

الجانِبِ النّقْدِي فِي الْمَسْأَلِ الْكَلَامِيَةِ عِنْدَ

الأَمَلِ الْمُنَانِيْدِي

□ الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام الماتريدي

تأليف: الدكتور محمد خليل النويهي

الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد ©



دار النور الميّن للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩ ، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩ ، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.

البريد الإلكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or copied in any form or by any means without prior written permission from the publisher.

الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند

الأصل الملائم

د. محمد خليل النويهي

2 0 1 3



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم الشيخ سعيد فودة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

فإن البحث في الكنوز الجليلة التي تركها لنا علماء الإسلام، وأئمة الهدى خلال القرون الماضية، في مختلف المجالات العقدية والفقهية والأصولية واللغوية... الخ، لن يزال يفتح للناس آفاقاً جديدة من الفكر والتأمل، ولن يزال مرشداً للخلق يفيدهم في أصول التفكير، وأهدافه ومدى حاجة الناس إلى إعادة النظر في واقعهم بناء على الأصول التي قررها أئمة الإسلام العظيم.

وهذه الأصول هي بعينها ما استخلصه هؤلاء الأئمة والأعلام المدققون من الكتاب والسنة، وإن خفي ذلك على كثير من الناس، وهذا القول صحيح على سبيل الإجمال، فإننا لسنا ممن يقول بعصمة العلماء، فلا يخلو بعض أعمالهم -مهما كانت عميقة مدققة- من نقد وتنقيح وهو الذي عكف عليه من تبعهم من العلماء على مرّ العصور حتى أيامنا هذه، ولكن نعتقد تماماً بلزوم وضع أعمالهم في مكانتها العالية اللائقة، لتتمكن الأجيال القادمة من الاطلاع عليها بصورة حسنة محررة. ولا مانع عندنا من إعادة النظر فيما قدمه هؤلاء الأكابر، بل إن هذا واجب، ولكن لا شك في أن إعادة النظر ينبغي أن تكون بعد الفهم الحقيقي المعتمد لا على مجرد الاطلاع، بل

على دراسة حقيقية تراعي أساليبهم في الكتابة وتتوقف على فهم معاني مصطلحاتهم التي هجرها كثير من الباحثين في هذا الزمان.

وقد درج كثير من العلماء على إعادة تهذيب أعمال المتقدمين من الأعلام، وخصوصاً المؤسسين للمذاهب والعلوم الأصيلة، وعملية التهذيب والتنقيح هذه ظهرت في صور عديدة، من تلخيص وشرح وإعادة ترتيب، أو تعليق ونقد لبعض المواضع منها، كما فعله الإمام المزني في ترتيب فقه الإمام الشافعي في مختصره الشهير الذي صار محجة علماء الشافعية من بعده، وكما فعل أصحاب الإمام أبي حنيفة والإمام مالك وأحمد في الفقه، وكذلك قام الإمام ابن فورك بإعادة تهذيب وترتيب لما تفرق من آراء الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله أجمعين في كتاب: مجرد مقالات الأشعري فقد أعاد ترتيب آرائه وجمع ما تفرق في أثناء الردود والكتب المختلفة، وبين ما كان له من تحريرات ووجه ما نقل عنه من أقوال وحررها بناء على فهمه الدقيق لآراء هذا الإمام.

وكذلك رأينا هذا الأمر يقوم به العلماء كبراً عن كابر، في كل زمان، وهذا شأن العلم والعلماء الجمع والتلخيص والتهذيب، ليتبع ذلك النقد والتحرير والتوجيه، ليتمكن الدارسون من بعد ذلك من الزيادة إن أمكن، أو التكامل بحسب الجهود التي يوفقهم الله تعالى إليها.

وهذا الكتاب: الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام أبي منصور الماتريدي لأخينا الحبيب الدكتور الفاضل محمد النويهي الذي شرفني عندما طلب مني -مُحْسِنًا ظَنَّهُ بي- أن أكتب له مقدمة، يقع في ضمن هذا النهر المستمد من جهود الأعلام السابقين، في إعادة ترتيب آراء الأعلام، ومنهم علم الهدى الإمام أبي منصور الماتريدي، إمام أهل السنة، وقدوة السادة الأحناف، الذي وقف سدّاً عظيماً أمام الهجمات والانحرافات التي تعرض لها الإسلام في زمانه، فكان أن قام هذا الإمام

العظيم بدوره خير قيام، مما استدعى من العلماء بعد أن يعترفوا له بهذا الجميل، وأن يوقروه ويعرفوا له قدره.

واستحق بما قدّم من خدمات في العلوم الشرعية وخصوصاً في علم التوحيد أن يكون رأساً من رؤوس أهل السنة العظام، وينضم إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فيما قام به، فكان هذان الإمامان علمين على أهل السنّة، وعلّامتين يفترق بهما الحق عن الباطل في أصول الدين.

وقد سررتُ جداً عندما قرأت الكتاب، وعرفت ما يشتمل عليه من درر وترتيب لآراء هذا الإمام العظيم، فقد قام الباحث النبيل بترتيب آرائه وجمعها من مواردها الترافرت له، وعرضها بأسلوب سهل ميسور، وعقد في كثير من المواضع مقارنات مفيدة بينه وبين العلماء المتأخرين من أهل السنة ليوضح للقارئ أن المتأخرين من العلماء كانوا يبنون على المتقدمين منهم، زيادة وتنقيحاً، وتكميلاً، كما قلنا، ولم يكونوا مجرد ناقلين، ولا مقلدين كماي توهم الغافلون، ولكنهم قامور بدورهم الذي تتطلبه منهم أصول العلوم والمعارف خيراً قيام.

فكان أن وصل إلينا علم التوحيد نتيجة لتواتر الجهود المتكاتفّة من طبقات الأعلام على مرّ العصور وفي مختلف البلاد.

ولا أعتقد ان قارئ هذا الكتاب سيخرج منه إلا مسروراً بما يستفيده من معلومات وقواعد لطيفة، وتقريبات منيفة، بل بما يكشفه له من بعض الآراء التي ينذر من يعرفها عن الإمام الماتريدي خصوصاً في بعض مسائل السمعيات ودوره في الرد على الخصوم في الإلهيات والنبوات، ولا يضير الباحث الأديب الأريب أن يخالفه فيما قرره في بعض المسائل غيرّه من الأساتذة، ولا أن يعترض عليه في ما ارتآه غيره من الأفاضل، فإن هذا شأن المعارف والعلوم والبحوث، بل قد لا أبعد أن أقول إن نفس هذا الخلاف والاختلاف في بعض الآراء قد يكون باعثاً على إعادة النظر وبعث الهمة

على التدقيق، مما يستلزم تقدم العلوم وعلو شأنها.

وأنا أعلم أن هذا الكتاب سيقدم نفسه للقراء، ليحلّ فيها المكان اللائق به، وقد قرأته فأسعدني ما وجدتُ فيه، وإن توقفت في بعض المواضع معيداً النظر، فإن هذا أكبر دليل على نجاح الباحث في الحثّ على الفكر والنظر.

وأدعو الله تعالى أن يكتب لها الكتاب النجاح بين طلاب المعارف، من الباحثين، والدارسين، وأن يكون خطوة تفتح للأخ الفاضل العامل الدكتور محمد النويهي، الذي أعرف عنه علو أخلاقه، ولطف تصرفاته، وهمته المتجددة في البحث والنظر والتنقيب. وأدعوه أن يواكب في هذا الطريق، وأن يكون هذا الكتاب فاتحة بحوث وكتب أخرى له ليكمل بها ما بدأه وخطه، فيكون بذلك قد استأنف طريق الأئمة والأعلام. والله الموفق وعليك التكلان.

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، المنزه أزلاً عن الضد والند، صاحب الجلال والجمال، من جلاله ترى الخاشعين خائفين، ومن جماله تراهم بحبه مولعين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد سيد الأولين والآخرين، خير من عَرَفَ ربه، وعلى آله وأصحابه أجمعين، الذين عَرَفُوا ربهم بمعرفة عجزهم عن إدراكه.

وبعد:

جاء الإسلام بنوره المبين وصراطه المستقيم، وكانت الشبه حينئذٍ منظمسة، وفئة أهل الزيغ في انحدار، ببركة النبي الذي اختاره ربه من الأخيار فكان بذلك المختار، وبصحبته صفت عقائد أصحابه الليوث الأطهار، وبقي الأمر كذلك حتى حدثت الفتن في الدين، وظهر اختلاف الآراء، والركون إلى البدع والأهواء، ففرقت هذه الأمة الإسلامية كغيرها من الأمم، شيعاً وأحزاباً وطوائف وطرائق قديداً، كل يدعي أنه على الحق المبين، والصراط المستقيم، وأن غيره ممن خالفه، قد نُسجت عليه حبال البدعة والفسق أحياناً والكفر أحياناً أخرى، فكان لا بد لطلبة العلم ورواد الحقيقة والباحثين عن الحق، أن يرجعوا إلى أئمة أهل السنة والجماعة الذين أجمع أهل العلم على إمامتهم - ولا عبرة بمن كابر وخالف في ذلك - ليتعرفوا من خلال كلامهم في مصنفاتهم، ومناهجهم التي رسموها لطلابهم، على أهل الحق من تلكم الطوائف والفرق، ويميزوا الغث من السمين منها،

ومن أعظم أولئك الأئمة الإمام أبو منصور الماتريدي المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة للهجرة النبوية المباركة.

وإن علم التوحيد من أشرف العلوم وأعظمها، وأكثرها فائدة ونفعاً، فقد جمع

بين المعقول والمنقول، وأوردَ الحجج لتثبيت العقائد قي قلوب الخلق، ودفع شُبه أهل الزيغ والإلحاد، به تخلص المكلف من رَبَقَةِ التقليد إلى نور المعرفة والتحقيق.

* هدف هذه الدراسة

يكمن الهدف من هذه الدراسة فيما يأتي:

- ١- الزيادة في التعرف على عقيدة أهل الحق - والتي يُعد الماتريدي من الممثلين لها - لتتبع بعد نظر، لا عن تقليد، والتعرف على عقيدة أهل الباطل لتُجتنب وتنتقد.
- ٢- التعرف على جهود الماتريدي في الجانب النقدي للمسائل الكلامية من خلال دراسة كتبه.

٣- الاستفادة من منهج الإمام الماتريدي في نقد المخالف وتوظيفه توظيفاً معاصراً في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية، فإن الشبه التي تعرض لها الماتريدي بالنقد والهدم، مازال بعضها قائماً يثار ويلوح في ثوب جديد.

* مسوغات هذه الدراسة

- ١- إن للإمام الماتريدي أثراً واضحاً في نقد المسائل الكلامية، من خلال عرضه لها ومناقشتها، والدّراس له يفيد كثيراً من هذا الفن.
- ٢- إن الإمام الماتريدي لم ينل نصيبه الأوفى من البحث والدراسة جرّاء قلّة كتبه وندرة من ترجم له؛ فحاولت جهدي دراسة ما خفي من أفكاره ونير آرائه لعلّي أساعد في زيادة الكشف عن شخصيّة هذا الإمام الفدّ من أئمة أهل السنة والجماعة، وتجليّة منهجه في الرد على خصومه.

* الدراسات السابقة

من المعلوم أن أي بحث عبارة عن حلقة من سلسلة، يستفيد من بحوث سبقته،

وسيستفيد منه من بعده - بإذن الله تعالى -، لذلك بالنسبة لمن بعدي في سلسلة الباحثين أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا البحث كل من تلقاه بقلب سليم، وأما عن استفادتي ممن هم قبلي، فلقد سُبقت بدراسات متعددة ومتنوعة، تتحدث عن الإمام الماتريدي ومدرسته، فانتفعت من جلها، وكانت على النحو الآتي:

١ - الماتريديّة -دراسة وتقويماً- لأحمد بن عوض الله بن داخل الحرّبي، رسالة ماجستير، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٣هـ.

٢- الدكتور علي عبد الفتاح المغربي في أطروحته للدكتوراه التي عنوانها (إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي و آراؤه الكلامية)، وهو مطبوع نشرته وهبة في القاهرة، ط١٩٨٥م، وقد تحدث فيها عن المدرسة الماتريديّة معرّفاً بحياة شيخها الإمام الماتريدي، وباحثاً في موضوع المعرفة وأقسامها وطرقها عند الماتريدي، ومتناولاً لموضوع الإلهيات والنبوات والسمعيات وما يتعلق بها عند الإمام الماتريدي خاتماً بحثه بذكر مختصر سريع للخلاف بين الماتريدي والأشعري والمعتملة.

٣- الباحثة مواقف حسون حمزة البندي في رسالة ماجستير، جامعة بغداد ١٩٩٠عنوانها(أبو منصور الماتريدي و مدرسته الكلامية) وتناولت فيها البحث عن جانب من جوانب المدرسة الماتريديّة، فعرفت بالإمام الماتريدي وتأثير أبي حنيفة عليه، وتناولت الحديث عن الجانب الإلهي عند الماتريدي من إثبات الصانع والصفات الإلهية وبعض من الأمور السمعية واثبات رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والمعرفة في الفكر الماتريدي.

٤- الدكتور بلقاسم الغالي وكتابه (أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديّة) تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م، دون ذكر رقم الطبعة. تناولت الدراسات السابقة جانب التعريف بالآراء الكلامية للماتريدي ومدرسته، بينما دراستي هذه اهتمت بنقد الماتريدي للمخالف، والتعرف على منهجيته وطريقته في النقد.

حاولت في هذه الدراسة أن أبرز جانب النقد للمخالف الذي تميز به الإمام الماتريدي في مواجهته لخصوم الإسلام من ذوي الديانات المنحرفة، والحائدين عن الصواب من ذوي الفرق الإسلامية.

كما اهتمت فيها بإبراز المسائل التي احتدم الخلاف حولها بين الماتريدي ومن تبعه من جانب والمخالف من جانب آخر، في حين أن الدراسات السابقة أظهرت جل المسائل العقدية عند الماتريدي سواء وقع فيها خلاف أم لا.

* منهجية البحث *

١. توخيتُ المنهج التحليلي المتمثل في ذكر آراء الإمام الماتريدي وعرض المسائل الكلامية المبحوثة في هذه الدراسة، وتوضيحها، وشرح الفكرة بأسلوب واضح بعيد عن التعقيدات، وقمت بتعريف الغريب من المصطلحات.
 ٢. كما استخدمت المنهج المقارن بين الآراء المختلفة، واستعراض أدلة الإمام الماتريدي وبسطها، وذكر أدلة المخالفين في كل مسألة من المسائل الكلامية المطروحة في هذه الدراسة.
 ٣. استخدمت كذلك المنهج النقدي في هذه الدراسة، وتمثل ذلك في الرد ونقد الرأي الضعيف وإثبات الفكرة التي قام عليها الدليل وأيدها.
- أما الخطة فجاءت في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، وهي موضحة في الفهرس.



الفصل الأول

أبو منصور الماتريدي عصره وحياته

ويتضمن مبحثين

المبحث الأول: عصره

المبحث الأول

عصر الإمام الماتريدي

ويتضمن أربعة مطالب

المطلب الأول: الحالة السياسية

المطلب الثاني: الحالة العلمية

المطلب الثالث: الحالة الدينية

المطلب الرابع: الحالة الاجتماعية

المبحث الثاني

حياة الإمام الماتريدي

ويتضمن توطئة ومطلبين

المطلب الأول: حياته الشخصية

المطلب الثاني: حياته العلمية

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

توطئة:

عاش الإمام الماتريدي - رحمه الله - في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وكان مولده في العقد الرابع من القرن الثالث الهجري، وعلى وجه التحديد في عهد المتوكل^(١) (٢٣٢-٢٤٧هـ)، وتوفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة. ومما لا ريب فيه أن للبيئة تأثيراً كبيراً على الناس، عامتهم وخاصتهم على السواء، ولعل أكثر الطبقات الإنسانية تأثراً بالبيئة هم العلماء، لأنهم الأكثر اتصالاً بحياة الناس، والأشد اهتماماً بشؤونهم، ورغبةً في معرفة مشاكلهم ومحاولة علاجها. ومن أجل ذلك كان لا بد أن أتحدث عن العصر الذي عاش فيه الإمام الماتريدي، متوسلاً إلى ذلك بدراسة العوامل التي أدت إلى تكوين شخصيته العلمية ومنهجه وذلك في مطالب.

(١) هو المتوكل على الله جعفر بن المعتصم بن الرشيد أحد خلفاء بني العباس، ولد في شوال سنة (٢٠٦ هـ) بضم الصلح، وهي بلدة على نهر دجلة على مقربة من مدينة واسط، ويكنى أبا الفضل، وأمه أم ولد يقال لها شجاع، بويج له بالخلافة بعد أخيه الواثق، من يوم الأربعاء لست بقين من ذي الحجة سنة (٢٣٢ هـ) - (١١) أغسطس سنة (٨٤٧م)، واستمر خليفة إلى أن قتل ليلة الخميس رابع شوال سنة (٢٤٧ هـ) - (١١) ديسمبر سنة (٨٦١م) فكانت مدة خلافته (١٤) سنة وتسعة أشهر وعشرة أيام، وكانت سنّه إذ قتل (٤١ سنة). / انظر: ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨، ج٩ ص٣١٠ / حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت - لبنان، دار الأندلس، الطبعة السابعة ١٩٦٤م، ج٣ ص٤ / الخضري، محمد، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية -، مكتبة الإبان، المنصورة - أمام جامعة الأزهر، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م، ص٢٤٠.

المبحث الأول : عصر الإمام الماتريدي

المطلب الأول: الحالة السياسية

للحديث عن البيئة السياسية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي، لا بد أن أتحدث عن ظاهرة بدأت تبرز مع ضعف الدولة العباسية، وهي ظاهرة الدول المستقلة في المشرق والمغرب جميعاً، يقول الدكتور حسن إبراهيم: « ومن هنا بدأ ظهور الدول المستقلة وشبه المستقلة في أطراف الدولة العباسية »^(١).

ويقول في موطن آخر واصفاً هذه الظاهرة الجديدة ومبيناً سببها: « وقد جرت العادة أن يولي الخلفاء العباسيون الولايات الإسلامية البعيدة بعض أفراد البيت العباسي وأكابر القواد، غير أن هؤلاء وأولئك آثروا البقاء في بغداد أو في سامراء، وأنابوا عنهم نواباً يحكمون هذه الولايات باسمهم، ولم يكن هذا التقليد الجديد شديد الخطر على سلامة الدولة العباسية وهي في قوتها، على أنه لما ضعفت السلطة المركزية، ساءت الحالة في هذه الولايات، وجنح بعض نواب الولاة إلى الاستقلال »^(٢).

ومن هذه الدول المستقلة الدولة السامانية والتي تنتسب إلى الأسرة السامانية، وهي أسرة عريقة قيل فيها:

« أسرة عريقة المجد في الأمة الفارسية، كان في عهد المأمون^(٣) من تلك الأسرة

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ١٩٧.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ٢٦٧.

(٣) عبد الله بن هارون الرشيد الخليفة، أبو العباس، عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد: سنة سبعين ومائة، وقرأ العلم، والأدب، والأخبار، والعقليات، وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، وبالغ، وعمل الرصد فوق جبل دمشق، ودعا إلى القول

أولاد أسد بن سامان^(١)، وكان المأمون يرعى حقوق الحرمة لذوي البيوتات، فقربهم ورفع من أقدازهم، وكانت بلاد ما وراء النهر مقسمة بينهم، يلونها من جهة أمير خراسان^(٢).

والسبب الأساسي في استقلال الدولة السامانية هو ضعف الدولة العباسية ويصف لنا هذا الضعف الشيخ محمد الخضري بقوله: « أخذت الدولة^(٣) فيه^(٤) في النزول شيئاً فشيئاً، وضعفت تلك المكانة التي كانت لهم في نفس الأمم الإسلامية، واجترأ الأمراء بالأطراف على الاستقلال، وصار أمر العباسيين يضمحل، حتى لم يبق بيدهم إلا العراق وفارس والأهواز، وهذه مملوءة بالاضطراب والفتن، وآل الأمر إلى أن يتولى بغداد مملوك تركي أو ديلمي يطلق عليه أمير الأمراء، له النفوذ التام، والسلطان المطلق، والولاية العامة، وليس للخلافة من الأمر شيء^(٥) ».

و نشأ الإمام الماتريدي في هذه الدولة، ورغم هذا الضعف والاضطراب الذي كان يلقي بظله على الدولة العباسية، إلا « أن البيئة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي

بخلق القرآن / الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠ ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١) أسد بن سامان بن حيا (٥٠٠ - نحو ١٩٢ هـ = ٥٠٠ - نحو ٨٠٨ م)، ينسب إلى الأكاصرة: رأس الدولة السامانية فيما وراء النهر، كان أبوه (سامان) من رجال أبي مسلم الخراساني، وحسن بلاؤه في قيام الدولة العباسية، وكذلك ابنه (أسد) وهما من أهل خراسان، وتوفي أسد في خلافة الرشيد، وكان له أربعة أبناء: نوح، وأحمد، ويحيى، وإلياس. ولما ولي المأمون عرف لهم حق سلفهم، فأقطعهم سمرقند وفرغانة والشاش وهرارة، سنة ٢٠٤ هـ ودامت دولة بني سامان إلى سنة ٣٩٥ هـ / الزركلي، الأعلام، ج ١ ص ٢٩٨.

(٢) الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية-، ص ٢٩١.

(٣) أي الدولة العباسية

(٤) أي في الزمن الواقع بين (٢٢٢ هـ) إلى (٢٣٤ هـ) / انظر: الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية-، ص ٤٥٠.

(٥) الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية-، ص ٤٥٠.

كانت هادئة سياسياً، خالية من الصراع العنيف والتقلبات المضطربة، وأنها كانت في الوقت ذاته مزدهمة بالمفكرين والمبدعين من شتى الاتجاهات ومختلف المذاهب»^(١).

المطلب الثاني: الحالة العلمية في عصر الإمام الماتريدي

نستطيع أن نتعرف الحالة العلمية في عصر الإمام الماتريدي، بوساطة النظر في هذين النصين.

النص الأول: والذي يصف فيه المقدسي إقليم المشرق - وهو الذي يضم الماتريدي - فيقول: « هو أجَلُّ الأقاليم، وأكثرها أجلةً وعلماء، ومعدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، ملكه أجَلُّ الملوك، وجنده خير الجنود، قوم أولوا بأس شديد، ورأي شديد، واسم كبير، ومال مديد، وخيل ورَجُل وفتح ونصر في دولة أبدأ منصوراً مؤيدة، ومملكة جعلها الله عليهم مؤيدة، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك، ومفخر المسلمين، ومعدن الراسخين»^(٢).

النص الثاني: يبين لنا فيه المقدسي طرفاً من إجلال ملوك هذا الإقليم للعلم وأهله، فيقول: « وهم^(٣) من أحسن الملوك سيرةً، ونظراً، وإجلالاً للعلم وأهله ولهم مجالس عشيّات جُمع شهر رمضان، للمناظرة بين يدي السلطان، فيبدأ هو فيسأل مسألة ثم يتكلمون عليها، وميلهم إلى مذهب أبي حنيفة^(٤)»^(١).

(١) الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، تحقيق الدكتور بكر طوبال اوغلي والدكتور محمد آروشي، دار صادر - بيروت، مكتبة الإرشاد - استانبول، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ١٤.

(٢) المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٣٦٠ (بتصرف).

(٣) أي: ملوك سامان.

(٤) هو النعمان بن ثابت أبو حنيفة التيمي، إمام أصحاب الرأي وفقه أهل العراق، ولد سنة ثمانين للهجرة ومات في سنة خمسين ومئة للهجرة، وكان له يوم مات سبعون سنة، رأى أنس بن مالك،

ويوضح لنا صاحب (وفيات الأعيان) جانباً من سيرة ملوك الدولة السامانية واهتمامهم بالعلم، فيقول: « وكانوا أحسن الملوك سيرة، ومن ولي منهم كان يقال له سلطان السلاطين، لا ينعت إلا به، وصار كالعلم لهم، وكان يغلب عليهم العدل والدين والعلم »^(٢).

وبالنظر فيما سبق يمكن القول إن الدولة السامانية وهي التي تضم الإمام الماتريدي كانت دولة العلم والعلماء، حيث تخرج فيها كثير من العلماء في مختلف الميادين العلمية، وعلى رأسهم الإمام الماتريدي.

وتتضح أسباب النهضة في عصر الإمام الماتريدي، عندما نتعرف على الحركة العلمية في عصر الدولة العباسية - عصر الماتريدي -، إذ يقول الدكتور حسن إبراهيم: « وكان لانبساط رقعة الدولة العباسية، ووفرة ثروتها، ورواج تجارتها، أثر كبير في خلق نهضة ثقافية لم يشهدها الشرق من قبل، حتى لقد بدا أن الناس جميعاً من الخليفة إلى أقل أفراد العامة شأناً غدوا فجأة طلاباً للعلم، أو على الأقل أنصاراً للأدب، وفي عهد الدولة العباسية كان الناس يجوبون ثلاث قارات سعياً إلى موارد العلم والعرفان، ليعودوا إلى

وسمع عطاء بن أبي رباح، وأبا إسحاق السبيعي، ونافعا مولى ابن عمر وغيرهم، وروى عنه أبو يحيى الحماني، وعبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح وغيرهم، وهو من أهل الكوفة، نقله أبو جعفر المنصور إلى بغداد فأقام بها حتى مات، ودفن بالجانب الشرقي منها في مقبرة الخيزران، وقبره هناك معروف. / البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١٣ ص ٣٢٥ / انظر: ابن النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، حقق الطبعة الأولى خوستان فليجل، تحقيق جديد د. محمد عوني عبد الرؤوف و د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ٢٠٠٦م، (د.ت.)، ج ١ ص ٢٠١.

(١) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ (بتصرف).

(٢) ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور إحسان عباس،

دار صادر - بيروت، ١٩٧٧م - ١٣٩٧هـ، (د.ت.)، ج ٥ ص ١٥٩ - ١٦٠.

بلادهم، كالتحل يحملون الشهد إلى جموع التلاميذ المتلهفين، ثم يصنفون بفضل ما بذلوه من جهد متصل هذه المصنفات التي هي أشبه شيء بدوائر المعارف، والتي كان لها أكبر الفضل في إيصال هذه العلوم الحديثة إلينا بصورة لم تكن متوقعة من قبل»^(١).

ويصور لنا صاحب (ظهر الإسلام) هذا الإقليم، وكم تخرج منه من العلماء في مختلف الميادين، فيقول:

« وقد أخرجت هذه البلاد ما لا يحصى من رجال الحديث والفقهاء، خدموا العلم خدمة كبرى بجدهم وصبرهم على البحث ورحلتهم إلى أقاصي البلدان، يأخذون العلم من أهله حيث كان على رأس المحدثين الإمام البخاري^(٢)، وهو من بخارى، كما تدل عليه نسبه، ورحل إلى الجبال ومدن العراق، والحجاز والشام ومصر يجمع الأحاديث بالأسانيد، ويعنى بالمتن وبالسنن، وبرجال الحديث وتاريخهم ومعرفة درجة الثقة بكل منهم مع الحفظ التام... كما أخرجت نيسابور مسلم بن الحجاج النيسابوري^(٣) مؤلف

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ٣٢٢.

(٢) أبو عبد الله البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبه، وقيل: بذدزبه، وهي لفظة بخارية، معناها الزراع... وولد أبو عبد الله في شوال سنة أربع وتسعين ومائة... وقال ابن عدي: حدثني محمد بن أحمد القومسي، سمعت محمد بن خميرويه، سمعت محمد بن إسماعيل يقول: أحفظ مائة ألف حديث صحيح، وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح... وقال خلف بن محمد الخيام: سمعت مهيب بن سليم الكرميني يقول: مات عندنا البخاري ليلة عيد الفطر، سنة ست وخمسين، وقد بلغ اثنتين وستين سنة، وكان في بيت وحده، فوجدناه لما أصبح وهو ميت/ انظر: الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١٢ ص ٣٩١-٣٩٢، ٤١٥، ٤٦٨.

(٣) مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري هو الإمام الكبير، الحافظ، المجود، الحجّة، الصادق، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري، النيسابوري، صاحب (الصحيح)، فلعله من موالى قشير. قيل: إنه ولد: سنة أربع ومائتين... وقال الحسين بن محمد الماسرجسي: سمعت أبي يقول: سمعت مسلماً يقول: صنفت هذا (المسند الصحيح) من ثلاث مائة ألف حديث مسموعة... توفي مسلم: في شهر رجب، سنة إحدى وستين ومائتين، بنيسابور، عن

الصحيح المنسوب إليه (صحيح مسلم)، وهو كذلك رحل إلى الحجاز، والعراق، والشام، ومصر، وروى عن أهلها، وجمع الحديث واستخرج صحيحه من ثلاث مئة ألف حديث^(١) وغيرهما من المحدثين.

* وأما في الفقه، فيقول: « كما أخرجت البلاد كثيراً ممن بلغوا مبلغ الاجتهاد في الفقه، مثل أبي حاتم محمد بن حبان التميمي السمرقندي^(٢)، إمام كبير، له تصانيف كثيرة، في الحديث، والجرح، والتعديل ثم كان بهذه الأقاليم كثير من عطاء الشافعية والحنفية

فمن أكبر رجال الشافعية محمد بن علي القفال الشاشي^(٣)، كان يعد إمام عصره فيما وراء النهر، وناشر مذهب الشافعية فيه، وكان يقول بالاعتزال، وله كتب في الفقه والأصول وأبو بكر بن فورك^(٤) الأصفهاني الأصل، الأصولي المتكلم، ناصر

بضع وخمسين سنة/ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٢ ص ٥٥٧-٥٥٨، ٥٦٦، ٥٨٠.
(١) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م ج ١ ص ٢٦٢-٢٦٣ (بتصرف).

(٢) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن شهيد بن هدية بن سعد بن يزيد بن مرة بن زيد بن عبد الله بن دارم بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم التميمي الدارمي البستي، صاحب الكتب المشهورة، ولد سنة بضع وسبعين ومائتين صنف المسند الصحيح توفي ابن حبان بسجستان بمدينة بست في شوال سنة أربع وخمسين وثلاث مائة، وهو في عشر الثمانين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٦ ص ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٢.

(٣) القفال الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل، الإمام، العلامة، الفقيه، الأصولي، اللغوي، عالم خراسان، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير، إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف، قال الحاكم: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث... وقد أرخ وفاته الحاكم في آخر سنة خمس وستين وثلاث مائة بالشاش/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٦ ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري، هو الإمام الجليل

الأشعري^(١) كما اشتهر من الحنفية الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية، كتب كتاب التوحيد، وأوهام والمعتزلة^(٢) «^(٣)».

* وأما في التصوف، فيقول: « وظهر التصوف في هذه البلاد كما ظهر في مصر، وفي العراق، وكان من أولهم في هذا الإقليم شقيق البلخي^(٤)، وقيل إنه أول من تكلم في علم الأحوال بخراسان، كان يقول: قرأت القرآن عشرين سنة حتى ميزت الدنيا من

والخبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا ونحوا، توفي سنة ٤٠٦هـ/ انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج ٤ ص ١٢٧.

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه ومولده سنة سبعين، وقيل ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلثمائة، وقيل: سنة ثلاثين... ودفن بين الكرخ وباب البصرة/ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣ ص ٢٨٤.

(٢) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية... فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: نفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا يعلم وقدرة وحية هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية... واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال... واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٣٩+٤٢، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٠.

(٣) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦٣-٢٦٥ (بتصرف).

(٤) شقيق بن إبراهيم بن علي الأزدي البلخي (٠٠٠ - ١٩٤ هـ = ٠٠٠ - ٨١٠ م)، أبو علي: زاهد صوفي، من مشاهير المشايخ في خراسان، ولعله أول من تكلم في علوم الاحوال (الصوفية) بكور خراسان، وكان من كبار المجاهدين، استشهد في غزوة كولان بما وراء النهر/ الزركلي، الأعلام، ج ٣ ص ١٧١.

الآخرة، فأصبته في حرفين وهو قوله تعالى: ﴿ وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى ﴾ [القصص: ٦٠]، ومات سنة (١٥٣هـ).

ومن علماء التصوف أبو تراب النخشي^(١) من متصوفة خراسان، المشهورين بالعلم والفتوة، والزهد وأبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق^(٢) أصله من ترمذ وأقام ببلخ^(٣).

* وأما عن الحركة الفلسفية، فيقول: « وكانت في هذه البلاد حركة فلسفية قوية يرجع الفضل فيها أولاً إلى شخصيتين من أقوى الشخصيات، وهما أبو زيد البلخي^(٤)،

(١) عسكر بن الحصين أبو تراب النخشي الصوفي قدم بغداد مرات وكان يحضر مجلس أحمد قال عبد الله بن الإمام أحمد جاء أبو تراب النخشي إلى أبي فجعل أبي يقول فلان ضعيف فلان ثقة فقال أبو تراب لا تغتاب العلماء فالتفت أبي إليه فقال ويحك هذه نصيحة ليس هذا غيبة مات بالبادية سنة خمس وأربعين ومائتين ويقال إنه نهشته السباع / مفلح، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ج ٢ ص ٢٨٤.

(٢) أبو بكر الوراق أبو بكر الوراق وهو محمد بن عمر الحكيم (كان حيا قبل ٢٤٠ هـ = ٨٥٤م)، أصله من ترمذ وأقام ببلخ لقي أحمد بن خضرويه وصحبه وصحب محمد بن سعد بن إبراهيم الزاهد ومحمد بن عمر بن خشنام البلخي، له الكتب المشهورة في أنواع الرياضات والمعاملات والآداب وأسند الحديث / انظر: الأزدي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (٣٢٥هـ-٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، دون ذكر رقم الطبعة، ج ١ ص ١٧٨. وانظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون رقم الطبعة، (د.ت)، ج ١١ ص ٩٧.

(٣) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦٥-٢٦٦ (بتصرف).

(٤) أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي (٢٣٥ - ٣٢٢ هـ = ٨٤٩ - ٩٣٤ م) أحد الكبار الافذاذ من علماء الإسلام. جمع بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون. ولد في إحدى قرى بلخ، وساح سياحة طويلة، ثم عاد وقد علت شهرته فعرض عليه حاكم تخوم بلخ وزارته فأبأها وذكر له الكتابة فرضيها، فكان يعيش منها إلى أن مات في بلخ. وقد سبق علماء البلدان في الإسلام كافة إلى

وأبو القاسم الكعبي^(١)... هذان العَلَمَانِ نشرا في هذا الإقليم حركة فلسفية وعقلية كبيرة تُوجت بالفيلسوف الكبير ابن سينا^(٢) درة الدولة السامانية^(٣)»

* وأما عن الحركة الأدبية، فيقول: « وكان في هذا الإقليم حركة أدبية قوية من شعر ونثر فني. ففي الشعر جروا على أساليب العراق وفارس من إكثارهم من المقطوعات في المناسبات، والتفنن في التخييل، والإغراق في المبالغة، والإمعان في التشبيه، وشجع الملوك السامانيون الحركة الأدبية... وأنتج هذا الإقليم من أعلام النثر... أبا بكر الخوارزمي^(٤)»^(١)

استعمال رسم الارض في كتابه (صور الاقاليم الاسلامية) وفي فهرست ابن النديم قائمة مؤلفاته، وهي كثيرة، منها (أقسام العلوم) و (شرائع الاديان) و (كتاب السياسة الكبير) و (كتاب السياسة الصغير) و (الاسماء والكنى والالقب) و (ما يصح من أحكام النجوم) و (أقسام علوم الفلسفة)/الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٣٤.

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، وخالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة، منها أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وغيره، ومنها أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة، وقد توفي في سنة ٣١٩هـ / انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٧ والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٦١.

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله البلخي، العلامة الشهير، الفيلسوف، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا البلخي، ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق... قال ابن خلكان: ثم اغتسل وتاب، وتصديق بما معه على الفقراء، ورد المظالم، وأعتق مماليكه، وجعل يختم القرآن في كل ثلاث، ثم مات يوم الجمعة في رمضان سنة ثمان وعشرين وأربع مائة... وهو رأس الفلسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله، فالحمد لله على الإسلام والسنة، وله كتاب (الشفاء)، وغيره/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧ ص ٥٣١، ٥٣٤-٥٣٥.

(٣) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦٦-٢٦٧ (بتصرف)

(٤) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، شاعر وقته، الأديب، كانت أمه من طبرستان، وأبوه خوارزميا، فركب له من الاسمين نسبة، قاله السمعاني. وهو ابن أخت محمد بن جرير. سكن الشام، وأقام بحلب، وكان مشارا إليه في عصره... وله ديوان نظم، وديوان ترسل، وملح ونوادر،

- ونستطيع بعد هذه النقول، التي توضح لنا هذا النشاط العلمي والثقافي، الذي كان منتشرًا في زمن الماتريدي، تحليل هذا النشاط والازدهار العلمي بأمور كثيرة، منها:
- ١- المرتبة والمكانة التي كانت للعلماء من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وغيرهم عند الملوك السامانيين، جعلت أولئك العلماء يجتهدون في طلبهم للعلم.
 - ٢- توفر الأمن، والطمأنينة، والاستقرار، الذي كان يرخي بظله على هذه الأقاليم، جعل العقل ينطلق في الإبداع والتبحر في العلوم.
 - ٣- انتشار المجالس التي كانت تعقد في شهر رمضان مثلاً، للمناقشة والمناقشة للمسائل العلمية والدينية وغيرهما، فيحرص كل واحد من العلماء على أن يقدم الأفضل في هذه المجالس، وتقديم الأفضل لا يكون إلا بالبحث والمطالعة للعلوم.
 - ٤- وجود المذاهب المختلفة، إما في الفروع كالحنفية والشافعية وغيرهما، وإما في الأصول كالأشعرية والماتريديّة والمعتزلة وغيرها، حيث يحرص كل متبع لمذهب على نصرة مذهبه، ولا تكون نصرة المذهب إلا بالنظر في العلوم المختلفة، وهذا النظر في هذه العلوم يؤدي إلى الازدهار والتقدم العلمي والثقافي.
 - ٥- وفرة الثروات ورواج التجارات، حيث يعدُّ شح المال، وقلة ذات اليد، والسعي خلف قوت العيال، من أسباب انشغال العلماء عن العلوم.
 - ٦- كثرة جموع التلاميذ المتلهفين والمتعطشين، لأخذ العلم عن أهله، حيث دفع ذلك طلاب العلم، على أن يرحلوا في طلب العلم لتحصيله ونقله لطلابهم

مات بنيسابور في رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة، ويقال: سنة ثلاث وتسعين/الذهبي، سير

أعلام النبلاء، ج ١٦ ص ٥٢٦.

(١) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦٩-٢٧١ (بتصرف)

في ميادين العلوم المختلفة.

وبسبب هذا الازدهار العلمي، ووجود عدد كبير من العلماء الذين وجدوا في هذه البيئة العلمية، واهتمام الخلفاء بالعلم والعلماء؛ فإن الماتريدي توجه منذ نعومة إظفاره إلى مجالس العلماء لطلب العلم، فحصل الكثير من العلوم، خصوصاً علم الكلام والفقه.

المطلب الثالث: الحالة الدينية في عصر الإمام الماتريدي

من المعلوم، أنه لا تخلو حقبة من الزمان إلا ويوجد فيها أديان متعددة، وعقائد مختلفة، وفرق متنازعة، كل يدعي أنه على الحق المبين، وهذا بالفعل ما كان موجوداً في عصر الإمام الماتريدي - رحمه الله -.

فلقد كان المجتمع في ذلك الوقت يتكون من أهل الذمة « وهم النصارى^(١) واليهود^(٢) وكانوا يتمتعون بكثير من ضروب التسامح الديني، حتى إننا نرى ببغداد كثيراً من الأديار، نخص بالذكر منها دير العذارى ودير درمايسوكان النصارى واليهود يقيمون شعائرهم الدينية في أديارهم وبيعتهم خارج مدينة بغداد، في أمن ودعة، ما يدل

(١) هم أمة المسيح عيسى ابن مريم: رسول الله، وكلمته عليه السلام، وهو المبعوث حقاً بعد موسى عليه السلام، المبشر بالتوراة، ولما رفعه الله عز وجل إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه، واثبتوا الأقانيم الثلاثة وسموها: الأب، والابن، وروح القدس، ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، منها: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية وغيرها / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٨٥-١٨٧

(٢) وهم: أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة وهو أول كتاب منزل من السماء لأن ما أنزل قبله على الأنبياء عليهم السلام تسمى صحفاً، ومسائلهم تدور على: جواز النسخ ومنعه، وعلى التشبيه ونفيه، والقول بالقدر، والجبر، وتجويز الرجعة، واستحالتها / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٧٧-١٧٨

على أن الخلفاء العباسيين كانوا على جانب عظيم من التسامح الديني مع أهل الذمة»^(١) وفي هذا العصر شاعت الزندقة^(٢)، وكانت أشد الثورات بأساً وأكثرها خطراً في العصر العباسي الأول، تلك الثورات التي أذكى نيرانها الزنادقة، الذين تبعد تعاليمهم عن تعاليم الإسلام.

« وتكلم الجاحظ^(٣) الذي عاش في عصر المأمون عن كتب الزندقة، فوصفها لنا وصفاً دقيقاً، وإن ما ذكره عن هذه الكتب يطابق ما وصل إلينا عن كتب المانوية^(٤) ومن الأسباب التي أدت إلى انتشار الزندقة، أنها كانت وسطاً بين

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ٣٩٧ (بتصرف).

(٢) هم الثنوية القائلين بوجود إلهين اثنين، وهما اللذان يعبر عنهما بإله النور وإله الظلمة، أو خالق الخير وخالق الشر، والزندق لا يؤمن بالله والآخرة / انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢ ص ٣٠٢-٣٠٣

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، ومن أحسن تصانيفه وأمتعتها كتاب « الحيوان » فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب « البيان والتبيين »... وإنما قيل له « الجاحظ » لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجاحظ: التتو، وكان يقال له أيضاً « الحدقي » لذلك / انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣ ص ٤٧٠-٤٧١.

(٤) أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى ابن مريم -عليه السلام- أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح -عليه السلام- ولا يقول بنبوة موسى -عليه السلام-... إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة وأنها أزليان لم يزا ولا ينزالا... وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها والصلوات الأربع في اليوم والليله والدعاء إلى الحق وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله، واعتقاده في الشرائع والأنبياء أن أول من بعث الله - تعالى - بالعلم والحكمة آدم أبو البشر ثم بعث شيثا بعده ثم نوحا بعده ثم إبراهيم بعده -عليهم الصلاة والسلام-... / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٢٤٣.

النصرانية والزرادشتية^(١) وكان ذلك سبباً في تأثير الزندقة في أهل هذه النحل، كما أن شعائرها كانت قريبة الشبه بشعائر الإسلام، فإن المانوي كالمسلم له عدد من الصلوات في اليوم والليلة (أربع أوسع) كما كانت لهم طهارة قبل الصلاة كالوضوء عند المسلمين^(٢).

ويحدثنا الدكتور حسن إبراهيم صاحب تاريخ الإسلام عن موقف بعض الخلفاء العباسيين من الزنادقة، فيقول: «اضطهد بعض الخلفاء العباسيين أشياع هذه التعاليم، فتعقبهم المهدي، وأنشأ ديواناً عهد به إلى رجل أطلق عليه صاحب الزنادقة، ومهنته القضاء عليهم وعلى تعاليمهم...»

ولما ولي الهادي^(٣) الخلافة (١٦٩-١٧٠هـ/٧٨٥-٧٨٦م) اشتد على الزنادقة، فقتل منهم جماعة كبيرة، وقد أثر عنه أنه قال: لئن عشت لأقتلن هذه الفرقة كلها حتى لا أترك منها عيناً... بقيت الزندقة بعد عصر الرشيد^(٤) (١٧٠-١٩٣هـ/٨٧٦-٨٠٩م)،

(١) هم أصحاب زردشت بن يورشب... وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري واسمها: دغدوية، زعموا: أن لهم أنبياء وملوكاً... وزعموا أن النور والظلمة وكذلك يزدان وأهرمن هما مبدأ موجودات العالم / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٢٠٠-٢٠١.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ١١٦. (بتصرف)

(٣) محمد بن المنصور عبد الله الهاشمي، العباسي، ولي عهد أبيه، فلما مات أبوه، تسلم الخلافة، وكان بجرجان، فأخذ له البيعة أخوه الرشيد، وكان أبيض، طويلاً، جسيماً... وكان شجاعاً، فصيحاً، لسناً، أديباً، مهيباً، عظيم السطوة... مات في شهر ربيع الآخر، سنة سبعين ومائة، وعمره ثلاث وعشرون سنة، وكانت خلافته سنة وشهراً، وقام بعده الرشيد / انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧ ص ٤٤١-٤٤٢.

(٤) هو هارون الرشيد، ابن المهدي محمد بن المنصور أبي جعفر عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس... وأمه الخيزران أم ولد، وكان موله في شوال سنة ست وقيل سبع وقيل ثمان وأربعين ومائة وقيل إنه ولد سنة خمسين ومائة... مات بطوس يوم السبت لثلاث خلون من جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة / انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥ ص ٥٩٠-٥٩٨.

حتى تسربت إلى بلاط المعتصم^(١) (٢١٨-٢٢٧هـ/٨٣٣-٨٤٢م)، الذي كان قائده
الافشين يدين بدين المانوية^(٢)

ويبين لنا صاحب كتاب ضحى الإسلام بعضاً من الأسباب في انتشار الزندقة في
العصر العباسي:

السبب الأول: أن الزندقة في بعض معانيها - وهو الشك أو الإلحاد - وإنما يقترن
ذلك عادة بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أبين وأظهر، ذلك أن العلم الذي
كان شائعاً في العصر الأموي هو العلم الديني، من جمع الحديث، وتفسير القرآن، وهذه
لا تثير في النفس شكوكاً تبعث على الزندقة.

السبب الثاني: أن الفرس رأوا أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لا
يحقق مطالبهم، فقد انتقلوا من يد عربية إلى يد أخرى عربية، ومطمح نفوسهم بأن تكون
الحكومة فارسية، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتية والمزدكية^(٣).

السبب الثالث: أن الدولة الأموية دولة العرب، فالحكم فيها للعرب، والموالي

(١) محمد بن هارون الرشيد بن المهدي ابن المنصور، أبو إسحاق، المعتصم بالله العباسي (١٧٩ - ٢٢٧ هـ / ٧٩٥ - ٨٤١ م): خليفة من أعظم خلفاء هذه الدولة، بويح بالخلافة سنة ٢١٨ هـ يوم وفاة أخيه المأمون، وبعهد منه، وكان بطرسوس، وعاد إلى بغداد بعد سبعة أسابيع (في السنة نفسها). وكان قوي الساعد، يكسر زند الرجل بين أصبعيه، ولا تعمل في جسمه الأسنان. وكره التعليم في صغره، فنشأ ضعيف القراءة يكاد يكون أمياً. وهو فاتح عمورية من بلاد الروم الشرقية اتسع ملكه جداً، وكان له سبعون ألف مملوك، خلافته ٨ سنين و ٨ أشهر، وخلف ٨ بنين و ٨ بنات، وعمره ٤٨ سنة. توفي بسامرا، وكان أبيض أصهب حسن الجسم مربوعاً طويلاً اللحية/ الزركلي، الأعلام، ج٧ ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص ١١٤-١١٩. (بتصرف)

(٣) هم أصحاب مزدك وقولهم قريب من المانوية في الكونين والأصلين، ومعبوده قاعد على كرسي في العالم الأعلى، وهم فرق منها: الكوزية وأبو مسلمية والمাহانية وغيرها/ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص ٢١٣-٢١٤

كانوا أذلاء، والعرب لا تعرف الزندقة، فلما أتت الدولة العباسية انتعش الموالي وخاصة الفرس، وأصبح أكثر السلطان في أيديهم، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها، فقد بدأت تلعب في رؤوسهم الديانات القديمة والجديدة فكانت الزندقة^(١).

ويصور لنا أحمد أمين الصراع الذي كان دائراً بين المذاهب والفرق الإسلامية، فيقول: « غير أن الخوارج^(٢) بسجستان ونواحي هراة كثيرة، وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبه، وللشيعة^(٣) والكرامية^(٤) بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، إلا

(١) انظر: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ ج ١ ص ١١٢-١١٣.

(٢) كل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان... أول من خرج على أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - جماعة ممن كان معه في حرب صفين وأشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين: الأشعث بن قيس الكندي ومسعر بن فدكي التميمي وزيد بن حصين الطائي، وكبار فرق الخوارج ستة: الأزارقة والنجذات والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية والباقون فروعهم، ويجمعهم القول بالتبرئ من عثمان وعلي - رضي الله عنهما -... ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١١٣.

(٣) الشيعة هم الذين شايعوا علياً - رضي الله عنه - على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إماماً جلياً وإماماً خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسول - عليهم الصلاة والسلام - إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، وهم خمس فرق: كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإساعيلية. / الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٤.

(٤) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ستة: العابدية والتونية والزرينية

في كورة الشاش، وطوس... فإنهم شفعية، ولهم جلبة بهراة وسجستان و سرخس»^(١).
وفي موطن آخر يبين لنا شدة هذه الصراعات، فيقول: « وبهذا الإقليم عصبيات بين
الشيعة والكرامية، وبين الشافعية والحنفية، وقد يهراق في هذه العصبيات الدماء، ويدخل
بينهم السلطان»^(٢).

وبسبب وجود المذاهب المختلفة في بيئة الإمام الماتريدي الدينية، حيث كانت بعض هذه
المذاهب تتسم بالغلو وبعضها بالتفريط، خرج الماتريدي بمدرسة عقدية تتسم بالوسطية
والاعتدال من جميع جوانبها .

المطلب الرابع: الحالة الاجتماعية في عصر الإمام الماتريدي

كان هناك العنصر العربي والفارسي، لكن العنصر العربي تأخر في الدولة
العباسية، وصارت منزلته دون منزلة الفرس بكثير، وأصبح الفرس يتمتعون بالمناصب
والأعطيات السخية، ويوضح لنا الدكتور حسن إبراهيم هذا الأمر، فيقول: « على أن
الحكم ظل في حقيقة الأمر في يد العرب دون غيرهم من المسلمين، وذلك في عهد الخلفاء
الراشدين والأمويين، حتى إذا قامت هذه الثورة التي انتقل بها الحكم إلى العباسيين على
أيدي الفرس، وخاصة الخراسانيين، سنحت الفرصة لهؤلاء بالاستئثار بالسلطة وتولي
الحكم، وساعد على ذلك شدة ميل العباسيين إلى الفرس، وإيثارهم بالمناصب المدنية
والعسكرية»^(٣)

وكان هناك العنصر التركي، الذي ظهر بسبب ازدياد نفوذ الفرس في الدولة

والإسحاقية والواحدية / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٧٠٧.

(١) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦١. (بتصرف).

(٢) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦١.

(٣) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ٨٨-٨٩.

العباسية، وأصبح يمثل خطراً كبيراً على الخلفاء العباسيين، فلم يجد العباسيون مناصباً من الاعتماد على عنصر جديد يثقون في ولائه ومناصرته لهم، فاستعانوا بالعنصر التركي، وفي هذا الموضوع يقول الدكتور حسن إبراهيم: « ولما ولي المعتصم الخلافة (٢١٨-٢٢٧هـ/٨٣٣-٨٤٢م)، وكانت أمه تركية، أهمل العنصرين، العربي والفارسي، واعتمد على الأتراك الذين اتخذهم حرساً له، وأسند إليهم مناصب الدولة كما فعل أخوه المأمون (١٩٨-٢١٨هـ/٨١٣-٨٣٣م) مع الخراسانيين، وكان المعتصم بذلك أول خليفة عباسي استعان بالأتراك وأسند إليهم مناصب الدولة، وقد عنى المعتصم باقتناء الترك، فبعث في شرائهم إلى سمرقند وفرغانة وغيرهما من النواحي، وبذل في سبيل ذلك الأموال وألبسهم أنواع الديباج»^(١)

وكان هناك طبقة الرقيق حيث امتلأت قصور الخلفاء والحكام بالجواري، ولكن هذه الطبقة نعمت بحقوق المواطنة كافة، وذلك بفضل ما أرساه الإسلام من مبادئ العدل والمساواة.

« وكان الرقيق يكوّنون طبقة كبيرة من طبقات المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول، إذ كان اتخاذ الرقيق منتشرًا انتشاراً كبيراً، وكانت سمرقند التي كانت تعد من أكبر أسواق الرقيق بيئة صالحة جداً لتربية الرقيق المجلوب من بلاد ما وراء النهر، إذ كان أهلها يتخذون ذلك صناعة لهم يعيشون منها، ولم ينظر الخلفاء العباسيون إلى الرقيق نظرة امتهان وازدراء، بدليل أن كثيراً منهم كانت أمهاتهم من الرقيق، وقد أوع الخلفاء وكبار رجال الدولة باتخاذ الإماء من غير العرب، حتى إنهم كانوا يفضلونهن أحياناً على العربيات الحرائر»^(٢)

ونشأت ظاهرة الشعوبية كنتيجة للصدام السياسي والحضاري بين العرب

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ١٩٣.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢ ص ٣٩٨-٣٩٩.

والموالي، فتعصب العرب لجنسهم واحتقروا الموالي وتعصب الموالي - الفرس والترك - لأرومتهم، ورأى الفرس أنهم ذوو سابقة في الحضارة والمدنية، وأن العرب طارئون على هذه الحضارة، فيصف لنا هذه الظاهرة صاحب (ضحى الإسلام) فيقول: «بلغت هذه الحركة أوجها في القرن الثالث الهجري، وساعد على ذلك أن الخلفاء العباسيين الذين تعصبوا للإسلام، ولم يتعصبوا كثيراً للعربية، فحاربوا الزندقة ولم يحاربوا - في شدة - النزعة العجمية، وذلك طبيعي لأن أكثرهم - كما رأينا - مولدون، ولقي العرب من العجم عنتاً شديداً، فالوزراء أكثرهم عجم، والدسائس تدس في القصور لإضعاف شأن العرب، وإذا ثار العرب في جزيرتهم أو في الأطراف نكل بهم قواد العجم وجيوشهم أشد تنكيل، وفي أعماق نفوسهم شعور بأنهم ينتقمون منهم من يوم القادسية، ولم يكن شعور الترك الذين جلبهم المعتصم بأحسن حالاً من شعور الفرس وقد شعر العرب بخطورة موقفهم، ولكن لم يستطيعوا دفع الشر عنهم»^(١)

(١) أمين، ضحى الإسلام، ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ (بتصرف)

توطئة:

عند الحديث عن الحياة الشخصية للإمام الماتريدي - رحمه الله - لن نجد سوى اسمه واسم والده واسم جده، أي إننا نجد أنفسنا أمام معلومات شحيحة للغاية عن هذا الإمام العالم الكبير، رغم أنه سبق الأشعري في نصرة أهل السنة والجماعة.

فيقول محققا كتاب (التوحيد) للماتريدي: « وعلى الرغم من هذه المكانة التي نالها الإمام الماتريدي، يلاحظ أنه قد أهمل من كثير من المؤرخين، فلم يشيروا إليه من قريب ولا من بعيد، وإن ذكره مؤرخ فهي كلمات مقتضبة، لا تناسب مكانته ولا مكانة المذهب المنبثق عنه، ولا الدور الذي قام به هو والأشعري في مواجهة المعتزلة والروافض وغيرهما من الفرق، فقد كان للرجلين أثر بارز في إعلاء قيمة العقل مع النقل، حيث كانا نموذجاً لوسطية الإسلام التي لا تهمل العقل ولا تعطيه وحده الثقة الكاملة»^(١)

بينما يذكر لنا الدكتور بلقاسم الغالي، في كتابه (أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديّة) الأسباب التي من أجلها أغفل المؤرخون القدامى أبا منصور وهي أسباب أربعة:

« أولاً: لعل أهم الأسباب هو بُعد الماتريدي عن مركز الخلافة

ثانياً: لم تدعم المدرسة الماتريديّة كما تدعمت الأشعرية بقوة سياسية

ثالثاً: تلعب المذاهب الفقهيّة دوراً رئيسياً في نشر الآراء العقديّة، والمذهب

الأشعري قد نصره مذهبان فقهيان هما المالكية والشافعية، بينما شاعت آراء الماتريدي على يد علماء المذهب الحنفي فحسب.

(١) الدكتور بكر طوبال والدكتور محمد أروشي، مقدمة تحقيق كتاب (التوحيد) للماتريدي، ص ٩.

رابعاً: كان أتباع الأشعري كالباقلائي^(١) والجويني^(٢) والغزالي^(٣) في مركز الخلافة فتأتى لهم أن يتعلمد عليهم وافدون كثيرون من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ثم يعودون إلى بلدانهم لينشروا تلك الآراء، بينما علماء الأحناف من الماتريديية لم يكن لهم تلاميذ بتلك الكثافة التي كانت لغيرهم^(٤).

لكن بالنسبة للسبب الثاني الذي ذكره الدكتور بالقاسم الغالي، فإن القوة السياسية

(١) ابن الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب البصري، الإمام، العلامة، أوجد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي، أبو بكر محمد بن محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلائي، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه وكان ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مائة / انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ج ١٧ ص ١٩٠-١٩٣.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي (٤١٩ - ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م)، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك « المدرسة النظامية » فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، له مصنفات كثيرة، منها... و « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية - ط » و « البرهان - خ » في أصول الفقه توفي بنيسابور / انظر: الزركلي، الأعلام، ج ٤ ص ١٦٠.

(٣) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م)، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران (قصبه طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده، نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف / انظر: الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ٢٢.

(٤) الغالي، بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩ م، دون ذكر رقم الطبعة. (بتصرف).

لم تكن هي السبب الأقوى لانتشار المذهب الأشعري، بل انتشاره كان لقوة المذهب نفسه.

وأما بالنسبة للسبب الثالث، فإنني لا أوافق الدكتور بالقاسم الغالي عليه، وذلك لان المدرسة الماتريديّة كان يدعمها المذهب الحنفي، والمذهب الحنفي يكفي لدعم مدرسة عقديّة كالماتريديّة، لذلك فإن السبب الأول والرابع هما الأوجه في هذا المقام.

المطلب الأول: حياة الأمام الماتريدي الشخصية

أولاً: - اسمه وكنيته ولقبه

اسمه وكنيته

هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود^(١) بن محمد^(٢) الحنفي المتكلم الماتريدي

(١) انظر: أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلوي، الطبعة الأولى في دار إحياء الكتب العربية ١٣٩٨-١٤٠٨هـ = ١٩٧٨-١٩٨٨م، الطبعة الثانية في هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن قطلوبغا، زين الدين أبي العدل، تاج التراجم في من صنف من الحنفية، عني بتحقيقه إبراهيم صالح، دمشق، بيروت، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ٢٠١ / ابن الحنائي، علاء الدين علي، طبقات الحنفية، باعتهاء سفيان بن عايش بن محمد وفراس بن خليل مشعل، الأردن - عمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ص ١٦٧ / الزبيدي، محمد بن محمد، إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين وبهامشه كتاب الإملاء عن إشكالات الإحياء، بيروت - لبنان، دار الفكر، (د.ت)، ج ٢ ص ٥، دون ذكر رقم الطبعة/ الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين الطبعة العاشرة: أيلول - سبتمبر ١٩٩٢م، ج ٧ ص ١٩.

(٢) زيادة محمد بعد محمود ذكرها الزبيدي في إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين حيث قال - « ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود » ج ٢ ص ٥.

السمرقندي الأنصاري، وأما أنه اشتهر بالحنفي المتكلم، فلنصرته لمذهب الإمام أبي حنيفة النعمان فروعاً وأصولاً، فيقول صاحب (ظهر الإسلام): « كما اشتهر من الحنفية الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية »^(١).
وأما أنه سمرقندي، نسبة إلى المدينة القريبة من مولده: سمرقند^(٢).

ونسبه إلى ماتريد أو ماتريت « بفتح الميم، وضم التاء، هذه النسبة إلى محله من حائط سمرقند، ويقال لها (ماتريت)، ويقال بالبدال أيضاً: ماتريد »^(٣).
وأما وجود الأنصاري في نسبه فيقول الزبيدي: « ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود والأنصاري في نسبه »^(٤).

ومما يؤكد هذه النسبة ما ذكره السمعاني، حيث يقول: « والقاضي الإمام أبو الحسن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن عفان بن علي بن الفضل بن زكريا بن عثمان بن عفان بن خالد بن زيد بن كليب الماتريني، وخالد هو أبو أيوب الأنصاري، كانت أمه بنت الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي »^(٥).

ألقابه

لقب الإمام الماتريدي - رحمه الله - بألقاب كثيرة منها:

(١) أمين، ظهر الإسلام، ج ١ ص ٢٦٥.

(٢) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٧.

(٣) انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمود، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، بيروت - لبنان، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، دار الجنان الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ٥ ص ١٥٥ / الزبيدي، إتحاف، ج ٢ ص ٥ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٤) انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / البياضي، أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، خرج أحاديثه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ، ص ١١.

(٥) السمعاني، الأنساب، ج ٢ ص ١٥٥.

إمام الهدى^(١)، وهذا اللقب يدل على عظم منزلته في قلوب طلابه وأصحابه، ومن ألقابه أيضاً، ناصر السنة، وقامع البدعة، ومحبي الشريعة، ومهدي هذه الأمة في وقته^(٢) فعند النظر إلى هذه الألقاب، فإنها تدلنا بلا أدنى ريب، ما كان للإمام الماتريدي - رحمه الله - من مكانة نفسية في نفوس أصحابه وأقرانه ومؤرخيه، و تدلنا كذلك على الدور البارز له في نصره معتقدات أهل السنة، وتزييف ما عداها من المعتقدات الباطلة.

ثانياً: مولده ووفاته

مولده

عند النظر والمطالعة للمصادر التاريخية، وكتب التراجم التي تحدثت عن حياة الإمام الكبير الماتريدي، لم نجد شيئاً من الحديث عن مولده^(٣). ولكننا نستطيع أن نتعرف تاريخ مولده، عن طريق معرفة تاريخ وفاة اثنين من شيوخه، وهما:

الأول: محمد بن مقاتل الرازي^(٤)، الذي توفي سنة (٢٤٨هـ = ٨٢٦م)^(١).

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضية، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧ / الزبيدي، إتخاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

(٢) انظر الزبيدي، إتخاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

(٣) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضية، ج ٣ ص ٣٦٠ / السمعاني، الأنساب، ج ٢ ص ١٥٥ / الزبيدي، إتخاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢١٠ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٤) هو محمد بن مقاتل الرازي الحنفي، قاضي الرِّيِّ من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني، ومن طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد، روى عن أبي مطيع، قال الذهبي: - «وحدث عن وكيع وطبقته» / انظر: ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٣٩ / حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت - لبنان، بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، دون ذكر رقم الطبعة، ج ٦ ص ١٢ / أبو الوفاء، الجواهر

والثاني: نصير بن يحيى البلخي^(٢)، والذي توفي سنة (٢٦٨هـ = ٨٨٠م).

وهذا يعني أن الإمام الماتريدي قد ولد قبل عام (٢٤٨هـ = ٨٦٢م) بمدة يستطيع فيها أن يأخذ العلم عن شيوخه قبل وفاتهم، ومن المعلوم أن أقل سن يتقدم فيها أحدهم لأخذ العلم عشر سنوات على الأقل، أي أنه ولد سنة (٢٣٨هـ) تقريباً، وقد يكون مولده قبل ذلك، أما بعد ذلك فلا يتصور.

وهذا يعني أن الماتريدي ولد في خلافة المتوكل الخليفة العباسي (٢٣٢ - ٢٤٧هـ / ٨٤٧-٨٦١م)، أي في أواخر منتصف القرن الثالث الهجري.

وفاته

عند النظر إلى كتب التراجم التي ترجمت للإمام الماتريدي، نجد أن هناك شبه اتفاق على تاريخ وفاة الإمام الماتريدي، حيث جزموا بأنه توفي سنة (٣٣٣هـ / ٩٤٤م)، وقبره بسمرقند^(٣).

المضيئة، ص ٣٧٨.

(١) الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، أنجزت المطبعة الكاثوليكية، عاريا - لبنان، طبع هذا الكتاب في التاسع والعشرين من شهر تموز ١٩٨٢م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٢.

(٢) هو نصير وقيل نصر بن يحيى البلخي، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، روى عنه أبو عتاب البلخي، مات سنة ثمان وستين ومائتين - رحمه الله تعالى - / انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٤١٨.

(٣) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج ٣ ص ٣٦١ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم ص ٢٠١ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية ص ١٦٨ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / لطاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دراسة بيوجرافية بيولوجرافية بيليو مترية وكشافات للدكتور شعبان خليفة ووليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيع ١٩٩٣ دون ذكر رقم الطبعة، ج ٢ ص ١٢٦ / البغدادي، إسماعيل، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعتها وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية - استانبول، ١٩٥٥م،

في حين نرى أن هناك من يخالف شبه الاتفاق هذا، ويذكر أن تاريخ وفاة الإمام الماتريدي لم تكن في هذا التاريخ، بل كان قبل هذا التاريخ شبه المتفق عليه، أي كان عام (٣٣٢هـ)^(١).

وهناك أيضاً من يخالف ويذكر أن تاريخ وفاة الإمام الماتريدي كان بعد هذا التاريخ أي كان عام (٣٣٦هـ)^(٢).

