البرهان والبيان والعرفان
(قراءة في نُظُم المعرفة عند المقّري)

د.خير الدين دعيش–جامعة سطيف

تصدير :

إضاءة الدّجنة في عقائد أهل السنّة *، تلك هي أرجوزة أبي العباس المقرّي التلمساني، وهي خمسمائة بيت من شعر الرجز، في تعيين العقائد وتبويب أصول علم الكلام في مذهب الأشاعرة كما يوضّحه مطلع الأرجوزة التي ينعت فيها المقّري نسبته، يقول:

يقولُ أحمدُ الفقيرُ المقّري المَغْرِبِيُ المالِكيُّ الأشْعرِي

وإذا كان ذلك كذلك فإنّ المقّري لم يُخْف من خلال هذا المطلع مذهبه ومرجعيته المعرفية الأولى، في نظم أرجوزته حول أصول علم الكلام أو أصول العقيدة، وهي المرجعية الأشعرية التي تعود إلى واحدة من أشهر الفرق الكلامية بعد المعتزلة، وهي فرقة الأشاعرة التي تولّى تأسيس مبادئها أبو الحسن الأشعري (260- 324 هـــ)، ردّا على الحركات الباطنية والعرفانية الشيعية التي استشرى سلطانها وطغيانها على دولة الخلافة السنّية: << فكان لابدّ إذن من قيام إمام سنّي بالارتفاع بعقيدة أهل السنّة إلى مستوى التحدّيات الجديدة، فكان أبو الحسن الأشعري (إمام المتكلّمين) بتعبير ابن خلدون، هو الذي قُدر له أن يقوم بهذه المَهَمة >> [1].

والواقع أنّ ما نروم استيضاحه من هذا المطلع ليس إلاّ تلك المرجعية المعرفية التي تقف على أرضها رؤية المقّري ومنهجه في عرض أصول علم الدّين وأبواب علم الكلام، أي الرؤية والمنهج كما تحدّدا في تضاعيف المنظومة الأشعرية منذ بداياتها الأولى على أيدي أقطابها ومؤسّسيها، ثمّ كما توارثتها أجيال الأشاعرة جيلا بعد جيل وعصرا

بعد عصر، حتّى أودعها المقّري أنظومته الرجزية التي بين أيدينا، فالرؤية إذن، هي تلك الأسس المعرفية والمبادئ الفكرية والخلفيات العقدية التي ينطلق منها فكر الأشاعرة ومذهبهم، بينما يظلّ المنهج طرقا أو سُبلا في تحديد تلك المبادئ والأسس والخلفيات، وعرضها بكيفية ما تتّفق والإطار العام للعقيدة وعلم الكلام، وهذا ما نأتي إلى بيانه وتخصيصه في هذا التصدير.

أمّا الرؤية فإنّها تكشف لنا عن انتساب المقّري إلى المدرسة الأشعرية، والاغتراف من أصولها ومنابع أفكارها وأطروحاتها حول قضايا العقيدة وأهل الأهواء والبدع من الفرق الإسلامية الأخرى، تلك الفرق التي، كما يرى الأشاعرة، قد أفسدت الدّين وألحقت به بِدَعًا لم تكن ترتبط بقضايا العقيدة في أساسها، ممّا استدعى الاشتغال بعلم الكلام واعتماده في الردّ على الخصوم من باطنية ومتصوّفة ومتفلسفة ومعتزلة، يقول الغزالي أبو حامد عن علم الكلام إنّ: <<مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة >> (2).

لذا فإنّ ما حمله الأشاعرة على أنفسهم إنّما هو نصرة الدّين وتنزيه العقيدة ممّا اعتور مباحثها وأصولها من فساد في الرأي وطعن في قضاياها ومبادئها العامة، كالكلام في التوحيد والإيمان وقدر العقل والنقل فيهما، وكالكلام في خلق العالم وحدوثه والقدرة والإرادة وخلق القرآن وصفات الله والأنبياء والمعجزات والمَعاد والآخرة، ثمّ فهم القرآن واعتماد التأويل فيه على نحو ما كان عند فرقة المعتزلة والجهمية والخوارج، وفرق الزيَغ والبدع كما يسمّيها أبو الحسن الأشعري، يقول: << فإنّ كثيرا من الزائغين عن الحقّ من المعتزلة وأهل القدر مالَتْ بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومَن مضى مِن أسلافهم فتأوّلوا القرآن على آرائهم تأويلا لم يُنزِل به الله سلطانا ولا أوضحَ به برهانا ولا نقلوه عن رسول ربّ العالمين ولا عن السلف المتقدّمين ...>>(3). لقد ظهر مذهب الأشعرية في كنف حياة غاصة بآراء الفرق والملل والنحل، وفرق الأهواء والمبتدعة والزنادقة، ومنهم الشعوبية وأصحاب الغنوص gnostiques ** كالباطنية والمانوية

والهرمسية وفرق الشيعة المتطرّفة [4]. والواقع أنّ جهود أبي الحسن الأشعري لم تخرج عن الإطار العام للجهود التي ظهرت مع مَن سبقه من الأئمّة ورجال الفقه والدّين، فمباحث أصول العقيدة أو علم الكلام لم تكن إلاّ الوجه الآخر من محاولات الإمامين الشافعي وابن حنبل في رسم معالم الفقه الإسلامي وتعيين حدود الشريعة، ولعلّ هذا ما يكشفه كتاب "الإبانة في أصول الديانة" للأشعري، وهو الكتاب الذي:

<< يحكي في مبناه ومغزاه كتاب (الرسالة) لمحمد بن إدريس الشافعي >> [5]، إلاّ أنّ الأشعري تناول فيه أصول العقيدة بخلاف الشافعي الذي تناول أصول الفقه والشريعة.

