

الخطاب الكلامي للإمام نور الدين السالمي

من خلال كتابه مشارق أنوار العقول

د.مسلم بن سالم الوهبي *

تاريخ قبول البحث: ٢٠٠٩/٥/٥م

تاريخ وصول البحث: ٢٠٠٩/٣/٣م

ملخص

إن الناظر في كتب علم الكلام يجد المقارنة تدور في معظم هذه الكتب بين المعتزلة والأشاعرة، في حين عندما نطالع علم الكلام الإباضي نجد وفرة غير قليلة في ذكر الآراء الكلامية لمختلف المدارس، وسنستشهد على ما نقول من خلال الاطلاع على الفكر الكلامي لأحد رواد النهضة العمانية الحديثة، وهو الإمام عبد الله بن حميد السالمي من خلال شرحه الموسوم بـ "مشارق أنوار العقول".

لقد اتبع السالمي في شرح القضايا الكلامية منهج المقارنة بين ثلاث مذاهب: المعتزلة والأشاعرة والإباضية، ففتح بذلك الباب لخطاب كلامي مستنير يتجاوز السائد أحياناً، وينأى بنفسه عن التبعية، وإن كانت مواطن الالتقاء متوافرة مع آراء المدرستين، ولكن لها مسوغاتها المرتكزة إلى المنقول والمعقول على حد سواء.

Abstract

The reader of theological books finds that comparison is often drawn between AlMu'tazillah and AlAsha'rah whereas when readers look into Ibadhi theological books they will find that theological views representing various schools of Islamic thought are mentioned in abundance. Evidence will be cited by examining the Faith of Imam Abdullah bin Humaid AlSalmi through his interpretation of a long poem entitled "Anwaar Al'Oqool fi Ilmi Osoul Iddin"

AlSalmi's approach was based on comparing three Islamic Schools of Thought: AlMu'tazillah, AlAsha'rah and Ibadhi. By doing so, he opened the door for an enlightened Theological Discourse that may exceed the usual. He steers clear from being dependent on other commentators, although there are instances of correspondence with the two other schools of thought. Such instances have their justification that is equally based on the traditional and the logical.

مقدمة:

اهتماماً للآراء الأخرى، ما عدا ما يوجهه الأشاعرة - أحياناً- من ردود إلى الشيعة أو بعض الفرق الغالبة من الخوارج.

ويكاد الدارس يلحظ أن الكلام الإباضي قد اختفى من كتب الكلام التي ألفها المعتزلة والأشاعرة، إذا ما استثنينا كتب الفرق القديمة التي أعطت صورة غير صحيحة عن الإباضية، في حين عندما نطالع علم الكلام الإباضي نجد وفرة غير قليلة لذكر الآراء الكلامية لمختلف المدارس، وسنستشهد على ما نقول من خلال الاطلاع على الفكر العقدي لأحد رواد النهضة العمانية الحديثة، وهو علم بلدة الحوقين من أعمال الرستاق

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الهدى نبينا وسيدنا محمد ﷺ وبعد؛

لقد أجلت النظر كثيراً في كتب علم الكلام بعد أن تشكلت فيها ملامح هذا العلم الذي يعني بنصرة العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية^(١) وانتهى بي التأمل إلى استنتاج مفاده أن الكتب قد هيمنت عليها آراء المعتزلة والأشاعرة. وإنك لتجد السجال في معظم مؤلفات هذا العلم يدور بين أتباع المدرستين ، وقلما تجدهم يعيرون

* أستاذ مساعد، وزارة التعليم العالي، كلية العلوم التطبيقية، سلطنة عُمان.

بسلطنة عمان الإمام عبد الله بن حميد السالمي^(٢) من خلال شرحه الموسوم بـ "مشارق أنوار العقول" على منظومة "أنوار العقول في علم أصول الدين" والذي وصفه بكونه شرحاً على هذه المنظومة "يخرج من بحارها الدر المكنون وينشر بعض ما انطوت عليه من سائر الفنون"^(٣) لقد وجدت في هذا الخطاب الكلامي الحديث للإمام السالمي كسراً لذلك السجل الثنائي الدائر بين المعتزلة والأشاعرة يفسح المجال لطرف ثالث يسم نفسه بأهل الاستقامة، ففتح بذلك الباب لخطاب كلامي مستنير يتجاوز السائد أحياناً، وينأى بنفسه عن التبعية، وإن كانت مواطن الالتقاء متوافرة مع آراء المدرستين، ولكن لها مسوغاتها المرتكزة إلى المنقول والمعقول على حد السواء.

لذلك تعلقت همتي بدراسة هذا الخطاب الكلامي الحديث عند السالمي من خلال الوقوف على بعض المسائل العقدية التي تناولها الرجل بالبحث وهي: قضية الذات والصفات ومسألة الرؤية، ومسألة خلق القرآن، وأفعال العباد، وقضية المحكم والمتشابه تلك المسائل الكلامية أوردتها السالمي في الركن الثاني من كتابه "مشارق أنوار العقول" وهو المتعلق بالجملة وتفسيرها^(٤).

١- مسألة الذات والصفات:

إن الوقوف على هذه المسألة عند السالمي يستدعي التعرض إليها عند المعتزلة والأشاعرة؛ لنذكر من خلال المقارنة ما جاء به الفكر الإباضي في هذا المضمار.

فالصفات في نظر المعتزلة ليست زائدة على الذات؛ لأنها لو كانت زائدة عليها لكان هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذا حال الأجسام، والله منزّه عن الجسمية^(٥) كما أنه لو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعدد القدماء^(٦) في الذات الإلهية، وهو شرك صريح في مقياس المعتزلة^(٧).

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن له تعالى صفات

زائدة على الذات، فهو عالم بعلم، قادر بقدره، ومريد بإرادة، واحتجوا على ذلك باعتماد قياس الغائب على الشاهد. ورأوا في القول بالعينية حملاً للشيء على نفسه، واستدلوا في إبطاله بالمنطق الرياضي القائل بأن المساويين للثالث مساوياً لبعضهما. فإذا كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، كان العلم نفس القدرة، فيكون المفهوم من العلم والقدرة واحداً، وهو باطل بالضرورة. وينتج عن ذلك إبطال القول بأن الصفات عين الذات.

فكيف تناول الإمام عبد الله بن حميد السالمي هذه المسألة وما ردوده على الأشاعرة، وفيه يختلف عن المعتزلة؟

تقسم الصفات عنده إلى صفات ذات وصفات وفعل، والفرق بينهما هو أن صفات الفعل تجماع ضدها كالوجود بمعنى إن وصفه تعالى بالرضا عن فلان يقابله في الوجود وصفه بالسخط على فلان، أما صفات الذات كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، فلا تجماع ضدها، فلا يوصف سبحانه بالعلم والجهل معاً، أو بالقدرة والعجز معاً، فهو منزّه عن كل صفات النقص وموصوف بكل صفات الكمال.

وصفاته تعالى الذاتية هي عين ذاته. يقول السالمي في منظومته: صفات لذاته هي ذاته لا غيرها دلت بذا آياته والقول بخلاف العينية يقتضي -في نظره- مجموعة إلزامات، فلو كانت صفاته غير ذاته للزم إما أن تكون سابقة له في الوجود، وهو باطل لما يترتب على ذلك من القول بالحدوث في حقه تعالى على ذلك، وأما أن تكون لاحقة له في الوجود وهو باطل أيضاً لاستلزامه أن تكون الذات قبل وجود الصفات وبالتالي تكون الذات ناقصة وغير متصفة بالكمالات، وأما أن تكون مقارنة له في الوجود، وهو باطل أيضاً لاستلزامه تعدد القدماء، والقول بالتعدد في حقه تعالى كفر وبه كفر النصارى^(٨).

لقد اعتمد السالمي -هنا- طريقة كلامية تعرف

بطريقة البرهان اللامي أو التمانع أو إبطال اللزام بإبطال الملزوم، والمتأمل في هذه الإلزامات وإن كانت ترتد إلى منهج كلامي معروف نجد السالمي قد تخطى بها حجة المعتزلة الأساسية المقنطرة على القول بتعدد المتقدمين والتي تطابق الصورة الأخيرة التي أوردها في الزمات للمخالفين.

ويضيف السالمي إلى ما سبق أنه لو سلمنا أن تكون صفاته تعالى الذاتية غير ذاته -أي زائدة عليها كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة- للزم أن يكون الله محتاجا إلى ذلك الغير ناقصا بدونه^(٩). ويجدر بنا التدقيق في مفهوم العينية عند الإمام السالمي لنجلى مدى اختلافها عن عينية المعتزلة، وإن كان هذا الاختلاف في تقديرنا شكليا وليس جوهريا. فقد بين السالمي معنى كون ذاته تعالى صفاته ليس معناه أن هناك ذاتا ولها صفة وهما متحدان حقيقة^(١٠) بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا، فذاتك -مثلا- ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى، فإنها لا تحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فزيادة المفهوم -أي مفهوم العالم والقادر- على مفهوم الذات أمر لا نزاع فيه، ولكن تغاير مفهومي العلم والقدرة مع مفهوم الذات ليس معناه تغاير حقيقتيهما لها فذاته تعالى عالمة بمعنى انكشاف الأشياء لها لا بمعنى لها صفة زائدة عليها قائمة بها كما يقول الأشاعرة. فالله سميع بذاته على معنى أن ذاته كافية في انكشاف المسموعات لها أكشافا تاما غير محتاجة إلى صفة معنوية حقيقية زائدة على الذات تسمى سمعا، وذاته كافية في انكشاف المبصرات لها انكشافا تاما فالمفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته^(١١).