ولكن الذي تطمئن النفس إليه، أن وفاة الإمام الماتريدي كانت سنة (٣٣٣هـ)، وذلك لأن أصحاب التراجم والطبقات كان عندهم شبه اتفاق على هذا التاريخ، وهذا الاتفاق بينهم رغم تباعدهم في البلدان والأمصار لا يكون إلا عن دليل وبينه.

دون ذكر رقم الطبعة، ج ٢ ص ٣٦ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.
 (١) انظر: الندوي، علي الحسني، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، تقديم الدكتور عدنان زرزور، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ج ١ ص ٢٣٢.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣.

المطلب الثاني: حياة الإمام الماتريدي العلمية

أولاً: طلبه للعلم وشيوخه

طلبه للعلم

من خلال محاولة معرفة تاريخ مولد الإمام الماتريدي كما سبقت الإشارة إليه في المطلب الأول، يمكن القول: إن الإمام الماتريدي ارتاد مجالس العلم منذ نعومة أظفاره، وتفقه على كبار أئمة عصره، الذين اتخذوا المذهب الحنفي سبيلاً، وتمسكوا بأفكار الفقيه الأكبر وآرائه وعقيدته، الذي يُعدُّ « أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء »^(١).

ويُعدُّ الإمام الماتريدي « مفصلاً لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين »^(٢).

ويبين لنا الزبيدي السلسلة المباركة التي تصل الإمام الماتريدي بالشيخ الأكبر أبي حنيفة النعمان، فيقول: « وفي ديار ما وراء النهر الماتريديّة أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن^(٣) صاحب الإمام أبي حنيفة »^(٤).

(١) البياضي، إشارات المرام، ص ٩.

(٢) الزبيدي، إتخاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

(٣) هو أبو عبد الله الشيباني من قرية تسمى حرسى من أعمال دمشق... ولد محمد بواسطة سنة اثنتين وثلاثين ومائة ونشأ بالكوفة وسمع العلم من الإمام الأعظم والأوزاعي والإمام مالك... ومات بالريسة تسع وثمانين ومائة وهو ابن ثمان وخمسين سنة/ انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٢٧٥.

(٤) ستعرف على رجال هذه السلسلة المباركة عند حديثنا عن شيوخ الإمام الماتريدي.

شيوخه

أخذ الإمام الماتريدي العلم عن علماء أجلاء، شاع ذكرهم في مختلف فنون العلم،
ومن هؤلاء الشيوخ:

أ- أبو نصر العياضي: تخرج الماتريدي بأبي نصر العياضي، وهو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبله بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي، أسره الكفرة فقتلوه صبراً في ديار الترك، في أيام نصر بن أحمد بن أسد بن سامان^(١)، ولم يكن أحد يضاهيه ويقابله في البلاد، لعلمه وورعه وجلادته وشهامته إلى أن استشهد، حكى أنه لما استشهد خلف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي، وله ولدان فقيهان^(٢).

ب- أبو بكر أحمد الجوزجاني: هو أحمد بن إسحاق المعروف بابن صبيح الجوزجاني، أبو بكر صاحب ابن أبي سليمان الجوزجاني، كان من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع، وكان في أنواع من العلوم في الذروة العليا، روى عنه أبو منصور الماتريدي، له كتاب (الفرق والتمييز) وكتاب (التوبة)

(١) هو من مؤسسي الإمارة السامانية، تولى ولايات أبيه مثل سمرقند والشاش وفرغانه، وكان من سلاطين ما وراء النهر وخراسان، توفي (٢٧٩هـ) / انظر: الأتابكي، أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة (د.ت)، ج ٣ ص ٩٦ / المقدسي، وأحسن التقاسيم، ص ٣١٠.

(٢) انظر: - ابن الخنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج ٣ ص ٣٦٠ / الزبيدي، وإتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / لطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ٢ ص ٩٦.

وغيرهما رحمه الله تعالى^(١).

ج- محمد بن مقاتل الرازي: قاضي الري من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني، ومن طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد، روى عن أبي مطيع، قال الذهبي: وحدث عن وكيع وطبقته^(٢).

د- نصير بن يحيى البلخي: هو نصير بن يحيى وقيل نصر البلخي، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، روى عنه أبو عتاب البلخي، مات سنة ثمان وستين ومائتين من الهجرة رحمه الله تعالى^(٣).

وانظر إلى كلام صاحب (الإتحاف)، وهو يذكر لنا صلة أولئك الأعلام بالإمام الأكبر أبي حنيفة النعمان بن ثابت، فيقول: « فأما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو على الإمامين أبي يوسف^(٤) ومحمد بن الحسن، وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضاً على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، وأخذ محمد بن مقاتل أيضاً عن محمد بن الحسن، أربعتهم عن الإمام أبي حنيفة^(٥) ».

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٤٣ / ابن الحنائي، طبقات الحنيفة ص ١٥١ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥.

(٢) انظر: ابن الحنائي، طبقات الحنيفة، ص ١٣٩ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٣٧٨.

(٣) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٤١٨ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

(٤) وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد ابن حبة نسبة إلى أمه وهو الأنصاري البجلي، ولد سنة ثلاث عشرة ومائة... وولاه مولى الهادي بن المهدي قضاء بغداد... ومات في شهر ربيع الأول لخمسن خلون منه سنة اثنتين وثلاثين ومائة / انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٢٧١.

(٥) انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

ثانياً: تلاميذه ومصنفاته

تلاميذه

للإمام الماتريدي تلاميذ كثر، منهم:

أ. الحكيم إسحاق بن محمد السمرقندي:

هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد أبو القاسم، القاضي، الحكيم السمرقندي، ذكره أبو سعد السَّمْعَانِيّ، وقال: روى عن عبد الله بن سهل الزاهد، وعمرو ابن عاصم المَرْوَزِيِّ.

وروى عنه عبد الكريم بن محمد الفقيه السمرقندي في جماعة، وتولى قضاء سمرقند أياماً طويلة، وحمدت سيرته، ولقب بالحكيم لكثرة حكمته ومواعظه. مات في المحرم يوم عاشوراء، سنة اثنتين وأربعين وثلاث مئة بسمرقند، ودفن بمقبرة جاكرديز، رحمه الله تعالى^(١)

ب. عبد الكريم بن موسى البزدوي:

هو عبد الكريم بن موسى بن عيسى أبو محمد الفقيه البزدوي، تفقه على الإمام أبي منصور الماتريدي، سمع وحدث، ذكر في تاريخ نسف أنه مات سنة تسعين وثلاث مئة في رمضان^(٢)

ج. أبو الليث السمرقندي:

هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن الخطاب الفقيه الحنفي السمرقندي أبو الليث الملقب بإمام الهدى، تفقه على الفقيه أبي جعفر الهندواني، وهو الإمام الكبير

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٩٤ / الغزي، تقي الدين بن عجب القادر، الطبقات السنيّة في تراجم الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلوى، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج ٢ ص ١٥٨.

(٢) أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٢١٣.

صاحب « الأقوال المفيدة والتصانيف المشهورة، له (تفسير القرآن) أربعة مجلدات و (النوازل) في الفقه و (خزانة الفقه) في مجلد و (تنبيه الغافلين) و (بستان العارفين) و (عيون المسائل) و (تأسيس النظائر) و (مقدمة الصلاة) و (الفتاوى) و (دقائق الأخبار) في ذكر الجنة والنار) وغيرها، توفي ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة خلت من جمادى الآخرة سنة ثلاث وسبعين وثلاث مئة، وذكر الذهبي وفاته سنة خمس^(١).

مصنفات الإمام الماتريدي

صنف الإمام الماتريدي العديد من التصانيف في مختلف العلوم الإسلامية، ولكن للأسف الشديد معظمها فقد من المكتبة الإسلامية، ولم يبق لنا سوى القليل القليل، ومن الكتب التي صنفها الإمام الماتريدي.

أ. مصنفاته في التفسير:

له كتاب في التفسير وهو (تأويلات القرآن)^(٢) وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب^(٣) بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن^(٤).

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٤١٥ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٧٥ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٩٦ / حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٦ ص ٣٨٠.

(٢) انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٢٦ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية ص ١٦٧ / البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٣) لا يقال إن هذا الكلام مبالغاً فيه، وذلك لأن هذا الكلام سبق على طريقة المبالغة لإيقاع أهمية الكتاب العظيمة في النفس، ولا يراد بهذه الطريقة غالباً الإخبار التقريري حتى ينظر في صدقها ومطابقتها للواقع من عدمه.

(٤) أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج ٣ ص ٣٦٠ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧-١٦٨.

وهو كتاب مطبوع في خمسة مجلدات، تحقيق فاطمه يوسف الخمي، ونشرته مؤسسة الرسالة بعنوان (تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة)، ونشرته دار الكتب العلمية، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم في عشرة مجلدات باسم (تأويلات أهل السنة تفسير الماتريدي)

وإن الناظر في هذا الكتاب ليجده كتاباً نافعاً في موضوعه، وعبارته تمتاز بالسهولة بخلاف عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد.

ب. مصنفاته في علم الكلام:

كتاب التوحيد^(١) وهو كتاب مقطوع في نسبه للإمام الماتريدي، ويمتاز هذا الكتاب بأن عبارته صعبة المأخذ، ويتحدث فيه الماتريدي عن كثير من المسائل الكلامية في الإلهيات والنبوات وغيرهما، ويناقش الماتريدي كثيراً للكعبي من المعتزلة، ويورد على شبهه الردود والنقد لها.

وكتاب (بيان وهم المعتزلة) وكتاب (رد الأصول الخمسة لأبي محمود الباهلي) وكتاب (رد الإمامة لبعض الروافض) وكتاب (رد أوائل الأدلة للكعبي) وكتاب (رد التهذيب الجدل للكعبي) وكتاب (الرد على القرامطة) وكتاب (الرد على فروع القرامطة) وكتاب (رد وعيد الفساق للكعبي) وكتاب (المقالات)^(٢) وكتاب (الدرر

(١) انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٢٦ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧ / البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٢) انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١-٢٠٢ / البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦-٣٧ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧-١٦٨ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٦ ص ٣٠ / طاش كبرى، ومفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٢٦ / الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

في أصول الدين) (١).

جـ. مصنفاة في الفقه وأصوله

كتاب (الجدل) (٢)، ولكن من خلال اسمه قد يكون هذا الكتاب في المنطق او في آداب البحث والمناظرة، ويبعد أن يكون في الفقه والأصول.

وكتاب (مأخذ الشرائع) (٣).

وكتاب (أصول الفقه) (٤).

د. مصنفاة نسبت إلى الإمام الماتريدي:

(١) كتاب (شرح الفقه الأكبر) (٥)، وهو كتاب مطبوع

(٢) كتاب (عقيدة الماتريدية) (٦).

بالنسبة لكتاب (عقيدة الماتريدية) فإنه يبعد أن يكون الماتريدي ألف كتاباً بهذا الاسم، وغالباً ما يكون مؤلفاً بعده منسوباً إليه، كما يوجد كتاب في عقيدة الشافعي وعقائد الإمام أحمد والغزالي وغيرهم.

ثالثاً: - ثناء العلماء عليه

لقب العلماء الإمام الماتريدي - رحمه الله - بألقاب كثيرة، كلها تدل على علو شأنه في العلوم الإسلامية، فلقبوه بـ (إمام الهدى) و (ناصر السنة وقامع البدعة) و (محيي

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٦ ص ٣٠ / البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦.

(٢) انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠٢.

(٣) انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٧ / طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٢٦ /

ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠٢ / حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٦ ص ٣٠ / الزركلي، الأعلام ج ٧ ص ١٩.

(٤) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٢٦.

(٥) الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٦) انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦ / حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢ ص ٣٠.

الشيعة) و (مهدي هذه الأمة في وقته) (١).

ولقد وصفوه بأنه من كبار العلماء (٢).

وقيل عنه: « إنه كان إماماً جليلاً مناضلاً عن الدين، موطداً لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم » (٣).

وقيل عنه: « إنه كان من أئمة علماء الكلام » (٤).

وقيل عنه: « ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلاً (٥)، أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى » (٦).

وقيل عنه: « لأن الماتريدي مفصلاً لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة » (٧).

وقيل عنه: « إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية » (٨).

وقيل عنه: « وكان راجح العقل، متزن الفكر، حصيماً » (٩).

(١) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٦ ص ٣٠ / أبو الوفاء، الجواهر المضية، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٠١ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧ / الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥ / البغدادي، هدية العارفين، ج ٢ ص ٣٦ / طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ٩٦.

(٢) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضية، ج ٣ ص ٣٦٠ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧.

(٣) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

(٤) الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٩.

(٥) المقصود بالرجل الثاني الإمام الأشعري.

(٦) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢ ص ١٥١.

(٧) البياضي، إشارات المرام، ص ١٢.

(٨) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٦.

(٩) الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١ ص ٢٣٢.

وقال الزبيدي: « وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي »^(١).

وقال كذلك: « وليعلم أن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما، وجزاهما عن الإسلام خيراً، لم يبدعا من عندهما رأياً، ولم يشتقا مذهباً، إنما هما مقرران لمذاهب السلف، مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه، وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات، حتى انقطعوا وولوا منهزمين »^(٢).

(١) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٦.

(٢) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٧.

الفصل الثاني

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الإلهيات

ويحتوي على ستة مباحث

- المبحث الأول: نقده المخالفين في إثبات الصانع.
- المبحث الثاني: نقده المخالفين في التنزيه.
- المبحث الثالث: نقده المخالفين في التوحيد.
- المبحث الرابع: نقده المخالفين في الصفات.
- المبحث الخامس: نقده المخالفين في رؤية الله تعالى.
- المبحث السادس: نقده المخالفين في أفعال الله تعالى.

Handwritten title or header at the top of the page.

Handwritten text on the left side, possibly a date or reference number.

Handwritten text in the upper middle section.

Handwritten text in the middle left section.

Handwritten text in the middle section.

Handwritten text in the middle section.

Handwritten text in the middle section.

Handwritten text in the middle section.

Handwritten text in the middle section.

Handwritten text in the middle section.

Main body of handwritten text, consisting of several paragraphs.

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إثبات الصانع كالدهرية (١)

المطلب الأول: نقد المخالفين في طريق وجوب معرفة الله تعالى

إن معرفة الله تعالى أعظم الواجبات، وما أرسل الله سبحانه وتعالى الأنبياء والرسول عليهم الصلاة والسلام إلا ليُعرفوا الخلق بالخالق الحق، وهذا محل اتفاق عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ولكن النزاع وقع بينهم أن هذه المعرفة الواجبة، هل وجبت بدليل سمعي أو بدليل عقلي؟

فعند النظر نجد أن هناك ثلاثة مواقف تجاه هذه المعرفة، وهي:

١- الموقف العقلي:

ويمثل هذا الموقف المعتزلة، فإن معرفة الله تعالى عندهم لا تحصل إلا بدليل العقل، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار^(٢): « إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر^(٣)».

(١) هم فرقة خالفت ملة الإسلام، وادعت بأن العالم لم يزل، وأنه لا مدبر له/ انظر: ابن حزم، ابو محمد علي، الفصل في الملل والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - لبنان، دار الجيل، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، دون ذكر رقم الطبعة، ج ١ ص ٤٧.

(٢) القاضي عبد الجبار ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية... ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي الممقوت، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. من أبناء التسعين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧ ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٣) القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، عابدين- القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٤، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ص ٣٩.

فعددهم العقل سبب لوجوب المعرفة لا مظهراً لها، فيقول القاضي عبد الجبار:
« معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل »^(١).

ونجد أن المعتزلة فيما ذهبوا إليه قد أفرطوا في الاعتماد على العقل.
٢- الموقف النقلي:

وأصحاب هذا الموقف هم « الحشوية »^(٢)، الذين استمسكوا بالنص في معرفة الله، واعتبروها من الأمور التي لا شأن للعقل فيها، لأن البحث في حقيقة الذات الإلهية، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا مبلغ الشريعة »^(٣).

وهذا الموقف فيه إهمال للعقل وإغفال لدوره في التعرف على خالقه.

٣- الموقف الجامع بين العقل والنقل:

ويمثل هذا الموقف الأشاعرة والماتريدية على اختلاف بينهم، فذهب الأشاعرة إلى أن معرفة الله تعالى تثبت بالشرع، عن طريق الاستدلال والنظر، يقول صاحب (المواقف): « النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا^(٤) السمع »^(٥).

ويقول الباقلاني: « إن أول ما فرض الله - عز وجل - على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٢) هم جماعة من أصحاب الحديث صرحوا بالتشبيه وقالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاد، ويمجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن والملازمة والمصافحة وغيرها من الأمور/ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٨٣.

(٣) بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وأراؤه العقدية، ص ٩٢.

(٤) أي: الأشاعرة.

(٥) الإيجي، المواقف، ص ٢٨.

تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»^(١).

ويقول إمام الحرمين: « فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى»^(٢).

وأما المعرفة عند الماتريدي فيمكن أن يتوصل إليها بالعقل، بدليل ما أودعه الله تعالى في مخلوقاته من العجائب التي تدلنا عليه، وأمرنا بالنظر فيها، وبالرغم من إمكان حصول هذه المعرفة إلا أن العقل عند الماتريدي « مخلوق محدود لا يجاوز حده الذي جعل له»^(٣) فهو بالتالي لم يطلق العنان للعقل كما فعل المعتزلة، فكان لا بد من الشرع، وفي هذا يقول الماتريدي: « ويحتمل قوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ حقيقة الحجة: فأما ما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، فلا تكون الحجة، وأما الدين فإن سبيل لزومه العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة، إذ في خلقه كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلت له على إلهيته وعلى وحدانيته وربوبيته»^(٤)

وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء: ١٥]، يقول: « وفي الآية دلالة أن حجة التوحيد قد لزمتهم، وقامت عليهم بالعقل حيث قال: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فلو لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعواهم إلى ذلك يقولون: من أنتم؟ ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الاحتجاج

(١) الباقلائي، أبو بكر بن الطيب، الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ٤، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٢٢

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك، الشامل في أصول الدين، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٢٠.

(٣) الماتريدي، التوحيد ص ١٨٣.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٢٨.

دل أن الحججة قامت عليهم»^(١).

ولعل الماتريدي فيما ذهب إليه يتابع إمامه أبا حنيفة، فينقل لنا العلامة البابرقي^(٢) ما نقل عن أبي حنيفة في هذه المسألة، فيقول: « ووجوب الإيمان بالعقل مروئي عن أبي حنيفة رحمه الله، فقد ذكر الحاكم الشهيد^(٣) في (المنتقى) أن أبا حنيفة رحمه الله قال: لا عُذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات وخلق نفسه وغيره، وروي أنه قال: لو لم يُبعث رسولٌ لوجب على الخلق معرفته بعقولهم »^(٤)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٤٢ (بتصرف).

(٢) محمد بن محمد بن محمود بن أحمد البابرقي (٧١٠ - ٧٨٦ هـ) (١٣١٠ - ١٣٨٤ م)، الرومي، الحنفي (أكمل الدين) فقيه، اصولي، فرضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، بياني، ولد سنة بضع عشرة وسبعائة، ورحل إلى حلب فأقام بها مدة، ثم قدم القاهرة وتوفي بمصر في ١٩ رمضان، وحضر السلطان فما دونه جنازته، من تصانيفه الكثيرة: العناية في شرح الهداية في فروع الفقه الحنفي، السراجية في الفرائض، حاشية على الكشاف للزخشي في التفسير / كحالة، معجم المؤلفين، ج ١١ ص ٢٩٨.

(٣) الحاكم الشهيد: هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن إسماعيل بن الحاكم، الشهير بالحاكم المروزي السلمي الوزير الشهيد أبو الفضل البلخي العالم الكبير ولي قضاء بخارى ثم ولاة الأمير الحميد صاحب خراسان من السامانية وزراته، قتل شهيدا عند الأمير، فلما رأى سعيهم اغتسل وتحفظ ولبس أكفانه وأقبل على الصلاة فقتل كذلك في ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة ودفن بمرأس مقبرة سوركدان والصلاة كانت صلاة الصبح / انظر: القرشي، الجواهر المضيئة، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٤) البابرقي، شرح وصية الإمام، ص ٥٨.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من أنكر الصانع أصالة

تمثل نقد الماتريدي لمن أنكر الصانع أصالة، بذكر أدلة على إثباته، وكانت هذه الأدلة على النحو الآتي:

أولاً: دليل العناية:

قال الماتريدي: « وأصل ذلك أنه لا يعاين منه شيء إلا وفيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يعجز الحكماء عن إدراك مائيته^(١) وكيفية خروجه على ما خرج، وعلم كل أحد منهم بقصور عقله - على ما عنده من الحكمة والعلم - عن إدراك كنه ذلك، ففي هذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها، ولا قوة إلا بالله »^(٢)

ويلاحظ أن هذا الدليل يقوم على النظر في هذا العالم، فعند النظر فيه، يلاحظ أن هذا العالم يبهر الأبواب مما فيه من الحكم البديعة والصنعة العجيبة، التي تدلنا دلالة واضحة على عظمة من صنعها وأبداعها.

وافق الإمام الماتريدي في طريقة استدلاله هذه الإمام أبا حنيفة النعمان حيث استدلل بخروج الجنين من بطن أمه بصورة حسنة على دليل العناية الذي يدلنا على إثبات الصانع العالم^(٣)

فنستنتج من ذلك أن الماتريدي جرى على أصول من قبله واستمد منهم ووافقهم من بعده. فيشير صاحب (المسيرة) إلى المعنى السابق بقوله: « وقد أرشد سبحانه إليه بآيات

(١) المقصود بالمائة: ما به الشيء هو هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق / انظر: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٩م، ص ١٩٥.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٤.

(٣) انظر: البياضي، إشارات المرام، ص ٦٧.

نحو قوله - تعالى - : ﴿ أفريتم النار التي تورون ء أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢] فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات، اضطره إلى الحكم، بأن هذه الأمور، مع هذا الترتيب المحكم الغريب، لا يستغني كل عن صانع أوجده وحكيم رتبته، وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرتة «^(١)» .

ونجد أن صاحب (النكت المفيدة) من الأشاعرة، يوافق الماتريدي على هذا النوع من الاستدلال، ويقول: « الاعتبار والتفكر والاستبصار والتذكر، كلها متقاربة المعنى، والمراد بذلك النظر في الموجودات، وما اشتملت عليه من لطائف الصنع وعجائب الصفات، فيعلم بذلك ما يجب لخالقها وما يستحيل عليه، وبحسب الفكر في ذلك يتفاوت العارفون، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالخالق - تعالى - إلا بالنظر فيها والاعتبار بها »^(٢) .

إن القرآن الكريم لفت العقول إلى الاستدلال بالخلق على الخالق، فنستتج من استخدام المتكلمين بمن فيهم الماتريدي هذا الدليل، أنهم استلهموا منهجهم وأدلتهم من القرآن الكريم.

ثانياً: دليل الحدوث:

قال الماتريدي: « إن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة

(١) ابن أبي شريف، كمال الدين محمد، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) التونسي، محمد بن سلامة، النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة للشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣١٠هـ - ٩٢٢م/٣٨٦هـ - ١٩٩٦م)، دراسة وتحقيق د. الميلودي بن جمعة والأستاذ الحبيب بن طاهر، بيروت - لبنان، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٧٩ - ٨٠ .

ثبت أنه لم يكن به «(١)».

وحاصل هذا الدليل، أن هذا العالم منه ما هو مجتمع ومنه ما هو مفترق، فلا بد أن يكون هناك مُجَمِّعٌ جَمَعَ هذا المجتمع، ومُفَرِّقٌ فرق هذا المفترق، لأن الاجتماع والافتراق سيان في حق أجزاء العالم، وكذلك وجود هذا العالم في هذا الوقت دون ما عداه من الأوقات، وعلى هذه الصفات دون ما عداها من الصفات، مع قبول العالم لكل هذه الصفات، وقبوله لأن يوجد في كل هذه الأوقات، فدل الوجود في هذا الوقت دون ما عداه من الأوقات، ووجوده على هذه الصفات دون ما عداها من الصفات، أن هناك من رجح هذا الوقت وهذه الصفات على مقابلها الممكن.

ويسير أبو المعين النسفي^(٢) مع شيخه الماتريدي في هذا الدليل، فيقول: « ولأن العالم يتصور أن يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم أن يكون أكبر وأزين من هذا ويتصور أن يكون أدون منه فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة والرداءة والصغر والكبر في حيز الإمكان، فاختصاصه بهذه الحالة لن يكون إلا بتخصيص مخصص»^(٣)

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٣.

(٢) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن محمد بن محمد بن مكحول، ابن أبي الفضل، أبو المعين النسفي، المكحولي. الإمام، الزاهد، العالم، البارع. له كتاب «التمهيد لقواعد التوحيد» وكتاب «التبصرة» في الكلام... توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وخمسة، وله سبعون سنة/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ج ١ ص ٣٠٨.

(٣) النسفي، أبو المعين ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور حسين أتاي، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية - انقره، ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ج ١ ص ١٠٥ / وانظر: السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه الأستاذ سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٥٥-٥٦.

ويوافق الإسفراييني^(١) من الاشاعرة الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « وأن تعلم أن المخلوق لا بد له من خالق، لأن الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال، فلما اختلفت علمنا أن لها مخصصاً قدّم ما قدّم، وآخر ما أخرج، وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف»^(٢).

لقد استخدم الماتريدي دليل المتكلمين في إثبات الصانع، والذي يتألف من مقدمة صغرى وهي (أن العالم حادث) ومقدمة كبرى وهي (كل حادث لا بد له من محدث) أما المقدمة الكبرى وهي (كل حادث لا بد له من محدث) فهي بدئية^(٣) لا تحتاج إلى استدلال عليها بل إلى تنبيه، وأما المقدمة الصغرى وهي (أن العالم حادث) فتحتاج إلى استدلال عليها.

ومن المعلوم أن العالم أعيان وأعراض^(٤)، فإذا أردنا أن نبرهن على حدث العالم فلا بد أن نبرهن على حدث أجزائه، وهي الأعيان والأعراض، وهذا ما فعله الماتريدي بالفعل.

(١) هو الإمام إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، أحد أئمة الدين كلاماً وأصولاً وفروغاً، توفي سنة ٤١٨هـ، ومن مصنفاته تعليقه في أصول الفقه والجامع في أصول الدين / انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج ٤ ص ٢٥٦.

(٢) الأسفراييني، أبو المظفر شاهفور، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دراسة وتحقيق الدكتور مجيد الخليفة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٣٧٨.

(٣) البدهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب / انظر: الجرجاني، التعريفات ص ٤٨.

(٤) الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله تعالى - لم يرض بتقسيم العالم إلى جواهر وأجسام وأعراض، لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي الجواهر لكنها مركبة، والقسم المرضية عنده أن العالم أعراض وأعيان / انظر: النسفي، تبصرة الأدلة ج ١ ص ٦٢.

واستدل على النحو الآتي:

استدل على حدوث الأعراض بقوله:

« وأيضاً إننا لو توهمنا أن لا جسم وأنه يجوز وجود عَرَض قبل عَرَض لم يجوز وجود شيء منه، إذ لم يُجعل له أولية وابتداء»^(١).

يستتج من كلام الماتريدي السابق أن الدليل على حدث الأعراض هو وجودها المشاهد لأنه لو لم يكن لها بداية لما وجدت، لأن عدم البداية لها معناها أنه ما من عرض إلا وقبله عرض لا إلى نهاية ولكن هذا محال لأنه يؤدي إلى التسلسل المحال^(٢)، وما تسلسل لا يتحصل كما هو معلوم.

ونجد أن أبا المعين النسفي ينه مع الماتريدي على حدث الأعراض، فيقول: « إن من أجزاء العالم ما هو عرض، ومنه ما هو عين، ليس وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم، فيجب أن نبحت عن كل واحد من القسمين أقدم هو أم أحدث، فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأننا رأينا ساكننا تحرك بعد سكونه»^(٣) إن أبا المعين نبه على حدوث الأعراض برؤية حدوثها، فإننا نرى حدوث الحركة بعد السكون والعكس كذلك.

أما الدليل على حدوث الأعيان فيقول:

« ومن يقول بقديم الأعيان - فوجدناها غير خالية عن الحوادث - نمنع القول

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٠.

(٢) انظر: ابن ميمون، أبو عمران موسى، المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووجدانيته وتنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيسي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري، صحح الكتاب وقدم له محمد زاهر الكوثري، درب الأثر، خلف الجامع الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٤٤-٤٨.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٨٢.

بذلك لوجوه.

أحدها في القدم خلاء، وفي ذلك تكذيب شهادة العيان.

والثاني وجود كثير من الأعيان وابتدائها لمدد تعدد، وهي من أجزاء الجملة تحتل ما يحتمل الكل، لذلك لزم القول بالحدوث

والثالث لما لا يخلو العين وصفته من صور ثم لا يخلو من مصور، كسائر ما يحس ذاته وصفته، وهو لا يقوم بنفسه ولكن بمقيم، فلا يحتمل القدم، ولا قوة إلا بالله. ^(١) فثبت بذلك أن العالم حادث، لأن العالم أعيان وأعراض، وقد ثبت بما سبق الدليل على حدوثها.

ومن استدل بهذا الدليل وسار على نهج الماتريدي اللامشي وغيره من المتكلمين، فيقول: «العالم بجميع أقسامه محدث لأنه ينقسم إلى أعراض وأعيان.

والأعراض حادثة لاشك في حدوثها لأننا نرى ترادف الأضداد على ذات واحد من السواد والبياض والحركة والسكون ونحوها، والقول بكونها معاً في ذلك المحل محال لتضاد بينهما، وقد رأينا السواد في محل حساً بعدما كان أبيض ورأينا الحركة فيه حساً بعدما كان ساكناً فعلمنا أنها محدثة ضرورة وإذا ثبت أن الأعراض محدثة ثبت أن الأعيان محدثة أيضاً، لأن خلو الأعيان عن الأعراض كلها محال إذ لا يتصور وجود جسم ولا جوهر ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون بلون ما، وإذا استحال خلوها عن الأعراض استحال سبقها عليها لأن في السبق الخلو، والخلو محال، وكان السبق محالاً.

وإذا استحال سبقها عليها تكون محدثة ضرورة لأنها شاركت المحدث في الوجود وفي زمان الوجود وشاركته في ما كان لأجله محدثاً وهو أن يكون لوجوده ابتداء ^(٢)

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٨٤-١٨٥.

(٢) اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، التمهيد لقواعد التوحيد، حققه عبد المجيد تركي مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، ص ٤٨-٤٩ (بتصرف).

فاللامشي يصرح أن دليل حدث الأعراض هو المشاهدة، فإننا نشاهد بأعيننا حركة بعض الأجسام بعد السكون والعكس كذلك، وما لم نشاهد حدوثه من الأعراض نحكم عليه بالحدوث لأنه مماثل لغيره من الذي ثبت حدوثه.

ودليله على حدث الأعيان هو استحالة خلو الأعيان عن الأعراض، فالأعيان شاركت الأعراض في الوجود، وقد سبق الدليل على حدث الأعراض فما شاركها في الوجود حادث مثلها لا محالة.

ثالثاً: أدلة أخرى:

أ- دليل وجود الشرور والقبائح في العالم

وحول هذا الدليل يقول الماتريدي: « ولو كان لحاز كل شيء لنفسه أحوالاً هي أحسن الأحوال والصفات وخيرها، فيبطل به الشرور والقبائح، فدل وجود ذلك على كونه بغيره، والله الموفق »^(١).

وهذا الدليل يقوم على المشاهدة كذلك، فنحن نشاهد الشرور والقبائح في هذا العالم، فلو كان العالم هو الذي أوجد نفسه بلا صانع صنعه لحاز لنفسه أفضل الأحوال والأشياء، ولكن رؤيتنا للشرور والقبائح دللتنا على أن غير العالم هو من أوجد العالم.

ب- دليل وجود الطبائع المتضادة في المحل الواحد:

يقول الماتريدي: « وأيضاً إن كل عين مما اجتمع فيه الطبائع المتضادة التي من طبعها التنافر لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع، ثبت أن له جامعاً »^(٢).

فإننا نجد أن جسد الإنسان مثلاً يجمع بين جوانبه المحبة والكرهية والسعادة والحزن والقوة والضعف والخوف والأمن وهكذا، فلو كان هذا الجسد وجد بنفسه لما وجد فيه إلا طبعاً واحداً.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٤.

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من أثبت صانعاً غير الله تعالى الحكيم الخبير

نقد الماتريدي كل من أثبت الصنع لغير الله تعالى، وذلك من خلال بيانه لفساد أن يكون ذلك الغير صانعاً، فإذا ثبت بالدليل أن ذلك الغير لا يمكن أن يكون صانعاً ثبت أن الصانع هو الله تعالى، وهو المطلوب.

يذكر الماتريدي دليلاً يبين فيه فساد أن يكون غير الله تعالى صانعاً، مهما كان ذلك الغير، فيقول: « ثم من يقول بخروج الخلق على ما عليه بالطباع والأغذية، ومن يقول: ذلك عمل النجم والشمس والقمر، ومن يقول: ذلك بدوران الفلك، ومن يقول في التوالد بتدبير الآباء والأمهات، يرجع كله إلى كون شيء بشيء^(١)، إذا لم يثبت له أولية يبطل بالأدلة التي مر ذكرها^(٢)، وإذا ثبت له أو لكل جنس من ذلك أولية، استحال كونه بنفسه، لما يوجد نفسه: -

(أ) إما حين عدمه، وذلك محال: أن يوجد عديماً، مع ما إذرَجَع إليه تدبير كل شيء لا يحتمل أن يبلغه العدم، فإنه لو جاز أن يوجد نفسه لجاز في ذلك الوقت أن يُعدمه وذلك متناقض.

(ب) أو بعد الوجود، فثبت الوجود بغيره، وبالله التوفيق^(٣).

فلاحظ هنا أن كل ما قد يقال عنه أنه صانع، يبطل كونه صانعاً، من خلال ما يلي:

١ - هذه الأغيار؛ إما أن لا يكون لها أول، أو يكون، فإن لم يكن لها أول فذلك يؤدي إلى التسلسل في الماضي وهو المحال المنجلي، وما أدى إليه فهو محال

(١) يريد بذلك العلة الفاعلة المفضية إلى التسلسل في القدم.

(٢) هنا يشير إلى دليل نفي التسلسل في الماضي حيث ذكره في كتاب التوحيد للماتريدي ص ٨٠.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ١٢٣ - ١٢٤.

كذلك، فثبت أن هذه الأغيار لها أول وبداية.

٢- وبعد أن ثبت أن هذه الأغيار لها بداية، فيما أن توجد العالم قبل بدايتها وهذا محال لأن العدم لا يوجد، وإن أوجدت هذه الأغيار بعد وجودها المسبوق بعدم فقد وجد العالم بغيرها، فدل أنها ليست هي الصانعة لهذا العالم.

نقد الماتريدي لبعض هذه الأغيار:

أولاً: نقده لمن يقول بالاعتداء^(١)

يقول الماتريدي: « على أنه في الحيوان معان ليس في شيء مما وُصف آثار ذلك من نحو السمع والبصر وبخاصة في البشر من نحو النطق والميز... فإن كل شيء له حد، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا عرض ولا سمع ولا بصر ولا عقل، بل يأخذ كل شيء من ذلك بالانتقاص، على قيام الأغذية ودوام التربية عقل أن ذلك كذلك لا بما ذكر، ولكن بمن هو عالم بذاته حتى لا يعزب عنه شيء، قادرٌ بنفسه فلا يعجزه شيء، جل ثناؤه »^(٢).

إن الماتريدي هنا يبين فساد من نسب وجود هذا العالم على ما هو عليه بالأغذية، فإن في البشر معاني من نحو السمع والبصر والإدراك، ليست بموجودة في الأغذية على اختلاف تنوعها، فكيف أعطت هذه الأغذية البشر أموراً ليست بموجودة فيها، ومن المعلوم أن فاقد الشيء لا يعطيه.

ومن جانب آخر فإن هذه الأمور لها حد تقف عنده، ولا تزداد بعده، بل إنها تأخذ بالتناقص، فإن الطول مثلاً يقف عند حد معين لا يزيد بعده، وقوة البصر والسمع تأخذ بالتناقص بعد كمال قوتها، مع أن الأغذية ما تزال موجودة، وربما تزداد، فهذا يدل أن

(١) أي يقولون: إن الأغذية هي التي تؤثر بطبعها.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٢٤ - ١٢٥. (بتصرف)

الأمر لو كان بالأغذية لأدى ذلك إلى عدم توقف الطول مثلاً عند حد معين، ولأدى إلى عدم تناقص هذه الأمور مثل قوة البصر، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فبان أن لا تأثير للأغذية في شيء من ذلك، بل إن ذلك كان بتدبير حكيم خبير.

ثانياً: نقده لمن يقول بالطبائع

يقول الماتريدي: « وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه، بل يقدر غير كل ذي طبع أن يمنع إياه عن توليده، فثبت أن عمله لغيره ما يعمل، إذ قد يُمنع غيره عن العمل، ولو كان بنفسه يعمل ذلك ما احتمل ما دامت نفسه ؛ مع ما إذا كان لا يمتنع من عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر عليم^(١) .

إن الطابع لا يصلح لأن يكون صانعاً، لأن الصانع يجب له أن يكون مختاراً لا مقهوراً، فإن كان الصانع مقهوراً بطل كونه صانعاً، ولكن الطابع مقهور تحت طبعه لا يقدر على غيره، وعند النظر في هذا العلم نجده أجناساً وأنواعاً مختلفة دلنا ذلك على أن هذا التنوع صدر عن مختار ليس بمقهور، فبان فساد أن يكون الطبع مؤثراً صانعاً. وفي نقده لمن يستدل على القول بالطبع بالأصباغ^(٢):

يقول الماتريدي: « وبعد، فإنه لو خلي بين الأصباغ وانصبغ الأشياء بها ليخرج فاسداً مستمجا، وإنما يصلح ذلك لحكيم عليم يضع كل شيء موضعه^(٣) »
فلو أننا تركنا الأصباغ والمصبوغ وحدهما، لخرج المصبوغ وقد انصبغ بلون فاسد مشوه، فلا بد للصبغ من صابغ ماهر يختار الأصباغ المناسبة للمصبوغ.

ومن نظر في هذا العالم أدرك أن الخلق كان بتدبير الله - تعالى - لا بتدبير طبع أو نجم أو غيرهما، فإن الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوَنًا آيَةً

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٨٤ .

(٢) أي إن الأصباغ - كالبياض والحمره والسواد والخضرة - تؤثر في الانصبغ بطبعها لا بمؤثر.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ١٨٤ .

الَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾ [الإسراء: ١٢].

يقول: - « وفيهما^(١) دلالة نقض قول أصحاب الطبايع، وأصحاب النجوم، والدهرية، وجميع الملاحدة.

أما نقض قول أصحاب الطبايع فما ذكرنا من اتساق مجراها على سنن واحد وأمر واحد، دل أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع.

وأما نقض قول أصحاب النجوم فهي مسخرة لمنافع الخلق، ومغلوبة، يغلبها ضوء الشمس ونور القمر حتى لا تُرى، دل أنه، لا تدبير لها، وأن التدبير لغيرها^(٢).

ففي الليل والنهار نقض لأصحاب الطبايع، وذلك لأن هذه الآية - الليل والنهار - تجري على نسق وأمر واحد دون اختلال أو اضطراب دل أن ذلك كان بالتدبير لا بالطبع.

وفي هذه الآية كذلك نقض أصحاب النجوم، فالنجم مسخر لغيره، مقهور بغيره من ضوء الشمس والقمر، والإله لا يسخر لغيره ولا يقهر بغيره فدل أن النجم ليس بصانع، وإنما الصانع هو الحكيم الخبير.

نستنتج أن الإمام الماتريدي استفاد من القرآن الكريم، فيظهر لنا بكل وضوح أن الماتريدي من خير من جمع بين العقل والنقل.

(١) أي الليل والنهار.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٤٠.

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التنزيه من المشبهة^(١) والشوية^(٢).

تمهيد:

نقد الماتريدي المخالفين في التنزيه لله - سبحانه وتعالى -، فبعض من خالف في التنزيه شبه الله - تعالى - بخلقه، وبعضهم أجاز على الله ما لا يليق به سبحانه، كالانتقال من مكان إلى مكان، وغيرها من القضايا التي لا تليق بمقام الإلوهية. ومن الأسباب الرئيسة في وقوع قوم في التشبيه ومخالفتهم للتنزيه، وهو فهمهم من الخطاب ظاهره المعتاد عندهم، والماتريدي ينقدهم بسبب هذا الفهم، ويقول: « فهذا^(٣) ينقض على أصحاب الظواهر حيث قالوا: يفهم من الخطاب ظاهره لا يتعدى عن ظاهره حيث لم يجب أن يفهم من قوله: ﴿ قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ﴾ [الإسراء: ١٠٧] التخيير

(١) المشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين مفترقون على أصناف شتى، أجازوا على ربهم: الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة / البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نصر - القاهرة، دار الطلائع، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت) ص ١٦٨ / الشهرستاني، أبو الفتح محمد، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ج ١ ص ٨٣-٨٤.

(٢) هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن « النور » و « الظلمة » أزيلان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا: بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح / الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٢٠٩.

(٣) أي: التخيير الذي يفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿ قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ﴾ [الإسراء: ١٠٧].

لكن فهموا الوعيد الوكيد وحتم المواعظ»^(١).

ويؤكد الإمام الماتريدي على المعنى السابق في موضع آخر عند تفسيره لقوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤].

فيقول: « وهذا يرد على أصحاب الظاهر، لأن ظاهر الكتاب أن يخاطبهم بذكره إذا نسوا ولا يجوز أن يخاطب أحدٌ في حال نسيانه، فإذا لم يفهم من هذا هذا دل أنه لا يفهم على ما خرَّجَ ظاهره»^(٢).

ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي في أن التعلق بما يظنونه ظاهراً من النصوص هو من أسباب التشبيه وعدم التنزيه، فيقول: « فإنهم يتعلقون بظواهر الآيات والأحاديث من نحو قوله عز وجل: ﴿خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] و﴿ولتصنع على عيني﴾ [طه: ٣٩] و﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] و﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ [الزمر: ٥٦] و﴿الله نور السماوات والأرض﴾ [النور: ٣٥] والمروي (أنه خلق آدم على صورته)^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٠٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٢٣.

(٣) رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، برقم (٢٦١٢)، ج ٤ ص ٢٠١٦ / ورواه ابن حبان - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، باب ذكر الزجر عن ضرب المسلم على وجهه، برقم (٥٦٠٥)، ج ١٢ ص ٤١٩، وباب ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه: قبح الله وجهك، برقم (٥٧١٠) ج ١٣ ص ١٨ / ورواه ابن بطة العكبري - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، باب الإيذان بأن الله عز وجل خلق آدم على صورته بلا كيف، الأرقام (١٨٦، ١٨٧) ج ٣ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ / ورواه ابن أبي عاصم - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب السنة، بالأرقام (٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠)، ج ١ ص ٢٢٩ / ورواه عبد الرزاق - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في مصنفه، باب ضرب النساء والخدم، برقم (١٧٩٥٢)، ج ٩ ص ٤٤٥.

(وأن الجبار يضع قدمه في النار) (١).

(وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه) (٢) (وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيريها كما يري أحدكم قلوّة) (٣) « (١).

(١) رواه البخاري بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكمالاته، برقم (٦٦٦١)، ج ٨ ص ١٦٨، ورواه كذلك بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب بدء الوحي باب ما جاء في قول الله تعالى: إن رحمة الله قريب من المحسنين، برقم (٧٤٤٩)، ج ٩ ص ١٦٤ / ورواه مسلم - بنحوه - بسنده - عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الرقاق، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، برقم (٢٨٤٨)، ج ٤ ص ٢١٨٧ / ورواه أبو يعلى - بنحوه - بسنده عن أنس - رضي الله عنه - في مسنده، برقم (٣١٤٠)، ج ٥ ص ٤٣٨ / ورواه أبو عوانة - بنحوه - بسنده عن أنس - رضي الله عنه - في مستخرجه، برقم (٣٤٣، ٣٤٤)، ج ١ ص ٢٥٩ / ورواه الدرامي - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في سننه، كتاب الرقاق، باب قوله تعالى هل من مزيد برقم (٢٨٤٩)، ج ٢ ص ٤٣٩ / ورواه النسائي - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في سننه، كتاب التعبير، باب العزيز الكريم، برقم (٧٧٢٥)، ج ٤ ص ٤١١، وكذلك رواه - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في سننه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل = من مزيد، رقم (١١٥٢٢)، ج ٦ ص ٤٦٨ / ورواه إسحاق بن راهويه - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في مسنده، باب ما يروى عن خلاص بن عمرو بن أبي عمار وابي المهزم ومشايخ البصرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، برقم (١٢١)، ج ١ ص ١٧٤

(٢) رواه ابن خزيمة بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - في كتاب التوحيد، باب ذكر إثبات ضحك ربنا عزوجل، برقم (٣٣٧)، ج ١ ص ٣٤٦ / رواه البيهقي بسنده عن يزيد بن عبيد السلمي - رضي الله عنه - في كتاب دلائل النبوة، باب استسقاء النبي وإجابة الله تعالى إياه ٠٠٠، ج ٦ ص ١٤٣ / رواه ابن ماجه بسنده عن أبي رزين - رضي الله عنه - في سننه، باب فيما أنكرت الجهمية، برقم (١٨١)، ج ١ ص ٦٤.

(٣) ورواه مسلم - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، برقم (١٠١٤)، ج ٢ ص ٧٠٢ / رواه الترمذي بسنده عن أبي

وبعد ذكر هذا السبب فإن الماتريدي يذكر لنا ضابطاً في كيفية التعامل مع النصوص التي توهم ظواهرها التشبيه فيقول: « قد قامت الدلائل العقلية على إبطال التشبيه، فكلُّ خَبَرٍ وَرَدَ مُخَالَفاً للدلائل العقلية يجب رَدُّه^(٢) لأنه مخالف لنص التنزيل، قوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] »^(٣).

إن المقصود من هذا الضابط، أن الأخبار التي توهم ظواهرها التشبيه يجب ردها، وردّها يكون إما بالتأويل إن كان خبر آحاد أو متواتراً وأمكن تأويله، أو برده إن كان آحاداً ولم يمكن تأويله، والتوقف فيه على الإجمال إن كان متواتراً ولم يمكن تأويله. والسبب في هذا الرد أن الأخبار التي توهم ظواهرها التشبيه تخالف ما قامت عليه الدلائل العقلية وهو إبطال التشبيه، ومخالف كذلك لمحكم التنزيل، وهو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١].

هريرة-رضي الله عنه- في، سننه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، برقم (٦٦١)، ج ٣ ص ٤٩ / ورواه ابن زنجوية- بنحوه- بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في كتاب الأموال، كتاب الصدقة وأحكامها وسننها، باب فضل الصدقة والثواب في إعطاءها، برقم (١٣٠٣)، ج ٢ ص ٧٥٩ / ورواه الإمام مالك- بنحوه- بسنده عن سعيد بن يسار في موطأه، باب الترغيب في الصدقة، برقم (٣٦٥١)، ج ٥ ص ١٤٤٨.

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ١٦٠ / وانظر: الجوزي، عبد الرحمن، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص ١٢-٢٨.

(٢) أي رده إن لم يمكن تأويله.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٦٦ / وانظر: الصقلي، أبو بكر محمد، الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم الدكتور محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي- تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ص ١١٤ / الحاضري، عبد العزيز عبد الجبار، تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، قرظه الشيخ عدنان الحقي والشيخ أحمد السراج والأستاذ سعيد فودة والشيخ عبد الهادي الخرسه والشيخ أديب الكلاس، مكتبة اليسر- دمشق، ٢٠٠٧-١٤٢٨هـ، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٥٩-٦١.

ومن أشار إلى المعنى السابق صاحب (الجوهرة)، فإنه يقول:

«وَكُلُّ نَصٍّ أَوْهَمَ التَّشْبِيهًا أوله أو فوض ورم تنزيها»^(١).

ويعلق شارح (الجوهرة) على هذا الكلام، فيقول: «وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل الظاهر، لوجوب تنزيهه تعالى عنه»^(٢).

وبعد الذي ذكرت، فإن الإمام الماتريدي - رحمه الله - نقد المخالفين في التنزيه في أربعة مطالب، سأذكرها - بمشيئة الله تعالى - على النحو الآتي:

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي من قال بالتشبيه

إن الماتريدي نقد كل من زعم بوقوع التشابه بين الله تعالى وخلقه، وذلك لأن القول بالتشابه يناقض مقام الإلهية والوحدانية، كيف وقد ثبتت الإلهية والوحدانية لله. وحول هذا المعنى يقول الماتريدي: «وإذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى والإلهية له لزم القول بتعالیه عن الأشباه والأضداد؛ إذ في إثبات الضد نفي إلهيته، وفي التشابه نفي وحدانيته؛ إذ الخلق كلهم تحت اسم الأشكال والأضداد، وهما علماً احتمال الفناء والعدم ونفي التوحيد عن الخلق».

والله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولا ند، وهذا تأويل قوله: ﴿ليس

(١) اللقاني، برهان الدين إبراهيم، متن جوهرة التوحيد، القاهرة - مصر، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ١١/ وانظر: فودة، سعيد عبد اللطيف، الفرق العظيمة بين التنزيه والتجسيم ويليهِ المقتطف في نقد التحف، عمان - الأردن، دار الرازي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ٤٠-٤١.

(٢) الصاوي، أحمد بن محمد، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٢١٦/ وانظر: البوطي، محمد سعيد، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت - لبنان، دار الفكر المعاصر، دمشق - سورية، دار الفكر، الطبعة الثامنة ١٩٨٢م، ص ١٣٨-١٣٩.

كمثله شيء ﴿ [الشورى: ١١] وأصل ذلك أن كل ذي مثل واقع تحت العدد، فيكون أقله اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلكه ضده، وعلى ذلك كل شيء سواه له ضد يفنى به، وشكل يعدله، ويصير به زوجاً^(١).

ولقد نقد أبو المعين النسفي من يقول بالتشابه بين الله تعالى وخلقه، كما فعل الماتريدي إلا أن النسفي نقد المخالف بطريقة تختلف عن الماتريدي، وذلك عند قوله: « إن الله تعالى وإن كان عالماً وغيره كان عالماً لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره، لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما، ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره، لأن علم الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل على المعلومات أجمع، وهو ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره عرض^(٢)».

ويسير الملا علي القاري^(٣) مع أبي المعين في هذا الاستدلال، فيقول: « [لا يشبهه شيء من الأشياء من خلقه] أي من مخلوقاته، وهذا لأنه تعالى واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود في حد ذاته، فواجب الوجود هو الصمد الغني الذي لا يفتقر إلى شيء ويحتاج كل ممكن إليه في إيجادهِ وإمداده قال تعالى: ﴿ والله الغني وأنتم الفقراء ﴾ [محمد: ٣٨] »^(٤).

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٩. (بتصرف).

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٢٠٦.

(٣) علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملا الهروي القاري (١٠١٤ هـ = ١٦٠٦ م)، فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره، ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها، قيل: كان يكتب في كل عام مصحفاً وعليه طرر من القراءات والتفسير فيعيه فيكفيه قوته من العام إلى العام/ الزركلي، الأعلام، ج ٥ ص ١٢.

(٤) القاري، علي، شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه علي محمد دندل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ، ص ٥٠.

نستنتج مما سبق أن التشابه بين الله تعالى وخلقه لا يمكن أن يكون، وذلك لاختلاف رتبة الوجود، فكل متشابهين حتى يقع بينهم التشابه، لا بد أن يكونا في نفس المرتبة الوجودية، فكيف يقع التشابه بين الله تعالى وبين خلقه، مع وجود تمام الاختلاف في الرتبة الوجودية، فالله واجب الوجود وغيره ممكن الوجود، فبسبب اختلاف الرتبة انتفى التشابه.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من قال بالجسمية لله تعالى

ينقد الشيخ أبو منصور - رحمه الله - مَنْ قال بإثبات الجسمية لله تعالى، وذلك لأن القول بالجسمية لله هو محض انقاص، وارتكاب للمحالات في حق الله تعالى، كما سيظهر بعد قليل.

يقول الماتريدي: « الجسم في الشاهد إنه اسمُ ذي الجهات، أو اسم مُحتمل النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة، فغير جائز القولُ به في الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هي أدلة الخلق وأمارة الحدث، إذ ذلك معنى الأجزاء والحدود التي هُنَّ آيات الحدث، وقد بينا^(١) أن ليس كمثلته شيء، وفي ذلك إيجاب جعله كأكثر الأشياء^(٢)»

ينقد الماتريدي من نسب الجسمية لله تعالى، وذلك عن طريق الرجوع إلى من يصدق عليه الوصف بالجسم، فإن انطبقت هذه الأوصاف على الله قلنا به، وإن لم تنطبق منعنا القول به.

فبين - رحمه الله - أن لفظ الجسم صادق في وصفه على اسم ذي الجهات، أو اسم مُحتمل النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة.

ولكن هذه الأوصاف الثلاثة لا يجوز إطلاقها على الله - تعالى -، وذلك لأنها

(١) بين الإمام الماتريدي ذلك في كتابه (التوحيد) ص ٨٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٠٢-١٠٣.

تدلنا على أن صاحب هذه الأوصاف حادث محتاج، وكذلك فإن هذه الأوصاف تُوجِبُ جعلَ الله كأكثر الأشياء في هذا العالم، وهذا محال.

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من أثبت المكان لله تعالى

وأما في نقده من وصف الله بالجهة والمكان، سواء وصفه بمكان واحد أو بكل مكان « إذ لا فرق بين مكان واحد مخصوص يضاف إليه وبين الجملة »^(١).
وهنا مسألتان يجب بحثهما:

المسألة الأولى: في الشبه التي استند إليها كل من نسب المكان لله - تعالى -، وكيف نقدها الماتريدي وبين فسادها؟

المسألة الثانية: في المحالات التي تترتب على القول بإثبات المكان لله - تعالى - كما ذكرها الماتريدي.
بيان المسألة الأولى:

من خلال تبني لكلام الإمام الماتريدي، وجدته يعرض شبهتين لمثبتي المكان لله تعالى، وهما:

أما الشبهة الأولى ما تدل عليه بعض ظواهر النصوص عندهم، كإضافة بعض الأماكن إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ﴾ [الجن: ١٨] وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ [النحل: ١٢٨] وقوله: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٨] فيقول: « وجملة ذلك أن إضافة كلية الأشياء إليه، وإضافته عز وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال، كقوله: ﴿ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١٠٧، الفرقان: ٢] الآية، ورب السموات والأرض^(٢) وإله

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٧٣.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ

الخلق^(١)، ورب العالمين^(٢) وفوق كل شيء^(٣) ونحوه، وإضافة الخاص إليه يخرج مخرج الاختصاص له بالكرامة والمنزلة والتفضل على من هو بجوهره، نحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [النحل: ١٢٨] الآية، وقوله: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ [الجن: ١٨] وناقاة الله^(٤)، وبيت الله^(٥)، وغير ذلك، ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم من إضافة الخلق بعضهم إلى بعض^(٦).

فلاحظ هنا أن الماتريدي يبين أن المقصود من إضافة هذه الأشياء إليه تعالى ليس إثبات المكان له تعالى، بل المقصود من الإضافة أمران:

الأول: التعظيم لمن أضيفت إليه هذه الأشياء الكلية، فإضافتها لله - تعالى -، إنما هو على تعظيمه تعالى والوصف له بالعلو واتساع الملك.

الثاني: أن إضافة هذه الأشياء الخصوصية إليه تعالى، فيها تعظيم لهذا المضاف، وتشريف له على سائر الأجناس المماثلة له في الجوهر.

ويزيد الماتريدي هذا الأمر بياناً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى

إِنِّي مَتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]

يقول « وقوله تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ هو على تعظيم عيسى عليه السلام ليس على

سَوِيًّا﴾ [مريم: آية ٦٥].

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: آية ١٠٢].

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: آية ٢].

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨٠].

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: آية ١٣].

(٥) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ

وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعَ السُّجُودَ﴾ [الحج: آية ٢٦].

(٦) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣١-١٣٢.

ما قالت المشبهة بإثبات المكان له، لأنه لو كان في قوله: ﴿ورافعك إليّ﴾ يوجب ذلك لوجب أن يكون أهل الشام أقرب إليه، لأن إبراهيم صلوات الله عليه قال: ﴿إني ذاهب إلى ربي﴾ [الصفات: ٩٩]... والأصل في هذا أن الخاص إذا أضيف إلى الله فإنما يراد به تعظيم ذلك الخاص نحو ما قال: ﴿بيتي﴾ [البقرة: ١٢٥] و ﴿ناقة الله﴾ [الأعراف: ٧٣] فهو على تعظيم الناقة ونحوه مما يكثر وقوعه، وإذا أضيف إليه الجماعة فهو على إرادة تعظيم الرب، جل ثناؤه، نحو ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١] و ﴿له ملك السموات والأرض﴾ [البقرة: ١٠٧] ونحوه، كله على إرادة تعظيم الرب، جل ثناؤه ﴿(١)﴾

فإن الماتريدي يضع لنا ضابطاً في كلامه السابق، فيما يضاف إلى الله، وهذا الضابط يتكون من أمرين:

الأمر الأول: أن المضاف إلى الله تعالى إن كان خاصاً، كناية الله^(٢)، وبيت الله^(٣)، وغير ذلك، فهو على تعظيم المضاف.

الأمر الثاني: أن المضاف إلى الله تعالى إن كان عاماً، نحو ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١]، فهو على تعظيم الرب تبارك وتعالى.

فيخرج الأمر على خلاف ما فهم من استدلال هذه الظواهر على إضافة المكان إلى

الله

ولقد نقد الماتريدي شبهة من استدلال على إثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥]، فبين الماتريدي أن في إثبات كون الله بذاته على العرش لزوم محالات كثيرة.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٧٣ (بتصرف).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها﴾ [الشمس: آية ١٣].

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين

والقائمين والركع السجود﴾ [الحج: آية ٢٦].

فيقول: « ثم القول بالكون على العرش - وهو موضع - بمعنى كونه بذاته، أو في كل الأمكنة لا يعدو من إحاطة ذلك به، أو الاستواء به، أو مجاوزته عنه وإحاطته به، فإن كان الأول فهو إذاً محدود محاط به منقوص عن الخلق، إذ هو دونه، ولو جاز الوصف له بذاته بما تحيط به الأمكنة لجاز بما تحيط به الأوقات، فيصير متناهيًا بذاته مقصراً عن خلقه، وإن كان على الوجه الثاني، فلو زيد على الخلق لينقص أيضاً وفيه ما في الأول، وإن كان على الوجه الثالث فهو الأمر المكروه الدال على الحاجة وعلى التقصير من أن ينشئ ما لا يفضل عنه، مع ما يُذمّ ذا من فعل الملوك أن لا يفضل عنهم من المقاعد شيء، وبعد، فإن في ذلك تجزئة بما كان بعضه في ذي أبعاض، وبعضه يفضل عن ذلك، وذلك كله وصف الخلائق، والله يتعالى عن ذلك»^(١)

ولأن كلام الماتريدي هذا خريفة بهية، فإني أستبيح لنفسي، أن أحاول تلخيص كلامه النفيس، وكان على النحو الآتي:

يلزم من القول بأن الله تعالى بذاته على العرش ما يأتي:

- أ- أن يكون العرش محيطاً بالله تعالى، أي أن الله أصغر من العرش، والعرش أكبر منه فاضلاً عنه.
- ب- أو أن يكون الله مساوياً للعرش، فالله لا يفضل عن العرش ولا العرش يفضل عن الله تعالى، فكلاهما بنفس الحجم.
- ت- أو أن يكون الله فاضلاً عن العرش وأكبر منه، أي أن العرش أصغر من الله تعالى، والله أكبر من العرش.

فإن الماتريدي قد حصر احتمالات كون الله تعالى بذاته على العرش بهذه الاحتمالات الثلاثة، وبعد هذا الحصر نجد بين أن كل احتمال من هذه الاحتمالات يؤدي إلى محال منجل، وما أدى إلى المحال يحكم قطعاً باستحالته، فيترتب على ذلك أن

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣٣.

كون الله تعالى بذاته على العرش محال.

وبعد هذا الحصر سألخص جهة استحالة كل احتمال من الاحتمالات السابقة، كما

يأتي:

بيان استحالة الاحتمال الأول:

يترتب على الاحتمال الأول محالات كثيرة منها:

أ- أن الله - تعالى - محدود محاط به.

ب- أن الله - تعالى - منقوص عن خلقه، فكيف يكون الخالق أنقص من

المخلوق وهو العرش

ت- أن الله - تعالى - محاط بالزمان، لأنه - على هذا الاحتمال - ثبت أنه محاط

بالمكان، ولا فرق بين هذه الإحاطة وتلك، ويلزم من إحاطة الزمان به أنه

تعالى متناه.

ويترتب على الاحتمال الثاني محالات منها:

أ- أنه لو زيد على العرش، لأصبح العرش أكبر من الله تعالى، وفي ذلك وقوع

المحالات المذكورة في الوجه الأول.

ب- لو كان مساوياً للعرش، فيه إثبات المشابهة بين الله وبين خلقه، إذ مساواة

العرش لله بالمقدار يلزم منها أن الله تعالى يشبه العرش من حيث المقدار،

ووقوع المشابهة بين الله وبين أي جزء من أجزاء العالم محال لأنه يثبت ساعتئذٍ

للمتشابهين نفس الأحكام، وفي هذا يقول اللامشي: « ثم إن الصانع جل

وعلا وعز لا يوصف بالمكان لما مر أنه لا مشابهة بينه تعالى وبين شيء من

أجزاء العالم، فلو كان متمكناً بمكان لوقعت المشابهة بينه وبين المكان من

حيث المقدار لأن مكان كل متمكن قدر ما يتمكن فيه، والمشابهة منتفية بين

الله تعالى وبين شيء من أجزاء العالم»^(١).

فإثبات المكان لله تعالى يتعارض مع المحكم من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١].

ويترتب على الوجه الثالث محالات منها:

أ- أن الله تعالى محتاج لمكان يسعه، فمكانه قد ضاق به.

ب- أن الله تعالى قد قصر أن يوجد مكاناً يفضل عنه.

ت- أن الله تعالى ذو أجزاء وأبعاد، بعضه في العرش وبعضه الآخر خارج العرش، وكل ذلك من أوصاف الخلق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وبعد بيان أن الله تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش بذاته، يوضح لنا الماتريدي

المقصود من قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] فيقول: «إنها تخرج على قولين» أحدهما: أن يكون معنى العرش الملك والاستواء التام الذي لا يوصف بنقصان في ملك أو الاستيلاء عليه وأن لا سلطان لغيره ولا تدبير لأحد فيه.

الثاني: أن يكون العرش أعلى الخلق وأرفعه، وكذلك تُقَدَّرُهُ الأوهام فيكون موصوفاً بعلوه على التعالي عن الأمكنة وأنه على ما كان قبل كون الأمكنة، وهو فوق كل شيء، أي بالغبلة والقدرة والجلال عن الأمكنة ولا قوة إلا بالله»^(٢).

نستنتج من ذلك أن معنى الاستواء على العرش عند الماتريدي أمران اثنان:

أ- الملك التام الذي لا يوصف بنقصان، أو الاستيلاء عليه، فلا سلطان لأحد غيره.

ب- إن العرش أعلى المخلوقات وأعظمها، فإن ثبت أنه متعالٍ على أعلى

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٠ / انظر: الأشبيلي، أبو عبد الله محمد، أربعون مسألة في أصول الدين، دراسة وتحقيق الأستاذ يوسف احنانا، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٧٠-٧١.

المخلوقات فإنه من باب أولى متعالٍ على غيرها، فلا مكان لذاته، فكان بلا مكان وهو على ما كان، فقد خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته.

ويلزم من أثبت أن العرش مكان لله عدم خلق العالم، ولكن عدمه باطل بالمشاهدة، فثبت أن العرش ليس مكاناً لله تعالى، وفي ذلك يقول الباقر: «نقر بأن الله تعالى على العرش استوى، من غير أن تكون له حاجة واستقرار عليه، وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتديره كالمخلوقين، ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أين كان الله؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(١)

فلو أن العرش مكان لله، لكان الله تعالى محتاجاً إليه لأن المتمكن محتاج لما تمكن عليه، وإذا ثبتت الحاجة لله لما قدر الله على خلق العالم، كيف والعالم مخلوق.
أما الشبهة الثانية:

فقد استدل من نسب المكان لله تعالى، بأمر مشاهد، وهو رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء، فلو لم يكن الله في السماء لما رفع الخلق أيديهم عند إرادة الدعاء إلى السماء. فينقد الماتريدي هذه الشبهة ويقول: «وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة، والله أن يتعبد عباده بما شاء، ويوجههم إلى حيث شاء، وإن ظنّ من يظنّ أن رفع الأبصار إلى السماء؛ لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض، بما يضع عليها وجهه متوجهاً في الصلاة»^(٢)

إن الماتريدي هنا يبين بطلان هذه الشبهة بأمرين اثنين:

(١) الباقر، أكمل الدين محمد، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد صبحي العايدي وحزمة محمد البكري، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٩٢-٩٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣٩.

١- إن رفع الأيدي إلى السماء هو أمر تعبدى، تعبدنا الله تعالى به، والله أن يتعبد عبده بما شاء.

٢- ليس في هذا الأمر إثبات المكان لله، لأننا نضع جباهنا على الأرض في السجود، فهل ذلك لأن الله تعالى في جهة السفلى، فمن قال في الأول لزمه القول في الثاني، ولكن الثاني بين البطلان، فبطل الأول.

