سلسلة نوادر المخطوطات

أصـــول
أهل السنة والجماعة

المسماة برسالة أهل الثغر

ومعها: رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام

للإمام أبى الحسن الأشعرى

(٢٦٠- ٣٢٤هـ)

تحقيـــق

أ.د/ محمد السيد الجليند

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

رقم الإيداع بدار الكتب
٩٧/٧٣٤٧

حقوق الطبع محفوظة للمحقق

الطبعة الرابعة
١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، ونصلى ونسلم على خير خلقه وخاتم رسله سيدنا محمد الداعى إلى الحق وإلى صراط مستقيم ...

وبعد:

أقدم إلى القارئ الكريم الطبعة الرابعة من هذا المخطوط النادر، وهو «أصول أهل السنة والجماعة» المسماة برسالة أهل الثغر. لكى تضاف إلى أختيها المطبوعتين، وهما رسالة «الإبانة» ورسالة «اللمع» للأشعرى، وبذلك يكتمل أمام القارئ معالم مذهب أبى الحسن الأشعرى، كما صوره فى هذه الرسائل الثلاث، ويعرف مدى قربه من السلف فى أصولهم، فلا يكاد يعثر القارئ على فارق ذى بال بين أصول السلف وما حكاه الأشعرى فى رسالته لأهل الثغر، ومن هنا لا نجد غرابة فى استشهاد السلف أنفسهم بموقف أبى الحسن فى هذه الرسالة على صحة ما يقولون به من أصول، وما يسلكونه من منهج، فعل ذلك ابن تيمية فى كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» وهو ما لفت نظرى إلى أهمية هذه الرسالة فى تجلية موقف الإمام الأشعرى من الأصول التى كانت – ولا زالت – مثار خلاف بين المتكلمين إلى اليوم، وفعل

ذلك ابن القيم فى العديد من مؤلفاته كما هو مبين فى موضعه من هذه المقدمة.

ونود أن ننبه هنا إلى أن آراء أبى الحسن فى أصول الدين ومسائل علم الكلام ينبغى أن يقف عليها القارئ من خلال هذه الرسائل الثلاث، وليس من حكاية تلامذته عنه، ذلك أن هذه الرسائل هى التى تعبر عن رأيه بوضوح وصراحة وبدون تأويل لها ولا تفسير بمعانٍ لا تحتملها كلماته.

ولقد سبق أن نشر الدكتور/ حمودة غرابة رسالة اللمع، ونشرت الأستاذة الدكتورة/ فوقية حسين رسالة الإبانة مع تحقيقها تحقيقًا علميًا ممتازًا، ونضيف إلى هذين العملين الجليلين تلك الرسالة النادرة التى قدمنا لها موجزًا عن حياة الأشعرى وموقع هذه الرسالة بين مؤلفاته وصحة نسبتها إليه، مع المقارنة بينها وبين الرسالتين السابقتين الإبانة واللمع من ناحية الموضوع والمنهج، وأشرنا إلى مدى التطابق بينها وبين الرسالتين السابقتين من ناحية الموضوع وإن اختلفت عنهما فى المنهج والأسلوب، وبينا سبب هذا الاختلاف وغايته، ثم أشرنا بكلمة موجزة عن منهجنا فى تحقيقها.

ومن أهم مقاصدنا فى نشر هذه الرسالة أن نوضح للقارئ الكريم خاصة المهتمين منهم بعلم الكلام أن المذهب الأشعرى قد تطور فى مساره التاريخى بحيث ابتعد عن منهج شيخ المذهب ومؤسسه فى كثير من التفصيلات، وازداد قربًا من منهج المعتزلة، خاصة فى تفصيلات المذهب حول قضية الصفات الإلهية، الحسن والقبح، وخلق الأفعال، ورغم أن إمام المذهب صرح فى الإبانة ورسالة أهل الثغر بأنه يقول بمذهب ابن حنبل، ويقول بما كان

يقول به سلف الأمة فى الإيمان بإثبات الصفات بلا تأويل ولا تكييف؛ نجد متأخرى الأشاعرة يتأولون آيات الصفات (فعل ذلك الجوينى، الغزالى، البغدادى، الرازى) [1]. ومعلوم أن الإمام الأشعرى لم يترك لنا مؤلفًا خاصًّا بيَّن فيه صريح آرائه إلا هذه الرسائل الثلاث، وهى التى تبين فيها موقفه من قضايا الأصول بأسلوب صريح لا لبس فيه. ولذلك فأنا أدعو الباحثين عن آراء الإمام الأشعرى وحقيقة مذهبه أن يتلمسوها فى هذه الرسائل؛ لأنها أكثر دلالة على مذهبه من النقول التى نجدها فى مؤلفات تلامذته من بعده.

الأمر الثانى الذى أنبه إليه هو التحفظ فى قبول رواية أن الأشعرى (ظل معتزليًا أربعين سنة من عمره) وقد ناقشنا صحة هذه الرواية فيما بعد خاصة بعد أن تبين لنا أن رسالة أهل الثغر قد أجاب بها الأشعرى على سؤال ورد إليه من أهل الثغر سنة ٢٩٧هـ ومعلوم أن الأشعرى قد ولد سنة ٢٦٠هـ فأين هى الأربعين عامًا التى قضاها الأشعرى معتزليًا؟ ويغلب على الظن أن هذا الإمام لم يكن معتزليًا يومًا ما، وأن الروايات التاريخية حول رؤيته للرسول منامًا، وأن الرسول قد طلب منه مناصرة مذهب السلف. أقول: هذه الرواية يجب أن نتحفظ فى قبولها؛ لأنها تحتاج إلى تمحيص.

وأكثر قبولًا منها تلك المناظرة التى دارت بينه وبين الجبائى حول قضية الصلاح والأصلح، وهى تدل على تمكن الأشعرى من مذهب السلف وكراهيته ورفضه لرأى المعتزلة الذى كان يدين به الجبائى. وهذه الرواية تدل – من وجهة نظرنا – على أن الأشعرى كان رافضًا للاعتزال طول حياته وليس

(١) راجع كتابنا: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – الفصل الخاص بموقف الأشاعرة.

أنه كان معتزليًا أربعين عامًا، ثم رجع عن الاعتزال بعد هذه المناظرة.

يضاف إلى ذلك أن الأشعرى لم يترك لنا أى مؤلف يدل على اعتزاله أو صرح فيه بما يقوله المعتزلة، وليس بين يدينا ما يدل على ذلك.

* * * * *

ويحاول بعض الدارسين أن يستدل على رأيه فى القول بأن الأشعرى كان معتزليًا أربعين سنة بأنه ألف رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، وهذه الرسالة موضع شك فى نسبتها إلى الأشعرى من حيث الأسلوب والمنهج، وعلى فرض صحة نسبتها إليه[1] وأنا من الذين يتحفظون فى نسبتها إليه فليس فيها ما يشير من قريب أو بعيد إلى أن الرجل كان معتزليًا؛ بل يرد بها على أولئك الذين يحرمون الاشتغال بعلم الكلام بدعوى أن الرسول لم يسلك هذا المسلك ولا سلكه صحابة الرسول من بعده، ويرون الاشتغال به محرمًا؛ لأن الرسول لم يشتغل به، ولم يأمر بالاشتغال به، فنهض الأشعرى ذابًا عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام واستحسانه، ولا ينبغى أن نتخذ سكوت الرسول عن الاشتغال دليلًا على عدم مشروعيته، وقدم الأشعرى أكثر من دليل على أن هناك أمورًا لم يشتغل بها الرسول، ولم يبين فيها حكمًا، واشتغل بها علماء الأمة، وبينوا الحكم الشرعى فيها.

فالرسالة وضعها الأشعرى لإبطال دعوى عدم مشروعية الاشتغال بعلم الكلام وليس لبيان أنه كان معتزليًا.

وما ورد فى الرسالة من استعماله لبعض المصطلحات وأقوال المعتزلة لا

(١) انظر ما كتبه عنها: د/ عبد الرحمن بدوى فى مذاهب الإسلاميين ١/٥١٨- ٥٢٠.

يعتبر دليلًا على أن الأشعرى كان معتزليًا وإنما لبيان أن أكثر المصطلحات الكلامية بعدًا عن المصطلح الشرعى ليس فى الشرع ما يحرم الاشتغال بها، فضلًا عن قربها إلى روح الشرع مما هو موجود فى مؤلفات المتكلمين.

وقد فضلت أن تطبع رسالة (استحسان الخوض فى علم الكلام) ملحقة بهذه الرسالة ليتأمل القارئ أن إيراد الأشعرى لمصطلحات المتكلمين فيها لا يدل على أنه كان معتزليًا، ولا أنه يقول بها، أو يدعو إليها.

ولذلك فإننا نتحفظ فى قبول دعوى أن الرجل كان معتزليًا أربعين سنة، ثم رجع إلى مذهب السلف.

ونرى – والله أعلم – أن الأشعرى لم يكن يومًا ما معتزليًا رغم أنه كان يعيش فى كنف إمام المعتزلة الجبائى، وأرى أنه من الفطنة أن يتنبه الباحثون إلى الطبيعة البشرية وأثرها فى نشأة الأشعرى فى بيت يحكمه ويتولى شئونه زوج أمه الجبائى، وكيف تكون العلاقة بينهما.

قضية أخرى أشير إليها فى هذا التقديم، تتلخص فى أن قضايا علم الكلام لم تنشأ كلها فى زمن واحد، وإنما كانت هذه القضايا ترتبط بالواقع ومشكلاته، فإذا كان فى الواقع مشكلة تتعلق بصحيح العقيدة نهض علماء الكلام لبيان وجه الحق فيها والرد على الأقوال أو الآراء الفاسدة، كما بينا ذلك فى التمهيد التاريخى الذى صدرنا به هذا الكتاب، وهذا يدلنا على أمرين:

١- أن علم الكلام كان مرتبطًا بمشكلات الواقع ارتباطًا عضويًا، فكلما نشأت مشكلة نهض علماء الكلام لبيان وجه الحق فيها والدفاع عن صحيح العقيدة؛ لأن وظيفة علم الكلام كما

فهموها هى: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالبراهين العقلية، وهم – رضى الله عنهم – قاموا بمهمتهم هذه خير قيام، وكانوا أمناء على وظيفة علم الكلام كما فهموها، وكما عرَّفوه بذلك.

من هنا فأنا أدعو المشتغلين بعلم الكلام فى عصرنا وأكرر دعواى التى قلتها فى العديد من المناسبات إلى أن نحذو حذو علماء الكلام فى القيام بوظيفة علم الكلام بالدفاع عن العقائد الإيمانية بالبراهين العقلية.

٢- ومن الطبيعى أن تظهر مشكلات فى عصرنا لم تكن موجودة فى عصر النشأة لعلم الكلام، وربما لم يكن لعلماء الكلام السابقين عهد بها؛ لأنها لم تكن موجودة فى عصرهم. ومن حق علم الكلام على المشتغلين به أن يواجه علماؤه هذه المشكلات الجديدة، كما واجه القدامى المشكلات التى ظهرت فى عصورهم، وأن تشتغل قاعات الدرس الأكاديمى يطرح هذه المشكلات الجديدة، ويشغل طلبة العلم بها، بدلًا من الاقتصار على تكرار ما قام به القدماء وإحياء الخلافات التى نشأت بين الفرق من جديد وتعصب كل ذى رأى لرأيه. والتنافس الممقوت الذى نلحظه الآن بين المنتسبين إلى هذه الفرق، وكفانا اختلافًا وتشتتًا إن معظم قضايا علم الكلام – خاصة التى يدور حولها الخلاف بين الفرق – لم تعد موجودة فى الواقع الذى يعيشه المسلم المعاصر الآن، فما جدوى إحياؤها وإحياء

الخلافات المذهبية حولها من جديد، فماذا يفيد الواقع المعاصر الآن من إحياء اختلاف الفرق الإسلامية حول:

أ- خلق القرآن.

ب-علاقة الذات بالصفات.

ج- حلول الحوادث فى ذات الله.

د- الاستطاعة والخلاف حولها.

وللأسف الشديد فإن معظم المتخصصين يتناولون هذه القضايا من منطلقات مذهبية خالصة، تفرق ولا تجمع، تنشر مبدأ الانتصار على الخصم بدلًا من الاعتراف له بأنه مجتهد حتى وإن أخطأ فى اجتهاده فهو مجتهد مخطئ مثاب.

وهذا المنهج الذى يدرس به علم الكلام ينبغى أن يعاد النظر فيه من باب الإخلاص لله وللحقيقة قبل الولاء للشيخ والتعصب للمذهب.

فإن أئمة علماء الكلام على اختلاف توجهاتهم وتعدد فرقهم قد اجتهدوا فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ، ويجب على المنتسبين إليهم أن يفسروا اجتهاداتهم فى ضوء مقاصدهم – وهى بلا شك – مقاصد شريفة وغاياتهم نبيلة، وهى وصف الله بكل كمال يليق به، وتنزيه الله عن كل نقص لا يليق به، وهذا هدف شريف، ومقصد شرعى لكل علماء الكلام، فإذا أخطأ بعضهم فى وسيلة لتحقيق هذا الهدف فلا يكون ذلك الخطأ مدعاة للتشهير به أو النيل من عقيدته، كما هو الشأن فى الجدل التاريخى الذى امتلأت به كتب علم الكلام، حيث لم يسلم الكثير منهم من ذلك.

ومن هنا فأنا أدعو المشتغلين بعلم الكلام أن يبحثوا عن المقاصد والغايات عند المخالفين بدلًا من التركيز على إظهار الأخطاء فى الوسيلة والدليل.

إن دارسة علم الكلام دراسة مقاصدية تعطى الباحث فرصة أن يتلمس المعاذير للمخالف ويعلن موافقته لما يتفق معه فيه ويعذره فيما يختلف معه مادامت المقاصد شرعية والنوايا طيبة والأهداف نبيلة.

فلماذا إذن الإصرار على المعاندة وإظهار المخالفة والنيل من شأن المخالف والحط من قدره، ويعلم أهل هذا الفن أن معظم قضايا علم الكلام – خاصة القضايا الكبرى – تتعلق بأمور غيبية ليس للعقل فيها مقال قطعى إلا التلقى عن الوحى ومحاولة الفهم لما جاء به الوحى – فالخلاف بين الجميع فى فهم النص أو تنزيل النص على الواقع.

وهذا يندرج تحت مسمى وسيلة الفهم، أما مقاصد المتكلمين وغاياتهم من النص فهذا أمر يرتبط بنوايا العالم، وهى من أعمال القلوب لا ينبغى لأحد أن يحكم على من خالفه بناءً عليها؛ لأن شريعتنا لم تأمرنا بتفتيش قلوب الناس حتى نعلم ما فيها أو نحكم عليها.

ومن هنا فأنا أكرر الدعوة للمشتغلين بعلم الكلام أن يهتموا بالدراسة المقاصدية لهذا العلم. فإننا إن فعلنا ذلك – وأسأل الله أن تجد هذه الدعوة من يتبناها – سوف نجد قبول الأعذار للمخالفين أقرب إلى نفوسنا من نتتبع سقطاتهم، وسوف نجد عوامل الالتقاء والتوحد أكثر من عوامل التشتت والتمزق، وعند ذلك سوف تتوحد غاياتنا وتتحدد مقاصدنا ويحل الوئام محل

الخصام، ونبدو أمام العالم خير أمة أخرجت للناس فى سلوكنا وعقيدتنا ووحدتنا، وذلك يدعونا إلى أن نلتفت إلى مشكلات الواقع فنشتغل بها ولا نقتصر على مشكلات الماضى فقط، فنحن الآن أمام مشكلات تحتاج إلى مواجهة – ربما أكثر أهمية من الانشغال بمشكلات الماضى – وإليك نماذج من هذه المشكلات التى هى من صميم علم الكلام:

١- دعوى تاريخية الأديان التى تدرس لأبنائنا فى أقسام علم الاجتماع بمصر، وهى من تراث علم الاجتماعى الغربى.

٢- دعوى تاريخية القرآن التى يدندن حولها محمد أركون، حسن حنفى، نصر أبو زيد. وهى من نفس الحقل المعرفى السابق.

٣- قضية حرية الاعتقاد. وهى من صحيح عقيدتنا.

٤- الإنسان وعقيدة التكريم التى منحها الله له.

وإنى لأدعو المولى جل وعلا أن يجعل عملنا هذا خالصًا لوجه الكريم وأن يجعله مقبولًا لديه، وأن ينفع به الإسلام، ويجمع به كلمة المسلمين ... آمين.

الإمام الأشعرى وتطور المذهب

تمهيد تاريخى

مولده ونشأته:

هو أبو الحسن على بن إسماعيل، وينتهى نسبه إلى أبى موسى الأشعرى، ولد سنة ٢٦٠هـعلى أرجح ما لدينا من روايات، توفى والده وهو صغير وأوصى بابنه أبى الحسن إلى زكريا الساجى الذى كان إمامًا فى الحديث والفقه فى عصره، ونقل السمعانى فى كتابه الأنساب عن ابن الكلبى: أن الأشعرى لقب بذلك اللقب؛ لأن أمه ولدته أشعر، وكان مولده بالبصرة وإقامته فى بغداد، وظل بها إلى أن توفى سنة ٣٢٤هـعلى أصح الروايات أيضًا[١].

أخذ الفقه عن أبى إسحاق المروزى، فكان يجلس الأشعرى أيام الجُمَع فى حلقة المروزى فى جامع المنصور يتلقى عنه ويأخذ منه الفقه الشافعى حتى برع فيه، كما تعلم أيضًا على يد الساجى الذى أوصاه والد الأشعرى بابنه، وحدث عنه، كما روى عن الجمحى، وابن نوح، والمقرى، والضبى البصريين، كما أخذ علم الكلام عن أبى على الجبائى[٢].

---

(١) انظر: تاريخ بغداد للبغدادى ٣٤٧/١١، تبيين كذب المفترى لابن عساكر ط دمشق سنة ١٣٤٧هـص٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر عن الأشعرى وحياته وأطوارها الفكرية، الفهرست لابن النديم ط فلوجل ص١٨١، وفيات الأعيان ٤٤٦/٢، تاريخ بغداد ٣٤٦/١١، طبقات الشافعية ٢٥٠/٣.

يقول ابن النديم: وكان الأشعرى معتزليًّا، ثم تاب من القول بالعدل، وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة فى يوم الجمعة. ورقى كرسيًا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه نفسى. أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع عن كل ذلك. وبعض المراجع يحدد الفترة التى مكثها الأشعرى على مذهب الاعتزال بأنها كانت أربعين عامًّا، وروى ابن عساكر روايات كثيرة حول هذه القضية وعن سبب تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة، وأنها كانت بسبب رؤيا رأى فيها النبى ﷺ، وأمر الأشعرى فيها أن ينصر مذهب أهل الحديث وسلف الأمة؛ لأنه أعدل المذاهب وأولاها بالحق[1]، ومن تاريخ هذه الرؤيا تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة إلى مذهب المحدثين، وأخذ يدافع عنه ويصنف فيه من أجل نصرته.

ومن الملاحظ أن أيًّا من هذه المراجع لم يحدد تاريخ هذه الرؤيا ولا تاريخ تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة ولم يذكر واحد منهم هل هذه الرؤيا وقعت للأشعرى فى حياة أبى على الجبائى أو بعد وفاته. مما فتح بابًا للاجتهاد والرأى فى ذلك.

على أن بعض المراجع تربط بين تحول الأشعرى عن الاعتزال والمناظرة التى جرت بينه وبين أبى على الجبائى حول قضية الصلاح والأصلح، وقد ذكرها السبكى فى الطبقات[2] كما ذكرها غيره من المتكلمين، والمناظرة

(١) راجع تبيين كذب المفترى ص٣٨ وبعدها، طبقات الشافعية للسبكى ٢/٢٤٨.

(٢) طبقات الشافعية ٢/٢٥٠.

مشهورة فى كتب المتكلمين وفيها سأل الأشعرىُ الجبائىَ عن الصلاح والأصلح فى مصير ثلاثة: مؤمن، وكافر، وصبى.

فقال الجبائى: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبى من أهل النجاة.

فقال الأشعرى: فإن أراد الصبى أن يرقى إلى درجات عليا هل يمكن؟

فقال الجبائى: لا؛ لأن المؤمن نال درجته بالطاعة، والصبى لا طاعة له.

قال الأشعرى: فإذا قال الصبى: التقصير ليس منى فلو أحييتنى لأطعتك؟

قال الجبائى: يقول الله، كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فتدخل النار، فراعيت مصلحتك وأمتُّك قبل سن التكليف.

قال الأشعرى: فلو قال الكافر يا رب ولِمَ لمْ تُمتنى قبل سن البلوغ حتى لا أعصاك، وهلا راعيت مصلحتى كما راعيت مصلحته؟ فانقطع الجبائى عن الجواب.

وقد رويت هذه المناظرة في أكثر من مرجع[1]، وكلها تذكر مفارقة الأشعرى للجبائى على أثر ذلك، ثم بدأ يصنف فى الرد على المعتزلة، ويبيِّن فساد مذهبهم بعد أن ظل يأخذ به أربعين عامًّا من عمره.

وبمراجعة التواريخ الخاصة بمولد الأشعرى ومقارنتها مع تاريخ مولد الجبائى ووفاته، ومراجعة مؤلفات الأشعرى نفسه يبقى فى النفس شيء من تقبل رواية بعض كتب الطبقات أن الأشعرى ظل أربعين عامًا على مذهب المعتزلة، وتتلمذ فيها على الجبائى الذى تزوج بأمه بعد وفاة أبيه.

---

(١) انظر مثلًا: وفيات الأعيان ٣٩٨/٣ ط القاهرة رقم ٥٧٩.

فالجبائى ولد سنة ٢٣٥هـوتوفى سنة ٣٠٣هـ[١]، والأشعرى ولد سنة ٢٦٠هـ أى بعد مولد الجبائى بما يساوى خمسًا وعشرين عامًا، ولم تذكر المراجع شيئًا عن تاريخ وفاة والده، ولا عن تاريخ زواج الجبائى بأمه، غير أنها ذكرت وصية أبيه بابنه إلى الساجى. فالمتوقع مثلًا أن يكون الأشعرى دون العاشرة من العمر حين وفاة والده، ثم تذكر المراجع أنه تعلم على يد رجال من فقهاء الشافعية ومن المحدثين سبق ذكر أسمائهم منذ قليل، فإذا كان الأمر كذلك، فلنا أن نتوقع نبوغ الأشعرى على يد الفقهاء والمحدثين قبل زواج الجبائى بأمه، وهذه الفترة لا تقل عن خمسة عشرة عامًا إن لم تكن أكثر من ذلك، أى إلى ما بعد سنة ٢٧٥هـحسب ما عليه الروايات التاريخية من أن مولد الأشعرى كان سنة ٢٦٠هـ والمترجمون له ربطوا بين زواج الجبائى بأمه وولائه لمذهب المعتزلة، ولما كانت وفاة الجبائى سنة ٣٠٣هـ وميلاد الجبائى سنة ٣٠٣هـ وميلاد الأشعرى سنة ٢٦٠هـاستنبطوا من ذلك أنه ظل على الاعتزال أربعين عامًا من عمره.

ونحن من جانبنا لا نرى ضرورة لهذا الربط الذى لا مبرر له، فليس من الضرورى أن يكون الأشعرى ظل أربعين عامًا على الاعتزال لمجرد أن الجبائى تزوج بأمه فى سن مبكرة.

والرسالة التى بين أيدينا تلقى لنا الضوء على تحديد موقفنا من هذه القضية، فإن الأشعرى قد ذكر فيها أن أهل الثغر كانوا قد التمسوا منه ذكر

(١) ابن خلكان ٣٩٩/٣، معجم البلدان لياقوت الحموى ١٣/٢، الفهرست ص٢٥٦ ط مصر. طبقات المعتزلة ص٨٠.

الأصول التى عليها أهل السنة والجماعة فأجابهم على سؤالهم بهذه الرسالة التى بين أيدينا، وكان ذلك فى سنة ٢٩٧هـ.

وفيها بيان لفساد مذهب المعتزلة ورد عليهم ووصفهم بالبدعة والضلال، فإذا كانت مرحلة النضج الفكرية للأشعرى تبدأ من سن الخامسة عشرة من عمره، أى بعد سنة ٢٧٥هـ وكان قد بدأ يرد على المعتزلة من تاريخ رسالة أهل الثغر التى نحن بصددها أى سنة ٢٩٧هـفتكون المساحة الزمنية المحصورة بين نبوغه الفكرى ورده على المعتزلة هى ٢٢ سنة، فكيف يقال إنه ظل على الاعتزال أربعين عامًا تتلمذ فيها على الجبائى؟ مع العلم أنه بدأ يرد على المعتزلة من تاريخ ٢٩٧هـ وهذا حسب المؤلفات التى ذكر فيها الأشعرى تاريخ تأليفها، وربما يكون هناك مما لم يصلنا ما يتضمن تاريخًا أقرب مما هو مذكور فى رسالة أهل الثغر، فالأمر إذن يحتاج إلى إعادة نظر من الباحثين فى تطور حياة الأشعرى الفكرية.

موقع الرسالة بين مؤلفات الأشعرى:

نقل ابن عساكر فى كتابه التبيين ثبتًا كبيرًا بمؤلفات الأشعرى، نقله عن الأشعرى نفسه فى كتابه العمدة الذى لم يصلنا ولم نعرف شيئًا عنه غير ما ذكره ابن عساكر، وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت عن ابن فورك من كتابه طبقات المتكلمين ذكر فيها ما يقرب من سبعين مؤلفًا ليس من بينها رسالة أهل الثغر، ونقل عن ابن فورك أن هذه المؤلفات المذكورة قد ألفها الأشعرى قبل سنة ٣٢٠هـ.

ثم ذكر ثبتًا آخر نقله عن ابن فورك ذكر فيه ستًا وعشرين مؤلفًا

وضعها الأشعرى بين سنة ٣٢٠هوسنة ٣٢٤ التى هى سنة وفاته. ويذكر ابن عساكر أن هذين الثبتين المذكورين هما ما ذكرهما ابن فورك فى كتابه طبقات المتكلمين.

ثم ذكر ابن عساكر بعد ذلك أسماء ثلاثة لم يذكرها ابن فورك فى كتابه هى:

١- رسالة الحث على البحث.

٢- رسالة فى الإيمان.

٣- جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر فى تبيين ما سألوه عن مذهب أهل الحق.

فالرسالة التى نحن بصددها إذن لم يذكرها باسمها ابن فورك فى الثبتين اللذين نقلهما عنه ابن عساكر، ولكن إذا أمعنا النظر فيما ذكره ابن فورك بعد روايته للثبت الأول الذى ذكر فيه ما يقرب من سبعين مؤلفًا نجده يقول بعد ذلك مباشرة:

(هذه هى أسامى كتبه التى ألفها إلى سنة عشرين وثلاثمائة سوى أماليه على الناس، والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردة من الجهات المختلفة، وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه هاهنا، وقد عاش بعد ذلك إلى سنة ٣٢٤هـ

فابن فورك ينص هنا صراحة أن أسماء هذه الكتب التى ذكرها فى ثبته الأولى ليست هى كل ما ألفه الأشعرى حتى سنة ٣٢٠هوإنما هناك مسائل وإجابات وأمالى كانت ترد إلى الأشعرى من جهات مختلفة، وكان يرد عليها

بأجوبته التى لم يذكرها.

ورسالتنا التى نحن بصددها هى من النوع الذى أملاه المؤلف خلال هذه الفترة ولم يذكر اسمها؛ لأنها إجابة على سؤال ورد إليه من أهل الثغر بباب الأبواب فليست مؤلفًا مستقلًا حتى يذكره باسمه ضمن المؤلفات التى ذكرها.

وهذه الرسالة قد أجاب بها المؤلف على مسألة أهل الثغر قبل سنة ٣٠٠ يقينًا؛ لأنه قد صرح فيها بقوله: «... ووقفت أيدكم الله على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابى على المسائل التى كنتم أنفذتموها إلىَّ فى العام الماضى وهو سنة ٢٩٧هـ(لوحة رقم ا ب) من المخطوط، فتكون الرسالة سنة ٢٩٨هـ بالتحديد. وهذا يؤكد لنا أن الرواية القائلة بأن الأشعرى ظل على الاعتزال أربعين عامًا تحتاج إلى إعادة نظر وتمحيص؛ لأن تواريخ مؤلفات الأشعرى تؤكد عكس ذلك تمامًا مما يترتب عليه عدم قبول هذه الرواية.

نسبتها إلى المؤلف:

وقد تشكك بعض المستشرقين فى هذه الرسالة[1] لما فيها من ذكر التاريخ ٢٩٧هـ، ذلك أن التاريخ مكتوب فى المخطوط ٢٦٧هـعلى سبيل الخطأ من الناسخ وصحته كما ذكرنا هو ٢٩٧هـ. وهذا لا يعنى أبدًا الشك فى صحة نسبة الرسالة للأشعرى. وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه

(١) راجع ما ذكره د/ عبد الرحمن بدوى عن آلار وتشككه فى الرسالة فى كتابه مذاهب الإسلاميين ط بيروت سنة ١٩٧١م ص٥٢٢.

مذاهب الإسلاميين[1] أن آلار قد شك فى هذه الرسالة وبنى شكه فيها على أمور ثلاثة:

١- أن التاريخ المذكور لا يتفق مع عمر المؤلف؛ إذ لو صح لكان عمره حينئذ سنة ٢٦٧ سبع سنوات. ونحن من جانبنا قد بينا أن صحة هذا التاريخ هو ٢٩٧هـ، وهو نفسه قد أشار إلى ذلك وأنه سنة ٢٩٧هـ وليس سنة ٢٦٧هـ.

٢- أن الأشعرى لم يذكر فى الرسالة شيئًا عن المعتزلة ولا عن آرائهم. ونحن من جانبنا نرى خطأ هذا الزعم من جانب وعدم فهم صاحبه لأسلوب المؤلف من جانب آخر، ذلك أن الأشعرى قد ذكر المعتزلة فى أكثر من موضع فى هذه الرسالة. ذكرهم بأوصافهم وألقابهم وليس بأسمائهم، فهم عنده (القدرية، المبتدعة وهم مجوس هذه الأمة) الخ الأوصاف المذكورة فى الرسالة والتى يقصد بها المعتزلة، فكيف يقال: إنه لم يذكرهم؟ فهذه دعوى غير صحيحة من جانبه.

٣- الأمر الثالث: دعواه أن الأشعرى لم يقرر موقفه من قضية خلق القرآن صراحة، وإنما تحفظ فى ذلك. وهذه الدعوى لا مبرر لها، ذلك أن الرسالة لم تكتب للرد على المعتزلة فى قولهم بخلق القرآن، وإنما أجاب بها على سؤال ورد من أهل الثغر عن أصول أهل السنة وسلف الأمة. وقضية خلق القرآن ليست من الأصول ولم يكن البحث فيها يشغل سلف الأمة لا نفيًا ولا إثباتًا؛ لأنها قضية

(١) وانظر رد الدكتورة فوقية حسن على هذه الدعوى فى الإبانة ط دار الأنصار (المقدمة).

مبتدعة بعد عصر الصحابة والتابعين، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الأشعرى قد نص صراحة فى الرسالة المذكورة على القول بقدم الصفات الإلهية ومنها صفة الكلام، وحكى إجماع السلف على ذلك، فقال: وأجمعوا على إثبات كلام الله لم يزل به متكلمًا – وهذا فى حد ذاته كافٍ لبيان موقفه صراحة من صفة الكلام التى تفرع عنها الحديث عن خلق القرآن.

ومما يؤكد رأينا فى صحة نسبة الرسالة إلى الأشعرى أننا نجد الرسالة مذكورة باسمها (رسالة أهل الثغر) فى قائمة ابن عساكر، كما ذكرها منسوبة إلى مؤلفها كثير من المؤرخين للفكر الإسلامى الثقات، فابن تيمية قد ذكرها فى كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل فى الجزء الرابع، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٧٨، عقائد تيمور، بدأت من اللوحة رقم (١٣٦ أ-١٤١ب) وقد حقق أخيرًا، واقتبس منها ابن تيمية ما يقرب من نصفها ليوضح بها سلفية الأشعرى، وأنه يختلف فى موقفه عن موقف تلامذته من بعده، وذكرها مرة أخرى فى الفتاوى (٥/٥٤٣) ط الرياض.

