بعد أن كان المتكلمون قبله يتباحثونها ملحقة بآخر مبحث النبوات في كتب العقيدة و الكلام.

الفصل الرابع:

إستدلال الجويني على السمعيات

- أولا: مفهوم السمعيات و إمكانها العقلي
- ثانيا: التوبة و لواحقها
- ثالثا: ملحق السمعيات: الإمامة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا- مفهوم السمعيات وإمكانها العقلي:

مبحث السمعيات من مباحث العقيدة الإسلامية يرد بعد مبحث النبوات، و المقصود بها عند علماء الكلام هو الأخبار المتلقاة من الوحي أو السمع من القرآن الكريم أو من السنة الصحيحة، والتي تتحدث عن أحكام الموت والآخرة وحشر الأجساد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر ما يتفرع عن ذلك من جزئيات الأحكام المتعلقة بالمغيبات عن المشاهدة والحس والتي لا سبيل إلى إدراكها بهما أو بدليل العقل المحض. لو قدر مستقلا بها، والمتكلمون لما قسموا أصول العقائد جعلوها ثلاثة منها ما يستقل العقل بإدراكه، ومنها ما يستقل به السمع، ومنها ما يسوغ إدراكه سمعا وعقلا.

وقد درج الجويني في مباحث العقائد على نفس هذه التقسيمات لبيان هذه الأصول ومناط تعلقها وذلك في مفتتح كلامه على السمعيات حين قال:"اعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا، وإلى ما يدرك سمعا ولا يتقدر إدراكه عقلا وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا".[1]

وهذا التقسيم لأصول العقائد تقسيم دقيق جدا وتستبان دقته عندما يذكر الجويني مناط تعلق كل أصل بما تعلق به على نحو منطقي سليم.

أما ما لا يدرك عنده إلا عقلا، فهي كل قاعدة في الدين تكون متقدمة على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقا، لأن السمعيات مستندها الأول هو كلام الله تعالى فيلزم من هذا أنه مما "يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا، فيستحيل أن يكون مدركه السمع".[2]

ما لا يدرك إلا من جهة السمع، وهو ما يقضي العقل بجواز وقوعه ويرى الجويني فيما يتعلق بهذا الأصل أن ما غاب عنا لا يجب أن يتقرر حكم ثبوته جائزا إلا بسمع، وقد مثل لهذا القسم بجملة أحكام التكليف ويتعلق بها من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر والندب والإباحة.

-ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا وهو الذي تدل عليه شواهد النقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه، فهذا يتوصل إلى إدراكه بالسمع والعقل، وقد مثل لهذا القسم بمسألة إثبات جواز الرؤية وما يضاهيها.

---

[1] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص301

[2] المصدر السابق ص301

هذه هي المقدمات الممهدات التي جعلها مدخلا لمبحث السمعيات والتي بواسطتها يفرق بين ما يجب أن يقبل من السمع قطعا، وما يكون سبيله التأويل، وما يكون مبنيا على الظن بعدم وجدان قاطع يحسم في المسألة النزاع، ويحدد طبيعة الاعتقاد فيها، وقد بين ذلك قائلا: "فإذا ثبتت هذه المقدمة فينبغي على كل معتن بالدين واثقا بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإذا صادفه غير مستحيل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أحدها ولا في تأويلها فما هذه سبيله، فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، وثبتت أصولها قطعا، ولكن طريق التأويل يجول فيها فلا سبيل إلا القطع"[3]

1- الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

اتفق المسلمون قاطبة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لذلك يرى الجويني أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قضية سمعية مستفادة من جهة النصوص والدليل على ذلك قوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"[4]، وقال أيضا في معرض من معارض مدح المؤمنين "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"[5]، والشرع من مفتتحه إلى مختتمه مبناه على هذا الأصل غير أن اللافت للانتباه بصدد هذه المسالة السمعية أن المعتزلة نقلوها من باب الفقه والأصول إلى باب أصول الدين، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصولهم الخمسة كما فعل القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني في كتابه شرح الأصول الخمسة، ولا يكمن وجه الخطورة في نقل المعتزلة هذا المبدأ من أصول الفقه إلى أصول الدين بله يتجاوزه إلى مسألة أخرى هي أوغل في الخطورة حينما قسم المناكير إلى مناكير عقلية ومناكير شرعية، والنهي عنده على الكل واجب وعلة ذلك اعتمادهم على مبدأ التقبيح والتحسين العقليين جريا منهم في إطلاق اعتباري الذم والاستحسان في الأفعال وجعل العقل ناظما لذلك، وهو ما قاله القاضي في شرح الأصول الخمسة.

---

(3) المصدر السابق، ص302

(4) آل عمران، 104.

(5) آل عمران، 110.

لما حرر الجويني موضع النزاع مع المعتزلة بنقضه للقول بالتكليف مثل ورود السمع أبطل بعد ذلك قول الروافض إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان على ظهور الإمام، قال في الإرشاد: "قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول، وهو بمجال الفقهاء أجدر، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة، ولا يكترث بقول من قال من الروافض، إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان على ظهور الإمام، فقد أجمع المسلمون قبل أن ينبغ هؤلاء على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوبيخ تاركه مع الاقتدار عليه".[6]

وتشعب رد الجويني على الروافض بالأول إلى استصحاب الحال التي كان عليها ولاة المسلمين في الصدر الأول فإذا كان هذا هو الأصل فلا يتخصص الولاة وحدهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هذا مما هو ثابت لآحاد المسلمين، ومستند هذا الأصل هو الإجماع لأن المسلمين من غير الولاة في الصدر الأول وما والاه كانوا يعملون بهذا الأصل، وقد أقرهم على ذلك المسلمون جميعا، ولم يتشاغلوا عنه من غير أن يكونوا متقلدين الولاية.

وبمنهاج تحليلي دقيق فصل الجويني بعضا من الأحكام الدقيقة المتعلقة بهذا الأصل تفصيلا يكشف عن نفاذ فهمه للشريعة ومقاصدها ومن هذه الأحكام التحليلية مايلي:

- أن حكم الشرع على قسمين بالقياس إلى حظ الناس من فهمه، فقسم يستوي في إدراكه العام والخاص، من غير احتياج إلى اجتهاد والقسم الآخر ما يحتاج فيه إلى الاجتهاد.

وقد بين ذلك قائلا:"فأما ما لا حاجة فيه إلى الاجتهاد فللعالم ولغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ول نهي، بل الأمر موكول فيه إلى أهل الاجتهاد"[7]، ولا شك أنه يشير بكلمة ما لا يحتاج إلى الاجتهاد إلى القواطع الكلية الشرعية الأبدية والتي هي معلومة حرمتها من الدين وأحكام الشريعة ضرورة، أما بالنسبة للمسائل الاجتهادية التي تتنازعها الأنظار والتي هي موقع الخلاف، فإن الجويني يرى فيها أن الأمر بالمعروف واسع وهو أفسح من أن يضيق إذ يكفي أن الأمر مجتهد فيه. قال في الإرشاد: "ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موقع الخلاف، إذ كل مجتهد

---

[6] المصدر السابق، ص311.

[7] المصدر السابق، ص311.

مصيب عندنا ومن قال إن المصيب واحد فهو غير معين عنده، فيمتنع جزر أحد المجتهدين الأخر على المذهبين".[8]

وبعد أن فرغ مما يتعلق به الأمر والنهي من جهة الشريعة نفسها شرع في تحديد من يتعلق به الأمر والنهي من المكلفين بما يجب فيه من الشروط، ثم بين حدود هذا الأصل فقرر أن متعاطي الأمر بالمعروف يجب أن يكون ورعا، فإن لم يكن كذلك لم ينحسم عنه الأمر بالمعروف، وساعتئذ فإنه يكون متعينا عليه في نفسه.

ويرى كذلك أنه فرض على الكفاية حيث إذا قام به فرد من أي صقع ممن فيه غناء سقط الفرض على الباقين، غير أنه في آخر المبحث عندما أراد أن يبين حدود هذا الأصل توسع فيه إلى الأخذ بالشدة قليلا وهذا مع مرتكب الكبيرة، قال مبينا ذلك: "وللآمر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله، إن لم يندفع عنها بقوله، ويسوغ لأحد الرعية ذلك ما لم ينته إلى الأمر إلى نصب قتال وشهر سلاح، فإن انتهى الأمر إلى ربط ذلك بالسلطان فاستغني به"[9]، ويتوضح من النص أن الجويني يتدرج مع المنكر تدرجا مطردا مع ضرره فإذا قدر أن جار الحاكم وظهر ظلمه ولم ينته عما نهي عنه من المنكر بالقول فإنه يجب على أهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو اقتضى ذلك حسب الجويني شهر الأسلحة ونصب الحروب، غير أنه لم يحد عن قصد الشريعة شيئا وأصول مذهبه الأشعري بكلمات بديعة ختم بها الفصل قائلا: "وليس للآمر بالمعروف البحث والتنقيب والتجسيس واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غيره جهده". [10]

2- الإعادة و حشر الأجساد و عذاب القبر:

ننتقل الآن مع الجويني إلى واحدة من كبريات المسائل التي لج فيها الجدل بين المتكلمين والفلاسفة وهي مسألة حشر الأجساد للثواب والعقاب أو ما يسمى بالبعث والنشور وهذا الجدل بصدد هذه المسألة إن دل فإنما يدل على أن الصراعات المذهبية في هذه المسألة بالذات كانت في ذروتها الكبيرة خصوصا ما كان قد راج في أوساط الفكر الإسلامي بعد ترجمة ونقل الثرات اليوناني والذي شاع على أيد الفلاسفة الإسلاميين الذين تمثلوا الفلسفة المشائية فكان من ذلك أن

---

[8] المصدر السابق، ص312

[9] المصدر السابق، ص312

[10] المصدر السابق، ص312

تحدثوا في المعاد والنبوة والوحي وخلطوا مسائل هذه المباحث السمعية وشابوها بشيء من الفلسفة كما فعل بن سينا في كتابه رسالة أضحوية في أمر المعاد والتي يقول فيها بتواب روحاني غير جسماني، وهذه هي سورة المسألة:

إذا مات الإنسان وانقطع تعلق النفس بالبدن فكيف يكون البعث يوم القيامة؟ هل تعاد الأنفس دون الأجساد فيكون العقاب متناولا للنفوس بأن تعيش كربا وألما روحيا، أم أن الإعادة متناولة للنفس والبدن معا؟

قبل أن يبرز الجويني رأيه في المسألة معضوضة بالأدلة بدأ كعادته بالمقدمات العقلية التي تتناول أولا جواز الإعادة ووقوعها، فقال: "فأما الإعادة فالعقل يدل عليه ويدل عليه السمع أيضا كما ذكرنا في صدر السمعيات وكل حادث عدم فإعادته جائزة ولا فضل بأن يكون جوهرا أو عرضا".[11]

أما الدليل فالسمع القاطع عنده على المسألة فهو مستثار من نص الكتاب من حيث اقتياس الإعادة بالنشأة الأولى كما قال الله تعالى ردا على منكري البعث: "قال من يحي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"[12]. وتحرير وجه الدليل أنه لا ضرورة عقلية تلجئنا إلى تقدير مخالقة الإعادة للنشأة الأولى، فإن قدرت مماثلة قضى العقل بتجويزها، ويرى الجويني أن ما جاز وجوده جاز مثله، لأن من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز.

