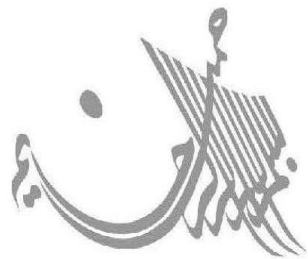
التَّعليقَاتُ المُفِيدَةِ
على رسَالة
منهجُ الأَشَاعِرة فِي العَقِيدَة



التَّعليقَاتُ المُفِيدَةِ

على رسَالة
منهجُ الأَشَاعِرة فِي العَقِيدَة

للأستاذ الدكتور
سَفر بنُ عَبْدِ الرّحمنِ الحوَالي

تأليف
أحمد سالم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
ديباجة	٩
منهج الأشاعرة في تقرير العقيدة	١٣
ملاحظات الشيخ سفر علىٰ الصابوني	١٥
الرد علىٰ من فهم من كلام المؤلف أنَّه يقول بكون الأشاعرة أكثر الأمة (حاشية ٢١)	١٥
الرد علىٰ الصابوني فيما عزاه خطأ لشيخ الإسلام	١٩
بيان موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة	٣١
مصطلح أهل السنة والجماعة يطلق ويراد به معنيان	٤٢
حكم الأشاعرة عند أئمة المذاهب الأربعة من الفقهاء فما بالك بأئمة الجرح والتعديل من أصحاب الحديث	٤٦
الحكم الصحيح في الأشاعرة: أنهم من أهل القبلة، لا شك في ذلك، أمَّا أنهم من أهل السنة؛ فلا	٥٩
الأصول المنهجية في مذهب الأشاعرة	٨٣
الأول: مصدر التلقي	٨٣
الثاني: إثبات وجود الله	١٠٤

الموضوع	الصفحة

الثالث: التوحيد ١١٥
الرابع: الإيمان ١٣١
الخامس: القرآن ١٥٩
السادس: القدر ١٦٨
السابع: السببية وأفعال المخلوقات ١٧٢
نقل مهم عن الغزالي حول موقف الأشاعرة من السببية (حاشية ١١٥) ١٧٤
الثامن: الحكمة والغائية ١٧٩
التاسع: النبوات ١٨١
العاشر: التحسين والتقبيح ١٨٦
الحادي عشر: التأويل ١٩٠
معنىٰ التأويل في كلام السلف ١٩٣
الثاني عشر: السمعيات ١٩٥
الثالث عشر: التكفير ١٩٧
الرابع عشر: الصحابة والإمامة ٢٠١
الخامس عشر: الصفات ٢٠١

هل بقي شك؟ ٢٠٣
فارق منهجي ونوذجي: التناقض ومكابرة العقل ٢٠٣
أمثلة سريعة علىٰ التناقض ومكابرة العقل ٢٠٤
الفرق بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم في إثبات الصفات (حاشية ١٥١) ٢٠٥
تناقضهم في تقرير دلالة المعجزة علىٰ النبوة (حاشية ١٥٢) ٢٠٩
بيان ما في كتب الأشاعرة من من مناقضة للحقائق العلمية اليقينية الثابتة ٢١٦
ضابط من ضوابط معرفة الفرق واختلافها ٢١٧

الموضوع	الصفحة

ما هي صفة هذه الفرقة وعلامتها؟ ٢٢٢
كلمة التوحيد أساس توحيد الكلمة ٢٣٥
مراجع التعليق ٢٤١

ديباجة التعليق

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إنَّ الحمد لله نحمدهُ ونستعينهُ ونستغفرهُ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، مَنْ يهدِهِ الله؛ فلا مضل له، ومن يضلل؛ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبدهُ ورسولهُ. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أمَّا بعد: فإنَّ أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هديُ محمدٍ ﷺ، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة. **وبعدُ . . .**

فرسالة «**منهج الأشاعرة في العقيدة**» هي -علىٰ وجازته من أمتع وأنفع ما كتب الشيخ الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي -حفظه الله ووفقه- وهي علىٰ ما أريتُك تُلخص مواطن الافتراق بين أهل الحديث والأشاعرة = تلخيصًا حسنًا دقيقًا أمينًا شاملًا لأوجه المفارقة الموجبة للمفاصلة بين السلفية والأشعرية. وكنتُ أعود إلىٰ هذه الرسالة بين الحين والآخر مُتَّخِذًا إيَّاها فهرسًا أصدر عنه، وأردُّ إليه عند تحقيقي لبعض مقالات الأشاعرة . . .

*** وكان ينقدح في ذهني أنَّ هذه الرسالة يكمل نفعها ويتم إذا زين جيدَها ما يلي:**

(١) تصحيح بعض ما ورد فيها من تصحيفات مطبعية.

(٢) الترجمة لمن فيها من الأعلام.

(٣) تكميل العزو لبعض المواطن المهمة في كتب الأشاعرة وكتب أهل الحديث، والتي لم يعزُ إليها الشيخ طلبًا للاختصار.

(٤) ذكر مثال واحد علىٰ الأقل من نصوص القوم، يكمل ويؤيد العزو الذي جاء به الشيخ؛ فيكون شاهدًا ومثالًا لِمَا وراءه من المصادر التي عزا إليها الشيخ.

فأخذتُ الأهبة؛ فوضعتُ هذه التعليقة التي بين يديك، وأكملتُ فيها عقد هذه الأربع سابقة الذكر، وزدت عليها أشياء أُخر تُكَمِّلُ النفع وتصبُ في النبع، وتشفع ما في هذه الرسالة من ضياء الحق ونوره بنور علىٰ نور يهدي الله لنوره من يشاء.

وبعدُ . . .

فلا زلتُ أرىٰ أنَّ هذه الرسالة النفيسة تستحق شرحًا مُطوَّلًا مبسوطًا، يُفصل فيه ما أجمله الشيخ، بحيث يكون هذا الشرح مرجعًا في معرفة مقالات الأشاعرة من كتبهم مع المقارنة، ورصد تطورات المذهب واختلاف علمائه فيما بينهم، مع الإشارة إلىٰ عُمَدِ ردود أهل السنة عليهم، قيَّض الله من طلبة العلم النبهاء من يقوم بهذا العمل الجليل.

وقد نشرتُ الإصدار الأول من هذا الكتاب عام ٢٠٠٧م، وهذا الإصدار أنشره اليوم بعد أربعة عشر عامًا، وقد زدتُ فيه نحو المثل من حجمه.

● **ولا أملك في الختام بعد شكر الله علىٰ فضله وإنعامه وتوفيقه:**

إلَّا أن أقول كما قال الإمام ابن القيم -رحمه الله تعالىٰ-: «والمرغوب إلىٰ من يقف علىٰ هذا الكتاب أن يعذر صاحبه؛ فإنَّه ألَّفه في حال بُعده عن وطنه وغيبته عن كتبه . . . فما عسىٰ أن يبلغ خاطره المكدود وسعيه المجهود مع بضاعته المزجاة، التي حقيق بحاملها أن يُقال فيه: «تسمع بالمعيديِّ خير من أن

تراه». وها هو قد نصب نفسه هدفًا لسهام الراشقين، وغرضًا لألسنة الطاعنين، لقارئه غُنمه وعلىٰ مؤلفه غُرمه، وهذه بضاعته تفرض عليك، ومولیته تهدي إليك، فإن صادفت كفؤًا كريمًا لها لن تعدم منه إمساكًا بمعروف أو تسريحًا بإحسان، وإن صادفت غيره؛ فالله -تعالىٰ- المستعان وعليه التكلان.

وقد رضي من مهرها بدعوة خالصة إن وافقت قبولًا وبردٍّ جميل إن كان حظُّها احتقارًا واستهجانًا، والمنصف يهب خطأ المخطئ لإصابته وسيئاته لحسناته؛ فهذه سُنة الله في عبده جزاء وثوابًا. ومن ذا الذي يكون قوله كله سديدًا، وعمله كله صوابًا، وهل ذلك إلَّا المعصوم الذي لا ينطق عن الهوىٰ، ونطقه وحي يُوحىٰ، فما صحَّ عنه؛ فهو نقل صدق عن قائل معصوم، وما جاء عن غيره، فثبوت الأمرين فيه معدوم، فإن صحَّ النقل لم يكن القائل معصومًا، وإن لم يصحَّ لم يكن وصوله إليه معلومًا».

● **تنبيه:**

أثبت حواشي وتعليقات الدكتور سفر وسط تعليقاتي، ووضحتها بالحرف (س) تمييزًا لها عن تعليقاتي، وإذا أضفت شيئًا وسط كلامه في الأصل أو الحاشية وضعته بين معقوفتين.

وكتب

أحمد سالم

منهج الأشاعرة في تقرير العقيدة

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ من لا نبي بعده، وبعدُ:

فقد اطلعت علىٰ ما نشرته «مجلة المجتمع» في الأعداد من رقم (٦٢٧-٦٣٢)، والمقالات السابقة لها، وكذلك المقالتين المتضادتين في العدد (٦٤٦) ممَّا كتبه الشيخان الفوزان[١] والصابوني[٢] عن مذهب الأشاعرة. وإذا كان من حق أي قارئ مسلم أن يهم بالموضوع وأن يدلي برأيه إن كان

(١) هو الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، عضو هيئة كبار العلماء، وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

(٢) هو الشيخ محمد بن علي الصابوني عالم معاصر، اشتغل بالتفسير تقييدًا واختصارًا لكتب أهل العلم، وقد توفي رَحِمَهُ اللَّهُ أثناء إعداد هذا الإصدار للنشر، وهو عالم جليل انتفعتُ وانتفع الناس بكتبه.

لديه جديد[1]، فكيف بمن هو متخصص في هذا الموضوع مثلي؟

فالأشاعرة جزء من موضوع رسالتي للدكتوراه «**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**»؛ إذ هي أكبر فرق المرجئة الغلاة، ولن أستعجل نتائج بحثي، ولكن حسبي أن أدّعي دعوىٰ وأطرحها للمناقشة، وأقبل بكل سرور من يدلي بوجهة نظره فيها[2]. فمن واقع إسلامي وتخصصي رأيت أن أقول كلمة عسىٰ الله أن ينفع بها، ويعلم الله أنِّي لو لم أشعر أن قولها واجب ضروري لما سطرتها، ولكن الموضوع أكبر من أن يسكت عليه أو يجامل فيه.

---

(١) لعل الشيخ سفرًا يقصد هنا بـ«حق إبداء الرأي لأي قارئ»: أنَّ هذا وفقًا لقواعد المجلة؛ وإلَّا: فإنَّه من المعلوم أنَّ مثل هذه المسائل التخصصية لا يسع عوام الناس الكلام فيها، بل من غير المقبول إدخال العوام في مثل هذه الخلافات؛ **ولذلك يقول شيخ الإسلام** رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأمَّا قول القائل: «لا يتعرَّض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام»؛ فأنا ما فاتحت عاميًّا في شيء من ذلك قطُّ، وأمَّا الجواب بما بعث الله به رسوله للمسترشد المستهدي؛ فقد قال النبي ﷺ: «**من سُئل عن علم يعلمه فكتمه؛ ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار**». وقال -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾. ولا يؤمر العالم بما يُوجب لعنة الله عليه. والله أعلم». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٢٦٦)].

(٢) نخالف الدكتور سفرًا في كون الأشاعرة أكبر فرق المرجئة الغلاة، وسيأتي التعليق علىٰ هذه المسألة في محلِّها إن شاء الله.

* ولي علىٰ كلام الشيخين ملاحظات:

(١) أمَّا الصابوني؛ فلا يؤسفني أن أقول إنَّ ما كتبه عن عقيدة السلف والأشاعرة يفتقر إلىٰ أساسيات بدائية لكل باحث في العقيدة، كما أنَّ أسلوبه بعيد كثيرًا عن المنهج العلمي الموثق وعن الأسلوب المتعقل الرصين. وقد استبشرت بالبيان الأخير خيرًا وحسبته بيان رجوع وبراءة فإذا هو بيان إصرار وتوكيد.

ونظرًا لكونه ليس إلَّا جزءًا من تيار بدعي يراد له اكتساح الأمة، ونظرًا لتعرضه لقضايا بالغة الخطورة تحتاج إلىٰ بحث مستفيض لا تسعه المقالات الصحفية، فسوف أرجئ الكلام عنه إلىٰ حين يتيسر لي بإذن الله إخراج الرد في الصورة التي أراها.

وليكن معلومًا أنَّ هذا الرد الموعود ليس مقصودًا به الصابوني ولا غيره من الأشخاص، فالمسألة أكبر من ذلك وأخطر، إنَّها مسألة مذهب بدعي له وجوده الواقعي الضخم في الفكر الإسلامي، حيث تمتلئ به كثير من كتب التفسير وشروح الحديث وكتب اللغة والبلاغة والأصول، فضلًا عن كتب العقائد والفكر، كما أنَّ له جامعاته الكبرىٰ ومعاهده المنتشرة في أكثر بلاد الإسلام من الفلبين إلىٰ السنغال[1].

(١) يُعلِّلُ الشيخ هنا أهمية الرد، وذلك بذكر الدواعي التي دعت إليه، وذكر منها: أنَّ له وجودًا ضخمًا ودعاة يدعون إليه، فتلقَّف بعض من رد علىٰ =

وقد ظهرت في الآونة الأخيرة محاولات ضخمة لترميمه وتحديثه تشرف عليها هيئات رسمية كبرىٰ، ويغذوها المستشرقون بما ينبشونه من تراثه ويخرجون من مخطوطاته.

ولهذا وجب علىٰ كل قادر أن يبيِّن لأمته الحق وينصح لها مهما لقي؛ فإن ممَّا كان يبايع عليه النبي ﷺ أصحابه النصح لكل مسلم، وأن يقولوا الحق لا تأخذهم فيه لومة لائم.

أما فضيلة الشيخ الفوزان؛ فقد أحسن إلىٰ «**المجتمع**» وقرائها بتلك المقالة القيمة، فقد عرض فيها -علىٰ قصرها- حقائق أصولية مركزة في أسلوب علمي رصين.

= كتاب الدكتور سفر هذه المقالة، وقال: إنَّه يوافقنا علىٰ كون الأشاعرة هم جمهور هذه الأمة. وبغضِّ النظر عن أنَّ الكثرة ليس فيها بمفردها ما يُمدح، وليست سبيلًا للاحتجاج، وإنَّما سبيل الاحتجاج هو الإجماع المنضبط؛ فإنَّ كلام الدكتور سفر ليس فيه ما يُفيد كونه يرىٰ أنَّهم جمهور الأمة، وذلك لأنَّ ثَمَّ فرقًا بين الكثرة والتأثير، وبين كون هذه الكثرة هم جمهور هذه الأمة، وذلك أنَّ نفس صاحب هذا الفهم لا يماري في أنَّ الفكر السلفي -التيمي- له تأثيره ووجوده الواقعي الضخم، حيث تمتلئ به كثير من كتب التفسير وشروح الحديث، فضلًا عن كتب العقائد والفكر، كما أنَّ له جامعات ومعاهد منتشرة في كثير من البلاد، ومع ذلك هو يرىٰ أنَّ هذا شيء، وكونهم جمهور الأمة شيء آخر. وسنأتي لمناقشة هذه القضية عند حديث الشيخ عنها في موضعها.

وله العذر -كل العذر- إذا لم يستوفِ الرد علىٰ الصابوني وبيان التناقضات التي هي سمة من سمات المنهج الأشعري نفسه؛ لأنَّ الموضوع أكبر من أن تحيط به مقالة صحفية.

ولهذا رأيت من واجبي أن أضيف إلىٰ ما كتبه فضيلته، مستدركًا ما لا يجوز تأجيله إلىٰ ظهور الرد المتكامل:

الرد على الصابوني
فيما عزاه خطأً لشيخ الإسلام

أولًا: فات فضيلته أن يرد علىٰ الصابوني فيما عزاه إلىٰ شيخ الإسلام -مكررًا إيَّاه- من قوله:

«**الأشعرية أنصار أصول الدين والعلماء أنصار فروع الدين**».

ولعلَّ الشيخ وثق في نقل الصابوني مع أنَّ الصابوني -علىٰ ما أرجح- أول من يعلم بطلان نسبة هذا الكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، ولغة العبارة نفسها ليست من أسلوب شيخ الإسلام، والغريب حقًّا أنَّه أعاد هذا العزو في بيانه الأخير بـ (العدد/ ٦٤٦) مؤكدًا إصراره علىٰ التمويه والتدليس!

وأنا أطلب من كل قارئ أن يراجع النص في (١٦/٤) من «**مجموع الفتاوىٰ**»؛ ليجد بنفسه قبل تلك العبارة نفسها كلمة «قال:»؛ فالكلام محكيٌّ منقولٌ، وقائله هو المذكور في أول

الكلام -آخر سطر من (ص١٥)- حيث يقول شيخ الإسلام: «وكذلك رأيت في فتاوىٰ الفقيه أبي محمد[١] -هو والد إمام . . . الحرمين[٢] أبو المعالي الجويني (وهو أشعري)، رجع

(١) عيَّنه الشيخ سفر هنا أنَّه أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين، بينما الصحيح أنَّه أبو محمد العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ فقد كانت عادة شيخ الإسلام أن يكنيه بذلك، وأن يلقبه بالفقيه، وصرَّح في أحد هذه المواطن أثناء جوابه علىٰ الفتيا التي ورد فيها هذا الكلام أنَّه العز بن عبد السلام، وقد ذكر شيخ الإسلام في أثناء جوابه نصوصًا هي للعز ومثبتة في رسالته المسماه «**ملحة الاعتقاد**»، ورد عليها، بل قال شيخ الإسلام في أثناء جوابه أيضًا: «ولطريقة أبي المعالي كان أبو محمد يتبعه في فقهه وكلامه، لكن أبو محمد كان أعلمَ بالحديث -وأتبعَ له من أبي المعالي-، وبمذاهب الفقهاء، وأبو المعالي أكثر اتباعًا للكلام، وهما في العربية متقاربان». ويتضح هنا جدًّا أنَّه ليس المراد أبا محمد والد إمام الحرمين، وإنَّما المراد العز بن عبد السلام، خاصة وأنَّ للعز اختصارًا لكتاب: «**نهاية المطلب**» لأبي المعالي اسمه: «**الغاية**»، وهو مخطوط طُبع مؤخرًا. [انظر: «**الانتصار لأهل الأثر**»، طبعة عالم الفوائد، (ص٢٥) مع الحاشية].

(٢) إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ = ١٠٢٨-١٠٨٥م)، وهو عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الفقيه الشافعي وُلد في بلد جوين (من نواحي نيسابور)، ثم رحل إلىٰ بغداد فمكة، حيث جاور فيها أربع سنين، وذهب إلىٰ المدينة المنورة؛ فأفتىٰ ودرَّس. ثم عاد إلىٰ نيسابور فبنىٰ له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية، وكان يحضُر دروسه أكابر العلماء. وبقي علىٰ ذلك قريبًا من =

آخر عمره إلىٰ عقيدة السلف- فتوىٰ طويلة . . . قال فيها:

= ثلاثين سنة غير مُزَاحَم ولا مُدَافَع، دافع عن الأشعرية؛ فشاع ذكره في الآفاق؛ **إلَّا أنَّه في نهاية حياته رجع إلىٰ مذهب السلف -الذي هو التفويض عنده- وحرَّم التأويل**. وقد قال في رسالته: «**النظامية**»، (ص٢٣، ٣٣): «والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقيدة: اتباعُ سلف الأمة للدليل القاطع، علىٰ أنَّ إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب الرسول ﷺ علىٰ ترْكِ التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام المستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أو محتومًا؛ لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا تصرَّم عصرُهم وعصرُ التابعين علىٰ الإضراب عن التأويل؛ كان ذلك قاطعًا بأنَّه الوجه المتبع، فحَقٌّ علىٰ ذي الدين: أنْ يعتقد تنزه الباري عن صفات المُحْدَثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكَل معناها إلىٰ الرب تبارك وتعالىٰ». ويعضد ذلك ما ذهب إليه في كتابه: «**غياث الأمم في الْتِياث الظلم**»، فبالرغم من أنَّ الكتاب مُخصَّصٌ لعرض الفقه السياسي الإسلامي قد قال فيه: «والذي أذكره الآن لائقًا بمقصود هذا الكتاب: أنَّ الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق علىٰ مذاهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء، وكانوا رضي الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض، والتعمق في المشكلات . . .». نقل القرطبي في «**شرح مسلم**» أنَّ الجويني كان يقول لأصحابه: «يا أصحابنا! لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أنَّ الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به». تُوفِّي بنيسابور وكان تلامذته يومئذٍ أربعمائة. **ومن مصنفاته**: «**العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**»، و«**البرهان في** =

« . . .»، إلىٰ أن يقول: «قال: وأمَّا لعن علماء الأمة الأشعرية؛ فمن لعنهم عزر، وعادت اللعنة عليه . . . والعلماء أنصار فروع الدين، والأشعرية أنصار أصول الدين». «قال: وأمَّا دخولهم النيران . . .» . . . إلخ».

وفي آخر هذه الفتوىٰ نفسها يقول شيخ الإسلام (ص١٥٨، ١٥٩)، وانظر أيضًا: (ص١٥٦): «وأيضًا؛ فيقال لهؤلاء الجهمية الكُلَّابية كصاحب هذا الكلام[1] أبي محمد وأمثاله: كيف تدعون طريقة السلف وغاية ما عند السلف أن يكونوا متابعين لرسول الله ﷺ؟».

إلىٰ أن يقول: «وأبو محمد وأمثاله قد سلكوا مسلك الملاحدة الذين يقولون إنَّ الرسول لم يبيِّن الحق في باب التوحيد . . . إلخ»[2].

= أصول الفقه»، و«**نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية**»، و«**الشامل في أصول الدين**».

(١) مراد شيخ الإسلام بقوله: «هذا الكلام»، هو قول العز رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ الحشوية علىٰ ضربين، **أحدهما**: لا يتحاشىٰ من الحشو والتشبيه والتجسيم. **والآخر**: يتستر بمذهب السلف، ومذهب السلف إنَّما هو التوحيد والتنزيه، دون التشبيه والتجسيم، وكذا جميع المبتدعة يزعمون أنَّهم علىٰ مذهب السلف». [انظر: «**الانتصار لأهل الأثر**»، (ص٢٠٦)]، وليس مراده مقولته: «الأشعرية أنصار أصول الدين . . . إلخ».

(٢) انظر أيضًا (ص١٥٦) من الجزء نفسه وهذا الكلام المنقول (ص١٥٨) =

*** وبهذا يتضحُ قطعًا:**

(أ) أنَّ العبارة المذكورة ليست من قول شيخ الإسلام، بل قائلها أشعري يمدح مذهبه[1] [2].

= لا بُدَّ أنَّ الصابوني قرأه؛ لأنَّه استشهد بكلام بعده في (ص١٦٧) من الفتوىٰ (س).

(١) قائلها هو أبو محمد الجويني والد أبي المعالي (تُوفي ٤٤٠)، وقد رجع آخر عمره إلىٰ عقيدة السلف، وشهد له بذلك شيخ الإسلام في مواضع، وكتب في توبته النصيحة المطبوعة في المجموعة المنيرية، وطبعها المكتب الإسلامي معزوة إلىٰ ابن شيخ الحرامين وهو خطأ، ومناسبة فتواه هذه هي صدور مراسيم سلطانية بلعن أصحاب البدع -ومنهم الأشاعرة- علىٰ المنابر. [انظر: «**المنتظم**» لابن الجوزي حوادث (سنة ٤٣٣)، وما بعدها] (س).

(٢) **والذي يظهر أنَّ شيخ الإسلام لا ينكر هذه المقالة، وأيضًا لا يقبلها بهذا الإطلاق، ولكن يوجهها بأنَّهم نصروا أصول الدين، ولكن فيما فيه موافقة القرآن والسنة والحديث، والرد علىٰ من خالف القرآن والسنة،** والحديث ببيان تناقض حججهم، بل يذكر الشيخ أنَّهم في نصرهم لأصول الدين من جنس المجاهد الذي قد يكون عدلًا في سياسته، وقد لا يكون، وقد يكون فيه فجور، وكان الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ يكرر هذا المعنىٰ أنَّهم كالجيش الذي يقاتل الكفار؛ فربما حصل منه إفراط وعدوان، فالشيخ يثبت لهم نصرهم لبعض أصول الدين، ومخالفتهم لبعض الأصول الأخرىٰ. [وانظر: «**الانتصار لأهل الأثر**»، (١٨/ ٢٨)، و«**منهاج السنة**»، (١/ ٣١٣)].

(ب) أنَّ شيخ الإسلام نسب هذا القائل ومذهبه إلىٰ الجهمية الكلابية وأتباع طريقة الملاحدة وأنكر عليهم ادعاء طريقة السلف، وهذا ينفي ما حاول الصابوني تدليسه في مقالاته الست تمامًا.

وبالمناسبة أذكر ما يحضرني من الكتب التي ألفها شيخ الإسلام في الرد علىٰ الأشاعرة نصًّا غير التي رد عليهم فيها مع غيرهم[1]:

(١) «**درء تعارض العقل والنقل**»[2] وهو كله رد عليهم بالأصالة كما نص في مقدمته، حيث استفتحه بذكر قانونهم الكلي الآتي في (ص١٢).

(٢) «**بيان تلبيس الجهمية**»[3] المسمىٰ «نقض التأسيس» رد فيه علىٰ إمامهم الثاني الفخر الرازي[4] صاحب «**تأسيس التقديس**» أو «**أساس التقديس**».

---

(١) لقد اهتم شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بالرد علىٰ الأشاعرة اهتمامًا بالغًا، فنقد الأشاعرة مثل حلقة مركزية في مشروع الشيخ العلمي، وقد كان المذهب الأشعري سائدًا ومنتشرًا في عصر الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٢) منشور متداول بتحقيق الشيخ الدكتور محمد رشاد سالم.

(٣) صدرت أخيرًا طبعته المحققة بإشراف الشيخ عبد العزيز الراجحي، وطبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، في عشرة مجلدات.

(٤) الفخر الرازي (٥٤٤هـ-١١٥٠م) - (٦٠٦هـ-١٢١٠م): هو أبو عبد الله =

(٣) «**التسعينية**»، وهي التي كتبها في الأشهر الأخيرة من حياته رَحِمَهُ اللَّهُ جوابًا عن محاكمة الأشاعرة له[١].

= محمد بن عمر الحسين بن الحسين التيمي الطبرستاني الرازي المولد، الملقب: (فخر الدين)، المعروف بـ (ابن الخطيب)، الفقيه الشافعي. قال عنه صاحب «**وفيات الأعيان**»: «إنَّه فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام، والمعقولات». (ا. هـ). وهو المعبر عن المذهب الأشعري في مرحلته الأخيرة، حيث خلط الكلام بالفلسفة، بالإضافة إلىٰ أنَّه صاحب القاعدة الكلية التي انتصر فيها للعقل، وقدمه علىٰ الأدلة الشرعية. **قال فيه الحافظ ابن حجر في «لسان الميزان»، (٤/ ٤٢٦-٤٢٩)**: «كان له تشكيكات علىٰ السنة علىٰ غاية من الوهن؛ إلَّا أنَّه أدرك عجز العقل؛ فأوصىٰ وصية تدلُّ علىٰ حسن اعتقاده، فقد نبَّه في أواخر عمره إلىٰ ضرورة اتباع منهج السلف، وأعلن أنَّه أسلم المناهج بعد أن دار دورته في طريق علم الكلام، فقال: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، رأيتها لا تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق، طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، و﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾، واقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾»، ثم قال في حسرة وندامة: ومن جرب تجربتي عرف معرفتي». (ا. هـ).

(١) وهي أول رسالة في المجلد الخامس من «**الفتاوىٰ الكبرىٰ**»، (الطبعة الطويلة)، وهي تشمل الجزء الخامس كله من الطبعة التي قدَّم لها مخلوف، وسمعت أنَّها تحقق بجامعة الإمام، وهي جديرة بالعناية (س). **قلت (أحمد)**: «وقد صدرت بالفعل عن دار المعارف في ثلاثة مجلدات بتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان».

(٤) «**شرح العقيدة الأصفهانية**»، وهي شرح لعقيدة الشمس الأصفهاني التي جرىٰ فيها علىٰ أصول الأشاعرة[١].

(٥) «**الفتوىٰ الحموية**» معروفة[٢] [٣].

(٦) «**الرسالة المدنية**»، وهي في (الجزء/ ٦) من «**مجموع الفتاوىٰ**»[٤].

(٧) «**النبوات**»، وهو نقض لكلام الباقلاني[٥] خاصة،

---

(١) لها طبعة قديمة بتحقيق حسنين مخلوف، وقد حققها الدكتور محمد عودة السعوي، ونشرتها دار المنهاج، ونشرتها مكتبة ابن تيمية بتحقيق آخر.

(٢) نشرتها دار الصميعي بتحقيق الدكتور حمد التويجري. وهي في «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٥-١٢٠).

(٣) وله كتاب: «**جواب الاعتراضات المصرية علىٰ الفتيا الحموية**»، وقد نشر محمد عزير شمس قطعة منه بدار عالم الفوائد، وباقي الكتاب لم يطبع بعد.

(٤) (٦/ ٣٥١-٣٧٣).

(٥) القاضي أبو بكر الباقلاني: (٣٢٨-٤٠٢هـ)، (٩٥٠-١٠١٣م)، هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، هذب بحوث الأشعري، وقد قال عنه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: إنَّه «أفضل المتكلمين المنتسبين إلىٰ الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٩٨)]. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها. وجهه عضد الدولة سفيرًا عنه إلىٰ ملك الروم= فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. [من كتبه: =

والأشاعرة عامة في النبوات[1].

(٨) «**الإيمان**»، وهو نقد للأشاعرة في الإيمان وذكر بقية المرجئة تبعًا[2].

(٩) «**القاعدة المراكشية**»، وهي كالبيان لمذهب مالك وأئمة المالكية في العقيدة ضد المتأخرين من مالكية المغاربة المائلين إلىٰ المذهب الأشعري، وهي في (الجزء/ ٥) من «**مجموع الفتاوىٰ**»[3]، وطبعت محققة[4].

(١٠) «**المناظرة في العقيدة الواسطية**»، ألفها في محاكمة الأشاعرة له بسبب «**الواسطية**»، وهي في (الجزء/ ٣) من «**مجموع الفتاوىٰ**»[5].

= «**إعجاز القرآن**»، و«**الإنصاف**»، و«**مناقب الأئمة**»، و«**دقائق الكلام**»، و«**الملل والنحل**»، و«**الاستبصار**»، و«**تمهيد الأوائل**»، و«**كشف أسرار الباطنية**»].

(١) نشرته دار أضواء السلف في مجلدين بتحقيق عبد العزيز الطويان.

(٢) وهو في المجلد السابع من الفتاوىٰ. وهو قسمان: «**الإيمان الكبير**»، (٧/ ٤٦٠)، و«**الإيمان الأوسط**»، (٧/ ٤٦١-٦٦٩)، وهو كالشرح لحديث جبريل، وبهذا الاسم نشرته دار ابن الجوزي بتحقيق رائع للدكتور علي بن بخيت الزهراني.

(٣) (٥/ ١٥٣-١٩٣).

(٤) عن دار ابن حزم بتحقيق دغش بن شبيب العجمي.

(٥) (٣/ ١٦٠-١٩٣).

(١١) «الاستقامة»، كتبه نقضًا لكتاب القشيري الصوفي الأشعري، وبين فيه أنَّ عقيدة أئمة السلوك المعتبرين هي مذهب السلف، وأن بداية الانحراف في العقيدة عند المنتبسين للتصوف في الجملة إنَّما جاءت متأخرة في أوائل القرن الخامس حين انتشر مذهب الأشعري[١] [٢].

ولتلميذه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد علىٰ الأشاعرة كتب منها:

(١) «مختصر الصواعق المرسلة»[٣]: فيه أصولهم ومنها موقفهم من النصوص.

---

(١) حققه الشيخ محمد رشاد سالم ونشرته عدة دور نشر منها: مكتبة ابن تيمية، ومكتبة السنة، ودار الفضيلة ومعها ابن حزم.

(٢) وأمَّا كتب الشيخ ورسائله التي تضمنت الرد علىٰ مسائل في العقيدة الأشعرية، فكثيرة جدًّا، منها: «**الانتصار لأهل الحديث**»، و«**منهاج السنة النبوية**»، و«**السبعينية**»، و«**شرح حديث النزول**»، و«**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**»، و«**الرسالة العرشية**»، و«**الواسطية**»، و«**التدمرية**»، و«**الصفدية**»، و«**قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**»، و«**الاستغاثة**»، و«**الرد علىٰ البكري**»، و«**قاعدة في المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات**»، و«**المسألة المصرية في القرآن**»، و«**رسالة في النزول والمعية وإثبات الصفات**»، وغير ذلك الكثير، ولكنِّي أحببت التمثيل فقط؛ ليتضح كيف كان الرد علىٰ الأشعرية يمثل حلقة مركزية بالنسبة للشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٣) وهو لمحمد بن عبد الكريم المشهور بابن الموصلي، وقد نشرته دار أضواء السلف بتحقيق الدكتور الحسن العلوي ونشرت دار العاصمة أصله الناقص بتحقيق الدكتور علي الدخيل.

(٢) «**شفاء العليل**»[١]: معظمه عنهم.

(٣) «**العقيدة النونية**»[٢]: معظمها عنهم.

(٤) «**اجتماع الجيوش الإسلامية**»[٣]: كله رد علىٰ مذهبهم خصوصًا في نفي العلو.

---

(١) نشرته مكتبة العبيكان، بتحقيق عمر الحفيان، ونُشر حديثًا ضمن تراث ابن القيم الصادر برعاية مجمع الفقه الإسلامي ودار عالم الفوائد.

(٢) نشرته دار عالم الفوائد، بتحقيق جماعة أشرف عليهم الشيخ عبد العزيز الراجحي.

(٣) نشرته مكتبة الرشد، بتحقيق عواد بن عبد الله المعتق.

بيان موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة

هذا؛ ولم يصدر من شيخ الإسلام مدح مطلق للأشاعرة أبدًا، وإنَّما غاية مدحه لهم كما في (ج/ ١٢) من «**الفتاوىٰ**»[١] أن يصفهم بأنَّهم أقرب من غيرهم، وأنَّ مذهبهم مركب من الوحي والفلسفة[٢]، أو يمدح المشتغلين منهم بالحديث

---

(١) **قال شيخ الإسلام** في «**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٢/ ١٣٤، ١٣٥): «فكل من المعتزلة والأشعرية في مسائل كلام الله وأفعال الله؛ بل وسائر صفاته وافقوا السلف والأئمة من وجه وخالفوهم من وجه، وليس قول أحدهما هو قول السلف دون الآخر، لكن الأشعرية في جنس مسائل الصفات؛ بل وسائر الصفات والقدر أقرب إلىٰ قول السلف والأئمة من المعتزلة».

(٢) انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٢/ ٣٢-٣٣)، وفيه: «فصار في مذهبهم في الرسالة تركيب من الوراثتين لبسوا حق ورثة الأنبياء بباطل ورثة أتباع الصابئة، كما كان في مذهب أهل الكلام المحض المبتدع: كالمعتزلة تركيب، وليس بين الأثارة النبوية وبين الأثارة الصابئة؛ لكن أولئك أشد =

لا لكونهم أشاعرة، ولكن لاشتغالهم بالسُّنة مع سؤال المغفرة لهم فيما وافقوا فيه متكلمي مذهبهم، لكن هذا أقل بكثير من المواضع التي صرح فيها بتبديعهم وتضليلهم وفساد منهجهم، فهي أكثر من أن تحصر[1]، كما أنَّه حدد رَحِمَهُ اللَّهُ متىٰ يعد المنتسب

= اتباعًا للأثارة النبوية، وأقرب إلىٰ مذهب أهل السنة من المعتزلة ونحوهم من وجوه كثيرة؛ **ولهذا وافقهم في بعض ما ابتدعوه كثير من أهل الفقه والحديث والتصوف لوجوه:**

أحدها: كثرة الحق الذي يقولونه وظهور الأثارة النبوية عندهم.

الثاني: لبسهم ذلك بمقاييس عقلية بعضها موروث عن الصابئة وبعضها ممَّا ابتدع في الإسلام، واستيلاء ما في ذلك من الشبهات عليهم، وظنهم أنَّه لم يمكن التمسك بالأثارة النبوية من أهل العقل والعلم إلا علىٰ هذا الوجه.

الثالث: ضعف الأثارة النبوية الدافعة لهذه الشبهات والموضحة لسبيل الهدىٰ عندهم.

الرابع: العجز والتفريط الواقع في المنتسبين إلىٰ السُّنَّة والحديث: تارة يروون ما لا يعلمون صحته، وتارة يكونون كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلَّا أماني، ويعرضون عن بيان دلالة الكتاب والسنة علىٰ حقائق الأمور.

(١) ليس هذا غاية مدح الشيخ -رحمه الله - لهم؛ فالشيخ كان مثالًا عجيبًا من أمثلة العدل والاتزان النفسي مع المخالف، فمع كثرة ردوده عليهم، وبيان ضلالهم وبدعهم في كثير من المسائل، بل والحكم علىٰ بعضها أنَّها كفرية، وأنَّه لو قال بها؛ كفر لعلمه بها -وكان يعذرهم ولا يكفرهم؛ لعدم قيام الحجة عليهم- وشدته في الرد عليهم، مع كل =

إلىٰ الأشعري من أهل السنة؛ فقال: «أمَّا من قال بكتاب

= ذلك؛ إلَّا أنَّه كان يثني عليهم، ويعظم من شأنهم فيما وافقوا فيه القرآن والحديث، ويذكر أنَّهم أقرب الطوائف إلىٰ أهل السُّنَّة في مواطن عديدة من كتبه، بل يذكر أنَّهم أهل السُّنَّة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة، والرافضة ونحوهم، وبعد ذكره لتحذير بعض أهل العلم من الأشاعرة اعتذر عن هؤلاء الأشاعرة قائلًا: «ثم إنَّه ما من هؤلاء إلَّا من له في الإسلام مساعٍ مشكورةٌ، وحسناتٌ مبرورةٌ، وله في الرد علىٰ كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السُّنة والدين ما لا يخفىٰ علىٰ من عرف أحوالهم، وتكلَّم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء من المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلىٰ طرده والتزام لوازمه؛ فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين، وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم؛ لِمَا لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم؛ لِمَا وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها». [«**درء التعارض**»، (٢/ ١٠٢، ١٠٣)].

وقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ حريصًا علىٰ إزالة الوحشة التي كانت بين الحنبلية والأشعرية، يقول: «والناس يعلمون أنَّه كان بين الحنبلية والأشعرية وحشة ومنافرة. وأنا كنت من أعظم الناس تأليفًا لقلوب المسلمين، وطلبًا لِاتفاق كلمتهم، واتباعًا لما أُمِرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلت عامة ما كان في النفوس من الوحشة، وبينت لهم أنَّ الأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلىٰ الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ونحوه المنتصرين لطريقه كما يذكر الأشعري ذلك في كتبه. وكما قال أبو إسحاق الشيرازي: إنَّما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم إلىٰ =

«**الإبانة**» الذي صنَّفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك؛ فهذا يُعدُّ من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب

= الحنابلة، وكان أئمة الحنابلة المتقدمون كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التميمي ونحوهما يذكرون كلامه في كتبهم؛ بل كان عند متقدميهم كابن عقيل عند المتأخرين، لكن ابن عقيل له اختصاص بمعرفة الفقه وأصوله، وأمَّا الأشعري؛ فهو أقرب إلىٰ أصول أحمد من ابن عقيل، وأتبع لها؛ فإنَّه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول. وكنت أقرر هذا للحنبلية، وأبين أنَّ الأشعري، وإن كان من تلامذة المعتزلة ثم تاب؛ فإنَّه كان تلميذ الجبائي ومال إلىٰ طريقة ابن كلَّاب، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة، ثم لمَّا قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورًا أخرىٰ، وذلك آخر أمره كما ذكره هو وأصحابه في كتبهم. وكذلك ابن عقيل كان تلميذ ابن الوليد وابن التبان المعتزليين، ثم تاب من ذلك، وتوبته مشهورة بحضرة الشريف أبي جعفر. وكما أنَّ في أصحاب أحمد من يبغض ابن عقيل ويذمه: فالذين يذمون الأشعري ليسوا مختصين بأصحاب أحمد؛ بل في جمع الطوائف من هو كذلك. ولما أظهرت كلام الأشعري -ورآه الحنبلية- قالوا: هذا خير من كلام الشيخ الموفق وفرح المسلمون باتفاق الكلمة. وأظهرت ما ذكره ابن عساكر في مناقبه أنَّه لم تزل الحنابلة والأشاعرة متفقين إلىٰ زمن القشيري؛ فإنَّه لمَّا جرت تلك الفتنة ببغداد تفرقت الكلمة، ومعلوم أنَّ في جميع الطوائف من هو زائغ ومستقيم. مع أنِّي في عمري إلىٰ ساعتي هذه لم أدع أحدًا قطُّ في أصول الدين إلىٰ مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك، ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٢/ ٢٢٧-٢٢٩)].

إلىٰ الأشعري بدعة لاسيما لأنَّه بذلك يُوهم حسنًا لكل من انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب شر . . .»[1]، أي: إنَّ من كان علىٰ عقيدة السلف منهم لا ينبغي له الانتساب للأشعري؛ لأنَّه بدعة ومذمة[2].

*** ثانيًا: أحسن الشيخ في مطالبة الصابوني بأي دليل صحيح علىٰ مسألة تكفير الأشاعرة، ويُضاف إلىٰ كلام فضيلته:**

إنَّ الحاصل فعلًا هو العكس؛ فالأشاعرة هم الذين كفروا، وما يزالون يكفرون أتباع السلف؛ بل كفروا كل من قال إنَّ الله -تعالىٰ- موصوف بالعلو -كما سيأتي هنا-، وحسبك تكفيرهم واضطهادهم لشيخ الإسلام وهو ما لم يفعله أهل السنة بعالم أشعري قط[3]، وقد سطر رَحِمَهُ اللَّهُ بعض جورهم عليه في أول

---

(١) «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٦/ ٣٥٩)، (س).

(٢) لِمَا في ذلك من التلبيس والإيهام وعدم التمايز بين العقائد الصحيحة، والعقائد الباطلة، وسيأتي الحديث عن صحة كون الأشاعرة من أهل السُّنة أم لا بعد قليل.

(٣) **وقع الغلو والتطرف في التكفير والاضطهاد عند طائفة من المنتسبين إلىٰ أهل الحديث، كما وقع كذلك عند طائفة من المنتسبين إلىٰ الأشعرية، ووجود الغلو والتطرف عند بعض المنتسبين إلىٰ طائفة من الطوائف ليس ذلك دليلًا علىٰ فساد مقالة هذه الطائفة، ما دامت تنكره ولا تتبناه**؛ وإلَّا للزم من وقوع الغلو والانحراف عند طائفة من المسلمين بطلان الإسلام وذلك باطل، فكذلك هذا، وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في =

. . . . . .

= أكثر من موضع منها مثلًا: «**الانتصار لأهل الأثر**»، (ص٣٧-٣٩)، وقد ذكر الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّه لا ينكر وقوع مثل هذا الانحراف عند بعض أهل الحديث إلَّا جاهل أو ظالم.

ومن أمثلة الانحراف الواقع عند بعض المنتسبين إلىٰ أهل الحديث: قول عمر بن إبراهيم: «ذبائح الأشعرية لا تحل؛ لأنَّهم ليسوا بمسلمين». نقله عنه الهروي في «**ذم الكلام**»، (ص٥٥٣). وقول ابن الحنبلي في «**الرسالة الواضحة**» عن المذهب الأشعري: «وفي باطنه الكفر والضلال فزمان هذه البدعة أخبث الأزمنة، وأتباعها أخبث الأمة، ودعاتها أقل أديان هذه الملة». (٢/ ٣٧٥). وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن: «فالأئمة من أهل السنة لهم المصنفات المعروفة في الرد علىٰ هذه الطائفة الكافرة المعاندة». [«**الدرر السنية**»، (٣/ ٢١١)].

وليعلم أنَّ شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ **قد حكىٰ اتفاق المسلمين علىٰ عدم تكفير الأشعرية** وقال: «ثم هو -أي: الغزالي- مع هذا بيَّن أنَّ علماء المسلمين المتكلمين في الدنيا باجتهادهم لا يجوز تكفير أحدهم بمجرد خطأ أخطأه في كلامه، وهذا كلام حسن تجب موافقته عليه؛ فإن تسليط الجهال علىٰ تكفير علماء المسلمين من أعظم المنكرات؛ وإنَّما أصل هذا من الخوارج والروافض الذين يكفرون أئمة المسلمين؛ لما يعتقدون أنَّهم أخطئوا فيه من الدين. وقد اتفق أهل السنة والجماعة علىٰ أنَّ علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض؛ بل كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلَّا رسول الله ﷺ وليس كل من يترك بعض كلامه لخطأ أخطأه يكفر ولا يفسق؛ بل ولا يأثم؛ فإن الله -تعالىٰ- قال في دعاء المؤمنين: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، وفي الصحيح =

. . . . . .

= عن النبي ﷺ: «أنَّ الله -تعالىٰ- قال: قد فعلت». واتفق علماء المسلمين علىٰ أنَّه لا يكفر أحد من علماء المسلمين المنازعين في عصمة الأنبياء، والذين قالوا: إنَّه يجوز عليهم الصغائر والخطأ ولا يقرون علىٰ ذلك لم يكفر أحد منهم باتفاق المسلمين؛ فإنَّ هؤلاء يقولون: إنَّهم معصومون من الإقرار علىٰ ذلك، ولو كفر هؤلاء لزم تكفير كثير من الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنبلية، والأشعرية، وأهل الحديث، والتفسير، والصوفية: الذين ليسوا كفارا باتفاق المسلمين». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٣٥/ ١٠٠، ١٠١)].

ومن الانحراف الواقع عند بعض المنتسبين إلىٰ الأشاعرة: قول أبي إسحاق الشيرازي: «فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم فيكون كافرا بتكفيره لهم». [«**شرح اللمع**»، (١/ ١١١)].

وقول ابن جماعة للأمير متحدثًا عن شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا يجب عليه التضييق إذا لم يقتل؛ وإلَّا فقد ثبت كفره». [«**كنز الدرر ضمن الجامع لسيرة شيخ الإسلام**»، (ص٢٣٢)].

وقول السبكي عن شيخ الإسلام في مقدمة «**الدرة المضية**»، (ص٦، ٧): «أما بعد؛ فإنَّه لما أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد، ونقض من دعائم الإسلام الأركان والمعاقد، بعد أن كان مستترًا بتبعية الكتاب والسُّنّة، مظهرًا أنه داعٍ إلىٰ الحقّ هادٍ إلىٰ الجنّة، فخرج عن الاتّباع إلىٰ الابتداع، وشذّ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع، وقال بما يقتضي الجسميّة والتركيب في الذات المقدّس، وأن الافتقار إلىٰ الجزء -أي: افتقار الله إلىٰ الجزء- ليس بمحال، وقال بحلول =

«التسعينية»[1]، وصرح به كل ما كتب عن سيرته.

ولولا الإطالة لأوردت بعض ما تصرح به كتب عقيدتهم من اتهامه بالزندقة والكفر والضلال، ومن الأمثلة المعاصرة كتب الكوثري ومقالاته[2]، وكتاب «براءة الأشعريين»[3] نقل لنا

= الحوادث بذات الله تعالىٰ، وأن القرآن محدَث تكلم الله به بعد أن لم يكن، وأنه يتكلم ويسكت ويحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات، وتعدّىٰ في ذلك إلىٰ استلزام قدم العالم، والتزامه بالقول بأنَّه لا أوّل للمخلوقات فقال بحوادث لا أوّل لها، فأثبت الصفة القديمة حادثة والمخلوق الحادث قديمًا، ولم يجمع أحد هذين القولين في ملّة من الملل ولا نِحلة من النّحَل، فلم يدخل في فرقة من الفِرق الثلاث والسبعين التي افترقت عليها الأُمّة، ولا وَقفت به مع أمة من الأمم هِمَّةٌ». ومن ذلك أيضًا قوله عن ابن القيم: «فهو الملحد لعنه الله وما أوقحه وما أكثر تجرؤه أخزاه الله». [«**السيف الصقيل**»، (ص٣٧)].

(١) (١/ ١١١)، وما بعدها ط. دار المعارف.

(٢) ومن ذلك قوله عن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في مقدمته علىٰ الرسائل السبكية: «صار كفره مجمعًا عليه»، وفي الحقيقة يتعذر إحصاء تطرف الكوثري في حق شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ فقد وصفه بالمروق، والزندقة، المكر، والخرف، والنفاق، والخبث وكل ذلك تجده حاضرا بكثرة في مقدمته علىٰ الرسائل السبكية.

(٣) «**براءة الأشعريين من عقائد المخالفين**»، ألَّفه -بحسب المكتوب علىٰ طرته- أبو حامد مرزوق، وصدرت طبعته الأولىٰ سنة (١٩٦٧م) عن مطبعة العلم ببيروت. وينسبه بعض أهل العلم للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، وقد نفىٰ هو هذه النسبة عن نفسه، فالله أعلم بحقيقة الحال، =

بعض أهل العلم أنَّ صاحبه عبد الفتاح أبو غدة وكتاب «ابن تيمية ليس سلفيًّا»[1]، وبعض ما ورد في كتاب «أركان الإيمان»[2].

= وقد طبعته المكتبة الأزهرية مكتوبًا عليه للإمام محمد العربي التباني بن الحسين الواحدي؛ إلَّا أنَّ محققا الكتاب لم يجزما بصحة النسبة إليه.

(١) تأليف منصور محمد عويس، ونشر دار النهضة العربية، القاهرة، (الطبعة الأولىٰ)، (١٩٧٠م).

(٢) وانظر عن القدامىٰ: «**الرد الوافر علىٰ من زعم أن ابن تيمية شيخ الإسلام كافر**»، وكتاب الحصني: «**دفع شبهة من شبه وتمرد**» . . . وللعلم: فبعض هذه الكتب المعاصرة باسم مستعار، وممَّن اعترف بموقفهم من شيخ الإسلام الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «**ابن تيمية**»، (ص٥٦)، ومن ذلك قول صاحب حواشي «**شرح الكبرىٰ للسنوسي**»: «ابن تيمية . . . أي الحنبلي المشهور زنديق وبغضه للدين وأهله لا يخفىٰ». (ص٦٢). [انظر: في كتاب وهبي غاوجي «**أركان الإيمان**»، (ص٢٩٧-٢٩٩)، (س)]. وبالرجوع إلىٰ الإحالة المذكورة علىٰ كتاب وهبي غاوجي «**أركان الإيمان**»، وجد أنَّه يرد فيها علىٰ من يقول بفناء النار، وذكر أنَّ القول بفنائها سقطة لا تليق بمثل ابن تيمية وهو من هو! وذكر أنَّه من الممكن أنَّه اغتر ببعض الآثار عن الصحابة وهي لا تصحُّ، وذكر احتمال رجوعه عن هذا القول، ولكن لعلَّ مراد الشيخ سفر بالعزو هنا هو ما نقله عن السبكي في الرد علىٰ الشيخ وفيه: «وتضافر هذه الآيات ونظائرها يفيد القطع بإرادة حقيقتها ومعناها، وأن ذلك ليس ممَّا استعمل فيه الظاهر في غير المراد؛ ولذلك: أجمع المسلمون علىٰ اعتقاد ذلك ونقلوه خلفًا عن سلف عن =

فيا عجبًا لهؤلاء القوم يكفرونه، ثم يدعون أنَّهم وإيَّاه علىٰ مذهب واحد ويشملهم جميعًا اسم «السنة والجماعة»! وإذا كانت كتب الأشاعرة تتبرأ من «الحشوية والمجسمة والنابتة»[1]،

= نبيهم ﷺ، وهو مركوز في فطرة المسلمين معلوم من الدين بالضرورة، بل وسائر الملل غير المسلمين يعتقدون ذلك. ومن رد ذلك فهو كافر، ومن تأوله فهو كمن تأول الآيات الواردة في البعث الجسماني وهو كافر أيضًا».

(١) **أمَّا لقب**: «**الحشوية**»؛ **فمن ذلك قول السبكي**: «الحشوية وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعميت أبصارهم، يُجرُون آيات الصفات علىٰ ظاهرها، ويعتقدون أنَّه المراد؛ سُمُّوا بذلك: لأنَّهم كانوا في حلقة الحسن البصري -رحمه الله تعالىٰ- فوجدهم يتكلمون كلامًا ساقطًا، فقال ردوا هؤلاء إلىٰ حشا الحلقة، وقيل: سموا بذلك: لأنَّ منهم المجسمة أو هم هم، والجسم محشو؛ فعلىٰ هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين؛ إذ النسبة إلىٰ الحشو». [«**الإبهاج**»، (١/ ٣٦١)]. **وقال الجويني**: «وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلىٰ أنَّ الباري -تعالىٰ- عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق». [«**الإرشاد**»، (ص٣٩)]. وقصد بذلك من أثبت علو الذات لله تعالىٰ. **ويقول الآمدي**: «وبهذا يتبيَّن فساد قول الحشوية: إنَّ الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان». [«**غاية المرام**»، (ص٣١١)]. **وأمَّا لقب**: «**المجسمة**»؛ **فمن ذلك قول الجويني** رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك لو ادعىٰ المجسمة علىٰ أهل الحق مراغمة الضرورة، وقالوا: من المستحيل أن يرىٰ الرائي منًّا مرئيًّا، وليس المرئي في جهة من الجهات إلىٰ غير ذلك من الأباطيل والترهات . . .». [«**الشامل**»، (ص٦٤٠)]. **وكذلك أطلقوا عليهم لقب** =

وغير ذلك ممَّا يلقبون به أهل السنة والجماعة؛ فكيف يكونون وهم سواء[1]!