وإذا طبقنا على الرسالة منهج النقد الداخلى للنص، سيظهر لنا أن الرسالة من ناحية موضوعها ومادتها العلمية وأسلوبها لا تختلف عما ذكره الأشعرى فى رسالتيه (الإبانة واللمع)، فالقضايا المطروحة فى هذه الرسائل الثلاث واحدة. ويأتى الخلاف بينها فى طريقة العرض فقط، فالمؤلف أخذ فى رسالة أهل الثغر بالأسلوب التقريرى الإخبارى الذى يروى عن السلف إجماعهم على القضايا التى ذكرها، أما فى الإبانة واللمع فإنه أخذ بمبدأ الرد

على المخالفين وبيان صحة مذهبه، مؤيدًا رأيه بما توفى له من الحجج العقلية، فمثلًا:

بدأ رسالة أهل الثغر بذكر الأدلة على وجود الله وحدوث الإنسان واستدل على ذلك بما يطرأ على الإنسان من أحوال يتقلب خلالها من نطفة فعلقة فمضغة فعظام فطفل فشاب فكهل فهرم. ويذكر الآية الكريمة: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ... ﴾[1] الخ. ونفس القضية نجدها فى الإبانة، كما نجدها أيضًا فى اللمع، فيذكر الآية نفسها، ثم يقدم بين يديها بعض الاستنباطات العقلية التى خلت منها رسالة أهل الثغر، وهذا بالطبع يرجع إلى أن أهل الثغر لم يكن يعنيهم إلا ذكر الأصول التى أجمع عليها السلف، أما فى الإبانة واللمع، فكان المؤلف معنيًا بذكر البرهان العقلى، يسوقه بين يدى الآية ليبين خطأ الخصم من جانب، ويوضح صحة مذهبه من جانب آخر، وعلى هذا النحو تجد بقية القضايا التى ذكر إجماع السلف عليها فى رسالة أهل الثغر يذكرها هى هى فى الرسالتين الآخيرتين مع ذكر بعض البراهين العقلية، وكان يأخذ فيها بطريقة إذا سأل سائل عن كذا أو كذا قلنا له كذا، وكذا.

وإذا قيل لنا كذا قلنا له كذا، أما فى هذه الرسالة فكان يورد القضايا على سبيل التقرير لها والإخبار بها، فلا خلاف بين الرسائل الثلاث فى القضايا ولا الموضوعات، وإنما يختلف المنهج حسب الظروف التى كتبت لها الرسالة.

(١) المؤمنون: ١٢-١٤.

أهل الثغر:

جاء فى معجم البلدان لياقوت الحموى[1] أن باب الأبواب التى كان يسكنها أهل الثغر عبارة عن ممر وحصن فى الطرف الشرقى من القوقاز فى درينـد الفارسية، ويعرف فى العصر الحديث باسم الباب الحديدى أو باب الحديد، والأبواب هى مخارج الأودية فى شرق القوقاز، وقال الأصطخرى: وأما باب الأبواب فإنها مدينة ربما أصاب ماء البحر حائطها، وفى وسطها مرسى السفن، وهذا المرسى قد بنى على حافتى البحر وجعل مدخله ملتويًا، وعلى هذا الفم سلسلة ملتوية ممدودة فلا تدخل منها السفن ولا تخرج إلا بإذن، وهى على بحر طبرستان وهى أحد الثغور الجليلة لبلاد المسلمين لكثرة الأعداد الذين حفوا بها من شتى الأمم، وكان الفرس يهتمون بهذا الثغر قديمًا لأهميته ووقوعه على الحدود بين بلاد الروس وبلاد الإسلام الواقعة على بحر الخرز، ومن هنا نفهم سبب اهتمام الأشعرى بأهل هذا الثغر وعنايته بإجابتهم إلى ما سألوا[2].

اسم الرسالة:

اشتهرت الرسالة بين الباحثين قديمًا وحديثًا باسم رسالة أهل الثغر[3]، وهم بذلك قد أطلقوا على الرسالة اسم الجهة التى بُعثت إليها وإلى أهلها. من باب إضافة الشيء إلى محله، كما يقال: المسألة المصرية، والمسألة الفلسطينية،

(١) ٤٣٩/١.

(٢) انظر مذاهب الإسلاميين ٥٢٢- ٥٢٤ - د/ بدوى، ط بيروت.

(٣) راجع الثبت المذكور سابقًا وما ذكرناه عن ابن عساكر وابن تيمية.

وعرفت الرسالة بذلك وتناقلت بها الأخبار، لكن بعد أن اطلعنا على الرسالة وجدنا المؤلف لم يضع لها هذا الاسم، ولا اقترحه لها، وإنما ذكر لنا أن أهل الثغر قد طلبوا منه أن يذكر لهم «الأصول التى عول عليها سلفنا رحمة الله عليهم» جاء ذلك فى «لوحة رقم ١ أ من المخطوط».

وبادر المؤلف فذكر لهم هذه الأصول فقال: فبادرت أيدكم الله بإجابتكم ... وذكرت لكم جُمَلًا من الأصول مقرونة بأطراف من الحجاج (جاء ذلك فى (لوحة ١ أ مخطوط).

ثم جاء الباب الثانى فى الرسالة بعنوان:

«باب ما أجمع عليه السلف من الأصول التى نبهوا بالأدلة عليها وأخذوا فى وقت النبى ﷺ بها» (لوحة رقم ٦ أ من المخطوط).

ثم ختم المؤلف الرسالة بقوله: «فهذه الأصول التى نص الأسلاف عليها واتبعوا حكم الكتاب والسنة فيها» (لوحة رقم ١١ من المخطوط).

من هذا يتبين لنا حرص المؤلف على أن يسمى رسالته إلى أهل الثغر بأنها أصول أهل السنة والجماعة التى اتفقوا عليها وأجمعوا على الأخذ بها. أما تسميتها برسالة أهل الثغر فمن باب إضافة الشيء إلى محله كما سبق، وهو من فعل تلامذته وليس من إطلاقه هو. أما الرسالة من حيث موضوعها والاسم المختار لها فقد آثرنا اختيار المؤلف نفسه بأنها «أصول أهل السنة والجماعة» ثم أردفناها بالعبارة المسماة برسالة أهل الثغر حتى نبه القارئ إلى ذلك.

وصف المخطوط:

اعتمدنا فى نشر الرسالة على مصورة بمعهد المخطوطات العربية بمصر برقم (١٠٥) توحيد مأخوذة عن الأصل المخطوط بمكتبة روان كشك باستانبول بتركيا برقم (٥١٠)، والمصورة عبارة عن ١١ لوحة، بكل لوحة صفحتان (أ، ب) وفى كل صفحة (٣٠- ٣٢) سطرًا تقريبًا) مكتوبة بخط رقعة رديء وغير منقوط فى معظم الكلمات وبها كلمات غير واضحة فى التصوير، كنا نستعين فى قراءتها بكتب الأشعرى الأخرى مثل الإبانة واللمع. وفى كثير من الكلمات كان يخطئ الناسخ فى رسم بعض الكلمات وكتابتها مثل اعلموا فيكتبها: اعملوا. تكرر ذلك كثيرًا، كما هو مبين فى موضعه، وكانت تتراوح كلمات السطر الواحد ما بين (١١- ١٣) كلمة فى السطر الواحد.

والرسالة عبارة عن بابين يقتسمان صفحات الرسالة تقريبًا، وتبدأ الرسالة بالباب الأول، ابتدأها بعد البسملة بقوله: قال السيد الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل بن على بن بشر الأشعرى البصرى – رحمه الله -: الحمد لله الذى حبب إلينا التمسك بالسنن الهادية ... الخ.

وبعد المقدمة يقول: أيها الفقهاء والشيوخ من أهل الثغر بباب الأبواب، ثم يذكر لهم إجابتهم على السؤال فى الباب الأول بادئًا بذكر أحوال الناس وقت بعثة الرسول وتفرقهم إلى مجوسى ووثنى وفيلسوف ودهرى وبرهمى ... الخ. ثم يذكر مسائل العقيدة بادئًا كل قضية منها بقوله: «اعلموا رحمكم الله» ثم يذكر القضية.

أما الباب الثانى فقد خصه لذكر ما أجمع عليه السلف من القواعد

الكلية فى أصول الدين، فحكى إجماع السلف على إحدى وخمسين مسألة بدأها بمسألة حدوث العالم، ثم مخالفة الله للحوادث، ثم قضية الصفات ... الخ، وختمها بمسألة وجوب النصيحة للمسلمين وهى المسألة رقم (٥٥) حسب ما رتبناها.

ويوجد فى اللوحة الأخيرة (ب) بيتان من الشعر للقاضى الإمام أبى سعيد الخليل بن أحمد؛ وهما:

يقولـــون آفـــات وشـــتى مصـــايب
أقـــول لهـــم قـــولًا لا عليـــه غبـــار
إذا ســـلمت للمـــرء فى الدهـــر نفســـه
وأحبابـــــه فالحادثـــــات خيـــــار

وكتب الناسخ فى نهاية الرسالة تاريخ الانتهاء منها فقال:

تمت وكان الفراغ منه يوم الخميس إحدى عشر من صفر المبارك سنة أربع وثمانين وألف من الهجرة، ثم كتب البيتين السابقين.

منهج التحقيق:

اعتمدنا فى نشر هذه الرسالة على المصورة رقم (١٠٥) توحيد بمعهد المخطوطات بمصر المأخوذة عن المخطوط الأصلى بمكتبة روان كشك باستانبول برقم (١٠/٥١٠) بتركيا، وسبق أن بينا ما فى هذه المخطوطة من صعوبات تمثلت فى رداءة الخط وكثرة الأخطاء اللغوية والإملائية وطمس بعض الكلمات تمامًا.

ثم عثرنا على نسخة أخرى عند ابن تيمية فى كتابه درء تعارض العقل والنقل فى الجزء الرابع من (١٣٦أ – ١٤١ب) مخطوطة) وهى عبارة عن الباب الأول من الرسالة، وتبلغ نصف الرسالة تقريبًا، وكان هذا الكشف كبيرَ الفائدة بالنسبة لنا؛ إذ سهل لنا قراءة الكلمات المطموسة فى المصورة، كما أكمل لنا بعض الكلمات التى وجدناها ساقطة فى المصورة، وهى المأخوذة عن الأصل، وهذا قد لفت نظرنا إلى أن النسخة التى اعتمد عليها ابن تيمية ربما كانت مختلفة عن المخطوط الأصلى الموجود بمكتبة روان كشك بتركيا؛ لأن هناك خلافات كثيرة تمثلت أحيانًا فى بعض الكلمات التى سقطت من نسخة ابن تيمية وأكملتها نسختنا، وأحيانًا أخرى كانت تسقط بعض الكلمات من نسختنا وتكملها نسخة ابن تيمية. مثال ذلك ما جاء فى ص؟ من المصورة: سألتموه وهى فى نسخة ابن تيمية التمستموه، كما سقطت من نسخة ابن تيمية الفقرة الآتية من نفس الصفحة: «ولم آلكم وسائر من تأمل ما ذكرته نصحًا لما يوجب على من حق نعم الله فيكم وأرجوه من نيل الثواب بإجابتكم مستعينًا فى ذلك بالله عز وجل، وتوكلًا عليه وهو حسبى ونعم الوكيل» وهى موجودة فى نسختنا إلى غير من أوجه الخلاف التى أشرنا إليها فى حينها، وهى كثيرة، وقد نشرت هذه الرسالة فى مجلة كلية الإلهيات بتركيا – جامعة أنقرة (يناير ١٩٢٨، كما نشرها فى مجلة دار الفنون باستانبول قوام الدين فى العدد (٧، ٨) ص (١٥٤- ١٧٦، ٨٠- ١٠٨).

وقد وقع خلاف فى قراءة بعض الكلمات فى المطبوعة أشرنا إلى ذلك فى حينه، ويعتبر عملنا هذا أول نشر للرسالة مستقلة؛ إذ لم يسبق لها أن نشرت مستقلة قبل ذلك، وهذا فى حد ذاته قد ألقى علينا نوعًا من الإحساس

بالمسئولية فى إخراج هذه الرسالة. وقد رمزنا للمصورة التى جعلناها أصلًا للرسالة بكلمة الأصل.

ورمزنا لنسخة ابن تيمية برمز «ت».

ورمزنا لنسخة المنشورة بالمجلة بتركيا برمز «س».

ولم نعتبر نسخة قوام الدين المطبوعة نسخة مستقلة، وإنما أشرنا فقط إلى الخلاف فى قراءة بعض الكلمات كلما وجدنا ذلك حاصلًا بيننا وبينه.

وقد قمنا بتخريج الآيات والأحاديث الواردة بالرسالة، كما قمنا بشرح بعض الأفكار التى تحتاج إلى توضيح للقارئ، وقارنَّا بين الأصل والنسخة التى اعتمد عليها ابن تيمية مقارنة دقيقة، ورجَّحنا فى كل خلاف ما رأيناه وأشرنا إليه فى حينه، كما استعنا فى قراءة بعض الكلمات المطموسة والتى تفردت بها المصورة بكتب الأشعرى الأخرى مثل الإبانة واللمع، وأفدنا من ذلك كثيرًا، وأشرنا إليه فى حينه.

الرسالة وأهميتها بين الإبانة واللمع:

لأول مرة تنشر هذه الرسالة بصورة مستقلة، وبذلك يصبح أمام القارئ ثلاث رسائل للأشعرى لها أهميتها فى تقويم شخصية هذا الإمام وتقويم فكره، وهذه الرسائل هى: الإبانة، واللمع[1]، ورسالتنا هذه التى آثرنا تسميتها بأصول أهل السنة والجماعة. وباكتمال هذه الرسائل الثلاثة بين

(١) الإبانة حققتها ونشرتها بعناية الأستاذة الدكتورة فوقية حسين، ط دار الأنصار بمصر، واللمع صححه وقدم له الدكتور حمودة غرابة سنة ١٩٧٥م.

يدى القارئ تتضح الصورة تمامًا، وتنجلى الرؤية، ذلك أن هذه الرسائل تجلى فيها الموقف السلفى لأبى الحسن الأشعرى، فثلاثتها رد على المعتزلة من جانب، وانتصار لمذهب السلف من جانب آخر، والقضايا التى حكى الأشعرى إجماع السلف عليها فى رسالة أهل الثغر هى هى التى عرضها فى كل من الإبانة واللمع بمنهج مختلف وبأسلوب مغاير.

ففى أول رسالة أهل الثغر وبعد المقدمة يسوق لنا قضية حدوث العالم بقوله: وإنه عليه الصلاة والسلام دعا جماعتهم إلى ذلك ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيها وفى غيرهم بما يقتضى وجوده، ويدل على إرادته وتدبيره، ثم يستدل بالآية الكريمة: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ﴾ [1] الخ الآيات من سورة المؤمنون، وفى أول الباب الثانى من الرسالة يحكى إجماع السلف على ذلك فيقول: وأجمعوا على ... أن العالم بما فيه من أجناسه وأعراضه محدث لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثًا واحدًا اخترع أعيانه ... الخ.

ونفس القضية هى التى ابتدأ بها كتاب اللمع: فقال إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه مدبرًا دبره؟

قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة، ثم علقة، ثم لحمًا، ودمًا، وعظمًا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من

(١) المؤمنون: ١٢-١٣.

حال إلى حال.. إلى أن قال: لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر ... الخ[1].

ونفس القضايا التى وردت فى الرسالة هى هى التى جاءت فى كتاب الإبانة حيث استدل أيضًا بأحوال الإنسان وتغيرها من النطفة إلى العلقة والمضغة على أنه: يحتاج إلى مدبر له عليم حكيم.

وكذلك بقية القضايا المطروحة فى هذه الرسائل الثلاثة، مثل الاستطاعة والقدر، والاستواء والمجيء، والرؤية وصفة الكلام ... الخ. تجد الأشعرى يسوقها فى رسالة أهل الثغر فى أسلوب إخبارى تقريرى ملائم لحالهم، أما فى الإبانة واللمع فيسوق نفس القضايا على طريقة إن سأل سائل فقال: قلنا له: وإن قيل ما الدليل على كذا؟ قلنا: دليلنا على ذلك كذا.

ومما يلفت نظرنا أن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه الممتاز مذاهب الإسلاميين قد أعطى كتاب اللمع ثقة ميَّزه بها عن الكتابين الأخيرين. فاستشهد به على مذهب الأشعرى وشكك فى الإبانة والرسالة بأسلوبه الخاص. وليس لرأيه ما يبرره فى التمييز بين اللمع وأخويه، فإذا نظرنا إلى القضية التى اختارها للاستشهاد بها على وثاقة اللمع وصحته فى التعبير عن موقف الأشعرى دون غيره، وهى قضية إثبات وجود الله ودليله عليها، لوجدناها بعينها موجودة فى الكتابين الأخيرين من الإبانة والرسالة، ومطروحة فى كل منهما بما يناسب الغرض الذى ألفه من أجله، وبالمقارنة بين هذه الكتب الثلاثة لا نجد فارقًا بينها إلا من ناحية الأسلوب والمنهج

(١) اللمع ص١٨.

فقط، أما من حيث الموضوعات المطروحة فى ثلاثتها فهى واحدة ولا خلاف بينها.

ولو ألقينا نظرة سريعة على فهرس اللمع وما يحتويه من موضوعات، لا نجد فارقًا بينه وبين رسالة أهل الثغر والإبانة، فهو يتحدث عن الرؤية، والإرادة، والاستطاعة، والقدر، والتعديل، والتجوير، والإيمان، والإمامة، فى الرسائل الثلاثة، وما تفردت به واحدة منها عن الأخيرتين فإنما هو لاختلاف الغرض والمقام فى كل منها فقط.

فمثلًا هو فى رسالة أهل الثغر هاجم طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجوده الله بدليل الأعراض والجواهر، وصرح بأن الرسل لم يدعوا الناس بها، وأنها لو كانت سليمة صحيحة فى ذاتها لكان الرسل أسبق الناس فى الأخذ بها والدعوة إليها، ولما لم يأخذوا بها ولم يدعوا الناس خلالها دل ذلك على أنها ليست السبيل الأقوم ولا المنهج الأسلم، لا نجد ذلك مثلًا فى اللمع ولا فى الإبانة.

كما نجد فى الرسالتين الأخيرتين مثلًا كلامًا عن الكسب لا نجده فى رسالة أهل الثغر. وهذا كله فى رأينا إنما جاء بسبب اختلاف الغرض والمقام فى كل رسالة عن الأخرى.

ولا شك أن وحدة الموضوعات المطروحة والقضايا المثارة فى الرسائل الثلاث يؤكد نسبتها كلها إلى صاحبها، ولا تمتاز واحدة منها فقط دون غيرها بذلك.

ولعل من أهم ما يبرر وجهة نظرنا فى ذلك أن أخص قضايا المذهب

الأشعرى فى مسألة الصفات وعلاقتها بالذات نجدها فى الكتب الثلاثة، فيؤكد فيها كلها: «أن الصفة ليست عينه وليست غيره، وأنه لا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علمًا أو قدرة» الخ (لوحة ٧أ من المصورة).

وهذه القضية موجودة فى الكتب الثلاثة مقرونة بنفس الدليل، فيقول فى اللمع «... فإن معنى الغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، فلما دلت الدلالة على قدم البارى وعلمه استحال أن يكونا غيرين ... الخ[1]، ثم يستمر فى شرح معنى أن الصفة ليست عينًا وليست غيرًا.

وما نجده فى اللمع نجده أيضًا فى الإبانة حول هذه القضايا وغيرها، فروح المؤلف فى النصوص الثلاثة واحدة وإن اختلفت طريقة العرض وأسلوب الدراسة كما سبق.

وفى النهاية أدعو الله صادقًا أن يجعل عملى خالصًا لوجهه الكريم وأن يتجاوز عما قد يبدو فيه من هنات، وأن يتقبله قبولًا حسنًا وينفع به المسلمين ... وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) اللمع ص٢٨.

اللوحة الأولى رقم (١)

اللوحة الأخيرة رقم (١١)

علم الكلام

البدايات التاريخية

فى عصر النبوة:

لا شك أن من يتتبع قضايا علم الكلام ومسائله الكبرى، والتى مثلت المحور الأساسى لتاريخ هذا العلم، سوف يجد بعض أصولها الأولى فى عصر النبوة، وسوف يجد أن الرسول ﷺ قد جرى حوار بينه وبين أهل الكتاب فى كثير من هذه المسائل، وأن صحابة الرسول – رضوان الله تعالى عليهم – قد تعرضوا لها إما بسؤالهم للرسول ﷺ عن بعض القضايا العقائدية أو أنهم قد تناولوها فيما بينهم من باب الحرص على تحصيل العلم النافع بها، خاصة أن الرسول ﷺ كان بينهم يرجعون إليه فى كل ما يعرض لهم من أسئلة، وكانوا يتوجهون بها إلى الرسول مباشرة أو إلى بعض الصحابة الذين سمعوا من الرسول ونقلوا عنه.

لذلك نجد أن دواوين الحديث الكبرى كالصحيحين؛ البخارى ومسلم قد اشتمل كل منهما على أبواب وكتب تتعلق بهذه القضايا الكبرى التى تناولها علماء الكلام فيما بعد؛ مثل: كتاب القدر، ,كتاب الإيمان، وكتاب بدء الخلق، وكتاب التوحيد، ولم تخلُ كتب السنن والمسانيد من الحديث عن ذكر الأحاديث النبوية المتعلقة بهذه القضايا.

وإذا استقرأنا وقائع العصر النبوى، وكذلك عصر الصحابة سوف نجد كثيرًا من المواقف التى تناولت أهم مسائل علم الكلام فى عصر النبى ﷺ،

وكذلك فى عصر الصحابة.

١- روى مسلم فى صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لاَ يَزَالُ النَّاسُ يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْعِلْمِ حَتَّى يَقُولُوا هَذَا اللَّهُ خَلَقَنَا فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ»[١]. وقد تعددت روايات هذا الحديث كما تعددت طرقه.

٢- وروى البخارى فى كتاب بدء الخلق – حديث عمران بن حصين حيث قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَعَقَلْتُ نَاقَتِي بِالْبَابِ ، فَأَتَاهُ نَاسٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: «اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا بَنِي تَمِيم» . قَالُوا: قَدْ بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا . مَرَّتَيْنِ ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ: «اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ؛ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ» . قَالُوا: قَدْ قَبِلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالُوا: جِئْنَاكَ نَسْأَلُكَ عَنْ هَذَا الأَمْرِ قَالَ: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ»[٢] .

٣- كما سئل صلى الله عليه وسلم من صحابته: أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فنزل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾[٣] .

٤- ولقد وفد على الرسول ﷺ نصارى نجران، وحاوروه فى أمر المسيح عليه السلام، وقالوا للرسول ﷺ: فمن أبوه؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟» قالوا: بلى. قال: «إن ربنا

(١) صحيح الإمام مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم ٣٦٤.

(٢) صحيح الإمام البخارى، كتاب بدء الخلق، حديث رقم ٣١٩١.

(٣) البقرة: ١٨٦.

صور عيسى فى الرحم كيف يشاء» قال: «ألستم تعلمون أن ربنا حى لا يموت، وأن عيسى يأتى عليه الفناء؟» قالوا: بلى، قال: «ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه؟» قالوا: بلى، قال: «فهل يملك عيسى شيئًا من ذلك؟» قالوا: لا، قال: «ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء؟» قالوا: بلى، قال: «فهل يعلم عيسى شيئًا من ذلك إلا ما علم؟» قالوا: لا، قال: «ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ويشرب الشراب ولا يحدث الحدث؟» قالوا: بلى، قال: «ألستم تعلمون أن عيسى ابن مريم حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذى كما يتغذى الصبي، ثم كان يطعم كما يطعم ويشرب الشراب ويحدث الحدث ...». قالوا: بلى، قال: «فكيف يكون هذا كما زعمتم؟». قال أبو هريرة: فعرفوا ثم أبوا إلا جحودًا وإنكارًا؛ فأنزل الله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ وكان صدر سورة آل عمران فى هذا الشأن[1].

٥- وفى أبواب القدر فى كتب السنن أن رسول الله ﷺ خرج يومًا على أصحابه فوجدهم يتناظرون فى القدر، فغضب صلى الله عليه وسلم لذلك غضبًا شديدًا حتى كأنما فقئ حب الرمان فى وجهه لشدة غضبه، فكان الرجل يقول لصاحبه: ألم يقل الله كذا؟ فيرد الآخر ويقول له: ألم يقل الله كذا؟ فقال لهم النبى ﷺ: «أبهذا أمرتم؟ لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما هلك من كان قبلك بهذا؛ ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما أنزل كتاب اله ليصدق بعضه بعضًا، لا ليكذب بعضه بعضًا، انظروا ما أمرتم به

(١) أسباب النزول للنيسابورى ٦١، ٦٢، تفسير ابن كثير ٢٦٨/١.

فافعلوه، وما نهيتم عنه فانتهوا»[1].

١- وفى حديث الجارية المعروف أن رسول الله ﷺ جاءته جارية وسألها الرسول ﷺ: «أين الله؟» فقالت: فى السماء. قال صلى الله عليه وسلم: «أعتقها فإنها مؤمنة»[2].

كل هذه الأسئلة وغيرها كثير فى كتب السنن يبين لنا أن مسائل علم الكلام وقضاياه الكبرى كانت موضع حوار واستفسار منذ عهد النبوة، وكان الرسول ﷺ يوضح للسائل بما ينزل عليه من الوحى – قرآنًا وسنة – لقرب دلالة القرآن من الفطرة، وسهولة تناولها.

٢- وبالإضافة إلى ذلك نجد أن القرآن الكريم قد عرض كثيرًا من القضايا العقائدية فى صورة مجملة أحيانًا، ومفصلة أحيانًا أخرى، فلقد حدثنا القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾[3]، وبأنه سبحانه ﴿ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[4]، وأن له سبحانه وتعالى الأسماء الحسنى، وأنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[5].

كل هذه الآيات وغيرها لابد أن تحرك عقول الصحابة والتابعين، لكى

(١) مسند الإمام أحمد ٤٣٤/١١ طبعة الرسالة.

(٢) الإيمان لابن أبى شيبة ص٣٥.

(٣) الإخلاص: ١-٤.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) الشورى: ١١.

يسألوا الرسول ويتساءلوا حولها طالبين من الرسول أن يعلمهم منها ما لم يكونوا يعلمون.

كما عرض القرآن الكريم لقضية البعث والحساب، والجنة والنار، وساق الأدلة الكثيرة للبرهنة عليها، وأنها حق لا ريب فيها، أحيانًا يضرب المثل للحس تقريبًا للأفهام وترويضًا للعقول، وأحيانًا بالاستدلال عليها بالنشأة الأولى، وأن من خلق العالم من العدم أولى به أن يعيد خلقه مرة ثانية من الوجود.

أقول: كل هذه القضايا التى ساقها القرآن الكريم آمن بها الصحابة وتلقوها عنه بالقبول الحسن، وكان الواحد منهم إذا سأل عن مسألة منها يكفيه فى الإجابة عنها أن يسمع من الرسول ﷺ الآية أو الحديث دليلًا وبرهانًا على المسألة المعينة، فيوقن بها ويعتقد فيها إيمانًا منه بصدق الرسول فيما بلغ عن ربه، وكان وجود الرسول ﷺ بينهم هو المرجع والمعين الذى ينهلون منه علمه وخلقه وقدوته الحسنة فى فهم المسألة والأخذ منه، وحسن التلقى عنه.

وبعد رحيله صلى الله عليه وسلم وانتقاله إلى الرفيق الأعلى حدثت مواقف لم يكن للصحابة عهد بها من قبل احتاجت منهم أعمال العقل والاجتهاد فى تحرى الصواب وإصابة وجه الحق وبيانه وتوضيحه؛ فكان أول ما حدث بعد وفاة الرسول × أن اختلف الصحابة فى مدفنه أيدفن فى مكة وهى مهبط الوحى ومحل ميلاده صلى الله عليه وسلم، أن يدفن فى المدينة حيث دار الهجرة ومحل النصرة وتأسيس الدولة؟

ثم وقع الخلاف بعد ذلك فيمن يختارون لخلافته صلى الله عليه وسلم، هل يكون الخليفة من المهاجرين، أو يكون من الأنصار؟

ثم توالت الأحداث فى عهد الخلفاء الراشدين – رضى الله عنهم أجمعين – الواحد بعد الآخر؛ فاجتهدوا وبذلوا الوسع والطاقة، وكانوا يختارون من الآراء ما يعتقدون أنه صواب، ولم يخرج خلافهم عن دائرة الاجتهاد فى صحة النقل عن الرسول ﷺ واستنباط الرأى بالمشورة التى يطمئنون إليها، فيرضى بها الجميع ما داموا قد آمنوا بصحة النقل عن الرسول ﷺ.

حدث ذلك فى اختيارهم لأبى بكر ﷺ خليفة لرسول الله، وحدث ذلك فى حروب الردة حين أراد أبو بكر أن يجهز جيشه لمحاربة المرتدين عن دفع الزكاة عارضه عمر، وقال له: كيف تقاتلهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟ فقال أبو بكر: والله لا نفرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه؛ فرضى عمر واطمأن لقياس أبى بكر الزكاة على فريضة الصلاة.

وفى خلافة عمر ﷺ سمع أن صبيغ بن عسل كان يكثر التساؤل عن متشابه القرآن، فاستدعاه عمر وسأله، ولما سمع منه ضربه عمر بعرجون النخل ونهى الصحابة عن مجالسته إلى أن تاب ورجع[1].

ولقد أتى الصحابة برجل إلى عمر ﷺ ليقيم عليه حد السرقة فسأله عمر: لماذا سرقت؟ فقال الرجل: إنما كان ذلك بقضاء الله علىّ، فقال له عمر: وأنا أضربك أيضًا بقضاء الله عليك، زاجرًا له وناهيًا عن الاحتجاج بالقدر

(١) صون المنطق والكلام للسيوطى ٧٦/١ ط مجمع البحوث الإسلامية.

على إتيان السرقة.

٥- ثم حدثت الفتنة الكبرى فى عهد عثمان ﷺ، واختلفت مواقف الصحابة بين مؤيد لموقف عثمان ومدافع عنه، ومعارض له داعٍ إلى الثورة عليه، وانتهت تلك المأساة بقتل عثمان فى بيته رضى الله عنه.

ثم كانت فتنة الشيعة والخوارج فى عهد الإمام على ﷺ، التى انتهت بواقعة التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وانتهت هذه الواقعة بميلاد أكبر حزبين سياسيين ظهرا فى تاريخ الإسلام؛ هما: حزب الشيعة والخوارج، وكان لكل حزب منهما آراء وعقائد تتعارض تمامًا مع ما استقر عليه صحابة رسول الله ﷺ، وما نزل به القرآن الكريم، واستقرت عليه السنة النبوية.

فظهرت بدعة الخوارج؛ حيث كفروا عليًّا وشيعته، وكفروا معاوية، وكفروا من لم يأخذ برأيهم، وأنكروا شفاعة الرسول ﷺ لأمته يوم القيامة، وقالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار.

وظهرت بدعة الشيعة حيث أعلن عبد الله بن سبأ اليهودى القول بألوهية علىّ بن أبى طالب، وأعلن شيعة علىّ أن عليًّا أحق بالخلافة من أبى بكر، وعمر، وعثمان، وأن الخلفاء السابقين قد اغتصبوا حقه فى الخلافة، وبالتالى فإن خلافتهم تكون باطلة، وبدأ الشيعة يؤسسون مذهبهم الرافض للخلفاء الثلاثة، ونسبوا كثيرًا من الأساطير حول الإمام على ﷺ، وحول أهل بيت النبوة، وكثرت الآراء بين المذهبين وتباعدت عن مصادر الإسلام الأولى.

ولقد أشارت كتاب المقالات ومؤرخو الفرق إلى هذه الأحداث

باعتبارها تمثل البدايات التاريخية الأولى لنشأة علم الكلام[1]؛ ذلك أن هذه الأحداث جميعها شكلت النواة الأولى لقضايا علم الكلام فيما بعد، فإن محور علم الكلام وقطب رحاه لا تخرج عن هذه المسائل كلها؛ سواء ما حدث منها فى عصر النبوة، وما كان منها فى عصر الخلفاء الراشدين.

* * * * *

تبيَّن لنا مما سبق عرضه أن كثيرًا من قضايا علم الكلام ومسائله قد أثير حولها أسئلة فى عصر النبوة، وفى عصر الصحابة، وأن الرسول ﷺ كان يتولى الإجابة على كل ما يثار من هذه المسائل أو يدور حولها من شبهات، وكان يكفى الصحابة أن يسمعوا من الرسول ﷺ الإجابة فى صورة آية قرآنية أو حديث نبوى، وكان الكتاب والسنة يشكلان المنبع الأساسى للرد على أى سؤال والإجابة على أى استفسار حول قضايا العقيدة، فكان التلقى والاتباع هو المنهج المتبع لدى جيل الصحابة والتابعين.

٦- ثم تطورت الأحداث وتعددت الآراء حول كثير من المسائل التى تتصل جذورها العقائدية بالكتاب والسنة، ومن أبرز هذه المسائل ما أثير فى مجلس الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة، وهل هو مسلم أم كافر؟ ومن المعلوم أن هذه المسألة كان سبب إثارتها موقف الخوارج من قضية التحكيم فى الخلاف الدائر بين على ومعاوية؛ حيث قال الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة وأنه مخلد فى النار، ولا تنفعه الشفاعة، وتأولوا الكثير من آيات القرآن الكريم فى سبيل الاستدلال على صحة موقفهم، وخرجوا بذلك عن

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى ١/٥٠٤، ط ريتر.

رأى جماعة أهل السنة، واعتزلوا الجماعة فى مكان يقال له: حروراء، وأعلنوا شعارهم: «لا حكم إلا الله»، وأن عليًّا قدَّم حكم الرجال على حكم الله، وقالوا بكفر على ومعاوية كما سبق.

