

الفصل الرابع

الأشاعرة

شهدت الفترة من النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى والنصف الأول من القرن الرابع ، أحداثا فكرية هامة فى الدولة الإسلامية ، وازدهارا للعلوم الإسلامية ، واتسمت بحرية الفكر ، وأصبح كل ذى رأى يعلن عن رأيه . ولقد شهدت هذه الفترة انتصارا لتيار أهل السنة الذى بدأ على يد المتوكل (٢٣٤ - ٢٤٧ هـ) الذى أحيا تعاليم أهل السنة ، وتكلم بها فى مجالسه ، وكتب إلى الآفاق برفع المحنة ، وهى المحنة التى أثارها المعتزلة ، والخاصة بمشكلة خلق القرآن ، وجعلها عقيدة رسمية للدولة ومحاولتهم فرض عقيدتهم بالقوة .

وقام فى هذه الفترة فريق يدافع عن آراء أهل السنة بسلاح العقل بجانب النص ، فظهر الأشعرى (٣٢٤ هـ) فى قلب عاصمة الخلافة الإسلامية يعلن ارتداده عن آراء المعتزلة ومناصرته لآراء أهل السنة ، وفى أقصى الشرق قام أبو منصور الماتريدى (٣٣٢ هـ) فى بلاد ما وراء النهر ، يدافع عن آراء أهل السنة ويعارض المعتزلة ، وفى مصر أعلن أبو جعفر الطحاوى (٣٢١ هـ) بيان أهل السنة والجماعة انتصارا لآراء أهل السنة .

ففى هذه الفترة قام ما يمكن أن نسميه علم الكلام السنى أى نصره عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية بجانب الأدلة النقلية ، وذلك فى نسق مذهبى متكامل ، ولقد سبقت تلك الفترة إرهابات لذلك ، نجدها عند بعض الفقهاء مثل أبو حنيفة (١٥٠ هـ) ومن غيرهم كابن كلاب (٢٤٠ هـ) وأتباعه كالقلانسى والمحاسبى ، لكن هذه المحاولات كانت بمثابة مقدمات لإقامة علم كلام سنى ، ولم ترق إلى مستوى تكوين نسق مذهبى متكامل ، وهى فى غالبها ردود على ما قد أثير من آراء معارضة لآراء أهل السنة وخاصة من المعتزلة الأوائل ، لكنهم بلا شك أسلاف للأشاعرة والماتريدية .

وفى دراستنا هذه عن الأشاعرة سوف نعرض لحياة الأشعرى مؤسس المذهب بشيء من التفصيل ، ثم نتناول ذكر أعلام المذهب جملة ، ثم نعرض لآراء الأشاعرة جملة فى المسائل الكلامية الرئيسية دون أن نخص فرقا بعينها ، حيث إن آراء هذه الفرق سنتناولها من خلال العرض العام لآراء الأشاعرة .

أولا - أبو الحسن الأشعرى :

الأشعرى هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم ابن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة عامر بن أبى موسى الأشعرى ، ولد سنة (٢٦٠ هـ) بالبصرة ، وهذا التاريخ قال به ابن عساكر والسبكي^(١) بينما يذكر ابن خلكان أن تاريخ ولادته سنة (٢٧٠ هـ) (٢) ، ونسبة الأشعرى إلى أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ﷺ ، فيها تشريف للأشعرى ، ولقد أفاض ابن عساكر فى ذكر فضائل هذه النسبة .

وقد تتلمذ الأشعرى على يد أبو على الجبائى وقد ظل الأشعرى على مذهب الاعتزال لا يفارقه أربعين سنة (وهذا رقم مشكوك فى صحته ومبالغ فيه) وكان ينوب عن أستاذه فى المناظرة ، وبلغ فى الجدل والمناظرة مرتبة كبيرة وقد ذكر أنه مع قوته فى الجدل والمناظرة أنه كان رديئا فى التصنيف ، ويدافع ابن عساكر عن جمود خاطر الأشعرى عند الأخذ فى التأليف ، بأنه كان كذلك فى ابتداء حاله لا بعد ما من الله عليه به من الاهتمام ، فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة ، وتواليقه وعباراته مستجادة مستصوبة^(٣) ، ويقصد ابن عساكر أن مؤلفات الأشعرى التى ألفها وهو على مذهب الاعتزال كانت رديئة ، أما التى ألفها بعد تحوله عن مذهب الاعتزال فهى جيدة ، والواقع أن مؤلفات الأشعرى التى بين أيدينا ، يعيب بعضها الترتيب وذلك فى كتابه « مقالات

(١) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ١٤٦ ، السبكي ، طبقات الشافعية ،

ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٤٤٦ .

(٣) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٩١ ، ٩٢ .

الإسلاميين « إلا أن هذا لا يقلل من أهمية ذلك الكتاب ، والجدير بالذكر أن الأشعرى قد ألفه بعد رجوعه عن الاعتزال ، وعلى أية حال فإن تصانيف الأشعرى لا تقل جودة عن تصانيف معاصريه أو حتى من جاءوا بعده بفترة ، إن لم تفقها في الحيدة والموضوعية عند عرض آراء الخصوم .

ولقد تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة ، وحول أسباب هذا التحول يحكيك أتباعه - من كتاب الفرق والطبقات - قصصا موضوعية ، الغرض منها إضافة نوع من القداسة على ذلك التحول ، وكأنه جاء بأمر إلهي ، وأنه موافق لما جاء به الدين ، وتم بأمر النبي عليه الصلاة والسلام له ، وإن كنا لا نخوض في تفصيلات تلك الأسباب التي لم تخل من نسج الأساطير حولها ، إنما نشير إليها إشارة موجزة .

فمما ذكره أن تحوله كان نتيجة لرؤيا منامية رأى فيها النبي عليه الصلاة والسلام في العشر الأول من شهر رمضان يأمره بنصرة مذهب أهل السنة ، وتكرر الرؤيا في العشر التالية ثم العشر الأخيرة في الشهر ، وفي ليلة القدر يحذره النبي بضرورة تنفيذ ما أمر به ، وإلا فلن يراه بعد هذا ، ويقول له النبي أن الله سيمده بمدد من عنده ، ويذكر الأشعرى أنه استيقظ ونوى تنفيذ ما أمر به ، وأنه أخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة وغير ذلك ، وأن الله أعانه على إفحام الخصم وإبطال دعواه^(١) .

ويذكرون رواية أخرى ، أنه اعتكف في بيته خمسة عشر يوما ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن موقف الاعتزال وانخلع منه كما ينخلع من الثوب ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس .

ويرجع البعض تحوله عن مذهب الاعتزال إلى مناقشات دارت بينه وبين أستاذه حول قول المعتزلة بالصلاح والأصلح ، وأيضا حول أسماء الله تعالى وإطلاق أسماء على الله تعالى لم ترد في الشرع^(٢) .

ولقد حلل - الدكتور جلال موسى - هذه الروايات المتعددة بدقة ونقدتها

(١) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٤١ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٢ ص ٢٥١ ، وابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٧ .

جميعا ، ونتهى إلى رأى يبدو أنه أقرب إلى الصواب من تلك الروايات ، وهو أن الأشعرى حاول التوسط بين الفقهاء الذين جعلوا همتهم على التفقه فى الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس ، وبين المتكلمين الذين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جانبا ، فهدر أراد أن يكون فقيهاً متكلماً ، وأن يجمع بين الفقه والحديث وعلم الكلام ، وبذا تتوحد الأمة ويختفى الشقاق والنزاع الذى ثار بين المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث ، فتوسط بين المعتزلة والحنابلة (١) .

وتكمن وجاهة هذا الرأى فى اعتماده على منهج الأشعرى نفسه الذى حاول فيه التوسط بين النص والعقل ، وإدراك مغبة الاقتصار على أحدهما دون الآخر ، وما أدى ذلك إلى النزاع بين المقتصرين على النص أو العقل ولقد أورد ابن عساكر بالتفصيل موقف الأشعرى فى التوسط بين الآراء التى كانت سائدة فى عصره ، وأن منهجه كان يقوم على البعد عن تلك المواقف الإطلاقيه فى أى جانب من الجوانب (٢) .

ويذكر كتاب الطبقات أسماء مؤلفات الأشعرى ، ولقد ذكرها ابن عساكر بالتفصيل ، وذكر قائمة طويلة بالكتب تحتوى على أعداد كثيرة ، وهى كتب الرد على أصحاب الديانات الشرقية والمنكرين للألوهية والفلاسفة الطبيعيين القائلين بقدوم العالم والرد على المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج والشيعة وسائر المبتدعين .

أما كتبه المنشورة فهى :

١ - الإبانة عن أصول الديانة (نشر بحيدر آباد عام ١٤٢١ هـ وقد صدر حديثاً بتحقيق الأستاذة الدكتورة فوقية حسين محمود عام ١٩٧٧ م) وفى هذا الكتاب يميل الأشعرى ميلاً واضحاً ويعلن متابعته للإمام أحمد بن حنبل .

(١) د جلال موسى ، نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ١٧١ - ١٨٩ .

(٢) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ١٤٩ - ١٥١ ، ولقد سبق لنا التعرض لمنهج الأشعرى فى كتابنا (أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٤٢١ - ٤٢٣) ، مما لا نجد معه ضرورة فى ذكره هنا ، ونكتفى بتأييد القول بأن الأشعرى لم يوفق فى ذلك الوسط بل كان من صنع أتباعه من بعده .

٢ - اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (نشرة الأب مكارثى اليسوعى فى بيروت عام ١٩٥٣ ثم الدكتور حموده غرابه فى القاهرة عام ١٩٥٥ ، وفى هذا الكتاب يبدو تحرر الأشعرى قليلا من النص واتجاهه نحو العقل ، فتوسع فى ذكر الموضوعات التى لم يتعرض لها فى الإبانة ، واتضح منهجه فى الأخذ بالعقل والنقل .

٣ - مقالات الإسلاميين (نشرة ريتز فى اسطنبول عام ١٩٣٠ ثم أعاد نشره محيى الدين عبد الحميد عام ١٩٥٠ بالقاهرة) وهو مرجع لا غنى عنه لأى باحث فى علم الكلام ، إذ يحوى آراء الفرق الكلامية عن كافة الاتجاهات فى موضوعية وحيدة لا نظير لها .

٤ - استحسان الخوض فى علم الكلام (نشر بحيدر آباد عام ١٣٢٣ هـ ثم نشرها مكارثى ملحقة بكتاب اللمع عام ١٩٥٣) وهى رسالة صغيرة للدفاع عن علم الكلام ضد القائلين بتحريمه ، وهى أيضا مع كتاب اللمع تمثل الجانب العقلى عند الأشعرى^(١) .

ولقد ذكر كتاب الفرق فى الأغلب أن الأشعرى توفى عام (٣٢٤ هـ) ودفن فى الكرخ باب البصرة^(٢) .

● انتشار الأشعرية وأعلامها :

يذكر المقرئى أن مذهب الأشعرى قد انتشر فى العراق نحو سنة ثمانين وثلاثمائة من الهجرة ، وانتقل إلى الشام ثم إلى مصر على يد الناصر صلاح الدين الأيوبي^(٣) .

ولقد رزق الأشعرى الكثير من الأتباع ، وظهر من بينهم الكثير من

(١) انظر ابن عساکر ، تبیین کذب المفترى ، ص ١٢٨ - ١٣٦ ، وابن خلکان ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٤٤٧ ، وابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٧

(٢) ابن خلکان ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٤٤٦

(٣) المقرئى ، الخطط ، ج ٢ ص ٣٥٨

الأعلام ، الذين عملوا على انتشار المذهب ، وتوسعوا فيه ، وأدخلوا فيه بعض التعديلات ، ولكن هذه التعديلات لم تبعدهم عن موقف أستاذهم ومؤسس المذهب ، وسوف نذكر بعضا من هؤلاء :

١ - أبو عبد الله بن مجاهد : من أصحاب الأشعري ، وهو من أهل البصرة ، وسكن في بغداد وعليه تتلمذ الباقلاني وله كتب في الأصول (١) .

٢ - أبو الحسن الباهلي : عليه تتلمذ الباقلاني وأبو إسحاق الاسفرايني وابن فورك (٢) .

٣ - القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني : كان ثقة في علم الكلام وأعرف الناس به وأجودهم لسانا وأوضحهم بيانا وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخواارج ، وله كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخواارج والمعتزلة ، وكتاب إعجاز القرآن ، وكتاب الإنصاف ، وهي كتب مطبوعة ومنشورة ، وهو يمثل أهم شخصيات المذهب الذين أسهموا في تطويره منهجا وموضوعا (٣) .

٤ - أبو بكر بن فورك : وهو أديب ومتكلم وأصولي ، وله تصانيف في أصول الدين والفقه ومعاني القرآن (٤) .

٥ - أبو إسحاق الاسفرايني : وهو كان فقيها متكلميا أصوليا ، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور ، ولقد كان الصاحب بن عباد إذا ذكر إمامه الباقلاني وابن فورك والأسفرايني وكانوا متعاصرين ، قال لأصحابه : ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك ظل مطرق والاسفرايني نار تحرق ، وله كتاب الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين ومسائل الدور وتعليقه في أصول الفقه وغير ذلك (٥) .

(١) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢٧٨ .

(٣) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢١٧ .

(٤) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢٣٢ . (٥) السبكي ، طبقات

الشافعية . ج ٣ ص ١١١ ، وأيضا ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

٦ - الإمام أبو محمد الجويني والد أبو المعالي رحمه الله : وهو فقيه أصولي ، أديب ، نحوي ، مفسر ، أوجد زمانه ، تخرج به جماعة من أئمة الإسلام ، وله تصانيف كثيرة الفوائد مثل التبصرة والتذكرة ومختصر المختصر وله التفسير الكبير (١) .

٧ - أبو المظفر الاسفرايني : الإمام الكامل والفقيه الأصولي والمفسر ، وله كتاب التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة (٢) .

٨ - أبو المعالي الجويني : حبر الشريعة المجمع على إمامته شرقا وغربا ، وكان يلقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات ، وقد كان يدرس بالمدرسة النظامية التي بناها نظام الملك بعد وفاة أبيه ، وله مصنفات عديدة منها النهاية في الفقه ، الشامل في أصول الدين ، البرهان في أصول الفقه ، الإرشاد في أصول الدين ، الكافية في الجدل ، لمع الأدلة ، العقيدة النظامية (٣) .

٩ - حجة الإسلام الإمام الغزالي : لازم إمام الحرمين وبرع في المذهب والخلاف والجدل والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب تلك العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل متن من هذه العلوم كتابا أحسن تأليفها وأجاد وضعها (٤) .

١٠ - فخر الدين الرازي : كان إماما حاذقا في علم الكلام ، وله سعة ودراية بالعلوم الأخرى ، وكانت له مناظرات مع المعتزلة ، وله تصانيف عديدة منها : التفسير ، والمطالب العالية ، ونهاية العقول ، والأربعين ، والمحصل ، والبيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان والمباحث العمادية والمحصول وعيون المسائل وإرشاد النظائر والمعاليم وشرح الإشارات وعيون الحكمة وشرح الأسماء الحسنى (٥) .

(١) ابن عساكر ، تبين كذب المفترى ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٢) ابن عساكر ، تبين كذب المفترى ، ص ٢٧٦ .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٣ ص ٢٥٥ . (٤) ابن عساكر ، تبين

كذب المفترى ، ص ٢٩١ - ٣٠٦ ، السبكي طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ١٠١ .

(٥) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٣٣ .

وهناك العديد من أعلام الأشاعرة مثل الشهرستاني والآمدى وابن تومرت والايجى وغيرهم ولكننا اكتفينا هنا بالإشارة إلى بعض هؤلاء الأعلام .

* * *

ثانيا - الآراء الكلامية للأشاعرة :

(أولا) مشكلة الألوهية :

١ - إثبات وجود الله تعالى : يعتمد الأشعرى فى إثباته لوجود الله تعالى على النظر والتأمل فى خلقة الإنسان وتطور هذه الخلقة منذ أن كان نطفة ثم علقه ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودما إلى أن صار إنسانا كامل الخلقة ، وتطور مراحل الإنسان منذ أن كان طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، هذا التنقل والتغير من مرحلة إلى مرحلة لم يكن بيد الإنسان ، ولو كان بيده لزال عن نفسه الكبر والهرم وردها إلى حال الشباب ، وهذا يبين أن هذا كله ليس بنفسه ، بل لابد له من ناقل نقله من حال إلى حال^(١) .

وهذا الدليل يعتمد على المنهج القرآنى الذى يدعو إلى النظر فى النفس ، وإدراك آيات الله تعالى فى خلقه ، وهذا الدليل يقوم على مبدأ العلية ، وأنه لكل معلول علة ، إذ يقول الأشعرى : مما يبين ذلك إن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم منسوجا بغير صانع ولا مدبر^(٢) فالإنسان فى حاجة إلى من يوجده ، ولا بد له من علة فاعلة ، وقانون العلية يسرى فى الكون كله ، ومشاهد أن لكل معلول علة ، لكن هذه العلة ليست علة طبيعية وإلا شاركت المعلول فى الحدوث ، فلا بد له من صانع قديم هو الله تعالى .

أيضا الاعتماد على القول بإثبات وجود الله تعالى على حدوث العالم وأن له محدث ، وهو طريق مشهور بين المتكلمين ، فالعالم يكون من جواهر وأعراض ، الأعراض حادثة ودليل حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، وإن لم تبطل لوجب أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى وقت

(١) الأشعرى ، اللمع ، ص ٦ .

(٢) لأشعرى ، اللمع ، ص ٦ .

واحد ، وهذا باطل ، وأيضا الأجسام حادثة لأن الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ولا تنفك عنها ، وما لم يسبق الحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث ، فالعلم بذلك حادث لا بد له من محدث ، والدليل على ذلك هو أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع يصنعها (١) .

ولا يمكن أن تكون هذه الجواهر الحادثة فاعلة لنفسها ، وذلك لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلا ، وإذا حدث فحدوثه يغيبه عن إحداث وضعه أن محدثه غيره ، وعلى هذا فالله هو الذى أحدثها (٢) .

ويعتمد الجوينى فى إثباته وجود الله على فكرة الممكن والجواز ، فإذا ثبت حدث العالم ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه ، أى جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد ، ومن كان بهذه الصفة ، فإن بديهية العقل تقضى بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع (٣) .

ويبدو فى هذا تأثر الجوينى بأدلة الفلاسفة فى إثبات وجود الله والذى تقوم على فكرة الواجب الوجود والممكن الوجود ، وحاجة الممكن إلى الواجب ، ولقد جمع الرازى أيضا فى أدلته على وجود الله تعالى بين طريقة المتكلمين التى تقوم على الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض ، وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة إلى وجود واجب الوجود هى الإمكان لا الحدوث (٤) .

وهكذا تنوعت أدلة الأشاعرة على وجود الله تعالى ، وظهر لنا تدرج هذه الأدلة وتنوعها ، فبدأت بطريقة المنهج القرآنى فى التأمل فى النفس والعالم ، وطريقة المتكلمين ، فى إثبات حدوث العالم وأن له محدث ، ثم الجمع بين طرق الفلاسفة والمتكلمين ، إذ دخل دليل الواجب والممكن من ضمن أدلتهم فى إثبات وجود الله تعالى .

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٦٩ . (٣) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٢٨ .

(٤) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

٢ - وحدانية الله تعالى : الله واحد ، تلك قاعدة أساسية فى الإسلام ،
ويشرح الشهرستانى معنى الواحد عند الأشاعرة ، فيقول الواحد هو الشئ
الذى لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه ،
فالبارى تعالى واحد فى ذاته لا قسم له وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد
فى أفعاله لا شريك له^(١) .

ويعتمد الأشاعرة فى إثبات وحدانية الله على دليل التمانع المشهور عند
المتكلمين ، ويصوغ الأشعرى هذا الدليل فيقول مبينا ضرورة الواحد : « لأن
الاثنيين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما
العجز ، أو واحد منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن
يميته لم يخل أن يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن
يتم مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة ،
وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما ،
وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب لمن لم يتم مراده منهما أن يكون
عاجزا ، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما »^(٢) .

ولقد وجه نقد لهذا الدليل على أساس أنه مبنى على الاختلاف فى
الإرادة : وأنه يجوز ألا يختلفا فى الإرادة ، ويجب الباقلانى على هذا
الاعتراض : هذا القول يودى إلى أحد أمرين : إما أن يكون ذلك لقول أحدهما
للآخر : لا ترد إلا ما أريد ، فيصير أحدهما أمرا والآخر مأمورا ، والمأمور لا
يكون إلها ، والآخر على الحقيقة هو الإله ، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر
أن يريد إلا ما أراد الآخر ، ولو كان كذلك دل على عجزهما ، إذ لم يتم مراد
واحد منهما إلا بإرادة الآخر معه ، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله أكثر من
واحد^(٣) .

ونقد قدم الشهرستانى صورة أخرى للدليل التمانع هى التمانع فى

(١) الشهرستانى ، نهاية الأقدام ، ص ٩٠

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٨

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ٣٤

الاستغناء بالذات ، ورأى أنها أدل على استحالة الإلهين من دليل التمانع فى الفعل ، وهى تقوم على أننا لو قدرنا إلهين فإما أن يكونا مختلفين فى الصفات الذاتية أو متماثلين ، والمختلفان يستحيل أن يكونا إلهين ، لأن الصفة الذاتية التى بها نقدر الإله عن غيره إذا كانا مختلفين فيها ، كان الذى اتصف بها هو الإله والمخالف ليس بإله ، وإما أن يكون متماثلين فى الصفات الذاتية من كل وجه ، فالمتماثلان ليس يتميز أحدهما عن الثانى بالحقيقة والخاصية فإن حقيقتهما واحد ، بل يتميزان بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان ، وكل ذلك ينافى الإلهية ، أليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز أحدهما بحقيقة السوادية بل باختلاف المحل أو باختلاف الزمان ، فدل ذلك على أن التماثل فى الإلهية لن يتصور بوجه ، وفى قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١) . إشارة إلى هذا المعنى^(٢) ، أى أن الاشتراك فى الذات يؤدى إلى حدوث الذات ، إذ ما به يتميز الواحد عن الآخر ، يقتضى صفات الحدوث من زمان أو مكان ، وهذا منتفى فى حق الله تعالى .

وأىضا يرى الرازى استحالة التعدد والاشتراك فى الذات ، لأنهما لو اشتركا فى الألوهية ، واختلفا فى أمر واحد ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فيكون كل واحد منهما مركب ، وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث ، فالإلهان بذلك محدثان ، وأن الذى اختلفا فيه يكون خارجا عن صفات الألوهية ، فيكون ذلك نقصا^(٣) .

ولقد احتج القائلين بإلهين باستحالة صدور الخير والشر من واحد ، ويرد الأشاعرة على ذلك بأن الخير والشر أمران إضافيان ، فقد يكون شئ خيرا بالإضافة إلى شئ ، شرا بالإضافة إلى شئ ، أى أنه ليس هناك شر مطلق أو خير مطلق^(٤) .

ويورد الباقلانى حالات يصدر فيها الخير والشر من واحد ، وأنه لا

(١) الشورى : ١١ . (٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٩٢ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٧١ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٠٠ .

يستحيل صدور الخير والشر من واحد ، ويلزم المجوس القائلين بأن الشيطان حدث من اشك أو الفكرة الردية ، بالقول أليس الله وهو الخير قد فعل الشك الذى هو شر وأصل الشيطان ، وعلى هذا يجوز أن يفعل سائر الشرور^(١) .

٣ - التنزيه : يذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص ، فنفوا التشبيه والتجسيم ، وحلوه تعالى فى المخلوقات أو اتحد به ، وغير ذلك من صفات النقص التى لا تليق بكماله تعالى ، وفى هذا رد على نزعات التجسيم والتشبيه فى اليهودية والنصرانية ، وبعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام والتى تسربت إليها تلك الأفكار الأجنبية .

ويدلل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس جوهرًا ، وفى هذا رد على قول النصارى أنه تعالى جوهر بسيط لا تركيب فيه ، ويمكن تلخيص هذه الأدلة فيما يلى :

١ - لأنه يلزم أن يشترك جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها لا اشتراكها فى معنى الجوهر وهو محال .

٢ - أن يكون قابلا للتجزئة فيكون مركبا ، وإن لم يكن قابلا للتجزئة يكون فى الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد .

٣ - أن يكون قابلا لحللول الأعراض المتقابلة عليه وهو محال .

٤ - أن تكون ذاته قابلة للإشارة إليها أو لا ، فإن كانت قابلة فتكون متحيزة متقلة ومتحركة وساكنة ، وإن لم يلزم لزوم فى كل الجواهر الاشتراك فى المعنى .

٥ - لو كان جوهرًا لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر ، فإنه لا أولوية لبعض دون البعض^(٢) .

وهذه الأدلة تعتمد على أن صفات الجواهر من حيث قبوله للتجزئة

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٧٢ ، وهذا نموذج واحد أوردناه لرد الأشاعرة .

(٢) الأمدى ، إبداء الأفكار (مخطوط) ، ص ٧٠ - ٧١ .

والتركيب والانقسام وتحيزه وكونه محلا للأعراض ، وذلك كله يعنى حدوثه لا تنطبق على الله تعالى ، ونفس الأدلة تصلح أن تنفى عنه تعالى الجسمية وذلك إذا ثبت أنه تعالى غير متصف بكونه جوهرًا ، امتنع أن يكون متصفاً بكونه جسماً ، لأن الجسم مركب من جواهر مفتقر إليها ، وأيضا لو كان جسماً لكان متصفاً بصفات البعد والتناهي والتركيب وغير ذلك من صفات الأجسام .

والله تعالى ليس عرضاً لأنه لو كان عرضاً لكان ممكناً كباقي الأعراض ، إذ يشاركها في الجنس ، أو كانت الأعراض واجبة ضرورة ، لمشاركتها إياه في صفة الواجب ، وأيضا لو كان عرضاً لافتقر إلى محل يقوم به كسائر الأعراض وهذا يخرج عن كونه واجب الوجود لذاته ، وإن لم يفتقر لعرض للزم استغناء باقي الأعراض عن المحل ، وذلك للاتحاد في معنى العرضية (١) .

ويبدو في هذه الأدلة العقلية تأثير الأشاعرة بمفاهيم فلسفية واعتمادهم على أدلة الفلاسفة في نفى الجوهر والعرض عن الله تعالى ، إذ يعتمدون على التفرقة بين صفات واجب الوجود لذاته ويمكن الوجود بذاته .

ولقد استدل الأشاعرة بالأدلة السمعية على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز والجهة ، فلقد ذكر الرازي أن الدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ • لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (٢) فقولته تعالى : ﴿ أَحَدٌ ﴾ مبالغة في الواحدية ، والجسم مركب فكأن قواه «أحد» منافياً للجسمية .

والله تعالى قد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد وذلك أنه قال : ﴿ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وكونه إلهاً يقتضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وهذا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة .

أما قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة .

(١) الأمدى ، ابتكار الأفكار ، ص ٧١ - ٧٢ . (٢) سورة الإخلاص .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ فهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلاً لجمع الجواهر ، فكان كل واحد من الجواهر كفواً له (١) .

لكن هناك آيات قرآنية قد يوحي ظاهرها بالتجسيم والتشبيه وتمسك بها القائلون بالجسمية من الفرق المنتسبة للإسلام ، فما هو موقف الأشاعرة ؟ .

نجد أن الأشعرى قد قال بإثبات هذه الصفات التي ورد بها الخبر ، دون

تكيف لها ، أو تأويل لمعناها ، فقوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو

الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (٢) ، فأخبر أن له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ،

وقوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي ﴾ (٣) فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا

قدرتين ولا نعمتين ، لا يوصفان إلا بأن يقال إنهما ليستا كالأيدي (٤) ، وعلى

هذا فالأشعرى لا يؤول تلك الصفات ، لكنه ليس مجسماً ، لأنه يقول إن هذه

الصفات ثالثة لورود التنزيل بها ، لكنها ليست بلا كيف ، لكن من بعد

الأشعرى ، نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات ، فنجد الرازي

على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد في القرآن من ذكر الوجه والعين

والأيدي والساق على ظاهره ، لأن ذلك سيؤدي إلى التشبيه والتجسيم ومنافى

للتنزيه ، وهذا ما يرفضه العقل بالبديهة ، فالآيات التي تدل على المعية لا تعنى

القرب الحسى ، إنما تعنى القرب بالعلم والقدرة ، والمراد من قوله تعالى :

﴿ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ (٥) ، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما

القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة إنه لا يحصل بالسجود (٦) .

ولقد احتج القائلون بأن الله في جهة بقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى

الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (٧) .

(١) الرازي ، أساس التقديس ، ص ٢٠ - ٤٠ . (٢) الرحمن : ٢٧ .

(٣) سورة ص : ٧٥ . (٤) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٥) العلق : ١٩ (٦) الرازي ، أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ ، حيث

(٧) طه : ٥ .

أورد تأويلاً لكثير من الآيات المتشابهة .

وقالوا بالمعنى الحسى فى الاستواء ، ومن المعروف أن المعتزلة قد قالت إن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، أما بالنسبة للأشعرى فنجدده يهاجم تأويل المعتزلة ، ويذكر أنه لو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء ، فهو عز وجل مستول على الأشياء كلها ، ولكان مستويا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها ، ولم يقل أحد أن الله مستول على الأرض والحشائش .

ومعنى الاستواء عند الأشعرى أنه كما ذكر الله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ لكن دون كيفية - ويذكر البغدادى عن الأشعرى أن معنى استوائه تعالى على العرش فعل أحدثه فى العرش سماه استواء كما أحدث فى بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة (١) .

ونجد لدى الأشاعرة المتأخرين تأويلا لمعنى الاستواء ، فيقول الغزالى إن الاستواء نسبة إلى العرش ، وكونه مقدورا عليه ، وواقعا فى قبضة القدرة ومسخر له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه يمتدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظيم (٢) . فالغزالى هنا يقول إن الاستواء هو الاستيلاء ، وذكر العرش معناه أن الله مستول على المخلوقات كلها وأعظمها ، وهذا القول يقرب الغزالى من قول المعتزلة ، وهذا الميل إلى التأويل نجدده عند الأشاعرة المتأخرين .

وهكذا يعطى الأشاعرة صورة تنزيهية عن الله تعالى ، بعيدة كل البعد عن معانى التجسيم والتشبيه ، فلم يأخذوا الآيات التى قد توحى بالتجسيم والتشبيه على ظاهرها ، بل أثبتوا هذه الصفات دون كيفية ، لكن عند المتأخرين قد مالوا إلى التأويل دون توسع وتفصيل فيه على النحو الذى نجدده عند المعتزلة .

(١) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٣ ، والبغدادى أصول الدين ص ١١٣

(٢) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٤

٤ - صفات الله تعالى : معنى الصفة : يشرح الباقلاني معنى الصفة ، فيذكر أنها الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن الصفة وجود ثابت حقيقي ، وهى قد توجد تارة أو تعدم تارة أخرى ، فإذا وجدت غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز فيتغير بها الموصوف إذا وجدت به ويكسبه حكما لم يكن عليه .

وقد تكون الصفة لازمة ، ويكون حكمها أن تكسب من وجدت به حكما يخالف حكم من ليست له تلك الصفة ، وذلك نحو حياة البارى سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وسائر صفاته الثبوتية ، فهذه الصفات أزلية ، فلم يكن سبحانه موجودا وليس بذى حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ، ثم وجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن ، ولا يجوز أن يوجد وقتا ما وليس له هذه الصفات .

ويعارض الأشاعرة قول المعتزلة بأن الصفة هى قول الواصف ، دون أن يكون لها معنى حقيقى ، لأن هو الكلام المسموع ، أو هو عبارة عن الصفة وهو غير الصفة القائمة بالله تعالى التى لوجودها به يكون عالما وقادر ومريدا ، فالوصف بذلك خبر عن الصفة وهو قول يمكن أن يصدق أو يكذب ، أما الصفة فهى موجودة بذاته ، وعنهما يصدر الوصف والاسم ، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيها^(١) .

تقسيم الصفات من حيث القدم والحدوث : ولقد قسم الأشعرى صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها^(٢) ، وهذه الصفات الذاتية أزلية وهى عند الأشاعرة سبع صفات ، يقول البغدادى : « وأصحابنا مجمعون على أن الله

(١) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ١٨ .

تعالى حتى بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسامع بسمع لا بأذن ، وباصر ببصر هو رؤية لا عين ، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف ، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة» (١) .

والصفات الفعلية هي التي يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها ، لأن الضد ليس بفعل ، فيجب بنفى الفعل عن الفاعل وجود ضده ، وهي مشتقة من أفعاله تعالى كخالق والرازق والعاقل ، ونحو ذلك ، فهذه الصفات هي أفعال الله تعالى ، وهي محدثات من صفات أفعاله ، ولم يكن موصوفاً بها قبل وجود أفعاله (٢) .

وعلى هذا فالأشاعرة يتابعون المعتزلة في تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، لكنهم يختلفون عن المعتزلة في عدد الصفات الذاتية وكونها قديمة .

ويدافع الأشاعرة عن قدم الصفات الذاتية ، لأنه لا يجوز حدوث هذه الصفات لله تعالى ، لأن ذلك يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وأن تكون ذات أصداد كصفات المخلوقين ، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوث هذه الصفات موصوفاً بما يضادها وينافيها من الأوصاف ، ولو وجب ذلك لوجب قدم أصدادها ، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال .

ثم إنها إن لم تكن قديمة لكانت حادثة ، فإن كانت حادثة ، فإنه لا يخلو إما أن تحدث في ذاته وذلك محال لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، أو تحدث في محل وذلك محال ، لأنه يجب أن يكون المحل موصوفاً به ، أو تحدث لا في محل وذلك لأنه غير معقول (٣) .

(١) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٩٢ .

(٢) الأشعري ، اللمع ، ص ١٨ ، والباقلاني ، التمهيد ، ص ٢١٥ .

(٣) الباقلائي ، التمهيد ، ص ٢١٥ ، والشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٢٢ .

ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة بأن القول بقدم الصفات يؤدي إلى القول بتعدد القدماء لأن القدم أخص أوصاف الإلهية ، وذلك بالقول إنه إذا أريد بالقدم أنه وصف خاص بالله لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه ، فإن هذا مسلم به ، لكن هذا لا يوجب نفى القدم عن صفاته ، لأنها ليست شيئا خارجا عن مسماه ، على أن المعتزلة تقول يكون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة في القدم فعلى هذا يلزمهم القول بتعدد القدماء (١) .

على أن قول الأشاعرة بحدوث صفات الأفعال يؤدي إلى القول من حيث لا يريدون بجواز وقوع الحوادث بذاته تعالى ، ولقد أدرك بعض الأشاعرة فداحة هذا التورط ، فذهبوا إلى آراء تقرب من جعل هذه الصفات قديمة ، فيذهب لباقلاني في تعريفه لصفات الفعل ، وأنها هي الخلق والرزق والعدل والإحسان ، أن كل صفة كان موجودا بها قبل فعله لها ، غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم ، لأن كلامه الذي هو قوله : إني خالق رازق باسط ، لم يزل متكاملا بكلام غير محدث ولا مخلوق (٢) .

فالباقلائي يقول إن وصف الله لنفسه بصفات الفعل قديم والصفة حادثة والوصف قديم ، لأنه كلام وكلام الله أزلي ، وهو في هذا يعتمد على التفرقة بين الوصف والصفة .

إلا أن الغزالي كان أكثر قربا في القول بقدم صفات الأفعال من الباقلاني ، مستخدما في ذلك فكرة القوة والفعل الأرسطية ، فالسيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما أو هما بمعنىين مختلفين ، فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل ، فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يسمى اسم الخالق على الله تعالى في الأزل ، وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع لسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل ، فكأن الصفات الفعلية في رأى الغزالي قديمة بالقوة حادثة بالفعل - وكلا المعنيين عنده صادق (٣) .

(١) الأمدى ، إبداء الأفكار ، ص ٢٨ . (٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٦٣ .

(٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٦٧ .

وعلى كل فإن القول بقدّم الصفات أو حدوثها لا يخلو من اعتراضات كلا الفريقين ، ولسنا نخوض في ذكر تلك الاعتراضات وحجة كل فريق ، وربما كان السبب في الاختلاف حول الصفات وهل هي قديمة أم حادثة ، يرجع إلى صعوبة أن يتناولها العقل وأن يقضى فيها بقول قاطع .

علاقة الصفات بالذات : ولنفي القول بتعدد القدماء للقول بقدّم الصفات الذاتية ، يقول الأشاعرة : إن هذه الصفات ليست هي الذات وليست شيئا غير الذات ، وعبروا عن ذلك بقولهم : لا هي هو ولا هي غيره (١) - ولكن المعتزلة عدوا هذا القول قولاً غير مفهوم بل ومتناقض أيضاً ، لأن الشيء إذا استحال أن يقال إنه ليس هو الآخر ، فيجب أن يكون هو ، لأنه لا واسطة بين هذين كما لا واسطة بين العدم والوجود والقدم والحدوث (٢) .

ولقد حاول الأشاعرة تفسير هذا القول، فيذكر الغزالي: أن معناه أننا إذا قلنا: الله تعالى، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردا، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الإلهية ، وذلك كما لا يقال : الفقه غير الفقيه . . ويد زيد غير زيد لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم ، فزيد ليس هو زيد ، ولا هي غير زيد ، بل كلا اللفظين محال ، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل (٣) ، والغزالي يعتمد هنا على فكرة العلاقة بين الجزء والكل ، فالجزء يندرج تحت الكل ، فهي علاقة تداخل لا يتفصل فيها الجزء عن الكل الذي يتضمنه ، لكنه أيضاً ليس بعينه هو الكل ، فالكل يشمله ويشمل غيره من الأجزاء .

ولقد استدلل الأشاعرة على أن الصفات زائدة على الذات ، وذلك بقياس الغائب على الشاهد ، فإن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هي العلم فكذلك الأمر في الغائب، وحد العالم من قام به العلم ، فكذلك حده في الغائب .

(١) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢١٣ - ٢١٤ ، والشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ١٨١ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ١٢٦ .

(٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٥٥

وأيضاً لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها ذاته ،
ولو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة ،
وكان المفهوم من العلم والقدرة أمراً واحداً ، وكذلك الحال فى باقى الصفات
التي يقول المعتزلة إنها عين الذات وليست زائدة على الذات (١) .

● تفصيل الصفات :

سوف نذكر آراء الأشاعرة بالتفصيل فى بعض صفاته تعالى :

صفة القدرة : القدرة عبارة عن صفة وجودية من شأنها أن يأتى بها
الإحداث والإيجاد ، وهى تنقسم إلى قدرة قديمة وهى صفة لله تعالى ، وقدرة
محدثه هى تلعبد ، ودليل إثبات قدرته تعالى هو حدوث العالم ، وأنه لا بد له
من محدث ، وهو الله تعالى الذى أحدثه (٢) .

وقدرة الله تعالى شاملة لكل الممكنات ، فالله تعالى قادر على إيجاد كل
ممكن ومستقل بإيجاده ، لأنه المؤثر التام ، الذى يجب وقوع أثره ويستغنى عن
غيره (٣) .

والله تعالى قادر بقدرة ، وليس قادراً لذاته كما تقول المعتزلة ، والدليل
على ذلك ، هو أن القادر فى الشاهد يكون قادراً بقدرة ، لكن ليس فى هذا
مماثلة بين قدرته تعالى وقدرة المخلوقين ، وذلك لمغايرة صفاته وذاته تعالى عن
صفات المخلوقين وذواتهم .

صفة العلم : يثبت الأشاعرة صفة العلم لله تعالى ، ودليل ذلك هو
وجود الأفعال المحكمة منه وذلك لأن الأفعال المحكمة لا تقع منا على ترتيب
ونظام إلا من عالم ، وأفعاله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على
أنه عالم (٤) .

(١) الأيجى ، المواقف ، ص ٤٨٠ . (٢) الآمدى ، إيكار الأفكار ، ص ٣٠ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٦ .

ويرى الأشاعرة أن علم الله تعالى واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال ، ومحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية، لا يتجدد بحدوث الكائنات ، وكما لا تغير في ذاته الأزمنة ، فلا تغير في علمه بتجدد المعلومات ، فإن العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة ولا يكسبه صفة ، والمعلومات وإن اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة ، ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لأنفسها ، وكونها معلومة ليس إلا تعلق العلم بها ، وذلك لا يختلف ، وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية ، فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق ، فلا نقول يعلم المعلوم والوجود في وقت واحد ، بل يعلم الوجود في وقت الوجود ، والمعلوم في وقت المعلوم^(١) .

والله عالم بعلم ، واستدل الأشاعرة على ذلك قياسا على الشاهد ، فالصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالم ، وكذلك لا تحدث إلا من ذي علم^(٢) ، وهذا خلاف قول المعتزلة بأن الله عالم لذاته ، لفهم وجود صفات قديمة ، ولقد حاول الباقلاني أن يقرب بين وجهتي النظر ، فقال إن القائلين عالم بعلم، لا يثبتون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم ، وكذلك القائلين عالم لذاته لو أرادوا أنه عالم لا معنى يقارن نفسه ، فكون العالم عالما بالمعلوم بنفسه وكونه عالما به بعلمه لا يختلف ولا يتزايد ، في أن يكون ما أوجب كونه عالما بالمعلومات متماثلا ، إن كانت نفسه وإن كانت علة لا يقال هي نفسه من علم أو حال متساويا متماثلا^(٣) وهذا يعنى أنه لا خلاف في إثبات صفة العلم لله تعالى وأنه تعالى عالم ، سواء عالم بعلم أو عالم لذاته فتحقيق الصفة يقربه الفريقين وهي إثبات العلم الإلهي ، وهذا يضيق هوة الخلاف أو بعبارة أدق يبين لنا حقيقة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات ، وأنه لا فريق منهم ينفي الصفات نفيا مطلقا فلا يقول إن

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) الأشعري ، الإبانة ، ص ٤٦ ، والبغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٥ .

(٣) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

الله غير عالم ، لا فريق منهم يثبت الصفات كموجودات أو أشياء قديمة مع الله (١) .

صفة الإرادة : يثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى ، والدليل عليها هو أن الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده ، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصص ، وذلك المخصص ليس هو القدرة ، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد ، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ، ولا العلم لأن العلم يتبع المعلوم ، وهذه الصفة مستتبعة ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك ، فلا بد من صفة أخرى ، وهى الإرادة ، وهذا يعنى أن الإرادة هى تخصيص وقت للحدث (٢) ، وهى صفة ذاتية أزلية .

فالإرادة صفة حقيقية ثابتة لله تعالى ، ولا تعنى إرادة الله لأفعال خلقها وإرادته لأفعال العباد أنه أمر بها كما قال النظام والكعبى من المعتزلة ، ولقد رد الأشاعرة على ذلك بأن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض دليل الإرادة فى الشاهد فى أفعال العباد فكذلك فى الغائب ، فالاختصاص دليل الإرادة (٣) .

ولقد عارض الأشاعرة القول بتعلق الإرادة على الأمر والتوحيد بينهما ، فقالوا بأن الإرادة ليست أمراً ، وأوردوا أمثلة على ذلك ، منها أمر الله تعالى لخليله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه وهو لا يريد أن يحدث ، إذ لو أراد لحدث (٤) .

ولقد وحد الأشعرى بين الإرادة والمحبة ، فكل ما أراد وجوده فقد رضى بوجوده وأحب وجوده على الوجه الذى أراده ، أما من بعد الأشعرى فقد

(١) سنعود لبحث هذا الموضوع لأهميته فى « الجزء الثانى » الذى سيخصص لدراسة المشكلات الكلامية وبيان حقيقة الخلاف فيها وسيصدر مستقلاً .

(٢) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الأقدام ص ٢٣٩ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الأقدام ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

اختلف الأشاعرة فى إطلاق لفظ المحبة والرضا على الله ، فمنهم من قال إنه يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وأفضاله وهى من صفات أفعاله ، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة لكنه يقول إذا تعلقت الإرادة بنعيم يناله العبد تسمى محبة ، وإذا تعلقت بنقمة تنال العبد سميت سخطا ، ولقد فرق الباقلانى بين المحبة والإرادة (١) .

وهذا يعنى أن متأخري الأشاعرة قد فصلوا بين الإرادة والمحبة التى وحد بينها الأشعرى ، والواقع أن التوحيد بينهما أمر مشكل يوقع صاحبه فى التناقض ، إذ كيف يمكن التوفيق بين القول بإرادة الله لكل شىء ، وأن الإرادة تعنى المحبة ، وبين إرادة الله للكفر والمعاصى ، إذ أن هذا يؤدى إلى أن الكفر يكون محبوبا ومرضيا ، ولعل هذا جعل الأشعرى يؤول قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ (٢) أنه لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر ، ولا يحب لعباده المؤمنين الفساد ، وفى هذا كما يرى « البزدوى » حمل الكلام العام على الخاص ، وتقييد للمطلق وذلك بدون دليل ، وهذا خطأ من الأشعرى ، والذي جعله يذهب إلى هذا هو توحيده بين الإرادة والمحبة (٣) .

والإرادة الإلهية عامة وشاملة لكل ما يحدث فى الكون ، ولقد اعترض المعتزلة على القول بعموم الإرادة الإلهية ، لأن فى أفعال العباد ما هو شر ، والله لا يريد الشر ، ولقد رد الأشاعرة على هذا الاعتراض بأن الإرادة الإلهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو فعل للعبد وكسبه ومن حيث كونه طاعة أو معصية وخير أو شر ، بل تتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود ، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر ، فالله يريد وجود الفعل وصفة الفعل راجعة إلى العبد ، فالله يريد لكل ما حدث من حيث أنه متخصص بالوجود فى أوقات ، وذلك الحدث يكون منتسبا إلى

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٢٣٨ ، ولرأى الباقلانى : الإنصاف ص ١٦٣ .

(٢) الزمر : ٧ .

(٣) البزدوى ، أصول الدين ، ص ٤٣ - ٤٤ ، والكمال بن الشريف ، المسامرة ، ص ١٢٥ .

استطاعة العبد كسبا فإن كان وفقا للأمر سمي طاعة وإن كان خلاف الأمر سمي معصية (١) . أى أن الإرادة لا توقع بل هي تخصص وقتا للوقوع .

كذلك ينفي الأشاعرة وجود شر مطلق ، فالوجود خير كله من حيث هو وجود ، ما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير ، فهو من ذلك الوجه خير ومراء ، وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو مريد الوجود ومريد الخير ، وعلى هذا فلا وجود للشر الكلى بل هناك شر جزئى ووجود الشر الجزئى مع خير كلى أقرب إلى الحكمة من لا وجود له . أى من عدمه ، فإن عدمه فساد فى نظام الموجودات فهو أكثر شرا وأشد ضررا ، فتزول المطر من السماء خير كلى لنظام العالم والوجود ، وتهدم بيت عجوز بسببه شر بالإضافة لا بالأصالة (٢) .

ولقد احتج الأشاعرة على عموم الإرادة الإلهية وأنها تشمل أفعال العباد ، أن وقوع ما لا يريد الله من العباد ضعف ونقص يتعالى الله عنه ولا يصح وصفه به (٣) .

الحياة : يثبت الأشاعرة صفة الحياة لله تعالى ، والدليل على أنه تعالى حى أنه فاعل قادر عالم ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا (٤) .

وحياته تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من روح ولا غذاء ولا تنفس ، والحياة عندهم غير الروح ، لأن الحياة والأرواح أجسام ، والله عز وجل حياة هي صفة أزلية وليس له روح ، فأما الأرواح المنسوبة إليه فى القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذى يقوم فى القيامة صفا واحدا (٥) .

السمع والبصر : يقول الأشاعرة إن الله سميع بصير على الحقيقة ،

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ - ٢٥٦ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٣) الأشعرى ، اللمع ، ص ٢٩ . (٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٦ .

(٥) لبغدادى ، أصول الدين ، ص ١٠٥ .

والدليل على ذلك ، أن الأفعال دالة على كونه حى ، والذى يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا ، ولا يوصف بنقيض ذلك ، إلا إذا كان به آفة . وهذا الوصف لا يجوز أن يوصف به تعالى ، لأنه منزّه عن النقائص ، فوجب الوصف له بأنه سميع بصير^(١) .

الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن : يثبت الأشاعرة أن الله متكلم وله كلام ، والدليل على ذلك هو إرساله للرسل ، وأيضا تكليفه للعباد بالأمر والنهى والوعد والوعيد ، وهذا يدل على أنه أمر ناه وأن له كلام ، وعدم الكلام معنى الخرس والسكوت وهى نقائص يتنزّه عنها الله تعالى^(٢) .

ويربط الاسفراينى بين الدليل على أن لله تعالى كلام وبين علمه تعالى ، فالله تعالى عالم ويستحيل أن يعلم شيئا لا يخبر عنه ، فإن الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود أحدهما دون الثانى ، ومن لا خبر عنده عن معلوم لا يمكنه أن يخبر غيره عنه .

لكن ما هو معنى الكلام والمتكلم عند الأشاعرة ؟

حد الكلام عند الأشاعرة كما يوضحه الجوينى أنه القول القائم بالنفس ، الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات ، وهذا هو الفكر الذى يدور فى النفس ، فهو ليس تلك الأصوات والحروف بل هى تدل عليه . والدليل على إثبات الكلام النفسى ، أن العاقل إذا أمر عبده بأمر أوجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ويحاول الشهرستانى^(٣) استنباط دليل على وجود الكلام النفسى من موقف المعتزلة أنفسهم الذين ينكرونه ، فمن مذهبهم أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك الخير ، والثانى يدعوه إلى خلاف ذلك ، وهذان الخاطران مخبران عن الكلام النفسى ، فهو كلام النفس وحديثها ، فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك .

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٧٢ . (٢) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٩٩ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٦٩ .

ويورد الأشاعرة أدلة من اللغة على وجود الكلام النفسى ، ففي اللغة
تقول : كان فى نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولاً ، وقول الأخطل :
إن الكلام لفى الفؤاد وإنما حصل اللسان على الفؤاد دليلاً

فعلى هذا فالكلام الحقيقى هو الذى يدور فى النفس ، وأما العبارات
والألفاظ فتسمى كلاماً جوازا لأنها ليست بكلام حقيقة لأنها عبارة عنه^(١) .

ويرى الأشاعرة أن حد المتكلم هو من قام به الكلام ، ومعنى هذا أن
الكلام صفة للمتكلم ، وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة أنه من فعل
الكلام ، ويبرهن الأشاعرة على بطلان رأى المعتزلة ، بأن الكلام عندهم حروف
وأصوات ، والصوت أعم من الكلام ، والصوت إذا قام به المحل سمي
مصوتاً ، ولا يرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت ، فلا يقال إن الله
مصوتاً ، فكيف يرجع إليه حكم الكلام الذى هو أخص من الصوت .

أيضاً لو كان المتكلم من فعل الكلام لكان الله هو المتكلم فى المعجزات
التي تنطق كنطق الشاة وتسبيح الحصى^(٢) .

ووفقاً لاختلاف معنى المتكلم والكلام عند الأشاعرة والمعتزلة ، كان
اختلافهما فى طبيعة الكلام الإلهى ، فالأشاعرة يعدونه صفة أزلية قائمة بذاته
تعالى ، وأن كلامه ليس من جنس كلامنا المكون من أصوات وحروف ،
والمعتزلة يعدونه فعل أحدثه الله لا فى محل ، وأنه حادث ، وليس هناك كلام
من غير جنس كلامنا .

والقرآن الكريم كلام الله باتفاق ، وهو عند المعتزلة مخلوق ، وعند
الأشاعرة غير مخلوق : ويقدم الأشاعرة الأدلة النقلية والعقلية على قدم الكلام
الإلهى ، وأن القرآن غير مخلوق ، نذكر بعضاً منها فيما يلى :

١ - الدليل على قدم الكلام الإلهى وأن القرآن غير مخلوق هو قوله

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٠٤ = ١٠٨ ، الشهرستانى نهاية الاقدام ،

ص ٣٢٢ .

(٢) اشهرستانى نهاية الاقدام ، ص ٢٨٢ - ٢٨٥ .

تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) . فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون ، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول كن كان للقول قولا ، وهذا يوجب أحد أمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال ، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولا غير مخلوق (٢) .

٢ - أيضا قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾^(٣) . ميز بين الخلق والأمر ، فوجب أن يكون الأمر داخلا في الخلق (٤) .

٣ - أن الكلام من صفات الكمال ، فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية من صفات الكمال قبل حدوثه ، والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال .

٤ - أن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى ، أو بغيره ، أو لا يقوم بمحل ، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وهو محال ، وإن قام بغيره فهو أيضا محال ، لأنه لو جاز أن يكون متكلمًا بكلام قائم بغيره ، لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنًا بسكون قائم بغيره وهو محال ، وإن وجد ذلك لا في محل فهو محال وباطل بالاتفاق ، وعلى هذا لا يجوز أن يكون كلامه تعالى حادثا (٥) .

ولقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة بالاستدلال على خلق القرآن بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ ﴾^(٦) يرد الأشعرى بأن المراد بالذكر الذي عناه الله عز وجل ليس هو القرآن ، بل هو كلام الرسول عليه

(١) النحل : ٤٠ . (٢) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٢١ .

(٣) الأعراف : ٥٤ . (٤) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ٥٤ .

(٥) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ٥٤ - ٥٥ ، والأشعرى ، اللمع ، ص ٢٢ .

(٦) الأنبياء : ٢ .

الصلاة والسلام ، ويخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ، ولم يقل لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثا ، وإذ لم يقل هذا لم يوجب أن القرآن محدثا^(١) .

٢ - لا احتجاج بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٢) . والجعل بمعنى الخلق ، ويرد الباقلاني على ذلك بأن « الجعل » قد يكون بمعنى التسمية والحكم مثل قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴾^(٣) يعني سموه كذبا وحكموا عليه بذلك ، ولم يرد أنهم خلقوه^(٤) .

٣ - الاحتجاج بأن خطاب الله يتكون من أمر ونهى وهذا يتطلب وجود من يصدر إليهم الخطاب ، ولو كان أزليا لاقضى قدم من يوجه إليهم الخطاب ، ويرد الأشاعرة بأن الكلام فى الأزل لا يتصف بكونه أمرا ولا نهيا الا عند وجود المخاطبين ، ولقد أجاز الأشعرى جواز خطاب المعدوم ، واستدل على جواز ذلك بأننا فى وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذى توجه على المأمورين فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام ، فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة ، لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر ولم يزل .

ويرى الشهرستانى فى أن الإشكال لا يختص بمسألة الأمر ، بل هو يتعلق بصفاته تعالى الأزلية ومتعلقاتها الحادثة ، فالله تعالى موجود بصفاته الأزلية ، من علم وقدرة وسمع وبصر وغيرها من الصفات الأزلية قبل وجود العالم ، وهذه الصفات متعلقة بالعالم الحادث عند حدوثه ، فكذلك الأمر الأزلى يتعلق بالمأمور متى يصح التعلق ، وهو حال الوجود المنتهيا لقبول الأمر ، من حيث كونه حيا عاقلا^(٥) .

(١) لأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) الزخرف : ٣ . (٣) الحجر : ٩١ .

(٤) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٤٨ .

(٥) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

٤ - الاحتجاج بأن القرآن وهو كلام الله مكون من سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة ومقروءة ومسموعة ولها مفتتح ومختتم ، وكونه معجزة للرسول ، وكل ذلك يدل على حدوثه وأنه مخلوق ، ويرد الأشاعرة بالتفرقة بين الكلام النفسى القائم فى ذاته تعالى ، وبين القرآن الذى هو عبارة عن سور وآيات ، ليس هو الكلام النفسى القديم بل هو حكاية عنه وعبارة عنه ، وعلى هذا فالكلام النفسى قديم ، والقرآن المتلو والمحفوظ والمقروء حادث ، لذا لا يلزم الأشاعرة هذا الإلزام^(١) ، والخلاف يرجع إلى أن الأشاعرة تثبت نوعا من الكلام هو الكلام النفسى الذى ترفضه المعتزلة ولا تقول بوجود نوع من الكلام بخلاف جنس كلامنا .

وكما عارض الأشاعرة القائلين بأن القرآن مخلوق ، عارضوا القائلين بأن كلام الله هو ما نقرأه ونسمعه ونكتبه وما بين دفتى المصحف ، وأنه يجب أن تكون الكلمات والحروف بعينها كلام ، ولما كان كلام الله غير مخلوق ، فيجب أن تكون الكلمات والحروف أزلية غير مخلوقة ، ويرد عليهم الأشاعرة بأن الحروف والآيات المقروءة حادثة ، وأن الكلام النفسى قديم ، وقولهم إن الأصوات على تقطعها وتواليها ، كانت ثابتة فى الأزل فهم بذلك يجيزون وقوع الحوادث بذاته تعالى ، وهم أيضا يقوم مذهبهم على جحد الضروريات ، فإنهم أثبتوا الكلام القديم ابتداء وانتهاء ، فإنه من البين حدوث الكلمات والأصوات التى يكتب بها القرآن أو يقرأ^(٢) .

وأىضا يرد الأشاعرة على القائلين بالتوقف فى القرآن ، أى لا يقولون مخلوق أو غير مخلوق ، استنادا إلى أنه تعالى لم يقل فى كتابه إنه مخلوق أو غير مخلوق ولا قاله الرسول ولا أجمع المسلمون عليه ، وذلك بأن يقال لهم : بأن الرسول لم يقل بالتوقف فى ذلك ولا أجمع المسلمون على التوقف ، ولم أيتيم أن يكون فى كتاب الله ما يدل على أن القرآن غير مخلوق؟^(٣) .

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٠٩ - ٣١١ .

(٢) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٢٨ - ١٣٠ .

(٣) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣١ .

هذا بإيجاز رأى الأشاعرة فى قدم الكلام الإلهى وأن القرآن غير مخلوق ، وردهم على المعتزلة القائلين بحدوث الكلام الإلهى وإن القرآن مخلوق ، وحاولوا التوسط بين الحنابلة والحشوية القائلين بقدم الكلام و قدم القرآن المكون من آيات وسور وحروف والمتلو والمحفوظ ، وأن كلماته وحروفه قديمة ، وبين المعتزلة التى تنكر قدم الكلام أو أن القرآن غير مخلوق ، فقال الأشاعرة بقدم الكلام النفسى ، وحدوث القرآن الذى هو حكاية عنه والمتلو والمحفوظ والمكون من سور وآيات .

رؤية الله تعالى : يقول الأشاعرة برؤية الله تعالى فى الآخرة ، ويقدمون الأدلة على ذلك ، ويلاحظ على هذه الأدلة أنها تعتمد فى الغالب على السمع ، لأن دليل صحة الرؤية هو السمع ، لكننا نجد أن الأشعرى مؤسس المذهب قد قدم دليلا عقليا على صحة الرؤية ، ولقد تعرض هذا الدليل لنقد الأشاعرة المتأخرين ، وفيما يلى نورد أدلة الأشاعرة :

١ - الدليل العقلى الذى قال به الأشعرى وهو أن الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فالله تعالى يصح رؤيته ، ولقد نقد الرازى هذا الدليل وعده دليلا ضعيفا ، وذلك لاعتماد هذا الدليل على الشاهد ، ولكن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره ، فوجود الله تعالى عين ذاته ، وذاته مخالفة لغيره ، فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره ، لذا لم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك (١) .

٢ - ولقد فضل الأشاعرة الأدلة السمعية لإثبات الرؤية ، ولقد قدم الأشعرى نفسه أدلة سمعية عليها ، منها قوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ (يعنى مشرقة) . إلی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (يعنى رائية) ﴿ (٢) والنظرة إمّا للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية ، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عنى بالنظر هنا التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر

(١) الأشعرى ، الإبانة ، ص ١٧ ، والرازى ، محصل أفكر المتقدمين ،

الانتظار ، لأن الانتظار لا يكون في الجنة ، والنظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ، فعلى هذا فالنظر في الآية يعني الرؤية^(١) .

٣ - قوله تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(٢) ، وقد نقل

عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « الزيادة هي النظر إلى الله تعالى » .

٤ - قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ

إِلَيْكَ﴾^(٣) ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لكان موسى جاهلا بالله

تعالى ، ثم إن الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن ، والمعلق بالممكن ممكن .

٥ - أيضا قول النبي عليه الصلاة والسلام : « إنكم سترون ربكم كما

ترون القمر ليلة البدر » والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا

تشبيه المرئي بالمرئي^(٤) .

ويقول الأشعري بأن جواز الرؤية لله تعالى في الآخرة لا يعني التشبيه ،

وذلك لأن الرؤية لا تؤثر في المرئي ، لأن رؤية الرائي تقوم به ، فإذا كان هذا

هكذا ، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي ، لم توجب تشبيهها^(٥) .

ولقد اعترض المعتزلة على القول برؤية الله تعالى ، نجد أنهم قد

استخدموا نفس الأدلة السمعية التي قال بها الأشاعرة ، ولكنهم أولوها تأويلا

يتفق مع رأيهم في نفى الرؤية ، ولقد قام الأشاعرة بالرد عليها ، وفي دليل

الأشعري الذي قال به للاستدلال على الرؤية استنادا إلى قوله تعالى : ﴿وَجُوهٌ

يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ • إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٦) . مثال على ذلك ، فهو يفسر النظر

بمعنى الرؤية بينما يفسره المعتزلة بمعنى الانتظار ، ونسوق مثالا آخر احتج به

المعتزلة وسبق ذكره وهو قوله تعالى : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

الْأَبْصَارَ﴾^(٧) . ويرد الأشاعرة على تعلق المعتزلة بهذه الآية لنفي الرؤية ،

بالتفرقة بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى

(١) الأشعري، الإبانة ، ص ١٣ . (٢) يونس : ٢٦ .

(٣) الأعراف : ١٤٣ . (٤) الرازي، معالم أصول الدين، ص ٦١ - ٦٤ .

(٥) الأشعري، الإبانة ، ص ١٨ . (٦) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ . (٧) الأنعام : ١٠٣ .

عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ،
لذا يجوز أن يرى الله ولا يجوز أن يدرك لتعالیه عن الحد^(١) .

ولقد احتج المعتزلة بأن الآية للتمدح ، فالله قد امتدح بنفى الرؤية ،
ويجب الأشاعرة عن ذلك ، أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما
حصل التمدح بنفى الرؤية ، بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها ، وليس لها
صفة مدح بهذا السبب ، أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى ثم أنه قادر
على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح ، وهذا يجعل
الأشاعرة ليس فى نفى الرؤية بل فى إثباتها^(٢) .

وهذه نماذج قد أوردناها لحجج الأشاعرة على إثبات الرؤية وردها على
أدلة المعتزلة .

٥ - أفعال الله تعالى :

يذكر الشهرستاني أن أهل الحق من أهل الملل والإسلام اتفقوا على أن
الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه^(٣) لكن هناك خلاف بين القائلين بخلق
الله للعالم ، فهل هو خالق للأجسام والأعراض كلها أم أنه خالق الأجسام دون
الأعراض ، ويوضح لنا البغدادي هذا الخلاف مبينا رأى الأشاعرة فى أن الله
تعالى خالق الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها ، وبين قول المعتزلة الذين
قالوا بقدرة الإنسان على أفعاله وأنه المحدث لها^(٤) ، لكن هذا لا يعنى خلاف
المعتزلة والأشاعرة لخلق الله للعالم ، بل يعنى خلافا حول تفاصيل نسبة الفعل
الإلهي للعالم ، فهناك حد أدنى للاتفاق على نسبة العالم إلى الله مع اختلاف
فى تفاصيل ذلك الفعل .

لكن ما هى حقيقة ذلك الفعل الإلهي وما هى حدوده عند الأشاعرة ؟

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص ١٨٢ - ولقد سبق ذكر رد المعتزلة .

(٢) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ٦٦

(٣) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٥٤

(٤) ابغدادي ، أصول الدين ، ص ٨٣ - ٨٤

يمكن القول إجمالاً أن الأشاعرة يرون أن الله تعالى غنى عن خلقه وأنه لم يخلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا دفع ضرر عن نفسه ، ولو لم يخلقهم لجار ، ولو أدام حياتهم لجار ، ولو أفناهم في حال واحدة لجار^(١) ، فهو يخلق لا لعلّة ، فهو غنى لا يحتاج إلى منفعة أو دفع ضرر ، أيضاً ليس الغرض من الخلق نفع المخلوق ، فأى غرض يعود بالنفع في خلقه الجمادات والنباتات وليس لها لذة أو ألم ، وكذلك الأمر في الحيوان ، وأيضاً في الإنسان الذى يكلف ما يجد في التكليف من مشقة وآلام ، بل العاقل إذا راجع نفسه بين الوجود واللا وجود فإنه يود أنه لم يكن موجوداً^(٢) .

وكل هذا يؤدي إلى القول بانتفاء الغرض في أفعاله تعالى ، وأن خلقه يعود على المخلوق بالمنفعة ، فالله تعالى قد خلق الخلق لا لعلّة .

ولكن إذا كان الله تعالى يخلق لا لعلّة ولا لغرض ، فهل خلقه يعد عبثاً ، وهل يخلو خلقه من حكمة ؟ يجيب الأشاعرة عن ذلك بأنهم لا ينكرون كون الباري حكيماً ، وأن حكمته تتحقق في اتفاق صنعته وخلقته وفقاً لعلمه وإرادته ، لكن ليس معنى أنه حكيم أنه يفعل ما يفعله لغرض وقصد ، وليس معنى أنه يفعل بدون غرض أو قصد أنه عابث ، وذلك لأن العبث إنما يكون لازماً له بانتفاء الغرض عنه إن لو كان قابلاً للفوائد والأغراض ، فهو تعالى غنى عن النفع والأغراض^(٣) .

ووفقاً لهذا فإن الخلق لا يخلو عن الحكمة وأن فعله تعالى ليس عبثاً ، لكن لا يجب على الله تعالى أن يراعى الحكمة والغرض في أفعاله . ولقد نفى الأشاعرة فكرة الوجوب على الله تعالى بأى صورة أو معنى ، ومعنى الواجب عندهم أنه ما ينال تاركة ضرر عاجلاً أو آجلاً ، أو ما يكون نقيضه محال ، والضرر محال في حق الله تعالى ، وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم

(١) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٨٢ .

(٢) الآمدى ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) الآمدى ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٣٣ .

محال ، إلا أن يقال كان يؤدي إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل ، وما سبقت به المشيئة في الأزل ، فهذا حق ، وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الإرادة اذا افترضت موجودة ، أو العلم إذا فرض متعلقا بالشئ كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة (١) .

ونفى الوجوب على الله تعالى يعني أنه تعالى فاعل مختار في فعله ، له أن يفعل على أى وجه شاء ، وله أن لا يفعل إذا شاء ، فليس يجب عليه شئ .
ووفقا لهذه المقدمات التي تقضى بنفى الغرض عن أفعال الله تعالى ، وأنه تعالى يفعل لا لعل ، وأنه لا يجب عليه شئ ، وأنه فاعل مختار ، يبطل القول بوجوب فعل الله للأصلح لعباده ، ووجوب العوض واستحقاق الثواب والعقاب .

ويبطل الأشاعرة قول المعتزلة في وجوب فعل الله للأصلح لعباده ، وذلك بانقول إنه إذا أوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح في أفعاله ، فيجب أن توجبوا رعاية الصلاح والأصلح في أفعالنا ؛ حتى يتم اعتبار الغائب بالشاهد ، وفي الشاهد لم يجب علينا ذلك ، وعلى ذلك فهناك انفصال بين الشاهد والغائب ، وعلى ذلك لا يصح قياس الغائب على الشاهد . والمعتزلة ترجع في وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق البارئ تعالى بالنظر إلى الشاهد ، مع أن هناك انفصال بين الشاهد والغائب .

وأیضا أن كل ما فعله الله تعالى من الصلاح لو كان حتما عليه ، لما استوجب بفعله شكر ، فإنه فعل ما هو واجب عليه ، وما استوجب عبد بطاعته ثوابا أو تفضيلا فإنه في طاعته قضى ما وجب عليه ، ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا آخر (٢) .

وامتدل الأشاعرة بالسمع على إبطال الأصلح ، ومن ذلك قوله تعالى :

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٧٦ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٤٠٧ ، والآمدى ، غاية المرام من علم

الكلام ، ص ٢٢٨ .

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ﴾^(١) ، فوجب أنه قادر على ما لو فعله بهم ، لآمنوا واهتدوا^(٢) .

وإبطال القول بالأصلح يعنى إبطال ما بنى عليه من وجوب التكليف ، والغرض منه عند المعتزلة تعريض المكلف للشواب ، وإذا علم الرب أنه لو أمت العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ، ولو أمهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد به الصلاح والأصلح ، ومن المعلوم أن المقصود من التكليف عند المعتزلة الصلاح والتعويض لا يعنى الدرجات التى لا تنال إلا بالأعمال ، فيجب أن يكون الرب مسيئا للنظر لمن خلقه وأكمل عقله وكلفه مع العلم بأنه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة أن يكون علمه مانعا له عن إرادته والتعويض لمن هذه حاله بالنفع والشواب .

وهذا الاعتراض الذى أورده الشهرستانى فى صورة من المناقشة التى جرت بين الأشعرى والجبائى فى فكرة الصلاح والأصلح ، ولقد ألزم الشهرستانى القائلين بوجوب الأصلح ، أن قولهم يوجب احترام الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر فى العالم ، وإبقاء الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الإيمان حتى لا يتحقق إلا الإيمان والمؤمن فى العالم^(٣) .

وعلى كل فإن هذه الإلزامات التى أوردها الأشاعرة ، يمكن للمعتزلة التخلص منها ، لأن المعتزلة يقولون بأن الصلاح والأصلح الذى هو أحد مظاهر اللطف الإلهى ، ليس فيه إلقاء للعبد على الفعل ، بل هو مجرد حالة تجعل العبد مهيا للطاعة ، وتجعله أقرب معها إلى المعصية ، وليس فى ذلك إجبار للعبد على فعل الطاعة أو المعصية إذ العبد يفعل باختياره ، والمشكلة الأساسية هى فى الوجوب على الله تعالى ، فبينما يقول به المعتزلة ينفيه الأشاعرة .

وأیضا لقد بنى على وجوب الصلاح والأصلح فكرة العوض لمن تحل بهم

(١) يونس : ٩٩ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٣٩ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤٠٧ - ٤١٠ .

الآلام ، والأشاعرة ترفض القول بوجوب العوض على الله تعالى ، وذلك لأن الآلام لا تقع مقدورة لغير الله وإذا وقعت منه تعالى كان حكمها حكم الحسن ، سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاء ، أى أنها لا توصف بكونها قبيحة لأنها فعل الله وفعل الله حسن ، ثم ليس فى وقوعها نوع من الظلم ، لأنه للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء سواء أكان المملوك بريئاً أو لم يكن بريئاً ، وإذا كانت الآلام ضرراً ، فإن كثيراً من الآلام ترضاه النفوس إذا كانت ترجو فيه إصلاحاً ، مثل الصبر على شرب الدواء وشرط العوض هو الذى يزيد قبح الآلام ، لكن للمالك أن يتفضل بحسن العوض ، لأن له التصرف فى ملكه ، أى أنهم يرون العوض تفضلاً وليس واجباً^(١) .

ويبنى على إبطال القول بالأصلح بوجوب فعل الصلاح والإصلاح إبطال القول بأن الثواب والعقاب استحقاق وواجب على الله ، فيقول الأشاعرة إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم ، وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء^(٢) .

خلاصة القول إن الأشاعرة ينفون الوجوب على الله تعالى بكافة صورته ومعانيه ، وهم إذ يجوزون انتفاء الحكمة أو الغرض فى أفعاله تعالى لا بمعنى وجود ذلك الانتفاء بالفعل ، بل بمعنى أن ذلك لا يجب على الله تعالى . تلك فى إيجاز أهم أفكار الأشاعرة فى مشكلة الألوهية وما يتصل بها من مسائل حاولوا فيها التوسط بين الوقوف على ظاهر النص وبين النظرة العقلية المسرفة ، وسوف نرى محاولتهم تتكرر فى خلق أفعال العباد .



(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤١١ .

(٢) لغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢ .

(ثانياً) خلق أفعال العباد :

١ - معارضة موقف المعتزلة :

عارض الأشاعرة موقف المعتزلة في نسبتهم الأفعال للعباد ، وقولهم بقدرة العبد على أفعاله ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، وحاولوا البرهنة على خلق الله لأفعال العباد ، وأوردوا حجج المعتزلة في ذلك وردوا عليها ، ونورد فيما يلي موقف الأشاعرة من مسألة خلق الله لأفعال العباد :

١ - اعتمد رأى الأشاعرة في خلق الله لأفعال العباد على أمرين :

الأول : لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم .
والثاني : لو كان العبد موجودا لفعل نفسه محدثا له لكان عالما به ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع^(١) .

ولقد قامت أدلة الأشاعرة على نسبة أفعال العباد لله تعالى على هذين الأمرين ، ولقد أوردوا الكثير من الأدلة ، وسوف نورد نماذج منها ليتضح لنا مدى اعتمادهم في الغالب على هذين الأمرين سواء أدلتهم العقلية أو الأدلة النقلية ، وذلك لأنهم ينظرون إلى أن الكمال الإلهي يتحقق في القدرة الإلهية المطلقة ، وأن نسبة الأفعال للعباد يعنى انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة .

ومن هذه الأدلة التي قدمها الأشاعرة على خلق الله لأفعال العباد ، إننا لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر ، فقد شركنا بين الله تعالى وبيننا في الخلق ، وأن خلقه لا يتم إلا بخلقنا ، وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون ، أو كفر أو إيمان ، أو طاعة أو معصية ، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب ، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر ، وهذا شرك ظاهر^(٢) .

(١) الآمدى ، ابيكار الأفكار ، ص ١٣٢ .

(٢) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٧ .

بل لقد ذهب الجوينى إلى أبعد من هذا ، حينما ذكر أن نسبة خلق الطاعات والمعرفة للعبد يعنى أنه أفضل فى الخلق من الله تعالى ، إذ خلق المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجسام التى ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقا من ربه (١) .

واستخدم الرازى صورة دليل التمانع ، ليثبت عدم نسبة خلق الأفعال للعباد ، فإذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه ، فإما أن لا يقعا معا وهو محال ، لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل (٢) .

وهذه الاعتراضات مبنية على التسوية بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى : ولكن عند التفرقة بينهما لا تصح تلك الاعتراضات ، ولقد قال المعتزلة بالتفرقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، وقالوا أيضا باستحالة وجود مقدور واحد لمقدورين أو لقادرين ، وألزموا الأشاعرة بنفس إلزام الأشاعرة لهم ، وعلى كل فإن ربط مشكلة خلق الأفعال بنقض التوحيد والإشراك بالله فيه تعسف سواء أكان من الأشاعرة أو المعتزلة .

وأیضا الدليل على أن العباد لا يخلقون أفعالهم ، هو أن الخالق للفعل لابد أن يكون عالما بخلقه ، لكننا نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم ، إذ نجهل حقيقة الأفعال ، وقد يقع ما لا نريد ، فإن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمى خطأ ، أى أن الأفعال تقع من العباد على غير علمهم وقصدهم (٣) .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى : ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٤) . وأفعالنا مخلوقة ، والله تعالى قد أدخل فى خلقه شىء كل شىء مخلوق ، فدل على أنه لا خالق لشىء مخلوق غيره سبحانه وفى هذا استحالة إثبات خالق غير الله (٥) .

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٩٧ .

(٢) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤١ .

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٧ - ١٤٨ . (٤) الأنعام : ١٠٢ .

(٥) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٥ .

أيضا قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾^(١) ، فجعل خلقه دليلا على علمه ، وفى ذلك دليل على أن الخالق للشيء لابد وأن يكون عالما به^(٢) .
ولقد اكتفينا بإعطاء هذه النماذج من الأدلة العقلية والسمعية التى قال بها الأشاعرة للاستدلال على خلق الله لأفعال العباد ، وهى كما ذكرنا تعتمد فى غالبها على الأساسين اللذين سبق ذكرهما .

٢ - ونتقل بعد ذلك إلى موقف الأشاعرة من حجج المعتزلة والرد عليها ، وهى تبين نقد الأشاعرة لموقف المعتزلة من جهة ، ومن جهة أخرى تصلح للاستدلال على خلق الله لأفعال العباد ، وسوف نورد نماذج من ذلك .
ولقد احتج المعتزلة على خلق العبد لأفعاله ، بأن الواحد منا يكون ملوماً على فعله ومعذبا به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب ، ويجب الأشاعرة بأن المدح والذم والثواب والعقاب لا يقع على فعل الفاعل ، حتى يكون يوجب ذلك كونه خلقا له واختراعا ، بل هو يحصل بحكم الله تعالى ، ويجب ويستحق بحكمه ، وهذا الموقف يشير إلى مسألة الحسن والقبح وموقف الأشاعرة منها ، إذ ترى أنه لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبح إلا ما قبحه الشرع ، فالحسن والقبح بحكم الله^(٣) .

ويحتج المعتزلة بأن من فعل الطاعة كان طائعا ، ومن فعل المعصية كان عاصيا ، ويرد الأشاعرة ، أن هذا هو غير صحيح ، لأن كون الله تعالى خالقا وفاعلا لا يوجب أن يتصف بالطاعة والمعصية ، لأن الطاعة صفة الطائع ، والمعصية صفة العاصي ، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعا عاصيا^(٤) ، وهذا يعنى أن الأشاعرة ترى أن الطاعة والمعصية صفة وليست فعل ، وذلك نتيجة لقولهم بالكسب على نحو ما ستعرف بعد ، من حيث التفرقة بين الفعل وصفته ، فالفعل يعنى الخلق والإيجاد ، وصفته تعنى اكتساب نتيجة الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية ، وعلى هذا فان فعل الله

(١) الملك : ١٤ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٠٥ .

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٥ .

(٤) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٥ .

للطاعة يعنى خلقه لها ولا يعنى ذلك وصفه بها ، وعلى ذلك فالإنسان يوصف
بكونه طائعا عاصيا ولا يعنى ذلك خلقه للطاعة أو المعصية .

ولقد احتج المعتزلة بعدم نسبة الأفعال للعباد ، بأن فيها ظلم وكذب ،
ولا يجوز أن يكون الله خالق الظلم والجور والكذب ، لأن من فعل الظلم كان
ظالما ، ومن فعل الجور كان جائرا ، ومن فعل الكذب كان كاذبا ، وهذا يعنى
أن هذا كله ليس من خلقه .

ويرد الأشاعرة بأن الله تعالى خلق الظلم ظلما للظالم به ، وخلق الجور
جورا للجائر به ، وخلق الكذب للكاذب به ، كما أنه خلق الظلمة للمظلم
بها ، وخلق الضوء ضوءاً للمستضى به ، وخلق الحمرة للأحمر بها ، ولا
يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء ولا حمرة ، فكذلك خلق الطاعة طاعة
للطائع بها ، والكذب كذبا للكاذب به ، والجور جورا للجائر به ، ولا يوجب
ذلك كونه جائرا ولا ظالما ولا كاذبا ، وذلك يبطل ما قالوه .

وأبضا إنما يكون الكذب كذبا إذا خالف الأمر وكذلك الجور والظلم ،
وهذا يصح الوصف به لمن فوقه أمر أمره ، وناله نهاه ، وهم الخلق ، أما الخالق
فليس فوقه أمر ولا ناه ، فلا يصح وصفه (١) .

ويحتج المعتزلة على عدم نسبة الأفعال لله تعالى بآيات كثيرة تفيد إثبات
العمل للعباد ، وهم يقولون إن العمل هو الفعل ، بينما يقول الأشاعرة بأن
العمل هو الاكتساب ، وعلى سبيل المثال احتج المعتزلة بقوله تعالى : ﴿ جَزَاءُ
بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (٢) ، بأن فيها إثبات العمل أى الفعل للعباد ، فيجيب
الأشاعرة أنه أراد بالعمل الاكتساب لا الفعل (٣) .

ولقد أورد الرازى مجمل آراء المعتزلة النقلية على عدم خلق الله لأفعال
العباد ، وهى الآيات التى تضيف الفعل للعباد أو مدح المؤمن وذم الكافر ،

(١) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) الواقعة : ٢٤ . (٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٩ .

وتعلق أفعال العباد بمشيئتهم ، وذكر أن هذه الآيات يمكن معارضتها بآيات تضيف الأفعال إلى الله تعالى ، وأن جميع ما يحدث فبقضاء الله وقدره (١) .

لكن ليس معنى ذلك أن الأشعرية تنفى كل قدرة للعبد على الفعل ، بل هم ينكرون أن يكون العبد موجداً لأفعاله ، ويقولون بأثر لقدرة العبد ، متمثلة فيما يسمونه بالكسب ، وهذا ما سوف نتناوله .

٢ - الكسب : هناك عدة تعريفات للكسب نختار بعضها منها :

الأول : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة ، فإنه تعالى يخلقها ، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا فالعبد يكون كالموجد وإن لم يكن موجداً ، وفى هذا التعريف بيان لدور العبد فى الفعل متمثل فى اختيار الفعل والعزم عليه دون أن يخلقه .

والتعريف الثانى : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ، ولكن كونها طاعة ومعصية وصفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد ، وهذا يعنى أن نتيجة الفعل تعود على العبد من حيث كونه طاعة أو معصية .

والثالث : أن الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة ، وفى مقابلته الخلق ، وهو المقدور بالقدرة القديمة .

والرابع : أن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، وفى مقابلته الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه .

وهذه التعريفات كلها تدور حول أمرين أساسيين هما :

الأول : نسبة قدر من القدرة للعبد تتمثل فى اختياره للفعل ، وفى كونه محلاً للفعل ، وفى كونه مكتسباً للفعل .

والثانى : الفرق بين الاكتساب التى تمثله تلك القدرة الحادثة ، وبين الخلق الذى تمثله القدرة القديمة ، وعلى هذا فلا تماثل بين الخلق والاكتساب ، والخلق

(١) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٢ - ١٤٤

يعنى انفراد الله تعالى بالقدرة ، أما الكسب فلا يعنى استقلال العبد بالقدرة (١) .

ولقد مر دور الكسب فى الفعل بمراحل متعددة عند الأشاعرة ، فنجده عند الأشعرى مؤسس المذهب ، بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلا له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (٢) .

ولقد أدرك الأشاعرة من بعد الأشعرى أن دور الكسب عنده يفضى إلى الجبر ، إذ لا تأثير عنده لقدرة العبد ، فأخذوا يتوسعون فى مفهوم الكسب ، وإتاحة مجال لقدرة العبد فى الفعل ، فرأى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، كما فى لطم اليتيم تأديبا وإيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره : وكونه طاعة على أول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره - ورأى الاسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، هما يتعلقان معا بالفعل (٣) - ورأى إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبا وجود المقدور (٤) ، وهو بذلك يثبت أثرا لقدرة العبد فى الوجود ، لكنه ليس مستقلا بالوجود .

ووفقا لهذه الإضافات التى أضافها الأشاعرة على معنى الكسب ودوره ، يمكن القول بأن هناك قدرة للعبد على أفعاله ، لكن هذه القدرة ليست مستقلة عن قدرة الله تعالى ، وليس لها دور فى الخلق والإيجاد ، وهذه هى نقطة

(١) الأمدى ، إيكار الأفكار ، ص ١٣٦ . (٢) الايجى ، المواقف ، ص ٤٨١ ،

وأىضا : . Mackdonald ; Development of Muslim Theology.P. 192 -193

حيث ذكر أن هناك اتفاقا بين رأى الأشعرى فى الكسب وبين رأى لبيتز وأتباعه من

الكانيين . (٣) الايجى ، المواقف ، ص ٥١٥ .

(٤) انرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

الخلاف الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة ، إذ يقول المعتزلة بقدرة للعبد موجدة للفعل ومستقلة عن الله تعالى ، أما الأشاعرة فيقولون بقدرة للعبد لا دخل لها فى إيجاد الفعل وغير مستقلة عن الله تعالى .

ولقد عارض المعتزلة القول بالكسب وعدوه صورة من صور الجبر ، ولا فرق بينه وبين الجبر إلا فى اللفظ ، ونفس الاعتراضات التى وجهها المعتزلة للقائلين بوجهونها للقائلين بالكسب لأنه جبر فى رأيهم بل هو أسوأ من الجبر ، ولقد سبق أن ذكرنا اعتراضات المعتزلة على القائلين بالجبر ، ونورد اعتراضا للمعتزلة للقائلين بالكسب كنموذج لهذه الاعتراضات ، فلقد ذكر المعتزلة بأنه لا يصح أن يكون هناك مقدور واحد لقادرين ، ويرد الأشاعرة بأنهم يجيزون وجود مقدور واحد لقادرين أحدهما خالق والآخر مكتسب ، لكنهم لا يجيزون مقدور واحد بين قادرين خالقين أو مكتسبين^(١) ، أى نسبة القادرين للمقدور الواحد تختلف عند الأشاعرة فالمقدور ينسب إلى الله تعالى من حيث الخلق والإيجاد وإلى العبد من حيث الاكتساب .

ويدلل الأشاعرة على وجود أثر للقدرة الحادثة وهى الكسب ، والتى تؤثر فى حال المقدور ، ويتميز بها الفعل المكتسب عن الفعل الضرورى ، وذلك بالترقية بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية ، فالقدرة الحادثة تتعلق بالحركة الاختيارية وإن لم يكن لها تأثير فى إيجادها^(٢) ، وفى هذا رد على المجبرة التى تنكر أصلا أى أثر لقدرة العبد .

وهذه بإيجاز أهم الملامح الرئيسية لموقف الأشاعرة من نسبة الأفعال لله تعالى خلقا وإيجادا ، ونسبتها للعبد اكتسابا ، وعلى هذا فإن للعبد قدرة ، فما هى طبيعة هذه القدرة وهل هى مقارنة للفعل أم سابقة عليه ، وهل تصلح للضدين أم لا ؟ ، وهذا ما سوف نذكره فيما يلى :

(١) الأمدى ، إيكار الأفكار ، ص ١٢٠ ، ولقد أورد حججا أخرى لإثبات وقوع مقدور واحد لقادرين قياسا على وجود معلوم بين عالمين ومحمول بين حاملين .

(٢) الأمدى ، غاية المرام ، ص ٢٢١

٣ - القدرة الإنسانية : الإنسان ليس مستطيعا بنفسه عند الأشاعرة بل

بمعين هو غيره ، ففراه متحركا أحيانا وغير متحرك أحيانا (١) .

والاستطاعة (القدرة) مقارنة للفعل وليست سابقة عليه ، ويعتمد الأشاعرة في ذلك على القول بأن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى وقتين ، فلو كانت قبل الفعل ، لوقع الفعل بقدرة معدومة . ولقد اعترض المعتزلة على القول بعدم بقاء القدرة وقتين ، ويوجب الأشاعرة بأنه لو جاز بقاؤها ، لكانت إنما تبقى لنفسها أو لعلة ، ولو بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها ، وذلك محال ، ولو بقيت لعلة ، لوجب أن تقوم بها العلة ، وذلك يوجب أن تكون جسما أو جوهرًا وليست عرضا وذلك فاسد لأن القدرة عرض (٢) .

واحتج المعتزلة على تقدم القدرة على الفعل بعدم التكليف بما لا يطاق ، واستدلوا على ذلك بأدلة سمعية مثل قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ (٤) ، ففي ذلك إثبات للقدرة قبل الفعل ، ويفسر الأشاعرة هذه الآيات على أن الله تعالى لم يكلف أحدا من النفقة على الزوجات إلا ما وجد وتمكن منه دون ما لا تناله يده ، وليس المقصود بها إثبات الاستطاعة قبل الفعل (٥) .

ولقد استدل الأشاعرة بأدلة سمعية على أن الاستطاعة مع الفعل ، وذلك في قول الخضر لموسى عليهما السلام : ﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (٦) فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعا ، وفي هذا بيان أن ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل ، وأنها إذا كانت كان لا محالة (٧) .

والأشاعرة يقولون بتقدم استطاعة الأسباب على الفعل ، وهي سلامة الأبدان والصحة والمال ، ولا يقع التكليف إلا بها ، فلا تكليف للمقعّد أو المزمّن على الجهاد ، لكن هذه الاستطاعة لا يتم بها الفعل ، فهناك استطاعة

(١) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٤ . (٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٧ .

(٣) البقرة : ٢٨٦ . (٤) الطلاق : ٧ .

(٥) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٩٠ . (٦) الكهف : ٦٧ .

(٧) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٨ .

الأفعال التى هى لازمة للفعل ، ولا يتم إلا بها ، وهى التى توجد مع الفعل (١) .

وهذه الاستطاعة التى يتم بها الفعل والتى هى مقارنة له ، ولا تسبقه ولا تصلح إلا للفعل الواحد ، فهى لا تصلح للضدين معا ، ويدل الأفعلى على عدم صلاحية القدرة للضدين ، لأن من شرط القدرة المحدث أن يكون فى وجودها وجود مقدورها ، لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور ، لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك ، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ، ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الآن وهو فاعل غير فاعل ، وعلى هذا استحال أن يقدر الإنسان على الشئ وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال (٢) .

والواقع أن أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى تقدم القدرة أو مقارنتها للفعل ، وصلاحيتها للضدين أو عدم صلاحيتها للضدين ، يرجع إلى أن القدرة عند المعتزلة تعنى صحة وقوع الفعل ، أما عند الأشاعرة فتعنى وجود الفعل ووقوعه ، لذا إذا وجدت القدرة لابد أن يوجد الفعل مباشرة ، وعلى هذا فهى ليست موجودة قبل الفعل ولا تصلح إلا للفعل ، أما عند المعتزلة فهى تعنى صحة الوقوع لذا توجد قبل الفعل وتصلح للفعل وضده ، حيث إنه لا تلازم عندهم بين القدرة وإيجاد الفعل .

ولقد حاول الرازى أن يوفق بين رأى الأشاعرة والمعتزلة فى صلاحية القدرة للضدين وأنها متقدمة على الفعل ، أو عدم صلاحيتها للضدين وأنها مع الفعل ، فقال بأن القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية ، وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ، ومتى انضم الضد الآخر حصل ذلك الآخر ، ولا شك أن نسبتها أى نسبة هذه القوة إلى الضدين سواء ، وهى قبل الفعل ، والقدرة أيضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ، ولا شك أنها

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٩١ . (٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٥ .

أى القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا ، وإلا اجتماعا فى الوجود ، بل هى
 أى القوة المستجمعة لشرائط التأثير بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى
 المقدور الآخر سواء أكانا متضادين أو غير متضادين ، وذلك لاختلاف الشرائط
 الاعتبارية فى وجود المقدورات المختلفة ، فإن خصوصية كل مقدور لها شرط
 مخصوص به يتعين وجودها بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة ، ألا
 ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ، وهى مع الفعل لأن
 وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ، فالأشعرى أراد بالقدرة القوة
 المستجمعة لشرائط التأثير ، لذلك حكم بأنها مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
 والمعتزلة رادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
 وتعلقها بالأمر المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين^(١) .

والواقع أنه ليس كل المعتزلة قد قالوا بأن القدرة مجرد القدرة العضلية ،
 فلقد قال لعلاف ومعمر والمردار من المعتزلة أن القدرة غير الصحة والسلام ،
 مما يجعل الجمع بين المذهبين أمرا صعبا^(٢) .

ولقد كان من أهم ما احتج به المعتزلة على صلاحية القدرة للضدين ،
 هو أن القول بعدم صلاحيتها للضدين يعنى التكليف بما لا يطاق ، إذ أن
 التكليف يكون بلا طاقة حقيقية ويلزم الجبر ، فما هو موقف الأشاعرة من
 جواز التكليف بما لا يطاق ؟

٤ - جواز التكليف بما لا يطاق : التكليف فى اللغة مأخوذ من الكلفة
 وهى التعب والمشقة ، يقال منه تكلف الأمر إذا فعله على كلفة ومشقة ، وهذا
 أصله فى اللغة ، ثم أطلق التكليف فى الشرع على الأمر والنهى ، لأن المأمور
 بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه ، والتكليف الذى

(١) الإيجى ، المواقف ، ص ٢٩٩ ، وأيضا : الرازى ، معالم أصول الدين ،

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٠٠ .

يجب به شيء أو يحرم به شيء عند الأشاعرة إنما هو أمر الله تعالى ونهيه ، ولا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهى غيره شيء (١) .

فهل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون ؟ يجيب الأشاعرة بأنه يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون ، ولقد استدلوا على ذلك أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يموت على كفره ، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنة للعلم بعدم الإيمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين ، وأيضا يستدلون بتكليف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ، وما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا ، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وهو جمع بين نقيضين ، وأيضا أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى عند الأشاعرة ، ومجموعهما يوجب الكفر ، فإذا كلفه بالإيمان ، فقد كلفه بما لا يطاق (٢) .

والواقع أن أساس قوة الأشاعرة بجواز تكليف ما لا يطاق ، هو قولهم إن الله خالق لأفعال العباد ، وقولهم بنفى الوجوب على الله تعالى ، وقولهم بالإرادة الإلهية المطلقة ، وأن العباد ملكه وعبده ، ومن حق المالك أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء ، أيضا ذكر الآمدى أن التكليف بما لا يطاق لازم على مذهب الأشعرى الذى يرى أن القدرة مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل ، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة فى إيجاد الفعل ، فيكون العبد مكلفا بفعل غيره (٣) .

ولقد وردت آيات تثبت تكليف الله لعباده ما يستطيعون فقط ، منها قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ (٤) ، ويرى الأشاعرة أن معناها ما كنتم مستطيعين للفعل أو لتركه ، غير مؤوفين ولا عاجزين ، والمقصود بجواز تكليف ما لا يطاق ، أنه لا يعنى تكليف العاجز ، بل المراد من عدم الطاقة

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٠٧ .

(٢) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) الآمدى ، ابحار الأفكار ، ص ٩٧ . (٤) التغاين : ١٦ .

عدم القدرة على الفعل فذلك يجوز ، أما عدم الطاقة أى وجود ضدها من العجز ، فلا يجوز .

ويلتلل الأشاعرة بالسمع على جواز تكليف ما لا يطاق ، قوله تعالى : ﴿وَكَاْنُوا لَا يَسْتَطِيعُوْنَ سَمْعًا﴾^(١) ، والسمع هنا يعنى القبول ، وليس المقصود إدراك الأصوات ، فهم مكلفون مع أنهم لا يستطيعون إجابة دعوة الرسل وقبولها^(٢) .

٥ - التحسين والتقبيح : يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرتة وكون الشيء كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان ، فاللذة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه من هذه الجهة بمقتضى بديهية العقل ، والألم والغم وما يفضى إليهما ، أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح ، ولا خلاف بين الأشاعرة وخصومهم فى ذلك ، والحسن والقبح قد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ، وهذا المعنى شرعى ، بمعنى أن التحسين والتقبيح فى هذه الأفعال بحسب الشرع ، فالحسن مما أمر الله به ، والقبح ما نهى الله عنه ، وفى هذا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة التى تقول بالحسن والقبح العقليان^(٣) .

ويمكن حصر أوجه الخلاف فى هذه المسألة فى أمرين أساسيين هما :
الأول : هل الأفعال ذاتية الحسن والقبح ، أم أن الحسن والقبح أمران إضافيان ؟

والثانى : هل بوسع العقل إدراك الحسن والقبح فى الأفعال وأن يوجب إدراكه حكما تكليفيا أم لا ؟

فالأشاعرة يرون أن الحسن والقبح ليسا وصفا ذاتيا للفعل ، ولا يدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ، وإنما

(١) الكهف ١٠١ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ ، ولقد رد المعتزلة ومانريدية على موقف الأشاعرة .

(٣) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٧ ، ومعالم أصول الدين ، ص ٨٤ .

الحسن والقبح أمران إضافيان ، يختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه ، فيكون حسنا من وجه ، قبيحا من وجه ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ، ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم ، وأيضا لو كان الحسن والقبح ذاتى ، لما فضل شيء عن آخر ، ولا نسخت الشرائع ، ولما كان من الممكن نسخ الشرائع ، فيتبدل الحظر بالإباحة والحرام بالحلل ، دل على أن الحسن والقبح ليسا أمرا ذاتيا .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحسن والقبح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما ، فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره (١) .

والعقل بذلك لا يوجب أمرا تكليفيا ، فلقد فرق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع (٢) - وأكد ذلك البغدادى بقوله : « وأصحابنا يقولون الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع ، ومن لم تبلغه دعوة فهو غير مكلف » (٣) .

واحتج الأشاعرة بالدليل السمعى على نفى الوجوب العقلى بقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (٤) . ووجه الدلالة أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل ، وذلك يستلزم نفى الوجوب والحرمة قبل البعثة (٥) .

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٧٢ - ٣٨٩ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٧ ، ومعالص أصول الدين ، ص ٨٤ ، والآمدى ، الأحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٧١ .

(٣) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ . (٤) الإسرائ : ١٥ .

(٥) الآمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ص ١٣١ .

وموقف المعتزلة كما سبق الإشارة إليه عند الحديث عنهم ، معارض لموقف الأشاعرة ، وأيضا يعارض الماتريدية موقف الأشاعرة فى ذلك .

٦ - القضاء والقدر : القضاء يطلق بمعنى الإعلام ، والأمر والاختراع ، وانقضاء الأجل ، وإلزام الحكم ، وتوفية الحقوق والإرادة وذلك من جهة اللغة (١) ، والمقصود بالقضاء عند الأشاعرة هو إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدرة هو تعلق تلك الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة (٢) .

والقضاء والقدر عند الأشاعرة فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله تعالى عندهم ، فيرون أن الله تعالى قضى المعاصى وقدرها ، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى ، هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلق ما هو جور كالكفر والمعاصى ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله تعالى قد قضى بالمعاصى على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج فكيف نرضى بقضاء الله بالكفر ، وقد أمرنا بالرضا بقضائه ؟ ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحا وقدره فاسدا ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافرا لأن الله تعالى نهانا عن ذلك ، وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر ، فالكفر بذلك ليس من قضائه بمعنى كونه مأمورا به ، بل بمعنى خلقه وإرادة وقوعه ، ولقد فرق الباقلانى بين القضاء والمقضى ، فالقضاء الذى هو خلق مقضى ، والقضاء الذى هو أمر وإخبار وكتابة غير المقضى ، وأننا نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه ، والذى أمرنا به ونريده ونرضى به ، ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به ، ونقول إنا نطلق الرضا بالجملة ولا نطلقه بالتفصيل لموضع الإبهام (٣) .

(١) الآمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢) الشيخ زادة ، نظم القرائد ، ص ٢١ .

(٣) الأشعرى ، اللمع ، ص ٤٦ ، الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٢٥ ، الآمدى ،

الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ص ٢٠٦ .

وعبارة الباقلاني تشير أيضا أن علينا أن نعمل ما كلفنا به من أمر أو نهى ، ولا يجوز لنا الاحتجاج بالقضاء والقدر ، وأن الفعل ينسب إلى قضاء الله من حيث خلقه ، ولا يتفى مسؤولية العبد ، لأنه ينسب إليه من جهة كسبه .

٧ - خلق الهداية والتوفيق والخذلان والإضلال : يقول الأشاعرة إن معنى هداية الله للمؤمنين هو أن يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم ، وقد يهديهم بأن يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسهيله السبيل إليه - كل ذلك هداية منه لهم (١) .

والتوفيق هو خلق القدرة على الطاعة ، والخذلان هو خلق القدرة على المعصية (٢) .

وإضلال الله للكافرين بأن يخلق ضلالهم قبيحا ، وقد يضلهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء ، وقد يضلهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة ، كل ذلك إضلال لهم ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ﴾ (٣) فأخبر أنه يضل ويهدى ووصف نفسه بذلك (٤) .

والأشاعرة تنسب هذه الأفعال كلها إلى الله تعالى ، بينما تنسبها المعتزلة إل العبد ، ولقد حاول الشهرستاني التوفيق بين رأى المعتزلة الذين يقولون بأن التوفيق هو إظهار الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء والصد ، إذ ذلك يبطل التكليف ويكون العقاب ظلما ، وبين رأى الأشعرية الذى يقولون التوفيق خلق القدرة الخاصة بالطاعة ، والخذلان خلق القدرة على المعصية - وهما ينسبان إلى الله - فرأى أن التوفيق يقسم قسمة عموم وخصوص ، فالعموم هو أن الكل فى توفيق الله وإرسال الرسل والاستدلال ، أما الخصوص لمن علم منه الهداية ، وهذا يأتى من كمال الطبيعة ، ومن الشريعة من كتب شقيا أو

(١) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٣٥ .

(٢) الآمدى ، إبداء الأفكار ، ص ١٠١ ، ١٠٢ . (٣) إبراهيم : ٢٧ .

(٤) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

سعيداً ، ومن التربية ، ومن طلب المعونة من الله حتى لا يكله إلى نفسه ،
فالتوفيق في هذه الحالة من الله ، ومن كان هذا حاله في حالة البلوغ ، فإنه
في الحالة التي تمتد إلى آخر عمره أن انفتح سمعه لمواعظ الشرع فهو على نور
من ربه ، وإن أعرض صار على ظلمة من طبعه ، وذلك هو الطبع والختم ،
فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر وكل مقدر ميسر لما خلق له ،
والموكل إلى حوله وقوته في خذلان ، والمتوكل على الله وقوته في توفيق
الله^(١) والشهرستاني يجعل دور للعبد في الهداية والتوفيق والخذلان والإضلال
ويبقى على القول بقضاء الله وقدره وشموله لكل ما يحدث وفقاً لعلمه
الأزلي .

ولقد اتضح لنا من خلال ذلك العرض محاولة الأشاعرة التوسط في
مسألة خلق الأفعال بين القائلين بالجبر المطلق وبين المعتزلة القائلين بالقدرة
الإنسانية المستقلة عن الله تعالى ، فقالوا بأن الفعل ينسب من جهة الخلق لله
تعالى ، وذلك ليحققوا القدرة الإلهية المطلقة ، وينسب إلى العبد من جهة
الكسب ، ليحققوا مسئولية الإنسان عن عمله ولكي لا يسقط التكليف ،
وحول هذا الأصل دارت كل آرائهم على ما ينبنى عليه من فرعات .

(ثالثاً) السمعيات :

يعرف الإيجي الأمور السمعية بأنها الأمور التي يتوقف عليها السمع
كالنبوة ، أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من
الإيمان والطاعة والكفر والمعصية^(٢) وسوف نتناول بإيجاز رأى الأشاعرة في أهم
الأمور السمعية :

١ - النبوة :

عرض الأشاعرة موقف البراهمة من إنكار النبوة ، وقدموا الأدلة التي
ثبتت الحاجة إلى الرسالة ، وتقوم هذه الأدلة على أساسين هما :

(١) الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، ص ٤١٢ - ٤١٥ .

(٢) الإيجي ، المواقف ، ص ٥٤٥ .

الأول : أن التحسين والتقبيح ليسا من جهة العقل .

والثانى : أنه لا يقبح فى العقل إرسال الرسل ، وسنعرض فيما يلى لأدلة الأشاعرة التى انبنت على هذين الأساسين :

١ - فائدة بعثة الرسل لقطع عذر المكلف من كل الوجوه : فلا عذر للمكلف فى عدم معرفة الله وأوامره ونواهيه .

٢ - بيان كيفية العبادة التى هى سبيل شكر المنعم ، فإذا دل العقل على وجوب شكر المنعم ، فإنه لا يستطيع أن يدل على كيفية ذلك الشكر ، ولو ترك ذلك للعقل لتعددت العبادات واختلفت باختلاف العقول .

٣ - ما فى الإنسان من سهو وغفلة وأهواء وميول وشهوات ، وقد تصدده هذه الأشياء عن معرفة الله ، فلا بد من إرسال الرسل ليعينوا له ويذكروه ويعينوه على معرفة الله .

٤ - العقل قاصر عن إدراك الجزاء فى الآخرة ، فهو إن علم حسن الإيمان وقبح الكفر ، فلا يعلم أن من فعل القبيح عذب خالدًا مخلدًا فى النار .

٥ - إرسال الرسل يغنى العقل عن مخاطر التجربة فى الواقع ، فى معرفة الضر والنافع من الأغذية والأدوية .

٦ - حاجة الإنسان الاجتماعية لمجىء الرسل ، وذلك لتنظيم المجتمع ، وسن قانون العدل للجماعة الإنسانية ، ولو تركوا بدون ذلك لحدث التقاتل والتنازع بينهم ، فالرسالة بذلك ليست عملاً روحياً فحسب ، بل هى تنظيمًا دنيوياً ، وسن الأحكام ، وتأهيل الإنسان لحياته الأخروية عبر حياته الدنيوية ، وتكون الدنيا ممر إلى الآخرة^(١) .

والرسل يؤيدهم الله بالمعجزات ويجعلها دليل صدقهم ، والمعجزات هى ما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليها ، ولا يصح دخولها تحت قدرة الخلق من

(١) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٥٦ ، الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٠٢

ومواضع أخرى فى مؤلفات الأشاعرة .

الملائكة والبشر والجن ، وليس معنى معجز هو ما يعجز عنه الخلق ، بل معناه أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد لامتناع كونه مقدورا لهم واستحالة وقوعه منهم لا لعجزهم عنه ومنعهم منه (١) .

ولقد أقر الأشاعرة بالمعجزات الحسية التي ظهرت على أيدي الرسل جميعا ، وهتموا بصفة خاصة بالمعجزات العقلية التي جاء بها محمد ﷺ وهي القرآن ، الذي يمثل أعلى أنواع المعجزات وأشدّها صدقا ، إذ أنه يمتاز عن المعجزات الحسية بعدم تعرضه للشبهات التي قد يثيرها المنكرون للنبوات والمعجزات ، فلقد تحدى به النبي العرب ، ولو أنهم انتصروا عليه في الحرب ، ما كان ذلك دليلا على عدم نبوته ، وإنما الدليل هو الإتيان بسورة من مثله أو آية ، وأنهم تشغلهم الحرب عن الإتيان بمثله لو كان في مقدورهم (٢) .

ولقد فرق الأشاعرة بين المعجزة والسحر ، فالمعجزة من جنس ما يقدر الله عليه وحده ، والسحر ليس كذلك فهو يقع من جنس مقدورات العباد ، ولا يمكن للساحر إدعاء النبوة لأن الله سوف يكذبه فيما ادعاه (٣) .

ولقد أقر الأشاعرة بالكرامة للأولياء فيما عدا أبو إسحاق الاسفرايني لكنهم فرقوا بين المعجزة والكرامة ، من حيث إن الكرامة ليس فيها التحدى وادعاء النبوة (٤) .

والأنبياء معصومون ، فما هو معنى العصمة وموقف الأشاعرة منها ؟ نقول بإيجاز : العصمة لغة هي المنع ، والقائلون بالعصمة منهم من يقول : المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي ، ومنهم من يقول : لا يأتي بها بتوفيق الله إياه وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناع (٥) .

(١) الباقلاني ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) الباقلاني ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٢٦ - ٢٨ ، ولقد أفرد الباقلاني كتابا خاصا عن إعجاز القرآن .

(٣) الباقلاني ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٦١ .

(٥) أبو عذبة ، الروضة البهية ، ص ٥٩ .

وبالنسبة للأشاعرة فقد قالوا بعصمة الأنبياء بعد النبوة عن كل الذنوب ، ولا يجوز عليهم الكذب عمدا ، ولقد دلت المعجزة القاطعة على صدقهم في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى ، ولو جاز عليهم القول في ذلك والكذب ، لأدى ذلك إلى إبطال المعجزات وهو محال .

لكن هل يجوز على الأنبياء الخطأ والنسيان؟ اختلف الأشاعرة في ذلك ، فيقول أبو إسحاق الاسفرايني بامتناع ذلك ، نظرا لأن المعجزة دالة على الصدق وملازمة للحق في التبليغ ، فلو تصور الخلف في ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع ، وذهب الباقلاني إلى جواز السهو والنسيان على الأنبياء ، وذلك لأن المعجزة تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامدا إليه ، وأما ما كان من النسيان وطيات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه ، أما قبل النبوة فلا يمتنع عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية صغيرة أو كبيرة^(١) .

٢ - الإيمان : يذكر الأشعري بأن الإيمان هو التصديق لإجماع اللغة التي نزل بها القرآن ، بأن معنى الإيمان هو التصديق^(٢) ، ولقد ذكر ابن حزم أن الأشعري قال بأن الإيمان هو معرفة فقط^(٣) ، لكن الأشاعرة يدافعون عن رأى الأشعري بأن الإيمان هو التصديق وليس المعرفة فقط ، فيشرح البغدادي معنى التصديق عند الأشعري هو أنه لا يكون صحيحا إلا بالمعرفة^(٤) - وذكر الشهرستاني أن الأشعري قال مرة في معنى التصديق إنه المعرفة بوجود الصانع ، ومرة قال إنه قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عنه بالإقرار باللسان^(٥) .

ومعنى كلام البغدادي والشهرستاني ، أن التصديق متضمن المعرفة ولا يخلو عنها ، والواقع أنه من الصعب التفرقة بين معرفة القلب والتصديق ،

(١) الآمدي ، أبحار الأفكار ، ص ٢٣٦ .

(٢) الأشعري ، اللمع ، ص ٧١ .

(٣) ابن حزم ، الفصل في الملل ، ج ٣ ص ١٨٨ .

(٤) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٤٨ .

(٥) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٤٧٢ .

فهذا أمر دقيق ، كما يذكر « ابن تيمية » أن أكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه ، وأكثر العقلاء ينكرونه^(١) .

ولقد ذكر الجويني موقف الأشاعرة من معنى الإيمان فقال . « إن حقيقة الإيمان هي التصديق بالله تعالى : فالمؤمن بالله من صدقه ، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم ، والدليل على أن الإيمان هو التصديق بصريح اللغة ، وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته^(٢) .

وإذا كان الإيمان هو التصديق ، فإنه لا يزيد ولا ينقص ، لأنه لا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ، ولكن هل معنى ذلك أن يكون إيمان النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الناس المرتكبين للذنوب واحداً ؟
يجيب الأشاعرة بأن النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب ، والتصديق عرض لا يبقى ، لكنه متوال للنبي عليه الصلاة والسلام ، وثابت لغيره في بعض الأوقات زائل في أوقات ، وبذا يثبت للنبي عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك أكثر^(٣) .

وإذا كان الإيمان تصديقاً فهل يشترط أن يكون مع المؤمن أن يكون معه دليل على صحة تصديقه أم لا ؟ وبعبارة أخرى هل يصح إيمان المقلد الذي لا يملك دليلاً على صحة تصديقه أم لا ؟

يقول الأشاعرة : إن المؤمن تقليداً ، ولا يأمن من ورود الشبه على إيمانه مما يفسده فهو غير مؤمن ، وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده ، اختلفوا فيه ، فمنهم من قال مؤمن باعتقاده عاص بتركه النظر ، ومنهم من قال المقلد باعتقاده للحق خرج باعتقاده عن الكفر ، لكنه لا يستحق اسم المؤمن ، ولقد ذكر البغدادي أن ذلك هو ما اختاره الأشعرى^(٤) لكن اختلفت الروايات عن الأشعرى فذكر البزدوى (وهو الماتريدي)

(١) ابن تيمية، الإيمان، ص ٣٤٦ . (٢) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٩٧ .

(٣) الجويني، الإرشاد، ص ٣٩٩ .

(٤) البغدادي، أصول الدين، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

أن أصحابها قوله إنه مؤمن^(١) وذكر ابن عساكر قول القشيري بأن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعري وتشنيع من خصومه عليه^(٢) .

وعلى كل حال فإن رأى الأشعري في عدم إيمان المقلد لا يوافق تماماً رأى المعتزلة في عدم إيمان المقلد^(٣) ، وذلك لأن الأشعري لم يشترط معرفة الأصول بدليل عقلى كالمعتزلة ، بل إن تكون معرفته بقلبه دون أن يشترط أن يعبر عنها بلسانه ، كما أنه عند الأشعري ليس بكافر لوجود ما يضاد الكفر وهو التصديق ، ويمكن القول إن رأى الأشعري قريب من القول بأن المقلد مؤمن عاص ، وإن لم يكن قد قاله بلفظه ، فمعناه متحقق عنده .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام ، يقول الأشاعرة إن معنى الإسلام هو الانقياد والاستسلام ، وكل طاعة انقاد بها العبد لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهي إسلام ، والإيمان خصلة من خصال الإسلام ، وكل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمان ، فالإيمان أخص من الإسلام ، والإسلام أعم وأوسع من الإيمان^(٤) .

٣ - الموقف من مقترفي الذنوب « الكبائر » :

أجمعت الأمة على أن أفعال العباد تشتمل على الصغائر والكبائر فيما عدا الخوارج الذين قالوا بأن كل ذنب كبيرة ، ولقد اختلفت المواقف بإزاء صاحب الكبيرة ، فالمرجئة يقولون إنه مؤمن وليس بكافر ، والخوارج قالوا بأنه كافر ، وذهبت طائفة منهم إلى أنه كافر ليس بمعنى الشرك ، بل بمعنى إنه كافر بأنعم الله غير مؤد شكره ، والمعتزلة يقولون بأنه في منزلة بين المنزلتين ، أى ليس بمؤمن ولا بكافر .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون إن من ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومن فعل صغيرة واحدة فهو عاصي وليس بفاسق^(٥) .

(١) البزدوى ، أصول الدين ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٣٥٧ .

(٣) Wensinck : The Muslim creed , p . 137 .

(٤) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٤٧ . (٥) الأمدى ، إيكار الأفكار ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

ويقدم الأشاعرة الأدلة على أن مرتكب الكبيرة مؤمن وليس بكافر ، وذلك لأنه يتصف بالإيمان ، فهو متصف بالتصديق بالله تعالى ، ولا معنى للإيمان بالله تعالى سوى التصديق ، وهذا يعنى أن الإيمان هو التصديق وليس داخلا فيه العمل ، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن بما لديه من التصديق .

وأيضاً هناك نصوص تدل على نفى الممانعة بين الإيمان وفعل الكبيرة ، وعلى سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ (١) ، أن الله سمهم مؤمنين ولم يزل اسم الإيمان عن صاحب الكبيرة .
وأيضاً إجماع السلف على إيمان من صدرت عنه الكبيرة ودخوله فى زمرة المؤمنين ، وأنه تسرى عليه أحكام المؤمنين فى نكاحه ووراثته ودفنه فى مقابر المسلمين (٢) .

وبالنسبة للحكم على مرتكب الكبيرة هل يخلد فى النار إن خرج من الدنيا بلا توبة ، أم يجوز أن يعفو الله عنه ؟

اختلفت المواقف فى ذلك ونجد المعتزلة والخوارج قد قالوا بخلوده فى النار ولا يجوز لله تعالى أن يعفو عنه ، وقال بعض المرجئة إن المؤمن لا يستحق على زلته عقاباً أصلاً لا عاجلاً وآجلاً ، وأنه كما لا يستحق مع الشرك بالله تعالى بفعل الطاعة ثواب ، فلا يستحق مع الإيمان بالمعصية عقاب .

أما بالنسبة للأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب فى الآخرة على زلته ، والله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلد فى النار ، بل يعاقب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، والله تعالى أن يعفو عنه بفضله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدلل الأشاعرة على جواز العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً وسمعا ، فمن جهة العقل أن العفو وانصاف عمن يستحق العقوبة محمود بين العقلاء ، ومعدود من المكارم والمعالى وصفات الكمال والمدح ، ولقد عد الخلف فى الوعيد كرم ، ومن جهة السمع ، قوله الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ (٣) .

(١) الحجرات : ٩ . (٢) الآمدى ، أبكار الأفكار ، ص ٢٧٧ .

(٣) النساء : ٤٨ .

ففى هذه الآية تمييز بين الذنب الذى لا يغفر وهو الشرك ، والذنب الذى يغفر وهو ما دون الشرك (١) .

أىضا جعل الأشاعرة الشفاعة إحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة ، فلقد أثبتوا الشفاعة للنبي عليه الصلاة والسلام فى أهل الكبائر ، وفى قوله عليه الصلاة والسلام : « ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » ولقد فصل الباقلانى فى إثبات الأخبار الواردة فى الشفاعة ، وإيراد الروايات المتعددة فيها ، والتى أجمع على إثباتها ، وأنها ثابتة لأهل الكبائر ، وعارض قول المعتزلة بأنها لا تشمل أصحاب الكبائر ، وأنها خاصة بالمؤمنين ، وعارض ما أورده من أدلة نقلية على صحة رأيهم (٢) .

وأىضا موقف الأشاعرة من جواز العفو عن صاحب الكبيرة ، موقفهم من آيات الوعيد ، وأنها خاصة وليست عامة ، ولقد حملت الخوارج والمعتزلة آيات الوعيد على العموم ، ويعارض الأشاعرة ذلك الموقف ، وقدموا الكثير من الأدلة على أن هذه الآيات تحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ؛ وإن كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب ، بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق ، فقد قال الله تعالى : ﴿ إِنِّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (٣) .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ (٤) . بأن المقصود بأن من يقتل مؤمنا مستحلا قتله ،

(١) الآمدى ، أباكار الأفكار ، ص ٢٦٨ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٦٧ - ٣٧٧ .

(٣) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ - والآية من سورة هود : ١١٤ .

(٤) النساء : ٩٣ .

والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ، ويغلبه هواه ، فلا يقدم على الأمر إلا خائفاً وجلالاً ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل لكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود في النار ، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل .

ولا يكتفى الأشاعرة بالأخذ بتأويل ابن عباس ، بل يقولون إن معنى الخلود المراد به طول المدة ، وليس المراد به المكث الأبدي ، وهذا يعني أن مرتكب الكبيرة، لو دخل النار لما اقترفه من فعل الكبيرة سوف يخرج منها^(١) .

ولقد عقد الباقلاني فصلاً في كتابه « التمهيد » عن الخصوص والعموم في آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضاً ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هي خاصة بالكافر أو المستحل لكبيرة^(٢) .

ويتصل بمسألة الوعد والوعيد موقف الأشاعرة من الثواب والعقاب ، فلقد رأوا أنهما ليسا استحقاقاً للعبد ، وذلك لأنه لا يجب على الله تعالى شيء ، فإن أثناب بفضله وإن عاقب فبعده ، والله أن يعاقب المطيع أو يثيب العاصي^(٣) ، وقول الأشاعرة بذلك نتيجة لقولهم بنفى الوجوب على الله تعالى وعدم وجوب رعاية الحكمة عليه في أفعاله ، وقولهم أيضاً التحسين والتقبيح العقليين ، وإذا كان لا يجب على الله شيء ، والعقل لا يقضى بحسن أو قبح ، فله تعالى أن يفعل ما يشاء ، وما يفعله لا يمكن العقل أن يحكم عليه بقبح ، لأنه لا يدرك القبح أو الحسن .

* * *

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٨٧ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤ .

(٣) الآمدي ، أبكار الأفكار ، ص ٢٦٦ .

هذه بإيجاز الملامح العامة لفكر مدرسة الأشاعرة ، والملاحظ هو محاولة الأشاعرة التوسط بين الآراء ، فعلى سبيل المثال توسطهم بين المعتزلة والحنابلة فى مشكلة خلق القرآن ، وتوسطهم بين المعتزلة والجبرية فى خلق الأفعال ، وكذلك القول فى سائر أفكارهم ، فهم حاولوا التوسط والتوفيق بين الآراء المتشعبة ، لكن يبقى سؤال هام ، هو هل نجح الأشاعرة فى التوسط ، وقولهم بمذهب الوسط ؟ يمكن القول بأن التوسط موقف صعب ، فهو ليس موقفا حسابيا دقيقا ، بل هو موقف نظرى ، لابد فيه من الميل إلى ناحية النص أحيانا أو إلى العقل أحيانا أخرى ، وبالنسبة للأشاعرة ، فإننا نجد أنهم لم يكونوا موفقين فى ذلك التوسط فى بعض الأحيان ، وقد يرجع ذلك إلى صعوبة موقف الوسط ذاته ، أو إلى تغليب النص أحيانا ، وقد يبدو ذلك فى بعض مواقفهم ، خاصة الأشعرى وأوائل الأشاعرة ، أما بالنسبة للمتأخرين منهم ، فقد كان لمنحاهم العقل أثر فى التقليل من غلبة النص .

وقد يبدو بعض الثغرات فى مذهب الأشاعرة ، كالقول بجواز انتفاء الحكمة عن أفعاله تعالى ، والقول بجواز تكليف ما لا يطاق ، أو جواز تعذيب المطيع وإثابة العاصى ، وغير ذلك من الأفكار التى جاءت نتيجة لتمسكهم بمفهوم القدرة الإلهية المطلقة ، وعدم جواز الوجوب على الله تعالى .

لكن هذه الثغرات التى قد نجدها عند الأشاعرة لا تقلل من قيمة ذلك الفكر ، الذى حاولوا فيه التوفيق بين النص والعقل ، فلهم محاسن لا تنكر ، لعل من أظهرها أنهم خففوا من إسراف المعتزلة من استخدام العقل .

ونقول بإيجاز : إن الأشاعرة لم يصبهـم التوفيق فى التوسط بين النص والعقل بالقدر الذى كان من نصيب مدرسة أخرى حاولت نفس المحاولة وهى مدرسة الماتريدية .

