الباب الثانى

الفصل الأول: الأشاعرة

الفصل الثاني: الماتريدية

الفصل الثالث: السلفية

تمهيد فى مصطلح "أهل السنة والجماعة":

تطلق هذه التسمية بوجه عام كل من يلتزم بالسنة ويتبع الجماعة.

والمقصود بالجماعة جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة وما مضى عليه الجماعة، وهذا يشير إلى أن هذه التسمية تستند إلى حديث الرسول ﷺ عن الفرق.

وإلى أنها بدأت فى الظهور منذ ظهور الفرق وعلى الأخص المعتزلة.

وإلى أنها ليست فرقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هم جماعة المسلمين التى ترسمت ـ كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازانى ـ سنة النبى ﷺ وطريقة أصحابه فى العقائد[1].

ويتبين لنا ذلك من تصنيف البغدادى لأهل السنة والجماعة، حيث يقدمهم بصفة شاملة، تضم المتكلمين ـ الذى لا يسميهم كذلك، ولكن يقول عنهم "صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وشروط الاجتهاد، والإمامة، وسلكوا فى هذا النوع من العلم طرق الصفاتية[2] من المتكلمين".

كما تضم أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذى اعتقدوا فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرءوا من القدرية والاعتزال وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات

---

(١) أنظر علم الكلام وبعض مشكلاته للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى طبع مكتبة بالقاهرة الحديثة عام ١٩٦٦، ص٥٩ وما بعدها.

(٢) المقصود إجمالا من يثبتون الصفات.

السؤال فى القبر والحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التى هى دون الشرك، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا تحريم المتعة، ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية.

كما تضم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى ﷺ.

والذين أحادوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف، ووجوه قراءات القرآن، ووجوه تفسيراها وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة، والزهاد الصوفية الذين جرى كلامهم فى طريقى الإشارة والعبارة على سمت أهل الحديث، والمرابطين فى ثغور المسلمين الذين يظهرون فى ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة، وعامة أهل البلدان التى غلب فيها شعار أهل السنة دون عامة البقاع التى ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة[1].

ويذكر البغدادى لأهل السنة آثارهم العمرانية فى بلاد الإسلام (ماثلة أمام الباحثين خالدة فى بطون التاريخ، بحيث لا يلحقهم فى ذلك لاحق: كالمساجد والمدارس والقصور والرباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المبانى المؤسسة فى بلاد أهل السنة)[2].

ثم يلخص البغدادى بعد ذلك ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة من أركان الدين، وما خالفوا فيه غيرهم على سبيل التبديع أو التكفير، وهو يقدم هذا الملخص فى ثوب تفصيلى نحسبه لا يتفق مع سعة الأفق الذى يضم أهل السنة والجماعة الذين أشار إليهم من قبل[3].

---

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى، بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد، نشر مكتبة محمد على صبيح بالقاهرة ص٣١٣١ـ٣١٨.

(٢) المصدر السابق ص٣٦٤ـ٣٦٦.

(٣) المصدر السابق من ص٣٢٣ـ٣٥١.

ثم يذكر كما يذكر غيره من مؤرخى الفرق أسماء من ظهر من علماء أهل السنة والجماعة بدءًا بعلى بن أبى طالب، ثم بعبد الله بن عمر، وعمر بن عبدالعزيز، وعلى زين العابدين، والحسن البصرى، والشعبى، والزهرى ١٢٤هـ وجعفر الصادق، وأبى حنيفة وزفر ١٥٨هـ ومحمد ١٨٩هـ وأبى يوسف ١٨٢هـ ومالك ت ١٧٩ هـ والليث بن سعد، ت ١٧٥هـ وسفيان الثورى ١٦١هـ، وسفيان بن عيينة ١٩٨هـ ويحيى بن معين والشافعى وأحمد بن حنبل ٢٤١هـ، وأبى ثور ٢٤٠هـ ويحيى بن معين ٢٣٣هـ وداود الظاهرى ٢٧٠هـ وأبو العباس بن سريج، وأبى الحسن الأشعرى وأبى منصور الماتريدى وأبى بكر الباقلانى ٤٠٣هـ، وأبى إسحاق الإسفراييني، وأبى بكر بن فورك الإصفهانى وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وخراسان وما وراء النهر[١][٢].

ويمكن تلخيص منهج علمائهم فى البحث فى العقائد على النحو الذى ذكره سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد: أن يكون على قانون الإسلام: أى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذى لا يخالفها[٣].

وبناء على ما ذكرناه من اتساع أفق المقصود بأهل السنة والجماعة كان لابد من تخصيص: نتناول فيه أهم مدارسهم: من الأشاعرة والماتريدية والسلفية، فيما يلى.

---

(١) أنظر التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراييني ط١٩٤٠، ص١١٣.

(٢) الفرق بين الفرق، ص٣٦٣-٣٦٤.

(٣) شرح المقاصد ج١، ص١٢.

الأشعريـــة

تنتمى الفرقة الأشعرية إلى الإمام الأشعرى (٢٦٠ـ٣٣٣)

وإذا كان الإمام الأشعرى قد تتلمذ فى مدرسة المعتزلة على أحد زعمائها الكبار ـ أبى على الجُبائى ـ قبل أن يخرج عليها، فإنه وهو مؤسس الفرقة الأشعرية قد تخرج فى مدرسته من كبار رجال المذهب من يأتى ذكرهم بعد:

أبو الحسن الباهلى:

كان أبو الحسن الباهلى إماميا، ثم جرت له مناظرة مع الشيخ الإمام الأشعرى فانتقل إلى مجلسه، وتتلمذ عليه، ونشر علمه بالبصرة وتبعه خلق كثيرون[١].

أبو بكر الباقلانى:

هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور، سكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة فى علم الكلام وغيره، توفى فى ذى القعدة عام ٣٠٤ ببغداد[٢].

ابن فورك:

هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، المتكلم الأصولى الأديب النحوى، الواعظ الأصبهانى، أقام بالعراق مدة، ثم توجه إلى الرى، ثم ورد نيسابور، فبنى بها مدرسة، واستوطنها، بلغت مصنفاته فى أصول الفقه والدين

(١) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان ج١، ص٦٠٩.

ومعانى القرآن قريبا من مائة مصنف، كان شديد الرد على أبى عبدالله بن كرام زعيم فرقة الكرامية.

توفى عام ٤٠٦ ودفن بالحيرة بنيسابور[١].

أبو حامد الإسفراييني:

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن أبى طاهر محمد بن أحمد الإسفراينى الفقيه الشافعى. ولد عام ٣٣٤، وقدم بغداد عام ٣٦٣، وتوفى بها عام ٤٠٦، انتهت إليه ـ كما يقول ابن خلكان ـ رياسة الدنيا والدين ببغداد، وله مكانة ملحوظة فى المذهب الشافعى.

وإسفراين التى ينسب إليها بلدة بخراسان، بنواحى نيسابور[٢].

أبو إسحاق الإسفراييني:

هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراينى الملقب بركن الدين، توفى يوم عاشوراء عام ٤١٨ من الهجرة.

وهو كذلك الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى، أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، له من التصانيف: كتابه الكبير الذى سماه (جامع الحلى فى أصول الدين والرد على الملحدين)[٣].

البغدادي:

هو أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفقيه الأصولى الشافعى الأديب تتلمذ على ابن مجاهد، وأبى إسحاق الإسفراينى.

واختلف إليه الأئمة فقرءوا عليه: مثل ناصر المروزى، وزين الإسلام القشيرى.

وله من التصانيف: الفرق بين الفرق، وفضائح المعتزلة، وفضائح الكرامية،

---

(١) وفيات الأعيان ج١، ص٦١٠، والحيرة المذكورة غير الحيرة بظاهر الكوفة.

(٢) وفيات الأعيان ج١، ص٢٣ـ ٢٤.

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ج١، ص٥.

ومعيار النظر، والملل والنحل، وإبطال القول بالتولد، ونفى القول بخلق القرآن، والإيمان وأصوله.

توفى عام ٤٢٠ وقيل ٤٢٩ بمدينة إسفرايين، ودفن بجانب شيخه أبى إسحاق[١].

أبو المعالى الجوينى:

هو أبو المعالى عبدالملك بن الشيخ أبى محمد عبدالله بن أبى يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف بن حيويه الجوينى الفقيه الشافعى، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعى.

أخذ العلم عن أبيه، وكذلك عن أبى القاسم الإسكافى الإسفراييني، والحافظ أبى نعيم الإصبهانى، صاحب حلية الأولياء. بنى له نظامُ الملك المدرسةَ النظامية بنيسابور، وكان إذا شرع فى علوم الصوفية وشرح الأقوال أبكى الحاضرين، ولد فى المحرم عام ٤١٩هـ وتوفى فى ربيع الآخر عام ٤٩٨[٢].

الشهرستانى:

هو أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبدالكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتكلم على مذهب الإمام الأشعرى، كان إماما مبرزا فى الفقه والكلام، تفقه على أحمد الخوافى، وعلى أبى نصر القشيرى وغيرهما، وقرأ الكلام على أبى القاسم الأنصارى.

دخل بغداد عام ٥١٠، وأقام بها ثلاث سنين.

ولد بشهرستان عام ٤٧٦، ويشكك ابن خلكان فى هذا التاريخ، ثم يذكر ما قاله ابن السمعانى من أنه ولد عام ٤٧٩، وتوفى بشهرستان فى أواخر شعبان ٥٤٨ وقيل ٥٤٩[٣].

---

(١) وفيات الأعيان ج١، ص١٥٧٥، وفيات الوفيات لابن شكر ج١، ص٣٧٩.

(٢) وفيات الأعيان ج١، ص٣٦١.

(٣) وفيات الأعيان ج١، ص٦١٠.

وقد اتسع انتشار مذهب الإمام الأشعرى، فشمل ـ كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى ـ المالكية كافة، وغالبية الشافعية، وثلث الحنفية، وقسما من الحنابلة[1].

الإمام أبو الحسن الأشعرى

هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى.

ولد عام ٢٦٠، وقيل ٢٧٠، ومات عام ٣٣٣، وقيل ٣٢٤، وقيل ٣٣٠.

سكن بغداد إلى أن توفى بها.

قال أبو بكر الصيرفى ـ فيما يدل على تأثير أبى الحسن: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الإمام الأشعرى فحجرهم فى أقماع السمسم[2].

ويذكره ابن خلكان فيقول: (هو صاحب الكتب فى الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعين)، ثم يقول (وقال أبو محمد على بن حزم الأندلسى: إن أبا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا)[3]، ويقول عنه ابن خلدون: قام الشيخ الإمام الأشعرى إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التترية على ما قصره عليه السلف[4].

وابن النديم يذكره فى تراجم متكلمى المجبرة، والحشوية، ويذكر من كتبه: اللمع، وإيضاح البرهان، والتبيين عن أصول الدين، والشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل، ولا يذكر المقالات ولا الإبانة[5].

---

(١) أنظر تحقيقه على كتاب (تبيين كذب المفتري) ص١٦.

(٢) انظر تاريخ بغداد ج١١، ص٣٤٦، ٣٤٧، طبعة الخانجى ومطبعة السعادة عام ١٩٣١.

(٣) وفيات الأعيان ج١، ص٤١١.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص٤٦٥.

(٥) الفهرست ص٢٥٧ طبعة المكتبة التجارية الكبرى عام ١٣٤٨هـ.

ويذكر ابن عساكر أنه صنف فى الرد على الفرق المختلفة، والفلاسفة، والملاحدة، والدهرية، والتناسخية، وأهل المنطق!!

وأنه صنف فى مسائل: الصفات، والرؤية، والإمامة، والقدر، والأسماء والأحكام، والجسم، والتولد، والاستشهاد بالشاهد على الغائب، والشيء، وأدب الجدل، والاجتهاد، وتفسير القرآن، ومتشابه القرآن، والنصارى، والتواتر، والإجماع.

وروى أن عدد مصنفاته بلغ أكثر من ثلثمائة. ويذكر من كتبه: كتاب (الفصول) وأنه كتاب كبير يشتمل على اثنى عشر كتابا: أوله كتاب إثبات النظر وحجة العقل، رد فيه على الملحدين: كالفلاسفة، والطبائعيين، والدهريين، والبراهميين، واليهود والنصارى والمجوس، كما رد فيه على كتاب التاج لابن الراوندي[1].

