

الفصل الرابع:

المنهج الوسيط عند الماتريدية
(دراسة نقدية مقارنة)

مقدمة

الماتريدية من الفرق الكلامية الكبرى، في تاريخ علم الكلام.

أثارت العديد من القضايا والمشكلات، ورغم اجتهد هذه المدرسة في محاولة منها، لتأسيس علم الكلام أو علم أصول الدين، إلا أنه - لظروف ما - لم تأخذ حظها من البحث والدراسة كما ينبغي أن يكون.

صحيح أننا لا ننكر أن هناك بعض الدراسات التي عالجت جانباً أو أكثر من جوانبها - إلا أنه فيما نعتقد - ما زالت في حاجة إلى المزيد من البحث والدراسة، ولقد كان هذا أحد الدوافع التي دعّنتني إلى الاحتفاء بها.

ومن الملفت للنظر أن المدرسة الأشعرية، قد هيمنت على الأوساط الكلامية، وبطبيعة الحال اهتم المشتغلون بقضايا ومشكلات علم الكلام، بالمدارس الأكثر شهرة بالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج وغيرهم، لدرجة أن المؤرخين من كتّاب التراجم والسير قد أغفلوا الاهتمام بعميد المدرسة الماتريدية أبي منصور الماتريدي.

وما زال جل تراث الماتريدية، مخطوطاً وقابلاً في المكتبات، وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق، إلا أنه لوحظ في الآونة الأخيرة الاهتمام بها وبتراثها، ولعل هذا ما يبعث على التفاؤل.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة حاولت أن تلقى الضوء على «المنهج الوسط» عند هذه المدرسة، وما يترتب على ذلك من قضايا ومشكلات.

ولقد قسمت دراستي إلى ثلاثة مباحث.

في المبحث الأول: عرضت فيه للخلفية الفكرية لنشأة هذه الفرقة (بصورة موجزة) وعرجت بعد ذلك، إلى عرضي لأبعاد المنهج والأدوات التي وظفتها هذه الفرقة للذود عن العقيدة الإسلامية، ثم ناقشت مفهوم الوسط عند هذه الفرقة، وفي نهاية المبحث ألمحت إلى أهم سماتها.

وفي المبحث الثاني: عرضت فيه لمشكلة الألوهية والبراهين المختلفة عليها، كما أشرت إلى تنزيه الألوهية، ثم انتهيت بعرضي لمشكلة الصفات الإلهية.

وفي المبحث الثالث: وقفت فيه على مشكلة كبرى وما يترتب على طرح المشكلة من مشكلة الجبر والاختيار، وما يترتب على طرح المشكلة من مشكلات فرعية أخرى مثل مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ومشكلة القبح والحسن العقليين.

...

المبحث الأول

الماتريدية لمحة عن النشأة والخلفية الفكرية

الماتريدية تنسب إلى أبي منصور الماتريدي، (٣٣٣هـ - ٩٤٤م)، رأس المدرسة ومؤسسها^(١) ولد الماتريدي في العقد الرابع من القرن الثالث الهجري، أى أنه ولد في عهد المتوكل الخليفة العباسي (٢٣٣ - ٢٤٧) وأنه يتقدم في مولده على أبي الحسن الأشعري بوضع وعشرين سنة على الأقل^(٢) قامت الماتريدية على يديه في أوائل القرن الرابع للهجرة، ويظهر أن مؤسسها كان مغموراً في حياته، ولم يعن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته. فأهمله ابن النديم (٣٧٩=٩٨٧) الذي توفي بعده بنحو نصف قرن، مع أنه لم يغفل الأشعري برغم تعصبه للمعتزلة. ولم يعرض له ابن حزم في الفصل، مع أنه عرض لأبي حنيفة، كما أهمله البغدادى (صاحب الفرق بين الفرق) ولم يشر إليه ابن خلدون في الفصل الذي عقده لعلم الكلام في المقدمة. مع أنه نوه بمتكلمين كثيرين ومر به أصحاب طبقات الحنفية مرور الكرام^(٣).

ومن حسن الحظ أن الماتريدية والأشعرية قد ظهرتا في وقت واحد وظروف متشابهة إلى حد ما ولعل هذا ما يدفع إلى العديد من التساؤلات والأطروحات.

هل اختلاف الظروف السياسة إلى حد ما والهدوء النسبي في بلاد ما وراء النهر قد أثر في تفكير الماتريدية.

(١) لم نخبرنا المصادر التاريخية عن تاريخ محدد لمولد الماتريدي، ولا عن أسرته وإن كان الرأي الراجح عن وفاته عند أصحاب الطبقات هو (٣٣٢هـ - ٩٩٤م)، انظر أيضاً:

The Encyclopadia of Islam Art Maturdi By Macdonald vol, III p., 414.

(٢) انظر: دكتور إبراهيم عوضين: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي (١٢/١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٣) دكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه (٥٦/٢) دار المعارف ١٩٧٦.

إن البيئة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي كانت هادئة سياسياً فهي خالية من الصراع العنيف والتآمر الخفي^(١).

ولقد تأثر أبو منصور الماتريدي بهذه البيئة في دروس العلوم العقلية كما درس العلوم النقلية درساً متقناً عميقاً، ووقف على دقائقها حتى صار إماماً مبرزاً في الفقه والتأويل والكلام^(٢).

عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري في عصر واحد كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر، بيد أن أحدهما كان قريباً من معسكر الخصم، وهو الأشعري فقد كان بالبصرة موطن الاعتزال والموطن الذي نبتت منه، وكانت المعركة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة بالعراق التي كانت البصرة إحدى حواضره أما أبو منصور الماتريدي فقد كان بعيداً عن موطن المعركة ولكن تردد صداها أرجاء الأرض التي يسكنها، فقد كان في بلاد ما وراء النهر معتزلة يرددون أقوال معتزلة العراق وقد تصدى لهم الماتريدي^(٣).

ويمكننا القول أن الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة وكما ذهب إلى ذلك نفر من الدارسين والباحثين^(*).

لقد ظهرت الماتريدية في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، وهما معاً وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة، جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو العقليين وعلى رأسهم المعتزلة وغلو النقليين وفي مقدمتهم الحنابلة، وحاولتا التوسط بينهما والتفاني في كثير من دعائم هذا التوسط ووسائله ولم تختلفا إلا في بعض الفروع والتفاصيل^(٤).

(١) دكتور إبراهيم عوضين: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٦.

(٣) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٧، دار الفكر العربي.

(*) انظر على سبيل المثال: مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب: تبين كذب المفترى لابن عساكر دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ص ١٧، ١٩، أيضاً دكتور على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جزء أول دار المعارف الطبعة الثامنة ص ٢٣٤ وغيرهما من المؤلفات.

(٤) دكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ٥٦.

وفصل بينهما المكان في البداية ، فكانت الأشعرية في العراق والشام ثم امتدت إلى مصر ، وكانت الماتريدية في سمرقند وبلاد ما وراء النهر ، ولو قدر لهما أن نبثا في بيئة مشتركة لامتزجتا وكونتا مذهباً واحداً^(١).

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله كان من أشد الناس اتباعاً لأبي حنيفة رضى الله عنه في الأصول والفروع جميعاً^(٢).

وقد تبين من الموازنات العلمية بين هذه الآراء التي أثرت عن الإمام أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق والآراء التي قررها أبو منصور الماتريدي في كتبه وأنها متلاقية في جملة أصولها . لذلك قرر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذي تفرعت منه آراء الماتريدي^(٣).

فالأشاعرة والماتريدية رغم أنهما قد اتفقا على المنطلق والغاية ، إلا أننا فيما نتوقع أنهما يختلفان في الوسائل والنتائج فالماتريدية نظراً لخلفيتها المرجعية في الاحتفاء بفكر أبي حنيفة الذي يعلى من شأن الاجتهاد والعقل ، أو تغليب الدراية على الرواية في بعض الأحيان بخلاف الأشعرية التي تنتمي في خلفيتها المرجعية إلى الفكر الشافعي ، مع الأخذ في الاعتبار أننا سنجد من أعلام الماتريدية من سيتبنى آراء أشعرية ومن الأشاعرة من سيتبنى آراء ماتريدية .

ومن ثمّ فليس من قبيل المصادفة أنه عندما يطلق لفظ أهل السنة والجماعة ، فإنما يعنى بذلك «الأشاعرة والماتريدية» .

ويوضح لنا هذه الحقيقة بوضوح وجلاء المرحوم الدكتور التفتازاني بقوله : إن أهل

(١) دكتور إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ص ٥٦ ، انظر أيضاً آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (١/ ٣٦٢) نقله إلى العربية دكتور عبد الهادي أبو ريده .

(٢) أبو المعين النسفى : التمهيد في أصول الدين ، تحقيق دكتور عبد الحى قابيل ص ١٧ دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ٣/ ٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٤٣٣ ، دكتور عناية الله إبلاغ : الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم (١/ ١٠٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٨٧ م .

(٣) الإمام أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٥ .

السنة والجماعة، ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة، ولكنهم جماعة المسلمين كلها التي ترسمت سنة النبي وطريقة أصحابه في العقائد^(١).

وكل ما فعله الأشعرى هو أنه صاغ مذهب تلك الجماعة صياغة كلامية، ودل عليها بالبراهين العقلية، وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون كالكلابي والقلانسي والمحاسبي ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعرى ليس إلا عقائد أهل السنة في صورة عقلية منهجية^(٢).

ولكن يبدو أن الأشعرى لم يكن هو وحده في عصره الذي لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإنما كان يعاصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف هو أبو منصور الماتريدي والذي كان بينه وبين الأشعرى خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد^(٣).

فالماتريدية كمذهب له مريدون كثيرون، منتشر الآن في بلاد ما وراء النهر وكذلك في الهند وتركيا^(٤). ومن ثم فهو يحتاج إلى وقفة تأمل، ومعالجة منهجية. مع الأخذ في الاعتبار أن المذهب الأشعرى مع - رفيقه الماتريدي - صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات السنية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع ابن تيمية^(٥).

ولعل هذا العرض، يمهّد لنا طرح «إشكالية المنهج» عند الماتريدية؟.

المنهج عند الماتريدية

ذهبنا في تمهيدنا للدراسة أن الماتريدية، فرقة لها وزنها الذي لا يقلل منه في تاريخ علم الكلام، ومن ثم فنعتقد أن طرح موضوع المنهج عند هذه الفرقة بمثابة مقدمة ضرورية لفهم القضايا والموضوعات التي عالجتها.

(١) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٦٠ دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(٢) المرجع السابق ص ٦١.

(٣) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ص ٤٣٣.

(٤) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٩، مكتبة وهبة بالقاهرة طبعة ثانية

١٩٩١.

فالمناهج - فيما نعتقد - من أهم الموضوعات ، لمعالجة قضايا الفلسفة وعلم الكلام^(١) . والماتريدية كفرقة كبرى منذ تأسيسها على يد أبي منصور الماتريدي إلى أن تطورت ونمت عند أعلامها أمثال : أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ = ١١٨١م) البزودي (٤٩٣هـ) ، الصابوني (٥٨٠هـ = ١١٨١م) وغيرهم ، قد أرست قواعد منهجية ، ولعل من المفيد أن نحاول قدر الإمكان استخراج هذه القواعد من خلال دراستنا للمذهب الماتريدي ، إذ أن هذا يجلو الغبار في معالجتنا للمشكلات التي تعن لنا .

وكما هو معلوم ، أن علم «أصول الدين» ، أو علم الكلام ، هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ، ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية^(٢) .

لهذا سنرى ، أن هذه الفرقة ، قد وظفت وسائل عدة للذود عن العقيدة والدفاع عنها ، بالأدلة العقلية المنطقية والبراهين التي لا مجال للشك فيها^(٣) وسنحاول أن نشير إليها .

١- الدليل العقلي:

لاريب أن معظم المدارس الكلامية ، يستندون إلى الدليل العقلي لتقرير صحة الأصول الاعتقادية ، وما بين التوسط بينهما أو جنوح أحدهما على حساب الآخر (العقل والنقل) يبدو الاختلاف في المدارس الكلامية ، عدا فرق قليلة لم تأخذ حظها من العقل مثل الحشوية الذين يلتزمون بالفهم الحرفي للنصوص^(٤) .