وتسبب موقف الخوارج هذا فى ظهور كثير من الآراء، وتعددت التأويلات للآيات القرآنية المتعلقة بقضية الإيمان وكماله، والعلاقة بين الإيمان والعمل، وهل العمل جزء من الإيمان يمثل ركنًا أساسيًّا أو هو شرط صحة فقط؟

وتمخض الحوار حول هذه المسألة عن ثلاثة اتجاهات أساسية يعتبرها المؤرخون لعلم الكلام بداية التأريخ العملى لتأسيس علم الكلام[1].

أ- الاتجاه الأول ما صرح به الخوارج من القول بأن مرتكب الكبيرة كافر، مخلد فى النار، إذا مات لا يغسل، ولا يصلى عليه، ولا يدفن فى مقابر المسلمين.

ب-الاتجاه الثانى وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الذى تبناه واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة، وهو السمة المميزة للمعتزلة فى هذه المسألة، ولقد برر واصل موقفه بأن مرتكب الكبيرة يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؛ ولذلك لا يجوز لنا أن نقول بأنه كافر، ثم إنه قد ارتكب من الكبائر ما يمنعنا أن نقول إنه مؤمن كامل الإيمان؛ ولذلك فهو فى منزلة بين الكفر والإيمان.

ج- والاتجاه الثالث هو القول بالإرجاء حيث قالت المرجئة بأن العمل

(١) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادى ص٥٤.

ليس جزءًا من الإيمان ولا يمثل ركنًا فيه، ويرجئون القول فى مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، وقالوا فى الاستدلال على رأيهم هذا: إن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1] وزادوا على ذلك بأن قال بعضهم: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة[2].

وهذه الاتجاهات الثلاثة تخالف ما كان عليه الحسن البصرى وهو سيد التابعين، ويعتبر رأيه معبرًا عن رأى الجماعة فى ذلك الوقت المبكر، فلقد عبر عن موقف أهل السنة وسلف الأمة فى ذلك بقوله: إن مرتكب الكبيرة مؤمن عاصٍ، إن تاب تاب الله عليه وتقبل توبته بمشيئة الله، وتنفعه الشفاعة، وإذا مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين، وتجرى عليه أحكام الإسلام فى الدنيا.

٧- ثم ظهر بعد ذلك الخلاف حول قضية القدر وأفعال الإنسان وعلاقة القضاء الإلهى بها، وهل الإنسان مختار فى فعله أو مجبر عليه؟ فقال قوم: إن الإنسان حر فى أفعاله، مستقل بقدرته عن قدرة الله، يفعل بقدرته الحرة ما يشاء، وأنكروا القضاء الإلهى، وقالوا: لا قدر، والأمر أنف؛ أى: ليس هناك قدر سابق بفعل الإنسان، وإنما وقع الفعل بإرادة الإنسان المطلقة وقدرته الخالصة، وكان هذا القول بداية القدرية الخالصة الذين تأثر بهم المعتزلة فيما

(١) النساء: ٤٨.

(٢) الفرق بين الفرق ٢٦/٢٧.

بعد، فقالوا: بحرية الإنسان فى فعله، وأن أفعاله حادثة بقدرته، لكنهم لم ينكروا العلم الإلهى السابق، كما فعلت القدرية الأوائل.

ثم حدثت الجبرية الخالصة التى بدأ تاريخها بالجهم بن صفوان وقالوا: إن الإنسان لا أثر له فى فعله وهو كالريشة المعلقة فى الهواء تحركها الرياح حيث تشاء، وكان موقف الجهم وأتباعه بمثابة رد الفعل على موقف القدرية الخالصة الذين قالوا بحرية الإنسان المطلقة.

ولقد تأثر الأشاعرة بموقف الجهم فى إنكار أثر قدرة العبد فى فعله، وقالوا: إن الإنسان ليس خالقًا لفعله، وإنما أفعاله واقعة بقدرة الله تعالى، وقالوا بنظرية الكسب، وفصلوا القول فيها تأكيدًا منهم على نفى خلق الإنسان لفعله.

ولقد تولى علماء التابعين من السلف الرد على هذه الأباطيل وتناولوها بالنقد والتحليل فى ضوء علمهم بروح النص القرآنى والسنة النبوية، وجرت محاورات بين علماء السلف والمخالفين، ومن أشهر هذه المحاورات ما جرى بين الحسن بن علىّ ﷺ والحسن البصرى حول مسألة القدر فلقد أرسل الحسن البصرى إلى الحسن بن على يسأله عن موضوع القدر وما يدور حوله من أسئلة يتناقلها الناس فيما بينهم، وهل عنده شيء فى ذلك الأمر سمعه من أبيه الإمام علىّ، فرد الحسن بن علىّ قائلًا: «من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وأن الله تعالى لا يطاع استكراهًا ولا يعصى بغلبة؛ لأنه تعالى مالك لما ملكهم، قادر على ما أقدرهم، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا

بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان ذلك عجزًا فى القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التى غيبهم عنها، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم»[1].

وكانت آيات القرآن الكريم المتعلقة بأفعال الإنسان محورًا لتأويلات كل من القدرية الأوائل، ثم المعتزلة فيما بعد، وكذلك الحال بالنسبة للجهمية والأشاعرة من بعدهم حيث أخذ كل فريق يتأول الآية على غير تأويلها ليؤيد بها رأيه وينقض بها رأى الفريق الآخر.

٨- ثم ظهرت مشكلة الصفات الإلهية على يد الجهم بن درهم الذى قال: بنفى الصفات الإلهية، وأخذها عنه المعتزلة، كما أخذوا عنه أصول مذهبهم فى تأويل الصفات الإلهية فيما بعد.

كل هذه الاتجاهات تبلورت فى بداية القرن الثانى الهجرى، وأصبحت واضحة المعالم، وكل اتجاه منها له أنصاره ومريدوه الذين يدافعون عنه، ويؤيدونه بما تيسر لهم من الآيات والأحاديث التى تأولوها – فى كثير من الأحيان – على غير وجهها تأييدًا للرأى وردًّا على الخصوم المخالفين لهم.

ونستطيع أن نقول باطمئنان: إن هذه الاتجاهات المتباعدة فيما بينها هى التى شكلت موضوعات علم الكلام فيما بعد، وتفرع عنها بحوث وقضايا فرعية لجأ إليها أصحاب الفرق الكلامية من باب لزوم المذهب كالقول

(١) بلوغ المرام ص٧١، المدخل إلى دراسة علم الكلام، د/ حسن الشافعى، ص٦٥، ط وهبة.

بالتحسين والتقبيح عند المدرستين: المعتزلة والأشاعرة، والقول بأول الواجبات على المكلف هل هو النظر المؤدى إلى معرفة الله أو هو الشك المؤدى إلى النظر؟ ... الخ.

ولقد سجل المؤرخون للفكر الإسلامى تاريخ هذه الفترة المتقدمة من تاريخ الأمة وما كانت عليه من قوة اليقين وثبات العقيدة واعتصام الصحابة والتابعين بما ورثوه عن الرسول ﷺ وكيف تطور منهج التناول والحوار مع أصحاب هذه الآراء التى طرأت على المجتمع، وبينوا أن مصادر هذه الآراء ومنابعها الأولى غريبة على الإسلام الصافى الذى درج عليه جيل الصحابة والتابعين.

يقول ابن القيم فى كتابه العظيم إعلام الموقعين: «انقضى عصر الصحابة والتابعين من سلف الأمة على التسليم المطلق بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال؛ بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يحرفوها عن مواضعها تبديلًا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا؛ بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم»[1].

كما أرَّخ المقريزى لهذه الحركة الفكرية فى كتابه الخطط فقال: «إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافًا لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب ... ولم يستفسروا عن شيء بصددها، كما كانوا يفعلون بشأن الزكاة

(١) إعلام الموقعين ٤٩/١.

والصيام والحج، ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار الرسول أن صحابيًا سأل الرسول عن صفات الله، أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل ... ثم جاء جهم بن صفوان بعد عصر الصحابة قبيل المائة من الهجرة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون لله تعالى صفة، وبعث الشكوك فى نفوس المسلمين واجتذب إليه أنصارًا كثيرين يميلون لرأيه، ويؤيدون فكرته، فأنكر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه، وحذروا المسلمين من الجهمية، وعادوهم فى الله، وتولوا الرد عليهم(١).

وإذا انتقلنا إلى مصدر آخر من مصادر التأريخ لظهور علم الكلام وقضاياه نجد أن كتب العقيدة ومؤلفاتها قد حددت شخصيات بعينها قد ارتبط بها ظهور بعض المشكلات التى احتلت قدرًا كبيرًا من الحوار فى علم الكلام، ما بين مؤيد لها ومعارض، فالإمام ابن تيمية يؤرخ لظهور مقالات المتكلمين ويقول: فإلى معبد الجهمى ترجع مقالة القدر وإنكاره، وقد أخذها معبد عن رجل نصرانى يقال له: سوسية أو سنسوية، ويعلق ابن نباته على هذا الرجل فيقول: إنه كان مسيحيًّا ثم أسلم؛ ليبث سمومه بين صفوف المسلمين، ولما تم له غرضه تنصَّر ثانية(٢).

أما الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فإليهما نرجع مقالة النفى وتعطيل الصفات فى الإسلام، والجعد هو أول من قال بخلق القرآن، وشاعت

---

(١) الخطط ٢/٢٥٦ ط بولاق.

(٢) الفتاوى ٥/٢٠-٢٤، ١٤/٤٥١، انظر: الرسائل الكبرى لابن تيمية الحموية ١/٢٢٢-٢٣٠، الفرقان بين الحق والباطل ص١٢٢، شرح العيون لابن نباته ص٨٣-٨٥ ط بولاق سنة ١٢٧٨هـ، وراجع الإبانة لابن بطة العكبرى مخطوط رقم (١٨١) عقائد بدار الكتب المصرية.

عنه هذه المقالة، ونفى أن يكون الله قد كلم موسى تكليمًا، ويقول المؤرخون لهذه المقالات: إن الجعد قد أخذ هذه المقالة عن إبان بن سمعان عن طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودى الساحر، وأصله من اليمن[1].

ومن جانب آخر فإن الجعد بن درهم كان من أهل حران موطن الصائبة من بقايا أهل دين النمروذ؛ ومذهبهم فى الرب أنه – تعالى الله عن قولهم – ليس له إلا صفات سلبية إو إضافية أو ما هو مركب منهما، فأخذ الجعد عنهم هذه المقالات فى النفى، ونزل بلاد الكوفة، فأخذها عنه الجهم بن صفوان فى آخر عهد الأمويين، ونشرها فى نواحى الكوفة وخراسان وترمذ.

يقول الإمام ابن حنبل: ولهذا فإن علماء المشرق أعلم بمذهب الجهم من علماء أهل الحجاز، حتى قال عبد الله بن المبارك: إنا لنحكى أقوال اليهود ولا نحكى كلام الجهمية[2].

وهذه هى أصول المقالات التى ظهرت فى علم الكلام فيما بعد، وشكلت موضوعاته الأساسية.

ومن المهم أن نعرف أن هذه المقالات لم تحدث إلا بعيدًا عن موطن الوحى ومهبط الرسالة، بعيدًا عن مدينة الرسول ﷺ؛ لأن أهلها كانوا معتصمين بالكتاب والسنة وما مضى عليه عصر الصحابة، فالكوفة خرج منها التشيع والغلو فى علىٍّ وآل بيته، ثم انتشر بعد ذلك فى سائر الأمصار، والبصرة خرج منها الغلو فى القدر والتصوف المغالى والنسك الفاسد.

---

(١) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية ١٩/ ٣٥٠.

(٢) راجع: الحموية لابن تيمية ١/٤٢٢، ٤٣٠، من الرسائل الكبرى، الفتاوى ٥/٢٠-٢٤، ١٤/٣٥١.

ولما تولى المأمون خلافة الدولة العباسية، وكانت ميوله نحو أهل المشرق؛ فقوى به أتباع الجهم بن صفوان، وتلقى عنهم أصول المذهب، ودعا الناس إلى الأخذ به، وحملهم عليه بالقوة، وانتشر فى عهده مقالة خلق القرآن، وكتب إلى الناس وهو بالثغر (بطرسوس) سنة ٢١٣هـ يدعوهم إلى القول بخلق القرآن، وكتب إلى نائبه إسحاق بن إبراهيم بن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى مذهبه، وأن يُعزل من منصبه، وأن تُرد شهادته، وكتب أحمد بن أبى دواد قاضى الدولة آنذاك على ستار الكعبة «ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم» ولم يكتب «وهو السميع العليم» كما هو نص الآية الكريمة.

ثم كتب لهذه المقالات الشيوع والانتشار بسبب بشر بن غياث المريسى، وشاعت فى مؤلفات الفرق الإسلامية وكتب التفسير.

يقول شيخ الإسلام: فهذه أسانيد مقالات الجهم ترجع كلها إلى اليهود والصائبة المشركين، وكان ظهورها بحسب بعدها عن مدينة الرسول ﷺ، وتأخرها عن عصر النبوة والصحابة[1].

ولقد شكلت هذه المقالات البدايات الأولى لما سمى فيما بعد بعلم الكلام، وكان أكثر هذه المقالات شيوعًا وانتشارًا مقالة القدر والجبر، ومقالة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مسلم؟ التى ترتب عليها ظهور مقالة الإرجاء، ثم ظهر القول فى الصفات وخلق القرآن، وكان ظهور هذه المقالات عاملًا مباشرًا دفع علماء السلف أن يقوموا بتأليف الكتب التى جمعوا فيها النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، وأودعوها الأدلة

(١) انظر: صحة أصول مذهب أهل المدينة، مجموع الفتاوى ٥/٨، ١٠٨.

والبراهين على العقائد الإسلامية، خاصة ما يتعلق منها بهذه الأقوال التى ظهرت على ألسنة الخوارج والشيعة والجهمية والقدرية، ونبَّهوا المسلمين إلى خطورة هذه الأقوال ومدى معارضتها للعقيدة الصحيحة التى مضى عليها جيل الصحابة والتابعين، كما بينوا فى هذه المؤلفات الأصول التاريخية لهذه المقالات، وأن أصلها يرجع إلى مقالات الصائبة أو اليهود أو المجوس، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ولذلك وجدنا مؤلفات علماء السلف فى هذه الفترة من التاريخ تحمل عناوين ذات دلالة معينة تلفت نظر القارئ إلى مضمون الكتاب، وأن ما جاء فيه من نصوص تمثل موقف الصحابة والتابعين التى تتعارض مع هذه الأقوال الجديدة، فكانت مؤلفات السلف فى هذه المرحلة تحمل لفظ «السنة» عنوانًا لها، وهى كلمة موحية بالمعنى المقصود من هذه التسمية إشارة منهم، إلى أن ما يعارضها ليس من السنة، وإنما هو من قبيل البدعة، كما أن المنهج الذى سارت عليه هذه المؤلفات تميَّز بعرض العقيدة الصحية فى هذه الأقوال اعتمادًا على تقديم النص الصحيح وبيان وجه الدلالة فيه على المطلوب دون الدخول فى جدل أو نقاش، اكتفاءً منهم بعرض الآية أو الحديث إلا ببيان معنى الكلمة الغريبة أو شرح للمعنى الغامض.

* * * * *

الأشعرى ومنهجه فى التأليف

أرى فى البداية أنه من المهم أن نفرق هنا بين المنهج عند أبى الحسن الأشعرى وعند متأخرى الأشاعرة، ذلك أن الأشعرى كان يقصد بمنهجه الجديد أن يواجه موقف المعتزلة الذى أعلى من شأن العقل، وجعله حاكمًا لا يخطئ فى مسائل الاعتقاد، وأراد أن يبين لهم أن أمور العقيدة ومسائل الإلهيات لا ينبغى إخضاعها لأحكام العقل المطلقة، بل لابد من ضبطها بقواعد الشرع؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر أراد أن يواجه التيار النصى الذى لم يفهم من ظواهر النصوص إلا بما يماثل صفات المخلوقين، فوقعوا وأوقعوا الناس فى التجسيم والتشبيه، لذلك قصد الأشعرى أن يتوسط بين هذين الطرفين الذين أفرطا فى الغلو ... فأسس موقفه على وسطية القرآن فى قضايا الألوهية (الذات والصفات) وقضايا البعث والحساب، فأثبت لله ما أثبته لنفسه من غير تمثيل ولا تشبيه كما فعلت المشبهة وبدون تعطيل ولا نفى كما فعلت المعطلة والمعتزلة، ومن هنا كان موقف الأشعرى وسطًا بين المشبهة والنفاة.

ولقد شرح موقفه بالتفصيل فى رسالته إلى أهل الثغر حيث قال بإجماع سلف الأمة على إثبات ما أثبته القرآن لله، ونفى ما نفاه القرآن عن الله، والسكوت والكف عما سكت عنه القرآن، ولم يقل بتأويل الصفات كما قالت المعتزلة، وكان يذكر إجماع السلف على إثبات صفة اليد والاستواء والمجيء ... الخ، وأن وصفه سبحانه بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به

نبيه ﷺ من غير تمثيل ولا تكييف، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف له لازم[1].

وقد أورد الأشعرى فى رسالة أهل الثغر جميع الصفات الإلهية وأثبتها الله بدون تأويل ولا تكييف التزامًا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[2].

وقد ألَّف كتابه الإبانة على نفس المنهاج الذى أثبت فيه الصفة كما أثبتها القرآن، ويقدم الدليل عليها من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر، وكان يقول: إن ما يفهم من ظواهر الصفات من القول بالحيز والجهة والنقلة والتركيب والمكان ... الخ إنما يجوز ذلك فى حق المخلوقين ولا يجوز ذلك فى حق الخالق؛ لأنه سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

كما كان يرد على المعتزلة فى تأويلاتهم للصفات، فليس استواؤه على العرش استيلاء كالذى تقوله المعتزلة، وليست يده سبحانه نعمته ولا قدرته كما قالت القدرية، وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجاز؛ لأن المجاز كما صرح الأشعرى نوع من الكذب[3].

وعلى هذا النحو من الإثبات المطلق فى الصفات الإلهية بدون تأويل لها ولا تشبيه كان منهج الأشعرى فى الإبانة ورسالة أهل الثغر، لكنه فى كتابه

(١) انظر رسالة أهل الثغر ص١٣٦- ١٣٩.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) انظر الإبانة ص١٠٨ ط المنيرية سنة ١٩٢٩م.

«اللمع» مال إلى منهج يجمع فيه بين دليل النقل ودليل العقل، وربما استعار فى هذا الكتاب بعض مصطلحات المعتزلة وألفاظهم، بحيث بدا منهجه فى اللمع بمثل مرحلة تطورية فى حياته الفكرية، فبدلًا من الاقتصار على دليل النقل فقط – كما فى الإبانة ورسالة أهل الثغر – نجده فى اللمع يميل إلى الأخذ بمنهج عقلى ابتعد به عن سهولة المأخذ وسلالة الجملة التى عهدناه عليها فى الكتابين السابقين، وهذا التطور فى المنهج نلمحه واضحًا فى تاريخ المذهب الأشعرى كله خاصة لدى المتأخرين ابتداءً من الجوينى، فالغزالى والرازى حتى نصل إلى عضد الدين الإيجى الذى تحول علم الكلام على يديه إلى نمط جديد من التفكير الفلسفى الذى ابتعد به عن مؤسس المدرسة أبى الحسن الأشعرى، وهذا التطور كان يميل إلى منهج الاعتزال بقدر ما كان يبتعد عن منهج أبى الحسن نفسه، وهذا ما نلحظه واضحًا فى مؤلفات الرازى والإيجى وغيرهما من المتأخرين، وسوف يتضح لنا هذا التطور فى تاريخ المذهب الأشعرى بصفة عامة عند عرضنا لبعض القضايا بالكلامية وموقف المتكلمين منها.

آراؤه الكلامية:

* وجود الله:

جعل الأشعرى هذا الكون المنظور كتابًا مقروئًا ناطقًا بدلائل الربوبية، وبدأ يتخذ من آيات الله الكونية منطلقًا لمنهجه فى الاستدلال على وجود الله، وجعل من حياة الإنسان نفسه ووجود بطن أمه، وتقلبه بين الحالات التى أشار إليها القرآن الكريم (نطفة، علقة، مضغة) بداية الطريق فى

منهجه، فلقد جعل حدوث الإنسان وتقلبه بين هذه الأحوال دليلًا على حدوث العالم وحاجته إلى محدث، وهذا الدليل هو دليل الخلق الذى نبه إليه القرآن الكريم فى الكثير من الآيات، وكانت أول آية نزلت من القرآن الكريم تشير إلى هذا الدليل ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ﴾ (١) ثم أكد الأشعرى هذا الدليل بدليل التغير وما نشاهده فى العالم من أحوال وتقلبات، خاصة ما يطرأ على الطفل من أطوار وتقلبات فى بطن أمه، مما أشار إليه القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ۝١٤ ﴾ (٢)، وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة على حدوث الإنسان ووجود المحدِث له، ذلك أن تغير الهيئات التى كان عليها وتقلب الإنسان من حال النطفة إلى حال العلقة ... ثم النشأة الجديدة على هيئة الإنسان يدل كل ذلك على أن هناك محدِث لهذه الهيئات، ويدل ترتيبها على نظام معين يؤدى فى نهاية الأمر إلى خلق الإنسان، كل ذلك يدل على فاعل حكيم عالم حى مريد؛ لأنه لا يجوز أن تقع هذه الهيئات على هذا النحو المقصود المؤدى إلى الغاية المطلوبة بالمصادفة، بل لابد فى ذلك من القصد والإرادة والعلم والحكمة التى ينتفى معها القول بالصدفة؛ لأن تريب هذه البيئات المخصوص أدى فى النهاية إلى وجود الإنسان دون غيره من الكائنات

(١) العلق: ١- ٢.

(٢) المؤمنين: ١٢- ١٤.

كذلك وجود الإنسان مزودًا بالآلات التى تؤهله لأداء وظائفه من السمع والبصر والشم والحواس، والآلات المعدة لطحن الغذاء من الأسنان والأضراس والمعدة والكبدة واستعداده كل منها لأداء وظيفتها يدل على العناية بهذا المخلوق، وفى ذلك كله دلالة على الحكمة والقصد مما يلغى الاتفاق والمصادفة.

ولقد تكرر نفس المنهج عند الأشعرى فى الإبانة وفى اللمع، ورفض دليل المتكلمين القائم على القول بالجوهر والعرض، ورفض دليل الفلاسفة القائل بالممكن والواجب، ورفض قولهم قولهم بالطبع أو المصادفة، وقال: إن دليل الجواهر والعرض[1] غير قطعى وغير برهانى ولم يأخذ به نبى ولا نزل به وحى؛ لأن إثبات صدق هذا الدليل يحتاج إلى خطوات كثيرة يطول الخلافات حولها بين الإثبات والنفى.

فهى تحتاج أولًا إلى إثبات الأعراض، وإثبات أنها متغيرة، ثم إثبات الجواهر، وإثبات أن الأعراض ملازمة لها، ثم إثبات أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثًا مثله، وكل هذه الخطوات يحفها كثير من المحاذير التى تجعل مطلوب الدليل بها متعذرًا، بخلاف العلم بأن المخلوق يحتاج إلى خالق والمحدَث يحتاج إلى محدِث فإنه أقرب إلى الفطرة وأكثر بداهة للعقول، وهذا ما يتميز به دليل الأنبياء؛ لأن الاستدلال بمدركات الحواس أكثر دلالة على المطلوب من دليل الجواهر والأعراض، ثم أخذ الأشعرى يبيِّن تهافت منهج الفلاسفة والمعتزلة وقصور أدلتهم على وجود الله، وأن إثبات مطلوبها بعيد المنال، وأنه لا يجوز العدول عما فى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ إلى هذه الأدلة

(١) انظر رسالة أهل الثغر: ١٠١، ١٠٦، ١٢٠.

التى ابتدعها القدرية والتى أخذوها عن الفلاسفة الذين ردوا ما جاءت به الرسل، وأنكروا رسالتهم بالكلية، وإذا كنا قد صدقناهم، وآمنا بهم، وبما أنزل عليهم من الوحى المعصوم فلا يجوز لنا العدول عن منهجهم إلى منهج المنكرين لهم الجاحدين لرسالتهم.

موقفه من الصفات الإلهية:

حدد الأشعرى موقفه من الصفات الإلهية فى ضوء الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[1]، فأثبت لله جميع الصفات التى ورد بها القرآن الكريم، وفى نفس الوقت نفى مماثلة الله لخلقه فى شيء من هذه الصفات؛ لأنه سبحانه لو أشبه شيئًا من خلقه لكان حكمه فى الحدث مثلها[2]، ولذلك فقد أثبت جميع الصفات الخبرية كاليد، والقبضة ، والاستواء، والمجيء، على أنها صفات لله على الحقيقة وليس على المجاز، وإثبات هذه الصفات على الحقيقة لا يوجب تشبيهًا لله بخلقه، وأن جميع السلف قد أثبتوا لله حياة لم يزل بها حياة، وعلمًا لم يزل به عالمًا، وكلامًا لم يزل به متكلمًا، وأن هذه الصفات قديمة ولا يصح أن يكون شيء منها محدثًا[3].

ويلخص الأشعرى مذهبه بإجمال فيقول فى الإبانة: «قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربنا – عز وجل – وسنة نبينا ﷺ وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون،

(١) الشورى: ١١.

(٢) الرسالة ص١٢٢-١٢٤.

(٣) الرسالة ص١٢٤.

وبما كان يقول به الإمام أحمد بن حنبل – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون. وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝ ﴾[1] وأن له وجهًا كما قال: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[2] وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[3] وأن له عينًا بلا كيف كما قال: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾[4] وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالًّا، وأن لله علمًا كما قال: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾[5] ونثبت لله سمعًا وبصرًا، ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[6] والأشعرى لم يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها، بل أثبتها جميعًا كما ورد بذلك القرآن، ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به ابن حنبل[7].

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر نجده يرد تأويلات المعتزلة، ويرفض

(١) طه: ٥.

(٢) الرحمن: ٢٧.

(٣) سورة ص: ٧٥.

(٤) القمر: ١٤.

(٥) النساء: ١٦٦.

(٦) فصلت: ١٥.

(٧) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ص٢٠ وما بعدها. وقد حققتها الأستاذة الدكتور فوقية حسين، ط دار الأنصار سنة ١٩٧٧م.

دليل الجوهر والعرض ويثبت الصفات بلا تأويل، فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر؛ لأنه عز وجل لم يزل مستوليًا على كل شيء، وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازًا؛ لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفًا بها فى الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازًا وكذبًا، ألا ترى أن وصف الله – عز وجل – للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازًا، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيسًا أو كذبًا.

هذا هو منهج الأشعرى فى إثبات الصفات فى الإبانة، ورسالة أهل الثغر، فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ولا يرد حديثًا بدعوى أن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل وما نطق به الكتاب والسنة.

تطور المذهب:

وابتداء من الباقلانى نجد أن موقف الأشاعرة قد أخذ مسلكًا يختلف فى تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعرى فى اللمع وفى الإبانة؛ سواء كان ذلك فى منهجهم فى إثبات وجود الله أم فى تأويل الصفات.

فلقد اختفى من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة؛ ليأخذ مكانه أسلوب الجدل اللفظى، وجدنا

ذلك عند الجوينى فى الإرشاد والشامل، وأخذ بها الآمدى فى أبكار الأفكار، وعضد الإيجى وغيرهم.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازى فى معظم كتبه، وكان أكثرها تفصيلًا وإيضاحًا هو ما شرحه فى "نهاية العقول" حيث ذكر أن الطرق التى يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق أولها طريقة الجواهر والأعراض التى رفضها الأشعرى. وهذا يدل على أن متأخرى الأشاعرة قد ابتعدوا فى منهجهم فى الاستدلال عن منهج شيخهم أبى الحسن الأشعرى فى كثير من المواقف مما أوقعهم فى الحيرة والتردد فى كثير من المسائل. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداءً من أبى بكر الباقلانى ونظريته فى الجوهر الفرد، وتعتبر هذه ظاهرة عامة فى المذهب الأشعرى عامة؛ فإن معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأى ونقيضه، فالجوينى فى الإرشاد والشامل، قد ذهب إلى التأويل فى جميع آيات الصفات مخالفًا بذلك شيخ المذهب. أما فى "العقيدة النظامية" فقد ترك ما ذهب إليه الكتابين السابقين، وصرح بخلاف ذلك؛ إذ يقول: «والذى نرتضيه رأيًا، وندين به عقدًا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع» إن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، والدليل السمعى القاطع فى ذلك: «إن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند معظم شريعته ... ولو كان تأويل هذه الآى مسوغًا ومحتومًا لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعًا بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذى الدين أن يعتقد

تنزيه الرب .. ولا يخوض فى تأويل المشكلات»[1].

وقال فى آخر حياته: «الويل للجوينى إن لم أمت على دين العجائز». وأيضًا نجد الغزالى مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والوقف، ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف.

والرازى وهو من أكثر الأشاعرة إيغالًا فى العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عمومًا، ويلجأ إلى السمع حيث يقول:

نهايـــــة إقـــــدام العقـــــول عقـــــال
وأكـــــثر ســـــعى العـــــالمين ضـــــلال
وأرواحنـــــا فى وحشـــــة مـــــن جســـــومنا
وحاصـــــل دنيانـــــا أذى ووبـــــال
ولـــم نســـتفد مـــن بحثنـــا طـــول عمرنـــا
ســـوى أن جمعنـــا منـــه قيـــل وقـــالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلًا ولا تروى غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة «القرآن»: اقرأ فى الإثبات قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[2]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[3]، واقرأ فى النفى قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[4]، ﴿وَلَا

(١) العقيدة النظامية للجوينى: رواية أبى بكر بن العربى – بتحقيق محمد زاهر الكوثرى، ٢-٢٥.
(٢) طه: ٥.
(٣) فاطر: ١٠.
(٤) الشورى: ١١.

يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[1]، ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ [2]ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى»[3].

والشهرستانى فى أول كتابه (نهاية الأقدام فى علم الكلام) يعبر عن حيرته فى هذه المسائل بقوله:

لعمـــــرى لقـــــد طفـــــت المعاهـــــد كلهـــــا

وحـــــيرت طـــــرفى بـــــين تلـــــك المعـــــالم

فلـــــم أرد إلا واضـــــعًا كـــــف حـــــائر

على ذقـــــن أو قـــــارعًا ســـــن نـــــادم[4]

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف - كما صوره الأشعرى فى رسالة أهل الثغر وفى الإبانة- يثبت بمنهج القرآن الذى سلكه فى إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون فى إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين فى الإلهيات.

ونجد عند الأشاعرة منطقًا آخر غير مفهوم فى تفسيرهم للعلاقة بين

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) مريم: ٦٥.

(٣) العقل والنقل ١-٩٣، وكثيرًا ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازى ويقول: إنه يتمثل به فى كتاب "أقسام اللذات" وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة، وذكر الزركانى فى رسالته عن الرازى أن هذا الكتاب مخطوط بالهند، انظر رسالة الزركانى مخطوطة بكلية دار العلوم.

(٤) انظر: مقدمة نهاية الإقدام ص٣ – تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤م.

الذات والصفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هى هو، ولا هى غيره؛ لأنها لو كانت هى هو لكان ذلك إنكارًا لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت هى غيره لأصبحت مستقلة قائمة بنفسها، وذلك يوجب التعدد والكثرة[1]، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام الغزالى يرد عليهم فى (المقصد الأسنى) قائلًا: إذا لم تكن هى وهو ولا هى غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف.

والذى نريده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون فى القول بالنفى والتأويل، وليس المعتزلة وحدهم بدعًا فى ذلك؛ لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلًا، فليس الله عندهم خالقًا ولا رازقًا فى الأزل، فهم جميعًا مشتركون فى تأويل صفات الأفعال، وكذلك الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم فى تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علة فى صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة فى المعنى الذى تأولوا إليه الآية سواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى فى كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه بطريق أو بآخر بنص من

---

(١) نهاية الإقدام ص ٢٠٠-٢١٠.

الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعًا إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه، فى النفى والإثبات، والقبول والرد، فكان ما يقبله المعتزلة ويستدلون به على صحة رأيهم يرفضه الأشاعرة ويتأولونه على مذهبهم، وما يدعيه الأشاعرة محكمًا فى الاستدلال يجعله المعتزلة متشابهًا لا يحتج به.

