الماتريديـــة

تنسب الماتريدية إلى الإمام أبى منصور الماتريدى، ولكن تأصيل المذهب يتعمق بنسبته إلى الإمام أبى حنيفة، وتوسيع دائرته ليضم طائفة من الأئمة الكبار الذى شرحوا الفقه الأكبر لأبى حنيفة، وداروا فى دائرة المذهب كالإمام الطحاوى، وأبى الليث السمرقندى، وأبى القاسم السمرقندى، وأبى المعين النسفى، والبياضى.

الإمام أبو حنيفة

ولد أبو حنيفة ﷺ بالكوفة (عام ٨٠ هجرية) وقيل (عام ٦١هـ)، وتوفى (عام ١٥٠هـ)، وقيل (عام ١٥٣هـ)، وكان أبوه فارسيا، وأسر جده عند فتح العرب لكابل، ثم أعتق، فكان مولى لبنى تيم بن ثعلبة.[١]

أدرك أربعة من الصحابة ـ فى لقياه لهم اختلاف ـ هم أنس بن مالك وعبدالله بن أبى أوفى، وسهل بن سعد الساعدى بالمدينة، وأبو الطفيل عامر بن وائلة[٢].

الكتب الكلامية لأبى حنيفة

تذكر المصادر أن لأبى حنيفة فى علم الكلام الكتب الآتية:

١ - الفقه الأكبر، ويرى الشيخ الكوثرى أنه هو الفقه الأبسط مع اختلاف فى

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ٢، ص٢١٥)، والفهرست لابن النديم (ص٢٨٤) وأبو حنيفة لأبى زهرة (ص١٢).
(٢) وفيات الأعيان: السابق.

الراوى، فراوى الأول هو حماد بن أبى حنيفة وهذا لم يصل إلينا، وراوى الثانى هو أبو مطيع الحكم بن عبدالله البلخى المتوفى عام (١٩٩هـ) وهو الذى يعنون له تارة بالفقه الأكبر تجوزا، وتارة بالفقه الأبسط[١].

٢- وقد شرح هذا الكتاب أبو الليث السمرقندى المتوفى (عام ٣٧٣هـ)، كما شرحه أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوى، والذى أتم شرحه (عام ٩٣٩هـ).

٣- رسالة أبى حنيفة إلى عثمان بن مسلم البتى، عالم البصرة المتوفى عام (١٤٣هـ)، رواية نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة.

٤- الرد على القدرية، والصحيح أنه الفقه الأكبر نفسه، كما ذكر البغدادى فى أصول الدين، وبروكلمان فى تاريخ الأدب العربى.

٥- الوصية، وهى غير الرسالة، ولم يعثر لها على سند، وهى فى سطور[٢].

وقد دارت أقاويل تشكك فى صحة نسبة هذه الكتب إلى أبى حنيفة، بدأها المعتزلة قديما، ورددها بروكلمان فى العصر الحديث[٣].

لكن المحققين ذهبوا إلى صحة هذه النسبة، منهم طاش كبرى زاده الذى نقل عن العلامة حافظ الدين البزازى فى كتابه فى مناقب أبى حنيفة رحمه الله: أنه قال: إنى رأيت بخط العلامة مولانا شمس الدين الكردرى هذين الكتابين وكتب فيهما أنهما لأبى حنيفة، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ مثل فخر الإسلام البزدوى، ذكرهما فى أصوله، ومثل الشيخ عبد العزيز البخارى ذكرهما فى شرحه لأصول فخر الإسلام[٤]) ويقول طاش كبرى زاده (وصرح الخوارزمى المعتزلى أن

---

(١) انظر مقدمته على كتاب الفقه الأبسط (ص٤).

(٢) انظر الفهرست لابن النديم (ص٢٨٥)، كشف الظنون لحاجى خليفة (ص ١٢٨٧)، مقدمة الشيخ الكوثرى على إشارات المرام (ص٥، ٦، ٢١) وتحقيقه على البصير فى الدين للإسفراينى (ص١١٢)، وتاريخ الأدب العربى لبروكلمان (جـ٣، ص٢٤٣) وما بعدها، والإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم للأستاذ الأفغانى عناية الله إبلاغ (ص٩٦-١٢٥).

(٣) تاريخ الأدب العربى لبروكلمان (جـ٣، ص٢٣٧).

(٤) مفتاح السعادة (جـ٢، ص١٥٩).

ذلك الكتاب (العالم والمتعلم) له ـ أى لأبى حنيفة[١]). ويؤكد صحة نسبة كتابى (الفقه الأكبر، والعالم والمتعلم) كل من عبدالقاهر البغدادى فى كتابه (أصول الدين[٢])، وأبى المظفر الإسفراينى فى كتابه (التبصير فى الدين[٣]).

ويقول الدكتور أحمد أمين (... الفقه الأكبر الذى بين أيدينا أساسه صحيح النسبة لأبى حنيفة وإن زيد عليه بعد[٤])..

ويشير الدكتور النشار إلى شك البعض فى نسبة هذا الكتاب إلى أبى حنيفة ثم يقول:

(ولكن الكتاب فى مجموعه يحوى آراءه التى تؤيدها فى غالب الأحايين وتختلف فى أحيان قليلة مع متناثر أقواله فى بطون كتب التاريخ والفقه)، أما كتاب (العالم والمتعلم)، (ورسالة إلى البتي) فمن الثابت صحة نسبتهما إليه[٥].

أما الشيخ أبو زهرة فيبرز عدم اتفاق العلماء على صحة نسبه (الفقه الأكبر) إلى أبى حنيفة وهو على أحسن الفروض يقرر أن بالكتاب زيادات ليست منه فى الأصل لأنها لم تكن مثارة آنذاك.

أما عناية الله إبلاغ وهو الذى تصدى لدراسة هذه المسألة فى رسالته للماجستير: فلا يجد فيما ذكره الدكتور النشار أو الشيخ أبو زهرة، مبررا للشك فى صحة النسبة، ولا للقول بالتزيد، وينتهى عناية الله إلى صحة نسبة هذه الكتب دون تحفظ، إذ يقول: (ولا يكاد ينكر أحد أن هذه الرسائل منسوبة إلى الإمام، كما أن إسناد الرسائل برجاله الثقات أقوى دليل على أنها من مؤلفات الأعظم لا من مؤلفات أبى حنيفة البخارى أو غيره[٦]).

---

(١) المصدر السابق (ص٢٠٤).
(٢) (ص٣٠٨).
(٣) (ص١١٣) وانظر الإمام لعناية الله إبلاغ (ص٩٦).
(٤) ضحى الإسلام الجزء الثانى (ص٩٨).
(٥) نشأة الفكر الفلسفى (جـ١، ص٢٣١).
(٦) الإمام الأعظم ص٩٧ـ١٠١.

وفى رأيى أن افتراض الصحة أقوى من الشكوك الواردة عليه، ولنا أن نقبل ما جاء بهذه الكتب، وبخاصة أنه قد قبلها من قبلنا من هو أكثر منا قربا لأبى حنيفة زمنا، وفهما: أبو منصور الماتريدى، أبو جعفر الطحاوى (ت ٣٢١هـ)، أبو المظفر الإسفراييني (ت ٤٧١هـ)، أبو المؤيد الموفق المكى ت ٥٦٨هـ)، ابن البزاز الكردرى (ت ٨٢٧هـ). وغيرهم[١].

المذهب الكلامى لأبى حنيفة

حقيقة الإيمان:

١- قال العالم: الإيمان هو التصديق، والمعرفة، واليقين، والإقرار والإسلام. فهذه أسماء مختلفة ومعناها واحد كالرجل يقال له: إنسان، ويا رجل، ويا فلان.[٢]

٢- ويبدو أن ليس المقصود التسوية بين الإيمان والإسلام والعناصر الأخرى: ترادفا، ولكن المقصود تكاملها بحسب واقع الحال فـ (الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان[٣]..).

كذلك فليس المقصود الترادف بين الإقرار والتصديق، حيث يذكر أن عنصر الإقرار ـ أى القول ـ يستغنى عنه إذا كان المقام مقام الحساب عند الله، يقول أبو حنيفة ﷺ (... وذلك أن من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لم يكن عند الله مؤمنا، ومن آمن بقلبه ولم يتكلم بلسانه كان عند الله مؤمنا[٤]).

---

(١) انظر الإمام الأعظم لعناية الله (ص٩٧) وما بعدها.

(٢) العالم والمتعلم (ص١٤)، وهذا النص ليس مدعاة للشك فى صحة نسبه إلى أبى حنيفة بالرغم من المشاكل المترتبة عليه، انظر الإمام الأعظم لعناية الله (ص١٤٩) مع أنى لم آخذ بتحقيقه فى هذا الشأن، لأنه انصب على التوفيق بين هذا النص وبين رأى أبى حنيفة فى الإيمان فى رسائله الأخرى هذا بينما أن المشكلة متحققة فى داخل النص نفسه على النحو الذى بينته فيما يلى، وعناية الله يذكر بعد تحقيق علمى طويل أن الإمام الأعظم تسامح فى العبارة وهو ما اتجهت إليه من مبدأ الأمر.

(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢٣) وما بعدها.

(٤) العالم والمتعلم (ص١٠).

وتنفك عقدة الترادف، لتصير الألفاظ إلى الدلالة على عناصر مختلفة يكمل بعضها بعضا فى واقع الحال، ليس بين الإقرار والتصديق فحسب كما قدمنا، بل بالإضافة على المعرفة، كعنصر ثالث، لا كلفظ مرادف. يصرح بذلك أبو حنيفة فى موضع آخر ويقول: الإقرار لا يكون وحده إيمانا، وكذلك المعرفة وحدها[١].. (أما العمل فمستبعد من حقيقة الإيمان، العمل غير الإيمان والإيمان غير العمل[٢]...).

هذه هى العلاقة بين الإيمان وعناصره، وبينه وبين الإسلام، وبينه وبين العمل.

وإذا كان هناك فرق بين الإيمان والإسلام فى اللغة، بغير افتراق فى واقع الحال ـ إذ لا يكون إيمان بغير إسلام ولا إسلام بغير إيمان ـ فإن الأمر ليس كذلك بين الإيمان والعمل، يقول أبو حنيفة (لا نكفر أحدا بذنب، ولا ننفى أحدا من الإيمان[٣]).

وأخيرا فماذا يكون (الدين)؟.

(الدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها[٤]).

٢- وهنا يثير الرائد قضية زيادة الإيمان ونقصه، وهى قضية متوقفة على النحو الذى تكون عليه حقيقة الإيمان وعلاقته بالعمل...

وعنده (إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص) ويقول عن المقارنة بين إيماننا وإيمان الملائكة والرسل (... وقد حدثتك أن الإيمان غير العمل فإيماننا مثل إيمانهم لأنا صدقنا من[٥] وحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده بمثل ما أقرت به الملائكة، وصدقت به الأنبياء والرسل، فمن هنا زعمنا أن إيماننا مثل إيمان الملائكة، لأننا آمنا بكل شيء آمنت به الملائكة مما عاينته الملائكة من عجائب آيات الله ولم نعاينه نحن[٦]).

---

(١) الجوهرة المنيفة فى شرح وصية أبى حنيفة (ص٣).
(٢) المصدر السابق.
(٣) الفقه الأبسط بشرح أبى الليث (ص٢).
(٤) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٣٦).
(٥) كذا فى الأصل.
(٦) العالم والمتعلم (ص١٤).

٣- وتكلم الإمام فى قضية عصره: حكم مرتكب الكبيرة.

قال أبو حنيفة: (من قتل نفسا بغير حق أو سرق أو قطع الطريق.. فهو مؤمن فاسق. وليس بكافر، وإنما يعذبهم الله بالأحداث فى النار ويخرجهم منا بالإيمان..[١]).

وقال: (لا نكفر أحدا بذنب. ولا ننفى أحدا من الإيمان).