وممن جرى على نهج الماتريدي في بيان بطلان هذه الشبهة الإمام الغزالي في (الاقتصاد)، فيقول: « فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصاً بجهة الفوق، فما بال الوجوه ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً... فالجواب عن الأول^(١) أن هذا يضاهي قول القائل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره، وما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتدلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان^(٢) .

بيان المسألة الثانية:

يلزم من يثبت المكان لله تعالى كثير من المحالات، يجب تنزيهه الله عنها، ولقد ذكرها الماتريدي على النحو الآتي:

المحال الأول: يلزم من إثبات المكان لله إثبات الحاجة له، وإثبات الحاجة له نقص في مقام الإلهية، فيقول الماتريدي: « وبعد، فإن في تحقيق المكان له والوصف له بذاته في كل مكان تمكين الحاجة له إلى ما به قراره، على مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرت^(٣) .

(١) أي: ما بال الوجوه ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ٣٩-٤٠ (بتصرف).

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣٣/. وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، تحقيق علي محي الدين، ويلىه كتاب المشاهر للملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى

فمن المعلوم أن المتمكن على مكان ما، هو بحاجة إلى ما تمكن عليه، والمكان ليس بحاجة لما تمكن عليه، ففي ذلك إثبات حاجة الله إلى ما تمكن عليه وذلك نقص محض.

المحال الثاني: ومن لوازم إثبات المكان لله تعالى إثبات الحدوث، يقول الماتريدي: «الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدوث التي بها عُرِفَ حدث العالم ودلالة احتمال الفناء»^(١).

مقصود الماتريدي من هذا الكلام، أن الله تعالى كان ولا مكان، لأن الله ثبت له الوصف بالقدم، أي أن وجوده لم يسبق بالعدم، والمكان حادث، أي أن وجوده قد سبق بالعدم، ومع ثبوت الوصف بالقدم لله، وثبوت الحدوث للمكان، يلزم أن الله كان ولا مكان.

وعلى ذلك يلزم من يقول بالمكان لله تعالى أحد أمرين:

- ١ - إثبات القدم للمكان، حتى يتناسب وجود الله القديم مع وجود مكانه.
 - ٢ - أو إثبات التغير على الله، إن قلنا بأن الله قديم والمكان حادث، أي إن الله القديم كان وجوده بلا مكان، وبعد ذلك حدث المكان فأصبح لله تعالى مكان، وهذا عين التغير، الذي هو عين الحدوث.
- ولكن كل من الأمرين محال، وما أدى إليه محال، فيثبت المطلوب، وهو إن الله تعالى كان ولا مكان وهو على ما عليه كان.

ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي على لزوم هذا المحال، فيقول: «إن إثبات

الشيرازي المعروف بالملا صدرا المتوفي سنة ١٠٥٩هـ، ضبطه وصححه خالد عبد الكريم الطرزي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٤٤.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣٢. / وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، كُباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الأزهر - القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١٥٣.

المكان لله تعالى وجعله متمكناً فيه إثبات أمارات الحدوث فيه من وجوه، أحدها أنه تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، لأنهم أقرّوا بحدوث المكان، وإذا كان كذلك علم يقيناً أنه لم يكن متمكناً في الأزل في مكان لاستحالة التمكن في العدم، فلو صار متمكناً بعد وجود المكان لصار متمكناً بعد أن لم يكن متمكناً»^(١).

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من أجاز على الله تعالى الانتقال من حال إلى حال

نقد الماتريدي من أجاز على الله تعالى الانتقال من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، لأن في الانتقال التغير الذي هو أمانة الحدوث، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إلا من بعد ما جاءهم العلم﴾ [آل عمران: ١٩٠] يقول:

«ثم في الآية دليل: ألا يجوز أن يُفسَّرَ قوله: ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿إلا أن يأتيهم الله﴾ [البقرة: ٢١٠] ونحوه بالانتقال من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان لأنه ذكر مجيء العلم، والعلم لا يوصف بالمجيء والذهاب»^(٢).

نستنتج من ذلك أن الماتريدي يستدل على بطلان من وصف الله تعالى بالانتقال من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، بالقياس على مجيء العلم، فإن الله وصف العلم بالمجيء، مع القطع بأن العلم لا يوصف بذلك، فدل أن المقصود أمر وراء ذلك، كمجيء أمر الله تعالى، أو مجيء الملك، أو غير ذلك مما هو مذكور عند علماء هذا الفن.

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٢١٩-٢٢٠ / وانظر: البرمكي، محمد بن هبة، حقائق الفصول وجواهر العقول (علم الكلام على أصول أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى)، نظمها برسم السلطان صلاح الدين الأيوبي رحمه الله تعالى، طبع على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي الكتبي وأخيه، ط ١، ١٣٢٧ هـ، ص ٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٥٤.

في حين إن صاحب (بحر الكلام) يصرح بأن الانتقال من حال إلى حال من العلامات الدالة على الحدوث المنفي عن الله، فيقول: « ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بالمجيء والذهاب لأن المجيء والذهاب من صفة المخلوقين، وأمارات المحدثين، وهما صفتان منفيتان عن الله تعالى.

ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه كيف استدل بالمنتقل من مكان إلى مكان أنه ليس برب حيث قال: ﴿ فلما أفل قال لا أحب الأفلين ﴾ [الأنعام: ٧٦]^(١).
 فأبراهيم عليه الصلاة والسلام، علم أن من قام فيه وصف الانتقال من حال إلى حال، أنه ليس برب يعبد، لأن من كان هذا وصفه فهو متغير، ومن ثبت له التغير ثبت له الحدوث.

(١) النسفي، أبو المعين ميمون، بحر الكلام، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ، ص ٤٥-٤٦ / وانظر: البياضي، كمال الدين أحمد، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، حققه الكوثري، قدم له وضبطه ووجع حواشيه محمد عبد الرحمن الشاغول، ويليه إشارات المرام من عبارات الإمام، للإمام كمال الدين أحمد بن القاضي حسام الدين البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه يوسف عبد الرازق، درب الأثر - الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١١٠.

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التوحيد من نحو الثنوية والمجوس^(١)

إن المتتبع لكلام الإمام الماتريدي، يجد نقده المخالفين في عقيدة التوحيد كان من خلال مطلبين اثنين وهما:

المطلب الأول: نقد الماتريدي كل من خالف في صفة عقيدة التوحيد.

وجه الماتريدي أصابع النقد، كل من خالف أهل الإسلام في عقيدة التوحيد، لأن ما سوى التوحيد في هذه العقيدة، يجب تنزيه المولى تبارك وتعالى عنه.

نقده لكلام القائلين بإلهين اثنين:

أ- نقده للثنوية والمجوس وغيرهم

إن الناظر في هذا العالم يجده محتويًا في طياته على الخير والشر، ومعتقد أهل السنة أن الخير والشر كله بخلق الله تعالى، ولكن أهل الزيغ والإلحاد من الثنوية والمجوس، قالوا: بإلهين اثنين، أحدهما خالق للخير، والآخر خالق للشر.

فنقد الماتريدي قولهم هذا، فقال: « واستدل أهل التوحيد على نفي قول الثنوية بحرفين: أحدهما بقدره كل واحد منهما على أن يُسرَّ شيئاً عن الآخر ويقدر أن يفعل ما لا يعلمه الآخر، حتى إذا قالوا: نعم جهلوهما أو أحدهما، وإن قالوا: لا، عجز وهما، والجهل

(١) هم من الفرق التي لها شبهة كتاب، أثبتوا أصليين اثنين مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضرر والصالح والفساد، يسمون أحدهما: النور، والآخر: الظلمة، وبالفارسية: يزدان، وأهرمن، والمجوس الأصلية زعموا: أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. / أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٩٦-١٩٧.

والعجز يسقطان الربوبية.

والثاني: أن ما أراد هذا إثباته يريد الآخر نفيه، فيتناقض، فدلّ الوجود على كون الواحد «^(١)»

نقد الماتريدي زعم من يقول بالإلهين بحصره بإجابتين على أي منهما يلزمه القول بالتوحيد:

هل يستطيع أحد الإلهين أن يُسّرَ أمراً لا يعلمه الآخر؟ فإن الجواب إما بـ (نعم) وإما بـ (لا)، وعلى كلٍّ من الإجابتين يلزم المحال.

فإن كان الجواب بـ (نعم) لزم منه إثبات الجهل إما لأحدهما أو لكلاهما، لأنه حدث أمر غاب عن علم الإله، فكيف يكون إلهاً وعلمه لا يتصف بالعموم، وإن كان الجواب بـ (لا) لزم عجزهما، لأن هناك أمر قد خرج عن دائرة القدرة الإلهية، فكيف يكون إلهاً وقدرته غير شاملة للممكنات.

وإذا ثبت على كلٍّ من الإجابتين المحال، فما أدى إليه محال، وهو ثبوت إلهين اثنين، فيلزم القول عندئذٍ بالتوحيد وهو المطلوب.

ويؤكد الماتريدي على إلزام الثنوية بإثبات العجز للإله، لقولهم بالإلهين، فيقول: «نقول - وبالله التوفيق - إن القول بأكثر من واحد لا يخلو من أن كل واحد منهم يملك إفناء غيره أولاً، أو يملك الواحد خاصة، فإن كان الأول أو الثاني لحقهما عجز، مع ما فيه من الجهل بتدبير الإهلاك بالحيل، إن لم يكن بالقوة، وإن قدر الواحد بطل غيره، لما لا يتركه يعاديه في ملكه وينازعه في ربوبيته، وله قدرة تصفية الملك له وبعد، فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبداً مربوباً دون أن يكون رباً ملكاً ولا قوة إلا بالله»^(٢).

نستنتج من كلام الماتريدي أن الإلهين اللذين تدعيهما الثنوية لا يخلو أمرهما من

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٥٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٠٩.

أحد أمرين:

١ - قدرة كل واحد منهما على إفناء غيره، أو عدم قدرة كل واحد منهما على إفناء غيره.

٢ - أن واحد منهما يملك القدرة على إفناء الغير دون الآخر.

وعلى كلٍّ من الأمرين يلزم المحال، فما أدى إليه محال وهو القول بالاثنيانية، فيلزم الوجدانية، وهو المطلوب.

أما لزوم المحال على الأمر الأول، فلأنه يلزم العجز عليهما، وبيان اللزوم، أنه لو قَدَرَ كل واحد منهما على إلحاق الفناء بغيره لانتفى عن الغير وصف الإلوهية لأن الفناء دليل على أن الغير أثر به فيذن من تأثر بمؤثر فهو بحاجة إلى هذا المؤثر والحاجة دليل العجز.

وأما بيان المحال على الأمر الثاني، فإن القدرة على الفناء لو كانت مختصة بواحد دون الثاني، فهذا دليل على أن من قدر هو الإله دون من عجز، وفيه ثبوت الواحد.

وذهب الثنوية إلى أن العالم كان من النور - وهو في العلو - والظلمة - وهي في السفّل - « فبغت الظلمة على النور فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما على قدر الامتزاج »^(١).

ينقد الماتريدي القول بالامتزاج، فيقول: « ثم إن كان من طبع السفليّ التسفّل والعلويّ العلوّ - وذلك معنى التنافر وإليه مرجع العاقبة - فكيف صار السفلي يذهب صُعداً، وذلك طبع العالي الصافي، وهو معنى الخير، فقد صار من السفلي الأمران جميعاً، فبطل المعنى الذي له لزوم القول باثنين »^(٢).

من خلال النظر في النص السابق، نجد الماتريدي نقد قول الثنوية القائم على أن

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٢٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٢٧.

هذا العالم وُجِدَ بعد امتزاج النور مع الظلمة فحدث العالم من هذا الامتزاج، بأن الظلمة من طبعها التسفل، وامتزاجها مع النور - الذي من طبعه العلو - دليل على أن الظلمة السفلية، أخذت بالعلو، وذلك خلاف طبعها الذي طبعت عليه، مع أن المطبوع لا يخالف طبعه.

علاوة على أن الظلمة نتج منها خير، حال علوها، وامتزاجها بالنور، وإذا ثبت أنه كان من الظلمة خير، دل أن الخير والشر من واحد، وليس من اثنين، وهذا خلاف قولهم ويستدل الماتريدي باتساق التدبير في هذا الكون، وانتظامه، على نفي الاثنينية وإثبات الوجدانية، فيقول: « لو كان معه إلهٌ على ما زَعَمُوا ﴿ إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] من الخير والشر وذهبت الدلالة على إلهيته ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ [المؤمنون: ٩١] أي قَهَرَ، وَعَلَبَ بعضهم بعضاً على ما يكون عادة ملوك الأرض، فإذا كان ما قالوا ذهب دلالة الإلهية والربوبية، فإذا لم يكن ذلك دل أنه واحد لا شريك معه، ولا وَكَلَّ له، إذ اتساق التدبير وجري الأشياء على حدٍّ واحدٍ وسَنَنِ واحدٍ دلَّ على إلهية واحدٍ لا لِعَدَدٍ، إذ لو كان لعددٍ لكان ما ذكر: ﴿ لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدتا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]»^(١)

فمن المعلوم، أنه لو كان في الكون أكثر من إله، لأدى ذلك إلى التقاتل والتغالب فيما بينهم، ولأدى ذلك إلى قهر بعضهم البعض، وعلو بعضهم على بعض، كعادة الملوك في الأرض، وهذا التقاتل والتغالب يؤدي حتماً إلى فساد الكون، واضطرابه وعدم انتظامه، ولكن المشاهدة تقول عكس ذلك، فإن الكون منضبطٌ، منتظمٌ كحبات عقد اللؤلؤ في جيد الحسناء وزيادة، فدل هذا الانتظام، والاتساق، على أن هناك واحد دبر هذا، ونسقه، ونظمه، وليس معه ثانٍ يعكر هذا الاتساق.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٤١٥.

ب- نقده لكلام من نسب الولد والبنات والصاحبة لله تعالى:

ينقد الماتريدي أصحاب هذا الصنف من أهل الشرك، من خلال أربعة محاور، وهي:

المحور الأول: يبين الماتريدي أن أصحاب هذا الصنف، قد تكلموا بما تكلموا به، بلا مصدر علم أخبرهم بهذا، بل هو من عند أنفسهم، فيسألهم الماتريدي عن مصدر علمهم بما قالوا، فلا يجدون إلى ذلك جواباً، فدل خرسهم عن الجواب بأن قولهم كذب مفترى.

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ فاستفتهم ألبك البنات ولهم البنون ﴾ [الصفافات: ١٤٩] يقول: « لأن دَرَكَ الأشياء ومعرفتها إنما يكون في الشاهد بأحد وجوه ثلاثة: أحدها: المشاهدة، والثاني: الخبر، والثالث: الاستدلال بما شاهدوا وعانوا، على ما غاب عنهم، ثم معلوم عندهم أي عند هؤلاء أنهم لم يُشاهدوا الله حتى عَرَفوا الولد، ولا كانوا يؤمنون بالرسول حتى يكون عندهم الخبر بما قالوا، ونسبوا إليه من الولد وغيره، إذ الخبر إنما يُوصَلُ إليهم بالرسول، وهم لا يؤمنون بهم، ولا كانوا شاهدوا ما يستدلون به على ما قالوا فيه، ونسبوا إليه حتى يدُهم ذلك على ذلك»^(١)

نلاحظ أن الماتريدي ذكر أن أسباب حصول العلم ثلاثة:

١- إما المشاهدة.

٢- وإما الخبر.

٣- وإما الاستدلال بما شاهدوا عما غاب عنهم.

وبعد هذا الحصر لأسباب العلم، يتساءل عن قول من نسب إلى الله - تعالى -

الولد أو البنات، أو الصاحبة، ما هو مصدر علمهم بما قالوا؟

فإن كان مصدر علمهم المشاهدة فهو باطل، وذلك لأنهم لم يشاهدوا الله حتى

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٢٤٦-٢٤٧.

يعرفوا بالمشاهدة أن له ولداً، وإن كان مصدر علمهم بما قالوا الخبر، فهو باطل كذلك، وذلك لأن الخبر طريق وصوله الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهم لم يؤمنوا بالرسل ولم يأخذوا بقولهم، وإن كان مصدر علمهم بما قالوا هو الاستدلال، فهو باطل كذلك، لأنهم لم يشاهدوا أمراً يدل على أن الله ولداً، فيستدلوا به على ما قالوا، وبعد تفحص هذه الأسباب الثلاثة ظهر جلياً أن مصدر علمهم هو الزيغ والهوى.

المحور الثاني: نقده لمن نسب الولد إلى الله تعالى

ألزم الماتريدي في نقده لمن نسب الولد محالين اثنين، وما أدى إلى هذين المحالين محال، فثبت أن الله تعالى منزّه عن أن ينسب إليه الولد، أما المحالان فهما:

المحال الأول: إثبات المثل لله

يذكر الماتريدي أن نسبة الولد إلى الله، يلزم عنها إثبات المثل والشبيه لله تعالى وذلك من وجهين، فيقول: « أحدهما: بما جعلوا له ولداً، والولد، هو شبيه الوالد، فكان إثبات الولد إثبات المثل والشبيه.

والثاني: في إثبات الولد له إثبات المشابهة بينه وبين جميع الخلق؛ لأن الخلق لا يخلو: إما أن يكون مولوداً من آخر، ويولد منه آخر، وإما أن يكون له شريك في ما يملكه، وإما يكون هو شريك غيره، فيكون البعض شبيهاً ببعض، فمن أثبت لله شريكاً وولداً فقد جعله شبيهاً بالخلق»^(١)

نستنتج مما سبق أن في نسبة الولد إلى الله تعالى إثبات الشبيه له من وجهين:

١ - أن الولد هو شبيه الوالد، فعند نسبة الولد إلى الله، يصبح الله تعالى والداً،

والولد المنسوب ولداً، وكلاهما لا بد أن يقع التشابه بينهما.

٢ - في نسبة الولد إلى الله وقوع المشابهة بين الله تعالى وبين جميع خلقه، ووجه

ذلك، أن الخلق إما مولود من آخر، وإما يولد منه آخر، وعلى ذلك فإن الله

يشبه خلقه في ذلك، لأنه ولد منه آخر، تعالى الله عما يقول الكافرون علواً كبيراً.

المحال الثاني: إثبات الحاجة لله تعالى

إن الولد عادة لا يتخذ إلا لحاجة، كما هو في الشاهد، فلو نسب الولد إلى الله لدلنا ذلك على أن الله تعالى وقعت له حاجة، ومن أجلها اتخذ الولد.

فيقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ ﴾ [الأنعام: ١٠١] يحتمل وجهين:

أحدهما: أن من قَدَّرَ على إبداع السموات والأرض لا عن أصل سبق ولا عن مثال تقدم فأنى تقع له الحاجة إلى الولد؟ والولد في الشاهد إنما يتخذ لإحدى خصال ثلاث: إما للانتصار على الأعداء والانتقام منهم، وإما لوحشة تأخذهم، وإما حاجة تمسهم، فالله سبحانه يتعالى عن ذلك كله، فأنى يتخذ ولدًا^(١).

ذكر الماتريدي - رحمه الله - الحاجات التي من أجلها يتخذ الولد، ونفاها عن الله تعالى، وهي:

١- إما الانتصار على الأعداء والانتقام منهم.

٢- وإما لوحشة تأخذهم.

٣- وإما حاجة تمسهم.

ولكن الله يتنزه عن هذه الحاجات، فليس بحاجة إلى معين، وليس بحاجة إلى مؤنس، ولا تقع له حاجة، لأن صاحب الحاجة ناقص مُتَكَمِّلٌ بحصول حاجته، والله صاحب الغنى والكمال المطلق، الذي لم تحل به النقائص والحوائج.

المحور الثالث: نقده لمن نسب البنات لله تعالى:

نقد الماتريدي من نسب البنات إلى الله، بنقطين، وهما:

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٥٥.

١ - أنهم نسبوا إلى الله تعالى ما يكرهون أن ينسب إليهم.

يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لَهِ الْبَنَاتِ ﴾ [النحل: ٦٢]: كانوا يجعلون لله أشياء، يكرهونها لأنفسهم من نحو البنات ﴿ وَيَجْعَلُونَ لَهِ الْبَنَاتِ ﴾ [النحل: ٥٧] ويكرهون لأنفسهم البنات»^(١).

فكيف ينسبون إلى الله ما يكرهون أن ينسب إلى أنفسهم، مع القطع بأن ربهم أعلى وأرفع منهم منزلة وقدرًا.

٢ - جعل الملائكة بنات الله تعالى يقتضي قيام المانع فيهم عن القيام بما أمرهم به

٣٣٠

ف عند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ [الزخرف: ١٩] يقول: « إن الله تعالى وصف ملائكته بأنهم لا يفترون عن عبادته، وأنهم ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٩] وأنهم مطيعون لله تعالى على الدوام بحيث لا يردُّ منهم عصيان طرفة عين على ما نطق بذلك الكتاب فهم إذا قالوا: إنهم إناثٌ وصفوهم بالضعف والعجز، فلا يتهيأ لهم القيام بما ذكروا، والله أعلم»^(٢).

فإن الله وصف الملائكة بأنهم يعبدونه على الدوام، فلو كان الملائكة إناثًا، لما تمكنا من القيام بهذا الذي قد أمروا به.

نستنتج من استدلال الماتريدي بالآيات السابقة على هدم الباطل وإثبات الحق، مدى استفادته المباشرة من القرآن الكريم.

المحور الرابع: نقده لمن نسب الصاحبة لله تعالى

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٩٥.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٤٢٨.

إن في نسبة الصاحبة إلى الله، تحقق نسبة ما لا يليق به، من الشهوات وغلبتها، فيقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾ [الجن: ٣] لأن اتخاذ الصاحبة من الخلق لغلبة الشهوة، وهو مُنشئ الشهوات، فلا يجوز أن يغلبه ما هو خَلَقَهُ، فيبعثه ذلك على اتخاذ الصاحبة»^(١)

- نستنتج مما قاله الماتريدي إن اتخاذ الصاحبة من قِبَلِ الله يترتب عليه محالان، وهما:
- ١- إن الله تعالى تغلبه الشهوات وتتمكن منه، لأن اتخاذ الصاحبة في الشاهد يكون لتتمكن الشهوة من صاحبها، والله منزه عن ذلك.
 - ٢- إن الشهوة من مخلوقات الله تعالى، فلو اتخذ الله صاحبة لعلمنا أن هذا لغلبة الشهوة، فكيف تغلب بعض مخلوقات الله خالقها، وهو الذي قد أنشأها من العدم إلى الوجود.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ٢٧٤.

المطلب الثاني: ذكر الماتريدي الأدلة التي تثبت أن محدث العالم واحد لا شريك ولا ضد ولا ند له.

وبعد أن نقد الإمام الماتريدي المخالف في عقيدة التوحيد من الثنوية والمجوس، أخذ بذكر الأدلة من السمع، والعقل، وشهادة العالم بالخلقة، على إثبات أن محدث العالم واحد لا شريك له.

فيقول: « والدلالة على أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة »^(١)

يذكر الماتريدي أن الدلالة على عقيدة الوجدانية تؤخذ من ثلاثة مواطن، وهي:

١- السمع.

٢- العقل.

٣- شهادة العالم بالخلقة.

ويفصل لنا هذه المواطن الثلاثة:

* أما عن المواطن الأول: وهو شهادة السمع

فإن وجود المعجزات وظهورها على أيدي الرسل عليهم الصلاة والسلام، دليل على إثبات الوجدانية، وفي هذا يقول الماتريدي: « وأيضاً مجيء الرسل بالآيات التي يُضطرّ من شهادتها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك يبطل ربوبيتهم وإلهيتهم، فإذا لم يوجد ولا مُنعوا عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الأنصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا، فثبت أن ذلك إنما سلّم للرسول، لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنت

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٥.

مكابر عن التمويه فضلاً عن التحقيق، ولا قوة إلا بالله. ^(١)

إن ظهور المعجزات على أيدي الرسل، يدفعنا إلى القول بأنها فعل واحد لا أكثر، لأنه لو كان ثمَّ آلهة أخرى، لربما منعوا هذا الرسول من إظهار المعجزة على يديه، وبعدم ظهور المعجزة ينقطع الرجاء في إثبات الإله، ولكن الحال على خلاف ذلك، فإن المعجزات قد ظهرت ونقل خبرها إلينا بالتواتر.

* وأما عن الموطن الثاني: وهو شهادة العقل

لقد اعتنى علماء الكلام بهذا الدليل، فلا تجد كتاباً من كتب علم الكلام - على الغالب - إلا ويحتوي في طياته على ذكر هذا الدليل، ولأهمية هذا الدليل فإن الماتريدي قد ذكره، فقال: « إنَّ كل شيء يُريد أحدٌ ممن يُنسب إليه الإلهية إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف، فدل الوجود على أن مُحَدِّث العالم واحد، فاستق تديره ^(٢)»

هذا الدليل هو المسمى عند المتكلمين بدليل التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلو كان أكثر من إله لما وجد العالم، ولكن العالم موجود، فدل على أن الإله واحد.

وأما بيان أن وجود أكثر من إله يستلزم عدم وجود العالم، فهو:

أن أحد الإلهين يريد إيجاد شيء، والآخر يريد عدم إيجاده، فإما أن يحدث مرادهما، وذلك محال لاجتماع النقيضين، وإما أن لا يحدث مراد أحدهما، وذلك محال لارتفاع النقيضين، وإما أن يحدث مراد أحدهما دون الآخر، وذلك محال، لأن الذي لم يحدث مراده عاجز، فثبت العجز للآخر، لأنه شبيه له في الإلوهية، فيلزم عجزهما، والعجز على الإله محال، فثبت الوحدانية.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٦.

ومن ذكر دليل التمانع الإمام (الباقلائي)، حيث يقول:

« وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما، فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما، فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً»^(١)

* وأما عن الموطن الثالث: وهو شهادة العالم بالخلق

يقول الماتريدي: « وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلّب فيهم التدبير نحو تحوّل الأزمنة من نحو الشتاء والصيف، أو تحوّل خروج الأنزال وينعها، أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير، واتساق ذلك على سنن واحد، فقد ثبت أنه لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد، وبالله

(١) الباقلائي، أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ ص ٢١/ القضاة، نوح علي، المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ص ٥٧-٥٨/ وانظر: البيضاوي، ناصر الدين عبد الله، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق وتعليق سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، دمشق - حلبوني، دار البيروتي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١٥٨/ السنندجي، عبد القادر، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام مع حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني (متن تهذيب الكلام للسعد التفتازاني)، القاهرة-مدينة نصر، دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١٠٧-١٠٩/ وانظر: الصاوي، أحمد، حاشية على شرح الخريدة البهية وبالهامش شرح الخريدة البهية لأحمد الدردير، الغورية-القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٣٧.

التوفيق»^(١)

نستنتج أن الاتساق وعدم الاختلاف في جزئيات هذا العالم، دليل على أن الخالق لهذه الجزئيات واحد، لأنه لو كان أكثر من واحد، لجرى كل نوع في هذا العالم تبعاً لخالقه، ولأدى ذلك إلى التناقض والتضاد بين تلك الأنواع، ولأدى ذلك إلى فساد هذا العالم، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فدل أن المدبر واحد لا شريك له.

ونلاحظ أن الماتريدي في (التأويلات) يتحدث عن دلالة الاستدلال بالخلقة على إثبات الوحدانية، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠] يقول: « والثاني يخبر عن اتساق الأمور والتدبير فيها جميعاً واتصال منافع مع أحدهما بالآخر على تباعد ما بينهما ليُعلم أن منشئها ومدبرهما واحد، لا عدد»^(٢)

مع أن السماء تبعد عن الأرض، إلا أن منافع السماء من نحو المطر وغيره، تنتفع بها الأرض من نحو الزرع وغيره، فدل هذا الاتصال في المنافع، رغم البعد على أن الخالق للجميع واحد لا أكثر.

وأريد أن أبين وجه الفرق بين هذه الدلالة وبين الدلالة السابقة وهي الدلالة العقلية، فمن خلال ما ذكره الماتريدي تحت كل دلالة من التوضيح، فإن الدلالة العقلية، تبحث في الاستدلال على الوحدانية، بمجرد النظر إلى هذا العالم كأمر كلي من حيث الوجود أو العدم، دون النظر إلى جزئيات هذا العالم، وما اشتمل في طياته من آيات، تدل على وحدانية خالقه.

أما دليل الخَلْقَة، فهو يبحث في تلك الجزئيات، من حيث إنها تدور على مسلك واحد ونوع من التدبير والاتساق، فتدل على وحدانية خالقها.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٨٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٥٦٩.

المبحث الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصفات من نحو المعتزلة

نقد الماتريدي كل من خالف في مسألة الصفات، وقام نقده للمخالف على ستة مطالب، أجمالها فيما يأتي:

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي من نفي الصفات عن الله تعالى بمجملها

وقبل البدء بنقد الماتريدي لمن نفي الصفات ، فإن للماتريدي كلاماً ظاهره يدل على أنه ينفي الصفات ، ينقله لنا تلميذه أبو المعين النسفي ، فيقول : « والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يقول : إن الله تعالى عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته »^(١) فهذا الكلام هو عين كلام المعتزلة ، فعندهم « إنه تعالى عالم بعلم هو هو »^(٢) ، ولكننا نجزم بأن مقصود الماتريدي يختلف تماماً عن مقصود المعتزلة ، وذلك لأن أبا المعين النسفي ينقل لنا كلاماً يدل على ذلك ، فيقول : « ولا يريد به نفي الصفات لأنه اثبت الصفات في جميع مصنفاته ، وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك ، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة »^(٣)

أي إن الماتريدي - كما يفهم من كلام النسفي - أراد بكلامه السابق ، أن يبين أن صفات الله تعالى لا تعتبر غير الذات ، ومن المعلوم ، إن الصفات لو كانت غير الذات لجاز قيامها بغير الذات ولكن هذا محال .

وبذلك ينحل الإشكال فيما نُقل عن الماتريدي من كلام ، مع أنني أرى أن

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ج ١ ص ٣٣٨ .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٣ .

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ج ١ ص ٣٣٨ .

الصواب في ذلك عدم استخدام الكلام المشكل للتعبير عن القضايا المتعلقة بالله تعالى .
ذهب أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية إلى أن الله تعالى متصف بصفات
كالحياء والعلم والقدرة وهو سبحانه عالم بعلم قادر بقدرة، لأن القول « بحي لا حياة له
وبعالم لا علم له وبقادر لا قدرة له محال، كما أن القول بمتحرك لا حركة له وبأسود لا
سواد له محال »^(١).

وأنكرت المعتزلة صفات الله تعالى فعندهم « أنه تعالى يستحق هذه الصفات
الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته »^(٢) ومقصودهم بكلمة لذاته « إنه
تعالى عالم بعلم هو هو »^(٣)

وأما الآن فسنعيش مع الماتريدي في نقده لمن نفى الصفات عن الله تعالى، فإنه اتبع
طريقة عرض شبهة من نفى الصفات، ثم نقدها، وكان ذلك على النحو الآتي:
الشبهة ونقدها:

تقوم هذه الشبهة على أن إثبات الصفات يوجب التشابه بين الله وبين خلقه، لكن
التشابه المذكور محال فما أدى إليه محال، فيثبت نفى الصفات، يقول الماتريدي: « وليس في
إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه، لنفي حقائق ما في الخلق عنه »^(٤).

إن الماتريدي ينفي أن يكون إثبات الصفات لله يوجب التشابه بينه وبين خلقه،
وذلك لاختلاف الحقائق بين الإله وبين أفراد هذا العالم، كاختلاف رتبة الوجود مثلاً،
فحقائق الإله تختلف تمام الاختلاف عن حقائق غيره وإن أخذ غيره مسمى صفته، فلا
يوجد اشتراك حقيقي في الصفات بين الله والمخلوقات وإن اشتركت الأسماء.

وسار اللامشي على نهج الماتريدي في نقد هذه الشبهة، فبين أن التشابه لا يمكن أن

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٦.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

(٤) الماتريدي، التوحيد ص ٩١.

يقع، لاختلاف الحقائق ومن هذه الحقائق حقيقة الوجود والحياة وغيرهما. وينقل اللامشي شبهتهم وينقدها بقوله: « لا يجوز إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى وكذا كل اسم يجوز إطلاقه على غير الله تعالى لا يجوز إطلاقه على الله تعالى احترازاً عن التشبيه.

وقلنا: هذا فاسد لأن الشيء لا يُنبىء إلا عن مطلق الوجود ولا مساواة بين الله تعالى وبين غيره في الوجود لأن الله تعالى واجب الوجود وغيره جائز الوجود. وكذا لا مساواة بين حياة الله تعالى وبين حياة غيره لأن حياته أزلية ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وحياة غيره حادثة، وإنما عرض مستحيل البقاء فلا تتحقق المساواة بينهما ولا تشبيه بدون المساواة.

وكذا هذا في جميع الصفات فلا تتحقق المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقين في إثبات هذه الأسماء والصفات لله تعالى فلا يتحقق التشبيه وبالله المعونة»^(١) نستخلص من كلام اللامشي أن إثبات الصفات لله لا يوجب التشابه مطلقاً، لاختلاف مرتبة الوجود، فالله تعالى وجوده واجب، وغيره ممكن، فإذا اختلفت مرتبة الوجود، انقطع الأمل بدرك التشابه.

ويذكر الماتريدي - رحمه الله - دليلاً يؤيد نقده السابق، ويثبت مراده، فيقول: « ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد»^(٢) إن الناظر في كلام الرسل عليهم الصلاة والسلام، والكتب المنزلة عليهم، يجدها تمتلئ بأسماء الله وصفاته، فلو كانت توجب التشابه، للزم من ذلك إبطال ما أرادوا أن يثبتوه، وهو التوحيد.

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٧-٦٨.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٦٠.

وبعد هذا العرض، يذكر لنا الماتريدي السبب الذي من أجله وصفنا الله ببعض الأسماء والصفات الموجودة في الشاهد، فيقول: « الوصف له منا والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قُدِّر، ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لِيُنْفَى به الشبه، ونسميه بالذي ذكرتُ ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرٌ كنا نسميه »^(١)

فإن الماتريدي يقرر هنا، إن السبب في تسمية الله تعالى بأسماء ووصفه بصفات هي موجودة في الشاهد، ذلك لأن هذا هو وسعنا، وهذه أقصى طاقات عباراتنا، فلا نستطيع بأكثر من ذلك، ولو استطعنا بأكثر من ذلك لفعلنا، وهذا يؤيد أن الاشتراك بين صفات الله وصفات غيره من المخلوقات هو اشتراك باللفظ فقط.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٦٠.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من قال: إن صفات الله تعالى ليست إلا وصف الواصفين

نقد الماتريدي الكعبي من المعتزلة في قوله: « أن ليس لله في الحقيقة صفة وإنما هو وصف الواصف له أو تسمية المسمي »^(١)، قال الماتريدي: « قد عرفنا بما سبق أن لا يجوز أن يوصف الله بحادث، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخير وشرير، وذاك باطل، فثبت أنه لا بما ظن يوصف، »^(٢)

فإن وصف الله لو كان وصف الواصفين، لجاز أن يوصف الله تعالى بما لا يليق بمقام الإلهية، من الأوصاف التي تنطوي فيها معاني النقص، ولكن هذه الأوصاف محال وصف الله بها، فما أدى إليها كان محالاً.

ولو كان وصف الله تعالى، هو وصف الواصفين لا غير، لما كان لمدح البعض وذم البعض من الواصفين معنى، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول: « وفي قوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ نقض قول المعتزلة: إن صفات الله ليست إلا وصف الواصفين، فلو لم يكن إلا وصف الواصفين لا غير لكان لا معنى لدم بعض الواصفين وحمد بعضهم، ثبت أن في ذلك صفة سوى وصف الواصفين »^(٣).

إن بعض الواصفين يمدحون على وصفهم، وبعضهم يذم على وصفه، فدل أن من يُمدح هو من أصاب الوصف الحق الذي عينه الله، ومن ذم دل أنه أخطأ الوصف الذي عينه الله.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١١٤.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٥٤.

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة الكلام، ويتضمن محورين، وهما:

المحور الأول: نقد الإمام الماتريدي من وصف كلام الله تعالى بالحدوث

نقد الماتريدي الكعبي من المعتزلة في قوله: بأن الكلام الإلهي حادث، فذكر الماتريدي الشبهة التي استند إليها، ونقدها وبين بطلانها.

لقد استند الكعبي من المعتزلة، في شبهته هذه على أمرين اثنين، ذكرهما الماتريدي ونقدهما، وهما:

الأمر الأول: استدلال الكعبي بذكر الإتيان والمجيء^(١) المنسوب إلى الكلام، على حدوث الكلام، وذلك لأنها من صفات المحدثات، فمن قامت به هاتان الصفتان فهو حادث، والكلام قامت به هاتان الصفتان، فوجب القول بحدوثه، فقال الماتريدي: « واحتج^(٢) في حدث الكلام بذكر الإتيان والمجيء، وهو من ذلك الوجه محدث... على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه^(٣)، ثم لم يجب أنه حدث، بل صُرف إلى جهته، فمثله الأول^(٤)»

يستتج من نقد الماتريدي لهذه الشبهة أمرين اثنين، وهما:

١- أن الكلام يطلق على محملين اثنين، وهما:

أ- الألفاظ المكتوبة، والمتلوة، والمسموعة، وهذه حادثة لا محالة، لا يعاند في

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ [الأنعام: ٩١].
(٢) المقصود الكعبي من المعتزلة.

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ [الفجر: ٢٢].

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص ١١٦-١١٧ (بتصرف). / وانظر: الأمدي، أبو الحسن علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،

حدوثها إلا مكابر، فالإتيان والمجيء الذي هو أمانة الحدوث يصدق عليها.
ب- الصفة الإلهية، التي تتعالى عن التغير والزوال، فهذه لا توصف لا بإتيان ولا
بمجيء.

فلاحظ أن كلام الله يطلق على الصفة الأزلية، ويطلق على النظم الموصوف
بالتقديم والتأخير وغيرها من سمات المحدثات، وعلى ذلك جرى الملا علي
القاري - عند حديثه عن كلام الله -، فيقول: « [والكلام] أي من
الصفات الذاتية، فإنه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الأزلية، المعبر
عنها بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف »^(١).

٢- لقد استدل الماتريدي بالمتفق عليه على المختلف فيه، لبيان بطلان فهمهم - بأن
المقصود من لفظ الإتيان والمجيء هو حقيقة الإتيان والمجيء - بأن الله وُصِفَ
بالإتيان والمجيء بنصوص القرآن الكريم، ومع ذلك صرف أهل السنة والمعتزلة
باتفاق هذا اللفظ إلى محمل آخر، يناسب مقام الإلهية، فكذلك هنا.

الأمر الثاني: واحتج الكعبي من المعتزلة على حدث الكلام، بأنه يحفظ، وما كان
حاله هكذا فهو حادث، فوجه الماتريدي نقده إليه بقوله:

« واحتج بما يحفظ، وقد يُحْفَظُ اللهُ^(٢)، وقد يكون ذلك على حفظ حدوده وما
اشتمل عليه الكلام »^(٣)

احتج الكعبي على حدوث الكلام، بأنه وُصِفَ بالحفظ، وهذا الوصف للكلام
يدل على أنه حادث، لأن كل ما يحفظ فهو بحاجة إلى من يحفظه.
ولكن الماتريدي هدم استدلاله هذا بذكر مثال أضيف له وصف الحفظ، ومع

(١) علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ٥٥.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ١١٢].

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ١١٧.

ذلك جزمنا بصرف اللفظ عن ظاهره، حيث أضيف لفظ الحفظ إلى الله تعالى، ومع ذلك صرفناه إلى ما يتناسب مع مقام الإلوهية، فكذلك نصرف لفظ الحفظ المضاف إلى الكلام عن ظاهره، ونعين له محملاً يناسب مقام الإلوهية، كحمل لفظ الحفظ على حفظ الحدود.

المحور الثاني: نقد الإمام الماتريدي من خالف في سماع الكلام النفسي القديم

اتفق الإمامان الماتريدي ومن تبعه، والأشعري ومن تبعه، على إثبات صفة الكلام النفسي القديم لله تعالى، ولكنهم اختلفوا في جواز سماعه، فذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تبعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، فيقول الإمام الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فلما أتاها نودي يا موسى ﴾ [طه: ١١] قال: « وقوله تعالى: ﴿ فلما أتاها نودي يا موسى ﴾ أي نداء وحي »^(١).

فلقد حمل الماتريدي النداء في هذه الآية على نداء الوحي، لا نداء الرب سبحانه وتعالى، ليدلنا على أن نداء الرب لا يمكن سماعه، إذ لو أمكن السماع عنده لحملة على نداء الله.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه يجوز سماع الكلام النفسي، فيقول ابن فورك - مبيناً مذهب الأشعري - : « وكان يقول^(٢): إن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه، بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء سمع في أذنه، وفهم في قلبه بلطائف من عنده، ووجوه من التأيد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه »^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٨٦.

(٢) أي الإمام الأشعري.

(٣) ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٦٠ / وانظر: فودة، سعيد عبد اللطيف، تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، عمان - الأردن، دار الرازي، ط ٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٥٧.

أولاً: أدلة الماتريدي

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على بيان المقصود بتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام الوارد في عدد من الآيات القرآنية الكريمة^(١)، وأنه على خلاف ما فهمه المخالف، فنقد الماتريدي فهم المخالف.

يقول الإمام الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء: ١٦٤] اختلف فيه: قال بعضهم: خلق الله كلاماً وصوتاً، وألقى ذلك في مسامعه، وقال آخرون: كتب له كتاباً، فكلمه بذلك، فذلك معنى قوله: ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ لا أن كلمه بكلامه»^(٢).

نستنتج من كلام الماتريدي أن المقصود بكلام الله لموسى عليه السلام، إما خلق الكلام والصوت وإسماعه لموسى عليه السلام، وإما كتابة كتاب لموسى عليه السلام فيه كلامٌ وعلى كلا الوجهين فالكلام الذي سمعه موسى عليه السلام ليس هو الكلام النفسي الأزلي الذي هو صفة لله، بل هو كلام حادث دال على كلام الله الأزلي.

ويؤكد الماتريدي على الكلام السابق، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ [الشورى: ٥١] نحو ما كلم موسى عليه السلام ألقى في مسامعه صوتاً مخلوقاً على ما شاء، وكيف شاء»^(٣).

فيصرح الماتريدي بأن الذي سمعه موسى عليه السلام ليس هو حقيقة الكلام الإلهي الأزلي، بل صوت حادث دال على الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى. ويزيد الماتريدي مذهبه في هذه المسألة وضوحاً، فيقول: « فإن قال قائل: هل

(١) مثل قوله تعالى: ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ فلما أتاها نودي يا موسى ﴾ [طه: ١١] وغيرها.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٢٨.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٤١٧.

أسمع الله كلامه موسى حيث قال : ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء: ١٦٤] ؟ قيل :
أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه »^(١).

ولكننا نجد أن كلام الماتريدي السابق يخالف فيه أبا حنيفة ، فيقول أبو حنيفة في
الفقه الأكبر : « فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الأزل »^(٢).

وبناءً على كلام أبي حنيفة السابق ، رد ابن أبي العز الحنفي كلام الماتريدي ، فقال :
« ففهم منه^(٣) الرد على من يقول من أصحابه^(٤) أنه معنى واحد قائم بالنفس لا يتصور
أن يسمع ، وإنما يخلق الله الصوت في الهواء ، كما قال أبو منصور الماتريدي »^(٥).

الدليل الثاني : هذا الدليل فيه بيان السبب الذي من أجله ذهب الماتريدي إلى استحالة
سماع الكلام النفسي الأزلي لله ، ومن نقل هذا الدليل عن الماتريدي أبو المعين النسفي ،
فيقول : « فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروج عن المعقول ، وهذا هو
مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي طيب الله ثراه »^(٦).

ويوافق البابرقي أبا المعين النسفي في هذا النقل لمذهب الإمام ، فيقول : « ثم عند
الشيخ أبي منصور الماتريدي : كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت ، إذ
السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجوداً وعدمًا »^(٧).

(١) الماتريدي ، التوحيد ص ١٢٢ .

(٢) الرسائل السبعة في العقائد (المغنيساوي ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١١)

(٣) أي من كلام أبي حنيفة السابق والذي يخالف فيه الماتريدي .

(٤) أي أصحاب أبي حنيفة .

(٥) ابن أبي العز ، علي بن محمد ، شرح العقيدة الطحاوية ، حققها وراجعها جماعة من العلماء ، خرج
أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط ٩ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ص ١٧٧

(٦) النسفي ، تبصرة الأدلة ، ج ١ ص ٣٩٨ .

(٧) البابرقي ، شرح وصية الإمام ، ص ١٠٣ .

يتضح لنا من خلال ما سبق، أن المسموع عند الماتريدي لا يكون إلا صوتاً، فإذا وجد الصوت تحقق السماع، وإذا انعدم الصوت انعدم السماع، فلا تخلف بينهما، فإذا قلنا: إن موسى - عليه السلام - قد سمع كلام الله، مع العلم بأن المسموع لا يكون إلا صوتاً، لزم من ذلك أن كلام الله صوت، وهذا يخالف ما اتفق عليه الماتريدي ومن تبعه، مع أبي الحسن الأشعري ومن تبعه، من أن كلام الله ليس بصوت ولا حرف.

ونجد أن الأملدي من الأشاعرة، يوافق الماتريدي على أن سماع ما ليس بصوت غير متصور، فيقول: « إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف، والأصوات، ومجموع من سور، وآيات... ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى عليه السلام وقد سمعه »^(١).

يفهم من كلامه أن وقوع السماع حصل لموسى عليه السلام لأن المسموع حادث، بدليل أنه مؤلف ومركب، ولو كان على غير هذه الصورة لما تمكن من سماعه.

ولكنني بناءً على ما ذهب إليه الماتريدي ومن تبعه، من نفي سماع موسى عليه السلام كلام الله القديم، أزعّم أنه ليس لموسى في هذه الحالة فضل على غيره، إذ لم يسمع كلام الله القديم.

في حين نجد أن صاحب (المسامرة) يجيب عن هذا الاعتراض، فيقول: « واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت، وعنده سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى وخص به لأنه بغير واسطة الكتاب والمملك وهو أوجه »^(٢) إذن السبب في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكلیم، مع أنه ما سمع الصفة الأزلية، بل سمع ما دل عليها، لأن السماع تم بغير الأسباب المعروفة، فقد تم السماع بغير واسطة الكتاب والمملك، فخص باسم الكلیم.

(١) الأملدي، أبقار الأفكار، ج ١ ص ٣٥٨-٣٥٩ (بتصرف).

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٨٣-٨٤.

ولكن كلام صاحب (المسامرة) قابل للنقاش والرد، إذ يمكن أن يقال: ليس لموسى في هذه الحالة فضل على غيره، بل غيره أفضل منه، لأن من كلمه ربه عن طريق الملك والكتاب حظي بشرف اتصال الملك به، وحاله أفضل ممن يسمع صوتاً صادراً من شجرة خلق فيها هذا الصوت كما يقول المعتزلة.

وقد يقال للماتريدي ومن ذهب مذهبه، إذا لم يسمع موسى عليه السلام كلام الله حقيقة، فكيف يتحقق فيه خبر الله وخطابه ﴿إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف: ١٤٤].

ثانياً: أدلة الأشاعرة

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على قياس السماع للكلام القديم على الرؤية، فيعرف صاحب (المسامرة) بدليل الأشاعرة هذا، فيقول: «إذ سمع^(١) لذلك الكلام القديم هذا قول الأشعري، أعني كون الكلام النفسي مما يسمع قاسه^(٢) على رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت»^(٣).

ف نجد هنا أن الأشاعرة استخدموا هذا القياس في إثبات ما ذهبوا إليه، فلقد اتفق الأشاعرة والماتريدي ومن تبعه على وقوع الرؤية في الآخرة، مع جزمهم بأن الرؤية في الآخرة تكون لما ليس بلون ولا جسم، لتنزه المرئي عن اللون والجسم، فكما جاز رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليجز سماع ما ليس بصوت.

وهناك وجه آخر لهذا القياس وهو أن الرؤية تتعلق بكل موجود وكذلك السماع يتعلق بكل موجود والكلام النفسي موجود إذن فهو مما يسمع، «فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعاً فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما

(١) المقصود موسى عليه السلام.

(٢) أي الإمام الأشعري.

(٣) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٨٣.

تتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود»^(١).

الدليل الثاني: هذا الدليل يقوم على نقد ما نُقل عن الإمام الماتريدي من استحالة سماع ما ليس بصوت، فيقول صاحب (النبراس): «وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع وإن لم يكن صوتاً وذلك على خرق العادة... وبالجمله السمع عنده بخلق الله سبحانه الإدراك في الحاسة أو النفس فيجوز في الأصوات وغيرهما»^(٢).

في حين أننا نجد أن الغزالي كغيره من الأشاعرة يصرح بجواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت، فيقول: «قلنا: سمع^(٣) كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت»^(٤).

ويؤكد التفتازاني^(٥) على ما ذهب إليه الغزالي، فيقول: «اختيار الإمام حجة

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٨٣.

(٢) الفراهري، محمد عبد العزيز، النبراس شرح شرح العقائد، ديوبند، ناشر دار الكتاب، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١٣٩ (بتصرف).

(٣) المراد هنا موسى عليه السلام.

(٤) الغزالي، الاقتصاد، ص ٩١ / وانظر: البرنسي، أبو العباس أحمد، شرح عقيدة الغزالي الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفي ٥٠٥ هـ علق عليه ووضع حواشيه السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧ هـ، ص ١٢٨-١٢٩ / وانظر: كامل، عمر عبد الله، تهذيب واختصار شروح السنوسية (أم البراهين) للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد يوسف السنوسي (وهو تهذيب لشرح العلامة أحمد بن عيسى الأنصاري مع تعليقات مفيدة من شروح كبار العلماء على هذه العقيدة)، دار المصطفى، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م، ص ٧٢.

(٥) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ - ١٣٩٠ م)، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه (تهذيب المنطق - ط) و (الطول - ط) في البلاغة، و (المختصر - ط) اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و (مقاصد الطالبين

الإسلام - رحمه الله -، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة بلاكم، ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة» (١)

وهنا يبين التفتازاني أن سماع ما ليس بصوت يقع ولكن على طريق خرق العادات. **الدليل الثالث:** وفي هذا الدليل إجابة عن سؤال ربما يتبادر إلى الأذهان، تقريره أن سماع موسى عليه السلام كلام الله الأزلي ثم انتهاء هذا السماع لموسى عليه السلام يقتضي حدوث أمر ثم انعدامه في ذات المتكلم ولكن هذا الأمر أعني حدوث الحادث في ذات الله محال، إذن فسماع موسى عليه السلام لكلام الله محال.

وللإجابة على هذا السؤال المتبادر إلى الأذهان قيل: «تعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً، أنه ابتداء الكلام بعد أن كان ساكناً، ولا أنه بعدما كلمه سكت، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعاً، وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك، وردّه لما كان عليه قبل سماع كلامه» (٢)

- ط) في الكلام، و (شرح مقاصد الطالبين - ط) و (النعم السوابغ - ط) في شرح الكلم النوايغ للزنجشيري، و (إرشاد الهادي - خ) نحو، و (شرح العقائد النسفية - ط) و (حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب - ط) في الاصول، و (التلويح إلى كشف غوامض التتقيح - ط) و (شرح التصريف العزي - ط) في الصرف، وهو أول ما صنف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة، و (شرح الشمسية - ط) منطق، و (حاشية الكشاف - خ) لم تتم، و (شرح الاربعين النووية - ط) / انظر: الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ٢١٩.

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤ ص ١٥٦.

(٢) الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ضبط نصها وصححها عبد اللطيف

حسن عبد الرحمن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ١٤٨.

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من نفى العلم عن الله تعالى

نقد الماتريدي قول الجهمية^(١) والمعتزلة وغيرهم في نفیهم العلم عن الله، مستدلاً بنص من كتاب الله تعالى، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾ [هود: ١٤] فيه دلالة نقض قول الجهمية والمعتزلة بنفيهم العلم عن الله وفي الآية إثبات العلم له بقوله: ﴿ أنزل بعلم الله ﴾^(٢)

فإن الله تعالى قد أثبت العلم لنفسه بنص آي القرآن، فمن نفى عن الله العلم فقد خالف هذا النص من القرآن.

ويذكر الماتريدي أن من نفى العلم عن الله، يلزمه أن يصف ربه بالجهل، الذي هو محال، فيكون نفى العلم عنه محالاً، فيقول: « ثم يُسأل: كيف كان في الأزل؟ إن علم أنه كان كذلك في الأزل، فيلزمه الاسم كذلك، أو علم أنه لم يكن كذلك، فيلحقه اسم الجهل، وهو بقولهم لازم، لأن تأويل العالم عندهم نفى الجهل، فإذا لم يكن عالماً في القديم

(١) أصحاب جهنم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمز وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرور في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء: منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري -تعالى- بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً وأثبت كونه: قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، ومنها: إثباته علوماً حادثة للباري -تعالى- لا في محل... ومنها: قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله -تعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت... وهو أيضاً موافق للمعتزلة في نفى الرؤية وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع/ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٨٥.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٥١٤.

فهو إذأ عند ذلك كان جاهلاً، ولا قوة إلا بالله» (١)

نستخلص أن مَنْ نفى العلم عن الله، إما أن يقول: إن الله علم أنه كان في الأزل عالماً، فيلزم من ذلك كون الله تعالى عالماً، وهو خلاف ما يقولون، وإما أن يعلم أنه كان في الأزل ليس بعالم، فيلزم منه أنه جاهل، لأن الجاهل عندهم هو نفي العلم، ولكن وصف الله بالجهل محال، فيلزم من هذين الأمرين أن الله تعالى عالم، لأن الأول فيه إثبات ما أراد أن ينفيه، وفي الثاني ارتكاب المحال.

وفي بيان شبهتهم في نفي العلم والرد عليها، فإن الإمام (الباقلائي) يقول: «يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون لله سبحانه علم به علم؟ فإن قالوا: لأنه لو كان له علم لوجب أن يكون عرضاً حادثاً وغيراً له وحالاً فيه وغير متعلق بمعلومين على سبيل التفصيل وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال وأن يكون مما له ضد ينفيه، لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول، فهذه سبيله، وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يعقل وخروج عن حكم الشاهد والمعقول، وذلك باطل باتفاق، قيل لهم: ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم؟ فلا يجدون في ذلك متعلقاً» (٢).

فإن الباقلائي ذكر السبب في ارتكابهم لهذه الشبهة، وبين بطلانه، أما السبب في قولهم بهذه الشبهة، هو قياسهم الغائب على الشاهد، ولكن هذا القياس باطل فما أدى إليه باطل.

ويوجه الماتريدي نقده لمن وصف الله تعالى بالبداء (٣) في العلم، مستدلاً بوقوع النسخ (٤) في الأحكام، وذلك لأن البداء على الله نقص محض، ولأنه يدل على انتفاء عموم

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٣٠.

(٢) الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ١١٧.

(٣) البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن / الجرجاني، التعريفات، ص ٤٧.

(٤) النسخ: في اللغة: الإزالة والنقل، وفي الشرع: هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي

صفة العلم وشمولها، فيقول:

« فإن قيل: ما الحكمة في النسخ؟ وما وجهه؟ قيل: محنةٌ يمتحن بها الخلق، والله أن يمتحن خلقه بما يشاء في أي وقت شاء، يأمر بأمرٍ في وقت ثم ينهي عن ذلك، ويأمرُ بآخر، وليس في ذلك خروج عن الحكمة، ولا كان ذلك منه لبداءٍ يبدو له، بل لم يزل عالماً بها كان ويكون حكيماً يحكم بالحق والعدل، فنعوذ بالله من السرف في القول»^(١)

من قال بالبداء على الله تعالى، استدل على قوله هذا بوقوع النسخ في الأحكام، لكن الماتريدي يرد على هذا الاستدلال، بأن النسخ في الأحكام يقع لامتحان الخلق، والله أن يمتحن خلقه بما يشاء، فلا حرج عليه سبحانه فيما يختار، وليس في النسخ خروج عن الحكمة، بل النسخ دليل على تمام العلم، لأن الله تعالى علم بأن هذا الحكم يصلح إلى وقت كذا، ولا يصلح إلى ما بعد هذا الوقت، فلا بد من حكم آخر يصلح لما هو آتٍ وهذا دليل على تمام العلم وشموله، لا دليل على البداء في الحكم.

مقتضياً خلاف حكمه، فهو تبدلٌ بالنظر إلى علمنا، وبيانُ مدة الحكم الشرعي بالنظر إلى علم الله

تعالى. / الجرجاني، التعريفات، ص ٢٣٧.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٧٩.

المطلب الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة التكوين

لقد اتفق الماتريدي ومن تبعه مع الأشاعرة على معظم صفات الله تعالى، ولكنهم اختلفوا في (التكوين) هل هو صفة زائدة على الصفات السبعة^(١) المتفق عليها، أم أنه ليس بصفة زائدة، فمن قال: إن التكوين صفة زائدة، حكم بأزليتها، ومن قال إنها ليست صفة زائدة على الصفات الأخرى قال بحدوثها لأنها تعلقات لصفة القدرة، فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني.

ف عند الماتريدي إن (التكوين) صفة أزلية قائمة بذات المولى تبارك وتعالى كبقية الصفات.

على حين أن الأشاعرة يرون أن (التكوين) ليس بصفة زائدة على الصفات السبعة المعروفة، بل هو - أي التكوين - عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي^(٢)، أي أنهم « وجعلوا^(٣) صفات الأفعال هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة^(٤) » فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق هو تعلق القدرة بإيجاد الرزق وهكذا.

(١) المقصود بالصفات السبعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

(٢) إن للقدرة تعلقين: تعلقاً صلوحياً قديماً وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لايزال،

وتنجيزياً حادثاً وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل. / البيجوري، برهان الدين إبراهيم، حاشية

الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه

وشرح غريب ألفاظه الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة - مصر، دار السلام، ط ١،

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ١٤٣.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) البيجوري، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ١٣٥.

أولاً: أدلة الماتريدي

إن الماتريدي يعتبر نفى صفة التكوين الأزلية الزائدة عن الصفات السبعة بمثابة ذكر مخلوق دون ذكر خالقه، فيقول: « قول من قال: كان الله ولا خلق، ثم كان الخلق بلا تكوين، هو غير الخلق، كقول من ذكر بلا غير المضاف إليه العالم »^(١).
فمن نفى صفة التكوين، فهو كمن ذكر العالم ولم يصفه إلى من خلقه، أي كقولنا: العالم مخلوق فقط.

لذلك نجد أن الإمام الماتريدي أخذ يتقد، ويسوق الحجج، لمن خالفه في زيادة هذه الصفة على السبع المذكورة وأزليتها، فيقول: « ثم لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن، فحدث، وإما أن كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، وإما أن يحدث بنفسه، ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء، وإما بإحداث آخر فيكون إحداثاً بإحداث إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد، ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وإن الله تعالى موصوف في الأزل أنه محدث مكون، فيكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه، وبالله التوفيق »^(٢).

لقد نقد الإمام الماتريدي القائلين بحدوث التكوين وبين أنه يلزمهم المحال، فإذا ألزمهم بالمحال لقولهم بحدوث التكوين أبطل قولهم وأثبت قوله، فيستخلص من دليله أنه في عدم إثبات أزلية صفة التكوين لله لزوم المحال، وما أدى إليه فهو محال، فيثبت المطلوب، وهو ثبوت أزلية صفة التكوين لله - تعالى -.

ولكن كيف يلزم القائلين بحدوث التكوين المحال؟

يبين الماتريدي ذلك، بأن التكوين إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والمخالف لا يقول بقدمه إذن فهو حادث عندهم، وبما أنه حادث إما حدث وحده أو بإحداث آخر، فعلى

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١١٠.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٨٦.

الأول يلزم إثبات الحدوث بلا محدث وهذا محال، وعلى الثاني يلزم الدور^(١) أو التسلسل^(٢) وكلاهما محال، وما أدى إليها محال، فثبت المطلوب.

سار أبو المعين النسفي كغيره من الماتريدية على نهج الإمام الماتريدي في القول بصفة التكوين، فقال: « إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزلياً والمكوّن حادثاً كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثاً، وكذلك الإرادة والمراد »^(٣).

فالنسفي يصرح بأن التكوين صفة أزلية كباقي الصفات، ويجب في كلامه السابق على قول من يقول: إن كان التكوين أزلياً يلزم منه قدم المكوّن، ولكن الأخير باطل. فيجيب بأن قدم التكوين لا يلزم منه قدم المكوّن، لأن صفة التكوين لها تعلق بالمكوّن حال تكوينه فالحدث هو التعلق وليس الصفة كما في القدرة والمقدور.

ووافق الملا على القاري النسفي في كلامه السابق، فقال: « والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنّه خالق العالم ومكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، فالتكوين ثابت له أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة »^(٤)

نلاحظ أن الملا على القاري قد استدل على إثبات صفة التكوين بالعقل والنقل، حيث ثبت بالعقل والنقل أن الله سبحانه وتعالى خالقٌ ومكوّنٌ للعالم، وهذا الوصف

(١) هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس، أو بمراتب ويسمى الدور المضمّر كما يتوقف (أ) على (ب)، و (ب) على (ج)، و (ج) على (أ) / انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٩ / التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢ ص ٩٤.

(٢) هو ترتيب أمور غير متناهية / الجرجاني، التعريفات، ص ٦١.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٤٠٢.

(٤) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ٦٥-٦٦.

أعني الخلق والتكوين لا يطلق عليه إلا إذا كان مأخذ هذا الوصف قائماً به، وإذا ثبت قيام هذا المأخذ به ثبت قطعاً أزليته، لاستحالة قيام الحوادث بذاته تبارك وتعالى.

ويوافق البابرقي الماتريدي على القول بصفة التكوين، بل يذكر النص الذي استند إليه الماتريدي ومن تبعه، فقالوا: بصفة التكوين، فيقول البابرقي: « وقد استخرجه علماءنا من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]، والحاصل من مفهومه أن القدرة نسبتها إلى جانب الوجود والعدم سواء، والتكوين إنما هو باعتبار النظر إلى جانب الوجود»^(١)

ويستتج من هذا الدليل أن صفة التكوين صفة مرجحة للوجود على العدم، فلا بد من إثباتها، لأن هذا الوجود لا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه، فعند الماتريدية القدرة لا تصلح لأن تكون مرجحة، لأن نسبتها إلى الوجود والعدم على السواء، فكان لا بد من التكوين.

ونجد أن صاحب (شرح بدء الأمالي)، يوافق الماتريدي فيما ذهب إليه، فيقول: « اعلم أن التكوين غير المكوّن عند أهل السنة والجماعة، والتكوين، والتخليق، والترزيق، والإيجاد، والإحداث، والإبداء، والاختراع، يرجع إلى معنى واحد، وهو إيجاد الشيء من العدم إلى الوجود.

والباري هو المكون الأزلي، وأنه لم يزل خالقاً، والتكوين أزلي صفة الخالق، وهي صفة أزلية قائمة كالحياة والعلم والقدرة»^(٢)

هنا تصريح بأن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الباري سبحانه وتعالى، وكذلك بيان بأن صفة التكوين صفة مرجحة للوجود على العدم.

ويوافق البزدوي الماتريدي في هذه الصفة، فيقول: « إن التكوين والإيجاد صفة لله

(١) البابرقي، شرح وصية الإمام، ص ٨٦-٨٧.

(٢) أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص ١٥٦.

تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم والقدرة، والمكوّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة لله تعالى غير حادث، بل هو أزلي، وغير مخلوق، وكذا الرحمة والإحسان، وكذا الرزق والمغفرة وجميع صفات الفعل لله تعالى»^(١).

ويتضح لنا بهذه النصوص المذكورة سابقاً، موافقة الماتريدية لشيخهم الإمام الماتريدي - رحمه الله - في إثبات هذه الصفة لله تعالى، زيادة على الصفات السبعة المعروفة.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

الدليل الأول:

ويقوم هذا الدليل على إرجاع التكوين إلى تعلقات القدرة الحادثة.

حيث يقول صاحب (المسامرة): « والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق.»^(٢)

نلاحظ جلياً أن صاحب (المسامرة) يذكر أن الأشاعرة قد أرجعوا صفة التكوين التي قال بها الماتريدية إلى تعلقات القدرة التنجزية، وهي حادثة، فعلى هذا لا حاجة لإفرادها صفة أخرى زائدة على صفة القدرة.

ولقد وافق شارح (الطحاوية) صاحب (المسامرة) فيما نقل من مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، فيقول: « وذهب الأشاعرة إلى أنها حادثة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات كلها حادثة»^(٣)

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ٧٦.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٩٢ - ٩٣ / انظر: السامرائي، طه خالد، مسائل الخلاف بين

الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص ٤٩

(٣) الغنيمي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية المسماة (بيان السنة والجماعة)، حققه وعلق عليه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دمشق - سورية، دار الفكر، بيروت - لبنان، دار الفكر

الدليل الثاني:

ويقوم هذا الدليل على نقد استدلال الماتريديّة على إثبات صفة التكوين، المتضمن أن القدرة نسبتها إلى جانب الوجود والعدم سواء، فلا بد من مرجح لجانب الوجود على العدم، وهو عند الماتريديّة التكوين.