ويزيد الإمام السالمي الأمر توضيحا من خلال التأكيد على أن المراد بالقول بأن صفاته -تعالى- الذاتية عين ذاته هو أن مدلول صفاته الذاتية هو عين

ذاته، وهذا يعني أن صفاته الذاتية أمور اعتبارية. وقد استشعر السالمي اعتراضا على هذا القول مفاده أن التصريح باعتبارية الصفات الذاتية يفضي إلى القول باعتبارية الذات استناداً إلى القول بالعينية. فيجيب على ذلك بأن المراد بهذا القول إنما هو المفهوم، والمصور في ذهن من تلك الصفات هو الاعتباري^(١٢).

فكل صفة لها مدلول تدل عليه، وهو الذات الإلهية، ومعنى يفهم منها، وهو معنى الحياة إن كانت صفة الحياة، والعلم إن كانت صفة العلم، فالمدلول هو عين الذات، والمفهوم هو الأمر الاعتباري الذي ينفي الأضداد. وعلى هذا التقدير يكون المقصود من اتصافه تعالى بالحياة نفى الموت عنه، ومن القدرة نفى العجز، ومن العلم نفى الجهل، ومن الإرادة نفى الإكراه، ومن السمع نفى الصمم، ومن البصر نفى العمى، فالله عليم لا بعلم، بل بذاته: أي إن ذاته **وَكَلَّ** منكشفة لها الأشياء انكشافا تاما.

وإذا كان أبو هاشم الجبائي من المعتزلة يجعل الصفات أحوالا للذات، والمفهوم من الحال غير المفهوم من الذات عنده، والأشاعرة يرونها زائدة على الذات، فإن السالمي يجعلها انكشافات تحصل للذات كما أنه إذا كانت الأحوال عند أبي هاشم أوجها للذات، فالانكشافات عند السالمي اعتبارات للذات.

وينتهي السالمي في رده إلى أن في قولهم بصفات زائدة على الذات تسوية بينهم وبين المشبهة ووجه التسوية بينهما يكمن في تشبيه الله بخلقه، ومن ثم فإنه يلزم الأشاعرة بالتشبيه لا بالتثنية من حيث كون القول بزيادة الصفات على الذات يلزم عنه افتقاره تعالى إلى الغير وكون ذاته محلا للأشياء ومن حيث إنهم جعلوا قديما غيره^(١٣).

٢- مسألة الرؤية:

يعرف الإمام السالمي الرؤية بأنها اتصال شعاع الباصرة بالمرئي أو انطباع صورة المرئي في

الحققة^(١٤). ولهذا فإن تأويل الفخر الرازي والغزالي الرؤية بالعلم -في رأيه- عدول بها عن حقيقتها بلا دليل^(١٥).

وقد بني الإمام السالمي بحثه في هذه المسألة على مقدمه وثلاثة مقاصد: أما المقدمة فتتعلق بأدلة المثبتين للرؤية، وهم جمهور الأشاعرة -وقد أجازوها عن طريق العقل والنقل- أما الطريق العقلي فيتخلص في أن الله موجود وكل موجود يرى^(١٦) فالوجود هو الوصف المشترك بين جميع الموجودات، وأبطلوا بقية العلل الأخرى الممكن تعليل الرؤية بها من غير تكلف وتعسف.

لقد استبعد الإمام السالمي تأويل الرؤية بالعلم؛ لأن حقيقتها عند العرب هي كما عرفها، وهم لا يطلقونها على العلم ونحوه إلا تجوزاً لنكتة مع قرينة^(١٧) واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [٤: إبراهيم]. ولم يكتف بهذه الحجة اللغوية بل تخطاها إلى القول بأنه لا يقنع بما قاله الفخر والغزالي؛ لأن حقيقة ذاته تعالى لا تعلم، وإنما تعلم صفاته فقط، إذ لا بد للشيء المعلوم من أن يتصور في ذهن العالم به، وحقيقة ذاته تعالى لا تتصور ويستشعر السالمي اعتراضاً عليه مفاده أن بعض الأصحاب من أتباع المذهب الإباضي قد فسر الرؤية في الحديث بالعلم وقد قنع البدر الشماخي^(١٨) من الفخر والغزالي بما قالاه حيث قال: والخلاف حينئذ لفظي. أجاب الإمام السالمي على ذلك بأن هذا البعض من أصحابه إنما أراد بالعلم زيادة العلم بصفاته حيث انكشف لهم من أمور الآخرة ما يعدهم بها، وكما قيل ليس الخبر كالمعاينة، وعلى هذا المعنى حمل البدر السماخي كلام الفخر والغزالي حسن ظن بهم.

ويؤكد السالمي على أن إشارتهم دالة على إرادة العلم بحقيقة ذاته لا بصفاته تعالى^(١٩).

وبعد نقده هذا الدليل العقلي انتهى السالمي إلى أن التعويل عليه متعذر وكذلك الشأن في أدلة الأشاعرة

السمعية التي تمثل طريقهم الثاني في إثبات الرؤية. ومن بين استدلالاتهم السمعية قوله تعالى حكاية عن الكليم موسى ﷺ: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [١٤٣: الأعراف] وقد استدلوا بها على جواز الرؤية بأنه لو لم تكن رؤيته تعالى جائزة ما سألها موسى؛ لأن سؤاله إياها لا يخلو من أمرين: إما أن يكون نشأ عن جهل باستحالتها، أو عن معرفة. والأول محال؛ لأن من كان جاهلاً بما يجوز على ربه وما يستحيل عليه تنتفي عنه النبوة، والثاني أيضاً مستحيل؛ لأنه عرف إنها مستحيلة فطلب ما هو مستحيل، وذلك في حق مثل الكليم موسى معصية.

ويرد الإمام السالمي بأنه ﷺ طلبها وهو يعلم استحالتها ولا يلزم من سؤاله إياها طلب ما هو مستحيل، وإنما يلزم ذلك لو أراد وقوعها، ولكنه لم يرد، وإنما سألها ليسمع قومه الجواب باستحالتها، كما رد على الاعتراض القائل بأنهم إن كانوا مؤمنين يكفهم الإخبار باستحالتها، وإن كانوا كافرين فلا يصدقونه وبالتالي فطلبها مع معرفة استحالتها هو طلب مستحيل بأن القوم ليسوا مؤمنين وقد قالوا لنبيهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [٥٥: البقرة] ولا يلزم من عدم تصديقهم إياه في إخباره في استحالتها عدم تصديقه في إخباره أن الله أجابه باستحالتها مع احتمال أن يظهر لهم آية مع الجواب الثاني كاندكاك الجبل -مثلاً- والكليم قد اختار منهم سبعين رجلاً لذلك الميقات وكلهم قد سمعوا ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [١٤٣: الأعراف]، فإخباره ومعه السبعون أقوى في ظن القوم من إخباره بنفسه^(٢٠) وأولئك السبعون هم الذين سألوا موسى الرؤية حين سمعوا الكلام ففاسوا صحة الرؤية على وقوع الكلام قياساً فاسداً فأخذتهم الصاعقة. وقد أمعن الإمام السالمي في إيراد النصوص الدالة على أن موسى سألها لقومه من مثل قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [١٥٥: الأعراف]^(٢١) وقوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [١٥٣: النساء]، وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ

نُؤْمِنُ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» [البقرة: ٥٥]. فلو كان موسى سأل ما سألو لبوخ كما وبخوا وهلك كما هلكوا، واعتراض الخصم بأنهم هلكوا بإرادتهم الإعجاز، وبخوا على ذلك يرد عليه السالمي بأن ذلك خلاف الظاهر؛ لأن أخذ الصاعقة والتوبيخ ترتيباً على سؤال الرؤية. وإن قال الأشاعرة: لو سألها لقومه ما أضافها لنفسه ولقال: أرهم ينظرون إليك، ولم يقل: أرني أنظر إليك، يجب على ذلك السالمي: بأنه لا يلزم ذلك لأن موسى عليه السلام أراد أن يرد عليهم بأبلغ رادع حين لم تكفهم مراجعته بالإنكار عليهم فأضافها إلى نفسه؛ لأنهم يعلمون بطريق الأولى إنها إن منعت عنه فلا تحصل لهم، أما إن قالوا لو سألها لغيره لما تاب من سؤاله. فيجب عليه السالمي بأنه لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون سألها قبل أن يؤذن له في السؤال فتاب من ذلك. وينتهي السالمي إلى القول بأن تعلقهم بهذه الآية لإثبات جواز الرؤية مردود؛ لأنها تحتل غير ذلك المعنى الذي صرحوا به، وما أورده من الأدلة قاض بخلافه لذلك سقط تمسكهم بها (٢٢). ومن أدلة المخالفين السمعية التي يوردها السالمي قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فاستقرار الجبل في نظرهم ممكن في نفسه وقد علق الله تعالى الرؤية به والمتعلق بالممكن ممكن، يرد السالمي على ذلك بأن استقرار الجبل مستحيل في علمه تعالى والمتعلق بالمستحيل مستحيل مثله؛ لأن الاعتبار في ذلك بالمخاطب والخطاب صدر منه وهو عالم باستحالة، ولا يقال إنه اعتبر هنا حال المخاطب واستقرار الجبل بالنسبة إليه ممكن. ويرى السالمي ذلك خلاف الظاهر وعلى مدعيه الدليل ولا دليل (٢٣).

