

الأمول والدوافع الثقافية والاجتماعية لاعتراضات السبكي على الذهبية في تراجمه لمصطلح الأشاعرة

نبيل فوللي محمد

أستاذ مشارك بكلية أصول الدين، الجامعة
الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان

83

العدد 27/108

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

الملخص

أثرت الانتماءات الفقهية والكلامية في المواقف الفكرية التي اتخذها العلماء المسلمون - كما هو متوقع - وقد كان الاختلاف بين تاج الدين السبكي وشيخه شمس الدين الذهبي مثلاً على تنوع هذه المواقف تبعاً لتنوع الانتماءات. وهذه الدراسة اتخذت من الخلاف بين الرجلين حول تراجم أعلام الأشاعرة الكبار نموذجاً لفحص أصول التنوع الفكري والاختلاف في الآراء بينهما، مع البحث في الأصول الثقافية والاجتماعية التي دفعت كلاهما إلى زاوية فكرية يختلف فيها عن الآخر، مُلغية حتى اعتبارات العلاقة الحميمة التي كانت تربط السبكي بشيخه الذهبي في عهد الطلب.

وقد ترتب على هذا أن بحثت الدراسة في قضايا متنوعة؛ ينتمي بعضها إلى حقل الدراسات التاريخية، وبعضها إلى الاجتماع، وبعضها الآخر إلى علم الكلام. وحاولت في أثناء ذلك أن تتخذ من الثراء الفكري الذي حفلت به هذه المعركة بين التلميذ والأستاذ أساساً لإدراك طبيعة العلاقة التبادلية بين الحياتين الاجتماعية والثقافية.

تمهيد عام

قد لا يكون البحث في تاريخ الفكر أقل أهمية من دراسة الفكر نفسه؛ فإضافة إلى ما يهبه التاريخ للفكر من ماء الحياة والواقعية، فإنه يفسر لنا كثيراً من الدوافع والأهداف التي تقف وراء هذه الفكرة أو تلك، كما يكشف لنا عن أسباب وظروف تطور الفكر حين يتطور، وعن المراحل التي مر بها خلال هذا التطور، ويبين لنا أسباب الجمود الفكري، والاعتبارات المختلفة التي قد تدفع الفكر ناحية الصراع، والأخرى التي تمهد له الطريق نحو الحوار. كذلك يمثل التاريخ الإطار الذي يمكن أن نفهم من خلاله الجوانب الثقافية والاجتماعية للأفكار، وغير ذلك.

والحق أن الفكر تاريخي بالضرورة؛ نظراً إلى أنه لا يُنتج إلا في فضاء زمني، فالكائن الأرضي الوحيد الذي يفكر وينتج فكراً - بحسب معلوماتنا - هو الإنسان، وهو في الوقت نفسه أكثر سكان الأرض اهتماماً بالزمان وربطاً لأنشطة حياته به.

وفي حقل علم الكلام بالتحديد اعتنت كثير من الدراسات المعاصرة بتاريخ هذا العلم وتاريخ الفرق المختلفة التي شاركت فيه، إلا أننا ما زلنا في حاجة إلى مزيد من الدراسات الدقيقة في هذا الحقل؛ خاصة ما يكشف عن الظروف الثقافية والاجتماعية التي جعلت النص الشرعي العقدي الواحد يخضع لتفسيرات متعارضة، وتأثير الطموحات الشخصية والتغيرات السياسية في توجيه قضايا علم الكلام، وظروف الاندماج بين الكلام والفقه والتصوف وتأثير ذلك على علم الكلام، والجذور المباشرة لبعض الصراعات الكلامية التي ما زالت حية إلى زماننا...

ولعل من واجب الدارسين المختصين بهذه الناحية أن يتجنبوا خلال ذلك بعث الصراعات الكلامية القديمة، ويحرصوا على تحقيق القضايا والمسائل وفقاً للمنهج العلمي الدقيق؛ بما يجعل التاريخ الفكري بإيجابياته وسلبياته داعماً للحراك الحضاري في العالم الإسلامي لا عائقاً في سبيله.

ومقصد هذه الدراسة هو بيان جذور الصراع بين الأشعرين والتمييين⁽¹⁾ كما بدت خلال تراجم علماء الأشاعرة عند الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي أحد تلاميذ ابن تيمية (ت 748هـ)، والشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي الأشعري أحد تلاميذ الذهبي (ت 771هـ)، مع محاولة بيان الأصول والدوافع الثقافية والاجتماعية للخلاف القائم بينهما.

وقبل الشروع في هذا، أمهد له على عَجَل بيان العلاقة بين موضوع البحث والواقع الفكري القائم في العالم الإسلامي الآن، ثم أتحدث عن طبيعة العلاقة بين ابن تيمية وأشاعرة عصره، والتفسير الاجتماعي والثقافي لهذه العلاقة في سياق المرحلة التاريخية التي عاشت فيها، ويلي ذلك بيان الدافع الثقافي والاجتماعي لخلاف السبكي مع شيخه الذهبي. وأخيراً أسرد من تراجمهما لمتكلمي الأشاعرة نماذج لهذا الخلاف، مع تحليلها ونقدها.

ابن تيمية والأشاعرة

يخطئ من يظن أن "علم الكلام" بصورته التقليدية قد مات، ولم يعد له وجود في عصرنا؛ فمع أن ثمة قضايا كلامية جديدة قد فُتح بابها في عصرنا هذا؛ كما هو الحال في النقاشات الكثيرة التي دارت وتدور في رحاب الفكر الإسلامي المعاصر مع أصحاب النزعات العلمية والمادية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفي المحاولات التجديدية المتعددة لعلم الكلام على أنماط غير معهودة - فيما سبق - مع هذا وذاك، فإن فكرنا المعاصر قد بقيت فيه تيارات كبيرة تواصل السير وفق أنماط كلامية قديمة، وتكاد تتطابق معها في لغتها الكلامية وقضاياها وهمومها الفكرية. ولعل أهم هذه التيارات يظهر بجلاء في نموذجين من نماذج التعاطي الكلامي:

الأول: الجدل الكلامي التقليدي بين التيارات السنية والتيار الشيعي "الاثنا عشري"؛ خاصة في إطار المؤسسات والشخصيات الدينية والعلمية التقليدية التي تمثل الطرفين.

الثاني: الصراع الفكري القائم على أساس كلامي بين طائفتين من أهل السنة؛ الأولى تنتمي إلى الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 324هـ)، والثانية إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ).

وقد حمل الصراع الفكري المذكور في النموذج الثاني كثيراً من سلبيات الماضي، وكاد يرتبط بالدفاع عن الأشخاص أكثر من ارتباطه بالبحث عن الحقائق، وبيان المفاهيم الشرعية الصحيحة المتعلقة بالعقيدة الإسلامية. كما أنه لم يخل من روح التعصب والتكفير⁽²⁾ التي تلغي كل اعتبار خاص بالتماس العذر للطرف الآخر، والاكتفاء بإبطال الرأي الذي يتأكد خطؤه، دون أن يتسرب إلى ذلك تكفير أقوام من الطرفين جاهدوا مخلصين في سبيل الدين قدر طاقتهم وبحسب فهمهم، بقطع النظر عن كونهم أصابوا في العلم وأخطؤوا.

عاش أبو العباس بن تيمية من بدايات العقد السابع من القرن السابع الهجري إلى أخريات العقد الثالث من القرن الثامن (من 661 إلى 728هـ) في ظل حكم المماليك. وهي مرحلة تاريخية لم تشهد تغيراً نوعياً في الفكر الكلامي عموماً يختلف به عما سبق، وإن شهدت معارك كلامية حادة، كانت في أغلبها تتحرك في الإطار المعتاد للمتكلمين السالفين، مع تحوّل جانب كبير من الجدل فيها إلى جدل سُنيّ سُنيّ.

وظهر ابن تيمية في المشهد الفكري الإسلامي حينئذ ممثلاً قطب الرحي الذي يدور معه وحوله أهم معارك الجدل في قضايا العقيدة في عصره؛ سواء بما ألفه من كتب، أو بما خاضه من مناظرات مع المتكلمين والفقهاء.

لكن الفكر الأشعري كان قد تحقق له في بلاد الشام ومصر - وهما المسرح الجغرافي لهذه الدراسة - امتياز مهم قبل عصر ابن تيمية بقليل؛ وذلك بتبنيه على مستوى الدولة. قال المقرئزي عن مذهب أبي الحسن الأشعري في مصر والشام بعد أن ذكر تمكنه في العراق والمشرق: "فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس المارانيّ على هذا المذهب؛ قد نشأ عليه

منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، وصار يحفظها صغار أولاده؛ فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم الناس كافة على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك... " (3).

وإذا كان الشيخ القرطبي الكبير أبو محمد بن حزم الظاهري قد أدرك تأثير دعم الدولة للمذاهب الفقهية فقال: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة (في المشرق)... ومذهب مالك بن أنس عندنا... " (4) - فإن هذا ينطبق على الفكر الكلامي الأشعري في جانب أصول الدين كذلك، على الرغم من أن الدولة الأيوبية ليست أول الدول تبنياً لمذهب أبي الحسن الأشعري في العالم الإسلامي، بل يبدو الدور الأيوبي في هذا الجانب استكمالاً لما سبقهم إليه السلاجقة - في المشرق خاصة - من رعاية مذهب الأشعري ومن تحدث باسمه؛ كأبي المعالي الجويني وتلاميذه.

وبهذا تكون الدولة الأيوبية استمراراً للسلاجقة من جانبين؛ هذا الجانب الثقافي المذكور، وكونها امتداداً سياسياً مباشراً للأتابكة الذين خرجوا من عباءة السلاجقة أصلاً، ثم جاء المماليك فكانوا كذلك امتداداً لسادتهم من الأيوبيين في كلا الجانبين.

والحق أنه يصعب أن ندرس فكر ابن تيمية دراسة تاريخية دقيقة بدون بيان التأثير الناتج عن التمكين للفكر الأشعري في مصر والشام في عهد الأيوبيين وخلفائهم من المماليك، فقد اهتم ولاية الأمر في هذا العهد بتقديم الأشعرية على غيرهم في مناصب الدولة، وكان الأمر يشتد في بعض الأحيان وبعض الأنحاء، ففتح المناصب المهمة لعلماء الأشاعرة دون سواهم. ففي سلطنة المنصور قلاوون سنة 678هـ "خُصَّ قاضي القضاة الشافعي بالديار المصرية بالتولية في أعمالها دون رفقة الثلاثة" (5) لأول مرة، كما مانع العلماء في دمشق أن يتولى الذهبي مشيخة دار الحديث الأشرفية - مع شهادتهم له بأنه أحد اثنين

هما أعلم الناس بالسنة حينئذ - ؛ لأنه لم يكن أشعرياً، وتولاها قاضي القضاة تقي الدين السبكي، وقال قائلهم حينئذ: "أعلم الناس اليوم بهذا العلم قاضي القضاة والذهبي، وقاضي القضاة أشعري قطعاً، وقطع الشك باليقين أولى" (6)!!

ومن هنا قوي موقع العلماء الأشاعرة في الدولة لهذا العهد، وغدت لهم جبهة قوية لها تأثيرها العظيم في الحياة العلمية والاجتماعية، بل سعى بعضهم إلى عقد تحالفات مع بعض الأمراء، فكان لهم دور سياسي ظاهر كذلك. وأسهم هذا الوضع الخاص لعلماء الأشاعرة في نشوب معارك حامية بينهم وبين خصومهم وضعت الدولة نفسها فيها غالباً موضع الحكم، كما هو الحال في مناظرات العلماء مع الشيخ ابن تيمية.

واتفق في هذه الحقبة أمر آخر ذو أهمية خاصة في سياقنا هذا، يتعلق بصياغة شخصية العالم المسلم وإعادة تقسيم التكتلات العلمية - إن صحت العبارة - فقبل هذا العصر كانت التخصصات العلمية والنشاطات الفكرية موزعة إلى مجالات متجاوزة أكثر منها متداخلة؛ فالتصوف في ناحية، والكلام في ناحية، والفقه في ناحية، والحديث في ناحية... إلخ.

وهذا، في الحقيقة، لا ينبغي وجود علماء من الأجيال السابقة جمعوا أصنافاً مختلفة من العلم على مستوى متقارب من الإجابة، إضافة إلى سيرة تمتاز بالزهد والورع، إلا أننا مع الصورة الجديدة للعالم قد وجدنا أن الانحيات الفكرية الجماعية بدأت تختلط وتتداخل، فينتهي العالم إلى التصوف بمعناه الدقيق ورسومه المعروفة، وإلى علم الكلام بالانتساب إلى فرقة معينة، والفقه بالانتماء إلى مذهب بعينه، وعلم الحديث روايةً للسنة ودراية بها كذلك (7) - كل هذا في آن واحد، وهو ما لم يكن يجتمع في العالم الواحد قبل ذلك بهذه الصورة، فإذا كنا في الماضي نعتبر الحارث المحاسبي - رحمه الله - صوفياً أولاً ثم متكلماً ثانياً، ومعاصره أحمد بن حنبل - رحمه الله - محدثاً أولاً وفقهياً ثانياً، دون أن تعبر هذه الصفات عن انتماءات اجتماعية لفرقة أو مذهب، فقد تغير الحال خلال الكلام الأشعري والفقه الشافعي خاصة، وبدأ يلتقي الكلام والتصوف والفقه والحديث في شخص العالم الواحد بصورة اجتماعية متوافقة؛

أعني باعتبار كل عنصر من هذه العناصر جزءاً من شخصية العالم ينعكس في صورة انتماء اجتماعي يشاركه فيه كثير من أمثاله. وأصبح هذا الالتقاء هو النموذج الغالب على العلماء، وهو أمر بدأت إرهاباته قبل هذا مع انتشار الفكر الأشعري في المشرق والعراق خلال القرن الخامس.

إلا أن هناك تياراً فكرياً آخر حاول المحافظة على ما رأى أنه السمت الأصيل للشخصية المسلمة عموماً؛ وذلك بالاعتماد على الفقه والتفسير الأثرين، ومخالفة الآراء والأفكار الكلامية التي اختارها الخلف ولم تكن معروفة من قبل، وعدم اعتماد الطريق الصوفي كمنشط إسلامي خاص، وإن رأوا أن الزهد والورع سمت إسلامي ملازم لشخصية المسلم الأصيل. وقد تركز هذا الفريق خاصة في إطار علم الحديث الحنبلي، الذي كان يبدو من وجهة نظر خصومه - وفي بعض ممثليه على الأقل - جامداً في مواجهة التطورات التي يفرضها واقع الحياة⁽⁸⁾.

ولا يفوتنا أن ننبه هنا إلى أن ظهور محدّثين وحفاظ كبار في إطار التيار الأول الجامع بين الفقه والكلام والتصوف، وكذلك غلبة لون فقهي على اتجاه كلامي معين، قد نوّع مواقف العلماء بعضهم من بعض بشكل كبير؛ وذلك بحسب الاعتبار الجامع والاعتبار الفارق بين عالم وآخر، فكان للاشتراك في المذهب الفقهي مع الاختلاف في الاتجاه الكلامي تأثير يختلف عن العكس؛ أي الاشتراك في الاتجاه الكلامي مع الاختلاف في المذهب الفقهي (مثلاً موقف السبكي الشافعي الأشعري من شافعية المعتزلة يختلف عن موقفه من مالكية الأشاعرة، كما يختلف موقفه من أشاعرة الشافعية عن موقفه من أشاعرة المالكية، كما سنرى). كذلك اختلف موقف العالم المحدث من المتكلم الحافظ عن موقفه من المتكلم غير الحافظ، وإن اتفقا في مجمل المواقف الكلامية (مثلاً مواقف الذهبي من المتكلمين الذين ترجم لهم)، وهكذا.

وأرى أن من الاختصار المخل أن ننسب ابن تيمية إلى أحد هذين التيارين نسبة واحدة؛ فإنه إن كان أكثر ميلاً في مواقفه الفكرية إلى فريق المحدّثين، مع تأويل خاص به في بعض الأحيان، فقد كان في ثقافته أكثر التقاء مع الفريق

الثاني؛ أي متكلمة الفقهاء، وهذا ما أدى به إلى القيام بوظيفة الشخصية الفكرية المحورية في عصره، كما بدا محارباً صلباً عما بدا له أنه منهاج المحدثين والسلف الصالحين، ولكن بأدوات المتكلمين والفلاسفة نفسها، مهما بدت موافقة معارضة لهم.