= المشبهة، **يقول الجويني**: «وذهبت المشبهة إلىٰ أنَّه -تعالىٰ- عن قولهم مختص بجهة فوق». [«**الشامل**»، (ص٥١١)]. وأمَّا لقب النابتة؛ فلم أقف علىٰ أحد من الأشاعرة أطلقه علىٰ أهل السنة -أي: هذا اللقب بخصوصه- وأمَّا المعنىٰ وهو أنَّهم مبتدعة فكتبهم مليئة به، وأمَّا من أكثر من إطلاقه فهم الجهمية، والمعتزلة، والرافضة ويعنون به أهل السُّنة، ومتكلمة الصفاتية من الأشعرية، والماتريدية، ومن ذلك قول الزمخشري: «والعجب من النوابت ومن زعمهم أنَّ القرآن قديم مع اعترافهم بأنَّه معجز . . .». [«**الكشاف**»، (٢/ ٦٩٢)].

(١) **ينبغي أن يعلم أنَّ من ضلل ابن تيمية أو كفره؛ فإنَّه لا يجعله داخلًا ضمن مسمىٰ أهل السُّنة عنده**، وقد سبق نقل ما يفيد ذلك، وكذلك: فإنَّ هؤلاء إذا ذكروا أنَّ أهل السنة ثلاث طوائف: أهل الحديث، وأهل النظر العقلي (الأشاعرة والماتريدية)، وأهل الوجدان والكشف (الصوفية)؛ فإنَّهم لا يقصدون معتقد أهل الحديث كما يذكره الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ، وإنَّما يرون أن الشيخ مخالف لمعتقد أهل الحديث، ومن أبرز من ذكر هذا التقسيم الثلاثي لأهل السنة هو التاج السبكي، ومع ذلك؛ فإنَّه يضلل شيخ الإسلام غاية الضلال. وهذا يجرنا إلىٰ الحديث عن موقف الأشاعرة من ابن تيمية، أو من المعتقد التيمي، فنقول: إنَّ الأشاعرة غير متفقين علىٰ موقف واحد تجاه معتقد ابن تيمية، **ونستطيع أن نقسمهم إلىٰ ثلاث طوائف**:

الأولىٰ: من يرىٰ أنَّ هذا المعتقد بدعة وضلالة ابتدعها ابن تيمية، وأنَّ هذا ليس مذهبًا للسلف ولا لأهل الحديث، وعلىٰ هذا غالب محققي وعلماء الأشاعرة، وهو القول المتسق مع التحقيق الكلامي الذي يقتضيه =

*** ثالثًا: كان بودي أن يفصل الشيخ معنىٰ مصطلح أهل السنة ودخول الأشاعرة فيه، وهي التي يدندن حولها الصابوني، وأنا أوجزه جدًّا؛ فأقول:**

*** إنَّ مصطلحَ أهل السُّنة والجماعة يطلق ويراد به معنيان:**

(أ) المعنىٰ الأعم: وهو ما يقابل الشيعة؛ فيقال: المنتسبون للإسلام قسمان: أهل السنة والشيعة، مثلما عنون شيخ الإسلام كتابه في الرد علىٰ الرافضي «**منهاج السنة**»، وفيه بين هذين المعنيين[1]، وصرح أنَّ ما ذهبت إليه الطوائف المبتدعة يخرجون به من أهل السنة بالمعنىٰ الأخص.

= مذهبهم، وقد سبق نقل شيء من أقوالهم التي تدعم هذا الاتجاه.

الثانية: من ترىٰ أنَّ ابن تيمية لم يبتدع هذا الاعتقاد، وإنَّما أخذه عن طائفة من أهل الحديث، وهذا المعتقد ليس هو معتقد السلف من الصحابة والتابعين، ولا تسوغ الخلاف معه، ولا تجعل معتقده من أهل السنة.

الثالثة: من تسوِّغ الخلاف مع ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وترىٰ أن الجميع داخل تحت دائرة أهل السنة والجماعة، وهؤلاء في الغالب ليسوا من علماء الأشاعرة المحققين، وإنَّما هم يحاولون دمجًا لا تقرهم عليه لا السلفية التيمية، ولا الأشعرية، وهم في الغالب يستدلون بنقول يتم فيها إدخال أهل الأثر بالمعنىٰ التفويضي داخل دائرة أهل السنة، علىٰ أنَّها المراد بها معتقد أهل الحديث وفقًا لرؤية شيخ الإسلام، أو يتوسلون بعبارات غير محققة لعقيدة الطرفين وإن أطلقها بعض المتأخرين.

(١) (٢/ ١٦٣)، تحقيق محمد رشاد سالم. **قلت (أحمد)**: ليس هذا العزو =

وهذا المعنىٰ يدخل فيه كل من سوىٰ الشيعة كالأشاعرة، لاسيما والأشاعرة فيما يتعلق بموضوع الصحابة والخلفاء متفقون مع أهل السنة وهي نقطة الاتفاق المنهجية الوحيدة كما سيأتي.

(ب) المعنىٰ الأخص: وهو ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء، وهو الأكثر استعمالًا في كتب الجرح والتعديل، فإذا قالوا عن الرجل إنَّه صاحب سنة، أو كان سنيًّا، أو من أهل السنة ونحوها؛ فالمراد أنَّه ليس من إحدىٰ الطوائف البدعية كالخوارج والمعتزلة والشيعة، وليس صاحب كلام وهوىٰ.

وهذا المعنىٰ لا يدخل فيه الأشاعرة أبدًا، بل هم خارجون عنه وقد نصَّ الإمام أحمد وابن المديني علىٰ أنَّ من خاض في شيء من علم الكلام لا يعتبر من أهل السنة، وإن أصاب بكلامه السنة حتىٰ يدع الجدل ويسلم للنصوص[1]؛ فلم

= موافقًا للطبعة المنتشرة الآن من تحقيق محمد رشاد سالم، وإنَّما هو فيها (٢/ ٢٢١). **يقول فيه شيخ الإسلام**: «فلفظ أهل السُّنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل فيه ذلك جميع الطوائف إلَّا الرافضة، وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة؛ فلا يدخل فيه إلَّا من يثبت الصفات لله -تعالىٰ-، ويقول: إنَّ القرآن غير مخلوق، وإن الله يرىٰ في الآخرة، ويثبت القدر وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة». [ويُنظر ما قبله وما بعده؛ فإنَّه نفيس جدًّا].

(١) للأشاعرة توجيه لهذه النصوص وأمثالها من نهي السلف عن الخوض =

. . . . . .

= في علم الكلام، وهو أن المراد به: «كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة، وهذا ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق في رأيهم مع القرآن الكريم ويعتمد علىٰ السنة الصحيحة ومدارك العقول السديدة؛ فألف أبو حنيفة فيما يروىٰ عنه: «**الفقه الأكبر**»، و«**الفقه الأوسط**»، و«**الوصية**»، و«**العالم والمتعلم**»، وناظر الشافعي حفصا الفرد وغيره، ورد علىٰ المرجئة، وألف أحمد كتابه «**الرد علىٰ الجهمية**»، وكلها مؤلفات في الكلام». [انظر: «**المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام**»، (ص٣٨-٤٠)، وانظر: «**درء التعارض**»، (٧/ ٢٧٣)]. ونفس هذا التوجيه قد ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «والسلف لم يذموا جنس الكلام؛ فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله؛ بل ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا وهو الباطل. فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٣/ ١٤٧)، وانظر أيضًا: «**درء التعارض**»، (٧/ ١٥٣-١٥٦)]. ويقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «قلت: وهذا اتفاق من علماء الأشعرية، مع غيرهم من الطوائف المعظمين للسلف، علىٰ أنَّ الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسنة، ويعول في الأصول علىٰ عقله، فكيف بمن يعارض الكتاب والسنة بعقله؟! وهذا هو الذي قصدنا إبطاله، وهو حال أتباع صاحب الإرشاد الذين وافقوا المعتزلة في ذلك. وأمَّا الرازي وأمثاله، فقد زادوا في ذلك علىٰ المعتزلة؛ فإنَّ المعتزلة لا تقول: إنَّ الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: إنَّها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم ممَّا يستدل بها هؤلاء». [«**درء التعارض**»، (٧/ ٢٧٤، ٢٧٥)]. =

يشترطوا موافقة السنة فحسب، بل التلقي والاستمداد منها[1]، فمن تلقىٰ من السنة؛ فهو من أهلها وإن أخطأ، ومن تلقىٰ من غيرها فقد أخطأ وإن وافقها في النتيجة[2].

والأشاعرة -كما سترىٰ- تلقوا واستمدوا من غير السنة، ولم يوافقوها في النتائج؛ فيكف يكونون من أهلها.

= فشيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ يرىٰ أنَّ كلام الأشاعرة من جنس الكلام الذي ذمه السلف، بينما ترىٰ الأشاعرة أنَّ كلامها هو الناصر لما عليه السلف. يقول الدواني رَحِمَهُ اللَّهُ في «**شرحه علىٰ العضدية**»: «الفرقة الناجية وهم: الأشاعرة، التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو منسوب إلىٰ (أشعر)، وهي قبيلة من اليمن، وقيل إلىٰ جده: «أبي موسىٰ الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». **فإن قلت**: كيف حكم بأنَّ الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنَّها الناجية؟ **قلت**: سياق الحديث مشعر بأنَّهم المعتقدون؛ لِمَا رُوي عن النبي ﷺ وأصحابه. وذلك إنَّما ينطبق علىٰ الأشاعرة؛ فإنَّهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عن النبي ﷺ وعن أصحابه -رضي الله تعالىٰ عنهم-، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلَّا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لِمَا روي عن أئمتهم؛ لاعتقادهم العصمة فيهم . . .». وسوف نتعرض لمخالفات الأشاعرة بعد قليل.

(١) انظر: «**شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**» اللالكائي، تحقيق الأخ أحمد بن سعد ابن حمدان (١/ ١٥٧، ١٦٥) (س).

(٢) سيأتي التعليق علىٰ مصدر التلقي عند الأشاعرة بعد قليل، وبيان إذا كانوا مخالفين لأهل السنة فيه أم لا.

وسنأتي بحكمهم عند أئمة المذاهب الأربعة من الفقهاء[1] فما بالك بأئمة الجرح والتعديل من أصحاب الحديث؟

(١) عند المالكية: روىٰ حافظ المغرب وعلمها الفذ ابن عبد البر بسنده عن فقيه المالكية بالمشرق ابن خويزمنداذ أنَّه قال في كتاب الشهادات شرحًا لقول مالك: «لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء»، وقال: «أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلِّم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريًّا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدًا، ويهجر ويؤدب علىٰ بدعته، فإن تمادىٰ عليها استتيب منها»[2].

---

(١) **أرىٰ أنَّ هذا المبحث لا فائدة منه لسببين، الأول**: أنَّ هذه المذاهب إنَّما هي مذاهب فقهية، وليست عقدية. **الثاني**: أنَّ هذه الأقوال وغيرها لا تعبر عن رأي المذهب بالمعنىٰ الاصطلاحي، وإنَّما تُعبِّر عن اعتقاد رجال في المذهب، وفي كل مذهب من المذاهب سنجد من أئمة المذهب من هو علىٰ اعتقاد أهل الحديث، ومن هو علىٰ اعتقاد الأشاعرة، أو الماتريدية، وفي بعض المذاهب كالحنفي مثلًا نجد حضورًا للمعتزلة، وهم يقلون ويكثرون في المذاهب حسب سياقات ليس هذا محل بسطها. وكذلك أيضًا؛ فإنَّ أئمة السلوك منهم من كان علىٰ مذهب السلف، ومنهم من كان علىٰ مذهب الأشاعرة، أو غيره، علىٰ أنَّه لو كان غالب من تكلم في السلوك سلفيًّا أو العكس؛ فلا حجة في هذا أصلًا ولا يلزم منه شيء.

(٢) «**جامع بيان العلم وفضله**»، (٢/ ١١٧)، تحقيق عثمان محمد عثمان، =

وروىٰ ابن عبد البر نفسه في «**الانتقاء عن الأئمة الثلاثة: مالك وأبي حنيفة والشافعي**»[1] نهيهم عن الكلام، وزجر أصحابه وتبديعهم وتعزيرهم، ومثله ابن القيم في «**اجتماع الجيوش الإسلامية**»، فماذا يكون الأشاعرة إن لم يكونوا أصحاب كلام؟!

(٢) عند الشافعية: قال الإمام أبو العباس بن سريج الملقب بالشافعي الثاني، وقد كان معاصرًا للأشعري[2]:

= وهو في (٢/ ٩٦) من الطبعة المنيرية (س).

* **قلت (أحمد)**: وهو في طبعة دار ابن الجوزي (٢/ ١٣١)، (رقم/ ١٨٠٠).

* **عجيبة**: تغافل عن هذا النقل الدكتور عمر كامل في رده! علىٰ الشيخ سفر، وانتقل مباشرة إلىٰ نقض استدلال الشيخ سفر بكلام ابن خويز منداد. ولكن العجيب حقًّا: أنَّ الدكتور عمر استدل للطعن في ابن خويز بكلام لابن عبد البر، ولا ندري والله ما الذي بصره به ولم يبصره بكلام ابن عبد البر وهو في صدر الكلام ... ثم تكلَّم وكأنَّ الشيخ سفرًا لم ينقل سوىٰ عن ابن خويز!

(١) انظر: (ص٦٨، ٦٩، ٧٠، ١٣١، ٣١٨) من الطبعة التي حققها عبد الفتاح أبو غدة= ونشرها مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

(٢) **اعترض السقاف علىٰ هذا الموضع من كلام الشيخ سفر، فقال**:

«**أولًا**- أقول: هذا كلام باطل غير صحيح. اعلم أنَّ ابن سريج لم يقل هذا، وذلك لأنَّ ابن سريج مات قبل الأشعري بـ (٢١) سنة، وأبو الحسن الأشعري عاش (٦٤) سنة، ولما مات ابن سريج كان عمره (٤٣) سنة، ولم يظهر إذ ذاك مذهب الأشعري بعد؛ لأنَّه كما ذكر عنه =

= أنَّه صحب الجبائي يدرس عليه، ويتعلم ويأخذ عنه (٤٠) سنة، وهو خاله، وكم كان عمره لما بدأ بالأخذ عنه؟ ربما كان عشر سنوات أو ثمانية مثلًا؛ فيستحيل إذ ذاك أن يدرك ابن سريج الأشاعرة حتىٰ يقول ما نقلته عنه! وأمر آخر: أنَّ د. سفر الحوالي نقل هذا الكلام اعتمادًا علىٰ ابن القيم في «**اجتماع الجيوش**»، والذي فيه مروي بسند فيه انقطاع بين الزنجاني وابن سريج وابن القيم مخطئ في ذلك! بل مدلِّس وقليل نظر وتحقيق!

وثانيًا- نقول: أما ما نقلته عن الكرجي؛ فغير صحيح بين ذلك الإمام السبكي في طبقات الشافعية عند ترجمته للكرجي وممَّا جاء فيها: «... وقد حكىٰ الحافظ أبو محمد الدمياطي ... وذكر أنَّ هذا الكرجي من أكابر أصحاب أبي إسحاق ... ثم قال ابن السمعاني وله قصيدة بائية في السنة شرح فيها اعتقاده واعتقاد السلف تزيد علىٰ مائتي بيت قرأتها عليه في داره بالكرج». (ا. هـ).

فأقول: ثبت لنا بهذا الكلام أنَّ ابن السمعاني قال: إنَّ لهذا الرجل قصيدة في الاعتقاد علىٰ مذهب السلف موافقة للسنة، وابن السمعاني كان أشعري العقيدة؛ فلا يعترف بأنَّ القصيدة علىٰ السنة واعتقاد السلف إلَّا إذا وافقت ما يعتقد أنَّه كذلك وهو رأىٰ الأشعري.

أمَّا ما قلته عن أبي الحسن الكرجي، فأقول: إنَّ هذا الكلام مكذوب علىٰ الكرجي كما نص علىٰ ذلك الحافظ عبد الوهاب السبكي -رحمه الله تعالىٰ- في «**طبقات الشافعية الكبرىٰ**»، (٦/ ١٤٠-١٤٦).

والكرجي هذا شبه مجهول عند الشافعية وليس هو من أئمتهم البتة!».

فرد عليه: أحد أفاضل إخواننا وهو الأخ صاحب «المُعرف»، (أبو سعد البرازي) علىٰ (ملتقىٰ أهل الحديث)، فقال: «أقول: فأما قولك أنَّ =

. . . . . .

= ابن سريج لم يدرك الأشعرية؛ فهذا تضليل وتلاعب ساذج».
فاعلم أولًا: أنَّ أبا الحسن الأشعري ولد سنة ستين ومائتين (٢٦٠هـ). [«**طبقات الشافعية**»، (١/ ١١)]. وابن سريج تُوفي سنة ست وثلاث مائة (٣٠٦هـ). [«**الوافي بالوفيات**»، (٢/ ٤٦٨)، و«**العبر في خبر من غبر**»، (١/ ١١١)]. فقولك: «ولما مات ابن سريج كان عمره -أي الأشعري- (٤٣) سنة؛ فهذا باطل؛ بل كان عمره (٤٦) سنة؛ لأنَّ بين ولادة أبي الحسن (٢٦٠)، ووفاة ابن سريج (٣٠٦)، ستة وأربعين سنة (٤٦)». وأيضًا قولك: «وكم كان عمره لما بدأ بالأخذ عنه؟ ربما كان عشر سنوات أو ثمانية مثلًا؛ فيستحيل إذ ذاك أن يدرك ابن سريج الأشاعرة» من أبطل الباطل، فلماذا بدأتَ بعدِّ السنين بعد أن بلغ عمره العشرة سنين؟؟ ألا تعلم أن أبا علي الجبائي هو زوج أمه «**المختصر في أخبار البشر**»، (١/ ٢١٠). وقد ولد في كنفه؛ فالأشعري صحب الجبائي من صغره، بل ربي عنده، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَىٰ الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ** . . .»، أو يعزلانه -فيصبح معتزليًّا- أو يُمشعرانه! فحين بلغ الأربعين تاب من الاعتزال في بداية سنة (٣٠٠هـ)، وحينها ظهرت الأشعريه، أفلا تكفي ست (٦) سنين كي ينتشر المذهب فيدركه ابن سريج؟! وأما قولك: «ابن القيم مخطئ في ذلك!! بل مدلِّس وقليل نظر وتحقيق!! فإنَّه بعد أن ذكر تلك العبارة المكذوبة عن ابن سريج في «**اجتماع جيوشه**» . . .» (ا. هـ). ففيه قلة أدب، وتعالم، وجهل مركب، وافتراء علىٰ ابن القيم، فهذا الخبر لم ينقله ابن القيم وحده كي (يكذب)؛ بل ذكره الزنجاني نفسه في رسالته -وهي مخطوطة لم تطبع- وهي موجودة في الجامعة الأسلامية ورقة (٣٦/ بالىٰ ٤٠/ أ)، والذهبي =

. . . . . .

= في «**الأربعين**»، (ح/ ٩٥)، (ص٩٠)، وفي «**تذكرة الحفاظ**»، (٣/ ٨١٣): «إذًا فهل الزنجاني والذهبي كذلك مدلسان، وقليلًا نظر وتحقيق وكاذبان؟! تأدب مع العلماء واكفهم لسانك الزفر. **هذا أولًا.**

أمَّا ثانيًا: فإنَّك لو تأمَّلت الخبر جيدًا من بدايته لوجدت قول الزنجاني: «سألت -أيدك الله تعالىٰ بتوفيقه- بيان ما صحَّ لدي وتأدَّىٰ حقيقته إلىٰ من سلك مذهب السلف وصالحي الخلف في الصفات الواردة في الكتاب المنزل والسنة المنقولة بالطرق الصحيحة برواية الثقات الأثبات، عن النبي ﷺ بوجيز من القول، واختصار في الجواب، فاستخرت اللّه ﷻ، وأجبت -أي الزنجاني- عنه جواب بعض الأئمة الفقهاء وهو أبو العباس . . .»، فإن سلمنا (جدلًا) أنَّ هناك انقطاعًا؛ فيكفينا أنَّه قول الزنجاني، وحكمه علىٰ الأشاعرة، وهاك أقوال العلماء فيه: قال السمعاني: «كان جليل القدر عالمًا زاهدًا». قال ابن طاهر: «ما رأيت مثله». وسئل إسماعيل التيمي الحافظ عن سعد الزنجاني فقال: «إمام كبير، عارف بالسنة». (ا. هـ). [انظر: «**الأنساب**»، (٦/ ٣٢٦، ٣٢٧)، و«**السير**»، (١٨/ ٣٨٥)، و«**تاريخ الإسلام**»، (ص٤٠)، (وفيات سنة ٤٧١)]. وتغافلت ولم تتكلم في أبي حامد الإسفرائيني الملقب بـ (الشافعي) وموقفه من الأشاعرة؟!

ثالثًا- نقدك لكلام الكرجي: سبحان الله لِمَ هذه المكابرة؟! فأنت لم تتعرض للخبر ولم تتكلم فيه رواية ولا دراية! بل أتيت بكلام ابن السمعاني، فسبحان الله من أعلم بعقيدة الكرجي؟ الكرجي نفسه -حين استنكف وتبرأ من الأشاعرة- أم ابن السمعاني؟!! وليته كان نقلًا صحيحًا، ففوق كل هذا تبيَّن أنَّ النص مبتور فلم يأتِ بكلام السبكي في هذه القصيدة، وقال السبكي في «**الطبقات الكبرىٰ**»: «قد وقفنا علىٰ =

والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكفية؛ بل نقبلها بلا تأويل ونؤمن بها بلا تمثيل»[1].

قال الإمام أبو الحسن الكرجي من علماء القرن الخامس الشافعية[2] ما نصه: «لم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلىٰ الأشعري، ويتبرأون ممَّا بنىٰ الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه علىٰ ما

= قصيدة تعزىٰ إلىٰ هذا الشيخ ... وباح فيها بالتجسيم». [«**طبقات الشافعية**»، (١/ ٥٤)]. طبعًا (التجسيم) في نظر السبكي هو منهج أهل السُّنة والجماعة ألا وهو الإثبات والتنزيه. وأمَّا دعواك أنَّه مجهول، وليس من أئمة الشافعية؛ فهذا من جهلك! قال ابن السمعاني: «وهو إمام ورع فقيه مُفتٍ محدِّث خيِّر أديب شاعر. أفنىٰ عمره في جمع العلم ونشره». [«**طبقات الشافعية**»، (١/ ٥٤)]. ثم إنَّ السبكي لا يقبل قوله في أهل السُّنَّة، قال فيه عز الدين الكناني (٨١٩هـ): «هو رجل قليل الأدب، عديم الإنصاف جاهل بأهل السنة ورتبهم». [«**الإعلان**» للسخاوي، (ص٤٦٩، فما بعد)، و«**معجم الشافعية**» لابن عبد الهادي، (الورقة/ ٤٧، و٤٨)، (الظاهرية)].

(١) تُوفِّي ابن سريج (سنة ٣٠٦هـ)، انظر: «**تاريخ بغداد**»، (٤/ ٢٩٠)، و«**سير أعلام النبلاء**»، (١٣/ ٢٠١). وانظر عقيدة ابن سريج في «**اجتماع الجيوش الإسلامية**»، (ص٦٢).

(٢) هو محمد بن عبد الملك بن محمد بن عمر بن محمد الكرجي، الشافعي توفي في شعبان سنة (٥٣٢هـ). [انظر ترجمته في «**طبقات الشافعية**» للسبكي، (٤/ ٨١-٨٦)].

سمعت من عدة من المشايخ والأئمة»، وضرب مثالًا بشيخ الشافعية في عصره الإمام أبو حامد الإسفرائيني الملقب (الشافعي الثالث) قائلًا: «ومعلوم شدة الشيخ علىٰ أصحاب الكلام، حتىٰ مَيَّزَ أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلق عنه أبو بكر الراذقاني وهو عندي، وبه اقتدىٰ الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[1] في كتابيه «**اللمع**»، و«**التبصرة**» حتىٰ لو وافق قول الأشعري وجهًا لأصحابنا وميزه وقال: «هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه فضلًا عن أصول الدين»[2]. (ا.هـ).

---

(١) أبو إسحاق الشيرازي (٢٩٣-٤٧٦هـ)، (١٠٠٣-١٠٨٣م). وهو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، العلامة المناظر، ولد في فيروز آباد بفارس وانتقل إلىٰ شيراز، ثم البصرة، ومنها إلىٰ بغداد سنة (٤١٥هـ). وظهر نبوغه في الفقه الشافعي وعلم الكلام، فكان مرجعًا للطلاب ومفتيًا في عصره، وقد اشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. بنىٰ له الوزير نظام الملك: المدرسة النظامية علىٰ شاطئ دجلة، فكان يدرس فيها ويديريها. عاش فقيرًا صابرًا، وكان حسن المجالسة، طلق الوجه فصيحًا، مناظرًا، ينظم الشعر، مات ببغداد وصلىٰ عليه المقتدر العباسي. **من مصنفاته**: «**التنبيه والمهذب في الفقه**»، و«**التبصرة في أصول الشافعية**»، و«**طبقات الفقهاء**»، و«**اللمع في أصول الفقه وشرحه**»، و«**الملخص**»، و«**المعونة في الجدل**».

(٢) «**التسعينية**»، (ص٢٣٨، ٢٣٩)، (٣/ ٨٨٢)، وانظر: «**شرح الأصفهانية**»، =

وبنحو قوله؛ بل أشد منه قال شيخ الإسلام الهروي الأنصاري[1].

(٣) الحنفية: معلوم أنَّ واضع الطحاوية وشارحها كلاهما حنفيان، وكان الإمام الطحاوي معاصرًا للأشعري، وكتب هذه العقيدة لبيان معتقد الإمام أبي حنفية وأصحابه، وهي مشابهة لما في الفقه الأكبر، وقد نقلوا عن الإمام أنَّه صرح بكفر من

= (٥/ ٣١) من «**الفتاوىٰ الكبرىٰ**»، نفسها (ص١٠١-١٠٥)، ط. مكتبة ابن تيمية، وانظر: عن الكرجي وعقيدته: «**اجتماع الجيوش الإسلامية**»، و«**مختصر العلو**»، وله ترجمة في «**طبقات الشافعية**»، لابن السبكي، و«**طبقات الشافعية**» لابن كثير (مخطوط) (س). **قلت (أحمد)**: وكلام الكرجي هذا ذكره في كتاب نفيس لم يصل إلينا أسماه: «**الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول؛ إلزامًا لذوي البدع والفضول**». وانظر إضافة لما ذكره الشيخ: «**بيان تلبيس الجهمية**»، الطبعة الجديدة، (٦/ ٣٩٩-٤٠٩).

(١) يلاحظ أنَّ كلًّا من الشافعية والحنابلة يدعي الهروي لمذهبهم، ورجح شيخ الإسلام أنَّه يأخذ من كليهما، ويتبع الأثر. [انظر: «**شيخ الإسلام عبد الله الهروي**»، (ص٩٦)]، وقوله فيهم نقله في «**التسعينية**»، (ص٢٧٧)، عن كتاب «**ذم الكلام**»، وهو يحقق بجامعة الإمام كما قرأت وقد نُشر نشرة ناقصة بدار العلوم والحكم ونشر نشرةً تامة بدار الغرباء الأثرية. [وانظر أيضًا عن موقف الشافعية «**درء التعارض**»، (٢/ ١٠٦)] (س).

قال إنَّ الله ليس علىٰ العرش أو توقف فيه[1]، وتلميذه أبو يوسف كفر بِشرًا المريسي[2]، ومعلوم أنَّ الأشاعرة ينفون العلو وينكرون كونه -تعالىٰ- علىٰ العرش، ومعلوم أيضًا أنَّ أصولهم مستمدة من بشر المريسي[3].

(٤) الحنابلة: موقف الحنابلة من الأشاعرة أشهر من أن يذكر؛ فمنذ بدَّع الإمام أحمد (ابن كُلَّاب)[4]، وأمر بهجره

---

(١) انظر: «**الفقه الأكبر**»، (ص٤٩)، و«**مجمع الفتاوىٰ**»، (٤٨/٥)، و«**اجتماع الجيوش الإسلامية**»، (ص١٤٠).

(٢) انظر: «**اجتماع الجيوش الإسلامية**»، (ص٢٢٢، ٢٢٣).

(٣) انظر غير ما ذكر: «**سير أعلام النبلاء**»، (ترجمة بشر)، (١٠/ ٢٠٠، ٢٠١)، و«**الحموية**»، (ص١٤، ١٥) طبعة قصي الخطيب (س).

(٤) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب القطان البصري -وقيل: عبد الله بن محمد- وهو رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد علىٰ المعتزلة، وربما وافقهم، ويقال: له لقب ابن كُلَّاب؛ لأنَّه كان يجتذب الناس إلىٰ معتقده، كما يجتذب الكُلاب (الخُطاف) الشيء. **قال الذهبي**: «وكان يُلقب كُلَّابًا، لأنَّه كان يجر الخصم إلىٰ نفسه ببيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية -لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري- وكان يرد علىٰ الجهمية، وقال بعض من لا يعلم: إنه ابتدع ما ابتدعه ليدس دين النصارىٰ في ملتنا، وأنَّه أرضىٰ أخته النصرانية بذلك، وهذا باطل، والرجل أقرب المتكلمين إلىٰ السنة، بل هو في مناظريهم، وكان يقول بأنَّ القرآن قائم بالذات، لا قدرة ولا مشيئة، وهذا ما سُبق إليه أبدًا، قاله في معارضة من يقول بخلق القرآن، وصنف في التوحيد، وإثبات الصفات، وأنَّ علو الباري علىٰ =

- . . . . . .

= خلقه معلوم بالفطرة والعقل علىٰ وفق النص».

وقال السبكي: «وابن كُلَّاب علىٰ كل حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممَّن له أدنىٰ تمييز: إنَّ كلام الله هو الله، إنَّما ابن كُلاب مع أهل السُّنة في أنَّ صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي علىٰ سائر أهل السُّنة، فذهبا إلىٰ أنَّ كلامه -تعالىٰ- لا يتصف بالأمر والنهىٰ والخبر في الأزل؛ لحدوث هذه الأمور وقِدَم الكلام النفسي، وإنَّما يتصف بذلك فيما لا يزال، فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودًا بغير واحد من خصوصياته».

قلت: الكُلَّابية ومن وافقهم من الأشاعرة والسالمية (أتباع أحمد بن محمد بن سالم) لم يثبتوا الصفات الاختيارية التي تكون بمشيئته وقدرته مثل كونه يتكلم بمشيئته عندما يشاء؛ إذ إنَّهم قالوا: إنَّ ما يقوم بمشيئته وقدرته لا يكون إلَّا مخلوقًا حادثًا منفصلًا عنه، فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث، ولو قامت به لم يخلُ عنها، وعلىٰ هذا؛ فيجب أن نقول: إنَّ الله يتكلَّم بكلام قديم لازم للذات أبدًا، وأزلًا ليس شيء منه مُتعلِّقًا بمشيئته -تعالىٰ- واختياره، وكذلك سائر الصفات الاختيارية، مثل كونه -تعالىٰ- يحب ويرضىٰ، ويسمع ويرىٰ، وهو إذا رأىٰ الشيء بعد حدوثه؛ فهو إنَّما يرىٰ موجودًا في علمه لا موجودًا بائنًا عنه، وعندهم أنَّ المتكلم: من قام به الكلام، ولو لم يكن بفعله، ولا هو بمشيئته، ولا قدرته. **قال شيخ الإسلام**: «فالناس ثلاث مراتب: منهم من نفىٰ قيام الصفات به كالمعتزلة، ومنهم من أثبت قيام الصفات به دون الأفعال كالكلابية، ومنهم من أقرَّ بقيام الصفات والأفعال وهم جمهور الأمة ...». **وقال أيضًا**: «فالكلابية باينوا سائر الناس في قولهم: إنَّ الكلام معنىٰ واحد أو معانٍ متعددة أربعة أو خمسة تقوم =

وهو المؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري- لم يزل الحنابلة معهم في معركة طويلة، وحتىٰ في أيام دولة نظام الملك -التي استطالوا فيها - وبعدها كان الحنابلة يخرجون من بغداد كل واعظ يخلط قصصه بشيء من مذهب الأشاعرة، ولم يكن

= بذات المتكلم هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة، فإن هذا لم يقله أحد من الطوائف غيرهم». **وقال أيضًا**: «فالكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون: إنَّه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه ليس بمخلوق، بل كلامه صفة له قائمًا بذاته، وأنه لم يزل متكلمًا إذا شاء وكيف شاء». **وقال أيضًا**: «اتفق السلف وأتباعهم علىٰ أنَّ كلام الله غير مخلوق، بل قائم به، ثم تنازعوا: هل يتكلم بمشيئته وقدرته؟ علىٰ قولين معروفين، **فالأول**: قول السلف والجمهور، **والثاني**: قول ابن كُلَّاب ومن تبعه، ثم تنازع أتباع ابن كلاب: هل القديم الذي لا يتعلق بمشيئته وقدرته: معنىٰ قائم بذاته أو حروف وأصوات أزليين؟ علىٰ قولين ...». [وانظر: «**مقالات الإسلاميين**»، (١/ ٢٤٩، فما بعدها)، (٢/ ٢٢٥)، و«**طبقات الشافعية الكبرىٰ**» (٢/ ٢٩٩، ٣٠٠)، و«**الفهرست**» للنديم، (٢٥٥-٢٥٦)، و«**الملل والنحل**»، (١/ ٨١)، و«**الفصل**»، و«**الخطط**» للمقريزي، و«**منهاج السنة**»، (٢/ ١٠٧، ١٠٨، ٣٦٠، ٣٧٦)، (٣/ ٢٢٣، ٤٦)، (١/ ٤٦٢)، و«**جامع الرسائل والمسائل**»، (١/ ١٥٩)، (٢/ ٥٠٤) لابن تيمية، و«**سير أعلام النبلاء**»، (١١/ ٧٤-١٧٦)، و«**إتحاف السادة المتقين**»، (٢/ ٧، ٨)، و«**لسان الميزان**»، (٣/ ٢٩٠، ٢٩١) لابن حجر، و«**البرهان**»، (ص٣٦، ٣٧)، و«**الأعلام**»، (٤/ ٩٠)، و«**البدء والتاريخ**»، (٥، ١٥٠)].

ابن القشيري[1] إلَّا واحدًا ممَّن تعرض لذلك، وبسبب انتشار مذهبهم وإجماع علماء الدولة سيما الحنابلة علىٰ محاربته أصدر الخليفة القادر منشور «**الاعتقاد القادري**» أوضح فيه العقيدة الواجب علىٰ الأمة اعتقادها سنة (٤٣٣هـ)[2].

---

(١) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، أبو القاسم القشيري النيسابوري، ولد سنة (٣٥٧هـ)، تتلمذ علىٰ يد مجموعة من العلماء منهم الحاكم، وابن فورك، وأبو عبد الرحمن السلمي، وأبو إسحاق الإسفراييني وغيرهم، وتتلمذ في التصوف علىٰ شيخه أبي علي الدقاق وتزوج من ابنته. ولما وقعت الفتنة علىٰ الأشاعرة ترك القشيري بلده واتجه إلىٰ بغداد، ثم إلىٰ الحج بصحبة الجويني -إمام الحرمين- والبيهقي، ثم عاد بعد نهاية الفتنة إلىٰ نيسابور حيث تولىٰ ألب أرسلان واستوزر نظام الملك الذي كان يقدر القشيري والجويني كثيرًا، فعاش القشيري بقية عمره محترمًا مقدرًا ذا مكانة ومنزلة عالية إلىٰ أن توفي سنة (٤٦٥هـ)، ومن أبرز تلاميذه أولاده ومنهم: عبد الله، وعبد الواحد، وأبو نصر عبد الرحيم، كما تتلمذ عليه زاهر الشحامي، ومحمد بن الفضل الفراوي، وغيرهم. [انظر في ترجمته: «**تاريخ بغداد**»، (١١/ ٨٣)، و«**كشف المحجوب**» للهجويري، (ص٣٨٢)، و«**دمية القصر**»، (٢/ ٩٩٣)، والتونجي، و«**تبيين كذب المفتري**»، (ص٢٧١)، و«**المنتظم**»، (٨/ ٢٨٠)، و«**سير أعلام النبلاء**»، (١٨/ ٢٢٧)، و«**طبقات السبكي**»، (٥/ ١٥٣، و٣/ ٣٩٩)، و«**الإمام القشيري سيرته وآثاره**»، إبراهيم بسيوني وغيرها . . .

(٢) انظر: «**المنتظم**» لابن الجوزي أحداث سنة (٤٣٣، ٤٦٩، ٤٧٥)، وغيرها (ج/٨، ٩) (س).

وكذلك يفعل أتباعهم في عصرنا هذا بملك خطبهم الحماسية ومواعظهم وقصصهم وما يسمونه بالكتب الفكرية لثقة قرائهم -من الشباب المتحمس- العمياء بهم ولجهل أكثر هؤلاء الشباب بعقيدتهم الصحيحة التي كان عليها سلفهم الصالح من الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

هذا وليس ذم الأشاعرة وتبديعهم خاصة بأئمة المذاهب المعتبرين، بل هو منقول أيضًا عن أئمة السلوك الذين كانوا أقرب إلىٰ السنة واتباع السلف، فقد نقل شيخ الإسلام في «**الاستقامة**»[1] كثيرًا من أقوالهم في ذلك، وأنَّهم يعتبرون موافقة عقيدة الأشعرية منافيًا لسلوك طريق الولاية والاستقامة حتىٰ إنَّ عبد القادر الجيلاني لما سئل: «هل كان لله ولي علىٰ غير اعتقاد أحمد ابن حنبل؟ قال: ما كان ولا يكون»[2].

هذا موجز مختصر جدًّالحكم الأشاعرة في المذاهب الأربعة، فما ظنُّك بحكم رجال الجرح والتعديل ممَّا يعلم أنَّ مذهب الأشاعرة هو رد خبر الآحاد جملة، وأنَّ في الصحيحين أحاديث موضوعة أدخلها الزنادقة، وغيرها من الطوام[3]، وانظر

---

(١) (١/ ٨١، وما بعدها).

(٢) (ص٨١-٨٩، و١٠٥-١٠٩). (س)

(٣) سيأتي الحديث علىٰ موقف الأشاعرة من الحديث النبوي عند التعليق علىٰ مصادر التلقي عند الأشاعرة.

إن شئت: ترجمة إمامهم المتأخر الفخر الرازي في «**الميزان**» و«**لسان الميزان**».

* فالحكم الصحيح في الأشاعرة أنهم من أهل القبلة لا شكَّ في ذلك، أمَّا أنَّهم من أهل السنة؛ فلا، وسيأتي تفصيل ذلك في الموضوعات التالية:

وهاهنا حقيقة كبرىٰ أثبتها علماء الأشعرية الكبار بأنفسهم -كالجويني[1] وابنه أبي المعالي[2]

(١) قف علىٰ رجوعه وتوبته في رسالته التي ألفها والمسماة: «**رسالة في إثبات العلو والفوقية**»، وهي في «**مجموعة الرسائل المنيرية**» (١/ ١٧٤-١٨٧).

(٢) في «**السير**» للذهبي، (١٨/ ٤٧٤): «حكىٰ أبو الفتح الطبري أنَّه دخل علىٰ أبي المعالي في مرضه، فقال: أشهدوا عليَّ أنِّي قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأَني أموت علىٰ ما يموت عليه عجائز نيسابور». وفيها أيضًا يقول الجويني: «قرأت خمسين ألفًا في خمسين ألفًا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهىٰ عَنْهُ أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلىٰ «كلمة الحق»، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بِرِّه، فأموت علىٰ دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل علىٰ كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني»، **ورجوع أبي المعالي إنَّما هو رجوع عن التأويل الكلامي إلىٰ التفويض الكلامي أيضًا، والذي ظنوه مذهبًا للسلف وهو ليس كذلك**، يقول الجويني في =

والـرازي[1] . . . . . .

= «**العقيدة النظامية**»، (ص١٦٦)، طبعة دار النفائس بتحقيق الدكتور محمد الزبيدي: «اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع علىٰ أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها علىٰ موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها. فرأىٰ بعضهم تأويلها والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلىٰ الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر علىٰ مواردها وتفويض معانيها إلىٰ الرب تعالىٰ. والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا اتِّباع سلف الأمة، فالأولىٰ الاتباع، وترك الابتداع». [وانظر: «**العقيدة النظامية**»، (ص١٣٠، ١٤٢)، وانظر تحليل هذا الموقف ومدىٰ مطابقته لمعتقد السلف في «**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**»، (٢/ ٦٢١)].

(١) يقول الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، و﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورىٰ: ١١]، و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠]، ثم قال: من جرب مِثْلَ تجربتي عرف مِثْلَ معرفتي». وهذا النقل عن الرازي من كتابه «**أقسام اللذات**»، وهذا الكتاب لا يزال مخطوطًا، منه نسخة في (كتبخانة رياست مطبوعات) في كابل أفغانستان (رقم/ ٢١٧)، وأخرىٰ في برلين (٥٤٢٦) ذكرها بروكلمان (٩/ ٣٦٨)، وسماه: «**ذم لذة الدنيا**»، وفي آخر المخطوط أنَّه ألف سنة (٦٠٤ هجرية) بهرأة، فيكون من آخر ما ألف. وقد صحح نسبة هذا الكتاب للرازي: ابن السبكي في «**الطبقات**»، (٨/ ٨٦)، والصفدي في =

والغزالي[1] وغيرهم- وهي حقيقة إعلان حيرتهم وتوبتهم ورجوعهم إلىٰ مذهب السلف، وكتب الأشعرية المتعصبة مثل طبقات الشافعية أوردت ذلك في تراجمهم أو بعضه فما دلالة ذلك؟!

= «**الوافي**»، (٤/ ٢٥٦). ونسب غير واحد من العلماء هذا النص بعينه للرازي في كتابه «**أقسام اللذات**». [انظر: «**عيون الأنباء**» لابن أبي صبيعة، (٢/ ٢٨)، و«**وفيات الأعيان**» لابن خلكان، (٤/ ٢٥٠)، و«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٤/ ٧١-٧٣)، (٥/ ٥٦٢)، و«**درء تعارض العقل والنقل**»، (١/ ١٥٩، ١٦٠)، و«**منهاج السنة**»، (٥/ ٢٧١، ٢٧٢)، و«**البداية والنهاية**»، (١٣/ ٦١، ٦٢)، و«**سير أعلام النبلاء**»، (٢١/ ٥٠٠)، و«**شرح الطحاوية**»، (١/ ٢٤٤)].

(١) راجع الكلام عن موقف الغزالي في: «**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**»، (٢/ ٦٢٢-٦٤٤). والغزالي هو أبو حامد الغزالي: (٤٥٠-٥٠٥هـ)، (١٠٥٨-١١١١م)، وهو محمد بن محمد ابن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام. ولد في الطابران، قصبة طوس خراسان وتوفي بها. رحل إلىٰ نيسابور ثم إلىٰ بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر ثم عاد إلىٰ بلدته. لم يسلك الغزالي مسلك الباقلاني، بل خالف الأشعري في بعض الآراء وخاصة فيما يتعلق بالمقدمات العقلية في الاستدلال، وزاد ونقص، وذم علم الكلام وبين أن أدلته لا تفيد اليقين كما في كتابه المنقذ من الضلال، وكتاب التفرقة بين الإيمان والزندقة، وحرم الخوض فيه فقال: «لو تركنا المداهنة لصرحنا بأن الخوض في هذا العلم حرام». اتجه نحو التصوف، واعتقد أنَّه الطريق الوحيد للمعرفة، وله أحوال أخرىٰ تناقض ذلك، وتعلي شأن هذا العلم، مع علم المنطق . . .

إذا كانوا من أصلهم علىٰ عقيدة أهل السنة والجماعة فعن أي شيء رجعوا؟ ولماذا رجعوا؟! وإلىٰ أي عقيدة رجعوا[1]؟!

رابعًا: دعوىٰ الأشاعرة أنَّ أكثر أئمة المسلمين علىٰ مذهبهم دعوىٰ عارية عن الدليل يكذبها الواقع التاريخي، وكتب الأشاعرة نفسها عند تعريف مذهبي السلف والخلف تقول: إن مذهب السلف هو مذهب القرون الثلاثة وبعضها يقول إنه مذهب القرون الخمسة[2]، فما بقي بعد هذه القرون[3]؟!

---

(١) **هم رجعوا من المسلك التأويلي إلىٰ المسلك التفويضي، وكلا المسلكين سائغان عند جمهور الأشاعرة، قال التاج السبكي: «ثم أقول للأشاعرة قولان مشهوران في إثبات الصفات: هل تمر علىٰ ظاهرها مع اعتقاد التنزيه، أو تؤول؟ والقول بالإمرار مع التنزيه معزو للسلف»**، وهو اختيار الإمام في «**الرسالة النظامية**»، وفي مواضع من كلامه، فرجوعه معناه الرجوع عن التأويل إلىٰ التفويض، ولا إنكار في هذا ولا في مقابله؛ فإنَّها مسألة اجتهادية، أعني: مسألة التأويل أو التفويض مع اعتقاد التنزيه، إنَّما المصيبة الكبرىٰ والداهية الدهياء؛ الإمرار علىٰ الظاهر، والاعتقاد أنه مراد، وأنه لا يستحيل علىٰ الباري، فذلك قول المجسمة عبَّاد الوثن الذين في قلوبهم زيغ يحملهم الزيغ علىٰ اتباع المتشابه، ابتغاء الفتنة، عليهم لعائن الله تترىٰ واحدة بعد أخرىٰ، ما أجرأهم علىٰ الكذب، وأقل فهمهم للحقائق». [«**طبقات الشافعية الكبرىٰ**»، (٥/ ١٩١)].

(٢) ومنها: «**شرح الباجوري -أو البيجوري- علىٰ الجوهرة**»، (١/ ٨٢) طبعة محمد علي صبيح (س).

(٣) **أولًا**: ليعلم أنَّ الأكثرية ليست هي الإجماع، فهي ليست حجة، وليست =

. . . . . .

= معصومة من الضلال.

ثانيًا: أنَّه ومع ذلك؛ فالأشاعرة ليسوا أكثر الأمة ولا حتىٰ إذا جعلنا العلماء هم الميزان، وبرهان ذلك فيما يلي:

(١) منذ وفاة النبي ﷺ إلىٰ عام تحول الأشعري إلىٰ طريقة ابن كلاب زهاء أربعة قرون، ليس فيها أشعري ولا مذهب أشعري؛ والقول بأنَّ هذه القرون كانت علىٰ طريقة الأشعري؛ لأنَّها هي الحق هو استدلال بمحل النزاع فالسلفيون يدعون نفس الدعوىٰ، فخرجت القرون الأربعة عن أن يستدل بها علىٰ الكثرة.

(٢) من القرن الرابع الهجري إلىٰ الآن وبلاد الهند ودول الاتحاد السوفيتي كلها علىٰ المذهب الماتريدية، وليس هو مذهب الأشاعرة، ومجرد الاختلاف في الأصول وفي النسبة يمنع جعلهم والأشاعرة واحدًا، فخرج هذا الفصيل بأكمله عن أن يستدل به علىٰ الكثرة.

(٣) مذهب الأشاعرة منذ أبي الحسن وحتىٰ ما قبل الرازي شيء ومذهب الأشاعرة بعد الرازي شيء آخر، والخلاف بين المذهبين يشق الصف الأشعري ويمنع وصفه بأنه مذهب واحد؛ ولذلك: كان أهل الفطنة من الأشاعرة المتكلمين عن الكثرة يركزون علىٰ القرن السابع فما بعده.

(٤) كان المذهب الأشعري من القرن الرابع للسابع موجودا، هذا صحيح، أمَّا أنَّه هو الأكثر فلا وكلا، بل لعل القرنين الرابع والخامس شهدَا سيطرة وانتشارًا كاملين للحنابلة السلفيين.

(٥) وإذن فالوجود الحقيقي الذي يمكن وصفه بالكثرة للأشاعرة هو وجودهم بعد القرن السابع، وقد ألمحنا إلىٰ مفارقة طريقتهم لطريقة الأشعري وأتباعه الأول: الإسفراييني، والباقلاني . . . =

وصدقوا؛ فالثابت تاريخيًّا أنَّ مذهب الأشاعرة لم ينتشر إلَّا في القرن الخامس إثر انتشار كتب الباقلاني[1].

ولولا ضيق المجال لسردت قائمة متوازية أذكر فيها كبار الأشاعرة ومن عاصرهم من كبار أهل السنة والجماعة الذين يفوقون أولئك عددًا وعلمًا وفضلًا، وحسبك ما جمعه ابن القيم

= (٦) الآن علماء الأشاعرة من القرن السابع إلىٰ الثالث عشر من هم؟ من هم في أنفسهم؟ ومن هم قياسًا إلىٰ القرون السابقة؟ أمَّا العدد؛ فهم أقل عددًا ولا شكَّ، فالخير في تناقص، والإقبال في تناقص، ونهمة الناس للعلم وفراغهم له، وجمعهم أنفسهم له في القرون السابقة كان أكثر وأكبر، أما الفضل فهم أقل فضلًا بلا شكٍّ، أما الاجتهاد؛ فعلماء ما بعد القرن السابع -بشهادتهم علىٰ أنفسهم- ليس فيهم مجتهد واحد طبقًا لشهادتهم علىٰ أنفسهم؛ فباب الاجتهاد مغلق، والفقه تبع لإمام تقليدًا ودورانًا، أما النظر الحر، والاستدلال الخالص، والاجتهاد غير المقيد بمذهب وإمام فلم يك موجودًا، فبأي شيء صار أولئك علماء الأمة الذين تقاس بهم الكثرة والغلبة؟ دع عنك أن علماء ما بعد القرن السابع متنازعون في مسائل الاعتقاد بين سلفي وأشعري وخارجي ومعتزلي وإباضي ومرجئي، فوصف أحد طوائفهم بالجمهور متعذر؛ نعم قد يصح هذا الوصف في مكان دون آخر أما كحكم عام علىٰ التاريخ الإسلامي أو حتىٰ علىٰ حقبة واسعة منه = فهذا غلط.

(١) انظر: «**الاستقامة**»، (ص١٠٥)، و«تبيين كذب المفتري»، لابن عساكر (ص٤١٠) بتحقيق الكوثري (س).

في اجتماع الجيوش الإسلامية والذهبي في العلو، وقبلهما اللالكائي[1].

أمَّا عوام المسلمين؛ فالأصل فيهم أنَّهم علىٰ عقيدة السلف؛ لأنَّها الفطرة التي يولد عليها الإنسان، وينشأ عليها المسلم، بلا تلقين ولا تعليم -من حيث الأصل- فكل من لم يلقنه المبتدعة بدعتهم ويدرسوه كتبهم، فليس من حق أي فرقة أن تدعيه إلا أهل السنة والجماعة.

ومن الأدلة علىٰ ذلك الإنسان الذي يدخل في الإسلام حديثًا، فهل تستطيع أي فرقة أن تقول إنَّه معتزلي أو أشعري؟ أمَّا نحن فبمجرد إسلامه يصبح واحدًا منَّا.

وإن شئت المثال علىٰ عقيدة العوام؛ فاسأل ملايين المسلمين شرقًا وغربًا هل فيهم من يعتقد أنَّ الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، كما تقول الأشاعرة؟! أم إنَّهم كلهم مفطورون علىٰ أنه -تعالىٰ- فوق المخلوقات[2]،

---

(١) وقد صنف في هذا الغرض قصدًا الإمام ابن عبد الهادي كتابه «**جمع الجيوش والدساكر في الرد علىٰ ابن عساكر**».

(٢) وقد اعترف بعض أئمة الأشعرية بذلك، يقول الإمام العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ في «**قواعد الأحكام**»، (١/ ٢٠٢): «وكل ذلك ممَّا لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه؛ بل الحق مع واحد منهم، والباقون مخطئون خطأ معفوًّا عنه لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه، ولا سيما قول معتقد الجهة؛ فإنَّ اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل =

. . . . . .

= عن العالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلَّا بعد الوقوف علىٰ أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامي؛ ولذلك كان ﷺ لا يلزم أحدًا ممَّن أسلم علىٰ البحث عن ذلك؛ بل كان يقرهم علىٰ ما يعلم أنَّه لا انفكاك لهم عنه، وما زال الخلفاء الراشدون والعلماء المهتدون يقرون علىٰ ذلك مع علمهم بأنَّ العامة لم يقفوا علىٰ الحق فيه ولم يهتدوا إليه، وأجروا عليهم أحكام الإسلام من جواز المناكحات والتوارث والصلاة عليهم إذا ماتوا وتغسيلهم وتكفينهم وحملهم ودفنهم في مقابر المسلمين، ولولا أنَّ الله قد سامحهم بذلك وعفا عنه لعسر الانفصال منه، ولما أجريت عليهم أحكام المسلمين بإجماع المسلمين، ومن زعم أنَّ الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر؛ لأنَّ الشرع إنَّما عفا عن المجسمة لغلبة التجسم علىٰ الناس؛ فإنَّهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة بخلاف الحلول؛ فإنَّه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر علىٰ قلب عاقل ولا يعفىٰ عنه».

وقال التفتازاني في «شرح المقاصد»، (٤/ ٥٠): «فإن قيل الدين الحق نفىٰ الحيز والجهة؛ فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصىٰ بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيقه كما كررت الدلالة علىٰ وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجسام في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد مع أنَّ هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تكرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلىٰ العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلىٰ السماء؛ أجيب بأنَّه لما كان التنزيه عن =

وهذه الفطرة تظل ثابتة في قلوبهم حتىٰ وإن وجدوا من يلقنهم في أذهانهم تلك المقولة الموروثة عن فلاسفة اليونان[1]. وقس علىٰ هذا: نظرية الكسب، والكلام النفسي ونفي التأثير وأشباهها ممَّا سترىٰ في عقائد الأشاعرة.

*** علىٰ أنَّ الموضوع الذي يجب التنبه إليه:**

هو التفريق بين متكلمي الأشاعرة كالرازي والآمدي والشهرستاني[2] . . . . . .

= الجهة ممَّا تقصر عنه عقول العامة حتىٰ تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم والقرب إلىٰ صلاحهم والأليق بدعوتهم إلىٰ الحق ما يكون ظاهر في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة علىٰ التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلىٰ السماء ليس هو من جهة اعتقادهم أنَّه في السماء؛ بل من جهة أنَّ السماء قبلة الدعاء؛ إذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار».