وأمّا المنهج الذي توسّله المقّري في أرجوزته فلم يكن غير منهج المتقدّمين من الأشاعرة في تناول أصول العقيدة ومسائل علم الكلام الأشعري ، يقول:

وإنّنـــي مِلْتُ إلـــى اتّبـــاعِ لَهم وإنْ كنْتُ قصيرَ الباعِ

وطريق هؤلاء في العرض والمعالجة إنّما يقوم على مبدأ القياس أو الاستدلال بالشاهد على الغائب كطريقة مثلى في النظر، كما يمكن مراجعته من خـــلال كتبهم وتصنيفـــاتهم، حيث يمثّل الشاهد (الأصل) مجموع المسلمات والنظريات المتعلّقة بالعالم الطبيعي من جسم وحركة وواقع اجتماعي وحسّي، بينما يمثّل الغائب (الفرع) العقائد ومسائلها الماوراء طبيعية من إلهيات وصفات ونبوّات ومعجزات وعالم المَعاد والآخرة: << وهكذا فلكي يبرهن الأشاعرة على صحّة آرائهم في (جليل الكلام) يلجأون كما يفعل المعتزلة إلى (دقيق الكلام)، أي إلى بناء الشاهد بالشكل الذي يمكّنهم من قياس الغائب عليه >> [6].

إنّ الاستدلال بالشاهد على الغائب يعني عند الأشاعرة الابتداء بوضع المقدّمات العقلية التي تتضمّن الحديث عن بيان الحقائق والعلوم ومراتبها، ثمّ النظر وأحكامه

وأقسامه ووجوب العقل فيه بما امتلك من قدرة وإرادة، وهذا ما يدعونه بدقيق الكلام، والواقع أنّ العلوم والحقائق ومراتبها وأقسامها، كما سنرى مع المقّري، هو ما عهد أتباع الأشاعرة أن يستهلوا به كتبهم في شكل مقدّمة، وكأنّها مقالة في المنهج والطريقة التي يسري بها الإقناع والاستدلال (7). ثمّ يلي تلك المقدّمات العقلية الحديث عن المعتقدات الدينية التي تعبّر في أصلها عن الغائب أو (جليل الكلام) الذي يجري عليه الاستدلال والبرهنة، مثل الذات والصفات والأسماء والأفعال، والنبوات والمعجزات والكرامات، والآخرة والسراط والشفاعة. غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه أنّ اعتماد الأشاعرة على المقدّمات العقلية أوّلا، لا يعني أسبقية العقل عن النقل ولا أولويتَه من المسائل الإيمانية من حيث صحّتُها والاعتقاد بها، كما قد أقرّه المعتزلة في مسائلهم الكلامية، وعلى الرغم من امتصاص الأشاعرة لمنهج المعتزلة في طرق الكلام وأصوله في العقيدة، إلاّ أنّهم خالفوهم فيما سبق ذكره، كون المقدّمات العقلية التي وضعوها للبرهنة على صحّة عقائدهم لم تكن تتمتّع عندهم بالضرورة العقلية، وبالتالي، يقول الجابري: <<لم تكن حتّى في نظرهم يقينية، فكأنّها مجرّد مواضعات لا شيء يبرّرها سوى كونها ملائمة لجعلها مقدّمات للنتائج التي يؤمنون بها سلفا >> (8). ذلك هو منهج الأشاعرة ورؤيتهم في علم العقائد باختصار، كما نحاول تقصّيه واستيضاحه من أرجوزة المقّري الأشعري.

1 – المعرفة الاستدلالية (المقدّمات العقلية):

يقوم عِلْم الكلام في جوهره ومنطلقاته على مناقشة قضيّة التوحيد والوحدانية لله عزّ وجلّ، فالتوحيد مسألة جامعة تنضوي تحتها جميع المسائل الكلامية ومسائل الاعتقاد، فسرّ العقائد الإيمانية هو التوحيد، على حدّ تعبير ابن خلدون (9)، ولعلّ هذا ما يستأثر أهل الكلام الابتداء به والتعويل عليه في مناقشاتهم وخصوماتهم الكلامية، يقول المقّري في بدايات أرجوزته:

فَجئْتُ فـــي المَطْلَبِ الوحيدِ بنُبْذَة تنفَعُ فـــي التَـــوْحيدِ
سَمَّيْتهـــا إضـــاءَة الدُّجْنَة لكوْنِها اعتقادَ أهلِ السُّنـــة

