

الفصل الخامس

المدرسة الماتريدية

تنسب المدرسة الماتريدية إلى أبى منصور الماتريدى (٣٣٢هـ) وتسمت باسمه ، وهو المؤسس للاتجاه الكلامى فى المذهب الحنفى ، وتلقى على يديه الكثير من التلاميذ والأتباع ، وامتد آثار هذه المدرسة فى أنحاء عديدة من البلاد الإسلامية ، بل لقد تأثر ببعض أفكارها بعض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، وامتد أثرها فى العصر الحديث .

وللمكانة التى يحتلها الماتريدى باعتباره المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة ، فقد أصدرنا عنه كتابا مستقلا ، وفى هذا البحث نلقى الضوء على جذور تلك المدرسة من قبل الماتريدى ، والتى ترجع إلى الإمام أبو حنيفة ، لذا سنعرض لآرائه الكلامية ، ثم نتابع تطور المدرسة من بعد الماتريدى ، فنعرض لأهم شخصياتها من بعد مؤسسها وهو أبو المعين النسفى ، وبذا نكون قد أعطينا صورة واضحة عن تلك المدرسة ممثلة فى شخصياتها ، ونعرض الآن بإجمال لترجمة أهم شخصيات المدرسة ، ونبدأ بالتلاميذ المباشرين ، الذين تلقوا دروس الكلام والفقه على يد الماتريدى نفسه ، ثم أعلام المدرسة ، ثم نشير إلى بعض الشخصيات الفكرية المعاصرة .

أولا - تلاميذ الماتريدى المباشرين وأعلام المدرسة :

١ - تلاميذه :

هؤلاء هم الذين تلقوا العلم على يد الماتريدى مباشرة وهم :

١ - أبو أحمد العياض : وهو نجل أبو نصر العياض الذى أخذ عنه الماتريدى وزامله أيضا ، ولقد تخرج أبو أحمد على يد الماتريدى ، ولقد بلغ شأنًا عظيمًا ، فيذهب أبو حفص البخارى أن الدليل على صحة مذهب

أبى حنيفة رحمه الله ، أن أبا أحمد العياض يعتقد مذهبه ، وهو ما كان يعتقد مذهبا باطلا .

ويروى أن أبا القاسم الحكيم ، قال : ما خرج من خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبو أحمد العياض علما وفقها ولسانا وبيانا ونزاهة وعفة وتقى (١) .

٢- أبو القاسم الحكيم السمرقندى : قد أخذ عن الماتريدى الفقه والكلام ، وتولى قضاء سمرقند أياما طويلة وحمدت سيرته ، ولقب بالحكيم لكثرة حكمته ومواعظه وانتشر ذكره فى الشرق والغرب ، وتوفى سنة (٣٤٢هـ) (٢) .

٣- أبو الحسن الرستغفى : له كتب فى الفقه والأصول وله كتاب إرشاد المهتدين وكتاب الزوايد والفوائد فى أنواع العلوم ، وله كتاب فى الخلاف بينه وبين الماتريدى فى مسألة المجتهد (٣) .

٤ - عبد الكريم بن موسى البزدوى : أخذ عن إمام الهدى أبو منصور الماتريدى وهو جد فخر الإسلام على البزدوى ، وصدر الإسلام أبو اليسر محمد البزدوى ، سمع وحدث ، ذكر فى تاريخ نسف توفى سنة (٣٩٠هـ) (٤) .

٥ - أبو عصمة بن أبى الليث البخارى : أخذ عن أبى منصور الماتريدى وهو من أقران الحكيم السمرقندى (٥) .

ولقد أخذ هؤلاء التلاميذ عن أستاذهم الفقه والكلام ، إلا أنه يلاحظ أن

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢١٦ .

(٢) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، ج ١ ص ١٣٩ ، والكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٣٩ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٥٣ ، طاش كبرى زادة ، طبقات الحنفية ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، ج ١ ، الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٤٠ .

(٤) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، ج ١ ص ٣٢٧ ، الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٤١ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٢٨ .

(٥) الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٤١ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٥٠ .

تعمقهم فى الجانب الفقهى أكثر واهتمامهم به أظهر ، بينما الكلامى لم ينل منهم عناية كبيرة ، فلم يعمقوا آراء أستاذهم الكلامية أو يوسعوا فيها ، ولعلمهم رأوا فى آرائه الكلامية كفاية ، ولم يكن بهم حاجة إلى الزيادة فيها ، فرأوا فيها خير تعبير عن اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وربما يكون أيضاً عدم وجود مناقشات جدلية اعتقادية بينهم وبين مخالفينهم ، سببا فى عدم نمو وتطور الجانب الكلامى عندهم .

٢- أعلام المدرسة الماتريدية :

انتشر مذهب الماتريدى مواكبا انتشار المذهب الحنفى الفقهى ، فيذكر أبو المعين النسفى ، أنه كان على هذا المذهب أهل بخارى وجميع ما وراء النهر إلى أقصى ثغور الترك ومرو وبلخ ، ويذكر أيضا أن أكثر الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة ، وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة ، كانوا على هذا المذهب ، وقد ذكر هذا المذهب عنهم أبو بكر بن أبى اسحاق الكلاباذى ، فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم فى كتابه المسمى « التعرف لبيان مذهب التصوف » وهو الموثوق به^(١) .

وفيما يلى سوف نذكر أهم هؤلاء الأتباع :

١- صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوى : الذى أخذ عن إسماعيل بن عبد الصادق عن جد أبى اليسر عبد الكريم عن أبى منصور الماتريدى ، ولقد عرف البزدوى مؤلفات الماتريدى وهو معلم جده ، وذكر السمعانى أنه ولد عام (٤٢١ هـ) وله كتاب « أصول الدين » حققه الدكتور هانز بيتر لينس - وهو يضم مختلف النظريات والآراء الكلامية ويعبر عن المذهب الماتريدى ، ويتعرض لكل الآراء المتشعبة للتعاليم الدينية منذ بدء الخلاف فى هذه الآراء فى الإسلام حتى العصر الذى عاش فيه المؤلف ، ولقد

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢١٨ .

اعتمد البزدوى على آراء الماتريدى الكلامية ، وذكرها فى كثير من المسائل وكان يعدّها دائما الراى الصحيح المعبر عن آراء أهل السنة والجماعة (١) .

٢ - ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول أبو المعين المكحولى النسفى :
وهو من أكبر شخصيات المدرسة الماتريدية من بعد مؤسسها ، ولقد ناصر مذهب الماتريدى بقوة ، وهو منه بمثابة الشهرستانى من الأشعرى ، ولقد ذكره الشروانى فى الطبقة السادسة فى طبقات أصحاب الإمام الأعظم ، وهو إمام فاضل جامع الأصول وعالم بارع ، وله كتاب التمهيد لقواعد التوحيد ، وكتاب التبصرة ، قال عمر بن محمد فى كتاب « القند » كان عالم الشرق والغرب يغترف من بحاره ويستضاء بأنواره مات سنة (٥٠٨ هـ) (٢) .

٣ - نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفى السمرقندى :
الملقب بمفتى الثقلين ، له تفسيرات جلييلة فى التفسير والفقه والأصول ، مات سنة (٥٣٧ هـ) (٣) .

٤ - نور الدين أحمد بن محمود بن أبى بكر الصابونى : صاحب الهداية والبداية فى أصول الدين ، وله كتاب العمدة ، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردرى توفى سنة (٥٨٠ هـ) (٤) .

٥ - كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام :
وهو من العلماء البارزين فى المعقول والمنقول ، وكان حجة فى الكلام والمنطق

(١) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٢٤٣ ، وأيضا المقدمة التى كتبها الدكتور هانز بيتر لينس فى تحقيق كتاب أصول الدين للبزدوى .

(٢) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٢٨١ ، قاسم بن قطلوبغا ، تاج التراجم ، ص ٥٨ ، الشروانى ، طبقات أصحاب الإمام الأعظم د . إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ص ٥٧ ، د . عبد الحى قابيل رسالة ماجستير بعنوان أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية ، ولقد أصدر أيضا تحقيقا ودراسة لكتاب التمهيد لقواعد التوحيد .

(٣) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٥٨ .

(٤) الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ٢٨٤ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم

الحنفية ، ج ١ ص ٩٨ .

والفقه وأصوله ، والتفسير والحديث وغيرهم ، وكتابه فى الكلام المسمى المسائرة فى العقائد المنجية فى الآخرة مشهور توفى سنة (٨٦١ هـ) (١) .

٦- ماتريديّة متأخرون : منهم الإمام ناصر السنة على بن سلطان محمد المهروى المكى المعروف بملا على القارى ، والعلامة كمال الدين أحمد البياضى من علماء لقرن الحادى عشر .

ولقد ذاعت أفكار هذه لمدرسة وانتشرت ، وأثرت فى بعض المعتزلة والأشاعرة .

ولقد امتد ذلك الأثر فى العصر الحديث ، ولا نقصد بذلك الأثر فى العصر الحديث متابعة كاملة لآراء المدرسة الماتريديّة ، بل نقصد إن الحركة العلمية الحديثة لا تخلو فى روحها ومنهجها العام من اتجاهات ماتريديّة ، كحركة المحدث المعروف أحمد شاه بن عبد الرحيم الملقب بشاه ولى الله (١١٧٦ هـ - ١٧٦٣ م) ، والذي كان من النوابع وصفوة العلماء فى ذلك القرن ، ماهرا فى العلوم النقلية والعقلية ، وقام فى الهند بحركة قوية عملية ودينية ، وانضم إلى حركته نخبة من علماء السنة (٢) .

وحركة السيد أحمد برلاوى (١٢٤٦ هـ - ١٨٣١ م) الذى حارب الشعائر التى كانت منتشرة فى ذلك الوقت بين المسلمين كعبادة الأولياء ، وحارب بعض العادات الاجتماعية الأخرى التى لا أساس لها فى الدين .

واتصل المسلمون بالثقافة الغربية الحديثة ، وبدأوا بالأخذ بآراء الغرب ، واستطاعت حركة سيد أحمد خان (١٨٩٨ م) أن تفتح بابا للفكر أدى إلى ظهور فريق من المفكرين الأحرار مثل سيد أمير على مؤلف كتاب روح الإسلام، ولقد دعا سيد أمير على نفسه من المعتزلة الجدد الذين يؤمنون بأنه ليس من تعارض بين المنطق والتنزيل ، وكان من أبرز زملاء سيد أمير على

(١) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٨٠ .

(٢) د . على أيوب ، العقيدة الماتريديّة ، رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ، ص ٤٦٩ .

وأصفياه المؤرخ شبلى الذى ألف كتباً مدرسية فى سيرة الرسول الكريم والعديد من زعماء الدين الآخرين، وكان من أصفياء شبلى كاتب يدعى أبا الكلام آزاد ، سرعان ما بلغ شأنًا كبيراً فى الكتابة ، وأصبح ذا صول وطول ، وكان من بين الذين تأثروا بكتابات أبى الكلام آزاد سير محمد إقبال (١٩٣٧ م) وهو الفيلسوف الإسلامى الوحيد فى العصر الحديث (١) .

وفى الحركة الإسلامية فى مصر نجد أن باعث النهضة الفكرية فى مصر الإمام محمد عبده ، يحاول أن يطور علم الكلام الإسلامى ، وأن يضع أسس علم كلام جديد ، فلقد تناول فى مؤلفه رسالة التوحيد موضوعات كلامية بأسلوب جديد ، تطبيقاً للمنهج الجديد فى تطوير علم الكلام ، والواقع أن منهج الماتريدية كان أساساً لهذا التجديد .

ولقد لاحظ بحق « ماكدونالد » هذا الاتفاق بين آراء الماتريدية وآراء الأستاذ الإمام ، ولذا عجب من عدم ذكر الإمام اسم الماتريدى فى رسالة التوحيد ، وقال ماكدونالد : « إن أشعرياً معترفاً به فى عصرنا الحاضر إنما هو ماتريدى المذهب إلى حد قريب أو بعيد » (٢) .

والواقع أن هذه الملاحظة صادقة ، إذ أن المقارنة بين آراء الماتريدية وآراء الإمام محمد عبده ، كما وردت فى رسالة التوحيد ، تبين لنا مدى اعتماد الإمام على تلك الآراء وموافقتها لها ، خاصة وأن كتب الماتريدية كانت تدرس بالأزهر الذى تخرج منه الإمام ، كعقيدة النسفى والمسيرة لابن الهمام ، مما يؤكد اطلاعه عليها ومعرفته بها وتأثره بها .

ونقصد بالاتجاهات الماتريدية فى تلك الحركة الثقافية التى قامت فى الهند وفى مصر ، أن هذه الحركة تقوم على الأخذ بالنقل والعقل ، وتقيم أفكارها على التطابق بينهما ، وكذلك تقوم على رفض التقليد والتمسك بحرفية

(١) مظهر الدين صديقى . الإسلام الصراط المستقيم ، ج ٢ ، الفصل الثامن ،

ص ١٠٣ إلى ١٦٨ .

Encyclopaedia of Islam Vol III, p . 415.

(٢)

النصوص ، واتباع الرسوم الظاهرية بدلا من التمسك بالمثل الأعلى ، وأن الإسلام يجمع بين المثالية الرفيعة والواقعية التى تتفق مع العقل ، وعدم تجاهل الطبيعة الإنسانية ، ويستهدف أن يسمو بالإنسانية إلى مدارج الكمال^(١)، فهذه الروح تلتقى فى جملتها مع منهج الماتريديّة القائم على الأخذ بالعقل بجانب النص ، والاهتمام بالمعنى والمضمون وفهم الطبيعة البشرية .

وهذه فى عجالة عرض لأهم شخصيات المدرسة الماتريديّة . ونعود إلى الحديث عن جذور تلك المدرسة عند أبى حنيفة، حيث كانت النواة الأولى لهذه المدرسة .

ثانيا - الإمام الأعظم أبو حنيفة :

هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ولد سنة ثمانين من الهجرة على أرجح الأقوال ، وتوفى سنة (١٥٠ هـ)^(٢) وقد اشتهر أبو حنيفة بالفقه وهو أحد أئمة الفقه الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة والمتشرة فى كافة بقاع الأرض ، والذي يهمننا هو الإشارة إلى الجانب الكلامي عند أبو حنيفة وهذا ما

(١) أنظر على سبيل المثال : سيد أمير على ، روح الإسلام ، ومحمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى ، والإمام محمد عبده ، رسالة التوحيد ، وغير ذلك من مؤلفات هؤلاء الأعلام .

(٢) حظى الإمام بذكر حافل فى المراجع التاريخية ، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المراجع على سبيل المثال - الطبقات الكبرى لابن سعد - التاريخ الكبير للبخارى - المعارف لابن قتيبة - الفهرست لابن النديم - أعلام الأخيار للكفوى - الطبقات السنية للتميمي - أبو الوفا القرشى - الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية ، ولقد أفردت تراجم خاصة فى مناقب الإمام الأعظم مثل : مناقب الإمام الأعظم لأبى المؤيد الموفق بن أحمد المكي - مناقب الإمام أبى حنيفة لحافظ الدين حمد بن شهاب الكردي - الخيرات الحسان فى مناقب الإمام أبى حنيفة النعمان لابن حجر الهيئى المصرى المكي . وأيضا نجد كتباً حديثة فى ترجمة الإمام الأعظم مثل :

أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه للشيخ محمد أبو زهرة - أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام ، والأستاذ عبد الحليم الجندي - الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم لعناية الله لإبلاغ .

سوف نبحثه من خلال عرض موقف أبى حنيفة من علم الكلام ومصنفاته الكلامية وآرائه الكلامية .

(أولا) موقف أبى حنيفة من علم الكلام :

هناك موقفان لأبى حنيفة من علم الكلام ، الموقف الأول هو اشتغاله بعلم الكلام ، والموقف الثانى هو رجوعه عن الاشتغال بعلم الكلام ، بل ونهيه عن الاشتغال به ، ومعظم الروايات قد ذكرت هذين الموقفين . ونذكر منها ما ذكره الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيئى المكى فى « الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » .

يذكر فى موقف أبى حنيفة من علم الكلام أنه فى بداية طلبه للعلم ، اشتغل بعلم الكلام ، وبلغ فيه مبلغا يشار إليه فيه بالبنان ، وأعطى فيه جدلا ، فمضى عليه زمن به يخاصم ، وعنه يناضل ، حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق كان بها فهى تزيد على نيف وعشرين فرقة ، يقيم فى بعض المرات سنة أو أكثر ينازع تلك الفرق من الخوارج والمعتزلة والروافض وأهل الإرجاء ، لأنه كان يعد الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه فى أصول الدين (١) .

وهذا الموقف يبين تأييد أبى حنيفة لعلم الكلام واشتغاله به . ولقد ناظر طبقات الخوارج ، وعارض الآراء المخالفة لأهل السنة ، ولقد ذكر عنه قوله : قاتل الله جهم بن صفوان ، ومقاتل بن سليمان ، هذا أفرط فى النفى وهذا أفرط فى التشبيه (٢) .

وهذا يدلنا على مناصرة أبى حنيفة لآراء أهل السنة ، ونقرأ أيضا فى مصنفات أبى حنيفة « كالعالم والمتعلم » دفاعا عن علم الكلام ، وأيضا كان مذهبه الفقهى ذو صبغة عقلية يغلب فيه الأخذ بالرأى والقياس وربما كان هذا نتيجة لاشتغاله بعلم الكلام حقبة من الزمن فى أول اشتغاله بالعلم .

أما الموقف الثانى : وهو معارضة أبى حنيفة لعلم الكلام ونهيه عن الاشتغال به ، فيرجع كما تحدثنا الروايات إلى أنه لم يستمر فى طلب علم الكلام والاشتغال به ، فيذكر الهيئى وغيره على لسان أبى حنيفة قوله : « كنت

(١) الهيئى المكى ، الخيرات الحسان ، ص ٢٧ .

(٢) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، ج ١ ص ٦١ .

أعد الكلام أفضل العلوم ، وكنت أقول هذا الكلام فى أصل الدين فراجعت نفسى بعدما مضى لى فيه عمر ، وتدبرت فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبى ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شىء مما ندرکه نحن وكانوا عليه أقدر وبه أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين . ولم يخوضوا فيه . بل أمسكوا عن ذلك ونهوا عنه أشد النهى ، ورأيت خوضهم فى الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا وإليه حضروا ، كانوا يعلمون الناس ويدعونهم إلى التعلم ويرغبونهم فيه ، ويفتون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين ، وتبعهم التابعون عليه ، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذى وصفناه ، تركنا المنازعة والمجادلة ، والخوض فى الكلام ، واكتفينا بمعرفته ، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف ، وأخذنا فيما كانوا عليه ، وشرعنا فيما شرعوا ، وجالسنا أهل المعرفة بذلك ، وإبنى رأيت أن من يتحلل الكلام ويجادل فيه قومه ليس سيماهم سيما المتقدمين ، ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم ، غليظة أفئدتهم ، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح ، ولم يكن لهم ورع ولا تقوى (١) .

وهذا الموقف يعنى معارضة للاشتغال بعلم الكلام ، لكن من الثابت أنه ابتداء حياته بالجدل فى مسائل علم الكلام ومجادلة الفرق المختلفة ثم عدل عن ذلك إلى الفقه الذى استحوذ على كل اهتماماته .

ويرجع موقف معارضة أبى حنيفة لعلم الكلام إلى كرهه التعمق فى الجدل وأن يكون الجدل من أجل الجدل ، وأن يقصد به تكفير المخالف ، ويتضح ذلك عندما نهى أبو حنيفة ابنه حماد عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهاني ! فقال : « يا بنى كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (٢) .

(١) الهيثمى المكي ، الخيرات الحسان ، وغيره من كتاب مناقب الإمام .

(٢) طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ١٥٣ - ١٥٤ .

وعلى هذا يمكن القول بكراهية أبو حنيفة لنوع معين من علم الكلام ،
وأنه لا يعارض أن يكون الجدل على قدر الحاجة ، أما ما وراء الحاجة فإنه
منهى عنه .

وسوف نبين عند عرض مصنفات أبي حنيفة الكلامية ، صدق ذلك حيث
إنها كانت موجزة ، وأنها كانت ردودا على ما يثار فى عصره من مشكلات .

(ثانيا) مصنفات أبي حنيفة الكلامية :

لقد ترك الإمام أبو حنيفة عدة رسائل صغيرة فى علم الكلام نسبت
إليه ، وقام بشرحها بعض أئمة المذهب الحنفى ، وهناك أقوال متناثرة لأبى حنيفة
قالت بها بعض الروايات .

ولقد ذكر ابن النديم فى ترجمته لأبى حنيفة والكتب التى صنفها أن له :
كتاب الفقه الأكبر ، كتاب رسالته إلى البتلى ، كتاب العالم والمتعلم - رواه عنه
مقاتل - كتاب الرد على القدرية (١) .

وستحدث عن مصنفات أبي حنيفة الكلامية فيما يلى :

١ - الفقه الأكبر : قد نال عناية المتقدمين ، وهو رسالة صغيرة طبعت
وحدها فى بضع ورقات فى حيدر آباد فى الهند ، وله عدة روايات منها رواية
حماد بن أبى حنيفة وقد شرحها على القارى ، ورواية أبى مطيع البلخى ،
وهى معروفة بالفقه الأيسر وشرحها أبو الليث السمرقندى ، وعطاء بن على
الجورجاني ، وهناك روايات وشروح أخرى (٢) ولقد نسب شرح الفقه الأكبر
خطأ إلى الإمام أبو منصور الماترىدى (٣) .

وكما لم يسلم نسبة الشرح للفقه الأكبر إلى بعض الشراح من الشك ،
فإن نسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة لم تسلم من الشك كذلك . فلقد ذكر الشيخ
محمد أبو زهرة - أن نسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة موضع نظر عند العلماء ،

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٨٥ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة ، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، ص ١٨٧

(٣) انظر كتابنا ، أبو منصور الماترىدى وآراؤه الكلامية ، ص ٢٨ .

فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة ، حتى أشد الناس تعصباً له ، ويعلل ذلك أنه قد ذكرت مسائل فى الفقه الأكبر لم يكن الخوض فيها معروفا فى عصر أبى حنيفة ولا العصر الذى سبقه ، فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه من المصادر التى تحت أيدينا من تصدى للتفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج ، مما يدفعنا إلى الظن بأن هذه المسائل قد زيدت فى الرسالة فى العصور التى خاض العلماء فيها فى هذه المسائل ، أو أن الرسالة كلها كتبت فى العصور المتأخرة متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها^(١) .

وخلاصة ما اشتمل عليه لفقه الأكبر هو بيان أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه وذكر عدة قضايا كلامية من غير إيراد أدلة تفصيلية ، وهو لم يتعرض للدليل فى الفقه الأكبر إلا فى موضعين : الأول : مشكلة خلق القرآن ، والثانى : بيان ذكر اليد والوجه والنفس لله تعالى .

ونرى فى الفقه الأكبر اهتماما بالحديث عن الإيمان والإسلام ومسألة التكفير والنفسيق ، وفى هذا رد على الخوارج ، وكذلك الحديث عن مسألة خلق الأفعال كرد على القدريّة ، ومسألة أخرى تتصل بصفات الله تعالى ، ونفى التشبيه والتجسيم كرد على المجسمة والمشبّهة . ومسألة النبوة وعصمة الأنبياء ، ومعجزات الأنبياء ، والكرامات للأولياء ، رؤية الله ، وبيان مسمى الدين وأن اسمه جامع للشرائع كلها ، والشفاعة والمسائل السمعية من وزن الأعمال والجنة والنار وعذاب القبر .

٢- الفقه الأبسط :

وهو الفقه الأكبر برواية أبى مطيع ، عرف بالفقه الأبسط تمييزاً له عن الفقه الأكبر برواية حماد بن أبى حنيفة عن أبيه .

وأبو مطيع هو الحكم بن عبد الله البلخى صاحب أبى حنيفة . حدث عن أبى عون وهشام بن حسان عن أحمد بن نوح وخالد بن سالم الصفار وجماعة تفقه به أهل تلك الديار .

(١) الشيخ محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٨٧ - ١٨٩ .

وقد شرح أبو الليث السمرقندى هذه الرسالة : الفقه الأكبر رواية
أبى مطيع المعروف بالفقه الأيسر ، وأبو الليث متوفى سنة (٣٧٣ هـ) وقد
نسب هذا الشرح خطأ إلى أبى منصور الماترىدى .

ورسالة الفقه الأيسر تغاير فى نطمها رسالة الفقه الأكبر ، إذ أن القضايا
الكلامية الواردة فيها عبارة عن إجابة لأسئلة تلميذ الإمام الأعظم وهو
أبو مطيع .

ونجد فى هذه الرسالة بعض الأدلة التفصيلية لبعض القضايا الكلامية
وطريقة إيجاد الأدلة على القضايا الكلامية فى « الفقه الأيسر » يخالف ما
ساقه فى « الفقه الأكبر » إذ فى رسالته هذه يجيب على أسئلة أبى مطيع ،
ويوضح توضيحا كاملا بناء على استيضاحه ، ولذلك نجد بعض القضايا
الكلامية فى هذه الرسالة قد أعطى لها حقها الكامل فى التوضيح ردا على
أسئلة التلميذ .

٣ - العالم والمتعلم :

هذه الرسالة تختلف عن الرسائل الأخرى لأنه لم يبدأ فيها بالإيمان وما
يتعلق به ، بل أشار أولا إلى أن العمل تبع للعلم ، كما أن الأعضاء تبع للبصر ،
ونجد فيه شرحا للعدل والجور ، وإشارة إلى بعض آراء الفرق فى نزع الإيمان
من الزانى ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ويسوق البحث إلى الفرق بين الشريعة
والدين وأن الدين هو التوحيد واحد أوصى الله أنبياءه بالدعوة إليه ، كما أننا
نقرأ فى صدر هذه الرسالة دفاعا عن علم الكلام ، ومما انفرد به الإمام فى
رسالته « العالم والمتعلم » أن استعمل القياس فيها استدلالا على القضايا
الكلامية فى عدة مواضع ، كالاستدلال على مغايرة الإيمان للعمل .

٤ - رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى :

لقد أراد الإمام فى هذه الرسالة أن ينفى الإرجاء عن نفسه ويكتب للبتى
أن ما بلغه عنه من المرجئة ليس له أصل وأنه ليس مرجىء ، ويبدأ الإمام
رسالته ببيان بعثة النبى ﷺ وأن الناس قبله كانوا أهل شرك ، فدعاهم النبى

إلى الإسلام ثم نزلت الفرائض بعد ذلك على أهل التصديق الذين قبلوا واستقبلوا الإسلام ، والإمام يريد أن يمهّد الطريق إلى القول بأن ترك الأعمال لا يفضى إلى ترك الإيمان ، وأن الإيمان هو التصديق والإقرار ، وأن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان .

٥ - الوصية :

رسالة فى سطور ذكر الإمام فيها بعض القضايا الكلامية ، وبدأها ببيان مذهبه فى الإيمان ، وبعض القضايا الكلامية الأخرى ، وهناك شرح للوصية لملا حسين بن اسكندر الحنفى (الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة) .

إلا أن آراء أبى حنيفة الكلامية لا تقتصر على هذه الرسائل بل توجد له آراء متناثرة خاصة فى كتب المناقب التى صنف فى ذكر مناقب الإمام الأعظم ، كذلك مؤلفات الإمام أبى يوسف ومحمد رحمتهما (١) .

(ثالثاً) الآراء الكلامية لأبى حنيفة :

يمكننا أن نستخلص الآراء الكلامية لأبى حنيفة من مصنفاته التى سبق ذكرها ، أو من شروح الشراح لهذه المصنفات ، ومن آرائه المتناثرة :

١ - دفاعه عن النظر :

يرى الإمام أبو حنيفة ضرورة النظر ، ويؤيد قيام علم الكلام والحاجة إليه ، ويدفع دعاوى المعارضين للاشتغال بعلم الكلام ، محتجين بأنه لم يرد اشتغال النبى ﷺ به ولا الصحابة من بعده ، ويرد عليهم بأن الحاجة إلى

(١) انظر أصل هذه الرسائل وشروحها ، وتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى لهذه الرسائل ونشرها ، وأيضاً ما كتبه :

Wensinck; The Muslim Creed , p. 102 - 247 .

وأيضاً كتاب عناية الله بإبلاغ . أبو حنيفة المتكلم ، ص ١٠٥ - ١٢٥ .

ومنتهى : Montgomery , Free Will , p. 118 - 112 .

فى تحليله للوصية لأبى حنيفة .

علم الكلام فى ذلك العصر لم تكن قائمة ، ولكن بعد ذلك العصر ظهرت الحاجة إلى هذا العلم ، وهذه الحاجة متمثلة فى ظهور فرق انحرفت عن قواعد الدين ، وظهور الخلاف بين المسلمين ، فظهرت بذلك ضرورة الحاجة إلى الكلام ، ثم يذكر الإمام فوائد الكلام فهو يوفقنا إلى معرفة الخطأ والصواب ، والفرقة بينهما ويساعدنا على إزالة الشبهة ومعرفة المخطئ والمصيب (١) .

٢ - معرفة الله بالاستدلال :

يرى أبو حنيفة وجوب النظر فى معرفة الصانع تعالى ، فلقد ذكر الحاكم الشهير فى المنتقى أن أبا حنيفة رحمه الله قال : لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض ، وخالقه نفسه وغيره ، ويؤيد قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِىَ اللَّهِ شَكٌّ فَأِطْرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (٣) .

وعلى هذا يرى أبو حنيفة أن أول الواجبات على المكلف هو النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة الله وصفاته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ، ثم الاستدلال بالمعجزات على صدق الرسل ، ثم الاستدلال المؤدى إلى تفصيل أركان الشريعة ، إلا أن أبا حنيفة لا يعنى بالنظر على طريقة المتكلمين وتفصيلاتهم وتفريعاتهم التى قد تعسر على العامة ، ولكن يعنى وجوب النظر والاستدلال على كل واحد بحسب ما تيسر له والنظر فى الكون وما فيه يؤدى إلى معرفة الله تعالى ، ويضرب لذلك مثلاً أنه كما يحيل العقل ويجزم الاستحالة فى سفينة مشحونة بالأحمال ، أحاط بها من جهة أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة تهب من كل جهة ، أن تجرى بنفسها مستوية لا تميل إلى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح ، دون أحد يجريها

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) إبراهيم : ١٠ .

(٣) ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، والبياضى ، إشارات

المرام من عبارات الإمام ، ص ٨٤ والآية من سورة لقمان : ٢٥ .

ويقودها ، فكذاك يستحيل فى العقل قيام هذا العالم من السموات والأرض وما فيهما بنفسه على اختلاف أحواله من حركات السموات والسيارات والأرض ، واختلافها فى الكيفيات ، وما خص به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات ، وما يختص به سائر الموجودات ، وتغير أموره من تعاقب الضوء والظلمات ، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات من غير صانع ، واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن سمات التغير والزوال ، ومحدث يحدث العالم ، وما يختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال ، وحافظ يحفظه من الاختلال^(١) وهذا يعنى أن يبنى دليله على وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم إذ أن العالم وما فيه حادث متغير ، وكل حادث فله محدث ، وهى طريقة اعتمد عليها عامة المتكلمين .

ويذكر أبو حنيفة دليلا آخر على وجود الله تعالى ، وذلك بالنظر إلى خلق الإنسان وأطوار خلقه ، فيذكر أن خروج الجنين من بطن أمه بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الأعضاء ، ليس من تأثير نجم من السيارة عديم الشعور كما زعم المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هى العلل لحدوث الحوادث الواقعة فى العالم من الجواهر والأعراض ، ولا من تأثير طبع من القوى البسيطة المركبة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة ، بل من تقدير صانع حكيم عليم^(٢) .

فالتأمل العقلى والنظر فى الكون وفى الأنفس يدلنا على وجود الله تعالى ، يطريق الإمام هو الطريق الذى نبه إليه القرآن واعتمد عليه المتكلمون فى أدلتهم لإثبات وجود الله تعالى .

وإذا كانت معرفة الله تعالى واجبة بالعقل عند أبى حنيفة ، فهل يوجب العقل عنده حكما تكليفيا ، بمعنى يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ولو لم تصله دعوة الرسى ؟ وهل يتفق الوجوب العقلى عند أبى حنيفة والمعتزلة ؟ وللإجابة على هذا نجد شراح الحنفية يفسرون قول أبو حنيفة فى الوجوب العقلى محاولين أن يوجدوا فرقا بين رأيه ورأى المعتزلة ، فيقولون إن العقل عند

(١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٨٥ .

(٢) البياضى ، إشارات المراء من عبارات الإمام ، ص ٩١ ، ٩٢ .

أبى حنيفة آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ، ومعرفة الحسن اللازم له ، لا موجب كما قالت المعتزلة ، وإليه أشار بقاء الآلة ، إذ يقول الإمام فى رواية أبى يوسف ومحمد : « ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم » وعلى هذا وفقا لتفسيرهم أن العقل آلة للمعرفة لا موجب للمعرفة .

وأىضا يقولون إن الإمام يعترف بأن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها بدون السمع على الجملة لا على التفصيل ، وأما المعتزلة فقالوا إن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها كله ، ولا يستثنون شيئا من الحسن والقبح (١) .

والواقع أن الخلاف فى مسألة الوجوب العقلى ، كما سبق أن ذكرنا فى الحديث عن أبى منصور الماترىدى ، يرجع إلى أن المعتزلة توسع دائرة الوجوب العقلى بحيث تشمل أفعال الله تعالى ، بينما لا يوافق الأحناف على ذلك (٢) .

٣ - صفات الله تعالى :

يؤكد أبو حنيفة على وحدانية الله تعالى ، فلقد ذكر فى الفقه الأكبر بأن الله واحد أى منزّه الذات عن المشاركة ، وهو واحد لا عن طريق العدد لأن الوحدة عن طريق العدد غير مختص به تعالى ولكنه واحد من طريق أنه لا شريك له فى حقيقة الألوهية وخواصها ويعتمد أبو حنيفة فى إثبات الوجدانية على سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه عن تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المفاد بقوله : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وعن النقص والقلة المفاد بقوله : ﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ وعن العلة المادية والمعلومية بقوله : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ وعن الشبيه والنظير فى الحقيقة المفاد بقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (٣)

-
- (١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٧٥ وما بعدها ، وأىضا ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٣٨ .
- (٢) انظر كتابنا: أبو منصور الماترىدى وآراؤه الكلامية ، ص ٣٠١ - ٣٠٦ .
- (٣) سورة الإخلاص .

والله تعالى لا حد له ، ولا ضد له ، ولا ندم له ، ولا مثل له ، ولا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة ، ولا بالحالات الانفعالية ، ولا يجرى عليه ما يجرى على المخلوقات من التغير والانتقال (١) .

وبالجملة يمكن القول إنها صورة بعيدة عن كل معانى التشبيه أو التجسيم وهى فى غاية التنزيه والكمال اللائق بالإله .

وبالنسبة لصفاته وأسمائه تعالى ، فىرى أبو حنيفة أن الله تعالى مع صفاته وأسمائه كلها أزلى لا بداية له ، وأبدي لا نهاية له .
لم يحدث له صفة ولا اسم ، لأنه لو حدث له تعالى صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصا ، وهو محال ، فثبت أنه لم يحدث له صفة ولا اسم .

وعلى هذا يرى أبو حنيفة أن صفات الله تعالى الذاتية وصفاته الفعلية كلها أزلية ، لأن الله تعالى موصوف بصفاته الذاتية والفعلية منذ الأزل ، ولم تحدث له صفة سواء ذاتية أو فعلية وصفات الله تعالى الذاتية والفعلية مخالفة لصفات المخلوقين ، وذلك لأنه تعالى يعلم لا كعلمنا ، لأن علمنا حادث لا يخلو عن معارضة الوهم ، وعلمه تعالى قديم جل أن يكون ضروريا أو كسبيا أو تصورا أو تصديقا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ، ويسمع لا كسمعنا ، وكذلك القول فى سائر صفاته الذاتية والفعلية ، ويذهب الدكتور النشار إلى أن أبو حنيفة يميل إلى اعتبار صفات الأفعال حادثة ، وأن ما أضيف إليه من أنها قديمة إنما هو تأثير ماتريدى بناء على تمييزه فى الفقه بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل وأن الكفارة تلزم إذا كان الحنث بصفة الذات لا صفات الفعل ، ولكن هذه التفرقة الفقهية لا تقوم دليلا قاطعيا على رأى أبى حنيفة فى حدوث صفات الأفعال ، وهذا ما يعترف به الدكتور النشار نفسه وإن أثارت بعض الشكوك حول نصوص الفقه الأكبر (٢) .

وبالنسبة للصفات الخبرية ، فأبو حنيفة يسلم بها بلا كيف ، فيقول :

« ما ذكره الله تعالى فى القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا

(١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ١٠٧ - ١١٤ .

(٢) د . سامى على النشار ، نشأة الفكر ، ج ١ ص ٢٣٦ .

كيف « أى أن أصلها معلوم ووصفها مجهول لنا ، فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف ويرفض أبو حنيفة تأويل هذه الصفات الخبرية ، فيقول : « ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فى هذا القول إبطال للصفات التى دل على ثبوتها القرآن » (١) .

وخلاصة رأى أبى حنيفة فى الصفات الخبرية ، أنه يثبت لله تعالى هذه الصفات كما ورد بها التنزيل ، لكنه لا يحملها على ظاهرها . إذ أن ذلك يؤدى إلى التشبيه والتجسيم ، وهذا ما حاربه الإمام وفى نفس الوقت لا يتعرض للتأويل التفصيلى لهذه الصفات . لأن فى ذلك إبطال للصفات وإنكارها كما وردت ، ولقد سبق الإشارة إلى معارضته لموقف جهم بن صفوان فى نفى الصفات وموقف مقاتل بن سليمان الذى أفرط فى التشبيه .

ووفقا لرأى أبى حنيفة فى الصفات الخبرية يمكن القول بأن الله تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن والطعوم والروائح ، وأيضا لا يتصف بالانفعالات النفسية كالشهوة والحزن والغضب والإشفاق والتمنى والفرح ، ولا بالآلام الحسية ، لأن هذه الكيفيات والانفعالات تخص الأجسام والأنفس وهذه التغيرات والانفعالات بمحالة على الله تعالى .

أيضا لا يجرى عليه تعالى ما يجرى على المخلوقات من التغير والانتقال والزمان ، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال لاستلزام ذلك الحدوث ، والله تعالى منزّه عن الحدوث .

أيضا أن الله تعالى لا يتحد بالأشياء ولا يحل فيها (٢) .

٤ - العلم الإلهى :

وبالنسبة إلى تفصيل صفات الله تعالى ، فلقد ذكر أبو حنيفة صفة العلم

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٧ - ١٥ ، وعلى القارى ، شرح الفقه

الأكبر ، ص ٤٢ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، ود . النشار ، نشأة الفكر ،

ج ١ ص ٢٣٦ .

لله تعالى ، فهو سبحانه كان علما فى الأزل بالأشياء قبل كونها أى وجودها ، وعلمه تعالى الأزلى يشمل الكلّيات والجزئيات والمعدومات ، ويربط البياضى بين قول الإمام : « وخلق الأشياء لا من شىء » أى بين الخلق من العدم وبين رأى الإمام فى العلم الإلهى ، فىرى أن فى هذا القول إثبات للعلم الإلهى من وجوه :

الأول : إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضى معلومية الأشياء قبل أن تخلق .
الثانى : أنه يدل على قدرة الخلق أى كونه فاعلا بالقصد والاختيار لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم .
الثالث : أن الخلق البديع يدل على علم الخالق .

وعلمه تعالى مغاير لعلم المخلوقين ، فعلمه تعالى ذاتى قديم كامل منزّه عن النقص ، أما علمنا فعرض محدث قاصر .

وهو يعلم المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم كيف يكون إذا أوجد . ويعلم الموجود فى حال وجوده موجودا ، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه ، والله يعلم الشخص القائم فى حال قيامه قائما ، لشمول علمه لجميع المعلومات ، فإذا فقد علمه قاعدا فى حال قعوده ، لأنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمتها الواقعة .

وعلى هذا فإن علم الله تعالى متعلق بالمتجددات . وتعلق بالمتجددات من حيث إنها ستوجد وستعدم ، أى علمه بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده وبعدمه كذلك ، وأيضا تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا ، وكل من هذين التعليقين متناه بغير تناهى المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير فى صفة نعلم ، أى أن تعلق العلم الإلهى بالجزئيات والمعلومات المتجددة المتغيرة لا تعنى تغيرا فى العلم الإلهى لأن العلم الإلهى صفة أزلية ثابتة ، لذا فإن الإمام يقول : « لم يزل ولا يزال علما بعلمه ، وعلمه تعالى الشامل لجميع الأشياء من الجزئيات والكلّيات صفته القائمة به فى الأزل » .

فالعلم الإلهي بذلك ، واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته (أى دون تعدد العلم ذاته) (١) .

٥ - صفة القدرة :

يقول الإمام بأن قدرة الله تعالى شاملة للممكنات وغير متناهية، وإلى هذا أشار فى قوله : « لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته ، والقدرة صفة فى الأزل » . ويربط البياضى بين القول بالقدرة على جميع الممكنات وبين القول بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، ويصح منه الفعل ويصح منه الترك فهو تعالى قادر مختار يفعل فى وقت ويترك فى آخر بحسب إرادته لا موجب لذاته ووفقا لرأى الإمام فإن الله صانع قديم تستند إليه الحوادث وجميع الممكنات ، خلافا لرأى المعتزلة التى ترى أن قدرة الله تعالى مختصة ببعض الممكنات لا بجميعها ، حيث إنهم يقولون بقدرة الإنسان على أفعاله ، وفى الفقه الأيسر يهتم الإمام ببيان شمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات ولكل ما يحدث وذلك عن طريق معارضة الخصم وإلزامه فيقول : « أرايت أن لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادرا ؟ فإن قال لا ، فقد وصفه الله تعالى بغير ما وصف به نفسه لقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ (٣) .

وإن قال هو قادر ، يقال له أرايت لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل فى الطاعة ، أما كان قادرا لمقدوريته وإمكانه فى نفسه ؟ فإن قال لا فقد ترك قوله ووصفه تعالى بغير صفته ، وأبو حنيفة فى هذا يحاول إلزام خصمه وإثبات شمول القدرة الإلهية لكل ما يحدث .

٦ - صفة البصر :

أشار أبو حنيفة فى الفقه الأيسر إلى إثبات صفة الرؤية لله تعالى فهو

(١) البياضى، إشارات المرام ، ص ١٣٠ - ١٣٦ .

(٢) الأنعام : ٦٥

(٣) الأنعام : ١٨ ، ٦١

يرى لا كرويتنا للأشياء، لأننا نحتاج إلى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا ، وذات
البارى تعالى منزهة عن القصور، فهو يرى بلا آلة، ولقد صرح صاحب
التلخيص والكفاية بأن قول أبى حنيفة يشير إلى أن رؤية الله تعالى تتعلق
بالموجودات ولا تتعلق بالمعدومات، وذلك لأن الرؤية إنما تتعلق بما يصح أن
يكون مرثيا، والمعدوم فى حالة عدمه ليس كذلك، فلا تتعلق به إلا بعد وجوده،
ولا يلزم فى هذا نقص فى رؤية الله تعالى ، لعدم تعلقها بالمعدومات .

٧ - صفة السمع :

أشار أبو حنيفة فى بعض نسخ الفقه الأكبر إلى أن الله يسمع لا
كسمعنا، وهو يعتمد فى إثبات صفة البصر والسمع لله تعالى ما جاء به القرآن
والحديث وانعقاد الإجماع ، ويرى أنه لا حاجة فى ذلك للاستدلال لأن ذلك
معروف من الدين بالضرورة ، وهو تعالى لا يحتاج فى بصره وسمعه إلى آلة
لمغايرة ذاته تعالى للمخلوقين الذين يحتاجون إلى آلة .

ويرى البياضى أن إثبات صفتى الرؤية والسمع ، فيه رد على النافين
للسمع والبصر عنه تعالى ، متمسكين بأنهما نتيجة لتأثر الحاسة عن المسموع
والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات ، وأنه محال فى حقه تعالى ،
وبأن إثبات السمع والبصر فى الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول ، ولكن أبا حنيفة يفرق بين رؤية وسمع المخلوقين وبين رؤية الله تعالى
وسمعه ، لذا فلا تجوز شروط الرؤية والسمع الحسية .

وأبضا فإن السمع والبصر صفتان أزليتان قديمتان كالعلم والقدرة فشأنهما
كسائر الصفات القديمة .

أيضا يرى البياضى أن فى قول أبى حنيفة رد على الأشعرى ومتبعيه
وبعض المعتزلة القائلين بإرجاع السمع والبصر إلى العلم بالمسموعات ، والبصر
إلى العلم بالمبصرات (١) .

٨ - الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن :

يقول أبو حنيفة إن الله تعالى متكلم وله كلام ، ولكن كلامه ليس

(١) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٣٦ - ١٣٨ .

ككلامنا ، وكونه متكلم يعلم بالضرورة الدينية ويأجماع الأنبياء على أنه متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم .

وكلامه تعالى غير كلامنا ، فكلامنا مكون من حروف ، ونحن نتكلم فى كلامنا الحسى بالآلات من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة ، والله متكلم بكلامه الذى هو صفته بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة ، ويحصل له تعالى بلا آلة مالا يحصل لنا إلا بها ، ولا حرف لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها .

ومعنى هذا إشارة أبى حنيفة إلى أن كلام الله تعالى هو معنى قائم بالذات ، وهو الكلام النفسى الذى يدور فى النفس بلا حروف أو أصوات ، وهو الذى عبر عنه بأنه الكلام بلا آلة ولا حروف .

أما المكتوب فى المصاحف فهو الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالذات ، والمعنى قائم بذاته تعالى ، غير حال فى المصاحف ، ويقول أبو حنيفة كما ذكر أبو المنتهى فى شرحه للفقهاء الأكبر « والخبر والكاغد والكتابة مخلوقة لأنها أفعال العباد ، وكلام الله تعالى غير مخلوق ، لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة القرآن » وذكر أنه وجد فى بعض النسخ أنها آلة القرآن ، وقال لحاجة العباد إليها ، وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء ، فعلى هذا فكلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ، لأن الحرف والصوت مخلوقان ، وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

ورأى أبو حنيفة رد على المعتزلة القائلين بأن كلام الله تعالى مخلوق ، وأن كلامه تعالى هو ما خلقه فى جسم من اللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسل عليهم السلام من الكلام اللفظى المرتب بالحروف والمتعاقب الكلمات ، والمعتزلة تنفى الكلام النفسى .

وفيه أيضا رد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظى وهو قديم مع ترتيب الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى . وفيه أيضا رد على

الكرامية الذين يقولون بأن الكلام هو اللفظي وهو حادث قائم بذاته تعالى (١) .

٩ - الإرادة :

يذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن إرادة الله تعالى مطلقة شاملة للخير والشر ، ويقول في الفقه الأيسر : « والله شاء بالمشيئة ، شاء للمؤمنين الإيمان ولأهل الخير الخير ، وشاء للكافر الكفر وللعاصي المعصية ، وليس في مشيئة الله للكافر الكفر ، ولا للعاصي المعصية ظلم لهما بل خلق فيهما الكفر والمعصية عدلا ومجازاة لهما على سوء اختيارهما » .

ويرى البياضى أن أبو حنيفة لم يفرق بين الإرادة والمشيئة (٢) ، وهذا ما ذهب إليه عامة المتكلمين ، ويرى أن التفرقة بينهما مخالف للعرف واللغة ، ولكن البزدوى السابق على البياضى يذكر رواية عن أبي حنيفة فيها ما يدل على أنه كان يجعل الإرادة من جنس المحبة والرضا ولا يجعلها من جنس المشيئة ، فإنه روى أنه قال : من قال لامرأته شئت طلاقك ونوى الطلاق يقع الطلاق ، ولو قال أردت طلاقك أو رضيت طلاقك أو أحببت طلاقك ونوى الطلاق لا يقع (٣) ، والتفرقة هنا تقوم على أساس فقهى والتمييز بين الإرادة والمشيئة في الفقه ، وقياس إرادة الله تعالى ومشيئته على ذلك ، ويبدو أن هذا القياس ليس صحيحاً ، وذلك لاختلاف أفعال وصفات الله عن أفعال وصفات البشر ، فإن جازت التفرقة بين الإرادة والمشيئة في حق العباد ، فإنها لا تجوز في حق الله تعالى ، لذا لا يجوز القياس ، وعلى هذا فأبو حنيفة لم يفرق بين الإرادة والمشيئة .

والإرادة غير الأمر عند أبي حنيفة ، ولقد أشار إلى ذلك في قوله : « وأمر الكافرين بالإسلام وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفارا ضلالا ، وقدر بالمشيئة وشاء بعلمه وسبقت مشيئته أمره » .

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٢ ، ١٣ ، والبياضى إشارات المرام ، ص ١٣٨ - ١٥٠ .
(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٥٠ - ١٥١ .
(٣) البزدوى ، أصول الدين : ص ٤٢ - ٤٣ .

وليس فى إرادته تعالى لكفر الكافر وأمره بالإيمان ما يعد سفهاً أو ظلماً للكافر ، وذلك للتفرقة بين نوعين من الأمر : أمر الكينونة والأمر التكليفى ، فلقد ذكرت كتب المناقب أن أبا حنيفة قال فى رواية محمد : والأمر أمران أمر الكينونة وهو الأمر النفسى المتعلق بالأشياء المعلومة عند إرادة إيجادها ، فإذا أمر شيئاً كان ووجد عقب تعلقه بلا تعذر ولا تراخ ، وأمر الوحي وهو الأمر التكليفى وهو ليس من إرادته وليست إرادته ناشئة من أمره ولا لازمة له وعلى هذا يمكن القول إن الإرادة والأمر فى أمر الكينونة متلازمان ، وفى الأمر التكليفى غير متلازمين .

ويدلل أيضاً على أن الإرادة غير الأمر ، وأن الأمر لا يستلزم الإرادة ، بأمر الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل ، وهو لا يريد ذبحه ، لأنه افتداه بكبش ونجاه من الذبح ، وأن المراد كان امتحان الطاعة لا الذبح .

وليس معنى إرادة الله لكفر الكافر ، أنه فعله وأن الإتيان به موافقة لمراد الله ، وبذا يكون طاعة مثاباً على تلك الطاعة ، لأن ذلك باطل ، ولقد أشار أبو حنيفة إلى منع ذلك وبطلانه ، فقال فى الفقه الأيسر : « من عمل بمشيئة الله تعالى وطاعته وبما أمر به من الطاعات ، فقد عمل برضاه وعدله ، ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به من المعاصى ، فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته ، ومعصيته غير رضاه » .

وعلى هذا فليس الإتيان بالمراد مطلقاً طاعة ، لأن الطاعة هى موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالفعل الذى يأتى موافقاً للأمر يسمى طاعة ويثاب عليه فاعله ، أما الذى يأتى موافقاً للإرادة ومخالفاً للأمر ، فلا يسمى طاعة ، ويستحق فاعله العذاب ، فالكافر ليس مطيعاً لله تعالى لأنه أتى بما أراده الله منه ، وذلك لأنه أتى بما يخالف ما أمره الله تعالى به .

والله تعالى قد أراد للكافر الكفر ، وذلك لعلمه الأزلى بأنه سوف يختار الكفر ، ويعذبه على الكفر ، لأن الكافر قد أتى بمخالفة أمر الله تعالى ، إذ أمره الله تعالى بالإيمان وهو لم يطع أمر الله تعالى ، إذ ترك الإيمان ، فالله تعالى يعذبه على تركه للإيمان .

والإرادة عند أبي حنيفة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة ، ولقد أشار إلى ذلك بقوله : « ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به فلم يعمل برضاه » ويدل البزدوى على التفرقة بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا ، مستندا إلى إجماع أهل اللغة ، فإنه إذا أذى إنسان آخر ثم اعتذر منه فقبل عذره فقال : رضى فلان من فلان ، ولا يقال شاء فلان من فلان ، ولا أراد فلان من فلان ، وإذا غضب إنسان على إنسان فقصده قتله أو ضربه ، فقال شاء فلان قتل فلان أو ضربه : ولا يقال رضى فلان قتله أو ضربه ، وكذلك المحبة استطابة الشيء فيقال فلان يحب الحلو ويحب الراحة ، ويحب المديح ، والمشيئة والإرادة خلاف ذلك .

وبناء على التفرقة بين الإرادة والرضا ، يمكن تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾^(١) أى لا يرضى أن يفعل العباد الكفر ويختاروه ، فإنه قبيح في نفسه ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، لاختيار الكافر للكفر ، ولا يرضى تعالى بالكفر لأنه خلقه وجعله قبيحا ، فالذم والعقاب إنما يتوجه على ما يشاء للكافرين الكفر لاختيار الكافر للكفر^(٢) .

وفى ضوء ما سبق يمكننا أن نخلص إلى مجمل رأى أبي حنيفة وهو القول بالإرادة الإلهية المطلقة الشاملة للخير والشر ، وإذا واجه هذا الرأى بعض الصعوبات وهى إرادة الله تعالى لكفر الكافر وتعذيبه عليه ، فهو يحاول أن يزيل تلك الصعوبات عن طريق التفرقة بين الإرادة والأمر ، وبين الإرادة والمحبة ، وربط الإرادة بالعلم الإلهى الأزلى - وهو فى هذا كله يحاول أن يوفق بين القول بالإرادة الإلهية المطلقة لكل ما يحدث فى الكون ، وتحقيقا للقول المأثور : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وبين اختيار الإنسان ومسئوليته عن أفعاله ، وتحقيقا للعدل الإلهى ، الذى ينفى عن الفعل الإلهى الظلم

(١) الزمر : ٧ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٥٠ - ١٦٦ ، والبزدوى أصول الدين ،

١٠ - الإيمان :

يعد الإيمان من أكثر المشاكل التي وردت خلال النصوص الموجزة الكلامية لأبي حنيفة ، ولعل ذلك يرجع إلى ما كانت تشغله هذه المشكلة من مكانة في ساحة الفكر في عصر أبي حنيفة ، واختلاف الآراء والفرق في ذلك .

يذهب أبو حنيفة إلى أن الإيمان هو التصديق ، مستندا إلى المعنى اللغوي للإيمان ، فالإيمان في اللغة هو التصديق ، وهو قبول خبر المخبر بالقلب ، ولقد جاء في شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى تعريف أبو حنيفة للمعنى الشرعي للإيمان بأنه : « هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان بأن الله تعالى واحد لا شريك له موصوف بصفاته الذاتية والفعلية وبأن محمدا رسول الله ، أى نبيه الذى بعثه بالكتاب والشرعة » (١) .

ولقد جاء في « العالم والمتعلم » قول أبي حنيفة : « إن الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام » (٢) .

لكن المعرفة وحدها لا تكون إيمانا ، وذلك لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين ، ولقد ورد في شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى أن من أراد أن يكون من أمة محمد ﷺ فقال بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله وصدق قلبه معناه فهو مؤمن ، وإن لم يعرف الفرائض والمحرمات ، ثم إذا قيل له إن الصلوات الخمس في كل يوم ليلة فرض عليك فإن صدق فرضيتها عليه وقبلها ، فهو ثابت على إيمانه ، وإن أنكرها ولم يقبلها فهو كافر بالله (٣) .

وعلى هذا يمكن القول إن رأى أبي حنيفة أن المعرفة بإطلاق ليست إيمانا ، ولذلك قرنهما بالتصديق والإقرار واليقين والإسلام ، والتصديق تسبقه المعرفة ، والإقرار يحتاج إلى سبق المعرفة ، والإسلام أيضا تسبقه المعرفة ، والواقع أنه من الصعب فصل المعرفة عن التصديق لكن المعرفة وحدها في رأى أبي حنيفة ليست إيمانا .

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ .

(٣) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٤ .

وكذلك الإقرار وحده ليس إيماناً ، فلقد ذكر أبو حنيفة أن الناس في التصديق على ثلاثة منازل ، فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه ، ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه ، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه ، الأول مؤمن ، والثاني مؤمن عند الناس وكافر عند الله : والثالث كافر عند الناس مؤمن عند الله مثل حالة التقية^(١) .

وعلى هذا فركن الإيمان الأساسى عند أبى حنيفة هو التصديق ، أما الإقرار فهو متمم له ، والإقرار وحده لا يكون إيماناً ، لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين ، فالمنافقون يقرون بلسانهم ويكذبون بقلوبهم ، وهم ليسوا بمؤمنين ، لكن الإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على المؤمن ، كذلك المعرفة ليست وحدها إيماناً ، لكنها داخلة في الإيمان وباعثة على التصديق .

ومن هذا يتضح أن الإيمان عند أبى حنيفة ليس مجرد التصديق الكلى ، بل لابد من الإذعان والتسليم والرضا ، وأنه لابد من إعلان ذلك إن لم يكن ثمة ما يوجب الإخفاء وهى حال الخوف والسكوت تقية ، ففى هذه الحالة يكتفى بالتصديق والإذعان القلبي^(٢) .

وإذ كان التصديق هو الركن الأساسى للإيمان فهل العمل يعد ركناً للإيمان بجانب التصديق ؟

يرى الخوارج والمعتزلة وفريق من الفقهاء والمحدثين أن العمل يدخل فى تكوين الإيمان ، أما أبو حنيفة فيرى أن العمل ليس داخلاً فى الإيمان وليس ركناً فيه ، ونجده يقدم الأدلة على أن العمل ليس داخلاً فى الإيمان ، فى رسالة العلم والمتعلم والوصية ، وهو يرى أن الرسول ﷺ قد دعا للإيمان ثم نزلت الشرائع ، فكان الأخذ بها عملاً مع الإيمان ، ولم يكن المضيق للعمل مضيقاً للإيمان ، إذ أنه قد أصاب التصديق بغير عمل ، ولو كان المضيق للعمل مضيقاً

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ .

(٢) الإمام محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة وحياته وعصره ، ص ١٩٣ .

للتصديق لانتقل من اسم الإيمان وحرمة بتضييعه العمل ، كما أن الناس لو ضيعوا التصديق لانتقلوا بتضييعه من اسم الإيمان وحرمة وحقه ، ورجعوا إلى حالهم التي كانوا عليها من الشرك - أى أن الإيمان سابق على العمل - فالله تعالى قد أمر المؤمنين بالفرائض بعد ما أقروا بالدين ، قال سبحانه : ﴿ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(١) فلو كانت هذه الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها ، ولقد فصل الله تعالى الإيمان من العمل ، فقال تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾^(٢) . فجعل الإيمان غير العمل ، وذلك لأنهم آمنوا ثم عملوا .

وأىضا إن الناس لا يختلفون فى التصديق ، ولا يتفاضلون فيه ، وقد يتفاضلون فى العمل .
أىضا أن الهدى فى التصديق بالله وبرسله ليس كالهدى فيما افترض من الأعمال .

ومما يدل على أن الإيمان غير العمل ، وأن العمل ليس داخلا فيه ، أنه لا يستوى الجهل بالله والجهل بالفرائض ، فالجهل بالله كفر ، أما الجهل بالفرائض فليس كفرا .

ويرى أبو حنيفة أن الحجة من كتاب الله تعالى والسنة على مغايرة العمل للإيمان أوضح وأبين ، ألسنت تقول : مؤمن ظالم ومؤمن مذب ، ومؤمن مخطيء ومؤمن عاص ومؤمن جائر ؟ أى أننا نصفه بالإيمان ونبقى له اسم الإيمان مع أنه لم يأت بالعمل الحق ، وضل عن العمل الحق ، أى أن الإيمان لا ينتفى مع الذنب .

ثم يرى فى اقتتال على وخصومه دليلا على مغايرة العمل للإيمان ، فنحن لا نستطيع أن نحكم أن كلا الطائفتين مؤمنين ، ولا أن إحداهما دون الأخرى ، ولا نقول إنهما ضالين جميعا^(٣) .

(٢) الحج : ٥٠ .

(١) إبراهيم : ٣١

(٣) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٩ ، ١٠ ، ورسالة أبو حنيفة إلى عثمان

البتى ، ص ٣٥ - ٣٦ .

وإذا كان العمل ليس داخلا فى الإيمان ، والإيمان هو التصديق والإذعان القلبي ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أبى حنيفة ، ولقد جاء فى كتاب الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام الأعظم أبى حنيفة لملا حسين بن اسكندر الحنفى ، قول أبى حنيفة : « الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر ، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر ، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد فى حالة واحدة مؤمنا وكافرا »^(١) أى أن الإمام يرى أن الإيمان والكفر متضادان واجتماعهما فى ذات واحدة محال ، لكن الأساس الذى يقوم رأى أبى حنيفة فى عدم زيادة الإيمان ونقصانه هو استبعاده العمل من الإيمان ، لأنه يقول كما سبق أن ذكر أن الناس لا يختلفون فى التصديق ولا يتفاضلون فيه ، وقد يتفاضلون فى العمل ، ولما كان العمل مستبعدا من الإيمان وليس داخلا فيه ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

وإذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فهل يتساوى إيمان عامة الناس مع إيمان الأنبياء والملائكة عند أبى حنيفة ؟

يرى أبو حنيفة أن إيمان أهل الأرض وأهل السموات واحدا ، وأن إيمان الأولين والآخرين واحدا ، وذلك لأننا صدقنا بوحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده ، بمثل ما أقرت الملائكة وصدقت به الأنبياء والرسل . لكن الرسل فضلوا علينا بالثواب فى الإيمان وجميع الطاعات وذلك لعدة أسباب :

فواحدة : كما فضلوا بالنبوة والرسالة فضلوا كذلك بالخوف والرغبة وجميع مكارم الأخلاق على من سواهم .
والأخرى : أنهم عاينوا من الملائكة والعجائب ما لم نعاين .
والثالثة : أنهم كانوا لا يجزعون عند المصيبة .
الرابعة : أنهم كانوا يعاينون ما ينزل بغيرهم من العقوبة على المعصية وكان ذلك أيضا مما يحجزهم عن المعاصى .

(١) ملا اسكندر ، الجوهرة المنيفة ، ص ٤ ، ٥ .

وليس فى تفضيل الله تعالى للرسول والأنبياء علينا ظلم لنا ، ذلك أن الله تعالى لم ينقصنا حقنا وأعطانا حتى أرضانا ، حين زاد هؤلاء ، وهذا ليس ظلما (١) .

وعلى هذا فإن زيادة الإيمان لا تتفاوت فى التصديق ، بل تتفاوت بأمور أخرى غير التصديق ، ونجد ابن الهمام حين يجيب عن معنى زيادة الإيمان عند الحنفية يقول بأن الحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان ، باعتبار جهات هى غير نفس الذات (ذات الإيمان) بل بتفاوته يتفاوت المؤمنون ، ويستشهد بما روى عن أبى حنيفة ، أنه قال : أن إيمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل ، لأن المثلية تقضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه ، فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس ، وإيمان الملائكة والأنبياء ، بل يتفاوت ، غير أن ذلك التفاوت لا يكون فى نفس الذات ، أى لا يكون فى ماهية التصديق بل يكون بأمور أخرى ، كتفاوته بإشراقه ونوره وثمرته (٢) ويمكن القول بأن التفاوت عند أبى حنيفة هو التفاوت فى مكانة المؤمن بين الرسول والأنبياء والملائكة وبين عامة الناس ، لفضل الأنبياء ومكانتهم ، فالتفاوت فى ذلك ليس فى ماهية الإيمان ، بل فى جزاء الإيمان وثوابه .

والواقع أن أبا حنيفة فى قوله بأن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان ، متسق مع رأيه فى معنى الإيمان وأن معناه التصديق ، وهو يعنى به التصديق باليقين ، وهذا يعنى حصول التصديق اليقينى لا الظنى والتصديق اليقينى واحد لا يزداد .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام فىرى أبو حنيفة أن هناك فرق بينهما من طريق اللغة ، أما من طريق الشرع فهما واحد .

فمن طريق اللغة فإن معنى الإيمان عبارة عن التصديق ، ومعنى الإسلام هو التسليم ، وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان يترجمانه ، وأما التسليم فإنه عام فى القلب واللسان والجوارح .

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ ، ١٦ .

(٢) ابن الهمام ، المسيرة ، ص ١٨٦ - ١٩٠ .

أما المعنى الشرعى فهو يغير المعنى اللغوى ، فالإسلام أعم فى اللغة ، والمتفقون يعدون من المسلمين بحسب اللغة ، لكنهم ليسوا مسلمين بحسب الشرع ، وأيضا ليسوا مؤمنين بحسب اللغة والشرع ، ولقد قال الله تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ (١) . لوجود الاعتراف باللسان وهو إسلام فى اللغة وليس بإيمان فى اللغة لعدم التصديق بالقلب ، ويستشهد أبو حنيفة على أن معنى الإيمان والإسلام واحد فى الشرع ، بأنه لا يوجد فى حكم الشرع إيمان بلا إسلام ، لأن الإيمان هو الإقرار والتصديق لألوهية الله تعالى كما هو بصفاته وأسمائه ، فمن أقر وصدق يوجد فيه التسليم والقبول لفرضية أوامر الله تعالى .

وأيضا لا يوجد إسلام بلا إيمان لأن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، وذلك لا يوجد إلا بعد التصديق والإقرار ، فلا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن .

أى أنه يرى أنهما اسمان مترادفان لمعنى واحد ، أو كما يقول فى الفقه الأكبر كالظاهر مع البطن ، فهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، كما لا ينفك الظهر عن البطن .

ثم إن الدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها . وهذا يعنى أن لفظ الدين قد يطلق ويراد به الإيمان ، وقد يطلق ويراد به الإسلام .

ثم إن معنى العبادة عنده شاملة للإيمان والإسلام معا ، وهو يقول فى العالم والمتعلم : « إن العبادة اسم جامع تجتمع فيه الطاعة والرغبة والإقرار بالربوبية » (١) .

١١ - موقف أبى حنيفة من صاحب الكبيرة ونفى تهمة الإرجاء عنه :

لقد اختلفت المواقف بالنسبة لمرتكب الكبيرة ، فمن الفرق من تخرجه من حظيرة المؤمنين كالخوارج ، ومنهم من قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية

(١) الحجرات : ١٤ . (٢) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٥ ،

٣٦ ، وأبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٢٨ .

كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهؤلاء هم المرجئة المذمومون ، وفريق ثالث رأوا أن صاحب الكبيرة لا يكفر وأنه مؤمن عاصٍ وهم مرجئة أهل السنة .

وبالنسبة لأبى حنيفة فإنه يقول : « أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان ، بتضييع شيء من الفرائض ، فمن أطاع الله تعالى فى الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا ، ومن ترك الإيمان والعمل كان كافراً ومن أهل النار ، ومن أصاب الإيمان وضيع شيئاً من الفرائض كان الله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » (١) .

ولقد ورد فى الفقه الأكبر قول أبى حنيفة : « لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفى أحداً من الإيمان » (٢) .

فأبو حنيفة يتوقف فى أمر صاحب الكبيرة ويفوض أمره لله تعالى ، إن شاء عذبه بعدله بقدر ذنبه ، وإن شاء عفى عنه بفضله .

ويفسر أبو حنيفة معنى الإرجاء وهو التوقف فى أمر صاحب الكبيرة ، فيذكر توقف الملائكة عن التكلم عن الأسماء خوفاً من الخطأ ، وأيضاً لم يرخص الله تعالى لرسوله أن يتكلم أو يعادى أو يقذف إنساناً بالبهتان ، بالظن من غير يقين ، وتفسير الوقوف أنه إذا سئلت عن أمر لا تعلمه من حرام أو حلال أو أنباء من قبلنا قلت : الله أعلم .

هذه الصور من التوقف التى يوردها أبو حنيفة يحاول فيها أن يبين أنها مشروعة ، وأنها ليست مذمومة ، بل مطلوبة ، وأن الإرجاء الذى يقول به ، وهو إرجاء أمر صاحب الكبيرة ، إرجاء محمود وليس مذموماً ، فهو يقول بأننا لا نشهد أنهم من أهل النار أو من أهل الجنة ، ولكننا نرجو لهم ونخاف عليهم ، ونقول كما قال الله عز وجل : ﴿ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾ (٣) .

(١) أبو حنيفة ، رسالته إلى عثمان البتى ، ص ٣٧ .

(٢) الماتريدى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢ .

(٣) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٢٢ ، ٢٣ - والآية من سورة التوبة : ١٠٢ .

وعلى هذا فإن هناك فرق بين الإرجاء الذى يقول به أبو حنيفة وهو تفويض أمر صاحب الكبيرة إلى الله تعالى، وهو الإرجاء المحمود، وبين الإرجاء المذموم الذى تقول به طائفة من المرجئة الإباحية التى تسقط العمل كلية . ولقد نفى أبو حنيفة عن نفسه تهمة الإرجاء وفرق بين مذهبه ومذهب المرجئة الإباحية ، فقال فى الفقه الأكبر : « لا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب ، ولا نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخلد فيها ، وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنا ، فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثبته عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ، ولم يتب عنها صاحبها ، حتى مات مؤمنا فإنه فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار ، وإن شاء عفا عنه ، ولم يعذبه بالنار أصلا(١) .

وموقف أبى حنيفة موافق لما جاء فى القرآن من الوعد والوعيد ، وقد ارتضاه العلماء وقبلة كل الفقهاء وعليه عامة جماهير المسلمين ، خلافا لموقف الخوارج والمعتزلة(٢) .

ويرى أبو حنيفة أن أصحاب ذلك الموقف هم أهل العدل وأهل السنة ، ولا يقدح فى موقفهم ما سماهم به أهل البدع باسم المرجئة(٣) ، فإن اسم الإرجاء المذموم لا ينطبق على أقوالهم ، بل هم يرجئون أمر صاحب الكبيرة إلى الله تعالى ، ولا يقولون بإسقاط العمل كلية ، ولا يؤدى موقفهم إلى الإباحية كموقف أهل الإرجاء المذموم .

١٢ - أفعال العباد :

كان أبو حنيفة يمتنع عن الخوض فى القدر، ويحث أصحابه على ذلك ، ويرى أن مسألة القدر مسألة قد استصعبت على الناس ، فأنى يطبقونها ، وأن

(١) الفقه الأكبر ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ص ٩ .

(٢) الإمام أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) أبو حنيفة ، رسالة أبو حنيفة إلى عثمان البتى ، ص ٣٨ .

الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظرا ازداد حيرة^(١) ، وهو كان يخوض فى مسألة القدر بقدر محدود وعلى قدر الحاجة والرد على خصومه دون أن يفصل القول فيه .

يرى الإمام أبو حنيفة ضرورة الإيمان بأن القدر خير من الله تعالى ، أى بخلقه وإرادته ، وقال فى الفقه الأيسر أن الله لم يفوض الأعمال إلى أحد ، وأن الناس صائرون إلى ما خلقوا له ، وإلى ما جرت به المقادير .

وفى شرح البياضى لهذا النص ، يذكر أن الإيمان بالقدر بمعنى الإيمان بالتقدير للخير والشر ، وعدم تفويض الأعمال إلى العباد ، لا بمعنى الجبر عليهم ، وأنهم صائرون إلى ما أريد منهم من خير وطاعة ، أو شر ومعصية ، وما جرى به التقدير عليهم ، وصارفون اختيارهم إليه ، أى أن معنى كلام أبو حنيفة لا يعنى الجبر ولا ينفى الاختيار ، فالناس صائرون بالإختيار إلى ما خلقوا له^(٢) .

ويحاول أبو حنيفة أن يوفق بين القضاء والقدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله ، وذلك يتبين من خلال آرائه التى نعرضها فيما يلى بإيجاز فى عدة نقاط ، وقد سبق الإشارة إلى بعضها عند الحديث عن صفة الإرادة :

١ - أن معنى القضاء هو الخلق ، والقدر هو التقدير وهو جعل كل شىء على ما هو عليه ، وهو يخالف ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة حيث قالوا إن القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة^(٣) وليس فى تفسير أبى حنيفة لمعنى القضاء والقدر ما يوحى بالجبر .

٢ - أن القضاء والقدر غير المحبة والرضا ، فهو يقول : « والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبة ورضاه وعلمه ومشئته وقضاه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره » ولقد ذكر أبو المنتهى فى شرحه للفقه الأكبر ما جاء فى الوصية أن الأعمال ثلاثة : فريضة وفضيلة ومعصية ، فالفريضة بأمر الله تعالى ومشئته

(١) الإمام أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٩٨ - ١٩٩

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٧٠ - ٧٢ .

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وتخليقه وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته فى اللوح المحفوظ ، والفضيلة ليست بأمر الله ولكن بمشيئته وبمحبه ورضاه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابته فى اللوح المحفوظ ، والمعصية ليست بأمر الله ولكن بمشيئته لا بمحبته ، وبقضاء لا يرضاه ، وتقديره ، وتخليقه وبخذلانه وكتابته فى اللوح المحفوظ^(١) أى أن هناك فرق بين القضاء والمحبة والرضا ، فكل ما يقع بقضاء الله تعالى ومشيئته لكن ليس كله بمحبة الله ورضاه وأمره ، فالله قد ذكر أنه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء .

٣ - الربط بين القضاء والقدر والعلم ، فالله تعالى قد قضى وقدر بناء على علمه الشامل الكلى ، والعلم لا يعنى الإيجاد ، ولا يعنى جبر العباد على الطاعة أو المعصية ، والله قد قضى وقدر بناء على علمه الأزلى بأن العبد سيختار الطاعة أو المعصية .

٤ - لا تناقض بين القضاء والقدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله وحرية ، لأن القضاء غير الحكم ، فالقضاء والقدر قد كتب فى اللوح المحفوظ ، يقول أبو حنيفة : إنه كتب بالوصف لا بالحكم ، ويشرح أبو المنتهى هذه العبارة فيقول : « كتب فى اللوح المحفوظ كل شئ بأوصافه من الحسن والقبح ، والطول والعرض والصغر والكبر ، والطاعة والمعصية ، وغير ذلك من الأوصاف والأحوال والأخلاق ، ولم يكتب فيه شئ بمجرد الحكم والقضاء بوقوعه بلا وصف ولا سبب ، مثلاً لم يكتب فيه ليكن زيد مؤمناً وعمر كافراً ، ولو كتب لكان زيد مجبوراً على الإيمان وعمر مجبوراً على الكفر ، لأن حكم الله تعالى بوقوعه فهو يقع ، فهو يحكم لا معقب لحكمه ، ولكن كتب فيه أن زيدا يكون مؤمناً باختياره وقدرته ويريد الإيمان ، ولا يريد الكفر ، وكتب فيه أن عمراً يكون كافراً باختياره وقدرته ويريد الكفر ولا يريد الإيمان ، فالمراد من قول الإمام الأعظم ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفى الجبر فى أفعال العباد وإبطال مذهب الجبرية »^(٢) .

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٦ ، ١٧ .

ويؤكد هذا نص آخر لأبي حنيفة يقول فيه : « إن الله لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً ، ولكن خلقهم أشخاصاً ، والإيمان والكفر فعل العباد ، ويعلم الله تعالى من يكفر فى حال كفره كافراً ، فإن آمن من بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته » (١) .

٥ - يعد أبو حنيفة أول متكلم سنى يقول بالكسب فهو يقول : « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، بتأثير قدرتهم فى الاتصاف بها ، والله خالقها بتأثير قدرته تعالى فى إيجادها » (٢) .

وأبو حنيفة فى قوله هذا يفصل بين الكسب والخلق ، فالكسب للعبد والخلق والإيجاد لله تعالى ، وهو فى هذا يتوسط بين القول بالجبر المطلق والقول بالقدر المطلق ، فهو لا ينفى الحرية عن العبد حتى يكون مجبراً ، ولا يعطى له القدرة الكاملة حتى يكون مستقلاً فى تأثيره .

وأيضاً فى قول الإمام : « كسبهم على الحقيقة والله خالقها » يعنى تأثير الاختيار الإنسانى ، وأنه كسب على الحقيقة ، لا مجرد مقارنة الاختيار للإيجاد ، فهو بذلك يضيف للإنسان قدرة ذات تأثير ، فى كسب الفعل واتصافه لا فى إيجادها ، إذ أن الموجد هو الله تعالى .

٦ - الله قد منح العبد استطاعة كلية ، والعبد هو الذى يصرفها إلى الطاعة أو المعصية ، أى أنها صالحة للضدين ، وإلى ذلك أشار الإمام فى بعض نسخ الفقه الأيسر فقال : « والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة التى أحدثها الله فيه وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية » (٣) .

والقدرة عند أبى حنيفة تصلح للضدين على طريق البدل ، بمعنى أنه لا

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٠ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٥٤ .

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٥٩ ، وأيضاً : ملا على القارى ، شرح

الفقه الأكبر ، ص ٥٥ .

يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضا، فالاستطاعة عند الإمام صالحة للضدين على البذل ، بمعنى أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت ، وأبو حنيفة يقر بطاقة حقيقية لكي يصح التكليف والعقاب وإلا لزم الجبر^(١) .

٧- أن إرادة العبد التي تقارن فعله وقدرته عليه حال صنعه ، مخلوقتان مع الفعل لا قبله ولا بعده ، ولقد قال الإمام أبو حنيفة في الوصية : « نقر بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده ، لأنه لو كانت قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله سبحانه وقت الفعل ، ولو كانت بعد الفعل لكان من المحال حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة »^(٢) .

٨ - أن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، ولقد أشار الإمام إلى ذلك بقوله : « والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون » وفي هذا ينزه أبو حنيفة الفعل الإلهي عن صدور ما هو نقص منه .

هذه أهم آراء أبي حنيفة الكلامية ولقد استعنا في عرضها على ما كتبه الشراح من أتباعه وأصحابه ، فلقد عمقوا هذه الآراء وتوسعوا فيها ، والواقع أن أبا حنيفة كان له الفضل في وضع اللمسات الأولى لمذهب كلامي ، لكنه لم يتوسع فيه، وأننا لا نستطيع من خلال النصوص التي تركها أبو حنيفة وحدها ، أن نقول إن لديه مذهب متكامل في علم الكلام ، لكننا نقول إنه قد وضع الخطوط العامة والرئيسية لهذا المذهب ، الذي أقامه على أسس متكاملة من بعده أبو منصور الماتريدي .

ولقد أردنا بهذه الدراسة أن نعرض للأساس الأول الذي ترجع إليه المدرسة الماتريدية ، ففي الحق أنهم مدينون لإمامهم أبو حنيفة ليس في الفقه فقط بل أيضا في علم الكلام .

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٢٩ .

(٢) ملا على القاري ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٥٠ .

وربما يكون إيجاز أبو حنيفة في علم الكلام وعدم تعمقه فيه ، يرجع إلى انصرافه عنه ، وإلى رغبته في عدم الخوض في تفصيلات هذه المسائل لأنها تؤدي إلى توسيع هوة الخلاف بين المسلمين ، ومهما تكن الأسباب الداعية إلى ذلك ، فإن ذلك لا يجعلنا أن نعز الطرف عما قدمه أبو حنيفة من تراث كلامي وإن كان لا يقارن بترائه الفقهي ، وأتباعه الذين توسعوا في ذلك التراث وتعمقوا فيه لم يبعدوا كثيرا عن الخطوط العامة التي وضعها أبو حنيفة ، ولم نشأ في هذا العرض أن نذكر تأثير أتباعه من بعده بتلك الآراء الكلامية على إيجازها ، خاصة عند مؤسس مذهب الماتريدية وهو أبو منصور الماتريدي لأن ذلك واضح بين .

لكننا وإن كنا ننصف أبو حنيفة مع قلة إنتاجه الكلامي ، إلا أننا يجب أن ننصف صاحب المذهب وهو الماتريدي ، فهو لم يكن مجرد تابع أو شارح لتلك الآراء ، وأيضا أن ننصف من جاء من بعده ممن كانت لهم بصمات على المذهب وإضافات ، وخاضوا في سبيله معارك فكرية مع سائر الفرق المخالفة ، ويقف على رأس هؤلاء من بعد أبو منصور الماتريدي ، أحد الذين جاءوا من بعده وهو أبو المعين النسفي .



ثالثا - أبو المعين النسفي :

يعد أبو المعين النسفي من أهم شخصيات مذهب الماتريدية من بعد مؤسسها أبو منصور الماتريدي . ولقد سبق الإشارة إلى ترجمته عند ذكر أعلام المدرسة الماتريدية وسوف نذكر أهم آرائه الكلامية . . والتي قد زاد فيها مذهب الماتريدي شرحا وتفصيلا . واهتم بالدفاع عن المذهب ورد على آراء خصوم الماتريدية من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم . وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز لأهم الآراء الكلامية له معتمدين في ذلك على كتابه الرئيسي الذي لا يزال مخطوطا للآن وهو « تبصرة الأدلة » ولن نذكر تأثيره بالماتريدي لأن ذلك واضح بين . كذلك لن نشير كثيرا إلى الخلاف بينه وبين المعتزلة والأشاعرة لأن ذلك تعرضنا له في كتابنا عن الماتريدي .

(أولا) المعرفة :

١ - معنى العلم :

يفتح كتابه « تبصرة الأدلة » بالحديث عن معنى العلم وعن مصادر المعرفة . ويعرض أبو المعين لآراء المعتزلة والأشاعرة لمعنى العلم ونقد تلك التعريفات وسوف نوجز عرضه ونقده لهذه التعريفات وما انتهى إليه هو من تعريف لمعنى العلم . فهو يذكر تعريف الكعبي من المعتزلة لمعنى العلم : بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به وينقد ذلك التعريف بأنه يبطله اعتقاد العامى بحدوث العالم دون أن يكون هذا الاعتقاد علما لأن العلم المحدث لا بد أن يكون ضروريا كالعلم الثابت بالحواس والبديهة والاستدلال وليس مع العامى استدلال .

ولقد زاد أبو هاشم على تعريف الكعبي بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به من سكون النفس إليه .

لكن زيادة أبو هاشم على التعريف لا تخلصه من الإلزام السابق وذلك لأن العامى ساكن النفس إلى هذا الاعتقاد مطمئن إليه

ويذكر تعريف الجبائي بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل وهذا التعريف فى رأيه أيضا فاسد فى التحديد إذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده فما كان فى العلوم ضروريا لا يكون استدلاليا وما كان منه استدلاليا لا يكون ضروريا والحد ليس جامعا للقسمين فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لأن اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة الخروج الاستدلالي عن كونه علما لخروجه عن الحد ولو بقى علم مع خروجه عن الحد لخروجه عن أن يكون جامعا .

فالحد بذلك لا يجمع بين العلم الضرورى والعلم الاستدلالي لأنه يجمع بين قسمين مختلفين وأيض تعلق التعريف بالشيء يفسد التعريف ، وذلك لأن المعلوم ليس شيئا لكونه معلوما ، وذلك لأن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد لله تعالى يعلم استحالته وذلك ليس بشيء

بالإجماع . . لأن اسم الشيء عند المعتزلة يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما يستحيل وجوده . . . ويحاول أبو المعين أن يبطل كون العلم اعتقاد ، فيذكر أنه لو كان العلم اعتقادا لكان العالم معتقدا ، إذ هو اسم مقدر من المعنى . . والله سبحانه استحال أن يوصف بكونه معتقدا استحال أن يوصف بكونه عالما وهذا محال .

ويتهم أبو المعين من يقول بأن العلم اعتقاد يريد أن ينفي علم الله تعالى لاستحالة كونه تعالى معتقدا . . والواقع أن أبا المعين مغال في هذا الاتهام لأن هناك فرق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني والمعتزلة لا ينفون العلم الإلهي مع قول بعضهم العلم اعتقاد وعلى كل حال فلقد لاقى تعريف بعض المعتزلة العلم بأنه اعتقاد لقي معارضة من فريق من المعتزلة وقد ذكر تلك الاعتراضات القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة .

ويعرض لتعريفات بعض الأشاعرة وينقدها فيذكر تعريف « الباقلاني » بأن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به . .

ويرى أبو المعين النسفى أن هذا التعريف فاسد لأن العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفاً . . والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف . . . ويرى أن هناك فرق بين المعرفة والعلم فيذكر أن المعرفة اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم أو هى الانكشاف عن شيء بعد لبس وتوهم . . والعلم اسم شامل على ما يتعلق بالمعنى فى الجملة وما يتعلق به فى التفصيل . . أما المعرفة فاسم لما يتعلق بالمعنى فى التفصيل . . ويبدو أن هذه التفرقة لا تفصل المعرفة عن العلم بل هما متداخلان .

ويذكر تعريف ابن فورك بأن العلم صفة يتأتى بها من القادر أحكام الفعل وإتقانه . . ويرى أن هذا التعريف فاسد لأن هذا التحديد لا يطرد . . فإن علمنا بالقديم تعالى بصفاته وبالمحالات ولا يتأتى بهذا العلم أحكام الفعل وإتقانه . .

ويذكر تعريف بعض الأشعرية بأن العلم هو درك المعلوم على ما هو به . . .

وينقد ذلك التعريف لأن الله يعلم ولا يدرك . . إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهايته . .

ويذكر تعريف بعض الماتريدية للعلم بأنه تبين المعلوم على ما هو به . . .
وهذا التعريف فى رأيه فاسداً . . لأن الله تعالى يقال له عالم ولا يقال له
متبين . . ولأن لفظه التبين مشتركة ومن خاصية الألفاظ المشتركة بقاء الالتباس
عند سماعها إلى أن يعين المراد بها . . .

ثم يذكر تعريف الأشعرى للعلم ويدافع عنه ، وتعريف الأشعرى للعلم
بأنه ما أوجب العالم أى حقق له الوصف بأنه عالم ولقد عبر بعض أصحابه
عن هذا المعنى فقال : العلم صفة تشتق لمن قام به الوصف بأنه عالم . . وتارة
يقولون : العلم هو الوصف الذى من قام به كان عالماً وهو فى رأى أبى المعين
تعريف يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته فهو فى رأيه
جامع مانع

وتعريف أبو المعين للعلم هو نفس تعريف الأشعرى فهو يقول فى
تعريفه : « حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالماً أو هو وصف الذى قام
به كان عالماً » وذلك لأن العالم ما كان عالماً إلا لقيام العلم به وهذا حقيقة
العالم وكذا العلم إذا تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كونه من قام به متحركاً ولا
ساكناً ولا مجتمعاً ولا مفترقاً .

فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب كون من قام به عالماً . . إذ لا أثر إلا هذا
وهو بالرغم من موافقته لتعريف الأشعرى إلا أنه لا يعارض تعريف أستاذه
الماتريدى للعلم بأنه صفة يتجلى بها لمن قامت هى به المذكور ويرى أن حد هذا
التعريف صحيح ولا يرد عليه بشىء من الاعتراضات (١) .

٢ - مصادر المعرفة :

يرى أبو المعين أن مصادر المعرفة هى الحس والخبر والعقل ، وهذه
المصادر صادقة .

(أ) ذوات المعرفة الحسية خمسة هى : البصر والسمع والشم واللمس

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة (مخطوط) ، ص ١ - ٧ ، ولتعريف
ماتريدى العلم انظر كتابنا : « أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية » فصل (المعرفة) .

والتذوق وهذه حواس ظاهرة لا تحتاج إلى برهان أو دليل لأن وجودها أوضح من كل برهان وصدق هذه المعرفة ضرورى . . . وتبطل دعاوى الشكاك فى الاعتراض على صدق هذه المعرفة . . .

ولكل أداة من أدوات المعرفة الحسية موضوعه الخاص به وتتنوع المعرفة الحسية بتنوع أدواتها .

والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية وأساسها . . . إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها وعلى هذا فالعلوم الحسية تتقدم العلوم النظرية لأنها أساسها .

ولقد نص القرآن على المعرفة الحسية وجعلها من الأدلة على وجود الله تعالى وهى تمثل أحد مصادر المعرفة الدينية .

(ب) المعرفة الخبرية : التى طريقها الخبر كالمعرفة التاريخية عن أخبار الممالك والبلدان وهى صادقة لأنها معرفة متواترة تتناقلها الناس . . . وكذلك المعرفة الخبرية التى تأتى عن طريق الرسل وخبر الرسل أكثر تصديقا لأنها مؤيدة بالمعجزة . . . لكن المعرفة الخبرية لا بد من الوثوق من صحتها وذلك عن طريق البحث فى صدق الرواة والتأكد من أنهم ثقات وأيضا النظر العقلى فى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة والتفرقة بينها وبين السحر .

ويهتم أبو المعين بالرد على منكرى الخبر ونفيهم كون الخبر من أسباب المعارف وهم السمنية والبراهمة وهم يقولون بأن الخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكان فى نفسه مختلفا ولا يدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم . . . ويرد عليهم بأن قولهم هذا خبر وهم لا يقرون الخبر فمقاتلتهم هذه باطلة ويقول إنه مما يبطل موقف السمنية هو تمسكهم بالمعرفة الحسية وحدها فى حين أن هناك معرفة وراء الحس وهى المعرفة الخبرية والعقلية . . . فكيف عرفوا أنه ليس هناك طريق للمعرفة سوى الحس . . . أنهم لا يعرفون ذلك بحاسة من الحواس وهذا يدل على أن هناك معرفة تعلو الحس . . .

ويرى أبو المعين أن إنكار الخبر تعطيل لقوى الإنسان التى تميزه عن الحيوان وكفر بنعمة الله على الإنسان . . .

ثم إن قولهم إن الخبر يتفرع إلى صدق وكذب فإنه يمكن الرد على ذلك بأن ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم . . وإنما يوجب العلم مالا يتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الأخبار . . إذ أن المتواتر يستحيل كذبه وكذلك الخبر المتواتر عن الرسول لا يتصور كذبه وهو يوجب العلم ومؤيد بالبرهان وبالمعجزة . .

(ج) المعرفة العقلية الاستدلالية . . التى تتم بطريق العقل معرفة صادقة وهى تقوم على استدلال نتائج معينة من مقدمات معينة بناء على ترتيب وقواعد معينة وصدقها يقينى إذا صدقت المقدمات التى تقوم عليها . . والمعرفة العقلية هى أساس علمى الحس والخبر إذ أن صدقها يتم عن طريق المعرفة العقلية .

ويدافع أبو المعين عن المعرفة العقلية ويرى أن العقل من أسباب المعارف وأن المعرفة العقلية البديهية ضرورة الصدق كعلم الحواس فإن العلم بأن الشئ أعظم من أى جزء من أجزائه معلوم ضرورة . وأن النظر طريق العلم وأن من استوفى شرائط النظر أفضى به إلى العلم ضرورة . .

وأن من يقول بتناقض النظر العقلى وبذا يكون النظر فاسداً فيرد عليهم بأن قضايا العقل قد لا تكون متناقضة وأن الوقوع فى الخطأ يكون لتقصير الناظر فى النظر أو النظر فى بعض المفردات بهواه دون عقله فيقع له ظن فيعتقد ذلك ويظن فظنه أنه علم فأما لو استوفى شرائط النظر فى كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع فى ضلال ولا يكون نظره فاسداً (١) .

ورأى أبو المعين هو نفس رأى أستاذه الماتريدى وهو أيضا يمثل رأى عامة المتكلمين مع الاختلاف فى بعض التفصيلات .

(ثانياً) حدوث العالم :

المراد من لفظة العالم كما يذكر أبو المعين عند المتكلمين جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض . وهو مكون من جواهر

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧ - ١٢ .

وأجسام وأعراض . لكن الماتريدى يرى أنه منقسم إلى قسمين : أعيان وأعراض ، لأن الأجسام هى جواهر لأنها متركبة منها وهى القسمة التى يقول بها أبو المعين لكنه يخالف أستاذه فى القول بأن الجواهر قائمة بنفسها ، لكن الماتريدى يرفض هذا التعريف لأنه لا قائم بنفسه سوى الله تعالى لكن أبو المعين يقول بأن الجواهر قائمة بنفسها أنه يصح وجودها عن غيرها . . فلا ضير فى هذا التعريف بهذا المعنى .

فالأعيان (الجواهر) هى ما تقوم بنفسها وهى إما مركبة وهى الجسم أو غير مركبة وهى الجزء الذى لا يتجزأ ، والأعراض ما لا قيام لها بذاتها وتحدث فى الجواهر والأجسام وهى كالألوان والطعوم والروائح .

ونجد أبو المعين ينهج نهج أستاذه الماتريدى فى عدم البحث عن أصل الأشياء وحقائقها لأن هذا لا يدخل فى معرفة أصل الدين فبعد أن يذكر تعريف المعتزلة والأشعرى للجسم وينقل تلك التعريفات يميل إلى رأى الماتريدى الذى يثبت أن الجسم مركب وذلك لاستحالة ذلك على الله سواء أكان اسما لإطلاق التركيب أو لمخصوص التركيب فهو لا يبحث المسائل الطبيعية فى ذاتها ولكن يبحث فيها بالقدر الذى ينفع فى أمر دينه وإثبات عقيدته فليس الغرض هو تفسير العالم بل الغرض إثبات أن العالم محدث وأن له محدثا ومعنى المحدث ما لوجوده ابتداء والقديم هو ما لا أول لوجوده^(١) .

وطريقة أبو المعين فى إثبات حدوث العالم هى نفس طريقة سائر المتكلمين التى أساسها أن العالم مكون من أعيان وأعراض ولم يسبقها ولا يخلو منها وأن الأعيان والأعراض حادثة وأن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث ونفس طريقته فى إثبات حدوث الأعراض والأعيان هى نفس طريقة عامة المتكلمين ، ودليل حدوث الأعراض هو ما نشاهده من الحركة والسكون فإننا نرى ساكننا تحرك بعد سكونه فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركا ، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحس

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧ - ٣٤ .

والمشاهدة . والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم لأن القديم مما يستحيل عليه العدم^(١) .
والدليل على حدوث الأعيان أنها لا توجد متعزية عن الأعراض التي تثبت حدوثها فإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها إذ وجود جوهريين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهم جسم في مكان في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادات في محل واحد ووقت واحد ، وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو والخلو محال فكان السبق محالا فإذا لم تسبق الجواهر والأعراض ومالا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركة المحدث فيما كان لأجله محدثا وهو أن لوجوده ابتداء^(٢) .

ويذكر أبو المعين دليلا آخر على حدوث العالم يقوم على التفرقة بين واجب الوجود وهو القديم وبين جائز الوجود وهو المحدث ، والقديم ينبغي أن يكون واجب الوجود ، لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود ، لكن وجوده متحقق ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع لما فيه اجتماع الجواز والامتناع ، وليس بجائز أن يقال إنه جائز الوجود لأنه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم ، لاستحالة القول بكونه ما يمتنع عدم جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة ، فلو كان جائز الوجود لكان جائز العدم وإذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما في حيز الجواز ، ولم يختص أحدهما بالتحقيق إلا بتخصيص متخصص ، وما كان وجوده لتخصيص مخصص كان محدثا ، إذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بإيجاد غيره ، أما القديم فمستغن في وجوده عن غيره^(٣) وفي هذا الدليل نجد تأثره بفكرة الواجب والممكن عند الفارابي وابن سينا والتي نجد جذورها عند الماتريدي .
وعلى هذا فإذا كان العالم محدثا فلا بد له من محدث هو الله تعالى . .

-
- (١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧ .
(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩ .
(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧ .

(ثالثا) مشكلة الألوهية :

١ - وحدانية الله تعالى :

يعتمد أبو المعين فى إثبات وحدانية الله تعالى على دليل التمانع وهو الدليل المشهور عند المتكلمين ، وقد سبق لنا التعرض لهذا الدليل عند الحديث عن المعتزلة والأشاعرة وذكرنا تعرض هذا الدليل للنقد من الفلاسفة ومتأخري المتكلمين لأنه مبنى على الاختلاف فى الإرادة بين الإلهين وقد يجوز الاتفاق بينهما بل إن الاتفاق ألقى بالآلهة من الاختلاف ، لكن أبو المعين يرى صحة هذا الدليل وأنه لو كان غير صحيح لكان الله معلما رسوله بما لا يصلح أن يكون حجة على المشركين وهذا محال فثبت أنه صحيح (١) .

ولقد ذكر أبو المعين أن دليل التمانع لا يستقيم مع وجهة نظر المعتزلة ، لأن العبد عندهم فاعل وزوال قدرة الله عنه عند إعطائها للعبد ولم يؤد ذلك إلى تعجيز الله ، فلو كان اثنين وعجز أحدهما لم تزل ربوبيته (٢) .

ويرى أبو المعين أن دليل التمانع لا يستقيم إلا على أصول متكلمى أهل السنة الذين يقولون بخلق الله لأفعال العباد ، وأن المعتزلة تضيف الأفعال إلى العباد فكأنها فى رأيه تقول بأكثر من فاعل وهذا نقض للتوحيد ، وهو اتهام غير صحيح للمعتزلة الذين أقروا بالتوحيد ، ودافعوا عنه وفرقوا بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، وعلى كل فلقد تبادل المعتزلة وأهل السنة نفس الاتهام وادعى كل فريق أنه لا يصلح إلا على أصوله .

٢ - نفى الجسمية والعرضية والجوهرية عن الله تعالى :

الله تعالى ليس بجسم لأن معنى الجسم هو المؤلف والمركب ، وهذا منتفى فى حقه تعالى ، ولا يصح أن يطلق عليه اسم الجسم ، لانتفاء معنى الجسم عنه تعالى .

ولو كان الله تعالى جسما لكان متبعضا متجزئا وهذا يؤدى إلى القول بقدم العالم . أو القول بحدوث البارى جل علاه ، ولو كان كذلك لكان متناهيا ، وكل ذلك يؤدى إلى إبطال التوحيد ، لذا فالقول بالتجسيم باطلا . .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٥٠ .

وهذه المعانى من التجزئة أو التبعض والتناهى محالة على الله تعالى ،
وذلك لأنه موصوف بصفات الكمال . .

« فمن أطلق على الله تعالى اسم الجسم ، وعنى به أنه تعالى متركب
متبعض متجزأ كما ذهب إليه ليهود وكثير من الروافض كالجواربية والجوالقية
والهشامية فهو مخالف فى المعنى والاسم .

ومن أطلق عليه تعالى اسم الجسم وعنى به القائم بالذات لا التركيب ،
كما ذهبت الكرامية فهو مخطئ فى الاسم وموافق فى المعنى » (١) .

كذلك لا يجوز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من حيث أنه فاعل
ولا فاعل سوى الجسم ، ومراد هؤلاء فى ظن أبى المعين من إطلاق هذا الاسم
إثبات معناه من الجثة والتركيب غير أنهم تستروا وراء صحة كونه تعالى فاعلا ،
كما تستر الكرامية وراء صحة كونه قائما بالذات . . وكلا الفريقين مخطئ . .
لأنه قد صرف الاسم إلى غير معناه (٢) .

كذلك لا يقال إن الله جسم لا كالأجسام . . كما يقال شئ لا كالأشياء
وذلك لأن الجسم داخل فى الأشياء ، ففيه بطلان القول بجسم لا كالأجسام ،
أيضا معنى قولنا لا كالأشياء فيه إسقاط لماهية الأشياء الحادثة والجسم
حادث ، وهو من الأشياء الحادثة . . ففيه إبطال للقول بالجسم لا كالأجسام . .
فالمراد من قولنا لا كالأشياء إسقاط معنى الجسمية والعرضية (٣) .

وينتهى أبو المعين إلى التوقف فى إطلاق الأسماء لله تعالى وإطلاق ما
أطلقه الشرع عليه تعالى من الأسماء وتوقف فيما دون ذلك (٤) .

كذلك يستحيل وصف الله تعالى بشئ من الأعراض ، كالصورة واللون
والطعم والرائحة وغير ذلك من الأعراض ، لأن ذلك يعنى التركيب والتغيير -
وكل ذلك أمارات الحدوث ، وذلك كله منتفى فى حقه تعالى . .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٢

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٣ .

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٢ .

كذلك أن الله تعالى ليس بجوهر ، وفى هذا يرد أبو المعين على قول
النصارى بأن الله جوهر ، لأن الجوهر قائم بالذات ، وهو قائم بالذات .
ويجوز أبو المعين دليل النصارى فيذكر أن ما يتعلقون به أن الله تعالى
موجود . والموجود إما أن يكون عرضا وإما أن يكون جوهرًا . . . والله تعالى
ليس بعرض فيكون جوهرًا .

أيضا يتعلقون بأنه فاعل وما يجوز منه الفعل فى الشاهد فهو جوهر . .
وما يستحيل منه الفعل فهو عرض . . وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان
جوهراً . . .

ويرد أبو المعين على ذلك بقوله : إن ما أدعوا من صحة الاطراد
والانعكاس فى الشاهد يقال لهم : كما يدور الجوهر مع القيام بالذات طرداً
وعكساً ووجوداً وعدمًا . فكذا تدور مع كونه أصلاً يتركب منه الأجسام . .
فلم كان جعلكم القائم بالذات حداً له أولى من جعل كونه أصلاً حداً له ؟
أيضا ليس فى لفظ الجوهر ما ينبىء عن القيام بالذات وفيه ما ينبىء عن
كونه أصلاً . . كان جعله جوهرًا لكونه أصلاً أولى من جعله جوهرًا لكونه
قائم بالذات .

أيضا لم يكن الجوهر فى الشاهد جوهرًا لأنه فاعل بدليل أن الجمادات
والموات جواهر وليست بفاعلة . . بل كان جوهرًا لكونه أصلاً يتركب منه
الأجسام (١) .

أى أنهم يقولون إنه جوهر لأنه قائم بالذات . . لم لا كان جسماً .
لأنهم قالوا بالطرد والعكس فى الشاهد والغائب .
٣ - إبطال التشبيه :

الله تعالى ليس يشبهه شىء فى العالم ، فلا توجد أية مماثلة بين الله
ومخلوقاته فهو تعالى موجود لا كالموجودين . . وحى لا كالأحياء ، عالم لا
كالعلماء . وكذا القول فى جميع الصفات . .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٦٦ - ٦٩ .

ويبنى أبو المعين نفى المماثلة بين الله ومخلوقاته على أساس أن معنى المماثلة غير متحقق بين الله ومخلوقاته ، إذ أن معنى المماثلة هو أن يسد أحدهما مسد صاحبه ، أو ينوب منابه ، فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وإن كان ينوب منابه ويسدد مسده في وجه من الوجوه لاستويا في ذلك الوجه وتفاوتا في غيره من الوجوه . .

وهذا المعنى للمماثلة غير متحقق بين الله تعالى والعالم . . فهو تعالى مغاير للعالم في ذاته وصفاته وأفعاله ، وأنه قديم والعالم محدث . ولا تقوم مماثلة بينه وبين العالم لوجود تلك المغايرة ولا مماثلة بين القديم والحديث .

وعلى هذا لا وجه للشبه بين الله ومخلوقاته ، وما يطلق على الله تعالى من صفات لا تشابه صفات المخلوقين . . لذا بطل قول من يقول إن التشابه يقع في الاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب . . وزعموا أنه لا يطلق على الباري جل علاه من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب . فقالوا : لا نقول إنه موجود . . بل نقول إنه ليس بمعدوم (١) .

والأساس الآخر الذي يبنى عليه أبو المعين نفى التشبيه هو قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهذا نص محكم ينفي المماثلة بين الله وبين غيره من الأشياء وهذا ينفي كل معاني المماثلة من قريب أو بعيد (٢) .

ولقد وردت آيات في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ما يوحى ظاهره بالتشبيه أو التجسيم . . فما هو الموقف من تلك الآيات والأحاديث ؟
ينكر أبو المعين اختلاف مشايخ الماتريدية إزاء هذه الآيات والأحاديث . . فمنهم من رأى أن الواجب أن نتلقى ما ورد في هذه الآيات والأحاديث بالإيمان والتسليم والاعتقاد بصحته . . ولا نشتغل بكيفيته والبحث عنه ، مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات . . وانتفاء جميع أمارات الحدوث عنه . .

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٦ - ٨٨ .

(٢) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٩٩ .

وبعضهم قد اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة . . وأن ما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم . . وقالوا إن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر (١) .

فكلا الموقفين بعيد عن التشبيه والتجسيم . . فسواء سلموا بالظاهر فإنهم يسلمون به مع تحقيق أن الله ليس كمثله شيء . أو أولوا الظاهر فإن تأويلهم لا يتعارض مع الآيات المحكمة أو الدلائل القاطعة على التوحيد . . وأيضا تحقيق أن الله ليس كمثله شيء . . وهذا يعنى عدم فتح الباب للتأويل على مصراعيه وأن يكون مشروطا . . وأن لا يذهب بعيدا إلى معان تتعارض مع أصول التوحيد وأن لا يقطع به .

٤ - نفى المكان :

يذكر أبو المعين آراء من أثبتوا المكان لله تعالى . . فذكر رأى الكرامية وقولهم بالمكان ، وأنه تعالى فوق العرش وبينهما مسافة وقال المعتزلة والنجارية إنه بكل مكان بمعنى أنه عالم به ومدبر له . .

ويرد أبو المعين على القول بالمكان وذلك بالتمسك بقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٢) إذ فيها نفى المماثلة والقول بإثبات المكان فيه رد لذلك النص المحكم .

والقول بالمكان يعنى القول بالمماثلة بين الله ومخلوقاته والمماثلة منفية عنه تعالى فالمكان منفى عنه تعالى .

القول بالمكان فيه إثبات أمارات الحدث ، وهى منفية عنه تعالى وذلك لأن الله تعالى كان ولا مكان . والمكان حادث ، وهو ليس متمكنا فى الأزل فصار متمكنا بعد أن لم يكن متمكنا وفى هذا حدث .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٧ .

(٢) الشورى : ١١

كذلك القول بأنه مماس للعرش وملاقيا إياه ، إذ أنه بمماسه العرش وبالتمكن فيه تحدث المماسه والملاقاة بعد أنه لم يكن لاستحالة قيام مماسه فى القدم قبل حدوث المكان لأن قيام المماسه بذات بدون قيام مماسه أخرى بذات أخرى محال . .

أيض العرش جسم محدود متناه . . فلو كان الصانع جل وعلا ملأ ساحة العرش وفضل عنه فى الجهات كلها كما يقول متأخرو الكرامية لكان متبعضا متجزئا فى كل جزء من مساحة العرش جزء منه . وفضل أجزاء أخرى كبيرة لم يلاقى العرش . .

وخلاصة رأيه فى دفع حجج القائلين بالمكان يقوم على أساس أن المكان متناه ومحسود . فكيف يحل به اللامتناهى وهو الله سبحانه وتعالى وذلك محال وأيضا لا يوصف الله أنه داخل العالم أو خارجه ، لأن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ ، والله ليس جسما ولا متجزئا ولا متبعضا ، فلا يوصف داخلا فى العالم أو خارجا عنه . .

وتعلق القائلين بالمكان بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) وقوله : ﴿أَأَمْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾^(٢) وكذلك قوله : ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^(٣) قولهم باطل ويجب صرف هذه الآيات إلى ما يليق بالربوبية ولا تناقض حجة الله تعالى العقل ، ولا يعارض قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤) لأن فى الآية نفى المماثلة وفى القول بالمكان تحقيق المماثلة . . أى يجب تأويل الدلائل السمعية التى قد يوحى ظاهرها بالمكان وصرف معناها إلى نفى المكان لأن هذا ما يليق بمقام الربوبية^(٥) .

٥ - صفات الله تعالى :

من المشكلات التى ثار حولها الخلاف بين المتكلمين مشكلة صفات الله

(١) طه : ٥ . (٢) الملك : ١٦ .

(٣) الزخرف : ٨٤ . (٤) الشورى : ١١ .

(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٩٩ - ١٠٢ .

تعالى وعلاقة صفاته تعالى بذاته ، ولقد سبق الإشارة إلى مسائل الخلاف عند عرض الفرق الكلامية وسوف نرى أثر هذا الخلاف عند عرض آراء أبو المعين النسفى لهذه المشكلة . . . وسوف نحاول أن نوجز القول فيها بقدر الإمكان ، لأنها من أهم المسائل التى خاض فيها المتكلمون وزادوها تفريعاً وتفصيلاً . . . وإذا انتقلنا إلى رأى أبى المعين فى مسألة الصفات فإننا نجد يثبت الصفات لله تعالى وأن الصفة معنى حقيقى . . . وهى ليست مجرد الوصف أو معنى تعرف بها الذات بل لها وجود حقيقى . . . وهذا الموقف هو موقف الماتريدية والأشاعرة مع الخلاف بينهما فى التفصيل . . . فالألفاظ المشتقة عن المعانى إذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا إثبات الذات فحسب ولو أطلقت هذه الألفاظ ولم يرد بها إثبات المعانى لكانت ألقاباً وأعلاماً . . . ولو كانت ألقاباً وأعلاماً لم يثبت بكل لفظ منها إلا الذات . . . أى أنه يرى أن الصفات لو لم يكن لها معنى حقيقى وليست مجرد اللقب لكانت الذات مجردة عن الصفات وأثبتت ذات معطلة عن الصفات (١) .

والدليل على إثبات الصفات وأن لها معنى حقيقى هو صنع العالم . . . لأن صنع العالم على النظام والاتساق والاتفاق لا يتصور إلا من حى عالم قادر سميع بصير . . . ولا يتصور أن يتأتى ذلك الصنع البديع المتقن والمحكم من عاجز أو جاهل أو ميت . . . ولما ثبت أنه حى عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حياة وعلماً وقدرة وسمعاً وبصراً . . .

ويستدل على إثبات الصفات بما ورد فى كتاب الله عز وجل بإثبات الصفات مثل قوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ (٣) .

فالصفات ثابتة وقديمة . . . إلا أن إطلاق لفظ القدم على الصفات قد يوهم بوجود قدماء مع الله . . . لذا تحرز البعض من إطلاق لفظ قدماء على

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) النساء : ١٦٦ . (٣) البقرة : ٢٥٥ .

الصفات لئلا يسبق إلى وهم السامع إن كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية . لذا ينبغي القول أن الله تعالى قديم بصفاته (١) . ويرد أبو المعين على القائلين بأن القول بقدم الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء وفي هذا مماثلة للذات . . ومشاركة للقديم في أخص أوصافه وهي القدم . .

ويرى أن هؤلاء قد جهلوا شرط المماثلة ومحلها وذلك أن المماثلة لا تثبت إلا بشرط المغايرة بين المقابلين . . وكذا الموافقة والمخالفة ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الصفات والذات وبذا يكون شرط المماثلة ومحلها معدومين . وكان القول بالمماثلة محالاً . .

أيضاً قولهم بأن علة المماثلة هي الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف . . وهي صفة القدم . . . وهذا رأى المعتزلة . أما الماتريدية والأشعرية فإنهم يقولون إن علة المماثلة هو الاشتراك في جميع الأوصاف وبذا تكون العلة عامة والحكم عام .

وعلى هذا فيجب اقتصار الحكم على قدر العلة ، فلو اشترك في صفة القدم كان استوائهما في صفة القدم لا غير وإن استويا في جميع الأوصاف كانت المماثلة بينهما عامة .

ولما كانت الذات والصفة لا يستويان إلا في صفة القدم وجب استوائهما في القدم لا غير . . ولا يجوز القول باستوائهما في كونهما إلهين بحكم استوائهما في القدم كما تقول المعتزلة لأن ذلك يجعل الحكم زيادة عن قدرة العلة وهذا هو الأساس الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة في رأى أبي المعين . . . إذ أنهم أثبتوا حكماً زيادة عن العلة لأنهم قالوا بأن اشتراك الصفات مع الذات في القدم يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، وبذا يتعدد القدماء والألوهية وأدى إلى تعدد القدماء (٢) .

* * *

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٧ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

● تفصيل الصفات :

(أ) العلم الإلهي :

يثبت أبو المعين العلم الإلهي . . ودلالة إثباته هو أن هذا العالم المتقن المحكم لا يتأتى إلا من عالم . كذلك خلق الله تعالى للعالم وتسخير أجزائه لخدمة بعضها البعض وخلق له للجواهر التي لا تمتحن وجعلها في مصالح الممتحنين . وخلق كل شيء أريد به البقاء مع ما به بقاؤه . . كل ذلك يدل على أنه خلق بمن يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش . . وعلمه تعالى أزلي لأن الله تعالى أخبر عما يكون في المستقبل ومن أنكر علمه تعالى الأزلي فقد أنكر ما أخبر الله الأنبياء المتقدمين من أنباء نبينا محمد ﷺ وبشارة عيسى عليه السلام (١) .

ولاخلاف بين المتكلمين في إثبات علمه تعالى الأزلي ويعلمه للكلية والجزئية ، ولكن الخلاف بينهم : هل هو عالم بذاته على نحو ما قالت المعتزلة ؟ أم عالم بعلمه على نحو ما قالت الماتريدية والأشاعرة .

وأبو المعين يقول بأن الله تعالى عالم بعلم وذلك لأنه لا بد أن يكون للعلم عالماً وللعالم علم ولا انفكاك للعالم عن العلم ولا للعلم عن العالم ولا علم إلا لعالم ولا عالم بدون العلم (٢) .

وأبو المعين يتعلق في ذلك بالاستدلال بالشاهد ووجوب التسوية بينه وبين الغائب فكما في الشاهد أن العالم من له علم فكذلك الأمر بالنسبة للغائب وهو الله تعالى عالم وله علم وهو عالم بعلم . . ولقد استند أيضا إلى الدليل السمعي من آيات قرآنية ولقد سبق الإشارة إليها عند الحديث عن إثبات الصفات . . .

ويحاول أبو المعين في رده على موقف المعتزلة أن يلزمهم ضرورة المساواة بين الشاهد والغائب . . فهم إما أن يسووا بين الشاهد والغائب ويقولون بأن

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ١١٦ .

(٢) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول وعلم ثابت بدلالة أحكام المفعول وإتقانه . .
كما أن ذاته ثابتة بدلالة المفعولات عليه كما في الشاهد ولو التزموا بذلك لتركوا
مذهبهم . . أو يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك . . ويقولون إن
المفعول وإن دل على وجود الفاعل وقدرته وإحكامه في الشاهد ففي الغائب لا
يدل على شيء وفي هذا نفى لوجود الصانع وقدرته . . .

أو يسروا بين الشاهد والغائب في حق دلالة المفعول على الفاعل ويقروا
بثبوت الصانع . ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالة على القدرة
والعلم ، ويقولون إن كان ذلك دليلاً عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما
في الغائب .

وفي هذا تناقض من وجهين : أحدهما بالترقية بين الدلالة على الذات
والدلالة على الصفات ، والآخر بالترقية بين الشاهد والغائب في الدلالة على
الصفات (١) .

(ب) الكلام الإلهي :

من المسائل التي كثر الجدل حولها بين المتكلمين مشكلة الكلام الإلهي
ولاخلاف بينهم أن الله متكلم وله كلام وأن القرآن الكريم كلامه والمشكلة هي
في طبيعة الكلام الإلهي . . هل هو قديم أم حادث ؟ وهل القرآن مخلوق أم
غير مخلوق ؟ وحول هذه الموضوعات تعددت الخلافات والمواقف . . ولكننا
سوف نشير إلى موقف المعتزلة كما ذكره أبو المعين ورد عليه وموقف أبو المعين
من الماتريدية وموافقتهم الأشاعرة في جملة الموقف وفي الكثير من تفاصيله إذ
كلا الموقفين متعارضين ويمثلان أهم المواقف إزاء هذه المشكلة .

لقد قالت المعتزلة بحدوث الكلام الإلهي واحتجوا على ذلك بكثير من
الأدلة والبراهين وقد ساقها القاضي عبد الجبار الذي أفرد جزءاً من كتابه المغني
باسم خلق القرآن . . وسوف نقتصر في هذه الإشارة العاجلة على بعض نماذج
من حجج المعتزلة كما أوردها أبو المعين النسفي ورد عليها ونعرضها بإيجاز :

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٢ - ١٣٦ .

الحجة الأولى : تقوم هذه الحجة على المساواة بين الشاهد والغائب . .
فالكلام فى الشاهد هو من جنس الحروف والأصوات . فمن أثبت فى الغائب
كلاما على خلاف ما هو المعقول فى الشاهد كان خارجا عن قضية العقول . .
والكلام المركب من حروف وأصوات حادث . كذلك كلام الله تعالى من جنس
كلامنا وهو حادث (١) .

ويرد أبو المعين على هذه الحجة بإثبات الكلام النفسى وهو المعنى القائم
بذاته المتكلم الذى يديره المتكلم فى نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ وهذه العبارات
ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم - بل هو عبارات عن
الكلام . . . والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف . . . وهو المعنى القائم
بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالاتها على الكلام . . ولأن
الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم فى المخلوقين إلا بها فأطلق عليها
اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما . .

ودليل وجود الكلام النفسى من القرآن قوله تعالى معبرا عن اليهود :
﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ يُخْفُونَ
فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ ﴾ (٣) وذلك معنى من الكلام فى قلوبهم . .

ولقد ذكر أبو المعين رأى أئمة سمرقند وقولهم بأن القرآن كلام الله تعالى
وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفته ولا يقولون على الإطلاق إن
القرآن غير مخلوق كيلا يسبق إلى وهم السامع أن هذه العبارات المترتبة من
الحروف والأصوات ليست بمخلوقة . . ويقولون إن القرآن المكتوب فى
مصحفنا والمقروء بألسنتنا هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى
اللغوية فهى دلالة أو عبارة عن الكلام النفسى . .

وقد لاحظ أبو المعين أن أساس هذه المشكلة هو أن القائلين بقدم الكلام
الإلهى . يقولون بأن الكلام صفة قائمة بالذات . . أما المعتزلة فهم لا يثبتون

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) المجادلة : ٨ . (٣) آل عمران : ١٥٤ .

هذه الصفة قائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم وهذا يبين أن الخلاف حول مسألة الكلام هو انعكاس للخلاف حول مسألة قدم الصفات وحدوثها^(١) .

الحجة الثانية : استحالة وجود أمر أزلى مع انعدام المكلفين أى لا يعقل وجود التكليف بدون مكلفين .

ويرد أبو المعين بقياس ماهو فى الشاهد بوجود الأمر والنهى والتكليف منذ الأزل ومع انقطاع الوحي . . إلا أن التكليف يلزم الناس إلى قيام الساعة وإن كانوا معدومين الآن والتكليف يلزم من سيوجد فى المستقبل إلى يوم قيام الساعة ولا يعد ذلك سفها أو خروجا على العقل فكذلك الأمر فى وجود الأمر والنهى والتكليف منذ الأزل وقبل وجود المكلفين^(٢) .

ويندرج تحت هذه الحجة ما ذكره المعتزلة من أن الله تعالى أخبر فى القرآن الكريم عن عصيان آدم فلو كان كلامه قديما لكان إخبار فى الماضى قبل وجود العصيان ولم يوجد بعد ما يخبر عنه ، ويكون الخبر بذلك كاذبا ونسبة الكذب إلى الله تعالى كفر^(٣) .

ويرد أبو المعين بأن إخبار الله تعالى عما سيحدث إخبار عنه أن يكون . . فإذا وجد مخبره وجب القول بأنه خبر عنه أنه ثابت . . وإذا انعدم أخبر عنه أنه كان والتغير يكون فى المخبر عنه لا على الخبر . . وذلك مثل علم الله تعالى بالمعلومات بوجودها قبل أن توجد وما وجد منها وما هو موجود^(٤) .

الحجة الثالثة : أن الله تعالى لو كان متكلماً فى الأزل لكان متكلماً مع نفسه وذلك لا يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه ، وذلك لا يصح نسبته إلى الله تعالى فالتذكر يكون لمن يخشى النسيان وهو محال على الله تعالى . . وكذا أمر الوحشة لأنها من الآفات وذلك ممتنع فى حقه تعالى . . وكل ذلك أمارات الحدث المنفية عنه تعالى^(٥) .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٩ - ١٧١ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٧ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٧ .

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٩ .

(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٧ .

ويدفع أبو المعين تلك الحجة ويقول بأن ما ذكروه لا يستقيم في حق الله تعالى لأن كلامه تعالى أزلي غير محدث وغير داخل تحت القدرة وما ذكروه إنما يصح في حق من كلامه محدث ويدخل تحت القدرة (١) .

فهو يفرق بين الكلام الإلهي وطبيعته وبين الكلام الإنساني وطبيعته ، وأن الشاهد هنا لا يدل على الغائب لمخالفة الغائب للشاهد . .

وبعد ردوده على حجج المعتزلة على حدوث الكلام الإلهي يحاول أن يثبت نفى حدوث الكلام الإلهي واستحالة أن يكون كلامه حادثا ، وأن القول بالحدوث فاسد ويؤدي إلى محالات . . فيقول بأن كلامه تعالى لو كان حادثا فإن الأمر لا يخرج عن وجوه ثلاثة :

الأول : إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى .

الثاني : أن يكون حدوثه لا في محل . .

الثالث : أن يكون حدوثه في محل آخر سوى ذات الله تعالى .

ويحاول أبو المعين أن يثبت بطلان هذه الوجوه الثلاثة .

بطلان الوجه الأول : وهو حدوثه في ذات الله تعالى . . أن ذاته تعالى قبل حلول الكلام فيه لا يخلو . . إما أن تكون متعرياً عن الكلام وإما لم تكن متعرياً فتكون موصوفة به في الأزل لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون الكلام .

وإن كان متعرياً عنه لذاته . . وإما أن كان متعرياً عنه لمعنى قائم به . . فإن كان متعرياً عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات الموجب للتعري عنه ولا قول لانعدام الذات . . لأنه قديم والعدم على الله محال . . ولو انعدمت الذات لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدمة ، وهذا يدل على أن الذات لو كان متعرياً لا يتصور حدوث الكلام فيه . . ولو كانت الذات متعرياً عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوث الكلام فيها مع

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٧ .

وجود ذلك المعنى لأن ذلك المعنى ما دام باقيا كانت الذات موصوفة بالتعري
عن الكلام مع قيام الكلام بها محال . . وكذا قيام ما يوجب التعري عنها
محال^(١) أى أنه لا يمكن تصور ذات متعريه عن الكلام . . أى لم يكن له كلام
منذ الأزل ثم حدث له الكلام لأن وجوه انعدام الكلام الأزلى للذات
فاسدة . .

والوجه الثانى : حدوث الكلام لا فى محل ممتنع لأن الكلام لمحدث
يستحيل أن يكون جوهرًا لأن الكلام صفة والصفة هى ما تتميز به الذات
المتصفة به عن غيرها من الذات . لذا لا يجوز حدوث الكلام لا فى محل
لأنه ليس جوهر .

وأيضًا ليس الكلام عرضًا لاستحالة قيام العرض بذاته غير مفتقر إلى
محل يقوم به لذا فليس الكلام عرضًا ولا يجوز القول بأنه يحدث لا فى
محل .

وأيضًا لو جاز وجود الكلام لا فى محل لم يكن ذات ما متكلمًا به . .
إذ ليس ذات أولى بالاتصاف به عن ذات . . ويستحيل أن تصير الذوات كلها
متكلمة بكلام واحد ولو جاز هذا لجاز أن تكون جميع الأجسام متحركة بحركة
واحدة . .

أيضًا استحالة أن تصير ذات ما موصوفة بالكلام الذى هو واحد لا فى
محل لأن فيه إخراج من أن يكون كلام الله . . وإخراج ذات الله تعالى من أن
يكون متكلمًا^(٢) .

الوجه الثالث : وهو حدوث الكلام فى محل سوى ذات الله محال . .
لأن الكلام لو حدث فى محل لكان المتكلم الأمر الناهى هو ذلك المحل لا الله
تعالى لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعًا إلى محل الصفة لا إلى
محدثه^(٣)

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٠ .

إذن فكلام الله تعالى ليس حادثا بل هو موصوف به فى الأزل ويرى أبو المعين أنه لو لم يكن الله تعالى متكلماً فى الأزل لكان موصوفاً بضد من أصداد الكلام كالسكوت والآفة . . وهذا محال ، وذلك لأن الآفة والخرس وغيرهما ممتنع على القديم إذ ذلك من أمارات الحدث (١) .

فكلامه تعالى أزلى وغير مخلوق لأنه صفة أزلية ثابتة وهو الكلام النفسى القديم . . . والقرآن المحفوظ والمتلو وعباراته هى عبارة وحكاية عن الكلام النفسى وهو مخلوق . . . وخلاصة القول إن ما تنفيه المعتزلة وهو الكلام النفسى تثبته الماتريدية وأن ما تثبته المعتزلة من أن كلام الله مخلوق تنفيه الماتريدية وإن اتفقا على أن القرآن المتلو والمحفوظ والمكون من عبارات وحروف مخلوق .

(جـ) رؤية الله تعالى :

يثبت أبو المعين رؤية الله تعالى فى الآخرة ويورد أدلة كثيرة على إثبات الرؤية ونوجز تلك الأدلة فيما يلى :

١ - سؤال موسى عليه السلام للرؤية ولو لم يكن مرئياً لكان هذا منه جهلاً بخالقه ونسبة الجهل بالله إلى الأنبياء كفر . .
٢ - أنه تعالى قال لموسى لن ترانى . . نفى رؤية موسى إياه ولم ينف الرؤية .

٣ - تعلق الرؤية باستقراء الجبل واستقراره من الجائزات .

٤ - لم يعاتبه الله عند سؤاله الرؤية ولا أياسه .

٥ - تجلّى ربه للجبل أى كما قال الماتريدى ظهور ربه إلى الجبل ولكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره .

٦ - قول الماتريدية العلة المطلقة للرؤية هى كونه قائماً بالذات . . فما كان قائماً بالذات يجوز رؤيته . وما لا يكون قائماً بالذات يستحيل رؤيته . . والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية وهذا رد على المعتزلة الذين يعلقون الرؤية بالجسم ويقولون إنه لا يعتقد أحد أن الله يرى إلا ويعتقد أنه جسم لذا يقول الماتريدية بأن الله يرى لأنه قائم بالذات لا لأنه جسم . . ويقولون بهذا

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٥ .

لدفع حجة المعتزلة لا لإثبات الرؤية . . إذ أن الأدلة العقلية عندهم هي لدفع حجج الخصوم في الرؤية أما إثبات الرؤية فطريقها السمع .
ولقد أوردنا فيما سبق نموذجاً للأدلة السمعية التي ذكرها أبو المعين لإثبات الرؤية واكتفينا بإيراد هذه الأدلة . .

(د) الإرادة :

قليل في تحديد معنى الإرادة إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه . . إذ لولا الإرادة لوقفت المفعولات كلها في وقت واحد . . والمراد بها عند المتكلمين بأنه هو ما من كون الموصوف لها مختاراً في فعله (١) .
ولقد اختلف في وصف الله تعالى بالإرادة . . فالنظام والبغداديون من المعتزلة أمثل الكعبي والخطايط ومن تابعهم قالوا بأنه لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز . . فإرادة الله في فعله أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وإرادة الله في فعل غيره بأنه أمر به . . واستدلوا على ذلك بقولهم إن الإرادة هي الشهوة . . فلو كان الله مريداً لكان مشتتاً .
ويرى أبو المعين أن الله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة . . والدليل على ذلك :

١ - وقوع مدلولاته المتجانسة على أوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على هيئات محسوسة وأمكنة مخصوصة وأزمنة . فعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن اقتضاء ذواتها فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل .

٢ - أنه لو لم يكن مريداً لكان مضطراً .

٣ - بطلان قول من قال إن إرادته لفعل الغير أمر . . قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (٢) فلو كانت الإرادة أمراً لكان يقول : ولو أمر ربك لأمن من في الأرض .

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٢٥ .

(٢) يونس : ٩٩ .

٤ - الأصل أن تلحق مسألة الإرادة بمسألة خلق الأفعال لأننا لو قلنا إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى طاعة أو معصية أو كفر . . . والله غير مضطر في تخليقه كان مريدا لما خلقه (١) .

والله تعالى مريدا بإرادة قائمة بذاته أزلية ، . وليست حادثة خلافا لما ذهب إليه العلاف والجبائي وابنه أبو هاشم الذين يقولون بأن الله مريدا بإرادة حادثة وما ذهبت إليه الكرامية أنه مريد بمريدية وهي قدرته على الإرادة وإحداث العالم بإرادة حادثة (٢) .

وإرادته تعالى غير أمره ومحبه ورضاه . . . فكل حادث حدث بإرادة الله تعالى ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبه . . . وذلك لأن محبه ورضاه يرجع إلى كون الشيء عنده استحساناً . . .

ويذهب أبو المعين إلى أن إرادة الله شاملة لكل ما يحدث في الكون فكل حادث حدث بإرادة الله تعالى خيرا كان أو شرا ، حسنا أو قبيحا ، جوهرأ كان أو عرضا . . . طاعة أو معصية . . .

وتقول المعتزلة إن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة أو طاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح . . . واحتجوا بقول الله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ (٣) ولا يرضى لعباده الظلم .

ويرد أبو المعين بأن الله تعالى خلق الكفر وأراد قبيحا وظلما . . . فمن أتى الكفر فهو ظالم وليس الله بذلك بمريد له الظلم إذ هو جزاء فعله . . . فالله قد أراد الكفر والمعاصي ظلما وقبحا من فاعليها وليس في هذا ظلم لهم (٤) .

ويرى أبو المعين أن خلق الكفر غير فعل الكفر نفسه . . . إذ خلق الشيء غير الشيء والتكوين غير المكون . . . وهو يقول بأن الكفر مكون وتكوينه غيره . . .

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٥

(٢) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) الزمر : ٧ (٤) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٤١٥ .

فلم يكن هو فعل الله تعالى بل هو مفعوله وكون المفعول قبيحا لا يوجب قبح التكوين (١) .

ولقد ذكر أبو المعين حجج من يقول بشمول الإرادة الإلهية . . نذكر مثلا منها ورد المعتزلة ورده على اعتراض المعتزلة .

فلقد ذكر أبو المعين حجة أهل الحق وتمسكهم بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ﴾ (٢) ومن ذراه لجهنم أراد ما به يصير لجهنم . إذ لو ذراه لجهنم مع إرادة بأن يصير للجنة فقد أراد منه ما يصير بإدخاله بإدراؤه له ظلما وهذا محال . .

ولقد اعترضت المعتزلة على ذلك التفسير للآية وذكروا أن قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ أنه أراد ما عاقبته جهنم فاللام هنا لام العاقبة لا لام التعليل ولقد رد أبو المعين بأن استعمال لام العاقبة تجوز فيمن يجهل العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود (٣) .

(هـ) صفة التكوين :

تمثل صفة التكوين أهمية خاصة في الخلاف بين المتكلمين . . فهى لم تكن مثار الخلاف بين المثبتين للصفات وبين النافين للصفات فحسب . . بل كانت أيضا مثار خلاف بين المثبتين أى بين الماتريدية والأشاعرة . .

ولقد عرض أبو المعين النسفى لمعنى التكوين والاختلاف الذى وقع بين المتكلمين فقال : إن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها معنى واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود .

وقد عرض لمختلف الآراء المعتزلة والنجارية والكلامية والقلاسية والأشعرية يقولون بأن التكوين هو عين المكون وهو حادث وقال بعض المعتزلة

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٥ .

(٢) الأعراف : ١٧٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٦ .

كالعلاف وبشر بن المعتمد وابن الراوندى بأن التكوين معنى وراء المكون فالعلاف قال إن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه . . وقال بشر ابن المعتمد إن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لعطل كون الاستطاعة قبل الفعل . . وقال ابن الراوندى إنه قائم لا فى محل . . وقال هشام بن الحكم إن التكوين لا هو المكون ولا غيره . . وقالت الكرامية إنه كان فى الأزل خالقاً بالخالقية . . رازقاً بالرازية . . ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق .

وهذه الآراء تتفق فى حدوث التكوين وتختلف فى جعل التكوين عين المكون أو معنى وراء المكون . . واختلفوا فى محله فمنهم من قال التكوين قائم بالمكون ومنهم من قال قائم لا فى محل . .

أما الماتريدية فيقولون بأن التكوين صفة أزلية وهو غير المكون الحادث وذلك قياساً على الإرادة والمراد . . فيكون التكوين لكل مكون يكون يناله لوقت وجوده كإرادة وجود لكل موجود لكونه إرادة لوجوده لوقت وجوده^(١) .

ويقول الماتريدية إنه لو كان التكوين هو المكون من يكن من الله تعالى إلى العالم شىء يوجب كونه خالقاً للعالم سوى أن ذات البارى أقدم من العالم وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كون الثانى مخلوقاً . .

ولقد احتج القائلون بحدوث التكوين لأن القول بقديم التكوين يستدعى قدم المكون كما أن وجود الضرب ولا مضروب . . ووجود الكسر ولا مكسور . . ووجود الجرح ولا مجروح محال . .

ويرد أبو المعين بالترقية بين القديم والحادث . . فالتكوين قديم والمكون حادث والمكون هو الذى يتعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو محدث . . أما القديم فهو المستغنى فى وجوده عن غيره . . ولما كان المكون محدثاً ويحتاج فى إيجاده ضرورة إلى التكوين . . فكيف يكون المكون قديماً ؟ وهو فى حاجة إلى غيره لإيجاده .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥ ، ورأى الماتريدية انظر : البزدوى ، أصول الدين ، ص ٦٩ ، والصابونى ، البداية ، ص ٦٧ - ٦٨ .

أيضا تعلق حدوث العالم بصفة من صفات الله فهل ما تعلق به حدوث العالم أزلى أم محدث ؟ فإن قالوا محدثا فهو إذن من أجزاء العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض لا بالله . . وفى ذلك تعطيل . وإن قالوا تعلق بأزلى . قيل هل اقتضى ذلك أزلية العالم ؟ فإن قالوا نعم كفروا وصاروا هم قائلين بقديم العالم وإن قالوا لا بطلت شبهتهم .

أيضا قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) فالله تعالى عبر عن هذا التكوين بكن وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشئ . . وخطاب كن عبارة عن سرعة الإيجاد . . وخطاب كن من كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى . . والمكونات جواهر وأعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ولا شك فى ثبوت التغير بين الأزلى والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى وما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى .

والتكوين هو ما يتعلق به التكون والإيجاد وما يتعلق به الوجود . . وقد تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان هو إيجادا وخلقا وهو غير المكون المخلوق .

ولقد رأى أبو المعين أن الأشعرى قد وقع فى تناقض إذ يقولون إن وجود العالم وتكونه حصل بعبارة كن فكان تكوينا وتخليقا . . ولما كانت عبارة كن من كلامه تعالى وكلامه تعالى عنده أزلى فقوله بأن التكوين حادث قد أوقعه فى تناقض^(٢) .

والواقع أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية يرجع كما يذكر ابن عذبة أن التكوين عند الأشاعرة من الإضافات والنسب فهو صفة عقلية وأن مبدأ الإيجاد هو صفة القدرة والإرادة . . أما عند الماتريدية فالتكوين صفة نفسية وهو صفة فعلية ، ومبدأ الإيجاد هو صفة التكوين الأزلية والإرادة^(٣) .

أما الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة فى صفة التكوين فيرجع إلى أن

(١) يس : ٨٢ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٨٦ - ١٩٠ .

(٣) أبو عذبة ، الروضة البهية ، ص ٤١ .

التكوين عند الماتريدية صفة أزلية قائمة بذاته تعالى . . والمعتزلة تنفى قيام صفاته بذاته تعالى .

(رابعا) خلق أفعال العباد :

١ - إثبات الخلق لله والكسب للعبد :

من المسائل التى أثارت خلافا شديدا بين المتكلمين مسألة خلق أفعال العباد فلقد تعددت المواقف إزاءها وكثر الخلاف والجدل حول تفصيلاتها ولم يقتصر البحث على الجبر والاختيار بل تطرق إلى البحث فى طبيعة القدرة الإنسانية وهل هى مع الفعل أم سابقة عليه ؟ وهل هى تصلح للضدين ؟ والبحث فى موضوع القضاء والقدر والموقف منه . . . وسوف نعرض بإيجاز لموقف أبى المعين الذى يمثل رأى الماتريدية فى ذلك . .

عرض أبو المعين للتيارات الثلاثة التى تمثل ثلاثة اتجاهات فى هذه المشكلة :

تيار الجبرية الذين يقولون بالجبر وعارضه . . وتيار المعتزلة الذين يقولون بإضافة الأفعال ونقده . . وتيار الكسب الذين يقولون بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى ومكسوبة للعبد وهو التيار الذى يتبناه الماتريدية والأشعرية .

ولقد حدد أبو المعين نقاط يدور حولها البحث فى مسألة خلق أفعال العباد وهى :

١ - إثبات استحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى .

٢ - العبد له فعل وإن لم يكن له قدرة التخليق .

٣ - جواز وقوع مقدور واحد تحت قدرة قادرين .

٤ - معنى الكسب .

٥ - إيجاد القبيح ليس بقبيح .

٦ - بيان معنى الشركة .

وسوف نتناول بالشرح هذه النقاط الست وأدلة أبو المعين فى إيجاز :

١ - بالنسبة للنقطة الأولى: وهى عدم قدرة غير الله على الخلق . .
يربط فيها أبو المعين بين الخلق والعلم . . فلو كان للعبد قدرة تخليق فعله لكان ينبغي له العلم بكيفية خروجه من العدم إلى الوجود . . وبما يخرج عليه فعله من المقادير والأحوال والأوصاف . . وقد رأينا جهله بهذه المعانى وانعدام علمه بها . . وهذا يدل على عدم قدرته على تخليق فعله^(١) ولكن يمكن الرد على هذا بالقول بأن المعتزلة لا تسوى بين فعل الله وفعل العبد . . وليس فعل العبد هو إخراج من العدم إلى الوجود . . وخلق الأجسام أو غير ذلك فيما يختص به الله تعالى .

أيضا مما يدل على أن العبد ليست له قدرة التخليق هو خروج أفعال العباد على خلاف ما يريدون . . فلو كانت لهم قدرة التخليق والاختراع والإيجاد لخرجت أفعالهم وفقا لما يريدون ويقصدون^(٢) .

أيضا أن إثبات قدرة التخليق للعبد تؤدي إلى تعجيز البارئ جل وعلا فلو كان قادرا على أن يخلق فى العبد حركة والعبد قادر على أن يخلق فيه سكونا . فلا تثبت قدرة الله تعالى إلا بامتناع قدرة العبد . . فكانت قدرة الله تعالى بذلك موقوفة على امتناع قدرة العبد^(٣) .

وأبو المعين فى محاولته إثبات بطلان رأى خصومهم يلزمهم القول بالتسوية بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني . . وخصومه لا يسوون بينهما كما سبق الإشارة إلى ذلك .

٢ - بالنسبة للنقطة الثانية: يثبت أبو المعين أن للعبد فعلا . . لكن فعل العبد مغاير لفعل الله تعالى . . لكن خصومه - فيما يذكر - يزعمون أنهم يفعلون عين فعل ربهم .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٦٥ - ٣٦٧ . وانظر تفاصيل رأى المعتزلة فى الرد على هذه الاعتراضات : القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٦٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

ويرى أبو المعين أن فعل العبد ليس بخلق . . ففعل العبد مخلوق الله تعالى ومفعول لا فعله وخلق الله تعالى هو الصفة الأزلية القائمة بذاته . . وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى . والله تعالى هو الذى تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود . . والعبد اكتسبه وباشره . . فلم يكن فعل العبد مثل فعل الله لأن فعل الله خلق وإيجاد وفعل العبد مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه؟

ثم إن المقدور نوعان : مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين : جهة اختراع يختص بها الله تعالى وجهة كسب يختص بها العبد ولا تشابه بين الاثنين (١) .

٣ - وبالنسبة للنقطة الثالثة : فيجوز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين . . لأن الله تعالى هو الذى يقدر العبد ويخلق قدرته . . وأن القدرة ليست بدخلة تحت قدرة العبد إذ لو منعت منه لما تمكن من اكتسابها وإذا كان الله تعالى هو الذى يقدر العبد كان محالاً أن يقدره على ما لا قدرة له عليه لأن قدرة الله ثابتة ولا تزول باقداره العبد وهذا رد على قول المعتزلة باستحالة وقوع مقدور واحد تحت قدرة قادرين وهذا دليل على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين (٢) .

وأبو المعين يفرق بين القدرتين . . قدرة الاختراع وهى لله تعالى . . وقدرة الاكتساب وهى للعبد . . فتعلق المقدور الواحد بالقدرتين جائز لأن جهة نسبة الخلق ينسب إلى قدرة الاختراع وهى لله تعالى . . ومن جهة الكسب ينسب إلى العبد .

٤ - وبالنسبة للنقطة الرابعة : فهى تفسيره لمعنى الكسب والفرق بينه وبين الخلق فيقول البعض إن كل مقدور وقع فى محل قدرته فهو كسب . . وما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما . . وقيل ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ، وقيل ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادرين به فهو خلق . . وما وقع مقدوره به مع تعذر افراد القادر به فهو كسب . .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

ويفرق أبو المعين بين خلق الله للعالم من جواهر وأعراض لا تتعلق بها قدرة العباد وبين أفعال موجودة بقدرة الله تعالى ومتعلقة بقدرة العبد من حيث كونها حركة أو سكون أو طاعة أو معصية .

الأفعال التي تتعلق بقدرة الله من حيث الإيجاد وقدرة العبد من حيث الكسب هي الأفعال الاختيارية . . . وهي يتمثل فيها الكسب . . . وفي هذا إثبات لقدرة الإنسان . . .

ولقد لاحظ أبو المعين اتفاق المعتزلة والقائلين بالكسب بإثبات قدرة للإنسان واختيارا له في فعله . . . ولكن الخلاف بينهما في التسمية . . . فالمعتزلة تسمى تلك القدرة خلقا واختراعا والقائلين بالكسب يسمونه كسبا^(١) .

والواقع أن الخلاف بينهما ليس كما يذكر أبو المعين يقتصر على التسمية فقط بل بالرغم من إثباتهما قدرة للإنسان إلا أن هناك خلافا بينهما مثل طبيعة هذه القدرة ومفهومها وهل هي مرتبطة بقدرة الله أم مستقلة ؟ وغير ذلك من الخلافات والتي سوف نلاحظ بعضها عند التعرض لمسألة القدرة الإنسانية .

٥ - بالنسبة للنقطة الخامسة : وهي إيجاد القبيح ليس قبيحا وهو رد على المعتزلة التي تنفى فعل الله للشرور والمعاصي وأفعال العباد فيها شرور ومعاصي .

ويرد أبو المعين على ذلك ويبني رده على أساس أن التكوين غير المكون . فالكفر مكون وتكوينه غيره وكون المكون قبيحا لا يوجب قبح التكوين وعلى ذلك فخلق الله تعالى للكفر ليس قبيحا وهو غير فعل الكفر الذي يكتسبه العبد بفعله وهو قبيح . . .

ويذكر أن جمهور متكلمي أهل الحديث يقولون إن القبيح مانهى عنه . . . والله تعالى ليس بمنهى عن إيجاد الكفر . . . والعبد منهى عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح وكسب العبد قبيحا^(٢) .

٦ - وبالنسبة للنقطة السادسة : وهي بيان معنى الشركة وهو أن ينفرد كل

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٠ - ٣٩٥ .

شريك بماله دون الآخر . . وذلك كشركاء القرية والمحلة وهذا المعنى متفق عن القائلين بالكسب لأنهم يقولون بإثبات شيء مضافا إلى ذاتين وإلى كل منهما بجهة . . وذلك مثل أن الله تعالى قد ملك العباد أشياء وتلك الأشياء ملك لله تعالى ملك تخليق . . ولم يكن العباد شركاء لله تعالى في الأملاك لما أن ما هو ملك الله تعالى بالتخليق هو عينه ملك العبد لثبوت التصرف فيه ولم يكن الله تعالى مختصا بملك شيء والعبد بملك آخر ليثبت معنى الشركة (١) .

٢ - القدرة وما يتعلق بها من مسائل :

إذا كان للعبد قدرة فما هي طبيعة تلك القدرة ؟

يذكر أبو المعين رأى الماتريدي في أن الاستطاعة قسمان . . أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الفعل . . وليست علة للفعل . . وإن كان الفعل لا يقوم إلا بها . والثاني : معنى لا يمكن تبنيه وحده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل وهي عرض يخلقه الله تعالى للعبد ليفعل به أفعاله الاختيارية وهي علة الفعل . .

والاستطاعة عرض وهي معنى وراء الجسم . . وهي غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح خلافا لما ذهب غيلان وثمانه الأشرس وبشر بن المعتمر . . والاستطاعة الأولى : وهي الأعضاء السليمة والأسباب الصالحة سابقة على الفعل ولا خلاف على ذلك مع المعتزلة . .

أما الاستطاعة الثانية : وهي التي بها يتم الفعل فهي ليست سابقة على الفعل بل هي مقترنة بالفعل . وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية من أنها سابقة على الفعل .

ولقد احتجت المعتزلة على أسبقية الاستطاعة للفعل بقوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ (٢) فينبغي أن يكون كل من لزم التقوى أن تكون استطاعتها موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى . .

(١) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٨ . (٢) التغاين : ١٦ .

إذ غير التقى لزمه التقوى . . فينبغى أن يكون معه استطاعة التقوى وفى وجود استطاعة التقوى ولا تقوى قول بتقديم استطاعة التقوى على التقوى . . ويعتمد أبو المعين فى ردوده على حجج المعتزلة التى أوردنا مثالا منها على القول بأن الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى زمانين فإذا وجدت الاستطاعة قبل الفعل فإنها تغنى وقت الفعل لأنها عرض لا يبقى زمانين . . ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل وهى منعدمة وقت الفعل لكان الفعل يتم بدون استطاعة . .

وعن صلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها يذكر أبو المعين إجماع من قال : الاستطاعة قبل الفعل أنها تصلح للضدين ، فالقدرة الواحدة تصلح للإيمان وللکفر أما القائلين بأن القدرة مع الفعل فلقد اختلفوا . . فأبو حنيفة يقول إنها تصلح للضدين على طريق البدل . . ومعنى ذلك أن الاستطاعة التى حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للکفر إذا اقترنت بالإيمان ، لكنها لو اقترنت بالکفر لصلحت له .

أما الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي وابن سريج يقولون إن القدرة لا تصلح للضدين ، وأن قدرة الإيمان لا تصلح للکفر ، وهى غير قدرة الکفر .

وأما الماتريدى فلقد توقف فى القول بصلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها ، ولكنه أميل إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين . وبالنسبة لأبو المعين فإنه يتابع رأى أستاذه الماتريدى فى الميل إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين^(١) .

هذه بإيجاز آراء أبو المعين بالنسبة لخلق أفعال العباد المباشرة ، وبالنسبة للأفعال غير المباشرة ، وهى الأفعال المتولدة ، والتى تحدث بسبب منى وتحل فى غيرى بدون قصد منى أو اختيار لذلك ، فيرى أبو المعين أنها ليست من

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ - لمعرفة رأى الماتريدى ، انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٢٧٩ وما بعدها .

أفعال العباد بطريق الخلق أو الاكتساب ، فهي ليست منهم بطريق الخلق ، وذلك لثبوت قدرة الاختراع لغير الله محال ، وأيضا ليست بطريق الاكتساب لا يكون إلا بما يقوم فى محل قدرته ، وعلى هذا لا تنسب هذه الأفعال المتولدة للعباد وذلك لعدم قدرتهم على الاختراع ، ولعدم تعلق قدرتهم بما ليس فى محل قدرتهم ، وعلى هذا فالألم الموجود فى المضروب عقب ضرب الإنسان له والانكسار فى الزجاج عقيب كسر الإنسان أو من الحركة فى الخشبة عقب اعتماد الرجل عليها ، كل ذلك مخلوق لله تعالى ولا صنع للعبد فيه ، لانعدام قدرة التخليق واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته ، وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة (١) .

والمقتول ميت بأجله ، وليس مقطوع الأجل ، وذلك لأن القتل فعل قائم بالقاتل وهو فعل يخلق الله تعالى عقبه فى الحيوان الموت وانزهاق الروح ، والموت مخلوق الله تعالى فى الميت لا صنع للقاتل فى المحل . .

ولكن ليس معنى ذلك انتفاء مسئولية القاتل عن القتل وعدم إيجاب القصاص ، فالقصاص يقع على القاتل وذلك لاكتسابه الفعل الذى أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه ، لا على ما وجد فى المحل ، أى ليس على الموت وإنما على الفعل المنهى عنه ، الذى أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه (٢) .

والواقع أن رأى الماتريدية فى عدم نسبة الأفعال المتولدة للعباد يرجع إلى رأيهم فى انتفاء الضرورة فى الأسباب الطبيعية ، وإلى موقفهم من خلق الله لأفعال العباد .

وبالنسبة لمسألة القضاء والقدر وهى مرتبطة بمسألة خلق الأفعال ، فيوضح أبو المعين معناهما ، فالقضاء له معان متعددة ، فقد يذكر ويراد به الحكم ، فيقال قضى القاضى على فلان : وقد يراد به الأمر ، قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ ﴾

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٤ .

رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴿١﴾ وقد يراد به الفراغ يقال قضيت أمر كذا ، وقد يراد به الفعل - وهو المقصود فى هذه المسألة - وقد يراد به الإعلام والإخبار قال الله تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾ (٢) ، والمراد من القول الطاعات والمعاصى كلها بقضاء الله أى بخلقه وتكوينه .

ومعنى القدر ، يقال على وجهين ، أحدهما الحد الذى يخرج عليه الشئ ، وهو جعل كل شئ على ما هو عليه من خير أو شر أو قبح ، والثانى بيان ما يقع عليه كل شئ من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب .

وبهذه المعنى للقضاء والقدر ، يكون خلق الله لأفعال العباد ، من حيث خروج تلك الأفعال على ما لا تبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم ، كذلك لا يحتمل تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم ، فالقضاء ولقدر يعنى خلق الله تعالى لأفعال العباد .

ولقد احتج المعتزلة على القول بشمول القضاء والقدر لكل أفعال العباد ، ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية ، وقد أمرنا بالرضا بالقضاء والقدر ، فكأننا أمرنا بالرضا عن الكفر والمعصية .

ويرد أبو المعين على ذلك ببيان معنى الرضا بالقضاء والقدر ، بأن من رضى بجعل الله الكفر باطلا قبيحا فقد رضى بقضاء الله تعالى ، ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى ، ومن رضى بذلك ولم يرض أن يكون الكفر صفة له ولم يحب أن يفعله فى نفسه فقد رضى بقضاء الله ولم يرض بما يوجب نقمته وتعذيبه (٣) .

ولقد سبقت الإشارة إلى قول أبو المعين فى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ (٤) وإلى رأيه بأن التكوين غير المكون ، والقضاء يتعلق

(٢) الإسراء : ٤ .

(١) الإسراء : ٢٣

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤١٨ - ٤١٩ . (٤) الزمر : ٧ .

بالخلق والتكوين ، والله تعالى قد خلق الكفر وجعله قبيحا ، وأمرنا بالرضا
بكون الكفر قبيحا .

هذه بإيجاز ملخص آراء أبى المعين النسفى فى خلق الأفعال : وهو متابع
فيها لأستاذه الماتريدى ، ولم نتوسع فى ذكر الحجج والرد عليها بين المعتزلة
والماتريدية والأشاعرة ، لأننا قد تعرضنا لها بالتفصيل فى دراستنا عن أبى منصور
الماتريدى .

(خامسا) السمعيات :

١ - إثبات الرسالة ، خاصة رسالة محمد ﷺ :

لاخلاف بين المتكلمين فى إرسال الرسل وصدق دعواهم ، وإنما الخلاف
هل الرسالة ممكنة أم واجبة ؟ أى هل يجوز أن يرسل الله رسلا أم لا يجوز ،
أو أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى أم غير واجب .
يذكر أبو المعين رأى جميع متكلمي أهل الحديث فى القوم بأنها ممكنة
فيما عدا أبى العباس القلانسى .

وذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم
- وهم الماتريدية - إلى القول بوجوبها ، ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت
على الله تعالى بإيجاب أحد ، أو أوجبها الله على نفسه ، بل يعنون أنها
متحققة الوجود .

وقالت المعتزلة بوجوب النبوات عقلا وهى متأكدة الوجود لأنها من
مقتضيات حكمة القديم جل وعلا ، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من
مقتضيات حكمته ، لأن انعدام ما يكون من مقتضيات حكمته من باب السفه
وهو يستحيل على القديم جل وعلا .

وترى المعتزلة بوجوب النبوات عقلا^(١) .

ويهتم أبو المعين ببيان الحاجة إلى الرسالة ، وفى هذا دليل على إثباتها
ورد على المنكرين لها ، ونوجزها فيما يلى :

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧٤ ، ولرأى المعتزلة : القاضى

عبد الجبار ، المغنى ، ج ٥ ص ٦٣ - ٩٦ .

١ - ما جرى عليه العرف بين العقلاء من استشارة بعضهم بعضا ، واختلاف البعض إلى البعض ، ليزدادوا معرفة ، ويتبادلوا الرأى والمشورة ، وبذا يكمل بعضهم بعضا ، وهذا يعنى توافق العقل والوحى .

٢ - لفعل إما واجب أو ممتنع أو واسط ، والعقل يقف على الواجب والممتنع ولا يقف على الواسط ، إذ لا تتعلق به عاقبة حميدة وقد تتعلق به عاقبة ذميمة . وتقتصر العقول عن الوقوف على حميد العاقبة وذميمة لخفائها فى نفسها .

٣ - أن العقل شئ مخلوق قد تلحقه الآفات مثل سائر المخلوقات ، وبذا لا يصح الركون إليه وحده والاعتماد عليه دون الوحى .

٤ - الوحى معين للعقل ، إذ يسهل على العقل ويخفف عنه المؤن ، وليس ذلك حارجا عن الحكمة .

٥ - اوحى بيبين كيفية شكر المنعم ، لأن ذلك لا يعرف بالعقل .

٦ - إرسال الرسل من باب الأفضال والإحسان^(١) .

ودليل صدق الرسل هو المعجزة التى تجرى على أيديهم ، ولقد بين معنى المعجزة ، فهى تعنى العجز الذى هو نقيض القدرة ، وسميت معجزة لأنها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ، ومعناها عند المتكلمين أنها ظهور أمر بخلاف العادة فى دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة ، وعجز المعارضين عن الإتيان بمثله ، والمقصود بها تحدى المعارضين وعجزهم .

وتنقسم المعجزة إلى قسمين أحدهما أنها فعل غير معتاد ، والثانى تعجيز عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام للدلالة على صحة ما بشر به ، وهذا فى الحقيقة نقض للعادة^(٢) .

ولقد رد على المنكرين للرسالة لاعتمادها على خرق العادة والطبيعة ، وذلك لأن إنكار خرق الله للعادة فيه وصف لله تعالى بالعجز وبأن أفعاله تعالى

(١) أبو ايعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ .

(٢) أبو ايعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٨٤ .

ضرورية وليست اختيارية ، وهذا لا يصح فى حق الله تعالى ، لذا فهو قادر على قلب الطباع ، وفعله بخلاف عمل الساحر ، إذ عمل الساحر تمويه محض ويعتمد على مهارته وخفة يده ، ولو ادعى الساحر النبوة ، وأراد إيجاد ما هو مناقض للعادة ليكون دلالة على صدق مقالته ، لأعجزه الله عن إظهار ناقض العادة وأبطل سحره وكيد^(١) .

ثم يهتم بإثبات صدق نبوة محمد ﷺ ، وفيه أيضا صدق كافة الأنبياء . والدليل هو النظر فى دعوة الرسول فى جانبها العلمى والعملى ، ففى الجانب العلمى النظرى هو أن ننظر فيما يدعو إليه الخلق من أصول التوحيد ، وأصول بدء الخلق وإعادته ، ولقد وجد أن ما يدعو إليه يوافق ما تقضى به العقول ، وتوجيه الدلائل الموجبة للعلم الحقيقى الذى لا يخالطه شك ، وأما الجانب العلمى هو أن ننظر فى أمر العبادات المشروعة ، ولقد وجدت أنها مبنية على ما تقتضيه الحكمة ويوجبه العمل ، وهذا يعنى أن صدق الشرع متوقف على النظر العقلى ، وأنه لا تعارض بينهما .

ثم الدلائل التى تثبت رسالة محمد ﷺ تنقسم إلى قسمين ، قسم حسى وقسم عقلى ، والدلائل الحسية ثلاثة أقسام منها ما كان خارج ذاته كنبع الماء من بين يديه عليه الصلاة والسلام ، ومنها ما كان فى ذاته كخاتم النبوة بين كتفيه ، ومنها ما كان فى أخلاقه فلم يؤخذ عليه كذب ولا هفوة ، واتصف بكل صفات الكمال الأخلاقى - أما معجزاته العقلية فأكبر مثل لها هو القرآن الكريم ، وهو المعجز الباقي الخالد ، وهو معجز فيما احتواه من أخبار ماضية عن الأمم الماضية، وما فيه من أخبار مستقبلية ، وإعجازه فى نظمه ومعانيه^(٢) . ودافع أبو المعين عن الإعجاز فى نظم القرآن ، ورد على قول النظام بأن الله قد صرف الهممة عن الإتيان بمثل نظم القرآن ، فيقول : هل صرف الهممة عن الإتيان بمثل القرآن ، هل كان باختيار العبد أم بغير اختياره ، إن كان باختيار العبد ففيه إثبات لتصرف الله فى أفعال العبد الاختيارية، والنظام لا يقول

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٩٤ - ٢٩٩ .

بهذا ، وإن كان بغير اختيار العبد ، فيكون باضطرار ، وفى ذلك إثبات قدرة الله تعالى على منع العبد مما يختاره وهذا عنه محال^(١) .

ويتوقف على صدق الرسل ، الإيمان وموضوعاته ، حيث إن دعوة الرسل تطالب الناس بالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ولقد كان البحث فى الإيمان من بواكير المسائل الكلامية ، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلى .

٢ - الإيمان :

ذكر الاختلاف فى تعريف الإيمان ، فمنهم من يرى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان وهذا رأى مالك والشافعى والأوزاعى وأهل الظاهر وأئمة الحديث وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، والمحاسبى والقلانسى ، ومن الناس من يزعم أن الإيمان يكون بالقلب واللسان وإليه يذهب الشمرية والنجارية والغيلانية ومن الناس من يقول إن الإيمان يكون باللسان فحسب وإليه يذهب الرقاشى وعبد الله بن سعيد القطان والكرامية ، ومن الناس من قال إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب ، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم ، فقال بعضهم الإيمان هو المعرفة وهو قول جهنم بن صفوان والصالحى من المعتزلة وقال بعضهم هو التصديق وإليه ذهب أبو منصور الماترىدى ، وروى أيضا عن أبى حنيفة .

ويتابع أبو المعين رأى الماترىدى فى أن الإيمان هو التصديق بالقلب وذلك اعتمادا على المعنى اللغوى لكلمة الإيمان فهى تعنى التصديق ، فكل من صدق غيره فيما يخبره يسمى فى اللغة مؤمنا به ومؤمنا له - وهذا المعنى هو المقصود بالإيمان بالله تعالى وتصديق رسله وكتبه .

أيضا ما يؤكد بأن الإيمان هو التصديق بالقلب ، أن ضد الإيمان هو الكفر ، والكفر هو التكذيب والجحود ، وهما يكونان بالقلب ، فكذا ما يضادهما .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣١٣ .

والأعمال ليست ركنا من الإيمان ، وذلك أن الله تعالى قد خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمال ، فلقد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾^(١) وهذا دليل التغاير بين الإيمان والأعمال .

أيضا أنهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعا على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها لأوجب ذلك زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال أو بزوالها كلها .

أيضا أن من آمن وصدق ومات لساعته قبل أداء شريعة من الشرائع وعبادة من العبادات مات مؤمنا ، ولو كانت الأعمال داخلة في الإيمان ، كان ينبغي أن لا يصير مؤمنا ما لم يأت بالأعمال .

وإذا كان الإيمان هو التصديق والعمل ليس داخلا فيه ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ حقيقة التصديق واحدة ، وإنما الزيادة والنقص إذا كانت الأعمال داخلة في الإيمان ، فمن كانت طاعته أكثر كان إيمانه أكثر .

وأما ما ورد من آيات يفهم منها زيادة الإيمان ، فهي لا تعنى زيادة حقيقة الإيمان ، بل الزيادة تحتل أن تكون زيادة نوره وضيائه في القلوب بالأعمال الصالحة ، وينتقص ذلك بالمعاصي ، إذ الإيمان له نور وضياء ، أما زيادة الإيمان في ذاته أو نقصانه فلا يحتمل^(٢) .

وبالنسبة لإيمان المقلد الذي لا يملك دليلا على صحة اعتقاده ، فيرى أبو المعين أن المقلد مؤمنا ، وذلك لحصول الإيمان بركنه وحقيقته وهو التصديق ، فهو مؤمن بطاعته واعتقاده وإن كان عاصيا بترك النظر ، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه ، ولا ينعدم إيمان المقلد وإن لم يتحمل مشقة النظر والاستدلال وذلك لتناول مطلق الوعد إياه^(٣) .

ولكن هل يشترط في الإيمان دليل ، يذكر أبو المعين الاختلاف في

(١) البقرة : ١٨٣ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٦٤ - ٤٦٩ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥ - ١٦ .

ذلك ، فأكثر المتكلمين يرون أنه لثبوت الإيمان أو لكونه نافعا لا بد له من دليل يبنى عليه الاعتقاد ، ويرى أبو الحسن الرستغفنى من أصحاب الماتريدى ، أنه لا يشترط أن يبنى اعتقاده على الاستدلال العقلى فى كل مسألة ، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول ، وعرف أنه رسول كان ذلك كافيا ، والمشهور عن الأشعرى ، أنه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد فى كل مسألة عن دليل عقلى ، ويقول البغدادي إن الأشعرى يقول : إنه وإن لم يكن مؤمنا على الإطلاق ، فإنه ليس بكافر ، ويرى عامة المعتزلة أن المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن ، ويحكم بـيـمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل ، على وجه يمكن مجادلة الخصوم ، وإن عجز عن شىء من ذلك لا يحكم بإسلامه^(١) ، وعلى هذا فالفرق بين الأشاعرة والمعتزلة هو أن كلاهما يشترط دليلا عقليا على صحة الإيمان ، لأن العقل هو سبيل تصديق الرسول ، إلا أن الأشعرى يقول إن بنى اعتقاده على دليل عقلى كان كافيا ، وإن لم يقدر على دفع الشبه ، والمعتزلة يقولون إنه لا يكون دليلا إن لم يقدر على دفع الشبه ، كما أنه يمكن القول بأن الأشعرى يرى بأن تكون معرفة المقلد بقلبه دون أن يعبر عنها بلسانه ، وأنه ليس بكافر لوجود ما يضاد الكفر وهو التصديق ، لكنه عند المعتزلة كافر ، ويمكن القول إن رأى الأشعرى أن المقلد مؤمن عاصى ، وإن لم يكن قد قال هذا القول بنفظه ، فمعناه متحقق عند الأشعرى .

لكن أبو المعين يعارض رأى الأشعرى فى أن إيمان المقلد يخرج من الكفر لكنه ليس مؤمنا، وذلك لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان ، فلو لم يكن الإيمان موجودا عنده اندفع إلى الكفر، وعد هذا القول مناقضة من الأشعرى (٢) .

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧ - ١٨ ، وبالنسبة لكلامه عن الأشعرى ، فإن هناك روايات تذكر خلاف ما ذكره أبو المعين ، فالبزدوى وهو ماتريدى سابق على أى المعين ، يذكر أن أصح الروايات عن الأشعرى أن المقلد مؤمن -انظر : البزدوى ، أصول الدين ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ، وابن عساكر يذكر أن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعرى ، انظر : تبين كذب المفتري ، ص ٣٥٧ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٤ .

وبالنسبة لرأى أبو المعين ، فيذكر أن طبقات الناس من حيث قدراتهم قسمان ، قسم يوصف برجاجة العقل ، وقسم بغلظ الأفهام وبلادة الخاطر ، والله تعالى قد أرسل رسله تفضلا على القسم الأول بتسهيل الوصول لكيفية الاستدلال ، وبالنسبة للقسم الثانى بإثبات طريق الوصول بمشاهدة المعجزة عن الرسول ، أو الخبر المتواتر عنه ، وإن لم يوجد منه استدلال ، إذ جعل ذلك الطريق فى حقهم كدلائل العقول فى حق غيرهم .

وأىضا أن الرسول لم يشتغل بتعليم الدلائل فى كل مسألة اعتقادية ، ولا يناظر إلا بقدر ما يدفع حجة الخصوم ، ولم يعلم الناس طرق تركيب القياسات العقلية والإلزام والجدل ، وكذا الخلفاء من بعده ، كذلك إيمان أهل القرى وغيرهم مع خلوهم من صناعة الجدل ، بل صدقوا عن طريق الخبر المتواتر بظهور المعجزات على يده ، وكذا إيمان الناس بالرسول لفصاحته ومعجزته وهو القرآن .

كل ذلك يدل على صحة إيمان المقلد - من لا يملك دليلا - لأنه مؤمن والإيمان تصديق ، وقد وجد منه التصديق ، أما الثواب الموعود فهو ينال بفضل الله سواء لحقته مشقة أو لم تلحقه (١) .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام يرى أبو المعين أنهما واحدا ، وأنهما اسمان مترادفان ، فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ، وذلك لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار على وحدانية الله تعالى . وأن له الخلق والأمر لا شريك له فى ذلك ، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها ، وكذا كل شىء بالعبودية لله تعالى لا شريك له ، فحصولا من طريق المراد فيهما واحد .

ويستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (٣) والإيمان دين فلو كان غير الإسلام لكان أن لا يقبل (٤) .

(١) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ٢٠ - ٢٤ .

(٢) آل عمران : ١٩ (٣) آل عمران : ٨٥

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٧٣ .

ولقد كان من أسباب إثارة البحث فى مسألة الإيمان وتعريفه وزيادته ونقصانه ، هو الموقف من مقترفى الذنوب وخاصة الكبائر، وسوف نبحث هذه المسألة من خلال البحث فى مسألة العموم والخصوص بالنسبة لآيات الوعد والوعيد، لأنه متعلق بجواز العفو عن مرتكب الكبيرة وعدم جواز العفو عنه .
ونشير بإيجاز إلى هذه المواقف المتعددة^(١) . فلقد تعددت المواقف بإزاء الموقف من صاحب الكبيرة ، فمنهم من جعله كافرا ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من قال غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من قال منافق ، ومنهم من قال مؤمن عاصى بما فعل من غير أن يطلق اسم الفسق والفجور ويكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له ، ومنهم من وقف فى الوعيد .
وهذه المواقف المتعددة أساسها المواقف المتعددة بإزاء آيات الوعد والوعيد وهل هى خاصة أم عامة ، وأيهما أحق بالعموم أو الخصوص ؟^(٢) .
فتقول المعتزلة والخوارج : آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر .

وتقول المرجئة : آيات الوعد أحق بالعموم لأنها أحق بما عرف من صفات الله تعالى بالرحمة والعفو .
وتقول الماتريدية : ما كان من الآيات الواردة فى الوعيد مقرونا بذكر الخلود ، فهو فى المستحيلين أى الذين يستحلون الذنوب ، فهم كفروا باستحلالهم ، فما أوعدوا على كفرهم ، وذكر الجريمة لكونها سببا للكفر ، وأما ما ليس مقرونا بذكر الخلود فمن الجائز أن يكون فى المؤمن ، إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل ، والعبد لا يكفر بالمعصية ، ولا يخرج عن الإيمان بفعله الكبيرة ، لذا يجوز العفو عنه ، يجوز مغفرة ما دون الكفر^(٣) .
وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة والخوارج تقول بخلود صاحب الكبيرة فى النار . وتقول المرجئة بإرجاء موقفه إلى الله تعالى وتتوقف فى آيات الوعيد ، وتقول الماتريدية بجواز العفو عنه والله أن يعذبه بقدر ذنبه أو يعفو عنه ، لكنه لا يخلد فى النار .

(١) انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٣٩٣ ومابعدا .

(٢) معنى العام والخاص . (٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٢ .

ولقد احتجت المعتزلة على خلود صاحب الكبيرة في النار ، وأن القول بجواز العفو عنه ، فيه خلف لآيات الوعيد ، إذ أن الإخبار بتعذيب مرتكبي الذنوب عامة ومطلقة ، ولو أخرج منها شيء لكان خلفا وكذبا على الله تعالى ، ولا وجه إلى القول بالتخصيص ، لأن حقيقة العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص ، كانت دلالة على إرادة التكلم بجميع ما تناوله اللفظ ، وكأنه نص على كل فرد باسمه الخاص ، فلا وجه للتخصيص إذ التخصيص هو دليل يدل على أن المخصوص غير داخل في العموم ، وذلك لن يكون إلا بدليل متصل ، وعند انعدام الدليل ، تبقى الصيغة متعرية عن الدليل ، وهي عند تعريبها دليل إرادة العموم فأخراج بعض ما تناوله العموم يكون نسخا وإنهاء للحكم ، وذلك مستحيل على الله تعالى ، أي أن المعتزلة تقول بالعموم في آيات الوعيد ، ولا وجه للتخصيص .

ولقد رد أبو المعين بأن أصحابه من الماتريدية لا يسلمون بأن القول بالعموم واجب الاعتقاد ، لما أن التكلم بلفظة العموم والمراد بها الخصوص سائغ في اللغة ، حتى كان ذلك يغلب على رأى إرادة الحقيقة وهو العموم . وعلى هذا فالعموم يذكر ويراد به الخصوص ، وما يقوم من دليل الخصوص متأخرا ، أو دليل القيد ، فهو بيان المراد لا النسخ ، والصيغة المتعرية عن دليل الخصوص أو القيد ، ليست بدليل إرادة والعموم والإطلاق .

أيضا القول فيمن آمن ثم ارتد يخلد في النار ، ومن ارتكب كبيرة أو كان كافرا ثم تاب يخلد في الجنة ، والصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعا ، فلا يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الإيمان ، والوعيد شرط الموت على الكفر ، فإما أن تقول بأن الشرط غير ملتحق بآيات الوعد والوعيد ، فيكون الله كاذبا في إدخال صاحب الكبيرة الذي تاب أو الكافر الذي أسلم الجنة . . وإما أن تقول بأن قيد الموت على الإيمان أو التوبة ملتحق بالوعد والوعيد وإن لم يكن مقرونا به ، فإن قلت بالأول كفرت ، وإن قلت بالثاني فقد تركت مذهبك .

ولو قلت : وردت آيات الوعد وآيات الوعيد وجهل تاريخ نزولها ،

فجعلت كأها منزلة مقترنة ، فيصير البعض قيدا أو تخصيصا من البعض ،
قليل له : فلم أنت بجعلك آيات الوعيد قيدا فى آيات الوعد أولى من خصمك
بجعل آيات الوعد قيدا فى آيات الوعيد ؟

وأىضا قول الله تعالى لآدم عليه السلام حين أسكنه الجنة : ﴿ إِنَّ لَكَ
أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى • وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى ﴾^(١) ثم لما
وجدت منه أنزلة عرى ، قال الله تعالى : ﴿ وَطَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ
وَرَقِّ الْجَنَّةِ ﴾^(٢) أكان ذلك الوعد يتناول حال وجود الزلة أم لا ؟ فإن قال :
تناول ، فقد ظهر كذب الله تعالى حيث وعد له أن لا تعرى ، وإن قال : لم
يتناول ترك مذهبه^(٣) .

وهكذا يحاول أبو المعين أن يبطل رأى المعتزلة فى القول بالعموم فى آيات
الوعيد ، وذلك ليثبت جواز العفو عن صاحب الكبيرة .

تلك بإيجاز أهم الآراء الكلامية لأبى المعين النسفى ، وهو كان تابعا فيها
لإمامه أبو منصور الماتريدى ، لكنه كان شارحا ومفصلا لما أجمله الماتريدى ،
وإذا أضفنا إلى ذلك صعوبة تناول مؤلفات الماتريدى خاصة كتابه « التوحيد »
لغموض عبارته واستغلاقتها أحيانا ، فإننا نعد أبو المعين شارحا ومفصلا
لمذهبه ، فى عبارة سهلة وأوضح ، وأىضا مدافعا عن آراء الماتريدى ضد
الخصوم من معتزلة وأشعرية وغيرهم ، وكذلك كان مبتكرا فى أدلته التى
أوردها على صحة مذهب الماتريدى .

(١) طه : ١١٨ ، ١١٩ (٢) طه : ١٢١ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٢ - ٤٥٨ .