* * * * *

أفعال العباد

رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان فى أفعاله وقدرته عليها، ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة فى هذه القضية فإنهم لم يتفقوا على رأى جامع بينهم فى علاقة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى تحديد علاقة الإنسان بفعله على أن قدرة الإنسان لا أثر لها فى خلق الفعل أو إحداثه ولا فى صفة من صفات الفعل، وإنما تتعلق بالفعل على وجه آخر يسمى كسبًا، فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد فى وقت واحد، وأن الله تعالى يحاسب العبد فى الآخرة ليس لكونه خالقًا للفعل أو فاعلًا له؛ وإنما لكونه محلًا للفعل وكاسبًا له، والواحد منا إنما سمى فاعلًا بمعنى أنه مكتسب لفعله وليس معنى أنه خالق له أو مخترع، والشيء إذا وقع بقدرة محدثة يكون كسبًا لمن وقع بقدرته ووصفًا له[1]، والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة فى شيء منه.

هذا هو رأى أبى الحسن الأشعرى كما جاء فى كتاب الإبانة والمقالات، وكما نقله عنه أتباعه من بعده[2].

وينبغى أن ننبه هنا سلفًا إلى أن الأشعرى لم يصرح فى كتبه بأن الإنسان مجبر فى فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح فى جميعها بأن

---

(١) المقالات ٢/٢٠٥، الإبانة ٥٠-٥٤.

(٢) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

الله يخلق فى العبد الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية والخير والشر. وصرح فى الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها فى مقدورها ولا فى صفاته، وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجاده، ولا ينبغى أن نقف مع الأشعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذى يقصده الأشعرى من وراء ذلك.

لقد قصد الأشعرى من نفى تأثير القدرة الإنسانية فى مفعولها على تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها فى شيء من ذلك، فهو لم يقصد أساسًا أن الإنسان مجبر فى فعله أو أن الله حمله على المعصية قهرًا بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير.

ولقد عرف الباقلانى الكسب بأنه: تصرف فى الفعل مع مقارنة قدرة العبد له، وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده، وهذه الصفة الزائدة هى معنى كونه كسبًا، فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه بنظرة المجتمع له. وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هى أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع له، فيكون الفعل خيرًا أو شرًّا حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل فى شيء حسب موقف الأشاعرة، أو إلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمرًا ونهيًا، وهنا لا نجد أثرًا للإنسان الفاعل أيضًا فى وصف الفعل، بل يرجع الأثر إلى شيء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضفى على الفعل الصفة الخلقية. وإذا كان

الباقلانى قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية فى صفات الفعل، فإن صفات الفعل عنده ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هى أثر لقدرته؛ بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، فى موقفه العام من القضية كلها (فى الحسن والقبح) وإلا وقع فى التناقض؛ لأنه إذا جعل وصف الفعل أثرًا لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع فى وصف الفعل، وإذا جعله أثرًا لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. وأحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستانى: أن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له، وسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا وكسبًا من العبد مجعولًا تحت قدرته[1]. غير أن تحقيق الفعل فى الخارج ليس أثرًا للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له فى العادة، وينبغى أن يتفطن إلى أن الإرادة التى أثبتها الشهرستانى ليس من خصائصها التأثير فى الفعل إيجادًا أو إعدامًا، وإنما هى تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك. أما التأثير فيه إيجادًا أو إعدامًا فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وهذه التفسيرات فى مجموعها لم تجد لها قبولًا لدى مفكرى الإسلام، فضربوا بها المثل فى الضعف والهنة وعدم الإقناع، فقيل فى الشيء الضعيف أنه «أوهى من كسب الأشعرى».

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستانى: ١/١٣٢.

موقف الجوينى:

ومهما يكن من شيء فلقد تطور مذهب الأشعرى فى خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالى الجوينى قد نظر إلى القضية كلها من خلال نظرته إلى التكاليف الشرعية، فلا يصح عقلًا أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، ولا يصح أيضًا أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة فى أفعاله؛ لأن نفى التأثير عن القدرة كنفى القدرة تمامًا، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة فى أحوال الفعل أو صفات فقط، كما يقول الباقلانى؛ لأن التأثير فى أحوال الفعل كلا تأثير. ثم أن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم. فكيف يعقل التأثير فيها. مع ذلك لابد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله؛ والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: أن تكون قدرة الله هى المؤثرة فى الفعل على سبيل الاستقلال، ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلًا، وفى هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية؛ لأن من شرط التكليف استطاعة العبد للقيام بما كلف به، ونفى تأثير قدرته فى مقدورها هو نفى لاستطاعته بالكلية، وبذلك تبطل الشرائع.

الاحتمال الثانى: أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وفى هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه فى الخلق .. وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ؛ لأن الفعل لا بعض له حتى يقسم إليه.

الاحتمال الثالث: أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثة على سبيل الاستقلال وفى هذه الحالة يكون العبد مستبدًا بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت أنه لا خالق إلا الله؛ فبطلت الأقسام الثلاثة، فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقًا ولا إلى العبد على سبيل الشركة، ولا ينسب إلى العبد منفردًا؛ منعًا لاستبداده بالخلق والاختراع.

ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع، فيجب أن يضاف مقدورها إلى الله مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقًا؛ حيث إنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب، فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع، والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى: «كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيع شيء معين، فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف، وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع فى الحقيقة ينسب إلى السيد، وليس إلى العبد؛ لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع، فالعبد يؤمر بالتصرف، ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف[1].

ويرى الجوينى «أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكذبًا للرسل قاطعًا للشرائع بالكلية؛ لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك، ثم توعد بالثواب والعقاب فى الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به، ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ومن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن

(١) انظر العقيدة النظامية: ص٣٠-٣٦.

الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات، ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل. ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففى المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون»[1].

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[2] ﴿ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾[3] ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[4]؛ لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سلب قدرة الإنسان إن هى إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل، لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الإنسان على فعله، كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

والجوينى يقترب فى موقفه هذا من رأى المعتزلة. فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة فى أفعاله؛ لكى تصح قضية التكاليف الشرعية، وهذا ما حرص عليه المعتزلة، وخاصة القاضى عبد الجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما فى اللفظ دون المعنى والمضمون؛ لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان فى فعله، وتسمية هذا الأثر خلقًا أو كسبًا ليس بذى شأن؛ لأن كلا منهما

(١) النظامية: ص٣٠-٣٦.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

(٣) الحج: ١٨.

(٤) الأنعام: ١٠٢.

يستعمل اللفظ فى غير ما يستعمله الآخر[1].

وهذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان[2]. وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التى أخذ بها الجوينى فى موقفه.

الغزالى:

ثم انتقلت فكرة الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى، فأخذ بها، وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة؛ لكنها قدرة ناقصة؛ لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض[3]. والذى يقرأ تراث الغزالى يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متمايزين تمامًا.

المستوى الأول: وأعنى به نظرته التقليدية التى أخذ فيها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموها للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية، وفى هذا المستوى نجد الغزالى أشعريًا فهو يثبت للإنسان قدرة، ويثبت لها تأثيرها فى مقدورها؛ لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع، وإنما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعرى، وهو عدم وقوع الفعل بالقدرة المحدثة.

---

(١) انظر الجوينى: الإرشاد ص١٨٩- ٢٠٩ ط الخانجى سنة ١٩٥٠، اللمع ص١٠٦- ١٠٧ تحقيق د/ فوقية حسين، ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر.

(٢) انظر حاشية السالكوتى على شرح الدوانى للعضضية ص٨٥.

(٣) انظر مثلًا: المقصد الأسنى ص٨٥.

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالى كغيره من الأشاعرة بإيراد الحجج التى احتج بها أبو الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى؛ ليؤكد أن الله خالق أفعال العباد تصديقًا لقوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[1]، وأن قدرته تامة لا نقص فيها، وفى نفس الوقت، فإن فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال؛ لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه، وانفراد الله بخلق فعل الإنسان لا يخرجه عن كونه مقدورًا للعبد أيضًا، لكن على جهة غير جهة الخلق، وهى جهة الاكتساب؛ لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعًا، والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب، ووصف للعبد، وليست كسبًا، والفعل منها خلق للرب، ووصف للعبد وكسب له، ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسبًا، ولا يرى الغزالى فى ذلك نوعًا من الجبر؛ لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية حركة الرعشية الاضطرارية، وإذا بطل كون الإنسان مجبورًا، وبطل كونه مستقلًا بفعله لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد، فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقًا وإيجادًا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط[2].

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله، ولا ينفى أن الكل بخلق الله؛ لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالى بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على

(١) الأنعام: ١٠٢.

(٢) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٣/١ من الإحياء.

مذهبهم فى حرية الإنسان، وليس الغزالى بدعًا فى ذلك، فإن هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها، وتتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن أن يحتجوا بها ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم قائمًا على منهج جدلى. فهم يتناولونها بقولهم: إن قال الخصم كذا قلنا كذا، وإن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا، ويتضح من هذه الطريقة أنه لا تعنى ببحث القضية وصولًا إلى الحق فيها بقدر ما تعنى بإبطال رأى الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفًا على الأشاعرة وحدهم، وإنما كان قاسمًا مشتركًا بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثانى: وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الإنسانية، فالغزالى شأن جميع الصوفية نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلى ومقدراته، وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها، وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع فى حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين، وهذه الخواطر من خلق الله، وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع فى حركته لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة، وخلق الطعام اللذيذ، وخلق الشهوة للطعام فى المعدة، وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة، وأنه لا مانع من تناوله، فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة، وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيار، ولابد من حصوله عند تمام أسبابه، والأسباب ومسبباتها؛ كل ذلك من خلق الله.

ابن حزم:

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان، وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق الله، وما يبنى عليهما يكون خلقًا له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها، فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيرًا غلب قوة التمييز على قوة الهوى، وأمدها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفغال العباد على وفق الأوامر الشرعية، فتسمى طاعة، وهذه هى الهداية، من الله، ومن خلقه فى العبد، وإذا أراد بعض عباده سوءًا أمده قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانًا، فتتغلب على قوة التمييز، فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية .. وهذا هو الإضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله، ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى .. وهو الله[1].

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى إلا تستعمل إلا فى حق الخالق سبحانه؛ لأن هذه الكلمة تعنى الإبداع والاختراع من العدم، وهذا لا يجوز إلا على الله سبحانه وتعالى، فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافًا إلى الإنسان، فيعنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلًا له، والله تعالى هو خالق الفعل فيه[2]. وعلى هذا التفسير يكون

(١) الفصل لابن حزم: ٣/٥٠- ٥١.

(٢) السابق: ٣/٦٣- ٦٥.

الفعل مخلوقًا لله مفعولًا للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيئته واختياره، ومن ينكر هذه القضية يكون مكابرًا للعقل. يقول ابن حزم: «إن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به[1]. ثم إن الله خلق فينا علمًا تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا، فيسمى فعلًا لنا ... وخلق تصرفنا فى الصناعات والعلوم ولم يخلق فى الجمادات شيئًا من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات، ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا؛ لأن الملك والاختراع لله وحده؛ إذ كل ما فى العالم مخترع له[2]. فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه، وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان، وهما من الله وليس من العبد، إذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلًا له؛ وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه.

أدلة الأشاعرة:

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم، منها أدلة عقلية وأخرى نقلية، فقالوا:

١- لا يجوز أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله؛ لأنه لو كان خالقًا لها

---

(١) الفصل: ٣/٧٩- ٨٠.

(٢) السابق: ٣/١٩٣-١٩٤.

كان عالمًا بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها؛ فوجب ألا يكون خالقها[1].

٢- أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجد؛ لأن الوجود قضية واحدة فى كل ما من شأنه أن يوجد؛ لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر فى الممكنات لابد أن يكون واجبًا فى نفسه؛ لأن الممكن لا يؤثر فى الممكن، وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شيء من الممكنات[2].

٣- لو كان خالقًا لفعله لكان قادرًا على إعادته ثانيًا؛ لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى، وهى أدخل فى الإمكان من الأولى. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليقة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق[3].

ويجاب على هذه الحجج جميعها بأن هذا شأن القادر بذاته، وهو الله فقط، أما القادر بغيره - وهو العبد - فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾[4] ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[1]...

---

(١) انظر اللمع للجوينى: ص١٠٦- ١٠٧، الإنشاء: ص١٩٠- ١٩١، العقل والنقل لابن تيمية: ٤/٤١٧، الأربعين للرازى: ص٢٣٠.

(٢) انظر الأربعين: ص٢٣٩.

(٣) الإرشاد: ص١٩٤، أصول الدين للبغدادى: ص١٣٤-١٣٧.

(٤) الصافات: ٩٦.

الخ. إلى غير ذلك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظرًا لما فيها من تعسف فى التأويل أحيانًا وخروج بالآية عن مقصودها التى سيقت من أجله أحيانًا أخرى.

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها فى النفى والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة الخلق للإنسان بمعنى حسن تقدير الأمور وحسن ترتيبها، والأشاعرة ينفون صفة الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم، فلم يلتق الطرفان على معنى واحد فى النفى والإثبات، وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية لله سبحانه وتعالى، فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان حتى يكون للتكليف فائدة، وللثواب معنى؛ لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد. أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى طلاقة القدوة وعموم المشيئة، وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان، أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله، وليسا بمستحقين للعباد. فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظر منها الأشاعرة، فلم يلتقيا أيضًا على معنى واحد فى المبدأ الذى يصدرون عنه. وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما مع أنه يعود فى معظمه إلى خلاف لفظى.

---

(١) الإنسان: ٣٠.

ومن الألفاظ المجملة التى تستعمل فى هذه القضية نفيًا وإثباتًا بدون تفصيل لمعناها لفظ الجبر، فيقال الإنسان مجبر فى فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر فى النفى والإثبات، فإذا قيل إن الإنسان مجبر فى فعله أوهم ذلك أنه مضطر ومكره على ما يقع منه، سواء كان طاعة أو معصية، وإذا قيل إنه غير مجبر أوهم ذلك أنه مستقل بإيجاد فعله واختراعه من العدم. والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا منعًا لهذا الإبهام، وإنما ورد فى السنة لفظ «الجبل» قال صلى الله عليه وسلم لأشج عبد القيس: «إن فيك لخلقين يحبهما الله ورسوله، الحلم والأناة» قال: أخلقين تخلقت بهما أم خلقان جبلت عليهما؟ فقال: «بل خلقان جبلت عليهما» فقال: الحمد لله الذى جبلنى على خلقين يحبهما الله ورسوله[1]. وذكر المروذى أن رجلًا قال: إن الله لم يجبر العباد على المعاصى. فرد عليه آخر فقال: إن الله جبر العباد على ما أراد، أراد بذلك القدر، فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعًا النفى والإثبات حتى تابا عن ذلك. وأنكر سفيان الثورى استعمال لفظ الجبر نفيًا وإثباتًا وقال: إن الله جبل العباد.

وقال الأوزاعى: إن أناسًا سألوا إسحاق الفزارى فى ذلك فقال لهم: تكلموا حتى أسمع مقالتكم، فقالوا له: قدم علينا ناس من أهل القدر، فنازعوا فى القدر، فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم إلى أن قلنا: إن الله جبرنا على ما نهانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا. فقلت: يا هؤلاء، إن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا وأحدثوا حدثًا، وإنى أراكم

(١) مسند أبى يعلى الموصلى ١٢/٢٤٢.

قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. أى إلى بدعة أخرى.

وقال الزبيدى: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر، ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعى: ما أعرف للجبر أصلًا فى الكتاب والسنة، فأهاب أن قول ذلك[1]. ذلك أن الجبر لفظ مجمل، يقال: أجبر الأب ابنته على النكاح إذا حملها قهرًا على ذلك، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة إذا اضطره إلى ذلك، فهذا بمعنى القهر والتسلط والإكراه، وليس معناه أنه جعله محبًا ومريدًا ومختارًا لما يفعل .. واستعمال الجبر فى فعل الإنسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظًا ومعنى، فإن الله أجلُّ من يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها، وإنما يجبر الله العاجز بأن يجعلها قويًا مستطيعًا، فيخلق فيه القدرة والإرادة، وهما سبب الفعل، ويمنع عنه العوائق المانعة وهذا شرط فى وقوع الفعل، فيقع بقدرة العبد وإراداته بعد أن يجبره الله بخلقها فيه، واستعمال الجبر بمعنى القهر والإكراه فى الأوامر التكليفية غير وارد فى الشرع أو العقل أصلًا.

وإذا كان الله تعالى قد خلق العبد وقدرته التى يقع بها فعله، فإنه لا يوصف بما تقترفه هذه القدرة المحدثة من آثار وشرور؛ وإن كان خالقًا لها، وهذا مما أخطأ فيه المعتزلة، وكان عليهم أن يفرقوا فى ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل به، فقد يطلق الفعل ويراد به مسمى المصدر، كما يقال نسجت الثوب نسجًا، وقدرته تقديرًا، ويراد بذلك نفس العملية التى يتم بها نسج الثواب وتقديره، وهى سابقة على إيجاد الثوب مكتملًا فى

(١) ذكر هذه الآثار الإمام ابن تيمية فى كتاب القدر: ٨/١٠٤- ١٠٥.

الخارج. وتارة يراد نفس الثوب المنسوج. وجمهور أهل السنة يصفون الله بفعله القائم به كالخلق والتقدير والرزق والإحياء والإماتة، ولا يصفونه بمخلوقاته المنفصلة عنه المباينة له، وأفعال العباد من جملة مخلوقاته المنفصلة عنه؛ لأنها ليست فعله القائم به، بل هى قائمة بالعبد، فلا يوصف تعالى بها، وإنما يوصف بها من وقعت منه وكانت فعلًا له وهو العبد، ومن لم يفرق فى هذه القضية بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه اضطرب عليه الأمر، فالله خلق الأكل والشرب والمشى والقيام والقعود. والإنسان هو المتصف بذلك؛ لأنه هو الآكل والشارب و القائم والقاعد. وكذلك الكذب والظلم والمعاصى فإن الله هو الخالق لذلك، والإنسان هو المتصف بها؛ لأنه هو الفاعل لها، فيعود حكمها إليه هو؛ وليس إلى من خلقها فيه، كما توهم المعتزلة[1].

(١) انظر فى موقف السلف: رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، كتاب القدر صفحات: ١٠٣- ١٠٥، ١١٨- ١١٩، ١٢٣ – ١٨٧، ٣٨٥- ٣٩٥، ٤٠٣- ٤٠٥، ٤٦٢- ٤٦٣، ٤٦٧- ٤٦٨، شفاء العليل لابن القيم فى مواضع متفرقة وخاصة: ص١٨٥- ١٩٥، ٢٠٠- ٢٠١.

الحسن والقبح بين العقل والشرع

لقد رأى الأشاعرة أن معانى الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية فى الفعل، وإنما ترجع إلى أمور خارجة عنه، كما أن جهة الحسن والقبح ليست كامنة فى الفعل، كما يقول المعتزلة، بل ترجع أحيانًا إلى الفاعل ككونه ربًا وإلهًا، فتكون أفعاله كلها حسنة، وأحيانًا ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوبًا مأمورًا منهيًا.

ونريد الآن أن نحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية:

أ- ما معنى الحسن والقبح؟

ب-ما الجهة التى يرجع إليها الحكم بحسن الفعل أو قبحه؟ وهل أفعال الله تعالى معللة بعلة لأجلها يقع أم لا؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله؛ يجمع الأشاعرة على أن أفعال الله لا تعلل بعلة، وإنما هى واقعة حسب مشيئته وقدرته، وهذا عكس ما يقوله المعتزلة بأن أفعاله تعالى تقع بمقتضى عدله وحكمته. لقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الإبانة إلى أن «السفيه إنما كان سفيهًا لما أراد السفه؛ لأنه منهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهًا»[1]. والأشعرى يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبيح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعالى، وأفعال العباد تكون متصلة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر

(١) الإبانة للأشعرى: ص٥٤، ط حيدر أباد، سنة ١٩٤٩م.

والنواهى التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأمورًا أو منهيًا أى داخلًا تحت شريعة من هو فوقه، ومعنى كونه سفيهًا إذا تجاوز الأوامر والنواهى. فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة فى كون الفعل سفيهًا أو قبيحًا، وبالتالى يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة فى كون الفعل حسنًا، فليس السفه أو القبح معنى زائدًا على مجرد الأمر والنهى، وليس هو معنى ذاتيًا فى الفعل ثابتًا كما قال المعتزلة.

وانطلاقًا من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبيح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، فالفعل يقبح أو يحسن لمجرد ورود الأمر والنهى عنه، وليس ذلك لعلة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك من الله حسنًا، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقبح عندهم إلا ورود الشرع بذلك أمرًا ونهيًا.

وبنى على ذلك الأشاعرة رأيهم فى جواز التكليف بما لا يطاق فلا يمتنع عندهم عقلًا أن يكلف الله عباده بصيام الدهر كله. فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو من الله حسن؛ لأنه ليس فوقه آمر ولا ناهٍ، وهو لا يعمل طبقًا لشريعة أو مبدأ، بل كل ما أراد فعله فهو قادر عليه، فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولقد فسر الأشاعرة الآيات التى تتعلق بالإرادة الشاملة والمشيئة العامة فى ضوء مفهومهم عن طلاقة القدرة الإلهية وشمولها للكون كله، وظنوا أن كل مقدور لله ممكن حصوله. وهذا خطأ جسيم؛ إذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة فى ضوء مفهوم الحكمة، والعدل الإلهى؛

لأنه لا يشك مسلم فى أن الله قادر على كل شيء، ولكنه لا يشك أيضًا فى أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الإلهية، وداخل تحت سلطانها، لهذا فإن الأوامر والنواهى لا تؤثر فى الفعل حسنًا أو قبحًا بقدر ما تكشف عما فى الفعل من وجوه الحسن والقبح التى يغيب عن العقل إدراكها.

ولعل من المفيد هنا ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعرى لم يفرق فى حديثه بين الحسن والقبيح الشرعيين وغيرهما. وإنما جاء حديثه عنها بإطلاق، لكنه صرح بعد ذلك بما يفيد أن حديثه كان مقصودًا به الحسن والقبح الشرعى بدليل أنه استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[1] وهذا ينصرف إلى الحسن والقبح. كما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها فى مسائل كثيرة منها، ولم يشر فى ذلك إلى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفيه إنما كان سفيهًا لإرادته ما نهى الله عنه، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر فى كتب الأشاعرة أن الحسن والقبح ما أمر به الشرع وما نهى عنه، فجعلوا علة الحسن والقبح فى الأفعال هى أوامر الشرع ونواهيه، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح.

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجوينى، وهو من متقدمى الأشاعرة، فزادها إيضاحًا وعمقًا؛ إذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزوا فى القول بأن الحسن والقبيح لا يدرك إلا بالشرع؛ لأن هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبح أمر

(١) الحشر: ٧.

زائد على الشرع مدرك به، وهذا وهم خاطئ عند الجوينى؛ لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح ليس شيئًا سوى مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك. ومن هنا صرح الجوينى بأن عباراتهم فيها شيء من التجاوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التى صرح بها أبو الحسن الأشعرى فى الإبانة؛ لأن الجوينى لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد الشرع أو نهيه تسمى حسنًا أو قبحًا، أو أن هناك معنى كامنًا فى الفعل وذاتيًا فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجوينى أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمرًا على سبيل الإيجاب وعكسه المحظور[1]، وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه؛ وإنما يحسن لورود الشرع به.

ثم انتقلت الفكرة من الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فى كتابه الإحياء، ففسر القبيح بأنه ما لا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله منزهًا عن الغرض والعلة والحاجة، فلا يتصور القبيح فى حقه تعالى؛ إذ لا غرض له[2].

وتفسير الغزالى للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة فى قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسنًا وإلا كان قبيحًا، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل، وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه، مثل كونه محتاجًا إلى الغرض، وقيمة الفعل

(١) انظر الإرشاد: ص٢٥٨-٢٥٩.

(٢) الإحياء: ص١٩٦ ط الشعب.

الخلقية عنده كامنة فى الغاية من الفعل، والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية؛ لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح فى الأفعال، وليس ذلك من اختصاص العقل؛ لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسنًا ولا قبحًا، والفعل الإلهى لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو استقباحه؛ لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية، فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب، ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلًا ولم يكن قبيحًا ولا ظالمًا، وأنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم .. وأن حقه فى الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا مجرد العقل[1].

ورغم اهتمام الغزالى وحرصه الشديد على بيان أهمية العقل إلا أنه قد عزله تمامًا عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر. ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطًا للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهى الشرعيين، ويبدو أن اهتمام الغزالى بمخالفة المعتزلة والرد عليهم فى قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية القضية فى جوهرها؛ لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها. وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع إليها أو نفرته عنها. كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب فى أن مدرك الحس والقبح هو الشرع وليس العقل، مع أن الغزالى نفسه يعترف فى كتابه «قانون التأويل»

(١) قواعد العقائد للغزالى: ص١٢، مجموعة الرسائل الفرائد - ط الجندى.

بأنه إذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغى أن نكذب حاكم العقل أبدًا، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل، وهنا يعزل العقل تمامًا عن معرفة الحسن والقبيح، وليس ذلك إلا تقليدًا لأئمة المذهب.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن عبارة الجوينى فى الإرشاد والأشعرى فى الإبانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التى صار بها الفعل حسنًا.

فعند الأشعرى أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهًا، وعند الجوينى أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسنًا، فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة فى الفعل حسنًا أو قبحًا هى ورود الشرع بالأمر به أو النهى عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة فى إيجاد الشيء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شيء موجود فعلًا. أما العلة فهى جهة التأثير فى إيجاد الشيء أو إعدامه، وبالعلة يكن المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام فى أيام معدودات ليس هو العلة التى لأجلها حسن الصيام فى العقل، وإنما ترجع العلة فى ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء فى الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحمل المشاق. ولأجل هذه المعانى وغيرها حسن الصيام فى العقل. وكذلك كان نهى الشرع عن تعاطى المسكرات ليس هو العلة فى قبح المسكرات؛ وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعانى قبحت هذه الأفعال

فى ذاتها، وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط، وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم ينتبه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأً أن ورود الشرع بالأوامر والنواهى هو العلة المؤثرة فى الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقبيح، وليس أن الفعل فى نفسه يشتمل على معنى ذاتى فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير؛ لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التى أودعها الله فيها، وأهمها خاصية التأثير فى القابل، وإبطال نظرية الفعل والانفعال، وهى مظاهر الأفعال الإلهية فى تدبير شئون الكون كله.

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تنطوى عليه هذه الفكرة من أخطار، فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل، فالشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من المتأخرين يفرقون فى حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور التكليفية والأمور التى لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة، كما نجد الشهرستانى يحدد مهمة الشرع بأنه مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح فقط، ولا تأثير له فى الفعل بالتحسين أو التقبيح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسنًا أو قبحًا. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعًا، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثوابًا أو عقابًا، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله «وإذا ورد

الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة»[1].

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازى فلقد ذهب إلى أن هناك أمورًا تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفتها، فلا نزاع مثلًا فى أن نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمًا لطباعنا أو منافرًا لها. فإن اللذة وما يؤدى إليها ملائم، والألم وما يؤدى إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفة هذه الأمور، ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية. أما النزاع فيحصره الرازى فى القضية الآتية:

«هو كون بعض الأشياء يتعلق به الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية فى الفعل عائدة إليه فى نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالإيجاب أو النهى؟ ويجيب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك مجرد أمر الشرع به[2]. وإذا كان الرازى يتابع بقية الأشاعرة فى القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلًا فى إدراك الملائم للطبع والمنافر له وفى إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضى عبد الجبار حين قسم الحسن والقبيح إلى عقلى وشرعى، وجعل للعقل مجاله

(١) نهاية الإقدام: ص٣٧٠، تحقيق الفريد جيوم، ط استنابول.

(٢) الأربعين للرازى: ٢٤٧-٢٤٩.

وللشرع مجاله، غير أن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها.

وبعد هذا العرض لموقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١- هناك تيار أشعرى يبدأ من الجوينى فالغزالى فالرازى يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار، وهذا تفسير غائى أقرب إلى بيان معنى الخير والشر، وليس الحسن والقبيح.

٢- ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له فى العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله، فإذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكن ذلك جائزًا منه، بل كان ذلك منه عدلًا ورحمة؛ لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى فعله قبيحًا، وهو لا يتصرف فى ملك غيره حتى يكون فعله ظلمًا، فلا آمر ولا ناهٍ بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناءً على تصورهم لمفهوم الحسن والقبيح والعدل والظلم. فما ورد به الشرع كان حسنًا ولا مدخل للعقل فى ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تمامًا؛ لأن أوامر الشرع لابد أن ترجع فى

وجوبها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لابد أن يكون حسنًا فى نفسه قبل إيجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلًا أن يقع من الله ظلم أو عبث.

٣- نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهى من منطلق أن الله لابد أن يكون حكيمًا فى فعله، عدلًا فى حكمه، فلا يجوز عليه فعل القبيح.

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره فى اعتراضات كل طائفة على الأخرى فى الحسن والقبيح. فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهى تارة وبكون العبد مربوبًا ومملوكًا تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافتة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها على أنها منطق الفطرة[١]، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولًا وأصالة وعمقًا؛ حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان فى كل عصر وتحت كل شريعة؛ لأنه الكائن الوحيد الذى رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى أن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقى[٢].

ولابد أن نشير هنا إلى ما فى موقف الفريقين من قصور فى تصورهم لقضية معرفة الحسن والقبح، فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال

(١) انظر فى ذلك: رد الرازى على المعتزلة فى كتابه نهاية العقول ٢/٦١-٦٤، الجوينى فى الإرشاد: ص٢٦٤- ٢٦٥.

(٢) انظر: مدخل إلى الفلسفة؛ جون هرمان راندال، جوستاف بوخلر، ترجمة ملحم قربان، ص٢٩٠، ط بيروت.

الإنسان، وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما، وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى، وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان، وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون: إن الله حرم المحرمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت، فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما ... إيجاب وتحريم، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب، والثانى وجوب وحرمة وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح، فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعى بإيجابه أو تحريمه، وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب من الشرع، وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه، فقد ثبت بالخطاب الشرعى ثلاثة أنواع:

١- أحدها: أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فساده، فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقبًا فى الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

٢- الثانى: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا، وفى هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع، وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسنًا، وتحريم صوم يوم

العيد فإن الشرع نهى عنه، ولذلك كان صومه قبيحًا. فالحسن هنا مستفاد من خطاب الشارع، وليس من العقل، وهذا ما غفل عنه المعتزلة.

٣- أن الشارع قد يأمر بالشيء ليمتحن به العباد (تعبدًا منه سبحانه)، وقد يكون فعل المأمور ليس مرادًا لذاته ولكن لمجرد التعبد والابتلاء؛ ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى، كما أمر الله بذبح إسماعيل، فلما امتثل إبراهيم للأمر الإلهى حصل المقصود ففديناه بذبح عظيم، فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر الإلهى وليس من فعل المأمور به، وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة كذلك؛ حيث أرجعوا كل الأوامر الشرعية إلى أصول عقلية، وليس الأمر كذلك، كما أخطأ الأشاعرة حين نفوا عن الأشياء ما فيها من طبائع ذاتية ثابتة فيها بتقدير الله لها قبل ورود الشرع بها أمرًا ونهيًا، وجعلوا الحسن والقبح لمجرد ورود الشرع بالأمر أو النهى فقط، فسلبوا عن الأشياء خصائصها التى نبه إليها الشارع، وهذا خطأ فى التصور العام.

الإيمان:

ذهب الأشعرى إلى أن الإيمان فى حقيقته هو التصديق القلبى بالله تعالى، وذلك اعتمادًا على أن الإيمان فى اللغة هو التصديق كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [1] وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ونقصان الإيمان ليس شكًا فيما أمرنا بالتصديق به وإنما

(١) يوسف: ١٧.

هو نقصان فى مرتبة العلم وزيادة البيان، وأن الكبيرة لا تخرج من الإيمان وأن العصاة من أهل القبلة ولا نقطع لأحد بالجنة أو النار، ولا نقول بقول الخوارج فى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار ولا بقول المعتزلة فى أنه فى منزلة بين المنزلتين، وإنما هو مؤمن عاصٍ، إن مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين وتنفعه شفاعة الرسول ﷺ، وإذا خرج من الدنيا بغير توبة، فأمره موكول إلى الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه؛ لأن الله تعالى يقول: إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وندين الله بألا نكفر أحدًا من أهل القبلة[1].

وقد تطور المذهب الأشعرى بعد وفاة شيخه الأول ابتداءً من الإمام الجوينى فالغزالى فالرازى فالإيجى بحيث كان المتأخرون من أئمة المذهب يقتربون شيئًا فشيئًا من منهج المعتزلة والفلاسفة فى كثير من أمهات المسائل الكبار مثل قضية الصفات الإلهية، قضية التأويل، أدلة وجود الله، مفهوم التوحيد، ووجدنا مصطلحات الفلاسفة والمعتزلة على ألسنة الأشاعرة تحليلًا وتوظيفًا لها فى مواجهة الآيات والأحاديث النبوية.