(١) بل إنَّ متكلمي الأشاعرة الذين ينفون العلو بكل جرأة ويستندون إلىٰ شبهات كثيرة، تجد في خبايا كلامهم إقرارًا به دون أن يشعروا؛ لأنَّ مغالبة الفطرة من أصعب الأمور. فالرازي -مثلًا- مع إنكاره الشديد للعلو في «**التأسيس**»، و«**التفسير**» قال في التفسير: إنَّ الله «خسف بقارون فجعل الأرض فوقه ورفع محمدًا ﷺ فجعله قاب قوسين تحته». [(١/٢٤٨) ط. بيروت. والرفع يدل علىٰ علو الله (س)].

(٢) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبو الفتوح الشهرستاني صاحب كتاب «**الملل والنحل**» تُوفِّي سنة (٥٤٨ هجرية)، ومن كتبه: «**نهاية** =

والبغدادي[1] والإيجي[2] ونحوهم، وبين من تأثر بمذهبهم عن حسن نية واجتهاد أو متابعة خاطئة أو جهل بعلم الكلام أو لاعتقاده أنه لا تعارض بين ما أخذ منهم وبين النصوص، ومن هذا القسم أكثر الأفاضل الذين يحتج بذكرهم الصابوني وغيره وعلىٰ رأسهم الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ.

ولست أشكُّ أنَّ الموضوع يحتاج لبسط وإيضاح ومع هذا؛ فإنَّني أقدم للقراء لمحة موجزة عن موقف ابن حجر من الأشاعرة:

= الإقدام في علم الكلام»، وانظر: (ص٤) منه لترىٰ حيرته واضطرابه ورجوعه لدين العجائز الفطري.

(١) هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن محمد البغدادي الفقيه الشافعي الأصولي الأديب، وتوفي سنة (٤٢٩هـ) بمدينة إسفراييـن. [انظر: ترجمته في «**إنباه الرواة**»، (٢/ ١٨٥)، و«**طبقات السبكي**»، (٣/ ٢٣٨)، و«**تبيين كذب المفتري**»، (ص٢٥٣)، ومن كتبه في تقرير المذهب الأشعري: «**أصول الدين**».

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي الشيرازي، وإيج من نواحي شيراز، تتلمذ علىٰ يد زين الدين السهنكي أحد تلامذة البيضاوي، مات مسجونًا قرب إيج سنة (٧٥٦هـ)، ومن أبرز تلامذته شمس الدين الكرماني وسعد الدين التفتازاني. [انظر: «**طبقات السبكي**»، (١٠/ ٤٦)، و«**الدرر الكامنة**»، (٣/ ١١٠)، هندية، و«**البدر الطالع**»، (١/ ٣٢٦)، و«**الإعلام**»، (١٠/ ٤٦). وكتابه «**المواقف في علم الكلام**» هو أحد الحلقات المهمة في تاريخ المذهب الأشعري].

من المعلوم أنَّ إمام الأشعرية المتأخر الذي ضبط المذهب وقعد أصوله هو الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، ثم خلفه الآمدي (٦٣١هـ)، والأرموي[١] (٦٨٢هـ)، فنشرا فكره في الشام ومصر واستوفيا بعض القضايا في المذهب، وفكر هؤلاء الثلاثة هو الذي كان الموضوع الرئيسي في كتاب «**درء التعارض**»، وأعقبهم الإيجي صاحب «المواقف» الذي كان معاصرًا لشيخ الإسلام ابن تيمية، فألف «المواقف» الذي هو تقنين وتنظيم لفكر الرازي ومدرسته، وهذا الكتاب هو عمدة المذهب قديمًا وحديثًا.

وقد ترجم الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في «**الميزان**» وغيره للرازي والآمدي بما هم أهله، ثم جاء ابن السبكي -ذلك الأشعري المتعصب- فتعقَّبه وعنَّف عليه ظلمًا[٢]، ثم جاء ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ

---

(١) هو أبو الثناء، سراج الدين الأرموي، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية. أصله من (أرمية) من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل، وسكن بدمشق. من كتبه: «**التحصيل من المحصول**» نشرته مؤسسة الرسالة، و«**لباب الأربعين في أصول الدين**»، وكلاهما اختصار لكتاب من كتب الفخر الرازي ... وتُوفي سنة (٦٨٢ هجرية). [انظر: «**الأعلام**»، (١٦٦/٧)].

(٢) يقول السبكي في «**طبقات الشافعية الكبرىٰ**»، (٨٨/٨): «واعلم أنَّ شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا علىٰ كتابه حاشية مضمونها أنَّه ليس لذكره في هذا المكان معنىٰ =

فألَّف «**لسان الميزان**» فترجم لهم بطبيعة الحال -ناقلًا كلام ابن السبكي ونقده للذهبي[1]- ولم يكن خافيًا عليه مكانتهما وإمامتهما في المذهب كما ذكر طرفًا من شنائع الأرموي ضمن ترجمة الرازي.

فماذا كان موقف ابن حجر؟ لأنَّ موقفه هو الذي يحدد انتماءه لفكر هؤلاء القوم أو عدمه؟ إن الذي يقرأ ترجمتيهما في «**اللسان**» لا يمكن أن يقول: إنَّ ابن حجر علىٰ مذهبهما أبدًا، كيف وقد أورد نقولًا كثيرة موثقة عن ضلالهما وشنائعهما التي لا يقرها أي مسلم فضلًا عمن هو في علم الحافظ وفضله[2]؟

= ولا يجوز من وجوه عدة، أعلاها أنَّه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها أنَّه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود». **وقال في «الميزان»**: «له كتاب أسرار النجوم سحر صريح». **قلتُ**: وقد عرفناك أنَّ هذا الكتاب مختلَقٌ عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر! ويكفيك شاهدًا علىٰ تعصب شيخنا عليه ذكره إياه في حرف الفاء حيث قال: «(الفخر الرازي)، ولا يخفىٰ أنه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه، أمَّا اسمه فمحمد، وأمَّا ما اشتهر به فابن الخطيب والإمام».

(١) ترجمة الرازي (٤/ ٤٢٦)، والآمدي (٦/ ١٣٤).

(٢) **قال الحافظ عنه**: «**صاحب التصانيف رأس في الذكاء والعقليات، لكنَّه عرىٰ من الآثار، وله تشكيكات علىٰ مسائل من دعائم الدين تورث حيرة**، نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا وله [كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»] سحر صريح؛ فلعله تاب من تأليفه -إن شاء الله =

علىٰ أنَّه قال في آخر ترجمة الرازي: «أوصىٰ بوصية تدل علىٰ أنَّه حسَّن اعتقاده!».

وهذه العبارة التي قد يُفْهَم منها أنَّها متعاطفة مع الرازي ضد مهاجميه هي شاهد لِمَا نقول نحن هنا؛ فإنَّ وصية الرازي

= تعالىٰ- انتهىٰ. وقد عاب التاج السبكي علىٰ المصنف ذكره هذا الرجل في هذا الكتاب، وقال إنَّه ليس من الرواة، وقد تبرأ المصنف من الهوىٰ والعصبية في هذا الكتاب، فكيف ذكر هذا وأمثاله ممَّن لا رواية لهم كالسيف الأمدي، ثم اعتذر منه بأنَّه يرىٰ أنَّ القدح في هؤلاء من الديانة، وهذا بعينه التعصب في المعتقد والفخر كان من أئمة الأصول، وكتبه في الأصلين شهيرة سائرة، وله ما يقبل وما يرد، وكان ينقم عليه كثيًرا ويقول يورد شبه المخالفين في المذهب والدين علىٰ غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق علىٰ غاية من الوهاء، قال الطوفي: ولعمري إنَّ هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية، حتىٰ اتهمه بعض الناس، ولكنَّه خلاف ظاهر حاله . . . وذكر ابن خليل السكوني في كتابه «**الرد علىٰ الكشاف**» أنَّ ابن الخطيب قال في كتبه في الأصول إنَّ مذهب الجبر هو المذهب الصحيح وقال بصحة الإعراض ويبقىٰ صفات الله الحقيقة وزعم أنَّها مجرد نسب واضافات كقول الفلاسفة وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع ونقل عن تلميذه التاج الأرموي أنَّه بصر كلامه فهجره أهل مصر وهموا به فاستتر ونقلوا عنه أنَّه قال عندي كذا وكذا مائة شبهة علىٰ القول بحدوث العالم [ومنها] ما قاله شيخه ابن الخطيب في آخر الأربعين . . .». [«**لسان الميزان**»، (٤/٤٢٦-٤٢٨)].

التي نقلها ابن السبكي نفسه صريحة في رجوعه إلىٰ مذهب السلف[1].

فبعد هذا نسأل:

أكان ابن حجر يعتقد أنَّه يؤيد عقيدة الرازي التي في كتبه أم عقيدته التي في وصيته؟

الإجابة واضحة من عبارته نفسها. هذه واحدة[2].

---

(١) هذه الوصية تدل علىٰ رجوعه عن التأويل إلىٰ التفويض، وكلا هذين المذهبين سائغان عند الأشاعرة.

(٢) **هذا الدليل علىٰ عدم أشعرية الحافظ لا يستقيم عندي**، نعم طريقة الحافظ في ترجمة الرازي تدل علىٰ أنَّه غير تابع له، ولكن أصلًا طريقة الرازي، وغيره من فلاسفة المتكلمين غير مرضية عند عدد من علماء الأشاعرة، ولم يكن ذلك طاعنًا في أشعريتهم، ذلك لأنَّ الرازي قد خطا بالمذهب الأشعري خطوات واسعة نحو الفلسفة، ولولا أنَّ الرازي ينتسب لمذهب الأشاعرة، وتبعه عدد من الأشاعرة، لكانت تقريراته العقدية تعتبر مذهبا آخر غير المذهب الأشعري، ومن علماء الأشاعرة الذين تكلموا في الرازي: السنوسي حيث قال: «وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة، وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، ومع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها علىٰ ما يظهر من تآليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلىٰ قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه». [«**شرح السنوسية الكبرىٰ**»، (ص٤١)].

والأخرىٰ: أنَّ الحافظ في «**الفتح**» قد نقد الأشاعرة باسمهم الصريح، وخالفهم فيما هو من خصائص مذهبهم، فمثلًا خالفهم في الإيمان، وإن كان تقريره لمذهب السلف فيه يحتاج لتحرير، ونقدهم في مسألة المعرفة وأول واجب علىٰ المكلف في أول كتابه وآخره[1].

كما أنَّه نقد شيخهم في التأويل ابنَ فورك[2] تأويلاته التي نقلها عنه في شرح كتاب التوحيد في «الفتح»، وذم التأويل والمنطق، مرجحًا منهج الثلاثة القرون الأولىٰ[3] كما أنَّه

---

(١) انظر: «**فتح الباري**»، (١/ ٤٦، ٣/ ٣٥٧-٣٦١، ١٣/ ٣٤٧-٣٥٠).

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، الأصبهاني، واعظ عالم بالأصول والكلام، توفي سنة (٤٠٦ هجرية). انظر: «**الأعلام**» (٦/ ٨٣)، ومن كتبه في تقرير المذهب الأشعري «**مشكل الحديث وبيانه**».

(٣) الذي هو التفويض عنده، وليس الإثبات كما هو اعتقاد السلف وأهل الحديث الذي حكاه شيخ الإسلام، ومن ذلك قول الحافظ: «وقال ابن دقيق العيد في العقيدة تقول في الصفات المشكلة إنَّها حق وصدق علىٰ المعنىٰ الذي أراده الله ومن تأولها نظرنا، فإن كان تأويله قريبًا علىٰ مقتضىٰ لسان العرب؛ لم ننكر عليه، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه ورجعنا إلىٰ التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه لقوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾؛ فإنَّ المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه، وكذا قوله: «إن قلب بن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن»؛ فإنَّ =

يخالفهم في الاحتجاج بحديث الآحاد في العقيدة[1]، وغيرها من الأمور التي لا مجال لتفصيلها هنا[2].

والذي أراه أنَّ الحافظ رَحِمَهُ اللَّهُ أقرب شيء إلىٰ عقيدة مفوضة الحنابلة كأبي يعلىٰ ونحوه ممَّن ذكرهم شيخ الإسلام في «**درء تعارض العقل والنقل**»[3]. ووصفهم بمحبة الآثار والتمسك

= المراد به إرادة قلب بن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذا قوله -تعالىٰ-: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾، معناه: خرب الله بنيانهم، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾، معناه: لأجل الله، وقس علىٰ ذلك، وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له، وقال غيره: اتفق المحققون علىٰ أنَّ حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق، وذهب بعض أهل الكلام إلىٰ أنَّها من حيث إنَّها ذات مساوية لسائر الذوات، وإنَّما تمتاز عنها بالصفات التي تختص بها كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وتعقب بأن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب أن يصح علىٰ كل واحد منها ما يصح علىٰ الآخر، فيلزم من دعوىٰ التساوي المحال، وبأن أصل ما ذكروه قياس الغائب علىٰ الشاهد وهو أصل كل خبط والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث والتفويض إلىٰ الله في جميعها والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو علىٰ لسان نبيه إثباته له، أو تنزيهه عنه علىٰ طريق الإجمال، وبالله التوفيق، ولو لم يكن في ترجيح التفويض علىٰ التأويل؛ إلَّا أنَّ صاحب التأويل ليس جازمًا بتأويله بخلاف صاحب التفويض». [«**الفتح**»، (١٣/ ٣٨٣)].

(١) انظر: «**فتح الباري**»، (١/ ٤٦، ٣/ ٣٥٧-٣٦١، ١٣/ ٣٤٧-٣٥٠).

(٢) المصدر السابق: (١٣/ ٢٥٣، ٢٥٩، ٤٠٧، وغيرها كثير).

(٣) يقول شيخ الإسلام، فإن قيل: قلت إنَّ أكثر الأئمة النفاة من الجهمية =

بها، لكنهم وافقوا بعض أصول المتكلمين وتابعوهم ظانين صحتها عن حسن نية.

= والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء به رسول الله، وأقوال السلف في تفسير القرآن، وأصول الدين، وما بلغوه عن الرسول، ففي النفاة كثير ممَّن له معرفة بذلك. **قيل: هؤلاء أنواع:**

نوع ليس لهم خبرة بالعقليات، بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ويعتقدونها براهين قطعية، وليس لهم قوة علىٰ الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة مقلدون فيها، وقد اعتقد أقوال السلف أولئك فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث وأقوال السلف لا يحملونه علىٰ ما يخالف ذلك، بل إمَّا أن يظنوه موافقًا لهم، وإمَّا أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه. وهذه حال مثل أبي حاتم البستي وأبي سعد السمان المعتزلي، ومثل: أبي ذر الهروي، وأبي بكر البيهقي، والقاضي عياض، وأبي الفرج بن الجوزي، وأبي الحسن علي ابن المفضل المقدسي وأمثالهم.

والثاني: من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة مع أنَّه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة من هذا الباب ما كان لأئمة السنة، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما. وهذه حال أبي محمد بن حزم، وأبي الوليد الباجي، والقاضي أبي بكر بن العربي، وأمثالهم ومن هذا النوع بشر المريسي، ومحمد بن شجاع الثلجي، وأمثالهما.

ونوع ثالث: سمعوا الأحاديث والآثار وعظموا مذهب السلف وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا =

ولو قيل: إنَّ الحافظ رَحِمَهُ اللَّهُ كان مُتذبذبًا في عقيدته»؛ لكان ذلك أقرب إلىٰ الصواب كما يدل عليه شرحه لكتاب التوحيد، والله أعلم.

وقد كان من الحنابلة من ذهب إلىٰ أبعد من هذا كابن الجوزي، وابن عقيل، وابن الزاغوني[1]؛ ومع ذلك: فهؤلاء كانوا أعداء ألداء للأشاعرة، ولا يجوز بحال أن يعتبروا أشاعرة فما بالك بأولئك؟!

*** والظاهر أنَّ سبب هذا الاشتباه في نسبة بعض علماء للأشاعرة أو أهل السنة والجماعة هو:** أنَّ الأشاعرة فرقة كلامية انشقت عن أصلها (المعتزلة) ووافقت السلف في بعض

= صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل وأمثالهم؛ ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك، وأمثاله في الكلام علىٰ مشكل الآثار. وتارة يفوضون معانيها ويقولون: تجري علىٰ ظواهرها كما فعله القاضي أبو يعلىٰ، وأمثاله في ذلك. وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة، وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله». [«**درء التعارض**»، (٧/ ٣٢-٣٥)].

(١) هو أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر الزاغوني، من أهل بغداد، كان فقيهًا علىٰ مذهب أحمد فاضلًا، سمع الكثير وسمع معنا، وناظر في المسائل ناظر في عدة منها. تُوفي سنة (٥٢٧ هجرية). [انظر: «الأعلام»، (٤/ ٣١٠)].

القضايا، وتأثرت بمنهج الوحي، في حين أنَّ بعض مَن هم علىٰ مذهب أهل السنة والجماعة في الأصل تأثَّروا بسبب من الأسباب بأهل الكلام في بعض القضايا، وخالفوا فيها مذهب السلف.

فإذا نظر الناظر إلىٰ المواضع التي يتفق فيها هؤلاء وهؤلاء ظن أنَّ الطائفتين علىٰ مذهب واحد، فهذا التداخل بينهما هو مصدر اللبس!

وكثيرًا ما تجد في كتب الجرح والتعديل -ومنها «**لسان الميزان**» للحافظ ابن حجر- قولهم عن الرجل: إنَّه وافق المعتزلة في أشياء من مصنفاته، أو وافق الخوارج في بعض أقوالهم وهكذا، ومع هذا لا يعتبرونه معتزليًّا أو خارجيًّا، وهذا المنهج إذا طبقناه علىٰ الحافظ وعلىٰ النووي[1] وأمثالهما

---

(١) **قلت**: أسهب الشيخ في كلامه السابق في بيان صعوبة نسبة الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ للأشاعرة وتتلخص حجج الشيخ في النقاط التالية:

(١) أنَّ الحافظ ردَّ علىٰ الأشاعرة جملة وتفصيلًا أي: علىٰ الفرقة ككل وعلىٰ بعض أئمتهم في كتبه ردًّا لا يكتبه أشعري ينتسب للأشاعرة. وهذا من أقوىٰ الأدلة علىٰ كون الحافظ ليس أشعريًّا محضًا كباقي الأشاعرة، فهو يحكي كلام الأشاعرة ككلام غيرهم، ويوافقهم ويخالفهم، وهذا ما لا يفعله أشعري.

(٢) أنَّ الحافظ وإن وافق الاشاعرة في مسائل فقد خالفهم في مسائل أخرىٰ وسكت عن أصول للأشاعرة فلم ينصرها رغم كثرة ما كتب، =

. . . . . .

= وهذا لا يفعله أشعري منتسب للأشاعرة. وهذا الدليل يستقيم، **ولكن ينبغي أن يعلم أن المذهب الأشعري مذهب تلفيقي، تكثر فيه الاختلافات جدًّا، بحيث من العسير أن تجد مسألة فيها قول معتمد واحد عندهم**، فالمسائل التي ذكرها الشيخ سفر هنا عن مخالفة الحافظ للأشاعرة قد وجد من الأشاعرة من يقولون بها فهي ليست كافية للتدليل علىٰ إخراج الحافظ عن الأشعرية، إلَّا أنَّ هذا البند يستمد قوته الدلالية معتضدًا مع البند الذي قبله وثمة مسائل ذكرها الحافظ ولا يسع أشعري القول بها، وذلك مثل إثبات الصوت لله تعالىٰ، فقد قال بعد أن ذكر أدلة المخالفين لإثباته: «وهذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أنَّ الله لم يسمع أحدًا من ملائكته ورسله كلامه؛ بل ألهمهم إياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلىٰ القياس علىٰ أصوات المخلوقين؛ لأنَّها التي عهد أنَّها ذات مخارج، ولا يخفىٰ ما فيه؛ إذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما أنَّ الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة، كما سبق سلمنا لكن تمنع القياس المذكور وصفات الخالق لا تقاس علىٰ صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ثم إمَّا التفويض، وإمَّا التأويل وبالله التوفيق». [«**الفتح**»، (١٣/ ٤٥٨)].

وهو قد حكىٰ نفي الصوت عن الأشاعرة، فقال: «وقالت الأشاعرة كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام النفسي، وحقيقته معنىٰ قائم بالنفس، وإن اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية، واختلافها لا يدل علىٰ اختلاف المعبر عنه، والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه، وأثبتت الحنابلة أنَّ الله متكلم بحرف وصوت، أمَّا الحروف فللتصريح بها في ظاهر القرآن، وأما الصوت فمن منع قال إن الصوت هو الهواء =

. . . . . .

= المنقطع المسموع من الحجرة، وأجاب من أثبته بأنَّ الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر، وصفات الرب بخلاف ذلك؛ فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه، وأنَّه يجوز أن يكون من غير الحنجرة فلا يلزم التشبيه، وقد قال عبد الله بن أحمد ابن حنبل في كتاب السنة سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسىٰ لم يتكلم بصوت، فقال لي أبي: بل تكلم بصوت، هذه الأحاديث تروىٰ كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود وغيره». [«**فتح الباري**»، (١٣/ ٤٦٠)]. وفي هذا النص أورد كلام الأشاعرة كما أورد كلام غيرهم بدون تبني له، وهذا ما ذكر في البند الأول.

(٣) أنَّ الحافظ كان ذا موقف مناصر للذهبي في حطه علىٰ بعض متكلمي الأشاعرة، وهذا لا يفعله أشعري منتسب للأشاعرة. وهذه الحجة غير مستقيمة، وقد بينت وجه ذلك في تعليق سابق، ويبقىٰ في الأخير أن نقول: **إنَّ الحافظ وإن كان يترجح عندنا أنه ليس أشعريًّا محضًا كالأشاعرة؛ إلَّا أنَّه لا يصحُّ أيضًا أن يعد من المنتمين إلىٰ المعتقد السلفي (التيمي)، وذلك لأنَّ مبانيه العامة في الصفات هي مباني التأويل العامة مع ميل للتفويض**، ومن ذلك قوله: «قوله ينزل ربنا إلىٰ السماء الدنيا استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور؛ لأنَّ القول بذلك يفضي إلىٰ التحيز -تعالىٰ- الله عن ذلك، وقد اختلف في معنىٰ النزول علىٰ أقوال، فمنهم من حمله علىٰ ظاهره وحقيقته، وهم المشبهة -تعالىٰ- الله عن قولهم، ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة، وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب أنَّهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إمَّا جهلًا، وإمَّا عنادًا، ومنهم من أجراه علىٰ ما ورد مؤمنًا به =

. . . . . .

= علىٰ طريق الإجمال منزها الله -تعالىٰ- عن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم، ومنهم من أوله علىٰ وجه يليق مستعمل في كلام العرب، ومنهم من أفرط في التأويل، حتىٰ كاد أن يخرج إلىٰ نوع من التحريف، ومنهم من فصل بين ما يكون تأويله قريبًا مستعملًا في كلام العرب وبين ما يكون بعيدًا مهجورًا، فأول في بعض وفوض في بعض وهو منقول عن مالك وجزم به من المتأخرين بن دقيق العيد قال البيهقي وأسلمها الإيمان بلا كيف والسكوت عن المراد إلَّا أن يرد ذلك عن الصادق فيصار إليه ومن الدليل علىٰ ذلك اتفاقهم علىٰ أن التأويل المعين غير واجب فحينئذٍ التفويض أسلم». [«**الفتح**»، (٣/ ٣٠)]. فالحافظ مجتهد ملفق، ونسبته للمعتقد السلفي التيمي خطأ، ونسبته إلىٰ الأشاعرة غير دقيقة، وهو أقرب إلىٰ مفوضة أهل الحديث.

ثم إنَّ الشيخ عطف علىٰ الحافظ الإمام النووي بصورة توحي أنَّ الشيخ سفرًا يرىٰ أنَّ النووي لا يصح أن يكون أشعريًّا منتسبًا للأشاعرة. **والحقيقة أنَّني أخالف الشيخ الدكتور سفرًا فيما ذهب إليه وأرىٰ أنَّ النووي أشعري بيقين منتسب للأشاعرة بصورة ظاهرة وبقرائن وأدلة تمنع تسويته بالحافظ، وتمنع القول بأنَّ النووي ليس أشعريًّا، أو أنَّه كمفوضة الحنابلة**، وجماع أدلة ذلك:

أولًا: بعد البحث والتقصي لم أجد موضعًا واضحًا صرح فيه النووي بالرد علىٰ الأشاعرة ونقض أدلتهم أو حتىٰ لمز أئمتهم والحط عليهم لأشعريتهم، كما وجدنا ذلك من الحافظ. وهذا لا يفعله من يخالف الأشاعرة ولا يرىٰ الانتساب إليهم.

ثانيًا: كل من ترجم للنووي ينسبه صراحة للأشاعرة، ولا يقال إنَّ =

لم يصح اعتبارهم أشاعرة، وإنَّما يقال وافقوا الأشاعرة في أشياء، مع ضرورة بيان هذه الأشياء واستدراكها عليهم[1]، حتىٰ

= الأشاعرة ينتحلونه؛ لأنَّنا وببساطة لم نجده نفىٰ ذلك عن نفسه، ولم نرَ أحدًا من أهل التراجم والتواريخ نفىٰ ذلك عنه.

ثالثًا: كثرة الموافقات الفرعية التي وافق فيها النووي الأشاعرة وهي كثرة ملفتة للنظر تمنع أن نقول: إنَّ النووي وافق الأشاعرة في مسائل؛ بل لعل الإنصاف أن نقول: إنَّه أشعري خالف الأشاعرة في مسائل. وانظر نموذجًا لهذه المخالفات في كتاب: «**الردود والتعقبات**» لمشهور حسن سلمان.

رابعًا: **وهو القاطع عندي**: أنَّ النووي وهو يترجم لأبي إسحاق الإسفرائيني في كتابه «**تهذيب الأسماء واللغات**»، (٢/ ١٧٠) قال عنه: «وكان الأستاذ أحد الثلاثة الذين اجتمعوا في عصر واحد علىٰ نصر مذهب الحديث والسنة في المسائل الكلامية، القائمين بنصر مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني والقاضي أبو بكر الباقلاني والإمام أبو بكر بن فورك».

وهذا الكلام لا يصدر سوىٰ من أشعري معلن بأشعريته مناصر لها.

وبعد: فهذا ما أدانا إليه البحث وما بنا من حيف علىٰ الإمام النووي، وإنَّما واقع الحال نصف، وبما علمنا نشهد وعنده نقف، مرددين قول من قال: حراسة العلم أولىٰ من حراسة العالم.

(١) أما «**فتح الباري**»، فقد بيَّن أخطاءه الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد الرحمن البراك، وأما «**شرح مسلم**»؛ فقد بيَّن أخطاءه في الأسماء والصفات الشيخ مشهور بن حسن سلمان. في كتابه «**الردود والتعقبات**» علىٰ ما وقع للإمام النووي في «**شرح صحيح مسلم**»، من التأويل في الصفات وغيرها من المسائل المهمات- نشر دار الهجرة.

يمكن الاستفادة من كتبهم بلا توجس في موضوعات العقيدة[1].

*** خامسًا: قال فضيلة الشيخ الفوزان عن الأشاعرة: «نعم؛ هم من أهل السنة والجماعة في بقية أبواب الإيمان والعقيدة، وليسوا منها في باب الصفات».**

وهذا سبقُ قلم من فضيلته! ومثل هذه الدعوىٰ هي التي يهش لها الأشاعرة المعاصرون ويروجونها؛ لأنَّه إذا كان الفارق هو الصفات فقط؛ لقالوا: «إنَّ الخلاف فيها أصله الاجتهاد، والكل متفقون علىٰ التنزيه»؛ فكأنَّه لا خلاف إذن! وربما قالوا: «نحن مستعدون أن نُثبت لله يدًا وعينًا وسائر الصفات في سبيل توحيد الصف ووحدة الكلمة»!

وليكن معلومًا أنَّ ابتداء أمر الأشاعرة أنَّهم توسلوا إلىٰ أهل السنة يكفوا عن هجرهم وتبديعهم وتضليلهم، وقالوا: «نحن معكم ندافع عن الدين وننازل الملحدين»[2]؛ فاغتر بهذا

---

(١) وقد رأينا في واقعنا المعاصر علماء فضلاء وافقوا الاشتراكيين أو الديموقراطيين القوميين في أشياء للأسباب نفسها. ولم يعدهم أحد اشتراكيين أو قوميين (س).

(٢) انظر: «**سير أعلام النبلاء**»، (١٥/ ٩٠)، مقابلة الأشعري لإمام السنة في عصره «**البربهاري**». انظر: ترجمته في «**طبقات الحنابلة**»، ورسالته القيمة في السنة، التي ساقها صاحب الطبقات (س). **قلت (أحمد)**: وقد نشرت رسالة «**شرح السنة**» للبربهاري عدة نشرات أصحها نشرة دار المنهاج بتحقيق عبد الرحمن الجميزي[*].

(*) ومؤخرًا صدر الكتاب عن دار نشر بريل مع تصحيح نسبته لغلام خليل، فالله أعلم.

بعض علماء أهل السنة وسكتوا عنهم؛ فتمكن الأشاعرة في الأمة، ثم في النهاية استطالوا علىٰ أولئك، واستأثروا بهذا الاسم دون أهله، وأصبحوا هم يضللون أهل السنة، ويضطهدونهم ويلقبونهم بأشنع الألقاب! فحتىٰ لا تتكرر هذه المشكلة وإحقاقًا للحق: رأيت من واجبي أن أسهم بتفصيل مذهب الأشاعرة في كل أبواب العقيدة؛ ليتضح أنَّهم علىٰ منهج فكري مستقل في كل الأبواب والأصول، ويختلفون مع أهل السنة والجماعة من أول مصدر التلقي، حتىٰ آخر السمعيات ما عدا قضية واحدة.

وإليك هذه الأصول المنهجية في مذهبهم موجزة وميسرة ما أمكن -عدا أقوالهم في الصفات، وعدا الفرعيات التي لا تدخل تحت حصر- مع التنبيه مُقدَّمًا إلىٰ ما بينها من تناقض لا يخفىٰ علىٰ القارئ الفطن:

*** الأول- مصدر التلقي:**

(أ) مصدر التلقي عند الأشاعرة هو العقل[1]، وقد صرَّح الجويني والرازي والبغدادي والغزالي والآمدي والإيجي

(١) يقول شيخ الإسلام: «فعلىٰ كل مؤمن أن لا يتكلم في شيء من الدين إلَّا تبعًا لما جاء به الرسول، ولا يتقدم بين يديه؛ بل ينظر ما قال فيكون قوله تبعًا لقوله وعلمه تبعًا لأمره، فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين؛ فلهذا لم يكن أحد =

وابن فورك والسنوسي وشراح «**الجوهرة**» وسائر أئمتهم بتقديم العقل علىٰ النقل عند التعارض، وعلىٰ هذا يرىٰ المعاصرون منهم، ومن هؤلاء السابقين من صرح بأنَّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة: «أصل من أصول الكفر!»، وبعضهم خففها؛ فقال: «هو أصل الضلالة!»[1].

= منهم يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس دينًا غير ما جاء به الرسول، وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله والرسول، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر، ويتفكر وبه يستدل؛ فهذا أصل السنة وأهل البدع لا يجعلون اعتمادهم في الباطن، ونفس الأمر علىٰ ما تلقوه عن الرسول؛ بل علىٰ ما رأوه أو ذاقوه، ثم إن وجدوا السنة توافقه؛ وإلَّا لم يبالوا بذلك فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها تفويضًا أو حرفوها تأويلًا، فهذا هو الفرقان بين أهل الإيمان والسنة، وأهل النفاق والبدعة». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٣/ ٦٢)].

(١) لتصور صحيح لهذه المسألة؛ **فينبغي أن يعلم ابتداء أنه لا يسع أحدًا من المسلمين -لا من المتكلمين ولا من غيرهم- أن ينكر حجية الكتاب والسنة**؛ في نفسهما من حيث كونهما كلام الله تعالىٰ، ورسوله ﷺ وأنَّهما مصدران أساسيان من مصادر التلقي، وعلىٰ أنَّه لا يمكن أن يوجد تعارض -الذي هو تقابل الدليلين علىٰ وجه يمنع كل واحد منهما مقتضىٰ صاحبه- بين العقل الشرع في نفس الأمر، ومن ذلك قول الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل فهو مردود قطعًا بأن الشرع لا يخالف العقل». [«**الإرشاد**»، (ص٣٦٠)].

وكذلك فإنَّ الغزالي يقول: «وكيف يهتدي للصواب من اقتفىٰ محض =

. . . . . .

= الحق واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر، فليت شعري كيف يفزع إلىٰ العقل من حيث يعتريه العي والحصر؟ أو لا يعلم أنَّ العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب علىٰ القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء. ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء. المستغني إذا استغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضًا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور علىٰ نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما علىٰ الخصوص متدل بحبل غرور». [«**الاقتصاد في الاعتقاد**»، (ص٣)].

بل إنَّ علم الكلام قائم علىٰ نصرة العقائد الدينية -المستمدة من النقل- بالعقل؛ ولذا يقول طاش كبرىٰ زاده في شرط علم الكلام: «أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة ممَّا وردت في الكتاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين؛ فلا يسمىٰ كلامًا أصلًا». [«**مفتاح السعادة**»، (٢/ ١٥٠)].

ولكن تأتي المشكلة عندهم عند حدوث التعارض في الذهن، فهنا قد قدم كثير من الأشاعرة العقل علىٰ النقل، وقالوا: ما دام حدث التعارض؛ فإنَّ هذا النقل ليس هو المعبر عن الشرع فهو إذا غير صحيح، أو أن تأويله علىٰ وجه المعارضة غير سليم، وسنعرض لتقرير هذه القضية -تقديم العقل علىٰ النقل- الآن مبينين الأسس التي قامت عليها، مع بيان مذهب الأشاعرة. فنقول: تقديم العقل علىٰ النقل يرتكز علىٰ مقدمتين أساسيتين، وهما: =

. . . . . .

= **المقدمة الأولىٰ: فكرة الدور، «ويمكن أن نجمل عناصرها في النقاط التالية:**

(أ) العقل أصل النقل، فعن طريقه علمنا ثبوت النقل وتيقنا من صحته، ولا يمكن البرهنة علىٰ إثبات النقل أو الجزم بصدقه إلا بواسطة الأدلة العقلية.

(ب) وتتوقف صحة النقل علىٰ تقرير جملة من الأمور، لا بُدَّ من التحقق منها أولا، وهي:

(١) التيقن من معرفة الله وجودًا وإثباتًا.

(٢) إثبات كمالاته، وأفعاله، ككونه عالمًا، حكيمًا، قادرًا، متكلمًا، مرسلًا للرسل، ومؤيدًا لهم بالمعجزات الدالة علىٰ صدق نبوتهم.

(٣) إثبات النبوة، وإقامة الأدلة والبراهين علىٰ صدق النبي ﷺ، وعصمته في كل ما يقول أو يخبر به عن الله -تعالىٰ-، وبذلك نصل إلىٰ تقرير حجية الكتاب والسنة، وهما أساسا النقل، ومصدراه الأساسيان.

(ج) ولما كانت صحة النقل متوقفة علىٰ الأمور المتقدمة فلا يصح الاستدلال به علىٰ إثبات أي واحد منهما، حتىٰ لا نقع في الدور الممتنع، ويصير الفرع أصلا، ويبقىٰ التعويل علىٰ الأدلة العقلية وحدها. فهذه بإيجاز فكرة الدور وقد انتهت إلىٰ نتيجة أساسية مؤداها: عدم صلاحية الدليل النقلي لإثبات أصول العقيدة الكبار، وكل ما تتوقف صحة النقل علىٰ تقريره أو القول به؛ لأنَّه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته، وأفعاله، ومنها إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات، فإذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقي من أمور العقيدة، وهي السمعيات فحسب». [«**الدليل النقلي بين** =

. . . . . .

= **الحجية والتوظيف»**، (٢٦٦، ٢٦٧)].

ويقول الرازي في تقرير هذه الفكرة: «النقليات بأسرها مستندة إلىٰ صدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول علىٰ العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور». [«**المحصل**»، (ص١٤٣)].

وقبل أن ننتقل إلىٰ المقدمة الثانية؛ فإنَّنا نعرض الآن موقف الأشاعرة من فكرة الدور:

(١) لا نجد لهذه الفكرة حضور عند الأشعري نفسه سواء علىٰ المستوىٰ النظري أو العملي، فهو يستدل بالأدلة النقلية علىٰ كافة مسائل الاعتقاد ومنها: إثبات وجود الله، وصفاته، وصدق النبوة، وغير ذلك ممَّا نص الأشاعرة بعده علىٰ امتناع العلم به سمعا.

(٢) وإذا نظرنا إلىٰ الباقلاني؛ فإنَّنا نجد اختلافًا في مواقفه، فنراه في كتابه «**إعجاز القرآن**» يرد علىٰ من زعم أنَّ إثبات وحدانية الله -تعالىٰ- ممَّا لا سبيل إليه إلا من جهة العقل؛ لأنَّ القرآن كلام الله ﷻ، ولا يصحُّ أن يعلم الكلام حتىٰ يعلم المتكلم أولًا: «بأنَّه إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر علىٰ مثله إلَّا الله -تعالىٰ- ثبت صدق الرسول وعندئذٍ يكون كل ما تضمنه واجب الاتباع». [«إعجاز القرآن»، (ص١٨)]. «ومعنىٰ ذلك أنَّ الباقلاني يرفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور». [«**المدخل إلىٰ علم الكلام**»، (ص١٤٤)]. ونجد له موقفًا آخر يصرح فيه بتبنيه لفكرة الدور، ففي كتاب «**التقريب والإرشاد**»، (١/ ٢٢٨-٢٣١) يتبنىٰ فكرة التقسيم الثلاثي لعلم الكلام، ويعد معرفة الله، وصدق الرسول ممَّا يقتصر إثباته علىٰ العقل، ولا يصح إثباته بالأدلة النقلية. ولكن من الناحية العملية نجد الباقلاني قد استدل علىٰ أصول العقيدة الكبار بالأدلة النقلية، وذلك في كتابيه: «**التمهيد**»، و«**الإنصاف**». =

. . . . . .

= (٣) وحصل استقرار كامل لفكرة الدور في المذهب الأشعري علىٰ يد إمام الحرمين الجويني، فهو يؤكد علىٰ أن كل قاعدة في الدين تتقدم علىٰ العلم بكلام الله -تعالىٰ- ووجوب اتصافه بكونه صدقًا لا يمكن أن تدرك إلَّا بالعقل «**الإرشاد**» (ص٣٥٨)، ويعتذر عن (الأشعري والباقلاني) حينما احتجا بأدلة نقلية علىٰ إثبات وجود الله وبعض الصفات الواجبة له؛ مبينًا أنَّ استدلالهما بالسمع علىٰ هذه المسائل لم يكن علىٰ سبيل الاحتجاج المستقل؛ بل هو تعضيد لأدلة العقل، أو تقريب للأمر علىٰ منكري الكلام من الحشوية المقلدة، واستدلا بمعاني النصوص، وليس بألفاظها فحسب. [«**الشامل**»، (ص٢٨٧، ٣٩٨)]، ومن اللطيف أن ابن العربي قد اعترض علىٰ الجويني حينما اعتمد علىٰ النقل في نفي النقائص عن الله -تعالىٰ-، داعيًا إلىٰ التعجب من صنيع: «رأس المحققين يعول في نفي الآفات علىٰ السمع، ولا يجوز أن يكون السمع طريقًا إلىٰ معرفة الباري، ولا شيء من صفاته؛ لأنَّ السمع منه، فلا يعلم السمع إلَّا به، ولا يعلم هو إلَّا بالسمع؛ فيتعارض ويتناقض». [«**قانون التأويل**»، (ص٤٦١)].

(٤) وحذا الغزالي حذو الجويني، فالعقل عنده أصل للنقل، والتقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة -والمعتمد علىٰ فكرة الدور- يبدو واضحًا في كتبه، وكنموذج تطبيقي يمنع الغزالي من الاستدلال بالسمع علىٰ إثبات صفة الكلام، وينتقد بشدة من سلكوا هذا المسلك. [انظر: «**الاقتصاد**»، (٨، ٧٤، ١٨٦، ١٧٧)، و«المنخول»، (ص٦٢)].

(٥) ومن أبرز الأشاعرة الذين اهتموا بفكرة الدور هو الرازي، صاحب القانون الكلي المشهور المذكور في كلام الشيخ بعد قليل. =

. . . . . .

= (٦) وتوالىٰ الاهتمام بفكرة الدور عند أئمة الأشاعرة بعد الرازي وقد عزا السبكي القول بموجبها إلىٰ الأشاعرة والماتريدية جميعًا، ومن القائلين بها أيضًا: الآمدي، «**الأبكار**»، (١/ ١٤٢)، ابن العربي، «**قانون التأويل**»، (ص٤٦١)، الإيجي، والجرجاني، والسيالكوتي، «**شرح المواقف**»، (١/ ١٥٤)، التفتازاني، «**شرح المقاصد**»، (١/ ٣٩)، وغيرهم الكثير حتىٰ إنَّ الشيخ محمد عبده يحكي اتفاق المسلمين كافة -إلَّا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- علىٰ أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل؛ كالعلم بوجود الله، وبقدرته علىٰ إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما أشبه ذلك ممَّا يتوقف عليه فهم الرسالة. [«**التوحيد**»، (ص٩، ١٠)]، وقد حددت فكرة الدور هذه نوعية المسائل التي يمكن للدليل النقلي أن يخوض فيها، وحصرته في مجالات معينة، لا يجوز له أن يتعداها، وصار الاحتجاج به مقصورًا علىٰ ما سوىٰ الأصول العقدية الكبار من السمعيات، وما أشبهها، وكان ممَّا لوحظ علىٰ تلك الفكرة أنَّها لم تعن كثيرًا بالنظر في مضمون الدليل، وما يستفاد من ألفاظه ونصوصه، وإنَّما انصب اهتمامها بالدرجة الأولىٰ علىٰ طريقة ثبوته وعلاقة ذلك بالعقل.

المقدمة الثانية: الدليل النقلي بين القطعية، والظنية عند الأشاعرة:

ينبغي أن يعلم أنَّ الأشاعرة يقطعون بثبوت النص القرآني، والسنة المتواترة، وجمهورهم علىٰ ظنية أخبار الأحاد، واختلفوا في قطعية الإجماع، ومن ثم ينحصر الدليل السمعي المتفق علىٰ قطعية ثبوته في القرآن والسنة المتواترة، ويبقىٰ الشق الآخر وهو النظر في مدىٰ قطعية الدلالة في هذين النوعين، وهل يمكن تحقيقها، فنحصل علىٰ دليل نقلي =

. . . . . .

= وصل إلىٰ مرتبة اليقين ثبوتًا، ودلالة، أم يستحيل ذلك كما قال بعضهم فلا تخرج الأدلة النقلية أيا كان نوعها عن درجة الظنية بحال من الأحوال؟ فلا يستدل بها علىٰ مسائل الاعتقاد، وذلك لاشتراط اليقين لمسائل العقيدة باتفاق الأشاعرة.

(١) إذا نظرنا إلىٰ متقدمي الأشاعرة؛ فإنَّنا نجدهم لا يقولون بظنية الدليل النقلي بإطلاق هكذا، بل نراهم في تطبيقهم العملي يحتجون بالنقل في كتبهم علىٰ سائر المسائل العقدية، واحتجاج أبو الحسن بالنقل علىٰ سائر المسائل الاعتقادية أوضح من أن نطيل بالتدليل عليه، ولا يخلو أصل من الأصول إلَّا ويقرنه بدليل من الكتاب أوالسنة أو الإجماع، ولو كانت الأدلة النقلية لا تفيد اليقين عنده لم تنفرد وحدها في إثبات بعض الأصول العقدية؛ كالصفات الخبرية، والباقلاني كذلك لا يتبنىٰ مبدأ ظنية الدليل النقلي، وواضح ذلك من صنيعه في الإنصاف، والتمهيد، ويؤكد شيخ الإسلام ﷺ علىٰ أنَّ الأشعري وأئمة أصحابه لم يكونوا يقولون إنَّه لا يرجع إلىٰ السمع في الصفات، ولا يقولون: إنَّ الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل كل هذا ممَّا أحدثه المتأخرون. [انظر: «**درء التعارض**»، (٢/ ١٣-١٤، ٧/ ٩٧)].

(٢) **ولعل الجويني** ﷺ **أول من وجدت عنده فكرة ظنية الدلالة**، فمن ذلك أنَّه ذكر «الظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات». [«**الشامل**»، (ص١٢٠)]، وفي «**البرهان**»، (١/ ١٣١، ١٣٢) ساق مراتب العلوم مرتبًا إياها علىٰ عشر درجات، جاعلًا العلم بوقوع السمعيات الكلية، ومستندها الكتاب والسنة والإجماع في الدرجة العاشرة والأخيرة، وقارن في النظامية بين درجة اليقينية في العقليات والسمعيات مرجحًا الأولىٰ علىٰ الثانية. ولكننا نجد =

. . . . . .

= رأيه يختلف في مواضع أخرىٰ، حيث يعترف بإمكانية تحصيل اليقين والقطع من الأدلة النقلية، وينكر علىٰ بعض الأصوليين الذين زعموا ندرة النصوص القاطعة في دلالتها التي لا يتطرق إليها احتمال التأويل، واصفًا مقالتهم بأنها قول من لا يحيط بالغرض من ذلك؛ إذ المقصود من النصوص القطعية الاستقلال بإفادة المعاني، مع انحسام جهات التأويل، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وما أكثر هذا الفرض مع القرائن الحالية والمقالية.

ويتشابه موقف الغزالي مع شيخه إمام الحرمين، فنجده في «**المنخول**»، (ص٤٧، ١٦٧)، حيث يسوق مراتب العلوم، جاعلًا السمعيات في المرتبة العاشرة والأخيرة؛ لأنَّ العلم بها عنده يضاهي التقليد، وينخرم ذلك بأدنىٰ احتمال، ولا يحتاج إلىٰ تعضيده بدليل. ونجده في «**إلجام العوام**»، (ص٨٧) يعلي من شأن أدلة القرآن مفضلًا لها علىٰ أدلة المتكلمين العويصة. وقد تناول الرازي قضية الظنية في أغلب كتبه الكلامية، وخلاصة ما ذكره: أنَّ الأدلة النقلية لا تكون قطعية الدلالة علىٰ مدلولاتها؛ إذ التمسك بها موقوف علىٰ مقدمات عشر، كل واحدة منها ظني، والموقوف علىٰ الظني أولىٰ أن يكون ظنيًّا، وهذه المقدمات لا بُدَّ منها كي تدل النصوص علىٰ معانيها والمقصود بألفاظها.

وقد انتاب موقفه شيء من التراجع نظريًّا وتطبيقيًّا، فعلىٰ مستوىٰ الاستدلال الفعلي وبعد أن كان يمنع من الاحتجاج بالنقل علىٰ مسائل الأصول؛ إذا به يحتج بالأدلة السمعية علىٰ إثبات صفتي السمع والبصر كما في «**المحصل**»، (ص٥١٤)، وعلىٰ صفة الكلام كما في «**معالم أصول الدين**»، (ص٦١)، ويرد علىٰ الغزالي الذي منع من الاحتجاج بالسمع عليها. وعلىٰ المستوىٰ النظري عقب علىٰ القول بفكرة الشروط =

. . . . . .

= العشرة وظنية الدليل النقلي مطلقًا بتعقيب مهم؛ حيث قال: «واعلم أنَّ هذا الكلام علىٰ إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنَّه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور، عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلىٰ هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين». [«**الأربعين**»، (٢/ ٢٥٤)]. ويلاحظ أنَّ الرازي لم يفصل الكلام عن تلك القرائن، كما لم يضرب لها أمثلة كافية توضحها، وحتىٰ مع التسليم بوجودها؛ فإنَّ اكتساب الدليل النقلي لليقين ليس أمرًا ذاتيًّا نابعًا من ألفاظه، وإنَّما من أمور خارجية عنه، وتبقىٰ ظنيته ثابتة إذا نظرنا إليه مجردًا عن القرائن. وأمَّا آراء أئمة المذهب في أطواره المتأخرة، فقد عزا الأصفهاني، «**البحر المحيط**»، (١/ ٣٨)، والتفتازاني، «**شرح المقاصد**»، (١/ ١٢٤)، القول بظنية الدليل السمعي إلىٰ جمهورهم، ومع هذا فيمكننا أن نلحظ عدم وجود موقف موحد؛ فمنهم من غلا إلىٰ أبعد حد، ومن أسوأ النماذج وأشدها خطورة ما صرح به الصاوي من أنَّ «**الأخذ بظواهر النصوص الشرعية من أصول الكفر**». [«**حاشية الجلالين**»، (٣/ ٩)]. ووافقه السنوسي، «**شرح المقدمات**»، (ص١١٩)، حيث جعل «**التمسكَ في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة، من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل- أصلًا للكفر أو للبدعة**»، ولا أدري كيف يصير التمسك بظاهر النص سبيلًا إلىٰ الكفر، وهل نزل القرآن لهداية الناس أم لإضلالهم وإيقاع قارئيه في الكفر والهلاك؟! وعلىٰ النقيض من رأي أولئك النفر اختار كلٌّ من الإيجي، «**المواقف**»، (ص٤٠)، والتفتازاني، «**شرح المقاصد**»، (١/ ٢٨٢-٢٨٥)، وأبي البقاء الكفوي، «**الكليات**»، (٥/ ٣٣٠)، إفادة الدليل النقلي لليقين إذا احتفت =

. . . . . .

= به قرائن مشاهدة أو متواترة تدل علىٰ انتفاء الاحتمالات، وإن كانوا يقصرون إفادته للقطع علىٰ الشرعيات لا العقليات.

ويبدو لي أن القول بظنية الدليل النقلي نشأ أولًا كمحاولة للتعامل مع ما يعده المتكلمون متشابهًا، ولا سيما نصوص الصفات، ولما كان من المقرر عندهم مخالفتها للقواطع العقلية واحتمالها للتأويل فالمخرج إذن هو أن توصف بالظنية، ومن ثم يسهل تقديم الدليل القطعي عليها وتأويل النص أو تفويضه، ثم دخلت الفكرة مرحلة التعميم وصارت أصلًا كليًّا يحكم من خلاله علىٰ الدليل النقلي في جميع أحواله، سواء تعلق بالمتشابهات أو بغيرها، مع ما في القول بذلك من ضعف وأوجه عديدة للنقد والتعقب، فضلًا عن الإلزامات الخطيرة التي تنتج عن القول بظنية جميع الأدلة السمعية، وعزلها عن مجال الاستدلال، والانتقاص الشديد من مكانتها ومنزلتها، ولأنَّ النفوس تميل بطبعها إلىٰ اليقينيات وتعرض عن الظنيات، ولعل تصور الآثار الناشئة عن تلك الفكرة يكفي وحده عن التوسع في نقدها والرد عليها. [انظر هذا الكلام: «**الدليل النقلي بين الحجية والتوظيف**»، د. أحمد قوشتي، نشر الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية؛ فإنَّنا قد لخصناه منه].

ونختم بهذا النقل عن الرازي، والذي يجمل ما قد سبق ذكره، من علاقة الدليل النقلي بالعقلي عند الأشاعرة، حيث يقول:

* «**المسألة التاسعة**: الدليل إما أن يكون مركبًا من مقدمات كلها عقلية، وهو موجود، أو كلها نقلية، وهذا محال؛ لأنَّ إحدىٰ مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل أو بعضها عقلي وبعضها نقلي، وذلك موجود ثم الضابط أنَّ كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها؛ فإنَّه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل =

. . . . . .

= ما كان إخبارًا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه؛ فإنَّه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل وما سوىٰ هذين القسمين؛ فإنَّه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية.

* **المسألة العاشرة**: قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنَّها مبنية علىٰ نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم والموقوف علىٰ المظنون مظنون، وإنَّما ثبت هذا ظهر أنَّ الدلائل النقلية ظنية، وأنَّ العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع». [«**معالم أصول الدين**»، (ص٢٥)]. فإذا كان العقل أصل النقل، والدليل النقلي ظني، والعقلي قطعي، ولا يوجد دليل نقلي محض، وإنَّما لا بُدَّ وأن يكون مركبًا معه مقدمة عقلية، بخلاف الدليل؛ فإنه قد يتخلف عنه الدليل النقلي، فلا جرم أن يقدم هؤلاء العقل علىٰ النقل.

* **تنبيه: إجمالٌ لموقف الأشاعرة وتطوراتهم في مسألة تقديم العقل علىٰ النقل**:

(١) أمَّا الأشعري؛ فلا يوجد عنده أثر لتقديم العقل علىٰ النقل، بل العكس هو الصحيح، فإنه يستدل علىٰ المسائل الاعتقادية الأصولية بالكتاب والسنة.

(٢) وكذلك فإنَّ الباقلاني، ليس له كلام صريح في تقديم العقل علىٰ النقل؛ إلَّا أنَّه قد يؤخذ من تبنيه لفكرة الدور، وفي تطبيقه استعمل للنقل في كتابه «**الإنصاف**».

(٣) أما الجويني؛ فقد صرَّح بتقديم العقل علىٰ النقل، وذلك بتبنيه لفكرة الدور، وتفريقه بين اليقين المستفاد من الأدلة العقلية، واليقين =

*** ولضرورة الاختصار اكتفي بمثالين مع الإحالة إلىٰ ما في الحاشية لمن أراد المزيد:**

الأول: وضع الرازي في «أساس التقديس» القانون الكلي للمذهب في ذلك؛ فقال: «الفصل الثاني والثلاثون في: أنَّ البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية؛ فكيف يكون الحال فيها؟ اعلم أنَّ الدلائل القطعية العقلية قامت علىٰ ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك؛ فهناك لا يخلو الحال من أمور أربعة:

(١) إمَّا أن يصدق مقتضىٰ العقل والنقل؛ فيلزم تصديق النقيضين = وهو محال.