(١) انظر : دكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٣ وما بعدها ، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ دكتور جمال رجب سيدبي : أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا) ص ٣٠ مكتبة وهبة طبعة أولى ١٩٩٦ .

(٢) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية تحقيق أحمد حجازي ص ١٢ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨م ، انظر أيضاً : مقدمة ابن خلدون (الجزء الثالث) تحقيق وتعليق دكتور على عبد الواحد وافي ص ١٠٦٩ دار نهضة مصر يقول ابن خلدون عن علم الكلام : (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة) .

(٣) الإمام أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٦ .

(٤) انظر : دكتور حسن الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٧٥ .

لقد آمنت الماتريدية بالنظر العقلي، والدليل العقلي، فالعقل لا يضاد النقل بل يوافقه ويشهد له، ولكن العقل عند الماتريدية يختلف عن النظر العقلي عند غيره من الفرق الأخرى كالمعتزلة، فالعقل المنضبط بضوابط الشرع، في حين أن المنزع العقلي عند المعتزلة قد جاوز حده انطلاقاً من الأصول الخمسة التي انطلقوا منها في تأسيسهم للمذهب، لدرجة أن الزمخشري وهو من هو في مجال التفسير، قد ذهب شططا في بعض تفسيراته، نظراً لاعتماده على هذه الأصول كمنطلقات في التفسير^(١)، وفي حين أن الماتريدية يعتمد على العقل والنقل معاً في تفسير القرآن^(٢).

ويري التفتازاني أن أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء. ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق وإلا فإن كان آلة غير المدرك، فالحواس وإلا فالعقل، وإنما الحواس والأخبار وطرق للعقل في الإدراك^(٣).

والماتريدية قد أعطت للعقل مجالا فسيحاً، فأبو المعين النسفى، خير مناصر للمذهب الماتريدي يعتمد في منهجه على العقل والحواس السليمة والخبر الصادق طرقاً للمعرفة ويرفض استحسان القلب والإلهام^(٤) كما أن الماتريدي مؤسس المذهب لا يألو جهداً في التأكيد على أن السبل الموصلة للعلم هي العيان والأخبار والنظر^(٥) وعلى هذا يرفض الماتريدي التقليد كطريق للاعتقاد^(٦).

(١) انظر: دكتور يوسف القرضاوي: المنهج الأمثل في التفسير، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) السنة الحادية والعشرين ص ٤٣، أيضاً بالنسبة لموقف المعتزلة من العقل يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر التي عالجت هذا الجانب: دكتور أحمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ٣٨، دكتور على الشاوي: مباحث في علم الكلام والفلسفة ص ١٨ دار بوسلامة للطباعة والنشر ط ٢ تونس، مستحجى زاده: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص ٣٠، دكتور حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٩٠.

(٢) انظر: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي ص ٢٩ تحقيق دكتور إبراهيم عوضين المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) التفتازاني: شرح العقائد النسفية مكتبة الكليات الأزهرية تحقيق دكتور أحمد حجازي القاهرة ص ١٥.

(٤) دكتور عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفى، آراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة ص ٧٠ وما بعدها.

(٥) أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تحقيق دكتور فتح الله خليف ص ٧ دار الجامعات بالإسكندرية، مستحجى زاده: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص ١١٨، الإمام البياضى: إشارات المرام ص ٧٦.

(٦) الماتريدي: التوحيد ص ١، دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي صفحة ص ٢٦-٢٩ (وهي مقدمة طيبة ومدخل هام لكتاب التوحيد).

٢- الجدال:

ذهب علماء الكلام إلى طريقة الجدال في محاولة منهم، لإفحام الخصم، والانتصار عليه، والماتريدية لم تكن بدعاً في هذا الأمر، فابتداءً بأبي المنصور الماتريدي وأبي المعين النسفي وغيره أمثال البزدوي يستخدمون الجدال كوسيلة للمحاجة والإقناع، فالبزدوي في كتابه أصول الدين يسلك منهج المتكلمين الذي يقوم على الجدال الذي يرمي إلى إفحام الخصم وهذا المنهج له سلبياته، ولم يسلم منها البزدوي في عرضه فمن أجل إفحام الخصم يستخدم صيغاً جدلية لمناظرة الخصم تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة التي يتناولها ويورد تلك الفروض المشهورة عند المتكلمين، كذلك يستخدم طريقة الإلزام، وهي إلزام الخصم لوازم قوله وإضافتها إليه إضافة قوله نفسه فهو يلزم الخصم نتيجة أقواله، وهذه النتيجة لم يقلها الخصم بل يرفضها لو عرضت عليه وهذه الطريق القصد منها إفحام الخصم وإظهار بطلان آرائه وما تؤدي إليه من فساد^(١) ولم يسلم هذا النهج من أن يوجه إليه ابن رشد نقداً عنيفاً وخاصة عند الأشاعرة^(٢) ويبدو أن ظروف وثقافة العصر قد هيأت الجو لظهور مثل هذا النهج وفي هذا الصدد يقول محقق كتاب تبصره الأدلة لأبي المعين النسفي: يتألف الكتاب في معظمه إلى جانب عرض العقيدة من جدل يبغي مؤلفه منه إثبات رؤية ودحض آراء الخصوم أكثر من اهتمامه بالوصول إلى الحقيقة بتجرد^(٣).

٣- التأويل:

ذهبت الماتريدية إلى التأويل^(*) في معالجة القضايا الكلامية، ولسنا أدل من

(١) دكتور على عبد الفتاح المغربي: أبو اليسر البزدوي وآراؤه الكلامية ص ١٤، الصادر لخدمات الطباعة ط. أولى سنة ١٩٩٣.

(٢) دكتور عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٤٨، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤.

(٣) انظر: كلود سلامة: مقدمة تحقيق وتعليق على «تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (جزء أول) المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق سنة ١٩٩٣ م (ح).

(*) انظر: الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه: التفسير والمفسرون ٢٣/١ مكتبة وهبة ١٩٩٢ يفرق بين التفسير والتأويل بقوله: إن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ أو عن بعض الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من توازن ووقائع، وخالفوا رسول الله ﷺ ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم =

تسمية كتابه «تأويلات أهل السنة» للماتريدي، وهو أوضح بيانا وأكثر تناسفا من كتاب التوحيد، وقد أشار إلى شيء من هذا الإمام البزدوى أحد أعلام الماتريدية، ولهذا نرى أن الماتريدية إذا كانت قد تمسكت بالنظر العقلي، إلا أنها كانت تلجأ في بعض الأحيان إلى التأويل في ضوء المعايير العلمية، ففي تفسير القرآن يحمل التشابه على المحكم فيؤول التشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم، فإن لم تكن عند المؤمن الطاقة العقلية فالتأويل أسلم. فهو يفسر القرآن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن القرآن لا يضرب بعضه بعضاً. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١) وواضح من هذا أن الماتريدي يتبع طريقة تفسير القرآن بالقرآن لا تفسيره بمجرد العقل والرأى، كما يفعل المعتزلة تأييداً لأرائهم، بل التفسير بالرأى عنده ممنوع شرعاً. فهو يقول:

التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على أن المراد يكون تفسيراً صحيحاً مستحسنًا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى، وهو حرام لأنه شهادة على الله تعالى بما لا يأمّن أن يكون كذباً^(٢).

والفرق بين منهج الماتريدي والمعتزلة من هذه الناحية واضح فالمعتزلة يقرون أصولهم بدلائل العقل ثم يقدمون النصوص تأييداً لها، وإذا تعارضت النصوص مع أصولهم أولوا النصوص لجعلوها موافقة لأصولهم، أما الماتريدي، فهو يثبت عقائد أهل السنة بالنصوص المحكمات، ثم يبرهن عليها بالدلائل العقلية على وجه الدفع والرد على شبهات المخالفين ويرى أننا إذا فهمنا النصوص على ضوء الآيات المحكمات فلن يوجد اختلاف حقيقى بينها وبين العقل السليم^(٣).

= وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل والترجيح يعتمد على الاجتهاد ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية واستنباط المعانى من كل ذلك.

(١) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٨، انظر أيضاً: مستحجي زاده: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص ٧١.

(٢) راجع: مقدمة تفسير الماتريدي «تأويلات أهل السنة» ١/ ٢٧ تحقيق وتعليق دكتور إبراهيم عوضين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

(٣) أبو الخير محمد أيوب: العقيدة الماتريدية (مخطوط) بجامعة القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٨٣.

لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل ، واستخدامه يحذر فيما تدعو إليه الحاجة ، إدراكاً منه لمغبة التوسع فيه ، ومن بعده نجد الغزالي يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عن الأفهام وأن هناك مواضع لاوجه للتأويل فيها^(١).

٤- القياس الأرسطي؛

القياس أحد الجوانب الهامة التي اهتمت به الماتريدي ، لا شك أن الماتريدي ، ظهرت كفرقة بعد أن اكتمل نشأة علم الكلام ونضج واستوى وتأثر بالثقافة اليونانية ، واستعار من أسلحتها القياس الأرسطي ومن خلال معالجتنا لباقي الدراسة سيتضح لنا مقدار هذا البعد ، فلقد استعار أبو منصور الماتريدي وأبو المعين النسفي وغيرهما من أعلام هذه المدرسة القياس ، وكما هو معلوم أن القياس الأرسطي يعد صحيحاً إذا ما بنى على مقدمات صحيحة .

وذهب المرحوم الدكتور النشار إلى أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف ، فبينما القياس الأرسططاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى - لوجود جامع بينهما - بواسطة تحقيق علمي دقيق^(٢).

ومن جانبنا نختلف مع هذا الحكم ، صحيح أننا لا ننكر أن علماء الكلام ، هم علماء أصول في المبدأ والأساس ومن ثم فهم قد عرفوا القياس الأصولي ، بل لو نظرنا إلى أبي منصور الماتريدي ، فلقد كان أصولياً حنفياً وفي نفس الآن لم ينج من استخدام القياس الأرسطي ، ومن ثم فنعتقد أن المسلمين قد عرفوا القياس -وكما سيتضح - وتأثروا به ، وقد أشار إلى شيء من هذا أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور إبراهيم مذكور في دراسته عن أورجانون أرسطو في العالم العربي^(٣).

(١) دكتور على عبد الفتاح المغربي : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ١٩٨٥ ص ٧٨ ، ٧٩ . مكتبة وهبة بالقاهرة طبعة أولى .

(٢) دكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/ ٤٠) دار المعارف الطبعة الثامنة .

(3) Dr. Madkour: L'organon d'aristotele dans le monde arabe, p,26.

انظر أيضاً: دكتور حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي « المنهج في النسق ، الفقه الإسلامي » حوله كلية الآداب - جامعة الكويت ١٩٨٧ م ص ٦٦ وما بعدها .

٥- قياس الغائب على الشاهد:

هذا الدليل من الأدلة التي شغلت علماء الكلام، وهو أيضاً من الأدلة التي وجه إليها سهام النقد، بعنف وضراوة في تاريخ علم الكلام، ولقد عرض له معظم المدارس الكلامية، وهو في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به، ويعرف الأصوليون القياس بأنه «إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى في علة الحكم»^(١) ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصلي وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكتهم هذا. وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول: القياس الفقهي قد يكون مشروعاً ومبرراً تماماً ما دام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أي في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) أما بالنسبة للمسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله - تعالى - وما يتصل بها من صفات أو أفعال؟ تلك هي أزمة هذا القياس الكلامي ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعادوه من أصول الفقه، وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه، وشتان بين بحث موضوعه الوقائع المادية، أو أفعال المكلفين وآخر موضوعه ذات الله ليس كمثله شيء^(٢).

يرى الماتريدي، أن الكتابة تدل على الكاتب، وما لا يدل على كلفيته أو مثله لا يجوز أن يكون ملكاً أو بشراً أو جناً، فتكون الكتابة غير دالة على مائية الكاتب وكلفيته ولا على مثله، وهي تدل على كاتب ما، فمثله العالم - بما فيه - يدل على محدث ما لا يدل على كلفيته ومائته وكذلك البناء والنسخ والبخر والصناعات، لذلك القياس في إثبات صانع العالم، بما فيه من العجائب والأشياء التي لا يحتمل كونها إلا بحكيم عليم ولا يجب به تعرف الكيفية له والمائية^(٣). وفي موضع آخر

(١) دكتور يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية ص ١٦٥ دار النهضة العربية ط ٣ سنة ١٩٩٤م، الغزالي: المستصفي ٢/ ٢٢٨.