هذا ما يتعلق بجواز الإعادة أما الوقوع فذلك عند الجويني مستدرك من السمع ومفاد من نصوصه كما شهدت القواطع على الحشر والنشر والانبعاث بالعرض والحساب، أما ما يستشكل من أن الجواهر بعد عدمها تعاد أم أنها تبقى وتزول الأعراض ثم تعاد بينتها فيقول الجويني بصددها: "قلنا يجوز كلا الأمرين عقلا ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل ولا نحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم بعواقبها ومآلها".[13]

ومما له تعلق كذلك بالأدلة السمعية عذاب القبر وسؤال منكر ونكير التي رأى فيها الجويني أنها من مجوزات العقول إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال ومن ثم فإن الله مقتدر

---

(11) المصدر السابق، ص213

(12) يس، 78.

(13) المصدر السابق، ص318

على إحياء الموتى وأمر الملكين بسؤالهم عن ربهم و رسولهم فكل ما كان حكمه في العقل الجواز وتواترت به شواهد السمع لزم الحكم بقبوله، حيث إنه قد ثبتت استعاذة رسول الله من عذاب القبر، ويرى الجويني أن من الشواهد السمعية على ذلك قوله تعالى كما في قصة فرعون "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب"[14]، فهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر، وهو ما دل عليه الشطر الأخير من الآية، أما ما تمسك به الملحدون نفاة عذاب القبر من استبعاد ذلك فلا وجه لاستبعاده عنده إذ جائز عقلا أن يقع السؤال على حال يعلمها الله تعالى وحده وهذا غير مبعد في الاستحالة، ومما هو عليق بما سبق مسألة الجنة والنار فهو عند الجويني مخلوقان من غير إحالة من العقل وشواهد السمع مقرة بذلك، جاء في سورة آل عمران "وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين"[15]، ومستمسك الجويني في الإثبات بعد النص اللغة وسياق الخطاب، فالإعداد يصرح بثبوت الشيء وتحققه، كما استدل كذلك بقوله تعالى في سورة النجم "ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى"[16]، وتواتر الأخبار في قصة آدم عليه السلام عن الجنة وإدخاله إياها وبدور الزلة منه فيها وإخراجه عنها ووعده الرد إليها، وكل ذلك ثابت قطعا متلقى فحو الأيات والمستفيض من نقل الأثبات والثقاة".[17]

أما ما اشتهر من أنكار المعتزلة خلق الجنة والنار بزعم أن لا فائدة قبل يوم الثواب والعقاب وحمل قصة آدم عليه السلام على أنه بستان من بساتين الدنيا فهو عنده هذيان لا محصول له، فقولهم بعدم الفائدة من خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب فباطل لأن الله تعالى لا يفعل على الأغراض، وأما قصة آدم فقال في الرد عليها "وهذا تلاعب بالدين وانسلال عن إجماع المسلمين".[18]

---

(14) غافر، 46.

(15) آل عمران، 133.

(16) النجم، 13-14.

(17) المصدر السابق، ص318

(18) المصدر السابق، ص319

5- الصـــراط و الميـــزان و الحوض و الصحـــف:

هذه مسائل حاجج الجويني في إثباتها على شرط الشريعة وقانون العقل، والمقصود من شرط الشريعة أي أنها قضايا سمعية مفادة من النصوص الشرعية المنقولة بالتواتر والتي لا مجال للطعن فيها بحال، أما المقصود بقانون العقل أي انعدام قيام المعارض العقلي الذي يحيل وجودها يقينا فإثبات الصراط والميزان والحوض والصحف كله يؤول إلى السمع، فالصراط نطق به صريح الحديث وجسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون، وإذا وردوا عليه قيل لهم: "وقفوهم إنهم مسؤولون"[19]، وكذلك الميزان والحوض والكتب التي حاسب عليها الخلائق جميعها ممكنات في أنفسها ولا تحيل العقول شيئا منها زيادة على كونه شواهد السمع ثابتة على القطع في إثبات هذه المسائل.

6- الثواب والعقاب و إحباط الأعمال:

الغرض الذي يريده الجويني من وراء هذه المسائل هو الرد على المعتزلة القائلين بوجوب الإثابة من الله للعبد الموعود والعقاب للعبد المتوعد وكذلك الرد على الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة وقبل الرد عليهم جميعا، ابتدأ ببيان الأصل الذي أطبق عليه جمهور المسلمين وهذا الأصل مبناه على أن الله يفعل ما يشاء ولا يجب عليه شيء فقال:"الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم وإنما هو فضل من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضا والواقع منه هو عدل الله من الله وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب فقوله الحق ووعده الصدق وكل ما دللنا به على أن واجب على الله تعالى فإنه يضطرد ها هنا"[20].

ولإبطال قول المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي ضرب مثالا لا محيص لهم عنه وهذا المثال هو الآتي:

لو فرضنا أن السيد يقوم بمؤن عبده وإزاحة علله وجميع شأنه وهذا العبد يخدم السيد ولكنه لا يستفرغ جهده فساعتئذ يكون هذا العبد غير مستحق على سيده شيء عدا ما يقابل الخدمة المستحقة عليه، يتساءل الجويني بقوله إذا كان هذا حال من يخدم عبدا مثله فكيف بالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعم الله لأربت على جميع طاعته ويزيد هذا الأصل وضوحا بقوله:"ثم عبادة العبد

---

(19) الصافات، 24.

(20) المصدر السابق، ص322

شكر للنعم وليس من حكم العقل في مستقر العوائد استيجاب عوض على بذل واجب هو عوض ولو استحق العبد بشكره عوضا لاستحق الرب تعالى على ما يوليه من الثواب عوضا ولا محيص عن ذلك".[21]

أما الخوارج فقد ذهبوا إلى أن من قارف ذنبا واحدا ولم يكن موفقا في توبته فقد حبط عمله ومات على حاله ذلك واستوجب الخلود في العذاب، أما الإباضية وهم فرع منهم فقد فرقوا بين كفران النعم وكفران الشرك ومما تجدر ملاحظته أن هذا الأصل الذي آمنت به الخوارج وافقتهم عليه المعتزلة سوى أنهم تميزوا عنهم بأن لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه بالعصيان بل زعموا أنه في منزلة بين المنزلتين فكأنهم رفضوا التسمية ولكنهم رضوا بالمسمى فسموه فاسقا كما أن المعتزلة ترى بأن استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر.

بدأ الجويني بالرد على الخوارج حيث أن من أصلهم أن الوعيد على التأبيد يستحق بذنب واحد فيكون محبطا لثواب جميع الطاعات فاعتبر هذا الأصل فاسدا مستحيلا في الشرع والعقل فقال: "فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ جهده دائما في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة لا سيما وأن السمع قد ورد بهذا في قوله تعالى في سورة هود "إن الحسنات يذهبن السيئات"[22].

أما ما استدل به على تخليد صاحب الكبيرة في النار على التأبيد بقوله تعالى:"ومن يقتل مؤمنا متعمدا فله جزاء جهنم خالدا فيها"[23]، فإن التمسك بالظاهر من الآية عند الجويني غير مراد، فلا بد من العدول عنه إلى التأويل لأن الظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع، وهذه هي العلة التي استلجأته إلى قول بن عباس. وقد قال ابن عباس في تأويل الآية "ومن يقتل مؤمنا" مستحلا قتله والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل، فأما من يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر، فيجرئه هواه ويزعه اعتقاده فلا يقدم على أمر إلا خائفا وجلا فالظاهر من التأبيد ليس هو نصا فيه بل أطلق وقد يراد منه مبالغ مدد معينة فهذه هي المعارضات التي أفسد بها الجويني استدلالات الخصوم.

---

(21) المصدر السابق، 322

(22) هود، 114.

(23) النساء، 93.

غير أن المعتزلة لم يتوقفوا عند هذه المعالم بشأن مسألة الكبيرة وأثرها في ثواب الأعمال بل توسعوا في تخريج أحكام كثيرة على أصولهم بحسب ما يتساوق مع نزعتهم العقلية ولو قادهم ذلك إلى النكوص عن دلالات النصوص والقول في المسائل السمعية بالظنون والتحكمات وهي كما هو معلوم قطعا موقوفة على قاطع من السمع ومن مراغماتهم إعمالهم لأصولهم التي وضعوها في كثير من الآيات يأولونها وما يعارضها من أحدايث ينكرونها، "ولذلك فإن موقفهم من الحديث كثيرا ما يكون موقف المتشكك في صحته، وأحيانا موقف المنكر له لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل".[24]

لأجل هذه العلة ثار الجويني وجميع المتكلمين من أهل السنة على الآراء المشطة التي جاء بها المعتزلة إما بردها جملة لمخالفتها أصل القرآن والسنة وإما للتآويل البعيدة التي ليس في طوق النصوص حملها، ومن ذلك ما صار إليه جمهور المعتزلة من أن الكبيرة الواحدة تحبط الطاعات وإن كثرت وتفرقوا في ذلك مذاهب، فأبو علي "الجبائي وابنه أبو هاشم ذهبا إلى أن الزلات من الكبائر تحبط الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها ولم يقصروا تحكماتهم على مثل هذا بل نظروا إلى مقادير الأجور والأوزار. ومعنى ذلك أنه قد تكون الكبيرة الواحدة محبطة لأجور الطاعات الكبيرة، وقد صور الإمام الجويني اضطرابهم قبل أن يرد تحكمهم فقال: "ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار بل هو موكول إلى علم الله تعالى، واضطربوا في استواء، الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم، وقال ابن الجبائي: لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار وإذا تساوت أقدار الأعمال اقتضى تساويها رتبة أخرى".[25]

وقد أبطل الجويني هذه التحكمات بتحقيق معنى التوبة على ما دلت عليه النصوص، فالتوبة من حيث هي ندم، فمن سعى حسب الجويني في الأرض بالفساد طول عمره فالندم عليها يحبطها والتوبة تسقط الأوزار و تحط الكبائر، هذا من جهة الشرع، أما من جهة العقل فإن قول المعتزلة بتغالب الأعمال يراه الجويني هذيانا باطلا فإنه لا يبعد حسبه في العقل "أن تكثر طاعات عبد وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنا ثم يرده إلى كرامته وإن كانت زلاته أقل وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له"[26]، وبعد هذا الرد راح الجويني يقرر أنه لا فرق بين الكبائر

---

[24] أحمد أمين:ضحى الإسلام، ج3، ص85

[25] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص328

[26] المصدر السابق، 328

والصغائر، فأقدار الذنوب عنده لا تراعى حتى تضاف إلى المعصي بها، فرب شيء يعتبر صغيرة بالإضافة إلى الأقران، أما بالقياس إلى الملك فقد يكون كبيرة تضرب لها الرقاب" والرب تعالى أعظم من عصي وأحق من قصد بالعيادة، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم ولكن الذنوب وإن عظمت بما ذكرناه فهي متفاوتة على رتبتها فبعضها أعظم من بعض".[27]

وبناء على ما قرره الجويني سابقا فإنه يرى أن من هذه الذنوب ما يحط العدالة ومنها ما لا يحطها ولا يوجب درأ الشهادة وهذه مسألة أخلاقية متفرعة عن الأصول الكلامية للمذهب الأشعري عامة وقد قرر في هذا المجال قاعدة وضابطا غير أنه أجدر بمجال الفقهاء وعلماء الجرح والتعديل فقال: "والكلام في الجرح والتعديل من مجال الفقهاء ثم نوجز قولا فنقول، كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، فهي التي تحط العدالة وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقي حسن الظن ظاهرا لصاحبه فهي لا تحط العدالة فهذا أحده ما يتميز به أحد الضربين عن الآخر".[28]

ثانيا- التوبـــة و ما يتعلق بها:

بحث الجويني التوبة في مبحث السمعيات وهي عنده من المسائل الموقوفة على النص، وأحكامها غير معلقة بالعقل والسبب في ذلك أن لا تكليف قبل ورود السمع ونزول الشرع، فمن قضى بشيء في ذلك بغير شرع كان مثبتا لشرع من غير شارع، وهذا عند الأشعرية والجويني واحد منهم، تخصيص من غير مخصص، ودليل العقل نفسه مقر بالنفي الأصلي ما لم يرد الشرع، وهذا هو وجه الخلاف بينه وبين المعتزلة القائلين بوجوب اللطف ووجوب قبول التوبة وهذا مبناه عندهم على التحسين والتقبيح العقليين.