وكان من الطبيعي أن يكون للأداة التي اختارها الرجل الكبير تأثيرها في انتهائه إلى الآراء التي مال إليها، فوجدنا ابن تيمية ينفرد ببعض المسائل، ويخالف فيها؛ لا فقهاء المتكلمين من خصومه وحدهم، ولكن حتى فقهاء المحدثين من أنصاره، وهذا ما سجله أحد أعلام الحنابلة بقوله: "طوائف من أئمة أهل الحديث وحفاظهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة، كما هو طريق أئمة أهل الحديث المتقدمين... وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها، حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء ببعض ذلك" (9).

ومع أن النص يفرق بين من أنكر على الشيخ ابن تيمية المنهج الذي اختاره وبين من خالفه في الآراء "الشاذة" التي تبناها في بعض المسائل، مع الفصل بين اختياراته الأصولية واختياراته الفقهية التي انفرد بها، فإن الجانبين؛ أعني المنهج والآراء، لا ينفصلان في فهم شخصية ابن تيمية وفكره، فالمنهج الذي اختاره هو السبب في المواقف الكلامية والفقهية التي استقل بها.

ولعلنا - بعد هذا - لا نتجاوز الصواب حين نقول: إن ظهور ابن تيمية في تلك الفترة وبهذا السميت الذي ظهر به كان طبيعياً، فقد مثل آخر محاولة كبيرة للوقوف في وجه التيارات العقلية، والسعي إلى ترسيخ وجود النص بمنطوقه المباشر في البيئة الإسلامية⁽¹⁰⁾، لكنه - كما هو متوقع - لم يحتفظ برؤية متوازنة بين العقل والنص دائماً، فبالغ في الإثبات أحياناً، وساقه إلى هذا قلق باطن من النزعات المنزّهة التي كان الاقتراب منها أكثر يعني عنده الاقتراب من النفي. وكأنه كان يبصر مآل التأويل والإيغال فيه في فقدان الدين لشخصيته الأصيلة؛

خاصة أن مدارس التأويل والتنزيه الكلامية كانت قد دانت لها ساحة البحث في العقيدة قبل عصره، حتى غلب ذلك على كثير من متكلمي أهل السنة أنفسهم⁽¹¹⁾.

ويبدو الموقف الكلامي لابن تيمية هنا في مقابل موقف جملة كبيرة من متكلمي الأشاعرة تجاوزوا الحدود أحياناً في عقلنة النص، وسايروا المعتزلة والفلاسفة في بحث قضايا لم يزدوا فيها على تحبير الأوراق بما لا نملك في شأنه قولاً فصلاً؛ مثل البحث في علاقة الذات بالصفات، وكذلك تأويل الصفات الخبرية، والبحث في كنه علم الله، تعالى.

وفي مقابل هذا وذاك احتفظت طائفة كبيرة من علماء الحديث ومتكلمي الأشاعرة أنفسهم بالتوازن السلفي الأول؛ مثل: الحافظ الأشعري أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، والحافظ الأشعري يحيى بن شرف النووي، والحافظ الفقيه موفق الدين بن قدامة المقدسي، وأخيه أبي عمر المقدسي، والضياء محمد بن عبد الواحد المقدسي صاحب المختارة، وغيرهم.

ولا عجب لأجل هذا كله أن تنشب معارك فكرية حامية بين ابن تيمية والفريق الكلامي السائد في عصره، وهم علماء الأشاعرة، وما كان أكثرهم حينئذ، فقد "جاء - كما يقول ابن فضل الله العمري (ت 749هـ) - في عصر مأهول بالعلماء، مشحون بنجوم السماء، تموج في جوانبه بحور خضارم، وتطير بين خافقيه نسور قشاعم، وتشرق في أنديته بدور دجنة، وتبرق في ألويته صدور أسنة"⁽¹²⁾.

وقد أشار المؤرخون وكتاب التراجم إلى بعض مناظرات الفريقين، وليس المقصود هنا تتبع هذا الأمر إلى غايته⁽¹³⁾، ولا حتى الاستكثار من أمثله، بل الوقوف مع مثال واحد من مناظرات الشيخ ابن تيمية مع شيوخ الأشاعرة؛ سعياً إلى المقارنة بين الرواية التاريخية للمناظرة (أعني باعتبارها خبراً موجزاً) والرواية التسجيلية العلمية لها (أي المكتوبة تفصيلاً بقصد إيضاح أهم المسائل التي عُرضت خلالها)، ونحاول أن نتلمس من خلال ذلك أسباب اختلاف المؤرخين

في رواية هذا المجلس من مجالس المناظرة الكلامية، وهو ما يفيدنا بقوة في فهم اعتراضات السبكي على تراجم شيخه الذهبي لكبار علماء الأشاعرة.

والنموذج المختار لهذا الغرض هو مناظرة ابن تيمية مع الشيخ صفى الدين الأرموي (644-715هـ)، مع ملاحظة أن ابن تيمية كان يواجه في هذه المجادلات جماعة من العلماء لا عالماً واحداً، إلا أنهم كانوا يقدمون أحدهم في المناظرة معه، فقد كان متكلمة الأشاعرة يحشدون لحوار ابن تيمية نظارهم الكبار حينئذ، ولا يرون بأساً بتكثير رجالهم في مواجهته، مع تقديم أقدريهم على المناظرة وأكثرهم مراساً بالجدل. وكان الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد صفى الدين الأرموي الهندي "من أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأدراهم بأسراره، متضلعا بالأصلين"⁽¹⁴⁾، وإن "كانت في لسانه عجمة الهنود"⁽¹⁵⁾.

ويبدو أننا مضطرون هنا إلى التعليق على الاختيار الأشعري، فمع التأمين على شهادة القوم بعلم الأرموي وفضله وتضلعه بالأصلين، إلا أن هناك جوانب أخرى في المسألة كان يجب وضعها في الاعتبار، فما كل عالم ضليع هو مناظر جيد، والمناظرة تقوم على طلاقة اللسان وسرعة البديهة، وفي الشيخ ما فيه من عجمة الهنود. كما أن ما يتقنه الخصم يجب أن يوضع في الاعتبار، فيختار لمناظرته من يتقن إتقانه؛ لأن تضلع الخصم بعلوم المنقول، وتفوقه الحاسم في هذا الجانب - كما هو الحال في المناظرة التي معنا - قد يحسم المسألة لصالحه.

وقبل الحديث عن المناظرة التي تعيننا، أشير إلى سياقها في حلقات الصراع الفكري بين ابن تيمية وخصومه، والتي تداخلت فيها عوامل علمية وأخرى غير علمية؛ كالحسد وغيره - كما سيأتي قريباً - فقد ألف الشيخ رسالته "الحموية" سنة 698هـ، فأثارت عليه بعض الخصوم، حتى نادوا في دمشق بإبطال "الحموية"، وانتصر له الأمير سيف الدين جاغان (ت 699هـ) والي دمشق المملوكي. وبعد مباحثة طويلة وقراءة للعقيدة المذكورة اتفقوا - وإن كان بعضهم كارهاً - على أنه لم يقع في مخالفة⁽¹⁶⁾. لكن خصومه من المتكلمين

والصوفية لم ينسوا له ذلك، فدبروا له حتى جاء كتاب من القاهرة إلى دمشق سنة 705هـ بامتحان الشيخ من جديد، فعُقدت لذلك ثلاثة مجالس، كانت المناظرة مع الأرموي في أحدها.

بدأت المناظرة بين الأرموي وابن تيمية في المجلس الثاني يوم الثاني عشر من شهر رجب حول بعض المسائل الكلامية، وبدأ أن مزاجي الرجلين مختلفان؛ فالأرموي منطقي أصولي يعتني بتتبع الاحتمالات وتشقيق الاعتراضات فيما يعرض له من مسائل، مع الدقة في عرض المسألة الواحدة والبقاء معها دون الانتقال إلى غيرها؛ حتى يعطيها حقها التام من الفحص. وأما ابن تيمية، فمحدّث ومفسر فقيه واسع المعرفة بهذه الفنون، وأصل ثقافته التي تلقاها عن مشايخه تنتمي إلى العلوم الشرعية واللغوية، في حين اعتمد في معرفة العقلية على جهده الخاص والمطالعة دون أستاذ.

ولا شك أن لهذا الأخير؛ أي تعلم العلم دون أستاذ، تأثيره في تمكن أي متعلّم من العلم الذي يدرسه بهذه الطريقة؛ لا على معنى أنه لا يلم بمسائله ومباحثه؛ بل على معنى أنه لا يتحقق له - والحال هذه - التمكن الجيد من المهارات العقلية وغير العقلية التي تصحب معرفة هذا العلم أو ذاك عادةً بحيث تصبح هذه المهارات ملكة راسخة لصاحبها.

وقد سجل المؤرخون وكتّاب التراجم جانباً من هذه المناظرة من الزاوية التي حددتها ثقافتهم وانتمائهم الفكري، فأنصار ابن تيمية وصفوا الحوار بأنه كان معركة بين ساقية وبحر!! ففي تاريخ ابن كثير: "وحضر الشيخ صفى الدين الهندي، وتكلم مع الشيخ تقي الدين كلاماً كثيراً، لكن ساقيته لا طمت بحراً"⁽¹⁷⁾، فكان نظرهم - فيما يبدو - إلى كثرة الاستشكالات التي أوردها ابن تيمية، وتنوع التفريعات التي ذكرها، وإن جاءت مشتتة لا تنتمي إلى حقل واحد. وأما أنصار الأرموي، فنقلوا عنه أنه قال لابن تيمية: "ما أراك يا ابن تيمية إلا كالعصفور حيث أردت أن أقبضه من مكان فر إلى مكان آخر"⁽¹⁸⁾.

وقد حدد السبكي في روايته مكان المناظرة بدار السعادة في دمشق، ولم يحدد لها زماناً. وروايته للحدث بعد هذا تفيد بأن المناظرة المذكورة كانت حول

"الحموية"، وأنها كانت وقعة واحدة مشهورة، وأن الأمير الذي أشرف على مجلس المناظرة هو سيف الدين تَنكُز، حيث يقول السبكي: "لما وقع من ابن تيمية في المسألة الحموية ما وقع، وعُقد له المجلس بدار السعادة بين يدي الأمير تنكز... " (19). ثم ذكر استدعاء الأرموي إلى المجلس، وتقديم أصحابه له، وأبان عن دقة الأرموي في تقرير المسائل ومنهجيته في عرضها.

والحق أن هذه الرواية تفتقر إلى الدقة عموماً، فإضافةً إلى أن المناظرة المذكورة لم تكن حول الحموية خاصة، فإن الأمير سيف الدين تَنكُز بن عبد الله تولى نيابة دمشق من سنة 712 إلى سنة 740هـ⁽²⁰⁾، مما يعني أن تاريخ المناظرة المذكورة كان على الأقل في هذه السنة، وهو أمر لم يقل به أي من المؤرخين. ويبدو أن الأمر اختلط على الشيخ تاج الدين، فأدخل المناظرة القديمة حول "الحموية" في المناظرة مع الأرموي، والذي يذكره المؤرخون الآخرون وابن تيمية نفسه - كما سيأتي - هو أن المناظرة مع الأرموي كانت سنة 705هـ في نيابة الأفرم على دمشق⁽²¹⁾.

كما أن رواية السبكي للمناظرة أظهرت ابن تيمية سائلاً أكثر منه مجيباً، وإنما عُقد المجلس لمحاكمته على ألفاظ له في العقيدة، يقول السبكي: "فلما شرع (الأرموي الهندي) يقرر، أخذ ابن تيمية يعجل عليه على عادته، ويخرج من شيء إلى شيء، فقال له الهندي: ما أراك يا ابن تيمية إلا كالعصفور... " (22). وتنتهي رواية السبكي باتفاق العلماء في المجلس على تخطئة ابن تيمية - صدوراً عن رأي الأرموي - مع حبس ابن تيمية والمناداة عليه في دمشق؛ لقوله بالجهة، وعزل أصحابه من وظائفهم.

ويبدو الاختلاف ظاهراً في حكاية المناظرة، والموضوع الذي دارت حوله، والنهائية التي انتهت إليها، مما يمكن إرجاعه إلى تداخل المرويات بعضها في بعض، والخضوع لتأثير المواقف والانتماءات الفكرية. إضافة إلى بُعد الراوي نسبياً عن زمان المناظرة التي تنقلت شفويّاً لبعض الوقت وفي بعض الدوائر العلمية.

مهما يكن، فإننا نصادف رواية تاريخية أخرى للمناظرة بين ابن تيمية

والأرموي، ومن ميزات هذه الرواية أنها معاصرة لروايتي السبكي وابن كثير، ويمكن أن نعد صاحبها شخصية محايدة، كما أن الرواية تحمل تفاصيل لا نجدها عندهما، وإن أوردتها صاحبها بصيغة التمریض، وتلك هي رواية الصفدي في "أعيان العصر"، فبعد أن ذكر اختيار الأرموي لتمثيل متكلمي الأشاعرة، وتعليقه على طريقة ابن تيمية بأنه ينتقل من مسألة إلى أخرى دون أن يستوفي الكلام فيها واحدة واحدة - قال الصفدي: "وقيل: إن الشيخ تقي الدين ذكر ما هو المشهور في سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم... فيقال: إن الشيخ صفي الدين قال: لا نسلم. فقال الحاضرون: ما يقال في نقل التاريخ لا نسلم، وكان ذلك سبب نصره ابن تيمية" (23).

ثم أضاف الصفدي أمراً خطيراً يتعلق بوقوع الخُلف في المناظرة بين مشايخ الأشعرية، حيث أثنى القاضي ابن صُصرى على بعض كلام ابن تيمية - كما تفيد الرواية - فغضب لذلك أحد المبالغين في خصومة ابن تيمية، يقول الصفدي: "إن قاضي القضاة نجم الدين بن صصرى قال لابن تيمية: هذا الكلام يثلج الصدر. فقال له الشيخ كمال الدين بن الرُّمْلَكاني: والله تسخّم وجه الشافعية بتلك المحاجة لَمَا كنت أنت حاكمهم. فقال ابن صصرى: لي يقال هذا الكلام؟! اشهدوا علي أنني عزلت نفسي من القضاء، فانفصل المجلس على غضب ابن صصرى" (24).

وإذا كنا نعاني في استخلاص حقيقة هذه المناظرة من ركام المرويات التاريخية عنها، فقد اشتكى رجال الفريقين من المشكلة نفسها قبلنا، وادعى كل فريق أن أقواله فيها قد نالها التحريف في هذه المناظرة وغيرها، فيقول ابن عبد الهادي: "واختلفت نقول المخالفين للمجلس وحرفوه، ووضعوا مقالة الشيخ على غير موضعها، وشنع ابن الوكيل وأصحابه بأن الشيخ قد رجع عن عقيدته" (25)، وفي ترجمة ابن الوكيل نفسه نقراً: "وله مع ابن تيمية المناظرات الحسنة، وبها حصل عليه التعصب من أتباع ابن تيمية، وقيل فيه ما هو بعيد عنه، وكثر القائل، فارتاب العاقل" (26).

هذا ما قالت كُتُب التاريخ عن المناظرة، وهو يكشف عن تأثر المرويات

في هذا الجانب بالمواقف الفكرية للرواة؛ فهم إن لم يتعمدوا التحريف، فإن مشاعر الانتماء تبقى مؤثرة في الرواية ولا بد، إضافة إلى التناقل الشفوي الذي لا تنضبط معه الرواية بسهولة، وتعدد مجالس المناظرة بين ابن تيمية وخصومه وما يصحبه من تداخل الأحداث بعضها في بعض.

إلا أننا لحسن الحظ نجد مصدراً آخر غير تاريخي أورد المناظرة في صورة أكثر تفصيلاً، وهي رسالة لابن تيمية نفسه، ألفها - بحسب ما ذكر - استجابة لمطالبة بعض الناس له بأن يسجل لهم شيئاً مما "جرى في المجالس الثلاثة المعقودة للمناظرة في أمر الاعتقاد بمقتضى ما ورد به كتاب السلطان من الديار المصرية إلى نائبه أمير البلاد" (27).

والحق أن هذه الرسالة - على الرغم من أن مؤلفها طرف من أطراف الخصومة في المناظرة التي نحن بصدد الحديث عنها - هي وثيقة فائقة الأهمية بالنسبة لسياقنا هذا؛ وذلك لاشتمالها على بيانٍ أوسع لمضمون المناظرة والظروف المحيطة بها، مما لم تستوعبه روايات المؤرخين وكتاب التراجم، أو أوردته خطأ، أو اختلفت فيه.