ومن الأدلة السمعية التي يوردها عن الأشاعرة -أيضاً- ما روي عن الصحابة من الاختلاف في أن محمداً ﷺ هل رأى ربه أو لا؟ فقالوا: لو لم تكن الرؤية جائزة عليه تعالى ما اختلفوا في ذلك. وهم أهل

عقول. واعتبر السالمي ما روى عنهم في ذلك الاختلاف كذبا صريحا انتحله القائلون بالرؤية واستشهد بما روى عن عائشة -رضي الله عنها- إنها قالت: من قال إن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية- وهذه المقالة في نظره صريحة في البراءة ممن قال بذلك (٢٤) وبعد انتهائه من إيراد أدلة المخالفين على الجواز انعطف إلى أدلتهم في الوقوع. وقد تمسكوا في هذا الصدد بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [٢٢-٢٣: القيامة]، فاعتبروا الآية صريحة في وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة. ونجد الإمام السالمي يمنع دعوى الصريحة مرتكنا إلى مواضع اللغة. فالنظر في اللغة غير الرؤية ولذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ولا يصح أن يقال رأيته فلم أره، وإطلاقه على الرؤية مجاز لا يصح إلا بقرينة، والعدول عن الحقيقة إلى المجاز خلاف الظاهر، ولا يمكن أن تعتبر لفظة "الوجه" هي القرينة، والأخذ بالمجاز مع القرينة أخذ بالظاهر؛ لأن الوجوه في الآية لا تكفي قرينة في نظره إذ العرب تطلق الوجوه على ذات الشيء أيضاً، ولا يقال إن إطلاقه على غير الوجه المعروف مجاز يحتاج إلى قرينه؛ لأن القرائن في صرفه عن الوجه المعروف ظاهره، وهي سياق الآية الدال على انتظار رحمة الله تعالى بدليل أنه عطف عليه قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [٢٤-٢٥: القيامة]. فلو فسر النظر في الآية بالرؤية لارتفعت المناسبة بين الجملتين ولتداعى بناؤها واختل نظمها، إذ لا مناسبة بين عيون رائية ربها ووجوه باسرة تظن أن يفعل بها فاقره. كما أن الآية قيدت تلك النظرة بيوم القيامة بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾.

والأشعرية أثبتوا الرؤية في الجنة واختلفوا في ثبوتها في الموقف، فعلى تسليم أن معنى الآية ما قالوه فلا دليل فيها على ثبوت الرؤية في الجنة. كما أن الوجوه هي النازرة في الآية. والأشعرية قالوا بأنه

يرى بالأبصار فلا تعلق لهم أيضاً، ولا يعترض على ذلك بأن لفظ الوجوه أطلق على الأبصار من باب إطلاق الكل على جزئه، أو المحلول على الحال فيه أو على مجاوره؛ لأن ذلك مجاز لا يصح إلا بقرينة. ووصف الوجوه بالنضارة مانع من إطلاقها على الأبصار إذ لا توصف الأبصار بذلك^(٢٥) كما أن الصحابة والتابعين فسروا الآية بخلاف ما فسرها الأشاعرة.

وإذا قال الأشاعرة بأن «ناظرة» في الآية تعني الانتظار؛ لأنه لا يعدى بالي، أجاب السالمي بأنه لا يسلم بذلك، فقد قال تعالى: ﴿فَنَظَرْتُ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [٢٨٠: البقرة]. قال الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك

والبحر دونك زدتني نعماً^(٢٦)

وعلى قول الأشاعرة بأن النظر قرن بالوجه في الآية، لذا فلا يكون إلا بمعنى الرؤية، يرد السالمي بعدم التسليم بذلك إذ كلام العرب يشهد على ورود النظر مقروناً بالوجه "والى" معاً وهو بمعنى الانتظار^(٢٧) وقد أورد قول حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات

إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وإن استشهد الأشاعرة على الرؤية بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [٢٦: يونس] فاعتبروا الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم. أجاب السالمي بأن هذا خلاف الظاهر بلا دليل فالظاهر أن الزيادة على الشيء لا تكون إلا من جنسه، فلا يفسر ألف درهم وزيادة بزيادة ثوب مثلاً، والزيادة أقل من المزيد عليه، ورؤية الله تعالى في رأي الأشاعرة أكبر من الجنة وأرفع مقاماً. هذا فضلاً عن أن الصحابة والتابعين قد فسروا تلك الزيادة بغير ما ذهب إليه "المتجربون على الله تعالى"^(٢٨).

أما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [٤٦: البقرة]، وبه دلل الأشاعرة على الرؤية - أيضاً - فيرد

عليه السالمي بعدم التسليم بأن اللقاء هو الرؤية؛ لأن إطلاق اللقاء على نفس الرؤية مجاز لا يصح إلا بدليل ولا دليل عليه؛ ولأنه لم يرد ذكر اللقاء إلا في مقام التخويف والتهويل، فهو بخلاف مقام الرؤية كما أنه اشترك في مقام اللقاء الطائع والعاصي بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [٦: الانشقاق]. ومن هذه الأدلة السمعية التي يذكرها السالمي على لسان خصومه قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [١٥: المطففين]، فقد قالوا: فلما حجب أعداء فلم يروه تجلى لأوليائه، ولو لم ير المؤمنون ربهم لم يعبر الكافرون بالحجاب. يعتبر السالمي هذه الحجة من قبيل الاستدلال بمفهوم المخالفة والاختلاف قائم في ثبوت الاستدلال به على العمليات الظنيات فكيف يصح الاستدلال به على الاعتقادات القطعية، هذا في حالة لو سلمنا تفسير الحجاب بما أشاروا إليه من الحجاب الحسي^(٢٩).

وتفسيره بذلك ممتنع لاستلزامه أن يكون الله في وجهة هي وراء ذلك الحجاب الحسي، ومما استدلوا به أيضاً قوله تعالى: ﴿عَلَى الْوَارِثِ يَنْظُرُونَ﴾ [٢٣: المطففين]، وينفي السالمي دلالة الآية على رؤية الله تعالى لعدم ذكر المنظور فيها، فتفسر بالنظر إلى ما أعد الله لهم من الثواب في مستقر رحمته^(٣٠)، ومن هذه الأدلة السمعية الحديث الذي رواه عن الرسول ﷺ ونصه: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" اعتبر السالمي الاستدلال به باطلاً من وجوه: أحدها أنه خبر آحاد، واختلف في وجوب العمل به فضلاً على إفادته العلم، والعقائد ليست من العبادات العملية، وخبر الآحاد لا تثبت به عندهم الاعتقادات^(٣١) وثانيها إن الحديث معارض لنص الكتاب ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [١٠٣: الأنعام]، وثالثها أن فيه تشبيه الرب بالقمر ليلة البدر، فليزوم المستدلين به أن يكون ربهم كالبدر مستديراً منيراً في جهة مخصوصة ولا خفاء في بطلانه. وإن ذهبوا إلى القول بتشبيه الرؤية بالرؤية في الحديث لا المرئي

بالمركزي رد عليهم السالمي بأن في تشبيه رؤيته تعالى برؤية البدر التشبيه المحض - أيضا فإن رؤية البدر مستلزمه للجهة والمقابلة ونحوهما. وانتهى إلى أن الحديث إما موضوع، وهو الظاهر عنده، وإما متأول برؤية الثواب أو مستقر الرحمة، وأحال المسألة على المحققين المنصفين من أئمة الأشاعرة الذين صرحوا بسقوط هذه التعلقات التي تمسكوا بها في شأن إثبات الرؤية، ومن بين هؤلاء عضد الملة/ عبد الرحمن الإيجي في المواقف^(٣٢) والسيد الشريف الجرجاني في شرحه إذ أورد عنهما أنهما قالوا: وأنت لا تخفي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جدا^(٣٣)، وحينئذ^(٣٤) لا تصلح هذه الظواهر^(٣٥) للتعويل عليها في المسائل العلمية. ثم انعطف الإمام السالمي إلى إيراد البراهين التي يعتبرها قاطعة في نفي الرؤية واستحالتها ملاحظا أنه لو لم يذكر دليلا قط على نفي الرؤية واستحالتها لاكتفى بمقام المنع؛ لأن الأصل عدمها وعلى مثبتها الدليل. ثم استدرك بأنه لا بد من إسماع القارئ بعض ما يستدل به على نفيها واستحالتها فشرع في بيان استحالتها بطريق العقل. فالرؤية تستوجب في نظره تسع شرائط^(٣٦) وهي: سلامة الحواس، وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة، ومقابلته للباصرة في جهة من الجهات، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد، وعدم غاية القرب، وعدم الحاجب الحائل، وأن يكون المرئي مضيئا بذاته أو بغيره. وهذه الشرائط مستحيلة على الله تعالى ولا تعقل في حقه؛ لأنها مختصة بالأجسام^(٣٧) والله تعالى ليس بجسم ولا عرض.

وعن اعتراض المثبتين للرؤية على هذه الشرائط في الغائب للاختلاف في اللوازم مع الشاهد، يرد السالمي بأن العرب لم تعقل من الرؤية إلا ما ذكر من الشرائط، ولم يخاطبهم الله إلا بما يعقلون، ثم أن الأشاعرة قاسوا الغائب على الشاهد في الصفات الذاتية حيث قالوا: إنه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة، فلماذا

حادوا هنا عن هذا الأصل. كما رد السالمي القول الذي يرى أن دعوى الاستحالة عقلا لا تتم لاختلاف كثير من العقلاء في وقوعها. وما اختلف في وقوعه العقلاء دل على جواز وقوعه، بأنه لا يسلم ذلك، فإن العرب الجاهلية أهل عقول وقد ادعوا تعدد الآلهة أيكون ادعائهم ذلك دليلا على جواز تعددها.

واعتبر السالمي إلزام الخصوم بشرائط الرؤية المستحيلة في حقه تعالى قد جعل بعضهم ينصرفون إلى مضيق آخر وهو القول بأن الله تعالى يخلق لرؤيته حاسة سادسة في المؤمنين يرونها بها^(٣٨) كما ذهب البعض الآخر إلى أن الرؤية بجميع أجزاء البدن وعزاه إلى أبي البسطامي^(٣٩). ورأى آخرون أنها بجميع الوجه بظاهر قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [٢٢: القيامة].