ولم يبحث الجويني التوبة كقضية سمعية بطريقة نظرية محضة بل عرف ماهيتها لغة وحقق ما يراد منها اصطلاحا ثم ما يتعلق بالتوبة عن بعض الذنوب دون بعض، وما يقارنها من الندم إلى أن وصل إلى بحث إيمان الكافر، هل هو توبة أم لا؟ وكذلك في توبة العائد إلى الذنب، وقد بحث جميع ما يتعلق بها من المسائل وفروع الأحكام بحسب ما دلت عليه النصوص الشرعية، وهذا هو النسق الأشعري الذي لازمه في المعظم من المباحث التي لا مدخل للعقل فيها بحكم.

---

[27] المصدر السابق، ص328

[28] المصدر السابق، ص329

كانت البداية منه في صدر هذا المبحث هو بيان حد التوبة لغة فقال: التوبة في حقيقة اللغة الرجوع، "يقال تاب وأناب، بمعنى إذا رجع وإذا أضيفت إلى العبد أريد بها رجوعه من الزلات إلى الندم عليها"[29]، ويرى الجويني أن التوبة وإن كانت حقيقتها الرجوع بالقياس إلى العبد فحقيقة هذا الرجوع لا تفهم بالمعنى الذي يتخرج عليه معنى التوبة إذا أضيق إلى أفعال الله تعالى وبذلك يكون معناه رجوع آلاء نعمه إلى عباده، وهذا نوع بديع من الإيضاح قطع به ما قد يتوهم من معاني لا تليق بجلال الله تعالى.

أما التوبة اصطلاحا فقد عرفها بأن قال: "فإن قيل حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم، قلنا التوبة هي الندم على المعصية لأجل ما يحب الندم عليه".[30]

وبعد التعريف الاصطلاحي شرع في تحليل ما يقارن الندم من الصفات في بعض الأحوال وغرضه من ذلك تمييز معنى التوبة الصحيحة واستبانتها من غيرها.

والصفات التي تلازم التوبة دائما وأبدا، الحزن والغم على ما بدر من العبد من الذنوب التي هي إخلال بحق الله تعالى ولا معنى للإخلال بحق الله تعالى عنده سوى المعصية، فكأن هذا ضرب من التعريف بالتضايف بين معنى المعصية التي عرفها بما سبق والتي بإمكاننا أن نستنبط مفهوم الطاعة عن طريق مفهوم المخالفة، ويرى الجويني أن الندم محال ثبوته من غير تصور إخلال بحق الله تعالى وهذا ملازم للتوبة أبدا ما يلازمها من تمني عدم ما كان فيما مضى، لأن "كل نادم على فعل يجب اتصافه بتمنى عدمه في ما مضى".[31]

ومما يلازم التوبة من الصفات في بعض الأحوال القصد إلى ترك معاودة اقتراف الذنب، قال بشأن ذلك: "ومما يقارن التوبة في بعض الأحوال، العزم على ترك معاودة ما يندم المكلف عليه وذلك لا يطرد في كل حال، إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات، فإن صدر الندم من متمكن من مثل ما ندم عليه فلابد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته"[32]. فمن

---

[29] المصدر السابق، ص329

[30] المصدر السابق، ص337

[31] المصدر السابق، ص337

[32] المصدر السابق، ص338

المستحيل حسب منطوق نص الجويني أن يكون العبد موطنا نفسه على معاودة ما ندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى.

ثم إنه ذكر تعليلا لسبب تسمية التوبة بالندم، وهذا التعليل عنده متسبب عن وصف ثابت لا يزول من التوبة ولا يفارقها وهو الندم، أما ما عداه، فهو متراوح بين الثبوت والانتقاء والزيادة والاختلاف، وهذا تسميه للشيء بأخص ما يلازمه من الصفات، وهذا كله استنبطه الجويني من قول الرسول صلى الله عليه وسلم "الندم توبة"، فألزم نفسه مساوقة الخير وموافقة الأثر كما عبر عن نفسه وهذا خصيصة منهجه الأشعري الذي يبتني الأحكام العقلية المستنبطة على النصوص المسموعة لا العكس كما هو في بعض المسائل من قبل المعتزلة، غير أنه توجد مسألة أخرى لها وجه من التعلق بمسألة التوبة وهذه المسألة هي مسألة تارك المعصية من غير ندم، هل يسمى تركه، وهل تغير حال كونه تاركا هو عين كونه تائبا؟ يرى الجويني أن ذلك ليس له سوغان لسبب أن الشرع يأباه "فإن الماجن إذا مل مجونه، واستروح إلى بعض المباحات، غير نادم على فارط الزلات وكان على عزم معاودتها، فهذا لا يسمى تاركا للزلة، ولا يسمى نائبا عنها".[33]

ولم يفوت على نفسه استدراك ما قد حد به التوبة اصطلاحا من تقييد قرنها به وهو قوله الندم، لأجل ما وجب لأن من فارق سيئة وندم عليها لإضرارها به وانتهاكها قواه، فهذا نادم غير تائب، لأن التوبة الشرعية هي الندم على ما فات من إضاعة حقوق الله تعالى.

1- وجوب التوبة و قبولها:

غرض الجويني من عقد هذا الفصل هو رد قول المعتزلة القاضي بوجوب قبول التوبة على الله قبولا واجبا محتما والله تعالى لا يجب عليه عقلا قبول التوبة، ودليل الجويني هو الأول إلى الشاهد، "ثم لو رجعنا إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة، فإن من أساء مع غيره، واهتضم حرمته وأبلغ في عداوته، ثم جاء معتذرا فلا يتحتم في حكم العقل قبول توبته بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه فإن شاء صفح، وإن شاء أضرب عنه، ولا شك فيما قلناها"[34]، هذا دليل الشاهد الذي لم يقتصر في نصب الدلالة عليه، بل اعتضد بالسمع كذلك، والدليل السمعي يتمثل في الإجماع، بمعنى إجماع الأمة في الرغبة إلى الله تعالى رجاء قبول توبة عباده والخضوع له

[33] المصدر السابق، ص339

[34] الصدر السابق، ص339

والابتهال إليه، فلو كان قبول التوبة أمرا على الله تعالى حتما لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوة أي معنى، فهذا وجه تعلق التوبة بالله تعالى. أما التوبة من العبد فهي واجبة وجوبا شرعيا قال الجويني: "ولا يدل عليها عقل إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية و لكن الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها"[35]، ثم عن طريق السبر والتقسيم بالقياس إلى موارد النصوص جعل التوبة قسمين:

قسم يتعلق بحق الله على التمحض وقسم يتعلق بالآدميين ثم استفسر عن ماهية كل واحد من القسمين وما ينشعب إليه من فروع وأقسام فقال: "فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض فيصح دون مراعاة غيره وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فينقسم، فمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الآدميين ومنه ما يصح دونه، فأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين".[36]

وقد مثل لذلك بمثالين الأول بالقصاص والثاني بغصب الأموال، أما مثال القصاص فكالقتل الموجب له يصح فيه الندم ولو أن القاتل لم يسلم نفسه ليستفاد منه حق القصاص، فالمتعلق من توبته في حق الله تعالى هو الندم فإن فعل ذلك صحت، غير أن منعه من أن يقتص منه مستحقه يعتبر معصية متجددة لا تقدح في التوبة بل هذه حالة تستدعي في نفسها توبة أخرى، وأما المثال الثاني فهو اغتصاب الأموال، فإنها توبة تتعلق بحقوق الآدميين ولا تصح التوبة إلا بخروج منها، فلا يصح الندم مع بقاء النفس مستمسكة بعين المال المغصوب، وهذه الأحكام التي استنبطها إمام الحرمين تدل على شفوف الفهم لمرامي الشريعة ومقاصدها بعد أن قيم نفسه بنصوصها من حيث هي مآخذ للأدلة وأصول للأحكام المتعلقة بمجال السمعيات في باب الاعتقاد، وقد أوصى بهذا في آخر فصل قبول التوبة قائلا: "فلا تتمسكوا بالصور وارعوا الندم لحق الله تعالى نفيا وإثباتا"[37].

2- التوبة عن بعض الذنوب دون بعض و تجديد الندم:

المقصود بهذا المبحث هو البحث عما إذا كانت تجب بإطلاق أي التوبة عن جميع كل ما يقتضي ضدها أم أنها تصح عن بعضها مع الإصرار على البعض الآخر، مذهب الجويني في المسألة أن من احتقب أوزارا وقارف ذنوبا صحت توبته عن بعضها مع الإصرار على بعضها.

---

[35] المصدر السابق، ص340

[36] المصدر السابق، ص340

[37] المصدر السابق، ص341

وهذا هو وجه الخلاف بين الجويني وبعض طوائف المعتزلة حيث ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة لا تصح إلا بالانكفاف عن جميع الذنوب، وهذا ما يراه الجويني خروجا عن المعقول وموجب النقول، لأن الإنسان إذا صدرت منه ذنوب عظيمة يصح في حكم العادة الإقلاع عن أكثريتها ولو بقي على الإصرار منها شيء، ومستنده من الأدلة في هذا هو الإجماع، أي أن الأمة أجمعت على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره صحت توبته وإن كان مستديما لواحد من الذنوب بعينه والمنكر لهذا عند إمام الحرمين خارج عن الإجماع خارق لحرمته، وفي مثل هذا تورط بعض المعتزلة كأبي هاشم الذي خالف هذا الإجماع مدعيا أن الكافر لا تصح توبته ويبقى ملتزما لأوزار كفره، هذا بالنسبة لمن أسلم بعد كفر، وأما من تاب عن بعض الذنوب مع الإسرار على بعضها فقد أحال فيه الجويني على ما قرره الأئمة قبله، فقال: "أن الأئمة ضربوا لذلك مثالا فقالوا:من غصب أموالا لرجل واستولى على جرائم وانتسب إلى انتهاك حرمات وكسر له في تضاعيف ما اجترمه قلما، ثم غرم له ما أتلف واستسلم لحكمه، وأذعن لأمره ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم فيصح اعتذاره عن العظائم التي ندم عليها وذلك غير مجحود عن ذوي العقول"[38].