وتبعا لرأيه فى حقيقة الإيمان سفه رأى القائلين بصدور الذنب عن نفس غير مؤمنة بالضرورة، أو فى إيمانها ضعف، يقول: (ومن أين قالت الجهال إذا رأوا من إنسان زلة أو جزعا عن مصيبة أوجبنا من عدو أو حرصا على الهوى... هذا من ضعف اليقين..؟! إنما قالوا ذلك لجهالتهم بتفسير اليقين[٢]).

وقد أشار الإمام ـ فيما يذكره البياضى ـ إلى مواضع الإكفار، وترجع جملتها إلى ثلاثة وعشرين موضعا، فى ستة منها يرجع الإكفار إلى نسبة النقص الصريح إليه تعالى. وفى ستة عشر يرجع الإكفار إلى إنكار ما علم بالضرورة كونه من الدين.. وفى موضع واحد يرجع الإكفار إلى تأويل ما علم قطعا كونه على ظاهره[٣].

ويلتفت الإمام إلى مشكلة الفرق آنذاك: التنابز بالتكفير: فيقول فيمن يرميه بالكفر: شهادتى عليه أنه كاذب ولا أسميه كافرا.. ويقول فيمن يبرأ إليه من دينه: إن قال لى هذا لم أعجل، ولكنى أسأله عند ذلك مما تبرأ؟ من دين الله؟ أو تبرأ من الله؟ فأى القولين قاله سميته كافرا مشركا.. فإن قال لا أبرأ من الله ولا أبرأ من دين الله ولكن أبرأ من دينك لأن دينك هو الكفر بالله، وأبرأ مما تعبد لأنك تعبد الشيطان، فإنى لا أسميه كافرا، لأنه إنما يكذب على.[٤]

---

(١) الفقه الأبسط (ص٤٧).
(٢) العالم والمتعلم (ص١٤).
(٣) انظر التفصيل: إشارات المرام للبياضى (ص٥١).
(٤) العالم والمتعلم (ص٢٧).

(٣) كلام أبى حنيفة فى الطريق إلى الإيمان:

ورد أنه أجاب عن سؤال: ما الدليل على الصانع؟

قال: أعجب دليل النطفة التى فى الرحم، والجنين فى البطن... وذهب يستدل بما يحدث له من أطوار، وما يجرى عليه من اختلاف، على خلاف اختيار الأبوين... على أنه دال على قدرة قادر عالم حكيم، وسفه الفلاسفة الطبيعيين على رأيهم فى مثل هذا الموضوع[١].

ويلمس أبو حنيفة فى موضوع الطريق إلى معرفة الله مسألة من أدق المسائل التى لا تزال تثار هل الرسول هو الطريق إلى معرفة الله؟ أو أن معرفة الله هى الطريق إلى معرفة الرسول؟

إن أبا حنيفة يختار الثانى، لكنه لا يتوجه فى اختياره هذا إلى العقل، بل إلى شيء قال به الغزالى من بعد، مستدلا عليه بالقرآن (نعم نعرف الرسول من الله تعالى، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى[٢] ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق، حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك قال الله عز وجل **(إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء)**[٣]).

وهنا ينبغى أن نلاحظ أمرين:

أولهما: يتعلق بموقف أبى حنيفة من المعجزة، فهو فى هذا النص لا يذكر المعجزة باعتبارها الطريق الذى يدلنا به الله على الرسول، وإنما يذكر هذا القذف الذى يتجه إلى القلب، وهو أمر لا يتوقف على المعجزة.. وأبو حنيفة لم يتناول المعجزة بشيء، فى كتاب العالم والمتعلم ولا فى كتاب الفقه الأبسط، ولا فى رسالته إلى عثمان البتى.

ثانيهما: يتعلق بموقف أبى حنيفة من العقل، فهو فى هذا النص لا يعتمده كطريق

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى (ص١٢).
(٢) لعلها لم بدون حرف العطف.
(٣) العالم والمتعلم (ص٣١).

على معرفة الله ولا يوجب به المعرفة إيجابا، ويجعل المعرفة ناشئة عما يقذفه الله فى القلب.

لكنه فى نفس الوقت يعول عليه فيما إذا دل على الله، عندئذ يكون المرء متصفا بمقتضى هذه الدلالة فيكون مؤمنا، وهذا ما يمكن استنتاجه من سؤال أبى مطيع له (... لو أقر بجملة الإسلام فى أرض الشرك، ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتب ولا بشيء من شرائع الإسلام إلا أنه مقر بالله تعالى وبالإيمان ولا يقر بشيء من شرائع الإيمان فمات أهو مؤمن؟ قال. نعم. قلت له: ولو لم يعلم شيئا ولم يعمل به إلا أنه مقر بالإيمان فمات؟ قال: هو مؤمن[1].)

مسألة الصفات:

يقرر أبو حنيفة فى موضوع الصفات ما أعتقد أنه كان يرد به على آراء ذاعت فى عصره، على يد جهم وواصل من ناحية، أولئك الذين جنحت بهم مغالاتهم فى التنزيه، وعلى يد مقاتل وأضرابه من ناحية أخرى، أولئك الذين جنحت بهم مغالاتهم فى الإثبات[2].

ففى المقام الأول يقرر أن الله (لم يزل عالما بعلم، والعلم صفة فى الأزل، قادرا بقدرة.

والقدرة صفة فى الأزل، ومتكلما بكلام والكلام صفة فى الأزل، وخالقا بتخليق والتخليق صفة فى الأزل، وفاعلا بفعل والفعل صفة فى الأزل.. والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق[3]).

وهو يقول: (فإن قيل: بأى شيء شاء الشائى المشئ؟ فقل بالصفة، وهو قادر بالقدرة وعالم يعلم بالعلم، ومالك يملك بالملك[4]).

---

(١) الفقه الأبسط (ص٨٢).
(٢) يتابع الطحاوى إمامه فيقول فى بيانه (ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه ص٧).
(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٨).
(٤) الفقه الأبسط (ص٥٧).

وهو يرد على القائلين بنفى العلم القديم، أو بإثبات العلم المحدث، فيقول:

(يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوما، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده، ويعلم الله الموجود فى حال وجوده موجودا، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه... من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم، ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين[١]).

وهو يرد على هواجس التشبيه فيقول: (وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا[٢]).

وهو يثبت اليد، والوجه، والنفس، والغضب والرضا، والقضاء والقدر صفات الله[٣].

ولكنه يقرر أيضا أن صفات اليد والوجه... إلخ هى (بلا كيف)، سابقا بذلك ما عبر به مالك ﷺ من بعد.

وهو يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه[٤]).

ويقول: (كان الله تعالى ولا مكان، قبل أن يخلق الخلق، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شيء، وهو خالق كل شيء[٥]). وهو يرد بذلك على القول بقدم المادة.

ويقول أبو حنيفة: (من قال لا أعرف ربى فى السماء أو الأرض فقد كفر، وكذا من قال إنه على العرش ولا أدرى أفى السماء أو فى الأرض. والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية وإلهية فى شيء[٦]).

---

(١) الفقه الكبير بشرح المغنيساوى (ص١٧).
(٢) المصدر السابق (ص١٣).
(٣) المصدر السابق (ص١٤، ١٧)، والفقه الأبسط (ص٥٦).
(٤) الجوهرة المنيفة فى شرح الوصية (ص١٠).
(٥) الفقه الأبسط (ص٧٥).
(٦) الفقه الأبسط (ص٤٩).

وأرجح أن هذا النص يعنى أن أبا حنيفة ينزه الله عن المكان، وأن توجيه الدعاء للأعلى ليس بسبب المكان ولكن بسبب المكانة بدليل التعليل الذى ذكره، وهو إنما يكفر من يطرح أسئلته على ذلك النحو لما فيه من توهم أن يكون لله مكان، هذا ما يتفق مع نص سابق للإمام، فى قوله (كان الله ولا مكان) ويستند على فهم أبى الليث السمرقندى، والطحاوى، والبياضى، وإن كان لا يتفق مع فهم ابن قيم الجوزية وابن تيمية[١].

وفى الرؤية يقول أبو حنيفة: (والله يرى فى الآخرة، ويراه المؤمنون فى الجنة بأعين رءوسهم: بلا تشبيه، ولا كيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة[٢]).

وأبو حنيفة متوقف غير مؤول، وذلك إذ يقول: (... ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة.. ولكن يده صفته بلا كيف[٣]).

وأخيرا: فإن الصفات عند أبى حنيفة ذاتية، وفعلية، والفعلية: يبدو أن لا عدد لها، وهى كلها قديمة. والأسماء قديمة كذلك[٤] وبيان الطحاوى يؤكد ما سلفت الإشارة إليه من أزلية الأسماء والصفات الفعلية فضلا عن الصفات الذاتية، يقول (ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا... ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق[٥]...).

---

(١) الفقه الأبسط: انظر شرح الشيخ الكوثرى (ص٤٩) وما بعدها وابن قيم الجوزية يروى عن أبى حنيفة خبرا يقول فيه أبو حنيفة: "إن الله سبحانه فى السماء دون الأرض"، فقال رجل لأبى حنيفة: أرأيت قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال أبو حنيفة: "هو كما تكتب للرجل إنى معك وأنت عنه غائب". ذكره ابن قيم الجوزية فى كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٦)، وإنى لأستبعد صدور هذا عن أبى حنيفة، لما تقدم ولما فى الخبر من تأويل لازم عجيب، إذ يكون التأويل فى جانب نفى المكانية، دون جانب إثباتها فى العلو..

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٣٢) ومثله فى بيان الطحاوى (ص٧).

(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص١٤).

(٤) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٥-٧). ويظل التساؤل عن قدم اللغة.

(٥) بيان السنة للطحاوى (ص٥).

القضاء والقدر وأفعال العباد:

لقد رأينا أبا حنيفة يؤكد إيمانه بالقضاء والقدر، ويجعلهما والمشيئة صفاته فى الأزل بلا كيف. وإذا كانت الأعمال عند أبى حنيفة تنقسم إلى فريضة وفضيلة ومعصية فإنها جميعا عنده إنما تقع بمشيئة الله وقضائه وتقديره وعلمه وكتابته فى اللوح المحفوظ وتخليقه[١].

ثم تكون الفريضة بأمره ومحبته ورضاه وتوفيقه، وتكون الفضيلة لا بأمره ولكن بمحبته ورضاه وتوفيقه، وتكون المعصية لا بأمره أو بمحبته أو برضاه أو توفيقه، ولكن بخذلانه[٢]. وعنده أن كل شيء أمر به فقد رضى به، وأنه تعالى يرضى أن يخلق الكفر للكافر لكنه لا يرضى الكفر بعينه[٣].

وإذا كان أبو حنيفة يقرر أن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى فهو يصرح بكونها من كسبهم[٤] وهذه إشارة مبكرة إلى موضوع الكسب.

وهنا نتساءل: أقول أبى حنيفة بأن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى ومشيئته ينحاز به إلى الجبرية؟ أم يعفيه من ذلك تصريحه بأنها من كسبهم؟

لا يزال الأمر عند هذا الحد غير واضح.

يقول أبو حنيفة: (إن الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب فى تصريف الاستطاعة التى أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها فى الطاعة دون المعصية[٥]).

وإلى هنا فظاهر كلام الإمام أن لا جبر عنده، كما علق ذلك الشيخ الكوثرى

---

(١) الوصية (ص٨).
(٢) المصدر السابق، ومثله فى الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢١).
(٣) الفقه الأبسط (ص٥٣، ٥٤).
(٤) الفقه الأكبر (ص٢١).
(٥) الفقه الأبسط (ص٤٣)، والاستطاعة عنده تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده، الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢١).

قائلا: (وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف، وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده).

لكنى أجد الميزان يميل ناحية الجبر عند ما يجيب أبو حنيفة ﷺ على سؤال: ألم يجبر الله عباده على ذنب يعذبهم عليه؟

يجيب عليه بسؤال آخر: هل يطيق العبد لنفسه ضرا ونفعا؟

يقول أبو حنيفة: (فإن قال: لا، لأنهم مجبورون فى الضرر والنفع ما خلا الطاعة والمعصية فقل له: هل خلق الله الشر؟ فإن قال: نعم خرج من قوله، وإن قال: لا كفر، لقوله تعالى: (.. **من شر ما خلق**)، أن الله تعالى خالق الشر[1].