وأهم ما أحاط بالمناظرة من ظروف - بحسب رسالة ابن تيمية - هو أنها تمت بأمر السلطان وذوي النفوذ في القاهرة، وعُقدت تحت إشراف أمير دمشق في ثلاثة مجالس، وأن الداعي إلى هذا هو ما سعى به "قوم من الجهمية والاتحادية والرافضة وغيرهم من ذوي الأحقاد" (28) - كما وصفهم ابن تيمية - وعُقد مجلس المناظرة الأول في الثامن من رجب سنة 705هـ، ودُعي إليه قضاة المذاهب الأربعة وفريق كبير من العلماء دون أن يعلموا سبب جمع الأمير لهم (29).

وقد اقترح ابن تيمية إحضار نسخة من العقيدة الواسطية - التي كان قد ألفها قبل هذا المجلس بنحو سبع سنين - لقراءتها في المجلس؛ حتى لا يدعي أحد أنه أخفى شيئاً من معتقده أو داهن فيه. ثم اقترح الأمير أن يقرأها في المجلس غيره رفعاً للريبة (30). وقرئت العقيدة، وكان العلماء يوردون عليها

استشكالاتهم والشيخ يجيبهم في تفاصيل طويلة لم يتذكرها هو كلها؛ لُبعد العهد بين عقد المناظرة وبين كتابته لهذه الرسالة⁽³¹⁾.

وعُقد مجلس المناظرة الثاني يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب؛ أي بعد المجلس الأول بأربعة أيام، وهو المجلس الذي حضره صفى الدين الأرموي الهندي⁽³²⁾، وقد حضر الفريق المناوئ لابن تيمية هذه المرة أكثر استعداداً للمناظرة من المرة الأولى.

ويتضح من متابعة ما أورده ابن تيمية من تفاصيل المناظرة أن الخُلف وقع في المجلس الأول منها بين علماء الأشاعرة كما أشار الصفدي، ولكن الصورة التي سجلها ابن تيمية في هذا مغايرة لما ذكره الصفدي، إلا أن إحداهما لا تنافي الأخرى، فقد توجه ابن تيمية - بحسب روايته هو - بحديثه إلى صدر الدين بن الوكيل قائلاً: "عندي عقيدة للشيخ أبي البيان (ت 551هـ)، فيها: أن من قال: إن حرفاً من القرآن مخلوق فقد كفر. وقد كتبتَ عليها بخطك أن هذا مذهب الشافعي وأئمة أصحابه، وأنتك تدين الله بها. فاعترف بذلك" ⁽³³⁾.

وهنا ثارت ثائرة الشيخ العلامة كمال الدين بن الزمّلكاني الشافعي الأشعري، ورأى أن هذا يلزم عنه تكفير "أصحابنا المتكلمين الأشعرية، الذين يقولون: إن حروف القرآن مخلوقة؛ مثل إمام الحرمين وغيره" ⁽³⁴⁾. وحاول ابن الوكيل التنصل من قوله، إلا أنه لم يفلح، فاستنجد ابن الزمّلكاني بقاضي القضاة نجم الدين بن صصرى الشافعي لينتصر لأصحابه، لكن ابن صصرى ذكر أنه لم يسمع قول ابن الوكيل ⁽³⁵⁾.

وأما في المجلس الثاني الذي حضره الأرموي، وهو الذي أشار إليه المؤرخون، واختلط لديهم بالمجلس الأول أحياناً، وبالثالث أحياناً أخرى، فنجد جدالاً يدور بين المتناظرين حول معنى المعتزلة - كما ذكر الصفدي أيضاً - إلا أنه يأخذ صورة أخرى تختلف في تفاصيلها عما أورده الصفدي، فحسب رواية ابن تيمية، سأل الأمير عن معنى المعتزلة، فأجاب ابن تيمية بأن أول اختلاف عقدي وقع بين المسلمين هو في حكم "الفاسق المَلِيّ"، وأن طائفة قالت بأنه لا مؤمن ولا كافر، واعتزلوا لأجل ذلك حلقة الحسن البصري،

فسماهم الناس "المعتزلة". إلا أن الأرموي اعترض على هذا بأن أول مسألة وقع فيها الخلاف هي "الكلام"، ولأجلها سُمِّي المتكلمون بهذا الاسم، وأن عمرو بن عبيد أول من قالها⁽³⁶⁾.

والحق أن ابن تيمية في تسجيله للمناظرة حاول أن ينفي عن الأرموي الجهل، على الرغم من أن الأخير قلب اسم واصل بن عطاء، وجعله خليفة لعمرو بن عبيد، فذكر أبو العباس أن "الثقة" حدّثه أنه لقي الأرموي بعد مجلس المناظرة المذكور، فذكر الأرموي أن "الأمير سأل عن شيء فأجابه عنه، فظننته سأل عن شيء آخر"، وهو يعني أن الأمير سأل عن معنى المعتزلة، فظن الأرموي أنه سأل عن سبب تسمية المتكلمين بهذا الاسم. وهو أمر وارد في حق رجل بقيت فيه لكنة العجم، وفي مجلس تداخلت فيه الأصوات. وفي بقية كلامه نقل "الثقة" لابن تيمية عن الأرموي أنه لقي أصحابه من الأشاعرة، فقال لهم: "أنتم ما لكم على الرجل اعترض، فإنه نصر ترك التأويل، وأنتم تنصرون قول التأويل، وهما قولان للأشعري"⁽³⁷⁾.

على أية حال، فمن الواضح أن الخلاف بين ابن تيمية وأشاعرة عصره كان ساخناً جداً، ولم يكن خلافاً فكرياً خالصاً، بل أدت إليه عناصر عدة لعل أهمها ما يلي:

- شدة ابن تيمية في مخاطبة خصومه، وغلظ عبارته في نقد المخالفين له، كما يقول الذهبي عن "المعهود من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته، وتوبيخه الأليم المبكي المنكي المثير النفوس. ولو سلم من ذلك لكان أنفع للمخالفين"⁽³⁸⁾.

- الحسد الذي يثور بين الأقران والمتعاصرين في كثير من الأحيان؛ خاصة أن ابن تيمية نال مكانة عند بعض الأمراء، كما ذاع صيته في أهل عصره، وشارك في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونجح في أكثر ما رامه من هذا. قال ابن كثير: "كان للشيخ تقي الدين من الفقهاء جماعة يحسدونه لتقدمه عند الدولة، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أي بدون رجوع إلى قضاة الدولة

وقفهاؤها)، وطاعة الناس له، ومحبتهم له، وكثرة أتباعه، وقيامه في الحق، وعلمه وعمله " (39).

- لكن هذا في الحقيقة لم يكن حسداً خالصاً، بل لاختلاف المواقف العلمية مدخل كبير فيه، وقد قال ابن سيد الناس (ت 734هـ) في ابن تيمية: "دب إلى أهل بلده داء الحسد، وأكب أهل النظر منهم على ما ينتقد عليه من أمور المعتقد، فحفظوا عنه في ذلك كلاماً أوسعوه بسببه ملاماً... " (40).

- ثم هناك سبب سياسي لا نستطيع إهماله، فقد كانت مكانة الرجل وصيته يقلق الساسة في عصره؛ وهذا ما سهل لخصومه التحريض عليه، وقد ذكر ابن حجر أمراً غريباً في هذه الناحية، فقال عن ابن تيمية: "نسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى؛ فإنه كان يلهج بذكر ابن تومرت وبطريه، فكان ذلك مؤكداً لطول سجنه" (41). وقد نمت وشاية بهذا المعنى إلى السلطان المملوكي الكبير الناصر محمد بن المنصور قلاوون، فسأل ابن تيمية في لقائه معه قائلاً: "إنني أخبرتك أنك قد أطاعك الناس، وأن في نفسك أخذ الملك!" فأجابه الشيخ قائلاً: "أنا أفعل ذلك، والله إن ملكك وملك المغل لا يساوي عندي فلسين!! فتبسم السلطان لذلك وأجابه... إنك والله لصادق، وإن الذي وشى بك إلي كاذب" (42). ويقول ابن كثير عن أبي الفتح نصر المنبجي (ت 219هـ) وسبب عداوته لابن تيمية: إن "الشيخ تقي الدين كان ينال من الجاشنكير (وكان أميراً له سطوة في السلطنة الثانية للناصر محمد، وقد نال الملك، ثم أخذ منه ثانية) ومن شيخه نصر المنبجي، ويقول (يدعو عليه): زالت أيامه، وانتهت رياسته، وقرب انقضاء أجله. ويتكلم فيهما وفي ابن عربي وأتباعه" (43).

وهذا لا يعني أن ابن تيمية أصاب في كل ما قال؛ سواء في قضايا الأصول أو الفروع (44)، لكن يلاحظ أن خصومه عادوه، وشنوا عليه الحملة في قضايا الفروع أكثر مما فعلوها في قضايا الأصول، بل عادوه أحياناً لنقده بعض

السابقين، فقد برزت فتواه في احتساب التطليق بلفظ الثلاث تطليقة واحدة، وقوله بأن شد الرحال إلى المسجد النبوي لأجل المسجد نفسه وليس لزيارة الرسول - صلى الله عليه وسلم - ونقده لابن عربي الطائي - برزت هذه الآراء في نوبات العقوبة والسجن الذي تعرض له أكثر مما برز اتهامهم له بالقول بالتجسيم والجهة وغير ذلك من قضايا الأصول⁽⁴⁵⁾.

ويمكن أن نلاحظ تأثير ذلك في بعض من جاء بعد ابن تيمية؛ فابن حجر يذكر تحريم شد الرحال إلى قبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أنها "أبشع المسائل المنقولة عن ابن تيمية"⁽⁴⁶⁾، ويقول في إثبات حوادث لا أول لها: "هي من مُستشَنع المسائل المنسوبة لابن تيمية"⁽⁴⁷⁾، فنلاحظ أن عبارته في قضية الزيارة - وهي قضية فرعية - أشد من عبارته في القول بحوادث لا أول لها، مع أنها من أخطر أقوال ابن تيمية وأبعدها عن العقل، إضافة إلى تعلقها بمسائل الأصول.

وقبل الانتقال إلى العنصر التالي في هذا البحث، أحب أن أشير إلى التنوع الرائع في مواقف الرجال من هذا الخلاف القائم بين ابن تيمية وبين خصومه من الأشاعرة والصوفية؛ فإذا كان هناك من يؤيد ابن تيمية ويعارض خصومه بإطلاق، ومن يؤيدهم ويعارضه بإطلاق أيضاً، فإن الفقيه الشافعي علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي علاء الدين (ت 729هـ)، جمع بين ولاين لعلهما لا يجتمعان، وهما الولاء لابن عربي - وهو داخل في هذه الخصومة بسبب التداخل القائم بين التصوف والكلام والفقه والحديث حينئذ - والولاء لابن تيمية؛ فأما ابن عربي فإن القونوي يؤول له ما يفهم منه القول بالوحدة، وأما ابن تيمية فهو يجله، وفي الوقت نفسه يخالفه فيما لم يبد له فيه وجه صحيح. يقول المؤرخون: "كان الشيخ علاء الدين يميل إلى محيي الدين بن العربي، مع تصنيفه في الرد على أهل الاتحاد... وكان يعظم الشيخ تقي الدين بن تيمية، ويذب عنه، مع مخالفته له في أشياء وتخطئته له"⁽⁴⁸⁾.

وفي مقابل هذا نجد من يتبرأ من الفريقين كليهما؛ ابن عربي وأتباعه، وابن تيمية وأتباعه، فهذا ابن قرا أحمد بن عمر بن عثمان بن علي الشهاب

الخوارزمي الدمشقي الشافعي "كان - كما يقول المؤرخون - عالماً صالحاً ديناً مصرحاً بالحط على الطائفة العربية (أي ابن عربي ومن يتولاه)، بل وأتباع ابن تيمية، بحيث إنه قال مجيباً لمن سألته عن اعتقاده من المخالفين له: اعتقادي زيتونة مباركة لا غربية ابن عربي ولا شرقية ابن تيمية" (49).

إنه تباين في المواقف يكشف عن تباين في الانتماء والثقافة والملكات النفسية والعقلية، ولعل من المهم أن نشير لأجل هذا إلى أن ضغوط الواقع الخارجي لم تكن هي المتحكم الرئيس في مواقف الرجال، كما لم تكن الأهواء والمطامع هي الغالبة على أكثرهم؛ فهذا محمود بن علي بن هلال العجلوني يُلام لموافقة ابن تيمية في مسائله، فكتب إلى لائمه يقول: "إن الله أعطاني من العلم ما يكفيني لديني، ومن الرزق ما يكفيني (لديني)، ومن العمر فوق ما يتذكر فيه من تذكر" (50).

ولعل هذا يقودنا بصورة طبيعية إلى الحديث عن أصول الخلاف الذي قام بين السبكي وأستاذه في تراجم علماء الأشاعرة.

الذهبي المحدث المؤرخ والسبكي الفقيه الأصولي

لا يُمارى في أن العلم يؤثر في صاحبه ومواقفه المختارة من الأشياء والناس، ويختلف هذا التأثير من علم إلى آخر بحسب طبيعة العلم؛ فالعلم العقلي بتجربياته وعمومياته له تأثير يختلف عن تأثير العلم التجريبي بواقعيته وماديته، وعالم النفس يتلقى من علمه التحليلي للأحداث الفردية بحثاً عن دلائلها في نفس الإنسان تأثيراً يختلف عن هذا الذي تتركه علوم الرياضيات بأرقامها وأشكالها المجردة، وهكذا؛ شرط أن يتقن العالم علمه (51). وإن كان العلم الواحد لا يؤثر في كل أحد تأثيراً واحداً؛ إذ إن لذلك اعتبارات أخرى معقدة تتعلق بشخصية المتلقي للتأثير وقدراته أيضاً.

لكن العالم قد يبرع في فنون عدة، وكل منها يترك لوناً من التأثير في شخصيته، وقد يتناقض تأثير بعضها مع تأثير بعضها الآخر؛ فعلم الحديث ونقد الرجال مثلاً يعطي صاحبه القدرة على الفصل في الأمور، واعتبار وجود المطلق

(النص) في مقابل النسبي (الرجال والزمان والمكان)⁽⁵²⁾، مع احترام الألفاظ والتدقيق في نقلها، والفقه بصورته التي انتهى إليها عند المتأخرين يمنح صاحبه قدرة على التشقيق والاحتجاج والجدل، وتزداد حدة الجدل والتشقيق في كلام المتأخرين حتى تصل إلى درجة الإغلاق واختيار المواقف الحادة مع الخصوم. وفي هذه الحال؛ أعني تناقض التأثيرات، قد يغلب تأثير علم على تأثير آخر، أو يصنعان مزيجاً متوسطاً منهما.

وبالإضافة إلى تأثير العلم في صياغة مواقف صاحبه، فإن انتماء العالم إلى كتلة علمية (جماعة أو مذهب أو فرقة) يعطي بعض العلوم بُعداً اجتماعياً لا يخفى تأثيره، وهنا لا يكون العلم مسائل وموضوعات تُطرح وتناقش فحسب، بل هو كذلك هيئة اجتماعية؛ ولأجل هذا حين انتمى العلماء المسلمون إلى المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية كان ذلك بُعداً اجتماعياً للانتماء العلمي جعل التمسك بالرأي الفقهي أو الكلامي انتماء إلى الجماعة، والدفاع عنه دفاعاً عن الجماعة - كما بدا من كلام ابن الزمكاني أنفاً مع شريكه في المذهب الكلامي والفقهي ابن الوكيل وابن صُضرى - ومن هنا صعب على أكثر المتأخرين من الفقهاء أن يقولوا بغير رأي من تقدمهم من أهل مذهبهم، مهما ظهر لهم من النصوص.

وقد تحقق الانتماء إلى كيان اجتماعي لكل من التصوف والفقه والكلام، لكنه لم يحدث في حق الحديث الشريف⁽⁵³⁾، وإن كاد الحنابلة ليمثلون هذا الكيان الاجتماعي لعلم الحديث، لولا شيوع الحشو في طائفة منهم، إضافة إلى ما يمثله الحديث النبوي للإسلام والمسلمين عموماً، مما جعله محل اهتمام جميع الطوائف والفرق السنية، دون أن تحتكره طائفة أو فرقة بعينها.