وقد رد السالمي على كل هذا متعجبا من هذه النقولات الناشئة في - نظره - عن غير شبهة متسائلًا: هل من دليل على أن الله يخلق للإنسان حاسة سادسة في الآخرة؟ وهل من دليل على أن أجزاء البدن صالحة لإدراك الرؤية، أو الوجه كله صالح لذلك أيضا؟

وفي صورة إذا ما قال الخصوم بأن الآخرة محل خرق للعادات وقدرة الله واسعة، وهو مسلم به - في نظره - يتساءل السالمي إذا كان هناك من دليل على أن ما يتعلق بالرؤية هو أحد تلك الخوارق مع أنه لا يسلم أن إدراك جميع أجزاء البدن ما يدركه البصر من العادة التي يجوز العقل خرقها؛ لأن إدراك البدن المرئي من المستحيل عقلا، إلا أن يحول البدن كله بصراً فيكون حينئذ الإدراك بالبصر لا بالبدن.

ثم انتقل السالمي إلى إيراد أدلته النقلية على نفي الرؤية مؤكدا قدرته على الاستناد إلى ما ارتكن إليه الأشاعرة من أدلة عقلية ونقلية، واقتصر في النطاق على آيتين اثنتين هما قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [١٠٣: الأنعام]، وقوله ﴿لَّا تَرَانِي﴾ فالآية صريحة - في نظره - في نفي الرؤية عنه تعالى وذلك لوجهين:

أحدهما أن نفى إدراك الأبصار له تعالى مطلقا فهي نفى لإدراك كل بصر له تعالى. وثانيهما أنه تعالى ذكر هذه الآية ممتدحا بها كما تمدح بنفي الولد وبنفي السنة والنوم. وإن اعترض على الوجه الأول بأن الإدراك هو الرؤية المقيدة بالإحاطة بالمرئي من جميع جوانبه وجهاته وهو أخص من الرؤية المطلقة، ونفي الأخص لا يقتضي نفي الأعم^(٤٠) ثم انطلق السالمي في الرد -وهو مرتبط بالفرس عنده- فأكد عدم تسليمه بأن الإدراك هو الرؤية المقيدة بالإحاطة؛ لأن هذا التقييد - في نظره- مجاز لا يصح إلا بقرينة ولا قرينة بل القرائن دالة على نفي مطلق الإدراك، واستشعر السالمي اعتراضا مفاده: إن الآية لسلب العموم لا لعموم السلب، أي إن النفي غير عام لجميع الأبصار فيحتمل أن يراه بعضها فيكون المعنى: لا تتركه كل الأبصار، بل بعضها وهي أبصار المؤمنين، فأجاب بأنه لا يسلم الآية لسلب العموم؛ لأنها وردت مدحا له تعالى، وإدراك بعض الأبصار له تعالى مزيل لهذا التمدح. وانتهى الإمام السالمي إلى التصريح بحكم من اعتقدوا الرؤية فصنفهم إلى صنفين: الأول المتعلق بالذين قالوا إن الله تعالى يرى في الدنيا والآخرة كل ولي شاء الله أن يراه، واعتبر هؤلاء مشركين لمصادمة الكتاب، أما من خصوا الرؤية في الدنيا بالرسول فاعتبرهم منافقين لتأولهم الكتاب بحديث موضوع فخصصوا^(٤١) بهذا الحديث قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

أما الصنف الثاني: فهم الذين قالوا بأن الله يرى في الآخرة ولا يرى في الدنيا لا لولي ولا لنبي. وهم على شقين: منهم من قالوا برويته تعالى في الآخرة في جهة وحيز له جسم ووجه ويد كأجسامنا وأوجها وأيدينا وهؤلاء هم المشبهة عنده، واعتبرهم مشركين لمساواتهم الخالق بالمخلوق. ومنهم من رأهم متسترين عن هذا التشبيه، إذ قالوا برويته تعالى في الآخرة بلا كيف ولكنهم - في نظره- واقعون به وأورد في شأنهم

قول الزمخشري:

قد شبهوه بخلقة فتخوفوا

شنع الورى فتستروا بالبلكفة^(٤٢)

واعتبر السالمي هؤلاء منافقين لتأولهم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وكفرهم هو كفر نعمة وليس كفر شرك^(٤٣). وكافر النعمة هو المنافق ظاهريا، لكن يعامل في الدنيا معاملة المسلم.

٣- مسألة أفعال العباد:

نسب الإمام السالمي الآراء في هذه المسألة إلى اتجاهين:^(٤٤)

الاتجاه الأول: اتجاه القدرية وهم صنفان:

- الصنف الأول: الذين أنكروا أن تكون أفعالهم خلقا لله ونسبوا خلقها لأنفسهم وهم المعتزلة.

- الصنف الثاني: وهم الذين نفوا الكسب عنهم وأضافوا جميع أفعالهم إلى الله على سبيل الجبر منه لهم على فعلها ورفع الاختيار عنهم فيها وهم المجبرة.

أما الاتجاه الثاني فيمثله المتوسطون بين الحالين وهم أهل الاستقامة والأشعرية الذين اعتبروا الأفعال خلقا لله واكتسابا للبشر، ونحن نثاب ونعاقب على هذا الاكتساب لا على خلق الله أفعالنا، واستدل السالمي بقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] لإبطال مذهب الجبر. وبقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَابْكِي﴾ [٤٣: النجم] لتفنيد مذهب المعتزلة وقد رد اعتراضهم القاضي بأن إسناد الفعل إلى الله في هذه الآية هو من المجاز العقلي، والمراد أنه فاعل بسبب الضحك والبكاء فيهما بقوله إن الأصل عدم المجاز ولا يصار إليه إلا بقرينة مانعة من إرادة الحقيقة، ولا قرينة هنا؛ لأن الجمع بين الآيتين المذكورتين يحصل منه إثبات خلق الأفعال لله وكسبها للخلق، واعتبر كل من اعتقد اعتقادا جازما بأن الله لم يخلق أفعال العباد فاسقا منافقا أحقق، ثم انعطف إلى إيراد حجج الخصوم^(٤٥) والرد عليها. وتتلخص أدلة المعتزلة على

هذه المسألة فيما يأتي:

الأولى: من صفاته تعالى العدل فلا يجوز أن يضاف إليه شين وقبح، وأفعال المعاصي قبيحة فلا تصح إضافتها إليه تعالى. وأجاب السالمي على ذلك بأن العباد مكتسبون لأفعالهم، وقبحها إنما هو متحقق في هذا الاكتساب وليس في الخلق. والقبح ما نهى عنه الشرع لا ما قبحه العقل فقط؛ لأن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان كما ذهب إلى ذلك المعتزلة^(٤٦).

الثانية: لا يجوز في نظر المعتزلة أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به. فالإرادة عندهم مطابقة للأمر. ويجب السالمي على ذلك بأن المعاصي منسوبة إلى العبد. فإذا كان الله لم يرد صدورها منه فيكون مغلوباً حيث كان من المعاصي شيء لم يرد الله وقوعه فيكون مكرهاً مقهوراً مغلوباً ومن كان كذلك ليس بإله^(٤٧).

الثالثة: لا يجوز أن يخلق الله للعباد فعلاً فيجازيهم عليه، وبعبارة أخرى كيف تتحقق المسؤولية على الفعل وهو مخلوق للعبد؟ يجب السالمي بأن الجزاء على الاكتساب لا على الخلق. ويستدل على ذلك ببعض النصوص القرآنية منها قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ [البقرة: ٢٠٢]، ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١٣٤]، ثم زاد الأمر وضوحاً فيبين أن للفعل جهتين: جهة الخلق أو الإيجاد والاختراع وهي لله تعالى وبها تعلقت قدرته، وجهة الكسب وهي للعبد وبها تعلقت قدرته^(٤٨) فللعبد قدرة تتمثل في الاكتساب، وليس القبح في أفعاله تعالى وإنما القبح في أفعالنا إذا خالفنا أوامرنا، ثم انتقل السالمي إلى إيراد حججه النقلية معولاً في ذلك على ما أورده الإيجي في المواقف ومن ذلك:

- ما فيه إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا

مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]. ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى، وأعطى أمثلة على ذلك^(٤٩) من مثل قوله تعالى: ﴿وِإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: ٣٧]، و﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، و﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، و﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣].

- الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم واتي بأمثلة^(٥٠) من مثل قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، و﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، و﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨].

- تعليق أفعال العباد بمشيئتهم^(٥١)، أي الآيات الدالة عليه نحو: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

- الأمر بالاستقامة نحو: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وأضاف السالمي ولا معنى للاستقامة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد بإعانة من ربه^(٥٢).

- اعتراف الأنبياء بذنوبهم^(٥٣) كقول آدم ﷺ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقول يونس ﷺ: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

- ما يوجد في الآخرة^(٥٤) من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ* نَعْتَلِيْ أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [٩٩- ١٠٠: المؤمنون]، ونحو: ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨].

وقد رد السالمي على هذه الحجج بحمل الآيات التي فيها إضافة الأفعال إلى العبد وجزاؤه عليها على كسبه لها^(٥٥) وحمل آيات الاستعانة على طلب التوفيق لكسبهم أفعال الخير وإعانتهم على ذلك، إذ ليس في كل هذا تصريح بأن العبد خالق لفعله، وإضافة الفعل إليه تكفي لوجه ما ولو بأدنى ملابسة، كيف ولا يخفى أن كسب الفعل ملابسة قوية فيصبح أن يضاف الفعل إلى

العقل بمقتضاها وأجمعت الأمة على أن المراد منها عمومها، وكلا الوجهين قطعي ولا عبرة بخلاف المعتزلة فيها، فإن خلافهم جاء بعد انعقاد الإجماع وخالف العقل المعضد بالنقل.