والتوحيد عند المقّري، كما عند مَن سبقه من الأشاعرة، ممّا يستوجب الأولوية والاهتمام في مسائل التفريق بين علوم الاعتقاد وعلوم العمل، أي بين العقيدة والفقه: << وهذا التوحيد هو أول واجب على المُكلّف، لا النظر ولا القصد إلى النظر ولا الشك في الله (...) فهو أول واجب وآخر واجب >> (10)، فهم يجرون الإثبات في التوحيد على طريقة المعتزلة في كلامهم عن العقائد وأصولها بدءً بالمقدّمات العقلية، لولا الاختلاف الحاصل بينهما في ضرورة تلك المقدّمات، فإذا كان اعتداد المعتزلة بتلك المقدّمات من باب أنّها ضرورات عقلية لا تستوجب الإشارة إلى ضرورة الإيمان بها، فإنّ الأشاعرة لم يستثمروا تلك المقّدمات إلاّ من الجهة التي يكون معها العقل مجرّد أداة أو وسيلة مساعدة على إثبات النتائج التي يؤمنون بها سلفًا. وسواء صحّت طريقة المعتزلة أم طريقة الأشاعرة في ذلك، فإنّ كلاّ من الفريقين يستند في بداية كلامه على النظام المعرفي البرهاني، أي على طريقة الاستدلال البرهاني الذي يجري فيه الاستدلال بالشاهد على الغائب من خلال اعتماد المقدّمات العقلية، ولا يسمّي المقّري وباقي الأشاعرة ذلك قياسا، كون هذا الأخير يكون بتقريب الغائب من الشاهد، أي قياس الفرع على الأصل، وكون أنه لا يجوز تسمية مقدّمـــاتهم العقلية أصـــلا، بينما يصبح عالم الغيب (وهو الغائب) فرعًا: << ذلك لأنّه لّما كان الشاهد عند المتكلّمين هو عالم الإنسان والطبيعة، والغائب هو عالم الإله (ذات الله وصفاته ...إلخ) فإنّه من غير اللائق استعمال كلمة " أصل " للدلالة على العالم الأوّل، وكلمة " فرع " للدلالة على العالم الثاني >> (11).

والواقع أنّ ما يُجريه الأشاعرة من استدلال بالشاهد على الغائب، هو من صميم النظام المعرفي البرهاني، الذي لا يكون فيه العقل مجرّد أداة أو وسيلة موصلة إلى المعرفة، بل إنّ العقل في النظام المعرفي البرهاني متضمّن للمعرفة من خلال أحكامه ونظامه

وطرقه في الحكم والاستدلال، وهو ما حاول الأشاعرة أنفسهم التدليل عليه من خلال مقدّمتهم حول أولوية العقل وضرورة اعتماد النظر العقلي في الاستدلال على العالم الغائب، يقول المقّري:

أوّلُ واجب علـــى المُكَلَّفِ إعمـــالُه للنَّظَرِ المُـــؤلَّفِ
كيْ يستْفيدَ مِن هُدى الدليلِ معْرِفَةَ المُصَـــوّرِ الجَليلِ

والنظر إنّما يكون بالعقل الذي هو مناط الحكم وعلّة الاستدلال، لذا فإنّ الحكم العقلي عند المقّري أولى بالرعاية والتفصيل والإبانة من الحكم العادي والحكم الشرعي، يقول في فصل " الحُكم وأقسامه " من أرجوزته:

الحُكْمُ وهْوَ النفْيُ والإثْبـــاتُ إلـــى ثلاثٍ قَسَمَ الإثبـــاتُ
عَقْليٌّ أو عاديٌّ أو شَرْعـــــيّ وهـــاهُنا أوّلُـــها المَرْعـــي

والمستفاد عند المقّري كما نرى إنّما هو التعويل على الحكم العقلي الذي لا يكون إلاّ بالاستدلال البرهاني، وهذا كما يقول عبد الغني النابلسي (ت 1143هـــ):
<< سبـــب تقديم الحُكم العقلي هنا في النظم، لأنّه مقصور في بيان النظر لاستخراج الأدلّة العقلية في تحصيل المعرفة الإلهية والتخلّص من قيود التقليد في معرفة التوحيـــد>> (12).

فإذا جئنا إلى قوله:

واعلَم هُديتَ أنّ حُكْم العقلِ لا يعدو ثلاثا حَصْرُها قد عُلِّلا
إيجابٌ أو تَجْويزٌ أو إحـــالَـــهْ فَواجـــبٌ لا يَنْتَفـــي بحـــالَهْ

وقفنا على " نظرية العوالم الممكنة " كما تحدّدت عند أبي حامد الغزالي فيما بعد، وهو من الأشاعرة المتأخّرين الذين استثمروا المنطق الأرسطي في مسائل العقائد وعلم الكلام، فالإيجاب أو التجويز أو الإحالة، كما وردت عند المقّري، هي ممّا ارتبط بمنطق

العوالم الممكنة ومنطق البحث فيها، وهو منطق كما يقول طه عبد الرحمن:
<<يختص بدراسة القضايا التي تدخل في تركيبها " الضرورة " أو (الوجوب) و(الإمكان) أو (الجواز) وقد اشترط هؤلاء (المناطقة) في "القضيّة الضرورية" أن تكون صادقة في كلّ العوالم الممكنة، وفي " القضيّة الممكنة " أن تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة >> (13)، لذا فإنّ ما يتضمّنه العقل من حكم الإيجاب، هو ما يعرف في علم الكلام بـــ: **واجب الوجود**، ومعناه ما يوجِب العقلُ وجوده، ولا يجيز إمكان انعدامه في أيّة حالة من الحالات التي يتصوّرها الذهن، مهما تسامح في تخيّل الشروط المنـــاسبة لقبول عدمه معها، وأمّا التجويز، فهو **ممكن الوجود والعدم** في اصطلاحهم، وهو ما يقبل العقل إمكان وجوده وعدمه، ولو في حالة من الحالات التي يتصوّرها الذهن، لأنّ وجوده أو عدمه ليس واجبا في العقل ولا مستحيلا، بينما الإحالة، وهي القسم الثالث من الأحكام العقلية، فهي **مستحيل الوجود**، وهو ما يوجب العقل عدمه، ولا يجيز إمكان وجوده في أيّة حالة من الحالات التي يتصوّرها الذهن، مهما تسامح في تخيّل الشروط المناسبة لقبول وجوده معها (14).