بل يذهب أبو حنيفة إلى أبعد من ذلك، يقول أبو مطيع: (قلت ـ أى لأبى حنيفة ـ فإن قال: إن الرجل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإن شاء أكل وإن شاء لم يأكل...!

قال: فقل له: هل حكم الله على بنى إسرائيل أن يعبروا البحر، وقدر على فرعون الغرق؟

فإن قال: نعم، قل له: فهل يقع من فرعون ألا يسير فى طلب موسى وألا يغرق هو وأصحابه! فإن قال: لا نقض قوله السابق[2]).

أليس هذا أقرب إلى الجبر إن لم يكن هو الجبر نفسه؟

يقول أبو السمرقندى شارح الفقه الأبسط: إن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة فى العبد: واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا[3].

---

(١) المصدر السابق، ولكنى لا أجد الآية دالة على ذلك، فالآية لا تصرح بأن الله خلق الشر، ومن الجائز أن يكون الشر الصادر عما خلقه الله ليس إلا باختيار وكسب من العباد، ولا تمنع من أن يكون بتخليقهم كذلك.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح الفقه الأكبر (ص١١) وما بعدها.

وإذا كان ذلك يحل مشكلة فهل يحلها فى صورتها الواردة بالحوار المذكور؟ إنه لا يزال أن فرعون لم يكن ليقع منه ألا يسير فى طلب موسى، أو ألا يغرقْ هو وأصحابه، ولا يزال أن ابا حنيفة ـ فيما أعرف ـ لم يقدم تفسيرا لذلك يخرج به من الجبر.

السمعيات:

ذكرنا قول أبى حنيفة فى عذاب القبر، وتقريره أن منكره يكون من الطبقة الجهمية والهالكية[1] وهو يثبت حقية: الشفاعة، ووزن الأعمال بالميزان، والحوض، وخلود الجنة والنار، وكونها مخلوقتين اليوم، وسؤال منكر ونكير، والمعراج، وخروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصحيحة[2].

قدم القرآن أو خلقه:

وجهت إلى أبى حنيفة اتهامات القول بخلق القرآن.

وقد بين الأستاذ عناية الله أن هذه الاتهامات صادرة عن شانئيه، أو من يلف لفهم، وبخاصة ابن أبى ليلى الذى كانت بينه وبين أبى حنيفة خصومات تكفى لرد كل ما يقال عن الإمام إذا ما أتى عن طريقه[3]، وذهب إلى ذلك أيضا الشيخ أبو زهرة إذ يقول: (الروايات التى رويت مسندة له ذلك الرأى نتردد فى قبولها لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها، وهى أقرب إلى القبول لأنها رواية ثقات غير متهمين).

ويبين الشيخ أبو زهرة أن مما ساعد على ترويج هذه الأكذوبة: أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول، فحمل أبا حنيفة مغبة قوله. أو حمله منتقصوه جريرة ذلك

---

(١) الفقه الأبسط بشرح أبى الليث (ص١٩).
(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٤٠، ٤٨).
(٣) الإمام الأعظم (ص١٦٨، ١٧٦).

القول: ولقد عاون على ذلك أيضا أن إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة قد قال هذا القول، ونسبه إلى آبائه فى عبارة عامة فيروى أنه قال: (القرآن مخلوق، وهو رأيى ورأى آبائي)، ولكن رده بشر بن الوليد وقال: (أما رأيك فنعم، وأما رأى آبائك فلا)، كذلك أسهم فى ترويح ذلك أن المعتزلة وهم يقولون بهذا الرأى كانوا يحاولون الاستناد إلى رجال مثل أبى حنيفة، وينحلونهم مذاهبهم[1].

والشيخ الكوثرى يعزو ما قيل عن أبى حنيفة فى خلق القرآن إلى تقول المتقولين وحدهم، ويذكر ما أخرجه ابن أبى العوام من رواية التآمر على أبى حنيفة وإرغامه على الحلف أمام الوالى. وهو لا يحلف عادة. ويخص الكوثرى الرواية الواردة فى الإبانة للأشعرى من أن أبا حماد بن أبى سليمان قال: (بلغ أبا حنيفة... أنى منه برئ... لأنه كان يقول القرآن مخلوق[2]) فيذكر أن رواية البخارى فى خلق الأفعال هى (أبا فلان) لا أبا حنيفة، ويسترسل الكوثرى فى تمحيص هذه الرواية تمحيصا دقيقا يخرج منه بأنها دسيسة من المحرفين الذين كانوا ينشرون أكاذيبهم ضد الأئمة المتبوعين[3].

وابن الخطيب البغدادى يروى فيما قيل من استتابة أبى حنيفة فى هذا الأمر روايات عديدة يضرب بعضها بعضا، ففى إحداها أن من استتابة هو خالد القسرى، وفى أخرى أنه يوسف بن عمر، وقيل فى غيرها يوسف بن عثمان، وقيل شريك وقيل سفيان الثورى، وقيل استتابه أصحابه وقيل استتيب عدة مرات. وقد طعن فى هذه الروايات: ابن عبدالبر فى الانتقاء، والخوارزمى فى جامع المسانيد، والذهبى فى تذكرة الحفاظ. والملك المعظم فى السهم المصيب. والسيد مرتضى الزبيدى فى الجواهر المنيفة[4].

---

(١) أبو حنيفة (ص١٨٠، ١٨١).

(٢) انظر الإبانة للأشعرى (ص٣٥).

(٣) انظر تحقيقه على كتاب الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة (ص٥٧، ٦١).

(٤) انظر تاريخ بغداد (جـ١٣، ص٣٨٨) وما بعدها، والتعليق عليه (ص٣٦٩).

وعلى أية حال فقد روى ابن الخطيب بجانب الروايات التى تسند إليه القول بخلق القرآن روايات أخرى تنسب إليه عكس ذلك[1].

ولعل منشأ هذه الروايات المتضاربة ـ علاوة على ما ذكرناه عن الباحثين ـ أن أبا حنيفة كان يقول بأن لفظنا بالقرآن مخلوق، أما القرآن فغير مخلوق، فأخذ البعض القول الأول على إطلاقه، والبعض الثانى على إطلاقه، بسوء فهم، أو بسوء نية.

يقول أبو حنيفة: (... القرآن كلام الله تعالى، فى المصاحف مكتوب، وفى القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء وعلى النبى ﷺ منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وكلام الله تعالى غير مخلوق[2]).

ولست أرى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الحلف بالقرآن غير يمين، دال على أنه كان يرى أن القرآن مخلوق[3]، لأنه على أية حال ـ مخلوقا كان أو قديما ـ هو حلف بغير الله.

النبوة:

قد عرفنا من قبل رأى أبى حنيفة القائل بأننا نعرف الرسول من الله تعالى، عن طريق القذف فى القلب، وليس الأمر بعكس ذلك كما يظهر.

وعرفنا أنه لا يعول فى المقام الأول على المعجزة، كطريق إلى معرفة الرسول، لكنه مع ذلك يثبت الآيات للأنبياء (والآيات ثابتة للأنبياء[4]).

ويثبت أبو حنيفة عصمة الأنبياء (والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح[5]).

---

(١) المصدر السابق (ص٣٨٣) وما بعدها.
(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٩).
(٣) انظر نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (جـ١، ص٢٣٨).
(٤) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٣١).
(٥) المصدر السابق (ص٢٢).

وقد كان منهم مثل أكل آدم من الشجرة، ومثل قتل موسى رجلا من قوم فرعون، وهذا يذكره الشارح تمثيلا لقول أبى حنيفة (وقد كانت منهم زلات وخطايا)، وهو غريب، إلا أن الشارح يذهب إلى أن ذلك معناه ترك الأفضل، وفعل الفاضل، فهو منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير، وهو فى نفس الوقت ما يؤخذ من تفسير النسفى فى هذا الموضع[1].

وإذا كان أبو حنيفة يثبت معجزات الأنبياء فهو يثبت للأولياء (كرامات) ويجيز أن يقع لأعداء الله ما يشبه ذلك لكنه فى حقيقته ليس كذلك... ولكن نسميها قضاء حاجتهم، وذلك لأن الله يقضى حاجات أعدائه استدراجا لهم وعقوبة... فيغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا[2].

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والخروج على الإمام:

يدعو أبو حنيفة ـ وهذا طبيعى ـ إلى الأخذ بتعاليم الإسلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[3].

لكن السؤال هو: ما موقفه فى هذا الشأن من أهل البغى أو السلطان الجائر أو الجماعة الباغية؟ هل يدعو إلى الخروج بالسيف فى مثل هذه الحال؟

إن أبا حنيفة لا يرى الخروج ـ على هذا النحو ـ على الطاعة، لأن (... ما يفسدون من ذلك أكثر مما يصلحون، من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاب الأموال...[4]).

لكن يبدو أن هذا ما يقول به الإمام فى المرحلة الأولى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فلابد أولا من أن تكون محاولة للإصلاح بدون الخروج، ذلك لأنه يقول

---

(١) المصدر السابق (ص٢٣).
(٢) المصدر السابق (ص٣١).
(٣) الفقه الأبسط بشرح أبى الليث (ص٤).
(٤) الفقه الأبسط (ص٤٤).

لأبى مطيع الذى يسأله عن معنى آية "**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا..**": أفنقاتل الفئة الباغية بالسيف؟

يقول أبو حنيفة: نعم، تأمر وتنهى فإن قبل، وإلا قاتلتها فتكون مع الفئة العادلة..[1].

وهو يقول أيضا (فقاتل أهل البغي[2]) ويبين أبو حنيفة أن هذا القتال لا يصح أن يكون بدعوى كفر البغاة، ولكن باسم بغيهم فحسب، يقول (فقاتل أهل البغى بالبغى لا بالكفر).

وأبو حنيفة إذ يدعو إلى أن يكون المرء فى هذا القتال مع الفئة العادلة (... كن مع الفئة العادلة والسلطان الجائر، ولا تكن مع أهل البغي[3]). لا يدعو إلى أن نكون مع السلطان الجائر فى أى موقع فالمهم عنده هو الفئة العادلة، لا السلطان نفسه، فنحن مدعوون إلى أن نكون مع السلطان الجائر إذا كان فى الفئة العادلة لأننا هنا نقف معها لا معه، وفى الخروج عليه وهو فيها إضرار بها قبل كل شيء، وهذا ما يفهم من قوله (.. فتكون مع الفئة العادلة وإن كان الإمام جائرا)[4].

فالمرحلة الأولى: النصح، والمرحلة الثانية: التقويم بالسيف، وهناك المرحلة الثالثة: وتكون عند العجز عن التغيير. قال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود قال: قال ﷺ: "إذا ظهرت المعاصى فى أرض فلم تطق أن تغيرها فتحول عنها إلى غيرها فاعبد ربك" فالهجرة بديل الخروج بالسيف، إذا كان العجز عن التغيير.

وليس من الضرورى المرور بالمرحلة الثانية لأن العجز عن التغيير قد يتبين من قبل ذلك، يقول أبو حنيفة: (وإن كانت الجماعة باغية فاعتزلهم واخرج إلى غيرهم).

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق (ص٤٨).
(٣) المصدر السابق (ص٤٨).
(٤) المصدر السابق (ص٤٤).

فهذا مذهب متكامل فى علاج البغى والجور، فلم يكن أبو حنيفة يرى الخروج بالسيف بإطلاق[1] كما كانت الخوارج تفعل، ولم يكن يرفض الخروج بإطلاق، وإنما كانت له نظرة متوازنة، ومن هنا كان ما يروى من أنه كان يفتى سرا بوجوب نصرة زيد بن على وحمل المال إليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام[2].