(٢) وإمَّا أن يبطل؛ فيلزم تكذيب النقيضين = وهو محال.

= المستفاد من الأدلة النقلية. وموقف الغزالي تابع لموقف شيخه، مع أنَّه يؤكِّد علىٰ عدم تغليب جانب العقل علىٰ النقل، ولا النقل علىٰ العقل، إلَّا أنَّنا نجد في مواقفه الأخرىٰ يذكر أنَّ العقل هو صاحب الغلبة؛ لأنَّ برهانه لا يكذب أصلًا، ومن كذبه فقد كذب الشرع، كما في «قانون التأويل»، (ص١٢٧).

(٤) أما الرازي؛ فقد وضع القانون الكلي في تقديم العقل علىٰ النقل، والذي تتابع الأشاعرة عليه حتىٰ بلغ الأمر ببعضهم إلىٰ حكاية الاتفاق علىٰ تقديم العقل علىٰ ظاهر الشرع، كما في «**الإسلام بين العلم والمدنية**»، محمد عبده، (ص١٠٥، ١٠٦).

(٣) وإمَّا أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية = وذلك باطل.

لأنَّه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلَّا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات علىٰ محمد ﷺ.

ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية؛ صار العقل قطعًا مُتَّهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك؛ لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول؛ خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة؛ فثبت أنَّ القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلىٰ القدح في العقل والنقل معًا = وأنه باطل. **ولمَّا بطلت الأقسام الأربعة؛** لم يبقَ إلَّا أن يقطع بمقتضىٰ الدلائل العقلية القاطعة بأنَّ هذه الدلائل النقلية إمَّا أن يُقال إنَّها غير صحيحة[١]، أو يُقال إنَّها صحيحة إلَّا أنَّ المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل؛ اشتغلنا علىٰ سبيل التبرع[٢] بذكر تلك التأويلات علىٰ التفصيل، وإن لم يجز

(١) يلاحظ أنَّ الدلائل النقلية تشمل نصوص الكتاب والسنة معًا فكيف يقال إنَّها غير صحيحة دون تفريق بينهما، مع أن مجرد إطلاقها علىٰ السنة وحدها في غاية الخطورة (س).

(٢) هل وصلت قيمة نصوص الوحي إلىٰ حد أنَّ الانشغال بتأويلها -الذي هو تحريف لها- يعتبر تبرعًا وإحسانًا؟! (س).

التأويل؛ فوضنا العلم بها إلىٰ الله -تعالىٰ-؛ فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات؛ وبالله التوفيق»[1].

(١) هذا هو قانون التأويل عند الأشاعرة وهو القانون الذي ذبحوا به النصوص الشرعية ذبحًا جاعلين إياها مجرد تابع للعقليات . . .
وأول كتب الأشاعرة التي تلقىٰ فيها تقرير هذا القانون -بحسب ما وصلنا من كتبهم- هو كتاب «**الإرشاد**» للجويني، (ص٣٥٨-٣٦٠)، ثم قرره تلميذه أبو حامد الغزالي في رسالته: «**قانون التأويل**»، والتي ألفها علىٰ إثر أسئلة سألها أحد تلاميذه (وهو أبو بكر بن العربي)، وفي هذه الرسالة ذكر فرق الناس في هذه المسألة، ورجح قول الفرقة الخامسة التي قال عنها هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلًا مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقًّا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجًا قويمًا. (ص٢٣٨، ٢٣٩).
وبعد أن يذكر صعوبة هذا المسلك أوصىٰ بعدة وصايا، منها: الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلًا؛ فإنَّ العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكىٰ الشرع. (ص٢٤٠)، وقد تأثر بهذا القانون جمهرة الأشاعرة بعد الغزالي، ومن أبرزهم تلميذه، أبو بكر بن العربي في كتابه «**قانون التأويل**» (ص٤٥٢، ٥٧٦)، طبعة دار الغرب الإسلامي، والرازي كما في كتابه «**أساس التقديس**»، (ص٢٢٠)، وقد ذكر الدكتور سفر كلامه. =

الثاني: يقول السنوسي (ت ٨٨٥) في «شرح الكبرىٰ»:
«وأمَّا من زعم أنَّ الطريق بدأ إلىٰ معرفة الحق والكتاب والسنة ويحرم ما سواهما؛ فالرد عليه أنَّ حجتيهما لا تعرف إلَّا بالنظر العقلي، وأيضًا: فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها علىٰ ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع [أي: عند جماعة آخرين]».

ويقول: «أصول الكفر ستة . . .» ذكر خمسة، ثم قال:
«**سادسًا**: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها علىٰ البراهين العقلية والقواطع الشرعية»[1].

= وأنقل أنا كلامًا آخر للرازي حيث يقول في كتابه: «**نهاية المعقول**»: «وذلك أنَّا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع علىٰ خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي». [«**نهاية المعقول**» مخطوط بدار الكتب والنقل بواسطة د. محمد رشاد سالم في مقدمة تحقيقه لـ«**درء التعارض**» (١/ ١٣)].
وهذا القانون أصبح فيما بعد أحد ركائز العقيدة الأشعرية وأخطرها وأعظمها أثرًا؛ ولذلك أفرده شيخ الإسلام ابن تيمية بمؤلفه الكبير «**درء تعارض العقل والنقل**». انظر: «**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**»، (ص٨١٨، ٦٢٩)، و«**التأويل عند الغزالي**» للدكتور عبد الجليل مكرم، (ص١٩٥) ط. مكتبة الثقافة الدينية.

(١) انظر: «**شرح أم البراهين**» للسنوسي، (ص٢١٧-٢١٩) مطبوع مع «**حاشية الدسوقي**» بمطبعة الحلبي، وانظر مثله في: «**حاشية الصاوي علىٰ الجلالين**»، (٣/ ٩)، وقد مثَّل السنوسي لهذا الأخذ الذي هو من =

(ب) صرَّح متكلموهم ومنهم من سبق في فقرة [أ]: أنَّ نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا تفيد اليقين؛ إلَّا إذا سلمت من عشر عوارض منها: الإضمار، والتخصيص، والنقل، والاشتراك، والمجاز . . . الخ، وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي، بل قالوا: من احتمال المعارض العقلي[1]!

= أصول الكفر عنده = بالقول بأنَّ الله عالٍ في السماء، وذكر شارحه الدسوقي أنَّ من قال إنَّ الله عالٍ في السماء في كفره قولان!

(١) يقول الرازي في كتابه «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**»: و«**الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلَّا عند من تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ: إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه**». وقد قرر الرازي هذا وشرحه في العديد من كتبه انظر: «**أصول الدين**»، (ص٢٤)، و«**أساس التقديس**»، (ص٢٣٤، ٢٣٥)، و«**المحصول**»، (١/ ٥٤٧-٥٧٦)، و«**المطالب العالية**»، (٩/ ١١٣-١١٨). ويقول بعد شرح طويل لهذه العشرة في كتابه «**الأربعين**»، (ص٢٤٦): «فثبت أنَّ الدلائل النقلية موقوفة علىٰ هذه المقدرات العشرة، وكلها ظنية، والموقوف علىٰ الظني أولىٰ بأن يكون ظنيًّا؛ فالدلائل النقلية ظنية». وتمسك بعض الأشاعرة باستدراك الرازي بعد ذلك وقوله في الموضع نفسه: «واعلم أنَّ هذا الكلام علىٰ إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنَّه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلىٰ هذا التقدير، تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة =

(جـ) موقفهم من السنة خاصة أنَّه لا يثبت بها عقيدة، بل المتواتر منها يجب تأويله وآحادها لا يجب الاشتغال بها حتىٰ علىٰ سبيل التأويل، حتىٰ إنَّ إمامهم الرازي قطع بأنَّ رواية الصحابة كلهم مظنونة بالنسبة لعدالتهم وحفظهم سواء، وأنَّه في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة . . . إلىٰ آخر ما لا أستجيز نقله لغير المختصين، وهو في كتابيه «**أساس التقديس**»[1]، و«**الأربعين**»[2].

= مفيدة لليقين». والحقيقة أنَّ التعلق بمثل هذا الاستدراك لمحاولة إضعاف دلالة كلام الرازي علىٰ ما أراده الدكتور سفر: هذا التعلق ينمُّ عن غفلة صاحبه الشديدة أو تغافله الداعي للرثاء؛ إذ إنَّ الحجة حال وجود هذه القرائن إنَّما هي في تلك القرائن المتواترة القطعية نفسها، أمَّا نفس الأدلة النقلية؛ فلا زالت علىٰ ضعفها ووهاء حجتها عند الرازي . . .، وأمر آخر، وهو: أن استدراك الرازي هذا استدراك نظري بحت لا أثر لاستفادته منه في أبواب العقائد . . . فليس إلا ذرًا للرماد في العيون . . . وانظر نقض القول بهذه الاحتمالات العشرة في: «**بيان تلبيس الجهمية**»، الطبعة الجديدة، (٨/ ٤٧٠، وما بعدها)، و«**الصواعق المرسلة**»، (٢/ ٦٤١، ٦٤٢).

(١) (ص٢١٥) من الطبعة التي حققها أحمد حجازي السقا. وانظر في نقض شبه الرازي حول رواية الصحابة كتاب العلائي: «**تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شرف الصحبة**».

(٢) «لا نكاد نجد أثرًا للتفريق بين المتواتر والآحاد في مجال العقيدة عند شيخ المذهب أبي الحسن، وتظهر أول بادرة للتفريق بين الآحاد والمتواتر في الاحتجاج علىٰ المسائل العقدية عند الباقلاني، الذي يرىٰ =

. . . . . .

= أنَّ خبر الواحد لا يوجب العلم، وإنَّما يوجب العمل إذا كان ناقله عدلًا ولم يعارضه ما هو أقوىٰ منه، ولكنَّه بالرغم من هذا الرأي يميل إلىٰ أن خبر الواحد يُقبل إذا اجتمعت الأمة علىٰ تلقيه بالقبول والمصير إلىٰ العلم بموجبه والقطع عليه، وكثيرًا ما يستدل بأحاديث الآحاد في كتابه «**الإنصاف**» وحينما يناقش خصومه في احتجاجهم بحديث ما لا يرده لكونه أحاديًّا، وإنَّما يركز جهده في مناقشة المعنىٰ ودلالة الألفاظ . . . وانتقل المذهب الأشعري علىٰ يد الجويني نقلة كبيرة اقترب بها -إن لم يتشابه تماما من الموقف الاعتزالي من خبر الواحد، فهو لا يفضي إلىٰ العلم بل يصرح الجويني بأنَّنا لو أضربنا صفحًا عن جميع ما يورده الخصوم من أخبار الآحاد في استدلالاتهم؛ لكان سائغًا، ولا يلزم المسئول قبوله إن أورده السائل عليه، ولا علىٰ السائل قبوله إن أورده المسئول، وأما إذا اجتمعت الأمة علىٰ قبول خبر من أخبار الآحاد، فتارة يميل إلىٰ أن إجماعهم لا يوجب القطع بصحته، وتارة أخرىٰ يرىٰ أن ذلك دليل علىٰ صدقه. ثم استقر المذهب فيما بعد الجويني علىٰ أن أخبار الآحاد لا يُعول عليها في مجال الاعتقاد، وهذا ما صرح به الغزالي، والآمدي، وابن العربي، وبدر الدين بن جماعة، والتفتازاني، والإيجي، ويُعدُّ الرازي أبرز الأشاعرة الذين عنوا بالتأكيد علىٰ هذا القول حتىٰ وصل به الحال إلىٰ حكاية اتفاق الأصوليين علىٰ عدم جواز التمسك بأخبار الآحاد في المسائل العقدية، كما حكىٰ اتفاقهم علىٰ امتناع العمل بالظنيات في أصول الدين. يتبيَّن لنا بوضوح اتفاق كلمة المعتزلة وجمهور الأشاعرة -ولا سيما متأخريهم- علىٰ أنَّ أخبار الآحاد لا يصح الاحتجاج بها، أو التعويل عليها في مجال العقيدة؛ ممَّا أدىٰ إلىٰ تضييق نطاق الاحتجاج بالسُّنَّة في كتبهم الكلامية، =

(د) تقرأ في كتب عقيدتهم قديمها وحديثها المائة صفحة أو أكثر؛ فلا تجد فيها آية ولا حديثًا[1]، لكنَّك قد تجد في كل فقرة: «قال الحكماء»، أو: «قال المعلم الأول»، أو: «قالت الفلاسفة»، ونحوها.

(هـ) مذهب طائفة منهم وهم صوفيتهم -كالغزالي والجامي[2]- في مصدر التلقي هو تقديم الكشف والذوق علىٰ

= وقصرها علىٰ المتواتر الذي لا يمثل إلَّا نسبة ضئيلة، كما أدىٰ إلىٰ رد أو تأويل كثير من أحاديث الآحاد الصحيحة إذا خالفت ظواهرها آراء المذهبين، وعمل ذلك كله علىٰ حدوث نوع من العداء المستحكم بين المحدِّثين من جهة والمتكلمين -وخصوصًا المعتزلة- من جهة أخرىٰ، وقد ظهرت آثار ذلك في عدد من الكتب المؤلفة من الطرفين كـ«**الانتصار لأهل الحديث**» لأبي المظفر بن السمعاني، و«**تأويل مختلف الحديث**» لابن قتيبة، و«**قبول الأخبار ومعرفة الرجال**» لأبي القاسم البلخي». [انتهىٰ ملخصًا من كتاب: «**الدليل النقلي في الفكر الكلامي**»، (ص١٧٧-١٨٠)].

(١) هذا من الآثار المترتبة علىٰ ما سبق ذكره، فإذا كانت الأصول الكبار لا يستدل عليها بالوحي؛ لأنَّها من إثبات الشيء بنفسه، وأخبار الآحاد لا يستدل بها في العقائد؛ لأنها ظنية الثبوت، وما كان متيقنًا ثبوته؛ فإن أكثره عندهم ظني الدلالة فلا يسوغ الاستدلال به= فطبيعي بناء علىٰ ما سبق أن يندر جدًّا الاستدلال بآية أو حديث، وإذا ذكر فغالبًا يكون علىٰ سبيل الاستئناس لا الاستدلال.

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين: مفسر، ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلىٰ هراة. وتفقه، وصحب =

النص وتأويل النص ليوافقه[1]، وقد يصححون بعض الأحاديث ويضعفونها حسب هذا الذوق، كحديث إسلام أبوي النبي ﷺ ودخولهما الجنة بزعمهم[2]، ويسمون هذا العلم اللدني، جريًا علىٰ قاعدة الصوفية: «حدثني قلبي، عن ربي»[3].

= مشايخ الصوفية، وحج سنة (٨٨٧هـ)، فطاف البلاد، وعادة إلىٰ هراة فتوفي بها، له: «**تفسير القرآن**»، و«**شرح فصوص الحكم لابن عربي**»، و«**الدرر الفاخرة**» في التصوف والحكمة، و«**شرح الرسالة العضدية**» في الوضع، وغير ذلك. توفي سنة (٨٩٨ هجرية). [انظر: «**الأعلام**»، (٣/ ٢٩٦)].

(١) بحدوث الأعراض؛ وهي صفات الأجسام. ثم القدرية من المعتزلة وغيرهم يعتقدون أن إثبات الصانع والنبوة: لا يمكن إلا بعد اعتقاد.

(٢) قال البيجوري: «ولعلَّ هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف . . .». [«**تحفة المريد**»، (ص٦٩)].

(٣) انظر عن مصدر التلقي عندهم: «**درء تعارض العقل والنقل**» لشيخ الإسلام؛ فهو كله رد عليهم وقد استفتحه بذكر قانونهم الكلي في «**التعارض**»، «**أساس التقديس**» للرازي، (ص١٦٨-١٧٣)، «**الشامل**» للجويني، (ص٥٦١)، و«**الإرشاد**» له، (ص٣٥٩، ٣٦٠)، و«**شرح الكبرىٰ**» للسنوسي، (ص٥٠٢)، و«**المواقف**» للإيجي، (ص٣٩، ٤٠)، و«**مختصر الصواعق**»، (ص٣٣، ٢٥٨)، «**مشكل الحديث**» لابن فورك: مقدمته وخاتمته، «**أصول الدين**» للبغدادي، (ص١٢)، «**كبرىٰ اليقينيات**»، محمد سعيد رمضان البوطي الإهداء، (ص٣٢، ٣٣)، «**الرسالة اللدنية**» للغزالي، (١/ ١١٤-١١٨) من مجموعة القصور العوالي (س).

*** الثاني- إثبات وجود الله:**

معلوم أنَّ مذهب السلف هو أنَّ وجوده -تعالىٰ- أمر فطري معلوم بالضرورة والأدلة عليه في الكون والنفس والآثار والآفاق والوحي أجل من الحصر، ففي كل شيء له آية وعليه دليل[1].

---

(١) **يبين شيخ الإسلام أنَّ العلم بالله ﷻ ضروري، وأنَّه أصل كل علم، يقول** رَحِمَهُ اللَّهُ **مبينًا الفرق بين طريقة أهل الحق في ذلك وطريقة المتكلمين والفلاسفة**: «بيان الفرق بين المنهاج النبوي الإيماني العلمي الصلاحي، والمنهاج الصابئ الفلسفي، وما تشعب عنه من المنهاج الكلامي والعبادي المخالف لسبيل الأنبياء وسنتهم. وذلك أنَّ الأنبياء عليهم السلام دعوا الناس إلىٰ عبادة الله أولًا بالقلب واللسان، وعبادته متضمنة لمعرفته وذكره. فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله والعمل لله؛ وذلك فطري كما قد قررته في غير هذا الموضع في موضعين أو ثلاثة، وبيَّنت أنَّ أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنَّه أشد رسوخًا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي، كقولنا: «إنَّ الواحد نصف الاثنين»، ومبدأ العلم الطبيعي، كقولنا: «إنَّ الجسم لا يكون في مكانين؛ لأنَّ هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأمَّا العلم الإلهي: فما يتصوَّر أن تعرض عنه فطرة. وبسط هذا له موضع غير هذا. وإنَّما الغرض هنا: أنَّ الله -سبحانه- لمَّا كان هو الأول الذي خلق الكائنات، والآخر الذي إليه تصير الحادثات؛ فهو الأصل الجامع؛ فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه. وليس للخلق صلاح إلَّا في معرفة ربهم وعبادته. وإذا حصل =

. . . . . .

= لهم ذلك؛ فما سواه: إمَّا فضل نافع، وإمَّا فضول غير نافعة، وإمَّا أمر مضر. ثم من العلم به: تتشعَّب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده: تتشعب وجوه المقاصد الصالحة والقلب بعبادته والاستعانة به: معتصم مستمسك قد لجأ إلىٰ ركن وثيق، واعتصم بالدليل الهادي، والبرهان الوثيق؛ فلا يزال: إمَّا في زيادة العلم والإيمان، وإمَّا في السلامة عن الجهل والكفر. وبهذا جاءت النصوص الإلهية في أنَّه بالإيمان يخرج الناس من الظلمات إلىٰ النور؛ وضرب مثل المؤمن -وهو المقر بربه علمًا وعملًا- بالحي والبصير والسميع والنور والظل. وضرب مثل الكافر بالميت، والأعمىٰ والأصم، والظلمة والحرور. وقالوا في الوسواس الخناس: هو الذي إذا ذكر الله خنس وإذا غفل عن ذكر الله وسوس؛ **فتبين بذلك**: أنَّ ذكر الله أصل لدفع الوسواس الذي هو مبدأ كل كفر وجهل، وفسق وظلم. وقال الله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ﴾، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَـٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، وقال: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، ونحو ذلك من النصوص . . . وأمَّا الطريقة الفلسفية الكلامية: فإنَّهم ابتدأوا بنفوسهم، فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه والأساس الذي يبنون عليه، فتكلموا في إدراكهم للعلم: أنَّه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة بهما. وجعلوا العلوم الحسية والبديهية ونحوها: هي الأصل الذي لا يحصل علم إلَّا بها. ثم زعموا أنَّهم إنَّما يدركون بذلك الأمور القريبة منهم من الأمور الطبيعية والحسابية والأخلاق، فجعلوا هذه الثلاثة هي الأصول التي يبنون عليها سائر العلوم؛ ولهذا: يمثلون ذلك في أصول العلم والكلام بأنَّ الواحد نصف الاثنين، وأنَّ الجسم لا يكون في مكانين وأن الضدين -كالسواد والبياض- لا يجتمعان، =

. . . . . .

= فهذان الفنان متَّفقٌ عليهما. **وأمَّا الأخلاق، مثل**: استحسان العلم والعدل والعفة والشجاعة. فجمهور الفلاسفة والمتكلمين يجعلونها من الأصول، لكنَّها من الأصول العامة، ومنهم من لا يجعلها من الأصول؛ بل يجعلها من الفروع، التي تفتقر إلىٰ دليل. وهو قول غالب المتكلمة المنتصرين للسنة في تأويل القدر، فكان الذي أصلوه واتفقوا عليه من المعارف: أمرًا قليل الفائدة. نزر الجدوىٰ وهو الأمور السفلية، ثم إذا صعدوا من هذه المقدمات والدلائل إلىٰ الأمور العلوية، فلهم طريقان: أمَّا المتكلمة المتبعون للنبوات، فغرضهم في الغالب إنَّما هو إثبات صانع العالم والصفات التي بها تثبت النبوة علىٰ طريقهم، ثم إذا أثبتوا النبوة: تلقوا منها السمعيات، وهي الكتاب والسنة والإجماع وفروع ذلك. **وأما المتفلسفة**: فهم في الغالب يتوسعون في الأمور الطبيعية ولوازمها؛ ثم يصعدون إلىٰ الأفلاك وأحوالها. ثم المتألهون منهم يصعدون إلىٰ واجب الوجود وإلىٰ العقول والنفوس. ومنهم من يثبت واجب الوجود ابتداء من جهة أنَّ الوجود لا بُدَّ فيه من واجب. وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد: أمَّا المقاصد؛ فإن حاصلها بعد التعب -الكثير والسلامة- خير قليل؛ فهي لحم جمل غث، علىٰ رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقىٰ، ولا سمين فينتقل. ثم إنَّه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا. **وأمَّا الوسائل**: فإنَّ هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول ومقدماتها في الغالب: إمَّا مشتبهة يقع النزاع فيها، وإمَّا خفية لا يدركها إلَّا الأذكياء؛ ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان علىٰ جميع مقدمات دليل إلَّا نادرًا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين: له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر بحيث =

. . . . . .

= يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أنَّ الله لا يعرف إلَّا بطريقته؛ وإن كان جمهور أهل الملة بل عامة السلف يخالفونه فيها. مثال ذلك: أن غالب المتكلمين يعتقدون أنَّ الله لا يعرف إلَّا بإثبات حدوث العالم، ثم الاستدلال بذلك علىٰ محدثه؛ ثم لهم في إثبات حدوثه طرق: فأكثرهم يستدلون بحدوث الأعراض؛ وهي صفات الأجسام. ثم القدرية من المعتزلة وغيرهم يعتقدون أنَّ إثبات الصانع والنبوة: لا يمكن إلَّا بعد اعتقاد أنَّ العبد هو المحدث لأفعاله؛ وإلا انتقض الدليل، ونحو ذلك من الأصول التي يخالفهم فيها جمهور المسلمين. وجمهور هؤلاء المتكلمين المستدلين علىٰ حدوث الأجسام بحدوث الحركات: يجعلون هذا هو الدليل علىٰ نفي ما دل عليه ظاهر السمعيات من أن الله يجيء؛ وينزل ونحو ذلك. والمعتزلة وغيرهم يجعلون هذا هو الدليل علىٰ أنَّ الله ليس له صفة: لا علم، ولا قدرة، ولا عزة، ولا رحمة، ولا غير ذلك؛ لأنَّ ذلك بزعمهم أعراض تدل علىٰ حدوث الموصوف. وأكثر المصنفين في الفلسفة -كابن سينا- يبتدئ بالمنطق، ثم الطبيعي والرياضي أو لا يذكره. ثم ينتقل إلىٰ ما عنده من الإلهي. وتجد المصنفين في الكلام يبتدئون بمقدماته في الكلام: في النظر والعلم. والدليل -وهو من جنس المنطق- ثم ينتقلون إلىٰ حدوث العالم. وإثبات محدثه، ومنهم من ينتقل إلىٰ تقسيم المعلومات إلىٰ الموجود والمعدوم وينظر في الوجود وأقسامه كما قد يفعله الفيلسوف في أول العلم الإلهي، فأمَّا الأنبياء فأول دعوتهم: شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ مُحمَّدًا رسول الله». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٢/ ١٥-٢٣)].

أمَّا الأشاعرة؛ فعندهم دليل يتيم[1]: هو «دليل الحدوث والقدم»[2] [3]، وهو الاستدلال على وجود الله بأن

(١) وأبطلوا فطرية المعرفة وقالوا: بأنَّ أول واجب هو النظر تأثرًا بالمعتزلة. قال الحافظ في «**فتح الباري**»، (١/ ٩٠): «وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة، عن أبي الوليد الباجي، عن أبي جعفر السمناني -وهو من كبار الأشاعرة-، أنَّه سمعه يقول: إنَّ هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب. والله المستعان».

(٢) **الحقُّ أنَّ هذا هو أشهر أدلتهم وأهمها وأولها؛ وليس أوحدها، وإن كان له بكل دليل آخر صلة ورابط، وقد ذكر شيخ الإسلام أن لهم أدلة أخرىٰ منها**: (١) دليل الإمكان، وهو عمدة الفلاسفة كابن سينا، واعتمده الرازي والآمدي. (٢) الاستدلال بإمكان الصفات، ولم يستدل به كل الأشاعرة. (٣) الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض، وهو الذي استدل به أبو الحسن الأشعري في «اللمع». [انظر: «**المعالم في أصول الدين**» للرازي، (ص٤٤)، و«**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**»، (ص١٠١٤-١٠٢١)].

(٣) **ولهذا الدليل منزلة عظيمة عندهم، يقول الغزالي**: «فبان أنَّ من لا يعتقد حدوث الأجسام؛ فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلًا». [«**تهافت الفلاسفة**»، (ص١٩٧)]. وأفرط بعض الأشعرية كالقاضي ابن العربي، فقال: «يلزم المصلي عند الإحرام أن يذكر حدوث العالم وأدلته، وإثبات الأعراض، واستحالة قدم الجواهر وأدلة العلم بالصانع، وما يجب لله وما يستحيل». [«**الذخيرة**» للقرافي، (٢/ ١٣٦). ط. دار الغرب]. يقول شيخ الإسلام: «وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفًا عليها، وذلك أنَّه موقوف علىٰ الإيمان بالرسول ﷺ، والإيمان به =

الكون حادث[1] وكل حادث فلا بُدَّ له من محدث

= موقوف علىٰ معرفة المرسل، وزعموا أنَّ المرسل لا يعرف إلَّا بها، قالوا لأنَّه لا يعرف إلَّا بالنظر والاستدلال المفضي إلىٰ العلم بإثبات الصانع قالوا ولا طريق إلىٰ ذلك إلَّا بإثبات حدوث العالم». [«**الصفدية**»، (١/ ٢٧٤)].

(١) مراد الشيخ بالكون هنا، أي: العالم، والعالم هو «كل موجود سوىٰ الله -تعالىٰ-، وهذه عبارة سديدة علىٰ رأي من ينفي الأحوال، وأمَّا من يثبت واسطة بين الوجود والعدم، يعبر عنها بالثبوت، ويقول: إنَّ كل موجود ثابت، وليس كل ثابت موجود، ويزعم، اشتمال العالم علىٰ ذلك، فيتعيَّن أن يقول: العالم كل ثابت سوىٰ الله؛ وإلَّا خرج منه بعضه، ولم يعم، والحادث فالمراد به عند المتكلمين ما لم يكن فكان، وقد يعبرون عنه بأنَّه المسبوق بالعدم». [«**شرح المعالم**»، (ص١٣٨)، وهذه المقدمة وهي أنَّ العالم حادث، هي مقدمة نظرية عند الأشاعرة، وليست ضرورية، وقد استدلوا علىٰ حدوث العالم بحدوث مكوناته، وقالوا: إنَّ العالم مكون من أمرين، جواهر، وأعراض؛ لأنَّه إن كان متحيزًا لذاته: فجوهر، وإن كان تبعًا لغيره: فعرض، وغير المتحيز لا وجود له عندهم، **وإثبات حدوثهما يقوم علىٰ أربعة مقدمات:**

* **المقدمة الأولىٰ: (إثبات الأعراض)**؛ وذلك لأنَّ بعض المعتزلة وطوائف من الدهرية والملاحدة يزعمون أنَّه لا موجود إلَّا الجواهر، والأعراض: جمع عرض، وهو المعنىٰ القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات . . . القائمة بالجواهر. [انظر: «**الإرشاد**»، (ص١٧)، وقد استندوا إلىٰ أدلة كثيرة في إثبات وجوده، ومن أشهرها: أنَّ الجسم تطرأ عليه تغيرات، فهو يتحرك بعد سكونه ويتفرق بعد اجتماعه، وتتغير حالاته، وتنتقل صفاته، فلو =

. . . . . .

= كان متغيرًا لنفسه للزم أن يكون باقيًا علىٰ أحواله دائمًا؛ فيكون متحركًا حال سكونه، وفي بطلان ذلك دليل علىٰ إثبات حركته وألوانه وأكوانه وغير ذلك من صفاته؛ لأنَّه إذا لم يكن كذلك لنفسه، وجب أن يكون لمعنىٰ ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه، وهذا هو العرض. [«**الإنصاف**»، (ص١٧)].

* **المقدمة الثانية: (إثبات حدوث الأعراض)**، واستدلوا علىٰ ذلك بدليل التعاقب، وفي بيانه يقول الباقلاني: «والأعراض حوادث، والدليل علىٰ حدوثها: بطلان الحركة عند مجيء السكون؛ لأنَّها لو لم تبطل عند مجيء السكون؛ لكانا موجودين في الجسم معًا، ولوجب لذلك أن يكون متحركًا ساكنًا معًا، وذلك ممَّا يعلم فساده ضرورة». [«**التمهيد**»، (ص٤١)]. فلو كانت هذه الأعراض قديمة لاستحال عدمها لأن القدم ينافي العدم.

* **المقدمة الثالثة: (استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض)**، واستدل الأشاعرة علىٰ ذلك بأنَّ الضرورة تقتضي عدم خلو الجسم من أحد احتمالين، وهما: اجتماع الأجزاء أو تفرقها، ومتىٰ صحَّ هذا صحَّ أنَّ الجسم لا يخلو من الأعراض. [انظر: «**الإنصاف**»، (ص٢٨)]، وحكىٰ الجويني اتفاق أهل الحق علىٰ ذلك. [انظر: «**الإرشاد**»، (ص٤٤)]. وذكر أنَّه يعلم ببديهة العقول استحالة تعري الأجسام عن الاتصاف بالسكون أو الحركة وكلاهما عرض، فدلَّ ذلك علىٰ استحالة خلو الجواهر عن الأعراض. [انظر: «**لمع الأدلة**»، (ص٧٩)، وانظر: «**منهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله**»، د. خالد نور]. **وحاصل ذلك**: أنَّ الجواهر لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث؛ فهو حادث. =

قديم[1]، وأخص صفات هذا القديم مخالفته للحوادث وعدم

= * **المقدمة الرابعة: (إثبات استحالة حوادث لا أول لها)**، ومن أشهر الأدلة علىٰ ذلك دليل التطبيق، وقال عنه الإيجي: هذا الدليل هو العمدة، وقال عنه التفازاني: «وعليه التعويل». [«**شرح المقاصد**»، (٢/ ١٢١)]. وصورته: أنَّه لو فُرض وجود سلسلتين، تبدأ إحداهما من زمن الطوفان إلىٰ ما لا نهاية في الماضي، والأخرىٰ من زمن الهجرة إلىٰ ما لا نهاية له في الماضي؛ فإنَّه عند التطبيق بين هاتين السلسلتين بحيث يقع في مقابل كل حلقة من الأولىٰ حلقة من الثانية؛ فإنَّ الأمر لا يخلو من حالين:

- **الأول**: أن تتساوىٰ السلسلتين، وهذا محال؛ لأنَّه يلزم منه أن يكون الزائد مثل الناقص.

- **والثاني**: أن تتفاضل، وهذا محال أيضًا؛ لأنَّه يلزم منه أن يقع التفاضل فيما لا نهاية له.

فإذا كان الأمر كذلك؛ فإنه لا بُدَّ أن نقول إنَّها غير متناهية؛ لأنَّ هذا الأمر هو الأمر الذي لا تلزم عليه تلك المحالات، وهذا يعني أنَّ الحوادث لها ابتداء. فهذه المقدمات الأربع قرر بها المتكلمون صحة الأصل الأول، وهو حدوث العالم.

(١) **أمَّا الأصل الثاني**: وهو أنَّ كل حادث لا بُدَّ له من محدث، فقد اختلف المتكلمون فيه، فمنهم: من جعله من الأمور الضرورية التي لا تحتاج إلىٰ استدلال، ومن هؤلاء الغزالي والرازي في بعض كتبه، ومنهم: من جعله من الأمور النظرية، واستدلوا عليه بأدلة كثيرة، ومن تلك الأدلة: القياس، و«يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد؛ فإنَّها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنَّما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها -يعني تصرفاتنا- في الحدث؛ وجب أن يشاركها في الاحتياج إلىٰ محدث =

حلولها فيه[1]، ومن مخالفته للحوادث إثبات أنَّه ليس جوهرًا

= وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدث، فيجب احتياجها إلىٰ محدث وفاعل». وهو جائز عندهم بشروط ذكروها، واستدل بعض الأشاعرة بدليل التخصيص، وحاصله أنَّ الممكن جائز وجوده في كل وقت؛ فلا فضل لوقت دون وقت، فاختصاصه بالوجود في وقت دون وقت يحتاج إلىٰ مخصص، لاستحالة ترجيح أحد الممكنين بلا مرجح. فلمَّا قرر المتكلمون هذين الأصلين خلصوا إلىٰ نتيجة وهي: أن خالق هذا العالم هو الله -تعالىٰ-؛ لأنَّ الخلق لا يمكن أن يكون إلا من فاعل مختار وهو الله سبحانه.

(١) اتفق الأشاعرة في كون الله -تعالىٰ- بذاته وصفاته مخالفًا للحوادث، ولكن ثم بحث آخر أثاره المتكلمون، وهو: هل لله -سبحانه- وصف أخص به يتميز عن سائر المخلوقات؟ «هذا بحث آخر أثاره المتكلمون حول صفات الله بوجه عام، ويبدو أنَّ المعتزلة هم الذين بدأوا بذلك، ثم تابعهم الأشعري وأصحابه في تناوله، وقد حكىٰ الآمدي عن المعتزلة ذهابهم، إلىٰ أنَّ أخص وصف لله -تعالىٰ- إنَّما هو القدم، وهذا ما قرره راوية المذهب الاعتزالي عبد الجبار بن أحمد في «**المغني**»، وغيره. أمَّا الأشاعرة؛ فقد حكي اختلافهم في ذلك، حيث مال بعضهم إلىٰ نفيه؛ لأنَّ ذاته -تعالىٰ- متميزة عن سائر الذوات بنفسها. **وقال الآخرون**: بل له أخص وصف يتميز به؛ لأنَّ كل حقيقتين معقولتين؛ فلا بُدَّ من تمايزهما بأخص وصفيهما، ولا بُدَّ أن يكون ذلك وصفًا إيجابيًّا؛ إذ السلوب لا تكفي للتمييز بين الحقائق، ومن هؤلاء الشيخ الأشعري نفسه، الذي ذهب إلىٰ أن أخص وصف الإله هو القدرة علىٰ الاختراع، فلا يشاركه فيها غيره، أخذ ذلك من قوله -سبحانه-: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾، ومنهم الجويني إمام =

ولا عرضًا ولا جسمًا ولا في جهة ولا مكان[1] . . . إلخ، ثم

= الحرمين، والغزالي، وإن كان كل منهما يرىٰ استحالة الإحاطة بهذا الوصف الأخص». [«الآمدي وآراؤه الكلامية»، (ص٢١٠)].

(١) ولخص الشيخ الظواهري في التحقيق التام (ص٨٤)، هذا فقال: «ويتنزه عن كونه جسمًا وجوهرًا وعرضًا، وفي مكان وفي جهة؛ لأنَّ كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل حتىٰ ولو كان بسيطًا في الخارج، وجودية هي الهيولي والصورة عند الحكماء أو الجواهر الفردة عند المكلمين، ومقدارية هي الأبعاض وكل مركب محتاج إلىٰ أجزائه ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأنَّ العرض محتاج إلىٰ ما يقوم به؛ إذ لا معنىٰ له سوىٰ ذلك، ولا جوهرًا؛ لأنَّ معناه متمكن يستغني عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، فيكون وجوده زائدًا علىٰ الثاني، وهو رأي الحكماء ووجود الواجب عينه عندهم، والواجب ليس كذلك علىٰ الأول أيضًا، وهو رأي المتكلمين؛ لأنَّ الواجب ليس بمتمكن فليس في مكان؛ لأنَّ المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي أو اسم للفراغ الذي يشغله الجسم، أو الامتداد المجرد الموجود الذي يشغله الجسم، ولا في جهة لأنَّ الجهة اسم لمنتهىٰ مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك؛ فلا يكونان إلَّا للجسم والواجب ليس كذلك، ويصح أن يُقال في نفي الجسمية عنه أنَّ كل جسم حادث لما سبق، وكل جسم متحيز بالضرورة، والواجب ليس كذلك، ولو كان جسمًا فأمَّا أن يتصف بجميع صفات الأجسام؛ فيلزم جمع الضدين كالحركة والسكون، وإمَّا أن يتصف بشيء؛ فيلزم انتقاء بعض لوازم الجسم مع أنَّ الضدين قد يكونان بحيث لا يرتفعان، وإن اتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته لمخصص، ويلزم الترجيح بلا مرجح إن كان =

أطالواجدًّا في تقرير هذه القضايا هذا وقد رتبوا عليه من الأصول الفاسدة ما لا يدخل تحت العدّ مثل: إنكارهم لكثير من الصفات: كالرضا، والغضب، والاستواء، بشبهة نفي حلول الحوادث في القديم[1]، ونفي الجوهرية والعرضية والجهة

= لا مخصص، ولو كان جسمًا؛ لكان متناهي الأبعاد، وفي نفي الحيز والجهة عدة وجوه أخر، منها: لو كان الواجب متحيزًا؛ لزم قدم الحيز بالضرورة؛ لامتناع وجود المتحيز بدون حيز، واللازم باطل؛ لِمَا مرَّ من حدوث العالم كله، أي: ما سوىٰ الواجب، ولو كان في مكان؛ لكان محتاجًا إليه ضرورة والمحتاج إلىٰ الغير ضرورة والمحتاج إلىٰ الغير ممكن، ولو كان في حيز فإمَّا أن يكون في جميعها، وفيه تداخل المتحيزات ومخالطة القاذورات أو في بعضها، والذات مستوية بالنسبة إلىٰ الكل؛ فيلزم الترجيح بلا مرجح». [وانظر: «**شرح المقاصد**»، (٤/ ٤٣-٤٦)].

(١) **وجه ذلك**: أنَّ هذه الصفات ليست ذاتية ازلية، وإنَّما هي متعلقة بالمشيئة، أي: إنَّها قد توجد وقد لا توجد، ومعنىٰ ذلك عندهم: أنَّها حادثة، فلو قامت به -تعالىٰ- لزم حدوثه طردًا لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذلك لأنَّها لو قامت به للزم ألا يخلو منها؛ لأنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. **والمراد بالإنكار هنا**: إنكار ما دلَّت عليه هذه الصفات حسب لغة العرب، وحسب ما كان عليه السلف الصالح، فتفسير الاستواء بالاستيلاء هذا في حقيقته إنكار للمعنىٰ الحقيقي للاستواء وهو العلو والارتفاع، فالشيخ لا ينكر أنَّهم يثبتون اللفظ، ولكنَّه يشير إلىٰ أن تحريفه عن معناه هو إنكار للمعنىٰ الحقيقي.

والجسمية . . . إلىٰ آخر المصطلحات البدعية التي جعلوا نفيها أصولًا، وأنفقوا الأعمار والمداد في شرحها ونفيها، ولو أنَّهم قالوا: «الكون مخلوق، وكل مخلوق لا بُدَّ له من خالق»؛ لكان أيسر وأخصر مع أنه ليس الدليل الوحيد، ولكنَّهم تعمدوا موافقة الفلاسفة حتىٰ في ألفاظهم[1] [2].

*** الثالث- التوحيد:**

التوحيد عند أهل السنة والجماعة معروفة بأقسامه الثلاثة[3]، وهو عندهم أول واجب علىٰ

---

(١) لا بُدَّ من الانتباه إلىٰ أنَّ القول بتعمد الأشاعرة لموافقة الفلاسفة فيه نظر، ولكنَّهم لـمَّا خاضوا في الأدلة العقلية، التي هي مجال عمل الفلاسفة، وكونهم ألزموا أنفسهم بالابتعاد عن النص الشرعي لعدم صحة الاحتجاج به في هذه المسائل علىٰ مذهبهم، اضطروا لاستعمال هذه الألفاظ.

(٢) انظر الأبواب الأولىٰ من أي كتاب في عقيدتهم، و«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٢/ ٧-٢٣)، وأول «**شرح الأصبهانية**»، **ويلاحظ أنَّ تعمدهم استخدام كلمة «حادث» سببه أنَّهم لو قالوا «مخلوق»؛ لألزمهم الفلاسفة بأنَّ هذا هو موضع النزاع**، ولا يستدل بالدعاوىٰ علىٰ نفسها في نظرهم، ومع هذا فالفلاسفة يقولون الكون قديم ولا نسلم بأنَّه حادث، فالأشاعرة كما قال شيخ الإسلام: «لا الإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا» (س). **قلت (أحمد)**: عبارة شيخ الإسلام الأخيرة تكررت في مواضع من كتبه منها «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٣٣)، و(١٢/ ٥٩٠)، و(١٦/ ٣٠٠).

(٣) فهو: «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا». =

المكلف[1]، أمَّا الأشاعرة -قدماؤهم ومعاصروهم- فالتوحيد

= [«**لوامع الأنوار**»، (١/ ٥٧)]. وهذا التعريف شامل لأقسام التوحيد الثلاثة: (الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات).

(١) حكىٰ ذلك شيخ الإسلام، فقال: «والسلف والأئمة متفقون علىٰ أنَّ أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون علىٰ أنَّ من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ». [**درء التعارض**»، (٨/ ١١)]. وهذا أول واجب علىٰ المكلف عند أهل السنة، وذلك لعدم حصرهم إثبات وجود الله بالنظر، فبالتالي: أنَّ الأصل في العبد هو الإيمان بربوبية الله -تعالىٰ- وذلك لإثبات المعرفة الفطرية؛ فبالتالي فإنَّ طلبه منه من باب تحصيل الحاصل؛ لذا كان أول واجب هو عبودية الله -تعالىٰ-، وإلَّا فإن من لم يكن مؤمنًا بوجود الله مثلًا؛ فإنَّ أول واجب عليه يكون هو تحصيل الإيمان بأي وسيلة من وسائله الصحيحة، يقول شيخ الإسلام: «إنَّ الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتىٰ يحتاج إلىٰ نظر تحصل له به المعرفة وهذا قول جمهور الناس». ويقول أيضًا: «والنبي ﷺ لم يدع أحدًا من الخلق إلىٰ النظر ابتداء، ولا إلىٰ مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه، كما قال ﷺ في الحديث المتفق علىٰ صحته لمعاذ ابن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلىٰ اليمن: إنَّك تأتي قومًا أهل كتاب، فليكن أوَّل ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله». وإذا كان محصلًا للتوحيد كأن يكون ولد من أبوين مؤمنين، فأول واجب عليه بعد البلوغ قد يكون هو الطهارة للصلاة مثلًا يقول شيخ الإسلام: «وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس فقد يجب علىٰ هذا ابتداء ما لا يجب علىٰ هذا ابتداء، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك =

عندهم هو في نفي التثنية أو التعدد ونفي التبعيض والتركيب والتجزئة[1]، أي -حسب تعبيرهم-: نفي الكمية المتصلة

= أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها. وأمَّا المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهرًا، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها. **وفي الجملة**: فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحدًا بعد واحد ليس هو أمرًا يستوي فيه جميع الناس، بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنَّه قد يجب علىٰ هذا ما لا يجب علىٰ هذا؛ فكذلك قد يؤمر هذا ابتداء بما لا يؤمر به هذا، فكما أنَّ الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض وكلهم يؤمر بالصلاة، فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداء من واجبات الصلاة فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ونحو ذلك من واجباتها أمر بفعل ذلك، ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلمه ابتداء، ولا يكون أول ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة هو أول ما يؤمر به هذا». [«**درء التعارض**»، (٨/ ١٦)].

(١) **قال الشهرستاني**: «قال أصحابنا الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه فالباري -تعالىٰ- واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، واحد في أفعاله لا شريك له». [«**نهاية الإقدام**»، (ص٨٥)]. **وليس هذا هو التعريف الوحيد للتوحيد عندهم، فمنهم من عرف التوحيد بنفس تعريف أهل السُّنَّة** فنجد البيجوري مثلًا قال في تعريف التوحيد الشرعي: «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفات وأفعالًا ... وقيل: هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات، ولا معطلة عن الصفات». وهو بهذا التعريق يثبت بجلاء توحيد الألوهية، ومن أئمة الأشاعرة المتقدمين: الباقلاني، وهو يعرف التوحيد فيقول: «والتوحيد له هو: الإقرار بأنَّه ثابت موجود، وإله فرد معبود ليس كمثله شيء؛ =

. . . . . .

= علىٰ ما قرر به قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾». [«**الإنصاف**»، (ص٢٢)].

ونجد أنَّ الجويني في كتابه الشامل في صدد تعريفه للتوحيد يقول: «وقد ذكر القاضي طريقة أخرىٰ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر، وذلك أنَّهما قالا، إذا سئلنا عن الواحد، قلنا للسائل: هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معانٍ، فقد يطلق الواحد ويراد به: الشيء الذي لا ينقسم وجوده، كما قلناه، وقد يطلق ويراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد فيقال: فلان واحد عصره والمراد بذلك: انفراده بصفات لا يشارك فيها، وقد يطلق الواحد ويراد: أنَّه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه. وهذه الألفاظ الثلاثة تتحقق في صفة الإله، فهو المتحد في ذاته، المتقدس عن الانقسام، والتجزئ، وهو الواحد علىٰ أنَّه لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء، وهو الواحد علىٰ أنَّه الملجأ في دفع الضر، والبلوىٰ، ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ في انتفاء النفع، وروم دفع الضر إلَّا إياه، ولا يستقيم الاعتقاد لمن حرم ركنا من هذه الأركان الثلاثة، فأما نفي التشبيه فقد قدمنا فيه صدرًا من الكلام، وسنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلائل علىٰ نفي التجسيم، وأمَّا تفويض الأمور إلىٰ الله علىٰ التحقيق؛ فلا يستقيم إلَّا مع القول بأنَّه لا خالق إلا الله، ومع المصير أن الفانيات حادثة كلها بمشيئة الله». [«**الشامل**»، (ص٣٤٩)].

ومن العجيب أنَّ بعض الباحثين يجعل تعارضًا بين التعاريف، وكأنَّهم إذا لم ينصوا علىٰ توحيد الله، فكأنَّهم لا يعرفونه أو يجوزون عدم الإتيان به!! نعم قد يعترض علىٰ التعريف نفسه بأنَّه غير جامع أو ما شابه =

والكمية المنفصلة[1]، ومن هذا المعنىٰ فسروا الإله بأنَّه الخالق أو القادر علىٰ الاختراع[2]، وأنكروا بعض الصفات كالوجه

= ذلك، لكن اتهامهم بنفيه أو بالجهل؛ فهذا حيف ظاهر، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

(١) قال البيجوري: «الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال تنفي كمومًا خمسة: الكم المتصل في الذات: وهو تركبها من أجزاء، والكم المنفصل فيها: وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثانٍ فأكثر، وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات، والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته -تعالىٰ- من جنس واحد كقدرتين فأكثر . . .، والكم المنفصل في الصفات: وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته -تعالىٰ- كأن تكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم كقدرته -تعالىٰ-، أو إرادة تخصص الشيء ببعض الممكنات، أو علم محيط بجميع الأشياء، وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات، والكم المنفصل في الأفعال: وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال علىٰ وجه الإيجاد، وإنَّما ينسب الفعل علىٰ وجه الكسب والاختيار، وهذا الكم منفي بوحدانية الأفعال . . . وأمَّا الكم المتصل في الأفعال فإن صورناه بتعدد الأفعال؛ فهو ثابت لا يصح نفيه؛ لأنَّ أفعاله كثيرة من خلق ورزق وإحياء وإماتة إلىٰ غير ذلك، وإن صورناه بمشاركة غير الله في فعل من أفعال الله فهو منفي بوحدانية الأفعال». [«**تحفة المريد**»، (١١٤، ١١٥)].

(٢) **قال ابن فورك**: «وفسر الإلهية -يعني أبا الحسن الأشعري- بأنَّها هي قدرته علىٰ اختراع الجواهر والأعراض وذكر أن ذلك أسد الأقاويل في معنىٰ الإله». [«**المقالات**»، (ص٤٨)]. **قال البغدادي**: «اختلف أصحابنا في معنىٰ الإله: فمنهم من قال: إنَّه مشتق من الإلهية، وهي =

. . . . . .

= قدرته علىٰ اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري، وعلىٰ هذا القول يكون الإله مشتقًّا من صفة، وقال القدماء من أصحابنا أنه يستحق هذا الوصف لذاته». [«**أصول الدين**»، (ص١٢٣)]. **قال الشهرستاني**: «قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق علىٰ الحقيقة هو الباري -تعالىٰ- لا يشاركه في الخلق غيره فأخص وصفه -تعالىٰ- هو: القدرة علىٰ الاختراع. قال: وهذا هو تفسير اسمه -تعالىٰ- الله». [«**الملل والنحل**»، (١/ ١٠٠)].

لكن الأشعري أو غيره ممَّن ذكر هذا التعريف، لا يعنون بهذا نفي استحقاق الله وحده بالعبادة، أو أنَّ من أقر بكون الله الخالق وحده ولم يعبده أنَّه بهذا يكون محققًا للتوحيد؛ فإنَّ هذا القول لا يقول به مسلم أصلًا، ومن نظر في **التفسير الكبير** للرازي يجده يحذر جدًّا من صرف أي عبادة لغير الله، ويصفها بالشرك، بل إنَّه وصف القول بأنَّ معنىٰ الإله القادر: بالخطأ وأنَّ المعنىٰ الصحيح للإله هو: المعبود قال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾: «قوله: (وإلهكم): يدلُّ علىٰ أنَّ معنىٰ الإله ما يصح أن تدخله الإضافة، فلو كان معنىٰ الإله القادر لصار المعنىٰ وقادركم قادر واحد، ومعلوم أنَّه ركيك فدلَّ علىٰ أنَّ الإله هو المعبود». ويقول أيضًا: «قوله إياك نعبد يدل علىٰ أنَّه لا معبود إلَّا الله، ومتىٰ كان الأمر كذلك ثبت أنَّه لا إله إلا الله، فقوله: إياك نعبد وإياك نستعين يدل علىٰ التوحيد المحض . . . وكل من اتخذ لله شريكًا؛ فإنَّه لا بُدَّ وأن يكون مقدمًا علىٰ عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه، إمَّا طلبًا لنفعه، أو هربًا من ضرره، وأمَّا الذين أصروا علىٰ التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلىٰ غير الله؛ فكان رجاؤهم =

. . . . . .

= من الله، وخوفهم من الله، ورغبتهم في الله، ورهبتهم من الله؛ فلا جرم لم يعبدوا إلَّا الله، ولم يستعينوا إلَّا بالله؛ فلهذا قالوا: «إياك نعبد وإياك نستعين»، فكان قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قائمًا مقام قوله: لا إله إلا الله». وكثير من الأشاعرة فسروا كلمة التوحيد بالعبادة، ومنهم: البيضاوي في تفسيره عند تفسير آية الكرسي ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ قال: «مبتدأ وخبر، والمعنىٰ: أنَّه المستحق للعبادة لا غيره». وقال الخطيب الشربيني عند شرحه لمقدمة كتاب «المنهاج»: «(لا إله)، أي: لا معبود بحق في الوجود إلا الله». [«**مغني المحتاج**»، (١/ ١٣)]. وفي «**شرح أم البراهين**» في تعريف الإله: «وإن شئت قلت في معنىٰ «الإله»: هو المستغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، وعلىٰ هذا يكون معنىٰ «لا إله إلا الله» لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلَّا الله تعالىٰ. وهو أظهر من المعنىٰ الأول وأقرب منه، وهو أصل له؛ لأنَّه لا يستحق أن يعبد -أي: يذل له كل شيء- إلَّا مَن كان مستغنيًا عن كل ما سواه، مفتقرًا إليه كل ما عداه؛ فظهر أنَّ العبارة الثانية أحسن من الأولىٰ». ويقول أيضًا: «**وأنواع الشرك ستة: (شرك استقلال)**، وهو: إثبات إلهين مستقلين، كشرك المجوس، و(**شرك تبعيض**)، وهو: تركيب الإله من آلهة، كشرك النصارىٰ، و(**شرك تقريب**)، وهو: عبادة غير الله -تعالىٰ- ليقرب إلىٰ الله زلفىٰ، كشرك متقدمي الجاهلية، و(**شرك تقليد**)، وهو: عبادة غير الله -تعالىٰ- تبعًا للغير، كشرك متأخري الجاهلية، و(**شرك الأسباب**)، وهو: إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم علىٰ ذلك، و(**شرك الأغراض**)، وهو: العمل لغير الله -تعالىٰ-، وحكم الأربعة الأول: الكفر بإجماع، وحكم السادس: المعصية من غير كفر بإجماع . . .».