ثم تناول خلال هذه المسألة قضية أخرى لها صلة وثقى وتتمثل في من ندم على السيئة وأوقع التوبة على شرائطها، ثم بعد ذلك ذكر السيئة ما حكم هذه المسألة من جهة السمع وقبل أن يبين الجويني رأيه فيها ذكر رأي القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني وهو واحد من أشهر النظار في المذهب الأشعري، وكثير ما يلجأ إلى آرائه الجويني لدقة نظره في المجتهدات من المسائل فكان مما ذكره من رأيه أن من ذكر السيئة يجب عليه تجديد الندم عليها كلما ذكرها وأصل ما ذكره أن المسيء التائب لو لم يكن نادما لكان مستهينا بها أو فرحا، وذلك يقوده إلى الإصرار وبالتالي تنحل عروة الندم حسب الباقلاني.

يرى الجويني أن هذه المسألة من مسائل الاحتمال المجتهد فيها بالنظر بدليل أن التوبة عبادة ولا يشترط أن يكون جميع الكلام فيها قطعيا، ولذلك خالف الجويني كلام القاضي بعد أن حقق فيه، فرأى أنه لا يجب استدامة الندم قال، في معرض الاعتراض على كلام الباقلاني "وهذا ما قاله، ولي فيه نظر، ولا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر أضرب عنه ولم يفرح به مبتهجا، ولم يجدد عليه ندما، ولا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم واستصحاب ذكره دهره وجهده" [39]، وهذا الرأي إن

[38] المصدر السابق: ص342

[39] المصدر السابق، ص342

عكس شيئا فإنما يعكس روح الانحجاز عن التقليد لدى الجويني، وإعمال النظر وكذا سمة التنوع داخل المذهب الأشعري نفسه، وهو ما يزيده ثراوة وغنى.

ومما هو فرع مسألة التوبة كذلك مسألة توبة العائد للذنب وهذه المسألة صورتها كمايلي: هل من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب هل تعتبر توبته صحيحة أم لا؟ والفرض من بحث هذه المسألة عند الجويني هو بيان أن التوبة عبادة من العبادات يقضي فيها بالصحة والفساد مثل سائر العبادات، لذلك يرى الجويني أن وقوع الذنب ممن تاب منه أولا، توبته الأولى منه صحيحة، لاسيما إذا سيقت التوبة على شروطها ولم يوجد هناك قادح يقدح في صحتها بعد مضيها سليمة، فالذي يجب على معاود الذنب هو تجديد التوبة، لأن هذه التوبة هي عبادة أخرى سوى الأولى.

3- حكم من مات مصرا على المعصية:

قصد الجويني من بحث هذه المسألة الرد على المعتزلة في أصلهم المتمثل في الوعد والوعيد والذي يراه المعتزلة واجبا على الله لا يجوز منه إخلافه وإلا كان آيلا إلى العبث والسفه وهما على الله تعالى محال، فمن مات مصرا على المعصية فإنه يجب على الله تعالى أن يخلده في النار، تساوقا منهم مع مبدأ العدل الواجب، غير أن الجويني يرى أن من مات من المؤمنين مصرا على المعاصي، فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى المشيئة، إن شاء عفا عنه بفضله وإن شاء عذبه بعدله وهذا حسب الجويني غير مستنكر عقلا لأن القول بعدم جواز العفو وإيجاب العقاب على جهة الحتم إبطال لرحمة الله وفضله وبذلك فإنهم أي المعتزلة "أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من أحكام العقبي، ولا تبقي مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب"[40]

4- الشفـــــــاعة:

أثـــارت مشـــكلة الشفاعة خلافا بين أهل السنة من الأشعرية وغيرهم وبين المعتزلة وقد تجـــودل فيهـــا كثيرا حتى صارت تفرد بالبحث كمسألة من مسائل علم الكلام وقيل الحديث عنها نعرفها أولا من جهة معناها، ثم نبين موقف الجويني منها باعتباره واحدا من أهل السنة.

---

[40] المصدر السابق ص329

أمـــا الشـــفاعة فالمقصود بها مسألة أحد من الخلق غفران الذنوب لغيره من الله تعالى وذلك ثـــابت حسب العقيدة الإسلامية للرسول صلى الله عليه وسلم كما دلت على ذلك السنة، ويرى عبد المجيد النجار أن الشفاعة التي أثبتها أهل السنة أربعة أنواع:

1- الخلاص من هول الموقف وهي خاصة بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

2- الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.

3- الشفاعة في رفع الدرجات.

4- الشفاعة في إخراج قوم من النار عصاة أدخلوها بذنوبهم[41]، ويرى الجويني أن الشفاعة من مجوزات العقول معتمدا على نفي التحسين والتقبيح العقليين لأن الله تعالى يفعل ما يشاء وفحوى هذا الرأي منه هو الرد على المعتزلة الذين استمسكوا بأصلهم في الوعد والوعيد والقاضي بوعيد الله للمذنبين ووعده للمطيعين وقد سبقت كلمة الله بذلك، ولا مبدل لكلماته، والمعتزلة بموقفهم هذا يكونون حسب الجويني قد أنكروا ما ثبت بصحيح السنة وفي هذا يرد عليهم قائلا: "فإذا ثبت جواز التشفيع عقلا، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة فمن رامها ألفاها منقولة ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر إذ قال رسول الله شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وقال في الشفاعة لا تحسبوها للمتقين وإنما هي للخاطئين المتلوثين".[42]

ثالثا- الإيمـــــــــان:

مسألة الإيمان يتباحثها المتكلمون في باب الأسماء والأحكام، والمقصود بالأسماء والأحكام والمقصود بالأسماء ما أطلق من الشرع من أسماء وأوصاف في حق المكلفين تلزم عنها أحكام دينية ودنيوية وأخروية ومنها لفظ الإيمان وما يتبعه من الأحكام المتعلقة بأعيان المكلفين، أي متى يحق أن يقال هذا مؤمن أو إنه غير مؤمن، وقبل هذا يكون المنهج العلمي مقتضيا تبيين حقيقة الإيمان ومعناه، وذلك ما فعله الجويني في طالع هذا الفصل الذي بحثت المسألة في إطاره بين أن حقيقة الإيمان، وهي مما اختلف فيها من قبل الإسلاميين ففصل ذلك قائلا: "[illegible] غرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقـــة الإيمان وهذا مما اختلف فيه الإسلاميين"[43]، ويمكننا أن نتميز في حقيقة الإيمان المذاهب التالية.

---

[41] عبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ص134

[42] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص331

[43] المصدر السابق، ص333

- مذهب الخوارج الذي يحصره في الطاعة وقد مال كثير من المعتزلة إلى رأيهم.
- مذهب بعض الفقهاء وأصحاب الحديث الذين ذهبوا إلى أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان.
- مذهب من ذهب إلى أن الإيمان هو معرفة بالقلب وإقرار بها ليس إلا.
- مذهب الكرامية الذي يعلق الإيمان على الإقرار باللسان فحسب ولا شك أن لكل واحد من هذه المذاهب لوازم ناتجة عنه فما هو موقف الإمام الجويني من الإيمان وما هو موقفه وما يكون ناتجا عنه من اللوازم.

يرى الجويني أن حقيقة الإيمان هي التصديق بالله تعالى، وعليه يكون لازما هذا التعريف أن المؤمن هو من صدق الله تعالى والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته، وفي التنزيل "وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين"[44]، معناه << "وما أنت بمؤمن لنا" ويشترط في التصدق الذي هو على التحقيق كلام النفس أن يكون مع العلم لأنه لا يثبت إلا به>>.[45]

هذا هو الإيمان عند الجويني وهذا هو مسماه، أما ما يلزم عنه من نواتج الأحكام عنده فلا يتعدى دلالات النصوص وما اتفق عليه أهل السنة، ومن هذه النواتج أن الفاسق مؤمن، والدليل عنده على ذلك من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق، وعلى قياس هذا الأصل خالف الجويني المعتزلة في عدم جواز تسمية الفاسق بالمؤمن، بل هو في منزلة بين المنزلتين وخالق كذلك الخوارج الذين يكفرون بالذين الصغير ويوجبون الخلود في النار على التأبيد لفاعل الكبيرة وقد احتج لمذهبة واستدل على مخالفيه بمسألة أصولية تمثل في تقييد المؤمنين بخطاب الشريعة من غير تحديد لأوصافهم وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعا، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكام الشرع فيسهم له من المغنم ويصرف إليه سهم المصالح ويذب عنه ويدفن في مقابر المسلمين ويصلي عليه وكل ذلك يقطع بكونه منهم.

---

(44) يوسف، 17.

(45) المصدر السابق، ص236

ومما يبحثه المتكلمون ويخصونه بالنظر كذلك مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فمن رأى أن الإيمان تصديق فقط قضى فيه بالثبات وعدم الزيادة ومن جعله طاعة فقد قضى بالازدياد من الطاعات وبالنقصان منه عن طريق مقارفة المعاصي أو مجاوزة حدود الشريعة، غير أن الجويني لا يرتضى إلا المذهب الأول وهو الذهاب إلى أن الإيمان قار على أصله لا يزيد ولا ينقص، والسبب في هذا أن الإيمان محمول عنده على محض التصديق وقد بين قائلا: "فإن قيل فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه قلنا إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما، ومن حمله على الطاعة سرا أو علنا وقد مال إليه القلانسي[٥]، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا مما لا نؤثره".[46]

بيد أن التزام الجويني لهذا الأصل توجهت عليه بسببه إشكالات كثيرة والتي منها كون الفاسق و المتقي أسوياء في الإيمان، أو يلزم من أصله التسوية بين كامل الإيمان وناقصه، ولقد تفطن إلى هذا الذي يلزمه وبينه على شكل اعتراض معترض قال: "فإن قيل أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منهمك في فسقه كإيمان النبي"، ولكن نجد الجويني يتفصى من هذا الاعتراض المشكل حيث استنجد بالعصمة المفروضة في حق النبي واجبا، ذلك أن النبي معصوم بعصمة الله إياه من مخالجة الشكوك وطروء الريب، زيادة على كون التصديق عرضا لا يبقى، ولكن هذا التصديق متوال على النبي ثابت في حقه في جميع الأوقات، أما غيره، فإنهم بخلاف ذلك، كما رأى أيضا أن النبي عليه الصلاة والسلام ثابتة في حقه أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها وبهذا الوجه يفضل إيمان غيره، فلا زيادة للأيمان أو نقصانه إلا من هذه الجهة.