تقويم عام للمذهب الكلامى لأبى حنيفة:

هكذا تبين لنا أن أبا حنيفة تكلم فى مسائل علم الكلام: فى حقيقة الإيمان والأسماء والأحكام ومرتكب الكبيرة. والطريق إلى معرفة الله، وفى الصفات، وفى أفعال العباد والقضاء والقدر، والقرآن وقدمه أو خلقه، والنبوة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وهى موضوعات كانت مطروحة آنذاك. لم ينشئها أبو حنيفة، وإن كان له فى بعضها نظرات جديدة يؤيد بها مسالك متبعة، وإذا كان فى نظراته تلك شيء من الدقة والعمق، فقد كان لا يخرج بها إلى مجالات الكلام الدقيق فهذا التزام بالأصل الأول.

ويقتصر على ما يبدو أنه يمثل مشكلة من المشاكل التى تشغل بال المسلمين وهذا التزام بالأصل الثانى.

وسئل أبو حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام فى الأعراض والأجسام؟ قال: (مقالات الفلاسفة. عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[3]). وهذا التزام بالأصل الثالث كما أن فيه التزاما بالأصل الأول.

وهذا الاتجاه المعتدل هو ما يمكن أن نوفق به بين ما هو ثابت من اشتغاله

---

(١) يذكر الخطيب البغدادى روايات كثيرة تفيد أن أبا حنيفة كان يرى الخروج على الإمام بالسيف والمعلق على الكتاب يطعن فى أسانيد هذه الروايات جميعها. تاريخ بغداد (جـ١٢، ص٣٩٥ـ٢٩٨).

(٢) نقله أحمد أمين عن الزمخشرى فى الكشاف. انظر ضحى الإسلام (جـ٣، ص٢٧٤).

(٣) أساس التقديس للرازى (ص٣٢).

بمسائل علم الكلام التى ذكرناها، وبين ما روى من انصرافه عنه. يقول الدكتور النشار: (لم يكن ليستطيع وهو يتصدر الإمامة ويكتب لهم قانونهم العملى أن يتركهم وهو فى معترك الفرق والفلسفات: نهبة للقلق، فعرض فى حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية[1]).

ومن هنا يمكننا أن نقول إنه كان لأبى حنيفة مدرسة فى علم الكلام ملتزمة بالأصول الثلاثة، وقد انتسب إلى أبى حنيفة أهل السنة بعامة، والماتريدية منهم بخاصة.

وهذا يدعونا إلى وقفة أخيرة بين يدى الإمام الأعظم، نحاول أن نتبين فيها موقفه من الفرق التى نسب إليها، أو كان له فيها رأى.

نحسب أن آراءه التى سقناها لا تدع مجالا لقول قائل ينسبه إلى غير أهل السنة.

لكن لقد اتهم أبو حنيفة بكونه مرجئا[2].

ويبدو أن مصدر هذا الاتهام، كان يأتى من ناحيتين: الأول الحسد والتشنيع، والثانية التوسع فى فهم الإرجاء بما يدخل فيه (محض السنة). ففى الناحية الأولى: يقول ابن عبدالبر: (ونقموا على أبى حنيفة الإرجاء، ومن أهل العلم من ينسب إلى الإرجاء كثير، ولم يعن أحد بنقل قبيح ما قيل فيه، كما عنوا بذلك فى أبى حنيفة لإمامته. وكان أيضا مع هذا يحسد وينسب إليه ما ليس فيه ويختلق عليه ما لا يليق[3]).

ويقول الشهرستانى: (.. والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئا، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج والله أعلم[4]).

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى (جـ١، ص٢٣١).

(٢) تاريخ بغداد (جـ١٢، ص٣٨٠) وما بعدها.

(٣) جامع بيان العلم وفضله (جـ٢، ص١٨٢).

(٤) الملل والنحل (جـ١، ص١٢٧).

وفى هذا يقول أبو حنيفة نفسه: (أما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل وسماهم أهل البدع بهذا الاسم ولكنهم أهل العدل وأهل السنة؟ وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن[1]).

وفى الناحية الثانية: نذكر أولا ما قاله أبو حنيفة فيما له صلة بموضوع الإرجاء.

قال: (أهل القبلة مؤمنون، لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شيء من الفرائض...

ومن أصاب الإيمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا، وكان لله تعالى فيه المشيئة: إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، فإن عذبه على تضييعه شيئا فعلى ذنب عذبه، وإن غفر له فذنبا يغفر[2]).

وهو يقول: (من قتل نفسا بغير حق أو سرق أو قطع الطريق... فهو مؤمن فاسق وليس بكافر، وإنما يعذبهم الله بالإحداث فى النار، ويخرجهم منها بالإيمان[3]).

ويقول أبو حنيفة أيضا: (ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمنا حقيقة، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر لم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فإنه فى مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلا[4]).

هذه أقوال أبى حنيفة فيما يتصل بسبب بموضوع المرجئة.

ومن هنا، ولكونه لم يدخل العمل فى حقيقة الإيمان، ولما ذهب إليه من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، عده الأشعرى من بين فرق المرجئة[5].

---

(١) رسالته إلى عثمان البتى (ص٣٧).
(٢) المصدر السابق (ص٣٧).
(٣) الفقه الأبسط (ص٤٧).
(٤) الفقه الأكبر بشرخ المغنيساوى (ص٢٧-٣٠).
(٥) الفرقة التاسعة: المقالات (جـ٢، ص٢٠٢-٢٠٤).

ومن هنا قال الشهرستانى عن اتهام البعض له بأنه من المرجئة (.. ولعل السبب فيه أنه كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص. ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع تخريجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل[1]).

وهكذا يظهر أن أبا حنيفة لم يكن يقول إطلاقا بترك العمل، أو بإسقاطه فيما يتصل بالثواب والعقاب الأخرويين، إذا كان هناك الإيمان، فهو لم يكن مرجئا بالمعنى الخالص، لم يكن مرجئا بالمعنى البدعى المذموم.

ويقول الشيخ الكوثرى: (وقد عد المقبلى من غلطات الخواص جعل المرجئ اسما لمن قال: إن صاحب الكبيرة إذا لم يتب تحت المشيئة. وصرف أحاديث ذم المرجئة إلى ذلك، وإنما هم من قال: لا وعيد لأهل الصلاة، فأخرهم عن الوعيد رأسا، وأما الدخول تحت المشيئة فصريح الكتاب والسنة، لفظا، ومعلوم تواترا[2]).

وفى هذا يقول الدكتور أحمد أمين: (... وليس يضير أبا حنيفة أن ينسب إلى الإرجاء بالمعانى التى ذكرناها[3]) يقصد التى لخصها الشهرستانى فى بيانه سبب التسمية.

وفى المعنى السنى للإرجاء يدلى أبو حنيفة برأى كذلك، فعنده أن أصل الإرجاء ـ قبل ـ أن يصير إلى المعنى البدعى المذموم.. ـ هو توقف المجيب عن الإجابة فيما لا يعلم وهو اقتداء بالملائكة فى قولهم لله سبحانه: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ ومن تطبيقاته عنده: أن تتوقف فى الحكم على المتخاصمين المتقاتلين أيهما مخطئ، إذا كان سابق عهدك بهما أن كليهما على خير، ومن الإرجاء أن ترجئ أهل الذنوب ولا تقول إنهم من أهل النار أو من أهل الجنة، فلا توجب الجنة إلا لمن وجبت له بالنص، ولا توجب النار إلا لمن وجبت له بالنص وهم المشركون[4].

---

(١) الملل والنحر (جـ١، ص١٢٧).

(٢) رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى: التعليق بالهامش (ص٣٤).

(٣) ضحى الإسلام (جـ٣، ص٣٢٢).

(٤) العالم والمتعلم (ص٢٢).

هذا ولقد اتهم أبو حنيفة بكونه جهميا:

روى ذلك ابن الخطيب البغدادى، وهو قول ظاهر البطلان، يكفى تصفح آراء أبى حنيفة لإحباطه، بل لقد روى الخطيب نفسه قول أبى حنيفة فى الجهمية (صنفان من شر الناس بخراسان: الجهمية والمشبهة[1]). ويحتمل أن التهمة هذه كانت ضمن تهمة الإرجاء لما هو معروف فى كتب الفرق من حسبان جهم من بين المرجئة.

وأخيرا:

فإن أبا حنيفة كما يقول البغدادى عن أهل السنة (.. كان أول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب[2]) وكما يقول الدكتور النشار: (يمثل المدرسة الكلامية السنية الأولى[3]).

ومذهب أهل السنة إذن بدأ فى الظهور فى أوائل القرن الثانى الهجرى، غاية الأمر أنه كان قد ظهر فى ظروف تطاحن الفرق والأحزاب، والتى تستند فى خلافاتها إلى العقيدة، فلم تتح له ظروف صحية لنمو سريع، وإنما كان من الحتم أن يتوارى قليلا لتنصب أسهم السنة إلى علم الكلام بجملته لما بدا من استئثار أهل الأهواء به على نحو ظهر به كأنه علمهم الذى لا خلاق لأهل السنة فيه، كما كان ينبغى على هذا المذهب أن يتوقف عن الظهور كعنصر إيجابى حتى يتوفر للسلبيات تطهير الميدان أو تكاد.

---

(١) تاريخ بغداد (جـ١٣، ص٣٨٠ـ٣٨٢).
(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٣٦٣).
(٣) نشأة الفكر الفلسفى (ص٢٣٢).

الإمام الماتريدى

هو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدى الحنفى المتوفى عام ٣٣٣هـ أحد رجلين يشار إليهما باعتبارهما رئيسى أهل السنة والجماعة فى علم الكلام[١] له من الكتب ـ كما يذكر طاش كبرى زادة ـ: كتاب التوحيد، والمقالات، وتأويلات القرآن، وكتاب الجدل فى أصول الفقه. وله كتب فى الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض[٢].

ويذكر حاجى خليفة: كتاب "التأويلات الماتريدية فى بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد" جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى، فى ثمانية مجلدات.

وله كتاب "تأويلات أهل السنة" وهو فيما يقال كتاب لا يوازيه شيء من تصانيف من سبقه فى ذلك الفن[٣].

وفى متابعة الماتريدى لأبى حنيفة يقول عنه البياضى: إنه مفصل لمذهبه ومذهب أصحابه بينما يرى بعض الباحثين المعاصرين أن ما قدمه الماتريدى فى كتابه "التوحيد" يدل على أنه لم يكن مجرد شارح أو مفصل، دون أن يقلل من تأكيد

---

(١) الآخر هو الإمام أبو الحسن الأشعرى.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة جـ٢، ص١٥١ـ١٥٢، والمقصود بالرئيس الآخر الإمام الأشعرى.

(٣) كشف الظنون لحاجى خليفة ج١، ص٣٣٥.

الصلة بينهما، وأنه إذا كان لأبى حنيفة فضل أول محاولة لإقامة مذهب كلامى على طريقة أهل السنة، فإن للماتريدى فضل إقامة مذهب متكامل أيده بالحجة والبرهان، تعبيرا عن اعتقاد أهل السنة[1].

ضرورة الدين عند الماتريدى:

تعتمد المعرفة الدينية عند الماتريدى ـ كما يذكر الدكتور على عبدالفتاح المغربى ـ على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع، إذ لابد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك فى الأرض[2].

ووجهة نظر الماتريدى تلك تصلح للمشاركة فى الحوار العصرى حول استبقاء الدين، وتقوم دليلا على أن استبعاد دين ينتهى حتما إلى استصناع دين جديد.

ويرى الماتريدى أن لله فطر الناس على فطرة بعقول مركبة فيهم، يعرفون بها وحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلا[3].

وفى رأينا أن التنبيه على العقل كمكون من مكونات الفطرة ـ كما جاء فى كلام الماتريدى ـ ينجو به من ضربات فلسفة الشك على صهوة جواد "الضرورة العلمية".

طرق المعرفة عند الماتريدى:

يرى الماتريدى أن السبل الموصلة إلى العلم هى: العيان والأخبار والنظر.

---

(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية) للدكتور على عبدالفتاح المغربى، نشر مكتبة وهبة من ص٢٠ـ٢٢، وانظر كتاب (أبو منصور الماتريدى: حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالى ص٦٧، حيث يقول عن كتاب التوحيد إنه عمدة الماتريدية وأساس مذهبهم بعد كتب أبى حنفية.