والواقع أنّ هذا التقسيم للأحكام العقلية هو ما يستند إليه المقّري في بناء البراهين والاستدلال المنطقي على وحدانية الله ووجوب معرفته، وقد دلّ على ذلك اعتماده على منطق ترتيب مسألة الوحدانية وحدوث العالم في شكل قضايا برهانية، أي في شكل جُمل مركّبة من مقدّمات تستوجب الاستدلال ، يقول:

وَمَنْ يُقَدّم نفسَه عند النَظرْ مؤَلِّفا مِن القضايا ما حَضَـــرْ
يَقِسْ بشكل بَيّنِ الإنتـــاجِ إذ خلْقُه مِن نُطْفة أمشـــاجِ

فالنظر الذي يكون من طريق العقل، يمكن تحويل المسألة فيه إلى قضايا ذات مقدّمات، ويمكن حينئذ البرهنة على تلك المقدّمات، من جنس ما يكون الإنسان قد خُلق من نطفة أمشاج ولم يكن شيئا وهو العدم، فوجوده من عدم يعني استحالة خلقه لنفسه،

لأنّه في حالة خلقه لنفسه احتمال اجتماع الخالق والمخلوق معا في آن وهذا مستحيل، كما قال المقّري:

وَمُستحيـــلٌ خَلقُـــه لنفسهِ لعجْزه عنْ غيرها مِنْ جنســـهِ
إذْ فيه تقديمٌ وَ تأخيرٌ مَعَـــا وهْوَ تنافٍ ظـــاهِرٌ لَمَنْ وَعـــى
لأنّه يُفضي إلى شكْل الكُرهْ ومَنْعُه أظْهَـــرُ من أن تذكـــرَهْ

وشكل الكرة هو تعبير عن الشكل الدائري الذي تتساوى فيه الأضلاع، أو هو **الدورُ** في اصطلاح المناطقة، وهو من المستحيلات العقلية، لأنّه: << توقّف الشيء على نفسه، أي: أن يكون هو نفسه علّة نفسه، بواسطة أو بدون واسطة >> (15). لذا فإنّ العلّة تقتضي سبق المعلول، وبما أنّ العلّة، بحسب هذه القضيّة، هي المعلول نفسه، فإنّ هذا الكلام يقتضي أن يكون وجود الشيء سابقا على وجوده نفسه، وفي هذا تناقض ظاهر.

ومنه أيضا قوله الذي حاول البرهنة من خلاله على حدوث العالم، وأنّ المُحْدَثَ لابدّ له من مُحْدِثٍ، وهو الصانع والموجد والجاعل والفاعل، وفيه برهان على وجود الله يقول:

أمّـــا الدليلُ لوجود الحقِّ سبْحانه فهْوَ حدوثُ الخَلْقِ
لأنّه مِن المُحالِ الباطِـــلِ وجودُ فِعْل ما بدون فاعلِ
إذْ فيـــهِ جَمْعُ المتنـــافِيَيْنِ في واحدٍ مِنْ متساوِيَيْـــنِ
أيْ كونه مساويَ المُقابلِ لَهُ وراجحًـــا بغيْر جاعِلِ

فالدليل بالترتيب المنطقي هو كما يلي، العالم حادث، وكل حادث لا بدّ له من محدث، فالعالم له مُحدِث وهو الله الواجب الوجود، لأن المُحدِث للعالم يجب أن يكون غير العالَم، والعالم ممكن، فالله يجب أن يكون واجب الوجود، لأنه لو كان ممكنا

لاحتاج إلى من يحدثه، وهذا باطل في العقل محال، والاستحالة إنّما تكون من طريق ما يعجز العقل عن تصوّره، كاجتماع الوجود والعدم في العالم من جهة واحدة وزمن واحد ومكان محدّد: <<لأنّ الوجود والعدم وصفان متناقضان تمام التناقض فمتى وجد أحدهما انتفى الآخر لا محالة، ومتى انتفى أحدهما وُجد الآخر لا محالة >> (16).

فإذا تقرّر وجود فعل ما بغير فاعل، فالمعنى أن يكون الوجود قد أوجد نفسه من عدم، فاجتمع فيه النقيضان وتساوى كلّ من الوجود والعدم لكونهما في جهة واحدة وزمان واحد ومكان محدّد، فإذا تساوى النقيضان استوجب الأمر ترجيحا حتّى يتفاضل أحدهما على الآخر بالدور السَبْقي، وحتّى يحصل الحدوث؛ أي الانتقال من العدم إلى الوجود، فاستوجب ذلك مُرجّحا خارجهما وهو المُحدث الخالق تبارك وتعالى، وكلّ هذا من القواعد الفلسفية العقلية التي تستند إلى الاستدلال البرهاني وفق الأحكام العقلية الثلاثة: الإيجاب والجواز والإحالة، وهي الأحكام التي ظلّ المقّري يقرّبها من المسائل العقدية الأخرى في أرجوزته، من مثل الصفات النفسية والسلبية وما ينافيهما (65 بيتا) ثمّ صفات المعاني (26 بيتا)، ثمّ الصفات المعنوية (06 أبيات) ثمّ فَصْل في التعلّق (10أبيات)، ثمّ منافيات المعاني والمعنوية (09 أبيات)، ثمّ فَصْل في الأمر والرضا والمحبّة (أبيات)، ثمّ أخيرا فَصْل في حدوث العالم (26 بيتا).