واليد؛ لأنَّها تدل علىٰ التركيب والأجزاء عندهم[1].

أمَّا التوحيد الحقيقي[2] وما يقابله من الشرك ومعرفته والتحذير منه؛ فلا ذكر له في كتب عقيدتهم إطلاقًا، ولا أدري أين يضعونه أفي كتب الفروع؟ فليس فيها، أم يتركونه بالمرة؛ فهذا الذي أجزم به[3].

---

(١) **قال الرازي**: «لو كان مركبًا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلىٰ العين، وفي الفعل إلىٰ اليد، وفي المشي إلىٰ الرجل، وذلك ينافي كونه صمدا مطلقا». [«**أساس التقديس**»، وقال: «احتج من أثبت الأعضاء والجوارح لله -تعالىٰ- بقوله -تعالىٰ-: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ في إثبات يدين لله -تعالىٰ- بأن قالوا: ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه، والآيات الكثيرة واردة علىٰ وفق هذه الآية فوجب القطع به. واعلم أن الدلائل الدالة علىٰ نفي كونه -تعالىٰ- جسمًا مركبًا قد سبقت». [«**التفسير الكبير**»، (١٩٩/٢٦)]، واستدلال الأشاعرة بهذا مشهور.

(٢) يقصد الشيخ توحيد الألوهية، ومراده بالحقيقي؛ أي: الذي هو الغاية من بعثة الرسل، وهو الذي يترتب عليه النجاة أو الهلاك.

(٣) **ورد ذكر توحيد الألوهية في كتب المتكلمين، وقد سبق ذكر شيء من ذلك، ولكن بقلة، وذلك لأنَّه عند المتقدمين، ومحققي المذهب، فلم يكن شيء من المخالفات في توحيد الألوهية موجودًا**، ولمَّا كان ذلك موجودًا عند الرازي أنكره، وحذر منه، ولكونهم كانوا يعتقدون أنَّ أعظم المطالب إنَّما هو إثبات وجود الله -تعالىٰ-، وبعد ذلك صفاته، وتوحيد الألوهية مبني علىٰ ذلك، يقول الجويني: «وأمَّا تفويض الأمور إلىٰ الله علىٰ التحقيق، فلا يستقيم إلَّا مع القول بأنَّه لا خالق إلا الله، =

. . . . . .

= ومع المصير أن الفانيات حادثة كلها بمشيئة الله». [«الشامل»، (ص٢٤٧)]. وقول السنوسي كذلك: «وإن شئت قلت في معنىٰ (الإله) هو المستغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، وعلىٰ هذا يكون معنىٰ «لا إله إلا الله» لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله تعال، وهو أظهر من المعنىٰ الأول وأقرب منه، وهو أصل له؛ لأنَّه لا يستحق أن يعبد أي يذل له كل شيء إلا من كان مستغنيًا عن كل ما سواه مفتقرًا إليه كل ما عداه».

* **تنبيه**: **(١)** ما وقع فيه بعض متأخري المذهب من خلل في توحيد الألوهية لا يصح أن ينسب إلىٰ المذهب ككل، بل ولا إلىٰ جمهوره. **(٢)** أنه لا أحد لا من متأخري الأشاعرة ولا من غيرهم من المسلمين أصلًا، يجوز عبادة غير الله، ولكن يقع الخطأ من بعضهم بسبب إخراج بعض الأعمال عن كونها تعني عبادة غير الله مع الله، بينما تكون هي كذلك، وقد عرف الرازي العبادة بقوله: «العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتىٰ به لمجرد أمر الله -تعالىٰ- بذلك وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح». [«**التفسير**»، (١٠/ ٩٩)].

* **يقول الشيخ يوسف الغفيص -حفظه الله- في «شرح الطحاوية»**: «وأمَّا توحيد الألوهية؛ فإنَّه ذكره مجملًا، وهذا يرتبط بمسألة: وهي أنَّ كثيرًا من المتأخرين -ولا سيما المتكلمين ومن تأثر بهم- إذا قرروا مسألة الاعتقاد وأصول الدين؛ فإنَّهم يبتدئون بذكر توحيد الربوبية؛ لأنَّهم يعتبرون أنَّ القول في الصفات يكون فرعًا عن هذا التقرير، وهذا الاعتبار من حيث الأصل لا إشكال فيه، لكن الغلط الذي وقع فيه المتكلمون هو من جهة أنَّهم لم يحققوا توحيد الربوبية إثباتًا إلَّا بنوع من الأدلة التي تستلزم تعطيل الصفات -كما هو مذهب المعتزلة- أو ما هو =

أمَّا أول واجب عند الأشاعرة؛ فهو النظر، أو القصد إلىٰ النظر، أو أول جزء من النظر، أو . . . إلىٰ آخر فلسفتهم المختلف فيها[1]. وعندهم أنَّ الإنسان إذا بلغ سن التكليف؛

= منها. **وعليه**: فإنَّ نفي الصفات عند المعتزلة، أو نفي بعض الصفات -كما هو مذهب الأشاعرة والماتريدية- جاء نتيجة لتقرير مسألة الربوبية بأدلة تستلزم إمَّا تعطيل الصفات، كما هو مذهب المعتزلة، أو تعطيل بعضها وهي الصفات الفعلية، كما هو عند الأشاعرة والماتريدية. مع أنَّ مسألة توحيد الربوبية تعتبر أصلًا مقررًا في الأدلة الشرعية التي هي أدلة فطرية، وأدلة عقلية، وهناك مقاصد من الشريعة تدل علىٰ توحيد الربوبية الذي لم يكن محل خلاف بين المسلمين، ولا بين جمهور الأمم؛ فإنَّ جمهور بني آدم يقرون بأصل الربوبية. وإنَّما الأصل الذي بُعِثَ الرسل -عليهم الصلاة والسلام- بتقريره وتفصيله، وكان الغلط فيه شائعًا في بني آدم، هو توحيد الألوهية، لكنَّنا لا نجد هذا التوحيد مذكورًا في كتب المتكلمين كثيرًا، ليس لأنَّ المتكلمين يرون جواز الشرك في الألوهية، وإنَّما لأنَّهم يعتبرون أن مسائل الصفات وما يتعلق بها من المسائل يرتبط تقريره بمسألة الربوبية، فلا بُدَّ من تقرير توحيد الربوبية، ثم بعد ذلك تقرير مسائل الصفات والأفعال وغير ذلك. وأمَّا توحيد الألوهية فيرون أنَّه مسألة منفكة، وليس لها اتصال بهذا التقرير الذي اعتبروه، وهذا من أوجه غلطهم في هذا التوحيد».

(١) **والخلاف فيها عندهم علىٰ أربعة أقوال**:

(١) قال بعضهم: أول واجب النظر الصحيح المفضي إلىٰ العلم بحدوث العالم، قال الباقلاني: «أول ما فرض الله علىٰ جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، =

وجب عليه النظر، ثم الإيمان، واختلفوا فيمن مات قبل النظر، أو في أثنائه، أيُحكم له الإسلام أم بالكفر؟!

= وشواهد ربوبيته لأنَّه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنَّما يعلم وجوده وكونه علىٰ ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة». [«**الإنصاف**»، (ص٢١)].

(٢) وقال آخرون: أول واجب القصد إلىٰ النظر الصحيح، قال الجويني: «أول ما يجب علىٰ العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلىٰ النظر الصحيح المفضي إلىٰ العلم بحدوث العالم». [«**الإرشاد**»].

(٣) وقال آخرون: «أول واجب المعرفة بالله. وقد نسبوا ذلك إلىٰ الأشعري وقد نسبوا هذا القول للأشعري». [انظر: «**تحفة المريد**»، (ص٨٢)، ونسبه الإيجي في «**المواقف**»، (ص٣٢)، للأكثر، وهو اختيار ابن العربي فيما نقله السنوسي عنه في «**شرح أم البراهين**»].

(٤) وقال آخرون: «أول واجب الشك، ونسبوا هذا القول إلىٰ ابن فورك من الأشاعرة». [انظر: «**بغية الطالب**»، (ص١٥٥)، «**شرح الوسطىٰ**»، للسنوسي، (ص٤٨)]. وقال الآمدي: «وأمَّا الشك في الله -تعالىٰ- فقال الباقلاني وأبو هاشم: لا يمتنع أن يكون مأمورًا به حيث وجب النظر ولا يتم إلا به».

ولكن يفسر الآمدي وغيره من الأشاعرة الشك الوارد عن بعض أئمتهم بأنَّ المراد به الشك الإرادي المنهجي، أي القلق الداعي إلىٰ الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك في أمور العقيدة. [انظر: «**المدخل إلىٰ علم الكلام**»، (ص١٣١)، و«**الآمدي وآراؤه الكلامية**»، (ص١٢٢)]. ولا ينبغي أن يكون المراد عندهم غير ذلك، قال السنوسي: «وقالت المعتزلة أول واجب الشك، وهو فاسد. أما =

. . . . . .

= علىٰ أصلنا: فلأن الشك مطلوب بالشرع زواله، فكيف يطلب حصوله -أفي الله شك- وأما علىٰ أصلهم فلأن الشك كفر، وهو قبيح عندهم لعينه، فلا يكون مأمورا به». [«**شرح الكبرىٰ**»، (ص٢٥)].

وينبغي أن يعلم أن قولهم في أول واجب مبني علىٰ إنكار أكثرهم للمعرفة الفطرية، وحصرهم المعرفة في النظر، وأنهم مختلفون في حقيقة النظر ما هي؟ فمنهم من ذهب إلىٰ أنَّها النظر في آيات الله والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته مثل: الأشعري والباقلاني. [انظر: «مقالات الأشعري»، (ص١٥)]. وقد سبق نقل قول الباقلاني، ومنهم من ذهب إلىٰ أنَّ المراد النظر في الأدلة الكلامية كدليل الحدوث أو دليل الإمكان، مثل: الرازي، والآمدي، وابن العربي، والباجوري، الدسوقي. [انظر: «**عقائد الأشاعرة**»، (ص٤٤-٤٩)، وانظر: «**الإرشاد**»، (ص٣)، و«**مجموع الفتاوىٰ**»، (٢٠/ ٢٠٢)، و«**درء التعارض**»، (٨/ ٤، ٣) و(٧/ ٣٥٣)، وفيه يقول شيخ الإسلام موضحًا أن خلافهم يؤول إلىٰ خلاف لفظي: «والنزاع لفظي؛ فإنَّ النظر واجب وجوب الوسيلة من باب ما لا يتم الواجب إلا به والمعرفة واجبة وجوب المقاصد فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلىٰ النظر وهو أيضًا نزاع لفظي فإن العمل الاختياري مطلقًا مشروط الإرادة». ويقول الرازي في «**المحصل**»، (ص٣٦): «اختلفوا في أول الواجبات، فمنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلىٰ ذلك النظر، وهو خلاف لفظي لأنَّه إذا كان المراد به أول الواجبات المقصود بالقصد الأول؛ فلا شكَّ أنَّه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند =

ويُنكر الأشاعرة المعرفة الفطرية[1]، ويقولون: «إنَّ من آمن بالله بغير طريق النظر؛ فإنَّما هو مُقلِّدٌ!»، ورجَّح بعضهم

= من لا يجعلها مقدورة، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كان فلا شك أنه القصد».

(١) وقد اعترف بعض الأشاعرة بالمعرفة الفطرية، وأنَّها أقوىٰ من معرفتهم النظرية، ومن هؤلاء الشهرستاني: «وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع -تعالىٰ- وهو الاستدلال بالحوادث علىٰ محدث صانع وسلك الأوائل طريقًا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات علىٰ مرجح لأحد طرفي الإمكان، ويدعىٰ كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة. وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلىٰ مدبر هو منتهىٰ الحاجات فيرغب إليه، ولا يرغب عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلىٰ الواجب، والحادث إلىٰ المحدث، وعن هذا كانت تعريفاته الخلق -سبحانه- في هذا التنزيل علىٰ هذا المنهاج أمن يجيب المضطر إذا دعاه أمن ينجيكم من ظلمات البر أمن يرزقكم من السماء والأرض أمن يبدأ الخلق، ثم يعيده، وعن هذا قال النبي ﷺ: «خلق الله -تعالىٰ- الخلق علىٰ معرفته فاحتالهم الشيطان عنها». فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله الاستغناء، ونفي الاحتياج والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويل الشيطان؛ فإنَّهم الباقون علىٰ أصل الفطرة: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيۡهِم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾، وقال: ﴿فَذَكِّرۡ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكۡرَىٰ ۝٩ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخۡشَىٰ﴾، وقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾، ومن رحل إلىٰ الله قربت =

كفره، واكتفىٰ بعضهم بتعصيته[1]، وهذا ما خالفهم فيه الحافظ

= مسافته، حيث رجع إلىٰ نفسه أدنىٰ رجوع، فعرف احتياجه إليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في أحواله وأنحائه، ثم استبصر في آيات الآفاق إلىٰ آيات الأنفس، ثم استشهد به علىٰ الملكوت لا بالملكوت عليه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن -تعالىٰ- إلىٰ ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس». [«**نهاية الإقدام**»].

(١) **اختلف الأشاعرة في حكم من ترك النظر -أي: المقلد- علىٰ ستة أقوال:**

* **الأول: (كفره)**، قال الجويني في «**الشامل**»، (ص١٢٢): «ولو انقضىٰ من أول حال التكليف زمن يتسع للنظر المؤدي إلىٰ المعارف ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو محلق بالكفرة . . .». وقال التفتازاني في «**شرح المقاصد**»، (٥/٢١٨): «ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلىٰ صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين»، ونسب البغدادي إلىٰ أبي الحسن الأشعري في «**أصول الدين**»، (ص٢٥٥): «أنَّه لا يكفره، وإن لم يسمه علىٰ الإطلاق مؤمنًا». ويقول السنوسي في «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٢): «واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور، والمحققون من أهل السنة: كالشيخ الأشعري والأستاذ، والقاضي، وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكىٰ غير واحد الإجماع =

. . . . . .

= عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية، وبعض أهل الظاهر، إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه، أو لانعقاد إجماع السلف قبله علىٰ ضده . . . قلت: وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم أن التقليد لا يكفي في العقائد». [«**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٢-٣٥)].

* **الثاني: أنَّه (مؤمن عاصٍ)**، قال البغدادي: «وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك أنَّه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده فهو الذي اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال هو مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله -تعالىٰ- باعتقاده، وسائر طاعاته وإن كان عاصيًا بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلىٰ معرفة أدلة قواعد الدين، وإن مات رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله، وإن عوقب علىٰ معصيته لم يكن عذابه مُؤبَّدًا، وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنة. هذا قول الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث، كعبد الله بن سعيد، والحارث المحاسبي، وعبد العزيز المكي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي عبد الله الكرابيسي، وأبي العباس القلانسي، وبه نقول». [«**أصول الدين**»، (ص٢٥٤)].

* **الثالث: هو (مؤمن عاص إن كان فيه أهلية للنظر؛ وإلَّا فليس بعاصٍ)**، قال الباجوري عن هذا القول: «القول الحق الذي عليه المعول من هذه الأقوال».

* **الرابع: إن (قلَّد القرآن والسُّنة القطعية؛ صحَّ إيمانه؛ وإلَّا فلا)**، حكىٰ هذا القول الباجوري في «**تحفة المريد**»، (ص٧٧). =

ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ ونقل أقوالًا كثيرةً في الرد عليهم، وإنَّ لازم قولهم تكفير العوام؛ بل تكفير الصدر الأول[1].

= * **الخامس: (الاكتفاء به من غير عصيان مطلقًا)**؛ لأنَّ النظر شرط كمال، فمن كان فيه أهلية للنظر، ولم ينظر فقد ترك الأولىٰ، أي: إنَّه مندوب، ومع ذلك إذا فعله يثاب عليه ثواب الواجب كما في حاشية الهدهدي نقلًا عن يس. [انظر: «**تحفة المريد**»، للباجوري، (ص٧٧)، و«**حاشية الباجوري علىٰ أم البراهين مع تقريرات الأجهوري**»، (ص٨١)].

* **السادس**: أنَّ إيمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر، ذكره البيجوري في «التحفة»، (ص٧٧)، وحمله علىٰ النظر المخلوط بالفلسفة.

(١) عن هذه انظر: «**نهاية الإقدام**» للشهرستاني، (ص٩٠)، و«**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٠٤)، و«**غاية المرام**» للآمدي، (ص١٤٩)، و«**كبرىٰ اليقينيات**»، (ص٩١-٩٣)، «**الله** جَلَّ جَلَالُهُ» لسعيد، (ص١٣١)، و«**أركان الإيمان**» لوهبي غاوجي (ص٣٠). وبخصوص أول واجب والمعرفة الفطرية انظر: «**درء تعارض العقل والنقل**»، (ج/٧، ٨، ٩) كلها. «**الإنصاف**» للباقلاني، (ص٢٢)، و«**الإرشاد**»، (ص٣)، و«**المواقف**»، (ص٣٢، ٣٣)، و«**الشامل**»، (ص١٢٠)، و«**أصول الدين**» للبغدادي، (ص٢٥٤، ٢٥٥)، و«**فتح الباري**»، (٣/ ٣٥٧، ٣٦١)، (١٣/ ٣٤٧-٣٥٨) (س).

* **وردود الحافظ ابن حجر علىٰ الأشاعرة في هذه المسألة هي**: جاءت في موضعين من «**فتح الباري**»، وهي: (١/ ٧٠)، و(١٣/ ٣٥٠). وختم مبحثه في الموضع الأول بهذا النقل: وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة، عن أبي الوليد الباجي، عن أبي جعفر السمناني، وهو من كبار الأشاعرة أنه سمعه يقول إنَّ هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب. والله المستعان. =

*** الرابع- الإيمان:**

الأشاعرة في الإيمان مرجئة جهمية[1]. أجمعت كتبهم قاطبة علىٰ أنَّ الإيمان هو التصديق القلبي[2]، واختلفوا في

= * وخلاصة مذهب أهل السنة في هذه المسألة هي: «ولـمَّا كان أصل الدين الشهادتين كانت هذه الأمة الشهداء ولها وصف الشهادة والقسيسون لهم العبادة بلا شهادة؛ ولهذا قالوا: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾، ولهذا كان المحققون علىٰ أنَّ الشهادتين أول واجبات الدين كما عليه خلص أهل السنة». [«**مجموع الفتاوىٰ**»، (١/ ٧٦)].

(١) هناك فرق بين القول السائد والمنتشر عند الأشاعرة، وبين قول الجهمية، وسنورده بعد قليل.

(٢) قال الجرجاني في «شرح المواقف» للإيجي، (٨/ ٣٥١) في بيان حقيقة الإيمان في الشرع: «أما في الشرع، وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام -يعني: الثواب علىٰ التفاصيل المذكورة-؛ فهو عندنا -يعني: أتباع أبي الحسن الأشعري- وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ ووافقهم علىٰ ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة: التصديق للرسول فيما علم بمجيئه به ضرورة، تفصيلًا فيما عُلم تفصيلًا، وإجمالًا فيما عُلم إجمالًا، فهو في الشرع تصديق خاص». وذكر مثل هذا الكلام الآمدي في «أبكار الأفكار»، (٣/ ٣١٣)، وانظر قول الأشعري في «**اللمع**»، (ص٧٨)، و«مجرد المقالات»، (ص١٥٠)، وللأشعري قول آخر في «**مقالات الإسلاميين**»، و«**الإبانة**»، انتصر فيه إلىٰ مذهب السلف وهو: أنَّ الإيمان قول وعمل فقال: «ويقرون بأنَّ الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص . . . وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب»، وقد نسب =

النطق بالشهادتين: أيكفي عنه تصديق القلب، أم لا بُدَّ منه؟ **قال صاحب «الجوهرة»:**

وفسر الإيمان بالتصديق
والنطق فيه الخلف بالتحقيق[1]

= إليه أيضًا أنَّه يقول: الإيمان هو المعرفة، كما هو قول جهم؛ فقد ذكر ابن فورك قول الصالحي؛ وهو أن الإيمان هو المعرفة، والكفر هو الجهل ثم قال: «ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن ﷺ: والذي أختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي». [انظر: «مجرد المقالات»، (ص١٥١)]. وقال الشهرستاني في «**نهاية الإقدام**»، (ص٤٧٢): «قال بعض أصحابه الإيمان هو العلم بأن الله ورسوله صادقان فيما أخبرا به ويعزىٰ هذا أيضًا إلىٰ أبي الحسن». وقد عزا شيخ الإسلام للأشعري أنَّه في أشهر قوليه ينصر قول جهم في الإيمان وهو أنه: المعرفة. [انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٧/ ٥٨٢)].

وانظر قول الباقلاني في «**الإنصاف**»، (ص٢٢)، وانظر قول الجويني في الإيمان وأنه هو التصديق كما في «**الإرشاد**»، (ص٤٣٣)، حيث يقول: «حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالىٰ»، والإيمان عند الرازي هو: «تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به، خلافًا للمعتزلة؛ فإنَّهم جعلوه اسما للطاعات والسلف؛ فإنَّهم قالوا إنَّه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان، والعمل بالأركان». [«**المحصل**»، (ص٥٦٧)].

(١) قال الشيخ عبد السلام في شرحه «**إتحاف المريد**»: «وفُسِّر الإيمان، أي: حدَّه جمهور الأشاعرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق) المعهود شرعًا، وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين =

. . . . . .

= بالضرورة، أي فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلىٰ نظر واستدلال، وإن كان في أصله نظريًّا، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة ونحوها، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولا بُدَّ من التفصيل فيما يلاحظ كذلك، وهو أكمل من الأول، كالإيمان بجمع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل -عليهم الصلاة والسلام-، فلو لم يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرًا». وبيَّنَ أنَّ الخلاف في النطق بالشهادتين هو في حق المتمكن القادر، أمَّا العاجز كالأخرس ومن اخترمته المنية قبل النطق من غير تراخ، فهو مؤمن ناج. ثم قال: «فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: النطق من القادر (شرط) في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه لتناط به تلك الأحكام، هذا فهم الجمهور، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فبالعكس، حتىٰ نطَّلع علىٰ باطنه فنحكم بكفره. أمَّا الآبي؛ فكافر في الدارين، والمعذور مؤمن فيهما. وقيل: إنَّه شرط في صحة الإيمان، وهو فهْمُ الأقل، والنصوص معاضدة لهذا المذهب كقوله -تعالىٰ-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَىٰ دِينِكَ» . . .». [انظر: «**إتحاف المريد**»، (ص٨٩-٩٢)، و«**الإيمان عند السلف**»، (ص٢٣٠، ٢٣١)]. «والمعتمد عندهم هو القول الأول، أي إنَّ قول اللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، كما صرَّح بذلك الصاوي والبيجوري وابن الأمير. قال الصاوي: «وقيل شرط في صحة الإيمان. =

وقد رجَّح الشيخ حسن أيوب من المعاصرين: أنَّ المصدق بقلبه ناجٍ عند الله، وإن لم ينطق بهما[1]. ومال إليه البوطي[2]، فعلىٰ كلامهم: لا داعي لحرص النبي ﷺ أن يقول عمه أبو طالب: «لا إله إلا الله»؛ لأنَّه لا شكَّ في تصديقه له بقلبه، وهو وَمَن شابهه علىٰ مذهبهم من أهل الجنة[3]!!

هذا وقد أوَّلوا كلَّ آية، وكلَّ حديث ورد في زيادة الإيمان ونقصانه[4]، أو وصف بعض شعبه بأنَّها إيمان

= المعتمد الأول»، وقال البيجوري عن القول بأنَّ النطق شرط صحة: «وهو قول ضعيف كالقول بأنَّها شطر منه، والراجح أنَّها شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، فهي شرط كمال في الإيمان علىٰ التحقيق» . . .». [انظر: «**الإيمان عند السلف**»، (ص٢٣١)].

(١) «**تبسيط العقائد الإسلامية**»، الشيخ حسن أيوب (ص٢٩-٣٣).

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، «**كبرىٰ اليقينيات**»، (ص١٩٥، ١٩٦).

(٣) **هذا الإلزام خطأ، وذلك لأنَّ مناط خلافهم إنَّما هو في غير المعذور والآبي**، فالآبي كافر في الدارين، والمعذور مؤمن فيهما، وقد سبق نقل ما يفيد ذلك، وقال الشيخ البيجوري: «وأمَّا المعذور إذا قامت قرينة علىٰ إسلامه بغير النطق كالإشارة، وأمَّا الآبي بأن طُلب منه النطق بالشهادتين فأبىٰ؛ فهو كافر فيهما، ولو أذعن في قلبه؛ فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة». [«**تحفة المريد**»، (ص٩٤)]، ويصحُّ هذا الإلزام فقط علىٰ الأشعري أو من وافقه علىٰ قوله الذي حكاه ابن فورك، وشيخ الإسلام عنه الذي هو المعرفة، إن صحت النسبة.

(٤) اختلف الأشاعرة في القول بزيادة الإيمان أو نقصانه؛ فمنهم من قال: =

. . . . . .

= إنَّه لا يزيد، ولا ينقص، ومن أولئك الرازي، حيث يقول: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص». [«**المحصل**»، (ص٥٧١)]؛ إلَّا إنْ فسَّرناه بالأعمال؛ فإنَّه يقبل الزيادة والنقصان حينئذ؛ لأنَّ التصديق عنده لا يزيد ولا ينقص، وعلىٰ هذا أيضًا الباقلاني، حيث يقول في «**الإنصاف**»، (ص٥٧): «فأمَّا التصديق؛ فمتىٰ انخرم منه أدنىٰ شيءٌ بطل الإيمان»، ولكنَّه جوَّز إطلاق الزيادة والنقصان باعتبار قول اللسان وعمل الجوارح، أو باعتبار الحكم من الثواب والعقاب، وأمَّا من حيث حقيقة الإيمان؛ فلا! وجمهور الأشاعرة علىٰ القول بالزيادة والنقصان حتىٰ باعتبار التصديق نفسه.

* **قال في «إتحاف المريد»**: «(**ورُجحتْ زيادة الإيمان**)، أي: ورجح جماعة من العلماء القول بقبول الإيمان الزيادة ووقوعها فيه، (**بما تزيد طاعة**)، أي: بسبب زيادة طاعة (**الإنسان**)، وهي فعله المأمور به، واجتناب المنهي عنه (**ونقصه**)، أي: الإيمان من حيث هو، لا بقيد محل مخصوص، فلا يرد الأنبياء والملائكة؛ إذ لا يجوز علىٰ إيمانهم أن ينقص (**بنقصها**)، يعني: الطاعة إجماعًا، هذا مذهب جمهور الأشاعرة . . . (**وقيل**)، أي: وقال جماعة من العلماء، أعظمهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وكثير من المتكلمين: «الإيمان (**لا**) يزيد ولا ينقص؛ لأنَّه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر». وادعىٰ الرازي أنَّ الخلاف لفظيٌّ، فرعُ تفسير الإيمان، فإن قلنا: «هو التصديق»؛ فلا يُقبل الزيادة والنقصان، وإن قلنا: «هو الأعمال»؛ قُبِل ذلك. والمرجح عند الأشاعرة أنَّ الخلاف حقيقي، وأنَّ التصديق نفسه يزيد وينقص». =

أو من الإيمان[1].

ولهذا أطال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ الرد عليهم بأسمائهم، كالأشعري، والباقلاني، والجويني، وشراح كتبهم، وقرَّر أنَّهم علىٰ مذهب جَهْم بعينه[2]، وفي رسالتي فصل طويل في هذه .

= * **قال في «شرح المواقف»**: «والحقُّ أنَّ التصديق يقبل الزيادة والنقصان».

وقال في «إتحاف المريد»: «لأنَّ الأصحَّ أنَّ التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر، ووضوح الأدلة، وعدم ذلك؛ ولهذا كان إيمان الصديقين أقوىٰ من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريه الشُّبه، ويؤيده أنَّ كل أحد يعلم أنَّ ما في قلبه يتفاضل، حتىٰ يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها، فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها». هذا ما عليه متأخرو الأشاعرة، وهو الذي استقر عليه مذهبهم. وقد ذهب إلىٰ القول بالزيادة والنقصان جماعة من متقدميهم أيضًا، كالبيهقي، وأبي منصور عبد القاهر البغدادي، وأبي القاسم القشيري، والآمدي، ثم النووي، وصفي الدين الهندي، وتقي الدين السبكي، علىٰ ما ذكره التاج السبكي في الطبقات. [انظر: «**الإيمان عند السلف**»، (ص٢٣٥، ٢٣٦)].

(١) انظر: «**الإنصاف**»، (ص٥٥)، و«**الإرشاد**»، (ص٣٩٧)، و«**غاية المرام**»، (ص٣١١)، «**المواقف**»، (ص٣٨٤)، «**الإيمان**» لشيخ الإسلام: أكثره رد عليهم؛ فلا حاجة لتحديد الصفحات، «**تبسيط العقائد الإسلامية**» حسن أيوب، (ص٢٩-٣٢)، و«**كبرىٰ اليقينيات**»، (ص١٩٦) (س).

(٢) **جمهور الأشاعرة علىٰ أنَّ أعمال القلوب داخلة في التصديق بخلاف الجهمية**؛ فإنَّهم لا يدخلون أعمال القلوب. **قال في «إتحاف المريد»**: «وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين =

. . . . . .

= بالضرورة . . . والمراد من تصديقه ﷺ: قبول ما جاء به مع الرضا بترك التكبر والعناد، وبناء الأعمال عليه، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له، حتىٰ يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته -عليه الصلاة والسلام- وما جاء به؛ لأنَّهم لم يكونوا أذعنوا لذلك، ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي». [«**إتحاف المريد**»، (ص٨٧-٩١)].

وقال الدردير في شرحه علىٰ «الخريدة»: «والمراد من تصديقه -عليه الصلاة والسلام-: الإذعان والقبول لِمَا جاء به بحيث يقع عليه اسم التسليم من غير تكبر وعناد، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول حتىٰ يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته -عليه الصلاة والسلام- وما جاء به؛ لأنَّهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه بحيث يطلق عليه اسم التسليم؛ وعلىٰ هذا: فالإيمان الشرعي هو حديث النفس التابع للمعرفة، أي: الإدراك الجازم، بناء علىٰ الصحيح من أنَّ إيمان المقلد صحيح. فالإذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد، وهو حديث النفس المذكور، فيكون الإيمان فعلًا من أفعال النفس، وليس من قبيل العلوم والمعارف، ويظهر من كلام بعضهم أنَّه الراجح». (ص٧٢).

وفي «حاشية السيالكوتي علىٰ شرح المواقف»، بعد أن ذكر أنَّ التصديق كسبي اختياري، قال: «والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول؛ فإنَّ النبي ﷺ إذا ادعىٰ النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار، لا يُقال في اللغة: إنَّه صدقه، فلا يكون إيمانًا شرعيًّا، كذا في «**شرح المقاصد**». وفيه بحث: فإنَّ من =

القضية؛ فلا أطيل به هنا[1].

= حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل بموجبه يكون إيمانًا اتفاقًا، ولو صدق النبي ﷺ بالنظر في معجزاته اختيارًا، ولم يلتزم عمل بموجبه، بل عانده فهو كافر اتفاقًا، فعلم أنَّ المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه، وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرًا زائدًا علىٰ التصديق؛ فليتأمل!». (٨/ ٣٥٢).

(١) وقد بدا لي هنا أن أنقل أحد الفصول المهمة من كتاب المؤلف «**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**»، وهو الفصل الذي عرض فيه لما استقرت عليه مباحث الإيمان عند الأشاعرة، وما بين القوسين فهو من حواشي المؤلف علىٰ كلامه نقلتها في الصلب= لتسهيل النظر وما بين معقوقتين فهو من كلامي . . .

*** يقول المؤلف في رسالته: «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي»، (٢/ ٤٩١-٥١٨)**: «ورغبة في الاختصار اقتصرت علىٰ ما يتعلق بدخول شهادة أنَّ لا إله إلا الله في الإيمان -التي هي رأس كل عمل- فإنَّ تصريحهم بنفي ذلك -أو مجرد اختلافهم في النطق - يغني عن ذكر شذوذهم في نفي العمل؛ لأنَّ خروج العمل عن الماهية أولىٰ بلا ريب، ولأنَّ من أخرج الركن الأول من أركان الإسلام أو أجاز خروجه؛ فهو لِمَا بعده أضيع.

(١) يقول أبو منصور البغدادي -أحد الأئمة الأشعرية المتقدمين، وهو صاحب «**الفَرق بين الفِرق**»، و«**أصول الدين**» تُوفِّي (٤٢١هـ)-: «الطاعات عندنا أقسام، **أعلاها**: يصير بها المطيع عند الله مؤمنًا، ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليه، وهي: معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات، ومعرفة =

. . . . . .

= أركان شريعة الإسلام وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر. **والقسم الثاني**: إظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة، وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة، واستحلال الذبيحة، والموارثة، والدفن في مقابر المسلمين، والصلاة عليه وخلفه. **والقسم الثالث**: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار ويصير مقبول الشهادة. **والقسم الرابع منها**: زيادة النوافل، وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية». قال: «والمعاصي أيضًا قسمان، **قسم منها**: كفر محض؛ كعقد القلب علىٰ ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات، أو الشك فيها أو في بعضها، ومن مات علىٰ ذلك كان مخلدًا في النار. **والقسم الثاني منها**: ركوب الكبائر، أو ترك الفرائض من غير عذر، وذلك فسق تسقط به الشهادة، وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير، وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات. **فالطاعات عنده علىٰ ثلاث مراتب**: (١) المعرفة. (٢) الإقرار. (٣) العمل. **والمعاصي مرتبتان**: (١) ترك المعرفة. (٢) ترك العمل. ولم يذكر ترك الإقرار؛ لأنَّه مجرد علامة لإجراء الأحكام الدنيوية كما بين في كلامه؛ ولذلك: كان إظهاره مرة واحدة كافيًا. فحقيقة الإيمان عنده هي المعرفة بأصول الدين معرفة قلبية، وحقيقة الكفر هي اعتقاد ضد تلك المعرفة بالقلب أيضًا. وأمَّا الإقرار -وهو قول كلمة الشهادة-، والعمل -الذي هو فعل المأمورات وترك المنهيات- فليسا من الإيمان ولا يكون تاركهما كافرًا؛ فإن كان تاركًا للإقرار كان مؤمنًا عند الله فحسب، وإن كان تاركًا للعمل كان مؤمنًا عند الله وفي أحكام الدنيا أيضًا، هذه خلاصة كلامه. وهذا ظاهر الموافقة لمذهب جهم وبشر مع شيء من التفصيل، لكن ليس هذا هو =

. . . . . .

= العجيب؛ فإنَّ اتباعهم لمذهب جهم مشهور معلوم، ولكن العجيب أن كلامه فيه موافقة لمذهب الخوارج شعر أو لم يشعر، وذلك في قوله: «إن من اعتقد ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات عنده - وهو معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة الإسلام- كافر!». والذي أوقعه في ذلك هو القسمة العقلية التي لا مستند لها من النصوص، فهل يعتقد البغدادي أن من خالف الأشعرية في شيء من هذه العقائد أو جهلها كافر؟ الواقع أنَّ الخلاف عندهم في تكفير أهل البدع قائم، وهم مضطربون في ذلك بما لا متسع لتفصيله. [انظر عن مذهبهم في التكفير: «**المواقف**»، (ص٣٩٢، و١٨٠)، **تحقيق**: كمال الحوت]، هذا مع أن أهل السنة والجماعة لا يكفرون أهل البدع من أصحاب الصلاةإذا كانوا متأولين، ومن تجرد كلامه عن التأويل وكان مذهبه علىٰ سبيل المحادة والمعاندة للدين يكفر، لكنه قد يعامل معاملة المنافق ظاهرًا، ولهم تفصيل يدل علىٰ أنهم أصحاب القسطاس المستقيم».

والأكثر مخالفة لمذهب السلف هو اعتقاد تكفير من جهل شيئًا من أركان الشريعة بإطلاق؛ فإنَّ الإنسان قد يجهل حكمًا هو عند غيره معلوم قطعي ويكون مع ذلك معذورًا . . . علىٰ تفصيل ليس هذا موضعه. فالبغدادي -ولا ريب- قد جنح في مسألة المعرفة إلىٰ الغلو، لكنَّه سرعان ما تناقض فجنح في مسألة العمل إلىٰ التفريط. فمع حكمه بأنَّ من فاتته معرفة أحكام الشريعة كافر -بلا تفصيل- تجده يحكم بأن مَن لم يعمل شيئًا منها من غير عذر مؤمن إن كان صحيح المعرفة -كما قال- ومن هنا نفهم أن تلك المعرفة المشروطة إنَّما هي إدراك مجرد، فلا تستلزم لذاتها امتثالًا ولا عملًا. والمهم أنَّ هذه (التوفيقية) الواضحة =

. . . . . .

= التي انتهجها البغدادي بما فيها من تناقض وتذبذب ظلت هي منهج القوم المتبع ولا تزال -لا سيما في موضوع ترك العمل-= والنصوص الآتية هنا توضح ذلك: (١) **يقول التفتازاني -هو سعد الدين مسعود بن عمر، من أشهر أئمة الكلام المتأخرين، تُوفِّي (٧٩٣هـ)-**: ضمن كلام معقد طويل عن «مسألة النطق بالشهادة وحكمها» **إن هاهنا مطلبين الأول**: أنَّ الإقرار ليس جزءًا من الإيمان.

والثاني: أنَّه (أي الإيمان) التصديق لا غير. **أمَّا الأول**: فلدلالة النصوص علىٰ أنَّ محل الإيمان هو القلب؛ فلا يكون الإقرار الذي هو فعل اللسان داخلًا فيه. **أمَّا الثاني**: وهو أنَّه التصديق، لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة . . .! فلوجوه: **الأول**: اتفاق الفريقين (يعني: الفريقين المختلفين من الأشاعرة والماتريدية في النطق أهو شرط أم شطر؟ كما سيأتي في النقول اللاحقة، وبهذا يظهر ما في عبارته من خلل؛ فإنَّهما لو اتفقا ما كان خلاف) علىٰ أنَّه ليس سوىٰ التصديق. **الثاني**: أن الإيمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنىٰ آخر (هذا الوجه والذي بعده ممَّا يستدل به المرجئة ويرددونه دائمًا، وهو من أكبر أخطائهم في الاستدلال، وقد أفاض شيخ الإسلام في بيان ذلك، راجع «**الإيمان**»، (ص١١٠، ١١٦). **الثالث**: أنَّ النقل خلاف الأصل؛ فلا يصار إليه بلا دليل «**شرح النسفية**»، (ص٤٢٨). والتفتازاني يقول هذا ترجيحًا للقول بأنَّ النطق إنَّما هو شرط لإجراء الأحكام الظاهرة الدنيوية، وليس جزءًا من الإيمان ولا شطرًا له -كما كان عليه مذهب الحنفية- ويستدل لذلك بحديث: «**يخرج من النار من كان في قلبه ذرة من الإيمان**»، وهو من النصوص التي أساءوا فهمها، واستدلوا بها في غير موضعها، وأخذوا ببعض =

. . . . . .

= مدلولاتها وتركوا البعض الآخر . . . كما هو مفصل في موضعه من هذه الرسالة . . . **وهو ينقل عن «شرح المواقف»**: «أنَّ السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره علىٰ أنَّه ليس بمصدق، ونحن نحكم بالظاهر؛ فلذلك: حكمنا بعدم إيمانه، حتىٰ لو علم أنه لم يسجد له علىٰ سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية، بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان . . . لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله -تعالىٰ- وإن أجري عليه حكم الكافر في الظاهر». (ص٤٢)، وانظر: «**المواقف**»، (ص٣٨٧)، وهو ممَّا كرروه في حواشيهم، راجع موضوع علاقة = الظاهر بالباطن الآتي لترىٰ سقوط هذه الافتراضات وتهافتها).

(٢) وقال السنوسي -من مشاهير أئمتهم المتأخرين، تُوفِّي سنة (٨٨٥هـ)-: «وأمَّا الكافر؛ فذكره لهذه الكلمة -أي كلمة الشهادة- واجب شرط، في صحة إيمانه القلبي مع القدرة، وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت ونحو ذلك سقط عنه الوجوب، وكان مؤمنًا. هذا هو المشهور من مذاهب علماء أهل السنة (يعني: الأشعرية والماتريدية). وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقًا، ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز، وقيل: يصح الإيمان بدونها مطلقًا، وإن كان التارك لها اختيارًا عاصيًا، كما في حق المؤمن بالأصالة إذا نطق بها ولم ينو الوجوب. ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة: الخلاف في هذه الكلمة؛ هل هي شرط في صحة الإيمان، أو جزء منه، أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه، والأول هو المختار».

وهنا قال شارح كلامه (الدسوقي): «حاصل ما ذكره الشارح: أنَّ الأقوال فيه ثلاثة، فقيل: إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته. وقيل: إنَّه شطر أي جزء من حقيقة الإيمان فالإيمان مجموع =

. . . . . .

= التصديق القلبي والنطق بالشهادتين. وقيل: ليس شرطًا في صحته ولا جزءًا من مفهومه، بل هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وهو المعتمد! وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرًا علىٰ النطق أو عاجزًا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة، وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون، فقول الشارح: «هذا هو المشهور»، أي: وجوب النطق وأنه شرط غير مسلم، بل هذا ضعيف . . . قوله: «وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقًا»؛ أي: سواء كان قادرًا علىٰ النطق أو كان عاجزًا. وهذا القول منكر!! وليس مبنيًّا علىٰ القول بأن النطق شطر من الإيمان؛ لأن من قال بذلك شرط القدرة. وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة إيمانه عند الله التصديق القلبي». [«**حاشية أم البراهين**»، (ص٢٣٥)].

(٣) ويقول صاحب «المسايرة علىٰ المسامرة» في ذكر الخلاف في الإيمان: «**وأقوال الناس**: (١) القول بأنَّ مسمىٰ الإيمان هو (في الأصل: هذا) التصديق فقط هو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي. (٢) أن مسمىٰ الإيمان: تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح، فماهيته علىٰ هذا مركبة من أمور ثلاثة: إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، فمن أخل بشيء منها فهو كافر، وهذا هو قول الخوارج، ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية، (هكذا كالعادة في كثير من الأحيان، يذكرون مذهب السلف ضمن كلام الخوارج، ولا يفرقون!). (٣) أنَّ الإيمان: التصديق باللسان فقط، أي: الإقرار بحقية ما جاء به الرسول ﷺ بأن يأتي بكلمتي الشهادة، وهذا هو قول الكرامية، قالوا: فإن طابق تصديق اللسان تصديق القلب =

. . . . . .

= فهو مؤمن ناج، وإلا فهو مؤمن مخلد في النار. (٤) أن الإيمان: تصديق بالقلب واللسان . . .، وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الأشاعرة».

وذكر أنهم فرقوا بين التصديق والإقرار بأن: «التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلًا، والإقرار قد يحتمله، وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره»، تكرر كلامهم - وسيتكرر - عن الأخرس والعاجز عن النطق، ومعلوم أن كلًّا منهما لا يعجز عن العمل كالصلاة، فهل يعذرونه في تركها أم يقولون: يصلي ولا يتشهد؟! هنا يظهر أن مذهبهم يقوم علىٰ معارضة الأصل الثابت بالاستثناء العارض، ولو صح هذا لكان القيام في الصلاة ليس ركنًا لسقوطه عن العاجز، ولكان الواجب في الصوم هو الإطعام فقط؛ لأنَّ بعض الناس لا يطيقه وما عليه إلَّا الإطعام . . . وهكذا.

ثم ذكر لهم دليلين: (١) أنَّ هذا: «هو الاحتياط بالنسبة إلىٰ جعله شرطًا خارجًا عن حقيقة الإيمان». (٢) أنَّ النصوص الدالة عليه من نحو قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقها وحسابه علىٰ الله**». [أخرجه الشيخان].

قال: «ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه: أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام، حيث رتب فيه علىٰ القول الكف عن الدم والمال، لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع»، أي: إنَّ مجرد التصديق بالقلب كافٍ في النجاة في الآخرة، وإن كانت أحكام الدنيا مرتبة علىٰ النطق!! هذا مع أنَّ الحديث حجة علىٰ كلا الفريقين، ونص في صحة مذهب السلف. =

. . . . . .

= قال: «علىٰ أن مِن محققي الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله: (إلَّا أن قول صاحب «**العمدة**») هو كما مرَّ أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي، (منهم)، أي: من الحنفية: «الإيمان: التصديق، فمن صدق الرسول ﷺ، فيما جاء به) عن الله؛ فهو مؤمن فيما بينه وبين الله -تعالىٰ-، والإقرار شرط إجراء الأحكام، (هو) أي: قول صاحب **العمدة**، (بعينه القول المختار عند الأشاعرة) تبع فيه صاحب «**العمدة**» أبا منصور الماتريدي». [(ص١٧٤-١٧٨).

* **أي: فالحنفية (مرجئة الفقهاء) فريقان:** (١) فريق وافق الأشاعرة؛ وهم الماتريدي الذي ينتسب إليه من جاء بعده منهم. (٢) فريق ظل علىٰ المذهب القديم -ولو شكلًا- حيث أوله بعضهم بما يوافق مذهب الأشاعرة.

ومذهب الفريق الأول هو الذي ساد أخيرًا.

(٤) ويجمع الشعراني أقوال كثير منهم في موضع واحد: حيث ينقل في كتابه «**اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**»: أنَّ السبكي أورد سؤالًا وهو: «أنَّه هل التلفظ بالإيمان الذي هو الشهادة شرط للإيمان أو شطر منه؟ فيه تردد للعلماء!». [هذا كلام السبكي الابن وهو جزء من كلام طويل في «**الطبقات**»، (١/ ٨٧-١٣٨)، لعل شيئًا منه يأتي فيما بعد]. **قال الشعراني:** «قال الجلال المحلي: وكلام الغزالي يقتضي أنه ليس بشرط ولا شطر، وإنَّما هو واجب من واجباته». [سيأتي نص كلامه قريبًا].

قال الكمال في «**حاشية جمع الجوامع**»: «وإيضاح ذلك أن يقال في التلفظ: هل هو شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدنيا من التوارث والمناكحة وغيرهما، فيكون غير داخل في مسمىٰ الإيمان، أو شطر منه =

. . . . . .

= أو جزء من مسماه؟ قال: والذي عليه جمهور المحققين الأول، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من الإقرار كان مؤمنًا عند الله تعالىٰ. قال: وهذا أوفق باللغة والعرف!! وذهب شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي من الحنفية، وكثير من الفقهاء إلىٰ الثاني. وألزمهم القائلون بالأول بأن من صدّق بقلبه فاخترمته المنية قبل اتساع وقت الإقرار = كان كافرًا (هذه من الشبه الخيالية التي لو جاز وقوعها وصح حكمها لما كان نقضًا للقاعدة، بل مجرد استثناء منها، فكيف وهي محض خيال، وسيأتي البيان ضمن رد الشبهات النقلية)، وهو خلاف الإجماع علىٰ ما نقله الإمام الرازي وغيره». [(ص١٠٧)، من الجزء الثاني].

(٥) وقال البيجوري في «شرح الجوهرة» شرحًا لقوله:

وفسر الإيمان بالتصديق
والنطق فيه الخلف بالتحقيقِ
فقيل شرط كالعمل وقيل بل
شطر والإسلام اشرحن بالعمل

«قوله: «والنطق فيه الخلف»، أي: والنطق بالشهادتين للمتمكن منه، وخرج بالمتمكن -الذي هو القادر- الأخرس، فلا يطالب بالنطق، كمن اخترمته المنية قبل النطق من غير تراخ، فهو مؤمن عند الله، حتىٰ علىٰ القول بأن النطق شرط صحة أو شطر، بخلاف من تمكن وفرط. وموضوع هذا الخلاف كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام، وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعًا، وتجري عليهم الأحكام الدنيوية، ولو لم ينطقوا بالشهادتين طول عمرهم». قال: «وقوله: «شرط»، أي: خارج عن ماهيته، وهذا القول لمحققي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم. =

. . . . . .

= وقد فهم الجمهور أنَّ مرادهم أنه شرط لإجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوارث، والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين ومطالبته بالصلوات والزكوات وغير ذلك؛ لأنَّ التصديق القلبي - وإن كان إيمانًا (الأصل أن يقول: «وإن كان هو الإيمان»؛ وإلا فقد تناقض؛ لأنَّه يرجح القول بالشرطية لا الشطرية)؛ إلَّا أنَّه باطن خفي؛ فلا بُدَّ له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط -أي: تعلق- به تلك الأحكام، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك، فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية». **قال**: «ومحل كونه مؤمنًا في الأحكام الدنيوية ما لم يطلع علىٰ كفره بعلامة كالسجود لصنم؛ وإلا جرت عليه أحكام الكفر». **قال**: «وفهم الأقل أن مرادهم أنه شرط لصحة الإيمان، وهذا القول كالشطرية في الحكم، وإنَّما الخلاف بينهما في العبارة، والقول الأول هو الراجح، والنصوص بحسب = المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الشطرية». **قال**: «قوله: «وقيل: بل شطر»، أي: وقال قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار بالشهادتين شرطًا بل هو شطر، فيكون الإيمان عند هؤلاء اسمًا لعملي القلب واللسان جميعًا، وهما التصديق والإقرار. واعترض علىٰ هذا القول بأنَّ الإيمان يوجد في المعذور كالأخرس، والشيء لا يوجد بدون شطره. وأجيب عن ذلك بأنَّه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر، وأمَّا التصديق؛ فإنَّه ركن لا يحتمل السقوط. وعلىٰ هذا القول -كالقول بأنه شرط صحة- فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره لا مرة ولا أكثر من مرة، مع القدرة علىٰ ذلك، لا يكون مؤمنًا عندنا ولا عند الله تعالىٰ». **قال**: «وكل من القولين المذكورين ضعيف، والمعتمد أنه شرط لإجراء =

. . . . . .

= الأحكام الدنيوية فقط، وإلا فهو مؤمن عند الله كما مر. (ص٣٩-٤٠).

ويقول ملا علي القاري الحنفي: «الإقرار شرط إجراء الأحكام وهو مختار الأشاعرة». **ثم قال**: «وذهب جمهور المحققين إلىٰ أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإنَّما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن تصديق القلب أمر باطني لا بُدَّ له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله -تعالىٰ-، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فهو بالعكس، وهذا اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ». [«**شرح الفقه الأكبر**»، (ص٨٦)].

(٦) **ويقول اللقاني الشارح**: «وفسر الإيمان -أي: حده- جمهور الأشاعرة والماتريدية وغيرهم بالتصديق المعهود شرعًا، وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة؛ أي فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلىٰ نظر واستدلال، (وما كان خفي من ذلك ففي أي شيء يدخل الإنسان إن لم يدخل في الإيمان؟!)، فلو لم يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرًا. والمراد من تصديقه ﷺ قبول ما جاء به مع الرضا، بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له، حتىٰ يلزم (كذا، والصواب حتىٰ لا يلزم). الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته -عليه الصلاة والسلام- وما جاء به؛ لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه . . .».

قال: «ولما اختلف العلماء في جهة مدخلية النطق بالشهادتين في حقيقة =

. . . . . .

= الإيمان أشار له بقوله: (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله . . . وقولنا: للمتمكن منه القادر يخرج به الأخرس، فلا يطالب بالنطق، كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخٍ. (فيه)، أي: في جهة اعتبار مدخليته في الإيمان، (الخلف)، أي: الاختلاف متلبسًا، (بالتحقيق)، أي: بالأدلة القائمة علىٰ دعوىٰ كل من الفريقين».

وفصل الخلاف بقوله: (فقيل)، أي: فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: النطق من القادر (شرط) في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه؛ لأن التصديق القلبي، وإن كان إيمانًا، إلا أنه باطن خفي، فلا بُدَّ من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام، هذا فهم الجمهور. وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك، فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه -كالمنافق- فبالعكس حتىٰ نطلع علىٰ باطنه فنحكم بكفره. أما الآبي فكافر في الدارين، والمعذور مؤمن فيهما. وقيل: إنَّه شرط في صحة الإيمان (أي: ليس مجرد إجراء الأحكام الدنيوية)، وهو فهم الأقل، والنصوص معاضدة لهذا المذهب، كقوله -تعالىٰ-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ وقوله ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي علىٰ دينك**».

ثم استمر في الشرح قائلًا: «وقوله: (كالعمل) تشبيه في مطلق الشرطية؛ يعني أن المختار عند أهل السنة (يقصد الأشاعرة والماتريدية). في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوت علىٰ نفسه =

. . . . . .

= الكمال، والآتي بها ممتثلًا محصل لأكمل الخصال». **ثم استدل الشارح علىٰ ذلك بوجوه فقال:**

(١) «لأنَّ الإيمان هو التصديق فقط، ولا دليل علىٰ نقله».

(٢) وللنصوص الدالة علىٰ الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان؛ كقوله -تعالىٰ-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، وعلىٰ أن الإيمان والأعمال يتفارقان؛ كقوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، وعلىٰ أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان، كقوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾.

(٣) وللإجماع علىٰ أن الإيمان شرط للعبادات، والشرط مغاير للمشروط (مذهب السلف أن العلاقة بين الإيمان والعمل علاقة تركيب، كما سيأتي في فصل «الإيمان حقيقة مركبة» الآتي، وليست علاقة شرطية كما يذكر هؤلاء).

ثم شرع في شرح القول الثاني: «وقيل: أي وقال قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار شرطًا خارجًا عن حقيقة الإيمان، (بل) هو (شطر)، أي: جزء منها وركن داخل فيها دون سائر الأعمال الصالحة (لماذا؟)، فالإيمان عندهم اسم لعملي القلب واللسان جميعًا، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذي ليس معه احتمال نقيض بالفعل». **قال:** «وعلىٰ هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره ولا مرة -مع القدرة علىٰ ذلك- لا يكون مؤمنًا (لعل هنا سقطًا هو: «لا في أحكام الدنيا ... ولا عند الله تعالىٰ»)، ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار، بخلافه علىٰ القول الأول». **قال:** «فعلم من النظم قولان، **أحدهما:** أن الإيمان هو =

. . . . . .