فيقول التفتازاني: « ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والإرادة وإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين. »^(١)

يستنتج من هذا النص للإمام السعد، أن القدرة نسبتها إلى طرفي الممكن على السواء، هذا بالنظر إلى القدرة بذاتها، ولكن عند انضمام الإرادة إلى القدرة فإنها تخصص أحد طرفي الممكن على مقابله.

المعاصر، ط ١، ١٩٧٠م، إعادة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٥٧.

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٨٧

المبحث الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في رؤية الله تعالى

لقد « اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى »^(١)، فعند الماتريدي والأشاعرة من أهل السنة « إن الله تعالى جازر الرؤية »^(٢).

وذهبت المعتزلة إلى أن الرؤية « مما يجب نفيه عن الله تعالى »^(٣).

وعند النظر في هذه المسألة عند الماتريدي، فإننا نستطيع أن نتحدث عنها، من خلال ثلاثة محاور، وهي:

المحور الأول: المنهج الذي اتبعه أبو منصور الماتريدي في اثبات الرؤية.

المحور الثاني: يشتمل على ذكر سبع شبه اعتمد عليها المعتزلة في نفي الرؤية.

المحور الثالث: وفيه بيان نقد الماتريدي لهذه الشبه السبع.

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٠٨.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٠٨.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢.

بيان المحور الأول:

إن الإمام الماتريدي مال إلى إثبات الرؤية بالأدلة السمعية، فيقول أبو المعين النسفي: « وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يرى الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية »^(١)

ومال الإمام الأشعري إلى إثباتها بالأدلة العقلية كدليل الوجود^(٢)، وبعض الماتريديّة مالوا إلى قول الأشعري كأبي المعين النسفي^(٣).

ولقد وافق الفخر الرازي^(٤) الماتريدي، على أن الأصوب في إثبات الرؤية الدليل

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٣١.

(٢) المقصود بدليل الوجود، أن الأشعري « كان يجعل العلة في جواز رؤية ما يرى وجوده » / ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٨١.

(٣) انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٣٩.

(٤) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠ م): الإمام المفسر، وأحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الاوائل، وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، أقبل الناس على كتبه في حياته بتدارسونها، وكان يحسن الفارسية، من تصانيفه (مفاتيح الغيب - ط) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات - ط) و (معالم أصول الدين - ط) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - ط) و (المسائل الخمسون في أصول الكلام - ط) و (الآيات البينات - خ) مع شرح ابن أبي الحديد له، في خزنة الاسكوريال، المجموعة ٣٣ و (عصمة الانبياء - خ) كراريس من أوله، في خزنة الرباط (المجموعة ١١٨٠ كتاني) و (الاعراب - خ) في شسترتبي، الرقم ٣٣٧٤ و (أسرار التنزيل - خ) في التوحيد، و (المباحث المشرقية - ط) و (أنموذج العلوم - خ) و (أساس التقديس - ط) رسالة في التوحيد، و (المطالب العالية - خ) في علم الكلام، و (المحصول في علم الاصول - خ) و (نهاية الايجاز في دراية الاعجاز - ط) بلاغة، و (السر المكتوم في مخاطبة النجوم - خ) و (الاربعون في أصول الدين - ط) و (نهاية العقول في دراية الاصول - خ) في أصول الدين. و (القضاء والقدر)

السمعي، فيقول: « مذهبنا في هذه المسألة، ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث »^(١)

في حين إن صاحب (تحرير المطالب) من الأشاعرة يخالف الماتريدي والرازي فيما ذهبوا إليه، فيقول: « أما جوازه^(٢) فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل »^(٣).

ولكنني أجد أن هذه المسألة يمكن أن نثبتها بالعقل والنقل، بل إن إثباتها بهما مما يزيد المسألة وضوحاً وبيانا، وهذا بنظري أولى من الاختصار في الإثبات على أحدهما.

بيان المحور الثاني والثالث:

ذكر المعتزلة عدداً من الشبه التي اعتمدوا عليها في نفي الرؤية، وكانت على النحو

الآتي:

الشبهة الأولى:

احتج الكعبي من المعتزلة على نفي الرؤية، بأن الرؤية لله عبارة عن الإدراك والإحاطة بالمرئي، ولكن الإدراك والإحاطة بالله محال، فما أدى إليها محال وهو الرؤية، فثبت نفيها، « وقوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ [الأنعام: ١٠٣]

و (الخلق والبعث) و (الفراصة) و (البيان والبرهان) و (تهذيب الدلائل) و (الملخص) في الحكمة، و (النفوس) رسالة، و (النبوات) رسالة، و (كتاب الهندسة) و (شرح قسم الالهيات من الاشارات لابن سينا - ط) و (لباب الاشارات - ط) تهذيبه، و (شرح سقط الزند للمعري) و (مناقب الإمام الشافعي - ط) و (شرح أسماء الله الحسنى - ط) و (تعجيز الفلاسفة) بالفارسية، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً/ الزركلي، الأعلام، ج ٦ ص ٣١٣.

(١) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجليل، ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ، ج ١ ص ١٩٠

(٢) أي جواز الرؤية.

(٣) الكومي، أبو عبد الله محمد، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حادي، بيروت - لبنان، مؤسسة المعارف، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٦٨.

يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار والعيون»^(١).

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « ولا نقول بالإدراك لقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد امتدح به بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية»^(٢)

إن الماتريدي يبين أن ما يستفاد من هذه الآية، نفي أن يكون الله مُدْرَكاً لأحد، ولا تنفي أن يراه أحد، فكأن الماتريدي يلوح بأن فهم الآية ليس في محل النزاع.

ونجد أن صاحب (تبصرة الأدلة)، صرح بما لوح به الماتريدي، فيقول: « وبعض أصحابنا - رحمهم الله - قالوا: إن مورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع في الرؤية، والآية وردت بنفي الإدراك، ونحن كذا نقول: إن الإدراك متنفٍ ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الآية، وقالوا: إن الإدراك هو الإحاطة واللحوق وهما متنفيان عن الله تعالى بالإجماع.

فأما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية، فإذا لا تعارض بين هذه الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوافق بينها بالتخصيص والتعميم والإطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفي ما وردت تلك بإثباته، إذ الرؤية والإدراك غيران.»^(٣).

إن صاحب (تبصرة الأدلة)، يصرح بأن الآية التي استدلل بها المعتزلة على نفي الرؤية، ليست في محل النزاع، فإن الآية تنفي الإدراك الذي هو الإحاطة بالمُدْرَك من جميع جوانبه، فمن تنزه عن أن يكون له نهايات وجوانب تنزه أن يكون مُدْرَكاً لأحد، فلا تعارض بين هذه الآية والآيات التي تثبت الرؤية فلا حاجة إلى تكلف الجمع بينهما.

وتوافق الأشعري في الرأي مع الماتريدي و أبي المعين النسفي في أن الآية ليست في

(١) الهمذاني، عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة،

دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ج ١ ص ٢٥٥.

(٢) الماتريدي، التوحيد / ص ١٤٥.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٧٤.

محل النزاع^(١).

ولكننا نجد أن البارقي لا يوافق الماتريدي على أن الآية ليست في محل النزاع، ولا يوافق صاحب (التبصرة) على أنه لا حاجة إلى التوفيق بين آية نفي الإدراك، والآيات المثبتة للرؤية، لعدم وجود التعارض بينهما، فيقول: «بأن الإدراك هو الإحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه، لأن أصله من اللحوق، والإحاطة إنها تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب، فمعنى الآية: نفي الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية، فإن نفي الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من نفي الرؤية مطلقاً، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم»^(٢).

نلاحظ هنا أن المقصود من الإدراك المنفي عن الله بنص القرآن، هو عبارة عن الإحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه، وبما أنه تعالى يتنزه أن يكون له جوانب، فالرؤية بهذا المعنى منفية عنه، ولكن هذه الرؤية على سبيل الخصوص، ونفي هذه الرؤية لا يستلزم نفي أصل الرؤية، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

ولكن بعد محاولتي لفهم كلامهم - رحمهم الله - أرى أن الآية ليست في موطن النزاع، لأن الإدراك إحاطة بحقيقة الشيء أعم من أن يكون الشيء له نهايات وحدود أولاً فإذا نفت الآية الإدراك عن الله فإنها تنفي الإحاطة بحقيقته، والرؤية ليست تستلزم الإحاطة بحقيقة الله.

الشبهة الثانية:

(١) انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٧٤.

(٢) البارقي، شرح وصية الإمام، ص ١٤٥ / وانظر: السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص ٣٢٧ / وانظر: عثمان، عبد المنعم فؤاد، رؤية الله تعالى بين المعتزلة وأهل السنة، بورسعيد - القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، ص ٢٨-٣٠.

احتج الكعبي من المعتزلة على عدم الرؤية، بأن الرؤية حتى تتحقق لها شروط، منها «تقليب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته، وذلك لا يصح إلا والمنظور إليه في جهة مخصوصة»^(١).

وكذلك وجود مسافة بين الرائي والمرئي، والمقابلة، واتصال الهواء، وعدم الصغر، والبعد، والحيز الذي يشغله المرئي، وكون الرائي وضع مقابلاً للمرئي، وعدم كون المرئي ضخماً في الجسم أو شيئاً ضئيلاً، وهذا كله يلزم منه المحال في حق الله تعالى، إذن فالرؤية ممتعة^(٢).

نقدها:

نقد الماتريدي هذه الشبهة، وبين أن هذه الشروط التي اشتراطها المعتزلة لوجود الرؤية، قد توجد تلك الشروط كلها مع عدم تحقق الرؤية، وذلك إما أن يكون بحجب، أو بخاصة جوهر منعت رؤيته، فإذا جاز هذا، جاز حينئذ وقوع الرؤية مع انتفاء تلك الشروط، فبان بأن هذه الشروط ليست شروطاً عقلية للرؤية بل هي شروط عادية^(٣).
ويوافق البزدوي^(٤) الماتريدي، على أنه لا يشترط في رؤية الله تحقق هذه الشروط، ويضرب لصحة عدم الاشتراط مثلاً، فيقول: «إن الله تعالى يُرينا لا عن جهة، وإن كان

(١) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٦. (بتصرف).

(٣) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٧. (بتصرف).

(٤) أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين، ويلقب بالقاضي الصدر، هو العلامة، شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي... كان أبو اليسر إمام الأئمة على الإطلاق، والمؤلف لإليه من الآفاق، ملأ الكون بتصانيفه في الأصول والفروع، وولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة، توفي ببخارى، في تاسع رجب، سنة ثلاث وتسعين، وقال ابن السمعاني: مولده سنة إحدى وعشرين/الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩ ص ٤٩.

الرائي في الشاهد لا يرى إلا عن جهة، لما أن الله تعالى لا جهة له، فكذا يُرى لا في جهة، لأنه لا جهة له، وإن كان في الشاهد لا يُرى الشيء إلا في جهة»^(١).

لقد اتفق أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم مع المعتزلة، على أن الله تعالى يرانا، واتفقوا كذلك على أن الله منزّه عن الجهات، فيلزم المعتزلة بعد الإقرار بالمقدمتين السابقتين، بأن الله يرانا بلا اشتراط الجهة، لأنه منزّه عن الحلول بالجهات، فكما جاز أن يرانا الله تعالى بلا اشتراط جهة، فكذلك نراه سبحانه بلا اشتراط جهة، وإذا انتفى شرط من شروطهم انتفت سائر الشروط التي وضعوها.

ويصرح التفتازاني، بأن هذه الشبهة التي نقدها الماتريدي، هيمن أقوى الشبه العقلية للمعتزلة، فينقدها ويقول: « وأقوى شبههم من العقلية أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراط وقياس الغائب على الشاهد فاسد»^(٢)

إن اشتراط المعتزلة لهذه الشروط لتحقيق الرؤية، جاءهم من أمر فاسد، وهو قياسهم للغائب على الشاهد، ولكن هذا القياس باطل، فما أدى إليه وهو نفي الرؤية

(١) البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق الدكتور هانز بيترلنس، ضبطه وعلق عليه الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٩٢.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الدين عمر النسفي نفع الله بعلومها، مذيلاً بحاشية العلامة الخيالي ومهمشا بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور، المكتبة الأزهرية - القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٩٤ / وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٧٦.

باطل، فثبت بذلك عدم اشتراط الرؤية لهذه الشروط.

الشبهة الثالثة:

احتج الكعبي من المعتزلة على نفي وقوع الرؤية لله، بأن الرؤية لله لو كانت واقعة في الآخرة، لكانت تقع في الدنيا كذلك، لوجود العلة، وهي الوجود.
فإن « القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن »^(١) فوجب أن لا نراه في أي حال من الأحوال.
نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيبين أن الرؤية لم تقع في الدنيا مع أنها غير محالة، إلا أن عدم الوقوع في الدنيا لأن الدنيا هي دار الحجب والمحنة والكلفة، فلو وقعت الرؤية لسقطت المحنة، ورفعت الكلفة، والدنيا لها خلقت^(٢)
ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي، على أن الرؤية في الدنيا ليست محالة، بل هي ممنوعة عادة، فيقول: « إن رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا، ليقال لا تنعدم لثلا يؤدي إلى قلب العادة، إلى هذا الجواب ذهب أكثر أصحابنا^(٣) وإليه يشير الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - »^(٤)

الشبهة الرابعة:

إن أهل السنة، استدلوا بسؤال موسى عليه السلام لربه أن يراه، على جواز الرؤية لله تعالى^(٥)، بينما أخذ المعتزلة والكعبي منهم في إيراد وجوه من شبهة حول هذا السؤال.

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٣.

(٢) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٨. (بتصرف).

(٣) أي الماتريدية.

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٥٦٣.

(٥) انظر: الرازي، فخر الدين محمد، الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العائدي و ربيع صبحي العائدي، قدم له د. أكرم عبد الوهاب الموصلي والدكتور علي الفقير، مركز نور العلوم

الوجه الأول من الشبهة الرابعة:

بين الكعبي أن سؤال موسى عليه السلام ليس للرؤية بل كان يطلب علم الإحاطة بالآيات التي يعلم بها ربه^(١)
فإن الكعبي حمل الرؤية التي سأها موسى عليه السلام من ربه، على طلب العلم بالآيات التي يعلم بها ربه، وليس على رؤيته تعالى.

نقده لها:

نجد أن الماتريدي نقد هذه الشبهة، بثلاثة وجوه، فيقول: «فإن قيل: لعله سأل آية يعلم بها ربه، قيل: لا يشمل ذا لوجه:

(أ) أحدها أنه قال: ﴿لن تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقد أراه الآية.

(ب) وأيضاً إن طلب الآيات يخرج مخرج التعنت، وقد أراه الآيات، وذلك تعنت الكفرة: إنهم لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت، فمثله ذلك.

(ج) وأيضاً إنه قال: ﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والآية التي يستقر معها الجبل دون الآية التي لا يستقر معها، ثبت أنه لم يُرد بذلك الآية ولا قوة إلا بالله^(٢)

إن الماتريدي ينقد كلام الكعبي ويرد عليه؛ بأن موسى عليه السلام أراد بسؤاله طلب الآيات، وذلك أن الله قال لموسى عليه السلام: ﴿لن تراني﴾ وقد أراه الله الآيات، وطلب الآيات من بعد ظهورها تعنت، يتنزه نبي الله موسى عليه السلام عن ذلك، فظهر أن الأمر على خلاف ما فهم الكعبي وتعنت.

ويؤكد الماتريدي الوجه الثاني في (التأويلات)، فيذكر أن سؤال الآيات بعيد، لأن

للبحوث والدراسات، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ١٠٤.

(١) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٨.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٢.

الله أعطى موسى عليه السلام كثيراً من الآيات، كالعصا واليد وفرق البحر، فإذا بطل ذلك دل أنه سأل حقيقة الرؤية^(١).

ونجد أن صاحب (المسامرة)، يوافق الماتريدي على أن سؤال موسى عليه السلام دل على جواز الرؤية، لا على غيرها، فيقول: « ونفس سؤال موسى عليه السلام الرؤية إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه، أرأيت المعتزلي أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى عليه وسلم »^(٢).

إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ينتزهون عن الجهل بما يجب لله تعالى وما يستحيل، فلو كانت الرؤية مستحيلة في حق الله تعالى لعلمها موسى عليه السلام وهو الكليم، فدل طلبه للرؤية على جوازها، إلا إذا اعتبرنا أن المعتزلة أعلم بالله من كليم الله. ونجد أن صاحب (المسامرة) في عرضه السابق يجري مع الماتريدي، فإن الماتريدي يقول: « ولو كانت الرؤية لا تجوز لكان منه جهل بربه، ومن يجمله لا يحتمل أن يكون موضعاً لرسالته، أميناً على وحيه »^(٣).

الوجه الثاني من الشبهة الرابعة:

وتقوم هذه الشبهة على أن سؤال موسى عليه السلام الرؤية كان من أجل سؤال القوم له، وليس من أجل نفسه فإنه يعلم أنها ممنوعة، فإن القاضي عبد الجبار يقول: « إن السؤال لم يكن سؤال موسى عليه السلام وإنما كان سؤالاً عن قومه »^(٤) حيث قالوا: ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ [البقرة: ٥٥].

(١) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٨١.

(٢) أبي شريف، المسامرة، ص ٥١ - ٥٢.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٨٢.

(٤) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة للمعتزلة، ويبين أن هذا الفهم بعيد، لأنه لو كان سؤاله إياه لسؤال قومه لكان لا يقول: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولكن يقول أرهم ينظروا إليك، فدل أنه لم يكن لذلك^(١).

الشبهة الخامسة:

احتج المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى: ﴿وإذ قلت يا موسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ [البقرة: ٥٥]. استدلوا بأن الرؤية لو كانت جائزة، لما أخذتهم الصاعقة، ولا استوجبوا بذلك العذاب والعقوبة، فعندما أخذتهم الصاعقة عقب سؤالهم الرؤية، علمنا أنها محالة^(٢).

نقده لها:

يوجه الماتريدي نقده إلى هذه الشبهة، فيقول: «فليس في الآية دليل نفي الرؤية بل فيها إثباتها، وذلك أن موسى عليه السلام لما سألوا الرؤية لم ينههم عن ذلك ولا قال لهم: لا تسألوا هذا وإنما أخذ هؤلاء الصاعقة بسؤالهم الرؤية لأنهم لم يسألوا سؤال استرشاد وإنما سألوا سؤال تعنت»^(٣).

يستدل الماتريدي بهذه الآية على خلاف ما استدل به المعتزلة، فإن في هذه الآية إثبات الرؤية، لأن الرؤية لله لو كانت أمراً محالاً، لنهاهم موسى عليه السلام عن سؤالهم إياها، فلما لم ينههم موسى عليه السلام عن هذا السؤال، دل على أن الرؤية ليست بمحالة.

وأما عن أخذ الصاعقة لهم فلأنهم متعتون، لا لسؤالهم أخذتهم.

(١) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٨١.

(٢) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٤.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٤٠ (بتصرف).

الشبهة السادسة:

احتج أهل السنة في اثبات الرؤية بقوله تعالى: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] ^(١)، ووجه المعتزلة شبهتهم إلى هذا الاستدلال، بأن المراد من كلمة ﴿ ناظرة ﴾، أي انتظار ثواب الله، وليس المراد النظر إلى ذات الله.

فإن « النظر المذكور ههنا ^(٢) بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار، قد ورد قال تعالى: ﴿ فنظرة إلى ميسرة ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أي انتظار وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾ [النمل: ٣٥] إي منتظرة ^(٣).

نقده لها:

نقد الماتريدي هذه الشبهة بأربعة أوجه، وهي:

الوجه الأول: إن الآخرة ليست داراً للانتظار وإنما دار الانتظار هي الدنيا.

الوجه الثاني: لو كان المراد بـ ﴿ ناظرة ﴾ الانتظار لأصبح تأويل الآية وجوه يومئذ ناضرة بانتظار الثواب وذلك باطل.

الوجه الثالث: إن قوله تعالى: ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة: ٢٣] وهنا يستعمل حرف ﴿ إلى ﴾ في النظر إلى الشيء لا في الانتظار.

الوجه الرابع: إن هذه الآية تخرج مخرج البشارة وتعظيم ما نالوه من النعم والانتظار ليس منه ^(٤).

(١) انظر: الأشعري، أبو الحسن علي، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وفي اخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للمصنف، ضبطه وصححه محمد أمين الضنّاوي، بيروت-

لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ٣٩.

(٢) المقصود بـ (ههنا) قوله تعالى: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٤) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص ١٤٣.

إن الآية تتحدث عن نعيم أهل الجنة، والانتظار لا يوجد فيه نعيم، بل إن الانتظار فيه مشقة ونصب، فلا تتناسب المشقة مع البشارة والنعيم الذي في الجنة.

إن الماتريدي سار على نهج أبي حنيفة النعمان في الاستدلال بهذه الآية على إثبات الرؤية، فإن أبا حنيفة استدل بهذه الآية على إثبات الرؤية، فينقل عنه (النيسابوري) فيقول: « في رسالة أبي حنيفة - رضي الله عنه - إلى بعض الناس: وأما قولك: إني أزعم أن الرب - تعالى - لا ينظر إليه أهل الجنة، سبحان الله العظم! كيف أتى بما لست له من القائلين، الله - تعالى - يقول: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] فلو قلت: لا ينظرون، كنت تقول: الله من الكاذبين، ولكنك حرّفت عليّ قولي: إن نظرهم إلى الله تعالى لا يشبهه نظرُ الخلق إلى الخلق »^(١).

إن أبا حنيفة - كما نقل ذلك النيسابوري عنه - يستدل بهذه الآية على إثبات الرؤية، بل يعتبر أن من ينكر الرؤية يلزمه تكذيب خبر الله، فالآية عنده صريحة في إثبات الرؤية.

الشبهة السابعة:

أورد المعتزلة شبهتهم هذه استناداً إلى قول موسى عليه السلام: ﴿ تبت إليك ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فقالوا: « موسى عليه السلام تاب عما سأل وفعل فقال: ﴿ تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلما تاب عن اعتقاده دل أن اعتقاده كان باطلاً »^(٢)

استدل المعتزلة بتوبة موسى عليه السلام على نفي الرؤية، لأنه تاب بعد سؤال الرؤية،

(١) النيسابوري، أبو العلاء صاعد، الاعتقاد (عقيدة مروية عن الإمام الأعظم والخبر الأعلّم الأقدم سراج الأمة، كاشف الغمة، المخصوص بعناية الكريم المنان أبي حنيفة النعمان)، تحقيق ودراسة الدكتور سيد باغجوان، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ ص ١٧٦.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص ٨٥.

فلما تاب عقب السؤال دل على بطلان السؤال.

وذكر المعتزلة سبباً لقول موسى عليه السلام: ﴿تبت إليك﴾، فقالوا: «لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله»^(١).

نقده لها:

نقد الماتريدي شبهة المعتزلة هذه، وذلك ببيانه «معنى توبته»^(٢) عليه السلام، فلما ظهر المعنى المراد من توبة موسى عليه السلام، ظهر أن الأمر على خلاف ما فهم المعتزلة. وفي بيان معنى التوبة التي صدرت من موسى عليه السلام، يقول الماتريدي: «لكنه يحتمل أن يكون - إذ قال له ﴿لن تراني﴾، وكان عنده جواز الرؤية في الشاهد واحتمال وسعه ذلك بما وعد الله له في الآخرة - رجوع عما كان عنده وآمن بالذي قال: ﴿لن تراني﴾، وإن كان في أصل إيمانه داخلاً»^(٣)

ويوافق البزدوي الماتريدي في هذا التوجيه لهذه الآية، فيقول: «فنقول: تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد، فإن الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد»^(٤)

فالتوبة كانت عن السؤال، بينما اعتقاده حق لأن الرؤية أمر جائز، وسؤال موسى عليه السلام دليل على جوازها.

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٨٥.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ١٥٠ / الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٨٥.

(٤) البزدوي، أصول الدين، ص ٨٥.

المبحث السادس

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال الله تعالى

وفيه ثمانية مطالب

المطلب الأول: نقده المخالفين في أفعال العباد

المطلب الثاني: نقده من وصف الله تعالى بالظلم

المطلب الثالث: نقده من وصف أفعال الله تعالى بالأغراض

المطلب الرابع: نقده المخالفين في عموم إرادة الله تعالى

المطلب الخامس: نقده من قال بالوجوب على الله تعالى

المطلب السادس: نقده المخالفين في التكليف بما لا يطاق

المطلب السابع: نقده المخالفين في أجل المقتول

المطلب الثامن: نقده المخالفين في الرزق

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال العباد

اختلف علماء الكلام في أفعال العباد الاختيارية، هل هي مخلوقة لله تعالى أو للعبد، فذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم، إلى أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى وليس للعبد فيها إلا الكسب.

وذهب الجبرية^(١) إلى أن العبد مجبور على أفعاله الاختيارية وليس له كسب ولا خلق بل الكل لله تعالى فالعبد عندهم كالريشة في مهب الريح. وذهب المعتزلة إلى أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية.

* نقده الجبرية

يصرح الماتريدي بمذهبه في هذه المسألة، قبل النقد للمخالف والتعرض له، فيقول: «ثم المذهب الصحيح أن للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً»^(٢)

وبعد هذا التصريح يبين شبهة الجبرية، والأسس التي قامت عليها هذه الشبهة، فيقول: «فمنهم من جعلها^(٣) لهم مجازاً، وحقيقتها لله بأوجه.

أحدها: وجوب إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم يجز أن يكون الإضافة إلى الله مجازاً، لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه شيء، وفي ذلك إخراج عن قدرته وإزالة عن حقيقة فعله...

(١) الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب -تعالى-، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري / الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٨٤.

(٢) دائرة المعارف العثمانية، الرسائل السبعة في العقائد» شرح الفقه الأكبر للماتريدي، حيدر أباد الدكن - الهند، ط ٣، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ١٢ (بتصرف).

(٣) أي أفعال العباد.

والثاني: أن بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ [الرعد: ١٦]...

والثالث: أيضاً إنه لو جعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى (خَلَقَ)، فيلزم اسم (خالق)، وذلك مما أباه الجميع، حيث قالوا: (لا خالق إلا الله) «^(١)

ذكر الماتريدي الأسس التي قامت عليها شبهة الجبرية، في عدم نسبة شيء من الأفعال إلى العباد، فأجملها في ثلاثة أسس وهي:

١ - لقد أجمل النقطة الأولى في عنصرين اثنين، وهما:

العنصر الأول: إن الله تعالى خالق كل شيء، ومن جملة الأشياء أفعال العباد، فوجب إضافتها إليه.

العنصر الثاني: في إخراج أفعال العباد عن أنها مخلوقة لله تعالى، إخراج لها عن قدرته تعالى.

٢ - إن في نسبة الأفعال إلى العباد على الحقيقة إيقاعاً للتشابه بين الله تعالى والعباد في خلق الأفعال وهذا التشابه محال عقلاً

٣ - إن العباد لو كان لهم إيجاد للفعل لكان العبد خالقاً؛ لأنه لا معنى للإيجاد إلا الخلق، وذلك مما أباه الجميع.

ويبين لنا صاحب (تبصرة الأدلة) مذهب الجبرية في أفعال العباد، فيقول:

« اختلف الناس في أفعال الخلق، جعلها بعضهم لله تعالى ونفوا عنها تدبير الخلق وأزالوا عنها قدرتهم، بل لم يثبتوا لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وأحالوا اتصاف العباد بالقدرة، وهو قول جهم بن صفوان الترمذي^(٢)، وإضافتها إلى العباد عند هؤلاء مجاز، فيكون قول القائل: ذهب زيد ومشى

(١) الماتريدي، التوحيد ص ٣٠٥ (بتصرف).

(٢) جهم بن صفوان أبو محرز الراسبي مولا هم السمرقندي، الكاتب، المتكلم، أس الضلالة، ورأس

عمرو، بمنزلة قول القائل: طال الغلام ومات زيد وابيض شعر عمرو وشاخ عبد الله
 ﴿١﴾

وبعد أن بين الماتريدي الأسس التي قامت عليها شبهة الجبرية، أخذ بنقد مذهبهم
 في هذه المسألة مستدلاً بالسمع والعقل والضرورة.

فأما نقده لهم بالسمع:

فيقول: « وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم بالسمع والعقل والضرورة التي يصير
 دافع ذلك مكابراً.

فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له، على
 تسمية ذلك في كل هذا فعلاً، من نحو قوله: ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله:
 ﴿ وافعلوا الخير ﴾ [الحج: ٧٧]، وفي الجزاء ﴿ يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ﴾
 [البقرة: ١٦٧] وقوله: ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله: ﴿ فمن
 يعمل مثقال ذرة ﴾ [الزلزال: ٧] الآية، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمّال ولفعلهم
 أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي
 ذلك، بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدتها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما
 كسبوها وفعلوها ﴿٢﴾

نستتج من ذلك أن الماتريدي يستدل بالسمع من ثلاثة وجوه، وهي:

أ- جاء الأمر والنهي والوعد والوعيد في كتاب الله تعالى، وترتب الذي جاء

الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمر حارث بن سريح التميمي، وكان ينكر الصفات،
 ويزنه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها... وكان يقول:
 الإيمان عقد بالقلب، وإن تلفظ بالكفر، قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم؛ لإنكاره أن الله كلم
 موسى / الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦ ص ٢٦-٢٧.

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ١٧٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٠٦.

بناءً على أفعال العباد، فلو لم يكن لهم فعل لما كان معنى لذلك.

وجرى اللامشي مع الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « وحجتهم على الجبرية الأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم، فإن الله تعالى أوامر ونواهي، والأمر للإنسان بما لا فعل له فيه والنهي عما لا صنع له فيه سفه، وكذلك إعطاء الثواب له وإلحاق العذاب به على فعل نفسه سفه، وكذلك المدح والذم له على فعله سفه، إذ الإنسان لا يذم ولا يمدح على فعل غيره، وهذا كله دليل على أن للعبد فعلاً في ما يفعل »^(١).

ب- إن الله - تعالى - قد أضاف إلى العباد بعض الأفعال ليدل أنها لهم حقيقة.
ت- لقد وفق الماتريدي بين أمرين، بسببها زلت أقدام أقوام في مسألة أفعال العباد، فذهب قوم إلى الجبر في الأفعال، وذهب آخرون إلى القول بالخلق للأفعال وإن لم يصرح بعضهم بهذا اللفظ.

فإن الماتريدي لاحظ في أفعال العباد جهتين، وهما جهة كون الله خالقاً لكل شيء، وجهة أن الإنسان له مدخلية في بعض أفعاله ضرورة، فوفق بين الجهتين، فمن جهة إضافتها إلى الله بأنه خالق للأفعال أي مخرج لها من العدم إلى الوجود، ومن جهة إضافتها إلى العباد بالكسب لها بعد وجودها بخلق الله لها، فأضافتها إلى الله من جهة الخلق لها، وإضافتها إلى العباد من جهة الكسب لها.

ووافق البيزدوي الماتريدي في هذا التوفيق، فقال: « أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعوله، والله تعالى هو موجدتها ومحدثها ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثتين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد والإحداث، كإيجاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد »^(٢).

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٩٩.

(٢) البيزدوي، أصول الدين، ص ١٠٤.

وأما نقده لهم بالعقل:

يقول الماتريدي: « ثم في العقل قبيح أن تضاف إلى الله الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور المنهي المثاب المعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوة إلا بالله »^(١).

نستخلص أن الماتريدي ينقد قول الجبرية في أفعال العباد، من خلال ترتب المحال على قولهم، فإن العباد لو لم يكن لهم في الحقيقة فعل، بل هي لله تعالى، مع جزمنا بأن العباد يقع منهم الفحشاء والمنكر والمعاصي والقبائح، فيكون الوصف لله بأنه مرتكب للفحش والمنكر والمعاصي وهذا مما لا يقول به عاقل.

وأما نقده لهم بالضرورة:

يقول الماتريدي: « إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب، فلو جاز صرفٌ مثله مما طريق العلم به الحسُّ وإبطاله، لجاز إبطال جميع الحسيات »^(٢)

إن استدلال الماتريدي بالضرورة الحسية، ليدلنا على أن منكر ذلك مكابر، فكل واحد من العباد يعلم من نفسه أن مختار لفعله الذي يفعل، وليس بمجبور، وطريق علم ذلك بديهية الحس، فإنكار ذلك هو إنكار للضروريات.

ومن قال بالضرورة التي قال بها الماتريدي اللامشي، فيقول: « ولأن العاقل متى تأمل في نفسه يعلم ضرورة أنه مختار في ما يفعله غير مضطر ولا مجبور فيه لأنه يعرف بديهية العقل أنه متمكن من مباشرة ذلك الشيء وتركه »^(٣)

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٠٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٠٧.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٩٩.

نقده للمعتزلة

لقد ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال العباد من خلق العباد أنفسهم، فيقول القاضي عبد الجبار: « إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها »^(١) فيذكر الماتريدي بعضاً من شبه المعتزلة في أفعال العباد، فيقول:

« فاحتج من يأبى القول به^(٢) في خلق الأفعال: أوّل شيء أنهم أمروا بها ونهوا عنها - وذكروا الآيات في الأمر بها والنهي - ولو جعلناها خلقاً له لكان يصير كأنه أمر نفسه ونهى عن خلق ذلك »^(٣)

نلاحظ أن هذه الشبهة تقوم على وجود الأمر والنهي من الله للعباد، فلو كان الله هو الذي خلق فعل العباد، مع وجود أمره ونهيه للعباد، فكأنما أمر ونهى نفسه، وهذا أمر باطل

وبعد عرض هذه الشبهة، يقدم الماتريدي نقده لها، معتمداً على انفكاك التلازم بين الأمر والخلق، فيقول: « أتقول أمر العبد بخلق الإيمان ونحوه ونهى عن خلق الكفر ونحوه؟ فإن قال: بلى، صرح بأن الله تعالى أمر الناس أن يكونوا خالقين، وقد أبى المسلمون أن يكون غيره خالقاً، ولم يختلف المسلمون في جواز عبادة الخالق مطلقاً، وأن الخالق هو الرب وهو الإله، فيجب بهذا جعل كل عبد كذلك، وذلك مما أباه الجميع، وإن قال: لا، قيل: فإذا لم يوجب الأمر بالفعل والنهي عنه، أمراً بالخلق ونهياً عنه لم قلت: إنه لو كان الله خالق ذلك لوجب الأمر له والنهي عنه، ولم يثبت من الوجه الذي فيه الأمر والنهي أمرٌ بالخلق وغيره؟ »^(٤)

فالماتريدي هنا ينفي التلازم بين الأمر بالفعل والنهي عنه وبين الخلق، وذلك

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٣.

(٢) أي بخلق الله أفعال العباد.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٣١٨.

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص ٣١٨.

بتوجيه سؤال للخصم، يحصرهم بين احتمالين، يلزم من الأولى - كما ذكر - ارتكاب المحال، واتباع ما يأباه جميع الخلق، ويلزم من الإجابة الثانية - كما ذكر - ظهور الانفكاك بين الأمر والخلق، وهو المطلوب.

ولقد وافق أبو المعين النسفي الماتريدي في استدلاله السابق على المعتزلة، بأنهم لو أثبتوا خلق الأفعال للعباد لأدى ذلك إلى وقوع الشرك في الخالقية، فيقول أبو المعين النسفي: « ويدل على صحة ما قلنا^(١) أنا لو قلنا: بأن العبد يخلق فعل نفسه، وأدى ذلك أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك لله تعالى في الخالقية، ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ [الفرقان: ٢] وكذلك قوله تعالى: ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وفعل العبد شيء^(٢) ووافق اللامشي كذلك الماتريدي على الاستدلال السابق، فقال: « إنَّ خالقَ أفعال العباد هو الله تعالى لأنَّ في إثبات قُدرة التخليق للعباد إثباتَ الشرك لله تعالى في تخليق العالم^(٣).

وأما في (التأويلات) فإننا نجد الإمام الماتريدي قد أكثر من نقده للمعتزلة فيما ذهبوا إليه في أفعال العباد، ونستطيع أن نرجع نقده المعتمد على آي القرآن إلى أمرين اثنين، وهما:

الأمر الأول:

أن الله تعالى قد أضاف بعضاً من أفعال العباد إلى نفسه، ليدلنا على أن له فيها صنعاً، فعلى سبيل المثال:

(١) أي قوله: بأن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى.

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص ٧٧.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٩٧-٩٨.

أ- عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَاللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ﴾ [النساء: ٨٨] يقول: «

وفي إضافة ارتكاسهم إلى الله دلالة خلق فعلهم وجرمان أمرٍ يملكه»^(١).
 ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ صَرَّفَكُمُ عَنْهُمُ ﴾ [آل عمران: ١٥٢] يقول: «

وهذه الآية: قوله عز وجل ﴿ ثُمَّ صَرَّفَكُمُ ﴾ وقوله: ﴿ وتلك الأيام نداؤها بين الناس ﴾ [آل عمران: ١٤٠] يردان على المعتزلة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لبرز الذين كتب عليهم القتال ﴾ [آل عمران: ١٥٤] لأنهم يقولون: هم الذين صرفوا لا الله، وهم الذين كتبوا عليهم القتل لا الله، وهم الذين يداولون لا الله، وقد أضاف عز وجل ذلك إلى نفسه، فعلى ذلك لا يضيف إليه إلا فعلاً له صنع فيه»^(٢)

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أولم يروا أن الله ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون ﴾ [الروم: ٣٧] يقول:

« وهذه الآية وغيرها من الآيات تنقض على المعتزلة لأنهم لا يجعلون لله في مكاسب الخلق وحرفهم وتجاراتهم وجميع أسبابهم التي بها يرتزقون ويتعيشون صنعاً وإنما يجعلون ذلك في الخارج من الأرض، فدل أن الله في ذلك صنعاً حيث يقع من البسط والتوسع والتضييق والتقتير، والله أعلم»^(٣)

ج- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ﴾ [الصف: ٩] يقول: « لأن إتمام نوره إن كان بالحجج أو بالنصر والغلبة أو بإظهاره في الأماكن كلها فإنما يكون بأفعال العباد، ثم أضافه الله تعالى إلى نفسه، فثبت أن الله تعالى في أفعال العباد صنعاً وتديراً»^(٤).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٦٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٢٢.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٢.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ١٢١.

الأمر الثاني:

إن الله تعالى أخبر، أنّ قدرته عامة التعلق بكل الأشياء الممكنة، وبما أن أفعال العباد شيء ممكن، فلا بد من شمول القدرة لها، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [النحل: ٧٧] يقول:

« وظاهر الآية ينقض على المعتزلة قولهم لإنكارهم خلق أفعال العباد لأنه أخبر أنه على كل شيء قدير، وعلى قولهم هو غير قادر على ألف ألف شيء »^(١).

وهذا الذي قرره علماءنا هو مذهب سلف هذه الأمة، فيقول الباقر: « أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى، لا خالق لها غيره، وهو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين »^(٢).

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من وصف الله تعالى بالظلم

نقد الماتريدي من وصف الله تعالى بالظلم، وذلك بأن صدور الظلم عن الله محال، وبين سبب استحالة صدور الظلم عن الله، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظملاً للعالمين﴾ [آل عمران: ١٠٨] بقوله:

« والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فإذا كان من في السموات وما في الأرض كلُّهُ له، ومن وُصِفَ في الخلق بالظلم، فإنها وصف لأنه يضع حق بعض في بعض، ويمنع حق بعض فيجعل لغير المحق، فالله يتعالى عن ذلك »^(٣)
فالماتريدي يبين لنا تنزه الله تعالى عن الظلم بأمرين اثنين، وهما:

١. بيانه لمعنى الظلم، فقد ذكر أن الظلم يطلق على وضع الشيء في غير موضعه،

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٠٧.

(٢) الباقر، شرح وصية الإمام، ص ١١٢.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٩٩.

والسبب في صدور الظلم من الخلق أنه لا يوجد أحد من المخلوقين قد ملك كل المواضع فيتسنى له أن يضع ما شاء أين شاء.

٢. بعد بيانه لمعنى الظلم، فإن هذا المعنى لا يتصور في حق الله، لأنه لا يتصور موضع إلا وهو ملك لله، فله أن يضع ما شاء أين شاء، ولا يكون ظالماً، لأن الملك كله لله، ومن تصرف في ملكه كيف شاء لا يعد ظالماً.

وفي ذلك يقول صاحب (المسامرة): « [الظلم] هو [التصرف في غير الملك] وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلماً»^(١)

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من وصف أفعال الله تعالى بالأغراض

إن من اعتقد بربه أنه متصف بالغنى الذاتي، محال أن يصف فعل ربه بالأغراض، فالغرض في الفعل يدل على أن الغنى لصاحب الغرض لا يكون ذاتياً، بل بغيره وهو هذا الغرض، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ وربك الغني ذو الرحمة ﴾ [الأنعام: ١٣٣] يقول: «هذا يرد على الثنوية مذهبهم لأنهم يقولون: إنه إنما خلق الخلائق لمنافع نفسه، لأنه ليس بحكيم من فعل فعلاً، لا يقصد منفعة نفسه، فأخبر عز وجل أنه غني بذاته، وأن من يقصد قصد المنفعة بفعله حاجة، تقع له، ودفع ضرر يصيب، يقصد بالفعل قصد قضاء الحاجة ودفع الضرر عن نفسه، فأما الله سبحانه وتعالى فهو الغني بذاته، وأما الخلائق فهم الفقراء إليه لمنافع أنفسهم وهو غني عن خلقه على ما أخبر»^(٢)

إن الماتريدي في كلامه السابق، ذكر شبهة الثنوية التي تنسب إلى الله الغرض في أفعاله، وبعد ذكر الشبهة أخذ في هدمها، ليثبت المذهب الحق، وهو أن فعل الله تعالى لا لغرض لتنزهه عن الغرض، لأن في الغرض نقصاً في مقام الإلهوية، لذلك فإن كلام

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ١٧١.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٧٧.

الماتريدي السابق قام على أمرين اثنين، وهما:

١- ذكره لشبهة من نسب إلى الله تعالى الغرض في أفعاله
فذكر الماتريدي أن شبهتهم تقوم على أن خلق الخلق، وفعل الفعل لا لمنفعة تعود
على الخالق والفاعل، سفه خارج عن الحكمة، والله منزّه عن السفه، وعدم
الحكمة، فوجب القول بالغرض في أفعاله تعالى.

٢- نقد الماتريدي هذه الشبهة بأمرين اثنين، وهما:

أ- أن الغرض في الأفعال يكون إما لجلب منفعة، أو دفع مضرة يخشى أن تلحق
بالفاعل، ولكن هذا المعنى يصلح لمن ينتفع بالمنافع ويتضرر بالمضار، أما الله
سبحانه وتعالى فهذا المعنى لا يقع عليه، لأنه لا يحتاج إلى جلب منفعة، أو
دفع مضرة، بخلاف أفعال الخلق، فإنها لغرض، لأنهم ينتفعون بالمنافع
ويتضررون بالمفاسد.

ب- أن الله تعالى ثبت له الغنى المطلق بما أخبر^(١)، فثبت هذا الوصف له،
بالغرض في الأفعال تناقض، لأن صاحب الغرض في الفعل ناقص في غناه
مكتمل بالغرض.

ولقد جرى صاحب (المواقف) وغيره من أهل السنة مع الماتريدي في هدم هذه
الشبهة، فيقول: «لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً بتحصيل ذلك
الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال
»^(٢).

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]

(٢) الأبيحي، عضد الله والدين عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب- بيروت، مكتبة

المتنبي - القاهرة، مكتبة سعد الدين - دمشق، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٣٣١-٣٣٢.

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في عموم إرادة الله تعالى

ذهب المعتزلة إلى أن المعاصي والشُرور ليست بإرادة الله تعالى ومشيئته، فعندهم « أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي »^(١)، وهذا الذي قالوا خلاف مذهب أهل السنة والجماعة، فعندهم أن الموجودات كلها من معاصٍ وشُرور وطاعات كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته، وهذا هو المعروف عن السلف، فإن صاحب (المسامرة) يقول: « [فهو تعالى مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره] من المعاصي [كما هو مريد للخير] من إيمان وغيره من الطاعات [ولو لم يرده] أي الشر [لم يقع] هذا هو المعروف عن السلف»^(٢).

قام الماتريدي بذكر الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة في هذه المسألة، وقدم نقده لها، وسبقه في ذلك أبو حنيفة النعمان، الذي قال عنه النيسابوري صاحب (الاعتقاد): « وقال أبو حنيفة - رضي الله عنه - : أراد الله لفرعون الكفر، وأراد لإبليس أن يريد لفرعون الكفر، وأراد أن يريد لنفسه الكفر، وأراد لموسى أن يريد له الإيمان، فكل بإرادة الله تعالى، سعادة موسى وشقاوة هذين»^(٣)

الشبهة الأولى ونقدها: قول المعتزلة: باتحاد الأمر والإرادة

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، بذكر أدلة من السمع، يظهر فيها الانفكاك جلياً بين الأمر والإرادة.

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ﴾ [الصافات: ١٠٤]، يقول: « يجوز أن يحتج بهذه الآية على المعتزلة لقولهم: إن الله عز وجل إذا أمر أحداً بجوز ذلك الفعل منه، وأراد أن يفعل ما أمر به، ونحن نقول: يجوز أن

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٣١.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٣) النيسابوري، الاعتقاد، ص ١٥٥.

يريد غير الذي أمر به، يريد أن يكون ما علم أنه يكون منه، ويختاره، حيث قال عز وجل ﴿ يا إبراهيم ﴾ ﴿ قد صدقت الرؤيا ﴾ ولم يكن منه بحقيقة ذبح الولد، وقد أمره بذبحه، فلو كان في الأمر إرادة كون ما أمره به لكان لا يصدقه في الوفاء بالرؤيا، ولم يكن ذلك منه حقيقة^(١).

نستنتج مما قيل أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، لكن الله ما أراد منه ذلك، بدليل أن الله ناداه ﴿ يا إبراهيم ﴾ ﴿ قد صدقت الرؤيا ﴾ مع عدم وقوع الذبح، فلو كان الأمر يستلزم الإرادة لما صدقه إلا بعد وقوع الذبح.

ثانياً: وعند قوله تعالى: ﴿ من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ [الأنعام: ٣٩]، يقول: « ففرق بين المشيئين، فدلّت الآيات على أن الله شاء لكل فريق بما علم أن يكون منهم، ودل على أن المشيئة في هاتين الآيتين ليست بأمر ولا رضا^(٢).

إن الله تعالى ما أمر أحداً من العباد بالضلال، وذلك باتفاق بيننا وبين المعتزلة، ولكن هذه الآية تصرح بأن هناك أقواماً يريد الله تعالى لهم الضلال، فدل على أن المشيئة لا تستلزم الأمر.

وجرى أبو المعين النسفي على نهج الماتريدي في فك شبهة المعتزلة هذه، فقال: « إن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان، ثم ما كان من ذلك طاعة، فهو بمشيئة الله تعالى، وإرادته، ورضاه، ومحبته، وأمره، وقضائه وقدره، وما كان من معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته، وقضائه وقدره، وليس بأمر الله تعالى ولا رضاه، ولا محبته، لأن محبته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء عنده مستحسناً، وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٢٣٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧٦.

(٣) النسفي، النسفي، أبو المعين ميمون، التمهيد لقواعد التوحيد، ويلي التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت (٥٢٢هـ)، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار

إن أبا المعين النسفي يصرح بأن الإرادة لا تستلزم الأمر، فتجتمع الإرادة مع الأمر في الطاعات، وتنفرد الإرادة عن الأمر في المعاصي.

ومن أكد على أن الرضا لا يستلزم الإرادة البزدوي، فقال: «إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله تعالى وإرادته وحكمه، خيراً كان أو شراً، إلا أن الخير منها برضا الله ومحبهه والشر منها ليس برضا الله تعالى ومحبهه»^(١).

فلا يكون شيء في هذا العالم إلا بإرادة الله، سواء وصف بالخير أو بالشر، إلا أن الخير يكون بالرضا مع الإرادة، والشر يكون بالإرادة دون الرضا.

ونلاحظ أن التفتازاني ذكر مثلاً مشهوراً، بيّن فيه بطلان استلزام الأمر للإرادة، فيقول: «والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به وقد يكون مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أو لأنه لا يسأل عما يفعل ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه»^(٢).

فإن السيد قد يأمر عبده العاصي أمام الحضور بأمر ليُظهر لهم عصيانه، في حين أن السيد قطعاً لا يريد منه القيام بهذا الأمر، فإن السيد قد أمر ولا يريد، فظهر الانفصال وعدم التلازم واضحاً.

الشبهة الثانية ونقدتها: قولهم: إرادة الله تعالى للمعصية من العاصي ثم العذاب عليها جور وظلم، والله تعالى منزّه عن ذلك.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: «فقالوا^(٣): إن معصية العاصي وكفر الكافر

الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ، ص ٦٤.

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ٥٢.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٩٩.

(٣) المقصود هنا المعتزلة.

ليساً بمشيئة الله وإرادته لأنه لو أراد معصية العاصي وكفر الكافر ثم عذب عليهما كان ذلك جوراً منه وحاشا أن يوصف الله بالجور والظلم، ومن هذا يسموننا أهل الجور ويسمون أنفسهم أهل العدل، قلنا: هذا من سخافتكم وخرافتكم وجرأتكم على الله تعالى وقلة عقلكم وعدم فهمكم حيث غلبتم إرادة المخلوق على إرادة الخالق وحاشا أن تغلب إرادة المخلوق على إرادة الخالق، بل إرادته غالبية ومشيتته نافذة ولا يكون بإرادته معصية العاصي وكفر الكافر جائراً، لأنه بين لهم طريقة الهداية والضلالة ويحدث لهم الاستطاعة ساعة فساعة»^(١).

إن الماتريدي ينفي التلازم بين إرادة الله تعالى للمعاصي من العاصي، وعذابه عليها، وبين كونه بفعله هذا ظالماً، وذلك لأن الله قد بين للخلق طريق الهداية وطريق الضلال بأبلغ حجة وأوضح بيان، وأعطاهم الاستطاعة التي يكون عندها الكسب لا بها، فمع هذا البيان وذاك العطاء، لا يكون ظالماً.

الشبهة الثالثة ونقدها: قولهم: كما أنه يقبح الأمر بالمعاصي، فكذلك تقبح إرادة المعاصي. ينقد الماتريدي هذا التلازم بين قبح الأمر بالمعاصي وقبح إرادتها، فيقول: « فإن قال قائل: إذ قُبِحَ الأمر بالمعاصي لم لا قُبِحَ إرادته كونها؟ قيل لأوجه: أحدها، التناقض في الأمر، وليس ذلك في الإرادة، لأن الفعل ربما يصير طاعة للأمر، فمحال الأمر بالمعصية لأنه يصير بالأمر طاعة، فيبطل معنى المعصية ليكون بها الأمر، وليست الإرادة كذلك، ألا يرى أن كل فاعل مرید لفعله، ومحال أن يقال: أمر نفسه بفعله، ثبت أنها مختلفان، ولا قوة إلا بالله»^(٢).

ويبين التفتازاني أن إرادة القبيح من الله لا تستلزم القبح، فيقول: « والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر الفاسق إيمانه

(١) الرسائل السبعة في العقائد شرح الفقه الأكبر للماتريدي ص ٤.

(٢) الماتريدي، التوحيد ص ٣٩٣.

وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جداً^(١).

فالتفتازاني يفرق هنا بين أمرين، الخلق للقبيح والكسب له، فالخلق للقبيح لا يوصف بالقبح، بخلاف الكسب له فإنه يوصف به.

ويظهر لي أن السبب في عدم وصف خلق القبيح قبيح بخلاف الكسب، أنه عند الخلق للشيء يكون هذا الشيء عارياً عن أي وصف من الحسن والقبح، ووصف الحسن والقبح يأتي تبعاً للخلق بسبب الكسب، علاوة على أن الخلق يقوم بغير الخالق في حين الكسب يقوم بنفس الكاسب، والقبيح من قام به القبح لا من خلقه، وذلك متحقق بالكسب لا بالخلق

الشبهة الرابعة ونقدتها: قولهم: بأن الله تعالى أخبر بأنه لا يريد المعاصي^(٢)، وعندكم أنه يريد، فخالفتم خبر الله تعالى.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة بدليل من السمع، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأْتَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، يقول: «أخبر أنه يريد هداية قوم بأفعاله لهم بهديته، وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيقة حرجة»^(٣).

إن الله تعالى بين هنا، أنه أراد هداية أقوام، وإضلال آخرين، فدل ذلك على أن الله يريد لكل من الخير والشر، لا على ما زعمت المعتزلة.

وممن وافق الماتريدي على ردّ هذه الشبهة البارتقي، فيعرض هذه الشبهة، فيقول:

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٩٩.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظملاً للعباد﴾ [غافر: ٣١].

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧٦. / انظر: صبري، مصطفى، فوق البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكبتها، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١٠٥-١٠٨.

« تمسك المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ [غافر: ٣١]، فإنه نصٌ في نفي إرادة الظلم، وعندكم هو مریدٌ لكل ظلماً كان أو غيره، وبأن إرادة السّفه وما لا يرضى به والأمر بما لا يريدُ سّفهٌ في الشاهد فكذا في الغائب»^(١).

فالبابرتي يعرض هنا شبهتين اثنتين، وهما:

١ - شبهة من النص:

وهي: إن الله تعالى ذكر عند قوله: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ [غافر: ٣١] أنه لا يريد المعاصي وعند أهل السنة أنه مرید، فيكون ذلك خلاف ما نص عليه الله.

٢ - شبهة من المعقول:

وهي إن الله تعالى لا يرضى عن المعاصي، مع أنه مرید لها، وهذا سفه.

وبعد هذا العرض يقدم لنا نقده، بقوله: « معنى الآية: وما الله يريدُ أن يظلم عباده

فيعذبهم بغير ذنب، أو يزيد على قدر ما يستحقون من العذاب.

وعن المعقول أن إرادة السّفه وما لا يرضى به، حكمةٌ إذا تعلقت به حميدةٌ، وهي

تحقيق ما عَلِمَ على ما عَلِمَ، والأمر بما لا يريدُ ليتحقق به علمه، وهو واقعٌ، فإن إبراهيم

عليه السلام أُمِرَ بِذَبْحِ الْوَلَدِ بِدَلِيلٍ ﴿ يا أبت افعل ما تؤمر ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإرادة

الله تعالى أن لا يُوجَدَ ذَبْحٌ وَلَدِهِ، بل ذَبْحُ الْكَبِشِ»^(٢)

فالظلم الوارد في الآية الذي لا يريدُه الله، هو التعذيب بلا ذنب، أو التعذيب فوق

ما يستحقه العاصي من العذاب.

والأمر لا يكون سفهاً مع وجود الحكمة معه، بل يكون حكمة.

وفي إخراج المعاصي عن مشيئة الله حجر على الله، لكن الله لا حجر على مشيئته،

فعند قوله تعالى: ﴿ إن الله يفعل ما يشاء ﴾ [الحج: ١٨] يقول الماتريدي: « هذا على

(١) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ٨٨.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ٨٨-٨٩.

المعتزلة لأنهم يقولون: شاء أشياء، فلم يفعل، وهو يقول: يفعل ما يشاء»^(١)
 وفي إخراج المعاصي عن مشيئته تعالى كذلك خرق للإجماع، « وهو أن الأمة
 بأجمعهم يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، والمعتزلة يقولون: لم يشأ الله تعالى
 الكفر والمعاصي وقد كان، وهذا يخالف إجماع الأمة»^(٢)

ويؤكد الملا علي القاري على كلام الماتريدي السابق بأن الله مرید للشر والخير،
 فيقول: « [وهي] أي أفعال العباد [كلها] أي جميعها من خيرها وشرها وإن كانت
 مكاسب لهم [بمشيئته] أي بإرادته [وعلمه] أي بتعلق علمه»^(٣)

المطلب الخامس: نقد الإمام الماتريدي من قال بالوجوب على الله تعالى

ذهب الإمام الماتريدي وغيره من أهل السنة، إلى أنه لا يجب على الله تعالى شيء،
 فإنه سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل، وخالف المعتزلة وغيرهم
 الماتريدي ومن تبعه في هذه المسألة، فأوجبوا على الله أموراً، وأنه تعالى « لا يخل بما هو
 واجب عليه»^(٤).

وسأبحث هذه المسألة - بمشيئة الله تعالى - من خلال محورين، وهما:

المحور الأول: سأقوم بذكر الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة، وأتبعها بنقد الماتريدي لها.
 المحور الثاني: سأذكر بعضاً من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى، وأتبعها بنقد
 الماتريدي لها.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣٦٣.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٠٩-١١٠.

(٣) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ١١٩.

(٤) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١.

بيان المحور الأول:

اعتمد المعتزلة في هذه المسألة على عدد من الشبه، وكانت على النحو الآتي:

الشبهة الأولى:

لو أن الله تعالى فعل غير الذي يجب عليه، لأدى ذلك إلى السفه، « إذ غيره يحط رتبته ويسفهه »^(١)، ولكن الله منزّه عن السفه، فوجب عليه فعل أمور لا مخرج منها. نقده لها:

بعد ذكر الماتريدي لهذه الشبهة، ينقدها بقوله: « ولو كان لا يجوز له غير الذي فعل لكان بفعله منتفعاً، ويصير هو إليه محتاجاً ليحمد به ويشنى عليه، إذ من لا يستحق حمداً ولا مدحاً إلا بغيره فهو إليه محتاج في أن يحق له الثناء، وبه منتفع »^(٢).
فالماتريدي يعتبر أن القول بالوجوب على الله يلزم منه المحال، إذ في الوجوب انتفاع وحاجة لما وجب عليه، ولكن الله تعالى منزّه عنهما، لأنه يلزم منهما النقص في مرتبة الإلهوية، والنقص عليه محال.

الشبهة الثانية:

لو أن الله تعالى فعل غير الذي وجب عليه لكان ظالماً، « وعندهم أن جميع ما فعل مما عليه الفعل، ولو فعل غيره لكان يكون به جائراً »^(٣)، ولكن الله تعالى منزّه عن الظلم والجور، فوجب أن يفعل ما وجب عليه. نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ﴾ [البقرة: ٤٧]، يقول: « وعندهم أن جميع ما فعل مما عليه

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ١٦٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ١٦٦.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٩.

الفعل، ولو فعل غيره لكان يكون به جائراً، فإذا كان تركه لفعله جائراً ففعله حق عليه، ولا أحد يكون بفعل ما لا يجوز له الترك منعاً على أحد فثبت أن كان ثمّ منه معنى زائدٌ خصهم به»^(١)

إن الله تعالى أخبر بأنه منعم ومتفضل على عباده، فلو كان فعله واجباً عليه، لما كان له فضل ونعمةً فيما فعل، لأن من فعل الواجب الذي عليه لا يكون منعاً ولا متفضلاً، بل قائماً بواجبه، فلما أخبر الله، أنه منعم ومتفضل، عَلِمَ من ذلك، أن هذا الفعل ليس بواجب عليه.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ﴾ [الجمعة: ٤]، فيقول: « وفيه دلالة على كذب قول المعتزلة، لأن من قولهم: إن الله لا يؤتي أحداً بفضل، بل حق عليه أن يفعل ذلك، فإن كان هذا على الله فعله كان حقاً يقضيه ومن قضى حقاً فليس يوصف بالفضل، وقد وصف الله تعالى نفسه بالفضل، فثبت بهذا كذب قولهم، والله الموفق»^(٢).

في حين نجد أن البزدوي ينفي الوجوب على الله تعالى، بدليل آخر غير الذي ذكره الماتريدي، وذلك بأن ما يترتب على الوجوب أمر محال على الله، يجب تنزيه الله عنه، فيقول: « ولأن الوجوب مستحيل في حق الله تعالى فإن الوجوب أمر حُكْمِي وهو أنه إذا أتى به مَنْ وجب عليه، وما وجب عليه يُمدَح، ومتى ترك ذلك يعاقب عليه ويلام، وهذا مستحيل في حق الله تعالى، فلا يتصور القول بالوجوب»^(٣).

يستنتج مما سبق أنه يلزم من القول بالوجوب على الله تعالى، أن فاعله يثاب وتاركة يعاقب، ولكن ذلك محال على الله، فالله منزّه عن أن يصله ثواب أو عقوبة من

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ١٢٨.

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص ١٣١.

أحد، فلما انتفى لازم الوجوب انتفى القول به.

بيان المحور الثاني:

وأما الآن فسأعرض بعضاً من الأمور التي أوجبه المعتزلة على الله تعالى، وأتبعها

بنقد الماتريدي لها.

الأمر الأول: وجوب الصلاح والأصلح ذهب المعتزلة إلى « أن أفعاله^(١) كلها حسنة^(٢)، وأهل السنة من الأشاعرة والماتريدية أيضاً يقولون بأن أفعال الله كلها حسنة، لكن المعتزلة يستلزمون على ذلك وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، ويؤكد الماتريدي على ذلك، فيقول: « يقولون^(٣): إنَّ على الله تعالى أن يعطي لكل الأصلح في الدين في كل وقت وكل زمان^(٤)، وأهل السنة لا يستلزمون ذلك، فالخلاف ليس في قولهم أفعال الله كلها حسنة بل ما رتبوه عليه.

نقده له:

نقد الماتريدي هذا الأمر بدليلين اثنين، دليل من المعقول، ودليل من المنقول.

أولاً: دليل المعقول

إن المعتزلة اعتبرت عدم فعل الصلاح والأصلح، مناف للجود والكرم الإلهي، ومعلوم أن الله موصوف بهما، فوجب القول بالصلاح والأصلح.

فينقد الماتريدي هذا الكلام بدليل العقل، فيقول: « وكذلك يقال للمعتزلة حيث قالوا: إنه لا يفعل إلا ما هو أصلح لنا في الدين لأنه جوادٌ، فلو منع الأصلح والأخير لم يكن جواداً موصوفاً بالجود، وإنما قدَّرتم، على ما وافق طباعكم وأنفسكم، ولو عرفتم حقيقة الجود ما قلتُم ذا ولا خطر على بالكم شيءٌ من ذلك، وإنما على الله أن يختار لكل ما

(١) أي الله تعالى.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١.

(٣) أي المعتزلة.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٧٨.

علم منه أنه يختار ويُؤثر، لأنه لا يجوز أن يختار الولاية لمن علم منه أنه يختار عداوته، وكذلك لا يجوز أن يختار العداوة لمن علم منه أنه يختار ولايته، وليس على الله تعالى حفظ الأصلح لأحد في الدين بل عليه حفظ ما توجه الحكمة والربوبية»^(١) إن المعتزلة قالوا بذلك^(٢) لجهلهم بحقيقة الجود، فإن الجود أن يفعل صاحب الجود بما علم أنه يصدر عن قدم الجود إليه، فإن الله أعطى كل عبد ما علم منه أنه يختاره، وهذا هو منتهى الجود لا على ما زعمت المعتزلة.

وقد وافق التفتازاني وغيره من علماء الإسلام الإمام الماتريدي، على الاستدلال بالمعقول على نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، فقال: «لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، لوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد، ما هو الأصلح لعبيده، وألزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداء الواجب، فلا يستوجب شكراً، وأن تتناهى مقدوراته من اللطف، وأن تكون إمارة الأنبياء، والأولياء والمحسنين والكرماء، وتبعية الظلمة والغواية، وإبليس والذريات ومن علم منهم الارتداد، وتصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفار وعلى الأنبياء، وأن لا يبقى له في التفضل مجال، ولا تكون له خيرة في الأفضال»^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٦٠.

(٢) أي عدم فعل الصلاح والأصلح ينافي الجود.

(٣) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ج ٤ ص ٣٢٩ - ٣٣٠ / وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون (ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهوارى) الأزهر - القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨ - ١٩٧٨م دون ذكر رقم الطبعة، ص ٤٥ - ٤٦.

ثانياً: دليل المنقول

إن الإمام الماتريدي أكثر من الاستدلال بالمنقول على نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وكان على النحو الآتي:

١- يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له ﴾ [الرعد: ١١] الآية ترد على المعتزلة قوهم، لأنهم يقولون: إنه لا يريد إلا ما هو أصلح لهم في الدين، وقد أخبر أنه إذا أراد بهم سوءاً فلا مرد له، دل هذا أنه قد يريد بهم سوء إذا غيرواهم ما أنعم الله عليهم أراد أن يغير عليهم»^(١)

إن الله تعالى أخبر بأنه قد يريد سوء بقوم، ومن المعلوم بأن سوء ليس فيه صلاح ولا أصلح، فدل أن الله قد يريد ما ليس بأصلح للعباد.

ولقد وافق أبو المعين النسفي الإمام الماتريدي في استدلاله السابق، فقال النسفي: « الآيات التي ذكرناها في مسألتني الإرادة^(٢)، والهدي والإضلال^(٣)، إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفي بعضها الامتناع عما فيه الأصلح... فثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، ولا ما هو المصلحة، وأنه قد يفعل ما ليس بأصلح لهم»^(٤)

فإن أبا المعين النسفي، يصرح بأن بعض النصوص من آي القرآن الكريم، تصرح

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٦٢١.

(٢) يشير إلى الآيات التي أوردها تحت فصل (في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته) ومنها قوله تعالى: ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ [الأنعام: ١٢٥] وقوله تعالى ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [النحل: ٩] وقوله: ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ [الأنعام: ١٠٧] وغيرها/ انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٣-٦٨.

(٣) يشير إلى الآيات التي أوردها تحت فصل (في الهدى والإضلال) ومنها قوله تعالى: ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ [النحل: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [السجدة: ١٣] وغيرها/ انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٧٠.

(٤) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٧١ (بتصرف).