وكاد تقي الدين بن تيمية ومدرسته أيضاً أن يمثلوا الكيان الاجتماعي للحديث النبوي، لولا السمات الفكرية الجديدة الذي ظهر به، ولم يكن مألوفاً بين المحدثين أنفسهم - مما جعلهم يعترضون عليه كما سبق - حيث توسع في الاهتمام بقضايا العقائد ومسائل الفقه، وصار ينافح عن موقف كلامي يتخطى منطوق السنة الشريفة نفسها إلى تأويلات كلامية ظاهرة.

ومهما يكن من أمر، فحين نقابل بين الحافظ شمس الدين الذهبي وتلميذه القاضي تاج الدين السبكي في هذه الأمور، سنجد أن صفتي المحدث والمؤرخ قد غلبتا على الشمس الذهبي، في حين غلبت على تلميذه صفتا الفقيه والأصولي، كما تمثل الانتماء الكلامي والفقهى للسبكي في كيان اجتماعي صلب، وهو ما لم يحدث تماماً بالنسبة إلى الذهبي الشافعي، وكان لهذا كله - إضافة إلى ملكاتهما النفسية والعقلية - تأثيره البين في صناعة مواقف الرجلين الفكرية، وهو ما سنعاينه عند فحص أمثلة من القضايا الخلافية التي ثارت بينهما حول تراجم أعلام الأشاعرة.

جاء في ترجمة السبكي أنه "لازم الذهبي... وأمعن في طلب الحديث، وكتب الأجزاء والطباق، مع ملازمة الاشتغال بالفقه والأصول والعربية، حتى مهر وهو شاب" (54)، و"انتهت إليه رئاسة القضاء والمناصب بالشام... وكان سيداً جواداً كريماً، مهيباً تخضع له أرباب المناصب من القضاة وغيرهم" (55).

وذكر القلقشندي أنه كان يُكتب في مخاطبة السبكي وأبيه ومَن بعدهما من القضاة عبارات تفخيم مثل: "شمس الشريعة، رئيس الأصحاب، لسان المتكلمين" (56)، فكان السبكي الكبير وابنه أول من نُعت بهذا.

وكان الذهبي طيب العشرة لطيف المعاملة معه؛ لذلك ازدادت رغبة التلميذ في الحضور عند شيخه (57)، بل إن الذهبي نزل لتلميذه في حياته عن مشيخة دار الحديث الظاهرية بدمشق، وإن كان قاضي القضاة تقي الدين السبكي لم ينفذ هذا النزول؛ لحدثة سن ابنه، ولأن في القوم من هو أسن منه من علماء هذا الفن (58).

وقد توفي الذهبي سنة 748هـ، وحينها كان السبكي شاباً في العشرين من عمره، وبقي تاج الدين بعد شيخه ثلاثة وعشرين عاماً فقط؛ حيث توفي كهلاً سنة 771هـ، إلا أن انتماءه إلى أبيه العلامة تقي الدين السبكي، والتزامه بانتماءات أبيه نفسها، ونبوغه المبكر، لم يجعل من قصر عمره حائلاً دون مشاركته القوية في الحياة العلمية والعملية لعصره، وبدأت أبرز عناصر شخصيته - إن شئنا تفصيلاً أكثر لها - في النواحي التالية:

- الانتماء إلى مذهب الشافعي في الفروع والأشعري في الأصول، بعد أن امتزجا وصارا يمثلان وجهة واحدة للبيان العلمي والتطبيق العملي للإسلام. وقد نقل السبكي نفسه عن أبي عبد الله محمد بن علي المازري المالكي (ت 536هـ) قوله عن الفلاسفة: "لا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها"⁽⁵⁹⁾. والمفهوم العكسي لهذا هو أن أتباع الأديان لهم أئمة يخافون مخالفتهم، ويأتي الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - في مقدمتهم بالنسبة للمسلمين عموماً، إلا أن بعضهم يضيفون إليه أئمة المذهب وشيوخ الفرقة كذلك؛ إن بصورة معتدلة، أو متطرفة.

- تولي القضاء - خاصة مع الهيبة التي تمتع بها السبكي - مثل جانباً خطيراً في شخصيته؛ وذلك أنه حول الانتماء السابق إلى تمثيل؛ أعني أنه لم يكن مع القضاء مجرد منتتم عادي إلى المذهب الشافعي والفكر الأشعري، بل صار ممثلاً علمياً لهما. ولعلنا لاحظنا فيما سبق أن ابن الزملكاني حين وقع في مأزق أثناء الحوار مع ابن تيمية، لم يجد من يهيب به أن يتكلم ذوداً عن أصحابه أفضل من قاضي القضاة الشافعي الأشعري ابن صصري.

- كان لانتماء السبكي الأصولي والفقهني تأثيره في وضع علم الحديث لديه؛ فعلى الرغم مما تفيد الروايات السابقة من ملازمة السبكي للمحدث العظيم شمس الدين الذهبي، وإمعانه في طلب الحديث، وتوسعه في رواية السنة، فإن انتماءه الفقهني والأصولي قد غلب عليه، فبقيت مرويات السنة بالنسبة له لا تُطلب لذاتها - كما يمكن أن نراها لدى المحدثين غير الفقهاء - ولكن خدمةً لقضايا الأصول والفروع من الدين، ورأى لأجل هذا أن اشتغال الإمام الشافعي بـ "ترتيب قوانين الشريعة" كان أهم من أن ينشغل برواية السنة أكثر مما كان منه⁽⁶⁰⁾.

- والسبكي بعد هذا بخاتمة دقيق قوي المَلَكَة، فهو يتبع ويستقصي ويفتش عن الحلقات المفقودة في جد وجد، ومن الأمثلة المهمة على

ذلك أنه كان يقرأ طبقات أبي إسحاق الشيرازي (393هـ - 476هـ) على شيخه الذهبي من "أصل صحيح" - على حد وصفه له - فعرض له اسم "الغزالي" كواحد من أصحاب المذهب في خراسان وما وراء النهر في هذا الزمن، فسأل السبكي شيخه عن هذا الغزالي حال قراءته عليه: من يكون؟ فأنكر الذهبي معرفته به، وقال: "هذا زيادة من الناسخ، فإننا لا نعرف غزالياً غير حجة الإسلام وأخيه، ويبعد كل البعد أن يكون ثم آخر؛ لأن هذه نسبة غريبة يقل الاشتراك فيها". وساق الأستاذ والتلميذ من الأدلة ما يقطع بأن المقصود ليس حجة الإسلام أبا حامد الشهير. ثم سأل السبكي أباه عن هذا الغزالي، فأجاب بقريب من إجابة الذهبي. ومع أن المسألة لم تُحلّ حتى هذا الحين، فإنها ظلت عالقة بذهن الباحثة النحير، وكلما وقعت له نسخة من طبقات الفقهاء لأبي إسحاق فتش فيها عن اسم الغزالي فوجده، وحينها يزداد "تعجباً وفكرة"، إلى أن اجتمع له من الأدلة ما يقطع بوجود فقيه شافعي آخر اسمه أبو حامد أحمد بن محمد الغزالي الموصوف بالغزالي الكبير أو القديم، وأنه من شيوخ أبي علي الفارمذي (407-477هـ)، ومن تلاميذ أبي طاهر الزيايدي (317-414هـ)، وأنه عم حجة الإسلام؛ أخو أبيه أو أخو جده⁽⁶¹⁾، وأنه قد "أدعن له فقهاء الفريقين، وأقر بفضل فضلاء المشرقين والمغربين، إذا حاور العلماء كان المقدم، وإن ناظر الخصوم كان الفحل المُقَرَّم. وله في الخلافات والجدل ورؤوس المسائل والمذهب تصانيف"، وأن قبره في طوس⁽⁶²⁾.

أدت هذه العناصر من شخصية التاج السبكي إلى صلابة وعمق انتمائه الفكري والديني عموماً، فهو قاض فقيه متكلم له هيبة ومكانة علمية مرموقة حصّل بعضها بجهد، وورث بعضها الآخر من مكانة أبيه تقي الدين، فظهر حاداً جداً في ذوده عن حمى المذهب والفرقة، ولو كان ذلك في مواجهة أستاذه الذي لازمه في طلب العلم زمنًا.

ولا يعني هذا بأية حال أن مواقف الرجل الكبير كانت مماشاة لأهل مذهبه وفرقته، أو أن انتماءه للدين كان مجرد متابعة عمياء لأسلافه، فقد امتحن السبكي - كما يروي المؤرخون - بما لم يُمتحن به قاض قبله، فصبر⁽⁶³⁾. وعلى سبيل المثال كانت مواقفه الفكرية الحادة تجاه ابن تيمية نابعة من إيمانه بوقوع ابن تيمية في أخطاء فادحة في الأصول والفروع، لكن انتماءاته الفكرية زادت من حدة مواقفه تجاهه.

ولعل الحمية للمرَّكَّب الاجتماعي ذي الصبغة الفكرية حين ينتمي إليه الإنسان، لعله مما يعم البشر بمختلف مشاربهم، بل لعله من ضروريات بقاء هذه المركبات، إلا أنه قد يستخدم بصورة سوية، وقد يستخدم بصورة منحرفة، ولا يكون استخدامه في كل الأحوال مقصوداً بكيفية معينة، ولكن لأنه يقبع في أعماق المتلقي، فإنه يؤثر في عواطفه وأفكاره، ويدفع بتصرفه إلى هذه الناحية أو تلك.

ولأجل هذا من السهل أن تلاحظ في حديث الجاحظ المعتزلي في صدر كتابه "البيان والتبيين" عن واصل بن عطاء رأس الفرقة ومؤسسها - من السهل أن تلاحظ فيه تأثير الانتماء الاجتماعي الفكري من خلال إلحاح الجاحظ على نفي النقائص عن واصل، وإثبات الفضائل له، بل قلب النقائص إلى فضائل مبهرة، وتعدد الأساليب المتبعة في هذا كله؛ كأن يورد في خصومه ما يثلبهم، ويورد في شيخ طائفته من القصص والشعر ما يرفع قدره - كل هذا في كتاب للبيان والأدب، وليس لعلم الكلام، ولا حتى لتراجم الأعلام.

مهما يكن، ففي مقابل هذا الذي ذكرته عن السبكي، فإن سمات شخصية الذهبي مختلفة في كثير من جوانبها عن تلميذه؛ فالذهبي قاض علمي، وليس قاضياً واقعياً مثل السبكي، وقد عاش الذهبي في كل نشاطه العلمي تقريباً مع الشخصية الإنسانية يزنها على الورق وفي دروسه بميزان المحدثين، وفي أكثر أحواله لم يتعامل مع هذه الشخصيات تعاملاً مباشراً، مما أكسبه حياداً ظهر في أغلب الأحوال.

وإذا كان عالم الحديث يقدم جرح الراوي على تعديله عموماً - إن اجتمع

فيه جرح وتعديل - ولا يقبل رواية مجهول الحال؛ خوفاً من أن يدخل في النص الشرعي ما ليس منه، فإن التأليف في التاريخ وطبقات الرجال يعطي للمصنف فسحة أوسع من هذا، حيث الحكم على الشخصية مجردة بعيداً عن كونه راوياً أو غير راوٍ، ومن هنا بدا الذهبي متبعاً في تراجمه التاريخية خطة أيسر وأكثر رفقاً ومسامحة مما يلتزمه المحدث عادة في بيان حال الرجال.

وعن الذهبي قال تلميذه البليغ صلاح الدين الصفدي: "حافظ لا يجارى، ولا يظ لا يبارى، أتقن الحديث ورجاله، ونظر علله وأحواله، وعرف تراجم الناس، وأزال الإبهام في تواريخهم والإلباس... أخذت عنه وقرأت عليه كثيراً من تصانيفه، ولم أجد عنده جمود المحدثين ولا كودنة النقلة، بل هو فقيه النظر له دربة بأقوال الناس ومذاهب الأئمة من السلف وأرباب المقالات" (64). وقال له مرة: "لم تُضِع وقتاً من زمانك؛ إما أن تسمع أو تلقي أو تنتقي، وإما أن تجتهد في نصره مذهب الشافعي - رضي الله عنه - حتى كأنك البيهقي" (65).

وقال ابن حجر - أحد أمهر علماء الحديث سنداً وامتناً طوال تاريخ هذا العلم - عن الذهبي: "مهر في فن الحديث، وجمع فيه المجاميع المفيدة الكثيرة، حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفاً، وجمع تاريخ الإسلام فأربى فيه على من تقدم... وله الميزان في نقد الرجال أجاد فيه أيضاً... قرأت بخط البدر النابلسي في مشيخته: كان علامة زمانه في الرجال وأحوالهم، حديد الفهم ثاقب الذهن" (66).

وقال الذهبي فيما روي عنه:

أَفَقُّ مَا مُعْنَى بِجَمْعِ الْحَطَامِ	وَدَرَسَ الْكَلَامَ وَمَيَّنَ يَصَاغُ
وَلَا زِمَ تَلَاوَةَ خَيْرِ الْكَلَامِ	وَجَانِبَ أَنْاساً عَنِ الْحَقِّ زَاغُوا
وَلَا تُخَدَعَنَّ عَنْ صَحِيحِ الْحَدِيثِ	فَمَا فِي مُحَقِّقٍ لِرَأْيِ مَسَاغٍ
وَمَا لِلتَّقْيِّ وَلِلْبَحْثِ فِي	عِلُومِ الْأَوَائِلِ يَوْمَ فَرَاغُ
بَلَاغاً مِنَ اللَّهِ فَاسْمَعْ وَعَشْ	قَنُوعاً فَمَا الْعَيْشُ إِلَّا بِلَاغٍ (67)

وأما السبكي فقال عنه: "شيخنا وأستاذنا الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله التركماني الذهبي، محدث العصر... بصر لا نظير له، وكثر هو الملجأ إذا نزلت المعضلة، إمام الوجود حفظاً، وذهب العصر معنى ولفظاً، وشيخ الجرح والتعديل، ورجل الرجال في كل سبيل، كأنما جُمِعت الأمة في صعيد واحد فنظرها ثم أخذ يخبر عنها إخبار من حضرها... وهو الذي خرّجنا في هذه الصناعة، وأدخلنا في عداد الجماعة..." (68).

وهكذا تكتمل عناصر الصورة الشخصية للإمام الذهبي:

- فهو محدّث إمام قليل النظير في هذا الفن في عصره وغير عصره، تركّز جُلّ اهتمامه على الحديث النبوي، حتى إننا نستطيع أن نفهم أن اهتمامه بالتاريخ جاء من باب الحديث، وكذلك اهتمامه بالفقه - كما سيأتي.
- لكنه ليس كالمحدّثين الحزبيين في الفهم حرفيتهم في النقل، فلم يجد تلاميذه عنده - كما سبق نقله - "جمود المحدّثين، ولا كودنة النقلة (أي ثقلهم وبلادتهم)، بل هو فقيه النظر، له دربة بأقوال الناس ومذاهب الأئمة من السلف وأرباب المقالات". وهذا يعني أن علم الذهبي بالحديث حين اجتمع معه نظر فقهي، وخبرة بالآراء، قد حال دون جمود العقل منه. وقد انتقد الذهبي على محدّثي عصره - بحسب ما نُسب إليه في بيان زغل العلم - قلة فقههم⁽⁶⁹⁾، وأنهم أقلّ علماً بالحديث من رجال في الزمن الماضي عُرفوا بالفقه والرأي، بل "كم من رجل من متكلمي القدماء أعرف بالأثر من سُنّة زماننا"⁽⁷⁰⁾.
- وهو بشكل محدد شافعي في الفروع يجتهد في نصرة مذهبه بطريقة مميزة يشبه فيها البيهقي. وهذا يعني أيضاً أن الذهبي فقيه أثري، كأنه أبو بكر البيهقي صاحب السنن، وقد تلاقح علما الحديث والفقه في عقله، والنتائج فقه موصول بأدلته الشرعية، بل محكوم بها.
- وهو إلى هذا ينفر من علم الكلام والفلسفة - كما نفهم من شعره السابق - ويرى أن في تعلم هذه العلوم إضاعة للوقت، ومخالفة للدين.