= التصديق، والنطق شرط لإجراء الأحكام الدنيوية علىٰ صاحبه - أو لصحته. **والثاني**: أن الإيمان هو التصديق والنطق، فالنطق شطر. وعلىٰ هذين القولين العمل غير النطق شرط كمال. ومقابله يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الإيمان. [«**شرح جوهرة التوحيد**»، (ص٤٧-٥٧)، مع تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد والمقصود من قوله: «مقابلة مذهب السلف ومن وافقهم»]. وزاد ذلك إيضاحًا حين شرح قول الناظم: «والإسلام اشرحن بالعمل»، فقال: «والإسلام اشرحنَّ حقيقته بالعمل الصالح، أعني: امتثال المأمورات واجتناب المنهيات، والمراد الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردها، سواء عملها أو لم يعملها. [المصدر نفسه، (ص٦٠)].

وشرح قوله في أركان الإسلام:

مثال هذا الحج والصلاة

كذا الصيام فادر والزكاة

والمراد إذعان المذكورات وتسليمها، وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار. [المصدر نفسه، (ص٦٠)].

وبهذا يظهر للقارئ في كلامه وجوه من التناقض يطول شرحها وتفصيلها. وإنَّ ممَّا يُظهر هذا التناقض وينفي احتمال الخطأ في فهْم كلامه: ما شرحه به المحقق محمد محيي الدين عبد الحميد، وها هي ذي نصوص منه. قال في بداية كلامه، بعد أن ذكر المذاهب في الإيمان ومنها مذهب السلف: «والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب: أنَّ الإيمان هو التصديق وحده، كما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية، ويؤيد هذا المذهب وجوه: =

. . . . . .

= **أحدها -وقد أشار إليه الشارح-**: أنَّ استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضًا، جريًا علىٰ أنَّ محل الإيمان هو القلب. قال الله -تعالىٰ-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾. وقال سبحانه: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾. وقال جل ذكره: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾. وقال رسول الله ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي علىٰ دينك**»؛ فدلَّت هذه النصوص ونظائرها علىٰ أنَّ الإيمان فعل القلب، وليس فعل القلب إلا التصديق. ولا يجوز لقائل أن يقول: إنَّ المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللغوي، ويسلم أنَّ الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحله القلب؛ فلا يُنافي أنَّ الإيمان الشرعي يشتمل علىٰ الإقرار أو غيره علىٰ أنه جزء من حقيقته؛ لأنَّا نقول: إنَّ الإيمان من الألفاظ التي نقلت في عرف الشرع إلىٰ معنىٰ، فيجب أن يحمل لفظه علىٰ هذا المعنىٰ في خطاب الشرع.

الوجه الثاني: أنَّه -سبحانه- جعل الإيمان شرطًا لصحة الأعمال في نحو قوله -جل ذكره-: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾. ونحن نقطع أنَّ الشرط شيء غير المشروط، وهذا يصلح للرد علىٰ من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار.

الوجه الثالث: أنَّه ﷻ أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، في نحو قوله -سبحانه-: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ ... الآية، ولو كانت الأعمال جزءًا من حقيقة الإيمان؛ لانتفت الحقيقة بانتفاء جزء منها. (هناك فرق واضح بين من ترك بعض الأعمال، ومن ترك جنس العمل بالكلية، وسيأتي تفصيل الرد ... كما أنَّ الفرق واضح بين انتفاء الإيمان ونقصه). =

. . . . . .

= **الوجه الرابع**: أنَّه -سبحانه -قد عطف الأعمال علىٰ الإيمان في كثير من الآيات، منها قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾. ولا شكَّ أنَّ الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه، فلا يعطف أحد المتساويين علىٰ الآخر، ولا يعطف جزء الشيء علىٰ كله؟!».

قال: «وقد أورد القائلون بأنَّ الطاعات من الإيمان وجوهًا استدلوا بها، نرىٰ أن نذكرها لك أيضًا ونبين ما في الاستدلال بها من خلل لتكون علىٰ بصيرة تامة في هذه المسألة. قالوا: «لو كان الإيمان عبارة عن التصديق -الذي هو الإذعان والقبول والاعتراف-؛ لَمَا اختلف في بعض المكلفين عنه في بعضهم الآخر، مع أنَّا نعتقد أنَّ إيمان رسول الله ﷺ ليس مثله إيمان أحد من العامة، بل ولا من الخاصة.

ويُجاب عن هذا بأحد جوابين:

الأول: أن ندعي أنَّه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد، وليس لنا إلَّا إيمان أو كفر، فإن بلغ ما عند المكلف إلىٰ حد الجزم الذي لا يعتريه شك ولا تردد فهو مؤمن، وإن نقص عن ذلك فهو كافر.

والثاني: أن نسلم الاختلاف بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر، ولكن لا نسلم أنَّ هذا الاختلاف بسبب أنَّ أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصًا أو نحو ذلك، بل سبب الاختلاف راجع إلىٰ التصديق لا باعتبار ذاته، بل باعتبار متعلقه؛ فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شيء ممَّا يجب الإيمان به أكثر ممَّا يعلمه آخر، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين تعتريه الغفلة أحيانًا وبعضهم لا تعتريه الغفلة أصلًا، أو غير ذلك من الأسباب «**إتحاف المريد**»، (ص٥٠). =

. . . . . .

= **وقال في شرح الوجوه التي استدل بها الشارح وهي**: (١) أن الإيمان هو التصديق فقط، ولا دليل علىٰ نقله. (٢) وللنصوص الدالة علىٰ الأوامر والنواهي بعد إثبات. **قال**:

(١) «**محصله -أي: الوجوه-**: أنَّ الإيمان هو التصديق القلبي، بدليل أنَّ نصوص القرآن والحديث قد جعلت محله القلب، وليس لنا أن ندعي أنَّه نقل من هذا المعنىٰ إلىٰ مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة؛ فإنَّه لا دليل علىٰ هذا النقل، وأيضًا ليس لنا أن ندَّعي أنَّ الإيمان في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع، وإنَّما يراد به الإيمان اللغوي: لأنَّ لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلىٰ التصديق بكل ما علم مجيء الرسول ﷺ به؛ إذ يجب في نصوص الشريعة أن تحمل الألفاظ علىٰ معانيها الشرعية التي نقلت إليها، ومتىٰ علم كل هذا كان الإيمان= الوارد في النصوص دالًّا علىٰ معنىٰ شرعي، وهذا المعنىٰ هو التصديق المخصوص دون شيء زائد عليه».

(٢) «**محصل هذا الوجه (أي: الوجه الثاني) من الاستدلال علىٰ أنَّ العمل ليس جزءًا من الإيمان**: أنَّ الله -تعالىٰ- جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام، فلو كان العمل جزءًا من حقيقة الإيمان، والصيام بعض العمل؛ لَمَا كانوا مؤمنين إلَّا بعد القيام بكل الأعمال التي منها الصوم. وقد قيل من طرف المخالفين: إنَّه ﷻ سمَّاهم مؤمنين بالنظر إلىٰ الأعمال التي شُرعت قبل الصوم، وهو كلام غير مقبول؛ لأنَّ الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هي كل الأعمال التي شرعها الله -تعالىٰ-، فإذا خرج واحد منها خرج كلها؛ إذ لا فرق بين عمل وعمل». [«**إتحاف المريد**»، (ص٥٥)]. =

. . . . . .

= هذا الكلام الذي قرره المعلق هنا، والذي سيأتي نقضه جملة -بإذن الله- هو ما ظل يقرره ويدرسه لطلاب كلية أصول الدين بالأزهر سنوات طويلة!!

وننتقل من محمد محيي الدين عبد الحميد إلىٰ داعية ومؤلف معاصر، سار علىٰ الخط نفسه مع زيادة في الغموض والاضطراب. يقول بعنوان «**مفهوم الإيمان والإسلام شرعًا**»: «يهمنا أن ندرك معنىٰ الإيمان والإسلام والارتباط بينهما، فالإيمان هو: التصديق الجازم بكل ما جاء به محمد ﷺ وثبت ثبوتًا قطعيًّا، وعلم مجيئه من الدين بالضرورة: كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره. وكالإيمان بفرضية الصلاة والزكاة والصيام والحج، والإيمان بتحريم القتل ظلمًا للنفس المعصومة، وتحريم الزنا والربا وغيرها. والإيمان بهذا المعنىٰ محله القلب، والإسلام بالمعنىٰ الآتي لازم له. أمَّا الإسلام؛ فمعناه الإذعان والخضوع النفسي والاطمئنان القلبي، والشعور بالرضا بالنسبة لكل ما جاء به النبي ﷺ من دين، وعلم مجيئه عنه بالضرورة، أي بدون احتياج إلىٰ سؤال أو كشف وبحث لشهرته بين المسلمين، ويلاحظ أنَّ الإسلام بالمعنىٰ المذكور هو حالة نفسية وقلبية مثل الإيمان، والفرق بينهما: أنَّ الإيمان تصديق جازم بما سبق، وأنَّ الإسلام رضاء قلبي، وعدم اعتراض علىٰ أي تشريع شرعه الله -تعالىٰ- وعلم بالضرورة. وأنت قد تصدق بوجود شيء ولا ترضاه، وكم سمعنا من يقول: «أنا أؤمن بأن الإسلام: فرض الصلاة، والزكاة، لكني غير مقتنع بهما، ولا بالحكم المترتبة عليهما». فهذا الاعتراض يجعله غير مسلم؛ لأنَّ عنصر الخضوع والإذعان غير =

. . . . . .

= متوفر، وهذا يجعلنا نشك في إيمانه؛ لأنَّه لو صدق بالله وبحكمته وعلمه ورحمته؛ لأسلم نفسه ورضي كل ما ارتضاه الله؛ لذلك قلنا: إنَّ الإيمان الصادق يلزم منه الإسلام بالمعنىٰ السابق». «... بقي العمل بالتشريعات الإسلامية، مثل: إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وجميع الفرائض، والبُعد عمَّا حرَّم الله ونهىٰ عنه. **هل لا بُدَّ من تنفيذ الفرائض الإسلامية وترك المحرمات مع الإذعان السابق؛ ليصير المرء مسلمًا أم يكفي الإذعان في إطلاق اسم الإسلام علىٰ الإنسان؟!** هما رأيان للعلماء؛ فالجمهور علىٰ أن تنفيذ أوامر الإسلام، والعمل بما جاء به ليس شرطًا ولا ركنًا في جواز إطلاق اسم الإسلام علىٰ الإنسان، وبعض العلماء يرىٰ: أنَّ العمل وتنفيذ أوامر الإسلام وأركانه شرط في صحة الإسلام، أو ركن من أركانه، فمن أسلم وأذعن بقلبه ولم يعمل الأعمال الإسلامية مثل الصلاة وغيرها فليس بمسلم. **وعلىٰ الرأي القائل بأنَّ من أذعن بقلبه ولم يعمل أعمال الإسلام؛ فهو مسلم -وهو رأي الجمهور-** فإنَّ هذا الإنسان عند القائلين بهذا الرأي يُعتبَر فاسقًا وعاصيًا، فيطلقون عليه اسم: المسلم الفاسق، والمسلم العاصي، والمسلم المذنب، وتقام عليه حدود الإسلام التي شرعها زجرًا وتأديبًا لمن ترك فرضًا أو فعل منكرًا، فافهم ذلك جيدًا. **وهذا المسلم الفاسق أمره إلىٰ الله في الآخرة: إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه بجريمته، ولكن مآله الجنة**، إن كان قد مات علىٰ الإيمان والإسلام، وهذا هو رأي أهل السنة، قال -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّسَاء: ١١٦]. والإسلام بهذا المعنىٰ محله ظاهر الإنسان وباطنه؛ لأنَّ الإذعان بالدين والرضا به أمر باطني، والخضوع لأحكامه أمر ظاهري، وعلىٰ هذا فالإسلام أعم من الإيمان، والإيمان =

. . . . . .

= باطني فقط، والإسلام ظاهري وباطني. ونحن نحكم علىٰ الناس بالإسلام حين يكونون مذعنين ظاهرًا لأحكام الله غير رافضين لها، بمعنىٰ أن أعمالهم وأقوالهم وتصرفاتهم لا تدل علىٰ رفضها وعدم الإذعان لها، أما بواطنهم فلا يعلمها إلا الله -تعالىٰ- الذي لا تخفىٰ عليه خافية؛ ولذلك فضح الله -تعالىٰ- أناسًا أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر في قوله -تعالىٰ-: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحُجُرَات: ١٤]».

ثم قال مُلخِّصًا: «وحسبما فهمت من معنىٰ الإيمان والإسلام ندرك أنَّ بين الإيمان والإسلام -حسب الحقيقة الشرعية المنجية- تلازمًا مقتضاه: أنَّ كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن؛ لأنَّ المصدق التصديق المذكور للرسول ﷺ لا بُدَّ من أن يكون خاضعًا؛ لِمَا جاء به عليه السلام، والخاضع هذا الخضوع لا بُدَّ من أن يكون مصدقًا هذا التصديق». «ولذلك: ذكر الإيمان والإسلام في القرآن بمعنىٰ واحد في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذَّارِيَات: ٣٥-٣٦]».

ثم قال المؤلف بعنوان: «حكم النطق بالشهادتين»: «الشهادتين هما: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنَّ مُحمَّدًا رسول الله». والنطق بهما شرط لإجراء الأحكام الدنيوية علىٰ المسلم؛ مثل تزويجه المسلمة، والصلاة خلفه، والصلاة عليه إذا مات، ودفنه في مقابر المسلمين، فإذا لم ينطق لعذر كالخرس، أو لم يتمكن من النطق بهما بأن مات عقب إيمانه بقلبه فهو ناج عند الله تعالىٰ. أما إذا استطاع النطق ووجد وقتًا كافيًا ولم ينطق بالشهادتين؛ فإن كان عدم النطق عنادًا فهو كفر، =

. . . . . .

= ولا عبرة بالتصديق القلبي، أما إذا كان عدم النطق لخوفه من الهلاك؛ فالإيمان صحيح؛ لقوله -تعالىٰ-: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النَّحل: ١٠٦]. **أمَّا مَن لم ينطق بالشهادتين لغير سبب من الأسباب، ولكنَّه مصدق بقلبه ومطمئن إلىٰ دين الله وأحكامه، فالقول الراجح أنَّه ناجٍ عند الله، وإن كان لا يعامل معاملة المسلمين لعدم العلم بإيمانه**، وعدم الدليل عليه، وهذا كله فيمن يريد الدخول في الإسلام، أمَّا أولاد المؤمنين فهم مؤمنون، وإن لم يحصل منهم نطق بالشهادتين إلا إذا ظهر منهم ما يتنافىٰ مع الإيمان». [«**تبسيط العقائد الإسلامية**» للشيخ حسن أيوب، (ص٢٩-٣٢)].

ويقول مؤلف معاصر آخر: «**فالإسلام إذن**: استسلام بالكيان الظاهري للإنسان، يتوقف عليه جريان أحكام الإسلام في الدنيا: من إحراز للدم وحل للمناكحة وشرعية التوارث. **أمَّا الإيمان**: فهو التصديق القلبي بكل ذلك، بحيث لا يبقىٰ أيُّ شكٍّ في النفس يتعلق بشيء ممَّا ذكرناه من حقائق الإسلام، ويتوقف عليه النجاة يوم القيامة بين يدي الله ﷻ. ويتضح من ذلك أنَّ الإنسان لا تجري عليه أحكام الإسلام في كل من الدنيا والآخرة معًا إلَّا إذا اتصف بكل من الإسلام والإيمان، وذلك بأن يذعن بقلبه ويعترف بلسانه. ومهما نطق الإنسان بالشهادتين؛ فإنَّ ذلك لا يُغنيه في الحقيقة شيئًا ما لم يصدق ويذعن بذلك في قرارة قلبه، وإنَّما تجري أحكام الدنيا علىٰ الظاهر فقط لعدم إمكان اطلاعنا علىٰ الباطن، وحملًا للسان علىٰ محمل الصدق في الكلام. إلَّا أنَّه قد وقع الخلاف بين الأمة فيما إذا كان الرجل مؤمنًا بقلبه فقط، هل ينجيه ذلك يوم القيامة أم لا يكتفىٰ منه بذلك حتىٰ يقر ويعترف بلسانه أيضًا. نقل =

* **الخامس- القرآن:**

وقد أفردت موضوعه لأهميته القصوىٰ، وهو نموذج بارز للمنهج الأشعري القائم علىٰ التلفيق الذي يسميه الأشاعرة المعاصرون «التوفيقية»، حيث انتهج التوسط بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في كثير من الأصول؛ فتناقض واضطرب.

فمذهب أهل السنة والجماعة: أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنَّه -تعالىٰ- يتكلم بكلام مسموع، تسمعه الملائكة، وسمعه جبريل، وموسىٰ عليه السلام ويسمعه الخلائق يوم القيامة[1].

= النووي عن جمع من العلماء أنَّ اليقين القلبي وحده لا يكفي للنجاة يوم القيامة إذا كان بالإمكان الإقرار والتلفظ باللسان. **ورجح ابن حجر في «شرحه علىٰ الأربعين النووية» ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وبعض محققي الحنفية من أنَّ الإقرار باللسان إنَّما هو شرط لإجراء أحكام الدنيا فقط، أمَّا يوم القيامة؛ فيكفيه اليقين القلبي»**. [محمد سعيد رمضان البوطي، «**كبرىٰ اليقينيات**»، (ص١٩٥، ١٩٦)]. [«**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**» للشيخ سفر الحوالي، (٢/ ٤٩١)]. انتهىٰ الفصل بتمامه، وقد تصرفت في كلامه تصرفًا يسيرًا يظهر بالرجوع للأصل.

(١) انظر: تقرير عقيدة أهل السُّنة والجماعة في هذه الصفة الجليلة في: «**التسعينية**» لشيخ الإسلام طبعة دار المعارف، و«**مجموع الفتاوىٰ**» المجلد الثاني عشر، و(٥/ ٥٢-٥٥٨)، و(١٧/ ٦٨)، و«**شرح العقيدة الطحاوية**» لابن أبي العز الحنفي، (١/ ١٧٢)، و«**العقيدة السلفية في كلام رب البرية**» لعبد الله يوسف الجديع. ولأهل البدع مذاهب شتىٰ =

ومذهب المعتزلة: أنَّه مخلوق[1].

أمَّا مذهب الأشاعرة؛ فمن منطلق التوفيقية -التي لم يحالفها التوفيق- فرَّقوا بين المعنىٰ واللفظ؛ فالكلام الذي يثبتونه لله -تعالىٰ- هو معنىٰ أزلي أبدي[2] قائم بالنفس[3]، ليس بحرف ولا صوت[4]، ولا يوصف بالخبر

= في القرآن. انظر: تلك المذاهب مبسوطة ومرتبة في: «**منهاج السنة**»، (٢/ ٣٥٨-٣٦٣).

(١) قال القاضي عبد الجبار في «**شرح الأصول الخمسة**»، (ص٥٢٨): «وأمَّا مذهبنا في ذلك؛ فهو أنَّ القرآن كلام الله -تعالىٰ- ووحيه، وهو مخلوق محدث . . .».

(٢) **قال الجويني في «الإرشاد»، (ص١٠٦)**: «مذهب أهل الحق أن الباري ﷻ متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح لوجوده».

(٣) قال الشهرستاني في «**الملل والنحل**»، (ص٨٣): «والكلام عند الأشعري معنىٰ قائم بالنفس سوىٰ العبارة، بل العبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام».

(٤) **قال ابن فورك**: «وكلام الباري ليس بحروف، وإنَّما هو معنىٰ موجود قائم بذاته يسمع، وتفهم معانيه، والحروف تكون أدلة عليه كما تكون الكتابة أمارات الكلام، ودلالات عليه، وكما يعقل متكلمًا لا مخارج له، ولا أدوات كذلك يعقل له كلامًا ليس بحروف ولا أصوات». [«**شعب الإيمان**»، (١/ ١٨٤)]. وقال البيهقي -وهو علىٰ جلالته من الأشاعرة- في كتابه: «**الأسماء والصفات**»، (٢/ ٢٨): «إِنَّ الْمُتَكَلِّمُ ذَا مَخَارِجَ، سُمِعَ كَلَامُهُ ذَا حُروفٍ وَأَصْوَاتٍ، وَإِنْ كَانَ الْمُتَكَلِّمُ غَيْرَ =

ولا الإنشاء[1].

= ذِي مَخَارِجَ سُمِعَ كَلَامُهُ غَيْرَ ذِي حُرُوفٍ وَأَصْوَاتٍ، وَالْبَارِي -جَلَّ ثَنَاؤُهُ- لَيْسَ بِذِي مَخَارِجَ، وَكَلَامُهُ لَيْسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوْتٍ، فَإِذَا فَهِمْنَاهُ ثُمَّ تَلَوْنَاهُ تَلَوْنَاهُ بِحُرُوفٍ وَأَصْوَاتٍ». **وقد اتفق جميع الأشاعرة علىٰ أنَّ كلام الله ليس بحرف ولا صوت.**

(١) الأشاعرة يصفون كلام الله بأنَّه معنىٰ واحد، وهم مع ذلك يقولون أنَّه أمر ونهي وخبر واستخبار، علىٰ خلاف بينهم في أقسامه، قال الشهرستاني في «**نهاية الإقدام**»، (ص٢٧٦): «ذهبت الأشعرية إلىٰ أنَّ كلام الباري -تعالىٰ- واحد وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد». فأورد عليهم أنَّ انقسامه إلىٰ أمر، ونهي، وخبر يعارض كونه واحدًا، وهنا أجاب الأشاعرة عدة أجوبة حاصلها ما قاله الآمدي: «الكلام قضية واحدة، ومعلوم واحد قائم بالنفس، وأنَّ اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات، وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعًا إلىٰ أخص صفة الكلام، بل إلىٰ أمر خارج عنه». [«**الأبكار**»، (١/ ٣٩٨)]. وقال الشهرستاني في محاولة الجواب علىٰ هذا الاعتراض: «قالت الأشعرية حكي عن بعض متقدمي أصحابنا أنَّه أثبت لله خمس كلمات هي خمس صفات الخبر والاستخبار والأمر والنهي والنداء؛ فإن سلكنا هذا المسلك اندفع السؤال وارتفع الإشكال، لكن المشهور من مذهب أبي الحسن أنَّ الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص وكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا خصائص أو لوازم تلك الصفة كما أنَّ علمه -تعالىٰ- صفة واحدة تختلف معلوماتها وعي هي مختلفة في أنفسها، فيكون علمًا بالقديم والحادث، والوجود والعدم، وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد =

. . . . . .

= المتعلقات، وكون الكلام أمرًا ونهيًا، أوصاف الكلام لا أقسام الكلام، كما أنَّ كون الجوهر قائمًا بذاته قابلًا للعرض مُتحيِّزًا ذا مساحة وحجم أوصاف نفسية للجوهر، وإن كانت معانيها مختلفة، كذلك كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا أوصاف نفسية للكلام، وإن كانت معانيها مختلفة، وليس اشتمال معنىٰ الكلام علىٰ هذه المعاني كانقسام العرض إلىٰ أصنافه المختلفة وانقسام الحيوان إلىٰ أنواعه المتمايزة فأقسام الشيء غير، وأوصاف الشيء غير، وكل ما في الشاهد للكلام من الأقسام؛ فهو في الغائب للكلام أوصاف، والذي يحقق ذلك أنَّ المعنىٰ قد يكون واحدًا في ذاته، ويكون له أوصاف هي اعتبارات عقلية، ثم الاعتبارات العقلية قد تكون من جهة النسب والإضافات، وقد تكون من جهة الموانع واللواحق، أليست الإرادة قد تسمىٰ رضا إذا كان فعل الغير واقعًا علىٰ نهج الصواب، وقد تسمىٰ هي بعينها سخطًا إذا كان الفعل علىٰ غير الصواب؛ كذلك يسمىٰ أمرًا إذا تعلق بالمأمور به، ويسمىٰ نهيًا إذا تعلق بالمنهي عنه وهو في ذاته واحد وتختلف أساميه من جهة متعلقاته، حتىٰ قيل إنَّ الكلام بحقيقته خبر عن المعلوم وكل عالم يجد من نفسه خبرًا عن معلومه ضرورة؛ فإن تعلق بالشيء الذي وجب فعله سمي أمرًا، وإذا تعلق بالشيء الذي حرم فعله سمي نهيًا، وإن تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء وطلب، سمي خبرًا واستخبارًا؛ فهذه أسامي الكلام من جهة متعلقاته كأسامي الرب -تعالىٰ- من جهة أفعاله». [«**نهاية الإقدام**»، (ص٢٧٨-٢٨٠)].

فنسبة الشيخ سفر إلىٰ الأشاعرة القولَ بأنَّ الكلام لا يوصف بالخبر ولا بالإنشاء هذا بناء علىٰ أنَّهم يجعلون هذا الاختلاف علىٰ الحقيقة ليس راجعًا إلىٰ حقيقة الكلام؛ بل إلىٰ مُتعلَّقه، وذلك للخروج من =

. . . . . .

= الإشكال سالف الذكر، وقد أقر الآمدي صراحة بهذا فقال: «لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة؛ فلا سبيل إلىٰ توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلًا، ولا يلزم منه دفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته». [«**الأبكار**»، (١/ ٣٩٩)]؛ إلَّا أنَّ هذا الكلام منهم إنَّما هو حينما يحاولون توجيه هذا التناقض، لكن عند التقرير؛ فإنَّهم يصفون كلام الله بأنَّه أمر ونهي وخبر، بل إنَّ الجويني وهو يرد علىٰ هذا الإشكال قد أكد علىٰ صحة وصف الكلام بهذه الصفات فقال: «والصحيح ما ارتضاه شيخنا من أنَّ الكلام الأزلي لم يزل متصفًا بكونه أمرًا نهيًا خبرًا، والمعدوم علىٰ أصله، مأمور بالأمر الأزلي علىٰ تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه علىٰ صفة الاقتضاء ممَّن سيكون إذا كانوا». [«**الإرشاد**»، (ص١٢٠)]. وهذا هو ما دعا البعض إلىٰ تخطئة الدكتور سفر في نسبة هذا الكلام للأشاعرة؛ إلَّا أنَّ القول بوحدة الكلام مع إثبات أنَّ الكلام أمر ونهي وخبر مشكل جدًّا ممَّا دعا الآمدي لأنْ يقول: «والحق أنَّ ما أوردوه من الإشكال علىٰ القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلىٰ التعلقات، والمتعلقات؛ فمشكل! وعسىٰ أن يكون عند غيري حله. ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلىٰ القول بأنَّ كلام الله -تعالىٰ- القائم بذاته خمس صفات مختلفة. وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء». [«**الأبكار**»، (ص٤٠٠)]. «وقد ذكر الرازي في «**نهاية العقول**» أنَّ الأشعرية اتفقوا علىٰ أنَّه واحد؛ إلَّا ما ينقل عن بعض قدمائهم من التعدد، وقال: إنَّه لا يوجد دليل للجمهور علىٰ وحدة الكلام، فبقيت المسألة بلا دليل!». [«**فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**» للزركان، (ص٣٢٩)]. ويقول السنوسي في «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٢٣٥): «وأمَّا الكلام؛ فالذي عليه =

واستدلوا بالبيت المنسوب للأخطل النصراني:

إنَّ الـكـلام لـفـي الـفـؤاد وإنَّـمـا

جعـل الـلـسـان علىٰ الـفـؤاد دلـيـلا[1]

أمَّا الكتب المُنزَّلة ذات الترتيب، والنظم، والحروف -ومنها القرآن-؛ فليست هي كلامه -تعالىٰ- علىٰ الحقيقة[2]،

= أهل السنة أنَّه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات العلم، وهو مع وحدته وقِدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام، وليس كل واحد من هذه معنىٰ يقوم بالذات ليس هو الآخر، بل عين أمره -تعالىٰ- هو عين نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من معاني الكلام».

(١) **في الحقيقة الذي يظهر لي أنَّهم لم يستدلوا بهذا البيت، وإنَّما أوردوه علىٰ جهة الاستئناس، وإنَّما دليلهم الحقيقي هو الاستحالة العقلية، كما سبق بيانه. قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوىٰ»**، (٧/ ١٣٨): «فمن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنَّهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروىٰ عن محمد بن الخشاب». [**قلت (أحمد)**: هو أبو محمد الخشاب من نحاة العراق وقد أورد نص كلامه الذهبي في «**العلو**»]. وقال بعضهم: «**إنَّ البيان لفي الفؤاد**»، ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجناه في الصحيحين عن النبي؛ لقالوا هذا خبر واحد، ويكون ممَّا اتفق العلماء علىٰ تصديقه، وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول؛ فكيف يثبت به أدنىٰ شيء من اللغة؛ فضلًا عن مسمىٰ الكلام؟!».

(٢) قال الشهرستاني في «**نهاية الإقدام**»: «قالت الأشعرية: أنتم أول من =

بل هي عبارة عن كلام الله النفسي، والكلام النفسي شيء واحد في ذاته، لكن إذا جاء التعبير عنه بالعبرانية؛ فهو: «توراة»، وإن جاء بالسريانية؛ فهو: «إنجيل»، وإن جاء بالعربية؛ فهو: «قرآن»؛ فهذه الكتب كلها مخلوقة، ووصفها بأنَّها كلام الله مجازٌ؛ لأنَّها تعبير عنه[1].

= خالف هذا الإجماع؛ فإن عندكم كلام الله -تبارك وتعالىٰ- حروف وكلمات أحدثها في محل، وكما وجدت فنيت، والذي كتبناه بأيدينا فِعْلنا، والذي قرأناه بألسنتنا كَسبنا، وكذلك نُثاب علىٰ فعل ذلك، ونُعاقب علىٰ تركه؛ فليس الكلام الذي بين أظهرنا كلام الله، وما كان كلامًا لله؛ فليس بين أظهرنا، ولا كان دليلًا ومعجزة، ولا قرأناه ولا سمعناه؛ بل الذي نقرأه مثل ذلك أو حكاية عن ذلك كمن يروي شعر امرئ القيس بعد موته».

(١) اختلف الأشاعرة في هل يقال: إنَّ القرآن كلام الله علىٰ الحقيقة، أم أنَّه عبارة عنه، وإطلاقه علىٰ الكلام تجوزا؟ فمِمَّن قال إنَّه كلام الله علىٰ الحقيقة: الباقلاني في «**الإنصاف**»، (ص٧١): «ولا يجوز أن يُقال: كلام الله عبارة ولا حكاية». وقال أيضًا «**الإنصاف**»، (ص١١٠): «وإنَّه لا يُقال كلامه حكاية، ولا عبارة، ولا إنِّي أحكي كلام الله، ولا إنِّي أعبر كلام الله، بل نقول: نتلو كلام الله، ونقرأ كلام الله، ونكتب كلام الله، ونحفظ كلام الله». ويقول الجويني في «**الإرشاد**»، (ص١١١): «الطريقة المرضية عندنا أنَّ العبارات تسمىٰ كلامًا علىٰ الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كلام . . . ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمىٰ كلامًا تجوُّزًا». ويظهر جليًّا من كلام الجويني أنَّ القرآن عندهم عبارة عن كلام الله، =

واختلفوا في القرآن خاصة؛ **فقال بعضهم**: «إنَّ الله خلقه أولًا في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائف إلىٰ سماء الدنيا؛ فكان جبريل يقرأ هذا الكلام المخلوق، ويبلغه لمحمد ﷺ».

وقال آخرون: «إنَّ الله أفهم جبريل كلامه النفسي، وأفهمه جبريل لمحمد ﷺ؛ فالنزول نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال»؛ لأنهم ينكرون علو الله[1].

= لكن هل تسمىٰ هذه العبارات كلامًا حقيقيًّا أم هو كلام مجاز؟ اختار هو الأول، ونقل عن أصحابه الثاني. [انظر: «**عقائد الأشاعرة**»، (ص١٧٦)].

وقال السنوسي في «**شرح أم البراهين**»، (ص١٤٨، ١٤٩): «وهو الذي عبر عنه بالنظم المعجز المسمىٰ أيضًا بكلام الله -تعالىٰ- حقيقة لغوية لوجود كلامه ﷻ فيه بحسب الدلالة لا بالحلول وسماه قرآنا أيضًا».

ومن نفائس القول ما قاله الشهرستاني من أئمة الأشاعرة في «**نهاية الإقدام**»، (ص٣١٣): «فأبدع الأشاعرة قولًا ثالثًا، وقضىٰ بحدوث الحروف، وهو خرق للإجماع= وحكم بأنَّ ما نقرؤه كلام الله مجازًا لا حقيقة وهو عين الابتداع ...». قال البيهقي في كتابه «**الأسماء والصفات**»، (٢/ ٢٥): «**وَكَلَامُ اللهِ -تعالىٰ- وَاحِدٌ لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ، فَبِأَيِّ لِسَانٍ قُرِئَ كَانَ قَدْ قُرِئَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَىٰ؛ إِلَّا أَنَّهُ إِنَّما يُسَمَّىٰ تَوْرَاةً إِذَا قُرِئَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ، وإِنَّما يُسَمَّىٰ إِنْجِيلًا إِذَا قُرِئَ بِالسُّرْيَانِيَّةِ، وإِنَّما يُسَمَّىٰ قُرْآنًا إِذَا قُرِئَ بِالْعَرَبِيَّةِ** عَلَىٰ اللُّغَاتِ السَّبْعِ الَّتِي أَذِنَ صَاحِبُ الشَّرْعِ فِي قِرَاءَتِهِ عَلَيْهِنَّ؛ لِنُزُولِهِ عَلَىٰ لِسَانِ جِبْرِيلَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- عَلَىٰ تِلْكَ اللُّغَاتِ دُونَ غَيْرِهِنَّ؛ وَلِمَا فِي نَظْمِهِ مِنَ الْإِعْجَازِ».

(١) «**شرح الباجوري علىٰ الجوهرة**»، (ص٩٥).

ثم اختلفوا في الذي عبر عن الكلام النفسي بهذا اللفظ والنظم العربي من هو؟

فقال بعضهم: «هو جبريل». وقال بعضهم: «بل هو محمد ﷺ».

واستدلوا بمثل قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ في سورتَيِ الحاقة، والانشقاق، حيث أضافه في الأولىٰ إلىٰ محمد ﷺ، وفي الأخرىٰ إلىٰ جبريل بأنَّ اللفظ لأحد الرسولين: جبريل، أو محمد، وقد صرَّح الباقلاني بالأول، وتابعه الجويني.

قال شيخ الإسلام: «وفي إضافته -تعالىٰ- إلىٰ هذا الرسول تارة، وإلىٰ هذا تارة: دليل علىٰ أنَّه إضافة بلاغ وأداء، لا إضافة إحداث لشيء منه، وإنشاء، كما يقول بعض المبتدعة الأشعرية، من أن حروفه ابتداء جبريل أو محمد، مضاهاة منهم في نصف قولهم لمن قال إنَّه قول البشر من مشركي العرب!»[1].

وعلىٰ القول أنَّ القرآن الذي نقرؤه في المصاحف مخلوق سار الأشاعرة المعاصرون وصرحوا، فكشفوا بذلك ما أراد

---

(١) «**مجموع الفتاوىٰ**». (س). **قلت (أحمد)**: هو فيه (٢/ ٥٠).

شارح الجوهرة[1] أن يستره حين قال[2]: «يمتنع أن يقال إنَّ القرآن مخلوق؛ إلَّا في مقام التعليم»[3].

*** السادس- القدر:**

أراد الأشاعرة هنا أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية؛ فجاءوا بنظرية الكسب، وهي في مآلها جبرية خالصة؛ لأنَّها تنفي أي قدرة للعبد أو تأثير[4] أمَّا حقيقتها النظرية الفلسفية؛

---

(١) قال الباجوري في «**شرح الجوهرة**»، (ص٩٤): «مذهب أهل السنة -أي: الأشاعرة- أنَّ القرآن بمعنىٰ الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنىٰ اللفظ نقرؤه فهو مخلوق».

(٢) (ص٩٥).

(٣) عن القرآن عندهم انظر: «**الإنصاف**»، (ص٩٦، ٩٧) وما بعدها، «**الإرشاد**»، (ص١٢٨-١٣٧)، «**أصول الدين**»، (ص١٠٧)، «**المواقف**»، (ص٢٩٣)، و«**شرح الباجوري علىٰ الجوهرة**»، (ص٦٤-٦٦، ٨٤)، و«**متن الدردير**»، (ص٢٥) من «**مجموع مهمات المتون**»، «**التسعينية**» [لشيخ الإسلام]، وقد استغرق موضوع الرد عليهم في القرآن أكثر مباحثها ومن أعظمها وأنفسها ما ذكره في الوجه السابع والسبعين فليراجع (س). وقال الدواني في «**شرح العضدية**»، (ص١١٣): «ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، وإنَّما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه».

(٤) **يقوم مذهب الأشاعرة علىٰ أصلين متناقضين، الأول**: نفي تأثير قدرة العبد في فعله، وذلك لأنَّ إثبات التأثير يتعارض عندهم مع القول بأنَّ الله خالق أفعال العباد، **والثاني**: إثبات قدرة العبد علىٰ فعله، =

فقد عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهمها فضلًا عن إفهامهما لغيرهم ولهذا قيل:

ممَّا يقال ولا حقيقة تحته
معقولة تدنوا إلىٰ الأفهام
الكسب عند الأشعري، والحال
عند البهشمي، وطفرة النظام[1]

ولهذا قال الرازي الذي عجز هو الآخر عن فهمها: «إنَّ الإنسان مجبور في صورة مختار!»[2].

أمَّا البغدادي؛ فأراد أن يوضحها؛ فذكر مثالًا لأحد أصحابه في تفسيرها شبه فيه اقتران قدرة الله بقدرة العبد مع نسبة الكسب إلىٰ العبد «بالحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر علىٰ حمله منفردًا به، فإذا اجتمعا جميعًا علىٰ حمله

= وذلك حتىٰ يثبت التكليف، وللضرورة التي يجدها كل واحد في نفسه من التفريق بين الأفعال الاختيارية، والأفعال الضرورية؛ لذا جاءوا بنظرية الكسب وحقيقته: إثبات لقدرة العبد علىٰ فعله دون أن يكون لها تأثير في فعله، **واختلف الأشاعرة في موقفهم من نظرية الكسب**: فبين منتصر لها قائل بها، وهم عامة الأشاعرة، وبين معارض لها مصرح بالجبر كالرازي، وبين معارض لها مثبت لتأثير قدرة العبد في فعله كالجويني.

(١) انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٨/ ١٢٨).

(٢) انظر هذا المعنىٰ في: «**المطالب العالية**»، (٩/ ٢١-١٠٠).

كان حصول الحمل بأقواهما، ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا»[1]!!

وعلىٰ مثل هذا المثال الفاسد يعتمد الجبرية، وبه يتجرأ القدرية المنكرون؛ لأنَّه لو أنَّ الأقوىٰ من الرجلين عذب الضعيف وعاقبه علىٰ حمل الحجر؛ فإنَّه يكون ظالمًا باتفاق العقلاء؛ لأنَّ الضعيف لا دور له في الحمل، وهذه المشاركة الصورية لا تجعله مسؤولًا عن حمل الحجر.

والإرادة عند الأشاعرة معناها: المحبة، والرضا، وأولوا قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ بأنَّه لا يرضاه لعباده المؤمنين! فبقي السؤال واردًا عليهم: وهل رضيه للكافرين أم فعلوه وهو لم يرده[2]؟

---

(١) «**أصول الدين**» للبغدادي، (ص١٣٣-١٣٤).

(٢) يوضح لنا موقف الأشاعرة هنا توضيحًا كافيا المكلاتي في كتابه «**الباب العقول**»، (ص٢٨٦) قائلًا: «اعلموا وفقكم الله أنَّ مذهب أهل الحق: أنَّ كل حادث مراد لله -تعالىٰ- حدوثه، ولا تختص مشيئة الباري بصنف من الحوادث، دون صنف؛ بل هو -تعالىٰ- مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها، وشرها، نفعها، وضرها. ثم من الأشعرية من أطلق ذلك عاما، ولم يطلقه تفصيلا. فإذا سئل عن الكفر، هل هو مراد له -تعالىٰ- وتقدس عن الخصوص؟ لم يطلق ذلك لما فيه عنده من إيهام الزلل، لأن السابق إلىٰ بادئ الرأي أن كل ما يريده الله -تعالىٰ- يأمر به، ويحرض عليه. قالوا: وكثير من الألفاظ تطلق علىٰ جهة العموم، =

وفعلوا بسائر الآيات مثل ذلك. ومن هذا القبيل كلامهم في الاستطاعة[1].

= ولا يجوز إطلاقها علىٰ جهة الخصوص، ومثال ذلك، قول القائل: العالم بما فيه لله -تعالىٰ-، ولا خلاف في جواز إطلاق ذلك، ولو قال قائل: الزوجة لله -تعالىٰ-، والولد لله؛ لكان هذا الإطلاق محرمًا إجماعًا، وصار بعض الأشعرية إلىٰ جواز إطلاق ذلك معمَّمًا ومخصَّصًا، ومجملًا، ومفصلًا. وممَّا اختلفت الأشعرية في إطلاقه أيضًا «الرضا»، «والمحبة»، مثال ذلك قول القائل: هل يحب الله كفر الكافرين ويرضاه؟ فمنهم من جوز إطلاق ذلك، ومنهم من لم يجوزه، والذين صاروا من الأشعرية إلىٰ جواز إطلاق ذلك تحزبوا حزبين: فمنهم من قال: «المحبة والرضا» بمعنىٰ الإرادة، وقالوا علىٰ موجب ذلك: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدًا؛ فإنَّها محبة ورضا، وإذا تعلقت بنعمة لا تنال عبدًا؛ فإنَّها تسمىٰ سخطًا. وقال الحزب الثاني: «المحبة والرضا»، يعبر بهما عن أنعام الله -تعالىٰ- وأفضاله، وهما من صفات أفعاله عندهم، قالوا: وإذا قال القائل ... أحب الله العبد، فليس المراد: تحننا عليه، بل المراد إنعامه علىٰ عبده، ومحبة العبد لربه إذعانه له، وانقياده إلىٰ طاعته؛ فإنَّه -تبارك وتعالىٰ- يستحيل أن يميل، أو يمال إليه، فالذين جوزوا إطلاق ذلك قالوا: الرب -تعالىٰ- يحب الكفر، ويرضاه كفرًا معاقبًا عليه؛ فهذا مذهب أهل الحق».

(١) قال الشريف الجرجاني في «**التعريفات**»، (١/ ١٩): «الاستطاعة: هي عرض يخلقه الله -تعالىٰ- في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية. الاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة: متقاربة في المعنىٰ في اللغة، وأمَّا في عرف المتكلمين؛ فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك». **ويقول الأشاعرة**: أنَّ استطاعة العبد مقارن =

والحاصل: أنَّهم في هذا الباب خرجوا عن المنقول والمعقول، ولم يعربوا عن مذهبهم، فضلًا عن البرهنة عليه[1]!

*** السابع- السببية وأفعال المخلوقات:**

ينكر الأشاعرة الربط العادي بإطلاق، وأن يكون شيء يؤثر في شيء[2]، وأنكروا كلَّ «باء سببية» في القرآن، وكفَّروا

= لفعله لا تتقدَّم ولا تتأخَّر وما يفعله الإنسان بها؛ فهي كسب له وهي من الله، ولا يثبت جمهور الأشاعرة سوىٰ هذه الاستطاعة، بينما يثبت الرازي الاستطاعة بمعنىٰ آخر: وهو عبارة عن سلامة الأعضاء، وعن المزاج المعتدل، وبهذا المعنىٰ تكون الاستطاعة حاصلة قبل حصول الفعل؛ إلَّا أنَّها لا تكفي في حصول الفعل. [انظر: «**شرح المعالم**»، (ص٣٩٥-٣٩٨)].

(١) «**الإنصاف**»، (ص٤٥، ٤٦)، بهوامش الكوثري، «**الإرشاد**»، (ص٨٧-٢٠٣)، «**أصول الدين**»، (ص١٣٣)، «**نهاية الإقدام**»، (ص٧٧)، و«**المواقف**»، (ص٣١١)، و«**شفاء العليل**»، (ص٢٥٩-٢٦١) (س).
قلت (أحمد): وانظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٣٠/ ١٣٩)، و«**منهاج السنة النبوية**»، (٢/ ١٠٧-١٢٠)، و«**درء تعارض العقل والنقل**»، (٥/ ٤٢-٢٥٠)، و(٨/ ٣٢٠)، و«**الصفدية**»، (١/ ١٤٨-١٥٥).

(٢) **يثبت الأشاعرة الربط العادي، ولكن علىٰ وجه عدم التأثير**؛ فلتنتبه؛ يقول الدواني في «**شرح العضدية**»، (ص٦٢): «ومن البين أنَّ الأشعري لا ينكر أنَّ لبعض الأشياء لزومًا عقليًّا مع بعض، مع أنَّ الكل مستند عنده إلىٰ الله -تعالىٰ-، وكيف ينكر أحد من العقلاء أنَّ العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر ... وإنَّما ينكر التوقف علىٰ غير =

وبدَّعوا مَن خالفهم، ومأخذهم فيها هو مأخذهم في القدر، فمثلًا عندهم: من قال: «إنَّ النار تحرق بطبعها»، أو: «هي علة الإحراق»؛ فهو كافرٌ مشرك؛ لأنَّه لا فاعل عندهم إلَّا الله مطلقًا! حتىٰ إنَّ أحد نحاة الأندلس[1] من دولة الموحدين التومرتية الأشعرية هدم «نظرية العامل» عند النحاة مُدَّعيًا أنَّ الفاعل هو الله!

قالوا: إنَّ الأسباب علاقات لا موجبات، حتىٰ إنَّهم يقولون: «الرجل إذا كسر الزجاجة ما انكسرت بكسره، وإنَّما انكسرت عند كسره»، و«النار إذا أحرقت ما تحرق ما احترق بسببها، وإنَّما احترق عندها لا بها»؛ «فالإنسان إذا أكل حتىٰ شبع، ما شبع بالأكل، وإنَّما شبع عند الأكل»[2].

= إرادة الله -تعالىٰ-، فكل ما يمكن تعلق إرادة الله -تعالىٰ- به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره -تعالىٰ- فيه علىٰ غيره».

(١) هو ابن مضاء القرطبي وكتابه: «**الرد علىٰ النحاة**» نشرته دار المعارف بتحقيق الدكتور شوقي ضيف.

(٢) يقول السنوسي في «**شرح أم البراهين**»، (ص٢١٩): «**وكما أنَّ هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلًا في فعل من الأفعال** كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها، **بل الله -تعالىٰ- أجرىٰ العادة اختيارًا منه -جل وعز- بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها**، وقس علىٰ هذا ما يوجد من القطع عند السكين، والألم عند الجوع، والشبع عند الطعام، والري =

. . . . . .

= والنبات عند الماء، والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما، والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما، وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه، وبالعكس ونحو ذلك ممَّا لا ينحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله -تعالىٰ- بلا واسطة البتة، وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها».

يقول أبو حامد الغزالي في تقرير موقفه وموقف الأشاعرة من السببية: «**الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا، وبين ما يعتقد مسببًا، ليس بالضرورة عندنا**، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلىٰ كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله -سبحانه -يخلقها علىٰ التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرًّا إلىٰ= جميع المقترنات». [«**تهافت الفلاسفة**» للغزالي، (ص٢٣٨)].

ووجه التعارض عند الأشاعرة بين إثبات السببية وبين توحيد الله -تعالىٰ- وإثبات المعجزات أنَّ القول بالسببية لا يفهم منه عندهم إلَّا الجزم بضرورة التلازم بين السبب والمسبب، وأنَّ ذلك التلازم يعود عند من يثبته إلىٰ ذات المسبب، فيلزم منه تقييد قدرة الله -تعالىٰ-؛ لأنَّ وجود السبب إذا كان مقتضيًا لوجود المسبب لذات السبب لم يكن الله =

. . . . . .

= خالقًا لذلك المسبب؛ لأنَّ وجوده حينئذٍ إنَّما تحقق من جهة اقتضاء السبب له، وهذا مناقض لتوحيد الله -تعالىٰ-، وأنَّه وحده الخالق للمخلوقات، وأنَّ هذا المخلوق كان يمكن ألا يوجد، وأن وجوده تحقق فلا بُدَّ أن يتعلق بقدرة الله -تعالىٰ-، وأن إرادة الله -تعالىٰ- هي التي رجحت وجوده علىٰ عدمه. ويشرح الدكتور سليمان دنيا موقف الأشاعرة من هذه المسألة فيقول: «تتابع الأشياء لا دليل فيه عندهم علىٰ تبعية الثاني للأول؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّهما معًا ناشئان عن شيء واحد اقتضىٰ وجودهما علىٰ هذا النحو من التتابع، فالتتابع نفسه معلول عند الغزالي والأشاعرة، لكن معلولية السابق واللاحق، ومعلولية تتابعهما ليس يعني بالضرورة التي لا تتخلف؛ لأنَّ كل ذلك معلول لإرادة حرة، وما يكون معلولًا لإرادة حرة لا يكون حتمي الوقوع». [«**التفكير الفلسفي الإسلامي**»، د. سليمان دنيا، (ص١٨٧، ١٨٨)]. **ويقول ابن رشد في رده علىٰ الغزالي**: «الأسباب الذاتية لا يفهم الموجود إلَّا بفهمها؛ فإنَّه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ولا شيئًا واحدًا، لأن ذلك الواحد يسأل عنه، هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك، فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة، صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العد». [«تهافت التهافت»، لابن رشد، (ص٥٠٥، ٥٠٦)]. **وقال أبو محمد بن حزم**: «ذهبت =

. . . . . .

= الأشعرية إلىٰ إنكار الطبائع جملة، وقالوا ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلًا، وقالوا إنَّما حدث حر النار جملة، وبرد الثلج عند الملامسة . . . وهذا المذهب الفاسد حداهم إلىٰ أن سموا ما تأتىٰ الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- من الآيات المعجزات خرق العادة؛ لأنَّهم جعلوا = امتناع شق القمر، وشق البحر، وامتناع إحياء الموتىٰ، وإخراج ناقة من صخرة، وسائر معجزاتهم إنَّما هي عادات فقط. قال أبو محمد: معاذ الله من هذا، ولو كان ذلك عادته لما كان فيها إعجاز أصلًا؛ لأنَّ العادة في لغة العرب: الدأب والدين والديدن والهجيري، ألفاظ مترادفة علىٰ معنىٰ واحد وهي في أكثر استعمال الإنسان له ممَّا لا يؤمن تركه إياه، ولا ينكر زواله عنه، بل هو ممكن وجود غيره ومثله، بخلاف الطبيعة، التي الخروج عنها ممتنع . . . وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة، خلقها الله ﷻ فرتب الطبيعة علىٰ أنَّها لا تستحيل أبدًا، ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنًا له التصرف في العلوم والصناعات إن لم يعترضه آفة، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك، وكطبيعة البر ألا ينبت شعيرًا ولا جوزًا وهكذا كل ما في العالم. والقوم مقرون بالصفات، وهي الطبيعة نفسها؛ لأنَّ من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي به، لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله، وسقوط الاسم عنه، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلًا، وبطل اسم الخمر عنها، وكصفات الخبز واللحم التي إذا زالت عنها صارت زبلا، وسقط اسم الخبز واللحم عنها، وهكذا كل شيء له صفة ذاتية». [«**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» ابن حزم، (٥/ ١٤-١٦)].

ومن قال عندهم: «إنَّ النار تحرق بقوة أودعها الله فيها؛ فهو مبتدع ضال!»[1]. قالوا: «إنَّ فاعل الإحراق هو الله، ولكن فعله يقع مقترنًا بشيء ظاهري مخلوق»؛ فلا ارتباط عندهم بين سبب ومسبب أصلًا، وإنَّما المسألة اقتران كاقتران الزميلين من الأصدقاء في ذهابهما وإيابهما[2].

---

(١) قال البيجوري في «**تحفة المريد**»، (ص١٦٧): «ومنها يعلم بطلان دعوىٰ أن شيئًا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع . . . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلىٰ الكفر؛ فإنَّه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها علىٰ خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازمًا عاديًا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي -إن شاء الله تعالىٰ-، فالفرق في ذلك أربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي».

(٢) اضطربت أقوال الأشاعرة علىٰ أكثر من قول في مسألة تأثير قدرة العبد في فعله ومثله تأثير الأسباب في مسبباتها، **فالقول الأول**: ما حكاه الشيخ وهو قول جمهورهم، وما استقر عليه المذهب عند المتأخرين، **والقول الثاني**: أنَّ الفعل يقع بتأثير قدرتين: قدرة الله وقدرة العبد، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، **والقول الثالث**: أنَّ الفعل واقع بقدرة الله -تعالىٰ-، وكونه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد وهو قول الباقلاني ولا فرق في الحقيقة بينه وبين القول الأول، **والقول** =

ومن متونهم في العقيدة:

والفعل في التأثير ليس إلا
للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة
فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة
فذاك بدعي فلا تلتفت[1]

والغريب أنَّ هذا هو مذهب ما يسمىٰ بالمدرسة الوضعية من المفكرين الغربيين المحدثين ومن وافقهم من ملاحدة العرب، وما ذاك إلَّا لأنَّ الأشاعرة والوضعيين كلاهما ناقل عن الفكر الفلسفي الإغريقي[2].

= الرابع: أنَّ الفعل يقع بقدرة العبد لكن علىٰ وفق مشيئة الله -تعالىٰ- وهو آخر قولي إمام الحرمين. [انظر: «**المحصل**»، (ص٤٥٥)، و«**المواقف**»، (ص٣١٢)، و«**شرح المعالم**»، (ص٣٧٦، وما بعدها)، و«**حاشية الدسوقي**»، (ص٢٢٠)].