ويضيف الأستاذ الدكتور حمودة غرابة فى دراسته عن الإمام الأشعرى أنه كتب فى (أدب الجدل)، و(الحث على البحث) و(الرد على أرسطو) فى كتابه (الآثار العلوية) و(السماء والعالم)، كما ألف فى الرد على الجبائى، والبلخى، والإسكافى، وأبى الهذيل، وأبى هاشم من المعتزلة، كما ألف فى الرد على نفسه أيام اعتزاليته[2].

وعن سبب خروج الإمام الأشعرى على أستاذه أبى على الجبائى المعتزلى تحكى كتب الفرق أنه لم يجد لديه جوابا شافيا فى مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله فى سؤاله إياه عن: ثلاثة؛ مات أحدهم مستحقا للجنة ومات الثانى مستحقا للنار، ومات الثالث صغيرا، فلو سأل الصغير ربه: لم أمتنى صغيرا فقاله له الله: لأنى أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار، ماذا يكون جواب الرب لو سأله مستحق النار: لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أدخلها؟ عندئذ بهت أبو على ولم يحر جوابا، فكان ذلك هو السبب فى ترك الإمام الأشعرى لمذهب المعتزلة.

---

(١) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص١٢٨ـ١٦٥.

(٢) انظر كتاب "الإمام الأشعري" للدكتور حمودة غرابة ص٧٠ـ٨١.

ويرى الشيخ صالح بن مهدى المقبلى (ت١١٠٨) أن (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة ـ فضلا عن شيخهم ـ يقول من جواب الله على الصغير: "التكليف فضلى أتفضل به على من أشاء "وهذا جواب على أصل المعتزلة، لأن التكليف تفضل عند البصرية، منهم أبو على وغيره، ومن قال منهم إن التكليف واجب ـ وهم البغدادية ـ فهو عندهم وجوب جود!!! لا يعترض على تاركه) ثم يذكر ردا آخر للمعتزلة (أن الله تعالى حكيم واجب الحكمة، فكل جزئى نراه ندخله فى الكلية، إن عرفنا الحكمة فيه علما أو ظنا ففضل من الله، وإلا فنحن فى سعة، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين، وعلم أرحم الراحمين..)[1].

أما الدكتور حمودة غرابة فلا يكتفى بالسبب الذى يرجع إلى سؤال الإمام الأشعرى لأستاذه عن الثلاثة، ويذكر أن الإمام الأشعرى خرج على شيخه عندما أحس بخطورة الحال الذى صار إليه المسلمون من تفرق بين عقليين ونصيين، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط، ولما حكاه عن نفسه أنه رأى النبى ﷺ يدعوه لذلك ثلاث مرات، ويرجح صدق الإمام الأشعرى فى هذا التعليل، ويرى أنه يتفق مع الحالة النفسية والروحية التى يحتمل أن الإمام الأشعرى كان يحس بها إزاء ما يجده فى مذهب الاعتزال من مشاكل لا تحد حلا مرضيا[2].

ويرى العلامة المقريزى أن الإمام الأشعرى بعد مفارقته لأبى على الجبائى أخذ عن ابن كلاب (ونسج على قوانينه فى الصفات والقدر، وقال بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين، واثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به، ولا يجب البحث عنها إلا بالشرع..)[3].

كتاب "رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام" للإمام الأشعري

---

(١) انظر كتابه (العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ) ص٢٢٩، ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق ص٦١، ٦٧.

(٣) الخطط للمقريزى ج٤، ص٢٩١، والتمهيد للشيخ مصطفى عبدالرزاق ٢٩١، طبعة ١٩٥٩.

يرى الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة (أن الغالب أن الإمام الأشعرى ألف هذه الرسالة وهو ما يزال على مذهب المعتزلة)[1]. ويؤكد ذلك ما نجده من أن الإمام الأشعرى وهو يستدل فى الكتاب المذكور على وجود أصول مسائل علم الكلام فى القرآن والسنة يقول: (وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التى ذكرناها، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن)، وانظر إلى عبارة "التوحيد والعدل" وهى من شعارات المعتزلة.

يضاف إلى ذلك أنه لم يذكر فى كتابه هذا مسألة واحدة يختلف فيها مع المعتزلة.

كذلك فإنه وهو بصدد الاستدلال على استحسان الخوض فى علم الكلام فى كتابه هذا نجده يهز مبدأ التوقف هزا عنيفا، فنجده على سبيل المثال يقول للمتوقف فى مسألة خلق القرآن (أنت فى توقفك مبتدع ضال، لأن النبى ﷺ لم يقل: "إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها، ولا تقولوا فيها شيئا" ولا قال "ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه").

والملاحظ أنه يرميهم بالابتداع والتضليل لا لرميهم الآخرين بذلك دون أن يكون لديهم سند من النبى ﷺ، بل لمجرد توقفهم، ثم يلزمهم بأن يسكتوا عمن يقول: هذا ربكم شبعان... ريان... يركب الخيل... صفراوى... إلخ (لأن الرسول ﷺ، لم يتكلم فى شيء من ذلك ولا أصحابه).

كذلك وهو يجادل جماعة المتوقفين نراه كأنه يدافع عن القول بخلق القرآن أو على الأقل يدعو إلى الخوض فى المسألة، إذ يقول لهم: (لم قلتم إنه غير مخلوق؟) ثم يقول لهم: (ولم لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن؟ ولم كفرتموه؟ ولم يرد عن النبى ﷺ حديث صحيح فى نفى خلقه، وتكفير من قال بخلقه؟[2]. فإن قالوا: لأن أحمد بن

---

(١) انظر هامش ترجمته لكتاب (تاريخ الفلسفة فى الإسلام) للمستشرق ت. ج. دى بور ص١٨٦ الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧.

(٢) هذا بينما هو فى كتاب الإبانة يذكر من الآيات ما يستدل به على نفى فكرة خلق القرآن.

حنبل ﷺ قال بنفى خلقه، وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك؟)[1].

كتاب الإبانة للإمام الأشعرى:

تختلف وجهات النظر فى المرحلة التى ألف الإمام الأشعرى فيها كتاب الإبانة الذى تبدو فيه نزعة نصية واضحة، تميل أكثر ما تميل إلى موقف أهل الحديث وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل: هل ألفه فى بداية خروجه المعتزلة، أم فى نهاية نضجه المذهبي؟

يرى الدكتور حمودة غرابة فى دراسته القيمة عن الإمام الأشعرى أنه ألف كتاب الإبانة فى مستهل انفصاله عن المعتزلة، ثم ألف كتاب اللمع بعد ذلك عندما هدأت حدة مخالفته للمعتزلة ورجع إلى مذهبه الوسط فى صورته النهائية[2].

وبينما يذهب جولد زيهر إلى أن كتاب الإبانة (يعتبر أكبر حجة عقدية فى الإسلام السني!! كمختصر عقيدى عرض فيه مذهب بصورة نهائية) فإنه مع ذلك لا يبدو أنه مطمئن تمام الاطمئنان إلى أنه يمثل الصورة النهائية لمذهب الإمام الأشعرى؛ ويوحى بذلك ما ذهب إليه من أن هذا الكتاب تبدو عليه حدة رد الفعل التى ربما صاحبته إثر خروجه على المعتزلة، وذلك إذ يقول عنه (جادل فيه بحنق تعصبى الأفكار والآراء المعتزلية المعاصرة)[3].

ومما يساعد على الاستنتاج الذى ذهب إليه د. حمودة غرابة ما نجده فى كتاب الإبانة من لهجة تلقينية ساذجة، ومن ذلك مثلا ما يقوله فى إنكاره على المعتزلة القائلين بأن الله عالم بلا علم زائد على الذات:

---

(١) رسالة "استحسان الخوض فى علم الكلام" طبعة بيروت عام ١٩٥٢، ص٨٩، ٩٥، ٩٦، ٩٧.

(٢) انظر كتابه "الإمام الأشعري" ص٦٨.

(٣) "العقيدة والشريعة فى الإسلام" للمستشرق جولدزيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى وعلى حسن عبدالقادر، وعبدالعزيز عبدالحق، نشر دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية ص١٢٢.

(ويقال لهم: إذا كان الله مريدا فله إرادة: فإن قالوا: لا، قيل لهم: فإذا أثبتم مريدا لا إرادة له، فأثبتوا قائلا لا قوله له.

وإن أثبتوا الإرادة قيل لهم: فإذا كان المريد لا يكون مريدا إلا بإرادة فما أنكرتم ألا يكون عالما إلا بعلم؟ وأن يكون لله علم كما أثبتم له إرادة)[1].

ووجه الضعف فى هذا الاستدلال نجده فى قياس القول على الإرادة، إذ أن القول مفعول القائل بغير منازع، فلابد للقائل من قول، بينما صفة الإرادة فى المريد ليست مفعولا له، وعلى كل حال فإن الإمام الأشعرى يحدد منهجه فى هذا الكتاب فيقول: (ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين، وما كان فى معناه، ولا نبتدع فى دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لم نعلم)[2].

ويوثق الإمام الأشعرى ارتباطه بالصحابة والتابعين وأئمة الحديث وبخاصة الإمام أحمد حيث يقول فى هذا الكتاب: (قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها:

التمسك بكتاب ربنا عز وجل.

وسنة نبينا عليه السلام.

وبما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث.

وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع قدره وأجزل مثوبته قائلون. ولما خالف قوله مخالفون: لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ورفع به الضلال، وأوضح المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وخليل معظم، مفخم[3]) ولعله من هنا نجد الإمام ابن عساكر يحكى عن الإمام أبى القاسم القشيرى أن قال: "اتفق أصحاب الحديث على أن أبا الحسن الإمام

---

(١) "الإبانة عن أصول الديانة"، للإمام الأشعرى طبعة حيدر أباد عام ١٣٢٧هـ ص٥٥.

(٢) الإبانة ص١١.

(٣) الإبانة ص٨.

الأشعرى رضى الله عنه كان إماما من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم فى أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة..)[1].

وجوب النظر:

ذهب الشيخ الإمام الأشعرى إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول واجب على المكلف هو النظر فى معرفة الله، وذهب ابن فورك والجوينى إلى أنه هو القصد إلى النظر[2].

ويقول القاضى الباقلانى: (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)[3].

والذى أوجب النظر هنا عند الأشاعرة هو الشرع ـ خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الموجب هو العقل ـ والمراد بالشرع الإجماع والحديث والقرآن.

أما الإجماع فلأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهى لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وأما الحديث فلقوله ﷺ تعليقا على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ الآية ١٩٠ آل عمران: ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها.

وأما القرآن فلنحو قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ الآية ١٠١ يونس.

---

(١) تبيين كذب المفترى على الإمام الأشعرى ص١١٢ـ١١٣.

(٢) المواقف ج١، ص٢٧٥ـ٢٨٠.

(٣) (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به) للباقلانى، ص٢٢، طبعة الخانجى عام ١٩٦٣.

ولما جاء من الآيات التى تؤثم تقليد الآباء وترك النظر من مثل قوله تعالى:﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ الآية ٢٢ سورة الزخرف.

أما مخالفتهم المعتزلة فى أن الموجب للنظر هو الشرع وليس العقل فذلك لا يقلل من قيمة النظر العقلى بل يزيده رسوخا وثباتا، وهم يستندون فى هذه المخالفة إلى قوله تعالى:﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ﴾ الآية ٢٨ سورة الجاثية، وإلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ الآية ١٥ سورة الإسراء، وقد حاول المعتزلة إدخال الاحتمال فى دلالة هذه الآية بقولهم بأن المراد بالرسول العقل، أو المراد: ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية، وقد رد عليهم السيد الجرجانى من علماء الأشاعرة: بأن ذلك التأويل مخالف للوضع، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل.[1]

فما حكم التقليد إذن؟ يقول الإمام الشعرانى (نقل الشيخ أبو طاهر القزوينى فى كتابه سراج العقول عن أحمد بن زاهر السرخسى أجل أصحاب الشيخ الإمام الأشعرى رحمه الله قال: "لما حضرت الشيخ الإمام الأشعرى الوفاة فى دارى ببغداد قال لى: "اجمع أصحابى، فجمعتهم، فقال لنا: اشهدوا على أنى لا أقول بتكفير أحد من عوام أهل القبلة، لأنى رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد يشملهم ويعمهم".