(٢) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للدكتور المغربى ص٥٨ـ٥٩.

(٣) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للمغربى ص٥٩ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدى.

والعيان ما تقع عليه الحواس ـ لا الجوارح ـ والمعرفة التى تأتى من هذا الطريق معرفة صادقة، والحواس لا تقوم بالمعرفة، وإنما هى تقرر واقعا، ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى القلب والحواس الباطنة التى تقوم بالإدراك، والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية وأساسها[1].

وما قرره الماتريدى هنا عن نقل وظيفة المعرفة من الحواس الظاهرة إلى ما يسميه الحواس الباطنة هو الأشبه بما ذهب إليه العلم الحديث عن العلاقة بين أدوات الحس الظاهرة وبين المعرفة التى يقوم بها المخ بعد أن تصل إليه رسالة الحواس.

والأخبار عند الماتريدى نوعان: الخبر المتواتر جملة، ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان لا يستحق المناظرة، ومنكر الخبر كأنه ينكر إنكاره لأن إنكاره خبر.

والنوع الثانى: هى الأخبار التى تأتى عن طريق الرسل، ويلزم قبولها بطريق العقل، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات[2].

والخبر الذى يأتى عن طريق الرسل نوعان: متواتر وآحاد، والمتواتر يوجب العلم والعمل، وهو بمنزل العيان من حيث ضرورة العلم، أما خبر الآحاد فهو يوجب العمل ولا يوجب العلم.

ويقدم الماتريدى أدلة عقلية وسمعية كثيرة على وجوب النظر، ذكر منها محاجة إبراهيم قومه، ففيها إباحة التكلم فى الكلام والمناظرة والحجاج.

ومعرفة الله تكون بالنظر فى أحوال النفس، وأحوال العالم، دون الاجتراء على مجالات البحث فى كيفية تنسب لله أو ماهية تكون له، فهى مجالات تعلو فوق طاقة العقل، لأنه ـ أى العقل ـ يقصر عن الإحاطة بماهية نفسه[3] ومن باب أولى أن يكون قاصرا عن الإحاطة بماهية خالقه.

---

(١) المغربى ص٤٦ وما بعدها نقلا عن تأويلات السنة للماتريدى.

(٢) المغربى ص٨ نقلا عن كتاب التوحيد للماتريدى.

(٣) المغربى ص٦٠ـ٦١ نقلا عن كتاب التوحيد.

الماتريدى وحقيقة الإيمان:

يؤكد الماتريدى على أن معنى الإيمان هو التصديق بالقلب، أما المعرفة والعلم والعمل والإقرار باللسان فليس جزءا من الإيمان ولا شرطا له.

ويجعل الإيمان شرطا للعمل.

ولم يقبل بترك العمل كشأن بعض المرجئة، ويقول فى تفسيره لمعنى العبادة: إنها جعل العبد كليته لله قولا وعملا وعقدا.

والإيمان ـ بمعنى التصديق على الأصل ـ لا يزيد ولا ينقص، وقد يزيد وينقص باعتبارات أخرى: كالزيادة باعتبار الحجج والبراهين، والتفاصيل، والقوة، والثمار، والخوف من الله.

ويرى أن الإيمان والإسلام بمعنى واحد.(١)

الماتريدى وإيمان المقلد:

استهل الماتريدى كتابه "التوحيد" بالحديث عن إبطال التقليد، واستدل على ذلك بظهور النبى ﷺ فى زمان تقليد فى أمر الدين، وحيث دعاهم إلى ترك التقليد فى الدين واتباع الحجج.

ويرى أن الحجة لا تدرك بالعقل دون معونة الوحى الذى يأتى إلينا عن طريق الخبر، لذا فإن تقليد الرسول ليس فى معنى التقليد الذى هو قبول الخبر بغير حجة "لأننا قبلنا قوله ـ أى الرسول ﷺ ـ لظهور العلم المعجز عليه" وإذن فإن تقليد الرسول ليس مسوغا لتقليد غيره.

والماتريدى مع ذلك يجيز إيمان المقلد إذا تعلق بالدين الحق، مع عدم قبول عذره عن تقصيره.(٢)

---

(١) المغربى ص٣٨٢ـ٣٨٧، و٤٠٣ نقلا عن تأويلات أهل السنة ج١، ص١١، ١٧، ٦٣، ٣٠٦.

(٢) المغربى ص٧٩ـ ٨٠ نقلا عن التوحيد ص٣-٤ وتأويلات أهل السنة ج١، ص٢٢٦، ٢٤٠، ٧٧٧.

قياس الغائب على الشاهد:

يرد الماتريدى فى قياس الغائب على الشاهد على القائلين بالتسوية بينهما ـ ادعاء منهم بأن الشاهد أصل ما غاب عنه ولا يخالف الفرع أصله، ويرى أن هذا قلب للحقيقة إذ الغائب أصل للشاهد، والأصل عنده أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو ـ أى الغائب ـ خلافه.[1]

قياس الأولى:

يستخدم الماتريدى صورة من القياس هى قياس الأولى، سابقا بذلك ما جاء به ابن تيمية فى هذا الموضوع: وهو أن كل كمال ثبت للممكن لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به.

وأن كل نقص وعيب فى نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال ـ إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الممكنات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى.

وقد استخدم الماتريدى هذا القياس فى إثبات الكلام لله[2].

الماتريدى وإثبات وجود الله:

يستدل الماتريدى على وجود الله بدليل حدوث العالم: بإثبات كون العالم مؤلفا من أجسام وأعراض، وإثبات حدوث الأعراض، ثم إثبات حدوث الأجسام من حيث إنها لا تخلو من الأعراض ـ الحركة والسكون ـ وأن العالم فعل الله باختيار.[3]

ويستدل أيضا بالنظر فى دليل العلية ـ أو السببية ـ حيث يقرر العلاقة السببية بإرجاعها إلى إرادة الله.

ويستدل بالنظر فى مبدأ "جواز العالم" وهو بذلك أسبق إلى هذا الدليل من

---

(١) المغربى ص٦٧ـ٦٨ نقلا عن التوحيد للماتريدى.

(٢) المغربى ص٦٩ نقلا عن التوحيد للماتريدى.

(٣) المغربى ص١١٣ـ ١٢٦ نقلا عن كتاب التوحيد للماتريدى ص١٢ـ١٤ـ٣٣ـ٤٥ـ٢٧٥.

الباقلانى والجوينى والغزالى، وهو نفس المبدأ الذى يقوم عليه دليل الوجود والإمكان عند الفارابى وابن سينا، ويدخل الماتريدى فى دليل "جواز العالم": الاستدلال بوجود الشر فى العالم على أنه غير موجود بذاته، إذ لو كان موجودا بذاته لنفى الشر عن ذاته، وإذن فوجوده بغيره، وهذا دليل وجود الله.

ويستدل الماتريدى أيضا على وجود الله بدليل النظام والعناية فى العالم، وخلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة، وحكمة بالغة.[1]

الماتريدى والاستدلال على الوحدانية:

يستدل الماتريدى على وحدانية الله بما فى العالم من اتساق ونظام، وهذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد، وهذا قريب من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ من غير طرح لفكرة التمانع، وهو قريب أيضا مما يظهره العلم الحديث فى الطبيعة من لغة واحدة.

ويستدل أيضا بما نراه قريبا من طرح بعض الدعاة المعاصرين: أن أحدا لم يدع الألوهية وإرسال الرسل غير الله الواحد، وأنه لو كان أكثر من واحد لتناقض الرسل، وأظهر كل منهم الآيات ما يكذب الآخر. وأيضا مجيء الرسل بالآيات التى يضطر من شهدها إلى العلم بأنها من فعل من لو كان معه شريك لمنعهم من إظهارها، فإذا لم يوجد ولا منعوا من ذلك ـ مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ـ ثبت أن ذلك إنما سلم للرسل لما لم يكن الإله الحق غير الواحد القهار.[2]

الماتريدى ومشكلة الخير والشر:

يسهم الماتريدى فى حل مشكلة الخير والشر المطروحة عصريا ضد الاعتقاد بوجود الله، وذلك أثناء رده على الثنوية القائلين بإلهين: أحدهما للخير والآخر للشر.

---

(١) المغربى ص١٢٧ـ١٣٥.

(٢) المغربى ص١٥٥ـ١٥٧، نقلا عن التوحيد للماتريدى ص٢٠ـ٢١.

وفى معرض رده يبطل القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم، إذ يبين أن ليس معنى الحكمة عدم فعل الشر، بل الحكمة هى فى وضع الشيء فى موضعه، وإعطاء كل ذى حق حقه.

وأن وجود الشر ليس نقصا فى الحكمة الإلهية، إذ العقل قاصر مبدئيا عن إدراك تلك الحكمة.

ومع ذلك فإن فى خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها:

منها أن في خلق الجواهر الضارة حكمة: أن يعلم بها لذة الثواب وألم العقاب.

ومنها أن فى خلقها بيانا لقدرة الله ووحدانيته إذ كون الجوهر ضارا لا يرجع إليه، وإنما يرجع لقهر القاهر الذى قهره على ما هو عليه.

ومنها أن فى خلق الإنسان على غير صفة الملائكة: حكمة الإرشاد على قدرة الخالق على الإبداع.

ومنها أن هذه الجواهر لا تخلو من نفع: إذ ليس هناك شر بجوهره، أو خير بجوهره، بل كل جوهر منه خير ونفع كالنار مثلا.[1]

التأويل والتفسير والمتشابه والمحكم:

يفرق الماتريدى بين التأويل والتفسير، فالتفسير "هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله سبحانه أنه عنى باللفظ هذا".

والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة.

والتأويل يتعلق بالمحكم والمتشابه من الآيات القرآنية.

والمتشابه يمتحن الله فيه العبد بوجهين: بالتسليم مرة، وبالطلب ثانيا، وعلى العبد الطاعة، فيسلم بما يحتاج إلى التسليم، ويطلب ويبحث فيما يحتاج إلى الطلب والبحث، وكتاب الله حق ولا يجوز أن يكون علة للاختلاف، وإنما علة الاختلاف عند المختلفين خفاء المحكم عنهم.

---

(١) المغربى ص١٤٢ نقلا عن التوحيد للماتريدى ص١٠٨-١٠٩، ص١٦٦-١٦٨.

ويرى الماتريدى أن المحكم فى القرآن الكريم يتناول أصول الدين، إذ لا متشابه فيما إليه أحكام من نهى وأمر وحلال وحرام وهذا ما يحتاجه الناس، فعلى الناس أن ينظروا فيه ويطلبوا معرفته.

ويرى أن فائدة النظر فى المحكم ومعرفته توقفنا على معرفة المتشابه الذى يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به ولأنه لا يعلم تأويله إلا الله، وإن علم به أحد فبالله علم، لا لأن فى العقول بلوغ ذلك.(١)

ولكن هل يعنى ذلك التسليم بالظاهر فى الآيات المتشابهات؟

نعم، ويضيف الماتريدى إلىٰ ذلك أنه لابد هنا من تحقيق قوله تعالى (**ليس كمثله شيء**) الشورى ٥٦.(٢)

والخلاصة أن الماتريدى يبين ما يجب تأويله وما لا يجب، ويضع ذلك ضمن أسس ثلاثة:

الأول: أن يكون ما يؤول يتسع للكل، ويحتمل أمرين: دخول الكل فى المراد الإلهى، أو إرادة البعض دون البعض.

فإذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب الإحاطة والعمل به، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الاعتقاد به على مقتضى الحكمة. مثال ذلك قوله تعالى (**سميع عليم**) على إثر حكاية أمور العباد وأفعالهم، فإن النص يتسع لهذه الأفعال ولغيرها، فعندئذ تفهم على الاتساع.

الثانى: أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها لكن النص لا يتسع للكل.

فإذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب طلب دليله للعمل به، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الوقف فى تحقيق المراد والتسليم.