(١) من متن «**الخريدة البهية**» للشيخ أحمد الدردير رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٢) المصادر السابقة في القدر، و«**شرح الكبرىٰ**»، (ص١٨٤)، و«**شرح أم البراهين**»، (١١، ٨٠-٨١)، و«**منظومة الدردير**»، (ص٢٤٠) وقد أفردناها عن القدر؛ لأنَّهم يفردونها، وقد يقدمونها باعتبارها من قضايا الإيمان والكفر! وعن المدرسة الوضعية. [انظر: «**المنطق الوضعي**» زكي نجيب محمود، فهو أحدهم] (س).

*** الثامن- الحكمة الغائية:**

ينفي الأشاعرة قطعًا أن يكون لشيء من أفعال الله -تعالىٰ- علة مشتملة علىٰ حكمة تقضي إيجاد الفعل أو عدمه، وهذا نص كلامهم تقريبًا[1]، وهو رد فعل لقول المعتزلة بالوجوب علىٰ الله، حتىٰ أنكر الأشاعرة كل «لام تعليل» في القرآن، وقالوا: إنَّ كونه يفعل شيئًا لعلة ينافي كونه مختارًا مريدًا، وهذا الأصل تسميه بعض كتبهم «نفي الغرض عن الله»[2].

ويعتبرونه من لوازم التنزيه، وجعلوا أفعاله -تعالىٰ- كلها راجعة إلىٰ محض المشيئة، ولا تعليق لصفة أخرىٰ -كالحكمة مثلًا- بها[3]، ورتَّبُوا علىٰ هذا أصولًا فاسدة، كقولهم بجواز أن يخلد الله في النار أخلص أوليائه، ويخلد في الجنة أفجر

(١) قال الآمدي في «**غاية المرام**»، (ص٢٢٤): «مذهب أهل الحق أن الباري -تعالىٰ- خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه».

(٢) وللدمنهوري -من علمائهم- رسالة مخطوطة بعنوان: «تنزيه أفعال الله عن الأغراض».

(٣) انظر: «الأربعين» للرازي، (ص٢٤٩-٢٥١).

الكفار[1]، وجواز التكليف بما لا يطاق ونحوها[2].

وسبب هذا التأصيل الباطل: عدم فهمهم ألَّا تعارض بين المشيئة والحكمة، أو المشيئة والرحمة، ولهذا لم يثبت الأشاعرة الحكمة مع الصفات السبع[3]، واكتفوا بإثبات

---

(١) وذلك بناء علىٰ أنَّه -سبحانه -لا يجب عليه شيء وأنه منزه عن الأغراض، وهذا الكلام إنَّما هو من ناحية الجواز، أما وقوعه فهو مستحيل لأنَّ الله أخبرنا بذلك، وهذا بناء علىٰ قاعدتهم في التحسين والتقبيح.

(٢) جمهور الأشاعرة علىٰ جواز التكليف بما لا يطاق، وخالف بعضهم، يقول الآمدي في «**أبكار الأفكار**»، (٢/ ١٧٥): «نقل عن الشيخ أبي الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ في بعض الأقوال أنَّه قال: لا يجوز التكليف بالمحال، كالجمع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه: كأمر الزمِن بالقيام، ونحوه. والذي إليه ميله في أكثر أقواله، الجواز؛ وهو لازم علىٰ مذهبه؛ ضرورة اعتقاده: أنَّ الاستطاعة لا تكون إلَّا مع الفعل، مع تقدم التكليف بالفعل علىٰ الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل؛ فيكون العبد مكلفًا بفعل غيره وإلىٰ هذا مال أكثر أصحابه . . . **ومن أصحابنا**: من مال إلىٰ القول الأول: وهو امتناع التكليف بالمحال. وهو مذهب البصريين، وأكثر البغداديين. ثم اختلف القائلون من أصحابنا؛ في جواز التكليف بما لا يطاق عقلا في وقوعه: فمنهم من أثبته، ومنهم من لم يثبته. وأجمعت الأمة علىٰ جواز التكليف بما علم الله -تعالىٰ- أنَّه لا يكون عقلًا، وعلىٰ وقوعه شرعًا: كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنَّه لا يؤمن: كأبي جهل وغيره خلافا لبعض الثنوية».

(٣) سبق نقل ما يفيد نفيهم أن الله يفعل الشيء لحكمة، ولكن لاستشعار =

الإرادة، مع أنَّ الحكمة تقتضي الإرادة والعلم وزيادة، حتىٰ إنَّ من المعاصرين من أضافها مثل سعيد حوىٰ[1].

*** التاسع- النبوات:**

يختلف مذهب الأشاعرة عن مذهب أهل السنة والجماعة في النبوات اختلافًا بعيدًا؛ فهم يقررون أنَّ إرسال الرسل راجع

= خطر المسألة فإنهم يجعلون الحكمة بمعنىٰ علمه بالأشياء، وقدرته علىٰ إحكامها وإتقانها، يقول الآمدي في «**أبكار الأفكار**»، (٢/ ١٥٧): «والجواب: أنا لا ننكر كون الله -تعالىٰ- حكيمًا في فعله؛ ولكن ذلك يتحقق فيما يتقنه في صنعه؛ وتحققه علىٰ وفق علمه به، وإرادته، ولا يتوقف ذلك علىٰ أن يكون له في فعله غرض وغاية، والعبث إنَّما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه. أن لو كان فعله ممَّا يطلب فيه الغرض؛ وهو محل النزاع، وتقبيح صدور ما لا غرض فيه من الباري -تعالىٰ- فمبني علىٰ فاسد أصولهم بالتحسين، والتقبيح الذاتي، وقياس الغائب علىٰ الشاهد وقد أبطلناه فيما تقدم».

(١) انظر: «**المواقف**»، (ص٣٣١)، «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٢٢، ٤٢٣)، و«**شرح أم البراهين**»، (ص٣٦)، و«**النبوات**»، (ص١٦٣-٢٣٠)، و«**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٦/ ٢٩٩)، وقد أطال ابن القيم في رد شبه الأشاعرة في «**شفاء العليل**»: انظر مثلًا من (٣٩١ إلىٰ ٥٢١)، حيث رد عليهم من (٣٦) وجهًا و«**منهاج السنة**»، (١/ ١٢٨) الطبعة القديمة، «الله ﷻ»، (ص٩٠)، وقد ذكر الحكمة ضمن الظواهر ولم يذكرها ضمن الصفات (س). **قلت (أحمد)**: وانظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٨/ ٨٨-٩٣).

للمشيئة المحضة -كما في الفقرة السابقة-، ثم يقررون أنَّه لا دليل علىٰ صدق النبي إلَّا المعجزة[1]، ثم يقررون أنَّ أفعال

(١) قال الباقلاني في «**الإنصاف**»، (ص٥٤): «يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنَّما يثبت بالمعجزات». ويقول في نفس المعنىٰ أيضًا: «وقد اتفق علىٰ أنَّه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلَّا الآيات المعجزة». [«**البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والسحر والنارنجات**» للباقلاني، (ص٣٨)]. وقال الجويني في «**الإرشاد**»، (ص٣٣١): «فصل: لا دليل علىٰ صدق النبي غير المعجزة. فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل علىٰ صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن؛ فإنَّ ما يقدر دليلًا علىٰ الصدق لا يخلو إما أن يكون معتادًا، وإما أن يكون خارقًا للعادة، فإن كان معتادًا، يستوي فيه البرّ والفاجر، فيستحيل كونه دليلًا، وإن= كان خارقًا للعادة، يستحيل كونه دليلًا دون أن يتعلق به دعوىٰ النبي؛ إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله -تعالىٰ-، فإذا لم يكن بدٌّ من تعلقه بالدعوىٰ، فهو المعجزة بعينها». وفي نفس المعنىٰ يقول التفتازاني: «طريق إثبات النبوة علىٰ الإطلاق علىٰ المنكرين هو المعجزة لا غير». [«**شرح المقاصد**» للتفتازاني، (١٩/٥)]. وانظر: [«**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**» للرازي، (ص٣١٠)]. ومن الأشاعرة من زاد دلائل أخرىٰ لإثبات النبوة: «فذكر الرازي في «**المحصل**»، (ص٤٩١) المعجزات، وذكر من بينها الإخبار بالمغيبات، والثاني: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره . . . وهذه الطريقة اختارها الجاحظ، وارتضاها الغزالي في كتاب «**المنقذ**»، والثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته. وكذا ذكر السنوسي في «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٨٣)، الدلائل المتقدمة. في =

. . . . . .

= حين مال الرازي في «**المطالب العالية**»، (٨/ ٧٤) إلىٰ أنَّ إثبات النبوة بطريق قدرة النبي ﷺ علىٰ تكميل الناقصين، وأنَّها أقوىٰ من طريق المعجزة. وذكر الإيجي في «**المواقف**»، (ص٣٤٩-٣٥٨) المعجزة والاستدلال بأحواله قبل البعثة وإخبار الأنبياء بنبوته وغيرها». [«**عقائد الأشاعرة**»، (ص٣١٠)].

وفي نقض ذلك الحصر يقول ابن أبي العز في «**شرح الطحاوية**» (١/ ١٤٠): «والطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر في تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات، لكن كثيرًا منهم لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات، وقرروا ذلك بطرق مضطربة . . . ولا ريب أنَّ المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات؛ فإنَّ النبوة إنَّما يدعيها أصدق الصادقين، أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلَّا علىٰ أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما، وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوىٰ النبوة، فكيف بدعوىٰ النبوة». إلىٰ أن قال: «ونحن اليوم إذا علمنا بالتواتر من أحوال الأنبياء وأوليائهم وأعدائهم، علمنا يقينًا أنَّهم كانوا صادقين علىٰ الحق من وجوه متعدّدة، **منها**: أنَّهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم، وخذلان أولئك، وبقاء العاقبة لهم. **ومنها**: ما أحدثه الله لهم من نصرهم، إهلاك عدوهم، إذا عرف الوجه الذي حصل عليه، كغرق فرعون، وغرق قوم نوح، وبقية أحوالهم، عرف صدق الرسل. **ومنها**: أنَّ من عرف ما جاء به الرسل من الشرائع وتفاصيل أحوالها، تبين له أنهم أعلم الخلق، وأنه لا يحصل مثل ذلك من كذاب جاهل، وأن فيما جاؤوا به من الرحمة والمصلحة والهدىٰ والخير، ودلالة الخلق علىٰ ما ينفعهم ومنع ما يضرّهم، ما يبين أنه لا يصدر إلا عن راحم بر يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق».

السحرة والكهان من جنس المعجزة[1]؛ لكنها لا تكون مقرونة بإدعاء النبوة والتحدي[2]، قالوا: ولو ادعىٰ الساحر أو الكاهن النبوة لسلبه الله معرفة السحر رأسًا؛ وإلَّا كان هذا إضلالًا من الله، وهو يمتنع عليه الإضلال[3] . . . إلىٰ آخر ما يقررونه ممَّا يخالف المنقول والمعقول، ولضعف مذهبهم في النبوات مع كونها من أخطر أبواب العقيدة؛ إذ كل أمورها متوقفة علىٰ ثبوت النبوة أغروا أعداء الإسلام بالنيل منه، واستطال عليهم الفلاسفة والملاحدة.

والصوفية منهم كالغزالي يفسرون الوحي تفسيرًا قرمطيًّا؛ فيقولون هو انتقاش العلم الفائض من العقل الكلي في العقل الجزئي[4].

---

(١) انظر: «**البيان**» للباقلاني، (ص٩٣، ٩٤)، وانظر نقضه في: «**النبوات**»، (١/ ٦٠٦، وما بعدها).

(٢) انظر: «**الإرشاد**» للجويني، (ص٣٣١). وانظر في إبطال شرط التحدي: «**النبوات**»، (١/ ٦٠٤)، و«**الجواب الصحيح**»، (٦/ ٤٩٦، ٤٠٨، ٣٨٠)، و«**المحلىٰ**» لابن حزم، (١/ ٣٦)، وتأمل ما جاء في «**شرح المقاصد**» للتفتازاني في تعريف المعجزة أنَّها: «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، وعدم المعارضة . . .». [«**شرح المقاصد**» للتفتازاني، (٥/ ١١)].

(٣) انظر: «**البيان**» للباقلاني، (ص٩٤)، وانظر نقض كلامه في «**النبوات**»، لشيخ الإسلام: (١/ ٢٢٦، وما بعدها).

(٤) انظر: «**الإرشاد**»، (ص٣٠٦، ٣٥٦)، و«**نهاية الأقدام**»، (ص٤٦١)، =

أمَّا في موضوع العصمة؛ فينكرون صدور الذنب عن الأنبياء، ويؤولون الآيات والأحاديث الكثيرة تأويلًا مُتعسِّفًا مُتكلِّفًا، كالحال في تأويلات الصفات[1].

= و«**أصول الدين**»، (ص١٧٦)، و«**المواقف**»، (ص٣٥٩-٣٦١)، و«**غاية المرام**»، (ص٣١٨)، «**الرسالة اللدنية**»، (١/ ١١٤-١١٨) من «مجموعة القصور العوالي» (س).

(١) «نهاية الأقدام»، (ص٣٧٠)، «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٤٢٩)، «**غاية المرام**»، (ص٢٣٤)، «**المواقف**»، (ص٣٢٣)، «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٨/ ٤٣٢-٤٣٦)، و«**التسعينية**»، (ص٢٤٧). (س).

اختلف الأشاعرة في هذه المسألة علىٰ أقوال:

(١) رجح بعضهم العصمة مطلقًا، ومن هؤلاء البيجوري في «**تحفة المريد**»، (ص٢٠٠، ٢٠١)، والبغدادي في «**أصول الدين**»، (ص١٦٧، ١٦٨).

(٢) وفصل آخرون في هذه المسألة، فقالوا: «أمَّا قبل النبوة: فقد قال القاضي أبو بكر: لا يمتنع عقلًا ولا سمعًا، أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية وسواء كانت صغيرة، أو كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة علىٰ عصمته فيما قبل ظهوره علىٰ يده؛ بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره، ووافقه عليه أكثر أصحابنا، وكثير من المعتزلة . . . وأما بعد النبوة: فقد اتفق أهل الملل، وأرباب الشرائع علىٰ وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكذب عمدا فيما دلت المعجزة القاطعة علىٰ صدقهم فيه. وذلك في دعوىٰ الرسالة، وما ينهونه من الله -تعالىٰ- إلىٰ الأمة بطريق التبليغ عنه؛ وإلَّا فلو جاز عليهم التقول والتخرص في ذلك عقلًا؛ لأفضىٰ إلىٰ إبطال دلالة المعجزة؛ وهو محال. وهل يجوز =

*** العاشر- التحسين والتقبيح:**

ينكر الأشاعرة أن يكون للعقل والفطرة أي دور في الحكم علىٰ الأشياء بالحسن والقبح، ويقولون مرد ذلك إلىٰ الشرع وحده، وهذا ردُّ فعل مُغالٍ لقول البراهمة والمعتزلة أنَّ العقل يُوجب حسن الحسن وقبح القبيح، وهو مع منافاته للنصوص مكابرة للعقول[1]، وممَّا يترتب عليه من الأصول

= عليهم الغلط في ذلك علىٰ سبيل الذهول، والنسيان، فقد اختلف فيه . . . وأما ما يتعلق بأفعالهم، وأقوالهم: فلا دلالة للمعجزة علىٰ صدقهم فيه، فإمَّا أن يكون كفرًا، أو لا يكون كفرًا. فإن كان كفرًا: فلا يعرف خلاف بين الأئمة في وجوب عصمة الأنبياء عنه . . . وأما ما ليس بكفر: فإمَّا أن يكون من الكبائر، أو لا يكون منها، فإن كان من الكبائر: فقد اتفق المحققون والأئمة علىٰ وجوب عصمتهم من غير نسيان ولا تأويل . . . وأما إن كان فعل الكبيرة علىٰ سبيل النسيان، أو التأويل خطأ؛ فقد اتفق علىٰ جوازه، خلافا للروافض. وأما ما ليس بكبيرة: فإما أن يكون من قبيل ما يلحق فاعله بالأراذل، والسفل، والحكم عليه بالخسة، ودناءة الهمة، وسقوط المروءة كسرقة حبة، أو كسرة ونحوه؛ فالحكم فيه حكم الكبيرة. وأما ما لا يكون من هذا القبيل: كنظرة، أو كلمة سفه نادرة في خصام، ونحو ذلك؛ فهذا ممَّا اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة علىٰ جوازه عمدًا أو سهوًا، خلافًا للشيعة». [«**الأبكار**»، (٤/ ١٤٣-١٤٦)].

(١) **قال شيخ الإسلام**: «وما فعلوه قبل مجيء الرسل كان سيئًا وَقُبْحًا وشرًا، ولكن لا تقوم عليهم الحجة إلَّا بالرسل: هذا هو قول الجمهور. =

. . . . . .

= وقيل: إنَّه لا يكون قبيحًا إلا بالنهي، وهو قول من لا يثبت حَسَنًا ولا قَبيحًا إلا في الأمر والنهي، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلىٰ السُّنة وأصحاب مالك والشافعي وأحمد والقاضي أبي يعلىٰ وأبي الوليد الباجي، وأبي المعالي الجويني وغيرهم، والجمهور من السلف والخلف علىٰ أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسل من الشرك والجاهلية كان أحسن شيئًا قبيحًا وكان شرًّا، ولكنْ لا يستحقون العذابَ إلا بعد مجيء الرسول. ولهذا كان للناس في الشرك والظلم والفواحش ونحو ذلك ثلاثة أقوال، **قيل**: إن قبحها معلوم بالعقل، وإنَّهم يستحقون العذاب علىٰ ذلك في الآخرة، وإن لم يأتهم الرسول، كما يقوله المعتزلةُ، وكثير من أصحاب أبي حنيفة وحكوه عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول أبي الخطاب وغيره. **وقيل**: لا قبح، ولا حسن، ولا شر فيها قبل الخطاب، وإنَّما القبيح ما قيل فيه لا تفعل، والحسن ما قيل فيه افعل، أو ما أذن في فعله، كما تقول الأشعرية، ومن وافقهم، من الطوائف الثلاثة. **وقيل: إنَّ ذلك سيئ وشر وقبيح قبل مجيء الرسول ﷺ، لكن العقوبة إنَّما تستحق بمجيء الرسول. وعلىٰ هذا عامة السلف، وأكثر المسلمين، وعليه يدل الكتاب والسنة** فإن فيهما بيان أن ما عليه الكفار هو شر وقبيح، وسيئ قبل الرسل وإن كانوا لا يستحقون العقوبة إلا بالرسول ﷺ». [انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (١١/ ٦٧٦، ٦٧٧)].

وقال أيضًا: وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع، **أحدها**: أن يكون الفعل مشتملًا علىٰ مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل علىٰ مصلحة العالم، والظلم يشتمل علىٰ فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم =

. . . . . .

= بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنَّه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك = وهذا ممَّا غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح؛ فإنَّهم قالوا: إن العباد يعاقبون علىٰ أفعالهم القبيحة، ولو لم يَبْعث الله إليهم رسولًا. وهذا خلاف النص قال -تعالىٰ-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال -تعالىٰ-: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: آية ١٦٥]، وقال -تعالىٰ-: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَـٰلِمُونَ﴾ [القصص: ٥٩]». وقال -تعالىٰ-: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٨-٩]. وفي «**الصحيحين**» عن النبي ﷺ أنَّه قال: «**ما من أحد أحب إليه العُذْرُ من الله من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين**»، والنصوص الدالة علىٰ أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة ترد علىٰ من قال من أهل التحسين والتقبيح: إن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم». **النوع الثاني**: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهىٰ عن شيء صار قبيحًا، واكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. **والنوع الثالث**: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن به العبد، هل يطيعه أم يعصيه! ولا يكون المراد فعل المأمور به كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ حصل المقصود ففداه بالذبح، وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمىٰ لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمىٰ قال الملك: أمسك عليك مالك فإنَّما ابتليتم، فرضي* عنك، وسخط علىٰ صاحبيك. =

الفاسدة قولهم: إنَّ الشرع قد يأتي بما هو قبيح في العقل؛ فإلغاء دور العقل بالمرة أسلم من نسبة القبح إلىٰ الشرع مثلًا، ومثلوا لذلك بذبح الحيوان؛ فإنَّه إيلام له بلا ذنب، وهو قبيح في العقل، ومع ذلك أباحه الشرع، وهذا في الحقيقة قول البراهمة الذين يحرمون أكل الحيوان، فلمَّا عجز هؤلاء عن رد شبهاتهم، ووافقوهم عليها أنكروا حكم العقل من أصله، وتوهموا أنَّهم بهذا يدافعون عن الإسلام، كما أنَّ من أسباب ذلك مناقضة أصل من قال بوجوب الثواب والعقاب علىٰ الله بحكم العقل ومقتضاه[1].

= فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع، والأشعرية ادّعوا: أن جمع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب. (ا.هـ). [انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٨/ ٤٣٤-٤٣٦). وانظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٨/ ٩٠، ٩١)، و(٣/ ١١٤-١١٦)، و«**شرح النونية**» لابن عيسىٰ، (ص٥٨-٦٤/ ١) و«**مفتاح دار السعادة**»، (٢/ ٣، وما بعدها)، و«**مدارج السالكين**»، (١/ ٢٣١، ٢٣٧).

(١) المصادر السابقة (س). **قلت (أحمد)**: وانظر معها: «**المطالب العالية**» للرازي (٤/ ٤٢٦، وما بعدها)، وما قبلها وتأمل هناك حيرته الشديدة وعدم قدرته علىٰ إقامة الحجة علىٰ مذهب الأشاعرة وتخليصه من اعتراضات المعتزلة وإقراره هو نفسه بذلك . . . قال الجويني في: =

* الحادي عشر- التأويل:

ومعناه المبتدع: «صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلىٰ احتمال مرجوح لقرينة»؛ فهو بهذا المعنىٰ تحريف للكلام عن مواضعه كما قرر ذلك شيخ الإسلام[1]. . . . . .

= «**الإرشاد**»، (ص٢٥٨): «العقل لا يدل علىٰ حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنَّما يتلقىٰ التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام النفس».

(١) **يقول شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوىٰ»**، (٣/ ٦٧): وأمَّا التأويل المذموم والباطل؛ فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه علىٰ غير تأويله ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلىٰ غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك ويدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل ويصرفونه إلىٰ معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه؛ فإن كان الثابت= حقًّا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا كان الثابت مثله. وانظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٣/ ١٦٥، وما بعدها)، و(١٣/ ٢٩٥، ٢٩٦)، و«**الصفدية**»، (١/ ٢٨٩)، و«**التدمرية**» بتحقيق السعوي، (ص٩١).

* **تنبيه مهم:**

يقول شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوىٰ»، (٦/ ٢١): «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدىٰ الآيتين بظاهر الأخرىٰ ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي =

. (١) . . . . . .

وهو أصل منهجي من أصول الأشاعرة، وليس هو خاصًّا بمبحث الصفات، بل يشمل أكثر نصوص الإيمان خاصة ما يتعلق بإثبات زيادته ونقصانه، وتسمية بعض شعبه إيمانًا

= تأويلًا وصرفًا عن الظاهر؛ فلذلك: دلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنَّه تفسير للقرآن بالقرآن ليس تفسيرًا له بالرأي والمحذور إنَّما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم».

ويقول ابن القيم في «الصواعق المرسلة»، (١/ ٢١٩): «ومن تأويل التحريف تأويل القدرية المجوسية نصوص القدر بما أخرجها عن حقائقها ومعانيها وتأويل الجهمية نصوص الصفات بما أخرجها عن حقائقها وأوجب تعطيل الرب ﷻ عن صفات كماله كما عطلته القدرية عن كمال قدرته ومشيئته **فنحن لا ننكر التأويل؛ بل حقيقة العلم هو التأويل والراسخون في العلم هم أهل التأويل، ولكن أي التأويلين فنحن أسعد بتأويل التفسير من غيرنا وغيرنا أشقىٰ بتأويل التحريف منا والله الموفق للصواب**». **قلت**: ومع قيام الدليل الصارف؛ فلا بُدَّ من توفر واستيفاء عدة ضوابط؛ ليكون هذا التأويل صحيحًا فانظر هذه الضوابط في. [«**الصواعق المرسلة**»، (١/ ٣٨٢، وما بعدها)].

(١) **موضع النزاع بين الأشاعرة وغيرهم: تحقيق صحة القرينة من عدمها**، فإذا كانت القرينة صحيحة فصرف اللفظ عن ظاهره ليس تحريفا، وإذا كانت فاسدة فالصرف تحريف. علىٰ أننا نقول إن وجود القرينة مع دلالة اللفظ هو في واقع الأمر الظاهر، والظاهر هنا هو مراد المتكلم، أما جعل المتبادر هو الظاهر فهو من أسباب الغلط في هذا الباب.

ونحوها، وكذا بعض نصوص الوعد والوعيد وقصص الأنبياء خصوصًا موضوع العصمة، وبعض الأوامر التكليفية أيضًا.

وضرورته لمنهج عقيدتهم أصلها أنَّه لمَّا تعارضت عندهم الأصول العقلية التي قرروها بعيدًا عن الشرع مع النصوص الشرعية؛ وقعوا في مأزق ردِّ الكل أو أخذِ الكل؛ فوجدوا في التأويل مهربًا عقليًّا من التعارض الذي اختلقته أوهامهم؛ ولهذا قالوا: إنَّنا مضطرون للتأويل؛ وإلَّا أوقعنا القرآن في التناقض، وإن الخلف لم يؤولوا عن هوىٰ ومكابرة، وإنَّما عن حاجة واضطرار، فأي تناقض في كتاب الله يا مسلمون نضطر معه إلىٰ رد بعضه أو الاعتراف للأعداء بتناقضه؟

وقد اعترف الصابوني بأنَّ في مذهب الأشاعرة «تأويلات غريبة»؛ فما المعيار الذي عرف به الغريب من غير الغريب؟!

وهنا لا بُدَّ من زيادة التأكيد علىٰ أنَّ مذهب السلف لا تأويل فيه لنص من النصوص الشرعية إطلاقًا، ولا يوجد نص واحد -لا في الصفات ولا غيرها- اضطر السلف إلىٰ تأويله ولله الحمد، وكل الآيات والأحاديث التي ذكرها الصابوني وغيره تحمل في نفسها ما يدل علىٰ المعنىٰ الصحيح الذي فهمه السلف منها، والذي يدلُّ علىٰ تنزيه الله -تعالىٰ- دون أدنىٰ حاجة إلىٰ التأويل.

* **أما التأويل في كلام السلف؛ فله معنيان:**

(١) **التفسير**: كما تجد في تفسير الطبري ونحوه: «القول في تأويل هذه الآية»، أي: تفسيرها.

(٢) **الحقيقة التي يصير إليها الشيء**: كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ مِن قَبۡلُ﴾، أي: تحقيقها، وقوله: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾، أي: تحقيقه ووقوعه.

أمَّا التأول؛ فله مفهوم آخر: «راجع الحاشية».

وإن تعجبْ؛ فاعجب لهذه اللفظة النابية التي يستعملها الأشاعرة مع النصوص وهي أنَّها توهم التشبيه؛ ولهذا: وجب تأويلها، فهل في كتاب الله إيهامن أم إنَّ العقول الكاسدة تتوهم، والعقيدة ليست مجال توهم.

فالعيب ليس في ظاهر النصوص -عياذًا بالله- ولكنَّه في الأفهام؛ بل الأوهام السقيمة، أمَّا دعوىٰ أنَّ الإمام أحمد استثنىٰ ثلاثة أحاديث، وقال: لا بُدَّ من تأويلها؛ فهي فرية عليه افتراها الغزالي في «**الإحياء**»، و«**فيصل التفرقة**»[(١)]، ونفاها شيخ الإسلام سندًا ومتنًا[(٢)].

---

(١) (ص١٨٤، ١٨٥)، وانظر: «**قواعد العقائد**» للغزالي أيضًا، (ص١٣٥)، و«**أساس التقديس**» للرازي، (ص٨١).

(٢) انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٣٩٨)، و«**بيان تلبيس الجهمية**»، (٦/ ١٠٥- الطبعة الجديدة، وما بعدها)، وهو طويل نفيس جدًّا، و«**درء التعارض**»، (٣/ ٣٨٤)، (٥/ ٢٣٩).

وحسْبُ الأشاعرة في باب التأويل ما فتحوه علىٰ الإسلام من شرور بسببه؛ فإنَّهم لـمَّا أوَّلوا تبعتهم الباطنية، واحتجت عليهم في تأويل الحلال والحرام، والصلاة والصوم والحج، والحشر والحساب، وما من حجة يحتج بها الأشاعرة عليهم في الأحكام والآخرة؛ إلَّا احتج الباطنية عليهم بمثلها أو أقوىٰ منها من واقع تأويلهم للصفات؛ وإلَّا فلماذا يكون تأويل الأشاعرة لعلو الله -الذي تقطع به العقول والفطر والشرائع- تنزيهًا وتوحيدًا، وتأويل الباطنية للبعث والحشر كفرًا وردة[1]؟

---

(١) عن التأويل جملة انظر كتاب ابن فورك كاملًا، و«**الإنصاف**»، (ص٥٦، ١٦٥)، وغيرها و«**الإرشاد**»: فصل كامل له، «**أساس التقديس**»: فصل كامل أيضًا. وعن الثلاثة أحاديث انظر: «**إحياء علوم الدين**» طبعة الشعب (١/ ١٧٩)، والرد في «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٣٩٨)، وانظر كذلك (٦/ ٣٩٧، ٥٨٠).

* **تنبيه حول التأول**: التأول الذي يذكره الفقهاء في باب البغاة وقد يرد في بعض كتب العقيدة لاسيما في موضوع التكفير والاستحلال وهو غير التأويل المذكور هنا وإن كانت أكثر الكتب تسميه تأويلًا وهو في الحقيقة تأولًا لأنَّ الفعل الماضي منه «تأول». فالتأول هو: وضع الدليل في غير موضعه باجتهاد أو شبه تنشأ من عدم فهم دلالة النص، وقد يكون المتأول مجتهدًا مخطئًا فيعذر، وقد يكون متعسفًا متوهمًا فلا يعذر، وعلىٰ كل حال يجب الكشف عن حاله وتصحيح فهمه قبل الحكم عليه؛ ولهذا كان من مذهب السلف عدم تكفير المتأول حتىٰ تقام عليه الحجة مثلما حصل مع بعض الصحابة الذين شربوا الخمر في =

أليس كلٌّ منها ردًّا لظواهر النصوص مع أنَّ نصوص العلو أكثر وأشهر من نصوص الحشر الجسماني؟ ولماذا يكفر الأشاعرة الباطنية، ثم يشاركوهم في أصل من أعظم أصولهم؟!

*** الثاني عشر- السمعيات:**

يقسم الأشاعرة أصول العقيدة بحسب مصدر التلقي إلىٰ ثلاثة أقسام[1]:

(١) **قسم مصدره العقل وحده**، وهو معظم الأبواب، ومنه باب الصفات؛ لهذا يسمون الصفات السبع عقلية، وهذا القسم هو: «ما يحكم العقل بوجوبه دون توقف علىٰ الوحي عندهم».

(٢) **قسم مصدره العقل والنقل معًا**، كالرؤية -علىٰ خلاف بينهم فيها[2]-، وهذا القسم هو: «ما يحكم العقل بجوازه استقلالًا، أو بمعاضدة الوحي».

= عهد عمر متأولين قوله -تعالىٰ-: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ الآية. ومثل هذا من أول بعض الصفات عن حسن نية متأولًا قوله -تعالىٰ-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فهو مؤول متأول ولا يكفر، ولهذا لم يطلق السلف تكفير المخالفين في الصفات أو غيرها؛ لأن بعضهم أو كثير منهم متأولون، أمَّا الباطنية؛ فلا شكَّ في كفرهم؛ لأنَّ تأويلهم ليس له أي شبه؛ بل أرادوا هدم الإسلام عمدًا بدليل أنَّهم لم يكتفوا بتأويل الأمور الاعتقادية؛ بل أولوا الأحكام العملية كالصلاة والصوم والحج ... إلخ. (س).

(١) هذا التقسيم مبني علىٰ فكرة الدور، وقد سبق بيانه.

(٢) فكثير منهم يرىٰ أن دليل الرؤية هو النقل، ولا يسلم بدلالة العقل عليها.

(٣) قسم مصدره النقل وحده، وهو السمعيات، أي: المغيبات من أمور الآخرة، كعذاب القبر، والصراط، والميزان، وهو عندهم: «ما لا يحكم العقل باستحالته، لكن لو لم يرد به الوحي لم يستطع العقل إدراكه منفردًا»، ويدخلون فيه التحسين والتقبيح، والتحليل والتحريم.

*** والحاصل:**

أنَّهم في صفات الله جعلوا العقل حاكمًا، وفي إثبات الآخرة جعلوا العقل عاطلًا، وفي الرؤية جعلوه مساويًا؛ فهذه الأمور الغيبية نتفق معهم علىٰ إثباتها، لكنَّنا نخالفهم في المأخذ والمصدر، فهم يقولون عند ذكر أي أمر منها: «نؤمن؛ لأنَّ العقل لا يحكم باستحالته، ولأنَّ الشرع جاء به»، ويكررون ذلك دائمًا، أما في مذهب أهل السنة والجماعة؛ فلا منافاة بين العقل والنقل أصلًا، ولا تضخيم للعقل في جانب، وإهدار في جانب، وليس هناك أصل من أصول العقيدة يستقل العقل بإثباته أبدًا، كما أنَّه ليس هناك أصل منها لا يستطيع إثباته أبدًا.

فالإيمان بالآخرة وهو أصل كل السمعيات ليس هو في مذهب أهل السنة والجماعة سمعيًا فقط، بل إنَّ الأدلة عليه من القرآن هي في نفسها عقلية، كما أنَّ الفطر السليمة تشهد به؛ فهو حقيقة مركوزة في أذهان البشر ما لم يحرفهم عنها حارف، لكن لو أنَّ العقل حكم باستحالة شيء من تفصيلاته -فرضًا

وجدلًا-؛ فحكمه مردود، وليس إيماننا به متوقفًا علىٰ حكم العقل، وغاية الأمر أنَّ العقل قد يعجز عن تصوره، أمَّا أن يحكم باستحالته؛ فغير وارد، ولله الحمد[1].

*** الثالث عشر- التكفير:**

التكفير عند أهل السنة والجماعة حق لله -تعالىٰ- لا يطلق إلَّا علىٰ من يستحقه شرعًا، ولا تردد في إطلاقه علىٰ من ثبت كفره بشروطه الشرعية[2].

---

(١) انظر «**الإرشاد**»، (ص٣٥٨، ٣٤٠)، و«**الإنصاف**»، (ص٥٥)، «**المواقف**»، و«**شرح الأصفهانية**»، (ص٤٩)، و«**النبوات**»، (ص٤٨)، وانظر الجزء الثاني من «**مجموع الفتاوىٰ**»، (ص٧-٢٧) (س).

(٢) **قال شيخ الإسلام في «الرد علىٰ البكري»**، (١/ ٤٩٢): فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم وإن كان ذلك المخالف يكفرهم؛ لأنَّ الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله كمن كذب عليك وزنىٰ بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله؛ لأنَّ الكذب والزنا حرام لحق الله -تعالىٰ- وكذلك التكفير حق لله فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله. وأيضًا فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف علىٰ أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها وإلَّا فليس كل من جهل شيئًا من الدين يكفر».

وقال في «بغية المرتاد»، (ص٣٤٥): «ولا ينبغي أن يظن أن التكفير ونفيه ينبغي أن يدرك قطعًا في كل مقام؛ بل التكفير حكم شرعي يرجع إلىٰ إباحة المال وسفك الدماء والحكم بالخلود في النار، فمأخذه كمأخذ سائر الأحكام الشرعية، فتارة يدرك بيقين وتارة يدرك بظن غالب =

أمَّا الأشاعرة؛ فهم مضطربون اضطرابًا كبيرًا، فتارة يقولون: «نحن لا نكفر أحدًا»[1]، وتارة يقولون: «نحن لا نكفر إلا من كفرنا»[2]، وتارة يكفرون بأمور لا تستوجب أكثر من التفسيق، أو التبديع، وتارة يكفرون بأمور لا توجب مجرد

= وتارة يتردد فيه ومهما حصل تردد فالتوقف عن التكفير أولىٰ والمبادرة إلىٰ التكفير إنَّما تغلب علىٰ طباع من يغلب عليه الجهل».

(١) من أطلق من الأشاعرة هذا الإطلاق؛ فإنَّ مراده: أنَّهم لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة؛ إلَّا من ثبت كفره، ولا قائل عندهم بعدم التكفير مطلقًا كما يوهمه كلام الشيخ.

(٢) هذا المذهب لا ينسب للأشاعرة، وإنَّما هو قول شاذ عندهم، وممَّن قال بذلك منهم الأستاذ أبو الإسحاق الإسفراييني. عزاه إليه الآمدي في «**أبكار الأفكار**»، (٥/ ٩٩). والإسفراييني هو أبو إسحاق الإسفراييني: (ت ٤١٨هـ = ١٠٢٧م)، وهو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق عالم بالفقه والأصول، وكان يلقب بركن الدين، وهو أول من لقب به من الفقهاء. نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان)، ثم خرج إلىٰ نيسابور وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلىٰ خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر في العالم الإسلامي. ألف في علم الكلام كتابه الكبير، الذي سماه «**الجامع في أصول الدين والرد علىٰ الملحدين**». **قال ابن خلكان**: رأيته في خمسة مجلدات. تُوفِّي أبو إسحاق الإسفراييني -يرحمه الله تعالىٰ- في يوم عاشوراء سنة عشرة وأربعمائة بنيسابور، ثم نقل إلىٰ إسفرايين ودفن بها وكان قد نيف علىٰ الثمانين.

التفسيق، وتارة يكفرون بأمور هي نفسها شرعية، ويجب علىٰ كل مسلم أن يعتقدها[1].

فأمَّا قولهم: «لا نكفر أحدًا»؛ فباطل قطعًا؛ إذ في المنتسبين إلىٰ الإسلام -فضلًا عن غيرهم- كفار لا شكَّ في كفرهم.

وأمَّا قولهم: «لا نكفر أحدًا إلَّا من كفَّرنا»؛ فباطل كذلك؛ إذ ليس في تكفير أحد لنا بمسوغ أن نكفره؛ إلَّا إذا كان يستحق ذلك شرعًا.

وأمَّا تكفير من لا يستحق سوىٰ التبديع؛ فمثل تصريحاتهم في أغلب كتبهم بتكفير من قال: «إن الله جسم، لا كالأجسام»[2]، وهذا ليس بكافر، بل هو ضال مبتدع؛ لأنَّه

---

(١) انظر «**أبكار الأفكار**» للآمدي، (٥/ ٩٧-١١١).

(٢) يكفر الأشاعرة من قال: «إنَّ الله جسم كالأجسام»، ولا يكفرون من قال: «إنَّه جسم لا كالأجسام»، يقول الدواني في «**شرحه علىٰ العضدية**»: «ومنهم من تستر بـ(البلكفة)، فقال: هو جسم لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلىٰ حيزه لا كنسبة الأجسام إلىٰ أحيازها، وهكذا ينفي جميع خواص الأجسام عنه، حتىٰ لا يبقىٰ إلا اسم الجسم، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية»، وفي «**المواقف مع شرحها**»: (٨/ ٣٤٣): «الثالث من أبحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه، **الأول**: أن تجسمه جهلا به، وقد مر جوابه وهو أنَّ الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر، **الثاني**: =

أتىٰ بلفظ لم يرد به الشرع، والأشاعرة تستعمل ما هو مثله وشر منه.

وأما تكفير من لا يستحق حتىٰ مجرد الفسق أو المعصية؛ فكما مرَّ في الفقرة السابعة من تكفيرهم من قال: «إنَّ النار علة الإحراق، والطعام علة الشبع»[1].

وأمَّا التكفير بما هو حق في نفسه يجب اعتقاده؛ فنحو تكفيرهم لمن يثبت علو الله، ومن لم يؤمن بالله علىٰ طريقة أهل الكلام[2]، وكقولهم: «إنَّ الأخذ بظواهر النصوص من

= أنه عابد لغير الله فيكون كافرًا كعابد الصنم، قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه ممَّا قد جاء به الشرع علىٰ تأويل، ولم يؤوله؛ فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم؛ فإنَّه عابد لغير الله حقيقة، **الثالث**: لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها؛ فلزم الشرط وهؤلاء المجسمة كذلك؛ لأنَّهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلها، قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه، فلم يجعل غير الله إلها حتىٰ يكون مشركًا».

(١) قد سبق بيان أن الصحيح عند أكثر الأشاعرة أنهم لا يكفرون من قال بأن النار علة للإحراق بقوة مودعة أو بالتلازم العقلي، ولكنَّها تحكم بالبدعة، وسبق كذلك بيان أن الذي تكفره الأشاعرة وتحكي الإجماع علىٰ كفره هو القائل بالطبع ولا إشكال في هذا.

(٢) قد سبق التعليق علىٰ هاتين المسألتين، وبيان أن أكثر الأشاعرة لا تقول بهما.

أصول الكفر»، وكقولهم: «إنَّ عبادة الأصنام فرع من مذهب المشبهة»، ويعنون بهم أهل السنة والجماعة.

ومن شواهد تكفير بعضهم قديمًا وحديثًا لشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وحسبك ما في كتب الكوثري وتلميذه[1] مؤلف براءة الأشعريين[2].

*** الرابع عشر- الصحابة والإمامة:**

من خلال استعراضي لأكثر أمهات كتب الأشاعرة وجدت أنَّ موضوع الصحابة هو الموضوع الوحيد الذي يتفقون فيه مع أهل السنة والجماعة، وقريب منه في موضوع الإمامة، ولا يعني هذا الاتفاق التام، بل هم مخالفون في تفصيلات كثيرة، لكنها ليست داخلة في بحثنا هنا؛ لأنَّ غرضنا -كما في سائر الفقرات- إنَّما هو المنهج والأصول.

*** الخامس عشر- الصفات:**

والحديث عنها يطول، وتناقضهم وتحكمهم فيها أشهر وأكثر، وكل مذهبهم في الصفات مركب من بدع سابقة، وأضافوا إليها بدعًا أحدثوها؛ فأصبح غاية في التلفيق المتنافر!

---

(١) انظر: «**الرد الوافر**» لابن ناصر الدمشقي، و«**الردود**» للشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد (ص٢٨٣، وما بعدها).

(٢) انظر «**المواقف**»، (ص٣٩٢)، ومصادر المبحث «السابع»، «**أساس التقديس**»، (ص١٦، ١٩٦)، «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٦٢)، «**أركان الإيمان**»، (ص٢٩٨، ٢٩٩) (س).

ولن أتحدث عن هذا الباب هنا؛ لأنِّي التزمت ببيان الأصول التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة عدا الصفات، أمَّا مخالفتهم في الصفات؛ فمعروفة وإن كان كثير من أسس نظرياتهم فيها يحتاج لتجلية ونسف، ولعلَّ هذا يكون في الرد المتكامل بإذن الله.

هل بقي شكٌّ؟

بعد هذه المخالفات المنهجية في أبواب العقيدة كلها، وبعد هذا التميُّز الفكري الواضح لمذهب الأشاعرة، إضافة إلىٰ التميز التاريخي: هل بقي شكٌّ في خروجهم عن مذهب أهل السُّنة والجماعة الذي هو مذهب السلف الصالح.

لا أظنُّ أيَّ عارف بالمذهبَيْن ولو من خلال ما سبق هنا يتصوَّر ذلك.

ومع هذا؛ فسوف أضيف فوارق منهجية أخرىٰ وضوابط في علم الفِرق والمقالات التي لا يشكُّ في صدقها مُطَّلِع؛ بل سأكتفي بفارق واحد وضابط واحد.

*** فارق منهجي ونموذجي- التناقض ومكابرة العقل:**

ليس هناك مذهب أكثر تناقضًا من مذهب الأشاعرة -اللهم إلا مذهب الرافضة- لكن الرافضة، **كما قال الإمام**

أحمد: «ليست الرافضة من الإسلام في شيء»، **وكما قال شيخ الإسلام**: «إنَّ الرافضة قوم لا عقل لهم ولا نقل». أمَّا هؤلاء؛ فيدَّعُون العقل ويحكمونه في النقل، ثم يتناقضون تناقضًا يبرؤ منه العقل ويخلو مذهب أهل السُّنة والجماعة من أدنىٰ شائبة منه ولله الحمد، وكما سلاحظ القارئ هنا يرجع معظم تناقضهم إلىٰ كونهم لم يسلموا للوحي تسليمًا كاملًا ويعرفون للعقل منزلته الحقيقية وحدوده الشرعية، ولم يلتزموا بالعقل التزامًا واضحًا، ويرسموا منهجًا عقليًّا متكاملًا كالمعتزلة والفلاسفة، بل خلطوا وركبوا فتناقضوا واضطربوا.

*** وإليك أمثلة سريعة للتناقض ومكابرة العقل:**

(١) قالوا: إنَّه يجوز أن يرىٰ الأعمىٰ بالمشرق البقة بالأندلس[1].

---

(١) يقول الرازي: «واعلم أنَّ القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال، **القول الأول**: قول من يجوز ذلك علىٰ الإطلاق وهو قول أصحابنا، وذلك لأنَّهم جوزوا تولد الإنسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة، من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا عاقلًا قاهرًا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا في الأعمىٰ الذي يكون بالأندلس أن يبصر في ظلمة الليل البقعة التي تكون بأقصىٰ المشرق مع أن الإنسان الذي يكون سليم البصر لا يرىٰ الشمس الطالعة =

(٢) قالوا: إنَّ الجهة مستحيلة في حق الله، ثم قالوا بإثبات الرؤية، ولهذا قيل فيهم: «مَن أنكر الجهة وأثبت الرؤية؛ فقد أضحك الناس علىٰ عقله»[١].

(٣) قالوا: إنَّ لله سبع صفات عقلية[٢] يسمونها معاني هي! الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام،

= في ضياء النهار فهذا هو قول أصحابنا». [«**مفاتيح الغيب**»، (١٤/ ٣٢٨)]. **ووجه التناقض**: أنَّهم لما قالوا بإبصار الأعمىٰ عن طريق خلق الله له الإبصار، فقد خرج عن كونه أعمىٰ.

(١) انظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٦/ ٣٢)، و«**درء التعارض**»، (١/ ٢٥٠). وانظر كيف أوصل هذا التناقض متأخري الأشاعرة إلىٰ إفراغ الرؤية من معناها ومدلوها في: «**شرح المواقف**»، (٨/ ١١٥، ١١٦). وقد اعترف الرازي بأنَّ الخلاف في نفي الرؤية خلاف قريب من اللفظي، حيث يقول: «واعلم أيضًا أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظيًّا». [انظر: «**تلبيس الجهمية**»، (٤/ ٤٢٠)]. وحقيقة الرؤية عندهم: «كمال ومزيد كشف بالإضافة إلىٰ التخيل». [«**الاقتصاد**» للغزالي، (ص٤٤)].

(٢) يقول الدكتور محمد خليفة التميمي في كتابه: «**مواقف الطوائف**»: «وهذا القول لمتأخري الأشاعرة وهم إنَّما تلقوه عن المعتزلة، لما مالوا إلىٰ نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضًا للسمع، بل ما جعله معارضًا له، وأثبت =

«ولم يكتفوا بهذا التحكم المحض، بل قالوا: إنَّ له سبع صفات أخرىٰ يسمونها معنوية وهي: كونه حيًّا، وكونه عالمًا،

= بالسمع ما عجز عنه العقل. وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات. فالصفات الثبوتية عند متأخري الأشاعرة هي: الحياة، والعلم، والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام وزاد الباقلاني وإمام الحرمين الجويني صفة ثامنة هي الإدراك. والصفات الثبوتية عند الماتريدية هي ثمان: الحياة، والعلم، والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها؛ لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم، وأما غيرها من الصفات؛ فإنَّه لا دليل = عليها من العقل عندهم؛ فلذا: قالوا بنفيها. وهؤلاء لا يجعلون السمع طريقًا إلىٰ إثبات الصفات ولهم فيما لم يثبتوه طريقان.

(١) منهم من نفاه.

(٢) ومنهم من توقف فيه فلم يحكم فيه بإثبات ولا نفي، ويقولون بأن العقل دلّ علىٰ ما أثبتناه ولم يدل علىٰ ما توقفنا فيه. وبهذا يعلم أنه ليس عند هؤلاء من الإثبات إلا الصفات السبع التي يسمونها صفات المعاني وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر والكلام وما عداها من الصفات الثبوتية لا يثبتونها ولهم في نصوصها أحد طريقين إما التأويل أو التفويض وفي هذا يقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها
أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها

فنصوص الصفات التي وردت في إثبات ما عدا الصفات السبع التي يثبتونها، يسمونها نصوصًا موهمة للتشبيه، فهم يصرفونها عن ظاهرها، =

وكونه قادرًا، وكونه مريدًا، وكونه سميعًا، وكونه بصيرًا، وكونه متكلمًا». ثم لم يأتوا في التفريق بين المعاني والمعنوية بما

= ولكنَّهم تارة يعينون المراد كقولهم استوىٰ: استولىٰ، واليد: بمعنىٰ النعمة والقدرة؛ وتارة يفوضون فلا يحددون المعنىٰ المراد ويكلون علم ذلك إلىٰ الله ﷻ. ولكنَّهم يتفقون علىٰ نفي الصفة؛ لأن ناظمهم يقول: «ورم تنزيهًا»، وشارح «الجوهرة» يقول: «أو فوض»، أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم إليه -تعالىٰ- فهم بذلك متفقون علىٰ نفي تلك الصفات، ويخيرون في تحديد المعنىٰ المراد أو السكوت عن ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات -أي الصفات الخبرية- موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم هم قولان، **أحدهما**: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في «**الإرشاد**». **والثاني**: تفويض معانيها إلىٰ الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في «**الرسالة النظامية**»، وذكر ما يدل علىٰ أن السلف كانوا مجمعين علىٰ أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إنَّ العقل الصريح نفىٰ هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي». [«**درء تعارض العقل والنقل**»، (٥/ ٢٤٩)]. أما عن طريقة قدماء الأشاعرة، فيقول: «**قدماء الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية بالجملة**، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله ابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء. لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي =

يستسيغه عقل بل غاية ما قالوا: إن هذه الأخيرة أحوال فإذا سألتهم ما الحال؟ قالوا: صفة لا معدومة ولا موجودة.

= الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما.
ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلىٰ الله تعالىٰ. وأمَّا من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه. فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة. وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ما أسلفنا من ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلىٰ الاعتزال أكثر فأكثر؛ بل إنَّهم خلطوا معها الفلسفة.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة»، (٢/ ٢٢٣): «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان: فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها، وفيهم تجهم من جهة أخرىٰ. فإنَّ الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم. وابن الباقلاني أكثر إثباتًا بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك؛ فإنَّه أثبت بعض ما في القرآن. وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلىٰ مذهب المعتزلة؛ فإنَّ أبا المعالىٰ كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين. فما إن جاء أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، فتصدىٰ للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها. وأسهم إلىٰ حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه ممَّا أدىٰ إلىٰ تشابه منهجي بين =

(٤) قالوا: إنَّه لا أثر لشيء من المخلوقات في شيء، ولا فعل مطلقًا، ثم قالوا: إنَّ للإنسان كسبًا يجازىٰ لأجله، فكيف يجازىٰ علىٰ ما لا أثر له فيه مطلقًا [راجع فقرتي السادس والسابع].

(٥) قالوا: بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله مطلقًا، ثم إنَّ الله يجعل لكل نبي معجزة لأجل إثبات صدق النبي فتناقضوا بين ما يسمونه نفي الحكمة والغرض وبين إثبات الله للرسول تفريقًا بينه وبين المتنبئ[1].

= المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي= فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها. وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنَّه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي علىٰ مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلىٰ طريقة المعتزلة».

(١) وفي تقريرهم لدلالة المعجزة يقولون إنها أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، وعدم المعارضة . . .». [«**شرح المقاصد**» للتفتازاني، (٥/ ١١)]. **والمقصود هنا**: بيان ما يقصدونه بلفظ العادة في تعريفهم للمعجزة، وصلة ذلك بما تقدم بيانه في موقفهم من السببية، ثم بيان =

. . . . . .

= الأصول التي يقوم عليها منهج الأشاعرة في تقرير دلالة المعجزة علىٰ النبوة، لتفهم بذلك الشروط التي يذكرونها في تعريفهم للمعجزة، ويتبين بالنقد والدراسة ما يصح منها وما لا يصح. فأما لفظ العادة فالأصل فيه إذا أطلق أن يراد به السنة المعتادة المنتظمة للمخلوقات، وفق تدبير الله -تعالىٰ-، وكل مخلوق فلله في خلقه وتدبيره سنة جارية قدرها له، وفق ضوابط ثابتة محددة لا يتجاوزها. وفي بيان هذا المعنىٰ ووجه الدلالة فيه يقول الإمام ابن تيمية: «وأما الاستدلال بسنته وعادته فهو أيضًا طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق . . .؛ فإنَّه قد علم عادته -سبحانه- في طلوع الشمس والقمر والكواكب والشهور والأعوام، وعادته في خلق الإنسان وغيره من المخلوقات، وعادته فيما عرفه الناس من المطاعم والمشارب والأغذية والأدوية . . .» [«**النبوات**» لابن تيمية، (٢/٩٥٨، ٩٥٩)].

والخارق للعادة علىٰ هذا المعنىٰ هو المخالف للسنن الكونية التي قدرها الله للمخلوقات، وهي معلومة للناس علمًا ضروريًا، فإذا جاءت آيات الأنبياء خارقة لها علم أن الله قد أراد بها تصديقهم وتأييدهم؛ لأنَّ الله -تعالىٰ- هو وحده القادر علىٰ خرق تلك السنن. والأشاعرة لا يمكنهم أن يثبتوا خرق العادة بهذا المعنىٰ؛ لأنَّهم إذا أنكروا السببية والسنة الجارية التي هي العادة، فلا يمكنهم أن يقولوا في الخارق إنه خارق لتلك السنة، مع إنكارهم لها. وإذا لم يكن الخارق للعادة خارقًا لحقيقة ثابتة مطردة، وهي السنة الجارية في المخلوقات، بحيث يتميز ويعرف من جهة خرقه لتلك العادة، لم يمكن تمييز الخارق من غيره، بل يكون ذلك الوصف عائدًا إلىٰ مجرد ما يعتاده الناس في أزمان وأحوال خاصة، لا إلىٰ أصل مطلق وحقيقة ثابتة، وحينئذٍ يكون الخارق =

. . . . . .