إنّ ما ثبت لنا من أمر هذا النظام المعرفي البرهاني في فكر الأشاعرة لقمين بتأكيد ما افترضناه في بداية الدراسة، وهو أنّ العقل ليس مجرّد أداة أو وسيلة لحصول المعرفة وكسبها، بقدر ما يتضمّن العقل في ذاته المعرفة من خلال أحكامه وطرق برهانه واستدلاله، فإذا كان الأشاعرة قد تبنّوا مبدأ " النقل قبل العقل " بخلاف مبدأ المعتزلة القائل بـــ: " العقل قبل ورود السمع "، فإنّ المعنى عند الأشاعرة هو استثمار العقل للاستدلال على القضايا الإيمانية التي تمّ التسليم بها مسبقا دون معرفة أو دراية أو دليل، فبقيت من غير دليلها العقلي سمعية جليلة في الكلام، أمّا دقيق الكلام فيها فهو ما أثبته

العقل من طريق البرهنة والاستدلال المنطقي كما عايناه مع المقّري في أرجوزته، ولعلّ في تضاعيف هذا الشاهد النصّي الذي نسوقه للقارئ، لدليل على اقتضاء العقل عند الأشاعرة كضرورة لا كوسيلة، يقول ابن حزم:

<< قال أبو محمد: قالت طوائف منهم الأشعرية وغيرهُم: مَن اتّفق له اعتقادُ شيء على ما هو به عن غير دليل، لكن بتقليد أن تميل بإرادته، فليس عالما به ولا عارفا به ولكنّه معتقد له، وقالوا: كل علم ومعرفة اعتقاد وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة، لأنّ العلم والمعرفة بالشيء إنّما يُعبَر بهما عن تيقّن صحته، قالوا: وتيقن الصحة لا يكون إلا ببرهان، قالوا: وما كان بخلاف ذلك فإنّما هو ظنّ ودعوى لا تيقّن بها، إذ لو جاز أن يصدق قول بلا دليل لما كان قول أولى من قول، ولكانت الأقوال كلّها صحيحة على تضادها، ولو كان ذلك لبطلت الأقوال ولبطلت الحقائق كلّها، لأن كلّ قول يبطل كل قول سواه فلو صحّت الأقوال كلّها لبطلت كلّها، لأنّه لو كان يكون كل قول صادقا في إبطال ما عداه >> (17).

2 – نُظم المعرفة البيانية والعرفانية:

الواقع أنّ مفهوم البيان عند القدامى من البلاغيين والنحويين والأصوليين وكذا عند المتكلّمين، لم يكن مقصورا على بيان المعنى من طريق اللّفظ وحده، وإنّما البيان كلّ ما اجتمع من آلة البيان وطرقه فأبان عن المعنى، ومنه قول الجاحظ: <<والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناعَ المعنى، وهتك الحُجُبَ دون الضمير، حتّى يُفضي السامعُ إلى حقيقته ويهجمَ على محصوله كائنا ما كان ذلك البيانُ، ومن أيّ جنس كان ذلك الدليلُ>> (18). لذلك فإنّ طريق الاستدلال البرهاني الذي وقفنا عليه مع المقّري لم يكن يخرج من طريق نظام المعرفة البيانية، التي تعني بيان ما خفي من الغائب وهو جليل الكلام باستحضار الشاهد الذي هو دقيق الكلام (المقدّمات العقلية).

غير أنّ مفهوم النظام المعرفي البياني الذي نخال الكشف عنه في أرجوزة المقّري، يكاد ينحصر في بيان اللّفظ أو (النصّ) دون سواه، لما كان للأشاعرة من اهتمام به وتفضيل له ضمن مبدأ (النقل قبل العقل)، يقول أبو الحسن الأشعري: <<قولُنا الذي نقول به، وديانتُنا التي ندين بها، التمسّك بكتاب الله ربنا عز وجل وبسنّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، وما رُوي عن السّادة الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث، ونَحنُ بذلك معتصمون>>[19]، والحقّ أنّنا لا نروم إيراد كلّ ما ساقه المقّري من شواهد نصّية، من القرآن والحديث، على المسائل الإيمانية والعقدية، فذلك مطلب يضيق المقام هنا عن ذكره كلّه، وإنّما اقتصرنا فيه على بعضها للدلالة والتبيين عن نظام المعرفة البيانية في أرجوزته، وكذا عن نظام المعرفة العرفانية كما سنأتي عليه، ولعلّ من تلك الشواهد قوله في فصْل (الرؤية)، أي رؤية الله تعالى، يقول:

ورُؤيــةُ الإلــهِ بالأبْصـــــارِ تجــوز عندَ أهْلِ الاسْتِبْصــارِ
دونَ تقــابُــلٍ أوْاتّصـــــالِ بــَلْ بالذي يليــقُ بالجــلالِ
....
وكوْن مُوسى ســألَ الجليــلاَ في أمْرِهــا غدا لنــا دليــلاَ
إذْ مثْلُهُ لا يجهــلُ المُحـــالا في حقِّ مَــنْ كلّمَهُ تعــالــى
وقدْ رأى خيْــرُ الوَرى الدّيَانــا لَيْلَــةَ إسْــراءٍ بــهِ عِيانــا
في المَذْهَبِ المُصَحّحِ المشهــورِ وهْوَ الذي يُنْمى إلى الجُمْهورِ
والمُؤمنونَ خصّهم في الآخرهْ بها مُنيلُهُم مزايــا فـــاخْرَهْ

والرؤية، رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة، جائزة عند الأشاعرة ممتنعة عند أهل الاعتزال، مع اتّفاق بينهما في نفي المقابلة والجهة (دون تقابل أو اتّصال): قال عبد القاهر البغدادي: <<والباقون من المعتزلة إنّما قالوا بتكفير من أجاز الرّؤية على جهة المقابلة، أو على اتّصال شعاع بصر الرائي بالمرئي ...>>[20]، وأمّا جوازها عند الأشاعرة فمن جهة ما استنار لهم من بيان الدليل الشرعي، من الكتاب والسنّة ورأي

الجمهور كما أشار إلى ذلك المقّري، وفي كلّ ذلك بيان من النقل يجري عليه التعويل والاستدلال.

أمّا رؤيته تعالى في الدّنيا فمن جهة ما تحقّق من كلامه حكاية عن موسى (عليه السلام) حين طلب منه رؤيته: { قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ } [21]، وفيه دليل على جواز رؤيته كما يذهب إليه الأشاعرة، إذ لو كان محالا لما طلبه موسى من ربّه: <<ولو كان لا يجوز الرّؤية لكان ذلك السؤال منه جهلا بربّه، ومَن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته أمينا على وحيه، وبعد فإن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه ...>> [22]، فجاز في ذلك بيان رؤيته من دون جهة أو تقابل، ومنه أيضا رؤية النبيّ (ص) لربّه عيانا ليلة أسري به، وهو تأكيد من المقّري (وقدْ رأى خيْرُ الوَرى الدّيَانـــا ... عيانا)، والواقع أنّ المقّري يستند في إثبات هذه الرؤية إلى بيان اجتهاد الجماعة كما تقرّر عند الإمام الشافعي [23] أي: ما تأكّد من صحيح أخبار جمهور العلماء والفقهاء ومشهور رواياتهم، فعن ابن عباس (رضي الله عنه) في رواية <<أنّه رأى ربّه بعين بصره >> [24]، وفي رواية أخرى << أنّه رآه بعين قلبه >> [25].

وأمّا رؤية المؤمنين له في الآخرة فممّا خصّهم به واستثناهم عن باقي عبيده، وقد أجاز لهم رؤيته بالعين كما يذهب إليه المقّري على رأي الأشاعرة:

كما أتى عن صاحب السيادَهْ فالجنّة الحسنـــى وذي الزّيادهْ

وعلى ما ورد من: أولا – نصّ القرآن (كما أتى عن صاحب السيادة) وهو الله تعالى في قوله: { وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ } [26]، وقوله: { لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ } [27]، وقد ذهب جمهور أئمة التفسير أنّ الحسنى بمعنى الجنّة والزيادة هي رؤيته تعالى. وثانيا – أحاديث النبيّ (ص)، وهي صريحة في لفظها ودلالتها:

وكَمْ أحـــاديثٍ بهـــا صريحهْ مَرْوِيَـــةً مِنْ طُرُقٍ صحيحَـــهْ

كقوله: كمـــا تروْنَ القَمَـــرا وقبْـــلَ هذا ستـــروْنَ الخَبَرا

فالرؤية مؤكّدة من جانب الأحاديث النبوية أيضا، وهي النصّ الشرعي الثاني عند أهل السنّة والجماعة كما رأينا مع أبي الحسن الأشعري أعلاه، فأمّا قوله: (كما ترونَ القمر) هو ممّا ثبت نصّه عن النبيّ (ص) في حديثه الذي رواه أصحاب الكتب الستّة بأسانيدهم عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كُنّا جلوسا عند النبيّ (ص) إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: <<إنّكم سترون ربّكم كما تروْنَ هذا القمرَ لا تُضامون في رؤيته>> [28]، وفي رواية قال: خرج علينا رسول الله (ص) ليلة البدر فقال: <<إنّكـــم ستـــرون ربّكم عيانا يوم القيامة كما ترون هذا لا تُضامون في رؤيته>>[29]، فلا مراء في صحّتها ولا جدال في صراحة دلالتها وبيانها على الرؤية.