ثم بعد الانتهاء من مشكلة الزيادة والنقصان في الإيمان تحدث من ربط الإيمان بالمشيئة، كأن يقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله، فما محصول هذا وما المقصود منه؟ يرى الجويني في ذلك أن الإيمان من حيث هو تصديق ثابت في الحال قطعا لا مجال للشك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة فاعتني السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصد التشكيك في الإيمان الناجز".[47]

---

[٥] أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن خالد القلانسي / توفي في الثلث الأول من القرن الرابع أي في حدود سنة 335 هـ ، راجع تبيين كذب المفتري، ص 398

[46] المصدر السابق، ص336

[47] المصدر السابق، ص336

ومما بحثه الجويني وخصه بالنظر ضمن لواحق مسألة الإيمان، إيمان الكافر فهل إذا آمن بالله تعالى، يعتبر إيمانه توبة عن كفره؟ يرى الجويني أن الكافر إذا آمن بالله تعالى فلا يعتبر إيمانه توبة عن كفره، وإنما هو ندم، فلو قدر مفترض إعتراضا بأن قال لو آمن ولم يندم على كفره ما القول فيه؟ يقرر الجويني بصراحة أن ذلك غير ممكن، لأن من أصول التوبة عنده وجوب مقارنة الندم للتوبة، ومنه فإن الكافر يجب عليه مقارنة الندم على الكفر للإيمان إذا وقع منه، وهذا عند الجويني من مواضع القطع التي لا تحتمل الظن قال مبينا ذلك: "ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم عل الكفر إجماعا وهذا موضع قطع وما عداه من ضروب التوبة فقبوله مظنون غير مقطوع به كما ذكرناه".[48]

هذه آخر مسألة خصها الجويني بالبحث في آخر السمعيات وبذلك انتهت عنده مباحث العقيدة الإسلامية كلها من إلهيات ونبوات وسمعيات مبحوثة مقررة، ومحررة على شرط النقل بحسب ما دلت عليه القواطع من النصوص السمعية مسنودة بأدلة العقل على أصول المذهب الأشعري وقواعد أهل السنة.

رابعا- ملحق السمعيات الإمامة:

ومما ألحق بمباحث السمعيات على رسم المتكلمين، مسألة الإمامة وهي الإمامة الكبرى المقصود بها رئاسة الدولة ومسائلها، وهي أعلق بالفقه منها بأصول الدين والعقائد، غير أن الجويني لم ير الحياد عما درج عليه المتكلمون قبله فأدرج ما يتعلق بها من الأحكام في آخر مبحث السمعيات من كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

ولقد كان المتكلمون يفردون لها بحثا مميزا في آخر كتب العقيدة يجعلونه للنظر في شأن الإمامة، وكذا النظر في طبيعتها وشروط الخليفة، وطريق نصبه إلى ما يكون تبيعا لذلك من لواحق عارضة لها مثل إيجاب الاختيار، والشورى في البيعة اللذان لا تنعقد البيعة إلا بهما، وقضية خلع الإمام بسبب فساد ثم يردفونها بمسألة إمامة المفضول مع وجود الأفضل وأيهما الأحق وصولا إلى ما نجم بين الصحابة من الخلاف وقتل عثمان وفتنة علي، وقد جرى إمام الحرمين على مقتضى هذه الرسوم في مسألة الإمامة، والتي أردت أن أختم هذا البحث بها ببيان آرائه في مسائلها وسائر ما يتعلق بها مجاراة مني له على ما جرى عليه هو في مباحث العقيدة الإسلامية،

---

[48] المصدر السابق، ص342

وأنا أعلم أن مثل هذه المسائل مقحمة بها على مباحث العقيدة وأصول الدين، إذ هي كما أسلفت أعلق بالأحكام الفقهية الملحقة بالسياسة الشرعية لأن قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد، غير أن المتكلمين ألحقوها بمسائل أصول الدين للرد على الشيعة الإمامية لما جعلوها أصلا من أصول الدين عندهم وسموا هذا الفن في مجموعه علم الكلام.

بدأ الجويني فصل الإمامة بنقض مذهب الإمامية الذين ذهبوا إلى القول بالنص عليها تعينا، فأبطل ذلك عليهم وأثبت الاختيار، ومذهب الإمامية أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده وأن من تولاها فهو ظالم له، ومغتصب لحقه، ومستأثر بما دونه، ولنقض مذهبهم سلك الجويني معهم مسلك البحث عن السبيل الذي وقع منه التنصيص على إمامة علي أبي النص الثابت المتواتر الذي لا مجال للشك فيه، أم بالجواز، والجواز الذي سبيله العقل لا يقتضي تنصيصا، فبقي الخبر ولا خبر هناك ثابت بالتواتر أو بالآحاد، وقد فصل ذلك فقال: "فنقول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقتضي تنصيصا على شخص معين، فإن ردوا ما ادعوه إما العلم إلى الخبر، قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر وإلى ما يعد من الآحاد وليس معكم نص منقول على التواتر، وخبر الواحد لا يعقب العلم، فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطبقت الإمامية على أن أخبار لآحاد لا توجب العمل فضلا عن العلم".[49]

وادعاء التواتر والعلم الضروري بالنص على علي كذب وبهت، وهنا يقرر الجويني قلب القضية معكوسة عليهم، "فيجب أن يقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله تعالى عنه"[50]، وزيادة على هذا فكل المسلمين ما عدا الإمامية مطبقون مجمعون على نفي النص، والضروري كما هو مقضي به في قواعد العقول لا يتصور فيه خلاف وعلى هذا لا يمكن رد النص على إمامة علي إلى دعوى الضرورة، وهذا ما لا يستريب فيه الجويني، وإنما هو نوع من التسليم بالجدلي لدعوى الخصم ومسايرته تمهيدا لنقض دعواه بلوازمها ، خصوصا وأن النص على إمامة علي إن كان جليا في "مشهد من الصحابة ومحفل عظيم، فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى، فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة، كما لم تنكتم في مستقر العادة تولية رسول الله صلى الله عليه وسلم، معاذ اليمن، وزيد وأسامة بن زيد عقد الولاية، وتفويض الجيوش

[49] المصدر السابق، ص353

[50] المصدر السابق، ص353

إليهم"[51]، ولم يتوقف الجويني في استنباط اللوازم للقول بالنص عند هذا الحد، بل توغل بها إلى أبلغ مدى و أقصاه حين جعل إثبات النص على إمامة علي من غير بلوغه إلى كافة الأمة سبيلا للطعن في رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك خرم وإبطال للنبوة لما في ذلك من ارتفاع الثقة عن الشريعة ومبلغها، وقد بين هذا كله حين قال: "ولو جوزنا انكتام هذه الأمور الظاهرة، لم نأمن من أن يكون القرآن عورض ثم كتمت معارضته وكل أصل يكر على إبطال النبوة فهو حري بالإبطال".[52] وقد اعتقدت الإمامية الإمامة أصلا من أصول الدين يكفر مخالفة وقد انعقد الإجماع على خلاف ما ادعوه، وهذا الإبطال لمذهبهم يسوقه الجويني بحسب اعتقاد النص جليا لاعتلال فيه، واختلاف يوم السقيفة يدل على خلافه، ثم إذا كان النص خفيا غير شائع فقد قال فيه: "فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه مع ثبوت الإجماع مقطوعا به، وبذلك ندرأ سؤال من قال خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل، فاعملوا بما نقلناه، قلنا ما نقلتموه لا نستجيز قبوله وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة ومعظمكم مكفرون، فكيف تسومونها قبول أخباركم ولا نسترب في أنكم لا تقبلون خبرنا"[52].

غير أن من الإمامية من قد عدل عن ادعاء النص القاطع الذي لا يقبل ردا أو تأويلا وتعلق بأخبار آحاد، و قد صور تخبطهم هذا فقال: "ومن الإمامية من استشعر الخزي و أيس من ادعاء النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل وتشبث بأخبار آحاد غير أثبات منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه" وقد رد الجويني على هذا الحديث بأنه آحاد زيادة على كونه منكرا للاحتمالات"[53]، وهنا يستنجد الجويني بالتحليل اللغوي للفظة المولى، التي يراها من الألفاظ المشتركة التي تعدد دلالاتها على معاني متعددة، وهذا مدخل للاحتمال على معناها المتعين الذي تمسك به الإمامية ودخول الاحتمال مؤذن بسقوط الاستدلال، و بالتالي فلا حجة لهم فيه، وقد وضح ذلك بإيراد معاني لفظة المولى فقال: "إذ المولى من الأسماء المشتركة فقد يراد به الولي، وقد يراد به الناصر وهو أظهر معانيه، وقد يراد به المعتق، والمعنى بالحديث من كنت ناصره فعلي ناصره والدليل عليه أنه لم يخص ذلك بما بعد

---

[51] المصدر السابق، ص354.

[52] المصدر السابق، ص354

[52] المصدر السابق، ص354-355

[53] المصدر السابق، ص355

وفاته، بل قضى به ناجزا، ولا شك انه لم يكن والي الأمر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث ومعظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع".[54]

وما لجأ إليه الإمامية للاستدلال على دعوى النص ما دون انه قال لعلي: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، وهذا حديث° لا يرى فيه الحجة على المطلوب فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة وشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له الرسول ما قال، وأنزله منزلة هارون من موسى في الاستخلاف، إذ مر موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمرا بعد وفاة موسى بل مات قبلة في التيه"[55]، ثم بعد هذا أوغل في معارضتهم عن طريق أخذهم بسبيل مذهبهم لما عكسه عليهم بتوجيه المعارضة من جهة التمسك بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ومن ذلك استخلافه صلى الله عليه وسلم أبا بكر على الصلاة كما قال يأبى والمسلمون إلا أبا بكر قالها ثلاثا، وبهذا أبطل الجويني جميع دواعي الامتساك بالنص إمامة علي، وذلك من جهة النقل والعقل والإجماع وإذا بطل النص بجميع احتمالاته لم يبق سوى الاختيار، وذلك أصل قامت عليه الدلائل فلا مندوحة عنه إلى غيره.

لما أبطل الجويني القول بالنص المتعين في شأن الإمامة على ما ذهبت إليه الإمامية، شرع في بيان ما يتعلق بها على مذهب الأشعرية أهل السنة من المتكلمين، فبدأ بذكر الاختيار وصفته وأتبعه بما تنعقد به الإمامة، فذهب إلى عدم اعتبار الإجماع شرطا في عقد الإمامة إذ هي قد تنعقد وإن لم تجمع الأمة على عقدها "والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأنى لانتشار الخبر إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، ولم يحمله على التريث حامل"[56]، ومن ثم فلا وجه لاشتراط كون الإجماع ضرورة لإيقاعها، وإذا لم يكن الأمر فيها كذلك لا يجب فيها ثبوت عدد أو حد حسبه.

---

[54] المصدر السابق، ص355.

° هذا الحديث أخرجه أحمد في مسنده/ ج6، ص347، و الإمام الحاكم في المستدرك/ ج3، ص110، و النسائي في كتابه خصائص أمير المؤمنين، ص41، ورواه مسلم في صحيحه كتاب الصحابة، باب فضائل أبي بكر.

[55] المصدر السابق، ص356.

[56] المصدر السابق، ص358.

