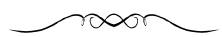


التمهيد لدراسة علم الكلام



التمهيد

لدراسة علم الكلام

دكتور

محمد السيد الجليل

أستاذ الفلسفة الإسلامية

دار العلوم - جامعة القاهرة

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

لصاحبها العقيد شيرين ثابت

**دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر
إعداد إدارة الشؤون الفنية**

الجليند ، محمد السيد

التمهيد لدراسة علم الكلام / لمؤلفه محمد السيد الجليند
القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، (٢٠١٠)

٢١٦ ص ، ٢٤ سم

رقم الإيداع : ٢٤٦٧٦ / ٢٠١٠

تدمك : 5 - 021 - 472 - 977 - 978

١- علم الكلام

أ- العنوان

٢٤٠

**الناشر
الدار المصرية السعودية**

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

لصاحبها العقيد شيرين ثابت

E-Mail: elmsria.alsodia@hotmail.co.uk

www.qubaaalhadetha.com

16 أعمارات العبور - شارع صلاح سالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكس : 02/22621365 تليفون : 02/24025777

محمول : 002/0123140315 - 002/0123171722

حقوق الطبع محفوظة للناشر

2011 م



تقديم

هذه دراسة موجزة نمهد بها لمن أراد البحث التفصيلي في علم الكلام وقضاياها، اخترت لها أهم القضايا التي ثار حولها الجدل التاريخي الذي امتلأت به صفحات المصادر الأولى لهذا العلم خاصة تلك الكتب التي ألفها أئمة المذاهب الكبرى التي ملأت الساحة الثقافية بخلافاتها المذهبية (كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة والخوارج) حول القضايا الكبرى في هذا العلم، والتي تفرع عنها مسائل ومشكلات فرعية جسدت الخلافات المذهبية مثل موقفهم من:

1. قضايا الألوهية (الذات والصفات، وعلاقة الصفات بالذات) والقول في تعليل الأفعال الإلهية.
2. المعرفة بين العقل والشرع والتي تفرع عنها البحث في التحسين والتقبيح، والدليل النقلى والدليل العقلي.
3. خلق الأفعال، ومسئولية الإنسان عن أفعاله وما تفرغ عنها من مسائل تتعلق بالاستطاعة، والتكليف بما لا يطاق، وتعلق القدرة الإلهية بفعل الإنسان.
4. الإيمان والإسلام وما تفرع عنهما من البحث في قضية
أ- مرتكب الكبيرة
ب- علاقة العمل بالإيمان
ج- هل الإيمان يزيد وينقص أولاً.
د - الشفاعة في العصاة.

وهذه القضايا الكبرى هي التي تفرع عنها بحوث علم الكلام الفرعية التي جسدت الخلافات المذهبية بين الفرق المختلفة.

وحاولت في هذه الدراسة أن أشير بإيجاز إلى أن أسس الخلافات بين المتكلمين ترجع إلى اختلافهم في المنهج والمفهوم اللغوي للمصطلحات الكلامية، لكي نبين أن هذه الخلافات لفظية في أسسها ومنطقاتها، وأن الأهداف والغايات والمقاصد لعلماء الكلام على اختلاف مدارسهم نبيلة، ومقاصدهم شريفة حتى وإن بدت مظاهر الخلاف كبيرة والهوة بينهم سحيقة ولو أن الدارسين المعاصرين تنبهوا إلى ذلك لما وجدنا بينهم هذه العصبية الممقوتة للمذهب الذي ينتمون إليه والرفض المطلق لغيره، وعلى سبيل المثال فإن الخلاف بين المتكلمين في قضايا الألوهية يرجع إلى تصور كل مذهب للكمالات الإلهية التي يوصف الله تعالى بها، وما يجب أن ينتزه عنه من أوجه النقص، فالمعتزلة تصوروا كمالات الخالق سبحانه في ضوء تصورهم لكمالات المخلوق، وقالوا ما كان كمالاتاً للمخلوق فالخالق أولى به، وما كان نقصاً في المخلوق فالخالق أولى بأن ينزه عنه. وجعلوا قياس عالم الغيب على عالم الشهادة أساساً ومنطلقاً لموقفهم من قضية الألوهية (الذات والصفات) وتابعهم على هذا النحو متأخرو الأشاعرة. فأخطأوا في تصورهم لمعنى الكمالات الإلهية. وفي تأويلهم النصوص عليها، لكن أهدافهم ومقاصدهم هو التنزيه لله عن كل ما تصوره نقصاً. والسؤال هنا إذا كان الهدف نبيلاً والمقاصد شريفة لكن وقع الخطأ في الوسيلة والتصور. هل يطعن ذلك في عقيدة المفكر والمجتهد...؟ وهل يستطيع مؤمن أن يقطع بأن هؤلاء المتكلمين - وإن أخطأوا في الوسيلة - محرومون من الأجر الواحد للمجتهد المخطئ حتى وإن كانوا محرومين من الأجرين للمجتهد المصيب...؟ هذا نموذج ومثال للخلاف الدائر بين المتكلمين حول هذه القضية وهي أكبر قضية امتلات بالجدل حولها مصادر علم الكلام للمعتزلة والأشاعرة

والماتريديّة على سواء، ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن موقف الكتاب والسنة من البحث في هذه المسائل الإلهية (أصولها وفروعها) مما سكّته عنه الشرع ولم يأمر بالبحث فيه، لأن مدارك العقول قاصرة عن إدراك الحقيقة هنا على سبيل الكنه والماهية، ولذلك كان من المأثورات المتوارثة في هذه المسائل أن كل ما ورد في ذهنك عن الله وصفاته فإن الله بخلافه، لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وإليك نموذج آخر للخلاف الدائر بين المتكلمين، وهو قضية خلق الأفعال، وهل الإنسان خالق لفعله بقدرته الخاصة أو أن فعل الإنسان مخلوق لله بقدرته المطلقة..؛ وهل القول بأن الإنسان خالق لأفعاله يعني أن قدرة الإنسان على فعله تحدّ من قدرة الله وتضييق من طلاقته.

لقد عالج المعتزلة القضية من منطلق تصورهم للعدل الإلهي قياساً على مفهومهم للعدل البشري، فما كان عدلاً من الإنسان يكون عدلاً من الله، وما كان ظلماً من الإنسان يكون ظلماً من الله. ومن هنا قالوا إن الإنسان يخلق فعله بإرادته وقدرته التي أودعها الله فيه، وهم مع ذلك لا يقولون ولا يتصورون إن هذا القول يمثل حدوداً لطلاقة القدرة الإلهية ولا يقولون إن الله يعجز عن خلق أفعال الإنسان. ولكن قالوا مقتضى عدله سبحانه - حسب تصورهم - أن يترك الإنسان يفعل فعله بقدرته وحريته. لكي تصح مساءلته عن فعله يوم القيامة، ولو كان الله خالقاً لفعل الإنسان فكيف يصح مساءلة الإنسان عن فعل لم يفعله بإرادته وقدرته؟

أما الأشاعرة فعالجوا المسألة من منطق حرصهم على طلاقة القدرة الإلهية وشمولها لكل ما كان وما هو كائن وما سيكون. وأنه لا يقع في ملك الله شيء إلا بإرادته وقدرته، ومن ذلك أفعال الإنسان فإنها من خلق الله وإن كانت مكسوبة للعبد. وتصوروا إن القول بخلق الإنسان لأفعاله يعني التضييق

على قدرة الله والحد من طلاقتهما، فالفريقان كل منهما بدأ موقفه المذهبي من تصويره الخاص للكمال الإلهي على نحو خاص به، فالهدف نبيل، والمقصد مطلوب شرعاً، ولكن كل منهما أخطأ من وجهة النظر الأخرى - في التصور لهذا الكمال ولو تنبه هؤلاء وأولئك إلى المقاصد والغايات لكل منهم لما وجدنا حرص كل مدرسة على تخطئة الأخرى واتهامها بما ليس فيها.

والأمثلة أمامي في هذه الدراسة كثيرة نتبين منها أن معظم الخلافات الموجودة بين المتكلمين لفظية. وتدر في معظمها حول مقولة إن (الجهة منفكة).

فكل مدرسة كانت تنتظر إلى القضية أو المصطلح من جانب يختلف عن الآخر فكان لابد أن تختلف المواقف ومنهج التناول. حدث ذلك في موقفهم من:-

- أ- هل أفعال الله تعطل أو لا تعطل؟
- ب- هل مصطلح الإيمان قاصر على تصديق القلب أو شامل للعمل؟
- ج- هل المعرفة شرعية أو عقلية؟
- د- خلق الإنسان لفعله بقدرته المخلوقة من الله يعني عدم طلاقة القدرة الإلهية أو لا.. يجب على الدارسين المعاصرين أن يتناولوا هذه المسائل على أساس أن اختلاف الوسائل أو المنهج لا يعني بالضرورة اختلاف المقاصد والغايات، فالكل مجتهد، والكل مقصده إثبات الكمال لله، والكل ينزه الله عن كل نقص. ويجب ألا نكرر الاتهامات التاريخية المتبادلة بين هذه الفرق والمبثوثة في بطون كتب المتكلمين، حتى نجسد مواضع الاتفاق والوحدة بين العلماء ونتناسى مواضع الخلافات، وحتى تجتمع كلمة الدارسين

المعاصرين حول مواضع الاتفاق - وهي كثيرة - ويعذر بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه.

وهذا هو الهدف من هذه الدراسة، أن نلفت الانتباه إلى أن الخلاف في الوسائل لا يعني الخلاف في المقاصد والغايات، وإن علم الكلام يفرض على المشتغلين به أن يكونوا أمناء على وظيفته التي تأسس من أجلها، وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالبراهين العقلية، وقد قام القدماء بهذه المهمة حسب استطاعتهم وتناولوا مشكلات عصرهم بما تيسر لهم من مناهج عقلية فندوا بها دعاوى الخصوم وأبطلوا حجج المعارضين لهم، ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استحضار تلك الروح التي عالج بها القدماء قضاياهم وعالجوا بها مشكلاتهم، لننهض بوظيفة علم الكلام كما نهضوا هم بها، فنتناول مشكلات عصرنا نحن، وقضايانا نحن - وهي كثيرة ومتشعبة - ونعالجها بمنهج العصر ومنطق العصر، ونفيد من عطاء العلم الحديث والمناهج الحديثة في ذلك، ولا نكتفي في دراستنا بتكرار قضايا علم الكلام القديمة ومشكلاته التاريخية، لأن ذلك ليس من مهمة عالم الكلام المعاصر - إن كان يريد النهوض بعلم الكلام - إن تكرر قضايا القدماء وإعادة إنتاجها بروح جديدة وبأسلوب جديد أمر مطلوب لمعرفة تاريخ هذا العلم ومسيرته، لكن يجب أن يستمر علم الكلام في تجديد قضاياها حسب قضايا العصر ومشكلاته، والاجتهاد في مواجهتها، وهذا ما يجب على عالم الكلام المعاصر أن ينهض به ولعل من أهم ما يجب مواجهته الآن وأرى أن ذلك من مهام علم الكلام المعاصر.

1. الإنسان وقضاياها.

2. حرية العقيدة - وكيف حرص الإسلام عليها.

3. دعوى تاريخية الأديان.

4. دعوى تاريخية القرآن ومواجهة دعائها.
5. العلمانية وموقفها من الأديان.
6. توظيف عطاء العلم الحديث لدعم قضايا الإيمان بالغيب.
7. التنوير (المصطلح والمضمون) بين المفهوم الغربي والإسلامي.
8. وظيفة العقل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.
9. السنن الألهمية ووجوب الأخذ بها.

وغير ذلك من القضايا المستحدثة التي تتصل بعلم الكلام وحراسة العقيدة من التشويش والتلبيس التي يطرحها العقل المعاصر على أهل الاختصاص من هذا الفن.

هذا وقد توخيت الإيجاز في عرض القضايا تاركاً كل التفصيلات والتفريعات للرجوع إليها في مظانها الأصلية من مصادر علم الكلام المعروفة، قاصداً بذلك الالتفات إلى عوامل لم الشمل وجمع الكلمة وتوحيد الصف وتناسي مواضع الخلاف والتركيز على تجلية المقاصد وإبراز وحدة الغايات والبواعث.

داعياً الله سبحانه وتعالى أن يجزي المجتهد المصيب والمجتهد المخطئ في اجتهاده. وأن يجعل عملنا خالصاً لوجه الكريم

ويتقبله منا قبولاً حسناً وهو حسبي ونعم الوكيل

د . محمد السيد الجليند

الهرم

19 ذو القعدة 1431هـ

التمهيد لدراسة علم الكلام

27 أكتوبر 2010م

علم الكلام البدايات التاريخية

عوامل النشأة في عصر النبوة

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

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

وإذا استقرأنا وقائع العصر النبوي، وكذلك عصر الصحابة سوف نجد كثيراً من المواقف التي تناولت أهم مسائل علم الكلام في عصر النبي، وكذلك في عصر الصحابة.

1- روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «لا يزال الناس يسألونك عن العلم حتى يقولوا هذا الله خلقنا فمن خلق الله؟» وتعددت روايات هذا الحديث كما تعددت طرقه.

2- وروى البخاري - في كتاب بدء الخلق - حديث عمران بن حصين حيث قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وعنده ناس من بني تميم، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم»، قالوا: بشرتنا فأعطنا، وكررها مرتين، ثم دخل ناس من اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم»، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن أول هذا الأمر، قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض».

3- كما سئل صلى الله عليه وسلم من صحابته: أقریب ربنا فنناجیه، أم بعيد فننادیه؟ فنزل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186].

ولقد وفد على الرسول صلى الله عليه وسلم نصارى نجران، وحاوروه في أمر المسيح عليه السلام، وقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم: فمن أبوه؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟»، قالوا: نعم، قال: «إن ربنا صور عيسى في الرحم كيف يشاء»، قال: «ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟»، قالوا: بلى، قال: «ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه؟»، قالوا: بلى، قال: «فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك؟»، قالوا: لا، قال: «ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء؟»، قالوا: بلى، قال: «فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم؟»، قالوا: لا، قال: «ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ويشرب الشراب ولا يحدث الحدث؟»، قالوا: بلى، قال: «ألستم تعلمون أن عيسى ابن

مريم حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يتغذى الصبي، ثم كان يطعم كما يطعم ويشرب الشراب ويحدث الحدث...»، قالوا: بلى، قال: «فكيف يكون هذا كما زعمتم؟»، قال أبو هريرة: فعرفوا ثم أبوا إلا جحودًا وإنكارًا؛ فأنزل الله تعالى: ﴿الْمَرْءُ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: 1، 2] وكان صدر سورة آل عمران في هذا الشأن (1).

وفي أبواب القدر في كتب السنن أن رسول الله ﷺ خرج يومًا على أصحابه فوجدهم يتناظرون في القدر، فغضب ﷺ لذلك غضبًا شديدًا حتى كأنما فقى حب الرمان في وجهه لشدة غضبه، فكان الرجل يقول لصاحبه: ألم يقل الله كذا؟ فيرد الآخر ويقول له: ألم يقل الله كذا؟ فقال لهم النبي ﷺ: «أبهذا أمرتم؟! لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما هلك من كان قبلكم بهذا؛ ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما أنزل كتاب الله ليصدق بعضه بعضًا، لا ليكذب بعضه بعضًا، انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فانتهوا».

1- وفي حديث الجارية المعروف أن رسول الله ﷺ جاءته جارية وسألها الرسول ﷺ: «أين الله؟»، فقالت: في السماء، قال ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة».

كل هذه الأسئلة وغيرها كثير في كتب السنن يبين لنا أن مسائل علم الكلام وقضاياها الكبرى كانت موضع حوار واستفسار منذ عهد النبوة، وكان الرسول ﷺ يوضح للمسائل بما ينزل عليه من الوحي - قرآنًا وسنة - لقرب دلالة القرآن الكريم من الفطرة، وسهولة تناولها.

2- وبالإضافة إلى ذلك نجد أن القرآن الكريم قد عرض كثيرًا من القضايا

(1) أسباب النزول للنيسابوري 61، 62، تفسير ابن كثير (1 / 268).

العقائدية في صورة مجملة أحياناً، ومفصلة أحياناً أخرى؛ فلقد حدثنا القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ وبأنه سبحانه ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وبأنه ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وأن له سبحانه وتعالى الأسماء الحسنى، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

كل هذه الآيات وغيرها لا بد أن تحرك عقول الصحابة والتابعين، ولا بد أن يسألوا الرسول ويتساءلوا حولها طالبين من الرسول أن يعلمهم منها ما لم يكونوا يعلمون.

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

أقول: كل هذه القضايا التي ساقها القرآن الكريم آمن بها الصحابة وتلقوها عنه بالقبول الحسن، وكان الواحد منهم إذا سأل عن مسألة منها يكفيه في الإجابة عنها أن يسمع من الرسول ﷺ الآية أو الحديث دليلاً وبرهاناً على المسألة المعينة، فيوقن بها ويعتقد فيها إيماناً منه بصدق الرسول فيما بلغ عن ربه، وكان وجود الرسول ﷺ بينهم هو المرجع والمعين الذي ينهلون منه علمه وخلقته وقدوته الحسنة في فهم المسألة والأخذ منه، وحسن التلقي عنه.

4- وبعد رحيله ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى حدثت مواقف لم يكن للصحابة عهد بها من قبل احتاجت منهم أعمال العقل والاجتهاد في

تحري الصواب وإصابة وجه الحق وبيانه وتوضيحه؛ فكان أول ما حدث بعد وفاة الرسول ﷺ أن اختلف الصحابة في مدفنه أيدفن في مكة وهي مهبط الوحي ومحل ميلاده ﷺ، أم يدفن في المدينة حيث دار الهجرة ومحل النصره وتأسيس الدولة؟

ثم وقع الخلاف بعد ذلك فيمن يختارون لخلافته ﷺ، هل يكون الخليفة من المهاجرين، أو يكون من الأنصار؟

ثم توالى الأحداث في عهد الخلفاء الراشدين ﷺ أجمعين الواحد بعد الآخر؛ فاجتهدوا وبذلوا الوسع والطاقة وكانوا يختارون من الآراء ما يعتقدون أنه صواب ولم يخرج خلافهم عن دائرة الاجتهاد في صحة النقل عن الرسول ﷺ واستنباط الرأي بالمشورة التي يطمئنون إليها، فيرضى بها الجميع ما داموا قد آمنوا بصحة النقل عن الرسول ﷺ.

حدث ذلك في اختيارهم لأبي بكر ﷺ خليفة لرسول الله، وحدث ذلك في حروب الردة حين أراد أبو بكر أن يجهز جيشه لمحاربة المرتدين عن دفع الزكاة عارضه عمر وقال له: كيف تقاثلهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ فقال أبو بكر: والله لا نفرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقال بغير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه؛ فرضي عمر واطمأن لقياس أبي بكر الزكاة على فريضة الصلاة.

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

ولقد أتى الصحابة برجل إلى عمر ﷺ ليقم عليه حد السرقة فسأله

(1) صون المنطق والكلام للسيوطي (1 / 76) ط مجمع البحوث الإسلامية.

عمر: لماذا سرقته؟ فقال الرجل: إنما كان ذلك بقضاء الله عليّ، فقال له عمر: وأنا أضربك أيضًا بقضاء الله عليك، زاجرًا له وناهيًا عن الاحتجاج بالقدر على إتيان السرقة.

5- ثم حدثت الفتنة الكبرى في عهد عثمان رضي الله عنه واختلفت مواقف الصحابة بين مؤيد لموقف عثمان ومدافع عنه، ومعارض له داع إلى الثورة عليه، وانتهت تلك المأساة بقتل عثمان في بيته رضي الله عنه.

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

فظهرت بدعة الخوارج؛ حيث كفروا عليًا وشيعته، وكفروا معاوية، وكفروا من لم يأخذ برأيهم، وأنكروا شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لأُمته يوم القيامة، وقالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار.

وظهرت بدعة الشيعة حيث أعلن عبد الله بن سبأ اليهودي القول بألوهية علي بن أبي طالب، وأعلن شيعة علي أن عليًا أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان، وأن الخلفاء السابقين قد اغتصبوا حقه في الخلافة، وبالتالي فإن خلافتهم تكون باطلة، وبدأ الشيعة يؤسسون مذهبهم الرافض للخلفاء الثلاثة ونسبوا كثيرًا من الأساطير حول الإمام علي رضي الله عنه، وحول أهل بيت النبوة، وكثرت الآراء بين المذهبيين وتباعدت عن مصادر الإسلام الأولى.

ولقد أشارت كتاب المقالات ومؤرخو الفرق إلى هذه الأحداث

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

* * * * *

تبين لنا مما سبق عرضه أن كثيراً من قضايا علم الكلام ومسائله قد أثير حولها أسئلة في عصر النبوة، وفي عصر الصحابة وأن الرسول ﷺ كان يتولى الإجابة على كل ما يثار من هذه المسائل أو يدور حولها من شبهات، وكان يكفي الصحابة أن يسمعوا من الرسول ﷺ الإجابة في صورة آية قرآنية أو حديث نبوي، وكان الكتاب والسنة يشكلان المنبع الأساسي للرد على أي سؤال والإجابة على أي استفسار حول قضايا العقيدة فكان التلقي والاتباع هو المنهج المتبع لدى جيل الصحابة والتابعين.

6- ثم تطورت الأحداث وتعددت الآراء حول كثير من المسائل التي تتصل جذورها العقائدية بالكتاب والسنة، ومن أبرز هذه المسائل ما أثير في مجلس الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، وهل هو مسلم أم كافر؟ ومن المعلوم أن هذه المسألة كان سبب إثارتها موقف الخوارج من قضية التحكيم في الخلاف الدائر بين علي ومعاوية؛ حيث قال الخوارج القول بتكفير مرتكب الكبيرة وأنه مخذ في النار، ولا تنفعه الشفاعة، وتأولوا الكثير من آيات القرآن الكريم في سبيل الاستدلال على صحة موقفهم، وخرجوا بذلك عن رأى جماعة أهل السنة، واعتزلوا الجماعة في مكان يقال له: حروراء، وأعلنوا

(1) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ط ريتز (1 / 504).

شعارهم: «لا حكم إلا لله»، وأن علياً قدم حكم الرجال على حكم الله، وقالوا بكفر علي ومعاوية كما سبق.

وتسبب موقف الخوارج هذا في ظهور كثير من الآراء، وتعددت التأويلات للآيات القرآنية المتعلقة بقضية الإيمان وكمالهِ، والعلاقة بين الإيمان والعمل، وهل العمل جزء من الإيمان يمثل ركناً أساسياً أو هو شرط صحة فقط؟

وتمخض الحوار حول هذه المسألة عن ثلاثة اتجاهات أساسية يعتبرها المؤرخون لعلم الكلام بداية التاريخ العملي لتأسيس علم الكلام⁽¹⁾.

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

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

3- والاتجاه الثالث هو القول بالإرجاء حيث قالت المرجئة بأن العمل ليس جزءاً من الإيمان ولا يمثل ركناً فيه. ويرجئون القول في مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، وقالوا في الاستدلال على رأيهم هذا: إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ

(1) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادى ص54.

بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴿١﴾ وزادوا على ذلك بأن قال بعضهم: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (١).

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

7- ثم ظهر بعد ذلك الخلاف حول قضية القدر وأفعال الإنسان وعلاقة القضاء الإلهي بها، وهل الإنسان مختار في فعله أو هو مجبر عليه؟ فقال قوم: إن الإنسان حر في أفعاله، مستقل بقدرته عن قدرة الله، يفعل بقدرته الحرة ما يشاء، وأنكروا القضاء الإلهي، وقالوا: لا قدر، والأمر أنف؛ أي: ليس هناك قدر سابق بفعل الإنسان، وإنما وقع الفعل بإرادة الإنسان المطلقة وقدرته الخالصة، وكان هذا القول بداية القدرية الخالصة الذين تأثر بهم المعتزلة فيما بعد، فقالوا: بحرية الإنسان في فعله، وأن أفعاله حادثة بقدرته، لكنهم لم ينكروا العلم الإلهي السابق كما فعلت القدرية الأوائل.

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

ولقد تأثر الأشاعرة بموقف الجهم في إنكار أثر قدرة العبد في فعله،

(1) الفرق بين الفرق (26 / 27).

وقالوا: إن الإنسان ليس خالقاً لفعله وإنما أفعاله واقعة بقدره الله تعالى وقالوا بنظرية الكسب، وفصلوا القول فيها تأكيداً منهم على نفي خلق الإنسان لفعله.

ولقد تولى علماء التابعين من السلف الرد على هذه الأباطيل وتناولوها بالنقد والتحليل في ضوء علمهم بروح النص القرآني والسنة النبوية، وجرت محاورات بين علماء السلف والمخالفين، ومن أشهر هذه المحاورات ما جرى بين الحسن بن علي عليه السلام والحسن البصري حول مسألة القدر فلقد أرسل الحسن البصري إلى الحسن بن علي يسأله عن موضوع القدر وما يدور حوله من أسئلة يتناقلها الناس فيما بينهم، وهل عنده شيء في ذلك الأمر سمعه من أبيه الإمام علي، فرد الحسن بن علي قائلاً: «من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وأن الله تعالى لا يطاع استكراهاً ولا يعصى بغلبة؛ لأنه تعالى مالك لما ملكهم، قادر على ما أقدرهم، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان ذلك عجزاً في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبهم عنها، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم»⁽¹⁾.

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

8- ثم ظهرت مشكلة الصفات الإلهية على يد الجهم بن درهم الذي قال:

(1) بلوغ المرام ص71، المدخل إلى دراسة علم الكلام، د / حسن الشافعي ص65، ط وهبة.

بنفي الصفات الإلهية، وأخذها عنه المعتزلة كما أخذوا عنه أصول مذهبهم في تأويل الصفات الإلهية فيما بعد.

كل هذه الاتجاهات تبلورت في بداية القرن الثاني الهجري وأصبحت واضحة المعالم، وكل اتجاه منها له أنصاره ومريدوه الذين يدافعون عنه ويؤدونه بما تيسر لهم من الآيات والأحاديث التي تأولوها - في كثير من الأحيان - على غير وجهها تأييداً للرأى ورداً على الخصوم المخالفين لهم.

ونستطيع أن نقول باطمئنان: إن هذه الاتجاهات المتباعدة فيما بينها هي التي شكلت موضوعات علم الكلام فيما بعد، وتفرع عنها بحوث وقضايا فرعية لجأ إليها أصحاب الفرق الكلامية من باب لزوم المذهب كالقول بالتحسين والتتقيح عند المدرستين المعتزلة والأشاعرة والقول بأول الواجبات على المكلف هل هو النظر المؤدي إلى معرفة الله أو هو الشك المؤدي إلى النظر؟ ... إلخ.

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

يقول ابن القيم في كتابه العظيم إعلام الموقعين: انقضى عصر الصحابة والتابعين من سلف الأمة على التسليم المطلق بما جاء في الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال؛ بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يحرفوها عن

مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم⁽¹⁾.

كما أرخ المقرئ لهذه الحركة الفكرية في كتابه الخطط فقال: إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى فلم تنثر التساؤل عند واحد من العرب ... ولم يستفسروا عن شيء بصددتها كما كانوا يفعلون بشأن الزكاة والصيام والحج، ولم يرد في دواوين الحديث وآثار الرسول أن صحابياً سأل الرسول عن صفات الله، أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل ... ثم جاء جهنم بن صفوان بعد عصر الصحابة قبيل المائة من الهجرة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون لله تعالى صفة، وبعث الشكوك في نفوس المسلمين واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته فأنكر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه وحذروا المسلمين من الجهمية، وعادوهم في الله، وتولوا الرد عليهم⁽²⁾.

وإذا انتقلنا إلى مصدر آخر من مصادر التأريخ لظهور علم الكلام وقضاياها نجد أن كتب العقيدة ومؤلفاتها قد حددت شخصيات بعينها قد ارتبط بها ظهور بعض المشكلات التي احتلت قدراً كبيراً من الحوار في علم الكلام، ما بين مؤيد لها ومعارض، فالإمام ابن تيمية يؤرخ لظهور مقالات المتكلمين ويقول: فإلى معبد الجهمي ترجع مقالة القدر وإنكاره وقد أخذها معبد عن رجل نصراني يقال له: سوسية أو سنسوية، ويعلق ابن نباتة على هذا الرجل فيقول: إنه كان مسيحياً ثم أسلم ليثبت سمومه بين صفوف المسلمين، ولما تم له غرضه تنصر ثانية⁽³⁾.

(1) إعلام الموقعين (1 / 49).

(2) الخطط (2 / 256) ط بولاق مصر.

(3) الفتاوى (5 / 20-24) (14 / 451)، انظر: الرسائل الكبرى لابن تيمية الحموية (1 / 222-230)

(230) الفرقان بين الحق والباطل ص 122، شرح العيون لابن نباتة 83-85، ص بولاق سنة

(1278هـ) وراجع الإبانة لابن بطة العكبري مخطوط رقم (181) عقائد بدار الكتب المصرية.

أما الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فإليهما نرجع مقالة النفي وتعطيل الصفات في الإسلام، والجعد هو أول من قال بخلق القرآن وشاعت عنه هذه المقالة، ونفى أن يكون الله قد كلم موسى تكليمًا، ويقول المؤرخون لهذه المقالات: إن الجعد قد أخذ هذه المقالة عن إبان بن سميعان عن طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر، وأصله من اليمن⁽¹⁾.

ومن جانب آخر فإن الجعد بن درهم كان من أهل حران موطن الصابئة من بقايا أهل دين النمرود ومذهبهم في الرب أنه - تعالى الله عن قولهم - ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو ما هو مركب منهما، فأخذ الجعد عنهم هذه المقالات في النفي ونزل بلاد الكوفة فأخذها عنه الجهم بن صفوان في آخر عهد الأمويين ونشرها في نواحي الكوفة وخراسان وترمز.

يقول الإمام ابن حنبل: ولهذا فإن علماء المشرق أعلم بمذهب الجهم من علماء أهل الحجاز، حتى قال عبد الله بن المبارك: إنا لنحكي أقوال اليهود ولا نحكي كلام الجهمية⁽²⁾.

وهذه هي أصول المقالات التي ظهرت في علم الكلام فيما بعد، وشكلت موضوعاته الأساسية.

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

(1) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 19، 350.

(2) راجع: الحموية لابن تيمية (1 / 422، 430) من الرسائل الكبرى، الفتاوى (5 / 20-24) (14 / 351).

ولما تولى المأمون خلافة الدولة العباسية وكانت ميوله نحو أهل المشرق؛ فقوي به أتباع الجهم بن صفوان، وتلقى عنهم أصول المذهب ودعا الناس إلى الأخذ به، وحملهم عليه بالقوة، وانتشر في عهده مقالة خلق القرآن، وكتب إلى الناس وهو بالثغر (بطرشوس) سنة 213هـ يدعوهم إلى القول بخلق القرآن، وكتب إلى نائبه إسحاق بن إبراهيم بن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى مذهبه، وأن يعزل من منصبه وأن ترد شهادته، وكتب أحمد بن أبي دؤاد قاضي الدولة آنذاك على ستار الكعبة «ليس كمثل شيء وهو العزيز الحكيم» ولم يكتب «وهو السميع البصير» كما هو نص الآية الكريمة.

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

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

ولقد شكلت هذه المقالات البدايات الأولى لما سمي فيما بعد بعلم الكلام، وكان أكثر هذه المقالات شيوعاً وانتشاراً مقالة القدر والجبر، ومقالة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مسلم؟ التي ترتب عليها ظهور مقالة الإرجاء، ثم ظهر القول في الصفات وخلق القرآن، وكان ظهور هذه المقالات عاملاً مباشراً دفع علماء السلف أن يقوموا بتأليف الكتب التي جمعوا فيها النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، وأودعوها الأدلة والبراهين على العقائد الإسلامية، خاصة ما يتعلق منها بهذه الأقوال التي ظهرت على ألسنة الخوارج والشيعة والجهمية والقدرية، ونهبوا

(1) انظر: صحة أصول مذهب أهل المدينة، مجموع الفتاوى (5 / 8، 108).

المسلمين إلى خطورة هذه الأقوال ومدى معارضتها للعقيدة الصحيحة التي مضي عليها جيل الصحابة والتابعين، كما بينوا في هذه المؤلفات الأصول التاريخية لهذه المقالات، وأن أصلها يرجع إلى مقالات الصابئة أو اليهود أو المجوس، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

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

* * * * *

علم الكلام

أ- أسماء العلم :

تعددت أسماء علم الكلام بسبب اختلاف نظرة العلماء إلى موضوعاته، وأهم هذه الموضوعات الجديرة بأن ينسب إليها هذا العلم؛ لكن مما لا شك فيه أن أكثر هذه الأسماء شهرة هو تسميته **بعلم الكلام**، وتعددت تفسيرات المتأخرين لشرح أسباب هذه التسمية، فرأى بعض العلماء أنها ترجع إلى أن أهم قضايا هذا العلم هو كلام الله تعالى، وأقوال الفرق المختلفة حوله، هل هو قديم أو حادث؟

ورأى بعضهم أن سبب التسمية يرجع إلى أن كثيراً من علماء الكلام كان يبدأ قوله في المسألة المعنية بقوله: **الكلام في كذا** ⁽¹⁾.

ولكن الذي أطمئن إليه أن سبب هذه التسمية يرجع إلى أن مسائل علم الكلام وقضاياها قد سكت السلف عن تناولها أو الخوض بنفس المنهج الجدلي الذي تبناه علماء الكلام فيما بعد، واكتفوا في ذلك بعرض المسألة والقضية المعنية، ثم يستدلون عليها بالآية أو الحديث الذي يتعلق بهذه المسألة الكلامية. أما المتأخرون فتكلموا فيها بمنهج جدلي استعملوا خلاله ألفاظاً مجملة ومعاني مبهمة التبس فيها الحق بالباطل ولذلك أطلق عليهم سلف الأمة لفظ "المتكلمون" وأهل الكلام، إشارة منهم إلى مجادلة المتأخرين في الكلام حول أمور غيبية سكت عنها القرآن ولم يتكلم فيها سلف الأمة بنفس المنهج الجدلي الذي أخذ به المتكلمون فيما بعد خاصة إذا علمنا أن معظم قضايا علم

(1) انظر: في تسمية هذا العلم وأسبابه: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوسي ص30-33، والعقائد النفسية ص5.

الكلام تتصل بأمور غيبية تناهى سلف الأمة عن الكلام فيها واكتفوا بالوقوف عند حدود القرآن فيها وعدم الخوض فيما سكت عنه القرآن.

1- الفقه الأكبر:

كما أطلق الإمام أبو حنيفة على مسائل علم الكلام الفقه الأكبر وترجع هذه التسمية إلى أن أبا حنيفة رحمته الله تناول فيه مسائل العقيدة وسماها الفقه الأكبر.

في مقابل الفقه الأصغر الذي يتناول فيه قضايا الفروع ومسائل الأحكام الشرعية، وتعتبر هذه التسمية من أقدم الأسماء التي عرف بها هذا العلم؛ لأن أبا حنيفة قد توفي سنة 150 هـ ولم تكن التسمية بعلم الكلام قد ظهرت بعد؛ لأن أقدم استعمال لها ظهر في ذم الإمام الشافعي (ت204) لهذا العلم في نصوص كثيرة رواها عنه السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام كما ترددت هذه النصوص عن الشافعي في كثير من مؤلفات ابن تيمية.

وقد عرف أبو حنيفة الفقه الأكبر بأنه "المعرفة بالأحكام الشرعية الاعتقادية من أدلتها" (1).

ومن المعلوم أن كلمة الفقه ذات أصول قرآنية وردت في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (2) كما كانت معروفة بين جيل التابعين الذين كانوا يطلقون لفظ الفقيه والفقهاء على المفتيين، فكان هناك الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة وكانت كلمة الفقيه تطلق على العارف بالأحكام الشرعية والعقائدية على سواء.

(1) انظر: إشارات المرام للبياض ص28، 29، وانظر المدخل إلى دراسة علم الكلام من الشافعي ص26.

(2) سورة التوبة: 122.

2- علم أصول الدين :

وهي تسمية متأخرة نسبياً عن سابقتها حيث لم تظهر مؤلفات تحمل هذا العنوان إلا في القرن الرابع الهجري في مؤلفات الأشاعرة، ومن أقدمها كتاب الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (ت324هـ) ثم جاء بعده البغدادي (ت 429هـ) فألف كتابه "أصول الدين" وإن كان قد سبقه بعض الأشاعرة الذين ألفوا في هذا العلم فإن مؤلفاتهم لم يكن عنوانها أصول الدين.

3- علم التوحيد:

وسماه البعض بعلم التوحيد؛ نظراً لأن قضية التوحيد هي أهم مباحث هذا العلم كما أنه يتضمن الرد على القائلين بالتثليث من النصارى والرد على القائلين بالهين اثنين من الثنوية واشتهر هذا الاسم بين القدماء وألف بعضهم كتباً باسم كتاب التوحيد وإثبات صفات الله لابن خزيمة وكتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله لابن تيمية⁽¹⁾.

ب- تعريفات العلم

لعلّ من أقدم من تعرض لتعريف علم الكلام وهو أبو نصر الفارابي المتوفى 339هـ في رسالته الصغيرة إحصاء العلوم، حيث عرف صناعة الكلام قائلاً: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها..."⁽²⁾.

ويلاحظ أن الفارابي قد أشار في التعريف السابق إلى وظيفة علم الكلام وأنها تتناول الآراء والأفعال الدينية لغرضين أساسيين.

(1) قمنا بتحقيق ونشر هذا الكتاب في طبعات عديدة سنة (1971، 1981) دار القرآن بجدة.

(2) إحصاء العلوم للفارابي 69، 70 (رسائل الفارابي).

الأول: الاستدلال على صحة الآراء النظرية ويقصد بها تقديم الأدلة والبراهين؛ لنصرة العقيدة الدينية بالأدلة العقلية.

الثاني: البرهنة على خطأ وتزييف الآراء والملل المخالفة للعقيدة الإسلامية.

وهذه الوظيفة قد أشار إليها الغزالي فيما بعد في كتابه المنقذ من الضلال حين جعل مطلوب علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة، وكان تعريف الفارابي السابق يمثل منطلقاً لجميع التعريفات التي ظهرت فيما بعد، فالبيضاوي عرفه بقوله بأنه: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجة ودفع الشبه (1).

ونجد نفس التعريف تقريباً عند عضد الدين الإيجي (ت756هـ) (2).

ومن أوضح التعريفات التي تطمئن إليها أن يقال: هو العلم الذي يبحث فيه عن صحة الأدلة العقلية والبرهنة بها على العقائد الإيمانية في الإلهيات والنبوات والسمعيات، ودفع الشبهة عنها.

وهذا التعريف يشمل حديث المتكلمين عن الأدلة العقلية وبيان الصحيح منها والفساد كما يتناول وظيفة العلم: وهو البرهنة بالأدلة العقلية على قضايا العقيدة وبيان فساد أدلة المعارضين ودفع الشبه الواردة من الخصوم حول مسائل العقيدة وهو بذلك يجمع بين الوظيفتين الأساسيتين لعلم الكلام؛ حيث يبرهن على صحة العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية وفي نفس الوقت يقوم ببيان فساد أدلة الخصوم من المعارضين للملة الإسلامية.