(٢) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٧٦.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ٢٩.

يقول: ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرقا إلا بفرق، وكذلك الاجتماع وكذلك السكون والحركة فيلزم من جملة كالعالم ذلك، إذ هو مؤلف مفرق، بل الاعجوبة في تأليف العالم أدفع، فهو أحق أن لا يتفرق إلا يجتمع الا بغيره ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان فمثله جميع العالم^(١).

ويبدو أن قياس الغائب على الشاهد، كان له نتائج غير موضوعية عند علماء الكلام فنظرية الصلاح والإصلاح، أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية، وهي نفع العباد، فالله يقصد في لأفعاله إلى صلاح العباد ومن المعتزلة من قال بأنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح الأصلح. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم وجمهور المعتزلة يقولون لا بد أن يقصد ما هو الأصلح لهم.

على كل حال فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهها لأعماله إلى هذه الغاية، فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم، ولو كانت له غايته كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني؟^(٢).

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه. لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقا لمبدأ الصلاح والإصلاح^(٣).

(١) الماتريدي: التوحيد ص ١٥.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام (٣/ ٤٧)، مكتبة النهضة المصرية طبعة تاسعة ١٩٧٨ ص ٤٧، دكتور محمود

قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٠.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ٣٨/٢.

ومما يدعو للدهشة حقاً أن المتكلمين تركوا أدلة القرآن ولجأوا إلى هذه الأدلة التي تقوم على أساس من الجدل، وتنطوي أحياناً على مماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني^(١).

أعتقد أنه قد اتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن الماتريديّة، قد تأثرت بروافد عدة، في تشكيل منهجها الكلامي، الدليل العقلي، الأسلوب الجدلي، القياس الأرسطي، وقياس الغائب على الشاهد وغيره... من أساليب، حاولنا أن نلقى الضوء والظلال - قدر المستطاع - على أبعاد هذا المنهج عند هذه المدرسة، ولعل أحد التساؤلات التي تطل برأسها على نفس الباحث، ما هي سمات هذا المنهج؟ وهل استطاعت الماتريديّة أن تنجح في التوسط بين العقل والنقل؟ وما حقيقة الاختلاف بينها وبين الأشاعرة؟

لعل الصفحات القادمة تميّط اللثام عن مثل هذه التساؤلات؟



(١) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٨.

وسطية المنهج عند الماتريديّة

نود أن نشير إلى أن الماتريديّة، حاولت أن تتوسط بين العقليين والنقليين قدر الإمكان، ويبدو أن الظروف السياسية الهادئة في بلاد ما وراء النهر نسبياً عن مثيلاتها في عاصمة الخلافة في العراق، قد أتاحت عمق الفكرة ونضوجها أكثر عند الماتريديّة. لقد كان خصوم الأشاعرة من الفرق الأخرى خصوصاً شداد المراس، ومن ثمّ نجد أن الأشعري يتمسك بالنقل تمسكاً شديداً في بداية حياته وخاصة في كتابه «الإبانة» ثم يتطور وينزع تجاه العقل في كتابه «اللمع» على حين نجد أن الماتريديّة، تطورت المدرسة عند أعلامها مع المحافظة على أفكار عميدها الماتريدي.

لقد كان من أهم أسباب ظهور المنهج الوسط في تاريخ علم الكلام، أقول نجم المعتزلة، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث بعين الكراهية، لقد حملوهم مسؤولية الفتن والاختلاف فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادي، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم، فقد عاشوا كأية فرقة تستند إلى العقل، أنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل إن في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير، ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية من هذه الآراء إنكار الشفاعة في الكبائر، أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت^(١).

ورغم ما قيل عن المعتزلة، وما ذهبوا إليه من تطرف في منزعهم العقلي إلا أنني أحب أن أقرر حقيقة مهمة، وهو أنه بالرغم من ذلك، فلقد كان للمعتزلة موقف مشهود، للذود عن حياض العقيدة في ظل ظروف الآراء والأفكار المناوئة للعقيدة، ومن ثمّ ينبغي أن نكون منصفين في نظرنا لحركة التاريخ لا أن نشيد محاكم تفتيش للآراء والأفكار. وإلى مثل هذا الرأي ذهب نفر من الدارسين والباحثين^(٢).

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٤٤.

(٢) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٢٧.

ويبدو أن موقف المعتزلة الصلب في محاجة مثل هذه التيارات هو السبب فيما ذهبت إليه من إعلاء للعقل ، وفي هذا الصدد يذهب الشيخ أبو زهرة إلى أن كل مجادلة نوع من النزال ، والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال مقيد بأسلحته متعرف لخططه دارس لمراميهِ ، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه ، أخذ عنه بعض مناهجه ، فالمعتزلة قد سرى إليهم بعض من تفكير مخالفهم ، وإن لم يكن جوهرياً ، وليس من شأنه أن يغير عقيدتهم أو يخرجهم من الإسلام ، أو ينقص من جهادهم في مناقشة المهاجمين^(١) .

ورغم ظهور الأشعرية والماتريدية ، في وقت واحد وفي ظروف متشابهة ومحاولة كل منهما أن تبغي الحلول الوسط ، في منهجها الكلامي إلا أنه والحق يقال إن الماتريدية كانت أكثر عقلانية واتساقاً في منهجها عن نظيرتها الأشعرية ، والوسط هنا في النهج نعني به وسطاً اعتبارياً فقط ، نعني مدى النجاح في محاولة التوفيق بين العقل والنقل في توازن لا يخل هذا بذاك وسيتضح ذلك بصورة أكثر وضوحاً من خلال معالجتنا للقضايا والمشكلات .

لقد حاولت الماتريدية أن توازن بين العقل والنقل ، لأن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل ، إذ النقل مستند إلى العقل مفتقر إليه ، النقل يستند إلى صدق الرسول ، ولا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل ، أنه لا يمكن إثبات صدق الرسول بالنقل إنه إذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل ، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فإنه باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ، فالقدح في العقل الصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً^(٢) .

(١) الشيخ أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٢٧ .

(٢) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٢ .

ويذهب نفر من الدارسين إلى أن الأشاعرة والماتريدية قد لجأوا للدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإن كان بينهما خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد. ورغم ما بينهما من شبه والتقاء، إلا أنه ليس بين أيدينا الدليل الواضح على الصلة المباشرة بينهما^(١).

ويرى الدكتور مذكور أن بعد المكان فصل بينهما فكانت الأشعرية في العراق والشام ثم امتدت إلى مصر، وكانت الماتريدية في سمرقند وبلاد ماوراء النهر، لو قدر لهما أن نبثا في بيئة مشتركة لامتزجتا، وكونتا مذهباً واحداً، ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثاً على التنافس وعاملاً من عوامل تنازع البقاء، فأيد الأحناف الماتريدية، وصعدوا بها إلى أبي حنيفة نفسه وأيد الشافعية والمالكية الأشعرية، وبذلوا جهداً واضحاً في نشرها بحيث امتدت إلى بلاد الأندلس وشمال أفريقيا ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنة^(٢).

وإذا كان بعض الباحثين يعتقد أن الخلافات بينهما يسيرة، فإن البعض الآخر قد صعد بها إلى عشر مسائل، وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده في تعليقه على العقائد العضدية، وأن الخلاف فيها لفظي^(٣).

ويذهب الشيخ الكوثري إلى أن أبا منصور جرى على الاعتدال التام في إنظاره فأعطى النقل حقه والعمل حكمته، والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة

(١) انظر: دكتور على عبد الفتاح المغربي: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ص ٦.

(٢) دكتور مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ٥٦.

(٣) انظر: الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٧ ويذهب المرحوم أحمد أمين في كتابه: ظهر الإسلام، دار النهضة المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٢ ص ٩٢ بقوله: وقد ألقت كتب في حصر المسائل التي اختلف فيها الماتريدي والأشعري ربما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة والناظر إليها يرى أنها ليست بذات خطر كبير مثل: هل البقاء هو الوجود أم غيره؟ ومثل: هل الوجود زائد عن الذات أم عينها وكاختلافهم في تفسير صفة القدرة والإرادة والكلام وفي تفسير لزوم الحكمة في أفعاله تعالى، وهل العفو عن الكافر يجوز، وهل الإيمان بالله واجب بالعقل أو لا؟ وهل السعادة والشقاوة تتبادلان أو لا؟ إلى آخر هذه المسائل التي لا تعد من الأركان ويمكن الرجوع لمصادر أخرى في هذا الصدد: الإمام البيضاوي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٥٣-٥٦ مطبعة عيسى البابلي الحلبي، ابن عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، عبد الله بن عثمان بن موسى: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب رقم ٣٤٤١ ج.

والمعتزلة^(١)، ورغم أننا نعلم أن الشيخ الكوثري ماتريدي أصيل، إلا أن حكمه هذا أقرب إلى الموضوعية، فالماتريدية أخذت من الأشاعرة بطرف ومن المعتزلة بالطرف الآخر، وحاولت أن تفرز لنا موقفاً معرفياً أكثر اتساقاً وانسجاماً.

وفي الحقيقة أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ليس خلافاً جوهرياً في الأصول والغايات، وإنما هو خلاف معنوي، لكنه في التفاريع التي لا يجرى في خلافها التبديع. ويمكننا أن نلخص الموقف السابق حول تقييم فكر الماتريدية المنهجي إلى ثلاثة آراء:

١- الرأي الأول: يرى أنها وسط بين الأشاعرة والمعتزلة^(٢).

٢- الرأي الثاني: يرى أنها إلى المعتزلة أقرب^(٣).

٣- الرأي الثالث: يرى أنها إلى الأشاعرة أقرب^(٤).

وفي ظننا هم إلى الأشاعرة أقرب، صحيح أننا لا ننكر أن الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة في بعض الجوانب مثل مسألة الحسن والقبح العقليين، وحرية الإرادة، ومعرفة الله بالعقل وغيرهم من القضايا والموضوعات، إلا أنها قد استعارت العديد من الجوانب المعتزلية ووظفتها معرفياً طبقاً لنهجها الوسط ومنطلقاتها الفكرية.

أقول إن المنطلقات الفكرية عند الماتريدية تختلف عن المنطلقات الفكرية عند المعتزلة، فالتأويل في مفهومه عند المعتزلة يختلف عن التأويل عند الماتريدية، ومن ثم ترتب على ذلك اختلاف النتائج والغايات، ولعل الحكم الموضوعي الذي يزعمه كاتب

(١) الشيخ زاهد الكوثري: مقدمة تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٩، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ثانية ١٣٩٩ هـ.

(٢) أبو الخير أيوب، العقيدة الماتريدية ص ٢٨٣، الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٢١٢، ٢١٣، دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٤٤، دكتور محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٢٣ دار المعرفة الجامعية.

(٣) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٩، جولد تسيهر: العقيدة والشريعة- في الإسلام ترجمة محمد يوسف ص ٩٩ موسى دار الكتب المصرية ١٩٤٦، عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفى وآرائه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة ص ٢٣، محمود إسماعيل: علم الكلام بين الدين والسياسة مجلة القاهرة العدد ١٧٥ يونيو ١٩٩٧ ص ٤٧.

(٤) دكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ٢/ ٢٧، ٤٧، ٥٦، دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي ص ٢٠ وما بعدها، دكتور حسن الشافعي: مدخل إلى علم الكلام ص ٧٣.

هذه السطور أن الماتريدية أقرب إلى الأشاعرة نسباً ومنطقاً، ومن ثمّ اتفقا في كثير من النتائج والغايات -كما سنعرض- مثل قضية الذات والصفات، ورؤية الله في الآخرة، والشفاعة، وعذاب القبر ونعيمه وغيرهم من الموضوعات. وإن كنا لا ننكر أن الماتريدية أكثر تحرراً في نظرها العقلي من الأشاعرة^(١) ولعل هذا ما حدا بالمستشرق ماكدونالد أن يعزي فكر الشيخ محمد عبده إلى الماتريدية في جوانبه الكلامية^(٢).