وقد رد على بعض الأشعرية الذين اشترطوا جريان عقدها بمحضر من الشهود، إذ ليس عقدا النكاح بأولى منها، لما فيها من تعلق ذمم المسلمين بها فقال: "ثم قال بعض أصحابنا، لابد من جريان العقد لمشهد من الشهود، فانه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدعي مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن، وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح، وقد شرط فيه الإعلان، ولا يبلغ القطع، إذ ليس يشهد له العقل ولا يدل عليه قاطع سمعي، وسبيله سائر المجتهدات".[57]

ومما يتعلق كذلك من المسائل بقضية الإمامة مسألة إجمالية تتمثل إجمالا في احتمال جريان عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم، وهذه المسائل بمحضها متعلقة بفن الفقه، وقد اعترف الجويني بذلك، غير أن كما سبق وأن أشرنا جرى على رسم المتقدمين قبله من المتكلمين في إدراج بعض ما يتعلق بالإمامة في آخر فصول العقائد من علم الكلام، وقد أقر معترفا بذلك، أعني كون المسألة من الفقه الصميم، وخلال هذا الإقرار بين رأيه في المسألة المقصودة بالبحث وهي قضية جواز اتفاق عقد عاقدي الإمامة لشخصين حيث قال: "ثم التفصيل فيه من فن الفقه والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، فقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللإحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع".[58]

غير أن كلام الجويني في هذه المسألة مما يحتاج أن يتوقف عنده و ينظر فيه، إذ هو جعل جواز عقد الإمامة لشخصين إذا كانت الأقطار متنائية والأمصار متقاصية بين المعقود لهما على الإمامة، ومترامية بخلاف ذلك في الصقع الواحد، وهذا ما لم يذهب إليه أحد من علماء وفقهاء في السياسة الشرعية، فقوله إن هذه المسألة بهذه الصورة خارجة عن القواطع، وللاحتمال فيها مجال تسامح وتساهل[*]، لأن ما يقضي به صحيح النظر خلاف ذلك قطعا، لأن إجازة تعدد الأئمة في الوقت الواحد مفضاه إلى تدافع وتغالب، وفي ذلك من نشوء الفساد وضياع المصالح ما لا يخفى، زيادة على أن الغرض المقصود من عقد الإمامة لواحد دون غيره هو تجميع شمل المسلمين في سائر أقطارهم وبلدانهم وتعدد الأئمة ينافي ذلك منافاة واضحة، وقد دل على هذه المنافاة قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح المتفق عليه: "ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة

---

[57] المصدر السابق، ص358

[58] المصدر السابق، ص358

[*] تعقب شيخ الزيتونة الإمام محمد الطاهر بن عاشور الجويني في هذه المسألة في كتابه الجليل، مقاصد الشريعة الإسلامية، لما قال: وهذا فيه نظر، أنظر ص 152 من نفس الكتاب.

قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"، قال النووي "أي ادفعوه فإنه خارج على الإمام فان لم يندفع إلا بحرب وقتال فقاتلوه فإن دعت المقاتلة إلى قتله جاز".[59]

أما مسألة خلع الإمام فقد فصل فيها ما يتلعق بها من أحكام العزل وموجباته. والذي انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزمت طاعته ابتداء حسب الجويني، فلا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر يوجبان العزل. وهذه مسألة يقينية وقضية إجماعية، وقد فرض الجويني عدم جواز خلع الإمام بسبب الفسق والفجور، فهتان الصفتان حسبه وإن كانا يخرجان بالإمام عن سمت الإمامة كما هي علي شرط الشريعة، إلا أنهما غير كافيتان لعزله وخلعه.

وهو في هذا ملتزم بالقاعدة الفقهية الناصة على أن الفسق والفجور سببان لهما أن يمنعا عقد الإمامة ابتداء ولكنهما لا يقويان على إنهاءها دواما واستمرارا ولعل مرجع الجويني في ذلك مقاصد الشريعة، وهو ما أنبأت عنه الفقرة التالية من كلامه حين قال: "وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه، وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضا، وما روي من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حمله على استشعاره عجزا من نفسه وممكن حمله على غير ذلك".[60]

أما شرائط الإمام المتعلقة به من حيث هو فأولا، أن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يكون محوجا إلى استفتاء غيره فيما يعرض له من الحوادث والنوازل، وهذا محل اتفاق عند جميع علماء الإسلام حاشى الإمامية الذين اشترطوا عصمته، وثانيها أن يكون من قريش لقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش»، وقال قدموها ولا تقدموا عليها. ثم بعد هذا كله اشترط الشرط الرئيس الذي عليه مدار الإمامة انعقادا وفسخا وهو شرط الإسلام، قال « ولا خفاء باشتراط حرية الإمام وإسلامه وأجمعوا أن المرأة لا يجوز لها أن تكون إماما، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه ».[61]

ومما يكشف عن حصافة النظر الفقهي السياسي عند الجويني وواقعيته إيجابه مجموعة شرائط أخر لا تنفك الإمامة عنها ولا تقوم إلا بها، وهي المقصودة رأسا من عقد الأمة عقد

---

[59] النووي: شرح صحيح مسلم، ج12، ص239

[60] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص358

[61] المصدر السابق، ص359

الإمامة للحاكم فقال: "ومن شرائطها عند أصحابنا أن يكون الإمام متصديا إلى مصالح الأمور وضبطها ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين، لا تزعه هوادة نفس وخور عن ضرب الرقاب، والتنكيل بمستوجبي الحدود وجميع ما ذكرناه والكفاية، وهي مشروطة إجماعا".[62]

هذا موقفه فيما يتعلق بالإمامة إجمالا، وبعدها انتقل إلى إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي فبدأ بإثبات إمامة أبي بكر معتضدا في ذلك الإثبات بإجماع الصحابة، وقصده من ذلك إبطال قول الامامية الذين قالوا بأن عليا كان مغتصب الحق في الخلافة فقال:"وما تخرص به الروافض من إبداء علي شراسا وشماسا في عقد البيعة له كذب صريح، نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة وكان مستخليا بنفسه قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم دخل فيما دخل الناس فيه وبايع أبا بكر على ملأ من الأشهاد"[63]، وقد بنى الجويني رأيه هذا على الإجماع وهو المسلك الأول الذي أثبت به إمامة أبي بكر، ثم المسلك الثاني الذي قام فيه باستقراء استيفائه أي أبا بكر لشروط الإمامة، فوجدها فيه مستجمعة، وقد طرد كل تلك الأوصاف في الخلفاء الأربعة، وجعلها حجة ودليلا على صحة إمامتهم، أما قضية المفاضلة بينهم فلا معتصم فيها بنص قاطع ينص على أفضلية واحد منهم على الآخر، ثم إن تفضيل بعض الأئمة على بعض إذ العقل لا يشهد من منع إمامة المفضول ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم وتتعارض الظنون في علي وعثمان".[64]

وبعد أن بين الجويني عدم قيام قاطع يحسم الخلاف في مسألة المفاضلة بين الصحابة انتقل إلى مسألة قتل عثمان وهو يراه في ذلك مظلوما، لأن موجبات قتله منتفية، ولم يجر عليه منها ما يوجب قتله فقال في ذلك:"ثم تولى قتله همج ورعاع وأشابة من كل أوب، وأخياف من سفلة الأطراف كالتجيبي والأشتر النخعي، وأراذلة من خزاعة ومن يستحق القتل فليس إلى هؤلاء قتله، فلا شك أنه قتل مظلوما".[65]

---

[62] المصدر السابق، ص359

[63] المصدر السابق، ص361

[64] المصدر السابق، ص363

[65] المصدر السابق، ص364

أما علي بن أبي طالب فهو يراه إماما حقا، ومقاتلوه بغاة[°] خارجون عليه، غير أنه أحسن الظن بهم لأنهم قصدوا الحق فأخطؤوه، أما عائشة، فهو يرى أنها إنما خرجت إلى البصرة لتسكين الفتنة لا غير، ثم قرر بعد ذلك أنه مما يلزم المسلم الكف عن ثلبهم والطعن فيهم وأن يستصحب لهم الحال التي كانوا عليها زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير اعتقاد العصمة لهم، ولا يعصم واحد منهم من ذلك "والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله بالمحل المغبوط والمكان المحوط، وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محظوظ، وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار".[66]

° ذكر المناوي في كتابه فيض القدير شرح الجامع الصغير/6/ 365 في تعليقه على الحديث، ويح عمار تقتله الفئة الباغية ما نصه: و هذا صريح في بغي طائفة معاوية الذين قتلوا عمارا في وقعة صفين، و إن الحق مع علي و هو من الإخبار بالمغيبات، و هذا الحديث من أثبت الأحاديث و أصحها، و لم يقدر معاوية على إنكاره قال: إنما قتله من أخرجه فأجابه علي: بأن رسول الله إذن قتل حمزة عمه لما أخرجه، و قال الإمام عبد القاهر في كتاب الإمامة: أجمع فقهاء الحجاز و العراق من فريقي الحديث و الرأي منهم مالك و الشافعي و أبو حنيفة الأوزاعي و الجمهور الأعظم من المتكلمين و علماء المسلمين ن عليا مصيب في قتاله أهل صفين، كما هو مصيب في الجمل، و كل الذين قاتلوه بغاة ظالمون له، لكن لا يكفرون يبغيهم، و قال الإمام أبو منصو

ذكر المناوي في كتابه فيض القدير شرح الجامع الصغير/6/ 365 في تعليقه على الحديث، ويح عمار تقتله الفئة الباغية ما نصه: و هذا صريح في بغي طائفة معاوية الذين قتلوا عمارا في وقعة صفين، و إن الحق مع علي و هو من الإخبار بالمغيبات، و هذا الحديث من أثبت الأحاديث و أصحها، و لم يقدر معاوية على إنكاره قال: إنما قتله من أخرجه فأجابه علي: بأن رسول الله إذن قتل حمزة عمه لما أخرجه، و قال الإمام عبد القاهر في كتاب الإمامة: أجمع فقهاء الحجاز و العراق من فريقي الحديث و الرأي منهم مالك و الشافعي و أبو حنيفة الأوزاعي و الجمهور الأعظم من المتكلمين و علماء المسلميز عليا مصيب في قتاله أهل صفين، كما هو مصيب في الجمل، و كل الذين قاتلوه بغاة ظالمون له، لكن لا يكفرون يبغيهم، و قال الإمام أبو منصو
البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق في بيان عقيدة أهل السنة: أجمعوا أن عليا مصيب في قتاله أهل الجمل طلحة و الزبير وعائشة بالبصرة و أهل صف معاوية و عسكره. إ-هـ

[66] المصدر السابق، ص364

الخاتمة:

يعتبر القرن الرابع الذي عاش فيه الجويني العصر الذهبي لعلم الكلام الإسلامي والذي بلغ فيه العقل الإسلامي الأوج الأعلى في معالجة أمهات المسائل العويصة والمعضلة، المتعلقة بالمشكلات الكبرى التي تلازم الفكر الإنساني مثل مشكلة البرهنة على وجود الله تعالى وما تعلق بها من المباحث النظرية الصرفة في الصفات وفي أفعال الله تعالى، وكذا حرية الفعل والاختيار بالنسبة للإنسان من جهة، وبالقياس إلى قدرة الله تعالى وإرادته المطلقة في التكوين والإيجاد.

ولقد كان الجويني واحدا من شوامخ أعلام المذهب الأشعري الذي بلغ على يده الفكر الأشعري في عصره وزمنه من الرقي ما لم يبلغه على يد غيره إلى أن تخرج عليه تلميذه الغزالي الذي تميز بتحرر أكبر من سورة العصبية المذهبية، إلى أن ظهر فخر الدين الرازي في القرن السادس فتلقف كل ما قيل في هاتيك المسائل المعضلة من قبل المتكلمين المعتزلة والأشعرية في علم الكلام وكذا مذاهب الفلاسفة والحكماء، فبلغ بذلك علم الكلام مرحلة التشبع بالجدل الصرف والصبغة النظرية الخالصة، حينما صارت أكثر مسائله مغلوتة بمباحث الفلسفة خلاف ما كان عليه لحين عهوده الأولى من ظهوره.