بأن الله قد يفعل ما ليس بأصلح لعباده، فدل ذلك على أن الصلاح والأصلح ليس بواجب.

٢- ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: ٨]، فهو على قول المعتزلة ليس بوهاب، لأن الوهاب هو المفضَّل الذي يهب، ويبدل ما ليس عليه، وهو على قولهم: عليه أن يعطي الخلق كل ما هو أصلح لهم في الدين، فالآية تكذبهم، وترد عليهم قولهم الوحش في الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(١).

إن الله تعالى قد وصف نفسه بنص القرآن بأنه الوهاب، ومعنى الوهاب الذي يبدل ما ليس بواجب عليه، فلو وجب عليه الصلاح والأصلح لما كان معنى للوصف بالوهاب.

٣- ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ﴾ [الأعراف: ١٢٦] دلالة على أنهم علموا أنهم إذا أفرغ عليهم الصبر صبروا، إذ لو لم يعلموا ذلك لم يكن لسؤالهم الصبر معنى، فهذا على المعتزلة في قولهم: إنه لا يفرغ ولا يُصَبَّرُ وإنه قد أعطاهم غاية ما يصلح في الدين، فدل سؤالهم ذلك على أنه لم يعطهم، وأن عنده مزيداً لو أعطى لهم ذلك كان»^(٢).

نستنتج أن هذه الآية تدلنا على عدم وجوب الصلاح والأصلح، لأنه لو وجب على الله ما هو صلاح وأصلح لما كان للدعاء معنى، وقد دلت الآية على أن الدعاء قد وقع منهم، فإن الدعاء طلب الخير من الدنيا والآخرة، وعندهم بأن الله تعالى قد أعطى كل عبد ما به التمام والكمال فلم يبق عنده من ذلك شيء.

٤- ويقول الماتريدي: « ثم يقال المروي عن الذي روي أنه سل سيفه على رسول

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٤٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٧٣.

الله فمنعه الله بقبض يده^(١)، أكان ذلك المنع أصلح له في الدين وأخير له أو الإطلاق؟ فإن قال: الإطلاق، فقد أقرّ بأن الله قد يفعل بعباده ما كان غيره أصلح لهم في الدين، وإن قال: المنع، فقد أقرّ أن المنع قد يكون أصلح، فكل عاص لم يمنع عنه لم يفعل به الأصلح، ولا قوة إلا بالله^(٢).

نستنتج بعد الاستعراض لهذه النصوص، أن القول بوجوب الصلاح والأصلح، مخالف للمشاهدة، ونصوص الكتاب والسنة، والمعقول، فبان بذلك خطأ المعتزلة فيما ذهبوا إليه، وأن المذهب الحق هو الذي ذهب إليه الماتريدي ومن تبعه.

الأمر الثاني: وجوب العوض على الله تعالى

إن المعتزلة صرحت بوجوب العوض على الله تعالى، في مقابل ما يحل بالإنسان من الآلام وشورٍ، قال القاضي عبد الجبار: «فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلّنا من غير اعتبار رضانا، إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه»^(٣).

نقده لإيجاب العوض:

إن وجوب العوض عند المعتزلة في مقابل الآلام، عام في جميع من تعرض لهذه

(١) رواه البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب غزوة ذات الرقاع، برقم (٤١٣٥)، ج ٥ ص ١٤٧ / ورواه مسلم - بنحوه - بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توكله على الله تعالى وعصمة الله تعالى له من الناس، برقم (٨٤٣)، ج ٤ ص ١٧٨٤ / ورواه البيهقي - بنحوه - بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - في كتاب السنن الكبرى، باب ما جاء في من الإمام على من رأى من الرجال ٠٠٠، برقم (١٣٢١٤)، ج ٦ ص ٣١٩

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٥٦.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩٤. وانظر: العمري، مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة (جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي)، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٢٣٦-٢٣٧.

الآلام، وشرط العوض أن يكون برضا من وقع عليه الألم، لكن الماتريدي أخرج فرداً من هذا العموم، لأن هذا الفرد ممن لا يتصور منهم صدور الرضا أو عدمه، فيكون بذلك قد انتفى شرط العوض عن هذا الفرد، فجاز أن توجد الآلام مع انتفاء العوض لانتفاء شرطه.

فعند تفسيره لقوله تعالى « ﴿ اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [غافر: ٧٩]، يقول: « ثم في الآية نقض قول المعتزلة لأنهم يقولون: ليس لله - تعالى - أن يؤلم طفلاً وأن يُحَرِّمَ نعمةً إلا بعوض يعوضها، ثم لا شك أن ما سخر من الأنعام والدواب للبشر ومكن لهم استعمالها والانتفاع بها أنواع المنافع أنها تتأذى، وتتألم بذلك، فيجب على قولهم ألا يكون لله تعالى أن يؤلم إلا بعوض ترضى به هذه الأشياء، إذ هكذا حكم كل مجعول بعوض أن يُشترط رضا أربابها في العوض، وإذا لم تكن هذه الأشياء من أهل الرضا يجوز ألا يجب التعويض»^(١).

نستخلص أن البهائم والدواب مثلاً، لا يمكن صدور الرضا عنها، فإذا امتنع الصدور وهو شرط في العوض، بطل العوض، وإذا بطل العوض في فرد واحد، جاز أن يبطل في الجميع، ودل أن هناك ما لا يمكن إعطاء العوض له، وفي ذلك بطلان مذهبهم في هذه المسألة.

ويوافق صاحب (المسامرة) الماتريدي على نفي وجوب العوض على الله - تعالى - ، فيقول: « إن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق»^(٢)

الأمر الثالث: وجوب الهداية على الله تعالى

أوجبت المعتزلة على الله تعالى إعطاء الهداية لكل عبد، فقالوا: « إنه يجب على الله

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ١٤٥.

تعالى أن يهديهم»^(١)

نقده له:

يبين الماتريدي أن هذه الهداية ليست بواجبة على الله تعالى، واستدل على ذلك بدليل من السمع، فقال: « فإنه قال: ﴿ بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ [الحجرات: ١٧] ولو كانت هدايتهم واجبة عليه لا يكون له عليهم منه ؛ لأنه مؤد ما عليه من الحق، ومن أدى حقاً عليه لآخر لا يكون له الامتنان على صاحب الحق»^(٢)

إن الله تعالى قد ذكر، أنه امتن على عباده بإعطائهم الهداية، فلو كانت الهداية واجبة عليه لما كان هنالك معنى للامتنان، فلما ذكر أنه ممتن ظهر أن الأمر بخلاف ما قالت المعتزلة.

المطلب السادس: نقد الإمام الماتريدي لمخالفين في التكليف بما لا يطاق

لقد اتفق جمهور الماتريدية والأشاعرة على أن التكليف بما لا يطاق لا يقع، وإنما النزاع بينهم في جوازه من الله تعالى^(٣).

فذهب الإمام الماتريدي وأصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز، وذهب الأشاعرة إلى جواز التكليف بما لا يطاق، حيث يقول التفتازاني: « لا يمتنع تكليف ما لا يطاق»^(٤)

والسبب في وقوع الخلاف بينهم في هذا المطلب، هو اختلاف أنظارهم لمفهوم التكليف، فعند الماتريدي مفهوم التكليف الإتيان بالمكلف به لا مجرد توجيه الخطاب،

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٥١.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٥١.

(٣) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤ ص ٢٩٩.

(٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤ ص ٢٩٦.

لذلك لا بد من الاستطاعة، فيبطل التكليف بالمحال مع اشتراط الاستطاعة.
وأما عند الأشعري فلم يشترط في التكليف الإتيان بالملكف به، بل يكفي به الإعلام
والابتلاء والاختبار^(١).

أولاً: أدلة الماتريدي

يوجه الماتريدي سؤالاً حول التكليف بما لا يطاق، فيقول: « فإن سُئِلنا عن
التكليف: أيكون في ما لا يطاق؟
فجوابنا: أنه في ما مُنعنا عنه فلا، وفي ما لم نُمنع، وَصَيَعْنَا ما أعطينا من القوة بشغلنا
بغيره فبلى^(٢)».

ونرى الماتريدي يؤكد على ما سبق في (التوحيد)، حيث يقول: « وأما الأصل أن
تكليف من مُنع عنه الطاقة فاسد في العقل، وأما من ضيَع القوة فهو أحق من أن يكلف
مثله، ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع^(٣)».

نستنتج من هذين النصين أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز، فالأمر الذي منعنا عنه
أي بأن سلبنا الاستطاعة عنه فالتكليف به محال لأن الاستطاعة شرط التكليف عندهم،
وأما الأمر الذي وجدت استطاعتنا عليه فالتكليف به جائز سواء ضيعنا هذه الاستطاعة
أم لم نضيعها.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ﴾ [آل

(١) انظر: أبو عذبة، الروضة البهية، ص ٨٣ / الصعدي، عبد الحافظ بن علي، المنهل السيل الدافع لما
نشأ من خلاف بين الأشعري والماتريدي من الإشكال، تحقيق الشيخ سيد كسروي حسن، بيروت
- لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ، ص ٩٨ / ابن كمال باشا، مسائل
الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدي، ص ٤٠.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٤١.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٥٢.

عمران: ١٠٢] يقول: « لكن لا يُحتمل أن يأمر الخلق بشيء ليس في وسعهم القيام به، ثم نسخ ذلك بما يستطيع »^(١).

فهذا الكلام من الماتريدي دليل صريح على أن الاستطاعة عنده شرط في التكليف، فإذا فقدت الاستطاعة فالتكليف محال، حيث اعتبر أن النص الذي يدل على جواز التكليف بما لا يطاق نص منسوخ بالاستطاعة.

ولقد ذكر الماتريدي بأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز عندهم؛ لأنهم يشترطون في التكليف الإتيان بالمكلف به لا مجرد توجيه الخطاب، وفي هذا يقول الغزنوي في (أصول الدين): « صانع العالم لا يكلف عباده ما ليس في وسعهم، لأن ما يقتضيه التكليف لا يتخفف مع العجز، لأن قضية كونه بحال لو أتى به يثاب عليه باعتبار كونه مطيعاً ولو تركه يعاقب باعتبار كونه عاصياً، وهذا لا يتحقق مع العجز »^(٢)

فلاحظ أنه اشترط الاستطاعة للتكليف، ونفى تحقق التكليف مع وجود العجز؛ وذلك لأن التكليف عنده فعل المكلف به.

ويوافق صاحب (إشارات المرام) الماتريدي فيما ذهب إليه، ويستدل على ما اختاره الشيخ الماتريدي في هذه المسألة، بأن تكليف ما لا يطاق خارج عن حكمة الله وفضله، فيقول: « والله لا يكلف العباد تكليف إيجاب كما هو المتبادر من الإطلاق ما لا يطبقون من الأفعال كجمع النقيضين، لأنه لا يليق بحكمته وفضله »^(٣)

ف عندهم أن تكليف ما لا يطاق هو خروج عن الحكمة والفضل معاً، فالحكيم من يكلف ما يطيقه المكلف، لأن التكليف له غاية ألا وهي الإتيان بالمكلف به، فإذا جاز التكليف مع جز مناهج غايته، فما الحكمة من وجوده، فهذا كمن يخلق للفناء فقط.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) الغزنوي، جمال الدين أحمد، أصول الدين، تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفيق الداوق، بيروت-

لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) البيضاوي، إشارات المرام، ص ٢١٤.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى جواز تكليف ما لا يطاق وذلك لأسباب ثلاثة، وهي:

السبب الأول: أن التكليف عند الأشاعرة لا يشترط فيه الإتيان بالمكلف به، بل يكفي فيه الإخبار، وإلى هذا السبب يشير حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله -، فيقول: « إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه، وذهب المعتزلة إلى إنكار ذلك، ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام، وله مصدر وهو المكلف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلماً، وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجهاد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً، والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط، وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام، فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً^(١) ».

نستخلص أن الإمام الغزالي ذكر أركان التكليف، وهي:

- ١ - حقيقة التكليف، وهو أنه كلام.
 - ٢ - مصدر التكليف، وهو المكلف وشرطه أن يكون متكلماً.
 - ٣ - مورد التكليف، وهو المكلف وشرطه الفهم للخطاب.
 - ٤ - متعلق التكليف، وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط.
- وبعد هذا التفصيل نلاحظ أن المكلف به إن كان مفهوماً جاز التكليف به، بغض النظر عن كونه يطاق أو لا يطاق، فهذا ليس بشرط في المكلف به.

السبب الثاني: إن الله تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، فلو كلف بما لا يطاق فذلك ليس بقبيح منه سبحانه وتعالى، وليس بواجب على الله أن يكلف بما يطاق. وفي هذا يقول صاحب (المواقف): « تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا

(١) الغزالي، الاقتصاد، ص ١٢٩ - ١٣٠.

آفأ^(١) من أنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه»^(٢)

والسبب في أن الله تعالى لا يقبح منه شيء أن معتقد أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان وليسا بعقليين، كما هو معلوم لمن نظر في كتب القوم.

السبب الثالث: أنه ورد بالنصوص الشرعية الاستعاذة من التكليف بما لا يطاق، فلو كان التكليف بما لا يطاق محالاً لما ساغ الاستعاذة منه، فدل وجود الاستعاذة على جواز ذلك، وسأذكر نصين اثنين يدلان على هذا السبب:

النص الأول: ما ذكره إمام الحرمين الجويني، حيث قال: «فإن قيل: قد شاع من مذهب شيخكم^(٣) تجويز تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتضونه منه، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة.

قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صورته، فمن صورته تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل»^(٤)
 «فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً^(٥)، هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: قال شيخنا^(٦) ذلك واقع شرعاً، فإن الله - تعالى - أمر أباهب أن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين نقيضين،

(١) يقصد ما قدمه في المقصد السادس والذي كان بعنوان «إن الله لا يفعل القبيح».

(٢) الأبيحي، الموافق، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٣) المراد هنا أبو الحسن الأشعري.

(٤) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج

آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ -

١٩٩٥ م، ص ٩٤.

(٥) أي تكليف ما لا يطاق.

(٦) المراد أبو الحسن الأشعري.

وقد نطقت آي من كتاب الله - تعالى - بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ [البقرة: ٢٨٦] فلو لم يكن ذلك ممكناً، لما ساغت الاستعاذة منه^(١).

فإن هذا النص يحمل في طياته كثير من الأمور، نستخلص منها:

- ١ - إن التكليف بما لا يطاق أمر قد شاع عن مذهب الأشاعرة.
- ٢ - إن التكليف بما لا يطاق صورته كثيرة، منها الجمع بين الضدين وغيره، وهو جائز غير مستحيل.

ولكننا نجد أن أبا دقيقة يخالف ما ذكره الجويني، حيث يذكر أن صورة الجمع بين الضدين والتي هي من صور التكليف بما لا يطاق، لا تجوز وادعى الإجماع على ذلك، حيث يقول: «اعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين، وقلب الحقائق، وإعدام القديم^(٢).

الثاني: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه^(٣).

الثالث: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة^(٤)، سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به، أو كان من جنس ما تتعلق به لكن من نوع لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فإنه ممكن فهو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة، لكن ليس من نوعه. أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع، والمشهور في النقل أنه لا

(١) الجويني، الإرشاد، ص ٩٤-٩٥.

(٢) يشير إلى المستحيل لذاته.

(٣) يشير إلى المستحيل لغيره.

(٤) يشير إلى المستحيل عادةً.

يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع.

وأما القسم الثاني فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه؛ لأنه ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به.

وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل، ودليله الاستقراء، فإننا تتبعنا التكاليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث. ^(١)

ولكنني أجد أن أبا دقيقة في كلامه هذا أقرب إلى الحق من كلام الجويني، لأن العقل يحيل الجمع بين الضدين والنقيضين، ولا يتصور ذلك.

٣- من أدلة جواز التكليف بما لا يطاق، دليل الوقوع، كما ذكر الجويني نقلاً عن الأشعري.

٤- جاء التكليف بما لا يطاق في نصوص من كتاب الله - تعالى.

المطلب السابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الأجل من المعتزلة

ستتعرف على هذا المطلب، من خلال أربعة محاور، وهي:

المحور الأول: بيان معنى الأجل، ومن ثم بيان وجه النزاع في هذه المسألة، بين

أهل السنة والمعتزلة.

المحور الثاني: سأقوم بذكر شبهتين اثنتين استند إليهما المعتزلة في هذه المسألة،

وأوردُ نقد الماتريدي لهما.

المحور الثالث: سأتحديث عن بعض الأدلة التي ساقها الماتريدي لهدم شبهة

الأجلين عند المعتزلة.

المحور الرابع: المحالات التي تلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين.



(١) أبو دقيقة، محمود، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق وتعليق فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥، ج ٢ ص ١٥٢ - ١٥٣.

بيان المحور الأول:

معنى الأجل عند المتكلمين

الأجل « عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه »^(١)، وبناءً على ذلك، فإن النزاع بين الماتريدي وغيره مع المعتزلة وقع على هذا المفهوم للأجل. ذهبت المعتزلة إلى أن المقتول « غير ميت بأجله، وله أجل آخر »^(٢) وذهب الإمام الماتريدي ومن تبعه، إلى أن المقتول ميت بأجله مهما كانت الأسباب، فإن « الميت بسائر الأسباب ميت بأجله »^(٣).

بيان المحور الثاني:

لقد استند المعتزلة في هذا المطلب على عدد من الشبه، سأورد منها شبهتين اثنتين، ثم أتبعهما بنقد الماتريدي لهما، وذلك على النحو الآتي:

الشبهة الأولى ونقدها:

استدل المعتزلة بالحديث النبوي الشريف « أن صلة الرحم تزيد العمر »^(٤) على

(١) التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت -

لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ج ١ ص ١١٢.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٠٥.

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧١ / وانظر: حسن، حبيب الله، توضيح المراد من كتاب الإقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي (القطب الثاني في الصفات)، دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة، (د.ت)، ص ٣٣٩.

(٤) رواه البخاري بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب البيوع، باب من أحب البسط في الرزق، برقم (٢٠٦٧)، ج ٣ ص ٧٣، وكذلك رواه - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في كتاب الأدب المفرد، باب صلة الرحم تزيد من العمر، برقم (٥٦)، ج ١ ص ٣٤، وكذلك رواه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب الأدب المفرد، باب صلة الرحم تزيد من العمر، برقم (٥٧)، ج ١ ص ٣٤ / ورواه مسلم - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، برقم (٢٥٥٧)،

وجود أجلين للإنسان، فللإنسان أجل معين، وعند صلته لرحمه يصبح له أجل آخر، فثبت بذلك وجود أجلين.

نقد الماتريدي هذا الفهم من المعتزلة لهذا الحديث، وبين بأن المقصود من الحديث أنه لما علم الله من عبده أنه يصل الرحم جعل مدة عمره أكثر مما لو علم أنه لا يصل الرحم، لا أنه يجعل أجله إلى وقت، فإذا وصل رحمه زاد على ذلك، ولا يجعل له أجلين فإذا وصل الرحم أماته في أبعد الأجلين؛ لأن هذا أمرٌ من يجهل العواقب، وأما من كان عالماً بالعواقب فلا^(١).

إن الله جعل عمر الإنسان بناءً على ما علم منه ما يكون، فإذا وصل الإنسان رحمه، كان ذلك في علم الله، فيجعل الله تعالى أجل الإنسان أكثر مما لو لم يصل رحمه، مع علمنا بأن العلم صفة انكشاف لا صفة تأثير.

وأما جعل أجلين للإنسان، أحدهما يكون بسبب صلة الرحم، والآخر يكون عند قطعها، وبعد ذلك يعطيه الله الأجل الذي يكون مناسباً لما فعل، فهذا محض الجهل بما يكون، يتنزه الله تعالى عن ذلك.

ج ٤ ص ١٩٨٢ / ورواه أبو داود - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في سننه، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، برقم (١٦٩٥)، ج ٢ ص ٦٠ / ورواه الحاكم - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في مستدركه، كتاب البر والصلة، برقم (٧٢٨١)، ج ٤ ص ١٧٧ / ورواه الطحاوي - بنحوه - بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - في كتاب شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قوله: لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر، برقم (٣٠٧٠) ج ٨ ص ٨٠

(١) انظر: الماتريدي: التأويلات، ج ١ ص ٦٢، ٩٣، ٢٠٦ / ج ٢ ص ٢٧٨.

الشبهة الثانية ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على سؤال يوجهه المعتزلة للمخالف لهم في هذه المسألة، حاصله « فلم يلام القاتل إذا قتل غيره بغير حق؟ »^(١).

إنَّ المقصود من هذا السؤال، إن كان للإنسان أجل واحد، ببلوغه يحصل الموت، فلماذا يعاقب القاتل عند القتل، فإن هذا المقتول قد مات بأجله، فسبب الموت هو انتهاء الأجل وليس فعل القاتل.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيجيب على هذا السؤال الذي طرحه المعتزلة، فيقول: « لأنه كتبَ أجلَ المقتول بقتلِ هو معصيةٌ بما علم الله أنه يقضي به »^(٢) فإن القاتل إنما يعاقب على القتل؛ لأن فعل القتل من القاتل معصية، فإن الله قد جعل هذا الفعل معصية، فهو يعاقب على هذه المعصية، لا أن القاتل يعاقب لأنه قتل المقتول قبل أجله.

ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي على هذه الإجابة عن هذا السؤال، فيقول: « والجواب أن وجوب القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبيه »^(٣).

فالعقوبة تكون ثابتة على القاتل، لأنه ارتكب أمراً منهيّاً عنه، وقد أجرى الله العادة على خلق الموت عقب هذه المعصية.

ويؤكد النسفي في (التمهيد) على هذا الأمر، فيقول: « ووجوب الضمان أو القصاص على القاتل تعبد، لارتكابه المنهي »^(٤)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٠٦.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٢٧٧.

(٤) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٢.

بيان المحور الثالث:

ذكر الماتريدي أدلةً من المعقول والمنقول، على بطلان مذهب الكعبي من المعتزلة فيما ذهب إليه في هذه المسألة، وكانت على النحو الآتي:

أولاً: الأدلة من المعقول

يحصّر الماتريدي الكعبي من المعتزلة في إجابات، على القول بأي منها يلزمه هدم مذهبه في هذه المسألة، فيقول الماتريدي: « ونقول له ^(١): الله علم أنه يقتل أولاً؟ فإن قال: يعلم، قيل: وقتله: يزيل حياته ويذهب عمره أولاً؟ فإن قال: لا، كذبه الوجود، وإن قال: نعم، قيل: كيف جعل انقضاء عمره وخروج روحه من جسده بغيره لو علم ذلك؟ وكيف كتب في اللوح إنه إن فعل كذا يكون كذا، وإن لم يفعل كذا يكون كذا؟ وهذا أمر من لا يعلم ما يكون، فأما من يعلم ما يكون فهو يكتب: يكون كذا، ولولا أنه يكون كان كذا، وكذا يكفر فلان ويستوجب مقت الله، ولولا أنه يكفر كان يؤمن ويستوجب محبة الله، فأما القول بـ (يكون ذا أو ذا) من غير القطع بما يكون إنما هو فعل الجهال بالعواقب ^(٢)»

إن الماتريدي سأل الخصم سؤالاً بتره به، وهو هل علم أن هذا العبد يقتل أو يموت؟ فالإجابة ستكون قطعاً بأن الله علم كيف تكون نهاية هذا العبد، ومن ثم سأل سؤالاً آخر وهو هل القتل ينهي حياته أو لا؟ فالجواب سيكون نعم القتل ينهي حياته، فإذا علم الله أن هذا العبد كيف تكون نهايته بالموت أو بالقتل، وعلم أن القتل يزيل الحياة، وهذا كله معلوم لله تعالى، فكيف جعل انتهاء الأجل بهذه النهاية تكون بغير الله، وإذا علم ما سيكون الأصل أن يكتب باللوح المحفوظ أنه يكون كذا فقط دون عبارة (أو) التي يفهم منها أن صاحبها جاهل بما سيكون.

(١) المقصود الكعبي من المعتزلة.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧١.

ثانياً: الأدلة من المنقول

وأما في (التأويلات) فإن الماتريدي قد أطنب في نقد قول الكعبي من المعتزلة بالأجلين، وكان على النحو الآتي:

أ- فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ولكل أمةٍ أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ [الأعراف: ٣٤] يقول: « ويَحْتَمَلُ أَنْ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجْلاً، لَا تَهْلِكُ قَبْلَ بُلُوغِ أَجْلِهَا، لَا تَسْتَأْخِرُ، وَلَا تَسْتَقْدِمُ، فَهَذَا يَرِدُ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ، لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ مِنْ قُتْلٍ إِنَّمَا هَلَكَ قَبْلَ بُلُوغِ أَجْلِهِ، وَيَجْعَلُونَ الْقَاتِلَ مِنْهُ مُسْتَقْدِماً لِأَجْلِ ذَلِكَ الْمَقْتُولِ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾^(١)»

إن الله جعل لكل أمة أجلاً، وهذا الأجل لا تقديم فيه ولا تأخير، فهو واحد، ولكن عند المعتزلة أن هذا الأجل قد يتقدم بفعل القاتل، وهذا خلاف ما نص عليه الله.

وسار البزدوي مع الماتريدي، على أن الآية السابقة دليل على المعتزلة لقولهم بالأجلين، فيقول: « قال الله تعالى: ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ [الأعراف: ٣٤] ولأن القتل سبب الموت كسائر الأسباب والميت بسائر الأسباب ميت بأجله، كذا هذا، وهذا لأن أجله منتهى عمره، وهذا منتهى عمره^(٢)»

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً ﴾ [الكهف: ٥٩]، يقول: « فيه دلالة نقض قول المعتزلة، لأنهم يجعلون المَهْلِكَ هَالِكاً قَبْلَ أَجْلِهِ، وَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ مَهْلِكَهُمْ مُوعِداً ﴿ فلا يتقدم، ولا يتأخر، طرفه عين^(٣)».

إن الله أخبر أن المَهْلِكَ يهلك إذا جاء مواعده، والمعتزلة تجعل المهلك هالكاً قبل

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٢٦، ٤٨٤.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧١.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٤٠.

موعده، وهذا خلاف قول الله تعالى.

ج- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً ﴾ [مريم: ١٥]، يقول: « وفي قوله تعالى ﴿ ويوم يموت ﴾ دلالة أن الموت والقتل سواء، وإن كانا في الحقيقة مختلفين، لأنه ذكر في القصة أن يحيى قُتِلَ، ثم ذكر الموت، فدل أنها واحد»^(١).

يستنتج أن الله أخبر أن يحيى عليه السلام سيموت، ولكن يحيى عليه السلام قتل، فدل ذلك أن الموت والقتل واحد وهو انتهاء الحياة عند انتهاء الأجل الذي أجله الله، فلو لم يكن الموت والقتل واحداً، لأخبر الله تعالى أنه سلام عليه يوم يقتل، وليس سلام عليه يوم يموت، إلا إذا اعتبرت المعتزلة أن الله جاهل بحال يحيى عليه السلام هل يموت أو يقتل؟

ويوافق التفتازاني الماتريدي، على أن الموت والقتل سواء، وللعبد أجل واحد، سواء وصل العبد إلى هذا الأجل بالموت أو بالقتل، فيقول: « [والأجل واحد] لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت»^(٢)

بيان المحور الرابع:

بعض المحالات التي تلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين

أ- تعجيز الله تعالى

إن الكعبي من المعتزلة لزمه إثبات العجز لله تعالى، لقوله بالأجلين، فبين الماتريدي كيفية إلزامه بذلك، فيقول: « ثم سأل^(٣) عن خصمه سؤالاً بتره، وإنما هو -

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٦١.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٠٩.

(٣) أي الكعبي من المعتزلة.

والله أعلم - أن المعتزلة تزعم أن الله تعالى يجعل لعمر الرجل مدة بها ينقضي، وإبقاؤه إلى تلك المدة فعله، وهو يريد أن يفعل ذلك، وقد كان قدّر له في تلك المدة أرزاقاً، ثم أثبتت لعبد من عبيد الله قوة يمنع بها ذلك الرجل عن استيفاء مدته التي جعلها الله له، ويمنع ربّ العالمين عن إنجاز ما وعده، ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته في جسده وهو يريد ذلك، فيكون من فعله بما يقتل به عدوه منعاً منه ربه، فيكون في ذلك خُلف الوعد، وقهراً ومنعاً عن فعله، وكل ذلك يكون بما أقدره هو عليه» (١)

نعلم أن الله قدر أجلاً لهذا العبد، وقدر له أرزاقاً خلال هذا الأجل، وأراد الله لهذا العبد أن يصل إلى ذلك الأجل وينال ذلك الرزق، وهذا الوصول فعل الله وإرادته، فلما جاء القاتل وقتل هذا العبد، فقد حرمه من وصوله إلى أجله الذي أجله الله له، وحرّمه كذلك من رزقه الذي قدره الله تعالى له، وفي ذلك نفاذ فعل القاتل وإرادته، وعدم نفاذ فعل الله وإرادته، وأي معنى للتعجيز أولى من هذا المعنى.

ويوافق اللامشي الإمام الماتريدي، على أنه يلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين تعجيز الله - تعالى -، فيقول: «ولأن من قال بأن الله تعالى جعل له أجلاً آخر مع علمه أنه لا يعيش إلى ذلك الزمان أو قال بأنه جعل أجله أحد الزمانين فقد نسب الله تعالى إلى الجهل بعواقب الأمور أو جعل فعل القاتل إعجاز الله تعالى عن إبقاء المقتول إلى انقضاء مدة جعلها الله تعالى أجلاً له، وكلاهما كفر» (٢)

ب- إثبات اسم الإحياء والإماتة للعبد

ويلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين، إثبات اسم الإحياء والإماتة للعبد، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وهو الذي يحيى ويميت ﴾ [غافر: ٦٨] يقول: «وعلى قول المعتزلة يجوز

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧٠.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٠٥.

أن يسمى كلُّ عبدٍ محيياً ميمتاً لقولهم: إن القتل ليس بميت بأجله، بل يميته القاتل»^(١) ولكننا نعلم أنه لا يجوز أن يقال للعبد أنه ميت محي لأن هذه من أوصاف الله، التي لا يشاركه فيها أحد.

ج- بطلان امتداح الله نفسه بأنه خالق كل شيء

لقد مدح الله نفسه بأنه خالق كل الأشياء ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] ومن الأشياء موت القتل فإن مات القتل لا بأجله الذي أجله الله له بل بفعل القاتل فيبطل امتداحه بأنه خالق كل الأشياء^(٢)

المطلب الثامن: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الرزق

سأبحث هذا المطلب من خلال محورين، وهما:

المحور الأول:

ذكر مذاهب الخصوم.

إنَّ الخلاف في هذا المطلب، وقع بين أهل السنة من أشاعرة وماتريديّة ومن تبعهم وبين المعتزلة، فأهل السنة ذهبوا إلى أن الحرام رزق، وذهبت المعتزلة إلى أن الحرام ليس برزق، وهذا الخلاف مبنيٌّ على الخلاف في تحديد معنى الرزق.

فإن البابري يقول: «والرزق عندنا عبارة عن الغذاء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] حلالاً كان ذلك أو حراماً، وكل يستوفي في مدة حياته ما قدر له، قال عليه السلام: (إن روح القدس نفث في رُوعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب).»^(٣)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٣٥٧.

(٢) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ١٩٩.

(٣) رواه البغوي بسنده عن عبد الله بن مسعود-رضي الله عنه- في كتاب شرح السنة، باب التوكل على

فعلی هذا لا يمكن أن يأكل أحد رزق غيره أي غذاءه، ولا أن يأكل غيره رزقه، وعند المعتزلة أنه عبارة عن المُلْك، وقد جاء به قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٢٣]، فلا يكون الحرام رزقاً، لأنه غير مُلْك، ويأكل غيره رزقه أي ملكه، وهو يأكل رزق غيره^(١) والسبب في نزاعهم هذا، هو نظرهم إلى الرزق، على ماذا يطلق؟ فعند أهل السنة يطلق الرزق على ما ينتفع به، لذلك لا يتصور على هذا المعنى للرزق، أن يأكل أحد رزق أحد، أو أن يأخذ أحد رزق غيره.

وأما عند المعتزلة فإن الرزق يُطلق على ما يُملك، وعلى هذا المفهوم للرزق، فإنه يتصور أن يأكل أحد رزق أحد، وأن يملك أحد رزق غيره.

المحور الثاني:

إيراد نقد الماتريدي للمخالف

إن المعتزلة - كما أشرت سابقاً في المحور الأول - يلزمهم بناءً على قولهم إن الحرام ليس برزق، أن من يأكل طول عمره الحرام لم يكن مرزوقاً، فينقد الماتريدي هذا الأمر، فيقول: «بل الوجه في ذلك أن الله تعالى إذ ضمن الرزق بقوله: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] كان ذلك يُملِّك بِمُلْكِهِ أو بما يطعمه:

فإما أن يكون لأحد قدرة في منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذي ضمن حتى يلحقه الخلف في الوعد والعجز عن وفاء شيء ضمنه، فيكون الله في فعله تحت قدرة غيره، وبغيره يقدر على إنجاز الوعد ووفاء العهد وهذا أمر عظيم.»^(٢)

الله عز وجل، برقم (٤١١٣)، ج ١٤ ص ٣٠٥ / ورواه البزار - بنحوه - بسنده عن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - في مسنده، برقم (٢٩١٤)، ج ص ٣١٤ / ورواه ابن أبي شيبة - بنحوه - بسنده عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في مصنفه، باب ما ذكر عن نبينا صلى الله عليه وسلم - في الزهد، برقم (٣٥٤٧٣)، ج ١٣ ص ٢٢٧.

(١) البابري، شرح وصية الإمام، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧٣.

ينقد الماتريدي قول المعتزلة: بأن أكل الحرام طول عمره ليس بمرزوق، ولكن هذا الكلام يناقض قول الله تعالى: ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ [هود: ٦]، فإن الله تعالى قد ضمن الرزق لعباده بصريح آي القرآن الكريم، فيلزم على ذلك، أن هناك من منع الله تعالى من الوفاء بوعدده، ويلزمهم كذلك إلحاق العجز بالله تعالى، وأن لبعض العباد قدرة تحول دون وفاء الله بها وعد، وأي وصف بالنقص والمحال قد بقي بعد ذلك لم يُوصف به الله تعالى.

ونجد أن أبا المعين النسفي قد وافق الماتريدي على أن قول الله تعالى: ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ [هود: ٦]، يُفهم منه بأن الرزق يطلق على ما يحصل به الغذاء، فيقول: « والدواب لا ملك لها بالأسباب المشروعة، فكان المراد منه ما يحصل لها به الاغتذاء »^(١).

وبما أن الرزق هو ما يحصل به الاغتذاء، دل ذلك على أن الحرام رزق، ومن أكل طول عمره الحرام، هو في الحقيقة أكله برزق الله له، لأن الدواب مرزوقة بنص الآية، مع جزمنا بأن الدواب لا يتصور منها ملك، فدل ذلك على أن الزرق ما يكون به الغذاء.

وجرى التفتازاني مع أبي المعين النسفي في هذا الفهم لهذه الآية، فقال: « [والحرام رزق] لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً... وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً »^(٢).

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ص ٢٧٩.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٠٩.

«وأي قول أقبح من قول من يقول: إنه خرج من الدنيا ولم يأكل رزق الله تعالى»^(١).
وربما يرد سؤال على المخالف للمعتزلة في هذه المسألة، وهو بما أن الحرام رزق،
فلماذا يعاقب السارق، فإنه قد أخذ رزقه؟

يجيب صاحب (بحر الكلام) على هذا السؤال، فيقول: «الحرام رزق الله تعالى،
ولكن العبد يستحق العقوبة على فعل نفسه»^(٢)

فلاحظ أن أكل الحرام يعاقب، مع أنه أكل رزقه، لكنه لما حصل رزقه بصورة
جعلها الشارع معصية عوقب على هذه الصورة التي هي من فعل نفسه، ولم يعاقب على
الرزق، فسبب العقوبة فعل ما رتب عليه الشارع الحكيم عقوبة وليس سببه أكل رزقه.

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٠٦

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص ٧٣.

الفصل الثالث

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في النبوات

ويحتوي على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أصل النبوة من نحو البراهمة

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه

وسلم

من نحو اليهود والنصارى

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أصل النبوة من نحو البراهمة^(١)

يبين الإمام الماتريدي أن إنكار النبوة يرجع إلى بعض الأسباب فيقول:
« تكلم الناس في الرسالة، فأثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر، وأنكرها
من جهل صانعه، ومن أقرّ به ممن جهل أمره ونهيه، ومن أقرّ بذلك ممن زعم أن في العقل
الغنى عن الرسالة، مع ما أمكن مقابلة آيات من ادّعى الرسالة بصنع الكهنة والسحرة
والمشعبذة.

وبعد، فإنه يحتمل ظهور عجز من حضرهم بما لم يكن لهم في ذلك النوع تكلف
واجتهاد، ولم يكونوا امتحنوا قوَى الجميع^(٢) »
نستنتج من هذا أن الإمام الماتريدي يُرجع إنكار النبوة ممن أنكروها إلى خمسة أسباب،
وهي:

- (أ) إنكار الصانع.
- (ب) من أقر بالصانع وأنكر الأمر والنهي.
- (ج) من زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة.
- (د) اختلاط آيات مدعي الرسالة مع أعمال السحرة.
- (هـ) إن مدعي الرسالة لم يمتحن قوَى الخلق جميعاً في تحديدهم بأن يأتوا بمثل ما أتى به
فلعل من حضرُوا مدعي الرسالة لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله في حين أن غيرهم يستطيع،

(١) هم قوم مخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً، ويتسبون إلى رجل منهم يقال له « برهام » من
الهند، وتفرقوا أصنافاً: فمنهم أصحاب البدّة - ومعناها عندهم - شخص في العالم لا يولد ولا
ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، ومنهم أصحاب الفكرة وهم على علم بالفلك
والنجوم، ومنهم أصحاب التناسخ / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٥.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٤٧.

ولا وقفوا على طبائع العالم التي يستعان بها في الأفعال.

هذه هي الأسباب التي لأجلها أنكرت النبوة أصلاً عند من أنكروها، وكان نقد الماتريدي لها على النحو الآتي :

نقد السبب الأول:

وهو إنكار الصانع ؛ لأن من أنكر الصانع لا يمكن أن يقر برسول هذا الصانع، فينقد الإمام الماتريدي هذا السبب، فيقول: « فنناظر من أنكر الصانع في إثباته^(١)... إذ هم^(٢) قوم نشئوا بين قوم عرفوا أحوالهم، وقد كانوا أدركوا منتهى وسعهم، فلما جاءوا بالآيات التي قهرت عقولهم - مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها - لم يهتم العلم بصدقه فيما أخبر من مرسله، وأن تلك الآيات مما أنشأها من أرسله لتكون رسالته من عليم حكيم قادر على إنشاء الأدلة على إثباته، ليعلموه بها، وإن لم يشهدوه، ولا قوة إلا بالله^(٣)»

نلاحظ أن الماتريدي ينقد من أنكر الرسالة بسبب إنكاره للصانع، فهذا الصنف من الخلق، لا بد من ثبوت الصانع عندهم أولاً، فإذا ثبت الصانع عندهم، انحل الإشكال، ولقد استدل الماتريدي على إثبات الصانع، وإثبات الرسالة، بالآيات التي جاء بها الرسل، فإن هذه الآيات تدل على أن هناك صناعاتاً حكيماً قد أجزاها على أيدي الرسل، لأنها تخرج عن طور البشر وقدرتهم، وتدل هذه الآيات كذلك على أن الذين ظهرت على أيديهم هم رسل.

ونجد أن أبا المعين النسفي يسير خلف الماتريدي في نقد هذا السبب، فيقول: « فأما من أنكر الصانع فلا شك أنه منكر للرسالة إذ القول بالرسول ولا مرسل محال إلا

(١) نقد الماتريدي في الفصل الثاني من المبحث الأول في هذه الدراسة من أنكر الصانع.

(٢) أي الرسل - عليهم الصلاة والسلام -.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٤٧.

أن الكلام معهم يقع في إثبات الصانع»^(١)

نقد السبب الثاني:

من أقر بالصانع، ولكنه أنكر الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والرسول لا يأتون إلا بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فإذا أنكر هذه الأمور فإنه سينكر من يأتي ويقول بهذه الأمور.

وجه الماتريدي نقده لمن قال بهذا السبب، فقال: « فإنه قد حسن في العقول الصدق والعدل، وقبح فيها الجور والكذب، فجعل الفريق الأول عظيماً في القلوب كريماً، والثاني حقيراً مهيناً، فتصير العقول آمرة بكسب ما يُعلى شرف من رُزق منها، وناهية عما فيه هوانٌ صاحبها؛ فيجب الأمر والنهي بضرورة العقل ثم الثواب، لتتم الكرامة لمن اختار سبلها والقيام بوفائها والعقاب لمن أثر هواه على إشارة العقل.

وفيما ذكرنا لزوم القول بالرسول ليدلوهم على معالم العدل والصدق ومنار ضدهما»^(٢)

إن الماتريدي يستدل على الأمر والنهي بضرورة العقل، فإن العقل يحكم بحسن الصدق مثلاً، وحسن من يصدق، لذلك يأمر العقل به، وينهى عن ضده، لما فيه من القبح، فثبت أن العقل يأمر وينهى ضرورة، وذلك دليل على ثبوت الأمر والنهي، ولتتم تمام الأمر والنهي لا بد من ترتب الثواب والعقاب عليهما.

ويؤكد أبو المعين النسفي على كلام الماتريدي السابق، أن العقل لا يأبى الأمر والنهي، بل يدل عليهما، فيقول: « إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في مملكته ليس مما تأباه العقول ولا مما تدفعه الدلائل، إذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ماله من الملك فيه، والله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم، وشخص من أشخاص بني آدم ملك التخليق، إذ هو الموجد له عن العدم والمخترع لا عن أصل، فكان

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٥.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٤٩.

له أن يتصرف في كل من ذلك بأي وجه شاء من وجوه التصرف منعاً كان أو إطلاقاً، حظراً كان أو إيجاباً، ثم يعلمهم ذلك بأي طريق شاء، إن شاء بتخليقه العلم بذلك التكليف، وإن شاء بإرسال رسول يوحي إليه ذلك ويأمره بالتبليغ إلى العقلاء المميزين من عباده كان ذلك الرسول من جنس المرسل إليهم أو من خلاف جنسهم»^(١)

إن أبا المعين النسفي يستدل على الأمر والنهي، بأن كل جزء من أجزاء هذا العالم هو مُلك لله، وليس معنى المُلْك إلا أنه يجوز للمالك أن يتصرف في مُلكه كيف يشاء، بأن يأمر بهذا وينهى عن هذا، ويوجب هذا ويمنع هذا، فهذا الذي تعطيه إياه ولاية الملك على الأشياء.

ويوضح لنا أبو المعين النسفي، السبب الذي من أجله أنكروا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، فيقول: «وأما ما زعموا أن ورود التكليف منه سفه لما فيه من أمر بما لا منفعة فيه للأمر ونهي عما لا يضره في وجوده للناهي وهذا سفه.

قيل لهم: لم قلتم إن هذا سفه؟

فإن قالوا: هذا في الشاهد سفه فكذا يكون في الغائب سفهاً.

قيل: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفهاً أكان في الغائب سفهاً؟ وكذا ما كان

من فاعل سفهاً أكان من غيره سفهاً؟

فإن قالوا: لا ناقضوا وأبطلوا دليلهم.

وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل. «^(٢)

فإن غاية ما يستدلون به على إنكارهم للأمر والنهي، بأن ذلك يستلزم السفه؛ لأن

الأمر بما لا منفعة فيه للأمر، والنهي عما لا مضرة فيه للناهي سفه، ولكن حكمهم على هذا بالسفه أخذوه من الشاهد، ومن المعلوم أن قياس الغائب على الشاهد باطل.

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٧-٨.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٨.

السبب الثالث:

من أنكر الرسالة زعماً منه أن في العقل الغنى عن الرسالة، ينقد الماتريدي هذا السبب فيقول: « وأثبت لهم من الأرض بما أنزل من ماء السماء أغذية لهم وأدوية، ثم أثبت منها الأدوية والسموم القاتلة، وقبح في عقولهم الامتحان بأنفسهم ليعرفوا المؤذي من المغذي، لما لعل فيه عطب الممتحن، وليس في العقول سبيل تعرّف ذلك، لزم القول بمن يطلعه الله على كل جوهر منها لتحيى بما يأكلون أبدانهم ويقىموا به دينهم»^(١)

نستتج أن الماتريدي يستدل بالمؤذي والمغذي، مما نبنت من الأرض، على ضرورة إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فإن في هذا العالم من الأطعمة والنباتات ما هو مغذٍ وما هو سام مؤذٍ، ولا يمكن معرفة ذلك بأنفسهم لأن في ذلك هلاكهم، وليس للعقل في ذلك كبير مكان، فكان مما لا ريب فيه أن يكون هناك من يدل الخلق على ذلك، أي أن الذي يدل الخلق لا بد أن يكون مصدر علمه من خارج العالم، لأنهم استتوا جميعاً في جهلهم بهذا الأمر.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق في موطن آخر، مبينا قصر العقول عن الإحاطة بكل الأشياء، فيقول: « ثم في الابتداء ليس في العقول سبيل تعرّف الوجوه التي تُنبت من الزراعة وما فيها التدبير، ثم بعد التمام والعلم بجوهره لا بد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء، على اختلاف ما يجعل لصلاح ذلك.

ثم جعل في الطعام أنواع الأذى مما يُدفع إليه المنتفع إذا لم يحفظ حدّه ؛ لأنه إنما يُتعلم ممن يعلم حدّ ذلك ثم دواءه إن ضرّه بالقدر الذي به يدفع ضرره، ثم علوم الطب مع تفاوت الطبائع واستعمال السموم القاتلة، ليعرفوا قدر النافع مما يقوم به البدن. ثم في أنواع الحرف التي بها قوام سترهم وكَنّهم، والوقاية لهم من الحر والبرد، ثم فيما خلقت لهم من الدواب الصعبة مما ليس يعلم المتأمل فيها أنها لأي منفعة خلقت، ولا

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٥٠.

أنها لمنافعه خلقت أولاً، ولا كيف يروّضها، إذ طبع كل منها النفار عما هي له، حتى تنقاد وتخضع، ثم في أنواع التجارات التي لا يقوم لهم دين ولا دنيا إلا بها»^(١)

ويوافق اللامشي الماتريدي على حاجة الناس إلى الرسل، وأن العقول لا تستقل بمعرفة كل الأشياء، فيقول: «فلو لم يشرع الباري جل جلاله شرعاً على لسان نبي ولم يضع أسباباً ليكون المختص بمباشرتها مختصاً بما تعلق بها من الأحكام لتسارع كل إلى ما يميل إليه طبعه ويتعلق به بقاءه فيؤدي إلى التقاتل والتفاني، وهو خارج عن الحكمة لما فيه من تخليق الخلق للفناء، وتخليق الخلق للفناء مما ليس له عاقبة حميدة»^(٢).

فإن إرسال الرسل دليل على الحكمة، فعدم الرسل يؤدي إلى التقاتل المؤدي إلى الفناء.

ويستدل الماتريدي بدليل من النقل، على ضرورة إرسال الرسل، وأن العقل لا يستقل وحده بكل المعارف، بل إن هناك بعض القضايا يقف العقل أمامها عاجزاً حائراً، فيقول: «كقوله ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ [الصفافات: ٦٥] فضرب مثل الحسن بالملائكة، وذلك لمعرفةهم بقبح الشياطين وحسن الملائكة، وذلك إنما عرفوا بالخبر لأنهم لم يعاينوا ملكاً عرفوا حسنه بالمعاينة، ولا شاهدوا شيطاناً، عرفوا قبحه بالمشاهدة، ولكنهم عرفوا ذلك بالخبر، ففيه إثبات النبوة لأنهم ما عرفوا ذلك إلا به»^(٣).
فإن الله قد شبه أموراً بأمور، ولكن المشبه به لم يُشاهد من قبل أحد، ولم يُعرف لأحد، وليس للعقل في معرفته سبيل، فكان ذلك دليلاً على عجز العقل عن الاستقلال بالمعرفة، والحاجة إلى الرسل.

يؤكد أبو المعين النسفي مع الماتريدي على عدم استغناء العقل عن الرسل عليهم

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٨٧.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٢٤.

الصلاة والسلام، فيقول: « إن أوفر الخليقة عقلاً وأذكاهم فهماً وأصفاهم قريحة يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هاد يهديه ومرشد يرشده لاستيلاء النقص البشري على جبلته وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة من مصالحه، ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليقة إلى زماننا هذا باستشارة بعضهم بعضاً واختلاف البعض إلى البعض ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة بل ليستفيد منه بذلك علماء، لا ينكر هذا إلا معاند مكابر، وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام، وأن لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح دارهم، والله الموفق »^(١)

فالملاحظ أن أذكي الخلق، وأكثرهم فهماً، وأوفرهم عقلاً، يحتاج إلى غيره في الوصول إلى مصالحه، وما به النفع له ودرء المفسدة عنه، فدل ذلك على الحاجة إلى الرسل وعدم الاكتفاء بالعقل.

السبب الرابع:

إن اختلاط آيات مدعي الرسالة مع أعمال السحرة والكهنة والمشعبذة، ينتج عنه أننا لا نستطيع أن نميز بين مدعي الرسالة والسحرة والكهنة، فإذا انتفى التمييز بطل الكل، ولقد نقد الماتريدي هذا السبب، بقوله: « فإن لكل من ذلك علامة تُعلم، وآية تُظهر ماهيته، مع ما كانت المعارضة فاسدة، لأنه لا يخلو من أن يكون يصدق أحداً في الخبر، فيكون ذلك السؤال عليه، أو لا يقر بشيء البتة، وفي ذلك سقوط خبره هذا عن نفسه »^(٢)

إن الماتريدي ينقد هذا السبب، ويرد على صاحبه، بوجهين اثنين:

أحدهما: أن دعواه أن لا تمييز بين ما ذكر، باطل، فإن لكل واحد مما ذكر علامة تميزه عن غيره، يعرفها كل ذي عقل.

ثانيهما: إن هذه المعارضة من ذاك الخصم باطلة، ووجه بطلانها، أن هذا الخصم إما أن

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٢٠.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٥٤.

يصدق أحداً في خبره فترتد دعواه عليه، وهو ما الذي جعلك تميز صدق هذا الخبر عن ذلك الخبر، فإن ذكر مميزاً بطل قوله بعدم وجود التمييز بين ما ذكر، وإن لم يذكر فقد اعترض علينا بما هو فيه وهذا تناقض، وإما أن لا يصدق أحداً في خبره وفي ذلك سقوط خبره.

في حين نجد أن أبا المعين النسفي يوافق الماتريدي، في أن ادعاء الخصم أن لا تمايز بين ما ذكر دعوى باطلة، فيقول: « وما تعلق به الفرق الآخر من امتناع التفرقة بين النبي والمتنبي... موجب عجز الباري جل وعلا عن التفرقة بين الصادق والكاذب وقد ثبت بالدلائل الواضحة أن صانع العالم جل وعلا كامل القدرة يستحيل عليه العجز فكان قادراً على ذلك ضرورة كمال القدرة ونفاذ مشيئته. »^(١)

إن النسفي يبين وجه بطلان هذا الادعاء من الخصم؛ بأنه يلزم على هذا الادعاء إثبات العجز لله، ولكن الله منزّه عن العجز، وعن سمات المحدثات، فبان بطلان ما ذكر. السبب الخامس:

إن مدعي الرسالة لم يمتحن قوى الخلق جميعاً في تحديهم بأن يأتوا بمثل ما أوتوا به، فلعل من حضر مدعي الرسالة لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله، في حين أن غيرهم يستطيع، ولا وقفوا على طبائع العالم الذي يستعان بها في الأفعال.

ينقد الماتريدي هذا السبب، فيقول: « أبلغت أنت الذي ذكرت لتعلم أنت: الذي قلته طعن^(٢) أو تمويه؟ فمهما قال من شيء فهو له جوابٌ في الأول^(٣) »

إن الماتريدي ينقد هذا السبب، بأن صاحب الدعوى السابقة، يقال له: هل وقفت

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ١١ (بتصرف).

(٢) أي في الأنبياء.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٥٧.

أيها المعترض على قدرات كل البشر، أم وقفت على طبائع كل العالم حتى يصح لك ما تقول؟ فالجواب منه قطعاً سيكون لا، فجوابه دليل بطلان اعتراضه.

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نحو اليهود والنصارى.

يوجه الماتريدي نقده لمن ينكر نبوة بعض الرسل، كإنكار أهل الكتاب نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: « أن نسألهم عن المعنى الذي أقروا به أو أقر به سلفهم، فإن أشاروا إلى معنى على تحقيق ذلك أنه من المعاني التي توجب النبوة، ألزمنهم في نبوة محمد - صلى الله عليه - ذلك المعنى بعينه، وإن كانت الآيات مختلفة بأنفسها، فإن المعنى الذي صارت به الآية آية غير مختلف، وإن تعلقوا بظواهر الآيات لن يجدوا لأحد مثل الذي لمحمد عليه السلام في الأعجوبة والرفعة، أو يخرجان^(١) على أمر واحد^(٢) نستنتج من ذلك أن الماتريدي ألزمهم الحجة، عن طريق توجيه سؤال لهم، وهو: ما المعنى الذي من أجله أقررتم برسالة رسول من الرسل؟، فإن ذكروا معنى من المعاني، لزمهم هذا المعنى في رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإن تعلقوا بأن هذا الرسول الذي صدقوا به له من الآيات والمعجزات الشيء الكثير، فإن لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات أعظم وأظهر من تلك الآيات، أو أن آيات رسولهم الذي صدقوه وآيات رسولنا تخرجان على أمر واحد من الأعجوبة والرفعة والدلالة على صدق من أتى بها.

لقد نقد الماتريدي من أنكر نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك بذكر الأدلة على إثباتها، لذلك سأحدث عن كيفية إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عند الماتريدي.

(١) المقصود: معجزة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومعجزة النبي الآخر الذي صدقوا به.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

بين الماتريدي - رحمه الله - أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بأمر
عدة منها:

أ- إن نبوته ثبتت بأخلاقه وسيرته وخلقته صلى الله عليه وسلم
فإن الناظر في ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقاً وخلُقاً، لا يتوقف لحظة
إلا ويحكم أن هذه الذات لا تكون إلا لنبي مرسل، فيقول الماتريدي: « أنه نُظِرَ إلى وجهه
وإلى البدر فكان هو أحسن منه، وأنه كان أطيب ريحاً من المسك، وألين من الحرير، وكان
يؤخذ بعرقه فينتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يُعرف أحد يوصف بمثله
حسناً وجمالاً ويدل على ذلك انه لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة ولا
يعرف منه فحش، ولا يتصر لنفسه، وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله:
﴿ فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ﴾ [فاطر: ٨] وفي التحزن بما فيه هلاك الخلق كما
وصفه الله وعصمه بقوله: ﴿ ولا تحزن عليهم ﴾ [النحل: ١٢٧] وكان بالكرم بحيث
عوتب به فقال: ﴿ ولا تبسطها كل البسط ﴾ [الإسراء: ٢٩] وما اجتمعت آراؤهم على
إطفاء نوره وطمس أثره، فما ازداد إلا ظهوراً ولا قوة إلا بالله^(١) »^(٢)

نلاحظ أن الماتريدي استدل بما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من كمال
الخلق والخلق، على إثبات نبوته ؛ لأن هذه الكمالات لا تجتمع لأحد من الخلق إلا
وفضل النبوة من الله يجلله.

ب- إن نبوته ثبتت بالآيات الحسية

(١) انظر هذه الصفات فيما أخرجه البخاري (٣٥٤٧) ومسلم (٢٣٣٠) من حديث أنس، والنسائي
(٥٢٣٢) من حديث البراء، وأحمد في المسند ج ١ ص ١٥١، والترمذي (٣٦٣٧)(٣٦٣٨)
وغيرهم.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٧٦-٢٧٨. (بتصرف) / وانظر: السنوسي، ابو عبد الله محمد، العقيدة
الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١،
٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ، ص ٣١٢.

ونجد أن الماتريدي يستدل على نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بالآيات الحسية، فمجموع تلك الآيات مما تواتر خبره، فيقول: « ثم الآيات الحسية مثل انشقاق القمر^(١) واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه، ظاهر ذلك كله، عرفوه، ثم شربهم من الماء القليل الكثير من البشر ثم أمر مرور من طلبوه بالغار فأعمى الله بصرهم، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية، ثم ما سآخ بفرس من اتبعه الأرض ثم بكثرة ما يمكرونه حتى خلصه الله من ذلك وما أعلم علياً أنه يقتل الناكثين المارقين وكان كذلك وما وعد من الفتوح وسعة الدنيا على المؤمنين، وغير ذلك مما يكثر ذكره لو استقصى منه، رواه نجباء أمته ثم عامة ذلك مما كان ظاهراً عند أعدائه، مع ما كان في الكتب المنزلة بعثه، وعلى ألسن الرسل جرت البشارة وأخذ العهد عليه، ولا قوة إلا بالله^(٢)»^(٣)

فهذه الآيات الحسية التي شاهدها بعض من أمته صلى الله عليه وسلم، دلائل على نبوته؛ لأنه يستحيل عقلاً أن تظهر هذه الآيات على غير أيدي الرسل عليهم الصلاة والسلام .

-
- (١) انظر فيما أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب تفسير سورة اقتربت الساعة وانشق القمر، ج٨، ص٦١٧/ ومسلم في كتاب صفات المنافقين باب انشقاق القمر، ج٤، ص٢١٥٨ .
- (٢) انظر هذه الدلائل فيما أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام، ج٦، ص٥٨٠+٥٨١+٥٨٧/ ومسلم في كتاب الفضائل باب في معجزات النبي، ج٤، ص١٧٨٣-١٧٨٥/ والترمذي في كتاب المناقب باب آيات إثبات نبوة النبي، ج٥، ص٥٩٣/ وأحمد في مسنده، ج٥، ص٢٣٧-٢٣٨ .
- (٣) الماتريدي، التوحيد، ص٢٧٨-٢٨٠. «بتصرف».

ج- إن نبوته ثبتت بالآيات العقلية

إن الماتريدي يعتبر القرآن الكريم معجزة عقلية، وهذه المعجزة تختلف عن المعجزات الحسية، بأنها باقية على مر الزمان، فيقول: « وأما العقلية فيما بين الله من شأن القرآن الذي إنما يعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق من بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه، ثم ما فيه من المحاجة إلى توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدعي ذلك، ثم ما فيه من الأنباء وما يكون أبداً، ومن بيان النوازل التي تكون، مما ليس في استعمال العقول تطلع عليه»^(١).

إن الناظر في القرآن الكريم، يجزم بأن هذا الكتاب، يخرج بها فيه من الغرر العجيبة الغريبة، والدرر الفريدة، عن مقدور البشر، ويقطع بأنه كلام خالق البشر.

نلاحظ أن الماتريدي يعتبر المعجزة سواء كانت حسية أم عقلية دليل على إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، خصوصاً إذا انضم مع هذه المعجزة دعوى النبوة، فمن ادعى النبوة وأظهر الله تعالى على يديه المعجزة، حكم له بأنه نبي صادق، وهذا ما حصل مع النبي صلى الله عليه وسلم، ويشير إلى هذا المعنى صاحب (المسامرة)، فيقول: « ولإثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف^(٢) المشهور منها قبوله: [لأنه]

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٨٠. وانظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد، نهاية الإقدام في عالم الكلام، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ، ص ٢٥١-٢٥٣. وانظر: التلمساني، شرف الدين، شرح ابن التلمساني على لمع الأدلة للجويني ت ٤٧٨ هـ (المسمى بكتاب شرح لمع الأدلة)، تحقيق الأستاذ الدكتور السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث - القاهرة، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٤٢ / وانظر: الغزالي، أبو حامد محمد، إجماع العوام عن علم الكلام، مع رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي حسن الأشعري، تحقيق وتعليق الأستاذ صفوت جودة احمد، سوق الكتاب الجديد بالعبية - القاهرة، دار الحرم للتراث، ط ١، ٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ، ص ٥٦.

(٢) المقصود هنا صاحب المسامرة وهو ابن المهام

أي لأن محمداً صلى الله عليه وسلم [ادعى النبوة] أي الرسالة عن الله [وأظهر المعجزة] تصديقاً لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه فهو نبي فمحمداً صلى الله عليه وسلم نبي، وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل، فقال: [أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك] لأنه قد تواتر تواتراً أحقّه بالعيان والمشاهدة [وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمر خارقة للعادة مقرّوناً] إثباته بها [بدعوى النبوة] «^(١)

دليل آخر على إثبات نبوته صلى الله عليه وسلم:

إن الماتريدي يعد إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن أمور غيبية، دليلاً على إثبات نبوته، وكانت هذه الأمور الغيبية التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عنها على ثلاثة أقسام، وهي:

القسم الأول:

أمور سبقت عصر النبي صلى الله عليه وسلم، أي الغيب بالماضي، وأخبر عنها كما حدثت، وكأنه شاهدها، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنشُورٍ ﴾ [الطور: ١ / ٢ / ٣]

يقول: « وفي الآية دلالة إثبات الرسالة ؛ فإنه أخبر عليه السلام عن أمكنة الوحي وفضل تلك الجبال، ومعرفة ذلك إنما هي من الكتب المتقدمة، وهم قد أحاطوا العلم بأنه لم يكن يختلف إلى أحد ممن له معرفة بتلك الكتب حتى يعلم منه، فدل أنه بالله عز وجل عرف أمكنة الوحي وفضل تلك الجبال »^(٢).

القسم الثاني:

أمور حدثت في عصره صلى الله عليه وسلم، ولم يشاهدها، أي غيب الحاضر،

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ١٩٨

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٩٢.

وأخبر عنها كما حدثت، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم في مواطن عدة، أذكر بعضاً منها فيما يلي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ﴾ [النساء: ٦٠] يقول: « وفي الآية دلالة إثبات رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - وذلك أن قوله تعالى: ﴿ يريدون أن يتحاكموا ﴾ قصدوا أن يتحاكموا بعده فأخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، فعلموا أنه إنما علم ذلك بالله، لكنهم لشدة تعنتهم وتمردهم لم يتبعوه»^(١)

ثانياً: وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ [المائدة: ١١] يقول: « وفي هذه الآية دلالة إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عما كان منهم من غير أن يشهد ذلك ليعلم أنه بالله علم»^(٢)

القسم الثالث:

أمور أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم، أنها ستأتي بعده، أي غيب المستقبل، وكانت كما أخبر عنها صلى الله عليه وسلم، فدل ذلك على أنه عرفها بالله، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم في مواطن عدة، أذكر بعضاً منها فيما يلي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا ﴾ [الحج: ٣٨] يقول: « وفيه إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر أن الله ينصر المؤمنين ويدفع عنهم أذى الكفرة وشرهم، وأنهم خونة، فكان على ما أخبر فدل أنه بالله عرف

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٤٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢١.

ذلك»^(١)

ثانياً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَأورثكم أرضهم وديارهم وأرضاً لم تطؤوها ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، يقول: « وفيه دلالة لإثبات الرسالة لرسول الله لأنه وعدهم النصر، فكان على ما وعد ليعرفوا صدقه في كل ما يجبر، ويعد»^(٢).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣٧٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ١١١.

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم من نحو كفار قریش

إن القرآن الكريم معجزة من الله تعالى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فقد أعجز بنظمه وفصاحته، وإخباره بما كان وما يكون، جميع الفصحاء والبلغاء عن الإتيان بسورة من مثله إلى انقراض الدنيا^(١)

طعن الطاعنون في معجزة القرآن الكريم؛ ليطعنوا بدليل إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان طعنهم من عدة وجوه، ذكرها الماتريدي ثم أعقبها بالنقد والرد، سأذكرها كما يأتي:

الوجه الأول:

يذكره الماتريدي بقوله: «تفاوتهم في البلاغة، ولعله تأليف أبلغهم»^(٢)

نقد الماتريدي لهذا الوجه:

فإن القرآن الكريم لو كان تأليف أكثرهم بلاغة كما زعم، لكان باستطاعتهم الإتيان بمثله، يقول الماتريدي: «فأما الأول فإنه لو كان ما قال، يمتنعون عن ذلك بعد الجهد، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعاً... فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق، ما احتمل تركهم»^(٣)

نلاحظ أن الماتريدي ينقد الوجه الأول بكلام حاصله: أن القرآن لو كان من تأليف أبلغهم، لكان هناك محاولات منهم للإتيان بمثله، فدل تركهم لذلك، واختيارهم المقارعة بالسيوف بدل المقارعة بالحروف، أنهم أدركوا عجزهم عن ذلك.

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد لللامشي ص ٨٩-٩٠

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٤.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٤.

ويجري أبو المعين النسفي مع الماتريدي على أن هذا النظم العجيب للقرآن الكريم، يستحيل أن يصدر عن البشر، وإن كان من أكثرهم بلاغة، فيقول: « نظم العجيب الذي باين ما سواه من الكلام، فإنه في الجملة ينقسم إلى مشور ومنظوم، والقرآن ليس من جملة الكلام المشور، ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسماً إلى أقسام أربعة: نظم الشعر، ونظم الرجز، ونظم الخطبة، ونظم الرسالة، والقرآن باين كل وجوه النظم، وليس في طباع البشر أن يجيء واحد فيأتي بنظم يفرد به عن الأمم كافة، ثم هو بهذا النظم تحدى جميع البشر وغيرهم بالقصور عنه وقرعهم بالعجز دونه»^(١)

إن القرآن الكريم قد خالف المعروف من أنماط كلام البشر، فإن البشر كلامهم على نمط معروف، ولكن كلام القرآن الكريم نمطه ليس بمعهود للبشر، مع علمهم بجميع أنماط الكلام.