---

(١) وهذا فى رأيى تأصيل وتقعيد للأصل الثانى وهو المنهج العلمى.

(٢) كتاب التوحيد للماتريدى.

الثالث: أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها بمقدمات، فيختلف باختلاف المقدمات فإن كان ذلك فى حق العمل: فإن كان فى نوع ما يحتمل الاحتياط فحقه القيام به حتى يظهر دليل التوسع، وإن كان فيما لا يحتمل الاحتياط فحقه التوقف حتى يظهر، وإن كان ذلك فى حق الاعتقاد فيلزم الوقف فيه حتى يظهر.

وخلاصة موقفه فى التأويل: أنه إذا كان المؤول خاصا بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه. أما إذا كان خاصا بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية.[1]

الماتريدى وصفات الله:

يثبت الماتريدى للصفات معنى، وأنها ليست مجرد وصف الواصف، أو مجرد نفى الضد.

إذا لو كانت الصفة مجرد وصف الواصف لكان لا معنى لذم بعض الواصفين وحمد بعضهم.

ولو كانت مجرد نفى الضد لما أدى ذلك على شيء، إذ ليس يلزم من النفى وجود الضد.

فالصفات لابد من أن يكون لها معنى حقيقى ثابت.[2]

ويستدل الماتريدى على أن إثبات الصفات لا يعنى التشبيه[3] باختلاف ما هو للخلق عما هو لله، إذ وجوده تعالى مخالف لوجود الخلق، وأزليته مخالفة لحدوث الخلق، ولأن الوصف له منا (إنما هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا)[4].

---

(١) المغربى ص٧٨ نقلا من تأويلا أهل السنة ج١، ص٣٦٤.

(٢) المغربى ص١٦٢-١٦٣ نقلا عن التوحيد للماتريدى، ص٥١، ١٢٨-١٣٠.

(٣) وهى الفكرة التى شغلت مساحة واسعة من الفكر الإلحادى فى الفلسفة الأوربية الحديثة: أنظر فلسفة هيوم على سبيل المثال.

(٤) المغربى ص١٦٧- نقلا عن التوحيد للماتريدى ص٤٢-٩٣-٩٤.

ويؤكد الماتريدى على إثبات مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين، وأنه ليس لصفاته كيف، ولا يجوز السؤال عن كيفية لصفاته، إذ يؤدى ذلك إلى إثبات المثلية لله وهو لا يجوز.

ويؤكد على أن النفى المطلق يؤدى إلى التعطيل، والإثبات المطلق يؤدى إلى التشبيه، ويؤثر طريقة القرآن فى إثبات الصفات مع إثبات أن الله ليس كمثله شيء[1].

وفى علاقة الذات بالصفات: يرد على المعتزلة بعدم اتفاقهم مع أنفسهم فى قولهم بقدرة للعبد، إذ هذا وصف للقادر بالقدرة، ويرد عليهم من ناحية أخرى بأننا إذا نفينا الصفات نفينا الذات، إذ أن السبيل إلى إثبات الذات إنما هو فى تحقيق الصفات[2].

ومع ذلك فقد جاء فيما قاله الماتريدى أن (الله بذاته قادر، وبذاته عالم، وبذاته جواد)، وهكذا فى بقية الصفات، وقد بين الماتريدية من بعده أنه مخالف للمعتزلة فى ذلك، فأبو المعين النسفى يشرح ذلك بأن الماتريدى الذى أثبت الصفات فى جميع مصنفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها لا يريد بذلك غير دفع وهم المغايرة، وإلى ذلك ذهب البياضى أيضا، وهما يقصدان أيضا أن الماتريدى يريد أن يثبت مغايرة العلم الإلهى للعلم الإنسانى الذى يحتاج إلى آلة يعلم بها وليس كذلك العلم الإلهى، ومن هنا جاء قوله: عالم بذاته لا على النحو الذى ذهبت إليه المعتزلة.

ويمكن أن نضيف لذلك: أن معناه استحقاقه الصفة وجوبا لذاته.

هذا وفى موضع آخر نجده ـ أى الماتريدى ـ يجوز نوعا من الوقف فى هذه المسألة حيث يجوز أن يقال: ليست هى هو ولا هى غيره، ويكون وقفا عن علم، وهو حق![3]

---

(١) المغربى ص١٦٨ نقلا عن التوحيد ص١٢٦.

(٢) المغربى ص١٧١ـ١٧٢ـ ١٧٣ نقلا عن التوحيد ص٢٣ـ٥٥ـ١٢٩ـ١٣٠.

(٣) المغربى ص١٧٢ وما بعدها نقلا عن تبصرة الأدلة لأبى معين النسفى ص١٥٤، وإشارات المرام للبياضى ص١٣٦، وأصول الدين للبزدوى ص٦٩.

فى تقسيم الصفات:

إذ يذهب الأشاعرة إلى تقسيم الصفات إلى صفات ذات (هى العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام) وإلى صفات أفعال، وهى تلك التى يوصف الله بواحدة منها أو بضدها كالإحياء والإماتة إلخ، نجد الماتريدى يسوى بين صفات الذات وصفات الفعل فى القدم وهو ما ورى عن أبى حنيفة سابقا.

وبينما يتخلص الأشاعرة من شبهة حدوث صفات الأفعال بالتفرقة بين القوة والفعل كما فعل الغزالى فى الاقتصاد فى الاعتقاد، أو بالتفرقة بين تعلقات الصفات: ما بين تعلق تنجيزى قديم، وصلوحى قديم، وتعلق تنجيزى حادث... نجد الماتريدى يتخلص من هذه الشبهة بإرجاع صفات الأفعال إلى ما يسميه صفة التكوين.

والمراد بهذه الصفة (صفة أزلية يكون بها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) وتعلقاتها حادثة، والتكوين غير المكون، وقدم التكوين لا يلزم منه قدم المكوّن، والتكوين غير القدرة، وهى مدلول قوله تعالى: (كن) إذ هو قول مجازا، والحقيقة فيه صفة التكوين.[1]

وفى صفة الكلام

نجد للماتريدى نظرة ثاقبة فى التفرقة بين الكلام والصوت، فبينما هو يخالف المعتزلة ويثبت لله صفة قديمة هى الكلام، يقرر أن ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ ليس هو الكلام الذى هو صفة الله، وإنما هو حكاية عنه موافقة له، وعنده أن حقيقة الكلام فى الشاهد لا تسمع على الحقيقة ولكن تسمع على سبيل الموافقة والمجاز، وأن السمع إنما يقع على الصوت الذى يدرك به الكلام ويفهم.[2]

وعلى أية حال فإن الماتريدى يعارض القائلين بالوقف فى القرآن من حيث القدم

---

(١) المغربى ص١٧٨ـ١٨٩، نقلا عن الوحيد ص٤٨، ٧٥، ١٠٨، ١٣٨.

(٢) المغربى ص١٩٧، نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدى ج١، ص٧٣٨، ٧٣٩، ١٠٢٦.

والحدوث، لأن يكون عندئذ وقفا عن جهل، وحق مثله التعلم، وهو يفرق فيه بين ما هو الأصل ـ كلام الله القديم ـ وبين ما هو دلالة على الأصل، وهو ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ.

ويرى الدكتور المغربى أن ما يتحدث عنه الماتريدى هنا هو الكلام النفسى القائم بذات المتكلم والذى يعبر عنه بالكتابة والألفاظ[1]، والذى قال به الإمام الأشعرى، ولكنى أرى للماتريدى رأيا متميزا عندما ذهب إلى أن إطلاق الكلام على الألفاظ المسموعة إنما هو من باب المجاز، وهو يمكنه أن يتوقف عند ذلك دون النص على ما يسمى الكلام النفسى بمشكلاته من حيث القدم والحدوث.

الماتريدى والمتشابه من الصفات:

يذهب الماتريدى إلى أن ما جاء من نسبة اليد لله، لا يفهم منه الجارحة، وما جاء عن الاستواء على العرش لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لأنه برئ من مشابهة الخلق، وما جاء عن المجيء لا يفهم منه ما يفهم من مجيء الأجسام لأنه تعالى لا يوصف بالجسمية، والمراد منه يجب أن يتوقف فيه.

وينفى عن الله تعالى الحالات الانفعالية، فلا يصح أن يفهم انفعال من إضافة المكر والخداع والاستهزاء، ويقرر أن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال بها، ولا بالحلول فيها، ولا بالخروج منها من جهة المسافة... لأن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره.

ويصنف الماتريدى إضافة الأشياء إلى الله على نوعين: فإما إضافة كلية، فتخرج مخرج الوصف لله تعالى بالعلوم والرفعة التعظيم، مثل قوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾.

وإما إضافة الخاص من الأشياء فتخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنسه مثل قوله تعالى: ﴿ نَاقَةُ ٱللَّهِ ﴾.

---

(١) المغربى ص ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٣.

ومن هنا تكون إضافة المكان إلى الله لا تعنى الوصف له بالمكان.[1]

ويستدل الماتريدى على أنه لا يجوز القول بمكان فى حق الله تعالى لأنه تعالى كان ولا مكان، وهو الذى أنشأ الأشياء وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان، ويتعالى عن الوصف بما عليه العالم بجزئياته فى المكان، فلو كان الله فى مكان لكان مثل الجزئيات فى العالم، ولما كان العالم بكليته فى لا مكان فمن أقامه على ذلك أحق وأولى.

وهذه نظرة للماتريدى متميزة فيما أعلم.

وله نظرة متميزة أيضا وهو يبطل القول بالكون على العرش بمعنى الاعتلاء المكانى إذ يستدل على ذلك فيما يستدل بأن كل ملك فى الشاهد يتخذ لنفسه عرشا لا ليجعل ذلك مسكنا أو مقعدا، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا نتوهم ذلك من الله من باب أولى.

وإذ ينفى الماتريدى أن يكون المراد بالاستواء الفوقية المكانية يورد عبارات أخرى ذات معان لا تتضمن التشبيه، ويقبل فيها عادة تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمام أو العلو أو القصد مثل قولهم: "استوى فلان على كوره"، أى استولى عليها، والعلو فى مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ ﴾ والتمام فى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ﴾ والقصد فى مثله قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾، أما من ناحية استعمال حرف "على" فهو يذكر أنها من حروف الجر التى يوضع بعضها موضع بعض، كقوله تعالى: ﴿ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ فالمعنى عن الناس.

ويبين الماتريدى رأيه بوضوح فى: أنه ثبت بالتنزيل القول بأنه استوى على العرش، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء، وتم الاتفاق على ألا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق، ولكن بما يليق به، وبما يوجبه حق الربوبية، فكذلك فى

---

(١) المغربى ص٢١٤، ٢٢٨، نقلا عن التوحيد ص٦٨-٦٩، ٨٠، ١١٩، وتأويلات أهل السنة ج١، ص ١٢، ٤٣٤، ٦٥٤، جـ١ ص١٢٠، جـ٣ ص٣٤٣، ٣٦٩.

الاستواء، ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا، وقد ثبت نفى ما يفهم من غيره.[1]

أفعال الله وأفعال العباد:

يقرر الماتريدى أن فعل الله يتم باختيار، ويبطل القول بوجوب الأصلح على الله، وينفى عنه أن يخلق بعلة، ويؤكد فى نفس الوقت الحكمة فى فعله تعالى، تفضلا لا وجوبا، ويرى عدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد معا[2].

أما عن أفعال العباد فيسندها إليهم بدليل السمع فى قوله تعالى: **(اعملوا ما شئتم)** وبدليل العقل الذى يحكم بقبح إضافة فعل المعصية إلى الله، وبحكم الضرورة التى يعلم بها كل واحد من نفسه أنه مختار فى فعله.

لكن هذا لا يعنى ما ذهب إليه المعتزلة فى خلق العبد لأفعاله، إذ هى تضاف إلى الله بالخلق، وتضاف إلى العبد على سبيل الكسب.