ولأجل هذا كله وقف الذهبي في طريق وسط، فجمع بين الانتماء الشافعي في الفروع، وطريقة أهل الحديث مع مسحة تيمية في الأصول، فلم يتحول عن مذهبه في الفروع، بل بقي شافعيًا إلى الوفاة، ولم يجمع إلى شافعيته التزاماً أشعرياً في الأصول - كما هو حال جمهرة علماء الشافعية حينئذ - بل احتفظ فيها بالطريقة الأثرية مع صبغة تيمية. ويشبهه في هذا أئمة آخرون عاصروه، مثل: الحافظ المفسر عماد الدين إسماعيل بن كثير. ومن القصص ذات المغزى في هذا الصدد ما يُروى عن أبي بكر بن القيم أنه وقع بينه وبين ابن كثير خلاف في تدريس الناس، فقال له ابن كثير: "أنت تكرهني لأنني أشعري، فقال له: لو كان من رأسك إلى قدمك شعر ما صدّقتك الناس في قولك إنك أشعري وشيخك ابن تيمية" (71)!!

ومع هذا لا يبدو لي أن الذهبي انتهى في آرائه تيمياً خالصاً؛ سواء في الأصول أو في الفروع؛ فالحافظ الكبير كان من استقلال الشخصية بحيث جمع بين التقدير الكبير لشيخه، والاختيار من آرائه؛ فأخذ وترك، وما تركه من اجتهادات عذره فيه، ورأى أن نيته - التي يكشف عنها مجموع مواقفه وآرائه - كانت حسنة. وقد شعر الذهبي نفسه أن موقفه هذا المحايد لم يُرضِ أياً من طرفي الخصومة حول ابن تيمية، فقال: "قد أوديت لكلامي فيه من أصحابه وأصداده، فحسبي الله... وقد تعبت بين الفريقين، فأنا عند محبه مقصر، وعند عدوه مكثر مسرف" (72)!!

ولو شئنا أن نكون أكثر دقة في هذه الناحية؛ أعني تحديد انتماء الذهبي إلى شيخه، فلا بد أن نقرر أمرين:

الأول: هو أن الذهبي قد قَصَرَ أكثر جهده العلمي على علوم الأخبار؛ أعني الحديث والتاريخ، مع معرفة جيدة بفقهاء الشافعية والقراءات، وما دون ذلك من علوم عصره لم يوغل فيه إيغال المختص الخبير، وكان من شأن هذا أن يجعله أتبع لشيخه في قضايا الأصول منه في قضايا الفروع (73)، ولهذا احتفظ في تلخيصه لمنهاج السنة النبوية بالأفكار الرئيسة التي أخذت على شيخه (74).

الأمر الثاني: أن تطوراً ما قد حدث في فكر الذهبي؛ فيبدو أنه كان مفتوناً

في شبابه بشيخه الكبير، وعلمه الواسع، وإحاطته بمعارف العصر وآراء الفرق؛ لهذا اتبعه في آرائه عامة، ويبدو هذا مثلاً في تلخيصه لـ "منهاج الاعتدال"، وفي "العلو للعلي الغفار"⁽⁷⁵⁾. ثم زادت خبرته مع الوقت، واستقل برأيه، وخالفه في أشياء أصلية وفرعية⁽⁷⁶⁾، ولم يجد من طريقة شيخه إلا أنها زادت حدة الخصومة بين طوائف المسلمين بما خاض فيه من مسائل الجوهر والعرض وما شابه ذلك مما لا أصل له في الكتاب والسنة، وإنْ عذر الجميع في مواقفهم بقوله في ترجمة الشيخ عبد الغني المقدسي: "رحم الله الجميع، وغفر لهم، فما قصدهم إلا تعظيم الباري - عز وجل - من الطرفين (أي التعطيل والتشبيه)، ولكن الأكمل في التعظيم والتنزيه الوقوف مع ألفاظ الكتاب والسنة، وهذا هو مذهب السلف - رضي الله عنهم -"⁽⁷⁷⁾.

ويجدر بالتنبيه هنا أنه يجب أن نفصل بين حديث السبكي عن الذهبي كشيخ وأستاذ له وبين حديثه عنه كمترجم للأعلام؛ فقد ذكر فيه كشيخ ما ذكر من الثناء والمدح البالغ، ولعلنا نلتفت إلى قوله السابق فيه: "وهو الذي خرّجنا في هذه الصناعة، وأدخلنا في عداد الجماعة...". فالذهبي - إن جردنا عبارة السبكي من المبالغات العاطفية - هو الذي تأهل السبكي على يديه ليدخل في عداد العلماء بالسنة.

أما حين يورد السبكي اسم الذهبي في مورد الحديث عن أشعري أو حنبلي وتقييم دورهما العلمي وأفكارهما، فإن السبكي يتحول إلى شخص آخر، وهو المنتمي الذي يمثل مذهبه وفرقته. والولاء للمذهب في هذه الحال يكون مقدماً على الولاء للشيخ الذي أفاده في فرع واحد من العلم، مهما يكن هذا العلم وتلك الإفادة. وهنا لا نستغرب أن نجد مثل هذه العبارة الشديدة يقولها السبكي في شيخه: "والذي أفتي به أنه لا يجوز الاعتماد على كلام شيخنا الذهبي في ذم أشعري ولا شكر حنبلي"⁽⁷⁸⁾، ويقول: "واعلم أن هذه الرفقة - أعني المزي والذهبي والبرزالي وكثيراً من أتباعهم - أضربهم أبو العباس بن تيمية إضراراً بيئاً، وحملهم على عظام الأمور أمراً ليس هيناً، وجرهم إلى ما

كان التباعد عنه أولى بهم، وأوقفهم في دكاك من نارٍ المرجو من الله أن يتجاوزها لهم ولأصحابهم" (79).

ولعل الأمر لا يتجاوز الاختلاف في المشارب الفكرية، وما يعقبه عادة من التنازع حول بعض القضايا والمسائل البينية.

إلا أننا لا ينبغي أن نفهم أن الاختلاف والتنازع الفكري حتمي في مثل هذه الأحوال؛ إذ إن الأمر هنا معقد تعقّد النفس الإنسانية ذاتها، وتعقّد خيوط الواقع المحيط بها كذلك، وقد حكى الجاحظ عن صداقات انعقدت بين أناس بينهم من التباعد ما لا مزيد عليه، وعن صداقات أخرى توفرت لأصحابها كل دواعي العداوة، ولكنهم حافظوا على صداقة حميمة بينهم، فقد انعقدت الصداقة بين الكُميت بن زيد والطرمّاح بن حكيم، والأول - كما وصفه الجاحظ - عدنانيّ يتعصب لعدنانيته، شيعيّ غال في تشيعه، كوفي يتعصب لأهلها. وأما الطرمّاح فهو قحطاني صُفريّ شاميّ يتعصب لكل هذا، "وبينهما - مع ذلك - من الخاصّة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قطّ، ثم لم يَجْرَ بينهما صرْمٌ ولا جَفْوَةٌ ولا إعراض" (80).

وقد يجتمع في الرجلين من وجوه الاتفاق أيضاً ما يدعو إلى التنافس، ثم التحاسد الذي لا تكون معه صحبة البتة، لكن الجاحظ يحكي لنا عن بعض من هذه حاله أنه لم يقع بينهم إلا التصافي والصداقة، فخالد بن صفوان وشيب بن شيبّة التميميان اتفقا في الصناعة والقراة والمجاورة، وكلها مدعاة للتنافس والتنافر، ولكن جمعت الأخوة الصافية بين الرجلين، حتى قيل: "لولا أنهما أحكمُ تميمٍ لتبايَنَّا تبايُنَ الأسدِ والثَّور" (81).

وإذا كان البطليوسي قد أرجع أسباب الاختلاف بين المسلمين في قضايا الأصول ومسائل الفروع إلى ثمانية أسباب هي: اشتراك الألفاظ والمعاني، والحقيقة والمجاز، والإفراد والتركيب، والخصوص والعموم، والرواية والنقل، والاجتهاد فيما لا نص فيه، والناسخ والمنسوخ، والإباحة والتوسع (82) - فإن التوافق والتنافر بين المختلفين هي مسألة وراء هذه الأسباب؛ أعني أنها تتعلق بطبيعة النفس الإنسانية والدعائم النفسية لها.

مهما يكن، فقد وقع الخلاف بين السبكي وشيخه الذهبي، ودعت إلى ذلك دواع ثقافية واجتماعية ونفسية كذلك، ومن الأقدار المواتية أن يقوم التاج السبكي بالتحكيم بين علمين من الأشاعرة في حال كهذه، فقد صوب المازري المالكي الأشعري سهام نقده الشديد ضد أبي حامد الغزالي، فتصدى السبكي للتحكيم بين الرجلين، وأرجع الخلاف بينهما إلى حرفة المازري وتصميمه على كل آراء الأشعري، وتبديعه من يغير شيئاً منها، كما أنه مالكي متشدد في انتمائه للمذهب. وأما الغزالي وشيخه الجويني فهما من أهل التحقيق والاجتهاد العلمي، حتى خالفاً أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل، كما ضعفا مذهب الإمام مالك في كثير من المسائل؛ مثل المصالح المرسلة. ثم قال الشيخ العلامة تاج الدين السبكي: "وينضم إلى ذلك أن الطرق شتى مختلفة، وقل ما رأيت سالك طريق إلا ويستقبح الطريق التي لم يسلكها ولم يُفْتَحَ عليه من قبلها، ويضع عند ذلك من غيره، لا ينجو من ذلك إلا القليل من أهل المعرفة والتمكين. ولقد وجدت هذا واعتبرته حتى في مشايخ الطريقة. ولا يخفى أن طريقة الغزالي التصوف والتعمق في الحقائق ومحبة إشارات القوم، وطريقة المازري الجمود على العبارات الظاهرة والوقوف معها، والكل حسن - ولله الحمد... " (83).

والقول في هذا هو ما قاله السبكي، سواء كان التحكيم بين الغزالي والمازري، أو بين الذهبي والسبكي.

قضايا الخلاف بين الذهبي والسبكي في تراجم الأشاعرة

بدا مما سبق أن فكر الشيخ ابن تيمية واجتهاداته قد تسببت في نشأة مدرسة علمية جديدة تقع في منطقة وسط بين الحنابلة والمحدثين، ولم تنطبق المدرسة الجديدة على الحنابلة بحيث تشملهم وحدهم، بل إنها لم تشملهم جميعاً، كما أنها لم تحتفظ بالسمت القديم نفسه الذي امتاز به علماء الحديث، من النأي عن الفكر العقلي، والاهتمام بعلوم الإسلام؛ كالفقه والتفسير وأصول الدين من منطلق أثري.

وقد قَدِّمَتْ هذه المدرسة نفسها منذ رائدها الأول باعتبارها مدرسة تصحيحية في إطار الفكر الإسلامي؛ وكان من الطبيعي أن تواجه لأجل هذا وغيره معارضة ونقداً شديداً لآرائها ومواقفها، وما يصحب ذلك من أخذ ورد ونقاش وجدال، وهو ما تتجلى صورته الأولى في تراجم الشيخ الذهبي لأعلام الأشاعرة وما علق به التاج السبكي عليها.

والحق أن القضايا العامة التي اختلف فيها السبكي مع شيخه في هذا الصدد متنوعة، إلا أنني سأكتفي بالمرور عليها سريعاً، لأقف بعد ذلك بتفصيل أكثر مع المسائل الكلامية الرئيسة التي اختلفا فيها في هذا الإطار الذي يسير فيه البحث.

أ - أول المشكلات الفرعية بالنسبة لسياقنا هذا هو ادعاء السبكي أن شيخه يعتمد في تراجمه لعلماء الأشاعرة إلى ستر محاسنهم، وإبراز ما نسب إليهم من معائب، وأن هذا ديدنه معهم

ومن أمثلة ذلك ما ورد في ترجمة الشيخ أبي حامد الغزالي من قول السبكي معلقاً على كلام عبدالغافر الفارسي في الغزالي وقد اشتمل على مدح وذم - قال السبكي: "تحزب الحاكون لكلامه حزين؛ فمن ناقل لبعض الممادح وحاك لجميع ما أورده مما عيب على حجة الإسلام الغزالي، وذلك صنيع من يتعصب على حجة الإسلام، وهو شيخنا الذهبي، فإنه ذكر بعض الممادح نقلاً معجرف اللفظ محكياً بالمعنى غير مطابق في الأكثر، ولما انتهى إلى ما ذكره عبد الغافر مما عيب عليه استوفاه، ثم زاد ووشح وبسط ورشح... " (84).

وقد ترجم الذهبي للغزالي في كتبه الثلاثة (العبر وسير أعلام النبلاء وتاريخ الإسلام)، وأكثر ما في ترجمته له من أخبار وآراء منقول عن مصادر أقدم، وسلك الذهبي في هذا مسلك المحدث الذي يذكر المحاسن والمساوئ، وإن وجد فيمن ينقل عنهم غلوّاً أو قولاً بلا دليل عنده دفعه. وأورد في أثناء ذلك مجموعة من القواعد المهمة في هذا الجانب؛ مثل قوله: "ما زال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم في العالم باجتهاده، وكل منهم معذور مأجور، ومن عاند أو خرق الإجماع فهو مأزور" (85)، وقوله: "الغزالي إمام كبير، وما من شرط العالم أنه لا

يخطئ" (86). كما سعى إلى إنصاف أبي حامد، فقال بعد أن سرد عقيدته من قواعد العقائد: "فرحم الله الإمام أبا حامد، فأين مثله في علومه وفضائله؟! ولكن لا ندعي عصمته من الغلط والخطأ، ولا تقليد في الأصول" (87).

والحق أن المرء في مواقف من الأفكار والأشياء لا ينخلع من فكره الذي ينتمي إليه، ويحامي عنه، وحين يقف مواقف سلبية من شخص ما فغالباً ما يكون الدافع العميق إلى هذا - ما دمنا نتكلم في إطار العلم - هو اختلاف المشارب الفكرية التي ينتميان إليها، والعكس بالعكس يُقال في المواقف الإيجابية، وهو أمر قد يُدخل صاحبه حتى في مخالفة الأصول العلمية نفسها. وهكذا كان جانب من موقف الذهبي من الغزالي، إلا أن الذهبي - كما يبدو من تعليقاته التي نقلتها آنفاً - لم يتعمد الجناية على الرجل الكبير، ولم يخطئ في كل ما أورده من المؤاخذات على أبي حامد - رحمه الله - ونجد مصداق ذلك في دفاع السبكي عن الغزالي، حيث أبطل بعض ما أخذ عليه بأدلة قوية، وحاول الرد على بعضه بأدلة لا تبدو كافية، وأيد وجود بعض المآخذ، وإن عذر الشيخ فيها؛ مثل ضعف بضاعته في علم الحديث.

وهذا الأمر؛ أعني تأثر المرء بانتمائه الفكري، مما لم ينج منه السبكي نفسه في ترجمة الغزالي ذاتها، حيث حاول دون دليل أن ينفي خبر غيره إمام الحرمين الجويني من تلميذه، فأورد الخبر بصيغة التمریض، مع إيراد مصادر كثيرة له بغيرها: "ويقال إن الإمام كان بالأخرة يمتعض منه في الباطن، وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر" (88)، وقال عن الفصل الذي أفرده عبد الغافر لأشياء مأخوذة على الغزالي: "أظن أنه اختلق على عبد الغافر، ودُسَّ في كتابه" (89)، ولم يسق على هذا من الدليل ما يقنع.

ب - وثاني المشكلات: أن الذهبي - في رأي السبكي - قد لا يجد فرصة لإنكار فضل أشعري، فيلجأ إلى التشكيك في أشعريته أو نفيها أصلاً

ومن أمثلة هذا قول السبكي في ترجمة أبي نصر الإسماعيلي: "قول شيخنا الذهبي في ترجمة المذكور: "وزعم ابن عساكر أنه كان أشعرياً" (90)، لا

يتوهم منه أن الأمر عنده بخلاف ذلك؛ فإن أشعرية هذا الرجل وأهل بيته أوضح من أن تخفى، ولكن شيخنا على عادته في الإيهام غصاً من الأشاعرة - سامحه الله⁽⁹¹⁾.

وموقف الذهبي يشي - بلا شك - بإعجابه بمثل هذه الشخصيات، وإن كان يشتمل على انتقاص لا يخفى من الفكر الأشعري. وهكذا ينظر أكثر العلماء والمفكرين إلى الأطراف التي تناقض بعض أصولهم الفكرية، وهو ما لا نعدم له أمثلة أشد حدة عند السبكي نفسه⁽⁹²⁾.

ج - المشكلة الثالثة: أن الذهبي قد يورد اسم العالم من الأشاعرة في غير مجاله؛ قصداً إلى الغض منه - كما يذهب السبكي

ومن أمثله قول التاج في ترجمة فخر الدين الرازي: "واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة؛ أعلاها أنه ثقة خبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود...⁽⁹³⁾".