ثم يقول: "وكان شيخ مشايخنا الشيخ كمال الدين بن الهمام رحمه الله يقول: تصوير التقليد فى مسائل الإيمان عسر جدا، فقل أن ترى واحدا مقلدا فى الإيمان من غير دليل، حتى آحاد العوام فإن كلامهم فى الأسواق محشو بالاستدلال، [والجزم] ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذن قد حصل ما هو المقصود منه من قيامه بالواجب)[2].

---

(١) انظر المواقف بشروحه، ج١، ص٢٥١ـ٢٥٦.

(٢) اليواقيت والجواهر للشعرانى ج١، ص٢٤.

الاستدلال على وجود الله:

يستدل الشيخ الإمام الأشعرى على وجود الله بحدوث العالم.

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذى يقول عنه الدكتور حمودة غرابة إنه (يمكن وضعه فى كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، يوجد تلازم بينهما، والأعراض متغيرة ـ بدليل المشاهدة ـ فهى إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنا فى الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا)[1].

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله، يقول: (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلا، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما.. أعظم فى الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال)[2].

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعرى فى هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه.. لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث فى طريق هادف له غاية، مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية.

ويستدل القاضى الباقلانى على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضا.

وهو يستدل على حدوث العالم بدليل تغير العالم من حال إلى حال (وما كان هذا سبيله كان محدثا).

وهو يستدل كذلك بتقدم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم من غيره.

---

(١) الإمام الأشعرى ص١٤٣.

(٢) اللمع، وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج١، ص٨٦.

ويستدل أيضا بظهور الحياة فى الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهى فاقدة الحياة أصلا.

ويستدل بالتطور: تطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال، إذ هو بعد كماله لا يقدر أن يفعل لنفسه شيئا فمن باب أولى ألا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئا وهو فى حال النقص.

ويستشهد بحديث الرسول ﷺ[1]، وقد جاء فى صحيح البخارى فى بدء الخلق قوله ﷺ (كان الله ولم يكن شيء غيره).

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه فى إثبات حدوث العالم بطريقة أكثر دقة أو تعقيدا، حيث يقسم العالم إلى جواهر وأعراض، متلازمة، ويدخل فى صياغة الدليل أصولا: منها استحالة قيام العرض بنفسه، أو بالعرض واستحالة بقائه وقتين، واستحالة عدم القديم، وإبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال حوادث لا أول لها.

ثم ينتقل إلى إثبات المحدث، من حيث إن العالم ـ وهو حادث ـ جائز الوجود، فهو على قدم المساواة مع العدم فى التحقق، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فلابد له من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم، وهو الصانع المختار[2].

ثم يأتى الإمام الغزالى فيسلك هذا المسلك نفسه، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى لم تجد كبير فرق)[3].

وفى مسألة وجود الله نلاحظ أن الأشاعرة تابعوا المعتزلة فى أمور: منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى: إثبات وجود الأعراض، وقيامها بالجوهر، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض، والرد على من يقولون بحوادث لا أول لها، وتقرير أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.

---

(١) الإنصاف ص٣٠-٣١-٣٢.

(٢) انظر الشامل فى أصول الدين للجوينى ص١٤٢ـ١٦٧، ٢٠٥ـ٢١٥، ٢٧٢ـ٢٧٧.

(٣) انظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٤٧، ص٢٠٨ـ٢٢٣.

ويعترف الشهرستانى فى مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعرى عن طريق برهان بطلان التسلسل: بدليل برهان التضايف والتطبيق[1].

ومع ذلك نجد اتجاها عند بعض متأخرى الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعى إذ صحة الدليل السمعى ـ حينئذ ـ لا تتوقف عليه[2].

صفات الله:

استغل الشيخ الإمام الأشعرى مبدأ حدوث العالم لا ليثبت وجود الله فحسب ولكن ليثبت صفاته أيضا فأثبت له القدم، ومخالفة الحوادث، والبقاء، والحياة، والقدرة، والإرادة والسمع، والبصر، والكلام، والعلم، والوحدانية.

والسمع والبصر صفتان أزليتان، وهما إدراكان وراء العلم، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد، بشرط الوجود.

وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية، قائلا: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، وهو يثبت يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، وليسا كالأيدي[3].

ولا يختلف هذا عن التنزيه الذى ذهب إليه واضحا فى كتابه اللمع إذ يستدل على مخالفة الله تعالى للحوادث بقوله: "لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها،

---

(١) انظر الإمام الأشعرى لحمودة غرابة ص١٤٢ـ١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية طبعة القاهرة سنة ١٣٣٢هـ ص٣٦ـ٣٨، وكتاب (التحقيق التام فى علم الكلام) للشيخ محمد الحسينى الظواهرى طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص٤٢ـ ٤٣.

(٢) أصول الدين للبغدادى ص٥١.

(٣) الإبانة ص٥١.

ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من جميع الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما"[1].

وذكر البياضي روايتين عنه في مسألة اليد: إحداهما: أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة، وفي رواية عنه فسر اليد بالنعمة[2].

وفي رؤية الله يذهب الإمام الأشعري إلى أن كل موجود يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود فيصح أن يرى، ولا يصح أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع.

وله قولان في ماهية الرؤية: أحدهما أنها علم مخصوص، ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم، والثاني: أنها إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيرا في المدرك، ولا تأثرا عنه.

هذا إلى جانب الدليل السمعي[3].

ويقول الإمام الأشعري: (إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾.

وقد قال الله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾

وقال: ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾.

وقال: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾.

وقال: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾.

ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء").

وهو ينكر في كتابه الإبانة على القائلين بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء فيقول

---

(١) اللمع ص٢٠.

(٢) إشارات المرام ص١٨٨.

(٣) الملل والنحل ج١، ص٩١-٩٢.

(فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش) ومادام أن القول بذلك غير جائز (وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها)[1].

أى فلا يكون بمعنى مستوليا.

لكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الذين يؤولون الاستواء بمعنى الاستيلاء لا ينكرون أن يكون مستويا على الحشوش بمعنى مستوليا عليها، ويبقى عندهم أمران: أن الأسلوب القرآنى خص الاستيلاء على العيش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه، وأن استعمال الاستواء فى الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع فى استعماله فى غيره.

وفى موضوع خلق القرآن وصفة الكلام:

يقول الإمام الأشعرى: (فالقرآن فى اللوح المحفوظ، وهو فى صدور الذين أوتوا العلم، وهو متلو بالألسنة، والقرآن مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة، محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة، متلو بألسنتنا فى الحقيقة، مسموع لنا فى الحقيقة...

القرآن يقرأ فى الحقيقة ويتلى، ولا يجوز أن يقال: يلفظ، لأن العرب إذا قال قائلهم: لفظت باللقمة من فمى معناه رميت بها....

وإنما قال قوم "لفظنا بالقرآن" ليثبتوا أنه مخلوق، ولا يجوز أن يقال إن شيئا من القرآن مخلوق...

والذكر الذى عناه الله عز وجل فى قوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾، الذكر الذى عناه الله عز وجل ليس هو القرآن، بل هو كلام الرسول ﷺ)[2].

---

(١) الإبانة ص٤٣.

(٢) الإبانة ص٤١.

ويرى الدكتور حمودة غرابة أن وجهة نظر الشيخ الإمام الأشعرى فى هذا الموضوع غير واضحة بالنظر إلى ما عرف من كتبه التى هى: الإبانة واللمع، والمقالات، ورسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، وغيرها...

ثم يرجع إلى رأى الشهرستانى الذى يذهب إلى أن الشيخ الإمام الأشعرى يفرق بين الكلام النفسى وهذا قديم، والقرآن بهذا المعنى قديم، وبين الحروف التى تقرأ وتسمع، وهذه حادثة مخلوقة، وكلمات القرآن بهذا المعنى حادثة ويطلق عليها اسم القرآن مجازا، أو بالحقيقة المشتركة.

ثم يقرر أن بعض أتباع الشيخ ذهبوا إلى القول بقدمهما معا كما ذكر ذلك التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية.

وأن بعضهم نسب القول بهذا إلى الشيخ نفسه، وأنه لم يثبت عنه أنه خص المدلول وحده بكونه قديما، كما ذكر ذلك بعضهم فى شرح العقائد العضدية[1].

والأشعرى يستدل على قدم كلامه تعالى بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ أى أن كلامه أو قوله سابق على وجود الأشياء.

وقال فى كتابه اللمع: (ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما أنه لو كان لم يزل غير متكلم ـ وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام ـ لكان موصوفا بضد الكلام، ولكان ضد الكلام قديما، ولو كان ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم، وأن يتكلم البارئ...).

ثم يقول فيما هو من قبيل قياس الغائب على الشاهد: (فإن قال قائل: ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفا بضد الكلام...؟ قيل له: لأن الحى إذا لم يكن موصوفا بالكلام كان موصوفا بضده... وذلك أن الحى فيما بيننا ذلك حكمه، ولم تقم دلالة على حى يخلو من الكلام وأضداده فى الغائب)[2].

---

(١) الإمام الأشعرى ص١٩٩ـ١٢٠ـ١٧٢.

(٢) اللمع ص٣٦.

حول الصفات:

ويذهب الإمام الأشعرى إلى أن أخص وصف لله سبحانه هو (القدرة على الاختراع).

بينما يرى أبو إسحاق الإسفراييني أن أخص وصف له هو (كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها).

وذهب بعض الأشاعرة إلى: أننا نعلم أن لابد له من وصف أخص، لكننا نتوقف فى معرفة ما هو، لأن العقل لا يعرفه والسمع لم يرد به.

ويرتكز الإمام الأشعرى فى محاجة منكرى الصفات على إنكاره هو للحال إذ (إن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات لواسطة بين العدم والوجود والإثبات والنفى، وذلك محال، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات)، هذا بينما ذهب البلاقلانى إلى إثبات الحال مع إثبات أن الصفات القائمة بالذات (معان لا أحوال) وقال: إن الحال الذى أثبته أبو هاشم الجبائب المعتزلى هو الذى نسميه صفة)[1].

ويستدل الإمام الأشعرى كذلك على إثبات الصفات القائمة بالذات من باب قياس الغائب على الشاهد إذ يقول فى صفة العلم مثلا: (لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث إلا من ذى علم، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم)[2].

فى معنى الإيمان والإسلام:

يقول الإمام الأشعرى فى الإبانة:

(ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانا...).

---

(١) انظر الإمام الأشعرى لحمودة غرابة ص٩١-٩٤ والملل والنحل للشهرستانى ج١، ص٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٢.

(٢) اللمع ٢٦ وما بعدها.

ثم يقول: (وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص...)[1].

ويبين الدكتور حمودة غرابة أن ذلك لا يتطابق مع ما جاء فى كتاب اللمع للأشعرى الذى جاء به أن (الإيمان تصديق) (ومعنى ذلك فى مذهب الإمام الأشعرى أن الأعمال ليست جزءا من الإيمان)[2].

ومعنى هذا أنه حصل تعديل فى مذهب الإمام الأشعرى بين الإبانة واللمع، ويبدو أن هذا الرأى الأخير للأشعرى فى اللمع هو ما ظهر فى تصوير الشهرستانى للمسألة فى قوله: (قال ـ أى الإمام الأشعرى ـ الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان، والعمل بالأركان ففروعه...

وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى...

ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان. ولو تاب فلا يجب عليه ـ أى على الله ـ شيء، بلى ورد السمع بقبول توبة التائبين)[3]، لكن من غير وجوب.

ويقرر الشهرستانى مذهب الأشعرى فى حصول الإيمان بتوفيق الله حيث يقول: (والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانه.

والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية)[4].

أفعال العباد:

ويستدل الإمام الأشعرى فى كتابه اللمع على أن أفعال العباد مخلوقة لله بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وله دليلان من (القياس):

---

(١) الإبانة ص١٠.

(٢) الإمام الأشعرى ص١٢٥ـ١٢٦.

(٣) الملل والنحل ج١، ص٩٢.

(٤) الملل والنحل ج١، ص٩٣.

الأول: أن الفعل لا يتصور حدوثه على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها قاصدا إلى ذلك. ولا شك أن العبد إذ يقصد إلى الكفر لا يقصد ما فيه من قبح ـ والقبح جزء من حقيقة الكفر ـ فهو إذن لا يحدثه، وكذلك العبد إذ يقصد إلى الإيمان لا يقصد ما فيه من مشقة ـ والمشقة جزء من الإيمان ـ فهو لا يحدثه، فالكفر والإيمان ليسا من إحداث الكافر أو المؤمن.