ونجد الإمام الماتريدي ينقد الوجه الأول من المطاعن في كتابه (التاويلات) في أكثر من موطن، سأذكر بعضاً منها:

الموطن الأول:

تحدى الله - سبحانه وتعالى - جميع الخلق بأن يأتوا بعشر سور مثله، ولم يستطع أحد أن يعارضه ويأتي بمثله، فدل ذلك على أنه ليس من كلام البشر، ولكنه من كلام خالق البشر، فيقول: « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ﴿ هود: ١٣ ﴾ أي إن محمداً قد جاء بسور فيها أبناء ما أسررتهم وأخفيتهم مالا سبيل إلى معرفة ذلك والإطلاع عليه إلا من جهة الوحي من السماء وإطلاع الله إياه ﴿ فأتوا ﴾ أنتم ﴿ بعشر سور مثله مفتريات ﴾ فيها أبناء ما أضمر هو وأسر، واطلعتم أنتم على سرائره كما اطلع هو على سرائركم»^(٢)

إن القرآن الذي أنزله الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فيه من الإخبار

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٧٨

(٢) الماتريدي، التاويلات، ج ٢ ص ٥١٣.

عن المغيبات وما أسر الخلق الشيء الكثير، فهل يستطيع البشر أن يأتوا بمثل ما حواه هذا الكلام، فدل عجزهم عن ذلك، على أن هذا الكلام من عند الله عز وجل.

ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي، على أن الإخبار بالمغيبات هي من الأدلة على أن هذا القرآن معجزة من عند الله، وليس من تأليف النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول: « ووجه آخر ما أودع فيه من أصول أحكام النوازل التي تقع إلى قيام الساعة مما بالناس إلى معرفته حاجة، ولن يتصور ذلك إلا من عالم بالغيوب، يعلم جميع ما يكون ويعلم وجه الحكمة والصواب في كل ذلك ليودع ذلك كله الكتاب »^(١)

وسار البزدوي مع الماتريدي والنسفي في هذا النوع من الأدلة على معجزة القرآن الكريم، فيقول: « القرآن معجزة بنظمه وبمعناه، فإن فيه أخباراً عن كوائن لا يعرفها إلا الله تعالى وهي كما أخبر »^(٢)

الموطن الثاني:

يورد الماتريدي نقده لما زعمه كفار قريش، فإنهم زعموا أمرين، وهما:

الأمر الأول:

زعموا أن هذا القرآن مفترى من عند محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: « إن كفار قريش قالوا: إن محمداً افترى هذا القرآن من عند نفسه، وتقوله من نفسه، فقال: ﴿ وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ﴾ [يونس: ٣٧]، أن يضاف إلى غيره، أو يُختلق ﴿ ولكن تصديق الذي بين يديه ﴾ أي يصدق هذا القرآن الكتب التي كانت من قبل، ولو كان محمد هو الذي افتراه واختلقه من عند نفسه، لكان خرج هو وسائر الكتب المتقدمة مختلفة، إذ لم يعرف محمد سائر الكتب المتقدمة، إذ كانت بغير لسانه، ولم يكن له



(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٨٧

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص ٢٢٧ / عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت - لبنان، دار الكتب

العلمية، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٧٨.

اختلاف إلى من يعرفها ليتعلم، ثم خرج هو، أعني القرآن مصداقاً وموافقاً للكتب، دل أنه من عند الله جاء»^(١)

نستتج أن الماتريدي يستدل بخروج القرآن الكريم مع الكتب المتقدمة على نسق واحد في القضايا الكبرى مثلاً، كإثبات وجود الله والدعوة إلى توحيده والبعث والجزاء وغيرها من القضايا، رغم اختلاف اللسان فيما بين هذه الكتب، وتباعد الأمصار والأزمان بين أصحابها، دليل على أن الكل من عند الله لا غير.

الأمر الثاني:

زعموا أن هذا القرآن ليس من عند الله، بل تعلمه محمد صلى الله عليه وسلم من معلم، وكان لسان ذلك المعلم أعجمياً، فينقد الإمام الماتريدي هذا الزعم، فيقول: «أنه قال: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] فهذه الآية نفت طعن أولئك الكفرة الذين يزعمون أن هذا ليس بقرآن بل إنما علمه فلان وكان لسان ذلك البشر أعجمياً، وهذا القرآن عربي، فكيف يستقيم أن يعلمه ذلك البشر، ولسانه غير هذا اللسان؟»^(٢).

فأنتم يا أصحاب هذا الزعم، تناقضتم في زعمكم هذا، فنسبتم مصدر تعلم النبي صلى الله عليه وسلم إلى معلم أعجمي اللسان، ولكن هذا القرآن لسانه عربي مبين، فكيف يصدر عن اللسان الأعجمي لساناً عربياً مبيناً، عجز أهل العربية عن الإتيان بمثله.

الوجه الثاني:

يبينه الماتريدي بقوله: «إن الحروب معه شغلتهم عن إتيان مثله»^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٤٨٠.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ٣٣٨ / وانظر: دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن، دار القلم - الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٦٢-٦٦.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٤.

نقد الماتريدي لهذا الوجه:

ينقد الماتريدي من يزعم أن الحروب هي السبب في أن أهل الكفر لم يأتوا بمثل هذا القرآن الكريم.

فيقول: « لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أمهلوا قريباً من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم، وبعد، فإن المحاربة لم تمنعهم من مجاوبات بما سمعوا من رسول الله، فكذلك الإتيان بمثل القرآن لو احتمل وسعهم»^(١)

فإن زعمهم السابق باطل؛ وذلك لأن العاقل لا يؤثر بذل النفس على بذل الكلام، وكان هناك مهلة ليست بالقليلة قبل بدء الحروب، ولقد نقل عن بعضهم بعض الكلام الذي صدر منهم على سبيل المعارضة.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق، فيقول: « قد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب وجمع الأعوان وبذل الأعيان ثم اقتتال الأقران والمبادرات الفظيعة، فلو كان وسعهم يحتمل القيام بذلك لكان أيسر عليهم ثم قد دُعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك»^(٢).

الوجه الثالث:

يظهره الماتريدي بقوله: « إنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة»^(٣).

نقد الماتريدي لهذا الوجه:

أما زعمه بأنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، فإن الماتريدي ينقد هذا الزعم،

(١) الماتريدي، التأويلات، ص ٢٦٤ - ٢٦٥

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٦

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٥

فيقول: « لو كان كذلك لاستقبلوه بالأذكار والرفع، كفعل بالعرف، لا بالخضوع والامتناع، على أن العرب أذكى الناس عقلاً وأشدهم حمية، وقد قابلوا الشعراء بالأشعار أيضاً »^(١)

نستنتج أن هذا الزعم باطل لأمرين:

١- إن العرب لو كانت بمعزل عن النظر والمعرفة، لاستقبلوا القرآن الكريم بالثناء عليه والشرف، ولكنهم استقبلوه بالخاضع له في الظاهر كالمنافقين أو بالامتناع عنه كالكفار، فدل ذلك على أنهم كانوا على دراية ومعرفة جعلتهم يتخذون موقفاً معيناً من القرآن الكريم ؛ لأنهم لو كانوا بمعزل عن المعرفة لما استطاعوا أن يتخذوا موقفاً منه لجهلهم بما فيه، فإن الذي يتخذ الموقف هو صاحب المعرفة والنظر أما الفاقد لهما فهو أبعد من أن يتخذ موقفاً.

٢- إن العرب من أذكى الناس عقلاً، وأشعارهم دليلٌ على ذلك، والأسواق التي كانت تقام عندهم لعرض فنونهم، وأعمالهم الأدبية، أعظم دليل على معرفتهم بالفنون المختلفة.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٦٥

الفصل الرابع

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في السمعيات

ويحتوي على سبعة مباحث

المبحث الأول: نقده المخالفين لسؤال منكر ونكير وعذاب القبر أو نعيمه.

المبحث الثاني: نقده المخالفين في البعث.

المبحث الثالث: نقده المخالفين في الحشر.

المبحث الرابع: نقده المخالفين في الميزان.

المبحث الخامس: نقده المخالفين في الصراط.

المبحث السادس: نقده المخالفين في الشفاعة.

المبحث السابع: نقده المخالفين في الجنة والنار.

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين لسؤال منكر ونكير وعذاب القبر أو نعيمه من نحو الجهمية وبعض المعتزلة^(١)

هذا المبحث، وقع النزاع فيه بين أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم من جهة، وبين الجهمية وبعض المعتزلة من جهة أخرى، فذهب أهل السنة إلى أن عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير أمر ممكن عقلاً، قد ورد دليل السمع به، فوجب التصديق به، وهو حق، وذهب الجهمية وبعض المعتزلة إلى إنكاره، وذلك لتعلقهم ببعض الشبه، وسأتحدث عن هذا المبحث من خلال مطلبين، وهما:

المطلب الأول: كيف نقد الماتريدي المخالف في هذه المسألة.

من خلال محاولتي لتتبع كلام الماتريدي في هذه المسألة، وجدته قد نقد المخالف بالدليل السمعي، ونقد الماتريدي للمخالف في هذه المسألة بهذه الطريقة، يدلنا على أن هذه المسألة عند الماتريدي ممكنة عقلاً جاء دليل السمع فأثبتها، لذلك سأذكر الأدلة السمعية التي استند إليها الماتريدي في إثبات هذه المسألة، مع توجيه الماتريدي لهذه الأدلة، وكانت هذه الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول:

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ [إبراهيم: ٢٧] يقول: «ومن يقول: الكلمة الطيبة التوحيد، فيكون القول الثابت هو الإيمان، يثبتهم في الحياة الدنيا باختيارهم وفي الآخرة، قيل: في قبورهم يثبتهم

(١) إنكار عذاب القبر هو مذهب ضرار بن عمرو، وقد كان من المعتزلة ثم فارقه، أما المعتزلة فإنهم يثبتون عذاب القبر ولا ينكرونه كما ذكر ذلك ممثل المعتزلة القاضي عبد الجبار / انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣٠.

لإجابة منكر ونكير»^(١)

إن الله تعالى يثبت أهل الإيمان عند سؤال منكر ونكير لهم في قبورهم، وهذا دليل على وجود النعيم والعذاب والسؤال في القبر وإلا لم يكن للتثبيت معنى.

الدليل الثاني:

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر: ١١] يقول: «وقال بعضهم: قوله: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾، إحدى الموتين هي التي تنقضي بها آجالهم، ثم يحييهم في القبر، ثم يميتهم، ثم يحييهم للبعث يوم القيامة، فهما موتتان وحياتان»^(٢)

ذكر الله سبحانه وتعالى أن هناك موتتين وحياتين، أما الأولى من الموتين تكون عند انتهاء الأجل، والثانية تكون بعد السؤال في القبر، فمنكر العذاب والنعيم في القبر متى تتحقق الموتة الثانية عنده، لا مكان لتحققها إلا بعد البعث، ولكن بعد البعث إما جنة وإما نار، والموت في كليهما محال، لأن الله وصف نعيم الجنة وعذاب النار بالخلود، والموت يتنافى مع الخلود.

الدليل الثالث:

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا﴾ [غافر: ٤٦]

يقول: «استدل بعض الناس على عذاب القبر بقوله: ﴿النار يعرضون عليها﴾ وإنما تعرض أرواحهم على النار، فتألم أجسادهم في القبور لذلك، وكذلك تعرض أرواح أهل الجنة، فتتلذذ بتلذذ الأرواح بعد أن أحدث فيها الحياة التي فيها يتحقق الألم واللذة هذا في القبور.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٣٣٤.

ثم إذا أدخلوا النار يكون لهم ما ذكر من العذاب حيث قال: ﴿ ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ والله أعلم^(١)

أخبر الله عن آل فرعون، أنهم يعرضون على النار، والساعة لم تقم بعد، فلو لم يكن لهم عذاب في قبورهم الآن لم يكن لمعنى عرضهم معنى، خصوصاً أن الله أخبر أنهم يوم القيامة يدخلون النار، فهذا يدل أن لهم عرضين على النار، العرض الأول في قبورهم، والعرض الثاني يوم القيامة.

المطلب الثاني: نقد المخالفين في هذه المسألة، من قبيل السابق واللاحق للماتريدي.

يحتوي هذا المحور، على إيراد كلام بعض السابقين واللاحقين للماتريدي ممن ردّوا على المخالفين لإثبات عذاب القبر، وسأضعها في نقطتين، وهما:

النقطة الأولى: نقد السابق

• إن أبا حنيفة النعمان كان ممن سبق الماتريدي في نقده لمن أنكر عذاب القبر، فينقل عنه النيسابوري ما يثبت ذلك، فيقول: « قال أبو حنيفة - رضي الله عنه - : من قال: لا أعرف عذاب القبر، فهو من الطائفة الجهمية الهالكة، قال الله تعالى: ﴿ سنعذبهم مرتين ﴾ [التوبة: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿ وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ [الطور: ٤٧] يعني عذاب القبر^(٢)»

نلاحظ أن أبا حنيفة - رضي الله عنه - من خلال ما نقل عنه النيسابوري، يتمثل نقده للمخالف في هذه المسألة، وإثباته لها بالدليل السمعي، على أن هذه المسألة ممكنة عقلاً جاء بها الدليل السمعي فوجب القول بها.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٣٤٨.

(٢) النيسابوري، الاعتقاد، ص ١٧٩.

النقطة الثانية: نقد اللاحق

سأقوم بذكر من نقد المخالف في هذه المسألة ممن جاء بعد الأمام الماتريدي، وكان ذكرهم على النحو الآتي:

أولاً: نبدأ بأبي المعين النسفي، عمدة المذهب الماتريدي، فإنه يذكر لنا شبهة المعتزلة العقلية التي لأجلها أنكروا عذاب القبر، ثم ينقدها، فيقول: « وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة لما أن تعذيب من لا حياة له والسؤال منه والجواب منه مستحيل... والصحيح أن الحياة شرط للعلم، ولا تألم ولا تلذذ بدون العلم، إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر، فلا بد من القول بثبوته، ثم هو من الممكنات، إذ الله تعالى أن يعيد إليه نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ فيعذبه »^(١)

نلاحظ أن شبهة المعتزلة تقوم على أن الميت لا حياة له، وهذا أمر مشاهد، وتعذيب من كان هذا وصفه محال، فينتج أن تعذيب الميت محال وهو مطلبهم.

ولكن أبا المعين نقد هذه الشبهة، فيين أن التعذيب لا بد له من العلم، والعلم لا بد له من الحياة، كما قال المعتزلة، فهو لم يخالفهم في هذا المقدار، ومع ذلك يبقى هذا الأمر ممكناً عقلاً، وجاء دليل السمع به، فوجب القول به.

ونستنتج من هنا أن أبا المعين يوافق الماتريدي في طريقة النقد والاستدلال على هذه المسألة، وهذا يدلنا على مدى تأثير الماتريدي في أبي المعين النسفي.

فمرجعية هذه المسألة عند النسفي إلى أمرين، وهما:

١- إن هذه المسألة ممكنة عقلاً.

٢- إن الدليل السمعي ورد بإثباتها، فوجب قبولها، لذلك نجد أن أبا المعين ذكر هذه النقطة في (التمهيد)، فقال: « وعذاب القبر للكافرين، ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير، لورود الدلائل

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٣٦٥ (بتصرف).

السمعية... وقال الله تعالى في قوم نوح: ﴿أغرقوا فادخلوا ناراً﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ، فيكون ذلك في الدنيا.

والمروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه مرّ بقبرين جديدين فقال: (إنهما ليعذبان وما يعذبان كبير، أما أحدهما فإنه كان لا يستتره البول، والآخر يمشي بالنميمة) ^(١) «^(٢)»
ثانياً: أما الآن فننقل نقد البزدوي للمخالف في هذه المسألة، فيذكر البزدوي شبهة اشتراط البنية للحياة، ثم ينقدها، فيقول: «فإن قالوا: فوات هذا التركيب مناف للحياة، فإنه لا تبقى الحياة إذا فأت التركيب، فلا يتصور وجود الحياة بلا تركيب، فنقول: هذا التركيب ليس بشرط للحياة فإنه يثبت الحياة في تركيب آخر سوى هذا التركيب، وكذا الله - تعالى - حيّ بالإجماع من غير تركيب» ^(٣)

حاصل شبهتهم، أنهم اشتراطوا لحصول العذاب أو اللذة للحياة، وشرط الحياة التركيب، تفوت بفواته، ولكن الميت في قبره قد فقد هذا الشرط أي التركيب، فينتج عدم الحياة، وعدمها ينتج عنه عدم العذاب، وهذا مذهبهم.

ينقد البزدوي زعمهم، فيبين أن هذا التركيب الذي اشتراطه ليس بشرط، لأنه ربما ثبتت الحياة في تركيب آخر سوى هذا التركيب، ولا دليل لهم على امتناعه، بل الدليل

(١) رواه البخاري بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الجنائز، باب عذاب القبر من الغيبة والبول، برقم (١٣٧٨)، ج ٢ ص ١٢٤ / ورواه مسلم - بنحوه - بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الإستبراء منه، برقم (٢٩٢)، ج ١ ص ٢٤٠ / ورواه ابن الجارود - بنحوه - بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - في كتاب المنتقى من السنن المسندة، كتاب الطهارة، باب التنزه في الأبدان والثياب عن النجاسات، برقم (١٣٠)، ج ١ ص ٤٢ / ورواه الطبري - بنحوه - بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - في كتاب تهذيب الآثار، برقم (٣٢٩)، ج ٢ ص ٣٨٢

(٢) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٧٣ - ٧٤ (بتصرف).

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٨.

مع أهل السنة، لأن الله تعالى منزّه عن التركيب مع جزمنا بأنه حي.

ثالثاً: يذكر البارقي شبهتين من النقل، استدلل بهما المخالف على إنكار عذاب القبر، ثم يوجه لهما سهام النقد، فيقول: « واحتج المخالف - أي المنكر لعذاب القبر - بقوله تعالى في صفة أهل الجنة: ﴿ لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ﴾ [الدخان: ٥٦] فإنه يدل على أن أهل الجنة لا يذوقون إلا الموتة الأولى، فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرتين، فيكون منافياً لما دلت عليه الآية، وقوله: ﴿ وما أنت بمسمع من في القبور ﴾ [فاطر: ٢٢] يدل على أنه لا يمكن إسماع من في القبور، فلو كان المدفون في القبر حياً لأمكن إسماعه، فيكون منافياً للآية.

وأجيب عن الأولى بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا، وعن الثانية أن عدم إسماع من في القبور لا يستلزم عدم إدراك المدفون^(١) نلاحظ أن شبهتهم الأولى أخذوها من النقل، فالآية التي استندوا إليها، ذكرت أن أهل الجنة لا يموتون إلا مرة واحدة، فلو كان هناك حياة أخرى في القبر، لكان أهل الجنة يذوقون الموت مرتين اثنتين، وهذا مخالف لما دلت عليه الآية. والجواب: مقصود الآية، إن نعيم أهل الجنة لا ينقطع بالموت، كما انقطع نعيم الدنيا بالموت.

وأما الشبهة الثانية، فهي من النقل كذلك، وهي أن إسماع من في القبور ممتنع، فلو كان هناك حياة أخرى في القبر لا يمكن الإسماع، وذلك مخالف لنص الآية. والجواب: أن عدم الإسماع لا يستلزم عدم الإدراك، فيمكن أن يدرك الميت النعيم أو العذاب مع عدم إمكان إسماعه.

(١) البارقي، شرح وصية الإمام، ص ١٣٢.

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في البعث من نحو مشركي العرب

اختلف الخلق في البعث، فالمليون جميعاً قالوا بالبعث، والفلاسفة أنكروا البعث، وإن الإمام الماتريدي وجه نقده لمنكري البعث على النحو الآتي:

أولاً: يذكر فيها الماتريدي الأسباب التي لأجلها أنكر بعض الخلق البعث، ويبين بطلان هذه الأسباب، ليظهر بكل وضوح أن البعث أمر ممكن، فيقول: «لأن الأسباب إنما تختلف في الأمور على الخلق، وتعسر بخصال ثلاث: إما لعجز أو لجهل أو لشغل. فإذا كان الله سبحانه يتعالى عن أن يعجزه شيء، أو يخفى عليه شيء، أو يشغله شيء عن شيء صار خلق الكل عليه وبعث الكل كخلق نفس واحدة وكبعث نفس واحدة»^(١)

من ينكر البعث، إما أن ينكره لأن الله تعالى عاجز عنه، وإما لأن الله جاهل بحقيقة البعث، وإما لأن الله مشغول عن البعث بأمر آخر، ولكن هذه الأسباب المانعة من البعث في حق الله محالة؛ لأنها نقص محض، فإذا انتفت هذه الأسباب التي تحول دون البعث، فيصبح أمر البعث ممكناً.

ثانياً: يبين فيها الماتريدي، أن منكر البعث، الأصل فيه عدم الإنكار، وذلك لأن من أنكر البعث في الغالب أقر أن الله موجود، وخالق السموات والأرض، حيث يقول الله: ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ومن هذا حاله الأصل أن يصدق الله فيما أخبر.

ف عند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ ومن أصدق من الله حديثاً ﴾ [النساء: ٨٧]،

يقول: « معناه، والله أعلم، تقبلون الحديث، بعضكم من بعض، وإن حديثكم يكون صدقاً، ويكون كذباً، فكيف لا تقبلون حديث الله وخبره في البعث وما أخبر في القرآن، وحديثه لا يحتمل الكذب؟ »^(١)

إن الله أخبر أن هناك بعثاً بعد الموت، فلماذا أنكرتم هذا الخبر؟، مع أن الله لا يتطرق لخبره أي كذب، مع أن منكر البعث، يقبل الحديث ممن هو في رتبته من البشرية، على ما فيه من الكذب والأغاليط، فالأولى بكم أن تقبلوا حديث ربكم الذي يخلو عما هو موجود في حديثكم لبعضكم البعض.

ثالثاً: إن الماتريدي يقدم بعضاً من الأدلة على إثبات عقيدة البعث، وفي هذا التقديم تلويح بالنقد لمن أنكر هذه العقيدة، فإن العقائد تقوم بدفع الشبه وإيراد الحجج، ولقد ساق الماتريدي أربعة أدلة على مقصوده، وهي:

الدليل الأول:

لقد أجمع المليون على أن الله تعالى هو الذي بدأ الخلق، فأخرجه بقدرته من العدم إلى الوجود، فإذا ثبت ذلك، فإن العقل يجزم بأن الإعادة أهون من الابتداء، فمن قدر على الابتداء قدر على الإعادة، دون أدنى ريب، ولقد ذكر ذلك الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ [الروم: ٢٧]، فيقول: « وقال بعضهم قوله: ﴿ وهو أهون عليه ﴾ يعني على ذلك الشيء، أي إعادة ذلك الشيء أهون عليه من بدئه، لأنه في الابتداء ينقله، ويحوله من حال النطفة إلى العلقة إلى حال المضغة، ثم من حال المضغة إلى حال التصوير والنسمة إلى ما ينتهي إليه حتى يصير خلقاً وصورة، فيخبر أن إعادته ليست على التقدير والتحويل من حال إلى حال ولكن كما ذكر: ﴿ وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب ﴾ [النحل: ٧٧] وقوله: ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ [القمر: ٥٠] وقوله: ﴿ صبيحة واحدة ﴾ [يس: ٥٣] وقوله: ﴿

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٦٨.

نفخة واحدة ﴿ [الحاقة: ١٣] وقوله: ﴿ دكة واحدة ﴾ [الحاقة: ١٤] وما ذكر، فالإعادة لذلك الشيء أهون على ذلك الشيء من الابتداء»^(١).

نستنتج من ذلك أن الماتريدي يصرح لنا بكيفية كون الإعادة أهون من الابتداء، فإن الابتداء يكون فيه التنقل من حال إلى حال ومن طور إلى طور، كما ذكر فيما سبق، في حين أن الإعادة لا تكون كذلك، فإنها تكون ﴿ كلمح بالبصر ﴾ [القمر: ٥٠] لا على التحول والتقدير.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ﴾ [الحج: ٥]، فيقول: « كيف تشكون في البعث وتنكرونه، وليس سبب إنكاركم البعث إلا أن تصيروا تراباً أو ماء في العاقبة وقد كنتم في مبادئ أحوالكم تراباً وماءً، فكيف أنكرتم بعثكم إذا صرتم تراباً؟»^(٢)

ونستنتج مدى استفادة الإمام الماتريدي من القرآن الكريم، فإنه ضم الآيات بعضها إلى بعض وخرج منها بنسق استدلال واحد.

ولكننا نجد البزدوي لا يوافق الماتريدي على طريقة الاستدلال بالنصوص ابتداء على هذه المسألة، فيقول: « ولا نحتج على الفلاسفة ولا على الكفار بهذه النصوص»^(٣) بل نحتج عليهم بدليل آخر فإننا ثبت عليهم رسالة رسولنا بالدلائل المعجزة ثم ثبت البعث بكتاب الله تعالى»^(٤).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٤٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣٥٧.

(٣) يشير إلى النصوص القرآنية التي ذكرها والتي تدل على أن البعث حق والتي منها: « وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور» [الحج: ٧] وقوله « قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» [يس: ٧٨-٧٩] / انظر: لبزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

(٤) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

فلاستدلال الذي يرتضيه البزدوي في هذه المسألة، هو أن تثبت النبوة عند من ينكر البعث، ومن ثم نلحق ذلك الإثبات بالنصوص الدالة على البعث. ولكنني أجد أن ما ذهب إليه البزدوي افضل في هذه المسألة، لأن المخالف إذا ثبت عنده صدق الرسول سلّم بكل ما سيقول.

الدليل الثاني:

استدل الماتريدي على البعث بدليل المشاهدة وإمعان النظر، فإننا نشاهد الفناء، والتجدد بعد الفناء في هذا العالم، فأشار إلى هذا الدليل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩]، فيقول: « وفيها^(١) دلالة البعث لأنهما يفنيان حتى لا يبقى من الليل أثر حتى يجيء النهار، فيذهب النهار حتى أيضاً لا يبقى من النهار أثر، فيجيء آخر، لا يزالان كذلك، فإذا كان كذلك قادراً على خلق الليل وإنشائه من غير أثر بقي من النهار، فكذلك هو قادرٌ على إنشاء النهار من غير أن يبقى من الليل أثر ظلام، فإنه لقادر على أن ينشئ الخلق ثانياً ويحييهم، وإن فنوا، وهلكوا، ولم يبق منهم أثر^(٢) »

إننا نشاهد النهار جاء بعد الليل، والليل جاء بعد النهار، فالنهار إذن وجد بعد فناء تام، والليل كذلك وجد بعد فناء تام، فكما أن الله قادرٌ على إعادة النهار والليل بعد تحقق فنائهما، قادرٌ على البعث لهذا الإنسان بعد الفناء له ؛ لأنه لا فرق بين مخلوق ومخلوق، فمقدرته سبحانه على بعض المخلوقات دليل على مقدرته عليها كلها إذ لا فرق بينها لأن الإمكان لها جامع.

ويزيد الماتريدي المعنى السابق وضوحاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الأنعام: ٩٥] يقول: « إن الحب والنوى التي ذكر ميت

(١) يشير إلى اختلاف الليل والنهار

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٤٥.

يُخرج منها النبات الأخضر حياً، ثم يُميت ذلك، ويُخرج منه حباً ونوى، وفيه دلالة البعث بعد الموت، يقول: إن الذي قَدَّر على إخراج النبات الأخضر الحي من حبة ميتة ونواة ميتة، وليس فيها من أثر ذلك الحي شيء، لقادرٌ أن يبعثهم، ويحييهم بعد الموت، وإن لم يبق من أثر الحياة شيء»^(١)

فإن الحب والنوى ميت، ومع ذلك فإن الله قد أخرج من ذلك الميت ما هو حي، فمن كان هذا فعله لقادر على أن يبعث الخلق بعد فنائهم.

ونلاحظ أن الماتريدي يكثر من التمثيل على هذا الدليل، وذلك - بحسب ما يظهر لي - لأن هذا الدليل مبناه على المشاهدة، وما كان كذلك كان أقوى في النفوس من غيره من الأدلة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ﴾ [الحج: ٦٣] يقول: « وجهان من الاستدلال على منكري البعث:

أحدهما: يخبر عن قدرته وسلطانه أن من قَدَّر على إنزال الماء من السماء وشق الأرض وإخراج النبات منها مع لينه وضعفه وصلابة الأرض وشدتها قادر على إحياء الخلق بعد الموت، ولا يحتمل أن يعجزه شيء.

والثاني: أن من قَدَّر على إحياء الأرض بعد موتها ويُيسرها قادر على البعث والإحياء، وقد عرفوا إن إعادة الشيء أهون من ابتدائه»^(٢).

إن إنزال الماء من السماء، وإخراج النبات بسبب هذا الإنزال من الأرض اليابسة، مع ضعف النبات الخارج، ويس الأرض، دليل على قدرة الله، وأنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، ومن قدر على إحياء الأرض الميتة قادر على البعث بعد الموت.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وءاية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون ﴾ [يس: ٣٣]، يقول: « وءاية لهم ﴾ أي آية البعث لهم ما رأوا الأرض الميتة

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٥٠.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣٨٣.

في وقت يابسة، لا نبات فيها، ولا شيء، ثم رأوها حيةً مخضرةً متزينةً بأنواع النبات متلوثةً بألوان الخارج منها، فتخبر إن من قدر على هذا لقادر على إحياء الموتى بعد ما بليت أجسادهم»^(١)
الدليل الثالث:

إن عدم البعث يدل على عدم الحكمة^(٢)، لكن الحكمة ثبتت لله تعالى، فثبت بثباتها البعث، ويشير الماتريدي إلى ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ [الأنعام: ١٢]، فيقول: «وقوله تعالى: ﴿لا ريب فيه﴾ أي لا ريب في الجمع والبعث بعد الموت عند من يعرف أن خلق الخلق للفناء خاصة لا للبعث والإحياء بعد الموت والثواب والعقاب ليس بحكمة»^(٣)

إن عدم البعث، دليل على أن الله خلق الخلق للفناء، ولكن خلق الخلق للفناء لا لقصد عبث محض، ولكن الله تعالى منزّه عن العبث، فدل ذلك على لزوم البعث.

ونجد أن البزدوي سار مع الماتريدي في هذا الدليل ووافقه، فيقول: «نستدل عليهم^(٤) بدليل معقول، وهو أن الله تعالى حكيم عدل، وأنا نرى في الدنيا أشياء لا يرضى بها الحكيم العدل، وهو ظلم البعض للبعض، والاشتغال بأعمال خسيصة لا يرضى بها الحكيم العدل بوجودها في مملكته، ولم يوجد منه في الدنيا دفع ذلك، فلا بد من زمان يُنصف المظلوم من الظالم فيه، ويهدّب من اشتغل بأعمال خسيصة، وليس ذلك إلا الدار الآخرة»^(٥)

نلاحظ أن هذا الدليل الذي ساقه البزدوي قائم على اشتراط وجود الحكمة في أفعال الله

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ١٩٩.

(٢) إن الاستدلال بدليل الحكمة يجري على طريقة الماتريدية، ولا يجري على طريقة الأشاعرة.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٠٠.

(٤) المقصود من ينكرون البعث من الفلاسفة وغيرهم.

(٥) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

- تعالى -، وهذا نفسه الذي ذهب إليه الماتريدي.

الدليل الرابع: وقد ضمنه الإمام عدة أدلة منها:

الدليل الأول:

يستدل الماتريدي بالإحياء بعد النوم على البعث، فمن قدر هنا يقدر هناك، إذ لا فرق، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ [الأنعام: ٦٠] يقول: « يُستدل بقوله: ﴿ يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ﴾ على الإحياء بعد الموت لأنه يذهب أرواح هذه الحواس، ثم يردها إليها من غير أن يبقى، فكيف تنكرون البعث بعد الموت، وإن لم يبق من أثر للحياة؟ »^(١)

فإن المخلوق عند نومه تذهب روحه، ومن ثم يعيد الله سبحانه وتعالى هذه الروح إلى الجسد مرة أخرى، بعد الاستيقاظ من النوم، وكذلك البعث.

الدليل الثاني:

* يستدل الماتريدي بقصة أصحاب الكهف، على إثبات البعث بعد الموت، فيقول: « لأن الأعجوبة في إبقاء أنفس أصحاب الكهف في نومهم ثلاث مئة سنة أو أكثر بلا غذاء يفتنون ولا طعام يطعمون ولا شيء تقوم به الأنفس إن لم تكن أكبر وأعظم من إحياء الموتى وجمع العظام الناخرة البالية فلا تكون دونه لما لم يروا الأنفس تبقى أياماً بلا غذاء فضلاً أن تبقى سنين كثيرة ثلاث مئة سنة أو أكثر، فبعث هؤلاء ليعلم من أنكر البعث أن من قدر على إبقاء الأنفس مدة مديدة طويلة بلا غذاء تغتذي قادرٌ على إحياء الموتى وبعثهم بعد الموت »^(٢)

إن الأعجوبة في أصحاب الكهف، تتجلى ببقاء أنفسهم هذه المدة الطويلة من الزمان،

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٢٥

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٢٠.

دون طعام وشراب، لأعظم من إحياء الموتى، فمن قدر على تلك الأعجوبة، قطعاً قادراً على ما هو أقل منها عجباً، لمن تعجب من إحياء الموتى.

الدليل الثالث:

ويستدل الماتريدي على البعث بخلق عيسى عليه السلام بلا أب، فيقول: « وجائز أن تكون آية للناس للبعث لأنه أنشأه بلا أب ولا سبب، وهم إنما أنكروا البعث لما لم يُعاینوا الولد بغير أب أيضاً، ثم كان، فعلى ذلك البعث، إذ لا فرق بينهما، لأن من قدر على إنشاء الولد بلا أب قادر على الإحياء بعد الموت بل هو أولى»^(١)

من قدر على إنشاء الولد بلا أب قادر على البعث بعد الموت، إذ لا فرق بينهما، بل إن إنشاء الولد بلا أب أعسر في التصور من البعث بعد الموت.

وبعد هذا الكلام فإن الماتريدي يقول: « فالبعث واجبٌ للوجوه التي ذكرنا »^(٢) وينقل البابرقي الإجماع على البعث، فيقول: « أجمع المسلمون على أن الله تعالى يُحيي الأبدان بعد موتها وتفرقها لأنه ممكن عقلاً، والصادق أخبر به فيكون حقاً »^(٣) فالبعث هو أمر ممكن عقلاً، وجاء الدليل السمعي فأثبتته، فما كان هذا حاله فهو حق ثابت، إذ لا مسوغ للإنكاره.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٦٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٨٦.

(٣) البابرقي، شرح وصية الإمام، ص ١٤١.

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين للحشر

أجمع المليون على وقوع الحشر يوم القيامة، فخصمنا في هذه المسألة هم معظم الفلاسفة الطبيعيين، ولقد نقد الماتريدي الفلاسفة الطبيعيين لمخالفتهم في هذه المسألة، واستدل الماتريدي على الحشر بنوعين من الأدلة، وهما:

الدليل الأول: العقل

إن أمر الحشر يسير على الله، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ ذلك حشر علينا يسير ﴾ [ق: ٤٤] وغير الحشر يسير على الله تعالى أيضاً، ليس شيء أيسر عليه من شيء، لكن خص ذلك بالذكر، لأن أولئك الكفرة استبعدوا ذلك اليوم، واستعظموا كونه، فخص ذلك اليوم باليسير لهذا»^(١)

إن السبب في إنكار أهل الزيغ للحشر، هو عدم قبول عقولهم لهذا الأمر، وجاءهم عدم القبول هذا من خلال النظر إلى قوتهم وقدرتهم، وفي لحظة غفلتهم عن قدرة خالقهم، فبين لهم الله، أن هذا الأمر الذي استبعدتموه، هو يسير على الله، وان كان في حق قدرتكم بعيد المنال، مع أنه لا شيء بالنسبة إلى الله أيسر من شيء فجميع الأشياء بالنسبة إلى قدرة الله تعالى مستوية.

الدليل الثاني: النقل

نجد الإمام الماتريدي نقد المخالف بذكر الأدلة السمعية، وكان ذكره لها على النحو

الآتي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ﴾ [الحشر: ٢] يقول: « وقوله تعالى: ﴿ لأول الحشر ﴾ اختلفوا

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٧١

فيه، قال بعضهم: أول الحشر إلى الشام، والحشر الثاني حشر القيامة»^(١)
 ثانياً: وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر،
 فسيحشرهم إليه جميعاً﴾ [النساء: ١٧٢] يقول: «ومن يستنكف عن عبادته، ويستكبر،
 ومن لم يستنكف، ولم يستكبر، فسيحشرهم جميعاً»^(٢)
 نستخلص مما سبق أن الماتريدي يصرح لنا أن الحشر أمر ممكن قد جاء به دليل
 السمع، فوجب التصديق به.

وسار صاحب (المسيرة) مع الماتريدي على أن العمدة في هذه المسألة هو ورودها
 بالسمع، فيقول: «أما المائي فقاطع بهما»^(٣) للقطع بورودهما على الله ورسوله قال تعالى:
 ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ [الأنبياء: ١٠٤]»^(٤)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ٨٣
 (٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٣٢.
 (٣) أي بالحشر والنشر.
 (٤) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٠٩.

المبحث الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الميزان

نجد أن هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها الماتريدي جمهور أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية في كيفية الميزان، ولقد ذكر الإمام الماتريدي - رحمه الله -، قولين من أقوال أهل السنة في الميزان، ثم وجه النقد إليهما.

القول الأول:

قال الماتريدي - رحمه الله - : « وقوله تعالى: ﴿ وَالْوِزْنَ يَوْمئذٍ الْحَقِّ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] كذا قال الحسن^(١): يكون ميزان له كفتان، يوزن فيه الحسنات والسيئات ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ دخل الجنة ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ دخل النار^(٢).

نلاحظ هنا أن الماتريدي يذكر قول الحسن في الميزان، وبعد هذا الذكر لهذا القول، نجد الماتريدي يوجه نقده لهذا القول.

نقده الماتريدي لهذا التأويل:

يقول الماتريدي: « أما قول الحسن: ميزان له كفتان يوزن فيه الحسنات والسيئات

(١) علي بن سهل بن العباس بن سهل أبو الحسن المفسر، من أهل نيسابور، قال ابن السمعاني: كان إماماً فاضلاً زاهداً حسن السيرة مرضي الطريقة جميل الأثر عارفاً بالتفسير قال وجمع كتاباً في التفسير وجمع شيئاً سماه زاد الحاضر والبادي وكتاب مكارم الأخلاق، سمع أبا عثمان الصابوني وأبا عثمان البحيري وأبا القاسم القشيري وأبا صالح المؤيد وعبد الغافر الفارسي وخلقا، توفي في ذي القعدة سنة إحدى وتسعين وأربعمائة/السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥ ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

فلا يحتمل، لأنه قال: ﴿ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ﴾ إذا ثقلت إحدى الكفتين خفت الأخرى، وإذا خفت إحدهما ثقلت الأخرى، فكل واحد منهما ممن ثقل موازينه، وتخف، وقد أخبر في الآية أنّ من ﴿ خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ﴾ (١)

إن الماتريدي يستدل على نفي الكفتين للميزان، بنفس الآية التي استدلت بها الحسن على الميزان ذي الكفتين، فيبين أنّ ميزاناً له هذا الوصف، يتحقق فيه الثقل والخفة في وقت واحد، وهذا يعني أن الإنسان منعم ومعذب في وقت واحد لتحقق الثقل والخفة في وقت واحد.

وبهذا النقد نلاحظ أن الماتريدي فيما ذهب إليه، يخالف الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان، حيث ينقل لنا الإمام الاستوائي النيسابوري مذهب أبي حنيفة في الميزان، فيقول: « روي عن حماد بن زيد، عن أبي حنيفة، عن حماد بن إبراهيم رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، قال: يُجاء بعمل رجل فيوضع في كفة، فتخف، فيجاء بشيء مثل الغمام - أو مثل السحاب - فيوضع في كفة ميزانه، فيرجح، فيقال له: أتدري ما هذا؟ فيقول: لا، فيقال: هذا العلم الذي تعلمته وعلمته للناس، فعلموه وعملوا به» (٢)

ولقد خالف أبو المعين النسفي شيخه الماتريدي في نقده للقول السابق، حيث يقول: « والميزان حق يدل عليه قوله تعالى: ﴿ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ﴾ [الأعراف: ٨] قال ابن عباس رضي الله عنهما: الميزان له كفتان أحدهما في المشرق، والأخرى بالمغرب، فإن قيل ما الحكمة في الميزان، ولماذا توزن الحسنات والسيئات والله تعالى عالم بذلك.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

(٢) النيسابوري، الاعتقاد، ص ١٧٨ - ١٧٩.

قلنا: نعم والله تعالى عالم بذلك، ولكن العبد لا يعلم به، وإنما يوزن حتى يعلم العبد أنه من أهل الجنة أو النار»^(١)

ويذهب الملا على القاري بالميزان إلى ما ذهب إليه الحسن، فيخالف بذلك الماتريدي، فيقول: « [ووزن الأعمال] أي المجسمة، أو صحفها المرسمة [بالميزان] أي الذي له لسان وكفتان [يوم القيامة حق] لقوله تعالى: ﴿ والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾ [الأعراف: ٨-٩] إظهاراً لكمال الفضل وجمال العدل»^(٢)

وخالف الماتريدي فيما ذهب إليه في الميزان الأشاعرة، فيقول الكومي التونسي: « إن السلف الصالح من أهل التفسير والحديث ذهبوا إلى أن له كفتين ولساناً وساقين عملاً بالحقيقة لإمكانها، ولا ضرورة تدعو إلى خلافها»^(٣)

وأما عن استدلال الماتريدي بالآية فلا يلزم ما قال، لأنه يمكن أن نحمل الآية بأن العاقبة تكون للكفة التي ثقلت، فإن ثقلت كفة الحسنات كان في الجنة، ولا نظر إلى خفت كفة السيئات، وإن ثقلت كفة السيئات كان في النار، ولا عبرة بخفة كفة السيئات.

القول الثاني:

وهو تأويل الميزان بالحسنات والسيئات، وعدم القول بوجود ميزان حسي، فيقول الماتريدي: « يريد بالموازن الحسنات والسيئات نفسها، فمن رجحت حسناته على سيئاته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته دخل النار»^(٤)

(١) النسفي، بحر الكلام، ص ١٥١-١٥٢.

(٢) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ١٩٨ / وانظر: المطيعي، محمد بخيت، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة-مدينة نصر، دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ١٥٠-١٥١.

(٣) الكومي، تحرير المطالب، ص ٢٧٨.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

نجد أن هذا القول يفسر الميزان المذكور في آي القرآن بأنه نفس الحسنات والسيئات، والرجحان يكون للأكثر والخفة تكون للأقل.

نقد الماتريدي لهذا التأويل:

يوجه الماتريدي نقده إلى هذا القول، ويبين أنه لا يرتضيه، فيقول: « ولا يحتمل أيضاً إنه أراد بالموازين الحسنات والسيئات، لأن الآية في المؤمنين والكافرين، فلا سيئة ترجح في المؤمن مع إيمانه، ولا حسنة ترجح في الكافر مع شركه »^(١)

نلاحظ أن الماتريدي لا يرتضي القول السابق، لأن آية الموازين متعلقة بالمؤمنين والكافرين، ولكن لا رجحان للسيئات مقابل الإيمان، ولا رجحان للحسنات إن وجد الكفر، فلا بد إذاً من حمل الميزان المذكور في آي القرآن على غير هذا المحمل.

وبعد هذا النقد من الماتريدي لما ذهب إليه أهل السنة في الميزان، نقول:

ما الميزان عند الماتريدي ؟

أو ما هو القول المرضي في الميزان عند الماتريدي ؟

لقد حمل الماتريدي الميزان على عدة محامل، وكانت على النحو الآتي:

أولاً: حمل الميزان على العدل

يقول الماتريدي: « الوزن العدل كقوله تعالى: ﴿ ونضع الموازين القسط ﴾

[الأنبياء: ٤٧] لم يقل ونضع الموازين بالقسط ولكن قال: ﴿ ونضع الموازين القسط ﴾

[الأنبياء: ٤٧] والقسط هو العدل، فهو إخبار عن العدل أنه يعدل بينهم يومئذ »^(٢)

حمل الماتريدي الميزان الوارد في آي القرآن على العدل، إقامة الميزان يوم القيامة

إقامة العدل، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ ونضع الموازين القسط ﴾ [الأنبياء: ٤٧]

ووجه استدلاله، أن الله أخبر أنه يضع الموازين القسط أي العدل، فلو كان الميزان أمراً

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩. (بتصرف).

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

آخر وراء العدل لأخبر أنه يضع الموازين بالقسط، فيفهم من الموازين بالقسط أن هناك وضع للموازين، وهذه الموازين موصوفة بالعدل، ولكن الأمر على خلاف ذلك فالموازين الموضوعه هي القسط أي العدل.

ثانياً: حمل الميزان على الكتاب المعطى للمؤمن والكافر يوم القيامة.

يقول الماتريدي: « ويحتمل أن يكون ما ذكر من الميزان هو الكتاب الذي ذكر في آيات أخر، كقوله تعالى: ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ﴾ [الانشقاق: ٧-٨] ﴿ وأما من أوتي كتابه وراء ظهره ﴾ [الانشقاق: ١٠] وكما قال: ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه ﴾ [الحاقة: ١٩] ﴿ وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ﴾ [الحاقة: ٢٥] »^(١)

يحمل الماتريدي الميزان المذكور على نفس الكتاب، لأنه بمجرد أن يأخذ العبد كتابه يعلم ما عاقبته، إما إلى الجنة وإما إلى النار، وما العبرة من الميزان إلا هذه المعرفة. ثالثاً: حمل الميزان على الجزاء.

يقول الماتريدي: « قوله تعالى: ﴿ والوزن يومئذ الحق ﴾ [الأعراف: ٨] أي الجزاء يومئذ الحق، يجزي للطاعة الحسنة والثواب وللسيئة العقاب والعذاب، فهو حق »^(٢) ونجد هنا أن الماتريدي يحمل الميزان على الجزاء، فالطاعة تجزي بالثواب، والمعصية تجزي بالعذاب، وهذا الجزاء حق.

رابعاً: حمل الميزان على الطاعة.

يقول الماتريدي: « قوله تعالى ﴿ والوزن يومئذ الحق ﴾ [الأعراف: ٨] أي الطاعة، حق كل مطيع يومئذ، فهو حق »^(٣)

(١) الماتريدي، التأويلات ج ٢ ص ٢٠٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

فالماتريدي يحمل الميزان على الطاعة، فإن الطاعة ثمرتها للمطيع يوم القيامة بأن يثاب عليها.

خامساً: حمل الميزان على الحدود والتقدير

يقول الماتريدي: « ويحتمل أن يكون الوزن الحدود والتقدير كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونًا ﴾ [الحجر: ١٩] أي محدود فعلى ذلك قوله: ﴿ وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾ [الأعراف: ٨] أي الحد يومئذ الحق، لا يزداد على الحسنات التي عملوا في الدنيا»^(١)

فالماتريدي يحمل الميزان هنا على الحدود والتقدير، حيث لا يزداد على الحسنات التي عملوا بالدنيا ولا ينقص منها، فهي محددة مقدرة.

وبعد كل هذا العرض، نجد أن الماتريدي لا يقطع في الميزان بشيء، بل يكمل علمه إلى الله، حيث يقول: « والله أعلم بما أراد من الوزن»^(٢)

والذي تطمئن النفس إليه، أن كيفية الميزان محل احتمال، ولا نمنع كونها بكفتين، وذلك لأنه لم تأت أدلة قاطعة على أن الميزان له كفتان، بل غاية ما ورد من المقطوع به أنه ميزان.

وعلى ذلك لا يمكن اعتبار الماتريدي متأثراً بالمعتزلة في هذه المسألة، بل الذي ذهب إليه نظر خاص له، وكيف يتأثر بهم في هذه المسألة وقد خالفهم في دقيق الكلام وجليله؟

كيف فسر الماتريدي الثقل والخفة في الميزان الواردة في آي القرآن الكريم من الطبيعي أن الإمام الماتريدي، بعد أن نقد حمل الميزان على ما له لسان وكفتان، أن يكون له توجيه آخر لمسألة الثقل والخفة الواردة في الآيات القرآنية.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢٠٩.

فيقول الماتريدي: « ويشبه أن يكون قوله تعالى: ﴿ فمن ثقلت موازينه ﴾ ﴿ ومن خفت موازينه ﴾ على التمثيل، ليس على تحقيق الثقل والخفة، ولكن على الوصف بالعظم لأعمال المؤمنين وبالخفة والتلاشي لأعمال الكافرين، لأن الله عز وجل ضرب لأعمال المؤمنين المثل بالشيء الثابت والطيب، ووصف أعمالهم بالثبات والقرار فيه، وضرب لأعمال الكافرين المثل، وشبهها بالشيء التافه ووصفها بالبطلان والتلاشي كقوله تعالى: ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

وصف أعمالهم بالطيب والثبات والقرار، ووصف أعمال الكافرين بالخبث والتلاشي والبطلان كقوله تعالى: ﴿ ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ﴾ [إبراهيم: ٢٦]... فعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ فمن ثقلت موازينه ﴾ وصف بالعظم والقرار والثبات ﴿ ومن خفت موازينه ﴾ وصف بالبطلان والتلاشي حتى لا يكون لهم من الخيرات شيء ينتفعون به في الآخرة والله أعلم^(١)

إن الماتريدي يبين المقصود من الثقل والخفة الواردة في الآية عن الميزان، بكلمة واحدة وهي أنها تحمل على التمثيل، لا على حقيقة الثقل والخفة، كما مثل أعمال أهل الإيمان بالثبات، وأعمال أهل الكفر بالتلاشي وعدم الاستقرار.

ونجد أن بعض علماء المدرسة الماتريدية، يذهبون في الميزان إلى وجهة أخرى، غير التي ذهب إليها الماتريدي، فإنهم يتوقفون في كيفية الميزان، بعد الإقرار به، يقول البابرقي: « [والميزان حق] للكفار والمسلمين، وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، ويوزن أعمالهم خيراً كان أو شراً، ويتوقف في كلفيته... هذا والحق ما قدمنا من التوقف في الكيفية، لأن الدلائل لما دلت على ثبوت الميزان نعتقد حقيقته ولا نشتغل بكلفيته، ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، والله تعالى قادر على أن يعرف عباده مقادير أعمالهم بأي طريق شاء^(٢) ».

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٢١٠.

(٢) البابرقي، شرح وصية الإمام، ص ١٣٧ - ١٣٨ (بتصرف).

المبحث الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصراط من نحو المعتزلة.

إن الخلاف في هذه المسألة، وقع بين أهل السنة من أشاعرة وماتريديّة وغيرهم من جهة، والمعتزلة من جهة أخرى.

فكان مذهب أهل السنة في هذه المسألة - كما بينه البزدوي -، يقول: « إن الصراط حق وهو جسر على جهنم يجوز عليه الخلق، إلا أن بعضهم يقعون في النار وبعضهم يمرون فيدخلون الجنة وفي كفيته أحاديث والقول به أصل واجب.

وعند المعتزلة والروافض وكثير من المبتدعة لا صراط»^(١).

ويقول صاحب (بحر الكلام): « والصراط حق»^(٢).

وأما مذهب المخالف، فهو نفي الصراط بهذه الكيفية التي ذكرها أهل السنة، وحلوا الورود الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾ [مریم: ٧١] بمعنى القرب والدنو، لا بمعنى المرور من فوقها، وإلى هذا أشار القاضي عبد الجبار، فيقول: « إن الورود لا يوجب الوقوع في الشيء، وإنما يقتضي الدنو والمقاربة

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٤ / وانظر: النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل، رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد المعزي المتوفي ١٠٤١هـ، ويليّه فيض الشعاع للكاشف للقناع عن أركان الإبتداع للإمام العلامة الحسن بن أحمد الصنعاني المتوفي ١٠٨٤هـ، تعليق وتخريج أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ، ص ١٢٣-١٢٨ / وانظر: السباعي، محمد، حاشية الإمام السباعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة - مدينة نصر، دار البصائر، ط ١، (د.ت)، ص ١٣٨.

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص ١٥١.

ويقول أيضاً: « وإنما أراد تعالى بذلك أن المؤمنين إذا قربوا منها وعابنوها وعلموا أن المخلص لهم منها ما فعلوه من الطاعات فيما سلف وأن أعداءهم يقعون فيها لأجل معاصيهم السابقة عظم عند ذلك سرورهم، فيكون ذلك زائداً في سرورهم ونعيمهم.

ولو لم يحمل على ما قلناه لوجب أن يقال في الأنبياء والمؤمنين: أن الله يدخلهم النار، وليس ذلك بمذهب لأحد»^(٢)

أما بالنسبة للإمام الماتريدي، فقد نقد المخالف في الصراط من المعتزلة وغيرهم، بذكر شبهتين اثنتين لهما، وتوجيه سيف نقده إليهما.

الشبهة الأولى ونقدها:

يقول الماتريدي: « وجائز أن يكونوا واردين جميعاً داخلين فيها، لا دخول تعذيب فيها وعقاب، لأنه ذكر أن مرهم جميعاً على الصراط بجهنم كالسطح للدار، ومن حلف ألا يدخل داراً، فتسور بسورها، أو صعد سطحاً من سطوحها، حنث، ويصير داخلها فيها، فعلى ذلك جائز أنهم إذا مروا على الصراط نجا أهل الإيوان، فمروا به، وزلت أقدام الكفار فيها، فكان الفريقان جميعاً يوصفون بالدخول على الوجه الذي وصفنا»^(٣)

ويفرق الإمام الماتريدي بين ورود المسلمين وورد المشركين فيقول: « ورود المسلمين المرور بهم على الجسر بين أظهرها، وورود المشركين أن يدخلوها»^(٤)

فلاحظ أن هذه الشبهة التي ذكرها الماتريدي، تقوم على معنى الورد، فعند الخصم الورد بمعنى الدخول، والدخول في النار فيه عذاب لأهل الإيوان، لذلك فإن الورد على الصراط محال لما ذكر.

(١) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ٢ ص ٤٨٥.

(٢) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ٢ ص ٤٨٦.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٧٥.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٧٥.

فنقد الماتريدي هذا الفهم، بأن المراد بالورود المرور، والمرور يعتبر دخولاً، فلا إشكال.

الشبهة الثانية ونقدها:

ذكر المخالف لأهل السنة، أنّ الورود على الصراط بمعنى المرور من فوق النار، فيه خوف وحزن وهلع لأهل الإيمان، والله قد أمنهم من الخوف والحزن، فقال تعالى: ﴿ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [البقرة: ١١٢].

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « فجائز أن يكون الله يدخلهم فيها غير جهة العقوبة، فلا يكون لهم خوف ولا حزن.

ألا ترى أنه أخبر، أنه جعل الملائكة أصحاب النار في قوله: ﴿ وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ﴾ [المدثر: ٣١] ثم لا يكون لهم خوف ولا حزن؟ وهم مما أوعدوا بها إذا خالفوا أمر الله، وعصوه، بقوله: ﴿ ومن يقل منهم إني إلهٌ من دونه فذلك نجزيه جهنم ﴾ [الأنبياء: ٢٩] وهم في الدنيا إذا أطعوا عليها، لا شك إنهم يخافون، ويحزنون ويسوؤهم ذلك أشد الخوف، ثم في الآخرة لا.

فعلى ذلك جائز أن يكونوا يردونها، ويدخلونها، ولا يخيفهم ذلك، ولا يحزنهم، ولا يسوؤهم، والله أعلم بذلك»^(١)

نلاحظ أن المعتزلة جعلوا تلازماً بين المرور على الصراط ووجود الحزن والخوف للهار، مع أن الله قد ضمن لأهل الإيمان غير ذلك، فبسبب هذا التلازم عندهم أنكروا الصراط بالمعنى الذي ذكره أهل السنة.

لكن الماتريدي ينفي هذا التلازم والارتباط بين المرور وحصول الخوف، فإن الله قادر على أن يمر أولئك على النار، مع عدم حصول ذلك الخوف والحزن الذي قالت به

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٧٥ / وانظر: السعدي، عبد الملك، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، العراق - الرمادي، دار الأنبار، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٤٢.

المعتزلة.

بدليل أن الموكلين بعذاب النار هم من الملائكة، مع جزمنا بأن هذه المهمة، ليس فيها خوف أو حزن لهم، فكذلك هنا.

نلاحظ أن الإمام الماتريدي يصر على التلازم بين الوجود والدخول مع أنه لا تلازم بينهما.

وحول المعنى السابق، يقول صاحب (المسامرة): « وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية^(١) على طريق جهنم لما فيه من تعذيب الصلحاء ولا عذاب عليهم، قلنا هو ممكن وارد على وجه الصحة فردة ضلالة، وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط.»^(٢)

(١) المقصود بالآية « وإن منكم إلا واردةا » [مریم: ٧١].

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٣٧-٢٣٨.

المبحث السادس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الشفاعة

النزاع في هذا المبحث وقع بين أهل السنة والمعتزلة، فأما مذهب أهل السنة أن « الشفاعة لأهل الكبائر حق عند أهل السنة والجماعة، فيشفع الرسل والأنبياء والعلماء لأهل الكبائر قبل دخول النار، فلا يدخل الله تعالى أهل الكبائر النار لشفاعتهم، بل يدخلهم الجنة، وقد يشفعون بعد الدخول في النار فيخرجهم من النار لشفاعتهم فيدخلهم الجنة »^(١)

وأما المعتزلة فعندهم « أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها »^(٢)

حيث يقول القاضي عبد الجبار: « فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين »^(٣) وأمام هذا النزاع، نجد الماتريدي ينقد مذهب المعتزلة، ويثبت مذهب أهل السنة، وكان نقده - رحمه الله - على مطلبين اثنين، وهما:

المطلب الأول: ذكر شبه المعتزلة ونقدها.

ذكر الماتريدي شبهتين للمعتزلة تعلقوا بهما، ثم نقدهما، وكان ذلك على النحو الآتي:

الشبهة الأولى:

يقول الماتريدي: « ثم اختلف في الشفاعة، قالت المعتزلة: لا تكون الشفاعة إلا

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٦.

(٢) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ٢ ص ٤٩٩.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٨.

لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنب، فتابوا عنه، ذهبوا في ذلك إلى ما ذكرَ الله تعالى في قوله: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون﴾ إلى قوله ﴿وقهم عذاب الجحيم﴾ [غافر: ٧]، أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا، وتابوا، واتبعوا. فإذا كان الاستغفار في الدنيا إنما يكون ذلك للذين آمنوا، وتابوا، واتبعوا، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون في الآخرة لهؤلاء»^(١)

نستنتج أن شبهة المعتزلة هذه، قامت على دليل من السمع، فإن الله تعالى أخبر، أن الذين يحملون العرش يسبحون لمن كانت أوصافهم مرضية في الدنيا، فكذلك أمر الشفاعة في الآخرة، لا تكون إلا لمن كانت حاله عند الله مرضية. نقده لها:

يقول الماتريدي: «وأما عندنا فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا يحتاج إلى الشفاعة، وقوله ﴿للذين تابوا واتبعوا سبيلك﴾ تكون لهم ذنوب في أحوال التوبة، فإنما يغفر لهم الذنوب التي كانت لهم، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب، فعلى ذلك الشفاعة»^(٢)

نستنتج من نقد الماتريدي السابق لهذه الشبهة أمرين اثنين، وهما:

- ١- من لا ذنب له لا حاجة له في الشفاعة، أما صاحب الذنب فهو أولى الخلق بالشفاعة ليتجاوز له عن ذنبه.
- ٢- وأما عن استغفار الذين يحملون العرش لمن كانت أوصافهم مرضية، فهو مع طيب أوصافهم إلا أنه كانت لهم ذنوب حال وصفهم بما وصفهم به ربهم. ونجد أن صاحب (تبصرة الأدلة) يوافق الماتريدي في عرض هذه الشبهة، فيقول: «وقوله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ إلى قوله: ﴿ومن صلح من آبائهم

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢١٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢١٤.

﴿ غافر: ٧-٨ ﴾ الآية، وفي الآية أنهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز غير هذا، إذ لا يجوز أن يقال: اجعل أعداءك أولياءك، وأهل نارك أهل جنتك»^(١)

وبعد هذا العرض لهذه الشبهة، ينقدها بقوله: « وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، قلنا وكل مؤمن هو ممن ارتضاه الله، ومن معه من الإيمان والطاعات والحسنات المرضية عند الله لا يخرج من كونه مرضيا عند الله، وقيل: لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله أن يشفعوا له، فلم زعمتم أن الله تعالى لا يرضى بشفاعة صاحب الكبيرة؟ »^(٢)

الشبهة الثانية:

تقوم هذه الشبهة، على أن الشفاعة لها معنى، وهذا المعنى يستحيل أن يكون في الآخرة، فإذا انتفى المعنى في الآخرة انتفت الشفاعة كذلك.

قال الماتريدي: « وقالوا: لا شفاعة في الشاهد لأحد في الآخرة، لأن الشفاعة هي أن يذكر عن مناقب أحد عند أحدٍ وخيراته ليس سواها، كذا في الآخرة »^(٣).
نقده لها:

وفي نقد هذه الشبهة، يقول الماتريدي: « والجواب لهم من وجهين:

أحدهما: أنه إنما يذكر في الدنيا خيرات المُشَفَّع له لجهالة هذا بأحواله، فيذكر خيراته ليعرفه بها، فيشَفَّع فيه، والله تعالى عارف لا يتَعَرَّفُ.

والثاني: أن ذكر خيراته لحاجة تقع له في مثلها، لا تكون له في الآخرة خاصة، والله يتعالى عن الحاجة عما بالعباد، لذلك اختلفا، والله أعلم »^(٤).

قامت شبهة المعتزلة السابقة، على أن معنى الشفاعة ممتنع الوقوع في الآخرة، فإذا

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٣٩٧.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٣٩٩.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢١٤.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢١٤.

امتنع المعنى امتنعت، فإن معناها ذكر مناقب أحد عند أحد، وهذا لا يقع في الآخرة، لذلك لا تقع.

لكن الماتريدي يبين أن المعنى الذي لأجله منع المعتزلة الشفاعة، يصح في الشاهد دون الغائب، وعدم جوازه في الغائب لسببين، وهما:

- ١- إن ذكر مناقب أحد عند أحد، يكون لجهل من تذكر عنده المناقب في حال المُشَفِّعِ له، ولكن من يتعالى عن الجهل بجميع أحوال خلقه، فهذا الذي ذكر متنفِّح بحقه.
- ٢- مناقب المُشَفِّعِ له تقع لسداد حاجة من تُطلب منه الشفاعة، وهذا كذلك باطل، لأن الله ليس بحاجة إلى عبادته، ولم تقع له الحاجة أصلاً، فتبقى الشفاعة على ما هي عليه من جواز وقوعها.

المطلب الثاني: ذكر الأدلة السمعية التي تثبت هذه المسألة

بعد ذكر الماتريدي لبعض الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الشفاعة لأهل الكبائر، أخذ بذكر الأدلة السمعية التي تثبت هذه المسألة، وكان ذكره لها على النحو الآتي:

أ- فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] يقول: « وقال بعضهم: ﴿مقاماً محموداً﴾ هو مقام الشفاعة، والله أعلم، أي تشفع لأمتك وأهل العصيان منهم»^(١).

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لا يملكون الشفاعة﴾ [مريم: ٨٧] يقول: « الشفاعة إنما تكون فيمن استوجب العذاب والعقوبة، فأما من لا عقوبة عليه، مغفور الذنب فإنه لا معنى لها فيه فهو يرد على المعتزلة مذهبهم: إن صاحب الكبيرة لا يغفر له، وصاحب الصغيرة مغفور له، فالشفاعة التي ذكر لا تخلو: إما أن تكون لأهل الكبائر، فيغفر لهم بالشفاعة، فيبطل قولهم، وإما لأهل الصغائر فله

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٨٥.

تعذيبهم، فكيف ما كان فهو يرد قولهم: إنه لا معنى لذكر الشفاعة في المغفورين»^(١)

ونجد أن أبا المعين النسفي، يوافق الماتريدي، في الاستدلال على هذه المسألة بدليل السمع، فيقول: « وروي على طريق استفاضة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) »^(٢) وهذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة ما ورد من الشفاعة أنها للمطيعين»^(٣)

ويوافق السعدُ أبا المعين على هذا النوع من الاستدلال، فيقول: « [والشفاعة ثابتة للرسول وللأخيار في حق أهل الكبائر] بالمستفيض من الأخبار خلافاً للمعتزلة»^(٤)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) ورواه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- في مسنده، برقم (١٣٢٤٥)، ج ٣ ص ٢١٣ / ورواه ابن زمين بسنده عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- في كتاب رياض الجنة بتخريج أصول السنة، باب في الإيمان بالشفاعة، برقم (٩٧)، ج ١ ص ١٧٢ / ورواه الكلاباذي بسنده عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- في كتاب معاني الأخبار، تحت رقم (١١٤)، ج ١ ص ١١٤.

(٣) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٨٠.

(٤) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٢٢.

المبحث السابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الجنة والنار من الجهمية.

وقع النزاع في هذه المسألة بين أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من طرف، وبين الجهمية من طرف آخر، فذهب أهل السنة إلى أن الجنة والنار [باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها] أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿ خالدين فيها أبداً ﴾ [البقرة: ٢٥]^(١).