= للعادة وصفا نسبيًا إضافيًا يمكن اختلاف الناس فيه، فيكون الخارق في زمن وعند بعض الناس غير خارق في زمن آخر وعند أناس آخرين. وهذا المعنىٰ هو الذي عناه الأشاعرة بوصف الخارق للعادة، حيث ذكروا أنَّ المقصود بالعادة ما اعتاده الناس، وأنَّه لا يشترط له أن يكون مطلقًا عامًا، بل هو نسبي إضافي، وإذا كان هذا المعنىٰ الثاني لازمًا للأشاعرة، بناء علىٰ إنكارهم للسببية فقد اعتمدوه والتزموا بلوازمه. وقد ذكر الآمدي ما قد يعترض به من الشبهة علىٰ معنىٰ الخارق عندهم، وأنه يلزمهم= أن ما أتىٰ به النبي: «إنَّما يدل علىٰ صدقه لو كان ممَّا لم تطرد به العادة في بعض أقطار الأرض، أو فيما تقدم من الأعصار، وإن لم يكن معتادًا في ذلك الوقت، ولا في ذلك القطر». [«**أبكار الأفكار**» للآمدي، (٤/ ٤١)].

وفي جوابه عن هذه الشبهة يقول معترفًا بنسبية الخارق عندهم: «لا يمنع أن يكون ما أتىٰ به الرسول خارقًا للعادة بالنسبة إلىٰ عصره وبالنسبة إلىٰ قطره مع الذي تحدىٰ له عليهم، فإن طرد العادة بشيء بالنسبة إلىٰ بعض المخلوقات لا يمتنع من كونه خارقًا للعادة بالنسبة إلىٰ بعض آخر». [نفس المصدر، (٤/ ٥٧)]. وفي نفس المعنىٰ يقول الشهرستاني: «المعتبر في كون الآية حجة أن يكون ذلك نقضا لعادة من كانت الآية حجة عليه، والعادة عادة له». [«**نهاية الإقدام في علم الكلام**» للشهرستاني، (ص٤٣٩)].

وعلىٰ هذا يكون معنىٰ العادة راجعًا إلىٰ مجرد ما اعتاده الناس، وهذا أمر يتعلق بهم وإلىٰ تعودهم لتلك العادة وإن أمكن أن تتبدل، وفي هذا المعنىٰ يقول شارح «**جوهرة التوحيد**»: «العادة ما درج عليه الناس واستمروا عليه مرة بعد أخرىٰ». [«شارح جوهرة التوحيد» للباجوري، =

(٦) قالوا: بأنَّ أحاديث الآحاد مهما صحت لا ينبني عليها عقيدة ثم أسسوا مذهبهم وبنوه في أخطر الأصول والقضايا (الإيمان، القرآن، العلو) علىٰ بيتين غير ثابتين عن شاعر نصراني -الأخطل- هما:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
جعل اللسان علىٰ الفؤاد دليلا
قد استوىٰ بشر إلىٰ العراق
من غير سيف ودم مهراق

(٧) قالوا: بأنَّ رفع النقيضين محال -وهو كذلك- محتجين بها في مسائل، ثم قالوا في صفة من أعظم وأبين

= (ص٣٩٨)]. وعلىٰ هذا فيلزم الأشاعرة عدم إمكان تمييز المعجزة، من جهة كونها خارقة للعادة، لأن ما يرجع إلىٰ الناس وما يكون خارقًا لتلك العادة لا يمكن تحديده، فيدخل في عموم الخوارق ما هو من قبيل أعمال السحرة، إذ هو غير معتاد عند كثير من الناس، فيلزم من هذا ألا يوجد فرق حقيقي بين آيات الأنبياء وما يأتي به السحرة من العجائب.

وإذا لم يكن خرق العادة لذاته مميزًا بين المعجزة والسحر لزمت التسوية بين المعجزة والسحر، وأن لا يوجد بينهما فرق يعود إلىٰ حقيقة كل منهما، فيلزم أن يكون الفارق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب غير مجرد خرق العادة، لإمكان اشتراكهما فيها. ومع شناعة هذا اللازم فقد التزم به الأشاعرة. فكان من تناقضاتهم وشناعاتهم التي لا تكاد تنتهي.

الصفات وهي (العلو): «إنَّ الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله، وقالوا عن الأحوال: هي صفات لا معدومة ولا موجودة فرفعوا النقيضين»[1].

(٨) قالوا: إنَّ العقل يقدم علىٰ النقل عند التعارض، بل العقل هو الأصل والنقل إنَّ وافقه قبل وإن خالفه رد أو أول، ثم قالوا: إنَّ العقل لا يحسن شيئًا ولا يقبحه، فجعلوا -مثلًا- نصوص علو الله معارضة للقواطع العقلية في حين جعلوا قبح الزنا والكذب مسألة سمعية[2].

(٩) قالوا: إنَّ تأويل آيات الصفات واجب يقتضيه التنزيه، وتأويل آيات الحشر والأحكام كفر يخرج عن الملة[3]،

---

(١) جمهور الأشاعرة لا يثبتون الأحوال، ومن أثبتها فإن الوجود والعدم عندهم ليسا متناقضين.

(٢) لا يصح وصفهم بالتناقض هنا؛ لأنَّ محل ذلك هو فيما يتوقف عليه النقل، أما إن ثبت النقل، فالتحسين والتقبيح يكون مرده إلىٰ النقل باتفاق.

(٣) **قال شيخ الإسلام في «منهاج السنة»**، (٢/ ١٥٢، ١٥٣): والمقصود هنا أنَّ هذا المبتدع وأمثاله من نفاة ما أثبته الله ورسوله لنفسه من معاني الأسماء والصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من المتفلسفة والرافضة وغيرهم لا يعتمدون فيما يقولونه علىٰ دليل صحيح لا سمعي ولا عقلي. أمَّا السمعيات فليس معهم نص واحد يدل علىٰ قولهم =

أمَّا من دعا غير الله، أو ذبح له، واستغاث به أو تحاكم إلىٰ الطاغوت؛ فلم يتعرضوا لذكره أبدًا[1].

(١٠) قالوا: إنَّ من قال إنَّ النار تحرق بطبعها كافر مشرك، ومن أنكر علو الله علىٰ خلقه موحد منزه[2].

= لا قطعًا ولا ظاهرًا ولكن نصوص الكتاب والسنة متظاهرة علىٰ نقيض قولهم ودالة علىٰ ذلك أعظم من دلالتها علىٰ المعاد والملائكة وغير ذلك ممَّا أخبر الله به رسوله. ولهذا سلط الله عليهم الدهرية المنكرون للقيامة ولمعاد الأبدان وقالوا إذا جاز لكم أن تتأولوا ما ورد في الصفات جاز لنا أن نتأول ما ورد في المعاد.

وقد أجابوهم بأنا قد علمنا ذلك بالاضطرار من دين الرسول فقال لهم أهل الإثبات وهكذا العلم بالصفات في الجملة هو ممَّا يعلم بالضرورة مجيء الرسول به وذكره في= الكتاب والسنة أعظم من ذكر الملائكة والمعاد، مع أن المشركين من العرب لم تكن تنازع فيه كما كانت تنازع في المعاد مع أن التوراة مملوءة من ذلك ولم ينكره الرسول علىٰ اليهود كما أنكر عليهم ما حرفوه وما وصفوا به الرب من النقائص كقولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾، و﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، ونحو ذلك. وذلك ممَّا يدل علىٰ أنَّ الله أظهر في السمع والعقل من المعاد فإذا كانت نصوص المعاد لا يجوز تحريفها؛ فهذا بطريق الأولىٰ وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر. [وانظر: «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٥/ ٣٣)].

(١) سبق التعليق علىٰ هذه الجزئية.

(٢) لا يظهر لي أنَّ في هاتين المسألتين تناقضًا بالمعنىٰ الاصطلاحي.

(١١) جزموا بأنَّ من لم يبلغه الشرع غير مؤاخذ بإطلاق، وردوا أو أولوا النصوص في ذلك، ثم قالوا: إنَّ علىٰ كلِّ مكلَّف، وإن كان مولودًا من أبوين مسلمين في ديار الإسلام -وهو يظهر الإسلام- عليه إذا بلغ سن التكليف أن ينظر في حدوث العالم ووجود الله، فإن مات قبل النظر أو في أثنائه اختلفوا في الحكم بإسلامه وجزم بعضهم بكفره[١].

هذا غيض من فيض[٢] من تناقضهم مع أصولهم ومكابرتهم للعقل السليم ومن أراد الاستزادة والتفصيل؛ فليراجع التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

---

(١) «**شرح الباجوري**»، (ص٣١)، «**شرح الكبرىٰ**»، (ص٣٩، ٢١٠، ٢١٣)، و«**حاشية الدسوقي**»، (ص٥٤-٧٠-٩٧)، مصادر الموضوعات السابقة (س).

(٢) وربما غلبهم الأمر فاعترضوا بتناقض مذهبهم ... مثال ذلك أنَّ الإيجي لما بحث مسألة هل يمتنع الكذب علىٰ الله أم لا؟ قال في أحد الوجوه الدالة علىٰ الامتناع: أنه نقص، والنقص علىٰ الله محال، وأيضًا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات. ومفاد هذا أنَّه حكم بأنَّ الكذب فعل نقص بذاته وهذا هو بعينه التقبيح العقلي لذا قال: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح في العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه، وإنَّما تختلف العبارة». [«**المواقف**»، (ص٢٩٦)].

(٣) (٣/ ٩٤٤-٩٥٢).

*** بيان ما في كتب الأشاعرة من مناقضة للحقائق العلمية اليقينية الثابتة:**

وهناك قضية بالغة الخطورة لاسيما في هذا العصر وهي: الأخطاء العلمية عن الكون التي تمتلئ بها كتب الأشاعرة والتي يتخذها الملاحدة وسيلة للطعن في الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم.

من ذلك ما حشده صاحب «**المواقف**» في أول كتابه من فصول طويلة عن الفلك والحرارة والضوء والمعادن وغيرها ممَّا قد يكون ذا شأنه، لكنَّه اليوم أشبه بأساطير اليونان أو خرافات العجائز.

ومن ذلك قول البغدادي: إنَّ أهل السنة[1] أجمعوا علىٰ وقوف الأرض وسكونها[2]، واستدل علىٰ ذلك في كتابه «**أصول الدين**»: «بمعنىٰ اسم الله الباسط». قال: لأنَّه بسط الأرض وسمَّاها بساطًا خلاف زعم الفلاسفة والمنجمين أنها كروية[3]. ومثله صاحب «**المواقف**» الذي أكد أنَّها مبسوطة، وأنَّ القول بأنَّها كرة من زعم الفلاسفة[4].

---

(١) يعني بهم الأشاعرة كعادته هو وبعض أصحابه ولهذا يجب التفطن لمثل هذا عند النقل من كتبهم (س).

(٢) «**الفرق بين الفرق**»، (ص٣١٨) (س).

(٣) انظر: (ص١٢٤) (س).

(٤) انظر: «**المواقف**»، (ص١٩٩، ٢١٧، ٢١٩) (س).

ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية ما كان أعظمه حين قال: «والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين. وأمَّا فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من رد عليهم من أهل الكلام؛ فإنَّ أكثر أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع»[1].

*** ضابط من ضوابط معرفة الفرق واختلافها:**

ومن المعلوم لدىٰ الباحثين في الفرق واختلافها أن لكل فرقة أساسًا منهجيًّا تتفق عليه طوائفها، وترجع إليه أصولها وقواعدها، ومن خالف فيه خرج عن انتسابه لها ومن لم ينطبق عليه لم يدخل فيها.

فمثلًا كل من قال بالأصول الخمسة فهو معتزلي، وكل من قال إن الإنسان مجبور علىٰ أفعاله فهو جبري، وكل من قال: إنَّ الإيمان هو المعرفة، أو التصديق؛ فهو مرجئ، وكل من قال بالكلام النفسي والكسب فهو أشعري . . . إلىٰ آخر ما هو معروف.

وهذا ضابط منهجي يحدد به الباحث الفرقة والانتماء إليها.

---

(١) «**الرد علىٰ المنطقيين**»، (ص٣١١) (س).

وبتطبيق هذا الضابط الذي لا خلاف في تحديده يتبيَّن قطعًا أنَّ المرجئة والقدرية والمعتزلة ليسوا من أهل السُّنة والجماعة وهذا ما تقوله الأشاعرة ولا تخالف فيه.

ومن الثابت عن كثير من السلف وعليه جرىٰ المصنفون في الفرق والمقالات من أهل السُّنة والأشاعرة أنَّ أصول الفرق الثنتين وسبعين الخارجة عن أهل السنة والجماعة أربع: «القدرية، والشيعة، والخوارج، والمرجئة».

*** فنقول بعد ذلك:**

إذا كان المرجئ والقدري ليسا من أهل السُّنة، فما حكم من جمع بين الإرجاء والقدر أو الإرجاء والجبر أو جمع بين أصول المعتزلة وقول الرافضة؟

أيكون هذا من أهل السنة والجماعة؟ أم أكثر بعدًا عنهم؟

*** والجواب الطبيعي معروف، وعليه نقول:**

(١) إذا كانت المرجئة الخالصة (أي: التي لم تخلط بالإرجاء شيئًا من البدع في الصفات أو غيرها)، ليست هي أهل السُّنة والجماعة ولا منهم، فكيف يكون حال الأشاعرة الذين جاءوا بالإرجاء كاملًا وزادوا عليه بدعًا أخرىٰ في أبواب العقيدة الأخرىٰ كما مرَّ سابقًا.

(٢) إذا كانت الجبرية الخالصة ليست هي أهل السنة والجماعة ولا منهم، فكيف يكون حال الأشاعرة الذين جاءوا

بالكسب (الذي اعترف كثير منهم بأنَّه جبر وإن لم يكن جبرًا فهو بدعة علىٰ أي حال)، وزادوا عليه كما سبق.

أضف إلىٰ هذا أنَّ كل ذم للصوفية فللأشاعرة منه نصيب؛ لأنَّ أكثر أئمة الصوفية المنحرفين كالغزالي وابن القشيري كانوا أشاعرة.

(٣) هل يرضىٰ الأشاعرة أن يقال عليهم معتزلة، فإن قالوا: لا. وهو المتوقع قلنا: وأهل السُّنة والجماعة لا يرضون أن يُقال عنهم أشاعرة أبدًا، فإن خالفونا: قلنا: تعالوا لنقيس نحن وأنتم المسافة بينكم وبيننا وبينكم وبين المعتزلة، وعندها ترون أنَّكم أقرب إليهم منكم إلينا، وإن كنتم أقرب إلينا منهم.

(٤) لو أن أي باحث في الفرق يعرف أصولها وضوابط تحديدها اطلع علىٰ كتب فرقة من الفرق أو علم من الأعلام فوجدها مملوءة شتمًا وتضليلًا وتبديعًا وتكفيرًا لفرقة معينة؛ فهل يجوز أن يكتب في بحثه أن هذه الفرقة وتلك سواء، أو أنَّ هذه جزء من هذه وهل يقبل هذا منه أي أستاذ للفرق والمذاهب؟

بل لو سمعت أحدًا من العامة يشتم طائفة من الناس فقلت له أنت منهم، أفيرضىٰ بهذا أم يعتبره شتمًا له؟

فما القول إذن في الأشاعرة الذين تمتلئ كتبهم بشتم وتضليل وتبديع أهل السُّنة والجماعة، وأحيانًا بتكفيرهم أيصح بعد هذا أن نقول إنَّهم منهم؟!

وإن أردت التأكد؛ فاسأل أي أشعري ما المراد بقول الرازي أو الجويني أو الإيجي . . . إلخ: (الحشوية، المجسمة، النابتة، مثبتو الجهة، القائلون بأن الحوادث تحل في الله . . . إلخ)[1].

إنَّ الأجوبة كلها بدهية، ولكن ماذا نصنع وقد ابتلينا بمن ينكر البدهيات[2].

---

(١) ومن العجب أن الماتريدية يخرجون الأشاعرة من أهل السنة ويدعون لأنفسهم وهم أكثر فرقتين في الإسلام تقاربًا واشتراكًا في الأصول. [انظر: «حاشية علىٰ شرح العضدية»، (ص٣٨)].
أمَّا ما يتعلق بالخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فهو برمته خلاف داخلي ضمن المدرسة العقلية التي هي مدرسة الهوىٰ والبدعة، ولا بأس أن يستفيد أهل السنة من ردود الأشاعرة عليهم إذا كانت حقًّا (س).

(٢) قال الإمام أبو نصر السجزي في فصل عقده في كتابه «**الرد علىٰ من أنكر الصوت والحرف**» لبيان السنة ما هي؟ وبم يصير المرء من أهلها؟ قال (ص١٠٠، ١٠١): فكل مدَّعٍ للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح لما يقوله، فإن أتىٰ بذلك علم صدقه، وقبل قوله، وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السلف، عُلم أنه محدث زائغ، وأنه لا يستحق أن يصغىٰ إليه أو أن ينظر في قوله، وخصومنا المتكلمون معلوم منهم أجمع اجتناب النقل والقول به، بل تمحينهم لأهل ظاهره، ونفورهم عنهم بين، وكتبهم عارية من إسناد، بل يقولون: قال الأشعري، وقال ابن كلاب، وقال القلانسي، وقال الجبائي». بل يذهب رَحِمَهُ اللَّهُ أبعد من ذلك؛ فيرىٰ أن ضررهم أكثر من ضرر المعتزلة، فيقول (ص٢٢٢): «ثم بُلي أهل السنة بعد هؤلاء -أي: المعتزلة- بقوم يدَّعون أنهم من أهل =

*** أيهما الفرقة الناجية؟**

قد أوضحنا فيما سبق أنَّ أهل السُّنة والجماعة والأشاعرة فرقتان مختلفتان، وهذا يستلزم تحديد أيهما الفرقة الناجية؟

وما أوضح هذا التحديد وأسهله، لكن مكابرة بعض الأشاعرة بادعاء أنَّ الأشاعرة وأهل السُّنة والجماعة كلاهما ناجٍ يجعلنا نبدأ بإلقاء سؤال عن الفرقة الناجية:

*** أهي فرقة واحدة أم فرقتان؟**

والجواب: -مع بداهته لكل ذي عقل- مفروغ منه نصًّا، فقد أخبر النبي ﷺ في روايات كثيرة لحديث افتراق هذه الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة: «**أنَّها كلها في النار إلَّا واحدة**»[1].

وما قال ﷺ ولا أحد من أصحابه ولا تابعيهم إنَّها اثنتان، وعليه جاء تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾.

= الاتّباع، وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم، وهم أبو محمد بن كلاب وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري».

معللًا رأيه هذا بقوله (ص٢٢٣): «فهؤلاء يردون علىٰ المعتزلة بعض أقاويلهم ويردون علىٰ أهل الأثر أكثر ممَّا ردوه علىٰ المعتزلة». وقوله (ص١١٧، ١٧٨): «... لأنَّ المعتزلة قد أظهرت مذهبها ولم تستقف -أي: تأتي من الخلف- ولم تموِّه».

(١) انظر: «**السلسلة الصحيحة**» للشيخ الألباني المجلد الأول حديث (رقم/ ٢٠٤).

إنَّ الطريق المستقيم هو السُّنة والسبل هي الأهواء، وما هو إلَّا طريق واحد كما خط النبي ﷺ بيده.

وعلىٰ هذا سارت كتب الفرق -السني منها والبدعي- فهي تقرر أنَّ الفرقة الناجية واحدة ثم تدعي كل فرقة أنَّها هي هذه الواحدة.

* بقي إذن أن يقال: ما هي صفة هذه الفرقة وعلامتها؟

والجواب: أنَّه جاء في بعض روايات الحديث نفسه -من طرق يقوي بعضها بعضًا- أنَّها: «**ما أنا عليه وأصحابي**»، ومعناها قطعًا صحيح، ولا تخالف فيه الأشاعرة، بل في «**الجوهرة**»:

وكل خير اتباع من سلف
وكل شر في ابتداع من خلف

*** فنقول لهم إذن:**

أكان ممَّا عليه النبي ﷺ وأصحابه وسلف الأمة: تقديم العقل علىٰ النقل أو نفي الصفات ما عدا المعنوية والمعاني، أو الاستدلال بدليل الحدوث والقدم، أو الكلام علىٰ الجوهر والعرض والجسم والمال . . . أو نظرية الكسب، أو أن الإيمان هو مجرد التصديق القلبي، أو القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته، أو الكلام النفسي الذي

لا صيغة له، أو نفي قدرة العبد وتأثير المخلوقات، أو إنكار الحكمة والتعليل . . . إلىٰ آخر ما في عقيدتكم؟

إنَّنا نربأ بكل مسلم أن يظن ذلك أو يقوله.

*** بل نحن نزيدكم إيضاحًا فنقول:**

إنَّ هذه العقائد التي أدخلتموها في الإسلام وجعلتموها عقيدة الفرقة الناجية بزعمكم، هي ما كان عليه فلاسفة اليونان ومشركو الصابئة وزنادقة أهل الكتاب.

لكن ورثها عنهم الجهم بن صفوان وبشر المريسي وابن كلاب وأنتم ورثتموها عن هؤلاء، فهي من تركة الفلاسفة والابتداع وليست من ميراث النبوة والكتاب.

ومن أوضح الأدلة علىٰ ذلك أنَّنا ما نزال حتىٰ اليوم نرد عليكم بما ألفه أئمة السنة الأولون من كتب في الردود علىٰ «**الجهمية**» كتبوها قبل ظهور مذهبكم بزمن، ومنهم الإمام أحمد والبخاري وأبو داود والدارمي وابن أبي حاتم . . . فدلَّ هذا علىٰ أنَّ سلفكم أولئك الثلاثة وأشباههم مع مازدتهم عليهم وركبتهم من كلامهم من بدع جديدة.

علىٰ أنَّ المراء حول الفرقة الناجية ليس جديدًا من الأشاعرة، فقد عقدوا لشيخ الإسلام ابن تيمية محاكمة كبرىٰ بسبب تأليفه «**العقيدة الواسطية**»: «وكان من أهم التهم الموجهة إليه أنَّه قال في أولها: فهذا اعتقاد الفرقة الناجية . . .».

إذ وجدوا هذا مخالفًا لما تقرر لديهم من أن الفرقة الناجية هي الأشاعرة والماتريدية[1].

وكان من جواب شيخ الإسلام لهم أنَّه أحضر أكثر من خمسين كتابًا من كتب المذاهب الأربعة وأهل الحديث والصوفية والمتكلمين كلها توافق ما في الواسطية وبعضها ينقل إجماع السلف علىٰ مضمون تلك العقيدة.

وتحداهم رَحِمَهُ اللَّهُ قائلًا: «قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن أحد القرون الثلاثة . . . يخالف ما ذكرت فأنا أرجع عن ذلك»[2].

قال: «ولم يستطع المتنازعون مع طول تفتيشهم كتب البلد وخزائنه أن يخرجوا ما يناقض ذلك عن أحد من أئمة الإسلام وسلفه»[3].

فهل يريد الأشاعرة المعاصرون أن نجدد التحدي ونمدد المهلة أم يكفي أن نقول لهم ناصحين:

إنَّه لا نجاة لفرقة ولا لأحد في الابتداع، وإنَّما النجاة كل النجاة في التمسك والاتباع.

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها

إنَّ السفينة لا تجري علىٰ اليبس

---

(١) انظر تفصيل المناظرة في «**مجموع الفتاوىٰ**»، (ج/٣) (س).

(٢) «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٣/ ١٩٧، ١٦٩).

(٣) انظر المصدر السابق: (ص١٦٩، ٢١٧) (س).

*** من أهل القبلة لا من أهل السنة:**

تبين ممَّا تقدَّم أنَّ الأشاعرة فرقة من الثنتين وسبعين فرقة، وأنَّ حكم هذه الفرق الثنتين وسبعين هو:

(١) الضلالة والبدعة.

(٢) الوعيد بالنار وعدم النجاة.

وهذا مثار جدل كبير ولغط كثير ممَّن يجهلون مذهب أهل السنة والجماعة في الوعد والوعيد؛ إذ ما يكادون يسمعون هذا حتىٰ يرفعون عقيرتهم بأنَّنا ندخل الأشاعرة في النار ونحكم عليهم بالخروج من الملة عياذًا بالله.

ونحن نقول إنَّه لا يصح تفسير ألفاظ أو إطلاقات مذهب السلف في الوعد والوعيد إلَّا من خلال أقوالهم هم، وعلىٰ الذين يجهلونه أن يستفصلوا قبل أن يتسرعوا بادعاء التكفير.

وهذا موجز لمذهب السلف في ألفاظ الوعيد ونصوصه[1]:

---

(١) قال ابن القيم: وهاهنا أصل آخر، وهو أن الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوىٰ وفجور، ونفاق وإيمان، وهذا من أعظم أصول أهل السنة وخالفهم = فيه غيرهم من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية، ومسألة خروج أهل الكبائر من النار وتخليدهم فيها مبنية علىٰ هذا الأصل، وقد دل عليه القرآن والسنة والفطرة وإجماع الصحابة، =

. . . . . .

= قال -تعالىٰ-: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يُوسُفَ: ١٠٦]، فأثبت لهم إيمانًا به -سبحانه -مع الشرك، وقال -تعالىٰ-: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحُجُرَات: ١٤]، فأثبت لهم إسلامًا وطاعة لله ورسوله مع نفي الإيمان عنهم، وهو الإيمان المطلق الذي يستحق اسمه بمطلقه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الحُجُرَات: ١٥]، وهؤلاء ليسوا منافقين في أصح القولين، بل هم مسلمون بما معهم من طاعة الله ورسوله، وليسوا مؤمنين وإن كان معهم جزء من الإيمان أخرجهم من الكفار، قال الإمام أحمد: من أتىٰ هذه الأربعة أو مثلهن أو فوقهن -يريد الزنا والسرقة وشرب الخمر والانتهاب- فهو مسلم ولا أسميه مؤمنًا، ومن أتىٰ دون ذلك -يريد دون الكبائر- سميته مؤمنًا ناقص الإيمان، وقد دل علىٰ هذا قوله ﷺ: «**فمن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق**»، فدلَّ علىٰ أنه يجتمع في الرجل نفاق وإسلام، كذلك الرياء شرك، فإذا رأىٰ الرجل في شيء من عمله اجتمع فيه الشرك والإسلام، وإذا حكم بغير ما أنزل الله، أو فعل ما سماه رسول الله ﷺ كفرًا وهو ملتزم للإسلام وشرائعه فقد قام به كُفر وإسلام، وقد بينا أن المعاصي كلها شعب من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها شعب من شعب الإيمان، فالعبد تقوم به شعبة أو أكثر من شعب الإيمان، [وقد يسمىٰ بتلك الشعبة مؤمنًا، وقد لا يسمىٰ] كما أنه قد يسمىٰ بشعبة من شعب الكفر كافرًا، وقد لا يطلق عليه هذا الإسلام، فها هنا أمران: أمر اسمي لفظي، وأمر معنوي حكمي، فالمعنوي هل هذه الخصلة كفر أم لا؟ واللفظي: هل يسمىٰ =

(١) **فمن ألفاظ الوعيد**: «الضلال»، وهو ليس مرادفًا للكفر بإطلاق إلَّا عند من يجهلون أوضح بدهيات العقيدة، فإذا أطلق علىٰ أحد من أهل القبلة؛ فالمراد به المعصية في الاعتقادات كما أن لفظ «الفسق» يطلق علىٰ المعصية في الأعمال.

= من قامت به كافرًا أم لا؟ فالأمر الأول: شرعي محض، والثاني لغوي وشرعي. **ثم قال: وهاهنا أصل آخر**: وهو أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمي مؤمنًا، وإن كان ما قام به إيمانًا، ولا من قيام شعبة من شعب الكفر به أن يسمىٰ كافرًا، إن كان ما قام به كفرًا، كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم به أن يسمىٰ عالمًا، ولا من معرفة بعض مسائل الفقه والطب أن يسمىٰ فقيهًا ولا طبيبًا، ولا يمنع ذلك أن تسمىٰ شعبة الإيمان إيمانًا، وشعبة النفاق نفاقًا، وشعبة الكفر كفرًا، وقد يطلق عليه الفعل كقوله: «**فمن تركها فقد كفر**»، وقوله: «**من أتىٰ كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر ومن حلف بغير الله فقد كفر**»، وقوله: «من حلف بغير الله فقد كفر». [رواه الحاكم، في صحيحه بهذا اللفظ]. فمن صدر منه خلة من خلال الكفر فلا يستحق اسم كافر علىٰ الإطلاق، وكذا يقال لمن ارتكب محرمًا: إنَّه فعل فسوقًا، وإنه فسق بذلك المحرم، ولا يلزمه اسمُ فاسق إلَّا بغلبة ذلك عليه، ذلك عليه، وهكذا الزاني والسارق والشارب والمنتهب لا يسمىٰ مؤمنًا وإن كان معه إيمان، كما أنه لا يسمىٰ كافرًا وإن كان ما أتىٰ به من خصال الكفر وشعبه؛ إذ المعاصي كلها من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها من **شعب الإيمان**. [«الصلاة وحكم تاركها»، (ص٥٠، ٥١)].

(٢) مع أن الضلال والفسق يطلقان علىٰ الكفر أيضًا كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.

لكن إذا كانت كلمة الكفر نفسها تطلق في الأحاديث ولا يراد بها الكفر الأكبر المخرج من الملة، كما في قوله ﷺ في «**الصحيح**»: «**سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ**»[1]، فكيف بلفظتي الفسق والضلال اللتين في الوعيد.

ولماذا هذا التفريق بين نصوص الكتاب والسُّنة، وقد فسر السلف رضي الله عنهم قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ بأنَّه كفر دون كفر أو كفر لا يخرج من الملة.

*** قال ابن القيم في كتاب «الصلاة وحكم تاركها»**[2]:

«وهذا قول الصحابة جميعًا، وجاء ذلك عن ابن عباس من الصحابة، وعطاء وطاووس من التابعين، وأبي عبيد والإمام أحمد من تابع التابعين، وكذلك جاء عن الإمام البخاري في صحيحه، وغيرهم من الأئمة والعلماء لا يحصيهم إلَّا الله تبارك وتعالىٰ».

---

(١) أخرجه البخاري (رقم/٤٨)، ومسلم (رقم/٢٣٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) (ص٥٣).

والقرآن - علىٰ الصحيح - لم يأت فيه إطلاق الكفر إلَّا علىٰ الكفر الأكبر المخرج من الملة، أما الضلال فورد فيه بمعنىٰ الانحراف عن الحق والصواب مطلقًا غير وروده بمعنىٰ الكفر كما سبق.

ومن ذلك قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾، ومعلوم أنَّه ليس كل عاص كافرًا.

وقوله -تعالىٰ- عن أصحاب الجنة المذكورين في سورة القلم: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ﴾، وهم لم يشهدوا علىٰ أنفسهم بالكفر. وقوله -تعالىٰ-: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، أي: تخطئ فتذكرها الأخرىٰ.

والحاصل: أنَّ قولنا إنَّ الأشاعرة فرقة ضالة يعني أنَّها منحرفة عن طريق الحق ومنهج السُّنة ولا يعني مطلقًا خروجها عن الملة وأهل القبلة وهذا يتضح بالفقرة التالية:

(٢) نصوص الوعيد ومنها قوله ﷺ: «**كلها في النار إلَّا واحدة**» لها منهجها المنضبط في مذهب السلف عند الإطلاق وعند التعيين.

فنحن نعلم جميعًا أنَّ الله توعد قاتل النفس التي حرم الله والزاني وآكل مال اليتيم بالنار بصريح القرآن، لكن هل يعني هذا أنَّ كل قاتل وزان وآكل مال يتيم يدخل النار قطعًا، وأنَّنا لو رأينا أحدًا منهم بعينه يجوز لنا أن نعتقد دخوله النار؟

ليس هذا من مذهب السلف أبدًا، وإنَّما مذهب السلف أن هذه النصوص تبين وتقرر حكم من فعل هذه الذنوب، أما تحقق هذا الحكم فيه وتطبيق الوعيد وتنفيذه فيه؛ فهو متوقف علىٰ شروط لا بُدَّ من تحققها وموانع لا بُدَّ من انتفائها[1].

فقد يقتل الرجل نفسًا مؤمنة متأولًا مجتهدًا -كما كان من اقتتال الصحابة ﷺ- ويكون هذا الذنب في حقه مثل النقطة السوداء في بحر من الحسنات وأعمال التقوىٰ.

وقد يقتله ظالمًا معتديًا وليس له رصيد من الخير يكفر عنه هذا الجرم.

فليس هذان عند الحكيم والخبير سواء، وليس حكمهما في مذهب السلف واحدًا.

وكذلك الفرق بين زان وزان، شارب خمر وآخر، وسارق وسارق، وآكل مال يتيم ومثله.

وقد صح عن النبي ﷺ لعن شارب خمر، ومع هذا صح عنه النهي عن لعن الصحابي الذي شربها وجلده الحد فلعنه بعضهم فنهاه وشهد له بأنَّه يحب الله ورسوله.

فحب الله ورسوله في هذا المعين مانع من تحقيق الحكم المطلق فيه وهو الوعيد لشارب الخمر في الدنيا والآخرة.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في «**مجموع الفتاوىٰ**»، (١٢/ ٤٧٩-٥٠١) (س).

وهكذا معاملة أهل القبلة في مجال العقيدة.

فإنَّ أصحاب المناهج والفرق البدعية منهم هو علىٰ الحد الأدنىٰ منها، وله مع ذلك علم وعبادة وجهاد وإخلاص في نصرة الدين، ومنهم من يكون رأسًا في البدعة داعيًا إليها بقصد وسوء نية؛ بل وربما تكون هذه البدعة مجرد ستار لعقائد أخبث يضمرها في نفسه.

فمع اشتراك هذين في أصل المنهج وشمول الاسم لهما معًا وتناول الوعيد المطلق لكل منهما يظل الفرق بينهما حقيقة قائمة لا شكَّ فيها.

فالمنهج له حكمه، والأفراد كل بحسب حاله وتقويم الفكرة في ذاتها غير تقويم حامليها، كل علىٰ حدة.

حتىٰ منهج السلف نفسه يتفاوت أصحابه فيه جدًّا، فمنهم من هو في غاية التمسك به قولًا وعملًا واعتقادًا ودعوة ومنهم من هو علىٰ الحد الأدنىٰ منه.

بل نحن نقول: إنَّ بعض المنتسبين أو المنسوبين إلىٰ مناهج بدعية ليس منهم أصلًا، ولكنَّه متوهم يحسب أنَّها علىٰ الحق وأنَّ الانتساب إليهم لا ضير فيه مع أنه لا يوافقهم في مذهبهم لو عرفه حق معرفته أو أنهم مخطئون في نسبته لمذهبهم ولو فتشنا لما وجدنا فيه ممَّا يدعون شيئًا.

ولهذا كانت هذه الأمة -ولله الحمد- أكثر أهل الجنة مع أنَّ الفرقة الناجية منها واحدة فقط، وما هذا إلَّا لأنَّ المعدودين حقًّا من الفرق الثنتين وسبعين لا يساوون بالنسبة لسلف الأمة وخلفها إلَّا نزرًا يسيرًا، أمَّا من اتبعهم عن جهل أو خطأ أو حسن نية أو تأثر بهم دون أن يشعر فله حكم آخر[1]، والله -تعالىٰ- حكم قسط ورحمته أوسع وفضله أعظم.

والحاصل أنَّ أحكامَ الآخرةِ ومنازِلَ النَّاسِ فيها خاضعة لأمر أحكم الحاكمين وأعدلهم، أمَّا نحن في الدنيا فمأمورون أن نحكم علىٰ كل منهج أو فرد بما حكم الله به عليه من غير إفراط ولا تفريط ونتقيد بالضوابط التي جاءت في مذهب السلف.

* قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مناظرته للأشاعرة والماتريدية أثناء المحاكمة التي أشرنا إليها:

فأجبتهم عن الأسئلة:

بأن قولي اعتقاد الفرقة الناجية، هي الفرقة التي وصفها النبي ﷺ بالنجاة، حيث قال: «**تفترق أمتي علىٰ ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي من كان علىٰ مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**».

---

(١) انظر: «**سلسلة الأحاديث الصحيحة**» الكلام عن حديث: (رقم/ ٢٠٤) (س).

فهذا الاعتقاد -يعني: ما بـ «**الواسطية**»- هو المأثور عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية؛ فإنَّه قد ثبت عن غير واحد من الصحابة أنَّه قال: «الإيمان يزيد وينقص، وكل ما ذكرته في ذلك؛ فإنَّه مأثور عن الصحابة بالأسانيد الثابتة لفظه ومعناه، وإذا خالفهم من بعدهم لم يضر في ذلك».

ثم قلت لهم: وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا؛ فإنَّ المنازع قد يكون مجتهدًا مخطئًا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد تكون هل من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته.

بل موجب هذا الكلام أنَّ من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجيًا، وقد لا يكون ناجيًا، كما يقال: «من صمت نجا»[1].

وقال في «الإيمان»[2]: «وكذلك سائر الثنتين وسبعين فرقة، من كان منهم منافقًا؛ فهو كافر في الباطن، ومن لم يكن منافقًا، بل كان مؤمنًا بالله ورسوله في الباطن لم يكن كافرًا في الباطن وإن أخطأ في التأويل كائنًا ما كان خطؤه، وقد يكون

---

(١) «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٣/ ١٧٩) (س).

(٢) وهو في مجموع «**مجموع الفتاوىٰ**»، (٧/ ٢١٨).

في بعضهم شعبة من شعب النفاق ولا يكون فيه النفاق الذي يكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار. ومن قال: إن الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرًا ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-، بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة، وإنَّما يكفر بعضهم بعضًا من تلك الفرق ببعض المقالات، كما قد بسط الرد عليهم في غير موضع»[1].

ولهذا نجد أنَّ من كفر الجهمية من السلف مثل ابن المبارك ووكيع أخرجوهم من الثنتين وسبعين فرقة، وألحقوهم بالسبئية والغرابية وأمثالها.

وحتىٰ في المناهج الجامعية نجد أن كليات أصول الدين مثل كليتي مكة والمدينة حاليًا تفصل بين الفرق الخارجة عن الإسلام وبين الفرق الأخرىٰ.

فالأمر واضح لا لبس فيه إلَّا عند المعاندين أو المعذورين من غير المتخصصين، وكيف يكون عند الأشاعرة لبس في موقف أهل السنة والجماعة منهم، وهم يقفون نفس الموقف من المعتزلة فهم يصفونها بالضلال في كتبهم ولا يقولون إنَّ هذا يعني إخراجهم من الملة، فمن حقنا أن نلزمهم من واقع كتبهم.

---

(١) (ص٢٠٦) (س).

وإذا تقرر هذا تبيَّن أنَّه لا مبرر لمطالبة الأشاعرة بإدخالهم في أهل السنة والجماعة بدعوىٰ أنَّ هذا يجنبهم تهمة الخروج من أهل القبلة؛ لأنَّ ذلك يعني هدم هذه القاعدة كلها؛ إذ لو أدخلناهم لأدخلنا غيرهم حتىٰ لا يبقىٰ من تلك الفرق الثنتين وسبعين فرقة إلا دخلت.

وهذا ليس في أيدينا ولا في يد بشر إنَّما نحن متبعون لا مبتدعون.

أما باب الدخول الحقيقي فمفتوح علىٰ مصراعيه، فمن الذي منعهم أن يرجعوا إلىٰ عقيدة أهل السنة والجماعة التي هي عقيدة القرون الثلاثة والأئمة الأربعة وسائر أئمة الهدىٰ في هذه الأمة المعصومة؟

وهذا خير لهم في الدنيا والآخرة من بقائهم علىٰ بدعتهم وتفاخرهم بأنَّهم أقرب الفرق لأهل السنةوالجماعة، وقد سمعت هذا التفاخر من بعضهم، فعجبت لمن يعرف الحق ويفتخر بقربه منه ثم لا يكون من أهله ودعاته.

ولكن لله في خلقه شئون.

*** وأخيرًا- كلمة التوحيد أساس توحيد الكلمة:**

ونأتي أخيرًا إلىٰ الشعار الذي اتخذه القوم ستارًا للطعن في عقيدة السلف سرًّا وجهرًا حتىٰ إذا قام أحد يرد عنهم السهام صاحوا في وجهه: «لا تفرق كلمة المسلمين، إن وحدة الكلمة

أهم من هذه القضايا، لماذا تثير خلافات عفىٰ عليها الزمان واندثرت؟ لماذا الاهتمام بالقشور والشكليات».

والحق أنَّه لو سكت كل أعداء الحق عن محاربته - ولن يسكتوا أبدًا لما جاز لنا أن نسكت عن بيانه للناس ودعوتهم إليه، فكيف يجوز أن نسكت وهو يحارب والذي يطالبنا بالسكوت هو المحارب المهاجم.

هذه الأمة الممزقة المقطعة الأوصال، يراد منا أن نسكت عن بيان طريق الخلاص لها وندعها تتخبط في ظلمات البدع حتىٰ لا نفرقها بزعمهم، وكأن القوم لا يعلمون ما الذي فرقها بعد أن كانت مجتمعة، إن دعوىٰ تقديم توحيد الكلمة علىٰ كلمة التوحيد مصادمة للحق من جهة ولسنن الله في الحياة من جهة أخرىٰ.

*** وأمام القائلين بها خياران لا ثالث لهما:**

(١) إمَّا أن يلتزموا تعميم هذا الحكم علىٰ كل من انتسب للإسلام وعليه؛ فلا يجوز أن نثير أو نبحث خلافًا أو نكتب ردًّا علىٰ أي فرقة تدعي الإسلام كالقاديانية والبهائية والدروز والنصيرية والرافضة والبهرة والصوفية الحلولية وسائر الطوائف الكافرة، بل ندعوها جميعًا إلىٰ جمع الصف ووحدة الكلمة لمحاربة الشيوعيةوالصهيونية وما منها إلَّا من هو مستعد لذلك إن صدقًا وإن كذبًا.

ومن لوازم هذا -علىٰ كلامهم- حرق أو إخفاء كتب عقيدة الأشاعرة؛ لأنَّها تثير الخلاف مع المعتزلة وغيرهم، فهي إذن تمزق الصف وتشتت الكلمة؛ بل هي كما يعلم الصابوني وأمثاله تشتم أهل السنة والجماعة وهم أكثر المسلمين، وممَّا يجب إعدامه أيضًا مقالات الصابوني نفسها؛ لأنَّه كرر فيها حكمه بالتضليل للخوارج والرافضة، وهذا بلا شكٍّ يغضب الشيعة والإباضية فهو -علىٰ كلامه- قد فرق كلمة المسلمين أيما تفريق!!

(٢) وإما أن يقولوا: كلا، لا يعم هذا الحكم كل المنتسبين للإسلام، بل لا بُدَّ من بيان كفر وضلال تلك الفرق وليس في ذلك تفريق ولا تمزيق، وإنَّما نريد توحيد صف أهل السنة والأشاعرة أو الفرق التي ليست ضالة ولا منحرفة!!

*** فنقول لهم حينئذٍ:**

أولًا: قد نقضتم قاعدتكم بأنفسكم، فلا ترفعوا هذا الشعار إلَّا مقيدًا مشروطًا إن كنتم صادقين، لكن أخبرونا بأي معيار من معايير العدل تريدون السكوت عن إثارة الخلاف مع هذه وتحكمون بعدم ضلالها، ووجوب إثارته مع تلك وتحكمون بضلالها. أنهاجم الإباضية ونتآخىٰ مع الرافضة مثلًا أم العكس؟ أو نشنع علىٰ الرافضة ونصمت عن الصوفية؟

أم ماذا؟ ماهو المعيار؟ وهل هناك حقًّا فرق غير ضالة، فأخبروني ما هو الضلال إذن؟

قد تقولون: «نتعاون جميعًا فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه».

* **فنقول**: إنَّه ما من فرقة ظهرت علىٰ الأرض تدعي الإسلام إلا ونحن متفقون معها علىٰ أشياء ومختلفون علىٰ أشياء، حتىٰ القاديانية نتفق معها علىٰ الإيمان بالله وصحة نبوة محمد ﷺ والإيمان بالآخرة وتعظيم القرآن، وهم يعلنون محاربة الشيوعية والصهيونية وغير ذلك، فإذا عذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه مثل نبوة أحمد القادياني ونسخ شريعة محمد ﷺ ونحوهما، فماذا تكون النتيجة؟ وهل ترضون ذلك أم نعود من جديد للمطالبة بالمعيار الذي به نرد القاديانية ونقبل غيرها مع اشتراك الكل في أصل الضلال والانحراف.

إن سلمتم أن كل ضال لا بُدَّ من بيان ضلاله وأن المسلمين لن يجتمعوا إلَّا علىٰ الحق، فقد بينا لكم -وما نزال مستعدين لمزيد بيان- أن الأشاعرة فرقة ضالة عن المنهج الصحيح، فها هي ذي إذن الفرصة الذهبية لتوحيد المسلمين، وهي أن يعلن الأشاعرة في كل مكان رجوعهم إلىٰ مذهب السلف ومنهج الحق وحينئذٍ يتحقق هذا الحلم الرائع الجميل.

فإن لم تفعلوا؛ فاعلموا أن غيركم أبعد عن الإجابة؛ لأنَّكم أنتم أقرب الفرق إلينا وترفضون فما بالكم بالبعيدين، فلا تناقضوا أنفسكم إذن وترفعوا شعار الوحدة وأنتم أول من يعاديه ويأباه، وتعلمون منافاته لسنة الله في المبتدعة والزائغين الذين أشربوا في قلوبهم البدعة بضلالهم، واعلموا أن هذا الشعار إن صلح في موقف سياسي أو حركي معين فهو عن المبادئ والأصول أبعد شيء.

ثانيًا: إن دعوتمونا إلىٰ أن نتحد نحن وأنتم فقط ضد سائر الفرق كالخوارج والرافضة وغيرها، وضد الشيوعية ومن شايعها؛ قلنا: قد سهل الخطب إذن، لكن لا بُدَّ لكم من بيان منطلق التوحيد وموقعه وذلك بأن تلتزموا بوضوح بأحد قولين:

(١) إمَّا أنَّكم أنتم وحدكم أهل السنة والجماعة، ولكن تقبلون التوحد معنا تنازلًا وتفضلًا علىٰ ما فينا -بزعمكم- من تشبيه وتجسيم وحشو وكفر وضلال.

(٢) وإما أنَّكم لستم من أهل السُّنة والجماعة، ولكن تريدون التوحد معهم طالبين منهم التنازل والتفضل بقبولكم علىٰ ما فيكم من بدعة وضلالة.

فإذا حددتم أحد الموقعين أمكن بعد ذلك عرض موضوعكم إمَّا علىٰ أصول العقيدة وقواعدها إن اخترتم الأول، وإمَّا علىٰ ضوابط المصلحة وحدودها الشرعية إن أقررتم بالآخر

فأمامكم الخيار، وإنا لفي الانتظار. أما أن نظل نحن وأنتم مختلفين متصارعين منذ أيام أحمد بن حنبل وابن كلاب، ثم أيام البربهاري والأشعري، ثم أيام الشريف أبي جعفر وابن القشيري، ثم أيام عبد القادر الجيلاني وأبي الفتوح الإسفرائيني، ثم أيام شيخ الإسلام والسبكي، ثم أيام محمد بن عبد الوهاب ومعاصريه منكم، ثم أيام المعلمي والكوثري، ثم أيام الألباني وأبي غدة، وأخيرًا إلىٰ الفوزان والصابوني . . .

وبعد هذا كله ومعه تقولون: إنَّنا وإياكم فرقة واحدة ومنهج واحد، فهذا ما لا يعقله عقل ولا يصدقه تاريخ. غير أنَّنا لا بُدَّ أن نذكّر بحقيقة كبرىٰ وهي أن النبي ﷺ قد قال: «**ستفترق هذه الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة**». وهذا الخبر الصادق لا يمكن معه اختصار الفرق إلىٰ سبعين ولا إلىٰ سبع فضلًا عن واحدة. فالخير إذًا كل الخير أنَّ يبحث الإنسان عن الحق ويعتقده، ويدعو إليه وإن خالفته الدنيا كلها، وأن يجتنب الضلال ويدعو إلىٰ نبذه ولو داهنه أصحابه كلهم، هذا هو الذي سار عليه رسل الله وأمر به الله فلا تصادموا سنة الله وتخالفوا منهج رسله والحمد لله رب العالمين[1].

---

(١) لا أوافق المؤلف في تقريره الطويل هذا لا من ناحية التنظير للافتراق ولا من ناحية السياسة الشرعية للتعامل بين المؤمنين، فاللهم اغفر لنا أن كان بأسنا بيننا شديد. وراجع ما حررناه حول مفهوم الافتراق في كتاب: «**ما بعد السلفية**».

مراجع التعليق

(١) «**أبكار الأفكار في أصول الدين**»، للآمدي، **تحقيق**: د. أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

(٢) «**الأسماء والصفات**»، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **تحقيق**: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي للتوزيع.

(٣) «**الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الدين**»، لإمام الحرمين الجويني، **تحقيق**: د. محمد يوسف موسىٰ، د. علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، (١٣٦٩هـ-١٩٥٠م).

(٤) «**أصول الدين**»، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت.

(٥) «**الأعلام**»، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت.

(٦) «**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**»، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

(٧) «**الأربعين في أصول الدين**»، للرازي، دار المنهاج، (ط. ١).

(٨) «**بيان تلبيس الجهمية أو نقض تأسيس الجهمية**»، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرَّاني الدمشقي، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (ط. ١).

(٩) «**البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**»، للقاضي أبي بكر الباقلاني، **تحقيق**: مكارثي، المكتبة الشرفية، بيروت، (١٩٥٨م).

(١٠) «**بغية المرتاد في الرد علىٰ المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد**»، **تحقيق**: موسىٰ بن سليمان الدويش، الناشر مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولىٰ، (١٤٠٨هـ).

(١١) «**التدمرية**»، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرَّاني الدمشقي، **تحقيق**: محمد بن عودة السعوي، الطبعة الأولىٰ، (١٤٠٥هـ).

(١٢) «**التفكير الفلسفي الإسلامي**»، د. سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، (ط. ١)، (١٣٨٧ هـ-١٩٦٧م).

(١٣) «**تهافت التهافت**»، لابن رشد، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية بإشراف د. محمد عابد الجابري، (ط. الأولىٰ)، (١٩٩٨م).

(١٤) «**تهافت الفلاسفة**»، للغزالي: **تحقيق**: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (ط. السابعة).

(١٥) «**حاشية علىٰ شرح أم البراهين**»، للعلامة مصطفىٰ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(١٦) «**الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالىٰ**»، لمحمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، مكتبة لينة دمنهور للنشر والتوزيع.

(١٧) «**الرد الشامل علىٰ عمر كامل**»، لعبد الله الموجان، بدون ناشر.

(١٨) «**شرح الأصول الخمسة**»، للقاضي عبد الجبار، مكتبة وهبة.

(١٩) «**شرح جوهرة التوحيد**»، للباجوري، (ط ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م).

(٢٠) «**شرح العقيدة الأصفهانية**»، لابن تيمية، تقديم الشيخ: حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة.

(٢١) «**شرح العقيدة الطحاوي**»، لابن أبي العز الحنفي، **تحقيق**: د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، (ط. الثالثة)، (١٤١٢هـ-١٩٩١م).

(٢٢) «**شرح المقاصد**»، للتفتازاني، **تحقيق**: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، (ط. الأولىٰ)، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م). وعزت في موضع واحد إلىٰ الطبعة الحجرية القديمة.

(٢٣) «**الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة**»، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقي، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، (الطبعة الأولىٰ)، (١٤٠٨هـ).

(٢٤) «**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**»، لسفر بن عبد الرحمن الحوالي، مكتب الطيب.

(٢٥) «**العقيدة النظامية**»، للجويني، **تحقيق**: د. محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، دار النفائس، (ط الأولىٰ)، (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

(٢٦) «**العقيدة السلفية في كلام رب البرية**»، لعبد الله بن يوسف الجديع، بدون ناشر، (الطبعة الأولىٰ)، (١٤٠٨هـ).

(٢٧) «**فتح الباري بشرح صحيح البخاري**»، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ترتيب وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية.

(٢٨) «**الفرق بين الفرق**»، للبغدادي، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٢٩) «**الفصل في الملل والأهواء والنحل**»، لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط الثانية، (١٣٩٥هـ).

(٣٠) «**لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**»، للجويني، **تحقيق**: د. فوقية حسين، عالم الكتب، (ط. الثانية)، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

(٣١) «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**»: للرازي، راجعه: طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، ط الأولىٰ، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م). وربما عزوت إلىٰ طبعة دار التراث بتحقيق حسين أتاي.

(٣٢) «**مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة**»، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقي، تحقيق الحسن العلوي، نشر دار أضواء السلف.

(٣٣) «**مدارج السالكين بين منازل إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين**»، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقي تحقيق محمد حامد الفقِّي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

(٣٤) «**المطالب العلية**»، للرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي.

(٣٥) «**منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالىٰ**»، لخالد بن عبد اللطيف بن محمد نور، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة.

(٣٦) «**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**»، لعبد الرحمن صالح المحمود، مكتبة الرشد، (ط. الأولىٰ).

(٣٧) «**موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**»، لسليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار العاصمة للنشر والتوزيع.

(٣٨) «**المواقف في علم الكلام**»، للإيجي، عالم الكتاب، بيروت.

(٣٩) «**النبوات**»، لابن تيمية، **تحقيق**: د. عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، (ط. الأولىٰ)، (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

(٤٠) «**نهاية الأقدام في علم الكلام**»، للشهرستاني، صححه: الفرد جيوم، ليدن.