والماتريدى يجعل الكسب قدرة للعبد، وهى قدرة غير مستقلة عن قدرة الله، وتوجد مقارنة للفعل، وهى عرض والعرض لا يبقى وقتين.[3]

الحسن والقبح بين العقل والشرع:

يقسم الماتريدى الحسن والقبح إلى ما حسن وقبح فى الطبع، وإن لم يكن فى نفسه حسنا، كالتلذذ والتشهى بالطبع.

وإلى ما حسن فى العقل، إذ هو لا يحسن إلا ما ثبت حسنه فى نفسه، والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح فى نفسه.

وما حسن فى العقل ثابت لا يتغير من حال إلى حال.

---

(١) المغربى ٢٢٩، ٣٣٣. نقلا من التوحيد ٦٩، ٧٤ـ٧٤، وتأويلات أهل السنة جـ١ ص٦٤٩ـ٦٥٠، ج ٣ ص١١٢.

(٢) المغربى ص٣٣٦، ٢٤٥. نقلا عن التوحيد ص٣٦٠. وتأويلات أهل السنة ج١ ص٢٨١.

(٣) المغربى ص٢٥٣ـ٢٥٤، ٢٧٨ـ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٧. نقلا عن التوحيد ص٢٢٥ـ٢٢٧، ٢٥٦، ٢٥٨.

والحسن لنفسه والحق واحد.

والعقل الذى هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح فى الأفعال، والسمع قد جاء موافقا له، فلا تعارض بين السمع والعقل.

لكن: هل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود السمع؟

هنا يرى الماتريدى أن ما يوجبه العقل فى معرفة الله حجة على الناس ولو لم يبعث الله رسولا، ويرى أن المقصود بالتعذيب فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾: عذاب الاستئصال فى الدنيا. وهو من ثم يذهب إلى وجوب معرفة الله وشكره بالعقل كالمعتزلة.

وقد خالفه فى ذلك أئمة بخارى من الحنفية، وقالوا فى هذا بمذهب الأشاعرة.

ويذهب الماتريدية باتفاق إلى أن هناك فرقا دقيقا بين رأى الماتريدية والمعتزلة فى الوجوب العقلى، فعند المعتزلة: الموجب العقل. وعند الماتريدية: الموجب الله، بواسطة العقل الذى هو آلة لوجوب المعرفة.(١)

بين الأشعرى والماتريدى:

يحاول أتباع الماتريدى ـ كما يقول الدكتور على عبدالفتاح المغربى فى دراسته المتميزة ـ أن يجعلوا له ميزة السبق على الأشعرى فى التعبير عن مذهب أهل السنة ونصرته، ويضع أمامنا جملة من الحقائق:

أن المدة التى قضاها الأشعرى فى الاعتزال بلغت أربعين سنة، بينما الماتريدى لم يعرف عنه أنه كان على غير مذهب أهل السنة منذ نشأته.

ويرجح أن أحدا منهما لم يلتق بالآخر، حيث عاش الماتريدى فى سمرقند فى أقصى الشرق من الدولة الإسلامية، لم يعرف عنه أنه غادرها إلى مكان أخر إلى أن

---

(١) المغربى ص٣٠١ـ٣٠٥. نقلا عن التوحيد ص١٧٨، ٢٢٣ـ٢٢٤، وتأويلات الهيل السنة ج١ ص ٢٠٣ـ٤٤٤.

توفى بها، بينما الأشعرى قد ولدب البصرة، لم يغادرها إلى غير بغداد حيث عاش وتوفى بها.

كذلك فإنه من المستبعد أن يكون أحدهما على علم بآراء الآخر، حيث لم تنتشر آراؤهما إلا بعد وفاتهما، على يد أتباعهما: فلقد انتشر مذهب الأشعرى فى العراق نحو عام ٣٠٨هـ، أى بعد وفاة الماتريدى بنحو خمسين عاما، وكذلك انحصرت آراء الماتريدى فى موطنه فى بلاد ما وراء النهر.[١]

الإمام أبو جعفر الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك الأزدى الطحاوى الفقيه الحنفى.

وهو ينسب إلى قرية (طحا) من صعيد مصر.

كان شافعيا، ثم تحول إلى الحنفية، وانتهت إليه رئاستها فى مصر.

ولد عام ٢٣٨ وتوفى عام ٣٢٢هـ.

له كتب: منها: أحكام القرآن واختلاف العلماء، ومعانى الآثار، والشروط، وله تاريخ كبير.

وله رسالته الشهيرة فى العقيدة (بيان أهل السنة) والمعروفة باسم (العقيدة الطحاوية) ذكرها ابن النديم فى الفهرست، ولم يذكرها ابن خلكان فى وفيات الأعيان.[٢]

ومن أبرز ما جاء فى رسالته نصحه بالاقتصاد فى بحث العقيدة، إذ يقول: (لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه

---

(١) المغربى ص٤٢٣-٤٢٢ مع الرجوع إلى البزدوى فى أصول الدين ص٧٠، والبياضى فى إشارات المرام ص٢٣.

(٢) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص٢٣، والفهرست لابن النديم ص٢٩٢.

علمه، ولم يقنع بالتسليم، فهو قد حجبه مراؤه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة، وصحيح الإيمان. فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق، والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوسا، تائها، شاكا، زائغا، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا).

وكذلك يقول فى المنع من الغوص وراء معنى القدر، والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا، وفكرا، ووسوسة).

ثم يصف هذا المنهج بأنه: (درجة الراسخين فى العلم؛ لأن العلم علمان: علم فى الحق موجود، وعلم فى الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك العلم المفقود).

ولو أضفنا نحن إلى هذا البيان مقياس العلم العملى لكان فى جملته تعبيرا واضحا قويا عن الأصول الثلاثة التى ذكرناها فى بداية الكلام عن هدى الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومن نافلة القول أن نذكر أن الإمام الطحاوى يذهب مذهب أهل السنة فى عدم تكفير أهل الكبائر من أهل القبلة، وعدم الخروج على ولاة الأمر وإن جاروا.[1]

الإمام أبو القاسم السمرقندى

هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن الحكيم السمرقندى.

تولى القضاء بسمرقند زمانا طويلا، وكان كثير الاشتغال بمسائل علم الكلام، وهو من تلاميذ أبو منصور الماتريدى، توفى يوم ١٠ من المحرم عام ٣٤٥، ويقول الشيخ الكوثرى فى تحقيقه لرسالة العالم والمتعلم لأبى حنيفة إنه توفى عام ٣٣٢ فى بعض الروايات.

له رسالة فى (بيان أن الإيمان جزء من العمل) نشرت فى مجموعة باستامبول عام ١٢٨٨هـ نسخة فى قولة ١ : ١٨٦.

---

(١) انظر بيان أهل السنة ص٧-١٢.

وله كتاب الرد على أصحاب الهوى المسمى (كتاب السواد الأعظم على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان) وهو من أقدم ما نشر مختصرا لمذهب الماتريدية فى علم الكلام، قرر فيه أن المؤمن لا يدخل ضمن السواد الأعظم ـ وهو مصطلح مستمد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفرقة الناجية فى بعض ما روى من حديث الفرق ـ إلا إذا جمع اثنتين وستين عقيدة، ثم ذكرها بالتفصيل مبينا ما يحترز من المذاهب الضالة.

وفى تحليل هذه العقائد كما وردت فى هذا الكتاب نجدها قد توزعت على عدد يتناول المسائل الآتية:

أربع عشرة مسألة فى السمعيات، وإحدى عشرة مسألة فى الفروع العملية، وثمان فى الإيمان، وثمان فى الصفات، وست فى القدر وأفعال العباد، وست فى الصحابة، وثلاث فى الإمامة، واثنتين فى خلق القرآن، ومسألة فى النبوة.

وهى مسائل تضم طائفة متنوعة:

من الأمور النظرية مثل: (أن يرى أن أفعال العباد مخلوقة لله) و(أن الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان) و(أن يعلم أن ما كتب فى المصحف هو قرآن، وهو كلام الله تعالى، وغير مخلوق حقيقة) مما يعتبر منكره مبتدعا.

ومن الأمور العملية مثل (أن يصلى خلف كل بر وفاجر)، و(أن يشهد للعشرة أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة) ومنكره مبتدع أيضا.

وبالرغم من أن عنوان الكتاب فى استناده إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم يوحى بأن من لم يعتقد بالمسائل الاثنتين والستين التى وردت فيه هو من الفرقة الهالكة ـ بمقتضى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو إذن كافر ـ إلا أن أبا القاسم أورد فى تلك المسائل كثيرا مما لا دليل عليه صريحا فى القرآن والسنة فلا يكفر منكره، والمؤلف نفسه ينسب بعض هؤلاء إلى البدعة لا إلى الكفر، فلا يستقيم له إطلاق وصف كتابه بأنه يضم عقائد السواد الأعظم التى يهلك منكرها إلا على سبيل التغليب، أو على عدم الأخذ بالمفهوم.

الإمام أبو الليث السمرقندى

هو الإمام الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندى، المعروف بإمام الهدى، توفى عام ٣٧٣هـ وقيل ٣٧٥.

ويرى الشيخ الكوثرى أن أبا الليث هو صاحب الشرح المنسوب خطأ للإمام الماتريدى لكتاب الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة.

وله كتاب باسم (مسائل أبى الليث السمرقندي) يقع فى ست عشرة صفحة، شرحها محمد نووى وطبع بالمطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٢٩هـ.[١]

وقد لخص فى هذا الكتاب عقائد المسلم ـ كما هى فى مذهب الماتريدية ـ مرتبة على منوال ما جاء فى الحديث النبوى: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

فإذا رجعنا إلى شرح الفقه الأكبر الذى نسب إليه[٢] بعد أن كان ينسب خطأ إلى أبى منصور الماتريدى: يمكن أن نسجل أهم مسائله فيما يأتى:

أبو الليث والمنهج:

بأى شيء يعرف الله؟

هكذا يتساءل أبو الليث، ثم يرد مخالفا المعتزلة فى قولهم يعرف بالعقل، والأشاعرة فى قولهم: إن أحدا لا يعرف الله حق معرفته، قائلا: مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله يعرف بتعريفه، مستدلا بقوله تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾، فإذا وقعت المعرفة بتعريف الله وقعت موقع الحقيقة، وإن كنا فى العبادة لا نعبده حق عبادته.[٣]

---

(١) انظر تحقيق الشيخ الكوثرى على كتاب الفقه الأبسط، وهو رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة، سمى بالأبسط، تمييزا له عن رواية أخرى عن حماد بن أبى حنيفة عن أبيه.

(٢) ذهب إلى ذلك كل من الشيخ الكوثرى، والشيخ محمد أبو زهرة. والنسخة التى رجعنا إليها هنا بمكتبة الأزهر طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر أباد عام ١٣٢١هـ.

(٣) شرح الفقه الأكبر ص٢١ـ٣٢.

وفى طاقة العقل وحدوده يقول: إن العقول محدثة معرضة للعجز والضعف والتلاشى، وهو يدرك المعقولات، ويتوقف فى غير المعقولات ـ مثل عذاب القبر ـ حتى يرد السمع، فيتبعه إذا كان سليما غير سقيم.[1]

وشرح ـ فى ضوء قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ إلخ الآية ـ معانى الإسلام، فيجعله ـ أى الإسلام ـ معرفة الله بلا كيف، محلها الصدر بمنزلة المشكاة.

والإيمان فيجعله معرفة الله بالألوهية محلها القلب بمنزلة الزجاجة.

والمعرفة معرفة الله بصفاته محلها الفؤاد داخل القلب بمنزلة المصباح.

والتوحيد معرفة الله بالوحدانية محلها السر داخل الفؤاد، بمنزلة الشجرة.

وهو ـ أى الفؤاد ـ موضع لأنوار الهداية، ولا صنع للعبد فيه سوى أن الله تعالى إذا أراد أن يهدى عبده الضال يلقى نوره فيه فيتلألأ.[2]

فمن استيقن هذا وأقر به فهو مؤمن: لأن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان...

وهذا يعنى عنده: أن الإيمان بالتقليد صحيح خلافا للمعتزلة والأشاعرة، وأن العمل ليس من حقيقة الإيمان.