« وذهبت الجهمية إلى أنها يفنيان ويفنى أهلها »^(٢)، واعتمدوا في مخالفتهم على شبهتين، قام الماتريدي بذكرهما ونقدهما.

الشبهة الأولى ونقدها:

تقوم هذه الشبهة، على أن إثبات البقاء والخلود للجنة والنار، إثبات للمشابهة بين الله وبين خلقه في هذا الوصف، فينقد الماتريدي هذه الشبهة بعد ذكرها بقوله:

« وقوله تعالى: ﴿ وهم فيها خالدون ﴾ [البقرة: ٢٥] أي مقيمون أبداً، فالآية ترد على الجهمية قولهم، لأنهم يقولون بقاء الجنة وفناء ما فيها، ويذهبون إلى أن الله تعالى، هو الأول والآخر والباقي، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيهاً لكن ذلك وهم

عندنا، لأن الله تعالى، هو الأول بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها »^(٣)

يجيب الماتريدي على شبهة الخصم، باختلاف رتبة البقاء، أي بقاء الله وبقاء الجنة والنار، فبقاء الله لذاته لا لأمر آخر، وأما بقاء الجنة والنار لا لذاتهما بل لغيرهما، وهو أن الله أراد البقاء لهما، وذلك بإمدادهما بأسباب البقاء، أما بالنظر إلى ذاتهما فالعدم عليهما جائز،

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١١٧.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١١٧.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٧.

بخلاف لحوق العدم في حق الله فإنه ممتنع عقلاً، وبذلك بقاء الجنة والنار وبقاء أهلها لا يستلزم وقوع المشابهة بين الله وبين خلقه.

الشبهة الثانية ونقدها:

ينقد الماتريدي شبهة جديدة للقائلين بقاء الجنة والنار، وشبهتهم تقوم على أن الجنة والنار لو لم تفنيا لكانتا غير متناهيتين، وبالتالي فإنهما تخرجان عن علم الله، لأن غير المتناهي خارج عن علم الله، وخروج شيء عن علم الله تعالى محال، فيلزم من ذلك فناء الجنة والنار.

فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ خالدين فيها أبداً ﴾ [الأحزاب: ٦٥] ينقض على الجهمية قولهم: أما على الجهمية فلا أنهم يزعمون أن الجنة والنار تفنيان، ولهما النهاية وقالوا: لأنها لو لم تجعل لهما النهاية والغاية لخرجنا عن علم الله، لأن الشيء غير المتناهي خارج عن علمه، لكن هذا بعيد، جهل منهم بربهم، لأن علمه بالشيء غير المتناهي أنه غير متناه، وعلمه بالمتناهي أنه متناه، ولا يجوز أن يخرج شيء عن علمه متناهياً كان أو غير متناه، وباللغة العصمة^(١)»

فشبهتهم هذه، لجهلهم بعلم الله تعالى، فإن المتناهي والمحدود وغير ذلك، لا يخرج عن علم الله، فإن الله علم المتناهي أنه متناه، وعلم المحدود أنه محدود، وعلمه بالمتناهي أنه متناه لا يخرج عن كونه متناهياً.

دليل استدلال به الماتريدي على بقاء الجنة والنار:

وبعد هذا النقد لهاتين الشبهتين، فإن الإمام الماتريدي يذكر دليلاً على بقاء الجنة

والنار

دليله: إن الجنة مطهرة من المعايب، والخوف والحزن، والفناء فيه عيب وحزن يقول الماتريدي: « فإن الله تعالى جعل الجنة داراً مطهرة من المعايب كلها لما ساءها:

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤، ص ١٣٧.

دار قدس، ودار سلام، ولو كان آخرها للفناء لكان فيها أعظم المعايب، إذ المرء لا يهتأ بعيش إذا نغص عليه بزواله، فلو كان آخره للزوال كان نعمة منغصة على أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها، وهذا أعظم العيوب، لذلك كان التخليد لأهلها أولى بها»^(١)

ويقول الماتريدي: « فلو كانت الجنة تفتنى، وينقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن، لأن من خاف في الدنيا زوال النعمة عنه وقوتها يحزن عليه وينغصه ذلك ولذلك وصف الدنيا بالخوف والحزن لما يزول نعيمها، ولا تبقى، فأخبره عز وجل ألا خوف عليهم فيها أي خوف التبعّة ولا حزن، أي حزن فوات النعمة، ﴿ ولا هم يحزنون ﴾ دل أنها باقية وإن نعيمها دائم، لا يزول.

وكذلك أخبر عز وجل أن الكفار في النار خالدون وأن عذابها أليم شديد فلو كان لهم رجاء النجاة منها لخف ذلك عليهم وهان، لأن من عوقب في الدنيا بعقوبة، وله رجاء النجاة منها هان ذلك عليه وخف، وبالله التوفيق»^(٢)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٥.

الفصل الخامس

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الأسماء والأحكام
ويحتوي على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: نقده المخالفين في قضايا الإيمان والإسلام

المبحث الثاني: نقده المخالفين في مرتكب الكبيرة

المبحث الثالث: نقده المخالفين في السعادة والشقاوة

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في قضايا الإيمان والإسلام

ويحتوي هذا المبحث على أربعة مطالب، وهي:

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في حقيقة الإيمان من نحو الكرامية والخوارج والمعتزلة

اختلف أهل القبلة في حقيقة الإيمان الشرعية، فذهب بعض أهل الحق كجمهور الأشاعرة والماتريدي^(١)، إلى أنه «التصديق بالقلب فقط»^(٢)

وذهب بعض من أهل الحق، إلى أن الإيمان الشرعي هو «تصديق بالجان وإقرار باللسان»^(٣)، «وهو منقول عن أبي حنيفة - رحمه الله -، ومشهور عن أصحابه، وعن بعض المحققين من الأشاعرة»^(٤)

وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، «أي هو كلمتا الشهادة»^(٥)

وذهب بعضهم إلى أن «الإيمان هو المعرفة، وهو قول جهنم بن صفوان»^(٦)

(١) انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٠٦ / ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٧٣.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٧٣.

(٣) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٧٥.

(٤) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٧٥.

(٥) الإيجي، المواقف، ص ٣٨٤. وانظر: ابن فورك، أبو بكر محمد، شرح العالم والمتعلم، تحقيق وضبط

الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبه، شارع بورسعيد-

القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٠٦.

(٦) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٠٦ / وانظر: الأشعري، أبو الحسن علي، مقالات الإسلاميين

وذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان الشرعي هو « تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة، إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فمن أحل بشيء منها فهو كافر »^(١)

وبعد هذا العرض لهذه المذاهب في حقيقة الإيمان الشرعية، سأشرح - بإذن الله تعالى - في بيان الطريق التي سلكها الماتريدي لنقد ودحض شبه الخصوم التي لا يرتضي أقولها في هذا المطلب، وما هو المذهب المعتد به عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب، وكان ذلك على محورين اثنين، وهما:

المحور الأول: نقده لمذاهب وشبه الخصوم في هذه المسألة.

المحور الثاني: المذهب المعتد به عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب.

بيان المحور الأول:

نقد الماتريدي المخالفين، وكان نقده لهم على النحو الآتي:

أولاً: نقده للقائلين: إن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، من الكرامية.

نقد الإمام الماتريدي الكرامية الذين يقولون: إن « الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس في القلب شيء »^(٢)، بدليلين، وهما دليل السمع، ودليل العقل.

وفي ذلك يقول الماتريدي: « ونحن نقول - وبالله التوفيق - : أحق ما يكون به الإيمان القلوب، بالسمع والعقل جميعاً.

أما عن استدلاله بالسمع فكان على النحو الآتي:

(١) يقول الماتريدي: « قال الله تعالى في المنافقين: ﴿ الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم

وإختلاف المصلين، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زوزور، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية،

٢٠٠٨ م - ١٤٢٨ هـ، دون ذكر رقم الطبعة، ج ١ ص ١١٤.

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٧٤.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

تؤمن قلوبهم ﴿ [المائدة: ٤١]، وقال: ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ [الحجرات: ١٤]، أبطل أن يكون قولهم إيماناً إذا لم تؤمن قلوبهم»^(١)

نلاحظ أن الماتريدي استدل بهذه الآية على بيان بطلان زعم الكرامية، فهذه الآية ترد عليهم، فإن الأعراب قالوا آمنا بألستهم، ولكن الله رد عليهم أنهم لم يؤمنوا، فلو كان الإيمان كما زعم الكرامية قولاً باللسان لما رد الله عليهم هذا الزعم.

(٢) ويقول الماتريدي: « وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ﴾ [المتحنة: ١٠] الآية، أخبر أن الله - تعالى - أعلم بإيمانهن، ولو كان الإيمان ليس إلا القول باللسان لكان كل سامع واحداً في العلم ﴿٢﴾»

فهذه الآية فيها، أن الله أخبر أنه المنفرد بعلم وجود الإيمان عند المؤمنات المهاجرات، فلو كان الإيمان كما زعم الكرامية، لكان كل سامع لكلامهن بأنهن مؤمنات، كان عالماً بذلك، ولكن الحال أن الله أخبر أنه المنفرد بذلك.

ونجد أن الماتريدي يؤكد على هذا الاستدلال في (التأويلات)، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ والله أعلم بإيمانكم ﴾ [النساء: ٢٥] يقول: « فهذا يدل على أن الإيمان هو عمل القلب لا عمل اللسان، لأنه لو كان عمل اللسان لكان يعلم حقيقته كل أحد، فظهر أنه ما وصفنا»^(٣)

ويوافق أبو المعين النسفي الإمام الماتريدي، على طريقة استدلاله بهذه الآية، لبيان بطلان زعم الكرامية، فيقول النسفي: « وقال تعالى: ﴿ إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٤٠١.

فامتحنوهن الله أعلم بإيانهن ﴿ [المتحنة: ١٠]، ولو لم يكن الإيمان إلا القول لكان كل سامع واحداً ولم يكن لقوله تعالى: ﴿ الله أعلم بإيانهن ﴾ [المتحنة: ١٠] معنى»^(١)

(٣) ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ [البقرة: ٨] إخباراً عنهم أنهم قالوا ذلك بألستهم قولاً، وأظهروا خلاف ما في قلوبهم، فأخبر عز وجل نبيه عليه السلام أنهم ليسوا بمؤمنين، أي بمصدقين بقلوبهم، وكذلك قوله: ﴿ ومن الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴾ [المائدة: ٤١] وكذلك قوله: ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ﴾ الآية [النساء: ٦٥] هذه الآيات كلها تنقض على الكرامية لأنهم يقولون: الإيمان قول باللسان دون التصديق، فأخبر الله عز وجل عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب، والكرامية يقولون: بل هم مؤمنون»^(٢)

من المعلوم ضرورة أن المنافقين ليسوا من أهل الإيمان، مع أنهم قالوا بألستهم إنهم مؤمنون، فلو كان الإيمان قولاً باللسان فقط لكان قول المنافقين إنهم مؤمنون حقاً لا ريب فيه.

وفي ذلك يقول الماتريدي: « ثم إن الله عز وجل وعد المؤمنين الثواب الدائم، وأخبر في المنافقين أنهم في الدرك الأسفل من النار، فلو كان ما أظهروا إيماناً في الحقيقة لكان حقه على الموعود الجنة، لا الزيادة على عقوبة الكفر»^(٣)

(٤) ويستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ [النحل: ١٠٦] لم يجعل لهم كفراً باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب، ومنع ذلك بإيمان

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤١٣.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٦.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٢.

القلب، فثبت أن القلب هو موضع الإيمان، وبالله التوفيق»^(١)
 إن الله لم يرتب حكم الكفر بمجرد النطق مكرهاً بكلمة الكفر، بل أثبت الله
 لصاحب ذلك الوصف أنه من أهل الإيمان، ليدل على أن الإيمان ليس كما زعم الكرامية
 نطق باللسان فقط، بل ليدل على أن الإيمان مكانه القلب.

وأما عن استدلاله بالعقل، فكان على النحو الآتي:

(١) يقول الماتريدي: « وأما العقل فلأنه دين، والأديان تعقد، وما به اعتقادات
 الأديان القلوب، وكذلك المذاهب، مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق، وحقيقته الذي
 لا يُحتمل القهر والجبر هو الذي في القلب، إذ لا يجري فيه سلطان أحد من الخلق»^(٢)
 نستنتج أن الماتريدي يستنبط من حقيقة التصديق - وهو ركن الإيمان الذي لا
 يقبل السقوط أبداً -، أن الإيمان مكانه القلب وليس اللسان فقط، فحقيقة التصديق أنه
 لا يقهر ولا يجبر ولا يُملك لأحد، فلو كان الإيمان نطقاً باللسان فحسب لكان يكره
 ويجبر ويملك، وهذا يخالف حقيقة التصديق.

(٢) ويقول الماتريدي أيضاً: « وفي كتاب الله الخطاب بقوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾
 في غير موضع، ثم لم يرتب أحد ممن ينسب إلى الإسلام والإيمان في ذلك أنه ممن
 تضمنه، وإن لم يكن هو وقت فرع الخطاب معه يستعمل لسانه في فعل الإيمان، ثبت أن
 حقيقته التي بها ساهم بهذا قائمة فيهم وقت الخطاب، وهي لا تحتمل إلا أن تكون في
 القلب، ولا قوة إلا بالله»^(٣)

عند توجيه الخطاب بـ ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ إلى أي فرد، ممن ينسب إلى الإسلام،
 لا يشك حال توجيه الخطاب إليه أنه داخل في هذا الخطاب، مع أنه في لحظة سماع

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٥.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٦.

الخطاب، لم يكن منه نطق باللسان، فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الكرامية، لكان حال توجيه الخطاب إليه خارجاً عن تضمن الخطاب له، إلا بعد نطقه باللسان، وهذا هذيان.

ثانياً: نقده القائلين: إن الإيمان هو المعرفة، كجهنم بن صفوان.

نقد الماتريدي هذا المذهب من خلال النقاط الآتية:

(١) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾ [النساء: ١٦٤] يقول: «إن الإيمان ليس هو المعرفة، ولكنه التصديق^(١) لأنه لم يؤخذ عليه معرفة الرسل وقد أخبر بتصديقهم والإيمان بهم جملة»^(٢) إن النبي صلى الله عليه وسلم قد آمن بجميع الأنبياء والمرسلين إيماناً تفصيلياً فيمن علم فيهم على التفصيل، وإجمالاً فيمن علم على الإجمال، فنلاحظ إثبات الإيمان مع عدم المعرفة، وهذا نقد لقولهم: إن الإيمان هو المعرفة. ويؤكد على المعنى السابق، فيقول: «وعلى ذلك جائز القول بالإيمان بجميع الرسل على غير القول بمعرفة جميع الرسل بالقلوب»^(٣)

(١) «إن المعرفة أعم من التصديق إذ هو الإذعان مع الخضوع وطمأنينة القلب المعبر عنها بالتسليم والقبول، وأما المعرفة فهي أعم من ذلك والحاصل للكفار هو المعرفة بدون طمأنينة القلب ورضاه وتسليمه، ولذلك كانوا غير مؤمنين... إن كان القدرية يريدون بالمعرفة التي هي معنى الإيمان عندهم المطلقة فلا شك في فساد مذهبهم... وإن كانوا يريدون بها المعرفة التي معها الرضا والتسليم والتي يظهر أثرها بالعمل فلا خلاف لهم مع المذهب المختار» / انظر: شرف، صالح موسى، مذكرات التوحيد، الأمير أرغون بالناصرية، المطبعة الفاروقية الحديثة، ط ٤، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م، ص ١٨١-١٨٢ (بتصرف).

ويظهر مما سبق، الفرق بين المعرفة عند القدرية، والمعرفة عند أهل الحق، فمعرفة أهل الحق حتى تكون معتبرة في الإيمان الشرعي لا بد أن تكون مشروطة بالإذعان والتسليم بخلافها عند القدرية.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٢٨.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٨.

(٢) وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم ﴾ [الأنفال: ٥٤] يقول: « وفيه دلالة أن الإيمان هو التصديق لأنه جعل مقابله وضده التكذيب، وفيه دلالة أن الإيمان ليس هو المعرفة لأن مقابله الجهل بالله، ليس هو التكذيب، لكن بالمعرفة يكون التصديق وبالجهل يكون التكذيب»^(١).

نستخلص أن الإيمان لو كان معرفة، لكان ضده الجهل، لكن الله تعالى ذكر أن حال انتفاء الإيمان يحل مكانه ضده وهو التكذيب، فلما حل مكان الإيمان الذي هو التصديق التكذيب علمنا أن الإيمان ليس المعرفة بل هو التصديق.

ونجد أن اللامشي يوافق الماتريدي في طريقة استدلاله السابق، فيقول: « وقال جهم بن صفوان ومن تابعه، إن الإيمان هو المعرفة لا غير

وقلنا: هذا فاسد؛ لأن فيه من إبطال الاسم له لغة»^(٢).

ثالثاً: نقده القائلين: إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، من المعتزلة والخوارج.

إن الماتريدي قد توسع في نقده لأصحاب هذا المذهب، ولعل السبب في ذلك هو شعوره بخطر هذا المذهب الذي يترتب عليه تكفير الأمة، وينتج عنده استباحة الدماء، فسأحاول بيان بعض هذا النقد، وبالله التوفيق.

(١) يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال ﴾ [النساء: ٧٥] الآية، وقوله تعالى: ﴿ ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ﴾ [الحديد: ١٦]، فعاتب عز وجل على صنيعهم ذلك وأعظم الوعيد في ذلك، ولم يزل عنهم اسم الإيمان بل به عاتبهم»^(٣).

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٣٦٤.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٣٣.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣١٠.

أثبت الله سبحانه وتعالى لهم اسم الإيمان، مع وجود المعصية منهم، فلو كانت الأعمال من ماهية الإيمان، فلا يثبت لهم هذا المسمى لفوات جزء ماهيته.

(٢) ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ﴾ [طه: ١١٢] فيه دلالة أن يستحق اسم الإيمان بدون الأعمال الصالحات، حيث قال: ﴿ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ﴾^(١).

نلاحظ أن هذه الآية فيها أن العمل الصالح جاء بعد الوصف بالإيمان، فدل أن الوصف بالإيمان متحقق قبل الإتيان بالعمل الصالح ليعلم أن الأعمال ليست من ماهية الإيمان.

(٣) ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير ﴾ [الحج: ٧٧] في الآية دلالة أن الإيمان، هو شيء خاص، وشيء واحد لا اسم جميع الخيرات، وهو التصديق، لأنه أثبت لهم اسم الإيمان، ثم أمرهم بالركوع والسجود وفعل الخيرات^(٢)»

لقد أخبر الله تعالى أن وصف الإيمان قد قام بهم، وبعد ذلك أمرهم بالأعمال الصالحات، فلو كانت الأعمال الصالحات من ماهية الإيمان لما تحقق قيام هذا الوصف بهم إلا بعد قيامهم بها.

ويساير أبو المعين النسفي إمامه الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « والدليل عليه أنه تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم أوجب الأعمال على ما قال: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ [البقرة: ١٨٣]»^(٣)

(٤) وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ﴾ [البقرة: ٣] يقول:

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ٣٨٨.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٠٧.

« والآية تنقض قول من يقول بأن جميع الطاعات إيمان لأنه أثبت لهم اسم الإيمان دون إقامة الصلاة والزكاة يقول: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾»^(١)

لقد أثبت الله لهم الإيمان قبل وجود الأعمال، ليدل على أن الأعمال ليست ركن الإيمان. لقد وافق أبو بكر الرازي الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: «واعلم أن أفعال الخير ليست جملة من الإيمان، وإنما العبادات من أحكام الله، لأن الله - تعالى - فرق بين الإيمان والعبادات، فقال: ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [التوبة: ١٨] عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على الإيمان، فلا شك في ثبوت المغايرة»^(٢)

بيان المحور الثاني:

المذهب المعترف عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب بين الماتريدي المذهب الذي يرتضيه في الإيمان، بقوله: « والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب، دليله قول جميع أهل التأويل والأدب إنهم فسروا ﴿ آمنوا ﴾ صدقوا في جميع القرآن»^(٣)

نلاحظ أن الماتريدي يصرح بمذهبه في حقيقة الإيمان، ويعده التصديق بالقلب لا غير، ويستدل على ذلك بأن أهل التأويل والأدب أجمعوا على أن معنى آمنوا صدقوا. ويؤكد لنا أبو المعين النسفي المذهب المرتضى عند الشيخ الماتريدي، فيقول: « وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمة الله عليه - : الإيمان مجرد التصديق»^(٤)

وأما عن الحجج التي ساقها لنصرة ما ذهب إليه:

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٥.

(٢) الرازي، أبو بكر أحمد، شرح بدء الأمالي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١١.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٧.

(٤) النسفي، بحر الكلام، ص ٧٨.

ونكون من المؤمنين ﴿ [الأنعام: ٢٧]، يقول: « إن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير لأنهم فزعوا عند معابنتهم العذاب، تمنوا الرد والعود إلى الدنيا أن يكونوا من المؤمنين، لم يفزعوا إلى شيء آخر من الخيرات، دل أن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير، وأنه ضد التكذيب، والتكذيب هو فردٌ، فعلى ذلك التصديق»^(١)

استدل الماتريدي على أن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير، بقول أهل العذاب عند معابنتهم للعذاب، ففزعوا إلى الإيمان فقط، ولم يفزعوا إلى شيء من الأعمال الصالحات، ليعلم أن الإيمان هو التصديق فقط.

ولكنني لا أوافق الماتريدي على هذا الاستدلال، وذلك لأنه قد يقال: إن أهل العذاب عندما عابنوا العذاب فزعوا إلى أعظم ركن من أركان الإيمان وهو التصديق، وذلك لشدة خوفهم، ألا ترى أنّ من شاهد أمراً مفزعاً فإنه يعقد لسانه عن الكلام إلا ببعض كلمات، هي أعظم ما يوجد في هذا الأمر المفزع.

ويسوق الماتريدي دليلاً آخر على أن الإيمان هو التصديق، فيقول: « قوله تعالى: ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي أثبت في قلوبهم الإيمان، فلا يرجعون عنه، وفيه أن الإيمان، موضعه القلب»^(٢)

استدل الماتريدي على أن الإيمان هو التصديق من خلال محله، فالآية أخبرت أنه مكتوب في القلوب، فلو كان الإيمان من ماهيته الأعمال الصالحات لما كان محله القلب.

وينقل لنا صاحب (تبصرة الأدلة) كلاماً يدل على موافقة الماتريدي لأبي حنيفة في حقيقة الإيمان، فيقول: « وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب، وإليه ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو مروى عن أبي حنيفة »^(٣)

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ١٠٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ٨١.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٠٦.

ونلاحظ أن بعض شيوخ المدرسة الماتريدية يخالفون شيخهم الماتريدي في هذه المسألة، فينقل اللامشي مذهب هؤلاء في ماهية الإيمان، فيقول: « فقال عامة أهل السنة: هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب »^(١)

ويقول البزدوي كذلك: « فكان الإيمان: إقراراً باللسان واعتقاداً بالقلب »^(٢) نلاحظ أن بعض شيوخ المدرسة الماتريدية يعتبر أن ماهية الإيمان تصديق وإقرار، أي أن الإيمان مركب من جزأين وهما التصديق والإقرار. ويروى ذلك عن أبي حنيفة أيضاً، يقول شارح (الفقه الأكبر): « [والإيمان هو الإقرار] أي بلسان التحقيق [والتصديق] أي بالجنان وفق التوفيق »^(٣).

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في علاقة الإيمان بالإسلام

إن الناظر في نصوص القرآن والسنة، يجد كلمة الإيمان وكلمة الإسلام تَرِدَان مراراً وتكراراً، فكل من نظر، اتفق على أنه لا خلاف في اختلاف معناهما لغة، ولكن الخلاف الذي وقع بين أهل النظر في هاتين الكلمتين، هل هاتان الكلمتان حقيقتهما الشرعية واحدة أم مختلفة .

فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى أن الكلمتين حقيقتهما الشرعية واحدة، أي أنهما كلمتان مترادفتان، فما دلت عليه كلمة الإسلام دلت عليه كلمة الإيمان، فيذكر الماتريدي مذهبه في هذه المسألة صراحة، ويقول: « وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام أنهما واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد، وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان »^(٤)

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٧ .

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص ١٤٨ .

(٣) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ١٨٠ .

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٩٢ .

وذهب الأشاعرة إلى أن حقيقتها مختلفة، فما دلت عليه كلمة الإسلام يختلف عما دلت عليه كلمة الإيمان، « فالإيمان والإسلام متغايران مفهوماً أي معنى، وما صدقا: أي أفراداً وإن تلازما شرعاً باعتبار المحل »^(١)

أولاً: أدلة الماتريدي

ذهب الإمام الماتريدي ومن تبعه إلى أن حقيقة الإيمان والإسلام الشرعية واحد، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على أنه قد استُخدم لفظ الإسلام ولفظ الإيمان لنفس المحل في نفس الوقت بلا تفرقة بينهما.

يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ﴾ [آل عمران: ٥٢] الآية تنقض من يجعل الإيمان غير الإسلام لأنهم أخبروا أنهم آمنوا وأنهم مسلمون، لم يفرقوا بينهما، وكذلك قوله ﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦] لم يفصل بينهما، وجعلها واحداً، وكذلك قول موسى لقومه: ﴿ يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾ [يونس: ٨٤] لم يجعل بين الإيمان والإسلام فرقاً^(٢)

ذكر الماتريدي هنا، أنه قد ورد استخدام لفظ الإيمان ولفظ الإسلام في وقت واحد وعلى محل واحد، ليدل على أن حقيقتها الشرعية واحدة؛ لأنه لو كان كل لفظ منهما يدل على حقيقة شرعية مختلفة، لما أُطلق هذان اللفظان في وقت واحد وعلى محل واحد.

الدليل الثاني: بعد الاتفاق على اختلاف معناهما لغة، إلا أنها رغم هذا الاختلاف

(١) البيجوري، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ٩٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٧٢.

اللغوي، يعودان إلى نفس الحقيقة الشرعية، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك ﴾ [هود: ٤٨]، يقول: « الإسلام هو تسليم النفس لله خالصة سالمة، لا تجعل لغيره فيها حقاً، والإيمان هو أن يصدق الله بالربوبية في نفسه وكل شيء، وهما في الحقيقة واحدٌ، وفي العبارة مختلفان؛ لأنه إذا جعل نفسه وكل شيء سالماً لله أقر بالربوبية في نفسه وفي كل شيء، وإذا صدّقه، وأقر له بالربوبية في نفسه وجعل نفسه وكل شيء لله فقد آمن »^(١)

نستنتج أن الإسلام أن لا تجعل في نفسك لغير ربك حقاً، والإيمان هو تصديق الله بالربوبية في كل شيء، فمن حقق هذا الإيمان، لم يجعل لغير ربه في نفسه حقاً، فرجع الإيمان في حقيقته الشرعية إلى نفس الحقيقة الشرعية للإسلام فدل على أنها واحد في الحقيقة الشرعية.

الدليل الثالث: وهذا الدليل يفيدنا بأن مَنْ أتى بجميع شرائط الإسلام فهو عند العقلاء من أهل الإيمان؛ لأن الإسلام بجميع شرائطه هو الإيمان، والإيمان بجميع شرائطه هو الإسلام، وفي هذا يقول الماتريدي: « ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً، ثبت أنها في الحقيقة واحد »^(٢)

إن أبا المعين النسفي يؤكد على كلام الماتريدي السابق، فيقول: « إن من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٥٣٠/ وانظر: العرياني، عثمان، خير القلائد شرح جواهر العقائد وهو شرح القصيدة التونية لخصر بيك بن الجلال المتوفي ٨٦٣هـ، حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدي و قدم له الشيخ محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ، ص ١٩٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٩٤.

الإسلام ثم لا يكون مؤمناً»^(١)

فإن أبا المعين يستبعد أن يأتي المرء بجميع شرائط أحدهما ولا ينطبق عليه الوصف بالآخر.

ونلاحظ أن الماتريدي يصرح بأن الإسلام والإيمان شيء واحد هو أمر متعارف عليه بين علماء الأمة، لا نزاع فيه، فكأنه يشير إلى أن هذا الأمر أمسى كالبدهي من شدة إنتشاره بين الخلق، حيث يقول: « ثم الأمر المتوارث من غير تنازع في تسمية كل مسلم مؤمناً، وكل مؤمن مسلماً، ثم اتفاق أهل المذاهب في الإسلام أن ما يُخرج من الإيمان يخرج من الإسلام، وكذلك الذي يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان»^(٢).

فإن الماتريدي يستدل على اتحاد الإسلام والإيمان، باتحاد ما يُجْرَجُ منها، فإن ما يُجْرَجُ المرء من الإسلام هو عين ما يخرج المرء من الإيمان.

الدليل الرابع: وهذا الدليل فيه نقد لدليل المخالفين مثل الأشاعرة الذين استدلوا به على أن الإسلام والإيمان متغايران، فيقول الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ [الحجرات: ١٤] « ولا يصح الاستدلال بالآية على أن الإسلام والإيمان متغايران، فإنه غير بينهما حيث نهاهم أن يقولوا: آمنا، وأمرهم أن يقولوا: أسلمنا، ولو كانا واحداً لم يصح هذا؛ لأننا نقول: لم يرد بهذا الإسلام الذي هو الإيمان، ولكن أراد به الاستسلام الذي هو الإيمان، والانقياد الظاهر، وهو ما يسمى إيماناً أيضاً من حيث الظاهر»^(٣)

نستنتج أن الماتريدي فرق بين استخدامات لفظ الإسلام والإيمان، فلفظ الإسلام الوارد في هذه الآية ليس هو اللفظ المرادف للفظ الإيمان، بل هنا الإسلام بمعنى

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٢٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٩٦.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٥٤٩.

الاستسلام وليس بمعنى الإيمان، والاستسلام يطلق عليه كذلك إيمان.

ولقد خالف ابن تيمية وغيره الماتريدي فيما ذهب إليه، فقال: «قد فرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام^(١) بين مسمى (الإسلام) ومسمى (الإيمان) ومسمى (الإحسان)»^(٢)

نجد أن ابن تيمية - رحمه الله - استدل على التباين بين حقيقة الإيمان والإسلام بحديث جبريل عليه السلام، الذي سأل فيه النبي عليه السلام عن الإسلام والإيمان والإحسان، فكان عليه السلام يجيب عن كل اسم بما يخالف فيه الاسم الآخر، فلما اختلفت الإجابة عن هذه الأسماء، عُلِمَ من ذلك التباين بين حقائقها.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنها متغايران، وذكر شارح (المقاصد) دليلاً لمن ذهب إلى تباين الإسلام والإيمان، فقال: «وتمسكاً^(٣) بإثبات أحدهما، ونفي الآخر كقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات: ١٤] وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات..﴾ الآية [الأحزاب: ٣٥]، ﴿وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾ [الأحزاب: ٢٢]»^(٤).

(١) رواه مسلم بسنده عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، برقم (٨)، ج ١ ص ٣٦ / ورواه أبو داود - بنحوه - بسنده عن عمر - رضي الله عنه - في سننه، كتاب السنة، باب في القدر، برقم (٤٦٩٧)، ج ٤ ص ٣٥٩ / ورواه الإمام أحمد - بنحوه - بسنده عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في مسنده، برقم (٣٦٧)، ج ١ ص ٥١

(٢) ابن تيمية، الإيمان، ص ٧.

(٣) من أثبت التباين بين حقيقة الإيمان والإسلام تمسك بها ذكر.

(٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٥ ص ٢٠٩.

احتوى كلام التفتازاني السابق على عدد من الأدلة لإثبات التغير بين حقيقة الإسلام والإيمان، أوجدها فيما يأتي:

- ١- إن الآية القرآنية أثبتت أحد هذين اللفظين لطائفة من الخلق ونفت اللفظ الآخر ليدل على اختلافهما، فلو كان اللفظان مترادفين لأثبتت الآية القرآنية كلاً من اللفظين أو على أقل تقدير أثبتت لفظاً وما تعرضت لنفي الآخر.
- ٢- إن الآية القرآنية عطف الإسلام على الإيمان، ليدلنا على التغير؛ لأن العطف يدل على التغير بين المعطوف والمعطوف عليه فلو كان اللفظان مترادفين لما صح العطف بينهما.

« وذهب جمهور الأشاعرة إلى تغيرهما أيضاً؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آنفاً^(١). ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان فهما مختلفان ذاتاً ومفهوماً وإن تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم^(٢)»

لكن شارح (الجوهرة) يخالف هذا الكلام، ويقر بوجود مسلم ليس بمؤمن، ومؤمن ليس بمسلم، فيقول: « قد يكون مؤمناً وليس بمسلم، إن كان معه تصديق ولم يثبت منه نطق، وقد يكون مسلماً وليس بمؤمن إن كان معه انقياد ظاهري دون تصديق، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤]

فإن المعنى لم يكن منكم تصديق بالقلب، إنما كان منكم انقياد ظاهري ولم يدخل التصديق في قلوبكم^(٣)»

(١) حيث ذكر في صفحة ٨٧ أن جمهور الأشاعرة والماتريدية قد عرفوا الإيمان بالتصديق.

(٢) ابن الأمير، حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٦-٩٧.

(٣) الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ١٣٢. انظر: حسن، حبيب الله، الإنسان والغيب، القاهرة-شارع مصر والسودان - حدائق القبة، مصر للخدمات العلمية، ٢٠٠٣م، دون

نلاحظ أنه قد يوجد مؤمن ليس بمسلم، إن كان ثم تصديق ولم يكن منه نطق، وقد يوجد مسلم ليس بمؤمن، إن كان هناك انقياد ظاهري وليس معه تصديق.

ونجد أن هنالك من يخالف كل من سبق، فيذكر أن بينهما عموم وخصوص مطلق، فيقول الباقلاني: « يجب أن يعلم: أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً »^(١).

ويقول الجويني: « فكل مؤمن على ذلك^(٢) مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً »^(٣).

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في زيادة الإيمان أو نقصانه

لقد اختلف الماتريدي ومن تبعه مع الأشاعرة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ذلك لأن الإيمان عندهم اسم للتصديق البالغ حد الجزم، وهذا لا يتصور فيه زيادة أو نقصان، وفي هذا يقول البزدوي: « الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أهل السنة والجماعة »^(٤).

وذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وفي هذا يقول

ذكر رقم الطبعة، ص ٤٢-٤٣.

(١) الباقلاني، الأنصاف، ص ٥٨.

(٢) المقصود بـ (على ذلك): إجابته على السؤال المطروح والذي فيه هل تفرقون بين الإيمان والإسلام فرقا؟.

(٣) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف، تحقيق وتعليق محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، تاريخ الطبعة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٨٧.

(٤) يقصد هنا بأهل السنة والجماعة الماتريديّة.

(٥) البزدوي، أصول الدين، ص ١٥٦.

الأشعري: « وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص »^(١)
 والزيادة للإيمان تكون بسبب زيادة الطاعات، ونقص الإيمان يكون كذلك بسبب
 نقص الطاعات، « [ورجحت زيادة الإيمان] أي ورجح جماعة من العلماء القول بقبول
 الإيمان الزيادة ووقوعها فيه [بما تزيد طاعة] أي بسبب زيادة طاعة [الإنسان] وهي فعل
 المأمور به واجتناب المنهي عنه [ونقصه] أي الإيمان من حيث هو لا بقيد محل مخصوص
 فلا يرد الأنبياء والملائكة إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص [بنقصها] يعني الطاعة إجمالاً
 هذا مذهب جمهور الأشاعرة »^(٢).

أولاً: أدلة الماتريدي

نستنتج أن مذهب الماتريدي ومن تبعه يقوم في هذه المسألة على أمرين، وهما:
 الأمر الأول: السبب في قولهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.
 الأمر الثاني: فهمم الآيات التي تصرح بزيادة الإيمان ونقصانه.
 بيان الأمر الأول: ذهب الماتريدي ومن تبعه، إلى أن الإيمان هو تصديق قلبي بلغ
 حد الجزم، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، فبسبب نظرهم هذا للإيمان ذهبوا إلى
 عدم الزيادة والنقصان، فلم يعتبروا الأعمال هنا.
 يقول الماتريدي: « ثم الإيمان هو التصديق بالقلب »^(٣) فلم يعتبر الماتريدي في
 الإيمان إلا التصديق، والتصديق لا يتحقق إلا بالجزم، والجزم لا زيادة عليه.
 ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي على هذا المفهوم للإيمان، فيقول: «

(١) الأشعري، أبو الحسن علي، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط ١،
 ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ١٧.

(٢) السنباوي، محمد بن محمد، حاشية ابن الأمير علي اتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق أحمد
 فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٩٩ - ١٠١.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٩٢.

وإذا كان الإيمان هو التصديق، وهو في نفسه مما لا يتزايد وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم، ولا زيادة عليه إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذا للإيمان بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما»^(١)

نلاحظ أن صاحب (تبصرة الأدلة) يبين أن الإيمان لما كان هو التصديق صح أن لا يقبل الزيادة ولا النقصان، لأن التصديق لا يكون تصديقاً إلا إذا تم وكمل بحيث لا يتصور عليه زيادة، فسواء أتى بالطاعات أو المعاصي فالتصديق يبقى على حاله.

ونلاحظ أن اللامشي يذهب إلى ما ذهب إليه الماتريدي، فيقول: «وإذا ثبت بها ذكرنا»^(٢) من الدليل أن الإيمان هو الإقرار والتصديق ثبت أنه لا يزيد ولا ينقص، لأن الإقرار والتصديق لا يمتثلان الزيادة والنقصان»^(٣)

واعتبار الإيمان هو التصديق «قول أبي حنيفة - رحمه الله - ... وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي - رحمه الله تعالى - وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين»^(٤)

بيان الأمر الثاني: سأبين كيف فهم الماتريدي ومن تبعه الآيات التي ورد فيها ذكر الزيادة للإيمان.

لقد حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة والنقصان الوارد في الآيات على عدة محامل، وهي:

المحمل الأول: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان على زيادة الدوام والثبات على هذا الإيمان، فيقول الماتريدي: «أن يكون له الثبات عليه، إذ حجج الشيء توجب

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤١٦.

(٢) حيث ذكر اللامشي في كتاب (التمهيد لقواعد التوحيد) من ص ١٢٧ - ص ١٣٣ الأدلة على أن الإيمان هو الإقرار والتصديق.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٣٤

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ٣٨. (بتصرف)

لزومه والدوام عليه، فسمي ذلك زيادة»^(١).

ويقول الماتريدي: «وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [الأنفال: ٢] يَحْتَمِلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ آيَاتِهِ ﴾ حُجْجَهُ وَبِرَاهِينَهُ ﴿ وَإِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ ﴾ ذَلِكَ زَادَهُمْ ثَبَاتًا وَقُوَّةً عَلَى مَا كَانُوا.»^(٢).

ويقول الماتريدي في موطن آخر: «ثم قوله: ﴿ فزادتهم إيماناً ﴾ زادتهم ثباتاً ودواماً على ما كانوا من قبل بما قدمت لهم من الحجج والبراهين.»^(٣).

فالماتريدي - رحمه الله - يصرح هنا بأن المقصود بالزيادة الثبات والدوام على هذا الإيمان، وهذه الزيادة في الثبات إنما تتحقق بزيادة الحجج والبراهين التي تطرق المسامع. المحمل الثاني: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان الوارد في الآيات على زيادة التصديق والفضل والقوه والإشراق في القلب، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا ﴾ [آل عمران: ١٧٢] يقول: «وقوله تعالى: ﴿ فزادتهم إيماناً ﴾ لما وجدوا الأمر على ما قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ووعد لهم، لا على ما قال أولئك، فزادهم ذلك إيماناً أي تصديقاً زادهم، قيل: جرأة وقوة»^(٤).

ومن تمسك بأدلة الإيمان وشروطه كان إيمانه أتم ممن لم يعرف الأدلة ولم يتمسك بالشروط، وفي هذا يقول الماتريدي: « والثالث^(٥): أن يكون ذلك داعياً إلى محافظة حقوقه والتمسك بأدلته والوفاء بشرائطه، فيزيد بذلك فضله كما عُدَّتْ صلاةٌ واحدةٌ في التحقيق

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٣٣

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٣٣١

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٤٥٧

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٣٢

(٥) أي الثالث من معاني زيادة الإيمان

ألفأبما في ذلك من حفظ الحقوق ومراعاتها، والله أعلم.»^(١)

فنلاحظ من خلال هذا القول إن خاماة الإيمان موجودة عند كل من قَبِلَ هذا الإيمان، ولكن الإيمان الحاصل عن دليل مع مراعاة شروطه فإنه يزيد فضلاً عن الإيمان الذي حصل بلا معرفة دليل ولا تحقق شروط.

المحمل الثالث: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان الوارد في الآيات على التجدد، فإن الإيمان فعل والأفعال لا تبقى بل تتجدد، فيقول الماتريدي: « وقيل: إنه تعالى إنما أمرهم فيه^(٢) لأن للإيمان حكم التجدد والحدوث في كل وقت؛ لأنه فعل، والأفعال تنقضي ولا تبقى، كأنه قال: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ فيما مضى من الأوقات، آمنوا في حادث الأوقات، وعلى هذا يخرج تأويل قوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله ﴾ [النساء: ١٣٦].»^(٣)

ويقول الماتريدي: « ﴿ وزادتهم إيماناً ﴾ [الأنفال: ٢]، يتجدد لهم ويزداد في حادث الوقت.»^(٤)

وقد وافق الإمام الجويني من الأشاعرة الماتريدي في القول بعدم الزيادة والنقصان، فقال: « فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطاعة... فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره.»^(٥)

ومن يؤكد ما ذهب إليه الجويني في هذه المسألة صاحب (المسامرة)، حيث يقول:

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٣٣

(٢) أي الإيمان.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٥٦.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٩٢.

(٥) الجويني، الإرشاد، ص ١٥٩ (بتصرف).

« قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين »^(١)

ثانياً: أدلة الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، واستدلوا على مذهبهم في هذه المسألة بالعقل والنقل.
أولاً: دليل العقل.

يذكره لنا صاحب (شرح المقاصد)، فيقول: « أما العقل فلأنه لو لم يتفاوت، لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهك في الفسق مساو بالتصديق الأنبياء والملائكة، واللازم باطل قطعاً »^(٢)

نستنتج أن القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، مع حكمنا بوجود الإيمان لكل من كان في دائرة الملة، هو حكم بمساواة إيمان الفساق لإيمان الأنبياء والأولياء، وهذا الأخير قول باطل، وبطلانه مما انعقد عليه الإجماع، يقول صاحب (المواقف): « ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً »^(٣)
ثانياً: دليل النقل.

إن الناظر في النصوص الشرعية من القرآن والسنة، ليجد نصوصاً كثيرة تدلنا على زيادة الإيمان بالطاعات ونقصانه بالمعاصي، وفي هذا يقول البغدادي: « ودليل الزيادة فيه^(٤) قول الله تعالى: ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادوهم إيماناً ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وقوله: ﴿ وإذا تلئت عليهم آياته زادتهم إيماناً ﴾

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٣٠٦-٣٠٧

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٥ ص ٢١٣.

(٣) الإيجي، المواقف، ص ٣٨٨.

(٤) أي الإيمان.

[الأنفال: ٢] وقوله: ﴿ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً ﴾ [التوبة: ١٢٤] وقوله: ﴿ وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً ﴾ [الأحزاب: ٢٢] وقال: ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ [الفتح: ٤] وقال أيضاً ﴿ ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً ﴾ [المدثر: ٣١]، ففي هذه الآيات الستّ تصريح بأن الإيمان يزيد، وإذا صحّت الزيادة فيه كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيماناً منه في حال الازدياد. ^(١)

هذه الآيات كلها تدل على زيادة الإيمان، ومنها نستخلص الدليل على نقصان الإيمان، حيث ثبت بهذه الآيات الزيادة للإيمان، ولكن الإيمان الذي زيد عليه أنقص من الإيمان المتحقق بعد إثبات هذه الزيادة، فدل على وجود إيمان زائد وإيمان ناقص.

وإلى هذا القول ذهب الشافعية - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - وغيرهم، حيث يقول البزدوي: « وقال (أصحاب الحديث) و(الشافعي): إنه يزيد وينقص » ^(٢)

واستدلوا بنصوص من القرآن والسنة منها « قوله تعالى: ﴿ زادتهم إيماناً ﴾ [الأنفال: ٢٠] وقوله: ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ [الفتح: ٤] وأمثالهما، ويقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ الإيمان بضع وسبعون شعبة ﴾ ^(٣) الحديث. ^(٤)

(١) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٢٧٨.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص ١٥٦.

(٣) رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، ٠٠٠، برقم (٣٥)، ج ١ ص ٦٣ / ورواه الطبراني بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب الدعاء، باب فضل قول لا إله إلا الله، برقم (١٤٨٩) / ورواه محمد بن نصر المروزي - بنحوه - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب تعظيم قدر الصلاة، برقم (٤٢٤)، ج ١ ص ٤٢٥.

(٤) البارقي، شرح وصية الإمام، ص ٦٨.

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الاستثناء في الإيمان

ذهب الماتريدي ومن تبعه إلى القول بعدم صحة الاستثناء في الإيمان، وذهب الأشاعرة إلى القول بصحة الاستثناء في الإيمان، وكان خلافهم في هذه المسألة على النحو الآتي:

أولاً: أدلة الماتريدي

لقد « اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه »^(١)، وهو الذي ذهب إليه الإمام الماتريدي. يقول الماتريدي: « قوله تعالى: ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ﴾ [البقرة: ١٣٦] فالآية تنقض على من يستثنى في إيمانه ؛ لأنه أمرهم أن يقولوا قولاً باتاً لا ثنيا فيه ولا شك »^(٢).

إن الماتريدي هنا يستدل على عدم صحة الاستثناء في الإيمان بأن الله قد أمر للمؤمنين بالقطع بإيمانهم، والاستثناء هو مخالفة لأمر الله.

وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنّا ﴾ [آل عمران: ١٩٣] يقول: « ثم فيه دلالة أن لا ثنيا في الإيمان لأنهم أطلقوا القول في الإخبار عن إيمانهم من غير حرف الثنيا، دل أن الإيمان مما لا يحتمل الثنيا »^(٣) ففي هذه الآية قد أخبر المؤمنون عن إيمانهم بقول قاطع لا ثنيا فيه، فقالوا: ﴿ فآمنّا ﴾ ولم يقولوا: فآمنّا إن شاء الله

ومما استدل به الماتريدي على عدم صحة الاستثناء في الإيمان، أن الاستثناء في الإيمان يفسد العقود ويمنع من مضيها، وما الإيمان إلا عقد فالاستثناء يفسده كذلك،

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٣١٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٩٨.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٣٤٦.

فيقول الماتريدي في (التوحيد): « وأيضاً إن حرف الثنيا إذا ألحق بالقول مع مُضيه على ما تفوه به كما هو من الإقرار والعقود والمواعيد وغير ذلك، فعلى ذلك أمر الإيمان، وكذلك قال سبحانه: ﴿ ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] وقال: ﴿ ستجدني إن شاء الله صابراً ﴾ [الكهف: ٦٩] الآية، فلم يلحقه وصف الخلف إذا كان العهد مقروناً بالثنيا»^(١)

فالعهد إذا اقترن بالثنيا لم ينعقد بحيث لو لم يأت به لم يلحقه شيء، وفي ذلك يقول صاحب (النبراس): « اعلم أن الأئمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الإيمان فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه أحدهما أن الاستثناء يبطل العقود فكذا الإيمان»^(٢) وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ امن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾ [البقرة: ٢٨٥] يقول: « وفيه دلالة نقص من يُشكُّ في إيمانه، ويستثني، لأنه عز وجل شهد لهم بالإيمان، فلا يخلو الاستثناء: إما أن يكون لشكهم في إتيان ما أمروا وإما في الذي أخبر الله عنه بما كان، ففيه الويل لهم»^(٣) نستخلص من هذه الآية عدم صحة الاستثناء في الإيمان، فإن الله قد أمر المؤمنين أن يؤمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله إيماناً قاطعاً، فاستثناء المؤمن بعد هذا الأمر من الله لا يخلو من أمرين:

- ١- إما شكهم في إتيان ما أمرهم الله به.
 - ٢- وإما لشكهم فيما أخبرهم الله به مما كان.
- وفي كلا الشكين الويل والخسران لهم.
- ويستدل الماتريدي على عدم صحة الاستثناء في الإيمان، بما تعارف عليه الناس،

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٨٧.

(٢) الفرهاري، النبراس، ص ٢٦٥.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢٤٠.

بأن الاستثناء لا يستعمل مع الجزم والعلم، بل يستعمل في موضع الشكوك والظنون، فيقول الماتريدي: « ثم العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملونه في موضع الإحاطة والعلم، ومن سمع ذلك استعظم القول، نحو أن يُشار إلى محسوس ويستثنى، ويستعملونه في موضع الشكوك والظنون»^(١)

نستطيع أن نستخلص من قول الماتريدي هذا، أنه يشير إلى القول بعدم صحة الاستثناء في الإيهان هو مما تعارف عليه الخلق، وأصبح عرفاً بينهم، فالأصل أن لا يخالف فيه أحد.

ومن الأدلة التي ساقها الماتريدي على مذهبه في هذه المسألة، أن القسمة للخلق ثلاثية إما مؤمن وإما كافر وإما منافق - كما ورد في نصوص الكتاب والسنة -، فلا يعرف قسم رابع، فمن استثنى في إيمانه، فلا يكون مؤمناً حقاً، ولا كافراً حقاً، ولا منافقاً حقاً، فكان لا بد - على من يقول بصحة الاستثناء - من ابتداء قسم رابع، وهذا مما لم يقم عليه شبهة دليل فضلاً عن دليل، وفي هذا نقد لقول الأشاعرة الذين جوزوا الاستثناء في الإيهان، حيث قيل: « فردد عليهم^(٢) بقوله تعالى ﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ﴾ [البقرة: ١٣١] وما استثنى وقال خبراً عن السحرة ﴿ آمناً برب العالمين ﴾ [] وغير استثناء وقال تعالى: ﴿ أولئك المؤمنون حقاً ﴾ [الأنفال: ٤] وقال: ﴿ أولئك هم الكافرون حقاً ﴾ [النساء: ١٥١] وقال ﴿ مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ﴾ [النساء: ١٤٣] الآية وهم المنافقون فصاروا على ثلاثة أصناف، ولم يذكر الصنف الرابع لأن الإيهان عقد على ما بينا فالاستثناء يجعله كسائر العقود.»^(٣)

وبعض من وافق الماتريدي في منع الاستثناء في الإيهان، اعتبر الاستثناء في الإيهان

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٨٧.

(٢) أي على من يميز الاستثناء مثل الأشاعرة.

(٣) الرسائل السبعة في العقائد « الماتريدي، شرح الفقه الأكبر»، ص ١٥.

يلزم منه الكفر، فيقول صاحب (شرح بدء الأمالي): « ولا يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله ولكن يقول: أنا مؤمن حقاً.

والاستثناء في الإيمان لا يجوز، لأن الاستثناء شك، والشك في أصل الإيمان كفر وضلالة، وثباته والدوام عليه فمستحسن، قال الله - تعالى - : ﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ﴾ [البقرة: ١٣١]^(١).

ولكن ابن تيمية خالف الماتريدي في هذه المسألة، بل اعتبر أن القول بخلاف ما ذهب إليه الماتريدي، هو المشهور عن أهل السنة، فيقول: « نصر^(٢) المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله »^(٣).

ثانياً: أدلة الأشاعرة

لقد « ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله »^(٤) وإلى هذا يشير التفتازاني في (شرح المقاصد)، يقول: « المذهب صحة الاستثناء في الإيمان، حتى إنه ربما يؤثر أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقاً »^(٥).

وبعد النظر في كلام الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان، نلاحظ أننا نستطيع أن نجمل مذهبهم في هذه المسألة في أمرين اثنين، وهما:

الأمر الأول: السبب في أن الأشاعرة أجازوا الاستثناء في الإيمان.

الأمر الثاني: الأدلة التي ساقها الأشاعرة في هذه المسألة.

(١) أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص ٥١.

(٢) المقصود الإمام الأشعري.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الإيمان، تحقيق عصام الدين الصباطي، دار الحديث - القاهرة،

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ص ٧٧.

(٤) الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريديّة، بيروت - لبنان، دار ابن

حزم، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٢٤٤.

(٥) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٥ ص ٢١٤.

عرض الأمر الأول:

إن السبب الذي حمل الأشاعرة على هذا القول، هو مفهومهم للمؤمن الحق، فالمؤمن الحق عندهم، هو الذي يموت على الإيمان، فالعبرة عندهم بالخاتمة، فيقول التفتازاني: « نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة »^(١).

عرض الأمر الثاني: سأقوم بذكر الأدلة التي استدلت بها الأشاعرة لتأييد ما ذهبوا إليه.

الدليل الأول:

إن قول القائل: أنا مؤمن حقاً بلا استثناء مع جهله للحال التي يموت عليها هو حكم على الغيب بما لا يدري، لذلك كان الاستثناء في الإيمان، يقول صاحب (شرح المقاصد): « إنه^(٢) للتبرك في ذكر الله تعالى والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئته، والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل »^(٣).

فما من عبد إلا ويجهل الحال التي يموت عليها، أي يموت على الإيمان، أم يموت على الكفر والعباد بالله تعالى، وهذا التردد لتلك الحال ينافي الجزم بالإيمان الحق.

الدليل الثاني:

أن الاستثناء في الإيمان منقول عن كثير من سلف هذه الأمة، يقول التفتازاني: « ذهب كثير من السلف، وهو المحكي عن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - والمروي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أن الإيمان يدخله الاستثناء، فيقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى »^(٤).

ومن ذهب إليه كذلك « جمع كثير من التابعين ومن بعدهم منهم... وسفيان

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٣٢.

(٢) أي الاستثناء في الإيمان.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٥ ص ٢١٤.

(٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٥ ص ٢١٥.

الثوري^(١)»^(٢).

ولحجة الإسلام الغزالي كلام نفيس حول هذه المسألة، إذ يقول: «إن قلت: ما وجه قول السلف: أنا مؤمن إن شاء الله، والاستثناء شك، والشك في الإيمان كفر، وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب بالإيمان ويحترزون عنه: فقال سفيان الثوري رحمه الله: من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكاذبين، ومن قال أنا مؤمن حقاً فهو بدعة، فكيف يكون كاذباً وهو يعلم أنه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمناً في نفسه كان مؤمناً عند الله، كما أن من كان طويلاً وسخياً في نفسه وعلم ذلك كان كذلك عند الله، وكذا من كان مسروراً، أو حزيناً أو سميعاً أو بصيراً...»

فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه: وجهان مستندان إلى الشك لا في أصل الإيمان ولكن في خاتمته أو كماله، ووجهان لا يستندان إلى الشك.

الوجه الأول الذي لا يستند إلى معارضة الشك: الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه

من تركية النفس. قال الله تعالى: ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾ [النجم: ٣٢]

وقال: ﴿لم تر إلى الذين يزكون أنفسهم﴾ [النساء: ٤٩]

وقال تعالى: ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾ [النساء: ٥٠]

وقيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء على نفسه.

والإيمان من أعلى صفات المجد والجزم به تركية مطلقة، وصفة الاستثناء كأنها

(١) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ = ٧١٦ - ٧٧٨ م)، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى، وخرج من الكوفة (سنة ١٤٤ هـ فسكن مكة والمدينة، ثم طلبه المهدي، فتوارى، وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفياً، له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، وكتاب في (الفرائض) وكان آية في الحفظ، من كلامه: ما حفظت شيئاً. فنسيته/ الزركلي، الأعلام، ج ٣ ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) أبو عذبة، الروضة البهية، ص ١١-١٢.

نقل من عرف التزكية...٠٠٠

الوجه الثاني: التأديب بذكر الله تعالى في كل حال، وإحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه، فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٣: ٢٤]...

الوجه الثالث: مستنده الشك، ومعناه: أنا مؤمن حقاً إن شاء الله إذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم: ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً﴾ [الأنفال: ٤] فانقسموا إلى قسمين، ويرجع هذا إلى الشك في كمال الإيمان لا في أصله، وكل إنسان شك في كمال إيمانه، وذلك ليس بكفر...٠٠٠

الوجه الرابع: وهو أيضاً مستند إلى الشك، وذلك من خوف الخاتمة، فإنه لا يدري أيسلم له الإيمان عند الموت أم لا، فإن ختم له بالكفر حبط عمله السابق لأنه موقوف على سلامة الآخر... فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الإيمان.^(١)

نلاحظ بعد هذا الكلام النفيس للغزالي - رحمه الله تعالى -، أنه يذكر كل الوجوه الصحيحة للاستثناء، فإما أن يكون الاستثناء خوفاً من التزكية وهذا أمر مطلوب شرعاً، وإما أن يكون للتأدب والتبرك بذكر الله فهو محمود أيضاً، وإما أن يكون للشك في العاقبة والمآل، وهذا الوجه هو الذي حمل الأشاعرة الاستثناء عليه، وإما أن يكون للشك في كمال الإيمان ولا محذور في هذا الأخير كذلك.

فيتضح لنا أن الاستثناء إن خُلِّي عن الشك في أصل الإيمان فلا إشكال فيه على أي وجه كان.



(١) الغزالي، أبو حامد محمد، قواعد العقائد، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٢٦٧ - ٢٨٥ (بتصرف).

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في مرتكب الكبيرة من نحو الخوارج والمعتزلة

ذهب أهل القبلة في حكم مرتكب الكبيرة إلى مذاهب متعددة، سأحاول بيانها كما يأتي:

أما مذهب أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم، فيبينه اللامشي بقوله: « من ارتكب كبيرة من أهل الإيمان، فإن ارتكبها مستحلاً لها، أو مستخفاً بمن ينهى عنها، أو على قصد العصيان، فإنه يكفر بالله تعالى .

وإن ارتكبها لغلبة شهوة، أو كسل، أو غضب، أو حمية، أو أنفة، وهو يخاف أن يعذبه الله تعالى عليها، ويرجو رحمته ومغفرته في ذلك، فاسمه المؤمن الفاسق، وحكمه أنه لو تاب لَعُفِرَ له وإن مات قبل التوبة فله تعالى فيه المشيئة: فإن شاء عفا عنه بفضله ورحمته أو بشفاعة نبيٍّ أو ولي من عباده، وإن شاء عذبه بِقَدْرِ جنايته ثم أدخله الجنة»^(١).
وفي بيان مذهب الخوارج، يقول: « وقالت الخوارج: كل من ارتكب معصية عمداً، كبيرة كانت أو صغيرة، فاسمه الكافر^(٢) دون المؤمن، وحكمه أنه يخلد في النار^(٣) مع سائر الكفرة»^(٤).

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢١.

(٢) «وشبهة الخوارج في تسميته كافراً تمسكهم بقوله تعالى: « ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » [الأحزاب: ٣٦] ساءه ضلالاً بارتكاب المعصية من غير فصل بينهما إذا كانت كبيرة أو صغيرة». / اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٣-١٢٤.

(٣) «وشبهتهم في حكمه وهو الخلود في النار قوله تعالى: « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » [النساء: ١٤] / اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٤.

(٤) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢١.

« وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة، وحكمت بأن الكل كبيرة

»^(١)

وفي بيان مذهب المعتزلة في حكم الفاسق، يقول القاضي عبد الجبار: « والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد^(٢)، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت، إلا وفيها ذكر الخلود والتأييد أو ما يجري مجراهما^(٣) »
وعند المعتزلة « أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً^(٤) »

ويقول اللامشي: « وقالت المعتزلة: إن كانت المعصية صغيرة فاسم مرتكبها مؤمن وحكمه أنه إن اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على ذلك، وإن كانت كبيرة فهو ليس بمؤمن ولا كافر يخرج بها من الإيمان ولا يدخل في الكفر فتكون منزلته بين المنزلتين، واسمه الفاسق^(٥) وحكمه أنه يخلد في النار^(٦) إن مات على ذلك ولم يتب^(١) »

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٣٢.

(٢) ذكر أمثلة على الآيات.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦.

(٤) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧١٢.

(٥) « وشبهة المعتزلة في تسميته فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً ما قالوا: إن الأمة اتفقوا على تسميته فاسقاً حتى سمته أهل السنة مؤمناً فاسقاً وسمته الخوارج كافراً، والكافر فاسق، وقالوا: نحن سميناها أيضاً فاسقاً، واختلفوا في تسميته مؤمناً وكافراً ومنافقاً حتى سمته أهل السنة مؤمناً وسمته الخوارج كافراً وسماه الحسن البصري منافقاً، فأخذنا بما اتفقوا عليه وتركنا ما اختلفوا فيه. » / اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٤.

(٦) « وشبهتهم في حكمه استدلالاً لهم بقوله تعالى: « وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها [السجدة: ٢٠] غير أن مرتكب الصغيرة صار مخصوصاً عن هذا النص بنص آخر وهو قوله تعالى: « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم [النساء: ٣١] فبقي صاحب الكبيرة داخلاً تحت النص » / اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٤.

نلاحظ وجود الفرق بين الخوارج والمعتزلة في هذه المسألة، فإن الخوارج تُخرج مرتكب الكبيرة من الإيمان وتدخله في الكفر، بينما المعتزلة تُخرج مرتكب الكبيرة من الإيمان ولا تدخله في الكفر، بل في منزلة بين منزلتين، وجعلوه أصلاً من أصولهم الخمسة^(٢).

وبعد هذا، فإن الماتريدي نقد الخوارج والمعتزلة بمحورين، وهما:
المحور الأول: إيراد شبه الخوارج والمعتزلة، ونقدها، وكانت هذه الشبه على النحو الآتي:

الشبهة الأولى ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على أن صاحب الكبيرة عليه خوف وحزن، وبهذا الوصف يخرج من الإيمان، لأن الله قد أخبر بأن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن، ويوضح الماتريدي ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

فيقول: « وللمعتزلة تعلق بظاهر قوله: ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ وصاحب الكبيرة عليه خوفٌ وحزنٌ، فلو كان مؤمناً لكان لا خوف عليه لأنه أخبر أن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن، فدل أنه يخرج من إيمانه إذا ارتكب كبيرة.

فقال لهم: لم ينف عنهم الخوف والحزن في كل وقت، فيحتمل أن يكون عليه خوفٌ في وقت، ولا خوف عليه في وقت آخر؛ لأن لكل مؤمن خوف البعث وفضعه حتى الرسل بقوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا﴾ [المائدة:

(١) اللامثي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٢.

(٢) المقصود بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر / انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٩، ٢٩٩، ٦٠٩، ٦٩٥، ٧٣٩.

١٠٩] لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم، فإذا أُدْخِلُوا الجنة، ونزلوا منازلهم، ذهب ذلك الخوف والفرع عنهم، فعلى ذلك المؤمن يكون له خوف في وقت، ولا خوف عليه في وقت آخر»^(١)

استدل المعتزلة على مذهبهم، بأن الله أخبر أن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن، فمن كان عليه خوف أو حزن خرج عن وصف كونه مؤمناً، وصاحب الكبيرة عليه خوف وحزن، وبذلك هو خارج عن وصف الإيمان.

لكن الماتريدي بين أن الآية لم تفد أن هذا النفي متحقق في عموم الأوقات والأحوال، بل إن هناك بعض الأوقات والأحوال يكون عليهم خوف وحزن، وذلك لا يخرجهم عن وصف الإيمان.

الشبهة الثانية ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على أن مرتكب الكبيرة بالاتفاق فاسق، ولقد ذكر الله أن الفاسق والمؤمن لا يستويان، فأحدهما في الجنة خالدٌ فيها والآخر في النار خالدٌ فيها، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستويان﴾ إلى قوله ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة ١٨-٢٠]، يقول: «ثم الخوارج والمعتزلة يقولون: لو كان الفاسق مؤمناً على ما تقولون لم يكن لما ذكر معنى، فدل أن الفاسق لا يكون مؤمناً حين ذكر أنها لا يستويان، وأن المؤمن مأواه الجنة، والخلود فيها، والفاسق مقامه في النار، خالداً فيها على ما ذكر، فلو كان على ما تقولون لكانا لا يستويان، أو كلام نحو هذا.

فيقال لهم: إننا وأنتم نتفق أن هذا الفاسق المذكور في الآية ليس بمؤمن، وأنه لا يستوي المؤمن والفاسق لأنه ذكر الفسق مقابل الإيمان، دليله آخر الآية حيث قال: ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة: ٢٠] ذكر التكذيب، والتكذيب هو

مقابل الإيمان والتصديق، وكل فسق كان مذكوراً مقابل الإيمان هو كفر وتكذيب فهو لا يكون مؤمناً، ولكن هاتوا فسقاً ذكر لا مقابل الإيمان، ولكن مقابل غيره من العصيان والمساوي ويكون له هذا الوعيد الذي ذكر في هذا»^(١).

نستنتج أن الله تعالى أخبر أن الفاسق والمؤمن لا يستويان، فلو كان المؤمن فاسقاً لما كان لعدم الاستواء معنى، ولكن الأخير محال لأن الآية أخبرت بخلافه.

فنقد الماتريدي هذه الشبهة، بأن المقصود بالفسق الوارد هنا هو الكفر، بدليل أنه جعل مقابل الإيمان، وكل فسق مجعول مقابل الإيمان هو كفر، ومن زعم خلاف ذلك عليه أن يأتي بمثال واحد، يكون فيه لفظ الفسق لا في مقابل الإيمان وله نفس الوعيد.