ومن هذه الآيات الدالة على خلقه تعالى لأفعال العباد قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] فالآية نفت الخالقية لغيره، واعتراض المعتزلة على ذلك بأن النفي متوجه على منفي مقيد هو قوله تعالى: ﴿يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ٣١]، وبيانه أن الآية نفت أن يكون هناك خالق يرزقنا غيره تعالى وهم مقرّون بذلك. إلا أن الإمام السالمي يجيب على هذا الاعتراض بعدم التسليم بما ذهبوا إليه، مؤكداً أن النفي غير متوجه إلى القيد المذكور؛ لأنه لو كان متوجهاً إليه ومخصوصاً به، ما كان لذكر الخالق فائدة، ولقال: هل من رازق... إلخ، فذكر الخالق - حينئذ - عبث يتعالى عنه نظم القرآن^(٦٠).

ومن هذه الأدلة النقلية -أيضاً- قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، فإنه تصريح بإسناد الرمي إليه تعالى، ولا شك أنه فعل النبي ﷺ وجاء اعتراض الخصوم بأن الرمي في الآية بمعنى الإصابة، أي وما أصبتم إذ رميتم، ولكن الله أصابهم، ويبادر السالمي بالرد على ذلك مبيناً إن إطلاق الرمي على الإصابة مجاز يحتاج إلى قرينة ولا قرينة هنا. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [٩٦: الصافات] فأسند إليه خلق الأعمال، وجاء الاعتراض عليه من قبل المعتزلة بأن "ما" موصولة والتقدير والله خلقكم والذي تعملون به، والمراد الآلة التي يتحقق بها العمل، ولو لم تكن الآية على هذا المنوال للزم إخلال النظم القرآني، فإنها صدرت عن إبراهيم عليه السلام على سبيل التوبيخ لهم على عبادة الأصنام التي ينحتوها بأيديهم، فلو أراد والله خلقكم وعملكم للزم أن يكون عذراً لهم لا توبيخاً وبيانه أنه لو قال لهم: إن الله خلقكم وعملكم، فما بالكم تعبدون الأصنام التي تحتونها لحسن

كاسبه وإن يستعين العبد بغيره على كسبه^(٥٦) وكذلك الشأن في الآيات التي فيها حكاية عن تأسف المجرمين وتحسرهم يوم القيامة وطلبهم الرجوع ليعلموا، فتحمل على أن ذلك كان منهم لتفريطهم في الكسب لا في الخلق، وأما الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن القبح والظلم فإنما تدل على أن خلق الله حسن، وليس في خلقه قبح ولا يظلم أحداً^(٥٧) وأضاف السالمي قائلاً "إن جميع الأفعال بالنسبة إليه تعالى حسنة ولا قبح فيها ولا ظلم، وإنما القبح والظلم في اكتسابنا لها إذا خالفنا فيها الشرع"^(٥٨) واعتبر السالمي إجابته ناقضة لكل شبه الخصوم بل تخطى ذلك ليصرح بأنهم عاجزون عن الرد على أدلته العقلية والنقلية في هذه المسألة^(٥٩).

ثم انطلق السالمي في إيراد أدلته التي وصفها بالمفحمة. من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وتعدى في هذا السياق لاعتراض الخصوم الذي مفاده أن الآية عامة لكل ما أطلق عليه الشيء ويلزم من هذا العموم أن يكون الله مخلوقاً لأنه شيء، وأن يكون المعدوم مخلوقاً لأنه شيء، بأن دليل العقل قد خصص هذا العموم إذ العقل قاض بأنه لو كان الله مخلوقاً للزم أن يكون له خالق هو غيره فنقع في التسلسل، كما أن الخلق لا يتعلق بالمعدوم؛ لأنه ليس بشيء في ذاته حتى يكون مخلوقاً لغيره. ومن ثمّ صح استثناء ما ذكروا من عموم الآية وبقي ما عدا ذلك داخلاً فيها.

وأما اعتراضهم بأن الخلق حقيقة بمعنى التقدير، ومن ثمّ فالآية عامة لأن الله تعالى مقدر كل شيء. فيجيب عليه السالمي بأن للشرع وصفاً نقل فيه بعض العربية إلى معاني آخر وكانت حقيقة شرعية فيها، وكذلك الخلق إن أضيف إليه تعالى، فإن الشرع لم يستعمله مضافاً إليه تعالى إلا وهو بمعنى الإيجاد والاختراع، كما أن اعتراضهم بأن الآية عامة وأن دلالة العام ظنية عند مخالفيهم فما بالهم قطعوا بها هنا؟ فيرد السالمي على ذلك بأن القطع بها حيث قضى

أن يكون جوابهم له: إذا كان الله خالق عملنا فينا فعلى ما نلام على حد قول المشركين، ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ويتعدى السالمي للرد موضعا إن لزوم ما ذكروا قد يستساغ لو كانوا مجبورين على إتيان ذلك العمل الذي خلقه الله فيهم وهو لا يقول بذلك وإنما يصرح بأن الله خالق أعمالهم وجاعل لهم اختيارا فيها واكتسابا. فالتوبيخ على اختيارهم ما نهوا عنه واكتسابهم^(٦١).

ومن هذه الآيات -أيضا- قوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لَّما يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ويتمثل اعتراض المعتزلة في أن الآية عامة لكل ما يريد فتحتل التخصيص، فيكون بعض ما يريده فاعلا له والبعض الآخر فاعله غيره. وينهض الإمام السالمي للرد على ذلك مبينا أن التخصيص بلا مخصص لا يصح، لذلك لا يسلم بأن هذه الآية مخصصة للآيات التي ذكرت في إضافة الفعل إلى العبد، كما أنه لو كان غيره فاعلا لبعض ما يريده للزم أن تكون قدرته تعالى قاصرة وغيره المتمم لمراده.

أما الدليل العقلي الذي يرتكن إليه الإمام السالمي فمفاده: أنه لو كان غيره تعالى خالقا للزم أن يكون ذلك الخالق إلها لما خلق ففزع في التعدد، وقد أشار -سبحانه وتعالى- إلى أن الخلق صفة يختص بها الإله في قوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [٩١: المؤمنون].

وانتهى السالمي إلى إقرار القول بالاكْتِسَاب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، والمدح والذم، واعتبر الجبرية فساقا، ورأى أن مذهبهم يفضي إلى أبطال إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والوعد والوعيد، والمواظع والحكم، والمدح والذم، ذلك أن من كان مجبورا على فعل من الأفعال، مضطر إليه، كان إرسال الرسل إليه، ووعد ووعيده من قبيل العبث الذي لا يليق بشأن الحكيم^(٦٢).

وإذا كان الجبرية يرون أن استحقاق المدح والذم يعود إلى صفات ثابتة في الأشياء كما يقال في الألوان

هذا حسن وهذا قبيح، كما أن إرسال الرسل وإنزال الكتب والوعد والوعيد هي من قبيل العلاقة لأهل السعادة وأهل الشقاوة. يرد الإمام السالمي على ذلك معتبرا أن إخفاء صفتي الحسن والقبح على الأفعال الاختيارية مرده إلى الشرع، فما أمر به هو الحسن، وما نهى عنه هو القبيح، في حين أن إسناد هاتين القيمتين إلى الألوان مغاير، ذلك أن القيمة هنا تنسم بالثبات إذ الحسن من الألوان حسن في أي محل كان وكذلك القبيح. كما يرفض التسليم بأن إرسال الرسل وإنزال الكتب هو من قبيل التعريف بأن هذا سعيد، وهذا شقي؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما كان للمواظع والزجر والتهديد فائدة. لذلك فإن السالمي يقر بعدم القطع من مات مُصِرًّا على معصية من معاصي الله في النار؛ لاحتمال أن يكون تاب توبة لا نعلمها، كما لا يجوز القطع بأن من مات على طاعة الله في حكم الظاهر في الجنة؛ لاحتمال أن يكون أصر على معصية غاب عنا علمها^(٦٣) فالأمر في نهاية المطاف تعود إليه -سبحانه وتعالى- فهو الذي يعلم السرائر.

ثم انعطف الإمام السالمي إلى تحرير القول في الاستطاعة بوصفها مرتبطة بالفعل. فهي عند الإباضية والأشاعرة مقارنة للفعل، وعند المعتزلة موجودة قبل الفعل، وواضح أن الخلاف فيها مبنى على الخلاف في خلق الأفعال. واستدل على مقارنة الاستطاعة للفعل بأن استطاعة العبد - وهي قدرته - لا تصلح للإيجاد وإنما تصلح للاكتساب فقط، فهي بهذا الاعتبار حادثة، وما دامت حادثة فلا يخلو الأمر، إما أن يكون حدوثها قبل الفعل أو بعده أو حاله، والقول بأنها محدثة بعد الفعل مخالف للضرورة، كما أن القول بوجودها قبل الفعل لا يخلو، إما أن يكون حال وجود العبد وهذا باطل؛ لأننا نشاهد بالضرورة أن المولود لا يستطيع على شيء، وأما أن يكون حدوثها حال صلاحيته للفعل قبل تمكنه منه وانفعال له، وهذا -أيضا- باطل؛ لأننا نشاهد من كان في قوة من يستطيع فعل شيء، يحاول

فعل ذلك الشيء ولا يفعل له، فلو كانت له قدرة على فعله لفعله، ومتى بطل هذان الاحتمالان ثبت القول بمقارنتها للفعل^(٦٤).