سمات المنهج عند الماتريدية:

لعلنا بعد هذا العرض نستطيع أن نشير إلى أهم خصائص المنهج عند هذه المدرسة.

١- الأصالة والابتكار:

يتميز فكر الماتريدية، بالأصالة، فهي تحاول أن تؤسس معالجتها على ضوء من فكر السلف في النقل والإثبات، والمحافظة على ثوابت العقيدة، كحقيقة الألوهية، والبعث، والحشر، والشفاعة وغيرهم من القضايا وتطلق للعقل حرية البحث والفكر والاجتهاد في الأمور الاجتهادية، أما الأمور التكليفية فهم سلفيون بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان.

٢- رفض التقليد:

من أهم ما يميز هذه الفرقة، أنهم يرفضون التقليد، أو الحلول الجاهزة -إن صح التعبير- للقضايا والمشكلات، ويبدو أن تأثرهم بفقه أبي حنيفة، كان وراء ذلك، فأبو منصور الماتريدي يشير إلى ذلك: فإننا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة أن الذي عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده^(٣).

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشرعة في الإسلام ص ٩٩.

(٢) انظر: Macdonald: The Encyclopadice of Islam Art Maturdi vol, III P,415.

ولعل هذه الإشارة من المستشرق ماكدونالد تحتاج إلى بحث بتمامه، حول (هل كان الشيخ محمد عبده ماتريدياً) ومن خلال المقارنة والموازنة والتحليل لن يعدم الباحث أوجه شبه ونظائر بين محمد عبده والماتريدية.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ١.

٣- الحس النقدي:

يبدو أن من أخص سمات المدرسة الماتريديّة، بروز الحس النقدي عند هذه المدرسة، فلقد كان لها موقف نقدي للعديد من الآراء والأفكار، وكان لأبي منصور صولات وجولات، فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات، إمام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته^(١) وغيره كثير من المواقف النقدية، التي تميز هذه المدرسة بالحس النقدي، وهو من أخص خصائص التفكير الفلسفي الكلامي الأصيل^(٢).

...

(١) انظر: دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي ص٦ دار الجامعات بالإسكندرية.
(٢) انظر: دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٩ دار المعارف ط٢، ١٩٨٤.

المبحث الثاني

الألوهية ومشكلاتها

أولاً: مشكلة الذات

شغلت قضية الألوهية الفلاسفة وعلماء الكلام، ولم تكن الماتريديّة بدعاً في هذا المجال، بل حاولت أن تقدم معالجة لهذا الجانب، ولا شك أن قضية «الذات الإلهية»، مرتبطة بقضية الصفات، ولكن سنحاول أن نلقي الضوء على حقيقة الألوهية والبرهنة عليها ثم نعقبها بالحديث عن الصفات.

ذهبت الماتريديّة إلى أن معرفة الله تعالى واجبة عقلاً، لا شرعاً وأنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم^(١). وعلى هذا لم تختلف الماتريديّة عن المعتزلة والأشاعرة.

ويمكننا أن نشير إلى بعض هذه البراهين على حقيقة الألوهية، ولعل أول هذه البراهين برهان الحدوث.

- حدوث العالم يدل على المحدث.

انطلقت الماتريديّة تؤسس هذا البرهان من وجود الموجودات والأشياء في هذا العالم، عن محدث أحدثها وأوجدتها، ويذهب الماتريدي إلى أن الدلالة على محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة^(٢).

ودلالة العقل، أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح وفي ذلك فساد الربوبية، ومعنى آخر أن كل شيء يريد أحد من ينسب إليه إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاداً يريد الآخر إعدامه وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف فدل الوجود على محدث العالم واحد.

(١) مستجى زادة: المسالك في الخلافات بين الحكماء المتعلمين تحقيق دكتور عبد الحي قابيل ص ١١٨ دار الهداية ١٩٩٦.

(٢) الماتريدي: التوحيد ص ١٩.

يذهب البزدوي إلى إثبات حدوث العالم وإبطال القول بقدمه ، وذلك دليل على وجود الله تعالى ، فهذا العالم حادث ولا بد له من محدث لأن حدوث شيء من غير إحداث محدث مستحيل - ولا يجوز أن يحدث بنفسه لأنه لو حدث بنفسه لم يكن حدوثه في زمان دون زمان أولى فيؤدي إلى أن لا يحدث فدل على أنه حادث بإحداث محدث مختار اختار إحداثه في زمن خاص وهو الله تعالى^(١) .

ويرى الماتريدي أنه ليس من الممكن أن ينكر أحد من الناس حدوث نفسه، إذ لو ادعى أحد لنفسه القدم لعرف من تلقاء ذاته أنه كاذب ولكذب الناس جميعاً. وإذن فمن الممكن استنباط دليل على النحو الآتي: لا أحياء جميعها حادثة. . الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية فتؤدي هاتان المقدمتان في رأي الماتريدي إلى أن جميع الأشياء غير الحية حادثة^(٢) .

وينقد الدكتور محمود قاسم الماتريدي فيما ذهب إليه بصدد هذا الدليل ، لأننا أمام قياس من الشكل الثالث وأن النتيجة الطبيعية له هي: بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية. فأى صلة إذن بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم في جميع أجزاءه الحية وغير الحية^(٣) .

ومهما يكن من أمر ، فإن الماتريدية قد وظفت هذا الدليل في نسقها الكلامي ، رغم ما يوجه إليه من انتقادات . وفي النهاية نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثاً أي مخلوقاً من العدم وليس قديماً أي موجوداً من مادة أزلية^(٤) .

دليل التمانع:

من الأدلة التي راقى لكثير من المتكلمين ، فنجدته لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء . وينبني هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] .

(١) البزدوي : أصول الدين ص ١٢ .

(٢) دكتور محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٠ .

(٤) دكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في الفلسفة ابن رشد ص ٥٤ .

يذهب أبو منصور الماتريدي إلى أنه لو كان مع الله إله لا يخلو من أن يقدر على فعل سره من الآخر أولاً، وكذلك الله سبحانه منه، فإن قدرا جميعاً تلك كل واحد منهما تجهيل الآخر، وفي ذلك زوال الربوبية، وإن لم يقدر عجز كل واحد منهما، والعجز يسقط الألوهية أو قدر أحدهما دون الآخر فهو الرب والآخر مربوب، مع ما كان علم الغيب علم الربوبية. فمن ليس له فهو مربوب. ثم لا يخلو أيضاً من قدرة كل منهما على غيره في خلق ما يروم الفعل بغيره ويريده أولاً فيكون فيهما إمكان خروج كل عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يسقط الربوبية أو يقدر الواحد خاصة فيكون هو الرب سبحانه^(١).

ويوضح أبو المعين النسفي هذا الدليل، والذي يستدل به على وحدانية الله تعالى ومؤداه تقدير اختلاف الصانعين في حالة توهم أن للعالم صانعين وذلك بأن يريد أحدهما أن يخلق أمراً ما في جسم ويريد الآخر أن يخلق ضد هذا الأمر كأن يريد أحدهما خلق الحياة ويريد الآخر خلق الموت في نفس الجسم وفي الوقت نفسه - وكذا في حالة السواد والبياض وبقية أنواع المتضادات ومؤدى هذا الدليل أنه يحتمل ثلاثة احتمالات أيضاً هي:

- أن يحصل مرادهما جميعاً.
- أن لا يحصل مرادهما جميعاً.
- أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

وفي الحالة الأولى مع حصول مرادهما جميعاً يكون الجسم حياً وميتاً أو أسوداً أبيضاً في نفس الوقت وهذا محال. وفي الحالة الثانية مع عدم حصول مرادهما جميعاً يكون الجسم لا حي ولا ميت ولا أبيض ولا أسود في نفس الوقت وهذا أيضاً محال بالإضافة إلى تعجزهما وبطلان ألوهيتهما. وفي الحالة الثالثة مع حصول مراد أحدهما دون الآخر يحصل ربوبية من نفذت إرادته دون الآخر وبذلك ثبت الألوهية^(٢).

(١) الماتريدي: التوحيد ص ٢١، العقيدة الماتريدية ص ٢١٠، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٣.

(٢) انظر: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق كلود سلامة (٨٤/١) وما بعدها المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣ م.

وإلى شيء من هذا، ذهب صاحب العقائد النسفية إلى أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع بأن يزيد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن وينتهي إلى أن الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجة إقناعية^(١).

ورغم أصالة هذا الدليل الكلامي، إلا أنه لم يسلم من النقد، فيعتقد ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على القياس الشرطي المنفصل، في حين أن الاعتماد على القياس الشرطي المتصل هو الأكثر يقيناً وأدخل في مجال البرهان^(٢).

ورغم ما وجه من انتقادات لهذا الدليل، وأنه يتسم بالنهج الخطابي، فلقد ظل أحد الأدلة المعتمدة عند علماء الكلام، ويعتقد عباس العقاد أن الذين قالوا بغلبة الدليل الخطابي على الدليل القاطع في هذه الحجة زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين أو بين الآلهة الكثيرة غير لازم عقلاً لجواز الاتفاق. وهو زعم مردود ظاهر البطلان، لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين ولأن الأبد لا يكون أبدين، ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية والنهاية وفي تقدير كل شيء وتصريف كل عمل، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف. . هما وجود واحد لا موجودان وليس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين^(٣).

ثانياً: تنزيه الذات

كما اهتمت الماتريدية، بالبرهنة على حقيقة الألوهية بأدلة النقل والعقل طبقاً لنهجها الكلامي، ذهبت أيضاً تؤكد على تنزيه الذات عن المشابهة والمثل، فلم تجنح تجاه غلو المعتزلة، ولم تجنح أيضاً تجاه غلو المجسمة والمشبهة، بل حاولت أن تكون وسطاً بين هذا وذاك.

والماتريدية، في هذا المسلك يقتفون أثر الأشاعرة الذين عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد. وحكموا النصوص أولاً وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ص ٢٩ مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦ الطبعة الثانية ١٩٨٤م دار المعارف، انظر أيضاً دكتور محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٢.

(٣) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية (١١٥/٧) الأعمال الكاملة دار الكتاب اللبناني - بيروت.

أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها فيرفضون منها ما يرفضون ويؤولون ما يؤولون^(١).

فاله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولاند وهو تأويل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأصل ذلك أن كل ذي مثل واقع تحت العدد فيكون أقله اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء، إذ يهلك ضده، وعلى ذلك كل شيء سواء له ضد يفني به، وشكل يعد له ويصير به زوجاً فحاصل تأويله قوله: واحد أي في العظمة والكبرياء، وفي القدرة والسلطان وواحد بالتوحد عن الأشياء والأضواء، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض إذ هما تأويلا الأشياء. وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به^(٢).

ويؤكد الماتريدي على تنزيه الألوهية وكمالها، فإن سأل سائل عن الله بما هو؟ قلنا إن أردت: ما اسمه فالله الرحمن، وإن أردت ما صفته فسميع بصير، وإن أردت ما فعله، فخلق المخلوقات، ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس، وهو مذهب جمهور المتكلمين^(٣).

ويذهب أبو اليسر البزدوي إلى نقد قياس الشاهد على الغائب من أجل المحافظة على تنزيه الألوهية، وينفي إطلاق اسم «جسم» على الله تعالى ويرد عليهم مبيناً الأساس الخاطيء الذي يبنون عليه قياسهم، إذ هم يقولون بالمساواة بين الشاهد والغائب فيقول إننا كما نشاهد فاعل الفعل حياً قادراً عالمًا مختاراً في الشاهد فإننا نشاهد أيضاً يمرض ويموت وينام ولم تقض بمثله في حق الله تعالى ويبين لهم أننا قضينا بكونه تعالى حياً قادراً عالمًا، لأن الفعل يصدر عنه باختيار وترتيب حسن يستحيل وجوده في غير الحي القادر العالم، وليس في ضرورة وجود الفعل عن اختيار وحسن ترتيب أن يكون الفاعل جسمًا بل يقتضي كونه موجوداً لا غير، كما أنه تعالى أخبر في كتابه أنه حي قادر عالم، ولم يخبر أنه جسم ولم يرد خبر بذلك^(٤).