ومثل هذا الاستدلال أيضا ما جاء في فصل (بيان السمعيات ممّا يجب الإيمان به)، فدلّ على وجوب الأخذ بما جاء به النبيّ (ص) من أخبار ، حكاية عن ربّه ووحيا، قال:

وكلّ ما جـــاء مِن الأخْبـــارِ عنْ أحمدَ المَخصـــوصِ بالإكبارِ
فذاك حقّ كـــائنٌ لا يُمْتَرى فيه ومـــا كان حديثا يُفْتَـــرى
مِثْلُ السّـــؤال وَعذابِ القبْرِ والبَعْثِ للأبْدانِ يـــوْمَ الحَشْـــرِ
....
والأخْذُ للكُتْبِ به النصُّ أتـــى والخُلْفُ في العاصي لديهم ثَبَتا
هَلْ بيَميـــنٍ أوْ شمـــالٍ يُعْطى كتـــابَه ومَنْ يقِفْ مـــا أخْطا

فالإقرار بأمور الغيب والبعث والنشور هو من قبيل الإقرار بما جاء من إخبار النبيّ (ص) عنه، فلا افتراء فيه ولا تلفيق بدليل ما ضمّنه المقّري من نصّ الآية الكريمة (وما كان حديثا يفترى)، قال تعالى: { مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ }[30]، لذا وجب التصديق بما ورد بين يديه من تفصيل للأخبار والقَصص وشؤون الغيب ما لم يمتنع عنه العقل، بل وقع

فيه الشرع والنصّ، قال اللقاني: <<والأحـــاديث في عذاب القبر بلغت جملتها التواتر (...) وكلّ ما لا يمنعه العقل وورد وقوعه بالشرع وجب قبولـــه واعتقـــاده>>[31]، من مثل (السؤال وعذاب القبر ..)، وكلّها بدليل نصّه (ص) أيضا، فيما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك (رضي الله عنه)، أنّ رسول الله (ص) قال: << إنّ العبد إذا وُضع في قبره وتولّى عنه أصحابه وإنّه يسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ...>> (الحديث)، وأمّا الأخذ للكتب وإعطائها باليمين والشمال فالنصّ فيها قطعي من قوله تعالى: { فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيه} [32]، وقوله: { وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ }[33]، وقوله: { وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ }[34]، وفيه آيات كثيرة تُلزم التصديق والاعتقاد.

إنّ ما يستدلّ به المقّري من نصوص شرعية على جليل الكلام إنّما هو من طريق المعرفة البيانية التي ظلّ يؤكّد عليها الأشاعرة ضمن معادلة "ورود السّمع قبل العقل"، كما أنّ ما وقفنا عليه من استباقهم للعقل وأحكامه في مقدّماتهم العقلية (دقيق الكلام)، لا يعني في اعتقادهم، أولويته وضرورته قبل الشرع، ولكن رغم كلّ ذلك، فإنّه لا تعارض بين النقل والعقل، مادام الهدف من أحكام العقل وطرقه في الاستدلال البرهاني هو ما يترع إلى إثباته طريقُ الاستدلال البياني، وهو التدليل والبرهنة بالنصّ على أصول العقيدة وأصول الدّين.

وإذا كان ذلك هو حال المعرفتين البرهانية والبيانية في فلسفة المقّري وفكره، فإنّ بعض طريق المعرفة العرفانية عنده يظلّ غير مُعوّل عليه في تحصيل أصول العقيدة ومعرفة صفات الله عزّ وجلّ، خصوصا ما تعلّق منه بالدعاوى التي استشرت عند النصارى والباطنية من أهل الزيغ والإلحـــاد، وهو قولهم بالحلول والاتّحاد مع الذات الإلهية، والحلـــولية: <<يرون في أنفسهم أحوالا عجيبة، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر، فيتوهّمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتّحاد، فيدّعون دعاوى عظيمة وأوّل من

أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض، فإنّهم ادّعوا الحلول في حقّ أئمتهم>>[35] يقول المقّري:

ولا تُصِخْ لَمذهبِ النَصـــــارى أو مَنْ إلى دعوى حُلولٍ صارا
وذاك كالقوْلِ بالاتـّـــــحادِ نحْلة أهْــل الزَيْــغ والإلْحادِ
وموهِمُ المحْذور مِن كـــــلامِ قوْمٍ مِنَ الصّوفيــةِ الأعــْلامِ
جرْيا على عُرفهم المَخْصوصِ يُرْجَــع بالتأويــل للنُصوصِ

فالنصارى قالوا: حلَّ الإلـــه بذات عيسى، وقال الباطنية: الولي الكامل يحل الله فيه، وهذا كلّه كفر صريح، لأن الله لو حلّ في شيء لكان صفة له، ولو كان صفة له لم يصح وصفه بصفات المعاني والمعنوية لأن المعنى لا يقوم بمعنى، ومولانا جلّ وعزّ يجب اتّصافه بهما، يقول الإيجي عضد الدّين: <<وأيضا إذا حلّ في شيء فإن المحلّ إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركّبه واحتياجه إلى أجزائه وهو باطل ...>>[36]، فهو تعالى قائم بنفسه لا يخصّه الزمان ولا المكان، ولا الجّهة ولا المحلّ، لذا وجب تنزيهه عن الحلول والاتّحاد، وأنّه ليس هناك معرفة تحصل من طريقهما ومن طريق ما أقرّه العرفانيون الغلاة، قال المقّري:

وواجبٌ قيامه بالنفْسِ جَـــــلْ أيْ لا مُخصّصٌ له ولا مَحَــلْ

والواقع أنّه بالرغم ممّا أبداه المقّري من دفاع عن المعرفة العرفانية الحاصلة عند أئمّة الصوفية، إلاّ أنّ موقفه إزاء هذا الطريق من المعرفة يظلّ موقفا متحفّظا متوجّسا، لما تضمّنه من التباس في الفهم منهم وسوء تأويل لكلامهم وأقوالهم، خصوصا في حالات الشطح، وهي حالات من الغيبة عن العالم المحسوس والاشتغال بعالم الملكوت الأعلى:

وما يَفُوهُــونَ بهِ في الشّطْحِ فقيــلَ غيرُ مُقْتَضٍ للقَــــدْحِ

فما يتفوّه به الصوفي في حال الشطح لا يجب أن يؤخذ على ظاهره ممّا يوقع في فهم للحلول والاتّحاد (الموهم والمحذور)، ذلك أنّهم، في تقدير المقّري، من أعلام الأمّة وأنزههم وأعرفهم بالمنصوص من القرآن والسنّة ورأي الجماعة، فلا يجوز القدح في مذهبهم وإلصاق طريقتهم بطريقة الحلول والاتّحاد من النصارى وأهل البدع والزيغ، قال الغزالي أبو حامد: <<وما تداولته ألسنة الصّوفية من كلمات تشير إلى ما ذكرناه لكن على وجه يوهم عند غير المحصّل شيئا من معنى الحلول والاتّحاد وذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المتميّزين بخصائص المكاشفات>>[37]، لذا فإنّ المقّري يرى في طريق المعرفة العرفانية الصوفية طريقا مخصوصا عليهم مقصورا على نخبتهم لما ألفوه من مذهبهم وسبلهم الصعبة المسالك، فأوجب ذلك عنده الدعوة إلى أيسر السبل وأضمنها اقتداء وهداية ومعرفة، يقول:

وليْسَ يُقْتــدى بهم فــي ذلِكْ لكَوْنه مِنْ أصْعَبِ المســالِكْ

والحزْمُ أنْ يسيرَ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ مَــعْ رُفْقَة مأمــونَةٍ ليسْلَمْ

هوامش الدراسة:

* – قصيدة أو أرجوزة (إضاءة الدّجنة في عقائد أهل السنّة) وجدناها على مواقع الانترنيت، وهي مخطوط أزهري محفوظ بهذا التقديم:

هذا مخطوط أزهري برقم 331424 وهو إضاءة الدجنة للولي الصالح سيدي أحمد المقّري، وهو نظم في عقائد أهل السنّة جمعته لطلاب العلم في منتدى الأصلين، سائلا المولى أن يعمّ به النفع . www.aslein.net

1 – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص 112 .

2 – المنقذ من الضلال، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر، 1309 هـ، ص 6 .

3 – الإبانة عن أصول الديانة: ط 1، تح: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1397 هـ، ج 1، ص 14.

** – الغنوص أو الغنوصية: العرفان أو العرفانيون gnostiques من الكلمة اليونانية gnosis التي تعني المعرفة، والعرفانيون يدّعون بأنّ معرفتهم بالحقيقة الدينية أسمى من كلّ معرفة أخرى، أي بتعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في

السلوك، وهي ليست مذهبا واحدا بل مذاهب متعدّدة، الباطنية والإسماعيلية والمانوية والمندائية ، وكلّها تقوم على الفلسفة الهرمسية في الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 404/403.

4 – ينظر: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ج 1، ص 149.

5 – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 115.

6 – المرجع نفسه: ص 122.

7 – ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط 6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 493.

8 – تكوين العقل العربي، ص 123 .

9 – ينظر: المقدّمة، ط5، دار القلم، بيروت، 1984، ص 458.

10 – محمد بن عبد الوهاب: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، ص .21

11 – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 143 .

12 – رائحة الجنّة (شرح إضاءة الدّجنة في عقائد أهل السّنة)، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ص 28 .

13 – طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1998، 347 .

14 – ينظر: حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة (وأصول الاستدلال والمناظرة)، ط 7، دار القلم، دمشق، 2004، ص 321 – 317 .

15 – المرجع نفسه: ص 323 .

16 – المرجع نفسه: ص 319 .

17 – الفصل في الملل والأهواء والنحل: مكتبة الخانجي، القاهرة، د ت، ج 5، ص 69 .

18 – الجاحظ: البيان والتبيين، ط1، تح: المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1968، ج 1، ص 54 .

19 – الإبانة عن أصول الديانة: ج 1، ص 20 .

20 – الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977، ص 152 .

21 – الأعراف: الآية 143 (رواية حفص) .

22 – أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تح : فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د ت، ص 78 .

23 – الرسالة: تح ، أحمد محمد شاكر، البابي الحلبي، القاهرة، 1939، ص 22 .

24 – رواه الطبراني في الأوسط (50/6)، وفي الكبير (11 / 224) بنحوه .

25 – رواه أبو نعيم في المسند المستخرج على مسلم (1 / 241) .

26 – القيامة: الآيتان 22 / 23 .

27 – يونس: الآية 26 .

28 – رواه البخاري (1 / 203 – 209)، ومسلم في صحيحه (1 / 439) .

29 – رواه البخاري (6 / 2703) .

30 – يوسف: الآية 111 .

31 – ذكره عبد الغني النابلسي في (رائحة الجنة ، شرح إضاءة الدجنة)، ص 119 . وهو مرجع مذكور .

32 – الحاقة: الآية 19 .

33 – التكوير: الآية .10

34 – الحاقة: الآية .25

35 - محمد بن الحسين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402 هـ، ص 73 .

36 - كتاب المواقف: ط 1، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1997، ج 3، ص 45 .

37 - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: ط 1، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الجفان والجابي، قبرص، 1987، ص 150 .