٤- مسألة خلق القرآن:

هذه المسألة تندرج في إطار صفة الكلام، وكل الأمة متفقة على أن كلامه -تعالى- المكتوب في المصاحف المتلو بالألسن المحفوظ في الصدور مخلوق؛ لأنه مركب من حروف^(٦٥). ويثبت السالمي صفة الحدوث لكلامه تعالى المكتوب في المصاحف بناء على أنه مركب من حروف وكل حرف منها مشروط وجوده بانقضاء ما قبله، فيكون له ابتداء وانتهاء، وما كان كذلك عد حادثاً، والمركب من الحادث حادث بالضرورة، كما أنه ممكن وجوده وعدمه، وكل ما كان كذلك فهو حادث، ولو قيل بقدمه بطلت وحدانية الله في القدم وللزوم أن يكون قديماً وهو باطل. كما أن الله وصف القرآن بأنه ذكر، ووصف الذكر بأنه حادث بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ﴾ [٥: الشعراء]، كما قال فيه: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [١: هود]، وهذا دليل على تركيبة من أجزاء هي آياته، والمركب حادث كما وضحه بأنه تنزيل، وذلك يقتضي تنقله من مكان إلى مكان والمنتقل حادث^(٦٦).

وأورد الإمام السالمي رأي الحنابلة في هذه المسألة؛ لأنهم خالفوا جميع الفرق فيها وقالوا بأن كلامه تعالى حروف وأصوات قائمان بذاته، قديمة معه حتى قال بعضهم جهلاً: إن الجلد والغلاف قديمان. واعتبر هذا القول مفضياً بأصحابه إلى الشرك^(٦٧). ثم انعطف إلى رأي الكرامية القائل بأن كلامه تعالى حروف وأصوات محدث قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث بالذات العلية، وهذا يعد أيضاً شركاً؛ لأنهم وصفوا الخالق بصفات المخلوق. ثم حرر الخلاف بين الإباضية والأشاعرة في الصفة الذاتية المسماة بالكلام. فالأشاعرة يرون الكلام قديماً؛ لأنه صفة ذات وصفات

الذات قديمة، وقالوا بأن القرآن الذي هو صفة الذات ليس بمخلوق فقد قسموا القرآن - في نظره - إلى قسمين: ما هو مكتوب في المصاحف وهو الذي يعتبرونه مخلوقاً أما القرآن الذي هو صفة الذات فليس بمخلوق. وليس من شك في أن السالمي يخالفهم في هذا القسم الثاني واعتبر أنه لم يقدّم دليل على تسمية هذا النوع من الكلام الذاتي بالقرآن ولكنه مع تسليمه بحقهم في الاصطلاح عليه بهذه التسمية يعتبر الخلاف معهم لفظياً وحاصلاً: هل يسمى الكلام الذاتي قرآناً؟ ومضى في تحرير رأي أصحابه في هذه المسألة فالاختلاف قائم بينهم في إثبات الكلام الذاتي فمن أثبتته جعله عبارة عن نفي الخرس عنه تعالى وهم الجمهور، ونفاه البعض واكتفى بنفي الخرس عنه تعالى بصفة القدرة.

وحصيلة رأي السالمي في الكلام الذاتي بناء على قوله بالعينية فيما يتعلق بصفات الذات، ليس شيئاً غير الذات العلية، وهو عبارة عن اتصافها بصفة كمالية ليست هي غيرها، بمعنى أن الذات العلية كاملة وعبر عن ذلك الكمال بألفاظ دالة على أنواع الكمال، فليس هناك غير الله المتصف بالكمال الذاتي حتى يوصف ذلك الغير بأنه قديم، وألزم الأشاعرة بالوقوع في القول بتعدد المتقدمين ورد اعتراضهم القائل بأن المحذور من تعدد القدماء قدم ذاتين لا ذات وموصوف، بأن الكل محذور، لأنهم جعلوا صفاته تعالى حقيقة وهي غيره، فيلزم من ذلك افتقاره تعالى إليها لزعمهم أنه بها يعلم وبها يقدر والمفتقر إلى الغير ليس بباله. ولهذا حمل السالمي قول بعض أتباعه الإباضية بقدم القرآن على أنهم أرادوا بذلك أن الله تعالى ليس بأخرس، فعبروا بهذه العبارة القاصرة عن ذلك المعنى المطلوب فتتفي عنهم البراءة^(٦٨) بهذا حسن ظن بالمسلمين، ولكون مذهبهم معروفاً في قولهم: إن صفات الذات عين الذات فيجب رد العبارة منهم إلى هذه القاعدة المنبئة ولا عبرة بمن جهل المذهب من بعض العوام^(٦٩).

٥- المحكم والمتشابه:

يرى السالمي أن المحكم من الآيات القرآنية هو ما اتضح معناه أما المتشابه فهو ما لا يدرك معناه إلا بتأمل لخفائه، وربما لا يدرك أصلاً كالحروف المقطعة أوائل السور^(٦٩) ولهذا فإن الكف عن الخوض في معانيها أسلم؛ لأنه لا سبيل إلى معرفتها إلا بتوقيف من الشارع^(٧٠) ولا ينبغي أن نفهم من قوله تعالى: ﴿كَتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [١: هود] وصف جميع القرآن بأنه محكم ولا من قوله: ﴿كَتَاباً مُتَشَابِهاً﴾ [٢٣: الزمر]، وصفه جميعاً بأنه متشابه، فالمقصود بوصف جميع القرآن بالأحكام راجع إلى النظم والتركيب وفق مواصفات اللغة العربية، تقول العرب: هذا بناء محكم أي متقن قوي، كما أن وصفه جميعه بالمتشابه راجع -أيضاً- إلى النظم والتركيب، فهو متشابه من تلك الحيشية، بمعنى ليس بعضه بأحكم من بعض في التركيب، فلا يقع فيه تفاوت في البلاغة. ووصف بعض القرآن بالمحكم وبعضه بالمتشابه مرجعه إلى النظم بالنظر في المدلول.

وأورد السالمي ما قاله الرازي عن العلماء في فوائد الآيات المتشابهات وهي وجوه:

أولها: أن وجود المتشابهات يجعل الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب.

وثانيها: أن أحكامه بالكلية يجعله مطابقاً لمذهب واحد ومبطلاً لما سواه، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، في حين أن وجود المحكم والمتشابه فيه يجعل صاحب كل مذهب يطمع في أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته. وهو مدعاة لنظر هؤلاء في القرآن فيفرضي بهم ذلك إلى جعل المحكمات مفسرة للمتشابهات.

وثالثها: أن اشتماله على المحكم والمتشابه يجعل الناظر فيه مفتقر إلى الاستعانة بالعقل وبذلك يتخلص من ربة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيئة.

وهي حكمة أرادها الله إذ لو بقي كله محكماً لبقى الناس في الجهل والتقليد.

ورابعها: أن اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه يستدعي تعلم طرق التأويلات والترجيح وتحصيل كثيراً من العلوم المساعدة كعلم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه وبذلك تحصل فوائد كثيرة.

وخامسها: وهو أقوى الأسباب، ويتمثل في أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق. لذلك فإن مخاطبتهم بما يناسب عقولهم وما يتوهمونه وما يتخيلونه هو الأصلح حتى لا يقعوا في التعطيل.

واللفظ عند الإمام السالمي إما أن يكون ظاهر المعنى وهو المحكم، وإما أن يكون خفي المعنى محتاجاً إلى التأويل إن لم يدل عليه معرفة عن ذلك، وهو المتشابه، وإما أن يتساوى فيه المعنيان فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح من خارج وهو المجل، ويعتبره قسماً من المتشابه.

والمحكم عند الإمام السالمي قسمان ومن ثم له حكمان: ما كان مراد المتكلم فيه قاطعاً فإذا سمعنا مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [١٩: محمد] أو قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [٢٧٥: البقرة]، حكمنا أن المراد ما فهمناه وقطعنا بكفر من خالف في ذلك خلافاً لما ذهب إليه الفخر الرازي من أن الأدلة اللفظية لا تكون بنفسها قطعية؛ لتوقفها على نقل اللغة والنحو والصرف ونقلها ظني والمتوقف على الظني يكون ظنياً. وهو رأي يفنده السالمي بناء على أن العرب تعرف معاني ألفاظها من غير توقف على نقل، وما توقف منها على نقل فذلك النقل متواتر، والمتواتر مقطوع بصدقه.

أما القسم الثاني فهو لا يلبسه الظن ويعتقد أن مراد المتكلم منه ظاهر معناه، فهذا يجب العمل به حتى يدل دليل على خلافه، ولا يخطئ من خالف الظاهر في موضع يجوز له خلافه لاحتمال أن يكون

له دليل صار إليه^(٧١). وعندما يدل دليل على أن المراد من اللفظ غير ظاهره نترك الظاهر ونأخذ بذلك الدليل وهو ما يعتبره تأويلاً للفظ، وهذا معنى القول: لا يعدل عن الظاهر إلا بدليل.

ولم يجد السالمي في هذا السياق بُدّاً من رفض الرأي الباطني القاضي بالأخذ بخلاف الظاهر الذي عده من المقالات الفاسدة التي يفسق قائلها لأنها تفضي إلى تعطيل غالب الأحكام الشرعية وتتكسر لمواصفات اللغة العربية^(٧٢).

فالدليل إما أن يكون قطعياً أو ظنياً. والاختلاف في هذا المجال مرده إلى المراد الذي ترجح بدليل ظني، فذهب البعض إلى أن الأخذ بالظاهر أولى؛ لأنه الأصل، وذهب آخرون إلى التمسك بالدليل الظني في هذا الحال، وهو مذهب الإباضية كما بين السالمي. وأورد في هذا السياق قول البدر الشماخي: "وإن تعارض العموم وأخبار الأحاد فالأولان أقوى من الظاهر"^(٧٣) والعدول عن الأصل ممنوع فيما إذا كان بغير دليل، في حين يرى الحنفية أن حكم الظاهر قطعي فلا يعدل عنه إلا بقطعي. واعتبر السالمي دعوى القطعية التي قال بها الأحناف غير مسلمة؛ لأننا نظن أن المراد ظاهره لكثرة إرادة المعنى الباطن بنصب الأدلة عليه. ولما كثر ذلك الاستعمال ظننا أن الظاهر هو المراد لاحتمال أن يراد من ذلك اللفظ باطنه بدليل لم يبلغنا.