ويمكن أن نميز بين مرحلتين فى تاريخ المذهب كله بعد وفاة شيخه:

المرحلة الأولى: وتبدأ من أبى بكر الباقلانى (ت٤٠٣هـ) إمام المذهب بعد الأشعرى، حيث بدأ يتراجع بل يقل الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية كما كان الحال عند الأشعرى، وبدأت اصطلاحات المعتزلة والفلاسفة تشق طريقها إلى كتابات الباقلانى، وبدأت النزعة العقلية تزاحم التمسك بالأدلة النقلية، فتكلم عن الجوهر والعرض، والزمان والمكان،

(١) انظر: رسالة اللمع ص١٢٣- ١٢٤، أهل الثغر ص١٥٩-١٦٢.

والخلاء، والجوهر الفرد، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة، وجعل الباقلانى من هذه القواعد العقلية مما ينبغى اعتقادها؛ لأنها تتوقف عليها أدلة العقائد الإيمانية – حسب تصوره – وسرت روح الباقلانى فى مؤلفات تلامذته من أئمة المذهب من بعده كالبغدادى (ت٤٢٩هـ) والإسفرايني، والرازى (ت٦٠٦هـ) ووجدنا آراء الأشاعرة تبتعد عن أصول الأشعرى شيئًا فشيئًا بقدر ما تقترب من آراء المعتزلة والفلاسفة.

المرحلة الثانية: وتبدأ من فخر الدين الرازى (ت٦٠٦هـ) حتى عضد الدين الإيجى (ت٧٥٠هـ) الذى تحول علم الكلام فى تراثهما إلى شكل جديد من أشكال الفلسفة الدينية، فالرازى قد ملأ مؤلفاته الكبار مثل نهاية العقول، المطالب العالية بمصطلحات الفلاسفة، وكذلك عضد الدين الإيجى فى (العقيدة العضدية) التى شرحها محمد عبده، لا نجد فيها من الآيات والأحاديث إلا النذر اليسير إذا قورن ذلك بمصطلحات الفلاسفة، وهذا التحول فى المنهج قد أدى إلى نوع من الجمود فى علم الكلام، بحيث أصبحت جهود المتأخرين تتوجه إلى الشروح والحواشى على المتون والملخصات التى ألفها هؤلاء، وأصبحت أقدار المتكلمين تقاس بدرجة حفظهم لهذه المؤلفات وشرح الحواشى عليها، وهذا قد أدى إلى ابتعاد علم الكلام كلية عن واقع الحياة المعاصرة، وانقطعت صلته بمشاكل عصره التى كانت تمثل الهم الأكبر فى اهتمامات علمائه الأوائل، وهذا يدعونا إلى إعادة النظر فى إحياء دور علم الكلام بمنهج جديد يهتم بقضايا عصرنا ومشاكله حتى نقوم بنفس الدور الذى قام به القدماء فى خدمة عقيدتنا وقضاياها بدلًا من الاقتصار على تكرار آراء القدماء وأقوالهم. والله من وراء القصد. وهو حسبى ونعم الوكيل.

أصـــول
أهل السنة والجماعة

المسماة برسالة أهل الثغر

ومعها: رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام

للإمام أبى الحسن الأشعرى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر الأشعرى البصرى - رحمه الله -:

الحمد لله الذى حبب إلينا التمسُّك بالسنن الهادية، وجنبنا سبل البدع المردية، وكنف قلوبنا بثلج اليقين، وأعزنا بسلطان الدين، وجعلنا لرسول الله ﷺ متبعين، وبإمامته معتصمين، ووهب لنا من أنس الجماعة، ما زالت به وحشة الشذوذ والبدع، حمدًا نحوز فيه شرف طاعته، ونستمرئ به بحميد مواهبه، وصلى الله على محمد سيد الداعين إليه، والسفير بيننا وبينه، الذى أيده الله عز وجل بآياته، وقطع دواعى الشبه فيه بمعجزاته، حتى أنهج السبيل إليه، ونبه على ما فى أفعاله من وجوه الأدلة عليه بأوضح بيان وأظهر برهان، حتى غامر الباطل حاميًا خبيرًا، وأضاء الحق غالبًا منصورًا، فبلَّغ الرسالة، وأدَّى الأمانة، ونصح الأمة، وعلا بالحجة، صلى الله عليه[1] وسلم تسليمًا.

سبب تأليف الرسالة:

أما بعد: أيها الفقهاء والشيوخ من أهل الثغر بباب الأبواب، حرسكم الله بسلطانه، وأيدكم بنصره، فقد وقفت على ما ذكرتموه فى كتابكم الوارد علىّ بمدينة السلام، من خير نعم الله عليكم، واستقامة أحوالكم، فأسرنى

(١) عليه: ليست بالأصل.

وكثر لله عز وجل شكرى، ورغبت إليه تعالى مجتهدًا فى تمام ما أولاكم، وإسباغ نعمه علينا وعليكم، وهو تعالى ولى الإجابة وحقيق بحميد الموهبة.

ووقفت أيدكم الله على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابى على المسائل التى كنتم أنفذتموها إلىَّ فى العام الماضى، وهو سنة سبع وستين ومائتين[1]، ووقوع ما ذكرته لكم فيها الموقع الذى حمدتموه، وعرفتم وجه الصواب فيه، وإعراضكم عمن ألقى تلك المسائل، واحتال فى متابعتكم إياهم، وحمدت الله عز وجل على حراستنا وإياكم من شُبه الملحدين فى دينه، والصادين عن اتباع رسله، وسألته أن يجعلنا وإياكم من المتمسكين بحبله، والمقيمين على الوفاء بعهده، إنه ولى ذلك والقادر عليه.

ووقفت على ما التمستموه[2] من ذكر الأصول التى عول سلفنا - رحمة الله عليهم - عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، واتباع خلفنا الصالح لهم فى ذلك، وعدولهم عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التى أحدثوها، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها[3]، وما ذكرتموه من شدة

(١) فى الأصل: سبع وستين ومائتين. وهو خطأ واضح؛ لأن عُمْر الأشعرى فى هذا التاريخ كان سبع سنوات فقط. ولا يعقل أن يخط الرسالة فى هذه السن المبكرة، وقد قرأها بعض الباحثين سبع وتسعين وثلاثمائة (٣٩٧هـ)، وهو خطأ أيضًا؛ لأن هذا التاريخ بعد وفاة الأشعرى بسبعين عامًا، انظر الإبانة للأشعرى تحقيق الأستاذة الدكتورة/ فوقية حسين فى كلامها عن الرسالة وما نقلته عن د/ عبد الرحمن بدوى، ونرجح أن يكون هذا خطأ مطبعيًا.

(٢) كذا فى الأصل. وفى نسخة ت وفى نسخة س: ما سألتموه.

(٣) بها: سقطت من الأصل – وهى فى: س.

الحاجة إلى ذلك، فبادرت أيدكم الله بإجابتكم إلى ما سألتموه[1] لما أوجبه من حقوقكم، والكرامة لكم، وذكرت لكم جملًا من الأصول مقرونة بأطراف من الحجاج، تدلكم[2] على صوابكم فى ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذى كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى به[3] الرسول عليه الصلاة والسلام منها، ونبه عليها، وموافقتهم بذلك طرق الفلاسفة الصادين عنها[4]، والجاحدين لما أتت[5] به الرسل عليهم الصلاة والسلام منها، [ولم آلكم - وسائر من تأمل ما ذكرته - نصحًا لما يوجب علىَّ من حق نعم الله فيكم وأرجوه من نيل الثواب بإجابتكم مستعينًا فى ذلك بالله عز وجل، ومتوكلًا عليه، وهو حسبى ونعم الوكيل][6].

(١) كذا فى الأصل، وفى ت: التمستوه.

(٢) فى الأصل: فذلكم.

(٣) به: ليست بالأصل، وهى فى: ت.

(٤) فى الأصل: والصاوين.

(٥) فى الأصل: بما.

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من ت.

١- أحوال العرب قبل البعثة

اعلموا[١] - أرشدكم الله - أن الذى مضى عليه سلفنا ومن تبعهم من صالح خلفنا أن الله بعث محمدًا ﷺ إلى سائر العالمين، وهم أحزاب متشتتون وفرق متباينون.

منهم كتابى يدعو إلى الله بما تفرد به فى كتابه[٢].

وفلسفى قد تشعبت به الأباطيل فى أمور[٣] يدعيها بقضايا العقول.

وبرهمى[٤] ينكر أن يكون[٥] لله رسول.

ودهرى يدعى الإهمال[٦] ويخبط فى عشو الضلال.

وثنوى[٧] قد اشتملت عليه الحيرة.

---

(١) فى الأصل: اعملوا.

(٢) سقطت من: ت. وقرأها المحقق: تقول والصواب ما أثبتنا - والمراد بهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

(٣) نقرأ الكلمة فى الأصل: كأنها: كنوز. والتصويب من: ت، ويشير المؤلف فى ذلك إلى مذاهب الفلاسفة ونحلهم فى الإلهيات وتضارب أقوالهم فيها.

(٤) فى الأصل: وبرهى، وهى نسبة إلى البراهمة، ديانة هندية قديمة.

(٥) فى الأصل: منكرًا ألا يكون. وهو خطأ واضح؛ لأنها تتضمن إثبات الرسل. والصواب عكسه حسب موقف البراهمة المنكرين للرسل.

(٦) فى الأصل: الأسماله، وهى نسبة إلى الدهر، وكانوا يقولون إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، فأبطل القرآن زعمهم بقوله: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية: ٢٤].

(٧) الثنوية هم القائلون بإلهين اثنين، إله للخير وإله للشر، وهم أصحاب الديانة المانوية =

ومجوسي[1] يدعى ما ليس له به خبرة.

وصاحب صنم يعتكف عليه، ويزعم أنّ له ربًّا يتقرب بعبادة ذلك الصنم إليه؛ لينبههم[2] جميعًا على حدوثهم، ويدعوهم إلى توحيد المحدث لهم، ويبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته.

ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل، بعد تنبيهه عليه الصلاة[3] والسلام لهم على فسادها، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم تعالى بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة، ويوضح لهم سائر ما تعبدهم الله عز وجل به من شريعته. وأنه عليه الصلاة والسلام دعا جماعتهم إلى ذلك.

٢- دليل حدوث العالم

ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفى غيرهم، بما يقتضى وجوده، ويدل على إرادته وتدبيره؛ حيث قال عز وجل:

= والزرادشتية، ظهرت فى الفرس القديمة. انظر عنهم الملل والنحل ص٤٧، وقد ذكر الشهرستانى أن المجوس كانوا يثبتون أصلين للعالم، فجعلهم من الاثنينية.

(١) قال الشهرستانى عن المجوس: هم فرق شتى؛ منهم من كان يعبد الكواكب، ومنهم عبدة الأصنام، وكان الخليل إبراهيم مكلفًا بكسر مذاهبهم، فأقام عليهم الحجة قولًا وعملًا، ومنهم جعل الملائكة بنات ونسبوها لله. انظر عنهم الملل والنحل: ص٤٦، ٤٧.

(٢) فى الأصل: ليقنعهم.

(٣) ليست فى: ت.

﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[1]، فنبههم عز وجل بتقلبهم فى سائر الهيئات التى كانوا عليها على ذلك، وشرح ذلك بقوله عز وجل: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[2]. وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة على حدث الإنسان، ووجود المحدث[3] له، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديمًا، وذلك أن تغيُّره يقتضى مفارقة حال كان عليها قبل تغيُّره ، وكونه قديمًا ينفى تلك الحال، فإذا حصل متغيرًا بما ذكرناه من الهيئات التى لم يكن قبل[4] تغيُّره عليها، دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التى كان عليها[5] قبل حدوثها ؛ إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه.

وإذا كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير

---

(١) الذاريات: ٢١.

(٢) المؤمنون: ١٢- ١٤.

(٣) فى الأصل: وهذا من أوضح ما يقتضى وجوده، ويدل على الدلالة على حدث الإنسان .. الخ. ويوجد عليها شطب بالأصل، وفى س: وهذا من أوضح ما يقتضى وجوده، ويدل على إرادته وتدبيره؛ حيث قال عز وجل الدلالة. وهو خطأ؛ لأن هذه الجملة قد سبقت قبل ذلك بسطور، وفيها تكرار مخل بالمعنى.

(٤) يكن: ليست بالأصل. وفى ت: يكن.

(٥) فى الأصل: تغيره وكونه قديمًا ينفى تلك الهيئة.

منتهيًا إلى هيئات محدثة لم تكن[1] الأجسام قبلها موجودة؛ بل كانت معها[2] محدثة، ويدل ترتيب ذلك على محدِث قادر حكيم، من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع باتفاق[3]، فيتم من غير مرتَّب له، ولا قاصد إلى ما وجد منه فيها دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها، وجواز تقدمها فى الزمان وتأخرها، وحاجتها تلك لذلك[4] إلى محدثها ومرتبها؛ لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروبًا كثيرة، لا يقتضى واحد منها سلالة الطين، ولا الماء المهين بنفسه، ولا يجوز أن يقع شيء[5] من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره، فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان فى هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه؛ كسمعه وبصره، وشمه، وحسه، وآلات ذوقه، وما أعد له من آلات الغذاء التى لا قوام له إلا بها على ترتيب ما قد أحوج[6] إليه من ذلك، حتى يوجد فى حال حاجته إلى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه، وتحول بينه وبين مرضعته، فإذا نقل من ذلك وأحوج إلى غذاء[7] لا ينتفع به، ولا يصل منه إلى غرضه إلا بطحنها له، جعل له منها بقدر ما به الحاجة فى ذلك إليه،

(١) فى الأصل: يكن.

(٢) فى الأصل: قبلها.

(٣) فى الأصل: إلا باتفاق.

(٤) فى الأصل: تلك بذلك، وفى: وحاجتها بذلك.

(٥) شيئًا. وهو خطأ.

(٦) فى الأصل: صرح.

(٧) فى الأصل: وهو حى إلى هذا لا ينفع، وفى ت: وخرج إلى غذاء.

والمعدة المُعَدَّة[1] لطبخ ما يصل إليها من ذلك، وتلطيفه، حتى يصل إلى الشعر والظفر، وغير ذلك من سائر الأعضاء فى مجار لطاف قد هيئت لذلك بمقدار[2] ما يقيمها، والكبد المعدّة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب، والرئة المهيأة لإخراج بخار الحرارة[3] التى فى القلب، وإدخال ما يعتدل به[4] من الهواء البارد باجتذاب المناخر، وما فيها من الآلات المعدة لخروج ما يفضل من الغذاء عن وقت الحاجة فى مجارٍ[5] ينفذ ذلك منها، وغير ذلك مما يطول شرحه، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق، ولا يستغنى[6] فيما هو عليه من مقدر له يرتبه[7]؛ إذ كان ذلك[8] لا يصح أن يترتب وينقسم فى سلالة الطين والماء المهين بغير صانع لها[9]، ولا مدبر عند كل عاقل يتأمل، كما لا يصح أن ترتب[10] الدار على ما يحتاج[11] إليه فيها من البناء بغير مدبر يقسم ذلك فيها،

---

(١) فى الأصل: المعدة لطبخ.

(٢) فى الأصل: المقدار.

(٣) فى الأصل: فى نجار الحرارة.

(٤) فى الأصل: لا يستدل.

(٥) فى الأصل: فى مجارى.

(٦) فى الأصل: ولا يتعين.

(٧) فى ت: مفهوم له يربه، بغير مقوم يربه. والصواب ما أثبتناه من الأصل؛ لأن الأمر هنا أمر تقدير، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩].

(٨) فى ت: إذ كل.

(٩) لها: ليست بالأصل.

(١٠) فى الأصل: يترتب.

(١١) فى الأصل: يحتاج (بالبناء للمجهول)، وفى ت: تحتاج.

ويقصد إلى ترتيبها.

ثم زادهم تعالى[1] بيانًا بقوله عز وجل[2]: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾﴾[3] فدلهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذى بالخلق الحاجة إليه فى مصالحهم التى لا تخفى مواقع[4] انتفاعهم بها فى الليل الذى جعل لسكونهم، ولتبريد ما زاد عليهم من حر الشمس فى زروعهم وثمارهم، والنهار الذى جُعل لانتشارهم وتصرفهم فى معايشهم على القدر الذى يحتملونه فى ذلك.

ولو كان تصرفهم كله ليلًا لأضر بهم ما فيه من الظلمة التى تقطعهم عن التصرف فى مصالحهم، وتحول بينهم وبين إدراك منافعهم.

وكذلك لو كان دهرهم كله نهارًا لأضر بهم ذلك، ودعاهم ما فيه من الضياء إلى التصرف فى طلب المعاش، مع حرصهم على ذلك إلى ما لا يطيقونه، فأداهم[5] قلة الراحة إلى عطبهم، فجعل لهم من النهار قسطًا لتصرفهم لا يجوز بهم قدر الطاقة فيه، وجعل لهم من الليل قسطًا لسكونهم، لا يقصر عن قدر[6] حاجتهم؛ لتعتدل فى ذلك أحوالهم، وتكمل مصالحهم.

---

(١) فى الأصل: زادهم تعالى.

(٢) عز وجل: سقطت من الأصل

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) فى الأصل: واقع.

(٥) فى الأصل: فإذا هم.

(٦) فى ت: ورك حاصتهم.

وجعل لهم[1] من الحر والبرد فيهما بمقدار[2] ما لهم ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح رفقًا لهم[3].

وجعل لون ما يحيط[4] بهم من السماء ملائمًا[5] لأبصارهم، ولو كان لونها على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها[6]، ودلهم على حدثها بما ذكرناه من حركاتها واختلاف هيئاتها[7] كما ذكرنا آنفًا.

ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض وما فيهما من الحكم مع عظمهما وثقل أجرامهما إلى إمساكه عز وجل لهما بقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾ ﴾[8]. فعرّفنا سبحانه وتعالى[9] أن وقوعهما لا يكون من غيره، وأن وقوفهما لا يجوز أن يكون[10] بغير مُوقِّف.

---

(١) وجعل لهم: ساقطة من الأصل.

(٢) فى الأصل: مقدار.

(٣) فى س: وفقا لهم.

(٤) فى س: كون يحيط بهم.

(٥) السماء: سقطت من س، وفى الأصل: السماء ملازمًا.

(٦) فى الأصل: أفسدها.

(٧) فى الأصل: هيباتها.

(٨) فاطر: ٤١.

(٩) فى الأصل: تعرفنا تعالى.

(١٠) يكون: سقطت من الأصل.

٣- فساد قول الفلاسفة:

ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع، وما يدعونه من فعل الأرض، والماء، والنار، والهواء فى الأشجار، وما يخرج منها من سائر الثمار بقوله عز وجل: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ﴾ ثم قال عز وجل: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٤ ﴾[١].

٤- دليل التوحيد:

ثم نبه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها، وأنه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[٢].

ووجه الفساد بذلك، لو كانا إلهين ما اتسق أمرهما[٣] على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان[٤] لابد أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما عند التمانع فى الأفعال، والقدرة على ذلك.

[وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر][٥] على طريق البدل من فعل الآخر[٦]، أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك؛ فإن كان كل واحد منها قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر

(١) الرعد: ٤.
(٢) الأنبياء: ٢٢.
(٣) قرأها مكارثى: أمرهم. وهو خطأ.
(٤) فى الأصل: ولو كان. وهو خطأ.
(٥) ما بين المعقوفين ساقط من س.
(٦) فى الأصل: من بدل.

بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أن يُمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مذموم عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر فعل مقدور[1] الآخر بدلًا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتيهما[2]، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًا.

٥- دليل البعث:

ثم نبه المنكرين[3] للإعادة مع إقرارهم بالابتداء على جواز إعادته تعالى لهم حيث قال لهم لما استكبروها[4]، وقالوا: ﴿ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ﴿٧٨﴾ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾. ثم أوضح لهم ذلك بقوله عز وجل[5]: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾[6] فدلهم بما يشاهدونه - من جعله النار من العفار والمرخ[7] وهما شجرتان خضراوتان إذا حكت إحداهما الأخرى بتحريك الريح لهما

(١) فى الأصل: على مثل مقدور. ويبدو أن كلمة مثل تكرار الكلمة فعل السابقة ومصحفة.

(٢) فى الأصل: قدرتهما.

(٣) فى الأصل: التكوين.

(٤) كذا فى الأصل. وهو صحيح. وفى ت: لما استنكروها.

(٥) عز وجل: سقطت من ت.

(٦) يس: ٧٨- ٨٠.

(٧) فى الأصل: المعشر والمرخ، وفى س: العقار والمرح. والصواب ما أثبتناه. والعفار والمرخ هما: زنادة العرب، ومنه قولهم فى كل شجر نار، واستمد المرخ والعفار، فالعفار هو الزند لا على المرح الزند الأسفل. انظر تفسير الطبرى وابن كثير لهذه الآية.

اشتعل النار فيهما - على جواز إعادة الحياة فى العظام النخرة والجلود المتمزقة.

ثم نبه عباد الأصنام بتعريفه[1] لهم على فساد ما صاروا إلى عبادتها مع نحتها بقوله عز وجل: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾. ثم قال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ فبين لهم فساد عبادتها، ووجوب عبادته دونها بأنها إذا كانت لا تصير أصنامًا إلا بنحتكم لها، فأنتم أيضًا أولى أن لا تكونوا[2] على ما أنتم عليه من الصور والهيئات إلا بفعلى [3] ، وإنى مع خلقى لكم وما تنحتونه خالق [4] لنحتكم؛ إذ [5] أنا المقدر لكم عليه، والممكن لكم[6] منه.

٦- المنكرون للنبوة:

ثم رد على المنكرين لرسله بقوله عز وجل: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ﴾[7] وقال: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى

---

(١) فى الأصل: وبتعريفه لهم.

(٢) فى الأصل: فأنتم أيضًا أولى أن تكونوا ... الخ لسقوط لا النافية، وفى ت: فأنتم أيضًا لن تكونوا، واخترنا الأصل؛ لأنه أبلغ فى الدلالة على المطلوب.

(٣) فى الأصل: إلا فعل.

(٤) فى الأصل: خلق. وهو خطأ.

(٥) فى الأصل: إذا.

(٦) فى الأصل: لهم.

(٧) الأنعام: ٩١.

ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[1].

ثم احتج النبي ﷺ على أهل الكتاب بما فى كتبهم من ذكر صفته، والدلالة على اسمه ونعته، وتحدى النصارى لما كتموا[2] ما فى كتبهم من ذلك وجحدوه بالمباهلة عند أمر الله عز وجل له بذلك بقوله عز وجل: ﴿ فَمَنۡ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴾[3].

وقال لليهود لما بهتوه: ﴿ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾[4]، فلم يجسر أحد منهم[5] على ذلك مع اجتماعهم على تكذيبه، وتناهيهم فى عداوته واجتهادهم فى التنفير عنه[6]، لما أخبرهم بحلول الموت بهم إن أجابوه إلى ذلك، فلولا معرفتهم بما له فى كتبهم وصدقه فيما يخبرهم؛ لأقدموا على إجابته، ولسارعوا إلى فعل ما يعلمون أنه فيه توهين[7] أمره.

---

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) فى الأصل: كتبوا. وهو خطأ.

(٣) آل عمران: ٦١.

(٤) البقرة: ٩٤.

(٥) فى الأصل: فلم يخبر أحد منهم.

(٦) فى الأصل: فى التحسير عنه.

(٧) فى الأصل: توهن.

٧- القرآن آية صدق النبى ﷺ:

ثم إن الله عز وجل بعد إقامة الحجج عليهم أزعج[١] خواطر جماعتهم للنظر فيما دعاهم إليه، ونبههم عليه بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة، وأيده بالقرآن الذى تحدى به فصحاء قومه الذين بُعث إليهم لما قالوا إنه مفترٍ[٢] أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات أو بسورة من مثله[٣]. وقد خاطبهم فيه بلغتهم، فعجزوا عن ذلك مع إخباره له أنهم لا يأتون بمثله ولو تظاهر على ذلك الإنس والجن.

وقطع عليه الصلاة[٤] والسلام عذرهم به وعذر غيرهم، كما قطع موسى عليه السلام عذر السحرة وغيرهم فى زمانه بالعصى التى فضحت سحرهم، وبان بما كان منها لهم ولغيرهم أن ذلك من فعل الله تعالى، وأن ليس يبلغه قدرهم، ولا يطمع فيه خواطرهم، وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان فى زمانه من الأطباء الذين قد برعوا فى معرفة العقاقير، وقوى ما فى[٥] الحشائش، وقدر ما ينتهى إليه علاجهم، وتبلغه حيلهم[٦] بإحياء الموتى بغير علاج، وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك مما قهرهم[٧] به، وأظهر

---

(١) فى الأصل: انغل.

(٢) فى الأصل: توجد كلمة كأنها حى ترى.

(٣) فى الأصل: بسورة مثله. ولقد وقع التحدى بذلك مرتين: مرة فى مكة حيث تحداهم أن يأتوا بآية أو بسورة من مثله، ومرة فى المدينة حيث تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات.

(٤) سقطت من ت.

(٥) فى الأصل: وجواحا.

(٦) وتبلغه حيلهم: ليست بالأصل. وأضفناها من ت.

(٧) فى ت: بهرهم.

لهم منه ما يعلمون بيسير الفكر أنه خارج عن قدرهم وما يصلون إليه بحيلهم.

وكذلك أزاح نبيّنا ﷺ بالقرآن وما فيه من العجائب علل الفصحاء من أهله، وقطع به عذرهم لمعرفته[1] أنه خارج عما انتهت إليه فصاحتهم فى لغاتهم، ونظموه فى شعرهم، وبسطوه فى خطبهم، وأوضح لجميع من بعث إليه من الفرق الذى ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيناته[2]، ودل على صحة ما دعاهم[3] إليه ببراهين الله وآياته، حتى لم يبق لأحد منهم شبهة فيه، ولا احتيج[4] مع ما كان منه عليه الصلاة والسلام فى ذلك إلى زيادة من غيره، ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن عليه الصلاة[5] والسلام حجة على جماعتهم، ولا كانت طاعته لازمة لهم، مع خصامهم وشدة عنادهم[6] ولكانوا[7] قد احتجوا عليه بذلك، ودفعوه عما يوجب طاعتهم له، وقرعوه بتقصيره عن إقامة الحجة عليهم فيما يدعوهم إليه مع طول تحديه لهم، وكثرة تبكيتهم، وطول مقامه فيهم، ولكنهم لم يجدوا سبيلًا مع حرصهم عليه.

---

(١) فى ت: لرؤيته.

(٢) فى الأصل: يقرأ كأنها وبيانه.

(٣) فى الأصل: ما دعهم.

(٤) قرأها فى ت: ولا احتج. وهو خطأ.

(٥) سقطت فى: ت.

(٦) فى الأصل: غيارتهم.

(٧) ولكانوا: ليست بالأصل. ومكانها كلمة غير واضحة.

وإذا كان هذا على ما ذكرناه علم صحة ما ذهبنا[1] إليه فى دعوته عليه الصلاة[2] والسلام إلى التوحيد وإقامة الحجة على ذلك وإيضاحه الطرق إليها[3].

٨- دلائل نبوة محمد ﷺ:

وقد أكد الله تعالى دلالة نبوته بما كان من[4] خاص آياته عليه الصلاة[5] والسلام التى تنقض بها عاداتهم؛ كإطعامه الجماعة الكثيرة فى المجاعة الشديدة من الطعام اليسير، وسقيهم الماء فى العطش الشديد من الماء اليسير، وهو ينبع من بين أصابعه حتى رووا ورويت مواشيهم، وكلام الذئب، وإخبار الذراع المشوية أنها مسمومة، وانشقاق القمر، ومجيء الشجرة إليه عند دعائها إليه، ورجوعها إلى مكانها بأمره لها، وإخباره لهم عليه الصلاة والسلام بما تجنه[6] صدورهم، وما يغيبون[7] به عنه من أخبارهم.

ثم دعاهم عليه الصلاة[8] والسلام إلى معرفة الله عز وجل وإلى طاعته

---

(١) فى الأصل: مذهبنا إليه.

(٢) ليست فى ت.

(٣) هكذا بالأصل. وقرأها محقق: ت إليه. وهو خطأ.

(٤) من: سقطت من الأصل.

(٥) ليست فى ت.

(٦) فى الأصل: كأنها تحيفه. ولعلها محرفة عن تخفيه. وما أثبتناه من ت.

(٧) فى الأصل: يعينون.

(٨) ليست فى ت.

فيما كلف تبليغه[1] إليهم بقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾[2]، وعرفهم أمر الله تعالى بإبلاغه ذلك، وما ضمنه له من عصمته منهم بقوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[3]، فعصمه الله منهم مع كثرتهم وشدة بأسهم، وما كانوا عليه من شدة[4] عنادهم وعداوتهم له، حتى بلَّغ رسالة ربه تعالى إليهم مع كثرتهم[5]، ووحدته[6] وتبرى أهله منه، ومعاداة عشيرته، وقصد جميع المخالفين له حين سفَّه آراءهم فيما كانوا عليه من تعظيم أصنامهم، وعبادة النيران، وتعظيم الكواكب، وإنكار الربوبية، وغير ذلك مما كانوا عليه [حتى بلَّغ الرسالة، وأدَّى الأمانة، وأوضح الحجة فى فساد جميع ما نهاهم عنه مما كانوا عليه][7]، ودلهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وبياته، وأنه عليه الصلاة والسلام لم يؤخر عنهم بيان شيء مما دعاهم إليه عن وقت [تكليفه فعله، لما يوجبه تأخير ذلك عنهم من سقوط][8] تكليفهم لهم.

---

(١) فى ت: تبليغه.

(٢) التغابن: ١٢.

(٣) المائدة: ٦٧.

(٤) شدة: ليست بالأصل. والزيادة من ت.

(٥) كثرتهم: ليست فى ت.

(٦) فى الأصل: وحدته. وأضفنا الواو ليستقيم المعنى.

(٧) العبارة التى ما بين المعقوفين ليست فى س.

(٨) ما بين المعقوفين سقط من الأصل، وأضفناه من نسخة: ت.

وإنما جوز فريق من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله[1] الله من الأحكام قبل لزوم[2] فعله لهم. فأما تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافتهم . ومعلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي ﷺ إليه من واجهه من أمته من اعتقاد حدثهم، ومعرفة المحدث لهم، وتوحيده، ومعرفة أسمائه الحسنى، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات فعله، وتصديقه فيما بلغهم من رسالته مما لا يصح[3] أن يؤخر[4] عنهم البيان فيه[5]؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم[6] بفعله فى الزمن المتراخى عنه، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور[7]، وإنما كان[8] ذلك من قبل أنه لو أخر ذلك عنهم[9] لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه. وهذا غير جائز عليه لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره وسقوط طاعته.

ولهذا المعنى لم يوجد[10] عن أحد من صحابته خلاف فى شيء مما وقفت

---

(١) فى الأصل: جله.

(٢) فى الأصل: بروز فعله.

(٣) فى الأصل: مما يصح، بدون لا النافية. وهو خطأ.

(٤) فى الأصل: إنها جر.

(٥) فى الأصل: فيهم فيه.

(٦) جاءت هذه الجملة فى الأصل هكذا: من ترمهم. وسقطت كلمة ولا أمرهم.

(٧) فى الأصل: بفعل ذلك القول. وهو تحريف.

(٨) فى الأصل: وإن كان.

(٩) فى الأصل: نبهم.

(١٠) فى الأصل: وهذا المعنى لم نجد. وهو تحريف.

عليه جماعتهم[1]، ولا شك فى شيء منه، ولا نقل عنهم كلام فى شيء من ذلك، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل مضوا جميعًا على ذلك[2]، وهم متفقون لا يختلفون فى حدثهم[3] ولا فى توحيد[4] المحدِث لهم وأسمائه وصفاته، وتسليم جميع المقادير إليه، والرضا فيها بأقسامه[5]، لما قد ثلجت به صدورهم، وتبينوا[6] وجوه الأدلة التى نبههم عليه الصلاة والسلام عليها[7] عند دعائه لهم إليها، وعرفوا بها صدقه فى جميع ما أخبرهم به، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوا[8] من الاجتهاد فى حوادث[9] الأحكام عند نزولها بهم، وحدوثها[10] فيهم، وردها إلى معانى الأصول التى وقفهم عليها، ونبههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم - رحمة الله عليهم[11] - فى ذلك ما نقل إلينا عنهم من طريق[12] الاجتهاد التى اتفقوا عليها، والطرق التى اختلفوا فيها،

---

(١) فى الأصل: مما وقفت عليه السلام جماعتهم، وفى ت: مما وقف.

(٢) فى س: جميعًا رحمة الله عليهم على ذلك.

(٣) فى س: حدوثهم.

(٤) فى الأصل: ولا توحيد.

(٥) فى س: بأقساحه فيه.

(٦) فى ت: وينط.