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٥٥.

(٢) الماتريدي: التوحيد ص ٢٣، الإمام البياضى: إشارات المرام من عبارات الإمام ص ١٠٧.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ١٠٩.

(٤) البزدوي: أصول الدين ص ٢٣، أيضاً الماتريدي: التوحيد ص ١٠٤.

ويقف الماتريدي على تفسير الآية الكريمة ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ [الأنبياء: ٢٦] مفنداً كل الإمكانيات العقلية في الشريك أو الولد، ففيها تنزيه نزه به نفسه عما قالوا فيه بما لا يليق، ورد عليهم ومعناه أن اتخاذ الولد والتبني في الشاهد إما أن يكون لأحد وجوه ثلاثة توجه إلى ذلك. إما لشهوات تغلبه فيقضيه بها. وإما لوحشة تأخذ فيحتاج إلى من يستأنس به. أو لدفع عدو يقهره، فيحتاج إلى من يستنصر به ويستغيث، فإذا كان الله عز وجل يتعالى عن أن تمسه حاجة، أو تأخذه وحشة، أو يقهره عدو، فلا شيء يتخذ ولداً؟! (١).

ويفند الماتريدي كل الآراء المناهضة لمفهوم التوحيد الصحيح مثل الدهرية الذين جعلوا جميع الأعيان قديمة مع الله فأبطلوا التوحيد، وغيرهم كاليهود الذين حققوا له شبه الخلق أو النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة وذهبهم إلى التجسيم - فيما يعتقد الماتريدي - أن هذه الفرق قد ضلت في فهمها لمعنى الواحد، ويرى أن فريقاً من أهل الإسلام هو الذي أدرك معنى الواحد. وأنه واحد الذات. إليه حاجات الآحاد متعال عن معنى الآحاد، عما يوجب صفة الأعداد ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحد والنهاية ويوصف بالقدم والتكوين جل وعز عن التغير والزوال (٢).

والملاحظ أن أبا منصور الماتريدي من أجل التنزيه يلجأ إلى التأويل أو ترجيح أحد الآراء في حدود ما يسمح به النص القرآني أو التفويض ففي صفة «علو المكان» فيحتمل أن يكون على المنفى بوصف المكان إذ هو أعلى الأمكنة عند الخلق ولا تقدر العقول فوقه شيئاً فأشار إليه ليعلم علوه عن الأمكنة وتعالیه عن الحالة (٣)، وأيضاً يوصف «بالقرب» من طريق العون والنصر، ومن جهة التشريف والتخصيص، ومن جهة الرحمة والإحسان ومن جهة التوفيق والإرشاد (٤).

فبالرغم أن الماتريدي يذهب إلى التأويل والترجيح، إلا أنه في نهاية المطاف غالباً ما ينحو تجاه التفويض، أن كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفى الشبه عنه والإيمان بما أَرَادَهُ من غير تحقيق على شيء دون شيء (٥).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٢٦٥.

(٢) انظر الماتريدي: التوحيد ص ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ٧١، البزدوي أصول الدين ص ٢٨.

(٤) الماتريدي: التوحيد ص ١٠٨. (٥) الماتريدي: نفس المرجع ص ٧٤.

ولعل الحديث عن الذات والبرهنة على وجودها وتنزيهها عن كل نقص يمهّد لنا الحديث عن مشكلة الصفات .

ثالثاً: مشكلة الصفات

مشكلة الصفات من المشكلات الكلامية ، التي شغلت علماء الكلام ، وحاولوا أن يجيبوا على التساؤلات المختلفة بصدد هذه المشكلة ، هل الصفات عين الذات أم أحوال للذات بقصد تنزيه الألوهية والمحافظة على بساطتها عن المثلية والمثابفة^(١) .

فالأشعري أثبت الصفات الإلهية ، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، أزلية قائمة بذات الله . كما نفى عن الله مشابهة المخلوقات ، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه : هي هو أو هي غيره ، أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ولا غير الذات^(٢) . وبناء على ذلك ذهب بعض الدارسين إلى أن الأشاعرة من المثبتين للصفات^(٣) . فهم صفاتية كالسلف يثبتون صفات الباري كما ورد يفرقون بين الصفة والموصوف ، فالله عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وصفاته هي العلم ، والقدرة ، والحياة وكلها صفات أزلية ونعوت أبدية^(٤) . ويعتقد بعض الدارسين أن المعتزلة من النفاة للصفات^(٥) .

وفي الحقيقة أن هذا الطرح ، يفرض على نفس الباحث بعض التساؤلات هل حقيقة المعتزلة من النفاة للصفات ، في حين أن الأشاعرة ، ومن سيسير على دربهم كالماتريدية من المثبتين للصفات ؟

يبدو أن مشكلة الصفات من المشكلات المعقدة في الفكر الاعتزالي ، أو على حد تعبير أحد الدارسين كبروا قضية الصفات وعقدوها^(٦) ، وفيما أعتقد أننا لا بد أن ننظر

(١) انظر الماتريدي : التوحيد ص ٤٣ .

(٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ .

(٣) الإمام أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣ ، مستجي زاده : المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين تحقيق عبد الحي قابيل ص ١٤٤ .

(٤) دكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) ٤٩ / ٢ .

(٥) انظر على سبيل المثال : الإمام أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣ .

(٦) زهدي جار الله : المعتزلة ص ٧٤ القاهرة ١٩٤٧ .

إلى محاولة المعتزلة في ضوء ظروفها وملابساتها التاريخية، فواصل بن عطاء أحد شيوخ المعتزلة نظريته غامضة في الصفات^(١).

إلا أن المتتبع لتطور فكر المعتزلة عند العلاف وغيره يرى أنهم بالفعل اتجهوا إلى نفس الصفات، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتاً قديمة عن كل أنواع التركيب منزهة عن مشابهة المخلوق ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها، كما اعتبروا الصفات عين الذات، ولكن رماهم خصومهم بأنهم معطلة بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها. ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً، بل أثبتوا أن الصفات عين الذات فلا وجود لصفات زائدة عليها^(٢).

ولعل الذي حدا بالمعتزلة إلى الجنوح إلى هذا الموقف هو الرد على فكرة الأقاليم لدى النصارى، إن القول بأن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقاليم أي صفات - هي الوجود والعلم والحياة - قد أدى إلى الاعتقاد بالاستقلال الأقاليم عن الجوهر وإلى اعتبار الصفات أشخاص وإلى تجسد الأقاليم الثاني أفنوم العلم في الابن فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها وهذا هو المقصود من قولهم الله عين ذاته^(٣).

إذن كان للمعتزلة هدف مبرر ومشروع هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودحض مزاعم المشبهة والمجسمة^(٤). والماتريدية لم تكن بدعاً في هذا المجال، فهي تتفق فيما ذهبت إليه الأشاعرة بصدد الصلة بين الذات والصفات «لاهي هو ولاهي غيره»، وإن كانت بينهما خلافات يسيرة - سنلقي الضوء عليها تَوَّاهم قد وافقوا الأشاعرة في تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات، فإنهم فارقوهم إلى حد ما بصدد تأويل بعض الصفات وكانوا أقرب إلى المعتزلة في هذا الصدد^(٥).

ولكن يبقى الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد، في أنه إذا كانت الصفات أو الأسماء عند الأشاعرة توقيفية فإنها عند المعتزلة تعليلية أي تعليل عدم

(1) Macdonald Muslim theology P. 135. انظر :

(٢) دكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٠ .

(٣) دكتور أحمد صبحي : في علم الكلام (المعتزلة) ص ١١٩ .

(٤) دكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢١ .

(٥) دكتور أحمد صبحي : في علم الكلام (المعتزلة) ص ٩٠ .

إطلاق صفات على الله مثل: عاقل سخي شريف، بينما يمكن إطلاق صفات أخرى عليه مثل قادر - عالم - حي^(١).

فجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية، متفقون على هذه الصفات السبع (التي عرضنا لها آنفاً)، مختلفون بعد ذلك حول إثبات عدد آخر من الصفات كصفة التكوين^(٢).

ولعل بعض التساؤلات التي تستوقف نظر الباحث، هل نجحت الماتريدية والأشعرية، فيما اتفقا عليه من أن صفات الله لا هي عين الذات ولا غيرها، أما أنها ليست قائمة بذاتها، ولا منفكة عن الذات، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات حتى يقال: إن تعددها يؤدي إلى تعدد القدماء^(٣).

ورغم هذا الاجتهاد، في التنزيه، وموقف كلتا المدرستين من الصفات، فلم يسلم رأي الأشعري من نقد ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» فهو يرى أن رأي الأشعري لا بد وأن يلزم عنه القول بجسمية الله أو القول بتعدد الآلهة^(٤).

ويعتقد بعض الدارسين في تفسيره للعلاقة بين الذات والصفات عند كل من الأشاعرة والماتريدية «لاهي هو ولاهي غيره» بأنه يعبر عن تناقض فكري^(٥).

وأياً ما كان الأمر، فلقد حاولت الماتريدية، بكل ما أوتيت من قوة، أن تؤكد على بساطة الذات، وعدم انفكاك الصفات عنها.

ونود أن نشير إلى تقسيم الصفات، فالمشهور عند أغلب المتكلمين أن يقسمونها إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ويقولون فعلية ويقولون صفات الذات وصفات الأفعال، والمقصود بالصفات الذاتية المنسوبة إلى الذات والمقصود بالصفات الفعلية الصفات التي مبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. . أو بعبارة أخرى الصفات الذاتية بالنسبة

(١) دكتور محمد عبد القادر: الإلهيات في الفكر الإسلامي ص ٩٥ دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦.

(٢) الإمام البيضاوي: إشارات المرام ص ١١٤، دكتور فتح الله خليف: مقدمه التوحيد للماتريدي ص ٢٠، التفتازاني: شرح العقائد النفسية ص ٤٣، عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفي آراؤه الكلامية ص ٢٧٠.

(٣) انظر: الإمام أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣، الإمام البيضاوي إشارات المرام ص ١٣٦.

(٤) دكتور التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩.

(٥) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ٤٢.

إلى الله تعالى هي ما يوصف بها ولا يوصف بضدها ، أما الصفات الفعلية فهي ما يجوز أن يوصف الله بضده علمًا بأن السلف لم يميلوا إلى مثل هذا التقسيم أو التفرقة بين صفات الذات والأفعال^(١) وسوف نقدم معالجة لبعض هذه الصفات في حدود المنهج المرسوم للدراسة .

الإرادة:

اتفق جمهور المتكلمين على كونه تعالى مريدًا، ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة فهي صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية .
فثبت أنها صفة وجودية ذات إضافة قائمة به تعالى لأنه مختار ، والفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة وزائدة على الذات^(٢) .

الاختيار:

العقل يوجب ذلك لأن الله سبحانه ، إذ ثبت عنه مختلف الخلق بجوهره وصفاته ، دل أن فعله ليس فعل الطباع بل هو فعل اختيار^(٣) فإذا ثبت الاختيار يثبت له القدرة على الخلق والإرادة لكونه على ما هو عليه ، لأن من لا قدرة له يخرج الذي يكون منه مضطربًا فاسدًا ، ولا يملك الشيء وضده ، فثبت أن ما كان منه بقدرة كان واختيار ، وذلك أمارات الفعل الحقيقية في الشاهد الذي هو أصل الغائب^(٤) ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أن الماتريدي يحاول تطبيق النظر العقلي بجانب دليل الشاهد يدل على الغائب وهما من الدلائل الكلامية والقواعد المنهجية التي تبنتها الماتريدية في نسقها الكلامي .

الكلام:

من الموضوعات التي دار السجال حولها ، وقد بلغ ذروته عند المعتزلة والأشاعرة ، لدرجة أنهم انساقوا في جدلهم إلى حد التنازع بالكفر والقذف بالجهل وضعف العقل ، دون أن يكون خلاف حقيقي يوجب ذلك^(٥) .

(١) دكتور محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ٤٨ .