والمصير إلى عكس الظاهر هو الذي يسمى عند السالمي تأويلاً، وهو حمل الكلام على المحتمل المرجوح من معاني اللفظ. ويقسمه إلى ثلاثة أقسام:^(٧٤)

- قسم قريب يترجح على الظاهر بأدنى مرجح.

- قسم بعيد لا يترجح إلا بمرجح قوي.

- قسم متعذر ولا يقبل كتأويل بعض الحنفية قول الرسول ﷺ لرجل أسلم على عشر نسوة: "امسك أربعا وفارق سائرهن"^(٧٥)، قالوا: يحمل على تجديد النكاح. ويعترض السالمي على ذلك بأنه منفي بقوله ﷺ "وفارق سائرهن" فالفراق لا يكون عن ثبوت عقد، وكذلك قوله:

"امسك أربعا"، فإن الإمساك لا يدل إلا على شيء ثابت، فلو أراد تجديد النكاح لأمره به صراحة؛ لأن تجديده متوقف على شروط، كإذن الولي ورضا المرأة وحضرة الشهود. ومن أمثلة التأويل المتعذر عند السالمي ما أول به الصوفية البقرة بالنفس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، وكتأويل بعض الشيعة فيها بعائشة، تأويلهم قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [٤٣: النساء]، قالوا: الغائط أبو بكر، وكتأويلهم قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [١٩-٢٠: الرحمن]، هما علي وفاطمة والبرزخ هو حاجز التقوى فلا يبغي علي علي فاطمة ولا فاطمة على علي ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [٢٢: الرحمن]، قالوا: هما الحسن والحسين.

وينتهي السالمي إلى القول بأن كل ما خفي معناه يعتبر متشابهاً، فالأمر في المتشابه راجع إلى علة الخفاء، وهذا الخفاء قد يكون ضعيفاً فيدرك بالقرينة الضعيفة فيكون التأويل قريباً، وقد يكون الخفاء قوياً فيحتاج في تأويله إلى دليل قوي، وقد يكون خفاء لا يدرك معناه، فيتعذر تأويله وهو ما استأثر بعلمه المولى سبحانه وتعالى.

ويكون هذا الخفاء إما لإجمال في اللفظ كلفظة القروء أو لإفهامه التشبيه كالاستواء، أو لإبهامه على الناس كوقت الساعة وبعض الأعداد الواردة في بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [٣٠: المدثر]، وقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ﴾ [١٧: الحاقة]، أو غيباً لا يعلم تأويله إلا الله كعرفة وقت نزول العذاب على الكفار، ومعرفة مقادير الثواب والعقاب، ولا معنى في هذا السياق - في نظر السالمي - لاعتراض من قال بأن الله لا يخاطب العباد بما لا يعقل لأن الخطاب العام معقول ولا يشترط فيه تمام المعرفة بالمقادير والتفاصيل.

أما فيما يخص المتشابه الذي يفيد ظاهرة التشبيه، فإن السالمي يرى وجوب رده إلى المحكم لئلا

يتوهم ضعيف الفهم أن المراد ظاهره، وحتى لا تقوم شبهة القول بتناقض القرآن^(٧٦).

الخاتمة والنتائج:

إن الواقف على الخطاب الكلامي للإمام السالمي يدرك بجلاء عمق فكر الرجل، ومخالطته الواسعة لكتب العقائد، وإلمامه بالعلوم المتصلة بهذا العلم سواء أكانت من علوم الوسائل أم المقاصد كالفلسفة والمنطق والجدل وعلوم اللغة العربية والفقه وأصوله، بل لسنا مجانبين الصواب إذا قلنا بأنه قد كسر رتابة ذلك السجل الثنائي الذي كان السمة المميزة والغالبة على كتب العقائد، والذي تبارى فيه أهل الاعتزال والأشاعرة.

والحق أن السالمي أوجد لنفسه موقعاً متميزاً بين كبار علماء العقيدة من معتزلة وأشاعرة، بل إنه عرض لآراء أصحاب المدرستين بوضوح لافت، وناقش المعتزلة في بعض آرائهم وانتصر لهم في مواطن أخرى، كما فند بعض تصورات الأشاعرة وجلى الكثير من آرائهم من ناحية ثانية. كل ذلك بعيداً عن نعرات التعصب المذهبي وعثرات الهوى والتعصف للرأي، وبمناى عن المشادة في الخصومة أو المجاملة في الحق، ودون التخلي عن خصوصيات المذهب الإباضي الذي عمل على تحديث خطابه وتحرير مضامينه ونصرتها بالارتكاز إلى صحيح المنقول وصريح المعقول.

وكثيراً ما ينتاب القارئ شعور بأن الإمام السالمي يضع مذهب أهل الاستقامة موضعاً وسطاً، فنجد أحياناً قريباً من المعتزلة، وأحياناً أخرى بجانب الأشاعرة إلا إن هذه الوسطية ليست نتيجة إتباع وتقليد لأنها -في واقع الأمر- تضع أصحابها في مواجهة فكرية مع الطرفين فتتوغل جبهات ردودهم متجهة تارة إلى المعتزلة وطوراً إلى الأشاعرة، مما جعلها تعبر عن خطاب كلامي مغاير يتسم بالندية والتميز في كثير من الحالات.

ولا غرابة أن يكون السالمي ممن يمجون التعصب

ويبحثون عن لم الشمل ورأب الصدع وهو الذي قال في رسالته التي بعث بها إلى أحد أعضاء مجلس الأعيان وهو الشيخ سليمان بن عبد الله الباروني عندما طلب منه في رسالة مطولة وضع الحلول الجذرية لوحدة الأمة الإسلامية والقضاء على ما بينها من تنافر وفرقة: "والساعي في الجمع مصلح لا محالة. وأقرب الطرق له أن يدعو الناس إلى ترك الألقاب المذهبية ويحثهم على التسمي بالإسلام، فإذا استجاب الناس إلى هذه الخصلة العظيمة ذهبت عنهم العصبية المذهبية... وليس لنا مذهب إلا الإسلام. فمن ثم تجدنا نقبل الحق ممن جاء به وإن كان بغيضاً، ونرد الباطل على من جاء به وإن كان حبيباً، ونعرف الرجال بالحق فالكبير منا من وافقه، والصغير منا من خالفه"^(٧٧).

التوصيات:

يوصي البحث بالآتي:

- ١ - قيام دراسات معمقة حول مؤلفات الإمام السالمي وآرائ.
- ٢ - قيام دراسات مقارنة بين فكر الإمام السالمي وبين غيره من أصحاب المذاهب المخالفين له.
- ٣ - قيام دراسات مقارنة بين المذهب الإباضي والمذاهب الكلامية الأخرى.
- ٤ - إظهار ونشر مؤلفات السالمي للقراء من المذاهب الأخرى خاصة.
- ٥ - تنظيم ندوات ومؤتمرات حول العلوم التي خلفها الإمام السالمي

الهوامش:

(١) عرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: "علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. والرد على المبدعة المنحرفين. راجع المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ١٩٦٧، ص ٨٢١.

(٢) نور الدين عبد الله بن حميد بن سلوم بن عبيد بن خلفان ابن خميس السالمي مولود بقرية الحوقين الرستاق عام

المفهوم من الذات عنده أو ثمة اتصال بينهما. انظر تاريخ الفكر في الإسلام، للدكتور محمد علي أبو ريان، دار النهضة، بيروت ص ١٨٧، ١٧١.

(٨) انظر: مشارق أنوار العقول، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٨٩م، ج ١، ص ٣٤٦.

(٩) المرجع السابق نفسه، ج ١، ص ٣٤٧.

(١٠) لا شك بأن السالمي يريد أن يؤكد هنا على مخالفته لمبدأ التعطيل أو النفي، أي نفي الصفات عن الذات.

(١١) راجع: مشارق الأنوار، ج ١، ص ٣٤٩ وما بعدها.

(١٢) المشارق، ج ١، ص ٣٦١.

(١٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٥٩.

(١٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٢.

(١٥) السابق، ج ١، ص ٣٦٣. يرى الإمام السالمي إن كل عملية تأويل تستدعي الدليل وإلا فإنها تفقد حقيقتها.

(١٦) هذا الدليل هو الذي سماه الإيجي مسلك الوجود، راجع المواقف، مكتبة المتنبي القاهرة، ومكتبة سعد الدين، دمشق، ص ٣٥٢.

(١٧) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٦٢.

(١٨) نفسه.

(١٩) نفسه.

(٢٠) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٦٦.

(٢١) يدرك المتأمل في روده كيف يذهب في استعمال العقل إلى أبعد الحدود.

(٢٢) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٦٧. نلاحظ استخدام الإمام السالمي لمبدأ التأويل والآيات التي يستند إليها لأنها من المتشابه. ونقضه لآراء الأشاعرة يعتمد على حجج قوية.

(٢٣) السالمي يقطع باستحالة الدليل بالنسبة لخصومه مما يؤكد اعتداده بقوة روده.

(٢٤) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٦٨.

(٢٥) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧١. لقد وظف الإمام السالمي مفهوم التناسب في الفرض بين الآيات للرد على الخصوم وهو أمر لاقت في نظري إذ لم أجد في حجج النافين للرؤية من أهل الاعتزال من عمد إلى هذا المسلك في اعتراضه على الاستلال عليها بقوله تعالى: ﴿وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ * تَتَطَّنُ أَنْ

١٢٨٦هـ التقى بالعلامة راشد بن سيف اللامي ثم رحل إلى الشيخ صالح بن علي بن ناصر بن عيسى الحارثي بالمنطقة الشرقية، من رواد الفكر الإسلامي الحديث، وهو الذي قال فيه الشاعر العماني الكبير أبو مسلم ناصر بن سالم الرواحي في قصيدة المشهورة: نكسي الألام يا خير الملل: رزي الإسلام بالخطب الجلل. انظر في ترجمته: نفحات من السيرة لبكير سعيد اعوش ط ٦، المطابع العالمية روي، عمان، وانظر أيضا مشارق أنوار العقول للإمام نور الدين السالمي مقدمة المحقق، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت ط ١٩٨٩، ج ١.