(٧) فى الأصل: عليه. وسقطت الصلاة من ت.

(٨) فى ت: كلفوه.

(٩) فى س: وفى حوادث.

(١٠) فى ت: عند نزولها فيهم.

(١١) رحمة الله عليهم: زيادة من س.

(١٢) فى س: من طرق.

ولم يقلد بعضهم بعضًا فيما صاروا إليه من جميع[1] ذلك، لما كلفوه من الاجتهاد وأمروا به.

فأما ما دعاهم إليه عليه الصلاة[2] والسلام من معرفة حدثهم[3]، ومعرفة محدثهم[4]، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وعدله وحكمته، فقد بين[5] لهم وجوه الأدلة فى جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، واستغنوا عن[6] استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعًا[7] بما نبههم النبي ﷺ[8] من الأدلة[9] على ذلك، وما شاهدوه من آياته[10] الدلالة على صدقه، وعذر سائر من تأخر عنه[11] بنقلهم ذلك إليهم، ونقل كل زمان حجة على من بعدهم، من غير أن نحتاج - أرشدكم الله تعالى[12] - فى المعرفة

(١) هكذا بالأصل. وفى ت: فى جميع ما صاروا إليه من جميع ذلك. وسقطت كلمة: جميع من س.

(٢) سقطت فى ت.

(٣) فى س: حدوثهم.

(٤) فى ت: والمعرفة بمحدثهم.

(٥) فى الأصل: تبيين.

(٦) فى الأصل: كأنها وأملوا على.

(٧) فى الأصل: مقطوع. وهو خطأ.

(٨) فى ت: عليه السلام.

(٩) فى س: من الدلالة.

(١٠) فى ت: من الآيات.

(١١) فى س: عنهم.

(١٢) تعالى: زيادة من س.

لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة[1] غير الأدلة التى نبه النبى ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها؛ إذ كان من المستحيل أن يأتى فى ذلك[2] أحد بأهدى مما أتى به[3]، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعُد عنه عليه الصلاة والسلام.

وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور فى أهل النقل الذين[4] عنوا بحفظ ذلك، وانقطعوا إلى الاحتياط فيه، والاجتهاد فى طلب الطرق الصحيحة إليه، من المحدثين والفقهاء، يعلمه أكابرُهم[5] أصاغرَهم، ويدرِّسونه[6] صبيانهم فى كتاتيبهم، لتقرر ذلك[7] عندهم، وشهرته فيهم[8]، واستغناؤهم[9] فى العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التى نبههم صاحب الشريعة عليها فى وقت دعوته.

٩- أدلة الرسل أوضح من دليل الجوهر والعرض:

واعلموا - أرشدكم الله - أن ما دل على صدق النبى ﷺ من المعجزات

---

(١) فى ت: دلالة.

(٢) فى الأصل: بعد ذلك.

(٣) به: سقطت من الأصل.

(٤) فى س: فى أهل النفل الذى.

(٥) فى ت: أكبارهم.

(٦) فى الأصل: أو يدرسونه.

(٧) فى الأصل: ليقرر ذلك.

(٨) فى الأصل: وشهدهم تدمقهم، وفى س: وشهد ترويتهم.

(٩) فى الأصل: واستقناهم.

بعد تنبيه لسائر المكلفين[1] على حدثهم ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة إخباره، ودل على أن ما أتى[2] به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل، وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد[3] علم صحة كل ما أخبره به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلة على صحة سائر ما دعا[4] إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلًا إلى إدراكه، وطريقًا إلى العلم بحقيقته[5]، وكان ما يستدل به من إخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض[6] التى اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع والمنحرفين[7] عن الرسل - عليهم السلام - من قبل أن الأعراض لا يصح[8] الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه فى الاستدلال على وجودها.

والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها.

---

(١) فى الأصل: تنبهم لساير المتكلفين، وفى س: المكلفين، وفى ت: المتكلفين.

(٢) فى الأصل: ما أتاكم.

(٣) فقد: ليست فى ت.

(٤) فى الأصل: ما دعا.

(٥) يرى المؤلف أن طريق الوحى والعلم النبوى هو من وسائل المعرفة، وطريقها التواتر.

(٦) يشير بذلك المؤلف إلى دليل الجوهر والعرض الذى أخذ به الفلاسفة والمتكلمون فى الاستدلال على وجود الله. وتبعهم فى ذلك المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة. انظر فى ذلك: كتابنا قضية التوحيد بين الدين والفلسفة – الفصل الخاص بنقد موقف الفلاسفة والمتكلمين.

(٧) فى الأصل: المنحرفين بدون واو العطف.

(٨) فى الأصل: الاعتراض. وهو تحريف.

والمعرفة بمخالفتها للجواهر فى كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها.

والمعرفة بأنها لا تبقى.

والمعرفة بأجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها.

والمعرفة بأن ما لا ينقل منها فحكمه فى الحدث حكمها[1].

ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة، وما يفسد به شبه المخالفين فى جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هى أدلة عليه عند[2] مخالفينا الذين يعتمدون فى الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفًا.

وفى كل رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها.

وليس يحتاج - أرشدكم الله - فى الاستدلال بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى[3] مثل ذلك؛ لأن آياته والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر فى صحة ما يدعو إليه.

وتأمل ما استشهدوا[4] به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير[5] الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح

(١) فى س: فى الحدوث حكمها.
(٢) فى الأصل: على ما هى له له. عليه عند.
(٣) إلى: سقطت فى الأصل.
(٤) فى ت: واستشهد به.
(٥) فى س: الله تعالى يدرك ليسير.

الطرق إلى ذلك، ولا سيما مع إزعاج الله تعالى قلوب سائر من أرسل إليه النبي ﷺ على النظر فى آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم[1] به من النقم عند إعراضهم عنه، ومخالفتهم له، على ما ذكرنا مما كان من ذلك عند دعوة موسى وعيسى ومحمد – عليهم الصلاة والسلام[2] –.

وإذا كان ذلك على ما وصفنا بَان لكم - أرشدكم الله - أن طريق الاستدلال بأخبارهم - عليهم السلام - على سائر ما دُعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض؛ إذ كانت أقرب إلى البيان[3] على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة، مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء، واغتروا بها لبعدها عن الشبه كما ذكرناه، وقرب من أخلد ممن ذكرنا[4] إلى الاستدلال[5] به من الشبه.

وكذلك ما منع الله رسله من الاعتماد عليه لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم، وكلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه. فأخلد سلفنا - رضى الله عنهم[6] - ومن تبعهم من الخلف الصالح بعدما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم، ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الأدلة، إلى التمسُّك بالكتاب والسنة وطلب الحق فى سائر ما دعوا

---

(١) فى الأصل: كأنما وما نقرر.

(٢) فى ت: صلى الله عليه وسلم.

(٣) فى الأصل: البيان بدون حرف الجر إلى.

(٤) فى الأصل: ما أخلد ما ذكرنا. وهو خطأ.

(٥) فى س: إلى ذكر الاستدلال به.

(٦) فى ت: رحمة الله عليهم.

إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها لثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام عندهم، وثقتهم[1] بصدقه فيما أخبرهم به عن ربهم؛ لما وقفته الدلالة لهم فيه، وكفتهم[2] العبرة بها بما ذكرناه[3] له، وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة فى ذلك عنه.

وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم فى العقول وغلط من دفع ذلك، وبان صدقهم بالآيات التى ظهرت عليهم، لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم.

فلما كان هذا واجبًا كما ذكرناه عند سلف الأمة والخلف، كان اجتهاد الخلف فى طلب إخبار النبى ﷺ والاحتياط فى عدالة الرواة لها واجبًا عندهم؛ ليكونوا فيما[4] يعتقدونه من ذلك على يقين[5].

---

(١) فى الأصل: ونبههم.

(٢) فى ت: لما وثقته الدلالة لهم فيه وكشفته لهم العبرة. والصواب ما عليه الأصل.

(٣) فى ت: لهم العبرة بما ذكرناه، وفى س: العبرة بما ذكرياه.

(٤) فى الأصل: فيها. وهو تحريف.

(٥) يقارن المصنف هنا بين دليل الفلاسفة الذين أخذوا فيه بدليل الجوهر والعرض، ودليل الرسل ودلائل صدقهم ومن أخذ عنهم من سلف الأمة، ويبين أن حال أتباع الرسل يختلف عن حال من أنكر نبوتهم وأعرض عن نهجهم من الفلاسفة وغيرهم، وإذا ظهر لأتباع=

١٠- اهتمام السلف بجمع أقوال الرسول ﷺ:

ولذلك[١] كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة فى طلب الكلمة تبلغه عن رسول الله ﷺ حرصًا على معرفة الحق من وجهه، وطلبًا للأدلة الصحيحة فيه، حتى تثلج صدورهم بما يعتقدونه، وتسكن نفوسهم إلى ما يتدينون به، ويفارقوا[٢] بذلك من ذمه الله فى تقليده لمن يعظمه من سادته بغير دلالة تقتضى ذلك.

ولما كلفهم الله عز وجل ذلك[٣]، وجعل أخبار نبيه ﷺ طريقًا إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان، حفظ أخباره عليه السلام فى سائر الأزمنة، ومنع من تطرق الشبهة عليها، حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها، أو تبديل معنى[٤] كلمة قالها إلا كشف الله عز وجل[١] سره، وأظهر فى الأمة

= الرسل جواز نبوة الأنبياء وظهر لهم دليل صدقهم فيما أخبروا عنه لم يجز لهم بعد ذلك العدول عن طريق الأنبياء إلى طريق الفلاسفة واستدلالهم بالأعراض والجواهر كما يلزم عنه من أمور كثيرة بعيدة عن الفطرة والطبع، وبهذا يظهر الفرق واضحًا بين موقف أبى الحسن الأشعرى وموقف متأخرى الأشاعرة الذين مالوا إلى الأخذ بدليل الجوهر والعرض ودافعوا عنه. ويظهر من ذلك أن المؤلف لفت نظرنا إلى أن السلف اهتموا بقضية الرواية وعدالة الرواة والاحتياط فى عدالتهم والتثبت من صدق أخبارهم عن الرسول ﷺ، وكفاهم فى ذلك دليل الرسول ﷺ وصدقه فيما أخبر به عند ربه؛ ليكون برهانًا صادقًا فى كل ما دعاهم إليه؛ لأن العلم يحدثهم ووجود المحدث لهم.

(١) فى ت: ولهذا.

(٢) فى الأصل: ويقارفوا، وفى س: ويقارفون.

(٣) ذلك: ليس فى ت.

(٤) معنى: ساقطة من الأصل.

أمره، حتى يرد ذلك عليه العربي والعجمي[٢]، ومن قد أهّل لحفظ ذلك من حملة علمه عليه الصلاة والسلام والمبلغين عنه، كما حفظ كتابه حتى لا يطيق[٣] أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن[٤] فيه[٥]، أو تسكين[٦] حرف متحرك، إلا تبادر[٧] القراء[٨] فى رد ذلك عليه، مع اختلاف لغاتهم، وتباين أوطانهم؛ لما أراده الله عز وجل من صحة الأداء عنه[٩]. ووقوع التبليغ لما أتى به نبينا عليه الصلاة والسلام إلى من يأتى فى آخر الزمان لانقطاع الرسل بعده، واستحالة خلوهم من حجة الله عليهم[١٠]، حتى قد ظهر ذلك بينهم، وأيست من نيله خواطر[١١] المنحرفين عنه.

وجعل الله ما حفظه[١٢] من ذلك، وجمع القلوب[١٣] عليه حجة على من

---

(١) فى ت: الله تعالى.

(٢) فى ت: والعجمى.

(٣) فى الأصل: لا ينطق.

(٤) ساكن: ليست فى س.

(٥) فيه: ليست فى الأصل.

(٦) فى ت: ولا تسكين.

(٧) فى ت: يبادر.

(٨) فى س: «إلى» بدلًا من «فى».

(٩) عنه: ليست فى ت.

(١٠) عليهم: ليست فى الأصل.

(١١) فى الأصل: خواطرهم.

(١٢) هكذا فى الأصل. وقرأها محقق ت: حفظ. وهو خطأ.

(١٣) فى الأصل: وجميع المحكوم عليه. وهو خطأ.

تعبد بعده[1] عليه الصلاة والسلام بشريعته، ودلالة لمن[2] دعا إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار، وأكمل الله عز وجل[3] لجميعهم طرق الدين، وأغناهم بها عن التطلع إلى غيرها من البراهين، ودل على ذلك بقوله عز وجل[4]: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾[5]، وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به[6]، وبيَّن النبي ﷺ معنى ذلك فى حجة الوداع لمن كان بحضرته من الجم الغفير من أمته عند اقتراب أجله، ومفارقته لهم صلى الله عليه وسلم بقوله[7]: «اللَّهُمَّ هل بلغت ...»[8].

فلو كنا نحتاج مع ما[9] كان منه عليه الصلاة والسلام فى معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال؛ لما كان مبلغًا؛ إذ كنا نحتاج فى المعرفة[10] بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه

---

(١) فى الأصل: تبعد.

(٢) فى الأصل: إلى من.

(٣) عز وجل: ليست فى ت.

(٤) فى ت: لقوله تعالى.

(٥) المائدة: ٣.

(٦) فى ت: مم لدين به.

(٧) بقوله: ليست فى الأصل.

(٨) الحديث مشهور وارد فى صحيح البخارى - كتاب الحج - باب حجة الرسول. وانظر صحيح مسلم - كتاب الحج - باب حجة الوداع.

(٩) فى الأصل: مما كان.

(١٠) فى الأصل: إلى المعرفة.

الطرق التى ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعا إليه[1] وقوله بمنزلة الملغز[2]، ولو كان ذلك[3] كذلك لعارضه المنافقون وسائر المرصدين لعداوته فى ذلك، ولم يمنعهم منه مانع[4]، كما لم يمنعهم من تعنتهم[5] فى طلب الآيات ومجادلته[6] فى سائر الأوقات، ولكنهم لم يجدوا سبيلًا إلى الطعن؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يدع شيئًا مما تهم[7] الحاجة إليه فى معرفة سائر ما دعاهم إلى اعتقاده، أو مثل ما فعله[8] إلا وقد بينه لهم.

---

(١) فى الأصل: دعا إليه. وسقطت كلمة إليه من ت.

(٢) فى الأصل: اللغو.

(٣) ذلك: ليست فى ت.

(٤) منه: ليست فى ت.

(٥) فى الأصل: من تعنته، وفى س: فى تعنيه.

(٦) فى س: ومجادلتهم.

(٧) فى ت: بهم.

(٨) فى س: أو مثله فعله كذا.

يبين المؤلف أن الرسول ﷺ لم يترك شيئًا يحتاج إليه المسلم فى أمر دينه إلا بينه له، وقد صرح الرسول ﷺ بذلك فى قوله: «تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها»

وقال سلمان الفارسى: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة.

وقال: ما مات رسول الله ﷺ وطائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكر لنا من علمًا، فلو كان بالمسلمين حاجة إلى دليل الأعراض والجواهر لكان الرسول أسرع الخلق إلى بيانه والإرشاد إليه وإلا لما كان مبلغًا عن ربه، وكان ملغزًا فى دعوته بدلًا من أن يكون هاهيا ومن هنا يفهم خطر العدول عن نهج الأنبياء إلى نهج غيرهم فى أمور العقيدة وأصول الدين، فإذا كان من الضرورى العدول عنها فى مواقف معينة فليكن ذلك بقدر الحاجة؛ لأنها حينئذ ضرورة وتقدر الضرورة بقدرها حتى يتبين الأمر للخصم، ثم يوضح له الفرق بين المنهجين ليأخذ بعد ذلك بأحسنهما وهو منهج الأنبياء.

ويزيد هذا وضوحًا قوله عليه الصلاة والسلام: «إنى قد تركتكم على مثل الواضحة ليلها كنهارها».

وإذا كان هذا على ما وصفنا[1] علم أنه لم يبق بعد ذلك عتب[2] لزائغ، ولا طعن لمبتدع؛ إذ كان عليه الصلاة والسلام قد أقام الدين بعد أن أرسى أوتاده، وأحكم أطنابه، ولم يدع النبى [3] ﷺ لسائر من دعاه[4] إلى توحيد الله حاجة إلى غيره، ولا لزائغ طعنًا عليه.

ثم مضى صلى الله عليه وسلم محمودًا بعد إقامته الحجة، وتبليغ الرسالة، وأداء الأمانة، والنصيحة لسائر الأمة، حتى لم يحوج أحدًا[5] من أمته إلى[6] البحث عن شيء قد أغفله هو مما ذكره لهم، أو معنى أسره إلى أحد من أمته؛ بل قد قال صلى الله عليه وسلم فى المقام الذى لم ينكتم قوله فيه؛ لاستحالة كتمانه على من حضره، أو طى شيء منه[7] على من شهده: «إنى خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي»[8].

---

(١) فى الأصل: بما رضينا.

(٢) فى ت: لعنت.

(٣) النبى: ليست فى الأصل.

(٤) فى الأصل: ما ادعاه.

(٥) فى الأصل: أحد.

(٦) إلى: ليست فى الأصل.

(٧) فى س: أو ظن يشهد، وفى الأصل: أو ظن منه من شهده.

(٨) ورد الحديث فى مواضع متفرقة من كتب السنة بألفاظ متقاربة. انظر مسند الإمام أحمد ابن حنبل ٣٦٧/٤، وسنن الدارمى ٤٣٢/٣ (كتاب فضائل القرآن)، وصحيح مسلم ٨٩/٢ (كتاب الحج، باب حجة الرسول).

ولعمرى إن فيهما الشفاء من كل أمر مشكل، والبرء من كل داء معضل[1]، وإن فى حراستهما من الباطل على ما تقدم ذكرنا له آية[2] لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده.

وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال به[3]، وقوة لما عرفوا الحق منه، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم[4] بهت أهل البدع لهم[5] فى نسبتهم لهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم لهم[6] فى المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم. وبالله التوفيق.

وإذ قد بان بما ذكرناه استقامة طرق استدلالهم وصحة معارفهم فلنذكر[7] الآن ما أجمعوا عليه من الأصول.

(١) فى ت: معظل.

(٢) آية: ليست بالأصل، وفى س: كفاية.

(٣) فى الأصل: على صحة ما أسندوا. وسقطت كلمة: به.

(٤) فى ت: عرفتم.

(٥) لهم: ليست فى ت، س. وكثيرًا ما يذكر المؤلف القدرية والحبتلة ويريد بهم المعتزلة.

(٦) لهم: ليست فى الأصل.

(٧) فى ت: فليذكر.

الباب الثانى

باب ذكر ما أجمع عليه السلف

من الأصول التى نبهوا بالأدلة عليها وأخذوا فى وقت النبى ﷺ بها

١- حدوث العالم:

واعلموا[١] - أرشدكم الله - أن مما أجمعوا عليه - رحمة الله عليهم - على اعتقاده، مما دعاهم النبى ﷺ إليه، ونبههم بما ذكرناه على صحته، أن العالم بما فيه من أجناسه وأعراضه محدث، لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثًا واحدًا اخترع أعيانه[٢]، وأحدث جواهره وأعراضه، وخالف بين أجناسه ، وأنه عز وجل لم يزل قبل أن يخلقه واحدًا عالمًا قادرًا مريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا، له الأسماء الحسنى والصفات العلا، وأنهم عرفوا ذلك بما نبههم الله عز وجل عليه، وبيَّن لهم صلى الله عليه وسلم وجه الدلالة فيه، على ما تقدم شرحنا له قبل هذا الموضع.

٢- مخالفته للحوادث:

وأجمعوا على أنه عز وجل غير مشبه لشيء من العالم، وقد نبه الله عز وجل على ذلك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٣]، وبقوله عز وجل: ﴿وَلَمْ يَكُن

(١) فى الأصل: واعملوا.

(٢) فى الأصل: أعنانه.

(٣) الشورى: ٤٢.

لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾[1]. وإنما كان ذلك كذلك؛ لأنه تعالى لو كان شبيهًا لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، وقد قامت الدلالة على حدث جميع الخلق، واستحالة قدمه على ما بيناه آنفًا، وليس كونه عز وجل غير مشبه للخلق ينفى وجوده؛ لأن طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة إقباله عليه دون مشاهدته.

٣- الصفات:

وأجمعوا على[2] أنه تعالى لم يزل موجودًا حيًا قادرًا عالمًا مريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا على ما وصف به نفسه، وتسمى به فى كتابه، وأخبرهم به رسوله، ودلت عليه أفعاله، وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك، من قبل أن[3] الشيئين لا يشبهان بغيرهما، ولا باتفاق أسمائهما، وإنما يشبهان بأنفسهما، فلما كانت نفس البارى تعالى غير مشبهة بشيء من العالم بما ذكرناه آنفًا، لم يكن وصفه بأنه حى وقادر وعالم يوجب تشبهه بمن وصفناه بذلك منا، وإنما يوجب اتفاقهما فى ذلك اتفاق حقيقة القادر والعالم، وليس اتفاقهما فى حقيقة ذلك يوجب تشبيهًا بينهما، ألا ترى أن وصف البارى عز وجل بأنه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابهًا بينهما، وإن كانا قد اتفقا فى حقيقة الموجود، ولو وجب تشابههما بذلك لوجب

---

(١) الإخلاص: ٤.

(٢) على: ليست بالأصل.

(٣) أن: ليست بالأصل.

تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين، فلما لم[1] يجب بذلك بينهما تشابهًا - وإن كانا قد اتفقا فى حقيقة الموجود - لم يجب أن يوصف البارى عز وجل بأنه حى عالم قادر، ووصف الإنسان بذلك تشابههما. وإن اتفقا فى حقيقة ذلك، وإن كان الله عز وجل لم يزل مستحقًا لذلك، والإنسان مستحقًا لذلك عند خلق الله وخلق هذه الصفات فيه.

٤- قدم الصفات:

وأجمعوا على إثبات حياة الله[2] عز وجل لم يزل بها حيًا.

وعلمًا لم يزل به عالمًا.

وقدرة لم يزل بها قادرًا.

وكلامًا لم يزل به متكلمًا.

و إرادة لم يزل بها مريدًا.

وسمعًا وبصرًا لم يزل به سميعًا بصيرًا.

وعلى أن شيئًا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثًا؛ إذ لو كان شيئًا منها محدثًا لكان تعالى قبل حدثها موصوفًا بضدها، ولو كان كذلك يخرج عن الإلهية، وصار إلى حكم المحدَثين. الذين يلحقهم النقص، ويختلف عليهم صفات الذم والمدح. وهذا يستحيل على الله عز وجل، وإذا

(١) لم: ليست بالأصل. ويشير المؤلف بذلك إلى ضرورة اعتقاد المعاينة بين الخالق والمخلوق فى الصفات كما يثبت مباينته لخلقه فى الذات والاشتراك فى الأسماء لا يعنى الاتفاق أو المماثلة فى حقيقة المسمى.

(٢) فى الأصل: حياة الله.

استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال؛ إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال.

٥- الصفات حقيقة لا مجازًا:

وأجمعوا على أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه[١] أنفس المخلوقين.

واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات لم يكن موصوفًا بشيء منها فى الحقيقة، ومن لم يكن له (فعل لم يكن)[٢] فاعلًا فى الحقيقة.

ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسنًا.

ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلمًا فى الحقيقة.

ومن لم يكن له إرادة لم يكن فى الحقيقة مريدًا.

وإن من وصف بشيء من ذلك مع عدم الصفات التى توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقًا لذلك فى الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازًا أو كذبًا[٣]، ألا ترى أن وصف الله عز وجل للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما

---

(١) فى الأصل: لا تشتبهه.

(٢) فعل لم يكن: ليست فى الأصل. وجاءت هذه الجملة هكذا: ومن لم يكن له فاعلًا فى الحقيقة. وهذه الزيادة ضرورية ليستقيم المعنى.

(٣) يلاحظ أن الأشعرى ينفى هنا أن تكون صفات الله تعالى على سبيل المجاز، وإنما هى حقيقة على مراد الله منها؛ لأن المجاز، عنده نوع من الكذب، كما أشار إلى ذلك فيما بعد. وقد استدل علماء السلف بموقف الأشعرى هذا على أن صفات الله حقيقة لا مجاز، =

لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازًا.

وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودالة عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات التى وصف بها كان وصفه بذلك تلقيبًا[1] أو كذبًا، فإذا كان الله عز وجل موصوفًا بجميع هذه الأوصاف فى صفة الحقيقة وجب إثبات الصفات التى أوجبت هذه الأوصاف له فى الحقيقة، وإلا كان وصفه بذلك مجازًا كما وصف الجدار بأنه يريد، لما لم يكن له إرادة مجازًا.

ويبين هذا أن وصف الإنسان بأنه مريد وسارق وظالم مشتق من الإرادة والسرقة والظلم، وكذلك وصفه بأنه أسود مشتق من السواد، فإذا وصف بذلك من ليس له هذه الصفات فى الحقيقة كان وصفه بذلك تلقيبًا.

ألا ترى أن من سمت العرب من أولادها بذلك لم يستحق الذم؛ لأن تسميته بذلك لا يقتضى إثبات هذه الصفات، وإنما وضعوا ذلك لهم تلقيبًا، كما يلقبونهم بزيد وعمرو، وعلى مثل هذا السمع فى تسمية الجدار بأنه يريد، لما لم يكن له إرادة، وإذا كان وصف البارى عز وجل بسائر ما ذكرناه من كونه عز وجل حيًا وقادرًا وعالمًا ومتكلمًا ومريدًا وسميعًا وبصيرًا فى الحقيقة دون المجاز والتلقيب، وجب إثبات هذه الصفات التى اشتق له عز وجل الأوصاف من أخص أسمائها.

= وينبهوا بذلك إلى مخالفة متأخرى الأشاعرة لشيخهم فى هذه القضية.

(١) من باب الألقاب والمبالغة لا الحقيقة.

وقد أوضح ذلك بقوله عز وجل: ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾[1]، وقال: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[3] واجب إذا أثبتنا[4] هذه الصفات له عز وجل على ما ذكرته العقول واللغة والقرآن والإجماع عليها أن تكون[5] محدثة؛ لأنه تعالى لم يزل موصوفًا بها، ولا يجب أن تكون أعراضًا؛ لأنه عز وجل ليس بجسم، وإنما توجد الأعراض فى الأجساد، وتدل بأعراضها فيها وتعاقبها عليها على حدثها.

ويجب أن لا تكون[6] غيره عز وجل؛ لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه من الوجوه، والبارى عز وجل لا تجب[7] مفارقة صفاته له من قبل أن فى مفارقتها له ما يوجب حدثه وخروجه عن الإلهية، وهذا يستحيل عليه أن يكون تغيير البارى عز وجل جسمًا أو جوهرًا، أو محدودًا، أو فى مكان دون مكان، أو غير ذلك، لما لا يجوز عليه من صفاتنا مفارقته لنا، فلذلك لا يجوز على صفاته ما يجوز على صفاتنا.

ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه[8] لاستحالة

---

(١) الذرايات: ٥٦.

(٢) النساء: ١٦٦.

(٣) البقرة: ٢٥٥.

(٤) فى الأصل: واجبنا إذا بينا.

(٥) فى الأصل: أن يكون محدثًا. وهو خطأ واضح وخلاف ما عليه المذهب.

(٦) فى الأصل: ويجب أن يكون. وهو خطأ بدليل ما بعده.

(٧) فى الأصل: يجد.

(٨) فى الأصل: أن يكون لنفسه. والأشعرى هنا يضع أصلًا من أصول مذهبه فى الصفات =

كونه حياة، أو علمًا، أو قدرة؛ لأن من كان كذلك لم يبين منه الفعل، وذلك أن الفعل يتأتى من الحى القادر والعالم، دون الحياة والعلم والقدرة.

٦ - أمره قديم:

وأجمعوا على أن[١] أمره عز وجل وقوله غير محدث ولا مخلوق، وقد دل الله تعالى على صحة ذلك بقوله: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[٢]، ففرق تعالى بين خلقه وأمره. وقال: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾[٣]، فبين بذلك تعالى أن الأشياء المخلوقة تكون أشياء بعد إن لم تكن بقوله: {إذا أراد}[٤]. وإن قوله غير الأشياء المخلوقة من قبل أن[٥] أمره يقال للأشياء. وقوله كن[٦] لو كان مخلوقًا لوجب أن يكون قد خلقه بأمر آخر، وذلك

= وهو أن الصفات الإلهية ليست هى غير الذات؛ لأن الغيرية تقتضى المفارقة وليست هى عينه؛ لأنه تعالى ليس حياة ولا علما. وقد تبلورت هذه القاعدة فيما بعد لدى متأخرى المذاهب فقالوا عن الصفات: ليست هى هو، ولا هى غيره. والأشعرى من جانب آخر يرد على المعتزلة الذين جعلوا صفاته تعالى عين ذاته عند البعض أو أحوالًا له كما صرح أبو هاشم الجبائى. والبحث فى هذه القضية مستحدث بعد عصر الصحابة والتابعين، ولم أجد عند السلف فيها مقالًا.

(١) أن: ليست بالأصل.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) يس: ٨٢.

(٤) يقصد: أن الأشياء محدثة بإرادته فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾.

(٥) أن: ليست بالأصل.

(٦) فى الأصل: أما كونى. وهو خطأ.

القول لو كان مخلوقًا (لوجب أن يكون قد خلقه)[1] بقول آخر. وهذا يوجب على قائله أحد شيئين:

إما أن يكون كل قول محدث قد تقدمه قول محدث إلى ما لا نهاية له، وهذا قول أهل الدهر بعينه.

أو يكون ذلك القول حادثًا بغير أمره عز وجل له، فبطل معنى الاستدراج بذلك، وقد نص على هذا أمير المؤمنين على بن أبى طالب ﷺ بحضرة أوليائه من الصحابة وأعدائه من الخوارج لما أنكروا عليه التحكيم فقال: «والله ما حكمت مخلوقًا، وإنما حكمت كلام الله»، فلم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة الذين يوالونه، ولا أحد[2] من الخوارج الذين يعادونه، ولا روى عن أحد منهم خلاف له فى ذلك.

٧- صفة اليد والقبضة:

وأجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى، وأن له تعالى يدين مبسوطتين، وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، من غير أن يكون جوازًا[3]، وأن يديه تعالى غير نعمته، وقد دل على ذلك تشريفه

(١) ما بين القوسين ليس بالأصل.

(٢) فى الأصل: أحدا.

(٣) فى الأصل: جوارها. وموقف الأشعرى هنا من الصفات يتطابق تمامًا مع موقف السلف فى قضية الصفات؛ حيث نص صراحة على أن صفتى اليد والقبضة ثابتتان لله، وأن الله موصوف بهما حقيقة لا مجازًا، وأن يديه غير نعمته وغير قدرته، وهذا يدل على الخلاف الكبير بين مذهب أبى الحسن الأشعرى ومذهب المتأخرين من أتباع المذهب ممن صاروا إلى التأويل فى الصفات مثل الرازى والغزالى وابن العربى وغيرهم، وما ذهب إليه الأشعرى فى صفتى اليد والقبضة قد استدل به كبار الأئمة على مخالفة الأشاعرة لشيخهم فى ذلك.

لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده، وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[1].

٨- صفة المجيء والنزول:

وأجمعوا على أنه عز وجل يجيء يوم القيامة والملك صفًا صفًا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء كما قال. وليس مجيئه[2] حركة ولا زوالًا، وإنما يكون المجيء حركة وزوالًا إذا كان الجائى جسمًا أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم: (جاءت زيدًا الحمى) أنها تنقلت إليه، أو تحركت من مكان كانت فيه؛ إذ لم تكن جسمًا، ولا جوهرًا، وإنما مجيئها إليه وجودها به[3]، وأنه عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا كما روى عن النبى ﷺ[4]، وليس نزوله

---

(١) سورة ص: ٧٥.

(٢) فى الأصل: مجيه.

(٣) يرد الأشعرى بذلك على مذهب المعتزلة الذين نفوا عن الله صفة المجيء؛ لأنها بزعمهم يقتضى الحركة والنقلة به، فبين الأشعرى أن النقلة والحركة من صفات الأجسام. وكما لم يكن هو تعالى حسى فلا يلزم من مجيئه نقلة ولا زوال من مكان إلى مكان، وضرب لهم المثل فى ذلك بمرض الحمى إذا جاءت زيدا. فلم يلزم من مجيئها له انتقالها من مكان إلى مكان؛ وإنما المراد نزولها به.

(٤) أحاديث النزول كثيرة رواها مسلم من عدة طرق وفى أحدها: ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا... الحديث . انظر البخارى ٢/٥٢- ٥٣ (كتاب التهجد – باب الدعاء)، ٨/٧١ (كتاب الدعوات)، مسلم ٣/١٧٥ (كتاب صلاة المسافرين)، أبو داود ٢/٤٧ (كتاب الصلاة – باب=

تعالى نقلة؛ لأنه ليس بجسم ولا جوهر، وقد نزل الوحي على النبي ﷺ عند من خالفنا[1].