الثانى: أن ما يدل على أن الله خالق حركة الاضطرار ـ وهو حدوثها واحتياجها إلى مكان وزمان ـ متحقق فى حركة الاكتساب، فدل على أن الله خالقها كذلك.

ويفرق الإمام الأشعرى بين حركة الاضطرار وحركة الاكتساب بقوله: (إن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالين من نفسه ومن غيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك) ففى حالة الاضطرار عجز عن الامتناع، وفى حالة الكسب قدرة هى ضد العجز (فحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة)[1].

وعند الإمام الأشعرى يستحيل أن تتقدم هذه القدرة على الفعل، كما يستحيل أن تكون قدرة على الفعل وضده لأسباب عقلية منطقية[2].

وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها فى الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت فى الحدوث لأثرت فى حدوث كل محدث: جوهرا كان أو عرضا.

وفى هذا رد على من يذهب إلى أن العبد يخلق بعض الأعراض.

وعنده أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا كسبا فيكون خلقا من الله تعالى.[3]

---

(١) اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع للإمام الأشعرى ص٦٩ وما بعدها، تحقيق د حمودة غرابة، نشر مكتبة الخانجى مطبعة مصر عام ١٩٥٥.

(٢) اللمع ص٩٣.

(٣) أنظر الملل والنحل للشهرستانى ج١، ص٨٨ـ٨٩.

ولهذا يقول الشيخ المقبلى (والذى فى كتب الأشاعرة ـ وهم أخص به ـ أى أخص بالأشعرى ـ أن فعل العبد بخلق الله ابتداء، ويخلق الله تعالى له قدرة حال الفعل ولا أثر لها، ولذا جزموا بأن مذهبه الجبر المحض، كما صرح بذلك غير واحد كإمام الحرمين والرازى، والسمرقندى وشارح الطوالع وغيرهم، وكذا البياضى من الماتريدية... وهو يسمى الإمام الأشعرى وأصحابه أهل الجبر المتوسط، وقول جهم الجبر المحض)[1].

فى السمعيات:

ويقرر الشيخ الإمام الأشعرى فى السمعيات: خروج الدجال من علامات الساعة، وشفاعة الرسول ﷺ يوم القيامة فى إخراج قوم من النار، كما يقرر عذاب القبر، والموقف، والمحاسبة، والحوض، والميزان، والصراط.[2]

وفى بعث الأجسام يتساءل الدكتور غرابة: هل كان الإمام الأشعرى يرى أنه يكون عن عدم؟ أم تفريق وجمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك بعض كبار أتباعه؟ ويجيب: إنه لم يعرف للأشعرى رأى فى ذلك، وأغلب الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعدوم ممكنة، لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة، وكانوا يسلمون بحشر الأجساد، فلم يصطدموا بالأشعرى فى ذلك، وإنما اصطدم أتباعه كالغزالى والرازى يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحاني)[3].

وفى موضوع الإمامة: ذهب الإمام الأشعرى كما ينقل الشهرستانى إلى أنها (تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين، إذ لو كان ثمة نص لما خفى والدواعى تتوافر على نقله.

---

(١) العلم الشامخ ص٢١٦.
(٢) الإبانة ص١٠، ٢٢.
(٣) الإمام الأشعرى ص١٢٩.

وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى مترتبون فى الفضل ترتبهم فى الإمامة.

وقال: لا نقول فى عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ.

ولا نقول فى حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق، فقاتلهم على مقاتلة أهل البغى.

وأما أهل النهروان ـ يقصد الخوارج ـ فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبى ﷺ.

ولقد كان ﷺ مع الحق فى جميع أحواله يدور مع الحق حيث دار)[1].

ويقول الشيخ الإمام الأشعرى (وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال فى الفتنة)[2].

ويستدل على صحة خلافة الأربعة بقوله تعالى للمخلفين من الأعراب ـ الذين قطع فى شأنهم بأنهم لن يخرجوا مع الرسول ﷺ (لن تخرجوا معى أبدا) ـ (ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون). مع من إذن سيخرجون؟ سيخرجون مع من يخلف الرسول ممن يدعون لمقاتلة قوم أولى بأس شديد، ومن هم القوم أولوا البأس الشديد هؤلاء؟ هم الروم أو الفرس، وفى هذا تصحيح لخلافة الخليفة الذى دعا المسلمين لقتال الفرس أو الروم، فإن كانوا الروم فقد صحت خلافة أبى بكر لأنه هو الذى دعا لقتالهم، وإن كانوا الفرس فقد صحت خلافة عمر لأنه هو الذى دعا لقتالهم، وفى تصحيح خلافة أحدهما تصحيح لخلافة الآخر، وتصحيح لخلافة عثمان لأن خلافة كل كانت بوصاية الآخر[3].

بين الإبانة واللمع:

يقارن الدكتور غرابة بين الكتابين وآراء الشيخ فيهما، فيبين أنه لم يتناول فى الإبانة بعض الموضوعات كالبعث والكسب، ومشكلة العام والخاص، والوعد والوعيد،

---

(١) الملل والنحل ج١، ص٩٤.

(٢) الإبانة ص٢٢.

(٣) انظر كتاب (الإمام الأشعرى) للدكتور غرابة ص٢٩٠ وبما بعدها.

ولا يتحدث عن التنزيه بأسلوب صريح، ولا يبين رأيه فى التعديل والتجوير بإسهاب، وكذلك رأيه فى الإيمان.

ولكنه فى كتاب اللمع يبدو أقل تحمسا للحنابلة، وأكثر وضوحا فى التنزيه، ويتناول الموضوعات التى أشرنا إليها.

وبكتاب اللمع يتبين أن ليست هناك هوة بينه وبين الأشاعرة من بعد كما يدعى، ويتبين أن الخلاف بينه وبينهم (لم يمس أية مسألة جوهرية فى المذهب نفسه، على حسب ما قرره وصوره، وإنما هو خلاف فى طريقة الاستدلال، أو فى تفسير بعض الأصول، أو الزيادة فى الشرح، أو الاشتغال بمسائل لم تعرض للأشعرى فى حياته[1]).

القاضى أبو بكر الباقلانى

القاضى الباقلانى كما يقول ابن خلدون عنه قد (تصدر للإمامة فى طريقة الأشاعرة، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، ولأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وجملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة التى تعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك)[2]..

---

(١) تحقيق الدكتور حمودة غرابة على كتاب اللمع ص٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٤٦٥ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

وهنا نجد تأكيدا لعدم الالتزام بالأصل الأول من أصول النظر فى العقيدة كما أشرنا إليه فى بداية الكتاب وهو: محدودية العقل البشرى، حيث يبلغ الأمر هنا حد إدخال ما يستقر عليه العقل ـ كالقول بالجوهر الفرد ـ ضمن ما يجب الاعتقاد به، والأدهى أن يبلغ الأمر حد نفى مالا دليل عليه، خضوعا لمبدأ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وفى رأينا أن هذا المبدأ يتسم بقدر كبير من الغرور العقلى، ومن دلائل بطلانه أنه يقفل الباب أمام العلم الضرورى من ناحية، وهو من ناحية أخرى يتجاوز حدوده التى كانت تقتضى: مجرد التوقف فى إثبات المدلول دون الوصول إلى حد بطلانه.

ولذا خالف بعض متأخرى الأشاعرة فى هذا المبدأ، وانتقده الإيجى فى كتابه المواقف بقوله: (عدم الدليل فى نفس الأمر ممنوع. وعدم الدليل فى نفس الأمر لا يدل على عدم الشيء فى نفسه، وعدم الدليل لا يفيد، وإلا لزم علم العوام وعلم الكفار، وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما)[1].

ومن ناحية أخرى فقد خالف الباقلانى الإمام الأشعرى فى قوله ـ أى الباقلانى ـ فى صفة البقاء: أنها ليست وصفا زائدا على الذات[2]، وكذلك فى صفة القدم[3].

ولكنه يؤكد أن لله حياة وقدرة وعلما وكلاما وسمعا وبصرا وإرادة: صفات ذات قديمة أزلية لم يزل موصوفا بها ولا يزال كذلك، لا يقال إنها هو ولا غيره ولا متغايرة فى أنفسها، ويعنى بالتغاير المفارقة بالزمان والمكان والوجود والعدم[4].

ويقرر الباقلانى (أن الله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات... لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود...).

---

(١) أنظر المواقف للإيجى ج٢، ص٢١ـ٢٤، ص٤٤ـ٤٨.

(٢) فيصل التفرقة للغزالى ص٣٥ـ٥٤ طبعة القاهرة، مع ملاحظة أن الباقلانى فى كتابه "الإنصاف" كان ما يزال يذكر صفة البقاء من بين صفات الذات ص٢٣ـ٢٤.

(٣) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية طبعة حيدر أباد ص٦٦.

(٤) الإنصاف ص٣٨.

وفى مسألة استوائه تعالى على العرش يقرر إطلاق ذلك كما جاء فى الكتاب والسنة، مع نفى أمارة الحدوث عنه تعالى، وأن استواءه لا يشبه استواء الخلق، (ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان)[1] فالتغير أمارة النقص والحدوث.

ويفرق الباقلانى بين صفات الذات وهى التى لم تزل ولا تزال، وصفات الفعل التى كان الله فى الأزل قبل وقوع الفعل بها.

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة.

وذهب فى صفة الكلام إلى أن (الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس) وأن كلامه تعالى صفة قديمة قائمة به لا توجد فى غيره، وغير حال فى شيء (وإن كان ـ مع ذلك ـ محفوظا بالقلوب، ومتلوا بالألسن، ومكتوبا فى المصاحف، ومقروءا فى المحاريب على الحقيقة لا على المجاز، وأن كلامه تعالى مسموع فى الآذان وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات، ـ قياسا على كونه تعالى مرئيا بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات ـ وأن سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل، وموسى ومحمد.. سمعه حق سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء، ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوا ومقروءا... وأنه لا يجوز أن يحكى كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به!!! وأن كلام الله تعالى غير متبعض ولا متغاير ولكن يجوز أن يقرأ وأن يتلى وأن يحفظ...).

كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام؟ لعل الباقلانى وجد مخرجا فى قوله بأن (التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب)[2] قياسا على ما فعل فى موضوع الرؤية التى جاءت فى الحديث (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون

---

(١) الإنصاف ص٤١ـ٤٢.

(٢) الإنصاف ص٢٥ـ٢٧، ٨٠، ١٠٦ـ١١٠.

القمر ليلة البدر...) حيث فرق بين الرؤية والمرئى، وذهب إلى أن فى الحديث تشبيه رؤية برؤية لا تشبيه مرئى بمرئى.

وحاول الباقلانى حل مشكلة نفى الحال فى ذهابه إلى إثبات "الحال" باعتباره صفة، وهو بعد أن يلزم المعتزلة بذلك يدفعهم إلى القول بأن الخلاف فيه لفظي[1].

وحاول حل مشكلة أفعال العباد فى ذهابه فى "القدرة الحادثة" التى تحدث عنها الإمام الأشعرى إلى أنها وإن لم يكن لها تأثير فى إيجاد الفعل، لكن لها تأثيرا فى كونه على حالة مخصوصة[2]، وتلك الحالة المخصوصة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق ثوابا أو عقابا، والحسن والقبح صفتان وراء الوجود والموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح[3].

وحاول حل مشكلة التردد بين زيادة الإيمان وعدم زيادته، إذ جعل الإيمان يزيد وينقص من حيث الجزاء المستحق له من عند الله باعتبار ما يصاحبه من عمل لم يكن لتصبح له قيمة قط بغير الإيمان، أما الإيمان من حيث التصديق فى ذاته أو صورته فلا يزيد ولا ينقص[4].

وأكد الباقلانى على أمور كانت وما تزال ضمن مسلمات الأشاعرة:

منها ما يتعلق بمنهجية البحث فى العقيدة وأنها تستمد من: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، وما استخرج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول.

---

(١) التمهيد ص١٥٢ وما بعدها.

(٢) لعل هذه الحالة المخصوصة هى ما يمكن التعبير عنه بالنسبة التى تعقد بين شيئين أو أكثر، كالشرب والسم كلاهما من خلق الله، وقدرة العبد الحادثة هى فى عقد نسبة بينهما بتناول السم.