والقول في هذا هو ما قال السبكي؛ خاصة أن الرازي لم يكن حياً في عصر الذهبي حتى تستحدث له رواية، ولو اعتذر الذهبي بأن هذا من النصيحة؛ لكون الرازي عنده من المبتدعة⁽⁹⁴⁾، لكان يلزمه أن يورد في ميزانه كل المبتدعة، أو رؤساءهم على الأقل، ولو لم تكن لهم رواية.

أما القضايا التي لها مساس مباشر بعلم الكلام، وثار الخلاف عليها بين الشيخين، فأبرزها ما يلي:

أولاً - اتهام ابن فورك بأنه أنكر نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - في قبره، وأن السلطان الغزنوي قتله لأجل هذا

وهي مسألة تاريخية في أصلها، إلا أنها قامت على قضية كلامية لم تُستَهر كثيراً، وهي الادعاء بأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان رسولاً في

حياته، وأنه لم يعد كذلك بعد موته. والحق أن المسألة لم يقع فيها اختلاف بين الذهبي والسبكي، لا في حكم القائل بها، ولا في نفي قول أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت 406هـ) بها، إلا أن السبكي كان يؤثر أن يضرب شيخه عنها صفحاً؛ لأنها - في رأيه - من الترهات التي لا ينبغي الاهتمام بها.

وأصل رواية المسألة يرجع إلى أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت 474هـ)، فقد روى لابن حزم القرطبي (ت 456هـ) أن "محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خراسان" (95)، فطار بها ابن حزم، وراح يناقشها، ويرد على القائلين بها، فبين أولاً أنها "قول ذهب إليه الأشعرية"، وأن الذي حملهم على هذا هو اعتقادهم أن الروح عرض يفنى أبداً، أو كما يقول المتكلمون "لا يبقى زمانين"، وهذا يعني أن أرواح الموتى تفنى، وبذلك تبطل نبوة النبي ورسالته (96).

وفي رده على هذه الفكرة المخالفة لإجماع المسلمين، ذكر ابن حزم ما يردده المؤذنون من إثبات الرسالة الآن لرسول الله محمد - صلى الله عليه وسلم - وأن المسلمين يدعون غيرهم دائماً إلى الإيمان بأن محمداً رسول الله، كما وصف الله - تعالى - بعض خلقه بالنبوة والرسالة حتى بعد موتهم، وغير ذلك (97).

ومع أن الذهبي ذكر التهمة وكررها، وكاد يشك في إمكان ثبوتها، فإنه نقل عن ابن الصلاح ما ينفيها عن الأشاعرة جملة، ثم قال: "وفي الجملة: ابن فورك خير من ابن حزم، وأجل وأحسن نحلة" (98)، وهذا يعني أنه انتهى إلى نفي التهمة عن ابن فورك، وإن كان السبكي سيصر فيما بعد على أن هذا لا يكفي، وأن عدم تصريحه مباشرة بهذا النفي قد يؤدي إلى انخداع الناس بالرواية.

وذكر السبكي كذلك في ترجمة أبي الحسن الأشعري أن هذه تهمة قديمة رُمي بها الأشاعرة منذ شيخهم الأول أبي الحسن، وأنها لا أساس لها، بل صرح القوم بنقيضها، وهم يعتقدون أن الأنبياء أحياء في قبورهم، وقد أفرد بعضهم لهذه المسألة تصنيفاً خاصاً؛ مثل البيهقي (99).

وأما دفاع السبكي عن سلفه ابن فورك، فقد أورد للقصة رواية أخرى تبرئ ساحة الرجل، ومفادها أنه كان شديداً على الكرامية، فوشوا به إلى السلطان في غزنة، وادعوا أنه يقول بانتفاء الرسالة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد موته، فلما حضر عند السلطان "كذب (ابن فورك) الناقل، وقال: ما هو معتقد الأشاعرة على الإطلاق (هو) أن نبينا في قبره رسول الله أبد الآباد على الحقيقة لا المجاز، وأنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين، ولم تبرح نبوته باقية ولا تزال". فأمر الغزنوي بإكرامه، وردّه إلى بلده. وحينها لجأ الكرامية إلى حيلة أخرى للخلاص منه، فدسوا له السم، فمات منه⁽¹⁰⁰⁾.

ولم يذكر الشيخ السبكي مصدر روايته هذه، مع حرصه على توثيق منقوله عادة، وإن كنا نجد ابن خلكان يورد في ترجمة ابن فورك أنه كان شديداً على أتباع عبد الله بن كرام، وأنه سُمّ في طريق عودته إلى نيسابور⁽¹⁰¹⁾؛ يعني أنه يتوقع أن تكون عداوته لهم سبباً في دس السم له.

ثانياً - الذهبي ومذهب الأشعري في الصفات

في ترجمة الخطيب البغدادي قال السبكي: "قال شيخنا الذهبي هنا عقيب قول الكتاني: إن الخطيب كان يذهب إلى مذهب الأشعري، ما نصه: قلت (أي الذهبي) مذهب الخطيب في الصفات أنها تُمرّ كما جاءت، صرح بذلك في تصانيفه. قلت (أي السبكي): وهذا مذهب الأشعري، فقد أتي الذهبي من عدم معرفته بمذهب الشيخ أبي الحسن كما أتي أقوام آخرون، وللأشعري قول آخر بالتأويل" ⁽¹⁰²⁾.

فالسبكي يرى أن الشيخ الكبير أبا الحسن الأشعري كان يرى الرأيين في الصفات الخبرية؛ أي رأي السلف بعدم تأويلها⁽¹⁰³⁾، ورأي الخلف بتأويلها⁽¹⁰⁴⁾؛ وذلك على سبيل الجمع بين الرأيين وتصحيحهما، لا باعتباره تطوراً فكرياً وقع للرجل. ومع أن هذا غير مصرّح به لدى الشيخ أبي الحسن، إلا أن هناك من أبناء مدرسته من اعتبر ترك التأويل أصلاً، والقول بالتأويل ضرورياً عند الحاجة إليه؛ كأن يكون الكلام مع المشبهة⁽¹⁰⁵⁾.

لكن من النقاط التي ينبغي أن نناقشها هنا: هل كان الذهبي جاهلاً بمذهب الأشعري في هذه المسألة - كما ادعى السبكي؟

لقد التقط السبكي عبارة شيخه التي أوردها في "تاريخ الإسلام" تعليقاً على قول عبد العزيز بن أحمد الكتاني عن الخطيب البغدادي: "كان يذهب إلى مذهب أبي الحسن الأشعري - رحمه الله" - قال الذهبي: "قلت: مذهب الخطيب في الصفات أنها تُمرّ كما جاءت، صرح بذلك في تصانيفه" (106) - التقط السبكي عبارة شيخه هذه، وبنى عليها اتهامه له بعدم معرفة مذهب الأشعري في الصفات، مع أن هذا لا يلزم عن منطوقها، فلعل الذهبي قصد بعبارته تحديد أي رأي الأشعري هو الذي أخذ به الخطيب في الصفات، وليس نفي انتمائه إلى مذهب الأشعري.

ويؤيد هذا أن الذهبي علق على عبارة الكتاني السابقة في موضع آخر بقوله: "قلت: صدق؛ فقد صرح الخطيب في أخبار الصفات أنها تُمرّ كما جاءت بلا تأويل" (107)، وفي ترجمة أبي يحيى الساجي قال الذهبي: "أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات، واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تأليف" (108)، وفي ترجمة الأشعري نفسه قال: "رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تُمرّ كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تؤوّل" (109)، فلا معنى مع هذا التصريح لاتهام الذهبي بالجهل بمذهب الأشعري في الصفات، وإن كنا قد نلاحظ أن الحافظ الكبير يتعمد إبراز قوله بالتفويض.

ثالثاً - اتهام إمام الحرمين الجويني بالقول بنفي علم الله تعالى بالجزئيات

ولعلها أخطر المسائل الكلامية التي اختلف فيها السبكي مع شيخه، وفضل القول فيها تفصيلاً، واشتد في خطابه معه أكثر مما اشتد في غيرها. وأصل المسألة - كما هو مشهور - منسوب إلى الفلاسفة الذين يرون أن علم الله بالجزئيات يجعله محلاً للحوادث، وقابلاً للتغير، وهو لهذا لا يعلم إلا

كليات الأشياء؛ أي أنواعها وأجناسها. وقد كُفّر بها أبو حامد الغزالي جماعة الفلاسفة في "التهافت" - كما اشتهر وذاع.

ولم ينف علم الله بالجزئيات - فيما أعلم - أحد من المتكلمين المسلمين بشتى فرقهم ومختلف اتجاهاتهم العقدية، إلا ما كان من هذه العبارة الشاردة التي أوردها أبو المعالي الجويني في كتابه "البرهان في أصول الفقه"، وفهمها بعض النظائر بهذا المعنى، والعبارة تقول: "وبالجملة علم الله - تعالى - إذا تعلق بجواهر لا تنتهى، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد مع نفي النهاية؛ فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم. والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها؛ فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال. وإذا لا حت الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء" (110).

والمعنى الذي يبدو لي من هذا النص المشكل - دون إطالة في البيان (111) - هو أن علم الله تعالى بما لا يتناهى هو علم جُملي؛ أي لا تفصيل فيه؛ وذلك لأن المعلوم نفسه لا تفصيل له، فيعلمه الله على حاله التي هو عليها. وهذا يعني أن الله تعالى يعلم الجزئيات ما دامت محصورة، وأما ما ليست له جزئيات محصورة فلا يعلمه إلا علماً جُملياً.

ومع أنه لا يلزم عن هذا نفي علم الله تعالى بالجزئيات مطلقاً، إلا أنه يمكن الاستشكال على هذا الرأي - بافتراض صحة ما يقوم عليه من التصور الفلسفي والكلامي لعلم الله تعالى - أولاً بأنه يتعارض مع العبارة الشهيرة القائلة بأن الله تعالى يعلم "ما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون"، وهي عبارة شائعة في بعض المصادر الإسلامية؛ وبوجه خاص في بعض مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن كثير. وهي إن لم تكن في ذاتها نصاً، فإنها تستند إلى نصوص ثابتة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾ (١٤) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ (سورة الحجر: 14 - 15)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّا كُنَبْنَا عَلَيْهِم

أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ... ﴿٦٦﴾ (سورة النساء: 66)، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَيْنَا وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (سورة الأنعام: 111)...

واستشهد لها ابن كثير من السنة بحديث نبي الله سليمان - عليه السلام - الثابت في الصحيحين أنه قال: "لأطوفن الليلة على سبعين امرأة - وفي رواية تسعين امرأة. وفي رواية: مائة امرأة - تلد كل امرأة منهن غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقليل له - وفي رواية: فقال له الملك - قل: إن شاء الله. فلم يقل، فطاف بهن فلم يلد منهن إلا امرأة واحدة نصف إنسان". فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "والذي نفسي بيده، لو قال: إن شاء الله، لم يحنث، وكان دركاً لحاجته"، وفي رواية: "ولقاتلوا في سبيل الله فرساناً أجمعون" (112).

أقول: قد يتصادم معنى نص الجويني السابق - بحسب التفسير الذي أسلفته - مع ثبوت علم الله تعالى بما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وهو أمر تثبته النصوص - كما رأينا - أي أن الله تعالى - وفقاً لهذا المعنى - يعلم تفصيل الممكنات التي لم تقع، لو كانت قد وقعت. وقد يقع شيء من هذا في حق الإنسان وعلى قدره، كأن يقول بعض الناس مثلاً: لو كان فلان حاضراً المجلس لحال دون وقوع النزاع بين زيد وعمرو. والفرق بين هذا وبين ما هو من إحاطة العلم الإلهي بكل معلوم هو أن الإنسان يتوقع الأمر جرياً على عادة اعتادها، أو قياساً على حال أو أحوال عرضت له من قبل، كما أن علمه هذا ظني. أما علم الله تعالى بما لم يكن لو كان، فهو على سبيل التفصيل واليقين، ولا يقوم على عادة أو قياس.

على أية حال، فلكي تُبعد عن نص إمام الحرمين أي تعارض مع هذه المعنى المذكور - كما قصد السبكي - فلا بد من أن نفهم من النص أن علم الله تعالى بالأجناس أو الممكنات الذهنية التي تكون لا نهائية بالقوة، ولكنها نهائية

بالفعل - علمه بها إنما يكون جملياً؛ بمعنى أنه يعلمها كما هي في حقيقتها. فالقضية التي قصد إليها الإمام هنا هي قضية العلم الموافق للمعلوم، وليس قضية أن هناك شيئاً كلياً أو جزئياً لا يعلمه الله - تعالى - .

وقد نفهم أن المسألة - كما قدمها الجويني في نصه السالف - هي من قبيل نفى علم الله برائحة ما لا رائحة له، ولون ما لا لون له، ومذاق ما لا مذاق له، وهكذا، فيعلم الله - تعالى - هذه الأشياء على حالها، ويعلم ما لا تفصيل له مجملًا كذلك؛ لأن هذه هي حاله. إلا أن الفرق بين هذا وذاك هو أن ما لا نهاية له قد يكون له طرف في الوجود وطرف في اللانهاية؛ مثل الأعداد المجردة، والخط المستقيم، فيمكن فرض امتدادهما إلى ما لا نهاية، ومع هذا قد يكون لهما جزء بالفعل، إلا أن النهاية هي التي لا تُبلَّغ. في حين أن ما لا لون له - كالهواء مثلاً - يبقى على أصله الذي خُلق عليه، ولو افترضنا أن صانعه شاء أن يكون له لون، فلا بد أن نفترض أنه تحول عن طبيعته التي نعرفها.

مهما يكن، فقد التقط أبو عبد الله المازري الأشعري المالكي عبارة الجويني السابقة في شرحه على "برهان" إمام الحرمين، وعلق عليها تعليقاً مثيراً بقوله: "وددت لو محوتها بدمي" ⁽¹¹³⁾، أو "وددت لو محوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري" ⁽¹¹⁴⁾، وراح يؤكد ويثبت علم الله - تعالى - بالجزئيات ⁽¹¹⁵⁾، وكأنه قد ثبت لديه قطعاً نفى الجويني علم الله - تعالى - بالجزئيات.

ونقل الذهبي عن المازري عبارته المثيرة السابقة في ترجمة أبي المعالي، إلا أنه عاد وقال: "وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصريحاً، بل ألزم بها؛ لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمتناه من نعيم أهل الجنة، فالله أعلم". ثم علق الذهبي بقوله: "قلت: هذه هفوة اعتزال، هُجر أبو المعالي عليها، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه، ونُفي بسببها، فجاور وتعب، وتاب - ولله الحمد - منها، كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف في الصفات وأقره" ⁽¹¹⁶⁾. فالذهبي يتجه الوجهة نفسها التي اختارها المازري في إثبات قول الجويني بنفي علم الله تعالى بالجزئيات؛ سواء قاله ابتداءً، أم إلزاماً، إلا أن الذهبي يرى أن أبا المعالي تاب من ذلك تماماً مثلما رجع عن تأويل آيات الصفات الخبرية.

لكن المشكلة تحولت مع الذهبي - كما نلاحظ - إلى مشكلة مرويات تاريخية، بعد أن كانت عند المازري نصاً مسجلاً بقلم الجويني نفسه يُفهم منه هذا المعنى؛ أي نفي علم الله تعالى بالجزئيات، ومن هنا وجد السبكي فرصة للتشنيع على شيخه، واتهامه بأنه لا علم له بعلوم الأصول.

لقد كان السبكي حاداً جداً في الرد على شيخه في هذا الموضع، وأطلق فيه من الألفاظ ما لعله لو تنزه عنه لكان أفضل له، وذكر أن القصة التي أوردتها الذهبي في المسألة كذب وخرافات التقطها من "طلبة الحنابلة"، وجراءة على الله تعالى، وأنه لا يدري صنعة الأصول التي تضمنها كتاب "البرهان" (117).

ثم أفرد فصلاً شائقاً لمناقشة المسألة بصورة علمية، فنقل أولاً عن والده قوله عند مناقشته في المسألة: "لم يفهم المازري كلام الإمام". لكن الوالد لم يزد على هذا، ثم قال ابن السبكي لأبيه: "لو كان الإمام على هذه العقيدة لم يحتج إلى أن يدأب نفسه في تصنيف النهاية في الفقه، وفيه جزئيات لا تنحصر، والعلم غير متعلق على هذا التقدير عنده بها. وقلت له أيضاً: هذا كتاب الشامل للإمام في مجلدات عدة في علم الكلام، والمسألة المذكورة حقها أن تقرر فيه لا في البرهان، فلم لا يكشف عن عقيدته فيه، فأعجبه ذلك" (118).