(٢) الإمام البيضاوي : إشارات المرام ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٣) الماتريدي : التوحيد ص ٤٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٥) انظر : دكتور محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة ص ٧٢ .

والمشكل في صفة الكلام هو عدم التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المحدث المؤلف من الحروف والأصوات، ويبدو أن الأشعري قد نجح في التمييز بينهما^(١).

ويمكننا القول أن الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسي القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأَي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله ولتأكيد نسبته إلى الله لابد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظي، ومن ثَمَّ فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام، وأجل في حق القرآن بوصفه وحياً من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه ليس الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم^(٢).

وذهب فخر الدين الرازي وهو من شيوخ الأشعرية إلى التفرقة بين الكلام النفسي والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف^(٣). وبهذا نجد أن الأشاعرة قد التقت مع الماتريدية وإن كنا نلاحظ ميل الرازي إلى الماتريدية أكثر^(٤).

لقد دافعت الماتريدية عن قدم الكلام النفسي، وردوا على الكرامية القائلين بأن الكلام هو الكلام اللفظي هو حادث قائم بذاته تعالى، وبيان المرام أن في المقام قياسين متعارضين النتيجة وهما: كلام الله صفة وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم.

وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث^(٥). وينتهي الإمام البيضاوي إلى أن أهل السنة من

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ٥٩.

(٣) (٤) دكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٥٤.

(٥) الإمام البيضاوي: إشارات المرام ص ١٤٣.

الماتريدية والأشعرية منعوا القياس الثاني وهو كلام الله مؤلف من حروف متعاقبة في الوجود. وذهب المحققون منهم إلى أن كلامه تعالى حقيقة هو المعاني المذكورة في الأزل^(١).

ويرى الإمام البزدوي أن العلم مثلاً لا يشترط وجود الدماغ والقلب والبنية الخاصة، بل يشترط له وجود ذات باق والحياة وإن كان في الشاهد لا يوجد العلم إلا من له قلب ودماغ وبنية مخصوصة، ونقول إن الله تعالى عالم وليس له هذه الآلات فكذلك القول بالكلام الإلهي ليس من جنس كلام البشر، ولا يتم بآلة ولا بشروط كلام البشر، والله تعالى وفقاً لحد الكلام عندهم ليس متكلماً على الحقيقة بل مجازاً لاستحالة تحقيق حد الكلام عليه سبحانه وتعالى، وهو ليس متكلماً مجازاً لأنه خالق الكلام في غيره فصار متكلماً كما يسمى من أمر غيره بالبناء بانياً^(٢).

ولقد انتهت الماتريدية إلى إثبات حقيقة الكلام في جنب الله بالعقل والنقل، فالسمع قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ذكره بالمصدر من غير تمنع بين الخلق بكلام الله، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأنه له كلاماً في الحقيقة وإن اختلفت الآراء في مائيته ولا أنكر على الذين قالوا: لولا يكلمنا الله إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم، وكذلك قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥]. وأما العقل إن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة يكون من عجز أو منع والله متعال ثبت أنه متكلم^(٣).

ويجلو الغبار الإمام البزدوي ويرد على المتشككين في حقيقة الكلام وكيفيته، فإن سألوا عن كيفية ذلك يرد بأن ليس لكلامه تعالى كيفية كما ليس لذاته كيفية فالسؤال عن كيفية ما لا كيفية له محال^(٤).

(١) الإمام البيضاوي: إشارات المرام ص ١٤٣.

(٢) الإمام البزدوي: أصول الدين ص ٥٠، الإمام البيضاوي: إشارات المرام ص ٣٢٨.

(٣) الماتريدي: ص ٥٧.

(٤) البزدوي: أصول الدين ص ٦٧.

والمتمثل فيما عرضنا آنفاً يلحظ الدليل العقلي والنقلي في التأكيد على حقيقة الكلام كما ذهب الماتريدي، وتوظيف القياس الأرسطي وترجيح أحد النتائج كما عرضنا عند الإمام البياضي وكلها محاولات لتطبيق المنهج نحسب أن الماتريدية كانت موفقة إلى حد غير قليل، كما أنه لم يغيب عن نظرنا أن الأشعرية والماتريدية قد اتفقا على أن كلام الله في الحقيقة هو المعنى القائم بنفسه بدون حروف أو صوت وهذا ما أخذ به جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.

التكوين؛

لعل الماتريدية امتازت بهذه الصفة عن الأشعرية، وهي من صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل، والتكوين العام بمعنى مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لصفات متعددة كما ذهب إليه البعض ولا عين الإضافة كما ظن^(١).

تري الماتريدية أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعاني وهي تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقاً لعلم الله وإرادته، بمعنى أن ما علم الله وجوده وأراد وجوده في زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه. وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله، بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله^(٢).

ويوضح الماتريدي هذه الصفة بوضوح وجلاء بقوله: ليس هو قول من الله أن كن - بالكاف والنون - ولكنه عبارة بأوجز كلام، يؤدي المعنى التام المفهوم، إذ ليس في لغة العرب كلام التحقيق بحرفين يؤدي المعنى المفهوم أوجز من هذا، وما سوى هذا فهو من الصلاة والأدوات فلا يفهم معناها والله أعلم ثم الآية ترد على ما يقول: بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه: لأنه قال «إذا قضى أمراً» «ذكر «قضى» وذكر «أمراً» وذكر «كن فيكون» ولو كان التكوين والمكون واحداً لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة

(١) الإمام البياضي: إشارات المرام ٢١٣.

(٢) دكتور فتح خليف: فخر الدين الرازي ص ٤٤، ٤٥ دار الجامعات المصرية ١٩٧٧.

عن التكوين فالكن تكوينه ، فيكون المكون فيدل أنه غيره . ثم لا يخلو التكوين : إما أن لم يكن فحدث ، أو كان في الأزل ، فإن لم يكن محدث فإما أن يحدث بنفسه -ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء أو بإحداث آخر ، فيكون إحداث بإحداث ، إلى ما لا نهاية . وذلك فاسد يثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث ، وأن الله تعالى موصوف في الأزل أنه محدث مكون ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه ^(١) .

وجدير بالذكر أن الماتريدي يشير إلى وعورة عمق «التكوين» وإن كان لا يبلغه فهم البشر ، لأمكن الأداء بأيسر قول يحتمله من القول بـ«كن» كل شيء على ما علم أنه يكون ، فيكون به مكوناً كل شيء على ما عليه كونه في وقت كونه من غير تكرار ، وفيه يدخل الأمر كله ، والنهي والوعد ويصير إخباراً عن كائن وعما يكون على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها أبداً ، لكن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين الذي لا يشغل ولا يتعب ^(٢) .

ونلاحظ أن الماتريدي رغم اجتهاده في توضيح مفهوم التكوين إلا أنه يفوض ويرجح ولعل هذا من المنهجيات الهامة عند الماتريدية .

رؤية الله في الآخرة:

من الموضوعات الشائكة والتي دار الجدل حولها ما بين مؤيد ومعارض ، وكل فريق ذهب يدعم وجهة نظره بالحجج والأدلة الجدلية ، فلقد أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة وذلك كله محال في جنب الله ، واستندوا في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية حين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ، فناظرة بمعنى منتظرة .

على أن هناك حديثاً عن قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر)

(١) الماتريدي : تأويلات أهل السنة ص ٢٦٨ ، التفتازاني : شرح العقائد النسفية ص ٣١٠ ، العقيدة الماتريدية ص ٣٦٣ .

(٢) الماتريدي : ص ٤٩ .

لا تضامون (أي لا تتزاحمون) في رؤيته(*) يعتبر المعتزلة هذا خبر واحد حديث آحاد لا يوجب اعتقاد^(١).

وفيما نعتقد أن المعتزلة في اجتهداها في هذا الصدد قد جانبها التوفيق، فهي في تأويلها للآيات، قد خرجت عن أحد وجوه الترجيح كما أنها لم تكن موفقة في رد الحديث المذكور حتي لو كان من خبر الواحد وإن كان هناك بعض الدارسين من يعتقد أن المعتزلة بصدد الرؤية أقرب إلى الحق من الأشاعرة حيث يذهب إلى أن المعتزلة يروا أن الشيء إذا كان مرئياً كان محدوداً^(٢)؟

وبطبيعة الحال، نحن نختلف مع هذا الحكم، وكما كنا ننتظر من الدارس أن يقدم لنا الرأي على صحة دعواه ولكن يبدو أن الخلل في بنية التفكير الكلامي من جراء تطبيق علماء الكلام لمنهاج قياس الشاهد على الغائب ويبدو أن قياسهم للرؤيا في الدنيا بنو عليها بنفس المعيار في الآخرة.

من جانب آخر، نشير إلى أن أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية قد اتفقا على إمكان رؤية الله في الآخرة، ورغم اتفاقهما في الأصول والنتائج والغايات إلا أنه -كما سيتضح- قد اختلفتا في الوسائل والأدوات.

فالأشعرية أثبتت الرؤية لله في الآخرة وقدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه «الإبانة» و«اللمع» واستند الأشعري في أدلته النقلية إلى نفس الآيات التي استند إليها المعتزلة «وجوه يومئذ...». وقد نفى أن يكون النظر المتصور في الآية أي معنى آخر غير الرؤية ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما قال به المعتزلة.

واضطر الأشعري إلى تأويل وتخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة وحين سأل موسى ربه الرؤية أجابه الرب ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فأول الأشعري هذه الآية فقوله تعالى، أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي وإلا لقال

(*) يعد المعتزلة هذا الحديث أخبار آحاد وأحاديث الآحاد عندهم تفيد، العمل دون الاعتقاد.
(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٢٥، أيضاً الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٥.

(٢) زهدي جار الله: المعتزلة ص ٨٣، ١٩٤٧.

سبحانه لست مرئياً وأن ورود النفي بصيغة «لن» يفيد مجرد النفي دون الاستحالة ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي ، كذلك آية أخرى فحين سأل قوم موسى ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ جَهْرَةٌ﴾ [النساء : ١٥٣] عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك في رأيه لتعذر الرؤية في الدنيا دون الآخرة .

أما حججه العقلية فأغلبها حجج سلبية ، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغير حقيقته ويبدو أن الأشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» الماتريدي تعتمد في تدليلها على جواز رؤية الله في الآخرة سمعاً ولا عقلاً فهي تعتمد على الدليل النقلي ، ويقف الماتريدي عند الآية الكريمة ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة : ٥٥] ويرى أنه ليس في الآية دليل نفي الرؤية بل فيها إثباتها ، وذلك أن موسى عليه السلام (لما سئل الرؤية) لم ينههم عن ذلك ، ولا قال لهم : لا تسألوا هذا . وكذلك سأل هو ربه الرؤية فلم ينهه عنها بل قال : ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف : ١٤٣] وكذلك ما روي في الأخبار من سؤال الرؤية لرسول الله ﷺ - حيث قالوا نرى ربنا؟ لم يأت عنه النهي عن ذلك ولا الرد عليهم ، فلو كان لا يكون لنهوا عن ذلك ومنعوا . وإنما أخذ هؤلاء الصاعقة بسؤالهم الرؤية لأنهم لا يسألوا استرشاد وإنما سألوا لذلك أخذتهم الصاعقة^(١) .

ويعرض الماتريدي لعدة أدلة سمعية أخرى على حقيقة الرؤية في الآخرة مثل قول موسى عليه السلام : ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [البقرة : ١٤٣] ولو كان لا يجوز الرؤية لكان (ذلك السؤال) منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعاً لرسالته أميناً على وحيه^(٢) . وقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام : ١٠٣] ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمه وإن قيل كيف يرى؟ قيل : بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة ، بل يرى بلا وصف قيام أو قعود ، واتكاء وتعلق واتصال

(١) الماتريدي : تأويلات أهل السنة ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) الماتريدي : التوحيد ص ٧٨ .

وانفصال، ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة، وساكن ومتحرك. ومماس، ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك^(١).