(٣) الملل والنحل للشهرستانى ج١، ص٨٩، وهذا فى تقديرى يسهم لا فى حل مشكلة خلق الأفعال فحسب، ولكن فى مشكلة الشر على مستوى الوجود.

(٤) الإنصاف ص٥٧.

واعتبار التواتر طريقا إلى العلم الضرورى، واعتماد خبر الواحد طريقا للعلم الاستدلالى بشرط أن يعرى عما يدل على فساده، أو معارضته، وأن يثبت عدالة نقلته[1] وأنه لا نص فى الإمامة، ولا خروج على الإمام.[2]

ويتصدى الباقلانى فى كتابه التمهيد للرد على النصارى وآرائهم فى إطلاق الجوهر على الله، وقولهم فى الأقانيم، ويفند مذاهبهم فى العلاقة بين الجوهر والأقانيم الثلاثة، وما يلزمهم عليها، ويرد على عقيدتهم فى الاتحاد بين الناسوت واللاهوت، وعلاقة ذلك كله بمريم عليها السلام، وهو فى ردوده يذكر ما يصلح ردا لكل مذهب من مذاهب النصارى على حدة: اليعقوبية، والنسطورية ، والملكانية، ويبين ما صلح ردا لهم فى مجموعهم.[3]

ويتصدى كذلك للرد على الثنوية، وكل ما ينتمى إليها من مذاهب المجوس: فيفند قولهم بأن العالم يرجع إلى أصلين: أحدهما النور، والآخر الظلمة، وما يرتبونه على ذلك من عقائد، كما يسفه رأى القائلين منهم بأن الشيطان حدث من شكة شكها شخص من أشخاص النور فى صلاته، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى، أو من عقوبة أوقعها.[4]

ويتصدى الباقلانى للبراهمة فيذكر أن منهم من ينكر الرسالة أصلا، ومنهم من ينكرها فى غير آدم، ومنهم من ينكرها فى غير إبراهيم.

وهو يهتم أساسا بالرد على الأولين منهم؛ فى دعواهم أن إرسال الرسول فيه نقض للمساواة الواجبة بين البشر، وتفضيل واحد منهم على الآخرين فى الاصطفاء للرسالة، وفى دعواهم أنه لا وجه يصح به تلقى الرسالة عن الخالق، وأنه يوجد دائما فيما يسمعه الرسول أو يتلقاه توهم أن يكون هذا الذى يسمعه أو يتلقاه من غير الله،

---

(١) الإنصاف ص١٩، والتمهيد ص١٦٢.

(٢) التمهيد ص١٦٤-١٨٧.

(٣) التمهيد ص٧٨-٩٦.

(٤) التمهيد ص٢٥-٧٨.

كما يرد عليهم فى دعواهم أن المعجزة التى هى مستند الرسول فى تصديقه مستحيلة، وفى دعواهم أن فيما أتى به الرسول ما تستقبحه العقول: من تجويز ذبح الحيوان، والطواف بالحجارة، أو تقبيلها، وتعريض الإنسان لمخالفة الأمر ثم للعقاب. وأخيرا فى دعواهم اكتمال العقول، واكتفاءها بالتحسين والتقبيح من قبلها، وأن العقول يمكنها أن تقرر الفرائض: من وجوب النظر عند قرع الخاطر للقلب، ووجوب معرفة الله تعالى ووجوب شكره، وحسن العدل، وقبح الظلم، وهو فى هذه الدعاوى الأخيرة يشرك معهم المعتزلة[1].

ويرد الباقلانى على الطبائعيين القائلين بفعل الطبائع: أى بأن للطبيعة فعلا بذاتها بحسب مالها من قوة، وأن للأجسام فعلا من حيث هى ذات طبيعة، والباقلانى فى رده عليهم ينكر أن يكون فاعل العالم طبيعة، أو أن يكون للطبيعة فعل يصدر عنها تستقل به، وهو ينكر أيضا التلازم الضرورى بين ما يسمى علة ومعلولا، ويقر بالمصاحبة بينهما ويرجع بها إلى الله تعالى ـ الأمر الذى يسنده المحدثون على الغزالى ابتداء ـ وينكر أن يكون للأجسام فعل، وينكر تركيب العالم من الطبائع الأربع التى قال بها بعض فلاسفة اليونان كما ينكر صدور العالم عن الله صدور المعلول عن علته بالضرورة، وهو بذلك ينكر قدم العالم، ويثبت للقدرة إيجادا للشيء فى زمان بعد أن لم يكن، ويتعرض للرد على الفلكيين فى زعمهم قدم الأفلاك وأن لها حياة، وإرادة وتأثيرا فى أقدار الناس ومجرى الحوادث.[2]

ويرد الباقلانى على المجسمة: فينكر عليهم أن يكون الله جسما، بناء على أن الجسم هو المجتمع المؤلف، ولو كان كذلك لكان ذا حيز وشغل (وما هذه سبيله فلابد أن يكون حاملا للأعراض، وأن يكون من جنس الجواهر والأجسام) والله تعالى يتنزه كما يستحيل أن يكون من جنس مخلوقاته.

ولو كان مجتمعا من أجزاء لكانت صفاته إما لجزء منها فحسب، فيكون هذا الجزء هو الإله، أو لكل جزء فتتعدد الآلهة بتعدد الأجزاء.

---

(١) التمهيد ٩٦ وما بعدها.

(٢) التمهيد ص٥٢ـ٦٨.

كما ينكر عليهم أن يقال إنه جسم لا كالأجسام؛ قياسا على أنه شيء لا كالأشياء، ذلك لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب، أما الشيئية فليست لجنس دون جسم، ولا لإفادة التأليف.

وهو ينكر عليهم إطلاق لفظ جسم على الله تعالى على معنى مخالف للغة ومفيد لمعنى آخر هو معنى القيام بالنفس، أو لمعنى "شيء" مما يصح إطلاقه على الله تعالى، وذلك لأنه لما كان ذلك لا يتفق مع اللغة ولا مع العقل كنا بحاجة إلى إذن الشرع بإطلاقه ولم يرد فامتنع.[1]

ويرد الباقلانى على المعتزلة ردا تفصيليا فى مواقفهم التى تختلف عن مذهبه فى: مسألة خلق القرآن، وأفعال العباد، ورؤية الله، وشفاعة الرسول ﷺ.[2]

ومن الواضح أن هذه المناقشات تبين بعض الجوانب الإيجابية فى علم الكلام، ومدى مساهمته فى الرد على شبهات الأقدمين والمعاصرين معا، من حيث إن شبهات المعاصرين لا تكاد تخرج فى جوهرها عن شبهات البراهمية أو الطبائعيين أو المجسمة هؤلاء.

أبو المعالى عبدالملك الجويني

يقول عنه ابن خلدون: جاء إمام الحرمين أبو المعالى فأملى فى الطريقة كتاب "الشامل" وأوسع القول فيه ثم لخصه فى كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماما لعقائدهم، ثم انتشرت من بعد علوم المنطق فى الملة، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها... ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه

(١) التمهيد.

(٢) الإنصاف من ص٧٠-١٩٣.

مـن العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهبهم مع مذاهب المبتدعة.[1]

وربما كان من ذلك ما نجده فى أوائل كتاب الجوينى (العقيدة النظامية) من اهتمام بدحض فكرة قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته.

فهو بعد أن أثبت أن كل ما سوى الله ممكن، وأن ثبوت الممكنات من غير مقتض باطل توجه إلى إثبات الصانع المختار فقال: (مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون موجبا من غير إيثار واختيار، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا، فإن كان موجبا من غير إيثار كان ذلك مستحيلا، فإن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثلة... فإن الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له)[2].

ويقول: (إذا ثبت حدث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقعه على ما هو عليه واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه: إما أن يكون موجبا لا إيثار له، أو يكون مختارا، وباطل أن يكون موجبا لا إيثار له: فإنه ـ أى الموجب ـ لا يخلو: إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما وجب قدم موجبه وأثره، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت، وقد اتضح مما سلف حدث العالم، وإن كان موجبه حادثا افتقر هو إلى موقع، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية، وهذا مستحيل ببدائه العقول، وما يتسلسل لا يتحصل)[3].

وقد تبين أنه يبطل التسلسل من حيث إنه لا يتحصل: ونظيره ـ كما يقول الأستاذ الدكتور محمد عبدالفضيل فى شرحه للكتاب ـ ما إذا قال لك قائل: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية فإنه لن يعطيك شيئا، وهو استدلال استحوز على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم، فآثره من

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٦٦.

(٢) هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبدالفضيل ص٧١، ٧٨.

(٣) هوامش على العقيدة النظامية ص٨٩.

الأشاعرة: الآمدى، والرازى وأخذ به القاضى عبدالجبار من المعتزلة، والكمال بن الهمام من الماتريدية.[1]

ويحاول إمام الحرمين أن يحل مشكلة المعتزلة فى نفى الصفات ويلزمهم بأن قولهم بأن الله عالم هو اعتراف بثبوت العلم إذ (لا معنى للعلم إلا كون العالم عالما، فإذا اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هو عليه).

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصرا فهل يخالف المعتزلة فى ذلك؟ يعلق الشيخ الكوثرى فى تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيدا للجوينى قائلا: (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات، واجبات بالغير، ممكنات فى حد ذاتها، كما وقع فى كلام الفخر الرازى ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)[2].

ويحاول الجوينى أن يحل مشكلة التغير فى علم الله تعالى بالجزئيات التى أدت ببعض الفلاسفة إلى إنكار علمه تعالى بها، فيقول:

(لا يتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال، بل البارى تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل وما لا يزال، وهو يوجب له الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد بتعدد المعلومات، ولا يتجدد إذا تجددت).

ويشرح ذلك بقوله: (والذى يوضح الحق فى ذلك أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ثم صور علما متعلقا بأن زيدا سيقدم غدا وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه فإنه إذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين)[3].

---

(١) هوامش على العقيدة النظامية ص٩٢.

(٢) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى ص١٧.

(٣) هوامش على العقيدة النظامية ص٦٢٦-٦٢٣.

والجوينى يقرر علم الله تعالى بالجزئيات شأن أهل السنة عموما وإن كان يختلف مع بعضهم ـ كالغزالى والآمدى والسعد ـ فيما ذهب إليه سابقا من جعله تعلقات العلم تعلقا واحدا هو التعلق التنجيزى القديم، بينما ذهب الآخرون إلى جعله ثلاثة تعلقات يجرى التغير فيها ولا يجرى فى العلم: هى التعلق التنجيزى القديم وهو العلم بذات الشيء، والتعلق الصلوحى القديم وهو صلاحية العلم فى الأزل لكى يعلم الشيء حين يوجد على ما سيوجد عليه، والتعلق التنجيزى الحادث وهو العلم بالشيء حين وقوعه على ما وقع عليه، وبهذا يوصف تعلق العلم بالحادث بأنه (قبل) الحادث إذا لم يوجد الحادث بعد، وبأنه (معه) عند وجوده، وبأنه (بعده) إذا فنى،... دون تغير فى العلم القديم أو فى الذات المتصفة بالعلم القديم.[1]

وبهذا الذى جاء به الجوينى فى كتابه "العقيدة النظامية" ـ وهو من كتبه المتأخرة فى التأليف ـ تزول عنه شبهة القول فى كتابه "البرهان" بأن الله لا يعلم الجزئيات والذى طال حوله الجدل ـ كما يقول الكوثرى ـ فى شرح المازرى، ومنتظم ابن الجوزى، وطبقات ابن السبكى وغيرها، وتكون تلك فلتة بدرت ثم انطوت.[2]

وفى قضية التأويل ـ وإن ذهب فى كتابه "لمع الأدلة" إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو ـ نجده فى كتابه "العقيدة النظامية" وهو من آخر مؤلفاته يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهبت إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه) ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق).

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى: وهو يحبذ الوقف عند قوله تعالى: ﴿ **وَمَا**

---

(١) هوامش على العقيدة النظامية ص٢٦٠ـ٢٦١.

(٢) تحقيق الكوثرى على العقيدة النظامية ص٢٣.