وللجويني أجهاد عظيمة لا يمكن استنقاصها في إتمام تشييد مباني وأساسات المذهب الأشعري الذي شكل على مر الأدوار التي مرت بها العقيدة الإسلامية تيارا وسطيا جامعا بين النقل والعقل من غير إسراف في الجنوح إلى أي واحد منهما على حساب الآخر، فجمع بين النقل والعقل، وجعل العقل أصل النقل، والفدح في أحدهما قدح في الآخر، كما سار هذا المذهب الذي تبناه الجويني على سبيل جمع فيها أئمته بين النظر والأثر، وقد تمثل الجويني بصدق دور المنافح عن أصول الدين والعقيدة الإسلامية بمذهبه الكلامي المعتدل، فانبرى لمهاجمة الأراء المشطة والجانحة في عصره والتي تنكبت النهج القويم في فهم مسائل الدين و أصوله بنوع من المعايرة المنضبطة بقواعد المنهج العلمي، فلقد كشفت لنا هذه الدراسة البسيطة لمنهجه في الإستدلال على مسائل العقيدة على الصيغة النظرية الوسطية التي تلابس عقله بظوابطها حال الاستدلال على الإثبات أو على النفي بعيدا عن التحكمات الظنية المحضة، أو تحميل نصوص الدين مالا تحتمل، وذلك بحملها على محامل بعيدة باطلة تأبي روح النصوص أن تتقبلها.

فعلى هذا إنبرى للرد على المعتزلة و نقض أصولهم حينما أسرفوا في إعمال العقل من غير ضابط في نصوص الدين، فتوغلوا بذلك في مناقضات كثيرة، إما حيث أرادوا أن يجعلوا عقولهم حاكمة على النص ولو بتمحل الأصول المدخولة لذلك كبعض تأويلاتهم، وردهم لبعض قواطع النصوص في كثير من المسائل، كالقول بالوجوب على الله ونفي الصفات، ورد بعض الأخبار المتعلقة بعذاب القبر والشفاعة وغيرها من المسائل السمعية الخبرية.

ومما يدل على منهجه الوسطي المنضبط بقواعد المنهج العلمي، هو التزامه بنفس كلام المعتزلة إذ لم يخالف الحق الذي يقضي به العقل وسلطان النصوص، مثل تأويله للصفات الخبرية كالنزول والاستواء وكل ما كان موهما للتشبيه والتجسيم من ظواهر النصوص، والدليل على هذا أن ما استدل به الجويني في تحقيق هذه المسائل وما تخرج لديه من فهم لها هو نفس ما نجده عند أعظم أعلام المعتزلة وأشهرهم تمرسا بالمناظرة والجدل وهو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، فمسائل الصفات الخبرية بأعيانها تجد لها نفس الفهم والتأويل بما يوافق قانون اللغة ورد المتشابه من النصوص إلى المحكم في كتب الجويني والقاضي، كالشامل والإرشاد، والعقيدة النظامية للأول، وفي كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد وشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف عند الثاني.

ثم إنه كما بين تناقضات خصومه من المعتزلة و رد جنوحهم عن الحق في بعض المسائل، فقد رد كذلك على الطبائعيين من الفلاسفة القائلين بصدور الموجودات طبيعة من الله لا باختيار، كما رد على القائلين بقدم العالم من الفلاسفة الإلهيين، كأرسطو وغيره، ورد كذلك أصول الدهريين والملاحدة في إثبات صنع من غير صانع، أو وجود من غير موجد، فانقسمت ردوده بذلك على مطاعن من خارج الدين والعقيدة كفعله مع الفلاسفة، ومطاعن من داخل كرده على مطاعن المعتزلة وغيرهم من فلاسفة الإسلام وسائر الفرق، كما رد على المشبهة والمجسمة والظاهرية الواقفين عند ظواهر النصوص، ومما قوى حججه ضدهم إحاطته باللغة وأفانين أساليبها المتنوعة وكذا تمرسه بظوابط أصول الفقه وطرق الحجاج النظرية التي استفادها من علم الكلام، التي هي أجل بضاعته التي عرف بها، وبذلك تتهاوى أمامه شبههم بأيسر ما يكون التهاوى، إذ أنه يلزمهم بقواطع لا يمكنهم مخالفتها أو الجري ضدها.

فعلى هذا إنبرى للرد على المعتزلة و نقض أصولهم حينما أسرفوا في إعمال العقل من غير ضابط في نصوص الدين، فتوغلوا بذلك في مناقضات كثيرة، إما حيث أرادوا أن يجعلوا عقولهم حاكمة على النص ولو بتمحل الأصول المدخولة لذلك كبعض تأويلاتهم، وردهم لبعض قواطع النصوص في كثير من المسائل، كالقول بالوجوب على الله ونفي الصفات، ورد بعض الأخبار المتعلقة بعذاب القبر والشفاعة وغيرها من المسائل السمعية الخبرية.

ومما يدل على منهجه الوسطي المنضبط بقواعد المنهج العلمي، هو التزامه بنفس كلام المعتزلة إذ لم يخالف الحق الذي يقضي به العقل وسلطان النصوص، مثل تأويله للصفات الخبرية كالنزول والاستواء وكل ما كان موهما للتشبيه والتجسيم من ظواهر النصوص، والدليل على هذا أن ما استدل به الجويني في تحقيق هذه المسائل وما تخرج لديه من فهم لها هو نفس ما نجده عند أعظم أعلام المعتزلة وأشهرهم تمرسا بالمناظرة والجدل وهو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، فمسائل الصفات الخبرية بأعيانها تجد لها نفس الفهم والتأويل بما يوافق قانون اللغة ورد المتشابه من النصوص إلى المحكم في كتب الجويني والقاضي، كالشامل والإرشاد، والعقيدة النظامية للأول، وفي كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد وشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف عند الثاني.

ثم إنه كما بين تناقضات خصومه من المعتزلة و رد جنوحهم عن الحق في بعض المسائل، فقد رد كذلك على الطبائعيين من الفلاسفة القائلين بصدور الموجودات طبيعة من الله لا باختيار، كما رد على القائلين بقدم العالم من الفلاسفة الإلهيين، كأرسطو وغيره، ورد كذلك أصول الدهريين والملاحدة في إثبات صنع من غير صانع، أو وجود من غير موجد، فانقسمت ردوده بذلك على مطاعن من خارج الدين والعقيدة كفعله مع الفلاسفة، ومطاعن من داخل كرده على مطاعن المعتزلة وغيرهم من فلاسفة الإسلام وسائر الفرق، كما رد على المشبهة والمجسمة والظاهرية الواقفين عند ظواهر النصوص، ومما قوى حججه ضدهم إحاطته باللغة وأفانين أساليبها المتنوعة وكذا تمرسه بظوابط أصول الفقه وطرق الحجاج النظرية التي استفادها من علم الكلام، التي هي أجل بضاعته التي عرف بها، وبذلك تتهاوى أمامه شبههم بأيسر ما يكون التهاوى، إذ أنه يلزمهم بقواطع لا يمكنهم مخالفتها أو الجري ضدها.

ومن علائم التوسط والاعتدال في منهجه تجاوزه في كثير من الأحيان لما قرره أئمة المذهب قبله لبعض الأفهام المتعلقة بمسائل معينة كاعتراضه على الباقلاني تارة وعلى الأشعري شيخ مذهبه تارة أخرى. وهذا من سمات التحرر الفكري و الابتعاد عن التقليد، وكثيرا ما يوضح ذلك بقوله، وهذا عندي فيه نظر، أو هذا غير مرضي عندنا، أو ذهب القاضي، ويقصد به الباقلاني لشهرته في المذهب والحق خلافه إلى غير ذلك من الإنتقادات التي تبناها داخل المذهب.

كما رد الجويني على الشيعة الإمامية القائلين بعصمة الإمام وجعل هذا الاعتقاد من أصول الدين، فرد الجويني هذا عليهم واعتبره من تخرصاتهم. فلا دلت على هذا آي الكتاب، ولا شهدت عليه متوترات الأخبار من السنة. وتخصيص الأئمة بالعصمة تخصيص من غير موجب والكل باطل، وهذا المسلك في الإبطال عند الجويني متوافق فيه العقل والنقل وهي السمة الأصلية لمنهجه الوسطي، ومذهبه الأشعري، وبالجملة فقد تمثل الجويني عصره كاملا بما كان يمور فيه من المذاهب والآراء بعد أن ضري بينها الخلاف والذي كان علم الكلام بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة على تعدد منازعهم واختلاف مشاربهم حلقة من حلقات هذا الصراع الفكري، والسجال العقائدي، غير أن هذه المزايا الأثيرة التي تفرد بها الجويني في عصره لا يجب أن تحجب الدراسة الموضوعية لعلمه وفكره ومنهجه عن بعض المآخذ التي عورض بها ما تمثله من منهج، ومن تلك المآخذ المنهجية اعتماده طريقة المتكلمين واختياره لمسالكهم في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى، وأن العالم ما دام حادثا فهو ذو بداية ولعل الذي استفز المتكلمين كالجويني وغيره على الاستمساك بهذا الدليل هو محاولة إيجاد بديل أصيل لدليل الفلاسفة ومسلكهم في إثبات وجود الله تعالى، وهذا المسلك هو الوجوب والإمكان بيان استناد الأول إلى الثاني.

ووجه هذا المأخذ الأول الذي عورض به منهج الجويني والأشعرية عامة خصوصا من قبل المدرسة الحنبلية يتمثل فيما يلي:

أن المتكلمين يقدمون بالمقدمات النظرية لمطلوبهم ليدللوا على قضية اعتبرها القرآن فطرية في الإنسان وغير خاف أن الاستدلال بهذه المقدمات يستغرق من الجهد النظري قسطا كبيرا لأن أصل الدليل مركب، فيلزم منه إطالة البحث في إثبات الجواهر ثم إثبات الأعراض، وأنها حادثة. ثم في إثبات لزوم الأعراض للجواهر، وهذا كله لكي يسلم لهم تحقيق المطلوب الخبري بطريق النظر بكون العالم بجميع ما فيه حادث ولا شك أن هذا المسلك يعتبر عند خصومه من أبلغ المآخذ

والاعتراضات، فهو مسلك شاق يصعب على الجمهور مساوقته لما فيه من العواصة في التركيب وطول المقدمات، فعلى هذا لا يمكن عده سبيلا صالحا لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله.

هذا من حيث النقد العام والذي يرى أصحابه أن أدلة القرآن تساوق الفطرة و تشدها للإيمان من غير تعاريج أو التواءات، وهذا النقد وإن كان وجيها بعض الشيء إلا أنه لا يسلم من النظر، فقد تساوق الفطر السليمة أدلة القرآن فتكفي بسائط الأدلة، غير أن الفطر المنكوسة والتي حجبتها غواشي معينة فلا بد لها من مثل هذا، ولا سيما وأن قصد المتكلمين هو إثبات أشرف مطلوب وهو العلم بالله تعالى يضاف إلى هذا أنه دخل في الإسلام من الأمم العريقة في المذاهب والديانات القديمة ما لا يصح في درء مطاعنهم في أصول العقيدة سوى ذلك.