ثم زاد على هذا بعد حوار مع أبيه أنه فحص كتب الجويني الكلامية - وهي المختصة أصلاً بمناقشة مثل هذه القضايا كما أشار - فوجد إثباته إحاطة علم الله تعالى بالجزئيات "أمراً مفروغاً منه، وأصلاً مقررراً يكفر من خالفه فيه"، وساق على هذا نصوصاً من "الشامل" و"الإرشاد" ثم "البرهان" نفسه. وأضاف أن الجويني لو قال هذا لثقل عنه؛ خاصة من خلال الأشاعرة الذين غنوا بتتبع كلامه (119).

إلى هنا، وكان من الممكن أن نرجح رواية الذهبي في عمومها، وأن الشيخ قال بهذا ثم تاب عنه، خاصة أن تأليف "البرهان" متأخر عن تأليف "الشامل" و"الإرشاد"، لكن التاج السبكي راح يتأول نص الجويني في كتاب "البرهان" باحثاً له عن وجه لا يدينه، وأنفق في هذا حوالي عشر صفحات، فأشار أولاً إلى أن الجويني كان في سياق المقارنة بين الإمكان الحقيقي والإمكان الذهني، وأنه

أشار إلى أن الإمكان الذهني اختلف في كونه متناهياً، والصحيح عنده أنه متناه، ودليله على هذا هو "أنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم بآحاد لا تتناهي على التفصيل" - كما في نص الجويني - ويلزم عن هذا أن العلم الإلهي لا يتعلق تفصيلاً بآحاد لا تتناهي، وعلل السبكي لهذا بأن الله تعالى يعلم كل شيء على ما هو عليه، فيعلمه مجملاً إن كان مجملاً، ويعلمه مفصلاً إن كان مفصلاً⁽¹²⁰⁾.

ثم عرّف استرسال العلم الإلهي على المعلومات بقوله: "استرساله عليها - والله أعلم - هو أن علمه - سبحانه وتعالى - يتعلق بالعلم الكلي الشامل لها على سبيل التفصيل، فيسترسل عليها من غير تفصيل الآحاد؛ لتعلقه بالشامل لها من غير تمييز بعضها عن بعض...⁽¹²¹⁾. ويظهر ما في كلامه هذا من حرص على تبرئة إمام الحرمين؛ حيث إن العلم الإلهي هنا هو علم كلي وشامل وعلى سبيل التفصيل، فإذا تعلق بما لا يتناهي علمه علماً مجملاً. وهذا يعني أن العلم المسترسل على معلومه - بعد إفراغ العبارة من احترازات السبكي - هو العلم الكلي؛ أي بالجنس والنوع، لا بالجزئيات والأفراد، ولا يكون ذلك إلا إذا كان المعلوم نفسه بلا تفصيل.

ثم عاد يثبت أنه يعلمها هكذا؛ لأنها في الواقع هكذا، فقال: "تعلقه بها على هذا الوجه وعدم تعلقه بها على سبيل التفصيل، ليس بنقص في التفصيل فيها مع نفي النهاية مستحيل، فإذاً، وجب أن تكون غير مفصلة، ووجب أن يعلمها غير مفصلة؛ لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه"⁽¹²²⁾.

والحق أن هذه النقطة الأخيرة لو تمسك بها السبكي لما احتاج إلى أن يزيد في القول ويعيد، ويطول الاحتجاج والتفسير؛ إذ يمكننا أن نقول إن الأجناس الممكنة يعلمها الله على أنها محدودة في الواقع، وهو لأجل هذا يعلم أجزاءها الواقعية تفصيلاً، وأنها لا نهائية بالقوة، وعلمه بها إجمالاً هنا هو علمه بأنها لا تكون في الواقع إلى ما لا نهاية، وهذا علم جملي.

لكن السبكي أوضح أن الجويني أقام دليلاً على أربع قواعد:

الأولى: أن الله تعالى يعلم كل شيء جزئياً كان أم كلياً، وهذا لم يعرض

له إمام الحرمين هنا أصلاً، ولكن السبكي جعله قاعدة تبرئة له مما رماه به المازري.

والقاعدة الثانية: أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه.

والثالثة: أن المعلومات الجزئية متناهية خلافاً للوجود الذهني.

والرابعة: أن الأجناس المختلفة (أي ما يكون وجوده ذهنياً) متناهية بخواصها؛ أي بحقائقها، تتميز بعضها عن بعض في هذه الناحية⁽¹²³⁾.

وفي إضافة ذات أهمية خاصة ذكر السبكي أن أبا عبد الله الحلي (ت 403هـ) - الإمام الكبير وشيخ الحافظ البيهقي - قال: "فإن قال قائل: أليس الله بكل شيء عليمًا؟ قلنا: بلى. فإن قال: أفيعلم مبلغ حركات أهل الجنة وأهل النار؟ قيل: إنها لا مبلغ لها، وإنما يُعرَف ما له مبلغ، فأما ما لا مبلغ له فيستحيل أن يوصف بأن يعلم مبلغه". ومع أن القضية تكاد تكون واحدة، إلا أن السبكي يفرق بين رأيي الرجلين، فيقول عن الحلي: "ولكننا لا نوافقه على هذا، ونمانعه ممانعة تبين هنا في تضاعيف كلامنا"⁽¹²⁴⁾، ويقصد بهذا أنه يجب الاحتراز من إطلاق هذا القول دون التنبيه على أن الله يعلم كل شيء جزئياً و كلياً، وأنه يعلم ما لا يتناهى علماً جلياً لأن هذه هي حاله التي هو عليها.

ويبدو أن المثال الذي أورده الحلي هو الذي دفع بالسبكي إلى هذا الموقف، وإلا فالمسألة واحدة، فما لا نهاية له؛ كنعيم أهل الجنة، ينطبق عليه أنها في الواقع بلا آخر، وما لا آخر له لا تفصيل له، ولهذا فإن الله - وفق هذا الرأي - يعلمه كما هو؛ أي بلا تفصيل. ولكن لابد من ملاحظة أن نعيم أهل الجنة لا نهاية له لأنه الله تعالى يجده، وأما الكليات الذهنية فهي بلا نهاية؛ لأنها من الناحية الذهنية قابلة لأن تكون بلا نهاية.

والغريب بعد هذا الدفاع المستमित للسبكي عن إمام الحرمين، أنه عاد يخالفه في أصل المسألة، فقال: "أنا لا أوافقه على أن ما لا يتناهى لا تفصيل ولا تمييز له، بل هو مفصل مميز"⁽¹²⁵⁾، وبهذا يكون الشيخ قد التمس لسلفه العذر، وحاول أن يبرئه من تهمة إنكار علم الله تعالى بالجزئيات، واكتفى بأن

يقول إن ما قصده ليس نفي علم الله بشيء كلياً كان أو جزئياً، وإنما هو إنكار أن يكون لغير المتناهي تفصيل، وأن الله لا يعلم له تفصيلاً لأنه لا تفصيل له أصلاً، ثم خالف السبكي إمام الحرمين حتى في هذا الأساس.

وبعد هذه الرحلة مع رأي السبكي في نص إمام الحرمين الذي سبق نقله من "البرهان"، والتي خاضها السبكي في الأصل معركة مع الذهبي، ثم انتقل إلى المازري - لا أجدني متفقاً على الأساس الذي قامت عليه المسألة أصلاً، مع عبقرية التاج وذكائه الذي لا يُنكر؛ وذلك أن المتكلمين والفلاسفة افترضوا مشابهة كنه علم الله تعالى بالأشياء بكنه علمنا بها، فعلمنا بالأشياء - وفقاً للفهم الفلسفي القديم - إما أن يكون علماً بأجناسها وأنواعها وإما بأفرادها وجزئياتها، وتبدأ المعرفة الأولى للإنسان مادية جزئية، ثم تصير لديه قدرة على التجريد ووضع المتشابهات تحت نوع أو جنس واحد. ويبدو أن عدم انكشاف المعلومات كلها في وقت واحد للإنسان، هي التي تضطر عقله إلى هذا التنوع والتجنيس، ومن فوائد تلك المعرفة الكلية أن الإنسان لا يحتاج مع كل فرد أن ينشئ خبرة معرفية خاصة به، ويكفيه أن ينشئ تلك الخبرة المعرفية مع النوع، فإن عرف نوعاً ما قاس ما يراه أو يسمعه أو يشمه أو يلمسه أو يتذوقه جديداً على ما أحسه بهذه الحاسة أو تلك من قبل.

نعم، هكذا يمكن أن نفسر علم الإنسان بالأشياء، ونتفق على هذا ونختلف، ولكن لا يمكننا أن نفسر علم الله بالأشياء وفقاً لهذا التصور نفسه؛ وذلك لأن التنوع والتجنيس في حق الله تعالى لا معنى له في عملية العلم نفسها؛ أي لا يمكن أن يكون فعلاً معرفياً ييسر تحصيل المعلومات المتشابهة بفعل واحد.

ومن هنا يمكن أن نجد للفلاسفة القائلين بنفي علم الله تعالى بالجزئيات باباً ينفي عنهم الكفر بسبب هذا الرأي؛ وذلك بأن نقول إنهم أخطؤوا فقاموا علم الله على علم الخلق، وخرجوا عن المعقول حين حكموا برأيهم على غائب لا يُعلم حاله بمجرد القياس أو التخمين. وقد قصد القوم برأيهم هذا تنزيه الله تعالى عن التغير والحدوث. والاتهام بالجهل - على كل حال - أهون من الاتهام بالكفر!!

إذن، كيف نفهم حقيقة علم الله تعالى بالأشياء؟ وللإجابة عن هذا أحسب أننا نستطيع أن نقدم خصائص لهذا العلم الإلهي، أما تحديد كنهه فنحتاج قبلها أن ندرك ذات الموصوف، وهو أمر ليس متاحاً للعقل الإنساني أصلاً. أما خصائص العلم الإلهي، ففي مقدمتها أنه علم محيط، يستوي فيه الزمان والزمان، وأنه لا يؤثر في المعلوم، أو ليس علة للمعلوم، ولا يؤثر في العالم؛ أي لا يجدد في ذاته شيئاً، وأنه لا ينقسم إلى ضروري ومكتسب - كما أشار المتكلمون⁽¹²⁶⁾.

وأما لا نهائية المفاهيم الذهنية أو الكليات، فهي افتراض ذهني مجرد، لا وجود حقيقي، ويمكن أن نصوغ السؤال هكذا: هل يعلم الله تعالى ما يفترض العقل الإنساني لا نهائيته؟ وللإجابة نقول: إنه مجرد افتراض جُملي، فيعلم الله تعالى كونه افتراضاً. وأما نعيم أهل الجنة، فلا نهائيته ليست افتراضاً ذهنياً، بل هي وعد رباني، وبقاؤه واستمراره ليس إلا بمدد وعون إلهي، وهذا لا يمكن أن يغيب علمه عن الله؛ لأنه هو الذي وعد به. وأصل الإشكالية هو أن المحدودية الزمانية التي تحكم الإنسان ليست حاکمة لله تعالى، وإن كنا لا نتصور كيفية ذلك.

وهذا أصل مهم في دراسة الصفات الإلهية عموماً، فنحن نثبت الصفة، ونثبت لها الكمال، وننفي عنها ما يستلزم النقص أو يعينه، وصدق الخطيب البغدادي الأشعري حين اعتبر الكلام في الصفات فرعاً "على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله؛ فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين - عز وجل - إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف"⁽¹²⁷⁾. وقد ورد ذلك في سياق أشبه بالحديث عن الصفات الخيرية خاصة، إلا أن تعميمه على جميع الصفات الإلهية ضروري.

وبعد، فقد حاولت في هذه الدراسة بيان الأصول والدوافع الثقافية والاجتماعية لأحد نماذج الخلاف الفكري الذي نشب في ثقافتنا التراثية، وما زالت له امتدادات في واقعنا الحالي، ولعل كثيراً من الأحكام التي قدمتها هنا

تنطبق على نماذج أخرى كثيرة من المعارك والخلافات الفكرية التي نشبت وتنشب في أي ثقافة في العالم.

وإذا كان من شيء أختتم به هذه السطور، فهو أن المواقف الفكرية يصعب أن تنجو من تأثير العوامل الاجتماعية والانتماءات المذهبية والدينية والوطنية، ومن حق المثقف والمفكر أن يحتفظ في هذا الجانب بحماس الانتماءات التي يمثلها، لكن دون أن يحجب ذلك بصيرته عن التنقيب عن الحقيقة والانحياز إليها دائماً، فهي المطلوب العزيز الذي ينبغي أن يفتش عنه الجميع.

* * *

الهوامش والمراجع

(1) قد يُظن أن مصطلح التيميين - نسبة إلى الشيخ أبي العباس بن تيمية الحراني - جديد، لكنه في الحقيقة قديم مستعمل، فابن حجر مثلاً يقول عن ابن رجب الحنبلي: "نُقم عليه إفتاؤه بمقالات ابن تيمية، ثم أظهر الرجوع عن ذلك، فنافره التيميون، فلم يكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء" العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 3، مكة المكرمة وبيروت: (مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند 1396هـ / 1976م) دار الباز ودار الكتب العلمية، 1406هـ / 1986م، ص 176. وقال بعض الشعراء:

إن كان إثبات الصفات جميعها من غير كيف موجباً لومي
وأصير تيمياً بذلك عندكم فالمسلمون جميعهم تيمي

المكي، تقي الدين أبو الفضل بن فهد الهاشمي المكي: لحظ الألاحظ بذيل طبقات الحفاظ (مع مجموعة ذيول على طبقات الحفاظ للذهبي)، بعناية: حسام الدين القدسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب.ت، ص 252.

(2) من أمثلة ذلك كتاب: السقاف، حسن بن علي: إقام الحجر للمتداول على الأشاعرة من البشر، عمان - الأردن: مكتبة الإمام النووي، 1412هـ / 1992م.

(3) المقرئزي، أبو العباس أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقرئزية)، ج 2، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، طبعة مصورة عن نشرة دار الطباعة المصرية ببولاق 1270هـ، ص 239. وهذا الحكم صحيح بالتغليب، فبعض بني أيوب كان له نزوع إلى مذهب أهل الحديث؛ مثل الملك الأشرف.

- (4) الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الأزدي: **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الإياري، ج 9، القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1410هـ/ 1989م، ص 611.
- (5) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي المصري: **صبح الأعشى**، ج 1، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1340هـ/ 1922م، ص 419.
- (6) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح الحلو، ج 10، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية؛ فيصل عيسى البابي الحلبي، ب.ت، ص 201.
- (7) ذكر السبكي أن أهل خراسان كانوا يسمون مذهب الشافعي "مذهب الحديث"، و"أصحاب الحديث" يعنون بهم الشافعية: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 5، ص 104 - 105.
- (8) يبدو هذا ظاهراً مثلاً عند دفاع المتكلمين عن شرعية علمهم، وردهم على خصومه الذين ادعوا أن علم الكلام لو كان خيراً لما فات السلف الاشتغال به - ردهم على هذا بأن السلف ما كانوا بحاجة إليه، ولكن جد مع الخلف ما أحوجهم إلى اصطناعه، ولو لم يفعلوا لوقعوا في التقصير بعدم الذب عن حرمة الدين والشرعية: انظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، نشرة الأب رتشد يوسف مكارثي اليسوعي، عن طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند سنة 1344هـ، ص 87 وما بعدها. و**طبقات الشافعية الكبرى** ج 6، ص 255 - 256.
- (9) الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن النقيب بن رجب الحنبلي: **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، ج 2، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ/ 1953م، ص 394.
- (10) كان تعطيل النص مما يؤرق ابن تيمية، وبدا ذلك في صريح أقواله وفي مواقفه الفكرية عموماً، فيقول في "التدمرية" - مثلاً - عمن ظن أن مفهوم نصوص الصفات الخبرية هو التمثيل، ثم نفى ذلك المفهوم: "إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللاتقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص "التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة السعودي، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2000م، ص 80.
- (11) كما أن المبالغة في التنزيه قد تتطور إلى النفي والتعطيل، فإن المبالغة في الإثبات من شأنها أن تتطور إلى التجسيم الصريح، وتلك مشكلة فكرية تواجه الدين عموماً، وقد حلها السلف الأول بالموقف المتزن الذي اتبعوه؛ لذا لم تخرج نزعات التعطيل والتشبيه من عباءتهم، وإنما جاءت تأثيراً بتيارات خارجية، أو رد فعل على نقيضها.
- (12) المقدسي، مرعي بن يوسف الحنبلي: **الرسالة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية**، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، بيروت: دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، 1404هـ، ص 55.
- (13) جمع الدكتور عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف مناظرات الشيخ في كتابه

"مناظرات ابن تيمية لأهل الملل والنحل"، واعتمد المؤلف في أكثره على ما حواه "مجموع فتاوى شيخ الإسلام" من مناظرات، ثم على الدرء والمنهاج وغيرهما من مؤلفات ابن تيمية، ثم قليلاً قليلاً على بعض ما سجله أنصاره وتلاميذه من هذه المناظرات.