ومع تعدد تعريفات علم الكلام قديماً وحديثاً إلا أنها تتفق كلها على أن

(1) الطوالع للبيضاوي مع شرح المرعشي ص4.

(2) المواقف بشرح الجرجاني .

وظيفة علم الكلام تتلخص في هذين الأمرين: الحجاج عن العقائد الإيمانية بالبراهين العقلية من جانب، ثم دفع شبهة الخصوم المعارضين للملة الإسلامية من جانب آخر.

ولما كانت مسائل علم الكلام تنتمي كلها إلى عالم الغيب كالإلهيات والنبوات والسمعيات، فقد أشار ابن خلدون في معرض حديثه عن علم الكلام إلى قضية مهمة جدًا تتعلق بمهمة علم الكلام ومدارك العقول لهذه المسائل الغيبية، ذلك أن وجود المدرك الذي يعيشه الإنسان ينحصر عند كل فرد في بادئ أمره في مداركه الحسية ولا يعدوها، ومسائل علم الكلام هي غير ذلك؛ لأنها تنتمي إلى عالم الغيب فلا تخضع للحواس، ويسوق ابن خلدون مثالاً حيّاً يفرق به بين مدارك العقول ومدارك الحواس، فالأصم مثلاً ينحصر الوجود عنده في المدركات الحسية الأربع ويفقد العلم بالمسموعات، ويسقط عن الأعمى العلم بالمرئيات وهكذا فكل من فقد حسافته علم ما. وهو يسوق لنا هذه الأمثلة يفسر بها أن مدارك العقول في عالم الغيب عزيزة المنال واختلاف الأنظار فيها بابه واسع ولا يستطيع العقل أن يصل فيها إلى ميزان صحيح يزن به مسائل الغيب إذا عزل نفسه عن أدلة القرآن في هذه المسائل، ولذلك كثرت المسائل الخلافية في هذا العلم واتسع فيها الخرق على الراقع كما يقولون وتعددت الفرق واتسعت بينها الفروق، ولذلك فإن المرء لا يستطيع أن يزن بالعقل قضايا الألوهية مثل علاقة الذات بالصفات ولا مسائل القدر ولا مسائل الدار الآخرة ولا يستطيع أن يقف على كیفياتها وليس ذلك بقادح في قيمة العقل - كما يقول ابن خلدون - بل العقل عنده ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تستطيع أن تزن به ما هو وراء طور العقل من الغيبيات، وكل ما هو وراء طوره فإن ذلك مطمع في محال⁽¹⁾.

(1) راجع المقدمة لابن خلدون ص 382، 384 ط دار الفكر العربي سنة (1979م).

أهم موضوعات علم الكلام

اهتم المتكلمون منذ فترة مبكرة في تاريخ هذا العلم أن يركزوا في بحوثهم على قضايا العقيدة الإسلامية وأصولها ومسائلها الفرعية وذلك بقصد الاستدلال على صحة هذه المسائل بالبراهين العقلية بالإضافة إلى الأدلة النقلية المأخوذة من الكتاب والسنة. لذلك فإن موضوعات علم الكلام تدور كلها حول أصول العقيدة الإسلامية وما تفرع عنها من مسائل، ويمكن أن نقسم هذه الموضوعات إلى مستويين:

المستوى الأول :

يتمثل في عرض مسائل العقيدة كالبحث في:

- أ- أدلة وجود الله ووحدانيته وما يجب له سبحانه من صفات الكمال وما يستحيل عليه من صفات النقص.
- ب- أفعال العباد والقول في مسئولية الإنسان عن أفعاله خيرها وشرها، وهل الإنسان خالق لأفعاله أم هي مخلوقه الله سبحانه؟ وما هي علاقة هذه المسألة بموضوع القضاء والقدر؟
- ج- قضية الإيمان، وعلاقة العمل به، وقضية مرتكب الكبيرة، وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا؟
- د- قضايا السمعيات وما يتفرع عنها من مسائل البعث والحساب والصراف والميزان، الخوض حياة البرزخ والشفاعة، أشراف الساعة، الجنة والنار.
- هـ- موضوع النبوة وآيات الأنبياء من المعجزات والخوارق الحسية والمعنوية.

و- ثم قضية الإمامة، وما تفرع عنها من مسائل البيعة، وشروط الإمام وهل الإمامة بالنص أو بالوصف؟ ... إلخ.

أما المستوى الثاني :

وقد تناول المتكلمون خلالها آراء المعارضين للعقيدة الإسلامية بالرد على أصحاب الأديان المخالفة سواء كانت هذه الأديان وضعية أم سماوية دخلها التحريف والتبديل.

وهذا القسم من علم الكلام على درجة كبيرة من الأهمية؛ لأنه يدل على معرفة علماء الكلام بهذه الديانات وما لحقها من تبديل وتحريف كما يدل على معرفتهم بالملل الوضعية أصولها وفروعها، ولذلك كانت مؤلفات علماء الكلام القدامى والأوائل خاصة تلك المؤلفات التي أفرزتها طبيعة الاحتكاك بالثقافة القديمة كالثقافة اليونانية والهندية والفارسية، تجعل قضية الرد على المخالفين جزءاً أساسياً من اهتمامهم، ومن هنا كانت مؤلفات المعتزلة والأشاعرة على سواء تتناول الرد على كل من الدهرية، المثنوية، المجوس، المانوية، الزرادشتية، الصابئة... إلخ.

كما أفرد بعضهم أبواباً كاملة للرد على اليهود والنصارى فيما حرفوه وبدلوه من كتبهم، وأفرد بعضهم مؤلفات بعينها لبيان ما دخل على هذه الديانات من تحريف وتبديل، ومن الملاحظ أن هذه الموضوعات لم تظهر كلها دفعة واحدة، إنما كان يتناولها المتكلم عند ظهورها في وقته، ومن هنا نجد علماء الكلام بالمشرق تعرضوا للرد على مسائل معينة ظهرت من بعض المخالفين لهم في الملة أو المذهب، بينما لم يتعرض لها المتكلمون في بلاد المغرب، وذلك يدلنا على أن هذه الموضوعات لم تظهر متزامنة في وقت واحد .

علم الكلام

وموقف السلف منه

من المعلوم لدى دارس علم الكلام أن نشأة هذا العلم قد ارتبطت بظروف تاريخية وثقافية مختلفة يرجع بعضها إلى ظهور كثير من الآراء التي لم يكن للسلف عهد بها في جيل الصحابة والتابعين وبتعارض الكثير منها مع الأصول العقائدية التي درج عليها جيل الصحابة، ويرجع بعضها الآخر إلى ظهور مصطلحات جديدة وفدت مع الثقافات التي احتك بها المسلمون خاصة المصطلحات الفلسفية التي ظهرت إبان عصر الترجمة، في العصر العباسي وحاول البعض أن يلبس هذه المصطلحات لباساً إسلامياً يعارض به النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة، إما بطريق مباشر أو عن طريق التأويل لهذه النصوص على معنى يوافق ما تتضمنه هذه المصطلحات من مقاصد، لذلك نظر كثير من علماء السلف في مؤلفات المتكلمين ليروا ما هو مشروع منها وما هو محظور من حيث تناول الموضوعات التي نهى الرسول عن البحث فيها كالبحث في ذات الله سبحانه، والبحث والجدل في القضاء والقدر، خاصة أن معظم مسائل علم الكلام تدور رحاها حول هاتين القضيتين وما يتفرع عنهما من مسائل، علماً بأن دور العقل والبحوث العقلية في هذه القضايا ضئيل جداً ما لم يهتد فيها بنور الوحي.

ومن هنا ذهب بعض علماء السلف إلى ذم علم الكلام وذم المشتغلين به؛ لأنهم بذلك شغلوا أنفسهم بالبحث في أمور نهانا عنها الرسول ﷺ وحذر من الاشتغال بها؛ لأنها فوق مقدور العقل، ولن يصل العقل فيها إلى يقين إذا عزل نفسه عن نور الوحي والرسول ﷺ قد علم أمته أن التفكير في آلاء الله

ومظاهر صفاته يقود العقل الصريح إلى أبواب العلم بالله وبصفاته؛ لأن آلاء الله محسوسة للعقل وخاضعة لسلطانه، يستطيع إذا أراد أن يصل فيأخذ العبرة منها ويفهم الدرس فيضع المقدمات ويستنبط النتائج.

وفي الوقت نفسه نهانا عن التفكير في ذات الله؛ لأن العقل في حقيقته مخلوق ومصنوع ومن المحال أن ندرك الصنعة كنهه صانعها ولذلك جاء في الأثر "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا" وأيضاً فإن الرسول ﷺ نهانا عن البحث في القدر، فلقد خرج على أصحابه يوماً وهم يتناظرون في القدر فغضب ﷺ غضباً شديداً، حتى كأنما فقي حب الرمان في وجهه (1) ... الحديث. كما أن الرسول ﷺ نهى عن المراء في الدين، وفي صدر سورة آل عمران نجد الآية الكريمة ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ ... إلخ الآية. فالآية قد وصفت الذين يتبعون متشابه القرآن بأنهم من أهل الزيغ والضلال، وبالإضافة إلى النهي عن ذلك فإن الواقع الذي عاشه المتكلمون قد فرق الأمة شيعاً وأحزاباً متطاحنة كل فريق يرمي الآخر بالزندقة والكفر، وكل ذلك أدى إلى شيوع الفرقة بين صفوف المسلمين وآثار الشحناء بالتعصب.

هذا كله وغيره كثير قد رواه السلف في تراثهم تعبيراً عن رفضهم لعلم الكلام، ورفضهم لمنهجه القائم على الجدل وتشقيق المعاني، مما جعل مسأله صعبة ومعتاصة على الفهم حتى أن بعضهم قد ألف كتباً مستقلة في ذم علم الكلام وأهله كالإمام الهروي الصوفي المعروف في كتابه ذم الكلام، والإمام الخطابي في كتابه الغنية، وابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث، وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام كثيراً من النصوص والمؤلفات التي تعبر عن رفض كثير

(1) سنن ابن ماجه: المقدمة في باب القدر حديث رقم 85 وإسناده صحيح ورجاله ثقات.

من السلف لعلم الكلام والتحذير من الاشتغال به ورمى المتكلمين بالابتداع في الدين ما لم يأذن به الله.

* * * * *

لكننا نجد أنفسنا أمام العديد من الأسئلة التي تفرض على المرء أحياناً ضرورة الإجابة عنها، ولابد من اللجوء إلى الكلام في مسائل العقيدة بمنهج عقلي يتناسب مع طبيعة الخطاب المعاصر، خاصة إذا كان الطرف الذي يحاوره لا يعتمد على النص المقدس ولا يؤمن به كدليل وبرهان على صحة مسائل العقيدة، وهذا يعرض للمشتغلين بالعلوم الإسلامية كثيراً وهنا يكون العالم مضطراً إلى أن يؤيد ما معه من نصوص بدلائل من العقل وبرهانه، خاصة أن القرآن الكريم قد وضع لنا معالم لنهتدي بها في مثل هذه المواقف، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. ودعانا أن نقول للمخالف لنا: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

ولا يصح أبداً أن نتصور أن سلف الأمة وهم أعرف الناس بكتاب الله وسنة رسوله وهم أكثر الناس دراية بمنهج القرآن في خطابه للعقل والاهتمام به كوسيلة وأداة تؤهل المرء لتلقي الخطاب الإلهي والتكليف به، فكيف نتوقع منهم أن يكون هذا هو موقفهم من علم الكلام لمجرد أنه يبحث في قضايا العقيدة بمنهج عقلي، إن الأمر إذن يحتاج إلى شيء من التفصيل والتوضيح.

لقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لموقف السلف من علم الكلام وبسط القول فيه في كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل وعرض حجج المعارضين لعلم الكلام وعرض أدلتهم وشرح وجهة نظر الرافضين لعلم

الكلام من السلف وهو نفسه واحد منهم بل هو من أشدهم معارضة لعلم الكلام والمتكلمين، ومن يقرأ كتابه درء تعارض العقل والنقل ونقده الشديد لمنهج المتكلمين يوقن تمامًا من هذا الموقف الراض لمنهج المتكلمين القائم على الجدل واستعمال الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة ... لكن السؤال المطلوب هنا هو ما هو نوع الكلام الذي رفضه سلف الأمة وذموه وضموا المشتغلين به ...؟ وما هو الكلام الذي وقف منه ابن تيمية موقف الراض له المحذر منه ...؟ إن هذه الأسئلة مهمة جدًا لتوضيح موقف السلف من علم الكلام خاصة موقف ابن تيمية، ولقد عرضنا لذلك في دراسة لنا سابقة منذ ثلاثة عقود أو يزيد وفصلنا القول في موقف ابن تيمية من المتكلمين في قضايا الألوهية عمومًا وموقفه من الكلام في الصفات خاصة، ولكن غياب كثير من المنتسبين للسلف في عصرنا الحاضر عن فهم موقف السلف - خاصة ابن تيمية - في هذه المسألة دعانا إلى تجليتها هنا من كتب ابن تيمية نفسه باعتباره ممثلًا للموقف السلفي في دقائقه وتفصيلاته.

لقد شرح شيخ الإسلام موقفه من علم الكلام في كتابه درء التعارض ويبين أن سلف الأمة لم يذمو العقل الصريح، ولا ذمو التفكير العقلي الصحيح ولا يجوز لنا أن نفهم عنهم ذلك ولكنهم قد ذمو من الكلام ما يخالف الإسلام وأصوله، وما يعارض ما جاء في الكتاب والسنة وذكر ابن تيمية كلام أبي حامد الغزالي في كتابه الإحياء، ونقل عنه إجماع السلف على ذم ما عارض الكتاب والسنة ونقل عن الشافعي القول بتحريم الاشتغال به ⁽¹⁾ وأخذ شيخ الإسلام يمحس القول الوارد عن السلف في ذلك وهو نوع الكلام الذي يحرم الاشتغال به وأوضح القول في هذا الموضوع بمنهج عقلائي رائع.

(1) إحياء علوم الدين (1 / 163) ط لجنة إحياء الثقافة الإسلامية.

لقد بين شيخ الإسلام أن القرآن الكريم قد ذم ثلاثة أنواع من الجدل وحرّمها وذرّ المشتغلين بها.

1- فقد ذم القرآن كل من جادل بالباطل ليدحض به الحق.

2- وقد ذم القرآن كل من جادل في الحق بعد ما تبين له.

3- وقد ذم القرآن كل من جادل فيما ليس به علم.

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي نص القرآن على تحريم الاشتغال بها واتفق على ذمها سلف الأمة، فإن أصل ذمهم للكلام هو يتوجه إلى الكلام المخالف لمنهج القرآن؛ لأنه لا يكون في نفسه إلا باطلاً، فمن جادل به يكون مجادلاً بالباطل حتى وإن كان هذا الباطل يغيب عن كثير من الناس أنه باطل لكثرة ما فيه من الشبهات وما يلتبس من غموض سواء في الألفاظ أو في المعاني أو فيهما معاً، فإن الباطل المحض يظهر بطلاقه لكل الناس، والحق الخالص يظهر لكل الناس أنه حق، ولكن الإشكال عند من يلبس الحق بالباطل وهذا هو موضع الذم والقدح من جميع السلف بل من جميع العقلاء الذين يقصدون الحق ويحبونه لذاته⁽¹⁾.

ومن المعروف أن كل من يعرف الحق ليس بالضرورة يمكنه الدفاع عنه بأدلة العقول، أو يمكنه أن يحتج على معارضه بحجة ترشده وتهديه، فإن الله نصب لذلك عبداً اصطفاهم لبيان الحق وهداية الناس إليه، وليسوا كلهم على درجة واحدة في بيان الحق للناس، وليس كل من يعرف الحق يستطيع أن يعرفه لغيره ويجليه له فضلاً عن أن يدافع عنه ضد خصومه للمنكرين الجاحدين له.

وسلف الأمة كانوا أكمل الناس في معرفة حقائق الدين ومعرفة أدلته

(1) درء التعارض (7 / 170، 171).

والجواب عما يعارضه بمنهج الكتاب والسنة، وإن كانوا في ذلك يتفاوتون فيما بينهم، والسلف لم يذموا جنس الكلام وإنما الكلام الذي ذموه هو ما ذمه القرآن وذم أهله، بأن يكون الكلام في نفسه باطلاً وكذباً وكل ما خالف الكتاب والسنة في ذلك هو من هذا القبيل كذب وباطل.

وقد يكون الكلام نفسه يشتمل على مفسدة بأن يلتبس فيه الحق بالباطل، فإن رفضه على الإطلاق فقد رفضنا ما فيه من حق وإن قبلناه على الإطلاق فقد قبلنا ما فيه من باطل، ولهذا فقد ذم السلف كل كلام على هذا النحو الذي تستعمل فيه الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة التي يختلط فيها الحق بالباطل، أما الكلام بالحق والجدل بالحسن، أو الكلام بما وافق الكتاب والسنة، وإما جنس المناظرة بالحق فإن ذلك لا يتعلق به ذم السلف فقد يكون ذلك واجباً تارة وقد يكون مستحباً تارة بحسب ما يترتب على ذلك من بيان للحق ودفع للباطل، والسلف لم يذموا كل من تكلم بكلام صادق يتضمن الدليل الحق على معرفة الله تعالى وصدق رسوله وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه⁽¹⁾.

والإمام أحمد بن حنبل رحمته الله قد رد على الجهمية واستعمل الأدلة النقلية والعقلية معاً، كما ناظر أحمد ابن أبي داود في قضية خلق القرآن ولم يتكلم في ذلك إلا بما هو حق وصدق وأبطل حجج خصمه بالشرع والعقل معاً، وينقل شيخ الإسلام عن ابن حنبل أنه: لم ينه عن النظر في دليل عقلي صحيح يقضي إلى المطلوب، بل إن كلامه في أصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم فيه من الاحتجاج بالأدلة العقلية والفعلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأئمة وهو الكلام المخالف للسنة، والكلام في

(1) درء التعارض (7 / 181).

دين الله بغير علم والموجود في كلام الإمام أحمد من الأدلة العقلية والاحتجاج بها على المخالفين ما لا يوجد في كلام غيره من الأئمة (1).

ثم يوضح لنا شيخ الإسلام أن أصول الموقف السلفي الرافض لعلم الكلام إنما تتوجه إلى الكلام المذموم شرعاً كما أشرنا إليه من قبل، أما الكلام لتجلية الحق لطالب الحق أو لدفع شبهة أو إزالة لشكوك فإن ذلك قد يكون واجباً أحياناً على سبيل الفرض العيني إذا تعين ذلك على العالم به، وقد يكون من فروض الكفايات أو مستحباً وما كان كذلك فلا يذمه السلف؛ لأن الشرع ندب إليه أهل العلم ودمهم على التقصير فيه.

فإذا تبين ذلك فإن ابن تيمية يزيد المسألة وضوحاً بقوله: والسلف لم يكن ذمهم للكلام لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة ولا حرموا معرفة الدليل العقلي الدال على الخالق وصفاته وأفعاله؛ بل كانوا أعلم الناس بذلك وأعرفهم بأدلته، ولا حرموا نظراً صحيحاً في دليل صحيح يفضي إلى علم نافع ولا مناظرة في ذلك نافعة إما لهدى مسترشد، وإما لقطع مبطل مقلد بل هم أكمل الناس نظراً واستدلالاً واعتباراً وهم نظروا في أصح الأدلة وأقومها (2)، ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى أن المجادلة بالمنهج القرآني لتحقيق الأغراض الصحيحة السابقة مما ندب إليه الشرع.

* * * * *

(1) نفسه (7 / 154).

(2) نفسه (7 / 166).

الشيعة

لفظ الشيعة مأخوذ من التشيع بمعنى الموالة والمحبة والنصرة ومنه شيعة الرجل بمعنى أنصاره ومحبيه، والذي نود الحديث عنه هنا فرقة الشيعة الذين ناصروا علياً بن أبي طالب عليه السلام وتبرأوا من إمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة أبوبكر وعمر وعثمان.

قال عنهم الشهرستاني: هم الذين شايعوا علياً وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية وإن الإمامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده من فاطمة من بعده، وإن خرجت فيكون ظلماً واغتصاباً من غيره أو بتقية منه ومن أبنائه من بعده، وقالوا أن الإمامة ليست قضية اجتهادية ترجع إلى عقول الناس ومصلحتهم وإنما هي أصل وركن من أركان الدين لا يجوز للرسول إغفالها ولا تركها للعامة ولذلك فقد أوصى بها الرسول من بعده لعلي ولأبنائه من بعده ⁽¹⁾، ويجمع فرق الشيعة على القول بالنص على علي بالإمامة ولأولاده من بعده من فاطمة، كما أجمعوا على القول بالعصمة للأئمة.

واختلفت كلمة المؤرخين للفرق الإسلامية حول تاريخ التشيع لعلي بن أبي طالب ومتى ظهر، فيرى بعض المؤرخين أنها ترجع إلى بيعة السقيفة التي تم فيها البيعة لأبي بكر رضي الله عنه وأن هذه البيعة لم تكن محل رضا من جميع الصحابة، وقد تخلف عنها جماعة من بني هاشم كانوا يرون أحقية علي بهذه البيعة وهؤلاء الصحابة هم: الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وآخرون غيرهم،

(1) الملل والنحل (1 / 144، 145) ط بيروت دار الكتب القيمة، وانظر: التعريفات للرجزاني ص 114 ط الحلبي - مصر.

وهؤلاء قد شكلوا - فيما يرى بعض المؤرخين - النواة الأولى للتشيع والشيعة.

لكن صاحب كتاب المنية والأمل وهو صاحب ميول شيعية يقول: "إن مذهب الرافضة إنما حدث بعد الصدر الأول للإسلام، ولم يسمع لأحد من صحابة الرسول أن النص في علي جلي ومتواتر وإلا لما أغفله أحد من الصحابة ولما أهملوا الأخذ به والبيعة لعلي دون غيره".

وأما القول بأن بعض الصحابة تخلف عن بيعة أبي بكر يوم السقيفة فإن هؤلاء الصحابة لم يتبرأوا من إمامة أبي بكر ولا إمامة عمر ولا تناول أحد منهم الشيخين بالسب أو الشتم والبراءة، ومن المعلوم تاريخياً أن عمر رضي الله عنه استعمل عمار بن ياسر والياً على الكوفة، واستعمل سلمان الفارسي على المدائن، وإن هذا القول لم يظهر إلا على يد عبد الله بن سبأ، ولم يظهره أحد قبله ⁽¹⁾ بينما يرجعها بعض الشيعة إلى ظهور الإسلام نفسه ⁽²⁾ وهذا نوع من الغلو الذي رفضه الشيعة أنفسهم فإن الرسول هو الذي دعا بالإسلام ديناً لكل المسلمين ولم يظهر في عصره دعوته إلى الشيعة ولا دعوته إلى أي مذهب آخر.

أما الرأي الثاني وهو ما عليه جمهور المؤرخين للفرق فيرجع نشأة الشيعة إلى عبد الله بن سبأ وكان من يهود اليمن، وهو الذي حرض الناس على الخروج على عثمان بن عفان الخليفة الثالث وحرضهم على قتله، ونادى بفكرة الوصية لعلي ولأبنائه من بعده، ونادى بالوهية علي والقول بالرجعة

(1) انظر: تاريخ الطبري (5 / 98) مقالات الإسلاميين (1 / 85) الفرق بين الفرق للبغدادي ص 223، فرق الشيعة للنونجي ص 19.

(2) أصل الشيعة والتشيع لكاشف الغطاء محمد الحسين ص 42 ط الدار الإسلامية بالمنصورة مصر.

واختصاص آل البيت بتسعة أعشار الوحي ومنه وعنه ظهرت فكرة الغلو في علي وفي أبنائه من بعده (1).

ومن المعروف تاريخياً أن الإمام علي رضي الله عنه لما علم بمقالات ابن سبأ طلبه ليقيم عليه الحد فهرب.

وإذا كانت مقالات الشيعة ترجع في أصلها التاريخي إلى ابن سبأ، فإن ذلك لا يعني أن الشيعة قد ظهرت على المسرح السياسي كفرقة معارضة لها أرواؤها وعقائدها التي تدعوا إليها من هذا التاريخ. لا، فإن ذلك قد تأخر إلى ما بعد مقتل الإمام علي رضي الله عنه وربما ارتبط ذلك الظهور السياسي بشكل مباشر بمقتل الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه في يوم كربلاء العاشر من محرم سنة 61هـ، فلقد كانت هذه الحادثة بمثابة الشرارة التي ألهمت قلوب المسلمين جميعاً، وكانت بداية المأساة التي حلت بأهل البيت وبكل المسلمين بلا شك، فلقد تركت في نفوس المسلمين وقلوبهم أثارا عميقة ما زال المسلمون يكتوون بنارها إلى اليوم.

ومن هذا التاريخ ظهر جماعة من الشيعة أطلقوا على أنفسهم لقب "التوابين" الذين أخذوا يتلاومون فيما بينهم على خذلانهم الحسين بن علي وعدم مناصرته ورأوا أنه لا يمحو خطأهم، لا المطالبة بدم الحسين من القتلة ورفعوا شعار المطالبة بدم الحسين من القتلة وساروا إلى الشام داعين إلى جهاد قتلة الحسين، وفي هذه الظروف أخذ مصطلح الشيعة والتشيع يأخذ شكله الاصطلاحي والمذهبي بحيث أصبح يطلق على هذه الجماعة "التوابين" خاصة بعد أن كان اللفظ يطلق عاماً على كل من والى خليفة أو أميراً، فكان هناك شيعة معاوية، وكان هناك شيعة عثمان، كما كان هناك أيضاً شيعة علي

(1) راجع المنية والأمل لابن المرتضى ص4، 5 وانظر: عن الشيعة وفرقهم مقالات الإسلاميين للأشعري (1 / 5).

ولم يصبح هذا اللقب ذا طابع اصطلاحى على فرقة خاصة باتباع علي إلا من هذا التاريخ وفي هذه الظروف، أصبح طابعه السياسى والمذهبى والعقائدى يبدو واضحاً بحيث أصبحت آراء وعقائد هذه الفرقة ترتبط باسمها وتميزها عن أصحاب الاتجاهات السياسية الأخرى.

وبدأت الشيعة تظهر كفرقة كلامية لها موقفها السياسى من بني أمية، وتعتبر حركة التوابين طليعة هذا التوجه السياسى من بني أمية فلقد مهدت السبيل لظهور المختار الثقفى ليتولى أمور الشيعة الحسينية وخرج يطالب بدم الحسين من بني أمية وانتهت حركته بظهور فرقة الكيسانية - إحدى فرق الشيعة الغلاة- الذى اتضح على يديها معنى مصطلح الشيعة والتشيع ثم تجددت معالم المذهب وأفكاره السياسية فى عصر الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ)⁽¹⁾ وأبنائه من بعده، وقد أشار إلى ذلك المسعودى وهو معروف بولائه الشيعى فقال: "فى سنة خمس وستين تحركت الشيعة بالكوفة وتلاقوا بالتلاوم والتنادم على الحسين فلم يغيثوه ورأوا أنهم أخطأوا بدعاء الحسين إياهم ولم يجيبوه ولم ينصروه، وكان هذا بداية ظهور التشيع والشيعة كقوة سياسية تطالب بدور لها على المسرح السياسى فى عهد بني أمية، وكان أول أصولهم الشيعية التى التقوا حولها آنئذ هو القول بأن الإمامة ركن من أركان الدين، وأن الإمامة بالنص الجلى لعلي ولأبنائه من بعده".

ومن المفيد أن ننبه هنا إلى أمر مهم وهو ضرورة التفرقة بين أمرين:

الأمر الأول: وهو التشيع الذى يعنى محبة أهل بيت النبى ومودتهم والثناء عليهم وعلى أهل البيت من بعده، وهذا حق لأهل بيت النبى وعقيدة

(1) راجع: تاريخ الطبرى (7 / 47، 48-83) أنساب الأشراف (5 / 204-207) تاريخ اليعقوبى (2 / 221) مروج الذهب (2 / 19) تاريخ ابن الأثير (الكامل) (3 / 202).

ندين الله بها وهذا هو موقف أهل السنة والجماعة ⁽¹⁾ من أهل البيت جميعاً، فهم يحبون أهل بيت النبي ونحن كذلك نحبهم ويحفظون وصية الله فيهم، والمسلمون كذلك يحبونهم ويحفظون وصية الله فيهم، وصية رسول الله يوم الغدير حين قال ﷺ: "أوصيكم الله في أهل بيتي" ⁽²⁾. هذا حقهم ووصية الرسول لهم وهذا ما يدين الله عليهم كل مسلم وهذا النوع من التشيع مطلوب شرعاً ومحمود أهله.

الأمر الثاني: التشيع بالمعنى المذهبي السياسي الذي يبدأ تاريخه بآب سبأ ويستمر تاريخه إلى ظهور الإسماعيلية وإخوان الصفا والإمامية، هذا التشيع السياسي الذي ارتبط به الغلو في أهل البيت وارتبط به الدس والوضع للأحاديث ونسبتها زوراً وبهتاناً إلى أهل بيت النبي وهم منها براء. هذا اللون من التشيع بالمعنى الأول مطلوب ومشروع، أما التشيع بالمعنى الثاني فمرفوض وممنوع شرعاً؛ لأنه يفترى الكذب على الله وعلى رسوله وعلى أهل البيت هذه التفرقة بين النوعين على جانب كبير من الأهمية. حتى لا يختلط الأمر على السلم ويعتقد أن التشيع كله سياسي ومذهبي أو أن كله ولاء ومحبة لأهل البيت دون أهداف سياسية أو مقاصد مذهبية؛ لأن جميع المسلمين - كما سبق - يدينون بمحبة أهل البيت وموالاتهم، أما التشيع السياسي المذهبي فهذا له شأن آخر وهذا سوف نتناول الحديث عنه تفصيلاً.

أهم فرق الشيعة وعقائدها

لعل أقدم من أرخوا للشيعة وفرقهم وعقائد كل فرقة هو أبو الحسن

(1) مروج الذهب (2 / 110) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي.

(2) رواه مسلم في صحيحه وانظر العقيدة الواسطية لابن تيمية وكيف صور موقف أهل السنة من أهل بيت النبوة وحقهم على المسلمين.

الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" ⁽¹⁾، واختلاف المصلين؛ حيث ذكرهم وشرح عقائدهم ونبه إلى الخلافات المذهبية بين كل الفرق التي تنتسب إلى التشيع وأثار بشيء من الإيجاز إلى الغلاة منهم ومظاهر غلوهم في أمور العقائد الشيعية ولا أرى حاجة إلى التعرض لشرح هذه التفصيلات وسأكتفي هنا بذكرهم هذه الفرق وأوسعها انتشاراً وتأثيراً في حركة التاريخ الإسلامي وهم فيما نرى ثلاثة فرق. الزيدية / الإمامية / الإسماعيلية.

* * * * *

(1) انظر بالتفصيل مقالات الإسلاميين للأشعري (1 / 5-85).

1- الزيدية

وهي فرقة شيعية تسكن بلاد اليمن في جنوب الجزيرة العربية، من أكثر الفرق الشيعية اعتدالاً وأقربهم إلى أهل السنة، وهم اتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الذي بويع له بالكوفة في خلافة هشام بن عبد الملك، وكان زيد ممن يقولون بأفضلية علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، لكنه لم يتبرأ من الخلفاء الراشدين الثلاثة ولم يخلع بيعتهم؛ لأنه كان يؤمن بولاية المفضول مع وجود الفاضل، ومن هنا لم يعلن براءته من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، ولما سمع من بعض أتباعه بالكوفة الطعن في أبي بكر وعمر فأنكر ذلك عليهم وترتب على هذا أن انصرف أتباعه عنه، فقال لهم زيد رفضتموني رفضتموني؛ فسموا بالرافضة لقوله لهم رفضتموني، وقاتل زيد مع من بقى معه والي الكوفة يوسف ابن عمر، فقتل زيد ودفن ليلاً بالكوفة⁽¹⁾، ثم تشعبت فرق الزيدية إلى آراء ومذاهب شتى، لكن جمهورهم يتفق على قواعد وأصول مشتركة من أهمها:

1- القول بالنص على إمامة علي بن أبي طالب وأحقيته بالخلافة دون سواه، وهذا النص عندهم ليس بالاسم والتعيين لكن كان بالوصف، وهذا المبدأ يمثل خلافاً جوهرياً بين جمهور الزيدية وباقي الفرق الشيعية الذين يقولون بأن الرسول قد نص على إمامة علي باسمه وشخصه وليس بوصفه.

2- القول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين ودرء للمفسدة عنهم، ولهذا لم يتبرأ الزيدية من خلافة أبي بكر

(1) مقالات الإسلاميين (1 / 65).

وعمر وعثمان وهذا الرأي نص على القول به قدماء الزيدية، ولكن يشير الشهرستاني إلى أن بعض الزيدية رجع عن هذا الرأي فيما بعد وطعنوا في الصحابة موافقين في ذلك الشيعة الإمامية (1).

3- القول بالشورى واختيار الإمام بوصفه الشرعي وتصلح البيعة عندهم برجلين من أهل الحل والعقد.

4- القول بالخروج على الإمام الجائر وإزالة الظلم عن المسلمين.

5- عدم جواز الصلاة خلف الفاجر الفاسق المجاهر بفسقه ولا يقولون بالعصمة للإمام ولا يقولون بالرجعة ومهمة الإمام هي حفظ الشريعة وإقامة العدل.

6- القول بجواز الخروج والبيعة لإمامين في قطرين مختلفين إذا استجمعا شروط الإمامة (2).

آراؤهم الكلامية :

وقد تأثر الزيدية بآراء الفرق الكلامية من المعتزلة أحياناً والأشاعرة أحياناً أخرى وظهر ذلك واضحاً في آراء الزيدية المتأخرين ولعل من أهم هذه الآثار ما قال به الزيدية من جواز الخروج على الإمام الجائر ودفع الظلم عن المسلمين، فإن ذلك القول من آثار المعتزلة في المذهب الزيدي، وقد اختلفت الزيدية فيما بينها حول كثير من الآراء الكلامية.

فبعضهم يرى أن الله تعالى يصح أن يقال عنه إنه شيء لا كالأشياء لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: 19]

(1) الملل والنحل للشهرستاني (1 / 140).

(2) مقالات الإسلاميين (1 / 122-127)، الملل والنحل (1 / 137-142).

بينما يرى بعضهم أنه لا يصح أن يقال على الله تعالى إنه شيء؛ لأن الشيء عندهم هو المخلوق الذي له مثل، ووصف الله تعالى بأنه شيء يوقع في تشبيه الله بخلقه (1).

كما يثبت الزيدية لله تعالى صفات الكمال التي هي صفات الذات كالحياة، والقدرة، والعلم ويقولون أن هذه الصفات أشياء لاهي هو ولا هي غيره، وهذا بعينه هو رأى ابن كلاب والأشاعرة من بعده.

ويرى الزيدية وجوب تنزيه الله تعالى عن القول بالجسمية ولواحقها ويقولون بتكفير المجسمة؛ لأن القول بالجسمية يقتضي القول بالتركيب والجزء والكل وهذه صفات نقص يجب أن ينزه الله عنها.

وأن الله لا يرى بالأبصار؛ لأن الرؤية البصرية تقتضي القول بالجسمية والقول بالمكان والمواجهة... وتأولوا الآيات والأحاديث الواردة في ذلك على رأى المعتزلة وتأولوا جميع الصفات الخبرية كالاستواء، اليد، والمجئ كما تأولها المعتزلة.

والله تعالى منزّه عن فعل الظلم والقبیح وأنكروا قول الجهمية بالجبر المطلق، ورفضوا قول المرجئة أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وبعضهم يميل إلى آراء المعتزلة في القول بأن الإنسان خالق لأفعاله بخيرها وشرها، والبعض يرى أن أفعال العباد مخلوقة لله وأن الله هو الذي أحدثها في العبد بعد أن لم تكن (2).

الإيمان :

يرى الإمام زيد أن الإيمان: هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، وإن

(1) المقالات (1 / 127-135).

(2) المقالات (1 / 138، 139).

مرتكب الكبيرة لا تزول عنه صفة الإيمان فهو مؤمن عاص يعذب بذنبه إن شاء الله أو يعفو عنه فيدخل الجنة⁽¹⁾.

أما متأخروا الزيدية فمنهم من مال إلى قول الإمام زيد وأخذ به ومنهم من قال برأى الخوارج في أن الإيمان جميع الطاعات وأن من ارتكب كبيرة جاء الوعيد عليها فإنه يكفر كفران نعمة وليس كفران ملة⁽²⁾، ولكنه يعذب مخلدًا في النار لا تنفعه الشفاعة وهم بذلك يوافقون قول الخوارج.

ولقد تطور الفكر الزيدي بشكل ملحوظ نحو مذهب المعتزلة وظهر أثر ذلك التطور لدى متأخري الزيدية ولا نكون مغالين إذا قلنا أن فكر المعتزلة قد امتزج بالمذهب الزيدي ولا تكاد نفرق بينهما إلا في قليل من الفروع والجزئيات دون الأصول والكلّيات⁽³⁾.

* * * * *

(1) المنية والأمل لابن المرتضى ص 20، 21، وانظر المقالات (1 / 94).

(2) المقالات (1 / 140).

(3) راجع في ذلك وقارن مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة العلوي، الصنعاني ابن الوزير.

2- الشيعة الإمامية

لعل هذه الفرقة أكثر فرق الشيعة تأثيراً في حركة التاريخ السياسي والثقافي في بلاد فارس قديماً وحديثاً، وذلك لما تقوم به من تأسيس لعقائد باطلة تنسبها لأهل البيت كذباً وزوراً وتدعى بها نسباً للإمام علي رضي الله عنه، وتراثها مملوء بالنصوص المدسوسة على أهل البيت تأييداً لعقائدهم وترويجاً لمذهبهم، ويلقبون في التاريخ بألقاب كثيرة فهم أحياناً يسمون بالرافضة، وأحياناً بالإمامية وأحياناً بالأثنا عشرية، ولكل هذه الألقاب أسباب ترتبط بها تاريخياً ويلقبون بالرافضة؛ لرفضهم إمامة زيد بن علي حين طلبوا منه البراءة من خلافة أبي بكر وعمر، فلم يفعل ذلك فرفضوا إمامته، ويلقبون بالإمامية لقولهم: بالنص على إمامة علي وأنها ركن من أركان الإيمان ولا يصح الإيمان إلا بها كالنبوة وهي امتداد لها.

ويلقبون بالأثنا عشرية؛ لسوقهم الإمامة إلى الإمام الثاني عشر (محمد ابن الحسن العسكري) الذي اختفى - كما يقولون - في سرداب بمدينة سرمن رأى بالعراق، وينتظرون عودته إلى الآن، وقيل سمو رافضة؛ لأنهم أجمعوا على رفض خلافة أبي بكر وعمر (1).