الشبهة الثالثة ونقدها:

وهذه الشبهة تقوم على إخبار الله تعالى عن بعض الكبائر بأنها توجب لصاحبها الخلود في النار^(٢)، ككبيرة قتل النفس المؤمنة عمداً بغير حق، وفي بيان هذه الشبهة يقول القاضي عبد الجبار: «قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ [النساء: ١٤] فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها»^(٣)

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: «وما ذكر من التخليد في قتل العمدة، يُخْرِجُ على وجهين:

أحدهما: باستحلال قتله.

والثاني: بتعمد دَيْتِهِ»^(٤)

فلاحظ أن الخلود في النار ليس لفعل القتل بل لما هو وراء ذلك، أي استحلال القتل أو تعمد الدية، وأحدهما أو كلاهما مما يلزم عنهما حكم الكفر، وبالتالي الخلود في

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٩١.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣].

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥٧.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٢٧.

النار.

ويوافق البابري الماتريدي على هذا النقد لهذه الشبهة، فيقول: « والجواب عما تمسكوا به أن الأصل عندنا أن ما ورد من الآيات في الوعيد مقروناً بذكر الخلود فهو في المستحلين لذلك، لما أنهم كفروا باستحلالهم ذلك فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة »^(١)
 المحور الثاني: ذكر الماتريدي الأدلة على أن الكبائر لا تزيل اسم الإيمان عن مرتكبها، وكان ذكره لهذه الأدلة على النحو الآتي:

أولاً: أن الله أطلق على مرتكب الكبيرة اسم الإيمان، ليدل أن فعل الكبيرة لا يزيل عنه الاسم.

فيقول الماتريدي: « وفي قوله: ﴿ والذين ءامنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء ﴾ [الأنفال: ٧٢] دلالة نقض قول المعتزلة، لأنه عز وجل أبقى للذين لم يهاجروا اسم الإيمان، وكانت الهجرة عليهم مفترضة، وفي تركهم الهجرة مرتكبون كبيرة، لا يزول عنهم اسم الإيمان »^(٢)

ويقول: « وفي قوله: ﴿ ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ﴾ [التوبة: ٢٦] دلالة نقض قول المعتزلة، لأنه ساهم مؤمنين بعد ما كان منهم من التولي، والتولي لم يُجرهم من الإيمان على ما قال »^(٣).

ثانياً: إن الله أخبر أن من فعل خيراً يجده عند الله - تعالى - وإن قل، ومرتكب الكبيرة لو كان خالداً في النار مع فعله لبعض الخير فلن يجد مما قدم شيئاً، بحكم خلوده في النار، ويلزم من هذا الخلف في وعد الله تعالى

فيقول الماتريدي: « وقوله: ﴿ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾

(١) البابري، شرح وصية الإمام، ص ٧٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٣٧٥.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٣٩٦.

[البقرة: ١١] الآية، تُحَرَّجُ على خلاف قول المعتزلة، لأنهم يقولون: إن من ارتكب كبيرة ثم أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وجاهد في سبيل الله، وحج بيت الله الحرام، وقدم خيرات كثيرة، فإنه لا يجد مما قدم شيئاً، ولكن يجد ما قدم من شر، وذلك ليس من فعل الكريم والجواد، ولا كذلك وصف الله نفسه، بل وصف نفسه على خلاف ما وصفوا هم فقال: ﴿ أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم ﴾ [الأحقاف: ١٦] وهم يقولون: لا يتقبل عنهم ما قدموا من الخيرات، ولا يتجاوز عن سيئاتهم، وذلك سرف في القول، فنعوذ بالله من السرف في القول والحكم على الله، وبالله العصمة والتوفيق» (١)

ثالثاً: إذا حكمنا على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار، فنسويه بالمشرك، وهذا زيادة على سيئته، وهو خلاف ما أخبر الله به، أنه لا يجزى العبد إلا بمثل سيئته.

ف عند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ﴾ [غافر: ٤٠] يقول: « فيه دلالة نقض قول المعتزلة: إن صاحب الكبيرة في النار أبداً، لو كان على ما ذكروا كان في ذلك تسوية بين صاحب الكبيرة وبين صاحب الشرك، فأما أن يكون نقصاناً لصاحب الشرك عن مثل عقوبته أو زيادة لصاحب الكبيرة، وقد أخبر أنه لا يجزى إلا مثلها، فذلك خلاف ظاهر الآية» (٢)

رابعاً: أمر الله النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات، والاستغفار دليل على وجود المعاصي، ومع ذلك فاسم الإيثار ثابت لهم، دل أن المعاصي لا تزيل اسم الإيثار، خصوصاً أن الله حذر نبيه عليه السلام من الاستغفار للكفار. فيقول: « أمر الله نبيه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات، ثم لا يحتمل الأمر به على إثبات كفر أو شرك بقوله: ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ﴾

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٨٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٤ ص ٣٤٦.

[التوبة: ١١٣] وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين ومحال أن يأمره بالاستغفار باسم الإيمان وهو عنهم زائل، لأنه يوجب الكذب، ثم قد حذره الله عن الاستغفار لأهل الشرك بما ذكرت، ولأهل النفاق بقوله: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب﴾ [الفتح: ١١] الآية، وقوله: ﴿سواءٌ عليهم استغفرت لهم﴾ [المنافقون: ٦] الآية «^(١)

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤١٧-٤١٨.

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في السعادة والشقاوة

ختمت هذه الدراسة بهذا المبحث رجاء لرزق الله تعالى لنا الموت على السعادة والبعث عن الشقاوة.

ذهب الإمام الماتريدي - رحمه الله - ومن تبعه إلى أن السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، أي أن السعادة والشقاوة تبدلان، فقد يكون إنسان شقياً ثم يصير سعيداً، وقد يكون سعيداً ثم يصير شقياً.

والسبب في قوله هذا، أن السعادة عنده هي الإسلام والشقاوة هي الكفر في الحال، ومن المعلوم أن المسلم قد ينقلب كافراً، والكافر قد ينقلب مسلماً.

وأما عند الأشاعرة فإن السعادة والشقاوة لا تبدلان، لأن السعيد عندهم من مات على الإسلام والشقي من مات على الكفر، فحكم السعادة والشقاوة عندهم للمآل، وهذا لا يتصور فيه تبدل؛ لأن الحكم فيه بالنظر إلى وقت واحد، والوقت الواحد لا يقبل حكمين اثنين متناقضين لنفس المحل.

إذن فالخلاف نشأ بينهما من النظر إلى الحال أو المآل، فمن نظر إلى الحال وهو الماتريدي ومن تبعه، قال بتبديل الأمر من سعادة إلى شقاوة أو العكس، ومن نظر إلى المآل أو الخاتمة، وهم الأشاعرة قالوا بعدم تبدل الأمر من سعادة إلى شقاوة أو العكس.

أولاً: أدلة الماتريدي

تحت هذا العنوان سأحدث عن أمرين، أزعم أنها الأهم في هذه المسألة، وهما:
الأمر الأول: سأعرض فيه رأي الماتريدي ومن تبعه من مدرسته، على أن السعادة والشقاوة عندهم هي الإسلام والكفر في الحال.

الأمر الثاني: قد يوجه اعتراض إلى الماتريدي ومن تبعه، مضمونه أن السعادة والشقاوة لو كانتا تبدلان لأدى ذلك إلى تبدل في صفات الله، ولكن الأخير محال فما أدى

إليه محال.

الأمر الأول:

عند تفسير الإمام الماتريدي لقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد: ٣٩] يقول: «هو ما يختم به العمر من السعادة أو الشقاوة، إذا كان كافراً، ثم أسلم في آخر عمره، بحيث الأعمال التي كانت له في حال كفره، فأبدلت حسنات، وإذا كان مسلماً، ثم ختم عمره بالكفر بحيث أعماله التي كانت له من الصالحات، فلم ينتفع بها»^(١)

نستتج من هذا النص، أن الماتريدي يتفق مع الأشاعرة على أن السعيد من مات على الإسلام، والشقي من مات على الكفر، وهذا يؤكد أنه لا خلاف بينهما في المآل ولكن الخلاف في الحال.

ونجد أن أبا المعين النسفي يوافق شيخه الماتريدي فيما ذهب إليه، وينقد كلام الأشاعرة في عدم تبدل السعادة والشقاوة، بقياسه على أمر القول فيه بعدم التبدل ظاهر البطلان، فيقول: «ولو كان الأمر^(٢) على ما يزعمون^(٣) لكان ينبغي أن نكون نحن الآن في الآخرة وأن كل ميت كان حياً لأن عاقبة الأمر هكذا، وحيث كان هذا باطلاً خارجاً عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب»^(٤)

فإن أبا المعين النسفي - رحمه الله تعالى - قاس بطلان القول بعدم تبدل السعادة والشقاوة، على بطلان الحكم لمن هو في الدنيا بأنه في الآخرة بالنظر إلى عاقبته، وبالحكم للحى بأنه ميت بالنظر كذلك للعاقبة، وهذا المقيس عليه ظاهر البطلان لا يختلف في بطلانه اثنان.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٦٤٠.

(٢) أي القول بعدم تبدل السعادة والشقاوة والعبارة للحكم بها حال العاقبة.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢ ص ٤٢٢.

ويلتقي البزدوي مع الماتريدي وأبي المعين في رأيها، فيقول: « إن الشقي يصير سعيداً والسعيد يصير شقياً حتى قالوا: إن إبليس حين كان رئيس الملائكة كان سعيداً على الحقيقة، ثم لما ألبس صار شقياً و (وحشي) و (أبو سفيان) قبل إسلامها كانا شقين على الحقيقة ثم صارا سعيدين حين أسلما وهكذا كل كافر إذا أسلم يصير سعيداً بعدما كان شقياً وكذا كل مسلم إذا ارتد يصير شقياً بعدما كان سعيداً وكان عدو الله حال كفره ثم يصير حبيب الله تعالى بعد الإسلام، وكان حبيب الله تعالى حالة الإسلام فيصير عدو الله حين كفر »^(١)

في هذا النص الذي قدمه البزدوي في (أصوله)، أن السعيد حال كونه سعيداً بأن يكون على الإسلام، فهو سعيد على الحقيقة، فإذا ترك الإسلام إلى الكفر انقلبت سعادته إلى شقاوة على الحقيقة كذلك.

ويعاضد صاحب (بدء الأمالي) الإمام الماتريدي فيما ذهب إليه، فيقول: « واعلم أن الله تعالى يبدل السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ شقاوة بأفعال الأشقياء، ويبدل الشقاوة سعادة بأفعال السعداء، والسعيد من سعد بقضاء الله تعالى، والله تعالى قادر على أن يصير السعيد شقياً بعدله والشقي سعيداً بفضلته، ويمحو ويثبت، ويجعل المؤمن كافراً والكافر مؤمناً ولو لم يكن كذلك ما ينفع المطيع طاعته، وما كان يضر للعاصي معصيته »^(٢)

ف فعل الطاعة من العبد هو الذي يجعله سعيداً، وفعل المعصية من نفس هذا العبد بعد الطاعة هو الذي يجعله شقياً، والسعادة والشقاوة لو لم تتبدل لما كان لأفعال العباد من طاعة أو معصية أي نفع أو ضرر، وتبديل السعادة شقاوة والشقاوة سعادة يجري في اللوح المحفوظ.

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧٧.

(٢) أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص ٢٥٠.

الأمر الثاني:

ربما يتبادر إلى ذهن العاقل اعتراض على الماتريدي ومن تبعه في هذه المسألة، فإنه يلزم من تبدل الشقاوة والسعادة، تبدل على صفات الله، ومن المعلوم أن التبدل على صفات الله محال، لأنه يلزم منه قيام الحوادث بذاته الله، إذ كل متبدل متغير، وكل متغير حادث لا محالة، فيجيب التفتازاني على هذا الاعتراض، تبعاً للنسفي أبي حفص عمر النسفي، صاحب (العقائد النسفية)، فالتفتازاني مجرد شارح، والكلمة لعمر النسفي هنا، فهو الماتريدي مقرر المذهب، فيقول التفتازاني: « [والسعيد قد يشقى] بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله [والشقي قد يسعد] بأن يؤمن بعد الكفر [والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى] لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة [ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته]»^(١)

إن التفتازاني فرق في شرحه لكلام عمر النسفي بين أمرين اثنين، وهما القضاء والمقضي، فالتغير يكون على المقضي لا على القضاء، والمقضي من السعادة والشقاوة هو فعل الله، ولا محال في تغير فعل الله، لأن فعله تعالى حادث، فالتغير فيه لا يترتب عليه محال، في حين يترتب المحال على التغير في صفاته.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

اعتبر الأشاعرة السعادة والشقاوة أزلتين، لذلك حكموا بعدم تبدلها، لأن من قيود الأزلي عدم التغير والتبدل، وفي هذا يقول الصاوي: « مما يجب اعتقاده عند الأشاعرة أن السعادة والشقاوة أزلتان، فالطاعة والإسلام علامة السعادة، والعصيان والكفر علامة الشقاوة، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن حُتم له بالكفر دَلَّ على أنه كان في

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٣٢.

الأزل من الأشقياء، وإن خُتِم له بالإيمان دَلٌّ على أنه في الأزل كان من السعداء»^(١) ومن خلال النظر في النص السابق، فإن الأشاعرة يعتبرون الإسلام علامة على السعادة لا نفس السعادة كما هو عند الماتريدي ومن تبعه، والكفر علامة على الشقاوة لا نفس الشقاوة، والتغير يكون على العلامة، لا على ما دلت عليه العلامة، وموت المكلف على الإيمان أو على الكفر يدلنا على ما كان له في الأزل من السعادة أو الشقاوة.

وكون الإنسان من السعداء أو من الأشقياء يكون باعتبار علم الله بما يكون، « فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان؛ لأن السعادة: هي الموت على الإيمان باعتبار تعلق علم الله أولاً بذلك، والشقاوة: هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن تقدمه كفر وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه إيمان»^(٢)

ومن المعلوم أن السبب في قول الأشاعرة بعدم التبدل على السعادة والشقاوة، هو أن العبرة عندهم بالنظر إلى العاقبة وهذه لا يتصور فيها تبدل، والعاقبة تأتي تبعاً للمقدور في علم الله الأزلي، وفي هذا يقول البرزوي: « الشقي لا يصير سعيداً وكذا عكسه، أي السعيد، ولكن العبرة للعاقبة حتى إن من مات مسلماً كان سعيداً من الابتداء، وكان حبيب الله تعالى في الابتداء، ومن مات كافراً كان شقياً من الابتداء عدو الله تعالى من الابتداء»^(٣).

لكن ربما يرد إشكال حول قوله: « إن من مات مسلماً كان سعيداً من الابتداء، وكان حبيب الله تعالى في الابتداء »

(١) الصاوي، شرح الصاوي على جوهره التوحيد، ص ٢٣٨.

(٢) البيجوري، حاشية الإمام البيجوري على جوهره التوحيد، ص ١٧٣.

(٣) البرزوي، أصول الدين، ص ١٧٧.

والإشكال أن من مات على الإسلام كان حبيب الله من الابتداء، فلو سبق هذا الموت على الإسلام بكفر، للزم وجود الكفر من الإنسان مع وجود المحبة، ولكن الأخير باطل.

والذي يؤيد هذا الإشكال ما نقله ابن فورك عن الأشعري في (مقالاته):
 « كان يقول^(١): إن من يكون عند الله تعالى مؤمناً على الحقيقة هو الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره تكون كذلك، وكذلك سبق رضا الله تعالى عنه، وهذا هو القول بالموافاة، ومعنى الموافاة اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر وما يوافي ربه عليه في القيامة، وعلى ذلك تعلق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبه وبغضه وولايته وعداوته.»^(٢)

وحل هذا الإشكال قيل: « وأما ما قيل من أن من علم الله موته على الإيمان، فإنه يكون سعيداً حتى حال كفره، على مذهب الأشعري، فإنها حكم بهذا الحكم لملاحظته أن السعادة هي الموت على الإسلام وهذا يفترض كونه كذلك، وليس المقصود أن حاله وهو كافر أي أنّ في كفره تكون السعادة لأننا لو فرضنا موته على هذا الحال أي الكفر لمات شقياً، فهذا هو المقصود من أن الله لم يزل راضياً عن من علم موتهم على الإيمان »^(٣)

واستدل الأشاعرة ببعض النصوص الشرعية لتأييد ما ذهبوا إليه، حيث يقول العلامة الغنيمي - رحمه الله - : « [والسعيد من سعد بقضاء الله تعالى] وقدره [والشقي من شقي بقضاء الله تعالى] وقدره السابق على وجوده، وهذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ ما

(١) المقصود أبو الحسن الأشعري.

(٢) ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٦٤.

(٣) ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويليها أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، ط ١، ١٤٣٠ هـ -

يبدل القول لدي ﴿ [ق: ٢٩] ﴾^(١)

خلاصة الخلاف:

أن الماتريديّة يعتدّون بما عليه المكلف في الحال، وما يظهر للناس منه، فمن كان ظاهره الإيمان فهو سعيد، وما عرف من ظاهره الكفر فهو شقي.
والأشاعرة يذهبون إلى ما ذهبوا إليه بناء على حكم الله الذي قدره أزلاً وواقي عبده عليه خاتمته، ولكلّ من المذهبين وجه حسن.

(١) الغنيمي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٨٢.

خاتمة

بعد دراستي للجانب النقدي عند الإمام الماتريدي ومدرسته الكلامية أجد نفسي أمام إمام عظيم الشأن، ومدرسة كلامية كبيرة من مدارس أهل السنة، التي لطالما قامت بإيراد الحجج لنصرة عقيدة أهل السنة ودفع الشبه ورد الخصوم عنها، لا سيما أن هذه الشبه تتجدد في كل عصر بثوب جديد.

من خلال بحثي هذا أستطيع أن أجمل أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، في النقاط التالية:

أولاً: يحدد الماتريدي طرق المعرفة الإنسانية ويحصرها في العيان (الحواس) والأخبار والنظر (العقل)، ويستخدم هذا الحصر في نقده لكلام من نسب الولد والبنات والصاحبة لله تعالى، فإن من نسب ذلك لله تعالى قد تكلم بما تكلم به، بلا مصدر علم، إذ مصادر العلم والمعرفة الإنسانية قد حصرها، فما هو مصدر علمهم بما قالوا، فلا يجدون إلى ذلك جواباً، فدل خرسهم عن الجواب على أن قولهم كذب وافتراء.

ثانياً: لقد فصل الماتريدي وخرّج على دليل الخلق أدلة كثيرة لإثبات الصانع، فقد استدل بوجود الشرور والقبائح في العالم، ووجود الطبائع المتضادة في المحل الواحد، على إثبات الصانع، لأن العالم لو كان هو الذي أوجد نفسه بلا صانع صنعه لحاز لنفسه أفضل الأحوال والأشياء، وكل واحد منا يدرك أن بين جوانبه المحبة والكرهية والسعادة والحزن وهكذا، فلو كان هذا الجسد وجد بنفسه لما وجد فيه إلا طبعٌ واحدٌ.

ثالثاً: يُعد الماتريدي من خير من جمع بين العقل والنقل فلم يقتصر على النقل وأهمّل العقل ولم يغفل بالعقل ويهمل النقل، بل اعتبر أنّ العقل مع النقل نور على نور،

الأمر الذي جعل منهجه يتسم بالوسطية والاعتدال، وذلك واضح في كل نقده لمخالفه.

رابعاً: لا يعتبر الماتريدي متأثراً بالاعتزال؛ بسبب تلاقي بعض آرائه مع بعض آراء المعتزلة، بل له نظرة خاصة به عبر عنها دون أن يكون متأثراً، بدليل مخالفته للمعتزلة في دقيق الكلام وجليله.

خامساً: لقد فتح الماتريدي الباب لمن بعده في طرق الاستدلال ونسج البراهين لتحقيق المراد من إثبات الحق وتزيف الباطل، فكل من أتى بعده ما خرج عما جاء به الماتريدي إلا ببعض التفاصيل.

سادساً: لقد انفرد الماتريدي ومدرسته الكلامية بعدد من القضايا، منها قدم صفات الأفعال وعدم زيادة الإيمان ونقصانه وعدم صحة الاستثناء في الإيمان وغيرها. كما أوصي بالآتي:

أولاً: لا بد من وضع الشروح والحواشي والتقاريرات على كتاب التوحيد للإمام الماتريدي وذلك لأهمية هذا الكتاب أولاً، ولأن لغة هذا الكتاب صعبة المأخذ، فلا بد من فك عبارات هذا الكتاب لطلبة العلم خصوصاً أن هذا الكتاب يعتبر مرجعاً أساسياً لا يستغنى عنه للتعرف على الفكر الماتريدي خاصة والفكر الإسلامي عامة.

ثانياً: ضرورة البحث والتقصي عن كتب أخرى للإمام الماتريدي مقطوع في نسبتها إليه في المكتبات العالمية، لزيادة التجلي للمدرسة الماتريدية والتي تعتبر من أعظم مدارس أهل السنة.

ثالثاً: ضرورة توظيف المنهج النقدي للإمام الماتريدي توظيفاً معاصراً لرد الشبه المتجددة بثوب العصر، وذلك من خلال توجيه الباحثين والدارسين لدراسة منهج الماتريدي في التفكير والرد على المخالف.

المراجع والمصادر

- ١- القرآن الكريم
- ٢- إبراهيم، حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت - لبنان، دار الأندلس، ط٧، ١٩٦٤م.
- ٣- الأتابكي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٤- الأزدي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (٣٢٥هـ - ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م
- ٥- الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دراسة وتحقيق الدكتور مجيد الخليفة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٦- الإشبيلي، أبو عبد الله محمد، أربعون مسألة في أصول الدين، دراسة وتحقيق الأستاذ يوسف احنانا، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.
- ٧- الأشعري، أبو الحسن علي، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨م - ١٤٢٨هـ، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٨- _____، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٩- _____، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وفي آخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للمصنف، ضبطه وصححه محمد أمين الضناوي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- ١٠- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط ٢، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ١١- الأمدي، سيف الدين علي، أبكار الأفكار في اصول الدين، تحقيق أ. د. أحمد محمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ٢٠٠٢ م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٢- _____، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٤ هـ.
- ١٣- ابن الأمير، محمد بن محمد، حاشية ابن الأمير علي تحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ١٤- أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١١، ١٩٧٥ م.
- ١٥- _____، ضحى الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ.
- ١٦- _____، ظهر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط ٥، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.
- ١٧- الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب - بيروت، مكتبة المتنبي - القاهرة، مكتبة سعد الدين - دمشق، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)
- ١٨- البابرقي، أكمل الدين محمد، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد صبحي العايدي وحمزة محمد البكري، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

- ١٩- الباقلافي، أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق أحمد فريد الزبيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ.
- ٢٠- _____، الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهر بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٢١- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٢٢- _____، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، القاهرة - دار الشعب، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٢٣- البرمكي، محمد بن هبة، حدائق الفصول وجواهر العقول (علم الكلام على أصول أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى)، نظمها برسم السلطان صلاح الدين الأيوبي رحمه الله تعالى، طبع على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه، ط١، سنة ١٣٢٧هـ.
- ٢٤- البرنسي، أبو العباس أحمد، شرح عقيدة الغزالي الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفي ٥٠٥هـ، علق عليه ووضع حواشيه السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ.
- ٢٥- البزار، أبو بكر أحمد بن (ت: ٢٩٢هـ)، مسند البزار - المطبوع باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقوق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقوق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقوق الأجزاء ١٨)، المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم، ط١، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

- ٢٦- البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق الدكتور هانز بيترلس، ضبطه وعلق عليه الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٢٧- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٢٨- البغدادي، أبو بكر أحمد، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧.
- ٢٩- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٣٠- _____، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نصر- القاهرة، دار الطلائع، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٣١- البغدادي، إسمايل، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعته وكالة المعارف الجليلية في مطبعته البهية، استانبول، ١٩٥٥م.
- ٣٢- البغوي، الحسين بن مسعود (٤٣٦هـ-٥١٦هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٣٣- البوطي، محمد سعيد، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، دمشق- سورية، دار الفكر، ط٨، ١٩٨٢م.
- ٣٤- البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، خرج أحاديثه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.
- ٣٥- _____، كمال الدين أحمد، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، حققه الكوثري، قدم له وضبطه ووضع حواشيه محمد عبد الرحمن الشاغول، ويليه إشارات المرام

من عبارات الإمام، للإمام كمال الدين أحمد بن القاضي حسام الدين البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه يوسف عبد الرازق، درب الأتراك - الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

٣٦- البيجوري، إبراهيم، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المرید على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه وشرح غريب ألفاظه الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة- مصر، دار السلام، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٣٧- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق وتعليق سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، دمشق - حلبوني، دار البيروتي، دون ذكر الطبعة، (د.ت).

٣٨- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤هـ - ٤٥٨هـ)، الأربعون الصغرى، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٣٩- _____، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط ١، ١٣٤٤هـ.

٤٠- _____، دلائل النبوة، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤١- _____، شعب الإيمان، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٤٢- _____، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي بباكستان و حلب و دمشق، جامعة الدراسات الإسلامية و دار والوعي و دار قتيبة، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

- ٤٣- _____، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي - جامعة الدراسات الإسلامية، ط ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ٤٤- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٤٥- التفتازاني، سعد الدين، شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الدين عمر النسفي نفع الله بعلموها، مذيلاً بحاشية العلامة الخيالي ومهمشاً بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور، المكتبة الأزهرية - القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٤٦- _____، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٤٧- التلمساني، شرف الدين بن محمد، شرح ابن التلمساني على مع الأدلة للجويني ت ٤٧٨هـ (المسمى بكتاب شرح مع الأدلة)، تحقيق الأستاذ الدكتور السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث - القاهرة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٤٨- التميمي، أبو يعلى أحمد بن علي (٢١٠هـ - ٣٠٧هـ)، المعجم، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، فيصل آباد - إدارة العلوم الأثرية، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- ٤٩- _____، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق - دار المأمون للتراث، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٥٠- التونسي، محمد بن سلامة، النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة للشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣١٠هـ - ٩٢٢م/٣٨٦هـ - ١٩٩٦م)،

- دراسة وتحقيق د. الميلودي بن جمعة والأستاذ الحبيب بن طاهر، بيروت - لبنان، مؤسسة المعارف، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٥١- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.
- ٥٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، تحقيق عصام الدين الصبابي، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٥٣- الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٥٤- الجرجاني، أبو الحسن علي، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٩م.
- ٥٥- الجوزي، عبد الرحمن، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٥٦- الجويني، إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف، تحقيق وتعليق محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، تاريخ الطبعة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٥٧- _____، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٥٨- _____، الشامل في أصول الدين، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ٥٩- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت- لبنان، دار الفكر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٦٠- الحاضري، عبد العزيز، تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، قرظه الشيخ عدنان الحقي والشيخ أحمد السراج والأستاذ سعيد فودة والشيخ عبد الهادي الخرسه والشيخ أديب الكلاس، مكتبة اليسر- دمشق، ٢٠٠٧- ١٤٢٨هـ، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٦١- ابن حزم، ابو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - لبنان، دار الجليل، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٦٢- حسن، حبيب الله، توضيح المراد من كتاب الإقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي (القطب الثاني في الصفات)، دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة، (د.ت).
- ٦٣- _____، الإنسان والغيب، القاهرة - شارع مصر والسودان- حدائق القبة، مصر للخدمات العلمية، ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ٦٤- ابن الحنائي، علاء الدين علي، طبقات الحنفية، باعثناء سفيان بن عايش بن محمد وفراس بن خليل مشعل، الأردن- عمان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٦٥- الحنبلي، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد (٣٠٤هـ - ٣٨٧هـ)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، السعودية - دار الراجحة للنشر، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ٦٦- الحنظلي، إسحاق بن إبراهيم، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة - مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٦٧- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (٢٢٣هـ - ٣١١هـ)، التوحيد، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض - مكتبة الرشد، ط ٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٦٨- _____، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، دون ذكر رقم الطبعة.

٦٩- الخضري، محمد الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية - المنصورة - أمام جامعة الأزهر، مكتبة الإيمان، ط ٢، ٢٠٠٦م.

٧٠- ابن خلكان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ١٩٧٧م - ١٣٩٧هـ بدون ذكر رقم الطبعة.

٧١- دائرة المعارف العثمانية، الرسائل السبعة في العقائد، حيدر آباد الدكن - الهند، ط ٣، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧٢- الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمزلي، خالد السبع العلمي، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧هـ.

٧٣- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، دار القلم - الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٧٤- الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ضبط نصها وصححها عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٧٥- أبو دقيقة، محمود، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق وتعليق فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي، الإدارة العتمة لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥.

- ٧٦- الذهبي، أبو عبد الله محمد ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ م.
- ٧٧- الرازي، أبو بكر أحمد، شرح بدء الأمالي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٧٨- الرازي، فخر الدين محمد، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر الطبعة، (د.ت).
- ٧٩- _____، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري) الأزهر- القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨ - ١٩٧٨م دون ذكر رقم الطبعة.
- ٨٠- _____، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ.
- ٨١- _____، الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العائدي و ربيع صبحي العائدي، قدم له د. أكرم عبد الوهاب الموصلي والدكتور علي الفقير، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٨٢- _____، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، تحقيق علي محي الدين، ويليه كتاب المشاهر للملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف بالملا صدرا المتوفي سنة ١٠٥٩هـ، ضبطه وصححه خالد عبد الكريم الطرزي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٨٣- _____، لُبَاب الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الأزهر- القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث،، ط ١، ١٩٨٦م.

- ٨٤- الروياني، أبو بكر محمد بن هارون (ت: ٣٠٧)، مسند الروياني، تحقيق: أيمن علي أبو يمان، القاهرة- مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٨٥- الزبيدي، محمد بن محمد، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، وبهامشه كتاب الإملاء عن إشكالات الإحياء، بيروت- لبنان، دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٨٦- الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ط١٠، أيلول- سبتمبر ١٩٩٢م.
- ٨٧- ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٣٩٩ هـ)، رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، المدينة المنورة - مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٨٨- السامرائي، طه خالد، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.
- ٨٩- السباعي، محمد، حاشية الإمام السباعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة - مدينة نصر، دار البصائر، ط١، (د.ت).
- ٩٠- السبكي، تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ ط٢.
- ٩١- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٩٢- السعدي، عبد الملك، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، العراق - الرمادي، دار الأنبار، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

- ٩٣- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت - لبنان، دار الجنان، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٩٤- السنندجي، عبد القادر، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، مع حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني (متن تهذيب الكلام للسعد التفتازاني)، القاهرة - مدينة نصر، دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ٩٥- السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه الأستاذ سعيد فودة، عمان - الأردن، دار الرازي، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
- ٩٦- _____، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.
- ٩٧- _____، شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.
- ٩٨- شرف، صالح موسى، مذكرات التوحيد، الأمير أرغون بالناصرية، المطبعة الفاروقية الحديثة، ط ٤، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- ٩٩- ابن أبي شريف، كمال الدين محمد، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٠٠- الشهرستاني، أبو الفتح محمد، نهاية الإقدام في عالم الكلام، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥هـ.
- ١٠١- _____، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٠٢- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة - مؤسسة قرطبة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

- ١٠٣- الشيباني، عمرو بن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- ١٠٤- صبري، مصطفى، موفق البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكاتبها، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ١٠٥- الصاوي، أحمد بن محمد، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ط ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣.
- ١٠٦- _____، حاشية على شرح الخريدة البهية وبالهامش شرح الخريدة البهية لأحمد الدردير، الغورية-القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٠٧- الصعدي، عبد الحافظ بن علي، المنهل السيل الدافع لما نشأ من خلاف بين الأشعري والماتريدي من الإشكال، تحقيق الشيخ سيد كسروي حسن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ.
- ١٠٨- الصقلي، أبو بكر محمد، الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم الدكتور محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي - تونس، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ١٠٩- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- ١١٠- طاش زادة، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة ١٤ شارع الجمهورية بعبدين، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

- ١١١ - _____ ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دراسة
بيوجرافية بيلومترية وكشافات للدكتور شعبان خليفة ووليد محمد العوزة،
العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، (د.ت).
- ١١٢ - الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (٢٦٠هـ - ٣٦٠هـ)، الدعاء، تحقيق:
مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ.
- ١١٣ - _____ ، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد
المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة - دار الحرمين، ١٤١٥هـ، دون ذكر رقم
الطبعة.
- ١١٤ - _____ ، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، بيروت -
لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- ١١٥ - _____ ، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت -
لبنان، المكتب الإسلامي، عمان - الأردن، دار عمار، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١١٦ - الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (المتوفى: ٣٢١هـ)، شرح مشكل الآثار،
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٥هـ -
١٤٩٤م.
- ١١٧ - _____ ، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد
الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت
- لبنان، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ١١٨ - الطيالسي، سليمان بن داود (ت: ٢٠٤هـ)، مسند أبي داود، تحقيق: الدكتور
محمد بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١١٩ - عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم
الطبعة، (د.ت).

- ١٢٠- أبو عذبة، الحسن بن عبد المحسن، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - المزرعة، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.
- ١٢١- العرياني، عثمان الكليسي، خير القلائد شرح جواهر العقائد (وهو شرح القصيدة النونية لخضر بيك بن الجلال المتوفي ٨٦٣هـ)، حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدي وقدم له الشيخ محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م- ١٤٢٤هـ.
- ١٢٢- ابن أبي العز، علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٩، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م
- ١٢٣- العكري، عبد الحي بن أحمد (١٠٣٢هـ - ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط محمود الأرناؤوط، دمشق، دار بن كثير، ١٤٠٦هـ، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٢٤- العمري، مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة (جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي)، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م.
- ١٢٥- الغالي، بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٢٦- الغزالي، أبو حامد محمد، إجماع العوام عن علم الكلام، مع رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي حسن الأشعري، تحقيق وتعليق الأستاذ صفوت جودة احمد، سوق الكتاب الجديد بالعتبة- القاهرة، دار الحرم للتراث، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٥هـ.
- ١٢٧- _____، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، دار الفكر، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

- ١٢٨- _____، قواعد العقائد، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت- لبنان، عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ١٢٩- الغزنوي، جمال الدين أحمد، أصول الدين، تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفاق الداغوق، بيروت- لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ١٣٠- الغزي، تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السنيّة في تراجم الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي للنشر والطبعة والتوزيع- الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ١٣١- الغنيمي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية المسماة (بيان السنة والجماعة)، حققه وعلق عليه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دمشق- سورية، دار الفكر، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٧٠م، إعادة ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- ١٣٢- فؤاد، عبد المنعم، رؤية الله تعالى بين المعتزلة وأهل السنة، بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
- ١٣٣- فودة، سعيد عبد اللطيف، النقد والتقويم، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٣٤- _____، تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، عمان- الأردن، دار الرازي، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٣٥- _____، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليهِ المقتطف في نقد التحف، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٣٦- ابن فورك، أبو بكر محمد، شرح العالم والمتعلم، تحقيق وضبط الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبه، شارع بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- ١٣٧- _____ ، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط أ.د أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١٣٨- الفرهاري، محمد عبد العزيز، النبراس شرح شرح العقائد، ديوبند، ناشر دار الكتاب، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ١٣٩- القاري، الملاعلي، شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه علي محمد دندل، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.
- ١٤٠- _____ ، شرح الفقه الأكبر، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار، بيروت- لبنان، دار النفائس، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- ١٤١- قانع، عبد الباقي (٢٦٥هـ - ٣٥١هـ)، معجم الصحابة، تحقيق: صلاح بن سالم المصري، المدينة المنورة - مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٤٢- القضاة، نوح علي، المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ١٤٣- قطلوبغا، أبو العدل قاسم، تاج التراجم في من صنف من الحنفية، عني بتحقيقه ابراهيم صالح، دمشق- بيروت، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
- ١٤٤- كامل، عمر عبد الله، تهذيب واختصار شروح السنوسية (أم البراهين) للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد يوسف السنوسي (وهو تهذيب لشرح العلامة أحمد بن عيسى الأنصاري مع تعليقات مفيدة من شروح كبار العلماء على هذه العقيدة)، دار المصطفى، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- ١٤٥- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

- ١٤٦- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربى، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ١٤٧- الكلاباذى، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق (ت: ٣٨٤هـ)، بحر الفوائد المشهور بـ معاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٤٨- ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، مسائل الإختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويليه أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، عمان - الأردن، دار الفتح، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ١٤٩- الكومى، أبو عبد الله محمد، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حادي، بيروت - لبنان، مؤسسة المعارف، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ١٥٠- اللامثى، أبو الثناء محمود، التمهيد لقواعد التوحيد، حققه عبد المجيد تركي مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.
- ١٥١- اللقاني، برهان الدين إبراهيم، متن جوهرة التوحيد، القاهرة - مصر، دار السلام، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٥٢- الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، عاريا - لبنان، أنجزت المطبعة الكاثوليكية، طبع هذا الكتاب في التاسع والعشرين من شهر تموز ١٩٨٢، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٥٣- _____، التوحيد، تحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي والدكتور محمد آروشي، دار صادر - بيروت، مكتبة الإرشاد - استانبول، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ١٥٤- _____، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.

- ١٥٥- _____ ، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تحقيق فاطمة يوسف الخمي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- ١٥٦- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان، دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ١٥٧- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- ١٥٨- ابن المبارك، عبد الله (١١٨هـ - ١٨١هـ)، مسند عبد الله بن المبارك، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، الرياض- مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ١٥٩- المطيعي، محمد بخيت، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة-مدينة نصر، دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).
- ١٦٠- مفلح، إبراهيم بن محمد (٨١٦هـ - ٨٨٤هـ)، المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض - السعودية، مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٦١- المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، وضع مقدمته وهوامشه وفهارسه الدكتور محمد مخزوم، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٦٢- _____ ، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي- القاهرة، ط٣، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- ١٦٣- ميمون، أبو عمران موسى، المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيسي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن

محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري، صحح الكتاب وقدم له محمد زاهر الكوثري، درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١٦٤ - النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل، رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد المعزي المتوفي ١٠٤١هـ، ويليه فيض الشعاع الكاشف للقناع عن أركان الإبتداع للإمام العلامة الحسن بن أحمد الصنعاني المتوفي ١٠٨٤هـ، تعليق وتخرّيج أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ.

١٦٥ - الندوي، أبي الحسن علي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، تقديم الدكتور عدنان زرور، دار القلم - دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٦٦ - ابن النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، حقق الطبعة الأولى خوستان فليجل، تحقيق جديد د. محمد عوني عبد الرؤوف و د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ٢٠٠٦م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٦٧ - النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٦٨ - النسفي، أبو المعين ميمون، التمهيد لقواعد التوحيد، ويليه التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت (٥٢٢هـ)، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ.

١٦٩ - _____، بحر الكلام، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.

- ١٧٠ - _____ ، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور حسين أتابي والدكتور شعبان علي دوزكون، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية - انقره، ١٩٩٠م، دون ذكر رقم الطبعة.
- ١٧١ - النيسابوري، أبي العلاء صاعد، الاعتقاد (عقيدة مروية عن الإمام الأعظم والخبير الأعلام الأقدم سراج الأمة، كاشف الغمة، المخصوص بعناية الكريم المنان أبي حنيفة النعمان)، تحقيق ودراسة الدكتور سيد باغجوان، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.
- ١٧٢ - النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
- ١٧٣ - النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ١٧٤ - النيسابوري، أبو محمد عبدالله بن علي، المنتقى من السنن المسندة، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، بيروت - لبنان، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٧٥ - أبو الوفاء، عبد القادر، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، اعتنى به محمد عبدالله الشريف، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.
- ١٧٦ - _____ ، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى في دار إحياء الكتب العربية ١٣٩٨ - ١٤٠٨هـ - ١٩٧٨ - ١٩٨٨م، الطبعة الثانية في هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ١٧٧- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، عابدين- القاهرة، مكتبة وهبة، ط٤، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
- ١٧٨- _____، متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

الفهارس التحليلية

١. فهرس الآيات
٢. فهرس الأحاديث
٣. فهرس الأعلام
٤. فهرس الفرق

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	الآية	رقم
		سورة الفاتحة	
٧١	[١]	﴿ رب العالمين ﴾	.١
٧١	[١]	﴿ رب العالمين ﴾	.٢
		سورة البقرة	
٢٥٧	[٣]	﴿ الذين يؤمنون بالغيب ﴾	.٣
١٨١	[٣]	﴿ وما رزقناهم ينفقون ﴾	.٤
٢٥٢	[٨]	﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر ﴾	.٥
٢٨٨	[١١]	﴿ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾	.٦
٢٤٥	[٢٥]	﴿ خالدین فیها أبداً ﴾	.٧
٢٤٥	[٢٥]	﴿ وهم فيها خالدون ﴾	.٨
١٣٢	[٢٨٠]	﴿ فنظرة إلى ميسرة ﴾	.٩
١٥٧	[٤٧]	﴿ يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى ﴾	.١٠
١٣٠	[٥٥]	﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾	.١١
٢٨٤	[٦٢]	﴿ إن الذين امنوا والذين هادوا والنصارى ﴾	.١٢
٧٠	[١٠٧]	﴿ له ملك السموات والأرض ﴾	.١٣
٧١	[١٠٧]	﴿ له ملك السموات والأرض ﴾	.١٤
٢٣٨	[١١٢]	﴿ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾	.١٥
٢٧٧	[١٣١]	﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ﴾	.١٦
٢٧٦	[١٣١]	﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ﴾	.١٧
٢٧٤	[١٣٦]	﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ﴾	.١٨

- ١٣٩ [١٦٧] ﴿يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم﴾ .١٩
- ٢٥٧ [١٨٣] ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ .٢٠
- ٧٩ [٢١٠] ﴿إلا أن يأتيهم الله﴾ .٢١
- ٢٧٥ [٢٨٥] ﴿ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾ .٢٢
- سورة آل عمران
- ١٦١ [٨] ﴿انك أنت الوهاب﴾ .٢٣
- ٢٢٠ [١٩] ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ .٢٤
- ٧١ [٥٥] ﴿وإذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾ .٢٥
- ١٦٦ [١٠٢] ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ .٢٦
- ١٤٦ [١٠٨] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ .٢٧
- ١٤٤ [١٤٠] ﴿وتلك الأيام نداؤها بين الناس﴾ .٢٨
- ١٤٤ ١٥٢ ﴿ثُمَّ صَرَّفَكُمْ عَنْهُمْ﴾ .٢٩
- ١٤٤ [١٥٤] ﴿لبرز الذين كتب عليهم القتال﴾ .٣٠
- ٢٧٢ [١٧٢] ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس﴾ .٣١
- ٢٧٠ [١٧٣] ﴿الذين قال لهم الناس أن الناس﴾ .٣٢
- ٧٩ [١٩٠] ﴿إلا من بعد ما جاءهم العلم﴾ .٣٣
- ٢٧٤ [١٩٣] ﴿ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان﴾ .٣٤
- سورة النساء
- ٢٨٠ [٤٩] ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم﴾ .٣٥
- ٢٨٠ [٥٠] ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾ .٣٦
- ٢٠٠ [٦٠] ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم﴾ .٣٧
- ٢٥٢ [٦٥] ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك﴾ .٣٨
- ٢١٧ [٨٧] ﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾ .٣٩

- ٢٥٤ [١٦٤] ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل﴾ .٤٠
 ٢٥٦ [٧٥] ﴿ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله﴾ .٤١
 ١٤٤ [٨٨] ﴿والله أركسهم بما كسبوا﴾ .٤٢
 ٢٧٧ [١٤٣] ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ .٤٣
 ١٠٣ [١٦٤] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ .٤٤
 ١٠٤ [١٦٤] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ .٤٥
 ٢٢٧ [١٧٢] ﴿ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم﴾ .٤٦

سورة المائدة

- ٢٠٠ [١١] ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله﴾ .٤٧
 ٢٥٢ [٤١] ﴿ومن الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ .٤٨
 ٢٥١ [٤١] ﴿الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ .٤٩
 ٢٨٥ [١٠٩] ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾ .٥٠

سورة الأنعام

- ٢٢٢ [١٢] ﴿ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ .٥١
 ٦٩ [١٨] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ .٥٢
 ٢٥٨ [٢٧] ﴿فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا﴾ .٥٣
 ٢٢٣ [٦٠] ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم﴾ .٥٤
 ٧٩ [٧٦] ﴿فلما أفل قال لا أحب الأفلين﴾ .٥٥
 ٢٢١ [٩٥] ﴿يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي﴾ .٥٦
 ٩٩ [١٠٠] ﴿سُبْحَانَكَ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ .٥٧
 ٨٧ [١٠١] ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ .٥٨
 ١٨٠ [١٠٢] ﴿خالق كل شيء﴾ .٥٩
 ١٤٣ [١٠٢] ﴿الله خالق كل شيء﴾ .٦٠

- ١٢٣ [١٠٣] ﴿ لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ .٦١
- ١٤٧ [١٣٣] ﴿ وربك الغنى ذو الرحمة ﴾ .٦٢
- سورة الأعراف
- ٢٢٩ [٨] ﴿ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ﴾ .٦٣
- ٢٢٨ [٩-٨] ﴿ والوزن يومئذ الحق، فمن ثقلت موازينه ﴾ .٦٤
- ٢٣٠ [٩-٨] ﴿ والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه ﴾ .٦٥
- ١٧٧ [٣٤] ﴿ ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم ﴾ .٦٦
- ٧١ [٧٣] ﴿ ناقة الله ﴾ .٦٧
- ١٦٢ [١٢٦] ﴿ ربنا أفرغ علينا صبراً ﴾ .٦٨
- ١٢٩ [١٤٣] ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ .٦٩
- ١٣٠ [١٤٣] ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ .٧٠
- ١٣٣ [١٤٣] ﴿ تبت إليك ﴾ .٧١
- ١٣٣ [١٤٣] ﴿ تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ .٧٢
- ١٠٦ [١٤٤] ﴿ إني اصطفتيك على الناس برسالاتي وبكلامي ﴾ .٧٣
- سورة الأنفال
- ٢٨٠ [٤] ﴿ أولئك هم المؤمنون حقا ﴾ .٧٤
- ٢٥٥ [٥٤] ﴿ كدأب آل فرعون والذين من قبلهم ﴾ .٧٥
- ٢٨٧ [٧٢] ﴿ والذين آمنوا ولم يهاجروا ﴾ .٧٦
- سورة التوبة
- ٢٥٧ [١٨] ﴿ إنها يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ﴾ .٧٧
- ٢٨٧ [٢٦] ﴿ ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ﴾ .٧٨
- ٢١٢ [١٠١] ﴿ سنعذبهم مرتين ﴾ .٧٩
- ٢٨٩ [١١٣] ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا ﴾ .٨٠

- ٢٧٢ [١٢٤] ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فزَادَتْهُمْ ءِيمَانًا﴾ .٨١
سورة يونس
- ٢٠٥ [٣٧] ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ .٨٢
سورة هود
- ١٨١ [٦] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ .٨٣
- ١٨٢ [٦] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ .٨٤
- ١٨٢ [٦] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ .٨٥
- ١٨٣ [٦] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ .٨٦
- ٢٠٣ [١٣] ﴿فَأَتَوْا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ .٨٧
- ١١٠ [١٤] ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ .٨٨
- ٢٦٢ [٤٨] ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ﴾ .٨٩
سورة الرعد
- ١٦٠ [١١] ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ ءَفْلَاقٍ لَّا مَرْدَ لَهُ﴾ .٩٠
- ١٣٨ [١٦] ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ .٩١
- سورة إبراهيم
- ٢٣٤ [٢٤] ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾ .٩٢
- ٢٣٤ [٢٦] ﴿وَمِثْلَ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾ .٩٣
- ٢١٠ [٢٧] ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ .٩٤
سورة الحجر
- ٢٣٣ [١٩] ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ .٩٥
سورة النحل
- ١١٦ [٤٠] ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ .٩٦
- ٨٨ [٥٧] ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتَ﴾ .٩٧

- ٢١٩ [٧٧] ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب﴾ .٩٨
- ١٤٥ [٧٧] ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ .٩٩
- ٢٠٥ [١٠٣] ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان﴾ .١٠٠
- ٢٥٣ [١٠٦] ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ .١٠١
- ١٩٦ [١٢٧] ﴿ولا تحزن عليهم﴾ .١٠٢
- ٦٩ [١٢٨] ﴿إن الله مع الذين اتقوا﴾ .١٠٣
- سورة الإسراء
- ٦٠ [١٢] ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ﴾ .١٠٤
- ٤٨ [١٥] ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ .١٠٥
- ١٩٦ [٢٩] ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾ .١٠٦
- ٢٤٣ [٧٩] ﴿عسى أن يعثرك ربك مقاما محموداً﴾ .١٠٧
- ٦٢ [١٠٧] ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا﴾ .١٠٨
- سورة الكهف
- ٦٥ [٢٤] ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ .١٠٩
- ٢٧٥ [٢٤-٢٣] ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً﴾ .١١٠
- ٢٨٠ [٢٤-٢٣] ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً﴾ .١١١
- ١٧٧ [٥٩] ﴿وتلك القرى أهلكنهم لما ظلموا﴾ .١١٢
- ٢٧٥ [٦٩] ﴿ستجدني إن شاء الله صابراً﴾ .١١٣
- سورة مريم
- ٢٣٦ [٧١] ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً﴾ .١١٤
- ٢٤٣ [٨٧] ﴿لا يملكون الشفاعة﴾ .١١٥
- سورة طه
- ٧٢ [٥] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ .١١٦

- ٧٤ [٥] ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ . ١١٧
 ١٠٢ [١١] ﴿ فلما أتاه نودي يا موسى ﴾ . ١١٨
 ٦٣ [٣٩] ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ . ١١٩
 ٢٥٦ [١١٢] ﴿ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ﴾ . ١٢٠

سورة الأنبياء

- ٨٨ [١٩] ﴿ لا يستكبرون عن عبادتي ولا يستخسرون ﴾ . ١٢١
 ٨٤ [٢٢] ﴿ لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ . ١٢٢
 ٢٤٢ [٢٨] ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾ . ١٢٣
 ٢٣٨ [٢٩] ﴿ ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ﴾ . ١٢٤
 ٢٢٩ [٤٧] ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ . ١٢٥
 ٢٣١ [٤٧] ﴿ ونضع الموازين القسط ﴾ . ١٢٦
 ٢٢٧ [١٠٤] ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾ . ١٢٧

سورة الحج

- ٢١٩ [٥] ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث ﴾ . ١٢٨
 ١٥٥ [١٨] ﴿ إن الله يفعل ما يشاء ﴾ . ١٢٩
 ٢٠١ [٣٨] ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا ﴾ . ١٣٠
 ٢٢١ [٦٣] ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ﴾ . ١٣١
 ٢٥٦ [٧٧] ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ﴾ . ١٣٢

سورة المؤمنون

- ٨٤ [٩١] ﴿ إذا ذهب كلُّ إله بما خلق ﴾ . ١٣٣
 ٨٤ [٩١] ﴿ ولعلا بعضُهم على بعضٍ ﴾ . ١٣٤

سورة النور

١٣٥ . ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ [٣٥] ٦٣

سورة القصص

١٣٦ . ﴿وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا﴾ [٦٠] ١٦

سورة الحديد

١٣٧ . ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ [١٦] ٢٥٦

سورة الروم

١٣٨ . ﴿وهو الذي بيدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ [٢٧] ٢١٨

١٣٩ . ﴿أولم يروا أن الله ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ [٣٧] ١٤٥

سورة السجدة

١٤٠ . ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [١٧] ١٣٩

١٤١ . ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾ [١٨-٢٠] ٢٨٥

١٤٢ . ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كتتم به تكذبون﴾ [٢٠] ٢٨٦

سورة الأحزاب

١٤٣ . ﴿وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾ [٢٢] ٢٦٥

١٤٤ . ﴿وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾ [٢٢] ٢٧٢

١٤٥ . ﴿خالدين فيها أبداً﴾ [٦٥] ٢٤٦

سورة فاطر

١٤٦ . ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [٨] ١٩٦

١٤٧ . ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [٢٢] ٢١٥

سورة يس

١٤٨ . ﴿صيحة واحدة﴾ [٥٣] ٢١٩

سورة الصافات

- ١٩٢ [٦٥] ﴿ طلعتها كأنه رؤوس الشياطين ﴾ . ١٤٩
- ٧١ [٩٩] ﴿ إني ذاهب إلى ربي ﴾ . ١٥٠
- ١٥٤ [١٠٢] ﴿ يا أبت افعل ما تؤمر ﴾ . ١٥١
- ١٤٩ [١٠٤] ﴿ وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ﴾ . ١٥٢
- ٨٥ [١٤٩] ﴿ فاستفتهم أربك البنات ولهم البنون ﴾ . ١٥٣

سورة غافر

- ٢٤٠ [٧] ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون ﴾ . ١٥٤
- ٢٤١ [٨-٧] ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله ﴾ . ١٥٥
- ٢١١ [١١] ﴿ ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ﴾ . ١٥٦
- ١٥٤ [٣١] ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ . ١٥٧
- ٢٨٨ [٤٠] ﴿ من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ﴾ . ١٥٨
- ٢١١ [٤٦] ﴿ وحق بال فرعون سوء العذاب ﴾ . ١٥٩
- ١٨٠ [٦٨] ﴿ وهو الذي يحيى ويميت ﴾ . ١٦٠
- ١٦٣ [٧٩] ﴿ الله الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا ﴾ . ١٦١

سورة فصلت

- ١٣٩ [٤٠] ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ . ١٦٢

سورة الشورى

- ٦٥ [١١] ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ . ١٦٣
- ٦٥ [١١] ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ . ١٦٤
- ٦٦ [١١] ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ . ١٦٥
- ١٠٣ [٥١] ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ . ١٦٦

سورة الزخرف

- ٨٨ [١٩] ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً ﴾ . ١٦٧
- ٢١٧ [٨٧] ﴿ وَلئن سألْتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ . ١٦٨

سورة الأحقاف

- ٢٨٨ [١٦] ﴿ أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ﴾ . ١٦٩

سورة محمد

- ٦٧ [٣٨] ﴿ والله الغني وأنتم الفقراء ﴾ . ١٧٠

سورة الفتح

- ٢٧٢ [٤] ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ . ١٧١
- ٢٨٩ [١١] ﴿ سيقول لك المخلفون من الأعراب ﴾ . ١٧٢

سورة الحجرات

- ٢٥١ [١٤] ﴿ قالت الأعراب ءأمننا قل لم تؤمنوا ﴾ . ١٧٣
- ١٦٥ [١٧] ﴿ بل الله يامن عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ . ١٧٤

سورة ق

- ٢٢٦ [٤٤] ﴿ ذلك حشر علينا يسير ﴾ . ١٧٥

سورة الطور

- ٢١٢ [٤٧] ﴿ وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ﴾ . ١٧٦

سورة النجم

- ٢٨٠ [٣٢] ﴿ فلا تزكوا أنفسكم ﴾ . ١٧٧

سورة القمر

- ٢١٩ [٥٠] ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ . ١٧٨
- ٢١٩ [٥٠] ﴿ كلمح بالبصر ﴾ . ١٧٩

سورة الواقعة

- ١٨٠ . ﴿ أفرء يقيم النار التي تورون ء أنتم أنشأتم شجرتها ﴾ [٧٢، ٧١] ٥١
- سورة الحشر
- ١٨١ . ﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب ﴾ [٢] ٢٢٦
- سورة الممتحنة
- ١٨٢ . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات ﴾ [١٠] ٢٥١
- سورة الصف
- ١٨٣ . ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ﴾ [٩] ١٤٥
- سورة الجمعة
- ١٨٤ . ﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ﴾ [٤] ١٥٧
- سورة الحاقة
- ١٨٥ . ﴿ نفخة واحدة ﴾ [١٣] ٢١٩
- ١٨٦ . ﴿ دكة واحدة ﴾ [١٤] ٢١٩
- ١٨٧ . ﴿ وأما من أوتي كتابه بشماله ﴾ [٢٥] ٢٣٢
- سورة الجن
- ١٨٨ . ﴿ وأن المساجد لله ﴾ [١٨] ٦٩
- ١٨٩ . ﴿ وأن المساجد لله ﴾ [١٨] ٧٠
- سورة المدثر
- ١٩٠ . ﴿ وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ﴾ [٣١] ٢٣٨
- ١٩١ . ﴿ ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ﴾ [٣١] ٢٧٢
- سورة القيامة
- ١٩٢ . ﴿ وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ﴾ [٢٣-٢٢] ١٣٣
- ١٩٣ . ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ [٢٣] ١٣٢

		سورة الانشقاق	
٢٣٢	[٧]	﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه ﴾	.١٩٤
		سورة الفجر	
٧٩	[٢٢]	﴿ وجاء ربك ﴾	.١٩٥
		سورة الزلزلة	
١٣٩	[٧]	﴿ فمن يعمل مثقال ذرة ﴾	.١٩٦

فهرس الأحاديث الواردة في الرسالة

رقم الصفحة	رقم طرف الحديث	
٦٣	١.	(أنه خلق آدم على صورته)
٦٤	٢.	(وأن الجبار يضع قدمه في النار)
٦٤	٣.	(وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه)
٦٤	٤.	(وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيريها كما يربي أحدكم فلؤة)
		(
١٦٢	٥.	(ونزل تحت سمرة فعلق بها سيفه)
١٧٣	٦.	(أن صلة الرحم تزيد العمر)
١٨١	٧.	(إن روح القدس نفث في رُوعي)
٢١٤	٨.	(إنها ليعذبان وما يعذبان بأكبر)
٢٤٤	٩.	(شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)
٢٦٤	١٠.	(بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم - ذات يوم طلع علينا)
٢٧٣	١١.	(الإيمان بضع وسبعون شعبة)

فهرس الأعلام المترجم لهم في الرسالة

الصفحة	الاسم	رقم
١٦	أبو الحسن الأشعري	.١
٢٢٨	أبو الحسن المفسر	.٢
٥٢	أبو الفضل البلخي	.٣
١٨	أبو القاسم الكعبي	.٤
٣٩	أبو الليث السمرقندي	.٥
٥٢	أبو المعين النسفي	.٦
٣٧	أبو بكر الجوزجاني	.٧
١٨	أبو بكر الخوارزمي	.٨
١٧	أبو بكر الوراق	.٩
١٦	أبو بكر بن فورك	.١٠
١٧	أبو تراب النخشي	.١١
١٣	أبو حنيفة	.١٢
١٧	أبو زيد البلخي	.١٣
١٨	أبو علي البلخي	.١٤
٣٧	أبو نصر العياضي	.١٥
٣٨	أبو يوسف	.١٦
١١	أسد بن سامان	.١٧
٥٣	الأسفرايني	.١٨
٤٩	البارقي	.١٩
٣٠	الباقلاني	.٢٠

١٤	البخاري	.٢١
١٢٦	البزدوي	.٢٢
٣٩	عبد الكريم البزدوي	.٢٣
١٠٨	التفتازاني	.٢٤
٢١	الجاحظ	.٢٥
٣٠	الجويني	.٢٦
٣٩	الحكيم السمرقندي	.٢٧
٣٠	الغزالي	.٢٨
٤٦	القاضي عبد الجبار	.٢٩
١٥	القفال	.٣٠
١٠	المأمون	.٣١
٩	المتوكل	.٣٢
٢٢	المعتصم	.٣٣
٦٧	الملا على القاري	.٣٤
٢٢	الهادي	.٣٥
١٣٩	جهم بن صفوان	.٣٦
٢٧٩	سفيان الثوري	.٣٧
١٦	شقيق البلخي	.٣٨
١٢١	فخر الدين الرازي	.٣٩
٣٦	محمد بن الحسن الشيباني	.٤٠
١٥	محمد بن حبان	.٤١
٣٣	محمد بن مقاتل الرازي	.٤٢
١٤	مسلم	.٤٣

٣٧

٣٤

٢٢

.٤٤ نصر بن أسد بن سامان

.٤٥ نصير بن يحيى البلخي

.٤٦ هارون الرشيد

فهرس الفرق المعرف بها

الصفحة	رقم اسم الفرقة
١٨٦	١. البراهمة
٦٢	٢. الثانوية
١٣٧	٣. الجبرية
١١٠	٤. الجهمية
٤٧	٥. الحشوية
٢٤	٦. الخوارج
٤٦	٧. الدهرية
٢١	٨. الزردشتية
٢٠	٩. الزندقة
٢٤	١٠. الشيعة
٢٤	١١. الكرامية
٢١	١٢. المانوية
٨١	١٣. المجوس
٢٣	١٤. المزدكية
٦٢	١٥. المشبهة
١٦	١٦. المعتزلة
٢٠	١٧. النصارى
٢٠	١٨. اليهود

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٩
المبحث الأول: عصر الإمام الماتريدي	١٦
المطلب الأول: الحالة السياسية	١٦
المطلب الثاني: الحالة العلمية في عصر الإمام الماتريدي	١٨
المطلب الثالث: الحالة الدينية في عصر الإمام الماتريدي	٢٦
المطلب الرابع: الحالة الاجتماعية في عصر الإمام الماتريدي	٣١
المطلب الأول: حياة الإمام الماتريدي الشخصية	٣٧
المطلب الثاني: حياة الإمام الماتريدي العلمية	٤٢
الفصل الثاني	٥١
الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الإلهيات	٥١
المطلب الأول: نقد المخالفين في طريق وجوب معرفة الله تعالى	٥٣
المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من أنكر الصانع أصالة	٥٧

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من أثبت صانعاً غير الله تعالى الحكيم

الخبير ٦٤

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التنزيه من المشبهة^١ والثنوية^٢. ٦٨

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي من قال بالتشبيه ٧٢

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من قال بالجسمية لله تعالى ٧٤

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من أثبت المكان لله تعالى ٧٥

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من أجاز على الله تعالى الانتقال من حال

إلى حال ٨٤

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التوحيد من نحو الثنوية والمجوس^٣ .

..... ٨٦

المطلب الأول: نقد الماتريدي كل من خالف في صفة عقيدة التوحيد. ٨٦

المطلب الثاني: ذكر الماتريدي الأدلة التي تثبت أن محدث العالم واحد لا شريك

ولا ضد ولا ند له. ٩٥

المبحث الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصفات من نحو المعتزلة ٩٩

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي من نفى الصفات عن الله تعالى بمجملها ٩٩

- المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من قال: إن صفات الله تعالى ليست إلا
وصف الواصفين ١٠٣
- المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة الكلام، ويتضمن
محورين، وهما: ١٠٤
- المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من نفى العلم عن الله تعالى ١١٣
- المطلب الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة التكوين ١١٦
- المبحث الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في رؤية الله تعالى ١٢٢
- المبحث السادس ١٣٦
- نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال الله تعالى ١٣٦
- المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال العباد ١٣٧
- المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من وصف الله تعالى بالظلم ١٤٥
- المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من وصف أفعال الله تعالى بالأغراض
..... ١٤٦
- المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في عموم إرادة الله تعالى .. ١٤٨
- المطلب الخامس: نقد الإمام الماتريدي من قال بالوجوب على الله تعالى .. ١٥٤

- المطلب السادس: نقد الإمام الماتريدي لمخالفين في التكليف بما لا يطاق .. ١٦٣
- المطلب السابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الأجل من المعتزلة ١٦٩
- المطلب الثامن: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الرزق..... ١٧٧
- الفصل الثالث..... ١٨١
- الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في النبوات ١٨١
- المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نحو اليهود والنصارى..... ١٩٢
- المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم من نحو كفار قريش ١٩٩
- الفصل الرابع..... ٢٠٥
- الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في السمعيات ٢٠٥
- المطلب الأول: كيف نقد الماتريدي المخالف في هذه المسألة..... ٢٠٧
- المطلب الثاني: نقد المخالفين في هذه المسألة، من قبيل السابق واللاحق للماتريدي..... ٢٠٩
- والجواب: أن عدم الإسماع لا يستلزم عدم الإدراك، فيمكن أن يدرك الميت النعيم أو

- العذاب مع عدم إمكان إسماعه. ٢١٢
- المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في البعث من نحو مشركي العرب .. ٢١٣
- المبحث الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الميزان..... ٢٢٣
- المبحث الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصراط من نحو المعتزلة. ٢٣٠
- المبحث السادس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الشفاعة ٢٣٤
- المطلب الأول: ذكر شبه المعتزلة ونقدها. ٢٣٤
- المطلب الثاني: ذكر الأدلة السمعية التي تثبت هذه المسألة..... ٢٣٧
- ويوافق السعدُ أبا المعين على هذا النوع من الاستدلال، فيقول: « [والشفاعة ثابتة للرسول وللأخيار في حق أهل الكبائر] بالمستفيض من الأخبار خلافاً للمعتزلة »..... ٢٣٨
- المبحث السابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الجنة والنار من الجهمية..... ٢٣٩
- الجانِبِ النقدي عند الإمام الماتريدي في الأسماء والأحكام ٢٤٢
- المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في حقيقة الإيمان من نحو الكرامية والخوارج والمعتزلة..... ٢٤٤
- المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في علاقة الإيمان بالإسلام. ٢٥٤

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في زيادة الإيمان أو نقصانه ٢٦٠

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الاستثناء في الإيمان ... ٢٦٧

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في مرتكب الكبيرة من نحو الخوارج

والمعتزلة ٢٧٥

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في السعادة والشقاوة ٢٨٣

خاتمة ٢٩٠

الفهارس التحليلية ٣١٤

فهرس الآيات ٣١٥

فهرس الأحاديث الواردة في الرسالة ٣٢٧

فهرس المحتويات ٣٣٢