﴿يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويذكر قول مالك ﷺ (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها.[1]

ويضبط الجوينى الصفات التى لا يصح وصف الله بها بأنها هى الجائزات التى تحتاج لمخصص يخصصها بوجه دون وجه ثم يقول (من انتهض إلى طلب مدبره: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفى المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد).[2]

وفى مشكلة الخير والشر ينكر الجوينى على القائلين بأن الله يفعل الخير لأنه خير فى ذاته، ولا يفعل الشر لأنه شر فى ذاته.

ويرجع قولهم إلى نوع من التشبيه هو تشبيه الأفعال، كما يرجعه إلى القول بجريان الضر والنفع على الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ويقول: (ولولا أنه شاع فى ألفاظ عصبة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد أن يقال: ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية فى حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد).

ويقول (وقد نبه على هذا المعنى رسول الله ﷺ، فقال فى سياق حديث طويل فى قسم الله الأرواح: "يوقف أرواح السعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يسار العرش، ثم قال: "هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي) ويقول الشيخ الكوثرى عن هذا الحديث: فى معانيه أحاديث كثيرة عند أحمد والبزار والطبرانى وغيرهم.[3]

---

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى وحول هذا يقول الكوثرى: (إن المراد بالسلب فى قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) سلب العموم، لا عموم السلب، أى أن المنفى أن يعرف تأويل كل شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجوينى فى تأويله للاستواء فى كتابه لمع الأدلة ثم تقعيده لأولوية الوقوف على التأويل هنا.

(٢) العقيدة النظامية ص١٣-١٤.

(٣) العقيدة النظامية ص٢٦.

وانطلاقا من قاعدة أن الله منزه عن الغرضية وهى قاعدة لا تخص الجوينى وحده من الأشاعرة ولكن تعمهم، يتعرض الجوينى لادعاء البعض أنهم إنما يعبدون الله لغير غرض، ولكن لمحض المحبة فيقول: (كما يستحيل على الله تعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل على العبد الخروج عن طلب الحظوظ فى مسالك التكاليف...

وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقا...

ومحبة الله لعبده إرادته الإنعام عليه.

ومحبة العبد لربه استقامته فى طاعته، وهو متقدس عن أن يناله حظ أو ينال حظا).[1]

وفى أفعال العباد يصرح الجوينى فى كتابه لمع الأدلة بأن القدرة الحادثة للعبد ليست مؤثرة فى وقوع المقدور، إذ يقول:

(العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها...

ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور).[2]

ولكن يبدو أن الجوينى طور رأيه على ما ذكره فى العقيدة النظامية التى يعتبر الباحثون أنها من آخر ما كتب.

وفيها يجزم الجوينى باستحالة القول بأن العبد يخلق أفعاله، واستحالة القول بأنه لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها، واستحالة القول بأن الفعل الواحد يتحقق حدوثه بقادرين.

ويرى أن إطلاق القول بالاكتساب من غير شفاء الغليل عما يقال عنه يجعله لقبا من غير تحصيل معنى!

---

(١) العقيدة النظامية ص٤٥.

(٢) (لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة) تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود، ود. محمود الخضيرى طبع الدار القومية ص١٠٦-١٠٧.

والرأى عنده إذن (أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرا وخلقا، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلا للعبد، وإنما هى صفته، وهى ملك لله تعالى وخلق له، وقد ملك العبد اختيارا يصرف به القدرة).[1]

ويوضح الشهرستانى رأى إمام الحرمين هذا بما ينطوى عليه من تميز؛ حيث يبين أن إمام الحرمين ذهب إلى أنه (لابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال.

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق.

وينتقده الشهرستانى فى ذلك بأنه يلزم عليه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الإجسام وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين[2]، ويبدو لى أن هذا النقد لا يتوجه للجوينى طالما أنه قرر انتهاء الأسباب والمسببات جميعا إلى الله ووصفه بأنه الخالق لها جميعا، والمستغنى على الإطلاق.

وفى موضوع المعجزة نراه يجمع بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة فى تقسيمه للمعجزة إلى نوعين:

أحدهما ما يكون فعلا بديعا خارقا للعادة، وهذا يكون دالا إذا (تميز تميزا قطعيا عن مراتب الصنائع البديعة والأمور التى يختص بها خواص الناس).

---

(١) العقيدة النظامية ص٣٢، ٣٤، ٣٦، ويعلق الكوثرى على ذلك بأنه رأى الإمام الأخير بعد الذى ذكره فى الإرشاد، وإنه تحقيق مذهب الإمام الأشعرى كما فى مؤلفاته الأخيرة! بل يشير إلى أنه يكاد لا يفترق عما ذهب إليه المعتزلة وفقا لما نقل عنهم المسعودى من قولهم "لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها"!

(٢) الملل والنحل ج١، ص٩٠.

وثانيها ما يكون منعا من المعتاد.

ووجه دلالة المعجزة يتبين من اشتراط تعلقها بدعوى من ظهرت على يديه الرسالة، فإنها تكون حينئذ بمنزلة قوله تعالى: صدق الرسول فى دعواه، فالمعجزة لا تدل من حيث إنها خارق للعادة فحسب، بل أيضا من حيث تقع على وفق الدعوى فى النبوة، فإذا لم تقع دعوى النبوة أوقع الله تعالى ما يشاء: ما يعتاد وما لا يعتاد.

وهو يثبت معجزات للنبى ﷺ مما ورد من شق القمر وتكثير الطعام وتكليم الذئب... ويثبت إعجاز القرآن من طريق الصرفة.[1]

(١) العقيدة النظامية ص٤٩ـ٥٠ـ٥٢/ ٥٦، وانظر لمع الأدلة ص١١١.

الإمام الغزالى

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الملقب (حجة الإسلام) زين الدين الطوسى الفقيه الشافعى.

ولد عام ٤٥٠ وتوفى عام ٥٠٥ بالطابران (قصبة طوس).

شخصية الإمام الغزالى من التميز والتنوع بحيث تجعل من المفيد أن نبحث فى تراثه عن الأكثر تميزا بدلا من تتبع آرائه التقليدية كأحد الأئمة الأشاعرة، وهنا سنتجه رأسا إلى رأى له تميز به فى قضية الدخول إلى الإيمان.

عند الإمام الغزالى تبرز بطريقة منهجية مهمة الإنذار بعذاب الآخرة، الأمر الذى يمكننا أن نعتبر أنه يصب فى الأصل الثانى من أصول النظر فى العقيدة الإسلامية، وهو المنهج العملى.

الإنذار بعذاب الآخرة يقوم بمهمة الدعوة إلى تصديق الرسول ـ ضمن شروط عملية خاصة ـ فيما يأتى به من أصول فى العقيدة أو الشريعة، انطلاقا من أن تكذيبه يعرض لخطر الخلود فى النار.

وهذا ما عنى الإمام الغزالى بشرحه فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد: إذ يبين أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار، ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات.

---

(١) وفيات الأعيان ج١، ص٥٨٨.

ثم يقرر أنه بمجرد السماع وقبل إمعان النظر فى المعجزات؛ يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول، ويقول: (وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب، ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان، فالحزم ترك التوانى فى الكشف عن حقيقة الأمر).

ثم يضرب مثالا لذلك فيقول: (فما هؤلاء ـ مع العجائب التى أظهروها ـ فى إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من خبر من شخص واحد عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار، فخذ حذرك، واحترز منه لنفسك جهدك، فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز).

ثم يقول: (فالموت هو المستقر والوطن، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما)؟ وتطبيق كلام الغزالى منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية التى تجرى وفق المنهج الفلسفى أو الكلامى التى أشار هو إليها والتى إذا احتكمنا إليها فيما كتبه فى المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدى فتيلا.

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملى للرسل الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر. وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الغزالى نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار.

وفى كتابه ميزان العمل، إذ يبين أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة:

إما أن يكون قاطعا ببطلانه.

وإما أن يكون ظانا لبطلانه.

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد.

أو قاطعا بصحته.

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها.
أما فى الحالة الأولى فبين.

ويلحق بها الحالة الثانية.

وعن الحالة الثالثة يقول (وإن كنت تظن صحته غالبا [يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما] ولكن بقى فى نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد؛ فعقلك [أى العقل العملي] أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل، فإنك لو كنت فى جوار ملك وأمكنك أن تتعاطى فى واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعه ودينارا... ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط، فينكل بك ويفضحك ويديم عقوبتك طول عمرك... أشار عليك عقلك [العملي] بأن الصواب أن لا تقتحم هذا الخطر. فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فنكاله عظيم، يبقى معك طول عمرك فليس تفى ثمرة صوابه بغائلة خطئه.

ولذلك إذا وجدت طعاما وأخبرك جماعة بأنه مسوم، أو شخص واحد حاله دون حال نبى واحد، فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم... ولكن جوزت مع ذلك صدقه، وعلمت أنه ليس فى أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق... وإن كان مسموما ففيه الهلاك... فعقلك يشير عليك باجتناب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء.

ولهذا قال على ﷺ لمن كان يشاغبه ويمارى فى أمر الآخرة: "إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ".

وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر).

ثم يتحدث الإمام الغزالى عمن هو فى الحالة الرابعة، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته... يبدأ معه من السعادة الدنيوية التى يحرص عليها ولا ينكرها (وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور).

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجله يحقق السعادة الدنيوية.

(فإذن العالم العامل أحسن حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد، وليس يفى جدواها بمشاقها، فالممعن فى اتباع الشهوات والمعرض عن النظر فى المقولات شقى فى الدنيا باتفاق، ويشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا شرذمة من الحمقى لا يؤبه بهم ولا يعدون من زمرة العقلاء رأسا، فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل) [العملي].

وتطبيق كلام الغزالى منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية.

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملى للرسل الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر.

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الغزالى نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار، وعن الأكل من الطعام الذى قيل إنه مسموم.

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الرسول ﷺ فى أول الدعوة عن النذير العريان.

إنه مما يتناقض مع العقل العملى أمام الإنذار أن نرجئ تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجرى هذه البحوث.

وإن الغزالى اتجه إلى ذلك فى بداية كلامه عندما قال: (سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر).

وإمكان الصدق يرِد حتى عند عتاة الكفر والإلحاد.

إنه طبقا للعقل العملى لا يمكن الانتظار حتى يتم إجراء البحوث النظرية بينما النذير يتحدث عن أمور مغيبة داهمة.

إن البحث على النحو النظرى فيما يأتى به النذير تتاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار، والنظر يأتى هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا، ثم لتحقيق الترقى بالسالك من غالب الظن الذى بدأ به إلى مرتبة اليقين، والشارع الذى قد بدأ مع الإنسان تلك البداية ـ بداية الإنذار العملى بما فيها من يقين النجاة ـ هو نفسه الذى يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه، وهذا ما لمسه الإمام الغزالى برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكية إيمان من سبق)[1].

ونظرا لما تميز به الإمام الغزالى ـ مع التزامه بأشعريته ـ من اتساع أفق النظر فى كافة المباحث التى تطرق إليها فإننا نجده يلتقى فى فى نظرته تلك مع طائفة من العلماء ـ ومنهم بعض المعتزلة ـ الذين يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس الضرورة العملية التى تلجئ الإنسان إلى التحرز من المخاطر المحتملة.

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، والقفال الشاسى وابن سريج وغيرهم.

قال أبو الحسين البصرى: (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا، كإخبار واحد بمضرة طعام، وسقوط حائط: يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم؛ من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به، للعلم بأن البعثة للمصالح، ودفع المضار، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[2].

ونجد القاعدة مقررة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر، يقول القاضى

---

(١) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص٥ وما بعدها، وميزان العمل ص١٨٠ـ١٩٣.

(٢) التقرير والتحبير لابن أمير ج٢، ص٢٧٤.

عبدالجبار: (وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به).[1]

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى أدرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه الإنذار بعذاب الآخرة، والذى طرق الغزالى بابه فى الاقتصاد فى الاعتقاد وميزان العمل، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة) وإذ يقول (لأن السلامة متحققة فى الإيمان والخطر مأمون فيه، والمهالك مخوفة فى مخالفته)[2].

ويستشهد لهذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ٥٢ فصلت، وقوله تعالى ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ ٣٩ النساء، وقوله تعالى على لسان رجل مؤمن من آل فرعون ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر، وقوله تعالى ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ﴾ ٨١ الأنعام.