رأيهم في الإمامة :

1- يعتقد الإمامية أن الإمامة بعد رسول الله ﷺ لا تجوز لأحد من الأمة إلا لعلي بن أبي طالب؛ لأن الرسول ﷺ قد نص عليه باسمه وشخصه، وساقوا لذلك أدلة كثيرة من القرآن ومن الأحاديث التي

(1) المقالات (1 / 26).

وضعوها ونسبوها إلى الرسول ﷺ، وتأويلاتهم المحرفة لآيات القرآن الكريم، ويعتقدون أن أكثر الصحابة قد ضلوا حيث لم يبايعوا عليًا بعد وفاة الرسول ولم يقتدوا به وأنهم كنمو نصوص القرآن الخاصة بولاية علي ولم يعلنوا ذلك للعامة والخاصة.

2- إن منصب الإمامة عندهم بالنص وليس بالوصف، وقد نص الرسول علي أن الإمامة في علي وفي بيته من بعد من أبناء فاطمة الزهراء، والإمامة عندهم قرابة وتوقف وليست اجتهدًا ولا رأي لأحد فيها بعد النص عليها من الرسول وأنها أفضل أركان الدين، وأن الإسلام بني علي خمس، الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية أي: الإمامة⁽¹⁾.

وإن الإمامة منصب إلهي كالنبوة وكما أن الله يختار للنبوة من يشاء يختار كذلك للإمامة من يشاء⁽²⁾، والإمامة لطف من الله تعالى كالنبوة؛ لأن الله تعالى يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم.

3- أجمعوا على القول بالتقية ويجوز للإمام حال الخوف أن يقول إنه ليس بإمام، وأن الإمام هو أفضل الناس.

4- يجمع الإمامية على الطعن في خلافة أبي بكر وعمر، وكثير من الصحابة ومعاوية وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهم أجمعين.

5- القول بعصمة الأئمة وأنهم يعلمون الغيب وينسب الكليني في أصول الكافي إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه أنه قال في ذلك: نحن ضمان علم الله، وتراجمة أمر الله، نحن قوم معصومون، أمر الله بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا، نحن حجة الله البالغة على من دون السماء، وزاد

(1) الكافية للكليني (2 / 18).

(2) كاشف الغطاء محمد بن الحسن، عقائد الشيعة ص 98، 99.

غلوهم في الأئمة فقالوا: بعصمتهم عن السهو والنسيان⁽¹⁾، وقد تناول شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الدعاوي الباطلة بالرد والتفنيد في كتابه العظيم منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية، فليراجع ذلك الكتاب لأهميته في بيان أصول هذه الدعاوي الكاذبة، كما أشار ابن خلدون إلى كل عقائد الشيعة في الإمام والإمامة وأقوالهم التي لا يعرفه أحد من جهاذة العلماء بالسنة ولا نقلة الشريعة وإنما أكثره موضوع مكذوب على الرسول وآل البيت الطاهرين⁽²⁾.

6- الإمام والنبي مخلوقون من نور قبل أن يخلق الله العالم وينسبون إلى الرسول ﷺ قوله: كنت أنا وهو نور واحد⁽³⁾، وأن الله خلقني من نوره وخلق من نوري عليًا وخلق من نور علي فاطمة وخلق منا أحد عشر إمامًا دعاهم فأطاعوه قبل أن يخلق سماء ولا أرض.

القول بالرجعة :

من أهم عقائد الشيعة القول بالرجعة وأن الإمام الغائب سوف يعود ويظهر ليحكم العالم وينشر العدل بين الناس بعد أن ملأها الناس ظلمًا، بل يرى بعض الشيعة أن جميع الأئمة الاثنا عشر سوف يعودون إلى الدنيا الواحد بعد الآخر؛ ليحكموا تعويضًا لهم عما أصابهم في الدنيا من اغتصاب الحكم منهم، وأن أول الأئمة ظهورًا هو الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري الذي يمهد الأمر لأبائه وأجداده، واخترع الشيعة روايات كثيرة

(1) انظر في ذلك: أصول الكافي للكليني ص165، عقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر ص95 ط دار الغدير.

(2) يراجع كتاب ابن تيمية منهاج السنة النبوية في بيان إبطال هذه الآراء، مقدمة ابن خلدون ص186.

(3) منهاج الكرامة ص288، الأصول من الكافي (1 / 442).

نسبوا إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام ؛ ليؤكدوا بها عقيدة الرجعة، وقد أورد الشيخ المفيد في كتابه "الإرشاد في تاريخ حجج الله على العباد" كثيراً من هذه الروايات.

وما زالت أصداء هذه العقيدة تتردد على ألسنة خطباء الشيعة الإمامية إلى الآن في ندواتهم ومؤتمراتهم ويدعون له على المنابر وفي المناسبات الدينية أن يعجل الله ظهوره وأن يعجل الله فرجه ⁽¹⁾.

ومن المعلوم عند المسلمين من أهل السنة والجماعة أن كل هذه الآراء مفتراة ومنسوبة كذباً وبهتاناً إلى أهل بيت النبوة الأطهار لتجد لها رواجاً عند عوام المسلمين.

ولقد تطور المذهب الإمامي وحدثت فيه تحولات كثيرة عن هذه الآراء والمعتقدات الباطلة، وكثير من علماء الإمامية المعاصرين يتبرأون من هذه الأقوال ويرون فيها الغلو المذموم والتطرف المجافي لأصول الدين وعقائده الصحيحة.

آراؤهم الكلامية :

1- في الإلهيات: لقد تأثر الإمامية بمذهب المعتزلة، فقالوا بوحدة الذات الإلهية وصفاتها وأن صفات الذات كالعلم والحياة والقدرة والبصر ليست زائدة على الذات الإلهية، بل هي عين ذاته سبحانه وتعالى ثابتة له متحققة فيه بالفعل، وهي عندهم ليست معان قديمة زائدة على الذات كما يقول الأشاعرة وليست منفية عنه كما يقول الجهمية ⁽²⁾، وقد استدل

(1) انظر: الإرشاد في تاريخ حجج الله على العباد للشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان الشهير بالشيخ المفيد ص 398-402 ط طهران.

(2) انظر: الأصول من الكافي (1 / 108).

الإمامية على رأيهم بأن الصفات لو كانت زائدة على الذات لكان الباري محتاجاً إليها، وكان يستفيد الكمال من غيره وهو سبحانه يتعالى عن ذلك.

2- ذهب قدماء الرافضة كالهشامية واتباع سليمان الجواليقي إلى القول بالجسمية، لكن الشيعة المتأخرين تبرأوا من ذلك تماماً، وقالوا بنفي الجسمية ولواحقها عن الله تعالى ونفوا عنه سبحانه كل ما يترتب على القول بالجسمية من المكان والجهة والصورة والأجزاء والتحليل والتركيب؛ لأن كل ذلك نقص ينبغي أن ينزه الله تعالى عنه، وقد أشار شيخ الإسلام إلى قول قدماء الإمامية وغلوهم في القول بالجسمية، وأن متأخريهم قد نفوا ذلك وغلوا فيه حتى وصلوا إلى القول بالتعطيل⁽¹⁾.

تأويل الصفات الخيرية :

لقد تأول الشيعة كل الصفات الخيرية مثل الرؤية والنزول والاستواء على العرش والمجيء يوم القيامة ... متأثرين في ذلك برأى المعتزلة وتأولوا صفات الله تعالى على مقتضى ما تقبلهما عقولهم كما يزعمون، فنفوا الرؤية في الآخرة، وتأولوا صفة اليد بالقدرة والنعمة، وتأولوا الاستواء بالاستيلاء تماماً كما فعل المعتزلة.

أفعال الإنسان :

رفض الإمامية مذهب الجبر الذي قال به الجهمية بن صفوان، وقالوا أن الإنسان خالق لفعله وذلك بناء على إيمانهم بمبدأ العدل الذي قال به

(1) انظر: منهاج السنة (1 / 172)، مقالات الإسلاميين (1 / 259) الفرق بين الفرق ص51، 52.

المعتزلة، ومن هنا لا نعجب إذا وجدنا تراث الإمامية الكلامي مسكوناً بآراء المعتزلة في هذه القضية، فالله لا يفعل الشر والقبيح؛ لأنه عدل حكيم وأفعاله كلها حكمة منزهة عن الظلم، ولذلك فإن أفعاله كلها لحكمة، وهو سبحانه يريد الطاعة ويحبها ويكره المعاصي ولا يريد لها؛ لأنه أمر بالطاعة ونهى عن المعصية.

وهو سبحانه لا يكلف العبد فوق طاقته ولا يتعبد لهم بذلك، ويجب عليه سبحانه الأعواض المستحقة لعباده من إثابة الطائع وعما ينزله بالعبد من الآلام والأمراض والأحزان تنزيهاً له عند الظلم، وهو سبحانه يجب عليه الصلاح والأصلح واللفظ بعباده من إرسال الرسل وبعث الأئمة⁽¹⁾، ومن ينظر في هذه الآراء وتفصيلاتها يجد أنها منتقاه من مذهب المعتزلة جملة وتفصيلاً، وقد استعار الإمامية أدلة المعتزلة على هذه الآراء كما تأولوها على نفس آراء المعتزلة، ومعلوم أن معظم هذه الآراء قد تناولها علماء السلف - خاصة ابن تيمية - في كتابه العظيم منهاج السنة النبوية بالتمحيص والتففيذ.

* * * * *

(1) انظر في ذلك: أمالي المرتضى (1 / 92)، بحار الأنوار (4 / 6-9)، (3 / 237).

3- الإسماعيلية

هم من أكثر الفرق الشيعية غلواً في الأئمة وتطرفاً في تأويل آيات القرآن الكريم؛ لتوافق عقائدهم المذهبية، وهم ينتسبون إلى إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق (ت148هـ) نادى أتباعه بإمامته بعد موت أبيه جعفر الصادق، وقالوا إن أباه قد نص على إمامته بعد موته ومعلوم أن إسماعيل بن جعفر الصادق قد توفي قبل أبيه ولذلك فقد نادى أتباعه بإمامة ابنه محمد بن إسماعيل، الذي اكتمل به دور الأئمة السبعة⁽¹⁾، وتعتبر الإسماعيلية القسم الثاني لطائفة الجعفرية (أتباع الإمام جعفر الصادق) أما القسم الأول فهم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية الذين ساقوا الإمامة إلى الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) الذي اختفى في سرداب بمدينة سرمن رأى سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ولقد عرفت الإسماعيلية بأسماء كثيرة صارت ألقاباً عليها فتلقبوا بالقرامطة، والباطنية، والمزدكية، والتعليمية⁽²⁾.

وتختلف روايات المؤرخين حول مؤسس الدعوة الإسماعيلية ومتى بدأت الدعوة، لإسماعيل بن محمد لكن ابن النديم في كتابه الفهرست أرجع ذلك إلى ميمون القداح وابنه عبد الله بن ميمون القداح⁽³⁾ ويورد البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق "إن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون القداح وكان مولى للإمام جعفر الصادق، اجتمع في سجن بغداد مع جماعة وأسسوا مذهب الباطنية وأظهروا دعوتهم لإسماعيل بعد خروجهم من

(1) انظر: طائفة الإسماعيلية محمد كامل حسين ص11، 12.

(2) الملل والنحل للشهرستاني (1 / 172).

(3) الفهرست ص278.

السجن، ودخل في مذهبه جماعة من أكراد الجيل ثم رحل ميمون إلى جهة المغرب، ثم ادعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وقد تكلم المؤرخون كثيراً عن ميمون القداح وعن ابنه عبد الله بن ميمون، فبعضهم وصفه بأنه ثنوي شعوبي خطير مزور مؤسس لمذهب باطني يقصد به محاربة العقيدة الإسلامية مع مجموعة انضموا إليه من الموالي واتخذ من التشيع وإظهار الولاء لبيت الإمام جعفر الصادق ستاراً يخفي وراءه مقاصده من دعوته" (1).

وأخذ عبد الله بن ميمون يعلن الدعوة لإسماعيل، وقيل إنه شارك في وضع قواعد المذهب الإسماعيلي وأصوله في رسائل إخوان الصفا، ووجد كثير من أتباع الفرق الشيعية الغلاة ضالّتهم المنشودة في آراء القداح فانضموا إلى دعوته وشاركوه في تأسيس قواعد المذهب، وكان على رأس هذه الفرق فرقة الخطابية، والكيسانية والمنصورية أتباع منصور بن محمد العجلي، ثم التجأ هؤلاء وأولئك إلى التصوف يتسترون به خوفاً من ثورة بابك الخرمي، فأظهروا الزهد والتقشف تستراً وخوفاً من بطش الثورة الخرمية وعرفت هذه المرحلة بدور الستر إلى أن حانت لهم الفرصة وخرجوا من دور الستر والكتمان، وأعلنوا عقائدهم وأظهروها في مجموعة رسائل تعرف برسائل إخوان الصفا، تضمنت عقائد المذهب وأصوله وفلسفته العامة عن الإنسان والوجود والنبوة والإمامة والنفس والوحي وجسدت مذهبهم التعليمي في تأويل القرآن وخصائص الإمام وعلاقته بالنبوة.

وتعتبر مرحلة الستر في تاريخ الإسماعيلية من أكثر مراحل تاريخهم غموضاً، ولذلك تعددت الاجتهادات في تفسيرها ومعرفة ما تم خلالها من أمور تتعلق بفلسفة المذهب وأفكاره ومما زاد ومن غموض هذه الفترة استعمالهم

(1) انظر البغدادي في الفرق بين الفرق ص 169.

للرمز والإلغاز الغامضة في التعبير عن مقاصدهم وضرب المثل بالرموز الغامضة التي لا يعرف مرموزه إلا القليل منهم وهذا هو السر في تعدد الآراء واختلاف التفسيرات بين مؤرخي الإسماعيلية حول كثير من القضايا.

ويحدد بعض المؤرخين بداية مرحلة الستر هذه بوفاة الإمام جعفر الصادق سنة 148هـ، وكان أول ظهور في اليمن على يد الحسين بن حوشب الذي لقبوه بمنصور اليمن؛ حيث أسس أول دولة إسماعيلية في جنوب الجزيرة العربية سنة 266هـ.

ويذكر المؤرخون أن ابن ميمون القداح أوصى ابن حوشب قائلاً: إن الدين يمان والحكمة يمانية وكل أمر يكون مبدؤه من اليمن يكون ثابتاً ثبوت النجم، ولا بد من خروجك أنت وأخوك علي بن فضل إلى هناك⁽¹⁾، فخرج الاثنان إلى اليمن عام 267 هـ وهو عام إظهار الدعوة الإسماعيلية بشكل رسمي، وأخذ كل منهما ناحية من اليمن يدعو فيها إلى المذهب الجديد، وتقول المصادر التاريخية أن علي بن فضل الجدني كان من أهل اليمن وأكثر خبرة بأهلها من حوشب، واتخذ لنفسه دار هجرة في "سرو يافع" على قمة الجبل بنى بها مسجداً له التقى حوله أتباعه وأعلن عليهم أنه نبي ثم ادعى الألوهية وتسمى باسم رب العزة، وأحياناً تسمى باسم ابن رب العزة، ويحكي الحمادي اليماني في كتابه كشف أسرار الباطنية أنه أحل لأتباعه المحرمات فأحل لهم البنات والأخوات وتغنى شاعره على المنبر بالدين الجديد الذي جاءهم به الإسماعيلية قائلاً:

ثم أعلن على إشاعة نبوته وأعلن انتهاء الشريعة الإسلامية وانتهاء أحكامها⁽²⁾.

(1) كشف أسرار الباطنية، اليماني ص 25-27.

(2) كشف أسرار الباطنية للحمادي اليماني ص 31-33.

وانقسمت الإسماعيلية إلى فريقين؛ ذهب بعضهم إلى الشام وأسس دولة الإسماعيلية النزارية، وذهب الحسن بن الصباح إلى فارس وأسس هناك قواعد المذهب الإمامي وكان يتميز بالشجاعة وسعة المعرفة بالعلوم، وكان من أهم دعائه بفارس أبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجستاني.

عقائد الإسماعيلية :

1- يقولون بنظرية الإمامة في علي وأبنائه من نسل محمد بن إسماعيل، وأنه لن تخلو الأرض من إمام قائم إما ظاهراً مكشوفاً أو غائباً مستوراً، وإن الإمامة هي أهم أركان الدين فمن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.

2- القول بالتعليم: وهي نظرية باطنية تقوم على رفض العقل والتخلي عنه كلية واللجوء إلى الإمام المعصوم الذي هو منبع كل العلوم وكنز أسرارها، وإن الحق يدور مع هذا الإمام حيث دار وهو حجة الله في أرضه، وحجة الله على عباده، وهو من ولد إسماعيل خاصة⁽¹⁾، واستطاعوا خلال توظيفهم لهذه النظرية أن يضلّلوا كثيراً من عوام الناس ويزيفوا لهم هذه الأكاذيب بانتحال أقوال وأحاديث ينسبونها إلى أهل بيت النبوة وهم منها براء.

3- يقوم مذهبهم في التوحيد على نفي الصفات الإلهية بدعوى التنزيه لله عن مشابهة الحوادث، فلا يقولون عن الله سبحانه وتعالى أنه ذات ولا لا ذات، ولا يقال: إنه موجود ولا لا موجود، ولا يقال: إنه شيء ولا

(1) انظر: فضائح الباطنية للغزالي ص22، 27، الملل والنحل (1 / 176، 177) دعائم الإسلام للقاظمي النعمان (1 / 27، 28).

لا شيء؛ لأن كل ذلك عندهم يقتضي النقص والله منزّه عن ذلك⁽¹⁾، وهكذا كان قولهم في جميع الصفات، فهي - عندهم - لا تقال عليه سبحانه لأنفياً ولا إثباتاً.

ولقد تناول علماء أهل السنة والجماعة هذه الآراء بالنقد والتمحيص وبينوا ما فيها من تناقض عقلي وتحريف لكتاب الله. يقول ابن تيمية: «فغلاتهم يسلبون عنه سبحانه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات يشبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالسلب يشبهوه بالعدم، فسلبوا عنه النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله على رسول... وشبهوه بالمتنعات إذا سلب النقيضين كالجمع بين النقيضين كلاهما ممتنع عقلاً».

4- القول بنظرية المثل والممثل أو الظاهر والباطن: لقد قسموا الكائنات إلى ظاهر جلي وباطن خفي، وإن الظاهر يدل على الباطن وجعلوا كائنات العالم الأرضي ظواهر لكائنات العالم العلوي، وأمثلة دالة عليها. فالعقل الكلي في العالم العلوي يدل عليه العقل بالفعل المشخص في العالم الجسماني الذي يسمونه بالناطق وهو عندهم النبي، والنفس الكلية في العالم العلوي تنافيهما نفس جزئية مشخصة في العالم الجسماني تسمى بالأساس وهو الوحي⁽²⁾.

وفي رسائل إخوان الصفا تفصيلات وتفريعات لهذه النظرية التي ترجع في أصولها إلى الفلسفة العرفانية وتمتد جذورها إلى نظرية أفلوطين في القول بالفيض.

وقد تأولوا في ضوء هذه النظرية كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث

(1) أربع مسائل إسماعيلية، جمع وتحقيق: عارف تامر ص70، طائفة الإسماعيلية ص157.

(2) الملل والنحل (1 / 173).

النبوية لتوافق مذهبهم، فالصلاة عندهم هي صلة الداعي، والصوم هو الإمساك عن إفشاء سر الدعوة، والحج زيارة بيت الأيتام، والجنة هي الطاعة للإمام، والنار هي الخروج عن طاعته، واتخذوا من هذه التأويلات ذريعة لإسقاط تكاليف الشريعة جملة (1).

تعقيب:

لعل ما سبق بيانه بإيجاز - أرجو أن يكون غير مخل - يوضح لنا موقف الشيعة الإمامية والإسماعيلية خاصة من القول بنظرية الإمامة والقول بالعصمة للأئمة والقول بالرجعة وموقفهم من سب الصحابة.

أقول: لعل هذا البيان الموجز قد يكشف ولو بشيء يسير الموقف التاريخي للشيعة الغلاة، وما يقولونه عن أهل بيت النبي ﷺ أجمعين. وقد كنا نظن أن هذا الموقف قد عفا عليه الزمان وأصبح في ذمة التاريخ، خاصة أن كثيراً من فقهاء الشيعة المعاصرين يقولون ذلك، ويعلنون براءتهم من هذه الأقوال ويقولون: إن موقف الغلاة في كل من الشيعة والسنة لا يجوز التعويل عليه ولا التحاكم إليه، وهذا أمر طيب ومحمود ينبغي أن يكون منهجاً لتوحيد الصف الإسلامي ودعوة معلنة للتخلص من هذه الرواسب التاريخية التي تفرق ولا تجمع، خاصة أن واقعنا المعاصر قد تكاثرت فيه الذئاب التي تنهش في جسد الأمة الإسلامية وتنتظر الفرصة لكي تتأكل هذه الأمة من الداخل وكفاها في ذلك إثارة الخلافات المذهبية والعرقية لكي ينهدم الكيان الاجتماعي من الداخل فيسهل على المتربصين تنفيذ ما أرادوا

أقول: كنا نظن أن هذه الآراء الشيعية السابقة قد ماتت وانقضت أثرها

(1) انظر في تأويلاتهم: فضائح الباطنية للغزالي ص12، مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية، يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق: د. محمد الجلبيد ص5.

في مجتمع الشيعة وحان الوقت لأن يمد الجميع يده ليلتقوا ويتفقوا على ما اجتمعوا عليه من الأصول ويعذر بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه من الأصول، ولكن للأسف الشديد وجدنا إمام المذهب نفسه الإمام الخوميني يتبنى نفس الآراء ويدعو إليها ويدافع عنها في مؤلفاته ووجدنا دعاة الشيعة ينتشرون في أنحاء متفرقة في مصر وفي غيرها ويعلنون على شاشة التلفاز إيمانهم بعصمة الأئمة، ويتهمون الصحابة - وهم المبشرون بالجنة - بأبشع التهم حتى قال بعضهم عن عثمان رضي الله عنه: إنه أسوأ شخصية عرفها التاريخ، فضلاً عما قالوه في حق أبي بكر وعمر رضي الله عن جميع الصحابة أجمعين.

وأحيل القارئ الكريم إلى كتاب كشف الأسرار للهوميني ليتعرف فيه على رأى الإمام الخوميني في الإمامة وخصائص هذا الإمام، ولماذا لم يذكر الله في القرآن الكريم الأمر صراحة بإمامة علي، لقد قرر الخوميني في كتابه هذا باباً كاملاً بعنوان: لماذا لم يذكر القرآن اسم الإمام صراحة؟

ويتطوع الإمام الخوميني بالإجابة فيقول: إنه كان من الخير أن ينزل الله آية تؤكد كون علي بن أبي طالب وأولاده أئمة من بعد النبي إذ إن ذلك كان كفيلاً بعدم ظهور أي خلاف حول هذه المسألة، وهذا الكلام له دلالاته الخطيرة من الإمام الخوميني؛ لأن ذلك يحمل معنى النقد والاستدراك على الله سبحانه ...

وربما أحس الخوميني بخطر هذا القول فاستدرك على نفسه قائلاً: إلا أننا على ثقة بأن الله تعالى حتى لو فعل ذلك فإن الخلافات لم تكن لتزول، بل إن أموراً مفسدة أخرى كانت ستقع حتماً ... ولو كانت مسألة الإمامة قد تم تثبيتها في القرآن فإن أولئك الذين لا يعنون بالإسلام والقرآن إلا لأغراض الدنيا والرئاسة كانوا سيتخذون من القرآن وسيلة لتنفيذ أغراضهم المشبوهة، ويحذفون تلك الآيات من صفحاته ويسقطون القرآن من أنظار العالمين إلى

الأبد، ويلصقون من العار وإلى الآن بالمسلمين وبالقرآن ويثبتون على القرآن ذلك العيب الذي يأخذونه على كتب اليهود والنصارى⁽¹⁾.

هل هناك شك في أن هذه الآراء المغالية في الإمامة وفي سب الصحابة كانت ولا زالت تشكل قواعد العقائد الشيعية الإمامية إلى يومنا هذا، إن الخوميني يجعل من الصحابة مجموعة من المزورين لكتاب الله وتحريفه وأنهم لم يلتفتوا حول القرآن لأغراض الدنيا وطلب الحكم.

ثم يتحدث الخوميني عن مقام الأئمة في كتابه الحكومة الإسلامية فيجعل مقامهم فوق مقام النبوة، فلإمام مقام محمود ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا محمودًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل⁽²⁾.

وليس هذا الرأي - كما نرى - خاصًا بالخوميني وحده بل يعبر عن عقيدتهم بصفة عامة، فإن الكليني قد أرسى قواعد هذه الفكرة في كتابه الكافي الذي يعتبر بحق أحد مقدسات الشيعة بلا استثناء ولكي نتضح معالم هذه النظرية في تقديس الأئمة عند الإمامية والإسماعيلية على سواء عليك أن تراجع عناوين كتاب الكافي للكليني الذي يمثل عندهم صحيح البخاري عند أهل السنة، فمن عناوين كتاب الكافي:

1- باب الأئمة يعلمون العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسل⁽³⁾.

2- باب الأئمة يعلمون متى يموتون⁽⁴⁾، وأنهم لا يموتون إلا باختيارهم.

(1) انظر: كشف الأسرار، ترجمة دكتور محمد البنداري ص124.

(2) الحكومة الإسلامية ص54.

(3) الكافي ص55.

(4) نفسه، ص58.

- 3- باب الأئمة يعلمون ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم شيء⁽¹⁾.
- 4- باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة وأنهم يعلمون علمه كله⁽²⁾.
- 5- باب ما عند الأئمة من آيات الأنبياء⁽³⁾.

ويشرح الخوميني عقيدة الشيعة في آل البيت فينقل عن الكليني قوله حكاية عن جعفر الثاني قوله: إن الله لم يزل متفردًا بوحديته، ثم خلق محمدًا وعليًا وفاطمة فمكثوا ألف دهر، ثم خلق الأشياء فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها، وفوض أمورها إليهم فهم يحلون ما يشاءون ويحرسون ما يشاءون إلا أن يشاء الله تعالى⁽⁴⁾.

هذا رأى الخوميني وشيعته في الأئمة وأهل البيت، وما زالت هذه الآراء يتردد صداها في أوساط الشيعة إلى يومنا هذا.

ولا شك أن علماء الشيعة المعاصرين يتحفظون على هذه الآراء وبعضهم قد تناولها بالنقد والتمحيص؛ بل بعضهم تناولها بالإنكار والرفض المطلق. كالكاتب المعروف أحسان على ظهيري في مؤلفاته أشار هذا العالم إلى أن هذا الغلو قد أساء إلى الشيعة، وأساء إلى تراثهم، ولعل الدكتور موسى الموسوي قد أدى دورًا بارزًا في نقد هذه الآراء وإنكارها، وحاول جاهدًا تصحيح مسيرتهم في كتابه المعروف الشيعة والتصحيح⁽⁵⁾.

* * * * *

(1) نفسه، ص 260.

(2) نفسه، ص 228.

(3) نفسه، ص 231.

(4) كشف الأسرار ص 92.

(5) انظر هذا الكتاب خاصة ص 82.

الخوارج

النشأة والتاريخ :

تعتبر فرقة الخوارج من أقدم الفرق الكلامية ظهوراً في التاريخ الإسلامي وأوثقها ارتباطاً بالقضايا السياسية التي ظهرت مبكراً في الدولة الإسلامية الناشئة، ذلك أن ظهورها يرتبط تاريخياً بموقف التحكيم الذي لجأ إليه طرفا النزاع بين الإمام على بن أبي طالب وشيعته (وكان الخوارج من بينهم) ومعاوية بن أبي سفيان وحزبه، وكان ذلك في واقعة صفين 37 هـ، والقصة مشهورة في كتب التاريخ ؛ فقد أرخ لها الطبري والبخاري وابن كثير، كما اهتم بها كتاب الفرق الكلامية خاصة كتب المقالات، فقد كتب عنها وسجل آرائها الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين) والبغدادى في كتابه (الفرق بين الفرق) وابن حزم في كتابه (الفصل) والشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) وكانت معظم كتب المقالات تهتم بسرد أقوال الفرقة ومعتقداتها في الإيمان والإمامة ومرتكب الكبيرة مع التركيز على جوانب الاختلاف التي باينت فيها هذه الفرقة جمهور الأمة وفارقتها.

ونتلخص واقعة التحكيم في أن معاوية بن أبي سفيان طلب من عمرو ابن العاص أن يفكر في مخرج من واقعة صفين التي اقتتل فيها المسلمون حتى وهنوا وتلمت سيوفهم كما سجل ذلك المؤرخون، ففكروا في رفع المصاحف وطالبوا شيعة الإمام على أن يكون كتاب الله بيننا وبينكم في دم عثمان وضرورة القصاص من القتلة، ويقول الأشعري في المقالات: فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف ... فاضطرب أهل الفرق على علي رضي

الله عنه وأبوا عليه إلا التحكيم وأن يبعث علي حكماً ويبعث معاوية حكماً، فأجابهم علي إلى ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه، فبعث أهل الشام عمرو ابن العاص حكماً وبعث أهل العراق أبا موسى الأشعري حكماً وأخذ بعضهم على بعض اليهود والمواثيق، واختلف أصحاب علي عليه بعد ذلك وقالوا له: يقول الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، ولم يقل حاكموهم. وهم البغاة، فإن عدت إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذ أجننتهم إلى التحكيم. وإلا نافسناك وقاتلناك. فقال علي رضي الله عنه: قد أبيت عليكم في أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق وليس يسوغ لنا الغدر. فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم. وخرجوا عليه فسموا بالخوارج، واجمعوا على القول بكفر علي عليه السلام وإن اختلفوا في كفره هل هو كفر مخرج عن الملة أو لا.

ومعلوم أن الإمام علي عليه السلام كان رافضاً لمبدأ التحكيم وقال لهم كلمته المشهورة أن دعوى التحاكم إلى كتاب الله كلمة حق يراد بها باطل، ولكنهم أجبروه على قبول مبدأ التحكيم وقالوا له : أنهم يدعوننا إلى تحكيم كتاب الله وأنت تدعوننا إلى حمل السيف. وحاول عليه السلام أن يقنعهم بأنها خديعة لكنهم أصروا على موقفهم. ولما نزل على رأيهم نكصوا عهودهم وقالوا له كيف تحكم الرجال وبيننا كتاب الله يقول : فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله. (1)

كيف نقبل منهم مبدأ التحكيم ونحن على يقين أننا على الحق المبين؟
إننا إن وافقناهم على قبول التحكيم نكون في شك من أمرنا ولسنا على يقين من صحة إمامتك وحينئذ لا تكون على الحق المبين فإن كنت الإمام حقاً

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري : 63 - 63 ط النهضة المصرية بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، وانظر مقالات الخوارج 1 / 157 - 196.

ويقيناً فكيف تقبل الموافقة على التحكيم. وإن لم تكن على يقين من أنك أحق للإمامة فكيف أمرتنا بحمل السلاح ومحاربتهم؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الجدلية التي واجهوا بها أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه.

ولقد حاول الإمام على أن يقنعهم بأنه وافق على مبدأ التحكيم نزولاً على رغبتهم هم واستجابة لمطلبهم هم، وأنه كان رافضاً لذلك المبدأ أصلاً وأنه على يقين أن الأمر خدعة، وأنها كلمة حق يراد بها باطل. وأخذ رضي الله عنه يحاورهم مرات ومرات لعل عندهم شبهة يعمل على إزالتها، لعل عندهم لبس فيعمل على توضيح الأمر وتجليته لهم حتى لا يبقى لهم حجة أمام الله وأمام التاريخ. فأرسل إليهم الصحابي الجليل عبد الله بن عباس لينظرهم فيما اختلفوا فيه، ولقد سجلت كتب التاريخ والمقالات هذه المناظرات في أسلوب إقناعي رائع ومنهج برهاني رفيع المستوى، كما ناظرهم الإمام على عليه السلام بنفسه. وقال لهم متسائلاً في دهشة منهم. ماذا نقمتم منا؟ فقالوا له: نقمنا منك إننا قاتلنا معك يوم الجمل. فلما انهزموا أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من الأموال، ومتعتنا من سبى نسائهم وأطفالهم. فكيف استحللت أموالهم دون نسائهم والذرية؟

فقال لهم الإمام على رضي الله عنه: إنما أبحت لكم أموالهم عوضاً عن الأموال التي أغاروا عليها وأخذوها من بيت مال المسلمين بالبصرة قبل قدومي عليكم. أما النساء والذرية فلم يقاتلوا وحاكموهم حكم الإسلام وحكم دار المسلمين ولا يحل استرقاق من لم يكفر. ولو أبحت لكم النساء أيكم كان يأخذ عائشة (أم المؤمنين) في سهمه؟

ثم قالوا له: نقمنا عليك محوك أمير المؤمنين عن أسمك من الكتاب بينك وبين معاوية.

فقال عليه السلام: فعلت مثل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية حين قال له

سهيل بن عمر لو علمنا أنك رسول الله ما نازعناك، ولكن اكتب باسمك واسم أبيك فكتب (ﷺ) هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو .. قالوا له : لم حكمت الحكمين؟ فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك أولى بالشك؟

فقال لهم : إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية ولو قلت للحكمين أحكما لي بالخلافة لم يرض معاوية. وقد دعا رسول الله ﷺ نصارى نجران إلى المباهلة فقال لهم: ﴿ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلَ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ (آل عمران : 61)، ولو قال نجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك فأنصفهم ﷺ بذلك. ولم أدر غدر عمرو بن العاص قالوا: فلم حكمت في حق كان لك؟

قال وجدت رسول الله ﷺ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة ولو شاء لم يفعل. لكن حكم رسول الله حكم بالعدل. وحكمى خدع (يقصد أبا موسى الأشعري) حتى كان ما كان. فهل عندكم من شيء سوى هذا؟ فسكت القوم وقال أكثرهم صدق والله علي. ثم قالوا : التوبة . التوبة . فرجع منهم إلى صفوف على ثمانية آلاف مقاتل وبقي أربعة آلاف مع عبد الله بن وهب الراسبي.

كما ذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى الخوارج في (حروراء) ليتعرف على أسباب خروجهم على الإمام بعد أن كانوا في صفوفه وقاتلوا معه معاوية وحاول الإمام علي أن يرد ابن عباس عن ذلك بعد أن حاورهم هو بنفسه وعرف ما عندهم، لكن ابن عباس حرصاً منه على حقن الدماء ومنع الفتنة — ناظرهم في آرائهم وأسباب خروجهم. فلم يجد عندهم أسباباً أخرى غير ما ذكروه للإمام علي، وكان حوار ابن عباس معهم قائماً على استجلاء موقفهم والعمل على إزالة ما عندهم من شكوك وشبهات، ولكن القوم أصروا على

خروجهم على الإمام علي وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي إماماً لهم وكان موقف الإمام علي في أول أمره حريصاً ألا يقاتلهم ولا يرفع السيف في وجوههم. ولكنهم بدأوا القتال بإراقة دم الصحابي الجليل عبد الله بن خباب، فكان لابد من قتالهم وكان بينه وبينهم واقعة النهروان التي كان النصر فيها يقترب من صفوف الإمام علي رويداً رويداً، لكن الخوارج تربصوا به رضى الله عنه وأرسلوا إليه واحداً منهم وهو عبد الرحمن بن ملجم فغدر به وهو يصلي الفجر وطعنه عدة طعنات أدت إلى وفاته ﷺ.

والذي يقرأ مناظرات ابن عباس وطلحة بن الزبير ومن قبلهما مناظرات الإمام علي معهم يدرك أن أسباب خروجهم كانت لأمر دينية عقائدية بالدرجة الأولى، وسياسية بالدرجة الثانية لأن هذا العصر لم يشهد فصلاً بين ما هو ديني وما هو سياسي. فكل أمور السياسة كانت مشمولة بأحكام الدين وأوامره. (1)

بعض آرائهم الكلامية :

الإيمان

من الجدير بالملاحظة أن معظم آراء الخوارج وأصول مذهبهم قد نقلها المؤرخون وهم على خلاف معهم رافضون لآرائهم، معارضون للمذهب في كثير من أصوله. وهذا يدعونا إلى شيء من الحيطة والحذر في إصدار الأحكام على الخوارج.

(1) أنظر: نهج البلاغة 1 / 254 وبعدها 2 / 0141، ولمزيد من التفصيل: تاريخ الطبري القسم الأول 3363 - 65 راجع العقد الفريد لابن عبد ربه 2 / 394 لجنة التأليف والترجمة، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص 46، الفرق بين الفرق للبغدادي. وقد أوصل فرقههم إلى عشرين فرقة.

إلا فيما أجمعت عليه كتب المقالات منسوبا إلى الخوارج في قضايا الأصول العقدية ومن أصدق الكتب التي دونت مقالاتهم في الأصول هو كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري وما نقله عنه مؤرخو الفرق من بعده، وهذا يدعونا إلى الاطمئنان إلى ما نقله الأشعري عنهم ودوره في تصوير مذهب الخوارج حول مسائل العقيدة خاصة القضايا الكبرى منها.

وقد تفردت الخوارج ببعض الآراء التي فارقوا بها أهل السنة والجماعة في مسائل الاعتقاد التي ترجع في معظمها إلى عقيدتهم في علاقة العمل بالإيمان والقول في حقيقة الإيمان ما هو؟ هل الإيمان شرعا هو مجرد الاعتقاد والتصديق القلبي..؟ هل الإيمان الصحيح لابد فيه من الجمع بين التصديق القلبي وعمل الجوارح، وهل العمل جزء من حقيقة الإيمان، هل العمل شرط في كمال الإيمان. أو شرط في صحة الإيمان؟ كل هذه الأسئلة تتردد في الإجابة على السؤال المهم. ما علاقة العمل بالإيمان؟ وهو مبحث كبير أشبعت علماء الكلام تأليفا ومناقشة.

ومعلوم أن الإيمان في مذهب أهل السنة والجماعة يقوم على الاعتقاد بالجنان. والنطق باللسان. والعمل بالأركان، فلا بد فيه من الجمع بين هذه المستويات الثلاثة. تصديق القلب واعتقاد يقيني جازم ثم نطق اللسان. ثم عمل الجوارح بالأركان، وممارسة الشعائر الدينية، فالأصل هو اعتقاد القلب ويقينه ثم يكون العمل عندهم بالأركان شرط كمال وليس جزء من حقيقة الإيمان ولا يدخل في ماهيته.

أما المرجئة فيرون الإيمان هو التصديق القلبي فقط ولا يدخل العمل في حقيقته وعندهم أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، والإيمان عندهم حقيقة في التصديق القلبي مجاز في العمل بالجوارح. أما الخوارج فالإيمان عندهم حقيقة فيهما معا فالعمل جزء من الإيمان وركن منه

وإذا زال الجزء زال الكل ومن هنا قالوا أن مرتكب الكبيرة كافر لأن اسم الإيمان قد سقط عنه بفعل الكبيرة، وهذا على خلاف بينهم هل الكفر هنا كفر ينقل عن الملة. كما صرح بذلك الأزرقة أو هو كفر نعمة كما صرح بذلك بعض فرقهم الأخرى، وعلى ذلك فإن عقيدتهم في حقيقة الإيمان وعلاقته بالعمل تشكل أصلاً من أصول المذهب في قولهم بكفر مخالفهم أو كفر مرتكب الكبيرة. واستدلوا على موقفهم هذا بأدلة من الكتاب والسنة وحاولوا أن يتأولوها على مذهبهم تأويلاً يخرجها عن مقصدها الذي سيقى من أجله من جانب ودون أن يفهموها في ضوء الآيات المحكمات من جانب آخر، كما قاله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فهذا أصل محكم يجب أن يفسر في ضوئه الآيات والأحاديث التي استدلوا بها. ولما جاء في كثير من الأحاديث الصحيحة أنه يخرج من النار من كان في قلبه متقال ذرة من الإيمان وغير ذلك من النصوص المحكمة التي تدل على أن عصاة المؤمنين تشملهم رحمة الله الواسعة لكن الخوارج أعرضوا تماماً عن هذه النصوص مع كثرتها وتمسكوا بنصوص تأولوها على غير معناها الصحيح واستدلوا بها على رأيهم في ذلك. مثل قوله ﷺ: [لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن.. ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن]. كما استدلوا بآيات الوعيد للظالمين والفساقين.. لينفوا بذلك صفة الإيمان عن الظالم والفساق⁽¹⁾.

ومعلوم أن هذا يخالف تماماً ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة حيث قالوا إن مرتكب الكبيرة مؤمن عاص إن تاب الله عليه إن شاء ويشمله عفو الله ورحمته وقاعدة أهل السنة في ذلك: أن من صلي صلاتنا وأكل ذبيحتنا

(1) انظر دكتور محمد الأنور السنهوني: دراسات في مذاهب الفرق الكلامية 17 - 35 راجع نهاية الأقدام ص 471، الممل والنحل 1 / 110.

واستقبل قبلتنا فهو المسلم له ذمة الله ورسوله. وله حرمة الدم والمال والعرض.

وقد تكرر في كتب الأصول كثيرا أن التوبة تجب ما قبلها كما أن الإسلام يجب ما قبله قال تعالى في سورة الفرقان في وصف عباد الرحمن: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۖ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۖ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ۖ﴾.

وهذا يدل بوضوح على أن التوبة الصادقة تجب ما قبلها من الذنوب صغيرة كانت أو كبيرة. وقد تواصي أئمة السلف فيما بينهم على أن يكفوا لسانهم عن تكفير المسلم لقوله صلى الله عليه وسلم من كفر مسلماً فهو كما قال وأن الرجلين إذا تبادلا الاتهام بالكفر فقد باء بالكفر أحدهما. بل لا بد أن نلتزم المعاذير للمسلم فما ثبت إيمانه بيقين لا ينبغي أن يزول عنه بالشك ولا يجوز لأحد أن يتهم الآخر بالكفر إلا إذا علم منه يقيناً أنه أنكر صراحة ما هو معلوم من الدين بالضرورة بعد أن تقوم عليه الحجة وتزول عنه الشبهات إن كان عنده شبهة أو يزيل الشك إن كان شاكاً. ولا يصح أن يكون الاتهام بالكفر مباحاً لكل صاحب هوي جاهل بحقيقة الدين أصوله وفروعه على سواء، وكف الألسنة عن تناول المسلمين في عقيدتهم مطلب شرعي نزل به الوحي المعصوم من الكتاب والسنة وتواصي به العلماء، ونقله خلف الأمة عن سلفها.

ولقد تفرع عن موقف الخوارج من الإيمان وحقيقته أنهم أنكروا الشفاعة لأهل الكبائر العصاة من أمة محمد ﷺ لأنهم حكموا بكفرهم وترتب على ذلك أن قالوا: إذا مات مرتكب الكبيرة بدون توبة مات كافراً فلا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا تجب فيه الشفاعة.

وهذا يخالف ما جاء عن الرسول ﷺ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

رأيهم في الإمامة :

يرى الخوارج أن الإمامة ليست بالنص لأحد بعينه، وهي حق لكل من اكتملت فيه شروطها، وهي بالانتخاب ومن تمت له البيعة بالانتخاب كان هو الإمام المطاع ما دام قائما بحق الإمامة.

كما يعتقد الخوارج أن الإمامة منصب سياسي وديني يتولاه من كان مؤهلا لشغله بشروطه التي أجمع عليها فقهاء السياسة فيما بعد من العدالة، والعلم بالأحكام الشرعية، والقدرة على سد الثغور، وإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، والشجاعة، وسداد الرأي، وأن يكون متمتعا بحسن السيرة والتدين.. الخ وليس من شرط الإمام أن يكون قرشياً فمتى توفرت شروط الإمامة في شخص بعينه كان أحق بها ولو كان عبداً حبشياً، ومنصب الإمام يكون بالاختيار الحر وليس بالنص كما تدعي الشيعة في قولهم بالنص على الإمام وليس بالنسب القرشي كما يقول أهل السنة ويؤكد الخوارج على قضية الاختيار والانتخاب للإمام تأسيساً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ﴾ وقوله ﷺ: [أسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة]. وهم بذلك يطبقون قاعدة أساسية في نظام الحكم في الإسلام لم يكن يعرفها العالم في ذلك التاريخ وهي القاعدة التي أرساها الرسول ﷺ في قوله في خطبة الوداع: [أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى ... إلخ].

يرى الخوارج أن الأمة لها الحق في خلع الأمام إذا جار أو ظلم أو لم يتم بحقوق الإمامة، كما قالوا بالخروج على الإمام بحد السيف إذا جار أو ظلم درءاً لمفاسده ودفعاً لظلمه ورداً لطغيانه. لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴿١﴾ وهم بذلك يخالفون أصل أهل السنة والجماعة الذين يرون عدم الخروج على الحاكم وأن جار وظلم صونا لدماء المسلمين وحفاظا على حرمتها واتقاء للفتنة، وحفاظا على وحدة الجماعة، وقالوا إن جار الحاكم وظلم فظلمه عليه والحفاظ على وحدة الأمة ودرء الفتنة لصالح الجماعة.

والحفاظ على مصلحة الأمة أولي بالتقديم. والرسول ﷺ قد أشار إلى ذلك في قوله أطيعوهم ما أقاموا فيكم الصلاة. وقال ﷺ ليزيد الجعفي في حديث طويل (.. أسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم).

ولقد عرف عن الخوارج ألواناً من التشدد في الأحكام والأقوال والاعتقادات ما جعلهم هدفاً لنيل العلماء منهم وذلك لأن معظم آرائهم مخالفة لصحيح المنقول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وقد وردت آثار كثيرة في ذم الخوارج رفعها بعض الرواة إلى الرسول ﷺ حيث جاء في الخبر تنكرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم يمرقون بين الدين كما يمرق السهم من الرمية. كما جاء في الخبر أيضاً أنهم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، وقد وردت الآثار في ذم الخوارج والتنفير منهم والتحذير من آرائهم. كما اختلف العلماء في الحكم على الخوارج. فقال بعض العلماء أنهم كفار حلال الدم. وصرح بذلك ابن العربي مستدلاً بقوله ﷺ: [أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية]. وقوله ﷺ: [لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد، وهم شرار الخليقة].

واستدل البعض على كفر الخوارج بموقفهم من الصحابة الكرام حيث كفروا علياً ومعاوية والقول بتكفير علي ومعاوية فيه تكذيب للرسول ﷺ. وفيه رد لشهادته لهم بأنهم من المبشرين بالجنة.

ويرى الإمام ابن تيمية أن الخوارج ليسوا كفارا وإنما هم ضلوا وأضلوا بفهمهم الخاطئ لكتاب الله وسنه رسوله ولم يكن ضلالهم عن زندقة

والحاد وإنما عن جهل بمعرفة معاني الكتاب والسنة. ويرى أن حديثهم من أصدق الأحاديث سنداً وامتناً ومن الجدير بالذكر هنا أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأرضاه لما سئل عن الخوارج : أكفارهم يا أمير المؤمنين ؟ فقال عليه السلام : بل من الكفر فروا، قيل فما هم؟ فقال : إخواننا بغوا علينا ؟ وأوصى بهم خيراً قبل وفاته . فقال لأصحابه : لا تقاتلوا الخوارج بعدي . فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه. وفي هذا الموقف من الإمام علي عليه السلام دروس ينبغي أن يتوقف عندها طلبه العلم ليتعلموا منها سماحة الإسلام مع المخالفين في الرأي والعقيدة فإن الخوارج كانوا من شيعة علي ثم خرجوا عليه ورفعوا سيفهم في وجهه لقتاله بغيا وعدوانا، وهم الذين قالوا بكفر علي وشيعته، وأباحوا دمه ماله، وهم اللذين رفعوا مقام عبدالرحمن بن ملجم قاتل علي وتأولوا في حقه آيات الذكر الحكيم، وهذه كلها مواقف تحمل دليل العداء الصريح لعلي عليه السلام . ومع ذلك كان موقفه منهم نموذجاً لسماحة الإمام وتطبيقاً عملياً لقوله تعالى : ﴿ أَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ السِّعَةِ . حيث قال عنهم : إنهم إخواننا بغوا علينا. فقاتلهم قتال البغاة لا قتال الكفار المرتدين.

* * * * *

المعتزلة

البدايات التاريخية لآراء المعتزلة

القدرية الأوائل :

انتشرت آراء القدرية الأوائل في البصرة كرد فعل لآراء الجهم بن صفوان الذي نادى بالجبر المطلق، وأن الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء تحركها الرياح كيف تشاء، وكانت مجالس الحسن البصري ملتقى لهذه الآراء، وفي مجلسه ناقش التابعون مقالة القدر، كما ناقشوا مقالة الجبر، وكان لكل رأى من هذه الآراء أنصار ومريدون.

وترجع مقالة القدر في أصلها التاريخي إلى معبد الجهني (ت بعد سنة 80 هـ) الذي نادى بأنه لا قدر سابق بفعل الإنسان، وأن الأمر "أنف" وأن أفعال الإنسان تقع منه باختياره وإرادته المطلقة المستقلة عن إرادة الله، وتكاد تجمع كتب المقالات على أن معبد الجهني هو أول من تكلم في القدر بين المسلمين على منهج المتكلمين وعلى طريقتهم في الجدل، وفي طرح الأسئلة، ولما بلغ عبد الله بن عمر مقالة معبد في القدر تبرأ منه، وسمى أتباعه بالقدرية، وقال لمحدثه: أخبر هؤلاء أنني بريء منهم، وأنهم مني براء والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر. ثم كثر الخوض في القدر في البصرة، وانتقل إلى الشام، وأصبح نزاع الناس معروفًا في الإرادة وخلق الأفعال، وتطورت الفكرة في البصرة إلى أن صار ينسب إلى الإنسان فعله بإرادته.

وفي بلاد الشام تبنى القول بالقدر غيلان الدمشقي، الذي أخذ هذه المقالة عن معبد الجهني بالبصرة الذي كان قد أخذها بدوره عن رجل

بالعراق يسمى سوسن أوسوسيه كان مسيحيا فأسلم كما رواه الأوزاعي (ت 157هـ)⁽¹⁾.

وقيل أن غيلان الدمشقي قد جرى حوار بينه وبين عمر بن عبدالعزيز في مسألة القدر، وقال لغيلان بعد حوار طويل ذكره الملطي في كتابه التنبيه والرد: والله لئن بلغني أنك تكلمت في شيء منه لأجعلنك للناس نكالا، فلم يتكلم فيه غيلان بعد ذلك حتى مات، ولقد كانت حلقة الحسن البصري ملتقى هذه الآراء كما سبق وكان واصل بن عطاء من رواد هذه الحلقة ملازماً لها، ومال إلى القول بالقدر، وأخذ عنه أتباع من بعده وصار أصلاً من أصول المذهب فيما بعد ثم تناوله المعتزلة بالتفصيل والشرح في حديثهم عن العدل الإلهي⁽²⁾.

2- كما نشأ القول بتأويل الصفات الإلهية على مقتضى العقل على يد الجعد ابن درهم كان من موالي بني مروان ويعمل مؤدباً لمروان بن محمد شديد التأثير فيه حتى نسب مروان إليه، فكان يقال عنه مروان الجعدي⁽³⁾، وإلى الجعد هذا تنسب مقالة التعطيل والتأويل، وتذكر كتب المقالات أن الجعد قد أخذ مقالته في التأويل عن بيان بن سمعان، وأخذها بيان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم الساحر اليهودي، وكان يقول بخلق القرآن، وأقام الجعد بدمشق وأظهر فيها القول بخلق القرآن، وطلبه بنو أمية الذين رفضوا منه هذا القول فهرب إلى الكوفة والتقى هناك بالجهم بن صفوان، وأخذ الجهم عنه مقالة النفي والتعطيل، ولما علم هشام بن عبد الملك بمقالة الجعد في النفي

(1) الفرق بين الفرق للبغدادى ص 17، 70، التبصير في الدين للإسفرايينى ص 13، 40، الملل والنحل للشهرستاني 1 / 62.

(2) التنبيه والرد للملطي ص 158 - 159، وانظر شرح العيون لابن نباتة المصري ص 118.

(3) ميزان الاعتدال للذهبي 1 / 158.

والتعطيل طلبه وأمر بقتله، وقال: إنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً⁽¹⁾.

وكان الجهم قد أخذ مقالة النفي هذه ونشرها بين أتباعه الذين سموها بالجهمية فيما بعد، وكان رأيهم في الصفات الإلهية هو النفي والسلب المطلق فالله تعالى لا يقال عنه إني شيء ولا لا شيء، ولا في شيء، ولا يرى ولا يقع عليه صفة ولا يعرفه شيء ولا توهم شيء⁽²⁾ وذكرت كتب المقالات آراء الجهم في الصفات الإلهية وأن مذهبه يقوم على نفي الصفات وتعطيلها عن موصوفها، وكان رأيهم أن علم الله حادث لا في محل، وكلام الله حادث لا في محل، وأن الله لا يتكلم، وإنما يخلق الكلام في غيره⁽³⁾ وهذه الآراء مأخوذة بعينها عن الجهد بن درهم وغيلان الدمشقي، وأن الجنة والنار تقنيان ثم قال بالجبر المطلق. وانتقل رأيهم من بعده إلى مذهب الأشاعرة في قولهم بنظرية الكسب، هذه هي الجذور التاريخية لمقالات المعتزلة فيما بعد حول القدر، والعدل الإلهي، ومقالاتهم في الصفات الإلهية وما تفرع عنها من مسائل.

ظهور المعتزلة:

التقت في حلقة الحسن البصري أقوال التابعين مع الآراء التي تنبأها الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وأخذت هذه الآراء تتفاعل فيما بينها بين مؤيد ومعارض، وأخذت أدلة الفريقين يواجه بعضها بعضاً، وقيل إن الحسن البصري نفسه قد كتب رسالة في القدر، وأنه قد رد على القدرية ونهى الناس عن القول به، وفي هذا المجلس كانت قضية مرتكب الكبيرة إحدى القضايا الكبرى التي شغلت الحسن البصري، وشغلت تلامذته أيضاً، فلقد جاءه من

(1) سرح العيون لابن نباته ص 186، البداية والنهاية لابن كثير: 9 / 350.

(2) التنبيه والرد للمطلي ص 93، 94، مجموع الرسائل لابن تيمية 2 / 20.

(3) لمزيد من التعرف على آراء الجهم: راجع مقالات الإسلاميين للأشعري 1 / 38.

يسأله: يا إمام لقد ظهر في زماننا من يكفر مرتكب الكبيرة ويقولون إن الكبيرة كفر تخرج صاحبها عن ملة الإسلام، وجماعة أخرى يرجئون أصحاب الكبائر إلى أمر الله، وعندهم أن الكبيرة لا تضر مع الإيمان، وأن العمل على مذهبه ليس ركنًا في الإيمان... فكيف تحكم فيهم..؟

وقيل أن يجيب الحسن البصري قال واصل بن عطاء برأيه المشهور عنه: أنا لا أقول إن مرتكب الكبيرة كافر مطلق، ولا هو مؤمن مطلق، وهو في منزلة بين المنزلتين، فهو لا كافر ولا مؤمن، ثم قام واعتزل مجلس الحسن فقال الحسن: لقد اعتزلنا واصل فسموا بالمعتزلة.

وهناك روايات أخرى في تفسير هذه التسمية فالبعض يرجعها إلى أسباب سياسية ظهرت في زمن الفتنة بين علي بن أبي طالب ومعاوية حين اعتزل جماعة من الصحابة هذه الحروب التي وقعت بينهما وأطلق عليهم هذا اللفظ "معتزلة"⁽¹⁾ وأن تسمية المعتزلة الكلامية بهذا الاسم جاءت امتدادًا لموقف المعتزلة السياسيين قبلهم، وأن الكلمة حين استعملت في أول أمرها لم يكن لها مدلول عقائدي، بل كانت تعبيرًا عن موقف سياسي خالص، وأيا ما كان الأمر فإن ارتباط اسم المعتزلة بفرقة كلامية لها أصولها العقائدية المعروفة إنما ظهر على يد واصل بن عطاء، وفي مجلس الحسن البصري، وكان بسبب رأى واصل في مرتكب الكبيرة، وأن المعتزلة أنفسهم قد ارتاحوا لذلك وأعلنوا رضاهم بهذه التسمية مستدلين على موقفهم هذا بأن القرآن الكريم استعمل كلمة "اعتزل" في ترك الباطل وهذا قد صرح به القاضي عبد الجبار ونقله عنه الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

ولقد انتشر مذهب الاعتزال عن واصل بن عطاء (ت 131هـ) وعمر بن عبد عبيد (ت 144هـ) وهما أكبر شخصيتين يرجع إليهما تأسيس المذهب على

(1) هذه أشهر الروايات عن تسمية المعتزلة. انظر الشهرستاني. الملل والنحل 1 / 64.

أصوله الخمسة المعروفة، وتذكر كتب المعتزلة أن واصلاً قد أخذ أصول مذهب عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بن الإمام علي بن أبي طالب، وأن النسب الاعتزالي لأصول المذهب يرجع إلى محمد بن الحنفية.

أصول المذهب :

لم تظهر أصول المذهب كلها دفعة واحدة في عهد مؤسسه الأول واصل بن عطاء، وإنما كانت آراء واصل وعمر بن عبيد تدور حول القول بالمنزلة بين المنزلتين، وأفعال الإنسان التي أدت القول بنظرية العدل الإلهي، ثم اكتملت معالم المذهب على يد الأتباع من بعدهما ولعل أشهر من أشار إلى الأصول الخمسة هو الخياط الذي أشار في كتابه الانتصار⁽¹⁾ إلى أن آراء المعتزلة كانت في بدء أمرها تختلط بآراء الفرق الأخرى من الجهمية والقدرية، ولكن لا يستحق اسم الاعتزال إلا من جمع القول بالأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصار اسم العدل والتوحيد يستعمل لقباً على المعتزلة من هذا التاريخ فيسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، كما صنفت أبو الهذيل العلاف كتاباً بين فيه أصول المذهب، وجمع فيه علوم المعتزلة وآراءهم وسماه الأصول الخمسة، وكتب جعفر بن حرب (ت 226هـ) كتاباً آخر سماه بالأصول الخمسة ثم جاء القاضي عبد الجبار في القرن الخامس الهجري فشرح هذه الأصول، وأملأها على بعض تلامذته في الكتاب المعروف بشرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار.

(1) انظر ص 39، انظر ص 126، 133، 144.

1. الأصل الأول : التوحيد:

لقد نزل القرآن الكريم لتقرير معنى توحيد الله سبحانه وتعالى بالعبودية وإخلاص الوجه والعمل له، ونفي الشريك والند والصد والولد، وتوحيده سبحانه بالألوهية والربوبية، وتوحيده في ألوهيته يعني إفراده سبحانه بالعبادة والتوجه والتوكل والإنابة. قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾.

وتوحيده سبحانه في ربوبيته يعني اليقين القلبي بأنه سبحانه الخالق الرازق المحيي المميت له الملك وحده، وله الخلق والأمر وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وتجلية هذه المعاني قد أوضحتها وتصدت لها كتب العقائد والسنن التي قررت أن مفهوم التوحيد هو نفي الشريك والند والصد في الألوهية والربوبية، وأن هذا التوحيد هو أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق إلى الله وبه نزل الوحي على جميع الرسل، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، و ﴿وَسَقُلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: 45]، وهذا التوحيد هو ما دعت إليه الرسل قاطبة حيث كان كل رسول يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾، وكانت دعوة الرسل على هذا النحو من إخلاص التوحيد لله في العبادة ونفي الشريك عنه في ألوهيته سبحانه وفي ربوبيته.

لكن التوحيد عند المتكلمين عموماً قد أخذ مفهوماً آخر جديداً عند المعتزلة وعند الأشاعرة على سواء فلقد تأسس قول المعتزلة في التوحيد على نظريتهم في التنزيه التي وضحت معالمها الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فجعلوا هذه الآية من محكم القرآن وتأولوا في ضوئها كل آيات الصفات الألهمية التي يدل ظاهرها على مشابهة الله بخلقه، وأرجعوا

معظم الصفات إما إلى السلب والنفي أو إلى القول بأن الصفات هي عين الذات... يقول القاضي عبد الجبار أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً، قديماً، قادر، عالماً، حياً، لا لمعان، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر عينا واحد لا يدرك بحاسة⁽¹⁾ الصفات ليست معاني قائمة بذاته لأنها لو كانت لذلك لكانت عرضاً لاحقاً بذاته ولحوق الأعراض به مستحيل، وفسروا علاقة الذات بالصفات على نحو قولهم: إن الله عالم لذاته لا بعلم، قادر لذاته لا بقدرة حي لذاته لا بحياة، لأنه لو كان عالماً بعلم قادراً بقدرة، حياً بحياة لكانت هذه الصفات قديمة قدم ذاته، والقدم عندهم أخص صفات الله فلا يشاركه فيه غيره، وعلى هذا فالقرآن عندهم مخلوق وليس قديماً.

كما تأولوا جميع الصفات الخبرية مثل آيات الوجه واليدين، والقبضة، والمجيء والاستواء على العرش، والعين لقد تأولوها على معان أخرى ترتب عليها تعطيل معنى الصفة المراد من الآية. فقالوا: إن يد الله قدرته ونعمته، وقالوا: إن آية الوجه تعبير عن الذات، والاستواء معناه الاستيلاء. والقبضة هي القدرة، والمجيء للملائكة، والرؤية منفية عندهم تماماً وآيات القرب والمعية تأولوها على معنى مجاز اللغة... إلخ.

2. المعدل:

هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة، وفي ضوء مفهومهم للعدل الإلهي حددوا العلاقة بين الله والإنسان في مسائل كثيرة تفرعت عن موقفهم منه، وإذا كان مفهوم المعتزلة للتوحيد قد حدد ملامح الفكر الاعتزالي كله في تصورهم لحقيقة الذات الإلهية، وما يجب لها من الصفات، فإن مفهوم للعدل الإلهي قد حدد ملامح المذهب أيضاً في فهمهم للفعل الإلهي وما يجب أن

(1) المنية والأمل ص 6.

يتصف به من وجهة نظرهم، فجميع أفعاله تعالى يجب أن تفهم في ضوء العدل المطلق والحكمة الإلهية المطلقة التي ينتقي معها أي معنى من معاني العبث أو عدم مراعاة المصلحة، ولقد عرف المعتزلة بين المتكلمين بأنهم أصحاب القول بالعدل لكثرة اهتمامهم به وما تفرع عنه من مسائل أخرى مثل قولهم بوجوب الصلاح والأصلح، واللطف الإلهي، بل إن أحد أصولهم الخمسة متفرع عن مذهبهم في العدل وهو قولهم بالوعد والوعيد، لأن هذا الأصل قد أسسوه على فهمهم الخاص بعلاقة الله بالإنسان، وما يترتب على القول بالتكاليف الشرعية وضرورة ارتباط الوعد والوعيد بها ثوابا وعقابا.

ولقد عرف المعتزلة العدل في قولهم "أفعاله - تعالى - كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح وأنه لا يخل بما هو واجب عليه، وهذا التعريف مشهور في كتب المعتزلة القدماء منهم والمحدثون على سواء ومع اختلافهم في الألفاظ والتعبير عنه فإنهم يجمعون على أمور معينة تضمنها تعريفهم للعدل، فقالوا: إن الإنسان فاعل لأفعاله بحريته وإرادته خيرها وشرها، مستحق عليها الثواب والعقاب.

وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يريد الشر ويجب أن ينزه عن ذلك.

وقالوا يجب على الله - تعالى - فعل الصلاح والأصلح دائما لأن حكمته تعالى تقتضي مراعاة مصالح العباد، ولذلك قالوا باللطف الإلهي من إرسال الرسل وإنزال الكتب لطفا منه تعالى ومراعاة لمصالح عباده⁽¹⁾.

وترتب على فهمهم الخاص للعدل الإلهي أن قالوا: إن الله لا يريد المعاصي ولا يريد الشر ولا يحبهما، وأن ذلك لا يقع بإرادته ولا قدرته،

(1) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار 1، 2.

وكل ما في الكون من مظاهر الشر ليس مراداً لله ولا محبوباً له ولا يشاءه.

ولقد أسس المعتزلة تصورهم للعدل الإلهي قياساً منهم عالم الغيب على عالم الشهادة فقالوا: إن مريد الخير منا خير ومريد الشر شرير، ومريد السفه من غيره سفیه فلو كان ما في العالم من شر وسفه بإرادة الله ومشیئة لكان ذلك سفهاً منه سبحانه وتعالى عن ذلك، ⁽¹⁾ فقاسوا أفعاله تعالى على أفعال مخلوقاته، وجعلوا هذا القياس مطرداً في جميع أفعاله تعالى.

وقالوا: إن مقتضى كون الله عادلاً أن يكون الإنسان حراً في أفعاله يخلقها بإرادته وقدرته ليستحق عليها الثواب والعقاب في الآخرة، ولا يصح القول بأن الله يخلق أفعال الإنسان ويجبره عليها ثم يحاسبه عليها في الآخرة، ثم قالوا: بوجوب التكاليف الشرعية حتى يعرض الله الإنسان للثواب، ولا يكلف العبد ما لا يطيق لأن ذلك من القبائح وأن يمنحهم القدرة والاستطاعة على الفعل، وأن يزيح عنهم العلل باكمال العقل وخلق القدرة على العمل ⁽²⁾، وكذلك يجب في منطق العدل عندهم أن الأعواض مستحقة على الطاعة والمعصية فيجب إثابة الطائع وعقاب العاصي.

وكذلك قالوا: بوجوب الأعواض في الآخرة على الآلام والأمراض والمصائب التي تقع بالعباد، بما في ذلك الأطفال والحيوانات. تحقيقاً لمعنى العدل الإلهي. ⁽³⁾

ومما قال به المعتزلة بناء على فهمهم الخاص لمعنى العدل الإلهي أنهم أنكروا شفاعة الرسول - ﷺ - لأهل الكبائر ⁽⁴⁾ ووافقوا في ذلك الخوارج،

(1) انظر اللمع للشعري ص 56، وانظر تفصيلاً شرح الأصول الخمسة ص 469.

(2) شرح الأصول ص 122، طبقات المعتزلة ص 26.

(3) المغني 12 / 456.

(4) انظر مقالات الإسلاميين 147، 148.

وأن صاحب الكبيرة مخلد في النار، وأجمعت المعتزلة على رفض مذهب الجهم بن صفوان في القول بالجبر، وكان منهجهم في فهم آيات القرآن الكريم المتعلقة بالهداية والضلال والمشية والقدر هو تأويلها بما يؤيد مذهبهم في تحقيق معنى العدل الإلهي، والقول بحرية الإنسان في أفعاله.

وهذان الأصلان (العدل والتوحيد) يرجع إليهما بقية الأصول الخمسة، لأن المعتزلة يعتبرون هذين الأصلين أهم أسس المذهب، لأن أصل التوحيد يتعلق بذات الله سبحانه وما يجب له من صفات الكمال وما يستحيل عليه من صفات النقص.

أما أصل العدل فقد أسسوا عليه علاقة الله بعباده، وما يجب عليه سبحانه - حسب قولهم - لعباده من اللطف بإرسال الرسل والقول بالتكاليف والصالح والأصلح وحكمته تعالى في أفعاله، أما بقية الأصول فهي متفرعة عندهم عن هذين الأصلين.

3. القول بالوعد والوعيد:

وهذا هو الأصل الثالث في المذهب، وهو فرع عن البحث في أصل العدل، ذلك أن المعتزلة يقولون بأن كل وعد أو وعيد ورد في القرآن الكريم متعلقا بالتكاليف الشرعية أو أمرها ونواهيها يجب على الله الوفاء به، فإذا كان قد وعد الطائع بالجنة، وتوعد العاصي بالنار فيجب عليه سبحانه الوفاء بوعده للطائع بدخول الجنة، وللعاصي بدخول النار تحقيقا لمبدأ العدل الذي يقضي بثواب الطائع وعقاب العاصي، والله - تعالى عما يقولون - يجب عليه ألا يخلف وعده، ولا يسوي في الجزاء بين المسلم الطائع والمسلم العاصي، كما قال القرآن ﴿أَمْ جَعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: 28] .

ولقد أشار مؤرخ المعتزلة القاضي عبد الجبار إلى هذا الأصل في قوله: اعلم أن الله تعالى إذا كلفنا بالأعمال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما بعد جزاء لها، وإلا كان التكليف قبيحاً، ولو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرنا - من الثواب - لكان القديم تعالى ظالماً⁽¹⁾ وكذلك الأمر لما نهانا الله تعالى عن فعل القبائح وارتكاب المنكرات، وجب عليه أن يجعل العقاب جزاء لمن يرتكب هذه النواهي حتى لا يتساوى الطائع بالعاصي⁽²⁾، وترتب على هذا الفهم الخاطئ لمعنى الثواب والعقاب عند المعتزلة أن أنكروا الشفاعة في الكبائر لأنهم جعلوا الثواب والعقاب جزاء محضاً وليس فضلاً وتفضلاً إلهياً لأنهم قاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة في فهم أصل العدل الإلهي كما سبق.

4. القول بالمنزلة بين المنزلتين :

وهو الأصل الرابع للمذهب، وهو خاص بمرتكب الكبيرة، هل يسمى كافراً كما يقول الخوارج، أو يسمى مسلماً عاصياً كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. لقد فارق أصل بن عطاء الجماعة بهذا الرأي الذي خرج به عن مجلس البصري كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. ويتفرع عن هذا الأصل البحث في علاقة الإيمان بالعمل. فالخوارج يقولون: إن العمل ركن أساسي في الإيمان. فإذا تخلف العمل تخلف معه الإيمان. وقالت المرجئة: إن الإيمان هو تصديق القلب فقط والعمل ليس ركناً منه، ولذلك؛ فإن مرتكب الكبيرة عندهم يسمى مؤمناً، أما الحسن البصري وأهل السنة والجماعة يرون أنه مؤمن عاص، والمعصية لا تنفي عنه صفة الإيمان.

(1) شرح الأصول ص 125، 126.

(2) شرح الأصول 619، 620.

ولقد أكد المعتزلة ابتداء من واصل بن عطاء إلى القاضي عبد الجبار على أن صاحب الكبيرة إن فارق الحياة دون توبة صادقة فإنه يخلد في النار، ولا شفاعاة له ويستحق وعيد القرآن الذي توعد الله به، لأنه ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكنه تخفف عنه العقوبة في النار، حتى لا يتساوى بأصحاب الكفر الخالص⁽¹⁾.

5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو الأصل الخامس للمعتزلة، ويختلف معنى المعروف والمنكر عند المعتزلة عن بقية المدارس الفكرية في الإسلام، ذلك أن المعروف والمنكر من المصطلحات الشرعية التي حددها الشارع أمراً ونهياً، فالمعروف هو ما أمر به الشرع أمر إيجاب أو سنة أو ندباً، والمنكر ما نهى عنه الشارع على سبيل التحريم أو الكراهة، لكن المعتزلة يفهمون المعروف والمنكر على نحو ما يقرره العقل ويستحسنه أو ينكره العقل ويقبحه، لأنهم يجعلون العقل أساساً في القول بحسن الأشياء وقبحها، فما حسنه العقل كان حسناً، وما قبحه العقل كان قبيحاً، ولذلك فإن القاضي عبد الجبار يشرح هذا الأصل ويوضحه بقوله: المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه، أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف أو منكر⁽²⁾.

وأجمعت المعتزلة على القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قدر الاستطاعة باللسان ثم باليد والسيف، وهو من فروض الكفايات وليس من قبيل فرض العين، فإذا قام جماعة بهذه الطاعة سقط التكليف بها عن الباقيين واستدل المعتزلة على القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

(1) شرح الأصول الخمسة ص 701، 703، 7012، 717.

(2) انظر شرح الأصول ص 141.

المنكر بالآيات والأحاديث الصحيحة قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ
لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وقال ﷺ «من رأى منكم
منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك
أضعف الإيمان».

* * * * *

الأشاعرة

أكبر الفرق الكلامية وأوسعها انتشاراً في العالم الإسلامي، وهي تنسب إلى إمامها أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) علي بن إسماعيل بن إسحاق وينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري الصحابي المعروف، ولد أبو الحسن سنة (260 هـ) على أصح الروايات، توفي والده وهو صغير فأوصي به بعض أصحابه خاصة شيخ الحديث والفقہ الشيخ أبو زكريا الساجي. ولد في البصرة، وأقام في بغداد، ونشأ في بيئة علمية حيث تربى في صغره على يد إمام الفقہ والحديث وكان يتردد على مجلسه أيام الجمعة من كل أسبوع حتى برع في الفقہ الشافعي، وروى عن الجمحي وابن نوح والمقري وأخيراً أخذ علم الكلام عن أبي علي الجبائي إمام المعتزلة في عصره، والذي كان قد تزوج بأم أبي الحسن الأشعري بعد وفاة والده، وبسبب هذه الزيجة وعلاقة الجبائي بأبي الحسن الأشعري التبس الأمر على كثير من الذين كتبوا تاريخ الأشعري حيث نسبوه إلى الاعتزال أربعين عاماً من عمره ثم رجع عنه وأسس مذهبه الجديد الذي ناهض به آراء المعتزلة ورد عليهم وفند آراءهم، ونحن لا نجد في حياة الأشعري، ما يؤيد صدق هذا الوهم لأن الأشعري قد ولد سنة 260 والجبائي توفي سنة 303 هـ.

ومن يتابع حياة الأشعري الفكرية، يجد أنه قد ألف رسائل في بيان موقف سلف الأمة وتجليه العقيدة الإسلامية ونقد القدرية والمعتزلة في وقت مبكر من حياته، فقد ألف رسالته إلى أهل الثغر ليوضح لهم ما أجمع عليه سلف الأمة في مسائل العقيدة وكان ذلك سنة 297 هـ، والرسالة قد أجاب بها على السؤال الوارد إليه من أهل هذه الديار لعلمهم بمكانته وشهرته بينهم في

العلم بمنهج السلف ومذهبهم في هذه المسائل... والمقارنة الدقيقة بين تاريخ مولده وتاريخ التأليف على مذهب السلف يوضح لنا أن الأشعري لم يكتسب على الاعتزال أربعين عاما كما وهم البعض بل ربما لم يكن عنده ميول اعتزالية والذي أوقع المؤرخين لحياته في هذا الوهم هو اقترانه بشيخ المعتزلة الجبائي لزواجه من أمه.

ولقد حققنا هذه المسألة بشيء من التفصيل في تقديمنا لرسالة أهل الثغر التي تعتبر من أهم مؤلفات الأشعري في حسم هذه القضية التي لا نجد في تراث الأشعري أي أثر يدل عليها من مؤلفاته، وحاول البعض أن يؤكد فترة الاعتزال في حياة الأشعري مستدلاً برسالة منسوبة إليه عن استحسان الخوض في علم الكلام، ونحن من جانبنا لا نرى فيها دليلاً على التزامه بالمذهب الاعتزالي أربعين عاما، لأن استحسانه لعلم الكلام لا يدل أبداً على أنه كان معتزلياً وإنما يدل على استحسانه الخوض في علم الكلام إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك، هذا إذا صحت نسبة الرسالة إليه، لكن أسلوب الرسالة، وألفاظها ومنهج تناول يدعوا إلى الشك في نسبتها إلى أبي الحسن الأشعري وهذا يتضح تماماً إذا قارنت بينها وبين رسالته إلى أهل الثغر أسلوباً ومنهجاً ومفردات ولذلك أجدني مدفوعاً إلى الشك في نسبة هذه الرسالة إلى الأشعري وربما كانت من وضع أحد الاشاعرة المؤرخين لحياته⁽¹⁾.

بداية تأسيس المذاهب :

ولقد أورد ابن النديم في كتابه (الفهرست) أن الأشعري كان معتزلياً ثم

(1) راجع في تفضيلات حياة الأشعري: تاريخ بغداد 11 / 347، تبين كذب المفتري لابن عساكر ص 3 ط دمشق سنة 1347هـ، الفهرست لابن النديم ط فلوجل ص 181، وفيات الأعيان 2 / 446، طبقات الشافعية 3 / 250، وانظر رسالة أهل الثغر. للأشعري ط دار اللواء بالرياض السعودية تحقيق محمد السيد الجليلند (المقدمة).

تاب من القول بالعدل والقول بخلق القرآن، وأنه صعد المنبر في مسجد الجامع بالبصرة، ونادى في الناس بأعلى صوته، من عرفتني فقد عرفتني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا فلان ابن فلان كنت قلت بخلق القرآن، وإن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر انا فاعلها ولقد ترددت هذه الرواية في كثير من الكتب التي ترجمت للأشعري خاصة في كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر، وأضافت بعض الروايات أن هذا الموقف كان بسبب رؤيا رآها الأشعري للرسول - ﷺ - وطلب منه الرسول أن ينصر مذهب السلف وأهل الحديث لأنه أعدل المذاهب وأولاها بالقبول، وأن هذه الرؤيا كانت سببا في تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة (1) إلى مذهب السلف والانتصار له.

على أن بعض المصادر ترجع سبب تحول الأشعري عن مذهب الاعتزال إلى مناظرة جرت بينه وبين الجبائي حول قضية الصلاح، والأصلح التي يقول بها المعتزلة وقيل إن الأشعري سأل الجبائي عن ثلاثة أشخاص، مؤمن، وكافر، وصبي صغير. فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة.

فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى درجات عليا، هل يمكن (2) فقال الجبائي لا. لأن المؤمن نال درجته بعمله، والصبي لا طاعة له، ولا عمل، قال الأشعري، فإذا قال الصبي التقصير ليس مني فلو أحبيتي لأطعك، قال الجبائي، يقول الله كنت أعلم أنك إن بقيت حيا لعصيت فتدخل النار فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف لتنجو من النار، قال الأشعري: فلو قال الكافر يا رب ولما لم تمتني صغيرا قبل سن التكليف حتى

(1) تبين كذب المفترى ص 38.