(14) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 162.

(15) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: د. علي أبو زيد وزملائه، ج 4، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر اللبنانية، ودار الفكر السورية، 1418هـ/ 1998م، ص 505.

(16) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، ج 52، بيروت: دار الكتاب العربي، 1421هـ/ 2000م، ص 61.

(17) الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ومركز البحوث والدراسات بدار هجر، ج 18، القاهرة، دار هجر، 1419هـ/ 1998م، ص 5.

(18) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 164.

(19) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 163.

(20) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: أمراء دمشق في الإسلام، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1403هـ/ 1983م، ص 41.

(21) انظر: البداية والنهاية ج 18، ص 53، والمقدسي، محمد بن عبد الهادي: كتاب الانتصار في ذكر أحوال قاصع المبتدعين وآخر المجتهدين تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد السيد الجلند، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مركز السيرة والسنة، 1423هـ/ 2003م، ص 240. ومع هذا أورد ابن حجر غير المعاصر للحدث ما يفيد أن المناظرة مع الأرموي كانت في رجب سنة 712هـ: انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ج 1، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1385هـ/ 1966م، ص 155.

(22) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 164.

(23) أعيان العصر، ج 4، ص 504. وقد دافع الصفدي عن الشيخ صفي الدين الأرموي فقال: "ما أنصف صفي الدين الهندي في قوله، لعله كان عنده سبب آخر لتسمية المعتزلة غير ذلك؛ إذ هو ممكن" ج 4، ص 504.

(24) أعيان العصر، ج 4، ص 504. في المطبوع: "والله تسخر وجه الشافعية بتلك الحاجة"، وأحسب أن ما أثبتته أصح.

(25) الانتصار، ص 248.

(26) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 253.

- (27) الحرائي، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة: **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد، ج 3، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، ص 160.
- (28) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 160.
- (29) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 160 - 161. وقد ذكر ابن عبد الهادي في الانتصار (ص 247) للمناظرة التاريخ نفسه.
- (30) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 162 - 164.
- (31) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 165 وما بعدها. وإذا كان هذا حال أحد طرفي المناظرة نفسها، فما بالنا بغيره؟! المناظرة نفسها، فما بالنا بغيره؟!
- (32) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 181.
- (33) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 172. وانظر ترجمة: أبي البيان الشافعي في: **الدمشقي**، أبو بكر بن أحمد بن قاضي شعبة: **طبقات الشافعية**، تحقيق: د. الحافظ عبدالعليم خان، ج 1، بيروت: عالم الكتب 1407هـ / 1987م، ص 326.
- (34) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 173.
- (35) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 173 - 174.
- (36) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 182 - 183.
- (37) **مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، ج 3، ص 187. نفى ابن تیمیة التأويل عموماً، وأما التأويل الذي نفاه الأشعري في أحد الرأيين عنه، فهو تأويل الصفات الخبرية.
- (38) **تاريخ الإسلام**، ج 52، ص 61 - 62.
- (39) **البداية والنهاية**، ج 18، ص 53.
- (40) **الرسالة الزكية**، ص 27.
- (41) **الدرر الكامنة**، ج 1، ص 166.
- (42) **البزار**، عمر بن علي بن موسى: **الأعلام العلية في مناقب ابن تیمیة**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتبة الإسلامية، 1400هـ، ص 72 - 73.
- (43) **البداية والنهاية**، ج 18، ص 83 - 84.
- (44) يقول الحافظ الكبير علم الدين البرزالي عن ابن تیمیة: "المسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي، وهذه تصانيفه طافحة بالرد على من يقول بالتجسيم والتبري منه، ومع ذلك فهو بشر يخطئ ويصيب، فالذي أصاب فيه - وهو الأكثر - يستفاد منه ويترحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه لا يقلد فيه، بل هو معذور؛ لأن أئمة عصره شهدوا له بأن أدوات الاجتهاد اجتمعت فيه" **الرسالة الزكية**، ص 73.
- (45) انظر: **الانتصار** ص 348، وص 350 وما بعدها، **والدرر الكامنة**، ج 1، ص 159.

- (46) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: عبد القادر شيبه الحمد، ج 3، الرياض: على نفقة الأمير سلطان بن عبد العزيز، 1421هـ/ 2001م، ص 79.
- (47) فتح الباري، ج 13، ص 421.
- (48) الدرر الكامنة، ج 3، ص 95.
- (49) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج 2، بيروت: دار مكتبة الحياة، ب.ت، ص 54.
- (50) الدرر الكامنة، ج 4، ص 99.
- (51) قال الإمام عبد القاهر الجرجاني (الأشعري الشافعي) - رحمه الله -: "واعلم أنك لا تشفي العلة، ولا تنتهي إلى ثلج اليقين، حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصلاً، وحتى لا يقتنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكانه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذي هو منه" دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة وجدة: مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة 1413هـ/ 1992م، ص 260.
- (52) حين توفي البرزالي وخلفه الذهبي في التدريس بالمدرسة النفيسية كتب صلاح الدين الصفدي كلاماً يثني فيه على الذهبي، وأورد في أثناء ذلك هذه العبارة: "الرواية حقيقة ومعرفة الرجال مجازها" الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنبوط وتزكي مصطفى، ج 2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ/ 2000م، ص 117.
- (53) هناك مدارس في علم الحديث ولا شك، إلا أنها اتجاهات علمية أكثر منها كيانات اجتماعية، ففي علماء الرجال متشددون في الجرح والتعديل وفيهم متساهلون ومتوسطون، وفي الرواة حجازيون وشاميون وعراقيون ومصريون، إلا أن هذا لم يتحول إلى انتماءات لها زعامة وأفكار ثابتة يتعصبون لها، ويلتقون حول نصرتها.
- (54) الدرر الكامنة، ج 3، ص 40.
- (55) طبقات الشافعية، ج 3، ص 106.
- (56) صبح الأعشى، ج 7، ص 184.
- (57) طبقات الشافعية الكبرى، ج 10، ص 398.
- (58) طبقات الشافعية الكبرى، ج 10، ص 209.
- (59) طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 241.
- (60) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 114.
- (61) الاسم الذي أورده السبكي للغزالي الكبير، وهو أحمد بن محمد الغزالي، يناسب أن يكون معه عملاً مباشراً للغزالي، لا أخاً لجده؛ وذلك أن اسم حجة الإسلام أبي حامد هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، فلو كان الغزالي الكبير أخاً لجده لكان اسمه أحمد بن

أحمد، لا أحمد بن محمد - هذه واحدة. وأما الثانية، فإن تواريخ الولادة والوفاة الواردة عليه تشير إلى أن أبا حامد الغزالي الكبير وُلد على الأرجح خلال العقدَيْن الأخيرَيْن من القرن الرابع، وتوفي حوالي منتصف الخامس. ومن المؤكد أنه لم يكن حياً عند وفاة أخيه والد حجة الإسلام، فلو أنه كان حياً حينها لما أوصى والد حجة الإسلام به وبأخيه أحمد إلى صوفي فقير - كما هو معروف من سيرة صاحب الإحياء - ومن اللطائف أن الفارمذي تلميذ أبي حامد الكبير هو شيخ لحجة الإسلام في الطريق الصوفي، حيث ابتداءً بعد العزلة "بصحبة أبي علي الفارمذي، فأخذ منه استفتاح الطريقة" الذهبي: تاريخ الإسلام، ج 35، ص 117 (تاريخ النشر: 1415هـ/ 1994م) وباقي بيانات النشر كما هي. وقد زعم أبو بكر بن هداية الله الحسيني أنه متى أُطلق اسم أبي حامد الغزالي، فالمقصود هو هذا غالباً، وليس حجة الإسلام: طبقات الشافعية، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار القلم، ب. ت، ص 249.

- (62) طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 88 - 89.
- (63) ابن قاضي شهاب: طبقات الشافعية، ج 3، ص 106.
- (64) الوافي بالوفيات، ج 2، ص 114 - 115.
- (65) الوافي بالوفيات، ج 2، ص 118.
- (66) الدرر الكامنة، ج 3، ص 426 - 427.
- (67) الوافي بالوفيات، ج 2، ص 117. وقال الشيخ في بيان زغل العلم: "الفلسفة الإلهية ما ينظر فيها من يرجي فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه، فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق، ولكن ضلال من لم يدر ما جاءت به الرسل كما ينبغي بالحكمة أشرف ممن يدرى، واغواؤه بالله إذا كان الذين قد انتدبوا للرد على الفلاسفة قد حاروا، ولحققتهم كسفة، فما الظن بالمردود عليهم؟!": بيان زغل العلم والطلب، بعناية القدسي، دمشق، مكتبة التوفيق، 1347هـ، ص 249.
- (68) طبقات الشافعية الكبرى، ج 9، ص 101.
- (69) بيان زغل العلم، ص 6.
- (70) بيان زغل العلم، ص 32.
- (71) الدرر الكامنة، ج 1، ص 17. وانظر: إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 3، ص 255.
- (72) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: ذيل تاريخ الإسلام، تحقيق: مازن بن سالم باوزير، دار المغني للنشر والتوزيع، ب. ت، ص 329 - 330.
- (73) خالف شيخه مثلاً في قوله بأن الحانث في يمين الطلاق يكفر عن ذلك كفارة يمين، وقال: "والذي عرفناه من مذهب غير واحد من السلف القول بالكفارة في الحلف بالعق وبالحج، وبصدقة ما يملك (أي التصديق بما يملك). ولم يأتنا نص عن أحد من البشر بكفارة من الحلف بالطلاق...". تاريخ الإسلام، ج 23، ص 285 (تاريخ النشر: 1413هـ/ 1992م) وباقي بيانات النشر كما هي.
- (74) انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض

كلام أهل الرضى والاعتزال، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وكالة الطباعة والترجمة، 1413هـ، ص 86، 115، 117.

(75) يكاد الذهبي في هذا الكتاب - مع أنه مجموعة من الآثار - ينقل عن شيخه نقلاً، كما في قوله: "إننا على أصل صحيح وعقد متين من أن الله - تقدس اسمه - لا مثل له، وأن إيماننا بما ثبت من نعوته كإيماننا بذاته المقدسة؛ إذ الصفات تابعة للموصوف، فنعقل وجود الباري، ونميز ذاته المقدسة عن الأشباه من غير أن نتعقل الماهية، فكذلك القول في صفاته؛ نؤمن بها، ونعقل وجودها، ونعلمها في الجملة من غير أن نتعقلها أو نشبهها أو نكيفها أو نمثلها بصفات خلقه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً" العلو للعلي الغفار، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1995، ص 13 (جمع هذه الأحاديث والآثار سنة 691هـ، ثم رتبها في تاريخ آخر).

(76) يقول في ذيل تاريخ الإسلام: "إني مخالف له في مسائل أصلية وفرعية"، ص 329.

(77) الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: د. بشار عواد معروف ود. محيي هلال السرحان، ج 21، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ / 1984م، ص 464.

(78) طبقات الشافعية الكبرى، ج 2، ص 25.

(79) طبقات الشافعية الكبرى، ج 10، ص 400، وانظر: ج 7، ص 16، ج 3، ص 353.

(80) الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج 1، القاهرة: مكتبة الخانجي، ب.ت، ص 46.

(81) البيان والتبيين، ج 1، ص 47.

(82) البطليوسي: أبو محمد عبد الله بن السيد: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق: أحمد حسن كحيل ود. حمزة عبد الله النشرتي، القاهرة: دار الاعتصام، 1398هـ / 1978م، ص 11.

(83) طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 244. وانظر مثلاً آخر على هذا في تحكيم السبكي بين أبي المعالي الجويني وأبي القاسم الفوراني المروزي: طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 110.

(84) طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 203 - 204. وفي ترجمة ابن عساكر قال: "وقد بتر الذهبي ترجمته، وذكر أن أبا عمرو بن الحجاب وصفه بأشياء من المدح لم يذكرها، فليت شعري، ما باله لم يذكرها؟! ولا يخفى على عاقل أن سبب تركه لذكرها كون زين الأمانة شعرياً" طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 142.

(85) الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ج 19، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ / 1984م، ص 327.

(86) سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 339.

(87) سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 346.

- (88) طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 196. يتبجح هنا أي يتعظم ويفتخر.
- (89) طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 215.
- (90) تاريخ الإسلام، ج 28، ص 120 (تاريخ النشر: 1413هـ / 1993م) وباقي بيانات النشر كما هي.
- (91) طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 92. وانظر مثلاً آخر في ترجمة ابن أبي عصرون:
- طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 134.
- (92) انظر عنده مثلاً ترجمة أبي إسماعيل الهروي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 272.
- (93) طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 88.
- (94) الذهبي، شمس الدين: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي وفتحية علي البجاوي، ج 4، القاهرة: دار الفكر العربي، ب.ت، ص 260.
- (95) الظاهري، علي بن أحمد بن حزم القرطبي: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، ج 1، بيروت: دار الجبل، ب.ت، ص 161. وقارن: طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 131.
- (96) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 161 - 162.
- (97) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 162 - 163.
- (98) تاريخ الإسلام، ج 28، ص 149.
- (99) طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 384 - 385.
- (100) طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 130.
- (101) الإريلي، أحمد بن محمد بن خلكان الشافعي: **وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان**، تحقيق: د. إحسان عباس، ج 4، بيروت: دار صادر، 1968، ص 272.
- (102) طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 32.
- (103) جاء في "الإبانة" المنسوب إلى الأشعري أن الله تعالى "استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزهاً عن المماساة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال... وأن له سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وأن له سبحانه يدين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتَ بِيَدِي﴾، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وأن له سبحانه عينين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾": الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: د. فوقيه حسين محمود، ج 1، القاهرة: دار الأنصار، 1397هـ / 1977م، ص 21 - 22.
- (104) انظر: الإدريسي، د. مصعب الخير: **مسائل التوحيد عند الشيعة الاثنا عشرية: دراسة مقارنة** (ج 3 من سلسلة دراسات في التشيع الإمامي)، لاهور - باكستان: المكتبة القدوسية، 1428هـ / 2007م، ص 215.
- (105) انظر: مسائل التوحيد عند الشيعة الاثنا عشرية، ص 394 وما بعدها.

- (106) تاريخ الإسلام، ج 31، ص 92 (تاريخ النشر: 1414هـ / 1994م) وباقي بيانات النشر كما هي .
- (107) سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 277 .
- (108) سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 198 .
- (109) سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 86 .
- (110) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الشافعي: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ج 1، قطر: على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير قطر، 1999م، ص 145 - 146 .
- (111) سيظهر بعض التوافق في هذا الفهم لنص الجويني مع فهم السبكي له - كما سيأتي - إلا أن الشيخ الكبير أعاد القول وكرره، حتى أدخل نفسه في إشكالات لم يحلها كلها .
- (112) الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرين، ج 9، الجيزة - مصر: مؤسسة قرطبة ومكتبة أولاد الشيخ للتراث 1421هـ / 2000م، ص 122 . والحديث رواه البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب من طلب الولد للجهاد .
- (113) سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 472 .
- (114) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 201 .
- (115) سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 193 .
- (116) سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 472 .
- (117) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 188 .
- (118) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 193 .
- (119) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 193 - 194 .
- (120) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 197 .
- (121) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 197 - 198 .
- (122) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 198 .
- (123) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 198 - 199 .
- (124) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 200 .
- (125) طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 205 .
- (126) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الشافعي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1369هـ / 1950م، ص 13 .
- (127) المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة: ذم التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الكويت: الدار السلفية، 1406هـ .