هذا المنهج الإنذارى الذى لمسه الغزالى لمسا خفيفا والذى ينبع أساسا من منهج الرسول ﷺ وما كان عليه هو وأصحابه، والذى ينطبق تمام الانطباق مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها أولا.. نجده معروضا هنا بعد خمسة قرون تقريبا من بدء الرسالة كجوهرة نبوية ضمن قش الفلسفة البشرية النظرية العقيم، لأسباب ليس بعيدا عنها ضغط الانخراط فى المذهب الأشعرى وتطوراته الفلسفية غير العملية، والتى نجد قمتها فى شخصية الإمام الرازى.

---

(١) المحيط بالتكليف ص٢٦.

(٢) إيثار الحق على الخلق ص١٨.

الإمام فخر الدين الرازى

هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى الطبرستانى الرازى المولد فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى.

ولد فى رمضان ٥٤٤هـ ـ بالرى، وتوفى فى شوال ٦٠٦هـ بالرى أيضا.

ذكر فى كتابه الذى سماه "تحصيل الحق" أنه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، عن أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، عن إمام الحرمين، عن أبى الحسن الباهلى، عن أبى الحسن الأشعري[1].

وله من الكتب ما يغطى آفاقا واسعة فى العلوم الفقهية والكلامية والفلسفية والتفسير:

(١) التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب.

(٢) المحصول فى أصول الفقه.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهى [تسعة أجزاء].

(٤) الأربعين فى أصول الدين.

(٥) مناقب الإمام الشافعى.

(٦) شرح عيون الحكمة لابن سينا.

---

(١) وفيات الأعيان ج ص٦٠٠.

(٧) محصل أفكار المتقدمين.

(٨) لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات.

(٩) لباب الإشارات والتنبيهات.

(١٠) أساس التقديس.

ومع كثرة كتب الإمام الرازى وتعمقها وشمولها وتنوعها نجد كتابه (أساس التقديس)[١] من أدق ما كتبه فى موضوع هام من موضوعات علم الكلام فى تنزيه الله عن الحوادث والذى يمثل معلما ظاهرا من معالم الأشاعرة.

قسم الإمام الرازى كتابه هذا إلى أربعة أقسام:

القسم الأول فى الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والتحيز من ص١ إلى ص٩٨ من الطبعة التى بين أيدينا، وفيه فصول:

الفصل الأول: فى مقدمات تبين موضوع الدعوى، وكونها نظرية، والاستدلال على عدم صلاحية الوهم والخيال للإسهام فيها، وأن وجود الشبيه ليس ضروريا لتعقل الشيء[٢]، ومذاهب القائلين بأنه تعالى جسم.

الفصل الثانى: فى الدلائل السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة، وفيه يذكر سبع عشرة آية وحديثين، ويشرحها شرحا فلسفيا منطقيا دقيقا.

الفصل الثالث: فى إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة، وفى هذا يذكر براهين أربعة:

البرهان الأول: فى أنه لو كان تعالى متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى الماهية وهذا ممتنع.

---

(١) اعتمدنا هنا على طبعة مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨هـ، وفى كشف الظنون جاء ذكره باسم "تأسيس التقديس".

(٢) وإن كان ضروريا لتصوره أو تخيله، وهذا فرق هام بين التعقل والتصور، وأغلب المشاكل تأتى من عدم التفرقة بين الأمرين.

البرهان الثانى: فى أنه لو كان متحيزا لكان متناهيا، وكل متناه ممكن، وكل ممكن محدث.

البرهان الثالث: فى أنه لو أن متحيزا لكان محتاجا إلى الغير.

البرهان الرابع: فى أنه لو كان متحيزا لكان مركبا وهذا محال.

البرهان الخامس: فى أنه لو كان مركبا من أجزاء لحدث الإشكال فى اتصافه بالصفات التى هى له.

البرهان السادس: فى علاقة المركب بجواز الحركة وعدم جوازها، وما يترتب عليه من محالات.

الفصل الرابع: فى عدم اختصاصه تعالى بحيز أو جهة، منقسما كان أو غير منقسم، وفيه يذكر ثمانية براهين.

الفصل الخامس: فى رد شبه القائلين بالحيز، والجهة لله.

الفصل السادس: فى بيان النزاع مع الكرامية القائلين بأن الله جسم غير مؤلف ولا مركب، ولكن مرادهم القياس بالنفس!

القسم الثانى: فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات.

ويتناول مقدمة فى بيان ضرورة التأويل عند (جميع فرق الإسلام).

وفصولا فى تأويل ما أشبه علينا إثبات الجسمية لله: فى الصورة ـ الشخص ـ النفس ـ الصمد ـ اللقاء ـ النور ـ الحجاب ـ القرب ـ المجيء ـ النزول ـ الخروج ـ البروز ـ التجلى ـ الظهور ـ التبعيض ـ الوجه ـ العين ـ اليد ـ الكف ـ الأصبع ـ الأنامل ـ الجنب ـ الساق ـ الرجل ـ القدم ـ الضحك ـ الفرح ـ الحياء ـ الجهة.

وفى الفصل الحادى والثلاثين: يتحدث عن أخبار الآحاد.

وفى الفصل الثانى والثلاثين: فى تعارض الأدلة العقلية مع الظواهر النقلية.

القسم الثالث: فى تقرير مذهب السلف، ومعرفة المحكم والمتشابه.

القسم الرابع: فى المجسمة والمشبهة وهل هم كفار؟

ومن الواضح من كتب الرازى عامة وكتابه أساس التقديس خاصة أنه يتبنى منهج التأويل فى كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى.

وهو يبنى موقفه هذا على أصول عقلية ولغوية ونقلية.

فهو من الناحية العقلية يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية ويقول: "قد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلما عزلنا الوهم والخيال فى معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما فى معرفة الذات أولى وأحرى)[1].

ومن الناحية اللغوية يقول فى تأويل اليد: (إن لفظ اليد حقيقة فى هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز فى أمور غيرها: الأول أنه يستعمل لفظ اليد فى القدرة...، والثانى أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب...) ثم يقول: (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما قوله تعالى: (**يد الله فوق أيديهم**) فالمعنى أن قدرة الله غالبة.

وقوله تعالى: (**بل يداه مبسوطتان**" فالمراد النعمة.

كما يقول فى التعبير باليد عن القدرة: "إن القدرة عبارة عن الصفة التى يكون الموصوف بها متمكنا من الإيجاد والتكوين... فلما كان المسمى باليد هو كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة).

ويرد على الاعتراض بأنه لو كان المراد باليد القدرة لما كان فى قوله تعالى عن آدم: (**خلقته بيدي**) وجه للتكريم المقصود، إذ يستوى الخلق جميعا فى ذلك.

يرد بأن فى التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى ـ أى بقدرتة ـ بيانا لمزيد العناية به، كما يقول القائل: (**هذا الشيء أعمله بيدي**) (فالتخليق باليدين عبارة عن

---

(١) أساس التقديس ص١٦.

التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا ما كان حاصلا فى غير آدم).[1]

ويذهب إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء بمعنى القدرة التامة الخالية من المنازع والمعارض، ويبين سبب اختصاص العرش دون غيره من ملك الله بهذا المعنى.. بأن العرش أعظم المخلوقات، فخص بذلك.[2]

ويناقش الرازى المجسمة فيقول:

(فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسما إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا فى الجسمية لكنهما مختلفان فى الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الإنسان فكذا هنا؟

والجواب من جهتين:

الأولى: أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام، وذلك يخالف قوله تعالى **(ليس كمثله شيء)**. والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته.. من الجائزات.

ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص..

الثانى: أن بتقدير أن يكون مشاركا لسائر الأجسام فى الجسمية ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى لأن الجسيمة مشترك... وخصوصية ذاته غير مشتركة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب، على ما بيناه، فثبت أن هذا السؤال ساقط، والله أعلم)[3].

---

(١) أساس التقديس ص١٥٦ـ١٥٧.

(٢) أساس التقديس ص١٩٢.

(٣) أساس التقديس.

وفى خبر الواحد يقرر الرازى ـ بعد أن يشبع ما لا يتفق منها مع التنزيه تأويلا ـ أن التمسك به فى معرفة الله تعالى غير جائز، لوجوه:

(١) أن رواة هذه الأخبار غير معصومين فأخبارهم مظنونة، والله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ ويقول عن الكفار ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ ويقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ فوجب ألا يجوز التمسك به إلا فى فروع الشريعة. ويعجب من الحشوية لقولهم بترك التأويل لابتنائها على الظن، ولا يتركون أخبار الآحاد فى الأصول مع أنها ظنية.

(٢) (أن أجل طبقات الرواة قدرا وأعلاهم منصبا الصحابة رضى الله عنهم، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين، والدليل عليه أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغي). ولا ينسى الرازى ثناء الرسول عليهم، ولكنه يحصر نتيجته فى مجال فروع الشريعة التى يكفى فيها الظن.

(٣) (أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا فى ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم قبولها).

(٤) ثم ينعى الرازى على المحدثين أنهم يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا رافضيا، وذاك قدريا، ولا يرفضونها لكونها قد "وصف الله تعالى فيها بما يبطل إلهيته وربوبيته".

(٥) أن هذه الأحاديث ما كتبت حين سماعها، وما رويت إلا بعد حصولها بأكثر من عشرين عاما، ويندر أن تتذكر الألفاظ بذاتها من راو سمعها فى مجلس مرة واحدة، ولم يروها إلا بعد مرور مثل هذا الوقت[1].

ولنا تعليق على موقف الإمام الرازى من خبر الواحد على الوجه المذكور:

---

(١) أساس التقديس ص٢٠٦ـ٢٠٩.

أولا: من حيث ما ذكره عن الطعون التى رويت فى شأن بعض الصحابة وما رتبه على ذلك، وقد كان الواجب أن يرفض هذه الطعون جملة وتفصلا ـ حسب منهجه ـ لابتنائها على الظنون.

ثانيا: افتقد الرازى النظرة المتوازنة حين اهتم بنقد دلالة خبر الواحد لقيامه على الظن، ولم يستحضر ما وجه إلى العقل النظرى من نقد خطير ألقى به فى مهاوى الشك، ولو قد فعل لوجد أن ما يستنقذ العقل النظرى هو نفسه الذى يستنقذ الظن فى خبر الواحد، وتلك هى الضرورة العملية التى مارسها العقل العملى فى الإسلام، وسادت الساحة على يد الرسول وفى صدر الإسلام، ولم يعد فى ظلها تفرقة غير مبررة بين الدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الأصول والدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الفروع ما دامت تؤدى فى المقامين إلى نتائج عملية ضرورية.

ثالثا: ما وصل إليه الرازى فى هذه النظرة هو نتيجة التطور فى مجال الفلسفة العقلية اليقينية الذى تم على يديه فى عصره، والذى افترق قليلا أو كثيرا بدرجة أو بدرجات عن الأصول الثلاثة التى رأينا أنها هى التى تميز "ما عليه أنا وأصحابي" كملجأ أشار إليه الرسول فى مجال اصطراع الفرق.

الأشاعرة والتحسين والتقبيح

يقول الشهرستانى: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، ولا التكليف، ولا إرسال الرسل).

وفى السمعيات:

يتفق الأشاعرة فى مجال السمعيات على أن ما ورد به الخبر عن الأمور الغائبة حق يجب الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها: مثل القلم واللوح والعرش، والكرسى، وسؤال القبر والثواب والعقاب فيه، والميزان، والحساب، والصراط، والجنة والنار.[1]

الأشاعرة والتأويل:

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج١، ص٩٣-٩٤.

وهذا يعنى الإجماع على التنزيه، ونفى الوجه المعروف.

وهذا يعنى التأويل عندهم جميعا، ولكن ما المراد بالوجه؟

يقول السفلية: هو وصف لله أجراه على نفسه وهو أعلم بمراده.

ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربى، وقد استحال المعنى الحقيقى، فليكن المعنى المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود.

فهما متحدان فى التنزيه والتأويل.[1]

ونحن نرى أن الفرق الذى ذكره الدكتور حمودة غرابة هام، ويجعل القول بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق، ولو حذفت كلمة تماما، وقيل: مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا. ويبقى المجال مفتوحا للاجتهاد بين الطرفين، فيكون أحدهما أصح بحسب سياق فكرى معين، ويكون ثانيهما أصح بحسب سياق فكرى آخر، مع الاقتصاد فى الإثبات والتأويل معا كأمر عملى لا غنى عنه فيهما.