(2) انظر الإبانة ص 12 - 15.

لا أعصاك وهلا راعيت مصلحتي كما راعيت مصلحة الطفل، فانقطع الجبائي عن الإجابة... وعند ذلك تقول الروايات إن الأشعري ترك مذهب الاعتزال وانقطع للدافع عن مذهب أهل السنة والرد على المعتزلة.

وسواء صحت هذه الرواية أو تلك فإن القول ببقاء الأشعري أربعين عاما على مذهب الاعتزال لا تطمئن إليه النفس، ويتضح من قراءة تاريخ حياة الرجل إن المؤرخين ربطوا بين نشأته في كنف الجبائي والاعتزال، ونحن لا نرى ضرورة لهذا الربط المتعسف، بل إن طبائع الأمور ربما اقتضت عكس ذلك تمامًا، فإن ولاء الشباب لزوج الأم غير متوقع إلا في القليل النادر، ونحن لا نجد في مؤلفات الأشعري إلا الولاء لمذهب ابن حنبل والانتصار لمنهج السلف كما في الإبانة ورسالة أهل الثغر، ولقد صرح بذلك في أشهر مؤلفات على الإطلاق وهو كتاب... مقالات الإسلاميين وأشار إلى ذلك في أول كتاب الإبانة فقال:... وديانتا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وبما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل الذي أبان الله به الحق وأوضح به المنهاج وقمع به المبتدعين.

منهج الأشعري :

أرى في البداية أنه من المهم أن نفرق هنا بين المنهج عند أبي الحسن الأشعري وعند متأخري الأشاعرة ذلك أن الأشعري كان يقصد بمنهجه الجديد أن يواجه موقف المعتزلة الذي أعلى من شأن العقل وجعله حاكما لا يخطئ في مسائل الاعتقاد، وأراد أن يبين لهم أن أمور العقيدة ومسائل الإلهيات لا ينبغي إخضاعها لأحكام العقل المطلقة بل لابد من ضبطها بقواعد الشرع، هذا من جانب ومن جانب آخر أراد أن يواجه التيار النصي الذي لم يفهم من ظواهر النصوص إلا ما يماثل صفات المخلوقين فوقعوا وأوقعوا الناس في

التجسيم والتشبيه، لذلك قصد الأشعري أن يتوسط بين هذين الطرفين الذين أفرطوا في الغلو... فأسس موقفه على وسطية القرآن في قضايا الألوهية (الذات والصفات) وقضايا البعث والحساب، فأثبت لله ما أثبتته لنفسه من غير تمثيل ولا تشبيه كما فعلت المشبهة وبدون تعطيل ولا نفي كما فعلت المعتزلة والمعتزلة، ومن هنا كان موقف الأشعري، وسطا بين المشبهة والنفاة.

ولقد شرح موقفه بالتفصيل في رسالته إلى أهل الثغر حيث قال بإجماع سلف الأمة على إثبات ما أثبتته القرآن لله ونفي ما نفاه القرآن عن الله والسكوت والكف عما سكت عنه القرآن، ولم يقل بتأويل الصفات كما قالت المعتزلة وكان يذكر إجماع السلف على إثبات صفة اليد والاستواء والمجيء... الخ، وأن وصفه سبحانه بجمع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير تمثيل ولا تكيف وأن الإيمان به واجب وترك التكيف له لازم⁽¹⁾.

وقد أورد الأشعري في رسالة أهل الثغر جميع الصفات الإلهية وأثبتها الله بدون تأويل ولا تكيف التزاماً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

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

كما كان يرد على المعتزلة في تأويلاتهم للصفات، فليس استوائه على

(1) انظر رسالة أهل الثغر ص 74 - 76.

العرش استيلاء كالذي تقوله المعتزلة، وليست يده سبحانه نعمته ولا قدرته كما قالت القدرية، وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجاز لأن المجاز كما صرح الأشعري نوع من الكذب (1).

وعلى هذا النحو من الإثبات المطلق في الصفات الإلهية بدون تأويل لها ولا تشبيهه كان منهج الأشعري في الإبانة ورسالة أهل الثغر، لكنه في كتابه "اللمع" مال إلى منهج بجمع فيه بين دليل النقل ودليل العقل وربما استعار في هذا الكتاب بعض مصطلحات المعتزلة وألفاظهم، بحيث بدا منهجه في اللمع بمثل مرحلة تطويرية في حياته الفكرية فبدلاً من الاقتصار على دليل النقل فقط كما في الإبانة ورسالة أهل الثغر نجده في اللمع يميل إلى الأخذ بمنهج عقلي ابتعد به عن سهولة المأخذ وسلسلة الجملة التي عهدناه عليها في الكتابين السابقين، وهذا التطور في المنهج نلمحه واضحاً في تاريخ المذهب الأشعري كله خاصة لدى المتأخرين ابتداء من الجويني فالغزالي والرازي حتى نصل إلى عضد الدين الإيجي الذي تحول علم الكلام على يديه إلى نمط جديد من التفكير الفلسفي الذي ابتعد به عن مؤسسى المدرسة أبي الحسن الأشعري، وهذا التطور كان يميل إلى منهج الاعتزال بقدر ما كان يبتعد عن منهج أبي الحسن نفسه، وهذا ما نلاحظه واضحاً في مؤلفات الرازي والإيجي وغيرهما من المتأخرين، وسوف يتضح لنا هذا التطور في تاريخ المذهب الأشعري بصفة عامة عند عرضنا لبعض القضايا الكلامية وموقف المتكلمين منها.

آراؤه الكلامية :

وجود الله:

جعل الأشعري هذا الكون المنظور كتاباً مقروئاً ناطقاً بدلائل الربوبية،

(1) انظر الإبانة ص 108 ط المنيرية سنة 1929.

وبدأ يتخذ من آيات الله الكونية منطلقاً لمنهجه في الاستدلال على وجود الله وجعل من حياة الإنسان نفسه ووجود بطن أمه وتقلبه بين الحالات التي أشار إليها القرآن الكريم (نطفة، علقة، مضغة) بداية الطريق في منهجه، فلقد جعل حدوث الإنسان وتقلبه بين هذه الأحوال دليلاً على حدوث العالم وحاجته إلى محدث، وهذا الدليل هو دليل الخلق الذي نبه إليه القرآن الكريم في الكثير من الآيات، وكانت أول آية نزلت من القرآن الكريم تشير إلى هذا الدليل ﴿أَفَرَأَى بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ ثم أكد الأشعري هذا الدليل بدليل التغير وما نشاهده في العالم من أحوال وتقلبات، خاصة ما يطرأ على الطفل من أطوار وتقلبات في بطن أمه، مما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٣﴾﴾ [الآيات في سورة المؤمنین (12-14)]، وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدوث الإنسان ووجود المحدث له، ذلك أن تغير الهيئات التي كان عليها وتقلب الإنسان من حال النطفة إلى حال العلقة... ثم النشأة الجديدة على هيئة الإنسان يدل كل ذلك على أن هناك محدث لهذه الهيئات، ويدل ترتيبها على نظام معين يؤدي في نهاية الأمر إلى خلق الإنسان كل ذلك يدل على فاعل حكيم عالم حي مريد، لأنه لا يجوز أن تقع هذه الهيئات على هذا النحو المقصود المؤدي إلى الغاية المطلوبة بالمصادفة، بل لابد في ذلك من قصد والإرادة والعلم والحكمة التي ينتفي معها القول بالصدفة، لأن ترتيب هذه البيئات المخصوص أدى في النهاية إلى وجود الإنسان دون غيره من الكائنات كذلك وجود الإنسان مزوداً بالآلات التي تؤهله لأداء وظائفه من السمع والبصر والشم والحواس، والآلات المعدة لطحن الغذاء من الأسنان والأضراس والمعدة والكبد واستعداده كل منها لأداء وظيفتها يدل على

العناية بهذا المخلوق، وفي ذلك كله دلالة على الحكمة والقصد مما يلغي الاتفاق والمصادفة.

ولقد تكرر نفس المنهج عند الأشعري في الإبانة وفي اللمع ورفض دليل المتكلمين القائم على القول بالجواهر والعرض، ورفض دليل الفلاسفة القائل بالممكن والواجب ورفض قولهم بالطبع أو المصادفة وقال: إن دليل الجواهر والعرض ⁽¹⁾ دليل غير قطعي وغير برهاني ولم يأخذ به نبي ولا نزل به وحى لأن إثبات صدق هذا الدليل يحتاج إلى خطوات كثيرة بطول الخلافات حولها بين الإثبات والنفي.

فهي تحتاج أولاً إلى إثبات الأعراض، وإثبات أنها متغيرة، ثم إثبات الجواهر، وإثبات أن الأعراض ملازمة لها ثم إثبات أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثاً مثله، وكل هذه الخطوات يحفها كثير من المحاذير التي تجعل مطلوب الدليل بها متعذراً، بخلاف العلم بأن المخلوق يحتاج إلى خالق والمحدث يحتاج إلى محدث فإنه أقرب إلى الفطرة وأكثر بدهة للعقول وهذا ما يتميز به دليل الأنبياء لأن الاستدلال بمدركات الحواس أكثر دلالة على المطلوب من دليل الجواهر والأعراض، ثم أخذ الأشعري بين تهافت منهج الفلاسفة والمعتزلة وقصور أدلتهم على وجود الله، وأن إثبات مطلوبها بعيد المنال، وأنه لا يجوز العدول عما في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، إلى هذه الأدلة التي ابتدعها القدرية والتي أخذوها عن الفلاسفة الذين ردوا ما جاءت به الرسل وأنكروا رسالتهم بالكلية، وإذا كنا قد صدقناهم، وآمنا بهم، وبما أنزل عليهم من الوحي المعصوم فلا يجوز لنا العدول عن منهجهم إلى منهج المنكر بن لهم الجاحدين لرسالتهم.

(1) انظر رسالة أهل الثغر: 34-40، 54.

موقفه من الصفات الإلهية :

حدد الأشعري موقفه من الصفات الإلهية في ضوء الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فأثبت لله جميع الصفات التي ورد بها القرآن الكريم وفي نفس الوقت نفى مماثلة الله لخلقه في شيء من هذه الصفات، لأنه سبحانه لو أشبه شيئاً من خلقه لكان حكمه في الحدث مثلها⁽¹⁾ ولذلك فقد أثبت جميع الصفات الخبرية كاليد، والقبضة والاستواء، والمجيء على أنها صفات لله على الحقيقة وليس على المجاز، وإثبات هذه الصفات على الحقيقة لا يوجب تشبيهها لله بخلقه، وأن جميع السلف قد أثبتوا لله حياة لم يزل بها حياه، وعلماً لم يزل به عالماً، وكلاماً لم يزل به متكلماً، وأن هذه الصفات قديمة ولا يصح أن يكون شيء منها محدثاً⁽²⁾.

وأن رضاه عن الطائعين معناه إرادة الثواب لهم وغضبه على العصاة معناه إرادة العذاب لهم، وأن جميع صفات الله قديمة غير محدثة وحقيقة وليس على سبيل المجاز.

والذي نود الإشارة إليه هنا أن الأشعري أثبت جميع الصفات الخبرية كما وردت في كتاب الله تعالى بلا تأويل لها، وصرح أنها صفات على الحقيقة وليس على المجاز كما ادعى ذلك متأخرو الأشاعرة، وهذا يدعونا إلى الإشارة بضرورة التفرقة بين موقف الأشعري وإمام المدرسة وموقف الأشاعرة من بعده، لأنهم خالفوا موقف شيخهم في هذه القضية وقالوا بتأويل الصفات الخبرية وأخذوا في ذلك بمذهب المعتزلة، حيث صرفوا آيات الصفات عن ظواهرها وتأولوا آيات اليد بالنعمة أو القدرة، وآيات الاستواء

(1) الرسالة ص 56 - 57.

(2) الرسالة ص 58.

على العرش بالاستيلاء، ونفوا رؤيته تعالى في الآخرة، وهذا عكس ما صرح به أبو الحسن الأشعري.

أفعال العباد :

رفض الأشعري رأى المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها بقدرته، وذهب إلى القول بأن قدرة الإنسان ليست صالحة للخلق والإيجاد لأن الله خالق كل شيء والقرآن الكريم قد بين لنا في آياته الكريمة أن الله خلقكم وما تعملون، ولا يصح أن يجعل إرادة الإنسان وقدراته تشارك قدرة الله وإرادته في الخلق، لأن المسلمين أجمعوا على أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والله تعالى فعال لما يريد، ولو وقع في ملكه سبحانه ما لا يريده لكان ذلك دليل عجز أو غفلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال إن أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى والإنسان كاسب لها، وقال بنظرية الكسب التي عرفت في تاريخ المذهب الأشعري بأنها تعني مباشرة القدرة الحادثة لمقدروها على سبيل الكسب وليس على سبيل الخلق والإيجاد وصرح الأشعري بأن الله قد كلف الكافر بما كلف المؤمن وأنه يجوز أن يكلف الله العباد بما لا يطاق⁽¹⁾، كما كلف الكافر أن يؤمن ولكن لم يوفقه إلى الإيمان، لأن إيمان المؤمن وكفر الكافر لا يقعان من العباد إلا بمشيئة الله وتوقيه، لأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

وقال الأشعري إن القدرة التي يقع بها فعل الطاعة غير القدرة التي يقع بها فعل المعصية لأن القدرة الواحدة لا تصلح لفعل الضدين، كما حكي إجماع سلف الأمة على أن أفعال العباد لا تخرج عن قضاء الله وقدره فما

(1) راجع في تفصيلات موقف الأشعري، ورده على المعتزلة: اللمع ص 47- 59 (الباب الثالث) وانظر رسالة أهل الثغر ص 82.

قضاء الله وقدره كائن، وما لم يقضه لن يكون، وأن التوفيق لفعل الطاعة والخذلان والهداية والضلال كل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وليس لأحد من الخلق الاعتراض على شيء من ذلك لأنه سبحانه له المشيئة العامة والقدرة المطلقة ولا يسأل عما يفعل.

ورأى الأشعري السابق بجعله قريباً جداً من قول الجهمية الجبرية، وتفسيره العلاقة بين قدرة الإنسان وفعله بالكسب الذي أشرنا إليه لم يجعل لهذه القدرة أثراً في الفعل لا إيجاباً ولا إعداماً إلا مباشرتها للفعل دون تأثير فيه، وهذا جعل المؤرخين لعلم الكلام يصفون المذهب كله بالجبرية المتوسطة، لأن رأى الأشعري في القول بالكسب فقد انتقل منه إلى جميع الأشاعرة من بعده، على خلاف بينهم في شرح فلسفة هذا الرأى وتقريبه من الأذهان لأن السؤال المطروح عليهم حينئذ، إذا لم يكن للقدرة الإنسانية أثر في إيجاد الفعل فعلام تكون محاسبته أمام الله..؟! ولقد أفاض متأخرو الأشاعرة في شرح الإجابة على هذا السؤال وبيان فلسفة الأشعري في القول بهذا الرأى (1).

الإيمان :

ذهب الأشعري إلى أن الإيمان في حقيقته هو التصديق القلبي بالله تعالى، وذلك اعتماد على أن الإيمان في اللغة هو التصديق كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ونقصان الإيمان ليس شكا فيما أمرنا بالتصديق به وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان، وأن الكبيرة لا تخرج من الإيمان وأن العصاة من أهل القبلة ولا نقطع لأحد بالجنة أو النار ولا نقول بقول الخوارج

(1) الرسالة ص 82 - 92.

في أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار ولا يقول المعتزلة في أنه في منزله بين المنزلتين، وإنما هو مؤمن عاص، إن مات صلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وتنفعه شفاعة الرسول ﷺ وإذا خرج من الدنيا بغير توبة فأمره موكول إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه لأن الله تعالى يقول: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وندين الله بالألّا نكفر أحدا من أهل القبلة⁽¹⁾.

وقد تطور المذهب الأشعري بعد وفاة شيخه الأول ابتداء من الإمام الجويني فالغزالي فالرازي فالإيجي بحيث كان المتأخرون من أئمة المذهب يقتربون شيئاً فشيئاً من منهج المعتزلة والفلاسفة في كثير من أمهات المسائل الكبار مثل قضية الصفات الإلهية، وقضية التأويل، أدلة وجود الله، مفهوم التوحيد، ووجدنا مصطلحات الفلاسفة والمعتزلة على ألسنة الأشاعرة تحليلاً وتوظيفاً لها في مواجهة الآيات والأحاديث النبوية.

ويمكن أن نميز بين مرحلتين في تاريخ المذهب كله بعد وفاة شيخه.

المرحلة الأولى: وتبدأ من أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) إمام المذهب بعد الأشعري، حيث بدأ يتراجع بل يقل الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية كما كان الحال عند الأشعري، وبدأت اصطلاحات المعتزلة والفلاسفة تشق طريقها إلى كتابات الباقلاني، وبدأت النزعة العقلية تزاخم التمسك بالأدلة النقلية، فتكلم عن الجوهر والعرض، والزمان والمكان، والخلاء، والجوهر الفرد، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل الباقلاني من هذه القواعد العقلية مما ينبغي اعتقادها لأنها تتوقف عليها أدلة العقائد الإيمانية - حسب تصوره - وسرت روح الباقلاني في مؤلفات تلامذته من أئمة المذهب من بعده كالـبغدادـي (ت 429هـ) والإسـفـرايـني

(1) انظر رسالة اللمع ص 123 - 124 أهل الثغر ص 92 - 95.

والرازي (ت 606هـ) ووجدنا آراء الأشاعرة تبتعد عن أصول الأشعري شيئاً فشيئاً يقدر ما تقترب من آراء المعتزلة والفلاسفة.

المرحلة الثانية: وتبدأ من فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) حتى عضد الدين الإيجي (ت 750هـ) الذي تحول علم الكلام في تراثهما إلى شكل جديد من أشكال الفلسفة الدينية، فالرازي قد ملأ مؤلفاته الكبار مثل نهاية العقول، المطالب العالية بمصطلحات الفلاسفة، وكذلك عضد الدين الإيجي في (العقيدة العضدية) التي شرحها محمد عبده لا نجد فيها من الآيات والأحاديث إلا النذر اليسير إذا قورن ذلك بمصطلحات الفلاسفة، وهذا التحول في المنهج قد أدى إلى نوع من الجمود في علم الكلام بحيث أصبحت جهود المتأخرين تتوجه إلى الشروح والحواشي على المتن والملخصات التي ألفها هؤلاء، وأصبحت أقدار المتكلمين تقاس بدرجة حفظهم لهذه المؤلفات وشرح الحواشي عليها، وهذا قد أدى إلى ابتعاد علم الكلام كلية عن واقع الحياة المعاصرة، وانقطعت صلته بمشاكل عصره التي كانت تمثل الهم الأكبر في اهتمامات علمائه الأوائل وهذا يدعونا إلى إعادة النظر في إحياء دور علم الكلام بمنهج جديد يهتم بقضايا عصرنا ومشاكل عصرنا .

* * * * *

الماتريديّة

• التأسيس والنشأة

أ- إمام المدرسة :

تنسب هذه المدرسة إلى الإمام أبي منصور محمود بن محمود الماتريدي (نسبة إلى ماتريد) إحدى قرى سمرقند من بلاد ما وراء النهر (نهر جيحون) وأحياناً تنطق "ماتريت" بالتاء المثناة من فوق بدلاً من الدال المهملة، ويلقب أحياناً بأنه إمام أهل السنة ببلاد ما وراء النهر، وأحياناً يوصف بأنه الأنصاري نسبة إلى أبي أيوب الأنصاري الذي نزل الرسول ﷺ بمنزله عند هجرته إلى المدينة، وهو إمام السنة، وإمام الهدي وإمام المتكلمين في عصره.

لم تذكر كتب التراجم تاريخ مولده ولم تذكر شيئاً عن أسرته، ورجح بعض الباحثين أنه ولد حوالي سنة 228 هـ اجتهداً منه بناء على أن الماتريدي تلميذ لمحمد بن مقاتل الرازي المتوفي سنة 248 هـ لكن هناك شبه إجماع على أنه توفي سنة 333 هـ، وإذا صح هذا الاجتهاد يكون الماتريدي قد عمر طويلاً أي ما يقرب من قرن أو يزيد، ودفن بسمرقند⁽¹⁾.

تلقى العلم على كثير من شيوخ الأحناف حيث أخذ الفقه والأصول عن أبي بكر أحمد الجوزجاني، وأبي نصر العياض، وأخذ عن محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري، ونصير بن يحيى وكلهم من أئمة المذهب الحنفي في

(1) العقيدة الماتريديّة ص 250 مخطوط بكلية دار العلوم، أبو الخير محمود علي العرب: رسالة ماجستير.

الفروع ومن شراح رسائل أبي حنيفة ووصاياه وكتابه الفقه الأكبر، تحولت رسائله كلها إلى علم الكلام على يد أبي منصور الماتريدي لأنه حققها وبرهن على صحتها بالقواطع العقلية وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية⁽¹⁾، واعتبره المؤرخون لعلم الكلام متكلم الأحناف ومؤسس المدرسة الكلامية التي تنسب إليه (الماتريدية) والتي ينتمي إليها معظم أتباع أبي حنيفة في الفروع الفقهية خاصة في بلاد ما وراء النهر وتركيا وشرق آسيا.

ومن أشهر الذين تخرجوا على يد الماتريدي وأخذوا عنه أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم المشرقندي (ت 340هـ) وأبو الحسن علي بن سعيد الرستقي، وأبو محمد عبد الكريم الشهير باليزدوى (ت: 390هـ)، وأبو الليث البخاري وعن طريق هؤلاء الأئمة الأربعة انتشر المذهب الماتريدي في سمرقند والعالم الإسلامي خاصة تلك البلاد التي كانت خاضعة للحكم العثماني .

ولقد ظهر الإمام الماتريدي في مرحلة تاريخية لها أهميتها في تاريخ الثقافة الإسلامية حيث كان المذهب الاعتزالي له الغلبة والحظوة لدى الخلفاء العباسيين الذين ناصروا فكر المعتزلة، وفرضوه على الناس بقوة السيف أحياناً، وكان على الطرف الآخر يقف السلف والمحدثون الذين اعتصموا بالنقل الصحيح في مواجهة النزعة العقلية التي أخذ بها المعتزلة وقدموها على النص في كثير من مسائل الاعتقاد وامتحنوا المسلمين بآرائهم، ومما جعل بعض المتمسكين بالنقل يواجه موقف المعتزلة أحياناً بأقوال وآراء لا تتفق مع العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وفي وسط هذا الصراع بين المتمسكين بالنص والمقدمين للعقل ظهر

(1) إشارات المرام للبياضى ص 23، نقلاً عن كتاب التوحيد للماتريدي ص 5 بتحقيق فتح الله خليفة هـ 2، عقيدة الماتريدية ص 252.

أبو منصور الماتريدي في بلاد ما وراء النهر كما ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري في بغداد (ت324هـ) كما ظهر الإمام أبو جعفر الطحاوي في مصر (ت321هـ) وكلهم تبني قضية الدفاع عن صحيح العقيدة الإسلامية المعتمدة في أصولها على كتاب الله وما صح من سنة الرسول ﷺ، ولذلك كان من يقرأ تراث هؤلاء الأئمة الثلاثة يجد أنهم قد اهتموا بالرد على المعتزلة في تقديمهم العقل على النقل وفي نفس الوقت برهنوا على أصول العقيدة بمنهج جمعوا فيه بين العقل والنقل معا بحيث يتضح من منهجهم أن العقل والنقل متآخيان متعاضان وليسا متعارضين.

• ثقافته:

كان الماتريدي واسع الثقافة، له باع كبير في كثير من العلوم الإسلامية، حيث صنف من الفقه والتفسير وعلم الكلام، كما قام بالرد على كثير من المخالفين له من أهل الملة كالمعتزلة والمجسمة ودافع عن الإسلام ضد خصومه من المجوس والثوية وغيرهم ومن أهم مؤلفاته:

- 1- تأويلات أهل السنة في تفسير القرآن.
- 2- كتاب الجدل في أصول الفقه.
- 3- أصول الدين.
- 4- المقالات: في علم الكلام.
- 5- التوحيد: في صحيح الاعتقاد.
- 6- كتاب وهم المعتزلة في الرد على المعتزلة.
- 7- كتاب رد أوائل أدلة الكعبي (في علم الكلام).
- 8- رد الأصول الخمسة للباهلي (في الرد على المعتزلة).

9- الرد على القرامطة.

10- رد كتاب الإمامة لأحد الرافضة.

11- رد وعيد الفسّاق للكعبي. (1).

• منهج الماتريديّة :

يؤسس الماتريدي نظريته في المعرفة على أصول ثلاثة اعتبرها موصلة إلى العلم بحقائق الأشياء، وصرح بذلك في أول كتابه التوحيد إذ يقول: ثم السبيل التي توصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء [ثلاثة] العيان، والأخبار والنظر (2) ..

- ثم يفصل القول في ذلك فيقول: فالعيان ما تقع عليه الحواس وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل، فمن قال بضده من الجهل فهو الذي ينكر حقائق الأشياء، ويضيف الماتريدي قائلاً: من هذا شأنه أنه في مرتبة البهائم لأنه أنكر ما هو مشاهد للعيان ومدرّك بالحواس ولا ينكرها إلا لمن به آفة في العقل

- والأخبار عنده نوعان : الخبر الصادق الذي من أنكر جملة فقد خرج عن دائرة الخطاب ويلحق بمن أنكر المحسوسات؛ لأنه أنكر ما يحتوي على اسمه ونسبه وماهيته واسم جوهره واسم كل شيء منه لأن العلم بهذه الأشياء حاصل لكل منا بالخبر وليس بالعيان ولا بالعقل.

وكيف لمن أنكر أن يكون الخبر مصدرًا للعلم أن يحصل علماً بما غاب عنه في الأزمان الماضية أو مما غاب عنه في وقته وما يعلم به معاشه

(1) راجع لمزيد من التفاصيل عن مؤلفات الماتريدي، مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة 21 / 2، كشف الظنون لحاجي خليفة ط استانبول 1 / 335.

(2) كتاب التوحيد ص 7.

و غذاؤه وحفظ صحته وكل ذلك يصل إليه بالخبر وليس بالمعاينة، ويقدم الماتريدي أدلة كثيرة على صحة اعتبار الخبر الصادق دليلاً موصلاً إلى العلم بحقائق الأشياء.

أما النظر العقلي؛ فإنه سبيل موصل إلى العلم بما غاب عن الحواس أو لطف ودق وكان من شأنه التجرد عن ملازمة الحواس كالعلم بالكليات العقلية ومنها العلم بآيات الرسل والفرق بينها وبين تمويهات السحرة وعن طريق العقل يتضح الحق بنوره من الباطل بظلمته وعلى ذلك دل الله تعالى بما صح من الأدلة المعجزة على صدق الرسول والقرآن⁽¹⁾.

ولا يستطيع منكر النظر العقلي أن يبطل نظر العقل إلا بنظر عقلي أيضاً وذلك وحده كاف في إبطال قول منكري النظر العقلي في تحصيل العلم بحقائق الأشياء.

وليس كل الأخبار يتحصل بها العلم اليقيني - كما يرى الماتريدي - وإنما يتحصل العلم اليقيني بنوعين من الأخبار دون غيرهما، وهو الخبر المتواتر، وخبر الرسل لأنهم معصومون عن الخطأ والكذب والرسل مؤيدون بالآيات الدالة على صدق أخبارهم، والعقل والنقل هما أصل كل ما يعرف به أصول الدين وفروعه.

وتفرع عن كلام الماتريدي في نظرية [المعرفة] بحثهم في الاستدلال بخبر الواحد وهل يفيد العلم أم لا. وهل معرفة الله واجبة بالنظر العقلي أم واجبة بالشرع؟

ولقد صرح الماتريدي في كتاب التوحيد⁽²⁾. بأن الخبر الذي لا يبلغ

(1) كتاب التوحيد ص 9 - 10

(2) ص 8، وانظر أيضاً، الماتريدي لأحمد الحربي ص 128 كتاب التوحيد ص 223 نقلاً عن الفرق الإسلامية وأصولها: عبد الفتاح فؤاد ص 244.

مبلغ التواتر يجب العمل به لكنه لا يبلغ مبلغ اليقين في تحصيل العلم، فيعمل به على الوجه الغالب والظن الراجح، وسار على هذا المنهج في خبر الآحاد تلامذة الماتريدي من بعده فقال الناصري: خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم... ولا تبني العقائد على أخبار الآحاد لأنها لا توجب العلم يقيناً، وقال التفازاني: إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن في باب الاعتقاد، والنظر العقلي واجب عند الماتريدية، إذ به يجب معرفة الله تعالى والحسن والقبح عقليان لا شرعيان لأنهما ذاتيان في الأشياء لكن إدراك العقل لأوجه الحسن والقبح ليس مطلقاً في كل الأشياء والأفعال بل يقتصر على بعضها دون بعض، فهو يتعلق بالأمور الحياتية الخاصة بالمكاسب الضار منها والنافع فقط، لأن الله تعالى جعل الناس أهل تمييز وعلم بالمحمود والمذموم من الأمور وجعل ما يذم منها قبيحاً في عقولهم وما يحمد منها حسناً في عقولهم وعظم في أذهانهم قبح إثارة القبح على الحسن والرغبة فيما يذم عكس ما يمدح ويحمد، وقبح في عقولهم احتمال أمثالهم "وجعل الله جميع ما لهم فيه منقلب بين ضرر يتقى ونفع يرغب فيه ليكون ذلك لهم به علماً للموعود محابه الترغيب والترهيب وأنشأهم على طبائع تميل عن أشياء وتميل إلى أشياء وأراهم في عقولهم حسن بعض مما تنفر عنه الطبائع بحمد العواقب وقبح بعض مما يميل إليه الطبع بزم العواقب"⁽¹⁾.

في النص السابق - وفي غيره - يتضح لنا اهتمام الماتريدي وتلامذته من بعده بدور النظر العقلي وأهمية ذلك في مذهبه بصفة عامة مما يقترب بالمذهب في بعض المسائل من مذهب المعتزلة.

وهذا يفسر لنا تطور المذهب بكامله على يد المتأخرين حتى وجدنا

(1) كتاب التوحيد ص: 202 - 201 - 221 - 222

بعضهم يصرح بأن العقل حجة من حجج الله تعالى ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع وتكون مهمة الرسل والوحي تنمة الدين من بيان ما تهتدي إليه العقول من أنواع العبادات وسائر التكاليف والحدود وأمور البعث وسائر السمعيات لأن ذلك مما يشكل على العقل وحده⁽¹⁾.

ووجدنا بعض المتأخرين منهم يصرح بتقديم العقل على النقل عند مظنة التعارض بينهما، محتجاً لرأيه بنفس حجة المعتزلة ومتأخرين الأشاعرة، وهي أن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته إنما يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو صدق الشرع بما يكذبه العقل - وهو شاهده - لبطل الشرع والعقل معا⁽²⁾.

وهذا يبين لنا أن المذهب قد مر بمراحل تطورية على يد أتباعه من بعده وعلى أية حال فإن اهتمام الماتريدي بالنظر العقلي دعاه إلى رفض التقليد وذمه وافتتح كتابه العظيم - التوحيد - بفصل كامل بين رأيه في رفض التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل الصحيح سمعياً كان أو عقلياً وهما فقط مصدر المعرفة الدينية عنده ويبين أن التقليد في العقائد ليس مما يعذر صاحبه لأن كل واحد مطالب بمعرفة الحق فيما يدين به ولا يشفع له جهله بذلك⁽³⁾.

بـ في الأسماء والصفات :

اعتبر الماتريدي أن الحديث عن الأسماء والصفات من الأمور التي ينبغي أن تؤسس على قاعدة كلية جامعة أشار إليها القرآن الكريم في قوله

(1) انظر نثر اللآلئ على نظم الأمالي ص 204 نقلاً عن الفرق الإسلامية ص 240.

(2) شرح المسامرة لابن الهمام ط بولاق ص 21 - 22.

(3) التوحيد ص 1.

تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾... وهذه القاعدة كانت أصلاً في تناوله لقضية الصفات الخبرية والأسماء الإلهية، فكل اسم أو صفة ورد ذكرها في القرآن الكريم أو في حديث صحيح يجب حملها على هذا الأصل القرآني، فنؤمن بها كما وردت في القرآن ولا يقتضي ذلك مشابهة أو مماثلة بين الله والمخلوقين ممن يتصفون بهذه الصفات والتشابه في الأسماء لا يعني التشابه في عين المسمى.

ولقد أشار الماتريدي إلى هذه القضية في مواضع عديدة من كتاب "التوحيد" حيث يقول: وأما الأصل عندنا أن الله [تعالى] أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله: الرحمن، وصفات ذاتية بها يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها لكن 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⁽¹⁾. والعبارة فقط "ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لينفي به الشبه... ألا ترى أن العبارة التي بها نسويه عالماً قادراً... عبارات عما يقرب إلى الأفهام... ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد"⁽²⁾ وعلى هذا النحو حدد الماتريدي موقفه من قضية الصفات الإلهية، فثبتت لله الصفة كما وردت في القرآن من غير تكييف ولا تشبيه ولا تأويل، هكذا يصرح الماتريدي حيث يقول: والأصل عندنا أن الله ليس كمثله شيء فنفي عن نفسه شبه خلقه وقد بينا أنه [تعالى] في فعله وصفته متعال عن الأشياء فيجب القول بالرحمن على العرش استوى، على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء، ونؤمن بما أراد الله به وكذلك

(1) التوحيد ص 93.

(2) التوحيد ص 94.

في كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك والإيمان بما أراده الله من غير تحقيق على شيء دون شيء. (1).

وإذا قيل كيف يرى؟ قيل بلا كيف لأن كيف لذى الصورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل... ولا معنى يداخله الوهم أو يقدره العقل لتعالیه تعالى عن ذلك (2).

وهذا منهج عام سلكه الماتريدي في موقفه من الصفات الإلهية وتكررت الإشارة إليه في تفسيره للقرآن كلما اقتضت الحاجة ذلك، وهو المنهج الذي أشار إليه الإمام مالك في قوله المأثور حين سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، فثبت المعنى الذي ورد في القرآن الكريم وصفا لله سبحانه دون تحديد لكيفية معينة، ودون توهم لمشابهة بينه تعالى وبين خلقه، وكان يحرص الماتريدي على توضيح موقفه هذا بجلاء خاصة في مقام الرد على المعتزلة والمجسمة والحشوية. (3).

وأما الآيات التي وردت وصفا لله تعالى بما يوهم "الجارحة" كاليد والقبضة والعين والوجه أو توهم ألفاظها معنى الجسمية كالمجيء والإتيان في ظلل من الغمام، وغير ذلك مما يوهم معنى الجسمية، فإن الماتريدي ينفي كل ما يوهم الجسمية "والبعضية أو الجارحة وينزه الله تعالى عن كل ما يوهم ذلك وإضافة هذه الصفات إلى الله تعالى لا يلزم عنها بالضرورة إثبات الجارحة أو الجسمية أو البعضية، لأنه ينبغي أن تفهم في ضوء القانون العام في القرآن الكريم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فقد جمع القرآن بين إثبات السمع والبصر ونفي المثلية أو المشابهة مع أحد من خلقه، وينبغي

(1) التوحيد: 74.

(2) التوحيد: 85.

(3) التوحيد 46-47.

أن تفسر هذه الصفات في ضوء المعنى اللغوي الذي نزل به القرآن دون تحديد لمعنى معين للآية بل يصرف اللفظ إلى معنى يليق بذاته تعالى دون أن نقدم بين يدي الله معنى نحدده نحن بعقولنا، ونقول هو المراد من الآية بل نفوض العلم بالكيف إلى الله تعالى، فاليد وردت صفة لله تعالى ولها أكثر من معنى في اللغة العربية. فمن معانيها القدرة، النعمة، [] وكذلك الوجه والعين، فكل هذه الأوصاف تصرف عن ظواهرها الموهمة للتشبيه إلى المعنى الذي يريده الله تعالى دون تحديد منا لهذا المعنى، ورفضه كل التأويلات التي توهم الجسمية أو تدعو إلى تعطيل الصفة، يقول الماتريدي : وقد أثبتنا أن خالق العالم واحد قديم فهو إذن لا شبيه له... والصفات التي تضاف إلى الله تعالى تغاير ما يضاف منها إلى المخلوق، وإثبات هذه الصفات له تعالى كإثبات الهوية والوجود فكما أنه ليس في إثبات الوجود له تعالى تشابه بالموجودات فكذلك ليس في إثبات الأسماء والصفات تشابه بها (1).

ولقد تطور المذهب الماتريدي على يد أتباعه من بعده وصرح كثير من المتأخرين باختلاف أئمة المذهب من بعده حول قضية الصفات والآيات المتشابهة والمعنى المراد منها وهل قالوا بالتفويض أو ذهبوا إلى التأويل.

ولقد جمع الماتريدي في موقفه من الصفات بين دليل العقل ودليل النقل معاً، فيستدل على إثبات الصفات بما ورد في القرآن الكريم من الآيات ثم يضيف إلى ذلك أدلة العقول من النظر في الكون وما يتجلى فيه من صفات الصانع من العلم والإرادة، والقدرة والحكمة فيجمع في منهجه بين نور العقل والشرع معاً "والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه ويلزم الوصف به في الأزل ودلت العقول على أن

(1) راجع في هذه القضية تفصيلات أكثر في كتاب التوحيد ص 44- 75..

القادر يفعل باختياره وإرادته، ودلت الصنعة بما فيها من مظاهر الحكمة على العلم والحكمة.

يقول أبو المعين النسفي وهو من كبار الماتريدية: اختلف مشايخنا رحمهم الله فمنهم من قال في هذه الآيات أنها متشابهة نعتقد فيها أنه لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ولا نشغل بتأويلها ونعتقد أن ما أراده الله بها حق. ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون: نعلم أن المراد بعض ما يحتمله منها الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعيين بعض المعاني.

وعن نفس المعنى يقول نور الدين الصابوني: لأهل السنة (الماتريدية) طريقان، إحداهما: قبولها وتصديقها وتقويض تأويلها إلى الله مع تنزيهه عما يوجب التشبيه وهو طريقة سلفنا الصالح، والثاني: قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى.

ويرى بعض المتأخرين منهم: أن التأويل أليق بأهل النظر والاستدلال والتقويض أليق بالعوام⁽¹⁾.

ويجمع الماتريدية - شأنهم في ذلك شأن أهل السنة - على أن صفات الله تعالى أزلية وليست بحادثة، ويقول الماتريدي: أن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته فليست صفاته غيره أما المتأخرون من أتباعه فقالوا بقول الأشاعرة: إن صفاته ليست عين ذاته ولا هي غير ذاته، فالله عندهم عالم بعلم أو عالم وله علم وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته.

(1) انظر: الفرق الإسلامية أصولها الإيمانية، شرح المقاصد 2 / 50 نقلًا عن د / عبد الفتاح فؤاد ص 241 - 243.

وقد أشار النسفي إلى هذه الفروق بين الماتريدي وأتباعه حيث قال: أكثر مشايخنا يقولون هو عالم وله علم وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات... والشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله يقول: إن الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته ولا يريد بذلك نفي الصفات، لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها⁽¹⁾.

• صفة التكوين :

اعتبر الماتريدية صفة التكوين من صفات الله القديمة زائدة على الذات، مستدلين عليها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ وهي تتعلق بالممكنات حال وجودها وإخراجها من العدم إلى الوجود وهي التي تؤثر في الممكن لإخراجه من دائرة الإمكان إلى الوجود الفعلي، وفرقوا بين صفة التكوين وصفة القدرة في تعلق كل منهما بالممكن فقالوا: إن القدرة تتعلق بالممكن حال كونه ممكناً في ذاته صالحاً لأنه تتعلق به القدرة، فهو حال كونه ممكناً يعتبر من مقدورات القدرة لكن لا شأن للقدرة بإيجاد الممكنات وإخراجها إلى الوجود الفعلي، وإنما يكون ذلك من شأن صفة التكوين، والقدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدوراً لها ولا تقتضي كونه موجوداً، ولو اقتضى كونه موجوداً لكان إيجاداً وتخليقاً، وبذلك يفرق الماتريدية بين الوجود والإيجاد والخلق والتخليق وصفة التكوين هي التي تؤثر في إيجاد الموجود وتخليق المخلوق وليس صفة القدرة، فالقدرة تتعلق بوجود الممكن والتكوين يتعلق بإيجاده.

ويطرح الماتريدي سؤالاً مهماً: إذا كانت صفة التكوين قديمة فلما لا يكون المكون قديماً أيضاً؟ ويجب على ذلك بأن تعلق التكوين بالمكون كتعلق

(1) تبصرة الأدلة للنسفي نقلا عن مقدمة كتاب التوحيد ص 19.

القدرة والإرادة والعلم بالمرادات والمعلومات ليكون كل شيء في وقته المحدد له لا على وقت العلم، أو القدرة عليه، ولا ينبغي أن يفهم أحد من ذلك أن تأخير المكوّن عن التكوين يقتضي العجز لأن ذلك قد يرد لو أراد الله في وقت فلم يكن. فأما لو أراد في الوقت الذي يكون فيه حسب مشيئته وإرادته له فلا يقتضي ذلك العجز بل فيه دليل على طلاقة القدرة ونفاذ المشيئة⁽¹⁾.

ويشرح الماتريدي دليله على صفة التكوين وقدمها في الآية الكريمة ﴿فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فالآية الكريمة ذكرت ﴿قَضَىٰ أَمْرًا﴾، ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ فلو كان التكوين والمكون واحدا لم يحتج إلى ذكر ﴿كُنْ﴾ ولا إلى ذكر ﴿فَيَكُونُ﴾ في موضع العبارة عن التكوين، فعبّر الله عن التكوين بكلمة ﴿كُنْ﴾ وعن المكون بقوله ﴿فَيَكُونُ﴾ فهذا يدل على أن التكوين غير المكون وأن التكوين قديم وليس حادثاً وأن المكوّن حادث وقت وجوده بالفعل⁽²⁾.

• صفة الكلام :

أثبت الماتريدي صفة الكلام لله تعالى كما وردت في كتاب الله تعالى وهي عنده صفة أزلية ذاتية وكما هو متبع في منهجه؛ فقد استدل على ذلك بالنقل والعقل معاً، فقد ورد في القرآن الكريم وصفه تعالى بصفة الكلام قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ فنثبت بذلك أن الله متكلم وأن له كلاماً ويحكي الماتريدي الاتفاق على ذلك⁽³⁾.

(1) راجع التوحيد ص: 47.

(2) تأويلات أهل السنة 2 / 117، تفسير الآية المذكورة نقلاً عن عقيدة الماتريدية، ص 250 ومابعداها.

(3) التوحيد ص 57.

وأما دلالة الفعل على ذلك فإن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة تحل به تجعله عاجزا عن الكلام وتعوقه عن ذلك. والله تعالى منزّه عن ذلك فثبت أنه متكلم على أن الذي لا يتكلم في الشاهد إنما لا يتكلم من الآفة والله منزّه عن المعنى الذي يقتضي الصمم والبكم والعمى⁽¹⁾.

وكلام الله قد سمعه موسى وحروف خلقها الله وصوت أنشأه الله "فهو أسمع ما ليس بمخلوق"⁽²⁾. فهذا تصريح منه بأن الله أسمع موسى كلامه بحروف وأصوات خلقها. وهذا بخلاف ما صرح به بعضهم بأن موسى سمع ما يدل على كلام الله ولم يسمع كلام الله نفسه⁽³⁾. وهل قال الماتريديّة بالكلام النفسي كما قالت الأشاعرة أم لا..؟ يحدثنا الشيخ زاده بأن بعض أتباع الماتريدي قالوا بجواز الكلام النفسي وأن ذلك يجوز سماعه لأنه غير مستحيل على الله أن يخلق في المرء القوة السامعة للكلام النفسي، وإدراكه، بينما أحال بعض الماتريديّة سماع الكلام النفسي لأنهم يشترطون الصوت والحروف في الكلام المسموع. يقول البياض: إن الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وإمارته والدوران معه وجودا وعدما⁽⁴⁾.

ويؤكد الماتريدي نفي التشابه بين كلام الله وكلام المخلوق لأن كلامنا يؤلف من حروف وأصوات وكلامه تعالى ليس كذلك، والكلام المؤلف من الأصوات والحروف حالات وكلام الله أزلي قديم، ويرى الماتريدي أن إطلاق كلام الله على المؤلف من الأصوات والحروف إنما هو من قبيل المجاز وليس الحقيقة لأن السماع يتعلق بالأصوات وما ليس بصوت لا يمكن سماعه.

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر : 59.

(3) راجع كتاب التوحيد المقدمة ص 22.

(4) انظر مقدمة التوحيد ص 22، وإشارات المرام للبياضي ص 181 - 182.

وكلام الله ليس من جنس الحروف والأصوات فلا يمكن سماعه إلا بواسطة صوت يخلقه الله كما خلق لموسى صوتاً أسمع به كلامه ويصح إطلاق كلام الله على هذا المسموع مجازاً.

ويقدم الماتريدي أدلة كثيرة على أن تسمية الصوت المسموع كلاماً منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ والظاهر أن ما يسمع من الرسول ﷺ لا يكون كلام الله حقيقة، وكذلك التكلم بطريقة الوحي لا يكون فيه السماع بل الوحي يكون بالقاء المعنى في القلب وكذلك التكليم بطريقة الرسل يكون المسموع هو صوت الرسول ﷺ وليس صوت المرسل (1).

• أفعال الإنسان :

ذهب الماتريدي في قضية أفعال العباد مذهباً وسطاً بين موقف المعتزلة الذين نفوا أن يكون فعل الإنسان مخلوقاً لله، وموقف الأشاعرة الذين نفوا أن يكون فعل الإنسان مخلوقاً للعبد كما نفوا أن تكون القدرة الإنسانية مؤثرة في الفعل وقالوا: إن فعل الإنسان مخلوق عندها وليس مخلوقاً بها كما هو معروف في مذهبهم، أما الماتريدي فقد أثبت أن فعل الإنسان مخلوق لله بقدرته المطلقة وخاضع لمشيئته العامة ومفعول للإنسان باختياره وإرادته المحدثه، فهو يضاف إلى الله خلقاً وإيجاداً من العدم ويضاف إلى الإنسان نقلاً واكتساباً وليس في هذه الإضافة تعارض ولا تناقض لأن جهة الإضافة منفكة، وقدم أدلة كثيرة على صحة مذهبه من العقل والنقل وفي نفس الوقت رد مذهب المعتزلة وأبطل أدلتهم على استقلال قدرة العبد بالفضل عن قدرة

(1) راجع تفصيلات هذه المسألة في : تأويلات أهل السنة للماتريدي في تفسير آية سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ الآية 51 كتاب التوحيد ص 57 وبعدها.

الله لأن ذلك يتعارض مع صحيح النصوص وصريح العقول كما فند أدلة الجبرية وبين فسادها لما يترتب عليها من القول بالعبث في الأمر والنهي وإرسال الرسل (1). فالله تعالى أمر ونهى ووعد وتوعد، وقال: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وقال: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وفي نفس الوقت قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (2)، فدلّت كل هذه الآيات وغيرها على أن الخالق من العدم هو الله لا رب غيره ولا خالق سواه، كما دلت على أن العبد اختار الفعل ورجح بإرادته فعل دون فعل فدل ذلك بصريح العقل وصحيح النقل أن الفعل يضاف إلى الله خلقا وإيجادا، ويضاف إلى العبد فعلا واكتسابا، وكل واحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه كاسب له (2). ولقد أجمع علماء الأمة وتعارفوا على أنه لا خالق إلا الله ولا رب سواه، ولو جعلنا خلق الأفعال من العدم إلى الوجود كما تقول المعتزلة ثم فناؤها على تقدير أربابها لكان ذلك ملزما بالقول بخالق سواه (3).

والعبد حين يباشر فعله فإنه يقدر عليه بإقدار الله له، فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه (4). ثم يفرغ الماتريدي من ذكر أدلته على صحة مذهبه ليقرر في النهاية فساد مذهب المعتزلة والجبرية على سواء ليقرر هذه الحقيقة التي وافق فيها موقف السلف في قولهم: الله خالق للفعل والعبد فاعل له باختياره وهو بذلك قد جمع بين الآيات التي تبدو عن ظاهرها متعارضة، والتي استدلت بها المعتزلة والجبرية على سواء.

(1) راجع تفصيلات هذه القضية في التوحيد ص 225 - 256.

(2) التوحيد ص 226.

(3) التوحيد: 230.

(4) نفس المصدر: 232.

• الاستطاعة :

وقد تفرع عن قضية خلق الأفعال الحديث عن القدرة الإنسانية أو الاستطاعة، وهل هل سابقة على الفعل أم مصاحبة له؟

وهل هي صالحة لفعل الضدين أم لا؟

والمشهور عن المعتزلة أنهم يقولون: بأن الاستطاعة سابقة على الفعل وصالحة لفعل الضدين معاً.

أما الأشاعرة فيرون الاستطاعة مقارنة للفعل ولا تصلح لفعل الضدين، بل القدرة التي تصلح للطاعة لا تصلح في نفس الوقت لإتيان المعصية.

ولقد فصل الماتريدي القول في ذلك فقال: الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال⁽¹⁾. وسابقة عليها، وهي ليست مجعولة للأفعال وإن كانت الأفعال لا تتم إلا بها، وهي نعمة الله يجب شكره عليها... وهذه القدرة هي المصممة للتكليف بالأمر والنهي، ولولا هذه القدرة لما احتمل أحد الأمر والنهي ابتداء.

والقسم الثاني من القدرة هي القدرة المقارنة للفعل والتي لا يتصور وقوع الفعل إلا بها وهي اختبار الفعل وتفضيله على الترك وبها يسهل الفعل ويخف⁽²⁾. ويستدل الماتريدي على هذين النوعين من القدرة بأدلة قرآنية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ إلى قوله تعالى لو استطعنا لخرجنا معكم، فالاستطاعة هنا عبارة عن تحصيل الأدوات والقدرة عليها كان يمتلك مقدار الإطعام لستين مسكيناً في الأولى وامتلاك أدوات الخروج للجهاد في الثانية.

(1) التوحيد: 256.

(2) نفسه 256.

أما دليل النوع الثاني من الاستطاعة قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ فمعنى الاستطاعة هنا هو افتقادهم السمع والبصر إما حقيقة وإما مجازاً وافتقاد موسى صفة الصبر حال إغراق السفينة وقتل الكلام.

وتتعدد أدلة الماتريدي على هذين النوعين من الاستطاعة ليصل في نهاية حوارهم مع المعتزلة إلى بيان فساد مذهبهم وكذلك مع الأشعرية⁽¹⁾. الذين يقولون بأن القدرة لا تكون إلا مقارنة للفعل.

والقدرة عند الماتريدي صالحة لفعل الشيء وضده وحكى ذلك عن أبي حنيفة وجماعته⁽²⁾. واستدل الماتريدي على صحة رأيه بأن الأسباب التي تقع بها الأفعال يمكن أن يأتي منها وبها الشيء وضده، فاللسان يستطيع أن يقول الصدق ويقول الكذب، واليد يمكن أن تمتد للصدقة، وتمتد للسرقة، والقدمان يمكن أن يسير بها المرء إلى المسجد ويمكن السير بها لقطع الطريق والقدرة مع الإنسان من هذا القبيل يمكن أن يقع بها الطاعة والمعصية على سواء، ولو لم تكن القدرة صالحة للضدين لكان الفعل يقع من العبد اضطراراً وليس اختياراً، وحينئذ لا تصلح محاسبته على الفعل لا ثواباً ولا عقاباً لأن ذلك يكون عبثاً حيث لا إرادة للإنسان في فعله ولا اختيار له⁽³⁾.

• وجود الله :

اتخذ الماتريدي دليل حدوث العالم دليلاً على أن له محدثاً وصانعاً ولذلك بدأ كتابه التوحيد بالاستدلال على حدوث العالم أولاً قبل حديثه عن الاستدلال على وجود الله.

(1) التوحيد ص 257 - 258.

(2) نفس 263.

(3) التوحيد لمزيد من التفصيل انظر التوحيد ص 263 - 286.

ولقد جمع في منهجه في الاستدلال على حدوث العالم بين دليل العقل ودليل النقل، فبدأ بالاستدلال بشهادة العقل والسمع والنظر العقلي - وكلها سبل المعرفة - على حدوث العالم، فمن جهة الخبر فقد ورد السمع بذلك في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وهو سبحانه بديع السموات والأرض، وإما بشهادة الحواس بذلك فإن كل شيء في هذا العالم صغيرا كان أو كبيرا عظيما كان أو دقيقا محتاج بالضرورة ووجوه قائم ومبنى على الحاجة إلى غيره، والقدم شرطه الغناء المطلق لأنه يستغنى بقدمه عن غيره، والحس يشهد بالضرورة إن جميع أعيان العالم محتاجة إلى الغير والحاجة يلزم عنها الحدث فلزم من ذلك أن العالم حادث، ويقدم الماتريدي أدلة كثيرة على حدوث العالم بعضها مأخوذ عن المعتزلة، وبعضها مأخوذ عن الفلاسفة، كدليل التغير، ودليل الحركة والسكون ودليل الجواهر والأعراض⁽¹⁾.

ثم ينتقل من ذلك إلى الاستدلال على وجود الله مباشرة فيقول: ثم الدليل على أن للعالم محدثا أنه ثبت حدثه بما بينا وبما لا يوجد شيء مثله في الشاهد يجتمع بنفسه أو يفترق بنفسه وذلك يثبت أن الاجتماع والافتراق كان بغيره، وفي مقام الاستدلال على وجود الله نجد أدلة العقل عند الماتريدي كثيرة ومتنوعة.

1- فلو كان العالم موجودا 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 ثبت أنه لم يكن به... ولو كان لجاز أن يكون كل شيء لنفسه أحوالا هي أحسن الأحوال والصفات وخيرها فيبطل الشرور والقبائح، ولكن الشرور والقبائح موجودة في العالم فدل وجود لك أنه كان بغيره⁽²⁾.

(1) راجع التفصيلات في: التوحيد 11-17.

(2) توحيد ص 17.

2- ولو كان العالم بنفسه لكان يبقى به ويكون على حد واحد فلما لم يمتلك بقاءه دل على أنه كان بغيره.

3- وكل عين من أعيان العالم تجتمع فيه من الطبائع المتنافرة والمتضادة التي ما كان لها أن تجتمع - مع تنافرها - لو لم يجمعها جامع له في ذلك حكمة مقصودة وغاية مطلوبة. فدل اجتماعها مع تنافرها على وجود جامع لها، وتتعدد أدلة الماتريدي على وجود الله التي ركز فيها على النظر العقلي ليتخذ منها مسلكاً للرد على الملحدين والمنكرين لوجود الله.

4- ومن الأدلة التي اعتمد عليها الماتريدي في إثبات وجود الله دليل العلية بظرفية العلة الفاعلة والعلة الغائية فالعالم معلول في خلقه من العدم، ومعلول في جمع ما تنافر منه في نسق واحد وكما أن السفينة والكتابة معلولة لكاتب وبناء فكذا العالم معلول لخالق أوجده من العدم وهذا دليل عقلي وفطري لا ينازع فيه عاقل⁽¹⁾.

وكذلك العلة الغائية فإن النظر العقلي في أحوال العالم وتقلب أحواله وما فيه من دقة الصنعة ومظاهر العناية بالإنسان من تسخير كل شيء في العالم وجعله ذلولاً له يدل على نفي العبثية من جانب ويدل على الحكمة المقصودة والغاية المطلوبة من جانب آخر. فهو يعتبر العالم مرآة تتجلى فيه الصفات الإلهية وعلى العقل أن يقرأ منها وفيها قدر استطاعته⁽²⁾. وذلك دليل وجود الفاعل الحكيم.

(1) التوحيد: 18.

(2) التوحيد: 18.

• التوحيد والوحدانية :

ويستدل على توحيد الله تعالى بأدلة سمعية وعقلية طردًا لمنهجه الذي يجمع فيه بين العقل والنقل ففي القرآن الكريم آيات كثيرة يستدل بها على وحدانية الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿وَالْهَكْمَ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ﴾ ، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ .

1- ويستخدم الماتريدي دليلاً لغوياً يستمدّه من لفظ الواحد فإن الواحد لفظ للعظمة والسلطان والرفعة والفضل والجلال وهذه الصفات لا تجتمع إلا في الواحد الفرد كما يقال فلان واحد الزمان ومنقطع القرين في الرفعة والفضل.

ويضيف إلى ذلك دليل التمانع المشهور في علم الكلام الذي تضمنته الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فلو كان هناك أكثر من إله واحد ما احتل وجود العالم إلا بالاصطلاح وفي ذلك فساد الربوبية، وبمعنى آخر أن كل شيء يريد أحد إثباته ويريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاداً يريد الآخر إعدامه... وفي ذلك تناقض وتناف فدل الوجود على أن محدث العالم واحد (1).

ثم يستطرد بعد ذلك في الرد على الثنوية وغيرهم بأدلة كثيرة ترددت كلها في كتب أتباعه من بعده.

• القول بالحكمة :

يتناول الماتريدي قضية الحكمة والتعليل من خلال سؤال طرحه الشيخ وهو لم خلق الله الخلق.

(1) التوحيد: ص 20.

ويتناول آراء الفرق الإسلامية التي عرضت للإجابة على السؤال، إما مؤيداً لها شارحاً وموضحاً، وإما رافضاً لها مفنداً لأدلة أصحابها، ثم يخلص الشيخ إلى تقرير قضية الحكمة في أفعال الله تعالى، وأن الله خلق الخلق لحكمة يعلمها، ويقدم أدلته على ذلك من الكتاب والسنة وأدلة العقول والمشاهدة الحسية، فإن الله أمر ونهى، ووعد وتوعد والعقل قط فطر على تحسين الحسن وتقييح القبيح ولأن الله خلق خلقاً يدل على وحدانيته وحكمته فلم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك... وكل بان شيئاً للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم... وإذا لم يكن للمؤمن نفع ولا للعاصي ضرر لبطل معنى الأمر والنهي وهذا عين العبث وما شاء الله أن يكون كذلك⁽¹⁾.

وكل ما قدمته الرسل من دلائل حكمة الله كاف لمن أراد أن يعقل ويتأمل ما في العالم من مظاهر الحكمة ودلائلها، ومن مظاهر حكمته سبحانه خلق الضار والنافع والخير والشر إذ قد يجوز أن يكون الشيء ضاراً في وقت نافعاً في وقت آخر شراً لشخص خيراً لغيره وعقول البشر لا تحتل تفصيلات ذلك ومن هنا وجب الإيمان بأن الله حكمة في كل ما خلق على وجه الإجمال كما قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَوَاً لَأَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾⁽²⁾ ولقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾⁽³⁾. ووجود الأضداد في هذا مظهر من مظاهر طلاقة القدرة الإلهية ودلالة على ما الله في خلقه من حكم خفية، ولو أمعن الناس النظر في دلائل حكمته الظاهرة في صنعته "... لعلوا قصور عقولهم عن الوقف على الحكمة البشرية فضلاً عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية"⁽³⁾.

(1) التوحيد 99- 101

(2) التوحيد 101- 115.

(3) التوحيد: 113- 114.

• الحاجة إلى الرسل:

1- اهتم الماتريدي ببيان حاجة الناس إلى الرسل شأن جميع المتكلمين وقدم الماتريدي أدلة كثيرة على أن العقل قاصر عن إدراك المنافع والمضار تفصيلاً في كل شيء من أنوار الدين والدنيا على سواء، ودائماً هو في حاجة إلى من يسأله وينتفع بخبرته ومن هنا " وجب القول بالرسالة بضرورة العقل لإيجاب الحاجة إليها ديناً ودنياً، والناس مجبولون على حب البقاء وهذا يجعلهم يتجاوزون المنافع ويتصارعون عليها، ويتدافعون لتحصيلها والإكثار منها " وفي ذلك خوف الفناء بما به جعل البقاء فلزم جعل الحرمات والحل والأمر والنهي بما فيه من الوعد والوعيد ليعلم كل ماله مما ليس له".⁽¹⁾

2- وإذا كان العقل يقود الإنسان إلى معرفة الله إجمالاً فإنه يعجز عن معرفة ما يجب وما يستحيل في حقه تعالى، كما يعجز عن معرفة أوامره ونواهيه ويعجز عن تفاصيل ما يجب به الشكر، وما يخرج به عن حد الإيمان، وتفاصيل كل هذه الأمور تتوقف على إرسال الرسل.

3- وقد يصاب العقل أحياناً ببعض الأمراض من الشكوك أو الشبهات أو الآفات التي تعوق عمله فيحتاج في دفع ذلك إلى من يعينه فكان لابد من إرسال الرسل تفضلاً وإنعاماً من الله على خلقه، ويقدم الشيخ أدلة عقلية كثيرة على حاجة الناس إلى إرسال الرسل ليبطل بذلك دعوى البراهمة وغيرهم من المنكرين للنسبة والقائلين بكفاية العقل وغناه عن الرسل⁽²⁾.

ثم يركز على ثلاثة أدلة يعتبرها أصلاً في إثبات الحاجة إلى الرسل وفي نفس الوقت يبطل دعوى البراهمة:

(1) التوحيد 176 - 177.

(2) التوحيد ص 176 - 202.

1- وجود التنازع الظاهر بين الناس على أمور يدعيها كل منهم أنه أحق بها من غيره، وليس في الناس حكيم يفرعون إليه ليحكم بينهم ويؤلف بين قلوبهم لتجتمع كلمتهم على الحق الظاهر، والتنازع بين الناس أصل كل فساد وهو قبيح في العقول، والعقول تحتاج من يعينها لمعرفة الصلاح من الفساد في ذلك وليس هناك من هو أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها فيلزم إرسال الرسول من عند الله لبيان ما به فساد الناس وصلاحهم.

2- معلوم أن العلماء يتفاضلون في إدراك ومعرفة مصالحهم في أمور الدين والدنيا فيكون عند أحدهم ما ليس عند الآخر، وإذا صح هذا التفاضل بين البشر فلا يمنع العقل أن يكون ما عند الله أفضل وبه صلاح الناس أكثر مما ليس عند البشر فيعلمهم ما عنده بواسطة إرسال الرسل.

3- النقول متعارضة متنافرة في معظم الأحيان فنجد ما يحلله العقل حيناً يمنعه حيناً آخر، وذلك لقصوره أو لتقصيره فيحتاج الأمر في ذلك إلى من يعلمه ما يجله من أوجه التعرف على الحق وإصابته دون تأثر بالهوى والرغبة⁽¹⁾.

• صدق الرسل :

والرسل صادقون فيما بلغوا عن ربهم، ويقدم الشيخ أدلة كثيرة على ذلك:

1- منها الاستدلال بأحوالهم بين أقوامهم، فقد عرفوا بين أقرانهم بحسن السيرة والأمانة والصدق على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين

(1) التوحيد ص 182.

أصفياء أنقياء بين قوم لم يعرفوا بذلك ولا تربوا على هذه المبادئ وهذا يدل على أن من أرسلهم حفظهم من المعاييب وعصمهم من الزلل والردائل.

2- ثم هناك الآيات البينات التي أيد الله بها رسله من خوارق العادات التي يعجز البشر عن الإتيان بمثلها والتي تختلف في حقيقتها عن فعل السحرة والكهنة والتي تفهر العقول على الخضوع لسلطانها.

ويتكلم الشيخ عن الفروق بين فعل السحرة وآيات الأنبياء ليوضح أن آية النبي تمنع أن يدعيها غير الرسل لأنها من عند الله فلا يؤيد بها كاذب ولا كاهن ولا معاند.

أما آيات صدق النبي محمد ﷺ فإنها قد جمعت بين آيات الأنبياء السابقين عليه وهي كلها آيات حسية بالإضافة إلى آية أخرى معنوية وهي القرآن الكريم الذي أعجز الله به كل لسان وأخرس به كل عقل عن أن يأتي بمثله آية أو بسورة أو عشر سور.

يقرر الشيخ: عصمة الرسول ﷺ من الأخطاء والكذب والغفلة فيصفه بأحسن الأحوال التي وصفه بها القرآن الكريم خلقاً وخلُقاً فهو (ﷺ) أحسن من البدر وأطيب ريحا من المسك وألين من الحرير، وكاد يؤخذ من عرقه فينفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يوصف بمثله أحد حسنا وجمالا... فدل براءته عن كل الآفات وزينه ربه بكل زين على استجابة أعلى الدرجات في الخلق وأفضل الأقدار، فلم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة، ولا منه على أعدائه فرار ولا في أخلاقه سوء... لا يداري. بماري ولا يعرف فحشا ولا ينتصر لنفسه".

وأيده ربه بآيات حسية كثيرة كانشقاق القمر وحنين الشجر، وتسليم الحجر، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل وابتلاء أعدائه بدعائه عليهم

ثم استغاثتهم فأغيثوا ثم معجزة الإسراء والمعراج... ومن تأمل أحوال الرسول ﷺ وما أيدته الله به من الآيات الحسية والمعنوية يجد أنه ﷺ قد انتظم له جميع البراهين العقلية الدالة على نبوته (ﷺ).

• الشفاعة •

ويثبت الماتريدي الشفاعة للرسول ﷺ لأن القرآن الكريم قد أثبتها للرسول ﷺ وجاءت بها الآثار الصحيحة في الكتاب والسنة، والشفاعة عنده لأهل الذنوب والمعاصي وليست لأهل الطاعات فقط كما تقول المعتزلة.

فالذي لا ذنب له ولا معصية لا يحتاج إلى الشفاعة كحاجة العاصي المذنب لها، يقول الشيخ "والشفاعة عندنا تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا حاجة به إلى الشفاعة" والشفاعة لأهل الذنوب كانت لهم بفضل الطاعات التي تقدموا بها واستوجبوا بها الشفاعة⁽¹⁾، ويفند آراء الخوارج والمعتزلة في إنكار الشفاعة، ويبين أن فهمهم للشفاعة مبني على قياس عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ منهم ويبطل أدلتهم بوجوه كثيرة فجمع فيها بين دليل العقل ودليل النقل، ثم يصل في النهاية إلى القول بخلود الجنة والنار، وخلود أهلها ففند بذلك دعوى الجهم بن صفوان في قوله بفناء الجنة والنار، وكذلك يفند دعوى القائلين بفناء حركات أهلها مستدلاً على رأيه بالنقل والعقل كذلك، فالله تعالى جعل الجنة دار مطهرة من المعاصي كلها، ولو كان آخرها الفناء لكان فيها أعظم المعاييب فالمرء لا يهنأ⁽²⁾. يعيش إذا نغص عليه بزواله ولو كان آخرها الفناء لكانت نعمة منغصة على أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها كان التخليد لأهلها أولى بها، وما يقال عن الجنة يقال نظيره عن النار.

(1) تأويلات أهل السنة 590 - 591.

(2) تأويلات أهل السنة ص 75 - 76.

• الإيمان :

يرى الماتريدي: أن الإيمان تصديق بالقلب فقط مخالفاً بذلك الذين قالوا: إن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان، ويستدل على رأيه بأدلة السمع والعقل أيضاً، يقول: أحق ما يكون به الإيمان القلوب بالسمع والعقل جميعاً، أما السمع فقوله تعالى في حق المنافقين بأنهم قالوا: آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، وقوله: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ حيث أبطل أن يكون كلامهم باللسان إيماناً لأنه لم يدخل الإيمان قلوبهم، ولو كان الإيمان باللسان لكان كلامهم به إيماناً، ويقدم أدلة كثيرة من القرآن الكريم يرد بها على الذين قالوا: إن الإيمان إقرار باللسان فقط، وكذلك الذين قالوا: إن العمل بالجوارح جزء من الإيمان.

وأما أدلة العقول فهو يقول: إن الإيمان دين والدين اعتقاد وما به الاعتقاد هو القلب وليس اللسان وليس عمل الجوارح. ودلالة اللغة تؤكد له رأيه حيث أن الإيمان في الفقه هو التصديق بالقلب كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ وينتقل الماتريدي إلى قضية مهمة جداً حيث يصرح بأن الاعتقاد لما كان من أعمال القلوب؛ فإنه لا يصح مع الإكراه أو القهر على الاعتقاد لأنه لا يجري سلطان أحد من الخلق ما في القلب. وقد يكون إنسان بلا لسان ينطق به لنسمع منه هل نؤمن أم لا مع أن قلبه يكون معتقداً مؤمناً بالله ورسوله، وذلك كله يؤكد أن القلب هو محل الاعتقاد وليس اللسان، والخطاب بالإيمان يلزم العقول لكنه يعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر وذلك كله من عمل القلوب، وقد يكره المرء على أن ينطق لسانه وذلك كله من عمل القلوب، وقد يكره المرء على أن ينطق لسانه بالكفر في الوقت الذي يكون قلبه مطمئناً بالإيمان.

وقد رد آراء المرجئة والجهمية القائلين بأن الإيمان هو المعرفة فقط والإرجاء عنده نوعان: محمود ومذموم، فالإرجاء المحمود هو إرجاء أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة، وعدم القطع لهم بالجنة أو النار؛ لأنه قد تنالهم شفاعة الرسول ﷺ حيث قال: [شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فيرجأ أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم، وقبل فيهم الشفاعة].⁽¹⁾

ويحكي عن المعتزلة قولهم: إن المرجئة هم الذين أرجأوا أصحاب الكبائر ولم ينزلوهم ناراً ولا جنة، ويحكي هذا عن أبي حنيفة أيضاً⁽²⁾. ويوافق الماتريدي المعتزلة على قولهم السابق ويقول: إن هذا النوع من الإرجاء حق لزم القول به⁽³⁾.

أما الإرجاء المذموم فيقصره الشيخ على القدرية والجبرية لورود الذم لهم في الحديث: صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي، القدرية والمرجئة، ويفسر المرجئة هنا بالجبرية لمقابلتهم بالقدرية⁽⁴⁾.

ويرى أن الإيمان مخلوق والأصل عنده ترك الاستثناء لأن الأصل عنده قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه ويرد على القائلين بالاستثناء على الإيمان من المعتزلة والخوارج والحشوية⁽⁵⁾، والإسلام والإيمان عنده شيء واحد في أمر الدين عند التحقيق وإن اختلفا في اللسان واللغة.

(1) التوحيد: 282.

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) نفس المصدر 283.

(4) نفسه ص 284.

(5) نفس المصدر 360.

• القضاء والقدر:

ترتبط قضية القضاء والقدر عند الماتريديّة بمسألة الإرادة الإلهية لارتباطهما معا بخلق الأفعال، فإذا ثبت أن الله يخلق الأفعال فقد ثبتت إرادته لها وتقديره إياها.

والقضاء هو الحكم بالشيء والقطع به على ما هو حق فيه، ويجوز وصف أفعال الخلق بأنها بقضاء الله حيث خلقها وأرادها أما القدر فهو الحد الذي عليه يخرج الشيء من العدم إلى الوجود على وفق إرادته، أو هو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبيح من حكمة أو سفه وهو تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾⁽¹⁾.

والإيمان بالقدر أحد أركان الإسلام التي ذكرت في حديث جبريل المشهور حين قال: "وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره" والقضاء الإلهي عام شامل للخير والشر والحسن والقبيح على سواء بخلاف قول المعتزلة: إن الله لا يقضي المعصية والكفر، ولا يجوز لأحد أن يحتج بالقضاء والقدر على المعصية، حيث لا عذر لأحد في ذلك لأمر ثلاثة:

1- أن الله قضى وخلق، وما قضاه وخلقاه لم يعلمه أحد إلا بعد اختياره له ووقوعه منه بإرادته وإيثاره له ولم يصح لأحد أن يحتج على الله بما آثره واختاره هو.

2- إن كل ما كان من علم الله وإرادته وقضائه لم يحمل أحدا على ما هم فعلوه ولم يدفعهم إليه ولا اضطرهم إليه بل هم على ما هم عليه باختيارهم له.

(1) التوحيد ص 307.

3- أنه لم يخطر على بال أحد أنه يفعل ذلك لأن الله قضى عليه ذلك بل يفعله لأنه اختاره ورغب فيه (1).

والأصل في ذلك عنده أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه يختار فعله وأنه متمكن منه مؤثر له على غيره وأنه اختاره على ضده ولا سبيل لأحد إلى دفع ذلك عن نفسه إذ يعلم كل واحد حقيقة هذا الأمر من نفسه.

ويتفق الشيخ مع المعتزلة على أن الله لا يضاف إليه شيء من القبائح في الأسماء وما يوهم ذلك فحقه أن يتقى عنه ويكره إضافة الكفر والشر إلى الله أو إضافتها إلى قضاء الله وقدره لأن الله يوصف بفعله القائم به ولا يوصف بأفعال عباده القائمة به والواقعة منهم، والقبائح والشرور تقع من العباد ولا تقع من الله.

ولقد وقف الماتريدية موقفا وسطا في كثير من المسائل الكلامية بين المعتزلة من جانب والقدرية والأشعرية من جانب آخر لكنهم كانوا أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة.

ولقد صنف كثير من أتباع الماتريدي في بيان الفروق بين الماتريدية والأشاعرة، فذكر السبكي في طبقاته أن بين الحنفية والأشاعرة ثلاثة عشرة مسألة خلافية منها ستة مسائل تمثل خلافا حقيقيا والباقي خلافا لفظية.

بينما أوصل البياضى هذه الخلافات إلى خمسين مسألة. وقال: إنها كلها خلافات حقيقية، وقال الشيخ زاده إنها أربعون مسألة خلافية (2).

* * * * *

(1) التوحيد 309-310.

(2) راجع في ذلك كتاب الفرق الإسلامية د / عبد الفتاح فؤاد ص 236-237.

أهم المصادر:

- 1- كتاب التوحيد للماتريدي- تحقيق فتح الله خليفة ط دار المشرق بيروت 1986.
- 2- تأويلات أهل السنة ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ج 1
- 3- إنارات المرام من عبارات الإمام للبياضى ط الحلبي سنة 1949م.
- 4- بحر الكلام لأبي المعين النسفي ط كردستان سنة 1911م.
- 5- العقائد النسفية ط الحلبي سنة 1945.
- 6- المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام ط السعادة بالقاهرة سنة 1347 هـ.
- 7- الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية د/ عبدالفتاح فؤاد ط دار الدعوة سنة 1997م.
- 8- العقيدة الماتريدية، رسالة ماجستير مخطوط بكلية دار العلوم. جامعة القاهرة / أبو الخير محمود على أيوب.
- 9- مفتاح السعادة طاش كبرى زادة.
- 10- كشف الظنون لحاجي خليفة ط استنبول بدون تاريخ.



من قضايا علم الكلام

1- الإيمان والإسلام

لقد نشأ السؤال حول قضية الإيمان والإسلام في وقت مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي، لارتباط هذا الموضوع بمسألة مرتكب الكبيرة من جانب ولأن السؤال حولها قد طرح نفسه بشدة في علاقة الخوارج بالأمام على ومعاوية إبان مسألة التحكيم من جانب آخر، وذلك حين أعلنوا مبدأهم في أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار وجعلوا ذلك أصلاً من أصول المذهب وفارقوا به جماعة المسلمين، ثم طرح السؤال بشكل مباشر في مجلس الحسن البصري هل مرتكب الكبيرة مسلم أو كافر، وأقتضي ذلك البحث في ماهية الإيمان وماهية الكفر وربما كان ذلك قبل ظهور مصطلح علم الكلام وقبل نشأة العلم كفرع من فروع الثقافة الإسلامية.

ولقد تفرع عن البحث في هذه القضية أسئلة كثيرة كان لابد لعلماء الكلام فيما بعد أن يواجهوها بالإجابة المستمدة من الأصول الأولى الكتاب والسنة لأن ذلك يرتبط بتأصيل العقيدة ورسوخ مبادئها على يقين، فما هو الإيمان، وما هو الإسلام؟ وما العلاقة بينهما؟ وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا؟

كل هذه الأسئلة قد عرض لها علماء الكلام وتباينت الإجابة عنها حسب المبدأ الذي يصدر عنه كل مفكر، ولذلك وجدنا تفرقاً في الإجابات عن هذه الأسئلة قد يصل أحياناً إلى درجة التناقض بينها. لأن من المتكلمين من نظر إلى الدلالة اللغوية لمصطلح الإيمان والإسلام وجعلها أساساً لمذهبه في فهم القضية، ومنهم من نظر إلى المعنى الشرعي الشامل لمفهوم الإيمان والإسلام وجعل ذلك أساساً لمذهبه وترتب على الخلاف بين هذه المنطلقات

خلاف آخر حول رأيهم في علاقة العمل بالإيمان وهل هو جزء منه أو لا؟ وكذلك القول في هل الإيمان يزيد وينقص أو لا؟

ومن المفيد هنا وقبل الإشارة إلى مذهب المتكلمين في هذه القضية أن نشير ولو بإيجاز إلى ما جاء في القرآن والسنة حول هذه القضية، لقد فرق القرآن والسنة في استعماله لهذين المصطلحين، ودلالة كل منهما على الآخر.

فأحيانا يرد لفظ الإيمان في الكتاب والسنة خاصا بعمل القلوب ولفظ الإسلام خاصا بعمل الجوارح، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.

وقال ﷺ: (ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقة العمل) وفي حديث جبريل: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت) الحديث.

فنجد أن لفظ الإيمان في الآية والحديث جاء خاصا بعمل القلوب ولفظ الإسلام جاء خاصا بعمل الخوارج، وأحيانا جاء لفظ الإيمان معطوفا عليه العمل الصالح في كثير من آيات القرآن الكريم مما يدل على المغايرة بينهما في الدلالة والاستعمال. ومن هنا وجدنا كثيراً من المتكلمين يطلقون لفظ الإيمان على عمل القلوب فقط ويطلقون لفظ الإسلام على عمل الخوارج.