ومن بين من أفسد طريقة المتكلمين هذه ابن تيمية، إذ يرى أن الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الله تعالى هو السبب في كل المنافضات التي لزمت المتكلمين في مبحث الصفات الإلهية وغيرها. كما ذكر ذلك في كتابه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، غير أنه عاد فسلم بكون إقامة الأدلة ولو كانت مركبة هو حق في حق من تغيرت فطرته وذلك في مجموع الفتاوى حين ذكر أن الإقرار بالخالق وكما أنه يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة والأحوال تعرض لها، فعلى هذا تكون المؤاخذة آيلة إلى الشكل و ليس إلى المضمون.

وكذلك من بين المآخذ على الجويني ومنهجه من قبل خصومه هو اشتغاله بعلم الكلام وإثباته لقضايا جعلها هو وغيره من المتكلمين أصولا للدين وما هي بأصول، لأنه لم ينقل فيها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعينها فيها كلام. وهذه انتقادات متركبة في الحقيقة من محض دعاوى لا محصول لها عند التحقيق، فدعوى أن علم الكلام وكون الاشتغال به بدعة ليس صادقا وهو غير حق أبدا فإذا ادعى خصوم الجويني بأنه بدعة لكون الصحابة ما استعملوا طرائقه، ولا كان علم الكلام معروفا لديهم فوجه الرد عليهم ما يلي:

أولا أن الصحابة كانوا يفتشون عن دلائل التوحيد، وهم مشاهدون للوحي ينزل على رسولهم الذي هو بين أظهرهم فاستيقنوه بالفطرة فاستغنوا بنور النبوة في سلوك سبيل غيرها، هذا أولا. أما من جاء بعدهم من أهل القرون الموالية فهم زيادة على إيمانهم بوحي النبوة رتبوا مقدمات عقلية تتوقف عليها صحة الأنظار لإثبات أصول الدين التي حررها الوحي، وهذه الأصول ليس مستجدة

بل هي ثابتة كما نزل بها الوحي، وإنما المستجد هو المنهج الذي ألزم به المسلمون خصومهم وشتان بين الأمرين وفرق ما بين الحالين وبعد ما بين العصرين. لا سيما وأن الإسلام قد اتسعت رقعته وامتد سلطانه ودخل فيه من شتى الأمم ما لا يمكن إيقافه عن الإلحاد والطعن في الدين إلا بإلزامه لمقتضاها فمن أين يكون إذن علم الكلام بدعة حادثة في الدين، وإذا سلم بكونه بدعة لزم طرد هذا القول في جميع العلوم الحادثة بعد صدر النبوة وهذا مخالف للعقل والحق.

أما كون أدلة المتكلمين مركبة وعويصة فهذه الحالة التي يكون عليها مخصوصة بمن طاقته العقلية لا تسلم إلا بذلك، ولا ترغم على الإيمان إلا بهذه الطرائق فبرهان التمانع استنبطه المتكلمون من القرآن الكريم من الآية المسماة بآية الممانعة، وهي قوله تعالى في سورة الأنبياء: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون"، ولم يفعل الجويني وغيره من المتكلمين ممن اعتمد هذه الآية دليلا عقليا قاطعا على وجود الله تعالى سوى أن يبينوا مقدماتها العقلية التي تتألف منها، وأفسدوا الباطل من احتمالاتها، وأبقوا على الصحيح منها. وذلك حق، أما ما توغل فيه بعض المتكلمين بأنه لا إيمان صحيح إلا إذا كان مبنيا على هذه المقدمات والأصول فتطوح بعيد، وخطأ محض، فليس ذلك في طاقة الجمهور، وهو خروج عن قصد الشريعة وقد تبين هذا بن رشد في كتابه مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة حين قال وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين الوصفين معا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور.

ورجاوة أن تتحقق المجالاة والكشف عن خصائص تراث الجويني، وسمات علمه ومنهجه، نتوجه إلى الباحثين المخلصين الإسهام في إبراز هذا الذي ذكرنا بالجديد الفاعل الذي يفتح أفاقا فساحا في عالم الفكر والبحث، ومع ذلك فإن الجويني قد بحث جملة من القضايا العلمية والمعرفية أصاب في بعضها واضطرب في بعضها الآخر وتلك سمة من سمات العمل البشري.

تمت و الحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

المقدمة

الفصـــــل الأول

أولا- الإمام الجويني:حياته، مقدمات وأصول منهجه.....

أ- اسمه ونسبه وكنيته..... 2

ب- مولده ونشأته..... 3

جـ- طلبه للعلم: شيوخه وتلاميذه..... 5

د- مصنفاته وآثاره..... 9

ثانيا- مقدمات وأصول منهجه..... 13

أ- الواجب: تعريفه، ماهيته وأقسامه:..... 14

1-الواجب لغة واصطلاحا..... 14

2-أقسامه:..... 15

2-1- الواجب بالشرع..... 15

2-2- الواجب بالعقل..... 15

ب- النظر: تعريفه، ماهيته وأقسامه..... 16

1- النظر لغة واصطلاحا..... 16

2- أقسامه..... 21

2-1-النظر من جهة الصورة..... 21

* النظر الجلي..... 21

* النظر الخفي..... 22

2-2 النظر من جهة المادة..... 22

* النظر الفاسد..... 22

* النظر الصحيح..... 22

جـ- النظر وصلته بالعلم والدليل..... 24

أ- النظر وصلته بالعلم..... 24

ب- النظر وصلته بالدليل..... 25

الفصـــــل الثـــــاني

منهج الجويني في الاستدلال على أصول العقيدة وفروعها:..... 27

* المنهج لغة واصطلاحا..... 28

أولا- التوحيد والاستدلال على وجود الله..... 29

* التوحيد لغة واصطلاحا..... 29

1- دليل الحدوث وأصوله..... 29

أ- إثبات الأعراض..... 30

ب-إثبات حدث الأعراض..... 31

جـ- إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض..... 32

د- إثبات استحالة حوادث لا أول لها..... 33

2- دليل التمانع 36
ثانيا- الصفـــــــات
* مقدمة متعلقة بأحكام العقل في الصفات..... 39
1- الصفات النفسية 41
أ- القدم 41
ب-قيامه تعالى بنفسه..... 41
ج-المخالفة للحوادث 42
د- الوحدانية 43
2 - الصفات المعنوية 44
أ- الإرادة 45
ب- القدرة 46
جـ الكلام 47
د- السمع والبصر 51
هـ العلم 51
3- موقف الجويني من مشكلة الذات والصفات 53
*الصفات الخبرية 55
أ- اليد 56
ب- الوجه 57
جـ الاستواء 57
د-الساق 59
هـ-المجيء والإتيان..... 59
4- الصفات المستحيلة والجائزة..... 61
* نفي الجسمية والرد على النصارى ومسؤولة الرؤية..... 62
موقف الجويني من حرية الإنسان وخلق الله والأفعال..... 67
موقف الجويني من الحسن والقبح العقليين..... 71
نقض القول بالصلاح والأصلح..... 74

الفصـل الثـــالـث
النبوات عند الجويني: تعريفها، جوازها و لواحقها 76

أولا – النبوة تعريفها و جوازها عقلا: 77
1- تعريفها لغة واصطلاحا 77
2- الجواز العقلي 78
ثانيا- النبوة ولواحقها 80
1- المعجزات وشرائطها 83
أ - الفرق بين المعجزة والكرامة..... 85
ب - الفرق بين السحر والمعجزة 86
2- أوجه دلالة المعجزة على صدق الأنباء 87
أ - تفرد المعجزة بالدلالة على صدق النبي .....

ب - إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم 87
3- معجزات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم 89
أ- وجوه إعجاز القرآن ودلالاتها على النبوة 91
ب-معجزات أخرى غير القرآن 93
4- أحكام الأنبياء و صفاتهم 94
*عصمة الأنبياء..... 94

الفصل الرابع
استدلال الجويني على السمعيات و إمكانها العقلي ولواحقها 97
أولا- مفهوم السمعيات و إمكانها العقلي 98
1- الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر..... 99
2- المعاد وحشر الأجساد وعذاب القبر..... 101
3- الصراط والميزان والحوض والصحف..... 104
4- الثواب و العقاب وإحباط الأعمال..... 104
ثانيا- التوبة وما يتعلق بها..... 107
1- وجوب التوبة وقبولها..... 109
2- التوبة عن بعض الذنوب دون بعض وتجديد الندم..... 110
3- حكم من مات مصرا على المعصية..... 112
ثالثا-الإيمان..... 113
رابعا- ملحق السمعيات: الإمامة..... 116

الخاتمـــــــة 124

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قـائمـــة المصـــادر والمـــراجـع

أ/ المصـــادر

1. القرآن الكريم
2. النووي: شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج12، ط2.
3. الجويني: الشامل في أصول الدين، ت سهير مختار- فيصل بدير عون، إشراف علي سامي النشار، سلسلة ذخائر العرب، المكتبة المصرية، ط1، 1967.
4. ـــــ : الإرشاد إلى قواطـــع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية،ط2، 1987.

ب/ المراجع

1. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى،دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3.
2. ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2.
3. ابن خلكان: وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
4. ابن عساكر: تبين كذب المفتري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1967.
5. أبو الحسن الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، د ت عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت لبنان.
6. أبو سعيد السمعاني: اللباب في معرفة الأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
7. أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1992.
8. أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
9. الباقلاني: الإنصاف في ما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة بولاق، القاهرة.
10. جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، بيروت لبنان، ج2، ط4.
11. الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيروت لبنان.
12. الزمخشري: الفائق في غريب الحديث، المطبعة الأميرية القاهرة.
13. الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة.

14. عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط5، 1997.
15. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، بيروت لبنان.
16. عبد الكريم عثمان، آراء القاضي عبد الحبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1971.
17. عبد المجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل، الدار التونسية الجزائرية للنشر والتوزيع.
18. الغزالي: المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط5، 1994.
19. ــ : تهافت الفلاسفة، ت الأب بويج الياسوعي، بيروت لبنان، 1927.
20. فخر الدين الرازي: عصمة الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3.
21. ــ : أساس التقديس، دار الفارابي، دمشق، ط2، 1990.
22. القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ج1، سلسلة الأنيس، موفم للنشر الجزائر.
23. محمد بن علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ت لطفي عبد البديع، وترجم نصوصه الفارسية عبد المنعم حسين ــ راجعه أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية والنشر،1983.
24. محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر دمشق، ط2، 1994.
25. محمد عبده: رسالة التوحيد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.
26. محمود صبحي: في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 1990

ج/ المعاجم والقواميس

1. ابن منظور: لسان العرب، مؤسسة دار الرسالة، بيروت لبنان، ط4، 1996.
2. أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية القاهرة.
3. أحمد رضا: معجم متن اللغة، منشورات مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ط5.

4. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ت عبد المنعم الحفني، دار الرشاد.
5. مجد الدين الفيروزابادي: القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، بولاق القاهرة، ط3.
6. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية