

٢٢٢٥

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

فلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته عرضاً ونقداً

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

توحيد عبد الحميد سعيد

إشراف الدكتور

علي بن نفيح العلياني

الجزء الأول

١٤١٠ هـ

شكر وتقدير

بمعد حمد الله تعالى وشكرو على مايسر من تمام هذه الرسالة

أقدم بالشكر الجزيل لكل من ساعدني على تمامها على هذه الصورة

وهي رأسهم أسعدني الافضل الذين أفسروا عليّ فيها

وأخص بالشكر فضيلة الدكتور /

علي بن نعيم العسلياني .. الذي لم يبخل علي بوقته وطلعه

فجزاه الله خير ا على ماقدم لي من عون ومساعدة ..

وأسال الله تعالى أن يبارك في مساندة الجامعة

وأن يجزى الطالبين منها خير الجزاء

وهي معه منهم سعادة مدير الجامعة فضيلة استاذي

الدكتور / راشد الراجح

على ما قدم لي

وأسال طلبة العلم

من عون ومساعدة

المقدمة

وتشمل الآتي :

١ - أهمية العقيدة الإسلامية وأهم خصائصها

٢ - دوائج اختيار الموضوع

٣ - خطة البحث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وكنى بالله شهيداً .

وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له .
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

أما بعد : فإن العقيدة الإسلامية في الله وصفاته تتميز بميزتين أساسيتين :
الأولى : أنها عقيدة توفيقية مطلوب امتقانها مخالفاً من غير نقص ولا زيادة . ومن
غير تحريف ولا تبديل .

بمعنى : أن الله عز وجل هو الذي يهدي لعباده والفرسبها عليهم
وأبى أحد من البشر هو الذي تولى وضعها أو صياغتها .
والثاني : فأى تعريف أو تعريفات عنها إنما يمثل انحرافاً أو انحرافاً عن أصل
ما افترس الله تعالى على عباده .

والثانية : أنها ليست ابحاثاً فلسفية مجردة تبدأ من العقل وتنتهي في العقل
كما هو شأن البحوث الفلسفية والكلامية .

كلا .. بل هي عقيدة ربانية لها مكنسها وأركانها من العمل الصالح والخلق القويم
والانزاع بشريعة الله تعالى .

ولها أثرها العظيم في حياة الفرد كلها وصولاً به إلى التحقق بالعبودية التامة
لله تعالى .

تلذذ العبودية التي تمثل أسس ما يمكن أن يعمل فيه العبد في هذه الحياة
الغيبية .

فالعقيدة الإسلامية الصحيحة هي أساس بناء الأمة .

وبغير تلك أفراد الأمة بعقيدتهم الصحيحة . بقدر ما يكون صلابة الأساس

الذي يقوم عليه بناء الأمة التي ابتعثها الله تعالى لتخرج الناس

من عبادة المخلوقين إلى عبادة الخالق تعالى .

ومن شيق الغيبية إلى سعة الدنيا والآخرة .

ومن جور الأيمان إلى عقل الإسلام .

وتعتبر للمباحث أصية العقيدة في الله وصفاته كأساس للعمل الصالح الذي يتمسك
ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة من خلال عبادة القرآن الكريم بمرسوم مفاهيم تلك العقيدة
طوق فترة العهد المبكي مدة ثلاث عشرة سنة من التدرج لا يتناول الا قضية العقيدة .

(ثم استمر القرآن أيضا في الحديث باستفاضة عن العقيدة في الله وصفاته طوال فسترة
العهد المعني وفي المسور المفضية حتى تقطاع الرحي وأولاها أعظم اهتمام بالرغم من نزول آيات
التشريع وتنظيم المجتمع الاسلامي الجديد في المدينة المنورة مما يعقل ثلاثة فاطمة عيسى
عظم أصية العقيدة في الله وصفاته في جميع الأحوال .

وبانك الا لاسيا المفنح الذي يفتح القلوب البشرية للخير .

وينشئ فيها الخير .

تربيتها على الخير .

ويمنح فيها الخير .

ويؤوي عزما على تحمل الشدائد وتجاوزها .

وأنة لا يوجد مفنح آخر لهذه القلوب يهيئها لما تهيئه لها العقيدة الصحيحة .

ولقد كان لذلك أثره العظيم في جيل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . حيث
أشأنهم العقيدة الربانية نشأة جديدة ، كأنها ميلاد جديد ، ثم فعلت فعلها في توسيم
بعد أن أنشأ فأصبحوا ذلك الجيل الفريد الذي نزل في وصفه هذا التقرير الرباني :

« كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١) (٢)

ثم تلا ذلك الجيل العظيم أجيال تفاوتت فيها تماسك أبناء الأمة بعقيدتهم مابين
القوة والضعف .

وتفاوتت بالتالي - عزهم وظهورهم تبعاً لذلك -

حتى وصلنا الى عصرنا الحالي وما آل اليه واقع الأمة الإسلامية .

والكلام من واقع الامة الإسلامية الذي تمييز فيه الآن

انما هو الكلام عن واقع شاب منه أثر العقيدة في الله وصفاته

ولم يعد لها الدور القيادي للأمة .

(١) سورة آل عمران : آية رقم ١١٠

(٢) يتصرف : من كتاب واتعا المعاصر للاستاذ محمد قطب ص ١٨١

نشرة مؤسسة المدينة للنصحاة - الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ .

ولم تعد هي أسرة التجمع التي يتجمع عليها أبناء الأمة ويعملون بها ومن أجلها .

وتنمنا يغيب أثر العقيدة

تضع عوامل النصر والعز والتكبير .

ويحل محلها عوامل الخلل والضعف والهوان والفساد

وما هـذه العنكرات العظيمة التي تعيشها الأمة الإسلامية في واقعها المعاصر الا جزء

من أثر شباب العقيدة من أبناء مورها بين أبناء الأمة .

فالتفكك روح الاخوة الإسلامية بين أبناء الأمة .

وتأنيب مكارم الاخلاق

ونهب الحرم على الخير والتمسك بالفضيلة

وانتشار الانحلال الخلقي وانحطاط السلوك بصورة المتعددة التي نطالعها كل يوم

ولقد الروح الصهيونية التي صورت بين أبناء الأمة تجاه الحضارة الغربية

وتدهار الكثير من المسلمين ومجاهداتهم بكل مايتطلبه من أممناهم من اليهود والنصارى

وانتشار المقاهب الفكرية الهدامة بين أبناء الأمة بالرغم من نهاتها وسفوطها

من الناحية العلمية واليهود فسادها وشروعها .

الى جانب اقتطاع الامم من اليهود والنصارى لاجزاء عزيزة من بلدان المسلمين

وتنوع الكثيرين من المسلمين وخسوتهم ورشاحهم بالامر الواقع .

وانخراطهم بالشبهوات والمفادات عن الجهاد في سبيل الله الذي فيه حياتهم

ورفعتهم ويزمهم ويحجهم .

وتنحية شريعة الله تعالى عن الحكم واستبدالها بالفواتير الواسعة من أكثر الملان

الإسلامية مع سكوت الكثيرين من المسلمين وخسوتهم .

بل ووجود من يخاف من تلك الحال من المنتسبين للإسلام

الى غير ذلك من المعزبات التي تعيشها الأمة في واقعها الاليم .

كل هذه المنكرات العظيمة والمخالفات الجسيمة إنما تدل ملامة قاطعة على أن العقيدة الإسلامية الصحيحة مضمومة من أداء دورها وبعيدة عن التأثر في أكثر أبنائها الأمة .

وهنا يبرز سؤال هام ..

- لماذا لم يمدد للعقيدة الإسلامية أثرها في حياة أصحابها ، ذلك الأمر الذي يعتبر من أهم خصائصها ومقتضياتها ؟

أوبصفة أخرى ..

- ما الذي أدى إلى ذلك الانفصال بين العقيدة في الله وبين مقتضياتها ولو لم يمسها من العمل الصالح والخلق الغويم والالتزام بشريعة الله تعالى ، بين أبنائها الأمة الإسلامية .

إن الإجابة على هذا السؤال الهام تعتل بنهاية الملاح الصحيح ، وعبارة سلوك الصراط المستقيم الذي يعمل بالأمة الإسلامية إلى المكانة التي حققها يوم أن كانت العقيدة الصحيحة هي التي تقود الزمام وتؤدي دورها الذي أرادته الله تعالى لها .

ولإجابة على هذا السؤال يتحسبون على الباحثة أن تراجع مسائل العقيدة المسالفة الآن بين المسلمين ، هل هي بمعنىها نفس العقيدة التي كان يعتنقها جيل الصحابة رضي الله تعالى عنهم ويشتمكون بها ؟

أم أن شيئا أصابها جعلها لا تعمل فعلها في نفوس المسلمين في عصرنا الحالي ، كما فصلته من فعل في كثير من الأجيال السابقة عامة ، والقرون الثلاثة الأولى المفضلة خاصة ؟

فلما تتبع الباحثة وسائل نشر العقيدة بين المسلمين في وقتنا الراهن فإنه يجد أن كثيرا من الجامعات والمعاهد العلمية التي تخرج الدعاة والخطباء والوعاظ والمفكرين في معظم بلدان العالم الإسلامي قد اعتمدت العقيدة الأشعرية في مناهج تدريس العقيدة الإسلامية .

وبناء على ذلك أصبحت كتب المذهب الأشعري هي مصادر ومراجع دراسة العقيدة الإسلامية دون الكتاب والسنة . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وبعد طول بحث وممارسة للمقيدة الأشعرية ضد نشأتها على يد مؤسسها الأول
أبي الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - التي يومنا هذا ..
برزت لدى عدة عوامل كانت بمثابة الدوافع التي جعلتني أختار " أصول المقيدة الأشعرية
في الله وسفاته " عرضا ونقدا " موضوعا لرسالتي -
هذه الدوافع يمكن أن أوجز عنها مايلي :

أولا : ان للمقيدة الأشعرية من الانتشار في أكثر بلدان العالم الإسلامي في وقتنا
الراهن ، مع كونها تقدم للناس على أنها عقيدة أهل السنة والجماعة ، مايدفع
الباحث لتناولها بالبحث والدراسة وبيان أصولها وسفاتها ووزنها بمسوزان
الكتاب والسنة لمعرفة حقيقتها من باطنها .

ثانيا : ان المقيدة الأشعرية تقدم للناس لان في صورة مباحث كلامية مجردة لميسر
بواعها عمل وليس لها تأثير في حياة مارسيها ومدرسيها - كما نراه الان - اذ هنا
شأن المباحث الكلامية القائمة على الجدل والزمامت الضخوم .
ولذلك بخلاف منهج القرآن الكريم في تقديم المقيدة مرتبطة بعلمها من
مقتضيات من العمل الصالح والخلق الخويم والتأثير في مختلف شؤون الحياة
بالنسبة لمعتقديها والمتمسكون بها .
وهذا مايدفع الباحث الى ابراز هذه القضية من خلال دراسة أصول المقيدة
الأشعرية بهدف الوصول الى الطريقة المثلى لتفريس المقيدة المسيحية
الا وهي طريقة الفسوان الكسريم .

ثالثا : ان الباحث المنصف - بعيدا عن التقليد والتعصب - يمكن ان يلاحظ نسبي
المقيدة الأشعرية من النوائف والمخالفة لمقتضى العقل والنقل مما يدفعه الى
امادة دراسة وبحث مسائل وأصول تلك المقيدة - فمن ذلك
فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر :

- 1 - أنهم أثبتوا روضة الله تعالى مع نفي كونه عز وجل في جهة العلو⁽¹⁾ ، بل زعموا
أنه ليس داخل في العالم ، وليس خارجا عنه .
ولا شك أن هذا من التناقض البين عند من لم يأخذ بتلقيتنا وتقليدنا .

(1) يستثنى من مسألة العلو أبو الحسن الأشعري والبالغاني حيث أنهما يشنان العلو
لله العلي القدير .

٢- أنهم أتبعوا كسب العباد لأفعالهم مع القول بنفي تأثير قدراتهم الحافظة في إيجاد الفصل (١).

وهذا أيضا بلا شك من التناقض البين .

وابتداء : أن الباحث العنصر يستطيع أن يلاحظ كذلك أن الإشارة قد أتوا في بعض

مسائل العقيدة بأقوال وآراء تصوروا الصحيح يكفي في الجزم بطلانها .

فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر أيضا :

(١) قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد أو ما يعرف بالنظرية

الفردية ، وتبينهم للقول بأن الأجسام كانت على صورة جواهر مفسدة

متناهية في الصغر بحيث لا يتبين فيها جانب عن جانب .

وأما لها طول ولا عرض ولا عمق .

ثم إن الله تعالى - على زعمهم - جمعها في صورة أجسام ..

أبى آخر فروع النظرية الفردية التي أشد بها الإشارة وجعلوها من أصول

الدين ..

وبتدقيقها مسألة من أهم مسائل العقيدة ألا وهي مسألة اثبات وجود

العصاةم توصلا لاثبات وجود الله تعالى .

ولاشك أن القول بالجوهر الفرد من الأقوال التي ليس لها أي قيمة علمية

وإن التصور الصحيح لهذا القول يكفي في القول بطلانه .

(٢) قولهم بأن القرآن الذي هو كلام الله تعالى إنما هو معنى واحد فهم قائم بذات

الله تعالى .. وبالرغم من أنه معنى واحد قديم - بزعمهم - إلا أنهم يقولون

أنه هو الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنساء .

ولأنه إنما عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وهو الذي يسمونه القرآن العربي ،

وأما عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً .

وأما عبر عنه بالصينية كان صورة .

وهذا القول - كما قلت آنفا - تصوروا الصحيح يكفي في الجزم بطلانه إذ

من المعلوم أن الذرة والانجيل إذا ترجمنا إلى اللغة العربية لم تكن

معانيهما معنى القرآن .

بل من المعلوم بالاضطرار أن معاني آيات القرآن الكريم تختلف من آية

لاخرى فكيف يمكن أن يتصور أن كل هذه الالفاظ بمعانيها عبارة عن معنى

واحد قديم ؟

ولا أريد أن أتعمد في هذه المقدمة الحكم على قول من الأقوال - وإنما فقط - فكرت ما يمكن للباحث أن يلاحظه على بعض مسائل العقيدة الأشعرية من أسوأ تدفعه إلى أن ينفذ التقليد والتقليد ويترس أسوأ تلك العقيدة التي أدت إلى القول بهذه الأقوال .

خاصة : أنه إذا كان سائفا في مجال ما يعرف بالأمور العقلية أو الفقهية أن تتعدد مشارك

الاجتهاد ويكون هناك التصيب والمخطئ ، وكلاهما مأجور من الله تعالى :

فإنهم من أهل الاجتهاد الذين حصلوا أمواته . ولم يقصر في البحث عن الخليل .

فإن الأمر في مجال العقيدة بخلاف ذلك تماما .

وذلك لما فكرته أننا من أهميتها وخطورة الانحراف أو الاعتراض عنها لكونها أساس

العقل المتقبل من الله تعالى .

هنا من جهة .

ومن جهة أخرى لوضوحها وكثرة الأداة السمعية والعقلية من الكتاب والسنة

عليها بما لا يدع مجالاً للخطأ في تجاهها أو الانحراف والاعتراض عنها .

فإننا ما اعتبر الباحث ذلك في الحقيقة الأشعرية . .

فإن جانب مخالفة الطوائف الأخرى من المنتسبين للإمامية الإسلامية من فسر

الاشعرية للاشارة في كثير من مسائل العقيدة . ورسيم لهم بالتبويب تسارة

وبالتفكير تارة أخرى .

فإن جانب ذلك

فإن كثيرا من أسئلة الاشعرية أنفسهم يخالف بعضهم بعضها في مسائل شتى من

مسائل العقيدة في الله وصفاته .

وكل فريق يفتكر من الألة ما يصفه بأنه من الخواص العقلية على صحة قوله .

ويترجم من هذه الاختلافات في هذه المسائل فإنهم متفقون على تسميتها

" أصول الدين " . مع أن " أصول الدين " لا تتحمل شيئا من هذه الاختلافات

التي تقوم على مناهات عقلية يزعم كل فريق من المخالفين أن ما أتى به إنما

هو من الألة الفاطمية والبراهين الساطمة . وهنا يلجأني أهمية خاصة لدراسة

أصول العقيدة الأشعرية لتفهم هذه الاختلافات التي تنسب في المزيد من

الفرقة والخلاف بين طوائف الأمة الإسلامية والله أعلم .

خطبة البحث :

لما كان هفي من هذا البحث الكشف عن أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته بمعنى البحث عن أسباب منفاً مسائل العقيدة الأشعرية وأصولها بقصد زيتها بمسيران الكتاب والسنة لبيان ما فيها من حق وسواب ، وما فيها مما يظهر البحث أنه بالخطاب لمخالفته ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم .

فلما كان هذا هفي من هذه الرسالة ..

فقد رأيت - بعد طول تدبر - أن أضي فترة تحول الأشعري عن الاعتزال بمزيد اهتمام لأنها تمثل بداية نشأة المذهب الأشعري .

لقد ما لا خلاف فيه أن المذهب الأشعري بصورته التي هو عليها الآن ونسبته إلى مؤسسه لم يكن له وجود قبل تحول أبي الحسن الأشعري من الاعتزال .

وسا لا خلاف فيه أيضاً أن فترة تحول الأشعري من الاعتزال وما تلاها من أحداث التي أن فنقل - رحمه الله - إلى بغداد وبقي بها حتى وفاته - هذه الفترة هي التي تكونت فيها آراء الأشعري وأقواله ، والتي قدر لها أوليعضها^(١) أن تكون أساساً للمذهب عاقلئذ هو المذهب الأشعري .

فالاتهام بدراسة هذه الفترة يمكن الباحث من تبيين المؤثرات الفكرية التي أثرت على الأشعري ووجهت تفكيره إلى الوجبة التي اتخذها في تقرير مذهب إليه مسن آراء وأقوال .

وبالتالي فإن ذلك يساهم في الكشف عن أصول المسائل الاعتقادية في المذهب بما يبين قيمتها الحقيقية .

ومن هنا تبرز قيمة الاهتمام بدراسة تلك الفترة وتطويرها بالمنهج العلمي المتعارف على الاتصال .

(١) بلناظرها ما زاد بمعنى أشدة المذهب وشيوعه في الأصول وال...

ولقد جاءت الرسالة في مقصود وتصحيحه وإبراز وشأنه

فأما المقصود :

وهي هذه التي بين يدي ..

لقد تناولت فيها بيان مايلي :

- ١ - أهمية العقيدة الإسلامية وبيان بعض خصائصها .
- ٢ - دوافع اختيار الموضوع .
- ٣ - خطة البحث .

ولما التزم ..

لقد جاء على قسمين :

القسم الأول : أصول الدين ... بين تصور الوحي وعلم الكلام

القسم الثاني : أبو الحسن الأشعري ... والمذهب الأشعري .

فالقسم الأول تناولت فيه مايلي :

- أولا : حقيقة ما جاء به المتكلمون من أصول الدين .
 - ثانيا : حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أصول الدين .
- ومن خلال ذلك قارنت بين الآخرين مبرها على وجود الاختلاف بين أصول الدين التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة . وبين أصول الدين عند المتكلمين .

حاشية
على
الجزء
الاول
من
الكتاب
الذي
هو
أصول
الدين
في
الكتاب
والسنة

وأما القسم الثاني فقد تناولت فيه مايلي :

- أولا : أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب .
- ثانيا : المذهب الأشعري المنسوب لابي الحسن .
- ثالثا : النسبة بين أبي الحسن وبين المذهب الأشعري .
- رابعا : المراد بأصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته .

وأما الباب الأول :

لقد جاء في أربعة فصول ..

- الفصل الأول : آراء الأشعري قبل التحول عن الاعتزال .
- الفصل الثاني : المذهب الاعتزالي السائغ إبان تحول الأشعري عن الاعتزال .
- الفصل الثالث : الظروف ولايسات تحول الأشعري عن الاعتزال .

تسمية
الفرق بين
الفرق بين
الفرق بين

الفصل الرابع : مذهب الأشعري عند التحول عن الاعتزال .
وتضمن هذا الفصل تفصيل أسئلة الأشعري والأشاعرة مع نسبة كل قول إلى فائده .

فأما الفصل الأول : آراء الأشعري الاعتقادية قبل التحول عن الاعتزال . .

فقد جاء في خمسة مباحث

المبحث الأول : الاعتزال بين الاتباع والخصوم
وفيه مسائلتان :

- المسألة الأولى : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الاتباع .
- المسألة الثانية : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الخصوم .

المبحث الثاني : أول واجب على المكلف عند المعزلة .

المبحث الثالث : موقف المعتزلة من تصور الكتاب والسنة .

المبحث الرابع : سلك المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى .

المبحث الخامس : مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى .

وفيه أربع مسائل :

- المسألة الأولى : نفي صفات الله تعالى عند المعتزلة .
- المسألة الثانية : أصل مقالة نفي الصفات عند المعتزلة .
- المسألة الثالثة : قول المعتزلة بخلق القرآن .
- المسألة الرابعة : نفي رؤية الله تعالى عند المعتزلة .

وأما الفصل الثاني : المذهب الاعتقادية السائدة إبان تحول الأشعري عن الاعتزال .

فقد تكررت فيه الآراء والأقوال والمعتقدات التي كانت سائدة آنذاك إبان تحول

الأشعري عن الاعتزال ، والتي هي مقلدة أن يتأثر بها مع الحرس على بيان حقيقة كل مذهب

والتفرقة بين تصور أصحاب المذهب وبين الزمات الخصوم الذين حكموا عليهم .

وقد جاء هذا الفصل في ستة مباحث :

المبحث الأول : الجبسية .

المبحث الثاني : الكلابية .

المبحث الثالث : الكرانية .

المبحث الرابع : الحريرية .

المبحث الخامس : المشبهية .

المبحث السادس : أهل السنة والجماعة .

وأما الفصل الثالث : ظروف وملابسات تحوّل الأشعري من الاعتزال

فقد بينت فيه الظروف والملابسات التي وأثمت تحوّل الأشعري عن الاعتزال من خلال ذكر مراحل ذلك التحوّل .
وقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث

- المبحث الأول : مرحلة الشك وتزعزع اليقين بالاعتزال وأصله .
- المبحث الثاني : مرحلة العزلة التامة للموازنة بين الآراء ومجيء روى النسبي على الله عليه وسلم .
- المبحث الثالث : مرحلة إعلان التحوّل عن الاعتزال .

وأما الفصل الرابع : منهج الأشعري بعد التحوّل عن الاعتزال

فقد تكررت فيه الآراء والأقوال التي تحوّل اليها الأشعري .
وحرصت على تحري أقوال الأشعري الصحيحة النسبية اليه مع التمييز بينها وبين آراء أتباعه من أتباع الأشاعرة .

وتبنت على متابعتها عليه وبالقدوة فيه وبين مخالفيه فيه .
وقد جاء هذا الفصل في مبحثين :

- المبحث الأول : مصادر معرفة آراء الأشعري والأشاعرة .
 - المبحث الثاني : الآراء الاعتقادية للأشعري والأشاعرة .
- وقد اشتمل على التسفي مفسر مسألة :
- 1 - موقف الأشعري والأشاعرة من نصوص الكتاب والسنة .
 - 2 - أول واجب على المكلف عند الأشعري والأشاعرة .
 - 3 - وجود الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة .
 - 4 - التوحيد عند الأشعري والأشاعرة .
 - 5 - صفات الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة .
 - 6 - تحقيق قول الأشعري والأشاعرة في مسألة " القرآن " .
 - 7 - رؤية الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة .
 - 8 - عموم إرادة الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة .
 - 9 - خلق أعمال الصياد عند الأشعري والأشاعرة .
 - 10 - نفي الحكمة والتعالم في أفعال الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة .
 - 11 - التحسين والتفويض عند الأشعري والأشاعرة .
 - 12 - التكليف بما لا يطاق عند الأشعري والأشاعرة .

وأما الباب الثاني

فقد جاء في تمهيد وثلاثة فصول

- الفصل الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهبه الجديد .
- الفصل الثاني : بيان مايلي على المنهج الأشعري من مسائل الاعتزال .
- الفصل الثالث : الضاربان بين العقل والنقل في المنهج الأشعري .

وأما الفصل الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهبه الجديد .

فقد جاء في ستة مباحث :

- المبحث الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " القرآن " .
- المبحث الثاني : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " عموم الإرادة " .
- المبحث الثالث : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " خلق أعمال العباد " .
- المبحث الرابع : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " نفي الحكمة والتعامل " .
- المبحث الخامس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " التصويب والتقييد " .
- المبحث السادس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " التكليف بما لا يطاق " .

وأما الفصل الثاني : بيان مايلي على المنهج الأشعري من مسائل المعتزلة .

فقد جاء في أربعة مباحث :

- المبحث الأول : منهج الأشاعرة في تقرير العقائد بالبداهة بالثبات وجود الله .
- المبحث الثاني : نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة .
- المبحث الثالث : تسلسل الحوادث في الزمن المائتي عند الأشاعرة .
- المبحث الرابع : منع حلول الحوادث بخلق الله تعالى عند الأشاعرة .

وأما الفصل الثالث : التعارض بين العقل والنقل في المنهج الأشعري :

فقد جاء في محشين :

- المبحث الأول : ثبوت التعارض بين العقل والنقل عند الأشاعرة .
- المبحث الثاني : مسلك الأشاعرة تجاه التعارض بين العقل والنقل .
- ويتضمن قولهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض .
- وبتشأ القول بقدرة الدلائل العقلية لتوسطها على المقدمات المعرف .
- وبتشأ القول بقدرة خير الاحاد وعدم الاحتجاج به في العقائد .
- وبتشأ القول بالتأويل أو التفويض .

وأما الخاتمة :

فقد تمتها أهم ما توصلت اليه من نتائج طوال البحث .

والله تعالى أسأل أن يرزقني الصديق والأخلاق

وأن يجنبني فتنة القول وفتنة العمل

وأن ينفع بهذا البحث

وأن يجعل لى فيه لوجه خالفا

ولا يجعل لاحد فيه شريكاً

والله تعالى أعلم

وصلى الله تعالى وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه

النجم _____

ويقع في _____

القسم الأول :

أول الدين ... بين نصوص الوحي وعلم الكلام

القسم الثاني :

أبو الحسن الأشعري ... والمذهب الأشعري

القسم الأول من التتميم هو

أسول الدين

بين نصوص الوصفي وعلم الكلام

ويستعمل على مايلي :

أولا : حقيقة ماجاء به المتكلمون من أسول الدين

ثانيا : حقيقة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أسول الدين

يقول المفهماني "وإن أختلافه يوثق الخبير أوتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتمونه
تفسيره يرا، ظهورهم وأصعروا به ثلثاً قليلاً فبش ما يشعرون" (١)

- المراد بأهل الكتاب : كل من أتاه الله علم شيء من الكتاب .
- قال الحسن وقناة : إن الآية عامة لكل عالم .
- ويحل على ذلك ويؤيده قول أبي هريرة رضي الله عنه :

" لولا ما أخذ الله من ورجل على أهل الكتاب ما حدتكم بشيء . ثم تلا الآية
التي نكرتها أنفا . (٢)

فهذه الآية الكريمة تدل دلالة واضحة على وجوب الظهار الحق وتحريم كتمانها ، وهذا
مما لا خلاف فيه بين الأمة .

وأعلم ما يجب بيانه من الحق وتوضيحه للناس وحرع كتمانهم عنهم ، ما يتعلق بأسول
الدين من مسائل العقيدة في الله وصفاته .

وبما ، على ذلك أرى أن أسهد لمتأولي أسول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته دراسة
وقفاً ببيان حقيقة عامة لا يجوز إنكارها ولا المجاملة فيها . إذ إن عدم وضوحها قد أدى إلى
ليس الحق بالمباطل عند الكثيرين فيما يتعلق بمسائل من أسول الدين .

عقول : إن الباحث في كتب (أسول الدين) عند المتكلمين

- والباحت في (أسول الدين) التي جاء بها الكتاب والسنة .
- يعظم بحقيقة عامة لا يمكن التفتاني عنها أو تجاوزها .

ألا وهي : إن (أسول الدين) التي جاء بها المتكلمون في كتبهم الكلامية

- ومملوفاً بما يجب على الناس امتثانها ولا يجوز لهم الجهل بها .
- تختلف كثيراً من (أسول الدين) التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم
من عند الله تعالى ودعا الناس إليها بتكليف منه سبحانه .
- وأوجبها عليهم باجابه تعالى لها .

(١) سورة أن عمران : آية رقم ١٨٧

(٢) تراجع في ذلك .

- ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ١/٢ : ١٧٢ - نشرة دار الفكر - بيروت سنة ١٣٨٩ هـ .
- الشوكاني فتح القدير ١/٢٠٢ - نشرة دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .
- القاسمي : محاسن التأويل ٢/٣١٧ - نشرة دار الفكر - بيروت سنة ١٣٩٨ هـ .

وأن هذا الاختلاف لا يمتنع (بالوسائل) أو (الملائق) بحسب
بل يتناول أيضا (المقاصد) و (المسائل) .

وليس هذا القول اختراء على علم الكلام وأهله .
أرادنا - يجوز البرهان والعليل .

بل الامر كما بينت آنفا يظهر للمباحث في كتب المتكلمين التي سموها (أصول الدين)
إذا ما قورنت بكتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .
فون أن يحتاج في ذلك الى دراسة متخصصة .

فان من له أدنى اهتمام بأصول علم الكلام وقواعده - من غير تقليد - يعلم تمام العلم
أن جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من كتاب وسنة في الاسول والفروع انما
يتولف ثبوته وحيثه - عند المتكلمين - على ما جعلوه أسولا وقواعد لا تثبت الا بما أتوا من
أدلة سموها القواطع العقلية .

فتلك مقتضى كلام أهل الكلام وصريحه .
عرف ذلك من عرفه ، وجعله من جهله .

يقول الجويني في كتابه " الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد " :

(وإذا أحاط العقائل بحديث العالم واستبان أن له صنعا

فيشعرون عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول :

يحتوي أحدها : على نكر ما يجب لله تعالى من الصفات

والثاني : ينطوي على نكر ما يستحيل عليه .

والثالث : ينطوي على نكر ما يجوز من أحكامه .

وتنصرون بنكر هذه الأصول قواعد العقائد ان شاء الله . (1)

قلت : وخلال عشرات الصفحات - من كتابه المتكبر - التي نكر فيها الاسول التي تنصرون
بنكرها قواعد العقائد لم يستدل بأية واحدة من كتاب الله تعالى ولا بحديث واحدة
من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم على أصوله وقواعده التي جعلها (أصول
الاعتقاد) .

(1) أبوالمعالى الجويني : الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص : 21

نشرة مكتبة الخانجي - القاهرة سنة 1371 هـ .

بل لم يأت بما أتى به بعد ذلك من الآيات والأحاديث إلا ليعطال ثلاثها على خلاف
مألفه وقصد - من باب دفع المعارض - محتجها في إيجاد معان لها على تسيير
عاجل لكافرها المتباين الذي يفرضه السياق .

ومد كلامه على تأويل بعض الصفات الخفية الخيرية كالهدى والعمى والوجه لال :
(ومن سلك من أصحابنا الثبات هذه الصفات بطواهر هذه الآيات - أزره مسوق
كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والفرول والجنب من الصفات تمسكا بالطواهر -
فإن ساع تأويلها فيما يتفق عليه
لم يعمد التأويل لهما تكراره) (١)

ثم قال :

(وكذا على الأضراب عن الكلام على الطواهر
فإن عرض تفسيره إلى جعلها في الكتاب والسنة .
وقد صرح بالأسفرواح إليها الحشوية الرعاغ المعجسة) (٢)

ثم قال :

(وأما الأحاديث التي يتسكون بها فأماد لا تقضي إلى العلم .
ولو أضرمتنا من جميعها لكان سائفا
لكننا نوصي - الترمذون منها في الصحاح) (٣)

قلت : فهذه حال صاحب كتاب (الإرشاد إلى تواطع الآلة في أصول الاعتقاد)
وهو من أفضل المتكلمين ويلقب بإمام الحرمين
وتلك مكانه تصور كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عنه
يسوغ له ما نشهه من العلم الأضراب عنها جميعا .
فإن لم يكن فتأويلها .
وليس هذا المسلك مختصا بالجوهني وحده .

(١) الجوهني : الإرشاد ص : ١٥٧ ، ١٥٨

(٢) نفس المصدر ص : ١٥٨

(٣) نفس المصدر ص : ١٦١

اذن ذلك سبيل من قبله من أئمة المتكلمين من الأشاعرة (١)

ثم جاء من بعده فمشوا على نهجه وساروا على دربه .

وما ذلك إلا لأن علم الكلام يقوم في أساسه على هذا الذي فعلوه من تقديم قواعدهم

العقلية ، وجعلها أساس ثبوت حجية نصوص الوحي من كتاب وسنة .

وليس هذا يتناول على الكلام والمتكلمين .

بل إن الباحث المنصف لا يحتاج إلى مجهود كبير لملاحظة أن العلاقة بين (أصول

الدين) و (نصوص الكتاب والسنة) في كتب المتكلمين على النحو التالي :

أولاً : أن (أصول الدين) لا تثبت (بنصوص الكتاب والسنة) ولا يحتاج بتلك النصوص

عليها .

بل تثبت ويحتاج عليها بالأدلة العقلية التي تختلف عنها أبحاث المتكلمين فقط ، لأن

ثبوت حجية نصوص الكتاب والسنة إنما هو فرع عن ثبوت تلك الأصول من الثبات وجود

الله تعالى إلى الثبات صفاته الذاتية الخالصة ومنها صفة الكلام .

فمفهوم - يعني بعد الثبات أن المأثور تعالى متكلم - يمكن إثبات حجية نصوص الكتاب

والسنة بعد إثبات الرسالة للذي صلى الله عليه وسلم وإثبات إمكان الوحي من الله

تعالى إليه .

حجية القرآن والسنة إنما تأتي بعد إثبات تلك كله .

لما قيل ذلك فلا يجوز عندهم أن يستدل على شيء من أصول العقائد - التي هي أصل

ثبوت الرسالة للذي صلى الله عليه وسلم - بنص من نصوص الكتاب والسنة ولا لزوم

الدور المعتاد .

[١] الذي يدل على ذلك ما قاله في كتابه الضائل ص : ٢١٤ ، ٢١٩

(هذه الطريقة التي طرقتها طائفة مجتهدية بما أجاز إليه الصالح رضي الله عنهم

لما تركوا ما يهدونه من قواعد العقائد بظهور المتأخرين)

والشاهد في قوله من غير وجه : لما تركوا ما يهدونه من قواعد العقائد بظهور بعض

رجال المتأخرين .

ويؤيد ذلك ويؤكد ما قلناه به صاحب كتاب (مذاهب المسلمين) ١/٢٤٨ بعد أن ذكر

مذهب الجويني وأراءه الاعتقادية ثم لاقن بولها وبين آراءه من سيقه من شيوخ الأشاعرة

فقال :

(بدأوا لنا الجويني - بصفة عامة - خلفاً من الأصالة .

وأنه اعتمد على أسئلته من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراءه الأشاعرة .

وخصوصاً على الجبالاني والتشعري وأبي إسحاق والأصغراني

على الترتيب في الأهمية .)

يقول الفخر الرازي :

(التعليلات بأثرها مستندة الى صدق الرسول

فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل
ولا لزوم الدور) (١)

ويقول صاحب تحقيق كتاب غاية المرام للامدى :

(عد الامدى بون الطرق التي لاتحصل اليقين وان ظن أنها كذلك :

الاستدلال بما يتوقف كونه ثبوتيا على معرفة مجلوله

ونلك كالا استدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود الباري ونحوه

يقول الامدى معلقا على ذلك : (٢)

وهو غير ممتنع حيث أننا لانعرف المنكوب من كلام الله الا بعد معرفة وجوده

وسبق رسوله ، فانا توكلت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه

كان دورا

ثم يقول الامدى (٣)

فهذه الطرق غير باقية وان كان بعضها مبنيا للظن

قال المحقق لكتابه :

وهيلا يفسح الامدى عن موقفه من الطويل السمعي

- وأنه ليس حجة الا فيما يعرف بالسمعيات

وهي شؤون المعاد وما يتعلق به

اذ يمكن أخذه سماعا أو عن طريق الدراية عن النبي صلى الله عليه وسلم

بعد ثبوت وجود مرسله وهو الله تعالى

وكونه نبيا صادقا

فان أن تعترض ذلك شبهة الدور المشار اليه (٤)

قلت : فكرة الدور منه بدأها المعرفه، ولا جلتها جعلوا الامنة العقلية هي أساس اثبات وجود

الرب تعالى واثبات كونه عدلا حكما - واثبات رسالة النبي صلى الله عليه وسلم

ثم أطلقها عليهم الاشارة واعتمدوا عليها في عامة كتهم

وسوف يأتي مزيد بيان لذلك في موضعه

١

(١) الفخر الرازي : محصل أفكار المتكلمين والمتأخرين ص: ٢١

تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - نشرة دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٤هـ

(٢)، (٣) الامدى : أفكار الاثنا عشرية ص: ٤٠

بواسطة /٠٠ حسن عبد الطيف : تحقيق ودراسة غاية المرام للامدى ص: ١٨

(٤) /٠٤ حسن محمود عبد الطيف : تحقيق ودراسة غاية المرام للامدى ص: ١٨

رسالة ماجستير - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

ثانياً : اننا نعارض شي - من تلك الفواضع العقلية التي هي أساس اثبات (أصول الدين)
عند المتكلمين مع نس من تصور الكتاب والسنة فانهم يتكلمون بحلوات قولهم
العقلية على ما سموه الظواهر السمعية والمقصود بها حلوات تصور الكتاب والسنة
وهذا أمر ليس فيه خلاف بينهم .

وانما الخلاف في طريقة التعامل مع تلك الظواهر السمعية المتعارضة مع أبحاثهم .

لما أن يجعلوها ألفاظاً لا يفهم منها معنى وهو ما سمونه (بالتقويض)

فيقولون : نقول معناها الى الله تعالى .

غير أن الظاهر ليس مرادنا بذلك .

واما أن يجعلوها على معان يجتهدون في ايجادها بحيث تتفق وما أسلوبه من وجوب التنزيه
الذي وصلوا اليه بمقولاتهم .

فيعبرونها عن معناها الظاهر المتبادر الذي يقتضيه السياق ويجعلونها على تلك

المعاني التي يجتهدون في ايجادها .

وهو ما سمونه (بالتأويل) .

وفي هذا ونذك بقول القائل :

(وكل نس أوهم التشبيهها أوله أو فوئد يوم تخرىها) (١)

والمقصود بالتشبيه هنا : هو مخالفة ما رسمه من دلالات المقول على قدره .

واما أن يجعلوها على سبيل المجاز .

ومعلوم أن المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا ينهش لمعارضة الأدلة

العقلية القطعية .

واما أن يجعلوها أشبار احاد لا تقتضي الي العلم .

وهذا يختص بأ حاديث النبي صلى الله عليه وسلم - غير المتواترة - من آيات الكتاب

المعزى .

يقول الفخر الرازي :

(أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز ، ويحل عليه

وجوه

الأول : أن أخبار الاحاد مطمونة فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى

وصفاته .

(١) إبراهيم الثاني : جوهرة التوحيد ص ٩١ - مطبوع معه شرحه للبيجوري .
نشرة دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٢ هـ .

الثاني : أن أجل طبقات الرواة قديرا وأعلامهم منسبا الصحابة رضى الله عنهم
تم أن تعلم أن رواياتهم لا تنبئ القطع واليقين .
والدليل أن هؤلاء المحققين روى عنهم أن كل واحد منهم ضمن قسي
الآخر ونسبه الي ما لا يتيقن (١)

الثالث : وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحمة وضعوا أخبارا
منكرة واحتالوا في ترويجها على المحققين .
والمحققون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها .
وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ويبطل
الربوبية ؟ (٢)

الرابع : أن هؤلاء المحققين يخرجون الروايات بأقل العليل .
مثل أنه كان مانلا الي حب (علي) فكان راضيا فلا تقبل روايته
وقبل كان معده الجهنمي فالتا بالقر فلا تقبل روايته .
وما كان فيهم ماقل يقول : انه وصف الله تعالى بما يبطل الهيئته
وربوبيته فلا تقبل روايته ؟ (٣)

- (١) محاولة عجيبة من المؤلف لاسقاط القيمة العلمية لمراتب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
ولا أدري هل تاب عن المؤلف أن ذلك هدم للكتاب والسنة الذين نقلها أصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم ثلاثة من بعدهم وبالتالي فهو هدم للاستلام كله .
وانما الذي أوقعه واخواته في تلك الميلاء هو امتناعهم عن ما أسود بالقواض العقلية
التي أنت بهم الي نتائج تخالف ماكان عليه المحاربة ومانقلوه من النـــــــــــــــــــــــــــــــــبي
صلى الله عليه وسلم فقالوا ماقلوا من الظلم في رواياتهم رضوان الله عليهم .
- (٢) هذا كلام ساذج يفسح عن جيل فاشح بالفتار المحققين وسجودياتهم المعقبة وساهجهم
العلمية الحقيقية في التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع من الاحاديث .
ثم انه لم يكثر ضابطا للقول وانرفس سوى الرجوع الي أصلته العقلية وجعلها الحكم
في قبول أو رفض السنة المنسوبة المطهرة .
الي جانب أنه جيز على أشه أهل السنة والجماعة وهم المحدثون أن يقبلوا في رواياتهم
ما يقدح في الإلهية ويبطل الربوبية - سبحانهك هذا بيتان عظيم .
- (٣) هكذا سولت له نفسه أن ينهم أشه أهل السنة والجماعة من المحدثين بأن ليس منهم
عائل يميز ما يبطل الهية الله تعالى ربيويته ، وما يبطل - بل النسب عليهم الامر
حتى جاء الفخر الرازي في القرن السادس الهجري ليوضح لهم عقيدتهم وينقذ الأمة
من مريياتهم . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وليس هذا موضع للرد على هذا الجيل التركيب ، وانما سقته ليشبين لكل ذي لب أن
ما جاء به المتكلمون من أصول الدين يختلف تماما عما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فيما رواه عنه أعلم الناس به . ألا وهم المحدثون أشه أهل السنة والجماعة .

الحاسي : أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم

ملكبوها عن لفظ الرسول . بل سمعوا شيئا في مجلس

ثم أنهم رويوا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر (١)

ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد العشرين أو

الثلاثين لا يمكنه رواية تلك الالفاظ بأعينها .

وهذا كالمعلوم بالضرورة .

وأما كان الأمر كذلك كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الالفاظ

لمس من الفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم . بل ليس ذلك إلا

من الفاظ الراوي .

وكيف يقطع بأن هذا الراوي سمع ماجرى في ذلك المجلس .

فإن من سمع كلاما في مجلس واحد ثم انه ملكه وما كرر عليه كل يوم (٢)

بل تكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر أنه يمس منه شيئا

كثيرا . أو يمشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه (٣)

ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله

تعالى وصفاته (٤)

وأما أن يجعلوها متوقفة على مقدمات علمية معروفة عند أهل هذا الشأن بالمقدمات العشر

ولما كانت تلك المقدمات علمية فما توقف عليها في ثبوتها يكون قريبا من باب أولى .

يقول الفخر الرازي :

(١) التعليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تبيان أمور عشرة :

عصمة رواة بلغات تلك الالفاظ وانسابها وتصريفها .

وعدم الاعتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة .

وعدم الانحياز والتأخير والتقديم والنسخ .

وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لخرج عليه .

أذا تروج النقل على العقل بلقتي القبح في العقل

المستلزم للقبح في النقل لا نقاره إليه

وأما كان المستح قريبا فعابلك بالنتيجة . (٥)

ويستوفى في ذلك . عندهم . نصوص الكتاب العزيز مع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم

(١) تحكم بارد ولم يأت عليه بشيء من قواطعه العقلية لا ثباته .

(٢) ومن يدره بذلك ؟ بل قد حدث هذا الذي استبعد كما هو معروف من أحوال الرواة بسبب
الحاجة رضي الله تعالى عنهم حتى عصر الأئمة الذين دونوا المحاج والسنن والمسانيد .

(٣) فيؤدي ذلك - على زعمه - إلى أن يزيدوا في رواياتهم ما يقدح في الإلهية ويهبط الروبوية
دون شعورهم

(٤) الفخر الرازي : أساس التقييد ص : ٢١٥ - ٢١٦

وعلى الرغم من خطورة تلك الحقيقة - أعني قولنا بأن أصول الدين التي جاء بها المتكلمون تختلف كثيرا عن أصول الدين التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم - إلا أنها لم تأخذ بانتساقها من الاهتمام والتمحيص عند كثير من أهل العلم منذ أن دخل علم الكلام إلى عقائد المسلمين ، ومنذ أن أصبحت العقائد الإسلامية تدرس في كثير من البلدان تحت عنوان (علم الكلام) .

وأخبر من ذلك منذ أن أصبحت كلمة (علم الكلام) تترادف كلمة (أصول الدين)

والذي أراه أن عدم الاهتمام بذلك القضية الهامة الخطورة عند كثير من أهل العلم إنما يرجع إلى أمرين أساسيين :

أولهما : عدم وضوح الرؤية لحقيقة ما جاء به المتكلمون من مسائل اعتقادية جعلوها من أصول الدين .

والثاني : عدم وضوح الرؤية لحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من مسائل اعتقادية هي أصول الدين الإسلامي التي قال الله تعالى فيه :
 " إن الدين عند الله الإسلام " (١)

نظراً الأمر الأول :

وهو ما يتعلق بعدم وضوح الرؤية لحقيقة ما جاء به المتكلمون فلذلك أن المتكلمين اعتمدوا في تقرير ما جعلوه من أصول الدين في كتبهم الكلامية على مقدمات ومصطلحات في غاية الصعوبة والتعقيد بحيث لا يدركها ويستوعب معانيها إلا الظليل ممن الناس من الذين تخصصوا في دراستها وانقطعوا لها .

والسر في ذلك إنما يرجع - والله أعلم - إلى أن كثيرا من هذه المقدمات الفلسفية ونتائجها لا تعتمد في ثبوتها إلا على المناظرات والمعادلات وتسلیم الخصوم بصحتها .
 ومعلوم أن ذلك لا يفي من الحق شيئا .

إذ أن مجرد تسلیم الخصم بصحة بعض المسائل لا يكفي لإثبات أنها حق في نفس الأمر .
 إلى جانب صعوبة اللغة التي عبر بها المتكلمون عن تلك المعاني والتي استخدموا فيها ألفاظا جميلة مشبهة محتملة ليس فيها من الغسل والبيان ما يروى بالذليل أو في العليل .

(١) سورة آل عمران آية (١٨)

أشرف إلى ذلك ولوح المتكلمين بالأجزاء في العبارة إلى درجة الاختصار المفضل بالمعنى ، نتيجة لامتناعهم على الإشارات والإحاطات التي تحتاج إلى خلفية كبيرة ومعانٍ المنطق والطقفة .

فهذا كله أكسب كتب الكلام صعوبة حقيقية جعلها تحتاج إلى مدة طويلة من عمر الإنسان حتى يستوعبها بمساثلها ودلائلها ، والرّد على ما أثير حولها من شبه واعتراضات . وهذا القدر يمتدّ كل من تعامل مع هذه الكتب بالدراسة وحداثة الفهم .

ويضاف إلى ذلك كله ما أضفاه المتكلمون على مسائل علم الكلام من قناعة باعتبارها أصول الدين التي تعتمد عليها أمور العقيدة وأصول الدين ، فلا يجوز التشكك فيها أو إثارة الشبهات حولها أو التعرّض لها بالنقض والتصحيح .

وعمر الله أن هذا لحق ، ولكن بالنسبة لأصول الدين التي أنزلها الله تعالى وسبّغها بحمائه في كتابه الكريم ، وفي سنة رسوله الأمين محمد صلى الله عليه وسلم لا أصول الدين التي اخترها المتكلمون بعقولهم ، ولم توالق أصول الدين في الكتاب والسنة إلا من حيث الاسماء والمعانين كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

ولقد كان لذلك كله أعظم الأثر عند كثير من أهل العلم مما جعلهم يقتضرون على معارضة فهم ما رويته تلك الكتب ، وفهم ألفتها ورد الاعتراضات والشبه التي نثار حولها انطلاقاً من أن تلك حماية للعقيدة وسون لها من هيات الزناقة والملحومين ومن تشكيكات أصحاب الديانات المحرفة والنحل والآراء الباطلة .

ومن هنا جاءت موافقة بعض أهل العلم للمتكلمين في بعض أصولهم الكلامية ، وبترتيب عليها من مسائل .

حيث لم يتمكنوا من اختصارها لمناهج النقد العلمي القائم على الكتاب والسنة لديان حقا من باطلها .

أد المعروف أن النقد العلمي المنصف لشيء ، إنما هو نوع عن الفهم الشامل والاستيعاب الكامل لذلك الشيء .

وهذا ما لم يتوانوا لكثير من أهل العلم بالنسبة لمسائل علم الكلام بسبب ما كثره ألقا .

وأما الأمر الثاني :

وهو ما يتعلق بعدم وضوح الرؤية لحقيقة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم
لأن تأثير من شبه وشكوك حول دلالات النصوص الشرعية ، وأنها لا تفيد إلا الظن لأنها
موقوفة في دلالتها على أمور ثلثية .

وبذلك لا تصلح للاحتجاج بها في مجال العقائد التي لا تثبت إلا بتقاطع الأدلة .

فما أثر من ذلك انتقال من المتكلمين إلى كثير من أهل العلم مما كان له أسلم الأثر
في تقليل عنايتهم بدلالات تلك النصوص الشرعية في مسائل العقيدة وأصول الدين فلم
يهتموا بها واستنباط معانيها ودلالاتها في هذا المجال .

حيث ساد الاعتقاد بأن دلالة النصوص الشرعية إنما تعتمد على صدق المخبر بها
فصب . وأصب لها دلالة في نكتها على أساس أنها من "الأمر الصمعي" .

وصدق المخبر بها إنما يعتمد في ثبوت حججه على المواضع العقلية التي يبنسها
أئمة المتكلمين .

ومن هنا خف على الكثيرين تقديم دلالات ما زعموه قواطع عقلية على نصوص الكتاب
والسنة .

وبالتالي فقدت نصوص الكتاب والسنة - عند الكثيرين - هيبتها وقداستها وسانت
علمهم معرفة حقيقة ما نلت عليه من مسائل أصول الدين التي جاء بها النبي
صلى الله عليه وسلم .

وقد أن أشرع في تفصيل ما جهلت من بيان حقيقة ماجاء به المتكلمون من جوابه من
أسول العيين .

أرى لزوما علي أن أشرح أمرا هنا يستحق التنبيه والملاحظة :
ألا وهو : أنني في تناولي لأسول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته بالدراسة والنقد
لا أتعرض مطلقا للحكم على الأشاعرة بأنفسهم . ممن قد أقضوا إلى ما قدموا من عمل .
خاصة وأن منهم أئمة قد اشتهروا في الأمة بالأخلاق والنفاس وبذل الكثير والكثير في
الدفاع عن الدين .

ولا ينكر فضلهم وإخلاصهم إلا جاهل بسيرتهم وأحوالهم ، أو جاحل لفضلهم الذي من
الله عليهم به .

بل اعتقادي الذي آمن الله تعالى به فيهم . والله على ما أقول شهيد . أنه سبحانه
دون ما يؤلفه العالم ويكتبه ويلتزم فيه لزاما قد تكون مخالفة للكتاب والسنة وبين اعتقاده
الذي مات عليه وقرئ الله تعالى به . وهي طائفة التي خدم الله له بها .

ومن هنا فلتست في حاجة إلى أن أسلك مسالك التبرير أو التلخيص للدفاع عن أحد
لأني لا أتبع أحدا أصلا .

ولأن هذه المسألة تؤثر بشكل مباشر على البحث العلمي القائم على الانصاف والتهار
الحق والصورة إلى الالتزام به .

واما اهتمامي كله منصب على كتابات ومصنفات ومؤلفات لولا أنها راجحة وينتشرة
بل وينصدة للمناهج الحراسية للفتاوى الإسلامية في أكثر بلدان العالم الإسلامي . مع
ما أرى فيها من صدق عن الكتاب والسنة . لولا ذلك لما تعرضت لها هي الأخرى بالمراسية
والنقد فضلا عن التعرض لأصحابها ممن قد يكونون من الذين يتجاوز الله عنهم أسوأ الذي
عملوا ويحزبهم أجروهم بأحسن الذي كانوا يعملون .

وباشاح مؤلفي من هذا الأمر أرى أن لي مجالا رحيا في العرض والنقد لأنه لا وجه
للتشوف من قلم الأشخاص أو التعدي عليهم من أئمة المتكلمين أو فيهم .

وقد قرأت لأحد المعاصرين من عابثي الفلسفة وداع الكلام مقودا خويلة من عصره
مراصة وتحريرا وتأديبا ، ثم خرج بتجربة هامة شعنتها خلاصة ماوصل إليه بالنسبة لمتسا
جا ، به المتكلمون من التوضيح .

أرى أنه من المفيد أن أنقل بعضا مما كتبه عن تلك التجربة في هذا التمهيد لشدة
ارتباطها بموضوعه .

وعلى أساس أن صاحب هذه التجربة ممن لا ينهم بالنسبة للكلام والمتكلمين .
ومن هنا تأتي أهمية ماوصل إليه من نتيجة .
يقول صاحب كتاب الإسلام والعقل (١) :

(روى عن الامام الشافعي رضي الله عنه أنه قال :

ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتروكهم لسان العرب ويهيم الي لسان
أرسطوطاليس .

هذا التنس من الامام الشافعي يبين لنا أن هذا الامام الجليل يفرق - ككل ذوي البصائر
المشرفة - بين مصدرين من مصادر المعرفة .

- لكل منهما طريقته وسنته .
- ولكل منهما أسلوبه وجوه .
- أو بكلمة واحدة : لسانه .

أما أحدهما : فهو المصدر الالهي ، انه : الوحي .

وأما الثاني : فهو المصدر البشري عقليا كان أو حسيا .

والمصدر الالهي مبدئه : انه عالم الغيب وعالم الاخلاق .

والمصدر البشري مبدئه : انه عالم الطبيعة انه العالم المادي الحسي .

وحيثما تسير أمور الانسانية الي ما ينبغي أن تكون عليه فانها تسلم نفسها لله في
كل ما يتعلق بالدين متبعية كان أو سوية أو متلاذبا .

وتكبح - العارضا لامر الله - في عالم الطبيعة حتى تنتهي الي تسخيرها بعقلها
وتجارها .

ومنذ أن وجد الانسان وجد معه روح من أمر الله وهو الوحي برشته وبيدته . وبين له
العباد ، ويوضح القواعد في المسائل التي لا يعمل تفكيره البشري الي حل فيها .

وهي مسائل ماوراء الطبيعة ، ومسائل السلوك الصحيح تشريفا كان ذلك أو أملاكا .

(١) هو الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر الاسبق . ويلقب بالامام الأكبر .

والمجتمعات الغيبية على وجه العموم كانت تخضع لأمر الله تعالى وتسلم نفسها إليه فيما لم تحظ به علما من عالم الغيب ، وفيما تفاوتت في أمر الله من عالم التشريع والخلق .

أما في عالم الطبيعة فقد كانت المجتمعات أعلم بشؤونها .

ولما جاء العهد اليوناني لم يكن هناك " روح من الله " .

فأخذ الإنسان يقوم من نفسه رسولا وإن لم تكن له السماء صلة .

وأخذ يقوم من نفسه مشرعا وإن لم تأذن له السماء بذلك .

وكانت تنتج هذه العزلة تتميز شيئا فشيئا .

ولذلك أن كل فيلسوف كان يختلف عن سابقه ، وكل مفكر يبتعد فيما وصل إليه من الآخرين وهكذا حتى وصل الأمر إلى أرسطو الذي أراد أن يعصم ذهنه عن الانحراف والشلال فاخترع المنطق .

وهو - على حد تعريفه - آلة قانونية تعصم مراعاتها ذهنه عن الخطأ في الفكر .

بيد أنه بعد أن اخترع المنطق ، وبعد أن استعمله في عصبته هو لاحق على عصبته

معاصره والذين أتوا بعده أخطأوا ، لا حصر لها .

وسواء كان هؤلاء الذين أخطأوا عن أخطائه وأبقوا عن تهاوته محضين أم غير محضين

فإن تلايد أرسطو وأبناء مبرسته رأوا أن الاعتراضات على أرسطو في مذهبه الخناس

بما رواه الطبيعة هي من الكثرة والقوة بحيث لا يمكنهم الرد عليها .

الهم مع ما لهم من باع واسع في عالم الفلسفة كانوا أمجز من أن يمكنهم الدفاع عن

المعلم الأول .

ومجزت آلة عصبة ذهن من عصبة ذهن مختربها وعن عصبة ذهن أقبانه .

ولكن المعترضين على أرسطو لم يفر أحد من كبار الفلاسفة لهم بالصواب المطلق

ولما كانت آراؤهم هي الأخرى مثار جهل واعتراض وتجريح وفتن .

وسارت الأمور على هذا النسق كلما جاءت أمة لعنت أخطأها ، وكلما نشأت مدرسة

حملت على سابقتها ، بل حملت على كل من سبقها .

وكشف الزمن في تناوبه عن السورة الحقيقية للإنسانية فيما يتعاقب بغيرتها على

التكف عن عالم الغيب .

فالغيب هو الميمان الذي لا تتأني المعرفة فيه بالعام النظر وأعمال الفكر .

أذ أن انعام النظر وأعمال الفكر لا يتأني إلا في المجالات التي تعنى فيها الحواس

بالأساس وبالاسل الذي يهيء عليه ويستنتج منه ويبحث فيه . ويؤمن هذا الأساس

- الحسي والاحسالم المعادي لا يقوم ببناء عقلي ولا رأى نظري سليم .
- والالهييات أو عالم الغيب - على حد تسمير القرآن - ليس مائيا وهو انن :
- لا يقع تحت الحس وليس للحس فيه مجال .
- وهو من أجل ذلك حجر محجور على العقل .

يقول ابن عبد البر المتولي ٤٦٢ هـ .

(ان الله ليس كمثل شيء فكيف يدرك بقباس أو بانعام نظر ؟)

وانما يحاول الانسان ان يوصل الى عالم الغيب ، عالم المعرفات بانعام النظر فانه يحاول السير في طريق مغلوق . انها محاولة الجاهل . انها محاولة على أساس خاطي . . فكل ماوصل اليه من نتائج انما هي تخبط وضلال وجبل . وكما أنعم الانسان في الطريق العقلي محاولا معرفة عالم الغيب فانه لايزداد بنفسه الا حيرة وجبلا .

فاننا مال الانسان ان يلسان أرسطو .

انما انصرف الى الفكر اليوناني فيما وراء الطبيعة .

أي اننا اتخذ العقل أساس المعرفة في عالم ماوراء الطبيعة

فان معرفته تكون جهلا . وعلته يكون رهبا .

نهاية الدام العقول . عقل وناية سمي العالمون ضلال .

" عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول . " *

والرسول الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى وجعله نكنا للرسول وتكفل بحفظ الكتاب

الذي أنزله عليه هو محمد بن عبد الله صفوات الله وسلامه عليه .

أرسله بلصان قومه وهم العرب ، وأرسله بكتاب يتضمن مايجتاج الانسان الي

معرفته من عالم الغيب . وهو كتاب :

" أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير " *

" لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد " *

ان الانسان بطبيعته نزاع الى أن يصر في الحياة بتوجهيات بشرية .

وهو لذلك يحاول امتداع "قيمة يؤمن بها" وانفراع مذهب يعتقد فيه .

فاننا ماخال دون ذلك وجود عقيدة سماوية وثوية فانه يحاول أن يلوونها بشخصيته

وأن يصنعها بتزعيته ، وأن يلحم بشريته في ثنائها تأويلا لها ، ويملا بها الي

منعطفات وشبكات وسورا بها الى مرشاة هواء .

وهو يفعل ذلك في جميع الاحوال دون شعور سائر منه بما في عمله من انحراف قليل

أو اكثر عن الطريق الذي يحبه الله من المؤمن والذي ركزه سبحانه في كلمة " اسلام " *

ولقد كانت أول محاولة متعمدة منظمه لاتحاد البشرية في دائرة الوحي انما هي المحاولة
الاعتزالية محاولة واسل بن عطاء وسروبن عميد ومن لف لهما أولوج تهبججسا
وهي محاولة أساسها من غير شك طغيان البشرية وقلمة اليون .

وان ظهر ذلك في صورة من الظلموس موهبة ترى أن عملها خدمة للمؤمن .
" آمن زين له سوء عمله فرآه حسنا " .

" قل هل ينظرون إلا الساعة التي تأتيهم بغتة وهم لا يشعرون
يخسرون أنهم يحسبون صنعا " .

ولان هذا الاتجاه - اتحاد البشرية في دائرة الوحي - يتلاقح مع الكبرياء البشري ومع
الغرور الانساني انتشر المذهب الاعتزالي واكتسب أتباعا عديدا بل وصل به الامر
الى أن تدهان الملوك والامراء .

والاتجاه الاعتزالي انما لما هو نسط من لسان أرسطو .

هو نسط خليف الى حد ما ولكنه من غير شك لسان من السنة أرسطو .
انه لسان المتكلمين .

والمتكلمون انهم في الجو الاسلامي انما يعمرون عن نزعة بشرية تقحم نفسها في الوحي
بصورة تحاول أن تكون مقدمة ولكنها مبهما حاولت أن تخفي على الناس بل على أصحابها
فانها لا ينقصها التوضيح منه ذوق الشعور الغيمي السليم .

ان يعي البشر يختلفون تكاء وثلاثة وبيئة وشريعة .
ونزعاتهم من أجل كل ذلك مختلفة .

فالما ألحقوا بشريتهم في الوحي اختلفت آراؤهم وتفرقت نزعاتهم ونشئت أهواؤهم
فكانوا شيعا وأسرابا .

ولذلك افرقت الامة منذ حلول هذه النزعة بمد أن كانت موحدة .
وانقسمت الى فرق وطوائف تتشارب وتتعارف وتتمازج وتتكتثر .

وانه لمن شحك الاقمار^(١) أن المعازلة أنفسهم قد اتسموا الى طوائف بمدد من نبي
فهم من شخصيات .

ولقد وصل الامر بكل من هذه الطوائف نفسها أن رمت من عمادها بالاعراف والضلال .
وانه لمن شحك الاقمار^(٢) أيضا أن يلام على أساس هذه النزعة تراث شحم يسمى
البشريون علم الكلام الاسلامي أو علم التوحيد الاسلامي .

وما هو من التوحيد في شيء . (٢)

(١) - (٢) كان عليه أن يستخدم لغير هذا التعبير حيث أنه غير وارد .
(٢) - ١٠٥ / عبد الحلیم محمود : كتاب الاسلام والحقل من : ٤٢ - ٥٦ .
الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٥ م .

قلت : فهذه كلمات مهمة من رجل يعتبر من أهل الاختصاص فيما يتعلق بعلم الكلام والفلسفة .

انتهى به علمه الى أن فرق بين مائتي به المتكلمون مما سموه علم التوحيد أو علم الكلام الاسلامي وبين التوحيد الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وجعله أصل أصول الدين .

وجاء حكمه واتساعا وصريحا : ان هذا التراث الضخم الذي شيدوه على أركانهم العقلية ليس من التوحيد الحقيقي الذي يبحث به الانبياء وأئمتهم به الكتب في نبي . . . معها ظنوا عليه من تسميات ، وبها أسفوا عليه من صفات .
ولكن من الملاحظ أنه تكلم من المعتزلة كنموذج لمحاولة العام العقل البشري القاصر في غير ميدانه ألا وهو ميدان الالهيات أو عالم الغيب الذي اختص الوحي الالهي بالكشف عنه .

وتكلمة للكلامه يأتي سؤال هام :

• وماذا بشأن الأشاعرة ؟

وفي الاجابة يمكن للمباحث المتخصص أن يبرز حقيقة هامة يقولها من غير مخالفة على حساب الحق . . . ألا وهي :

ان الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة فيما يتعلق بما جعلوه من أصول الدين . حيث جعلوا ثبوت حجية نصوص الوحي الالهي من كتاب وسنة فرغ عن ثبوت ما جعلوه من أصول الدين مما لا يثبت الا بالادلة العقلية .
وهم بذلك كالمعتزلة . أبدعوا نصوص الكتاب والسنة عن مجال الاحتجاج بها في أصول العقائد .

وان كانوا أقرب من المعتزلة في غير هذا الامر .

ووصول الكلام الى هذا الحد يجعل بالبحث في هذا التمهيد الى أهم موضوعاته وهي الكشف عن حقيقة ماجاء به المتكلمون - من معتزلة وأشاعرة وغيرهم - مما جعلوه من أصول الدين وفكرته بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أصول الغيب الذي لا يقبل الله سواء . . . ومن يرتفع غير الاسلام حينما كان يقابل منه وهو في الاشارة من الخاصرين . (١)

(١) سورة آل عمران : آية رقم ٨٥ .

ببعض حقلية ماجا ، به المتكلمون من أسؤل الدين

أول ما يصادف الباحث في حقيقة ماجا ، به المتكلمون بالنسبة لاسؤل الدين ما جعلوه
" أول واجب على المكلف "

ولقد كان للمعتزلة الريسامة في هذا الباب .

حيث رأوا معقولهم ، وصلوا باجتهادهم - وهذا بدس كلامهم - أن أول واجب على المكلف هو
النظر في طريق معرفة الله تعالى .

يقول القلبي عبد الجبار :

(سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله

تعالى لا تعمل الا بالنظر

فوجب أن يكون النظر أول الواجبات (1)

ثم قال بعد ذلك :

(المراد بقولنا : ان النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنه مسسب

الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه) (2)

وكان قول ذلك قد فصل الامر الذي يجب على المكلف أن ينظر فيها وسؤلا الى معرفة الله
تعالى فقال :

(اذا لم يكن بعد من النظر

فمنهني أن ينظر في هذه الحوادث من الاجسام وغيرها ، ويرى جواز التفسير

عابها فيعرف أنها محتثة .

ثم ينظر في حدودها فيحصل له العلم بأن لها محدثا قياسا على تصرفاتنا في الشاهد

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل

وهو الصحيح .

ثم ينظر في أن تلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله

فيحصل له العلم بأن له محدثا مخالفا لنا وهو الله تبارك وتعالى

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبي علي (الجبائي) .

ثم ينظر الى سعة الفعل منه .

فيحصل له العلم بكونه قاعرا .

(1) القلبي عبد الجبار : فروع الاصول الخمسة ص : ٦٦

نشرة مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الاولى سنة ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م .

(2) نفس المصدر ص : ٧٠

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الأحكام والاتساق

فيحمل له العلم بكونه عالما

ثم ينظر في كونه ناعرا عالما

فيحمل له العلم بكونه حيا ..

ثم ينظر في كونه حيا لآفة به

فيحمل له العلم بكونه موجودا .. (١)

الى أن قال :

(ثم ينظر في أنه لو كان معه ثلث لثباتها

وهذا يؤدى الى الضعف الذى لا يجوز الا على الاجسام

فيحمل له العلم بأنه واحد لثاني له يشاركه في القدم والابدية .

فيكون قد حمل له العلم بكمال التوحيد (٢)

ولد فعل الثاني أنواع الثلاثة ، وبين أن معرفة الله تعالى لاتنال الا بالمعقل فقال :

(اعلم أن الثلاثة أربعة :

حجة المعقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع .

ومعرفة الله تعالى لاتنال الا بحجة المعقل

فان قيل : ولم تصرفم الآية على هذه الأربعة ؟

ولم تلزم أن معرفة الله تعالى لاتنال الا بحجة المعقل ؟

قلنا : أما الأول

فلان التليل هو ما انا نقر الناظر فيه أوصله الى العلم بالخبر

وهذه حال الأربعة من مانتاعها . (٣)

الى أن قال :

(وأما الثاني : وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لاتنال الا بحجة المعقل

فان مانتاعها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وجماله .

فلو استحللنا بشي . منها على الله والحال هذه كنا مستحللين بفرع للشيء .

على أصله وذلك لا يجوز .

بها هنا هذا :

أن الكتاب لما ثبت حجته متى ثبت أنه كلام عقل حكيم لا يكتب .

(١) نفس المصدر ص : ٦٥

(٢) نفس المصدر ص : ٦٦

(٣) نفس المصدر ص : ٨٨

ولا يجوز عليه الكتاب

وذلك قرني على معرفة الله تعالى بتوحيده وعلمه

وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم

وكذا الحال في الإجماع

لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة

وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى (١)

قلت : فهذا بالنسبة للمعتزلة بشأن المسألة الهامة * أول واجب على المكلف *

وأما بالنسبة للإشاعرة .

فإنهم لم يختلفوا كثيراً عن سلفهم المعتزلة في هذه المسألة .

فأبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - جعل أول واجب على المكلف

هو معرفة الله تعالى بالآلة الحالية عليه (٢)

وهو في ذلك يوافق المعتزلة في حقيقة الأمر .

إذ أن الخلاف بين إيجاب المعرفة أو إيجاب النظر العقلي إلى المعرفة لا يعتمد أن

يكون خلافاً لفظياً .

كما صرح بذلك أئمة الأشاعرة أنفسهم (٣)

وأما خلافه معهم حقيقة في طريق أو مفرد الوجوب

إذ أنه يرى أن طريق الوجوب هو الشرع أو السمع دون العقل

ولكن السؤال الذي يأتي هنا

هل كان لهذه المخالفة أثر ؟

إن الباحث في ذلك يرى أن الأشاعرة قد سلكوا نفس مسلك المعتزلة في إيجاب

معرفة الله تعالى أو إيجاب النظر العقلي إلى معرفة الله تعالى وجعل ذلك أول

واجب على المكلف .

ولم تكن لمخالفة المعتزلة في طريق الوجوب أي أثر .

إذ أن المسائل التي تناولها في كتبهم الكلامية بشأن هذه المسألة .

(١) نفس المصدر السابق - ص : ٥٨ ، ٥٩

(٢) تراجع في ذلك :

* الحافظان حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٢٤٩/١٢

* السعد التنقرازي : شرح المقاصد ٣٠١/١

(٣) تراجع في ذلك :

* العنبد الأبيي : الموافقات في علم الكلام ص : ٢٢

* السعد التنقرازي : شرح المقاصد ٣٠١/١ ، ٣٠٢

هي بعينها نفس الكلام المعمولة وما حلهم في كتبهم

وكتبا تعتمد على الاستدلالات العقلية التي سموها القواطع العقلية .

يقول أبو المعالي الجويني في كتابه الإرشاد :

(أول ما يجب على العقلاء البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا

القسامي النظر الصحيح العقلي إلى العلم بحمت العالم) (١)

ويقول الامدي في كتابه أبحاث الافكار :

(أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر

المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب .

غير أن مدرك وجهه ننمنا الشرع خلافا للمعتزلة .) (٢)

ويقول محقق كتاب " غاية المراد في علم الكلام للامدي " :

(يعرض الامدي للمسألة المتناولة في علم الكلام من " أول واجب على المكلف "

هل المعرفة بنفسها ؟

أم النظر ؟

أم أول أجزائه ؟

أم القصة إلى النظر ؟

أم الشك ؟

وبعد أن يناقش الامدي هذه الآراء ويخالف عن وجهة نظر أصحابها

يقرر أن التصود بالنيات هو المعرفة بالله تعالى

فإن لم يتم إلا بالنظر

فقد يكون من الواجب على المكلف اراءة النظر لتحميل ذلك .

فإن متى عليه وقت يمكن النظر والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عنبر

فيؤكد

ولا فهو معذور كمن مات صبيا .) (٣)

يقول البغدادي في كتابه أصول الدين :

(الصحيح عنما قول من يقول : أن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال

(١) الجويني : الإرشاد ص : ٣

(٢) د . حسن محمود عبد اللطيف : تحقيق غاية المراد للامدي - قسم الدراسة ص : ٨٩

جامعة القاهرة - كلية دار العلوم - رسالة ماجستير

(٣) نفس المصدر ص : ٩٤

المؤدي الى المعرفة بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعمله ومكتمه (1)

ويقول صاحب كتاب المواظف :

(قد اختلف في أول واجب على المكلف .

فالاكثر على أنه معرفة الله تعالى

اذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب .

وقيل : هو النظر فيها لانه واجب قبلها

وقيل : أول جزء من النظر

وقال القاضي - وأخذه ابن فورك - : القصد الى النظر .

والمراد لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة

والا فالقصد الى النظر

والا فان شرطها كونه مقصورا فالنظر

والا فالقصد الى النظر

وقال أبو هاشم : هو الشك . وروى بوجوبه من

الأول : ان الشك غير مقصور .

وفيه نظر اذ لو لم يكن مقصورا لم يكن العلم مقصورا

لان الفكرة نسبتها الى الضمير سواء

والحق أن قوله مقصور . اذ له أن يترك النظر فيقوم أو أن ينظر فيزول

الثاني : وهو الصواب . ان وجوب المعرفة مفيد بالشك

فلا يكون إيجابها إيجابا له

كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب

لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب (2)

قلت : هنا القول الذي ذكره من أبي هاشم الجبلي أن الشك هو أول واجب على المكلف

قد نقله الأمدى في الأيكار عن أبي هاشم الجبلي . ومن أبي بكر البائلي . وهو

من أعظم مصائب علم الكلام التي نتجت من إتمام العقل في غير مجاله .

فهم يتكلمون عن أول واجب على المكلف . يعني أول واجب فترسه الله على المكلف

ولأنهم يذهبون في هذا المجال بغير عدى من الله تعالى فقد جاء في قول بعض كبار

(1) البغدادي : أصول الدين ص : 210

(2) الأيجي : المواظف ص : 28

أشبههم بأن الشك في الله هو أول ما فرضه الله تعالى على المكلف
وبهذا يعمل المتكلمون في علم الكلام إلى قمة الانحراف ، وهو القول على الله تعالى
وفي دين الله تعالى بغير علم .

يقول الامري :

(ان الشك لا يبعد أن يكون مأموراً به في الفروع الاجتهادية .

ولما الشك في الله تعالى :

فقال المالكي وأبو حنيفة لم يمتنع أن يكون مأموراً به

حيث وجب النظر ولا يتم الا به) (١)

قلت : هنا الكلام ظلمات بعضها فوق بعض ، ولكنه نتيجة منطوية لا يدخل العقل في مجالس
بأن الله له فيه حيث يسير في قلام التلميزات العقلية بعيدا عن هداية الوصي
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

يقول ابن حزم في الفصل ، معلقا على القول بإيجاب الشك كأول واجب على المكلف بعد البلوغ :

(وأما الاعترة فقد جازأ بما يملأ الغم ، وتقشعر منها جلود أهل الاسلام ، وتصطك

منها السامع ، ويقطع ما بين قائلها وما بين الله عز وجل .

وهي أسهم نالوا : لا يلزم طلب الاملة الا بعد البلوغ

والم يقتدوا به في الجملة حتى كفوا المؤنة .

وسرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم .

فقالوا غير مستأثرين : انه لا يصح اسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مستقل

قال أبو محمد : ما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ عن الاسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم :

انه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل وفي صحة النبوة .

وفي هل رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق أم كاذب .

ولا سمع قط سامع في اليوس والمنافقة والاستخفاف بالحقائق بأفحش من فسول

هؤلاء : انه لا يصح الايمان الا بالكفر ، ولا يصح التصديق الا بالجدح ، ولا يوصل

إلى رضا الله عز وجل الا بالشك فيه) (٢)

قلت : ليس فيما بأيدي الناس من كتب الاشاعة نامة أو كتب المالكي خاصة فيما أعلم .

نسبة هذا القول لأحد من الاشاعة سوى ما ذكرته أعفا من دفاع الامري عن المالكي

(١) - حسن محمود عبد اللطيف : تحقيق ذبابة العوام للامري ص : ٨٨

(٢) ابن حزم الاندلسي : الفصل ٤ / ٢٤

- بعد أن نسب إليه هذا القول - بتوجيه مقالته إلى وجهة سائغة من وجهة نظره .

وبصرف النظر عن ثبوته من الماقلاتي ، أو عدم ثبوته عنه فالقول قد سجدت نسبيته إلى أبي هاشم الجبائي وهو من كبار أئمة المتكلمين وهذا يدل دلالة واضحة على ما سبق أن نقلته من صاحب كتاب الإسلام والعقل :
وهو يصف محاولة العقل للدخول فيما لم يأذن له الله به .
(انه يحاول السير في طريق مفلق .

انها محاولة الجاهل

انها محاولة بنيت على أساس خاطي ،

فكل ما تصل إليه من نتائج إنما هي تشبث وشلال وجبيل (١)

أمود مرة أخرى لا يبين حقيقة ما جاء به المتكلمون مما جعلوه من أصول الدين لا قارنها بأصول الدين التي جاء بها نبينا محمد صلي الله عليه وسلم من عند الله عز وجل .

فالمتكلمون انهم متفقون على أنه يجب على المكلف النظر الموصول إلى معرفة الله تعالى كأول واجب ، ومعرفة الله تعالى تكون أول ما تكون باثبات وجوده وبإثبات أنه هو الصالح لهذا العالم وإثبات وجود الله ، وإثبات أنه الصالح والموجد لهذا العالم يعتمد على إثبات حدوث العالم .

وهذا يؤيد الوجوب إلى ما ذكره صاحب كتاب الارشاد :

(التمس إلى النظر الصحيح المنقضي إلى العلم بحدث العالم) (٢)

فهذا أول ما يجب على العقل البالغ عنده .

أما حدوث العالم فقد قال فيه :

(اعلموا بحكم الله أن الموحدين توأمتها على عبارات في أقرانهم ابتغاء)

منهم لجميع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرا : العالم

وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأثران

فالجواهر هو المتحيز ، وكل ذي حجم متحيز .

(١) - د . محمود عبد الحلیم : الإسلام والعقل ص : ٤٦

(٢) الجبائي : الارشاد ص ٣

والعرش هو المعنى القائم بالجواهر ، كالألوان والطعوم والروائح والحماة والمسوت
والعلم والارادات والفكر .. الخاتمة بالجواهر .
وسا يطلقونه الاكوان ؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والانفراق وجمعها ما يخص
الجواهر بمكان أو تقدير مكان .

والجسم في اصطلاح الموحدين : المتألف .
فاذا تألف جوهران كانا جسما اذ كل واحد مؤلف مع الثاني (١)

قال : (ثم حدث الجواهر بمعنى على أصول :

- منها اثبات الاعراض .
- ومنها اثبات حدثها .
- ومنها اثبات استحالة تعري الجواهر عن الاعراض .
- ومنها استحالة حوادث لا أول لها .

فاذا ثبتت هذه الاصول ترتب عليها :

أن الجواهر لا تسبق الحوادث

وما يسبق الحوادث حادث (٢)

ثم أخذ الجويني بشرح هذه الاصول الاربعة أصلا أصلا الى أن قال :

(فاذا ثبت بما ذكرناه : الاعراض وحدثها واستحالة تعري الجواهر منها ، واستنادها

الى أول فيخرج من مشيئتها أن الجواهر لا تسبقها ،

وما يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار (٣)

قال : (وهذه التمع كناية في اثبات حدث الجواهر والاعراض

وتحتم بعد ذلك توضح الطريق الى العلم بالمصانع وبالله التوفيق (٤)

قلت : وغايته بعد أن أثبت حدوث العالم أن يثبت أن له صنعا .

فهذه الاصول هي أصول الدين التي أوجبها المتكلمون على المكلف العقلاء

وليس هذا الذي تكررت مخرجا بأبي المعالي الجويني وسنعه .

(١) الجويني : الارشاد ص : ١٧

(٢) نفس المصدر ص : ١٧ ، ١٨

(٣) نفس المصدر ص : ٢٧

(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة

- بل هو مسلوك من قبله من أئمة الأشاعرة ، كـ (١) ، والمبالاني (٢) ،
 والبغدادي (٣) ، والأسفرائيني (٤) ،
 وهو مسلوك من جاءه وبعده كالفزالي (٥) والشيرازي (٦) والرازي (٧) والامدي (٨)
 والابهي (٩) والجرجاني (١٠) والنفطزاني (١١) ، وغيرهم من أئمة الأشاعرة .

وسا يبينني التنبيه عليه أن هذا المسلك الذي سلكه الأشاعرة في تقرير مسائل
 أصول الدين ، هو بعينه نفس مسلك المعتزلة في تقرير أصول الدين الذي حكاه الفانسي
 عبد الجبار في كتابه " شرح الأصول الخمسة " عن شيوخه من أئمة المعتزلة
 فبعد أن نكر الاستدلال بالأجسام على الله تعالى قال :

أ وهي الخلالة المعتمدة ، وأول من استعمل بها شيخنا أبو الهذيل

وتابعه باقي الشيوخ ، وتحريرها أن نقول :

إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تنفكها

والم يخل من المحدث ولم يتفكها يجب أن يكون محققا مثله (١٢)

قال : وهذه الدلالة مبنية على أربع دعوى

- أولها : أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .
- والثانية : أن هذه المعاني محيطة .
- والثالثة : أن الجسم لم يتفك عنها ولم يتفكها .
- والرابعة : أنها إما لم يتفك عنها ولم يتفكها يجب حدوثه مثله (١٣) .

قلت : فبته هي طريقة الجواهر والأمراض في إحدى صورها ، وهي الإكوان الأربعة كما يسمونها
 ولم تخرج استدلالات المتكلمين عن هذه الطريقة في صورة من صورها .

-
- (١) أبو الحسن الأشعري : التصحیح : ١٧ - ١٩ ، ٢٦
 - (٢) أبو بكر المبالاني : الأنصاف ص : ١٤ ، ١٨ - التمهيد ص : ٤١ - ٤٤
 - (٣) البغدادي : أصول الدين ص : ٣٣
 - (٤) الأسفرائيني : التمهيد في الدين ص : ١٢٩ ، ١٥٠
 - (٥) أبو حامد الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص : ١٩ - ٢٦
 - (٦) الشيرازي : نهاية الأقدام في علم الكلام ص : ٥٥ وما بعدها
 - (٧) الفخر الرازي : بحمل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص : ١٢١ - ١٤٦
 - (٨) السياف الامدي : غاية المرام ص : ٢٤٨ وما بعدها
 - (٩-١٠) الابهي والجرجاني : المؤلفات وشروحها ص : ٥ - ٢٠ المؤلف الخامس في الإلهيات
 - (١١) النفطزاني : العقائد النسفية ص : ١٢٤
 - (١٢) الفانسي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ٩٥
 - (١٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .

من خلال ماسبق ابراهه ، ومن خلال كتابات ومؤلفات علم الكلام يمكن للمباحث أن يبين حقيقة ما جاء به المتكلمون فيما يتعلق بأسول الدين على النحو التالي :

أولاً : ان المتكلمين جعلوا معرفة الله تعالى باثبات وجوده من المسائل النظرية التي تحتاج إلى استدلال وبرهان .

ثم انهم جعلوا الاقرار بوجوده تعالى وأنه صانع العالم وموجود ، غاية الغايات وأصل أصول الدين الذي تنبئ عليه قواعد العقائد .
وهذا الشر لا أعلم فيه خلافاً من أحد من المتكلمين .

ثانياً : وصولاً إلى هذه الغاية - التي هي أصل أصول الدين عندهم - فانهم سلكوا ما يعرف بطريقة الجواهر والاعراض لاثبات حدوث العالم .
فلما ثبت أن العالم حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث .
ان العالم لا بد له من محدث هو الله تعالى .

ولا أعلم - أيضاً - خلافاً بين المتكلمين في الاستدلال بهذه الطريقة - في احدى صورها - على اثبات حدوث العالم الا ما ذكره أبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - في رسالة التي أرسله إلى أهل الشفر بباب الابواب . وهي الصعامة بأسول أهل السنة والجماعة^(١) فقد نكر أن هذه الطريقة - يعني طريقة الجواهر والاعراض - قد اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ، ومن اتبعهم كالقدرية - يعني المعتزلة - وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام .

فهو وان لم يصرح فيها إلا أنه لم يصرح بأنها باطله .

بل قد استخلصها هو بنفسه في كتابه التمعن في الرد على أهل الزينج والبدع ، في احدى صورها عند الكلام على حدوث النقطة^(٢) .

ثالثاً : ان طريقة الجواهر والاعراض التي سلكها المتكلمون في اثبات حدوث العالم توسلا إلى اثبات وجود الله ، احتاجت إلى مقدمات خفية بطول الخلاف فيها ومدور الكلام عليها ، وتتباين الآراء في صحتها وبطلانها .

وقد جعل المتكلمون هذه المقدمات من مسائل أسول الدين إذ أنها الوسيلة لاثبات الصانع والاقرار به .

■ فمن هذه المقدمات :-

اثبات الجوهر الفرد بخصائصه التي نكروها في كتبهم من أنه ليس له طول

(١) تراجع في ذلك : رسالة أبي الحسن الأشعري إلى أهل الشفر بباب الابواب من : ١٦٤ ، ١٦٥ تحقيق ودراسة د - عبد الله شاكر محمد الجنيدى - رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية وهي مطبوعة باسم أسول أهل السنة لابي الحسن الأشعري - تحقيق د - / محمد السيد الجنيدى .

(٢) أبو الحسن الأشعري : التمعن في الرد على أهل الزينج والبدع من : ١٩٠ تحقيق د - حسونة قرابة .

ولا عرض ولا عمق ولا بسطين فيه جانب عن جانب .
وأن الأجسام كلها كانت على صورة جواهر يجوز عليها الحركة والمسكون
والاجتماع والافتراق ثم أن الله تعالى جعل هذه الجواهر أجساما .. التي
أخر ماذكروه من فروق النظرية الفرعية أو نظرية الجواهر الفرد .

ومن هذه المقدمات أيضا :

الثبات وجود الاعراض كاللون والطعم والرائح والآيات والمعلوم ونحوها
ومن هذه الاعراض أيضا مايعرف بالاكوان الأربعة التي هي الحركة والمسكون
والاجتماع والافتراق (١)

ومن هذه المقدمات أيضا :

الثبات انحصار العالم في الجواهر والاعراض وما يقتضيه هذا المقام من القول
بنفي المجردات .

ومن هذه المقدمات أيضا :

الثبات تماثل وتجانس الاجسام بحيث يصبح على بعضها مايصح على البعد
الأخر ، ويقتضيه هذه المقننة من الفارقة بين الشيء وماهيته .

ومن هذه المقدمات أيضا : (٢)

الثبات عدم انتقال الاعراض من محل إلى آخر .

لان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله ، فما يتوهم من الانتقال
الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث للمحل في المجاز .

ومن هذه المقدمات أيضا : (٣)

الثبات عدم قيام العرض بالعرض لان معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع
له في التخصيص ، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصبح
كون الشيء تبعاً له في التخصيص .

ومن هذه المقدمات أيضا : (٤)

الثبات أن العرض لا يبقى زمانين ، بل كل الاعراض على التقدي والتجدد
وبقائها عبارة عن تجدد أمثالها بإرادة الله تعالى ، فليس الجسم مثلا

(١) الجوهري : الارشاد ص : ١٦

(٢) السعد التفتازاني : شرح المقاصد ١٣٢/٢ -

أبو المعالي الجوهري : الارشاد ص : ٢٢

(٣) السعد التفتازاني : شرح المقاصد ١٣٢/٢

(٤) نفس المصدر : ١٧١/٢ -

لا يقين كما هو مستورا بل بوجوده الله تعالى وبعدمه في كل لحظة فيربو
كأنه مستمر لصاحي العفة بين الأندام والأيام في السفر .

وكذلك معلوماتنا في عقولنا - على قول المتكلمين - لا يقين ، بل بوجودها
الله تعالى تجاهها ، وهكذا مرات كثيرة

■ ومن بين هذه المقدمات أيضا : (١)

التمات استحالة عرو الأجسام عن الأعراس .

فالجوهر لا يتلو عن كل جنس من الأعراس ومن جميع أعضائه إن كان له
أعضائه ، وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن قدر
عراس لأشده لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

■ ومن هذه المقدمات أيضا :

منع تسلسل الحوادث في الزمن العائني يعني استحالة حوادث لا أول
لها ، وهذه المقنة من أنظم مهمات الدين عند المتكلمين .

■ فهذه بعض المقدمات التي جعلها المتكلمون - على اختلاف في بعضها - من
أسول الدين الذي تدخل في أول ما يجب على المكلف من معرفة الله تعالى .

رابعا : إن هذه الطريقة التي سلكتها في إثبات حدوث العالم مع مقدماتها التي جعلوها
من أسول الدين قد لزم عنها لوازم تعارضت مع كثير مما جاء به الرسول
على الله عليه وسلم في الكتاب والسنة .

الأ أنهم التزموا تلك الطوارم وقالوا بموجوبها - على اختلاف بينهم في بعضها -
باعتبارها لازمة عن أصل أسول الدين الذي لا تثبت صحبة الكتاب والسنة الإلهية
كما قد سبق الإشارة إليه .

وسوف أذكر بعض هذه الطوارم .

(*) فمن هذه النوازم :

مالتزمه أبو الهذيل المخلّاف ^(١) من القول بانقطاع حركات أهل الجنة وأهل النار .
ولذلك أنه لم يمنع القول بحواضن لا أول لها كلقمة من مقطعات عمل الجواهر والأعراس
أزرم يمنع حواضن لا آخر لها فالعزيمه .

(*) ومن هذه النوازم أيضاً :

مالتزمه المعتزلة من القول بنفي قيام الصفات لذات الله تعالى .
فذلك أنهم زعموا أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام ، لأنهم لم يعرفوا حدوث الأجسام
إلا بأنها لا تخلو من الأعراس الحادثة ولا تسبقها ، ولا يسبق الحواضن . حامت لا يمنع
حواضن لا أول لها .
والصفات أعراس ولا جل ذلك نفوا قيامها بذات الله تعالى .

(١) ينكر بمعنى أهل العلم ^(*) أن الجهم بن صفوان الترمي لأجل سلوكه طريقة المواهب

والأعراس القول ببناء الجنة والنار .
إلا أنسى في - حدود محقق وأطلاق - لم أجد ما يثبت أن الجهم بن صفوان قد استخدم
هذه الطريقة بالرغم من ثبوت تولده ببناء الجنة والنار .
بل الذي أفرقه أن أول من استخدم هذه الطريقة هو أبو الهذيل المخلّاف . كما ذكر ذلك
عنه القاضي عبد الجبار في كتابه فرج الأصول الخمسة ^(**) .
وأبو الهذيل المخلّاف هو أول من أدخل نظرية الجوهر الفرد أو النظرية الفردية التي
المسلمين واستخدمها في اثبات حدوث العالم ^(***) .

ومن أجل ذلك لم أنكر قول الجهم بن صفوان في النوازم التي التزمها المتكلمون
لأجل سلوكهم طريق الجواهر والأعراس . لأنني أحاول ألا أذكر في هذه الرسالة ممن
المتكلمين إلا ما ثبت عندي من مصادرهم التي صحت نسبتها إليهم .

(*) تراجع في ذلك :

محمد بن علي بن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ص : ١٢٢ . ١٢٧
تحقيق الشيخ ناصر الدين الألباني
ابن تيمية : فرق تعارض العقل والمثل ٢٠١/١ - ٢١٠ تحقيق د - رشاد سالم
تراجع في ذلك القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ٩٤
تراجع في ذلك علي ساني النشار : نشأة الفكر الفلسفي ٢٧١/١ - ٢٧٧
الطبعة السابعة - دار المعارف .

- إلا أن الكلابية والاشاعرة من بعدهم لم يلتزموا هذا الالتزام ، وانفسخوا عنه باشتراع أصل جديد ضموره الى المفاهيم التي احتاجت اليها طريقة الجواهر والامرات وهو أن الامرات لا تبقى زمانين بينما صفات الله تعالى قيمة بالقية .
 - وبهذا الأصل استطاعوا أن يثبتوا قيام الصفات بذات الله تعالى الا أنهم اقتصرنا على سبع صفات فقط ، هي العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام ، وهي الصفات الثمانية القديمة .
 - وأما مانعنا ذلك من الصفات مما جاء به الكتاب والسنة فقد نفوا قيامها بذات الله تعالى . مثل المعتزلة .
 - ومن ذلك صفات الاعمال الاختيارية التي تتعلق بقدرة الله تعالى ومشيئته .
 - فقد نفوا قيامها بذات الله تعالى لانها ماسكة . اذا تعلقت بالقدرة والمشيئة لا يكون الا حادثا ، ومنهم أن الحوادث لا تقوم الا بالاجسام .
 - وهي تنقسم الى صفات الاعمال التضمنية . وصفات الاعمال اللازمة .
 - فأما صفات الاعمال التضمنية كالخلق والرزق والاحياء والامانة ونحوها ، فتهربا من القول بقيام حادث بذات الله تعالى أشانوا أصلا جديدا ينطبق ببعضها الصفات .
 - حيث لم يرجعوا بشي منها الى الفاعل ، فقلوا : ان الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق .
 - فقام الا الفاعل والمفعول .
 - وما لم الا الخالق والمخلوق .
 - أما القول بأنه يقوم بذات الخالق خلق عند ايجاده للمخلوقات . كما هو مقتضى صريح العقل . فيكون هناك خالق وخلق ومخلوق . فلا يقولون بذلك فرارا من قيام الحادث بذات الله تعالى .
 - وأما صفات اللازمة كالاسقواء والمحيي والمنزول والادمان ونحوها ، فقد جاءوا لها بتأويلات شتى . بحيث يخرجونها من دلالتها الصريحة الى ما ينفسق وبأسلوبه من أصول وقواعد ، كما سيجيء بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى .
- (*) ومن هذه اللوازم أيضا :
- مالتزمه المعتزلة والاشاعرة وغيرهم من القول بنفي الصفات الذاتية الخيرية كالوجه واليد واليمين ونحوها . معاجات بالتمسكها بصوص الكتاب والسنة .

ولذلك أنهم قالوا ان هذه الصفات أبعثى ، وهي لا تكون الا للأجسام ، والله تعالى ليس بجسم لان الاجسام حادثة ويستثنى في ذلك أبو الحسن الأشعري ، وأبو بكر الباقلائي ، حيث أثبتوا تلك الصفات الخاتمة الخيرية .

(*) ومن هذه الموازم أيضا :

ما التزمه المعتزلة والاشاعرة من القول بنفي علو الله تعالى واستوائه على عرشه استقوا^(١) بلحق بجلاله ، كما صرحت نصوص الكتاب العزيز .

اذ أن ذلك يستلزم - عندهم - الجهة - وهي لا تكون الا للمتحيات وهي الاجسام والله تعالى مزه عن الجسمية والجهة والتخصيص . ويستثنى من ذلك أيضا أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلائي .

(*) ومن هذه الموازم أيضا :

ما التزمه المعتزلة من نفي رؤية الله تعالى في الآخرة . بنفس حقيقتهم السابقة في نفي علو الله تعالى من أن اثبات ذلك يستلزم الجهة وهي من خلقت المتحيات التي هي الاجسام . والله تعالى ليس بجسم ، وبالمفهوم في ذلك الاشاعرة من حيث الجملة .

الا أن كثيرا من أئمة الاشاعرة لما تكلموا في مسألة الرؤية تفصيلا ، فسروها بتفسيرات تقرب المسافة بينهم وبين المعتزلة .

والمر في ذلك - والله تعالى أعلم - أنهم ملغزون بصحة الأصل الذي نفي لاجله المعتزلة الرؤية ، وهي أنها تستلزم الجهة ومن ثم التخصيم . الا أنهم متابعون لتسخيم أبي الحسن - رحمه الله تعالى - اثبتوها على أساس أن المعقول - عند أكثرهم - في آياتها السمع .

(*) ومن هذه الموازم أيضا :

ما التزمه المعتزلة والكلابية والاشعرية^(١) جميعا من القول بأن هذا القرآن العبراني الذي بين يدي المصحف ، والذي نزلوه في صلواتنا مخلوق^(٢) .

فلمّا بالنسبة للمعتزلة فانهم ، قالوا : بأن الكلام حروف وأصوات حادثة .

فلا تقوم بخلق الله تعالى لان الحيوانات لا تقوم الا بالاجسام ، والله تعالى مزه عن ذلك .

(١) يستثنى من ذلك الشهبهرستاني ومن وافقه من المتأخرين كالمعتد الأبحي .
فان لهم خلاف مع باقي الاشاعرة سوف يأتي التلميح عليه في موضعه .

ولما كانوا لا يستطيعون انكار صفة الكلام لله تعالى لان في انكارها ابطال الوحي والرسالة ، فليس التزموا القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

فكان انبائهم لكلام الله تعالى معناه أن الله خلق الكلام الذي هو حروف وأصوات ومن هنا قالوا بأن القرآن الذي أنزل على نبينا محمد على الله عليه وسلم ، والذي نتلوه في صلواتنا كل يوم وأيمه والموجود بين دفعي المصحف مخلوق .

وهذا القول كان سبباً في المحنة المشهورة التي جرت على أئمة أهل السنة والجماعة لحملهم على القول بخلق القرآن .

وكان تكليم الله تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام منهم معناه أن الله تعالى خلق كلاماً في الشجرة ، فسمعه موسى عليه السلام عند اتيانه الشجرة .

وأما بالنسبة للتكلمية والاشارة فخالفاً سلفهم المعزلة في أن المتكلم من فعل الكلام والتزموا - في هذه الجزئية - القول بحق الموافق لآهل السنة والجماعة ، وهو أن المتكلم من قام به الكلام وأمكن أن يشق له منه اسم .

الا أنهم وافقوا المعزلة - فيما لزمهم جميعاً من سلوك طريقة الجواهر والامثال - من القول بأن الله تعالى لا يقوم به حادث لان الحوادث لا تقوم الا بالاجسام .

اذ بهذه الطريقة أتبعوا القول بحوادث العالم الذي هو أصل أسوأ الدين . ومن هنا انزعوا الكلامية والاشارة - مكاتبة للعقل - أن كلام الله تعالى ليس حروفاً وأصواتاً ، وإنما هو معنى واحد فسم بذات الله تعالى وهو الكلام النفساني القديم اذا عبر عنه بالعربية كان قرآناً وهو القرآن العربي ، واذا عبر عنه بالسرانية كان تحيلاً ، واذا عبر عنه بالعبرية كان تورا ، وفرقوا بين انطلاق القرآن على كلام الله تعالى وهو الكلام النفساني القديم ، وبين القرآن العربي ويحتون به ما هو مكتوب أو مبرارة عن القرآن .

وهذا القرآن العربي الذي هو بين دفعي المصحف والذي نتلوه في صلواتنا مخلوق عند أكثر أئمة الاشاعرة (١) .

مع أن الخلاف بين أئمة أهل السنة والجماعة وبين المعزلة في محنة خلق القرآن لم يكن الا على هذا القرآن العربي .

ويهذا الاشاع يظهر أن قول الاشاعرة في القرآن العربي المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يوافق تماماً قول المعزلة .

(١) مستثنى من ذلك الشيرازي والعمد الأبي من الاشاعرة كما سبق أن نبهت .

يراجع في ذلك : شرح المؤلفات - الموقف الثالث في الالهيات .

تحقيق د . أحمد الصدي من ١٦٢ . ١٦٤

إلا أنهم أتيدوا أمراً وراء ذلك ، وهو ما يعرف بأسطورة الكلام النفساني الذي هو معنى واحد تعميم بمعنى الخورة والانجيل والقرآن بسورة وآياته عبارة عن هذا المعنى الواحد القديم .

قال في المواظف وشرحها : (1)

() وثالث المعتملة : كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها الله في خوره . كاللوح

المحفوظ ، أو جبريل أو النبي . وهو حادث

وهذا الذي لثانته المعتملة لا تذكره نحن . أن الأشاعرة - بل نقول به ونسميه

كلاماً لفظياً ، ونعترف بحدوثه (2) ، وعدم ثباته بظانته تعالى ، لكننا نشبهت

أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يميز عنه باللائحة ونقول هو

الكلام حقيقة . وهو لثيم قائم بظانته تعالى (

يقول صاحب كتاب غاية المرام في علم الكلام (3) :

() ولما ما قبل من أن القرآن معجزة الرسول فبمتنع أن يكون قديماً فتهووه

لا حاصل له ، فانما يجيبون على أن القرآن الحقيقي ليس بمعجزة الرسول

ولما الاختلاف - يعني بين الأشاعرة والمعتملة - في أمر وراءه .

قلت : فهذا بعض ما يتعلق بما جاء به المتكلمون من مسائل جعلوها من أسئلة الذين التي

يجب اعتقادها ولا يجوز الجهل بها .

(1) الشريف الجرجاني : شرح المواظف للابن أبي عمير ، المؤلف الخامس في الإلهيات

ص : 149 ، 150 - تحقيق د . أحمد المهدي .

(2) في الأصل : يحدث وهو خطأ مطبعي : والسماق يقتني مألوفته .

(3) السيف الأمدي : غاية المرام في علم الكلام ص : 107 .

تحقيق د . حسن محمود عبد اللطيف .

ببيان حقيقة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أصول الدين

قول أن أوضح حقيقة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أصول الدين ، وأقارنها بما جاء به المتكلمون يهمني أن أتبه على مسألة هامة وهي :

قد يظن أن يجب المتكلمين لمعرفة الله تعالى أو النظر المغضي الى معرفته تعالى أو الخصد الى النظر أو الشك أو مغالاب ذلك مما ذكره في كتبهم الكلامية .

قد يظن أن تلك من الامور التي أخطأ فيها المتكلمون في معرفة أول ماوجب الله تعالى على المكلف ، وأنه من الممكن تصحيح ذلك الخطأ بالرجوع الى نصوص الكتاب والسنة لمعرفة الحق والصواب وتنتهي المسألة عند هذا الحد .

ولكن الذي يهمني - بعد طول دراسة وبحث - أن الامر قد تجاوز بكثير مجرد الخطأ في مسألة من مسائل العقيدة .

وبلغة أن المتكلمين لما أوجبوا ما أوجبه من النظر المغضي الى معرفة الله تعالى بشيء على جعلهم مسألة الاقرار بوجود الله تعالى من المسائل النظرية التي تحتاج الى استدلال وبرهان ، فهذا هو الاساس الذي انبثت عليه مسألة ايجاب المعرفة أو النظر أو نحوها كأول واجب على المكلف .

ثم ترتب على هذه المسألة - اذ هي مسألة أول واجب على المكلف - سلوكهم طريق الجواهر والاعراض ، وما احتاجت اليه من مقدمات فلسفية ليس عليها إثارة من كتاب أوستة .

وقد لزم من ذلك لوازم ظاهرة المخالفة لكثير مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبالرغم من ذلك التزويها وجعلها من أصول الدين التي يجب اعتقادها ، ولا يجوز الجھل بها .

ومن هنا جاء الخلاف والتعقيد بين أصول الدين التي جاء بها المتكلمون وبين أصول الدين التي جاء بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة .

وهذا الاشياخ لثربطيين هذه الامور الثلاثة ، اذ هي مسألة " أول واجب على المكلف " والاساس الذي انبثت عليه من جعل معرفة الله تعالى نظرية تحتاج الى استدلال وبرهان وما ترتب على ذلك ⁽¹⁾ من سلوك طريقة الجواهر والاعراض بمقدماتها وأوزانها .

(1) أي على مسألة " أول واجب على المكلف " النظر أو المعرفة أو نحو ذلك .

هذا الربط بين هذه الأمور الثلاثة يقتضي التنبية إلى أن النقد الذي يوجهه للمصحيح مسألة منها لظهور خطأها يجب ألا يقتصر على تلك المسألة وبمعناه بل بحسب أن يشغل معها آثار تطبيها ، فتعبران كلها على ميزان النقد العلمي القائم على كتاب الله تعالى وستة رسوله محمد على الله عليه وسلم .

ويمكن استعرازان حقيقة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أصول الدين مسن خلال الكلام على ماهي :

- أولا : مسألة إفراد الله تعالى بالعبادة أول دعوة الرسل .
- ثانيا : مسألة معرفة الله تعالى والإقرار به مسألة نظرية .
- ثم بيان مترتب على ذلك من مسائل أصول الدين .

أولاً : أفراد الله تعالى بالعبادة أول دعوة الرسل :

ما هو معلوم بالاطِّرار من أهل العلم بسيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أنه صلوات الله وسلامه عليه أول ما دعا الناس إلى دعاهم إلى أفراد الله تعالى بالعبادة وهم لا يشركون له ، وإلى تبت عبادة الأصنام والأوثان والآلهة التي كانوا يعبدهون من دون الله .

وقد جاءت نصوص الكتاب والسنة مؤكدة لذلك .

فقد كان الكفار المشركون الذين بعث إليهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يتخذون الأصنام آلهة من دون الله يصرفون لها من صنوف العبادة ما يصلح إلا لله تعالى . وهم يفتنون بذلك :

- أما على اعتقاد أنها واسطة لتقريبهم إلى الله تعالى ، كما حكى منهم القرآن الكريم ((والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى - إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون . إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار)) (١)

- وأما على اعتقاد أنها تكون لهم شفعاء عند الله تعالى يوم القيامة ، كما قيل عز من قائل :

((وهم يهود من دون الله ما يشركهم ولا يتقهم ، وقالون هؤلاء شفاعتنا عند الله فلم آتتكم الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى بما يشركون)) (٢)

وقد روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال :

" كان المشركون يقولون : لبيك لا شريك لك

قال : فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويلكم قد

يقولون : إلا شريكاً هو لك تملكه وما عليك)) (٣)

وروى الإمام مسلم في صحيحه من حديث جابر وهو يسوق وصف جماعة من صلوات الله عليه وسلم ،

" قال : فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخمسيد : لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والثناء لك والملك لا شريك لك . " (٤)

(١) سورة الزمر آية (٢٢)

(٢) سورة يونس آية رقم ١٨

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٦٠ / ٨

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١٧٢ / ٨

فرسول الله على الله عليه وسلم إنما جاءه بخلاف العبادة لله وحده لا شريك له .

((أنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق فأعبد الله مخلصاً له الدين ألا لله الدين الخالص)) (١)

((قل اني أئمت أن أعبد الله مخلصاً له الدين)) (٢)

((وإيا أمراً ألا لهمعدوا لله مخلصون له الدين حنفاً)) (٣)

((وإيا أمراً ألا لهمعدوا لها وأسماً)) (٤)

((فأعبدوا رب هذا الدين الذي أطمعهم من جوع وآسهم من خوف)) (٥)

((ولا تجعلوا مع الله الهة أخرى لكم منه تدفرون)) (٦)

((قل اني شئت أن أعبد الذين تدعون من دون الله)) (٧)

((قل إنما أئمت أن أعبد الله ولا أشرك به)) (٨)

ومعلوم بالضرورة من دين الاسلام أن أول ما دخل به الناس في الاسلام، فتمسكوا به
مماؤهم وأموالهم ، هو أول ما أوجب رسول الله على الله عليه وسلم عليهم جميعاً
وهو شهادة " ألا اله الا الله " .

أي لا معبود حق الا الله ، إذ الاله هو المعبود .

روى البخارى وسلم عن حيث

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

" أئمت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا اله الا الله ، وأن محمداً رسول الله " . (٩)

شهادة " ألا اله الا الله " هي أول ما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم قومه اليها
وهي التي أمر أن يقاتل الناس حتى يقولوها .

فهي أول واجب على المكلف ، وهي أصل أسول الدين الذي جاء به الرسول
على الله عليه وسلم ، وهي مفتاح الجنة ، ونهايتها تسمى جميع أركان الاسلام
وواجباته وندواته .

(١) سورة الزمر آية رقم ٢ ، ٣

(٢) سورة الزمر آية رقم ١١

(٣) سورة البقرة آية رقم ٥

(٤) سورة التوبة آية رقم ٢١

(٥) سورة الفرقان آية ٢ - ٤

(٦) سورة النازعات آية رقم ٥١

(٧) سورة الانعام آية رقم ٥٦

(٨) سورة الرعد آية رقم ٣٦

(٩) متفق عليه .

وهي التي أنكرها كفار قريش وتمجبوا منها حينما دعاهم إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأوجبها عليهم ، كما حكى الله تعالى عنهم في قوله تعالى :

" وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب .
أجعل الآلهة لها واحدنا إن هذا لشيء عجيب " (١)

ولم تكن الدعوة التي أفراد الله تعالى بالعبادة كأول واجب على الناس جميعاً مما اختص به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

بل هي دعوة كل رسول من رسل الله تعالى إلى أتباعهم وأهلهم .

فكل رسول يفتتح دعوة قومه بأن يأمرهم بالفراد الله تعالى بالعبادة ، وترك عبادة من سواه .
قال الله تعالى في شأن نوح عليه الصلاة والسلام :

" لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الله غيره " (٢)
وقال تعالى في شأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام :

" وإبراهيم إذ قال لقومه اصعدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون انصروا
تعبدون من دون الله أولئنا نتخلفون افتأ . إن الذين تعبدون من دون الله لايملكون
لكم رزقاً فاستغوا عند الله الرزق واصعدوه واشكروا له الله ترجعون " (٣)

وقال تعالى في شأن هود عليه الصلاة والسلام :

" وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " (٤)
وقال تعالى في شأن صالح عليه الصلاة والسلام :

" وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " (٥)
وقال تعالى في شأن شعيب عليه الصلاة والسلام :

" وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " (٦)
وقال تعالى عن الصالح عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام :

" يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه
الحبة وماؤه النار وما للظالمين من أنصار " (٧)

" ما قلت لهم الا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً
ما كنت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد " (٨)

(١) سورة من آية رقم : ٤

(٢) سورة الاعراف آية رقم : ٥٩

(٣) سورة العنكبوت آية رقم ١١ ، ١٧

(٤) سورة الاعراف آية رقم ٦٥

(٥) سورة الاعراف آية رقم ٧٣

(٦) سورة الاعراف من آية رقم ٨٥

(٧) سورة المائدة آية رقم ٧٢

(٨) سورة المائدة آية رقم ١١٧

وكلنا كل رسول من رسل الله - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - يدعو قومه
- أول ما يدعوهم - إلى عبادة الله وحده لا شريك له وترك ما يعبدون من دونه .
قال تعالى : " ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن أعبدا الله واجتنبوا الطوائف " (١)
وقال تعالى : " وبأرسلنا من قبلك من رسلنا لا نوحى إليه أنه لا آله إلا أنا فاعبدون " (٢)
وهذا البيان القرآني الواضح يظهر الاختلاف الكبير بين ما جعله المتكلمون أول
واجب على المكلف وهو النظر المعنوي إلى معرفته تعالى على وفق ما رآه بنقلهم
وأرائهم وبين ما جعله الأنبياء والمرسلون أول واجب على المكلف وهو إفراد الله تعالى
بالعبادة وحده لا شريك له واجتناب عبادة ما سواه - على وفق ما أمر الله تعالى وأوجب .

(١) سورة النحل : آية رقم ٢٢ .

(٢) سورة الأنبياء : آية رقم ٢٥ .

ثانيا : الاترار بوجود الله تعالى مسألة فطرية :

سبق أن أضرت الي أن الكلام حول مسألة " أول واجب على المكلف " يجب أن يمتد ليشمل الأساس الذي قامت عليه عند المتكلمين ، وهو ما يتعلق بمسألة الاترار بوجود الله تعالى هل هي مسألة نظرية تحتاج الي استدلال وبرهان ، أم أنها مسألة فطرية مركوزة في سويداء القلوب .

وإذا كان المتكلمون قد اختلفوا الغول بأنها مسألة نظرية تحتاج الي برهان واسع لآل بنوا عليها الغول بما يجب معرفته تعالى كأول واجب على المكلف ، فإن ما جاء في كتاب الله تعالى وفي سنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم لا يؤيد هذا الغول لا في قليل ولا في كثير . بل جاءت نصوص الوحي - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - تنزيه ل من حكيم حميد - لتدل على أن معرفة الله تعالى والاترار بوجوده وبأنه الخالق الرزاق المدبر من المسائل الفطرية التي نظر الله الناس عليها .

بل ان الكفار والمشركين لم ينكروها أو يجادلوا فيها وإنما أقروا واعتقدوا بها ، وبالرغم من امتناعهم وقرارهم بوجود الله تعالى وبأنه الخالق والرزاق والمدبر - إلا أنهم لم يكونوا بذلك من المؤمنين الموحدين أهل النجاة في الدنيا والاخرة - بل شهدت عليهم نصوص الوحي في الكتاب والسنة بأنهم كفار وأن مصيرهم الي النار خالدين فيها أبدا مالم يتخلصوا العياذة لله وحده لا شريك له ويحتدوا عبادة الطائفت .

وأعظم الآلة على كون معرفة الله تعالى والاترار به من المسائل الفطرية التي فطر الله تعالى الناس عليها أن نصوص الوحي المعصوم في الكتاب والسنة قد تعاملت مع هذه القضية - بالرغم من عظمتها وأهميتها - على أنها بدهية مسلحة لا ينازع فيها ، ولم تتعامل معها على أنها من المسائل التي تحتاج الي إقامة الآلة والبراهين :

ويبان ذلك من وجوه :

الوجه الأول :

■ أن القرآن الكريم قد حكي عن الكفار والمشركين الذين بحث فيهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم امتناعهم وقرارهم بربوبية الله تعالى للسموات والأرض وسن فيهم اجمالا وتامملا .

فقال عز من قائل :

" ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله يسئل أكثرهم لا يعلمون . " (١)

وقال تعالى :

" ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم
مقدمون من دين الله إن أرادتني الله بضر هل هن كاشفات نسوة
أو أرايتني برحمة هل هن مصكات بمرسئته قل حسبني الله عليه يتوكل
المستكفون " (١١)

وقال تعالى :

" ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن
الله فأنى يوكلون " (١٢)

وقال تعالى :

" ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأجيبنا به الأرض بعد موتها ليقولن
الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون " (١٣)

وقال تعالى :

" ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم " (١٤)

وقال تعالى :

" ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يوكلون " (١٥)

وقال تعالى :

" قل من يرزقكم من السماء والأرض لئن بعثت السمع والأبصار ومن يخرج
الحي من الميت ويخرج الميت من الحي فسيفولون الله لفل فلألا تتقون " (١٦)

وقال تعالى :

" قل لئن لأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيفولون لله قل أفلا تذكرون
قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيفولون لله قل أفلا
تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم
تعلمون سيفولون لله قل فأنى تسحرون " (١٧)

هذه آيات بيّنة تدل دلالة قاطعة على الاعتراف المشركين والكفار بربوبية الله
لهم والسموات والأرض ومن فيهن .

وهذا يتضح - بغضه - الاقرار بوجوده تعالى والاعتراف بأنه خالق العالم وموجده .

(١١) سورة الزمر : آية رقم ٢٨

(١٢) سورة العنكبوت : آية رقم ٦١

(١٣) سورة العنكبوت : آية رقم ٦٣

(١٤) سورة الزخرف : آية رقم ٤٠

(١٥) سورة الزخرف : آية رقم ٨٧

(١٦) سورة يونس : آية رقم ٣١

(١٧) سورة المؤمنون : آية رقم ٤٤

فيالترجم من أن هؤلاء الكفار كانوا معانفين ويكذبون للمرسل إلا أنهم كانوا مقرين بالله تعالى ، بل وأبلغ من ذلك أنهم كانوا يعبدون الله تعالى ويشركون معه غيره ضمن الأسماء والألقاب والآلية على اعتقاد أنها تقربهم إلى الله .

كما قال تعالى :

" . والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " (١)
 وفي هذا دلالة قاطعة على أن امتثالهم بالله تعالى في صورة المتعددة المتماثلة جاءهم من الفطرة التي فطرهم الله تعالى عليها .

الوجه الثاني :

• وهو كمثل للوجه الأول : أن القرآن الكريم لم يذكر عن طائفة من الطوائف أولية مسن الا تم أنهم أنكروا معرفة الله تعالى أو أنكروا كونه تعالى مخالفاً لهم بوزانهم ، حتى أن فرعون وهو أشهر من عرف تجاهله لله تعالى فد قال له موسى فيما حكاه رب العزة والجلال : " لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر .. " (٢)
 ومعنى قول موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون واتبع فهو يؤكد له أنه لا وجه للانكار إذ أنك بالفرعون تعلم يقيناً أن الله تبارك وتعالى - رب السموات والأرض - هو الذي أرسلنا بهذه الآيات المبينات ، وإنما كان جحود فرعون وانكاره لا يرافقه الفاسدة في استمرار استعباده لبيبي اسرائيل حيا للظلم والمظلم في الأرض .

وهذا الذي حكاه الله تعالى عنه وعن قومه كما قال عز من قائل :

" ووجدوا بها واستغفنتها أنفسهم ظلماً وعلواً " (٣)

ولما حكاه القرآن الكريم فيما يتعلق بمن ساءهم أصحاب كتب الفرق والمطالعات " النهريون " في قوله تعالى " وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما ننبئكمنا إلا الكذب " (٤)

فالذين لا يشك فيه أن الآية لا تدل بأي نوع من أنواع الدلالة على انكار وجود الله تعالى بل هي تتحدث عن طائفة من منكري البعث الذين استبعدوا أن يحيى الله العظام أو يعيد إليها الحياة بعد أن صارت رميماً كما قال تعالى حكاية عنهم :

" وشرب لنا مثلاً ونسي خلقه فلل من يحيى العظام وهي رميم .. " (٥)

(١) سورة الزمر : من آية رقم ٢

(٢) سورة الاسراء : آية رقم ١٠٢

(٣) سورة النمل : من آية رقم ١٤

(٤) سورة الجن : من آية رقم ٢٤

(٥) سورة يس : آية رقم ٧٨

ومن تفسير ابن كثير :

(قال مجاهد ومكرمة وهرة بن الزبير والسدى وقتادة : جاء أبي ابن خلف لعنته الله تعالى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي يده عظم رميم وهو يفتنهم ويخبرهم في الجاهل وهو يقول : يا محمد أتزعم أن الله بعثت هذا ؟

قال صلى الله عليه وسلم : نعم بعثتك الله تعالى ثم بعثتك ثم بعثتك في النار (١)

ومنه أيضا :

(عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : إن العاص بن وائل أخذ عظاما من البطحاء فلقته بيده ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أبعثني الله هذا بعدما أرى ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم بعثتك الله ثم بعثتك ثم بعثتك جهنم (٢)

فهؤلاء هم منكروا البعث الذين عكس الله عنهم آياتهم ببرهونه تعالى للسموات والأرض ومن فيهن بالآيات من أنكارهم البعث -

يقول الأستاذ محمد قطب في كتابه " مذاهب فكرية معاصرة " (٣) :

(يعني الناس يشير إلى الآية الكريمة :

" وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نعلمنا إلا دهر " (٤)

ويستدلون منها على أنه توحيد في الجاهلية العربية - وبالتالي في غيرها - من ينكرو وجود الله تعالى - وأن هؤلاء الكافرين - كما أطلق عليهم - هم صنو الفلاسفة بالطبيعة المنكرين لوجود الله -

والآية - فيما أرى - لا تعطي هذه الدلالة بصورة قاطنة

فإنها تلغح بأن القوم المشرك المبهم ينكرون البعث

ولكنها لا تنقطع بأنهم ينكرون وجود الله -

وامم ثبتت من من مصدر يقيني أنه وجد في العرب - أو في غيرهم من الأمم من قبل - من ينكر وجود الله تعالى فأعقب الكفر - عتدي - أن هؤلاء القوم المشرك المبهم في الآية هم الذين يؤمنون بوجود الله وأنه الخالق المعبود ثم ينكرون قدرته سبحانه وتعالى على بعث الموتى بعد أن يموتوا ترابا ومغلا -

" ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله" (٥)

فتكلمهم بالبعث لم يكن ناشئا من أنكارهم لوجود الله إنما من أنكارهم قدرته سبحانه

وتعالى على إحياا الموتى بعد أن ماتت أجسادهم وشغلوا في الأرض -

(١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ٢٢١/٥

(٢) نفس المصدر ونفس المصدر -

(٣) هو فضيلة استاذنا الشيخ / محمد قطب ابراهيم

(٤) سورة الجاثية : من آية رقم ٢٤

(٥) سورة لقمان : آية رقم ٢٥

" وقالوا قلنا سألنا في الارض انما لقي خلق جديد " (1)

أما انكارهم لوجود الله فاستدلوا لا يدل عليه الآية دلالة صريحة ولا دلالة لازمة والقوم انما نسبوا الى الدهر - أي الى مرور الزمن - أنه هو الذي يمتلكهم ويكتسبهم لم يقولوا أن الدهر هو الذي خلقهم أو هو الذي منحهم الحياة ، أي أنهم لم يتخذوه الهيا بلا من الله (2)

قلت : ويشهد لهذا الذي ذهب اليه ، ما ذكره أحد أئمة المتكلمين وهو الشهرستاني علما بأنه من أهل الاختصاص بالمثل والنحل كما يشهد له بذلك كتابه المشهور "المثل والنحل" .

قال في نهاية الأقدام في علم الكلام :

(وأما تعطيل العالم من الصانع العالم القادر الحكيم فليست أراها مقالة لا حسنة ولا أعراف عليه صاحب مقالة الا ما نقل عن ثبوتة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : العالم كان في الازل أجزاء متبوتة تتحرك على غير استقامة واصطكت انفطاسا فعملت منها العالم بهكله الذي نراه ومارت الاكوان وكثرت الاموار وحدثت المركبات (3)

في أن قال :

(ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع ولكنه يجعل سبب وجود العالم على النحت والاتفاق اجترارا من التعليل .
فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان .

فان الفطرة الاسلامية الانسانية سمعت بشروطها ومبناها فكرتها على صانع حكيم عالم قدير " أي الله شك فاطر السموات والارض " (4) (5)

وقد ذكر الامدني (6) في كتابه أفكار الانكار وغاية الغرام في علم الكلام ، قريبا من هذا الذي نكره الشهرستاني .

وهذا يؤيد ما ذكرته من أن القرآن الكريم لم يحك عن طائفة من الطوائف أو فرقة من الفرق الهيا أكثر وجود الله تعالى .

(1) سورة الحجدة : آية رقم ١٠

(2) محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة ص ١٠٥ وما بعدها باختصار .

(3) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ص ١٢٢ . ١٢٤

(4) سورة ابراهيم : من آية رقم ١٠

(5) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ص ١٢٤ .

(6) الاسدي : غاية الغرام ص ٩

وانظر في السياسة رقم ٦ المحقق بنقل نفس المعنى عن الأفكار (١/١)

وموضع الاستدلال في هذا الوجه أن القرآن الكريم لم يتكبر عن ملائكة من الطوائف أرواحية من الأمم أنها تنكر وجود الله تعالى على الرغم من عظم أهمية هذه القضية ، وقدس حتى القرآن من شبهات الكفار والمشركين ما عاقل منها أهمية ، وبين وجه الرد عليهم كما هو معلوم عند أهل العلم .

فلما لم يتكبر انكار هذه القضية عند أحد وبالتالي لم يتكبر ردنا فيها على أحد بالرغم من أهميتها وظهورها .

فإن ذلك يدل دلالة لقطعة على أنها قضية نظرية بديهية أولية لا تحتاج الى استدلال وبرهان .

الوجه الثالث :

وهو يؤكد الوجهين السابقين ويوضحهما .

إن القرآن الكريم يتحدث من أن الإنسان - من حيث هو إنسان بمسرف النظر عن كونه كائناً أو مؤمناً - يلجأ الى الله تعالى في الشكائد مخلماً له العجز .

فحينما يقع الإنسان في شدة من الشكائد المعقدة حيث تضيق السبل وتتلفط المسبب الأسباب الطاهرة يجد الإنسان نفسه مدفوعاً بمخالف الفطرة العاطفية وتوجيهها الى الله تعالى بالدعاء والتوسل والرجاء . أن يكشف تلك الشدة ويزيل تلك الكربة .

هذا الانفعال والتوجه الى الله عند الشدة الذي يستوي فيه الكافر والمؤمن - كما قلت آنفاً - من أعظم الأدلة على أن الإنسان مظهر على معرفة الله تعالى .

يقول الله تعالى : " ولما من الإنسان الشر دعواً لجنبه أو قوماً أو قاتلاً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضره حسبه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون " (1)

ويقول الله تعالى : " هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجريتم بهم برح طيبة وفرحوا بها جاءهم ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان ، وهم كئيبوا لهم أعبط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن مشكركين " (2)

ويقول الله تعالى : " ولما من الإنسان ضر دعا ربه منيباً اليه " (3)

ويقول الله تعالى : " فلما من الإنسان ضر دعانا ثم اذا حوّلناه نعمته منا قال : انما أوتيته على علم " (4)

(1) سورة يونس : آية رقم 12

(2) سورة يونس : آية رقم 22

(3) سورة الزمر : آية رقم 8

(4) سورة الزمر : آية رقم 49

ويقول تعالى : " وإذ أسس البناس شرعنا ربيهم مطهرين اليه " (١)
ويقول تعالى " وإذ أنشئهم نوح الكليل دعوا الله مخلصين له الذين فلما ساء
تجاهم إلى البر فاصبهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور " (٢)

وأبلغ من ذلك في الغلالة على المقصود - من أن الإنسان يتوجه عند الضمائد
إلى الله تعالى بدافع من داخله هو دافع الفطرة - ما حكاه القرآن الكريم عن
الكفار والمشركين في سورة سؤال تقريري لا يسميهم إلا جانية عنه إلا بالآيات
كما في قوله تعالى : " قل أرأيتم أن أناكم مذبذب الله أو أنكم الساعة أنسير
الله تدعون أن كنتم سائقين - بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه
إن شاء وتنسون ما تشركون " (٣)

وفي قوله تعالى : " قل من ينحىكم في ظلمات البر والبحر لنعدونه نضجوعا
وشقيا لمن أنجبتنا من هذه لتكونن من الضالين " (٤)

ويوجه الاستدلال في هذه الآيات - كما سبق - أن القرآن الكريم يفسر أن
الإنسان - يستوي في ذلك المؤمن والكافر - يلجأ إلى الله تعالى في وقت
الضمة وانقطاع الأسباب والتمسك بالهلاك .

وما ذلك إلا لأن الضمائد تنزل ماران على القلب من أثر الغرور والغسطة
والإغرائ فتكشف عما هو مركز في سويحاته من الإقرار بالله تعالى
وربوبيته .

وفي هذا أبلغ دلالة على أن الإنسان مقلوب على معرفة الله تعالى وعلى أنه
خالقه ورازقه ومسر أمره ومجيب دعواته عند الانقطاع .

الوجه الرابع :

أن القرآن الكريم قد حكي عن الأنبياء والمرسلين أنهم كانوا يفتشون دعوة
أقربهم الذين بحثوا فيهم بدعوتهم لعمارة الله ووجه - كما قد بينته آنفا -
فيما حكي الله تعالى عنهم بقوله : " وأغد بحثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا
الله واجتنبوا الطغوت " (٥)

وهذا يقتضي - بلا أدنى شك - أن هذه الأمم الذين بعث فيهم الرسل كانوا
يعرفون الله تعالى ويعرفون معنى العبادة ولكنهم كانوا يشركون فسي

(١) سورة الروم : آية رقم ٢٢

(٢) سورة لقمان : آية رقم ٢٢

(٣) سورة الانعام : آية رقم ٤٠ ، ٤١

(٤) سورة الانعام : آية رقم ٦٤

(٥) سورة النحل : آية رقم ٦٦

عبادته تعالى فلا يوجدونه ومن هنا جاءت دعوة الرسل لهم بفراد الله وحده
بالمباينة * اتبعوا الله مالكم من الله غيره * (١)

فلما كانت هذه أول دعوة الرسل لأصمهم بقينا كان القول بأن هذه الامم مقطوعة
على معرفة الله تعالى وعبادته هو القول الحق ولا لزم أن يكون لهذه الاسم
حجة في عدم اجابة دعوة الرسل لهم بالفراخه تعالى بالمباينة وحده لا شريك له .
والا فكيف يحفل أن يطلب الرسول من الله - أول ما يطلب - أن يخلصوا لله
تعالى العبادة ولا يشركوا به شيئا فمن أن يكون لهم معرفة سابقة به تعالى
ويعبادته .

وهذا يتضح تماما فآلة القرآن الكريم - من هذا الوجه - على أن معرفة الله
تعالى فطرية شرورية أولية لا تحتاج الى برهان واستدلال .

الوجه الخامس :

أنه قد جاءت نصوص صريحة في أن الانسان قد أودع فيه معرفة الله تعالى ربه وأنه
أثر بذلك وشهد به وهو في عالم الخلق .

قال الله تعالى : * واذكروا ربكم من بني آدم من ظهورهم فريقهم وأسبغهم غسلي
أنفسهم أسست ربكم ؟ قالوا بلى شهدنا * (٢)
حالا انا لا تدري كيف تم ذلك .

ولكن عدم علمنا بالكيفية لا يعني أن تعطل دلالة هذا النص الواضح الصريح في
أن الله تعالى قد أودع في الناس جميعا معرفته تعالى بأنه ربهم وأنهم أنورا
بذلك وشهدوا به .

وان هنا الاقرار والاشهاد سوف يحتج الله تعالى به على الناس يوم القيامة كما
قال عز من قائل :

* قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلون أو تقولوا
لما أنصركم لم يؤمنوا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أنقذناكنا بما فعل المبطلون * (٣)
فهذا نص في أن معرفة الله تعالى فطرية قد أودعها الله تعالى في فطرة الانسان .

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره هذه الكلام على تفسير هذه الآية :

(يخبر الله تعالى أنه استخرج ذرية من آدم من أصلابهم شاهدتين على
أنفسهم أن الله ربهم ولا يشركهم وأنه لا اله الا هو كما أنه تعالى فطرهم على ذلك
وجعلهم عليه .

(١) سورة الاعراف : من آية رقم ٦٥

(٢) سورة الاعراف : آية رقم ١٧١

(٣) سورة الاعراف : آية رقم ١٧١ ، ١٧٢

قال تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله " - (١)

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة - وفي رواية : على هذه الفطرة - ففرواه يهودانه وينصرانه ومجسانه كما تولد بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جنماء " .

وفي صحيح مسلم بن حبان قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : " يقول الله اني خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم " - (٢) أ.و.

قلت : وفي هذه النصوص من الكتاب والسنة دلالة واضحة على أن معرفة الله تعالى من المسائل الفطرية التي أودعت في فطرة الانسان ولا تحتاج الى أدلة لاثباتها - إذ أنها شروء أولية .

فهذه الاوجه الخمسة التي سقتها انما تبين بجلاء ووضوح أن القرآن الكريم وهو الكتاب الذي لا يتغير المائل من بين يديه ولا من خلفه - قد تعامل مع مسألة معرفة الله تعالى والافرار بوجوده على أنها بديهية مسلمة لا يتنازع فيها أحد . ولم يتعامل معها على أنها قضية نظرية تحتاج الى استدلال وبرهان (٣)

ومن هنا يظهر الخلاف والتباين بينتقوي الوضوح والتفسير بين موقف المتكلمين من هذه القضية باعتبارهم لها من القضايا التي تحتاج الى نظر واستدلال . وسيرى مجازا به الرسول صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة من الدلالة الواضحة على أن هذه القضية نظرية بديهية لا تحتاج الى استدلال وبرهان -

ولقد كان لذلك الاختلاف والتباين أثره العظيم في مسائل أصول الدين عند المتكلمين ومسائل أصول الدين التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم .

فالمتكلمون - كما سبق بيانه - جعلوا أول واجب على المكلف هو الاستدلال على معرفة الله تعالى بالدلة العقلية . وسبق الاشارة الى أنهم سلكوا في تلك طريقة الجواهر والامرات بمقتضاها ولوازمها .

(١) سورة الروم : آية رقم ٣٠

(٢) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ٢/٢٤٤ ، ٢٤٥

(٣) وهذا لا يمنع انما لنا وجدنا أمثالا ممن سخبت فطرته بالتعليم الفاسد فأصبح يشكك في هذا الأمر أو يشكك فيه أن نبين له ونوضح له ما يصلح للاستدلال على وجود الله تعالى وبرهينه لكل شيء .

ولهم جعلوا كل ذلك من أصول الدين التي يجب اعتقادها ولا يجوز الجدل بها .

بينما كانت أصول الدين التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم منسجمة تماما مع دعوته التي دعا الناس إليها وأوجبها عليهم كأول وأعظم واجب . ألا وهي إفراد الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له ، والتي هي مقتضى قول " لا اله الا الله " ومن هنا جاءت أصول الدين في الكتاب والسنة تتعلق بتحقيق العمودية الثابتة لله تعالى واجتناب الشرك الذي يفتح في تحقيق العمودية .

فكل ما فرضه الله تعالى ورسوله مما يتوقف عليه تحقيق العمودية الثابتة له سبحانه وتعالى فهو من أصل الدين .

ويدخل في ذلك :

الثابت صفات الكمال والجلال والحمد لله تعالى ، ولا يكون ذلك الا بوصفه تعالى بما وصف به نفسه في كتابه ووصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، والايان بأسمائه ورسوله من غير تفرقة بين أحد منهم ، والايان بملائكته وكتبه ، والايان بالبعث بعد الموت ، والايان بأن القدر خير من غيره وشيء من الله تعالى .

ويدخل في ذلك أيضا :

محبة الله تعالى ومحبة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم التي هي أصل جميع الواجبات الدينية ، والالتزام بالله تعالى والخشوع له والخوف منه والرجاء فيه والتوبة إليه والحب فيه واليقين فيه ، وبراءة أوليائِهِ ، ومعاداة أعدائِهِ ، والاستعانة والاستعانة والاستعانة به وحده دون مساواة .. ونحو ذلك من الأعمال الظلية التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة .

ويدخل في ذلك أيضا :

الأعمال والواجبات الظاهرة التي هي أركان الإسلام وبيانه المعظم كالنطق بالشهادتين وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وسوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا .

ويدخل في ذلك أيضا :

تحكيم شريعته والأمانة دينه ودعوة الخلق أجمعين إلى عبادته وحده لا شريك له .

ويدخل في ذلك أيضا :

اجتناب الشرك الظاهر والخبير ، كبيره وصغيره .

واجتناب كل ما يفتح في تحقيق التوحيد مما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة .

ويدخل في ذلك أيضا :

تحريم المعزبات واجتناب الكيفيات والموقوفات التي تدل عليها كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

المر غير ذلك من مسائل أصول الدين التي استفاضت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة في بيانها ودعوة الناس إلى الالتزام بها .

وكثير من هذه الأصول ولا ركان التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم واعتدى بها وعظم أمرها غاية التعظيم لم يعطها المتكلمون ما يستحقه من الاهتمام بل لاسم يتكروها مطلقا في كتبهم الكلامية التي سموها أصول الدين .

أما جعلوا أصول الدين متمثلة في كتاب الجواهر الفرد وبتع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي واليات الاعراض واليات أن العرش لا يبقى زمانين .

واليات أن الجواهر لا تظلم من الاعراض .

واليات أن ما قام به الحادث لم يخل منه ولا من بعده .

واليات أن ضد الحادث حادث .

واليات أن ما لا يخل من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث .

وتحو ذلك مما ذكرت بعضا منه فيما سبق .

ومس أن يكون في هذا الذي قصته برهانا وتليلا على مألوفتي التي بدأت بها هذا التمهيد والتي تلتها بيانا للحسن من غير مجاملة لاحد ألا وهي :

إن أصول الدين التي جاء بها المتكلمون تختلف كثيرا من أصول الدين التي جاء بها ديننا محمد صلى الله عليه وسلم .

وأن هذا الاختلاف لا يتعلق " بالوسائل و " الدلائل " فحسب .

وأما يتناول أيضا " المحلقات " و " المسائل " .

والله تعالى أعلم .

التقسيم الثاني من التمهيد

أبو الحسن الأشعري ٠٠٠ والمذهب الأشعري

ويشتمل على ما يلي

أولاً : أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب

ثانياً : المذهب الأشعري المنسوب لابي الحسن

ثالثاً : التسمية بين أبي الحسن وبين المذهب الأشعري

رابعاً : المراد بأصول العقيدة الأشعرية في اللغة ومصنفاته

في معرض تناولي لاصول العقيدة الاشعرية في الله وصفاته بالفراسة والنقد
أهد في هذا البحث بالتكلام عن :

أبي الحسن الاشعري ... والمعذب الاشعري

وهنا يعني بسط الكلام عن الامور الثلاثة التي يتضمنها هذا الموضوع وهي :

- أولاً : أبو الحسن الاشعري مؤسس المذهب .
- ثانياً : المذهب الاشعري المنسوب لابي الحسن وذلك من خلال التعرض لتراجم أهم
أئمة الاسامية ممن لهم مؤلفات مشهورة في المذهب .
- ثالثاً : النسبة بين أبي الحسن الاشعري ، والمذهب الاشعري ، وهذه المسألة من أهم
المسائل التي تساهم في الكشف عن حقيقة ما حصل لابي الحسن الاشعري بعد
تحويله من الاعتزال .

ثم بعد ذلك أشرح المراد بأصول العقيدة الاشعرية في الله وصفاته في هذه

الرسالة .

أولاً : أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب

تسميته وولادته ووفاته :

هو علي بن اسمعيل بن أبي بشر - اسحاق^(١) - ابن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
ابن موسى بن بلال بن أبي برة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم .

وُلد بالبصرة سنة ٢١٠ هـ على أصح الأقوال^(٢)

ثم انتقل منها إلى بغداد بعد تحوله من الاعتزال وهو في سن الأربعين^(٣) وبقي بها حتى
أن توفي بها سنة ٣٢٤ هـ على أصح الأقوال أيضاً^(٤)

شيوخه تلاميذه :

تلمذ الأشعري على كثير من الشيوخ ، من أبرزهم :

- ١ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي امام المعتزلة في زمانه ، وقد لازمه الأشعري
وتلمذ عليه حتى صار من كبار تلاميذه ، وبالتالي من كبار شيوخ المعتزلة .
وقد قيل ان أبا علي الجبائي كان زوج أم أبي الحسن الأشعري ، وفيه تفسير لشدة
ملازمته له ونشأته المبكرة على الاعتزال .
وقد بقي الأشعري تلميذاً للجبائي حتى هداه الله تعالى ، فخرج على شيخه وعلى
الاعتزال في قصة مشهورة - وكان ذلك في سنة ٢٠٠ هـ .
ثم توفي الجبائي سنة ٢٠٢ هـ .
ومن أشهر مصنفاته : تفسير القرآن ، وبتشابه القرآن^(٥)

(١) ابن مسكّر : تبين كذب المصنّف ص (٢٤) .

(٢) نفس المصنّف ص (١٤٦) .

(٣) -٥- فوارصة حسين محمود : مقدّمة كتاب الأمانة للأشعري ص (١٢ ، ١٤) .

(٤) ابن مسكّر : تبين كذب المصنّف ص (١٤٢) .

(٥) يراجع في ترجمة الجبائي :

وفيات الأئمّة ص (٢ / ٢١٨)

شذرات الذهب (٢ / ٢٤١)

الفرق بين الفرق ص (١٨٢) .

٢ - زكريا بن يحيى الساجي ، من أشعة الحميت بالبصرة .

قال عنه الذهبي رحمه الله تعالى :

(الإمام الثبت العاظم حجت البصرة وشيخها وبفتيا) (١)

و قد ذكر تلمذ الأشعري عليه بقوله :

(أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تأليف) (٢)

و قد ذكر العاقلين مسلك أن والد أبي الحسن الأشعري قد أوصى عند موته بابنائه أبي الحسن إلى الخائف زكريا الساجي رحمه الله تعالى . يقول ابن عساکر كتابه عن أبي بكر ابن زياد وهو يتكبر ذلك عن والد أبي الحسن :

(... أنه كان سفيا جماعيا حثيثا أوصى منه وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي رحمه الله وهو امام في الفقه والحميت وأه كتب منها كتاب اختلاف الفقهاء . وكان يذهب مذهب الشافعي . وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة - يعني الساجي - .) (٣)

٢ - أبو اسحاق إبراهيم بن أحمد المرزوق .

قال عنه الذهبي :

(الإمام الكبير شيخ الشافعية وفتيه بسفاد ... صاحب أبي العباس ابن سريج وأكثر تلامذته) (٤)

رحل إلى مصر في أواخر عمره إلى أن توفي بها سنة ٢٤٠ هـ .

و قد ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه ما يفيد تلمذ الأشعري عليه في المنهجب الشافعي . (٥)

و لعل هذا ما يرجح القول بأن الأشعري - رحمه الله تعالى - كان شافعيًا .

٤ - أبو بكر الفحل الشافعي . هو محمد بن اسمعيل الفقيه الأديب .

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء - (١٤ / ١١٧) .

(٢) نفس المصنف - (١٤ / ١٩٨) .

(٣) ابن عساکر : تبويب كتب المطرفي ص (٢٥) .

(٤) الذهبي : سير أعلام النبلاء - (١٥ / ٤٢٩) .

(٥) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - (١١ / ٢٤٧) .

امام عصره بما رواه النيسابوري للشافعيين ، وأعلمهم بالاصول ، وأكثرهم رحمة في طلب
الحديث .

ذكر السيكي في الطبقات أن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه كما كان هو يقرأ عليه الكلام (١)
قال عنه ابن عسكرا في التبيين :

(ويلغني أنه كان في أول أمره مثالا عن الاعتدال فبالا بذهب أهل الاعتدال ، والله
أعلم .) (٢)

ويلاحظ أن الكفال ينكر ضمن شيوخ الأشعري ضمن تلاميذه .

• أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج القاشي البغدادي .

يقول عنه الذهبي :

(الإمام شيوخ الإسلام فقيه العراقيين ٥٥٠ صاحب المصنفات) (٣)

ولد سنة بسنج وأربعين ومائتين ، وتوفي سنة ٢٠٢ .

وله ذكر الحافظ ابن كثير في تاريخه أن الأشعري نقله باين سريج (٤) وهذا يحتاج

إلى بحث لتأكيده على أساس أن الأشعري إنما دخل بغداد بمعرفة ابن سريج

ولا شعري كان يعمل قبلها بالبصرة .

إلى غير هؤلاء من شيوخ الأشعري ممن هم أقل شهرة من الذين ذكرنا .

وأما بالنسبة إلى تلاميذه فأبرزهم :

١ - محمد بن أحمد بن يعقوب الطائي البغدادي المعروف بابن مجاهد . ذكر عنه

ابن عسكرا أنه من أهل البصرة ، وسكن بغداد ، وتوفي سنة ٢٧٥ هـ .

ومن أهم تلاميذه أبو بكر البائلي . ولا يعرف لابن مجاهد مؤلفات في المنهاج

الأشعري .

٢ - أبو الحسن الباطني البصري .

قال عنه الذهبي :

(١) السيكي : طبقات الشافعية (٢ / ٢٥٥) .

(٢) ابن عسكرا : تبيين كذب المفتري عن (١٨٢) .

(٣) الذهبي : سير أعلام النبلاء (١٤ / ٢٠١) .

(٤) ابن كثير : البداية والنهاية (١١ / ١٨٢) .

(٥) ابن عسكرا : تبيين كذب المفتري عن (١٧٧) .

(العلامة شيخ المتكلمون أبو الحسن الباهلي البصري تلميذ أبي الحسن الأشعري)

برع في المعانيات وكان يلقبها قلنا لسنا صالحا مباحا . (١)

ونقل عن الأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني قوله .

(أنا في جنب شيخنا أبي الحسن الباهلي كقطرة في بحر . وقد سمعته يقول :

أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في جنب بحر) (٢)

وقد ذكر ابن عسكّر نفس هذه العبارة عن الأسفرائيني (٣)

وقد تلمذ على يديه المالكي وابن فورك والأسفرائيني من أئمة الأشعرية .

توفي سنة ٣٢٠ هـ . ولا يعرف للباهلي مؤلفات في المنهج الأشعري .

٣ - أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري .

قال عنه ابن عسكّر :

(صاحب أبا الحسن - يعني الأشعري - رحمه الله بالبصرة مدة ، وأخذ عنه وتخرج

به ، والتبس منه . وصنف تصانيف عدة تعل على علم واسع وفلس بارع .

وهو الذي ألف الكتاب المشهور في تأويل الأحاديث المشككة الواردة في العقائد) (٤)

توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ .

إلى غير ذلك من تلامذته الذين تكروهم ابن عسكّر في كتابه تبيين كذب المفتري

وتكفي القصرت على أنفسهم . (٥)

كلام أهل العلم عنه :

نال الأشعري اهتمام الكثيرين من أهل العلم ما بين طابع وشاح ، ويمكن للباحث

أن يلاحظ أن عامة ماوجه إلى الأشعري من ثم أوقدح إنما هو فيما يتعلق ببعض آرائه وقولته

أما شخصه وسلوكه وعبادته وأخلاقه ، فهي بحمد الله موضع اتفاق من الكثيرين على المدح

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء . (١٦ / ٣٠٤) .

(٢) نفس المصدر (١٦ / ٣٠٤ ، ٣٠٥) .

(٣) ابن عسكّر : تبيين كذب المفتري ص (١٢٨) .

(٤) نفس المصدر ص (١٦٥) .

(٥) نفس المصدر ص (١٧٧) إلى ص (٢٠٧) .

مع ملاحظة الفرق بين من درس عليه وتلمذ عليه ، وبين من عاصره فقط ولم يتلمذ عليه .

والثناء الحسن .

وهذا الكلام باستثناء أبي علي الأهوازي الذي ألف جزءاً في الضمن فيه وفي نسبه وفي اعتقاده . وقد رد عليه ابن عساکر بكتابه " تبیین کذب المفتری " .
وسا ينبغي ملاحظته أن الحافظ ابن حجر العسقلاني قد نسب واسع الاحاديث عن الفسيفي صلى الله عليه وسلم الى أبي علي الأهوازي خصم الأشعري . مطابعا في ذلك الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال (١) .

يقول الحافظ الذهبي عن أبي الحسن الأشعري :

(وقد ألف الأهوازي جزءاً في مثالب ابن أبي بشر - يعني الأشعري - فيه كتابيب .
وجمع أبو القاسم - يعني ابن عساکر - في مناقبه نوائل بعضها أيضاً غير صحيح) (٢)
ولا بأس بمكر بعض كلام أهل العلم عنه . . .

- يحكي الحافظ ابن عساکر عن أبي بكر الصيرفي (٣) أنه قال :

{ كانت المعتزلة قد ردوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم في أتساع
السمسم } (٤)

ونكر أيضاً من الحافظ البيهقي قوله وهو يصف الأشعري في رسالة بحث بها الى أحد
الامراء :

{ وفشائل الشيخ أبي الحسن الأشعري ومناقبه أكثر من أن يمكن تكراها في هذه
الرسالة لما في الاثالة من خذوة الملافة ، لكني أكثر بمشقة الله تعالى من شرفه
بأبائه وأجدانه وفضله بعلمه وحسن اعتقاده ، وكثير بكثرة أصحابه ما جمعه على اللب
عنه وعن أتباعه . } (٥)

- وقال البيهقي (٦) أيضاً في نفس الرسالة وهو يتحدث عن فضائل أمقاد أبي موسى الأشعري
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

{ الى أن بلغت القوية الى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، فسلم

(١) أبو علي الأهوازي : هو الحسن بن علي بن إبراهيم مقرئ الشام في عصره ، ولد سنة
٢٦٢ هـ - صنف كتاباً في الصفات أتى فيه بموضوعات اتهم بوضعها الأهوازي نفسه .
ويراجع في ترجمته :

ميزان الاعتدال للذهبي (١ / ٥١٢ ، ٥١٢) . ولسان الميزان لابن حجر .
الذهبي : سير أعلام النبلاء (١٥ / ٨٩) .

(٢) هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الامام الاصولي ، توفي سنة ٥٢٣ هـ .
تراجم ترجمته في : طبقات السبكي (٣ / ١٨٦)

(٤) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری ص (٩٤) .

(٥) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری ص (١٠٢) .

(٦) ترجمة الحافظ البيهقي من كتاب تبیین کذب المفتری ص (٦٦٦)
هو الامام الحافظ الفقيه الدين النور ، واحترامه في الحلق ، وفرد أثره في الاثان والشيخ
ولد سنة ٢٨٢ هـ ، وتوفي سنة ٤٤٨ هـ بقسايسور .

حدث في دين الله حدثا ، وأم رأيت فيه بصدقة • بل أخذ أتومل العـــــــــــــــــجبة
والثابتمن ومن بمعهم من الأاسة في أصول الدين فقصها بزمانة شرح وتبين (١١)
وقال الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى وهو يصف أبا الحسن الأشعري بأنه العلامة
إمام المتكلمين :

(ولأبي الحسن نكاه مغرط وتبحر في العلم ، وأنه أشبه حنفة وتماثيف جمسة
تقتني له بسعة العلم •) (١٢)

وكذلك الشاح السبكي في طبقاته قال عن الأشعري :

(شيخنا وقدوتنا أبي الله تعالى الشيخ أبو الحسن الأشعري البصرى طريقة أهل
السنة والجماعة وإمام المتكلمين وتناصر سنة سيد المرسلين والطلاب عن النبيــــــــــــن
والسائي في حفظ عقائد المسلمين سمعا يداني إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين ،
إمام جد وثقي ير • حمى جناب الشرح من الحديث المغفري • وقام في نصرة طائفة
الاسلام فقصها نصرا مؤزرا •••)

قلت : بنهاية هذه الرسالة سوف تتضح القيمة العلمية لهذا الكلام بأن الله تعالى •

ولشيخ الاسلام ابن تيمية (١٣) كلمة ذات شأن في أبي الحسين الأشعري نكرها فسي

كتابه " الايمان " فقال :

(وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الايمان • مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة

من أنه يستثنى في الايمان فيقول : أنا مؤمن ان شاء الله •

لانه نصر مطب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ، ولا يخلدون في النسيان

وتقبل فيهم الضعافة ونحو ذلك • وهو دائما ينصر • في المسائل التي فيها النزاع بين أهل

الحديث وغيرهم - قول أهل الحديث • لكنه لم يكن شديرا بمآخضهم • فينصره على ما يسهره

هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم فيضع في ذلك من التناقض ما يكرهه خوفا • وهو (١٤) .

(١١) ابن عساکر : تبیین کذب المغفاری ص (١٠٣) •

(١٢) السبکی : طبقات الشافعية (٣ / ٣٤٧) •

(١٣) هو شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني دمشقي ، وترجمته تحتاج
إلى مجلد مفرد •

ولقد ضمن الدكتور عبد الرحمن المحمود في رسالته القيمة " موقف ابن تيمية من

الأشاعرة " المجلد الأول لشيخ الاسلام • جميع شذات ما تفرق في مشرات الكسقب

مع التحقيق والتطبيق • لعزاه الله خير الجزاء •

ولقد شيخ الاسلام سنة ٦٦١ هـ ، وتوفي سنة ٧٢٨ هـ •

(١٤) ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢ / ١٢٠) •

قلت : هذا الذي قاله ابن تيمية - رحمه الله تعالى - يكشف عن أخطر جانب في فكر أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى -

حيث يتفحص حرسه على متابعة السنة بعد تحوله عن الاعتزال إلى مناصرة المشهور من كلام أئمة أهل السنة والجماعة من المحققين وغيرهم ، ولكنه لم يكن حسيباً بما خذهم وأصولهم التي بدوا عليها أقوالهم التي تمثل الحق الذي جاء به الكتاب والسنة -

يفسر الأشعري ويوجه تبعاً لآصوله إلى وجهة غير التي أرادها أئمة أهل السنة ومن هنا يحدث الفلج من الأشعري وماله -
ولاشك أن هذا الكلام يحتاج إلى برهان وتحليل -

وهو ما سوف يتضح من خلال لقول الباب الثاني من الرسالة أن شاء الله تعالى عند الكلام على الجانب النظري لآصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته -

مؤلفات الأشعري :

يعتبر أبو الحسن الأشعري من العكشرين في التأليف - فإن له عدداً كبيراً من المؤلفات أرسلها بعضهم إلى بعض مئات (١) .

وقد ذكر ابن عسقلان من ابن حزم قوله :

" أن أبا الحسن الأشعري له خمسة وخمسون تصنيفاً "

فعلق ابن عسقلان على ذلك بقوله :

" وقد ترك ابن حزم من عدد تصنيفاته أكثر من مقدار النصف وتكررها أبو بكر بن فورك سماعة تويده على الضعف " (٢)

وقد نالت هذه المؤلفات اهتمام الكثيرين -

وقد سردها بعض من ترجم للأشعري بما أتى من فكرها هنا (٣) .

(١) ابن عسقلان : تبين كذب المفترى ص (١٢٦) -

وقد وقع خطأ في العدد تبع عليه وسجده صاحب رسالة " موقف ابن تيمية من الأئمة " (٢ / ٣٧١) .

(٢) نفس المصدر ص (٩٢) -

(٣) يراجع في ذلك : تبين كذب المفترى لابن عسقلان ص (١٢٤ - ١٢٦) . وماهـــــــــــــــــم
الاسلاميين ليعقوب (١ / ٥٥) . وطبعة تحفيق كتاب الآيات لفوقية حسين ص (٢٨)

لا أن الخو بهمني أن أئمه عليه هنا أن هذه المؤلفات الكثيرة لم يصلنا منها سوى نزر يسير من أهمها :

- ١ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .
- ٢ - الأئمة من أصول المهانة .
- ٣ - المصع في الرد على أهل الزيغ والبدع .
- ٤ - رسالة إلى أهل الخضر بباب الأواب .
- ٥ - رسالة في استحسان الخون في علم الكلام .

فهذه أهم مؤلفات الأشعري التي وصلنا وهي مطبوعة متماثلة بين الناس . وسوف أبسط الكلام عليها عند ذكر مصادر معرفة آراء الأشعري والأشعرية .
وهذه كتابا " الأئمة " و " المصع " من الكتب التي أثارته كثيرا من الجدل مسن جهة أن كل واحد منهما يمثل فتاجعا مخالفا للاخر . وهذا عند من يرى ذلك .
ومن جهة أئمة أسبق من الآخر وبالتالي فأئمة يمثل آراء الأشعري التي استقر عليها .
وسط ذلك سجلت عند الكلام على " الأشعري بين الأئمة والمصع " .

ثانيا : المنهـب الاشعري المنسوب الي أبي الحسن

قد يكون من الصعب على الباحث أن يجد تعريفاً محدداً للمنهـب الاشعري بحيث لا يورد عليها اعتراض . وليس من أقرارات هذه الرسالة المخول في هذا الامر وسيطه علىـس الذوات المنطقية الخاصة بالحد والتصريف . إذ ليس لنا بها حاجة ولله الحمد .

وتما الفرز الاساسي من هذه الرسالة هو دراسة نقدية لاسول العقيدة الاشعرية التي تقدم الان وتدرس في كثير من الجامعات والمعاهد العلمية في عامة بلدان العالم الاسلامي تحت اسم " عقيدة أهل السنة " أو " قول أهل الحق " كما يحلو لكثير من الاشاعرة أن يسموا أنفسهم بذلك . مع أن هذه التسميات تحتاج الى اعادة نظر .

على أنه يمكن التصريف بالمنهـب الاشعري من جهتين :

- الاولى : التعريف بالمنهـب الاشعري من جهة الآراء والاقوال والمسائل .
- الثانية : التعريف بالمنهـب الاشعري من جهة أئمة المنهـب وأتباعه .

1 - فبما يتعلق بالآراء والاقوال والمسائل ، فلاصل في ذلك أن المنهـب الاشعري يمثل مجموعة الآراء والاقوال التي تحول اليها الاشعري بعد خروجه على الاعتزال والتي أخذها عنه خواص أصحابه فقدموها وأصلوها وشركوا فيها وزاموا عليها . وأخذت كلها من التطوير مثلها في ذلك مثل سائر الاقوال والآراء التي تنشأ عنها المنهـب . ثم نشروها بين تلاميذهم وأتباعهم حتى ألفت فيها المؤلفات المخولة والمختصرة وأصبحت تشكل تراثا ضخما هو المنهـب الاشعري .

ويضاف الى هذا الكلام بعض الملاحظات :

- فمن هذه الملاحظات أن يقال : ان آراء الاشعري التي تحول اليها بعد خروجه على الاعتزال ناشئة في ذلك سواء صح القول بأنه رجع عن بعضها أو لم يصح . غاية ما في الامر أن يقال : ان للاشعري في هذه المسألة قولين .

واقفه أصحابه في أحدهما ، والثانوه في الاخر بصرف النظر عن كون لهما المنهـب أو المتأخرين .

- ومن هذه الملاحظات أيضا أن يقال : ان ما تفرد به بعض شيوخ المنهـب من آراء والاقوال تعقل في المنهـب أيضا مع بيان نسبتها الي فلانها كما هو الواقع نسي كتب المنهـب .

وصح بيان شدونها ونظرها وبطلانها لاقوال المتكلمين من أئمة المنهـب لرو المتأخرين .

فإن قيل : ولماذا لا يعد صاحب القول المطالغ خارجا عن المذهب فلا يعتبر من
الاشاعرة ولا يسلك في معادهم ؟

قيل : ان الباحث اذا تقصى الآراء والاقوال الشاذة المنصوبة لاصحابها السني
خالفا فيها جهور المذهب فانه يجمعها تمثل لئلا يسيرا بالنسبة لما والحق
فيه اصحابها المذهب .

ويضاف الى ذلك أن اصحاب هذه الاقوال يعتبرون اقوالهم هي التحصيل
الذي تقتضيه اصول المذهب ، فهو خلاف من التامل تحت ظلال المذهب .

وتناول المذهب الاشعري من جهة الآراء والاقوال والمسائل بحيث ينسب
كل قول الى قائله مع التفرقة بين مقالته أبو الحسن الاشعري وبين ما استقر عليه
المذهب وبما أوجه الخلاف بين شعوخ المذهب في عامة مسائل العقيدة ، هو
موضوع الفصل الرابع من الباب الاول الذي خصمته لذلك .

٢ - أما فيما يتعلق بالتعريف بالمذهب الاشعري من جهة أئمة المذهب وأتباعه والذي
هو موضوع هذا المبحث من التمهيد .

فالاصل في ذلك أن الذين تابهوا أبا الحسن الاشعري في أقواله وآرائه ومذهب اليه
وانشروا بها ونشروها وألفوا الكتب في بيانها وتواضعها مع تصريحهم بتبنيهم اليه
تسخيم الاشعري ، بل وحرصهم واقتضاهم بذلك .
فالاصل أن هؤلاء هم الاشاعرة من أئمة المذهب الاشعري وأتباعه .

ويضاف الى هذا الكلام ملاحظة هامة ألا وهي :

أنه اذا كان من خالف الاشعري في بعض أقواله مع موافقته في عامة أصوله وآرائه مع
حرصه على تأكيد نسيته الى الاشعري ، انا كان من حاله هكذا لم يعد من تسخير
الاشاعرة .

كما سبق الاشارة اليه .

فعلى المقابل :

من وقعت له موافقة للاشعري والاشاعرة في بعض الاصول أو الآراء مع مخالفة لهم
في الكثير منها وانتقاهم اليهم ، ولم يؤثر عنه حرص على تأكيد نسيته اليهم ،
وليس له مؤلف في المذهب .

فلا يعد من هذا حاله من الاشاعرة

ونسيته الى الاشاعرة تكون لقرن من الاقران بعيدا عن التحليل والاتصال .

وسوف أتناول في هذا المبحث - من باب التعريف بالمذهب الأشعري من جهة
أئمة المذهب وأتباعه - أشهر أئمة الأشاعرة الذين لهم مؤلفات ساعدت على نشر المذهب
في كثير من بلدان العالم الإسلامي ، وأختار منهم مايلي :

- ١ - أبو بكر الباقلاني .
- ٢ - أبو بكر بن قنولك .
- ٣ - عبد الظاهر البغدادي .
- ٤ - أبو المعالي الجويني .
- ٥ - أبو حامد الغزالي .
- ٦ - أبو الفتح الشهرستاني .
- ٧ - فخر الدين السرازي .
- ٨ - أبو الحسن الاسدي .
- ٩ - عبد الغني الأيجي .

فهؤلاء هم أهم أئمة الأشاعرة الذين لهم مؤلفات خدمت المذهب وساعدت على
تطوره وانتشاره حتى وصل إلينا بالصورة التي استقر عليها الآن .

١ - أبو بكر الباقلي

هو محمد بن الطوبى بن محمد بن جعفر بن ناسم البصرى ثم البغدادي . ولد بالبصرة وسكن بفسطاط ، ولا يعرف تاريخ ولا سنة . توفي سنة ٤٠٢ هـ . قال عنه الحافظ الذهبي :

(الامام العلامة أحمد المتكلمين مقدم الاسوليين) (١)

(صاحب التصانيف ، وكان يضرب المثل بفهمه وتكائه) (٢)

(وكان ثقة اماما بارعا ٠٠ صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية ، واشتهر لطريقة أبي الحسن الاسعري . وقد يخالفه في مسائل نشأه من نظرائه ، وقد أخذ علم النظر من أصحابه) (٣)

ثم نقل الذهبي عن الفانسي عما قاله عن الباقلي :

(هو الملقب بسيف السنة ولسان الامة ، المتكلم على لسان أهل الحديث وطريق أبي الحسن ، وأبيه انتقلت رئاسة المالكية في ولته ، وكان له بجامع البصرة حاشية عظيمة) (٤)

ونكر الحافظ ابن عمسكر عن الفانسي أبي جعفر السندي - بعد أن وثقه - قوله عن الباقلي حيث قال :

(فأما علم الكلام فكان أمرف الناس به وأحسب قاطرا وأجودهم لسانا وأتسحيم ميانا وأسحيم عبارة - وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم) (٥)

وأما عبوضه الذين تعلموا عندهم فأبرزهم مهابي

١ - أبو بكر أحمد بن جعفر القطيبي ، راوى عنه الامام أحمد بن حنبل عن أبيه -
صه الله -

توفي سنة ٥٦٨ هـ - سمع منه الباقلي الحفصيت .

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء - (١٢ / ١٩) .

(٢) نفس المصنف (١٢ / ١٩٠ ، ١٩١) .

(٣) ابن عمسكر : تبيين كذب المشركي من (٢١٧) .

- ٢ - أبو عبد الله محمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري المتوفى سنة ٢٢٠ هـ
ولد أخذ عنه الماتلاني علم الكلام على طريقة أبي الحسن الأشعري .
يعتبر ابن مجاهد من كبار تلامذة أبي الحسن .
- ٣ - أبو الحسن الجاهلي البصري المتوفى في حدود سنة ٢٢٠ هـ
أخذ عنه الماتلاني أيضا علم الكلام على طريقة أبي الحسن الأشعري .
وهو أيضا من كبار تلامذة أبي الحسن .
- ٤ - أبو بكر الأبهري .
محمد بن عبد الله الأبهري المتوفى سنة ٢٧٥ هـ .
أخذ عنه الماتلاني الفقه .
فهو لا . أهم شيوخ الماتلاني ، ويوجد ثبوتهم كثير .
ولما تلامذته فأبرزهم مايلي :
- ١ - أبو زر الهيرى ، عبد بن أحمد المتوفى سنة ٤٢٤ هـ .
وفوقه نقل المذهب الأشعري إلى الحرم ثم أخذته عنه المالكية الذين كانوا
يأتون الحرم لصماع الحنفي .
- ٢ - الفاضل أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي المتوفى سنة ٤٢٢ هـ .
- ٣ - الفاضل أبو جعفر محمد بن أحمد السمرقاني الحنفي المتوفى سنة ٤٤٤ هـ .
- ٤ - أبو علي الحسن بن شاذان المتوفى سنة ٤٢١ هـ .
- ٥ - ابن البيان أبو محمد نباله بن محمد الصيهباني الشافعي المتوفى سنة ٤٤٦ هـ .
فهو لا . من أبرز تلامذة الماتلاني ، ويوجد ثبوتهم كثير .

أهم مؤلفاته :

- ١ - كتاب التمهيد
ويضم تمهيد الأئمة وتلخيص الفلاسف .
يعتبر التمهيد من أهم الكتب المصنفة في المذهب الأشعري .

- ٢ - كتاب الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .
ويعرف باسم رسالة الحرث .
وهذان الكتابان هما أهم كتب الباقلاسي في علم الكلام على المذهب الأشعري .
ويوجد له أيضا كتاب " امجاز القسرات " .
وكتاب " العمان من الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر
والتاريجيات . - (١٤)

(١٤) يراجع في ترجمة الباقلاسي مايلي :

- (١) ابن عسكرك : تبيين كذب المفتري ص (٢١٧) وما بعدها .
- (٢) النهدي : سير اعلام النبلاء (١٧ / ١١٠) وما بعدها .
- (٣) ابن كثير : البداية والنهاية (١١ / ٣٢٤) .
- (٤) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد (٥ / ٢٢٩) .
- (٥) ابن العماد : شذرات الذهب (٢ / ١٦٨) .

٢ - أبو بكر بن فورك

هو محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني .

قال عنه الإمام الذهبي في " سير أعلام النبلاء " :

(الإمام العلامة السالم شيخ المتكلمين) (١)

وقال عنه أيضا :

(كان أشعريا رأسا في فن الكلام ، أخذ من أبي الحسن الباطني صاحب الاسعري) (٢)

ومن شيوخه أيضا بالانضافة إلى الباطني :

- عبد الله بن جعفر الذي سمع منه عنه أبي داود الطيالسي .

- وابن خرزلة الأهمسوزي .

- التي فر ذلك من الشيوخ .

ومن أبرز تلاميذه :

- العائذ أبو بكر الديهبي صاحب السنن وكتاب الاسماء والصفات .

- وأبو القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف .

- وأبو بكر بن خلف .

- وغيرهم آخرون .

وقد ذكر ابن مسلك عن مؤلفاته مايلي :

(بلغ تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من العائذ) (٣)

إلا أن الذي وصلنا منها نادر يسير من أهمها :

- مشكل الحديث وبعده .

- نواهي ابن فورك سنة ٤٠٦ هـ .

وبما ينبغي تذكرك أن ابن فورك قد نُقل عنه بعض الأقوال المشابهة بالنسبة لرسولنا

محمد صلى الله عليه وسلم .

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء - (١٢ / ٢١٤) .

(٢) نفس المصدر - (١٢ / ٢١٤) .

(٣) ابن مسلك : تبيين كتاب المغسري عن (٢٢٢) .

قد ذكر ابن حزم في كتابه " الفصل " مايلي :

(حيث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
صلى الله عليه وسلم ليس هو إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنه كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا قول ذهب اليه الأشعرية) (1)

ثم قال :

(وأخبرني سليمان بن خلف الهادي - وهو من مقدميهم اليوم - أن محمد بن الحسن
ابن فورك الأشعري علي هذه المسألة - قلته باسم محمود بن سبكتكين صاحب
مادون وراء النهر من خراسان رحمه الله) (1)

وهذا القول - إن ثبت عن ابن فورك - فلما هو لازم لقول الأشاعرة بأن العرش لا يبقى
زمانين - مع قولهم بأن السروج عرش -

والى هذا أشار ابن حزم معلقا على ما نقله عن أبي الوليد الهادي في كتابته هذا القول
عن ابن فورك بقوله :

(وهذه طائفة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وسلم ولما أجمع
عليه جميع أهل الإسلام مذ كان الإسلام إلى يوم القيامة ، وإنما حملهم على هذا
قولهم الفاسد أن الروح عرش والعرش يعني أيضا ويحدث ولا يبقى وقتون -
فروح النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم لم تفتت وبطلت ، ولا روح له إلا عند الله
تعالى .

ولما جسده في قبره مات ، وبطلت نبوته عندهم بذلك ورسالته) (2)

قلت : المشهور أن أول من وضع قاعدة " أن العرش لا يبقى زمانين " في المنهج الأشعري
هو الباطلاني كمنصة من المنصمات العقلية التي تمثل أصول العقيدة الأشعرية
إلا أن الباحث يجد لهذه القاعدة أصلا أصيلا عند أبي الحسن الأشعري من قبله
وفي كتابه الأمانة حيث قال :

(ولا يجوز أن يكون كلام الله تعالى نعمتا لغضن مخلوق ، لأن الدعوات لا تنفسي
طرفة عين لأنها لا تحتل المفا...) (3)

(1) ابن حزم : الفصل (١ / ١٦٦) .

(2) نفس المصدر (١ / ١٦٢) .

(3) الأشعري : الأمانة عن أصول الفياضة ص (٨٢) بتحقيق د . قولية حسين .

قلت ١ - ويقصده بالعمود : الامرائ ، وكلامه هذا صريح في اثبات هذه القناعة الاشعرية بأن العرش لا يبنى وقتين أو زمانين لأنه لا يحتمل البقاء بل يحتمل الله ثم يعصفه ثم يحتمه ثم يعصفه وهكذا بحيث لا يبنى العرش لكنا بالمحل طرفة عين كما فكرو الاشعري ، وان بدا للتأخر أنه مستمر . وذلك لتتأخر الفترة بين الاسعاف والاصحاح في الصيغ .

على أن السبكي في طبقاته قد رد هذا القول عن ابن فورك وثلاه عنه بشدة وشنع على ابن حزم والنهني الذي نسب هذا القول لابن فورك هو الآخر (١) .
وقال :

(ان ابن فورك لما سأله ابن سبكتكين كذب النائل ، وأن السلطان لما وضع له الامر أمر بامرازه وكترامه ، فلما آتت الكرابية دست له السم) (٢)

قلت : والكلام في هذه الحكايات بطول ويخرج بالباحث عن المقصود .
وانما أشرت هنا إشارة بما وجدت أنها تأكيد في التعريف بالمنهج الاشعري من جهة أئمة وأتباعه والذي هو مقصود هذا البحث . والله تعالى أعلم .

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء (١٧ / ٢١٦) .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية (٤ / ١٣٠ - ١٣٣) .

يراجع في ترجمة ابن فورك مايلي :

- ١ - ابن عسكرا : تبيين كذب المفتري عن (٢٣٢ ، ٢٣٣) .
 - ٢ - ابن خللكان : وفيات الاممستان (٢ / ٤٠٢) .
 - ٣ - ابن العماد الحمطلي : شذرات الذهب (٣ / ١٨١) .
- بالإضافة الى ما ذكر من طبقات السبكي ، وسير الذهبي .

٢ - عبد القاهر البغدادي

هو الأستاذ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله أبو منصور البغدادي
التميمي .

قال فيه الذهبي :

(العلامة البارح المظن الأستاذ أبو منصور البغدادي ، نزيل خراسان وصاحب

التصانيف القيمة وأحد أعلام الشافعية) (١)

ونقل الذهبي (٢) ، وابن مسكّر (٣) من أبي عثمان الصابوني الملقب بشيخ الإسلام قوله :

(كان الأستاذ أبو منصور من أئمة الأصول وصنور الإسلام باجتماع أهل الفضل

بدينه العزيب غريب الفكيف أماناً مطمئناً مضمناً)

من شيوخه :

١ - أبو اسحاق الاسفرائيني ، حيث كان البغدادي من أكبر تلاميذه .

٢ - اسماعيل بن نجيب .

٣ - أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر .

٤ - بشر بن محمد .

٥ - أبو بكر الاسفرائيني .

٦ - أبو أحمد بن عدي .

وغيرهم من الشيوخ ..

ومن أهم تلاميذه :

١ - أبو بكر الجيهني الإمام الحافظ .

٢ - أبو القاسم القشيري

٣ - عبد الغفار بن محمد الشيرازي

وغيرهم ..

وقد حكى السبكي قصة مفارقة نيسابور فقال :

(فارق نيسابور بسبب فتنة وقعت بها من التركمان ، وكان استقراره آخر أسره في
اسفراين حيث لم يبق فيها الا يسيرا فمات بها سنة ٤٢٩ هـ .
وهن بجانب شيوخه أبي اسحاق الاسفرايني (١))

ومن أهم مؤلفاته الكلامية التي وصلتنا مايلي :

- ١ - كتاب الفرق بين الفرق ، وهو من الكتب المشهورة في الفرق والمذاهب ، وشيخته
على المشافهين تبعه فيه طاهرة .
- ٢ - كتاب أصول الدين .
وهو من كتب المذهب الاشمعي المتقدمة ألغمه على ترتيب بنيع .
في غير ذلك من الكتب .

(١) السبكي : طبقات الشافعية (١٧٧ / ٥)

يراجع في ترجمة المصنفان مايلي :

- ١ (ابن كثير : البداية والنهاية (٤٨ / ١٢) .
- ٢ (الذهبي : سير أعلام النبلاء (١٧ / ٥٢٢ ، ٥٢٣) .
- ٣ (السبكي : طبقات الشافعية (١٢٦ / ٥) وما بعدها .
- ٤ (ابن خلكان : وفيات الأعيان (٢٧٢ / ٢) .
- ٥ (ابن مسلك : تبيين كذب المفتري .

٤ - الجوهري

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد حسن

خيومه الجوهري ثم النيسابوري .

قال عنه الحافظ الذهبي :

(الامام الكبير شيخ الشافعية امام الحرمين أبو المعالي ... صاحب التصانيف

ولد في أول سنة ٤١١ هـ)^(١)

من شيوخه الذين سمع منهم :

- ١ - والده أبو محمد عبد الله بن يوسف الجوهري .
- ٢ - أبو سعد النضريني .
- ٣ - أبو حسان محمد بن أحمد العراقي .
- ٤ - أبو القاسم الاسفارنجي الاسكاف واسمه عبد الجبار بن علي .
- ٥ - أبو عبد الله الخزازي محمد بن علي بن محمد بن حسن .
- ٦ - الحافظ أبو نعيم الاصبهاني .

وتلمذ على يديه جماعة منهم :

- ١ - أبو حامد القرظي .
- ٢ - أبو القاسم الاتصاري صاحب شرح الارشاد .
- ٣ - عبد الرحيم بن عبد الكريم أبو نصر القشيري .
- ٤ - علي بن محمد الطبري المعروف بالكفا الهرازي .

ونسورهـــــــــــــــــم .

انظر أبو المعالي إلى الخروح من نيسابور لما حدثت فتنة لعين الأشعرية على

المنابر ضمن المبتدئة في زمن الوزير الكشيري سنة ٤٤٥ هـ ، حتى استقر به المقام في

الحرمين فجاور بهما ولقب بامام الحرمين . وفي هذه الاثناء اشتهر كلامه من كبار أئمة

الشافعية والأشعرية . ثم لما رجع إلى نيسابور بعد موت الوزير الكشيري ، وتولى نظام

الملك الوزارة درس في المدرسة النظامية بنيسابور قرابة ثلاثين عاما إلى أن توفي سنة ٤٧٨ هـ .

وقد نقل الحافظ الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء كلام أحمد تلامذة الجوهري حيث قال :

(سمعت أبا المعالي يقول : قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً ، ثم طويت أهمل
الاسلام باسلامهم وشلوهم الطاهرة وركبت البحر الحشم وقصت في الذي نهى أهل
الاسلام ، كل ذلك في طلب الحق .

وكتبت أهرب في سالف المهر من التقليد ، والان فقد رجعت الى كلمة الحق
عليكم بمن العجايز .

فان لم يتركني الحق بلطف يره فأبوت على دين العجايز ويختم غالبية أمري عند
الرحيل على كلمة الاخلاق لا اله الا الله . فاقول لاس الجوهري . (1)

وقد ملق الحافظ الذهبي على ترجمة الجوهري بقوله :

(كان هذا الامام مع فطوة تكلمه وامانه في الفروع وأصول المذهب . وقوة مناقرته
لا يترق الحديث كما يلحق به لا مثلاً ولا سلفاً) (2)

قلت : عجيب أمر الجوهري أن يوحى للناس في نهاية حياته العلمية بأن يموتوا على دين
العجايز .

فبارئهم من ظهور نصه بأنه بريء البرء من التعصب والتعسر .
الا انه لم يكن موافقاً في هذه الوصية العجيبة .

اذ أن كثرة اشتغاله بالكلام والفلسفة بعدها عن هداية الكتاب والسنة أوصلته في
نهاية حياته الى الحيرة والتشكك حتى تمنى أن يموت على دين العجايز
ولم يرد في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من أهل العلم شيئاً من منح هذا
الدين المسمى بمن العجايز .

بل ألق الظن أنه يصير بهذا التعمير " دين العجايز " من الجهل والسخافة
فليت أنه تمنى أن يموت على دين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من أهل المدينة
وقريها بدلاً من دين عجايز نيسابور .

وأما أهم مؤلفات الجوهي في علم الكلام على المنهج الأشعري فهي :

- ١ - كتاب الإرشاد إلى فوالمع الأملقة في أصول الاعتقاد .
 - ٢ - الشامل في أصول الدين .
 - ٣ - الرسالة النظماءة .
- ونور ذلك من الكتب في علم الكلام والفقه وأصوله وغيرها .

وما ينبغي أن يتكرر أن أبا المعالي الجوهي قد اشتهر بمسألة وافق فيها المعتزلة ذكرها في كتابه " البرهان " فيما يتعلق بمسألة علم الله تعالى بالجزئيات .
قال الذهبي في ترجمته في سير أعلام النبلاء :

{ قال المازري في شرح البرهان في قوله - أبي الجوهي - :

" ان الله يعلم الكلبيات لا الجزئيات "

وددت لو محتونها بصفي .

وأجمل : لم يقل بهذه المسألة تصريحاً بل أكرم بهذا ..

لانه قال بمسألة الاعتزال فيما ليس بمقتضى من نعيم أهل الجنة ، والله أعلم .

قال الذهبي :

{ هذه فتوة اعتزال ، هجر أبو المعالي عليها ، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه

نبي بسببها ، فجازر وتعمد وثاب - والله الحمد - منها .

كما أنه في الأشعر رجح منسوب السلف في الصفات وأقره (١١)

قلت : الحافظ الذهبي يقدم بكلامه الأخير الرسالة النظماءة للجوهي .

وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد تحقيق ، والله أعلم .

(١١) الذهبي : سير أعلام النبلاء ، (١٨ / ٤٧٢) .

يراجع في ترجمة الجوهي مايلي :

- ١ (السبكي : طبقات الشافعية (١٦٥ / ٥) .
- ٢ (ابن كثير : البداية والنهاية (١٢ / ١٣٦) .
- ٣ (الذهبي : سير أعلام النبلاء ، (١٨ / ٤٦٨ - ٤٧٢) .
- ٤ (ابن عسكرو : تبيين كذب المفتري ص (٢٧٨ - ٢٨٥) .
- ٥ (ابن العماد : شذرات الذهب (٢ / ٢٥٨) .

* - الفهرستي

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الفهرستي
ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ

ونشأ بها وتعلم فيها بعد موت والده

وكان قد عهد لصديق له بتعليم أبي حامد وأبيه

ثم نعم نيسابور وأخذ عن الجويني ووقف على الخلاف والجدل والفلسفة والمنطق

ثم خرج من نيسابور ودخل العراق واتصل بنظام الملك الذي ولاه التدريس بالنداهية

ثم حجب له الخروج عن الدنيا والاقبال على العبادة وأعمال الآخرة .

فرحل إلى الشام وأقام بمشقق وبيت المقدس مدة

وصنف كتابه المحجوب اسماء علوم الدين الذي اشتمل على كثير من الشرعيات وأعمال

القلوب ولكنه ملاه بالفرائض والموضوعات وحكايات المتصوفة .

وقد رد عليه كثير من أهل العلم وعلى رأسهم ابن الجوزي وبخاصة في كتابه تلميح ايليس

حيث بين فساد التصوف الذي دعا اليه الفهرستي .

وبعد عشرة أعوام من التنقل والمجاهدة عاد إلى نيسابور ودرس بالنداهية لفترة قصيرة

وخرج منها بعد ما نزل فطر الملك فخرج إلى طوس وبقي بها حتى مات .

وفي آخر حياته أميل على تلاوة القرآن وحفظ الأحاديث الصحيحة

حتى توفي بها سنة ٥٠٥ هـ .

وله مؤلفات كثيرة جداً في شتى الفنون

وفي علم الكلام له

الاقتصاد في الاعتقاد

قواعد العقائد .

يراجع في ترجمته :

النهي : سير أعلام النبلاء ١٩ / ٢٢٢

ابن كثير : المعاني والنهية ١٢ / ١٨٥ ، ١٨٦

ابن تليكان : وفيات الاعيان ٢ / ٢٥٢

ابن العماد : شذرات الذهب ٤ / ١٠

٦ - الشهورستاني

هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني

من أهل شهرستان بخراسان

ولد في حدود سنة ٤٢٩ هـ

نشأ شافعي المذهب ، أخذ عن أحمد الخوافي قاضي طوس ،

وقرأ الأصول على أبي القاسم الأنصاري

وسمع الحفص بن علي بن الحسن المدني

كان مولعا بطلب العلم وظاف البلاد الإسلامية في عصره متعلما ومعلما .

مال إلى الفلسفة فصنف فيها مصنفات

وانهم بالميل إلى أهل البعج والتشيع

توفي سنة ٥٢٨ هـ

ومن مؤلفاته الكلامية :

العلل والنحو ، نهاية الاقدام في علم الكلام

وعلى الرغم من تبحره في علم الكلام أو بسبب تبحره في علم الكلام والفلسفة صدرت منه

كلمات في مقدمة كتابه الكبير نهاية الاقدام تفل على حيزه . وتتم ترجيح شي . عنده حسن

مناهاج الكلام والمتكلمين .

ولذلك في قوله :

لقد طفت المعاهدة كلها

وسورت طرفي بين تلك المعامل

فلم أر إلا وأشفا كف حسان

على فطن أو فارعا حسن تشام

فلكل عقل وتغر مسرى وسرح هو سفرة المنتهى

إلى أن قال :

فعليتكم بدين المعجزة فهو من أسنى الجواهر

قلت : برد عليه ما يرد على الجوهري من قبله

ليدنه قال فعليتكم بما كان عليه أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم في أسور

العين . . بدلا من موضع " المعجزة " هذا الذي لا يرى من دينهم أو امتدادهم

منه شيئا .

تراجع في ترجمته :

٢٨ / ٤

النسكي : طبقات الشافعية

٤٨٢ / ١

ابن خلكان : وفوات الأعيان

٢١٢ / ٥

ابن حجر : لسان الميراث

٧ - الفخر الرازي

هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي القرشي
أبو عبد الله الرازي الملقب بفخر الدين المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الرازي
ذلك أن أباه كان خطيباً بها
وولد بالري سنة ٥٤٤ ونشأ بها وثائق أقرانه حفظاً وشكراً
وصار من حفظه أنه كان يستعثر في كتاب الشامل للجويني والمستصفى للفرازي والمعتمد
لابن الحسين البصري .
وكان يعطف باللسانين العربي والفارسي ويحضر مجلسه بمدينة هرات أرباب المناهضين
والمقاتلات وسأله عنه فيجيب .
وكان ذا هبة وحسنة وثروة عظيمة عنده ملوك خوارزم
اشتغل بالعلوم مبكراً فبدأ بالطلب على والده
وأخذ المذهب الأشعري وعلم الكلام عن والده وشيوخه إلى الجويني
الذي أخذته من أبي اسحاق الإسفراييني عن أبي الحسن التباطي من أبي الحسين
الأشعري .
وأخذ الفروع عن والده من أبي محمد الحسين بن مسعود البغدادي
ووقعت له فتنة مع الكرامية بهدافة بسبب تناقله مع مجيد الدين بن حمزة
واستظانته عليه .
فتار الكرامية فأمر السلطان الرازي بالظهور
له من المؤلفات الكثير في فنون شتى منها التفسير الكبير والمحصل في أصول الفقه
وهو عمدة الكثيرين ممن جاءوا بعده اختصاراً وشرحاً وتفهيماً .
وإنه في علم الكلام : المطالب العاقبة ونهاية العقول وحصل أفكار المتفكرين والمتأخرين
والمعاصرت المشرفة والأربعين في أصول الدين وغيرها من المصنفات .
مات سنة ٦٠٦ هـ
وقيل إن الكرامية وسعدوا عليه من سلفه سما فمات ففرحوا بموته .
والغريب في أمر الرازي بل في أمر المذهب الأشعري كله أنه قد حدث له ما حدث مع الجويني
والشهرستاني من الرجوع في آخر حياته عما كان عليه والوصية بالتزام دين المجتهدين
وزاد الرازي على ذلك أنه كان ينتصر لكثير من مسائل المذهب الأشعري في بعض كتبه
يورد عليها الآلة والبراهين ثم ينتسبها ويدين فسادهما ويطلبها في كتبه الأشعرية
إلا أنه في آخر حياته رجع إلى الشرايين وترك الكلام كما جاء في وصيته
فيقول ابن كثير في ترجمته في البداية والنهاية : ١٣ / ٢١

(وكان مع إزاره علمه في فن الكلام يقول من لزوم منهج المعجزات كان هو العاشر . وقد تكررت عند موته وأنه رجع عن منهج الكلام فيها إلى طريقة السلف وتمسكهم ماورد على وجه المراد اللائق بجلال الله وسبحانه)

وقال ابن حجر في لسان الميزان ٤ / ٤٢٧

(وكان مع تيسره في الأصول يقول : من التزم بين المعجزات فهو العاشر

وكان يعاتب بإيراد الشبهة الشديدة ويقصر في حلها

حتى قال بعض المقاربية : يورد الشبهة نقفا ويحلها نسوية)

وفي آخر ترجمته قال :

(وأوسى بوسعة تدل على أنه حسن اعتقاده)

وسا نقل عنه من شعره ما يدل على حيرته بسبب علم الكلام وبتأنيده وسفاهاته قوله :

نسياسة الختام العقول عقالاً وأكثر سعي العاقلين سلالاً

فأرواحنا في وحشة من جمونا وحاصل تدينا أذى ووسالاً

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قبل وقالوا

ثم يقول : لقد اخبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجد لها تروياً قليلاً

ولا تشفي قليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن

أقرأ في الآيات : " الرحمن على العرش استوى "

" إليه يصعد الكلم الطيب "

وفي الشافي : " ليس كمثلته شيء . "

" هل تعلم له شيئاً "

قلت : ما ذكره ابن كثير وابن حجر وغيرهما عن رجوع الرازي إلى طريقة السلف فسي

الاستدلال بالقرآن على صفات الله تعالى لا يعني عدم التعمير لكتبه الأخرى

الرائجة المشهورة بالنقد وبيان ما فيها من الخطأ أو الصواب .

خاصة وأن كثيراً من الناس يأخذ بما فيها ويعتقده ويشكك في رجوع الرازي إلى

طريقة السلف .

وهذا ما حدث لي مع أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى حيث لم يمتدحني

بصريحه بالرجوع إلى طريقة السلف من تناول آرائه وأقواله بالدراسة والنقد

وبيان ما فيها من موافقة أو مخالفة لعقيدة السلف .

خاصة وأن هذه الآراء قد أخذ بها أسلافه وأتباعه وانتصروا لها وأصبحت تعشل

أساس المنهج الأشعري وأصله .

يراجع في ترجمته : ابن كثير : البداية والنهاية ١٣ / ١١

ابن حجر : لسان الميزان ٤ / ٤٢٧

هو علي بن أبي علي بن محمد بن الشمالي أبو الحسن سيف الدين الأمدى الفقيه
الاصولي المتكلم .

ولد بأمد شمال العراق

والذي دراساته الأولى في بلده فحفظ القرآن وتعلم الفقه على منزه أحمد ، ثم انتقل إلى
بغداد فأخذ على أبي الفتح نصر بن فئان إبد المعنى الجفلي .

روى كتاب " غريب الحديث " لثاقب بن سلام عن ابن شاذان .

ثم التقى بالشيخ الفضل الشافعي فتلقى عنه الفقه الشافعي وترك المنهج الحنفي

كما أخذ عنه علوم الجدل والمنالسة .

وأهل أنه اشتغل بالفلسفة على يد أحد النصاري في دير له ببغداد .

فتار عليه الفقه ، مما حمله على مغادرة بغداد واتجه إلى الشام فالتقى فيها بالسهروردي

المقتول قبل مثله .

ثم انتقل إلى مصر وتولى التدريس في الجامعة

ثم تحول إلى دمشق ودرس بالمدرسة الميزبية من قبل المعتزم ، ولما رأى الاضطراب مزله
ونادى بالعباسي أن لا يشغل أحد بغير التفسير والحديث والفقه ، ومن اشتغل بمسئوم

الأول نفيته

فأقام الأمدى بمغازله التي أن توفي بدمشق في سفر سنة ٤٢٦ وله تلمون عاماً .

وقد تخرج في الميزبية العز بن عبد السلام وأبو شامة المقدسي وغيرها

وخلف آثاراً هامة أكثرها في علم الكلام . من أهمها :

أبكار الأفكار ، غاية العوام في علم الكلام وغيرها .

وألّف في أصول الفقه كتابين كان لهما أثر كبير فمن جاءوا بعده شرحوا واختصروا وانتباسا
وهما :

الاحكام في أصول الاحكام . ومنتهى السؤل في علم الاصول .

ورغم كثرة ما قلناه وافضل الا أن اشتغاله بالفلسفة والكلام قد جر عليه محنا كثيرة ، وأوثر الصدور
عليه حتى قال بعض أهل العلم من المحققين وغيرهم في عزله عن الميزبية : ان أخذها
منه أشد من استمرادها من أيدي الصليبيين .

وظل عنه أمور أخرى تتعلق بالاعتقاد والصلاة فإله أعلم بصحتها .

مراجع في ترجمته :

ابن شلكان : وفيات الأعيان ٤٥٥ / ٢ ابن حجر : لسان الميزان ١٢٤ / ٢

ابن كثير : المعاني والنهابة ١٠١ / ١٢ السبكي : الطبقات الكبرى ٢٠٦ / ٨

١ - عقد العيون الأيجسي

هو القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عبد العيون الأيجسي .
ولد ببلخه ايج من نواحي سيراز ببلاد فارس
يعتبر من كبار أئمة الإسماعلة المتأخرين
لا يعرف تاريخ ولادته على وجه التحديد ، فقبل : سنة ٦٤٠ هـ ، وازل سنة ٧٠٤ هـ قاله أشم
من أشهر مشهوره :

• تاج العيون المنكي تلميذ القاضي ناصر العيون الفريشاي

ومن أشهر تلاميذه :

• الشمس الكرمانلي

• الضياء العفيلي

• السعد النفتازاني

وغيرهم

تولى القضاء مدة وجرت له محنة مع صاحب كرمان فغضب عليه وسجنه بالقلعة حتى مات
محبوساً سنة ٧٥٦ هـ .

من أهم مؤلفاته في علم الكلام :

١ - العقائد العنصرية • من مختصر من أشهر شروحه ، شرح جلال العيون النواني مع
حاشية الشيخ محمد عبيد .

٢ - كتاب الموائف في علم الكلام .

ويعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الإسماعلة المعتمدة في تدريس المنهج .

والمؤلف مع شرحه للشيخ الجرجاني وحواشيه المعتمدة يمثل حيلة التراث الأثري

ويلاحظ أن الأيجي اعتمد في مصنفاته الكلامية على كتب التراثي والأصفي والشهرستاني .

يراجع في ترجمته :

١) الصيكي : طبقات الشافعية (١ / ٤٦) .

٢) ابن حجر : المحرر الكامل (٢ / ٢٢٢) .

ثالثاً : النسبة بين أبي الحسن الأشعري والمذهب الأشعري

تعرضت النسبة بين أبي الحسن الأشعري وبين المذهب الأشعري ، أو النسبة بين أبي الحسن الأشعري والاشاعة الى كلام كثير من العلماء والباحثين من المستشرقين بمراسة العقائد والمذاهب والفروق .

ويمكن للباحث أن يميز في الكلام على هذه النسبة بين الأشعري والاشاعة قولين رئيسيين :

القول الاول :

قول من يرى عدم صحة هذه النسبة بين الأشعري والاشاعة فيشكلك فيها
أو ينفذها بالعبارة .

ولذلك على أساس أنه يرى أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - قد رجع عن أقواله التي أخذها عنه أصحابه وأتباعه ، وأصبحت تمثل أساس المذهب الأشعري وأصله - فرجع هو عنها الى ملكته في كتابه الابانة الذي يمثل آخر كتبه حيث صرح فيه (بأن قوله الذي يقول به وملكته التي يدين بها المسلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . بل وصرح بأنه يقول بما يقول به الامام أحمد بن حنبل امام السنة ، وأنه يخالف ما يخالف قوله)^(١)

ويرى أنه بعد هذا التصريح الواضح لا معنى لان ينسب للأشعري ملها عقائداً ويعلم القاضي والحائي أن فيه من المخالفات لما كان عليه الامام أحمد بن حنبل - فضلاً عن الكتاب والسنة - الكسور .

فالاحاصل عند أصحاب هذا الرأي :

أن أبا الحسن الأشعري يرى من الاشاعة ، ومن المذهب الأشعري ، والاشاعة براء منه .

ومن القائلين بهذا القول مايلي :

١ - الشيخ / حافظ حكيم في كتابه مدارج القبول حيث قال عن أبي الحسن الأشعري وأئمة المذهب الأشعري المنتسبين اليه :

(... وبالجملة فينبهه ويرى المنتسبين اليه بكونهم ...)

بل هو يرى منهم ، وهم منه براء ، والموعد الله وكل بالله حسباً .^(١)

٢ - الشيخ /محب الدين الخطيب / في تعليقه على كتاب المنقذ من منجاة الاستسحال للذهبي حيث ذكر ترجمة للاشعري وذكر كتابه " الابانة " . وأنه من أخصر مصنف ثم قال :

(.. وكل ماخالف ذلك بما ينسب اليه أو صارت تقول به الأشعرية ، فإن الأشعري قد رجع عنه إلى ما في كتاب الابانة وأشالته .) (١١)

٣ - أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن فرياس في رسالته في الطب عن أبي الحسن الأشعري .

وهو من أوائل من رأيت له كلاما يقطع فيه بأن الأشعري رجع عن كل ماخالف ما في الابانة حيث قال :

.. كتاب الابانة عن أصول الحياة " الذي ألفه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعظفه ، وما كان يدين الله سبحانه بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ونطقه .

وكل مسألة تنسب اليه الآن ما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرأ إلى الله سبحانه منها ...) (١٢)

٤ - صاحب كتاب الفناء والغفر في الإسلام حيث قال :

(.. بالنسبة للإمام أبي الحسن الأشعري المنسوب اليه المذهب ، فالذي نسرته ونرجحه أنه ترك الاعتزال كلها وعاد إلى عقيدة السلف وعقيدة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كلها أيضا .

وذلك بخلاف ما يقرره الأشعريون المتأخرون حيث يزعمون أنه عاد إلى عقيدة ابن حنبل أولا ..

ثم عدل عنها إلى عقيدة وسط بين عقيدة الحنابلة وبين عقيدة المعتزلة ، وهي عقيدة الأشعرية المتأخرين .) (١٣)

ثم قال بعد ذلك :

(.. ومع استمرارنا على أن الأشعري انتقل إلى السلفية قيمة واحدة وأصل عليها حتى الموت ، نرى أنه يتحتم علينا بيان هذا بألمته رقعا للآتيان ودقعا للتشبهات

(١١) محب الدين الخطيب : التعليق على كتاب المنقذ للذهبي ص : ٢٤١ .

(١٢) ابن فرياس : رسالة في الطب عن أبي الحسن الأشعري ص : ١٠٢ ، ١٠٨ .

(١٣) فاروق الدسوقي : الفناء والغفر (٩ / ٢٨٢) .

التي يستغلها المثقفون للسلف محاولين الاحتفاظ بشيخ كبير من شيوخ
الاسلام كسند لهم اذ ينتسبون اليه وهم منهم براء، ... (١)

- ٥ - صاحب رسالة " بين أبي الحسن الأشعري والمنقصبين اليه " حيث قال :
- (١٠٠) ان الاشاعرة وان انتسبوا للاشعري ، فان نسبتهم لاتمثل الا ظهوره الشخصي
الذي عاشه سالكا فيه طريقة ابن كلاب البصري في اثبات بعض الصفات
وتأويل المعنى الاخر .
- والاشاعرة نشروا هذا الطور وأدخلوا عليه أشياء كثيرة من أصول المعتزلة .
فليس من الانصاف أن يلحق به مذهب قال به في وقت من الاوقات ، فكما أن
الفترة التي عاشها الاشعري على مذهب المعتزلة لاتشمله ولا تعتبر هي مذهب
تلك الفترة الطور الثاني - الذي عليه الاشاعرة - لايشمله ولايعتبر مذهبهم (٢)
- ٦ - ومن يقول بهذا القول أيضا كثير من الغلاةين بأن الامة هي أكثر كتب الاشعري
وقد ذكر صاحب رسالة " موقف ابن تيمية من الاشاعرة " طرفا منهم ، ابن تيمية : (٣)
- الشيخ أحمد بن حجر آل بوطاني في كتابه " المعاشق السلفية " (٤)
 - الشيخ محمد بن صالح العثيمين في كتابه " القواعد المثلى " (٥)
 - الدكتور مصطفى حلي في كتابه " ابن تيمية والتصوف " ، و " قواعد المنهج
السلفي " (٦)
- والدكتور هادي طالب في رسالته " أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف " (٧)
- الشيخ هو لا .

(١) - طارق الدستوتى : الغشا والفسر (٢ / ٢٤٣) .

(٢) - خليل إبراهيم الموسلى : رسالة " بين أبي الحسن الأشعري والمنقصبين اليه " ص (٣٤٠)

(٣) - عبد الرحمن المحمود : رسالة " موقف ابن تيمية من الاشاعرة " (٢ / ٤٠٩) هاشم

(٤) - الشيخ أحمد بن حجر آل بوطاني : المعاشق السلفية ص (٤١ ، ٤٢) .

(٥) - الشيخ محمد صالح العثيمين : القواعد المثلى ص (٨٠ ، ٨١) .

(٦) - مصطفى حلي : ابن تيمية والتصوف ص (١٦) .

- مصطفى حلي : قواعد المنهج السلفي ص (٢٠) .

(٧) - د هادي طالب : رسالة " أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف " ص (٣٩) .

وأما القول الثاني :

وهو في الجبهة المقابلة للقول الأول حيث بنيت أصحابه صحة النسبة بين أبي الحسن الأشعري والمذهب الأشعري ، أو بينه وبين الأشاعرة وينفون التشكيكات الواردة على هئذ النسبة . على أساس أنه ليس هناك عليهموا إليها ..

غابو الحسن الأشعري تحول عن الاعتزال واختار أمثولا وآراء في مسائل العقيدة وجسج أنها الحق ، ولحقها عامة كتبه التي ألفها بعد الاعتزال ثم جعل خلاصتها كتاب " الملصع في الرد على أهل الزيغ والبدع " حيث يمثل آراءه التي استقر عليها في آخر حياته .

وهي الآراء التي أخذنا عنه خواص أصحابه من تلاميذه الذين درسوا عليه وعلمتهم من بغداد وهي آخر مستقر لأبي الحسن وبها مات وتفنن ، ثم إن أصحابه أخذوا هذه الآراء ونمروها ونقلوها عنها ونقلوها إلى تلاميذهم من كبار أئمة الأشاعرة .

وهكذا انتقل المذهب الأشعري من أبي الحسن - رحمه الله - إلى أن وصلنا عن طريق سلسلة من الشيوخ في كل طبقة .

بين هؤلاء الشيوخ أئمة أعلام من حفاظ الإسلام وفقهائه .

- فهل يعقل أن ينقلوا ما تحول عنه الأشعري وينفون الله تعالى به وينسبونه إلى صاحبه وهو قد تحول عنه ؟

- ثم أين ذكر تحوله من هذا الذي أخذته عنه تلاميذه ؟

وهل يخفى على كل هؤلاء ؟

وبعد أن يكون على رأس القائلين بهذا القول أئمة المذهب الأشعري وشيوخه بالإضافة إلى أصحاب كتب تراجم الرجال من الذين تكروا كثيرا من أئمة المذهب الأشعري وترجموا لهم في مختلف فنون العلم ، وينسبهم إلى طريقة أبي الحسن الأشعري بالنسب . كما فعل الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء في مواضع يصعب إحصاؤها .. وكما فعل الحاج السيدي في كتابه طبقات الشافعية .. وغيرهم .

وأما هذين القولين المتقابلين بحسب الباحث المتحيف أن يتلصق طريقته لمعرفة الحق والصواب .

- هل القول الأول هو الحق والصواب . أم القول الثاني ؟

- أم أن هناك قولا ثالثا يجمع شتات ما أساب فيه كلا القولين ، مما لا يستطيع أن يتفحص الباحث المتحيف بحيث يمثل ذلك القول الثالث التحقيق في هذه المسألة السيدي يدور شائكة ؟

على أنه من الواضح أن كلا القولين يعتمد في تدوير منتهب اليه إلى أن آخر
مأسنفة الأشعري من كتب يمثل مذهبه الذي استقر عليه .

وواضح أن الفريق الأول يرى أن كتاب " الأمانة من أصول العناية " هو آخر ملكتيه
الأشعري أو من آخر ملكتيه الأشعري ، وبالتالي فهو يمثل مذهبه الذي استقر عليه
ولا يجوز أن ينسب اليه قول يخالف مذهبه . لأنه صرح في الأمانة بأن هذا هو قوائمه
الذي يقول به ويأمنه التي يعين بها .

وواضح - أيضا - أن الفريق الثاني يرى أن كتاب " المنع في الرد على أهل الزيغ والبدع "
هو الذي يمثل مذهبه الذي تلقاه عنه تلاميذه ونقلوه إلى غيرهم ونشروه ، واتصروا
له ونسوا عليه متصهيم .

وبذلك ينتقل التحقيق في مسألة : النسبة بين أبي الحسن الأشعري والمنتهب
الأشعري أو النسبة بين أبي الحسن الأشعري والأشاعرة .

إلى التحقيق في مسألة أن الكتابين أسبق في التأليف :

- كتاب المنع في الرد على أهل الزيغ والبدع *
- أم كتاب " الأمانة من أصول العناية " .

وهذا ما سوف أتناوله في الصفحات التالية بشي من البسط والتفصيل
تحية عنوان :

" الأشعري بين الأمانة والمنع " *

الأشعري بين الأمانة والسمع :

ترتبط - عند كثير من الناس مسألة ما هو مذهب الأشعري الذي استقر عليه بعد تحوله من الاعتزال بمسألة أيهما أسبق في التأليف كتاب " التمعن في الرد على أهل الزنوج والبدع " أم كتاب " الأمانة عن أصول الديانة " .

وهذا الربط بين المسألتين حتى على القول بأن الأشعري قد مرتب مرحلتين فكريتين بعد تحوله عن الاعتزال وذلك بتسوية مراحل حياته ثلاث مراحل .
مرحلة قبل التحول وقد كان فيها على طائفة المعتزلة بغير خلاف .
ومرحلتين بعد التحول عن الاعتزال
مرحلة منهما :

كان أقرب منها إلى الاعتزال حيث لم تنتج صورة مذهب أهل السنة والجماعة عنده تماماً . ذلك على قول من يقول بأن هذه المرحلة هي التي نشأت تحوله عن الاعتزال وقد بقي عليه من آثارهم بعض الآراء التي أن تخلص منها في آخر حياته .

ويتنصر لهذا القول المدافعون عن عقيدة السلف الذين يرون أن الأشعري من جملة المعتزلين وسنة الأشاعرة إليه نسبة غير صحيحة كسنة الشيعة لجمعهم للمادق مثلاً .

وهذه المرحلة هي نفسها مرحلة النضج والجمع بين المعقل والنقل ولم تتعمق الأمة في مذهب متعادل توسط فيه بين المعتزلة والحنابلة وذلك على قول من يقول إن هذه هي المرحلة الأخيرة من حياته وهي المرحلة التي تاربعه عليها أصحابه من أئمة الأشاعرة وروادها بالانتساب إليه . ويتنصر لهذا القول المدافعون عن المذهب الأشعري وبخاصة من الباحثين المعاصرين كما سيأتي بيان أحوالهم مفصلة .

ولا القولين يبرر أن كتاب التمعن هو الذي يعقل تلك المرحلة .

والمرحلة الأشعري :-

هي التي رجع فيها إلى نموس الكتاب والسنة وترك المناهج الكلامية الذميمة كلية ومرحباً بأنه متمسك بكتاب الله تعالى وبسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وما روى عن

الصباية والتابعين وأئمة الحديث عامة وعلى مذاهب الامة الامام أحمد بن حنبل اسماء
السة بسفاه عامة وهي عاتمة الطلاب ونهاية حياتهم .

وذلك على قول من يقول بأن الابانة هي آخر كتبه وأن هذه المرحلة هي
الخاصة المسماة التي عتم الله له بها .

وهذا بقية قول المدافعين عن عقيدة السلف كما بينته آنفا .

وهي نفسها مرحلة رد الفعل العنيف الناتج من تحول الطاجي من الاعتزال
والمعتزلة .

ولم تكن الصورة المتواردة بين العقل والنقل للمنتهج المتوسط بين
المعتزلة والحنابلة قد اتضحت أمامه بعد .

ويظهر كتاب الابانة وفيه يقدم النص دونه اعمال العقل والنظر . وهذا
على قول من يجعلها المرحلة التي تلت تحولهم عن الاعتزال مباشرة .

وليس هي آخر ما استقر عليه مذهبه وانظر منه أصحابه . وهو بقية قول
المدافعين عن المذهب الأشعري الذين يرون حق انتساب الأشاعرة لأبي الحسن الأشعري
كما بينته آنفا .

وسبق أن أشرت أن كلام القولس يعني على أن الابانة تمثل هذه المرحلة .
فقدان القولان يمثلان الانجاء الذي يفر من كتاب الملع بخطف تمامين كتاب
الابانة . وكل كتاب منها يمثل مرحلة فكرية من المراحل التي مر بها الأشعري
تنطق عن المرحلة الأخرى وذلك بعد تحولهم عن الاعتزال انما وقع الخلاف
في رأي مرحلة من المرحلتين بين الكتاب الذي يمثلها أصح .
هل مرحلة النصاء بعقيدة السلف الذي يمثلها الابانة أم مرحلة الوسطية بين
العقل والنقل التي يمثلها الملع (١) على رأي الأشاعرة .

(١) هذا الذي ذكرته على حسب رسم أصحابه
أما أما فلا أقول أن الابانة تمثل عقيدة السلف ولا أقول أن الملع يمثل مرحلة
وسط بين النقل والعقل إذ لا وسط بين الحق القمض الذي يمتثل النقل وبين
عقده ما يخالفه فهذا معناه أصحابه فالوسط بين الحق والباطل باطل أيضا .

وإنه اتجاه آخر يفر أنه لا يوجد خلاف بين كل من كتابي الإبانة والتمهيد
فالعقيدة التي يعبر عنها كتاب الإبانة هي بعينها العقيدة التي يعبر عنها
كتاب التمع وإنما الاختلاف في النغمة التي من أجلها ألف كل من الكتابين
قالابانة - على رسم أصحاب هذا الاتجاه - إنما ألف لتبين أصول الدين
بينما ألف التمع للرد على المطالعة المناقفة من أجل الأهل والمدح .

وأصحاب هذا الاتجاه منظمين في أي الكتابين أسبق الإبانة أم التمع . إلا أن
العموم والجديد في هذا الاتجاه ماقرته صاحبة دراسة وتحقيق كتاب الإبانة عن أصول
الديانة للأشعري (١) وأشار إليه صاحب كتاب القضاء والقدر في الإسلام (٢) مجرد إشارة
وهو أن الأشعري بعد تحوله عن الاعتزال لم يمر إلا بمرحلة واحدة وليس مرحلتين
وهي مرحلة التنسك بعقيدة السلف والرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة للاستدلال بها .
ولذلك أن هذا الاتجاه يعطى تفسيراً أكثر مناسبة للواقع الذي مر به الأشعري
خلال فترة حياته ولأحداث التي مر بها بعد تحوله عن الاعتزال .

فإن من الملاحظات الهامة أن الباحث في تاريخ الأشعري بعد تحوله عن
الاعتزال لا يجد أي دليل أو حتى إشارة من دليل تنصح للدلالة على هذا التحول من
مرحلة إلى مرحلة أخرى سواء قبل أن مرحلة كتاب التمع وماقبله من اتجاه أسبق أم قبل
أن مرحلة كتاب الإبانة وماقبله من اتجاه هي الأسبق .

ومع أن هذا القول الأخير - أنني أن الأشعري لم يكن له سوى موقف واحد
بعد تحوله عن الاعتزال وهو إعطاء الأولوية والصدارة للنسب للتحول من الكتاب والسنة - مع
أن هذا القول أقرب الأقوال إلى التحقيق كما سأبينه إن شاء الله ، إلا أنه لم يسأت
بمثل لما أرى أنه يمثل مشكلة هامة يعادتها الباحث في هذا الموضوع تتناول فيما يلي :-
أولاً : أن الأشعري أعلن مراراً انتسابه للإمام أحمد بن حنبل ونسكه بما كان عليه
أهل الحديث .

(١) هوثية حسين تونق : تحقيق ودراسة كتاب الإبانة للأشعري ص : ٩٢-٩٣

(٢) تاريخ الدسوقي ، القضاء والقدر في الإسلام - ص : ٢٨٩ - ٢٩٢

بينما يجد الباحث أن أئمة أصحابه من أقربائهم به عهدا ومن أطم الناس بأحواله وكتبه قد قرروا من الذهب الأشعري الذي نسموا بامه سائده وأموله الى الأشعري ماختلف اختلافا حقيقيا عن مذهباثة المعدنين من أهل السنة والجماعة ومنهم أحمد بن حنبل الذي أطن الأشعري انتصاه اليه وتصكه به .

بل ان أئمة أصحاب الأشعري - عند العهد الأول - ينسبون أنفسهم الى امامهم الأشعري وينفون بطله النسبة .

مع أن أحدا منهم لم يفعل ذلك مع أحد من أئمة أهل السنة والجماعة ممن هم أجبل وأفضل من الأشعري كالامام أحمد بن حنبل مثلا .
فهذا من الاشكال الذي يحتاج الى جواب يزيل الغليل ويشفي العليل .

ثانيا : وما يزيد هذا الاشكال تعقيدا أن أبا بكر الباقلي وهو من أكبر أئمة الأشاعرة قد التزم بعامة ما في كتاب الابانة ما يتعلق بصفات الله تعالى وبخاصة الصفات الضرورية كالوجه واليدن والاستواء ونحوها ومع ذلك فقد دافع عن كتاب التلح وبني سائده وأئده في الانتصار له .

ثالثا : ويضاف الى ذلك أيضا ما ذكره ابن صاكر في المنين (١١) أن الاخاعرة يدعون أبا الحسن متأثفة لكتاب الابانة والتلح :

او لم يعتقد عصره غير الابانة والتلح

لكم . كيف وقد نفس في العلوم ما جمع

وبعد طول بحث ودراسة تكنت بفضل الله تعالى من ايجاد التصور الذي أرى أن الصواب والحق بالنسبة لعقيلة مانحول اليه الأشعري بعد خروجه من الاعتزال وهو ما سوف أدكره بعد بسط القول فيما أمطته من الأقوال في المراحل التي مر بها الأشعري بعد تنوله عن الاعتزال .

(١١) ابن صاكر : نيين كذب المنرى . ص : ١٧١

وأما تفصيل ما أوجبت فيما يتعلق بالاختلاف في المراحل الفكرية التي مرت بها الأشعرى بعد تحوله عن الاعتزال فعلى النحو التالي :-

الاعتناء الأول :-

الذين ظالموا بأن الأشعرى قد مرّ بمرحلتين فكريتين مختلفتين بعد تحوله عن الاعتزال وأن كتاب التلح يختلف عن كتاب الآيات إذ كل واحد منهما يعبر عن مرحلة من هاتين المرحلتين المنطقتين . وهما فرعان :-

الفرع الأول :-

يرى أن التلح أسبق من الآيات ، والآيات هو آخر صنفاته . وبالتالي فأخر مراحل الأشعرى التي استقر عليها هي مرحلة التزامه بعقيدة السلف وترك مخالفتها من عقيدة الآيات التي التزم بها في المرحلة التي تلت تحوله عن الاعتزال مباشرة ، فمن هذا الفرق :

ما ذكره صاحب تحقيق رسالة أبي الحسن الأشعرى لأهل التنوير باب الأسياب حيث أَرخ للمراحل التي مرت بها أبو الحسن الأشعرى أو الأطوار الفكرية التي كانت في حياة الأشعرى يقول : (مر الأشعرى بأطوار مختلفة نظراً لاختلاف البيئة التي نشأ فيها وتكاد المراجع كلها تتفق على أن الأشعرى نشأ معتزلاً ، ثم هداه الله إلى الحق ويرجع إلى مذهب أهل السنة والحديث) (١) .

ثم ذكر كلام ابن التديم في الفهرست عن الأشعرى حيث قال : كان أولاً معتزلاً ، ثم تاب من القول بالعدل وظن القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة (٢) قال : (يقول ابن التديم هذا صار عليه معظم الفروعين القديم والمحدثين إلا أن المحدثين منهم وأهل السنة والعلم بعقيدة السلف ذكروا أنه تنقل في أطواره فكان أولاً معتزلاً ثم سلك طريقاً وسطاً بين الاعتزال وأهل السنة وأخيراً رجع إلى عقيدة السلف (٣) .

(١) عبد الله شاكر الجندى : رسالة أبي الحسن الأشعرى لأهل التنوير

باب الأسياب الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة رسالة باجستير ، ص : ٢٤ .

(٢) ابن التديم : الفهرست ، ص : ٢٢١ .

(٣) عبد الله الجندى : تحقيق رسالة الأشعرى ص : ٢٤ .

قال : وفي هذا الظهور الذي مر بها الأشعري ثلاثة كتابي :-

1 - الظهور الأول :

وكان فيه معتزلاً يقول بقلوبهم وأخذ بأصولهم حتى صار إماماً لهم .

2 - الظهور الثاني :

خرج فيه علي المعتزلة وقال إلى أهل السنة والحديث وفي هذا الظهور سلكه

طريقة عبد الله بن سعيد بن كلاب .

قال : وأنا أرى أن سر كتاب يمثل هذا الظهور عند الأشعري فيما بين أيدينا

من كتب هو كتاب " التلح في الرد على أهل الزيغ والبدع " . ذلك أن الأشعري

يهاجم فيه المعتزلة هجوماً شديداً ويدخل معهم في مناقشات جدلية تصل إلى حدود

التفقد أحياناً فهو بهذا يتنقل من مذهب الاعتزال ويرد عليه ويغده .

وبع هذا نجد أنه لا يذكر الإمام أحمد ولا يشيد بمذهبه كما فعل في الأئمة

كما أنه لم يتعرض لذكر كثير من الصفات التي يؤمن بها السلف كالوجه والاسناب ويتكلم

عن نظرية الكسب بأسباب .

قال : وطه أمكن القول بأنه كان في هذا الظهور وسطاً بين السلف كالإمام

أحمد بن حنبل والمعتزلة (1) .

ثم حاول أن يستشهد بكلام بعض أهل العلم في ذلك

قال : وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك في قوله :

(وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريق ابن كلاب

وقال إلى أهل السنة والحديث وانسب إلى الإمام أحمد كما قد ذكر ذلك في كتبه

كلها كالإمامة والوحد والخلقات وغيرها (2) .

قلت : ليس في كلام ابن تيمية ما يدل على أنه مر بطورين أو مرحلتين مع

تبدله من الاعتزال كما فهم صاحب النقل وإنما لكلام ابن تيمية معنى أدق سوف أذكره

بعد تحقيق هذه المسألة إن شاء الله تعالى .

(1) عبد الله تاجر - رسالة الأشعري لأهل الثغر تحقيق ودراسة من 1413هـ

(2) لغة صاحب تحقيق الرسالة من كتاب بواقي صريح العقول لصحيح المنقول

لبن تيمية 1/2 - 5 .

على هذا فقد خرج يقول ابن تيمية عن معناه الظاهر الصادر بقوله :
| ويلاحظ أن ابن تيمية هنا ذكر طويين للأشعري دون أن يقلل منهما
ويوضح (11) .

وأن كــــان يفرق بين طريقة ابن كلاب ومذهب الإمام أحمد .
وقد أوضح ذلك وصله تعليقه المافظ ابن كثير - رحمه الله - فيما نقله عنه
مرئى الزبيدي حيث قال (12) :

قال ابن كثير ذكرنا للتشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال :
أولها : حال الاعتزال التي رجح عنها لامعالة .
والحال الثاني : آيات الصفات العظيمة المصيبة وهي : الحياة والعلم والقدرة
والإرادة والمع والسر والكلام .

وتأويل الخبرية : كالوجه والدين والقدم والساق ونحو ذلك .
والحال الثالث : آيات ذلك كمن غير تكليف ولا تنبيه جريا على سवाल السلف
وهي طريقة في الآيات التي صنفها متأخرا .

ويقول العفري (13) : إن الأشعري خرج على الاعتزال وأخذ في الرد عليهم
وسلك بعض طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القفال وبني طــــس
فيأــــده (14) .

إلى أن قال : (ونظرة تحول الأشعري هذه هذه أهم شيء حدث في تاريخ
حياته ، وكان لها أثر كبير في تنمية مذهب السلف أهل السنة والجماعة وحقن الباطل
الذي كان عليه قبل ذلك .

ونامة بعد ما عرفت بهم بالرجوع الكامل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل
وكان ذلك في طوره الأخير وهو :

(1) هذا على حسب ما فهمه صاحب الرسالة مع أعتنالف لظاهر كلام ابن تيمية كما
سأبه .

(2) الزبيدي : إتحاف السادة المصنفين بشرح أسرار أحيا' علوم الدين 1/2

(3) العفري : الخطوط 3/3-3

(4) عبد الله شاكرو : رسالة أبي الحسن الأشعري لأهل التنفر تحقيق ودراسة .

٢ - الطور الثالث :-

الذي أُطلق فيه التسمية إلى الامام أحمد كما ذكر ذلك في مقدمته كتابه الابانة وتصريحه بذلك يدل على أنه وقد كتب الامام أحمد وأصطفى منها كثيراً من المعاني .

وهذا يظهر في كلامه على الصفات ومطابقته للامام أحمد (١) .

والى تقسيم حياة الأشعري إلى هذه المراحل الثلاث ذهب المصنف صاحب الدين الخطيب في تعليقه على كتاب المعتزى من منهاج الاعتدال للذهبي وهو يترجم للأشعري قال :

(أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري من كبار أئمة الكلام في الاسلام نشأ في أول أمره على الاعتزال وتلمذ فيه على العماني . ثم أيقظ الله بصيرته وهو في منتصف عمره وبداية نضجه فأطعن رجسهم من ضلالة الاعتزال ومضى في هذا الطور نشيطاً مؤلفاً ومناظر ومبطل الدروس في الرد على المعتزلة مائلًا طريقة وسطًا بين طريقة الجدل والتأويل وطريقة السلف . ثم مضى طريقته وأخلصها لله بالرجوع الكامل إلى طريقة السلف في التمسك كل ما ثبت بالنس من أمر القريب الذي أوجب الله على عباده اغتنام الايمان بها وكتب بذلك كتبه الأخيرة ومنها في أيدي الناس كتاب الابانة . وقد نص ترجمته على أنها آخر كتبه وهذا ما أراد أن يلقى الله عليه وكل ما عاكف ذلك ما ينسب إليه أو صارت تقول به الأشعرية . فالأشعري رجع عنه إلى ما في كتاب الابانة (٢) .

(١) - د . عبد الله شاذل : رسالة الأشعري لأهل الخبر تعميق ودراسة ص : ٤٦ ، ٤٧

(٢) - هو العلامة السلفي المعتمد المجاهد في سبيل نشرها في عصر سادات فيه كثير من مذاهب الضلال

(٣) - صاحب الدين الخطيب : التعليق على كتاب المعتزى من منهاج الاعتدال للذهبي ، ص ١٠

وأما الفريق الثاني : وهم الذين يرون أن الإجابة أسبق من اللعق

فمن هذا الفريق :

صاحب كتاب : الأشعري أبو الحسن حيث ذكر أسباب تمول الأشعري من
الانزلال والتزامهم بمخالفتهم والتأليف ضدهم بحسب ما نقل فقال :
(.. فقد اندفع الرجل - يعني الأشعري - في طريفة خصصا حمامة قد
يشق عليه الاسمان منها وأخذت كتاباته في أول عهدده تغيب حرارة وتبجلا لمذهب السلف.
وطعنا في المعتزلة .

ولعل كتاب (الإبانة) وهو يعبر هذه المظاهر بمودالي طه الغزيرة (١٦) التي
أن قال : (كما نلاحظ أن هذا الاندفاع ولله المصاحبة في اثبات الوهبة واليدس والعرض
وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة (١٦) . وقد أخذت تنف مع الزين بشرح الرجل في
استعادة توازنه يوما بعد يوم إلى أن انتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة
حيث تجلت فيه تلك العلة القصدية العميقة التي استغساد أصولها من أمثاله الأول.
ولعل كتاب (اللعق) الذي ألفه في هذه الفترة كما ترجح هو الذي يمثل
مذهبه الوسط في صوته النهائية (١٧) .

وبعد أن أخذ برد على بعض المستشرقين الذين خالفوه في هذا الرأي قال :
(.. ولكن رأسي يعتمد على حقيقة نصية وأخرى علمية .
من الناحية النصية : يكون المرء في أثناء تموله من رأى أشد عداء لرأيه الأول
ولأنه أن اثبات الوهبة واليدس والعرض إلى غير ذلك على أي صورة ما يفتق مع
هذه الحقيقة ليعمد ذلك بعدا صميلا عن آراء المعتزلة .

(١٦) د . حمودة قرابة : الأشعري أبو الحسن . ص : ٦٧ - ٦٨

(١٧) لس الحنابلة اختصاصا باثبات الوهبة واليدس والاسنوا . بل عامة أهل العلم من
الصحابية والتابعين والأئمة المشهورين الذين لهم لسان صدق في الأمة يشتمون
ما أثبتته الله لنفسه وما أثبتته له رسوله على الله عنه وسلم ومن ذلك الوهبة
واليدس والاسنوا . على العبري . ولأنه أن الصحابة والتابعين والأئمة كاستسوا
موجودين قبل ابن حنبل والحنابلة .

(١٨) د . حمودة قرابة : الأشعري أبو الحسن . ص : ٦٧ - ٦٨

أما من الناحية العلمية فإنا نجد الكتب التي تحبب ذكر ذلك أمعن وأدق في تصوير مذهب من الكتب الشبهة لها (١١) .

ما يدل على أن هذه الكتب المعينة لم تكتفأ بعد أن تركت المذهب في صورة الصميمة .

وهذا يستلزم أو على الأقل يرجح أنها كانت مأخوذة في الزمن من الكتب التي صدرت عن الأشعري في بدء تولده من مذهب أبي مذهب (١٢) .

قلت : لست بعدد اللرد على كلام المؤلف في هذا القسم من التصحيح الذي تضمنت فيه سرد الأقوال ونسبتها إلى أصحابها .

ولكني أشعر فقط إلى أن المؤلف قد غاب عنه - وهذا لا يتفق مع قواعد البحث العلمي - أن أبا بكر الباطلي من أتباع المذهب الأشعري قد أخذ بكل ما في كتاب (الإبانة) من حيث إثبات الصفات الخيرية كالنور والبدن والاستيا على العرش .

بل هو أنظم اثباتا من الأشعري نفسه كما يتضح ذلك من كتابه الانصاف والتصديق وضربا بالرغم من أنه لم يتعرض لها تعرض له غيره أبو الحسن الأشعري من الناحية النفسية بسبب التمول من رأى أبي مذهب الذي جعله أحد أعداء لأبيه الأبي على حسب ما ذكره المؤلف ١١٢٢

فهو من أشد الناس دقانا عن كتاب غيره الأشعري (اللمع) حيث ألف كتابا للرد على القاضي عبد الجبار من أحد المعتزلي الذي ألف كتابه نفي اللع عنه نفس النقي .

لا أرى فيما ذكره المؤلف سببا كافيا في القول بأسبقية الإبانة على اللع .

وبد منه نفس هذا الشكك صاحب كتاب نشأة الأشعرية وظهرها حيث قال : (هنا نشأة مشكلة أيها أسبق في الظهور الإبانة أو اللع .

والداعي لهذا السؤال أننا نجد في الإبانة إثبات النور والبدن والعرش والاستيا وكذلك في الإبانة دفاع عن النبي ونهر من التأويل ولا يتحدث الأشعري في الإبانة صراحة عن الكسب والتنزيه والعاصي والمعلم والإيمان كما فعل في اللع والناظر

(١١) بعض الكتب المعينة التي تحبب ذكر صفات النور والبدن والاستيا كتاب اللع* وبالكتاب التي ليست صريحة ككتاب الإبانة

(١٢) د. محمود عرابي: الأشعري أبو الحسن ، ص ٦٨ - ٦٩ .

في الكاسين بلع تنافنا ظاهرا .

الآياتة تعطينا صورة جسمية مادية (١) .

واللع تعطينا صورة عقلية صريحة في التبره وفي التفسير . ويتضح فيها ذكر الوجه واليدين .

وقد أدى ذلك بالمستشرقين الى اتهام الأشعري بأنه كان متناقضا ذا وجهين (٢) ثم انه بعد ذلك أخذ يرد على المستشرقين ويدافع عن الأشعري (٣) .

ثم قال : (والذي يمكن استخلاصه من ذلك أن مرحلة الآياتة أسبق من مرحلة اللع لأنها تلصق في اللع صفا ودقة لا توجد لها في الآياتة الذي يكاد يمكن ملاحظة مبرهنة الردود تنوالت على المسألة الواحدة .

فالآياتة من مؤلفات مرحلة التحول

واللع من مؤلفات مرحلة النضج .

وأى مقارنة بين الكاسين تؤكد صحة هذا الرأي (٤) .

قلت : ربما بأن اللع من مؤلفات مرحلة النضج قلده فيه - بدون تعميم - أو دراية - د . حودة قرآنية في تعدهم لكاتب اللع في الرد على أهل الزنخ والرياسة لأبي الحسن الأشعري .

(١) قد ذكر المؤلف: ص: ١٩٤، ١٩٥ . أن الأشعري بيثت الوجه واليدين والعرض بلاكيف ، وهذا وحده كاف في نفي التفسير عنه فالرجل حارب المسنة ومؤلف الكتب فدعمه ، ولكن الشرح ورد بأشياء هذه الأمور السعوية فوجب الإحسان بها كما جازت دين بحث في كلياتها . وهو نفس الطريق الذي سلكه المؤلف .
(٢) كما قال : وهذا يتناقض مع قولنا أن الآياتة تعطي صورة جسمية مادية . فليس أدري وجها لهذا التناقض سوى أنه يتلصق بمبرهنة كتب لها اتجاهات مختلفة دين بحث أو تعميم لما يتلصق فبمقتضى التناقض في الصفحة الواحدة دين أن يدعى به .

(٣) د . محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص: ١٩٤

(٤) في أثناء إبطاله لقول المستشرقين بأن الأشعري متناقض قرر أنه ليس من الآياتة واللع تناقض وهو ثابتاقتى مع ماقرره في هذه الفترة من جهة ولا استخلاصه منسب نهاية بحثه من جهة أخرى حيث قرر أن الآياتة من مؤلفات مرحلة التحول واللع من مؤلفات مرحلة النضج وهو يحس بذلك أن الآياتة ليس فيها نضج وهسي مختلفا تماما من كتاب اللع الذي فيه النضج .

(٥) د . محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص: ١٩٥

فهو لم يوضح ماذا يعني بالنسخ ؟ وفي أي اتجاه كان هذا النسخ ؟
هل يعني بالنسخ طريقة الاستدلال بالأدلة العقلية وأول الأدلة النظرية
كما هي سنة اللع ؟ إذا كان هذا ما يعنيه بالنسخ .
فقد كان الأشعري أمام الامتزاج أكثر شغفا في هذا الاتجاه بل كان أمثابا
في التنازلات العقلية وتمطيل الأدلة النظرية .
ولعل الظفر لم يطلع على ما ذكره صاحب كتاب الشامل في أصول الدين وهو
من كبار أئمة الأئمة أثناء دفاعه عن أبي الحسن الأشعري وكتابه اللع .
إذ أن عموم الأشعري قد نعروا كتابه اللع واتهموه بأنه لم يستوعب الاستدلال
في أهم مسائل العقيدة بل ذكر استدلالا ناقضا يفتح الباب لجميع العقيدة .
وقد دافع أبو المعالي الجويني عن نفسه بأن كتبه المطولات قد تولت ذلك
وأن ما ذكره الأشعري في اللع إنما كان على سبيل الاختصار .
فالذي يطلع على دفاع الجويني عن كتاب اللع يورد شبهات عموم الأشعري عليه
بفتح بأن اللع لا يمثل نصيا في أي اتجاه كان .
لا في اتجاه ما كان عليه السلف بالانطلاق .
ولا في اتجاه ما تغير في المذهب الأشعري بعد موت مؤسسه .
وهذا الكلام أيضا يورد على صاحب كتاب مذاهب المسلمين حينما تحدث عن
سأده في عرض مذهب الأشعري فقال :

1) ويستعند في عرضنا أولا على " اللع " لأننا نعدّه أنسخ من " الإبانة " وأقرب
أن يكون الأشعري الذي صور التاريخ وأثر به التلاحذ واحتقل له علم الكلام وأنه عسر
على دقيق الحجة وليس مجرد إعلان عقيدة كما هي حال " الإبانة " (١٢١) .

(١١) هو أبو المعالي الجويني صاحب كتاب الشامل في أصول الدين والإرشاد الذي
تواضع الأدلة على أصول الاعتقاد وغيرها .

(١٢) أبو المعالي الجويني : الشامل في أصول الدين ، ص .

(١٣) د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ١٩٣٦/١

وأما الاتجاه الثاني :-

الذي يرى أصحابه أن الأشعري لم يمر إلا بمرحلة واحدة بعد تحوله عن الاستقلال هي مرحلة الالتزام بعقيدة السلف والانتصار لها وتقديم تصور الكتاب والسنة فسي الاستقلال . ويرون أنه لا خلاف بين العقيدة التي يتشعبها كتاب الأمانة والعقيدة التي يتشعبها كتاب اللعق (1) ، وهم أيضا ينقسمون إلى فريقين :

فأما الفريق الأول :-

فهم الذين يرون أن كتاب الأمانة أسبق من كتاب اللعق ، وبالتالي فكتاب اللعق هو الكتاب المعاصر .

فمن ذلك الفريق صاحبة تحقيق كتاب الأمانة للأشعري حيث قالت :

(أما الأمانة عن أصول العميقة وهو المصنف الذي لم يرد ذكره لاني فائمة ابن قورك ولا فيما استمراد ابن مسكرك على هذه القائمة سبوا كما بينا ، فقد رجحنا أن يكون قسمه صنف في مستهل فترة تخلّصه من الاعتزال لانه يحتوي على أسس موقفه الجديد على اعتبار أن ما ذكره من نقاش الأشعري مع البربرباري (2) الذي ترتب عليه تأليف هذا الكتاب لم يرد ثبت صحته (3) بسبب تعارض أقوال صاحبه مع حقائق تاريخية ثابتة وهي اعتناؤه ترك الأشعري لبعدها عقب هذه المقالة بينما المصادر تؤكد أنه بقي بها حتى وفاته . (4)

(1) بلا حآن د - حودة ترمية قد أشار في تحقيقه لكتاب اللعق للأشعري ص : 8 السبي أنه لا يرى أي تناقض بين الصورة التي يحددها الأمانة والصورة التي يحددها اللعق . هذا بالرغم من أنه يمتنى في نفس هذا الكتاب وفي كتابه الآخر (الأشعري أبو الحسن) القول بأن كل كتاب يمثل مرحلة مختلفة عن الأخرى وجعل الأمانة يمثل مرحلة رده الفعل المعاصر لخروجه من المعتزلة بينما اللعق هو آخر ما استقر عليه بعد أن رجح إليه توازنه يوماً بعد يوم على زعمه وقد تابعه في ذلك كله د - محمد جلال موسى في كتابه : نشأة الأشعرية ونظورها ص : 196 ، 199 .

(2) البربرباري : المتوفى سنة 229هـ قال فيه الذهبي في السير 10/15 (شيخ الحنابلة القدوة الإمام أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربرباري الفقيه كان قوالاً بالحق ثابتاً إلى الأثر آخفاً في الله لومة لائم) .

انظر ترجمته أيضا : (طبقات المتألفة 18/2 - 18/3 - البداية والنهاية : 201/11)

(3) وردت هذه القصة في ترجمة البربرباري عند ابن أبي عمير - في طبقاته 18/2 - 18/3 - وفي استناده :

- أبو عبد الله الحراني : مجهول كما قال الحافظان مسكرك في التبيين ص : 20
- والمجهول لا يحتج بروايته .
- أبو علي الحسن الهوزاري وهو الذي طعن في نسب الأشعري وعقبته .
- نقل ابن حجر تكذيبه عن بعض الحفاظ في لسان الميزان 237/2 - 240 . وبذلك يتبين أن القصة باطلة من حيث السند

(4) • قولية حسين محمود: تحقيق كتاب الأمانة للأشعري ، ص : 90 من قسم الدراسة .

وكانت قبل ذلك قد أكدت التوافق بين الآياتة واللمع مع تأكيدها على أصحقية الآياتة حيث قالت :-

(وتبين أن الأشعري في اللمع لا يحد عن وقته التي وقفها في الآياتة بوجه تقريبا على الأدلة بنفس الترتيب .

بل نلاحظ أن الكلام في " الآياتة " أكثر تحريفاً وتشعباً في الأدلة النصية والعقيدة على نحو ما سنا في دراستنا لبعدها كأن " الآياتة " هي الأصل في الرد على آراء المصوم بالنسبة لكثير من المسائل الواردة في " اللمع " (١) .

التي أن قالت : (الأمر الذي يجعلنا نرجح أن يكون الأشعري قد صنف " الآياتة " أولاً على اعتبار أنه قد أوجد في " اللمع " عرض كثير من المسائل التي أفاض فيها بأسلوب أكثر تفصيلاً في " الآياتة " (٢) .

وقد أكدت هذا الأمر مرة أخرى وهي تتكلم على استنتاج الأشعري لصحيح يوجد بعد تحوله من الاعتزال هو منهج تقديم نصوص الكتاب والسنة في الاستدلال على المعاداة فكانت :-

(وخلاً عن أنني كلامي عن " الآياتة " أود أن أشير إلى أنه قد تارت حصول كتاب " الآياتة وكتاب " اللمع " متعاقبات نفس تاريخ تأليف كل منهما واعتلفت الآراء :-

• فالبعض يقدم " الآياتة " على اعتبار أنه صنف بعد مرحلة غير واضحة لعوقف صاحبه الذي كان معتزلياً ومؤخر " اللمع " على أنه يمثل مرحلة انتقالية بين الاعتزال .

• والبعض الآخر يقدم " اللمع " على أنه يمثل مرحلة انتقالية بين الاعتزال والأسلوب التقليدي الذي سلا في " الآياتة " التي يؤرخون تأليفها غير متبينين الصريح العمود الذي انتهجه في كتبه التي ألفها بعد عيوجه عن الاعتزال . ويؤس أن الآياتة هو الأصل على اعتبار أنه يتبين من تأليفه وتولاه أن الهدف من كتابته هو بيان أصول الديانة (٣) .

- (١) فوفيه حسين توفيق : تحقيق كتاب الآياتة للأشعري ، ص : ٧٧ من قسم الدراسة
 (٢) نفس المصدر السابق ، ص : ٢٨ من قسم الدراسة .
 (٣) ص : ٢٩ ، ٥٠ من قسم الدراسة .
 (٤) استغرقت دراستها لصحيح الأشعري في مختلف كتبه من ص : ٩٢ إلى ص : ١٣٢ من قسم الدراسة .

قلت : لاشك أن تحقيقها الذي وصلت اليه بعد دراسة وتحليل لك مسنون
" الآيات " و " النسخ " من أن الأشعري انتج نهجا واحدا بعد خروجه عن الاعتزال .

لانك أن هذا التحقّق في غاية الأهمية

الآن أنها نصرت غاية التفسير في ذكر الأدلة والمسلمات التي جعلتها حججاً
بأسبقية الآيات فلم تذكر شيئا يملح لأن يكون دليلاً .

ومن يمانها لتحقيق موقف الأشعري بعد تحوله عن الاعتزال وبعد دراسة وأهمية
لمنهج الأشعري ومنهج السلف والمعتزلة ثالث :

(.. هذا فيما يتعلق بحقيقة كل من الوقتين . وثقة الملف وثقة المعتزلة
وحقيقة موقف الأشعري منها . الأمر الذي يترتب عليه استبعاد الحكم الذي كان سائدا
عن الأشعري وهو أنه صاحب موقف وسط .

فهذا الحكم خاطئ من أساسه كما تبيننا وسقط ليجل معناه الحكم الثالث
وهو أن الأشعري من أهل الانبعاث أي يدين بديانة السلف الصالح وهو ما يتعارض مع
مختلف مواضع الفكرة طالما أن هذه المواقف تستند إلى معاني مستغلة من النص العسول
أملا وطاعت بدفع الضرر عن العقيدة (11)

قلت : أفقح مع الكتابة في هذه النتيجة التي توصلت إليها من أن الأشعري
من أهل الانبعاث وأنه حريص على عبادة السلف الصالح وأشد المحدثين من أهل السنة والجماعة
وهذا الذي صرح به أكثر كتبه التي وصلتنا غير الآيات . كالمجلات ورسائله إلى أهل
التنوير وهذا هو اللائق بالأشعري وديانته التي انتقلت المصادر عليها

أد كيف يعان رجل كالأشعري أن قوله الذين يقول به وديانته التي يدين بها
التسك بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وبارئ من المشايبة
والثابعين وأئمة الحديث.

كيف يعان مثل هذا ثم يرجع عنه . وهل يمكن الرجوع عن هذا الإرجوط السي
فلاذ المعتزلة التي شرأ منها بالانفان .

(11) د . فوفيه حسن محمود : دراسة وتحقق كتاب الآيات للأشعري . ص : 122 .

ولكن يعني شي* أعانف فيه الكافية إذ أنها أطلقت القول بتابعته للملحد
دون أن تفرق بين رضته وحرصه على متابعة الملحد وبين وصوله إلى العاقبة الحقيقية
للملحد . فهذا أمران وليسا أمرا واحدا .

وهنا أساس المسألة . فهو من حيث الرغبة والحرص على عقيدة الملحد يفرسب
ويحرص عليها ولكن هل وفق إلى فهم ماكان عليه الملحد في عامة مسائل الاعتقاد ؟

هذا ما سوف أحاول الإجابة عليه من خلال كلام الأشعري نفسه إن شاء الله تعالى

ومن خلال مابحثت هذه الرسالة

وأما الفريق الثاني : من أصحاب الاتجاه الثاني الذين يرون أن الأشعري لم يمسر
إلا بمرحلة واحدة بعد تحوله من الاعتزال .

فهم الذين يرون أن اللمع أسبق من الإبانة مع قولهم بأن العقيدة التي
في اللمع هي بعينها العقيدة التي في الإبانة وأن الاعتلاف يتعدى الهدف من تأليفه
وبالذات التي كتب الأشعري الكتاب لمعادلتها به .

ومن هذا الفريق صاحب كتاب القضاء والفرق في الإسلام (١) :

حيث ذكر أولا أن مايراه هو أن الأشعري تحول من الاعتزال إلى اعتقاد
ماكان عليه الملحد ولم يتحول من ذلك حتى الموت فهي مرحلة واحدة بعد التحول من
الاعتزال إلى عليها الأشعري .

قال : (ومع استمراره على أن الأشعري انتقل إلى المصلحة دفعة واحدة ولم
عليها حتى الموت نرى أنه ينحتم عليها بأن هذا بأدلتها ربما للالتباس ودفعا للتشبهات (٢)
وهي معرني بيان التوافق بين اللمع والإبانة قال :

(الذي أراه وأقره بأطرفه هو أن التماسين متجان تماما متديجا ومرتويجا
والاعتلاف الطاهر نتيجة النشرة المصلحية فهما لايمس الضبح ولا العقيدة التي يحتويها
كل منهما (٣))

(١) هو قضية أسناد زيد . تاريخ الدعوى .

(٢) د . تاريخ الدعوى : القضاء والفرق في الإسلام ٢٨٣/٢

(٣) نفس المصدر ٣٠-٣٢

ثم انه بعد ذلك ذكر الخلا في أمها أسبق الآيات أم التعم
وجزم بأن الآيات هو آخر الكتابين (١)
مع ملاحظة أنه لا يرى اختلافاً بين الكتابين من حيث العقيدة التي يحتويها
كل واحد منهما .

وقبل أن أنهي الكلام في هذا البحث أود أن أشير إلى رأى أحد الكتاب
المحدثين (٢) أراد أن يدافع عن الأشعري بوقع في الطعن فيه من حيث لا يدري
إلى جانب مخالفته لروح البحث العلمي القائم على تقوى الله الذي يفرض في صاحبه
أنه يستغل الأحداث التاريخية ويضع لها التفسير المناسب من خلال واقعها وسببها
التي تدقق ما يحتاج إلى تحقيق .
لا أنه يوجهها بحسب هواه وآرائه المسبقة .

في التعليق على كتاب " تبين كذب الظنرى لابن مكارم " قال :
١ وإمام السنة أبو الحسن الأشعري لما رأى ما أحقق بالاسلام من الأخطار
من فرار المعتصم - جاهد معتزلة البصرة وشبهتها فظمهم .
ثم دخل بغداد وسمى بكل حكمة أن يتدرج بمعتقد الحنوية إلى معتقد
الكتاب والسنة بكتاب الآيات الذي ألفه أول ما عدل بغداد - وليس هو آخر مؤلفاته
كما يلهج به مؤخرو الحنوية - وثبت في جهاده نبات المخلصين حتى وقف الله لاجتماع
كلمة المسلمين (٣) .

قلت : الكتاب هنا وقع في حجة أخطأ ما كان ينبغي أن يقع فيها لو أنه
اتبع منهج البحث العلمي القائم على تقوى الله عز وجل
ولكنه قدم هواه تعصبا لما ينتصر له من آراء .
من هذه الأخطاء :-

أولها - تعاطف تاماً مع الظروف والعلاسات التي أحاطت بالأشعري إبان تحوله
من الاعتزال وماواكب ذلك من الحيرة والقلق والشك والعمالة ونحو ذلك مما سبق أن وضعت
في (١) د. فائق الدوسقي : القضاء والقدر في الاسلام ، (١٩٨٤/٢٥٠) .
(٢) الكاتب هو محمد زاهد الكوثري الذي بلا طيبان الأرض لعمري في ابن تيمية
وإن الغم لا تنهار على لعقود أهل السنة والجماعة التي دلت عليها تصويحي
الكتاب والسنة .

(٣) الكوثري : تعليق على كتاب تبين كذب الظنرى ، هامش ص : ٢٩٢ .

وإذا به يغير تاريخ الأعرى من حقيقته ويضمه - ظلما ويزورا - في صوة المخط الذي رأى ما أصدق بالاسلام من الأخطار .. الخ مأسود تعليقاته على كتاب التبيين .

ومن هذه الأخطار أيضا :

ما طعن به في عقيدة حنابلة بغداد من أنواع الامام أحمد بن حنبل أمام أهل السنة والجماعة بالرغم من أن منهم الفقهاء والمحدثين من أهل السنة والجماعة وهذا العز والطعن في عقيدة أناس لم يشيروهم ولم يعرف حقيقة ما عندهم ليس من صنيع أهل العلم الذين يخشون الله تعالى في حكمهم على الناس .

ومن هذه الأخطار أيضا :

أنه طعن في أبي الحسن الأعرى من حيث لا يدري .

اد أنه اتهم الأعرى بأنه ألف كتاب الآيات وهو لا يعتقد ما فيه وأنها آلفه إدارة لحنابلة بغداد وتدرجا بهم الى الانتقاد الصحيح

وهذا الكلام توجهات منية على توجهات

وأبسط مراجعة لكلام الأعرى في الآيات وتصومه الماطعة في أنواع الكتاب والسنة والأخذ بما كان عليه الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة والجماعة من العقائد والمحدثين وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل .

فأبسط مراجعة لكلام الأعرى في ذلك تطالع بأن كلام ذلك الكتاب إنما هو من اجترار على الأعرى والحنابلة .

ومن هذه الأخطار أيضا :

أنه لیسم يذكر دليلا واحدا على ما قرره بطله - كما لو كان حاضرا آنذاك - من أن الأعرى إنما ألف كتابه الآيات أول ما دخل بغداد وليس هو آخر مؤلفاته

وهذا توقيت جديد لتأليف الآيات لم أجد أمدا ذكره قبله

وهو توقيت منى على التبرعات والتعديلات توصل الى الطعن في الذين يقولون

بأن الآيات هو آخر مؤلفات أبي الحسن الأعرى

فهذا ما أردت أن أنه عليه حتى لا يغير أحد كلامه الذي قلب فيه الحقائق

انتصارا وتعصبا لرأيه وبذهبه .

تعقيب :

يذكر من خلال العرض السابق لأقوال العلماء والباحثين أن هناك بعض الاسـمـر التي لا يوسع الباحث المنصف انكارها أو التفتيش عنها .
فمن ذلك :

الاسـمـر الأول :

وضوح إعلان الأشعري التمسك بالكتاب والسنة ومكان عليه أئمة السلف والتابعين لهم بإحسان من المحققين والفقيهاء .
وأيس هذا مختصا بكتابه الأمانة بحسب . بل هو صريح كلامه في كتابه المقالات ورسائله إلى أهل الشفر ، بل تمتير رسالته إلى أهل الشفر . من وجهة نظري-
أبلغ من كتاب الأمانة في الدلالة على تمسكه بمذهب السلف .
وحاشي كتاب " الفصح " الذي هو ملحة المجمع من هذا الذي قررته أنا لم يخرج فيه - على الحقيقة - عن تمسكه بنصوص الكتاب والسنة ومحاولة الاستقلال بهما ، وأن لم يكن بنفس درجة كنهه السابقة التي وصلنا .
وهذا الأمر مما يحسب للأشعري ، ووضع في ميزانه ، ويدافع به عنه .
ولكن شأن بين أن يعلن أحد من الناس تمسكه بمقيدة أهل السنة والجماعة وبين معرفته بها وبأسولها وبأخطأها ، والواقع خير شاهد .

الاسـمـر الثاني :

أن للأشعري أقوالاً وآراء ، لا توجد في كتابه " الأمانة عن أصول الديانة " وقد نقلها عنه كثير من أهل العلم من الأئمة وغيرهم . ولا يعرف لأحد من أهل العلم تحرج في نسبة تلك الأقوال إليه لأنها ليست في كتابه الأمانة بل يتدينها وينسبونها له بلا أدنى شبهة وهذا الصنيع ليس مختصاً بسنة دون سنة ولا بشخص دون آخر . بل هو صنيع كثير من العلماء والباحثين على مر التاريخ منذ وقفاة الأشعري إلى أيامنا هذه .

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى ..

فأى محاولة لتفسير هذا الوضع وأمر نسبة أقوال الأشعري على ما في كتابه " الأمانة " بحسب أنها هي محاولة لغرض نوع من " التوساة " بأهـاء البحث العلمي الميسر الذي يجد له في صنيع أهل العلم أسوة وقصود .

الامر الثالث :

أنه ينبغي أن يفرق بين قولين ..

يقول أن يقال : ان كتاب الابانة يسبق كتاب النسخ ، أو كتاب المصحح يسبق كتاب الابانة
وقول أن يقال ان أحد الكتابين ينسخ الآخر ويحل محله في الخلافة على آراء الاسعري
الاعتقادية بعد تحوله عن الاعتزال .

فهما قولان بينهما فرق واضح وأجسا قولاً واحداً كما ظن البعض .
فالقول بنسخ أحد الكتابين للاخر إنما هو مجازفة لم يلت أحد عليها بتلويح صحيح
. وذلك ان الاسعري لم يصرح في أي كتاب منهما بأنه وجب عما في الكتاب الاخر
هذا من جهة .

ومن جهة أخرى لان عامة ما في كتاب الابانة لا تتعارض مع عامة ما في كتاب المصحح من
من حيث الجملة .

وأيس معنى ذلك أن يكون بينهما توافق تام كما ظن البعض .

بل هذا كتاب للاسعري . وثالثه كتاب للاسعري

وكلاهما يدل على آراء الاسعري وأقواله التي انعم بها بعد تحوله عن الاعتزال
وفاية الامر ان يوجد في مسألة تعارض في الكتابين أن يقال :

ان للاسعري في هذه المسألة قولين .

بينما القول بأحد الكتابين عن الآخر أمر طبيعي

اذ هكذا يفعل كل الناس .. يؤلف الرجل كتابا ثم يؤلف كتابا آخر بعده .

أما محاولة الزام العلماء أو الباحثين الذين فروا تأخر الابانة عن المصحح بقول بأن
الابانة ينسخ المصحح وأنه لا يؤخذ للاسعري قول سوى ما في كتاب الابانة ..

فهذه المحاولة قاصرة خاطئة

وتقول على العلماء أو الباحثين بما لم يقولوه

وقد وقع في ذلك بعض الباحثين .

ولعل هذا هو السبب الذي جعلني أعجل تمام التحقيق في أيهما المتأخر في التأليف
حيث أنني لا أبحث أقوال الاسعري التي سماها سابقاً بأنها أمام الله . فهذا الشأن
يختص به العظيم الخبير الذي يعلم السر وأخفى سبحانه وتعالى .

وأما الكلام منصب على منسب للاسعري مما أصبح يعقل أصول العقيدة الاسعرية
في اللغة وسفاته . فهذا الذي بهمني أن يكون موضع البحث والدراسة .

وابعاً : المراد بأصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته

وأما بالنسبة للمراد بأصول العقيدة الأشعرية ، فمراد في هذه الرسالة الوصول إلى الأسباب والموافق التي أدت بالأشاعر إلى التزام ما التزموه من مسائل العقيدة في الله وصفاته التي تشكل أصول مذهبهم .

وذلك من خلال محاولة بيان منشأ القول بهذه المسائل ومن خلال محاولة بيان الأصول التي انبثقت عليها .

وسا ينبغي أن يقال :

أن كلمة " أصول " جمع " أصل " تطلق ويراد بها عدة معاني . فمن ذلك :

١ - ما يبنى عليه غيره .

وقد ذكر العلماء لهذا المعنى مثالا وهو أن معرفة الله تعالى أصل في معرفة رسالته الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث أن معرفة الرسول صلى الله عليه وسلم تنبني على معرفة المرسل . (١)

يقول الإمام الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول :

(الأصول جمع أصل وهو في اللغة : ما يبنى عليه غيره .) (٢)

٢ - الأصل : ما يعرف بنفسه من غير النظر إلى غيره .

وإن لم يبن عليه غيره . (٣)

٣ - أصل الشيء : بمعنى منشأه . (٤)

(١) تراجع في ذلك :

(*) التلويح السبكي : الإيهام شرح العنبرج (١ / ٢٠) .

(*) جمال الدين الأسنوي : نهاية المسؤل (١ / ٧) .

(٢) الأسم الشوكاني : إرشاد الفحول ص (٣) .

(٣) د - الطبيب خضري السيد : الاجتهاد فيما لا يحل فيه (١ / ١٩٣) .

(٤) جمال الدين الأسنوي : نهاية المسؤل (١ / ٧) .

ويضاف الى هذا الذي نقلته من كتب أصول الفقه :

- ما جرى عليه كثير من الناس من تسمية أهم مباحث العقيدة بأصول الدين أو أصول المذهب كما فعل القاضي عبد الجبار من تسميته كتابه " شرح الأصول الخمسة " .
وكما فعل أبو الحسن الأشعري من تسميته كتابه " الإبانة عن أصول الديانة " .
وكذلك البغدادي في كتابه " أصول الدين " .
والجوهري في كتابه " الإرشاد الى قواطع الاطلاق أصول الاعتقاد " .
وكتابه " الشامل في أصول الدين " .
وغيرهم ممن جرى على ذلك .
وبراهيم : أهم مباحث مسائل العقيدة .

فتناولي للمذهب الأشعري ..

- من جهة الأصول التي أبدت عليه مسأله .
ومن جهة منشأ القول بهذه المسائل .
ومن جهة العوامل والمؤثرات التي أثرت على مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري .
رصدته الله والاسباب التي أنت به الى اعتناق هذه الآراء والاتقوال التي أخذها عنده أصحابه وجعلوها أساس المذهب وأصوله .
وسيجوز الكشف عن ذلك - بلا شك - من خلال تناول هذه المسائل التي سمعها
" أصول الديانة " أو " أصول الدين " .
والله تعالى أعلم ..

الماب الأول

الجانب التاريخي لاسول العقيدة الأشعرية في الله وسفاته

وفيه أربعة فصول :

- الفصل الأول : آراء الأشعرى الانتقائية قبل التحول عن الاعتزال .
- الفصل الثاني : المذاهب الانتقائية السالفة إبان تحول الأشعرى عن الاعتزال .
- الفصل الثالث : ظروف وملازمات تحول الأشعرى عن الاعتزال .
- الفصل الرابع : مذهب الأشعرى بعد التحول عن الاعتزال

الجانب التاريخي لأصول العقيدة الأشعرية

أتناول في هذا الباب أصول العقيدة الأشعرية من الناحية التاريخية ولنفي عن النيمان أن يقال أن المذهب الأشعري لم يبدأ إلا بعد تحول أبي الحسن الأشعري عن عقيدته التي كان عليها ثم أعلن براءته منها وتحوله إلى ما اعتقد أنه عقيدة أهل السنة والجماعة متعملاً فيما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل أمام أهل السنة والجماعة كما صرح الأشعري نفسه بذلك .

ولاشك أن تحول الأشعري عن عقيدته التي كان عليها واكتبه ظروف وملابسات لم أجده من تناولها بالبحث والدراسة بالصورة التي تكشف عن جذور وبواطن وأصول العقيدة الأشعرية بالرغم من أهميتها وظرفية أثرها عليه آنذاك .

فلكل أن الآراء والأقوال التي تحول إليها الأشعري في تلك الفترة قدر لها أن تكون مذهباً عقائدياً يتصدر مناهج تدريس العقائد ويدين به كثير من المسلمين في كثير من بلدان العالم الإسلامي منذ أكثر من ألف سنة كما سبق أن ألمحت . بل ويمتدحون أن مذهبهم يمثل عقيدة أهل السنة والجماعة .

وبصرف النظر عن كون الأشعري قد تحول مرة ثانية من آرائه وأقواله الجديدة أو عن بعضها أو لم يتحول عنها فقد انتقبا أصحابه وأتباعه وأصبحت تمثل أصل المذهب الأشعري وأساسه .

وهذه حقيقة ليس من مصلحة البحث انتقاليها أو الاعتراض عليها . بل الخفايا عنها وإغرائها عن حيز البحث والأهتمام بحرم الباحث من جوانب كثيرة من الممكن أن تساعد كثيراً في تبيين من يدينون بالمذهب الأشعري وينتصرون له إلى حقيقة الظروف والملابسات التي نشأت فيها أصول مذهبهم وإلى حقيقة المؤثرات التي تعزز لها مؤسس المذهب إبان تحوله إلى مذهب أهل السنة والجماعة .

وهذا ما يعطيهما الفرصة في إيماننا المقرر فيما هم عليه للرجوع إلى الكتاب والسنة لمعرفة وجه الحق والصور .

وقد يقال أن الكلام من هذه الآراء والأقوال التي أخذها الأشعرية من أبي الحسن وانتسبوا اليه في أصولها

قد يكن المبرهن أن الكلام منها وثابت نسبتها للاشعري يدخل في باب القسح فيسـه
على أساس أنه تحول منها ورجع إلى عقيدة أهل السنة والجماعة بتأليفه لكتاب " الإبانة "
وهذا الظن لمن يصحح .

وذلك لأن إعلان الأشعري لمسكته بعقيدة الكتاب والسنة وباعلامه الصحابة والتابعين
وأئمة المحققين لا يكتفي في القطع بأنه رجع عن كل هذه الآراء والأقوال التي صحت نسبتها
إليه والتي لم يصح بالرجوع عنها والتبرأ منها كما فعل مع آرائه في الاعتزال إلا بآثبات
عدة أمور منها :

أولاً : الثبات أن كتاب الإبانة هو آخر ما كتبه الأشعري .

ثانياً : الثبات أن مافي كتاب الإبانة يناقش ويتعارض تماما مع مافي كتبه الأخرى .

وهذا ما لا يكتفي فيه بمجرد الدعوى بل لابد من دليل مقنع .

مع الاحتفاظ بالاجلال والاكبار لابي الحسن الأشعري على ما نصره من السنة التي التزم بها
وعلى فرض وجود دليل يدل على أن مافي كتابه الإبانة ينسخ كل آرائه وأقواله الأخرى .

فإن هذا الاعتراض مع الاهتمام بتلك الآراء والأقوال ودراستها على أساس أن ألبانه وأصحابه
يعتقدونها ويدافعون عنها ويؤمنون أنها تمثل عقيدة أهل السنة والجماعة التي استبقر
عليها الأشعري .

ويستدلون مدح أهل العلم - ممن يدافعون عن عقيدة السلف - لعقيدة أبي الحسن
الأشعري في دعواهم .

لها بعد أن يبين الباحث قسمة هذه الأقوال والآراء من الناحية العلمية ويبين حقها ومن
باطلها وظروف نشأتها والمؤثرات التي أثرت فيها .

يمكنه بعد ذلك أن يشير إلى هذا براءة أبي الحسن الأشعري منها إن ثبت عنده فذلك
بذليل .

ولست أعتد مطلقا في بيان حقها من باطلها على كون الأشعري رجع عنها أو لم يرجع .

ولما الذي يهمني التتبع عليه أن رجوعه أو عدم رجوعه ليس من اختصاص هذا البحث .

من خلال ما سبق يتبين للباحث المخلص أهمية دراسة الآراء والأقوال التي تحسول
عليها الأشعري بعد الاعتزال مما صحت نسبتها إليه - بصرف النظر عن رجوعه عنها
أو عدم رجوعه - في معرفة أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته .

وبذلك فقد وجدت أنه من المناسب وأنا أتناول أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته
بالعناية والتفهد أن أسلط الضوء على هذه المرحلة الخطيرة من حياة مؤسس المنهج
الأشعري لكي يتمكن الباحث من معرفة ما يلي :-

أولاً : الآراء والأقوال التي كان عليها الأشعري قبل تحوله عن الاعتزال .

وهذا ما سأفحص له الفصل الأول بعنوان :

" آراء الأشعري الاعتقادية قبل التحول عن الاعتزال " .

ثانيا : الآراء والأقوال والمعتقدات التي كانت سائدة آنذاك والتي هي مقبنة أن ينتشر بها الأشعري .

وهو ما سأختصر له الفصل الثاني بعنوان :

" المفاهيم الاعتقادية السائدة إبان تحول الأشعري عن الاعتزال "

ثالثا : الظروف والملايسات التي ولّبت تحول الأشعري عن عقيدة المعتزلة .

وهو ما سأختصر له الفصل الثالث بعنوان :

" ظروف وملايسات تحول الأشعري عن الاعتزال "

رابعا : الآراء والأقوال والمعتقدات التي تحول إليها الأشعري والتي اعتنقها أسماها

وأتباعه وأصبحت تمثل أساس المذهب الأشعري .

وهذا ما سأختصر له الفصل الرابع بعنوان :

" مذهب الأشعري بعد التحول عن الاعتزال "

ويلاحظ أنني في هذا الفصل - الرابع - سوف أذكر آراء أبي الحسن الأشعري وأتارنها

بآراء أئمة المذهب الأشعري مع الحرص على بيان ما استقر عليه المذهب كما يقدم الآن .

ونظف حتى لا تكون دراستي دراسة تاريخية كلامية بحثة لاتعلق لها بواقع العالم

الإسلامي الآن .

فيما مالا أقبل أن أشوع فيه سخوت عالية من الضرر .

بل لابد من بيان أسس وأصول العقيدة الأشعرية التي تقدم الآن في كثير من الأماكن على

أبها عقيدة أهل السنة والجماعة ليعرف كل أحد سلق هذه الشئور من كتبها ، مع الحرص

على مزيد من البيان والتوضيح للعقيدة الصحيحة التي يجب على كل المسلمين اعتنقها

وطرح ما يخالفها من الأقوال كاشفا من كان قائلها .

ثبت رجوعه عنها أولم يثبت .

الفصل الأول

آراء الأئمة على الاعتقاد قبل التحول عن الاعتزال

وفيه : صهيبة وخمسة مباحث :

- المبحث الأول : الاعتزال بين الانحياز والخصم وفيه مسألتان .
المسألة الأولى : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الانحياز .
المسألة الثانية : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الخصم .
المبحث الثاني : أول واجب على الملوك عند المعتزلة .
المبحث الثالث : موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة .
المبحث الرابع : مسلك المعتزلة من إثبات وجود الله تعالى .
المبحث الخامس : مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى .
وفيه أربع مسائل :-
المسألة الأولى : نفي صفات الله تعالى عند المعتزلة .
المسألة الثانية : أهل عقلة نفي الصفات عند المعتزلة .
المسألة الثالثة : قول المعتزلة بخلق القرآن .
المسألة الرابعة : نفي رؤية الله تعالى عند المعتزلة .

تصحيح :-

لأنهم خلافاً بين الشكوكين بالكلام والمكسبين في أن أبا الحسن الأشعري كان على عقيدة المعتزلة بحامه ومن غلامه أبي علي الجبائي بحامه وذلك قبل أن يتحول ويعلن براءته من المعتزلة ويقاتلهم .

والباحث في أصول الفكر الأشعري لا يسمع أن يتناقض عن هذه الحقيقة الهامة من حياة أبي الحسن الأشعري والتي عاش فيها إلى سن الأربعين على أرجح الأقوال في ذلك (١) وهي من قد بلغ فيها من النجاة والرشد والتضلع من مذاهب المعتزلة إلى الدرجة التي جعلت شيعة أبا علي الجبائي - وهو من كبار أشعة المعتزلة - ينسبه عنه في كثير من الماخذ على ما نذكره بعين المصادر (٢) وسوف يأتي إشارة إلى ذلك عند الكلام عن الظروف والملابسات التي واكبت تحول الأشعري من الاعتزال .

وبعد طول بحث واستقراء ومحاينة لكلمات الأشعري التي صحت نسبتها إليه ما وصلنا وأكتب عنه في القديم والحديث توصلت - فيما أرى - إلى أن الأساس في الكشف عن أصول ومذور وروايت العقيدة الأشعرية في الله وسفاته إنما يمكن في معرفة ما كان عليه أبو الحسن الأشعري - باعتباره الطمس الأول للمذهب الأشعري - من آراء واضطرابات قبل التحول ثم مقارنتها بما تحول إليه واستقر عليه وتابعه من معتقدات عامة أسياس حيث تكشف النظرة عن جذور وروايت وأصول الفكر الأشعري . ومن هنا تنبذ أهمية عرض عقيدة المعتزلة في الله وسفاته في هذا البحث وارتباطها الوثيق بموضوع الرسالة .

(١) يرجع في ذلك إلى الآيات عن أصول الديانة أبي الحسن الأشعري تحقيق

د - فوفيه حسين - ص ١٢ .

* حسين كذب الفخرى لابن مسافر ، ص ٦٥ .

(٢) ابن مسافر حسين كذب الفخرى ، ص ٩ .

وقد جاء هذا الفصل في خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : الاعتزال بين الاعتاج والخسوم .
- المبحث الثاني : أول واجب على الكلد عند المعتزلة .
- المبحث الثالث : موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة في مسائل الاعتقاد .
- المبحث الرابع : مسلك المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى .
- المبحث الخامس : مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى .

الصحة الأولى

الاعتزال بين الاعتقاد والتصميم

كانت المصادر التي يعول عليها في معرفة طائفة المعتزلة ومذاهبهم تعتمد بالدرجة الأولى على كتابات خصومهم من الأئمة وصرحوا، إلا أنه ظهرت في الفترة الأخيرة بعض مؤلفات أحد كبار أئمة المعتزلة الطاعنين وهو القاضي عبد الجبار بن أحمد (1) أفادت ذلك تقريبا في مصادر المعرفة للمذهب المعتزلي .

هذا إلى جانب كتاب الانتصار للخطاب الذي قام أحد المنطقيين بتحقيقه لصادق في معرفة آراء المعتزلة بواسطة مصنفيهم وكتبهم هم . إلا أن وجود كتابات ومصنفات تحكي آراء المعتزلة على لسان أحد أئمة المذهب المعتزلي لا يعنى الاستغناء عما كتبه الخصوم عنهم .

وبإذن لا لأن القاضي عبد الجبار جاء في فترة متأخرة بعد أن أقبل نجم المعتزلة وانقضى الطلوع عليهم وكانت قبل ذلك تعرض مذاهبهم على الناس بالقوة بالإضافة إلى ظهور كثير من المناهضات المنصوية لأتباعهم واقتراح أئمة بعض الزنادقة بهم كإبن الرازدي الذي كان معتزليا ثم تردى .

ولقد كان لطريقتهم في عرض آرائهم من خلال جملحة الدولة على خصومهم أثرها العظيم في سبق الناس بهم ومذاهبهم وبعثهم على الله تعالى .

ولعل خير شاهد على ذلك ما انتهت إليه لجنة عليا القرآن من الانتصار للسنة وضع المعتزلة وآرائهم كما هو مبسوط في كتب التاريخ .

فما كانت كتابات القاضي عبد الجبار ومصنفاته وغيرها مראה لما نعرضه المختبرات الجديدة من عبارات حيث ظلت عليه الصيغة العقلية في التحليل وانتعاش الأعمال القريبة دون البعيدة من أمثال أضته مع محاولة تبسيطها وتوثيقها بما أوردته من أدلة واستنباطات .

(1) عبد الجبار بن أحمد البغدادي : شيخ المعتزلة في عصره ومع يلقبونه بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره ، وولي القضاة بالري ويات فيها سنة 415 هـ .
له تصنيفات كثيرة منها : الضماني وشرح الاصول الخمسة .
طبقات السبكي 2 / 211 ، لسان الميزان 2 / 287 . تاريخ بغداد 11 / 112

ومن هنا قلنا أرى أنه لا تزال لكنايات الخصوم أهميتها في معرفة
آراء المعتزلة وأقوالهم على أن يراد في ذلك فوائد قبول الأفعال في حكاية الخصم
لذهب عنه والتي قد تتضمن حكاية لواز يفهمها هو بينما لم يصرح بها صاحب
الذهب . بل لو قيل له أن هذا يلزم هؤلاء لما التزم .

وغير ذلك ما هو معروف عن الأخطاء التي يقع فيها الخصوم عند حكاية
مذاهب شيوخهم بدافع التعصب .

وأما كان الأمر فلما استبعد تحقيق وتقرير مذهب المعتزلة على ما هو
عليه في نفس الأمر بقدر ما أنا بمدد تحقيق وتقرير صورة عقائد المعتزلة وآرائهم عند
الأشعري وأئمة أصحابه بذخيرة الوصول إلى معرفة أصول وجذور العقيدة الأشعرية فسي
الله ومطالعته .

وبناء على ذلك سوف أعرض مذهب المعتزلة من خلال كلام الأتباع ومن خلال
كلام الخصوم . وبذلك ينقسم هذا البحث إلى سائلين :-
الأولى : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الأتباع .
الثانية : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الخصوم .
السؤال الأولى : مذهب المعتزلة من وجهة نظر الأتباع :-

قد جرت عادة من يتكلم عن عقائد المعتزلة أن يذكر أهم الأمور التي
اجتمعوا عليها والتي لا يكون معتزلاً إلا من التزمها وقال بها وهي التي يسمونها
بالأصول الخمسة . فقد ذكرها أبو القاسم الطبري المعتزلي (١) ووضح ما يدور
فيها من مسائل وبايدرج تحت كل أصل منها بالتفصيل ثم بين أن المعتزلة مجمعة
عليها وإن كانوا مختلفين فيما سواها .

ثم جاء تلميذه الضباط (٢) فأيد هذا المعنى الذي ذكره شيخه فقال :-

إن من يريد الانتساب إلى المعتزلة لابد له من الالتزام بهذه الأصول
الخمس ولا يفر اختلاف فيها دعاءها .

وأما الأمامي عبد الجبار بن أحمد فقد تولى شرح الأصول الخمسة بشي من

التفصيل في أكثر من كتابه كالغني والحيثي وشرح الأصول الخمسة

(١) أبو القاسم الطبري التميمي : مقالات الاسلايين : ص ١٢٠-١٢١ .
(٢) الضباط : الانتصار . ص ٩٣ .

فهي تتعلق بالأصل الأول : التوحيد

قال : (التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يعبر بالشيء واحدا ، كما أن التذكير عبارة عما به يعبر الشيء متحركا ، والتصويد عبارة عما به يعبر الشيء أسود ، ثم يستعمل في العبر من كون الشيء واحدا) (١١) .

ثم قال في بيان حقيقة الواحد :

(اعلم أن الواحد :

* قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتغير على منطلق ما عليه في الوجود المنفرد أنه جزء واحد . وفي جزء من السواد واليابس أنه واحد .

* وقد يستعمل ويراد به أنه يفتنى بمقتضى لا يشترك فيها غيره . كما يقال فلان واحد في زمانه) (١٢) .

وقد حكى عن أبي علي العماني وغيره من شيوخ الاعتزال أن أحسن وصف لله تعالى هو التفرد بالقدم .

قال : (وقرئنا إذا وصفا الله تعالى بأنه واحد انما هو القسم الناسي لأن مفهوما مدح الله تعالى بذلك .

والمدح في أنه * لا يتجزأ ولا يتغير وإن كان كذلك لأن غيره يشاركه فيه) (١٣)

قال : (وأنا ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد . هو :

أن يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات

ثم يعلم كيفية استحقاقه لها .

ويعلم ما يجنبه في كل وقت وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت

وما يستحقه في وقت دون وقت .

ثم يعلم من هذا حاله لا بد وأن يكون واحدا لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه

من الصفات نفيًا وإيجابًا)

-
- (١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة .
(٢) نفس المصدر - ص ٢٢٢ وراجع المعنى للقاضي عبد الجبار ١٤ / ٢
(٣) نفس المصدر .
(*) لاحظ اختلاف بعض نسخ كتاب شرح الأصول الخمسة وأثبتته هو الواجب للساق

وقضا يتعلق بالأصل الثاني : العدل

قال القاضي عبد الجبار :

(اعلم أن العدل مصدر يعدل عدلا

كما أن الضرب مصدر ضرب بضرب .

والضمت مصدر ضمت بضم

وعد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الظل .

فاذا أريد به الظل ، فذلك على طريق العائفة لأنه معدول به كـ

يجري على الظالمين (١١) .

قال : (وأما في الاصطلاح فاذا عمل الله تعالى عدل فالمراد به :

أن أفعاله حسنة

وأنة لا يفعل الفسح

وأنة لا يفعل بها هو واجب عليه .

وأما ظوم العدل : فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة .

وأنة لا يفعل الفسح ولا يفعل بها هو واجب عليه .

وأنة لا يكذب في خبره ولا يجهل في حكمه

ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم .

ولا يظهر المعجزة على الكذابين .

ولا يتكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون .

بل يقدروهم على ما تكلمهم ويعرفهم صنعة ما تكلمهم ويدلهم على ذلك .

وأنة اذا كلف التكلف وأتى بها كلف على الوجه الذي كلف فانه يشبه لاصحالة .

وأنة سبحانه اذا ألم وأسلم فانما فعله لصلاحه ومناعمه ولا أن مثلا بواجب .

وأن يعلم أنه تعالى أتمن نظرا بعباده منهم لأنصهم فيما يتعلق بالدين

والتكليف (١٢) .

(١١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ١٢١

(١٢) نفس المصدر ، ص : ١٢٢ .

وهي تتعلق بالأمل الثالث : الوجد والوجد

قد شرح القاضي عبد الجبار ما يجب بيانه في هذا الأمل وهو : حيلة الوجد والوجد والكذب والخلف .

قال : (وأما الوجد فهو كل غير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرره من المستغفل .

ولفرق بين أن يكون حسنا مستغفا وبين ألا يكون كذلك ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد الطيبين بالتواب فقد يقال وبدعم بالتغفل مع أنه غير مستحق (١١) .

ثم قال : (وأما الوجد : فهو كل غير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو نقيض نفع منه في المستغفل .

ولفرق بين أن يكون حسنا مستغفا وبين ألا يكون كذلك ألا ترى أنه كما يقال : إن الله يود العماة بالمعاقب .

قد يقال : يود السلطان الغير بإطلاق نفسه وهناك عرشه ونهب أمواله مع أنه لا يستحق ولا يحسن (١٢) .

ثم قال : (وأما الكذب : فهو كل غير ولو كان له مغير لكان مشهرا لا على ما هو به ولو لم يكن له مغير هو أن في الأخبار مالا مغير له أصلا كالشعر بأن لا يأتي مع الله تعالى ولا يلقه غير ذلك (١٣) .

ثم قال : (وأما الخلف : فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستغفل ثم لا يفعله ثم إن الخلف ربما يكون كذبا بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله وربما لا يكون كذبا بأن يخبر عن غيره على الفعل ثم لا يفعله ولهذا لما استحال العزم على الله تعالى لم يكن الخلف في حقه إلا كذبا تعالى الله عنه علوا كبيرا (١٤) .

ثم قال : (وأما طوع الوجد والوجد : فهو أنه يعلم أن الله وعدا الطيبين بالتواب ويؤد العماة بالعذاب وأنه يفعل ما وعد به ويؤد طيه لاجتماع ولا يجوز عليه الخلف والكذب (١٥) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ١٢٢
 (٢) نفس المصدر - ص : ٢٥
 (٣) نفس المصدر ونفس الصفحة -
 (٤) نفس المصدر ونفس الصفحة -
 (٥) نفس المصدر - ص : ١٢٥ - ١٢٦

وفيما يتعلق بالأصل الرابع : العزلة بين العزلات

تلك القاضي عبد الجبار شارحا مذهب المعتزلة في العزلة بين العزلات وبين أن هذا الأصل يدرج الكلام فيه تحت مسألة الأسماء والأحكام . وهي أسماء المصنف وأحكامهم في الدنيا والآخرة .

قال : (والأصل في ذلك أن هذه العبارة - يعني العزلة بين العزلات - إنما تستعمل في شيء من شئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبه هذا في أصل اللغة . وأما في اصطلاح المتكلمين .

فهو العلم بأن لصاحب الكثرة اسم بين الاسم وحكم بين الحكمين ، وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام (١) .

ثم قال (وأما أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مصادر التشوَاب والعقاب وهذا لا يعلم مطلقا) (٢) .

ويعد أن ذلك على وجهة نظره في كون هذه المسألة شرعية وليست عقلية أخذ يدل على القول الذي اتفق عليه المعتزلة من أن مرتكب الكثرة في منزلية بين العزلات .

قال : (فعمل من هذه الجهة أن صاحب الكثرة لا يسمى مؤثما ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى ظاهرا .

وكذا لا يسمى باسم هؤلاء فانه لا يجري عليه أحكام هؤلاء

بل له اسم بين الاسمين

وحكم بين الحكمين) (٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص : ١٢٢

(٢) نفس المصدر . ص : ١٢٨

(٣) نفس المصدر . ص : ١٣٩

ويضا يتعلق بالأصل الخاص : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال : (نحن أولا نحن : حقيقة الأمر والنهي والمعروف والمنكر

أما الأمر : فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة انعمل

والنهي : هو قول القائل لمن دونه لا تفعل .

وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه .

ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف لنا لم يعرف حسنته

ولا دل عليه .

وأما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله سيئة أو دل عليه .

ولو وقع من الله تعالى الفصح لا يقال أنه منكر لنا لم يعرف سيئته ولا دل عليه .

قال : وإذا قد عرفت هذه المصطلحات فاعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر .

وانما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أو لا يعلم إلا سمعا

نذهب أبو علي إلى أنه يعلم عقلا وسمعا .

ونذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعلم سمعا إلا في موضع واحد .

وهو أن يتفاهد أحدا لطعام غيره فيلحق عليه بذلك من غير

تفاهده النبي عنه دفعا لتلك الضرر عن النفس .

المسألة الثانية : ذهب المعتزلة من وجهة نظر الخصوم :-

وأما حكاياتهم المعترضة وأفعالهم من خلال كتابات خصومهم فأول ما صادف الباحث في ذلك ما ذكره أبو الحسن الأشعري - رضي الله عنه - في كتابه مقالات الإسلاميين (١) حيث تحرى الصدق والدقة في نقل مذهبهم ولم يلزمهم بما لم يبرحوا بخلاف بعض أتباعه كالقصداني ومن تابعه .

قال أبو الحسن الأشعري : (شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره :

(أجمعتم المعتزلة على أن الله واحد ليس كخلق شيء وهو المسمى بـ

المعسر وليس بجسم ولا شبح ولا جنه ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا عظم ولا جوهر ولا عرض .

ولا يبدى لون ولا رائحة ولا مية . ولا يذى حرارة ولا رطوبة ولا برودة ولا طول ولا عرض ولا عرض

ولا اجتماع ولا انفراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ولا يبدى أفعالاً وأجزاء .

وأغنياً .

وليس يذى جهات ولا يذى بين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يهبط

به مكان ولا يجري عليه زمان .

ولا يتميز عليه المساحة ولا العرلة ولا الطول في الأماكن .

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم .

ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات .

وليس بمعدود ولا والد ولا مولود . لا تنيط به الأقدار ولا تنجبه الأستار

ولا تدركه الحواس ، ولا يلمس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا يتبدى

عليه الآفات ولا تنحل به العاهات .

وكل ما عطفوا بالبال وتصور بالوهم ففسر عليه له .

لم يرزل أولاً ولا سائلاً للمحدثات مرجوحاً قبل المخلوقات .

ولم يرزل حالاً قادراً حياً ولا يزال كذلك لانزاه العيون ولا تدركه الأبصار

(١) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٢٥/١ وشبهها
تعليق محمد بن عبد الله بن محمد طيبة القاهرة

ولا تعبط به الأوهام . ولا يسمع بالأسماع .

شيء لا لأشياء . عالم قادر حي لا كالأولياء القادرين الأحياء
وأنت القدم وحده ولا تقدم غيره . ولا اله سواء ولا غيرك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه
ولا معين على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . لم يخلق العاق على مثال سين . وليس
خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر . ولا بأصعب عليه منه ولا يجوز عظمه
اجترار العاصع ولا طمعه العصار . ولا يخاله السرور والتذات . ولا يعمل اليه الأذى والآلام .
ليس يذى نايه فينتاهي ولا يبور عليه الغشا ولا يلمسه المعجز والنفس . تقديس عن ملامسة
النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد (١١) .

ثم قال :

(فهداه جنة معلوم في التوسيد . وقد شاركهم في هذه الجنة الخسوف
وطوائف من العرجة . وطوائف من النعم وأن كانوا للجنة التي يظهرها باعفن ولها
تاركين) (١٢) .

الى أن قال : (أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يرى بالإنصار) (١٣)

فأما البندادي الصوفي سنة ٤٤٩هـ في كتابه الفرق بين الفرق (١٤) قال :

(الفصل الثالث في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق)

قد ذكرنا قبل هذا أن المعتزلة اعترفت فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرهما
الى أن قال :

بعضها تكفرا في بعضها أمور :

١ - منها : نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية .

وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصيرة

ولا قوة أزلية . وزادوا على هذا بقولهم أن الله تعالى لم يكن

في الأول اسم ولا صفة .

(١١) أبو الحسن الأشعري : مقالات ٢٢٥/١ .

(١٢) نفس المصدر ٢٢٦/١ .

(١٣) نفس المصدر ٢٢٨/١ .

(١٤) البندادي : الفرق بين الفرق . ص : ١١٤ - ١١٦ .

تحقيق محمد مكي الدين عبد الحميد . طبعة القاهرة : بدون تاريخ .

- ١ - ومنها : قولهم باستعماله رؤية الله عز وجل بالأبصار .
ورسوا أنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره .
واعتقوا فيه هل هو را' لغيره أم لا فأجازه قوم وأباه قوم آخرون
صحب .
- ٢ - ومنها : انتقاهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل ومدون أمره وهو سبحانه
وغيره وكلمهم بزعمين أن كلام الله عز وجل حادث .
وأكثرهم اليوم يسمونه مخلوقا .
- ٣ - ومنها : قولهم جمعا بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من
أفعال الحيوانات .
وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله
عز وجل في أكسابهم ولا في أفعال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير .
ولذلك هذا القول معاهم المسلمون* فدرية* .
- ٤ - ومنها : انتقاهم على دعواهم في الناس من أمة الاصلاح بالعتزة بـ
العتزتين وهي أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر ولذلك هذا معاهم المسلمون
معتزلة لا عزالهم قول الأمة بأسرها .
- ٥ - ومنها : قولهم أن كل عالم يأمر الله تعالى به أو ينهى عنه من أفعال العباد
وأم ينهى الله شيئا منها (١) .
- وأما الشهرستاني فقد فصل أقوال المعتزلة في كتابه الطلل والنحل (٢) وذكر ما
اتفق عليه جماع المعتزلة ثم ذكر ما اختلفت به كل فرقة عن الأخرى حيث قال :
الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :
- ١ - القول بأن الله تعالى قديم والتقدم أمسي وصف ذاته .
وتفوا الصفات القديمة أصلا : فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته
لا يعلم وقدرة وصيانة هي صفات قديمة ومعان قائمه .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ١١٤ - ١١٦ .
تحقيق محمد صفي الدين عبد الحميد ، طبعة القاهرة : بدون تاريخ .

(٢) الطلل والنحل : رأي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني ، ص ٢٣١ .

- لأنه لو شاركته السموات فسي القدم - الذي هو أعلى الوعد -
لشاركته في الإلهية .
- ٢ - وانفقا على أن كلامه سمعت مخلوق في مثل وهو حرف وصوت كتب أمثاله
في الصحاف حكايات عنه .
فأيا وجد في العقل عرض فقد في في الحال .
- ٣ - وانفقا على أن الإرادة والسمع والبر ليست معاني قائمة بذاته لكن اختلفوا
في وجود وجودها وسماها معانيها .
- ٤ - وانفقا على نبي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار وفي التصية حب
من كل وجه : جهة ومكانا وسورة وتخيلا وانفقا زولا وتخيلا وأثرا .
وأوصوا بأول الآيات المتشابهة فيها وسعوا هذا النقط توحيدا .
- ٥ - وانفقا على أن العدد قادر خالق لأفعالها وشيئا مستحق على مايفعله
نوابا وطبا في الدار الآخرة . والرب تعالى منزه أن يشاف إليه غير ذلكم
وهل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم لكان ظالما كما لو خلق العدل كان
بارا .
- ٦ - وانفقا على أن الحكم لا يفعل الا الملاح والخير ويجب من حيث الحكمة
رعاية مصالح العباد . وأما الأصلاح واللطف ففي وجوه خلاف مدغم وسعوا هذا
النقط عدلا .
- ٧ - وانفقا على أن الطوبى اذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب
والعزى . والنفل معنى روا الثواب .
وإذا خرج من غير توبة عن كثرة ارتكبتها استحق العقوبة في النار .
لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار .
وسعوا هذا النقط وعدا ويعدا .
- ٨ - وانفقا على أن أصول المعرفة وذكر النعمة واجب قبل ورود الصبح والحسن
والصبح يجب معرفتها بالعقل .
واحتاق الحسن واجتناب الفصح واجب كذلك .
ويوجد التكليف الطاف للبارى تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء
عليهم السلام - امتحانا واختيارا (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من من
عن بينة) سورة الأفعال : ٤٢

٩ - واختلفوا في الامانة والقول فيها نعماً واختاروا : كما سيأتي عند مطالعة كل طائفة .

ثم ان الشهرستاني بعد أن ذكر ما اطلق عليه المعتزلة جميعاً أخذ يمدد خصائص كل فرقة وما اختلفت فيه عن بقية الفرق بما سأذكره عند التعقيب على مذهب المعتزلة ويشمل أفعالهم وآرائهم في صفات الله تعالى للوصول الى أصولها وواجبها فانه ما لا ريب فيه أن معرفة أصول المذاهب وواجبها يبين لنا قيمتها العلمية من حيث قريبها وبعدها عن الحق والصواب الموافق لما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - في الكتاب والسنة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٠٢ وما بعدها .

وأما ابن حزم الأندلسي فقد نظم عن المعتزلة في كتاب الفصل بين الطلح والأهوا- والتحل فقال :

(وأما المعتزلة : فمعدتهم التي يتسكون بها : الكلام في التوحيد والتوحيد به الباري تعالى .

ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والنسبة بالنسب والايان والوجد) (١١) .

الذي أن قال : (ومن خالف المعتزلة في علي القرآن والربوبية والتنبيه والقدر وأن صاحب الكثرة لا يلهي ولا يلاهي لكن طاسق عيسى منهم - ومن وافقهم فيما ذكر فهو منهم وأن مخالفهم فيما سوى ما ذكرنا فيما اعتكف فيه المسلمون) (١٢) .

ثم أخذ ابن حزم يذكر ما أسماه بشائباتهم ومضاتهم على طريقته المعهودة من نزارة العادة والأسلوب القوي وكثرة الحجج والاستدلالات ما لا يأيد حاجة نفسي أن أدكره هنا عشية الاطالة .

الا أنه ما ينبغي التنبيه عليه أن عامة ما يذكره عنهم يحتاج الى تحقيق للتصريح بين ما صرحوا به وبين ما أزرعوا اياه .

وكذلك الحال بالنسبة لما ذكره أبو المظفر الاسفرائيني في كتاب التصريح فسي الدين وتبصير الفرقه الناجية عن الفرقه إليها لكن .

ينبغي التمييز بين الزواج لهم بكسر من اللوازم التي أكرههم بها وبين ما صرحوا به وقيلوا أن يلتزموه .

صحيح أن لازم الحق حق . ولازم الباطل باطل . وأما شأنه ————— أن يستدل بظلال اللازم على بطلان المطلوب . ومن أن يؤخذ الرجل بظلال قولهم ————— وحكم عليه بالكفر أو الفسق أو نحوه وهو لم يصرح بالترزام .

(١١) ابن حزم الأندلسي : الفصل في القتل والأهوا- والتحل ٢/٢٦٤ .

تحقيق د . محمد نصر وعبد الرحمن حمزة . نشرة مطا ١٩٤٠ هـ .

(١٢) نفس المصدر ٢/٢٦٤ .

البحث الثاني

أول واجب على المكلف عند الاعتزلة

سبق أن بينت في التصعيد أن مسألة " أول واجب على المكلف من الصائبل الهامة لأنها قامت على أساس أن معرفة الله تعالى مسألة نظرية وترتب على القول بها حلوك المكلفين بعمامة والاعتزلة بخاصة بانتارهم وباد ذلك الأمر طريقة الجواهر والأعراض بما احتاجت إليه من عقوبات وما ترتب عليها من لوازم .

فهذا الارتباط بين مسألة " أول واجب على المكلف وبين من ينت عليه وما ترتب عليها أكتسبها أهمية خاصة ينبغي التنظير لها .

ولقد اهتمت الاعتزلة بهذه المسألة وأولوها جانبا كبيرا من كتاباتهم والمعروف عن الاعتزلة أنهم ظالوا بأن النظر النقي إلى معرفة الله تعالى هو أول واجب على المكلف .

يقول القاضي عبد الجبار في كتابه : شرح الأصول الخمسة (سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله .

ومعرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فوجب أن يكن النظر أول الواجبات (١١)

وقال في كتابه المصنف بالكيف (١٢) :

(العباد يقولون ان النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات لأنه من الواجبات التي لا ينك المكلف عنه بوجه من الوجوه والدليل على ذلك أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز انفكاكها عن وجوبه عليه .

ثم قال (وكلاما فيما لا ينك المكلف عنه بوجه من الوجوه ويبان ذلك أن الواجبات على شريسي : على وشريسي

فالعقوبات نحو رد الوديعة وقتل الذين وشكر النعمة فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال .

وأما الشروعات فالشرط فيها ابتعاها على وجه القرية والعبادة إلى الله تعالى وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى (١٣)

(١١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١

(١٢) القاضي عبد الجبار : المصنف بالكيف ، ص : ٢٨

(١٣) نفس المصدر وفي الصفحة .

ومول أمل ايجاب النظر :

قال القاضي عبد الجبار :

(والأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يتدفع به الضرر عن نفسه مقر في نقل كل عاقل ولا نسبة في ذلك وإنما يقضى الحال في بعض الأنظار المصلحة هل هو لهذه الصفة أم لا .

قال : واذك الضرر الذي يتدفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى

قول له : هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر .

قال الشافعي إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر خوفاً لاسبب من الأسباب

قال قال أبو أسيب الخوف ؟

قلنا : تختلف قريباً ولكن اختلافه بالناس وسماح اختلافهم في الأديان وتقبلهم بعضهم بعضاً وتكفر بعضهم بعضاً .

وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبى وأن ما أنت عليه باطل يسدى إلى الهلاك .

فمنذ هذا يخاف العاقل أن لم ينظر ولم يفكر أن يقع في ورطة ومهلكة وربما يكون حسب الخوف دماً أو دماء ونفس الناسم وشعير المنيق وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الطائفة وربما يعتبره الخوف بأن ينظر في كتاب فرى هناك مكتوباً . لا يأمن أن يكون لك صانع صنعك ومدبر دبرك أن أظمت أظامك وأن صيته عاتك .

فمنذ هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر خوفاً حتى لو لم يخف الميت لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً (١) .

الى أن قال :-

(وقد عرفت في المعنى أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مجهولاً وسواء كان معناداً أو غير معناداً إذا كان المدفع به دين المدفع فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة . ص : ٦٧ .
(٢) غير المصدر . ص : ٦٧ - ٦٨ .

ثم بعد ذلك أخذ القاضي عبد الجبار يورد على نفسه بعض الأسئلة التي تتعلق بالمسبب الذي من أجله جعل المعزولة النظر في طريقة معرفة الله تعالى مقدما على غيره ولماذا جعلوه أول واجب على المكلف . فمن هذه الأسئلة ما ذكره بقوله :

(فإن قيل هل جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات ؟
فإن قيل هل جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود
فإن قيل فلا ظنم أن الموت الذي يعمل عند تراه النظر أول الواجبات
فإن قيل هل جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أمثال القادرين أول الواجبات ؟

ويعد أن أجاب على هذه الأسئلة كلها بطريقته :

قال : فيحصل من هذه المسئلة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات يعني على المكلف (١١) .

ثم انه قبل ذلك قد فصل ووضح ما ينبغي على المكلف أن ينظر فيه باعتبار أن ذلك النظر هو أول واجب عليه ولا يترك عنه .
قال : (إذا لم يكن بد من النظر :
فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جـــــــــــــــــواز التفسير عليها فيعرف أنها مدته .

ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بأن لها مدداً فيما على تصرفاتها في الشاهد . ثم ينظر في أن ذلك المدد لا يجوز أن يكون هو ولاطه فيحصل له العلم بأن له مدداً مخالفاً لنا وهو الله تبارك وتعالى .

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أي شيء . نسبم ينظر في صحة الفعل منه فيحصل العلم بكونه قادراً . ثم ينظر في صحة العنق فيه على وجه الأحكام والانتان فيحصل له العلم بكونه عالماً . ثم ينظر في كونه قادراً بالعلم فيحصل له العلم بكونه حياً .

(١١) القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة . ص : ٢١ - ٢٥

ثم ينظر في كونه حيا لا أظنه فيحصل له العلم بكونه سميا بغيرا مدركا
 للدركات . ثم ينظر في كونه عالما وقادرا فيحصل له العلم بكونه موجودا ، ثم ينظر في
 أن الموادات تنتهي اليه وهو لا ينتهي الي حد فيحصل له العلم بكونه قديما ، ثم
 ينظر في كونه قديما فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على
 الأجسام والأعراض من العبادرة والخلو وغير ذلك من السمود والهبوط والارتفاع والاعتدال
 والانتقال من مكان الي مكان في أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه
 شيء لا يجوز عليه الحاجة انما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان .

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من العبادرة والخلو
 والعمامة والخلو فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشئ من الحواس . ثم
 ينظر في أنه لو كان معه تان لثانها . وهذا يؤدي الي الضعف الذي لا يجوز الا على
 الأجسام فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني يشاركه في العدم والآلهية فيمكن قد حصل له
 العلم بكامل التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك في أنه عالم بفتح القبح ويستغن عنه وعالم باستغنائه عنه
 فيحصل له العلم بكونه عدلا حكما لا يفعل الفصح ولا يخل بالواجب . ولا يأمر بالفحش
 ولا ينهى عن الحسن . وأن أفعاله كلها حسنة .

قال : فبهذه الطرق يحصل المراد نفسه طوع التوحيد والعدل (11) .

قلت : وهكذا أمثال القاضي عبد الجبار - مثلا المعتزلة - لعقابه العنسان
 في ايجاب النظر في كل هذه المسائل على المكلف باستباره أول واجب عليه لانعكاسه
 عنه . ولا فرق في ذلك بين مكلف ومكلف فهي لازمة لكل أحد .

وقد يستغرق النظر في كل ما ذكره من المكلف . بل ويصر ويسته من بعده . ان
 كان ما وصل اليه من النظر يورثه من بعده على مذهب المعتزلة . دون الوصول
 الي تحصيل علوم التوحيد والعدل وكل ذلك ولا شأن له مطلقا بتعويض الوحي من كتاب
 سنة . وبالتالي لا شأن له بالفريضة كلها . إذ على أي أساس يكلف بالفروع كالصلاة
 والزكاة والصوم والحج وبقية العبادات والمعاملات والأحكام التي لا يفرض لها عالم يحصل
 لنفسه طوع التوحيد والعدل . وهذا كله بين الباحث تلمذ ونظام المعتزلة في الاعتقاد
 على العقل وحده دون هداية الكتاب والسنة .

المبحث الثالث

موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة في مسائل الاعتقاد

اشتهر المعتزلة عند الطوائف في القديم والحديث بأنهم أتباع مذهبهم طس
أسى عليه .

فهم ينطلقون من أصل ذهنية منه على عدان وظاهيم صدرها العقل فقط
لاحق .

ويرجع بعض الناس بذلك إلى ظروف ولايات نشأة المعتزلة حيث وجدوا
أنفسهم في الصف الأول دغانا عن الإسلام ضد الديانات والدجل والغرق المائة التي
نزلت المجتمع الإسلامي وأخذت تنشر أفكارها وتشكيكاتها من خلال منقولات ومجالات مع
المسلمين (1) .

فلم يكن لهم يد من مواجهة ذلك الفيزو الفكري بملاح من جنس ملاح
الخصوم طجأ إلى العقل على ريم أن العضم لا يؤمن بنصوص الوحي من كتاب وسنة فانطلقوا
من أصول ذهنية - كما سبق وأن أفردت - ليس لها علاقة بنصوص الوحي بل برسمها
أن نصوص الوحي لا تثبت الا بعد ثبوت تلك الأصول العقلية من معرفة الله تعالى ومعرفة
صفاته وأعماله .

ولرب أن هناك مصادر للمعرفة قد تأثر بها المعتزلة في تكوين أصولهم
واستدلالهم عليها وذلك لأن العقل لا يعمل من فراغ بل يجمع أفكاره ويخترع استدلالاته
عليها بناء على بواعث سابقة تكونت لديه فهو لا يتوجه إلى وجهة معينة في التأسيس
والتعويض - ثم في الاستدلال والبرهان بعد ذلك الا بناء على بواعث وسنقات تكونت
بدخله فأخذ يمولها ويخترع لها الأدلة التي تنتهيا وتفتح الآخرين بها .

الا أني لا أتناول هذه المصادر بالبحث لأن العظام علم حسن موقف المعتزلة
من نصوص الكتاب والسنة في الاعتقاد .

فهذا الذي ذكرته آنفا هو زيادة وعلامة مائل في تقرير وتبرير موقف المعتزلة

(1) هكذا جرى المعتزلة ومن يتأمرهم على ترويج هذا الكلام وهي دعوى مريضة
سيقت بغير دليل بل المشهور من أئمة المعتزلة من تكفيرهم أئمة أهل السنة
والجماعة بل تكفيرهم لمعتمد المعنى ما يجعلنا نجزم بعدم صحة تلك الدعوى .

من العقل حيث جعلوا العقل ثم قبلوا من الترتيب ما وافق العقل (١) .
 وبالعكس في هذا المقدر الا جاهل بلام المعتزلة أنفسهم .

فان من بدهيات الأمور عند أئمة المعتزلة أن الاستدلال بنصوص الوحي من كتاب وسنة
 على وجود الله تعالى ومعرفته بتوحيده وهداه وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم ، انما
 هو دور متتبع حيث أن لا تعرف المذكور من وحيه تعالى الا بعد معرفة وجوده وصدق
 رسوله ، فإذا تولقت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه كان دوراً وهو متتبع .

يقول القاضي عبد الجبار في كتابه الكبير * المعنى *

(قد بينا من قبل أنه - أن الدليل السمعي أو الخطاب الشرعي - لا يدل
 على مالوا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرح دالاً على أصله .
 وذلك يتناقض ، فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب - يعني دليل الكتاب والسنة -
 على التوحيد والعدل وهما متباينان لأننا لا نعلمه دلالة الا بعد العلم بجميع ذلك) (٢)
 ثم قال : (قد بينا أنه يعقل بالسمع ماله تعلق بالاعتقاد لأنه انما يــــرد
 من جهة الحكم على طريقة الدلالة .

ولا يخفى أن يدل الكفد الا على ما يستفيد به العبادة أو ما يمتثل بأمر
 تعبد وترغب وزجر وتنبهف) (٣) .

وقد وضع كلامه صراحة في كتابه شرح الأصول الخمسة وهو يرد على من يستدل
 بنصوص القرآن الكريم في اثبات صفات الله تعالى وهي صفات العلم .

قال : (ان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة - أي اثبات الصفات -
 ما لا يمكن لأن صفة السمع تنبني على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبني صفة السمع
 عليها ، فالاستدلال عليها يجري مجرى الشيء على نفسه وذلك ما لا يجوز) (٤) .

(١) راجع في ذلك : تحقيق د - فاضل حسين لكتاب الآيات للأشعري ص : ١٠٩ .
 وابعدها .

د . أحمد محمود صبيح : في علم الكلام [المعتزلة - الأشاعرة] ص : ١١١-١١٢ .
 د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص : ٧٨ وابعدها .

(٢) القاضي عبد الجبار : المعنى ١٧/١٢٠٩٤

(٣) نفس المصدر : ١٧/٩٥

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ١٩٤

قال : (وإنما قلنا أن صحة السمع مبنية على هذه المسألة لأننا عالم تعلم
القديم تعالى عدلا حكما لا يمكننا معرفة السمع .

وعالم تعلم - أي بالعقل - أنه تعالى عالم بفتح الفتح واستغناؤه عنها
لم تعلم عدله وعالم تعلم كونه عالما لذاته لم تعلم طه بفتح الفتح أجمع ، فقد ترتب
على هذه المسألة فلا يحس الاستدلال بالسمع عليها (١١)

وفي معرض رده على من استدلل بقول الله تعالى ﴿ الرحمن على العرش
استوي ﴾ (١٢) .

قال (١٣) : (والأصل في الجواب أن يقال لهم أولا أن الاستدلال بالسمع
على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع مبنية عليها لأننا عالم تعلم القديم تعالى
عدلا حكما لا تعلم صحة السمع ، وعالم تعلم أنه نبي لا يجوز عليه الحاجة لانعلم عدلا ،
وعالم تعلم أنه ليس بجسم لا تعلمه نبياً ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؟
وهل هذا الاستدلال بالقرع على الأصل ؟ وذلك مثال (١٤) .

والأصل الذي بنى عليه القاضي - وهو في ذلك يمثل مذهب المعتزلة -
- موقفه من نصوص الكتاب والسنة - هو أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فقد قال في كتابه شرح الأصول الخمسة مينا مكانة العقل وهيئة طمس
الكتاب والسنة في الحجة :

(اعلم أن الدلالة أربعة حجة العقل والكتاب والسنة والاجماع (١٥)

ثم قال : (ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم يفرم الأدلة على هذه الأربعة دون ما عدتها ؟

ثم لم قلتم أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؟

قلنا : أما الأولى : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوكد النسب

إلى العلم بالقرع . وهذه حال الأربعة دون ما عدتها .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ١٩٤

(٢) سورة طه ، آية رقم (٥٠) .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٢٢٦

(٤) نفس المصدر ، ص : ١٠٠ .

فإن قيل : أليس القياس وغير الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم
فهل يعدونها فيها ؟

فأجاب : أنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السنة فلا يجب إفرادها بالذكر .
وأما الثاني : وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل
فإن ما دعاها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وبدله .

فإن امتدنا بشي' منها على الله تعالى والحال هذه كما استدلتنا بغير
الشي' على أصله وذلك لا يجوز .
فإن هذا :

أن الكتاب إما ثبت حجة حتى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يقرب ولا يجوز
عليه الكذب .

وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وبدله .

وأما السنة فلأنها تكون حجة حتى ثبت أنها من رسول عدل حكيم وكذلك
في الإجماع لأنه إما أن يستدل إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة .
وكلاهما قرآن على معرفة الله تعالى (١) .

وقد أكد أبو الحسن البصري هذا الموقف المعتزلي من تصويب الكتاب والسنة
في كتابه - المعتد - أصل منه مختصراً .

قال : الأضواء المعلوم بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقد كمال
مكان في العقل دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقفاً على العلم به . كالمعرفة
بالله وسلطانه .

وأما حتى لا يعقل الفروع ، فيجب تقديم هذه المعارف على الشرع . فم
يجز كون الشرع دليل عليها (٢)

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٨٨ - ٨٩ .

(٢) أبو الحسن البصري : المعتد ، ص : ٢٨٦ / ٢ - ٢٨٧ .
بواسطة دراسة رسالة : تحقيق ودراسة كتاب غاية المراد في علم الكلام للأدي
د . حسن الشافعي ، قسم الدراسة ، ص : ١٠٤ .
مخطوط بجامعة القاهرة - كلية دار العلوم .

فهذا هو موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة في الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته وعلى صدق رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهم يرون أنه لا يصح ولا يجوز الاستدلال بشيء من نصوص الكتاب والسنة على شيء من تلك العقائد التي ذكرتها آنفاً .

ولكن يستدل عليها بالعدل ومدى

وإن كانوا لم يتوالوا بأي عقل من العقول يمكننا أن نستدل على هذه الأصول التي يتوقف حجة الشرح عليها أو هو عقل أبي الهذيل المعتزلة أم بعقل ابراهيم بن سائر النظام أم بعقل الاسكافي ، أم بعقل الضحاح ، أم بعقل أبي علي الجبائي ، أم بعقل أبي هاشم الجبائي صاحب أسطورة الأحوال ، أم بعقل يعمر صاحب أسطورة المعاني ، أم بعقل عباد الملبي أم بعقل جعفر بن حرب ، أم بعقل أبي حنيفة الرمادي ، أم بعقل ذلك من العقول التي خالفهم .

علما بأن هؤلاء وإن كانوا ينشئون تحت لواء المعتزلة ويتولون بأصولها الخاصة إلا أن عاصمهم يكفر الواحد فبهم المائتين واحداً واحداً تكيف يفهمون من مخالفتهم ويكفرهم بالأمر التي انقضوا عليها من أصولهم الخاصة .
ولست في معرض الرد عليهم وإنما في معرض البيان والسرد .

هذا وقد رأيت كلاماً غريباً لأحد الفضلاء وهو يتحدث عن منهج المعتزلة يتحدث فيه بأسباب من سلفية منهج وأصل من عقائد الفلاس الأول لمذهب المعتزلة .

قال : (1) واعتدال أصل السهبجي بيده وأيضاً في نقد بقائس على العقل واستعمال كل منهما في موضعه فالحق عنده يعرف من وجوه أربعة : كتابنا طـــــــق
وغير مجمع عليه ، وحجة عقل ، أو إجماع أمم (1) .

قال : (وهذا منهج سلفي أو التزم به وأصل) (2)

(1) - د - تاريخ دمشق : الفناء والتفرد في الإسلام 11 (1) ، 115 ، نشرة

دار الدعوة - الإسكندرية .

(2) نفس المصدر ونفس الصفحة .

وقد ذكر أن هذا النص من وأهل بن عطاء في تصديده. شبهه قد ذكره
د. علي سامي النشار في كتاب نشأة الفكر الفلسفي (١) وأنه أرجع فشل اكتشافه بمصاحف
كتاب مذهب الذرة .

والغريبة في هذا الكلام من وجوه :-

الوجه الأول :-

أن أمدا لم يذكر مدى صحة هذا النص من حيث السند قبل مناقشة مقصده
وهل كان لأهل قبل انحرافه عن المسن المرى أم بعده .

الوجه الثاني :-

أن الذين حكوا مذهب المعتزلة وأصولهم الخمسة من المعتزلة أنفسهم لم
يذكروا هذا النص بل أكدوا أن دلالة الكتاب والسنة عليه على أهل التوحيد والعدل
والتي لا تعرف الا بالعقل والا لهم الدور المتعكف كما سبق أن بينت .

قال القاضي عبد الجبار في كتابه فشل الاعتزال وطغيات المعتزلة وهو يتحدث
عن الأدلة :

(أدلها : العقل لأنه به يعز بين الحسن والقيح ، ولأن به يعسرف
أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والاجماع .

ثم قال في معرض رده على من خالفه في ذلك : وربما تعجب من هذا
الترتيب فقل أن الأدلة نفي الكتاب والسنة والاجماع فقد أو يبان أن العقل ان كان يدل
على أمور فهو مؤخر . وليس الأمر كذلك ، أن الله لم يعاطب إلا أهل العقل (٢) .

الوجه الثالث :-

أن هذا النص ربما يكن مغلوطة حيث يناسب كتاب الأوائل أن يذكر فيه
أوائل الأشياء .

والذي يوافق ذلك ما نقله الشهرستاني من وأهل بن عطاء حيث قال :

(وأهل بن عطاء كان أول من ذهب الي أن الحقيقة تعرف بحجة العقل) (٣) .

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي (٤٤٧/١) - الطبعة السابعة -

نشرة دار المعارف ، القاهرة

(٢) القاضي عبد الجبار : فشل الاعتزال ، ص : ١٦٩

(٣) الشهرستاني : العقل والسند ، ٤٨/١

الوجه الرابع :-

على فرض صحة هذا النقل عن وأصل فعمل المقصود به معرفة الحق في الأمور
الفنية العملية أو ما يسمونه بالفروع . وهذا الذي وجدت صاحب كتاب نشأة الفكر يعمل
إليه حيث أكد هذا النص تحت عنوان : وأصل بن علي وأصول الفقه ، ثم أتت
الشرح جعل القياس بدلا من العقل ، وهو ما يؤكد النقل بأن هذا في الفروع وليس
في الأصول (1) .

وبهذا يتضح للباحث أن المعزلة لم يعملوا لنصوص الكتاب والسنة نصيبا
في الاجتناع على أمر العقائد إلا من جهة أنها غير الصادق المرسل من لدن مصدر
حكيم .

فلا بد أولا من اثبات وجوده تعالى ثم اثبات صفاته وتوحيده وبعده ثم اثبات
صدق رسوله .

ثم بعد ذلك ان كان هناك في العمر بغيره . الاحتجاج بخبر الرسول كأخبار
صحة توحيده في حذر على شوا غررات العقل بحيث تتوافق وما توصلت إليه العقول
من قواعد وأصول ولا تضربها إلى الرد أو التأويل حسب الظروف .

(1) د . علي ساني النشار : نشأة الفكر الفلسفي ، ٢٩٥/١ .

المبحث الرابع

سلوك المعتزلة في اثبات وجود الله تعالى

عنى عن البيان وأنا أعرض سلوك المعتزلة في معرفة الله تعالى بأثبات وجوده أن أقول أن هذا المسلك الذي سلكوه لم يكن سوى اختراع من اختراعاتهم وأثبات من تأليفهم ما رأوه يعقلونهم وآرائهم ويمثلوه أملاً لايات حجية نصوص الكتاب والسنة .

وسوف النظر من كونه مسلماً صحيحاً أم باطلاً فهو لا يستند إلى نص من كتاب أوستة . وهذا القدر ما لا يندفع أن يخطئه فيه . وماذا إلا لأن المعتزلة أنفسهم لم يدعوا فيه شيئاً غير ذلك بل نصوصهم المرصحة تنطبع بأن العقل هو أساس ثبوت حجية نصوص الكتاب والسنة .

وأما بالنسبة للطريقة المعتمدة في اثبات وجود الله تعالى عند أئمة المعتزلة فهي طريقة الجواهر والأعراض التي تعتمد على اثبات حدود الأجسام بأنها لا تخلو من الأعراض . والأعراض حادثة إذن للأجسام حادثة ثم يأتي بقية الاستدلال .

وقد ذكر القاضي أن أول من استدلل بهذه الطريقة أبو الهذيل العلاف ثم تابعه باقي شيوخ المذهب الامتزالي .

يقول القاضي عبد الجبار في معرض بيان طريقة معرفة الله تعالى وأثبات وجوده عند المعتزلة

(الأصل فيه : أن الله تعالى لا يعرف ضرورة . وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها لا يعود أحد أمرين . أما أن يكون حكماً مادراً عنه . أو فعلاً واقفاً من فعله) .

ثم بين فساد طريق الاستدلال على ذات الله تعالى بمصدر حكمه لأن الأحكام إنما تصدر عن العاقل والله تعالى ليس بعقل لأنه لو كان كذلك - ويعلم أن المعقول لا يملك من عقله - أدى إلى وجوب ثاب معه في القدم تعالى الله عن ذلك (١) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص : ٨٦ .

(٢) براجع كلامه في ذلك في نفس المصدر ونفس الصفحة .

ثم قال (وفي أن الطريق إليه إنما هو الأفعال ، والأفعال على شريحتي -
أحدهما : يدخل جنسه تحت مقدورها وهي عشرة أنواع : خمسة من أفعال
الميجاز ، هي : الأركان ، والاعتقادات والتأليفات والأسماء والآلام .

وخمسة من أفعال القلوب ، وهي : الاعتقادات والآراء والكراهات والخشون
والأسباب .

والآخر : لا يدخل جنسه تحت مقدورها ، وهي ثلاثة عشر نوعا : الجواهر ،
الألوان بالطعوم ، الروائح ، الحرارة ، البرودة ، الرطوبة ، الجيومة ، الحداثة ،
القدرة ، الضمومة ، العفة ، العفا (١) .

ثم بين القاضي أن الاستدلال على الله تعالى إنما يكون بالمعرب من الأفعال
الذي لا يدخل جنسه تحت مقدورها ، باستثناء العفا فان طريق معرفته الصمغ وذلك يترتب
على معرفة الله تعالى .

وحيث أن المعرب من الأفعال الذي يدخل جنسه تحت مقدورها لا يمكن
الاستدلال بها ولا يثبت بها على الله تعالى وذلك لأن من حق الدليل أن يكون
بينه وبين المدلول تعلقا ولكن بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره .

وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى فليس
بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره ، إلا أن تكون واقعة على لا يصح وقوعها
على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة ، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى (٢)

قال القاضي : (فإذا قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأعراض على الله
تعالى فمن حقه أن تتبينها أولا ثم تعلم حدوثها ثانيا . ثم تعلم أنها تحتاج إلى
مددات وفاعل بخلاف لنا وهو الله تعالى (٣) .

(١) القاضي عبد المجاز ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٩ .

(٢) نظير المصدر ، ص : ١٠ .

(٣) نظير المصدر ، ص : ١٢ .

أولاً : اثبات الأعراس :-

قال : (وحتى أردت أن تستدل بشئ منها فلا تحتاج إلى اثباتها على طريق الحجة فانها مدركة ، وإنما تحتاج إلى اثباتها على طريقة التصريح : هل هي نفس العمل على ما يقوله نداء الأعراس ، أو غيرها على ما نقله (١) .
ثم أخذ القاضي عبد الجبار يشرح طريقة اثباتها واحدة واحدة (٢) .

ثانياً : وأما اثبات حدوث الأعراس :-

قال : (فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان والعدم لا يجوز عليه العدم والبطلان .
وهذه الدلالة متينة على أصلين :-
أحدهما : أن الأعراس يجوز عليها العدم .
الثاني : أن العدم لا يجوز عليه العدم (٣) .
ثم أخذ يبرهن على كل واحد من هذين الأصلين .

ثم قال : (وإذا قد عرفت حدوثها . فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث واصل فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إليها وتعلقة بها . وإنما احتاجت إليها لحدوثها .

فكل ما شاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث واصل فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك (٤) .

ويعد أن بين القاضي عبد الجبار طريقة الاستدلال على وجود الله تعالى بالأعراس ذكر بعد ذلك فصلاً عاماً في الاستدلال على وجوده تعالى بالأجسام .

قال : الأصل فيه أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال

بغيرها لوجوه :-

- (١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص : ٩٢ .
- (٢) نفس المصدر ، ص : ٩٢ .
- (٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .
- (٤) نفس المصدر ، ص : ٩٤ .

أحدها : أن الأجسام معلومة بالانطرار على سبيل البقعة والتفصيل جميعا
وليس كذلك الأعراس .

الوجه الثاني : هو أن العلم بكمال التوحيد لا يشمل مالم يحمل العلم
بحدوث الأجسام .

بوضحة الوجه الثالث : هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن اثبات الأعراس
وحدوثها وليس كذلك الاستدلال بالأعراس . (١)

ثم قال : وإن قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى
فمن حكا أن تعلم حدوثها وأن لها محدثا مخالفا هو الله تعالى .
والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة :-

أحدها :- أن تستدل بالأعراس على الله تعالى وتعرفه بتوحيده ودلاله
وتعرف صفة الصمغ ثم تستدل بالصمغ على حدوث الأجسام .

الطريق الثاني :- هو أن تستدل بالأعراس على الله تعالى وتعلم قدمه ثم
تقول لو كانت الأجسام قديمة لكانت فعلا لله تعالى أن القدم صفة من صفات النفس
والاعتقائه في صفة من صفات النفس بوجوب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون
قديمة وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة ، لأن الموجود يتولد من هذين
الوصفين . وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا سאלة .

الطريق الثالث :-

وهو الطريق الذي استقر عليه المعتزلة واعتدوه في اثبات وجود الله تعالى
باثبات حدوث الأجسام .

ومن أجل هذا الطريق صفت ما مر من كلام القاضي عبد الجبار لتظهر منزلة
هذا الطريق ورئيه التي من أجلها اختاره الطريق المعتد .

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤

(٢) نفس المصدر ، ص : ٩٤ ، ٩٥ . ويلاحظ أنه سماها وموجها بيننا بنفسه
لأنه أن تسمى طرفا كما في قوله (والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة) .
ص : ٩٤ .

ويشخص سلكه المعزلة في هذا الطريق في اثبات حدوث العالم بالاشياء
حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الأثراني التي هي الحوادث ولا يخلو من الحوادث
فهو حادث لا يحتاج حوادث لا أول لها .

قال القاضي عبد الجبار :-

(هو الدلالة المستعدة وأول من استدل به شيخنا أبو الهذيل وابيعه
بإثبات الشيخ .

وتحريها أن يقول :

إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تنفك عنها وطام يخلو من المحدثات
أو يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله (١) .

قال : (وهذه الدلالة مبنية على أربع دقاوي :

أحدها : اثبات أن في الأجسام معاني ، هي : الاجتماع ، والانفصال
والحركة والسكون .

والثانية : اثبات أن هذه الدقاوي محدثة .

والثالثة : اثبات أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .

والرابعة : أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها يجب حدوثه مثله (٢) .

قال : (ولهذه الدقاوي ترتيب :

فالأولى يجب أن تكون متقدمة . والأخيرة يجب أن تكون متأخرة .

والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب بينهما .

قال : وإنما قلنا إن الأولى يجب تقدمها لأنها كلام في اثبات هذه المعاني
وطام تعلمها لا يمكنها وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم .

وأما الأخيرة فإنا يجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم يتقدمه
من المحدثات ولم يتقدمه يجب حدوثه مثله . وطام تثبت الدقاوي الثلاث من قبل لا معنى
لهذا الكلام .

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص : ٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص : ٩٥ .

وأما اللتان في الوسط فلا ترتيب فربما لأنها كلام في أوصاف هذه المعاني
حتى عرفناها ان غشا وضعناها أولا بالحدوث ، وان غشا وضعناها بأن الجسم لم
يخل عنها (11) .

ثم أخذ القاضي يبرهن على الدعوى الأربعة ويرد على الاحتجاجات التي تسرد
على استدلالاته .

وسلك المعتزلة هذا الذي ذكرته آنفا بدعوى الأربعة والزمها من لوازم
من القول بأن الأجسام تتكون من الجواهر الفردة ، ثم البرهنة على اثبات الجوهر الفردي
والرد على نكاته ، ثم الكلام على تعاضل الأقسام وأن ما يجرى على أحدهما من أحكام
يجري على الكل ، ثم الكلام على منع تسلسل الحوادث في الزمن العاض ليعلم لم يتم
الدعوى الأخيرة ، من أن عالم يخل من الحوادث أو يتقدمها فهو حادث ، لا يتسلسل
حوادث لا أول لها ، ثم الالتزام بأن كل ما تقوم به حوادث فهو جسم ما يمكن له
أعلم الأثر في مفهوم من نفي قيام الصفات بذات الله تعالى .

هذا المسلك بدعوى وإجابه أصبح أساسا لعامة أدلة اثبات كون الله تعالى
مائنا ومويدا للعالم عند طائفة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وبرهمن .

وسوف يأتي بسط الكلام في ذلك في الباب الثاني (الجانب النظري لأصول
العقيدة الأشعرية) عند الكلام على ما يلي على الأشعرى والأشاعرة من أصول المعتزلة
والاعتزال .

المبحث الخامس

مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى

يعتبر مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى نتيجة مباشرة للوزع مسلطهم في إثبات وجود الله تعالى بطريقة المواهر والأعراض .

اذ أن طريقهم هذه اعتمدت على أن حدوث الأجسام لا يعرف الا بتفاسم الأعراض بها . والأعراض حادثه اذن للأجسام حادثه لأنها لا تنلوا من الحوادث ولا تسبقها .

ومن هنا جاء فهم لغوام الصفات بذات الله تعالى على أساس أن الصفات أعراض ، والأعراض حادثة فلا يجوز قيام الحوادث بذات تعالى .

عما سوف أتعرض له بالتفصيل عند الكلام على أصل طاعة نبي المصطفى المصطفى المعتزلة ، وجاء قولهم بخلق القرآن أيضا نتيجة مباشرة لفهمهم قيام الصفات بذات الله تعالى . ثم ان مسلطهم في التنزيه القائم على نفي الجسمية والجهة والتميز أدى بهم الى نفي صفة العلوه لله تعالى ، والتي نفي ربهته تعالى يوم القيامة .

وسوف أتعرض لهذه المسائل بشيء من التفصيل . لذا انضم هذا العجست

الى المسائل الآتية

- السؤال الأولي : نفي صفات الله تعالى عند المعتزلة .
- السؤال الثانية : أصل طاعة نبي المصطفى عند المعتزلة .
- السؤال الثالثة : قول المعتزلة بخلق القرآن .
- السؤال الرابعة : نفي ربهته الله تعالى عند المعتزلة .

السؤال الأول : نفي صفات الله تعالى عند المعتزلة :-

اشتهر المعتزلة من بين الفرق الإسلامية بأنهم أهل التوحيد أو أهل الوحدة ولا يرجع انتباههم هذا إلى قولهم بأن الله تعالى واحد فان المسلمين جمعاً يعقلون بواحدانية تعالى .

ولكن جانبهم هذه الخصوصية في التسمية - سواء من أنفسهم أو من غيرهم - لماعتهم في شرح هذه الوجودانية وبالنسبة في عزه الله تعالى عن التعدد بأرقام صفات المعاني إلى صفة واحدة هي العلم ، ثم جعل العلم من الذات كما هو رأي أبي الحسن البصري (١) .

والتوحيد المعتزلي الذي هو الأمل الأول من أصولهم الخاصة يقوم على أساس من التنزيه المطلق ونفي التشبيه .

وما هو جدير بالمعناية والاهتمام أن أذكر مرة أخرى بأن أئمة المعتزلة أنفسهم يصرحون وينصون على أن مسلكهم في التنزيه قائم على ما رأوه يعقلهم وأرائهم ليس لتصور الوحي من كتاب وصلة أي تدخل في ذلك بل لاثبت صفة الوحي والفرق الآ على أساس صفة مسلكهم في اثبات وجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه وتدله وصدق رسوله وإثبات هذه المسائل كلها إنما تقوم - بزعمهم - على العقل وحده .

وتغير هذا الأمر الواضح والتذكير به سوف يفيد الباحث كثيراً عند تتبُّع أصول عقالة نفي الصفات عند المعتزلة .

وقد كان مما أدعاه المعتزلة في معنى التوحيد ومعناه أساس التنزيه نفسه صفات الله تعالى .

ويستخدم نفي قيام الصفات الأثرية بذاته تعالى لانفي أحكام تلك الصفات بمعنى أنهم حينما ينفون قيام صفة ما بذاته تعالى ولكن صفة العلم قائمهم لم ينفوا إمكانه سبحانه وتعالى بالمعلومات كلها أو انصافه بكونه تعالى قائمًا ولم ينفوه

(١) يرجع في ذلك :

د . محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الأصولي ، ص : ١١٠ .

سبحانه بعد هذه الصفة التي نفى تمامها بذاته تعالى بل نفى تمام الصفة بالذات
فحسب . فالكلام على نفى تمام الصفات بذات تعالى لأنهم رأوا - يعقلون وآرانبهم -
أن اثبات تمام تلك الصفات للأرضية بذاته تعالى ينافي ومدابيتها المطلقة ويؤدي إلى تعدد
القديم فلا يكون سبحانه منفرد بأخى بعد له - عندهم - وهو القديم .

إلا أن أمر نفى الصفات مع اثبات أحكامها لم يكن سهواً ميسوراً بالنسبة لهم
خاصة بعد دخول صاهج الظلمة ومالعتهم لكسبها وأثرهم بها .

وأصبحت مسألة * تعامل * الصفات على نحو يمين طرفة الوجدانية المطلقة
والنفرد بالقديم دون أن يقال من الكمال المطلق لله تعالى .

أو مسألة إيجاد العلاقة بين * الذات * و * الصفات * أصبحت هذه الصائفة من
أبعد المشاكل التي واجهت تفكير المعتزلة وبتطويع الباحث أن يأسر * مساومات * عديدة
لايجاد هذه العلاقة حتى أن تنفي التوحيدي الأول وأصل بن عطاء تمام الصفات بذات الله
تعالى معاً لتعدد القديما .

وقد أورد كثير من كتب نفى الصفات عند المعتزلة هذه الصاومات نسبي
صورة حكاية لذهابهم في الصفات يمكن للباحث أن يستعرضها على النحو التالي :-
أولاً : في بداية نشأة المذهب على يد وأصل بن عطاء كان وأصل ينشر في هذه
السألة على صورة ظاهرة - على صورة ظاهرة - على حد تعبير الشهرستاني
معاً لتعدد القديم - بقول الشهرستاني في معرض حديثه عن الواسعة وهم
أنياع وأصل بن عطاء (أن اعتزالهم يدور على أربع قواعد :

القاعدة الأولى :-

القول بنفي صفات الباري تعالى من : العلم والقدرة والارادة والحياة
قال : وكانت هذه الطائفة في بدتها غير نصيحة وكان وأصل بن عطاء يشروع
فيها على قول ظاهر وهو الاعتناق على استمالة ومود اليمين قديمين أوليين . قال : ومن
أثبت معنى وصفة دقيقة فقد أثبت اليمين (1) .

(1) الشهرستاني : الملل والنحل / 1/171 .

وأما غاية المعزلة من بعد وأصل فقد أخذوا يفسرون قول النبي
 الأول للمذهب في غيبة الصفات ويؤيدونه بالبراهين العقلية وذلك بعد أن تأسسوا
 بالصفة الوضائية طائفاً : إن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا علم وقدرة وحياة
 هي صفات قديمة ومعان ثابتة به لأنه لو شاركه الصفات في التقدم الذي هو أقصى وصف له
 لشاركته في الالهيّة وقد نقل الأشعري في مقالاته من أكثر المعزلة قولهم بأن الله عالم
 قادر حي بنفسه أو بذاته لا بعلم وقدرة وحياة . وأطلقوا أن الله علما بمعنى أنه عالم
 وله قدرة بمعنى أنه قادر .

هذه المحاولات التي أشرت إليها آنف لايجاد العلاقة بين الذات والصفات
 بمعنى اثبات أحكام الصفات مع المحافظة على الوحدانية المطلقة أو التفرّد بالتقدم باعتبارها
 أقصى وصف للذات عندهم جاءت على النحو التالي :-

١ - اختيار أبو الهذيل العلاف . وهو من أكثر المعزلة تأثراً بالعلماء . لنفسه
 قولاً خالف به غاية أسماجه فلم يجعل صفات الله تعالى معاني ثابتة بذاتها
 بل قال إنها هي ذات الله فعليه هو ذاته وقدرة هي ذاته .

ولما حكى القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة مذهب أبي
 الهذيل حاول أن يفرق بينه وبين مذهب أبي علي الجبائي قال :
 (قال أبو الهذيل : أنه تعالى عالم بعلم هو هو . . وأراد به ما ذكره
 الشيخ أبو علي ، إلا أنه لم تنحصر له العبارة إلا ترقى أن من يقول : أن
 الله تعالى عالم بعلم لا يقول : بأن ذلك العلم هو ذاته تعالى) (١) .

٢ - ثم جاء النظام فقال إن صفات الله هي اثبات لذاته وفي الوقت نفسه نفسى
 لصلوات هذه الصفات .

قال الأشعري في مقالاته : (وقال النظام : معنى قولي عالم اثبات ذاته
 وفي الجهل عنه . ومعنى قولي قادر اثبات ذاته وفي العجز عنه ومعنى
 قولي حي ، اثبات ذاته وفي الموت عنه ، وكذلك قوله في سائر صفات
 الذات على هذا الترتيب) (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص : ١٤٢ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات الاسلاميين ٢ (٢ / ١) .

٢ - وهناك من جاء بمساواة مطلقة تماما عن كل من سبقوه من المعتزلة (١) وهو
 جواد بن سليمان وأتباعه حيث ذهبوا إلى أنه من الخطأ أن يقال إن الله
 تعالى قدرة وطعا وحياة... الخ أو أن يقال إن ليس له ذلك .
 يقول الأشعري في مقالاته : (وقال جواد : هو عالم قادر حي ولا أتيت له
 علما ولا قدرة ولا حياة ولا أتيت سمعا ولا أتيت بصرا وأقول : هو عالم لا يعلم
 وقادر لا يقوى وحي لا يحيا ولا يسمع ولا يسمع . وكذلك سائر ما يسمي به من الأسماء
 التي يسمي بها لا لفعله ولا لفعل غيره . وكان ينكر قول من قال أنه عالم
 قادر حي لنفسه أو لذاته وينكر ذكر النفس وذكر الذات وينكر أن يقال إن لله
 علما أو قدرة أو سمعا أو بصرا أو حياة أو قدما .
 وكان يقول قولى طائفة اثبات اسم الله وضع علم بمعلوم .
 وقولى قادر اثبات اسم لله وضع علم بخدور . وقولى حي اثبات اسم لله .
 وكان ينكر أن يقال : إن للبارئ وجها ودين وخصن وجنا (٢) .

٤ - أما معمر فقد جاء بفكرة أخرى لحل مشكلة العلاقة بين الذات والصفات
 وهي فكرة " المعاني " وإلى أساسها بنى مذهبه في صفات الله عز وجل
 فقال : إن الله عالم يعلم وأن طعة كان ليعنى والمعنى كان ليعنى لا العسى
 غاية وكذلك في سائر الصفات (٣) .

يقول زهدى حار الله في كتابه المعتزلة (٤) ص ٦٨ : أي إن معمر جعل
 ذات الله واحدة قديمة وأراد أن يثبت أن الصفات ماهي الأعماني ثانوية
 لا أهمية لها .

فكان بذلك مشتركا في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات أصلا وقالوا :
 إن الله عالم قادر بالذات ومع أي الهذيل الذي أثبت الصفات ولكنه قال أنها
 هي الذات فلم يجعل لها استقلالاً ذاتيا ولا كيانا منفصلا به أن معمر
 وأن كان اتفق معهم في الغاية فقد خالفهم في الطريقة لاثبات تلك الغاية

والوصول إليها فاعتدى إلى " المعاني " (٥)

(١) تراجع في ذلك :
 ١ - ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص : ٦١
 ٢ - أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين (١/٢٤٥) . ص ٢٤٦
 ٣ - الشيرازي : النحل والتحليل ٧٣/١ والأشعري : المقالات ٢٤٩/١
 ٤ - زهدى حار الله : المعتزلة . ص : ٦٨
 ٥ -

٥ - أما أبو طي الجبائي شيخ الأشعري في اعتزله فقد أثبت الصفات الالهية باعتبارها لوازم أو معقولات لذات الله - وهذا ما حكاه عنه البغدادي في كتاب أصول الدين (وضع اسناد بعض تلك الصفات " مثل الصبح والبرق" التي ذاته تعالى الا اذا كانت ما يشمل مباشرة بموضوعها أي الشيء المسموع أو المرئي) (١١) .

يقول د . ماجد فخري : (وهذا الرأي المنكر كان من شأنه أن يحل الصفات الالهية التي مجرد أمراني لاحقة بالذات الالهية مرتبطة - كما اعتقدوا - بموضوعها المعتزل : الا أن الجبائي صرح كما فعل أكثر علماء المعتزلة بأن الأشياء حتى قبل حدوثها هي أشياء حقيقة يسوغ اتصالها ايجابيا بفعل الله أو ارادته) (١٢) .

٦ - أما أبو هاشم الجبائي فقد جاء بنظرية جديدة اختار الناس في عصره - حيث اعتبر الصفات الالهية أحوالا للذات الالهية لاهي موجودة واهي معدومة ولا تعرف الا عن طريق الذات التي تحمل فيها .
يقول البغدادي في أصول الدين :

(وهاشم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الثابت طسنة لكونه قائما وبادرا فزم أن الله عالم لكونه على حال . قادر لكونه على حال وزم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا وفي كل مقدر حالا مندسوما .

وزم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء .
وزم أيضا أنها غير مذكورة وقد ذكرها بقوله أنها غير مذكورة) (١٣) .

قال صاحب كتاب المعتزلة (١٤) :-

(وكما تهرب معبر من الصفات وأسماعا معاني ، كذلك تخلص أبو هاشم عنها وتناها أحوالا .

(١١) البغدادي : أصول الدين ، ص : ٩٢ .

(١٢) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص : ٩٢ .

(١٣) البغدادي : أصول الدين ، ص : ٩٢ ، ٩٣ .

(١٤) زهدى جار الله : المعتزلة ، ص : ٦٩ .

قال : إذا قلنا ان الله عالم أننا لله حالة عالمة هي العلم وهو
ويا كونه ذاتا . وإذا قلنا ان الله قادر أننا لله حالة خاصة هي القـــــــدرة
وهي ويا كونه ذاتا . وهكذا في سائر الصفات .

وأما فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها .

وقال : ان للعالم في كل معلوم حالا غير الأحوال التي لأجلها كان عالما
بالمعلومات الأخرى وكذلك في كل مقدر حال مخصوص .

وهذه الأحوال الثابتة عز وجل في معالجاته ومقدوراته لا نهاية لها
أن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها .

ونحن لا نتدر أن نعرف هذه الأحوال على انفراد فهي على حثائها لا موجودة
ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حديثة .

ولكننا نستطيع أن نجدها مع الذات ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط . فليس
نعلم الشيء مع غيره ولا نعلم على حثائه . كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا عساسة عالم
ينضم اليه جوهر آخر .

ذلك أن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء .

فإذا قال ان الأحوال موجودة أو معدومة أننا ذاتا (١١) .

فهذه تبتة مختصرة عن محاولات أئمة المعتزلة في حل المشككة الأساسية التي
تبرها لهم عيسى المذهب وهي إيجاد العلاقة بين الذات والصفات مع المحافظة
على وحدة الذات وتفردها بأعس وصف لها وهو القدم .

السؤال الثانية : أصل طاعة نبي الصلوات عند المعتزلة :-

في تناولنا لمحت هذه المسألة أحاول أن أصل إلى جذور طاعة نبي تمام الصلوات بذات الله تعالى عند المعتزلة ، فقد استعرضت آنفاً ، اعتقادهم جميعاً على نبي تمام الصلوات بذاته تعالى . مع ملاحظة أنهم يشيرون أحكام تلك الصلوات .
والباحث في بواطن ذلك النبي عند المعتزلة يجد أن هناك أصلاً ثلاثاً تعتبر هي الأسباب أو الأصول الأساسية التي كانت وراء ذلك ، ولا يصح أن يكون هناك أسباب وتوابع تعتبر - فيما أرى - ثانوية بجانب هذه الأصول الثلاثة .

الأصل الأول :-

مساواتهم المحافظة على نرد الله تعالى بالتقدم الذي هو أحسن وصف لـه سبحانه وقد ورد في أدعائهم أن اثبات صفة ذاته قديمة قديمة بذات الله تعالى بمعنى القول بتمدد القدماء .

يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل :

(والذي يعم طائفة المعتزلة القول بأن الله تعالى قديم ، والتقدم أحسن وصف ذاته .

وتعوا الصلوات القديمة أصلاً ظاهراً هو عالم بذاته قادر بذاته حتى بذاته لا يعلم وقدره وحياة هي صفات قديمة ومساواة قديمة به .

لأنه لو شاركه الصلوات في التقدم الذي هو أحسن الوصف لشاركته في الإلهية (١)
وقد سبق أن أشرت إلى أن وأصل من عطاء العنقوس الأول للمذهب هو الذي بدأ هذا النبي خوفاً من ضاهاء النصارى في اعتقادهم في الأقسام الثلاثة وعبدة التثليث .
وقد ظهر من صنيع القاضي عبد الجبار تسلط فكرة نرد الله تعالى بأخص وصف له - عندهم - وهو القدم وذلك وهو يتحدث عن عبدة النصارى ومقارنتها بمذهب التثلية في اثبات الصلوات القديمة .

حيث قال :

(ذكر أبطال مذهب النصارى في التثليث :

لطم أنا تضامن الدلالة على أن القدم واحد لا ثاني له في الحقيقة ما يدل على ارتباط

مذهبهم . إذا حمل من مذهبهم على وجه يكون خلافاً في المعنى لأنهم إن قالوا
إن الآله ثلاثة أقسام ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل إلا
خلافهم في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالماً حياً .

وقد أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات على ما ذهب إليه الكلابية في أنه تعالى
عالم يعلم وهي بحياة والدلالة التي دلت على أن القديم تعالى واحد تنطلي هذا القول .
وأقدماء من أن يشارك القديم في كونه قديماً يستحيل أن يختص لذاته بما
يعاين به الآخر ينطلي قولهم (١) .

قال : (وعلى هذه الطريقة أترجم شيوعاً القول بأن كل واحد من
الأقسام الثلاثة . لأنه إذا كان الآمن والروح مشاركين للأب في القدم فما أوجب كونه الهياً
يوجب كونهما الهيين وكين كل واحد منهما الهياً تنطلي أمل مخالفتهم . لأنهم توصلوا
إلى ذلك بأن القديم العاقل إذا استحال كونه حياً إلا بحياة عالماً لا يعلم وبه اصبات
أفوسين كلمة روح . فإذا وجب ما ذكرناه كين كل واحد من ذلك الهياً ينطلي هذا
الطريق يوجب أن نشأت لكل واحد من الأقسام أفوسين آخرين . وجب في كل واحد
منها مثل ذلك أيضاً . وهذا يوجب اثبات آلهة لانهاية لها على ما أترجم
الكلابية في هذا الباب .

وكل وجه أضدنا به مذهبهم فهو ينطلي لمذهب النصارى . لأن مذهبهما
متقاربان في المعنى وإن اختلف في اللفظ . بل مذهب الكلابية أبلغ في الفساد
لانتانهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقه من الصفات فقد زادوا في اثبات
القديما على النصارى .

قال : (فقولهم : أي النصارى أننا لا نقول في الأقسام أنها متفارقة وإنما
ليست غيراً للجوهر كقول الكلابية في الصفات أنها ليست غير الله . فكأن أن هذا
القول منهم لا يخر غيراً أترجمهم فكذلك القول في النصارى (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى ٤٤٥/٥

ويراجع في ذلك : ٢٥٠/٤ - ٢٥٢ من نفس الكتاب .

(٢) نفس المصدر ٤٤٥/٥ وأبعدها .

يوضح من خلال مناقشة من كلا الشورتشان والام القاضي عبد الجبار أن فكرة أفراد الله تعالى بالقدم والخوف من القول بتعدد القدماء باثبات قيام الصفات بذاته تعالى كما فعلت التنزي في عبادة التثليث واضح أن هذه الفكرة كانت من أصول جذور عقائد نبي الصفات من ذات الله تعالى عند المعتزلة .

وهي كذلك من أعظم الأسباب التي دعتهم إلى نفي قيام الصفات بذاته تعالى (١) .

الأصل الثاني : من أصول عقائد نبي الصفات عند المعتزلة :-

مساوئهم المعافاة على وحدة الذات بقى التثنية منها بأي وجه . وهذا الأصل يبدو فيه أثر الفكر الفلسفي اليوناني واضحاً جلياً . وأثر المعتزلة بالطسفة اليونانية أمر لم يعد مجال جدال ونظر . وإنما النظر والمجادل في حجم هذا التأثر وكيفية والقاية منه .

يقول زهدى جبار الله في كتابه المعتزلة (٢) :

إذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الطسفة لا لذاتها وإنما ليستعملوها في الرد على عصور الدين الإسلامي . . . إلا أنهم عد بدأوا ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم فقد أحدثت الطسفة في حياتهم انقلاباً خطيراً وفي تفكيرهم ثورة عظيمة لأنهم بعد أن وقفوا على مواضعها وتعلقوا فيها أصبحوا لذاتها وتعلقوا بها ففتح مسن ذلك أمران :-

أولاً : أنهم صاروا يعطون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة أسى وأندس ثم اقتنعوا بكثير من أفكارهم وأصروها مملكة لتعاليم دينهم .

ثانياً : أن المعتزلة أخذوا يهتمون بما أخذوه من المسائل الفلسفية حتى جاسا وقت كادت جهودهم تنحصر على البحث على البحث في مواضيع فلسفية بحثه كالحرية والسكن والعرض والوجود والتعددية والتجزؤ الذي لا يندرج (أ.هـ .

وبصرف النظر عما في هذا الكلام من وجهة نظر الكاتب بما لأراء صحيحها إلا أنه بين مدى تأثير المعتزلة بالفلسفة اليونانية وتعميقهم في دراسة مسائلها .

(١) تراجع كلام أسى الحسن السليل في كتابه الانتصار وهو يعامل عقائد الفلسفي وسوف أوردها - أن شاء الله تعالى - فيما بعد .

(٢) زهدى جبار الله : المعتزلة ، ص : ٤٦ - ٥٠ .

والشهرستاني لما ذكر مذهب واصل بن عطاء (١١) قال ان واصل كان يسرع في طائفة على وجه ظاهر الا أن أصحابه لما طالعوا كتب التلافة تأثروا بها وتعلقوا كثيرا من كلام التلافة واللاميم .

والخريزي يقول : (انه ترجم بأمر الأمين في بضعة أعوام من حكمه عدد من الكتب فطاعها المعتزلة وأقبلوا على تصفيتها والنظر فيها) (١٢) .

ويمكن لناحت أن يرى أثر * واحد أفلوطين * واضحا جليا في الفكر المعتزلي حيث أمروا على نقل الكثير في ذاته بنفي أي صفة إيجابية تقوم بذاته معافضة على ومدته المطلقة .

يقول د . محمد النبي :-

(* واحد أفلوطين * هو اصطلاح فلسفي أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات التي سماها أفلوطين * بالأول * مرة * والطبيعة العليا * مرة أخرى لأنه الوصف الذي كان ملعا لتلهمهم من بين الأوصاف التي حدد بها أفلوطين أول الموجودات .

فوحدة الأول في نظره لا يعني بها أن يكون واحدا في واقع الأمر فحسب كما هو الصادر من الوصف بها . بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا في التصور الذهني (١٣)

قال : (ولأنه واحد من كل وجه لا يوصف في نظر أفلوطين بوصف طبيعي كثيرا فيه . فأفلوطين يحرص على وحدة الأول * في الموجودات وحدة مطلقة حرس على أن يبعده في تصور الانسان له عما يجلب اليه كثرة ما ولو بالاعتبار . لكن مع تعدد أفلوطين حتى عدم وصف أول الموجودات عنده بأي وصف يؤدي الى ارتطاج وحدته نسراه يصف بأنه غير .

ولو سألته عما يؤدي اليه وصف الأول بأنه غير من التفكير الاعتزالي على الأقل في ذاته لأجابك بأنه يصفه بأنه يصفه بالغير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل (٤١/١)

(٢) الخريزي : الخطوط ١٨٣/٤

(٣) د . محمد النبي : الجانب الألهي من التفكير الاسلامي ، ص ١٦٨-١٤٦ .

فليس هناك في مرتبة الا الشرح ذاته وغريته شي' واحد (١١)
من خلال هذا الكلام من " واحد أظوهين " واستندام الطوب في وصفه
وجعل الصفة الوحيدة الايجابية هي عين ذاته وليست صفة مستقلة تقوم به .
الى جانب : ما هو شرف من مطالعة المعتزلة لكتب الفلاسفة التي ترجمت
وأترجم لها .

أضف الى ذلك تصريحهم بأن توحيد الله ومعرفته وعمرة مطاقه وبدله انما
يصل اليها العقل ولا صلة لتوصي الوحي من كتاب وسنة بالا احتياج طريها شعاع
لتفريه المدير المصنع .

يمكن للتباحث بعد ذلك أن يقرر بأن المعاملة على نفي النكر في الذات
الالهية والمعاملة على الوجود المطلقة لأثر من آثار الاعتباط بالظنفة
اليونانية والتأثر بها يعتبر أملا من أصول مطالة نفي تمام الصفات لذات الله
عند المعتزلة .

الأصل الثالث : من أصول مطالة نفي الصفات عند المعتزلة :-

ما يتعلق بطريقتهم من الاستدلال على وجود الله تعالى بانبات حادثة
الأجسام بأنها لم تنك من الحوادث ولم تتقدمها . والم لم يخال من المحدث ولم يتقدمه
يجب أن يكون حدثا مثله .

وقد سبق أن أضرت الى هذه الطريقة وأنها تقوم على بطوري أربع كما ذكرها
القاضي عبد العبار وأنها أصبحت الطريقة المعتمدة في انبات وجود الله تعالى وأن أما
الهديل العلاف كان أولى من استدلال بها .

وهذه الطريقة تقوم في معنى أركانها على ثلاثة أن ما قامت به الحوادث فهو
حادث لا متنازع حوادث لا أول لها .

والمعتزلة يقولون ان الصفات أمراني ، والأمراني كلها حادثة . فلو قامت صفات
الله تعالى صفات لكان جسما حادثا وهو محال ، وقد استخدم كثير من أئمة المعتزلة
هذا الذي لزم من هذه الطريقة في نفي صفات الله تعالى التي جاء بها الكتاب والسنة .

(١١) د . محمد السبي : الجانب الألهي من الفكر الاسلامي . ص : ١١٨ - ١٢١ .

يقول الخياط : (انه لو كان عالما يعلم ظاهرا أن يكون ذلك العلم قد بينا
أو حدثا . ولا يمكن أن يكون قد بينا أن هذا بوجه وجود اثنين قد بين وهو قول
فاسد . ولا يمكن أن يكون ظاهرا حدثا لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه
أو في غيره أولا في محل .

ظن كان أحدثه في نفسه أسبح محلا للحوادث . وإمكان محلا للحوادث فهو
حادث وهذا محال .. الخ (١١) .

هذا .. وليس مستعنا أن يكون هناك أسباب أخرى لطالفة نفي الصفات عنه
المعتزلة . ولكنني أفردت أهم ما ذكره أهل العلم في كتبهم عنها .

ولا يتعارض هذا مع القول بأن المعتزلة أخذوا طائفة النفي عن الجهم من سبلان
الذي أخذها عن الجعد من درهم الذي أخذها عن اليهود . كما جاء في كثير من
كتب أهل العلم . فان هذه الأسباب أو الأصول هي التي هيأت المعتزلة لقول هذا
القول . وبذلك نخرج الاجابة على السؤال الهام : لماذا نزل المعتزلة قول الجهم
بالرغم من شهره مخالفته للكتاب والسنة . وبالرغم من وجود أئمة أهل السنة والحفاظ شدة ؟
السؤال الثالث : القول بخلق القرآن عند المعتزلة :-

لا أرفف خلافا بين فرق ومذاهب المتكلمين في اثبات صفة الكلام لله تعالى
ولكنهم اختلفوا اختلافا طويلا في شرحهم لهذه الصفة
ففرق جعلها صفة فعلية محضة . تتعلق بقدرة الله تعالى وشميته ولكنها
لا تقوم بذاته كصفة الخلق مثلا .

والمبهم فريق آخر جعلها صفة ذاتية أولية لا تتعلق بالقدرة والشمية كصفة
الحياة مثلا . وارتبط مذهبهم في " القرآن " بتعليمهم في صفة الكلام .
فالتفريق الأول جعل القرآن من أمثال الله تعالى على أساس أنه حسنة .
ولما كانوا يسمعون قيام صفة حادثة بذاته تعالى ويؤمنون بين الحادث والمطلق فمن
هنا مرجحاً بأن القرآن مخلوق .

بينما صرح الفريق الآخر بأن القرآن قديم .

وأما بالفريق الأول المعتزلة الذين قالوا بأن القرآن مخلوق .

وبالفريق الثاني الكلائية ولأشاعرة الذين قالوا بأن القرآن قديم .

وقد عقد القاضي عبد الجبار من أحد في كتابه شرح الأصول الخمسة فصلا
من القرآن . وذكر الخلاف فيه فقال : { القرآن فعل من أفعال الله سبحانه أن يسمع
شيء ويجهه (١) وعلى وجه آخر فيحسن } (٢) .

التي أن قال : { وقد اختلف الناس فيه اختلافا كبيرا .

فقد ذهب المشوية النوايت من المشابيه التي أن هذا القرآن المخلوق فليس
المعاريب والكتوب في المصاحب غير مخلوق ولا يحدث بل قديم مع الله تعالى .

وبذهبت الكلائية التي أن كلام الله تعالى هو معنى أرى قائم بذاته تعالى
مع أنه شيء واحد غيرناه وأنجيل زبور وفرقان وأن هذا الذي نسمعه ونشأه
حكاية كلام الله تعالى } (٣) .

ثم حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه لما رأى أن قوله أن الذي تنطقه فليس
المعاريب وكتبه من المصاحب حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضا ممدنسا
وأصواتا وحروفا لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي . قال إن المصوح هو عبارة
من كلام الله تعالى .

ثم قال : { أما مذهبا في ذلك - أي مذهب المعتزلة - فهو أن القرآن
كلام الله تعالى ورويه وهو مخلوق محدث } (٤) .

ثم أورد ذلك بذكر حد الكلام وحد التكلم عند المعتزلة

فقال : { فالكلام حروف وأصوات } (٥) .

ثم قال : { والتكلم من فعل الكلام لأن قام به الكلام } (٦) .

(١) هذا من جملة المعتزلة ويؤجتهن فيما يتعلق بمفاتيح الله تعالى .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص : ٥٢٢ .

(٣) نفس المصدر . ص : ٥٢٤ .

(٤) نفس المصدر . ص : ٥٢٤ .

(٥) نفس المصدر . ص : ٥٢٤ .

(٦) نفس المصدر . ص : ٥٢٥ .

قلت : هذا الذي ذكره القاضي عبد الجبار عن حكاية خلاف الناس في القرآن هو غاية طبع ، وهو يكشف عن جهله التام أو تجاهله الفاضح بأقوال أئمة أهل السنة والجماعة من المعتمدين كالإمام أحمد بن حنبل والإمام البخاري وغيرهما .
ولست بصدد بيان بطلان مذهب المعتزلة إنما الضمود بيان مذهبهم ممن كتبهم التي صحت نسبتها إليهم والتي كان عليها الأعمري قبل أن يتحول عنها .
السؤال الرابعة : نفي رؤية الله تعالى عند المعتزلة :-

لاخلاف بين أصحاب كتب الفرق والمذاهب الذين حكوا آراء أئمة الأهل أن المعتزلة حنفي على نفي رؤية الله تعالى في الآخرة (1) .
يقول القاضي عبد الجبار في كتاب شرح الأصول الخمسة :-

(فصل : في نفي الرؤية :

وما يجب نفيه من الله تعالى الرؤية

قال : وهذه مسألة خلاف بين الناس ، وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكفون الرؤية
أما المجسمة فهم يسلطون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لاصح أن يرى
ومن نعلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لاصح أن يرى . واللام معهم في هذه
السؤال لغو . ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً لأن صحة
السمع لا تنفط عليها ، وكل مسألة لا تنفط عليها صحة السمع ، فلا استدلال عليها بالسمع
مكن (2) .

ثم أخذ القاضي عبد الجبار يذكر أدلة الاثبات مرة على إثبات الرؤية ورد عليها
ثم استدلل على نفي الرؤية بأدلة منها ما ذكره بقوله :-

(الواحد منا را به حاشية

والرأى بالعامة لا يرى الشيء إلا إذا كان ظاهراً أو حالاً في العاقل أو نفس
حكم العاقل . وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون ظاهراً ولا حالاً في العاقل
ولا في حكم العاقل .

(1) يرجع في ذلك الأعمري : مقالات الإسلاميين 1/ 228 .
المفتاوى : الفرق بين الفرق ، ص 111 - 117 .
الشيخستاني : العقل والنقل 1/ 50 .
أين حرم : الفصل 2/ 174 - 175 .

قال : وهذه الدلالة صفة على أصول :

أحدها : أن الواحد ما رآه بالحاسة .

الثاني : أن الراي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مطابقا أو حالا في
الطابل .

الثالث : أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مطابقا وحالا في الطابل (١)

ثم أخذ يبرهن على صحة كل أصل من هذه الأصول من وجهة نظره التي

أن قال :-

(وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مطابقا وحالا في الطابل

ولاي حكم الطابل ، فهو أن المطابقة والمطول انما تصح على الأجسام والأمراض ، والله

تعالى ليس بجسم وأمراض فلا يجوز أن يكون مطابقا وحالا في الطابل ولا في حكم

الطابل (٢) .

قلت : وهكذا يرى الباحث أن مفهوم - رأي المعتزلة - - للرؤية جاء نتيجة

لالتزامهم بلزوم طريقة الجواهر والأمراض ولارتباطه بمفاهيم الأجسام والأمراض ، وكل

هذه الأمور انما اخترعوها ونظموها بمفهوم - وردوا لأجلها النصوص المرسومة - من

الكتاب والسنة .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٢٢٢ - ٢٢٣

(٢) نفي المصدر .

الفصل الثاني

المذاهب الاعتقادية المائدة بيان تعويل الأشعرى عن المعتزلة

وفي تسمية ستة مباحث :-

- المبحث الأول : الجهمية
- المبحث الثاني : الأبيسة
- المبحث الثالث : الزرارية
- المبحث الرابع : الرميضية
- المبحث الخامس : المشبهة
- المبحث السادس : أهل السنة والجماعة .

الذاهب الاحتفادي السائدة ابان تحول الأشعري عن الاعتزال

تصويبه :-

سبق وأن أشرت في الفصل السابق الى أن الكشف عن أصول وواعث الفكر الأشعري لنا يمكن في معرفة ما كان عليه الأشعري قبل تحوله من آراء وأقوال ومعتقد تسم طابقتها بما تحول اليه .

ولرب أنه كانت هناك أقوال وآراء ومعتقدات سائدة في ذلك الوقت الذي تحول فيه الأشعري بعد أن اهتدت سيرة الفكر الاعتزالي أمامه وتزاول يقينه في أن ذلك الفكر يمثل الحق الذي هو مطلب كل مؤمن بالله واليوم الآخر .

ولرب أن الرجل ثمة لعصره الذي نشأ فيه ونتيجة لزمانه الذي عاش فيه سواء أكان ماضيا اليه معانقا لما كان عليه أهل ذلك العصر أم كان موافقا فان العصر يؤثر بالمعانق كما يؤثر بالموافقة .

ومن هنا تأتي أهمية استعراض الآراء والأقوال والمعتقدات التي كانت سائدة ابان تحول الأشعري عن الاعتزال والتي هي مظنة أن يتأثر بها .

ومن الطبيعي ألا أستعرض من ذلك الا ما كان له صلة بموضوع الرسالة مما يساعد في الكشف عن الجانب التاريخي لأصول العقيدة الأشعرية دون بقية التفريعات التي ترتبط بتلك الآراء والذاهب ولكن لا تتعلق لها بموضوع بحثي . وذلك من سبب الحرص على سائر الموضوع ويوضح فكرته الأساسية ، ويحفظ من تشتت الذهن في أمور فرعية بالنسبة للموضوع الرئيسي .

وسوف أتناول من الفرق والذاهب والمذاهبات التي كانت سائدة وقت تحول الأشعري عن الاعتزال : الجهمية والكلابية والكرامية والعرسية والشيعة ، ثم أهل السنة والجماعة . أتناول كل واحدة منها في صحت .

المبحث الأول : الجبهة

وفي ثلاث مسائل :-

- | | |
|-----------------|---------------------------------------|
| السؤال الأولي : | نشأة مذهب الجبهة |
| السؤال الثاني : | حقيقة مذهب الجبهة |
| السؤال الثالث : | أهل حالة التفرغ والتعطيل عند الجبهة . |

السؤال الأولي : نشأة مذهب الجهمية :-

- ما لا ينبغي أن يختلف فيه أن الجهمية كثرة فأنه بذاتها ليس لها وجود الآن وإنما أصبحت الجهمية معنى يطلق على كل من ينفي صفات الله تعالى أو بعضها فقال : لأن فيه تجميم ، أو يقال : المعتزلة جهمية على اعتبار أنهم ينفي قيام الصفات بذات الله تعالى .
 - أما أصل الفرق : فالجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان ، وكنيته (أبو معمر) ، نشأ في سمرقند بخراسان ، ثم قضي فترة من شبابه الأولى في ترمذ ، وكان يولي لبني راسب بن الأزرق (١) .
 - وقد انطقت نامة المصادر التاريخية على أن الجهم قد أخذ ظلاله في نفسي الصفات من الجعد بن درهم ، حيث لقيه في الكوفة كما قال ابن كثير في تاريخه : (سكن الجعد الكوفة ، فلقبه فيها الجهم بن صفوان ، فنظف هذا القول عنه) (٢) .
- فالجعد هو القوس الملقب لمذهب الجهمية ، وإن كان المذهب قد اشتهر بسببه إلى الجهم لأنه هو الذي أشهره وناظر عليه .
- وتذكر كثير من المصادر التاريخية (أن الجعد قد أتاه بدشق حتى أظهر القول بمثل القرآن ، فظلمه الحاكم ، فهرب من دشق ، وذهب إلى الكوفة ، وصار بها ، وقالت أمير الكوفة لبني أمية خالد بن عبد الله الضمرى أن فيض علي الجعد يوضع في السجن .
- وشكا آل الجعد إلى هشام بن عبد الملك ضعفهم ، وطلب حبس الجعد ، فقال هشام : أموحى بعد ١٢ .
- وكتب إلى خالد في قتله فأثنى به في الوثائق يوم أضحى .
- وصلى الأمير خالد بن عبد الله صلاة العيد وخطب الناس وقال في آخر

(١) ابن حجر العسقلاني : لسان المبران ١٤٢/٢

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ٣٥٠/٩ وأبعدها .

خطبت : انصرفوا وضعوا نفل الله منا وكنم فاني أريد النجم أن أضحي بالجمد بين درهم فانه يقول : ما كلم الله موسى تكليما ولا اتخذ الله ابراهيم خليلا .

تعالى الله ما يقول الجمد طورا كثيرا .

ثم نزل وحر رأسه بالسكين في أصل العنبر (11) .

فهذه حكاية ابن كثير لقتل الجمد بين درهم بسبب تأخذه من القول بنفس صفات الله تعالى وتكذيب القرآن .

وأما صاحب كتاب عقوبات الذهب فقد حكى نفس القصة مع تفصيلات أغرب من غيرها اصرار الجمد على قولته حتى آخر لحظة من حياته قال :

(خطب خالد بن عبدالله الضري الدمشقي بواسط يوم أمسي وكان حسن حضرة الجمد بين درهم .

قال خالد في خطبته : الحمد لله الذي اتخذ ابراهيم خليلا وموسى كليما فقال الجمد وهو بجانب العنبر : لم يتخذ الله ابراهيم خليلا ولا موسى كليما فلما أكل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضعوا قول الله ضحاياكم فاني ضح بالجمد بين درهم فانه رجم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا وموسى كليما ثم نزل فدبجه في أسفل العنبر (12) .

أما الجهم بن صفوان فانه بعد أن حمل عقاب الجمد بين درهم أخذ يتناظر عليها ويساعده على نظرها واستنهارها ما كان معروفا عند عقال بن سليمان الضمر المشهور المتوفي سنة 150 هـ - من طو في اثبات الصفات التي حد التجسيم والتنبيه (13) .

وقد التقى الجهم مع عقال في * بلخ * حيث كان يعيش عقال . وكان الجهم يحلى معد في سجدته ويتناظرا حتى انقطع واضطر الجهم الى أن يتركه بلخا ونفى الى ترمذ وهمل ان لعقال بدا في ذلك ، فعفى في ترمذ حتى دعاه الحارث بن سريج لمشاركته في حربه ضد بني أمية . وقد كان الجهم خطيبا ذا أدب ونظر ومكسر

(11) ابن كثير البداية والنهاية 350/19 وما بعدها

(12) ابن القلاء : تذكرة الذهب 119/1 ، 120

(13) تراجع في ذلك : ابن كثير : البداية والنهاية 350-19 وما بعدها

ابن حجر : لسان الممران 142/1

وجداً ومراً فانتذه الحارت كاتياً له .

يشارك الذهب في حرب الحارت ضد بني أمية حتى ظفر به سلم من أمور الناس

فتنه .

يقول الخافظ ابن حجر ملخصاً حياة الذهب في كلمات :

(ما طمعت روى وأكفه نزع شراً طمعا) (١)

الساعة الثانية : حقيقة ذهب الجهمية :-

يعتبر الجعديين درهم والذهب بن صفوان أساساً ذهب الجهمية . وقد اشتهر

كل منهما ببدع ظاهرة .

قال الجعدي بن درهم أول من قال بخلق المصنات . وأكثر أن يكون الله

قد تكلم على الحقيقة . وأكثر أن يكون الله قد اتخذ إبراهيم خليلًا أو اتخذ موسى

كليلاً .

فهو أول من تكلم في نفي صفات الله تعالى

يقول ابن كثير في البداية والنهاية : (هو أول من قال بخلق القرآن) (١)

وقد نقل صاحب كتاب لواع الأنوار البهية عن السيوطي في كتاب الأوائل :

(أول من نفوه بكلمة عبثية في الاعتقاد - يعني في الاسلام - الجعديين

درهم مؤدب مروان الحمار آخر ملوك بني أمية فقال : - بأن الله تعالى لا يتكلم) (٢) .

وقال ابن تيمية (أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الاسلام - أصبى

أن الله سبحانه ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استواء ونحو ذلك -

هو الجعدي بن درهم وأغذها عنه الذهب بن صفوان وأظهرها فضحت مظلة الجهمية

إليه) (٣) .

ومعلوم أن القول بخلق القرآن وأكثر اعتقاد الله تعالى إبراهيم خاتماً

وموسى كليلاً ونفي الاستواء على العرش ونفي رؤية الله تعالى يوم القيامة . إنما يجمعها

(١) ابن حجر : لسان القرآن ١٢٢ / ٢
 (٢) ابن كثير : البداية والنهاية ٢٥٠ / ١
 (٣) الشافعي : لواع الآثار البهية ٢٢ / ١
 (٤) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ٢٠٠ / ٥

جمعا أصل واحد وهونق المقات عن الله تعالى سوا كانت المقات الذاتية العقلية
والسلبية ، أو كانت المقات الفعلية العقلية والسلبية .

وأما الجهم من صفوان فقد تقلد هذا القول جمعه وأخذ به وتشابهه
وزاد عليه القول بالدر المنصبي حيث زعم أن الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستقامة
وانما هو مجبور على أفعاله .

والقول بقاء الجنة والنار وهو ما ينسب لموضوع بحثنا لأن معناه كالمعنى
المتفق منع تسلسل الحوادث في المستقبل .

وقد ذكر بعض أهل العلم أنه التزم هذا القول لما ينفي تسلسل الحوادث
في الماضي ، التي جانب ما نقل عنه من قوله بأن علم الله حادث حيث زعم أنه لا يجوز
أنه يعلم الشيء قبل خلقه .

قال الأشعري في المطالات :

(الذي نفرد به جهم : القول بأن الجنة والنار شيديان وتغيبان ،
وأن الايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط .

وأما لأفعل لأحد في الحقيقة الا الله وحده

وأن الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على العجز .

كما يقال : تسرعت الشجرة ودار الظلمة وذلك الشمس

وانما فعل ذلك بالشجرة والظلمة والشمس الله سبحانه

الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل .

وخلق له ارادة للفعل واختيارا له مفردا بذلك

كما خلق له طولا كان به طويلا ولوا كان به ضلوا .

ويحكي عنه أنه كان يقول : لا أقول ان الله سبحانه - شيء - لأن ذلك
تصنيفا له بالأشياء .

وكان يقول : ان علم الله مددت فما يحكي عنه .

ويقول : يخلق القرآن

وانه لا يقال : ان الله لم يزل طالما بالأشياء قبل أن تكون (11) .

السؤال الثالث : أصل طالة النهر والتعطل عند الجبهة :-

سبق وأن أشرت إلى أن الرجوع إلى أصول العائلات ومبادئها وواجبها ينفع كثيرا في الكشف عن حقيقتها وفتحها العلمية دون الدخول في معالقات المسائل والمناظرات حول صحتها أو بطلانها ما يمكن فيه التمسح عريضا على البطلان قول خصمه وأن كان عنده بعض الحق . وقد يكون صاحب الباطل أقدر في صياغة الحجج على صاحبه من البطل وأكثر جدالا وظهرًا من صاحب الحق .

أما بالنسبة لطالة النهر والتعطل التي اشتبهها الجبهة :

فلا ريب أن اسم المعتزلة قد اقرن باسم الجبهة في نفي صفات الله تعالى وقد أطلق كثير من أهل القول بأن المعتزلة إنما أعذبوا مطالبهم في النفي عن الجبهة ولكن هل كانت أصول المعتزلة في نفي الصفات هي بعينها أصول الجبهة في نفي صفات الله تعالى .

وقد ذكرت قبل هذا ما أرى أنه يمثل أصل طالة نفي الصفات عند المعتزلة، وذلك عند الكلام على الآراء الاحتشادية التي كان عليها الأشعري قبل تحوله عن الاعتزال . وفي هذا الصحت أحاول أن أكشف عما أرى أنه يمثل أصل طالة نفي الصفات عند الجبهة .

فماستقرأ الآراء والأقوال وكتابات العذاهب وجدت أن أصل طالة النفي عند الجبهة ترجع إلى ثلاثة أصول سبقت أبسط الكلام على كل واحد منها .

الأصل الأول لطالة النهر والتعطل عند الجبهة :-

ويمثل ذلك في أثر مناظرة الجهم بن صفوان للمصنف (١) :

فقد ذكر الامام أحمد بن حنبل في كتابه الرد على الجبهة عن الجهم

ابن صفوان :

(أنه كان من أهل خراسان ومن أهل نهمذ . وكان أكثر كلامه في الله .

(١) المصنف : نسبة إلى موحات بلدة بالنهمذ وهم اليهودية وأطهر نحلة لجهم القول بالمتأصل .

قلنا أيضا من المشترك يقال لهم المصنعة ، فصرفوا الجهم فقالوا : نكلكه فـ كان
ظهور حجتنا عليه دعوت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك
كان ما كتبنا به الجهم أن قالوا : أئمت تزم أن لك الها ؟ قال الجهم : نعم .
فقالوا له : فهل رأيت الهك ؟ قال : لا .
قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا .
قالوا : فهل سمعت له راحة ؟ قال : لا .
قالوا له : فوجدت له مجسا ؟ قال : لا .
قالوا : فما يدريك أنه اله .

فتصير الجهم ظم يدر من بعيد أربعين يوما .

ثم استدرك حجة مثل حجة زيادة النصارى

وذلك أن زيادة النصارى يزعمون أن الروح الذي في جس هو روح الله
من ذاته ، فإذا أراد أن يحدث أمرا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه
فيأمر بما شاء ، ونهي عما شاء ، وهو روح نائب عن الأفعال .

قال : فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة .

فقال للسنن : أئمت تزم أن فيه روحا ؟ قال : نعم .

قال : فهل رأيت روحه ؟ قال : لا .

قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا .

قال : فوجدت له حسا ومجسا ؟ قال : لا .

قال وكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ولا يشم له لرائحة وهو

نائب عن الأفعال ولا يكون في مكان دون مكان (١١) .

قلت : هذه العاطرة قد حكاها غير واحد من أهل العلم عن الجهم بسنن
صفوان ، فهي من شعبة الثنوب لأحمد ما يندرج في صفة نسبتها إلى الجهم بن صفوان
خاصة ، وأن كلام المعتزلة (١٢) ، ومصوبهم قد ذكروها عن الجهم ولا يعرف أحدا
أكثرها .

(١١) الإمام أحمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، ص : ٩٥ من كتاب عقائده
السلف تحقيق علي سمي النشار ، د . معارف طلاب ، نشرة صفاء المصادر
الأمكدرية ، سنة (١٩٧١ م) .

(١٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص : ٢٢٧ - ٢٤١ .

وأما من ناحية أثرها :

فإن الباحث يرى من الناحية العلمية أنه غير مستبعد أن يكون لها أثر نفسي توجيهي فكر الجهم إلى نفي الصفات حتى لا يرد عليه ماورد في هذه العاطفة ، وأن يتأمل عبء ذلك ويتفلسف لينتج ما أنتج من نفي معاني الأسماء والصفات كلها وقد يقال إن هذا الأمل ساعد على نفي الجهم لآراء الجعد بن درهم التي أخذها من اليهودية المتطرفة فلاسفة السانية .

الأمل الثاني : لمقالة النفي والتعاطيل عند الجهمية :-

سبق وأن نكث كلام أهل العلم في أن الجهم بن صفوان إنما أخذ طائفته في نفي صفات الله تعالى عن الجعد بن درهم .

وتكاد تنفي المصادر التاريخية (١) على أن الجعد بن درهم هو أول من قال بنفي صفات الله تعالى وتعاطيلها وقد نعت ذلك فيما صرح بإنكاره من أن الله عز وجل كلم موسى تكليماً أو أنه سبحانه اتخذ إبراهيم خليلاً .

وتذكر المصادر أيضاً عن الجعد أنه أخذ هذا القول عن اليهودية من جهة ومن فلاسفة السانية في حركان من جهة أخرى .

يلول ابن كثير في البداية والنهاية :-

(إن الجعد قد أخذ بدعته عن بيان بن سفيان وأخذها في بيان طائفتين من أئمة لبيد بن أضم وأخذها طائفتان من لبيد بن أضم ، وقد طهر لبيد بن أضم الرسول - صلى الله عليه وسلم - وكان عدداً له وقد اشتغل بالصح وكان يخلق الخلق القرآن . ويقال إن لبيداً أخذ قوله من يهودي باليمن . وأخذ عن جعد الجهم ابن صفوان القزويني الترمذي) (٢) .

وقد ذكر ابن تيمية هذا القول ويراه إلى اليهود والمغرقيين وفلاسفة السانية الكفار من أهل حركان حيث قال :

(١) تراجع في ذلك : ابن كثير البداية والنهاية ٢٥٠/٩

ابن تيمية : مجموع الفتاوى ٢١٠٢/٥

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ٢٥٠/٩

(*) تعاليم المراد خلق كلام الله أو خلق التوراة أو أن الضمير هو الجعد والله أعلم .

(ثم أهل هذه العاقلة - عاقلة التعطيل للصفات - إنما هو مأخوذ عن ثلاثة اليهود والمشركون وشأن المائتين .

فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه العاقلة في الإسلام - أئبي أن الله - سبحانه ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استوى ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان نسبت عاقلة الجهمية إليه .

وقد قيل : إن الجعد أخذ عاقلته عن بيان بن سعيان وأخذها بيان عن طاووس بن أخت لبيد بن الأعمى وأخذها طاووس عن لبيد بن الأعمى اليهودي الساحر الذي سحر النبي - صلى الله عليه وسلم - (١) .

تأليف ابن تيمية صدرا آخر من مصادر الجعد بن درهم في عاقلة بنفي الصفات عقال :-

وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من المائتين والفلسفة من بلياً أهل دين نمرود والكهان الذين منصف بعض المتأخرين في سحرهم - ونمرود هو ملك المائتين الكلدانيين المشركين .

فكانت المائتين - إلا قليلاً منهم - إذ ذاك على الشرك وطماؤهم هم الفلاسفة وأن كان المائتين قد لا يكون شركاً بل يؤمن بالله واليوم الآخر كما قال تعالى :-

وإن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والنصارى ، والمجوس ، إنما يوفى الصالحون أجرهم على ما كانوا يعملون .

ويذهب النفاة من هؤلاء في الرب أنه ليس له إلا صفات ملهية أو مركبة منها . وهم الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل - صلى الله عليه وسلم - فيكون الجعد قد أخذها عن المائتين الفلاسفة .

هذه أسانيد جهم بن صفوان ترجع إلى اليهود والمجوس والمجوس والمجوس والمجوس هم أما من المائتين وأما من المشركين (٢) .

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ٢٠٠ / ٥

(٢) نفس المصدر ، ٢١٠ / ٥ باختصار .

قلت : في هذا الكلام موضع تحتاج الى مناقشة وأن مراجعة المصادر التاريخية ، ولكن ليس هذا موضع بسط القول فيها وإنما على سبيل الإشارة فتمسب والذي يهمني أن أركز عليه هو ما أشارت ابن تيمية وأكدته فيما يتعلق بمصادر خالصة التعطيل أنها أعدت من الألفية المائة الذين كانوا لا يرون وصف الآله بصفات انجاسية منعاً للشكر في ذاته . فلا يعقوبه إلا بالسلب . والآيات وهو ما نجده عند الجهمية والمعتزلة من بعدهم .

والذي أراه أنه ليس مستبعداً من الناحية العلمية أن يكون فكر الجهد الفلسفي الذي أخذته عن اليهود واللاسفة المابتن هو أصل من أصول خالصة نفي الصفات عند الجهمية .

ولا يمنع هذا أن يكون الجهد قد تأثر بهذا الأمل وما سبقه من أو أن أحدهما ساند على قول الثاني . فالخاتمة الواحدة قد يكون لها أكثر من أصل أو مصدر تأثر به صاحبها في اعتناقها .

الأصل الثالث : لخاتمة النفي والتعطيل عند الجهمية :-

اشتهر عن الجهم بن عقبان القول بـ «أ» الجنة والنار (١) . بل تكاد جميع المصادر التاريخية على اختصاصه بهذا القول كما سبق أن ذكرت والمحال الآن هل كان القول بـ «أ» الجنة والنار غاية سعى إليها الجهم أم أنه كان لازماً للتره فحسب ساطراته وتقريراته للمسائل العقديّة ؟

ويمكن للباحث أن يرى أن القول بـ «أ» الجنة والنار من الناحية الاصطلاحية يعني القول بانتاع الأمور المعدلة في الصفات . بمعنى منع تسلسل الحوادث فحسب الصفات .

وقد رأينا من قبل حكاية البغدادي عن أبي الهذيل العلاف فيلسوف المعتزلة الأبي من التزامه القول بـ «أ» حركات أهل الجنة والنار . وأن ذلك كان التزاماً له على قوله يمنع تسلسل الحوادث في الزمن العاصي وهو يفرض طريقتاً اثبات حدود العالم

يحدث أجهام بأنها لا تنفك عن الحوادث ولا تنفكها وطبق بقوله عن الحوادث ،
أو بعضها فهو حادث لا تتنازع حوادث لا أول لها .

فلما أثر منع تسلسل العوالم في الماضي يلزم منه منع تسلسلها في
المستقبل التزم ذلك القول وقال بقوله حركات أهل الجنة والنار . (١١)

فهل تعرض الجهم من عقاب عمل ذلك الاستدلال ؟

إن الباحث يستطيع أن يفرق القول بقوله الجنة والنار عما يعني منع تسلسل
العوالم في الزمن المستقل الذي أثر عن الجهم ، والزمان يعني قيام العوالم بسذات
الله تعالى وهو يعني من الناحية الاصطلاحية قيام الحوادث بذاته تعالى .

كل هذا يجعل القول بأن الجهم من عقاب عرف الاستدلال بطريقة حسنة
الأجسام على حدوث العالم قولاً سائفاً مطلقاً من الناحية العلمية .

ويؤيد هذا أن المعتزلة الذين جازموا كتبهم وفيها استدلالهم بهذه الطريقة
على وجود الله تعالى وفيها أيضاً تبرئهم بأن هذه الطريقة إنما هي من اختراع
العقل وتأليفه وليس لها دليل من الكتاب والسنة بل لا تثبت حجية الكتاب والسنة
إلا بأيات وجود الرب تعالى ومعرفة بمفاته وتوحيده وبدله ومدن رسوله . ثم بعد
ذلك اثبات حجية الكتاب والسنة .

وقد رأينا أثر المعتزلة بالخاصة فيما استخدموه في هذه الطريقة من
اثبات الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وفي ذلك .

كل ذلك يؤكد القول بأنه من غير الصنيع من الناحية العلمية أن يكون الجهم قد
أثر بهذه الطريقة وأنها كانت من أصول نفي قيام العوالم بسذات الله تعالى عنده .
ولكن لا يمكن الجزم بذلك حيث لم تصرح المصادر التي وصلنا من كتب الفرق والطوائف
نسبة الاستدلال بهذه الطريقة إلى الجهم .

العجبت المشهور : الكتابة

وفيها ثلاث مسائل :-

- المسألة الأولى : مذعب الكتابة في كتب الفرق والمذاهب .
- المسألة الثانية : اشياء الصغائر عند الكتابة .
- المسألة الثالثة : كلام الله تعالى عند الكتابة .

السألة الأولى : مذهب الكلابية في كتب الفرق والمذاهب :-

يلاحظ أنه لم يعد هناك فرقة قائمة بذاتها تسمى الكلابية ، على أساس أن الكلابية امتزجت مع الأشعرية ، إذ يعتبر المذهب الأشعري هو وارث المذهب الكلابي .

ومن هنا تأتي أهمية توضيح مذهب الكلابية عند مؤسسي المذهب ومن أسسها أصحابه الذين تأثر الأشعري بأرائهم وأفعالهم ، بل إن أئمة الأئمة كالجويني وغيرهما يذكرون ابن كلاب على أنه من أصحابهم على ما سأبي بيانه في موضعه .

وتذكر المصادر الكلابية أن ابن كلاب كان من المعتزلة على أساس أنه كان يفتي بتمام الصفات الذاتية القديمة بذات الله تعالى وهي التي يسويها " صفات المعاني" يقول القاضي عبد الجبار :-

(وقد الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لعمان أربابها
وأراد بالأولي القديم . الا أنه لما رأى المسلمون حقتن على أنه لا تدوم مع الله لم
يتجاسر على المطالن القول بذلك) (١) .

قلت : حكاية القاضي عبد الجبار " اتفاق المسلمون على أنه لا تدوم مع الله " قول حق ولكن يستخدمونه في نكرة بالظلم ، فان المسلمون يفتنون على أن الله تعالى بذاته العلية و صفات كذاله وجلاله هو الأول الذي ليس قواه شيء ، وهو المعنى الذي يسميه المتكلمون " قدم " .

بينما المعتزلة يفرقون بين الذات والصفات فيجعلون ذاتا مجردة من الصفات هي القديمة ويلبسون على الناس بقولهم " ان المسلمون يفتنون على أنه لا تدوم مع الله " مع أن ذات بدون صفات لا توجد الا في الأذهان .

أما أبو الحسن الأشعري فقد حكى مذهب ابن كلاب في كتابه المذاهب بقوله :
(قال عبد الله بن كلاب : لم ير الله عالما قادرا ، حيا سميعا بصيرا
عز وجللا جبارا كريما جودا واحدا متعدا فردا باقيا أولا ربا لها مربدا كرها .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ١٤٢ .

واذا من يعلم أنه يموت مؤثما وإن كان أكثر عمره كافرا . ماخطا على من
يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤثما مباحا مباحا مباحا مباحا
رحمنا .

يعلم وقدرة ومبدأ وسبع وبسر وبزوا ومثلها وكثيرا . وقد ذكره وكثيرا
وأرادها وكراهة ورش وسخط وحب . وبغض وبولاة ومعاداة وقول وكلام ورجوع وأنه قد رسم
لم يرزل بأسمائه وصفاته .

وكان يقول : معنى أن الله عالم . أنه له علم .
ومعنى أنه قادر : أن له قدرة . ومعنى أن حي : أن له حياة
وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته .

وكان يقول : إن وجه الله لاهو الله ولاهو غيره وهو صف له
وكذلك يدها ومنه وبصره صفات له لاهي هو ولاغيره (١١) .

وقد ذكر الأشعري المسألة الإلهية الهامة وهي العلاقة بين الذات والصفات
فذكر الخلاف بين أصحاب ابن كلاب على قولين فقال :

(واختلفوا : هل يطلق في الصفات أنها لاهي الموصوف ولاغيره أم لا يطلق

١ - فقال قائلون : ليست الصفات هي الموصوف ولاغيره

٢ - وقال قائلون : لا يقال للصفات هي الموصوف ولايقال هي غيره .

واختدوا من أن يقولوا إن الصفات لاهي الموصوف ولاهي غيره (١٢) .

وأما المشيرستاني في كتابه الخلل والنحل فقد جعله من العنتين للصفات
في الجملة فقال عن ابن كلاب صاحبيه الغلبي والمحمدي : (هؤلاء من جملة الملحد
الذين يأمروا بحكم الكلام وأبدوا عقائد الملحد بمحج كلامية وبما هي أصولية (١٣) .

وتعرض البغدادي في كتابه " أصول الدين " لما اشتهر عن مخالفت
ابن كلاب للمعترفة فقال :

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٢٤/١ - ٢٥٠

(٢) نفس المصدر : ٢٥٠/١ - ٢٥١

(٣) المشيرستاني : الخلل والنحل ١٨/١

(ابن سنيي أمل السنة في أيام الخوارج عبد الله بن سعيد النخعي الذي دثر على المعتزلة في مجالس الطائفة وضمهم ببيان وآثاره في كتبه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارت علم الحديث وصاحب المرح والتمثيل) (١١) .

قلت : هذه النسبة بين ابن كلاب والامام المحدث يحيى بن سعيد القطان فيها نظر ذلك أنه لم أجد أحدًا ذكرها سوى البغدادي مع أنه أمر جد من العاصفة والذكر ولشجرة كل منهما على ما سبقنا من اختلاف وتباين في الاتجاه .

وقد ذكر التابع السنيي في طبقاته عبارة عن شيئا الذي الخطيب والشمس القطر الرازي وهو يتحدث من عبد الله بن سعيد بن كلاب بعد أن نقل عبارة البغدادي السابقة ، ثم قال : وكشف عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضح لي الآن شيئا (١٢) .

أما ابن النديم صاحب الفهرست فقد ذكر ابن كلاب ونسبه اليه النسب المشوية وهو الاصطلاح الذي يطلقه المعتزلة على مخالفيهم من ضيبي المصنف .

قال : (ابن كلاب ثابت المشوية وهو عبد الله بن محمد بن كلاب القيساني وله مع عمه بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان ينادى يقول : إنه نصراني بهذا القول) (١٣) .

قال ابن النديم : (قال أبو العباس البغدادي دخلنا على فتى من النصارى وكان في دار الترمج بالجانب الغربي ، فجرى الحديث الي أن سألته عن ابن كلاب فقال : رحم الله عبد الله كان يمشي فيجلس الي تلك الزاوية وأثار السيئ نامة من البعثة حتى أخذ هذا القول ولو طأى نصرانا المسلمين .

قال البغدادي وسأله محمد بن اسحاق الطائفي فقال ما تقول في الصبيح : قال : مايقوله أهل السنة المسلمين في القرآن .

(١١) البغدادي : أصول الدين ، ص : ٢١٣ .

(١٢) التابع السنيي : طبقات الشافعية ، ص : ١١٢ .

(١٣) ابن النديم : الفهرست ، ص : ٢٢٠ .

وأعيد الله من الكتب : كتاب الصفات ، كتاب خلق الأعمال ، كتاب الرد على
المعتزلة .

وقد طلق الحنكفي في طبقاته (11) على قول ابن النديم وأتبعه بأنه شيعي
معتزلي لم يحرر المصدق في النقل عن ابن كلاب بل كان يأخذ مايقوله عنه خصمه
عباد بن سليمان المعتزلي وأن نسبه الي قول النصارى إنما هي من تشبهات المعتزلة
طبعه .

ثم قال : (ان ابن كلاب طلى أى حال من أهل السنة ولا يقول هو
ولا غيره من له أدنى نصير ان كلام الله هو الله ، إنما ابن كلاب مع أهل السنة فليس
أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها) (12) .

قلت : الحنكفي هنا يقصد بأهل السنة أصحابه من الأشاعرة ، ولا فهو ينقل
عن أهل السنة والجماعة من أمته المحدثين والفقهاء مايقوله هو لا مايقوله في وانسخ
الأمر . فان هذا القول الذي ذكره ليس هو قول أهل السنة والجماعة من أمته
المحدثين الضعيف للملف .

وقد سبق أن نقلت كلام الأدمري في ملاحظه حول اختلاف أصحاب ابن كلاب
في هذه المسألة على قولين :

والصحيح منها : أنه لا يقال ان الصفات هي الذات أو غيرها .
وليس هذا قولاً ثالثاً في المسألة ، بل لا يطلق أحد هذين القولين حتى
يقول : فان أريد بالذات : الذات المجردة عن الصفات والتي لا وجود لها الا في
الأذهان فلا شك أن الصفات غير الذات بهذا الاعتبار . وان أريد بالذات الذات
الموجودة في الخارج فان الذات لا تنفك عنها الصفات ، والصفات لازمة لها ، ولا يتصور
انفكاها عنها الا في الأذهان .

وقد نقل ابن تيمية في المنهاج أن قول ابن كلاب في هذه المسألة : إنما
لا يطلق على صفاته تعالى أنها غيره ولا أنها ليست غيره . وأن هذا القول من ابن

(11) ابن النديم : الفهرست ، ص 23 .
(12) الحنكفي : طبقات الشافعية 1/2 ، ص 52 .
(13) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية 1/250 .

وهذا الذي نقله ابن تيمية بخطه ما نقله السيكي ، إذ السيكي يقول أن ابن كلاب مع أهل في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا فرعها ، وهذا القول خطأ في نفسه كما بينت آنفا ، بينما الصواب أننا لا نطلق هذا القول حتى يصل المقصود بالذات .

وقد دافع ابن تيمية كثيرا عن ابن كلاب ومن أن الجهمية والمعتزلة اغترت عليه كثيرا لاتباعه غمام الصفات الأولية بذات الله تعالى ولصدقه الكتب في الرد على النفاة فاعتروا عليه بأن وضعوا على أخته بأنها كانت نصرانية وإن ابن كلاب كان نصرانيا وأنه لما أسلم هجرته فاسترناها بقوله : بالأختي إنني أريد أن أفسد دين الصالحين فرضيت عن بذلك .

فإن تيمية - رحمه الله تعالى - يرى أن كل هذا اغتراف وكذب قصد به المعتزلة والجهمية أن يطلوا بين قول ابن كلاب في اثبات الصفات ومن قول النصارى في اثبات الأقسام وأن ابن كلاب قد أخذ فكرته عنهم . (١)

السؤال الثانية : اثبات الصفات عند الكلامية :-

من خلال النقولات السابقة يمكن للباحث أن يتبين موقف ابن كلاب والكلامية من مسألة اثبات الصفات وهي مسألة عامة وتعتبر من أسلم المسائل التي خالف فيها الأشعري والمعتزلة ، ومن هنا يمكن أن يكون لوجود العذهب الكلامي في ذلك الوقت أثر على الأشعري في تحوله إلى ما تحول إليه من آراء واعتقادات .

فالمقصود من الكلامية أنهم يتبنون قيام الصفات الذاتية الفدوية بذات الله تعالى خلافا للجهمية والمعتزلة سواء منها العقلية أو السمعية .

والمشهور أيضا أنهم في صفات الأعمال الاختيارية قد سلخوا سلكه المعتزلة فعليا قيام صفات الفعل الاختيارية بذاته تعالى .

وهذا يوافق ما سبق أن نقلته عن مقالات الأشعري وهو يحكي مذهب ابن كلاب حيث قال :

(١) ابن تيمية : مباح السنة النبوية ١٦/١

(لم ير الله عالما قادرا حيا سمعا بصيرا غيرا ... يعلم ويصدره
وصية وسمع وصبر ... الخ) (١١) .

فهذا في الصفات الذاتية القديمة التي يسميها المتكلمين الصفات المطلقة
وأما بالنسبة لصفات الأفعال الاختيارية فقد جعلها الكتابية صفات ذاتية
قديمة أيضا لا يتعلق شيء منها بقدرة تعالى وشيئته .

قال الأشعري في الصفات وهو يمكن مذهب ابن كلاب في الصفات :

(لم ير الله راضيا عن يعلم أنه يموت موتا وإن كان أكثر عمره كافرًا ،
ساعطا ، على من يعلم أنه يموت كافرًا وإن كان أكثر عمره موتا) (١٢) .

قلت : هذا الكلام يدل على أن الله تعالى - عند ابن كلاب - لا يرضى
بعد أن كان ساعطا ولا يخط بعد أن كان راضيا وهو مريب في الدلالة على نفسي
صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بالقدرة والشيئته عن الله تعالى .

وقد أكد ابن تيمية هذا القول عن ابن كلاب في أكثر من موضع من كتبه
حيث قال :

(والجهمية والمعتزلة مشتركون في نفي الصفات ، وابن كلاب ومن تبعه
الأشعري وأبي العباس اللاتسي - أتبعوا الصفات ، ولكنهم لم يثبتوا الصفات الاختيارية
مثل كونه يتكلم بعشرته ومثل كونه فعلة الاختيارية بغير بذاته ومثل كونه يحب ويرضى
من المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويغفر للكافرين بعد كفرهم ، ومثل كونه يرى أفعال
العباد بعد أن يعلمها ، كما قال تعالى :

﴿ ولعل أصح ما فسره الله عظيم ورسوله والفقهاء ﴾ (١٣) ، وأثبت رؤسنا
مستغلة ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ثم جعلناكم فئات في الأرض من بعدهم لنتقو
كيد تعلمون ﴾ (١٤) - ومثل كونه نادى موسى حين أتى لم يناده قبل ذلك بتبذره
قدم قام بذاته ، فإن المعتزلة والجهمية يقولون : خلق نداء في الهواء ، والكلابية
والشامية يقولون : النداء قام بذاته وهو قدم لكن سمعه موسى فاستجدا مع موسى
والأشعري قال عندهم ماديا) (١٥) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٢٥/٢
(٢) نفس المصدر : ٢٢١/٢
(٣) سورة التوبة ، آية رقم (١٠٥)
(٤) سورة موسى ، آية رقم (١٤)
(٥) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ١٣١/١٣

وهذا يتوافق كلام ابن تيمية مع كلام الأشعرى في حكاية اذهب الكلابية
في أنهم لم يبتدأ قيام صفات العمل الاختيارية المتعلقة بقدرة الله تعالى وبشيئته
بذاته تعالى .

وقد وضح ابن تيمية موقف الكلابية من الصفات في موضع آخر طرعا لموضوع
في قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى فقال :

ولما ظهرت " طائفة الجهمية جا' بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد
ابن كلاب يوافق السلف والآفة على انبات صفات الله تعالى وطلوه على خلقه " .

ومن أن العلو على خلقه يعلم بالعقل ، واستوائه على العرش يعلم بالسمع .
وكذلك جا' بعده المارث المصاني وأبو العباس اللاتسي وغيرها من
المتكلمين المنتسبين الى السنة والمدية .

ثم جا' " أبو الحسن الأشعري " طابع طريقة ابن كلاب وأقاله ، وذكر
في كتبه جمل طائفة أهل السنة والمدية وأن ابن كلاب يؤفهم في أكثرها وهو " لا
يسمون " الصائبة " لأنهم يثبتون صفات الله تعالى علافا للمعتزلة ، لكن ابن كلاب
وأبيه لم يبتدأ لله أفعالا تقوم به تتعلق بشيئته وقدرته ، فكانت " المعتزلة " تقول :
لأنه الأمراني والمواد وهم لا يريدون " بالأمراني " الأوامر والآلات فقط . بل
يريدون بذلك الصفات ، ولا يريدون " بالمواد " المتعلقات ولا الأمدات المتصلة للعمل .
وحدو ذلك ما يريد الناس بلفظ المواد . بل يريدون على ما يتعلق بشيئته وقدرته
من الأفعال وغيرها ، فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استيا' ولا إتيان ولا محي' ، ولا تكلم
ولا ماداة ولا ساجاة ولا غير ذلك ما وصف بأنه يريد له قادر عليه .

وإن كلاب " عالمهم في قولهم : لا تقوم به الأوامر وقال : تقوم به
الصفات ولكن لا تسمى أوراها .

وواقفهم على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به المواد . من أنه لا يقوم به أمر
من الأمر المتعلقة بشيئته من الأفعال وغيرها . فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استيا'
ولا إتيان ولا محي' ، ولا تكلم ولا سادة ولا ساجاة ولا غير ذلك ما وصف بأنه يريد له
قادر عليه (11)

وأما بقية مسائل الاعتقاد فقد ذكر الأشعري في مقالاته أن ابن كلاب وأصحابه يوافقون أهل السنة في أكثر ما حكاه عنهم الأشعري ، إلا أنه زاد على ما حكاه عن أهل السنة بقوله :

(وكان ابن كلاب - يزعم أن الباري لم يزل ولا كان ولا زمان قبل العلقم وأنه على ما لم يزل عليه . وأنه صبر على عرشه وأنه حين كل شيء) (١) .

وهذا يوقع الباحث في الحيرة

أذ ماذا يعني بإثبات العلو على العرش والوقوف على كل شيء ، وكيف يوفق بين ذلك وبين قوله بأن الباري لم يزل ولا كان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل عليه .

لا شك أن هذا من الأمور المتناقضة التي نتجت من إقدام العقل في تجرؤ مجاله دون التسليم لتصور الوحي المعموم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فإن أراد ابن كلاب بنفيه العنان ذلك الطرف المغلق فإله تعالى عزه عن أن يحويه كان بهذا الاعتبار . وإن أراد بنفي العنان نفي علو الله تعالى بذاته على جميع مخلوقاته فإله باطل معاند لتصور الكتاب والسنة .

ولم يلا التفكرين كان يجب عليه أن يستندم الألفاظ الشرعية التي جاء بها الكتاب والسنة وألا يأتي بألفاظ جديدة متصلة بشبهة .

السؤال الثالث : كلام الله تعالى عند الآلية :-

مسألة كلام الله تعالى من أعظم المسائل التي اختلفت فيها الفرق والمذاهب وهي من أوضح المسائل التي تعتبر تطبيقاً على القول في صفات الله تعالى ، بمعنى أنه من خلال معرفة مذهب أي فرقة في صفة الكلام يمكن معرفة مذهبها في المسائل بصفة عامة .

المعتزلة لما نفوا قيام الصفات بذات الله تعالى على اعتبار أنها حادثـة
قالوا بأن كلام الله تعالى مخلوق . على أساس أن الكلام حروف وأصوات فهو حادث والله
تعالى لا يتفق بذات الحوادث . كان اشتباهاً لسعة الكلام لله تعالى من باب أن العظم
من عمل الكلام لأن قام به الكلام .

ومن هنا قالوا بأن القرآن كلام الله تعالى مخلوق . ولم يفرقوا بين العبادات
والمخلوق . فعندهم أن كل حادث مخلوق وكل مخلوق حادث .

ثم إن ابن كلاب وأمن المعتزلة على أصل قولهم من أن الله تعالى لا يقوم بذاته
الحوادث وبقرب بين الصفات والأعراض باعتبار أن الصفات قديمة باقية بينما الأعراض حادثـة
واقعة لأن العرض لا يبقى دائماً . فأثبت قيام الصفات الذاتية القديمة بذات الله تعالى
كما سبق بيان ذلك .

وهذا اثبات لسعة الكلام مخالف المعتزلة في " حد العظم " فقال أن العظم
من قام به الكلام وأمكن أن ينتقل له منه اسم وهذا حق موافق لما عليه . أنه أصل
السنة والجماعة .

الأ أنه لما كان لا يثبت لله تعالى صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بقدرته
تعالى وشيئته مخالف في " حد الكلام " وزعم أن كلام الله ليس حروفاً وأصواتاً بل هو معنى
واحد قديم قائم بذات الله تعالى لا يتعلق بقدرته تعالى وشيئته . وهو الكلام النفساني
القديم . وهو الأمر والنهي والخبر

إذا عبر عنه بالعربية كان قرآناً

وإذا عبر عنه بالعبرية كان تورا

وإذا عبر عنه بالعربية كان إنجيلاً .

وعلى هذا الأساس فالقرآن العربي الموجود بين يدي المصحف والذي ننشئه في
مطالعاتنا ليس هو كلام الله حقيقة . بل هو عبارة عن كلام الله . وهو بهذا الاعتبار
مخلوق .

قال الأشعري وهو يمكن مذهبه ابن كلاب في كلام الله تعالى :

قال عبد الله بن كلاب :

(أن الله لم يرزل متكلما ، وأن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وأنه قديم بكلامه ، وأن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعث ولا يتغير وأنه معنى واحد بالله عز وجل .

وأن الرسم هو الحروف الضخامة وهو قراءة القرآن ، وأنه عطف أن يقال : كلام الله هو أو بعينه أو غيره . وأن العبارات عند كلام الله سبحانه تشتط وتتغاير ، وكلام الله ليس بمختلف ولا متغاير .

كما أن ذكرنا لله عز وجل يشتط وتتغاير والتذكير لا يشتط ولا يتغاير وأسماء سمي كلام الله سبحانه عربيا ، لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمى عربيا لعلته ، وكذلك سمي عربانيا لعلته وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عرباني وكذلك سمي أمرا لعلته وسمى نهيا لعلته ونهيا لعلته ، ولم يرزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا ، وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا ، وكذلك القول في تصفة كلامه نهيا ونهيا . وأنكر أن يكون الباري لم يرزل متكلما ولم يرزل نهيا .

وربم " عبد الله بن كلاب " أن ما سمع الثالثين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه ، وأن معنى قوله " فأجره حتى يسمع كلام الله " (١) أمعناه حتى يقيم كلام الله ، ويحتل على مذهبه أن يكون معناه حتى يسمع الثالثين يتلونه (٢) .

وقد صرح كثير من أئمة الأشاعرة بأن الأشعري وافق ابن كلاب في كل ما قاله في صفة الكلام ، ولم يخالفه إلا في القول بأنه لم يرزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا . وكذلك النهي والخبر . ومعناه أن كلامه تعالى لا ينصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور .

[١] سورة التوبة : آية رقم [٦] .

[٢] الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٥٢ ، ٢٥٤ .

قال السبكي في خطبته عن ابن كلاب والفلان (زادنا بن سائر أهمل
المنة مذعنا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والشر في الأول لحدوث هذه
الأمر وتقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزيمها أمثما أن يكون القدر
المشترك موجودا بقدر واحد من خصوصياته .

قال : فهذه هي مظلة ابن كلاب التي أرتبها فيها أصحابنا وجود الجنس
دون النوع وهو غير مغفل (١) .

وكذلك حكى صاحب الإرشاد مخالفة الأشعري والأشعرية لابن كلاب في هذه
الجزئية مع الموافقة السابقة له في كل ما طالع في صفة الكلام .

قال : (قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رخص الله من أصحابنا
إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرا ، نهيا ، غير إلا عند وجود المتكلمين
واستماعهم شرائط التأمين المتبين . فإذا أيدع الله العباد وأدبهم كلامه على قضية
أمر أو نهي أو تحضي غير اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من
صفات الأعمال عنده بمثابة أفعال البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا رازقا محضنا
متفلا .

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيبا فهي غير مرضية ، والصحيح ما ارتضاه
شيخنا رضي الله عنه - يعني الأشعري - من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرا
نهيا غيرا والعمدوم على أصله مأثور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود . والأمر القديم
في نفسه على صفة الانقضاء من سيكون إذا كانوا . والذي استكروه من استعماله كسب
العمدوم مأثورا لا تتصل له (٢) .

(١) السبكي : طبقات الناصبية ١/٢ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص : ١١٩ ، ١٢٠ .

المبحث الثالث : الزامية

وفيه ثلاث مسائل

- المسألة الأولى : نشأة الزامية .
- المسألة الثانية : حقيقة مذهب الزامية .
- المسألة الثالثة : حلول الحوادث عند الزامية

تعليق

- من خلال عرض مذهب ابن كلاب فيما يتعلق بالله وصفاته يتبين للباحث مايلي :
- أولاً : أن ابن كلاب قد أثبت الصفات الذاتية القديمة لله تعالى مخالفاً للمعتزلة فيما أسلوه من أن اثبات الصفات يخلط بتصميم لأن الصفات أمراني حادثة والله تعالى لا تخلط الحوادث لأنه تعالى ليس بجسم .
- ثانياً : أن ابن كلاب أقر للمعتزلة بحجة الأمل الذي غوطي أساسه فقام الصفات بذاته تعالى وإنما خالفهم في أن صفات الله تعالى قديمة وليست أمرانياً إذ العرض لا يفتي زمانين بينما الصفات قديمة باقية .
- ثالثاً : جاء على تعلقه لهم صحة القول بأن الله تعالى لا يقوم بذاته حادثاً بمعنى لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته وشيئته فإنه واقعهم في نفي صفات الفعل الاعتبارية
- رابعاً : وجاء على هذا الأمل جاء مذهبهم في كلام الله تعالى .
- أثبت الكلام صفة ذاتية قديمة لله تعالى لا تتعلق بقدرته وشيئته وسمماه - فيما لم يسبق إليه في حدود بحثي وإقلامي - بالكلام النفساني ونفى أن يتكلم الله تعالى بقدرته وشيئته لأن ذلك عنده يخلط بتمام الحوادث بذاته إذ أن ما يتعلق بالقدرة والشئنة حادث . ونفى أن يكون الكلام حرفاً وصوتاً .
- هذا وقد ذكر أصحاب كتب الفرق والقطاعات مسائل أخرى من مسائل الاعتقاد عن ابن كلاب والكلامية إلا أن المشهور من مذهبه والذي كان له أعظم الأثر في الأعمري والأشعرية ما يتعلق بالصفات الاعتبارية وصאלة القرآن .

المقالة الأولى : نشأة الكرامة :-

نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كزّام المتوفى عام ٢٥٥ هـ. وقد وُلد بمدينة سجستان واشتهر بالزهد التي جانب ما نسب إليه من آراء اعتدلية . وقد اشتهرت الكرامية عند أصحاب كتب الفرق والطوائف والمطال والنحل بالتجسيم . وط يتفقى التشبيه عليه أن هذا الاتهام قد يكون متبنا على لوائح بعضها الضموم وينسبونها إلى الذهب وإن لم يكن صرح بالتزامها صاحب الذهب وأتباعه . وهذا على فرض أن يكون النسبة بين الآراء والطرق صحيحة . ولا أكثر من المعتزلة يرمون بالتجسيم والتشبيه كل من نبذ تمام الصفات بذاته تعالى . وذلك كثير من الأسماء عندهم كل من نبذ الصفات التي أنشأها الله لنفسه وأنتها له رسولاً صلى الله عليه وسلم من الصفات الذاتية العبرية كالوجه واليد والرجل ونحوها . أو الصفات المتعلقة بالعبرة كالاستواء والعمى والنزول والصحة والغضب والرما ونحوها فعند الكثيرين عندهم أن من نبذ شيئاً من ذلك فهو مجسم ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ويدور أن شيئاً من ذلك قد حدث مع الكرامية بالنسبة لمسألة التجسيم . وقد اعتكفت كتب الطوائف والفرق في نقل مذهبهم مع رجمهم بالتجسيم . ولكن بمعنى طغسى الراجح أن يفرق بين ما حمله أصحاب كتب الفرق والطوائف من قولهم وسدوره بقوله
" قال فلان " . وبين ما حمله بضمهم والزامهم لهم

يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل :

(منع رجل عن الزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله من كرام قسطل العلم قد فُسر من كل مذهب شيئاً وأنته في كتابه ووجه على أقدام غزته ونحوه . وسواد بلاد خراسان فانتظم باسمه ومار ذلك مذهباً . وقد نصره محمود سيكتن الملطان وصب البلاغ على أصحاب الحديث والشيعة من جهةهم . وهو أقرب مذهب إلى الدوارج . وهم خمسة حاشا محمد بن الهيثم فإنه مغرب) (١)

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٢١ / ١

وقال الاسفرائيني في كتابه التبصير :

(وجملة الكرامية ثلاث فرق : حنظلية وپراشية واسماعلية ، وبعد جميعهم فرقة واحدة اذا لا يكثر بعضهم بعضا ، وزعيمهم محمد بن كزّام كان من حنظليان تفتى فيها فروع في نرجستان فانظر بظاهر عبارته أهل شوسن وأغشين وأندوبدا بنقاد واباحوه على خرافته .

وفرح بعد قوم التي نصيبون في أيام محمد بن ظاهر بن عبد الله بن ظاهر فانظر بما كان يبره من زهده جماعة من أهل السواد فدعاهم الى بدعة وأضنى فيهم غلالات واتبع بها قوم من أتباعه وتعدوا على نعمة جهالاته .

وما أحدثه من البدع في الاسلام أكثر من أن يمكن جمعه في هذا المختصر (١١)

قلت : وهذا الذي حكاه الشهرستاني والاسفرائيني لم يخرجنا عما ذكره البغدادي من قبلهما في كتابه الفرق بين الفرق فأضنى عن ذكر كلامه .

المسألة الثانية : حقيقة مذهب الكرامية :-

أول ما صادف الباحث من حقيقة مذهب الكرامية السؤال عما اشتهر به المذهب من التجسيم .

والسؤال الآن : هل سرح ان كزّام بلغض التجسيم ١٢

لم يذكر البغدادي ولا الاسفرائيني ولا الشهرستاني نسا من ابن كزّام باطلان هذه اللفظة على الله تعالى ، ويبدو أن أحدا منهم لم يقرأها في كتاب ، والدليل على ذلك أن ما وجدوهن كتبه نظروا بعض تعويبه وسرموا بأنه من قوله مثل تعويبه من كتابه عذاب القبر .

قال البغدادي :

(ان ابن كزّام دعا أتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسيم له حد ونهاية من تحته والجهة التي فيها بلاقي عرشه ، وهذا شبهه بقول النبيه : ان

(١١) الاسفرائيني : التبصير في الدين ، ص : ١١١١

(١٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٢ - ٢٠٢

معبودهم الذي سوه نورا بتناهي من الجبهة التي يلاقي فيها الظلام ، وأن لــــم
يتناه من خص جهات (١١) .

وبعد هذا القول نطه الاسفرائيني في كتابه التمسير حيث قال :

(أن ابن كرام كان يسمى معبوده جسا ، وكان يقول : له حد واحد ومن
الجانب الذي ينتهي الى العرض ولا نهاية له من الجوانب الأخرى . كما قالـــــــــــــــــت
الشيعة في معبودهم أنه نور صلاه من الجانب الذي يلي الظلام . فأما من الجوانب الخمس
الأخرى فلا يتناهي) (١٢) .

وقد حكى الشهرستاني قريبا من هذا الكلام دون أن يذكر شيئا منه ممن
من ابن كرام أو أحد من أصحابه حيث قال :

(الأقسام : أصناف أبي عبد الله بن كرام

وأما عددنا من المظنية لأنه كان من بيوت المظنات

الإ أنه ينتهي فيها الى التجسيم والتنظية) (١٣) .

فهذا ما حكوه من مذهبه بالنسبة لمصألة التجسيم دون أن يذكر واحد منهم
أنه قرأ شيئا من ذلك في كتاب من كتبه أو كتب أحد من أتباعه بينما ذكرنا مسائل
أخرى ونصوا على أنها موجودة في كتابه " عذاب القبر " أو في غيره من كتبه وكتب أتباعه
وهذا يدل على أن مذهب التجسيم إنما هي من لوازم المذهب على حسب ما أثره هؤلاء
المكلمين .

يقول البغدادي :

(وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما وصفت النصارى
أن الله تعالى جوهر .

وذلك أنه قال في خطبة كتابه المعروف بكتاب " عذاب القبر " :

أن الله تعالى أحدى الذات أحدى الجواهر) (١٤)

(١١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٢ .

(١٢) الاسفرائيني : التمسير في الدين ، ص : ١١١ .

(١٣) الشهرستاني : الطلل والنحل ، ١٠٨/١ .

(١٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٢ .

وفي العبارة ذكرها الاسفرائيني في كتابه التفسير (١١).
وذكرها أيضا الشهرستاني في كتابه الطل والنحل (١٢).

وأما ما يتعلق بآيات الجبهة:

فالشهور عن الكرامة أنهم يشتمون علو الله تعالى على خلقه وأنه على مستوى
على العرش .
يقول البغدادي :

(وقد ذكر ابن كرام أن الله تعالى على لعرشه وأن العرش كان لــــه
وأبدل أسمائه لفظ السامع بلطف اللطائف (١٣) .
وهو نفس ما حكاه الشهرستاني في الطل والنحل (١٤) .

السؤال الثالث : حاول المواد عند الكرامية :-

وأما فيما يتعلق بأهم المسائل في مذهب الكرامية :

وهي مسألة حاول الحوادث بذات الله تعالى .

والصعود بها : القول بتمام صفات الفعل الاعتبارية المحملة بالقســـــود
والمنته بذات الله تعالى .

قد أخذت المصادر الكلامية التي حكمت بمذهب الكرامية على نسبة هذا القول
إلى الكرامية .

يقول البغدادي :

(ويتم ابن كرام وأتباعه أن صعودهم مثل للحوادث :

ويروا أن أتباعه وإراداته وأدراكه للقرينات ، وأدراكه للصعوبات وملائكته
للصحية العليا من العالم أمراض حادثة فيه . وهو مثل لكل الحوادث الحادثة فيه (٥)

(١١) الاسفرائيني : التفسير في الدين ، ص : ١١١ - ١١٢ .
(١٢) الشهرستاني : الطل والنحل ، ١٠ / ١٠٤ .
(١٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٢ - ٢٠٤ .
(١٤) الشهرستاني : الطل والنحل ، ١٠ / ١٠٤ - ١٠٥ .
(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٤ .

قلت : وهذه الغفرة الهامة من كلام البغدادي تبين أن الكرامة الترمسية
القول بفحام صفات الفعل الاعتبارية بذات الله تعالى .
وهي ما يسميها المتكلمون بمسألة حلول الحوادث .
وقد وافق الاسفرائيني والشهرستاني البغدادي في نسبة ذلك الى الكرامة .
ثم قال البغدادي مقلدا لمقالة مذهب الكرامية :
(وسواء قوله للشيء " كن " خلقا للمخلوق واحداثا للمحدث وانما للذي
يعدم بعد وجوده .

وسموا من وصف الأفعال الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو بقوله أو محدثة (١١) .
قلت : هذا الكلام الهام من البغدادي يدل على أمرين :
الأول : أن الكرامة يفرق بين الفعل والفعول وبين الخلق والمخلوق
فما يقوم بذاته تعالى انما هو الخلق والفعل وليس الفعول والمخلوق .
الثاني : أنهم يقولون بأنه ليس كل حادث مخلوق ، بينما كل مخلوق حادث .
وهذه التفرقة هامة جدا وضرورية جدا .
فالذي يقوم بذات الله تعالى انما هو الحادث دون المحدث أو المخلوق أو
الفعول .

ثم ذكر البغدادي بعد ذلك نفا في غاية الأهمية والخطورة :
وترجع أهميته وخطورته الى كونه يمثل الفارق بين مذهب أهل السنة والجماعة
في اثبات فحام صفات الفعل الاعتبارية بذات الله تعالى على ما دللت عليه نصوص الكتاب
والسنة وبين مذهب الكرامية الذين أخذوا بعض الحق وخطروه بهما ملهم .
يقول البغدادي :

(واعتلقت الكرامة في جوار عدم طي تلك الحوادث الحادثة فــــــــــــــــــــي
ذات الاله برزهم .

فأجاز بعضهم عدما ، ومع (١٢) عدما أكثرهم ، وأجمع الفريقان أن ذات الاله
لا يتلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه وإن كان قد خلا عنها في الأول (١٢) .

(١١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٤ .

(١٢) في الأصل " وأجاز " والساق يقضي ما أشته .

(١٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢٠٥ .

قلت : هذا الذي ذكره حاصله أن التزامة وأن جويا تمام حوادث بذات الله تعالى إلا أنهم قديما ذلك بأمرين :

الأمر الأول : أنهم رغبوا أن مايقوم بذات الله تعالى من صفات فعلية الاختيارية يعني للآية ولا يعدمه الله تعالى بقدرته وشيئته . وهذا على قول أكثرهم .

والأمر الثاني : أنهم جعلوا لغرام تلك الأفعال الاختيارية بذاته تعالى مبدأ بمعنى أن الله تعالى كان قبلها - برزهم - لايقوم بذاته مايتعلق بقدرته وشيئته من أفعاله .

وهذا القول منهم يرجع إلى مواضعهم للمتكلمين في منع تسلسل الحوادث في الزمان الماضي .

وسوف يأتي مزيد شرح لهذه المسائل إن شاء الله تعالى .

تعليق :-

من خلال التفات السابقة يمكن للمباحث أن يتبين مذهب التزامة قبا يلي :
أولا : لم يذكر أحد من أصحاب الفرق والقطاعات من ابن كرام القول بالتنصيص بمرجح الآيه مع ذكرهم بعض ما صرح به في غير هذه المسألة مما يشعر أن الصانع تنهية التنصيص بامتنان كرام والتكرامة انما جاءت من باب الزام الخصوم لخصومهم بلوازم مذهبهم دون ما صرحوا .

ثانيا : مما يؤكد ذلك أن غاية أصحاب كتب الفرق يمثلون محط من الهيميم من الزمان تنهية التنصيص . مع حرص ابن الهيميم على الانتساب للتزامة مما يؤكد ما سبق من كلامي من أن هذه التنهية يبدو أنها من لوازم المذهب وليس صريحة . وقد يستأنس لذلك بالقول بأن أصحاب كتب الفرق والقطاعات قد قرأوا لابن الهيميم كتاباته ومن هنا انتزع لهم أنه ليس فيه ما يوافق وما اختلفت به التزامة عند المتكلمين بالتنصيص .

وقد يقال : ان أصل المذهب ليس فيه التصريح بهذا القول وبدل طبعه أنهم لم يتفكروا قولا صريحا من كلام شيخ المذهب . ثم جاء ابن الهيميم وأكد ذلك وأما هذه التنهية جاءت من اعتقاد المتكلمين أن من يثبت الجهة لله تعالى فلا فهو جسم أو نحو ذلك .

ومعلوم أن كثيرا من المتكلمين قد توسعوا في رمي كثير من أهل العلمـــــــــــــــــ
 بالتجسيم والتشبيه لعمود آياتهم لبعض صفات الله تعالى التي صرحت بها
 نصوص الكتاب والسنة مع تبريحهم بأن هذا الالتفات بغير تشبيه ولا تعثيل .
 ومن هنا يمكن أن يقال أن اتهام أصحاب القرن والحالات لفرفة من الفسوق
 أو لغرد من الأفراد بالتجسيم أو بالتشبيه لا يمكن في الحكم عليه بذلك حتى
 يرجع إلى صريح كلامه لبعض على الكتاب والسنة لبيان حقه من باطله .

ان من أشهر مسائل الكرامية طرفة بمسألة " حلول الحوادث بذات الله تعالى " : b1b
 ومنهاها قيام صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بالقدرة والتشبيه بذات تعالى .
 فالرغم من أن الكرامية قد اشتهروا بانبات ذلك إلا أنهم خالفوا أهل السنة
 والجماعة الذين يثبتون كل ما جاء به الكتاب والسنة على ما يليق بذات الله تعالى
 وجلاله في أمرين :

الأمر الأول : أنهم جعلوا لقيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى مبدأ
 حيث صنعوا تسلسل الحوادث في الماضي . ففارقوا أخوانهم المتكلمين لسي
 أن الله تعالى بقي متعللا عن صفات الفعل مالا نهاية من الزمن إلى حين
 الوقت الذي جعلوه مبدأ لقيام الصفات الاختيارية بذات تعالى .

ويمكن أن يقال أن الكرامية جعلوا لحيث ما يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق
 بقدرة وتشيته مبدأ بمعنى أنه كان قبلها لا يقوم بذاته من أفعاله الاختيارية
 شي حتى بدأ قيامها في زمن ما .

الأمر الثاني : أنهم زعموا أن ما يقوم بذات الله تعالى من أفعاله الاختيارية
 الحادثة ينتج عليه العدم صغيفا فأنما بذاته تعالى إلى الأبد .

رأى : أن الكرامية قد خالفوا المتكلمين في مسائلين في غاية الأهمية والمعطوبة :
 المسألة الأولى : أنهم يقولون ليس كل حادث مخلوق . بينما كل مخلـــــــــــــــــ
 حادث .

فما يقوم بذاته تعالى من أفعاله حادث وليس مخلوقا .

السؤال الثانية : أنهم يفرقون بين الفعل والفعول وبين الحاق والمنطوق .
فما يقوم بذاته تعالى إنما هو الفعل والحاق وليس الفعول والحاق .
خاصا : أن أبا الحسن الأشعري لم يذكر عن الكرامية فيما يتعلق بالمعقود في الله
وسمائه في كتابه المطالات شيئا .
وانما ذكر عنهم فيما يتعلق بمسألة الإيمان والأرجاء .
بينما أوضحت كتب الفرق والمطالات الأشعرية في شرح مذهب ابن كرام والكرامية .

وبعد :

فبإذن بعض ملاحظات ذكرتها تعقبا على ذكر مسألة الكرامية التي يتبعها
الباحث في اعتباره عند معرفة أثر آراء وأقوال الفرق على أبي الحسن الأشعري أن
تحويله عن الاعتزال . وعلى الأشعرية من بعده .

العمت الرابع : العريضة

المبحث الرابع : العريصة :-

هم أتباع بشر بن نجات العريصي الطولبي سنة ٢١٩ هـ .
 وبالرغم من أن بشر العريصي تتوافق آراؤه في نفي صفات الله تعالى ———
 المعتزلة والجميعة إلا أنه أوردته بالذكر لأمرين :-
 الأول : أن كثيرا من السلف، ناظروه وكثروا ردودا عليه وهي موجودة طليوة وقد ذكر
 بعض أهل العلم (١) أن طاعة الثأويلات الموجودة لدى المتكلمين اليوم
 إنما هي مأخوذة من بشر العريصي ومن يطالع ردود الامام عثمان بن سعيد
 الدارمي عليه يستطيع أن يلاحظ ذلك .
 الثاني : أنه وإن وافق المعتزلة في نفي الصفات والقول بخالق القرآن . وفي ربيعة
 الله تعالى في الآخرة وغير ذلك .
 إلا أنه قد خالفهم في أصل كبير من أصولهم وهو القدر فلم يكن على مذهبيهم
 في القول بأن العباد يختلفون أفعالهم ويستطيعون بإيجادها بقدرتهم المحددة .
 قال البغدادي : وهو يتحدث عن العريصة باعتبارها من العرجة :
 (ذكر العريصة منهم - أي من العرجة - هؤلاء عرجة بغداد من أتباع
 بشر العريصي .

وكان في اللغة على رأي أبي يوسف القاضي .
 غير أنه لما اشتهر قوله في خالق القرآن هجره أبو يوسف وظلته الصفانية فسي
 ذلك .

ولما وافق الصفانية في القول بأن الله تعالى خالق أكساب العبيد وأن
 الاستطاعة مع الفعل أقرته المعتزلة في ذلك ، صار مهجورا للصفانية والمعتزلة معا (٢)
 وقد كثرت أقوال أهل العلم من المعاصرين للعريصي في بيان صلاحه وكفره ويندفعه
 فقد نال صاحب صاحب تهذيب التهذيب - من الحافظ أبي زينة (أنه قال : بشر
 العريصي زنديق (٣) .

(١) د . علي سامي النشار ود . عمار الطالبي : مقدمة كتاب عقائد السلف ص (٤٤)
 (٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص
 (٣) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ٢٠١/٦ - ٢٢

وفي تاريخ بغداد :

(قال يحيى بن يوسف : سمعت شيبة بن سيار يقول : اجتمع رأيي
ورأي أبي النضر هاشم بن القاسم وجماعة من الفضلاء على أن العريسي كافر جاهد أرى أن
يستتاب فإن تاب، وإلا ضربت عنقه) (١) .

وفي لسان الميزان لابن حجر :

(قال يزيد بن هارون عن العريسي : أنه كافر خلال الدم) (١) .

وقد ذكر الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد حادثة بين الشافعي
ومن العريسي حين لنا حقيقة قول العريسي :

(سأل الشافعي بشرا العريسي : أخبرني عما تدعو إليه أكتاب تاملن أم فترين
مفترين أم سنة فائقة أم وجوب من المثلث الميت فيه والمؤال عنه .

قال بشر : ليس فيه كتاب تاملن ولا فترين ولا سنة فائقة ولا وجوب من المثلث
الميت فيه إلا أنه لا يصحنا خلافه .

فقال له الشافعي : أفررت على نفسك بالخطأ فأين أنت من الكلام من القبح
والأخبار ببوليك الشار عليه وتترك هذا ؟

قال بشر : لنا فيه شبهة

فما خرج قال الشافعي : لا يضح) (٢) .

وفي هذه الناطرة اعتراف من بشر العريسي بأنه ليس عنده على قوله دليل من
كتاب أو سنة أو حتى من قول أحد من السلف من الصحابة والتابعين .

والسؤال الآن ماهي تلك الآراء التي كان عليها العريسي والتي جعلت أهل العلم
يتفقون على أنه مبتدع شال بل كافر زنديق .

من خلال حادثة عبد العزيز الكفي صاحب كتاب الحيدة لبشر العريسي في مجلس
الأمير . ومن خلال رد عثمان بن سعيد الدارمي بتسليم للباست أن أهم آراء بشر
العريسي الاعتقادية المبلى :-

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٢/٧

(٢) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ٢٠/١

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٢/٧ وما بعدها .

أولاً : نفي الصفات من الله تعالى وإخراجها عن معانيها المتبادرة لطريقه، —
التأويلات متابعها في ذلك للجمعية والمعتزلة .

قال الدارمي : (فمسب امرئ من التوبة والحرمة وتضيحة في الذنوب والبلدان
أن يكون امامه في توحيد الله بغير العيسى الطمخ في أسماؤه الله المعطس
لصفات ربوع العنزي الجهمي) (١١) .

فالعيسى قد أنكر نزول الله عز وجل الي سماء الدنيا والانبيا والمجسي
والاستنوا . ونحو ذلك . وأنكر مايعني بالصفات الذاتية المشبهة كاليدوي
واتوبه والأساع وتدوما . وأنكر أن يكون الله تعالى قد كلم موسى تكليماً
أو اتخذ ابراهيم خليلاً .

قال ابن حجر في لسان الميزان : (قال الامام أحمد : سمعت عبد الرحمن
ابن مهدي أيام صنع بشر العيسى صانع يقول : من زعم أن الله لم يكلم
موسى يستتاب فان تاب ولا ضربت عنه) (١٢)

ثانياً : قوله بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يتكلم بصوت
وهذا يرجع الي أصله في نفي قيام الصفات بذات الله تعالى سواء الصفات
الذاتية الذاتية أو صفات الفعل الاعتبارية المتعلقة بالقدر والصفة فكان
معنى كون الله تعالى عنده متكلماً أنه خلق الكلام في محل فأصبح بذلك
متكلماً .

ثالثاً : نفيه رؤية الله تعالى في الآخرة
وقد ذكر الدارمي عن شعبة العيسى قوله : (وأدعي المعارض أن الله تعالى لا يبدرك
بشيء من الحواس الخمس وهي في رصع : التمس والشم والذوق والبصر بالعيون
والسمع .

ويريد أن يتوصل بذلك الي نفي رؤيته تعالى بالأبصار يوم القيامة ، كما يريد
نفي كونه تعالى يتكلم بصوت اذا شاء) (١٣) .

(١) الدارمي : الرد على العيسى من كتاب عقائد الملة ، ص : ٢٥٩ .
(٢) ابن حجر : لسان الميزان ٢/٢
(٣) الدارمي : الرد على العيسى ، ص : ٢٦٢ ، ٢٦١ من كتب عقائد الملة .

رابعاً : نفيه لعلم الله تعالى وكونه مستو على عرشه وكونه في السماء بمعنى : العلو
ويصح هذا من خلال ما رده الدارمي عليه في كتاب الرد على الغرسي .
فهذه بعض أقوال بشر الغرسي الذي حكم عليه أشعة أهل السنة والكفر
والردة [١١] . وهي قريبة من أقوال المعتزلة .

وقد كان لهذه الأقوال وأماطه عليها من الحجج أثر على كثير من المتكلمين
وأن كان ليس هذا موضع ذكرها ، وإنما أشير إلى بعض أقواله مجرد إشارة .

[١١] الدارمي : الرد على الغرسي ، ص ٢٦١

المبحث الخامس : العتبية

البحث الخامس : المشبهة :-

ذكر أصحاب كتب الفرق والفتاوى أن هناك فرقا غالب عليها التشبيه والتصميم وقد ذكرنا عنها شذائعا ومضائعا يجعل الباحث يتوقف في قبولها لاحتمال أن لا يكون كثير منها أصل وانما هي لوازم زيد فيها بفعل الخصومة المذهبية .

ومعلوم أن لازم الذهب ليس بذهب فلا ينسب الي صاحبه دين أن يقوله أو يلتزمه إذ يحضر هذا من الظلم والتقول . ولا يدرج في ذلك أن لازم الحق حـسب ولازم الباطل باطل . إذ الضمود المتصدر من أن ينسبه الي شخص مالم يصرح بسـمه ويلتزمه وأن كان لازما لقوله . ونظيرة الزيادة في هذا الجانب تتمثل في مايشهده بعض المتكلمين من عسرات للمعالجة فيما يروونه من التنزيه . فرددوا كثيرا من نصوص الكتاب والسنة بحجة أنها توهم التشبيه أو أن المشبهة انتزعوها دليلا على ما أتوا به من التصميم والتشبيه .

ومن هنا تأتي أهمية أن أذكر نبذة مختصرة عن بعض ما ذكره المتكلمون فيما يتعلق بالمشبهة والتصميم مع التشبيه على أنه لم يؤخذ ولا يوجد فرقا اسمها المشبهة . وبالتالي فلا يوجد بذهب له كتب وأشاع يقولون نحن مشبهة وهذه كتبنا وانما هي الزامات يلزم بها أصحاب المذاهب خصوصهم من أصحاب المذاهب الأخرى حيث تعتقد كل فرقة أنهم أحسن الناس على التنزيه ومن لم يقل بقولهم فهو من المشبهة أو المشبهة أو نحو ذلك .

يقول البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق :

(الطحا أسعدكم الله أن المشبهة صنجان : صنفا شبيها ذات الباري بذات غيره . وصنفا شبيها صفاته بصفات غيره . وكل صنفا من هذين الصنفين مغروران على أصناف عني) (١) .

ثم قال : (والمشبهة الذين شابهوا في تشبيه ذاته بغيره أصناف مختلفة بأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الرافض الغلاة ، فمنهم السبائية الذين سواها على رضى الله عنه اليها وشبهوه بذات الآله) (٢) .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي . ص ٢١٤ .

(٢) نفس المصدر . نفس الصفحة .

الى أن قال : (وهم البياسة أتباع بيان بن معمر الذي روى أن معبوده
إنسان من نور على صورة الانسان في أعضائه وأنه يقدر كنه الآل وجهه) (١١) .
ثم ذكر أصنافا غني غير هؤلاء من معاصم المشبهة والجسمة ثم عقب طيبي
ذلك بقوله

(وهذه الأصناف الذين ذكرناهم حتى هذا الفصل كلهم خارجون عن دين
الاسلام . وان انتموا في الظاهر اليه) (١٢) .

ثم قال : (وبعد هذا فرق من المشبهة مقدم المتكلمين في فرق الأسماء
لاقرارهم بلزيم أحكام القرآن وأقرارهم بوجوب أركان شريعة الاسلام من الصلاة والزكاة
والصيام والحج عليهم وأقرارهم بتحريم المحرمات عليهم وأن ملأوا وكفروا في بعض الأصول
العقلية .

ومن هذا الصنف :

هشام بن عتبة الي هشام بن الحكم الرازي الذي شبه معبوده بالإنسان وروى
أنه سبعة أميال يقدر نفسه وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طول مائة من ذراعين
ويعلم ويأكل .

وقد روى عنه أن معبوده كسيكة الفضة والفضة المستديرة . وروى عنه أنه أشار
الي أن جبل أبي قيس أعظم منه) (١٣) .

وقد ذكر الاسفرائيني في بيان مذهب الهشامية ما يوافق كلام البغدادي حيث
قال : (الهشامية : وهم فريقان : أصحاب هشام بن الحكم الرازي . وأصحاب هشام
ابن سالم الجواليقي .

والفريقان جميعا يدينون بالنسبية والتنسيم وأنبات الحد والنهاية . حتى
قال هشام بن الحكم : انه نور بلائلا كتلعة من السبيكة المانعة أو كالألوة بيضاء .
والجواليقي يقول بالصورة وأنبات اللحم والدم واليد والرجل والأنف
والأذن والعين وأنبات القلب) (١٤) .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي . ص ٢١٤

(٢) نفس المصدر . ص ٢١٥

(٣) نفس المصدر . ص ٢١٥ - ٢١٦

(٤) الاسفرائيني : التنصير . ص : ٢٤

ثم ذكر البغدادي بقية الفرق التي يراها من المشبهة بالمتنمية للإسلام فقال :
 (ومنهم - أي من المشبهة - الكرامية - دعواها أن الله جسم له حد ونهاية
 وأنه محل الحوادث وأنه ماضٍ لعرضه .
 فهؤلاء مشبهة لله تعالى بخلقه في ذاته .
 فأما المشبهة لمكانه بمكان المخلوقين فأما من منهم الذين شبهوا إرادة الله
 تعالى بإرادة خلقه .

وهذا قول المعتزلة النصرية الذين زعموا أن الله تعالى عز وجل يريد مسراده
 بإرادة حادثة وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا ثم ناضوا هذا الدعوى بأن قالوا بحسب
 حدوث إرادته عز وجل لا في محل ، ولا يصح حدوث إرادتنا إلا في محل .

وإرادت الكرامية على المعتزلة النصرية في تشبيه إرادة الله تعالى بإرادات
 عباده وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا وأنها حادثة فيه كما تحدثت إرادتنا فيها .
 وزعموا لأجل ذلك أن الله تعالى محل للحوادث تعالى الله عن ذلك علواً
 كبيراً .

ومنهم الذين شبهوا كلام الله عز وجل بكلام خلقه فزعموا أن كلام الله تعالى
 أصوات وعريف من جنس الأصوات والعريف النسوية إلى العبادة وقالوا يحدث كلامه .

وشارك الكرامية المعتزلة في دعواها حدوث قول الله عز وجل مع قولها بمن
 القول والكلام في دعواها أن قول الله سبحانه من جنس أصوات العبادة ومروءهم وأن كلامه
 قدرته على أحداث القول .

وإذت على المعتزلة قولها يحدث قول الله عز وجل في ذاته بناءً على أصلهم
 في جواز كون الآله محلًا للحوادث . (١١)

وقال الشهرستاني في الملل والنحل وهو يتحدث عن المشبهة (١) :

(. . جماعة من الشيعة الثقالية وجماعة من أصحاب الحديث المشوية مرحبوا
 بالمشبهة مثل : البهاسمين من الشيعة ومثل ضر وكهمس وأحمد الجهمي وغيرهم ممن
 المشوية قالوا معبودهم على صورة ذات أنثى وأبعضها إما رومانية وإما حبشية ويصور
 عليه الانتقال والنزول والسعود والاستقرار والتكبر) (٢) .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص : ٢١٢ ، ٢١٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٥٠ / ١ .

ثم قال : (وأما شبهة الحشوية : فحكى الأشعري عن معدن صمى أنه حكى
من ضرركيس وأسد الهجيمي : أنهم أجازوا على ربهم اللباسة والمعافاة وأن المسلمين
المخلصين يعاقبونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا غير الرضا فتولا جنهاه التي حد الاعلان
والانقاد للمشي (١) .

ثم قال : (وحكى الكوفي عن بعضهم أنه يجوز الرؤية في دار الدنيا ، وأن
يزوره وزيرهم . وحكى عن داود الجباري أنه قال : اغتوي من القروح واللحمية وأألزمني
عما رواه ذلك .

وقال - أبو داود - إن معبودهم جسم ولحم ودم ولحموا وح وأمثا من به ورجل
ورأس ولسان وبنين وأذنين ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ، ودم لا كالدم
وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء .
وحكى عنه أنه قال : هو أجوف من ألاء المنيرة سمى ذلك وأن له
وفرة سودا وله شعر قليل (٢) .

(١) الضهورستاني : الطل والنحل (١٥٠/١)

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

الصحة السادس : أهل السنة والجماعة

أهل السنة والجماعة :-

في هذا البحث تعرضت لآراء أهل السنة والجماعة كما ساهم الأشعري أصحاب الحديث وأهل السنة .

ومما تجدر الإشارة إليه أنني لمست بعدد نظير أقوال أهل السنة والجماعة فهي نفس الأمر بقدر ما أنا حريص على بيان صورتهم عند أبي الحسن الأشعري لأن الذي يهوى هو بيان مدى معرفته وتبصره بآرائهم وأصولهم ومآخذهم في مسائل العقيدة .

ولذلك سوف أذكر ما قاله في العبارات فيهم ثم أعقب عليه بما أراه مناسباً .

قال أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين :

(هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة

جملة ما عليه أهل الحديث والسنة :

الإقرار بالله ولانكته وكثبه ورسوله

ومأخذه من عند الله وبارأوه النطق عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

لا يردون من ذلك شيئاً .

وأن الله - سبحانه - له واحد فرد معه لا اله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً

وأن مندا عبده ورسوله .

وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث

من في القبور وأن الله سبحانه علم غيبه كما قال :

﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (١)

وأن له يدين بلا كيف كما قال

﴿ خلقت يدي ﴾ (٢) ، ﴿ بل يداه معلولتان ﴾ (٣)

وأن له عينين بلا كيف كما قال

﴿ تجري بأعيننا ﴾ (٤) .

وأن له وجهها كما قال : ﴿ ويصفي وجهه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (٥) .

(١) سورة طه : آية رقم (٥) .
(٢) سورة البقرة : آية رقم (٧٥) .
(٣) سورة البقرة : آية رقم (١٦٤) .
(٤) سورة القمر : آية رقم (١٤) .
(٥) سورة الرحمن : آية رقم (٢٧) .

وَأَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ لَا يُقَالُ : إِنَّمَا نَعْبُدُ اللَّهَ كَمَا فَالَتِ الْمُعْتَرِضَةُ وَالْمُؤَارِجُ .
 وَأَقْرَبُ أَنَّ اللَّهَ - سَمِيحًا - عَلِمَ كَمَا قَالَ : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ (١)
 وَكَأَنَّ قَالَ : ﴿ وَتَتَمَلَّصُ مِنْ أَسْتَى وَلَا تَنْصَحُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ (٢)
 وَأَنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ كَمَا نَفَعَتِ الْمُعْتَرِضَةُ وَأَنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ
 كَمَا قَالَ : ﴿ أُولَئِكَ سِوَا اللَّهِ الَّذِي غَلَقَ عَلَيْهِمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ فِتْنًا ﴾ (٣) .
 وَقَالُوا أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا شَرٌّ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنَّ الْأَسْمَاءَ
 تَكُونُ بِشَيْئَةِ اللَّهِ .

كَمَا قَالَ عز وجل : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِيَّانَا أَنْ يَفْعَلَ اللَّهُ بِكُمْ ﴾ (٤)
 وَكَأَنَّ قَالَ السَّلْمَانِيُّ : بِإِذْنِ اللَّهِ لَنْ وَلَا يَفْعَلُ إِلَّا بِإِذْنِهِ .
 وَقَالُوا أَنَّ أَحَدًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَفْعَلَهُ
 أَوْ يَكُونَ أَحَدٌ يَقْدِرُ أَنْ يَخْرُجَ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ
 أَوْ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا عِلْمَ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ .
 وَأَقْرَبُ أَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ .
 وَأَنَّ سَمِيحَاتِ الْعِبَادِ يَخْلُقُهَا اللَّهُ
 وَأَنَّ أَسْمَاءَ الْعِبَادِ يَخْلُقُهَا اللَّهُ عز وجل
 وَأَنَّ الْعِبَادَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَخْلُقُوا شَيْئًا .
 وَأَنَّ اللَّهَ وَفِي الْمُؤْمِنِينَ لِقَاعَهُ وَمِثْلَ الْكَافِرِينَ
 وَيُلْطَفُ بِالْمُؤْمِنِينَ وَيُنْظَرُ لَهُمْ وَأَسْلَمَهُمْ وَهَدَاهُمْ .
 وَلَمْ يُلْطَفْ بِالْكَافِرِينَ وَلَا أَسْلَمَهُمْ وَلَا هَدَاهُمْ .
 وَلَوْ أَسْلَمَهُمْ لَكُنَّا مَسْأَلِينَ وَلَوْ هَدَاهُمْ لَكُنَّا مَهْتَدِينَ
 وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيحًا يَقْدِرُ أَنْ يَمْلِكَ الْكَافِرِينَ وَيُلْطَفَ بِهِمْ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ
 وَلَكِنَّهُ أَرَادَ إِلَّا يَمْلِكَ الْكَافِرِينَ وَيُلْطَفَ بِهِمْ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ
 وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا كَافِرِينَ كَمَا عَلِمَ وَعَدَاهُمْ وَرَبِحَ عَلَى ظُهُورِهِمْ .

(١) سورة النجم : آية رقم (١١١)
 (٢) سورة قاطر : آية رقم ٢٥
 (٣) سورة هود : آية رقم ١٥
 (٤) سورة يوسف : آية رقم ٢٠

وأن الشعر والشعر بقضاة القعوده غيره وشبه خلقه غيره .
ويؤمن أنهم لا يخلقون لأنفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله كما قال
ولجئنا أمرهم الى الله - سبحانه - .
ويؤمنون الحاجة الى الله في كل وقت والمقر الى الله في كل حال .

ويؤمنون ان القرآن كلام الله غير مخلوق
والكلام في الوقت واللفظ من قال بالمتأخر بالوقت فهو مبتدع عنهم .
لانعال : اللفظ بالقرآن مخلوق ولافعال غير مخلوق .

ويؤمنون ان الله سبحانه يرى بالأبصار بوج العباد كما يرى الضرب لينة البدر
يراه المظنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله مضمجون .

قال الله عز وجل : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ ﴾ (١١) .
وان موسى طبع السلام سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا
وان الله - سبحانه - تجاى للجبل فيعمله دكا .
فأقطع بذلك أن يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة (١٢) .

ظن : فهذه صورة مذهب أهل السنة والحديث عند أبي الحسن الأشعري
يستطيع الباحث أن يضعها في القالب الاصطلاحي لتكون أكثر وضوحا .

فالتسمية للمصطلحات الذاتية القديمة والعقيدة والمعنية فأنهم يتفقوا لله تعالسى

وواضح أن أبا الحسن الأشعري قد وأظهم في ذلك من حيث الجملة .

اذ المعروف عنه ومن أصغابه الأشارة أنهم يثبتون الصفات المسموع التي يحتملها صفات
العاني .

وأما بالنسبة لصفات الفعل الاختيارية اللازمة لأهل السنة والجماعة يثبتون
قيامها بذات الله تعالى ولا يمكن لهم أن ينفوا ثابت بالكتاب والسنة من صفات الله تعالى
وكنتي لم أجد نصا صريحا واضحا عن الأشعري بين أنه وأظهم في ذلك بل قسسى
استدلنا بقوله تعالى : ﴿ الرمن على العرفانوى ﴾ لم يذكر الاستنوا . وأما ذكر
أنه سبحانه على عرشه فيعملها من صفات الذات لامن صفات الأفعال .

[١١] سورة المطففين : آية رقم [١١٥]

[١٢] الأشعري : مقالات الاسلاصين ١ / ٢٤٥ - ٢٤٧

وكذلك في كتابه الآيات بعد أن ذكر آيات الاستواء ورد على من حرفها عن

معناها .

وذكر حديث النزول إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من روايات منطقة تسم
عقل على ذلك كما يقوله : (كل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء صوته على عرشه .

والسما ما جعاع الناس ليست الأرض

فدل على أنه تعالى متفرد بوجدانيته صوته على عرشه استواء منزها عن
المخلوق والاتحاد (١١) .

ثم قال : (وهذا يدل على أن الله على عرشه

فوق السماء موهبة لا تزيد قربا من العرش) (١٢) .

هذا وقد نقل عنه أئمة مذهبه نعتا يدل على أنه لم يثبت لله تعالى فعلا

اختياريا يتعلق بقدرته وشيئته فأما بذاته تعالى .

حيث قال البغدادي في كتابه أصول الدين :

(أن استواءه تعالى على العرش فعل أمدته في العرش سواء استواء

كما أحدث في بيان قوم فعلا سواء انبأنا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة قال : وهذا

قول أبي الحسن الأشعري (١٣) .

فالذي أريد أن أريده بيانا أن من أعظم مسائل آيات الصفات أهمية مسألة

صفات الفعل الاختيارية الآتية والمتعدية المتعلقة بقدرته الله تعالى وشيئته . هل يقوم

بذاته تعالى منها شيء .

وهذا يجرت إلى قول أهل السنة والجماعة الذي خالفوا فيه أكثر المتكلمين وهو

أن الفعل غير المفعول والمخلق غير المخلوق والأحداث غير المحدث .

فإذا أخذنا صفة المخلق كمال :

فهي صفة من صفات الفعل الاختيارية المتعدية التي تتعلق بقدرته الله تعالى

وشيئته .

(١١) الأشعري : الآيات . ص : ١١٣

(١٢) نفا المصدر . ص : ١١٩

(١٣) البغدادي : أصول الدين . ص : ١١٣

فعدت أيجاد المخلوق بغير بذات الله تعالى بقدرته ووفق مشيئته فعل حادث هو المخلوق وبه يوجد الله تعالى المخلوق .

فيكون عندنا المعلق والمعلق والمخلوق بيننا المتكلمين فرأيا من قيام حادث بذات الله تعالى فانهم عائلها بدهمات اللغة واليا : ماتم الا المعلق والمخلوق. والمعلق هو المخلوق وبذلك يتبين أمل مطالبة الصيغة بين الفعل والمفعول عند المتكلمين .

وأما ما يتعلق بمسألة " القرآن كلام الله غير مخلوق " فلا شك أن هذا هو القول الصحيح المشهور عن أهل السنة والجماعة والسلف ازيدات شهرته بعد العننة المشهورة التي عرفت بمحنة خلق القرآن .

ولكن ما ينبغي ملاحظته أن الأشعري وإن كان انتصر لهذا القول الذي يخالف قول المعتزلة إلا أنه من الهمم معرفة ما إذا كان الأشعري قد عرف مأخذ أنه أهل السنة والجماعة في إطلاق هذا القول كما كان يعرف مأخذ أهل الاعتزال وأصولهم أم لا . إذ المشهور أن أبا الحسن رحمه الله قد أخذ بقول ابن كلاب في هذه المسألة وهو عند التحقيق مخالف لقول أهل السنة والجماعة وبه موافقة للمعتزلة في أمل قولهم بأنهم لا يقوم بذاته تعالى ما يتعلق بقدرته ومشئته .

وأما ما يتعلق بمسألة رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة : فلا شك أن الأشعري قد وافق أهل السنة والجماعة في هذه المسألة موافقة تامّة .

وأما ما يتعلق بأفعال العباد : فلاحظ الباحث أن الأشعري ذكر عن أهل السنة والجماعة جانباً واحداً وهو جانب عموم إرادته تعالى ووجوه خلقه ووجوه قدرته ووجوه ملكه . وفي كل هذا ما يبطل كلام المعتزلة الناظرين بأن أفعال العباد ليست مقدورة لله تعالى ولا تقع بإرادته بعبء العبد هو الذي يخلق أفعاله .

ولكن الأشعري لم يتعرض للجانب الآخر للمسألة وهو جانب مسؤولية العبد من فعله ولكن الفعل يقع بقدرته العبد الماددة ووفق إرادته ومشئته . وهذا ما سوف يظهر في ثنايا البحث عند الكلام على التفويض العلمي للمصنوع الأشعري عن الاعتزال في الباب الثاني .

فهذه بعض الملاحظات متخفا على أتركاكة الأشعري لذهب أهل السنة
والجماعة أو أهل السنة وأسباب الحديث كما يسميهم الأشعري يمكن للباحث من خلالها
معرفة مدى غيرة أبي الحسن الأشعري بأقوال أهل السنة وأساليبهم .

تعقيب على الفصل الثاني :-

بلا حظ أنني ذكرت في هذا الفصل - من آراء وأقوال الفرق والمذاهب التي كانت سائدة آنذاك إبان تحول الأشعري عن الاعتزال والتي هي مطقة أن يدأثر بهيها مذهب الجهمية ومذهب الكلابية ومذهب الزكارية ومذهب المريسية . وما ذكره أصحاب كتب الفرق من المتكلمين عن مذهب الشبهة . ثم ذكرت مذهب أهل السنة والجماعة وحرصت على أن يكون ذلك من خلال ما كتبه أبو الحسن الأشعري .

يعني أنني حرصت على أن أبين صورة مذهب أهل السنة والجماعة عند أبي الحسن الأشعري وماذا كان إلا لأن الفخر الذي عرفه من أتوالمهم هو الذي يمكن أن يتأثر به - بداعة - دين الذي لم يعرفه .

كما بلا حظ أنني أفردت أنظم الفرق تأثيراً على الأشعري ملياً وإيجاباً وهم المعتزلة بفصل كامل هو الفصل السابق .

وفيت بعض الفرق والمذاهب المشهورة لم أذكرها لأنها غير ذات تأثير فيما يتعلق بالمعقيدة في الله وصفاته التي هي موضوع البحث .

فمن ذلك الموارج أو الحرورية ، والمعروف عنهم أن أشهر مسائلهم والتي هي سبب نقاشتهم وأمره تجمعهم ما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة التي جانب بعض الآراء في الأخطاء وهو ذلك .

أما من ناحية المعقيدة في الله وصفاته فليس يعرف لهم مذهب معين . وقد عرف الأشعري في كتابه الإبانة بينهم وبين المعتزلة والجهمية في بعض المسائل (١) وهذا ليس مستبعداً .

وأما من بقي منهم إلى يومنا هذا وهم الأباضية فانهم يحملون الفكر المعتزلي هذا الذي طالعت في كتبهم وسمعت من مشايخهم الذين عرفتهم .

ومن ذلك أيضا الشيعة : والمعتدبون منهم كانت آراؤهم فيما يتعلق بالمعقيدة في الله وصفاته قريبة من أهل السنة والجماعة أو بمعنى أدق لم يعرف لهم مخالفة لأهل السنة والجماعة فيها .

وأما المتأخرون منهم فهم ينسبون مذهب المعتزلة ويدينون به وبخاصة الزيدية يتضح ذلك من مطالعة كتاب منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية لامين تيمية رحمه الله تعالى .

[١] الأشعري : الإبانة ، ص : ١٠٤ ، ١٠٩

الفصل الثالث

شروط وملاحظات تحول الأفعرى عن الاعتزال

وفيه تهديد وثلاثة مباحث :-

- المبحث الأول : مرحلة تزوج ١٥٠ الأفعرى بالاعتزال وأهله .
- المبحث الثاني : مرحلة العزلة التامة ومجيء ربيها النبي صلى الله عليه وسلم.
- المبحث الثالث : مرحلة إعلان التحول عن الاعتزال وأهله .

توبيخ :-

- في الكلام عن الظروف واللباسات التي واكبت تحول الأشعري عن الاعتزال
يمكن للباحث أن يميز ثلاث مراحل من تلك العزة .
- 1 - مرحلة تزوج نكته وبغضه بعدة الاعتزال نتيجة لكثرة الذهبات والشكوك النسبي
كانت ترد عليه ولا يجد لها جواباً شاملاً فكان يذهب إلى شيخه ، ولكن بسوء
جدوى ما أوصله إلى المرحلة التي بعدها .
 - 2 - مرحلة العزلة الناطقة والموازنة بين الآراء والمعتقدات حيث تعدد في بيته في عزلة
ناقة بعيداً عن جو العاشقات والمجاهلات والخصومات بتدبير وتفكر ووازن بين
الأدلة ويستهدى الله تعالى ويطلب معرفته .
وفي هذه الفترة جاءت رؤيا النبي - صلى الله عليه وسلم - لتنتشر أمامه الطريق
وتنخرجه من حيرته وفلاله . وتعمته على العضي في طريق التحول عن الاعتزال
وأهله وهي المرحلة الثالثة .
 - 3 - مرحلة انقراض التحول عن الاعتزال والبروح طيبهم وأخراج معاصيهم والتهيار
فشانحهم وتبين زيفهم وفلالهم والتأليف ضدهم .
فهذا عرض مجمل لمرحلة تحول الأشعري عن الاعتزال وما واكبت هذه الفترة
المرحلة في حياة مؤسس المذهب الأشعري من ظروف ولباسات .
وسوف أفرد كل مرحلة بصحة الكلام عن كل واحدة بشيء من التفصيل .

البحث الأول : مرحلة نزوح لغة الأشعري بالاعتزال وأهله .

ان من الامتداد أن يذكر أبي الحسن الأشعري حرصه على البحث عن الحق والبرهان والتسليم به مهما كلفه ذلك .

ينصح ذلك جليا في تحوله عن الاعتزال بعد أن استمر طيه الي من الأربعين على أرجح الأقوال (١) وبعد أن وصل في الاعتزال الي مرتبة جعلت شيخه أبا علي الجبائي ينسبه عنه في كثير من الماخرات والمجادلات على ما ذكره بعض المصادر (٢) .

وينصح ذلك أيضا من خلال مراجعة ثبت كتيبه الذي تحدث فيه عن بعض مؤلفاته . حيث يذكر مؤلفا معينا وبين أنه رجح عنه قائلا : " فمن وقع اليه مثل ذلك الكتاب فلا يعولن عليه " (٣) .

فهذا حرص على بيان الحق والتسليم به بعلمه الخوف من الله تعالى والرضوخة فيما عنده على حسب ما يظهر من أقواله وأفعاله .

ورجل بهذه المثابة من الحرص على الحق قد عاش بين المعتزلة طوال هذه الفترة لانه أنه اطلع على الكثير من الماخرات التي جرت بين شيوخه من المعتزلة وبين حضرةهم .

ومن هؤلاء الخصوم أهل السنة والجماعة من أشبه المعتزلي الي جانب أصحاب الفتن والطوائف الأخرى .

بل قد مارس هو بنفسه بعض تلك الماخرات

وقد يجد عند تصوره من " الحق " مالا يسمعه الا الاعتزاف به ولو فيما بينه وبين نفسه حيث يحول جو الماخرات والفضومات والحرص على اتمام الخصوم والانتصار عليهم يحول ذلك كله بين الرجل وبين أصناف خصمه والاعتزاف له بما عنده من الحق .

وهذا من أخطاء آفات علم الكلام العظم على الجدل وتسلیم الخصم .

ومثل هذه " التواضع " من اماباة الحق عند الخصم والتي تعقل " شبيها " وشكوكا بالنسبة للخصم الآخر لم تكن لتمر مدى عند من يريد الوصول الي الحق . بل تبقى كائنه في نفسه يبحث لها عن اجابة أو تفسير في شوا ما عنده من قواعد وأصول .

(١) د . توفيق حسين : الابانة للأشعري دراسة وتحقيق ، ص : ٢٩٠ من قسم

الدراسة حيث ذكرت مصادر ذلك

(٢) السبكي : طبقات المشافهة ٢٤٦/١ - ٢٤٢٠ . ويراجع الابانة للأشعري ص : ٢٠

من قسم الدراسة .

(٣) ابن عساکر : تصنيف كذب البصري ، ص : ١٢٢٢ .

والذي آراه أن الأشعري قد حدث له هذا الأمر في تلك المرحلة حيث أعدت تلك الشبه والشكوك ترداداً شيئاً فشيئاً - خاصة بعد تبحره في علم الكلام وتكثفه من مذهب الاعتزال - ولم يكن يجد لها اجابة أو تفصيلاً مناسباً لتطرح اليه نفسه الوثابة الي معرفة الحق فكان يذهب الي شيوخه من المعتزلة وبخاصة شيخه أبي علي الجبائي بمأله عن تلك الشبه والشكوك لعله يجد عنده من الجواب ما يروى للعليل أو يفتي العليل .

وقد أعدت تلك الأسئلة والمناقشات صوة مناظرات هي - فيما أرى - تلك المناظرات المشهورة التي كان لها أثر عظيم في تحديد المسار الفكري لأبي الحسن الأشعري ولتأنيبه من أفضاء المذهب الأشعري بعده .

ولأهمية تلك المناظرات عندهم تجددهم يحرصون على اثباتها والتعليق عليها بما يوافق أصول مذهبهم كما سيأتي بيانه .

وهل أن أورد بعض تلك المناظرات من المصادر التي سجلتها في كتاب الأتانة وإصرهم أود أن أتبه على أمرين يتعلقان بهذا الموضوع :

الأمر الأول :- فيما يتعلق بالوقت الذي وقعت فيه تلك المناظرات بين أبي الحسن الأشعري وبين شيخه أبي علي الجبائي .

فالذي آراه أن هذه المناظرات اتما وقعت بعينها قبل إعلان الأشعري التحول من الاعتزال أو بصورة أمدق قبل أن يخطر بباله أو يقال عنه أنه سيتحول عن الاعتزال . ووجه ذلك أن الذي يدقق النظر في تلك المناظرات يجد أن الجو العام السائد فيها لم يكن جو تحدٍ وخصومة بل الأحرى، أنه مجالس درس يقع فيه من الأسئلة والاستفسارات طلع مثل غيره .

واقع في هذه المناظرات من احراج الأشعري لشيخه وأفضائه له فهو أمر غير بعيد عن مجالس المعتزلة ومناظراتهم فهو بعض ما نقله طبيعة الفكر المعتزلي حيث الامتداد بالعقل وعدم التسليم للتقليد .

والذي يتطالع كتب الفقه والمطالعات كالفرق بين القرن للبيهقادي والتبصير في الدين للإسفرنجي ومخالات الاملاحين للأشعري والفصل لابن حزم يجد من مناقشة التلاميذ لشيخهم الشيء الكثير .

في المناظرة الأولى (١١) يجد الباحث أن الأشعري يسأل شيخه أبا طيسر الجبائي عن شبهة وقعت له فيما يتعلق بذهب المعتزلة في وجوب الملاح والأصاح على الله تعالى . والشوخ الجبائي يستعمل في الإجابة دون أن يتبع في ذهنه أنها مناظرة صدى أو خصومة ، لأنه لم يكن هناك ما يشعر بذلك .
وساق المناظرة يشهد لهذا الذي قلناه .

وفي المناظرة الثانية : وصل دخل على أبي طيسر الجبائي يسأله والأشعري جالس في غير المجلسان فهو يجلس درس واستفسار وليس ميشي مناظرة ومناقشة وهذا ما يدل على أن الجو العام لم يكن فيه ما يشعر بتحويل الأشعري عن شبهة ، وإنما دخل الأشعري في المناظرة بسبب إجابة شيخه على المسائل وهي الإجابة التي لم يفتتح بها الأشعري .

وهذا يحدث كثيرا بين الشيوخ وكبار طلابهم حيث يراجع الشريد شيخه في بعض إجاباته التي لا يجدها تتفق وما يعتقد أنه الحق .

ويجد هذا الذي ذكرته ماريا مان صاكر في التبيين بأستاده من أحد سمن الحسين العظيم قال : (سمعت بعض أصحابنا يقول إن الشيخ أبا الحسن - رحمه الله - لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ، ولا يجد فيها جوابا شامعا يفسر في ذلك) (١٢) .

فأقرب أن تلك المناظرات المشهورة من تلك الأسئلة التي كان يوردها طيسر أستاذيه في الدرس ولا يجد لها جوابا شامعا فعندما تراجح اليه نفسه ويطلب اليه عليه .

ومن هنا بدأت نشأة شبهة خاصة وشيوخ الاعتزال طامع نهتر وتترجع ، وبدأ الشك يتسرب إلى قلبه في مدى مطابقة ما عليه من فكر المعتزلة للحق الذي يتفاده كمال طاق من يؤمن بالله وأليم الآخر دون هوى أو تعصب .

وأما ما وقع في بعض تلك المناظرات ما قد يشعر بأنها كانت بعد تحوله عن الاعتزال وبعد أن أصبح له ضووع وطريق كما في المناظرة الثانية على ما سألني بيانه

(١١) لاحظ أنني سوف أذكر المناظرات .

(١٢) ابن صاكر : تبيين كذب المفتري ، ص : ٢٨ .

فالأكثر أن يكون ذلك من انقاعات وزيادات بمعنى الأتباع حرصاً منهم على تعظيم شيخهم
وصلة بما يرفع من شأنه مع الحظ على عهده على عادة الاتباع في تعظيم شخصهم
وشيوخهم وهذا ما يتعلق بما أردت أن أتبه عليه .

الأمر الثاني :-

أن كثيراً من العرويات من أمثال المسن الأشعري في كتب التراجم أو في كتب
العرفق والتغلات التي تمكث ترجمته وأوقع من مناظرات مع المعتزلة وأوقع له من رؤسة
النسب - صلى الله عليه وسلم - في العام ، أو ما يتعلق بطريقة اطلاقه الخروج عن المعتزلة
من صموده العنبر ونظيره للناس أنه كان على دين غرودين الإسلام وبشر ذلك ما ترويه
كتب الأئمة المختلفة .

أقول ان كثيراً من هذه العرويات يجد فيها الباحث زيادات وإضافات لا يشكك
في أنها موضوعة مكتوبة .

لذلك يتعين علينا أن نتحقق تلك العرويات لنضج البحث العلمي ووازن النقد
الحديثية التي وضعها أئمة الجرح والتعديل في علم أصول الحديث رواية ودراسة بعنسي
من جهة سندها ومن جهة محتواها .

ولما كانت أغلب هذه العرويات إما تذكر في كتب التراجم وبشرها من غير اسناد
يمكن الرجوع اليه فإن النهج العلمي في النقد يقتضي ما ألا تعتمد عليها اعتماداً
كليا في اثبات حكم أو اسناد قول لفاعل .

وفي نفس الوقت ألا ندع بالكلفة ونسقط بعضها في الدلالة على ما يمكن أن تشمل
عليه كلاً . بل الصحيح أن لا تأخذ بها إلا ما تؤيده الشواهد وتضد له الفرائض
بالمنفعة وبشيء المعال مضبوطاً للتحقق والتصحيح .

ونطبقه لذلك أقول أن كثرة ورود مناظرات الأشعري مع شيخه أبي طي الجبائسي
في كتب العرفق والتغلات من أبحاث الأئمة كالحافظ ابن عساكر في التبيين ، والشهريستاني
في نهاية الأقدام والناج السبكي في الطبقات وبشرهم . وأيضاً في كتب الصحيح ما ذكره
الطاهي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول العسة .

تكثر ورود هذه المناظرات بهذه الصورة يدعى أن لها أملا صحيحا وإن كان قد زيد فيها أضيافاً وأُنقص منها أضيافاً ، فذلك يتعين على الباحثة أن يحذر في كل من القول والرد .

وسأين بعض هذه المناظرات كالآتي :-

المناظرة الأولى :- في وجوب العلاج والأملاح على الله تعالى :-

يذكر السنبي في طبقاته : (رأى أبا الحسن الأشعري سأل شيخه أبا علي الجبائي فقال : أيها الشيخ ما نيك في ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الدرجات ، والصبي من أهل النجاة .

فقال الشيخ الأشعري : فإذا أراد الصبي أن يرفى إلى أهل الدرجات هل

يمكن ؟

قال الجبائي : لا . بل لأنه إن المؤمن اتنا نال هذه الدرجة بالطاعة ولمس لك مشها .

قال الشيخ الأشعري : فإن قال التصير ليس حتى ظو أحييتي كنت علمت مسن الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائي : يقول له الله كنت أعلم أنك لو بقيت اعصيت ولموقت فرامعت صلحتك وأعلم قبل أن تنهي اليمن التكليف .

قال الشيخ الأشعري : ظو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حاله قبل راضيت صلحتي منه ١٢

فانقطع الجبائي .

وتد حكي هذه المناظرة ابن علكان في كتابه وفیات الأمان (١٢) مع اختلاف بسيط قد يظهره أثر الزيادة والانقاص في آخرها .

(سأل أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أموه :

(١١) طبقات الشافعية ٢/٢٥٠ - ٢٥١

(١٢) ابن علكان : وفیات الأمان ٣/٣٢٨

أحدهم : كان مكيًا بَرًّا قبيحاً .
والثاني : كان كافراً غافلاً شقيماً .
والثالث : كان صغيراً .
فأما .. فكيف حالهم ؟

قال الحياثي : أما الزاهد في الدرجات .
وأما الكافر : في الدرجات .
وأما الصغير فمن أهل الملاط .

قال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذره؟
قال الحياثي : لا . لأنه يقال له إن أمالك بما وصل إلى هذه الدرجات
بسبب طاعات الكثرة وليس لك تلك الطاعات .

قال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير العسير ليس في طاعة ما أيقنته
ولا أقدرتي على الطاعة .

قال الحياثي : يقول الماري جل ولا : كنت أظن أنك لو بقيت لعصيت وصرت
ستحق للعذاب الأليم فراجعت صلحتك .

قال الأشعري : لو قال الأخ الكافر : يا الله العالمين كما علمت حاله فقد
علمت مالي ثم راجعت صلحتك دوبي ؟

قال الحياثي للأشعري : إنه مجنون

فقال الأشعري : لا بل وقد حمار الشيخ في العفة (١) .

وبماق ابن خلكان على هذه العاطفة بقوله :-

(وهذه العاطفة دالة على أن الله تعالى خص من يشاء برحمته .

وخس آخر بعذابه وأن أماله تعالى غير معكفة بشيء من الأفراس) (٢) .

وهو يتفق في هذا مع الشايع المكي الذي علم بدوره على هذه العاطفة

فأما (٣) :

(١) ابن خلكان : طبقات الأعيان ٢١٨/٣

(٢) نص المصدر ونفس الصفحة

(٣) المكي : طبقات المصنفية ٢٥١/٢

هذه مسألة مفرقة عنها فمن أعلنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء ولا يفعل شيئا
لشيء بعينه عليه .

بل هو مالك الملك وبه العالمن لا يجب عليه لو نقل عباده من الخير إلى
الشر ومن النفع إلى الضر .

(لا يزال مما يفعل وهم يسألون) (١١) .

قلت : ابن خلدان والسكي بنظران في تقرير المذهب الأشعري الذي يفتل
طرف التقرير من قول المعتزلة .

فهما يقران أن من أسلمهم كأشاعة : نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله
تعالى . وهو مذهب الأشعرية الذي يبدو فيه واضحا جابا أثر رد الفعل المعاكس
لما كان عليه الأشعري قبل تنوله من الاعتزال على آرائه الجديدة التي تحول إليها
والذي تابعه فيها أصحابه من شيوخ المذهب . وسوف يأتي مزيد بيان بهذه المسألة في
الباب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

المنظرة الثانية : فيما يتعلق بأساس الله تعالى :

وهذه أيضا منظرية بين أبي الحسن الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي
وتسما فيما يورثها الناج السكي في شفاة كما يلي :-

دخل رجل إلى الجبائي فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى غافلا ؟
فقال الجبائي : لا . لأن العقل مشتق من العقال وهو الناجح والنجح من حسن
الله تعالى معال . فاصنع الاخلاق .

قال الأشعري : نظمت له فوالى فإسماه لا يسمى الله - سبحانه - حكيمًا
لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام وهي الجديدة القائمة للذابة عن المروج .

ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه

فحكمت بالقوا من هجانا ونضرب حين نخلك الدماء

وقول الآخر

أسي حنيفة حكوا سفهاكم ابي أخاف عليكم أن أضما

أبي نضج بالقوا من هجانا . وامنوا سفهاكم .

(١١) سورة الأنبياء : آية رقم (٢٢) .

فإذا كان اللفظ مشتقا من المتع والمتع على الله محال لربها أن تصدق
المطلق " حكيم " عليه سبحانه .

قال الأشعري : فلم يجر جوابا . إلا أنه قال لي . فلم صنعت أنت أن يسمى
الله سبحانه تافلا وأجزت أن يسمى حكما .

قال الأشعري : قلت له لأن طريق في أخذ أسما' الله الاذن الشرعي
دون القياس اللغوي فأطلقت حكما لأن الشرع أطلقه وصنعت تافلا لأن الشرع صنعه ولو
أطلقه الشرع لأطلقته (١) أ.هـ .

قلت : ولطال أن يقول ان اثر الاضافة والزيادة يبدو ظاهرا في عتصام
هذه المناظرة حيث يحرص أتباع الأشعري على اظهاره في صورة المتع للنصوص الشرعية
مما يجوز وملا يجوز اطلاقه من أسما' الله تعالى .

ويصرف النظر عما يشن أنه من الزيادة أو الاضافات
فانه يمكن أن يقال بأن المناظرة - من حيث الجعة - كان لها أثر على أسس
الحسن الأشعري في تزعج نفسه بالاستدلال العطي الذي لا ينضبط وفق القواعد الشرعية
التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة .

وهذا بدوره قوى عنده الاتجاه الى الاستدلال بالنصوص الشرعية من كتاب
وسنة .

ولكن هل صححت هذا الأمر للأشعري تماما ؟
أم أن عوامل أخرى تدخلت وأطقت عليه ما أظنه عليه ما جعله يخالف بدليلات
نصوص الكتاب والسنة بالرغم من حرص عليها .

هذا ما سوف يكون مجال التقييم العطي لتحويل الأشعري عن الاعتزال في الباب
الثاني عند عرض الجانب النظري لأصول العقيدة .

وما ينبغي أن يشار اليه هنا أن الأشعري رجحنا للفتاوى بعد طلبت عليه معالجة
الحرص على الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة في ثامة مؤلفاته التي وصلتنا ما صحت نسبتها
اليه . وخاصة كتاب الابانة عن أصول الديانة .

ورسالته الى أهل التفرغ سباب الأنواب . بل وفي كتابه اللع في الرد على أهل الزنوع والبدع .

الأ أن الذي أراه - ما أغرت اليأسا - من أن ثمة عوامل تتداخلت وأفسدت على استدلاله بخصوص الكتاب والسنة مما كان له أثره فيما وقع للأشعري وللأشعرية من بعده من مناقشات ظاهرة لتصوص الكتاب والسنة في هذه الكتب وفي غيرها من كتب شيوخ الذهب .

وليس ببعيد أن يكون لتحل هذه العاطرة - على سبيلها - أثر كبير على الأشعري خاصة وأنها صادفت في فترة تحول وانتقال حيث تروعت ثقة وتزلزل يقينه بعدة المعتزلة التي كانت تبدو أمامه متحاشية متكالفة ذات نسق عقلي مترابط ثم تتحول عنها بعد أن تبين له ضادها ومزالها وبعدها من الحق وكان لابد له من البحث عما يبان أنه الحق والمصواب في المسائل الاعتقادية التي كانت تثار بحث ونظر من عامة الفرق والمذاهب السائدة آنذاك .

ولا شك أن الرجل في فترة تحويه وبسته من الحق وعدم استقراره على قول معين يكن أكثر تأثرا بأبهر كان من الممكن ألا يكون لها نفس الأثر إذا صادفته في ظروف استقرار وثبات .

ومن هنا تظهر ضخامة آثار تلك الأحداث التي مرّ بها الأشعري أو مرت به أبان تحولها من الاضلال .

ومن هذه الأحداث تلك العاطرات التي مرت بنا .

وهي أيضا ما ذكرته المصادر التاريخية عن الرهبان التي رأى فيها النسبي على الله عليه وسلم والتي سوف يأتي الحديث عنها في الفقرة التالية إلى غير ذلك من الأحداث التي صادفت لها الحسن الأشعري في فترة حرجية من فترات حياته فيها قلق وضيق حيرة - وهما تحول وانتقال كان لها من الأثر ما ليس عليه في عامة كتاباته النسبي وصلت إليها .

وسرى ذلك منه إلى أتباعه من بعده .

المحدث الثاني : مرحلة العزلة الشاقة وهي* رأى النبي صلى الله عليه وسلم :-

اذ من الطبيعي أن تعقب فترة الحيرة والفك والتفكير وتزول الثقة وتزلزل اليقين فسي
العامل الاعتراف التي استمدت على اعتماد المتكلمين تلك الفترة من الطبيعي أن يعقب
ذلك فترة * تقيم * للموقف على ضوء النتائج التي أفضتها المرحلة السابقة .

ومن الطبيعي أيضا أن تحتاج هذه العوارضة وذلك التعميم التي مزلة وانقطاع
عن جو الخصومات والمعادلات حيث يتكشف للإنسان المادق ضعفه وخطأ حيلته فلهذا إلى الله
تعالى يستمد منه العون والتوفيق والهداية إلى الاعتقاد الصحيح .

وهذا الذي تذكر المصادر التاريخية أتممت مع أبي الحسن الأشعري .

فقد روى ابن صاكر بإسناده في كتابه التبيين (١١) :-

أن حجاج بن محمد الطرابلسي من طرابلس المغرب قال : سألت أبا بكر
اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الأزدي القرواني المعروف بابن عزيز رحمه الله عن أبي
الحسن الأشعري رحمه الله فقلت له :

فعل لي منه أنه كان معتزليا وأنه لما رجع عن ذلك أبى للمعتزلة فقالم ينقضها
فقال لي : الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا قام على مذاهب المعتزلة
أربعين سنة وكان لهم إماما ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما فبعد ذلك خرج
إلى الجامع ... الخ الرواية التي ذكرها ابن صاكر في كتابه .

والشاهد في ذلك قوله : أنه غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما . ففي
تلك الفترة اعتزل الأشعري الناس وجلس في بيته وأخذ يوازن بين الآراء والأقوال بحثا عن
الحق حيث تبين له ضلال وضاد ما كان عليه من آراء المعتزلة وأقوالهم .

وفي هذه الفترة بدأت تأتية رؤى النبي صلى الله عليه وسلم لتتجمع على النبي
في طريق ترك الاعتزال والتفويض على أهله .

ولذلك أن هذه الرؤى قد تركت أثرها على الأشعري في توجيه مساره الفكري إلى
الالتزام بالاستدلال بالانصاف الضرورية من كتاب وسنة وأساطينها الصادرة والأولية طبع
محررها من الأدلة . وذلك بصرف النظر من صحة ذلك الاستدلال أو عدم صحته .

(١١) ابن صاكر : تبيين كذب المفتري : ص : ٢٤ .

والصبح الذي يتعین اسماء في قول أو رفض هذه الرواية هو ما سبق أن بينته من نقد سندها ان وجد . فان لم يوجد لها سند مع شهرتها وكثرة ذكرها في الكتب فلا تغفل عنها الا ما عدل على صحة الشواهد والقرائن دون ما نزل الأدلة على أنه من الزيادة والاضافات .

وسان هذه الرواية كما ذكرها الحافظ ابن عساکر في كتابه صين كـذـب العتري (١) كالتالي :-

١ - روى ابن عساکر بإسناده عن أحمد بن الحسين العتكم قال : سمعت بعض أصحابنا يقول : ان الشيخ أبا الحسن - رحمه الله - لما نحر في كلام الاعتزال وبلغ ما بينه كان يوره الأسفة على أستاذيه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا فتدبر في ذلك .

فذكر لي عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء ما كنت فيه ممن العقائد غفت وعليت ركعتين وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم وبعد فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المنام فتكلمت اليه يعني ما بين من الأمر . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عليك بمنتي فانتبهت ومارقت سائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأنتبهت وتبذت ما سواه ورائي ظهريا .

٢ - روى ابن عساکر بسنده عن أبي عبد الله الحسن بن محمد يقول : سمعت نحر واحد من أئمتنا يعني كذا كان يد* رجوع الامام العزرا من الرزخ والتضليل أبي الحسن علي بن اسحاق أنه قال : بينما أنا قائم في العشر الأولى من رمضان رأيت الصطفى - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا علي انصر المذاهب الغربية عن ظاهها الحق .

فما استيقظت دخل علي أمر عظيم ولم أزل محكرا فيها لرواي ولما أنسا عليه من ابحاث الأدلة في خلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام فقال لي : ما فعلت فيما أمرتك به .

(١) ابن عساکر : صين كذب العتري ، ص : ٢٤٨ وما بعدها .

قلت : يا رسول الله وامسى أن أفعل وقد عرّجت للذاهب العروبة منك
وموها بمنقلها الكلام واتمعت الأداة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على البارئ
عز وجل .

قال لي : انسر المذاهب العروبة عني فانها الحق .

فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت على ترك الكلام واتمعت الحديث
وتلاوة القرآن فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفر عادتنا بالبصرة أن يجتمع القسراء
وأهل العلم والفضل فمختموا القرآن في تلك الليلة مكثت فيهم على ما جسرت
عادتنا فأدخني من النعاس عالم أمالك معه أن سمع قلما وصلت إلى البيت
تعدت ربي من الأسف على ما فاتني من عتم تلك الليلة أمر عظم فرأيت النبي
- على الله عليه وسلم - .

قال لي : ما صنعت فيما أمرتك به ؟

قلت : قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنته .

قال لي : أنا أمرتك بترك الكلام !!

أنا أمرتك بمنزلة المذاهب العروبة فانها الحق .

قلت : يا رسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسأله وقررت أدلته بعد
ثلاثين سنة لربها .

قال لي : لولا أنني أعلم أن الله تعالى بعدك بعدد من عدده لما فعلت ذلك
حتى أسين لك وموهبها .

وأنا بعد انساني اليك هذا ربي أو ربي أو جبريل كانت رؤيا
الك لا تراه في هذا المعنى بعدها فبئس ما كان الله سبحانه
بعدد من عدده

قال : فاستيقظت وقلت ما بعد الحق الا الضلال وأخذت في تصبيرة
الأحاديت في الرتبة والنقطة والنظر وفر ذلك كان يا بني عسى
والله ما سمعت من عسى ولا رأته في كتاب

فعلت أن ذلك من عدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله
- على الله عليه وسلم - .

٢ - روى ابن عساکر بإسناده عن أبي الحسن بن مهدي بخبرستان (١) قال :
حكى لنا الشيخ أبو الحسن - رضي الله عنه - قال : كان الداعي إلى رجوع
عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم واستفراج قضاةهم أبي رأيت رسول الله
- صلى الله عليه وسلم - في مثل في أول شهر رمضان :

قال لي : يا أبا الحسن كتبت الحديث ؟

قلت : بلى يا رسول الله .

قال : أو ما كتبت أن الله تعالى يرى في الآخرة .

قلت : بلى يا رسول الله .

قال لي : صلى الله عليه وسلم : فما الذي يمنعك من القول به .

قلت : أدلة العقول معتني فأولت الأخبار .

قال : وما كانت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة .

قلت : بلى يا رسول الله فاعلم هي شبه .

قال لي : تأملها وانظر فيها تناقضات طويت بضمه بل هي أدلة وضاب
هي على اللطيفة وسلم .

قال أبو الحسن : فلما انتهيت فبحثت فيها شديدا وأخذت تأمل ما قاله

صلى الله عليه وسلم وأنتيت فوجدت الأمر كما قال فثبت أدلة

الاشياء في طي وضعفت أدلة النفي . صلت ولم أظهر للناس

شيئا وكنت تحيرا في أمرى فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان

رأته صلى الله عليه وسلم قد أحبل فقال :

يا أبا الحسن : أي شيء صلت فيها قلت له

قلت : يا رسول الله الأمر كما قلت صلى الله عليه والفتوة في جانب الاشياء .

فقال لي : تأمل سائر المسائل وتذكر فيها .

فانتهيت فقلت وجمعت جمع ما كان بين يدي من الكتب الكلاسيكية

وغيرها ورفعتها وأستفنت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم

الخرافية .

١١١ ذكره ابن عساکر في الطبعة الأولى من أصاب أبي الحسن الأشعري . ص : ١٤٥
من كتاب التبيين

ومع هذا فاني كنت أتكلم في سائر المسائل لأمره - صلى الله عليه وسلم - إيمان ذلك .

قال : فما دلنا في العشر الثالث رأيت ليلة القدر فقال لي وهو كالحدردان (أي كالغضب) ما علمت فيما قلت لك ؟

قلت : يا رسول الله أنا متكر فيما قلت ولا أدع التكر واليتمت طريقه ————— إلا أنني قد رضت الكلام كله وأعرضت عنه واشغلت به معلوم الصريفة .

فقال لي غضبا : ومن الذي أمرتك بذلك ؟
سئلت وانتظر هذه الطريقة التي أمرتك بها فإنيها ديني وهو الحق الذي جئت به .

قال الأشعري : فأنشيت

قال الرازي : قال لي أبو الحسن : فأخذت في التماسيد والتمرة وأظهرت الغضب .

قلت : هذه الروايات التي ذكرها ابن سائر في كتابه التبيين ذكرتها بطولها أن لها عدة دلالات هامة فمن ذلك :-

أولا : أنها تريبا تدل على العالقات والبرادات التي يضيفها الأنتاع إلى تراجم تنويههم ليرفعوا من شأنهم وهذا ما نسبت عليه قبل ذلك وأنه طريقه ————— مرارحتى لا يفتخر أحد بكثرة ما يوجد في كتب التراجم أو كتب الفروع والخلاصات من ذم أو مدح لقول أو لشعر فيعمل ذلك مرانا يعرف به الحق من الباطل بينما الأمر ليس كذلك .

فهذا الحافظ بن سائر الحنفي سنة ٥٢١هـ وهو يعتبر نسبيا قريب عهد بالأشعري الحنفي سنة ٥٢٤هـ على الصحيح ، وقد جاء في كتابه من حسده الروايات التي يرويها بسنده (١) مما ينبغي أن يختلف في كونه موضوعا مكتوبا - فكيف يخبره من ليسوا بحفاظ ولا غاية لهم بالرواية والاسناد .

(١) من المعروف في بعض النسخ الحديث أن المسند إذا ذكر الاسناد فلا يظنح عليه صفة تامر الصنعين . نسبت علي ذلك حتى لا يسيء أحد اللين بالحافظ ابن سائر كما فعل صاحب كتاب نشأة الأشعرية وظهرها كما سيأتي .

ثانيا : أنها تبين لنا مدى تجني الفرق بعضها على بعض ومحاولات أتباع كل مذهب في ربي خصوص بمخاطبة الأثر مع دفاعهم عن مذهبهم وإبراره في أحسن صورة وسادقة ومنه مباشرة بالوسعي المعموم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فإن مفهوم الكلام المتمكن على لسان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسب تلك الرؤى أن غير مذهب الأشعري ليس من دينه صلى الله عليه وسلم .
ولاشك أن هذا من الافتراء والبهتان والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثالثا : أنها تكشف لنا عن محاولة واضعها للدفاع عن علم الكلام بحماة ومن المذهب الأشعري بحماة وإعطائه الصيغة الشرعية والقداسة الدينية حيث ذكر على لسانه صلى الله عليه وسلم في تلك الرؤى أنه يأمر الأشعري بالتنصيف فسب الكلام وأن هذا الذي أظهره الأشعري عن المذهب إنما كان بأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

ولاشك أن هذا أيضا من الافتراء والبهتان والكذب .

رابعا : أننا إذا أضنا الطرف عن الزبادات الطائفة المكلّجة في هذه الروايات فإنه يبقى لنا أمل المسألة وهي شوت روى النبي - صلى الله عليه وسلم -
أبني الحسن الأشعري في ذلك الوقت العصيب الذي مرّ به ما كان له أعظم الأثر في حسم تحوله عن الاعتزال ووجهه إلى أهل الحديث للافتداء بهم في الرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة وإعطائها الأولوية المطلقة في الاستدلال على مسائل الاعتقاد .

وقد طق صاحب كتاب مذاهب الاسلامين على هذه الروايات بعد أن نظرها من مصادرها بقوله (١) :-

ولاحظ على هذه الروايات أنها تستهدف :

(١) د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلامين ، (١/٤٧) .

١ - الدفاع عن علم الكلام وأنه لا يتناقض مع السنة كما يؤمن بأن أصحابها
أشارة (١) .

٢ - الدفاع عن مذهب الأشعري بوصفه مطابقاً لسنة النبي - صلى الله عليه وسلم -

٣ - بعضها يرمى إلى الطعن في مذهب المعتزلة ودعمه بالنكر (٢) .

قلت : هذه ملاحظات جيدة تبين ما في هذه الروايات من زيادات وإضافات
من صنع الأتباع المتعصبين .

ولكن لا يكفي هذا في الحكم عليها بالوضع بالكلية خاصة مع انتشارها ووجودها
في كثير من المصادر التي ترجمت للأشعرية .

وإذ لا بد من حكمه عليها كلها بالوضع وإكراهه لها بالكلية يحتاج إلى امادة
نظر .

قال : الرواية المذكورة في مجموعها تتألف مع واقع الحال من ضرورة التطور
الذهني، حيث تبدأ الشكوك وتزداد حتى تؤدي إلى التحول وإعلان القطيعة مع ما سار
عليه الأمر حتى ذلك الوقت وهذا ما لا يتفق مع الرؤى التي تكاد أن تكون تعبيراً عن
تحولات عاجلة .

قلت : ما قاله من ضرورة التطور الذهني بحيث تبدأ الشكوك وتزداد حتى تؤدي
إلى التحول وإعلان القطيعة فهذا كله حق .

وهو حقيقة ما حدث مع أبي الحسن كما وضحت في النقرة السابقة حيث تسرب
الشك إلى قلبه في تلك المعتزلة وترجع لديه جانب اثبات لها نفوه من أمر الرقعة

(١) كان الأولى أن يكون هذا التعقيب على النقطتين الثانية وهي الدفاع عن مذهب
الأشاعرة بوصفه مطابقاً لسنة النبي صلى الله عليه وسلم .

(٢) قد تكون هذه الملاحظة أكثر حساسية لبعض الروايات التي ذكرها في كتابه
فما يتعلق بإعلان الأشعري التحول عن الاعتزال من معبوده للصير وتولاه
اشهدوا أني كنت على غير دين الإسلام . . . الخ . وسوف تأتي في النقرة
التالية .

والشفاة وغيرها ولكنه لم يكن ليخطر على قلبه أن يخرج ويتحول عن المعتزلة نهائيا ، وإنما غلبه مثل غيره من المعتاضين لبعض المسائل ولكن داخل إطار المذهب ، إلا أن ما جاءه ما صح من هذه الرؤية بما لها من قداسة دينية شجعته ودفعته في الطريق الذي بالتك وتزعم الثقة في بعض المقالات المعتزلة حتى وصل الى ما وصل اليه من التمسك وإعلان الطليعة .

فلمت أرى فيما قاله مرورا كأنها لثني وفتح الرؤية والكرامة ما ذكر من رواياتها
كلمة .

وقد سار على نفس الطريق في تقي دلالة تلك الرؤية وعدم قولها بالكلمة صاحب كتاب نشأة الأشعرية وتطورها حيث نقل ما ذكره الحافظ من عبارات من روايات ثبتت رؤية الأشعري للشيء - صلى الله عليه وسلم - في العام ثم أخذ بعدها وبكلامها بقوله (١) :

هذه الرواية - على طولها - قد أبتناها هنا لتكشف بالتحليل عن مقدار الوضع فيها ، ف رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الرسالة وضعت بدفع بحيث تكون في أول رسالة والثالث والثاني والثالث وفي ليلة القدر بالذات وهذا راجع للمأثور عن فضائل هذا الشهر ولكل الليلة بالذات وحتى يكون معنى "الشيء" صلى الله عليه وسلم أسمى الحسن الأشعري في هذه الأوقات خاصة أمرا يكاد يكون أقرب الى التصديق وحتى لا يتكشف الصنعة عن الرواية .

قال : ثم إن أسئلة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تنحصر في مسائل معينة بالذات هي التي تتم أيا الحسن الأشعري كونه من التأويل العقل وسألته رؤية الله في الآخرة والمعروف عن الأشعري أنه يعارض المعتزلة في تأويلهم للأحداث ولا يوافق عليه ويشهد .

ولكن الرواية تريد إثبات رؤية الله وهي سأله أن أجابها السمع عارضها
العقل (٢) .

(١) محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص : ١٧٢ وأبعدها .
(٢) التوليد هنا بلفظ - بعض طبعه أياك الذي نسبوا المبدأ - والتعاضد بين العقل والنقل ، ثم لم يكن ذلك بل أنها لها كما صوبه بالعقل وسأله العقل وأخبروا له من البيانات والتفريجات ما نصح الأسماع ولا يرتضي به - شعاعه وبعده - الأشكال فضلا عن الكبار .

ثم أخذ بين يديه الاعتراض على هذه الرواية التي أن قال :
وفي الثلث الأخير من الشهر وفي ليلة القدر بالذات ينهأ الرُّسولُ
- صلى الله عليه وسلم - عن نراك الكلام كنية والاستغفال بالحديث .

ومعنى هذا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يأمره أن يكن وسطاً
فلا يترك الكلام إلى الحديث ولا الحديث إلى الكلام .

قلت : وهذه النتيجة التي يرمى إليها ابن صاكر من طريق هذه المحاولة
الوضعية التي من السهل التمسك فيها وإن كان قد جعلها بشأن أبي الحسن نفسه (١) .

وقيل ذلك بحوالي مئتين من كتابه قال :

وهي محاولة بارعة من ابن صاكر لانطاق الأشعري بأسباب تحوله (٢) .

قلت : هذا الكلام فيه جرأة عظيمة كان يجب على المؤلف أن يتحرى فلا
يؤثر نفسه في اتهام أحد الحفاظ الثقات كالحافظ ابن صاكر بالوضع والكتاب .

فلا أدري كيف تبرأ مثل هذا الكاتب على هذه المظلة في بحث من العرفيين
أن يشتم بالموضومية والتدعيى الاضاف .

فالحافظ ابن صاكر - رحمه الله - قد ذكر روايات هذه الرواية - على ما فيها -
بإسنادها ومعلوم عند أهل العلم بأسلوب الحديث أن من يذكر الاسناد لا تقع عليه تسمية
المتكلمين .

ثم إن ما ذكره من أسباب رفض هذه الروايات على كثرتها ليست كافية .

فما الذي يمنع أن يرى أبو الحسن الأشعري رسول الله صلى الله عليه وسلم
في العشر الأول من رمضان ثم في العشر التي تليها ثم في ليلة القدر .

إن ما حدث للأشعري من تحوله عن اعتقاد باطل دام عليه إلى سن الأربعين
يعتبر من أعظم الأحداث التي يتعرض لها الأشخاص في حياتهم .

بل ولا أكني حالها إذا قلت أنه من أسوأ التكرامات التي بعد الله بها بعض
عباده في الدنيا لما حدثهم بها .

(١) د. محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها . ص : ١٧٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص : ١٧٢ .

فليس مستغرب أن يكون من ضمن عوامل ذلك التحول وأسبابه وجود تلك الرؤية على الصورة التي وقعت عليها .

فالمر كما سبق أن بينت كثيرة يوجد تلك الروايات في كتب التراجم والصادر التاريخية يشعر أن لها أملا صحيحا بلا شك . مع الجزء يوضع تلك الترميمات والاضافات التي تشهد الغرائب بأنها موضوعة مكتوبة .

على أن هذا الموقف في نفي الرؤية وتكذيبها يقابله في الجبهة الأخرى موقف من دافع عنها وراها جطة واحدة دون بيان لها فيها من زيادات لا يفتك أي باعيت صنف في كونها موضوعة مكتوبة .

وهو الموقف الذي أحدثه صاحبة تحقيق ودراسة كتاب الايات للأشعري حيث قالت في معرض الحديث عن سبب التحول الأشعري عن الاعتزال (1) :

(وسببا ما يضيف مسألة الرؤية أننا نوه والتي ظننا بعض الدارسين أن لا قيمة لها سوى الدلالة على الانفعال الذهني بمسألة عويصة صعبة واتخاذ قرار أكثر صعوبة وهو الانسلاخ مما بقي عليه ما يقرب من نصف من عمره غير أن هذه الرؤية لم تكن عادية إذ ظهر فيها النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات وعلى فترات عبادة وفسي شهر رمضان المبارك شهر الصوم والعبادة حيث يكون لكل عشر منة غرامة فسي التطلع من الدنيا والتقرب من الله . وقد كانت الرؤية الأولى في العشرة الأولى والرؤية الثانية في العشرة الثانية والرؤية الثالثة في العشرة الثالثة . الأمر الذي يجعلنا نرى في هذه الرؤية تعبيراً ليس فقط عن الانفعال بمشكلة بل عن مدى نظا نفسه وتدريجها فسي الخلاص من الشوائب والكادرات) .

قلت : هذا الذي ظنّه يصلح أن يكون مبررا في قبول مبدأ الرؤية ولكنه لا يصلح أساسا للتسليم لكل ما جاء فيها من زيادات وامتدادات لا يفتك في كونها مكتوبة . كما سبق الإشارة الي ذلك .

(1) د . فوفية حسن : الايات للأشعري : دراسة وتحقيق . ص : 21 من قسم الدراسة .

قلت : ثم ان رؤية النبي عليه الصلاة والسلام في المنام ليست أضغاث أحلام
كلها يعلم ما لرؤية الرسول صلى الله عليه وسلم من دلالة صدق الرؤية .
عدينا الحديث الشريف :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من رأى فقد رأى) (١) .

كما قال عليه الصلاة والسلام : (من رأى فقد رأى الحق) (٢) .

وهذان حديثان صحيحان وبمهما كثرت الأحاديث في الرؤيا المألحة متعددة .

قلت : وليس هناك ما يدعو أبا الحسن الأشعري وهو العالم الصلح السني
سما وترجع كما بينا بفصل طوم القرآن والحديث أن يختل هذه الرؤى ويكذب على الله
و على نفسه ولا أن تكون التورثين لسرته وعلى رأسهم ابن سائر ويصعبهم من أهل
العلم ويقدرون دلالة الرؤيا المألحة لما روي عنها من أحاديث أن يكونوا قد انطلقوا
هذا القول وأجروه على لسان أبي الحسن ترويحاً لأبصارهم في الدفاع عنه ضد من هاجمه
اذ أن الاعتراض في هذه الأمور الايجابية لا يصدر عن أهل العلم والتفقه والمسؤولية في
الشرع .

الأمر الذي يجعل كل ما ذكر من آراء للتعليل من شأن هذه الرؤى على
أساس أنها أمر ليس له دلالة حقيقية يتلانى أمام قيمة الدلالة الايجابية لرؤية النبي
صلى الله عليه وسلم وواجب أن يترتب عليها من تصديق في الدلالة على بقول رسول الله
صلى الله عليه وسلم من رأى فقد رأى .

قلت : ما ذكرته من أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق وليست
أضغاث أحلام وان مثل هذه الفرضية لا تقابل بالرأى في الرؤيا أو القول بل بسبب
قولها وتصديق دلالتها فهذا كله صحيح مسلم به لا ينبغي أن يختلف فيه .
ولكن الشأن في اثبات تلك الرؤى .

وأما ما قلته بشأن الأشعري وأنه ليس هناك ما يدعو لأن يكذب على الله وعلى
نفسه فهذا حق .

(١) متفق عليه من رواية البخاري ومسلم . صحيح البخاري ١٤ / ٢٤٣

(٢) متفق عليه من رواية البخاري ومسلم . صحيح البخاري ٤ / ٢٨٢

وكذلك أهل العلم من المؤمن لسيرة وطى رأسهم الحافظ ابن عساكر
فهم لا يعتمدون على ما علم من حالهم ولكنهم روايات يقطع من اطلاع عليها بأن فيها زيادات
زيادات وإضافات موشومة مكتوبة .

وليس المصنف على من نظها وأنها بالاستناد بل المصنف على من راد فيها
ومنها في الكتب وركب لها الأسانيد وأطلق بها أبا الحسن الأشعري .

وهذه أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرزم من قول
صلى الله عليه وسلم : (من كذب علي متعمداً فليتبوأ ضيقه من النار) .

الا أن هناك وشاعن كذا بين وضعوا الأحاديث ورواها فيها لدواعي شتى
كما أن هناك من هو سيء المصنف من الرواية .

وهناك من راد في الحديث ما يبرهه على جهة الخطأ .

الذي غير ذلك ما هو مبسوط في كتب مصطلح الحديث .

فإذا كان هذا حدث مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف مع من هو دونه
فهذا الضمير الذي يملكه الكاتب من العكس أن يبطل موازين النقد الحديثة التي هي
مخافة للعلماء بحسن النوايا وبذلك تضعف خاصة هامة من أهم خصائص هذه الأمة
ألا وهي علم الاستناد .

فالمعتمد أن هذا الكلام الذي ذكرته في دراستها على كتاب الآيات للأشعري
يفيد بأن لهذه الرواية أصلاً صحيحاً ولكن لا تغفل كلها دون تحقيق وتدقيق اعتماداً على
حسن النوايا .

ولقد صادت هذه الرواية أبا الحسن الأشعري وشجعتة وجرأتها على إعلان
التحول من الاعتزال وما جرت به وكشف فضائلهم .

وهذا ما يتعلق بالمرحلة الثالثة من مراحل تحول الأشعري من الاعتزال .

الصحف الثالث : مرحلة اعلان النبوة عن الاعتزال وأهله :-

وهذه المرحلة الثالثة من مراحل تحول الأشعري عن الاعتزال حيث أُلغى الخروج عليهم وابتدأ في التأليف فهدم لأجراح معاصيهم وأطهار فضائلهم .

وهي مرحلة نلت مرحلة العزلة الثالثة التي كان فيها حثيماً يستهدى الله تعالى وطلب معونته وقد ساعدته رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام كثيراً فبسي الاستقرار والوصول إلى فرار نهائي بالنحول عن الاعتزال وأهله .

وقد جاءت الروايات التاريخية لتبين لنا الطريقة التي أُعلن بها خروجه على المعتزلة وسوف نجد أني حد كسر - في الكشف عن مساره الفكري بعد تحوله عن الاعتزال من حيث العرض على بيان بطلان مذهب المعتزلة عند تقريره لكثير من مسائل العقيدة هذا الأمر الذي يراه الباحث عند اتباع الأشعري أينما في مادة كتبهم في العقائد . .

أما سياق الروايات التي ذكرت خروجه من الاعتزال من مصادرها فعلي النحو التالي :-

١ - ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست (١) وهو يترجم لأبي الحسن الأشعري

فيذكر أنه من أصحاب ابن كلاب ويسميه بـابن أبي بشر غيول :

وكان أولاً معتزلاً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع

بالنصرة في يوم الجمعة ، رأى كرمياً وبادى بألمى صوته : من عرضي فقد عرضي

ومن لم يعرضي فأنا أمره نفسي أنا فلان بن فلان

كث أقول بخلق القرآن

وأن الله لا يرى بالأمصار .

وأن أعمال الشر أنا أفعالها .

وأنا نائب طلع .

٢ - يروي ابن عساكر (٢) بإسناده عن أبي بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق

(١) ابن النديم : الفهرست - ص : ٢٢١

ويراجع في ذلك : . السبكي : طبقات الشافعية ٢٢٥/٢

. وفيات الأعيان : لابن خلكان ٤٤٦/٢

(٢) ابن عساكر : نيسن كتاب الفتنى ، ص : ٢٤

الأردى القرواني المعروف، بل إن عزرة أنه قال :

(الأشعري شيخنا وأمامنا ومن عليه معقولنا أمام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم أماما ثم ناب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما . وبعد ذلك خرج الجاهل فصد العبر وقال : معاصر الناس إنما بقيت عنكم هذه العبدة لأنني نظرت فكلأت عدى الأدلة ولم يترجح عدى حق على باطل ولا باطل على حق فاستمدت الله تبارك وتعالى فهديني إلى اعتقاد ما أودعته قسي كئسي هذه وانخلعت من جمع مالك أنتقد كما انخلعت من نوبس هكذا وانخلع من نوب كان عليه ويري به ودفع الكتب إلى الناس فيها كتاب اللع (١) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سواء بكتاب كشف الأبرار وذلك الأمتصار وببرهما .

٢ - روي ابن عسار بإسناده إلى أبي عبد الله العمري (٢) يقول :-

لم أشعر يوم الجمعة وإذا بالأشعري قد طلع على خير الجاهل بالبرية بمسدة صلاة الجمعة ومعه شريط شدة في وسطه ثم قطع وقال :

اشهدوا على أبي كنت على غير دين الإسلام وأبي قد أسلمت الساعة وأنتي كاتب ما كنت فيه من القول بالاعتزال .

وقد أهل العاصم ابن عسار هذه الرواية بقوله العمري مجهول .

وهو عن صاحب كتاب مذاهب المسلمين على هذه الرواية بقوله (٣) :

لعل هذه الرواية أظهر الروايات كلها لأنها فضلا عن استعمالها إنما تفسر أن الاعتزال كفر وأن الاعتزالي كفر .

ومن غير المعقول أن يكون الأشعري قد قال مثل هذا الكلام وأصدر مثل هذا الحكم بهذه الحقة .

(١) لم يذكر صاحب كتاب مذاهب المسلمين ١٩٤/١ هذه الزيادة في كتابه عندما ذكر هذه الأثرية إذ أنها تعالف مذهب الله من أسبق الأمانة طس القع . وكان الأجدد به - من باب الأمانة العلمية أن يذكرها ثم يثبتها .

(٢) ابن عسار : سنن كذب البخري . ص : ٤٠ .

(٣) د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ١٩٤/١ .

قلت : قد أضاف ابن عساکر بإطلاله لهذه الرواية من جهة الصد عن تناولها من جهة الثمن بالنقد . فهي رواية لا تقوم بها الحجة لجهالة زواجرها أبي عبد الله الحراني كما ذكر ابن عساکر .

وقد أقر صاحبكتاب نشأة الأشعرية وتطورها حيث ذكر رواية ابن عساکر وابن خلکان والسبكي ثم قال (١) :-

وما لا شك فيه أن ابن عساکر هو مصدر هذه الرواية التي أخذها عنه ابن خلکان والسبكي . فان عساکر يصرح أن الكتب التي دفعها الي الناس منها كتاب الملح وكتاب كنف الأبرار وهناك الأستار كنف فيه مزار المعتزلة . وهذا وسده يكفي دليلا على وضع الرواية وعدم الدقة فيها فلا يعقل أن يكون الأشعري أحد هذين الكتائب في خلال الخمسة عشر يوما التي غابها ولا يعقل أن يكون ألقبا وهو على مذهب المعتزلة وظل رؤية الرسول الذي يذكر الأشعري أنها كت السب في التنويل والآن الرجل غير حادي العقيدة إذ يؤمن بمذهب وظل على مذهب آخر .
وليس الأمر بعقل هذه اليمامة

قلت : لم يذكر دليلا على دعواه سوى الادعاء بأنه لا يعقل كذا وكذا ولو طالبه غيره بقوله بل يعقل كذا وكذا لاحتار الناس إلى أي المعنيين يمكنون .

ولكن ناب عن المؤلف أن هذه المسائل المذكورة في الكتائب بل وفي غيرها من الكتب كانت حار اهتمام حيث عد الأشعري فترة طويلة أرسلها بعضهم إلى مشرقة سنة (٢) .

يعرف أدلة المعتزلة ويعرف أدلة خصومهم ويأيد على هذه ويأيد على نفسه فعندما تبين له خطأ المعتزلة وتلازم وصحة أدلة خصومهم .

بمعنى أنه عندما كنف الله عند بسوته وهدهاء بعد صي لم يكن من الصعب عليه أن يظف هذين الكتائب في أقل من هذه المدة خاصة وأن الملح كتاب صغير الحجم يمكن أن يظف صاحبه - وبخاصة إذا كان في مثل ذاك الأشعري - في ليلة أو ليلتين .

(١) د . محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص : ١٢٤ .

(٢) د . فتوية حسن توفيق : الأمانة للأشعري تحقيق ودراسة ، ص : ١٠١ .

وإن كنا لا ندري عن الكتاب الآخر شيئا إلا أن هذا لا يعتبر حيا كما قال قسي
وفي هذه الرواية المشهورة التي ذكرها خصومه وأنها على حد سواء .
وأما قوله : بأن الأشعري لا يكون صادق العقيدة إذ يؤمن بذهب ومؤلف
مذهب آخر .

فالذين قبلوا هذه الرواية لم يقولوا بأنه كان على مذهب وألف على مذهب
آخر حتى يدعى بأنه لا يكون صادق الاعتقاد بنا . على قولهم بل هم يقولون أنه فخرية
الكلمة والحيرة وتزوير اللغة وتزوير اليقين كانت سائل الخلاف في العقيدة بين المعتزلة
وخصومهم وأدلتها هي فعله المناهض لأهلها بأخذ وأنها يروج حتى هداه الله تعالى
بالتحول من الاعتزال والانتصار لما رأى أنه يمثل السنة .

وأما قوله : ثم إننا لا نصدق أن الأشعري ينحرف من توبه وهو على الضمير
ويوم الجمعة كذلك على تركه أفعال المعتزلة فهو ضحية خصم بالبساطة والمذابحة
ولست هناك غاية وراءها هذه الفترة البسيطة إلا إذا كان ابن سائر يعترضها ففسرة
تحول بين مذهبين مختلفين .

ثم إن كتاب اللعق من المعتقد أنه من مؤلفات الأشعري في فترة النسخ وليس
من مؤلفات فترة التحول بل الاعتقاد السابق أنه آخر كتبه وليس الإبانة كما هو مطلق .
قلت : هذا كلام بعيد تماما عن الصريح العلمي في البحث .

ثم يظهر بحال أحد من قال إن الأشعري انقطع عن توبه كان عليه وهو على
العبر أنه بذلك نعرى أمام الناس .

وأما هذا الكلام نشأ عن تصور قريب من ذهن المؤلف حيث أن الرواية تعني
أن الأشعري كان يردد توبا وأندا فقلعه وأصبح عاريا .
وهذا على لارد إلا على ذهن من يردد دفع هذه الرواية ونظما ابتداء .
بحث أو تصحيح .

وأما قوله : إن كتاب اللعق من المعتقد أنه من مؤلفات الأشعري في فخرية
النسخ فهذه دعوى لم يذكر فيها دليلا بل هذه الرواية إن صحت لكنت دليلا يروج
أسبقية اللعق على الإبانة وهي المسألة التي سوف أتاولها بالتفصيل في الفصل السادس
إن شاء الله تعالى من الكلام على الآراء والأقوال التي تحول إليها الأشعري واستقر
عليها وأصبحت تمثل مذهب .

الفصل الرابع عشر

مذهب الأسماء في معرفة النحل والسم من الأسماء

وفيها بحثان :

البحث الأول

مصادر معرفة أسماء الأسماء والأسماء

البحث الثاني

الأراء الاعتقادية للأسماء والأسماء

المبحث الأول : مصادر معرفة آراء الأشعري والأشاعرة

قبل أن أبدأ في فكر الآراء الاعتقادية للأشعري والأشاعرة ، الذي هو موضوع
المبحث الثاني من هذا الفصل . .

أرى أنه من المناسب أن أقدم بتعريف المصادر التي يعتمد عليها في معرفة تلك الآراء
والأقوال سواء بالنسبة لآبي الحسن الأشعري ، أو بالنسبة لأئمة المذهب الأشعري .

فأما ما يتعلق بمصادر معرفة آراء الأشاعرة أو آراء أئمة المذهب الأشعري ، فكتب
الأشاعرة مشهورة ومعروفة معتمدة في معرفة المذهب وأهبا مايلي :

- 1 - كتاب التمهيد للبيهقي .
ويسمى تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل .
- 2 - كتاب الانتصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .
للبيهقي أيضا .
- 3 - كتاب أصول الدين .
لعبد القاهر بن طاهر البغدادي .
- 4 - كتاب الضمائل في أصول الدين .
لآبي المعالي الجبوري .
- 5 - كتاب الإرشاد إلى فوئح الأئمة في أصول الاعتقاد .
لآبي المعالي الجبوري أيضا .
- 6 - كتاب الاقتصاد في الاعتقاد .
لآبي حامد الغزالي .
- 7 - كتاب قواعد العقائد .
لآبي حامد الغزالي أيضا .
- 8 - كتاب نهاية الأقوام في علم الكلام .
لآبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني .
- 9 - كتاب الأربعين في أصول الدين .
للغزالي .

- ١٠ - كتاب محصل أفكار المتفهمين والمتأخرين •
للغفر الرازي أيضا •
- ١١ - المطالب العالِمِيَّة •
للغفر الرازي أيضا •
- ١١ - المباحث المشعرية •
للغفر الرازي أيضا •
- ١٢ - غاية المرام في علم الكلام •
للسيف الامني •
- ١٤ - أفكار الاكسار •
للسيف الامني أيضا •
- ١٥ - العقائد المنسية •
لعفد الدين اليجي ، ويلاحظ أن عليها شروع وهوامش متعددة •
- ١٦ - المؤلف في علم الكلام •
لعفد الدين اليجي •
وهو من أهم كتب الاسامرة المتأخرين ••
وعليها شروع كبير للشيخ الجرجاني ، وهوامش متعددة •
- ١٧ - شرح العقائد النسفية •
لسعد الدين التفتازاني •
- ١٨ - شرح المقاصد •
لسعد الدين التفتازاني أيضا •
التي شرح ذلك من كتب الاسامرة المنسية ••
وكل ما ذكرته من الكتب مطبوع متداول باستثناء كتاب " أفكار الاكسار " للامني فإنه لا يزال مخطوطا •

وأما فيما يتعلق بمصادر معرفة آراء الأستغري ..

فقد يعادف الباحث فيها بعض الأشكالات .

الآ أنني سوف أحاول تتبع ما جاءت به الروايات التاريخية فيما يتعلق بتحول الأستغري من الاعتزال لمعرفة المسائل التي تكررت حينذاك ، والكتب التي ألفها بعد تحوله عن الاعتزال .

مع ملاحظة أنني سأقتصر في ذلك على كتبه المطبوعة ، وهي التي وصلتنا من مكتبة مؤلفه .

حينما يرجع الباحث إلى الظروف والملازمات التي واكبت تحول الأستغري عن الاعتزال يجد أن الأستغري لما أعلن براحته من المعتزلة قد نكس بعض المسائل بعضها بالاعتقاد دون غيرها .

من ذلك ما حكاه عنه ابن النديم في الفهرست (من أنه رقى كرسيًا في المسجد الجامع بالمبصرة من يوم الجمعة وثاقى بأعلى صوته ؛ من عرفنا فقد عرفنا ومن لم يعرفنا فلنا فلان ابن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالابصار وأن أعمال الشر لنا عملها ، وأنا ثابت بخلق) (١)

فقد نكر في هذه الرواية ثلاث مسائل مما كان عليه أيام الاعتزال :

الأولى : القول بخلق القرآن .

الثانية : أن الله تعالى لا يرى بالابصار .

الثالثة : أن أعمال الشر يعملها الإنسان ، يعني يستقل بإنجازها .

ونكر أنه تاب وأتبع عنها ، فمن الطبيعي أن تحفل هذه المسائل الثلاث اهتمامه في تلك الفترة .

وفي كتاب تعيين كتب المفترى روى ابن سنيار باستدناه أن الأستغري قال :

(معاشر الناس ؛ أتينا نغيبت عنكم في هذه السنة لاني نظرت فتكلمت عندي الأكلة

وأم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق .

فاستهيمت الله تعالى فخطي إلى اعتقاده فأودعته في كني هذه واتخلعت من جميع

ما كنت أعتقد كما فتخلعت من توبي هذا .

(١) ابن النديم : الفهرست : ص (٢٢١) .

وانتقل من ثوب، كان عليه يمين به .

ودفع الكتب الي الناس فيها كتاب اللعج وكتاب كشف الأسرار وهذا
الأخبار وغيرها (١) .

فقد ذكر في هذه الرواية كتاب " اللعج " وهو الذي بين أيدينا الآن ما ذكر من
الكتب في هذه الرواية .

وفيما أعلم لم يشك أحد في صحة نسبة كتاب اللعج الي الأشعري فهو ثابت
النسبة له بلا خلاف وذلك يعتبر كتاب " اللعج في الرد على أهل الزيغ والبدع " من
صادر معرفة آراء الأشعري بعد التوصل عن الأجزاء .

ومن هذه المصادر أيضا :-

كتاب " مقالات الاسلاميين وهو من الكتب التي لا يوفي الله اليها في ثبوت
نسبتها الي الأشعري .

وقد ذكر في هذا الكتاب أن اعتقاده يوافق اعتقاد أهل السنة وأسباب
الهدية .

والنكات لما ذكره د . عبد الرحمن بدوي من احتفال " عمالي " أن يكون
أحد الأعمامة العاشرين هو الذي زاد هذه الزيادة التي ذكر الأشعري فيها
(أنه بكل ما ذكره عن أهل السنة وأسباب الحديث يقول والله يذهب

قال د . بدوي : (لا ياتكم) أن يقرر الأشعري في آخر الفصل الوارد في
" مقالات الاسلاميين " ويقول بعد عرض آراء وطيدة أهل السنة وأسباب الحديث :

وكل ما ذكرنا من قولهم يقول والله يذهب

فان عقيدة الأشعري أكثر دقة وأشد تركيزا من هذه العقيدة السليطة التي
لا تتجاوز عقيدة ابن حنبل .

فأين ذهب الأشعري من المذاهب ؟

وأين قوله بالنسب ؟

وأين الفريق الدقيقة التي وضعها في المسائل المتعلقة بمثل الأعمال

والإيمان ؟

قول يعقل أن يتخلى الأشعري عن كل ما ساءت الكلاية وما خفرت به وتفقدت
وتقتصر على هذه العقيدة الساذجة الأولى .

وأهذا نغزى - وإن كان الأمر لا يزال بحاجة إلى مزيد من التحقيق - أن تكون
العبارة التي أوردناها والتي ختم بها الأشعري : حكاية جعل قول أصحاب المدينت
وأهل السنة وهي قوله : وكل ما ذكرنا من قولهم نقول والله نذهب نقول : ربما كانت
هذه العبارة طعنة مبرزة ليست من قول الأشعري . وربما يكون أنفعا أحد الأشاعرة
الساعرين الذين قرأوا أو وجدوا بين مذهب ابن حنبل وبين المذهب الأشعري وربما
كان ذلك في الفترة التي وقعت فيها المنحة للأشاعرة (1) .

قلت : فتح باب التصريحات لكل أحد لا يعجبه فولا من الأقوال فترى أن
مقدم أو متوسل إلى صاحبه أمر خطير يؤدي إلى نوع من التلاعب بأبناء البحث العلمي .

فكتاب الطلقات بصورته الحالية من مصادر معرفة آراء الأشعري بعد التناول عن
الاعتزال بلا شك .

وقد استذكر د - بدوي على كلامه السابق في هامش نفس الصفحة التي نظمت
فيها الكلام قال : (على أنه يلاحظ - في طائل ذلك - أن ابن تيمية المتوفى
سنة ٧٢٨ يورد هذه العبارة نظرا عن مقالات الأيسين * للأشعري ويحتمل أنها على
أن الأشعري اتبع مذهب أهل السنة والمدينة وذلك في كتابه منهاج أهل السنة) .

* من هذه المصادر أيضا :-

كتاب * الأيمان عن أصول الديانة * وقد طعن بعض الناس في هذا الكتاب
وفي كونه يمثل عقيدة أهل الحنن الأشعري وما حمل ذلك الطعن أمران :-

- الأول : صفة نسبتها إلى الأشعري ثم صفة نعتها الذي تبين أهدبا .

الثاني : صفة تأليفه هل كان عائنة مؤلفات الأشعري وبذلك يكون آخر ما استقر
عليه من آراء وأقوال .

أم أنه كان في مستهل تولده عن الاعتزال وبمثل مرحلة انتقالية مثل كتابه
* اللع * عائنة الطائف فيها والثاني يكون اللع ناسخا له أم أنه ألفه في وقت غير ذلك ؟

• فأما ما يتعلق بصحة نسبه الى الأشعري فعمدة من شكك في ذلك أن ابن
سناكر لم يذكره فيما تداركه به على شيتي الأشعري وابن تيرك .

قلت : وقد ذهب بعضهم الى أنه ربما كان موجودا من شيت الأشعري وسقط
من ناسخ الكتاب صحتها (١) .

يؤكد أن ابن سناكر حينما ذكر عقيدة الأشعري فأنما نقل ما نقله الفيلسوف
الأولميين الأساسيين في الكتاب . ويلاحظ أنه أورد هنا بدون قائل وكأنها فصل (٢) .
وهذا له دلالة على أن الكتاب كله من تصنيف الأشعري خلافا لمن شكك في كون الفصل
الثاني الذي يتبعه فيه من جهة في العقيدة وأنيابه لما كان عليه الإمام أحمد وهو
الواقف لتولده في العائلات تنقلها على عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث . ليس من
تأليفه .

وهذا التشكيك يعتبر من التعرضات الكاذبة التي ليس عليها دليل إلا الهوى
والتعصب للباطل .

ثم إن ابن سناكر قد ذكر في موضع آخر : (أن الإمام أبان عثمان الأسعاري
ابن عبد الرحمن بن أحمد العاصمي النيسابوري فكان يخرج الى مجلس درسه الا ويصده
كتاب الآيات التي الحسن الأشعري ويظهر الإعجاب به ويقول : ما الذي علي من هذا ؟
الكتاب شرح مذهبه (٣) .

وكذلك يلاحظ أن أبان علي الحسن الأهوازي الذي طعن في الأشعري
قد ذكر عنه ابن سناكر : (أنه قال : إن الحاتمة لم يقلها عنه . أي من الأشعري -
ما أظهره في كتاب الآيات) (٤) .

وفي هذا تأكيد على صحة نسبه كتاب " الآيات " للأشعري بالرغم من
تداركه له .

(١) د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاخلاصين هاشم ١٩٧١ ص ١٧٧ .
وقد ذكر د . بدوي أن كلام ابن تيمية في ضيق السنة النبوية ١٣٧١ مؤلفاتها .
من طبعه بولاني التي بها ضيقها كتاب موافقة صريح المعلقين لتصحيح المنقول لأن
نسخة أيضا .
(٢) ابن سناكر : تبين كذب الغفري ، ص ١٥٤ - ١٦٢ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٣٨٩ .
(٤) نفس المصدر ويظهر التلميح .

وكذلك ابن مسكّر يعلق على قول الأهوازي بقوله :

() وقوله -يعني الأهوازي - لا أحسن الله رعايته : إن أصحاب الأشعري جعلوا الآية
من الخاتمة وثانية ، فمن جملة أقواله الفاسدة وقولاته المستعمدة المسارفة .
بل هم يعتقدون بأنها أشد اعتقاد ويعتمدون عليها أشد اعتماداً (١)

فيكون كتاب " الآية " قد اتفق على صحة نسبه للأشعري أصحابه ونسبوه . فلا انتقادات
بعده هذا البيان لمن شكك في صحة نسبه إليه .

وأما التشكيك في صحة ما نقلنا من نص الآية ، فقد جاء الرد عليه في ثناياها
الكلام من نقل ابن مسكّر للفصلين مما في كتابه التبيين وأنه نقلها دون أن يفسد
بمنها بشيء ، وكأنها أصل واحد .

فلا مجال للتشكيك في صحة نسبة النص الموجود حالياً للأشعري ، وذلك لتفسير
الآية من المصادر التي يتبين منها المآخذ الآراء والأقوال والمناقشة التي تحول إليها
الأشعري .

ومن هذه المصادر أيضاً :

- رسالة الأشعري لاهل الشرف باب الأبواب * وهي ثلثة النسخة بلا شك للأشعري .
- فقد نكرها ابن مسكّر في القائمة التي استدرج بها على قائمة ابن فورق .
- وقد أشد هذه النسبة كثير من المتكلمين والمتأخرين من أهل العلم .

فتبينهم :

- ابن تيمية الذي نقل أكثر من نسخها بنفسه في كتابه * درء تعارض العقل والنقل * . (١)
- وكذلك نكرها ابن القيم في نونية (٢) .
- وكذلك نكرها فؤاد سزكين ضمن مؤلفات الأشعري (٣) .

وهي بلا شك من المصادر التي يعتمد عليها في تسمية الأشعري التي تحول إليها بعد الاستئصال .

وما يعتمد عليه أيضاً في معرفة آراء وأقوال الأشعري التي تحول إليها بعد
الاستئصال ما نسبه إليه أصحابه وأتباعه من أئمة المذهب الأشعري . .

كأبي بكر الماتلاني ، وأبي منصور البغدادي ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ،
وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، وغيرهم من أئمة الأشاعرة .

(١) ابن مسكّر : تبيين كذب المفتري ، ص (٢٨٨) .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل (٧ / ١٨٦ - ٢١٩) .

(٣) عبد الله شاكّر : تحقيق رسالة الأشعري لاهل الشرف ص (٧٨) وقد ذكر موضع ذلك
في النونية ص (٦٩ ، ٧٠) .

(٤) نفس المصدر ص (٧٦) .

وذلك لأنهم كانوا أعلم الناس بذهب امامهم وأحرص الناس على الانتصار لفلسفه
 وهم أدري الناس بكتبه ووظائفه التي لم يصلنا منها الا اليسير
 فأعلم الناس بها أولئك المنتسبين اليه المخبرون بتسليمهم اليه .

وـــــــــــــــــ من أعلام الأدلة على صدقهم وبراءتهم في نقل كلام امامهم أبي الحسن
 الأشعري أنهم نقلوا عنه بعض الأقوال وأكدوا نسبتها اليه ثم أنهم خالفوه فيها
 واعتدروا عن هذه المخالفة بما هو مذكور في موضعه .
 فذكرهم لقوله الذي خالفوه فيه .

مع حبيب وأقرباهم بالانتساب اليه
 يؤكد أنهم نقلت في نقل أقواله وكلامه .

وـــــــــــــــــ هذا يستغرب في اتباع كل مذهب مع امام مذهبهم
 فهم أعلم الناس بأقوال امام مذهبهم .
 عرف ذلك من عرفه وجعله من جهله .

ولا أرى هنـــــــــــــــــا مجالاً للتشكيك في صحة ما تنازلت نسبه الي الأشعري من أقواله
 أصداه من المذهب الأشعري من مسائل العقيدة .

وهذه المصادر التي ذكرتها ليست هي كل مصادر معرفة أراء الأشعري بعد التحول
 عن الاعتزال .

ولكنهـــــــــــــــــا أولها وأقربها الي الجرم بأن ما فيها هو قول الأشعري الذي نقل
 اليه .

وأما كتاب " استحصان الخوارج في علم الكلام " فقد نكر بعترانية^(١)
 أنه من كتب الشيعة المنسوبة الي الأشعري، وليس من كتبه على أساس أن أسلوبه يختلف
 عن أسلوب الكتب الثابتة المنسوبة للأشعري . بالإضافة الي أنه يتحدث عن مشكلة لم
 يمكن لها وجود في زمن الأشعري وإنما حدثت بعده . وهي الدعوة الي طرح النقير
 والاستقلال العقلي . فإله تعالى أعلم .

(١) تراجع في ذلك :

(*) د - عبد الرحمن بندي : مذاهب الاسلاميين (١ / ٥٦١) .

(*) د - لوقيمة حسين : مقدمة كتاب الابانة للأشعري ص (٧٤) .

المبحث الثاني : الآراء الانتقادية للأشعرى والأشاعرة :

يلاحظ أنني في هذا البحث لا أهتم فقط بمراد الحول إليه الأشعرى بعدد خروجيه عن الاعتزال ولكني أذكر قوله وقول أتة مذهبه وما استقر عليه الذهب في مؤتمره التي يقدم بها إلى الناس الآن .

وبإذالة الأ لآسي لا أوج للأشعرى إلا بالفكر الذي يقدم في الكشف عن أصول العقيدة الأشعرية التي بدأها الناس الآن والتي لها الصدارة - بصورة أو بأخرى - في أبحاث دراسة العقيدة في أكثر الجامعات والمعاهد والمراكز ومختلف الدروس في المساجد في أكثر بلدان العالم الإسلامي . بل وفي غير بلدان العالم الإسلامي في المراكز والجامعات التي تهتم بدراسة الدين الإسلامي لدواعف مختلفة .

ومن هنا طأنا أحاول أن أعطي صورة للذهب منذ نشأته على يد مؤتمره الأول أبي الحسن الأشعرى ثم أشتبع مسالته المختلفة عند أتة الذهب منها أمكنني ذلك .

وما ينبغي التنبيه عليه أنني لست ملتزما بإيراد كل قول لكل امام مشهور في الذهب وإن كان ذلك ليس بمنعصر إلا أنه ليس هدفا من أهداف هذه الرسالة .

إنما الهدف الأساسي هو معرفة أصول الذهب الأشعرى والجذور التي

دعت أسمايه إلى الالتزام بكل مسألة بحسب ما يظهر لي .

ومؤد أذكر في هذا البحث المسائل الآتية :-

- ١ - موقف الأشعرى والأشاعرة من نصوص الكتاب والسنة .
- ٢ - أول واجب على المكلف عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٣ - وجود الله تعالى عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٤ - التوحيد عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٥ - صفات الله تعالى عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٦ - تحقيق قول الأشعرى والأشاعرة في مسألة " القرآن " .
- ٧ - رؤية الله تعالى عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٨ - عموم إرادة الله تعالى عند الأشعرى والأشاعرة .
- ٩ - خلق أعمال العباد عند الأشعرى والأشاعرة .
- ١٠ - نفي الحكمة والتعليل في أعمال الله تعالى عند الأشعرى والأشاعرة .
- ١١ - التحسين والتفخيم عند الأشعرى والأشاعرة .
- ١٢ - التكليف بما لا يطاق عند الأشعرى والأشاعرة .

١ - موقف الأشعري والأشاعرة من نصوص الكتاب والسنة (١)

إذا كان تحول الأشعري عن الاعتزال يعتبر من أعظم الأحداث التي مرت به في حياته العلمية .

فإن مما لا شك فيه أن أبرز معالم هذا التحول هو الرجوع إلى الكتاب والسنة للاستدلال بنصوصها على مسائل الاعتقاد .

وقد مر بنا عند الكلام على مكانة نصوص الكتاب والسنة عند المعتزلة موقف المعتزلة - الذين كان منهم أبو الحسن قبل التحول - من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة .

فإن قيل : إن موقف الأشعري الجديد من نصوص الكتاب والسنة يرتبط بالمراحل التي تفرقها بعد التحول عن الاعتزال .

فيل : قد مر الكلام على هذه المسألة وبين أن الأشعري لم يمر إلا بمرحلة واحدة هي مرحلة الرجوع إلى عقيدة أهل السنة معتقة في أئمة أهل الحديث وعلى رأسهم إمام السنة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى وهي مرحلة الرجوع إلى الكتاب والسنة وتطبيقها على غيرها خاصة وأنه قد بين من خلال استعراض الطرقات واللايسات التي مسرت بها إبان تحوله من الاعتزال كيف تفرقت عنه بالجدل العظمي بحيث يمكن أن يقال أن الأشعري في تلك الفترة قد تروح عنده المفهوم الثالث :
أن ما أهم بالجدل يمكن أن يهدم بالجدل

أضف إلى ذلك أن إلقاء اللبس على الله عليه وسلم في العام قد ساعدته كثيرا على الضي . فذم في طريق التصك بنصوص الكتاب والسنة .

ولكن ما ينبغي التنبيه عليه أن حرص الأشعري على التصك بنصوص الكتاب والسنة والاستدلال بهما لا يعني أن كل ما قاله يوافق ما دلل عليه تلك النصوص .

بل وحرصه على التصك بما كان عليه أئمة أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد لا يعني أنه كان يوافق لهم في كل ما تحول إليه من مسائل الاعتقاد .

(١) سوف يأتي فصل كامل في الباب الثاني يتناول هذا الموضوع بالتفصيل وهو الفصل الثالث : الأشعري والأشاعرة بين العقل والنقل .

وما ذلك إلا لأن الأشعري قد خضع لتأثير بعض العوامل التي كان لها أعظم الأثر في حصول تلك الطارقة .

هذه العوامل هي التي أحاول أن أكتشف عنها - كما سبأني - عند الكلام على التقييم العلمي لتحول الأشعري عن الاعتزال .

أذن للأشعري - بعد نموله من الاعتزال - اتبعت التي تنصوي الكتاب وأرفقت مكانها عدده في الاستدلال على مسائل الاعتقاد

ينصح ذلك في كتابه الآيات حيث قال :

(فقلنا الذي نقول به ودياننا التي ندين بها التمسك بكتاب الله رسالته من عند الله صلى الله عليه وسلم .

وما روي عن السادة الصالحين والتابعين وأئمة الحديث :

ومن بذلك معتسبون وما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل شيعته - قائلون .

ولما خالف قوله متالفين لأنه الامام العاقل والرئيس الكامل الذي أمان الله به الحق ودفع به الضلال وأوضح به الضلال وضع به بدع الصنعة وبع الزائفة وشبهه الشاكرين فرحمة الله عليه من امام مقدم وجليل معظم وكثير عظيم) (١) .

ثم إن الأشعري في هذا البيان الواضح المشرق لتبنيه قد طرقت في كتابه الآيات تماما فهو في كل باب يستدل بأية أو حديث وعلى كل مسألة يأتي بنص من الكتاب والسنة ويقدمه في الاستدلال .

وفي كتابه مقالات المسلمين :

فبعد ذكر أفعال أهل السنة والجماعة قال :

(هذه حكاية جملت قبل أصحاب الحديث وأهل السنة .

جملت ما عليه أهل الحديث والسنة : الإقرار بالله ولائكم ورسوله

وما جاء من عند الله وبارأه التقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يترقبون من ذلك شيئا) (٢) .

(١) أبو الحسن الأشعري : الآيات من أصول الديانة . ص : ٢١٠٢ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات المسلمين ١ / ٢٤٥ .

ثم بعد سرد أفعالهم - بحسب فيه لها (١١) - أعلن تصكك بكل ما هم عليه
ودخل فيه ما ذكره من الأفعال بما جاء من عند الله وطرواه العتات من رسول الله
صلى الله عليه وسلم دون أن يردوا من ذلك شيئا فقال :

(وكان ما ذكرنا من قولهم نغول والله نذهب ونأوفيقا إلا بالله وهو حسينا
ونعم الوكيل وه نستعين وبه نتوكل والله الصير) (١٢) .

وأما في رسالته إلى أهل التفرجات الأبواب فقد ذكر كلاما في غاية الأهمية
فيه تصكك السلف بكتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في أمور العقائد
وما بينهم لطرق اللطافة ومن اتبعهم .

وأن هذا الأمر إما أوجبه الله عليهم وتكفل لهم بحفظ الكتاب والسنة لتفسي
حجته باقية إلى يوم القيامة .

قال الأشعري في رسالته لأهل النجر :

(أخذنا سلفنا - رضي الله عنهم - ومن اتبعهم من السلف الصالح - بعد ما رويوه
من صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما دعاهم إليه من العلم بحديثهم ووجود المحدث
لهم بما بينهم عليه من الأدلة (١٣) - إلى التصكك بالكتاب والسنة وطلب الحق في ما نشر
مادونا إلى معرفته منها والعدل من كل ما خالفها لتثبت بيوتهم عليه السلام صلواتهم) (١٤) .

إلى أن قال :

(وأمرنا بما حارت إليه فلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وضرهم من أهل
البدع من الاستدلال بذلك على ما كانوا يعرفونه لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه .

وأما حار من أتت حديث العالم والمحدث له من اللطافة إلى الاستدلال
بأقوالهم والظاهر لدفعهم الرسل وأخبارهم لجوار مجيئهم .

(١١) قد ينسب الأشعري بعض الأقوال للسلف وأهل السنة والجماعة ويقول غير صحيحة
النسبة إليهم بل يقول بأمانة وكلامهم بخلافها وسوف يأتي التنبه على ذلك كما
أنه قد مر بعض ذلك

(١٢) أبو الحسن الأشعري - مقالات الإسلاميين (١) - ٢٥٠

(١٣) لم يعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم قط لآي حديث صحيح ولا منعه
ولا يوضع فضلا عن أية من آيات الكتاب العزيز أنه دعا الناس أول ما دعاهم إلى
العلم بحديثهم ووجود المحدث لهم بما بينهم عليه من الأدلة - بل هذا ما في

عني الأشعري من آثار الصحابة الأئمة الأربعة كما سأنتهيه بأنه في المسألة
تأتي عبر الكلام على التقييم العثماني لنحو الأشعري عن الاعتزال .

(١٤) أبو الحسن الأشعري - رسالة إلى أهل النجر - تحقيق د. عبدالله شاکر بن - ١٢٠ .

وإذا كان العلم قد حمل لنا بجوار مجيئهم في العقول، ونظف من دفع ذلك
وإن صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم لم يبع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل من
طريقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم .

عما كان هذا واجباً كما ذكرناه عند سلف الأمة والخلف . رحمة الله عليهم -
كان اجتهاد الخلف في طلب أعمار النبي - صلى الله عليه وسلم - والاحتياط في عدالة
الرواية لها واجباً عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين (١١) .

إلى أن قال :

(وجعل الله ما حفظه من ذلك (١٢) وجمع الطوب عليه حجة على من تعبد
بعده عليه السلام بشرعته ودلالة لمن دعا إلى قبول ذلك من لم يشاهد الأعداء وأكمل
الله عز وجل لجميعهم طرق الدين وأغناهم عن التطلع إلى غيرها من البراهين ودل على
ذلك بقوله عز وجل .

﴿ اليوم أكملت لكم دينكم . وأستبشركم نعمتي . ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ .
وأيضاً يجوز أن يشير الله عز وجل عن تكاليف الدين مع الحاجة التي غيرها ما أكمل
لهم الدين به (١٣) .

إلى أن قال :

(ولم يبع - صلى الله عليه وسلم - لسانه من دعاة إلى توحيد الله حاجة إلى
غيره ولا لرائع طمنا عليه .

ثم صلى الله عليه وسلم - معبوداً بعد إقامته الحجة وتبليغ الرسل -
وأداة الأمانة والتوصية لسانه الأمة حتى لم يروج أحداً من أمته البحث عن شيء قد أنطقه
هو عما ذكره لهم أو معنى أسره إلى أحد من أمته بل قال صلى الله عليه وسلم في السلام
الذي لم ينكح قوله منه لاستئصال كتمانته على من حضره أو طرقت شيء منه على من شهده .
* إلى غلقت قلوبكم ما إن تصلحتم به فن تخلصوا كتاب الله وستن (١٤) (١٥) .

(١) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر تحقيق د . عبد الفتاح عس : ١٢١ - ١٢٢ .
(٢) بعض من الكتاب والسنة .
(٣) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر . ص : ١٢٩ تحقيق د . عبد الفتاح عس .
(٤) ذكر المحقق رسالة الأشعري أن هذا الحديث قد شرحه الحاكم في المستدرکة
١٢٧٥ - وصححه وابن الذهب والي ؛ له أصل في الصحيح . وذلك فيما
أخرجه مسلم في كتاب الحج باب ١٩ - ١٩٠ / ١ .
قلت : وهو كما قال من كلام الحاكم والذهبي .
(٥) الأشعري : رسالة إلى أهل النضر . ص : ١٨٥ .

قال الأشعري معلل على هذا الحديث :

(ولعمري إن فهما الشفا من كل أمر شك والبر من كل داء - معضلة
وإن في حرامتهما من العاطل على ما تقدم ذكرنا له آية لمن نصح نفسه ودلالة لمن
كان الحق قصده (١١) .

ثم أخذ بعد ذلك يذكر ما أجمع عليه السلف وأهل السنة والجماعة من مسائل
الاعتقاد مع التنبه على أن كثير من العوائل التي ذكر إجماع السلف عليها تحتاج إلى
إعادة نظر إذ لم يكن رحمه الله تعالى من أهل الرواية والدراسة بذهاب الصحابة
والتابعين وأئمة أهل السنة من الفقهاء والمحدثين نظرا لطول انشغاله بالاعتزال طويلا
فترة تلك معهم إلى من الأربعين ثم انشغاله بالرد عليهم وإبطال أقوالهم وبذهابهم
بعد عروبته عنهم يعرف ذلك جيدا من طالع أصول البنا من كتبه ما صحت نسبتها إليه .

ولكن الذي يهمني ما نقلت آنفا هو بيان مكانة تصويص الكتاب والسنة عنده
- رحمه الله تعالى - إذ أنه يعظم من شأنها غاية التعظيم ويرى وجوب الأخذ بهما في
أمر الاعتقاد وأن فهما الشفا والمعنى من كل ما سواهما .

وأما بالنسبة لكتابه التلح في الرد على أهل الزرع والبدع فقد أخرجت الكلام عنه
لأنه مظنة أن يكون بعيدا عن موطن من تصويص الكتاب الذي أوضحته من كتبه الأخرى .

ولكن الواقع ومقولة الأمر أن كتاب التلح وإن بدا فيه الأشعري مائلا إلى
الاستشهاد بالأدلة العقلية مع عدم التماسل المنطقي لمصلحة في الأخذ بتصويص الكتاب
والسنة وصارمة عليه سلف الأمة وأئمتها .

إلا أن الباحث المتدقق يجد أنه في كل باب يسوق من الآيات والأحاديث
لا يستشهد به ويستدل به على مسائل الاعتقاد .

ولم يأت بها لكي يوجب عليها ويمررها عن طاعة المتبادر إلى ما يتفق وبأمله
من أصول كتابه الباحث في كثير من كتب المتأخرين .

وليس معنى ذلك أن كتاب اللع في مستوى كتابه الإبانة أو رسالته إلى أهل
القدر ، من حيث وضوح منهجه في الاحتجاج بنصوص الكتاب والسنة على مسائل الاعتقاد
الا أن ذلك لا يعني أن كتاب اللع يمثل مرحلة كان فيها أقرب إلى الاعتزال لما ذكرته
من بعض أهل العلم .

فأمر لا يهل إلى هذا المد .

بل انني من خلال استقراء كتابات الأشعري بعد التحول عن الاعتزال صفا
وصلنا من كنهه أستطيع - من خلال ذلك - أن أجزم بأن الأشعري كان يعتد بنصوص
الكتاب والسنة ويستدل بها ويقدمها على غيرها من الاستدلالات العقلية .

وهذا الذي انتهت إليه صاحبة كتاب الإبانة للأشعري وبرت عنه بتصويرها
الدقيق : (أطراف الأولية للنس العزل قرآنا كان أم سنة) (١١) .

فأنا إذ أؤثق على هذا التصوير الدقيق من صاحبة الأسي أزيد عليها
بقولني : بالرغم من أن أما الحسن الأشعري قد أطبق الأولية للنس العزل قرآنا كان
أم سنة في الاستدلال على العقائد الا أنه شاع عوامل قد لعبت دورا كبيرا في التأثير
على تفكيره بما جعلته - رحمه الله تعالى - يعتد في بعض مسائل العقيدة الهامة
ما كان يجب أن يكون عليه لو أنه تناول هذه النصوص الشرعية من دون تلك العوامل
التي تأثر بها دون قصد منه .

وهذا ما سوف أبرهن عليه وأبينه ان شاء الله تعالى .

أما بالنسبة لسائر أئمة الأشاعرة بعد شيخهم أبي الحسن فإن الباحث يستطيع
أن يلخص نفس مائة نصوص الكتاب والسنة لدى الأشعري عند القاضي أبي بكر الباقلاسي
رحمه الله تعالى مع نفس التحفظات التي ذكرتها من الأشعري من وجود عوامل أثرت عليه
وتسببت في حصول العارضة بين العديلات الصحيحة لنصوص الكتاب والسنة التي امتنعها
السلف السالح وأئمة أهل الحديث ومن مآلان عليه الأشعري بالرغم من تقديمه لنصوص
الكتاب والسنة على غيرها في أمير العقائد .

(١١) د . فؤاد حسين توفيق : دراسة وتحليل كتاب الإبانة للأشعري ، ص : ١١١ .
وأيضاها .

فهذا الذي حدث مع الأعمري قد وثقه عنه القوس الثاني للذهب القاسمي
الباغلافي . وأن اختلاف عوامل التأثير ما لا أريد أن أطيل الكلام به حتى لا أخرج من
المصود .

وأما ما يدل على اعتداده بنصوص الكتاب والسنة وتدعيمه لها على غيرها فوله في
كتاب " الانصاف " وهو يعدد ما يجب على المكلف اعتقاده ولا يجوز له الجهل به :

(وأن يعلم : أن طرق الثمان من الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل
عصاة أوجبها :-

- ١ - كتاب الله عز وجل .
- ٢ - سنة رسوله صلى الله عليه وسلم .
- ٣ - إجماع الأمة .
- ٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القاسي والاجتهاد .
- ٥ - حجج العقول (١١) .

ثم أخذ يستدل لكل واحد من هذه الأوجه العصبة بأن من الكتاب والسنة التي
أن قال : (وقال عز وجل في الأمر باتباع حجة العقل . وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (١)
وقال : (وأمرأيتهم ما صنون أنهم تخلفوه أم تعمن الخائفون) (٢) .
وقال : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولي الأبصار) (٣)
وقال : (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم - قل يحييها
الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) (٤) .
وقال تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) (٥) .
فأمرنا بالاعتبار والاستثمار ورد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظائره
وهذا هو الحكم العقول والتعاضل إلى أدلة العقول (١٢) .

- (١) أبو بكر الباغلافي : الانصاف فيها يجب اعتداده ولا يجوز الجهل به ص : ١١ - ٢٠
- (٢) سورة الداربات - آية رقم (٢١) .
- (٣) سورة الباقعة - آية رقم (٥٨) .
- (٤) سورة البقرة - آية رقم ١١٠
- (٥) سورة يس - آية رقم ٢٨ - ٢٩
- (٦) سورة الزوم - آية رقم (١٦) .
- (٧) أبو بكر الباغلافي : الانصاف - ص : ٢١ .

قلت : كلامه واضح وصرح في تقديم نصوص الكتاب والسنة على كل ما هو لها
بل انه في اثبات حجة العقل كطريق للاستدلال يستدل في ذلك بنصوص الكتاب
العزیز .

ولكن الباحث يرى أن سائر أئمة الأئمة بعد الشيخين - أي الحسن وأبي
بكر - لم يهتأ كثيرا ببيان منهج الاستدلال على العقائد وبيان منزلة نصوص الكتاب
والسنة في ذلك .

بل ان الباحث يرى تأسيلا بخالف ذلك تماما حيث قدمنا بتقديم أدلة العقل
وراهيته - على حسب رأيهم - على نصوص الكتاب والسنة التي تتعارض معها .
وإذا أشرفت في التمهيد التي بعث ذلك ، وسأنتي معنا في الباب الثاني
تفصيل ذلك .

وسأرى أنه من المهم التنبه عليه أنه بالرغم من هذا الاختلاف الكبير فسي
منهج الاستدلال بين الأشعري والباطني من جهة وبين سائر أئمة المذهب من جهة
أخرى إلا أن الاختلافات في نتيجة ذلك الاستدلال - وأنتي بذلك أصول وسائل
العقيدة - لم تكن كبيرة بينهم .

أولاً على الأقل لم تكن الخلافات بين الأشعري والباطني من جهة وبين سائر
أئمة المذهب الأشعري من جهة أخرى بمجموع الاختلافات بين مذهب الأشعري ككل وبين
مذهب أئمة المعتزلة في أصول وسائل العقيدة في الله وصفاته .

وهذا ما يحتاج إلى بحث ودراسة لإيجاد التفسير المناسب له .

وهو ما سوف أحاول تناوله إن شاء الله تعالى في الباب الثاني .

٢ - أول واجب على المكلف عند الأشعري والأشعرية

سبق أن بينت في التصديق أن * مسألة أول واجب على المكلف * ترتبط بمسألة معرفة الله تعالى هل هي نظرية تحتاج إلى برهان واستدلال أم أنها نظرية مركبـة في سواد* القلوب حيث أودع الله تعالى الأقرار به والتوسمة لله في خدائنا وقلوبهم .
ولقد ذهب أبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - إلى اعتبار معرفة الله تعالى من المسائل النظرية التي تحتاج إلى استدلال وبرهان .
ومن هنا جاء كلامه أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى بانسابه وجموده .

وما ينبغي التنبيه عليه أنه لا يوجد فيما وصلنا من كتب الأشعري عن مبرج له في هذه المسألة ولكن هذا لا يعني عدم ثبوت ذلك عنه .
إذ أن ما وصلنا من كتبه التي ألفها بعد تحوله عن الاعتزال نرى يسير جدا كما سبق أن بينت .
ومن ناحية أخرى فإن أصحابه من أتباع الأئمة الذين هم أهل الناس به قد ذكروا عنه هذا العمل .

ويضاف إلى ذلك تصريحه في رسالته إلى أهل التنفر : { بأن الله تعالى بعث مبعوثا على الله عليه وسلم إلى سائر العالمين لينبئهم جميعا على حديثهم ويدعوهم إلى توحيد المعبود لهم ومن لهم طريق معرفته بما فهم من آثار صنعته .
وأما عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله وتوحيدهم على حديثهم بما فهم من اختلاف الصور والهيئات وفر ذلك من اختلاف اللغات .

وكشف لهم من طريق معرفة الغافل لهم بما فهم وفي غيهم بما يقتضيه وجوده (١) وقوله : { وأما مادعاهم إليه طلبة السلام من معرفة حديثهم والمعرفة بحديثهم ومعرفة أسماؤه الحسنى وصفاته العليا وسله وحكمته فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه حتى تلذت صدورهم وأضعفوا عن استنباط الأدلة فيه (٢) .

فهذا الكلام عنه - رحمه الله تعالى - يبيّن على اعتباره مسألة معرفة الله تعالى والأقرار بوجوده من المسائل النظرية التي تحتاج أدلة وبراهين .

(١) . (٢) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل التنفر تحقيق د . عبدالله شاکر ص ١٧٠

وهذا الذي عكاه عنه أبو جعفر العسقلاني (١) واستفاده فيه

قد ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه العظيم فتح الباري شرح صحيح البخاري أقوال أئمة الأئمة واختلافاتهم في مسألة "أول واجب على المكلف" ولتفاداة كلامه - رحمه الله تعالى - صرف أئمة وأئمة موضع الشاهد منه .

فبعد الكلام على حديث معاذ بن جبل - رضي الله عنه - لما أرسله النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن فقد جاء في قوله صلوات الله وسلامه عليه لمعاذ ابن جبل :

(فليكن أول ما يدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله ... الحديث) .

وفي التعليل عليه - قال الحافظ : (وقد نصت به من قال أول واجب المعرفة كإمام الحرمين (٢) واستدل بأنه لا يتأتى الايمان بشيء من العبادات على قصد الاعتقاد ولا الاعتقاد من شيء من العبادات على قصد الانجرار الا بعد معرفة الأمر التام .

واضرب عليه بأن المعرفة لا تتأتى الا بالنظر والاستدلال .

وهو مقدمة الواجب .

فيكون أول واجب النظر

وذهب إلى هذا طائفة كان فيهم .

وتعقب بأن النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على بعض

فيكون أول واجب جزء من النظر

وهو ممكن عن القاضي أبي بكر بن الطيب .

ومن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني أول واجب القصد إلى النظر .

وجمع بعضهم بين هذه الأقوال بأن من قال أول واجب المعرفة أراد طلبها

ونكفا . ومن قال النظر أو القصد أراد اعتقاداً لأنه يعلم أنه وسيلة التي تشمل المعرفة

فيقال ذلك على من سبق وجوب المعرفة (٣) .

(١) أبو جعفر العسقلاني قاضي الموصل : يقول الحافظ بن مبارك كان ثقة عالماً زاهياً شامساً حسن الكلام تراقي الطهيب حنيفياً ويعتقد في الأصول بذهب الأشعري . ولد سنة ٣٦١ هـ ومات بالموصل سنة ٤١٤ هـ . تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٩ .

(٢) المعروف بن إمام الحرمين أنه قال : إيمان أول واجب على المكلف النظر الصحيح النفسي إلى العلم بمعدت العالم . تراجع في ذلك الأبحاث : ص ٢٠ .

(٣) الحافظ ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢/٢٤٤ . الطبعة السلفية . نشرها دار الفكر بيروت .

ثم قال الحافظ :

(وقد ذكرت في " كتاب الايمان " من أخرج عن هذا من أصله وضعه بقوله تعالى : ﴿ فأتهم وجهك للدين حنيفاً نظرة الله التي نظر الناس عليها ﴾ (١١) .

وحديث : (كل مولود يولد بالفطرة) (١٢) .

فإن ظاهر الآية والحديث : أن المعرفة حاصلة بأسأل الفطرة وأن الفروع عن ذلك بطراً على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام :

(فطواء يهودانه وينصرانه) (١٣) .

وقد وافق أبو جعفر السمعاني وهو من ركوس الأشارة على هذا وقال :

إن هذه المسألة بقيت في مخالفة الأشعري من مسائل المعتزلة وتفرغ عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه وأنه لا يكتفي التقليد في ذلك انتهى (١٤) .

قلت : والقاعد في قول الحافظ ما ذكر من حكاية أبي جعفر السمعاني لمذهب الأشعري في وجوب معرفة الله تعالى بالأدلة النظرية وأن ذلك ما يقع في مخالفته من مسائل المعتزلة .

وما صدقه الأشعري في كتابه الملح في الرد على أهل الزيغ والبدع يؤاخذ هذا الذي ذكر عنه حيث بدأ بالاستدلال على حدود الانسان ثم الاستدلال على وجود مددته ونقائه وهو الله تعالى .

وقد ذكر صاحب شرح الطائفة أن مذهب الأشعري في أول واجب على العاقل (وهو معرفة الله تعالى لكونها من الواجبات) (١٥) .

وما ينفي التمسك عليه أن الأشعري وإن لم يخالف المعتزلة في كون مسألة معرفة الله تعالى والافراز بوجوده من المسائل النظرية .

(١١) سورة الزمزم ، آية رقم (١٤٠) .

(١٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - .

(١٣) الحديث سبق بيان أنه من رواية البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة .

(١٤) ابن حجر المصلاحي : فتح الباري ١٢/٢٤٩ .

(١٥) السعد التنفاري : شرح الطائفة ٢٠١/١ .

والثاني يجب على المكلف في أول ما يجب عليه أن يستدل عليها بالأدلة
إلا أنه لم يجعل مدرك الوجوب العقل كما فعلت المعتزلة بل أرجع الوجوب إلى السمع .

يقول الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام :

(وقد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها يجب بالسمع) (١) .
وإن هذا الذي ذكره إنما يؤكد أن أبا الحسن الأشعري يني إيجاب معرفة الله تعالى
لأول واجب على المكلف على جعله مسألة معرفة الله تعالى والاقترار بوجوده من المسائل
النظرية التي تحتاج استدلال وبرهان .

وقد أشرت في التصعيد إلى ارتباط هاتين المسألتين بما تروى عليهما من
سلوك طريقة الجواهر والأمرات لآيات عديدة العالم توسلا لمعرفة الله تعالى والاقترار
بوجوده .

وقد حار أئمة الأشاعرة على نفس درب شيخهم في إيجاب المعرفة أو النظر
الغضبي إلى المعرفة أو ما قرب ذلك من ألفاظ يظهر فيها أثر منحة علم الكلام من الاختلاف
لأجل الاختلاف كل واحد ينسج ما يراه دليلا بعيدا عن هداية الكتاب والسنة التي يجب
الرجوع إليها لحسم الخلاف .

يقول صاحب كتاب شرح الطائفة وهو يحيى مذهب الأشاعرة :

(اعتنقنا في أول الواجبات عقل معرفة الله تعالى لأنها الأصل وقيل التنظر
فيها أو التصديق لتوحيها عليه .

والحق أنه إن قيد بما يكون مشهودا في نفسه فالأول ولا ثالثا) (٢) .

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام . ص ٢٢٦ .

(٢) السعد النجاشي : شرح الطائفة ٣٠٦/١ .

٣ - وجود الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة

من الأمور التي تربت على جعل معرفة الله تعالى من الصائل النظرية أن ملك الأشعري والأشاعرة طريقة الجواهر والأعراض لايات حدوث العالم توحيلا لايات وجود الله تعالى وإيات أنه الوجود للعالم .

ولا أعلم خلافاً عن أحد من أتة الأشاعرة - بعد أبي الحسن - في سلوك هذه الطريقة بدءاً بالخوس الثاني للذهب الأشعري القاضي أبي بكر الباطاني المتوفى سنة ٥٤٠ هـ ، ثم ميرزا بكال من أبي منصور عبد الطاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٦٢٩ هـ .

وأبي الطاهر الأسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ

وأبي المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٧٤ هـ

وأبي حامد الترمذي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ

وأبي الفتح محمد عبد الكريم الشيرازي المتوفى سنة ٥٤٤ هـ .

ومحمد بن عمر بن الحسن المعروف بالفخر الرزازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

والسيد الأدي المتوفى سنة ٦٢٠ هـ

والعبد الابي صاحب كتابي التوافد والعقائد العنصرية المتوفى سنة ٧٥٦ هـ

والسعد التفتازاني صاحب كتابي شرح العقائد وشرح العقائد النصفية المتوفى

سنة ٧٩٣ هـ

والشريف الجرجاني صاحب شرح التوافد المتوفى سنة ٨١٦ هـ

وجلال الدين الدواني صاحب شرح العقائد العنصرية والذي وضع عليه

النسخ محمد عبد حاشية الشهيرة التي ضمنها آراءه الكلامية (١) والمتوفى سنة

فهؤلاء هم أشهر أتة الذهب الأشعري من الذين لهم مصنفات ومراجع تعتبر

مصادر الذهب الأشعري التي يعتمد عليها في معرفة أصول الذهب وصائله .

(١) يعتبر هؤلاء الأربعة مع كتبهم المذكورة هم المصدر الأساسي المعتمد في معرفة الذهب الأشعري وهم العبد الابي والسعد التفتازاني والشريف الجرجاني وجمال الدين الدواني . وكتبهم كتابي : شرح التوافد وشرح العقائد العنصرية وشرح العقائد النصفية وشرح العقائد العنصرية . مع الدواني المتنفسه ولا حظ أن أصل العقائد النصفية هي الذهب الماتريدي .

وكل هؤلاء اعتدوا على طريقة الجواهر والأعراس بما استلزمه من خدمات
والتزم منها من لوازم - بما أشرت إليه في التمهيد - في اثبات حدوث العالم توصيلاً
لإثبات وجود الله تعالى وتفرده الخلق والابحاد لهذا العالم .

وسوف يأتي تفصيل للأهم عند بيان المسائل التي بعثت على الأشعرى
والأشاعرة من الاعتزال ما لم يبين لهم خلال المعتزلة وسخطهم فيها في الفصل الثاني
من الباب الثاني من هذه الرسالة .

وأما فيما يتعلق بإثبات وجود الله تعالى عند الأشعرى :

فإنهم من انتقادهم لطريقة الجواهر والأعراس وتصريحهم بأن اتباع الرسل في غير
مسالكها الكفاية بما جاءهم به الرسل حاولت الله وسلاخه عنهم . إلا أنه لم يصرح بأنها
باطلة في نفسها . بل ذكر أن ما استدلل به من أخباره على الله عليه وسلم أوضح دلالة
عنها . وقد سلك هو نفس الطريقة في كل من كتابه " اللعق " و " الرسالة إلى أهل النضر " .

في رسالته إلى أهل النضر قال :

(اطعوا أئمتكم الله أن الذي منى عليه سلفنا ومن اتبعهم من صالح خلقنا
أن الله بعث مبعداً - على الله عليه وسلم - إلى سائر العالمين وهم أحزاب شتى وقرن
متباينين (١) .

ثم أخذ بعدد أنواع الفرق والطل والنحل الذين بعث فيهم النبي
- صلى الله عليه وسلم - إلى أن قال :

(لئن بهم جميعاً على حديثهم وديعهم إلى توحيد المحدث لهم ومن لهم
شرق معرفته بما فهم من آثار صنعته وأمرهم برفض كل ما لا يؤلف عليه من سائر الأباطيل) (٢) .

إلى أن قال :

(وأما عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله ونبيه على حديثهم بما فهم من
اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات وكشف لهم عن طريق معرفة العاقل
لهم بما فهم وفي غيرهم بما يقتضيه وجوده ويدل على إرادته وتديبه .

(١) أبو الحسن الأشعرى : رسالة إلى أهل النضر . ص : ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر . ص : ١٠٤ .

حيث قال عز وجل : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (١) فبينهم عز وجل في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك وشرح ذلك بقوله : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فعلقها العلة صفة فعلقها الصفة نظاما فكسوا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (٢) .

وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على معدت الانسان بوجود المعدت له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغيره يقتضي عارضة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما يعني تلك الحال .

فإذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره شيئا دل ذلك على حدوثها ومعدت الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها إذا لو كانت قديما لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه .

وإذا كان هذا على ما شاءه وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير متبها إلى هيئات معدته لم تكن الأجسام قبلها موجودة . بل كانت قبلها معدنة (٣) . وبدل ترتيب ذلك على معدت قادر حكيم من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق فيتم من غير ترتيب له ولا تأمد إلى ما وجد منه فيها (٤) .

ثم أمد الأشعري بكل استدلال بما في الانسان من أجهزة مختلفة تؤدي وظائفها على أكمل وجه ما يدل على وجود الله تعالى لذلك كله .

التي أن قال :

(فأما ما دعاهم إليه عليه السلام من معرفة حديثهم والمعرفة بمعدتهم وبمعرفة أسماء الحصى وصفات العلماء وادله وحكمته فقد بين لهم وجود الأدلة في جمعه حسن طجت صدورهم واستمعوا عن استنباط الأدلة فيه) (٥) .

- (١) سورة الفاريات ، آية رقم (٢١) .
 (٢) سورة المؤمنون ، آية رقم ١٢ - ١٣ - ١٤ .
 (٣) منقش السباق - على ما رأيت - " بل كانت قبلها معدونة " ولكنني تركتها على ما هي عليه لمخبر .
 (٤) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر ، ص ١١٠ - ١١٥ .
 (٥) نفس المصدر ، ص : ١٠٩ .

قلت : في هذا الكلام الذي نقلته عن الأشعري من رسالته إلى أهل النصارى
بعض التعليقات الهامة أظن أنها يجب أن يلي :-

أولاً : الأشعري هنا يعتقد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد بدأ دعوة الناس
بشبههم على حدتهم بوجود المحدث لهم .

وهذا بخلاف ما هو معلوم بالاضطرار عند أهل العلم يسيرة على الله عليه وسلم
من أنه اختص دعوت دعوة الناس التي مرادة الله وحده لا شريك له بترك عبادة
ما سواه من الأصنام والأوثان ونسوها .

وقد حكي القرآن الكريم عنهم اعتراضهم بوجود المحدث لهم وأنه خلقهم
وزادهم ومآلن السموات والأرض وما بينهما ودير أمرها كلها .

وقد سبق بيان ذلك فضلاً في التمهيد .

فكيف يفتن ذلك مع قوله أنه صلى الله عليه وسلم قد دعاهم إلى معرفة
حدتهم ومعرفة محدثهم .

وهل شك أحد من العظماء في كونه مولوداً مخلوقاً قريباً محتاجاً إلى من
يدبره في كل أموره حتى يبعث الله اليهم رسولا ليبرفهم من ذلك بالأدلة
والبراهين ؟

وهل هذا من الأشعري إلا مقدمة ومهيد ومدخل للاستدلال على حدود
العالم بطريقة الجواهر والأعراض ؟

ثانياً : أن الأشعري أخذ يستدل على حدود الانسان بتعاقب الهيئات عليه ويستدل
أيضا على حدود هذه الهيئات بجوار عدمها مما يدل على أنها ليست قدسية .
ثم يستدل أيضا على حدود الأجسام بتغيرها .

وهكذا يستدل الأشعري نفس طريقة الجواهر والأعراض في إحدى حيزها
كما سنبين بيانه في موضعه من الباب الثاني ان شاء الله تعالى .

ثالثاً : ان الأشعري قد استدل بحدوث الانسان وحدوث الأجسام والهيئات على
وجود المحدث لها جميعا .

وهكذا الاستدلال وان كان صحيحا الا أنه ليس هو ما دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم الناس اليه لأنهم كانوا يقربن به كما دلت على ذلك آيات
كثيرة من كتاب الله تعالى :

﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ (١١) .

﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ (١٢) .

فهو اعتراف وانكار لا يحتاج الى استدلال بأدب مخلوقين مربيين لرب عالمين
مدبر هو الذي يربهم ويتولى أمرهم .

ولكنهم أنكروا أفراده ومدته تعالى باستدلال العباداة وأنكروا معونه
على الله عليه وسلم ونسبوا منه : ﴿ أجعل الآلهة لها واحدا ان هذا للشيء
عباب ﴾ (١٣) .

ثم ان الأشعري رحمه الله تعالى بعد استدلاله بطريقة الجواهر والأعراض في
أحدى صيورها - كما سيأتي - قد ذم هذه الطريقة ومن أن أتباع الرسل ليسوا في حاجة
إلىها انكفاً بما يأمرون به وسلموا صلوات الله وسلامه عليهم .

الا أن الملاحظ أنه لم يصرح بأن هذه الطريقة باطلة في نفسها . بل ذكر
أن ما استدل به من أخطاره على الله عليه وسلم أوضح دلالة منها لتقويتها وكثرة الخدمات
التي تحتاج إليها . وسلكم أن في استعماله كلمة " أوضح " دلالة على اعتقاده صحتها .

قال الأشعري : (وكان ما استدل به من أخطاره عليه السلام على ذلك أوضح
دلالة من دلالة الأضراس التي اعتد على الاستدلال بها الغلاة ومن اتبعهم) (١٤) من
القدرية (١٥) وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام . من قبل أن الأضراس
لا يباح الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة بطول الخلاف فيها وبدق الكلام عليها . فيها
ما يحتاج اليه في الاستدلال على وجودها (١٦) . والمعرفة بضاد شبه العكرين لها
والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوى بنفسها . ولا يجوز ذلك على من فيها
والمعرفة بأنها لا تنفي . والمعرفة باختلاف أجناسها . وأنه لا يباح انتقالها من مجالها
والمعرفة بأن ما لا يتكلم عنها فحكمه في الصدق حكما . ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة
وما يفسد به شبه المتألفين في جمع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة

(١١) سورة لقمان . آية رقم (٢٥) .

(١٢) سورة الرعد . آية رقم (٨٦) .

(١٣) سورة ص . آية رقم (١٥١) .

(١٤) في المطبوعين تحقيق د . عبد المنانكر " ومن اتبعها " والسياق يقتضي ما أنتهت .

(١٥) القدرية يعني سبب المعذرة .

(١٦) يعني على وجود الأضراس التي منس الطريقة بها والشهور أنها تنس طريقة

الجواهر والأضراس .

عليه عند مخالفتها الذين يعتقدون في الاستدلال على ما ذكرناه (١) بها .
لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً وفي كل مرتبة
ما ذكرنا فرق تتألف منها وتطول الكلام معهم عليها (٢) .

قلت : من خلال ما نقله عن الأشعري أننا يمكن للمباحث أن يتبين أن الأشعري
يقر بالنسبة لسألة وجود الله تعالى أمرين :
أحدهما : غاية حيث ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قد دعا الناس إلى معرفة حدثهم
ومعرفة المحدث لهم .

والثاني : وسيلة إلى تلك الغاية فذكر عن طريقة خصومه في الوصول إلى ما قرره من غاية
أنها ليست طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وأن أتباع الرسول عليه الصلاة
والسلام ليسوا في حاجة إليها .

إلا أنه لم يذكر أنها باخلة بل اعتمد عليها في صورة مختصرة كما سنه آنفاً
وسأني مزيد بيان له .

فما ينبغي التنبيه عليه أن الأشعري قطع بأن معرفة الاستدلال على حدوث
الإنسان وحدث الأجسام والهيئات ثم معرفة الاستدلال على وجود المحدث لها .

قطع بأن ذلك ما دعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم فبطل هو أول ما دعاهم
ولست في معرض الرد على الأشعري في هذا الفصل لأنه مضمحل لعرض الأدلة
الاعتقادية التي تحول إليها الأشعري بعد خروجه من الاعتراض .

إلا أنني أتنبه فقط على أن ما جعله من دعوته صلى الله عليه وسلم بـ
أول دعوته ليس كذلك بل كانت دعوته عليه الصلاة والسلام . كما نبهت مراراً - التي توسه
في أول ما دعاهم إليه إلى عبادة آله إلا الله يعني أفراد الله تعالى بالعبادة ومدد
لاشريك له .

ولا يجوز تردد أحد في الجزم بذلك لأنه لا يدل على جهل صاحبه بأحوال
المصطفى صلى الله عليه وسلم يعرفها الصغير والكبير .

(١) يعني من قوله دعوة النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى معرفة حدثهم ومعرفة
المحدث لهم .

(٢) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النعمان تحقيق د. عبد الله غارر .

وأما في كتاب اللع فقد بدأ الأشعري وخطا لاعتقاده السابق من أن النبي
سلى الله عليه وسلم دعا الناس إلى معرفة حديثهم ومعرفة المحدث لهم حيث بدأه بقوله:
(ان سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق حائما صنعهم ومديرا دبره ؟
فيل له : الدليل على ذلك أن الانسان الذي هو في غاية الكمال والنظام
كان يخلق ثم خلق ثم لهما ودما وعلما .

وقد علمنا أنه لم يقل نفسه من حال الى حال لانا نراه في حال كمال فيجده
ونظام عقله لا يقدّر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارية بدون ذلك
على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أميز .
لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في الكمال عليه أقدر
وماجز منه في حال الكمال فهو في حال النقصان منه أميز (١١) .

ثم ذكر قريبا من ثلاثة في رسالته الى أهل النعمر واستدلالة بنفس الآيات
التي استدل بها هناك الى أن حال :
(فان قالوا : ما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تنزل قديما ؟
فيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيت لم يجز أن يلحقها الاحتفال والتأشير
ولا الانقلاب والتغير .

لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره وأن يجري عليه سعات المحدث .
لأن ما جرى ذلك عليه وأزيمته الصفه لم يقل من سعات المحدث
وعالم يسبق المحدث كان محدثا صنويا .

فيقل بذلك قدم النطفة وضربها من الأجسام (١٢) .

قلت : يلاحظ أن كلامه الأخير في بيان حدوث النطفة يمثل صورة من صور
طريقة الجواهر والأمراض .

ولكنه في اللع يذكرها مختصرة كما بين في النقطه وكما اعترض منه أنه مذهبه
بأن الطوليات من كتبه قد فصلت ما أجمله في اللع .

(١١) أبو الحسن الأشعري : اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٤١ .

وقد حكي الشهرستاني في " نهاية الأقدام " في كلام الأشعري في ذلك بعدد
أن ذكر أن للمتكلم طريقين أحدهما اثبات الحدوث والثاني إبطال القول بالقدم .

ثم تكلم عن طريق اثبات الحدوث من كلام المتكلمين ثم تكلم عن الطريق الثاني
وهو إبطال قدم العالم وحكاية من شيخه أبي الحسن فقال :

(وأما الثاني فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه طريق الإبطال
وقال : لو قدرنا عدم الدواهر لم يدخل من أحد أمور (١) : إما أن تكون مجتمعـة
أو مفترقة أو لا مجتمعـة ولا مفترقة ، أو مجتمعـة ومفترقة معا أو بعضها مجتمع وبعضها
مفترق .

والجملة ليست تخلو من اجتماع واختراق أو جواز طريق الاجتماع ولا تفرق وتبدل أحدهما
بالثاني .

وهي بذواتها لا تتجمع ولا تنفرد

لأن حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت

فإذا لا بد من جامع طريق

فترتب على هذه الأصول أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث (٢)

ثم تحدث عما ذكره الأشعري في كتابه التلويح وألح عليه في الرسالة أهل النضر
فقال : (وربما سلك أبو الحسن رحمه الله طريقا في اثبات حدوث الانسان وتكونه من
نقطة أشباح وتعليق في أطوار الخلق وأكوان العظرة .

ولسنا نشك في أنه ما غير ذاته ولا يدل صفاته ولا الأيون والطبيعة فيتعين
استجابته الى ما كان عدم قادر عليه .

قال - يعني الأشعري - : وبانتهت من الأحكام لشخص واحد أو لجمع واحد
شيء في الكل في الجملة (٣) .

(١) في الأصل " أحد أمرين " وهو خطأ والتصحيح من البهاشي .

(٢) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام - ص : ١١ .

(٣) نفس المصدر - ص : ٢ .

وقد طلق الشوبرتسكي على طريقة شيخه بقوله : (وهذه الطريقة تجمع الانبئات والابطال) (١) . يعني بذلك طاسق أن بينه من انبئات حدوث العالم وابطال الفسول بقدمه .

وهذا الذي حكاه هنا عن الأشعري هو الذي ذكره عنه في كتاب الطل والنيل وصدره بقوله : (قال الأشعري) (٢) . وهو موافق - كما سبق أن قلت - لما في كتاب اللعج .

وقبل أن أتمم هذه المقالة المنصرة عن موقف الأشعري والأشاعرة من انبئات وجود الله تعالى بانبئات حدوث العالم وابطال قدمه . أرى أن أنزل كلام أحد المعينين بالذهاب الأشعري الداعين عنه في العصر الحديث وهو يتحدث عن مسلكتهم في هذه المسألة (٣)

يقول صاحب تحقيق كتاب غاية العرام الآدي في دراسته على هذا الكتاب :
(لقد اعتد الإشارة جميعاً منذ تشيخهم الأشعري على دليل الجواهر والأمراني لانبئات حدوث العالم بمضمون بقوله الامكان .
وأمرها البعض دالاً مستقلاً على ذلك
فجدد الشيخ الأشعري يعتمد عليه في اللعج : * ألا ترى أن الجسم لما لم يسم الخواص المحدثات وجب حدوثه بدعوله في معنى الحدث * (٤) .
وابه على ذلك سائر الأشاعرة بعده كالباطلي الذي فسكه وأرسى دعائمه حتى نصب اليه الرعش أنه هو الذي أدخله في علم الكلام وهذا غير صحيح (٥) .

- (١) الشوبرتسكي : نهاية الاقدام ، ص : ١٢ .
- (٢) الشوبرتسكي : الطل والنيل / ٢٤٧ .
- (٣) هو د . حسن شافعي في المطبق المعروف بحسن شافعي في رسالته فسمي الماجستير غاية العرام الآدي تحقيق ودراسة .
- (٤) الأشعري : اللعج ، ص ٢٦ ، ولكن بدون كلمة * المحدثات * . تحقيق د . حمود فزانه .
- نقد د . حسن شافعي في هامش ص : ٢٢١ من دراسته على كتاب غاية العرام الآدي صادرة في هذه النسخات وأنا أنقلها وأطابقها بطبعات الكتاب التي عدت بحسب التيسر .
- (٥) أبو بكر الباطلي : التصيد ، ص : ٤١ - ٤٤ .

كما نجده عند البغدادي (١١) .

والجوهي ومن نجد عنده مانجده لدى من سبقوه إلا أنه زاده نصيلا حيث اعتم بمفكرة الامكان وأبرزها (٢) .

ويعد القرظي في الاقتصاد وإن كان يتحدث عن " الأجسام " . والأعراض * وليس هذا يفوق يذكر ، فالأجسام عند من الميظنة من الجواهر الفردة (٣) .

ويعد الشوبرستاني الذي يفرد لسألة الجوهر الفرد فصلا مستقلا في آخر كتاب نهاية الأقدام عدده فيه أدلة اثباته ورد الشبه الواردة عليه (٤) .

كما نجده عند الامام الرازي في بعض كتبه وإن كان يركز على أحد عناصره وهي حدوث الحركة والسكون ويعرضها كدليل مستقل أصحانا (٥) .

والآدمي يذكرها مستقلة في الأفكار منسوبة الي بعض الطائرين من أصحابنا ، ولكنه في غاية الغرام يجعلها جزءا من دليل الجوهر الفرد (٦) .

وهو ما شبه عليه الرازي نفسه من قبل (٧) .

كما نجد هذا الدليل لدى متأخري الأناضول أيضا (٨) (٩) .

ثم قال : (وقد كان هو عدده المعتركة من قبل ولعلهم أول القائلين به

وقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة : " أن أول من استدل

بها أبو الهذيل وتابعه باقي الفسوف) (١٠) .

ثم قال : (وبدون أن أبا الهذيل قد استدل بمفكرة هذا الدليل من الوسط

الطبي . فالمفكرة دقيقة عند الاقرين والهنود) (١١) .

- (١) عبد الطاهرين طاهر البغدادي : أصول الدين ، ص : ٢٥٠ - ٢٠٠
- (٢) * عددي في مستحقين ص : ٢٢ - ٢٠
- (٣) أبو المعالي الجوهي : الناطق : ١٨٦/١ والارشاد ، ص : ١٧ - ٢٢
- (٤) نفس الكلمة للكاتبين
- (٥) أبو حامد القرظي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص : ٢٧٠٨ - ٢٩
- (٦) * عددي في مستحقين ص : ١٩ - ٢٢
- (٧) الشوبرستاني : نهاية الأقدام ، ص ٥٥ وابعدها
- (٨) نفس الكلمة ونفس المنفذ وابعدها .
- (٩) الفخر الرازي : الأربعين ص : ٢ : والمعالم : ٢١ - ٢٦ والمحصل : ٧٨
- (١٠) * عددي المعالم ص : ٤١ - ٤٢ والمحصل ص : ١٧١ - ١٨٦
- (١١) غاية الغرام الآدمي المنطق ص : ٤٢٢ - ٢١٥
- * عددي غاية الغرام ص : ٢٤٥ وابعدها .
- (٢) التزيان : فسر الدين الرازي وأركا ص : ٢٧٢
- (٣) العقائد الخمسة ص : ١٧٤ وابعدها والموافق : ٢٢٢/٧ وابعدها
- (٤) * حسن معبود عبد الطيف : تحقيق غاية الغرام الآدمي قسم الدراسة ص : ٢٢١
- (٥) نفس المصدر ونفس الصيغة .
- (٦) نفس المصدر ونفس الصيغة .

٤ - * التوحيد * ضد الأشعري والأشاعرة

بالرغم من أن الإسلام هو دين التوحيد
وأن توحيد الله تعالى هو أصل أصول دين الإسلام الذي بعث به رسول الله
صلى الله عليه وسلم على الإطلاق

إلا أن الأشاعرة لم يعطوا مباحث التوحيد ما تستحقه من الاهتمام في كتبهم
الكلامية (١) وإنما جعلوا اثبات وجود الله باثبات حدوث العالم وإثبات اعتباره إلى وجود
هو أصل أصول الدين كما سبق أن بينت .

وقبل أن أمثل كلام الأشعري والأشاعرة في ذلك يتعين ظهراً أن أبين الفرق بين
التوحيد الذي تناوله المتكلمين بالبحث وبين التوحيد الذي بعث به رسول الله
صلى الله عليه وسلم . فقد مر بنا أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما بعث بالدعوة
إلى أفراد الله تعالى بالعبادة وهداه لاشريك له ونبت عبادته كل ما سواه من الأوثان
والأسماء والآلهة .

وترى أيضاً أن الكفار والمضركن الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا مقربين لله تعالى بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما .

بل أبلغ من ذلك كانوا مقربين بأن الله تعالى يملك ألبهيم التي يعبدونها من
دونه والتي حكى الله تعالى عنهم أنهم يعبدونها تقرباً إلى الله تعالى
و ما يعبدونهم إلا ليقربوا إلى الله رافقاً (٢) .

فمع عبادتهم لها يقصد التقرب إلى الله تعالى لم يجعلوا لها نصيباً من
الملك والخلق . بل جعلوها سطوة لله تعالى .

يصح ذلك فيما رواه الامام مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما
وهو يذكر أن المشركين كانوا يلبسون : (ليهك لاشريك لك الا شريكاً هو لك تظنه يوم الدين) (٣)

(١) يلاحظ أن كلامي منسب على كتبهم الكلامية لا على أيمانهم وأشخاصهم ولا أعرض
للمسكن على أحد منهم لاسيما قريب ولا من بعيد بل لأجل أنهم إلا غيراً .
وإنما أنكرت عن كتبهم الكلامية التي بين أيدينا وما فيها من أعمال الكلام على
توحيد الصادة .

(٢) سورة الزمر . آية رقم (١٣)

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٤٠/٨

ويوضح أيضا من الآيات القرآنية الكثيرة التي تنكح اقترانهم واعتنائهم بربوبية الله تعالى ومدته ما ذكرته في التمهيد ومع هذا الاقرار والاعتراف لله تعالى بأنه خالقهم وخالق السموات والأرض وخالق كل شيء وأنه رازقهم ومدبر أمورهم وموجب دعواتهم إلا أنهم لم يكتفوا من التوسيد من الضالين لله تعالى في العبادة الناجين من الخلود في النار أبد الأبدن أنهم لم يحققوا توحيد العبادة .

اذن ضرر توحيد الله تعالى من جهة اعتقاد تفرده تعالى بايجاد العالم لا يكفي .

وبما لابد من افراذه تعالى بالعبادة ومدته لا شريك له ونبت عبادته كسبل ما يعبد من دونه واجتناب كل ما يدحض من اعلاص العبادة له ومدته وهذا هو توحيد العبادة أو توحيد الالهة .

وهو التوسيد الذي لا يبيد الباحث ذكرا له في كتب علماء الكلام من الأمامرة وقرهم من المتكلمين .

فهذا أبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - يؤلف كتابا يسمى :

* الايمان من أصول الديانة * فلا يذكر من توحيد العبادة أو توحيد الالهة شيئا اللهم الا كلمة خاطرة وهي قوله :

(وأن الله عز وجل الله واحد لا اله الا هو) (١١) .

فإذا أراد الباحث أن يعرف معنى الالهة عنده فإن التبادي وهو من أدرك اصحاب أصحاب أبي الحسن يذكر عنه أن الالهة معناها : (القدرة على اختراع الأفعال) (١١) .

ولم يذكر الأشعري شيئا آخر من كيفية تحقق توحيد العبادة أو من الأمور التي تنقد في تحقيقه من الشركيات التي لا يغفرها الله تعالى والتي توجب خلود اصحابها في النار أبدا .

* إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (١٢) .

(١١) أبو الحسن الأشعري : الايمان من أصول الديانة ، ص ٢١١ تحقيق . عويبة

(١٢) عبد الظاهر بن طاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ١٢٢ .

(١٣) سورة النساء : آية رقم ٤٨ ، وآية رقم ١١٦ .

• انه من بشره بالله فقد حرم الله عليه الجنون والاه النار والظالمين من
أصناف (١) .

قال قيل بأنه لم يستقر الكلام على أصول الدين
قيل : فإن تكلم هو أو غيره من أئمة الأشاعرة عن أهم مبادئ الدين والنسبي
لا يكون المسلم مسلماً الا بالتحقق بها والابتعاد عما يناقضها .
فهذا مما لا يجده الباحث في عامة كتب الأشعرى والأشاعرة .

ولما كانهم نصب على نفي أن يكون مع الله تعالى صانع آخر سائل له سبحانه
فهذا الذي أطلقوا عليه الحقبة التي تعرف بدليل التنانيع وتسمى في تقريرها وإجابة ما يرد
عليها .

يقول صاحب شرح العقيدة الطحاوية :

(والقصود أنه ليس في الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين مع أن كثيراً
من أهل الكلام والنظر والتمسقة تبعوا في إثبات هذا المطلب وتقرروه .
وهم من اصرف بالعجز عن تغيير هذا بالعقل
وزعم أنه ينفي من السمع
والمشهور عند أهل النظر إثباته بدليل التنانيع (٢) .

وهذه هذا الذي ذكره البغدادي عن أبي الحسن ما ذكره في كتابه اللع حيث
قال : وقد قال الله تعالى فيها لعل على وحدانيته

• ولي أنفكم ألا تنصرون (٣) .

بين لهم عجزهم وقهرهم إلى صانع صنعمهم ومدبر درهم (٤) .

ثم قال :

قال فل قائل : لم قلتم ان صانع الأشياء واحد ؟

قول له : لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا ينسج على احتكام ولا يسه

(١) سورة الطائدة : آية رقم (٧٢)

(٢) محمد بن طي بن أبي العز شرح العقيدة الطحاوية . ص : ٧٨ - نشرة المكتب
الإسلامي دمشق - بيروت الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٩ هـ .

(٣) سورة الذاريات : آية رقم (٢١)

(٤) أبو الحسن الأشعري : القلوع في الرد على أهل الزنوج والبدع . ص : ١٩ .

أن يلحقها العجز أو واحدنا منها .

لأن أحدهما إذا أراد أن يحس انسانا وأراد الآخر أن يحسته لم يدل أن يتم مرادها جميعا .

أولا يتم مرادها .

أو يتم مراد أحدهما دون الآخر .

ويستحيل أن يتم مرادها جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حالة واحدة .

وإذا لم يتم مرادها جميعا وجب ميزتها .

والمعجز لا يكون لها ولا قدريا

وإن تم مرادا أحدهما دون الآخر وجب ميز من لم يتم مراده منها .

والمعجز لا يكون لها ولا قدريا .

فدل ملاحظا على أن مانع الأشياء واحد .

وقد قال الله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتُمْ ﴾ (١)

فهذا معنى احتجاجنا انما (٢) .

قلت : فهذا هو دليل النجاع بداهة الأعمري في الذهب ثم أخذه فـ

الذهب جميعا ما بين قطر له على الصورة التي غيرها الأعمري أو قريبا منها .

حتى جاء الأمدى فانقذه ولم يراه دليلا على المطلوب وحاول أن يستدل بدليل

آخر من عبده (٣) .

وسأ ينفي أن ينه عليه أن الأشارة قد أخذنا هذا الدليل عن المعتزلة .

ينفع ذلك من دفاع القاضي عبد الجبار عنه في كتابه المعنى ورد التسمية

والاحترامات التي ترد عليه (٤) .

(١) سورة الأنعام ، آية رقم (٢٢) .

(٢) الأعمري : الطبع ، ص : ٢٠ - ٢١ .

(٣) السيد الأمدى : نهاية الغرام ، ص : ١٥١ - ١٥٥ .

(٤) القاضي عبد الجبار ، المعنى ، ٢٢٥/١ - ٢٢٥ .

ومما ينبغي التنبيه عليه أيضا أن هذا الدليل حتى في نفسه وإنما الاعتراض على كلام الأشعري في جعله موافق لدليل قوله تعالى :

﴿ لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (١١) .

فإنه يبنى تفسير الآية على مفهوم الإلهية تنده وهو القدرة على الاعتراع والابجاد من العدم كما حكى عنه أسمايه (١٢) .

ولا يجوز جعل معاني كلام الله تعالى على اصطلاحات محدثه
فآية تتكلم عن آلهة والآله هو المعبود في لغة العرب التي نزل بها القرآن
والآية تتكلم عن ضاد العالم بعد ايجادها عند تعدد الآلهة .
وهي من أطعم الأدلة على استحسان الله تعالى ومدحه بالعبادة
سبما دليل النتائج يتكلم على الابداء أو عدمه لأن الضاد بعد الابداء .

وقد استعد صاحب شرح الطحاوية ربط المتكلمين بين الآية ودليل النتائج مسج
الافتراء بأن دليل النتائج حتى في نفسه كما بينت أيضا (١٣) .

وأما بالنسبة لرسالة الأشعري فقد ذكر فيها نفس الكلام الذي يتعلق بتفرد الله
تعالى بايجاد العالم وطلان أن يكون معه صانع غيره وأن كان سواه للدليل هنا يختلف
فأبلا . حيث قال : (سمع تعالى خلقه على أنه واحد باسنان أصعاله وترتيبها وأنه تعالى
لا شريك له فيها بقوله :

﴿ لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (١٤) .

ويجوز الضاد بذلك : لو كان الهمين ما استحق أمرهما على نظام ولا يتم على احكام
وإن لابد أن ياحقهما العجز أو يخلق أمدهما عند النتائج في الأفعال والقدرة على ذلك
ذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرا على ما يخرط عليه الآخر طمس
طريق البطل من فعل الآخر .

(١١) - (٤) سورة الأنبياء ، آية رقم (٢٢) .

(٢) - تراجع في ذلك : أصول الدين للبهنهادي ، ص : ١٢٢ وقد تركناه فيما سبق .

(٣) - محمد بن علي بن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ، ص : ٢٩١ ، ٢٨١ .

أو لا يكون كل واحد منهما قادرا على ذلك .
 فان كان كل واحد منهما قادرا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلا منه
 لم يسخ أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر الا بترك الآخر له .
 وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل الا بترك الآخر له .
 جاز أن ينعى كل واحد منهما صاحبه من ذلك .

ومن يجوز أن ينعى ولا يفعل الا بترك غيره له فهو مدبر عاجز
 وأن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مثل مقدر الآخر بدلا منه
 وجب عزيمتها وحدوث قدرتها
 والعاجز لا يكون لها ولا يرا (١١) .

قلت : فهذا الذي قرره الأشعري في كتبه بالنسبة للتوسيد هو ما يتعلق بتوحيد
 الربوبية فقط .

ولم يذكر شيئا قط فيما يتعلق بتوحيد الالهية أو توحيد العبادة
 ولم يعنى ذلك أسى أنتقد أن الأشعري أو أحدا من أصحابه لم يكونوا
 محققين بالعبادة لله تعالى . معاذ الله أن يرد ذلك على عاقرى .

ولكن وجوب بيان الحق هو الذي دفعني لأن أنتقد اهتمام الكلام على أصل
 أصول الدين ألا وهو توحيد العبادة .

والفرد يتعلق باهتمام الاهتمام بتوحيد العبادة في كتبهم الكلامية فخصي .

ولهذا هذا الذي ذكرته يؤكد من التفرد بين تعظيم أنفسهم بتوحيد العبادة
 مع اهتمام الاهتمام به في كتبهم الكلامية التي سموها أصول الدين وأوجروا على الناس
 اعتقادها وعدم الجدل بها . ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلائي في كتابه الايمان : حيث
 قال : (وجوب أن يعلم أن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد ومعنى ذلك : أنه لا
 معه اله سواء ولا من يستحق للعبادة الا اياه ، ولا يريد بذلك أنه واحد من جهة العدد ،
 وكذلك قولنا فرد ونحو ذلك ، انما يريد به أنه لا شبيه له ولا نظير .

ويريد بذلك أن ليس معه من يستحق الالهية سواء
 ولد ظل تعالى : ه انما الله اله واحد (١١) ومعناه : لا اله الا الله
 والدليل على أن مانع للعالم على ماقرناه قوله تعالى
 ه لو كان فيها آله الا الله لفسدتا (١٢)
 والدليل المغفل مستنبط من هذا المنقول أننا نرى الأمير تجرى على نسط
 واحد في السموات والأرض . . . الخ كلامه

الى أن قال :

وأما لو جاز أن يكون اثنين أو أكثر فربما أحدهما شيئا ويريد الآخر ضده
 فلا يخلو أن يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . . . الخ (١٣)
 ثم ساق دليل النامع الذي ذكره شيخه الأشعري في كتاب اللع .

قلت : فهذا الكلام من القاضي الباطني يبين لنا أمرين :

الأول : معرفة الأشارة بأنه لا يستحق العبادة الا الله تعالى وبالتالي - حسب بعيني -
 تحقهم بذلك .

الثاني : عدم اهتمامهم بمباحث العبادة مطلقا في كتبهم الكلامية اذ يعد ذكره استحقاقه
 تعالى بالعبادة ووجهه في كلمة قصيرة تحول الى بيان قصده من التوحيد وهو
 أنه يريد أنه تعالى لا شبيه له ولا شريك له وأنه لا يستحق الالهية سواء .

والظاهر أنه يفسر الالهية كما يفسرها شيخه الأشعري لا يعنى العبادة .

والدليل على ذلك أنه ذكر بعد هذا الكلام مائة دليل النامع يريد بيانه
 وبين الآية ما يؤكد أن قصوده باستحقاق الالهية التفرد بالخلق والايجاد أو الفسفرة
 على اختراع الأمان . وهو نفس صنيع الأشعري وكل أئمة الأشارة من بعده (١٤) .

(١) سورة النساء : آية رقم (١٧١) .

(٢) سورة الأنبياء : آية رقم (٢٢) .

(٣) أبو بكر الباطني : الاعتصاف ، ص : ٢٢ - ٢٤ .

(٤) تراجع في ذلك كتب الأشارة الآتية

أبو الطاهر الأسفراشي : التنصير في الدين ، ص : ١٥٥ - ١٥٦

أبو المعالي الجويني : الإرشاد ، ص : ٥٢ - ٦٠ .

أبو حامد الغزالي : الاعتقاد في الاعتقاد ، ص : ٤٨ - ٥٢ .

الفخر الرازي : محقق أفكار المعتزدين والمتأخرين ، ص : ٢٧٤ - ٢٨٠ .

وفي إيراد كلام الأشارة في هذه المسألة الهامة سيأتي أكثر في ذكر كلام الشهرستاني على أساس أني أرى أنه يمثل المذهب الأشعري في هذه المسألة تماما تسم كلام صاحب الموافقات على أساس أنه يمثل الصورة التي استقر عليها المذهب والتي يقدم بها الآن .

يقول الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام في علم الكلام :
(القاعدة الثالثة : في التوحيد : وفيها الرد على الشيعة ويستدعي هذه المسألة سبق ذكر الوحدة بمعنى الواحد .

قال أصحابنا : الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه
لأنه لا تغل ذاته الغصة بوجه ولا تغل الفكرة بوجه
فالبارئ تعالى واحد في ذاته لا ضم له
وواحد في صفاته لا تشبه له .
وواحد في أفعاله لا يشرك له

وقد أضفنا الدلالة على انفرادها بأفعالها فتمت الدلالة على انفرادها بذاتها
وسمائه (1) .

ثم أخذ يقرر دليل التنافع وجيب ما يرد عليه من اعتراضات .
وبعد ذلك ذكر دليلاً آخر حاصله (أنهم قالوا : الطريق الوصول إلى معرفة
البارئ - تعالى - ليس إلا وجود الحوادث لضرورة انقضاءها التي مروج يشهون الأمر عنده
وهي لا تدل إلا على أكثر من واحد) (2) .

وأما صاحب كتاب الموافقات فقال :
(العزم الثالث : في توبيخه تعالى
وهو غصه واحد وهو أنه يتضح وجود الهمس) .

ثم أخذ يذكر مذهب الغلاة التي أن قال

(1) الشهرستاني : نهاية الأقدام ، ص : ٤٠ .

(2) على المصدر ، ص : ٩٢ .

ويراجع كلام الأندى في سياقه لدليل الشهرستاني وانقضاءه له .

الأندى : غاية الغرام ، ص : ١٥٢ .

- وأما المتكلمين فقالوا يصنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين :
- الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة التقديرات اليهما سواء
اذ التقضى للقدرة ذاتهما .
والتقديرية الامكان .
فذا يارم وقوع هذا المعين اليهما
وأنت باطل لما بينا من امتناع تقدير بين قادرين
وأما أحدهما
ويارم الترجيح بلا مرجح
- الثاني : اذا أراد أحدهما شيئاً فاما أن يكره من الآخر لارادة شدة الخ
ثم حان دليل التامع المشهور بصحة قرينة من سياق بقية شيخ المذهب .

٥ - صفات الله تعالى عند الأسمرى والأشعرية :-

الكلام عن صفات الله تعالى عند الأسمرى والأشعرية يقتضي أن أسن موقوفهم
من كل قسم من أسام الصفات التي ذكرها أهل العلم .

عند ذكر أهل العلم أن صفات الله تعالى صفات :

١ - صفات ذاتية :

وهي التي تنفك عن الذات فهي لازمة لها أزلاً وأبداً ولا تتعلق بالقدرة والشيئة .

٢ - صفات فعلية :-

وهي التي تتعلق بالقدرة والشيئة .

وهناك صفات تجمع بين كونها من الصفات الذاتية من حيث الاتصاف بجنسها

الصفة فهي لازمة للذات لا تنفك عنها أزلاً وأبداً .

وهي في نفس الوقت من الصفات الفعلية من حيث أمراءها فكل فرد من أمراءها

يتعلق بالقدرة والشيئة .

ثم من هذه الصفات الذاتية ما يمكن معرفته بالعقل التي جانب السمع

وهي التي يقال لها الصفات الذاتية العقلية

وصها مالا يعرف الا من جهة السمع ولا دخل للعقل في معرفتها .

وهي التي يقال لها الصفات الذاتية السمعية

وكذلك الصفات الفعلية :

عنها الصفات الفعلية العقلية

وصها الصفات الفعلية السمعية .

ونظرا لتعلق صفات الفعل بالقدرة والشيئة فانه يقال لها الصفات الفعلية

الاختيارية وهي تنقسم الى الصفات الفعلية الازلية والصفات الفعلية المتعدية .

يقول الحافظ البيهقي (١١) رحمه الله تعالى في كتاب الأسماء والصفات :

(١١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي : قال الحافظ الذهبي في ترجمته : الأسماء
والصفات العلامة شيخ خراسان / - ولد سنة ٢٨٤ هـ وتوفي سنة ٤٥٤ هـ

صفات الله عز اسمه قسماً :

- أحدهما : صفات ذاتية وهي ما استمدت فيما لم يرزل ولا يزال .
- والآخر : صفات فعلية وهي ما استمدت فيما لا يزال دين الأول .

فلا يجوز وصفه إلا بما دل عليه كتاب الله تعالى أو سنة رسوله
 - على الله عليه وسلم - .
 أو أجمع عليه سلف الأمة .

ثم منه ما انفردت به دلالة العقل كالحياء والتدرة والعلم والارادة والمعصم والبر
 والكلام ونحو ذلك من صفات الله

- والمخلوق والرزق والاحياء والامانة والمعفو والمعقوبه ونحو ذلك من صفات فعلية .
- ومنه ما طريق انبائه يوجد غير المادى به فقط كالوحيه واليدىن والعين فسى
- صفات ذاته كالاستواء على العرش والاعتان والمعجى والنزول ونحو ذلك من صفات فعلية (.
- قلت : فهذا الكلام النفس من العاقل السبهي - رحمه الله تعالى - الذى
- بين فيه أقسام الصفات تسع القسمة رابعة على النحو التالى .
- القسم الأول :-

الصفات الذاتية العقلية كالعلم والتدرة والحياء والمعصم والبر والارادة والكلام
 ونحوها .

القسم الثاني :-

الصفات الذاتية الخيرية : كالوحيه واليدىن والعين والقدم ونحو ذلك .

القسم الثالث :

الصفات الفعلية العقلية : وهي الصفات الفعلية المتعدية (١) كالخلىسوق
 والرزق والاحياء والامانة ونحوها .

القسم الرابع :

الصفات الفعلية الخيرية : وهي الصفات الفعلية اللازمية كالاستواء والمعجى
 والنزول الى سما الدنيا والغرب من المصبح يوم عرفة ونحوها .

فما الباحث أن بين موقف الأشعرى والأشعرية من كل قسم من هذه
 الاقسام الأربعة .

(١) أبو بكر السبهي : كتاب الأسماء والصفات ، ص : ١٢٢ - ١٢٨ .

الفصل الأول : الصفات الذاتية العقلية :-

وهي التي يسميها المتكلمين صفات المعاني
جا . كلام أبي الحسن الأشعري صريحا وأصحا في إثباتها لله تعالى وأثبتها
قيامها بذاته تعالى .
ويعتبر مسألة إثبات قيام الصفات الذاتية القديمة بذات الله تعالى من أعظم
الصائل التي خالف فيها الأشعري المعتزلة ان لم تكن أعظمها .
وتكاد تنقح المصادر على نسبة إثبات قيام الصفات الذاتية القديمة بذات الله
تعالى للأشعري .

ففي كتبه التي وصلتنا يجد الباحث في رسالته إلى أهل النضر وهو يحكي
اجتماع أهل السنة والجماعة حيث يقول :
(وأجمعوا على أنه تعالى لم يزل موجودا . حيا . قادرا . عالما .
مرادا . متكلما . سمعا . بصيرا على ما وصف به نفسه وخص به في كتابه وأسموه به
رسوله وذلك طيه أفعاله) (١) .

ثم قال :

(وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حيا

وطيا لم يزل به عالما

وقدرة لم يزل بها قادرا

وكلاما لم يزل به متكلما

وأرادة لم يزل بها مرادا

وسمعا وبصرا لم يزل به سمعا وبصرا .

وهي أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا

إذ لو كان شيء منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها موجودا بقدها

ولو كان ذلك لفرج عن الإلهية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم

(١) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر : تحقيق د . عبد الله شاكر ،

النفس ويختلف عليهم صفات الذوا لمدح وهذا يستحيل على الله عز وجل
 وإذا استحال ذلك عليه وبسبب أن يكون له بزل صفة الكمال .
 إذا كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال .

ثم قال :

(وأجمعوا على أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين كما أن نفسه لا تشبه
 أنفس المخلوقين . واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات لم يكن
 موصوفاً بشي منها في الحقيقة .

من قبل أن من ليس له حياة لا يكون حياً ومن لم يكن له علم لا يكون عالماً فليس
 الحقيقة ومن لم يكن له قدرة طيس بقادر في الحقيقة .
 وكذلك الحال في سائر الصفات (١١) .

قلت : يلاحظ أنه بالرغم من أن هذا النص يعتبر من أقوى النصوص التي
 نسبت من الأصعري في صفاته التي وصلت إليها إلا أنه لم يخرج فيها عن اثبات الصفات
 السبع المشهورة وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر . وهي نفس
 التي أثنىها في " الإبانة " و " الملح " بل وفي " المطالعات " أيضاً .

وفي كتابه " الإبانة عن أصول الديانة " تردد كلامين اثبات نفس هذه الصفات
 السبع ومن الرد على المعتزلة في تفهيم لغايتها بذات الله تعالى .

فقد قال وهو يذكر ديانته التي يدين بها وقوله الذي يقول به كما صرح بذلك :

- (وأن لله علماً كما قال : ﴿ أنزله يعلمه ﴾ (٢١) .
- وكما قال : ﴿ وما تشمل من أشي ولا تضع إلا يعلمه ﴾ (٢٢) .
- ونسبت لله السمع والبصر ولا تنفي ذلك كما نفي المعتزلة والجهينة والخوارج .
- ونسبت لله القوة كما قال :
- ﴿ أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ (٢٣) .

(١) أبو الحسن الأصعري: رسالة التلويح، تحقيق: محمد الله شاكر، ص: ١١٩.

(٢) سورة فاطر، من الآية رقم (١١)

(٣) سورة النساء، جزء من الآية رقم (١٦٦)

(٤) سورة فصلت : جزء من الآية رقم (٦٥) .

وتقول ان كلام الله غير مخلوق وأنه سبحانه وتعالى لم يخلق شيئا الا وقته
قال له كن*

كما قال : ﴿ انا قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له : كن فيكون ﴾ (١١) و (١٢).

وقال الأستغري في الأياتة أيضا :

روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له .

وأرادوا أن يتفوا أن الله تعالى عالم قادر حي سمع بصير فسمعهم الخبيث من

الجهار على ذلك فأثروا بمعناه . لأنهم اذا قالوا : لا علم لله ، ولا قدرة له .

فقد قالوا : انه ليس بعالم ولا قادر يوجب ذلك عليهم .

وهذا اما أخذوه من أهل الزندقة والتمطيل لأن الزنادقة قد قال كثير منهم

ان الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سمع ولا بصير .

فلم يقدروا المعتزلة أن تنصح بذلك فأثرت بمعناه .

وقالت : ان الله عالم قادر حي سمع بصير من طريق التسمية من غير أن

يشيئا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر .

وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف :-

ان علم الله هو التعميم الله تعالى عالما . وألزم عقل له : اذا علمت

ان علم الله هو الله عقل : باعلم الله انقرني وأرحمني فأني ذلك ، فخره العائنه .

واعلموا حكم الله أن من قال عالم ولا علم كان منافقا

كما أن من قال علم الله ولا عالم كان منافقا .

وذلك القول في القادر والقدرة والحياة والحي والسمع والبصر والصنع والبصير (١٣).

وقال أبو الحسن في كتاب الأياتة أيضا :

(ويقال لهم : اذا كان يريد ان يخلق خلقه ارادة ؟

(١) سورة النحل ، آية رقم (١٤٠) .

(٢) أبو الحسن الأستغري : الأياتة من أميل الديانة ، ص : ٢٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ١٢٢ .

فإن قالوا : لا

فإن لهم : فإذا أنتم مریدا لا إرادة له .

فأنتوا أن ظالا لا عقل له .

وإن أنتموا الإرادة

فإن لهم : فإذا كان المرید لا يكون مریدا الا بإرادة

عنا أنكرتم أن لا يكون العالم ظالما الا بعلم

وإن يكون لله علم كما أنتم له الإرادة . (١١)

وأما في كتابه اللع فقد قال :

(فإن قال قائل : لم ظنم أن الله تعالى عالم ؟

فإن له : لأن الأفعال الممكنة لا تتسق في الممكنة الا من عالم) (١٢) .

ثم أخذ يشرح الدليل الذي أن قال

(ولو جاز أن تحدث الصانع الممكنة لامن عالم لم ندر لعل جميع ما عيشت

من حكم السموان وتدبيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين .

فما استحجال ذلك دل على أن الصانع الممكنة لا تحدث الا من عالم

كذلك لا يجوز أن تحدث الصانع الا من قادر حي .

لأنه لو جاز حدوثها من ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل ما يظهر بين الناس
بظاهر منهم وهم غيرة حوي .

فما استحجال ذلك دلل الصانع على أن الله حي قادر) (١٣) .

ثم بعد أن تكلم على اثبات أن الله تعالى عالم وحي وقادر شرع في اثباتات

أن الله تعالى سمع بصير حيث قال :

(فإن قال قائل : لم ظنم أن الله سمع بصير ؟

فإن له : لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بأفة تتعنه من ادراك السموات

والصموات إذا وجدت فهو سمع بصير .

(١) أبو الحسن الأشعري : الأبانة من أسئلة الديانة ، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : اللع في الرد على أهل الزرع والبدع ، ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

فما كان الله تعالى حيا لا يجوز عليه الأنات من المصم والمعصم وغير ذلك
- إذا كانت الآفات تدل على حدوث جازت عليه - صح أنه صريح بصير (١٦).

ثم بعد ذلك أخذ يذكر الدليل على أن الله تعالى لم يزل عالما قادرا سمعا
بصيرا فقال :

إ فان قال قائل : أتقولون ان الله تعالى لم يزل عالما قادرا سمعا بصيرا ؟
قول له : كذالك نقول .

فان قال : فما الدليل على ذلك ؟

قول له : الدليل على ذلك أن الحي إذا لم يكن عالما كان موجودا بفساد
العلم من الجهل أو الشك أو الآفات .

ولو كان اليازي تعالى لم يزل حيا غير عالم لكان لم يزل موجودا بفساد العلم .
ولو كان لم يزل موجودا بفساد العلم من الجهل أو الشك أو الآفات لاستحال

أن يعلم .

لأن ضد العلم لو كان قديما لاستحال أن يبطل .

وإذا استحال أن يبطل ذلك لم يجوز أن يصنع الصانع الحكيم .

فما صنعها ودلت على أنه عالم صح وثبت أنه لم يزل عالما (١٧)

ثم طرد الدليل بالنسبة للقدرة والصنع والبصر الى أن قال :

(.. عدل ماشاء على أن الله تعالى لم يزل عالما قادرا سمعا بصيرا) (١٨)

ثم شرع بعد ذلك في اثبات أن الله تعالى عالم يعلم ثم قال :

(والدليل على أن لله تعالى قدرة وسياة كالدليل على أن لله تعالى علما) (١٩)

ثم بعد أن ذكر دليلا آخر يبطل قول المعتزلة بأن الله تعالى عالم يعلمه

هو نفسه أو عالم بنفسه .

قال : (وهذا الدليل يدل على اثبات صفات الله تعالى لذاته كلها :

من الحياة والقدرة والصنع والبصر وسائر الصفات) (٢٠)

(١) أبو الحسن الأشعري : الملح ، ص : ٢٥
(٢) نفس المصدر ، ص : ٢٥
(٣) نفس المصدر ، ص : ٢٦
(٤) نفس المصدر ، ص : ٢٩
(٥) نفس المصدر ، ص : ٣١

وأما إثباته لصفة الكلام والآرادة كمفاتيح ذاتية فقديم فقد قال :
(دليل آخر على أن الله تعالى لم يزل متكلمًا :
أن الكلام لا يخلو أن يكن قديمًا أو حادثًا (١) .
فإذا كان مدعى لم يخل أن يحدثه في نفسه أو قائمًا بنفسه أو في غيره
فمستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس متلا للحوادث .
ومستحيل أن يحدثه قائمًا بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها .
ومستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن نشق لذلك
الجسم الذي فيه الكلام من أئس أو صاف الكلام الآلارة له لنفسه اسمًا وللجثة التي العمل
منها (اسمًا) (٢) .

إلى أن قال :

(وإذا صدقت الوجود التي لا يخلو الكلام منها لو كان مدعى
صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلمًا) (٣) .

ثم بالنسبة لصفة الآرادة قال :

(وهذا الدليل على قدم الكلام هو الدليل على قدم الآرادة لله تعالى
لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تتلو من أن يكن يحدثها في نفسه
أو في غيره قائمًا بنفسها .

فمستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس يعمل للحوادث

ومستحيل أن يحدثها قائمًا بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها
كما لا يجوز أن يحدثها علمًا وقدرة فاعين بأنفسهما .

ومستحيل أن يحدثها في غير

لأن هذا يوجب أن يكن ذلك الغير مريدًا بإرادة الله تعالى

علمًا استحالته هذه الوجود التي لا تتلو الآرادة منها لو كانت محدثة

صح أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدًا بها (٤) .

(١) في الأصل حديثًا والتصحيح من الهامش .

(٢) الأثرى : اللغ ، ص : ٢٤ ، ٤٤ .

(٣) نفس المصدر : ص : ٢٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص : ١٥ ، ١٦ .

قلت : فهذا الموقف للأشعري من اثبات قيام الصفات الذاتية الأثرية بذات الله تعالى خلافا للمعتزلة هو الموقف الذي ساد المذهب الأشعري كله ولم يخرج عليه أحدا من أئمة الأئمة كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأقتصر الأشعري على هذه الصفات الصريح التي يسمونها بالصفات الذاتية العظيمة أصح هو الطابع السري للمذهب الأشعري كله .

وما ينبغي التنبيه عليه أي كنت قد ذكرت سبب نفي المعتزلة للصفات على أساس أنها أعراض فهي حادثة ولا يقوم بذات الله تعالى حادث ولأجل ذلك نفوها وذكرت أن ابن كلاب والأشعري من بعده - فرقا بين الصفات والأعراض ، فقالوا : إن الأعراض واقعة فائتة إذ أن العرض لا يبقى زمانين بينما الصفات قديمة باقية . ومن هنا أتت الصفات القديمة فقط .

والرغم من أن اثبات الأشعري - وإن خالف المعتزلة بواقع اللآنية - لهذه الصفات يحتاج إلى إعادة نظر إلا أنه كان عرضة لانتقاد شديد من متأجري المعتزلة حيث يقول القاضي عبد الجبار عنه وهو يتحدث عن سبب استنطاق الله تعالى لهذه الصفات :

ثم سجع الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لعمان قديمة لوجاهته وظه مالهاته بالاسلام والمسلمين (

قلت : القاضي عبد الجبار هنا ينتقد الأشعري لعدم اثباته لبعض الصفات مما جاء بهصوي الكتاب والسنة بانسانها .

والرغم من أن الأشعري لم يثبت سوى الصفات الأثرية القديمة وهي الصفات الصريح المشهورة ولم يثبت شيئا منها متعلقا بقدرة الله تعالى ومشيئته إلا أنه يتعرض لهذه الصفات القديمة من المعتزلة .

ومن هنا يمكن أن يدرك الباحث حجم الغلال والجمد عن الحق الذي كان عليه المعتزلة . ولكن هذا لا يبرر للأشعري نفيه لقيام صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بالقدرة والشيئة بذاته تعالى . كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

(١١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ١٤٦ .

وأما بالنسبة للأشاعر فقد ساروا على نفس الطريق الذي سلكه شيخهم
أبو الحسن ولم يعرف من أحد منهم خلاف يذكر إلا فيما يتعلق بعلم الله تعالى
بالميزانيات عند الموت (١).

يقول القاضي البافلي في الإنصاف :

(بأنه قد تم بأسائه وصفات ذات التي منها

الحياة التي بها بيان من الموت والأبواب

والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات .

والعلم الذي أحكم به جمع السموات وأحاط بجمع المعلومات

والإرادة والسر اللذان أدرك بهما جمع السموات والعمرات

والآلام الذي غار به المرص والسكون ودوى الآفات

والبقا الذي به سبق السموات (٢) .

التي أن قال :

(ووجب أن يعلم :

أن الباري عالم يعلم قديم متعلق بجمع المعلومات ولا يوصف علمه بأنه مكتسب

ولا شروي .

وأنه قادر بقدرته قديمة شاملة لجمع القدرات . . .

يريد بإرادة قديمة شاملة لجمع الكائنات .

سريع بسمع قديم متعلق بجمع السموات

ببصر بصر قديم متعلق بجمع العمرات .

متكلم وكلامه قديم متعلق بجمع العاقرات والهنديات والعمرات (٣) .

التي أن قال :

بل صفات ذاته قديمة أزلية لم يزل موصوفاً بها ولا يزال كذلك

لا تشبه بصفات المخلوقين

(١)

أبو بكر البافلي : الإنصاف ، ص ٢٣٠ .

(٢)

نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٣)

ولا يقال إنها هو ولا غيره

ولا صفاته متغايرة عن أنفسها (١١) .

التي أن قال :

(والدليل على أن صفاته لا يقال لها هي هو : أنها لو كانت هي هو

لكانت عاقلة فاعلة مثله فلا يجوز أن يقال هي هو .

ويدل على صحة هذا المعنى قول " علي - عليه السلام - (١٢) في القرآن

ليس بحال ولا مخلوق . لأنه لو جعله عاقلاً كان لها ثابته مع الله .

ولو جعله مخلوقاً لوجب أن يكون الثابت موجوداً بلا كلام ثم خلق كلامه بعد

ذلك لا يصح أن صفاته ذاته قديمة بعدم ذاته (١٣) .

قلت : الباطني هنا يجعل القصة ثابتة إن لم يكن عاقلاً فهو مخلوق .

ولا يفرق بين العادات والمخلوق .

بينما التحقن أن العادات أم من المخلوق

فكل مخلوق حادث وليس كل حادث مخلوق

ولكنه يتابع شيخه أباً الحسن في رده على المعتزلة في قولهم بأن القرآن مخلوق

فأخذ القول العاقل وهو أن القرآن غير مخلوق موافقاً لأئمة أهل السنة في ذلك

ولكن على غير أسلوب وأخذهم حيث ثبت أن القرآن قديم لا يتعلق بقدرة الله تعالى

ومشيئته ويجعله من الصفات الذاتية القديمة . ولم يفرق بين كونه الله تعالى مصفياً

بصفة الكلام أولاً وأبداً وبين كونه القرآن من كلامه كما أن النور من كلامه . وأنه يتكلم

بمع الغايه وينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قريب .

فإنشأه سبحانه وتعالى بجنس اللفظ قديم .

بينما أماد تلك اللفظ حادث مع التفرقة بين العادات والمخلوق على ما سبق

بيانه وسوف يأتي مزيد بسط لهذه المسألة الهامة إن شاء الله تعالى .

(١١) أبو بكر الباطني : الاعتقاد ، ص : ٢٤ .

(١٢) لم يكن أحد من أئمة أهل العلم من المعتزتين والقبليين يسمي " علياً " بهذا الأثر دون بقية الصحابة .

(١٣) أبو بكر الباطني : الاعتقاد ، ص : ٣٨ ، ٣٩ .

وأما التعدادي في كتابه أصول الدين فقد قال :

{ أجمع أصنافا على أن تدره الله عز وجل وطه ومياته وإرادته ومعهمه
ومره وكلامه صفات له أربعة . (١) }

وقال : { أصنافنا مجتمعون على أن الله تعالى حي بحياة ولا تدركه وطالم
يعلم ويريد بإرادة وسامع يسمع لا يأذن وبامر يبصر هو رؤية لا عين وشكلم بكلام آمن جنس
الأصوات والمروف .

وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أربعة وسومها قديما (٢) .

وأما بالنسبة إلى العنصر الاسفرائيني في كتابه " التبصير في الدين " فقد قال :
{ وأن تعلم أن صانع العالم حي ، قادر ، عالم ، مريد ، متكلم ، مسمع ،

بصير .

لأن من لم يكن بهذه الصفات وكان موصوفاً بأشدادها

وأشدادها فانفس وأفات تمنع صفة العقل

فصحت ثبوت هذه الصفات له من وجوه :

أحدها : دلالة الفعل

والثاني : نفي الناقص

وقد دلت على إثبات هذه الظواهر تصوير القرآن (٣) .

وقال أيضا : { وأن تعلم أن له حياة وقدرة وطه وإرادة وكلاما ومعها ومرا

لأن من كان موصوفاً بهذه الأوصاف ثبتت له هذه الصفات .

ولا يجوز أن يكون غير الموصوف بها موصوفاً بهذه الصفات .

كما لا يجوز أن توجد الصفات من غير أن يكون الموصوف بتلك الصفات موصوفاً

بها (٤) .

(١) التعدادي : أصول الدين ، ص : ٩٠ .

(٢) نفس المصدر وغيره المصنف .

(٣) الاسفرائيني : التبصير في الدين ، ص : ١٦٣ .

(٤) نفس المصدر ، ص : ١٦٤ .

وهذا هو الذي حكاه الشهرستاني في كتاب الطل والنحل من "الأشعرية"
 حيث قال : (قال أبو الحسن : الثابت تعالى : عالم يعلم ، قادر بقدره ، حسي
 بحياة ، يريد بإرادة ، حكيم بكلام ، سمع بسمع ، بصير بصير ، وله في الوجود اختلاف
 رأى .

قال : وهذه المسائل أربعة قائمة بذاته تعالى لا يقال :
 هي هو ولا هي غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لا غيره .
 والدليل على أنه حكيم بكلام قدس ، ويريد بإرادة قدسية
 أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك .
 والملك من له الأمر والنهي فهو أمر شاه .
 فلا يخلو إما أن يكون أمراً بامر قديم أو بامر محدث .
 وإن كان محدثاً فلا يخلو
 إما أن يحدثه في ذاته
 أو في محل .
 أو لا في محل .

وتمتثل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون مملاً للمواد وذلك

مقال .

وتمتثل أن يحدثه في محل لأنه يوجب أن يكون العمل به موصوفاً .
 وتمتثل أن يحدثه لغير محل لأن ذلك غير معقول .
 نعم أن قديم قائم به صفة له .

وكذلك التخصيم في الإرادة والسمع والبصر . (١١١)

قلت : يلاحظ أن هذا الكلام الذي حكاه عن الأشعرية من أن
 الحسن يوافق سابق أن نقله من كتب أبي الحسن الأشعري .

وهو يوضح أن الأشعري والأشاعرة لا يثبتون صفات صادقة تتعلق بالقدرة
والعظمة بذات الله تعالى كالإرادة ونحوها .

أما ما ينوونها فديعة أرابية فقط .

وسوف يكون لهذا الكلام أهميته عند تقرير مذهبهم في صفات الفعل الاختيارية .

ولم يأت هذا الذي ذكرته جرى صاحب كتاب شرح الواقف في حكاية مذهب

الأشاعرة .

قال : (ذهب الأشاعرة ومن يتأس بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة

فديعة رائدة على ذاته .

فهو عالم بعلم . قادر بقدره بمراد بارادة

ولم يأت هذا الفاس : فهو سمع بسمع . بصير بصير . حي بحياته) .

وهكذا أخذ يشرح الصفات واحدة واحدة دون أن يخرج عما سبق أن نطقه

من الإمام أبي الحسن الأشعري وأنته أسماء كالباقلي والبهداوي ونحوها (١) .

(١) الشرح الحرثاني : شرح الواقف . الواقف الخامس في الالهيات .
ص : ٢٢ . تعليق د . أحمد المهدي .

العزم الثاني : الصفات الذاتية الخيرية : مثل صفات الوجه والعين واليدين ونحوها :-

وهذه من الصفات التي يختلف فيها مذهب أبي الحسن الأشعري والباطني من مذهب مائر الأشاعرة .

فقد أثبت الأشعري - وتابعه الباطني الصفات الذاتية الخيرية .

بينما اكتفى بقية فروع المذهب وأتته بحكاية كلام امامهم مع بيان مناقضهم له على التوصل الآتي :

في كتاب الايمان عن أصول الديانة يقول الأشعري وهو يعرض عقيدته التي يدين بها :

(١) وأن له سبحانه وجهها بلا كيف كما قال

✦ وبشي وجهه ربه ذو الجلال والاكرام ✦ (١١)

✦ خلقت يدي ✦ (١٢) .

وكذا قال : ✦ بل يداه مبسوطتان ✦ (١٣) .

وأن له سبحانه عينين (١٤) بلا كيف كما قال سبحانه :

✦ عذري بأعيننا ✦ (١٥) (١٦) .

وقال : (٢) وتدين الله عز وجل بأنه يكذب الطوبى لمن أصعب من أصابعه

وأنه سبحانه يفتح السموات على أصبع والأرض على أصبع

كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكليف (٢) .

(١) سورة الرحمن ، آية رقم (٢٢٢) .

(٢) سورة ص جزأ من الآية رقم (٢٥) .

(٣) سورة المائدة من الآية رقم (٦٤) .

(٤) كما قال والغصير والمعروف أنه لم يأت من صريح آيات " العيين " .

(٥) سورة القمر من الآية رقم (١٤) .

(٦) أبو الحسن الأشعري : الايمان ، ص : ٢٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص : ٢٦ ، ٢٢ .

وأما بالنسبة لاثبات صفة العلو لله تعالى على اعتبار أنها من الصفات الذاتية الخيرية فندرج كلام الأشعري مايليها .
 بل أبلغ من ذلك أن الأشعري يستدل بآيات الاستواء على علو الله تعالى فقط وليس كصفة من صفات فعله سبحانه التي تفهم بذاته على وفق شبكته وقدرته .
 وهذه من المسائل الدقيقة التي تحتاج إلى عناية وأنباء لتحقيق قول الأشعري فيها لأنها من أعظم مسائل الخلاف بين الأشعري والأشاعرة .
 قال في الآيات :

(.. وأبنا الصالحين جمعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله مستو على العرش الذي هو فوق السموات .

ظيلاً أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يعلونها إذا دعوا إلى الأرض) (١١) .

ثم بعد أن ذكر أحاديث التنزيل في الثلث الأخير من التلخيص وآيات الاستواء على العرش قال :

(فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه .
 والسماء باجماع الناس ليست الأرض

فدل على أنه تعالى منفرد بوحديته مستو على عرشه
 استواءً مزمهاً من العلول والاحقاد) (١٢) .

ثم بعد أن ذكر بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم قال
 وهذا يدل على أن الله تعالى على عرشه فوق السماء

فوقاً لا تنبده فيها من العرش) (١٣) .

قلت : فهذه نصوص الأشعري تطلق بأنه يثبت صفة العلو لله تعالى وأنه مستو على العرش .

وإن كان كلامه في إثبات صفة الاستواء كصفة فعل فيسه نظر كما سيأتي إن شاء
 الله تعالى .

(١) أبو الحسن الأشعري : الآيات ، ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص : ١١٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ١١٩ .

وقد وافق العاصي الباطني شيخه الأشعري في اثبات صفات الوجه والعين

واليدين .

أما بالنسبة لصفة العلو :

فالتاخر أن الباطني خالف فيها شيخه أبا الحسن .

فأما بالنسبة لصفات الوجه والعين واليدين فقد قال :

{ فنعني تعالي على اثبات أسطاه وصفات ذاته

وأعبر أنه ذو الوجه الباطني بعد تقضي العاضيات

كما قال عز وجل : ﴿ كل شيء عاقلة الا وجهه ﴾ (١)

وقال : ﴿ وجهي ومع ربه ذو الجلال والاكرام ﴾ (٢) .

واليدين اللتين خلق بانياتهما له القرآن في قوله عز وجل

﴿ بل يدها ميسوظتان ﴾ (٣)

وقوله : ﴿ ما تمسك أن تسجد لنا خلفت يدي ﴾ (٤) .

وأنها ايضا بجارحتي ولاذوي صورة وهبة .

والعينين (٥) اللتين أصبح بانياتهما من صفات القرآن وتوارثت بذلك أخبار

الرسول عليه السلام فقال عز وجل : ﴿ ولتضع على عيني ﴾ (٦) و ﴿ وتجرى بأعيننا ﴾ (٧) .

وأن عينه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والأجناس (٨) .

وأما بالنسبة لصفة العلو التي أرى أنه خالف فيها شيخه الأشعري - فقد قال :

{ ويجب أن يعلم : أن كل ما يدل على الحدوث أو على صفة النفس فالسبب

تعالي يتقدس عنه .

فمن ذلك أنه تعالي متقدس عن الاختصاص بالجهات (٨) .

(١) سورة النحل من الآية رقم (٨٨) .

(٢) سورة الرحمن آية رقم (٢٧) .

(٣) سورة المائدة من الآية رقم (٦٤) .

(٤) سورة من من الآية رقم (٧٥) .

(٥) سبق التنبيه على أن لفظ " العينين " لم يثبت في نص شريحي صحيح .

(٦) سورة طه ، آية رقم (٢٩) .

(٧) سورة القمر ، آية رقم (١٤) .

(٨) أبو بكر الباطني : الاخصاص ، ص ٢٤٤ .

الى أن قال :

(فان قل : أليس قد قال : (الرحمن على العرش استوى) (1) .
 قلنا : بلى قد قال ذلك ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة
 وكان على منه أمانة الحدود .
 ونقول : استواءه لا يشبه استواء الملقى .
 ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان
 لأن الله تعالى كان ولا مكان
 لما خلق المكان لم يتغير عما كان) (2) .

قلت : فهذا التصريح الواضح الصريح يعني جهة العلو عن الله تعالى
 وإنما اثباته للاستواء من باب اثبات ما جاء به نصيب الكتاب والسنة طبعي
 جهة التوقُّف في العنق .

وهذا يؤكد ما توصلت اليه من مناقلة المائلين لشبهه في هذه المسألة .

وأما بالنسبة للأشاعرة فقد جاء كلامهم واضحاً وسريحا في مناقلة امام مذهبهم
 وهي الصفات الخيرية ومنها علو الله تعالى على خلقه .
 يقول البغدادي في كتابه أصول الدين :

(ويرى بعض الصفانية أن الوجه والعين الصاعين الى الله تعالى صفات له
 والصحيح عندنا أن وجهه ذاته ووجهه ربه للأشياء) (3) .

ثم قال : (ويرى بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى
 وقال الغلاني هنا صفة واحدة

وأولهما بمعنى أصحابنا على معنى القدرة) (4) .

الى أن قال : (وذلك صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة وبهها
 خلق كل شيء) (5) .

(1) سورة طه . آية رقم (50) .

(2) الشافعي : الإيمان . ص (1) .

(3) البغدادي : أصول الدين . ص : 110 .

أما الجويني في كتابه الإرشاد فقد قال :
(ذهب بعض أئمتنا إلى أن الدين والعين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى
والسبيل إلى اثباتها السمع دين قضية العقل
والذي يصح عدداً حمل الدين على القدرة وحمل العين على البصر
وحمل الوجه على الوجود) .
وفي هذا الذي ذكره اليعقوبي والجويني استقر الذهب الأشعري في نفس
المطالقات الذاتية المبررة كالعلم والوجه والعين والدين ونحوها .

القسم الثالث : الصفات الفعلية العظيمة : كالخلق والرزق والاحياء والاماتة :-

وهذا القسم من صفات الفعل الاعتبارية التي يمكن معرفتها بالفعل العيني
جانب الصرح .

ليس هناك خلاف بين الأشاعرة والأصمعية وبينه .

وليس هناك خلاف في أنهم يثبتون الصفات الفعلية الاعتبارية التعددية

ولكن ما يفترون التشبيه طبعه أنهم لا يثبتون قيام شيء منها بذات الله تعالى .

فهم في ذلك مثل المعتزلة لا يثبتون تمام صفة جادثة بذات تعالى على رغم

أن اثبات صفة بغير بذات تعالى يقضى الى ما يسمونه بطول الحوادث وهو

- عندهم - معال .

ولزم الأشارة هنا ما ألزموا به المعتزلة في اثباتهم الصفات الذاتية مع نفس

قيامها بذات تعالى .

وقد مرنا عند الكلام على صفة الكلام وصفة الإرادة عند الأصمعي

والباطلي والفيروسي والابن وغيرهم أنهم يثبتون هاتين الصفتين على أنها من

الصفات الذاتية القديمة وقد جا في تعليلهم : أنه تعالى لو أحدث صفة من هذه

الصفات في ذاته لآدى ذلك الى أن يكون متلا للحوادث وهو - عندهم - معال .

ومن هنا جا قولهم بأن الفعل هو المقبول .

يعنى أن اثبات صفة من الصفات لله تعالى ولكن صفة الخلق مثلا .

فصدهم أن الله تعالى بايجاد المخلوقات لم يبق بذاته خلق أو مخلوق

بل مانع الا المخلق والمخلوق

وقالوا ان المخلق هو المخلوق وهو بفعل متصل عنه تعالى لا يقوم بذاته .

ولأجل ذلك صرحوا بأن القرآن قدم

لأن القرآن عندهم هو كلام الله القائم بذاته

ولا يمكن - عندهم - أن يقوم بذاته حادث

فقابلوا بقرينة المعتزلة في قولهم ان القرآن متعلق بفعل لا يقوم بذاته تعالى

لستهم حلول الحوادث بالذات الفعلية

فأثبتهم الأشارة بقرينة في الجهة العاقلة بأن القرآن قدم وليس هو الحروف

والأصوات بل هو معنى واحد قدم يقوم بذاته تعالى .

وليس حادثاً أو مخلوقاً لضعف حلول المواد بالذرات العلية .
وسوف يأتي مزيد شرح لهذه المسألة الهامة الدقيقة التي عادت معظم
الفرق والمذاهب فيها عن المواب نتيجة لضعف فهم نصوص الكتاب والسنة على أصولهم
وقواعدهم .

القسم الرابع : الصفات الفعلية الضمنية : كالمجي والانتان والاستيا والنزول وغيرها .

وهذا القسم من الصفات الفعلية الاختيارية ما لا يعرف الا من طريق المعصوم
وما ينبغي التنبيه عليه أن اثبات هذه الصفات الفعلية الاختيارية عند
الماذاهب المختلفة إنما يرجع لآرائهم في مسألة قيام الحوادث بذات الله تعالى
فمن منع من قيام حوادث بذاته منع من اثبات هذه الصفات
ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بنائاً .

وماثل ذلك الكلام الا تصحيحاً لما قد يظن من أن مورد ذكر آية أو حديث
ما ورد فيها ذكر صفة من تلك الصفات يعتبر اتياناً لها .

كلا .. قال الطائفة: يؤمن بالقرآن وقرأ آياته ويستدل بها

فالمعتزلة مثلاً يقرأون قوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ (١١) .

وقوله تعالى : ﴿ أنزله يعلمه ﴾ (١٢) وهي من الآيات التي يحتج بها الأشاعرة
على أن الله تعالى عالم يعلم بعباده .

والرغم من ذلك فالمعتزلة يفتون بقيام علم بذات الله تعالى .

ولم يعرف من أحد من الفرق أنه قابل الآيات القرآنية بما يطيل مذهبه مواجهة
مريحة سوى الجهد من درهم .

وبما ذلك أنه لما أتاه مذهبه الفاسد التي هي الصفات من الله تعالى ومنها

صفة الكلام وصفة العبدية ثم براون ومثال في توفيق النصوص على وفق مذهبه الفاسد

بل كان - لعنه الله - صريحاً وباضحاً في تكذيب الآيات القرآنية ورد كلام الله تعالى

حيث قال : لم يفتق الله إبراهيم خيلاً ، ولم يكلم الله موسى تكليماً

فكان ما كان من اجتماع المصلح على قتله كما مر سابقاً عند الكلام على أصل

مقالة تقي الصفات عند الجهمية .

(١١) سورة البقرة جزء من آية : ٢٥٥

(١٢) سورة النساء جزء من آية : ١٦٦

ويبدو أن الذي حدث للمعد من درهم قد أطلق درهما هاما لأهل الأندلس
لم يعرف - بعد الجعد - من يواجه التوسيع صراحة بنتائج مذهبه .
بل يمتثلون ويتأولون . والله المستعان على ما يطولون ويفعلون .

ومن هنا : أقول إن منبر ذكر النسوس الشرعية في صف من الصفات لا يكفي
للحكم على هذا المذهب أو ذاك الشخص في أنه من المشيخين لتلك الصفات عامة
إذا امتزجت القرآن ودلت القواعد على أن أصوله التي لا يمكن له أن يحد منها
تعارض مع اثباتها .

وبما على ذلك الكلام أجزم بأن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى -
لم يكن من المشيخين لصفات الفعل الاختيارية اللازمة التي تقوم بذات الله تعالى ويتعلق
بقدرته وحيثته كالاستواء والحي والنزول والرضا والفضيلة واليقين وبنوعها .

وأن مجرد ذكره لبعض الآيات والأحاديث التي جاءت في اثبات تلك الصفات
لا يكفي في نسبة اثباتها له .

خاصة وأن هناك من الشواهد والقرائن ما يؤكد أن اثباتها بتعارض أم التعارض
مع أصوله وقواعده التي لا يمكنه أن يحد منها .

وهي هذا الدرب سلك أئمة الأئمة نفس سلك شيخهم وليس بينهم في ذلك
خلاف يذكر .

وبما ذلك سيكون من خلال سرد كلام الأشعري والتعقيب عليه بما يوضح
مادركه أيضا .

ففي كتابه " الآيات " ذكر قول المعتزلة عن أن " استوى " بمعنى استوي
وظاه وغير وأن الله في كل مكان وأنه تعالى ليس مستويا على عرشه واللاتوا هو القدره
بعد أن ذكر ذلك القول من المعتزلة قال

(يقال لهم : إذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يقف العرش دون غيره
كما قال أهل العلم وظلة الأعيان وحطلة الآثار وكان الله عز وجل في كل مكان فهو نعت
الأرض التي السماء فوقها وإذا كان تحت الأرض والأرض فوقه والسماء فوق الأرض .

وفي هذا ما يترجمكم أن تقولوا : إن الله تحت السموات والأرضا فوقه وأنه فوق
السموات والأرضا تحته .

وفي هذا ما يوجب (١١) أنه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته
وهذا هو المعامل المتناظر .

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١٢) .

ثم قال : (دليل آخر : وما يؤكد أن الله عز وجل مستو على عرشه دون
الأرضا كلها ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثم ذكر حديث (ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا يقول :

هل من سائل فأعطيه . هل من مستغفر فأغفر له حتى يطلع الفجر) (١٣) .

ثم ذكر روايات أخرى لنص الحديث بصيغ مختلفة .

ثم قال : (دليل آخر : قال الله تعالى : ﴿ يخافون ربهم من توحيدهم ﴾ (١٤) .

وقال تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه ﴾ (١٥) .

وقال تعالى : ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ (١٦) .

وقال تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا ﴾ (١٧) .

وقال تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع ﴾ (١٨) .

مثل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه

والسماوات باسماوات الثمان ليست الأرض

فدل على أنه تعالى منفرد بوحده منته مستو على عرشه

استواؤها من الخلق والانسداد (١٩) .

(١) في الأصل يجب والسياق يقتضي ما أئتمته .

(٢) أبو الحسن الأشعري : الأمانة من أصول الديانة ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ .

(٣) متفق عليه .

(٤) سورة النمل آية رقم ٥٠ .

(٥) سورة المعارج آية رقم ٤ .

(٦) سورة فصلت آية رقم ١١ .

(٧) سورة الفرقان آية رقم ٥٩ .

(٨) سورة السجدة آية رقم ٤ .

(٩) الأشعري : الأمانة ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

- ثم بعد ذلك مباشرة وهو يستدل على أن الله تعالى سبوا على عرشه ١١
 | دليل آخر : قال الله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (١١) .
 وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْبَلَاقُتِ ﴾ (١٢) .
 وقال : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ نُوسٍ أَوْ أَدْنَى فَأَرْجَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَرْتَجَى
 مَا كَذَّبَ الْفِرَادِ مَا رَأَى . أَفَتُؤْمِنُونَ عَلَى مَا يَرَى وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى حَتَّىٰ سَدْرَةَ الْغُلَّتَيْنِ ﴾ (١٣) .
 ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾ (١٤) .
 وقال تعالى لمحيى بن عريف عليه السلام .
 ﴿ أَيُّ حَؤُوفِكَ وَرَافِعِكَ إِلَهِي . . ﴾ (١٥) .
 وقال تعالى : ﴿ وَتَطَّلَعُ بِغِيَابِ رَبِّكَ اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدَهُ ﴾ (١٦) .
 وأجمعت الأمة على أن الله سبحانه رفع عيسى على الله عليه وسلم إلى السماء .
 ومن دعا أهل الإسلام جميعاً إذ هم يتبعوا إلى الله تعالى في الأمر المنال بهم
 يقولون جميعاً : يا ساكن السماء ١١١
 ومن خلفهم جميعاً . لا والذي احتجب بسبع سموات (١٧) .
 ثم بعد أن ذكر أدلة أخرى ومنها الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه (١٨)
 من سؤاله صلى الله عليه وسلم الأمة الموداة : أين الله ؟ فأجبت في السماء
 على الأشعري على ذلك بقوله :
 | وهذا يدل على أن الله تعالى على عرشه فوق السماء
 فوقية لا تزبد ، قرباً من العرش (١٩)

١١	سورة الحجر	آية رقم ٢٢
١٢	سورة الطه	آية رقم ٢١٠
١٣	سورة النجم	آية رقم ٨ وأبعدها
١٤	سورة النجم	آية رقم ١٨
١٥	سورة آل عمران	آية رقم ٥٥
١٦	سورة النمل	آية رقم ١٥٢ - ١٥٨
١٧	الأشعري : الآيات ، ص : ١١٤ - ١١٤	
١٨	صحيح مسلم	
١٩	أبو الحسن الأشعري : الآيات ، ص : ١١٩	

قلت : أما ما عرفت من النصوص المتعلقة بالصفات الفعلية الجزئية إنما صاغه ليستشهد به على علو الله تعالى على عرشه .

ولم يأت بها مطلقاً لإثبات أنها صفات فعل تتعلق بالقدرة والخصبة وتقوم بذات الله تعالى لأنه يجمع تمام صفات حادثته بذاته تعالى .

وسلم أن ماله تعالى يتعلق بالقدرة والخصبة من أماله تعالى فهو حادث .

والذي يؤكد ذلك بل يقطع بصحة ما ذهب إليه أن الأشعري يصرح بالاستواء بأنه فعل فعله الله تعالى بالعرش وسماه استواءاً .

إذن فالاستواء عنده ليس فعلاً قام بذات الله تعالى وإنما فعل فعله بالعرش .

يقول الشافعي : (وهم من قال إن استواءه على العرش فعل أحدثه فسي العرش سواه استواءاً . كما أحدثت في سبأ من عملاً سواه أمناً ولم يكن ذلك سبباً ولا حركة . وهذا قول أبي الحسن الأشعري) (١) .

وكذلك أبو المعالي الجويني لما تحدث عن الصفات الذاتية الجزئية كالوجه والعين واليدن ونحوها .

وحكى عن الأشعري والياقوتى اثباتها بالأدلة السمعية احتج عليهما بأن الأدلة السمعية تدل أيضاً على اثبات صفات الاستواء والمحيي والنزول والجنب . وهذه ما يتفقن جميعاً على تأويل النصوص التي وردت فيها .

يقول الجويني وهو يتكلم عن صفات اليدن والوجه والعين :

(ومن ذلك من أصحابنا اثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات أزيد من سبق

كلامه أن يجعل الاستواء والمحيي والنزول والجنب من الصفات تنسك بالظاهر .

فإن سماع تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه) (٢) .

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذكره أبو الحسن الأشعري نفسه في رسالته إلى أهل التنفر فيما يتعلق بصفة الرمي والغضب حيث يتأولهما بإرادة الثواب والعقاب .

(١) الشافعي : أصول الدين ، ص : ١١٢ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص : ١٥٢ ، ١٥٤ .

وقد نقلت عنه قبل ذلك أن إرادته تعالى قديمة
وهذا دليل قاطع على أنه حرص على ألا يثبت لله شيئا قائما بذاته تعالى
ما يتعلق بالقدرة والشيئة بمعنى أن يقع تمام الموجودات أو صفات الفعل الاختيارية
بذاته تعالى .

يقول الأشعري في رسالته إلى أهل النضر وهو يذكر ما نقله من اصطاح المفسر
بينما هو يعبر عن مذهبه الذي خالف فيه السلف .

- ١ وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائفتين له .
- وأن رضاه عنهم إرادته لتعظيمهم .
- وأنه يحب التوابين ويغضب على الكافرين ويغضب عليهم
- وأن نفسه إرادته لعذابهم
- وأنه لا يقوم لغضبه شيء (١١) .

وطى هذا النهج الذي انتهجه أبو الحسن الأشعريين على صفات القائل
الاعتبارية بذات الله تعالى ما رأيت من بعده .

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني :

- ١ فإن قيل : قد أثبتتم أنه حي عالم قادر سمع بصر متكلم
- أفتقولون : أنه يغضب ويرضى ويحب ويغضب ويوالي ويمادي وأنه عموما بذلك ؟
- فقل لهم : أجل ومعنى وصفه بذلك أن غضبه على من غضب عليه ، ورضاه عن
- رضى عنه ، وسمه لمن أحب ، ويغضبه لمن أبغضه ، ويواليه لمن والى ، ويأذنه لمن
- أعدى .

إن المراد بجمع ذلك : إرادته الثابتة من رضى عنه وأحبه وتولاه
وغيره من غضب عليه وأبغضه وواداه لآخر (١٢) .

قلت : فالباقلاني هنا يتأول كل ما ذكر من صفات الرضا والغضب ، والمحبة
والبغض والولاية والمعاداة ويجعلها جميعا تنزل إلى صفة الإرادة .

(١) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر ، ص : ٢١٧ .

(٢) أبو بكر الباقلاني : الاعتصاف فيما يجب اعتقاده ، ص : ٢٩ .

وعلو أن صفة الإرادة - منهم - من الصفات الذاتية القديسة كما بيته آتفا
وحرما منه على ألا يثبت لله تعالى صفة فعلية حادثة فقد ألزم مخالفة صريحة لتصور
الكتاب والسنة تنقل في أنه وهم أن رضا الله تعالى عن رضى عنه إنما هو باعتراف الخاصة
التي يختص له بها .

فهو سبحانه - على رسم الماثلين والأشارة - كان راضيا عن عمر بن الخطاب -
مثلا منذ الأزل حتى في حال كفره وحرمه على قتل النبي صلى الله عليه وسلم كان الله
تعالى راضيا عنه على رصمهم .

فلما أسلم لم يتغير من الأمر شيء فلا فرق بين كونه كافرا وبين كونه مسلما
بالنسبة لرضا الله تعالى عنه فهو راض عنه أولا وأبدا وكذلك في الغضب ونحوه .
والذي دفعهم إلى هذا الكلام المتألف للمعلل والنقل حرصهم على نفي صفات
الفعل الاعترافية حتى لا يلتزموا القول بحلول الحوادث بذاته تعالى .

يقول الماثلاني : (وأطم أنه لا فرق بين الإرادة والشيئة والاختيار والرضى
والعصية على ما ذهبنا .

وأطم أن الاختيار في ذلك كله بالهال لا بالمال .

فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضيا لا يسخط عليه أبدا
وإن كان في المال عاصيا .

ومن سخط عليه فلا يزال سائطا عليه ولا يرضى عنه أبدا
وإن كان في المال مطيعا .

ومثل ذلك : أنه سبحانه وتعالى لم يزل راضيا عن سيرة فرعون
وإن كان في حال طاعة فرعون على الكفر والضلال .

لكن لنا آمنا في المال

بأن بأنه تعالى لم يزل راضيا عنهم (١١) .

قلت : لا شك أن هذا الكلام يخالف التصور القويمة متخالفة ظاهرة لكل من
لا يتفاه نظيدا للذهب أو نعسا له .

(١) الماثلاني : الاعتصاف ، ص : ٤٤ ، ٤٥ .

وأما التزعم الأضامة لأجل نفي تمام صفات الفعل اللازمة المتعلقة بالقُدرة
والشبهة بذات الله تعالى . والتي يسونها بمسألة حلول المواد .

وقد مر بنا من كلام الجويني (١) ما يدل على أن تأويل الاستواء والمجسّم
والنزول من الصائل المتفق عليها في الذهب بحيث أنه احتج على الأشعري والباقلاني
بهذا الموضع من مواضع الإجماع في الذهب على ما هو موضع خلاف وهو إثبات صفات
الوجه والعين واليدن . فلما كان تأويل صفات المجسّم والنزول والاستواء من مواضع
الإجماع فقد وجب أن يؤاخذوا بقية رجال المذهب في تأويل الوجه والعين واليدن على
أساس أن كلا المستفهم من الآيات مالا يعرف الا بالسمع ولم يبدل العقل عليها فوجد
تأويلها .

ولم أجد في مذهب الأضامة عن أي واحد من أعضهم ما يخالف هذا الذي
دل عليه كلام الجويني من أن تأويل صفات الفعل الاختيارية اللازمة من مواضع الإجماع
في الذهب وأنهم لا يصيرونها من الصفات مطلقا .

وسا يؤكد ذلك ما ذكره صاحب كتاب " شرح المواظف " فبعد أن تكلم عن
الصفات الصريح أورد على نفسه هؤلاء ما سأ أخذ بحسب منه حيث قال :
(هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات
الصريح التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والصبح والبصر والكلام ؟
فبعد بعض أمثابنا مختصرا في نفيها على أنه لا دليل على ثبوت صفة أخرى
فوجب نفيها (٢) .

ثم قال : (ولا يخفى ضعفه لما مر أن عدم الدليل عنده لا يقدح
وعدمه في نفس الأمر متحقق .

وإن سلم لم يقدح أيضا لأن انتفاء الطرزي لا يستلزم انتفاء لازمه (٣) .

ثم قال : (ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن قال : نحن
مكلفين بكمال المعرفة . وإنما يحمل بمعرفة جميع صفات ظواهره لأن له صفة غيرها لمعرفتها
لكن لا نعرفها .

(١) انظر ص : من هذا الصحت .

(٢) الفريد الجرجاني شرح المواظف . المواقف الخامس في الإلهيات ، ص : ١٦٥ .

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .

بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والنتيجة —
النتائج .

ولا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكر (١١) .

ثم قال : (والجواب : منع التكليف بكمال معرفته إذ هو — أي التكليف —
يقدر ومعنا فنحن مكالهين بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (١٢) .

ثم أخذ بعد ذلك بذكر مذهب الذين جوزوا اثبات صفات أخرى وهي التي
سماها بالصفات التي اختلف في اثباتها .

فدعا صفة البقاء وصفة الندم وهكذا الى أن قال

(الاستواء : لما وصف تعالى بالاستواء في قوله :

و الرحمن على العرش استوى (١٣) .

اختلف الأصحاب فيه :

فقال الأكثرين : هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ الى صفة القدرة (١٤) .

ثم بعد ذلك ذكر مذهب الأشعرى في الاستواء ولكنه رده على أساس أنه لم
يأت على مذهب اليه بدليل على أساس أنهم لا يريدون أن في هذه الواضع من الأصول
مسالا للاستدلال بالنسوس الغريبة .

ومن هنا جاء قوله :

(وذهب الشيخ — أي الأشعرى — في أحد قوليه الى أنه — أي الاستواء —

صفة زائدة ليست طائفة الى الصفات السابقة وأن لم تعلمها بعينها (١٥) .

قال : (ولم يتم دليلا عليه :

ولا يجوز التعمول في اثباته على الظواهر من الآيات والأحاديث مع قيام

الاحتياط العذوق وهو أن يرد به الاستيلاء أو التصد على ضعف ، فالحق التوقف مسجع

الفتاح بأنه ليس للاستواء الأجسام (١٦) .

(١١) الشريف الجرجاني : شرح الوائفاء . التوقف الخامس في الإلهيات ص : ١٦٥ - ١٦٦ .

(١٢) نفس المصدر ص : ١٦٦ .

(١٣) سورة طه ، آية رقم [٥٠] .

(١٤) الشريف الجرجاني : شرح الوائفاء ، ص ١٦٢ .

(١٥) نفس المصدر ، ص : ١٦٢ .

(١٦) نفس المصدر ، ص : ١٦٢ ، ١٦٤ .

قلت : بالرغم من انبات الأشعرى للاحتياط لم يكن موافق فيه للحق حيث أنه شبه صفة ذاتية بمعنى أنه طى العرين .

ولم يشبه صفة فعلية كما جاء القرآن بذلك صريحا .

بالرغم من ذلك فإن أصحابه لم يقلوا ذلك منه ولم يتابعوه عليه .

وبذلك إلا لأنه يتعلق بأصل عظيم عندهم وهو منع حلول المواد بذاته تعالى .

ولاحظ أنه لم يذكر عن أحد من الأئمة انبات صفة أخرى تقوم بذات الله

تعالى من الصفات الفعلية .

وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرته أن مذهب الأئمة فيها يتعلق بصفات الفعيل

الاختيارية بمائل تماما مذهب المعتزلة .

ولزعمهم في ذلك ما ألزموا المعتزلة ما مر تفصيله سابقا

وسوف يأتي مزيد بيان وشرح له ان شاء الله تعالى .

٦ - تحقيق قول الأشعري والأشاعرة في مسألة * القرآن :-

تعتبر مسألة * القرآن كلام الله غير مخلوق * من أهم المسائل التي حسمت الاهتمام الأكبر إبان تحول الأشعري من الاعتزال وبعد تحوله ولا يزال من أكثر مشكلات المذهب الأشعري .

قد أطن الأشعري على اللأ - فيما رواه ابن النديم في الفهرست (١) - أنه كان يقول بخلق القرآن ثم إنه نائب مطع عن ذلك القول .

وهل أن أوضح مذهب الأشعري والأشاعرة في هذه المسألة بحسن أن أوضح علاقتها بمسألة الصفات التي سبق أن شرحتها بشيء من التفصيل فأقول :

القرآن كلام الله تعالى . والكلام صفة من صفات تعالى وقد مر بنا أن الأشاعرة قد عائلوا المعتزلة في إثبات قيام الصفات الذاتية الأولية للصح بذات الله تعالى .

وبها صفة الكلام .

وقد مر بنا أيضا - على التحقيق - أن الأشاعرة واعتوا المعتزلة في منح قيام صفات الفعل الاعتبارية المتعلقة بالقدرة والشيئة بذاته تعالى .

فصح قيام صفة حادثة بذات الله تعالى من الأصول العطف عليها بين الأشاعرة والمعتزلة بغير خلاف .

اذن فالأشعري والأشاعرة يثبتون الكلام صفة من الصفات الذاتية الأولية التي لا تتعلق بالقدرة والشيئة .

لأنها إن تعلقت بالقدرة والشيئة تكون حادثة

ولا يجوز - عندهم - أن يقوم بذاته تعالى صفة حادثة .

وبما أن حقيقة مذهب الأشعري والأشاعرة في مسألة * القرآن كلام الله غير مخلوق* يلزم أن أسن قولهم في الأمرين هاجن يرتبطان بهذه المسألة تمام الارتباط :

الأمر الأول : حد العتلم .

والثاني : حد الكلام .

وبعد بيان قولهم في هذين الأمرين لا يمكن فهم حقيقة مذهبنا الذي في هذه

المسألة .

(١) ابن النديم : الفهرست . ص :

بما الأمر الأول : وهو حد المتكلم :

فالأشعري والأشعرية يوافقون أهل السنة والجماعة في أن المتكلم : من قام
به الكلام علافا للمعتزلة الذين يقولون : المتكلم من فعل الكلام أو من خلق الكلام
في غيره .

وليس بين الأشعرية جمعاً في ذلك اختلاف فيما اطلعت عليه من كتبهم .

يقول الجويني في الإرشاد : (١)

(المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام) .

قال : (وذهبت المعتزلة - وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث - إلى
أن كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال .
والتكلم عندهم من فعل الكلام .

ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته .

إذ المعنى يكن الفاعل فاعلاً عندهم وقوع الفعل منه .

وهي موهبة ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم .

كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل وهو من أهم ما جرحني به في هذا الفصل) .

قلت : سوف يأتي التعليل على كلام الجويني هذا بعد توضيح حقيقة ما ذهب
إليه الأشعري والأشعرية في مسألة " القرآن كلام الله غير مخلوق " .

وأما الشاهد في قوله : " المتكلم عند أهل الحق " ومعنى أصعبه الأشعرية
ولم يذكر من أحد منهم علافاً في ذلك .

وكذلك الآدي لما أخذ ينتقد مذهب المعتزلة ويعدد التلويح الباطلة التي

لزم من قولهم في مسألة القرآن ، عقب على ذلك بقوله : (٢)

(وهذه الحالات كلها إنما لزم من القول بأن المتكلم من فعل الكلام
لا من قام به الكلام .

فقد يظل ما قبله ، وأنتع دابر ما هو فيه وظهور كون الباري متكلماً بكلام قام
بذاته منتظماً به لا اختصاصاً بما في صفاته :

(١) الجويني : الإرشاد ، ص : ١٠٩ .

(٢) الآدي : غاية الغرام ، ص : ١٠٤ .

وازم من ذلك أن يكون قديما أربابا ولا كان البارى - تعالى - محلا للحوادث وقد أبطلناه .

قلت : فالأدى هنا بقر قول الأشعرى - الذى لا أطم منه خلافا بينهم - وهو أن المتكلم من قام به الكلام مخالفاً بذلك قول المعتزلة الذين يقولون المتكلم من فعل الكلام (١) .

وأما الأمر الثانى وهو ما يتعلق بحد الكلام فقد ذهب الأشعرى والأفامرئ الى أن الكلام لا يكون حروفاً وأصواتاً كما هو معلوم بداهة عند كل من لم يبني بتقليد المتكلمين في أقوالهم .

يقول الجوينى في كتابه الإرشاد وهو يتحدث عن قول الأشعرى في حد الكلام : (وقال شيخنا رحمه الله تعالى : الكلام ما أوجب له لسانه كونه متكلماً) (٢) .

ثم قال بعد ذلك مباشرة : (وهذا فيه نظر عندنا والأولى أن يقول : الكلام هو القول القائم باللفظ وأن رسماً نصلياً) .

هو القول القائم باللفظ الذى تدل عليه العبارات ويصطلح عليه من الإشارات (٣) .

قلت : هذا الذى ذكره عن الأشعرى لا يتعارض مع تعريفه الذى ذهب اليه إلا من جهة صفة العطف في ذكر الحد أما من جهة الحقيقة فالتعريفان متفقان .

ولذلك لا حد إلا أنه أى باللفظ * والأولى أن تقول * :

إن فيها اشعار بأن قول شيخه ليس خطأ عنده وإنما خلاف الأول فقط . ويؤكد ذلك ما ذكره الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام عند الأشعرى في حد الكلام ما يتفق مع تعريف الجوينى حيث قال :

(و صار أبو الحسن الأشعرى الى أن الكلام معنى قائم باللفظ الاستانيسية وبذات المتكلم . وليس بحروف ولا أصوات) (٤) .

(١) المعرفة قول المعتزلة في ذلك تراجع إلى القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص : ٣٥٥ . وابعدها وهو برهان بهذا الذى نقلوه عنهم .

(٢) الجوينى : الإرشاد . ص : ١٠٤ .

(٣) نظير المصدر وغير المصنعة .

(٤) الشهرستاني : نهاية الأقدام . ص : ٣٢٠ .

فالواضح أن الأشعري والأشاعرة يتفقون أن يكون الكلام حروفاً وأصواتاً
لأن الحروف والأصوات حادثة .

وهو يبرهن أن الكلام صفة قديمة تقوم بذات الله تعالى
فمن هنا اضطروا إلى إيجاد تعريف آخر للكلام يتفق مع كونه حادثة
لأنهم يمتنعون قيام صفة حادثة بذات الله تعالى .

وبناءً على ما سبق بيانه :

من اثبات أن الكلام صفة ذاتية أزلية تقوم بذاته تعالى .

ومن اثبات أن المتكلم من قام به الكلام .

ومن اثبات أنه تعالى لا يقوم بذاته صفة حادثة .

ومن القول بأن الكلام ليس بحروف ولا أصوات .

فيما على ذلك كله : جاء قول الأشعري والأشاعرة أن الذي يقوم بذات الله
تعالى هو الكلام النفسي القديم .

وهذا الكلام النفسي عندهم : هو معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى
وهو مع وحدته أمر وحيث وغير واستفشار ويهد ويهد (١) .

وأما الحروف والأصوات - فهي عندهم حادثة وهي عبارة عن ذلك المعنى
النفسي القديم .

فإذا مررته بالعربية كان قرآناً وهو القرآن العربي الذي تنلوه في سلواتنا .

وإذا مررته بالسريانية كان انجيلاً .

وإذا مررته بالعبرانية كان توراة .

ومن هنا قالوا : أن القرآن كلام الله غير مخلوق

وصددهم القرآن الحقيقي الذي هو المعنى القديم الذي يقوم بذاته تعالى

وليس صددهم القرآن العربي الذي بين دفتي المصحف الذي تنلوه في الصلاة

لأن هذا صددهم عبارة عن كلام الله وهو عندهم مخلوق (١) .

(١) يراجع في ذلك :

« المؤلفات للأبى بشرح الشريف الجرجاني ومأشبه حسن حلي »

فهذا تقرير مذهب إليه الأشعري والأشاعرة وما استقر عليه المذهب عند
أبي الحسن - رحمه الله تعالى - التي يوثق هذا .
ولا أعرف في هذا خلافاً من أحد من الأشاعرة إلا ما ذكره الشهرستاني في كتابه
نهاية الاقدام في علم الكلام وتابعه عليه المعتمد الأبي في كتابه المواقف كما نثبت عليه
في التمهيد .

وخلاف الشهرستاني والأبي صالح عن امتناعهم لنشاط الإيرادات التي
ترد على لزوم القول بقدم المعنى النفس وأن الألفاظ صارة منه .
وسوف يأتي تفصيل ذلك .

وقد جاء في كتاب المواقف بشرحه تفصيل الكلام في هذه المسألة الهامة
بما يوضح خلاف الأشاعرة مع غيرهم من الفرق .
وخلافهم بعضهم مع بعض .

ولذلك وجدت أنه من المناسب أن أظنها حتى تتضح المسألة تماماً وسوف
أطب على كل قول بما يناسبه .

يقول صاحب كتاب المواقف :

(المقصد السابع : في أنه متكلم

والدليل عليه : اجتماع الأتباع عليهم السلام : نوار أنهم كانوا يشيرون له

الكلام .

فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه .

وأنت اعتباره عن كونه مادياً

وهو كلام خاص له تعالى .

فأثبت الكلام به دور

فلما : لانسان أن تصديقه له كلام

بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه

فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت (١) .

ثم أخذ يذكر مذاهب الفرق في وصف الله تعالى بكونه متكلما فذكر مذهب
 المعتزلة ، ثم ذكر مذهب المعتزلة فقال :
 (وقالت المعتزلة : أسوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللحم المعفوف
 أو حبر أو النبي وهو حادث) (١١)
 قال : (وهذا لا تذكره لكنا نثبت أمرا وواحد ذلك
 وهو المعنى القائم بالنفس
 وتزم أنه غير العبارات .
 إذ قد تختلف العبارات بالأرصة والأشياء والأقوام
 والطلب واحد لا يتفق
 وفي المعتز غير التفسير (١٢) .
 وأنه غير العلم : إذ قد يخبر مثلا بعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه
 وفي الإرادة : لأنه قد يأمر مثلا بربده كالمعتز لعبيده هل يطيعه أم لا) (١٣) .
 ثم قال : (فإذا هو سنة ثالثة قائمة بالنفس
 ثم تزعم أنه قد تم
 لانتفاع تمام الحوادث بذاته تعالى) (١٤) .
 ثم قال : (إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو علان الأصوات
 والحروف وكونها حادثات قائمة ضمن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك .
 وما نقوله من كلام النفس فهم يتكلمون شيئا .
 ولو سلموه لم يتبعوا قدمه .
 فصار محل النزاع نفس المعنى وإشياءه
 فإذا : الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحياثة (١٥)
 وأما بالنسبة إليها فيكون نصيب الدلائل في غير محل النزاع .
 وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فثبت بغير حمله على حدوث الألفاظ
 لا يكون لهم فيه حجة علينا .

(١) الأبي : التوافق ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤
 (٢) هذا من نفس المتكلمين في الألفاظ ومعناه : أن الذي لا يتغير يختلف عن الذي يتغير .
 (٣) الأبي : التوافق ، ص ٢٩٤
 (٤) قد سبق أن نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون أن الألفاظ لا تعرف بصوت بل تعرفون بغير
 وأطلاق هذا القول على الألفاظ بعد من جعلها أصواتا من باب اشتراك المتكلمين ، والآن
 بالألفاظ أصواتا بعد من جعلها أصواتا من باب اشتراك المتكلمين ، والآن بالألفاظ أصواتا
 أهل السنة أن الله تعالى يوصف أربابا بأنه متكلم بينما أحاد ثلاثة حادثات .

ولا يجدى عليهم إلا أن يرهقوا على عدم المعنى الزائد على العطف (الإضافة) (١١)
ثم قال : (كلمة - تعالى - واحد حدنا لما مرني القدرة وانفساه السي
الأمر والنهي والاستفهام والخبر والتثنية بحسب التعلق) (١٢).

قلت : هذا من أروع النصوص في كتب الأعراف الدالة على مذهبهم صراحة
وبغير تورية .

فهو يصرح بأنه ليس بين الأعراف والمعتزلة خلاف في أن القرآن - الذي هو
بين دفتي المصحف وهو الحروف والأصوات التي نطقها في صلاتنا - مخلوق حادث .
وأما الخلاف بينهم في إثبات ما روي من الكلام النفسي القديم .

وهو بذلك يتفق مع ما مره الأمدى في كتابه * غاية العوام في علم الكلام * (١٣) .

ثم إن صاحب كتاب الوافد قد وافق الشهرستاني في مخالفة جمهور الأعراف
في فهم عبارة الإمام أبي الحسن الأعمري فيما يتعلق بأن كلام الله : هو المعنوي
النفسى .

وقد ذكر صاحب كتاب شرح الوافد ذلك عنه بقوله :

(وأعلم أن للمصحف طائفة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه
في عطية الكتاب وصحوليها :

أن لفظ المعنى يتلقى ثابته على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر اللام بالخبر .

فالشيخ الأعمري لما قال : الكلام هو المعنى النفسى .

فهم الأصحاب أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده .

وأما عبارات قائما نسى كلاما سيارا لدلائلها على ما هو كلام حقيقي محسوس
صرحوا بأن الألفاظ عادية على مذهبه أيضا لكنها ليست كلمة حقيقة .

وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فأسد :

كعدم القار من أكثر كلامية ما بين دفتي المصحف

[١١] الأبيس : الوافد ، ص : ٢٢٤ .

[١٢] نفس المرجع ، ص : ٢٢٥ .

[١٣] الأمدى : غاية العوام ، ص : ١٠٧ .

مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقي .
وكعدم كون النعوى والمعقوب كلامه حقيقة .
التي غير ذلك صلا يخفى على العاقل من الأحكام الدينية .
فوجب حمل كلام الشيخ - الأشعري - على أنه أراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً فإثباته بذاته الله
تعالى .

وهو مكتوب في المصاحف بقوله بالأسن معقوب في الصدر .
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ المادية .
ويقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه : أن ذلك الترتيب إما هو في النطق بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث
والأدلة الدالة على العبودية يجب حملها على عودته دون حدوث التلفظ
جمعاً بين الأدلة (١) .

قال : (وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه
بعد التأمل تعرف حقيقة (١) .

ثم قال الشارح بعد انتهائه من حكاية قول شيخه الأبي :
(وهذا المحل لكلام الشيخ - الأشعري - ما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الأقدام .

ولا غيبة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المصوبة التي لو ائتمرت (٢) .

قلت : هذا التنبؤ في كلام الأشعري وفي فهم كلامه من جهة أسماها انما
نتجاً نتيجة لعدم فهم القرآن هو المعنى النفسي القديم وهي النظرة التي وافق فيها
الأشعري ابن كآب منعا لقيام صفات الفعل الاعتبارية بذاته تعالى .

(١) الشريف الجرجاني شرح الواعظ . الواعظ الخامس في الإلهيات ص ١١٢ - ١١٤ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٤ .
(٣) نفس المصدر نفس الصفحة .

وسوف يأتي في الباب الثاني ان شاء الله تعالى - تحليل موقف الأشعري في هذه المسألة بشي من التفصيل لأنها من أهم المسائل ومن أكثرها إشكالا .

وانما أردت هنا أن أوضح حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري الذي تابعه فيه أتباع مذهبه تماما ، والخلاف بينهم انما هو خلاف في داخل المذهب نتيجة لعدم تفكيرهم من الاجابة على كل الارادات واللوازم التي لزم من هذا القول الذي يسدأه أبو الحسن .

وقد اعترف كثير من أتباعهم بأن هذه اللوازم التي لزم من مذهبهم تخالف الأحكام الدينية أو الأحكام الظاهرية الضمنية التي توعد الله .
والذي أراد أنها لا تتخالف الأحكام الظاهرية فحسب انما تخالف ظاهرها لا مضمونها وحقيقته لأنه قول باطل في نفسه كما استنبح من خلال البحث .

وسوف أمثل كلام الأشعري بما ذكره في كتبه وما ذكره عنه أثناء أصغاره وأبين دلالته على هذا المذهب .

ويلاحظ أن الأشعري يستخدم لفظة "القرآن" فيما يستخدم فيه لفظة "كلام الله" .
يقول الأشعري في كتابه "الابانة" :-

(الكلام في أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ان سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق
قل له : الدليل على ذلك قوله تعالى :
﴿ ومن آياته أن ننزل السطور والأرض بأمره ﴾ (١١) (١٢) .

ويلاحظ أيضا أنه يقول بين كلام الله تعالى الذي هو القرآن وبين شمسه وأراده في كون الكل غير مخلوق .

مع تذكر أنه يقول بأن العلم قديم والارادة قديمة .
يقول الأشعري :

(وكلام الله من الله فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقا في شجرة

(١١) سورة المريم : من الآية رقم (٢٥) .

(١٢) أبو الحسن الأشعري ، الابانة عن أصول الديانة ، ص : ٦٢ .

مخلوقة . كما لا يجوز أن يكون طعمه الذي هو منه مخلوقا في غيره تعالى الله —
ذلك علوا كبيرا .

وقال لهم كما لا يجوز أن يخلق الله ارادته في بعض المخلوقات .
كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات .
ولو كانت ارادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات
لكان ذلك المخلوق هو المراد بها وذلك يستحيل .
وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق
لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق يتكلم به
ويستحيل أن يكون كلام الله كلاما للمخلوق (١١)

والأشعري يورد كثيرا من الآيات والاستدلالات في الرد على المعتزلة وأبطال
قولهم أن القرآن الذي هو كلام الله مخلوق .

وسأول أن يثبت أنه غير مخلوق غيأتي في كلامه ما يفهم منه أن قديم
وقد صرح بذلك في الجمع والرسالة التي أهل التنعير كما سيأتي
وأما في الآيات فهو - بلا شك - ينطلق من هذا الصطلق إذ المحدث والمخلوق
عنده سوا* فإذا لم يكن القرآن محدثا مخلوقا فهو قديم .

يقول الأشعري في كتابه الآيات بعد أن ذكر احتجاج ابراهيم على قومه بأن
الأسماء إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة وأن الآله لا يكون غير ناطق ولا متكلم .
(فلما كانت الأسماء التي لا يستعمل أن يحسبها الله وينطقها لا تكون آلهة
تفيد بجواز أن يكون من يستعمل طعمه في قديمها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
وإذا لم يجوز أن يكون الله سبحانه وتعالى في قديمه بعينه دون مرتبة
الأسماء التي لا تنطق فقد يوجب أن يكون الله لم يزل متكلماً (١٢) .

قلت : فهو هنا يثبت صفة الكلام لله تعالى
وفي غير آخر يفي عنه كونه محدثا مخلوقا كما قال :

(١١) الأشعري : الآيات . ص : ٦٩ .

(١٢) نفس المصدر . ص : ٢١ ، ٢٢ .

(وكذا لا يجوز أن تكون إرادته محددة مخلوقة)
كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محددا مخلوقا (١١) .

وقد أكد هذا الكلام عند تفسيره لقوله تعالى :

﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مَعْتَدٌ ﴾ (١٢) .

اذ تأمل الآيات وأبعدني تفسيرها حتى لا يلتزم القول بأن القرآن صادر لآله

لا يفريق بين الحوادث والمخلوق . حيث قال

(ان قال قائل : اليس قد قال الله تعالى :

﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مَعْتَدٌ إِلَّا اسْتَعْمَوْهُ وَهُمْ يَلْمِئُونَ ﴾ (١٣) .

فيل له : الذكر الذي عنده الله عز وجل ليس هو القرآن بل هو كلام الرسول

صلى الله عليه وسلم ورواه أباهم (١٤) .

الذي أن قال : (وأيضا قال الله تعالى قال :

﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مَعْتَدٌ إِلَّا اسْتَعْمَوْهُ وَهُمْ يَلْمِئُونَ ﴾ (١٥) .

يشير أنه لا يأتيهم ذكر معتمد الا استمعوه وهم يلعون

ولم يقل لا يأتيهم ذكر الا كان محددا

ولو قال قائل : ما يأتيهم رجل من التميميين يدعوهم الى الحق الا أمرؤواسته

لم يوجب ذلك أنه لا يأتيهم رجل الا كان تميميا

فذلك الحكم فيما سألتوا عنه (١٥) .

قلت : الأشعري هنا يخرج بالآية عن تفسيرها الصحيح من أن المقصود بالذكر

هنا الوحي المنزل من عنده لأنه وجد أن هذا التفسير يتعارض مع ما أمته وأخذ يستدل

عليه من أن القرآن غير مخلوق بمعنى أنه قديم (١٦) .

(١) الأشعري : الإبانة . ص : ١٦٤ .

(٢) سورة الأنبياء : من الآية رقم (٢) .

(٣) الأشعري : الإبانة . ص : ١٠٢ .

(٤) سورة الأنبياء : آية رقم (٢) .

(٥) الأشعري : الإبانة . ص : ١٠٢ .

(٦) تراجع في ذلك تفسير ابن كثير ٥٥٢ / ٤ نشرة دارالقرآن للطباعة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٧ م

ويبدل على أنه يستخدم لفظة * القرآن * فيما يستخدم فيه لفظة * كلام
الله * من كتاب الآيات قوله :

(وقال شريفنا عن قول الله تعالى :

﴿ إِنَّا قَوْلَانِ لِنَبِيِّ إِذَا أَرَادَهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١) .

أترصون أن قوله للنبي * كُن * مخلوق مراد لله ؟

قال ظالم : لا

فعل لهم : فما أنكزتم أن يكلم كلام الله الذي هو القرآن غير مخلوق (٢) .

التي أن قال :

(فقال لهم : القرآن غير مخلوق لأنه قول الله .

والله لا يتقبل تقوله : * كُن *) (٣) .

وأما في كتابه * اللعق * فقد ذكر فيه ما يوافق كثيرا في الآيات *

فهو يخبر بأن صفة الكلام ليست من صفات الأفعال

ثم يصرح بأن الكلام قديم غير محدث .

أن الكلام إذا كان حادثا أو ممددنا ووصفا الله تعالى بأنه متكلم لأوجبه

ذلك القول بحلول الموات بذاته تعالى وهو محال عنده .

يقول الأشعري في كتابه اللعق :

(اللمى إذا كان غير متكلم ولا يريد وبسبب أن يكون موجوبا بحد الآداة والكلام

وليس إذا كان غير قابل لشيء * يجب اثبات ضد هو عجز أو ترك

إذا كان عجز الانعسان لا يضاد فعله .

فلم يجب نفي الفعل من الله تعالى في أوله اثبات تركه أو عجزه .

كما يجب في نفي الكلام والآداة عنه في أوله اثبات أمدادها (٤) .

(١) سورة النحل : آية رقم (٤٠) .

(٢) الأشعري : الآيات ، ص : ٨١ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٨٤ .

(٤) الأشعري : اللعق ، ص : ٤٠ .

وقال في اللع أيضا :

(دليل آخر على أن الله تعالى لم يزل متكلما

أن الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو محدثا (١)

فإن كان محدثا لم يزل أن يحدثه في نفسه أو قائما بنفسه أوفي غيره.

فيمتثل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس يعمل للموادت .

ويمتثل أن يحدثه قائما بنفسه لأنه سلف والصفة لا تغير بنفسها .

ويمتثل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن نقل

لذلك الجسم الذي فيه الكلام من أحسن أوصاف الكلام الآلية له لنفسه أصلا (٢) .

إلى أن قال : (وإذا قدمت الوجود التي لا تخلو الكلام منها لو كان محدثا

صح أنه قديم وأنه لم يزل به متكلما (٣) .

ثم ذكر هنا في " اللع " مذكوره في كتاب " الايمان " ما يدل على قدم الكلام

والارادة بقوله :

وهذا الدليل على قدم الكلام هو الدليل على قدم الارادة (٤) .

وهذا الذي ذكره في اللع هو نفسه الذي ذكره في رسالته الى أهل النضر حيث

قال :

(وأجمعوا على اثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا ، وطما لم يزل به

قائما وقدره لم يزل بها قادرا وكلاما لم يزل به متكلما وارادة لم يزل بها مريدا ومعصما

وسمرا لم يزل به معصما بغيرا .

وطى أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا

إذ لو كان شيئا منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها تسمىا بعدها ولو كان

ذلك لخرج عن الالهية (٥) .

(١) في الأصل حديثا وتأنيته من الهامش هو الذي يقتضيه السياق .

(٢) الأشعري : اللع ، ص : ٤٣ ، ٤٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٤٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص : ٤٦ .

(٥) الأشعري : رسالة الى أهل النضر : ص : ١٩٧ .

ثم قال هنا أيضا موافق لكلامه في الابانة ما نقلناه :

(وأجمعوا على أن أمرهم وجل وقولهم ممدد ولا مخلوق) (١١) .

فهذا كلام الأشعري في كتبه التي وصلتنا موافق لبعضه بعضا .

وبدل دلالة واضحة على أن الأشعري في رده على المعتزلة في قولهم ان القرآن مخلوق قد أخذ الجانب الآخر وهو أن القرآن كلام الله عز مخلوق على أساس أنه قد يسم كما ظهر من خلال ما نقلت عنه .

وهو موافق ما ذكره أبو المعالي الجويني من قول الأشعري فما حلاه ابن عساکر في " التنبيه " أن الجويني ذكر أبا الحسن الأشعري فقال : (الله وجهه وقبوس ربه فانه نظر في كتب المعتزلة والديعة والرافضة وأنهم عللوا وأبطلوا فقالوا لا قسم لله ولا تدرك ولا سمع ولا بصير ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة وقالت الحشوية والمبسطة والتكبيسة المصدرة : أن لله طما كالعلوم وقدرة كالقدر وسعما كالاسماع وصيرا كالابصار . فملك رضى الله عنه طريقة بينهما) (١٢) .

الى أن قال :

(وكذلك قالت المعتزلة : كلام الله مخلوق مخترع مبتدع

وقالت الحشوية : الحروف المنطوقة والأجسام التي يكتب بها وما بين الدفتين كلها فدية أولية .

فملك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال :

القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع

فأما الحروف المنطوقة والأجسام والألوان والأصوات والمحددات .

وكل ما في العالم من المعينات فمخلوق مبتدع مخترع) (١٣) .

ومن خلال ما سبق يمكن للباحث أن يفهم كلام الأشعري الذي ذكره في الابانة ما قد يبدو متعارفا مع هذه التواضع عنه لأن الجمع بين أقواله وإظهاره غير متناقض

(١١) الأشعري : رسالة الى أهل النعمان ، ص : ٢٠٤ .

(١٢) ابن عساکر : تنبيه كذب المعتزلي ، ص : ١٤٦ .

(١٣) نفس المصدر ، ص : ١٥٠ .

هو الذي يقين مع ما يؤه الله تعالى من مكانة . ولا يمنع ذلك أن أرى في رأيه عطفاً
بمخالف الحق والسراب .

عن ذلك قوله : (فان قال قائل : حدثونا بأهلين ان كلام الله في اللوح
المحفوظ ؟

قل له كذلك يقول : لأن الله تعالى يقول :

﴿ بل هو قرآن محيد في لوح محفوظ ﴾ (١١) .

فالقرآن في اللوح المحفوظ

وهو في صدور الذين أنبأ العلم قال الله تعالى :

﴿ بل هو آيات مبينات في صدور الذين أنبأ العلم ﴾ (١٢) .

وهو متوار بالأسنة قال الله تبارك وتعالى

﴿ لا تحرك به لسانك لتعجل به ﴾ (١٣) .

والقرآن مكتوب في صحايفي الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة مظلواً بالمسئنا

في الحقيقة سبع لنا في الحقيقة كما قال تعالى

﴿ فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ (١٤) (١٥) .

قلت : هذا كلام الأشعري يؤمن فيه المأثور عن أئمة أهل السنة والحديث .

ولو أنه لم يأتنا عن الأشعري غير هذا لكان دليلاً على موافقة لهم .

ولكن ما ذكره ما نكف عن من نفي أن يقوم بذات الله تعالى صفة فعل حادثة

ومن أن القرآن كلام الله تعالى يقدم غير حادث ولا مخلوق وتحدو ذلك .

فهذا كله يدل على صحة ما نصبه إليه أصحابه وبقرهم من قوله بالكلام النفسي

القديم الذي هو معنى واحد اذا مر به بالعربية كان قرآناً واداً مر به بالبرابانية

كان انجيلاً واداً مر به بالبرابانية كان عروبة .

وكلامه في العلو والظهور والمحفوف في صدور الذين أوتوا العلم والذي يبين

(١) سورة البروج : آية رقم ٢١ - ٢٢ .

(٢) سورة العنكبوت : من الآية رقم ٤٩

(٣) سورة القمارة : آية رقم ١٦

(٤) سورة التوبة : من الآية رقم ٦٦ .

دفعي الصحف لما يحمل على القرآن العربي الذي هو عبارة عن المعنى النفسي القديم .
وسا يؤكد هذا المعنى الذي ذكرته منه من أنه ينتشر للأقوال الواضحة لكلام
أهل العلم من المحدثين والقدماء ، ولكنه يصرها على أصوله التي تتخالف أصولهم
وأخذهم قوله :

(فان قال قائل : حدثنا عن اللفظ بالقرآن كيف نقولون فيه ؟
قل له : القرآن يقرأ في الحقيقة ويلى ولا يجوز أن يقال يلفظ به
لأن القائل لا يجوز له أن يقول : ان كلام الله ملفوظ به
لأن العرب إذ قال قائلهم لفظت باللفظة من نفسي فمعناه رويت بها
وكلام الله تعالى لا يقال : لا يلفظ به
واسا يقال : يقرأ ويلى ويكتب ويحفظ .)

قلت : فهذا من أوضح الأدلة على هذا الذي ذكرته
فان القائل من السلف بأن من قال : لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي
ومن قال : لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع .
لم يقل هذا لذلك السبب الذي ذكره الأعمري .
واسا قال ذلك لأن قول القائل : لفظي بالقرآن مخلوق كلمة مجتمعة تمتثل

معنيين :

أولهما : بلفظه هو الظاهر به وهذا بلاشك مخلوق لأنه فعل العبد وهو مخلوق .
والثاني : الملفوظ وهو القرآن ومن هنا يقع في قوله المعتزلة والجهمية .

وكذلك بالنسبة لقوله : " لفظي بالقرآن غير مخلوق "

يحتمل من القائل أنه يقصد : فعله الظاهر فقوله غير مخلوق باطل
ومن هنا قال المصنف أنه مبتدع .

ولم يشر أحد من أهل العلم الذين أطلقوا هذا القول إلى شيء من تعليل

الأعمري (١) .

(١) تراجع في ذلك :

عبد الله بن الإمام أحمد : السنة

تحقيق د . محمد سعيد النمطاني ، نشرة دار فنية بالرياض .

وقيل أن أسبي الكلام على تحقيق القول في حقيقة مذهب الأشعري والأشعرية
في مسألة " القرآن " أشير إلى طريقة المعاصرين في عرض المذهب وطورته بالمذاهب
الأخرى لأن في هذه الطريقة بيان وتوضيح للمذهب الأشعري أكثر .

فصاحب كتاب شرح العواقف يعرض المسألة في صورة فاسن متعارضين يقول :

(إن هاهنا فاسن متعارضين

أحدهما : أن كلام الله - تعالى - حقة له .

وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه - تعالى - قديم .

والثاني : أن كلامه مؤلف من أجزاء متزينة متعاقبة في الوجود

وكل ما هو كذلك فهو حادث

فكلامه تعالى حادث .

ثم انه أخذ بين موقف كل مذهب وفرقة من هذين القياسين بتقديمها
ولأنه أن نقله للمذاهب بحسب طبعه وفهمه ولكني أقبل منه ليريد توضيح المسألة
فالحائلة قالوا بصحة القياس الأول .

وقد حوا في صحة المقدمة الكبرى من القياس الثاني

وهي أن كل ما كان مؤلفاً من أجزاء متزينة متعاقبة في الوجود فهو حادث .

والكراهية : قالوا بصحة القياس الثاني

وقد حوا في صحة المقدمة الكبرى من القياس الأول

وهي أن كل ما كان صفة لله تعالى فهو قديم .

والمعتزلة قالوا بصحة القياس الثاني

وقد حوا في صحة المقدمة الصغرى من القياس الأول

وهي أن كلام الله تعالى صفة له .

وأما الأشعرية فقد قالوا بصحة القياس الأول

وهو أن كلام الله تعالى صفة له .

وكل ما هو صفة له فهو قديم .

فكلامه تعالى قديم .

(١) المفيد الجرماني : شرح العواقف ، ص : ١٤٧ وأبعدها .

(٢) هذا الذي مكاه عن الحائلة وهو غير صحيح بما نقلته منه الا توجيهها للمسألة

وإذا جاز في صفة العقدة المصغرى من العنصر الثاني
وهي أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
ومن هنا ظاهراً بأن الكلام هو المعنى النفس القديم .
والحروف والألفاظ الحادثة عبارة عنه .

وأبعد الناس بهذين العنصرين هم أهل السنة والجماعة المقيمين ولكنهم
أحسن من هذه الصياغة .

فمعتد بهم أن الكلام صفة لله تعالى من صفاته الذاتية الأزلية .
وهو في نفس الوقت صفة تعال تقوم بذاته تعالى وتتعلق بقدرته وشدته .
فهو سبحانه صنف بجنسي صفة الكلام عند الأزل
ولمعه متكلم كيف يشاء . وإذا شاء .
فهو لم يزل متكلماً كيف شاء . وإذا شاء .

ومن هنا فأما ذلك الصفة التي هي فعله تعالى القائم بذاته والتعلق
بالقدرة والشدته . حادثة .

فالقرآن عندهم هو كلام الله تعالى غير مخلوق وغير قديم
بل هو من أفعاله تعالى القائمة بذات تكلم الله تعالى به وتكلم غيره .
وسيتكلم يوم القيامة أيضاً وينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قريب .
وكلمات سبحانه تعالى لا نهاية لها .
وليست هي معنى واحد قديم .

قال تعالى : ﴿ هل لو كان البحر مداًداً لكلمات ربى لعد
البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو مشأ بعهده مداً ﴾ .
وقال تعالى جاثياً عن موسى عليه السلام : ﴿ قلنا أأنها نودى بأبوس انى أنا
ربك فاطلع نعليك انه بالواد المقدس ﴾
يذكر ربنا عز وجل أنه لما أنى الشجر كلمه الله عز وجل ولم يذكر أن ذلك
القول قديم لم يزل موجوداً عند الأزل حتى جاء قول موسى فأحدث الله له ادراكاً له
استطاع به أن يذكره به .

(١) سورة الكهف : آية رقم (١٠٩) .
(٢) سورة طه : آية رقم (١١) .

٧ - رؤية الله تعالى عند الأشعري والأشعرية :-

أصلحت هذه المسألة - بجانب مسألة القرآن - اهتماما عظيما عند الأشعري في عاقل كتبه وهي من المسائل التي حرص على بيان قوله فيها. عندما أعلن براءته من الاعتزال على الملأ في المسجد الجامع بالصرة على ماجات الروايات التاريخية .

ومذهب الأشعري الذي صرح به أنه ثبت رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة .
(وتدبر بأن الله يوصي في الآخرة بالأبصار كما يرى الثغر ليلة المداير -

الطونين

كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتقول : إن الكافرين محجوبون عنه إذا رأه الطونين في الجنة .
كما قال سبحانه :

﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (١) .

وأن جوسى صلى الله عليه وسلم سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا
وأن الله تعالى تجلس للجمال فبجعله دكا فأظلم جوسى بذلك أنه لا يراه فوسى
الدنيا (٢) .

ثم انه اهتم بعد ذلك بالاستدلال على رؤية الله تعالى بالأدلة العقلية
والنقلية مع الحرص الشديد على ابطال قول المعتزلة بنفى رؤيته بالأبصار يوم القيامة
بتضح : ذلك من قوله :

(والكلام في انما رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة .

قال الله تعالى : ﴿ وجوده يومئذ ناضرة ﴾ (٣) يعني مشرفة .

﴿ الى ربها ناظرة ﴾ (٤) يعني رائية .

وليس يخلو النظر من وجود نحن ذاكروها :

اما أن يكون الله سبحانه منى نظر الاعتبار كقوله تعالى :

﴿ ألا ينظرون الى الآل كيف خلقت ﴾ (٥) .

(١) سورة الطغفان : آية رقم (١٥) .

(٢) الأشعري : الآياتة ، ص : ٢٥ .

(٣) سورة القافاة : آية رقم (٢٢) .

(٤) نفس السورة : آية رقم (٢٣) .

(٥) سورة القافاة : آية رقم (١٧) .

أو يكون عنى نظر الانتظار كقولہ تعالیٰ

﴿ وَنَظَرُوا فِي الْآصْحَىٰ وَاحِدَةً ﴾ (١١) .

أو يكون عنى نظر التمسك كقولہ تعالیٰ

﴿ وَلَا يَنْظُرُ السُّيُومَ بِمِجَازِهَا ﴾ (١٢) .

أو يكون عنى نظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر المفكر والاختار لأن الآخرة ليست
بمدار اختار .

ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع " الوجه " معناه

نظر العينين اللتين في الوجه

كما إذا ذكر أهل اللسان نظر اللسان فقالوا : انظر في هذا الأمر بطلبه
لم يكن معناه نظر العينين .

وكذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي يكون للطلب .

وأما أن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنقيب وتكدير وأهل
الجنة في (مالا عين رأت ولا أذن سمعت) من العيش السليم والتعمير المقوم
وإذا كان هذا هكذا لم يجوز أن يكون مختارين لأنهم كلما عطر بالهم غسروا
أنفوسهم مع عطرهم بالهم .

وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعتطف .

لأن الخلق لا يجوز أن يتعتفوا على مخلوق .

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة مع القسم الرابع من أقسام النظر

وهو أن معنى قوله : ﴿ وَالَّذِينَ رَجَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ مَخْرُوجًا ﴾ (١٣)

أنها راجعة ترى ربها عز وجل (١٤) .

ثم انه رحمه الله تعالى أخذ يريد على المعترلة ويتأشبهون في اسماء الأقسام ببعض

آيات القرآن وبين بطلان استدلالهم .

(١) سورة يس : من الآية رقم (١٩) .

(٢) سورة آل عمران : من الآية رقم (٢٢) .

(٣) سورة القاف : آية رقم (٢٢) .

(٤) الأتصاري : الأمانة عن أصول الديانة . ص : ٣٥ - ٣٦ .

وكذلك ذكر بعض الروايات من أعماد بيت النبي صلى الله عليه وسلم في اثني عشر
رواية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة .

وكلامه في الآية في هذه الصائفة يوافق كلامه في " رسالته أهل النضر بعباب
الأبواب " ويوافق كلامه في " التمتع " وكلامه في " العنقات "

قال في رسالته في أهل النضر :

(وأجمعوا - أي أهل السنة - على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة
بأعين وديعهم متى ما أُمِر به تعالى في توحيدهم :

+ وجوده يوحى بأمره إلى ربهما مباشرة (١))

وقد بين معنى ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم ودفع كل أشكال فيه بقوله
للمؤمنين (ترون ربكم حينما) (٢) .

وقوله : (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر . لا تضامون في رؤيته) (٣) .
بين أن رؤيته تعالى بأعين الوجود .

ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل مثل القمر من قسطن
أن النبي صلى الله عليه وسلم - شبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه الله تعالى بالقمر .

وليس يجب إذا رأيتاه تعالى أن يكون شيئاً لشيء كما تراه

كما لا يجب إذا علمناه أنه يشبه شيئاً نعلمه

ولو كان يجب إذا رأيتاه عز وجل أن يكون مثل المؤمنين منا

لو يجب إذا كان الله وأنتا وكلما بنا أن يكون مثل الراشدين والمعلمين منا (٤)

وأما في كتابه التمتع فقد قال :

و باب : الكلام في الرؤية :

إن قال قائل : لم ظنم أن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس (٥)

قل له : قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به المأري تعالى يستحيل عليه

فانما لا يجوز لأن في تحويره اثبات حدثه أو اثبات حدث معنى فيه أو تشبيهه

(١) سورة القياس : آية رقم (٢١ - ٢٢) .

(٢) أخرجه البخاري : انظر فتح الباري : ٤١٩ / ١٢ .

(٣) أخرجه البخاري : انظر فتح الباري : ٤١٩ / ١٣ .

(٤) الأشعري : رسالة إلى أهل النضر ، ص : ٢٤٥ - ٢٤٨ .

أو تسميته أو طبعه من حقيقته أو تجويره أو تظليله أو تكذيبه (١١) .
ثم أخذ بكل الاستدلال بهذا القياس حتى يصل الى القول بأن رؤيته تعالى
جائزـــــــــــــــــة .

وأما قال :

والدليل على أن الله تعالى " يرى بالأبصار قوله تعالى :

" ووجه يوتد ناضرة الى ربها ناظرة " (١٢) (١٣) .

ثم أخذ بكل لقبه استدلاله بالآية بندو كانه في " الاياتة " .

وكمل بقية الرد على المعتزلة بنفس الطريقة بل وبفس الترتيب كما في الاياتة .

وأما في كتابه المغالات :

فقد ذكر هذا القول ضمن محاكمه عن أهل الحديث والسنة والذي عطف عليه

يقوله :

[وكان ما ذكرنا من قولهم قول واليه نذهب] (١٤) .

قال : (ويخيلون ان الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القبر ليلة

القدر ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرين لأنهم عن الله محجوبون .

قال الله عز وجل : " كلا انهم عن ربهم يوتد لمحجوبون " (١٥) .

وأن جوسى - عليه السلام - سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا

وأن الله - سبحانه - تجلى للجبل فجعله دكا فأظنه بذلك أنه لا يـــــــــــــــــراه

في الدنيا بل يراه في الآخرة] (١٦) .

وقيل الأشعري : هذا لم يخالف فيه أحد من أصحابه بل تعتبره الصائفة

من مسائل الاثنان في الذهب الأشعري كـه .

-
- | | |
|-----|--------------------------------------|
| (١) | الأشعري : اللعق . ص : ٦١ وما بعدها . |
| (٢) | سورة الفأفة : آية رقم (٢٢ - ٢٣) . |
| (٣) | الأشعري : اللعق . ص ٦٣ . |
| (٤) | الأشعري مقالات الاسلاميين ٢٥٠/١ . |
| (٥) | سورة الطغفس : آية رقم (١٥) . |
| (٦) | الأشعري : مقالات الاسلاميين ٣٤٧/١ . |

يقول صاحب شرح المواهب :

(ذهب الأشارية إلى أنه تعالى يسح أن يرى . وسمعه الأتقون .
قال الأعدى : أجمعت الأمة من أسعابنا : على أنه رؤية تعالى في الدنيا
والآخرة جائزة ظلا .

واعتقوا في جوارها سمعا في الدنيا

فأثبتت بعضهم ونفاه آخرون (1) .

والنصوص ما ذكره من اجتماع الأشارية على جواز رؤية الله تعالى في الآخرة .

وكذلك صرحوا بولوعها بأن المؤمن سمون بهم يوم القيامة .

(1) الشريفة الجرجاني : شرح المواهب ، ص : 185 ، 186 .

٥ - معنى إرادة الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة :-

الإرادة عند الأشعري والأشاعرة من الصفات الذاتية الأولية التي تقوم بذات الله تعالى ولا تتعلق بقدرته ومشيئته لأن ماله تعالى يتعلق بالقدر والتمشية لا يكون قدماً .

يقول الأشعري في كتابه الإبانة :-

(لا يجوز أن تكون إرادة الله تعالى محددة معلومة لأن من لم يكن يريدنا ثم أراد لحقه النقصان ...) (١) .

وفي رسالته إلى أهل النعمرباب الأيوب وهي يحكي اجتماع أهل السنة والجماعة - على حسب فهمه وما وصل إليه علمه - يقول :

(وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حياً ، وطفا لم يسزل به عالماً وقدرة لم يزل بها قادراً ولائماً لم يزل به متكلماً وإرادة لم يزل بها مرسلها وسعياً وسراً لم يزل به سعيها وسراً .

وحتى أن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً) (١) .

وفي سبيل التوفيق بمعوم إرادة الله تعالى وشمولها لكل الكائنات غيرها وشهراً

• ربط الأشعري والأشاعرة بين الإرادة والخلق من جهة

فكل مخلوق مراد وخاص لمشيئته ويستحيل أن يخلق الله شيئاً وهو لا يريد . ويطلق بين الإرادة والعلم من جهة أخرى .

فما علم الله كجبراً أراد كونه يوفيه وكذلك ما علم أنه لا يكون أراد عدم وجوده .

فأما بالنسبة للربط بين الإرادة والخلق :

يقول الأشعري في كتاب الإبانة :

(أن قال قائل : لم نعلم أن الله يريد لكل كائن أن يكون وذلك ما لا يكون قيل له : الدليل على ذلك أن الحجة قد وضعت أن الله تعالى خلق للكفر والمعاصي وسبب ذلك بعد هذا الموضوع من كتابنا .

وإذا وجب أن الله سبحانه عاقل لذلك فقد وجب أنه يريد له أنه لا يجوز

أن يخلق ما لا يريد) (٢) .

(١) أبو الحسن الأشعري : الإبانة من أصول الديانة تحقيق د . فوفية حسين عويش ، ص ١١٢ .

(٢) وأرجع في ذلك : الشيخ للأشعري تحقيق د . غزالي ، ص ١٢٠ .
(٢) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النعمرب : تحقيق د . محمد السيد الحميد ، ص ١٢٠ .

(٣) أبو الحسن الأشعري : الإبانة من أصول الديانة ، ص : ١٢٠ - ١٢١ .

وقال في كتابه التلح في الرد على أهل الزيغ والبدع :
(... دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث لايجب
أن يخلق ما يريد) (١١) .

وأما بالنسبة للربط بين الإرادة والمعلم :

يقول الأشعري في كتاب الأيات :

(أنه لايجوز أن يكون في سلطان الله عزوجل من اكتساب العباد ما لا يريد
كما لايجوز أن يكون من فعله - المصمم على أنه فعله - ما لا يريد أنه لو وقع من فعله
ملا يملكه لكان في ذلك انتفاء النقصان . وكذلك القول لو وقع من عباده ما يملكه فذلك
لايجوز أن يقع من عباده ما لا يريد) (١٢) .

ثم قال : (وقد أومئنا أن الله لم يزل يريدنا على الحقيقة الذي علمه
علما . فإذا كان الكفر ما يكون وقد علم ذلك فقد أراد أن يكون .

ويقال لهم : إذا كان الله عزوجل علم أن الكفر يكون وأراد أن لا يكون
فقد أراد أن يكون ما علم على خلاف ما علم وإذا لم يجوز ذلك
فقد أراد أن يكون ما علم كما علم) (١٣) .

وقد حكى البغدادي في كتابه أصول الدين هذا القولين الأشعري وذكر اجتماع
الأشاعرة عليه حيث قال :

(أجمع أصحابنا على نفوذ حقيقة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها
فما علم منه حدوثه أراد حدوثه عمرا كان أو شرا وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون .
وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي
أراد كونه عليه .

وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سوا أمر به أو لم يأمر به) (١٤) .

(١١) أبو الحسن الأشعري : التلح في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص : ٤٧ .

(١٢) أبو الحسن الأشعري : الأيات من أصول الديانة ، ص ١٢٦ نشرة دار البيان
دمشق ، تحقيق عبد اللادر أربابالربط سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٨٦ .

(١٣) نفس المصدر ، ص : ١٢٢ .

(١٤) البغدادي : أصول الدين ، ص : ١٢٥ ، ١٢٦ .

وقد جعل الأشعري العبدية والرضى والغضب والمخطأ كلها معاني ترمع إلى معنى الأرادة من هنا فقد جعل مراد الله تعالى مميوزا له ورضيا عنه .
يقول الأشعري في رسالته إلى النضر وهو يذكر ما يظنه من اجتماع أهل السنة والجماعة :

(وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ مَرُوضٌ بِرِضَى عَنِ الثَّلَاثِينَ لَهُ وَأَنَّ رِضَاءَهُمْ إِرَادَتُهُ لِنَعْمِهِمْ ، وَسَخَطُهُ عَلَى الْكَافِرِينَ وَيَقْضِي عَلَيْهِمْ وَأَنَّ قَضِيَةَ إِرَادَتِهِ لِعَذَابِهِمْ) (١١) .

وقد تابع أبو بكر الباطلي- المؤسس الثاني - شيخه أبا الحسن في ذلك قال :
(إِنْ قِيلَ : فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ سِيَمَانَهُ بِرِضَاءِهِ وَرِضْوَانِهِ - وَسَخَطُهُ وَجْهٌ وَعِدَاوَةٌ وَيُؤَلِّقُهُ وَيَسْخَطُهُ إِنَّمَا هُوَ إِرَادَتُهُ لِأَنَّهُ لَا يَرِضِي عَنْهُ وَأَحِبُّهُ وَيُؤَلِّقُهُ . وَأَنَّ قَضِيَةَ وَسَخَطِهِ وَقَضِيَةَ وَعِدَاوَتِهِ إِنَّمَا هُوَ إِرَادَةُ عِقَابِهِ مِنْ غَضَبٍ عَلَيْهِ وَسَخَطٍ وَهَادِي وَأَيُّلَاهُ وَغَيْرُهُ ؟

قيل له : الدليل على ذلك أن الغضب والرضا يتحدوا ذلك لا يتحدوا ؛
إما أن يكون المراد به إرادته النفع والتضرر فقط .
أو أن يكون المراد به تغير المانع وتغيره عند الغضب وقتله وسكوته عند الرضا .

فلما لم يجز أن يكون الثارى جلت قدرته إذا طبع بتغيره وبغيره وإذا طبع يمكن

وأن هذه من صفات المخلوقين وهو يتعالى عن جميع ذلك شدت أن العباد بعضهم برياء ورحمة وسخطه إنما هو إرادته وقضيه التي نفع من كان في معالجه أن ينفعه وضرر من حقد في طبعه وغيره أنه يضره لا غير ذلك (١٢) .

(١١) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر . ص : ٢٢٢
تحقيق د . عبد الله شاكر .
(١٢) أبو بكر الباطلي : الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز التحيل . ص : ١١٤
تحقيق محمد زاهد الكوثري نشرة مؤسسة المنهج الأهرية
الطبعة الثانية ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م

ويقول الباقلاني أيضا :

واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والعزيمة والاعتبار والرضى والعزيمة على ما حدسنا
واعلم أن العزيمة في ذلك كنه بالمأل لا بالحال .
فمعرض سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه ولا يخط عليه أبدا وأن كان من الحال
مأسا .

ومن سخط عليه فلا يزال ساعطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وأن كان في الحال
مأسيا . (١) .

ويش القيل بعموم إرادة الله تعالى سار نامة الأشاره بعد الأشمري والباقلاني
كما سبق أن نقلته عن القيدادي ، وهو ما أكده صاحب كتاب الواقد بشرحه حيث قال :
(العزيمة الرابع : أنه تعالى يريد لجميع الكائنات غير يريد لها لا يكون ، مثل كائن
يراد له وليس يكائن ليس يراد له : هذا مذهب أهل الحق ، واعتقوا على جوار
أسناد الكل جلة فيقال : جميع الكائنات مرادة لله تعالى . ولكن اعطفوا فـ
التفصيل (١) .

تعقيب :-

من الواضح أن الأشمري والأشعرية بانتمائهم عموم الإرادة والعزيمة والرضى بينها
وبين المطلق والعلم وتسميتهم بين معنى الإرادة والعزيمة أنهم إنما يتحدثون عن
الإرادة الكونية القدرية التي يجب وقوع تعلقها .

بينما لم يتحدثوا عن الإرادة الدينية الشرعية والتي لا يجب وقوع تعلقها بسبب
لا يقع تعلقها الا اذا تعلق به أيضا الإرادة الكونية القدرية .

وهذا ما سوف يأتي بيانه ان شاء الله تعالى

وسوف يأتي معنا أن المطلق القيل بعموم الإرادة مع عدم التفرد بين الإرادة
الكونية والإرادة الدينية مع المطلق القيل بعموم القدرة قد أدى بهم إلى التزام بعضهم
المسائل التي تحتاج إلى إعادة بحثها وفرضها على الكتاب والسنة لمعرفة حقيقتها
بالمطالعة .

(١) الباقلاني : الانصاف ، ص : ١٥٠

(٢) الشريف الجرجاني : شرح الواقد ، ص : ٢٤٣ .

- من ذلك سأله : علق أفعال العباد .
- وهي قولهم بنى أثر القدرة الحادثة للعميد في إيجاد فعله الاختياري .
- ومن ذلك أيضا :
- قولهم بنى الحكمة والتعميل في أفعال الله تعالى
- ومن ذلك أيضا :
- قولهم بجواز وضع التكليف بما لا يطاق .
- ومن ذلك أيضا :
- قولهم بجواز أن يعذب الله تعالى أنبياءه ورسله وصاده المؤمنين والمطهرين
- وأن ينسب الكفار والعكاسين والفسار والفسان والعمامة .
- ومن ذلك أيضا :
- قولهم بنى الحسن والفتح الدائمين عن الأتيا .
- ومن ذلك أيضا :
- قولهم بنى تأثير الأسباب وأرجاعهم الأمر الى العادة الاختزاعية .
- وسوف يأتي عرض بعض هذه المسائل ان شاء الله تعالى .

١ - علق أفعال العباد عند الأشعري والأشعرية :-

ارتبط قول الأشعري في مسألة أفعال العباد بقوله في اطلاق الإرادة وصعوب القدرة لله تعالى .

فقد ذهب إلى أن قدرة العبد المادنة لا أثر لها في إيجاده فاعله الاختياري أو في إيجاده صفا من صفاته وإنما تتعلق به على وجه أمر يسمى الكسب ، فالعقل متعلق لله مكسوب للعبد في وقت واحد .

والله تعالى بحاسب العبد في الآخرة ليس لكونه عويذا لفعله بإرادته وبدرسه الحادثتين وإنما لكونه مملا للفعل وكأيا له .

والعبد إما سمي فاعلا بمعنى أنه مكسب لفعله وليس بمعنى أنه خالق له أو مشرع .

يقول الأشعري في اللعج :

(أن قال فاعل : لم يصح أن اكتساب العباد مخلوقة لله تعالى ؟

قول له : قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : " والله خلقكم وما تعلمون " .

وقال : " جزا " بما كانوا يعملون .

قلنا كان الجزا " وإنما على أعمالهم كان الخالق لفعالهم !!)

وقال الأشعري في اللعج أيضا :

(ودليل آخر من القياس على خلق أفعال الناس : أن الدليل على خلق

الله تعالى حركة الاضطراب قائم في خلق حركة الاكتساب وذلك أن حركة الاضطراب إن كان

الذي يدل على أن الله خلقها حدثها فذلك القصة في حركة الاكتساب .

وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان و زمان فكذلك قصة حركة

الاكتساب فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطراب مخلوقة لله تعالى يجب

به القضاة على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى ، وجب خلق حركة الأشعرية

بمثل ماوجب به خلق حركة الاضطراب) .

وفي تعريفه للكسب في العظات :

(والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فكسب

كسبا لمن وقع بقدرة) .

وهذا التعريف هو نفسه الذي ذكره في اللعم (١) حيث قال :

(حقيقة الكسب أن الشيء يقع من الكسب له بقوة معدته) (٢) .

ولتوضيح مراد الأشعري بالكسب ينبغي ملاحظة مايلي :-

ان الفعل - عند الأشعري - لا يخالف له الا الله

ولا خالف له على حقيقته الا الله

ولا قدر عليه - أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يختاره - الا الله تعالى

والأشعري بهذا الحصر ينفي عن العبد أن يكون خالفاً لفعله أو قاطباً له أو قادراً عليه .

وانما تنسب العبد بقدرته المادية من هذا الفعل أنه كسب له فمستسبب

وهذه المسألة الدقيقة تحتاج الى مزيد بيان

يقول الأشعري في كتابه اللعم :

(فان قال قائل علم لا دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا خالف له

الا الله كما دل على أنه لا خالف له الا الله تعالى ؟

عيل له ؛ كذلك نقول ؛

فان قال : لم لادل على أنه لا قدر عليه الا الله عز وجل ؟

عيل له ؛ لا خالف له على حقيقته الا الله تعالى

ولا قدر عليه - أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يختاره - الا الله تعالى(٣)

(١) ان وجود مسألة الكسب التي افرقت بالأشعري في كل من كتابه العقائد واللعم

مع أنه ذكر في " العقائد " أنه يقول بكل مايقول به أهل السنة وأصحاب

الحدیث له دلالة في تأكيد قول من يقول بأن الأشعري لم يجر الا مرحلة

واحدة بعد تحوله عن الامتزاج هي متابعة المنطق الأخذ بما عليه أهل المحدثين

ولكن الكلام على نفسه ومبرراته لمأخذة أقوالهم .

(٢) الأشعري ؛ اللعم ، ص : ٧٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٧٢ .

ويوضحنا لهذا المعنى أن كل كلام صاحب كتاب " الأشعري " (١) في شرحه
لقول الأشعري يخلق أعمال العباد قال :

(والأشعري لا ينس كذلك أن يعطي بعض الصفات شيئاً من الأهلية الخاصة
فهو يتحدث عن قدرة الله تعالى قائلاً ان كل شيء في العالم - حتى أعمال الانسان
الارادية - انما هو مخلوق بها ولا دخل لغيرها في ايجادها وأن المعتزلة قد عارضوا قسري
الفعل الاختياري وقالوا أنه مخلوق بقدرة العبد .

يرى أن الأشعري يحاول أن ينفي ذلك مرهناً على فسادة بقوله :
ان جميع الأفعال تحتاج الى قائل يفعلها وهو عالم بحقيقتها .
وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير قائل يعلم حقيقته جاز أن يوجد من غير
قائل أصلاً .

وإذا كان ذلك ممكناً لأن الفعل لا يد له من قائل فذلك يعتبر ممكلاً أن -
يعبر الفعل على يد قائل لم يدرك كنهه ادراكاً صحيحاً .
والعبد لا يدرك حقيقة ما يجري على يديه من أعمال
وإن قيس هو المالك لها .

والدليل على ذلك أن الكافر يفعل الكفر مقتداً صحت وفساده مع فسادة وبفساده
وإن الكافر ليس هو القائل للكفر .

بل إن يكون قائله شيئاً آخر مخالفاً له .
وهذا الآخر لا يمكن أن يكون جسماً طبيعياً لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل شيء
تبرعاً شيئاً .

وإذا لم يكن القائل طبيعياً كما أنه ليس الكافر الذي يرى على يديه الكفر فلا بد
أن يكون سمته ذلك هو الله تعالى الذي خلقه وهو مدرك على ذاته وبقدرته
وكذلك جميع الأفعال التي تجري على يد الانسان (٢) .

(١) هو د . حمودة فزارة وكتابه " الأشعري أبو الحسن " يعتبر من أوسع
الدراسات عن الأشعري في الحديث .

(٢) تنص المصدر ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

قلت : فهذا الكلام واضح وصريح في أن مذهب الأشعري في أعمال العباد أن قاطبها هو الله تعالى أو بمعنى أدق لا ظالم لها إلا الله كما مرح بذلك فيما سبق ولا عائل لها إلا الله ولا قادر عليها إلا الله .

وأما ما يتعلق بقدره العبد الحادثة ودورها في إيجاب فعله الاعتباري فقد مر الأشعري وكثير من أئمة الأشاعرة أنها لا دور لها وإنما يوجد الفعل بقدره الله تعالى ومدنها .

يقول البغدادي في كتابه أصول الدين وهو ينظم عن بيان معنى الخلق والكسب : (ضرب بعض أصحابنا - يعني الأشاعرة - للاكتساب مثلا في الحجر الكثير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله متفردا به .

إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل أفتاهما ولا عرج أشعهما بذلك عن كونه حائلا كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد بأحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وأوجد مقدوره .

فوجوده على الحقيقة بقدره الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه ظاهرا وإن وجد الفعل بقدره الله تعالى

فهذا قول معتقل (1) وإن جهلته القدرة (2) .

قلت : هذا الكلام صريح في نفي وجود الفعل بقدره العبد والمباغسي شرح للمذهب لا ظالم تحته .

وأما الشهير ساني فقد جاء أكثر مراعاة في عرض المذهب وأصوله والفرقة بين قول أبي الحسن الأشعري وقول أبي بكر الباقلاني حيث قال :

(قال " الأشعري " : والعبد قادر على أعماله إذ الإنسان يوجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرجلة وبين حركات الاعتبار والإرادة والتفرقة واجبة

(1) الظاهر أن هذا القول ليس مجهولا عند " القدرة " فطأ إنما يشاركهم كثيرين منهم أما - بل يبدو أنه لا يكون هذا القول " معقولا " إلا بشرط التذهب بمذهب الأشاعرة . وبالرغم من ذلك فلم من أشعري أشار في فهم هذا الكسب .

(2) البغدادي : أصول الدين . ص 123 . 124 .

الى أن المركبات الاعتبارية حاصلة تحت القدرة خوفاً على اختيار الماد من هذا
قال : المكتسب هو المظهر بالقدرة الماسطة والماسل تحت القدرة المادنة .

ثم على أمل أبي الحسن : لأن أثر القدرة الحادثة في الاحداث أن جهة
الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . ولو أثرت في قضية الحدوث
لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لأحداث الألوان والطعق والروائح وتصلح
لأحداث الجواهر والأجسام فيؤدي الى تجوز وقوع الماسل على الأرض بالقدرة الحادثة .

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقب القدرة الحادثة أو تحتها
أو معها الفعل الماسل اذا أراده العبد ويحده له . وسمى هذا الفعل كسبا فيكون
خالقاً من الله تعالى ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته (11) .

ثم انه بدأ بين وجه موافقة القاضي أبي بكر الباطاني لشبهة الأشعري ووجه
مناقضته له تعالى :

(والقاضي أبو بكر الباطاني تخطى عن هذا القدر قليلاً فقال : الدليل
قد ظم على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد . لكن لمحت تغضص صفات الفعل
أو وجوده وامتناعه على جهة الحدوث فقط .

بل هيأ وبه أمر من وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرًا ضميرًا قابلاً
للعرض . ومن كون العرض عرضاً ولوياً وسواداً غير ذلك .

قال : فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة
وسمى ذلك كسباً وذلك هو أثر القدرة المادنة (12) .

فالباطاني هنا وافق الأشعري في أن قدرة العبد المادنة ليس لها أثر
في إيجاد الفعل .

وأما خالفه في اثبات أثر لها في مقل من صفات غير جهة الحدوث .

وقد مر بنا كلام البغدادي في موافقة الأشعري تماماً

(11) الشهرستاني : الملل والنحل / 1 - 96 - 97

(12) نفس المصدر . وراجع كتابه نهاية الأقدام . ص : 49

الأ أن التمييز الحقيقي في مسألة التكليف حمل على يدى أبي العباس الجويني وخاصة في رسالته " العقيدة النظامية " (١١) إذ أن كلامه في الإرشاد يوافق تماما مذهب أبي الحسن الأشعري .

ويلاحظ أن الجويني بالرغم من مخالفته في " النظامية " المذهب الأشعري بإنشائه أثر القدرة العبد الحادثة في إيجاد الفعل . إلا أنه يبيّن ذلك الأثر " كما " أيضا . وهو يوافق المعتزلة في المعنى وبخالفهم في اللفظ .

فهم يسمون أثر قدرة العبد في إيجاد فعله بالخلق ويطلقون القول بأن العبد يخلق أعماله الاختيارية .

بينما الجويني يستخدم لفظ " الكسب " في نفس المعنى الذي عرّفه المعتزلة " بالخلق " وليس بمعنى " الكسب " عند الأشعري وسائر الأشاعرة .

ولقد كان لهذا التطور الذي أحدثه الجويني في المذهب الأشعري في هذه المسألة بعض الأثر وخاصة على تلميذه أبي حامد الغزالي ، ثم الرازي (١٢) .

إلا أن الذي يعني الباحث أن المذهب أصبح يفرّق الآن ويقدم في الصورة التي بدأها أبو الحسن .

يقول صاحب كتاب " شرح البواقي " :

أفعال العباد الاختيارية وأتمة بقدرة الله تعالى وبعدها وليس لقدرةهم تأثير فيها . بل الله سبحانه أجزى عاقبة بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا . فإذا لم يكن هناك مانع أو مبدع فيفسد التدبير نظرا لها .

فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا واحداثا وكسبيا للعبد والبراء بكسبه إياه : نظرا لقدرة وإرادته من غير أن أن يكون هناك مسبب تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه معللا له .

وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (١٣) .

(١١) الجويني: العقيدة النظامية ص ٣٠ وما بعدها .
(١٢) يراجع في ذلك : د. الجابري : قصة الخبر بالشر في الفكر الإسلامي ، ص ٢٢٢ .
(١٣) الشريفة البرجماني : شرح البواقي . الموقف الخامس : الإلهيات تمطش د. أحمد المهدي - ص ٢٤٢ .

قلت : فهذا هذا الذي استقر عليه المذهب الأشعري من أن قدرة العبد لا تؤثر لها في إيجاب الفعل وإنما الفعل يوجد بقدرة الله تعالى عازرا لها بخلقه الله تعالى في العبد من قدرة واختيار حادثين .

وغير بالذكر أن يقال إن المذهب الأشعري - عند كثير من الناس - يخلط نوعاً من الجبر ببعضهم البعض بالجبر الاختياري (١) أو الجبر المقنع (٢) ويسمى بعضهم الأشاعرة بالجبرية المتوسطة (٣) ويطلق بعضهم على الأشاعرة أنهم حبرية (٤) من غير متوسط إذ اثبتوا الكسب للعبد فسي فعله مع نفي أي أثر لقدرة الحادثة في إيجابه من الأثر المشككة التي يصعب تصورها .

حتى أن أبا العالي الجويني قد اضطر في بعض في بعض كتبه أن يتصور من المذهب ويصرح بأن من ينفي أثر القدرة الحادثة في فعلها يكون مكذبا للربل فاطعاً للشرائع بالكذب . ولا يستمر على ذلك المذهب إلا من باب التطيد (٥) .

وهذا ما سوف أتعرض له بالبحث والتعمق في الباب القادم عند الكلام على الجانب النظري لأصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته .

وقد يكفى من العموم التنبيه على أن مذهب الأشعري بالرغم من أنه يؤدي إلى الجبر إلا أنه لم يثبت عن الأشعري أنه قال بأن العبد مجبور في فعله أو اضطر إلى العسفة اضطراراً . وقد أشار إلى ذلك صاحب فنية الخير والخير في الإسلام .

- (١) د . حويجة فراسة : " الأشعري " ص : ١١٢ - ١٦٢
- (٢) الجليلند : فنية الخير والخير ، ص : ٣٠٤
- (٣) انظر رسالة د . حسن شافعي ، ص : ٣٢٢ من دراسته على كتاب غاية المرام للأردى ، حيث قال كلام الأردى في الاكثر ٢٥١/٢ يقول الأردى : (والجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا كسباً كالجبرية والتي حبرية متوسطة وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً لكن تثبت له كسباً كالأشعرية) .
- (٤) انظر كتاب فخر الدين الرازي وأراؤه للنگران ، ص : ٥٢٢
- (٥) انظر رسالة د . حسن شافعي في دراسته على تحقيق غاية المرام للأردى ، ص : ٣٢٢
- (٦) الجويني : العقيدة النظامية ، ص : ٢٠ - ٢٦
- وانظر كتاب : فنية العز والخير د . محمد السيد الجليلند ، ص : ٣٠٥ .

يعد أن ذكر طه الأفعرى والأشارة إجمالاً - بل ما فصلته أنا هنا - على
على ذلك بقوله :-

(هذا هو طه أبي الحسن الأفعرى كما جاء في الآيات والقصص وكما
نقله عنه أئمة من بعده .

ويتبعني أن شبه هنا سلفاً إلى أن الأفعرى لم يصرح في كتبه بأن الإنسان
مجبر في فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح في جملة ما بأن الله يخلق في
العبد الإيمان والكفر والطاعة والمعصية والخير والشر . وصرح في الوقت نفسه بأن قدرة
العر' لا أثر لها في مقدرها ولا في صفاته وإنما يكسب العبد صفات فعله نظيرة قدرته
لحدوث ذلك الفعل وإيجاده .

ولا ينبغي أن نقف مع الأفعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب
أن نبحث عن مضمونها ومعناها ومن المعنى الذي يقصده الأفعرى من وراء ذلك :

* لقد قصد الأفعرى من تفي تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها إلى تأكيد
انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة الممددة لها في شيء من
ذلك . فهو لم يقصد أساساً أن الإنسان مجبر في فعله وأن الله خلقه على
المعصية فيما يقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير .

* ولكن هناك سؤال مطرح نفسه طبعاً :-

إذا كان الأفعرى قد أكد أن قدرة الإنسان لا أثر لها في مقدرها ولا في
شيء من صفاته وإنما تنفرد القدرة الإلهية بالتأثير فيه .

أليس هذا القول هو الجبر القنع ؟

ثم إن الكسب الذي أشبهه الأفعرى في تحديده خلاصة القدرة العادية بأفعالها
لا يمكن تعقله لأنه قد نفى أن أثر للقدرة في أحداث الفعل أو في صفاته .

فما معنى الكسب إذن وما الفائدة منه إذا كان لا أثر له .

ثم طام بكون الثواب والعقاب في الآخرة إذا كان الإنسان سلباً بالتأثير
في أفعاله .

ثم كيف تصح التكليف إذا كان العر' لا يستطيع أن يؤثر في الفعل المكلف به
إيجاداً أو تركاً ؟ (١)

قلت : قد بين هنا أن الأشعري لم يقصد القول بالجبر ولم يصرح به ولكنه يدافع اثبات صمم قدرته تعالى ويقردها وعدم مشاركة غيرها لها في الخلق والابجاد قد وقع فيها بطلان به التي الجبر وهو ما ساءه بالجبر النصح .

والتي قريب من هذا ذهب صاحب كتاب " الأشعري " بالرغم من شدة دفاعه عن الأشعري بعمامة وفي هذه المسألة بخاصة إلا أنه بعد ما قرأ مذهب الأشعري في الكتاب لم يستطع أن يستوصيه بل توقف عند بعض جوانبه . حيث قال بنا " على كلام سابق :-
(ليس معنى ذلك أن نظرية الأشعري في الكتاب لا تتناول من صعوبة أيضا فسبق احتياجها التي أدلة أخرى لتأييدها .

فإن الأشعري قد أخضع قدرة الله لإرادة الانسان .
وفي ذلك ما فيه لأنه يقرر أن الانسان إذا اتجه الى الفعل وعلى نفسه لئس ولم يستعمل ببدنه تعلقت قدرة الله به خلقا كما تتعلق في الوقت نفسه للعدد قدرة يكسب بها الفعل ويقوله .

وفي الارتباط بين ارادة الانسان وقدرة الله ما يخرج شعوري كعبد مسلم .
ولكن ذلك على كل حال قد يكون أولى من الاستقلال الذي يقره المعتزلة .
على أن هناك صعوبة أخرى وهي أن الأشياء المكونة لقدرة الانسان وانجاهاه الى كسب الفعل إنما هي مخلوقة لله تعالى .
فإن اعتبار بقاء للانسان بعد هذا (١١) .

قلت : هذه النكته الدقيقة التي تنبه لها : بأن الأشياء المكونة لقدرة الانسان ويقصد بها بواطن ودوامي الفعل أليست هي الأخرى مخلوقة لله تعالى (وكيفية للعبد على مذهب الأشعري وهي تحتاج الى مكونات أخرى أو دوامي وبواطن وهكذا يتسلسل الأمر .
فهذا حال الكتاب عند الأشعري تصدعت الاطالقة - التي حد ما - في الكلام عليه ونقل كلام كثير من تناوله بالمواصفة أو المماثلة حتى تنتج صورة بطلية .

١٠ - نفي الحكمة والتعليل عند الأشعري والأشعرية :-

حيث أن أشرت إلى أن نفي الأشعري والأشعرية للحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى مرتبط عندهم بالفعل بمعنى إرادته تعالى وبصور قدرته .

ومماثلة على هذا المعنى قولها بعدم تعليل أفعاله تعالى ونفي الأثراني والمتم والمصالح عنها فالتة يريد مايقنا' ويقعل مايريد .

وبما' على ذلك نقول أن يكون في الأشيا' حسن أو قبح من ذاتها ، فلا يحسن من الله تعالى - على قولهم - فعل ، ولا يهين منه تعالى - عندهم - فعل ، بل هو المتصرف في ملكه ، فكل مايفعله حسن ويدل على كل حال .

يقول السيف الأدي في تصوير مذهب الأشعرية الذي يعتقد أنه مذهب أهل الحق - في كتابه : نايه الغرام : (الطبعة الثانية : في نفي الغرض والظنود عن أفعال واجب الوجود فذهب أهل الحق إلى أن الثاري- تعالى- خلق العالم وأبدعه لا لتعاقب سبب الابداع الربا ، ولا لتكملة يتوقف المخلق عليها .

بل كل ما أبدعه من خير وشئ يقع وشئ لم يكن لغرض فاده اليه ولا لتقصود أوجب العمل عليه .

بل المخلق وأن لاخلق له جازان وهما بالنسبة اليه سبحانه (١١) .

ثم أخذ بعد ذلك بذكر مذهب المعتزلة في اثبات الغرض الذي يعود على العبد بالصلاح وبذكر طرئيه على ذلك من وجوب راية الملاح على الله تعالى عنده بعضهم بوجود الأصلاح عند البعض الآخر حيث قال :

(وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن الباري لا يخلق فعله من غرض وصلاح للمخلق إذ هو بتعالى وينفد عن الأثراني ومن الضرر والانتفاع ، فرباية الملاح في فعله واجبة نفا للبعث في الحكم من حكته وأبطلوا للمفقه عنه في ابداه وصنعت

وأما الأصلاح فهم فيه متدافين :

طائفة ألحقته بالملاح في وجوب الرباية .

(١١) السيف الأدي : نايه الغرام في علم الكلام تحقيق د . حسن عبد اللطيف .

وظائف أعمال القول بوجوبه بنا، على أن عامي صالح إلا وفوق ما هو أصلح منه
إلى غير نهاية .

ثم بنا على وجوب رعاية الملاح والأصلح - بانطاق منهم - ووجوب الثواب على
الطاعات والآلام الغير المستحقة كما في حق المهيئات والعباد ، ووجوب العقاب وأحباط
العمل على العسائر ، ووجوب قبول التوبة والارشاد بعد الخطي وإعمال العقل التي
ودوه الصالح بالاعتدال عليها ، وإقامة الآيات والمجج الداعية عليها ، ثم الترسوا
- على قائم أسلمهم - أن ينال العبد في الحال أو المال من الآلام والأوجاع والنفسح
والضر والخير والشر ويحرمه فهو الصالح له .
ولم يتناشوا جحد الضرورة ومكارة العقل في أن خلود أهل النار في النار
هو الصالح لهم وأتفخ لتفوسهم (١١) .

قلت : هذا الذي يحكه الأدي من اثبات الحكمة والتعامل في أفعال الله
تعالى أو اثبات الغرض العائد على العباد بما فيه صلاحهم ونفعهم ليس مستصفا
بالمعتزلة ودمهم كما يوجه كلامه - بل أكثر الغنبا، على اثبات ذلك .

ومن هنا جاء كلام الفخر الرازي في محمله أكثر اصطاح من كلام الأمامي
حيث ذكر مذهب الأشاعرة ومن أن المعتزلة أكثر الغنبا، يخالفونهم في ذلك فقال :
(مسألة : لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة وأكثر الغنبا،
فلما إن كل من كان كذلك كان مستكلا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بقضه ناض لذاته .
ولأن كل غرض بغرض
فهو من العسكات فيكون الله تعالى قادرا على إيجاده ابتداء، فيكون توسط
ذلك الفعل بنا .

لا يزال لا يمكن تصميه إلا بذلك الوسطة لأنها تعقل الذي يصلح أن يكون
لغرضه ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدر الله تعالى من غير شيء - من
الوسائل (١٢) .

(١) السيف الأدي : غاية الغرام . ص : ٢٢٢ - ٢٢٥ .

(٢) الفخر الرازي : محمل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص : ٢٢٦ .
نشرة دار الكتاب العربي .

وما ينبغي ملاحظته أن نفي العاقبة أو العزى أو الحكمة أو التعليل من فعل الله تعالى موجود في المذهب الأشعري منذ بدايته فقد بدأه أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى في كل من كتابه الملح والابانة كما سيأتي بيان كلامه .

ثم استمر المذهب إلى يومنا هذا على نفي الحكمة والتعليل من أفعاله تعالى لم يعرف خلاف عن أحد من أتة الأئمة في ذلك ولا ما ذكره أبو حامد الغزالي في أحد كتبه وهو كتاب " المقصد الأسنى " حيث صرح بالحكمة والعلة وبراعة الأطمح في تئين العباد (١) وأما في باقي كتبه فقد وافق سائر أتة المذهب الأشعري .

وما ينبغي ملاحظته أيضا أن الأئمة بالرغم من نفهم للحكمة والتعليل في أفعاله تعالى إلا أنهم يثبتون لله عز وجل من الأسماء الحميدة اسم الحكيم وهم لا يكتفون بكونه سبحانه وتعالى حكما .

يقول صاحب كتاب شرح الواقد وهو يعدد أسماء الله تعالى الحميدة :

(الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتبان بالأفعال على ما ينبغي) (٢) .

قلت : وفي قوله : الاتبان بالأفعال على ما ينبغي اثبات الحكمة والتعليل وهو يتعارض مع قوله :

(المقصد الثامن : في أن أفعال الله تعالى لمحت بمعلقة بالأمراض البهية

ذهب الأئمة وقالوا : لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأمراض والمعلل الثاني (٣))

ويضخ هذا النوف - الذي يبدو مختلفا - عند الأندى في كتابه غاية الترام

بصورة أوضح حيث أورد على نفسه بعض ما يستدل به المعتزلة عن أن نفي الحكمة يقتضى

اثبات العبد وهو على الله محال فقال : (اتنا لا نذكر كهن البارئ تعالى - حكما

وذلك بتحقيق ما يقفه من صنعته ويخلف على وفق طقه به وإرادته لا بأن يكون له

فما يفعله ثم يتصور) (٤) .

(١) الغزالي : المقصد الأسنى ، ص : ٣٦ بواسطة كتاب " فنية العزى والنزول للملحد

(٢) الشرح المرجاني : شرح الواقد للأندى النوف العامر تحقيق د . أحمد

المهدى ، ص : ٢٢٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٢٢٥ .

(٤) السيف الأندى : غاية الترام في علم الكلام ، ص : ٢٢٢ .

قلت : والآدى بذلك يتوافق مع الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام* (١) وقد طق صاحب كتاب " قضية العبر والنثر في الفكر الاسلامي " على يوسف الآدى الذى ذكرته أنا بتعلق جمد حيث قال :

(فترجمه - أرى الآدى - بنى الحكمة يجب أن لا يؤخذ على ظاهره وإنما لا بد وأن تكون للحكمة التي نلناها معنى يخالق معنى الحكمة التي أبتناها ولا كسان ذلك تناقضا ظاهرا .

فالمعنى الذى قصده بالحكمة أولا هو الغرض والعللة الموجبة للفعل بدليل أنه يخص الحكمة التي أبتناها بأنها ليست مشتقة على الغرض المقصود .

وأما تندي فيما يفعله من وجوه الايمان والاحكام

والى ذلك يذهب كل الأشارة فهم يتفقون على نفي الغرض والعللة الموجبة .

ولم نسمع أن أحدا منهم قال ان الله ليس حكما .

والعب في هذا الموقف المضطرب أنهم ظنوا أن تعاليل أعمال الله تعالسى بالحكمة أو الغاية يجعل الالهى خاضعا لمعنى غرض طيه من خارج الفعل وفي هذا تعجز القدرة وتقييد لتسويل الارادة (٢) .

ثم أخذ بشرح فرض الأشارة من نفي العللة والمزم عنه من لوازم شريعة فقال :

(لقد أرادوا - أن الأشارة - من وراء نفي العللة أن يشنوا لله :

كحال القدرة التي لا تعد بغاية ولا تقصد الى تسويل غرض

وتسويل الارادة التي لا تقصد عند عفا .

فهو سبحانه " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون " (٣)

ولو شاء أن يعذب الأنبياء في نار جهنم لافعل

وكان ذلك عدلا وحكما

ولو شاء أن ينعم القديار في دار الخلد لافعل

لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يمسى ذلك ظلما ولا جورا لأن الظلم لا يتصور

عنه تعاللى (٤) .

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ .
 (٢) محمد السيد الحلبي : قضية العبر والنثر في الفكر الاسلامي ، ص ١٩٢ .
 (٣) سورة الأنبياء ، آية رقم (٢٢) .
 (٤) محمد السيد الحلبي : قضية العبر والنثر ، ص ١٩٢ .

ثم نقل كلام الفراءى من كتابه قواعد العقائد حين يقول الفراءى :
(أن لله عز وجل ألام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير تسلوب
لاحق خلافا للمعتادة بتصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدوا تصرفه ملكه .
والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه .
وهو مماثل على الله تعالى لأنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه
ظلماً) (١) .

استوى كلام الفراءى الذى جرى فيه على مذهب أئمة الأئمة الذى لم يخالف
فيأحد منهم الا الفراءى نفسه في كتابه التفسد الأسمى حينما تميز من المذهب فليلا
واقتران المسألة بطريقة علمية من غير تقليد ولا تعصب .

وقد عجب صاحب كتاب فنية الخير والشر على كلام الفراءى الى هذا مكملا
لتعريفه العابق فقال : وادام الله بتصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم طبعه ما يفسد
بلاعدف ولا غاية .

هكذا أراد الإشارة أن يجوز لنا الفعل الا لله وأنه أشبه بفعل الطمس
المستبد الغشوم الذى لا يعابى بماذا يفعل ولا لماذا يفعل وإنما تصرفه حيث يشاء .

وتشبا مع مذهبهم في عدم تحميل أفعاله - تعالى - فقد أجازوا عليه :

• أن يفعل الظلم ويكون منه عدلا .

• وأن يفعل السفه ويكون منه حكمة .

• فيجوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم .

بل ان الإشارة بمرحوم وقوع التكليف بما لا يطاق .

ويستدلون بذلك على نفي الحكمة والغاية في أفعاله تعالى (٢) .

قلت : هذا كلام مهم أجاد فيه المؤلف في عرض مذهب الأئمة في نفسه
الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وما ترتب على ذلك من العاصد العظيمة التى ذكرها

(١) أبو حامد الفراءى : قواعد العقائد ، ص : ٢٠٤ تحقيق موسى محمد على

نشرة عالم الكتب بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

(٢) محمد السيد الجليلي : فنية الخير والشر ، ص : ١٩٢ - ١٩٣ .

وأما فيما يتعلق بمسألة " جواز يوفوع التكليف بما لا يطاق " فهو أردوها
بعثت مسأل لأعضائها بعد الكلام على مسألة التحسين والتفيع .

وما ينبغي ملاحظته أيضا أن أبا الحسن الأشعري - مؤسس المذهب - وإن كان
هو الذي بدأ الكلام في نفي الحكمة عن أعماله تعالى وأطلق القول بأن الله تعالى
عادل في ايلامه للأطفال من غير جرم ارتكبه وأنه عادل في العقوبة على جرم يعقوب
لا يتأخر . وأنه لا يفرح منه سبحانه أن يعذب العوضين ويدخل الكافرين الجنة . . الخ
كلامه . إلا أن صاحب مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد قد نسب إليه كلاما لـ
أحمد في كلام الأشعري بالرغم من مراجعته لكتابي اللع والابانة كلمة كلمة .
وقد تابعه في ذلك صاحب كتاب " قضية الخير والشر " (١) ونسبه إلى الابانة
ولم أجد .

قال في مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد :

إِذَا كَانَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فِي مَلَكِهِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُوجِبَ عَلَيْهِ فِعْلَ الْمَصْلَاحِ
وَالْمَصْلَاحِ لِنَفْسِهِ . وَلَيْسَتْ أَعْمَالُهُ مَعْلُومَةٌ بِعَاقِبَةٍ أَوْ غَرَضٍ .
وَدَلِيلُ ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ كَلَّ مَا فِي الْعَالَمِ غَرَضًا بَلْ فِيهِ شَرَكِيَةٌ .
وَكَانَ مِنَ الْمَصْلَاحِ عَلَى رَأْيِ الْمُعْتَرِضِ أَلَّا يُوْجِدَ هَذَا الشَّرْكَ
عَدَدَ مَنَعَ الْأَحْوَالِ نَوْبًا وَأَسْطَاحًا آخَرِينَ وَأَسْطَى نَوْبًا مَالًا بِرِوَاغَةٍ فَطَرْنَا وَهَلَكُوا
وَكَانُوا مَعَ الْعَقَّةِ وَالْحَمِيلِ مَالِحِينَ . وَأَرْضُ نَوْبًا فَأَلْبُوا وَبِحِرَابٍ وَنَطَلُوا بِالْمَقَرِّ وَكَانُوا قَسِي
صَحْتِهِمْ شَاكِرِينَ .

وَأَيُّ مَصْلَاحٍ فِي عِلْقِ الْإِنْسِ وَالشَّيْطَانِ وَأَسْطَاحِهِمُ الْمُقْبَةِ عَلَى إِسْطَالِ النَّاسِ ؟
تَمَّ وَبِعْدَانِهِ تَعَالَى أَمَاتٌ صَرِيحًا مِنْ أَبِي أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ بِالْحَقِّ وَالْخَيْرِ
وَيَسِي طَبِيبِهِمْ رَادًا وَالْمَجَاحِ وَبِنَاءِ الْمَوَارِجِ .
فَأَيُّ مَصْلَحَةٍ فِي هَذَا لِيَزِيدَ الْمَجَاحُ وَفَطَرِي أَوْ لِيَسْأَتَرَ الْمُسْلِمِينَ

(١) - محمد السيد الجليلي : قضية الخير والشر ، ص : ١٩١ .

فالمعتزلة إذن قد أخطأوا في رأي الأشعري عندما قاموا أنزال الله على
أفعال الناس وعندما قالوا إن الحكم من الشريعة فعل العمن والأصلح وإن أحكام العاكفين
يجب أن يوصف بما يوصف به عباده .

وهذا العباس غير صحيح وليس بشعري إذ كيف تغير الغايات الإلهية بعقولنا
الإنسانية ؟

ولو أن الأشعري تعقب في هذه الفكرة الأخيرة طربقا اعتدى إلى ما اعتدى
إليه عسوه من أن الله لا يفعل شيئا إلا لحكمة ويزن وأن عناه الأثراني أو الغايات
ليس دليلا على عدم وجودها وأن تصور عقل الإنسان ليس مررا لوصف الله سبحانه
بإرادة الكفر والشرك لعباده (١) .

قلت : فهذا الذي ذكره الأشعري وكأنه من كلامه لم أجده كما سبق أن أشرت
ولكن كلام الأشعري في الآيات والتلح قريب منه .

من ذلك قوله :

(فان قال قائل : هل لله تعالى أن يؤم الأطفال في الآخرة ؟

قلت له : لله تعالى ذلك وهو عادل إن فعله وكذلك كل ما يفعله على وجه
مقتضى عبادته لا يتناهى . وتفسير الحيوان بعضهم لبعض ، والانعقاد على بعض دين بعض
وخلفه إياهم مهبطه بأنهم يتكفرون .

كل ذلك عدل منه

ولا يفتح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدائه

ولا يفتح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان

وإنما نقول أنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه

الكذب في خبره .

(١) د . محمود تاسم : مقدمة كتاب مباح الأدلة لأن رشد ، ص : ١٥

والدليل على أن كل ما فعله لله ففعله : أنه العاكس الظاهر الذي ليس يعطوك
ولا فوته حين ولا أمر ولا راجد ولا حائر ولا من رسم له المرسوم وقد له الحدود فإذا
كان هذا هكذا لم يفرح منه شيء .

أذ كان الشيء إنما يفرح منا أننا نجابونا ما حمد ووسم لنا .
وأبينا ما لم نملكه أبينا .

فما لم يكن الثأري مطلقاً ولا تمت أمر لم يفرح منه شيء (١١) .

وهي معرض كآلة في أشباه صوم إرادة الثأري سبحانه وتعالى ويوم سلطانة وأنه
يعمل ما يريد من غير حكمة ولا تعالٍ ولا يكون بذلك سفيراً تعالى الله بنفسه - قال في
اللمع : (وقال للمعتزلة : لم رستم أنه لا يريد الصفه إلا سفية ٢ .
فان قالوا : لأن يريد الصفه ما سفيه .

يقال لهم : فذلك من أراد ما ما يعلم أنه لا يكون أو يعقب عنده أنه
لا يكون . فهو ممن فاضوا بذلك على الله تعالى إذ رستم أن أراد أن يكون ما لم
لا يكون . وقال لهم وكذلك أيضاً من علل بين عبده وأماه برزى بعضهم بمعنى وهو
يراهم وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهته الرضا على أصولكم وقد نهاهم قبل ذلك من
الرضا فهو سفيه فاضوا بذلك على الله تعالى ولا كنتم متفانين .

فان قالوا : لو جاز أن يريد الصفه من ليس بسفيه لجاز أن يقول الكذبي
من ليس بالكاذب يقال لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال : ولو جاز أن يريد ما لم
أنه لا يكون من ليس بممن وجعل بين عبده وأماه برزى بعضهم بمعنى مع كراهته الرضا
عندكم وقد رتب على الصنع والحياولة من ليس بسفيه لجاز أن يقول الكاذب من ليس بالكاذب
وهذا ما لا يريدون فيه فرأ .

وقال لهم : كما أن يريد الصفه ما سفيه فذلك يريد الطاعة ما مطبوع
فاضوا بذلك على العاقب (١٢) .

(١١) أبو الحسن الأستغري : اللمع ، ص : ١١٦ ، ١١٢ .

(١٢) نفس المصدر ، ص : ٥٦ ، ٥٧ .

وقد ذكر هذا الكلام بنفس المعنى وفرب من هذه الألفاظ في كتابه الآيات
قال : لم أستم أن الله يريد القدر - الذي علم أنه يكون - أن يكون قريبا فاستأنا
متافعا خلافا للابحان .

فان قالوا : لأن يريد الله سبحانه

فيلهم : ولم نظم ذلك ؟ أوليس قد أمر الله تعالى من ابن آدم أنه قال
لأخيه : في لكن بسطت الي يدي لتقتلني ما أنا بياسط يدي اليه لأقتله اني أخاف
الله رب العالمين . اني أريد أن تنو بانتي وانك تفكر من أسباب النار وذلك بجزء
الطالعين (١) .

فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبو بانتم قتل له
وسائر آتاه التي كانت عليه فكأن من أسباب النار

فأراد قتل أخيه الذي هو منه ولم يكن كذلك سبحانه

علم رستم أن الله تعالى اذا أراد منه العباد وجب أن ينسب ذلك اليه ؟

وقال لهم : قد قال يوسف صلى الله عليه وسلم : (رب الصبر أحب اليّ
ما يدعونني اليه) (٢) .

وكان سبحانه إياه معصية فأراد المعصية التي هي سبحانه إياه دون فعل
ما يدعون اليه ولم يكن بذلك سبحانه .

فما أنكرت من أن لا يجب اذا أراد الناري المعصية سبحانه منه العباد
أن يكون قريبا منهم خلافا للفظ أن يكون سبحانه .

وقال لهم : أنس من يرى ما حرم المسلمين كان سبحانه

والله تعالى يراهم ، ولا ينسب الي الصفه فلا بد من نعم ١١١

يقال لهم : فما أنكرت أن من أراد الصفه ما كان سبحانه

والله سبحانه يريد منه الصفه ولا ينسب اليه تعالى منه تعالى الله عن ذلك .

(١) سورة العائدة : آية رقم ٢٨ - ٢٩

(٢) سورة يوسف : آية رقم (٢٢٢) .

وقال لهم : السفيه منا انما كان سفيا لما أراد السفة لأنه نوى من ذلك
ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى
عنه كان سفيا .

وبالعالمن - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - ليس تحت شريعة ولا نوبه من يحد
له الحدود ويرسم له الرسوم ولا نوبه فيرج ولا خاطر ولا آثر ولا زاجر فلم يجب اذا أراد ذلك
أن يكون نبيما أن ينسب اليه السفة سبحانه وتعالى .

وقال لهم : أليس من خلق بين عبده وبين إمامه ما يرضى بعضهم ببعض
وهو لا يعجز عن التفريق بينهم بكون سفيا ؟

وبالعالمن عز وجل قد خلق بين عبده وإمامه يرضى بعضهم ببعض وهو
يقدر على التفريق بينهم وليس سفيا .

وكذلك من أراد السفة ما كان سفيا .

وبالعالمن عز وجل يريد السفة وليس سفيا (١١) .

وهكذا يرى الباحث أن الأشعري قد أوصل كثيرا من نفي الحكمة والتعليل عن
أفعال الله تعالى وجعل ذلك من قبيل الصلوات التي يبنى عليها ليمتدح على سائل
أخرى وكل ذلك حرما منه على القول بإطلاق الإرادة بحيث لا يحددها حد .

ولأنه لا يرى صفة القول بمعنى إرادته تعالى وتفويضه إليه الا اذا جرد هذا
من الحكمة والتعليل والتعاقب .

وسوف أتناول مناقشة هذا الكلام لسان الدواعي والبراهين التي جعلت الأشعري
- ثم الأمامة من بعده - ينحى هذا النحن عند الكلام على التوفيق العلمي لتحويل الأشعري
عن الاعتزال .

ولاحظ أن بعض هذه المسائل قد ذكرها بالفاظها في كتاب " التمع " وسوف
يكون لذلك دلالة في الربط بين الكائينين لا على طريقة من يقول بالتوافق التام بينهما .

(١١) أبو الحسن الأشعري : الايمان من أصول الديانة تحقيق د . فؤاد حسين ،

الآيات واللمح سببها وموضوعها (١) ولكن على أساس آخر يرى أن الأشعري قد جمع لتأثير بعض العوامل هي التي دفعته إلى التزام ما التزمه في اللمح والآيات . ومن هنا جاء التشابه في بعض مسألتها دون أن يقال بالتوافق التام بينهما في الصبح الموضوع .

ومن هذه المسائل التي ذكرها في " الآيات " وهي في " اللمح " أمسا ما يدل على أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - كان متفقا من نفي الحكمة والتعليل عن أعمال الله تعالى حيث يجوز أن يفعل ما يفعله كقضا انقلا لا لحكمة ولا غاية تدبنيب هنا ادراكها لتصور أذهاننا عن الاحاطة بشئ من طبعه الا بما شاء سبحانه وتعالى فمن هذه المسائل قوله في الآيات :

(ويقال لهم : أليس قد ألم الله تعالى الأطفال في الدنيا بالآدم أو لم يعلمهم كمنوا الحزام الذي يتخلع أيديهم وأرجلهم ونحو ذلك - أما ذبا الله من ذلك كما يعلمهم به . وكان ذلك سائفا جازيا ؟

فأذا قالوا : نعم (٢)

فيل لهم : فإذا كان هذا عدلا فما أنكرتم أن يعلمهم في الآخرة ولأن ذلك منه عدلا (٣) .

(١) سبق الإشارة إلى من قال بذلك

(٢) المعروف أن جواب " ليس " المقتضى يكون " بلئى " ولا أدرك وجه ما ذكر .

(٣) أبو الحسن الأشعري : الآيات تعليق د - فريضة حسن - ص : ١٩٢ - ١٩٤ .

١١ - التمسين والتفصيح عند الأعمري والأشعرية :-

سبق أن بينت ارتباط مسألة التمسين والتفصيح عند الأعمري والأشعرية بمسألة عدم الإرادة وشمول القدرة لله تعالى من جهة ، وبين مسألة نفي الحكمة والغاية والتعليل عن أفعاله سبحانه وتعالى من جهة أخرى ، وهذا الذي جعل صاحب تحقيق كتاب غاية الغرام للأمدى يعقب على مآخذه عن الأمدى من كتابه غاية الغرام .

يقول الأمدى : (إن المارئي تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية بمقتضى الإبداع فيها ولا حكمة يتوقف التعلق عليها . بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وغيره لم يكن لغرض فاداه إليه والتفصيح أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأن لا يخلق له جائزاً وهو بالنسبة إليه سبحانه) (١) .

فعبء المحقق لكتابه على هذا بقوله :-

(وهذا موقف يتسق مع تفهيم - أي الأشعرية - التمسين والتفصيح .

وحرصهم على تأكيد حرية الإرادة وشمول القدرة الإلهيتين .

ومع تفهيم للعلة والأيجاب) (٢) .

ثم قال : (ولكنه موقف يبدو لي من بعض جوانبه غير متفق تماماً مع مذهب الغائية الذي تجده واضحاً في كثير من آيات القرآن ومع النصريح بالحكمة والغرضية في كثير منها) (٣) .

والناظر في كتب الأشعرية يرى أنهم أولاً هذه المسألة غاية كثرة ودرسوا على تأكيدها على بيان مخالفتهم فيها للمعتزلة .

يقول أبو المعالي الجويني في كتابه الإرشاد :

(العقل لا يدل على حسن شيء ولا فحشه في حكم التكليف وإنما يتفصيح

التمسین والتفصيح من موارد الشرع ويوجب الصنع وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن

(١) السيد الأمدى : غاية الغرام في علم الكلام تحقيق د . حسن عبد اللطيف ص ٢١٤

(٢) د . حسن عبد اللطيف : دراسة على كتاب غاية الغرام للأمدى ، ص ٢٢٩ .

(٣) نفس المصدر وشر الصفة .

لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يفتح .

وقد يحسن في الشرع ما يفتح مئة المساوي له في جملة أحكام الفجر (١١) .

ثم قال بعدها مباشرة : فإذا ثبت (١٢) أن الحسن والفتح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس .

فالمعنى بالحسن ما يورد الشرع بالنساء على فاعله .

والمعنى (١٣) بالفتح ما يورد الشرع بدم فاعله (١٤) .

ثم إنه مبالغة في دقة تحرير الطهيب بحيث لا يورد عليه ما يفتح في صميمه استدراك على بعض أمته في الطهيب الأشعري بمعنى عباراتهم في هذه المسألة فقال :

(وما يجب الإضافة به قبل الفجر في المساواة أن أمثما تمييزاً نفسي
إطلاق لفظة فقالوا : لا يدرك الحسن والفتح إلا بالشرع .

وهذا يوم كين الحسن والفتح راعياً على الشرع مع العسر إلى توقف ادراكه عليه .

وليس الأمر كذلك

طهيب الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به .

وأما هو عبارة عن نفس ويرد الشرع بالنساء على فاعله

وكذلك القول في الفجر (١٥) .

إلا أن السيف الأمدى قد تناول عبارة " الأصحاب " هذه بالتوجيه من وجهة أخرى فبعد أن ذكر الطهيب الأشعري في التخصيص والفتح بقوله :

(.. وأما أهل الحق طهيب الحسن والفتح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل إن وصف الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً طهيب إلا لتحسين الشرع أو تقيمه إياه بالأذن فيه أو القضا بالتواب عليه ، والضعف منه أو القضا بالعقاب عليه (١٦) .

(١) أبو المعالي الموصلي : الإرشاد . ص : ٢٥٥
 (٢) بالأخذ أنه لم يذكر شيئاً من الأدلة بل ذكر الطهيب الأشعري في غير موضع على أنه قول أهل الحق
 (٣) والأصل الاختلاف في نسخ الإرشاد . وأما أنه هو العنوان للنساء
 (٤) أبو المعالي الموصلي : الإرشاد . ص : ٢٥٨
 (٥) نفس المصدر . ص : ٢٥٨
 (٦) الأمدى : ناية الغرام . ص : ٢٣٤ .

ثم قال : (فالحسن اذا : ليس الا ما اذن فيه أو مدح على فعله فترسأ
أو ما يتعلق به فترسأ مثلا .
وكذا القبح في مقابلته (١) .

قلت : فإزاده في قوله " أو ما يتعلق به فترسأ ما عدا " هو الذي تعقب به
على عبارة " الأصحاب " ووجهها توجيهها آخر حتى لا يرد عليها ما يدع فيها مــــ
" التصور " .

قال الأدي : (والملاي الأصحاب : ان الحسن والقبح ليس الا ما حسنه
الشرع أو فحده ، فتوسع في العبارة إذ لا سبل الى جحد أن ما وافق من جهة المعقول
وإن لم يرد به الشرع المتقول أنه يحسب تسعته حسنا كما يعمى ماورد الفروع بتسعته حسنا
كذلك . وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأغراض وبشر ذلك .
والس المراد بالملائهم : ان الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسنا
الا ما اذن فيه ، أو أعبر بمدح قاطبه .
وكذا في جانب القبح أيضا (٢) .

فهذا الذي أضافه الأدي الى معنى التحسين والتفجح مستدركا به طــــ
يعتر أشد الذهب الأضغرى من ساهم " الأصحاب " قد تابع فيه أبو حامد الفراءى
في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " إذ هو الذى توسع في تعريف الحسن والقبح
قال (.. الاصطلاح في لفظ الحسن أيضا ثلاثة :

فقال يطلق على كل ما وافق الفرض ما يلا كان أو آيلا .
وقال يقتضى ما يوافق الفرض في الآخرة وهو الذى حسنه الشرع أى حسنت
عليه يودع بالنواب عليه .

وهذا اصطلاح أصحابا .
والفصح عند كل فريق ما يلائم (الحسن) (٣)

-
- (١) الأدي : غاية الرام ، ص : ٢٢٤
(٢) نفس المصدر ، ص : ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
(٣) أبو حامد الفراءى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص : ١٠٤ ، ١٠٥ ، نشره
دار الكتاب العلمية بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م .

التي أن قال : (وفيه اصطلاح ثالث : إذ قد يقال فعل الله تعالى حسن
 كيف كان مع أنه لا يفرض في حقه .
 ويكون معناه لا تدمع عليه فيه ولا لائمة وأنه قابل في ملكه الذي لا يماههم
 مايقا : (١١) .

قلت وأما الشهير الثاني فهو بقر الذئب على نحو ماقره الجوني إلا أنه
 أتتا ' مناقضة ' الخصوم ' فإنه يعترف ضمنا بأن هناك أسماء مستحسنة العقول * التي
 غير ذلك ما سلمه لخصمه من أن الحسن والبيع قد يكون ثابتا في بعض الأسماء * من
 جهة من الجهات بحيث يدركها العقل وإنما الصنوع ما يتعلق بالله تعالى حيث قال :

(مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء * وفيه في حكم
 التكليف من الله شرعا على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وبفسا
 بحيث لو أقدم عليها بغير أو أحجم عنها بحجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا
 وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله السأوى له في جميع الصفات النفسية .

• صفته الحسن ماورد الشرع بالثنا على فاعله .

• ومعنى القبح ماورد الشرع بدم فاعله .

• وإذا ورد الشرع بحسن وفتح لم يقتض قوله صفة للفعل

• وليس الفعل على صفة بغير الشرع عنه بحسن وفتح .

• ولا إذا حكم به أئمة صفة يوسف به حقيقته (.

قلت : فهذا الذي ذكره هنا بصورة تقريرية قد طاد على بعضه بالنفس وهو
 يناقض الخصوم فقد ذكر من أدلة عدمه المعتزلة الذي يشتم الحسن والفتح العظيمين
 قولهم : (أنا نفردوا الكلام في ما ظنن قول ورود الشرع يقسم المدق والكذب ثم يتكسر
 أحدهما على صاحبه قوله إنكار استفتاح وبغير كلام تقرير احسان حتى يقتضي الأمر بينهما
 من الإنكار أولا إلى المناهضة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه إلى الجليل ويوجب
 عليه الاحتراز عنه ويهوى إلى طائفة ويوجب عليه التسليم .

• ولو كان الحسن والفتح مرفوضا من كل جهة لا يرتفع التنازع وأصبح الأقرار والإنكار .

(١١) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد . ص : ١٠٦ . ١٠٦٠ . تفسيره
 دار الكتب العلمية . بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

وأما هذه الحجة الواقعية لم يجد بدا من التماس لهم بصحة ما قالوه
ناقضا بمعنى كلامه الذي أوردت أنا حيث قال في معرض الرد على صفة خصومه :

(وأما المتنازعان بالتلفي والاشبات في أمر العقول قبل ورود الشرع وانكسار
كل واحد منهما على صاحبه فسلم .

ولكن الكلام وقع في حق الله تعالى هل يجب عليه أن يدرج ويذم ويثيب
ومعاقب على ذلك الفعل .

وذلك غيب عما فهم يعرف أنه يرضى عن أحدهما ويشبهه على فعله ويخطئ على
الثاني ومعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر صادق ولا دل على رضاه ويخطئ فعقل
ولا أسخر من منكوبه ومعاقبه مدبر .

ولا أمان أن تنظر أعماله على أعمال العباد كما ترى كثيرا من الأفعال
تخرج ما لا تخرج منه كالإمام البريء وأهله الحرب والنسل .

وليه يخرج انقاذ الغريق والهلكي ثان نفس الاغراق والإهلاك بحسن ضمه
تعالى ولا يخرج ذلك ما يخرج (١) .

الذي أن قال : (وأما ما صدره من تنازع المتنازعين في مسألة عليية فذلك
لعمري من مستحبات العقول) (٢) .

قلت : فقد سلم لهم نظر المسألة وهي أنه لو لم يكن هناك اعتبار للخصم
والتفويض من جهة العمل قبل ورود الشرع لما كان هناك اختلاف وانكار بين المتنازعين
وهو خلاف الواقع .

وأما النظر الثاني وهو ما يتعلق بمسألة هل يجب على الله تعالى أن يدرج
ويذم ويثيب ومعاقب على ذلك فعل فقد رجح فيها إلى أصل المذهب في مسألة الحكمة
والتعليل في أفعالها وأنه سبحانه لا يفعل شيئا لغرض أو غاية أو حكمة أو تعليل ومن هنا
نلا يخرج منه فعل .

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام .

ص : ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر .

فإن الشهرستاني - في رده على خصومه - يفرق بين الحسن والفتح في حق العباد حيث يهتم من كلامه أنه يعتمد به .
وبين الحسن والفتح في حق الله تعالى فهو لا يعتبر منه .
وهذه التفرقة يجدها الباحث تماما عند الفخر الرازي فعليه أخذها من الشهرستاني .

يقول الرازي في كتابه المطالب العالية :

(المختار عندنا : أن تحسين العقل وتغييره بالنسبة إلى العباد معتر . وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل) (١) .

ويقول أن أنزل نصوص امام الذهب أبي الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - في هذه المسألة والتي تلخصها آفة أصحابه من قائل بدلولها جميعا فيما يتعلق بأفعال الله تعالى وابتعادها بأفعال العباد كما مر معنا في الجواب ومن تابعه ومن قائل باعتبار التحسين والفتح في أفعال العباد مطلقا كما في قول الفخر الرازي وما أشبه إليه الشهرستاني مع التفرقة بين كون العقل يعمل إلى حسن أو فتح بعضها ومن وجوب الثواب والعقاب عليها من الله تعالى .

وأما في أفعال الله تعالى فلا يعتبر التحسين والفتح العظمين فيقال أن أنزل نصوص الأشعري هذه بمعنى أن أنزل كلام صاحب شرح الواقد على أساس أنه يعمل أمر ما استقر عليه الذهب الأشعري كما يقدم الآن من حيث الجملة

يقول صاحب كتاب - شرح الواقد في تقرير مذهب الأشاعرة :

(الفصح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه

والحسن بخلافه أي ما لم يته عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح

فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن .

وكمدل الله سبحانه فانه حسن أبدا بالاتفاق) (٢) .

(١) الفخر الرازي : المطالب العالية من العلم الإلهي ٢٨٩/٢

(٢) الشريف العمري : شرح الواقد للأبي الوفاء الخاس من: ٢٩٢

الى أن قال : (ولا حكم للعقل في حسن الأتباع) وبعبارة
 وليس ذلك - أي حسن الأتباع - وبعبارة - ما عدا - الى أمر حقيقي حاصل نفسي
 العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما ترصد المعتزلة
 بل الشرع هو العتد له والعين
 فلا حسن ولا فحح للأفعال قبل ورود الشرع
 ولو حكم الشارع القضية فحسن ما قبله ، وضح ما حسنه لم يكن مستعنا
 وانقلب الأمر فصار القبح حسنا والحسن قبيحا
 كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (١١) .
 ثم قال : (وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن أو قبيح
 في نفسه إما لذاته وإما لسفقه لازمة له وإما لوجوده واختياره على اختلاف مذاهبيهم
 والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأتباع الثلاثة .
 وليس له أن يعكس القضية (١٢) .

الى أن قال : (ولابد أولا من تحرير محل النزاع ليوضح المتنازع فيه ويحدد
 الشيء والأشياء على شيء واحد .
 فعقول وبالله الترخيب : الحسن والقبح يقال لعمان ثلاثة
 الأول : صفة الكمال والنقص بالحسن : كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
 صفة نقصان

يقال العلم حسن : أي لمن العلم به كمال وارتفاع شأنه .
 والجهول قبح : أي لمن انقص به نقصان وانخفاض حاله (١٣)
 قلت : بقي هذا المعنى الأول للحسن عاد بالنقص على مقدته التي بدأ بها
 تقرير المذهب . تماما كما فعل الشهرستاني والأندلسي والدليل على ذلك قوله هو بنفسه :
 (ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للمسلات في أنفسها وأن مدرك العقل (١٤) .

(١) الشريفة العجماني : شرح البهوات للأبجي الموفد الخامس في الإلهيات ص : ٢٩٨ .
 (٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .
 (٣) نفس المصدر . ص : ٢٩٩ .
 (٤) نفس المصدر ونفس الصفحة .

ولأنه أن هذا يتناقض مع قولنا الذي نكته أنط (ولاحكم للعقل في حصر
الأشياء، وفيها وليس ذلك - أي حسن الأشياء - وفيها - عاكدا إلى أمر تعقبي حاصل
في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع .

بل الشرع هو العتيد له والعين .

فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (١) :

فهذا من الأمور الثورية التي تحتاج إلى تفسير .

لماذا يطلق القول بنفي التحسين والتفجيج ثم عند التفصيل أو عند الاستدلال
ينبت أن هناك ميلا للعقل في التحسين والتفجيج وأن الحسن والتفجيج من الأمور
الثابتة للصفات في أنفسها . ١٢

ونكته للكلام في تحرير محل النزاع وبأن أقسام الحسن والتفجيج قال :

(الثاني : علامة الفرض وشأنته

فما وافق الفرض كان حسنا .

وما عاكفه كان فيها

والمعنى كذلك لم يكن حسنا ولا فيها

وقد يعبر عنها - أي من الحسن والتفجيج بهذا المعنى - بالصلحة والضد

فيقال : الحسن ما فيه صلحة والتفجيج ما فيه ضد

وما عاكف منهما لا يكون شيئا منهما

وذلك أيضا ظني : أي مدركه العقل كالمعنى الأول (٢) .

قلت : وهو كالمعنى الأول يرد عليه ما نقلته فيه :

قال : (الثالث : تعلق المدح والتواب بالفعل عاجلا وأجلا أو الذم والعقاب

كذلك .

فما تعلق به المدح في العاجل والتواب في الآجل يسمى حسنا (٣) .

وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى فيها

وبلا يتعلق به (٤) شيء منها فهو خارج عنها (٥) .

(١) الشرف الجرجاني : شرح المواظف للأبي الوفاء الخاسر في الإلهيات ص: ٢٢٧

(٢) نفس المصدر ص: ٢٩٩

(٣) قال الشيخ حسن حلي في حاشيته على شرح المواظف: تولدنا تعلق المدح بالعاجل (الخ)

(٤) لا يعني أن هذا يخالف التعريف السابق المتعارف عند الأكثرين لقبول ذلك

للمعنى بخلاف هذا

(٥) لفظه " ليست موجودة بالأصل والسيان يفتضح والله أعلم .

الشرف الجرجاني : شرح المواظف للأبي ص: ١٩١

قلت : ثم انه بعد ذلك بين أن هذا المعنى الثالث هو محل النزاع بين الأئمة والمعتزلة

وهذا يتضح أن ما أطلقه في أول كلامه يختلف كثيرا عما انتهى إليه في آخر كلامه وسوف يأتي الإشارة إلى سبب هذا التماثل عند الكلام على التوفيق العلمي لتحويل الأشعري من الاعتزال إلى شاء الله تعالى .

وأما نصوص أبي الحسن الأشعري فيما وصل إلينا من كتبه التي صحت نسبتها إليه فإنه رسالة والفتح ورسالته إلى أهل النضر .

وفي رسالته إلى أهل النضر والتي سكن فيها أصول عقيدة أهل السنة والجماعة قال : (وأجمعوا على أن الصبح من أعمال خلقه ما نهاهم عنه وزيرهم من عملهم وأن الحسن ما أمرهم به أو نذبهم إلى فعله أو أبياه لهم وقد دل عز وجل على ذلك بقوله :

﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (1) (2) .

قلت : ما نقله أبو الحسن من إجماع أهل السنة لا يعرف طائل به من أئمة أهل السنة المشهورين . فضلا عن أن يكونوا أجمعوا عليه .

ولهذا دلالة الهامة على مدى معرفة أبي الحسن لإجماع أهل السنة والجماعة من أئمة المحدثين وأئمة الفقهاء المعروضين . إذ أنه صرح هذه الإجماعات بقوله :

(باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نهوا بالأدلة عليها وأمرها في وقت النبي - صلى الله عليه وسلم - بها)

ولا ريب أن هذا الذي ذكره ما يتعلق بالحسن والصبح لم يجمع عليه السلف أيضا ولم يسهوا عليه بالأدلة ولم يؤمروا به في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - .

وأما توهم أبو الحسن - رحمه الله - أن ما ذكره هو الحق وأنهم أولى الناس بالحق فتساهل في ذكر إجماعهم ولا فهو لم يذكر أنه نقل هذا الإجماع من أحد من أهل العلم .

ثم إن الدليل الذي ذكره من الآية القرآنية ليس فيه إشارة من دلالة على

(1) سورة المشرأة رقم (٢)
(2) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النضر ، ص : ٢٢٢ تحقيق : د . عبد الله شاكر .

ولست في هذا الوجع بمدد منافسة آراء الأشعري وأهله وأنا خصم سودى
بأن الآراء والأعمال التي تنول إليها بعد خروجه من الاعتزال .

وأذا كان الأشعري قد تكلم في " رسالته إلى أهل النفر " من الحسن والتفج
المتعلق بأفعال العباد فقد تكلم في كل من كتابيه الأمانة واللعن من الحسن والتفج
فما يتعلق بأفعال الله تعالى

قال في كتاب اللعن:

و إذا قيل على أن كل ما فعله فله فعله : أنه الملك الظاهر الذي ليس
بملوك ولا فوّه صيغ ولا حاطر ولا من رسم له الرسوم ومدله الحدود
فإذا كان هذا هكذا لم يفرح منه شيء
إذ كان الشيء إنما يفرح بما لانا تجاوزا ما حد يرسم لنا وأبنا ما لم نملكه
أبناه فلما لم يكن الباري ملكا ولا تحت أمر لم يفرح منه شيء (١١) .

وفي كتابه الأمانة عن أصول الديانة ذكر قريبا من هذا المعنى حيث قال :
(وقال لهم - أي للمعتزلة - : السعيه ما انما كان سعيها لما أراد السعيه
لأنه منهي عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن لم يتبدله الحدود ويرسم له
الرسوم فلما أسي ما مني عنه كان سعيها .
ورب العالمين - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد
له الحدود ويرسم له الرسوم ولا فوقه صيغ ولا حاطر ولا أمر ولا جبر ولم يجب إذا أراد ذلك
أن يكون قبيحا أن ينسب إليه السعيه سبحانه وتعالى (١٢) .

قلت : وهذا الذي ذكره في هذه الكتب وغيرها من الكتب التي نقل عنها
أصحابه هو الذي يمثل المذهب الأشعري في التمسك والتفج وهو الذي ينظره
اليومني في كتابه الإرشاد .

ثم حدث بعد ذلك تطور في المذهب باسمه الباحث في كلام الفرائسي
والشهرستاني والآدي والبرجاني حيث أدخلوا معان أخرى للحسن والتفج يمكن للعقل
أن يدركها وحريرا محل النزاع بينهم وبين المعتزلة في تعلق العزج والنبأ بالفعل عاجلا
وأجلا أو الذم والعقاب كذلك هل يمكن للعقل بدون الشرع ادراك ذلك . ولكن أحدا
منهم لم يصرح بما صرح به الفخر الرازي من أن التحسين والتفج العظمين يعتبر بهما
في أفعال العباد وأما في أفعال الله فهو باطل .

(١١) أبو الحسن الأشعري : التفج في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ١٢٢ تحقيقه - محمود قرآني
(١٢) أبو الحسن الأشعري : الأمانة عن أصول الديانة ، ص ١٢٢ تحقيقه د . فؤاد حسن

١٢ - التكليف بما لا يطاق عند الأشعري والأشاعرة :-

ترجم سائلة التكليف بما لا يطاق * عند الأشعري والأشاعرة بكل من سألته
* الحكمة والتعامل * و * التحسين والتمجيد * .

فإنهم لما نفوا الحكمة والتعامل من أعمال الله تعالى وأطلقوا القول بأن الله تعالى لا يبعث منه - سبحانه - فعل بناءً على أن معايير الحسن والقيح العقلية باطلتان بالنسبة لأفعال الله تعالى .

لما كان ذلك جازماً لآلهم في سائلة * التكليف بما لا يطاق * حفاظاً مع موقفهم من تلك المسألة فيزيهاً على الله تعالى أن يكلف العباد بما لا يطاق .

وليس هذا فقط بل قالوا : إن التكليف بما لا يطاق واقع فعلاً .

يقول أبو المعالي الجويني في كتابه الإرشاد :

(إن قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجوز تكليف ما لا يطاق ، فأوضحوا ما فرضوه منه وأبدوه بالدليل بعد تصوير المسألة .

قنا : تكليف ما لا يطاق أكثر صوره .

فمن صوره : تكليف جمع المندرجين ، وإطاع ما يخرج عن قبيل المندرجات .

والصحيح عندنا أن ذلك جائز مطلقاً مستحيل .

واعترف جواب شيخنا - رضي الله عنه - في جواز تكليف من لا يعلم كالمغشى عليه والعمى (١) .

ثم بعد أن ذكر مذهبه ومذهب شيخه أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق مطلقاً تحدث بعد ذلك عن وقوعه بالفعل - على حسب فهمه وفهم شيخه - فقال :

(إن قيل : ما جوزتموه مطلقاً ، هل اتفق وقوعه شرطاً ؟

قنا : قال شيخنا : ذلك واقع شرطاً ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بسلان يمدى النبي ويؤمن به في جمع ما يفسر به ، وما أمر به أنه لا يؤمن به .

فقد أمره أن يصدق بأنه لا يصدق .

وذلك جمع بين التقيضين

وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعانة من تكليف ما لا يطاق به

فقال تعالى : ﴿ ربنا ولا تطعنا ما لا طاقة لنا به ﴾

فلو لم يكن ذلك مكاناً لما سألنا الاستعانة منه (٢)

(١) أبو المعالي الجويني : الإرشاد إلى فوائد الأدلة ، ص : ٢٤٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص : ٢٤٤ ، ٢٤٨ .

قلت : هذا الذي حكاه الجويني عن شيخه أبي الحسن الأشعري موجود في كتابه الآيات عن أصول الديانة .

ولاشك أن لهذا دلالة القوية على أن الجويني كان يعتبر كلام من كتابي الآيات واللعن من كتب الأشعري التي تصير عن مذهبه الذي يرجع إليه بعد الخروج عن الاعتزال وأنه لم يحمل نسخ لأحدهما بالآخر كما بينته آنفاً .

وذلك على أساس أن الجويني نفسه قد دافع في كتابه الشامل عن كتاب اللعن وانتقد القاضي عبد الجبار الذي أتى كتاب " نقد اللعن " وانتقد فيه أبا الحسن الأشعري فيما الجويني لينتصر لشيخه ويرد على القاضي عبد الجبار (١١) .

وأما كلام الأشعري في هذه المسألة فقد قال في الآيات :

و يقال لهم : أليس قد قال الله تعالى

﴿ يوحى بكلمة من جانب . ودين إلى السجود فلا يستقيمون ﴾ (١٢) .

أليس قد أمرهم الله تعالى بالسجود في الآخرة ؟

وجاء في الخبر أن العاتقين يجعل في أصلهم كالميامي فلا يستقيمون

السجود .

وفي هذا تثبت مانعوه من أنه لا يجب لهم على الله تعالى إذا أمرهم أن يقدرهم . وهو بطلان قول القدورية (١٣) .

ثم قال : (ويقال لهم أليس قد قال الله تبارك وتعالى :

﴿ كنت بدا أي ليهب وجب . طائفي عن ماله وماكب . سيطلي نارا

ذات ليهب ﴾ (١٤) .

وأمره مع ذلك بالآيات فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن . وأن الله صادق في اختياره عنه أنه لا يؤمن

وأمره مع ذلك أن يؤمن . ولا يجمع الآيات والعلم بأنه لا يقين

ولا يقدر القادر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن . وإذا كان هذا هكذا

فقد أمر الله سبحانه أي ليهب ما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن (١٥)

(١١) . الجويني : الشامل في أصول الدين

(١٢) . سورة الكهف : آية رقم (١١٢)

(١٣) . أبو الحسن الأشعري : الآيات عن أصول الديانة . ص : ١٩٢

(١٤) . سورة المدثر : آية رقم (٣٠٢٠)

(١٥) . أبو الحسن الأشعري : الآيات : ص : ١٩٤ - ١٩٥

وأما في كتابه اللع في الرد على أهل الزنح والبدع فقد قال :
 (.. والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للثلاثة :
 * أنتوني بأسماء هؤلاء * (١١) يعني أسماء الثقل وهم لا يطاقون ذلك
 ولا يقدرون عليه .

وأما فقد أمر أنهم : * يدعون إلى السجود فلا يستلمون * (١٢) .
 فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة فلا يطاقون جاز ذلك في الدنيا .
 وقد أمر الله تعالى بالعدل وقد قال
 * وإن نستظلموا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم * (١٣) (١٤) .

وقد تابع أبو حامد الغزالي شيخه أبا المعالي الجويني في تقرير العذهب في
 كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وذكر نفي المال المتعلق بتكليف أي لهب - لعنه الله -
 بالامان مع الاخبار بأنه لا يطاق وأن مسيره إلى النار وهو المال الذي ذكره مؤسس
 العذهب أبو الحسن الأشعري وتابعه عليه عامة شيوخ العذهب
 قال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد :

إ ان لله تعالى أن يكلف العباد ما يطاقونه ولا يطاقونه وذبح المعتزلة التي
 انكار ذلك .

ومعتقد أهل السنة (١٥) أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام والله
 مصدر هو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما . وله مورد وهو المكلف بشرطه أن يكون
 قاهما للكلام (١٦) ، فلا يسمى الكلام مع الجماد والمعنون خطابا ولا تكليفا ، والتكليف
 نوع خطاب وله متعلق وهو المتكلف به بشرطه أن يكون متهيوا .
 وأما كونه سكتا فلا يشرط لتحقق الكلام فان التكليف كلام .

(١١) سورة البقرة جزء من أية رقم (١١-٢) .
 (١٢) سورة الطه جزء من أية رقم (١٤٢) .
 (١٣) سورة النساء - أية رقم (١٢٤) .
 (١٤) أبو الحسن الأشعري : اللع في الرد على أهل الزنح والبدع ، ص : ١١٢-١١٤ .
 (١٥) يعتقد الغزالي بأهل السنة هما أصحابه من شيوخ العذهب الأشعري
 وهو بنوع أسمهم أهل السنة ، وقد ذكرت قبل هذا التوضيح وسوف يأتي بعد
 ما بين سنة هذه الدعوى من خلافاتها .
 (١٦) قد جرح الغزالي في هذا التوضيح من اشتراط أن يكون المكلف قاهما للتكليف
 وهو فرع من مكلف به . وقد حكى الجويني اختلاف آجابة الأشعري في ذلك
 وقد ذكرته قبل ذلك أكثر من .

فإذا صدر من بعضهم مع من بينهم فيما بينهم

وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليف (١١) .

البرهان قال : (والدليل الثاني في المسألة ولا يصح لأحد عنه :

أن الله تعالى كلف أبا لهب (١٢) أن يؤمن ولم أنه لا يؤمن وأخبر عنه أنه

لا يؤمن . فكانه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن

إذا كان من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - أنه لا يؤمن

وكان هو - يعني أبو لهب - مأموراً بتصدقه

فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق

وهذا محال (١٣)

قلت : وقد بقيت هذه المسألة الغريبة فيذهب الأشعري الذي يقدم

للتأويل على أنه عبدة أهل السنة والجماعة حيث أفرد لها صاحب كتاب التواضع مضمناً

كلاماً من موافقة وراوده وطلبه فقال :

(الضد الساج : تكليف الملائكة جائر عندنا لما قدمنا أن أنه لا يجب

عليه شيء ولا يفتح عنه شيء إذا فعل ما يشاء وبحكمها يريد لا يعقب لحكمه .

وسمعه المعتزلة لقسمه على كل شيء الشاهد فإن من كلف الأضي تقط المصاحف

والزمن العتيق إلى أضي البلاد ويصده الطيران إلى السماء عد سعيها ويوح ذلك فيس

بداية العتيق وكان كآمر الجباد .

واعلم أن مالا يطاق على مراتب :

أدناها - أن يصنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو اختياره

فإن طئه لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل لا تتعلق بالشدن والتكليف

بهذا جائر بل واقع أفعالاً (١٤) والا لم يكن العاصي بغيره وضته مكلفاً .

(١) أبو حنيفة الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص : ١١٤

(٢) في الطيوف " أبا جهل " وهو خطأ والصحيح ما أشبهه .

(٣) أبو حنيفة الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص : ١١٣

(٤) لأدري كيف يقول أن هذا واقع أجمالاً مع أنه مبني على أن القدرة لا تكون إلا مع

الفعل ولا تتعلق بالشدن وهذا قول في مؤاحبة قول المعتزلة . وكلا القولين

يحتاج إلى إعادة نظر وسوف يأتي تحقيق ذلك في موضعه .

وأصاها :- أن يتمتع لنفس عبودية جميع الضدين وطلب الحقائق وجواز التكليف به فرع تصور (١) .

إلى أن قال : (المرتبة الوسطى : أن لا يتعلق به القدرة المادة مسادة سواء امتنع تعلفها به لا لنفس عبودية كمثل الأجسام أم لا - كمثل الجبل والطيوران إلى السماء :

فهذا تجوز وإن لم يقع بالاستقرار وأقبله تعالى :

ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها (٢) .

وتضعه المعتزلة .

وهو يعلم أن كثيراً من أدلة أصاها مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب تصيب

للدليل في غير محل النزاع (٣) .

[١] المعتمد الأبي : المؤلف في علم الكلام . ص : ٢٢٠ ، ٢٢١ نشرة عالم الكتب .

سوروت بدون تاريخ .

[٢] سورة البقرة آية رقم ٢٨٦

[٣] المعتمد الأبي : المؤلف في علم الكلام . ص : ٢٢١ .

فهرس المؤلفات

الصفحة	الموضوع
١٤ - ١	المقدمة
٢	أهمية العقيدة الإسلامية
٦	مواقع اختيار الموضوع
٩	خطة البحث
١٢٤ - ١٥	التصنيف
١٦	القسم الأول من التصنيف
١٦	أصول الدين .. بين نصوص الوحي وعلم الكلام
	القسم الثاني من التصنيف
١٨	أبو الحسن الأشعري .. والمذاهب الأشعرية
٢١٢ - ١٥٥	المسئب الأول :
١٢٧ - ١٢١	الفصل الأول : آراء الأشعري الاعتقادية قبل التحول عن الاعتزال
١٢٢	الاعتزال بين الاتباع والمخسوم
١٤٥	أول واجب على المكلف عند المعتزلة
١٤٩	موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة
١٥٦	مسئلة المعتزلة في النبات وجود الله تعالى
١٦٢	مذهب المعتزلة في نفي صفات الله تعالى
١٧٨	الفصل الثاني : المذاهب الاعتقادية الثلاثة إبان تحول الأشعري
١٨٠	الجهنسية
١٩١	الكلامية
٢٠٢	الكرامية
٢١٢	المريسية
٢١٨	المغيبية
٢٢٢	أهل السنة والجماعة
٢٥٧ - ٢٢١	الفصل الثالث : ظروف وملازمات تحول الأشعري عن الاعتزال
٢٢٢	مرحلة ترغيع ثقة الأشعري بالاستئصال وأهله
٢٤١	مرحلة العزلة التامة ومجيء روى النبي صلى الله عليه وسلم
٢٥٤	مرحلة إعلان التحول عن الاعتزال وأهله

٢١٢ - ٢٥٨	الفصل الرابع : منهج الأشعري بعد الحصول عن الاعتزال
٢٥٩	مصادر معرفة آراء الأشعري والأشاعرة
٢٦٧	الآراء المتقاربة للأشعري والأشاعرة
٢٦٨	١ (موقف الأشعري والأشاعرة من نصوص الكتاب والسنة
٢٧٦	٢ (أول واجب على المكلف عند الأشعري والأشاعرة
٢٨٠	٣ (وجود الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٢٩٠	٤ (الفوضىحة عند الأشعري والأشاعرة
٢٩٩	٥ (صفات الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٣٠	٦ (تحقيق قول الأشعري والأشاعرة في مسألة القرآن
٣٤٨	٧ (رؤىة الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٥٣	٨ (عموم إرادة الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٥٨	٩ (خلق أعمال العباد عند الأشعري والأشاعرة
٣٦٧	١٠ (نفي الحكمة والتعسّل عند الأشعري والأشاعرة
٣٧٨	١١ (التخصيص والتفصيح عند الأشعري والأشاعرة
٣٨٨	١٢ (التكليف بما لا يطاق عند الأشعري والأشاعرة

٢٢٢٥

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

مخيم الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته عرضاً ونقداً

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

توحيد عبد الحميد سعد

إشراف الدكتور

علي بن نفيح العلياني

الجزء الثاني

١٤١٠ هـ

الباب الثاني

الجانب النظري لاصول العقيدة الاشعرية في الله وصفاته

وفيه تمهيد وثلاثة فصول

الفصل الاول : بيان أثر ومفعول المعاكس لما كان عليه الاشعري على مذهبه الجديد .

الفصل الثاني : بيان ما بقي على المذهب الاشعري من مسائل الاعتزال ..

الفصل الثالث : التعارض بين العقل والنقل في المذهب الاشعري .

الجانب النظري لاصول العقيدة الاشعرية في الله وصفاته

لتناول في هذا الباب الجانب النظري لاصول العقيدة الاشعرية في الله وصفاته
وأعني به الجانب التحليلي الذي يرد المسائل الاعتقادية الى أصولها التي انبثت عليها
وكشف عن جذورها ومواطنها .
اذ المقصود بالاصول ^(١) هنا : الامور التي انبثت عليها " المسائل الاعتقادية " عند
الاشعري والاشاعرة . وكنت قد استعرضت قبل ذلك ما يتعلق بهذا الامر ويحتاج البحث
فيه اليه . فمن ذلك :-

- آراء الاشعري الاعتقادية قبل التحول ، وهي آراء المعزلة بغير خلاف .
- تم الآراء والاقوال التي كانت سائجة آنذاك والتي هي بصفة أن يتأثر بها الاشعري ايمان
تحوله عن الاعتزال .
- ثم نكر الظروف والملازمات التي واكبت تحول الاشعري عن الاعتزال .
- ثم أخيرا نكرت الآراء والاقوال التي استقر عليها الاشعري بعد تحوله عن الاعتزال
والتحت التي موافقة فيه أتباعه وما خالفوه فيه من آراء .

فانما رمت الوصول الى غايته من هذه الرسالة وهي الكشف عن أصول المسائل الاعتقادية
في المذهب الاشعري بقصد معرفة بواطنها ودوافعها والاسباب التي أدت الى الالتزام بها
فان ذلك يقتضي مني أن أقوم بعرضة تحليلية أثارن فيها :

- بين آراء الاشعري قبل التحول عن الاعتزال
 - ومن آرائه التي تحول اليها .
 - مع ملاحظة الظروف والملازمات التي أعطت بذلك .
- ومن خلال هذه المقارنة يمكن أن يبين العوامل والمؤثرات التي أثرت عليه ، والتي
أدت الى توجيهه لاختيار آرائه وأقواله الجديدة .
والتي قدر لها أن تكون منها عقائدا
لها من الامتداد الزمني ما يربو على الالف سنة .
ومن الامتداد المكاني ما يشمل أكثر بلدان العالم الاسلامي .
كما سبق أن أضرت .

ومن هنا تأتي أهمية تلك الدراسة التحليلية التي من خلالها يمكن أن تظهر القيمة
العلمية لتحول أبي الحسن الاشعري عن الاعتزال .

(١) كلمة الاصول : تطلق ويراد بها : ما ينبغي عليه غيره ، وهي المقصودة لي في هذه الرسالة
كما يراد بها أهم المباحث ، ولا ينبغي من تناول أهم مباحث العقيدة الاشعرية
وبذلك تكون كلمة " الاصول " مستخدمة عندي على المعنيين كل بحسب موطنه .

ويمكن من خلالها أيضا وضع اجابة منصفة - من غير معالجة على حساب الحسق -
للمسؤول الغافل هل كنا بحاجة الي تبني آراءه التي تحول اليها - في ظروف وعلامات خاصة
به - والانتصار لها وجعلها منها يتعصب له أتباعه ويتصرون له وقدومونه على غيره .

أوبالاحرى ...

- هل نحن الان بحاجة الي تبني آراء الاحقرى التي تحول اليها بعد أن عاش في سلال
المعتزلة الي سن الاربعين ، ثم تحول عن هذا السلال الي ما اعتقد أنه الحسق
والصواب في ظروف وعلامات خاصة به ؟

- هل نحن بحاجة الي الدفاع عن هذه الآراء والانتصار لها وتقديمها على كل ما خالفها
كأننا ما كان ؟

- وكيف كان يعرف الناس الحق قبل تحول الاحقرى عن الاعتزال ؟

هل كانت الامة كلها على سلال حتى تحول الاحقرى عن الاعتزال ؟

- ان بعض المصادر تحاول أن تصور الامر على أن لها الحسن الاحقرى انما جاء لانقاذ
الامة من غلو المعتزلة وسرناهم في الفيزية الذي أدى الي التعميط من جهة -

ومن غلو المشبهة والمجسمة الذين أسرفوا في استخدام النقل حتى وقعوا في
التعميط والتكليف - على حد زعمهم - من جهة أخرى .

حتى جاء الاحقرى فتوسط بين أولئك وهؤلاء .

وام تذكر تلك المصادر من أتباع أمة محمد صلى الله عليه وسلم التي لا تجتمع على
السلال أبدا غير هذين القسمين .

فلم تذكر شيئا عن أئمة أهل السنة والجماعة من أئمة المحدثين والفقهاء .

ولاشك أن قائل هذا الكلام لو تصور ما يقوله تصور صحيحا لحزم هو نفسه ببطلانه
فضلا عن غيره .

ان الحراسة العلمية المنصفة هي القادرة على وضع اجابة شافية كافية لمثل هذا
السؤال ، بحيث تعطي أبا الحسن الاحقرى - رحمه الله تعالى - حقه وسكنته .

وفي نفس الوقت لا ترفع شخصاً فوق ما يستحق بحث تجعل آراءه وأقواله التي تحول اليها - على
مشابهاها من جرائه - معاناه من ظروف وعلامات تلك التحول - هي الاصل الذي لا يجوز أن يحدد

أتباع المنهج منه الي غيره من الأقوال حتى ولو كان ذلك الغير هو ما دل عليه كتاب السنة
تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

ولابدأ دراساتي هذه بقولتي :-

ان مما لا ينبغي أن يخالف فيه أن أبا الحسن الأشعري لم يتعمق من متعبد المعترلة الا بعد أن تبين له خطأ المعترلة وشلالاتهم .

وهنا يجوز من بين ثلثها البحث سوأل على قدر عظيم من الأهمية الا وهو :

هل أدرك الأشعري كل جوانب الخطأ والشلالات عند المعترلة ؟

ان من الانصاف أن أدرك أبا الحسن الأشعري لم يجيب عن هذا السؤال الذي يخصه ويتعلق به . وذلك من خلال ماوصلنا من آرائه وأقواله التي تدل أن تكررت مصادر معرفتها . وهذا ما سيأتي في موضعه من هذا الباب .

وقد يقال : ان مما لا شك فيه أن تحول الأشعري بالصورة التي تحول بها يمكن أن يعطي اجابة سريعة مجملة عن هذا السؤال .

وهي أن الأشعري قد أدرك - على الأقل - بعض جوانب الخطأ والشلالات عندهم على مستوى أساس أن هذا الذي أدركه من خطاهم وشلالاتهم هو الذي دفعه إلى التحول عنهم وعلان الخروج عليهم والتفرغ لظاهر فسادهم وبخلافاتهم .

وبناء على ذلك يأتي سؤال آخر مهم جدا ألا وهو :

فإذا أدرك الأشعري من جوانب الخطأ والشلالات عند المعترلة في المسائل التي تحول عنها .

هل وافق هو إلى الحق والصواب في المسائل التي تحول عنها ؟

ويمكن الاجابة على هذا السؤال أيضا من خلال تتبع المسائل التي أعلن الأشعري خطأ المعترلة وشلالاتهم فيها ، ثم مقارنتها بآرائه التي تبناها واستعمل لها .

وهذا ما سيأتي في موضعه أيضا من هذا الباب .

وبعد طول دراسة وبحث لكل ما يتعلق بأبي الحسن الأشعري من آراء وأقوال ووثائق وكتابات ودراسات وأبحاث في القديم والحديث مما استطعت الحصول عليه تبين لي أن تحول أبي الحسن الأشعري عن الاعتزال يعتبر من أنظم نعم الله تعالى ومنه عليه حيث تجاه الله تعالى من شلال المعترلة وجراتهم على الذات العلية ، وابتدائهم في التعمق في أمور الاعتقاد آراء . وأقوالا لم يأت بها الله ولم يأت بها كتاب ولا سنة .

في جانب تطاولهم والعميم لاهل السنة والجماعة من أئمة المحققين والفقهاء التي
غير ذلك مما تكرهه عند الكلام على آرائهم وأقوالهم .

ولقد كان سلوكه رحمه الله تعالى - فيما يظهر لي - في هذا التحول موافقا لسلوك
أهل الايمان والتقوى والخوف من الله والحرس على اتباع الحق الذي جاء به الكتاب والسنة
أحسبه كذلك والله حسيبه ولا أرتكي على الله أبدا .

فيها من ناحية ما يخش شخصه ونقده .

وأما من ناحية الآراء والاتوال التي تحول إليها والتي تنعقد الي غيره ممن أخذوا بها
وانصروا لها ويرون أنها الحق وما عداهما باطل .

والذي أراه أن للباحث مجالاً رحباً في تقويم تلك الآراء ووزنها بميزان الكتاب والسنة
لمعرفة حقيقتها من باطلها .

فإن الأشعري لا يعمد أن يكون بشراً ينطوي - وسبب وورثة من قوله ويرد - مثله
في ذلك مثل غيره من أهل العلم .

وهذا لا يتعارض مع وصفي له بالحرس على الحق ومتابعة الكتاب والسنة - إذ أن هذا
الذي ظهر لي تماماً من خلال تتبعي لكتابه التي وصلتنا .

لكن مما ينبغي التنبيه عليه أن مجرد اعلان الحرس على الاتباع وحده لا يكفي . بل
لابد مع ذلك - من العلم بحقيقة ما نلت عليه نصوص الكتاب والسنة من خلال تتبع أسواق
أئمة أهل العلم من الصحابة والتابعين وأئمة المحققين والفقهاء الذين لهم لسان سبق في
الامة وبمعرفة ما خلفهم فيما تكلموا فيه وفيما سكتوا عنه .

ومن هنا فلقد تبين لي أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - بالرغم من
حرصه على متابعة أئمة المحققين وإعلانه أنه يقبل بما كان يقول به الامام أحمد بن حنبل رحمه
الله تعالى وغيره من أئمة أهل الحديث .

إلا أنه خضع ليعارض المواقف والمؤثرات التي جعلته يقضي بعض الآراء والاتوال التي
تختلف ما كان عليه أئمة أهل السنة والجماعة الذين حرس على اعلان اتباعهم وموافقتهم في
كل ما قالوه ونهضوا اليه .

وكذلك قد تكررت قبل هذا أن مرحلة التحول التي مر بها أبو الحسن الأشعري بعد أن تبين له ضلال المعتزلة ، تمتد من أخطر المراحل التي مر بها في حياته الفكرية .
وبما ذلك إلا أن الفكر الذي كان يملأ سمعه وبصره ويعتقد أنه الحق الذي ليس وراءه إلا الضلال إنما به قد انهار أمامه فجاءه مطلقاً وراءه فرأنا عظيماً .

ومن الطبيعي أن رجلاً مثل الأشعري لم يكن يمكنه أن يقنع بالسكون من البحث فيما أحس فيه زهرة عمره .
ثم تبين له أنه باطل وضلال .
فكان لابد له من اعتقاد بدول في كل مسألة من المسائل الانتقائية التي تبين اسمه شيئاً وضلال ما كان عليه فيها .

والبحث عن البدول في مثل تلك الفقرة العصبية قد تشببه بعش الملاطفة التي تقنع في توفر الشروط اللازمة للتحقيق العلمي المطلوب لمسائل كثر فيها الخلاف وتباينت فيها الاتجاهات .

وهذا ما حدث للأشعري حيث أثرت الظروف والملابسات التي مر بها في تلك الفقرة فيه حيث خضع في بعض المسائل لآثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاعتزال .

إذ أنه شرع في مخالفة المعتزلة وبعان ضلالهم بحماس وانفعال ، مما جعله يأخذ القول المعاكس لقولهم في بعض المسائل دون أن ينتبه إلى أنه ليس شرطاً أن يكون القول المعاكس لقول المعتزلة هو القول الحق في كل مسألة من المسائل .

ولاشك أن هذا القول الذي قلناه بالنسبة للأشعري لا يعمدوا أن يكون دعوى لابد لها من البرهان والدليل .

وهذا ما سوف أخصس له فصلاً كاملاً من هذا الباب ، هو الفصل الأول بعنوان :

" بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهبه الجديد " .

وأما ما يتعلق بإجابة السؤال الأول الذي سبق أن طرحته وهو :

- هل أترك الأشعري كل جوانب الخطأ والضلال عند المعتزلة ؟

فقد تبين لي - بعد البحث والدراسة - أن الأشعري رحمه الله تعالى قد بقيت عنده بعض المسائل من طريقة المعتزلة لم يتبين له وجه الخطأ والضلال عند المعتزلة فيها ، فاعتصمها وسلم لها صحتها .

ولا شك أن هذا الذي أقوله عن الأشعري في هذه المسألة أيضا لا يعنى أن يكون دعوى لابد لها من التليل والتبرهان .

وهذا ما سوف أخصص له فصلا آخر من هذا الباب هو الفصل الثاني بعنوان :

" بيان ما بقي على الأشعري والأشاعرة من مسائل المعتزلة " .

ثم بعد ذلك أتناول في فصل لاحق ما كتب على ماسبق في الفصلين اللذين قبله من وجود تعارض عند الأشعري والأشاعرة بين بعض آرائهم وأقوالهم . وبين ما علمت عليه نصوص الكتاب والسنة .

وهو ما سأخصص له الفصل الثالث من هذا الباب .

بعنوان : " التعارض بين العقل والنقل في المذهب الأشعري " .

ويتلوه يأتي هذا الباب في ثلاثة فصول هي :

الفصل الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهبه

الجديد .

الفصل الثاني : بيان ما بقي على المذهب الأشعري من مسائل الاعتزال .

الفصل الثالث : التعارض بين العقل والنقل في المذهب الأشعري .

الفصل الأول

بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهب الجعيد

وليه ستة مباحث :

- المبحث الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة القرآن
المبحث الثاني : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة عموم الإرادة
المبحث الثالث : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة خلق أعمال العباد
المبحث الرابع : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة نفي الحكمة والتعاطل
المبحث الخامس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة التحسين والتفويض
المبحث السادس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة التكاثر فيما لا يطاق
-
-

بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على مذهبه الجديد

أتناول في هذا الفصل بيان أثر رد الفعل المعاكس للأراء التي كان عليها الأشعري على آرائه الجديدة التي تحول إليها ، والتي تمثل أسلوباً من أساليب المذهب الأشعري .
وأعني بأثر رد الفعل المعاكس ما يجده الإنسان من عاقبة شديدة للأراء التي كان عليها على اعتقاده أنها الحق والصواب ، ثم يتبين له أنها باطله وضلال . فيشعر تجاه هذه الأراء بنفور وعباءة قد يكون لهما أثر على آرائه الجديدة التي عادة ما تأخذ الجانب المقابل أو المعاكس لآرائه الأولى .

وهذا ما حدث مع أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى في بعض مسائل العقيدة وسوف أتناول بعض هذه الأراء بالدراسة والتحليل لمعرفة أثر رد الفعل المعاكس فيها .
وتلك بعد أن أسير إلى ما سبق أن نكرته من حقيقة موقف الأشعري تجاه نصوص الكتاب والسنة بعد تحوله عن الاعتزال .

فالمباحث في كتب الأشعري التي صحت نسبتها إليه وبلا حظ حرصه على تأكيد انتسابه لأهل السنة والجماعة والفرقة بالاعتقاد بما علمت عليه نصوص الكتاب والسنة .

يلخص الباحث تلك في كتاب " مقالات الإسلاميين " وفي " رسالته إلى أهل الشافعية " وفي كتابه " الإبانة عن أصول الديانة " .

- وحتى في كتابه الملح وان لم يصرح بما صرح به في كتبه الأخرى .
الأ أن سلوكه في الاستدلال بالآيات والأحاديث لا يختلف كثيراً من كل من كتابي " الإبانة " و " الرسالة إلى أهل الشافعية " .

لدرجة أنه في استدلاله على حدوث العالم بطريقة الجواهر والامرات عمل عن الطريقة التقليدية في الاستدلال بها وأخذ بصورة من صورها يظهر فيها تأثيره بآيات القرآن الكريم التي تحدثت عن خلق الإنسان من نطفة ثم علقه ثم مضغه ... الخ (١)

ويصرف النظر من صحة استنباطه بتلك الآيات التي نكرها أو عدم صحته إلا أن حرصه على النصوص الشرعية وتأثيرها بها يبدو واضحاً جلياً .

(١) سورة المؤمنون : آية رقم ١٢ - ١٤ ونص الآية كالتالي :

يقول الله تعالى : " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين - ثم جعلناه نطفة في قرار مكين - ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر - فتبارك الله أحسن الخالقين " .

- يقول الأشعري في كتابه المقالات :
- (جيلة ما عداه أهل الحديث والسنة : الأقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله ومارواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبرون من ذلك شيئاً)^(١)
- ثم بعد أن ذكر ما يعرفه من أقوال أهل السنة والجماعة في كل مسألة من مسائل العقيدة عقب على ذلك بقوله :
- (وكل ما نكرنا من قولهم نقول والله نذهب وما توحيقنا إلا بالله)^(٢)
- وفي رسالته إلى أهل الشرف باب الأبواب جواباً لاستفسار وردت إليه من هناك قال :
- (ووقفت على ما تضمنتموه من فكر الأصول التي عول سلفنا رحمة الله عليهم عليها ، وغلغوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع خلفنا الصالح لهم في ذلك وعدولهم عما سار عليه أهل الأهواء والبدع من الملتبغ التي أحنتها وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها .
- وما نكرتموه من شدة الحاجة إلى ذلك
- فبادرت - أيحكم الله - بإجابتكم إلى ما سألتكموه
- لما أوجبته من حقوقكم والكرامة لكم .
- ونكرت لكم جملاً من الأصول مرفوعة بأطراف من الحجاج تغلظكم على صوابكم في ذلك . وخطأ أهل البدع فيما ساروا إليه من مخالفتهم وطروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم وبفارقتهم بذلك الآية الشرعية وما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم منها ومنه عليها .
- وموافقهم بذلك لطرق الفلاسفة الصائين عنها الجاحدين لما أتت به الرسل عليهم الصلاة والسلام منها)^(٣)
- وفي كتابه الأمانة قال :
- (قولنا الذي نقول به وبما نعتنا التي ندين بها :
- التمسك بكتاب الله عز وجل
- وبسنة نبيتنا محمد صلى الله عليه وسلم

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٥٥/١

(٢) نفس المصدر / ١ / ٢٥٠

(٣) الأشعري : رسالة إلى أهل الشرف . ص : ١٠١ - ١٠٢ تحقيق د / عبد الله الجنيدي

وماروي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث

ونحن بذلك معتصمون .

وصحاح كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نضر الله وجهه

يرفع ترجمته وأجرله مشوئته - قائلون .

ولما خالف قوله مخالفون .

لأنه الإمام الفاضل والرائس الكامل الذي أبان الله به الحق ودفح بسببه

الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المستعصمين وزبح الزائغين وشك

الشاكين .

رحمة الله عليه - من إمام مقدم وجيل منظم وكبير مفهم (١)

ثم قال : (وجيلة قولنا أننا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاءنا به من عند الله

ومارواه النقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

لا ترد من ذلك شيئا) (٢)

قلت : فهذه النصوص التي نقلتها من مختلف كتب الأشعري التي وصلتنا تمثل موقفه

من نصوص الكتاب والسنة في مسائل العقيدة .

فهو يعطي الأهمية في الاستدلال للنس المنزلة قرأنا كان أم سنة (٣)

مع التمسك بما كان عليه أئمة أهل السنة والجماعة من أهل الحديث وعلى رأسهم

الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى .

ومن هنا فإن الباحث يستطيع أن يراجع أبا الحسن الأشعري في استدلاله على مسائل

العقيدة هل استوفى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة في هذه المسألة .

أم أن عوامل أخرى أثرت عليه جعلته يستدل بالبعث ويترك البعث الآخر .

وهل وافق مكان عليه أئمة أهل السنة والجماعة في هذه المسائل

أم أن عوامل أخرى تدخلت جعلته يتدفق في ارتطال قول الختم واعتقاد أن تكس قوله هو

الصواب .

فهذا ما سوف يكشف عنه هذا البحث في كل مسألة مسألة مما سأذكره عنه في هذا الفصل

وهذا هو المعيار الذي يتبين به سخط دعوى أن الأشعري قد خضع لآثر رد الفعل المعكوس

لما كان عليه من آراء قبل التحول عن الاعتزال في آرائه الجديدة التي تحول اليها دون

أن يتدبه لذلك .

(١) الأشعري : الأمانة عن أصول الديانة ص : ٢٠ ، ٢١

(٢) نفس المصدر ص : ٢١

(٣) هذا التعبير مأخوذ من كلام /٥٠/ فوفية حسين في مرادها على كتاب الأمانة ص ١١١

ولا شك أن المسائل التي يصدق عليها هذا الأمر تعتبر مسائله .

وأما أي قيمة علمية .

ويتمتع على أصحاب المذهب الأشعري الرجوع عنها دون الانتصار لها والتمنع عنها .
بل الواجب عليهم الأخذ بكل الأدلة التي يجب عليهم وعلى أمتهم أي الحسن - رحمه الله
تعالى - الأخذ بها وتبنيها .

فإن مما لا ينبغي أن يختلف فيه أن من يبحث مسألة من مسائل العقيدة أو غيرها دون أن
يكون خاضعا لأي أثر من الآثار النفسية .

فإنه يكون أقرب إلى البحث العلمي الطموح من حيث نتائجه .

دون من يبحث تلك المسألة وهو خاضع لأثر من الآثار النفسية كأثر رد الفعل المعكس لما
كان عليه من رأي في هذه المسألة ، ثم تبين له من حيث الجيلة خلال ذلك الرأي .

وأما معنى هذا الرأي أن كل ماقرره الأشعري مخالفاً للمعتزلة يعتبر باطلاً تنهجه
لاثر رد الفعل المعكس .

كلا . بل المقصود بيان أثر تلك الأمر في تركه للعقيدة من الأدلة التي كان يتعين عليه
الأخذ بها بناء على تصريحه بمنازمة مايلت عليه نصوص الكتاب والسنة . وماكان عليه
أئمة أهل السنة والجماعة .

ولكنه لم يأخذ بتلك الأدلة ولم يناقشها أو يجيب عنها دون سبب ظاهر .

فهذا مايجعل الباحث يرى بأن ثمة عامل وراء ذلك هو مايسمته بأثر رد الفعل المعكس .

* وقد جاء هذا الفصل في سنة مباحث :

- المبحث الأول : بيان أثر رد الفعل المعكس في مسألة القرآن .
- المبحث الثاني : بيان أثر رد الفعل المعكس في موم إرادة الله تعالى .
- المبحث الثالث : بيان أثر رد الفعل المعكس في مسألة خلق أفعال العباد .
- المبحث الرابع : بيان أثر رد الفعل المعكس في نفي الحكمة والتعامل مع
أفعال الله تعالى .
- المبحث الخامس : بيان أثر رد الفعل المعكس في التحسين والتقصيح .
- المبحث السادس : بيان أثر رد الفعل المعكس في القول بتكاليف ملائط .

والله المستعان .

المبحث الاول : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " القرآن "

مر بنا عند الكلام على تحقيق قول الاشعري والاشعرية في مسألة " القرآن كلام الله غير مخلوق " (١) . أن الخلاف بين أشعة أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة لما كان حول هذا القرآن الذي بين يدي المصحف والذي نتلوه في صلواتنا كل يوم وأبلة والذي أنزلناه ببريل عليه الصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم متحمدا لانس والجن أن يأتوا بعقله وأو اجتمعوا .

فالمعتزلة يقولون أن هذا القرآن بهذا الاعتبار مخلوق .
وقد رد عليهم أشعة المحققين من أهل السنة والجماعة وبينوا لسبب هذا القول ولطفاً أن هذا القول كفر .

وتروي منسوب أهل السنة والجماعة في أن القرآن غير مخلوق .
وتما هو من كلام الله الذي يتكلم كيف شاء .

على أساس أنه سبحانه لم يزل متكلماً انا شاء وكيف شاء .

وأنه سبحانه قد تكلم بالثورة وتكلم بالانجيل ومن قبل كلم آدم .

وأنه سبحانه كلم موسى - عليه الصلاة والسلام - لما أتى الشجرة .

ولم يقل أحد قط من أهل السنة والجماعة أن القرآن نديم .

بل تصاف الله تعالى بجنس صفة الكلام القديم .

بمعنى أن الله تعالى موصوف بصفة الكلام أزلاً .

بينما أحاد الكلام حادثة - وليس مخلوق - لأنها تقوم بذات الله تعالى ومنها القرآن فالكلام صفة ثابتة أزلية من وجه .

وهو صفة فعلية تابعة للظفرة والمشيمة لأنها بذاته تعالى من وجه آخر .

وقد سبق أن بينت ذلك كله بتفصيل أكبر .

فلما خرج أبو الحسن الاشعري عن منسوب الامتزاز حازم مسألة " القرآن " احتشاماً كبيراً . حتى انه ذكرها ضمن المسائل التي ذكرها يوم سعد المنبر وأعلن خروجه عن الامتزاز . كما جاء في رواية ابن النديم في الفهرست (٢) .

المذهب المعتزلة أن هذا القرآن الذي بين يدي المصحف والذي نتلوه في صلواتنا مخلوق . فهو حروف وأصوات يتلقها الله تعالى .

على أساس أن الكلام حروف وأصوات حادثة .

فلما كانوا لا يفرقون بين الحادث والمخلوق . ويعنون قيام الحادث بعقله تعالى

(١) راجع ص ١ ٤٩٤ من هذه الرسالة .

(٢) ابن النديم في الفهرست ص ٤٢١ .

جا، منزههم الباطل موافقا لاصولهم الباطلة بأن القرآن مخلوق .
ويكون الله تعالى متكلما مندهم أي أنه يخلق الكلام .

ويمكن أن يقال أن هذا القول يمثل منزه أي الحسن الأشعري قبل التحول عن الاعتزال ،
لما تحول عن الاعتزال أخذ بالقول المختلف أو المتكس لقوله الأول .

وأخذ بالمعنى في الرد على المعتزلة وبيان بطلان قولهم في أن القرآن مخلوق .
وانتصر للقول المشهور عن أشع أهل السنة والجماعة وهو أن القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق .

وهذا حق ولكنه - كما مر بنا من قوله وقول أشع منزه - لم يخالف المعتزلة في
حقيقة الأمر في قولهم بأن هذا القرآن - الذي بين يدي المصحف والذي نثناه في
سجلاتنا - مخلوق .

بل هو وأشع منزهه يذير خلاف بواقفون المعتزلة في أن هذا القرآن مخلوق .
على أساس أنهم يشتون شيئا آخر وراء ذلك .

ألا وهو الكلام النفساني - وهو مايسمونه " القرآن " .

وهو كما سبق أن بينت معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى .

- أنا غير منه بالسريانية كان انجيليا .

- وأنا غير منه بالعبرانية كان تورا .

وهذا " القرآن " بهذا المعنى هو الذي يقول عنه الأشعري وأشع منزه أنه ليس
مخلوق بل هو قديم مندهم .

فهل جهل أبو الحسن الأشعري أن الخلاف بين المعتزلة وأشع المحمدين من أهل السنة
والجماعة لم يكن حول هذا المعنى الواحد القديم .. القريب من الأساطير .

وانما كان حول هذا القرآن العربي الذي نثناه أول نهار والذي بين يدي المصحف .

أنا .. فما الذي جعله يرد على المعتزلة ويبالغ في بيان بطلان قولهم .

مع أنه لا يخالفهم في قولهم بأن هذا القرآن العربي مخلوق .

لقد كان من الممكن للأشعري - لو لم يكن هناك دوافع أخرى - أن يصرح بأنه يوافق
المعتزلة في هذا القول - كما هي حقيقة الأمر - ولكنه يريد بنايدهم بأن القرآن القديم الذي

لا يقال أنه مخلوق إنما هو المعنى النفسي القديم القائم بذات الله تعالى .

كان من الممكن أن يفعل الأشعري ذلك - ولكنه لم يفعل وإنما انتصر للقول بأن " القرآن "

غير مخلوق خلافا للمعتزلة الذين قالوا : ان " القرآن " مخلوق .
والقرآن في قوله غير مخلوق بمعنى آخر غير " القرآن " في قولهم أنه مخلوق .
فما الذي دفع لها الحسن الأشعري إلى ذلك وجعله يتعجل في بيان بطلان قول المعتزلة
ولكن على غير أسس أهل السنة والجماعة .

ان للمباحث أن يقرر - بالطمثان - أن الأشعري كان مدفوعا في ذلك بأثر رد الفعـــــــــــــــــل
المعكس لما كان عليه في الاعتزال .

وذلك جاء قول أئمة المذهب الأشعري ليقرر هذا الذي نهب إليه الأشعري مع بيان أنه
لا خلاف بينهم وبين المعتزلة في حقيقة الأمر .

ومع أنني قد نقلت ما يتعلق بهذه المسألة من نصوص الأشعري عند الكلام على إرائسه
التي تحول إليها .
إلا أنني سأذكر هنا بعضا من هذه النصوص .

فمن هذه النصوص ما يصرح فيه الأشعري بين لفظة " القرآن " وبين لفظة
" كلام الله " .

مع أن القرآن من كلام الله تعالى وليس هو كل كلام الله تعالى .
بل أن كلام الله لا ينفد ولو كان البحر مائتا له ويمتد من بعده سمعة أبحر .
لأنه سبحانه لم يزل متكلميا كيف شاء . وأذا شاء . منذ الأزل .
ولا يزال متكلميا كيف شاء . وأذا شاء . إلى الأبد .
وكلامه تابع لغيرته وشيئته ثم بذاته تعالى .

يقول الأشعري في الأمانة :

(وقال خيرونا عن قول الله تعالى :

" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (1)

أترى من أن قوله للشيء " كن " مخلوق مراد لله ؟

فإن قالوا : لا

فقل لهم : فما أنكروتم أن يكون كلام الله الذي هو القرآن غير مخلوق (2)

(1) سورة النحل : آية رقم ٤٠

(2) الأشعري : الأمانة ص : ٨١

ويقول في الابانة أيضا :

(وكما لا يجوز أن تكون ارادته تعالى محدثة مطلوبة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثا مخلوقا .) (١١)

وهو يسوي بين الكلام والعلم والارادة في أن كلها غير مخلوقة كما في الابانة

ويصرح بأن هذه الصفات كلها قديمة كما في الرسالة الى أهل الشفر وفي الجمع .

يقول الأشعري في الابانة :

(وكلام الله من الله فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقا في شجرة مخلوقة .

كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقا في غيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ويقال لهم كما لا يجوز أن يخلق الله ارادته في بعض المخلوقات . كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات .) (١٢)

وفي الرسالة الى أهل الشفر يسوي بين الكلام والعلم والارادة وغيرها من الصفات في أن كلها قديمة . حيث قال :

(وأجمعوا على اثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا . ولما لم يزل به عالما وقدره لم يزل بها قادرا وكلاما لم يزل به متكلما واردة لم يزل بها مريحا وسعيا وسيرا لم يزل به سعيما بصيرا .
وملئ أن شئنا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا .
إذ لو كان شيئا منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها موصوفا بشئها . ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية .) (١٣)

وقال في الرسالة الى أهل الشفر أيضا :

(وأجمعوا على أن أمره عز وجل وقوله غير محدث ولا مخلوق) (١٤)

وفي كتابه الجمع جاء كلامه صريحا بأن الله تعالى لم يزل متكلما بكلام قديم حيث قال :

(وأنا فسخت الوجوه التي لا يخلق للكلام منها لو كان محدثا صح أنه قديم . وأنه - تعالى - لم يزل به متكلما) (١٥)

(١١) نفس المصدر ص : ١٦٢

(١٢) نفس المصدر ص : ٦٩

(١٣) الأشعري : الرسالة الى أهل الشفر ص : ١١٧

(١٤) نفس المصدر ص : ٢٠٤

(١٥) الأشعري : الجمع في الرد على أهل الربيع والبدع ص : ٤٤

ولقد أتت هذا الذي نقلته منه في تناوله لتفسير قوله تعالى :

(ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)^(١)

- إذ نأول هذه الآية وأبعد في تفسيرها حتى لا يلزم القول بأن القرآن حادث .
- لأنه لا يفرض بين الحادث والمخلوق . فالقرآن منه قديم غير حادث ولا مخلوق .
- حيث نال في كتابه الأمانة عن أصول العناية :

(إن قلنا قائل : أليس قد قال الله تعالى :

" ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون " (٢)

قيل له : الذكر الذي ساء الله عز وجل ليس هو القرآن

بل هو كلام الرسول صلى الله عليه وسلم يوم خلقه إياهم (٣)

إلى أن قال :

(يخبر - تعالى - أنه لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون .

ولم يقل لا يأتيهم ذكر إلا كان محققا .

ولو قال قائل : ما يأتيهم رجل من التميميين يمدحهم إلى الحق إلا أمرضوا عنه

لم يوجب ذلك أنه لا يأتيهم رجل إلا كان تميميا .

فكذلك الحكم فيما سألوها عنه (٤)

قلت : فلا شعري هنا يخرج بالآية عن تفسيرها الصحيح من أن المقصود بالذكر هنا الوحي

المعزل من عند الله كما فكره ابن كثير في تفسيره ولم ينكر قولا غيره في تفسير

الآية (٥)

وقد لا نرى الأشعري وجد أن هذا التفسير الذي عليه أئمة أهل السنة يتعارض مع ما

أصله من أن القرآن غير مخلوق بمعنى أنه قديم .

والذي أريد أن أبينه في هذا المبحث أن الأشعري حينما صرح بأن القرآن كلام الله تسيير

مخلوق . لم يرد أبدا بالقرآن ذلك الذي بينه لغني المصحف ونقلوه في مسلماتنا

بل أراد ما أطلق عليه المعنى النفسي القسيم القاسم بحدود الله تعالى .

والقرآن العربي الذي بين أيدينا عبارة عنه وهو مخلوق محدث .

فماذا خالف الممتزلة ويأتى في الرد عليهم مع أنه بوالقهم في أن هذا الذي قالوا عنه

مخلوقا . مخلوق .

فهذا الذي يؤكد الرد الفعل المعاكس عليه في هذه المسألة .

(١)، (٢) سورة الأنبياء : آية رقم ٢

(٣) الأشعري : كتاب الأمانة : ١٠٢

(٤) نفس المصدر ص : ١٠٢ ، ١٠٢

(٥) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ١/٤٠٥ . ويلاحظ أنني سبق أن تكررت هذا الكلام

المبحث الثاني : بيان أثر رد الفعل المعاكس في القول بعموم ارادة الله تعالى

الكلام في مسأله ارادة الله تعالى وعمومها يتعلق بكونها صفة ذاتية ارادية لله تعالى وهي في نفس الوقت صفة فعل اختيارية تتعلق بقدرته تعالى واختياره وتقوم بذاته . وقد مر معنا قبل ذلك ان ما يتعلق بالقدره والاختيار هو المشيئة فهو حادث مع الخلقة بين الحادث والمخلوق .

ولا ينبغي ان يسأم الباحث من تكرار هذا الكلام لانه يمثل الفارق بين حقيقة منهج المتكلمين بعامة وبين حقيقة منهج أهل السنة والجماعة الذي دللت عليه تصانيف الكتاب والسنة .

فالمعتزلة نظروا الى امرين :

اولهما : وجوب القول بدوام فاعلية الرب عز وجل في هذا الكون وتسميره له . فقالوا : ان الارادة حادثة اذ ان ذلك مقتضى تصرف مشيئة الكون وتسمير اموره ولكنهم لم يفرقوا بين الحادث والمخلوق .

والثاني : انهم لا يشيئون قيام صفة بذات الله تعالى لان الصفات - عندهم - امرات حادثة ولا يجوز عندهم ان يقوم بذات الله تعالى حادث . لان في ذلك الامر تجوز لحاول الحوادث بذاته تعالى وهو محال عندهم . ومن هنا جاء اولهم بان الارادة من افعال الله تعالى وهي مخلوقة

ثم ان الاشعري والاشاعرة من بعدهم وافقوا المعتزلة على انه لا يجوز ان يقوم بذات الله تعالى حادث .

ولما كان لا بد لهم من اثبات صفة الارادة لله تعالى .

فقد اثبتوها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى .

وتقوا ان تكون حادثة لانهم لا يفرقون بين الحادث والمخلوق كالمعتزلة .

الا ان كلامي في هذا المبحث من صفة الارادة ليس من هذه الجهة .

وانما من جهة متعلقات الارادة الالهية .

فالمعتزلة ذهبوا الى القول بعدم عموم ارادته تعالى وشمولها لكل ما يقع في العالم .

وبما ا على ذلك اخرجوا من مراداته تعالى الشرور والاثام والكفر والمعاصي ونحوها .

وتعدوا في القول بان الله تعالى لا يريد كلف الكافر بل ارادته الايمان .

وكبره انما يقع على خلاف مراد الله تعالى .

وباشع أن المعتزلة قد تناولوا في كلامهم الارادة العينية الشرعية التي تتعلق بالامر والدواعي والتي ليس شرطاً أن يقع متعلقها .
وأغفلوا تماماً الكلام عن الارادة الكونية القدرية التي تتعلق بكل ما هو كائن سواء . تعلقت به الارادة العينية الشرعية أم لا .

وكان يمكن تسحيح توليهم بايراد الامة التي تدل على ثبوت الارادة الكونية القدرية .
وبذلك يظهر سلاليم في هذه المسألة من حيث التزامهم على نوع واحد من الارادة .
وإغفالهم لارادته تعالى الكونية القدرية التي تدل على عموم ربوبيته وملكه لكل شئ .
هذا الكون .

الا أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - لما خرج على المعتزلة لم يستملك هذا المسلك في بيان سلاليم وضلالمهم .
بل انه أخذ يبطل قولهم في أن الله تعالى لا يريد الكفر والخسوف والحصان والشمس .
ويأتي بالامة التي تدل على أن هذه الامور مرادة لله تعالى لانها مخلوقة له سبحانه
يقول الأشعري في كتابه الابانة :

(فان قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى يريد لكل كائن أن يكون وكل ما لا يكون
أن لا يكون .

قل له : العنول على ذلك أن الحجة قد وضحت على أن الله تعالى خالق
الكفر والمعاصي .

وسنبين ذلك بعد هذا الموضوع .

وأنا يجب أن الله سبحانه خالق لذلك

فقد يجب أنه يريد له .

لانه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد . (١)

وفي كتابه التلمع يقول :

(قلت العلالة على أن الله تعالى خالق كل شئ . حادث ولا يجوز أن يخلق
ما لا يريد .) (٢)

وفي كتابه الابانة يقول :

(لو كانت المعاصي وهو لا يشاء أن تكون .

لكان قد كره أن تكون وانى أن تكون .

وهنا يوجب أن تكون المعاصي كاشة شاء الله أم أبى

وهذا صفة الشكف .. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أوضحنا أن الله سبحانه لم يزل مرعيا على حقيقته التي علمه عليها
فلما كان الكفر ما يكون وقد علم ذلك فقد أراد أن يكون (١)

قلت : الواضح أن الأشعري لا يتكلم عن الإرادة الكونية القدرية التي يجب وتنتج
متعلقها من العبادات

وقد أنقل تماما الكلام على الإرادة العينية الشرعية التي لا يجب وقوع متعلقها
وإن كانت مرادة لله سبحانه وتعالى ومرضية عنه سبحانه وتعالى .
بل لا يقع متعلق تلك الإرادة العينية الشرعية إلا إذا تعلق بها الإرادة الكونية
القدرية -

لما الذي جعل الأشعري ينقل هذا الجانب المهم من الإرادة حيث لم يهتم به أو يتحدث
عنه ويقرره بأدلته الشرعية . وبين خطأ المعتزلة في الاعتناء به وحده دون الاعتناء
بالإرادة الكونية القدرية -

لقد استدل الأشعري بالأدلة الشرعية على عموم إرادة الله تعالى ونفولها ولي أن كل ما وقع
وكان فإن الله تعالى أراد وقومه وكونه .
وكل ما لم يقع ولم يكن فقد أراد الله تعالى عدم وقومه وعدم كونه .

ولكنه أنقل جانباً عظيماً من الأدلة الشرعية التي لا تساعد في الاستمرار على ما أسلفه
هذا الجانب الذي أنقله هو الجانب الخاص بإرادة الله تعالى العينية الشرعية
ومتعلقاتها من الأمور المحيوية لله العرشية عنه سواء وقعت أم لم تقع
فمن هذه الأدلة التي أهلها الأشعري :

- * أن تكفروا فإن الله فني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر *
 - * فكفر العباد وإن وقع لتعلق إرادته تعالى الكونية القدرية به .
 - * إلا أنه غير مرضي عنه تعالى وغير مراد له بالإرادة العينية الشرعية .
- ومنها قوله تعالى :

* والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تتوبوا حسرتاً
عظيمة (٢)

(١) الأشعري : الآيات : ص : ١٧٠ ، ١٧١

(٢) سورة الزمر : آية رقم ٧

(٣) سورة النساء : آية رقم ٢٧

فإنه سبحانه يريد أن يتوب على عباده بإرادته العينية الشرعية .

ولكن ليس شرطاً أن يقع متعلق هذه الإرادة كما سبق بيانه .

ومن هنا فإن من عباده من يطعمون الذين يشربون المشروبات فيميتون ميلاً مقبهاً .

وليس في ذلك انتقاص لله تعالى لأن إرادته أن يتوب على عباده هي من الإرادة العينية

الشرعية المحيوية له سبحانه

فإذا لم تتعلق بها إرادته سبحانه الكونية القهرية فلا تقع .

وهذا كله متعلق بحكمته البالغة .

ومثل قوله تعالى :

" إذ يعيتون ما لا يرضى من القول " (1)

لقد وقع منهم تدبيرت ما لا يرضاه تعالى من قول السوء .

وهو غير مراد له سبحانه بالإرادة العينية الشرعية .

وإن كان مراداً بالإرادة العينية القهرية . ولهذا وقع وكان .

فلماذا لم يفرق أبو الحسن بين هاتين الإرادتين مع أن من يجمع بين نصوص القرآن الكريم

في هذه المسألة يظهر له الفرق بينهما واضحاً جلياً ؟

وقد كان يلزم الأشعري تقديم نصوص الوحي المنزول من القرآن والسنة على ما سواها .

فلماذا لم يستدل بكل الأدلة التي هي مظنة أنه يحتج بها في هذه المسألة ؟

إن الباعث في ذلك يستطيع أن يقرر - بكل اطمئنان - أن هناك عاملاً مهماً هو الذي جعل

الأشعري يستدل بشرط الأدلة التي كان يلزمه الاستقلال بها - بناء على أصله في

في الاتباع - وجراد شظراً لها من هذه الأدلة .

لذلك العامل هو الذي أسخمه أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاعتزال .

حيث اندفع في حماس ونشاط ليبتذل قولهم الذي لا يمثل الحق .

لأن اقتصرهم على كتابت الإرادة الدنية الشرعية فحسب يجعل قولهم بالطلا

بلا شك .

وفي حساسه وشامله لم يمد المسألة حلها من البحث العلمي ومقتضياته .

وقد كان الواجب على أئمة الأشاعرة الذين جاؤوا بعد الأشعري أن يعطوا المسألة حقها من البحث العلمي - فيجسموا الأداة الشرعية كلها ويأخذوا بموجبها - وأن يلتصقوا العذر لأمامهم أي الحسن الأشعري في عدم موافقته لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة في هذه المسألة نتيجة لما تعرض له من عوامل نفسية - ونتيجة لحرمه على ابطال قول المعتزلة بما جعله يغفل جانباً كلياً من هذه المسألة الهامة .

لكن أئمة الأشاعرة - وعلى رأسهم المالكي - نصروا قول شيخهم وقرروه في كتبهم وبغيت المسألة على ما هي عليه منذ المؤسس الأول للمذهب أي يومنا هذا بالرغم من وضوح أدلة الكتاب والسنة فيها .
ومرجع ذلك إلى سوء التفحص والتقليد .
ولقد رأيت تلخيصاً جيداً لهذه المسألة في كتاب " قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي " يتفق مع ما قررته حيث يقول المؤلف :

(لم يفرق كل من المعتزلة والأشاعرة بين معنى الإرادة والحسنة - بل عندهما أن كل ما يريد الله فهو حسنة -

لكن المعتزلة فهموا الإرادة على أنها إرادة مبدعة فقط -
بينما فهموا الأشاعرة على أنها إرادة كونية فقط -

لذلك فإن المعتزلة نفوا إرادة الله تعالى للكفر والمعصية والغياث لأنسه لا يحياها -

أما الأشاعرة فقالوا إن كل ما وقع في الأرض من الكفر والشور فالله يحيا لانه يريد ويرضى به -

وبذلك فإن كلا منهما قد أخذ نصف الحقيقة ليعارض به نصف الآخر من أدلة لأن كل دليل صحيح في بابه -

ولا يتعارض مع دليل الفريق الثاني

والنظرة الصحيحة تقتضي الجمع بين العاملين لأنهما كلتا الإرادتين الحقيقية والكونية كما أتت في القرآن - (١١)

المبحث الثالث : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " خلق أعمال العباد "

من خلال مرثي مذهب المعتزلة باعتباره الآراء الاعتقادية التي كان عليها الاعتزاليون قبل التحول ومن خلال ماكتب عن هذه المسائل قديما وحديثا

يمكن للمباحث أن يتقرر مذهب المعتزلة في مسألة " أعمال العباد " على الصورة التالية :

- 1 - ذهب المعتزلة إلى أن العبد مسؤول عن فعله الذي سيحاسب عليه . وأنه يقع باختياره هو ويقدره هو ويحتمله هو .
العبد قادر على فعله يريد له فاعل له بمشيئته وقدرته حقيقة .
والأما صح التنكية ولما تحققت الحكمة من إرسال الرسل ومن الثواب والعقاب وكان ذلك كله عينا .

2 - ومن أجل هذا القول نفوا أن يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى

وخصموا قوله تعالى " الله خالق كل شيء " (1)

بأن أخرجوا منها أعمال العباد .

على زعم أن القول بأن الله خالق أعمال العباد بما فيها من الشرير والكفـ

والمعاصي والاتهام بوجوب أن يكون الله تعالى متصفا بذلك .

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

2 - ونفوا أن يكون فعل العبد واقعا بمشيئة الله تعالى .

فجوزوا أن يكون في الوجود مالا يشاء الله . وأن يشاء مالا يكون .

3 - ونفوا أن يكون الله تعالى قادرا على فعل العبد .

وخصموا قوله تعالى : " إن الله على كل شيء قدير " (2)

بأن أخرجوا منها " أعمال العباد " .

يقول القاضي عبد الجبار بعد أن بين أقسام العقل وما يتصل به :

(تعود إلى العلاقة على أن أعمال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم هم

المخلقون لها . والذي يدل على ذلك أن لفعل بين المحسن والمسي . ومن

حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على إحسانه ، ونذم المسي . وليس

إسائه .

ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ولا في طول القامة وشرها

حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لما طالعت قامتك ؟ ولا للقصير لم قصرت ؟

كما يحسن أن نقول للطالم : لم طلمت ؟ وللكاتب : لم كتبت ؟

فلولا أن أصلها متعلق بنا ووجوده من جهةنا بخلاف الآخر . ولا لما وجب

هذا الفصل ، وكان الحال في طول القائمة وقصرها كالحال في الظلم والكذب .
وقد عرف فساده . (١)

• وفي تعليقه على منذهب الكسب الذي لا يجوز في ايجاد الفعل جبهة تنضاف الى العميد على
أساس أن الله تعالى هو خالق فعل العميد . وأنه فاعل فعل العميد على الحقيقة تسأل
القاضي :

() على هذا المنذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم .

ويؤزم أن يكون الظلم والكذب وغيرها من الافعال كقول القائمة وقصرها فسي

أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة .

ولذلك يوجب فتح بعثة الادب . ويطلبان الشرائع أصلاً .

وكما يلزم القوم على هذا المنذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسي .

وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب .

ويلزهم فتح بعثة الادب .

ويلزهم أيضا أن يكون هو فاعل القبيح .

لانه لما كان خالفا لافعال العباد وانها القبيح لزم ما ذكرناه (٢)

• وأكد على هذا المعنى بقوله :

() وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالفا لافعال العباد هو

أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور

فلو كان الله تعالى خالفا لها

لوجب أن يكون ظالما جاثرا

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٣)

• وفي كتاب التفسير في الدين يقول الاسفراييني عن المعتزلة :

() وما انفقوا عليه قولهم :

ان أفعال العباد مخلوقة لهم .

وان كل واحد منهم من جملة الحيوانات كالبقرة والبعوض والنملة والنحلة

والحوتة والسحرة خالق ، خلق أفعاله .

وأيس الباري خالفا لأفعالهم .

ولا قادر على شيء من أعمالهم

وأنه قد لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها (٤)

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ٣٣٣

(٢) نفس المصدر ص : ٣٣٣ ، ٣٣٤

(٣) نفس المصدر ص : ٣٤٥

(٤) الاسفراييني : التفسير في الدين ص : ٦٤ . وهو نفس كلام المعتزلي في أصول الدين ص : ١٢٥

- ويقول الاسفرائيني في المغالات :
() واختلف الناس أيضا في القول : هل يقدر التقويم (١) على ما قدر عليه عيانه
أو لا يجوز ذلك .
فقال ابراهيم وأبو الهيثم وسائر المعتزلة والفخرية (٢) الشحام :
لا يوسف المازي بالقدره على شي . يقدر عليه عيانه (٣)
- ويقول الامدي في غاية الغرام :
() وأما المعتزلة فتمطيقون على أن أعمال العباد المختارين مخلوقة لهم ،
وأنها غير داخله في مقهورات الرب تعالى .
كما أن مقهورات الرب غير داخله في مقهوراتهم . (٤)
- قلت : فهذه النقولات التي تؤكد ماقررته من مذهب المعتزلة .
وكان يمكن في الرد عليهم أن يميز ماوافقوا فيه الحق وأماوا فيه .
بين ما هو باطل في قولهم وأخطأوا فيه .
بل ان هذا هو الواجب على من يتصدى لنقد مقالاتهم .
- فكان من الممكن أن يستدل بأئمة الكتاب والسنة واجماع المسلمين قبل ظهور بدعتهم
على أن الله تعالى خالق كل شي . ولا يخرج من ذلك مخلوق من المخلوقات .
وأن الله تعالى قادر على كل شي . فكل المستكثات المعقرة قاله تعالى لقدر عليها (٥)
وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .
وأنه لا تخميس في واحدة من هذه القضايا الثلاث البينة .
فهي قاطعة لا يمكن اخراج شي منها مطلقا .
- ومن يخالف في ذلك فلنما يخالف ما عدلت عليه النصوص القطعية من الكتاب والسنة .
وما أجمع عليه المسلمون قبل ظهور ضلالات الفخرية والمعتزلة .

(١) " القديم " ليس من أسماء الله الحسنى التي نعت عليها نصوص الكتاب والسنة
وبذلك لا يجوز إطلاقه . لان أسماء الله تعالى توفيقية . وأن كان المعنى السدي
يقصد به صحيحا حيث يقصد به معنى اسمه " الأول " .

(٢) الاسفرائيني : مغالات الاسفرائينيون ٢٢٨ / ٢

(٣) الامدي : غاية الغرام ص : ٢٠٦

(٤) ولا يدخل في ذلك المنتعج لذاته حيث أنه لاحقيقة له ولا يتصور وجوده وإنما يقدره
الذهن ، وحتى المعتزلة الذين يقولون بأن المعدوم شي ، فانهم يعنون المعدوم
المتكهن وليس المعدوم المنتعج لذاته .

• ومراجع في هذا البحث المهم مطبوع السنة لابن تيمية ٢ / ٢٨٨ وما تبعها .

• ومن ناحية أخرى كان من الممكن أن يبين أن ما أرادوه من الثبات أن العبد هو الفاعل لفعله حقيقة بقدرته الحادثة ومشيرته واختياره .

وأن أعماله قائمة به وأنها فعل له لا لله تعالى . والله هو المسؤول عن فعله . لما أرادوه من ذلك حق يوافق عليه أهل السنة والجماعة وهو صريح ما علمت عليه نصري الكتاب والسنة .

• وكان من الممكن بيان بطلان قولهم بأن الله تعالى إذا كان خالقاً لأفعال العبد وفيها الشرير والغيابح والاثام أن يكون متصفاً بذلك .

- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

أقول : كان من الممكن بيان بطلان قولهم في ذلك بأن كون الفعل قبيحاً من ثقله لا يستلزم أن يكون قبيحاً من خلقه .

فخلق الله الطعام والشراب والمنافع للفاعل الذي هو الإنسان .

لا يقتضي أن تكون هذه الأمور كذلك لله تعالى .

فالمتصف بالفعل هو من قام به الفعل لا من خلقه .

كما أن الله تعالى إذا خلق للعبد لونا أوريا أو نحو ذلك .

لا يقتضي أن يكون الله تعالى هو المتصف باللون والريح ونحوها .

• وهذه المسألة هي التي وافق فيها الأشعري والأشعرية أهل السنة والجماعة .

وخالفوا فيها المعتزلة وذلك عند الكلام على مسألة * الغران *

حيث قالوا : المتكلم هو من قام به الكلام لا من خلق الكلام .

وهذا أخطأوا قول المعتزلة في أن الله تعالى خلق كلاماً في الشجرة كلم به موسى عليه

السلام .

اذ قالوا لو قام الكلام بالشجرة لكنت هي المتكلمة وهي الخاطئة قوله تعالى :

* انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لتكري * (١)

وهذا ظاهر البطلان .

• فكان من الممكن ابطال قولهم ذلك مع التمييز بين ما عندهم من الحق في هذه المسألة .

الا أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - لما خرج عن المعتزلة .

وأخذ يبطل قولهم ويتكبر فاستلهم - لم يسلك هذا المسلك في التمييز بين ما عندهم

من الحق وبين ما عندهم من الباطل

بل التزم في بيان بطلان قولهم بنفي عموم الخلق لله تعالى . وبيان أن أعمال العباد

مخلوقة لله والله تعالى قادر عليها وهو على كل شيء قدير وأنه لا يكون في الوجود

- شيء لم يبق الله أن لا يكون .
- بل ما شاء . الله كان وما لم يشأ لم يكن .
- أخذ الأشعري يبين ذلك ويستدل عليه ويطل قول المعتزلة المخالف له .
- وفي أثناء ذلك سلب قدرة العبد الحاشية أثرها في إيجاب الفعل .
- وصرح بأن الله تعالى هو الفاعل لأفعال العباد حقيقة .
- ولا فاعل لها ولا قادر عليها إلا الله تعالى . كما أنه لا خالق لها إلا الله تعالى .
- يقول الأشعري في كتابه القمع :
- (فان قال قائل : فلم لا دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى ؟
- قيل له كذلك نقول .
- فان قال : لا دل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل ؟
- قيل له : لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى .
- ولا قادر عليه - أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يختاره - إلا الله تعالى)⁽¹⁾
- وقد سبق أن نقلت كلام صاحب كتاب " الأشعري أبو الحسن " وهو يشرح مذهب الأشعري في هذه المسألة وأنكره هنا لأصينته .
- قال : أ والأشعري لا ينسى كذلك أن يعطي بعض الصفات شيئاً من الأهمية الخاصة فهو يتحدث عن قدرة الله تعالى قائلاً : أن كل شيء في العالم - جسمي أفعال الإنسان الأرحية - إنما هو مخلوق بها ولا دخل لغيرها في إيجابه .
- ولأن المعتزلة قد عارضوا في الفعل الاختياري وقالوا : أنه مخلوق بقسرة العبد . نرى الأشعري يحاول أن ينفي ذلك ميراثاً على نفسه بقوله :
- أن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها .
- وأنا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته .
- جاز أن يوجد من غير فاعل أصلاً .
- وأنا كان ذلك محالاً لأن الفعل لا بد له من فاعل .
- فكذلك يعتبر محالاً أن يصدر الفعل على يد فاعل لا يتركه كنهه أفراساً صحيحاً .
- والعبد لا يدرك حقيقة ما يجري على يديه من أفعال .
- وأنا فليس هو الخالق لها .

وإنما فاعل هو الخالق لها

والفاعل على ذلك أن الكافر يفعل الكفر معتقداً صحته وصلته مع فساده وتبعه

وإنما فالكافر ليس هو الفاعل للكفر .

بل لابد أن يكون فاعل شيئاً آخر مخالفاً له .

وهذا الآخر لا يمكن أن يكون جسماً طبيعياً

لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً

وإنما لم يكن الفاعل جسماً طبيعياً

كما أنه ليس الكافر الذي جرى على يديه الكفر

فلا بد أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى .

الذي قصد خلقه وهو مشركه على لثامه وحقيقته

وكذلك جميع الأفعال التي تجري على يد الإنسان (١)

قلت : فلا شعري هنا يعني أن يكون الكافر هو الذي فعل كفره .

بل الله تعالى - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - هو الذي فعل ذلك الكفر وهو

الذي خلقه . وكذلك بقية الأفعال التي تجري على يد الإنسان .

أذن فاعل مسؤولية الإنسان عن فعله ؟

- ما علم أنه لا فاعل له على الحقيقة ولا قادر عليه على الحقيقة إلا الله تعالى

- وما علمت قدرته الحائلة لا أثر لها في إيجاد فعله .

■ فما الذي دفع الأشعري إلى مخالفة النصوص الواضحة الصريحة في إثبات مسؤولية

العبد عن فعله وأنه هو الفاعل له الحقيقة وأنه يفعله بقدرته وبشيئته .

مع أنه كان يترجمه أن يقول بموجب كل النصوص من الكتاب والسنة .

لعمري لم يستعمل إلا بجانب واحد من هذه النصوص .

وهو الجانب الذي يبطل قول المعتزلة في تقييد عموم الخلق وعموم القدرة وعموم المشيئة

لله تعالى .

فهل كانت تخفى على الأشعري مثل هذه النصوص ؟

أم أن عاملاً آخر جعله يتدفق في إبطال قول المعتزلة دون أن يعطي المسألة ما تقتضيه

من البحث العلمي الصحيح .

■ ثم إن الدليل على ما أتى به من الخلو بالكسب الذي يثبت به نسبة بين العبد والفعل ليس

لها أثر في إيجاد الفعل في كتاب الله أو في سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم
ومن من أئمة أهل السنة والجماعة وأئمة المحققين الذين أعلن الأشعري أنه يقبل
بقولهم قال به .

إن للمباحث أن يقرر بالمعاشان أن من أنظم الأسباب التي جعلت الأشعري يقرر هذه
المسألة إنما هو أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاعتزال .

وما ينبغي التنبيه عليه هنا أن رد الأشعري على المعتزلة في تفهيم لخلق أعمال العباد
لله تعالى وأن الله تعالى لا يقدر عليها ، وأنها تقع بغير إرادته ومشيئته .
أن رده على هذا الباطل الذي أتوا به حق وصواب

ولكن الكلام على مآرجه عليهم من الحق الذي تكلموا به بما بينته هنا .

ولذلك نرى أنه من الواجب على الأشاعرة أن يعمدوا النظر في بحث هذه المسألة
وأن يعتبروا كل الأئمة التي جاءت فيها ولا يقتصروا على جانب واحد منها .

وأن يستحقوا في ذلك - إلى جانب الأئمة الشرعية - بما ذكره أحد كبار أئمة الأشاعرة
وهو أبو المعالي الجويني في كتابه (العقيدة النظامية) .

حيث صرح بأن من ينبغي أثر الفكرة الحادثة في فعلها يكون مذكيا للرسول لا طعنا
للشرائع بالكلية .

ولا يستمر على ذلك المذهب إلا من باب التقليد . (١)

(١) الجويني : العقيدة النظامية ص : ٢٠ - ٢١

وانظر كتاب فقهية الخير والشر - ٥٠٠ / الجليلي ص : ٢٠٨

المبحث الرابع : بيان أثر رد الفعل المعاكس في نفي الحكمة والتعميل

مرينا من خلال عرض مذهب المعتزلة ، ومن خلال ما كتب عنهم في مسألة الحكمة والتعميل أنهم يشيئون الحكمة والتعميل ، والنهاية في أفعال الله تعالى .
وهم في ذلك يوافقون أهل السنة والجماعة في اثبات ما علمت عليه نصوص الكتاب والسنة دلالة واضحة وصريحة من أنه سبحانه له في كل أفعاله وأحكامه من الحكمة والتعليلات ، والنهايات ، منسوبة بها المعقول أنها أفعال أحكم الحاكمين وأن كان هو سبحانه مستغنى عن تلك النهايات والأثراني .

وإن المعتزلة بالرغم من موافقتهم لأهل السنة والجماعة في اثبات الحكمة والتعميل فهم بنا ، على أصلهم في نفي قيام الصفات بذات الله تعالى لم يشيئوا حكمة ترجع إليه سبحانه وتعالى وتقوم بذاته وتكون من صفاته .

بل نفاية ما أثبتوه أنه سبحانه وتعالى يراعي في أفعاله مصالح العباد ، ويعدل ما يهبه لهم ، وفائضهم . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فهم بنا ، على اثبات الحكمة والتعميل والنهاية في أفعاله تعالى ، وضما له ضرورة بمقولهم قاسوه فيها على خلقه وشيئوا أفعاله بأفعال خلقه .
فما استحسنوه بمقولهم من أفعال عباده
قالوا : يحسن منه سبحانه كذا وكذا .
وما استكبحوه بمقولهم من أفعال عباده
قالوا يذبح منه سبحانه كذا وكذا .

وبالنسبة لقد أوجبوا عليه سبحانه من الأفعال من جنس ما يوجبون على المعبود ، وحرموا عليه سبحانه ما يحرمونه على عباده .

وسوف أورد بعض نماذج من أقوالهم تبين جرأتهم على الله تعالى في ذلك حيث تكلموا عليه بمقولهم .

* ففي شرح الأصول الخمسة وفي معرض الكلام من الدعوى على الآلام يقول الطائفة عبد الجبار :
(اعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في

مقابلته الغير الذي لا تختلف أحوال المعتلا . في اختيار ذلك الاسم لمكانه
 لأن المعلوم أن أحدهما لا يختار أن يعزى عليه ثوبه لكي يقابل بثوب ماله
 أو ما يزيد عليه زيادة مختارة
 وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب (١)

* وبعد أن أورد على نفسه مسألة في صورة سؤال : أتجزون على الله تعالى أن يكلف
 بعبء ثم لا يبين له سعة ما لكف ؟ أجاب بقوله :

(الأصل في ذلك : أما لا تجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له سعة
 ما لكفه .

بل نقول : انه تعالى اذا كلف عبده فلا بد من أن يبين له سعة ما لكفه والا لم
 يمكنه الاتيان بما كلفه على الحد الذي كلفه
 حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه اياه ميتا لا فائدة فيه . (٢)

الى ان قال :

(يزيد ما ذكرناه وشوفا أنه لا يحسن من أحدهما أن يقول لعبده اعمل شيئا ولا يبين
 له سعة ما يفعله .

حتى لو كلفه على هذا الوجه لسخر منه وهزى .

وإذا ثبت هذا في الشاهد فكذلك في الغائب (٣)

* وفيما يتعلق بما أوجبه على الله تعالى من مسألة * اللطف * قال :

(اعلم أن شيوخنا المتكلمين كانوا يطلقون القول بوجود اللطف اطلاقا
 ولا وجه لذلك

بل يجب أن يتسم الكلام فيه ويفصل فنقول :

ان اللطف إما أن يكون مطلقا للتكليف أو مقارنا له أو متأخرا منه ولا ريب (٤)

* الى ان قال :

(ثم لا يفرق الحال بين ما إذا كان لطفًا في الواجبات

وبين ما إذا كان لطفًا في التوائل .

فانه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا التوائل أيضا

(١) الغائبي عميد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص : ٤٩٤

(٢) نفس المصدر ص : ٥٠٨

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة

(٤) نفس المصدر ص : ٥٢٠

فكان يجب عليه اللطف سواء كان لظفا في فريضة أو في نافلة خلاف الواحد منا .

أما ثبت هنا فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذاهب هو أنه تعالى إذا

كلف المكلف وكان فرضه بذلك تعريضه إلى فريضة الثواب .

ونعلم أن في مقوره ما وقع به لا اختار عنده الواجب واجتناب الفحيح

فلا بد من أن يفعل به تلك الفعل .

والا عاد بالنفس على فرضه

وسار الحال فيه كالحال في أمنا .

أما أراد من بعث أسخطه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه

وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث الله بعث أمرته من ولده

أو غيره .

فانه يجب عليه أن يبعث

حتى إذا لم يفعل عاد بالنفس على فرضه

وكذلك ههنا (١)

• وقد كدهنا المعنى عند الكلام على معنى اللطف والمصاحبة فقال :

(وأما اللطف والمصاحبة فواحد)

ومعناها ما يختار المرء عنده واجبا أو يجتنب فيها على وجه لولاه لما اختار

وأما اجتناب .

أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب الفحيح

ثم إن ما هنا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا

فيلزمنا فعله سواء كان علقيا أو شرعيا لأنه يجري مجرى دفع الشر

والى ما يكون من فعل الفهم تعالى

ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مريحا لعملة المكلف

وإني لا تنفس فرضه بمفصلات التكليف (٢)

ثم قال : (والمصاحبة في نهضة :

فان معناها هو ما يختار المرء عنده فيها أو يجتنب واجبا أو يكون أقرب إلى

ذلك . وما هنا حاله فلا شك أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه (٣)

قلت : فهذه بعض فقرات من كلمات المعمولة نقلتها من كلام القاضي عبد الجبار وهو من

(١) نفس المصدر ص : ٥٢١

(٢) نفس المصدر ص : ٧٧٦

(٣) نفس المصدر ص : ٧٧٦ ، ٧٨٠

أكثر أئمة المعتزلة امتدحوا نظراً لتأخره ولمعامل أخرى سبق أن أشرت إليها عند الكلام على مصادر معرفة مذهب المعتزلة .

وقد كان من الممكن في الرد على المعتزلة في هذه المسألة أن يفرق بين ما صابوا فيه الحق ووافقوا فيه الكتاب والسنة وتابعوا فيه أئمة أهل السنة والجماعة ممن اثبت الحكمة والتعميل في أعمال الله تعالى .

وغير ما انشأوا فيه . حيث لم يرجعوا من هذه الحكمة بشيء إلى الله تعالى بل جعلوها متعلقة بمصالح العباد وفائدتهم ونفعهم .
وحيث اتخذوا من عقولهم حكماً يحكموا به على الله تعالى في ما يحسن منه وما يقيح منه . وفيما أوجبوه عليه سبحانه أو حرموه .

كان من الممكن بيان ضلالهم في هذا وبيان أن الله تعالى كما أنه ليس كمثلته شيء في ذاته وصفاته كذلك ليس كمثلته شيء في أعماله .

فلا يقاس على خلقه ولا يشبه بهم في شيء مطلقاً

فليس ما يجب على أحدنا بجد مثله على الله تعالى

ولا ما يحرم على أحدنا يحرم مثله على الله تعالى

ولا ما يحسن من أحدنا يحسن من الله تعالى . ولا ما يحسن من الله تعالى يحسن من أحدنا .

ولا ما يقيح بنا يقيح من الله تعالى .

فليس لا أحد أن يوجب على الله شيئاً .

ولا يحرم عليه سبحانه شيئاً .

كان هذا هو الواجب في رد قول المعتزلة

أن يميز بين ما عندهم من حق . وبين ما عندهم من باطل .

لكن أبا الحسن الأشعري رحمه الله تعالى لما خرج عن الاعتزال وأخذ يبين بطلان مذهبهم ويكشف من غشائهم وغلظهم

أما به يتألف في رد هذا القول ويطلق إرادة الله تعالى وشيئته

وأنه لا يجب عليه شيء . ولا يراعى في أفعاله حكمة ولا غاية .

بل يفعل ما يشاء • ولا يفتح منه شيء • حتى ولو غلب الأسياء والمؤمنين ودعم الكفار
والعصاة والمشركين •

ومضى ولو ألم الأطفال بدون نسيب أو فعل ما فعل فلا يفتح منه فعل قط •
لأنه المتصرف في ملكه بما شاء •

وأيضاً تحت شريعة أحد ولا يفتتح لأمر أحد سبحانه وتعالى •

• يقول الأشعري في التلميح :

(فان قال قائل : هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة ؟

فيقول له : لله تعالى ذلك

وهو عادل إن فعله

وكذلك كل ما يفعله على جرم تناله بمغاب لا يفتنه

وتسخير الحيوان بعضهم لبعض

والانعام على بعضهم دون بعض

وخلق إبراهيم مع علمه بأنهم يكفرون

كل ذلك عدل منه

ولا يفتح من الله لو ابتدأهم بالمغاب إلا لهم وأدانتهم

ولا يفتح منه أن يعذب المؤمنين ويعدل الكافرين الجنان •

وإنما نقول أنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين •

وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره •

والقول على أن كل ما فعله لله فعله

أنه المالك الظاهر الذي ليس بملوك ولا فوذه مبيع ولا أمر ولا زاجر ولا حاضر

ولا من رسم له الحدود وحد له الحدود

لأننا كان هنا ملكاً لم يفتح منه شيء •

أذا كان الشيء • إنما يفتح منا لأننا تجاوزنا ما عهد بوزم لنا

وأنتينا ما لم نملكه انتهى

لأننا لم يكن الجارى ملكاً ولا تحت أمر لم يفتح منه شيء • (11)

• وفي كتابه الأمانة يرد نفس المعنى فيقول :

(يقال لهم - أي للمعتزلة - : السفيه منا إنما كان سفيهاً لما أراد السفيه

لأنه ليس من ذلك ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن عهد له الحدود

ويرسم له الرسوم .

فلما أتى ماذهب عنه كان سفهيا

ورب العالمين - جل شأنه وتقدست أسماؤه - ليس تحت شريعة ولا نوره
من يحذله المحذور ويرسم له الرسوم ولا نوره منبج ولا حاطر ولا أسر ولا راجس

فلم يجب اننا أراد ذلك أن يكون قبيحا أن ينسب اليه السفة سبحانه وتعالى (١)

ثم قال :

وقال لهم : أليس من ظلى بين عبيده وبين أمائه منا يزني بعضهم ببعض

وهو لا يمحور عن التفريق بينهم يكون سفهيا .

ورب العالمين قد ظلى بين عبيده وأمائه يزني بعضهم ببعض وهو يقدر على

التفريق بينهم وأيس سفهيا

وكذلك من أراد السفة منا كان سفهيا

ورب العالمين - عز وجل - يريد السفة وأيس سفهيا (٢)

قلت : وهكذا يدفع الأشعري في البطل قول المعتزلة - الذى هو قوله قيل أن يتحول عنه -

فياسب مايجسن من الله تعالى ومايلج على أعماله بدانه

يدفع الأشعري فينفي حكمة الله تعالى في أمثاله ويسرفها وكأنها أعمال تقع

وفق الأرادة والمشينة المطلقة دون مراعاة لحكمة بالغة وغاياتها طيبة بهرت ألعاب

الذين يتدبرونها ويتفكرون فيها دون أن يكونوا مدفوعين بموافع نفسية تمنعهم

من استكناه الحكمة والغاية في أعماله تعالى .

وما يدل على أن هذه المسألة أعني نفي الحكمة والتعليل كانت مؤكدة عند الأشعري

حيث يجوز على الله تعالى أن يفعل مايقوله كيف اتفق لالحكمة قد يغيب عنا

أو من بعضنا أدراكها لفسور أنجاننا عن الاطاعة بعلمه إلا بما شاء سبحانه

فمن ذلك قوله :

وقال لهم - أي المعتزلة - : أليس قد ألم الله سبحانه الأطفال بالأم أوصلها

اليهم كمنو الجنام الذى يقطع أعيهم وأرجلهم وغير ذلك - أماننا الله سن

فذلك - كما يؤمهم به - وكان ذلك سائفا جائزا ؟

فلما قالوا : نعم

قيل لهم : فلما كان هذا عملا فما أنكرتم أن يؤمهم في الآخرة

ويكون ذلك عملا (٣)

(١) الأشعري : الأمانة ص : ١٧٤

(٢) نفس المصدر ص : ١٧٤ ، ١٧٥

(٣) نفس المصدر ص : ١٩٢ ، ١٩٤

قلت : فلا اشعري هنا بدلا من أن يسلم أن الله تعالى حكمة بالغة في هذا الامر وأنه لم يطلق عليها لسبب أو لآخر .

لما به يريد منا أن ننفي أن له تعالى حكمة أو غاية في فعله ذلك ويريد منا أن نجزم أن هذا منه سبحانه عقل على أساس أنه يتصرف في ملكه كما يشاء - وليس فوفه أحد يأمره أو ينهيه .

وهكذا يلزم الباحث انطرابا عظيما عند الاشعري في نفيه الحكمة والتعميل في أعمال الله تعالى .

فما الذي دفعه الى ذلك .

ومالذي جعله يفتل عن عشرات الآيات التي جاءت لتثبت الحكمة والتعميل في أعماله تعالى فلا يقول بموجبها ويضع في الاخذ بها لثمة أهل السنة والجماعة الذين آمنوا بتسليمهم بما كانوا عليه .

ان الباحث في ذلك يستطيع أن يقرر باطمئنان أن أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الاشعري في هذه المسألة على رأيه الجديد يدعو واتسعا جليا .

ولعلنا أن أبا الحسن الاشعري - رحمه الله تعالى - لو أنه أعاد بحث هذه المسألة بعيدا عن أثر رد الفعل المعاكس ، لخرج بنتيجة تختلف تماما عما خرج به وهو يبحثها متأثرا بهذه المؤثرات النفسية .

ولا استطاع أن يعيز بين ماعنه المعادلة من حق يوافق نصوص الكتاب والسنة الصريحة الواضحة .

وبين ماأنهم من باطل رأيه بعقولهم وحكموا به على الله تعالى بالاجاب والتحريم والتنسبون والتنقيح .

تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

المبحث الخامس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " التحسين والتقصير "

من خلال ما سبق في عرض مذهب المعتزلة ومن خلال ما نقلت عنه الكلام على هذه المسألة يتبين للباحث أن الكلام على التحسين والتقصير يتعلق بأمرين :

أولهما : ما يتعلق بأفعال الله تعالى وهي أن أفعاله سبحانه وتعالى صادرة من حكمة بالغة وأنها معللة بأسباب وقياسات سواء ظهرت للعباد أو لم تظهر ، أو ظهر جانب منها لبعض منهم .

الثاني : ما يتعلق بأفعال العباد هل الحسن أو القبح ثابت لها في نفسها أم لا وهل يستقل العقل بمعرفة الحسن والتقصير أم لا ؟

وقد سبق الكلام على ما يتعلق بأفعال الله تعالى في المبحث السابق .

وفي هذا المبحث أتناول الكلام على الأشياء المخلوقة بأفعال العباد من جهة الحسن والقبح فيها .

نذهب المعتزلة في هذه المسألة ذو شقين :

١ - الشق الأول : أن العقل يحكم في حسن الأشياء وقبحها ويستطيع أن يميز بين الحسن والقبح من الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع وأن الحكم يستقل بذلك في كل الأشياء بل يأتي الشرع ليكشف ويدين الحسن والقبح مساعدا للعقل .

وذلك على أساس أن الفعل حسن أو قبيح في نفسه :

- إما لغاته وإما لصفة لازمة له وإما لوجوه واعتبارات .

- على اختلاف في مفاهيم كما نكره منهم في شرح المواقف (١)

فالشرع كاشف ودين للحسن والقبح الثابتين للفعل .

وليس له أن يعكس القضية

٢ - الشق الثاني : بناء على أن الحسن والقبح ثابتان للفعل في نفسه وأن العقل يحركه ذلك قبل ورود الشرع فإن الله تعالى يثيب على الفعول الحسن . ويعاقب على الفعل القبيح وجوبا من غير بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم .

يقول الرمخسري المعتزلي في تفسيره الكشاف عند تفسير قوله تعالى :

" وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٢)

" وما كنا معذبين " وما صح منا حجة تدعو إليها الحكمة أن نعذب قوما إلا بعدد

أن " بيعت " الهم " رسولا " فلتزيمهم الحجة .

فان قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لان معهم أدلة العقل التي بها يعرف

الله . وقد أنفلقوا النظر وهم يشكون منه .

واستجوابهم العذاب لانفلقهم النظر فيما بينهم .

وكفرهم لذلك لانفلقهم الشرائع التي لا يدور اليها الا بالتوفيق

والعمل لا يصح الا بعد الايمان .

قلت : بعثة الرسل من جملة التنبية على النظر والايقاظ من الغفلة .

لتلا يقولوا كنا نأفلقون .

فلولا بعث الينا رسولا يبيننا على النظر في أدلة العقل (١)

وقد علق على هذا الكلام صاحب كتاب " الاعتراف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال " بقوله :

(وهذا السؤال انما يتوجه على قدر يزعم أن العقل يرشد الي وجوب النظر والى كثير

من أحكام الله تعالى وان لم يبعث رسول فان العقل عنده شرط في وجوب عموم

الاحكام .

بناء على قامة التحسين والتفويض العقلية (٢)

قلت : ولقد كان من الممكن بيان بطلان قول المعتزلة في أن الله تعالى مشبب على الفعل

الحسن أو يعاتب على الفعل القبيح وجوباً ببيان الآيات والاحاديث التي بينت أنه

لا تكليف قبل ورود الشرائع ولا عذاب ولا عقاب قبل ارسال الرسل .

بل لابد من اقامة الحجة بالرسال الرسل ولا يتكفر في ايجاب العذاب على مجسود

القبح العقلي .

مع التمييز بين هذا الذي أمضوا فيه وتماثلوا فيه معلولات نصوص الكتاب والسنة

وبين التزامهم للحسن والفرح الثابتين للافعال والاشياء حيث أنهم أصابوا الحق

في ذلك وتماثلوا نصوص الكتاب والسنة .

ولكن أبا الحسن الأشعري رحمه الله تعالى - لما خرج على الاعتزال . وأخذ يرد

عليهم ويظهر فضائلهم ويخالفاتهم لم يميز بين ما أصابوا فيه الحق وبين

ما أخطأوا فيه . فأنكر أن يكون في الاشياء حسن أو قبح بذاتها .

بل زعم أن الحسن من أعمال العباد ما ظهروا الله تعالى به

والقبح ما نهاهم عنه . وأمسى للافعال من ذاتها حكم بل يجوز أن يأمر بما نهى عنه

(١) جاز الله محمده بن عمر الريحخري : الكشاف عن حقائق التنزيل وبيان الآيات والرسائل

٢ / ٤٤١ ، ٤٤٢ . نشرة دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .

(٢) أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري : الاعتراف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال .

على هامش تفسير الكشاف - نفس الصفحات .

وينهى عما أمر به - فينقلب القبيح حسنا والحسن قبيحا .

يقول الأشعري في " رسالة إلى أهل النخعر " وهو يتحدث عن أمور الاعتقاد التي أجمع عليها السلف من أهل السنة والجماعة :

* وقد سميت - قيل لذلك - على أن هذه الأجماعات التي يتكرها الأشعري لاتعقل سوى فهمه وما ذهب إليه حيث أنه لم ينقلها من أحد من أهل العلم - بل قد يكون الإجماع عسلي خلاف ماقال كما قد أشرت إليه قيل ذلك .

() وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه مايقدم عنه وزجرهم عن فعله - وأن الحسن ماأمرهم به ، وتدعيم إلى فعله أو إباحته لهم) (١)

ويقول صاحب كتاب " الإرشاد " في شرح منذهب الأشعري والاشعرية .

(العقل لايدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف

وتما يتلقى التحسين والتفويض من موارد الشرع ويوجب السمع .

وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يقبح .

وقد يحسن في الشرع مايقبح مثله المساوي له في جملة أحكام النفس

فإنما ثبت أن الحسن والقيح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس

فالمعنى بالحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله

والمعنى بالقبيح ماورد الشرع بدم فاعله) (٢)

قلت : وافئذ أن يسأل ويقول : ماالذي جعل أبا الحسن الأشعري يغفل عن عشرات

الآيات التي تدل على أن الأشياء - فيها حسن ذاتي وقيح ذاتي

ثم جاء الشرع ليأمر بكل ماهو حسن في نفسه وذاته

وينهى عن كل ماهو قبيح في نفسه وذاته .

بعيد تشبه العقول وتقر الفطر بعائلة تلك الشريعة .

ويصدق النبي الذي جاء بها - على الله عليه وسلم - من عند الله .

فما الذي جعله يغفل عن هذه النصوص ولاكتها .

يمكن للباحث أن يقرر باطمئنان أن نالوا المعجزة في مسألة ترتيب الثواب والعقاب

(١) أبو الحسن الأشعري : رسالة إلى أهل النخعر ص : ٢٢٢

(٢) الجوهري : الإرشاد ٢٥٨

على مجرد الحسن والفتح المعقوبين .
وكذا ثبت العتاب قبل إرساله الرسل
وامتناعهم على العقل وسد في ذلك .
فقلوبهم في هذا الأمر هو الذي دفع الأشعري إلى نفي الحسن الذاتي والفتح الذاتي نسي
الأشياء والأفعال كلية .

ولم ينته رحمه الله تعالى إلى تصور الكتاب والسنة التي كان يلزمه الأخذ بها والقول
باعتبارها في ثبات حسن الأشياء والأفعال وفتحها في ذاتها .

وهذا يظهر أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاعتزال على رأيه الجديد في هذه
المسألة .

وهذا ما أرادت إيقاعه .

وعلى هذا الأساس فإن الواجب على القائلين على المذهب الأشعري الذين يبرسونه
ويضمونه للناس على أنه عقيدة أهل السنة والجماعة .

الواجب عليهم أن يعيدوا النظر في هذه المسألة

وأن يلتزموا العذر لأنهم أبي الحسن رحمه الله تعالى فيما ذهب إليه متأثراً بالعامل
التفسي الذي تكررت لفظاً .

والموажب أن يعرفوا عن التعمص أو التقليد لقول يخالف تصور الكتاب والسنة ويخالف
ما كان عليه أئمة أهل السنة والجماعة .

فهم أولى بهذه الفصول الشرعية من أي قول آخر .

بل وامتنع أبو الحسن الأشعري أولى بالحق والصواب وتصحيح قوله في هذه المسألة
بدلاً من أن ينسب إليه ما أنطأ فيه وجانبه التوفيق في الوصول إلى الحق فيه . ويمكن ذلك

الخطأ نسبوا إليه إلى ما شاء الله من الزمن .

فالواجب أن يعاد النظر في هذه المسألة ويرجع فيها إلى الأدلة الواضحة الصريحة من
تصور الكتاب والسنة .

مع الاستئناس في ذلك بقول أحد كبار أئمة الأشاعرة . وهو الفخر الرازي في آخر كتبه
التي صنفها في العقيدة وهو كتاب " المطالب العالية من العلم الإلهي " .

حيث أثبت الحسن والفتح الذاتيين للأشياء .^(١)

هنا وقد رأيت كلاماً على جانب نظيم من الأهمية لصاحب كتاب " مفتاح دار السعادة " أرى أن أنقله لأنه يوضح حقيقة هذه المسألة المهمة :

قال رحمه الله تعالى :

(- - وكذلك الظلم والكنب والزور والخواش كالزنا واللواط وكهف العورة بين العلاء ونحو ذلك .

كيف يسوغ عقل عاقل أنه لا فرق قط في نفس الأمر بين ذلك وبين العدل والاحسان والعمفة والصيانة وسائر العورة .

واتما الشارع يحكم بإيجاب هذا وتحريم هذا وهذا لما تو عرئ على العقول السليمة - التي لم تدخل ولم يمسها ميل للمغالات الفاسدة وتعظيم أهلها وحسن الظن بهم - فكانت أشد انكاراً له وشهادة ببطلانه من كثير من الضروريات .

وهل ركب الله في فطرة عاقل قط أن الاحسان والاساءة ، والصديق والكنب والفجور والعمفة ، والعمل والظلم ، وقتل النفوس وإتباعها . بل السجود لله والتصنم سوء في نفس الأمر لا فرق بينهما .

وتما الفرق بينهما الأمر المنجود .

وأى جحد للضروريات أعظم من هذا ؟

وهل هذا إلا بمعاذلة من يقول : انه لا فرق بين الرجيع والبول والدم والقي ، وبين الخبز واللحم والماء والغائبة ، والكل سواء في نفس الأمر .

واتما الفرق بالمواضع .

فأى فرق بين معنى هذا الباطل وبين معنى ذلك الباطل ؟

وهل هذا إلا بهت للعقل والحس والضرورة والشرع والحكمة .

وأذا كان لا معنى عندهم للمعروف الا ما أثر به فصار معروفاً بالأمر

ولا لمتنكر الا ما بهى عنه فصار متنكراً بشيئه

فأى معنى لقوله " يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر " (١)

وهل حاصل ذلك زائد على أن يقال : يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه وهذا كلام ينزه عنه أحاد العقلاء فضلاً عن كلام رب العالمين .

وهل نلت الآية الا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم .

وينهاهم عما هو متنكر في الطباع والعقول بحيث اذا عرئ على العقول السليمة أنكرته أشد الانكار .

كما أن ما أثر به اذا عرئ على العقل السليم قبل علمه مقبول وهبه بحسنه (٢)

(١) سورة الأعراف : من الآية رقم ١٥٧

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ٧/٣ ، ٨

المبحث السادس : بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة " التكليف بما لا يطاق "

نعتبر "مسألة التكليف بما لا يطاق " جوازاً ووطوماً في المنهج الأشعري من أوضاع المسائل التي يظهر فيها أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري قبل تحوله . على أثره الجديدة التي تحول إليها وتابعة في أكثرها أئمة المنهج المنسوب إليه . وهو المنهج الأشعري .

فقلو المعتزلة وبراءتهم على الله تعالى في وضع شريعة له يقولهم يوجبون عليه بموجبها أشياء ويحرمون عليه أشياء سبحانه وتعالى . جعل أبا الحسن الأشعري يأخذ الجانب المقابل ويحرم على الله أن يفعل ما يشاء . دون مراعاة لحكمة أو غاية أو حتى لصا أوجبه أو حرمه سبحانه وتعالى على نفسه .

وفي الحديث القدسي : " يا صابغوني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً " (١) وفي محكم التنزيل " لا يكلف الله نفساً إلا وسعها . "

نعم أوجب المعتزلة على الله تعالى ما نكره الأشاعرة في كتبهم - وقد سبقت الإشارة إلى بعضه - فانكره صاحب كتاب المواقيت في علم الكلام حيث قال :

(- والمعتزلة أوجبوا عليه - سبحانه وتعالى - بناءً على أصابهم أنورا :

الاول : اللطف

ومسره بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبريئة الانبياء : فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية .

الثاني : الثواب على الطاعة

لانه مستحق للعبد

ولأن التكليف لا لغرض وهو عيب وأنه لجد فبيح

وأما لغرض : اما عائده إلى الله تعالى وهو مخرجه عنه

أو إلى العبد : اما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ

وأما في الآخرة : وهو اما انفراده وهو باطل اجتماعاً

وأما نعمه وهو المطلوب

الثالث : العقاب : زجراً عنها فان في تركه التنصيص بين المطيع والمعاصي

وأية الخن للمعصاة في المعصية وانفراء لهم بها .

(١)

(٢) سورة البقرة : جزء من آية رقم : ٢٨٦

البراهين : الاصلاح للمصيد في الدنيا .

الخامس : العوارض عن الايام . (1)

فهذه المسائل التي اوجبتها المعتزلة على الله تعالى يظهر سنده من كتاب أو سنة والتي استخدموا فيها عبارات لا تليق بجلال الله تعالى وكلامه كانت لها اعظم الاثر في انتفاخ الاشعري في ابطال ذلك العبداء الذي اوجبوا على اساسه ما اوجبوه عليه سبحانه .

وفي انتفاخه هنا في الرد على المعتزلة وابطال قولهم لطلق الاشعري القول بأنه يجوز على الله تعالى أن يكلف العباد بما لا يطاق وبما ليس في مقدورهم اتيانه . بل وأبلغ من ذلك أنه قال أن التكليف بما لا يطاق واقع تملأ من الله تعالى لعباده .

يقول الاشعري في الابانة :

(ويقال لهم - أي المعتزلة - : ألميس قد قال الله تبارك وتعالى :

” نبت بما أرى لهم وبما نبت . ما لأئس عنه ماله وما كسب .

سيعلمى نارا ذات لهيب . “ (2)

وأمره مع ذلك بالايمن

فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن

وأن الله صادق في اختياره عنه أنه لا يؤمن

وأمره مع ذلك أن يؤمن

ولا يجتمع الايمان والعلم بأنه لا يكون

ولا يقدر القادر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن

وأنا كان هذا حكما

فقد أمر الله سبحانه أبا لهيب بما لا يقدر عليه

لأنه أمره أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن . (3)

قلت : وهكذا يظهر للباحث تامل الاشعري وانتفاخه نتيجة لآثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاقوال من القول الذي يمثل الجانب المتطرف الآخر وهو القول بوجوب الخلف على الله تعالى وتبعية ما يعين العبد ويقدره على فعل المستور من اراحة العليل ونحوه .

فبلا من أن يبين الاشعري بطلان قول المعتزلة وسلاهم في ذلك .

(1) الابن : المؤلف في علم الكلام ص : ٢٢٩ ، ٢٣٠

(2) سورة السجدة : الايات رقم ١ ، ٢ ، ٣

(3) الاشعري : الابانة عن اصول الديانة ص : ١٩٤ ، ١٩٥

أخذ هو بالقول المعاكس وهو إطلاق القول بأن الله تعالى يكلف العبد وبأمره بما لا يقدر عليه ويستدل على ذلك من القرآن بقصه أبي لهب . - وأن القرآن قد نزل بالأخبار عنه بأنه من أهل النار وأن الله تعالى أمره بالإيمان مع أنه لا يمكنه الإيمان به على أساس اختيار الله تعالى عنه بأنه من أهل النار .

فردا من أن يرجع الأشعري إلى أهل العلم ليعرف منهم وجه التفسير في هذه الآيات فيدل أن يستدل بها على بطلان منذهب المعتزلة .

يدل من ذلك إطلاق القول - بناه - على فهمه الخطي . - بأن الله تعالى يكلف العبد ما لا يقدر عليه .

ولو أنه راجع أهل العلم بالتعزيل لآخره بأن استدلاله خطي . من أساسه - لأنه يقوم على افتراض أن النبي صلى الله عليه وسلم استمر يدعو أبا لهب إلى الإيمان وبأمره به بالرغم من نزول الآيات التي تدل على أنه من أهل النار . وهذا افتراض خاطي . -

بل أصبح أبو لهب ممن قطع الله عزره وأقيمت عليه الحجة .

ولم يعد النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الإيمان بعد ذلك .

ومن عجائب الأمور أن هذه المسألة بقيت في المنذهب الأشعري . منذ بدأها

أبو الحسن الأشعري إلى يومنا هذا . يستدل بها الأشاعرة على أن الله تعالى

يكلف العباد ما لا يقدرون عليه . سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا

بل الأمر كما قال عز من قائل :

" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " (١)

" لا يكلف الله نفسا إلا ما طاقتها " (٢)

لقد كان يلزم الأشعري بناء على ما ذكرته من أن قوله الذي يقول به ومبادئه

التي يحتمل بها الالتزام بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وبما كان عليه

الصحاب والتابعون وأئمة أهل السنة والجماعة . وعلى رأسهم الإمام أحمد

ابن حنبل .

كان يلزم الأشعري بناء على ذلك أن يطرح النصوص التي جاءت نتيجة لآثر

رد الفعل المعاكس لما كان عليه في هذه المسألة ويراجع تفسير أئمة أهل العلم

للآيات التي استدلت بها على قوله .

(١) سورة البقرة : جزء من آية رقم : ٢٨٦

(٢) سورة الطلاق : جزء من آية رقم : ٧

فأى آية في كتاب الله تعالى صرحت بأن الله تعالى يكلف العبد ما لا يقدر عليه ؟
 وأي حديث من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم نص على ذلك ؟
 وأي صحابي من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال بهذا القول ؟
 وأي إمام من أئمة أهل السنة والجماعة من المحققين والفهارس الذين لهم لسان
 صدق في الأمة ، والذين أمان الأشعري متابعتهم قال بهذا القول ؟

لا شك أن هذه المسألة نتيجة خالصة لانفعال الأشعري بقول المعتزلة
 المائل في إيجاب ما وجبهه على الله تعالى في هذه المسألة مما لم يوجبه على نفسه
 سبحانه . فآثر عليه رد الفعل الممكن فقال بهذا القول .

فلا شك أن هذا القول قريب على أصول الأشعري التي أعلن تسكها بهيئاً
 وهذا الذي جعل يعثر أئمة أهل العلم بقفي صحة تسمية هذا القول إلى الأشعري
 وهذا ما وقع فيه صاحب كتاب " إبطال الحق على الخلق " .
 فيمد أن نكر مذهب أبي حامد الخزازي في هذه المسألة وقوله بأن التكليف
 بالمحال لا يجوز ، وأن هذا القول مشهور عنه في أصول الفقه ، وأن حجته في ذلك
 هي حجة ابن الحاجب وما ذكره في الأعيان إنما كان من باب التوسية بالموافقة للمعقولة
 الأشعرية .

ثم قال : (على أن ذلك لم يصح قط عن الأشعري

ولا لذلك عنه أصل صحيح كما أوضحته في العواصم .

وبذلك صغر ابن الحاجب المسألة بأن التكليف بالمحال لا يجوز

ثم قال : ونسب خلافه إلى الأشعري

على صيغة مالم يسم فاعلمه

ثم تكرر أن ذلك نسب إلى الأشعري على جهة الاتزام له ، لا أنه نص على

ذلك ، ثم تعصب أصحاب الأشعري له على توهم أنه مذهبه .

ولعمرو على نعمون كتاب الله تعالى ، ونصوص رسوله صلى الله عليه وسلم

وعلى البراهين العقلية . فإنا لله وأنا إليه راجعون (١١)

قلت : ما ذكره المؤلف - رحمه الله تعالى - من قول ابن الحاجب بأن التكليف بالمحال
 لا يجوز ، وهو ما قاله الخزازي في بعض كتبه في أصول الفقه بخلاف كتبه في أصول
 الدين . فما ذكره من ذلك حق قد وافقوا فيه النصوص الصريحة الواضحة -
 الكتاب والسنة - وهو يدل دلالة واضحة على أن من يبحث في المسألة بعينها

(١١) محمد بن إبراهيم بن الوزير البجلي : إبطال الحق على الخلق ص : ٢٦٥

عن سوء التعصب والتقليد فانه يوفق الى الحق والصواب - باذن الله تعالى -
بخلاف من يبحث فيها وهو مقلد بقول شبيهه أو ملغبه .

أما ما ذكره من أن هذا القول لم يصرح قط من الأشعري ولا لذلك عنه أصل
صحيح فهو وهم منه رحمه الله تعالى .

فهذا القول ثابت عن الأشعري بنصه الصريحة الواضحة في كل من كتابيه
الآيات واللمع . وقد نقلت بعضا مما في الآيات في هذا البحث فضلا عما نقلته
قبل ذلك .

وأما في اللمع فقال :

(والتعليل على جواز تكليف ما يطلق من القرآن قوله تعالى للملائكة :

" اسجدوا لىأسما - هو لا . " (١)

بمعنى أسماء الخلق

وهم لا يعلمون ذلك ولا يفكرون عليه

وأيضا فقد أثير لهم " يدعون الى السجود فلا يستطيعون " (٢)

فأنا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يطيقون

جاز ذلك في الدنيا (٣)

فهذا نص صريح صحيح النسبة الى الأشعري بلا شك يقرر فيه هذه المسألة .

والذي أريد أن أنبه عليه مرة أخرى أن هذه المسألة ليس لها أية قيمة علمية

بل ما هي إلا أثر واضح لرد الفيل المعاكس على الأشعري كما وضحت نفا .

ولذلك يتعين على كل منصف من المقلدين على المذهب الأشعري أن يزهوا

الله تعالى عن نسبة ذلك الأمر اليه .

وأن يعيدوا بحث المسألة ويعرضوا بما علت عليه نصوص الكتاب والسنة

وأن يلتصروا العذر لآمام مذهبهم في القول بها نتيجة لما تعرض له من مواطن

نفسية جعلته يتعجل في دفع باطل المعتزلة ويحترم القول بها .

ولا يجوز لهم أن يتعمسوا لقول يخالف ما عدت عليه الآلة الشرعية من الكتاب

والسنة .

(١) سورة البقرة : جزء من آية رقم ١٠٣

(٢) سورة القلم : جزء من آية رقم ٤٢

(٣) أبو الحسن الأشعري : اللمع ص : ١١٣ ، ١١٤ .

تعقيب على مباحث الفصل الأول :

تناولت فيما سبق من مباحث هذا الفصل بالدراسة والتحليل بعض مسائل العقيدة الأشعرية - وذلك توصلا للاجابة على السؤال الذي سبق أن طرحته عند التقديم لهذا الباب وهو :

- فيما أورد الأشعري من جوانب الخطأ والشلال في مسائل العقيدة عند المعتزلة هل وفق هو للقول الحق والصواب ؟

ولعل فيما سبقته من مباحث هذا الفصل ما يبرهن اجابة سلبية لهذا السؤال المهم ويبرهن على صق ما تكرهه من أن أبا الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - قد خضع في بعض هذه المسائل لآثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه في الاعتزال .
• مما جعله يأخذ بالقول المضاد أو القول المعاكس لقول المعتزلة .

ويعلم أن مجرد الأخذ بالقول المخالف أو المعاكس لقول المعتزلة لا يكفي في معرفة الحق وبما أنه - بل الحق يعرف من نصائره وأدلته التي جعلها الله أدلة عليه من الكتاب والسنة .

ونكتة ذلك الأمر أنه ليس شرطاً أن يكون كل ما يقوله المعتزلة في كل مسألة من المسائل باطلاً . بل قد سبق أن أوضحت أن كلامهم في كثير من المسائل فيه حق وباطل .
• فكم من مسألة يكون معناه قولهم حقا موافقا لأدلة الكتاب والسنة ولكنهم يزيدون عليه قولا باطلا بناه على أصولهم العقيدة التي خالفوا فيها الكتاب والسنة .
• وبالتالي فمن يأخذ بالقول المضاد أو المعاكس لقولهم دون التقيد للتصوير بين حقيهم وباطلهم لا يكون موافقا للحق .
• بل يكون مخالفا للحق بالقدر الذي أساءوا هم فيه الحق .

وسا ينبغي ملاحظته والتنبه عليه أن بيان هذه المسائل التي لم يوفق فيها أبو الحسن الأشعري للقول الحق والصواب لا يمنع من الإشارة بما وضح وبين من أدلة شلال المعتزلة وخطأهم - فلا شك أنه كان أعلم بهم ويأخذ أقوالهم .
• ومن هنا جاء كلامه في بيان شلالهم وخطأهم - فيما ظهر له من ذلك - نالما مفيضا في بابها فيما ما ينبغي إرجاع الفضل فيه إلى أهلها .

وسا ينبغي ملاحظته أيضا أنني حرصت على عدم الدخول في مناقشة استدلالات الأشعرية - وبخاصة المتأخرين - على المسائل التي عرضتها من مطهرهم .
• وذلك حرصا مما على ترسيخ المفهوم الذي من أجله تناولت مسائل العقيدة الأشعرية

بطريقتي التي تناولتها بها -

وحاصل ذلك أن بيان أصل المسألة وأساسها الذي لم يمتد عليه والكشف عن جذورها
وإعتابها التي أدت إلى القول بها يكفي في معرفة قيمتها العلمية ومدى موافقتها للحسق
والصواب الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة .
دون الدخول في مناقشات الاستدلالات العقلية والمنطقية المعقدة التي لا يعرف
فيها المخطئ من المصيب نتيجة لكثرة دعوى كل طرف بأن كلامه يمثل الأدلة القاطعة
والبراهين الساطعة والقواطع العقلية .

الفصل الثاني

بصان مايلي على المذهب الاشعري من مسائل الاعتزال

وقية تمهيد وأربعة مباحث :

- المبحث الأول :** منهج الأشاعرة في تقرير العقائد بالمبدء بالثبات وجود الله تعالى .
ويتضمن الكلام من مسلك الأشاعرة في الثبات حدوث العالم بطريقة
الجواهر والاعراض .
- المبحث الثاني :** نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة .
- المبحث الثالث :** منع تسلسل الحوادث في الزمن المعاشي عند الأشاعرة .
- المبحث الرابع :** منع حلول الحوادث بذات الله تعالى عند الأشاعرة .

بيان ما بقي على الأشعري من مسائل المعتزلة

تمهيد :

سبق وأن طرحت في التقديم لهذا الباب سؤالا على قدر عظيم من الأهمية - وهو أن الأشعري لم يترك مذهب المعتزلة إلا بعد أن تبين من خطأ وضلال ماكدوا عليه في مسائل العقيدة .

ولكن هل أمراء الأشعري كل جوانب الخطأ والضلال عند المعتزلة ؟

وفي هذا الفصل أحاول أن أتبع اجابة شافية كتابية على هذا السؤال .

تمثل الغليل والبرهان على ما سبق من دعوى بأن ثمة مسائل في العقيدة لم يتبين للأشعري خطأ المعتزلة وضلالهم فيها فسلم بمحتجها وانتقلت معه الى مذهبه الجديد وتلقاها منه أتباع مذهبه فانتصروا لها وظهروها وأصبحت من أصول المذهب الأشعري الذي يذم للناس على أنه مذهب أهل السنة والجماعة . بينما هي من أصول المعتزلة التي رفضوها بعقولهم بعيدا عن نصوص الكتاب والسنة .

فن خلال كتابات الأشعري ومن خلال ماكتب عنه في التقديم والحديث يمكن للباحث أن يلاحظ أن عدة أمور عامة سوف أذكرها على أساس أنها تساعده في الكشف عن وجه الحقيقة في هذه المسألة الشائكة المعقدة .

أما الأمر الأول :

فيتملق بما اشتهر من كلام بعض الناس الذين لهم اهتمام بالأشعري والأشعرية ، من أن أبا الحسن الأشعري قد بقيت عليه مسائل من الاعتزال .

■ فمن الشواهد على ذلك :

ماذكره الحافظ ابن عسكرك في كتابه تهذيب كذب المفترى مما يعطى دلالة على أن هذا

الأمر كان معروفا عن الأشعري .

يتهمه به خصومه وأتباعهم

ويعاقب عنه أتباعه ومحبيه وينفونه عنه .

روى ابن عسكرك في كتابه التهذيب ، بإسناده :

١ ذكر أبو القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي من أهل طرابلس الغرب

قال : سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الأزدي الطبرستاني

المعروف بابن عذرة رحمه الله تعالى عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله

فقلت له : قبل لي عنه - يعني من أبي الحسن الأشعري - أنه كان معتزليا وأنه لما رجع عن ذلك أبى للمعتزلة نكتا لم ينقضا (١)

قلت : والشاهد في قوله : قبل لي عن الأشعري - مما يدل على أن هذا القول كان معروفا وشاهدا - وأدنى أن الأشعري قد بقوت عليه بقاءنا من الاعتزال -

■ ومن الضواهد على ذلك أيضا :

ما ذكره الحافظ ابن حجر في شرحه على صحيح البخاري في كتاب التوحيد من قول أبي جعفر السمناني عند الكلام على مسألة معرفة الله تعالى هل هي نظرية تحتاج إلى استدلال أم أنها حاصلة بأصل الفطرة - وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص ؟ فقال الحافظ :

(وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا (٢) وقال :

ان هذه المسألة بقيت في عقالة الأشعري من مسائل المعتزلة - ونسج عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالاملة العالة عليه . وقسمه لا يكفي التقليد في ذلك - انتهى) (٣)

قلت : أبو جعفر السمناني الحنفي المتوفى سنة ٤٤٤ هـ من أكبر أئمة الأشعرية في وقته وهو من تلاميذ القاضي أبي بكر الباقلاني امام المذهب بعد أبي الحسن الأشعري ومن هنا تأتي أهمية قوله وشهادته على الأشعري في هذه المسألة -

وما ينبغي التنبه عليه أن كون مسألة معرفة الله تعالى نظرية أو أنها فطورية ليست مسألة مفردة بل هي مرتبطة ارتباطا وثيقا بمباحث علم الكلام كلها - كما سبق أن أوضحته في التصعيد ولغيره من مباحث هذه الرسالة -

■ ومن الضواهد على ذلك أيضا :

ما ذكره أبو نصر السجزي في كتابه " الأمانة في مسألة القرآن " عن أحد فقهائها المالكية أنه قال :

(أتأم الأشعري أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر الحقبة فرجع عن الفسوق وثبت على الأصول -

(١) ابن عسكرك : تبين كذب المفتري ص : ٢٩

(٢) يعني على القول بأن معرفة الله تعالى حاصلة بأصل الفطرة - ولا تحتاج إلى الاستدلال والبرهان -

(٣) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٣ / ٤٢٩

ثم علق أبو نصر السجزي على هذا الكلام بقوله :

(وهذا كلام خير بمنهـب الأشعري وتوره) (١)

قلت : مقصوده بالأسول الأمور التي اتبعت عليها مسائل العقيدة .

وأيضاً مقصوده نفس المسائل ، وإن جاز أن يطلق عليها أيضاً " أسول " كما سألته
تثبت تمام الصفات الذاتية القديمة بذات الله تعالى . وسأله التثبت رؤية الله
تعالى يوم القيامة ، ونحوها . لضعفها هنا أهم المباحث ، ويعلم أن الأشعري قد
خالف المعتزلة فيها .

■ ومن الشواهد على ذلك أيضاً :

ماتكره صاحب كتاب " ظهـر الإسلام " حيث قال :

(نحن إذا أتصفنا فلنا أن منعهـب - أي الأشعري - هو منهـب المعتزلة بمعداً في بعض
مسائله) (٢)

■ ومن الشواهد على ذلك أيضاً :

ماتكره صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة الإسلامية " حيث ذكر انقلاب الحال على
المعتزلة بعد المحنة المشهورة التي عرفت باسم " محنة خلق القرآن " وعبهـد أن
سمح لاهل الحديث أن يحدثوا ويظهروا منهـب أهل السنة والجماعة ثم قال :

(إلا أنه من الخطأ أن نزعـم أن انقلاب الحال على المعتزلة - وهي الفترة التي
أحدثت تلك الشجة الكبرى في عالم الفكر الإسلامي - كان تغيراً بزوالها
لقد قدر لتأثيرها أن يستمر في مجال الكلام زمناً طويلاً ليس عن طريق
معلقاتها تحسب ، بل بفعل تأثيرها البالغ في تاريخ منهـب أهل السنة
بالحالات - يعني بهم الأشعرية - وفي تلطيف مواقف المتطرفين من دعائه
لفرقة الأشعرية التي انبثقت - كما سنرى في ما بعد - عن حركة الاعتزال لما
التبست عنها تلك الأساليب التي استخلصها في النقاش الكلامي كما هي
تقريباً على الرغم من كمارها لأقوال السلف .

وأخذت عنها - يعني عن المعتزلة - ثروتاً حائلة من المسائل والمفاهيم كانت
هي السالبة إلى طرقها في تاريخ الإسلام . (٣)

قلت : فهذه شهادة مؤرخ لتاريخ الفرق الإسلامية - يتفق كلامه مع ما سبق أن نقلتـه

(١) ابن تيمية : دره تعارض العقل والنقل ٢٢٦/٧ ، ٢٢٧ .

نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض سنة ١٤٠١ هـ .

(٢) أحمد أمين : ظهـر الإسلام ١٤ / ٦٥ - طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ .

(٣) - ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص : ٢٧ .

من كلام غيره .

ويلاحظ أن هذا المَوْزَجَ يسمى الاشارة " أهل السنة "

فهو ليس منها بالنسبة لهم .

ومن هنا تأتي أهمية فهمه عليهم .

وكل هذه النقولات إنما تصير في اتجاه واحد معطية الدلالة على أن الأشعري - ثم
الاشارة من بعده - لم يبق عليهم من المعتزلة بعض المسائل .

ومن السهل أن يأتي أحد المتأخرين عن أبي الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى -
ليفتد كل هذا الكلام ويأتي بالعبارة الفارقة التي تدل على أن الأشعري كان من أعظم
خصوم المعتزلة بعد خروجه عليهم ، أو كما نكر الحافظ في إحدى رواياته أن الأشعري صار
عند المعتزلة ككتابي أسلم وأظهر نوار متركه . فهو أمضى الخلق إلى أهل السنة ، وكذلك
الأشعري أمضى الخلق إلى المعتزلة . (١)

من السهل أن يأتي مدافع عن الأشعري بهذا الكلام ويرد على ماسبق أن نقلته .

ولكن الباعث المنصف - مع كثرة مصادر هذه المقولة (٢) ونوعها - لا يستطيع أن
ينقلها أو أن يطرحها جاثيا .

بل يجعل ذلك سببا يرمي إلى غيره للبحث عما يقع هؤلاء على اختلاف مشاربهم
وتباين اتجاهاتهم إلى مثل هذه المقولة .

وأما ما يتعلق بالامر الثاني :

من الأمور الأربعة التي يمكن للمباحث أن يلاحظها مما يساعد في اجابة السؤال الذي
سبق أن طرحته : " هل أمرك الأشعري كل جوانب الخطأ والخلل عند المعتزلة ؟
فهو مؤلف حنبلي بغداد الذين عاشروا أبا الحسن الأشعري منه عندما سافر إلى بغداد
وبقي فيها حتى مات بها سنة ٢٢٤ هـ .

وحاصل هذا المؤلف أن حنبلي بغداد رفضوا قبول الأشعري عنهم وتأييده العسنا
بالرغم من علته الانتساب إلى الامام أحمد وحرصه على تكذيب ذلك وبخاصة في كتابه
" الابانة من أصول الحنابلة " .

(١) ابن عساکر : تدوين كتب الطبري ص : ٢٩ ، ٤٠ .

(٢) وهي : أن ثمة مسائل من الاعتزال بقيت عند أبي الحسن الأشعري بعد تحوله .

وليس هؤلاء الحنابلة على الوصف الذي نعرضه به زاهد الكوثري فلما زورا :

* أنهم عشوية المتشقة * كما في تعليقه على الشيبين (١)

بل كان منهم الأئمة والعلماء الأجلة والمحدثون الحفاظ من أصحاب الإمام أحمد بسنن حنبل إمام أهل السنة والجماعة - إذ كانوا قريبين العهد به وبكبار أصحابه الذين رووا عنه المسند - ورووا عنه مسائله الفقهية *

وما يؤكد بقاؤهم على عداوته وعدم قبولهم انتسابه إليهم ، وعدم قبولهم كتابه الأمانة ماسبق أن تكررت من كلام ابن الوردي :

(من أن قبر الأشعري أخفى بعد موته خوفا عليه من الحنابلة - ولولا السلطان لتبشروا) (٢)

وقد اختلف في سبب هذه العداوة التي بقيت إلى عبيد الموت * وقد استعرج البعض إلى أن السبب في ذلك يرجع إلى الماضي البعيد للأشعري أيام كان على الاعتزال وأنهم لم ينسوا له ذلك (٣)

ولا شك أن هذا بعيد جدا

إذ أن الأشعري إنما دخل بغداد في أواخر حياته وبقي بها حتى توفاه الله تعالى وطول هذه العدة الطويلة التي تربو على العشرين سنة تفرغ لعمادة المعتزلة والظهور فدأبهم والرد عليهم *

وقد كتبت هذه العدة الطويلة جدا - مع نشاطه الكبير في الرد على المعتزلة ومعاتبتهم - كقوله بمحو آثار معتزله القديم *

تكونه كان على منهب المعتزلة في بحابة حياته لا يصلح مطلقا مبررا أو سببا يكسب عداوة حنابلة بغداد الذين أعلن انتسابه إليهم وإلى انصارهم - ولكنهم لم يقبلوه *

فلا بد من البحث عن سبب آخر

سبب ينظر إلى حقيقة ماجاؤهم به الأشعري من آراء لا مكان عليه عند أحد طويل * هل كان فيما تحول إليه من آراء بقايا للاعتزال لم يترتب له خلال العداوة فيها * فبقيت في مخالفة دون أن يتفطن لها *

بينما عرهم حنابلة بغداد لفرط حساسيتهم تجاه المعتزلة وأقوالهم بسبب ماجرى لإمام منسوبهم على أيدي أولئك المعتزلة *

(١) الكوثري : التعليق على كتاب الشيبين لابن عساكر حاشي ص : ٢٩٢ *

(٢) الألويسي : جلا - العندين في مخالفة الأحمدين ص : ١٢٢ طبعة القاهرة بدون تاريخ * ويراجع في ذلك - دة - فولية حسين : تحقيق كتاب الأمانة للأشعري ص : ٢٧ من قسم الدراسة *

(٣) دة - فولية حسين : تحقيق كتاب الأمانة للأشعري ص : ٩٢ من قسم الدراسة *

ان مما لا شك فيه أن الاجابة على هذا السؤال سوف تساعد كثيرا في الكشف عن أصول كثير من مسائل المذهب الأشعري .

وسوف تعطي التفسير المناسب لوجود مسائل مشاركة بين مذهب الأشاعرة ، وبمذهب المعتزلة بالرغم من مخالفتها لما تدل عليه نصوص الكتاب والسنة .
وبالرغم من العماء الواضح بين المذهبين .

ولا يمكن للمباحث المنصف الذي يعرف مدى تماسك حنابلة يتفاد بما كان عليه الامام أحمد من عقيدة أهل السنة والجماعة .

ويعرف مدى حرصهم في الابتعاد عن الأحداث في العيين بأى صورة من الصور .
هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يعرف قدر الامام الأشعري وأنه لم يكن ذلك الرجل الذي يناق أو يتبارى في أمور الاعتقاد .

كيف وهو الذي خرج على المعتزلة وقد بلغ عندهم منزلة عالية لما تبين له الحق في أمور مذهبهم . بل كان يقول بما أنه اليه اجتهاده واعتقده أنه الحق والصواب .

فلا يمكن للمباحث الذي يعرف ذلك أن يتفانس من هذه المناوأة بين الطرفين .
أو أن يطرح دلالة عدم قبول حنابلة بشهاد للإمام الأشعري رغم اعلانه الانتساب اليهم وليس امام مذهبهم في أمور الاعتقاد .

ومن هنا تظهر أهمية هذا الموقف ودلالته على أن الآراء التي تحول اليها الأشعري وفي غيرها حتى قدم الى بغداد في اخر حياته بما فيها كتاب الابانة عن أصول العناية . كان فيها بقايا آراء المعتزلة لم يتخلص منها الأشعري لأنه لم يتمييز وجه الخطأ والضلال فيها .

وأما ما يتعلق بالامر الثالث :

من الامور التي يمكن للمباحث أن يلاحظها مما يساعد في اجابة السؤال الذي سبق ان طرحته " هل أدرك الأشعري كل جوانب الخطأ والضلال عند المعتزلة ؟ " .
فهو ما اشتهر عن أبي الحسن الأشعري في القديم والحديث من أنه صاحب موقف وسط بين الذين يأخذون بالمقل مطلقا وهم المعتزلة . وبين الذين يأخذون بالنقل مطلقا على اختلاف تسمية المتكلمين لهم .

لغى الغصيم :

ما ذكره ابن عسكّر في كتابه التبيين عن أبي المعالي الجوهري أنه مدح أبا الحسن الأشعري بقوله :

(نثر الله وجهه وقبس روحه فله نظر في كتب المعازلة والجهمية والرافضية وأنهم نطلوا وأبطلوا فقلوا :

لاعلم لله ولاقدر ولاسمع ولابصر ولاحياة ولابقا • ولاارادة •

وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحدثة :

ان لله علما كالعلوم وقدره كالقدر وسمعا كالسمع وبصر كالأبصار •

نسلك رضي الله عنه طريقه بينهما • (١)

قلت : والشاهد في قوله " نسلك طريقه بينهما " •

والغريب أن يصغر مثل هذا الكلام من رجل مثل أبي المعالي الجوهري الملقب باسم
الحرمين •

كيف يحصر العقائد بين هذين القولين المباطلين الخين تفنن في عرضهما •

ويغفل تماما ما كان عليه أئمة أهل السنة والجماعة من أئمة المحدثين والفقهاء •

يوحي بأن الأئمة - قول الأشعري - قد ناقضت هذين القولين المباطلين •

ويترجم من بعد هذا القول من الحق وسماحته لتبحث المنسي والانساف •

الا أنه يمثل الاتجاه العام الذي ساد في كتب الأشاعرة •

حيث يعتبرون أنفسهم - تبعاً لإمامهم - وسطاً بين المعقل والفقل •

أوربين المعزلة المعطلة والحشوية المشبهة •

ولذلك يجد الباحث أن أهم ما في كتبهم عند بحث مسائل الاعتقاد أنهم يحرصون على

ابطال قول المعازلة والزاهم بلوازم تدوين أساد قواهم •

ثم السخرية والاستهزاء • بالآوال من وصوهم بأنهم مشبهة ومجسمة ويبان أن تمسكهم

الحدري بالطواهر النقيية أو تمسكهم في مخالفة آرائل المعقول •

وتالما ما يقتضرون على هذا المسلك في معظم مسائل العقيدة •

وأما في الحديث :

فقد جاء المؤرخون والعارسون للأشعري والأشاعرة ليصلوا إلى هذه النتيجة

وخرروها وحكوها عن السابقين • وتألها من الحقائق الثابتة التي لا يرفى الدهسا

الضلك •

يقول صاحب كتاب " دراسة فلسفية في أصول الدين "

- (وقد تلخص الأشعري الحارثي الواسطي من المشكلات الكلامية التي عالجها .
- يتضح ذلك في ارتكابه في مسائل صفات الله تعالى وخلق القرآن
- ومع خصوصيته للمعتزلة لكنه لم يهمل منهج العقل .

ولذلك مما أثار عليه الحنابلة والتهوم بأنه لم يتخلص تماما من ميل إلى الاعتزال (١)

ويقول الشيخ أبو الحسن الندوي :

- (ليس سر عظمة الأشعري في التاريخ وجلالة العمل الذي قام به في أنه دافع عن السنة
- مقاما قويا يرد على المعتزلة .
- فالذين تولوا ذلك كثير .
- إن سر عظمته وديارته في أنه اتخذ طريقا وسطا بين المعتزلة والمحدثين) (٢)

قلت :الطلاق القبول بأن الأشعري " اتخذ طريقا وسطا بين المعتزلة والمحدثين " لا أدرى هل هو مدح للأشعري أم لم له .

فإن كان مدحا للأشعري فهو ثم للمحدثين .

فإن كان يقصد المحدثين أئمة أهل السنة والجماعة كالإمام أحمد والإمام المظاهري وغيرهما فلا شك أنهم كانوا على الحق المحدث الذي كان عليه أصحاب النسطيسي على الله عليه وسلم ، وهم أعلم الناس به .

فلا يكون الطريق الوسط بينهم وبين المعتزلة إلا طريقا وسطا بين الحق الذي كانوا عليه وبين باطل المعتزلة ونسألهم .

وسألهم - كما سبق أن أشرت - أن الوسط بين الحق والباطل لا يكون إلا بالاطلا

وقد تظن بعرض الكتاب المحدثين إلى هذا الذي قلته فرفاه تلك الوسطية في منهج

الأشعري بالرغم من القول بأن الآراء كلها - تقريبا - تنفقت على القول بها .

ومن هؤلاء صاحبة تحقيق كتاب الأمانة للأشعري ، حيث قالت :

(لقد كان منهج أبي الحسن الأشعري محل بحث ودراسة

وسفرت فيه آراء من قبل المحدثين تأرجعت بين أن يكون قد رجح العقل على

[١] د . أحمد محمود صبحي : دراسة فلسفية في أصول الدين - ص : ٤٤٣

[٢] الأشعري : الأمانة بتحقيق الشيخ حماد الأنصاري : ترجمة الأشعري للندوي ص : ٢٢

الذي أو القليل على المثال .

وكان من فواعي هذا التآرجح موقف الحنابلة المعاني منه رغم تصريحه عند تحوله عن الاعتزال بالانتماء الى أهل الاتباع أي السلف وخاصة الإمام أحمد

ابن حنبل جامي السنة وجامع الهدى .

موقف الحنابلة منه كان له أثره المباشر في زعزعة الثقة في حقيقة موقفه .

وكان من أثر هذه الزعزعة أن انتقلت الآراء تقريباً على أنه صاحب مذهب وسط

بين المعتزلة وأهل السنة .

وهذا ما يتعذر الموافقة عليه لا من ناحية حقيقة الفرق بين موقف السلف وموقف

المعتزلة ، ولا من ناحية حقيقة موقف الأشعري نفسه . (١)

قلت : لست بصدد الكلام على منهج الأشعري ومناقشة الكتابة فيما قرره بشأن هذا

المنهج . ولكن المقصود التنبيه على ما تكرره من انتقال الآراء تقريباً على أن

الأشعري صاحب منهج وسط بين السلف والمعتزلة .

وإن كانت هي لم توافق على هذا القول الذي حكى انتقال القول عليه تقريباً .

ونلي نفس النهج سار صاحب كتاب الفناء والقدرة في الإسلام حيث قال :

(بحثي المفكرين فهم منهج الأشعري على أنه منهج جديد وسط بين الانحرافين

كما اعتبر عقيدته وسطاً كذلك بين عقيدة هؤلاء وعقيدة أولئك) (٢)

ويلاحظ أنه لم يوافق على هذا القول بل انتقده وقرر أن الأشعري إنما رجع الى عقيدة

السلف اعتماداً على ما صرح به في كتابه الآبانية وغيره .

وكذلك صاحب كتاب " الأشعري أبو الحسن " وهو من أكبر الدراسات الحديثة عن

الأشعري . لما شرح منهج الأشعري حكى عنه أنه يمثل الوسطية بين العقل والنقل أو

المزاوجة بين العقل والنقل خلافاً لكل من المعتزلة والحنابلة . (٣)

قلت : فهذا الاتفاق بين قطاع عريض من المفكرين والمؤرخين في القديم والحديث - مع

اختلاف مشاربيهم وتباين اتجاهاتهم - على أن الأشعري صاحب منهج وسط بين

السلف والمعتزلة . أو بين النقل والعقل -- ليس من السهل على الباحث

(١) - فويق حسين : الآبانية عن أصول الديانة - ص : ٤٢

(٢) - طارق المسوتي : الفناء والقدرة في الإسلام - ٢ / ٤٩٠

(٣) - حمودة قرابية : الأشعري أبو الحسن - ص : ٨٦ ، ٨٧

المخفف أن يشاغل عنه أو أن يطرحه من على بساط البحث لمجرد عاطفة محبة
ومودة تجاه أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى .
بل لأنه من البحث عن المسبب الذي جعل هذا القطاع العربي من الناس يتفقون
على وسطية منهج أبي الحسن الأشعري بين المثلث والمعتزلة .
مالذي وجدوه أو فهموه في عقيدته فدعاهم إلى هذا القول ؟

ألم يعلن أبو الحسن الأشعري انتصابه إلى الإمام أحمد بن حنبل بمنتهى الصراحة
والوضوح ؟

فلماذا لم يقل أحد - قط - أن ابن حنبل كان صاحب منهج وسط .
بينما كانت الآراء تتفق على هذا القول بالنسبة لأبي الحسن ؟

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تساعد كثيراً في الكشف عن أصول كثير من
المسائل في المنهج الأشعري .

وتعطي في نفس الوقت التفسير المناسب والمعقول لما يراه الباحث من مواقف
الأشاعرة بخصوصية المعتزلة في بعض المسائل مما سيأتي الكلام عليها بالترجم
مما بينهم من العداوة والخصومة .

وأما فيما يتعلق بالامر الرابع

من الأمور التي يمكن للباحث أن يلاحظها مما يساعد في إجابة السؤال الذي
سبق أن طرحته

" هل أراد الأشعري كل جرتب الخطأ والضلال عند المعتزلة ؟ "

فهو مما يتعلق بحرس أشعة الأشاعرة على تأكيد انتصابهم لأبي الحسن الأشعري . وتكرهم

إياه بالاحترام والتبجيل بل واقتضاهم بتسبيحهم إليه .

مع العناية بحكاية أقواله والمفاجع من كثير منها .

ثم اتهم بالرغم من ذلك مخالفوه في مسائل محدودة

وأم يتورعوا عن تكرها وتكر ستألفتهم له فيها

مع اعتزازهم عن هذه المخالفة أحياناً .

وهذا مما يعطي الباحث الثقة فيما نطوره عنه .

ويؤكد صحة الآراء التي نسيوها إليه مما ألفوه فيها أو تالفوه .

وسلموم أن كثيراً من المسائل التي تتعلق بالأصول العقائدية التي نتميز عليها مسألتنا

حدوث العالم توصلنا الى اثبات وجود الله تعالى
معانم أن كثيرا من هذه المسائل يتفق فيها الاشارة والمعتزلة تمام الاتفاق .
وليس هنا انصاف عليهم بل هو صريح بتصويبهم .
بل يمكن للباحث أن يطابق بين كلامهم وكلام المعتزلة تمام المطابقة في كثير من هسسه
المسائل التي انبني عليها غيرها من أسور الاعتقاد .
فمن هذه المسائل اثبات الجوهر الفرد واثبات الاعراض ومنها الاكوان الاربعة التي هي الحركة
والسكون والاجتماع والانفراق .
ومنها أيضا اثبات أن العرش لا يمتلئ زمينين . وأن العرش لا يقوم بالعرش .
ومنها اثبات أن الاجسام لا تتعري عن الاعراض الحافظة .
واثبات أن ما يخلو عن الحوائث ولم يسميتها يكون حائثا .
الى غير ذلك من المسائل التي أشرت اليها في التمهيد والتي اختلفت كلام المعتزلة فيها
عن كلام الاشارة .

ومعظم هذه المسائل قد حكاهما الاشارة عن انسابهم ويسودها اليه . بل ونقلوا بعضها بنسخ
كلامه . ويلاحظ أن بعض هذه المسائل موجودة في كتب الاشعري التي صحت نسبتها اليه
مما وسلتنا . ويلاحظ أيضا أنهم لم ينكروا خلافا بينهم وبين شيخهم في شيء منها اطلاقا .
بل يمكن لي أن أخطو خطوة أكثر وضوحا نقول :

ان حرس الاشارة على نسبة المذهب الذي هم عليه الى أبي الحسن الاشعري .
وكون هذه المسائل التي فكرت بعضها منها أنفا تمثل أصول المذهب الذي تنبني عليه
كثير من مسائله الاعتقادية .
وكونهم لم ينكروا خلافا بينهم وبين شيخهم فيها مع أنهم لما طالغوه في بعض
المسائل الاخرى نكروا مخالفتهم له فيها صراحة .

تكل ذلك يعني المحدث الجدة في أن يجزم بأن أئمة الاشارة تأخذوا هذه المسائل التي
تمثل أساس المذهب الذي نسيوه الى أبي الحسن الاشعري الا من كتبه وأقواله ،
والا . فلما ناسبوا المذهب اليه لو لم تكن أسوله مأخوذة عنه ؟
ولا يبقى سوى أن يقال أنه كان عليها ثم رجع عنها . وهم انما أخذوا بقوله القديم .
وهذا كلام ليس عليه أنارة من فاعل حيث لم يعلن الاشعري رجوعا من شيء من أقواله بعد
تحديه عن الاعتزال والاطلع على كتبه كلها يعرف أن بعضها يشبه بعضا ، وأن لم يكن
بنيها توافق تام .
فكلام من يقول بأنه رجع عن أصول المذهب الذي نسيه اليه أصحابه ، وانما نسيه اليه
ظنا . انما هو كلام تمليه العاطفة للاشعري ولا يشهد له شبهة فاعل .

بل الذي يعرف أقطار أصحاب الأشعرى كالمغلاقي والبغدادي والجبوتي والغزالي والشهرستاني وغيرهم .. ويعرف نكاحهم ويكتنهم ..

ويعرف أماتهم ونزاهتهم في التفرقة بين ما حكوه عن شيخهم الأشعري وواقفه فيه وبين ما حكوه عنه وخالفوه فيه .

يعرف أنهم لم يكونوا من المساجدة بحيث ينسبوا مذهبهم في العقيدة التي يعينون الله تعالى بها التي رجل لا يقول بشيء من أصول ذلك المذهب . أو أن يكون رجسح منها وهم يمسون على نسبتها إليه أو أنهم لم يملئوا برجونه منها .

فالذي يحيط بذلك كله لا يمكنه أن يتفاهل عن دلالته الواضحة الصريحة في أنهم إنما أخذوا أصول مذهبهم عن أبي الحسن الأشعري من آرائه التي بقي عليها وسمحت نسبتها إليه .

ويؤيد ذلك أن الخلاف بين الأشعري وبين بعض أئمة مذهبه لا يتعدى بعض المسائل التي تعتبر من لوازم تلك الأصول .

فإننا أضفنا إلى ذلك أن أصول المذهب الأشعري في الثبات وجود الله تعالى وسما ترتب عليه . لا تختلف عن أصول المعتزلة إلا في بعض لوازم طريقة الجواهر والامرات التي اتفقوا جميعا على سلوكها في الثبات وجوده تعالى .

فإن ذلك يعني أن الأشعري بقية عليه بقية من الاعتزال تتمثل في سلوك طريقة الجواهر والامرات وما احتاجت إليه من مقدمات وما لزم عنها من لوازم . وأن لم يأخذ الأشعري بكل لوازمها . بل خالف المعتزلة في بعضها .

وجاء أصحابه فأخذوا هذه الطريقة عنه . ووافقه بعضهم في عمم العزائم بعض لوازمها التي خالف فيها المعتزلة .

بينما طرد الكثيرون منهم . وخاصة المتأخرون . لوازم تلك الطريقة والزموا أكثرها . ومن لم جاءت مخالفتهم لشيخهم في بعض تلك اللوازم .

فهذا الذي تذكره هو الذي شهر لي بعد طول بحث ودراسة .

حيث أنني رأيت فيه التفسير المناسب الذي يشرح الأمور في نصها .

ويمكن على قوته أن يجد الباحث تصورا للامور الأربعة السالفة الفكر والمتتملة فيما يلي :

أولا : كلام كثير من أهل العلم بأن الأشعري بقية عليه بقية من الاعتزال .

مع أن من القائلين بذلك بعض أئمة الأشاعرة من المتكلمين . واتباعهم على ذلك

الكثيرون .

ثانيا : موقف حنابلة بغداد الذين نفس الأشعري سخوت عمره الاخيرة معهم - ورفضهم قبول الأشعري بالقرن من حرصه على الانتماء اليهم واملائه الانتساب اليهم امام مذهبهم .

وبالقرن من مجهولات الأشعري العقلية في الدفاع عما بنا له من السنة - ضد المعتزلة وغيرهم .

ثالثا : اختيار القول بأن الأشعري توسط بين السلف والمعتزلة من قطاع عرض مسن المفكرين في التقييم والحديث من أئمة الأشاعرة وغيرهم .

رابعا : تمسك أئمة الأشاعرة بنسبة مذهبهم الي أبي الحسن الأشعري مع أنهم أصرف الناس به وأقواله ، وكتبه ومفالاته - مع تمييزهم بين ماخالفوه فيه من المسائل وبين ماوافقوه .

مع توافق أصولهم في اثبات وجود الله تعالى بطريقة الجواهر والاعراض مع أصول المعتزلة - وان خالفوهم في بعض لوازم تلك الطريقة .

فما تكرهه أنا من أن الأشعري - رحمه الله تعالى - بقيت في مقالته طريقة الجواهر والاعراض من تراث المعتزلة حيث خفي عليه بطلانها فاستخدمها في اثبات حدوث العالم .

هو الذي يعطي التصور المناسب لتلك الأمور الأربعة ودلائلها الواضحة علىسبب مادللت عليه .

مع ملاحظة أنه لم يلزم بكل لوازمها التي التزمها المعتزلة بل خالفهم في بعضها وكان من أعظم ماخالفهم فيه من لوازم هذه الطريقة :

مسألة نفي قيام الصفات القديمة بذات الله تعالى والتي يسمونها الصفات العقلية .

فقد مر بنا في التصعيد أن المعتزلة نكوا قيام الحوادث بذات الله تعالى بناء على هذه الطريقة لان الحوادث لا تقوم الا بالاجسام اذ بهذا الاصل استطاعوا اثبات حدوث الاجسام .

الا أن الأشعري رحمه الله تعالى وان سلم لهم أن الحوادث لا تقوم الا بالاجسام فهو لم يلزم نفي قيام الصفات القديمة بذات الله تعالى .

بل انفصل عن هنا اللازم بما أخذ من ابن كلاب من التفريق بين الصفات والاعراض فقال : ان الصفات قديمة بالقية فهي ليست حادثة

بينما الاعراض حادثة وانلكه اذ العراض لا يمتلي زمانين .

ومن هنا خالف المعتزلة وأثبت الصفات السبع المشهورة كصفات ثمانية أولية تقوم بذات الله تعالى ووافقه في ذلك جميع أئمة الأشاعرة بل أصبح اثبات قيام تلك

الأشياء - جميعها أيضا - وافقوا المعادلة فيما لزم من هذا الأصل⁽¹⁾ من نبي قيام الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بالقدرة والمضيقته بخاتة تعالى . بينما انحصر الخلاف بين الأشعري وبعض أصحابه في التزام بعض لوازم هذه الطريقة أو عدم التزامها .

فإذا أردت بيان أهم المسائل التي بقيت على الأشعري من مسائل المعادلة - فإني أول ما يصادف الباحث في ذلك ، طريقة أو منبج تقرير العقائد بالمبدء باليات وجود الله تعالى بالادلة العقلية أولا .

• وذلك باليات أن العالم حادث .

• وكل حادث لابد له من محض .

• إن العالم لابد له من محض .

ويلاحظ أن الأشعري والأشاعرة سلخوا نفس طريقة المعادلة في ذلك .

• وهي طريقة الجواهر والأعيان .

ويلاحظ أيضا أن هذا المنهج في اثبات العقيدة مبني على القول بأن معرفة الله تعالى نظرية تحتاج إلى برهان واستدلال - وهو ما سبق أن فصلت القول فيه .

ولاجل هذا وافقوا المعادلة في جعل أول واجب على المكلف هو المعرفة أو النظر العقلي إليها

ثم بعد ذلك وافقهم في الكلام على اثبات الصفات السبع بالادلة العقلية وهي الصفات المعاني - وهي التي يسعون بها بالصفات العقلية - وهي العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام .

مع ملاحظة أن الأشعري والأشاعرة يتبنون قيام تلك الصفات القديمة بذات الله تعالى . . . بينما يثبت المعادلة أحكامها وينفون قيامها بخاتة تعالى .

فهذا أول ما يصادفه الباحث في بيان ما بقي على الأشعري والأشاعرة من مسائل المعادلة - ولا يخفى سوف أفرده بحثا مستقلا .

ثم بعد ذلك يلاحظ الباحث أن الأشعري والأشاعرة وافقوا المعادلة تماما في أن جملة الغاية العظمى في التوحيد هي اثبات تفرد الرب عز وجل بإيجاد العالم وهو توحيد الرب - وأصلها تماما الكلام على استحقاق الله تعالى لأن يعبد وحده ولا يشرك به شيء . . . وهو توحيد العبادة أو توحيد الإلهية .

وكذلك أصلها الكلام على ما يفتح في ذلك التوحيد . ألا وهو الشرك بأنواعه وبما خلقه .

(1) أعني به ما اتفق المعادلة والأشاعرة عليه وهو منع حصول الحوادث بذات الله تعالى .

وقد سبق أن بينت أن الدعوة إلى أفراد الله تعالى بالعبادة هي حقيقة دعوة الرسول على الله عليه وسلم ، وهي أول ما افترضه على المكلفين .
وأما توحيد الربوبية - على علم أهميته - إلا أن القلوب مطبوعة على الاقرار به كسما حكى الله تعالى عن الكفار والمشركين - بل وسكاه عن الانسان من حيث هو انسان حيث يلجأ إلى الله عند الشكائد .
ولكن الاعتراف والاقرار به وحده لا يكفي في النجاة من الخلود في النار . بل لابد من تحقيق توحيد الالهية .

وقد سبق أيضا التنبيه على أن موافقة الاشعري والاشاعرة للمعزلة في افعال الكلام على توحيد الالهية لا يعني أنهم لم يكونوا متحققين بعبادة الله وحده لا شريك له أو أنهم لم يكونوا محققين لتوحيد العبادة .
كلا .. بل هذا وهم تخلي . فلما لم أتمرنس لهذه الناعية مطلقا .
وانما كلامي ينصب على افعالهم المعنوية بتوحيد الالهية في كتبهم الكلامية .
وقد تقدم الكلام على هذا المبحث بما بيني عن اعادته بحثه هنا مرة أخرى .

ثم بعد ذلك يلاحظ الباحث أن الاشعري والاشاعرة يسلكونهم طريقة الجواهر والاعراض متابعة للمعزلة فد احتاجوا لنفس المقدمات التي احتاجها المعزلة في استخدام هذه الطريقة وقد تكررت كثيرا من هذه المقدمات في " التصهيد " .

وسوف أتناول منها ما أرى أنه يمثل جانبها مهما من أصول علم الكلام .
وهي مسألة الجوهر الفرد . وسوف أخص لها بحثنا مستقلا .
وكذلك مسألة تسلسل الحوادث في الزمن العائني . وسوف أخص لها بحثنا مستقلا أيضا .
وأما ما استلزمته هذه الطريقة من لوازم فقد تكلمت عن معظمها في " التصهيد " أيضا .
وبينت ما تنقل المعزلة والاشاعرة على التزامه من هذه اللوازم .
وخالف الاشاعرة المعزلة فيه من تلك اللوازم .
وخالف الاشاعرة مرة بمشهم بعضا فيه من تلك اللوازم .

وأعمل أنظم هذه اللوازم التي لمست عن طريقة الجواهر والاعراض التي وافق الاشاعرة فيها المعزلة ما يتعلق بمسألة منع حلول الحوادث بذات الله تعالى .
والتي نفاها بسببها تمام الحوادث بثنائه تعالى .
وأعلم أهميتها وسوف أخص لها بحثنا مستقلا .
وبذلك يقع هذا الفصل في أربعة مباحث بعد هذا التصهيد كما يلي :

- المبحث الأول : مذهب الاشاعرة في تقرير المفاتد بالبداهات بوجود الله تعالى .
- ويتضمن الكلام على اثبات حدوث العالم بطريقة الجواهر والاعراض .
- المبحث الثاني : نظرية الجوهر الفرد عند الاشاعرة .

المبحث الأول : منهج الأشاعرة في تقرير العقائد بالبداهات وجود الله تعالى

تعتبر هذه من أعظم وأوضح المسائل التي يظهر فيها متابعة أبي الحسن الأشعري للمعزلة . وهي من أشهر المسائل التي كان لها نتائج بعيدة المدى جعلت المنهج الأشعري في أصوله العقلية - وكأنه امتداد لمنهج المعزلة مع بعض التعديلات .

وتأثر الأشعري بالمعزلة في هذه المسألة يأتي من جهتين :

الجهة الأولى : متابعتهم لهم في جعل مسألة معرفة الله تعالى والاقرار بوجوده من المسائل النظرية التي تحتاج إلى برهان واستدلال . وبالتالي فقد ترتب على ذلك جعل أول واجب على العاقل معرفة الله تعالى أو النظر العقلي إلى معرفته تعالى . ومن هنا فقد جاء تفهيم للمعزلة بالبداهات وجود الله تعالى بالأدلة العقلية التي تفننت عنها الأئمة والمفكرين . ثم اثبات الصفات الذاتية التي يسمونها بالصفات العقلية أو صفات المعاني أيضا بالأدلة العقلية .

وهذا الترتيب في تقرير مسائل العقيدة الذي سلكه الأشعري والأشاعرة هو بعيد عن ترتيب المعزلة في تقريرهم لمسائل العقيدة في الله وصفاته وهو ما يمثل الأصل الأول من أصولهم الخمسة وهو التوحيد .

الجهة الثانية : من جهتي تأثر الأشعري بالمعزلة في مسألة هذا المبحث :

سلكه نفس سلك المعزلة في اثبات وجود الله تعالى عن طريق الثبوت حدوث العالم بطريقة حدوث الأجسام بالثبات أنها لا تظل من الحوادث ولا تسبقها وما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث . ويلاحظ أن الأشعري قد خالفهم في صورة الاستدلال

حيث ذكر الطريقة مختصرة من حيث الاستدل به والمستدل عليه (١)

الآن أن الأصول التي احتاج إليها لاثبات حدوث الأجسام هي بعينها نفس أصول المعزلة التي فكرها الفلاس في الجبرار في كتابهم شرح الأصول الخمسة . وتذكر أن أول من بدأها أبو الهذيل العلاف وتابعه عليها بقية شيوخ المعزلة (٢)

(١) الطريقة التي فكرها في كتاب الجمع تعتمد على اثبات حدوث النطفة التي هي أصل الإنسان . فالمستدل به : توارث الأعراس عليها بانقلابها من حال إلى حال . والمستدل عليه : هو حدوثها .

(٢) الفلاس في الجبرار : شرح الأصول الخمسة ص : ٩٥ وما بعدها .

ويمكن للباحث أن يستغل على تأثير الأشعرية بالمعترلة في منهج تقرير العقائد بالمقارنة بين مانكره في كتبه التي وصلتنا ، والتي سار على نفس منهجها أئمة المذهب الأشعري كلهم وبين كتب المعترلة التي صنفتها في أصول الدين والتي شرعوا فيها منهجهم في تقرير العقائد .

وفي كتابه " التمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " بدأ بمسألة تثبت أن المخلوق سابقا صنعه ومبورا غيره ، ثم أخذ يثبت بعد ذلك حدوث العالم وأن له محققا هو الله تعالى ، وأنه تعالى لا يشبه المخلوقات . ثم أخذ بعد ذلك يثبت أن صانع العالم واحد ثم أخذ بعد ذلك يثبت الصفات الذاتية الغيبية .
- ثم أخذ يتكلم بقية مسائل العقيدة .

وفي " رسالته إلى أهل الشرق بباب الأبواب " مشى على نفس هذا النهج ، حيث فكر في أول اجماع - من الاجماع التي قلنا من اجماع السلف وليس الأمر كذلك - ما يتعلق بأن العالم بما فيه من أجسامه وأراضه محدث لم يكن ثم كان .
ثم أخذ يتكلم على اثبات أن الله هو صنعه وأنه لا يشبه شيئا من مخلوقاته .
ثم بعد ذلك أخذ يتكلم من اثبات الصفات الصبح .
ثم تكلم بعد هذا عن بقية مسائل العقيدة .

وقد سار أئمة الأشعرية على هذا النهج الذي اتجهه الأشعري في تقرير العقائد وليس بينهم خلاف في ذلك .

فإننا نقر الباحث بين ذلك وبين مانكره القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة أنه يجد نفس هذا النهج .

يقول القاضي عبد الجبار عند الكلام على أول ما يجب على المكلف من مسائل العقيدة :
أ ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التفسير عليها فيعرف أنها محدثة ، ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بأن لها محققا قياسا على تصرفاتنا في الشاهد .

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهيثم .

ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله

فيحصل له العلم بأن له محققا بخلافنا وهو الله تبارك وتعالى

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبي علي (يعني الجبائي)

ثم ينظر في صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قائرا .

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الأحكام والاتساق فيحصل له العلم بكونه عالما .

ثم ينظر في كونه قائرا أو عالما فيحصل له العلم بأنه حيا . (١)

فهذا الذي ذكره القاضي عبد الجبار وكأنه فهرست لما يريد أن يوصله وهو يتحدث عن الواجب على المكلف معرفته من أمور العقيدة . لا يكاد يجد الباحث فرقا بينه وبين منهج الأشعري في كل من كتابيه المنع والرسالة إلى أهل الشفر . أو منهج الأشعري في كتابه من بعده .

والسؤال الآن : ألم يعلمن الأشعري التزامه بعقيدة السلف ؟

بل أبلغ من ذلك ألم يعلمن أن هذه الجماعات السلف على مسائل العقيدة في كتابه

الرسالة إلى أهل الشفر ؟

فمن من السلف بدأ الكلام في تقرير العقائد بالكلام على ثبوت حدوث العالم بالادلة العقلية المتضمنة في طريقة الجواهر والاعراض توجيها لاثبات وجود الله تعالى . ثم الكلام على اثبات الصفات السمع التي يسمونها بالصفات العقلية . بما رأوه من أمثلة واستدلالات ليس لها علاقة بأدلة الكتاب والسنة .

ان هذا يؤكد أن الأشعري قد تابع المعتزلة في هذا المنهج في تقرير العقائد دون أن يتغفن لخطائهم ومخالفته لمنهج الصحابة والتابعين والأئمة الذين مادعوا الناس فسي أول ماتعوا الا لشهادة أن لا اله الا الله .

وهي أفراد الله تعالى بالعبادة وسنة لا شريك له .

وهو في ذلك متضمن لمنهج الرسل صلوات الله وسلامه عليهم . كما بينته قبل ذلك .

فالمقارنة بين هذه الأمور الثلاثة وهي منهج الأشعري والأشعري في تقرير مسائل

العقيدة بالبداهات واثبات وجود الله تعالى بالادلة العقلية .

وهو المنهج الموافق لمنهج المعتزلة في ذلك تماما .

وكلا المنهجين يخالف منهج الرسل صلوات الله وسلامه عليهم الذين دعوا الناس إلى أفراد الله تعالى بالعبادة وحده ، وبدوا على هذه الدعوة كل أسوأ الذين وطروقه .

فالمقارنة بين هذه الأمور تعطي الباحث بليغا بأن أبا الحسن الأشعري قد وافق

المعتزلة في منهج تقرير العقيدة وخالف منهج أهل السنة والجماعة المتبعين لمنهج الرسل صلوات الله وسلامه عليهم .

مع ملاحظة أن منهج الأشعري أقرب إلى حذمها .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - ص : ٦٥

ويمكن للباحث أن يستغل على تأثير الأشعري بالمعتزلة في سلوكه طريقة الجواهر
والاعراض في اثبات حدوث العالم توصلًا لاثبات وجود الله تعالى من خلال كلامه عنها فسي
كتبه التي وصلتنا ومن خلال كلام أئمة الأشعرية الذين حكوا عنه كلامه فيها .
فيالترجم من أن الأشعري قد تم هذه الطريقة في رسالته إلى أهل الشار بباب الآيات
ومن أن الرسل لم يستعملوا بها على معرفة الله تعالى ووجوده بل هي طريقة الخلاصة
ومن اتبعهم من المعتزلة وغيرهم .

ومين أنها تحتاج إلى مقدمات يطول الخلاف فيها ويتشعب ويسدق الكلام عليها
ويرتفع عن مستوى أغلب الخلق .
فيالترجم من كل هذا الذي ذكره قديما في هذه الطريقة .
الأنه لم ينكر قط أنها باطلة في نفسها .
واتما قدحه كان من جهة صعوبتها وعدم احتياج أتباع الرسل إليها .

بل قد استعملها هو نفسه في كتابه " الملع " بصورة مختصرة عندما احتاج إلى
اثبات حدوث النطفة التي يكون منها الإنسان . وحدث غيرها من الأجسام .
التي جانب أنه أشار في نفس رسالته إلى أهل الشار إليها عندما ذكر أن النبي
صلى الله عليه وسلم نبه الذين بعث فيهم على حقيقتهم بما فهم من اختلاف المسبوق
والهيات . وهي نفس طريقة الاستدلال على حدوث الأجسام بأنها لا تنفك عن الأسماء
الخاصة . وسوف يأتي نس كلامه في ذلك .

ويضاف إلى ذلك ما ذكره عنه أئمة أصحابه وقلوه عنه بلغة كالجوهري والشهرستاني
سارجل على سلوكه لهذه الطريقة في بعض صورها وسوف يأتي نقل كلامهم .

قدحه لهذه الطريقة مع ثبوت استخفافه لها كما في كتبه التي وصلتنا مما أفردت إليه
كالمع والرسالة إلى أهل الشار . يجعل الباحث يقرر في لظمتان أن الأشعري لم يتفطن
إلى وجه الفساد والبطلان فيها .

ومن هنا أمكن الجزم بأن سلوك طريقة الجواهر والاعراض في اثبات حدوث العالم
توصلا إلى اثبات وجود الله تعالى من أعظم المسائل التي بقيت على الأشعري من مقالة
المعتزلة . وأنها من المسائل التي لم يتمين له جانب الخطأ والشلال فيها من مذهبهم .

وسوف أنقل نس كلامه وكلام الجوهري والشهرستاني المتعلق بهذه المسألة .

ففي قدحه لهذه الطريقة ومنها في رسالته الى أهل الشمر قال :

(اطمئنا أرسنتم الله أن ما دل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم —————
المعجزات بعد تنبيهه لسائر المعكوفين على حثهم بوجود المحدث لهم • قد
أوجب صحة أخباره وقل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله يسر
ويحل •

وأما ثبوت الآيات صفه

فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عنه
وسارت أخباره صلى الله عليه وسلم أدلة على صحة سائر ما دعا اليه من الأمور
الغائبة عن حواسنا وصفت فعله •

وسار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلا الى امرائه وطريقا الى العلم
بحقيقته (١)

قلت : قبل أن أكمل بقية كلام الأشعري في نعه لطريقة الجواهر والامراتان بجدد التنبيه
على أن متبعية الأشعري للمعتزلة تبعد والشحة حتى في هذا الذي يتم به
طريقتهم العقلية في تقرير مسائل العقيدة •

وبذلك أنه لم يجعل كلام النبي صلى الله عليه وسلم حجة إلا بعد تنبيهه للمعكوفين
على حثهم بوجود المحدث ثم بعد ذلك اتبائهم بالمعجزات الخالصة على صدقه
وهذا بعينه كلام المعتزلة في أثناء حجة نصوص الوحي من الكتاب والسنة على
النظر في طريق معرفة الله تعالى وما استلزمه ذلك من ثبوت حدوث العالم
واتبأت المحدث له ، ومعرفة صفاته ومنها صفة الكلام •

ومعتمد تأتي حجية نصوص الوحي من جهة أنها أخبار الصادق الذي ثبت علمه
صحة المعجزات •

فهذا من الأمور الهامة التي ينبغي التفطن لها لمعرفة جنود وروايت آراء الأشعري
التي تحول إليها ومعرفة المسائل التي حطها عن المعتزلة فبأن يتبين بطلانها
ثم تلغها منه أثناء المنهج الأشعري وانتمروا لها وأصبحت أساس المنهج السني
يخدم الى الناس على أنه عقيدة أهل السنة والجماعة •

مع أن أسئلة العقلية بتلغها عن المعتزلة •

وفي عن الممان أن يقال أن المعتزلة انما اختاروها بمقولهم بمبدأ من نور وهديته
الوحي • وكيف يستهون فيها بنور الوحي وهم يعتبرونها أصل ثبوت حجيتها •

(١) الأشعري : رسالة الى أهل الشمر ص : ١٦٢ تحقيق د/ عبد الله الجنيدى •

قال أبو الحسن :

- (وكان يستدل به من أخبأه عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح من دلالة الأعراس التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القرية وأهل البسج والصحراويين من الرسل عليهم السلام .
 من قبل أن الأعراس لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويصدق الكلام عليها .
 فعنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها - أي الأعراس -
 والمعرفة بفساد شبه منكرها .
 والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شئ منها .
 والمعرفة بأنها لا تبقى .
 والمعرفة باختلاف أجناسها .
 وأنه لا يصح انتقالها من حالها .
 والمعرفة بأن ما ينفك منها حكمه في الحث حكما .
 ومعرفة ما يوجب ذلك من الآلة .
 وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك) (١)

قلت : فهذه الطريقة التي نصها الأشعري هي بعينها التي استعملها في كتابه المصباح مع ملاحظة أنه ذكرها في سورة مختصرة من حيث الاستدلال به والمستدل عليه . كما سبق أن أشرت .

بل وأعجب من ذلك أنه أشار إلى الاستدلال بها في نفس رسالته التي نصها فيها
 وهي رسالته إلى أهل الشفر . حيث قال :

(اعلموا أرسنكم الله أن الذي مضى عليه سلخنا ومن اتبعهم من صالح خلفنا
 أن الله بعث محمدا - صلى الله عليه وسلم - وهم أمزاج مشتتون وطريق
 متباينون ...) (٢)

ثم ذكر طوائف الناس الذين بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال :

- (لهدبهم جميعا على عشيم وبعوهم إلى توحيد المحدث لهم .
 ويدين لهم طرق معرفته بما فهم من آثار صنعته .
 ويأمر برفق كل ما كانوا عليه من سائر الآباطول .)

(١) نفس المصدر ص : ١٦٤ - ١٦٦

(٢) نفس المصدر ص : ١٠٤

ثم قال :

(وأنه عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله وتبليغهم على حجتهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات .
وكشف لهم عن طريق القائل لهم بما فيهم وفي أمرهم بما يقتضيه وجوده وبطل على إرادته وتبليغه . (١))

قلت : بما هو معلوم بالاطمئنان عند أحد العلم بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه أنه لم يبدأ دعوته - قط - للناس بتبليغهم على حجتهم ووجود المحدث لهم .
ولم يأت في ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح يحتاج به عند أهل العلم .

بل الذي تواترت به الأخبار أنه بدأهم بالهدى إلى أفراد الله تعالى بالعبادة وحسنه لا تبريد له .

وبعد ما كانوا عليه من عبادة الأصنام والأوثان والآلهة التي كانوا يعبدونها ابتغوا بها إلى ربهم وخالقهم ومدبر أمرهم الذين لم ينكروا قط أنه خالقهم ومدبرهم وأنه المتفرد بذلك .

فلما رأى صلى الله عليه وسلم نية الناس على حجتهم وتوسيد المحدث لهم بمعنى أفرادهم بالخلق والابحار ومرافقة بما فيهم من آثار صدمته .

إن الباحث في ذلك لا يشك أن هنا من بقايا الاعتزال التي رفرت على الأشعري وأنه متى فهم على منهج سلفه من أئمة المعتزلة .

ثم قال بعد ذلك :

(قال عز وجل : " وفي أنفسكم أفلا تبصرون " (٢))

فتبليغهم عز وجل بتبليغهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك .
وشرح ذلك بقوله :

" ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين

ثم خلقنا النطفة علقة نخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة نطفة

نكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين " (٣)

وهذا من أروع ما يقتضيه العقل على حدث الإنسان ووجوه المحدث له .

(١) نفس المصدر ص : ١١١

(٢) سورة الفاتحة آية رقم : ٢١

(٣) سورة المؤمنون . آية رقم ١٤ - ١٤

من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قسماً
وتلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره .
وكونه قسماً يعني تلك الحال
فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيكلات التي لم يكن قبل تغيره عليها
دل ذلك على حدوثها وحدث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها .
إذا لو كانت القيمة لما جاز بعضها .
وبذلك أن القسمة لا يجوز عمده .
وإذا كان هذا على ما قلنا يجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير متبهما السمي
هيئات مختلفة لم تكن الأجسام قبلها موجودة .
بل كانت قبلها محتمة . (١)

قلت : هذه الطريقة التي فكرها الأشعري هنا هي التي اعتمد عليها في كتابه الملح .
وقد سبق الإشارة إلى ذلك عند الكلام على الأراء التي تحول إليها الأشعري .
وبمعنى أن نقلنا كلامه من كتاب الملح ليظهر مدى الموافقة بينه وبين كلامه هنا
ما يدل دلالة قاطعة على أن الأشعري لم يمتحن له خطأ هذه الطريقة التي ابتدأها
المعتزلة وقوت عليه من كلامهم ثم أخذها أئمة مذهبه عنه .
فكان هو الواسطة بين المعتزلة وبين أئمة المذهب الأشعري في سلوك هذه الطريقة

قال أبو الحسن الأشعري في كتابه الملح :

(فان قالوا فما يؤمنكم أن تكون النطقة لم تزل قيمة .
قبل لهم : لو كان ذلك كما ادعيت لم يجوز أن يلحقها الاعتمال والتأثير ولا الانقلاب
والتغير لان القسمة لا يجوز انتقاله وتغيره وأن تجري عليه سمات الحسنة لان
ما جرى ذلك عليه وأزمته الصفة لم ينفك من سمات الحدث ، وبالم يسبق الحدث
كان محدثاً مضموناً .
فيطلب بذلك قدم النطقة وتغيرها من الأجسام . (٢)

وفي موضع آخر من نفس كتابه الملح قال :

(ألا ترى أن الجسم لما لم يسبق الحوادث المحدثات يجب حدوثه بهولوه في معنى
الحدث . (٣)

(١) الأشعري : الرسالة إلى أهل الشيراز . ص : ١١٢ ، ١١٣

(٢) الأشعري : الملح . ص : ١٩

(٣) نفس المصدر . ص : ٧٦

قلت : وهذه هي بعينها أصول الطريقة التي نكرها عن الفلاسفة والمعتزلة ونصم عليها : وهي أن الاجسام لا تتفكك عن الاعراض التي هي حائقة ولا تنسحبها لتكون مثلها حائقة . لان ملاينتك عن الحوادث ولم يسبقها فهو حائقة .

يوضح ذلك ويؤكد ما فكره أبو المعالي الجويني في معرض دفاعه من الاشعري في كتابه الشامل في أصول الدين * .

وذلك حينما اعترض بعض الناس ^(١) على طريقة الاشعري في اثبات حدوث العالم - (وأنها لا تدل على حدوث جميع الاجسام) - في كتابه * المصع * .

قال أبو المعالي :

(اعلموا وبتكم المؤمن أهل المدح والاهواء تولعوا بالحمى والتفتير على * المصع * باستخراج كنه الجهد في نكر المخاض على فصول الكتاب . ولم يتعرضوا للمسولات من مصنفات شيخنا .

علما منهم بأن المسوطة من كلامه ينطوي على استيعاب جوانب الكلام والتمسك من الضمير .

فما وجهه أن قالوا :

ألقى ما فكره في اثبات حدث العالم : النقطة اذا كانت قابلة للتغيير

والانقلاب والاعتقال يمتقي أن تكون حائقة

فان القديم لا يتغير وما قبل التغييرات لا يتحو منها .

وهذا الذي نكره ^(٢) دعوى مجردة متكررة في صحيفة الاحتجاج

وذلك أن حدث الاجرام يستند الى اثبات الاعراض

وهو لم يتم دلالة على ثباتها .

ولم يوضح الدلالة على حثها

ولم يستلك في كتابه مسلك الانتصار على نكر مجرد المذهب بأن حمل نفسه

على التمسك بطريقة الحجج ثم لم يتمها

فكان ذلك خروجاً على حد النظر وقصوراً عن حد الاحتجاج . ^(٣)

قال أبو المعالي :

(وهذا الذي نكره بالمثل وذلك أن كل محقق يعلم أن المختصرات من المصنفات

(١) من هؤلاء القاضي عبد الجبار بن أحمد الذي ألف كتاباً سماه يقين المصع .

وقد ورد نكر لذلك في كتابه شرح الأصول الخمسة ص : ٢٢٥

(٢) في الكتاب المطبوع " نكره " والمصحح ما أثبتته لأن التضمير عائد على الاشعري حسب مقتضى السياق .

(٣) أبو المعالي الجويني : الشامل في أصول الدين ص : ٢٤٥

لاحتتمل من العسك واستفراق جوانب الكلام ما تشتمل عليه المبسوطات ،
وأقصى ما يمكن في المختصرات ذكر العبارات الوجيهة المنبئة على المقاسد ، مع
إظهار الاختصار ^(١) وجذب الأكتاف .

والذي يوضح ذلك أن الطائفتين من المعتزلة وغيرهم لا يخلو فيما دون أشهرهم من
تصنيف معتقدات وحيوية .

مع القاطع بأنها لا تنطوي على استيعاب أركان الإلهة .
لغيا فكلوه لنا منع الاختصار .

وهو خروج عن اتفاق جملة المستفيدين في فنون العلم
فإننا وضع جواز الاكتفاء بالنتيجة

ففي كلام شيخنا القنديب على كل ما يحتاج إليه مقرباً من التصريح ^(٢)

قلت : هذا الامتران الذي فكره الجوهري عن خصوم الأشعري في كتابه التمع

ودفاع الجوهري ومن قبله الميقاتي .

كل ذلك يدل على أن كتاب التمع لا يمثل مرحلة النضج العقلي الذي تمتعت منهجنا

الخالقون بأن التمع هو آخر ما استقر عليه الأشعري في آرائه الاعتقادية .

بل هو كتاب مختصر يحتاج إلى الإحالة على المطولات من كتبه الأخرى .

فلا يمثل نضجاً كما زعموا .

وهو في نفس الوقت لا يمثل مرحلة لهم نصوص الكتاب والسنة والأخذ بها على منهج

السلف .

وقد سبق الكلام عن هذا . وإنما أشير إليه إشارة .

والمقصود هنا بيان أن الأشعري سلك نفس مسلك المعتزلة في إثبات حدوث

العالم بالثبات حدوث أجسامه وأمراته توصلنا إلى إثبات وجود الله تعالى .

ولما ما يراه عليه خصومه من المعتزلة وغيرهم في هذا الكتاب من أنه لم يسوف

الطريقة العقلية في الاستدلال على حدوث الأجسام حقها .

فهذا والله تعالى أعلم راجع إلى تأثره - رحمه الله تعالى - بتحولته عنهم

ومحاولته متابعة أهل السنة ولكنه لم يكن قد تخلص من آثار المعتزلة كلها حيث كان

يعتقد صحة هذه الطريقة . ومن هنا جاء كلامه موافقاً للمعتزلة وتأثراً بعن التأخر

بآيات القرآن العزيز .

(١) في الكتاب المطبوع " الاختصار " والسماح بقشفي ما أشيرته .

(٢) الجوهري : الشامل في أسرار الدين . ص : ٢٤٥

ثم أخذ الجويني بفصل ما أحمله في رد الاعتراض على كتاب شيخه الأشعري فقال :

(والذي يوضح ذلك أن المعول في اثبات الاعتراض على تغير الخوات فإن الاعتراض
أورجعت إلى نفس الخوات لاستحالة التفسير -
لقد أوماً رضي الله عنه إلى ما عليه المعول في اثبات الاعتراض -
وبه على حشها لما ذكر تعالّب الأحوال المتناقضة
إذ المرجوع في اثبات حشها إلى العلم ببحث الظاري لطريقه ومدت الذي قبله
لعمدته عند ظروفه -
إذ القديم لا يعدم
ولم ينصب على ذلك شيئاً لما كان متفقاً عليه) (١)

إلى أن قال :

(وما ذكره شيخنا - رضي الله عنه - موجزاً أن قال :

لو كانت الجواهر قديمة لم تخل :

إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة

أو مجتمعة مفترقة

أو لا مجتمعة ولا مفترقة

وبضرورة العقل لعدم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً -

وكذلك بضرورة العقل لعدم استحالة كونها لا متلاصقة متعاضدة ولا متباينة

فإن قالوا : أنها مجتمعة

فلا يخلو إما أن تجتمع لأنفسها فيستحيل ظلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت

أنفسها -

وإما أن تجتمع لمعنى ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً إذا ثبت الاجتماع

أزلياً -

ولو ثبت اجتماع قديم للزم ولم يعدم

إذ ليس الاعتراق الظاري - بنفس الاجتماع القديم - أولى من نفي الاجتماع القديم

للاعتراق حتى لا يطرأ -

فلما افتقرت جواهر العالم بظل الخلق باجتماعها في الأزل -

وكذلك لو افتقرت مفترقة فينبغي ألا تجتمع أبداً لعقل متقدمه

فإنما استحالة اثبات الاجتماع والافتراق جميعاً

واستحالة الاتصاف بهما والخلو منهما

فلم يبق إلا القول بنفي الجوهر في الأزل

أد^(١) كوثيت لم تخلل أحد الأقسام التي يطل جميعها |

قلت : هذه الطريقة هي التي نكرها الشهبستاني في كتاب " نهاية الأقدام " عن أبيسبي
الحسن ولكن بصورة مختصرة عما ذكره أبو المعالي هنا .
وهنا ما يؤكد ما سبق أن فررته من أن أبا الحسن الأشعري وافق المعرلة على صحة
أصول هذه الطريقة وإن لم يلزم بكل لوازمها التي التزمها المعرلة .

يقول الشهبستاني في نهاية الأقدام :

(مسألة حدوث العالم : ولستكلمين طريقان في المسألة

- أحدهما : اثبات حدوثه .

- والثاني : إبطال الخلق بقدمه .

أما الأول فقد سلك مذهبهم طريق الاثبات :

اثبات الإعراس أولاً

والثبات حدوثها ثانياً

وبيان استحالة خلق الجواهر عنها ثالثاً

وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعاً .

ويترتب على هذه الأصول أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث

- وقد أوردوا هذه الطريقة في كتبهم أحسن إيراد .

وأما الثاني : فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري - رضي الله عنه - طريقاً

الإبطال فقال :

لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أمور

أما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة

وبالجملة لمس تخلو من اجتماع وإفراق

وجواز جریان الاجتماع والإفراق عليها أو تبدل بعضها ببعض .

وهي بذاتها لا تجتمع ولا تفارق

فلا بد لنا من جامع فارق

فيترتب على هذه الأصول أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث (٢)

ثم قال الشهبستاني :

(وربما سلك أبو الحسن - أي الأشعري - طريقاً في حدوث الإنسان يكونه

(١) في الكتاب المطبوع " أدا " والسبب يقتضي تأنيب .

(٢) الشهبستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام - ص : ١١ ، ١٢ .

- من نطفة أمشاج وتلقبه في أطوار الخلقة وأكوار الفطرة .
- وارس يشك في أنه ماغير ذاته ولا يبدل صفاته ولا الابوان ولا الطبيعة .
- فتعين احتياجه الى صانع مدبر .
- واثبتت من الاحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبتت في الكل للاشعراك فسي الجسمية . (١)

ثم عقب الشهرستاني على كلام شيخه قائلا :

(وهذه الطريقة تجيب بين الاتبات والابطال) (٢)

يعني بين اثبات حدوث العالم وابطال نفسه

قلت : وبهذا الذي فكرته بتدبير للباحث موافقة الاشعري للمعتزلة في سلوك طريقة

الجواهر والامرات . وان خالفهم في صورتها .

حيث استدل على حدوث الانسان بما يتوارد عليه من اختلاف الصور والهيئات

ثم استدل بحدوثه على أن له صنعا .

لهذا الخلاف في الظاهر .

ولكن أصول هذه الطريقة التي سلكها الاشعري هي بعينها أصول طريقة المعتزلة

التي لها وقدح فيها حيث نحتاج الى الآتي :

أولا : اثبات أن الاجسام تتكون من الجواهر الفردة .

ثانيا : اثبات تماثل الاجسام فيجوز على بعضها مايجوز على البعض الآخر .

ثالثا : اثبات الامرات ونسبها الاكوان الاربعة .

والثبات أن الجواهر لا تتحد منها .

وبهذا ما فكرته قبل ذلك .

لهذه الأصول مشرحة بين الاشعري وبين المعتزلة بلا شك .

وهذا ما جعل الباحث . كما سبق أن ذكرت مرارا . يقرر باطمئنان أن طريقة الاشعري

من جنس طريقة الامرات التي اعتمدها المعتزلة من حيث الحقيقة .

فلم يخالفهم في أصل الاستدلال وان خالفهم في صورته .

ومن الانصاف أن نقول أنه بالرغم من هذا التوافق في أصول هذه الطريقة بينه وبين

المعتزلة الا أن مسلك الاشعري يتميز بأنه واضح ويعتمد على ما هو ملموس للانسان .

(١) الشهرستاني : نهاية الامام ص : ١٢

(٢) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

من حيث تفسير أحواله التي يعايشها

ويبدو تأثره بآيات القرآن الكريم

مع ملاحظة الفارق العظيم بين ماسيقت من أجله الآيات

ويجب مآخذة الأشعري منها للاستحلال .

فآيات سورة " المؤمنون " جاءت في صورة تقريرية

بمعنى فيها ربما عز وجل أطوار خلق الإنسان وانتقاله من حال إلى حال

ليحل خلفه ويتبناه على كمال قدرته واحاطة علمه وتعميره لكل شيء .

كما يبرهن على استحقاله وحده بأن يفرد بالعبادة ولا يشرك به شيء .

فهنا هو الذي يتفق مع سياق الآية

وهذا هو الذي يوافق أغراض القرآن الكريم

وهذا هو الذي يوافق تفسير السلف لهذه الآيات وأشياها .

ولما أبو الحسن الأشعري فلم يأخذ من هذه الآيات إلا أنها تدل على الثبات الصانع

بطريقته التي بقيت عليه من الاعتزال .

وما ينبغي أن يتدبر عليه أن اثبات استحقاق الله تعالى للعبودية وحده بالتدبير على

كمال قدرته واحاطته وعلمه وتعميره وروبوته لكل شيء . واتصافه بصفات الكمال والجلال .

فالثبات استحقاقه تعالى للعبودية يدخل فيه ثبنا اثبات وجوده تعالى وانفسرانه

بإيجاد العالم جواهره وأعرافه .

انما الكلام على أن هذا الأخير لم يكن غرضاً من أغراض القرآن الكريم قط .

على أساس أن الإنسان مظهر على معرفة الخالق والافتقار به .

لما جعله الأشعري نتيجة يتوصل إليها بالبرهان .

ساقته الآيات كمنهات منهية بصورة تقريرية لا يخالف فيها إلا معاند .

ولذلك توصلنا إلى نتيجة أخرى تمثل الغرض الأعظم للقرآن كله بل ورسالات الأنبياء .

والمرسلين أجمعين عليهم الصلاة والسلام .

ألا وهي الثبات استحقاقه تعالى بالعبودية وحده لا شريك له .

وقول أن لشيء الكلام في هذا المعنى أن يقال كلام أحد الباحثين (١) وصل في نهاية بحثه إلى هنا الذي قرره من أن الأشعري إنما أخذ من المعتزلة طريقهم في إثبات حدوث العالم بطول الجواهر والاعراض توصلًا لإثبات وجود الله تعالى باعتباره الأساس السني بمعنى علمه مباحث علم الكلام ثم تابعه على ذلك سائر الأشاعرة وأصبح دليل الجواهر والاعراض يمثل أصلاً من أعظم أصول المنهج الأشعري الذي يقدم للناس الآن على أنه عقيدة أهل السنة والجماعة .

يقول صاحب تحقيق كتاب "غاية المرام" للامدني :

(لقد اعتمد الأشاعرة جميعاً منذ شيخهم الأشعري على دليل الجواهر والاعراض لإثبات حدوث العالم .

ودعمه بعضهم بفكرة الامكان

وأقر بها البعض دليلًا مستقلًا على ذلك

فتجد الشيخ الأشعري يعتمد عليه في المنع (٢)

" ألا ترى أن الجسم لما لم يسبق المحطات وجب حدوثه بخلافه في معنى الحدث "

وتابعه على ذلك سائر الأشاعرة بعده :

• كالمثالي (٣) الذي فصله وأرسى دعائمه حتى نسب إليه البحث أنه هو الذي أدخله في علم الكلام وهذا غير صحيح .

• كما تجده عند المصمدي (٤) والجويني (٥) ونحن نجد عنده مثل ما نجد لدى من سبقوه إلا أنه زانه تفصيلاً حيث اعتمد بفكرة الامكان وأبرزها .

• وعند الفزالي (٦) في الاقتصاد وإن كان يتحدث عن " الاجسام " و " الاعراض " وليس هذا بفرق يذكر فالاجسام عنده هي المؤلفات من الجواهر الفردة .

• وعند الشهرستاني (٧) الذي يفرق لمسألة الجوهر الفرد فصلاً مستقلاً في آخر كتابه " نهاية الاقدام " عدد فيه أدلة اثباته ورد الضميمة الواردة عليه .

• كما تجده عند الامام الرازي (٨) في بعض كتبه وإن كان يركز على أحد عناصره وهي " حدوث الحركة والسكون " ويعرضها كدليل مستقل أحياناً .

(١) هو فضيلة الدكتور : حسن محمود عبد اللطيف صاحب تحقيق كتاب " غاية المرام في علم الكلام " للامدني .

(٢) الأشعري : المنع - ص : ١٩ - ٢٤

(٣) المثالي : الاقتصاد - ص : ١٦ - ١٨

(٤) المصمدي : أصول الدين - ص : ٣٢ - ٦٠

(٥) الجويني : الارشاد - ص ١٧ - ٢٧

(٦) الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص : ١٩ - ٢٦

(٧) الشهرستاني : نهاية الاقدام - ص : ٥٠٥ - ٥١٤

(٨) الفخر الرازي : محمل أفكار المتكلمين والمتأخرين - ص : ١٧١ - ١٨٦

والامدى يتكررها مستقلة في الابتكار (١)

ولكنه في غاية الترميم يجعلها جزءاً من ثقل الجواهر الفرد (٢)

كما نجد هذا الطليل عند متأخرى الاشاعرة أيضاً (٣)

وقد كان هو صفة المعتزلة من قبل

وعلهم أول القائلين به

وقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٤) :

أن أول من استعمل بهذه الطريقة - يعني طريقة الجواهر والامرات - أبو الهيثم

وتابعه باقي الشيوخ . ويدعو أن أبا الهيثم قد استقى هذا الطليل من الوسط

الغلسي . فالفكرة قديمة عند الاثريق واليهود .

وهذا مما يستنبهه الباحثون حتى من أشاد بفكرة الجواهر الفرد لدى المسلمين

ويوه بأصلاتها وملاحمها الخاصة (٥) . (٦)

قلت : ليطهر الباحث المنصف الى هذا الكلام المهم من رجل ليس متبها بالنسبة للاشاعرة

في شيء . قد أتاه بحثه واجتهاده الى هذا الذي ضمنه هذه الجملة المهمة من دراسته

للمذهب الاشعري .

فهو يذكر أولاً : أن أما الحسن الاشعري هو أول من بدأ الاستغفال بثقل الجواهر والامرات

على حدوث العالم في المذهب الاشعري .

وهذا ما سبق أن بينته ونقلت العبارات المأثورة عليه من كتاب الجمع والرمالة التي أهل الشفر

ثم ينكر ثانياً : أن سائر الاشاعرة قد تابعوا شيخهم في الاخذ بهذا الطليل منذ القاضي

الباقلائي حتى متأخرى الاشاعرة .

وقد تبينعت كتبهم المشهورة والمتوفرة لدى كتابنا كتابنا ونقلت كلامهم في هذا

الا أنني رأيت ألا أطيل به البحث حيث أن علمته متطابق ينقل المتأخر عن

المتقدم نفس الكلام بنفس اللفاظ .

يعرف ذلك من طالع كتبهم وكابده الثماني والارام في محاولة فهمها .

وقد سبق أن نقلت بعض كلام الجوهني والشهرستاني

وسوف أنقل كلام القاضي الباقلائي باعتباره أقدم وأشهر أصحاب الاشعري الذين وملتنا

مصنفاتهم .

(١) الامدى : ابتكار الابتكار / ٢ ٩٣

(٢) ابواسطة : حسن محمود عبد اللطيف : دراسة وتحليل غاية الترميم للامدى ص : ٢٢١

من قسم الدراسة)

(٣) الامدى : غاية الترميم - ص : ٢٦١ ، ٢٦٢

(٤) الشريف الجرجاني : شرح الموائف للايجي - ص : ٥٠ - ٢٠ المؤلف الخلفي في الالهييات

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - ص : ٩٥ وما بعدها .

(٦) د.ع. سيات النشار : مقالته فيك الفلسفة / ١٢٧١ الطبعة السابعة نشرة دار المعادف القاهرة

ثم ينكر ثالثا : أن دليل الجواهر والاعراض هو عمدة الممترلة ، ولعلمهم أول
الفاظين به وقد سبق أن نقلت كلام الممترلة في ذلك .
وسوف أنكر كلام القاضي عبد الجبار في شرح هذا الطويل وبيانته
في أن أول من استدل بعشيقته أبو الهليل العلاف وتابعه باقي شيوخ
الممترلة -

ثم ينكر رابعا : أن الممترلة قد استقوا فكرة هذا الخليل من الوسط الفلسفي وأن
الفكرة قديمة عند فلاسفة الأفريق واليهود -
وأن الباحثين الذين توهموا بفكرة الجواهر الفردة - التي هي دليل
الجواهر والاعراض - لا يستطيعون أن الفكرة مستقاة من الوسط
الفلسفي -

وهو يعني بذلك صاحب كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .
وقد سبق أن نقلت كلام أبي الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الشمر والتي أرجع
فيها الاستدلال بدليل الجواهر والاعراض على حدوث العالم إلى الفلاسفة ثم تابعهم
الممترلة وغيرهم -

لما كلام القاضي أبو بكر الباقلائي في كتابه "الانصاف فيما يجب استقامه ولا يجوز الجهل به"
لقد قال وهو يمدح ما يجب على المكلف أن يعلمه :

(وأن يعلم أن المحنثات كلها على ثلاثة أقسام : جسم وظهور وعرض .
فالجسم في الشقة هو المؤلف المركب ، يدل على ذلك قولهم رجل جسم ، وزينا
أجسم من عمرو) (١)

في أن قال :

(والجواهر : الذي له حيز

والحيز : هو المكان أو ما يقدر تغير المكان على أنه يوجد فيه غيره

والعرض : هو الذي يعرض في الجواهر

ولا يصح بقاؤه وتبين .

يدل على ذلك قولهم : عرض الخلان عارض من عرض وصداغ انا فسرب

ولم يعتقد دوامه

ومنه قوله تعالى " ترضون عرش الضميا والله يريد الآخرة "

وقوله " هذا عارض مطرنا "

فكل شيء قرب عممه وزواله يوصوف بذلك .

(١) الباقلائي : الانصاف ص : ١٦

(٢) سورة الانفال : من آية رقم ٢٧

وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام فوجب وصفها في فئمة العقل بأنها أمرات (١١)

قلت : ليس فيما تكبره ما يدل على دعواه من أن العرش لا يصح بثاؤه ولتين •
 فانه يعني - بل عليه المتكلمون - من أن العرش لا يستمر لحظة واحدة ، بسبل
 بوجوده الله تعالى ثم يعمده في كل لحظة مرات ، وانما يظهر مستمرا على أساس
 أن الزمن بين الأجزاء والاعتماد متناهي في الصغر •
 فدعواه هذه في واد وما تكرر من الأثلة في واد ثالث • ولا علاقة بينهما بالمتصلة
 ولكن علم الكلام يقوم في أساسه على شبهات أوهى من بيت المنكوت • ثم يرتدون
 على ذلك من الأصول والقواعد ما يجعلونه مما يجب انتفاؤه ولا يجوز الجهل به •

قال الماتلاني وهو يكمل بقية ما يجب أن يعلمه المكلف ولا يجوز له أن يجمله :

(وأن يعلم : أن العالم محدث

وأله لا ينفك علوه وسفليه من أن يكون جسما مؤلفا ، أو جوهرًا منفردا
 أو مرثيا محمولا •

وهو محدث بأمره • وطريق العلم بحدوث أجسامه وحدوث أمراته (١٢)

١ - والتحليل على ثبوت أمراته

تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه وتغير حالته وانتقال صفاته
 فلو كان متحركا لنفسه ومثقبيرا لذاته لوجب حركته في حال سكونه
 وتغيره واستحالته في حال اعتداله •

وفي بطلان ذلك دليل على اثبات حركته وسكونه وألوانه وأكوانه وغير ذلك
 من صفاته لانه اذا لم يكن كذلك لنفسه وجب أن يكون لغيره ما تغير من
 حاله واستحال عن وصفه •

٢ - والتحليل على حدوث هذه الاعراض :

ماهي عليه من التناثر والتشاد • فلو كانت فئمة كلها لكانت لم تسزل
 موجودة ، ولا تدل كذلك ، ولوجب متى كانت الحركة في جسم أن يكون
 السكون فيه •

ولذلك يوجب كونه متحركا في حال سكونه وميتا في حال حياته
 وفي بطلان ذلك دليل على طريق السكون بعد ان لم يكن •
 وبطلان الحركة عند مجيء السكون •

والنظاري • بعد عمه والمعموم بعد وجوده محدث بتألفي •

لان القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل

(١) الماتلاني : الانصاف ص : ١٦ ، ١٧

(٢) في الاصل (تركة) والسباق يقتضي ما أثبتته • فهو خطأ مطبعي •

٢- والتخليق على حدوث الاجسام : أنها لم تسبق الحوادث ولم تخل منها . اننا
بإسقاط العلم أن الجسم لا يتفك من الاكوان^(١) ومعاني الاكوان^(٢) من الاجتماع
والافتراق .

٤- وما يتفك من المحطات ولم تسبقه كان محققا
ولانه انما لم يسبقه كان موجودا معه في وقته أو بعده
وأي ذلك وجد . وجب القضاء على حدوثه وأنه معدوم قبل وجوده .^(٣)

قلت : يلاحظ أن القاضي المالطاني لم يتعمد في اثبات حدوث العالم من أربعة أمور هي :

- ١ - ثبوت الاعراض .
- ٢ - حدوث الاعراض .
- ٣ - عدم انفكاك الجسم عن الاعراض .
- ٤ - ما يتفك من المحطات ولم تسبقه كان حائطا .

وهذه الامور الاربعة هي بعينها التي ذكرها القاضي عبد الجبار في طريقة اثبات
حدوث العالم و ذكر أنها الطريقة المعتمدة في المذهب المعتزلي وأن أول مسن
بعلمها أبو الهذيل الخليل ثم تابعه عليها باقي شيوخ الاعتزال كما تكررت ذلك مرارا .
يقول القاضي عبد الجبار في شرح الاسول الخمسة بعد أن استعرض الوجه الممكنة في اثبات
حدوث العالم :

(وأما الوجه الثالث : فهو الدلالة المعتمدة وأول من استدلل به شيخنا أبو الهذيل
وتابعه باقي الشيوخ .

- وتحريروها أن نقول : ان الاجسام لم تنفك من الحوادث ولم تنفصها .
- ومالم يخل من الحدث ولم^(٤) يتفكمه يجب أن يكون محققا مثله .
- وهذه الدلالة مبنية على أربع دعائم :
- أحد ها : أن في الاجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .
- والثانية : أن هذه المعاني محتملة .
- والثالثة : أن الجسم لم يتفك عنها ولم يتفصها .
- والرابعة : أنها انما لم يتفك عنها ولم يتفصها وجب حدوثه مثلها .^(٥)

قلت : فليتمتع الباحث المنصف هذا التطابق بين كلام القاضي المالطاني والقاضي

(١) في الاصل " الاكوان " وهذا خطأ طبيعي والدمعني والسياق يقتضي ما أثبتته .
(٢) المالطاني : الانصاف ص : ١٢ ، ١٨ .
(٣) كلمة " ولم " ساقطة من الاصل ولا بد منها لذا أثبتتها .
(٤) الخليل عبد الحميد : شرح الاسول الخمسة ، ص : ٩٥ .

عبد الجبار ليعلم تطابق الأصول العقلية للمذهبيين الأشعري والمعتزلي
بل ليقول أن يقول : " الانصاف " يقتضي أن الذي " يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به "
على كل أشعري أن يعرف أن أصل مذهبه مأخوذ عن المعتزلة وإنما الخلاف في بعض
لوازم هذه الأصول .

وليس المقصود بالاجاب هنا الاجاب الشرعي فان هذا ليس لاحد من البشر . ولكن
المقصود من باب المسئلة اللغوية .

هذا .. وينبغي التنبية على أمرين هامين :

الاول : أن كثيرا من أئمة الأشاعرة لما رأوا ضعف الدعوى الفلاسفة :

بأن ما يخلو من الحوادث ولم يتقنمها فهو حادث .

على أساس أن هذا في جملة محدودة من الحوادث .

أما من يقول بحدوث لأول لها فلا يرد عليه هذا

لما رأوا ذلك : أشاعروا مقننة أخرى هي منع تسلسل الحوادث .. أو بطلان القول بحدوث
لأول لها في هذا العليل .

وسوف أخصص لبيان بطلان القول ببطلان حوادث لأول لها من كلام المتكلمين
أنفسهم بحيث مستقلا ان شاء الله تعالى .

الثاني : أن طاول الجواهر والامرات قد انتهالت عليه الانتقادات من الأشاعرة
أنفسهم . حتى وصل الأمر الى أن نجاه الأعدى تعاما عن الاستدلال به
على حدوث العالم في كتابه غاية الغرام .. بعد أن وجه اليه انتقادات
كثيرة .

بالرغم من أنه اعتمده في كتابه ليكثر الأفكار . وحكاه عن شيوخ المذهب
ولم يحك عنهم خلافه .

ولو لا مخالفة الاطالاة لاوردت كلامه هنا بنصبه .

الا أن الذي اعتمده أنا في ابطال ذلك العليل ثلاثة أسور :

الاول : بيان أصله الذي نشأ منه وكيف أنه نشأ في بيئة الفلاسفة . ثم نسا

وترعرع في حضارة المعتزلة حتى تسلمه الأشاعرة عنهم بعد أن اشتد

عونه . وهذا كافي في الحكم عليه بما هو أصله عند المسلمين الذين أنزل

الله عليهم كتابه العزيز الذي لا يأتيه العاقل من مبدع بعده ولا من خلفه

تأويل من حكيم حميد .. ولم يحويهم في أصول دينهم لكلام أحسد
" اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمي ورضيت لكم الإسلام ديناً " (١)
وهذا الأمر قد استؤيدت الكلام عليه بما أراه كافياً إن شاء الله تعالى .

الثاني : بيان بطلان الاسس التي قام عليها هذا القول وما قام على الباطل فهو
باطل .

وأما مسألة الجوهر الفرد . وتكون الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزأ
ومسألة منع تسلسل الحوادث في الزمن العائلي .
وسوف أخصص لكل واحد منهما بحثاً مستقلاً من هذا الفصل .

الثالث : بيان أن لوازمه التي لزمته عنه تختلف نصوص الكتاب والسنة . وهذا
يكفي في اثبات بطلانه عند من يؤمن بالله واليوم الآخر . وأن حجية
الكتاب والسنة لاتعتمد في ثبوتها على زبالة أفكار الفلاسفة . وبالتالي
لا يحكم عليها بنحاة أفكار المتكلمين .
بل نصوص الوحي هي الحكم على غيرها .
وهي المعيار الذي توزن به الآلوال والآراء .
فما وافقها كان هو الحق .
وما خالفها كان هو الباطل .

ومن أمثال هذه الآلوال التي خالفت ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة
مسألة نفي قيام صفات الفعل الاختيارية بذات الله تعالى .
وهي التي يسمونها نفي حلول الحوادث .
وسوف أخصص لها بحثاً مستقلاً من هذا الفصل .

نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة

سأ لا ينبغي أن يختلف فيه بين المشتغلين بعلم الكلام والمكلمين أن نظرية الجوهر الفرد أو المذهب الثري عند الأشاعرة يعتبر من الميراث المعنوي الذي ورثوه من أسلافهم من المعتزلة .

فلقد انزع الأشاعرة القول بثبوت الجوهر الفرد وبنوا عليه طريقة اثبات حدوث العالم وإبطال فحمة توصلنا إلى اثبات وجود الله تعالى ابتداءً من شيخ المذهب الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى ، ثم جرى على نهجه كل فروع المذهب وأُضمت بلا استثناء فيما أتت . بل أصبح اعتباروا القول باثبات الجوهر الفرد من أصول الدين الذي عليه أهل الحق من المسلمون .

وحكوا القول بغيره عن الفلاسفة المعتنسين للإسلام ، وعن الملحنيين بالرغم من أنه لا خلاف بين المشتغلين بعلم الكلام من معتزلة وأشاعرة وديهم أن أول من أدخل نظرية الجوهر الفرد أو النظرية الذرية إلى المسلمون هو أبو الهيثم العلاف .

ولا خلاف أيضاً أنه إنما أخذت عن فلاسفة اليونان الاقنصين ، على قول الأكثرين — أو عن فلاسفة اليهود كما رجحه صاحب كتاب مذهب الفرقة عند المسلمون . وهذا يعرف النظر عن كون أبي الهيثم قد أعطاه صبغة صينية بعد أن أخذت عنهم أم لا .

يقول صاحب كتاب " نشأة الفكر الفلسفي " :

(كان أبو الهيثم العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية .. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت .

ولقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية ، والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم .

وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت فعالج مشكلة التقدير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الثري أو مذهب الجزء الذي لا يتجزأ .. وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان عند ديموقريطس . ومدد أبيه في غير أنه يختلف عند العلاف عن مذهب من تقدمه إذ حاول العلاف أن يشعنه في منهجه الصيني متسجماً ويرتبطاً .

قال : ان النصوص التي بين أيدينا عن آراء العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ قليلة جداً ، هنا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والاشاعرة معاً (١)

الى أن قال :

انه في أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر القرد عند المسلمين . ومن شوق القول

أن نقول ان أبا الهذيل العلاف اكتشفها .

ان للنظرية سوابق كثيرة في تاريخ الفكر الفلسفي عامة .

لقد وجد أبو الهذيل الفكرة أمامه فاستخلصها ببراعة نادرة (٢)

الى أن قال :

انتقل الى العالم الاسلامي منذهب فيموثريطس الذرية - كما قلنا من قبل - وسنرى

المؤكد أن العلاف وهو في معترك الفلسفة قد عرف المنذهب . ولكن هناك اختلاف

كبير بين ذرية فيموثريطس وذرية العلاف .

ان المنذهب الفيماثريطسي منذهب كفي بحث لتحكم الآلية في مصدر الخرات - بينما

مصدر الخرات عند العلاف هو الله (٣)

الى أن قال : تحت عنوان فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند الاشاعرة

(وقد وجدت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ - التي عرضت مجملها عند أبي الهذيل - وأجسدا

في العالم الاسلامي وأخذ بها كثيرون من المعتزلة - ثم وضعها في صورتها الكاملة

الاشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني - بل انها أصبحت

المنذهب الرسمي للاشاعرة ومن ثم للمنذهب الاسلامي كله (٤)

بل :

يتكون العالم الطبيعي عند الاشاعرة - كما يتكون عند أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ

من قبل - من جواهر وأعراض فالأولى هي محل الثانية .

فالجوهر اذن هو محل التطورات أو التغيرات التي تحدث وتنبوئها يكون من العسرن

أن أن محلها هي الأجزاء هي الأعراض فقط . ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات

العالم المحسوس (٥)

(١) د - علي سامي الششار : نشأة الفكر الاسلامي ١ / ٤٧١

(٢) نفس المصدر ١ / ٤٧١

(٣) نفس المصدر ١ / ٤٧٢

(٤) نفس المصدر ١ / ٤٧٥

(٥) نفس المصدر ونفس الصفحة .

قلت : صاحب هذا الكلام ^(١) من أكثر المتأخرين عن الأشعري والأشاعرة ، وعن المنهج الأشعري .

وبالرغم من ذلك نجد هنا بقر أن الأشاعرة إنما أخذوا الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ وفي تكوين العالم من الجواهر والأعراض من المعادلة الثمين أخذوه عن الفلاسفة وهذا الخبر من كلامه بما لا خلاف فيه بين المشككين بهذه الأمور .

وقد كان يكفي معرفة أصل هذه الفكرة للحكم عليها .

ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ وتكون العالم من هذه الأجزاء ، ومن الأعراض التي لا تنفك عنها هذه إنما نشأت في أحضان فلسفة وثنية لا تمت للعقائد السماوية بمسألة فهي محاولات بشرية صغيرة للتفسير مأخوذة من الطبيعة بعيداً عن هدى الله تعالى وبعيداً عن نور الرسائل السماوية . فعلمنا نأثي بها ونجعلها من أصول الدين بل من الأصول التي تنمي عليها حجية نصوص الوحي من كتاب وسنة .

وبالرغم من الواضوح التام في استغناء أتباع الرسل عن نتاج عقول أصحاب الفلسفات الوثنية فيما ليست ، وبما أنشأ عليها أصحابها من المعبود وبما صدقوها بالمسبة العينية .

الآن يأتي سوف أورد الكلام في إبطال القول بالثبات الجزئي الذي لا يتجزأ سواء من كلام الأشاعرة أنفسهم كالغفر الرازي في كتابه العياض المشرفة ، أو من أتباعهم الأشاعرة كتبن حزم الذي بالغ في الإنكار على الفلاسفة به ونقل كلام " النظام " في نقد كلام فضيلة أبي الهذيل في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

وقد ذكر الأشعري في كتابه المقالات أقوال أئمة المعزلة في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ واثبات خصائصه فقال :

(قال أبو الهذيل : إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويصل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ .

وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا انفراجه وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارقه غيره وأن الخردة يجوز أن تتجزأ تصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون . وأن يمسأ

سنة أمثاله بنفسه . وأن يجامع غيره ويفارق غيره . وأن يفرضه الله تعالى
فتراه العيون ويخلق فيها روية له وأثراكا له ، ولم يجز عليه اللون والطعم
والرائحة والحياة والقدرة والعلم .

وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم . وأجاز عليه من الاعراض ما وصفنا ، وكان
الجسماني يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ويقول أنه يلقى بنفسه سنة أمثاله
ويجزئ عليه الحركة والمكون واللون والعماسة والطعم والرائحة إذا كان
مفردا وينكر أن يحلله طول أو تأليف وهو مفرد أو يحلله علم أو قدرة
(أحياء وهو مفرد) (١)

ثم أخذ الأشعري ينكر أقوال أئمة المعتزلة في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ ، وينقل
عن النظام في كتابه " الجزء " ما كناه عن المعتزلة من اثبات الجزء الذي لا يتجزأ
وإثبات خصائصه .

ثم حكى تقييد النظام لتلك القول فقال :

(وقال النظام : لا جزء إلا وله جزء ، ولا معنى إلا وله معنى . ولا نصف إلا وله
نصف ، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ) (٢)

وقد تكلم صاحب كتاب " مذاهب الإسلاميين " عن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ
مينا مصادر أبي الهذيل في أحده بهذه الفكرة فقال :

(ونحن نعلم أن الفريين المونانيين الأوائل كانوا يرون أن الذرات هي أجسام
لا تقبل القسمة وهي غير مرئية ، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث
الشكل والحجم وهي تتجمع وتتفرق في الخلاء وتولد عن ذلك كون الأشياء
وسانها وتختلف الأشياء باختلاف الذرات في تأليفها) (٣)

إلى أن قال :

(وقال بالمنهذ الفري في الهند مرسد فيسكا وأصحاب منهذ الجينا ومعنى
المدارس المولية ولكنهم أضافوا إلى الذرات كفاءات محسوسة ولم يستخلصوا
فكرة الخلاء) (٤)

قال :

(ولا نحري هل عرف أبو الهذيل المنهذ الفري من الهند أو من الفلاسفة
اليونانية . ذلك أنه كان يعيش في البصرة وهي كانت ملتقى الثقافات
الهندية بالثقافة العربية الإسلامية لأنها كانت الميناء الرئيسي للقائمين
من الهند من تجار وغير تجار . لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئا في ذلك

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١٤ / ٢ - ١٦

(٢) نفس المصدر ، ١٤ / ٢

لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الفرات والطبيعيات بعامة في عصر أبي الهيثم أو قبله .
 فالافتراض الوحيد الباقى هو أن تكون معرفته بمذهب الهند في الفرات - ان صح أنه عرفه عنهم - قد حدثت شفاهاً ومحاورة ، لما أن يكون قد عرف المذهب الفري اليوناني فهذا أكثر ترجيحاً لأن لدينا المصادر التي تسجل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة - (١)

قلت : فهذا الكتاب - الذى يعتبر من أهل هذا الشأن ومن أهل هذا الاختصاص - يؤكد ما سبق أن فررته من أنه لاخلاف بين المشتغلين بالكلام وأهلها من أن مصادر أبي الهيثم الخلاف في هذا القول تتأرجح بين أن تكون الفلسفة اليونانية على الصحيح أو الفلسفة الهندية -

فكل من يأتي محاولاً الدفاع عن هذا القول الذى ائتمى عليه ما انتهى من أسسول الدين فإما هو في حقيقته متابعاً لماي الهيثم الذى تابع الفلاسفة الوثنيين من هند أو أفريق - مهما أتى بأدلة يقطن أنها تثبت صحة ماختلفت عنه فربحصة الفلاسفة الوثنية الاغريقية -

ولقد كان من أشد الناس دفاعاً عن نظرية الجوهر من الاشاعرة : أبو المعالي الجويني في كتابه الكبير " الشامل في أصول الدين " ففكر تحت عنوان :

فصل في اثبات الجوهر الفرد

قال :

(اتفاق الاسلاميون على أن الاجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أمثراًما وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يميز -
 وإلى ذلك صار المشتمقون في الهندسة ويمروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم -
 وصار معظم الفلاسفة الى أن الاجرام لا تتناهى في تجزئها ، وإلى ذلك صار النظام من المنتسبين الى الفلسفة -
 ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً ثم ندمعطف على النظام ونوضح له أننا منجبه الى عدم قواعد الدين ، لقول وبالله التوفيق :

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) جعل أبو المعالي الجويني القول بانكار الجوهر الفرد مؤدياً الى عدم قواعد الدين - ولا أدري أى زمن معني - وماشأن ما أنزله الله تعالى على أنبيائه ورسله من وحى لكي يدعوا الناس لعبادته وحده بأداء الفرائض واجتنب النهي . ما شأن ذلك بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ - كفته أم لم يكف .

إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفين ثم صور لملة تفتتح الحبيب
من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر فقد
استيقنا أنها قطعت الجسم وتقلت أجزاء البسيط .

فلو كانت أجزاءه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليل نفسه إذ
الانقضاء يعني من الانهيار . وما استحالة عليه وصف الانهيار . لسم
يعقل منه الانقضاء (١)

قلت : وما شأن هذا الذي تكره بشيوت جواهر فردية ليس لها طول ولا عرض ولا عمق كالنسيات
متفرقة ثم اجتمعت .

فلا يشك عاقل أن هذا الذي تكره وإن كان يرد به على من سماهم من المخالفين له
إلا أنه لا يشهد المدعى . وسوف يأتي ردود من رد عليه وعلى جماعته في ذلك .

قال : (وما يستدل به عليهم أن تقول إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير . فيعلم
انظراراً أن أحدهما أكبر من الآخر .

ومن أبدى في ذلك ربما قطع الكلام عنه .

لأننا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاؤل في الكبير والصغير أما أن يرجع إلى كثرة
الاجزاء . ولما أن لا يرجع إليه .

فإن رجع إلى كثرة الاجزاء . فقد بان تناهي الجسم . إذ لو كان كل واحد من
الجسمين غير متناهي الاجزاء لما تصور كون أحدهما كون أحدهما لكثرة أجزاء . من
الآخر . إذ يعني النهاية يماني النقصان فلو كان أحدهما أكثر أجزاء . لكان الثاني
أغنى أجزاء . ووضوح ذلك يعني من تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة إلى عدد الاجزاء . وإنما ترجع إلى عظم الاجزاء . في
أحد الجسمين وصغرهما في الجسم الآخر .

وهذا الذي قاله باطل مشحول فان الذي الزمناهم في الجسمين يلزمهم في جزئيهما
الجسمين .

فنقول : لم كان أحدها أنظم من الآخر ؟ فلا يجديا (١) من ذلك مخلصا
 على أن الذي تالوه قريب من جحد الضرورة ، فإنا إذا صورنا الكلام في جسمين
 متماثلين في الصغر والكبر تم انضم إلى أحدهما أمثالا فنعلم وصف أحده
 الجسمين حقيقة بأنه أكبر من الآخر والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه فعرنا
 قطعا أن وصف الكبير ثبت لانقسام زوائد الأجزاء .
 وهذا مما يجحد المعاند (٢)

قلت : بصرف النظر عن كون مارد به على الخصم يقطع الخصم أو لا يقطعه ، وبصرف
 النظر عن كون كلام الجوهري أو كلام خصمه قريب من جحد الضرورة .
 فلنأخذ أن يقول : لو أن شخصا خالي الذهن عن نظرية الجوهر الفرد نفسه
 فلاسفة اليونان الوثنيين وتعميلات أبي البهبيل العلاف لها .
 لو أن شخصا خالي الذهن عن هذا كنه . هل فيما قاله الجوهري منعه له نسي
 القول بأن الأجسام كانت أجزاء صغيرة لا يتميز فيها جانب عن جانب . وليس
 لها طول ولا عرض ولا عمق ثم جمعها الله تعالى ؟ هذا هو السؤال السليبي
 يحتاج إلى اجابة .
 لان الكلام في معرفت الخصومات والمجاملات يؤتى إلى التزام أمور لا دليل عليها
 يكتفي فيها الخصم بتسليم خصمه .
 ومعلوم أن هذا لا يفي من العلم والبحث عن الحق شيئا .

قال أبو المعالي :

(وما استحل به شيخنا رضي الله عنه أن قال : ثبت علينا بالأدلة القاطعة
 أن المجتمع مجتمع باجتماع . ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة اثبات الاعتراض .
 فإنا ثبت ذلك فالاعتراض مجوز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت ففسد
 انتفت اجتماعات فيها بأشهادها من الاعتراضات . وسبيل تجويز انتفا . جميع
 الاجتماعات كسبيل ذلك في بعضها .
 فإنا جاز انتفا . بعضها وجب تجويز انتفا . جميعها .
 ثم إذا انتفت الاجتماعات جملة لم يبق جميع . إذ لا مجتمع إلا باجتماع .
 ويحسد هذه الأدلة نكته لا يخلص للخصم منها وهي أن الاجتماع المنطقي ليس
 مناه عند الخصم . فإنا جاز انتفا . اجتماعات لانفصالي . فما العارض من فلسفة
 في كل اجتماع .

(١) كذا قال ولا أمرى وجها لحذف النون " في لفظة فلا يجديا .

(٢) الجوهري : الشامل في أصول الدين ص : ١٤٦ .

ولا يخسلس الخصم من ذلك شيء . الا نفي الاعراض .
وسندل على اثباتها . (١)

قلت : نكتة الجوهري وكلام شيخه قبلها لا يعلان من قريب أو بعيد على الثابت أن الاجسام كانت أجزاء - صغيرة هي الجزء - الذي لا يتجزأ بحيث لا يتميز فيه جانب مسسب جانب ولا طول له ولا عرض ولا عمق ولا مساحة .
ولا أمرى كيف يقتنع المؤمن الذي ليس من " الخصوم " بالثبات الجزء الذي لا يتجزأ الذي تنفي عليه ثلاثة حدوث المعالم واليات وجود الله تعالى بهسنا الكلام الذي ثابتة أن خصوم الأشعري والأشاعرة قد قالوا بعدم جواز تفسير اجتماع الجسم المجتمع وقد أنطأوا في ذلك أو لم يخطئوا . وقد رد عليهم الأشعري وشدد رده بكتابة لا مخلص لهم منها الجوهري . أما ثبوت الجوهر الفرد بالخصائص التي وضعوها له وكون الاجسام كانت مفردة تم اجتمعت فليس هذا من ذلك ؟

قال أبو المعالي الجوهري :

(وما يستدل به - يعني على اثبات الجوهر الفرد - نقول : اذا ثبت بالاتفاق أوبالمدخل عند تفسير الفراع أن الاجتماعات معان . وقرئنا الكلام على المعنويين للاسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفاصيلها متعال عن العلم بها على الحقيقة . اذ العلم بالحيلة يقارنه الجهل بالتفصيل فاننا وضع ذلك لسما الكلام على الخصم قلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا أم لا يوسف الرب بالمعلم به - ؟
فان سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحدا من المستحيل قيام اجتماع بمجتمعات لا تتناهى . اذ لو ساء ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات في العسالم اجتمعت بالاجتماع الواحد .
فانما اختلف بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق اليه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم يفترق جملة أجزاء المعالم .
وان زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحدا كان ذلك ضعفا للمسلم بالتفصيل اذ الجهل التي لا تتناهى يعلم الرب تفاصيلها

ثم نقول للنظام : اذا جيزت وجوده مالا يتناهى من الحوادث ولم تستبمسد دخولها في الحدوث فما الذي يميزك عن أن نقول : ان مقدمات المأزق يجوز وجودها دفعة واحدة . وان انتهت النهاية عنها ؟ (١١)

قلت : النظام يجوز انقسام الجسم الى أجزاء . وكل جزء ينقسم الى أجزاء . وهكذا الى مالا نهاية .

ولكن هل نال بأن الجسم عملاً فيه أجزاء لانهاية لها . ؟
فأمر القول من انبائه * الطفرة * يدل على أنه قال ذلك .
فيرد عليه ما يبطل هذا القول المستحيل .

أما من يقول بأن الله تعالى قادر على أن ينقسم الجسم الى أجزاء وينقسم هذه الأجزاء المنقسمة الى أجزاء أصغر ولا يحد لفرعه سبحانه وتعالى شيء .

ولكن هذا لا يقع دفعة واحدة . فإنا نرى عليه ؟

مع ملاحظة أن أجزاء الجسم اذا بانفتحت حقا من الصغر فأنها تتحول الى غيرها كما يحدث مع أجزاء الماء مع التسخين فأنها تتحول الى بخار . فليس فسي الجسم أجزاء لانهاية لها . كما أنه ليس في الجسم أجزاء متساوية كتقسيم متفرقة ثم اجتمعت وكلا القولين خارج عن الاستدلال العلمي .

قال أبو المعالي :

() ونقول أيضا له - أي النظام - : من أعظم أركان الدين (١٢) منع انقضاء حوادث لانهايتها . (١٣)

ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون الثبات لذلك .

ولما صرت اليه عارضي الى تجويز انقضاء حوادث لانهاية لها .

فإنك تجوز أن يبدى خلق الأجسام ثم تقدر انقضاء خلقها

وان كانت لانتهائها أجزاءها . والرب تعالى يخلقها ترتيبا (١٤)

قلت : هذا مبني على قرأى أن الله تعالى خلق الاجسام في صورة أجزاء صغيرة تسمى

جميعها . وكون منها الاجسام . وهذا هو أصل الفصول .

والصحيح أن الله تعالى يخلق الاجسام على ما هي عليه .

" انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " (١٥)

دون أن تكون أجزاء متفرقة أولا ثم يجمعها ثانيا .

(١١) نفس المصدر . ص : ١٤٧

(١٢) ليست أمري كيف يجوز الجويني لنفسه هذا القول دون سنده من كتاب أو سنة .

(١٣) ... ص : ١٤٧

ثم بعد أن نكر الجوهري ماثلته أدلة على ثبات الجوهر الفرد • وقد مر بنفسها أنها لا تصلح إلا للفرد على ضوءه الذين ذكرهم من القائلين بأن في الجسم أجزاء لا تنتهي •

أما أنها تصلح في العلة على إثبات مادته من ثبات الجوهر الفرد • فهذا لا يقهر لثبات المنصف الذي لا يتلقى الأمر تلقياً وإنما يجرداً عن ملاسبتها وينظر إليها من حيث هي دالة على المدعى أم لا بعيداً عن اعتبارات الخصومة المنهية •

أخذ بعد ذلك يذكر خصائص الجوهر الفرد فقال :

(١) الجوهر الفرد عند أهل الحق موجود متحيز غير لاغراضه الفاضة بسببه ونهب النظام والدجار إلى أن الجواهر أعراس مجتمعة وهو عين الاموات وإلى ذلك مال بعض الفلاسفة

(٢) الجواهر متجانسة عند أهل الحق وأنه صار كافة المعاملة • وخالف النظام في ذلك فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراسها

(٣) الجوهر الفرد لا شكل له •

واختلف الأصوليون في تشبيهه بمعنى الأشكال تقريباً • فقال بعضهم هو أشبه بالمدور • وقال آخرون هو أشبه بالمرسع وشبه آخرون بالمثلث •

وأشار الفاسي - يعني المالاني - في بعض كتبه إلى اختيار تشبيهه بالمرسع من حيث ينظم من الجواهر خط مستطيل ، والمدور لا يتأني فيه ذلك إلا بخلاف وقرع ، والذي اختاره في " دفتر النثر " (١) : **المسالم** هذه الأناجيل جميلة •

فانه إذا ثبت أن الجوهر لا شكل له فلا معنى لتشبيهه بأي شكل •

فإن ما يشبه شكلاً شكلاً • إذ حقيقة المشتبهين تقتضي ذلك •

فإن قيل إننا جاز أن نشبه له خطاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره وإن لم يكن مسوحاً في نفسه فيجوز أن يطلق مثل هذا القول في الشكل •

(١) هذا الكتاب ألفه الفاسي المالاني في الرد على كتاب " نفس النعم " للفاسي عبد الجبار •

قلنا : الجوهر الفرد له خطئيات في المساحة غير موقوف على سبيل
انقسام غيره اليه وله قدر غير أنه ليس لقدره بعين والجوهر يقدر بالجواهر (١)

التي أن قال :

(٤) الجوهر غير مقننر الي مكان اذ لو انفقر اليه لكان مكانه جوهر تم يتماثل

القول في مكانه وسكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

(٥) الجوهر باق غير متجدد ، ونهب النظام الي أنه متجدد حالا نحو

كلامه ان ينمنا .

(٦) ما صار اليه أهل الحق أن الجواهر لا تتماثل ولا يجوز وجود جوهر بحيث

ذات جوهر آخر ، وان أطلق في التجاوز تماثل الجواهر واختلاطها

فالمعنى يتلذد تجاورها .

ونهب النظام الي تجوز تماثل الجواهر (٢)

ثم أخذ بعد ذلك يذكر الصفات الواجبة والصفات الجائزة للجوهر الفرد - وسوف

أكتفي بهذا القدر من كلام الجوهري .

وقد سار على نفس الطريقة من حيث الجوهر الفرد - وذكر خصائصه الشهرستاني

في كتابه نهاية الاقدام (٣)

واما كان كلامه لا يخرج عن كلام الجوهري ، فآثرت ألا أطلع البحث بنقل كلام

متشابه خاصة وأن الاعتراضات التي ذكرها ابن حزم والفخر الرازي على نظرية الجوهري

كثيرة جدا سوف أنقل من كلامهما ما يناسب المقام .

(١) الجوهري : الشامل في أصول الدين - ص : ٢٤٨

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام - ص : ٥٠٥ - ٥١٤

وهذا ما ذكره أبو محمد ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ - في كتابه الكبير " الفصل في الملل والأهواء والنحل " مذهب المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ . ونكر أهلنا منهم وسماها " مشائب " لأئمة . ثم أخذ يبين بطلانها ثم أتى ببراہین يستطیع الباحث من خلال ممارستها أن يتيقن أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ قول باطل لا لعل عليه بل القول بأن العالم كان أجزاء متفرقة متساوية لا يتبين فيها جانب عن جانب وليس لها طول أو عرض أو عمق ثم إن الله تعالى جمعها بعد أن كانت متفرقة وكون منها الاجسام ثم أنه سبحانه يخلق الامرات فائما ما شاء كلما ففي مرتى يطلق الله عزنا آخر غيره لتبقى الاجسام بحسب اختلاف من الامرات . حيث لا يعلی العرض زمانين .

هذا القول أقرب الي الخيال منه الي كونه قولاً يحتمل الخطأ والصواب .

قال ابن حزم :

(الكلام في الجزء الذي ادعوا له لا يتجزأ . .)

ذهب جمهور المتكلمين الي أن الاجسام تنحل الي أجزاء متفرقة ولا يمكن البتة أن يكون لها تجزؤ وأن تلك الاجسام جواهر لا اجسام .

قال : ونهب النظام وكل من يحسن القول من الاوائل الي أنه ما من (١) جزء وان بق الأهر يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ . وأن كل جز يقسم الجسم اليه فهو جسم أيضاً وان بق أبداً .

قال : وسعد الغاضبين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشائب وكلها راجع بحول الله تعالى وقوته عليهم .

ونحن ان شاء الله عز وجل نذكرها كلها وننقلها لهم كل ما هو بها ، ونرى بدون الله عز وجل بطلان جميعها بالبراهين الضرورية .

ثم نرى البراهين المسماة حجة القول بأن كل جزء هو يتجزأ أبداً وأنه ليس فيسي العالم جزء لا يتجزأ أصلاً . (٢)

قلت : سيأتي في كلام ابن حزم ما يقيد هذا الاطلاق بقوله أنه يجوز عليه أن يتجزأ . على أن الذي يحتم في الواقع أن الاجسام تتجزأ تتجزأ التي أن تصل الي أمــــراة صغيرة جدا ثم تتحول الي غيرها كما يتحول الماء الي بخار وهكذا . لا أبداً تتجزأ الي أن تصل الي أجزاء متساوية لا يتبين فيها جانب عن جانب ولا تشغل محلاً كما يقوله أصحاب نظرية الجوهر الفرد .

(١) لفظة " ما من " ساقطة عن الضرورية والسياق يقتضيها .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل / ٥ / ٢٢٢

قال ابن حزم :

(فأقول مشانئهم أن قالوا : أخبرونا انا قطع العائس المسافة التي مشى فيها

قبل قطع ذا نهاية أو غير ذي نهاية ؟

فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال .

وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا . (١)

قلت : هذا هو الجليل الذي اعتمد عليه الاستاذ أبو المعالي ومن تابعه . وقد سبق

الإشارة إليه عنده وعند الشهبزستاني .

قال أبو محمد : بعد أن قدم لاجابته قطعة ملاها بالسخرية والشتم لاصحاب هذا الاستدلال :

أ يقول على هذا السؤال الذي سألوها عنه : إنما لم نفع النهاية من الاجسام كلها

من طريق المساحة بل نسبتها ونعريفها .

ينقطع على أن كل جسم له مساحة أبدا محدودة ولله الحد .

وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على تقسيم كل جزء . وإن حق .

وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شي . غير المساحة .

وإنما يتكلف القاطع بالمشي أو بالذرع أو بالعمل قسمة المقطع ولا تجزئته . وإنما

تكلف عملا أو مشيا في مساحة معدومة بالميل أو بالفراغ أو الشبر أو الاصبغ

أو ما أشبه ذلك . وكل هذه له نهاية ظاهرة . وهذا غير الذي نفينا وجود النهاية

فيه . فيظل الزامهم والحمد لله كثيرا .

- ثم ينعكس هنا الاعتراض عليهم فنقول لهم والله التوفيق : نحن القائلون بأن كل

جسم فله طول وعرش ورفق وهو محتمل للانقسام والتجزؤ وهذا هو ثابت النهاية

لكل جسم تقسم الجسم إليه من طريق المساحة ضرورة . ولأنهم يقولون ان الجسم

ينقسم الى أجزاء . ليس لشي . منها عرض ولا طول ولا عمق ولا مساحة . ولا يتجزأ

وأيست أجساما . وأن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيئا غيرها أصلا .

وأن تلك الأجزاء ليست لشي . منها مساحة فلزمكم ضرورة أن الجسم هو تلك

الأجزاء نفسها ليس هو غيرها . وكل جزء من هذه الأجزاء لا مساحة له فالجسم

لا مساحة له . وهذا أمر يبطله العيان .

وإنما لم تكن له مساحة والمساحة هي النهاية في فرع الاجسام فلا نهاية لما قطع

القاطع من الجسم على قولهم وهذا باطل .

والاعتراض الثاني :

أن قالوا لا بد أن يأتي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع تلك الجرم فيه قالوا : وهذا قرار بالجزء الذي لا يتجزأ (1)

قلت : وأيضا هذا التليل في واد والمعنى في واد آخر . فبين هنا من اثبات ما زعموه من أن الاجسام كانت أجزاء متفرقة هي عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقبل القسمة وليس له طول ولا عرض ولا عمق ولا مساحة . وقد تكروه ولكن بصورة أخرى وهي أننا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مستو لم تماس الكرة السطح الا بجزء لا ينقسم . اذ لو ماسته بجزءين لكان فيها خط مستقيم بالفعل مع أن وجود خط بالفعل بطلنا بذلك الكرة الحقيقية . والغريب أن الذي أورد هذا التليل قال : ورد هذا التليل بأن الماسة انما تكون في نقطة وتبوتها لا يستلزم تبوت الجزء الذي لا يتجزأ لان حلول النقطة في محلها ليس حلول السريان حتى يلزم من كونها لا تنقسم عدم انقسام المحل (2)

قال ابن حزم في نقد الاعتراض الثاني :

(وهذا تعويبه فاسد لاننا لم نضع النهاية من طريق المساحة بل نقول ان لكل جسم نهاية وسطها ينقطع تمامه منه وأن الذي ينقطع به الجرم انما جزء فهو متناسه محدود ولكنه محتمل للتجزؤ . أيضا وكل ماجزى . .
فذلك الجزء هو الذي يأتي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لا تلامس منها لا ما قبلها من أن هذا الجرم جزء منه هو وحده الملاصق للجرم الذي يلامسه . بل هو يانقل بما ذكرنا .
لكن الجزء هو الملاصق للجرم بسطحه فانما تجزأ كان الجزء الملاصق للجسم بسطحه هو الملاصق له حينئذ بسطحه . γ الذي ميز عن ملاصقه (3)

قلت : لا يخلو الاعتراض ورد من آثار الجدال وعدم البوضوح :

ويصرف النظر عن كون الرد منطوقا للاعتراض أم لا فقد سبق أن أشرت أن ما تكروه ابن حزم عن المتكلمين ليس فيه إثارة من دليل على اثبات ما يدوا عليه أدلة اثبات وجود الله تعالى من اثبات الجزء الذي لا يتجزأ بأوصافه التي تكروها .

ثم قال : (الاعتراض الثالث أن قالوا :

هل ألف أجزاء الجسم الا الله ؟ فلا بد من تعيم . قالوا : فهل يقدر الله تعالى

(1) نفس المصدر . ٢٢٤ / ٥

(2) السعد النفتا : ١ : ٥٠ = المقالة المنسفة . ١ : ٥٠

على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تشمل الأجزاء المتجزؤ
أم لا يقدر على ذلك ؟

قالوا : فان قلتم لا يقدر • عجزتم وكنتم •

وان قلتم يقدر • فهذا الفرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ (١)

ثم في الجواب عليه قال :

(هذا من أقوى شبههم التي شغفوا بها وهو حجة لنا عليهم •

والجواب أننا نقول لهم وبالله التوفيق ان سؤلكم سؤال فاسد وكلام فاسد • ولم

يكن قط أجزاء العالم متفرقة تم جمعها الله عز وجل •

ولا كان له أجزاء • مجتمعة تم فرقتها الله عز وجل •

لكن الله تعالى خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له " كن " فكان • أو بأن قال

لكل جرم منه انا أراد خلقه " كن " فكان ذلك الجرم •

ثم ان الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الاجرام التي خلقها مفردة تم جمعها

وخلق تفريق كل جرم من الاجرام التي خلقها مجتمعة تم فرقتها •

فبينا هو الحق •

لان ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه وأوهتمت به أهل الخلفه • ان الله تعالى

ألف العالمين أجزاء • خلقها متفرقة •

وهذا باطل لانه لا يبرهان عليه (٢)

قلت : بل هو من القول على الله بغير علم وهو من عظائم الامور كما قال تعالى :

" قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بشور الحسب

وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا • وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون " (٣)

فهو قول نضاً في أحضان حشارة وثنية لم تعرف نور الوحي الالهي وهي الحشرة

البيوانية • فلا فراية أن يفترضوا بمقولهم وآرائهم ما يروونه •

وانما الغريب أن يأتي من هو منسوب الى الاسلام فيجعل هذا القول من أسس

الدين أو من أركان الدين • دون أن يكون له سند من كتاب أو سنة بل انه مخالف

لنصوص الكتاب والسنة • قال تعالى :

" انما أمره انا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " (٤)

(١) نفس المصدر • ٥ / ١١٥ •

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة •

(٣) سورة الامرات آية رقم ٣٣

(٤) سورة يس • آية رقم ٨٢

وسوف يأتي في كلام ابن حزم ما يتعلق بدلالة هذه الآية على بطلان ما هو باطل
في نفس الأمر من كلامهم في الجوهر المفرد .

ويقول الله تعالى : " خلق الانسان من صلصال كالفخار ، وخلق الجن من صارج
من نار " (١)

ولم يقل تعالى أنه خلقها من جواهر مفرقة لا تنقسم ولا يتميز فيها جانب من جانب
وأيس لها طول ولا عرض ولا مساحة ولا عمق .

قال أبو محمد ابن حزم :

(لا فرق بين من قال ان الله تعالى أخلق أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال
بل الله تعالى فرق العالم أجزاء ، وإنما كان جزءاً واحداً .

وكلاهما دعوى سائفة لا يبرهان عليها لا من نس ولا من عقل . بل القرآن جاء بما
قلناه نصاً - قال تعالى : " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (٢)

ولقطة شيء ، نفع على الجسم وعلى العرض فصح أن كل جسم صغير أو كبير وكسـ
عرض في جرم فإن الله تعالى إذا أراد خلقه قال له " كن " فكان ولم يقل عز وجل

تط أخلق كل جرم من أجزاء متفرقة . فهذا هو الكذب على الله عز وجل حقاً . (٣)

إلى أن قال :

(ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله عز وجل عيسى أن
يقسم كل جزء ، ويقسم كل قسم من أقسام الجسم أيما بلا نهاية أم لا ؟

فإن قالوا لا يقدر مجزواً وبهم حقاً وكفروا . وهو قولهم من تأويل ولا التوام .

وكنتم يخافون من أهل الإسلام فيحماون لخلقتهم باليات الجزء الذي لا يتجزأ

وإن قالوا : أنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا
وخلاف قولهم جملة .

وحن لم نخالفهم قط في أن أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق في العالم عيسى
تجزئة تلك الأجزاء .

وأما مخالفتهم في أن قلنا نحن ان الله تعالى قادر على ما لا يقدر نحن عليه ممن
ذلك .

(١) سورة الرحمن آية رقم ١٤ - ١٥ .

(٢) سورة يس - آية رقم ٨٢ .

(٣) ابن حزم : الفصل - ٥ / ٢٢٥ .

وقالوا هم بل هو غير قادر على خلق الله مما يقول الظالمون علواً كبيراً
 وتوابعهم في تنهائي القدرة على قسمة الله تعالى الاجزاء هو القول بأن الله تعالى
 يبلغ من الخلق الى مقدار ما ثم لا يقدر على الزيادة عليه . ومعنى حينئذ عاجزاً
 تعالى الله عن هذا التكفر . (١)

قلت : لا يبلغ الامر الى التكفر كما أوصله ابن حزم لان لهما أن يقولوا : ان ثبت أن الله
 تعالى قد خلق الاجسام على صورة أجزاء صغيرة لا تتجزأ ثم جمعها فالتقول بقدرته
 تعالى أو عدم قدرته تعالى على تجزئتها كالتقول بقدرته تعالى على المستحيل .
 هذا على فرض أن تعالى خلقها بحيث لا تتجزأ .
 ولكن العبارة باثبات ذلك .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فان لازم المذهب ليس بمذهب .
 لا ريب أن لازم الحق حق ولازم الباطل باطل .
 فالمصحح أنه لا يلزم صاحب القول بلازم قوله ما لم يلتزمه .
 وقصارى ما يدل عليه فساده اللازم أن يكون المفروض فلسفاً .
 كما هو الحال في القول باثبات الجوهر الفرد حيث استلزم باطلاً فعل ذلك على
 أنه باطل .

قال ابن حزم : (ولا متراسل الرابع وهو أنهم قالوا :

أبداً أكبر الجبل أو أجزاء الخرقة أو أجزاء الخرقتين ؟

قالوا : ان قلتم بل أجزاء الخرقتين وأجزاء الجبل صغركم وأقررتم تنهائي التجزئ
 وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ .

وان قلتم ليس أجزاء الجبل أكبر من أجزاء الخرقة ولا أجزاء الخرقتين
 أكبر من أجزاء الخرقة كما برهت المعان .

لانه لا يحدث في الخرقة جزء الا ويحدث في الخرقتين جزءان . ونسبي
 الجبل أجزاء .

وادعوا علينا أننا نقول أن في كل جسم أجزاء لانهاية لعددتها ولا آخر لها وأن سن
 قطع بالمشي مكانا ما أو قطع بالجملتين شيئا فانما قطع ما لا نهاية لعدده .

وقالوا : ان عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه في الراسم اياهم وجوب
 القلة والكثرة في أعداد الأشخاص وأوقات الزمان واهلناكم أن كل ما حصره
 العدد فهو نهاية .

وانكاركم وجود أشخاص وأزمان لانهاية لعددتها .

قالوا : ثم نقضتم كل ذلك في هذا المكان . (٢)

قلت : هذا التعليل هو الذي فكره أبو المعالي الجويني مستقلاً به على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

والذي قال ان المخالف فيه قريب من جحد الضرورة .

وقد حاولت مراراً أن أفهم من هذا التعليل ما أدعاه أصحابه من ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ على الوصف الذي علموه عليه وأن الاجسام كانت متفرقة الى الاجزاء التي لا تتجزأ ثم جمعها الله تعالى . أقول حاولت مراراً أن أفهم أو أن أربط بين التعليل والدموي فلم أستطع . فعمسى أن يكون عند غيره فهم أو ربط لذلك . ولا أدرى كيف ينهي العين أو أسود العين على مثل هذه الدعوى .

قال أبو محمد بن حزم في نقض الاعتراض الرابع :

(انظروا أن كل ما تنسوه اليهنا من قولنا ان من قطع مكانا بالمعنى أو بالجلتين فانما

قطع ما لا نهاية له فباطل .

ما قلناه قط ، بل ما قطع الا ذا نهاية بمساحته وبزمانه .

وأما احتجاجنا على الدهريين بما تكروا فصحیح هو حجتنا على الدهرية .

وأما ادعاءهم أننا نقصنا ذلك في هذا المكان فباطل .

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية وبين ما احتجنا به على الدهرية من ايجاب النهاية بوجود الفلحة والكثرة في أعقاد الاشخاص والازمان .

واشكرنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها .

بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد وسمى واحد .

ولذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت الى الفعل لا نهاية لعددتها ووجود

أزمان قد خرجت الى الفعل لا نهاية لها .

وهذا محال مستح .

وهكذا قلنا في كل جزء يخرج الى حد الفعل فانها متناهية العدد بلا شك .

ولم نقل قط أن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددتها .

بل هذا باطل محال .

ثم ان الله تعالى قاهر على الزيادة في الاشخاص وفي الازمان وفي قسمة الجسور . أبداً بلا نهاية لكن كل ما يخرج الى الفعل أو يخرج من الاشخاص أو الازمان أو تجزئة

الاجزاء . فكل ذلك متناه بعدده اذا خرج . وهكذا أبداً .

وأما ما لم يخرج الى حد الفعل بعدد من شخص أو زمان أو تجزئة فليس شيئاً ولا هو

عدداً ولا معدوماً ولا يقع عليه عدد ولا هو شخص بعدد ولا زمان ولا جزء بعدد .

وقال ذلك عزم .

وانما يكون الجزء اذا جرى بقطع أو برسم مميز لا قبل أن يجزأ .
وهيئة بتعيين ثلاثة سوائلهم في أيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الجبل أو لجزءا
الخردلتين .

لان الجبل اذا لم يجزأ والخردلة اذا لم تجزأ والخردلتان اذا لم تجزأ فلا أجزاء
لها أصلا بعد .

بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد والخردلتان كذلك واحدة منهما جزء . فإضافة
قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جز من ولقسمت الخردلتان جزوين
فالخردلة الواحدة بتعيين أكثر أجزاء من أجزاء الجبل والخردلتين لانها صارت
سبعة أجزاء ولم يصر الجبل والخردلتان الا ستة أجزاء فقط .

فلو قسمت الخردلة ستة أجزاء كانت أجزاءها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء
واوقسمت الخردلة خمسة أجزاء كانت أجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء
الخردلة (١١)

قلت : كان من الانصاف أن ينكر ابن حزم دليلهم على الوجه الذي يصلح للدلالة على
دمواهم . ولعل ابن حزم لم يطلع من كلامهم الا على ما فكره . وانما بقي أن يقال
أن هذا الكلام من ابن حزم وان كان ناقصا لما فكره من اعتراض الا أنه لا يرد على
من يسأل عن الأجزاء المتساوية في كل من الجبل والخردلة .

وهو سؤال مبني على فرض أن كلا من الجبل والخردلة تتكونان من أجزاء متساوية
وهذا فيه بصاطرة على المطلوب لان صاحب السؤال لم يثبت هذه العمود بل
ماساق هذا التناول الا من أجل التيات ما يراه عليه وكفى بهذا تخليفا .

وانما يورد الملائكة - كما عند المتأخرين - على الصورة التالية :-
لو كان كل جسم مؤلفا من أجزاء لا تنتهي لم تكن الخردلة أسفر من الجبل لان الكبر
والصغر انما يكونان من كثرة أجزاء أحد الشئيين وثلة أجزاء الاخر .

والكثرة والثلة لا يتصوران الا فيما أجزاءها متناهية . . . إذ مع عدم التناهي يوجد
بإزاء كل جزء من أحدهما جزء من الاخر .

فلا معنى للثلة والكثرة حينئذ .

وإد رد المستدل بذلك على استدلالم فقال :

(ورويه بأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم مؤلف من أجزاء لا تنتهي بالفعل بل
يقولون انه قابل للانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا .

والعظم والسكر ليس بكثره الاجزاء . ولتأنيها بل هما باعتبار المقدار القاسم
بالجسم كما في عبودية التخلخل والتكاتف . (1)

ثم رد ابن حزم على هذا الاعتراض بالزام جملتي فقال :

(ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق :

أفضل عنكم قدرة الله عز وجل على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخرقة ؟
وهل يأتي حال يكون الله تعالى فيها قادرا على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على
قسمة أجزاء الخرقة أم لا ؟

فإن قالوا : بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتم من قدرته على قسمة الخرقة
وأقروا بأنه تأتي حال يكون الله تعالى فيها قادرا على قسمة أجزاء الجبل غير قادر
على قسمة أجزاء الخرقة كفرؤا ومجزؤا ربهم وجعلوا قدرته محمئة متعاضدة
متناهية وهذا كفر مجرد .

وإن أبوا عن هذا وقالوا ان قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخرقة سواء . وأنه
لا دليل الى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على
تجزئة أجزاء الخرقة صنفوا ورجعوا الى قولنا الذي هو الحق - وما عناه استدلال
وباطل والحمد لله رب العالمين) (2)

ثم قال بعد ذلك :

(الاعتراض الخامس هو أن قالوا :

هل لاجزاء الخرقة كل أم ليس لها كل ؟

وهل يعلم الله تعالى عدد أجزائها أم لا يعلمه ؟

فإن قلتم : لا كل لها شقيق النهاية من المخلوقات الموجودات وهذا كفر .

وإن قلتم : ان الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها كفرتم .

وإن قلتم : ان لها كلا والله تعالى يعلم عدد أجزائها أقرتم بالجزء السلي
لا يتجزأ .) (3)

قلت : هذا الاستدلال مثل سابقه مبني على أساس أن الاجسام متكونة من الجواهر الفردة
أو الاجزاء التي لا يتجزأ وهو النتيجة التي يريد صاحب هذا الاستدلال أن يحصل
التيها بهذا العليل ولا يخفى أن هذا مسامرة على المطلوب كما سبق في الاعتراض
الرابع .

(1) المسند التقاراني : شرح العقائد النسفية ص ٥٠ وما بعدها .

(2) ابن حزم : الفصل ٢٢٧/٥ ، ٢٢٨ .

(3) نفس المصدر - ص : ٢٢٨/٥ ، ٢٢٩ .

هذا بالإضافة الى المحافظة في السؤال حيث يسأل : هل يعلم الله تعالى عدد
أجزاء الخرفة أم لا يعلمه ؟

وكان يجب أن يكون السؤال انا كانت الخرفة مكونة من أجزاء متساوية لا تتجزأ
فهل يعلم الله عددها - والا فكيف يصح السؤال عن شي غير موجود أصلاً
فالموجود أصلاً هو الخرفة انا قسمت الى أجزاء فان الله تعالى يعلم عدد تلك
الاجزاء . أما انا بقيت على حالها ولم تقسم فكيف يصح السؤال عن أجزاء لم
توجد بعد .

وقد أطلال ابن حزم في الجواب على هذا الاعتراض مما سأذكر بعضها منه .

حيث قال :

- ١) وهنا تسمية لاشع ينمضي التنبيه عليه لكلا يجوز على أهل الخلفة .
- وهو أنهم أحموا لفظة كل وسألوا هل يعلم الله عدد مالا عدد له ؟
- وهم في ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأملس أم لا ؟
- وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ؟ ... الخ .
- وجوابنا في ذلك كله أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه لا على
خلاف ما هي عليه .
- لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً .
- وأما من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله وماشى لله من هذه
الصفة .
- لما لا كل له ولا عدد له فاشأ يعلمه الله عز وجل لا عدد له ولا كل .
- وما علم الله قط عدداً ولا كلاً الا لما له عدد وكل لا لما لا عدد له ولا كل .
- كذلك لم يعلم الله عز وجل شعر لحية الأملس .. ولا علم قط ولد العقيم .
- فكيف أن يعرف لهم كلاً .
- وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخرفة قبل أن تجزأ لا تسماً
لا جزءاً لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين .
- وتعلمهما محتتمطين لتجزؤاً فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين .
- ولم حينئذ عدد أجزاءهما .
- وام يزل الله تعالى يعلم أنه سيجزى كل مالا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء
التي تخرج في المستألف الى حد الفعل .
- ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد الى حد الفعل .
- ولم يزل يعلم أنه لا أشخاص زادت على ذلك .
- ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد .

كذلك ليس للخرقة ولا للجل ثقل التجزؤ أجزاء أصلاً .

وإن ذلك كذلك فلا كل هنا ولا بعش .

فهذا بطلان سوالاتهم والحمد لله رب العالمين . (١١)

بعد أن رد ابن حزم على أدلة الغائبين بالثبات الجوهر الفرد واعتراضاتهم وندمها تماماً بما لا يدع مجالاً للشك في بطلان القول به ، وما يداه عليه المتكلمون من ما يسيل الجواهر والأمراض .

أخذ بعد ذلك بورد باسماء البراهين الضرورية على أن كل جسم في العالم فاسد بتجزؤاً ومحتمل للتجزؤة . وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزؤ وهكذا
أيها قال :

(البرهان الأول في إبطال القول بالجزء الذي لا يتجزأ :

يقال لهم وبالله تعالى نستعين : أخبرونا عن هذا الجزء الذي قلتم أنه لا يتجزأ

أهو في العالم أم ليس في العالم ؟

ولا سبيل إلى قسم ثالث .

فإن قالوا : ليس هو في العالم صدقوا وأخطأوه

إلا أنهم يلزمهم قول فاحش . وهو أنهم يتناولون : إن جميع العالم مركب من أجزاء ،

لا يتجزأ . ولكل ليس هوشيتاً غير تلك الأجزاء .

فإن كانت تلك الأجزاء ليست في العالم فالعالم عمم ليس في العالم .

وهذا تخليط كما نرى .

وإن قالوا : بل هو في العالم . قلنا لهم : لا يتخلو أن كان في كرة العالم من أن

يكون إما قائماً بنفسه حاملاً . وإما أن يكون محمولاً غير قائم بنفسه . لا بد ضرورة

من أحد الأمرين . إذ ليس العالم كله إلا على هذين القسمين .

فإن كان محمولاً غير قائم بنفسه فهو عرض من الأمراض .

وإن كان حاملاً قائماً بنفسه فله ولا بد مكان في العالم .

وما كان حاملاً قائماً بنفسه لما كان فهو جسم .

ثم يقال لهم أخبرونا عن الجزء الذي نكرتم أنه لا يتجزأ وهو على قولكم في مكان لأنه

بعش من أبعاش الجسم .

هل الملاقي منه للمشرق هو الملاقي منه للمغرب أم غيره ؟

وهل المعاني منه للسماء هو المعاني منه للأرض أم هو غيره ؟

فإن قالوا كل ذلك واحد والملاقي منه للمشرق هو الملاقي منه للمغرب

والجلاي منه للسماء . هو المعاني منه للارض أبوا باحدى المعقلم .
وجعلوا جهة المشرق منه هي جهة المغرب وجعلوا السماء والارض منه في جهة
واحدة .

وهنا حق لا يبلغه الا الموسوس . وكثيرة للمعاني لا يرشاهما لنفسه سالم البنية
وان قالوا بل الملاقي منه للمشرق هو غير الملاقي منه للمغرب وأن السماء والارض
منه في جهتين متقابلتين فوق وأسفل صفوا .

وهكذا جهة الجنوب والشمال .

فان ذلك كذلك بلا شك فقد صح أنه فوجهات ست متفارة .

وهذا القرار منهم بأنه نو أجزاء . انا قطعوا بأن الملاقي منه للمغرب غير الملاقي منه
للمشرق ومن للتبعيض .

ويقل توليم من قرب والحمد لله رب العالمين . (١)

قلت قد تكلم الشهرستاني في هذه المسألة في كتابه نهاية الاقدام في علم الكلام (٢)
واختار أن الملاقي من الجزء الذي لا يتجزأ للمشرق هو الملاقي للمغرب هو
الملاقي للشمال هو الملاقي للجنوب هو المعاني للسماء وهو المعاني للارض
ومررب لذلك مثلا بالنقطة في مركز العائرة تعاني جملة أجزاء العائرة ولا يلزم
انقسامها بحسب انقسام العائرة .

وهي مسألة دقيقة يتفصل بها عما رماه به ابن حزم من أن الانزام بهذا القول ممن
لا يبلغه الا الموسوس وكثيرة للعديان .

ولكن هنا الذي قاله الشهرستاني وأن انفصل به عن تشبهات ابن حزم الا أنه
خطأ في نفس الامر . وقد رد عليه الفخر الرازي في كتابه المباحث المشرقية . كما
سأتي .

قال الفخر الرازي :

(وأما النقطة المعنوية لجميع أجزاء العائرة فهي بأسرها تعاني جميع النقط
المعترضة في العائرة .

وهنا غير مستنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير
وقوع الخمسة تجويز ذلك في العائرة من غير وقوع الخمسة .

فان هذا الحكم إنما يظهر صفة في الفعل في العائرة لا في المحاذاة وسائر أنواع
الاضافة (٣)

(١) ابن حزم : الفصل ٥ / ٢٣٠ . ٢٢١

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام من : ٥٠٥ وبابها .

ثم ذكر ابن حزم بعد ذلك البرهان في ابطال القول بثبوت الجزء الذي لا يتجزأ . فقال

(وهو أنهم يقولون : ان الجزء الذي لا يتجزأ اطول له ولا عرض ولا عمق .

نقول لهم وقاله التوافق : انا استخدم الى الجزاء الذي لا يتجزأ منكم جزءاً آخر

مثله لا يتجزأ أليس قد حدث لهم طول ؟

فلا بد من قولهم : نعم لا يختلفون في ذلك .

ولو أنهم قالوا لا يحدث لهما طول للزمهم مثل ذلك في اضافة جزء ثالث ورابع

وأكثر حتى يقولوا ان الاجسام المعظم لا طول لها ويحصلوا في مكابرة العبدان .

نقول لهم : انا قلتم ان جزءاً لا يتجزأ لا طول له انا سم اليه جزء آخر لا يتجزأ

ولا طول له فأيهما حدث له طول ؟

فقولوا لنا هل يخلو هذا الطول الحادث من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها .

- اما أن يكون هذا الطول لاحدهما دون الآخر .

- أو لا لواحد منهما .

- أو لكليهما .

فان قلتم ليس هذا الطول لهما ولا لواحد منهما فقد أوجبتم طولاً لا لطول .

وقولاً لنفسه بنفسه .

والطول عرض والعرض لا يقوم بنفسه وصفة الصفة لا يمكن أن توجد الا من موصوف

بها .

ووجود طول لا لطول مكابرة محال .

وان قلتم ان ذلك الطول هو واحد الجزئين من الآخر فقد أمكثتم وتكررت بما لا شك

بالحس وسرورية العقل في بطلانه .

ولزمكم أن الجزء الذي لا يتجزأ له طول .

وانا كان له طول فهو بلا شك يتجزأ وهذا ترك منكم لقولكم .

مع أنه أيضا محال لانه يجب من هنا أنه يتجزأ ولا يتجزأ .

وان قلتم ان ذلك الطول لتجزأين مما سبقتم وأوردتم بالحق في أن كل جزء منهما

له حصته من الطول .

والحصه من الطول طول بلا شك .

وانا كان كل واحد منهما له طول لكل واحد منهما يتجزأ .

وهذا خلاف قولكم انه لا يتجزأ .

وهذا برهان شروري أيضا لا يحيد عنه وقاله تعالى التوافق (١١)

تم تكر بعد ذلك البرهان الثالث في ابطال القول باثبات الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

(وناول لهم أيهما أطول جزآن لا يتجزأ كل واحد منهما وقد ضم أحدهما الى الآخر أم أحدهما غير مضموم الى الآخر ؟

فلا يجوز أن يقول أحد الا أن الجزأين المشعوبين أطول من أحدهما غير مضموم الى الآخر -

فإن ذلك كذلك فمن المحال المستنع العاقل أن يقال في شيء هذا أطول من هذا الا وفي الآخر طول دون طول ماهو أطول منه .

لقد صح ضرورة أن الطول موجود لكل جزء قالوا فيه انه لا يتجزأ .

وإنما كان له طول فهو ينقسم بلا خلاف من أحد منا ومنهم .

قال : وهكذا القول في عرضها ان ضم أحدهما الى الآخر وفي عظيمها كذلك .

ولا بد من أن يكون لكل واحد منهما حصة من العرض والعمق .

فإن ذلك كذلك ضرورة فكل جزء قالوا فيه انه لا يتجزأ فلا بد من أن يكون له طول وعرض وعمق .

فإن ذلك كذلك فهو جسم يتجزأ ولا بد .

وهذا أيضا برهان ضروري لا يحيد عنه وبالله تعالى التوفيق (1)

قلت : هذا البرهان يتوقف على كون صيغة الفعل التي تستخدم للتفصيل بين شيئين هل تقتضي أن يكون بين الشيئين المتفاضلين في صفة اشتراك في الصفة ثم زاد أحدهما على الآخر .

لم يجوز المتفاضلة في صفة بين شيئين أحدهما متصف بهذه الصفة والاخر ليس فيه منها شيء .

وأما كان الامر فهذا البرهان يوول الى الذي قبله وهو برهان ضروري كما نكر ابن حزم وان كان المتمايز من المتفاضل بين الشيئين هو اشتراكهما في الصفة ثم زيادته أحدهما على الآخر . ويصح هذا أيضا برهانا ضروريا في ابطال القول بالجزء الذي لا يتجزأ .

تم تكر بعد ذلك البرهان الرابع في ابطال القول باثبات الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

(وبرهان آخر : هو أن الجرم لو كان أحمر فكل جزء من أجزائه أحمر بلا شك .

فإن قالوا : ليس أحمر .

قلنا : فقله أخضر أو أصفر أو غير ذي لون وهذا عن المحال

- لان الكل قد بينا أنه ليس هو شيئا غير أجزاءه .
- فلو كان لكون أجزاءه غير لونه كله لكان لونه غير لونه وهذا محال .
- فإن لا شك فيما ذكرنا فالجزء الذي يمتصون أنه لا يتجزأ هو نولون بلا شك
- وإن هو نولون فهو جسم .
- لا يعقل غير ذلك فهو يتجزأ (١)

ثم نذكر بعد ذلك البرهان الخامس في إبطال القول بانباته الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

- (لو انقسمت خطا من ثلاثة أجزاء كل جزء منها لا يتجزأ على قولهم فإنه لا يختلف أحد في أن الخط الذي هو من ثلاثة أجزاء فإنه ينقسم أثلاثا في موضعين وأن الذي هو من أربعة أجزاء فإنه ينقسم أربعة في ثلاثة مواضع .
- فإن لا شك في هذا فيبينون لا محيد منه يفرق كل ذي من سليم ، ولو أنه عالم أو جاهل أن ما انقسم أثلاثا فإنه يقسم نصفين مستويين ، وما انقسم أربعة فإنه ينقسم أثلاثا مستوية .
- فإن لا شك في هذا فإن القسمة لا بد من أن تقع في نصف جزء منها أو في أقل من نصفه .

فصح أن كل جسم فهو يتجزأ ضرورة .

وأن الجزء الذي لا يتجزأ باطل معدوم من العالم .

وهذا مما ينظم لهم منه وبالله تعالى التوفيق . (٢)

ثم نذكر بعد ذلك البرهان السادس في إبطال القول بانباته الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

- (نسألهم عن الجزء الذي لا يتجزأ الذي يحقلونه أنا وضع على سطح زجاجة مليئة مستوية .
- هل له حجم زائد على سطحها أم لا حجم له زائد على سطحها ؟
- فإن قالوا : لا حجم له زائد على سطحها أمعوه وأم يجعلوا له مكانا ولا يجعلوه مكانا أصلا .
- ونسألهم عن جزئين جملا كذلك فلا بد من قولهم أن له حجما .
- فنسألهم عن ذلك الحجم أيهما معا أم لا حصفا .

(١) نفس المصدر ٢٢٢ / ٥

(٢) نفس المصدر ٢٢٢ / ٥ ، ٢٢٤ مختصرا .

بأن ذلك قالوا أثبتوا ولا به الحجم لهما والجزء الذي هو أحدهما
وأما كان للجزء الذي لا يتجزأ حجم زائد فالذي لا شك فيه أن له ظلاً
ولذا صح بقينا أن له ظلاً فلا شك أن الظل بزيده وينقص ويمنه وينقص وينهبط
جعلنا إذا سمعنا قوله الشمس .
فقد نكده كذلك نبيطين دعوى أن كنهه ينقص حتى يكون أقل من نفسه .
وإن ذلك كذلك فقد ظهر بوجوب أن له جزءاً وبخلاف ما ذهبنا إليه (١)

■ ثم نكر بعد ذلك البرهان السابق في إبطال القول بالثبات الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

(نسألهم عن جزء لا يتجزأ من الحديد أو من الذهب . وجزء لا يتجزأ من خيط فظن
هل ثقلهما ووزنهما سواء . أم الذي من الذهب والحديد أثقل من الذي من الخطن ؟
فإن قالوا ثقلهما ووزنهما سواء كإبريا ولزسهم هذا في ألف جزء كذلك من الذهب
أنها ليست أثقل من ألف جزء من الخطن مجتمعة كانت الأجزاء أو متفرقة .
وهذا جنون وكفاية .

وإن قالوا بل الذي من الذهب أوزن وأثقل صدقوا وأوجبوا بأن له جزءاً يتفاضل
الوزن نسروقه ولا بد . (٢)

قال أبو محمد بن حزم تعقيباً على ما نكر من براهين في إبطال القول بالثبات الجزء الذي
لا يتجزأ . :

(فهذه براهين شرورية فاشعة بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بالنهاية وإن جـزءاً
لا يتجزأ ليس في العالم أصلاً .
ولا يمكن وجوده بل هو من المحال المستبعد وبالله التوفيق (٣)

قلت : لا شك أن أكثر هذه البراهين تورث العلم اليقيني بأن القول بالثبات الجزء الذي
لا يتجزأ باطل لأساس له مطلقاً من الصحة .

وقد ذهب إلى هذا أحد أئمة الأشاعرة الكبار . وهو من أكتياء علماء الكـسـلام
المعدودين . بل يصح أن أقول بعد أن عاشت كتبه مدة طويلة أنه من أكتياء
العالم ألا وهو الفخر الرازي .

لقد ذهب في كتابه المباحث المشرقية الذي سنفه على طريقة يفخر بأن الله
تعالى وفقه بحيث لم يسبق لها . وأنه بحث فيه عن الحق دون أن يأبسه

(١) نفس المصدر ٥ / ٢٢٥

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .

لمخالفة الاقوال المشهورة لمن سبقه من الائمة .

ذهب الى ابطال القول بالجزء الذي لا يتجزأ .

وتكر على ذلك مشرين برهانا ثم انقضا بذكر ما استدل به أسلافه من أئمة من ائمة
الاشارة والمعتزلة وبقدها جريما وبين أنها لا تصلح أن تكون أملة بل هي مجسرة
شبهه .

وسوف أقنصر على فكر البراهين الأساسية لكي يزيد الباحث يقينا ببطئ لان
الجوهر الفردي أو الجزء الذي لا يتجزأ - خاصة وأن ذلك يأتي من امام من أئمة
المتكلمين الذين نصحوا للمذهب الأشعري ضمات جليله يسار على فربه عامة من
جا - بمدد ويخاض السيف الامني والعهد الابجي والعهد التفتازاني وغيرهم
من تقدم العقيدة الأشعرية من خلال كتاباتهم الا ان على أنها عقيدة أهل السنة
والجماعة .

نصحت عنوان : الفصل الثالث في املة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ من كتابه

المباحث المشرقية . فكر البرهان الأول على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

(أما لو تقربنا جزءاً بين جزأين فالوسط اما بينهما من التلاقي أو لا يتممهما
فان متممها - فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين غير الوجه الذي يلاقي الطرف
الآخر - فاذا هو متممها -

وان لم يتممها عن التلاقي كان الطرفان متماثلين في الوسط لكن التماثل
محال لوجهين :

(الأول) لان الأجزاء انا تماثلت بطل الترتيب والوسط ولم يحصل انحصار
الحجم . فانه اذا جاز أن يحصل جزءان في جزء واحد جاز أن توجد
ثلاثة وأربعة ، وعلى هذا لا يكون اجتماعها موجبا لزيادة الحجم
فكان يجب أن لا يحصل الحجم . لكن التالي محال فالمتقدم محال .
(الثاني) فلان الأجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولو ازيها فانا تماثلت تساوت
في العوارض أيضا فلا يبقى شيء منها متممها من غيره فمفسر الكمال
واحدا - وذلك محال .

على أننا وان جوزنا التماثل الا أن ذلك يوجب التجزئة أيضا من وجهين :
(الأول) أنه اذا كان مقدار الجزأين مساويا لمقدار الجزء الواحد وسجوع الجزأين
قابل للقسمة فما يساويه كذلك .

لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة -

(الثاني) الشيء - انا محال شيئا فلابد أن يلقاه بطريقة أولا ثم انه يحصل تسام
التفوق والذي لقيه قبل التفوق مغاثر للذي يلقاه حال التفوق والذي

بإلقاء حال النفوذ أقل من الذي يلقاه عند تمام النفوذ وذلك بوجوب

التحريك (١)

ثم إن الرأى نكر بعد ذلك الشكوك التي ترد على برهانه هنا وأما في الرد عليها بما لا طائل تحته مما لا داعي لتكرره خوفا من التطويل .

ثم نكرر بعد ذلك البرهان الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ . . فقال :

(انا وكبنا خطان من ثلاثة أجزاء . ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط فان الجزأين

تصح الحركة منهما . والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة .

فإذا تصح الحركة على الجزئين الطرفيين معا الى الالتقاء .

وإذا فعلنا ذلك فيكون كل واحد منهما معا مسا لنصف الجزء الوسطاني من الخط

الاسفل ولنصف من كل واحد من الجزئين الطرفيين من الخط الاسفل فتتقسيم

الاجزاء كلها .

ولا يقال : بأن حركتهما متمتعة لكونها مؤدية الى انقسام الاجزاء .

فان جعل المطلوب مقصدا في ابطال المقصدة المبطلة له شيء . باطل .

لان المطلوب مشكوك في صحته .

والمقصدة معاوية الصحة .

فجعل اليقين مبطلا للمشكوك أولى من العكس .

لانا نقول لاشك أن سرح العقول يقتضي بأن الجهة انا كانت فارقة والجزء يكون

قائلا للحركة فان تلك الحركة لا تكون متمتعة .

وهذه الحجة مطردة في كل خط مركب من الاجزاء الفرقة (٢)

قلت : يقوم هذا البرهان على أساس تركيب خط من ثلاثة أجزاء . من التي زعموا أنها

لا تتجزأ كما في الشكل

ثم وضع جزئين من هذه الاجزاء كل واحد منها على طرف من هذا الخط

بحيث يبقى الوسط فارغ كما في الشكل

ثم تحريك الجزئين الطرفيين اللذين في أعلى الى أن يتلاقيا .

حيث لا مانع من حركتهما كما في الشكل

وبالقي الاستعمال كما ذكره واضح لا يحتاج الى بيان .

(١) الفخر الرازي : التمامات المنطوقية - ٢ / ١٠

(٢) نفس المصدر - ٢ / ١٥

ثم نكر بعد ذلك البرهان الثالث في لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ فقال :

(انا وكذا خطا من أربعة أجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن جزءا

وتحت الطرف الايسر جزءا آخر -

ثم انا فرسنا أنهما يتجهان بالحركة دفعة

ويتجهان الى آخر الخط دفعة

فلا شك أنه يمر كل واحد منهما بصاحبه

ويستحيل ذلك الا بعد تحايلهما

ويستحيل التحايل الا على متصل الثاني والثالث

فقد وقع الجزء على متصل الجزأين

فيلزم كونه قابلا للقسمة (1)

قلت : سوف أكتفي من براهين الفخر الرازي بما ذكرت وهي كافية في بيان المطلوب .

وان كان هو قد نكر عشرين برهانا على بيان بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزأ

ولولا خوف الاطالة والخروج عن المقصود من الاشارة بمسائل جانبية لتكررت

كلها .

ذلك أن الفخر الرازي يعتبر من كبار أئمة الاشارة - فكونه يوجه هنا التفتيش

الشد يد لنظرية الجواهر الفرد بما يهضمها من قواعدنا يجعل المباحث يقرر فسي

انطمان أن هذا القول الفلسفي باطل بقرنها .

واتمام عليه من دليل الجواهر والاغراض باطل مثله .

(1) نفس المصدر ونفس الصفحة .

تعقيب :

بمعد استمرارنا منذهب الاشاعة في الجوهر الفرد وأثبتهم على اثباته وردود ابن حزم
والفخر الرازي على هذه الاثقة وبيان زيفها ومعناها من الحق أرى أن أعقب على ههنا
المبحث فأقول :

أولاً : أن أول من قال بثبات الجوهر الفرد في المذهب الاشعري هو مؤسس المذهب
أبو الحسن الاشعري ، وتلميذه الفاضل أبو بكر الباقلائي ، ثم تتابع شيوخ
المذهب في الأخذ به والانتصار له والرد على نقائه .

ثانياً : أن أبا الحسن الاشعري وأئمة الاشاعة من بعده إنما أخذوا هذا القول عن المعتزلة
وهم أول من أدخلوه في علم الكلام على يد شيخهم أبي الهيثم العلاف الذي لسم
تختلف المصادر في أنه إما أخذه عن الغلاصة .

ثالثاً : أن أبا الحسن الاشعري وأئمة الاشاعة من بعده قد تابعوا المعتزلة في جعل
الجوهر الفرد أساس طريقتهم المعتمدة في اثبات حدوث العالمات توصلا في اثبات
وجود الله تعالى الذي هو أصل أصول الدين .
ومن هنا اكتسبت مسألة ثبات الجوهر الفرد منهم أهمية خاصة لأن في القبول
بابطالها ابطال لأصول الدين على زعمهم .

رابعاً : أن أبا الحسن الاشعري وأئمة الاشاعة من بعده لم يذكروا دليلاً واحداً من الكتاب
والسنة يدل على اثبات الجوهر الفرد .
ولم يذكروا عن أحد من الصحابة أو التابعين أو الأئمة المشهورين من ثمة العقيدة .
والمعتزلون الذين لهم لسان صدق كلمة واحدة تصلح لأن تكون شبهة لدليل على
اثبات الجوهر الفرد .

خامساً : أنه من خلال البحث والدراسة قد تبين لي سبب الغرام الاشعري بقول المعتزلة
في الجوهر الفرد ، وذلك فيما حكاه عنه الجوهري والشهرستاني في أنه عند ما
أراد أن يثبت حدوث الجواهر بأنها لا تخلو من الاجتماع والانتراف معاً ، وجواز
أدائها عليها كان لا بد له من الالتزام بهذا القول ليتسنى له القول بأنها
كانت منفردة ثم اجتمعت أو كانت مجتمعاً ثم تفرقت .

وهذا ما لا يستطيع أن يقوله في حالة الجسم لنا لم يكن مكوناً من الجواهر الفسدة
ومن هنا الغرم بقول المعتزلة بثبات أن الاجسام تتكون من الاجزاء التي لا تتجزأ

ثم جاء أئمة منعه فانتمسروا لقوله واخترموا له الآلة التي مر بنا بيان صنعها
ومعناها من الحق والصواب .

سائما : أن ماجاء به العصر الحديث من اكتشافات ونظريات قائمة على المنهج التجريبي
ثم ماجاء به من تطبيقات عملية تزيد النفس يقينا بصحة أصولها النظرية التي
ابنت عليها قد هدم النظريات القديمة التي تقوم على تكوين الجسم من جزيئات
لا تنقسم .

وأصبح أمر تقنيات الذرة التي يتكون منها الجسم مما يعرفه صيربان المستأثرس
الابتغائية . وأصبحوا يعلمون أن الذرة تتكون من مجموعة أجزاء منها :

- الألكترونات التي تحمل الشحنة السالبة في الذرة .
 - والبروتونات التي تحمل الشحنة الموجبة .
 - والنيوترونات المتعادلة الشحنة .
- والتي جانب الدواة^(١) هناك الفراغ الذي يحتوي على مجالات الالكترونات .

واستطاع أهل هذا الشأن تفجير هذه الذرة واستغلال الطاقة الهائلة التي تنبعج
من هذا التفجير في أمراء مختلفة .

منها ماحدث في الحرب العالمية الثانية في هيروشوما وناجازاكي باليابسان
ومنها محطات توليد الطاقة الكهربائية .

وأصبح هذا الأمر من المعلوم بالانطرار لكثير من أهل هذا العصر .
وبالتكشاف مكونات الذرة المختلفة وانقسامها أو انشطارها لتتطم نظرية الجوهج
الفرد التي اتمرنها فلاسفة اليونان الوثنيين .

وإنهم ماينبى عليها من أقوال ٠٠ ولاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم .
وأختلف الله على الاشاعة ويفرهم من الذين بنوا أصول دينهم عليها خيرا منها
ورحم الله أبا الحسن الأشعري لوأنه أدرك هذا العصر لتحول عن القول بالجوهج
الفرد كما تحول عن آراء المعتزلة التي تدبر له بطلانها ٠٠ والله تعالى أعلم

(١) العداة تمثل مجموع النيوترونات والبروتونات وغيرها من الالكترونات .

البحث الثالث :-

تسلسل الحوادث في الزمن العاض عند الاعتراف

فمن أن أشرع في الكلام على مسألة تسلسل الحوادث في الزمن العاض عند الاعتراف أود أن أنه الي أن المتكلمين يطلوا بين قول اللاسفة بدم العالم أو طس السمد بدم الأطلاق ونحوها (١) .

وبين القول بدم تناهي الحوادث في العاض أو القول بتسلسل الحوادث في الزمن العاض .

ذلك أنهم لما أرادوا أن يطلوا قول اللاسفة الذي عائلوا فيه الأنبياء والمرسلين وكتب الله تعالى كذا وهو القول بدم العالم .

فما أراد المتكلمين أن يطلوا ذلك القول أعذوا بدليل الجواهر والأمران استدلوا به على حدوث العالم وطلان قدمه .

ولم أن الله تعالى خلقه وأوجده بأجسامه وجواهره وأمرانه في زمن بعينه بحيث لم يكن شي قبلها من المحدثات والمتعلقات موجودا .

وبن المتكلمين أنهم بهذا الدليل قد قطعوا اللاسفة وبنوا بطلان قولهم السافظ الضعافت الذي كان كما في بيان بطلانه مخالفته المبرجة للأدلة الطامعة من نموس الكناوالسفة الداللة على أن كل ماسوي الله تعالى فانه مخلوق . كان بدمه أن لم يكن .

وذلك دون الدخول في أنواع ومناجات وماطرقات وموادلات بعيدة عن نسور الوحي الالهي .

وبد سبق أن بنت أن دليل الجواهر والأمران عند المتكلمين ينسب في أساسه على القول بأن الأجسام أو الجواهر لما كانت لا تنفقه عن الحوادث ولا تنسبها فتكون قبلها حادثة .

(١) راجع في ذلك : شرح المفاتيح المضوية بمناجبة محمد عبده (١) الكلال الدواني : مشقان دسا . نفرة دار احيا . الكتب العربية . القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٢٢٧هـ . طبع تحت عنوان : الشرح محمد عبده بين اللاسفة والمتكلمين .

الا أنهم لما رأوا أن هذه القعدة برد عليها اعتراضا يطل معها وهو
أن هذا الكلام يصح في حادث معين أو مجموعة محدودة من الحوادث . أما من يقول
بحوادث لا أول لها أو بعدم تنامي الحوادث في الماضي فانه لا يرد عليه الاذى بنسوة
عليه دليلهم .

فربما يوجد جسم لا يتك من الحوادث ولا ينفكها ويكون قديما وذلك اذا كان
جنس الحوادث التي تنامت عليه قديما وأفراد حادثة وهو ما يفعله اللاسفة في الفلسفة
وتعاقب الدورات الحادثة عليه من الأزق
فلما رأى المتكلمين ذلك أماعوا هذه القعدة وهي منع تسلسل الحوادث نسي
الزمن الماضي التي دليلهم على حدوث العالم .

فهذا هو منأ القول بهذه المسألة عند المتكلمين ومنهم الأشعرية ومن هنا
ربطوا - كما أشرت آنفا - بين القول بمنع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي أو القبول
بحوادث لا أول لها وبين قول اللاسفة بقدم أجزاء من العالم . مع أن هذا الربط غير
صحيح على الاطلاق ، فان بين اللاسفة باطل بلا أدنى شك .
والعقل به سذب للأنديا والعربالين .
وتدب للقرآن العظيم وحسبه بذلك بطلا .

ولي نفس الوقت فان القول بحدوث حوادث لا أول لها لا يقتضي القول بقدم العالم
أو بقدم شيء من العالم .

فان كل ما سوى الله تعالى وصفاته القائمة بذاته مخلوق كان بعد أن لم يكن
ليس في ذلك شبهة عند أتباع الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أصلا .

أما المعنى بقطع أولية الحوادث في الزمن الماضي
أو بالقول بحوادث لا أول لها في الزمن الماضي
المعنى بذلك هو درام فاعلية الرب عز وجل في كونه وملكه
بمعنى أنه سبحانه لم يزل يفعل الحوادث شيئا بعد شيء
ولم يأت عليه سبحانه وتعالى زمن كان فيه معطلا عن الفعل
بل لم يزل متكلما كيف شاء .
ولم يزل خالقا كيف شاء .
ولم يزل محسنا كيف شاء .

ذلك أن المتكلمين لما أظفوا القول بأن العالم الحادث المتعلق له أول وبدية
ومأخر زمن لم يكن فيه شيء حادثا ولا متعلوقا .

اعتنى قولهم هذا أن الله تعالى كان قبل الوقت الذي رصده مبدأ للمطلق
والأيجاد كان معطلا عن صفاته الواجبة .

وبأن من ذلك أنه كان معطلا مالا نهاية له من الزمن حتى بدأ المطلق
والأيجاد . ويستوي في تعطيل صفات الرب عز وجل طوال هذه المدة الاختصاصية .

من قال بالفرق بين كونه خالفا ومتكافئا ونحو ذلك بالقوة

أو خالفا ومتكافئا ونحو ذلك بالفعل

ومن حكى عن ذلك ولم يسمو كنه بهذا اللفظان الأرسطي الذي لا يسمع ولا يفهم من
جوع . فإنه على كلا القولين كان معطلا عن صفات كماله وجلاله وأحسانه الواجبة لله
تعالى . تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وما ينبغي التنبيه طره أن المتكلمين ومنهم الأفاخرة . كانوا مدعويين إلى
هذا القول دفعا حرصا منهم على إبطال قول اللاسفة الطاهر البطلان

وهذا الاندفاع جعلهم يقعون في خلط وتخط وهم يقررون ردهم في بطلان
القول بقدم العالم وبأن الدليل على حدوثه .

وذلك بشأن العاشرت الكلامة التي نتجت عن المجادلات والمناظرات .

ولقد كان نصيب مسألة تامل المواد في الزمن العائس من هذا الخلط
والتمطيط كثيرا فوجد الواحد منهم . كما سيأتي بيانه . يقرر عددا من الأدلة في إبطال
تامل المواد في كتاب من كتبه .

ثم يأتي في كتاب آخر فيبطلها جميعا وينتصر للقول المتخالف (١) .

أو يأخذ بدليل أضعف مما أبطله (٢) .

وأبني غيره من أنه العذهب من بعده فبطل دليله المختار . وهكذا .

(١) هذا ما فعله الفخر الرازي في كتابه " المناجحت النظرية " ٦٦٥/١ - ٦٦٠ .

(٢) هذا ما فعله الأمدى في كتابه " غاية الغرام " ص ١٠ : ٩ - ١٣ .

بل ان الثأمرين من الأضامة كصاحب الواقف وصاحب الطامد يذكرون الدليل المعتد ويغرون على أحسن الوجوه ثم يعطون عليه بما يتفق .
فيقول الباحث من الحق فيما يقدم للناس على أنه مذهب أهل السنة والجماعة مستترا لا يدري أين الصواب .

ومن أكثر أئمة الأضامة الذين ساهموا بتسبب وإفتر من الخلط والتنطيط في هذه المسألة أبو المعالي الجويني العلقب بأمام الحرمين .
فقد بين في كتابه " الشامل في أصول الدين " أهمية هذه المسألة حيث قال :
(من أعلم أركان الدين منع انقضا حوادث لانهاية لها ويستتر دلالة حدود العالم دين اثبات ذلك) (١١) .

وفي كتابه " الارشاد الى فوائد الأدلة على أصول الاعتقاد " ذكر أن هذه المسألة تنقل أصلا من الأصول التي يبني عليها الدليل على حدود العالم وربط بينها وبين قول العلامة بعدم العالم فقال
(الأصل الرابع : يقتل على انقضا استتمالة حوادث لا أول لها والاعتناء بهذا الركن حتم

فان اثبات القرص منها يزرع جطة مذاهب الملحدة
فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه
ولم تزل دورة للقلوب قبل دورة الى غير أول
ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك الى غير منتجع
فكل ذلك مسبق بعقله وكل ولدته مسبق بولاده
وكل فرع مسبق بمدر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة
فتقول : موجب أصلكم يقتضي بدعوى حوادث لانهاية لأعدادها
ولانهاية لأعدادها على التعاقب في الوجود
وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول) (١٢)

(١١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، ص ١٤٣

(١٢) الجويني : الارشاد ، ص ٢٥ ، ٢٤ .

قلت : قوله بأن هذا القول معلوم بطلانه بأوائل العقول من الدخول العريضة فان كثيرا من المتكلمين ممن لا يظنون كلاما عن الجوهري قد ذهبوا الى خلاف ذلك بسلب منهم من ذهب الى ترجيح القول بجواز تسلسل الحوادث في الزمن العائني في بعض كتبه (١١) .

ونهم من ذكر الخلاف في المسألة وذكر أدلة كل فريق ثم أخذ يفند أدلته أصحابه الأتباعه دليلا دليلا ثم اختار هو دليلا هزليا (١٢) .

ونهم من بين بطلان الربط بين مسألة قدم العالم وبين مسألة تسلسل المواد في الزمن العائني فلم يستبعد القول بجواز التسلسل في الآثار مع القول بحدوث العالم وبطلان قدم شيء منه .

يقول الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية معقبا على أدلة أصحابه من الأتباعه على بطلان تسلسل الحوادث في العائني

(وأنت عسير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم ، بل القدم المنصبي بأن يكون فرد ممن أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا . وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين) (١٣) .

فهاهو حكيم من كبار المتكلمين يذهب الى إمكان القول بالتسلسل مع نفي القول بقدم العالم ويحكي عن بعض المحدثين المتأخرين .

ويقول صاحب " الحاشية على شرح العقائد العنصرية " بعد أن انتقد أدلته الأتباعه على بطلان التسلسل .

(وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فانما هو مني على أوهام كاذبة يرد عليها البرهان الصحيح .

والى الآن لم يتم برهان خطائي فضلا عن يقيني على وجوب تاهي حاصله اجتمعت أجزاؤها مع الترتيب أو لم تكن كذلك) (١٤)

(١١) الفخر الرازي : المباحث المشرفية ١/٦٦٥ - ٦٧٠ .

(١٢) السيف الأندلسي : نايه الزمام ، ص ٩ - ١٣ .

(١٣) الجلال الدواني : شرح العقائد العنصرية بحاشية الشيخ محمد عبده ١/٨١ .

(١٤) الشيخ محمد عبده بحاشية على شرح الدواني للعقائد العنصرية ١/١١٥ .

ومن خلال هذه التفولات يتبين للباحث مدى تعامل الجوهري في الطولان
القول بأن بطلانها معلوم بأوائل العقول
مع أنه اعتبر هذه المسألة من أطم أركان الدين .
ثم قال الجوهري :

(فأنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول
من أصل الطلحة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لها
وما انقضت عن النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد أثر الواحد .
فإذا انصرفت الدورة التي قبلها (١) هذه الدورات إذن انقضاء وانهاؤها
بتأخيرها وهذا الدر كالم في فرضنا (٢) .

قلت : فلو تدبر الباحث النصف هذا الكلام ولبعد فرائه مرة ثانية ليرى هل
فيها ظاهراً من دليل على ما جعله كافياً في عرضه في مسألة اعتبرها من أطم أركان
الدين ؟

وهل وهل التي هي " زائد عما قاله بأن انقضاء الدورة التي نحن فيها الآن
والتي قبلها دورات لانهاية لها يؤذن بتأخيرها .
فانقضاء هذه الدورة وانقضاءها يؤذن بانتهائها وانتهاءها ما قبلها من الدورات
التي انقضت وانتهت .

وهل ثابته أحد في انقضائها كلها وتأخيرها من هذا الطرف الذي انقضت
عنده أو من هذا الطرف الذي انتهت اليه .

أما النزاع في هل انقضائها من هذا الطرف الذي بناها وهو الطرف الذي
انتهت اليه يؤذن بانقضائها من الطرف الآخر وأن يكون لها صدأ .

وهل ذكر هو دليلاً يشير إلى انتهائها من طرف الصدأ ؟
بل إذا انقضت أو انصرفت هذه الدورة التي نحن فيها تم التي بعدها والتي
بعدها إلى ما شاء الله .

(١) في الأصل " قبل " وهي خطأ مطبعي بغير المعنى تماماً وأثبتته بقضية السبان

(٢) الجوهري : الإرشاد ، ص : ٢٦ .

كان انضمامها أو انتهاءها جميعا من هذا الطرف الذي انقضت عليه
أو انتهت إليه لا يؤذن ولا يدل بأي نوع من أنواع الدلالة على أن جنس الدورات التي
انقضت وانتهت قبلها له ابتداء.

بل كل دورة تتسرم وتتقضي وتتسهي

سنتا جنسها أو نوعها بان مستمر من الطرف الذي في الماضي .

فلا مجال في لفظ الانتهاء هو الذي أوقعه في هذا الخلط والتخبط .

أما مع التفصيل والبيان والتفرقة بين الانتهاء من الطرف الذي يليها والذي
انتهت إليه ومن الانتهاء في الأزل فانه يظهر أن ما قاله لا يمكن مطلقا في تحقيق فرضه
من ابطال القول بتواصل المواد في الزمن الماضي .

ثم قال أبو المعالي :

إ فان قيل : مقام أهل الجنان عهد سرمد

فإذا لم يبعد اثبات حوادث لا آخر لها

لم يبعد اثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستعمل أن يدخل في الوجود من مقدرات البارئ تعالى ما لا يحصره

عدد ولا يحويه أحد .

والذي يحق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول .

وأشياء المواد مع نفي الأولية تناقض .

وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر (11)

قلت : الذين قالوا بحدوث لا أول لها لم ينفوا الأولية عن الحادث العنصر

وأما نفوها عن جنس الحادث .

ففي الأولية وأثبتها لم ينزورا على شيء واحد فلا تناقض كما زعم

هذا إذا سلم له قوله بأن حقيقة الحادث ماله أول .

ثم قال :

إِضْرِبِ الْمُعْطَلِينَ مِثْلِينَ فِي الْوَجْهِينِ فَظَالِمًا :

مثال اثبات حوادث لا أول لها قول القائل : لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما الا وأعطيك قيله ديناراً ولا أعطيك درهما الا وأعطيك قيله درهما فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينار ولا درهما .

ومثال ما أترجموا أن يقول القائل : لا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده درهما ولا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده ديناراً .
فتصور منه أن يجري على حكم الشرط (1)

قلت : لا أدري هل يعني على مثل الجويني مثل هذه المغالطة المذكورة التي في المثالين المذكورين أم أن الانتصار للرأى ببعد الامتناع عن الاعتراف ويعمله عن تدبير ما يحويه من كلام لم يخل به قول خصمه ؟

فإن قيله : * مثال ما أترجموا أن يقول القائل لا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده درهما . ولا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده ديناراً *
فالمعلمان هنا كلاهما لم يتحققا فهما مستغفلان
فالتسلسل هنا صحيح .

وكان ينبغي على * المعطلين * الذين ضربوا المثالين - ان أرادوا انصافاً - أن يوازنوا بين المثال الذي ضربه لالزام التصوم لهم وبين المثال الذي ضربه لالزام خصومهم . يمكن بيان المثال الذي ضربه لالزام خصومهم قول القائل :
* ما أعطيك درهما الا أعطيك قيله ديناراً وما أعطيك درهما الا أعطيك قيله درهما * .

وهكذا يكون المعلمان كلاهما متحققان في الماضي .

لا أن بأنها بسيطة غير مستقيمة في نفسها وبدونها أنها مثال لما يلزم التصوم فإن قول القائل : * لا أعطيك درهما الا وأعطيك قيله ديناراً ... الخ * .
كلام غير مفهوم بل هو غلط في نفسه .

ويتضح المثال المضروب يمكن للتباحث المتصف أن يطمئن الى صحة القول بحدوث لا أول لها وأن من قال بجواز حوادث لا آخر لها . وهو القول الحق الذي دل

طبه الكتاب والسته ياربه أن يقول بجوار حوادث لا آخر لها ولا كان محتاسنا .
 ثم ان أئمة الأئمة من بعد الجويني لم يسلموا من الخط والتقص في هذه
 المسألة فقد ذكرها الرازي في كتابه " الأربعين في أصول الدين " (١) وذكر منسقة
 أوجه للدلالة على بطلان تسلسل الحوادث في الزمن الماضي .

ثم جاء في كتابه " المعاني الشرعية " فأورد كل ما يصلح للاستدلال على
 بطلان التسلسل من أدلة المتقدمين والمتأخرين من المتكلمين ومنها هذه التي ذكرها في
 كتابه الأربعين ثم عددها جميعا وبين زيفها وبطلانها وضعفها وبنهايتها وعدم صلاحيتها
 للاستدلال على مثل هذه المسائل الباطية وذلك من خلال ما ساعد على إيمان الفلاسقة وهو
 لم يتلقه من أحد منهم بل هو كلامه نفسه وكلام كل منصف يتحرر من التعصب والتقليد
 الذهبي اللذان يبعدان الباحث عن الوصول إلى الحق والتصديق بما دلت عليه النصوص
 الشرعية من الكتاب والسته .

في بيان حجج الفلاسقة بطلان التسلسل من أصحابه الأئمة وغيرهم ذكر
 الرازي الحجة الأولى فقال :

إ ان الحوادث اليومية تتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك طسه
 بداية . فالحوادث الماضية بداية
 بيان الصغير من وجوه أربعة :

أما أولا : فلأن الحوادث الماضية التي إلى زمن الطوفان أهل من الحوادث التي التي
 زماننا بقدر ما بين الطوفان و زماننا .

وأما ثانيا : فلأن الدورات الماضية إما أن تكون جزأ أو شععا وكيفا كان فهو ناشئ عن
 العدد الذي هو .

وأما ثالثا : فلأن عودات الفراعنة أنها أكثر من عودات زحل والفضرى .
 وأما رابعا : فلأن الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان البشرية الماضية غير
 ماضية فكانت النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس
 البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية ، لكن عدد النفوس الموجودة في
 زماننا قابل للزيادة والنقصان .

(١) الفخر الرازي : كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص : ١٢٠ وابعدها .

عالم النفوس التي كانت في زمان الطوفان لانك أنها أقل عددا من النفوس
التي وجدت في زماننا

وكل عدد يقل الزيادة والنقصان فهو متناه

فالنفوس البشرية الموجودة متناهية

تم يستدل بتناهيها على تناهي الأبدان .

وتناهي الأبدان على تناهي الحركات والحركات وتناهي كل العالم .

وأما بيان أن كل عدد يقل الزيادة والنقصان فقد رسوا أنه أدلى بديهياً (١١).

تم ذكر بعد ذلك الحجة الثانية للعاقلين بإبطال التسلسل من الأضائة وضرهم

فقال : (او كانت الحوادث العاضية غير متناهية

لتوقف حدوث المادد اليومية على انقضاء مالا نهاية له

وما يتوقف على انقضاء مالا نهاية له استحال وجوده .

فكان يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي

فلما وجد طمنا أن الحوادث اليومية متناهية (١٢) .

تم ذكر بعد ذلك الحجة الثالثة للعاقلين ببطلان التسلسل من الأضائة

وضرهم فقال : (أن كل واحد من الحوادث اذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول

كما أن كل واحد من الزنوج لما كان أسودا

وجب أن يكون الكل أسودا (١٣) .

تم ذكر بعد ذلك الحجة الرابعة فقال

(أن الحوادث العاضية قد انتهت اليها

فلو كانت الحوادث العاضية بلا نهاية

لكان مالا نهاية له متناهيا

وذلك محال (١٤) .

(١) الفخر الرازي : المباحث المشرفية ١/ ٦٦٥ + ٦٦٦ .
(٢) نفس المصدر ١/ ٦٦٦ .
(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .
(٤) نفس المصدر ١/ ٦٦٦ + ٦٦٧ .

ثم ذكر بعد ذلك الحجة الخامسة فقال :
 (أن الأول إما أن يكون قد وجد فعمادت أو لم يوجد
 وأول حال
 لأن ذلك الحادث يكن مسبوق بالعدم
 وأول لا يكون مسبوق بالعدم
 وإن لم يوجد شيء من المواد في الأول فقد أشرفنا إلى حالة ما كان شيء من
 الحوادث هناك موجودا

فإذا كل الحوادث مسبوق بالعدم (١١) .

ثم ذكر بعد ذلك الحجة السادسة فقال
 (أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود
 وبداخل في الوجود فقد حصره الوجود
 وحصره الوجود كان متناهيا

فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية (١٢)

ثم ذكر بعد ذلك الحجة السابعة فقال :

(أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لأول له

فإذا فرضنا جمعا قديما وفرضنا حوادث لا أول لها أن لا يكون ذلك الجسم

متقدما (١٣) على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها

وصالح أن يكون الشيء لا يتقدم أمورا

ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور

لأنه يصير حكم السابق والسبوق في السابق والتقدم حكما واحدا (١٤) .

قلت : فهذه الحجج الذي ذكرها الفخر الرازي تستوي أكثر (١٥) ما طالعته

في كتب الأضراف من الأدلة على بطلان تسلسل الحوادث في الزمن الماضي .

(١١) الفخر الرازي : الساجد المشرقة ١٦٧/١

(١٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٣) سابقا من المطبوع والسيان بقضيبها .

(١٤) الفخر الرازي : الساجد المشرقة ١٦٧/١

(١٥) قولني " أكثر " لأن الأمدى ذكر في غاية الترام من ١٤٠١٣ دليلا مركبا ثم أجد
 عند الرازي ولكنه أيضا ضوابط ولولا الاطالة لنقلته وتكلمت عليه ولمعه أمسرى
 عند الابن والفتاوي وصرحوا بأن الدلالة المعتمدة في برهان التطبيق .

والرغم من ذلك فقد عندما الرأى دليلا دليلا من خلال حكاية من الفلاسفة
في بيان فساد الحجة الأولى من حجج الأسماء وتوهم على بطلان التوصل قال الرازي
(الجواب عما ذكره أولا من وجوه ثلاثة :

الأول : ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان

اما كل الحوادث

واما كل واحد واحد منها

والأول مثال أن الكل من حيث أنه كان غير موجود لا في الخارج ولا في
الذهن على ما بيناه في باب الانهائية .

وقلا يكون موجودا امتنع أن يكون موصوفا بالأوصاف التنوية من الزيادة
والنقصان ونحوها لما بيناه في باب الوجود : أن مالا يكون ثابتا في نفسه
لا يمكن أن يكون موصوفا بالأوصاف التنوية .

الثاني : وهو أننا بيناه في باب تناهي الأجسام أن الشيء إذا كان متناهيا من جانب
وغير متناه من جانب آخر .

فإذا سمع الى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة انحصار
حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يسمو الجانب الآخر
متناهيا .

الا أن يقال : اننا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على
الجانب المتناهي من الناقص

فلا بد وأن يظهر التناقض من الجانب الآخر

ولكننا اذا سلمنا لهم صحة هذا التنسيق

فانه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص الا بوضع فضل عددي الزائد .

ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبدا من غير أن ينقطع

الناقص ، بل يبقى أبدا مع الزائد بنفسه الفضل العددية .

الثالث : معارضة ذلك بأمر أربعة :

أولها : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطولان أقل من صحتها من

الأزل الى زماننا هذا مع أنه لا يلزم تناهي الصفة .

وإنها : أن صفة حدوثها من الطول إلى الأبد أكثر من صفة حدوثها من الآن إلى الأبد .

مع أنه لا يترتب تناهي هذه الصفة في جانب الأبد .

وبالنتيجة : أن تضعيف الألف مرات غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرات غير متناهية .
ورابعها : معلومات الله أكثر من مقدراته مع أن تلك غير متناهية (١١) .

ثم بعد ذلك ذكر ما يدل على فساد الحجة الثانية للأشعرية على بطلان التسلسل فقال :

(أنه إما أن يعني بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان في وقت واحد ويوجد أحدهما في المستقبل أن يوجد العدم الثاني قبله فإن كان الأمر على هذا فقد وجدنا أمراً معدوماً .

ومن شروط وجوده أن توجد أمور بغیر نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيتمتد في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط ، فالذي يكون كذلك كان متناهي الحدوث في الوجود . وأما أن عن بهذا التوقف : أنه لا يوجد حادث إلا وقد وجد قبله مالا نهاية له . ثم أمسى أن التوقف بهذا المعنى معال . فهذا هو نفس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه (١٢) .

ثم بعد ذلك ذكر ما يدل على فساد الحجة الثالثة فقال :

(أنه لا يترتب من شئ لكل واحد شئ الأخرى لكل إذ من الجائر أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الأجزاء لأن كل واحد من أجزاء العشرة ليس بعشرة والكل عشرة فكذلك واحد من الأجزاء ليس بكل . مع أن كلها كل
وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم .

بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستعمل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء ولا لم يكن أحدهما لا والآخر جزءاً .

(١١) الفخر الرازي : المباحث الصوفية ١/ ٦٦٤ . ٦٦٤

(١٢) نفس المصدر ١/ ٦٦٤ .

وأما المثال الواحد فلا يكفي
 أننا لا ندعي أن حكم الجثة يجب أن يكون مساويا لحكم الآحاد حتى يضرنا
 المثال الواحد .

بل نقول : إن ذلك التماثل قد يكون وقد لا يكون
 والأمر فيه موقوف على البرهان (١) .

ثم ذكر بعد ذلك ما يدل على فساد الحجة الرابعة فقال
 (أن انتهاء الحوادث البتة يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يليها
 وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا ينافي أن لانهاية من الجانب الآخر
 والدليل عليه الصحة : فانه لا بداية لها مع أنها قد نتاحت البتة .
 وكذلك حركات أهل الجنة لانهاية لها
 مع أنها في جانب البداية لها نهاية) (٢) .

ثم ذكر بعد ذلك ما يدل على فساد الحجة الخامسة فقال
 وهو قولهم : الأزل هل وجد فيه حادث أم لا ؟
 فنقول : الأزل ليس حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية
 فالحوادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسمى بالعدم يمنع وقوعه في
 العدم .

فأما قولهم : لما لم يقع شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا الى حاله
 لم يكن شيء من الحوادث هناك موقودا .
 فنقول : قد بينا أن الأزل ليس وقتا مخصوصا حتى يقال بأن ذلك الوقت قد
 خلاص الحوادث
 بل الأزل عبارة عن نفي الأولية .

فولنا : الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه أن نفي الأولية لم يوجد
 فيه شيء من الحوادث ، أي كل واحد من الحوادث مسبوق بالعدم .

(١) الفخر الرازي : الساعات المشرفة ١/١٦٦
 (٢) نفس المصدر ١/١٦٦ .

ظن ظنم : انه لما كان كل واحد منها موصوفاً بالعدم وبأن يكون الكل كذلك ، فإن النزاع ما وقع الا فيه .

والذي يحسم ماده هذا الوهم أن نعارضه بالصحة

فنقول : صحة حدوث الحوادث : هل كانت حاصلة في الأزل أم لا ؟

فان كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث عادت أرثي وذلك محال

وان لم يكن فطلصحة مبدأ أول وهو محال .

وأما لم يكن هذا الكلام فادحا في أن الصحة لا بداية لها لم يكن عادما في

هذه المسألة (١) .

ثم ذكر بعد ذلك ما يدل على فساد الحجة السادسة فقال :

(من أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود

فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف

ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يليها

أما لم ظنم : انه يلزم من ذلك أن يكون محصورا من الطرف الذي لا يليها ؟

ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث (٢) .

ثم ذكر بعد ذلك ما يدل على فساد الحجة السابعة وهي آخر ما ذكره

حججه فقال :

(الجواب عما ذكره " مايعا " من أنه لا يلزم أن لا يتفك الجسم من حدود

الحوادث ويدها .

فنقول : ان عنتم به أن يكون موصوفاً بوجود كل الحوادث

ويكون موصوفاً بعدمها معا .

بذلك باطل

لأن الحوادث ليس انكبتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها .

وان عنتم به أنه في كل واحد من الأزمان يكون موصوفاً بواحد من تلك

الحوادث

(١) القدر الرابع : المباحث الشرعية ١/٦٢٠

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتى يارح التناقض بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث .

والتناقض انما يلزم اذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعين وعدم ذلك الحادث معاً .

وأما أن يكون في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وعدم غيره فأى تناقض فيه (١) قلت : بحرف النظر عن كون هذا الكلام من الرازي نفسه أو نقله عن غيره فهو كلام واضح وأدلة دامغة في ابطال مادكره المتكلمين من شبه على بطلان القول بحوادث لا أول لها

وكونها تأتي من مثل الفجر الزاوي فهو زيادة في تأكيد بطلان قولهم لأنه غير متهم بالتعصب ضدهم .

وقد تعددت ألا أقطعه بتعليق حتى أحافظ على سلامته ويوضعه في تحقيق الفرض المطلوب مع بيان بطلان القول بمنع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي

وبالتالي بطلان ما بناء عليه المتكلمين من الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الجواهر والأعراض وبطلان ما استقرته من لوازم مخالفة لأدلة الكتاب والسنة .

وما ينبغي التنبيه عليه :

أن الشيخ محمد عبده في حاشيته على شرح العقائد العنصرية للاجبي

قد وصل الى نفس النتيجة التي وصل اليها الفجر الزاوي في المباحث المشرفة والتي سابقها على لسان العلامة مع بيان بطلان منع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي وصحة القول بجواز تسلسلها الا الى نهاية في الماضي .

حيث قال : (ويصح ما ظنوه في ابطال التسلسل من البراهين فانه هو عينها على أوهام كاذبة يردعها البرهان الصريح) (٢) .

وقد سبق أن ذكرت منه هذا الكلام الذي قاله بعد أن قرأ أشهر دليل للمتكلمين وهما برهان التطبيع وبرهان التشايد على منع تسلسل الحوادث رجع عليهم بما بالفتق والتفتيد بما لا يدع مجالاً للشك في بطلانها .

(١) الفجر الزاوي : المباحث المشرفة ١٦٠/١ .

(٢) الشيخ محمد عبده : حاشية على شرح العقائد العنصرية ١١٥/١ .

وقد وصف برهان التطبيق بأنه مضطرب (١)

يوسف برهان التنايف بقوله

{ ويتدغم النظر في هذا الذي بينا تشهد أن ليس لهذا البرهان التنايفي

سعة على أي تقريره (٢) -

ويط ينبغي التنبه عليه أيضا :

أن القول بجواز تسلسل الحوادث في الزمن الماضي يعتمد على قاعدة تقدم

النوع أو الجسود حدوث أفراده

فكل فرد من أفراد النوع حادث كان بعد أن لم يكن

ولكن النوع أو الجنس هو المستمر منذ الأزل

وذلك مثل القول في حوادث لا آخر لها

فإن كل فرد منها حادث إلا أن جنسها دائم وبأن أبدا .

وقد امتثل السعد النفتاراني في كتابه " شرح العاقد " وشرح العاقد

السفينة * فاعقد قدم النوع وحدث أفرادها وأستعمل صورها

فقال في شرح العاقد :

{ أن وجودها هاهنا ليس إلا في زمن الأفراد

وهم ظاهرون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث

فمازم عليهم حدوث ما عنتها

فلا يتصور قدم النوع مع حدوث الأفراد (٣)

وفي شرح العاقد السفينة قال :

{ لا وجود للظنن إلا في زمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل

جزئي من الجزئيات (٤) .

ولقد قيل هذا الاعتراض بقدر شديد من جانب بعد النفتاراني :

في الحاشية على شرح العاقد السفينة قال : { ما ذكره - أي السعد - من

(١) الشيخ محمد عبده : حاشية على شرح العاقد العبدية ١١٢/١ .

(٢) نفس المصدر ١١٥/١ .

(٣) السعد النفتاراني : شرح العاقد ٢٢٢/١ .

(٤) السعد النفتاراني : شرح العاقد السفينة - ص : ٥٧ - ٥٨ .

أنه لا وجود للطلق إلا في ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه

فإنما يظهر من الجزئيات المتناهية

وأما الغير متناهية فاستمرارها أولاً وأبداً يستلزم استمرار الطلاق بالضرورة

فوجب على المصيب أن يبذل جهده في إبطال لانتهائى الجزئيات (١١) .

وأما الجلال الدواني فكانت عباراته أشد في نقد هذا القول حيث قال :

(وقد قدم بعض الفلاس في مذهب الثلاثة (١٢) بأن وجود المتناهية

ليس إلا في ضمن الأفراد وهم فاشيون بحدوث كل فرد من أفراد المصادات

فلمر عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد .

قلت - أي الدواني - : هذا كلام سخيف لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال

فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية

ومن السين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً .

ولست شعري ماذا يقول هذا الظالم في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من

بمع أو بوسم .

مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين .

وبديهية العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي و غير المتناهي في مثل هذا

المسك (١٢) .

وما ينبغي التشبيه عليه أيها :

أن القول بمع تسلسل المواد في الزمن الماضي وأن لم يوجد في كسب

المعتزلة ويتقدمى الأشارة لأبي الحسن الأعمري وأبي بكر الباقلاني إلا أن أصحاب كسب

الفرق والمفالات قد نسبوا هذا القول إلى أبي الهذيل وبينوا أن قوله بـ"مركبة أهل

الجنة وأهل النار إنما التزمه لما منع تسلسل المواد في الماضي فألزم بأن ذلك يستلزم

متنها في المستقبل أيضاً فالتزمه .

(١) مطفي الكسبي : حاشية على شرح العقائد النسفية . ص : ٥٢ . ٥٤ .

(٢) ليس للثلاثة اختصاص بهذا القول ولكن التزمه بكشف من تضارى علمه .

(٣) جلال الدين الدواني : شرح العقائد العسقية ١/١٠١ .

يقول الشوبرستاني في الطال والنحل وهو بعدد ما انفرد به أبو الهذيل عن أصحابه من المعتزلة :

(الخاصة قوله : ان حررات أهل الخلدن تنقطع

وأهم بصرون الي سكن دائم عودا

ويجتمع التذات في ذلك السكن لأهل الجنة

ويجتمع الآلام في ذلك السكن لأهل النار

وهذا قريب من مذهب الجهم

أذا حكم بقفا الجنة والنار

وأما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه أقر في مسألة حدوث العالم :

أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها .

اذ ال واحدة لا تنتهي .

قال : اني لا أقول بحررات لا تنتهي آخرها كما لا أقول بحررات لا تنتهي أولها

بل بصرون الي سكن دائم .

ولأنه ظن أمر ما لزمه في الحركة لا يبره في السكن (١١)

فهذا ما أعيت أن أبينه أنه عليه فما يتعلق بمسألة تشمل الحوادث في الزمن

الماضي وقد نسين لكل ما حدث نصف أن الذي لا يرا فيه أن القول يمنع تسلسل

الحوادث في الزمن الماضي قول باطل ليس عليه إثارة من دليل صحيح .

بل قد توهم أصحابه صحت تأنيها له بأدلة قد ظهر لنا من خلال نقد أنفسهم

بأنفسهم أنها أو هي من بيت العنكوت .

و وإن أوهن البيوت لبنت العنكوت لو كانوا يعلمون (١٢) .

وليس معنى ذلك أن يمار الي قول الطائفة

أو أن في القول بجواز التسلسل في الماضي تمرا لقب الطائفة

كلا . . بل قول الطائفة ظاهر البطلان لمخالفتة دين الأنبياء والمرسلين

وتكذيبه لكتب الله تعالى فأطية التي قالت بحدوث العالم ويكون مخلوقا كله لله تعالى .

(١١) الشوبرستاني : الطال والنحل : ٥٦٤ .

(١٢) سورة العنكوت ، آية (٤٤) .

وليس معنى بطلان القول منع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي وبطلان ما انتهى عليه من دليل حدوث العالم بطريقة الجواهر والأعراض
ليس معنى ذلك أنه لا توجد أدلة على حدوث العالم
هذا على فرض تسليم أن هذه المسألة من المسائل النظرية التي تحتاج إلى دليل وبرهان

تعقيب :-

بعد الكلام على هذا التعصب أقف عليه بمعنى النطاق الآتي :-
أولاً : أن ربط الأشارة بين مسألة تسلسل الحوادث في الزمن الماضي وبين القول بعدم العالم جعلهم يتالعون في تأكيد القول ببطلان التسلسل في الماضي دون أن يهتموا بإيراد الأدلة على ذلك البطلان .
حتى وصل الأمر بأبي المعالي الجويني أن اعتبر القول ببطلان التسلسل من المسائل المعلومة بأوائل العقول .
ومن هنا جاءت أدلتهم وأعباء وهي أقرب إلى المضطحة منها إلى الاستدلال الصحيح .

ثانياً : أن هذا الربط بين المسألتين هو الباطل .
وأن قول اللاسفة بعدم شيء من العالم معلوم ببطلانه بالضرورة من دين الرسل وأن القول بعدم نوع الحوادث وحدوث أفرادها لا يمتثل قول بعدم شيء من العالم كما فهم الأشارة .

ثالثاً : أن الأشارة أنفسهم هم الذين بينوا بطلان أدلتهم على منع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي .
وبذلك من طريق أنفسهم الذين بحثوا المسألة بعيداً عن التعصب الذهني والتقليد الذي يبعد صاحبه عن تدبر الأدلة كلها وأعداد الصحيح منها
بصرف النظر عن موافقة للذهب أو مخالفته .

رابعا : أن الأثارة قد نظدوا هذا القول عن خصومهم المعتزلة دون أن يشعروا
بصاحبه وعلانه

وقد ذكرنا أن أول من قال به أبو الهذيل العلاف وأنه التزم لوازيمه
المخالفة للقرآن العظيم ولدين الرسول - صلى الله عليه وسلم - من القول
بفناء حركات أهل الجنة والنار .

وقد سبق أن بينا - هم أنفسهم - أن أبا الهذيل لما أخذ هذا القول في
منع التسلسل مع دليل الجواهر والأعراض من اللائحة .

خامسا : أنه يتعين على القائلين على المذهب الأشعري أن يبعدوا النظر في هذا القول
وأن يبعدوا النظر فيما ينه عليه من دليل الجواهر والأعراض وأن يرجعوا إلى
أدلة القرآن والسنة بعيدا عن الراسب والصفات لكي يتقدم الأدلة الشرعية
العمومية إلى الحق والهدى .

المبحث الرابع :-

حلول الحوادث بذات الله تعالى عند الإحاطة

تعتبر هذه المسألة من أعظم مسائل علم الكلام وهي من أعظم التلوازم التي لازمت عن حلوله طريقة الجواهر والأعراض في اثبات حدوث العالم توتلاً لاثبات وجود الله تعالى والتي وافق الأتاترة فيها خصوصاً ممن المعتزلة حيث لم يشتم لهم وجه الخطأ والغلل في التزامها .

وبين ذلك أنه قد مر بنا أن دليل الجواهر والأعراض يعتمد في أصله وأساسه على اثبات أن الأجسام إذا قام بها حادث فانها لا تنفك عنه ومن شدة ضد المسادات حادث .

إذا بالأجسام لا تنفك عن الحوادث إذا قامت بها (١)

وهي أيضا لا يصحها

وملا ينفك عن المواد ولا يصحها فهو حادث

لا امتناع حوادثها أول لها .

فهذا الذي يقوم عليه دليل الجواهر والأعراض والذي ابرم عنه لؤار كشمسة فاسدة تتألف مما جات به التصور الشرعية مراحلة .

ومن أعظم هذه التلوازم أن المعتزلة نفوا قيام الصفات الذاتية والفعلية بذات الله تعالى ورسوا أنها لو قامت لكان جسماً لأن الصفات أعراض وهي حادثة . فساداً قامت به الحوادث لم ينفك عنها ولم يصدقها فيمكن حادثاً تعالى الله عما يقولون . وهذا هو أساس نفي المعتزلة لقيام الصفات الذاتية بذات تعالى .

الا أن الأتاترة - تابعين لابن كلاب - واقتوهم أولاً على التزام هذا الأصل وهو أن الأعراض الحادثة لا تقع الا بالأجسام لأنها إذا قامت بها لم تنحل عنها ويصدق ذلك الى القول بحدوثها .

بينما خالفوهم في انصار أن الصفات الذاتية الأزلية أعراض حادثة ، بل فردوا بين الصفة والعرض ، والتزوا أن العرض لا يبقى زمانين بينما الصفة قديمة باقية .

ومن هنا خالفوا المعتزلة وقالوا بقيام الصفات الذاتية الأزلية بذات الله تعالى

(١) قد ذكر الجوسني في الارشاد ص ٢١١ : (الاجتماع على امتناع العرض عن الأعراض بعد الانتفاء بها) ويقصده اجماع المتكلمين . ويلاحظ الشرط الذي ذكره وهو " بعد الانتفاء " بها لأن بعض المعتزلة جزموا بالمرور من غير الأكواف الأربعة . أما بعد الانتفاء بها فهم مجمعون على أنه لا ينفك عنها .

ثم واقتروهم ثانياً في أن الصفات الفعلية لا تقوم بذاته تعالى
ذلك أن الصفات الفعلية الآرية والمتعدية تتعلق بالقدرة والشبهة وإذ ذلك
يقال لها الصفات الفعلية الاعتبارية

وما كان متعلقاً بالقدرة والشبهة فهو حادث بلا شك .
ومن هنا نفي الأشارة - موافقين صانعيهم المعتزلة - فيام تلك الصفات
الفعلية بذات الله تعالى

بينما أثبتوا له أحكامها
فصفة المطلق تبدأ كصفة فعل متعدية تتعلق بالقدرة والشبهة
بثبت الأشارة منها لله تعالى حكمها بأنه خلق ويخلق
ولكنهم ينفون أن يقوم بذاته تعالى خلق
ويجوزون بين المطلق والمطلق
فالفعل والمفعول عندهم واحد فما تم إلا العاقل والمفعول
فيلزمهم في ذلك ما أرتبوا به خصومهم المعتزلة في الصفات الآرية القديمة
حيث أثبت المعتزلة أحكام الصفات القديمة
ولم يثبتوا قيامها بذات الله تعالى
فأثبتوا أن الله تعالى عالم قادر
وتفوا أن يقوم بذاته علم أو قدرة .

والقد بالغ الأشعري والأشاعرة من بعده في إنكار هذا القول على المعتزلة
وربهم بمعظام الأمور فمن ذلك ما قاله الأشعري في الإبانة
(من قال إن الله تعالى عالم ولا علم له كان منافياً خارجاً عن جملة
المؤمنين) (1)

وهذا الذي أرتبه الأشاعرة للمعتزلة في نفهم تمام الصفات الذاتية بذاته تعالى
مع كونهم يثبتون أحكامها .

(1) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص : ١٤٥ .

يلزم الأشارة في فهمهم قيام المعطات الفعلية الاختيارية المتعلقة بالقدرة والمشيئة
بذات تعالى مع كونهم يشتمون بعض أحكامها (11) .

وما أوردوه على المعتزلة هناك فانه يرد عليهم هنا بما هو
مع للاحتمال أن المعتزلة يتعين المعطات الفعلية أيضا على الأشارة
وكان يفهم لها على أساس أنهم لو أثبتوا قيامها بذاته تعالى وهي صفات
حادثة فانه لا يخلو منها ولا يخلو من الموادت يكن حادثا
تعالى الله من قولهم وقاساتهم وأصولهم التي خالفوا بها الكتاب والمنسنة
طوا كبيرا .

يقول الجبني في الارشاد :

(وتقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى
أنه لو قامت به لم يدل عنها وذلك يعني لحدثة) (12) سبحانه وتعالى .

ولقد ربط الأشارة بين القول باثبات صفات الفعل الاختيارية لله تعالى
والتي معها بحلول الحوادث بذاته تعالى - وبين التشبيه والتجسيم ربطا عيبيا .
ومن هنا رسوا كل من أثبت قيام شيء من المعطات الفعلية بذاته تعالى
بالتجسيم والتشبيه ومخالفة المنزلة

مع أن عشرات النصوص الشرعية من الكتاب والسنة - ان لم تكن مئات - قد
جاءت في منتهى الوضوح والصرامة في اثباتها لله تعالى
كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

وما ساءدهم على ذلك ما اشتهر - عندهم - من الكرامة من التشبيه
والتجسيم مع قولهم باثبات قيام بعض المعطات الحادثة بذاته تعالى على ما عندهم من غلط
في هذا الباب ومخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة فيه . كما سبق أن بينته .

(11) قولهم يشتمون بعض أحكامها " وذلك فيما يتعلق بالمعطات الفعلية المتعددة كالعلم
والرؤى ونحوها فانهم يشتمون أن الله تعالى خالق وتوفيق أن يقوم بذاته خلق
وهكذا . أما المعطات الفعلية الآتية كالاستواء والبروق والابان والشمس والفرح
ونحوها فقد نفوا أحكامها وأولوها بما يخرجها عن معاسيها التي دلت
عليها في ظاهرها المصادر .

(12) أبو المعالي الجبني : الارشاد ، ص 25 .

يقول الشهرستاني في نهاية الأقدام وهو يتحدث عن "ابطال التشبيه" (١) :
(وما أوجب التشبيه قيام الحوادث بذاته سبحانه
وقد ذهب الكرامية الى جوار ذلك) .

قلت : ليس للكرامية اعتصام بذلك
بل كل من أخذ بما تشبهه نصوص الكتاب والسنة فذهب الى اثبات قيام
صفات الفعل الاختيارية بذاته تعالى .
مع ملاحظة أن الكرامية وإن اشتهروا باثبات قيام الحوادث الا أنهم وقعوا
في أمثلة* خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة
وسوف يأتي التشبيه على ذلك .

وبصرف النظر عن مذهب الكرامية في اثبات قيام الحوادث وانها مهم بالتشبيه
والتجسيم فإن الباحث الضعيف اذا تتبع سبب الربط بين القول باثبات قيام الصفات
الفعلية بذاته تعالى وبين التشبيه والتجسيم عند الأشاعرة فإنه يبرز أمامه بعض المسائل :
هل جاء* نص من كتاب الله تعالى ينص على أن من أثبت الصفات الفعلية لله
تعالى فهو مجسم أو مشبه ؟

أو هل جاء* حديث صحيح عن النبي - صلى الله عليه وسلم يدل على ذلك ؟
أو هل جاء* قول عن أحد من أئمة أهل العلم من الصحابة والتابعين وأئمة
المحدثين والفقهاء يشير الى شيء* من ذلك ؟

والاجابة المفظوع بها أن لاشيء* من ذلك حدث
اذا طيس للأشاعرة سلف في هذا الربط سوى خصوصهم المعتزلة وذلك راجع
الى مواقفهم لهم في سلكه طريقة الجواهر والأقربان بقدمانها ولوارها التي جعلوها
من أصول الدين .

ولاحظ أنهم لم يذكروا دليلا واحدا على الربط بين الصائلين سوى ما توهموه
من أن القول باثبات قيام الحوادث بذاته تعالى يقضي الى القول بأنه - سبحانه وتعالى -
جسم على أساس أن الحوادث لا تقوم الا بالأجسام المادية .

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام ، ص : ١٠٢ .

وقد مرّ - قبل ذلك - الكلام على بطلان دليل الجواهر والأعراف وبيان فساد
من عدة جهات .

أولاً : من جهة أنه الرنيط عندهم بما يرويه من أن معرفة الله تعالى نظرية تحتاج
إلى برهان واستدلال .

وقد بينت بطلان هذا القول وفساده ومخالفته لنصوص الكتاب والسنة وذكرت
أوجه دلالة القرآن الكريم الطامعة على اعتبار هذه المسألة من المسائل
الغريبة التي خلق الله تعالى الناس عليها .

وثانياً : من جهة أن هذا الدليل إما أخذ الأشارة عن المعتزلة الذين استنبأوا
فكره من اللطافة كما اعترف بذلك الأشعري نفسه

وبذلك من هو من أكثر الناس تشبهاً للأشعري والأشاعرة

ذكروا أن أصل هذا الدليل مأخوذ عن اللطافة الوثنيين الذين لم يعرفوا
نور الوحي وهدايته فتمسكوا بعقولهم وآرائهم فالتجوا من جنس هذا الدليل .

وقل استهزأوا وسخرية بالعقول أن بعد المتنسبين إلى الأعلام إلى تسورات
اللطافة الوثنيين ليستفوا منه أدلتهم على أصول دينهم .

وتركوا ما أنزله الله تعالى على رسوله من الهدى والنور الذي يهدي إلى
الحق وإلى طريق مستقيم .

وأى خلال وصيدة من الحق حين ذلك .

ثالثاً : من جهة أن هذا الدليل يقع في أساسه الذي لا يتم إلا به على مقدمات في
نافية الفساد والبطلان كانيات الجوهر الفرد ومع شمول الحوادث في الزمن

الماضي ونحوها .

وقد سبق أن بينت فساد قولهم في الجوهر الفرد وفي منع شمول الحوادث
وتعمدت أن أذكر في بيان بطلان ذلك وفساده كلام أئمة الأشاعرة أنفسهم

لكنني الأدلة على بطلان مقدماتهم التي بنوا عليها أصول دينهم من جنس
فياطعهم العظيمة التي جعلوها أساساً في ثبوت حجية نصوص الكتاب والسنة .

والتي قدسوها على بدليات النصوص عند التعارض .

رابعاً : من جهة استظهارها للآراء ظاهرة المعلن على أساس أنها تعالج عقوبات
النصوص من الكتاب والسنة .

وكفي بذلك دليلاً في الحكم على بطلانها

ومن هذه الآراء شعهم قيام صفات الفعل الاختيارية الآرية والتعديبية
المتعلقة بالقدرة والخصبة بذات الله تعالى

والتي منها صفة الاستواء والنزول والنجس والاشيان والفرح والضحك ونحو ذلك
من الصفات الفعلية الآرية

ومنها الخلق والتدبير وإجابة المضطر والرزق والاحياء والامانة ونحو ذلك
من الصفات الفعلية التعددية .

ومن خلال ما سبق يتبين للمعاظ الباحث من الحق من الأفعارة وضروبهم

أن الأفعارة ليس عندهم دليل واحد على الربط بين اثبات قيام صفات الفعل الاختيارية
بذاته تعالى وبين التوفيق في التشبيه والتجسيم ومخالفة التنزيه الا ما منح عن ملكهم فسي
اثبات حدوث العالم بدليل الجواهر والاعتراض وقد عين للباحث المصنف حال هذا الدليل
وأنه في غاية البطلان والفساد .

وهذه كتب الأفعارة كلها لم يذكرها فيها شيئاً يدل على هذا الربط بين

المسائلين سوى ما ذكرت .

ولما كانت مسألة قيام صفات الفعل الاختيارية بذاته تعالى في غاية الأهمية

بالنسبة للعقيدة في الله وصفاته

اذ أنها تتعلق بتأكيد عاطية الله تعالى المستمرة في هذا الكون

ودوام واستمراره إضافة لتعالى بالعلق والاحسان والوجود والعلو والانعقاد ونحو ذلك

من صفات كماله وجلاله وعلته الواجبة له تعالى والتي يستحيل أن يكون معطلا عنها

في وقت من الأوقات .

فلما كان أمر هذه المسألة بهذه العناية من الأهمية فان لم نحل طائفة من

الطوائف المشهورة من المعتنقين الى الاسلام من القول بها عرفوا ذلك أم جهلوه .

وهذا هو الذي توصل اليه الفخر الرازي في كتابه الأربعين في أصول الدين

حيث قال :

(المسألة العاشرة : في بيان أنه تعالى يمنع أن يكون محلاً للمساواة
 المشهور أن الكرامة فيه يجوزون ذلك
 وصائر الطوائف بتكرينه
 ومن الناس من قال : ان أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب
 وإن كانوا يتكرهون باللسان)

ثم ذكر ما أدلته على ذلك من كلام المعتزلة والأشاعرة والطلاقة
 ويعني في هذا المبحث أن أتت على كلام النسبة للأشاعرة حيث قال
 (وأما الأشاعرة :

فإنهم يشنون النسخ ويغضونه بأنه رفع الحكم الثابت أو انتهاه الحكم
 وعلى التقديرين فإنه اعتراف لوضع التغيير
 لأن الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده (١١)

وأيضاً يقولون : انه تعالى عالم بعلم واحد
 ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلفاً بأنه سميع
 ومعدوقوه يراد ذلك التعلق
 وصير متعلفاً بأنه كان واقعاً
 وهذا يصرح بتفسير هذه التعلقات .

ويقولون أيضاً : ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الوجود العميم من الأزل
 فإذا وجد ذلك الشيء ودخل في الوجود انقطع ذلك التعلق
 لأن الوجود لا يمكن ابطائه (يعني ايجاداه) .
 فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال .

وكذا أيضاً : الإرادة الأولية كانت متعلقة بترويج وجود شيء على عدمه في ذلك
 الوقت العميم

فإذا تروح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لأن ترويج
 الصريح معال .

(١١) هذا منزه على القول بمقدم القرآن الذي هو كلام الله تعالى عنهم وهو فسول
 الأشعري والأشاعرة من غير استثناء .

وأبنا : نواظفا على أن المعدوم لا يكون مرتبا ولا مستويا .
فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرتبا ولا كانت الأصوات بسيطة .
فإذا خلق الألوان والأصوات صارت مرتبة وبسيطة
فهذا اعتراض يحدوت هذه العلاقات .

ولو أن جاءلا التزم كون المعدوم مرتبا وبسيطة .
فهل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما أو كان يبراه
موجودا لا سبيل الى القسم الثاني

لأن رؤية المعدوم موجودا نطق وهو على الله تعالى معال
ثم اذا أوجده فانه يراه موجودا لا معدوما .
ولا عاد حديث الفلظ .

فعلما أنه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما
ويوت وجوده موجودا
وهذا يوجب ما ذكرناه (1) .

قلت : بهذا البيان الواضح الجلي من امام من أكثر أئمة الأئمة
تبين للباحث النصف مدى التناقض والاضطراب الذي وقع فيه الأئمة بسبب
تعلمهم غيام صفات الفعل الاعتيادية بدأت الله تعالى
وكان الأولى بهم أن يلتزموا بما دلت عليه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة
ولا يباغضوها فأخذهم السبل في تأويلها واخراجها عن معانيها .

وهذا الاقرار من الرازي يكشف عما سبق أن تنهت عليه من عظم هذه العاصلة
وئدة الحاجة الى الالتزام بها

وأما أنكرها الأئمة والتزيموا فيها لظنهم أنها تتعارض مع ما نزل من دليل
الجواهر والأعراض الذي أخذوه عن المعتزلة ودفن طبعهم بطلانه وبطلان عدلته وإزاره .
ولما كان هذا الدليل يمثل أصل أصول الدين عندهم فذلك التزيموا لمارسه
وأكثرها غيام الصفات الفعلية الاعتيادية الحادثة بذاته تعالى .

(1) الفخر الرازي : الأربعة في أصول الدين ، ص : 118 ، 119 .

وبعد هذا البيان المبرج من الغفر الزاري لا يلتفت الى ما ذكره صاحب الواصف
من التفرقة بين الحوادث والتجددات .

فانه لما رأى أن كلام الزاري بلزيمه والثاني يلزم عنه هدم كثير من العاصم
الكلامية فرغ الى تحرير محل النزاع بهذه التفرقة بين الحوادث والتجددات فقال
(يمنع أن يعوم بذاته حادث ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع ليكون التساؤل
بالثني والاثبات على شيء واحد نقول

الحوادث : الوجود بعد العدم .

وأما الوجود له وتجدد ويقال بتجدد ولا يقال له حادث فثلاثة :

الأول : الأحوال : ولم يجوز تجدها الا أبو الحسين

فانه قال : بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات

الثاني : الاعانات ويجوز تجدها اتفاقاً .

الثالث : المطلوب فما نسب اليه ما يستعمل اسما فالبارئ تعالى به امتنع تجدهه والاجاز (١١)

قلت : لم يذكر فرقا حقيقيا يمكن الرجوع اليه بين الحوادث والتجددات سوى
مجرد التسمية والاصطلاح .

ثم ان الأدلة التي ذكرها بعد ذلك على غي الحوادث من الله تعالى تصلح
لأن تنفي عنه التجددات أيضا .

وبغى الدليل الذي ذكره الزاري في آخر كلامه من مردوب

فان الزاري ذكر الاتفاق على أن المعدوم لا يكون شيئا ولا سموا

فالعالم قبل أن يخلق لم يكن عرضا ولا كانت الأصوات سموية

فاذا خلق الألبان والأصوات صارت مادية وسموية

فهذا اعتزاف يحدث هذه التعلقات .

وهذه التعلقات لا يصح أن يقال أنها ليست أمورا وجودية

لأنها لو لم تكن أمورا وجودية لكان حاله قبل الخلق ومعدده سواء من حيث عدم

وجوده وعدم صفاته وهو باطل بقرينة .

(١١) المشد الايجي : الواصف في علم الكلام . ص : ٢٢٥ .

فبما سميت احاطات أو تجددات أو حوادث فهي أمور وجودية كانت بعدد
أن لم تكن .

وهذه الأمور الوجودية لا يمكن أن تقوم الا بذات الله تعالى لأنها لو قامت
بغير الله تعالى لزم أن يكون ذلك الغير هو الذي رأى ومع .

والرغم من وضوح هذا الأمر من توزيع اثبات قيام صفات الفعل الاختصاصية
المتعلقة بالقدرة والشبهة بذات الله تعالى وهي التي يسمونها قيام الحوادث .

والرغم من أنهم لم يذكرها دليلاً واحداً من الكتاب والسنة على نفهم لهذا
الأمر ولم ينظروا من أحد من الصائبة أو التابعين أو أئمة السنتين القديمة كلف واحدة
تدل على هذا الشيء .

بالرغم من ذلك كله فما ذكره من الأدلة العقلية بينوا هم أنفسهم بطلانها
كما فعله صاحب الموافقات نفسه حيث نفس الأدلة التي ذكرها على نفي قيام الحوادث
بذات الله تعالى ولم يعقب على ذلك بشيء لا هو ولا الشارح لكتابه . وذلك يصبح
كلامه دعوى من غير دليل (١) .

وهذا هو شأن الباحث الكلامية التي تعالج مدلولات الكتاب والسنة يذكره
أدلتهم فيها ويعقبون عليها بما ينقضها ويهدمها ويتركوا الفكري الذي يأخذ أصول
دينه من كتبهم في الحيرة والشك واللال .

وأما السيف الأمدى فقد ذكر في كتابه غاية الغرام أدلة أصحابه من الأمامسة
على منع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم فدعا جميعاً وبين بطلانها وصادها واستدل
هو بدليل ذكر صاحب تحقيق كتابه أن الفكر الرازي قد استدل به قبله في بعض كتبه
وضعت في البعض الآخر حيث قال :

(وبعد أن نفس الأمدى حجج أصحابه على هذه المسألة وضعفها جميعاً اعتراف
هو الاعتماد على قاعدة التكال (٢) .

(١) الشريف الجرجاني : شرح الموافقات للاميني . ص : ٥٢ - ٦١ .

(٢) د . حسن محمود : تحقيق كتاب غاية الغرام للأمدى قسم الدراسة . ص : ٢٢٩ .

الي أن قال :

(وقد سبق للزاري أن اعتد على هذه الحجة في بعض كتبه ولكنه عمداً
ضعفها في البعض الآخر) (١) .

قلت : سوف أنقل كلام الآدي في عرشه لأدلة الأعمارة وتقدم لها
ثم أنقل دليله اعتماره وأتأوله بالنقد وأبين ضعفه في خلال كلام أصحابه
الأعمارة أنفسهم .

قال الآدي في غاية الغرام في شرح مسالك الأعمارة والمتكلمين في منع نعام
الحوادث بذاته تعالى :

(السلك الأول :

هو أنهم قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الباري تعالى لاستعمال غلبه
عنها . وما احتمال غلبه من الحوادث فهو حادث .

والبارئ مستحيل أن يكون حادثاً (٢) .

ثم انه أضيف بيان ضعفه وبضاده فقال :

(وأعلم أن هذا السلك ضعيف جدا

وذلك أنه وإن توضح بتسلم أن لا يدخل من الحوادث حادث

لكن لا يلزم من كين الباري تعالى قابلاً للحوادث أن لا يدخل عنها

فإن قيل : إن ماثل شيئاً من الحوادث فهو قابل لئده

وضد الحادث حادث

وهيما كان قابلاً لئده فهو لا يدخل عن أحدهما

فإن كان الباري قابلاً للارادة الساتة

لم يدخل عنها أو عن غيرها

وهيما لم يدخل عن أحدهما وهما حادثان

(١) د . حسن محمود : تحقيق كتاب غاية الغرام للآدي قسم الدراسة . ص : ٢٧٩

(٢) الآدي : غاية الغرام . ص : ١٨٢

فقد ذكر هذا الدليل الفرعالي في كتاب الاقتصاد . ص : ٩١

والإيجاز في المواقف . ص : ٢٧٧

لم يخل من الحوادث
 وكذا الكلام في القول بالماد أيضا
 قلنا : الغلط إنما نشأ من الجهل بمعنى لفظ " الماد " .
 وعند الكشف عنه يبين الحق من الباطل
 فنقول : الضدان في اصطلاح المتكلم : عبارة عما لا يجتمعان في شيء واحد
 من جهة واحدة .

وقد يكونان وجوديين كما في السواد والبياض
 وقد يكون أحدهما سلبيا واما كما في الوجود والعدم
 فعلى هذا أن قيل : للإرادة ضد
 وليس ضدها إلا عدمها وسلبها
 وكذا في القول أيضا
 والعدم المعنى لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ولا شاعدا ولا غائبا
 فإذا ليس كل ما هو ضد الحادث يكون حادثا
 ثم لو قدر أن ضد الإرادة والقول ليس إلا أمرا وجوديا فلا يلزم أن يكون حادثا
 بمعنى أن وجوده بعد التقدم لكون ضده حادثا
 بل جاز أن يكون قديما بمعنى أنه لا أول لوجوده (١) .
 لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول (٢) .

قلت : هذا الدليل الذي ذكره الأمدى وأجاب عليه إنما هو من نفس جنس
 دليل الجواهر والأعراض

وهو يعتقد على مقدمات لا يمكن اثباتها ، بل هي باطلة في نفسها
 مثل قولهم أن ضد الحادث حادث .
 وقد بين الأمدى أن ليس عرفا أن يكون ضد الحادث
 بل قد يكون أحد الضدين سلبيا واما كما في الوجود والعدم
 ومن هنا يبين وجه الخطأ والفساد في هذا الدليل

(١) يعني بذلك القول بحوادث لا أول لها فيكون جنسها قديما بينما أفرادها حادثه

(٢) نفس المصدر ، ص : ١٨٢ - ١٨٨ .

وهذا الذي ذكره الآدي هنا في بيان ضعف هذا الدليل وضاده هو
الذي ذكره الابن في كتابه الموافد في علم الكلام (١).

ثم ان الآدي ذكر بعد ذلك الدليل الثاني للأشاعة في منع قيام الحوادث
بذاته تعالى قال :

(الصلح الثاني :

أنهم قالوا : لو قامت بذاته صفة حادث لا تصف بها وتمدى اليه حكمها

وذلك كالعلم فانه تام بعمله وبسبب انصافه بكونه طالما

وكذا في سائر الأعراف الظاهرة بحالها

وسواء كان المحل قديما أو حادثا اذ القول بالانفرد بينهما محض جهالة وليس

فانه لا فرق بين القديم والحادث فيما يرجع الي كونه موصوفا قامت به صفة

الا فبما يرجع الي السميوت والقدم وذلك مما لا أثر له

وإذا لم يعد حكم الصفة اليه بحيث يصح القول بكونه مريدا بإعادة وقالوا يقول

قد ثبت له ما لم يكن له أولا وذلك تغير وتبدل

وإذا جاز عليه التغير استعدي مغيرا

وذلك يفضي الي كون الباري مغيرا التي غيره

وهذا معذر .

قالوا : ولا يلزم على ما ذكرناه الحلق فانه غير تام بذاته

اذ لا فرق بينه وبين المخلوق (٢) .

قلت : هذا الدليل هو الذي ذكره الشهرستاني في كتابه " نهاية الاقدام في

علم الكلام " (٣) .

وهو يعتمد على أن الصفة إذا قامت بعمل فانه يتصف بها .

وهذا الذي ورد به الأشاعة على المعتزلة في صفة الكلام

عند بيان حد المتكلم بأن المتكلم من قام به الكلام لان فعله أو خلقه في غيره

(١) الابن : الموافد ، ص : ٢٢٧

(٢) الآدي : غاية التمام ، ص : ١٨٨

(٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص : ١١٥ ، ١١٦

فإذا قامت المسئلة الحادثة بذات الله تعالى
فانه يكون متصفا بها ، فثبت له ما لم يكن له أولا
وذلك بغضى الى جواز التفسير على الله تعالى .
وهو ما يستدعي مفسرا فيفرض ذلك الى كونه تعالى مفسرا الى غيره .
ومماثل ذلك أنه لو اتصف بقيام الحوادث بذاته لكان متفيرا .
والتفسير على الله محال لأنه يلزم منه المعال
وظائل هذا أراد بالتفسير فهم المسئلة الحادثة عندنا الأمر الى رأس المسئلة
وهو لو اتصف بقيام الحوادث بذاته لكان متصفا بقيام الحوادث بذاته
فلم يصنع شيئا
وان أراد شيئا آخر فليسبه حتى يعنى الرد عليه
ثم ان أصحاب هذا الدليل لما رأوا أن اثبات صفة الخلق لله تعالى بل وكل
المسئلة العقلية المتعدية يوجب أن يتصور بذاته تعالى حادث وهو الخلق سواء بين الخلق
والمخلوق .

بيان ذلك اثبات صفة الخلق لله تعالى يوجب أن يكون عددا ثلاثة أمور
متغايرة :

الحادث وهو الفاعل

والفعل وهو المفعول المتصل .

والمشعر وهو الفعل الذى يقوم بذات الحادث أو الفاعل

فمن لا يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى التزموا قولنا بلكن تصوره
الصحيح في الجزع بطلانه

وهو ما سلكه الآدى هنا من الأشارة وضمهم المشركين من أن الخلق هو
المخلوق .

فما قام بذات الخالق خلق أو تخلق . بل ما تم الا الخالق والمخلوق
وهذا بحمد الله تعالى ظاهر البطلان لمن تدبره بعيدا عن التقليد والتعصب
الا أن الذى يهيج هنا أن أمين تعبد المتكلمين أنفسهم لأدلة بعضهم البعض
فقد أجاب الآدى على هذا الدليل بقوله

(هذا الطريق أيضا من التمسك الأول في الفساد .

وذلك أن ثابته وإن كان من يقول بالأحوال لكنه يعترف بكونها رائدة عن

الذات .

وحصول أمر رائد على الذات للذات ما لا يوجب افتقار الذات إلى غيرها

وإن كان ذلك الشيء الحاصل حادثا

نعم غاية ما يقدر افتقار الحاصل إلى مرجح .

والمرجح لا يستدعي أن يكون خارجا عن الذات

بل للنسب أن يقول : المرجح إما هو الذات بالقدرة والشيئة الأثرية

كما كانت مرجحة المنة الموجبة لهذا الحكم الحاصل

وهذا ما لا يندفع عنه إلا بالتعرض إلى ابطال القول بكون الذات مرجحة بالقدرة

والشيئة بطريق آخر .

وفيه خروج عن خصوص هذا الطريق التي مأهوا سنفل بإعادة التصود (١) .

فإن قيل : إذا صلح أن تكون ذات واجب الوجود مرجحة بالقدرة والشيئة

جاز أن تجعل مرجحة لكل محدث

إذ لا فرق بين الحادث والمحدث من حيث أنه لم يكن هناك

وإن اضربنا من حيث أن أحدهما صفة والآخر خارج وذلك ما لا يشرح حلالا

وإذا صلح أن يكون المرجح للمحدثات القدرة القديمة والشيئة الأثرية

فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والإرادة

هنا : وهذا أيضا ما يشرعنا على وجه الكلام .

وذلك أنه وإن قدر صلاحية لاحداث المحدثات فلا يلزم أن لا يخاف إليه

احداثه صفة في ذاته من كونه مائلا أن يحدث المحدثات .

وليس هذا في ضرب المثال إلا كما لو قال الظالم : إنه إذا كان صالحا

لا يجاد إلاسان ينبغي ألا يكون موبدا للفرس

ولا يخفى ما فيه من الركاكة والشذابة .

وما قيل من أنه لا تائدة في إيجاده (٢) فمتهافت أيضا

(١)

بمعنى لو أن أحدا أقام عليه دليلا وأتى له ذلك .

(٢)

بمعنى إيجاد ما يقوم بذاته من الحادث ما يحدثه بقدرة وشيئته .

فانه - مع ما فيه من الركاكة وحسن الذمى والقول بوجوب رعاية المصالح والغرض
يلزم عليه سائر المحدثات

فانه غير متظاهر في وجوده عنها

فما هو الاعتذار عن ايجاد المحدثات

هو الاعتذار عن ايجاد الحوادث

فان قيل : ولم يقع الاكتفاء في ايجاد المحدثات بما احتسب اليه الحادث؟
كان ذلك محض مطالبة واسترشاد وخروجاً عما وقع في الكلام بمدهه وهو
ابطال قيام الموادث بذات الرب تعالى (١١)

ثم ذكر الآدى الدليل الثالث للأشاعة على نفي قيام الموادث بذات الله تعالى
فقال :

و المسلك الثالث :

هو أنهم قالوا : ان كان قوله وارادته من أنواع أقوالنا - وارادتنا فما يحصل
بقوله وارادته وجب أن يحصل بأقوالنا وارادتنا لكون الجمع من نوع واحد
وميت لم يحصل بأقوالنا وارادتنا وجب أن لا يحصل بقوله وارادته (١٢)

قلت : هذا الدليل قد ذكره الشهرستاني في " نهاية الأقدام " من باب
الانزاع على الفاضل بجواز قيام الموادث بذاته تعالى (١٣)

وهي من المغبوط والتهافت لدرجة يعجب منها الباحث الصدى كيف يقع
أمثال هؤلاء في مثل هذا المعطف من الكلام .

اذ كيف يرضى أحد لنفسه أن يحتج على مسألة يخالف بها عشرات النصوص
من الكتاب والسنة - فيقولها - ويخرجها عن معانيها الصحيحة لمجرد مفسدة حاصلها
* أنه لو كان قوله تعالى وارادته من نوع قولنا وارادتنا لوجب أن يحصل بقولنا وارادتنا
ما يحصل بقوله تعالى وارادته * - دون أن يذكر دليلاً واحداً على هذا الكلام العجيب

(١١) الأمدى : غاية المراد . ص : ١٨٤ - ١٩٠

(١٢) نفس المصدر . ص : ١٩٠

(١٣) الشهرستاني : نهاية الأقدام . ص : ١١٤

والفعل أن يقول : لا شك أن عقول المتكلمين - التي نفى عنها ما أسهبوا
بالفواعل والبراهين العقلية التي خالفوا بها نصري الكبار والمئة - من جنس عقول أمثالنا
من لا يرفون إلى مستوى التصورات والنشاطات الكلامية والعقلية

فإن الواجب أن ما حمل بعقول المتكلمين أن يحمل بعقول أمثالنا من
العاديين ، ولكن هذا باطل إذ كثير من العقلاء لا يجوزون أنفسهم أن يقرؤا كثيرا من
تباينات المتكلمين ولو قرأوها ما فهموا معطعها فضلا عن أن يحمل بعقولهم ما حمل
بعقول المتكلمين للاشتراك في النوع - وفي هذا المثلون مع المثلون فكيف يرب العالمين
سبحانه وتعالى ما يقولون علوا كثيرا .

والذي يهمني هنا أيضا أن أتى بكلام الآدمي في ابطال هذا الدليل إذ أنه
من كبار أئمة الأئمة وقوله من الأقوال التي يعتد بها عندهم .

قال : (وهذا السلك أيضا ما لا يقوى

وذلك لأن ما نشبه نعم من الصفات القديمة للرب - تعالى بان افتراضا بأنها
من نوع صفاتها فالالزام لخصوصا لازم طينا أيضا .

وإن لم نخل بكونها من نوع صفاتها فقد بطل الالزام أيضا وإن قدر اشتراكها
في الحدوث ، إذ ليس الاشتراك في شيء ما بين شيئين يوجب الاشتراك في الحقيقة
كما لا يخفى .

ثم ولو قدر امتناع اضافة الصفات إلى الصفات المادية فذلك لا يوجب امتناع قيام
الحوادث بذات الرب تعالى (١) .

ثم ذكر الآدمي بعد ذلك الدليل الرابع للأشارة على صح قيام الحوادث بذات
الله تعالى فقال :

(السلك الرابع :

قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الرب فلا بد أن يكون قاصدا لحدوثها
حدوثها ، وحمل حدوثها ليس إلا ذاته
فوجب أن يكون قاصدا لذاته .

(١) الآدمي : غاية النور ، ص : ١١٠ .

والقصد الى الشيء يستلزم كونه في الجهة وهو محال
ثم ويجاز قيام كل حادث به وهو معتذر (١١) .

ثم بين الآدي ضاد هذا الدليل بقوله :

(وهذا المسلك أيضا ما يلتزم بما مضى في الضاد

وذلك أنه ان أريد بالقصد العلم

فذلك ما لا يوجب كون المقصود في الجهة

وان أريد به غير هذا فهو ما لا يسلطه الخصم

ثم انه ان اضطر القصد عند ايجاد الحوادث الى كونها في جهة فليس

أن يكون القصد أيضا في جهة لضرورة أن القصد الى الجهة من ليس في جهة أيضا

محال .

وذلك يفتي الى كون الباري تعالى في جهة عند خلق الأعراس الخارجة عن

ذاته ولا محيص عنه

فما به الاعتذار ما هنا يكون به الاعتذار للخصم ثم .

والقول بأنه اذا فعل حادثا لزم قبوله لكل حادث لا يفتي ما فيه من التحكم

ويجوز الاسترسال ما ليس يقبول ولا معقول (١٢) .

ثم ان الآدي ذكر بأن هناك أدلة وسالك أخرى للأشاعة ووصفها بأنها أظهر

ضادا ما ذكره وبعد ذلك ذكر استدلاله الخاص للمضي على قاعدة الكمال فقال :

(وقد ذكر في هذا الباب مسالك أخر ضادها أظهر من أن يخفى وهذا

آتيا الاضرائي من ذكرها .

فالرأي الحق والسبيل الصادق والأقرب الى التحقيق أن يقال :

لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصالها بها :

اما أن تجوب له نقضا أو كمالا .

أو لا نقض ولا كمال

(١) الآدي : نهاية الغرام ، ص : ١٩٦ .

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان .
فإن وجود الشيء بالنسبة إلى نفسه أصرف له من عدمه (١١)
إلى أن قال :

ولا جائز أن يقال بأنها موجبة للكمال
والا لوجب عدمها

لضرورة أن لا يكون الباري ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال في حال عدمها
فبقي أن يكون امتصافه بها مما يوجب القول بنفسه .
بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها .
والتسوية التي ما لم يتصف بها من الموجودات
ومحال أن يكون الخالق مشروفا أو ناقصا إلى المخلوق
ولا من جهة ما (١٢) .

قلت : يسلم له قوله : " لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان "

ولكن قوله : " ولا جائز أن يقال إنها موجبة للكمال الا لوجب عدمها " .

لم يذكرها هنا دليلا يتصلك به في هذا الأمر المهم سوى قوله :

" لضرورة أن لا يكون الباري ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال في حال عدمها " .
وهذا لا يصلح دليلا فمما نحن فيه

إذا برد عليه أن المثبت لا يقبل أنها كانت في حال عدمها كمالا

بل كان مستمبلا وجودها في القدم لأنها لا توجد الا متعاقبة

وما يستحيل وجوده في القدم لا يكون عدمه نقصا .

ثم انه لم يذكر شيئا يرد على من يقول بأن الحكمة تقتضي قيامها بالذات فهي

وقت معين فلا يكون عدمها قول ذلك نقصا .

بل الكمال وجودها فانه بذاته تعالى إذا اقتضت الحكمة وجودها

وعدمها إذا اقتضت الحكمة عدمها .

وذلك كما في الأعمال المتصلة التي لا تقوم بذاته تعالى .

على أن المهم عندى هو رد العتقطن بعضهم على بعض

فقد استند الأخرى في الالفاظ هذه العجبة وبين وجهها مهما في القول

(١١) الأمدى : غاية الترام . ص : ١٩١

(١٢) نفس المصدر بنفس الصفحة .

بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى يعتمد على جواز تسلسل الحوادث في الماضي .
 تقر الإجابة على هذا الدليل قال :
 (ولم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال ملاحظة لا يمكن بقاؤها
 وكل لاحق منها بشروط بالسابق
 فلا ينقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر ولا يزم الخلو
 وأما الخلو عن كل واحد منها
 فإما لا يحتاج بقائه ولا تمام الخلو عن مثله
 وإنما لأنه لو لم يدل منه لم يمكن حصول غيره .
 فليزم فقد كالات غير متناهية
 فكان تقدمه لتتصل كالات غير متناهية هو الكمال (١) .

قلت : بهذا الجواب الواضح من صاحب كتاب المواقف يتبين ارتباط مسألة قيام
 الحوادث بذاته تعالى بمسألة تسلسل الحوادث في الزمن الماضي وأن القول بهما
 لا يستلزم نفساً ولا تجسماً ولا تشبيهاً ولا شيئاً ما توجهه المذهبين ولبسوا أن اثبات الأدلة
 الشرعية بظواهرها المتبادر الذي يقتضيه السياق يدل عليها ولأجل ذلك قالوا بتأويلها .
 وقد تبين لكل باحث منصف أن لا يوجد دليل واحد أو آثاره من دليل تتلصق
 لأن تعارض ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة في اثبات قيام الصفات الفعلية الاختيارية
 بذاته تعالى .

وأن الأثرية في تفهيم لغاها بذات الله تعالى يلزمهم ما أقره المعترضون
 في تفهيم لغاها الذاتية العظيمة بذات تعالى

وهذا يؤكد بطلان قول المذهبين في تفرغ الصفات بذاته تعالى .
 وأما ما جاء من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة ما يدل على جواز قيام الصفات
 الحادثة بذاته تعالى فكثير جداً سوف أذكر بعضها مع بيان وجه الاستنباط :

من آيات الكتاب العزيز :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَبَدَّ عَلْفَانِكَ تَمَّ حُورَانِكَ ثُمَّ بَدَّ لِلْعَلَاقَةِ الْجَنَّةَ وَمَدَّ يَدًا فَسَدَّدَهَا فَلَا الْآتِثَ مِنْهَا لَمَّا مَضَى وَبَدَّ الْجَنَّةَ لِمَنْ بَدَّ مِنْهَا وَغَدَّ حَتَّى بَلَغَ الْأَرْضَ بِأَعْيُنِنَا وَسَدَدْنَا أَدَمَ بِأَعْيُنِنَا لِيَلْجَأَ الْكَاذِبُ إِلَى حَقِّهِ وَمَا يُغْنِيهِ عَنِ الْكِبْرِ إِذْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَفَلَا يُبْصِرُ ﴾ (١١) .

وجه الاستدلال بها أن الله تعالى أمر العلائق بالمشي بعد خلق آدم ولم يأمرهم بذلك في الأزل .

٢ - وقوله تعالى :

﴿ إِنْ عَلَّ عَيْسَى حَتَّى كَفَلَ آدَمَ حَلْفَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١٢) .
وجه الاستدلال أنه سبحانه وتعالى إنما قال له ﴿ كُنْ ﴾ بعد أن خلقه من تراب وليس في الأزل .

٣ - وقوله تعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام :

﴿ فَلَمَّا أَنهَاهَا نُودِيَ مِنْ سَامِيٍّ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١٣) .

وجه الاستدلال أنه سبحانه وتعالى إنما ناداه حين جاءه إلى البقعة المباركة التي ذكرها الله عز وجل .

ولم يكن هذا النداء من الأزل .

٤ - وقوله تعالى :

﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (١٤) .
وجه الاستدلال أنه سبحانه إنما استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض في ستة أيام .

٥ - وقوله تعالى :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَيْتًا عَلَيْهِمْ غَيْرِ مَحَلِّيٍّ الْعَصِيدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ . إِنْ اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يَشَاءُ ﴾ (١٥) .

(١) سورة الأعراف . آية رقم (١١) .

(٢) سورة آل عمران . آية رقم (٥٩) .

(٣) سورة القصص آية رقم (٢٠) .

(٤) سورة السجدة . آية رقم (٤) .

(٥) سورة العنكبوت . آية رقم (١١) .

ووجه الاستدلال أنه سبحانه يحكم فيل ما يريد ويحرم ما يريد وأمر بما يريد
 وينهى عما يريد .
 فيجعل سبحانه التحليل والتحرير والأمر والنهي متعلقا بإرادته
 فأمر بإرادته وينهى بإرادته وينسخ من ذلك ما اقتضت الحكمة نسخه بإرادته
 لا أن ذلك كله قديم واقع في الأزل .
 ويلاحظ أن هذه المسألة من العناوين التي أثارها الرازي بها أصحابه القائلين
 بتمام الموات بذهاب تعالى .

6 - وقوله تعالى :

﴿ قل إن كنتم تحبون الله فأبعثوني بحبيبكم الله ﴾ (١) .
 ووجه الاستدلال أن الله تعالى خلق محبته لهم على ابتائهم للرسول
 صلى الله عليه وسلم
 فإذا هم أبعثوا الرسول - صلى الله عليه وسلم - أحبهم الله .
 طائفة تدل على أن محبته سبحانه تقع لهم بعد ابتائهم
 وليس في الأزل .

بل هي مترتبة على فعلهم الحادث ترتب الجزاء على الشرط
 ومعلوم أن محبته سبحانه سقط عنهم بذهاب
 ولما هي إرادته لئلا يبعثهم كما تأولها الأشعرى والأشعرية .

7 - وقوله تعالى :

﴿ ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم .﴾
 ووجه الاستدلال أن أعمالهم أسخطت سبحانه فهي سبب لسخطه
 فسخطه عليهم جاء بعد أعمالهم .

8 - وقوله تعالى :

﴿ ولا ترضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ﴾ (٢) .

(١) سورة آل عمران جزء من الآية رقم (٣١) .
 (٢) سورة محمد ، آية رقم (٢٨) .
 (٣) سورة الزمر جزء من الآية رقم (٧) .

وجه الاستدلال أنه سبحانه وتعالى طق رضاه على شكرهم
فألا تدل على أن رضاه يقع بعد شكرهم له
وليس راضياعنهم أولا وإن كفرنا وصفا كما صرح بذلك الأمام

إلى غير ذلك من عشرات التوضيحات الكتاب والسنة التي تدل على جواز قيام
المصاحبة الاختيارية للمادة بذاته تعالى أكثر منها بهذا القدر لوضوح دلالتها ولصانعة
التطويل .

وهي كلها أدلة فاطمة لا يجوز مخالفتها والاسترواح إلى شيء منها أصعبها
أدلة .

والحمد لله أنهم هم الذين أبطلوها وكثفوا عوارها وأظهرها فسادها ومكسها
بشاعتها وسقوطها كما مر معنا آنفا .

ومن خلال ما سبق يتبين للباحث أنه لا يجوز لأحد من يلتزم بالذهب الأشعري
أو غيره أن يربط بين مسألة إثبات قيام المصاحبة الفعلية للمادة بذاته تعالى أو إثبات
قيام الحوادث بذاته تعالى ومن القول بالتجسيم والنسبة .

لئن الله من يقول بذلك وليرعد النظر في المسألة وينظر إلى أدلة أنه مذهب
والى ما يرتد من بطلانها وضادها .

ثم يعرضها على نصوص الكتاب والسنة ليرداد مقبلا بالحق والمصواب

وبذلك يتجنب القول في دين الله بشروط

ويتجنب الجراءة على القرآن والسنة بتأويل وتوسمها واعتراجها من معانيها

الصحيحة إلى معان تنفخ بها أصواته من الشهوات العظيمة .

المبحث الثالث

التعارف بين العقل والنقل في المذهب الأشعري

وفيهِ تمهيد ومبحثان

- المبحث الأول : نبوت التعاريف بين العقل والنقل عند الأشاعرة .
- المبحث الثاني : مسأله الأشاعرة تجاه التعاريف بين العقل والنقل .

ويتضمن الكلام على مايلي

- تقديم العقل على النقل عند التعاريف .
 - منشأ القول بظنية الدلائل العقلية لنواقها على المفصلات العسرة .
 - منشأ القول بعدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في العقائد .
 - منشأ القول بالتأويل والتفويض .
-

التعارض بين العقل والنقل في المنهج الأشعري

سبق أن بينت في المقدمة أن العقيدة في الله وصفاته ليست مجالاً للاجتهاد إذ أنها اختيار من الله تعالى . مما أدنى لنا في معرفته من أسماء الحسان وصفات جلاله وكلامه وحسنه .

ومنى هنا الأساس بجمع أن يقال إنها عقيدة توثيقية .

ليس للعقل فيها مجال للمشاركة بالتفسير أو التعميل أو الإضافة أو النقصان أو غير ذلك .

ومن هنا فلا يتصور أن يكون هناك اختلاف أو تعارض في حقيقة الأمر

بين ما جاءت به نصوص الوحي المصنوع الذي يخبر عن الله وصفاته ، وبين العقل .

أوبين العقل والنقل .

إذ للعقل وتلقيته المصنعة في تدبر وتفهم نصوص الوحي التي أخبر الله تعالى فيها حسن نفسه في الكتاب والسنة .

ويقدر حسن التدبر والتفهم لعماء عن الله ورسوله فيما يتعلق بأسمائه تعالى وصفاته بقدر ما يكون العبد أقرب إلى الله وأخشى لله وأتقى لله وأكثر تحلقاً بالعبودية التامة له سبحانه .

لذا .. فالكلام في هذا المقام لا يكون إلا على من أهدم العقل في غير مجاله .

وأن له في الاجتهاد فيما لا يصبح فيه الاجتهاد لأنه من باب الاختيار .

وتعارض بين نتائج من الآراء والتصورات وبين مغلولات نصوص الوحي المصنوع

الذي لا يتأهه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ومن هذه الناحية كان البحث في التعارض بين العقل والنقل :

فأما بالنسبة للمنهج الأشعري وتبويحه .

لأن ما بناه لي من خلال البحث والدراسة أنه قد وقع تعارض بين ما رأوه بمقولتهم

من آراء . وبين مغلولات نصوص الكتاب والسنة عند تقديمهم لمسائل الحقيقة .

وأهمهم لعمروا - في أكثر الأحيان - ما رأوه بمقولتهم واجتهدوا بتقديمهم على ما جاءت به النصوص

الشرعية التي تعارضت معها .

ثم أولوا تلك النصوص وطرحوا بها عن معانيها الظاهرة المتبادرة التي يلتفت إليها السياق ، إلى معانٍ أخرى اجتهدوا في إيجاعها ليحصل لهم الدوافع بين العقل والنقل على أن الباحث في ذلك يمكن أن يميز في سلوك أشعة الاشارة في هذا الامر بين منطوقين من السلوك :

الاول : من حمل عنده تعارض بين مطلوبات بعض نصوص الكتاب والسنة ، وبين ماقله حقا وصوابا من الاصول والقواعد والآراء العقلية التي التزم بها لسبب أو لآخر فتأول النصوص وحملها على المعاني التي تتفق مع آرائه العقلية . لكنه لم يجرؤ أن يعارض النصوص صراحة لجلالها وبعثها . وإنما فهمها في ضوء ماقله من أصول وقواعد رأها بعقله ولم يصرح مطلقا بتقديم عقله على شيء من تلك النصوص . وهذا ما اختلف به أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني - فيما أعلم - دون سائر أشعة المنهج الأشعري .

الثاني : من حصل عنده تعارض بين مطلوبات بعض نصوص الكتاب والسنة ، وبين ماقله حقا وصوابا من الاصول والقواعد والآراء العقلية التي التزم بها لسبب أو لآخر . فتأول النصوص وحملها على المعاني التي تتفق مع آرائه العقلية . وزاد على النقط الأولى بالتصريح بمعارضة نصوص الكتاب والسنة بالآراء والقواعد والاصول العقلية التي سميت بالفواضع العقلية . وزاد أيضا بالتأصيل النظري في وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض على أساس أن العقل هو أصل ثبوت النقل . وهذا المنطق السلوكي يحده الباحث عند أكثر أشعة المنهج الأشعري بعهد أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني .

فبحده عند أبي منصور البغدادي المتوفى سنة ٤١٦ هـ

وعند أبي المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

وعند أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ

وعند أبي الفتح الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

وعند الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

وعند السيوف الأمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ

وهؤلاء هم أشهر أشعة المنهج الأشعري بعد الأشعري والباقلاني ممن لهم سهم

مصنفات ومؤلفات كلامية في المنهج .

وهؤلاء هم الذين شهروا المذهب ونشروه بكتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المهتمين بهذا الشأن .

وأكثر من جاء بمنهم من أشعة المذهب المتأخرين إنما يعتمدون في تقرير المذهب وتقديمه على مصنفات أولئك وكتاباتهم وآراءهم وأقوالهم .

وفي هذا الفصل سوف أنكر بعض ما وقع لأشعة المذهب الأشعري من التعارض بين مسأراه بعقولهم .

وبين ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة

ويحتل في ذلك أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الجافلاني وسائر من تكرت من الأشعة الكبار في المذهب الأشعري .

وسوف أخصي لذلك المبحث الأول بعنوان :

ثبوت التعارض بين العقل والنقل في المذهب الأشعري

ثم أنكر في المبحث الثاني مسلك الأشاعرة تجاه التعارض بين العقل والنقل .

وهو ما نتسل في تقديمهم للعقل على النقل

وقولهم بأنهم بالدلائل العقلية وعدم الأخذ بغير الأحاد في العقائد

وقولهم بالتأويل للنصوص المتعارضة مع عقولهم

أو تلويش معناها إلى الله تعالى من دون تأويل

ثبوت التعارض بين العقل والنقل في المذهب الأشعري

ان مما لا ينبغي أن يختلف فيه بين المهتمين بهذا الشأن

أنه بقدر ما وقع في المذهب الأشعري من آراء وأصول وقواعد وآراء أئمة المذهب بمقولتهم
فحكوا بها على النصوص الشرعية .

ففي الإشارة لقيام صفات الفعل الاختيارية بذات الله تعالى .

ونفي أكثرهم للصفات الظاهرة الخيرية .

ونفيهم للحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى

ونفي أكثرهم لآثر قدرة العبد الحادثة في إيجاد فعله .

ونفيهم للتحسين والتفويض الثانيين في الأفعال والأشياء .

وقولهم بجواز وقوع التكليف بما لا يطاق من الله تعالى للعبد .

التي غير ذلك مما سبق بيانه في المباحث السابقة لهذه الرسالة .

فكل ذلك أدى إلى حصول التعارض بين تلك الآراء التي رأوها واجتهدوا فيها بمقولتهم وتلقاها
أنها صحيحة .

وبين مغلطات نصوص الكتاب والسنة .

فهذا من حيث الجملة وأما من حيث التفصيل .

فسوف أشير إشارة إلى بعض ما وقع من تلك التعارض عند كل امام من أئمة المذهب
المشهورين .

ففيما يتعلق بأبي الحسن الأشعري :

فقد سبق أن بينت أن أهم ما يفتي عليه من مسائل الاعتزال مسألة نفي قيام الصفات

الفعلية الاختيارية بذات الله تعالى .

على أساس أن الثابتها يفتي منه إلى ما سموه بحلول الحوادث بذاته تعالى ، والحسومات
التي هي الامرات لا تقوم إلا بالأجسام والجواهر .

وإذا كان لهذا الأمر من الأثر في كتاباته التي وصلتنا مما يمكن للمباحث أن يرى ما سببته من
تعارض مع النصوص الشرعية أدناه التي تأولها .

من ذلك ما ذكره في رسالته الى أهل الشمر بهاب الابواب .. وهو ينكر اجماعات السلف على مسائل الاعتقاد .

وسا يتبنى التنبية عليه أن هذه الاجماعات انما هي بحسب فهمه ونقله هو .
وليس شرطاً أن تكون كلها صحيحة النسبة الى السلف حيث أنه لم ينكر أنه نقلها عن كتاب معين أو عن امام من الاشارة المعروفين ببسطة هذه الامور .

قال أبو الحسن الأشعري في رسالته الى أهل الشمر :

(وأجمعوا على اثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا ، وعلما لم يزل به عالما
وغيره لم يزل بها قائما ، وكلاما لم يزل به متكلما ، وإرادة لم يزل بها مراداً
وسمعا وصيرا لم يزل به سميعا بصيرا .

وعلى أن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً .
اذ لو كان محدثاً لكان الله تعالى قبل حثتها موصوفاً بشيء .
ولو كان كذلك يخرج عن الاولية وسار الى حكم المحمدين (1)

قلت : والشاهد قوله : وأن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً .. الخ
فهو صريح في نفي قيام صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بالفترة والمشوئة
بثاته تعالى .

اذ ماله تعلق بالفترة والمشوئة لا يكون الا حادثاً .
فيلاحظ أن الحليل الذي ذكره الأشعري على نفي قيام الصفات الحادثة بثاته
تعالى . وهو قوله :

" اذ لو كان شيئاً من هذه الصفات محدثاً لكان تعالى قبل حثتها موصوفاً بشيء "
يلحظ أن هنا الحليل قد سبق بيان بطلانه وفساده من كلام أشعري الأشعري
أنفسه .

ونظرة هنا الذي تظهر من تفصيل الكلام بالنسبة لصفة الكلام مثلا .
فلا شمرى يثبت لله تعالى كلاماً قديماً

ولم يجوز أن يكون لله تعالى صفة حادثة لا الكلام ولا غيره .
فاننا امتدنا هنا الكلام بالنسبة لكلامه تعالى لموسى كما في قوله تعالى :
" ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه " (2)

فانه صريح في أن الله تعالى كلمه بعد مجيئه الى الميقات .
ولا يصح - منه من يتصور ما يقول - أن يكلمه الله بكلام قديم بعه مجيئه الى الميقات

(1) الأشعري : رسالة الى أهل الشمر ص : 67 تحقيق د - الجليلي .

(2) سورة الامران : آية رقم 153 .

كذلك قوله تعالى :

« فلما أتاهم نوحى بأمرى أنى أتاهم » (١)

- صريح في أن نوحى الله تعالى له وتكليمه إياه إنما كان بعد إتيانه للشجرة .
- والكلام والنوحاء سواء لا يكونان إلا بصوت .
- ولا يصح - عند من يتصور مايقول أيضا - أن يتدببه الله تعالى أو يكلمه بعد إتيانه للشجرة بكلام قديم منذ الأزل .

وكذلك ما ثبت في صحيح البخارى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخبر أن

- الله تعالى يتدبى الخلائق بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد .
- وهنا لا يتأتى إلا بالثابت أيام صفات الفعل الحادثة بركات الله تعالى .

وأما صفات الرضا والغضب ونحوها وهي من صفات الفعل الاختيارية أيضا

ويقال لها الصفات الفعلية الخيرية لتوقف معرفتها على الخير .

فقد نكرها الأشعري في « رسالته إلى أهل الشفر » بقوله :

(وأجسموا على أنه عز وجل يرتضى عن الظالمين له .

وأن رضاه عنهم إرادته لتعظيمهم .

وأنه يحيا التوابين .

ويستخط على الكافرين ويغضب عليهم .

وأن غضبه إرادته لعقابهم

وأنه لا يقوم لغضبه شي) (٢)

قلت : لم يجمع السلف على ذلك أيضا

بل لم يقل أحد منهم مطلقا : إن رضا الله تعالى عن الظالمين وصحته لهم هي

إرادته لتعظيمهم .

أو أن غضبه على الكافرين إرادته لعقابهم .

وهذا من أعظم الأيالة على ما سبق أن قلناه من أن الأشعري لم ينقل عنه

الاجتماعات عن أنه من أهل العلم

لما تركب هذه الاجماعات عنه من أمرين :

أولهما : أن هذا هو الحق بحسب مايراه .

ثانيهما : أن السلف الصالح كانوا على الحق

(١) سورة طه : آية رقم ١١ ، ١٢

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الشفر - ص : ٢٤ ، ٢٥

- فتح من تلك امتقانه أنهم كانوا يقولون بظلمه الاقوال
- بل وجعلها اجماعاً منهم لتصويره أن أحداً منهم لا يمكن أن يخالف الحق .
 - وهذا خطأ فاحش منه - عفا الله عنه - على السلف .
 - وهذا القول بتأويل صفتي الرضا والغضب إنما أشبهه الأشعري عن ابن كلاب .
- إذ هذا قوله الذي حكاه عنه في كتابه " المطالعات " (١) :
- وهذا الكلام يؤكده ويرهن على ما سبق أن قررته من حصول التعارض بين ما نقل عليه
- نموس الكتاب فإلا صحیحة صريحة بدون تأويل وبدون مسيقات .
 - وبين ما وصل إليه الأشعري بأرائه واجتهاداته .
- والا فكيف يجمع السلف من أئمة أهل الحديث والفقه على أن غضب الله تعالى هو إرادته . وأن إرادته قديمة ، فيكون غضبه على الكفار قديماً ولا يصح أن يكون شياً فيه حاشا .
- كيف يجمعون على ذلك وهم يرون من النبي صلى الله عليه وسلم حديث الشفاعة

وهو :

(إن الله غضب اليهود غضبا شديدا لم يغضب مثله قبله)

ولن يغضب الله مثله بعده . (٢)

فكيف يكون ذلك الغضب قديماً .

- فهذا الذي ذكرته بعضا مما وجدته عند الأشعري في كتبه المختلفة كالأمانة واللمعة
- والرسالة إلى أهل الشتر ، والتي نكر فيها ما نقله من اجماع السلف .
- يظهر فيها بوضوح لكل باحث منصف التعارض بين ما رأه معقلا واجتهاده من آراء وأقوال
- وبين ما جاءت به نصوص الوحي من كتاب وسنة .
- وأما فيما يتعلق بالفائسي أبي بكر الباقلاسي :

- فلقد تابع شيعته بما الحسن الأشعري في نفي صفات الفعل الاختيارية ، حيث
- تعارضت عنده اثباتها الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة مع ما ظن أنه صحيح من استلزام
 - اثباتها للحدوث والتفكير .
- والله تعالى ينزه عن ذلك

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين / ١ / ٢٥٠

(٢) أخرجه البخاري / ٨ / ٣٩٥ - حج

قال الباقر في كتابه الانصاف :

(فان قيل : قد أثبتتم أنه حي عالم قادر سميع بصير متكلم

أنتقلون أن يشيب ويرثى ويحب ويكره ويوالي ويمادي

وأنه موصوف بذلك .

قيل لهم أجل . ومعنى وصفه تعالى بذلك أن غشيه على من غضب عليه ورشاه

عن رضى عنه وحيه لمن أحب ويقضه لمن أبغض ومولاته لمن والى ومداوته لمن

عادى

أن المراد بجميع تلك ارادته ثابتة من رضى عنه وأحبه وتولاه .

وعقوبة من غضب عليه وماداه . لا غير) (١)

ثم قال :

(فان قيل فما الدليل على أن غضب الله تعالى سبحانه ورشاه وسخطه وحسبه

ومداوته ومولاته ويقضه إنما هو ارادته لا ثابتة من رضى عنه وأحبه ووالاه ويقضه .

وأن غشيه وسخطه ويقضه ومداوته إنما هو ارادة علق من غضب عليه وسخط

وعادى وأبلامه وشوره ؟

قيل له : الدليل على ذلك أن الغضب والرشا ونحو ذلك لا يحاولها أن يكون

المراد به ارادته النفع والضر فقط .

أو يكون المراد به تغير الطبع وتغيره عند الغضب وركته وميله وسكونه عند

الرشا .

فلما لم يجر أن يكون المارى جلت قدرته فإ طبع يتغير وينفر . ولا فإ طبع يسكن

ويرق وأن هذه من صفات المخلوقين وهو يتعالى عن جميع ذلك .

ثبت أن المراد بغضيه ورشاه وركته وسخطه إنما هو ارادته وقضه الى نفع من

كان في مخلوقه أنه يقضه .

وشور من سبق في علمه وشيره أنه يشوره لا غير .) (٢)

قلت : الباقر في كتابه الانصاف في هذا النص الواضح الصريح من كتابه الذى سماه الانصاف

فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجدل به ، وجد أن ماراه بعقله ورأه بتعارض سبع

مجايات به لصوص الكتاب والسنة في صفات الرشا والرحمة والغضب والسخط

ونحوها .

وهي عشرات النصوص من الكتاب والسنة يزولها جميعا الى الارادة القديمة

(١) الباقر : الانصاف . ص : ٢٩

(٢) نفس المصدر . ص : ٤٠ ، ٤١

متابعا لشيخه أبي الحسن الأشعري الذي تابع ابن كلاب في تلك
وأما ما تضمنت مقالاته في مسألة القرآن وكلام الله تعالى فسوف يطول الكلام
ويخرج عن هذا المقصود .
اذ المقصود الثبات أن التعارض بين العقل والنقل حاصل في المنهج الأشعري
منذ نشأته .

وأما بالنسبة لابي منصور البغدادي :

لشغل مارأيته في كتابه " أصول الدين " يعتبر أول تأسيس نظري عند الأشاعرة
يتابع فيه أحد الأشاعرة سراحة كلام المعازلة في بنا حجة نصوص الكتاب والسنة
على مقدمات عقلية كانت حدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعقله وانبيات
سحة النبوة .

وهو متوسع فيه الجويني والرازي والامدي كما سيأتي .

هذا الى جانب ما تأوله من نصوص الصفات الخيرية التي كان يثبتها أبو الحسن
الأشعري . والبغدادي يجعله الاصول العقلية هي أساس حجة نصوص الكتاب والسنة
يكون بذلك أول أشعري . من لهم مصنفات وصلت اليها . يخالف أبا الحسن الأشعري
وأبا بكر الباقلائي من أئمة المنهج المعتزليين .

حيث صرح بما لم يصرحوا به تعظيما لهيمنة نصوص الكتاب والسنة .

وان كان المسلك الذي سلكاه قد أدى بهم الى حصول التعارض بين بعض النصوص وسأرائه
بعضهم .

وهذه المسألة من المسائل الحقيقية الشائكة .

وأولا وجوب بيان الحق لما تعرضت لها اجلالا لابي الحسن الأشعري وتلخيصه أبي بكر
الباقلائي لما لهما من أجاد ببشاه في نصر السنة ودمار بدع المعازلة في كتبه مسن
المسائل .

قال البغدادي في معرض الكلام على أسام العلوم النظرية :

(العلوم النظرية على أربعة أقسام :

أحدها : استدلال بالعقل من جهة الفلاس والنظر

الثاني : معلوم من جهة التجارب والعادات

الثالث : معلوم من جهة الشرع .

الرابع : معلوم من جهة الالهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات من بعض .

فأما المعلوم من جهة العقول فكالمعالم يحدث العالم وقدم سائعه وتوحيده
 وصفاته وعمله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على مراده ، وصحة نبوة رساله
 بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية (١)

الى أن قال :

(وإنما أشيخ العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة
 النبوة .

وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال - (٢)

هذا وقد جاء تأويله لنصوص الصفات التي رآها تتعارض مع الأصول والقواعد العقلية التي
 التزم بها ليعمل دلالة واضحة على حصول التعارض بين العقل والفعل في المنهج الأشعري
 حيث قال :

(زعم بعض الصفاة أن الوجه والعين المتساويان الى الله تعالى صلات الله
 والصحيح أننا أن وجهه : فانه ، وعينه : رؤيته للأشياء) (٣)

ثم أخذ يذكر تأويلات النصوص الخالفة على الصفات .

الى أن قال :

(اختلفوا في تأويل قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " (٤) (٥)

الى أن قال :

(منهم من قال : ان استوا " على العرش : فعل أحدثه في العرش سواء استوا ،
 كما أحدث في بنيان قوم فعلا سواء اثباتا .
 ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة .
 وهنا قول أبي الحسن الأشعري (٦)

الى أن قال :

(والصحيح أننا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك

كأنه أراد أن الملك ما استوى لاجد غيره - (٧)

قلت : فهذا اليفسادي في هذا التور المسير الذي نقلته عنه من تأويلات التصوف
 الشرعية يتابع أئمة المنهج من قبله مبرهنا على حصول التعارض بين العقل
 والنقل في المنهج الأشعري .

(١) اليفسادي : أصول الدين ص : ١٤

(٢) نفس المصدر ص : ١٤ ، ١٥

(٣) نفس المصدر ص : ١١٠

(٤) سورة طه : آية رقم ٥

(٥) اليفسادي : أصول الدين ص ١١٢

(٦) نفس المصدر ص : ١١٢

وأما فيما يتعلق بأبي المعالي الجوهري :

فقد سار على نفس درب شيوخ المذهب .
إلا أن أبا المعالي تميز هو ومن بعده من متأخري الاشارة بالجهرأة على النصوص الشرعية
والتصريح بأنها قواعد عقلية لا تفيد اليقين .
قال في كتابه " الشامل في أصول الدين " :

(والظاهر الذي هي عرصة للتأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقلية) (١)

وهذا الموقف من النصوص الشرعية يرجع الى أن الجوهري لم يجعل للنصوص الشرعية
مجالاً في اثبات أصول الدين أو قواعد العقائد ، والتي لا تثبت الا بالفواعل العقلية .
يقول في الارشاد :

(وإنما أحاط العقائل بحمت العالم واستبان أن له سائعات يعنون عليه بعد تلكه

النظر في ثلاثة أصول :

- يحتوي أحدها : على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات
 - والثاني : يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه
 - والثالث : ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه
- وتتضمن بذكر هذه الأصول قواعد العقائد ان شاء الله . (٢)

قلت : ولم يستغل على قواعد العقائد التي ذكرها بنفس من كتاب أو سنة .
بل ان نصوص الكتاب والسنة لا تثبت حقيقتها الا بعد ثبوت الأصول والقواعد
العقلية .

وهي هنا الاساس بين موقفه من نصوص الكتاب والسنة

ففي فصل من كتابه الارشاد تحت عنوان " اليقين والعينان والوجه " قال :

(نهي بعض أئمتنا الى أن اليقين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى .
والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل .
والذي يصح عنفنا حمل اليقين على القدرة وحمل العينين على البصيرة
وحمل الوجه على الوجود) (٣)

(١) الجوهري : الشامل ١ / ٢١

(٢) الجوهري : الارشاد ص : ٢٩

(٣) نفس المصدر ص : ١٥٥

الى أن قال :

(ومن سلك من أصحابنا سبيل الثبات هذه الصفات بطواهر هذه الآيات أكره سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تتسكا بالظاهر .
 فلما سأل تأويلها فيما ينطق عليه .
 لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه) (١)

قلت : الجوهري هنا يرد على من أثبت الصفات الخبرية كالوجه واليمين ونحوها من الإشارة ولا أعرف منهم سوى الأشعري نفسه وأبي بكر المافلاقي .

ثم انه يلزمهم بأن الثباتهم هذه الصفات استنادا الى الامة السمعية . وهي نصوص الكتاب والسنة . بغضب بهم الى اثبات مااتفقوا جميعا على تأويله من صفات الاستواء والمجيء والنزول ونحوها .

تكأنه يشير الى أن تأويل صفات الاستواء والمجيء والنزول من مواضع الاجماع في المذهب .

وفي هذا المقر ما يؤكد ما سبق أن كررته مرارا من أن نفي صفات الفعل الاختيارية التي استلزمته تأويل كثيرا من نصوص الكتاب قد بدأ في المذهب الأشعري منذ نشأته بل هو من مواضع الاتفاق كما قال الجوهري .

ثم انه عقب على كلامه هذا بقوله :

(وكما على الأثراب عن الكلام على هذه الطواهر

فلما عرض فمستشير الى جعل منها في الكتاب والسنة

وقد صرح بالاسترواح اليها الحشوية الرماع المجسمة) (٢)

قلت : هكذا يوضح الجوهري حقيقة موقفه من نصوص الكتاب والسنة

حيث لم يعرف من المسرفون اليها سوى الحشوية الرماع المجسمة .

واسأل أن يسأل الجوهري :

هل كان الصحابة والتابعون وأئمة السلف تدين والفقهاء من الحشوية الرماع

المجسمة ؟

أم أنهم لم يكونوا يسفروا عن نصوص الكتاب والسنة ؟

بل علم الله أنهم لم يكونوا يسفروا عن نصوص الكتاب والسنة بطواهرها .

(١) نفس المصدر - ص : ١٥٢ ، ١٥٨

(٢) نفس المصدر - ص : ١٥٢ ، ١٥٨

التي لا تخالف بواطنها •
والتفهم الصحيح الذي لم يستسيغه أفراح الفلاسفة وتلامذة الجهمية •

ثم قال الجوهني الملقب بامام الحرمين :

(وأما الاحاديث التي يتمسكون بها - بمعنى الحشوية الرعاع المجسمة - فأصاح
لاتفسي الي العلم -

ولو أشربنا عن جميعها لكان سائلنا •

لكننا نومي - الي تأويل ما دون منها في الصحاح • (١١)

ثم أخذ يؤول الاحاديث النبوية كما فعل مع الآيات القرآنية حتى لا يتعارف شي • منها
مع ما عدت عليه القواطع العقلية التي دوحها •

وبهذا يظهر بكل وضوح التعارض بين العقل والنقل في المذهب الأشعري •

وأما فيما يتعلق بأبي حامد الخزازي :

لقد سار على درب استاذه الجوهني وهنا حلوه مع تغيير العبارة أحيانا • حيث
ذكر القسمة المعتزلية الثلاثية للمعارف • وجعل أصول العقائد تعرف بالعقل ولا تعرف
بالشرع • بل نصوب الشرع لانتيت الا بالاصول العقلية •
قال في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " :

(ما لا يعلم بالضرورة ينقسم :

الي ما يعلم بتليل العقل دون الشرع

والي ما يعلم بالشرع دون العقل

والي ما يعلم بهما

أما المعلوم بتليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم بوجوده المحدث وقد رتب
وتعلمه وأرائته •

فان كل ذلك عالم يثبت لم يثبت الشرع •

اذ الشرع يعني على الكلام

فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع

فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس

يستحيل اثباته بالكلام النفسي ويستند إليه

ونفس الكلام أيضا - فيما اخترناه - لا يمكن اثباته بالشرع -

ومن المحققين من تكلف ذلك وأدعاه كما سيقت الإشارة إليه (١)

قلت : وهنا من أوضح النصوص بيانا لمذهب الأشاعرة في أن حجية النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لا تثبت إلا بعد اثبات الأصول العقلية التي يستدل بها على

وجود الله تعالى وعلمه وقدرته ... الخ -

التي أن تثبت صفة الكلام -

لعمدتك تثبت حجية النصوص الشرعية -

ويلاحظ أن هذا الكلام هو نفس كلام المعجزة الذي قرره القاضي عبد الجبار -

وأما في كتابه الجوامع العوام عن علم الكلام فقد قال :

(ان قال قائل ما الذي دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اطلاق هذه الالفاظ

الموهبة مع الاستخفاء عنها -

أكان لا يدري أنه يوهم التشبيه ويغلط الخلق ويضيقهم الى اعتقاد الباطل في

ذات الله تعالى وصفاته -

وماذا ينصب النبوة أن يخفى عليه ذلك

أو عرف لكن لم يبال بجهل الجاهل وضلالة الضلال ؟ -

وهذا أبعد وأشدع لانه بعث شارحا لا مبهما ملبسا ملغزا (٢)

ثم قال :

(وهذا اشكال له وقع في القلوب حتى جر بعض الخلق الى سوء الاعتقاد فيسببه

فقالوا : لو كان نبيا لعرف الله -

ولو عرفه لما وصفه بما يستحيل في ذاته وصفاته -

وبالت مشابهة أخرى الى اعتقاد الظواهر -

وقالوا : أو لم يكن حقا لما نكره كذلك مطلقا ولعدل منه الى غيرها

أو قربها بما يزيل الإيهام عنها في سبيل حل هذا الاشكال العظيم (٣)

قلت : ليس فيما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم الا الهدى والنور - وخاصة فيما

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص : ١٢٢

(٢) الغزالي : الجوامع العوام - ضمن مجموعة التصور العمالي ٢ / ١٠١

نصرة دار الطائفة المحمدية - القاهرة سنة ١٢٧٠ م - ١٣١٠ هـ -

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة -

بمعلق بصفات الله تعالى فأنها في ثاية الوضوح في اثبات المعظمة والجلال والكبرياء لله تعالى وتنزيهه تعالى عن كل ما لا يليق بجلاله وعظمته .

وإن الكلام الذي نكره القرآني صحيح في حق من لم يجعل نصوص الكتاب والسنة هي الأصل في معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته .
بل جعل عقله واستدلالاته هي الأصل في ذلك .

فلا بد أن هذا التعارض ولا ترد تلك الصفات إلا من خلال سلوك المتكلمين في معرفة الله تعالى مسالك الفلاسفة الوثنيين اليعتقدون عن نور الهديانة الإلهية .

فحق لهم أن تتعارض زيادة عقولهم ونجاسة أفكارهم مع نصوص الوحي المعموم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ومن هنا جاءت اجابة القرآني على هذا السؤال الذي أورده على نفسه في قايمة العجيب . حيث أقر مانجا في السؤال من نسبة تلك الصفات إلى نصوص الوحي ولكنه حل تلك الاشكال الذي استعظمه بأن بين أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل كل تلك النصوص الموهبة للتشبيه ولسوء الاعتقاد في الله نعمة واحدة وإنما كانت نصوصه منها تأتي متفرقة وفي أوقات متباعدة .
وإنما جمعها المشبهة .

قال القرآني :

(الجواب أن هذا الاشكال منحل عند أهل البصيرة .

وبإثباته أن هذه الكلمات ما جمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة وما نكرها إنما جمعها المشبهة (١) .

وقد بينا أن لجمعها من التأثير في الإيهام والتظهير على الإيهام ما ليس لاحادها المتفرقة وإنما هي كلمات ليج بها في جميع عمره في أوقات متباعدة .

وإنما انقصر منها على نافي القرآن والأخبار المتواترة رجعت إلى كلمات يسيرة معدودة . وإن أشرف إليها الأخبار الصحيحة فهي أيضا قليلة (٢) .

ثم أخذ يكمل جوابه ويقر به بنكر الامثلة

وأست بعهد الرد عليه في هذا الجواب

(١) المعروف أن الذي جمع هذه الاحاديث هم أئمة أهل السنة والجماعة من المعتمدين .

تكلف بجيز لنفسه أن يربطهم بهذا اللقب .

(٢) القرآني : التاج الخوام . من مجموعة التصور العمالي ١٠١ / ٢

وإنما أريد أن أوضح من خلال كلامه ثبوت التعاريف بين نصوص الكتاب والسنة وبين ما رآه بمقولهم .

وأما فيما يتعلق بالفخر الرازي

فإن كتابه " أساس التفسير ^(١) يعتبر من أساطير الأئمة على جملة التعاريف بين العقل والنقل في المذهب الأشعري .
حيث خصصه كاملاً لتأويل نصوص الكتاب والسنة التي جاءت في اثبات الصفات .
ولولا مطابقة التطويل لنقلت بعضها منها .
ولكنها من الكثرة بحيث يحسن الإحالة على الكتاب كله .
وسوف يأتي مزيد بيان وتوضيح وسوف الرازي في البحث التالي .

وأما فيما يتعلق بالسيف الأمدى

وهو يعتبر خاتمة الأشعة الكبار في المذهب الأشعري وكل من جاء بعده كالعقده الأبيي والشريف الجرجاني والسعد النطنجاني والجلال الدواني وغيرهم إنما يعتمدون على كتبه وكتب الفخر الرازي بصورة كبيرة كما هو معلوم عند الباحثين بهذا الأمر .

وأقد سار الأمدى على نفس طريقة الأشاعرة في عدم الاعتماد بالتفصيل النقلي في أصول العقائد التي تتوقف عليها صحة النبوة لاستقرارها الدور

ويوضح التعاريف بين العقل والنقل عند الأمدى من خلال قوله :

أول الخضم قد يتمسك ههنا بطواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهي بأسرها قلبية

ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية .

ولهبنا قرنا الأعراس عنها ولم نفضل الزمان بإبرائها ^(٢)

قلت : هذا الذي أقر الأعراس منه ولم يفضل الزمان بإبرائه هو نصوص الكتاب والسنة

العقيدة لاسمائه الله تعالى وصفاته .

وكان ههنا خلالنا وصفاً من التوفيق .

(١) كتاب أساس التفسير للفخر الرازي . تحقيق د. أحمد حجازي السقا .
نشرة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

(٢) السيف الأمدى : غاية المرام في علم الكلام ص : ٢٠٠

ثم بعد أن نكر مجموعة من الآيات والاحاديث التي تثبت لله تعالى ما أثبتتموه
لنفسه من أسمائه الحسنی وصفاته العالی .

قال :

واعلم أن هذه الطواغر وإن وقع الاعتراض بها بحيث يقال بمطلوباتها ظاهراً من جهة

الوضع المنقوي والمعرف الاصطلاحي .

فذلك لا تحاللة لخرائط في سلك التجسيم .

ودخول في طرف دائرة التشبيه

وسنبرين ماني ذلك من الشلال وبني طيه من المعال ان شاء الله .

بل الواجب أن يقال :

" ليس كمثلته شيء " وهو السميع البصير " (١) (٢)

قلت : لقد نسي الادمي أو تناسى أن الذي قال " ليس كمثلته شيء " وهو السميع البصير "

سبحانه وتعالى هو الذي قال : " الرحمن على العرش استوى " (٣)

وتبرها من الآيات الكريمات في الصفات

وأنها كلها إما سموات مساواة واحدا في مدحه تعالى وحمده والشفا عليمه

وتسبيده واجلاله وتمظيمه وتعريفه بماهية به بأسمائه الحسنی وصفاته العالی .

ولكنه شوم التقليد والتعصب للآراء المذهبية هو الذي دفعه الي مثل هـنا

الموقف الذي وافق فيه الاشارة تسويهم المعمولة .

وهو موقف تأويل نصوص الكتاب والسنة التي تتعارض مع ما أسلوه وقعدوه

بمقولاتهم وآرائهم .

فهنا بعض ما يتعلق بالثبات المتعارض بين العقل والنقل في المذهب الاشعري

وأما سلوكهم تجاه هذا التعارض فهو موضوع المبحث التالي :

(١) سورة الشورى : جزء من آية رقم ١١

(٢) الادمي : غاية المرام ص : ١٣٨

(٣) سورة طه : آية رقم ٥

مسلك الإشاعة تجاه التعارض بين العقل والنقل

من خلال ما تكررت في المبحث السابق يتبين للباحث أن التعارض بين العقل والنقل قد وقع حقيقة في المنهج الأشعري .

والسبب الأساسي أو السبب الرئيسي في هذا التعارض هو أنهم جعلوا معرفة الله تعالى من المسائل النظرية التي تحتاج إلى استدلال وبرهان .
ثم أنهم استعملوا عليها تحليل الجواهر والأعراض الذي لزم عنه من التوازم ما سبق أن تناولت بعضها منها بالمراسة والتحليل .

وقد أدى سلوك هذا الطريق إلى أن رسخ في بطن أكثر أشعة المنهج الأشعري عدة أمور منها :

أولاً : أن العقل هو أصل ثبوت النقل الذي هو نصوص الكتاب والسنة .

ثانياً : أن أصول الدين وقواعده الأساسية في العقيدة لا تثبت إلا من جهة الأئمة العقلية

ثالثاً : أن دلالة نصوص الكتاب والسنة إنما تأتي من كونها خبر الصادق وهو النسبي على الله عليه وسلم والذي ثبت بالعقل صفة وصحة نبوته وأدى لها دلالة عقلية من ذاتها .

وبالتالي فهي مختصة بأسر التعبد أو بالأمور السمعية .

رابعاً : أنه لا يتصور أن يكون هناك تعارض حقيقي بين العقل والنقل .

بل هو تعارض بين القواطع العقلية - على زعمهم - والظواهر النقلية .
والنتيجة المحتمة لذلك أن تقدم القواطع العقلية .

وأما الظواهر النقلية فإما أن تُؤوَّل وترد إلى ما يوافق القواطع العقلية .

وأما أن يكون المعلم بها إلى الله تعالى .

مع القطع بأن ظاهرها المخالف لدلائل العقول غير مراد .

فهذا هو يجعل موقف الإشاعة بالنسبة للعقل والنقل والتعارض بينهما .

لأ منه التفصيل :

فإن الباحث إذا تتبع أقوال أشعة المنهج الأشعري فإنه يجدهم جميعاً قد قد جعلوا
مطلوبات ماركوبه بمقولاتهم على نصوص الكتاب والسنة .

وهذا ما ظهر واضحاً جلياً من خلال مناقشتنا عن أكثر أئمة المذهب الأشعري مسجع ما بيننا في التقييم عليه من أنهم يتفاوتون في هذا المسلك إلى حد كبير .
فتبين من أول التصور التي تعارضت عنده مع قواعده وأصوله العقلية .
دون أن يدخل في تأسيس نظري لهذا التعارض .
وهذه السمة تغلب على أبي الحسن الأشعري وأبي بكر المالكي .
فقد مر بنا مواقع لهما من التعارض في بعض الصفات كالرضا والغضب ونحوها .
وأبهما أولاً . وثالثاً إلى صفة الآراء القديمة .
منعاً للوقوف في القول بحلول الحوادث بقلته تعالى .
ولكن لم يصدر عنهما فصح في التصور أو تصريح بمعارضتها بأدلة عقلية أو نحوها .
وهذا فرق جوهري بينهما وبين سائر أئمة الأشاعرة .
وخاصة من المتأخرين الذين سلكوا نفس المسلك في تقسيم العقل على النقل إلا أنهم جبرأوا
على التصور الشرعية .
ووضعوا لها القوانين التي تحكم قبولها أو عدم قبولها . (١)

إنا .. فيمكن للمباحث أن يقرر أن تقسيم العقل على النقل هذه التعارض سمة أساسية
من سمات المذهب الأشعري .
لم يخالف أحد من أئمة المذهب في ذلك ... فيما أعلم .
وإنما الخلاف في حجم هذا التقسيم .
والتأسيس النظري له والتصريح بمعارضة التصور بالأدلة العقلية .

وأما موقفهم من التصور التي يقسمون عليها الأدلة العقلية فيتأرجح بين تأييدها وإخراجها
عن معانيها الظاهرة المتبادرة التي يقتضيها السياق . وبين تقويض العلم بها إلى الله
تعالى .

مع القطع بأن - ما يحلوه - طاهرها بنفي من الله تعالى .

وقد عبر الفخر الرازي في كتابه " أساس التقديس " من هذا المسلك للمذهب الأشعري
عند تعارض العقل مع النقل فقال :

[أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إنا كانت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية
يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يتخلو الحال من أحد أمور أربعة :

(١) قد سبقت الإشارة إلى هذا الكلام في بداية هذا الفصل . وأمدته هنا لأصينه .

■ اما أن تصدق مقتضى العقل النقل .

فيلزم تصديق النقيضين .

وهو محال

■ ولما أن نبطلها .

فيلزم تكذيب النقيضين .

وهو محال .

■ ولما أن تصدق الظواهر العقلية وتكذب الظواهر العقلية .

وتلك باطل .

لانه لا يمكن أن تعرف صحة الظواهر العقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات

الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم .

والظهور المعجزات على يد محمد صلى الله عليه وسلم .

ولو صار القدر في الدلائل العقلية القطعية

صار العقل منهما غير مقبول القول

ولو كان كذلك لخرج من أن يكون مقبول القول في هذه الاصول

وانا لم تثبت هذه الاصول .

خرجت الدلائل العقلية عن كونها مقبولة

فثبت أن القدر في العقل لتصحيح النقل

يقضى الى القدر في العقل والنقل معا .

وانه باطل

واما بطلت الاقسام الثلاثة (1)

لم يبق الا أن يقطع بقتضى الدلائل العقلية الفاطمة بأن هذه الدلائل العقلية اما

أن يقال انها غير صحيحة .

أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير قواهرها .

ثم ان جوزنا التأويل : اشتغلنا على سبيل الذبح بتكر تلك التأويلات على

التفصيل .

وان لم تجوز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى .

فيما هو القائلون الكلي المرجوح اليه في جميع المحتملات (2)

قلت : بهذا الكلام يتضح لكل باحث عاقل مكانة علوم الكتاب والسنة ودلائلها عند

(1) في النسخة " الاربعة " وهي خطأ والصحيح بالثبوت .

(2) الخطر القرآني : أساس التفسير ص : ٢٢٠ ، ٢٢١ .

أشعة الأشاعرة من غير انفراد عليهم .

فلم يكن هذا القانون الا تعبيراً عن واقع المذهب الأشعري من حيث تعارضه

في كثير من أصوله التي قام عليها مع دلالات نصوص الكتاب والسنة .

وأم يكن قواهم " بالتأويل " أو " التفويض " أو " قنينة الدلائل العقلية "

من الأقوال العلمية التي تستحق المناقشة .

وإنما ذلك لانهم لم ينجأوا إليها إلا كمخرج للتوفيق بين نصوص الكتاب والسنة

التي يؤمنون بها وبين قواطعهم العقلية التي جعلوها أصلاً في اثبات حججه

تلك النصوص .

وكان من الطبيعي أن تقدم الأصول على الفروع عند التعارض .

ومن هنا تعدوا بدلولات قواطعهم العقلية على ما أطلقوا عليه الظواهر العقلية

والمقصود بها ما نلت عليه نصوص الكتاب والسنة .

وأما النصوص الشرعية فيتعاملون معها بالتأويل أو التفويض أو نحو ذلك .

وليس هذا القانون محتسماً بالفخر الرازي عونه غيره من أشعة الأشاعرة .

فلقد مر بنا قبل ذلك من كلام البغدادي والجزيني والغزالي ما يفيد نفس المعنى

الا أن كلام الرازي أكثر صراحة وتوضيحاً لحقيقة الأمر .

وكلام الأشاعرة في هذا القانون وما شابهه قائم على عدة أمور منها :

أولاً : إمكان حصول التعارض بين العقل والنقل .

ثانياً : أنه عند حصول ذلك التعارض فإن المقدم في الاستدلال هو بدلولات العقل لانها

الأصل في اثبات النقل .

ثالثاً : أن الظواهر العقلية المتعارضة مع قواطعهم العقلية إما أن تقول بما لا يخالف

تلك القواطع وإما أن يفوت معناها الى الله تعالى .

الرابع أن تسلّم لهم قواطعهم العقلية التي جعلوها أساساً في اثبات أصول

الدين والاثبات حجة نصوص الكتاب والسنة .

وهذا الكلام وإن كان ظاهر الإعلان عند كل من يعرف معنى متابعة الرسول صلى الله عليه

وسلم بتصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر .

الا أنني سأبين بطلان وفساد الأساس الذي قام عليه .

فذلك أنه لا مجال أصلاً لوجود تعارض بين نموس الوحي المضموم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وبين غيرها مما يسعوه أصحابه بأي تسمية شاءوا

ان الامر في غاية الوضوح

بل هو أوضح من الشمس في رابعة النهار .

فهذه النصوص المتعلقة بآيات أسماء الله تعالى وصفاته إنما هي من باب الاخبار عن واقع الامر .

صفات الكمال والجلال والمعظمة - التي ليس وراءها غاية - ثابتة لله تعالى منذ الازل .
وانما جاءت النصوص الشرعية لتثبيت ما أنزل الله تعالى لنا في معرفته من صفات كماله ونعمته عظيمة وجلاله .

* أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك

أو أنزلته في كتابك

أو علمته أحد من خلقك

أو استأثرت به في علم الغيب عنك * (١)

فلم يكن العقل مضموا في يوم من الايام أو مكلفا من أحد كماذا من كان بالمشاركة والاجتهاد في وضع أو سوانة أسماء الله تعالى وصفاته - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
تكيف بتصوير مائل - يعني مايقول - أن يحصل تعارض بين ما جاء من الاخبار عن الله وصفاته من الله تعالى الذي هو أعلم بنفسه وأسمائه وصفاته .
وبين العقل أو غيره .

ان الخبر لا يحتمل الا الصدق أو الكذب .

فاما أن يصحح العميد ويؤمن بأن هذه النصوص المشتقة للأسماء والصفات من كلام الله تعالى برسولة - فلا يجوز بحال عند من يؤمن بالله واليوم الآخر أن ينصب لها معارضا .
فقلنا عن أن يقدم عليها غيرها .

واما أن يكذب بالله برسولة وبكلامه وكلام رسوله .

وهذا المكذب أمره واضح لا لبس فيه

انما فصاحة التعارض مرفوضة من أساسها .

(١) جزء من حديث رواه الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح من حديث ابن مسعود

رضي الله عنه - ١ / ٢٩١ / ٤٥٢

براجع في ذلك تخريج كتاب الافكار للمدوني لتوضيح عبد الظاهر أرناؤوط ص ١٠٤

لا يسلم لهم أن يمارسوا بين نصوص الكتاب والسنة وبين أي شيء مسواها .
بل الواجب أن يقال :

إذا حصل في مذهب من المذاهب أو عند شخص من الأشخاص شبهات عقلية أو غير عقلية فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته فإنه يستعبد بالله منها إجمالاً ويفزع إلى نصوص الكتاب والسنة ليعرف منها الحق والصواب تفصيلاً .
ويتفرع تلك النصوص بعقله ويفهمها الفهم الصحيح الموافق لفهم أئمة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء والمحدثين .
وأيحذر أن يقع في القول على الله تعالى بغير علم .
فانه من أنظم الكثير .

ويعلم أن من أنظم أسباب الوجود في ذلك :

الاعتراف عن نصوص الكتاب والسنة

أو الاعتراف عن التفسير الصحيح الذي فهمه بها من أنزل عليهم القرآن .

" قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن واللاتم والبيس بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون " (١)

ولقد مررنا خلال مباحث هذه الرسالة ببيان فساد وشبهات كلام الأشاعرة وفهرم في جعلهم معرفة الله تعالى من المسائل النظرية التي تحتاج إلى برهان ودليل . وبالارتباط بذلك من سلوك طريقة الجواهر والاعتراف بمقتضاها وألوازيمها توصلنا لآثار وجود الله تعالى والاثبات صفاته العقلية ومنها صفة الكلام .
وبعد اثبات صفة الكلام تأتي حجة نصوص الكتاب والسنة .

فقد مررنا قبل ذلك ببيان أن هذا الكلام ظلمات بعضها فوق بعض .

ولقد رأينا كيف طعن بعض أئمة الأشاعرة أنفسهم في دليل الجواهر والاعتراف .
وبدأوا فسادهم وطلانهم وفساد وطلان المقدمات التي قام عليها .
وفساد وطلان الألزام التي لزمته .

وكل ذلك من خلال مقابلة قواطعهم العقلية التي أثبتوا بها تلك العاويل وقدماته وإوارمه
بقواطعهم العقلية التي أثبتوا بها بطلان وفساد نفس العليل وقدماته وإوارمه .
والمعارضة بين قواطعهم هذه وقواطعهم تلك تجعل الباحث المنصف الحرص على مئنه
يعترف من هذه الخيالات التي سموها قواطع ويلجأ إلى الوحي المعصوم .
ومن هنا يمكن للباحث المنصف أن يعرف نهاات وسقوط كلام الرازي ومن سايريه قسي
قوليه :

{ لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا باللائل العقلية :

اثبات الصانع وصفاته ... الخ

التي قوله :

وإوسار الفصح في اللائل العقلية الفطمية صار العقل منهما غير مقبول القول
ولوكان كذلك لخرج من أن يكون مقبول القول في هذه الأصول . وأم لم تثبت هذه
الأصول خرجت اللائل العقلية عن كونها مقبولة .
ثبتت أن الفصح في العقل لتصحیح النقل بنفسه إلى الفصح في العقل والتفصيل
معاً . { (1)

فلا شك أن هذا الكلام في غاية الضمات والسقوط .

حيث ساق عدة مقدمات وهي بعضها على معنى دون أن ينكر دليلاً واحداً على شيء منها
بل هي عدة مقالات .

لقوله : { لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا باللائل العقلية ... }
أي دلائل عقلية بمعنى :

أهي التي أثبت بها أبو الهذيل العلاف من ربوع الفلسفة الوثنية الإغريقية
وصيغها بصيغة تينية ثم تابعه الشيوخ من بعده عليها
وأما شيوخ المعنويين المعتزلي والاشعري .

أم هي اللائل العقلية التي بين هو بنفسه فساد ما أثبتت عليه من اثبات الجوهر القسود
من أكثر من عشرين وجهاً كلها من اللائل والقواطع العقلية .

أم ماذا يعني بذلك اللائل العقلية .

عنها مقالات الكلام والمتكلمين وشبهاتهم التي ورثوها من الجدل الفلسفي ، كسبوت
معهم وتلغوا عليها صنفاً وهيات حتى سموها اللائل أو القواطع العقلية .

• ثم من سلم له أن لا تعرف صحة النقل إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية :

اثبات الصانع وصفاته ... الخ

وهل دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى إثبات الصانع بالدلائل العقلية ؟

لقد سبق أن قلت أنه من المعلوم بالاضطرار عند أهل العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسنته أنه لم يبدأ مدونه مطلقاً بإثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق مدعيها ... الخ بالدلائل العقلية .

بل كانت دعوته سلوات الله وسلامه عليه ودعوته من قبله من الرسل :

" أن أعبدوا الله مالكم من اله غيره "

فأول ما دعاهم إليه إفراد الله تعالى بالعبادة وجمعه لا شريك له

وجدة عبادة الأصنام والأوثان والآلهة التي كانوا يتخذونها وسائلاً لتقربهم إلى الله .

فأين هنا من كلام الرازي :

(لا تعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع) .

فهو قال الرسول صلى الله عليه وسلم مثل هذا الكلام . عا شاء من ذلك .

وهل قاله أحد من أصحابه رسواً عن الله عليهم .

أو أحد من التابعين

أو أحد من الأئمة المشهورين من المحققين والفقهاء .

كلا ... بل أول من أسل هذا الكلام وفرره المعتزلة كما سبق بهان ذلك .

• ثم من سلم له أن الشك في شيء ما طئه من الدلائل القطعية العقلية بجمعه

العقل متبهما غير مقبول القول .

وهل يقول هذا الكلام من يتصور ما يقول .

وأما ما لم يرجع إلى ما أسماه بالدلائل القطعية العقلية فلعلها ليست كذلك

أليس هو الذي وصفها بهذا الاسم

فلعل الخطأ جاء من وصفه وإطلاقه .

وكيف يصنع الباحث فيما أطل عليه وسماه الدلائل القطعية العقلية في بحث كتبه .

ثم نقضها وبين تهافتها وفسادها في كتبه الأخرى .

حقا انه لا يمكن القبح في الدلائل العقلية القطعية .

ولكن من الذي يحكم على كلامه بأنه من هذا الجنس ولا يجوز القبح فيه

ثم انه اذا ظهر نفاذ بعض الامة العقلية دل ذلك أنها ليست من الامة القطعية ، بل هي خطأ وان سماها أصحابها دلائل عقلية .

* اننا لا يمكن أن نأخذ كلاما ونؤمن بأنه من الدلائل العقلية القطعية الا اذا أتانا عن من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بخبرنا بذلك .
وعمدنا نطق بأن هذا الكلام من الدلائل العقلية القطعية التي لا يمكن القبح فيها أو معارضتها .

أما أن ينكر أحد من الناس كلاما ويقول انتبهوا : كلامي هذا من الدلائل العقلية القطعية التي لا يجوز معارضتها بشيء . والا عاد الامر الى القبح في العقل كله .
وذلك يقضي الى القبح في النقل .

فهذا الكلام - الذي هو واقع كلام الأشاعرة وغيرهم في هذا الباب - أقرب الى التهذيب منه الى كلام العقلاء .

وهذا قدر المسير (١) من شرح قانون الرزى وغيره من أئمة الأشاعرة في تقديم العقل على النقل بتبيين مدى الضمائم والسقوط والفساد والبطلان الذي وقع لهم في هذا القانون وأمثاله .

وتبين مدى ما فيه من المغالطات المشكوكة التي لا تخفى الا على العقلاء أو المتعمقين .
ومن هنا قلنا بتعمين على كل من يدين بالمذهب الأشعري أن يعيد النظر في هذا القانون وأمثاله

وأن يعلم أن الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم بوجب عليه
أولا : تصديقه فيما أخبر .

ثانيا : طاعته فيما أمر به ونهى عنه .

فمن الرجوع الى دلائل المتكلمين وقوانينهم التي مقتضاها تقديم قول بعض الناس على قول الرسول صلى الله عليه وسلم في سورة فبر مباشرة .
فهذا هو واقع الامر وواقعته .
علم ذلك من علمه وجهله من جهله .

(١) قد ألف ابن تيمية كتابا كبيرا يقع في عشرة أجزاء ، وجزء خاص بالفهارس . سماه :
فرد تعارض العقل مع النقل " وخصمه للرد على هذا المائلين وأمثاله .
وقد استفدت من هذا الكتاب كثيرا جدا ، الا أنني حاولت في هذا البحث المسير أن

منشأ القول بالمقدمات العشر وتوابعهم بقضية الدلائل النقلية

وبالرغم مما بينته آنفاً من أن تقديم شيء على نصوص الكتاب والسنة يعتبر مسن أبطل وأجسد الأقوال التي تدفع في قائلها .

إلا أن الفخر الرازي وهو من كبار أئمة الأشاعرة لم يكتب بذلك . بل قال إن الأئمة النقلية - يعني نصوص الكتاب والسنة - لا تغيد إلا الظن لأنها مبنية على مقدمات هنية .

ففي كتابه المطالب العائلي في الإلهيات قال :

(التمسك بالدلائل اللغوية موقوف على أمور مشروطة

وكل واحد منها ظني

والموقوف على الظني : ظني

بندرج أن التمسك بالدلائل اللغوية لا يفيد إلا الظن

وأشبهين تلك الأمور المشروطة :

الأول : أن التمسك بالدلائل اللغوية يتوقف على نقل مفردات اللغوية ونقل النصوص والصرف .

لكن رواية هذه الأشياء تنتهي إلى أشخاص قليلين

لا يتمتع في العرف العامهم على الكتب .

ومثل هذه الرواية لا تغيد إلا الظن .

والثاني : أن التمسك بالدلائل اللغوية يتوقف على عدم الاشتراك .

لأن بتقدير حصول الاشتراك يحتمل أن يكون المراد من كل واحد من تلك الألفاظ المعرّبة أمراً غير ممتصرونه .

وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب أمراً آخر غير ما قلنا لكن عدم الاشتراك مطلقون .

الثالث : ويتوقف أيضاً على أن الأصل في الكلام الحقيقية .

لأنه كما يستعمل اللفظ في حقيقته فقد يستعمل في مجازة .

فلو لم نقل الأصل في الكلام الحقيقية فربما كان المراد بعض مجازاته وحينئذ يتغير المعنى

لكن عدم المجاز مطلقون .

الرابع : ويتوقف على عدم الأضمار وعدم الحذف (١١)

الى أن قال :

(وبالجملة فالقرآن مألوم، من الحذف والاضمار بحيث ينقلب المعنى اليكنا والاتبسات

نعيا كما أوردها في الاثنية -

وانا كان الامر كذلك كان عدم الحذف وعدم الاضمار مطلقا لا معلوما -

الخامس : ويتوقف أيضا على عدم التقديم والتأخير لان بسببهما يتغير المعنى

لكن معهما مطلقون -

السادس : ويتوقف على عدم المخصص -

فان أكثر موصفات القرآن والحنة مخصص فعدم كون العمام

مخصصا ، مطلقا لا معلوما (١١)

الى أن قال :

(الا أن عدم المخصص مطلقون لا معلوم

السابع : ويتوقف على عدم المعارض النقلي

لان الدلائل النقلية قد يقع فيها التعارض -

ويصار فيها الى الترجيحات التي لا تفيد الا الظن -

الثامن : ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي

وان آيات التشويه كثيرة

لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية القطعية

لاجرم أوجبا سرفها عن طواغرها (١٢)

الى أن قال :

(ثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض

العقلي الا أن ذلك مطلقون - (١٣)

ثم نكر الامر التاسع والعاشر الى أن قال :

(ثبتت بهذه الوجوه العشرة أن الدلائل اللغوية لا تفيد الا الظن (١٤)

ثم عقب على ذلك بقوله :

(فهذا تقرير البحث عن قولنا : التصكف بالدلائل النقلية في المطالب اليقينية

لايجوز (١٥)

قلت : قبل أن أبرهن فساد هذا الكلام وطلانه وساحته لكلام الله ورسوله ، وصحته

(١) الفخر الرازي : المطالب العالية في الاتبسات - ١١٦ / ٩

(٢) نفس المصدر ١١٧ / ٩

(٣) نفس المصدر ١١٨ / ٩

من الكتاب والسنة

قول أن لربن ذلك أسير إلى أن محقق الكتاب الذي انتصر للرازي في كثير من المؤلفات وبخاصة في كتاب "أساس التقيس" ^(١) لم يستطع معه صبرا في هذه المعادة للكتاب والسنة فعلق على مقدماته العشر في هذا الكتاب بقوله :

(أعلم أن المؤلف قد جأته الصواب في هذا الحكم
فقد بقوله ان القرآن يفيد الظن ولذلك يجب الاعتماد على الأدلة العقلية
بقوله هنا يهدم أصول الدين بالكلمة [^(٢)

قلت : الذي يعلق في كلام الفخر الرازي يعلم يقينا أنه ماثل هذا الكلام الا وهو ما سجد
متعمده لا يظلم فلايات الكتاب والسنة على مسائل الاعتقاد .
ولم يكن كلامه وليد بحث علمي أداه الى هذه النتيجة المخالفة لا بسط قواعده
تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به من تصويص الكتاب والسنة
وأوضح ذلك يمكن للباحث أن يتصور لو أن النبي صلى الله عليه وسلم أسير
بأمر لاجد أصحابه أو أخبره عن شيء مما يتعلق بصفات الله تعالى
فعلى منطب الفخر الرازي يكون رد هذا الصحابي - وعاشاه - : لا أستطيع
بارسول أن أسفكك فيما أخبرت ولا أن أطبعك فيما أمرت
لان كلامه لا يعمدو أن يكون شواهد ثقيلة لا تنيد الا الظن .
لانها متوقفة على المقدمات العشر الرازية الأشعرية .
فماذا يتصور العاقل أن يكون حكم ايمان من قابل كلام الله ورسوله بمثل هذه
المقدمات العشر .

الا أن كلام الفخر الرازي ومقدماته العشر لا تصلح للتطبيق الا في حالة واحدة
فقط وهي أن تكتشف بعنة من بعنات الآثار التي نسمع عنها هذه الايام " كتابا "
في مقبرة أثرية قديمة أو في مكان أثرى تدمم كالأهرامات المنسوبة لقراعة لقصا .
المصريين أو ماشابه ذلك من الأماكن الاثرية القديمة .
فعمد اكتشاف هذا الاثر الايام الذي هو " كتاب " يمكن في هذه الحالة وحدها
حتى تعرف فلايات ماني هذا الكتاب أن تطبق بعض مقدمات الفخر الرازي .
على أساس أنها لا تعرى من الذي كتب هذا الكتاب .

(١) مراجع في ذلك ما كتبه المحقق على هامش ص : ٢٢٧ من كتاب أساس التقيس للرازي

(٢) د - أحمد مجازي السقا : هامش كتاب المطالب العاقبة للرازي ١١٨ / ٩

ولا تعزى من الضمين كتب اليهم ذلك الكتاب .

ولا تعزى الغرض الذي من أجله كتب ذلك الكتاب .

أما أن يقول عاقل أن كتب الله تعالى الذي قرأه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

وأزله ليخرج الناس من الظلمات الى النور .

أن يقول عاقل أن هذا الكتاب الذي تحدى به النبي صلى الله عليه وسلم أهل الملائسة

والفصاحة أن يأثروا بسورة من مثله فمجزوا وأثروا بمجزهم وكفرهم .

أن يقول عاقل أن هذا الكتاب الذي كانت آياته تنزل والمؤمنون في أشد الاحتياج ولا انتظار

لها لمعلموا منها أمور دينهم كلها .

والكفار والمكذابين ينتظرون نزوله أيضا ويترقبون نفرة يتفخون منها الى الطعن فيهم

فلا يجنون الى ذلك سبيلا

أن يقول عاقل أن هذا الكتاب الذي كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يعلمون كسل

آية فيه فهم أزلت وبتهربوها ولا ينتظرون منها الى تبرها حتى يعلموها ويعلموا بها

فيجمعوا بين العلم والعمل .

أن يقول عاقل أن هذا الكتاب الذي ساء الله نورا وفرقانا وقولا أصلا ونحو ذلك تنطسق

عليه المقدمات العشر .

فيها مازاد عن الحد والوصف ولا يتصور أن يصدر من عاقل مؤمن بالله ورسوله يتصور

مايقول ويقول مايصدر عنه .

ومع أنني لأتمنى للفخر الرازي ذاته أو لغيره من الأشارة بالحكم على أحد منهم

بشيء . لأن هذا الأمر موكول الى الله تعالى وليس من اختصاصنا .

أما الواجب علينا بيان الحق من الباطل فيما أمكن كل في اختصاصه .

لتبلى معالم الدين الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة واضحة

الى يوم القيامة .

إلا أن لفتايل أن يقول : إن هذا الكلام يصحح أن يقال فيه المقدمات العشر لتكتسب

الرسول صلى الله عليه وسلم وصف الاخذ بما جاء به من نصوص الكتاب والسنة

وماذا للفخر الرازي أن يقصد ذلك .

ولكنه علم الكلام الذي يعتمد على توهمات وشبهات فلسفية فهوها فواضع عقيدة

- وماهي عند الحنابلة بشيء - ولكنها أولعتهم في طامات عظمى .

ولا يظن ظان أن هذا الكلام يختص بالفخر الرازي وحده

كلا . . فقلد نقلت من كلام غيره من أمثال الجويني والقرظي والاحمدى مايدل على نفس

المصطفى .

إلا أن الفخر الرازي تميز عنهم بشيء من الجرأة والصراحة في الكشف من حقيقة المذهب .

على أن توقف الدلائل اللفظية على هذه المقدمات العشر الرازية يمكن تطبيقها أيضاً على نفس كلام الرازي على أساس أنه لم ينكر شيئاً من القوالب العقلية التي سموها القواطع العقلية وإنما سرد الكلام فيها من غير فكر أدلة .
لذا طبقنا مقدمات العشر على كلامه في المقدمات العشر
يبتغ أن كلامه طبعي لتوافقه على أمور ظنية
لهو من الدلائل اللفظية المنسوبة لشخص غير معصوم التي لا تلزم إلا الظن على حد
كلامه .

ومن أجل هذا يمكن أن نستخلصها من الاعتبار تماماً .

ويمضي لنا الخرائط بنصوص الكتاب والسنة التي جازعنا عن نبينا ورسولنا محمد
صلى الله عليه وسلم . نستدل بها في كل أمور ديننا . من عقائد وعبادات ومعاملات
وأخلاق ونحوها .

وعلى قدر ما يكون اليقين والالتزام بهذه النصوص الشرعية .
على قدر ما تكون السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة .

والحمد لله الذي آتانا من مقدمات الرازي وشبهاته التي تؤدي إلى إبطال دلالات نصوص
الكتاب والسنة .

أو كما قال محقق كتابه " المطالب العاجل " أنها تهدم أسوأ العمى بالكلمة .

منشأ القول بعدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد

وما يدخل أيضا في سبط الكلام وبهااته مانكره أئمة الاشارة من أن أخبار الآحاد لا يحتج بها في العقائد لأنها لا تليد إلا الظن ولا تنفي إلى العلم (١).

وأيت شعري ماذا يعنون بخبر الآحاد ؟

وماذا يعنون بعدم الاحتجاج به في العقائد ؟

فهل أخبار الآحاد إلا أكثر أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى والتي رواها عنه أئمة المحققين الثقات .

وكيف لا يحتج بها في العقائد وهي من كلام النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء بالقرآن مثل ما جاء بها .

إن الصورة ليست بكونها أخبار آحاد أو ليست بأخبار آحاد .

إن العبارة في ذلك بصحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو غيرها .

والقول في صحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليس من اختصاص المثلثين إنما هو اختصاص أئمة المحققين الثقات .

ولا شك أن كل علم يرجع فيه إلى أهل الاختصاص فيه .

فكون الخبر آحادا أو متواترا أو نحو ذلك ليس صفة ثابتة فيه تغير من عقيدته .

بل هو وصف اكتسبه بحسب ثبوته عند من نقل السهم .

فقد يتواتر من الأخبار عند أقوام مالا يعرفه غيرهم .

وقد يكون الخبر آحادا عند بعض الناس .

بينما هو متواتر عند أهل الاختصاص يعلم أصول الحديث

إنا فالمسألة مغلوطة

لم يقصد بها بحث علمي لبيان وجه الحق

وإنما تناولها الاشارة من مواقع مسوقة .

وكانت النتيجة معروفة مسبقا قبل بحث المسألة .

ولا فكيف يكون البحث في خبر الواحد هل ينفي إلى العلم فيحتج به في العقائد أم لا

كيف يكون البحث في ذلك بحثا علميا مع أناس يردون تصويب القرآن بحجة أنها طواهر

لغاية لا يتسلخ بها في التفتيشات بمعنى من أمور العقيدة .

(١) البهائي : أصول الدين ص : ١٢

حيث يقول : (وأخبار الآحاد متى صح استنادها وكانت مشوبها غير مستحيلة في العقل

كانت موجبة للعمل دون العلم .)

يقول الجويني في كتابه الإرشاد :

(وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فأحاديث لا تغني عن العلم

ولو أنشروا عنها جميعا لكان سائغا .

لكننا نوصي - إلى تأويل ما دون منها في الصحاح - (1)

قلت : يقصد بالصحاح هنا صحيح البخاري وسلم

وهذان الكتابان قد أجمعت الأمة على تلقيهما بالقبول .

وأن عامة ما بينهما مقطوع بنسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

بصرف النظر عن كونه آحادا أو مشهورا أو متواترا .

أنا .. فيستطيع الباحث أن يقرر أن القول بعدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد ليس

يكن وليد البحث العلمي .

إذ لو كان وليد البحث العلمي - كما سبقنا الإشارة - لكان يرجع فيه إلى أهل الاختصاص

لمعرفة صحة نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم من غيرها .

فإن صحت نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فهو من الوحي المعصوم الذي يجسب

قبوله .

وهذا البيان يعرف استغناء هذا البحث عن نكر الاختلافات في خبر الواحد

هل يفيد الظن أم اليقين .

أم يفيد اليقين إذا حجت به القرائن والشواهد كما هو التحقيق .

لأن المقصود بيان مسلك الإشاعة تجاه التعارض بين العقل والنقل .

وقد رأينا أن القول بقضية خبر الآحاد كان لهم بمثابة المخرج في تأويل أحاديث النبي

صلى الله عليه وسلم المثبتة لسفاته تعالى .

وأخرجها عن الاحتجاج بها في العقائد

وكلام الجويني الذي نقلته آنفا هو ما نكره الفخر الرازي في كتابه أساس التقييد واستعمل

بوجوده سود بها عدة صفحات من كتابه المذكور حيث قال :

(أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز) (2)

ثم فكر بعد ذلك خسة أوجه سبق أن نقلتها مع التعقيب عليها في التصحيح .

إلا أن الذي يناسب المقام هنا قوله :

(إن أخبار الآحاد مقطوعة فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى وسفاته) (3)

(1) الجويني : الإرشاد ص : 111

(2) الفخر الرازي : أساس التقييد ص : 110

(3) نفس المصدر ونفس الصفحة .

منشأ القول بالتأويل والتفويض

بملاحظة الداعية أن الفخر الرازي أسهب قانونه في تقديم العقل على النقل بقوله :
 (لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية الفاطمة بأن هذه الدلائل التقليدية
 إما أن يثاب : أنها غير صحيحة
 أو يقال : أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها
 ثم إن جوهرنا التأويل : اشتغلتنا على سبيل التدرج بفكر تلك التأويلات على
 التفصيل .

وإن لم يجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى
 فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المنشآت (١)

قلت : الفخر الرازي هنا يبين منشأ القول بالتأويل والتفويض عند الإشارة
 فبعد أن قرر بقانونه تقديم مآسء الدلائل القطعية العقلية على منسولات
 نصوس الكتاب والسنة والتي أسماها الدلائل أو الظواهر العقلية
 فبعد ذلك وضع طريقة التعامل مع هذه النصوص الشرعية التي تعارضت مع
 قواعده . فإما أن يقول أنها غير صحيحة ، فكأن من غير دليل ولا برهان . ومن
 غير رجوع إلى أهل الاختصاص لمعرفة صحيح الأخبار من سقيمها . إنما فقط لمجرد
 تعارضها مع ما أسماها بالفواضع العقلية
 ولما أن يكون مصدرها التأويل على فرض جوازها .
 ولما أن يكون مصدرها تفويض بمعناها إلى الله تعالى .

فهذا حاصل ماقرره الكبار

وعلى دريهم سار الاتباع

يقول صاحب كتاب جوهره التوحيد في نظمه :

(وكل نسأوهم التشبيها ... أوله أو فوس روم تزيها) (٢)

وفي شرح الجوهره قال :

(وقوله " أوله " : أي أحمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد .

فالمراد : أوله تأويلاً تفصيلاً بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو متعقب
 الخلف وهم من كانوا بعد الخمسمائة . (٢)

وقيل : من بعد القرون الثلاثة .

وقوله : " أو فوس " أي بعد التأويل الاجمالي الذي هو صرف اللفظ من ظاهره

فبعد هذا التأويل فوالمراد من النص الموهوم انه تعالى على طريقة السلف
وهم من كانوا قبل الخمسةائة

وأقبل القرون الثلاثة الصحابة والتابعون وأتباع التابعين (١)

ثم قال :

(وطريقة السلف أعلم وأحكم

لما فيها من مزيد الأيضاح والرد على الخصوم

وهي الأرجح ولذلك نصها المصنف

وطريقة السلف أسلم

لما فيها من السلامة من تعبيرين معنى قد يكون غير مراد له تعالى .

وقوله " ورم تنزيها " : أي والقصد تنزيها له تعالى مما لا يليق به

مع تفويض علم المعنى المراد

فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي

لأنهم يصرّفون النص الموهوم عن ظاهره المحال عليه تعالى

لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين (٢)

قلت : هذا الكلام فيه جيلة من الأخطاء العظيمة التي تحتاج إلى إعادة النظر بعينها عن

التقديم والتصويب . فمن أعظم تلك الأخطاء وأشغها :

أنه جعل ظاهر نصوص الكتاب والسنة - ومعنى بها ما يتعلق بالصفات - مصفا

لا يليق بالله تعالى وما يجب تنزيهه عنه .

وكيف يعقل أن يكون الظاهر المعين الذي يندرج فيه السياق من كلام الله ورسوله

في أشرف المقام وأجل الغايات وهو ما يتعلق بآيات صفات الكمال والحمد

والجلال والكبرياء والعظمة والاحسان ونحوها لله تعالى .

كيف يعقل أن يكون ذلك الظاهر - والحال هذه - مما يستحيل على الله تعالى

ولا يليق اتصافه به .

ان .. فمن أين يعلم تفصيل اتصافه سبحانه وتعالى بصفات الكمال الذي ليس وراءه شيء

والى أي مرجع ترجع في ذلك إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله على ما وصفه شارع

الجوهرة . وأي الكتب تناولها بتعبر وأمعان حتى نرصد أيامنا وسعرة بكامل وجلال

الله تعالى ونظم أحسنه وأنتهه علينا فنزداد حيا له سبحانه وتعالى وطاعة

وشكرا وتعظيما .

أي كتب الخلاف أم النظام أم الضحان أم الجبالي أم الأشعري أم البانيسلاني

(١) إبراهيم البيجوري : شرح جوهرة التوحيد . ص : ٩١

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

أم الجوهري أم الغزالي أم الرازي أم الآمدي أم غيرهم .

وهل يعرف قدر كلام الله تعالى في أفضل كتبه الذي أنزله على أفضل رسله من يقول هذا الكلام .

أم تكن هذه الشناعة الظاهرة كافية في تنبيه ذوق الالهاب للرجوع الى الاسباب السببي
أنت اليها فربعدوا النظر في مسائل علم الكلام التي أرسلتكم الي مثل تلك النتيجة .
أو على الأقل ..

أم بأن أن تكون هذه الشناعة الظاهرة كافية في تنبيه الفاضلون على الامر الخيون يقصرون
الكتب التي تحوى هذه الجهالات على أنها كتب العقيدة الاسلامية لان يعمدوا النظر
في محتوياتها
ويراجعوا الامر من أصله وينشأه حتى يعرفوا حقيقة ما هم عليه .

انه لا امر هام ويحبر بالعناية عند من يخاف أن يقول على الله تعالى بغير علم
وعند من يخاف أن يكون كلامه سبياً في صد الناس عن كتاب الله تعالى وسنة رسوله
صلى الله عليه وسلم .

ومن هذه الأخطاء العظيمة أيضاً :

أن الشارح جعل منذهب الخلف - الذي تبين لنا فساده وخطائه من كلامهم أنفسهم - أعلم
وأحكم . ومن هنا زعم أنه الأرجح .

الأرجح على مانا ؟

على منذهب السلف .

ومن هم السلف ؟

هم الصحابة والتابعون وتابعوا التابعين من أهل القرنين الثلاثة الأولى المفضلة .

هكذا حكم بأن منذهب الخلف في الصفات أعلم وأحكم وبالتالي أرجح من منذهب أصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم .

وهل يشك عاقل أن هذا الحكم هو الاظلم وأن صاحبه في هذا الامر لا يهتم

ولا أظن أن مسلماً يعلم قدر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم علماً وعملاً يشك فيسي
سقوط هذا الكلام وفساده وخطائه .

ولا أظن أحداً اطّلع على أموال المتكلمين - أصحاب منذهب الخلف - وكتبهم يشك فيسي
تهافت هذا الكلام وشلاله ويصدّه عن الحق والصواب .

ولكنها ظلمات الفلسفة والكلام بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها

ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور .

على أنه لم يترك ما عاى بالخلف الذين جعل منهم أمم وأحكام .

فلنائل أن يقول له قد علمنا السلف من الصحابة والتابعين والآئمة المشهورين من الغلابة

والمحدثين . الذين لهم لسان صديق في الأمة .

وعلمنا كيف مدح القرآن العظيم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم

بإحسان من الذين نهجوا نهجهم وأسندوا بسنتهم وذهبوا مذهبهم وخاصة في أعلم أسرار

الدين . ألا وهي أسرار المشيئة في الله وصفاته .

فالصحابة هم السابقون الأولون الذين رضي الله تعالى عنهم كما في قوله تعالى :

(والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله

عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا . فليسلك

الغزير العظيم) (١)

فليعتبر الباحث المعامل هذه الآية العظيمة وليحرص على مكان عليه السابقون الأولون من

المهاجرين والأنصار .

فهم الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم الأجر والثواب في الجنة خالدين فيها

أبدا .

وليستعبر تعقيب المعاني من قول على ذلك بقوله :

" ذلك الغزير العظيم "

وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله :

" أولئك هم الراشدين " (٢)

وهم الذين جعل النبي صلى الله عليه وسلم ملائكتا عاى من أسرار الدين . وأعظمها

العقيدة في الله وصفاته . ميزانا لمعرفة الفرقة الناجية من الفرق الباطكة من المنتسبين

للأمة . فمن كان على مثل مكان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فهو مسن

الناجين .

لأننا كان هؤلاء هم السلف الذين وصف الله تعالى حالهم وأهلهم وأحسن وصف .

فمن هم الخلف الذين رجح الشارح مذهبهم ووصفه بأنه أمم وأحكام . وانفردهم بالتمسك

للسلف .

إن الإجابة . بلا شك . واضحة كالشمس . ولا تحتاج إلى مزيد كلام .

(١) سورة التوبة : آية رقم ١٠٠

(٢) سورة الحجرات : جزء من آية رقم ٧

- على أن الشارح وقع في تناقض عجيب يدعو إلى الدهشة .
- وذلك حينما وصف منهج السلف المرجوح عنده بأنه أسلم .
- إذ كيف يكون المنهج المرجوح أسلم من المنهج الراجح الذي هو أعلم وأحكم .
- ولماذا لا يكون المنهج الذي جمع بين العلم والحكمة هو الأسلم .
- فمن يشرح هنا التناقض ويحل هذه الالغاز والاجازي ؟

ومن هذه الأخطاء العظيمة أيضا .

- أنه ظن أن منهج السلف هو تفويض معاني آيات الصفات إلى الله تعالى .
- فلا يفهم منها شيئا بل تكون بمثابة الحروف المطبوعة في أوائل السور .
- فهو أولا جعل ظاهر الآيات بما يدل على صفات المخلوقين المستحيلة على الله تعالى .
- ثم بعد ذلك جعل منهج السلف هو نفي هذا المعنى الظاهر .
- ولكنهم لا يعينون معنى آخر من عند أنفسهم للآيات .
- بل يتلقونها هكذا دون أن تستفيد فلو فهم ومقولهم منها شيئا .

بهذا معنى كلامه

وهو من أفسد الكلام وأبعده عن الحق والتحقيق .

وهو يشاهد ماسوق أن أشرت إليه من منح الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم
للمصاحبة ومدح ملائكتنا عليه من أمور الدين وأتقيا أمور العقيدة في الله وصفاته .

- فلا يسلم له أن ظاهر الآيات يدل على صفات المخلوقين .
- بل ظاهرها الذي يقتضيه السياق يدل على صفات الكمال والجلال لله تعالى .
- وإنما الشأن في الفهم السقيم الذي أمرته شذبات الفلاسفة والمتكلمين .

بهذا يعلم نهايت قوله :

(فظهر مما قرئناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي

لأنهم يصرفون نفس المعنى عن ظاهره المحال عليه تعالى)

فليست الواهب النصوص بحالة على الله تعالى بل هي صفاته الثابتة له على ما يليق بجلاله
وكبره .

وهو الذي أشربها لنفسه ووصف بها نفسه ووصف بها أعلم الخلق به صلى الله عليه وسلم
وبالنسبة فلم يتفق السلف مع الخلف على التأويل الإجمالي .

بل السلف على الاتياد والخلف على القطعول .

مع ملاحظة أن تصان نصوص الكتب والسنة عن القنون المأثلة والاهام الخاطئة فليسوا أن

أحدًا من الناس فهم أن النصوص تدل في ظاهرها على الثبات صفات المخلوقين لله تعالى
يقال له : اعتناك يا بلل

وفي نفس الوقت ليس في ظاهر النصوص أي وجه للدلالة عليه

بل النصوص جمعت بين الاثبات بلا تمثيل ولا تشبيه وبين التنزيه بلا تحريف ولا تعطيل
ومن هنا يعلم أن ما ذكره أصحاب كتب الفرق عن المشبهة والمجسمة وأنهم استدلوا بظواهر
النصوص على مفاهيمهم .

وبذلك تشبه المتكلمون في صرف النصوص عن ظاهرها وتنفدوا في تأويلها حتى لا يمس
المشبهة أو المجسمة مجالاً للاستدلال بها .
فهنا الذي نكرهه فيه نظر .

بل يقال : إن مذهب المجسمة والمشبهة - إن كانت وجدت حقيقاً - فهي باطلة
والذي يدل على بطلانها تصحيح الاستدلال بنفس نصوص الكتاب والسنة التي استدلوا
بها .

فإن بيان ما تدل عليه النصوص من الحق في الثبات صفات الكمال لله تعالى بالظهور نفسه
وباطن استدلالهم الخاطيء * وبين بعضهم من الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة
أما أن يعتمد المتكلمون على نصوص الصفات فيبطلون دلالتها وعطاؤها عن معانيها التي
تقتضيها لأجل فهم سقيم من أقوام - الله أعلم بحقيقة وجودهم - فهذا من الخطأ المبين
والفساد الظاهر الذي وقع فيه المتكلمون بصفة عامة .

وما ينبغي التنبيه عليه أن التأويل الذي ذكره الإشارة هنا وهو صرف اللفظ عن معناه
الظاهر المتبادر إلى معنى آخر يحتله اللفظ القرينة .

فالتأويل بهذا المعنى ليس هو التأويل الذي جاء في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله محمد
صلى الله عليه وسلم .

فقد ذكر أهل العلم^(١) أن التأويل يأتي في الكتاب والسنة على معنيين :

المعنى الأول : المرجع والمصير والعاقبة ومطابقة ما يؤول إليه الشيء . *

فمن ذلك قوله تعالى في شأن الذي نسوا لقاء ربهم :

* ولقد جفاهم بكتاب فصلناه على علم حتى ورحمة لظوم يؤمنون

هل ينظرون إلا تأويله . يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه

من قبل أنه جاءت رسلنا بالحق * (٢) الآية

(١) لمعرفة أقوال أهل العلم في هذه المسألة تفصيلاً يراجع في ذلك :

١٠٥ / محمد السيد الجليلي : الآيات من نصيحة ربنا من فضة التأويل ص : ٣٥ - ٤٥ .

(٢) سورة الأعراف : آية رقم ٥٢ . ٥٣

فالتأويل هنا بمعنى حقيقة ما يؤول اليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله
وسليمهم بحيمه وأتيناها هنا بما أوردتهم الله به
وكذلك قوله تعالى :

" بل كذبوا بهالم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم
فانظر كيف كان عاقبة الظالمين (١١)

فالتأويل هنا المراد به حقيقة ما يؤول اليه ويمرهم على كفرهم وهو وقودهم
وحواله بهم .

وأما المعنى الثاني للتأويل في الكتاب والسنة

فهو البيان والتفسير .

فمن ذلك مادعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما :

(اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل) (١٢)

فالتأويل هنا بمعنى البيان والتفسير .

وأما التأويل بالمعنى الذي نكره المتكلمون وهو صرف اللفظ بن ظاهره

فهذا مالا يحجه الباحث في الكتاب والسنة مطلقا .

بل هو اصطلاح متأخر لم تأت عليه شواهد وأمثلة من كلام العرب الفصحاء . تدل على
استخدامه بهذا المعنى .

وهذا مما يؤكد بأنه مجرد اصطلاح .

وكذلك لا يجوز أن يحمل التأويل في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم
على هذا المعنى المتأخر .

وهذا أمر واضح لا ينبغي أن يختلف فيه

وسا ينبغي التنبيه عليه أنه حتى على المعنى الاصطلاحي المتأخر للتأويل فإنه يمكن
أن يقال ليس كل تأويل مراد به بل المراد هو تعطيل النصوص من معانيها الظاهرة المتشابهة
التي يتقنها السياق لمجرد شبهات وخيالات .

فإننا نوفر في المعنى الاصطلاحي ما نكر في تعريفه من شروط وهي :

١ - أن يكون المعنى الذي يؤول اليه بما يحتمله اللفظ .

٢ - أن توجد تربة تدل على ذلك وتوجيه .

وأما إذا فقد أحد هذين الشرطين فلا يجوز التأويل بحال .

والأصح من التحريف والاتحاد في آيات الله .

(١١) سورة يونس - آية : ٢٩

(١٢) سورة يونس - آية : ٢٩

وصا ينبغي التنبيه عليه أيضا أن الإشارة في تأويلهم آيات وأحاديث المصنفات
لم يكن عندهم قرينة أو دليل لصرف النصوص عن معانيها الصحيحة الظاهرة المتبادرة
التي يكتسبها السياق سوى ما توهموه من التشبهات العقلية التي تبين للباحث
المنصف بمعناها من الحق والصواب

ولذلك فتأويلاتهم باطلة جملة وتفصيلا .

لان أساسها الذي قامت عليه باطل .

وقد أتت منهم توهموا أن آيات وأحاديث المصنفات قد تعارضت مع القواطع العقلية التي
هي أساس اثبات حجبية نصوص الكتاب والسنة .

ولا شك أن ما توهموه حول تشبهاتهم بأنها قواطع حق .

وتكفيها قواطع من الاستغناء عن نصوص الكتاب والسنة

وقواطع من حسن متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم بتصريفه فيها .

فهي قواطع تصد الناس عن مصدر الهدى والنور وتحيلهم على جهالات وتشبهات الفلاسفة
والمتكلمين .

ولذلك فهي قواطع يجب على كل عاقل حريص على دينه أن ينقطع عنها تملعا .

ويلاحظ الباحث في كلامهم ما يشعر بعدم اطمئنانهم الى التأويل .

ومن ذلك ما سبق ذكره من الرازي من قوله " ان جوزنا التأويل "

ومن كلام صاحب شرح جوهرة التوحيد وهو يتكلم من وجهه كونه طريقة السلف أسلم .

حيث قال : لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى

ويمكن أن يقال : حق لهم ألا يطمئناوا لتأويلاتهم .

لأنها فضيلة على نصوص الكتاب والسنة .

والنفس البشرية - مهما بعثت - لا تطمئن ولا تسكن الا بالحق الذي أنزل من عند الله
والطريق الذي يوصل الي ذلك هو الاستسلام الكامل والانقياد التام لنصوص الوحي
المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .

والذي يهيم في هذا المقام أن يعرف طالب الحق منشأ القول بالتأويل والفتور
وأن الكلام على هذين الأمرين عند الإشارة لم يكن وليد بحث علمي قصد به فهم نصوص
الكتاب والسنة الفهم الصحيح الذي كان عليه أشية أهل السنة والجماعة من الصحابة
والتابعين ومن سار على دربهم .

وانما كان نهائهم الى القول بهما بمثابة مخرج للتوفيق بين ما أسوه بالقواطع العقلية
التي أصلها من عند الفلاسفة الوثنيين وبن مابوشون به ويصدقون به من الكتاب

والسنة .

وما ينمى التنبيه عليه أيضا :

أن يعلم أن كثيرا ممن ينتسبون الى الاشاعة ويعتقدون صحة منفيهم بهميم جسيما
أن يحسروا الخلاف بين الاشاعة وبين أهل السنة والجماعة المتبعين لما كان عليه
السلف في مسألة التأويل .

والذي أراه أن هذا الحصر فيه نظر

فإن التأويل ليس هو أصل الخلاف

ولما هو عرض من أعراضه .

والخلاف متى ذلك من أن كثيرا من الاشاعة يسوغ لنفسه الاعراض عن تأويل النصوص

وإن استغفل به فعلى سبيل التبرع .

كما سئل أن نقلته عن الجويني والرازي .

ولما أصل الخلاف وحقيقتة - فيما أرى - هو طريقتهم في تقرير مسائل العقيدة مسن

استدلالهم على الثبات وجود الله تعالى بالثبات حدوث العالم بتأويل الجواهر والاعراض .

ويعلمهم ذلك الاستدلال العقلي هو أصل ثبوت حجية نصوص الكتاب والسنة .

فهذا هو الأصل الباطل الذي يجب أن يزال تماما ويحى بالكيفية عن العقول والفلسوف

التي ترويه هدية الله تعالى .

فإذا تم ذلك سقطت لوازيم الباطلة كلها جملة واحدة .

ومن تلك اللوازم الباطلة القول بالتأويل أو التفويض .

وتوضيح هذا الأمر لأشرب لذلك مثلا بممثل فيما أنا رأينا رجلا مريضا ودرجة حسرارة

جسمه مرتفعة جدا

فمنما يرى بعض الناس ارتفاع درجة الحرارة بهذه الصورة يظن أن هذا هو المرض .

وينهب ليمالجه بالطرق المختلفة

وحقيقة الأمر أن ارتفاع درجة الحرارة - وإن كان خطورا جدا - إلا أنه ناشئ بسبب

المرض الأساسي .

والعلاج الصحيح أن يعمد الى المرض فيقتضى عليه نهائيا .

ومن ثم تنخفض درجة الحرارة الى معنيتها العادي .

وهذه هي الطريقة التي حاولت في هذه الرسالة أن أتناول أصول العقيدة الاشعرية في

الله وسفاته بها .

- فما كان في ذلك من صواب فهو بفضل الله تعالى وتوفيقه
- وما كان فيها من خطأ وزلل فمن نفسه ومن الشيطان •
 - وأنا أبرأ إلى الله تعالى من أن أكون قد تعمدت شيئا من ذلك الخطأ •
 - وبذلك فأى خطأ وقعت فيه - بأي طريق - فأنا أرجع عنه فوراً •
 - فما أنا إلا طوبىب علم صغير يبحث عن الحق •
 - والله تعالى يقول وهو يهتدى السبيل •
 - وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه •
 - وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين •

الخلاصة

بعد أن انتهيت - بفضل الله تعالى - من تناول أصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته بالدراسة والنقد أعقب عليها في هذه الخاتمة بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها .

فمن ذلك :

1 - أن المنهج الأشعري لم يكن له وجود - بنفس الاسم والشكل - قبل تحول أبي الحسن الأشعري عن الاعتزال .

2 - أن الآراء والأقوال التي تحول إليها أبي الحسن الأشعري بعد طروجه عن الاعتزال قدر لها أن تكون منقلا عفاثها بمختلفة أصحاب الأشعري وأتباعه ويتصورون لها - وذلك بصرف النظر عن كون الأشعري تحول مرة ثانية عن هذه الآراء والأقوال - أو بعضها .. أو لم يتحول .

3 - أن هذا المنهج الأشعري الجديد قدر له أن يتسع وينتشر وينعش به الكثيرون ويكون له من الاعتقاد الزماني ما يزيد على الألف من السنين .
ومن الاعتقاد المكاني ما يشمل كثيرا من بلدان العالم الإسلامي .

4 - أن الذي يتناول المنهج الأشعري بالدراسة والنقد لا يسهه أن يتفائل عن الظروف والملايسات التي نشأت فيها الآراء والأقوال التي قدر لها أن تمثل أصل المنهج الأشعري وأساسه .

وهي الظروف والملايسات التي وكتبت تحول الأشعري عن الاعتزال إلى الآراء والأقوال الجديدة التي تمسك بها أصحابه وأتباعه من بعده وتصوروا أنفسهم اليه بها .
ولذلك أيضا بصرف النظر عن بقاءه عليها أو تحوله عنها كما تحول عن آرائه الاعتزالية السابقة أو تحوله عن بعضها .

5 - أن الإشارة خالفوا المعتزلة في بعض مسائل العقيدة في الله وصفاته ووافقوا - بحسب ما ظهر لي من البحث - الحق والصواب فيها .
فمن ذلك :

أ) اثبات قيام الصفات الخاتية الازلية بخلق الله تعالى .

وأن كانوا اتصوروا منها على سبع صفات وهي العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام .

- ب) اثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة .
- ج) اثبات الصفات الخيرية كالوجه والهدى والعين ونحوها
والذي أثبت ذلك منهم أبو الحسن الأشعري وأبو بكر البائلاني
ووافقهما بعض الأشاعرة كالجهوني في أحد كتبه
بينما خالف في ذلك سائر الأشاعرة .
- د) اثبات علو الله تعالى على خلقه واستوائه على العرش
والذي أثبت ذلك منهم الأشعري والبائلاني .
وخالفهم سائر الأشاعرة في ذلك .
- ٦ - أن الأشاعرة خالفوا المعتزلة في بعض مسائل العقيدة في الله وصفاته
وخالفوا - بحسب ماظهر لي من البحث - الحق والصواب فيها .
ولذلك بالرغم من مخالفتهم للمعتزلة .
فمن تلك المسائل ما تعرضت له بالبحث :
- أ) نفي أثر قدرة العبد الحادثة في إيجاد فعله ، وهي ما تعرف بمسألة الكسب
الأشعري . وقد خالفهم في ذلك الجهوني في بعض كتبه .
- ب) نفي الحكمة والتعميل في أعمال الله تعالى .
وخالفهم في ذلك القرظي في بعض كتبه .
- ج) نفي الحسن والقبح الذاتي للانعزال والأشياء .
وقد خالفهم الرازي في بعض ذلك في بعض كتبه .
- د) جواز وقوع التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لعباده
- والذي ظهر لي أن هذه المسائل التي تكررت هنا لم يكن القول فيها وليد بحث علمي بقدر
مكان أثر الرد الفعل الممكن حيث تطرف الأشاعرة في مواجهة تطرف المعتزلة
وواجبوا انحرافهم بانحراف في الجهة العكسية .
وإذ ذلك يتبين أن بعيد الأشاعرة النظر في بحث هذه المسائل وأن تكون اعتمادهم في بحثها
على تصور الكتاب والسنة التي يجب على جميع المسلمين الالتزام بها .
- ٧ - أن الأشاعرة وافقوا المعتزلة في بعض المسائل التي بلغت عليهم من المنهــجب
المعتزلي - حيث لم يتدين لهم خطأ المعتزلة وسلاهم فيها .
فمن تلك المسائل ما تعرضت له بالبحث
- أ) جعلهم معرفة الله تعالى والافتراض بوجوده من المسائل النظرية التي تحتاج
إلى احتمال وبرهان .
- ب) قولهم بواجب المعرفة أو النظر المنفسي إلى المعرفة ، كأول واجب على المكلف .

ج) اعتمادهم في اثبات حدوث العالمات توصلا لاثبات وجود الله تعالى على دليل الجواهر والاعراض الذي أخذوه من المعتزلة .

مع أنهم قد أنكروا أن المعتزلة استلزموا أصوله عن الفلاسفة اليونانيين .

د) جعلهم حجية تصور الكتاب والسنة فرعا عن اثبات وجود الله تعالى واثبات صفاته الخاتمة لا زلية .

هـ) التزامهم لبعض اللوازم الباطلة لدليل الجواهر والاعراض .

ومن أمثلتها نفي قيام صفات الفعل الاختيارية المتعلقة بالفترة والمضبوطة بخاتمة تعالى مثل صفات الرضا والمحبة والسخط والمحيي ، والنزول والانبثاق والاستواء ونحوها .

٨ - أنه قد ثبت لي بطلان المقدمات التي يقوم عليها دليل الجواهر والاعراض .

ومن أمثلتها اثبات الجوهر الفرد ونبذ تسلسل الحوادث في الماضي .

وقد ظهر لي من خلال البحث ومن خلال كلام الأشاعرة أنفسهم بطلان وفساد وجاهل هذه المقدمات وبالتالي يمكن القطع ببطلان دليل الجواهر والاعراض .

وبطلان ما استلزمه من لوازم .

٩ - أن الأشاعرة قد ربطوا بين اثبات قيام صفات الفعل الاختيارية بذات الله تعالى وبين التجسيم والتشبيه .

وقد تبين لي من خلال البحث ومن خلال كلام الأشاعرة أنفسهم أنه امرى عندهم لأثرة من دليل على هذا الربط بين الأمرين سوى الاعتماد على لوازم دليل الجواهر والاعراض . وهو الدليل الذي طعن فيه بعضهم وبنوا نسائه وبطلان الأسس التي يقوم عليها .

١٠ - أن هذا القسم من مسائل العقيدة الأشعرية التي وافقوا فيها المعتزلة يفتي إمامنا الفخر عليه والاعتماد على نصوص الكتاب والسنة في إثباته .

نقد دل القرآن الكريم والسنة النبوية على أن معرفة الله تعالى فطرية مركزية في ثبوت الخلق . وبناء على ذلك فليس أول واجب على المكلف هو المعرفة أو النظر العقلي إليها .

بل أول وأهم واجب هو إفراد الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له

وأن هذا هو أصل أصول الدين .

وأن الاستدلال على كل أمور العقيدة لا يكون إلا بأدلة الكتاب والسنة العقلية منها والسلمية .

- ١١ - أن الأشاعرة نتيجة لمواقفهم للمعتزلة في منهج تقرير العقائد وفي جعل الأئمة العقلية أصل ثبوت حجية الكتاب والسنة
ونتيجة لنظرهم في مواجهة تطرف المعتزلة في بعض مسائل العقيدة
فنتيجة لذلك كله حصل منهم تمايز بين مآخذهم من القواطع العقلية
وبين نصوص الكتاب والسنة .
- وأنهم نعموا فواقفهم العقلية على منطلقات نصوص الكتاب والسنة
وخرجوا بالنصوص عن معانيها الظاهرة المتبادرة التي يقتضيتها السياق إلى معان
أخرى اجتهدوا في إيجادها لتوافق فواقفهم العقلية .
- ١٢ - أن قول بعض الأشاعرة بلغية اللآلئ العقلية يعني نصوص الكتاب والسنة
لتوافقها على مأسومها بالمقدمات العشر .
أن هذا القول من أنظم الأقوال فضلا وساميا وعلما .
وأه من أنظم القواطع التي تقاطع الناس وتمسحهم عن كتاب الله تعالى
وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم .
- ١٣ - أن قول بعض الأشاعرة بلغية خير الأعداء ودعم الاحتجاج به في العقائد قول بالمسل
يقضي إلى الصدق عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم إذ معظمتها أخبار آحاد
وقد تبين من خلال البحث أن كونه آحادا أو غير آحاد ليس صفة ثابتة يحكم عليه بها .
إنما العبرة في ذلك بصحته عن النبي صلى الله عليه وسلم .
فإن صح وجب الاحتجاج به في العقائد وغيرها .
- ١٤ - أن قول الأشاعرة بالتأويل أو التفويض لم يكن نتيجة لبحث واجتهاد في التفويض
بين النصوص بقدر ما كان مخرجا لهم في التوافق بين ما تعارضت عندهم من الأئمة
العقلية التي جعلوها الأصل والأساس وبين نصوص الكتاب والسنة .
وبالتالي فقولهم بالتأويل أو التفويض بلغل من أساسه لأنه مبني على بلغل .
مستلزم للبلغل .
- ١٥ - أن الخلاف الحقيقي بين الأشاعرة وبين أهل السنة والجماعة ليس في حيزه تأويلهم
الباطل لنصوص الكتاب والسنة .
وإنما أصل الخلاف وأساسه في طريقتهم ومنهجهم في تقرير مسائل العقيدة في الله
وصفاته .
فلكل المنهج الذي تلقوه عن المعتزلة المتمثل في اليد بالثبات وجود الله تعالى
والثبات صفاته ومنها صفة الكلام بالأئمة العقلية .
وبعد الثبات صفة الكلام تأتي حجية نصوص الكتاب والسنة .

فقد تبين أن هذا المنهج البطلل يمثل أساس وأصل الخلاف .
واته يتبني على الاسطرة أن يعمدوا النظر فيه
وأن يتأسوا برسول الله صلى الله عليه وسلم في منهج تقرير العقيدة بتشبيهاً
وترسيخ مفاهيم أفراد الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له
وبناء أسول الدين وفروعه على هذا الأصل العظيم .

فهذا ماظهر لي من أهم نتائج البحث .
وتمة أمور أخرى لا يستغنى عن مراجعة البحث فيها .

والله ولي التوفيق

وسبحانك اللهم وبحمدك .

أشهد ألا اله الا أنت .

استغفرك وأتوب اليك .

ملحوظة

ترجموا لهم الاعلام الواردة في الحديث
ممن لم تذكر ترجمتهم في الرسالة

الإمام أحمد بن حنبل

هو أحمد بن حنبل الشيباني إمام أهل السنة والجماعة غير مطاع
ولد ببغداد ونشأ بها وحفظ القرآن وتعلم الفقه والحديث
وسافر في سبيل العلم أسفارا كثيرة
فناثله وناقاه مشهورة معروفة محفوظة تحتاج إلى كتاب كبير
من كتبه المسند والتاريخ والزهد وغيرها
توفي سنة ٢٤١ هـ
يراجع في ترجمته :

الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٤ / ٤١٢

ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ / ٤٧

.....

الارموي

هو محمد بن حسين بن عبد الله الارموي الفقيه الاصولي الفاشي
كان أكبر تلامذة الفخر الرازي -
واختصر المحصول وسماه الحاصل
ودرس بالمعزة الاصفهانية ببغداد
توفي سنة ٦٥٦ هـ وقيل ٦٥٢ هـ
يراجع في ترجمته :

طبقات الشافعية للأسموني ١ / ٤٥١ ، كشف الظنون ٢ / ٦١٥

وسمع المولفين ١ / ٢٤٤

.....

بشر المريسي

هو بشر بن نيات بن أبي كريمة المريسي أبو عبد الرحمن المتكلم
أخذ الفقه من أبي يوسف ثم اشتغل بالكلام وجرده القول بخلاف القرآن
وحكي عنه ذلك في أقوال شنيعة
وناقره الشافعي رحمه الله تعالى
ويقال إن أبيه يهوديا
توفي سنة ٢١٦ هـ ببغداد
يراجع في ترجمته :

ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ / ١١٥ تعليق محمد محرز الدين عبد الحميد

ابن تيمية

هو الامام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الخشفي الحنبلي
 تلي الحسين أبو العباس شيخ الاسلام وبحر العلوم وحيد عصره وفريد نهره .
 اتفرد بعلوم وثقون ، وأحيا الله به سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم علما وملا .
 من أعظم من عرفتهم الدنيا فعلمنا عن الكتاب والسنة ومن عقيدة السلف والانتصار لها
 قال عن ابن الزمكاني : كان اذا سئل عن فن من الفنون كان لارائي والسمع أنه لا يعرف
 غير ذلك الفن .

له من التصانيف المشهورة الرائجة المعظمة الفاشدة

مجموع الفتاوى ، فقه تعاريف العقل والنقل ، منهاج السنة وغيرها
 يراجع في ترجمته :

نبيل طبقات الحنابلة ٢ / ٢٨٧ وفوات الوفيات ١ / ٦٢ والبحر الطالع ١ /

.....

الحارث المحاسبي

هو الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله

قال ابن الصلاح : كان امام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام .
 له مصنفات كثيرة في الزهد وأصول الدين والرد على المعتزلة والرافضة . وقد هجره الامام
 أسد بسبب اتهامه لقول ابن كلاب في القرآن وأمر بهجره . الا أنه رجع عن ذلك القول
 الى منذهب أهل السنة والجماعة قبل موته . كما حكوا ذلك عنه .
 يراجع في ترجمته :

طبقات السبكي ٢ / ٢٧٥ وفيات الاعيان ١ / ٢٤٨ وشذرات الذهب ٢ / ١٠٢

.....

الجسجستاني

هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجسجستاني المصري الفيلسوف المتكلم .
 رأس المعتزلة وشيخهم

قبل انه تزوج أم أبي الحسن الأشعري واحتشده وعلمه أصول الاعتزال
 وكان يتديه عنه أحيانا في المناظرات

ومن أشهر مصنفاته : تفسير القرآن ، وششابه القرآن

توفي سنة ٥٢٢

يراجع في ترجمته :

وفيات الاعيان ٢ / ٢٩٨ ، وشذرات الذهب ٢ / ٢٤١ ، والفرق بين الفرق ص ١٨٢

ابن حزم

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد الأموي القاهري
امام الحديث والفقه في الأندلس في زمانه وشهرته عارضة تحتاج الي مصنف مستقل
مذهبه في الصفات فيه اضطراب كبير وله مقالات غريبة جرت بها عليه قاهرته
من مصنفاته : المحلي والاحكام في أصول الاحكام والفصل في المال والاهواء والنحل وغيرها
توفي سنة ٤٥٦ هـ

مراجع في ترجمته : وفيات الاعيان ٢ / ٢٥٥ وشذرات الذهب ٢ / ٢٨٩

السعد التفتازاني

هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني العلامة الشافعي والاصولي الفخر
المتكلم .

ولد بتفتازان من بلاد خراسان ثم رحل الي سرخس وأقام بها حتى أبعده تيمور لذك السي
سمرقند فجلس فيها للتدريس وأقبل عليه الطلاب والطماة واشتهرت تصانيفه في الافاق .
وله مؤلفات كثيرة من أشهرها في علم الكلام :

شرح المقاصد وشرح العقائد النسفية

توفي بسمرقند سنة ٧٩١ وقيل غير ذلك

مراجع في ترجمته : الدرر الكامنة ٥ / ١١٩ والذخائر الطالع ٢ / ٢٠٢

ابن الرواسدي

هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق من أهل مرو والرواد
سكن بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وسار ملحقا زنديقا ، وألف كتاب فضيحة
المعتزلة برد فيه عليهم ويخرج فضائحهم ومعائبهم ، وقد رد عليه الخياط في كتابه الانتصار
توفي سنة ٢٤٥ هـ وله أربعون سنة

مراجع في ترجمته : وفيات الاعيان ١ / ٧٨

عباد بن سليمان

هو عباد بن سليمان بن علي أبو سهل معازلي من أهل البصرة من أصحاب هشام بن عمرو القروطي
قال ابن النديم : كان يخالف المعتزلة بأشياء اشهرها لنفسه .

عاش في القرن الثالث الهجري . لا يعلم تاريخ وفاته بدقة .

مراجع في ترجمته : الفهرست لابن النديم ص : ٢١٥ .

المصنف

هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول مولى عبد القيس أبو الهذيل المصلافي ولد بالمصرة ويعتبر من أكبر أئمة المعتزلة الذين توسعوا في قراءة كتب الفلاسفة وطلبوها بالكلية .

كف بصره في آخر عمره ، وعمره طويلاً . توفي سنة ١٢٥ هـ

مراجع في ترجمته : وفيات الاعيان ١ / ٨٤٠ ، لسان الميزان ٥ / ٤١٢ ، تاريخ بغداد ٢ / ٢١١

عمر بن محمد

هو عمر بن محمد بن باب أبو عثمان من أهل البصرة وأصله من كابل .

كان متكلماً واشتهر بالزهد

يعتبر من مؤسسي مذهب المعتزلة مع شيخه واصل بن مطا .

له رسائل وخطب وكتاب في التفسير عن الحسن البصري

توفي سنة ١٤٤ هـ

مراجع في ترجمته : وفيات الاعيان ١ / ٣٠ ، وطبقات المعتزلة ص : ٢٥

ابن فورك

هو محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر الانصاري الاسيبي الشافعي الفقيه الاسوي

الحنفي المتكلم .

من كبار أئمة المذهب الأشعري

ويقال أنه أول من جمع تأويلات شيوخ المذهب للآيات والاجابيت التي خالف طاهرها

أصول مذهبهم .

توفي سنة ١٤٠٦ هـ

مراجع في ترجمته :

طبقات السبكي ٤ / ١٢٧ وفيات الاعيان ٢ / ٤٠٢ شذرات الذهب ٢ / ١٨١

النظام

هو أبو اسحق ابراهيم بن سيار المعروف بالنظام ابن أخت أبي الهذيل المصلافي

شيخ الجاسق ويعتبر من أنكشيم وبنى النهاية فهم

اطلع على كثير من كتب الفلاسفة وخالف المعتزلة في كثير من المسائل .

توفي سنة ٢٢٠ هـ

أبو هاشم الجبائي

هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتكلم

من رؤوس المعتزلة

اشتهر بما يعرف بأسواق أبي هاشم

وقوله فيها أقرب إلى الأساطير حتى عنها يعثر الناس من محالات الكلام

فيقال محالات الكلام ثلاثة :

• طفرة النقام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري

له مؤلفات كثيرة منها :

تفسير القرآن والجامع الصغير وغيرها

توفي سنة ٢٢١ هـ

يراجع في ترجمته :

وفيات الأعيان ٢ / ٢٥٥ وشذرات الذهب ٢ / ٢٨٩

واصل بن عطاء

هو واصل بن عطاء الغزالي أبو حنيفة من موالي بني مخزوم

مؤسس مذهب المعتزلة وكان من أشعة البلغاء والمتكلمين

لصق خروج على حلقه الحسن المصري مشهورة معروفة

من تصانيفه :

المنازلة بين المنزلتين وطبقات أهل العلم والجهل

يراجع في ترجمته

وفيات الأعيان ٢ / ١٧٠ وشذرات الذهب ١ / ١٨٢ ولسان الميزان ٦ / ٢١٤

ثبت المراجعــ

- الاسدي : علي بن أبي علي أبو الحسن الأمدي (ت ١٢١) *
▪ غاية المرام في علم الكلام
تحقيق د - حسن محمود عبد اللطيف
رسالة ماجستير - كلية العلوم - جامعة القاهرة - نشر المجلس الاعلى
للشئون الاسلامية - القاهرة ١٢٩١ هـ - ١٩٧١ م
- أحمد لين :
▪ ظهير الاسلام
ط - القاهرة
- أحمد بن محمد بن خليل الامام : (ت ١٦٤) *
▪ الرد على الجهمية من عقائد
من عقائد السلف تحقيق د - عمار طالب ، د - علي سامي النشار
نشرة مكتبة المعارف - الاسكندرية سنة ١٩٧١ م
- أحمد محمود صبحي
▪ في علم الكلام (المعتزلة - الاشعرية) *
نشرة دار الكتب الجامعية - الاسكندرية سنة ١٩٧٦ م
- الاسفرائيني : أبو المظفر طاهر بن محمد شهفور (ت ٤٧١ هـ) *
▪ التصوير في العين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الباطنية
تحقيق : كمال يوسف الحوت *
نشرة عالم الكتب - بيروت ط ١ سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
- الاشعري : علي بن اسماعيل (ت ٣٢٤) *
▪ الابانة عن أصول الديانة
تقديم : حماد بن محمد الانصاري
ط - الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ١٤٠٥ هـ
- الابانة عن أصول الديانة
تحقيق عبد القادر الارناؤوط
نشرة دار المعان - دمشق سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
- الابانة عن أصول الديانة
تحقيق د - فؤادية حسيون
نشرة دار الانصار - القاهرة

- أصول أهل السنة (رسالة إلى أهل الشتر) تحقيق د. محمد السيد الجليلي ط. القاهرة .
- رسالة إلى أهل الشتر بباب الأبواب تحقيق ودراسة د. عبد الله شاکر محمد الجنيدى رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية ط. الجامعة الإسلامية 1404 هـ - 1984 م - المدينة المنورة
- اللصع في الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق د. حمودة قرابة ط. نشره الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة سن 1370 م
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد نشره مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ط2 سنة 1389 هـ - 1969 م
- الأوسى : نعمان خير العين
- جلاء العينين في محاكمة الأحمقين ط. القاهرة .
- الأيجسي : عبد الرحمن بن أحمد الأيجي (ت 706 هـ) ■ المؤلفات في علم الكلام نشره عالم الكتب - بيروت .
- الباقلاني : محمد بن الطيب القاسمي أبو بكر (ت 403 هـ) ■ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت 1321 هـ) ط. مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر سنة 1382 هـ - 1962 م
- البهناوى : عبد القاهر بن طاهر الشامي أبو منصور (ت 429 هـ) ■ أصول الدين ط. دار الكتب العلمية - بيروت ط 1401 هـ - 1981 م
- الفرق بين الفرق تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ط. القاهرة
- البيهقي : أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي (ت 458 هـ) ■ الأسماء والصفات تحقيق محمد زاهد الكوثري

- الخفازاني : مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين الخفازاني (ت 797)
 - شرح المقاليد النصفية
 - نشرة دار سعادات - تركيا سنة 1326 هـ
 - شرح المقاصد
 - تحقيق د- عبد الرحمن عميرة
 - نشرة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة
- ابن تيمية : أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام شيخ الإسلام (ت 728)
 - در- تعاريف العقول والنقل
 - تحقيق د- محمد رشاد سالم
 - ط- جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية - الرياض ط 1400 هـ - 1980م
 - مجموع فتاوى شيخ الإسلام
 - جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم
 - ط - الرياض
 - منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة الخثرية
 - تحقيق د- محمد رشاد سالم
 - ط- جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية - الرياض ط 1408 هـ - 1988م
- الجرجاني : علي بن محمد الجرجاني (ت 817 هـ)
 - شرح المواقف (الموقف الخامس في الإلهيات)
 - بحاشية حسن جلبي
 - تحقيق د- أحمد المهدوي
 - نشرة مكتبة الأزهر - القاهرة -
- الجليلي : محمد السيد
 - الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل
 - نشرة الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية سنة 1392 هـ - 1972م
 - قضية الخير والشر في الفكر الاسلامي
 - طبعة الحلبي ط 1 سنة 1981 م
- جلال محمد عبد الحميد موسى
 - نشأة الاسعوية وتطورها
 - نشرة دار الكتاب العربي - بيروت ط 1 سنة 1395 هـ - 1975م

■ الجسوبي : عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (ت ١٧٨هـ)

■ الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

تحقيق : د. محمد يوسف موسى ، الاستاذ على عبد المنعم عبد الحميد

نشرة مكتبة الخانجي - القاهرة

■ الشامل في أصول الدين

تحقيق د. علي سامي النشار وآخرين .

نشرة منشأة المعارف بالاسكندرية سنة 1١٦٩ م

■ العقيدة النظامية

ط. القاهرة

■ ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ)

■ فتح الباري شرح صحيح البخاري

ط. السلفية ، نشرة دار الفكر العربي - بيروت

■ لسان الميزان

نشرة دار الفكر - بيروت

■ ابن حزم : علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)

■ الفصل في الملل والأهواء والنحل

تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ، د. محمد نصر

نشرة عكاظ سنة ١٤٠٢هـ

■ د. حمودة فرابسة

■ الأشعري أبو الحسن

مطبعة الرسالة - نابيين - القاهرة

■ الخطيب : أحمد بن علي أبو بكر الخطيب (ت ٤١٢هـ)

■ تاريخ بغداد

مطبعة الخانجي بالقاهرة سنة ١٢٢٩هـ - ١٢٢١ م

■ ابن خلكان : أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ)

■ وفيات الأعيان وأنبأ أبناء الزمان

تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد

ط. مطبعة السعادات بالقاهرة سنة ١٢٦٧هـ - ١٢٤٩م

■ الخياط : عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت ١٢٢٤هـ)

■ الانتصار والترد على ابن الراوندي

تحقيق أحمد المستشرقين

- العارضي : عثمان بن سعيد (ت 280هـ)
 - رد الامام عثمان بن سعيد على المرسي المنهني
 - تحقيق د. علي ساني النشار ، د. عمار الطائي
 - نشر ضمن مجموعة (الآثار السلفية) منشأة المعارف - الاسكندرية 1971م
- العائني : محمد بن أسعد الصفيق جلال الدين
 - شرح العقائد العنصرية
 - المطبوع باسم " الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين "
 - تحقيق : د. سليمان تليبا
 - نشرة دار احياء الكتب العربية - البائي الحلبي سنة 1908م - 1327هـ
- النهي : محمد بن أحمد بن عثمان النهي (ت 328هـ)
 - تلذذة الحقائق
 - تصوير ما احياه التراث العربي
 - سيرة اعلام النبلاء
 - تحقيق : هسيب الارناؤوط وآخرون
 - ط. مؤسسة الرسالة - بيروت ط 1 سنة 1405هـ - 1985م
- الرازي : محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت 607هـ)
 - الاربعين في أصول الدين
 - الطبعة الاولى حيدرآباد سنة 1353هـ
 - أساس التقديس
 - تحقيق د. أحمد حجازي السقا
 - نشرة مكتبة الكليات الازهرية - القاهرة سن 1406هـ ، 1981م
 - العباثت المشرفية
 - ط - حيدرآباد سنة 1323هـ
 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والملكين
 - تقديم وتعليق : طه عبد الرؤوف سعد
 - نشرة دار الكتاب العربي
 - المطالب العالمة في العلم الالهي
 - تحقيق د. أحمد حجازي السقا
 - نشرة دار الكتاب العربي ط 1 سنة 1407هـ - 1987م

■ معالم أصول الدين

تقديم وتصانيف : طه عبد الرؤوف سعد

نشرة دار الكتاب العربي - بيروت

■ الزبيدي : محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)

■ احوال السادة المتقين ، شرح أسرار احياء علوم الدين

ط - دار احياء التراث العربي - بيروت

■ الزركاني :

■ فخر الدين الرازي وآراؤه

■ الزينبشوري : محمود بن عمر جاز الله (ت ٥٢٨ هـ)

■ الكشف عن حقائق التنزيل وبيان الآقاويل

وبعد الانصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال

نشرة دار المعرفة - بيروت

■ زهدى جاز الله

■ المعصومة

نشرة الاهلية للنشر والتوزيع - بيروت ١٩٦٤ م

■ السبكي : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١ هـ)

■ طبقات الشافعية الكبرى

تحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ، ومحمود الطناحي

ط - عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٤ م

■ السفاريني : محمد بن أحمد السفاريني

■ نواضع الانوار البهية وسواطع الاسرار الالهية

نشرة بأمر الشيخ علي آل ثاني حاكم قطر

■ الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٢٨ هـ)

■ الملل والنحل

نشرة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت

■ نهاية الاغنام في علم الكلام

تصحیح : أحمد المستطرفين

- الشوكاني : محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ)
 - البحر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع
 - ط - القاهرة - مصر
 - فتح القدير الجامع بين الرواية والتفسير
 - نشرة دار المعرفة بيروت .

- عبد الحليم محمود
 - الاسلام والعقل
 - نشرة دار المعارف - القاهرة ط 1980 م

- عبد الرحمن بدوي
 - مناقب الاسلاميين
 - دار العلم للملايين - بيروت ط الاولى يناير 1971م

- عبد الله بن أحمد
 - السنة
 - تحقيق د- محمد سعيد الخطاطي
 - نشرة دار طيبة بالرياض

- ابن أبي العز : محسن
 - شرح المفيدة الطحاوية
 - تصحيح الشيخ محمد ناصر الدين الالباني
 - نشرة المكتب الاسلامي - دمشق - بيروت ط 1399هـ

- ابن مسافر : علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم (ت 571 هـ)
 - تبويب كتب المفترى فمناصب إلى أبي الحسن الأشعري
 - تحقيق محمد زاهد الكوثري
 - نشرة دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان .
 - عني بنشره القدسي 1399 هـ - 1979م

- ابن العماد : عبد الحفيظ بن العماد الحنبلي (ت 1089 هـ)
 - شذرات الذهب في أحوال من ذهب
 - نشرة القدسي - القاهرة سنة 1350 هـ .

- الفهرالي : محمد بن محمد بن أحمد (ت ٥٥٠هـ)
 - الاقتصاد في الاعتقاد
 - دار الكتب العلمية - بيروت - سن ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
 - النجم العوام من علم الكلام
 - ضمن مجموعة النصوص العوالي
 - نشرة دار الطباعة المحمدية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م ، ١٣٩٠ هـ
 - قواعد المسالك
 - تحقيق : موسى محمد علي
 - ط - عالم الكتب بيروت ط ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- فارون نسوتي
 - الفناء والقدرة في الإسلام
 - نشرة دار الدعوة - الاسكندرية
- الفاسحي : جمال الدين
 - محاسن التأويل المسمى بتفسير الفاسحي
 - نشرة دار الفكر - بيروت ١٣٨٩ هـ
- الفاسي عبد الجبار : عبد الجبار بن أحمد الهبطاني (ت ٥٤١٥هـ)
 - شرح الأصول الخمسة
 - نشرة مكتبة وهبة - القاهرة ط ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م
 - المعنى في أبواب التوحيد والعقل
 - تحقيق د - إبراهيم مكيو
 - نشرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر -
 - فرق وطبقات المعتزلة
 - تحقيق د - علي سامي النشار والاستاذ عصام الدين محمد
 - دار المطبوعات الجامعية بمصر ١٩٧٢ م - ١٣٩٢ هـ
 - المحيط بالتكليف
 - تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة د - أحمد فؤاد الأهواني
 - نشرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر
- ابن قيم الجوزية : محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)
 - الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (التنوية)
 - بشرح أحمد بن إبراهيم بن موسى

- مفتاح دار السعادة ومشور ولاية العلم والارادة
نشر زكريا علي يوسف
مطبعة الامام - الطبعة - مصر
- ابن كثير : اسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤ هـ)
■ البداية والنهاية
نشرة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- تفسير القرآن العظيم
نشرة دار الفكر - بيروت ١٣٨٩ هـ
- الكعبي :
■ مقالات الاسلاميين
- اللطفاوي : ابراهيم بن حسن اللطفاوي (ت ١٠٤١ هـ)
■ جوهرة النوحيد
مع شرحها لابراهيم بن محمد الميجوري (ت ١٣٣٧ هـ)
نشرة دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
- ماجد فخروري
■ تاريخ الفلسفة الاسلامية
نشر الدار المتحدثة للنشر - بيروت ١٩٧٩ م
- محب الدين الخطيب
■ تحقيق كتاب المنقذ من مناهج الاعتقالات للذهبي
نشرة مكتبة دار البيان - دمشق
- محمد المهيبي
■ الجانب الالهي من التنكير الاسلامي
نشرة مكتبة وهبة - القاهرة ط ١ ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
- جلال محمد موسى
■ نشأة الاسعربية ونظورها
نشرة دار الكتاب العربي - بيروت ط ١ ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م

- محمد قطب
- والسفراء المعاصرون
- نشرة مؤسسة المدينة للطباعة ط 2 سنة 1408 هـ
- محمود قاسم
- مقدمة كتاب مناهج الأئمة لابن رشد
- نشرة مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة
- الطبريزي : أحمد بن علي (ت 865 هـ)
- الخطط والآثار
- نشرة دار التحرير للطبع والنشر عن طبعة بولاق 1270 هـ
- مصطفى الكشلي
- حاشية على شرح العقائد النسفية
- ط - دار سعادت تركيا 1321 هـ
- ابن المنير : أحمد بن محمد المنكفري
- الإنصاف فيما نشأه الكشاف من الاعتزال
- مطبوع على غلاف الكشاف
- دار المعرفة - بيروت
- ابن النخيم : محمد بن أبي يعقوب اسحاق (ت 578 هـ)
- الفهرست
- تحقيق رضا - تجدد
- ط - طهران سنة 1371 م - 1371 هـ
- النصار : علي سني
- نشأة الفكر الفلسفي
- ط 2 دار المعارف - القاهرة
- ابن الوزير : محمد بن إبراهيم بن الوزير اليمني
- إبتار الحق على الخلق
- نشرة دار الكتب العلمية - بيروت 1378 هـ

• ابن أبي يعقوب الخزاز : معمد بن أبي يعقوب الخزاز (ت ٥٢٦)

• طبقات المستفيضة

تحقيق محمد حامد الفقي

مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م

فهرس الموسوعات

الصفحة	الموضوع
1 - 1E	المقدمة
2	أهمية العقيدة الإسلامية
6	دواعي اختيار الموضوع
9	خطة البحث
10 - 12E	التصميم
11	القسم الأول من التصميم
11	أصول الدين ٠٠ بين نصوص الوحي وعلم الكلام
	القسم الثاني من التصميم
18	أبو الحسن الأشعري ٠٠ والمذهب الأشعري
150 - 192	الكتاب الأول :
177 - 171	الفصل الأول : آراء الأشعري الاعتقادية قبل التحول عن الاعتزال
177	الاعتزال بين الاتباع والخموم
180	أول واجب على المكلف عند المعتزلة
181	موقف المعتزلة من نصوص الكتاب والسنة
181	مسئلة المعتزلة في الثبات وجود الله تعالى
182	مذهب المعتزلة في نفي صفات الله تعالى
178	الفصل الثاني : المذاهب الاعتقادية السائدة إبان تحول الأشعري
180	الجهمية
181	الكلابية
182	الكرامية
183	المرجئية
188	المشبية
183	أهل السنة والجماعة
221 - 207	الفصل الثالث : الظروف وملابسات تحول الأشعري عن الاعتزال
193	مرحلة تزعزع ثقة الأشعري بالاعتزال وأهله
194	مرحلة العزلة الشامة ومجيء رؤى النبي صلى الله عليه وسلم
200	مرحلة إعلان التحول عن الاعتزال وأهله

٢٩٢ - ٢٥٤	الفصل الرابع : مذهب الأشعري بعد التحول عن الاعتزال
٢٥١	مصادر معرفة آراء الأشعري والأشاعرة
٢٦٢	الآراء المتفادية للأشعري والأشاعرة
٢٦٤	١ (موقف الأشعري والأشاعرة من نحوس الكتاب والسنة
٢٧١	٢ (أول واجب على المكلف عند الأشعري والأشاعرة
٢٨٠	٣ (وجود الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٢٩٠	٤ (التوحيد عند الأشعري والأشاعرة
٢٩٩	٥ (صفات الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٣٠	٦ (تحقيق قول الأشعري والأشاعرة في مسألة القرآن
٣٤٤	٧ (رؤية الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٥٢	٨ (عموم إرادة الله تعالى عند الأشعري والأشاعرة
٣٥٤	٩ (خلق أعمال العباد عند الأشعري والأشاعرة
٣٦٢	١٠ (نفي الحكمة والتعميل عند الأشعري والأشاعرة
٣٧٨	١١ (التحسين والنقص عند الأشعري والأشاعرة
٣٨٨	١٢ (التكليف بما لا يطاق عند الأشعري والأشاعرة
٣٩٢ - ٥٩٤	الباب الثاني : الجانب النظري لاصول العقيدة الأشعرية في الله وصفاته
	الفصل الأول : بيان أثر رد الفعل المعاكس لما كان عليه الأشعري على
٤٠٠ - ٤٤١	مذهبه الجديد -
٤٠٥	١ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة القرآن
٤١٠	٢ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في القول بعموم إرادة الله تعالى
٤١٥	٣ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة خلق أعمال العباد
٤٢٢	٤ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة الحكمة والتعميل
٤٢٤	٥ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة التحسين والنقص
٤٣٤	٦ (بيان أثر رد الفعل المعاكس في مسألة التكليف بما لا يطاق
٤٠٤ - ٥٩٨	الفصل الثاني : بيان ما بقي على المذهب الأشعري من مسائل الاعتزال
٤٥٧ - ٥٥٢	منهج الأشاعرة في تقرير العقائد بالله وبآياته وجود الله
٤٧٨	نظرية الجوهر الفردي عند الأشاعرة
٥١٠	تسلسل الحوادث في الزمن الماضي عند الأشاعرة
٥٢١	حلول الحوادث بذاته تعالى عند الأشاعرة

٥٩٨ - ٥٥٥	الفصل الثالث : التمازج بين العقل والنقل في المذهب الأشعري
٥٥٨	ثبوت التمازج بين العقل والنقل في المذهب الأشعري
٥٧٢	مسلك الأشاعرة تجاه التمازج بين العقل والنقل
٥٨١	منشأ القول بظنية الدلائل العقلية لتوقفها على المقدمات العشر
٥٨٦	منشأ القول بعدم الاحتجاج بخبر الأئمة في الحقائق
٥٨٨	منشأ القول بالتأويل والتفويض
٥٩٨ القائمة
٦٠٢ ملحق التراجم
٦٠٩ ثبت التراجم
٦٢٠ فهرست الموضوعات