٩- صفة الرضا والغضب:

وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين، ويسخط على الكافرين، ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته[2] لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء.

١٠- الفوقية والاستواء:

وأنه تعالى فوق سماوات على عرشه دون أرضه، وقد دل على ذلك بقوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾[3] وقال: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[4]. وقال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[5]، وليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر؛ لأنه عز وجل لم يزل

= الليل أفضل)، ابن حنبل ط دار المعارف أرقام ٩٦٧، ٩٦٨، ٣٦٧٣، وهو وارد في الترمذي وابن ماجه والدارمي. وانظر مفتاح كنوز السنة مادة الدعاء.

(١) وهم المعتزلة الذين نفوا النزول وتأولوه على معنى يعطل الصفة ككل ويبطلها.

(٢) تأويل الأشعري صفتي الرضى والغضب على معنى الإرادة. وهذا خلاف ما عليه السلف حيث يثبتون له الرضا والغضب، كما جاءت بهما السنة الصحيحة دون تأويل لهما أو صرف لهما عن الظاهر.

(٣) الملك: ١٦.

(٤) فاطر: ١٠.

(٥) طه: ٥.

مستوليًا على كل شيء، وأنه يعلم السر وأخفى من السر، ولا يغيب عنه شيء في السموات والأرض حتى كأنه حاضر مع كل شيء، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[1] وفسر ذلك أهل العلم بالتأويل أن علمه محيط بهم حيث كانوا.

١١- الكرسي:

وأنه له عز وجل كرسيًا دون العرش، وقد دل الله سبحانه على ذلك بقوله: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[2]. جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ أن الله تعالى يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه.

١٢- صفات بلا كيف:

وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك[3] التكييف له لازم.

١٣- الرؤية:

وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله[4] تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ

(١) الحديد: ٤.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) في الأصل: وتر.

(٤) مكررة في الأصل.

رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[1]. وقد بين معنى ذلك النبى ﷺ، ورفع كل إشكال فيه بقوله للمؤمنين: «ترون ربكم عيانًا»، وقوله: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته»[2]. بين أن رؤيته تعالى بأعين الوجوه، ولم يرد النبى ﷺ أن الله عز وجل مثل القمر، من قبل أن النبى ﷺ شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه الله تعالى بالقمر، وليس يجب إذا رأيناه تعالى أن يكون شبهًا لشيء كما نراه، كما لا يجب إذا علمناه أنه يشبه شيئًا نعلمه، ولو كان يجب إذا رأيناه عز وجل أن يكون مثل المؤمنين منا لوجب إذا كان الله رائيًا وعالمًا بنا أن يكون مثل المرائيين العالمين منا.

١٤- الضلال والهداية:

وأجمعوا على أنه عز وجل غير محتاج إلى شيء مما خلق، وأنه يضل من يشاء ويهدى (من يشاء)[3]، وينعم على من يشاء، ويعز من يشاء، ويغفر لمن يشاء، ويغنى من يشاء، وأنه لا يسأل فى شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور ولا منهى، وأنه يفعل ما يشاء، وقال:

---

(١) القيامة: ٢٢- ٢٣.

(٢) كلمة ترون: فى الأصل: تردون.

أحاديث الرؤية كثيرة. والحديث ورد فى البخارى ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد – باب ما يذكر فى الذات والنعوت، ولفظه «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته» وانظر مسلم ١٦٤/١ (كتاب الإيمان – باب معرفة طريق الرؤية)، وكذا أبو داود ٢٣٣/٤ (كتاب السنة – باب الرؤية)، ابن ماجه ٦٣/١ (المقدمة)، الترمذى ١٨/١-١٩ (أبواب صفات الجنة) وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) من يشاء: ليست بالأصل.

﴿ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ﴾[1]، وبين تعالى أنه ليس يجرى فى أفعاله مجرى خلقه بقوله عز وجل: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾[3].

١٥- الحسن والقبح:

وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم[4] عنه، وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[5][6].

---

(١) الأعراف: ١٥٦.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

(٣) البروج: ١٦.

(٤) فى الأصل: هم.

(٥) الحشر: ٧.

(٦) وهذا خلاف ما عليه المعتزلة الذين جعلوا قضية الحسن والقبح معلقة بتحسين العقل وتقبيحه، فما حسنه العقل كان حسنًا وما قبحه العقل فهو قبيح. وينصرف كلام الأشعرى هنا إلى الحسن والقبح الشرعيين فقط دون العقليين بدليل قوله مستدلًا على رأيه ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾. وما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى هنا هو ما أخذ به أتباعه من بعده ودافعوا عنه بحجج كثيرة، حيث أجمعوا فيما بينهم على أن الحسن والقبح شرعيين وليسا عقليين.

١٦- وجوب الرضى:

وأجمعوا على أن على جميع الخلق (يلزمهم)[١] الرضى بأحكام الله التى أمرهم أن يرضوا[٢] بها، والتسليم فى جميع ما أمرهم[٣]، والصبر على قضائه، والانتهاء إلى طاعته فيما دعاهم[٤] إلى فعله، أو تركه.

١٧- العدل:

وأجمعوا على أنه عادل فى جميع أفعاله وأحكامه ساءنا[٥] فى ذلك، أم سرنا، نفعنا، أو ضرنا.

١٨- القدر:

وأجمعوا على أنه تعالى قدر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت فى اللوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم إلى[٦] يوم القيامة يبعثون، وقد دل عليه بقوله: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[٧].

وأخبر أنه عز وجل يقرع الجاحدين كذلك فى جهنم بقوله: ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ

(١) يلزمهم: ليس بالأصل. وأضفناها لحاجة السياق إليها.

(٢) فى الأصل: أن يرضون.

(٣) فى الأصل: ما أمره.

(٤) فى الأصل: دعواهم.

(٥) فى الأصل: بيانًا.

(٦) إلى: ليست بالأصل.

(٧) القمر: ٥٢- ٥٣.

فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ إِنَّا[1] كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾[2].

١٩- أهل الجنة والنار:

وأجمعوا على أنه تعالى قسم خلقه فرقتين، فرقة خلقهم للجنة وكتبهم بأسمائهم وصفاتهم، وفرقة خلقهم للسعير وذكرهم بأسمائهم تسليمًا فى ذلك بقوله عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾[3][4].

ولقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾[5].

وقد بين ذلك لما روى عن النبى ﷺ فى حديث «القبضتين»[6]، وحديث

---

(١)فى الأصل: ألا كل شيء.

(٢) القمر: ٤٨- ٤٩.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

(٤) الآيات المذكورة فى الفريقين ليست واضحة تمامًا ورجحتها من السياق ومن كتبه الأخرى. راجع الإبانة ص٢٣٢ حيث يستدل الأشعرى بنفس الآيات على مسألة القدر فيقول: وبذلك ينطق كتابنا العزيز: ... ﴿ فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ ﴿٧﴾ ﴾ [الشورى: ٧]، وقال تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴾ [هود:١٠٥] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. ثم قال: وروى عن النبى ﷺ: «أن الله خلق للجنة أهلًا، وللنار أهلًا».

(٥) الأنبياء: ١٠١.

(٦) الكلمة غير واضحة تمامًا فى الأصل. ورجحنا أنها القبضتين بالرجوع إلى كتب الأشعرى الأخرى مثل الإبانة. وجدناها يستدل بحديث القبضتين على مسألة القدر يقول فى الإبانة ص٢٣٥: وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «إنه سبحانه وتعالى قبض قبضة للجنة، وقبض قبضة للنار، بثر بعضها من بعض، فغلبت الشقاوة على أهل الشقاوة والسعادة على أهل السعادة».=

الغرقد[1]، وحديث عن عبد الله بن مسعود، وما قاله النبى ﷺ لعمر بن الخطاب - رضوان الله عليه - حين قال:

يا رسول الله، أرأيت ما نحن به أمر قد فرغ منه، أم أمر مستأنف؟

فقال عليه الصلاة والسلام: بل أمر قد فرغ منه.

قال عمر: ففيم العمل يا رسول الله؟

فقال رسول الله ﷺ: «اعملوا: كل ميسر لما خلق له»[2]، وغير ذلك مما

= والحديث رواه ابن حنبل ١٧٦/٤، ٦٨/٥، وبنفس المعنى جاء حديث عائشة رواه الأشعرى فى الإبانة: «أن الله جعل للجنة أهلًا وهم فى أصلاب آبائهم، وللنار أهلًا وهم فى أصلاب آبائهم»، وفى مسلم أيضًا «أن الله خلق لهذه أهلًا، ولهذه أهلًا» انظر الإبانة ص٢٣٦، وانظر هامش ٩ للمحقق.

(١) الكلمة غير واضحة. وتقرأ كأنها مصحفة عن الغرقد. وحديث الغرقد معروف، وقد استدل به المؤلف على مسألة القدر فى الإبانة، وفيه: «كنا فى جنازة فى بقيع الغرقد، فأتى النبى ﷺ فقعد ونحن حوله ومعه حصير تنكت بها ورفع رأسه فقال: «ما منكم من نفس منفوسة إلا قد كتب مكانها من الجنة والنار إلا قد كتبت شقية أو سعيدة».

والحديث مروى بطرق عدة، وجاء فى الصحيح. راجع البخارى (كتاب القدر)، ومسلم (كتاب القدر)، وابن حنبل ٦٧/٤، وانظر الإبانة ص٢٣١ هامش ١١، وتعليق الأستاذ المحقق.

(٢) الحديث ورد برواية علىّ عن الرسول ﷺ قال فيه: «ما منكم من نفس منفوسة إلا قد كتب مكانها من الجنة والنار». الحديث. فقال رجل من القوم: يا رسول الله، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟.

فقال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له. أما أهل الشقاوة فميسرون لعمل أهل الشقاوة، وأما أهل السعادة فميسرون لعمل أهل السعادة. ثم قال: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝ ﴾ [الليل: ٥-٧] . انظر البخارى ٩٦/٢ (كتاب التفسير - باب تفسير سورة والليل إذا يغشى)، ورواه الترمذى ٣٠/١-٣١ (كتاب القدر)، وابن حنبل ٦٧/٤.

جاء فى الكتاب والسنة.

٢٠- العلم الإلهى الشامل:

وأجمعوا على أن الأمة لا يقدرون على الخروج مما سبق فى علم الله فيهم، وإرادته لهم، وعلى أن طاعته تعالى واجبة عليهم فيما أمرهم به.

والكفر كان لسابق علمه فيهم وإرادته لهم أنهم لا يطيعونه، وإن ترك معصيته لازم لجميعهم، وإن كان السابق فى علمه وإرادته لهم أنهم يعصونه؛ لأنه يطالبهم بالأمر والنهى، ويخبرهم فيما أمروا به، ويذمهم على المعصية فيما نهوا عنه، وأن جميع ذلك عدل منه تعالى عليهم.

كما أنه تعالى عادل على من خلقه منهم مع علمه أنه يكفر إذا أمره، وأعطاه القدرة التى يعلم أنها تصيره إلى معصيته.

وأنه عدل فى تبقيته المؤمنين إلى الوقت الذى يعلم أنهم يكفرون فيه ويرتدون عما كانوا عليه من إيمانهم، وتبقيته لهم على الذم المنقطع بالعذاب الدائم؛ لأنه عز وجل ملك لجميع ذلك فيهم، غير محتاج فى فعله إلى عناية غيره له، ذلك حتى يكون جائرًا[١] فيه قبل تملكه[٢]، بل هو تعالى فى فعل جميع ذلك عادل وله مالك يفعل ما يشاء، كما قال عز وجل: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[٣].

(١) فى الأصل: حاير.

(٢) فى الأصل: تهلكه.

(٣) البروج: ١٦.

٢١- لا خالق غيره:

وأجمعوا على أنه خالق لجميع الحوادث وحده، لا خالق لشيء منها سواه، وقد زجر الله عز وجل من قال ذلك بقوله: ﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴾[١] كما زجر من ادعى إلهًا غيره بقوله: ﴿ مَنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴾[٢]، وإنما سمى[٣] غيره خالقًا فى قوله: ﴿ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[٤] وإن كان خالقًا وحده على طريق الاتساع، كما يقال: عدل العمرين على طريق الاتساع، وإن كان عمر واحدًا[٥]، وكما سمى غيره إلهًا فى قوله: ﴿ وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفًا ﴾[٦] فى المجاز.

٢٢- الاستطاعة:

وأجمعوا على أن جنس استطاعة الإيمان غير جنس استطاعة الكفر، من قبل أن جنس استطاعة الإيمان[٧] هدى وتوفيق، وحبب الله عز وجل فعلها، ونشكره على التفضل بها، واستطاعة الكفر ضلال وخذلان يستعاذ بالله منها، ونسأل العصمة بالهدى وقوة الإيمان بدلها، وأن قدر المحدثين

---

(١) فاطر: ٣.

(٢) القصص: ٧١.

(٣) فى الأصل: وإنما من غير خالقنا.

(٤) المؤمنون: ١٤.

(٥) فى الأصل: واحد.

(٦) طه: ٩٧.

(٧) جاءت فى الوضعين: الاستطاعة والإيمان.

يختلف ويجانس ويتضاد، كما يختلف عليهم ويجانس ويتضاد.

٢٣- حاجة الإنسان إلى ربه:

وأجمعوا على أن الإنسان غير غنى عن ربه عز وجل فى سائر أوقاته، وعلى الرغبة إليه فى المعونة على سائر ما أمر به، ممتثلين لما أمرهم به فى قوله عز وجل: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ﴾[1] فلم يفرق بين العبادة وبين الاستعانة.

٢٤- شمول العلم:

وأجمعوا على أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل ما علم الله عز وجل أنه لا يفعله، وقد نص على ذلك تعالى فيما حكاه عن الخضر فى قوله لموسى - عليهما السلام - لما لم يصبر معه ﴿ ۞ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۝٧٥ ﴾[2] ولم ينكر موسى قوله، ولا رد[3] عليه ما ذكره.

٢٥- تكليف الكافر:

وأجمعوا على أن الله عز وجل قد كلف الكفار الإيمان والتصديق بنبيه ﷺ، وإن كانوا غير عاملين بذلك؛ لأن النبى ﷺ قد أوضح لهم الدلالة، ولزمهم حكم الدعوة، وإنما وجب عليهم من إيجاب الله عز وجل له، وطريق معرفتهم بذلك العقول التى جعلت آلة تمييزهم، وأنهم أنهوا فى الجهل فى

---

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) الكهف: ٧٥.

(٣) فى الأصل: در.

ذلك من قبل إعراضهم عن تأمل ما دعوا إلى تأمله من الأدلة لتى جعل لهم بها السبيل إلى معرفة وجوب ما دعوا إليه من النظر فى آياته التى أزعج بخرق العادات فيها قلوبهم، وحرك بها دواعى نظرهم.

٢٦- وأجمعوا على أنهم يستحقون الذم بإعراضهم وتشاغلهم بما نهوا عنه عن التشاغل به.

٢٧- وأجمعوا أيضًا على أن الكافرين غير قادرين على العلم بما دعوا إليه مع تشاغلهم بالإعراض[١] عنه، وإيثارهم للجهل عليه مع كونهم غير عاجزين عن ذلك، ولا ممنوعين منه لصحة أبدانهم وقدرتهم على ما تشاغلوا به من الإعراض عنه، وآثروا من الجهل عليه، وإنما أتوا فى ذلك من جهة إعراضهم عنه، وسوء الاختيار فى التشاغل بتركه، ولو كرهوا ما هم عليه[٢] من الإعراض عن تأمل أدلة الله التى نبههم نبيه ﷺ عليها، ودعاهم إلى تأملها لنهاهم ذلك وحصل لهم العلم به والقدرة عليه.

٢٨- أنواع القدرة:

وأجمعوا على أن الإنسان لا يقدر بقدرة واحدة على مقدورين، كما أنه لا يعلم بعلم واحد يكتسبه شيئًا من تصرفه إلا بقدرة تخصه فى حال وجوده؛ لأن التصرف لا يصح وجوده إلا بها، فلو وجد تصرفه مع عدم القدرة عليه لاستغنى فى وجوده عنها، كما أنها لو وجدت الحركة مع عدم محلها لاستغنت فى الوجود عنه ولم تحتج إليه.

---

(١) فى الأصل: بإعراض.

(٢) عليه: ليست بالأصل.

٢٩- التكليف وسلامة الأدوات:

وأجمعوا على أنه لا يصح تكليف الإنسان الطاعة ونهيه عن المعصية إلا مع صحة بدنه وسلامة آلات فعله، وإن كان لكل فعل يكتسبه قوة تخصه غير القوة عليه وعلى[١] تركه، وغير الفعل المقدور بها، وغير[٢] صحة بدنه.

كما أنه لا يصح أن يكلف فعلًا إلا مع صحة[٣] عقله وآلات تمييزه، وإن كان يحتاج فى المعرفة لكل ما دعى إلى معرفته إلى علم يخصه ويصح معه فعله، وليس يجب إذا كلفوا معرفة ما لا يعلمونه فى حال التكليف لإعراضهم[٤] عنه أن يكلفوا الفعل مع عدم جميع علومهم؛ إذ كان عدم جميع علومهم يخرجهم عن صحة عقولهم، ويصيرهم إلى الجنون الذى لا يصح تكليف الاستدلال معه.

وكذلك الحكم فى تكليفهم الإيمان الذى علم الله أبدًا أنهم[٥] لا يبذلونه، وسبق فى الكتاب أنهم لا يكتسبونه وهم غير قادرين عليه ولا عن الخروج من علم الله فيه وخروجهم[٦] عنه به لا يحل بتكليفهم فعله،

---

(١) فى الأصل: على تركه. بدون حرف العطف.

(٢) فى الأصل: وعين.

(٣) جاءت هذه العبارة فى الأصل هكذا: كما أنه لا يصح أن تكليف فعلًا إلا صحة ... الخ. وهو خطأ واضح.

(٤) فى الأصل: لاعتراضهم.

(٥) فى الأصل: أبدانهم.

(٦) فى الأصل: وحذرهم.

من قبل أن أبدانهم صحيحة، وآلات فعل ما كلفوه موجودة، وقد مكنوا فى فعله، فهم غير عاجزين عنه ولا ممنوعين منه، وإنما أتوا فى ذلك بإعراضهم عما أمروا به وتشاغلهم بالكفر الذى قد آثروه [1] عليه، وشغلوا قدرهم بكسبه. ولو كرهوا [2] الكفر وما هم عليه من الإيثار له، وأرادوا الإيمان فقدروا عليه، ولا يجب إذا كلفوا ما هم [3] غير قادرين على ما كلفوه من الإيمان لتشاغلهم عنه بالكفر الذى نهوا عنه، أن يكلفوا خروجهم عن الأفعال مع عدم جميع القدرة، من قبل جميع القدر يصيرهم [4] إلى العجز وفساد الأبدان والآلات التى لا يصح منهم الفعل مع عدمها.

كما لا يصح تكليفهم الاستدلال مع عدم جميع العلوم، من قبل أن عدم جميع العلوم يصيرهم [5] إلى فساد آلات الاستدلال التى لا يتأتى لهم الاستدلال مع فسادها، وإنما يصح تكليفهم الأفعال مع صحة عقولهم وأبدانهم التى تتأتى لهم الأفعال معها، وكونهم غير قادرين على ما تركوا من الأفعال وتشاغلوا عنه، لا يخرجهم عن صحة أبدانهم، ولا يصيرهم إلى العجز الذى لا يصح معه فعلهم، كما أن كونهم عالمين إلى ما دعوا إلى معرفته وتشاغلهم بالإعراض عن الاستدلال عليه لا يخرجهم عن صحة عقولهم ولا

---

(١) فى الأصل: آثروا. وهو خطأ.

(٢) فى الأصل: ولذكر هو.

(٣) فى الأصل: ما لهم.

(٤) فى الأصل: فصيرهم.

(٥) فى الأصل: فصبرهم.

يصيرهم إلى[1] الجنون الذى لا يصح[2] معه تكليفهم.

٣٠- القدر:

وأجمعوا على أن جميع ما عليه سائر الخلق من تصرفهم قد قدره الله عز وجل قبل خلقه لهم، وأحصاه فى اللوح المحفوظ لهم، وأحاط علمه به وبهم، وأخبر بما يكون منهم، وأن أحدًا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك، ولا الخروج عما قدره الله تعالى وسبق علمه به، وبما يتصرفون فى علمه وينتهون إلى مقاديره، فمنهم شقى وسعيد.

٣١- التوفيق والخذلان:

وأجمعوا على أنه يتفضل[3] على بعض خلقه بالتوفيق والهدى، وحبب إليهم الإيمان، وشرح صدورهم به، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان، وجعلهم راشدين، كما قال عز وجل: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾[4] وقال: ﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾[5][6] فعدد بذلك نعمته عليهم.

---

(١) إلى: ليست بالأصل. وأضفناها لحاجة السياق إليها.

(٢) فى الأصل: الذى مما لا يصح معه تكليفهم.

(٣) فى الأصل: يفضل. وصححناها من عبارة المؤلف التالية فى قوله: وأنه تعالى لم يتفضل على بعض خلقه. انظر المسألة رقم ٣١ التالية مباشرة.

(٤) الأنعام: ١٢٥.

(٥) الحجرات: ٧.

(٦) آيات الهداية والضلال فى القرآن الكريم كثيرة، والمؤلف نظر إلى صفة الإرادة الإلهية من=

٣٢- اللطف الإلهى:

وأجمعوا على أن ما يقدر عليه من الألطاف التى لو فعلها لآمن جميع الخلق غير متناهية، وإن فعل ذلك غير واجب عليه، بل هو تعالى متفضل بما يفعله منها، وأنه تعالى لم يتفضل على بعض خلقه بذلك، بل أضلهم كما قال: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[١]، وقد قال موسى عليه الصلاة والسلام لما جيء بالعجل الذى عمله السامرى لبنى إسرائيل، وكان خواره فعل البارى تعالى عنه: ﴿ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ ﴾[٢] ولم ينكر الله ذلك عليه، ولو كان وصفه بذلك جورًا كما تقول القدرية[٣] لما ترك إنكار ذلك عليه وزجره عنه، وقد قال نبينا ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»[٤].

= ناحيتها الكونية فقط دون الإرادة الدينية التى هى مناط التكليف بالأوامر والنواهى الشرعية، ولا شك أن الإرادة الكونية عامة وشاملة لجميع الكائنات. الطاعة منها والمعصية لكنها ليست مناط التكليف ولا مناط الثواب والعقاب فى الآخرة.

(١) الأنعام: ١٢٥.

(٢) الأعراف: ١٥٥.

(٣) يريد بهم المعتزلة.

(٤) جزء من حديث صحيح ورد فى أكثر كتب السنن عن على بن أبى طالب. انظر البخارى ١٤٣/٨ (كتاب القدر – باب وكان أمر الله قدرًا مقدورًا)، ومسلم ٤٦/٨ (كتاب القدر – باب كيفية بغاء الخلق)، وأبو داود ٣٠٧/٤- ٣٠٨ (كتاب السنة – باب القدر)، وابن حنبل ط دار المعارف حديث رقم ٦٢١، ١٠٦٧، ١٠٦٨.

٣٣- عموم قدرته:

وأجمعوا على أن الله تعالى كان قادرًا على أن يخلق جميع الخلق فى الجنة متفضلًا عليهم بذلك؛ لأنه تعالى غير محتاج إلى عبادتهم، وأنه قادر أن يخلقهم كلهم فى النار، ويكون بذلك عادلًا عليهم؛ لأن الخلق خلقه، والأمر أمره، ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[١]، ولأنه عز وجل فعل من ذلك ما أراد، لا معقب لحكمه وهو السميع البصير.

٣٤- فضل الله يؤتيه من يشاء:

وأجمعوا على أنه تعالى لا يجب عليه أن يساوى بين خلقه فى النعم، وأنّ له تعالى أن يختص من شاء منهم بما شاء من نعمة، وقد دل على صحة قولنا قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ﴾[٢].

وأخبرنا تعالى عما أراده فى تفضيل بعض خلقه المكلفين فقال: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾[٣]، وقال فى فريق آخر وهم أهل بيت النبى ﷺ: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[٤] وإنما[٥] اختلف الفريقان لاختلاف ما أراده الله عز وجل لهم.

---

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) المائدة: ٥٤.

(٣) المائدة: ٤١.

(٤) الأحزاب: ٣٣.

(٥) فى الأصل: وإذا إنما.

٣٥- وجوب الإيمان وعدم الاعتراض:

وأجمعوا على أنه ليس لأحد من الخلق الاعتراض على الله تعالى فى شيء من تدبيره، ولا إنكار[١] لشيء من أفعاله، وإلا كان مالك لما يشاء منها غير مملوك، وأنه تعالى حكيم قبل أن يفعل سائر الأفعال، وأن جميع ما يفعل لا يخرجه عن الحكمة، وأن من يعترض عليه فى أفعاله متبعًا لرأى الشيطان حين امتنع من السجود لآدم عليه الصلاة والسلام، وزعم أن ذلك فساد فى التدبير وخروج من الحكمة حين قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾[٢].

٣٦- النبى بلغ الرسالة:

وأجمعوا على أن النبى ﷺ دعا جميع الخلق إلى معرفة الله وإلى نبوته، ونهاهم عن الجهل بالله عز وجل وعن تكذيبه، وأنه عليه الصلاة والسلام بين لهم جميع ما دعاهم إليه من الإسلام والإيمان، وما رغبهم فيه من منازل الإحسان، وأوضح لهم الأدلة عليه، وبين لهم الطريق إليه، وأن جبريل جاءه فى صورة أعرابى بحضرة أصحابه فقال له:

ما الإسلام؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت ...» وفى الحديث الطويل فقال: صدقت.

---

(١) فى الأصل: ولا أن (هكذا).

(٢) الأعراف: ١٢.

قال فما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره» - وغير ذلك - فقال: صدقت.

قال: فما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» ثم انصرف ونحن نتعجب من تصديقه النبي ﷺ فقال لهم النبي ﷺ بعد أمره لهم بطلبه فلم يجدوه بعد انصرافه: «هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم»[1].

وكذلك قد بين لهم قبل ذلك طرق المعارف بحدثهم على وجود المحدث[2] لهم، ودلهم على صدقه فيما أنبأهم به، وبه تعالى على ما قد سلف شرحنا له.

٣٧- الإيمان يزيد وينقص:

وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شكًا[3] فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهلًا به[4]، لأن ذلك كفر. وإنما هو نقصان فى مرتبة العلم وزيادة البيان[5] كما يختلف وزن

---

(١) الحديث طويل ورد من عدة روايات. رواه مسلم فى أول كتاب الإيمان ٢٨/١ وفى كتاب السنة، ورواه الترمذى فى كتاب القدر وكتاب الإيمان.

(٢) فى الأصل: وجوده المحدث لهم.

(٣) فى الأصل: شك.

(٤) فى الأصل: جهل.

(٥) وهذا لقوله تعالى: ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ [الفتح:٤] ولقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾ [محمد: ١٧]. بخلاف المرجئة.

طاعتنا[1] وطاعة النبى ﷺ وإن كنا جميعًا مؤدين للواجب علينا.

٣٨- الكبيرة لا تخرج عن الإيمان:

وأجمعوا على أن المؤمن[2] بالله تعالى وسائر ما دعاه النبى ﷺ إلى الإيمان به لا يخرجه عنه شيء من المعاصى، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع، غير خارجين عن الإيمان ولا بمعاصيهم[3]. وقد سمى الله عصاة أهل القبلة مؤمنين بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾[4] الآية، فلو كانوا خرجوا من الإيمان بمعاصيهم كما قالت القدرية لما تعلق عليهم فرض الطهارة، وكان خطاب الله تعالى منصرفًا إلى المؤمنين دونهم، وكذلك قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ[5] لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[6]، ولم يخص الحض على ذلك الطائعين دون العاصين.

٣٩- لا نقطع بالجنة والنار على أحد:

وأجمعوا على أنه لا يقطع على أحد من عصاة أهل القبلة فى تلك الدار

---

(١) فى الأصل: طاعتها.

(٢) فى الأصل: المؤمنين.

(٣) فى الأصل: إلا بمعاصيهم. وهو خلاف ما عليه المذهب عند الأشعرى بخلاف مذهب الخوارج الذين قالوا بكفر مرتكب الكبيرة، وأن العصاة من المؤمنين مخلدون فى النار.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) للصلاة: سقطت من الأصل.

(٦) الجمعة: ٩.

بالنار، ولا على أحد من أهل الطاعة بالجنة إلا من قطع عليه رسول الله ﷺ، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]. ولا سبيل لأحد إلى معرفة مشيئته تعالى إلا بخبره، وقد قال النبي ﷺ: «لا تنزلوا أحدًا من أهل القبلة جنة ولا نارًا».

٤٠- الحفظة:

وأجمعوا على أن على العباد حفظة يكتبون أعمالهم، وقد دل على ذلك بقوله: ﴿ وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامٗا كَٰتِبِينَ ۝١١ ﴾[2].

٤١- عذاب القبر ونعيمه:

وأجمعوا على أن عذاب القبر حق، وأن الناس يسألون فى قبورهم بعد أن يحيون فيها، ويسألون، فيثبت الله من أحب نبيه[3]. وأنهم لا يذوقون ألم الموت بعد ذلك، كما قال تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ ﴾[4].

وعلى أن ينفخ فى الصور قبل يوم القيامة، ويصعق من فى السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله، ثم ينفخ فيه[5] أخرى فإذا هم قيام ينظرون.

---

(١) النساء: ٤٨.

(٢) الانفطار: ١٠- ١١.

(٣) فى الأصل: بنيته.

(٤) الدخان: ٥٦.

(٥) جاءت العبارة فى الأصل هكذا: فيصعق من فى السموات ومن شاء ثم ينفخ فى أخرى. والتصويب من معنى الآية التى اقتبس منها.

وعلى أن الله تعالى يعذبهم كما بدأهم حفاة عرايا غُرلًا، وأن الأجساد التى أطاعت وعصت هى التى تبعث يوم القيامة، وكذلك الجلود التى كانت فى الدنيا والألسنة والأيدى والأرجل هى التى تشهد عليهم يوم القيامة[1].

وأن الله تعالى ينصب الموازين لوزن أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه أفلح، ومن خفت موازينه خاب وخسر، وأن كفة السيئات تهوى إلى جهنم، وأن كفة الحسنات تهوى عند زيادتها إلى الجنة.

وأن الخلق يؤتون يوم القيامة بصحائف فيها أعمالهم، فمن أوتى كتابه بيمينه حوسب حسابًا يسيرًا، ومن يؤتى كتابه بشماله فأولئك يصلون سعيرًا.

٤٢- الصراط:

وأجمعوا على أن الصراط جسر ممدود على جهنم[2] يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنهم يتفاوتون فى السرعة والإبطاء على قدر ذلك.

٤٣- وأجمعوا على أن الله تعالى يخرج من النار من كان فى قلبه شيء من الإيمان بعد الانتقام منه.

٤٤- الشفاعة:

وأجمعوا على أن شفاعة النبى ﷺ لأهل الكبائر من أمته[3]، وعلى أنه

---

(١) وهذا بخلاف ما عليه مذهب الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا الذين أنكروا حشر الأجساد وقالوا: إن البعث روحانى فقط وكفرهم الغزالى فى ذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة.

(٢) وردت أحاديث كثيرة عن الصراط وأنه جسر ممدود على ظهر جهنم، وفى بعضها: فيضرب الصراط على ظهرانى جهنم. راجع البخارى (كتاب الرقاق)، وفى مسلم (كتاب الإيمان).

(٣) وردت أحاديث الشفاعة فى مواضع كثيرة من كتب السنة. انظر: البخارى (كتاب الأنبياء) وفيه: شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى. وانظر: الترمذى (كتاب القيامة)، أبو داود (كتاب السنة)، ابن حنبل ٢/٦٠. وهذا بخلاف مذهب المعتزلة فإنهم أنكروا الشفاعة مخالفين بذلك النصوص الصحيحة من السنة.

يخرج من النار قومًا من أمته بعد ما صاروا حممًا، فيطرحون فى نهر الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة فى سهل السبيل.

٤٥- الحوض:

وعلى أن لرسول الله ﷺ حوضًا يوم القيامة ترده أمته، لا يظمأ من شرب منه، ويذاد عنه من بدل وغيّر بعده.

٤٦- الإسراء:

وعلى أن الإيمان بما جاء به من خبر الإسراء بالنبى ﷺ (ومعراجه)[١] إلى السموات واجب، وكذلك ما روى من خبر الدجال[٢]، ونزول عيسى ابن مريم، وقتله الدجال[٣]. وغير ذلك من سائر الآيات التى تواترت الرواية

(١) ومعراجه: ليست بالأصل وأضفناها لحاجة السياق إليها.