(٣) السالمي، مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٤٨.

(٤) الجملة: مصطلح عقدي إباضي دلالتة الإقرار بشهادة الإلهية والإقرار بنبوة محمد وبأحقية ما جاء به.

(٥) أبو ريان. محمد علي، تاريخ الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ص ١٦٠.

(٦) اعتبر الشهرستاني هذه المقالة في بدئها غير ناضجة لان قائلها واصلا كان يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين. الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج ١، ص ٤٦.

(٧) فصاف الباربي سبحانه وتعالى عند أبي الهذيل العلاف ليست وراء الذات كمعاني قائمة بذاته بل هي ذاته ووهي قديمة قدم الذات، فالله عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته فهو عالم بعلم هو هو، وهو حي بحياة هي هو، وأورد عنه أبو الحسن الأشعري أنه كان يقول: "إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ودللت على معلوم، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور، وإذا قلت لله حياة وهي الله نفيت عن الله موتا"، راجع مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ج ١، ص ٢٤٥.

فالفصاف عند أبي الهذيل في واقع الأمر وجوه للذات وهذا عين ما يقصده أبو هاشم الجبائي بقوله: إن الصفات أحوال للذات، والمفهوم من الحال غير

وصحة الرؤية تكون البواقي مختصة بالأجسام.

راجع: المواقف، ص ٣٠٧.

(٣٨) نسب السالمي هذا الرأي إلى حنيفة دون الإحالة على

مصدر معين. انظر: مشارق أنوار العقول، ج ١،

ص ٣٨٣.

(٣٩) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٨٣.

(٤٠) نجد السالمي يشرح رأي الخصوم أكثر من أصحابه

فهو يوضح ما جاء في المواقف مجملًا مما يتيح فرصا

أوفر للقارئ لفهم ما ورد في كتاب المواقف للإيجي.

انظر - مثلا - ما يتعلق بمفهوم الإدراك عند الأشاعرة

ولاحظ كيف استطاع السالمي توضيح ما يشكل فهمه

على القارئ مما ورد في كلام الإيجي وخاصة لمن لم

يخالطوا أسلوبه. انظر ما ورد في ص ٣٨٧ من مشارق

الأنوار وما جاء في المواقف ص ٣٠٩.

(٤١) يورد أبو الحسن الأشعري بأن الإباضية يرون إن كل

شيء أمر الله به عبادة فهو عام وليس بخاص. راجع

مقالات الإسلاميين. المكتبة العصرية، بيروت، تحقيق:

محمد محي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ٩٩٠، ج ١،

ص ٧٨٦.

(٤٢) أي قالوا بلا كيف. انظر: مشارق أنوار العقول،

ج ١، ص ٣٩٤.

(٤٣) أي لا يخرجون من الملة.

(٤٤) راجع: مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧١.

(٤٥) تجدر الإشارة إلى إن السالمي يورد حجج الخصم في

وضوح لافت ثم بعد ذلك يتولى الرد عليها. وقد نسب

هذه الحجج إلى واصل بن عطاء. راجع: مشارق

أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٤.

(٤٦) ومعنى التحسين والتقبيح العقليين أن الأشياء تستمد

قيمتها من نواتها وبما يحكم عليها العقل لا من الشرع،

ومن ثم فإن القبح في نظر المعتزلة ثابتة في حين يراها

الأشاعرة والإباضية مرتبطة بحكم الشرع فالقبح ما

قبحه الشرع والحسن ما حسنه الشرع. وعلى هذا

التقدير يكون ما أمر الله به حسنا وما نهى عنه قبيحا.

(٤٧) راجع: مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٨) هذه الفكرة نجد أصلها عند القاضي أبي بكر الباقلاني

فهو يرى أن قدرة الله متعلقة بأصل الفعل وهو معنى

يُفَعَّلُ بِهَا فَافَرَّةٌ [٢٤-٢٥: القيامة]. وقد رأى الشيخ محمد

الطاهر ابن عاشور أن الأصل في أي القرآن يكون

بين الآية ولاحتقتها تناسب في الغرض أو في الانتقال

منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل.

كما قال بدر الدين الزركشي: "قال بعض مشائخنا

المحققين قد وهم من قال لا تطلب للآية الكريمة

مناسبة، والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء

عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما

وجه مناسبتها لما قبلها ففي ذلك علم جم". راجع

التحرير والتنوير، دار حنون، تونس، ج ١، ص ٨٠.

(٢٦) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢٧) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢٨) التعبير للسالمي، وهي المرة الأولى التي نجده يغلظ

فيها القول على خصومة صراحة. راجع: مشارق

أنوار العقول، ج ١، ص ١٧٤.

(٢٩) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٦.

(٣٠) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٦.

(٣١) مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٧.

(٣٢) يستدل السالمي كثيرا بأراء الإيجي، وقد اعتبره هنا

من المحققين المنصفين من الأشاعرة، والكلام الذي

أورده ونسبه إلى الإيجي وشارحه السيد الشريف هو

-في واقع الأمر للإيجي- انظر: المواقف، ص ٣٠٧.

(٣٣) أضاف السالمي كلمة جدا. راجع: مشارق أنوار

العقول، ج ١، ص ٣٧٩.

(٣٤) أضاف السالمي كلمة "حينئذ". راجع: مشارق أنوار

العقول، ج ١، ص ٣٧٩.

(٣٥) كما أضاف عبارة "هذه الظواهر" راجع: مشارق

أنوار العقول، ج ١، ص ٣٧٩.

(٣٦) اسند هذه الشرائط إلى الإيجي والسيد الشريف

الجرجاني، والمتأمل في المواقف يجد إن الإيجي قد

ذكر ثمانية شرائط فقط. فقد أضاف السالمي إليها

شرطا تاسعا وهو المتمثل أن يكون المرئي مضيئا

بذاته. انظر: المواقف، ص ٣٠٧. وقارن بما جاء في

مشارق أنوار العقول، ج ١، ص ٣٨٠-٣٨١.

(٣٧) يبين الإيجي إن المنكرين للرؤية يرون انه لا يعقل

من هذه الشرائط في حقه تعالى إلا سلامة الحاسة

القول مخالفون للكتاب والسنة مفارقون لجميع الأمة".
راجع المشارق، ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤. وإنما يطلق
الإباضية كفر النعمة على عصاة الموحدين بدلا من
كلمتي "الفسوق أو العصيان" اللتين نجدهما عند المعتزلة
والأشاعرة - فالاختلاف في أساسه لفظي ولا مشاحة
في الاصطلاح.

(٦٤) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٨٧.
(٦٥) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٨.
(٦٦) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٩.
(٦٧) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٩.
(٦٧) تطلب البراءة بسبب ارتكاب الكبيرة أو الإخلال بشيء
من الواجبات الدينية.

(٦٨) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٦١.
(٦٩) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٦٤.
(٧٠) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٦٤.
(٧١) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٧١.
(٧٢) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٧١.
(٧٣) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٧١.
(٧٤) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٧٢.
(٧٥) رواه مالك في الموطأ: كتاب الطلاق، باب جامع
الطلاق.

(٧٦) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٧٩.
(٧٧) مشارق أنوار التنزيل، ج ١، ص ٢.

الخلق أو الإيجاد وقدره العبد بكونه طاعة أو معصية
وهو معنى الاكتساب. راجع: المواقف، ص ٣١٢.
(٤٩) في حين اقتصر الإيجي على القول بما فيه مدح وذم
ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى. راجع:
المواقف، ص ٣١٥. وانظر الإضافة عند السالمي في:
مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٦.

(٥٠) في حين لم يقدم الإيجي أمثلة على ذلك. راجع:
المواقف، ص ٣١٥.
(٥١) أضاف السالمي: أي الآيات الدالة عليه، مشارق
أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٧.

(٥٢) مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٧.
(٥٣) هذا الكلام أضافه السالمي، المشارق، ج ٢، ص ١٧٧.
(٥٤) أضاف السالمي كلمة "الآخرة". المشارق، ج ٢،
ص ١٧٧.

(٥٥) في حين نجد الإيجي يرد بأن هذه الآيات معارضة
بآيات أخرى تدل على أن الأفعال بقضاء الله وقدره
والظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب العدول
عنها والرجوع إلى غيرها. المواقف، ص ٣١٦.

(٥٦) انظر: مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٨.
(٥٧) مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٨.
(٥٨) مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٨.

(٥٩) انظر: مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٧٨. يلاحظ
الدارس اعتداد السالمي بنفسه وإيناسه القدرة فيها على
الوقوف موقفا من الخصوم يتجاوز حد الندبة. لعل
ذلك راجع إلى شعوره بقوة حججه وتهافت حجج
خصومه أحيانا.

(٦٠) مشارق أنوار العقول، ج ٢، ص ١٨٠.
(٦١) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٨١.
(٦٢) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٨١.

(٦٣) مشارق أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٨٦. تجدر الإشارة
إلى أن هناك خلطا يقع فيه كثير من الباحثين إذ هم
ليسوون بين رأي الإباضية ورأي الخوارج الأزارقة
والصفيرية في تكفير ألصحاء كفر شرك، ولا يعرفون أن
الإباضية لا يقولون بذلك، يقول الإمام السالمي في هذا
المضمار: "لم يقل أحد بأن ترك العمل شرك إلا
الضلال من الخوارج كالأزارقة والصفيرية، وهم بذلك