ومن جانب آخر، يذهب أبو المعين النسفي إلى جواز رؤية الله عقلاً وشرعاً يقول: إن الله تعالى جازر الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه المسلمون في الآخرة بعد دخولهم الجنة. ثبت ذلك بالدلائل السمعية^(٢) ونجده يحاول أن يدلل السمعيات بأدلة تصل إلى خمسة أدلة كما أنه يحاول أن يدلل بأدلة العقل وفي هذا الصدد يقول: قولهم بأن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به يعلم الشاهد: قلنا كذا الرؤية، فإنها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع قد أبطلنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية، بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو، فلما كانت الأجسام في الجهات منا وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما عليه هي، لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمعناه منا بجهة فيرى كما هو، كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة^(٣) وواضح أن النسفي يتفق مع الأشعري في جواز رؤية الله بالسمع والعقل بقدر ما يفترق عن أبي منصور الماتريدي.

ومن حسن الطالع أننا نجد شيخاً أشعرياً يتابع الماتريدية فيما ذهبت إليه، فهو من المثبتين للرؤية سمعاً وعارض الأشعري في أدلته العقلية علي جواز الرؤية، ولم يجد أية غضاضة في أن يعلن انحيازه إلى أبي منصور الماتريدي^(٤).

ويخيل إلينا أن موقف الرازي وأبي المعين النسفي من الرؤية يشي بأن المدرسة الأشعرية والمدرسة الماتريدية قد التقتا أكثر مما اختلفتا، ويعزز وجهة النظر التي زعمناها في مقدمة بحثنا أن الخلافات بينهما يسيرة وليست جوهرية.



(١) الماتريدي: التوحيد ص ٨٥ وانظر أيضاً صفحات ٨٠، ٨١، ٨٢.

(٢) أبو المعين النسفي: تبصره الأدلة (١/ ٣٨٧) تحقيق كلود سلامة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، انظر أيضاً: دكتور علي عبد الفتاح المغربي: البزدوي وأراؤه الكلامية ص ٦٠-٦٧ حيث يذهب البزدوي نفس المذهب إلى جواز الرؤية سمعاً وعقلاً ويدلل على ذلك.

(٣) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص ٤٣١.

(٤) انظر: فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين ص ٣١٠-٣١٨، المحصل ص ١٣٩.

المبحث الثالث

مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشكلات الكلامية الهامة ، ولم تكن الماتريدية بدعاً في هذا المجال ، فلقد حاولت التوفيق بين العقل والنقل في تعادلية متزنة - كما سنعرض - لا يخل هذا بذلك .

ولا شك أن الماتريدية قد تأثرت بالتراث الكلامي السابق عليها ، إلا أنها والحق يقال كان لها آراء طريفة وبكر في هذا الصدد .

فالقرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة ، ولكن إرادته هذه إرادة محدودة ، وإذا كان في القرآن آيات توحى بأن الإنسان مختار مثل قوله تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴾ [الكهف : ٢٩] ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر : ٣٨] ، فإن هناك آيات أخرى توحى بأن الإنسان خاضع دائماً لقوة أعلى نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ ﴾ [الإنسان : ٣٠] ^(١) .

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالاختيار والنصوص التي توحى بالجبر ، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في الوجود الأعم الخاضع لقوانين صارمة ، مختار إذا نظرنا إليه في وجوده الخاص الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معاً . أو إن شئت توضيحاً حريته داخلية في دائرة أكبر هي دائرة القدر ^(٢) .

ومن جهة أخرى يمكننا القول ، أن القدر أن تؤمن بتقدير الأشياء : أي بأن الله تعالى قدر الخير والشر من قبل الخلائق ، وأن جميع الكائنات متعلق بقدره ، وهو عند السلف من الصفات المتشابهة وعند المتأخرين من الماتريدية يرجع إلى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه وعند الأشاعرة : القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضى

(١) ، ٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني : مقال «الإسلام ووجودية سارتر» المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد (١) السنة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ٥١ .

لنظام الموجودات على نظام خاص والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصصة، وهو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الجزئية^(١).

إذن ليس هناك أي تصادم بين حرية الإرادة الإنسانية وبين قضاء الله وقدره الأزلي المقدر للخلائق والموجودات، ولعل مثل هذه الرؤية، تساعد في طرح العديد من التساؤلات حول الفعل الإنساني، وما يتعلق حوله من كسب، وهل هذا الكسب عند الماتريدية يؤدي إلى نوع من الجبرية أم يفسح مجالاً رحباً للحرية؟

أولاً: الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي

أفسحت الماتريدية مجالاً رحباً للفعل الإنساني، وأن الله قد أودع في الإنسان القدرة على الفعل، وهي ما تسمى بالاستطاعة، وقد فصل الماتريدي القول فيها، مبينا حقيقتها، ومصدرها. فالاستطاعة عنده ضربان: ممكنة، ويراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله، ولا بد أن تتوفر قبل الفعل ولا تكليف بدونها، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إذا توفر له الزاد والراحلة، وهناك استطاعة ميسرة، وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ويهبها الله عبده عندما يقصد عملاً فهي مقارنة للفعل، وهي أيضاً متجددة وبذا يأخذ الماتريدي بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة^(٢).

ولكن من ناحية أخرى لا يسلم مع الأشاعرة بأن يكلف مما لا يطاق، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، وينقضي حجتهم التي اعتمدوا عليها ويختلف معهم أيضاً. في أن القدرة لا تصلح للضدين ملاحظاً أنها استعداد للفعل والترك، وفي سعيها أن نفعل الطاعة استجابة لأمر الله، أو أن نرتكب المعصية مخالفة لأمره^(٤).

فالاستطاعة عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل، وهذه

(١) الإمام البيضاوي: إشارات المرام ص ٦٢.

(٢) (٣، ٤) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٢٤.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.

ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقترب بوجود الاستطاعة^(١).

ففاعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة، ولكنه مخلوق لله مفعول لله أيضاً. وهو ليس نفس فعل الله. وإذا كان للعبد ثمة استطاعة، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه^(٢).

لماذا لا ينسب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له يرى الأشعري أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أنه خالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراد، لأن الله يريد الفعل خلقاً ويريد العبد كسباً، فجهتا الإرادة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما على مراد واحد من غير تعارض^(٣).

ولكن لابد من التنبيه إلى أن فكرة الكسب التي يقول بها الأشاعرة والتي يزعمون أن فيها نوعاً من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر تعد قلباً وقالباً فكرة جبرية طالما أنهم يردون القدرة المحدثه إلى الله، إذ أن أفعالنا فيما يرون ليست خلقاً لنا وإنما هي لله^(٤).

ويرى أحد الدارسين أن الماتريدية تتوسط بين المعتزلة والأشاعرة فالمعتزلة قرروا أن خلق الفعل بقدرة أودعها الله تعالى العبد، والأشاعرة قرروا أن لا قدرة للعبد في الفعل، ولكن له الكسب، والكسب لا يكون إلا بالاقتران لابتأثير من العبد، والماتريدي قرر أن الكسب قدرة العبد وتأثيره^(٥).

وعلى هذا الضوء فقد اتفق الأشعرية والماتريدية على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله مكتسبة للعبد ولكنهما اختلفتا في تفسير الكسب. فالكسب عند الأشعري كما هو مشهور الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل. والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.

(٢) دكتور عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٣ دار المعارف.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.

(٤) دكتور عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٥.

(٥) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣.

الفعل أصلاً ويرى الماتريدي أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحادثة إلى فعل أمر أو تركه، وهذا التوجيه هو الكسب عنده، فما لم يختَر العبد فعلاً من الأفعال لا يخلقه الله تعالى^(١). فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب^(٢).

ويرى الماتريدي أنه تعالى بلا شك خالق كل شيء من غير استثناء الأشياء الضارة والنجسة والخبيثة، لكنه لا يليق القول بذلك على التخصيص، فلا يقال: يا خالق الأنجاس والأقذار أو يارب الخبائث والقبائح لأن في ذلك هجاء وذمًا^(٣).

والإمام أبو المعين النسفي يسهب في عرض الاستطاعة والدلائل المختلفة على وجودها وانقسامها إلى قسمين: استطاعة الأسباب والآلات واستطاعة الفعل^(٤).

فلقد أجمع القائلون بالاستطاعة، المثبتون للعبد الأعمال، أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل، فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي، والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج وكذلك تصلح للضدين: فإن اليد الصحيحة كما تصلح لجهاد الكفار تصلح لقتال أهل الإسلام، وكذا الرجل السليمة كما تصلح للمشي إلى المساجد تصلح للمشي إلى بيوت الخمارين والزواني أما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل^(٥).

ويبدو أن الماتريدي كما أشرنا قد أفسحت مجالاً رحباً للحرية الإنسانية، وهي في هذا ربما تلتقي في أحد جوانبها مع المعتزلة، وإن كنا نلمح أيضاً أوجه التقاء مع شيوخ الأشاعرة مثل فخر الدين الرازي، وهو يحتج بالمنقول ليدل على خلق الإنسان لأفعاله وأن الله لم يجبر أحداً على فعل شيء جبراً^(٦).

(١) انظر: الإمام البيضاوي إشارات المرام ص ٢٩٦، ابن عذبة: الروضة البهية ص ٢٦.

(٢) Watt, W.M., Free Will and Predestination in Early islam London, 1948 p. 13.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ١٢٨.

(٤) انظر: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ٢ / ٥٤١-٥٤٣ تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣.

(٥) المرجع السابق: ص ٥٤٤.

(٦) انظر: فخر الدين الرازي: كتاب المحصل (وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص ٤٦٣).

ويعتقد البزدوي أن إجماع العامة يقصد به استطاعة الأسباب لأنها استطاعة محسوسة ، أما الاستطاعة التي هي قوة العقل «استطاعة الأفعال» فهي غير محسوسة فهم لا يدركونها فعندهم الاستطاعة هي سلامة الأعضاء ، ولهذا قال بعض العقلاء إن الاستطاعة ليست سوى الأعضاء^(١) .

وتجدر الإشارة إلى أن الماتريدي يشير إلى صعوبة تعريف استطاعة الأفعال فقال : إنها معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا الفعل ولا يجوز وجوده بحال إلا مع الفعل وهو عندنا يقع معه وعند قوم قبله^(٢) .

ويشير البزدوي أيضاً إلى أن القدرة تصلح للضدين وإن كان يعود القهقري إلى رأي أبي حنيفة - كما عرضه أبو المعين النسفي - عن طريق البديل بمعنى أن الاستطاعة التي حصل بها الأعيان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان^(٣) .

وكما لاحظنا أن الماتريدي بين أخذ ورد حول الاستطاعة ، وهل قبل الفعل أم مقارنة له ، وإن كنا نرجح ونميل أنها مقارنة للفعل عند شيخها الماتريدي وهي تصلح للضدين معاً . كما أن اجتهاد الماتريدي في هذا الصدد قد أفسح المجال أمام حرية الإنسان ومسئوليته عما يفعل ، كما لاحظنا أيضاً اختلاف مفهوم الكسب من الأشعرية عنه عند الماتريدي فالقدرة الإنسانية لها التأثير والاستقلال والفاعلية في خلق الأفعال عند الماتريدي بخلاف الأشاعرة فالكسب عندهم يؤدي إلى نوع من الجبر .

ولقد كان للماتريدي صدى واسع في الفكر الكلامي في العصر الحديث ، فنجد الشيخ محمد عبده قد استعار فهمهم في هذه المشكلة رغم أنه لم يصرح بذلك^(٤) .

(١) البزدوي : أصول الدين ص ١٢١ .

(٢) الماتريدي : التوحيد ص ٢٥٦ .

(٣) أبو المعين النسفي : تبصرة الأدلة ص ٥٤٤ .

(4) Macdonald: The Encyclopædia Vol Art Maturdi Vol, IIIp. 415.

فيعتقد الشيخ محمد عبده أنه قد ثبت بالحس والوجدان وبالمئات من آيات القرآن، أن للناس أفعالا يأتونها بإرادتهم وقدرتهم واختيارهم تسند إليهم ويشق منها صفات لهم، ويستحقون الجزاء عليها في الدنيا والآخرة، وأن الله تعالى الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى هو الذي أعطاهم القدرة والإرادة والاختيار^(١).