بين الأشعرى والأشاعرة:

يذهب بعض المستشرقين إلى التفرقة بين الأشعرى ومدرسته فى أمور: منها أن الأشاعرة كانوا أكثر هجوما على التقليد، واعتمادا للعقل، وأنهم توسعوا فى التأويل، واحتفظوا بنقاط هى من بنات فكر المعتزلة[2].

والصحيح أن الأمر يكون كذلك إذا اعتبرنا أن كتاب الإبانة للإمام الأشعرى هو ما استقر عليه فى أخريات حياته.

أما إذا اعتبرناه رد فعل مبكر حدث إثر خروجه من المعتزلة، وأن اللمع يع تعبيرا صحيحا عما استقر عليه مذهبه فى أخريات حياته وما تناقله عنه تلاميذه . دروسه، فإن الرأى الصحيح يقترب مما ذهب إليه الدكتور حمودة غرابة فى تحقيقه

---

(١) انظر تحقيقه على اللمع للأشعرى ص٨.

(٢) انظر العقيدة والشريعة لجولدزيهر ص١٢٤.

للموضوع إجمالا حيث يرى أن الفرق بينه وبينهم لا يمس فكرة أساسية فى مذهب الأشعرى، وأن ليس هناك هوة أو اختلاف كبير كما يدعى بعض المستشرقين.[1]

بل يذهب الدكتور حمودة إلى أبعد من ذلك: وهو (أن الأشعرى عندما التزم عقيدة الإمام أحمد لم يتركها من بعد، ولكن أتباعه ـ أتباع الإمام أحمد ـ هم الذين تركوها)، وهذه دعوى هامة تستحق الدرس.[2]

الأشاعرة والمعتزلة:

رأينا فى تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلى كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى لكأن لم يكن بينهم فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح فيما يخص مسألة الوجوب على الله تعالى.

ورأينا كيف وقفوا موقفا وسطا بين أهل الحديث والمعتزلة فى مسألة صفة الكلام، فالأشعرى كما يقول الشهرستاني[3] أبدع قولا ثالثا بين القولين السابقين، حيث قضى بحدوث الحروف التى ننطقها وأن ما نقرؤه كلام الله على المجاز، وأن الكلام القديم هو الكلام النفسى.

ورأينا ممارسة كبار الأشاعرة للتأويل حتى لقد أصبح الفرق بينهم وبين المعتزلة فرقا فى الدرجة، اقترب فيه الرازى من حد الاستغناء عن التأويل أصلا واستبعاد النص ابتداء إذا كان من أخبار الآحاد التى تتعارض مع اليقين العقلى فى مسائل الأصول.

ومن هنا وجدنا بعض الباحثين فى المعتزلة ـ الدكتور زهدى جار الله ـ يميل إلى القول بأن النظرة القاسية التى كان ينظر بها أهل السنة للمعتزلة كانت فى المرحلة

---

(١) انظر الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص١٣٥ـ١٣٦.

(٢) الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص٧٦.

(٣) نهاية الأقدام ص٣١٣.

المبكرة: مرحلة نشأة علم الكلام عند أهل السنة لما تحتمه أوضاع الصراع بين المذاهب من مغالاة.

أما حين تخف حدة الصراع ـ وربما كانت فترة انسلاخ الأشعرى من المعتزلة داخلة فى المرحلة السابقة ـ فإن هذه النظرة القاسية تختفى، ويحل محلها نظرة الخلاف المتعقل.

ومن هنا نجد أننا إذا تركنا الحنابلة والظاهرية ومتطرفة الأشاعرة كالبغدادى نجد من أهل السنة من كانوا يقدرون المعتزلة وينصفونهم.

فأبو بكر الخوارزمى ت ٣٨٣هـ كان يقول: إن العراق يحسد على ما كان به من نشأة الاعتزال بالبصرة.

والمقدسى ت ٣٩١هـ فى كتابه أحسن التقاسيم، ينظر إلى المعتزلة كمذهب من مذاهب الكلام غير منفصل عن السنة، وليس كفرقة مستقلة ويقول: أما الممتدحة فأهل السنة والجماعة، وأهل العدل والتوحيد، والمؤمنون، وأصحاب الهدى.

وكان الغزالى ـ نقلا عن المنقذ من الضلال ـ يعتبر المعتزلة من أرباب الاجتهاد فى الدين ولا يرى تكفيرهم بنفى الصفات.

والشهرستانى ت ٥٤٨هـ تكلم عن المعتزلة فى كتابه الملل والنحل، ونهاية الأقدام.. بكل أدب واحترام.

ولقد قبل أهل السنة تفسير الزمخشرى وتتلمذوا عليه.

ونقلوا الأحاديث عن رجال الاعتزال، فلقد ترجم الحافظ الذهبى فى ميزانه لخمسة وأربعين قدريا، وسبعة وعشرين معتزليا ممن روى عنهم الشيخان[١].

هذا بينما نجد أن هذا التقارب يكاد لا ينطبق على الحالة الأشعرية المأخوذة من كتاب الإبانة.[٢]

---

(١) انظر كتاب "المعتزلة" لزهدى جار الله، طبعة مطبعة مصر عام ١٩٤٧، ص٢٤٣ـ٢٤٤.

(٢) انظر "الجانب الإلهي" الدكتور محمد البهى ج٢ ص٤.

كما أننا نجد شيئا من المشاغبة بين الفريقين فى بعض الأحيان أو فى كثير منها كما فى النموذج الذى يقول فيه المقبلى فى كتابه العلم الشامخ:

(قال السبكى فى فتاواه: نقل إمام الحرمين عن المعتزلة إنكار وجود الجن. قال السبكى: وهو عجيب، كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجود الجن؟

أقول: هذا أعظم دليل على ما ذكرناه من تقول الأشعرية على المعتزلة.

وانظر السبكى: هل زاد على التعجب؟

وكان عليه أن يقول بأحد أمرين: إما كفر المعتزلة البواح، وإما عدم مبالاة إمامه بما يتكلم حين ينقل عنهم...

بل نعلم بالضرورة نحن.. بطلان هذا النقل بأحد أمرين: أحدهما: كتب المعتزلة فإنها مشحونة بذكر الجن وأحكامهم كالكشاف.

ثم إنه نقل هذا النقل صاحب آكام المرجان فى أحكام الجان وكان عمدته الجوينى، ثم إنه ناقضه وأكثر من إيراد كلام القاضى عبدالجبار رئيس المعتزلة فى أحكام الجان بألفاظه وعباراته المفصلة المطولة)[1].

الأشاعرة والمنهج العقلى:

يقرر الأشاعرة وأهل السنة بعامة أن طبيعة المعرفة الخاصة بالعقائد هى (العلم) وهو يعنى اليقين، لأنه (لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات، بل فى العمليات)[2].

والدليل الصالح لذلك يدور بين ما يسمى بالدليل العقلى والدليل النقلى، والمقصود بالدليل العقلى ليس مجرد استعمال العقل فى الفهم، ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال، بجهد ذاتى، يتبع فيه القواعد المنطقية دون أن يستند على شيء من السمع أو النقل.

---

(١) العلم الشامخ للمقبلى ص٦٤٢.

(٢) انظر شرح المقاصد للتفتازانى ج١، ص٦.

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميدانا للعقليات وما يكون ميدانا للسمعيات عند الأشاعرة منذ الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد فى المسائل التالية على الدليل العقلى وهى: إثبات الصانع والوحدانية والبعث، ثم يستشهد عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل.[1]

وينقل الإمام الغزالى عن الباقلانى ما يحدد موقفه من الدليل السمعى بالنسبة لأمهات المسائل تحديدا واضحا إذ يقول: (يجوز التمسك به فى كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للباري)[2]، والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتى بعد الفراغ من إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع، وكونه عالما مريدا قادرا متكلما.

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل: حدوث العالم، ووجوب المحدث، وقدرته، وإرادته، وكونه حيا، متكلما، وكونه صادقا، وذلك لأنه ما لم يثبت ذلك بالدليل العقلى م يثبت الشرع، فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم الدور الباطل.

ويذكر فيما تنفرد فيه الدلالة السمعية ما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ولا يمكن للعقل معرفته مثل الصراط والميزان.

ويذكر فيما تشترك فيه الدلالتان: المسائل التى لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ويمكن معرفتها بالعقل مثل رؤية الله تعالى وانفراده تعالى بالخلق[3].

وفى كتاب "الاقتصاد فى الاعتقاد" يتابع الإمام الغزالى شيخه الجوينى، فيقول: (إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم

---

(١) اللمع من ص١٧ـ٢٣.

(٢) المنخول من تعليقات الأصول من ١٦٧ـ١٦٨.

(٣) الإرشاد الحوينى ص٣٥٨.

بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما) ثم يذكر فيما يعلم بدليل العقل دون الشرع نفس المسائل التى أوردناها عن إمام الحرمين.[1]

ثم يأتى الإمام الرازى فيذكر نفس التصنيف السابق، إلا أنه يحدد رأيه فى بعض جوانب الموضوع تحديدا أدق، إذ يناقش دور الدليل السمعى، فيقول: (وأما القسم الثالث ـ يعنى ما يعلم بالشرع والعقل معا ـ ففى جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال)، وذلك حيث يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلى على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل السمعى، وعلى هذا فالدليل السمعى لايفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا ثبت أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره، وذلك لا يكون إلا: بأن يكون الدليل العقلى قاطعا على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعى، وهنا يكون الاستدلال بالدليل النقلى ـ فى هذا القسم الثالث بالذات ـ فضلة لا حاجة إليها. أو بأن يقوم دليل عدم المعارض العقلي[2]، فثبت لديه أن الدليل النقلى لا يكون مفيدا لليقين ـ الذى لا غنى عنه فى العقائد ـ فى هذا القسم.

ثم يزداد الأمر تحديدا فى مدرسة الأشاعرة بالنسبة لمجال الدليل السمعى ـ القسم الثانى الذى ذكره الجوينى ـ، إذ يتبين عندهم أنه على وجه التحقيق لا وجود لما يسمى الدليل السمعى المحض، يقول صاحب المواقف (الدليل: إما عقلى بجميع مقدماته، أو نقلى بجميعها، أو مركب منهما. والأول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلا.

والثانى: هو الدليل النقلى المحض، وهو لا يتصور إذ صدق المخبر لابد منه، وأنه لا يثبت إلا بالعقل.

والثالث: ـ يعنى المركب منهما ـ هو الذى نسميه بالنقلى، لتوقفه على النقل فى الجملة.

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص٩٦ـ٩٥.

(٢) نهاية العقول ج١، ص٢٦.

فانحصر الدليل فى قسمين: العقلى المحض، والمركب من العقلى والقبلى. هذا هو التحقيق)[1].

ويقول الإيجى أيضا (ودلائله ـ أى علم الكلام ـ يقينية، بحكم صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل)[2] فبصريح العقل تم الحكم، وبالنقل يحصل التأييد مجرد التأييد.

وبذلك يتبين لنا أن الأشاعرة لا يختلفون مع المعتزلة فى فرض سيادة العقل، على ميدان المعرفة العقدية.

وبعد: فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة فى فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقدية؟

إن الأمر هو على العكس من ذلك، من حيث نرى الأشاعرة أكثر إكبارا للدليل العقلى وتمجيدا له، إذ جعلوا الشرع مصدر إيجاب النظر، فكان ذلك منهم تتويجا للدليل العقلى لم يصل إليه المعتزلة، ولم يبق من ثم مجال للشهرستانى للتشنيع على المعتزلة فى كلامه عن الجبائية والبهشمية منهم؛ أنهما (أثبتا شريعة عقلية)[3].

كما يتبين أن الفرقتين كلتيهما ـ بحسب النضج الذى وصلتا إليه لم يلتزما ـ منهجيا دائما وموضوعيا أحيانا ـ بالأصل الأول: مبدأ محدودية العقل، وذلك لأنهما لم يلقيا بالا لما وجه للعقل فلسفيا من نقد، ولأنهما عولا فى إغفال هذا النقد، على ما ليس من فضائل هذا العقل النظرى، وأعنى به مبدأ الضرورة العملية، وبذلك كان إخلالهما النسبى بالأصل الثانى والثالث.

---

(١) المواقف ج٢ ص٤٩.

(٢) المواقف ج١ ص٥٣.

(٣) الملل والنحل ج١ ص٧٤.