أفعال العباد:

يقول أبو الليث: المذهب الصحيح أن للعبد فعلا حقيقة لا مجازا، ثم يبين أن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة فى العبد واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا، وباين ما ذهب إليه الأشاعرة بعد من أن الاستطاعة التى تصلح للخير لا تصلح للشر، وقال: هذا قريب من الجبر، بل هو الجبر بعينه.

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص١٩.

(٢) شرح الفقه الأكبر ص٧.

وهو يرى شرحا لمذهب أبى حنيفة أن هذه الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لعمل الطاعة، ومع ذلك يرفض القول بتنويع المشيئة الإلهية إلى نوعين: مشيئة الجبر، ومشيئة التفويض، ويقرر أن مشيئة التفويض تجعل العباد معذورين فى ارتكاب المعاصي!![1]، وفى الحقيقة لا يظهر لنا الفرق بين مشيئة التفويض هذه وبين الاستطاعة التى تصلح للمعصية كما تصلح للطاعة.

أبو الليث والصفات:

ويرفض أبو الليث القول بأن الصفات واحدة، لما فى ذلك من تعطيل الصفات وفقا لما يلزم على مذهب المعتزلة، كما يرفض القول بأنها متغايرة لما فى ذلك من المغايرة بين الذات والصفات، وفقا لما يلزم على مذهب المعتزلة والأشاعرة فى جعلهم صفات الفعل محدثة، ويقرر أن صفات الله لا هى هو ولا هى غيره سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل[2].

ومن الواضح أن ما ذكره عن الأشاعرة والمعتزلة هنا بالنظر إلى ما عرف عنهم بعده غير دقيق.

صفة الكلام

وهو يقرر ما يقرره مشايخ سمرقند من أن الله متصف بالكلام أزلا، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولكن لا يقع على الحروف، والهجاء، والكون، وأن المكتوب فى المصاحب هو كلام الله (ولكن الحروف والهجاء والأكوان والصوت كلها مخلوقة، وكلام الله تعالى لا صوت فيه ولا نغمة ولا حروف ولا هجاء)[3].

الاستواء على العرش واليد والعين:

ويقرر (مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى على العرش علو عظمة وربوبية

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص٩-١٢.
(٢) شرح الفقه الأكبر ٢٠.
(٣) شرح الفقه الأكبر ص٢٢-٢٣.

لا علو مكان ومسافة) ويذهب إلى ضرورة تأويل الاستواء على العرش، فيؤوله تارة بأنه استواء المملكة، وتارة بأن المراد منه "استوى فعل التخليق على عرشه".

وفى اليد يذهب إلى أنها (صفة وصف بها تعالى نفسه، ونؤمن بها، وبجميع أوصافه، وبتأويل اليد وغيرها من الوجه والعين والقدم، وهو القدرة والقوة)[1].

الإمام أبو المعين النسفى

هو الإمام الأجل رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعين النسفى المتوفى عام ٥٠٨هـ.

ولأبى المعين كتاب (التبصرة) على مذهب الماتريدية، وهو أحد رواة كتاب (الفقه الأبسط لأبى حنيفة) وله كتاب (بحر الكلام)[2].

وهو يقرر أن (كل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعا... غير أن من لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا)[3].

ويرى أنه لا يصح الاستثناء فى قول أحدهم أنا مؤمن، لأن الاستثناء هنا يرفع عقد الإيمان فيكون كافرا، وأن عدم الاستثناء هو بحسب الحال فلا يكون حكما على الله بحسب المستقبل.[4]

صفات الله وخلق الأفعال:

ويقرر أن صفات الله تعالى قديمة: سواء صفات الذات، أو صفات الفعل[5]، كما يقرر أن الاسم عين المسمى، ولو لم يكن كذلك لكانت عبادتنا لـ

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص١٧ـ١٨.

(٢) انظر المحقق لكتاب "بحر الكلام" بمكتبة الأزهر، طبع مطبعة كرسدتان العلمية بالقاهرة عام ١٣٢٩.

(٣) بحر الكلام ص٥ـ٦، ١٤.

(٤) بحر الكلام ص٤٣.

(٥) بحر الكلام ص١٦ـ١٨.

(الله) عبادة لغير الله![1]، ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بالمجيء والذهاب، ويؤول ما أفهم ذلك.[2]

وفى الإيمان بالقضاء والقدر يبين أبو المعين: أن تعذيب الله للعصاة لا يعنى أن فيه شيئا من الظلم، لأن (العبد مخير، مستطيع، والقضاء لا يجبرهم على المعصية، كالعلم).

وفى خلق الأفعال يبين (أن الله تعالى يخلق الحركة والقوة فى نفس العبد، والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيئته، ولا تنسب الحركة والقوة إلى الله تعالى، وإن كان بقضائه ومشيئته).

وهذه (الاستطاعة من الله تعالى إلى العبد وقت الفعل، مقارنة للفعل، لا مقدمة، ولا مؤخرة).

والعبد يستحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب (فمتى وجد منه الجهد والقصد والاكتساب يحصل له القوة، والاستطاعة من الله تعالى مقارنة للفعل، يستحق الثواب والعقاب بفعل نفسه، فهو إنما استحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب، وذلك من فعل العبد وصفاته)[3].

الإمام البياضى

هو كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان الدين يوسف البياضى الرومى الحنفى المشهور ببياض زادة توفى عام ١٠٩٨هـ.

له كتاب إشارات المرام فى عبارات الإمام، لخص فيه أوجه الخلاف بين الأشعرى والماتريدى، ونقل نصه الزبيدى فى شرح الإحياء، وله طبعة بتحقيق الشيخ يوسف عبدالرزاق، طبعة الحلبى عام ١٩٤٩م.

---

(١) بحر الكلام ص٣٧ـ٣٨.
(٢) بحر الكلام ص٢٣ـ٢٤.
(٣) بحر الكلام ص٨ـ١٣.

وسوف نستمد من كتابه أهم معالم المقارنة بين الماتريدية والأشاعرة، حيث يؤكد على وقوع الخلاف بين الإمامين، لا كما ذهب إليه الشيخ الكوثرى من أن (غالب ما وقع بين الإمامين من الخلاف من قبيل الخلاف اللفظي)[1].

يقول الإمام البياضى: (وما قيل إن معظم خلافه من الخلافيات اللفظية وهم، بل معنوى، لكنه فى التفاريع التى لا يجرى فى خلافها التبديع.

ولأن الماتريدى مفصل لمذهب الإمام [أبى حنيفة] وأصحابه المظهرين قبل الأشعرى لمذهب أهل السنة)[2].

مختصر خلافيات الماتريدية والأشاعرة كما يصورها البياضى:

(١) فى صفة التكوين:

يذهب الماتريدية إلى أن (صفة الفعل حقيقية، وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة.

وأن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات، هى الفعل والتكوين العام، بمعنى مبدأ الإضافة التى هى إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض، ولا عين الإضافة كما ظن.

وإليه أشار الإمام [أبو حنيفة] بعنوان "الصفة الفعلية" وفيما بعد بقوله "والفعل صفته فى الأزل"، فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول.

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدى بقوله: "إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل ونحوه يلزم الوصف به فى الأزل، فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان الساطع). ثم يذكر البياضى أن ممن ذكر ذلك وأشار

---

(١) انظر تحقيقه على كتاب "تبيين كذب المفترى على الإمام أبى الحسن الأشعري" لابن عساكر ص١٩.
(٢) إشارات المرام ص٢٣.

إليه: الإمام أبو الحسن الرستغفنى فى الإرشاد، والإمام أبو المعين النسفى فى التبصرة، والإمام عطاء بن على الجوجزانى فى شرح الفقه الأبسط، والعلامة صدر الشريعة فى التعديل، وعبدالله بن سعيد القطان، والحارث المحاسبى، وغيرهم.[1]

وهذا مخالف لما ذهب إليه الأشعرى فى صفات الفعل أنها ترجع لأمور اعتبارية، أو لما سماه البياضى الإضافات.

(٢) **فى صفة البقاء**:

يبين البياضى: ما ذهب إليه الماتريدية من كون صفة البقاء ليست وجودية خلافا لما قرره الأشعرى وبعض أتباعه، ويذكر أن الباقلانى وإمام الحرمين وكثير من الأشاعرة خالفوا الأشعرى، وذهبوا إلى أن البقاء ليس أمرا زائدا على الوجود، وإنما هو استمراره.[2]

(٣) أن السمع بلا جارحة صفة غير العلم عند الماتريدية، وكذا البصر، واختاره إمام الحرمين، والرازى وكثير من الأشاعرة.

(٤) أن إدراك الشم والذوق واللمس ليس صفة غير العلم عند الماتريدية.

(٥) أن الإحساس بالشيء بإحدى الحواس ليس هو العلم به بل آلته.

(٦) أن العلم ببعض الضروريات ليس هو العقل، واختاره كثير منهم، أى من الأشاعرة.

(٧) أنه يجب الإيمان بوجود الله ووحدانيته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، ووجوب تصديقه، وحرمة الكفر والتكذيب به بمجرد العقل فى مدة الاستدلال، دون توقف على البعثة وبلوغ الدعوة.

---

(١) إشارات المرام ص٢١٢-٢١٣.

(٢) إشارات المرام ص١٢٣.

(٨) أن الحسن ـ بمعنى استحقاق المدح والثواب ـ والقبح ـ بمعنى استحقاق الذم والعقاب ـ عقلى؛ أى يعلم العقل فى مدة الاستدلال حكم الصانع فى الأمور العشرة المذكورة آنفا.

مخالفين بذلك الأشاعرة القائلين بأنه يعلم بالشرع.

ولا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقا، مخالفين بذلك المعتزلة.

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة، وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى.

(٩) وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم، تفضلا لا وجوبا، واختاره صاحب المقاصد، وبعض الأشاعرة.

(١٠) والاستطاعة قابلة للضدين على البدل. واختيار العبد مؤثر فى الاتصال دون الإيجاد، واختاره الباقلانى، وأبو إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين.

وتصل المسائل الخلافية إلى خمسين مسألة؛ يستدل عليها بدلالة العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء أو بمفهوم المخالفة.[١]

الماتريدية بين الأشاعرة والمعتزلة:

يقارن الشيخ محمد أبو زهرة بين الماتريدية والأشاعرة فيقول: (إن الأشاعرة فى خط بين المعتزلة وأهل الحديث والفقه، والماتريدية فى خط بين المعتزلة والأشاعرة) وهو فى هذا يتابع الشيخ الكوثرى فى تقريره هذه الوسطية فى الجانبين.[٢]، كما نجد مثل هذا التحليل عند بعض الباحثين المعاصرين[٣].

وفى دراسته القيمة يلخص الدكتور على عبدالفتاح المغربى المصادر التى رصدت أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية:

---

(١) انظر إشارات المرام ص٥٣ـ٥٧.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص١٦٧ـ١٦٩.

(٣) انظر كتاب (أبو منصور الماتريدى: حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالى ص٦٧.

حيث حصر المقريزى الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة.

وذكر السبكى العدد نفسه، وبعضه خلاف لفظى، ونظم فيها قصيدة. وذكر البياضى أن مسائل الخلاف خمسون.

وبعض من ذكر الخلاف ينتصر للماتريدية مثل الشيخ زادة فى كتابه "نظم الفرائد وجمع الفوائد"، وبعضهم ينتصر للأشاعرة مثل أبى عذبة فى كتابه "الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية".[1]

وهى خلافات لا توجب تكفيرا ولا تبديعا.

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

لا نكاد نجد ما يبرر القول بذلك، ويمكننا أن نعيد هنا القول الذى ذكرناه فى مثل هذا الموضع فى كلامنا عن الأشاعرة فى مقام مقارنتهم بالمعتزلة:

أن الفرقتين كلتيهما ـ بحسب النضج الذى وصلتا إليه لم يلتزما ـ منهجيا دائما وموضوعا 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) المغربى ص٤٢٥.