كما أن الشيخ مصطفى صبري وهو من شيوخ الماتريدية المحدثين يعرض عرضاً مسبهاً حول هذه القضية ورغم إيمانه بآراء الماتريدية إلا أنه عاد مرة ثانية إلى ترجيح رأي الأشاعرة^(٢) فيقول: فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختار فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون^(٣).

ثانياً: الحسن والقبح العقليان

اختلفت الآراء حول الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان وإذا كانا عقليين، فهل هما عقليان ذاتيان أم في إطار الشرع والتكليف؟ لعل هذه هي الفروض المحتملة حول هذه الإشكالية، وفي هذا الإطار دار السجال بين المدارس الكلامية.

فالمعتزلة يرفعون من شأن العقل ومن شأوه - كما ألمحنا من قبل - وهم يرون أن معرفة حسن الأفعال أو قبحها جملة كمعرفة حسن الصدق، وقبح الكذب إنما يعلم ببداهة العقول، أما استنباط وجوه الحسن والقبح في فعل معين يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثم لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلاً فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما يستقبح ذلك معظم المسلمين^(٤).

والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، ومن ثم ينبغي النظر

(١) محمد عبده: تفسير المنار (١٠ / ١٧٩) الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٣ / ٣٩٥، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٢) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.

(٣) المرجع السابق هامش ص ٣٩٥.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٥٣.

إلى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حضور ضرر يوفي على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المنتجات العقلية واستحقاق فاعله الذم عليه، متى علم في الفاعل انتفاء وجوه القبح أو حصول نفع يوفي على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه^(١).

إذن فالمعتزلة يقررون أن الحسن والقبح عقليان، بل وذاتيان، فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، والقبيح قبيح لذاته، ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال^(٢).

وإذا سلمنا مع المعتزلة في قولهم هذا، فإن لنا ما نأخذه عليهم فإنهم جعلوا الفعل ثابتاً من جهة الحسن والقبح وفاتهم أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت - فالصدق وإن كان في حد ذاته حسناً فإن قائله ليس دوماً مصيباً والكذب وإن كان في حد ذاته قبيحاً إلا أن قائله ليس دوماً مخطئاً ومن هذا القبيل وأد البنات فإنه فعل قبيح على كل حال، ولكنهم في الجاهلية، كانوا ينسبون فاعله إلى الإباء والشهامة. ومن أقدم على قتل غيره كان ظالماً مجرمًا ولكن الحكومة التي تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة، بل محققة عادلة. فالفعل كما نرى واحد ثابت ولكن الفاعل متغير منها تارة محسن وطوراً سيئ^(٣).

ونحن بصدد طرح هذه المشكلة عند الماتريدية، بشكل خاص، موضوع دراستنا، يجدر بنا أن نشير إلى الخفية - بصدد - مشكلة الحسن والقبح قد تفرقوا على ثلاث فرق:

- **الفرقة الأولى:** منهم يقولون: أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، كما ذهب إليه جمهور الأشعرية، قال الإمام أبو اليسر البزدوي في عقيدته إن علماء بخارى لا يقولون بالحسن والقبح العقليين، وإنما يقول بذلك علماء سمرقند، مثل حسن التوحيد، وقبح الشرك، وحسن المعرفة بالله وقبح الجهل به تعالى.

- **والفرقة الثانية:** فهو يقولون: إن ما يفهم حكمته من الأمور حسنه وقبحه عقلي لا شرعي، وكذا الموجب والحاكم بالحسن والقبح في تلك الأمور هو العقل لا الشرع.

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٥٣.

(٢، ٣) زهدي جار الله: المعتزلة ص ١٠٩ القاهرة ١٩٤٧.

- والفرقة الثالثة فهم يقولون: إن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان إلا أن الموجب والحاكم هو الله تعالى لا العقل^(١).

ثم المفهوم من مقالات الفرق الثلاث أنهم يتبرأون عن القول بأن العقل حاكم على الله تعالى، كما زعمت المعتزلة^(٢).

وفي الحقيقة، أن الماتريدي قد اقتربت من المعتزلة في فهمها للحسن والقبح العقليين، بقدر ما ابتعدت عن الأشعرية في فهمها الشرعي للحسن والقبح^(٣). وفي هذا الصدد يقول الماتريدي بصدد الإعلاء من شأن العقل: جعل الله العقول حجة، لا ميل الطباع، إذ جرى قلمه على أهلها، وإن شاركوا في الطباع غيرهم ممن ليست لهم عقول سليمة وألزم أهلها اتباع ما أراهم العقل حسنه، وإن كان في الطبع النفار، واجتناب ما في العقل متجه، وإن كان في طبيعة الجوهر قبوله، إذ العقل يرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء والطبع - أي الجوهر - لا يوضح ذلك أن طبع الجوهر لا تبصر به ولا يمثّل غير الحاضر، والعقل يدرك به ما حضر وغاب، وبه يحضر على الطبع ما غاب، حتى يصير كالمشاهد مما يكرهه، ويتلذذ به، وعنده تسهل المحنة، وتخف مؤن الذي يكرهه بالطبع^(٤). لهذا لم يقدر حسن الأشياء بطبع الخلقة ولا بحسن العبارة وإنما قدر بالفعل الذي لا يرى الحسن قبيحاً^(٥).

فالماتريدي يرى أن الله خالق لكل الأفعال، يتضح هذا من تفسيره ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] وفيه نقض قول المعتزلة، لأنهم يقولون: ليس في خلق الله قبيح. فلو لم يكن في خلق الله قبيح لم يكن لتحويل صورتهم من صورة إنسان إلى أقبح صورة معنى، ليروا قبح أنفسهم عقوبة لهم بما عصوا أمر الله ودخلوا نهيه^(٦). هذا من جانب، ومن جانب آخر ينقض الماتريدي أيضاً ما ذهب إليه المعتزلة في وجوب

(١، ٢) مستحي زاده: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين تحقيق دكتور عبد الحي قابيل ص ١٦١ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٩٩٦.

(٣) انظر في هذا الصدد: دكتور حسن الشافعي، مقال من قضايا المنهج في علم الكلام، المنشور بمجلة دراسات عربية وإسلامية العدد (١) ١٩٨٣ ص ٣، الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٠.

(٤، ٥) الماتريدي: التوحيد ص ٢٢٤.

(٦) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ١٨٥.

الصالح والأصلح على الله بناءً على تفسيره الآية ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] تنقض على المعتزلة قولهم، لأن يقولون: إن على الله أن يعطي الأصلح في الدين في كل وقت وكل زمان، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه^(١). ورغم ما يؤخذ على هذه النظرية من اعتراض على فكرة وجود شيء على الله، فإنها تكمل نظرية اللطف الإلهي لتكونا معاً أوج ما وصل إليه الفكر الإسلامي في العناية الإلهية^(٢).

ولا يختلف الإمام البزدوي عما ذهب إليه الماتريدية في أن العقل آلة لوقوع العلم بالأشياء^(٣) وأن العقل يستطيع معرفة الله قبل الشرع، مع الأخذ في الاعتبار أن الماتريدية لم تدع الأمر في مسألة الحسن والقبح العقليين على إطلاقه وإنما في حدود معينة، كمسألة معرفة الله، إنما في الأمور التكليفية الأخرى، فلا مناص أمام العقل، أن يكون وسيلة أو أداة للاهتمام بنور الشرع.

ويبدو أن الشيخ محمد عبده اقترب كثيراً من الماتريدية في هذا الصدد، بل أصبح ماتريدياً أكثر من الماتريدين أنفسهم! فهو يعقب على الآية القرآنية ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

والمعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به. والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضاً وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه فهو من قبيل تفسير الماء بالماء وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين والتقبيح العقليين وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشعرية مردود إطلاقه بأننا إنما نوافق كلا منهما من وجه ونخالفه من وجه اتباعاً لظواهر الكتاب والسنة وفهم السلف لهما فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقاً ولا نقيّد الشرع بعقولنا، ولا نوجب على الله شيئاً من عند

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٢٤٣.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٤٨.

(٣) انظر: البزدوي: أصول الدين ص ٢٠٥ وما بعدها.

أنفسنا، بل نقول إنه لا سلطان لشيء عليه فهو الذي يوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء، وأن الشرع ما لم تعرف العقول حسنه قبل شرعه، وأن كل ما شرعه تعالى يطاع بلا شرط أو قيد^(١).

ونستطيع القول في ختام عرضنا لهذه «الإشكالية» أن الماتريدية لم تختلف في أن الحسن والقبح عقليان وذاتيان ولكن ما يفرق الماتريدية عن المعتزلة، أن العقل عند الماتريدية يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها لا حسن وقبح جميع الأفعال.

إذن مفهوم العقل عند الماتريدية يختلف عن مفهوم العقل عند المعتزلة، فالمعتزلة يقولون إن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة في حين أن الماتريدية يقولون العقل آلة لوجوب المعرفة بمعونة الله. وإن كانت معرفة الله واجبة بالعقل، ففي الأمور التكليفية الأخرى لا يستقل العقل بنفسه، بل بمعونة الشرع. وعلى هذا الرأي ذهب العديد من الدارسين والباحثين^(٢).



(١) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار، ٥ / ١٩٦: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) انظر في هذا الصدد: الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٠، مستجى زادة: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص ١٦١، الروضة البهية: ص ٣٤-٣٩.

خاتمة

يمكننا أن نشير إلى أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة:

١- أثبت هذا البحث ، أصالة مدرسة الماتريدية في علم الكلام ، وأنها وظفت كافة الأدوات للذود عن العقيدة الإسلامية ، من الدليل العقلي ، وكيف أنها جمعت بين العقل والخبر والعيان كطرق موصلة إلى المعرفة ، ولا شك أن الماتريدية قد أعلنت من شأن وشأو العقل ، كما أنها استفادت بالوسائل الأخرى كالجدل ، والتأويل ، والقياس الأرسطي ، وقياس الغائب على الشاهد ، أقول لقد وظفت الماتريدية هذه الوسائل توظيفاً معتدلاً إلى حد غير قليل مما يدل على طول باع هذه المدرسة في تطبيقها لهذا النهج .

٢- حاولت هذه المدرسة الموازنة بين الدليل النقلي (الذي هو منطلق المتكلمين) ، والدليل العقلي ، ومعظم المدارس الكلامية تتأرجح بين هذا وذاك عدا الحشوية ، لكن الماتريدية - والحق يقال - حاولت أن تقترب من الموقف المعتدل المتوازن ، ويبدو أن هذا ما دعانا إلى القول بوسطية المنهج عند هذه الفرقة ، والوسط هنا بطبيعة الحال وسطاً اعتبارياً وليس وسطاً حسابياً -وقولنا هذا لا يخلو من بعد ذاتي- ولكن المتأمل في معالجة هذه المدرسة للقضايا والمشكلات يتضح له بوضوح شديد وسطية المنهج عند هذه المدرسة خاصة أنها ترفض التقليد وتتمتع بحس نقدي أصيل .

٣- تنشأ الماتريدية في معالجتها التوفيق بين العقل والنقل -كما أشرنا- والتأويل في حدود ما يسمح به النص ، ولكننا لاحظنا أنها في بعض الأحيان تلجأ إلى التفويض والتسليم في بعض القضايا الاعتقادية .

٤- أثبت هذا البحث أن مدرستي (الأشاعرة والماتريدية) أهل السنة والجماعة كما هو معروف ، قد التقتا في كثير من القضايا الجوهرية وغيرهم من القضايا والموضوعات ، مما جعلنا نزع أن الماتريدية أقرب نسباً ومنطقاً إلى الأشاعرة رغم

تأكيدنا في ثانيا بحثنا أن الماتريدية أكثر عقلانية وأقرب إلى روح السلف في نفس الآن من الأشاعرة.

٥- ولست أدل على الاتصال الوثيق بين كلتا المدرستين، أن العديد من أعلام الأشعرية كفخر الدين الرازي قد اعتنق آراء وأفكار ما تريدية والعكس صحيح.

٦- تشير هذه الدراسة إلى عمق وأصالة هذه المدرسة، وأثرها في الفكر الكلامي في عصرنا الحديث، ولقد أشرنا إلى شيء من هذا، في تأثر الشيخ محمد عبده بالآراء الماتريدية، وكذا الشيخ مصطفى صبري في تأثره بالماتريدية والأشعرية.

...