(٢) ورد فى كتب السنة أخبار كثيرة عن الدجال وفتنته، فقال صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعة حتى يبعث فيكم دجالون قريب من ثلاثين، كلهم يزعم أنه رسول الله، والحديث رواه مسلم فى صحيحه ١٨٩/٨ (كتاب الفتن - باب لا تقوم الساعة) وروى أكثر من حديث بهذا المعنى. وانظر فى أخبار الدجال ونزوله البخارى فى ٥٩/٩ (كتاب الفتن)، ٢٠٠/٤ (كتاب المناقب)، وابن حنبل ط دار المعارف ٢١٨/١٢ حديث رقم (٧٢٢٧)، وقال النبهانى فى الفتح الكبير ٣٣٥/٣ أنه فى مسند أبى داود والترمذى وقد أمرنا الرسول بالتعوذ من فتنة الدجال.

(٣) خبر نزول المسيح عيسى ابن مريم وقتله الدجال الكذاب. رواه مسلم فى صحيحه فى ثلاث مواضع من كتاب الفتن، فجاء فى ١٧٤/٨- ١٧٥، ١٨٩/٨ (باب ذكر الدجال وصفته وما معه)، ٢٠١/٨ (باب خروج الدجال)، والخبر جاء فى أبى داود والترمذى وابن حنبل وابن ماجه، وكلها جاءت فى كتاب الفتن وأشراط الساعة. وفى البخارى (كتاب المظالم) ما نصه: «لا تقوم الساعة حتى ينزل عيسى ابن مريم».

بكونها بين يدى الساعة من طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، وغير ذلك مما نقله إلينا الثقات عن رسول الله ﷺ وعرفونا صحته.

٤٧- المحكم والمتشابه:

وأجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ فى كتاب الله، وما ثبت به النقل من سائر سنته، ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنص[١] مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علمًا بتفسيره إلى الله، مع الإيمان بنصه، وأن ذلك لا يكون إلا فيما كلفوا الإيمان بجملته دون تفصيله.

٤٨- وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عليهم، بأيديهم وبألسنتهم إن استطاعوا ذلك، وإلا فبقلوبهم[٢]، وأنه لا يجب ذلك عليهم بالسيف إلا فى اللصوص والقطاع بعد مناشدتهم.

٤٩- لا خروج على الأئمة:

وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أن كل من ولى شيئًا من أمورهم عن رضى أو غلبة واشتدت[٣] وطأته من بر وفاجر لا يلزمهم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل، وعلى أن يغزو معهم العدو، ويحج معهم لبيته[٤]، وتدفع إليهم الصدقات إذا طلبوها، ويصلى خلفهم الجمعة

(١) فى الأصل: بعد. وصححناه من الجملة بعدها.

(٢) لقوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

(٣) فى الأصل: واسدت.

(٤) فى الأصل: البينة.

والأعياد، وأن لا يصلى خلف أحد من أهل البدع منهم من أنهم قد فسقوا بالبدع، والإمامة موضع فضل، ولا يصح أن يأتم العدل بالفاسق، كما لا يجب أن يأتم القارئ[1] بالأمى إلا أن يخاف منهم فيصليها معهم، وتعاد الصلاة بعدهم.

٥٠- خير القرون:

وأجمعوا على أن خير القرون قرن الصحابة، ثم الذين يلونهم على ما قال صلى الله عليه وسلم: «خيركم قرني»[2]. وعلى أن خير الصحابة أهل بدر، وخير أهل بدر العشر، وخير العشرة الأئمة الأربعة: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم على - رضوان الله عليهم-، وأن إمامتهم كانت عن رضى من جماعتهم، وأن الله ألف قلوبهم على ذلك لما أراده من استخلافهم جميعًا بقوله: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾[3] فجمع الله قلوب المؤمنين على ترتيبهم فى التقديم، من قبل أنهم لو قدموا

---

(١) فى الأصل: أقدارى.

(٢) تواترت الأحاديث الصحيحة عن هذا المعنى. ونص الحديث جاء فى البخارى ١٧١/٣ (كتاب الشهادات - باب لا يشهد على شهادة جورًا إذا شهد)، (كتاب فضائل أصحاب النبى)، و٩١/٨ (كتاب الرقاق)، ومسلم ١٩٦٢/٤ (كتاب فضائل الصحابة)، والنسائى بشرح السيوطى ١٧/٧ (كتاب الأيمان والنذور)، وسنن أبى داود ٢٩٧/٤ (كتاب السنة - باب فى فضل أصحاب النبى)، وابن ماجه ٧٩١/٢.

(٣) النور: ٥٥.

عمر على الجماعة لخرج أبو بكر عما وعده الله به، وكذلك لو قدم عثمان لخرج أبو بكر وعمر؛ لأن الله قد علم أنه يبقى بعدهما، وأنهما يموتان قبله، وكذلك لو قدم علىٌّ على جميعهم لخرجوا من الوعد لعلم الله أنهم يموتون قبل موتهم، وألف بين قلوب المؤمنين على ذلك، لينالوا جميعًا ما وعدوا به، وإن كان كل واحد منهم يعلم ذلك.

٥١- خيار الصحابة:

وأجمعوا على أن الخيار بعد العشرة فى أهل بدر من المهاجرين والأنصار على قدر الهجرة والسابقة، وعلى أن كل من صحب النبى ﷺ ولو ساعة، أو رآه ولو مرة مع إيمانه به وبما دعا إليه أفضل من التابعين بذلك.

٥٢- الكف عن ذكر الصحابة بسوء:

وأجمعوا على الكف عن ذكر الصحابة - عليهم الصلاة والسلام - إلا بخير ما يذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تنشر محاسنهم، وتلتمس لأفعالهم أفضل المخارج، وأن يظن بهم أحسن الظن، وأحسن المذاهب، ممتثلين فى ذلك لقول رسول الله ﷺ: «إذا ذكر أصحابى فأمسكوا»[١]. وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تذكروهم إلا بخير الذكر، وقوله: «لا تؤذونى فى أصحابى، فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصفه»[٢]

(١) الحديث ورد بلفظ مختلف فى مسلم ١٨٨/٧ (باب تحريم سب الصحابة).

(٢) ورد الحديث بلفظ مختلف فى البخارى ٨/٥ (كتاب أصحاب النبى - باب لو كنت متخذًا خليلًا) ولفظه: «لا تسبوا أصحابى ...» الخ. وفى مسلم ١٨٨/٧ (كتاب فضائل الصحابة - باب تحريم سب الصحابة)، وفى المسند لابن حنبل ط الحلبى ١١/٤، وسنن ابن ماجه ٥٧/١ (المقدمة - باب فى فضائل أصحاب رسول الله).

وعلى ما أثنى الله تعالى به عليهم بقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ﴾ إلى آخر ما قص الله عز وجل من ذكرهم ثم قال: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾[1].

٥٣- حق الصحابة علينا:

وأجمعوا على أن ما كان بينهم من الأمور الدينية لا يسقط حقوقهم، كما لا يسقط ما كان بين أولاد يعقوب النبي عليه السلام من حقوقهم، وعلى أنه لا يجوز لأحد أن يخرج عن أقاويل السلف فيما اجتمعوا عليه، وعما اختلفوا فيه، أو فى تأويله؛ لأن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم.

٥٤- ذم أهل البدع:

وأجمعوا على ذم سائر أهل البدع والتبرى منهم، وهم الروافض[2]،

---

(١) الفتح: ٢٩.

(٢) الرافضة: هم الذين رفضوا إمامة الخلفاء الثلاثة قبل علىّ، وهم من غلاة الشيعة القائلين بالنص، وتشمل الكيسانية والجناحية، والبيانية، والسيأية، ويختلفون فى عقائدهم بين الغلو فى الأئمة، فبعضهم يؤلهون عليًّا، وبعضهم يقولون بعصمة الأئمة. انظر عنهم وعن مقالاتهم كتب الفرق خاصة، المقالات للأشعرى، الفصل لابن حزم ٥/١٩-٢٩ (مشنع الشيعة)، الملل والنحل للشهرستانى ٢/٦٩- ١٤٣ (على هامش الفصل لابن حزم) حيث ذكر الشهرستانى فى أسماء فرقهم ومعتقداتهم تفصيلًا.

والخوارج[1]، والمرجئة[2]، والقدرية[3]، وترك الاختلاط بهم لما روى عن النبى ﷺ فى ذلك، وما أمر الله تعالى به من الإعراض عنهم فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾[4]. روى عن النبى ﷺ: «أن الخوارج كلاب أهل النار»، وما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «فريقان لا تنالهما شفاعتى: المرجئة، والقدرية». وأنه عليه الصلاة والسلام

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على علىّ ومعاوية فى واقعة التحكيم، وقالوا: بكفرهم وكفروا مرتكب الكبيرة، وقالوا: بضرورة الخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون فى النار، وإن العمل جزء من الإيمان، وإن الإمامة جائزة فى غير قريش. قال ابن حزم: ويلقب الخوارج بالحرورية والنواصب والشراة والبغاة والمارقة. أقول: وهى ألقاب لفرق منهم. انظر عنهم مقالات الإسلاميين للأشعرى ١/١٢١٨٦ – ط ريتر ، الملل والنحل للشهرستانى ١/١٩٥-٢٥٥، الفرق بين الفرق للبغدادى ص٤٥، التنصير فى الدين ص٤٦- ٥٩، الفصل لابن حزم ٤/١٨٨- ١٩٢ (فصل ٦٩ فى شنع الخوارج).

(٢) المرجئة: هم القائلون بأن الإيمان تصديق قلبى فقط، وليس العمل جزء من الإيمان، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. ويرى بعضهم أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن المؤمنين لن يدخلوا النار مهما ارتكبوا من المعاصى. انظر مقالات الإسلاميين ١/١٣٢- ١٥٥، الملل والنحل ١/٢٥٧-٢٧٦، الفرق بين الفرق ص١٣٢- ١٥٥، الفصل لابن حزم ٤/٢٠٤-٢٠٥، البدء والتاريخ ٥/١٤٤-١٤٦، الخطط للمقريزى ٢/٣٤٩-٣٥٠، كشاف اصطلاحات الفنون – ط بيروت ٢/٣٥٢.

(٣) القدرية: ليست هناك فرقة معينة تسمى قدرية، وإنما يتبادل هذا اللقب كل من المعتزلة والأشاعرة على سبيل القذف به، والمؤلف يقصد بهم المعتزلة لإنكارهم القدر، وقولهم أن الأمر آنفًا (بضم الأول والثانى) وأن أفعال العباد هى بقدرتهم على سبيل الاستقلال. انظر مادة قدرية فى التعريفات للجرجانى، وكذلك كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٢٠ وما بعدها.

(٤) الأنعام: ٦٨.

قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»[1]. وأنهم الذين يعترضون[2] على الله فى مقاديره، ويزعمون أنهم يقدرون على الخروج من علمه، وأنهم يخلقون كخلقه، وإنما شبههم النبى ﷺ بالمجوس دون سائر الفرق من اليهود والنصارى فى مشاركتهم لهم فيما يختصون به من قولهم: إن الشر لا يفعله إلا شرير، وأن الله لا يفعل ذلك، كما قالت المجوس فى النور الذى يعبدونه، وأنه لا يضر أحدًا، لأن من ضر غيره كان سفيهًا، وقد أجمع المسلمون على أن الله الضار النافع، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾[3].

٥٥- وجوب النصيحة:

وأجمعوا على النصيحة للمسلمين والقول بجماعتهم، وعلى التواد فى الله، والدعاء لأئمة المسلمين، والتبرى ممن ذم أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ، وأهل بيته وأزواجه، وترك الاختلاط بهم، والتبرى منهم.

فهذه الأصول التى مضى الأسلاف عليها، واتبعوا حكم الكتاب

---

(١) ورد الحديث فى ابن ماجه فى المقدمة بلفظ: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بالقدر»، وجاء فى أبى داود (كتاب السنة): «مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»، وفى لفظ آخر: «مجوس أمتى» بدلًا من «هذه الأمة». وقد أورد الإمام ابن بطة فى كتاب الإبانة عن أصول الديانة أحاديث كثيرة فى هذا المعنى، كما أورد الدارمى فى قصة عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد، وابن قيم الجوزية فى اجتماع الجيوش كلهم أوردوا هذا الحديث مع نصوص كثيرة فى معنى أن القدرية مجوس الأمة. أو هذه الأمة أو أمتى. انظر ابن حنبل ٨٦/٢، ٤٧/٥، أبو داود (كتاب السنة – باب رقم ١٦)، والترمذى (كتاب الإيمان).

(٢) فى الأصل: يتعرضون.

(٣) الفلق: ١- ٢.

والسنة بها، واقتدى بهم الخلف الصالح فى مناقبها. نفعنا الله وإياكم بأجره، والحمد لله وحده، وهو حسبى ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * * * *

تمت

وكان الفراغ منه يوم الخميس إحدى عشرة من صفر المبارك

سنة أربع وثمانين وألف من الهجرة.

* * * * *

رســـالة

فى استحسان فى علم الكلام

لشيخ السنة وأهلها إمام المتكلمين ناصر سنة سيد المرسلين

الشيخ أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى الشافعى

رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

أنبأنا الشيخ الإمام جمال الدين أبو الحسن بن إبراهيم بن عبد الله القرشي إجازة بخطه، قال: أنبأ الفقيه الإمام العالم فخر الدين أبو المعالى محمد بن أبي الفرج بن محمد بن بركة الموصلى قراءة عليه وأنا أسمع فى مسجده بسوق السلطان ببغداد يوم الثلاثاء الثامن من شوال سنة ستمائة.

قيل له: قرأت على الشيخ الإمام الصدوق أبى منصور المبارك بن عبد الله ابن محمد البغدادى يوم عرضك برباطه المعروف برباط البربهيرية شرقى مدينة السلام من سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة؟ فأقر به.

أنبانا الشيخ الإمام الحافظ جمال الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن أحمد ابن محمد بن إبراهيم بن خالد المعروف بابن الإخوة سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة، أنبأنا الشيخ أبو الفضل محمد بن يحيي الناتلى بمازندران فى منزله بقراءتى عليه، أنبأ أبو نصر عبد الكريم بن محمد بن هارون الشيرازى، أنبأ على بن رستم، ثنا على بن مهدى، قال: سمعت الشيخ الأوحد شيخ المشايخ أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ﷺ يقول:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد النبى، وآله الطيبين، وأصحابه الأئمة المنتخبين.

أما بعد، فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقُل عليهم النظر، والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام فى الحركة، والسكون، والجسم، والعرض، والألوان، والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات البارى عز وجل بدعة وضلالة.

وقالوا: لو كان ذلك هدى ورشادًا لتكلم فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم وخلفاؤه وأصحابه.

قالوا: ولأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبينه بيانًا شافيًا، ولم يترك بعده لأحد مقالًا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله عز وجل، ويباعدهم عن سخطه.

فلما لم يرووا عنه الكلام فى شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة؛ لأنه لو كان خيرًا لما فات النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولتكلموا فيه.

قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين، إما أن يكونوا عملوه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه.

فإن كانوا عملوه، ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضًا نحن السكوت عنه، كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه؛ ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه.

وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله؛ لأنه لو كان

من الدين لم يجهلوه.

فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة. فهذه جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول.

قال الشيخ أبو الحسن ﷺ: الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها: قلب السؤال عليهم بأن يقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل أيضًا: «إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعًا ضالًا»، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالًا؛ إذ قد تكلمتم فى شيء لم يتكلم فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وضللتم من لم يضلله النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

الجواب الثانى: أن يقال لهم: إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يجهل شيئًا مما ذكرتموه من الكلام فى الجسم، والعرض، والحركة، والسكون، والجزء، والطفرة، وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك معينًا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة، أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصَّلة.

فأما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - فى قصة أفول الكوكب، والشمس، والقمر، وتحريكها من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وإن جاز عليه الأفول، والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله.

وأما الكلام فى أصول التوحيد فمأخوذ أيضًا من الكتاب. قال الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1].

وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله عز وجل: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[2] وقوله عز وجل: ﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ ﴾[3].

وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التى ذكرناها، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

فكذلك الكلام فى جواز البعث واستحالته الذى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ۝٣ ﴾[4]، وقولهم: ﴿ ۞ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ۝٣٦ ﴾[5]، وقولهم: ﴿ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ ﴾[6]، وقوله تعالى:

(١) الأنبياء: ٢٢.
(٢) المؤمنون: ٩١.
(٣) الرعد:
(٤) ق: ٣.
(٥) المؤمنون: ٣٦.
(٦) يس: ٧٨.

﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾﴾[1].

وفى نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج فى جواز البعث بعد الموت فى القرآن تأكيدًا لجواز ذلك فى العقول، وعلم نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ولقنه الحجاج عليهم فى إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين: منهم طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثانى، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم.

فاحتج على المقر منها بالخلق الأول بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، وبقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[3] وبقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾[4]، فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق، فهو أقدر أن يفعل فعلًا محدثًا، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم. وأما البارى جل ثناؤه وتقدست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل: إن الهاء فى {عليه} إنما هى كناية للخلق بقدرته، إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه؛ لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة، والتربية، وقطع السرة، والقماط، وخروج الأسنان، وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء، فهى أهون عليه

(١) المؤمنون: ٣٥.

(٢) يس: ٧٩.

(٣) الروم: ٢٧.

(٤) الأعراف: ٢٩.

من ابتدائه، فهذا ما احتج به على الطائفة المقرة بالخلق.

وأما الطائفة التى أنكرت الخلق الأول والثانى، وقالت بقدم العالم، فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة، والموت باردًا يابسًا، وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة، والتراب، والعظام النخرة، فيصير خلقًا سويًا، والضدان لا يجتمعان، فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمرى: إن الضدين لا يجتمعان فى محل واحد، ولا فى جهة واحدة، ولا فى الموجود فى المحل، ولكنه يصح وجودهما فى محلين على سبيل المجاورة.

فاحتج الله تعالى عليهم بأن قال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾[1] فردهم الله عز وجل فى ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة؛ لأنها دليل على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة، فجعلها خلقها سويًا، وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[2].

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن الحوادث أولًا، وردهم على الدهرية: إنه لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا، وقبله يوم، والكلام على من قال: ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية، فقد وجدنا أصل ذلك فى سنة رسول الله صلى

(١) يس: ٨٠.

(٢) الأنبياء: ١٠٤.

الله عليه وعلى آله وسلم حين قال: «لا عدوى ولا طيرة»، فقال أعرابى: فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل فى الإبل الجربى فتجرب، فقال النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «فمن أعدى الأول»[1] فسكت الأعرابى لما أفهمه بالحجة المعقولة.

وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة: لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة؛ لأن ما لا نهاية له لا حدث له.

وكذلك لما قال الرجل: يا نبى الله إن امرأتى ولدت غلامًا أسود، وعرض بنفيه، فقال النبى صلى اله عليه وآله وسلم: «هل لك من إبل؟»، فقال: نعم، قال: «فما ألوانها»، قال: حمرا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «هل فيها من أورق؟»، قال: نعم إن فيها أورق، قال: «فأنى ذلك»، قال: لعل عرقًا نزعه، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: «ولعل ولدك نزعه عرق»[2]. فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا فى سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير.

وبذلك نحتج على من قال: إن الله تعالى وتقدس يشبه المخلوقات، وهو جسم بأن نقول له: لو كان يشبهه شيئًا من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته، أو يشبهه من بعض جهاته.

فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثًا من كل جهاته، وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثًا مثله من حيث

---

(١) صحيح ابن حبان ١٣/٤٨٥.

(٢) صحيح ابن حبان ٩/٤١٦.

أشبه؛ لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له.

ويستحيل أن يكون المحدث قديمًا والقديم محدثًا، وقد قال تعالى وتقدس: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (١)، وقال تعالى وتقدس: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾(٢).

وأما الأصل بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله عز وجل اسمه: ﴿ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾(٣) ومحال إحصاء ما لا نهاية له، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم(٤)؛ لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما.

وأما الأصل فى أن المحدث للعالم يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره وتنتفى عنه كراهيته فقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾(٥) فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد، فلا يكون مع كراهيته له، فنبههم أن الخالق هو من يتأتى منه المخلوقات على قصده.

وأما أصلنا فى المناقضة على الخصم فى النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقى

(١) الشورى: ١١.

(٢) الإخلاص: ٤.

(٣) يس: ١٢.

(٤) بياض بالأصل.

(٥) الواقعة: ٥٨ – ٥٩.

الحبر السمين فقال له: «نشدتك بالله هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين»، فغضب الحبر حين عيره بذلك فقال: ما أنزل الله على بشرٍ من شيء، فقال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا ﴾[1] الآية[2]، فناقضه عن قرب؛ لأن التوراة شيء، وموسى بشر، وقد كان الحبر مقرًا بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى.

وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار، فقال تعالى: ﴿ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٨٣﴾ ﴾[3] فناقضهم بذلك وحاجهم.

وأما أصلنا فى استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾ - إلى قوله: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ ﴾[4]. فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعرى - وكان جدلًا خصمًا- فقال: خصمت محمدًا ورب الكعبة. فجاء إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا محمد، ألست تزعم أن عيسى وعزيرًا والملائكة عبدوا؟، فسكت[5] النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) الأنعام: ٦.

(٢) تخريج أحاديث الكشاف ٤٤٢/١.

(٣) آل عمران: ١٨٣.

(٤) الأنبياء: ٩٨ – ١٠٠.

(٥) فى البيضاوى: قال له: بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك.

لا سكوت عى، ولا منقطع تعجبًا من جهله؛ لأنه ليس فى الآية ما يوجب دخول عيسى، وعزير، والملائكة فيها؛ لأنه قال: ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ ، ولم يقل: «وكل ما تعبدون من دون الله». وإنما أراد ابن الزبعرى مغالطة النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليوهم قومه أنه قد حاجه. فأنزل الله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾ يعنى من المعبودين: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾[1]، فقرأ النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فضجوا عند ذلك؛ لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم، فقالوا: ﴿ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ﴾ يعنون عيسى، فأنزل الله تعالى: ﴿ ۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ إلى قوله: ﴿ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾[2].

وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصل، وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة فى الكتاب والسنة؛ لأن ما حدث تعيينها من المسائل العقليات فى أيام النبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.

والجواب الثالث: أن هذه المسائل التى سألوا عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يجهل منها شيئًا مفصلًا غير أنها لم تحدث فى أيامه معينة فيتكلم فيها، أولا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة.

---

(١) الأنبياء: ١٠١.

(٢) الزخرف: ٥٧ – ٥٨.

وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه، وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا كمسائل العول، والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الإحكام، وكالحرام، والبائن، وألبتة و«حبلك على غاربك»، وكالمسائل فى الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها، مما قد حدثت فى أيامهم ولم يجئ فى كل واحدة منها نص عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنه لو نص على جميع ذلك مما اختلفوا فيها، وما بقى الخلاف إلى الآن.

وهذه المسائل وإن لم يكن فى كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم.

فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التى هى فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل.

فأما حوادث تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذى طريقه السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات. فلو حدث فى أيام النبى صلى الله عليه وآله وسلم الكلام فى خلق القرآن وفى الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث فى أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها.

ثم يقال: النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يصح عنه حديث فى أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق، فلم قلتم: إنه غير مخلوق؟

فإن قالوا: قد قاله بعض الصحابة وبعض التابعين.

قيل لهم: يلزم الصحابى والتابعى مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعًا ضالًا؛ إذ قال ما لم يقله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

فإن قال قائل: فأنا أتوقف فى ذلك فلا أقول: مخلوق، ولا غير مخلوق.

قيل له: فأنت فى توقفك فى ذلك مبتدع ضال؛ لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل: (إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئًا)، ولا قال: (ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه).

وخبرونا لو قال قائل: إن علم الله مخلوقٌ أكنتم تتوقفون فيه أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: لم يقل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا أصحابه فى ذلك شيئًا، وكذلك لو قال قائل: هذا ربكم شبعان، أو ريان، أو مكتسٍ، أو عريان، أو مقرور، أو صفراوى، أو مرطوب، أو جسم، أو عرض، أو يشم الريح، أو لا يشمها، أو هل له أنف، وقلب، وكبد، وطحال؟ وهل يحج فى كل سنة؟ وهل يركب الخيل، أو لا يركبها؟ وهل يغتم أم لا؟ ونحو ذلك من المسائل لكان ينبغى أن تسكت عنه؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يتكلم فى شيء من ذلك ولا أصحابه، أو كنت لا تسكت، فكنت تبين بكلامك أن شيئًا من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا بحجة كذا وكذا.

فإن قال قائل: أسكت عنه ولا أجيبه بشيء، أو أهجره، أو أقوم عنه، أو

لا أسلم عليه، أو لا أعوده إذا مرض، أو لا أشهد جنازته إذا مات.

قيل له: فيلزمك أن تكون فى جميع هذه الصيغ التى ذكرتها مبتدعًا ضالًا؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل: (من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه)، ولا قال: (لا تسلموا عليه)، ولا: (قوموا عنه)، ولا قال شيئًا من ذلك. فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك، ولِمَ لَمْ تسكتوا عمن قال بخلق القرآن ولِمَ كفرتموه ولم يرد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم حديث صحيح فى نفى خلقه وتكفير من قال بخلقه.

فإن قالوا: لأن أحمد بن حنبل ﷺ قال بنفى خلقه، وتكفير من قال بخلقه.

قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك، بل تكلم فيه؟

فإن قالوا: لأن العباس العنبرى ووكيعًا وعبد الرحمن بن مهدى، وفلانًا وفلانًا قالوا: إنه غير مخلوق، ومن قال: بأنه مخلوق فهو كافر.

قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عما سكت عنه النبى صلى الله عليه وآله وسلم؟

فإن قالوا: لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد - رضى الله عنهم - وفلانًا وفلانًا قالوا: ليس بخالق ولا مخلوق.

قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة، ولم يقلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟

فإن أحالوا ذلك عن الصحابة، أو جماعة منهم كان ذلك مكابرة، فإنه يقال لهم: فلم لم يسكتوا عن ذلك، ولم يتكلم فيه النبى صلى الله عليه وآله

وسلم، ولا قال: (كفروا قائله).

وإن قالوا: لا بد للعلماء من الكلام فى الحادثة؛ ليعلم الجاهل حكمها.

قيل لهم: هذا الذى أردناه منكم، فلم منعتم الكلام؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعتم قلتم: نهينا عن الكلام، وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان. وهذه شهوة وتحكم.

ثم يقال لهم: فالنبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يتكلم فى النذور والوصايا، ولا فى العتق، ولا فى حساب المناسخات، ولا صنَّفَ فيها كتابًا كما صنعه مالك، والثورى، والشافعى، وأبو حنيفة، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضلالًا؛ إذ فعلوا ما لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وقالوا ما لم يقله نصًا بعينه، وصنفوا ما لم يصنفه النبى صلى الله عليه وآله وسلم. وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

وفيما ذكرناه كفاية لكل عاقل غير معاند.

نجز، والحمد لله، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

ثبت أهم المراجع

١- القرآن الكريم.
٢- كتب السنة النبوية.
٣- الإبانة للأشعرى – ط دار الأنصار.
٤- الإنصاف للباقلانى – ط بيروت.
٥- تاريخ بغداد للبغدادى – ط المثنى.
٦- تبيين كذب المفترى لابن عساكر.
٧- التمهيد والرد على المعطلة للباقلانى.
٨- درء تعارض العقل والنقل – ط الرياض.
٩- طبقات الشافعية للسبكى – تحقيق محمود الطناحى.
١٠- طبقات المعتزلة للنوبتجى – ط تونس.
١١- الفرق بين الفرق للبغدادى – ط مصر.
١٢- الفصل فى الملل والنحل لابن حزم – ط القاهرة.
١٣- الفهرست لابن النديم – ط فلوجل.
١٤- اللمع للأشعرى – ط حمودة غرابه.
١٥- مجموع الفتاوى لابن تيمية – ط الرياض.
١٦- مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوى – ط الكويت.
١٧- معجم البلدان لياقوت الحموى.

١٨- مقالات الأشعرى – ط محي الدين عبد الحميد.
١٩- الملل والنحل للشهرستانى – ط القاهرة.
٢٠- نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى.
٢١- وفيات الأعيان لابن خلكان.

فهرس الموضوعات

تقديم: ٣
الإمام الأشعرى وتطور المذهب (تمهيدى تاريخى): ١٣
مولده ونشأته: ١٣
موقع الرسالة بين مؤلفات الأشعرى: ١٧
نسبتها إلى المؤلف: ١٩
أهل الثغـر: ٢٣
اسم الرسالة: ٢٣
وصف المخطوط: ٢٥
منهج التحقيق: ٢٦
الرسالة وأهميتها بين الإبانة واللمع: ٢٨
علم الكلام (البدايات التاريخية) ٣٥
فى عصر النبوة: ٣٥
الأشعرى ومنهجه فى التأليف ٥٢
آراؤه الكلامية: ٥٤
موقفه من الصفات الإلهية: ٥٧
تطور المذهب: ٥٩
أفعال العباد ٦٥
موقف الجوينى: ٦٨
الغزالى: ٧١
ابن حزم: ٧٤
أدلة الأشاعرة: ٧٥

الحسن والقبح بين العقل والشرع ٨١
الإيمان: ٩٢
رسالة أصول أهل السنة والجماعة: ٩٥
مقدمة المؤلف: ٩٧
١- أحوال العرب قبل البعثة ١٠١
٢- دليل حدوث العالم ١٠٢
٣- فساد قول الفلاسفة: ١٠٨
٤- دليل التوحيد: ١٠٨
٥- دليل البعث: ١٠٩
٦- المنكرون للنبوة: ١١٠
٧- القرآن آية صدق النبي ﷺ: ١١٢
٨- دلائل نبوة محمد ﷺ: ١١٤
٩- أدلة الرسل أوضح من دليل الجوهر والعرض: ١١٩
١٠- اهتمام السلف بجمع أقوال الرسول ﷺ: ١٢٤
الباب الثانى ١٣١
١- حدوث العالم: ١٣١
٢- مخالفته للحوادث: ١٣١
٣- الصفات: ١٣٢
٤- قدم الصفات: ١٣٣
٥- الصفات حقيقة لا مجازًا: ١٣٤
٦ – أمره قديم: ١٣٧
٧- صفة اليد والقبضة: ١٣٨
٨- صفة المجيء والنزول: ١٣٩
٩- صفة الرضا والغضب: ١٤٠
١٠- الفوقية والاستواء: ١٤٠

١١- الكرسي: ١٤١
١٢- صفات بلا كيف: ١٤١
١٣- الرؤية: ١٤١
١٤- الضلال والهداية: ١٤٢
١٥- الحسن والقبح: ١٤٣
١٦- وجوب الرضى: ١٤٤
١٧- العدل: ١٤٤
١٨- القدر: ١٤٤
١٩- أهل الجنة والنار: ١٤٥
٢٠- العلم الإلهى الشامل: ١٤٧
٢١- لا خالق غيره: ١٤٨
٢٢- الاستطاعة: ١٤٨
٢٣- حاجة الإنسان إلى ربه: ١٤٩
٢٤- شمول العلم: ١٤٩
٢٥- تكليف الكافر: ١٤٩
٢٦- وأجمعوا على أنهم يستحقون الذم بإعراضهم وتشاغلهم بما نهوا عنه. ١٥٠
٢٧- وأجمعوا أيضًا على أن الكافرين غير قادرين على العلم بما دعوا إليه ١٥٠
٢٨- أنواع القدرة: ١٥٠
٢٩- التكليف وسلامة الأدوات: ١٥١
٣٠- القدر: ١٥٣
٣١- التوفيق والخذلان: ١٥٣
٣٢- اللطف الإلهى: ١٥٤
٣٣- عموم قدرته: ١٥٥
٣٤- فضل الله يؤتيه من يشاء: ١٥٥
٣٥- وجوب الإيمان وعدم الاعتراض: ١٥٦

٣٦- النبي بلغ الرسالة: ١٥٦
٣٧- الإيمان يزيد وينقص: ١٥٧
٣٨- الكبيرة لا تخرج عن الإيمان: ١٥٨
٣٩- لا نقطع بالجنة والنار على أحد: ١٥٨
٤٠- الحفظة: ١٥٩
٤١- عذاب القبر ونعيمه: ١٥٩
٤٢- الصراط: ١٦٠
٤٣- وأجمعوا على أن الله تعالى يخرج من النار من كان فى قلبه شيء من الإيمان بعد ١٦٠
٤٤- الشفاعة: ١٦٠
٤٥- الحوض: ١٦١
٤٦- الإسراء: ١٦١
٤٧- المحكم والمتشابه: ١٦٢
٤٨- وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عليهم، ١٦٢
٤٩- لا خروج على الأئمة: ١٦٢
٥٠- خير القرون: ١٦٣
٥١- خيار الصحابة: ١٦٤
٥٢- الكف عن ذكر الصحابة بسوء: ١٦٤
٥٣- حق الصحابة علينا: ١٦٥
٥٤- ذم أهل البدع: ١٦٥
٥٥- وجوب النصيحة: ١٦٧
رسالة الخوص فى علم الكلام لأبى الحسن الأشعرى: ١٦٩
المصادر والمراجع: ١٨٥
فهرس الموضوعات: ١٨٧