وأحيانا نجد لفظ الإيمان يرد في القرآن الكريم مطلقا عاماً وشاملاً لأعمال القلوب وأعمال الخوارج معا وكذلك في السنة النبوية الصحيحة. قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآلَمَاتِهِكَ وَآلِكَتَبِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ﴾ وفي السنة النبوية قال ﷺ: [الإيمان بضع

وسبعون شعبة والحياء شعبة من الإيمان. وفي رواية: أعلاها لا إله إلا الله وأدناها أمأطة الأذى عن الطريق].

فجاء لفظ الإيمان عاما وشاملا لأعمال الجوارح المؤسسة على أعمال القلوب لأن أي عمل يقوم به المؤمن ما لم يكن مؤسسا على يقين القلب وإيمانه فلا وزن له عند الله وكان نفاقا ورباء.

وهذا قد لفت أنظار المعتزلة والخوارج إلى أن علاقة العمل بالإيمان علاقة عضوية، فقال الخوارج بأن العمل ركن من الإيمان وجزء منه وإذا زال الجزء فقد زال الكل ومن هنا قالوا بأن مرتكب الكبيرة قد زال عنه مسمي الإيمان ودخل في مسمي الكفر، أما المعتزلة فقالوا أنه يخرج من مسمي الإيمان لكنه لا يدخل في مسمي الكفر. بل هو في منزلة بين المنزلتين. فكل مدرسة قد أسست موقفها على فهم خاص للآيات الواردة في القرآن وتمسكت به دون أن تضع الآية في سياقها العام وتفهم دلالة الآية في ضوء هذا السياق. ولو تم ذلك لما وجدنا هنا هذا الخلاف الكبير بين مواقفهم.

الخوارج :

لم يفرق الخوارج بين مفهوم الإيمان والإسلام، وجعلوهما بمعنى واحد، وهذا يعني أن العمل عندهم ركن من الإيمان، وأن الإيمان ليس قاصرا على تصديق القلوب فقط وإنما يشمل تصديق القلب وعمل الجوارح، والعمل ركن من الإيمان، وأن الإيمان كل لا يتجزأ، فإذا ذهب بعضه ذهب كله، وزال عن مرتكب الكبيرة أسم المؤمن ليحل محله أسم الكافر وأن ارتكاب الكبيرة يترتب عليها نفي صفة الإيمان وتدخل صاحبها تحت مسمي الكفر وقد أستدل الخوارج على رأيهم هذا بآيات الوعيد الواردة في حق الظالم والفاسق والكافر وتأولوها على مذهبهم الخاص، كما استدلوا من السنة النبوية، بأحاديث مثل قوله ﷺ : [لا يزني الزاني حين يزني وهو مسلم ولا

يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن] فقد نفي الرسول ﷺ صفة الإيمان عن السارق والزاني وشارب الخمر. فدل ذلك على نفي صفة الإيمان عنهم وثبوت الكفر.

ويقترّب رأى المعتزلة من رأى الخوارج في أن العمل جزء من الإيمان، لكنهم يختلفون عنهم في القول بأن ذهاب بعضه لا يعني ذهاب كله، لأن المعتزلة يرون أن الإيمان مجموع الطاعات من الفرائض والنوافل وجميع أعمال البر والتقوى، وذهب بعض هذه الأعمال لا يعني ذهابها كلها ومن هنا فإن المعصية إذا وقعت من المؤمن لا تدخل صاحبها تحت مسمى الكافر ولكنها تخرجه من مسمى المؤمن، فالعاص عندهم ليس مؤمناً ولا كافراً وهو في منزلة بين المنزلتين. وجمهور المعتزلة يقولون بهذا الرأي ابتداء من النظام والعلاف والجبايين والقاضي عبد الجبار. فهم يتفقون مع الخوارج في أن العمل جزء من الإيمان. ويختلفون عنهم في أن المعصية لا تدخل صاحبها تحت مسمى الكفر وذهب بعض لإيمان لا يعني ذهاب كله.

أما المرجئة فيرون أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط، أما الإقرار باللسان وأعمال الجوارح ليست من الإيمان عندهم، ويقترّب منهم مذهب الجهمية حيث يقصرون معنى الإيمان على المعرفة فقط، وأما الكرامية فيرون أن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان دون التصديق بالقلب.

الأشاعرة: والأشاعرة يجمعون على القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب؛ لأن اللغة التي نزل بها القرآن دلت على أن الإيمان هو التصديق. قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ أي بمصدق لنا وأن الفاسق والمذنب لا يخرجهم فسقه وذنبه من مسمى الإيمان كما قالت الخوارج والمعتزلة، وإنما هو فاسق بفسقه مؤمن بإيمانه، وقد أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعري في رسالته (اللمع) حيث قال: إن قال قائل ما الإيمان عندكم

بالله تعالى، قبل له هو التصديق بالله وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي أنزل الله بها القرآن قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ أي بمصدق لنا وقالوا جميعاً: فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة. يريدون يصدق بذلك، فوجب أن يكون الإيمان هو ما كان عليه أهل اللغة إيماناً وهو التصديق، والفاسق من أهل القبلة فاسق بفسقه مؤمن بإيمانه. ومن كان منه كفر فهو كافر، ومن كان منه تصديق فهو مصدق، وأبطل الأشعري قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، وسار على رأى الأشعري تلامذته من بعده ابتداء من الباقلاني في (التمهيد) والغزالي وابن العربي والرازي في معظم كتبه، ويبدو من كلام الأشاعرة أنهم لا يعتبرون العمل جزءاً من الإيمان بناء على رأيهم في دلالة اللغة لمفهوم الإيمان، وأن اللغة التي نزل بها القرآن قصرت معنى الإيمان على مجرد التصديق بالقلب دون العمل، فليس العمل داخلاً في مفهوم الإيمان عندهم، ولكنهم تكلموا عن علاقة العمل بالإيمان وهل هو شرط في كمال الإيمان، أو هو شرط في صحة الإيمان كما أن الوضوء شرط في صحة الصلاة. على خلاف بينهم في تفصيلات هذه القضية. لكن الإيمان الشرعي عندهم لا يكتمل معناه إلا بالعمل الصالح، لأنهم يجمعون على أن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بكثرة الأعمال الصالحة كما يزيد بكثرة الأدلة التي يترتب عليها زيادة اليقين في القلب.

أما رأى السلف ومعهم المحدثون فيرون أن الإيمان الشرعي لا بد أن تكتمل فيه عناصر ثلاثة فهو نطق باللسان، وتصديق بالقلب، وعمل بالجوارح ولا يكتمل إيمان المرء إلا بهذه العناصر الثلاثة، فينطق اللسان بالشهادتين، ويصدق القلب. ولذلك فإن الإيمان عندهم يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، كما قال تعالى في حق المؤمنين بأنهم: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ وقال سبحانه: ﴿لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾.

ولقد تساءل المتكلمون حول هذه القضية، هل يزيد الإيمان وينقص، وإذا كان الإيمان مجرد تصديق القلب فما معنى الزيادة والنقصان هنا؟ لقد عرض المتكلمون لهذه القضية وفصلوا القول فيها. فالمعتزلة والأشاعرة ومعهم السلف والمحدثون يقولون بأن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي لأن معنى الإيمان عندهم شامل لتصديق قلب وعمل الجوارح. أما الخوارج لا يقولون بزيادة الإيمان أو نقصانه لأن العمل عندهم جزء من الإيمان وإذا ذهب جزؤه ذهب كله كما سبق، ولذلك فإن مرتكب الكبيرة عندهم كافر على خلاف بين فرقهم هل هو كافر ملة، أو كافر نعمة وسبق أن قلنا أن هذا القول خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة الذين يجمعون على أن مرتكب الكبير مؤمن عاص إن تاب يتوب الله عليه إن شاء، وتنفعه شفاعة النبي ﷺ لقوله: [شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي]، وقد تواترت الآثار الصحيحة بذلك.

* * * * *

2- منهج المتكلمين في الإلهيات

أولاً: الاستدلال على وجود الله

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم من جانب واستدلوا بهما على وجود الله من جانب آخر. يتفق في ذلك المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة.

وشرح الرازي في "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" هذه الطريقة فقال: "قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة: الأول - الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل في قوله: "لا أحب الأفلين"⁽¹⁾.

وأشار عضد الدين الإيجي إلى هذه الطريقة في "المواقف العضدية" فقال: "قد علمت أن العالم إما جواهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة"⁽²⁾.

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتالين، وإنما يطرأ عليها التغيير والتحول، فهي حادثة.

والجواهر لا تتعرض عن الأعراض التي هي ملازمة لها، ومادامت

(1) ص 106 ط عام 1323هـ.

(2) الجزء الثاني ص 1 ط أحمد سامي المغربي.

الجواهر لا تتفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، ومادام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض - فقد ثبت حدوثها - فالعالم كله حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هي الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون : إن هذه قضية بديهية.

وقد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي إنتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية، ولكن لا نسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة لأنهم لجأوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد نقد المتكلمين في هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاصة على الفهم وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال: "بأن هناك الجسم السماوي، وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه".

لأنه ليس محسوساً لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه. وكذلك فعل ابن تيمية مع أنه خالف ابن رشد في كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين في الاستدلال تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعري في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة في دين الأنبياء⁽¹⁾. ولو قدرنا صحة هذا الدليل نفسه، لم يلزم في ذلك وجوبه على

(1) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر ص 45

المكلف، إذ قد يكون للمطلوب الواحد أدلة كثيرة يمكن التواصل بها إلى ذلك المطلوب.

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد. فلقد التزم "جهنم" لأجلها القول بفناء الجنة والنار.

والتزم لأجلها "أبو الهذيل العلاف" القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.

والتزم لأجلها الأشاعرة القول بأن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح⁽¹⁾، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى صفات الله مطلقاً، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به.

والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلوها أصل مذهبهم.⁽²⁾

وكان ينبغي على المتكلمين أن يفرقوا بين مدلول القضايا الكلية والجزئية فالعلم بأن كل محدث لا بد له من محدث ... ونحو ذلك من الأمور

(1) الباقلاني : التمهيد ص42 ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1947.

(2) العقل والنقل 1-21-23.

الكلية وهو علم كلي بقضية كلية وهو حق في نفسه. ولكن العلم بأن المحدث الجزئي المعين يحتاج إلى محدث أسبق إلى العقل وأصح في الذهن من القضايا الكلية، وليس العلم به موقوفاً على العلم بالقضية الكلية العامة. بل هذه القضايا الجزئية أقرب في قبولها إلى الفطرة قبل أن يستشعر الإنسان العلم بالقضايا الكلية العامة، وهذا يشبه تماماً علم الإنسان بأن هذا البناء المعين لا بد له من بان معين. وتلك الكتابة المعينة لا بد لها من كاتب، وليس ذلك إلا لأن اقتران الحكم العقلي بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية يجعل تقبل العقل لهذا الحكم أسرع وأبين من تقبله للحكم الكلي العام الذي لا يرتبط بمعين ولا بمشخص جزئي ولم يكن علمه بحكم الجزئيات المعينة متوقفاً على علمه بالكليات العامة. ولهذا وجدنا أن علم كل فرد من بني آدم أنه لم يخلق نفسه أسبق إلى عقله من علمه بأن كل مخلوق لا بد له من خالق وكان علمه بهذه القضية الجزئية التي تخصه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التي تقول أن كل إنسان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث لا بد له من محدث. ولا شك أن هذه القضايا العامة الكلية صادقة في نفسها كما أن القضية الجزئية المعينة صادقة كذلك، لكن هذه أقرب إلى الفطرة من تلك وأبين في العقل وأوضح في النفس. ولذلك فلا يشك في صحتها أحد من العقلاء ولا تحتاج في صحة إثباتها إلى دليل خارجي عنها، ولا إلى مقدمات من غير ذاتها وقد يستدل بصحتها على صحة نظيرها وهو قياس الشمول.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها بل لا بد لها من محدث أحدثها وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري في اللمع والإبانة.

ولذلك كانت الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هو أيه وعلامة عليه ولا تحتاج في كونها آية

عليه إلى أن تتدرج تحت قضية كلية عامة. سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه أو لم تعرف، ومن هنا فإن جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقه بعينه، وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثاً ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى علمه بأن كل محدث لابد له من محدث أو كل ممكن لابد له من واجب لأن العلم بدلالة الأفراد على حالها لا يحتاج إلى العلم بالقضايا الكلية، ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلاً منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ولا محدث مطلق. كما أنها من جانب آخر لا تحتاج في ذلك إلى قياس كلي لا قياس تمثيل ولا قياس شمول. وإن كان القياس شاهداً لها. ومؤيداً لمقتضاها. لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس.

لأن المعرفة المطلوبة هنا هي ضرورة احتياج المخلوقات إلى خالقها، ولو أمعنا النظر فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعانٍ مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما بينهم وإنما اصطاح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذي اصطاحوا عليه للفظ هو نفس المعنى الذي عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعاني العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب معاجم اللغة وليس في واحد منها أن معاني ألفاظ المتكلمين هي ما تعارفوا عليه، كلفظ الجوهر والعرض، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب في معنى غير المعنى الذي استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما في هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ في غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفنا المعاني التي يقصدونها ووازنها بالكتاب والسنة، نثبت ما

فيها من الحق وننفي ما فيها من الباطل، لكان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب في البحث.

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيراً من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به لما في ذلك من استعمال الألفاظ المجملة التي تشتمل على حق وباطل، وفي نفيها نفي لبعض الحق، وفي إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين في طريقتهم كما قال الإمام أحمد: "وهم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم⁽¹⁾

ومن المعلوم أن حدوث الإنسان في بطن أمه بعد أن لم يكن من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل أو وجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها وقد أشار إلى ذلك الإمام الأشعري في الإبانة وفي رسالته إلى أهل الثغر، ولهذا كثيراً ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل بذلك على خالقه ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۚ﴾ [مریم : 67] ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مریم : 9] ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان : 1] إلى أمثال ذلك من الآيات التي تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه.

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية في الاستدلال وملائمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝﴾ [العلق : 1] فذكر أولاً نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهييات التي تقرها

(1) مجموعة شذرات البلاتين ص4 أنصار السنة المحمدية 1956م . تحقيق محمد حامد الفقي.

العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التي تحتاج في بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلاً عن بطلان هذه الطريقة في نفسها.

وكثير من العلوم قد تكون ضرورة وفطرية، فإذا طلب من الإنسان أن يستدل عليها ربما خفيت ودقت ووقع فيها نوع من الشك لما قد يكون فيها من تطويل المقدمات أو لما فيها من خفاء قد يعجز المستدل على ذلك من نظم الدليل، وليس كل ما يتصوره الإنسان ممكناً يستطيع كل أحد أن يعبر عنه باللسان والكلام.

* * * * *

3- منهج المتكلمين في الصفات

أ- المعتزلة :

لقد جعل المعتزلة صفة القدم أخص صفات الله تعالى التي لا يشركه فيها أحد من عباده، وفسروا في ضوئها معنى التوحيد، فقالوا بنفي جميع الصفات الإلهية عن الله وقالوا لأنه:

1- لو وصف بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم، ولزم تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، أو تأويلها بما يؤدي تعطيلها، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعاً متفقون على مقالة النفي إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، فبينما يرى "واصل بن عطاء" القول بنفي جميع الصفات الذاتية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض أتباعه يرجع هذه الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

فأبو علي الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة.

أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية . بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسين البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول "الشهرستاني" عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته،

حي بذاته، قادر بذاته.

أما "أبو الهذيل العلاف" فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهاً للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أي وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماء، وبعد أن يسوي بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول "الشهرستاني" هو مذهب النصارى في أقانيمهم⁽¹⁾.

وقالوا إن إرادة الله للشيء معناها أمره بهذا الشيء، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المرید⁽²⁾، ونفوا صفات السمع والبصر والكلام لأنها عندهم أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة، وجعلوا معنى سمعه: أنه عالم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عالم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

ومذهب المعتزلة في مجموعه مر بمراحل تطورية في قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات، فبينما يرى "واصل" القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول "الجبائي" أو إلى صفة واحدة كما يقول "أبو الحسين البصري" أو إلى ثلاث صفات كما يقول "العلاف".

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند "الجبائي" نرى ابنه "أبا هاشم" يجعلها أحوالاً للذات في حين أن العلاف يجعلها وجوهاً للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

(1) انظر الملل والنحل 1-64-77، مقالات الأشعري 1-198 ثم انظر المعنى 4-129، 341 الانتصار 108-123.

(2) الملل والنحل 1-47-48

يقول "الشهر ستاني" مؤرخاً لمقاله النفي عند المعتزلة ... "وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجه وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبتت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم..."

وليس معنى ذلك أن "المعتزلة" ينكرون الصفات الإلهية، بمعنى أنهم يصفون الله بـضد ما وصف به نفسه في كتبه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة. لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتاً بلا صفات لأن الذات بلا صفات هي عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في القرآن الكريم التي جاءت فيها الصفات في أكثر من صورة، مرة صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً، ومرة في صورة المصدر، ومرة في صورة اسم الفاعل وصيغ المبالغة والمشتقات بأنواعها، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات. ماذا يقال في تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكرارها وتعدد مواردها وصورها في كتاب الله؟ وإذا كان موقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل في نفيتهم لها، إلا إنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، مثل استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والملك صفافاً، كما أنكروا رؤيته يوم

القيامة وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبداً، وردوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي أو الإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذي تصوره في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا في تصور هذا الكمال وأخطأوا في تفسيرهم لمعناه ؛ إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الالهية وحقيقة الانسان، وبين ما ينبغي تصوره في حق الله وبينه في حق الانسان، فلا ينبغي أن نتخذ المقياس الذي نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه في عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا في ذلك إلا أن نقبل ما وصف الله نفسه به في كتابه دون تأويل لمعناه أو تحريف لألفاظه،، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموّاً وكمالاً ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الالهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟

وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه، متمثلاً في صفاته التي ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد في كتابه، أو نتقبله منفيّاً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه ؟

وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟
أليس في مقالة النفي تجهيم في حق الله تعالى وتجهيل لرسوله حيث يقول هو
ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفي؟

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات "الجهيم بن صفوان"
في النفي وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع
آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه ولذلك فقد عرفوا
بالمعطلة.

ب- منهج الأشاعرة :

لقد كان أبو الحسن الأشعري " يثبت جميع الصفات كما وردت في
القرآن بلا تأويل أو تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدي إلى الكثرة أو
تعدد القدمات.

يقول "الأشعري" في الإبانة... "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين
بها: التمسك بكتاب ربنا - عز وجل - وسنة نبينا ﷺ وما روى عن
الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به
الامام "أحمد بن حنبل" - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته -
قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون. وجملة قولنا : إنا نقر بالله تعالى وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ
وَالْإِكْرَامِ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وأن له
عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ وأن من زعم أن أسماء الله غير الله
كان ضالاً، وأن الله علماً كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ ونثبت لله سمعاً وبصراً،
ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن الله قوة كما قال: ﴿أُولَئِكَ

يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ ﴿ [فصلت: 15] والأشعري لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبتّها جميعاً كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به "ابن حنبل" . (1)

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر (2) نجده يرد تأويلات المعتزلة ويرفض دليل الجوهر والعرض ويثبت الصفات بلا تأويل فليس استواءه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر، لأنه - عز وجل - لم يزل مستولياً على كل شيء، وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله - عز وجل - للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبساً أو كذباً.

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

(1) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري 8 - 10 ط المنيرية 1929 م . وقد حققتها مؤخراً الأستاذة الدكتورة فوقية حسين، ط دار الأنصار.

(2) قمنا بتحقيق هذه الرسالة وطبعت عدة طبعات بالسعودية ومصر.

وابتداء من الباقلاني نجد أن موقف الإشاعرة قد أخذ مسلكاً يختلف في تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري في اللمع وفي الإبانة سواء كان ذلك في منهجهم في إثبات وجود الله أم في تأويل الصفات.

فلقد اختلف من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة ليأخذ مكانه أسلوب الجدل اللفظي وجدنا ذلك عند الجويني في الإرشاد والشامل وأخذ بها الأمدي في أبحار الأفكار وعضد الدين الإيجي وغيرهم.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازي في معظم كتبه وكان أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ما شرحه في "نهاية العقول" حيث ذكر أن الطرق التي يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق أولها طريقة الجواهر والأعراض التي رفضها الأشعري. وهذا يدل على أن متأخري الأشاعرة قد ابتعدوا في منهجهم في الاستدلال عن منهج شيخهم أبي الحسن الأشعري في كثير من المواقف مما أوقعهم في الحيرة والتردد في كثير من المسائل. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداء من أبي بكر الباقلاني ونظريته في الجوهر الفرد، وتعتبر هذه ظاهرة عامة في المذهب الأشعري عامة؛ فإن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأي ونقيضه، فالجويني في "الإرشاد" و"الشامل" قد ذهب إلى التأويل في جميع آيات الصفات مخالفاً بذلك شيخ المذهب أما في "العقيدة النظامية" فقد ترك ما ذهب إليه في الكتابين السابقين وصرح بخلاف ذلك إذ يقول "والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع" أن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند

معظم شريعة ... ولو كان تأويل هذه الاى مسوغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذ انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذى الدين أن يعتقد تترية الرب .. ولا يخوض في تأويل المشكلات" (1)!!

وقال في آخر حياته : " الويل للجويني إن لم أمت على دين العجائز ". وأيضاً نجد "الغزالي" مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهي في هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف.

و" الرازي" وهو من أكثر الأشاعرة إيغالاً في العقليات ينتهي في آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا منه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة " القرآن " : اقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ﴾، وقرأ في النفي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي" (2)

(1) العقيدة النظامية للجويني: رواية أبي بكر بن العربي : بتحقيق محمد زاهر الكوثري، 2 - 25 ط.
(2) العقل والنقل 1 - 93، وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقول إنه يتمثل به في كتاب "أقسام الذات" وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركاني في

" والشهرستاني في أول كتابه (نهاية الأقدام في علم الكلام) يعبر عن حيرته في هذه المسائل بقوله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وحيرت طرقي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن أو قارعاً سن نادم (□)

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

ونجد عند " الأشاعرة " منطقاً آخر غير مفهوم في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هي هو، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت هي غيره لأصبحت مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة (2)، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام (الغزالي) يرد "عليهم في (المقصد الأسني) قائلاً: إذا لم تكن هي وهو ولا هي غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذي ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف. والذي نريده هنا : أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون في القول بالنفي

رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند، انظر رسالة الزركاني مخطوطة بكنية دار العلوم.

(1) انظر مقدمة نهاية الإقدام : ص 3 تحقيق الفريد حيوم سنة 1934 م .

(2) نهاية الإقدام : 200 - 210 .

والتأويل، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الإشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلاً، فليس الله عندهم خالقاً ولا رازقاً في الأزل، فهم جميعاً مشتركون في تأويل صفات الأفعال، وكذا الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم في تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علة في صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة في المعنى الذي تأولوا إليه الآية سواء في ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرchy في كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه بطريق أو بآخر بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأي ونقيضه، في النفي والإثبات، والقبول والرد، فكان ما يقبله المعتزلة ويستدلون به على صحة رأيهم يرفضه الأشاعرة ويتأولونه على مذهبهم، وما يدعيه الأشاعرة محكماً في الاستدلال يجعله المعتزلة متشابهاً لا يحتج به.

* * * * *

4- الحسن والقبح بين العقل والشرع

أ. المعتزلة

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن والقبح سابقة على المعرفة الشرعية لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى ويأتي الشرع فيقر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم في الحسن والقبح، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية في الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ومن ينكر أن في الأفعال صفات تقتضي الحسن والقبح فهو بمنزلة من ينكر أن في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء. وجمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها، ولقد أثبت القرآن الكريم الطبائع التي تختص بكل جنس من الحسن والقبح قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَمُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَمُحَرَّمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ﴾⁽¹⁾. فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها، منها ما هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم في نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملائمة الطبع أو منافرتة ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للفعل، بل ذلك من الأمور العارضة التي تختلف باختلاف الشخص والظرف والملابسات الخارجية للفعل بحسب ملائمتها ومنافرتها وكونه نافعا أو ضارا ومحبوبا أو مكروها وهذه صفات ثبوتية في الفعل لكنها تختلف

(1) الأعراف: 157.

بتنوع الأحوال فليست لازمة له والشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنا ولا قبحا وإنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحي وإقامة الدليل.

ولقد حرص المعتزلة على بيان أن معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع، لأن الحسن والقبيح من الصفات الذاتية للفعل التي لا تفارقه. والأمر في ذلك يرجع إلى طبيعة الأفعال وخصائصها التي أودعها الله فيها فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء اللطافة والماء للكثافة. وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقتها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن ينزل عليهم شرع أو وحي. فكذا كان طبيعة العدل والأمانة الحسن وطبيعة الظلم والخيانة القبح.

والعقل هو الذي يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الإنصاف وشكر المنعم، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو وحي.

والعقل هو الذي ينظر في صدق الرسول ويقرر وجوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات ذلك ضررا، وإذا لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع، وهذا يدل على أن العقل يعرف تماما وجوب كل أمر يخاف من فواته ضررا، وبالتالي يدل على أن العقل يستقل بمعرفة الضار والنافع والحسن والقبيح دون حاجة إلى سمع⁽¹⁾.

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع في معرفة الحسن والقبيح، ولا ينبغي أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته. أو يجعلون العقل بديلا عن الشرع كما يشاع ذلك عنهم زورا وبهتانا. فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية في الكشف

(1) المغني: 14 / 153.

عن تلك الأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها كحسن التكليف الشرعية، ولقد اعترف القاضي عبد الجبار بذلك في أكثر من موضع، والذي دفع المعتزلة إلى الاهتمام ببيان دور العقل في معرفة الحسن والقبح هو مواجهة التيار الأشعري الذي حرص على بيان أن العلة في حسن الأفعال أو قبحها إنما ترجع إلى مجرد ورود الشرع بذلك أمراً أو نهياً، فرأى المعتزلة في ذلك إهداراً لمكانة العقل الإنساني وهو الطريق الوحيد الذي عرفنا به الشرائع، فإهمال العقل أو التقليل من شأنه يعتبر إهداراً لشأن الشرع والعقل معاً.

ومما يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع أنهم يقسمون الحسن والقبح إلى عقليين وشرعيين، والعلم بذلك كله ضروري في العقل، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك ضرورياً لما كان معلوماً أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يأتي إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم بضرورة ليتوجه عليه التكليف. وطريق معرفة الواجبات الشرعية هو الاستدلال الشرعي والنظر العقلي ولا مدخل للضرورة في شيء من ذلك إلا إذا أردنا الرد إلى الأصول، فإذا عرفنا في شيء أنه مفسدة في الشرع عرفنا قبحه في العقل، كما أنه إذا عرفنا في شيء أنه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلاً⁽¹⁾. ووظيفة الرسل إنما يعرفوننا بتفصيل الجملة المستقرة في العقول.

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل التي يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك. فلقد قسم القاضي عبد الجبار الحسن إلى قسمين:

1. حسن عقلي يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه وأن لم يرد بذلك شرع أو ينزل فيه وحى كحكم العقل بحسن الصدق ورد الودعة والعدل وشكر المنعم والإنصاف والأمانة.

(1) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: تحقيق محمد عزمي، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ص 233 - 234.

2. حسن شرعي لا مجال للعقل في الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال، وكون الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر⁽¹⁾.

وكذلك القبيح ينقسم إلى قسمين:

1. قبح عقلي يستقل العقل بدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذي لا نفع فيه.

2. قبح شرعي لا يستطيع العقل منفرداً أن يستقل بمعرفة وجه القبح فيه كقبح الصلاة قبل الوقت، وقبح صيام أيام العيدين.

فالعقل له حدوده في الكشف عن قبح الأشياء أو حسنها وهي تلك الأمور التي ليست من قبيل التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور التكليفية التي ورد بها الشرع أمراً أو نهياً فإن العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها. بل أن هذا هو دور الشرع ومهمته.

ويتضح من هذا التقسيم أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها، ويأتي الشرع فيوضح له ما غمض منه ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل. أما الواجبات الشرعية فلا دخل لإدراك العقل فيها وإنما هي من موجبات الشرع ولا يستقل العقل بإدراكها.

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه، فالواجب من جهة السمع والعقل لا

(1) المختصر في أصول الدين للفاضل عبد الجبار، 1 / 235 رسائل العدل والتوحيد.

يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجود الواجب،
فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه لأن "إضافة الوجوب إلى العقل لا يغير
من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه لأن الغرض بذلك أن العلم
بوجوبه أولي وبدهي في العقل، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك
لا يوجب مخالفة الواجب العقلي لما علم بالسمع وجوبه"⁽¹⁾.

والشرع والعقل ليسا علة في حسن الفعل أو قبحه، بل هما دليلان على
جهة الحسن أو القبح، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل
وكونهما علة في حسنه، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التي صار بها
الفعل حسنا.

ولما كان العقل أسبق وجوداً في الإنسان من امتثاله لحكم التكاليف
الشرعية كان أثره واضحاً في سلوكه، فالإنسان ينأى بنفسه عن المضار
ويجلب لها المنافع ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل
بذلك أموراً مستقرة في العقل ثابتة عنده لكنها مجملة أو غامضة، فيكشف
الشرع عنها وعن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر في العقل
من ذلك أبداً⁽²⁾.

والمقصود من قولنا أن الله أوجب علينا كذا وكذا، إنما أنه أعلمنا
بوجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين⁽³⁾، لأن
الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصلحة، والمصلحة ترجع في أصلها إلى الملائم
وهو معروف بالعقل، وذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي، وقد يتعبدنا بما فيه

(1) المغني: 17 / 47.

(2) المغني: 14 / 143.

(3) المغني: 16 / 65.

ترك المفسدة كذلك. كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم⁽¹⁾، وهذا أيضاً يرجع إلى المنافر للطبع وهو معروف بالعقل، والوجوب الشرعي لا ينفك عن الحسن العقلي، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعاً فلا تحسن عقلاً⁽²⁾. فالوجوب الشرعي والحسن العقلي متلازمان. والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشنيع عليهم لتغيير الناس من المذهب، فنحن نجد في مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشرية" ووجوب الشيء سمعا ينبى عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل"⁽³⁾. فموجبات الشرع هي مصالح للعباد قد يخفي عليهم كشف حسناتها أو معرفة قصد الشارع منها لأنها ربما كانت تنتمي إلى عالم الغيبيات عن العقل فلا يستطيع دركها، وقد نبهنا الزمخشري، وهو مفسر المعتزلة. إلى أن الحجة لا تقوم على العباد إلا ببعث الرسل لأنه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسول، أما الحجة في معرفة الله تعالى وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة العقول تشهد لها وتوضحها⁽⁴⁾.

وينبغي أن نعلم أن معرفة الحسن والقيح من الأمور الفطرية المغروزة في طبائع الإنسان، فكل إنسان قد فطره الله على ذلك والنظام وهو من كبار المعتزلة يرى أن معرفة هذه الأمور تقع بالطبع، لأن الله ألهم النفوس فجورها وتقواها، والمجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهي لم تتأثر بثقافات أجنبية عنها، هندية أو فارسية أو يونانية، فالعرب في جاهليتهم كانوا يستحسنون الشجاعة والكرم والمروءة والعدل. ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة.

(1) المغني: 13 / 49.

(2) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، 6.

(3) المغني: 13 / 58.

(4) الكشف للزمخشري: 3 / 219.

(ب) الأشاعرة

لقد رأى الأشاعرة أن معاني الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية في الفعل، وإنما ترجع إلى أمور خارجة عنه، كما أن جهة الحسن والقبح ليست كامنة في الفعل كما يقول المعتزلة، بل ترجع أحيانا إلى الفاعل ككونه ربا وألها فتكون أفعاله كلها حسنة¹ وأحيانا ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوبا مأمورا منها.

ونريد الآن أن نحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية:

(أ) ما معنى الحسن والقبح؟

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

وعلى أن نبدأ الطريق من أوله ؛ يجمع الأشاعرة على أن أفعال الله لا تعلل بعلة وإنما هي محض مشيئته وقدرته، وهذا عكس ما يقوله المعتزلة بأن أفعاله تعالى تقع بمقتضي عدله وحكمته. لقد ذهب أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة إلى أن "السفيه إنما كان سفيها لما أراد السفه، لأنه منهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها"⁽¹⁾. والأشعري يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعالى، وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهي التكميلية، فمعنى كون الإنسان مأمورا أو منهيأ أي داخلا تحت شريعة من هو فوقه هو معنى كونه سفيها إذا تجاوز الأوامر والنواهي. فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيها أو قبيحا، وبالتالي يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة

(1) الإبانة للأشعري: ط حيدر آباد: سنة 1949، ص54.

في كون الفعل حسنا، فليس السفه أو القبح معنى زائدا على الأمر والنهي، وليس هو معنى ذاتيا في الفعل ثابتا فيه كما قال المعتزلة.

وانطلاقا من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح فالفعل يقبح أو يحسن لمجرد ورود الأمر والنهي عنه وليس ذلك لعلّة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضي به العقل لكان ذلك من الله حسنا، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقبح عندهم إلا ورود الشرع بذلك أمرا ونهيا.

وبني على ذلك الأشاعرة رأيهم في جواز التكليف بما لا يطاق فلا يمتنع عندهم أن يكلف الله عباده بصيام الدهر كله. فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو من الله حسن لأنه ليس فوقه أمر ولا ناه وهو لا يعمل طبقا لشريعة أو مبدأ بل كل ما أراد فعله فهو قادر عليه فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولقد فسر الأشاعرة هذه الآيات وغيرها مما يتعلق بالإرادة الشاملة والمشية العامة في ضوء مفهومهم عن طلاقة القدرة الإلهية وشمولها للكون كله وظنوا أن كل مقدور ممكن حصوله. وهذا خطأ جسيم. إذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة في ضوء مفهوم الحكمة، والعدل الإلهي، لأنه لا يشك مسلم في أن الله قادر على كل شيء، ولكنه لا يشك أيضا في أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الإلهية وداخل تحت سلطانها، لهذا فإن الأوامر والنواهي لا تؤثر في الفعل حسنا أو قبحا بقدر ما تكشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح التي يغيب عن العقل إدراكها.

ولعل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعري لم يفرق في حديثه بين الحسن والقبح الشرعيين وغيرهما. وأنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها في مسائل كثيرة منها، ولم يشر في ذلك إلى أي فرق بين الأمور

التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفية إنما كان سفيها لإراداته ما نهى الله عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر في كتب الأشاعرة أن الحسن والقبيح ما أمر به الشرع وما نهى عنه فجعلوا علة الحسن والقبح في الأفعال هي أوامر الشرع ونواهيه، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح.

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجويني وهو من متقدمي الأشاعرة فزادها إيضاحا وعمقا، إذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزوا في القول بأن الحسن والقبح لا يدرك إلا بالشرع، لأن هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبح أمر زائد على الشرع مدرك به، وهذا وهم خاطئ عند الجويني، لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذلك القبح ليس شيئا سوي ورود الشرع بالذم على فاعله، فقول الأشاعرة بأن الحسن والقبح من مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك. ومن هنا صرح الجويني بأن عباراتهم فيها شيء من التجاوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التي صرح بها أبو الحسن الأشعري في الإبانة، لأن الجويني لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهيه تسمى حسنا أو قبحا، أو أن هناك معنى كامنا في الفعل وذاتيا فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجويني أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمرا على سبيل الإيجاب وعكسه المحظور⁽¹⁾ وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ثم انتقلت الفكرة من الجويني إلى تلميذه أبي حامد الغزالي في كتابه الأحياء، ففسر القبيح بأنه مالا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما

(1) انظر الإرشاد: 258 - 259.

كان الله منزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبيح في حقه تعالى إذ لا غرض له⁽¹⁾.

وتفسير الغزالي للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة في قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسنا وإلا كان قبيحا، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية في الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجا إلى الغرض وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة في الغاية من الفعل والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرتة أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح في الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسنا ولا قبحا، والفعل الإلهي لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو استقباحه لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية فالله قادر على أن يصب على عبادة أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن قبيحا ولا ظالما، وأنه يثيب عبادة على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم.. وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا مجرد العقل⁽²⁾.

ورغم اهتمام الغزالي وحرصه الشديد على بيان أهمية العقل إلا أنه قد عزله تماما عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر. ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطا للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهي الشرعيين، ويبدو أن اهتمام الغزالي بمخالفة المعتزلة والرد عليهم في قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية

(1) الأحياء: 196 ط الشعب.

(2) قواعد العقائد للغزالي ص12، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندي.

القضية في جوهرها لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها. وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع إليها أو نفرتة عنها. كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب في أن مدرك الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل، مع أن الغزالي نفسه يعترف في كتابه "قانون التأويل" بأنه إذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغي أن نكذب حاكم العقل أبداً، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل، وهنا يعزل العقل تماماً عن معرفة الحسن والقبح وليس ذلك إلا تقليداً لأئمة المذهب.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن عبارة الجويني في الإرشاد والأشعري في الإبانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التي صار بها الفعل حسناً.

فعند الأشعري أن نهي الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهاً، وعند الجويني أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسناً، فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة في الفعل حسناً أو قبحاً هي ورود الشرع بالأمر به أو النهي عنه.

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

بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعاني قبحت هذه الأفعال في ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

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

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تتطوي عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل فالشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم من المتأخرين يفرقون في حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور التكليفية والأمور التي لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة كما نجد الشهرستاني يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحس أو القبح فقط ولا تأثير له في الفعل بالتحسين أو التقبيح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسنا أو قبحا. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعا، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثوابا أو عقابا، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله" وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة⁽¹⁾.

(1) نهاية الأقدام: 370 تحقيق الفريد جيوم ط استانبول.

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

" هو كون بعض الأشياء يتعلق به الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية في الفعل عائدة إليه في نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالإيجاب أو النهي؟ ويجب الرازي بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك مجرد أمر الشرع به⁽¹⁾. وإذا كان الرازي يتابع بقية الأشاعرة في القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً في أدراك الملائم للطبع والمنافر له وفي أدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضي عبد الجبار حين قسم الحسن والقبح إلى عقلي وشرعي وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير أن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هي الكشف عنها وتفصيل مجملها.

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

1. هناك تيار أشعري يبدأ من الجويني فالغزالي فالرازي يفسر الحسن والقبح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبح بالملائم

(1) الأربعين للرازي: 249 - 247.

والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار، وهذا تفسير غائي أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح.

2. ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له في العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله فإذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزاً منه بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعله قبيحاً، وهو لا يتصرف في ملك غيره حتى يكون فعله ظلماً فلا أمر ولا ناهي بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن والقبيح والعدل والظلم. فما ورد به الشرع كان حسناً ولا مدخل للعقل في ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تماماً لأن أوامر الشرع لا بد أن ترجع في وجوبها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لا بد أن يكون حسناً في نفسه قبل إيجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث.

3. نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهي من منطلق أن الله لا بد أن يكون حكيماً في فعله، عدلاً في حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح.

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره في اعتراضات كل طائفة على الأخرى في الحسن والقبيح. فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهي تارة وبكون العبد مريباً ومملوكاً لله تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافنة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها على أنها منطق الفطرة⁽¹⁾،

(1) أنظر في ذلك: رد الرازي على المعتزلة في كتابه نهاية العقول 2 / 61 - 64، الجويني في الإرشاد 262 - 265.

والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقا حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان في كل عصر وتحت كل شريعة، لأنه الكائن الوحيد الذي رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى أن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقي⁽¹⁾.

ولابد أن نشير هنا إلى ما في موقف الفريقيين من قصور في تصورهم لقضية معرفة الحسن والقبح، فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان، وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون أن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجب فلهذا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما.. إيجاب وتحريم، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب، والثاني وجوب وحرمة وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهي لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعي بإيجابه أو تحريمه وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب من الشرع وهذا ما كان على الأشاعرة أن يفتبهوا إليه فقد ثبت بالخطاب الشرعي ثلاثة أنواع:

1. أحدها: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فساده فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبح ذلك لا أنه

(1) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال، جوستاف بوخلر، ترجمة ملحم قريان ص 290، بيروت.

أثبت للفعل صفة لم تكن له لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً في الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

2. **الثاني:** أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، وفي هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسناً، وتحريم صوم يوم العيد فإن الشارع نهى عنه ولذلك كان صومه قبيحاً. فالحسن هنا مستفاد من خطاب الشارع وليس من العقل وهذا ما غفل عنه المعتزلة .

3. أن الشارع قد يأمر بالشيء ليمتحن به العباد (تعبداً منه سبحانه)، وقد يكون فعل المأمور ليس مراداً لذاته ولكن لمجرد التعبّد والابتلاء ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى، كما أمر الله بذبّح إسماعيل، فلما امتثل إبراهيم للأمر الإلهي حصل المقصود ففدّيناه بذبّح عظيم، فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر الإلهي وليس من فعل المأمور به، وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة كذلك. حيث أرجعوا كل الأوامر الشرعية إلى أصول عقلية، وليس الأمر كذلك، كما أخطأ الأشاعرة حين نفوا عن الأشياء ما فيها من طبائع ذاتية ثابتة فيها بتقدير الله لها قبل ورود الشرع بها أمراً ونهياً، وجعلوا الحسن والقبح لمجرد ورود الشرع بالأمر أو النهي فقط فسلّبوا عن الأشياء خصائصها التي نبه إليها الشارع، وهذا خطأ في التصور العام.

* * * * *

5- بين العقل والنقل

تعرفنا فيما سبق على موقف المعتزلة والأشاعرة من المعرفة وهل هي عقلية أو شرعية، وتعرفنا على أساس الخلاف بينهما في القول بأن معرفة الحسن والقبيح عند المعتزلة عقلية بالدرجة الأولى لأننا لو قلنا أنها شرعية لأدى ذلك إلى الدور لأن صدق المعرفة الشرعية تتوقف على العلم بصدق الرسول وذلك متوقف على العلم بأن الله حكيم لا يؤيد الكذاب، والعلم بذلك لا يكون إلا بالعقل ومن هنا قالوا بأن معرفة الحسن والقبيح عقلية، أما الأشاعرة فلقد أسسوا موقفهم على أن الله هو المالك الوحيد ولا مالك غيره، والله يفعل في ملكه ما يشاء فلا يسأل عمل يفعل، وكل ما أمر به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح، وإذا كان الخلاف بين المدرستين يبدو كبيراً في هذه القضية فإننا نجد هذا الخلاف يتلاشى بينهما في قضية العقل والنقل، حيث يتفق المعتزلة والأشاعرة على القول بأنه إذا تعارض دليل العقل مع الظواهر الشرعية فإنه يجب الأخذ بدليل العقل ونتأول الدليل الشرعي على مقتضى دليل العقل، لأنهم لو قدموا دليل الشرع على دليل العقل لأدى ذلك إلى دور حسب زعمهم وهو محال، ويكاد يجمع المتكلمون (معتزلة وأشاعرة) على هذا، وأشاروا إلى ذلك في معظم كتبهم.

ولقد لخص الرازي الموقف من هذه القضية في أهم كتبه على الإطلاق وهو "نهاية العقول في دراية الأصول"، حيث يقول :

"وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب الأخذ بدليل العقل وتأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى

العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه⁽¹⁾

ويزيد هذا القانون وضوحاً في كتابه "المطالب العالية" فيقول:

إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معاً وإلا لزم تصديق النقيضين . ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية فترجح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معاً، مع أنه محال. فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل.

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم وجود المعارض العقلي⁽²⁾

وهكذا يصور الرازي موقف المتكلمين من الأدلة النقلية في كثير من كتبه على هذا النحو السابق الذي يجعل فيه العقل أصلاً لقبول النقل أو تأويله، إلى ما يوافق منطق العقل، ولقد وضع كتابه "أساس التقديس" على أساس وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما.

وفي كتابه "معالم أصول الدين" يقول: "الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص،

(1) خ - نهاية العقول رقم 478 عقائد تيمور ج 1 ص 13.

(2) خ - المطالب العالية رقم 45 توحيد ص 309، 310، أساس التقديس 172.

وعدم هذه الأشياء مزنون لا معلوم، والوقوف على المزنون مزنون، وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل⁽¹⁾، وصرح بنفس النتيجة في "محصل أفكار المتقدمين"⁽²⁾.

ويتضح من ذلك أن النقل لا يستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلي، ولكنه يصرح في أماكن أخرى أنه لا سبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلي مطلقاً، لأن الأمر في ذلك يحتاج إلى شرطين:

الأول: إما أن نقيم أدلة عقلية صحيحة تؤكد لنا ما يدل عليه ظاهر السمع، وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه ما دام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه.

الثاني: أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم لما دل عليه ظاهر السمع، غير أن ذلك لا سبيل له، لأنه لا يوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وهكذا.

والرازي ليس بدعاً في ذلك فإنه قد تلقى أصول موقفه عن الغزالي غير أنه فصل مجمله وزاده إيضاحاً، ومن المفيد هنا أن نبين الأسس المشتركة بين المتكلمين في موقفهم من العقل والنقل.

أولاً: إنهم قد جعلوا العقل أصلاً في إثبات الشرع وبنوا على ذلك قضية على جانب من الخطورة، فما دام العقل أصلاً في إثبات الشرع، فلا يجب الطعن في أحكامه، بل إذا عارضه ظاهر سمعي، وجب تأويله إلى ما يوافق العقل، لأن الطعن في العقل يؤدي إلى الطعن في العقل والسمع، معاً.

ثانياً: إنهم بنوا موقفهم في تقديم العقل على النقل على أساس القول

(1) معالم أصول الدين، بهامش محصل أفكار المتقدمين 9 ط الحسينية 1323 هـ.

(2) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين 13.

بإمكان التعارض الحاصل بين العقل وظاهر النقل مع أن العقل الصريح لا يناقض أبداً منقولاً صحيحاً.

ولقد اهتم "ابن تيمية" ببيان فساد هذه الدعوى ووضع من أجلها أهم كتبه على الإطلاق، وهو "درء تعارض العقل والنقل" يمثل ردود ابن تيمية العقلية والنقلية معاً على كل دعاوي القائلين بتعارض العقل والنقل، مبيناً لهم أن العقل الصريح لا يمكن أن يناقض منقولاً صحيحاً بل ما يظن أنه معقول قد عارض المنقول الصحيح فإنه لا يعدو أن يكون شبهات طارئة على العقول أو مجرد أوهام، أو ما يظن أنه منقول صحيح قد عارض المعقول الصريح، وقد يكون المستدل به غلطاً في المتن، بحيث يكون ذلك النص غير منقول عن الرسول، بل قد يكون مكذوباً عليه وقد يكون غلطاً فيه بحيث يكون هذا النص لا يستدل به على مثل مطلوبه، وهذا كثير ما يحدث عند جميع الفرق.

ثم ينتهي "ابن تيمية" إلى تقرير أهم قضية كرس حياته للدفاع عنها، وهي: موافقة المنقول الصحيح للمعقول الصريح.

ويمثل قانون الرازي قطب الرchy لكل ما ثار حول هذه القضية من مشكلات أو نقاش قد يشتد أحياناً إلى أن يصل إلى حد الرمي بالزندقة والإلحاد، وقد يهدأ أحياناً أخرى إلى حد تلمس المعاذير لمن أضله هواه فحاد عن الصراط المستقيم في مثل هذه المطالب العالية لوعورة المسالك وقلّة الدربة على المسير، لأن كل من خاض في هذه الطرق بدون اعتصام بالكتاب والسنة فلا يمكن أن يصل فيها إلى يقين، كما اعترف بهذا حذاق أهل النظر أنفسهم، فهم ينتهون إما إلى الحيرة، أو إلى التوقف.

فالآمدي كثيراً ما كان ينتهي في هذه المسائل الكبار إلى التوقف، وكان يقول في آخر أمره ومناقشته: "هذا ما عندي ولعل عند غيري غيره، أو عسى

أن يكون عند غيري غيره" وأمثال هذه العبارات التي تنبئ عن حيرته وتوقفه عن القطع برأي⁽¹⁾.

وأئمة المتكلمين والفلاسفة الذين أفنوا أعمارهم في البحث في العقليات، لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يمكن القول أنه قد عارض الكتاب أو السنة بل إن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والإرتياب.

وقد بني المتكلمون هذا الموقف على أساس إمكان تعارض العقل والنقل وإذا وقع التعارض فعلاً، فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلاً⁽²⁾.

وهذا الموقف من دليل النقل معلوم الفساد ولا يحتاج إلى مزيد من إيضاح أكثر مما أشار إليه ابن تيمية من أن الجهة التي يجب أن يمدح الدليل لأجلها هي جهة قطعيته في الدلالة على المطلوب، وليس جهة كونه عقلياً أو غير عقلي، وحينئذ فيجب أن يرجح الدليل لكونه قطعياً في دلالاته على مطلوبه وليس لكونه عقلياً، فلو افترضنا وقوع التعارض بين دليل العقل وبين النقل، فلا بد من وقوع الاحتمالات الآتية:

الأول: أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين في دلالتهما، وهذا الاحتمال باطل. لأن الدليل القطعي لا يعارضه دليل قطعي آخر.

الثاني: أن يكون أحدهما قطعياً في دلالاته دون الآخر، فيجب تقديم القطعي بالاتفاق.

يبقى افتراض محتمل: هو أن يقال إن الدليل السمعي الصحيح قد يكون

(1) الآمدي . خ - أباكار الأفكار مخطوط رقم 1603 علم الكلام بدار الكتب، 1-10 أ 98 أ، 2-211 أ.

(2) أساس التقديس، مواضع متفرقة، خ نهاية العقول 1-210 أ وما بعدها.

غير قطعي في دلالة على المراد، لكن هذا افتراض باطل، لأن اللبس الذي قد ينشأ من الاستدلال قد يكون بالسمع إنما يكون من جهة المستدل به وليس من جهة الدليل في نفسه، ولو قلنا: إن هذا افتراض صحيح، فإنه لا يفيد شيئاً، لأن الدليل يقدم لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً، والمتكلمون يجعلون جهة تقديم الدليل لكونه عقلياً.

ودعوى المتكلمين أن العقل أصل في إثبات الشرع غير الصحيح لأن الشيء الثابت في نفسه هو ثابت سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه، لأن عدم علمنا بالحقائق الثابتة لا ينفي ثبوتها في أنفسها، وما أخبر به الرسول هو ثابت في نفسه سواء علمناه أم لم نعلمه، كما أن من أرسله الله إلى الناس فهو رسوله إليهم سواء علموا ذلك أم لم يعلموا، وعدم علمنا بوجود الشيء ليس دليلاً على عدم وجوده.

وحينئذ فتبوت الرسالة وتبوت صدق الرسول وتبوت ما أخبر به الرسول هو ثابت في نفسه وليس وجوده الذاتي موقوفاً على وجودنا نحن فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا وهذا يشبه وجود الرب سبحانه وتعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات، فإنه ثابت في نفسه سواء علمنا ذلك بعقولنا أم لم نعلمه.

فتبين من هذا أن الشرع ثابت في نفسه، وأن العقل ليس أصلاً في إثباته في نفسه، ولا معطياً له صفة كمال من هذه الناحية.

وقد أشار كبار المفكرين إلى ضرورة التفرقة بين نوعين من العلم في أمثال هذه المسائل الدقيقة.

النوع الأول: العلم العملي وهو ما كان شرطاً في وجود المعلوم خارجاً، وهذا كتصور أحدنا في ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فإنه

يتصور الشيء في عقله على هيئة مخصوصة، ثم يوجد على هذه الهيئة في الخارج، فوجود المعلوم خارجاً، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده.

النوع الثاني: وهو العلم الخبري والنظري وهو ما لم يكن شرطاً في وجود المعلوم خارجاً، بل يكون وجود المعلوم خارجاً هو شرط في تصوره عقلاً، فالمعلوم هنا غير مفتقر في وجوده إلى سبق العلم به، وهذا كعلمنا بوجود الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة في أنفسها سواء علمناها أو لم نعلمها، وعلمنا بها ليس شرطاً في وجودها، بل هو مترتب عليها ومسبب عنها. والشرع مع العقل من هذا الباب، وذلك لأن الشرع مستغن في وجوده وثبوته في نفسه عن علمنا به وتعقلنا له، ولكن نحن محتاجون في تعقله وعلمه لصالح أحوالنا.

ومن المفيد هنا أن نطرح هذا السؤال. هل المراد بالعقل أنه أصل في معرفتنا بالشرع ودليل عليه؟، لعل هذا مراد المتكلمين. وعندئذ نقول لهم: وماذا تعنون بالفعل هنا أيضاً؟

تلك الغريزة التي فينا والتي هي شرط في تحصيل كل العلوم. هل هو العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة؟

أما الأول: فلا ينبغي أن يكون هو المراد لأن وجود تلك الغريزة شرط في تحصيل أي علم من العلوم سمعيها وعقليها، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون معارضاً له.

أما الثاني: وهو إذا كان المراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتي استفدنا لوجود غريزة العقل فينا، فإن الأمر في ذلك يحتاج إلى إيضاح، لأن هذه العلوم الحاصلة.

وقد أشار كبار المفكرين إلى ضرورة التفرقة بين نوعين من العلم في أمثال هذه المسائل الدقيقة.

النوع الأول: العلم العملي وهو ما كان شرطاً في وجود المعلوم خارجاً، هذا كتصور أحدنا في ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فإنه يتصور الشيء في علقه على هيئة مخصوصة، ثم يوجد في هذه الهيئة في الخارج، فوجود المعلوم خارجاً، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده.

النوع الثاني: وهو العلم الخبري النظري وهو ما لم يكن شرطاً في وجود المعلوم خارجاً، بل يكون المعلوم خارجاً هو شرط في تصوره عقلاً، فالمعلوم هنا غير مفتقر في وجوده إلى سبق العلم به، وهذا كعلمنا بوجوب الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة في أنفسها سواء علمناها أو لم نعلمها، وعلمنا بها ليس شرطاً في وجودها، بل هو مترتب عليها ومسبب عنها. والشرع مع العقل من هذا الباب، وذلك لأن الشرع مستغن في وجوده وثبوته في نفسه عن علمنا به وتعقلنا له، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى تعقله وعمله لصالح أحوالنا.

ومن المفيد هنا أن نطرح هذا السؤال هل المراد بالعقل أنه أصل في معرفتنا بالشرع ودليل عليه، لعل هذا مراد المتكلمين. وعندئذ نقول لهم وماذا تعنون بالعقل.

هل هو تلك الغريزة التي فينا والتي هي شرط في تحصيل كل العلوم. أم أن العقل هو العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة؟

أما الأول: فلا ينبغي أن يكون هو المراد لأن وجود تلك الغريزة شرط في تحصيل أي علم من العلوم سمعيها وعقليها، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون معارضاً له.

أما الثاني: وهو إذا كان المراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتي استفدناها لوجود غريزة العقل فينا، فإن الأمر في ذلك يحتاج إلى إيضاح،

لأن هذه العلوم الحاصلة أكثر من أن تحصر، وهي ليست كلها أصلا في إثبات الشرع ولا دليلا عليه. وهنا أمور لابد من بيانها⁽¹⁾:

أولاً: أن الناس متفقون على أن جنس الأدلة العقلية منها ما هو صريح في معقوليته ودلالته على المطلوب. ومنها ما هو شبهات فاسدة وإن كان جنس المعقول يشمل هذه وتلك.

ثانياً: أن المعقولات التي نعلم بها أن الرسول صادق فيما أخبر به وأنه رسول الله حقا سهلة ويسيرة والمتكلمون أنفسهم أشاروا إلى ذلك حيث يقول الرازي "أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد ﷺ علم جلي ظاهر"⁽²⁾. بل هو فطري وضروري ومعنى ذلك أن المعقولات التي نعرف بها صدق الرسول ليست هي من المعقولات الفاسدة وإنما هي من المعقولات الصريحة في دالاتها.

ثالثاً: إذا كانت جميع المعقولات ليست متساوية في الصحة والفساد، فلا ينبغي أن نجعل الفاسد منها أصلا في إثبات الشرع ولا أصلا في علمنا به، بل القطعي منها هو الذي نستطيع أن نثبت به وجود الصانع وتأييده لرسله بالمعجزات وغير ذلك.

رابعا: لا يلزم من الطعن في المعقولات الفاسدة أن نطعن في جميع العقلات، كما لا يلزم أن نجعل المنقولات الفاسدة سبيلا إلى الطعن في جنس السمعيات، بل يجب أن ينظر في عين الدليلين فما كان قطعيا منها، قدم لكونه قطعيا وليس لكونه عقليا، والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء أنهم بنوا موقفهم على أن جميع المعقولات نوع واحد متماثل في الصحة والفساد، وليس الأمر

(1) انظر لمزيد من التفصيل: كتابنا الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص 227 - 30، دار قباء.

(2) في نهاية العقول للرازي، 210أ، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل.

كذلك، وإثبات الشرع أنما يحتاج إلى المعقولات الصحيحة، ولا يلزم من صحة هذه المعقولات صحة غيرها، والمعقول الذي يقال إن الشرع قد عارضه إنما هو من المعقولات الفاسدة لا الصحيحة، وإذا بطل هذا النوع، فليس معنى ذلك أن جنس المعقولات باطل أو فاسد.

وفضلاً عن ذلك فإن جمهور المسلمين يعترفون بأن معرفة الصانع وصدق رسله لا تتوقف على ما يسميه هؤلاء عقليات معارضة للسمع، والمتكلمون أنفسهم يرون أن هناك طرقاً متعددة لمعرفة الصانع، فلماذا يجعلون إثبات دليل الشرع متوقفاً على دليل العقل، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض؟

ثم إن القرآن ملئ بدلائل الإلهية والربوبية، ونبه على ذلك في كثير من آياته وليس في شيء منها ما يخالف صريح المعقول، بل الدلائل السمعية التي نبه عليها الشرع وحث الناس عليها تجدها عند التأمل توافق المعقول الصريح وتعاضده.

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح لا يخالفه منقول صحيح.

يجب تقديم الشرع عند التعارض

يجب تقديم الشرع على العقل عند التعارض، وذلك لأن الشرع لما أوجب الزكاة أو الحج مثلاً، صار إيجاب هذه الأمور معلوماً بالشرع عند كل من آمن بهذا الدين، وشرعية هذه الأمور أصبحت صفة لازمة لها، بمجرد إخبار الرسول بوجوبها لا تختلف من إنسان لآخر، ولا علاقة لها باختلاف الناس من مكان إلى مكان، والعلم بشرعية هذه الأمور ممكن لوجود النص فيها، ورد الناس إلى نصوصها ممكن عند اختلافهم في ذلك.

وهذا بخلاف الأمور العقلية، فإن اختلاف الناس فيها كثير، وكون

الشيء معلوما بالعقل ليس صفة لازمة له تختلف من إنسان إلى آخر، بل إنها تختلف في الشخص الواحد من وقت لآخر، وما يعتبره بعض العقلاء ضرورياً، قد يراه البعض الآخر من المحالات، كما هو شأن المتكلمين في كثير من المسائل، فإذا كان شأن العقول هو هذا الاختلاف والاضطراب أليس من الإنصاف في ذلك أن يكون قول المعصوم الذي لا يخطئ هو مرجعهم عند الاختلاف وعند مظنة التعارض؟

ولو فرضنا صحة القول بتقديم العقل عند التعارض على ما يراه المتكلمون لكان هناك سؤال لا جواب له وهو:

إلى عقل من يا ترى يمكن أن نرجع عند التعارض؟ هل نرجع في ذلك إلى عقل الغزالي أو الآمدي أو الرازي من الأشاعرة أو إلى عقل العلاف والنظام والجبائي من المعتزلة وما رآه هؤلاء صواباً قد ذهب الآخرون فيه إلى حد التكفير والزندقة.

أم يرجع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحاً، وحينئذ تكون وظيفة الرسل والكتب نوعاً من العبث. إن هذه الدعوى التي ذهب إليها المتكلمون في تقديم دليل العقل على دليل النقل تحمل في طياتها الطعن في العقل نفسه، لأن العقل هو الذي أرشدنا إلى صدق النبي وصدق ما جاء به من أحكام. فلو رددنا ما جاء به الرسول بدعوى أنه معارض للعقل لكان ذلك طعناً في العقل الذي عرفنا به أن محمداً ﷺ نبي وأنه صادق فيما أخبر به عن ربه، ولهذا فإن هذه الدعوى وإن بدت في ظاهرها أنها انتصار للعقل إلا أنها تحمل في مضمونها دليل فسادها.

* * * * *

6- قضية خلق الأفعال

تمهيد تاريخي

موقف المتكلمين من الحرية الإنسانية

لم يكد يمضي القرن الأول الهجري حتى شغلت هذه المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.

وظهر في العصر الأموي معبد الجهني بالبصرة وغيلان الدمشقي بدمشق وأخذا يقولان بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وأن الإنسان يملك الإرادة الحرة التي توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته وكان معبد وغيلان من أسبق الذين قالوا بالاختيار والحرية، وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الذي كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان مضطر في أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه في ذلك بالريشة المعلقة في الهواء التي تصرفها الرياح كيف تشاء والأفعال كلها مخلوقة الله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التي كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة.

وجوهر الخلاف في هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تحد من طاقاتها؟ وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شيء؟ وإذا قلنا أن الله هو الخالق لعمل العبد والفاعل له فعلام يحاسب العبد أو يسأل عنها في الآخرة؟ إن الحلول التي قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعري وتابعه تلامذته من بعده أن

القول بقدرة العبد على أفعاله يتنافي مع كمال قدرة الله وإراداته وأنه يفسح المجال لمؤثرات أخرى غير القدرة الإلهية.

وفي وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية، ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهبه لابد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشئه. فإن اختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل فريق كان سببا مباشرا في الخلاف الذي ثار بينهما في هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بنظرتهم الخاصة في فهم مبدأ العدل والحكمة رأوا أن أفعال الله يجب أن تجرى داخل نطاق العدل والحكمة بمفهومها الخاص عند المعتزلة وهو مفهوم لا يختلف كثيرا عما يجري في عالم الشهادة، قالوا بوجود قدرة العبد على فعله وحرية في اختياره له. بينما نرى الأشاعرة يصرون في موقفهم من قضية أفعال العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية وإطلاقها وعموم المشيئة، وظن كل فريق أن المبدأ الذي يصدر عنه قد يتناقض مع المبدأ الذي يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وأن حرية في فعله لا تعني التضيق أو الحد من إطلاق القدرة الإلهية ولا عموم المشيئة.

ومن المفيد أن ننبه هنا سلفا إلى أن كل فريق قد حاول في موقفه أن يحافظ على كمال جانب معين رأى أن الانتقال منه يعد نقصا في جانب الله. فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلما يجب أن ينزه الله عنه. ومن هنا وجب القول بحرية الإنسان.

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الإنسان في أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى الله

يعد عجزاً في القدرة الإلهية وهي مطلقة وتحديد للمشئة للإلهية وهي عامة. من هنان قالوا أن الله خالق. أفعال العباد والعبد كاسب لها.

فالفريقان يقصدان إلى تنزيه الله عن جانب النقص ولكن النظرة إلى القضية يجب أن تكون أكثر شمولاً واتساعاً. فإثبات عموم المشئة لا يلغي وجود الحكمة وإثبات كمال القدرة لا يعني أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله. ولقد ساعد على اتساع دائرة الخلاف في هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التي يستعملونها فإن كل فريق يستعمل اللفظ في معنى معين ويبيّن على ذلك مقدمات ليصل إلى نتائج معينة، أما الفريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ في معنى يختلف عن المعنى الأول ويظن أن هذا هو المعنى المقصود من الخصم ثم يبيّن على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج تختلف تماماً عن النتائج التي توصل إليها الخصم فتتسع الهوة بينهما، ولو تنبه علماء الكلام إلى أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح في الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التي كثر فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل فريق نفسه في توجيه الاتهامات إلى الفريق الآخر. ولإيماني بأهمية هذا المنهج رأيت أن أقف مع كل فريق لنعرف المعنى المقصود من المصطلحات التي يستخدمها وهل هذا المعنى هو المقصود من اللفظ عند الفريق الآخر أم لا ؟

وينبغي إلا نتوقع هنا حديثاً تفصيلياً عن الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية أفعال العباد وإنما يعينني هنا الوقوف أمام أمور أراها مهمة عند كل فريق لتضييق هوة الخلاف بينهما في هذه القضية. ولنبدأ بالمعتزلة.

أ. المعتزلة

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصاً على تأكيد حرية الإنسان

في أفعاله واختياره لها وعرف ذلك عنهم، ولقد عني المعتزلة في موقفهم من هذه القضية بأمرين:

الأمر الأول: دحض مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق أم من توسط فقال بالكسب. ونحن هنا لا نهتم كثيرا برد المعتزلة على الجبرية الخالصة؛ لأن في إبطالهم لموقف الأشاعرة وهم في نظرهم من الجبرية المتوسطة أبطالا في الوقت نفسه لمذهب الجبرية الخالصة.

الأمر الثاني: إثبات أن الإنسان حر في أفعاله وأنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكي القاضي عبد الجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التي يصح وصفها بأنها خير أو شر وهي التي تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهي فجميع أفعالهم التكليفية إنما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وعودهم حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذي أقدرهم على ذلك. ومن قال إن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الإحداث والإيجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه، ومع أن المعتزلة يجمعون على ذلك إلا أنهم يختلفون في تفاصيل المذهب وفي فروعه. وهنا أمور تحتاج إلى توضيح في أسباب الخلاف في هذه المسألة.

شاع في كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافا إلى العبد أو منفيا عنه فيقال الإنسان خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع والإيجاد من عدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم لا يستعملون لفظ الخلق إلا لله تعالى.

أما المعتزلة فهم يستعملون الخلق بمعنى آخر هو التقدير للأمور وحسن ترتيبها، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل في الخارج، لأن وجود الفعل خارجا يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير "واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور في اللغة، فيقال: خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافا إلى العبد لأنهم قد ميزوا في الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه من العدم وبقدرة العبد من جهة إحداثه وإيجاده على هيئة مخصوصة وبصفة معينة، وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة والحركة ليست إلا عرضا قابلا للزوال وهي الجانب الذي يدخل في مقدور قدرة العبد من الفعل، فليس هناك ممانعة بين القدرتين في الفعل الواحد لأن جهة التعلق مختلفة وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدورا لهما. وإنما الله يقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشري كامنة في إحداث الفعل على تقدير سابق في العقل وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم. ويرى القاضي عبد الجبار أنه ليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره⁽¹⁾، لأن اللفظ العام إذا أضيف فإنه يكتسب نوعا من التخصيص لما يضاف إليه. فإذا قيل هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنساني وإمكاناته في الاختراع التي لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق الله فإن

(1) انظر المغني: 8 / 298.

الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهي وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج في الأولى إلى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد النية وترجيح الإرادة ووجود الدواعي القوية المرجحة أما في جانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد يخترعه بالوسائل محافظة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهي قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهي قدرة الله تعالى ولا مقدورها. فاستعمال الألفاظ في مثل هذه الأمور لا يلغي الفوراق التي تحددها الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقول.

ثانياً: يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك في الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله، فما لم يصح في الشاهد أن لكل حدث محدثاً أو جده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك في الغائب، ذلك أن المتكلمين سلخوا في إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض واستدلوا بملازمة الأعراض وهي حادثة للجواهر على حدوث العالم، وأن له محدثاً هو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت في الشاهد أن لكل حادث محدثاً على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد في ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعاً متفقون على صحته وقائلون به وهذا تناقض منهم في المنهج لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشيء المقيس عليه فضلاً عن أنهم تفننوا في إبطاله.

ثالثاً: لم يلجأ المعتزلة إلى الاعتماد كلية على الاستدلال بالسمع على قضية خلق الأفعال لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات أن الله عدل لا يظلم، حكيم لا يعيب فلا يؤيد الكذاب

بالمعجزة حتى نطمئن إلى صدق الرسول في دعوى الرسالة وصدق ما معه من السمع، وما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكننا الاستدلال بالقرآن على شيء من ذلك "وصحة هذه المسائل كلها مبنية على إثبات الفاعل في الشاهد باعتباره طريقاً إلى إثبات الفاعل في الغائب إذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بشأننا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل. وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وهو الله⁽¹⁾، وإذا صح لنا إثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلاً وحكيماً. وما لم نثبت وجوده أولاً فكيف يصح لنا الحديث عن عدله وحكمته؟ فالحديث عنهما فرع عن إثبات وجوده وما لم يثبت الأصل فلا يصح الحديث عن الفرع، وإثبات كون الإنسان فاعلاً هو الطريقة إلى إثبات ذلك. فكيف نرده إذن؟ وليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية في تأييد مذهبهم بل قد استدلوا بها لكن على طريق الاستئناس وإثبات أن ما معهم من قضية معقولة لم تناقضها الآيات المنقولة وهذا يؤكد مذهبهم في هذه القضية. أما استدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية فليس على جهة الاستئناس كما فعل المعتزلة بل كان الاستدلال بالسمع أصلاً على صحة المذهب وتأيداً له. وهذا لا يصح ما لم يثبت أولاً صدق الرسول في دعواه كما يثبت كون الله حكيماً وعدلاً. وهذا لا يصح منهم ما لم يثبتوا الإنسان فاعلاً في المشاهد.

رابعاً: يفرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطراري الذي لا دخل له فيه وبين الفعل الاختياري الذي يرجع في وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق بقدرة العبد له، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طالت قامتك، ولا لم قبح وجهك ولا لم عميت عينك، ولا يحسن منا ذلك

(1) شرح الأصول الخمسة: 355.

ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالمين لما ظلمت لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان عكس النوع الأول⁽¹⁾ كما يفرقون في الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العبد ويصح نسبته إليه وما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد، فقدرة الإنسان تقترب السبب الموجب للفعل فيقع الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التي هي فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ونحن "لا" نذم أحدنا على الإمامة والغرق والحرق وإنما ذمناه على مقدمات ذلك.. إلا ترى أن من وضع صبيًا تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إلقاءه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقي صبيًا في تنور ليحرقه الله تعالى فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريب الصبي من جهة النار وإلقاءه فيها⁽²⁾.

إن فاعلية الإنسان كامنة في المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض لكي ينتج عنها مسبباتها. فلا نقول لم أمت الصبي ولا لم أحرقه ولكن نقول لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

ولما كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح إن يقال أن فلانا هو القاتل للطفل والمحرق له. باعتبار أنه كان سبباً مباشراً في ذلك، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب، وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصي في الآخرة، وصح كون الإنسان فاعلاً على سبيل الحقيقة، لأنه لما اقترب السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلة فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطالها ولكن ليس ذلك في

(1) شرح الأصول الخمسة: 232.

(2) شرح الأصول: 333.

الأحوال العادية أو في القوانين الكونية التي من شأنها الثبات والدوام ويكون التلازم بين الأسباب والمسببات ضروري الوجود حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل. فإذا أخذ العبد في السبب أنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجبا لسريان حكم الفعل على العبد خيرا كان أو شرا. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات لأن ذلك ليس قانوناً كونياً بل يحدث ذلك في موقف معين ولظروف خاصة به فلا عبرة بذلك في الأمور العامة التي تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهذه الأمور الأربعة يجب أن نتفهم موقف كل من المعتزلة في ضوءها لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم. فلا نخرج باللفظ عن معناه الذي اصطلاحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقا في التعبير عن حقيقة مذهبهم. والذي أريد أن أخرج به من ذلك أن المعتزلة إذا قالوا أن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع من العدم لأن ذلك لله وحده. وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العرض فجعلوه من مقدور الإنسان. وإذا قالوا أن الإنسان قاد على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تزام قدرة الله في الفعل، بل إن لكل قدرة مقدورها المناسب لها في الكمال أو النقص وإذا قالوا أن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعني بذلك أنه شريك لله في ملكه فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها". ولذلك قلنا أن كل ما نملكه فهو المملك لنا⁽¹⁾. والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشيء وضده، وحريته تكمن في اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل في حدود قدرته والله

(1) المغني: 11 / 29.

تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل إجماع بين المعتزلة يجب توضيحها في موقفهم من قضية أفعال العباد.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطراري والاختياري حين يجعلون الفعل الاختياري مناط المسؤولية ومجال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون في الفعل الاختياري نفسه بين نوعين من الأفعال .. هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدرة للعبد على الاختيار فيها لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للعبد ولا يجري عليها حكم تكليفي كالأمر أو النهي لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية إحداث الفعل وهذا لا يتوفر في أعمال القلوب .

أما أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يمهّل المعتزلة أثر الدواعي الخارجية في التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التي قد يبلغ أثرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعي والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسؤوليته عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته وليست قوة الداعي تبلغ حد الإلجاء بحال ما بدليل أن قوة الدواعي ليست هي الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه⁽¹⁾.

أدلة المعتزلة :

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم في أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وأنه حر في اختيارها وتتنوع البراهين التي يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذي يصدر عنه

(1) انظر المغنى : 8 / 111 .

ويعتبرونه مؤثراً في صحة مذهبهم غير إنها تنحصر جميعها في نوعين من الأدلة العقلية والأدلة النقلية، أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالي:

1. دليل أخلاقي :

يلجأ المعتزلة إلى المسؤولية الأخلاقية لكي يبرهنوا بها على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأفطع لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذماً ولا لوماً من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك المضطر إلى فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم، وليس ذلك إلا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر. فإن المسؤولية الأخلاقية كامنة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم السيئ على الفعل الاختياري وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر في فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسيء ولا مدح المحسن (1) .

2. دليل الشعور الذاتي

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذي يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئاً ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب إرادته وقصده للفعل وتمتتع حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، فلو لا وجود الداعية

(1) انظر المختصر في أصول الدين : 1 / 208 رسائل شرح الأصول 332، والمغنى 8/193، نهاية العقول للرازي 2 / 138

إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفي وقت دون وقت وفي مكان دون مكان لما فعل شيئاً، فمتى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام ما دام ذلك ممكناً له، ومتى اعتقد أن في الطعام سما فإنه يمتنع عن تناوله . وهكذا في جميع الأفعال، فمتى وجد الداعي وامتنع الصارف ترجح جانب وجود الفعل فيوجد حسب قصدنا وداعيتنا إليه فإذا وجد الداعي إلى القيام حدث القيام ولا يختلف الحال في ذلك الفعل عن بقية الأفعال، فإنك قد تفضل الذهاب إلى عملك مترجلاً في وقت ما بينما تفضل الذهاب ركباً في وقت آخر . وقد تفضل عدم الذهاب في وقت ثالث، والفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحالات وليست حسب دواعي إنسان آخر . وهذه أمارة كون الفعل موقوفاً علينا وعلى دواعينا فيقع بحسبها . وهذا يعني أن العبد خالق فعله وأن الفعل واقع من جهته وبحسب قصده وعلمه وقدرته وهذا كله يؤكد حرية الإنسان في فعله وأنه يقع عند اختياره له ويمتنع عند كراهته له . وهذا ينفي الجبر عته ⁽¹⁾، وهذه الطريقة يعرفها المعتزلة بأنها طريقة الاستمرار بمعنى استمرار حدوث الفعل ما دام الداعي المهم موجوداً والعائق عنه ممتعاً .

3. دليل واقعي :

يقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجي من صنع الإنسان وفعله وهو في الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعه ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب وكنت جاهلاً بالكتابة فإنها لا تقع منك ولو أراد أحد البناء فإن الذي يقع منه هو البناء وليس الكتابة ولو أراد حمل الجبال لم يستطع ولاستهجن العقلاء منه ذلك لأن يستطيع ذلك خارج عن

(1) شرح الأصول : 332 - 340 / المختصر في أصول الدين 1 / 208 رسائل العدل نهائية العقول 2 / 138 .

حدود قدرته، كما أن الأفعال التي يأتيها تحتاج في إيجادها إلى آلات وقدرة وتوفر الشروط وارتفاع الموانع، ثم أن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ويعلم أنه هو الذي يحدثه إذا أراد وقد يمتنع عنه إذا كره، لذلك فإنه يتلطف في الطلب منه ولولا وجود العلم الضروري لدينا بأن العبد حر في فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئاً أصلاً ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية (1).

4. دليل اجتماعي

ويتلخص في أنه لو صح أن الإنسان مجبر في فعله وأنه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال وأنها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرماً على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه كيف يؤمر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهي عن المنكر من لا يستطيع الانفكاك عنه مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهي والترغيب والترهيب.

5. أدلة دينية

أعني بهذا النوع من الأدلة تلك التي تعتمد أساساً على الاستنباط العقلي القائم على الاعتقاد الديني في وجود الله لأن المعتزلة يقيمون مذهبهم في العدل والتوحيد على أسس عقلية فهم قد استدلوا على وجود الله بناءً على إثباتهم الفاعل في الشاهد. ثم استدلوا على عدل الله وحمته بأدلة عقلية

(1) انظر المختصر في أصول الدين 1 / 208، نهاية العقول 2 / 138 .

واضحة لا ترقى إليها الشكوك. فليس المراد هنا الأدلة النقلية التي تعتمد على مجرد النص على أن الإنسان حر في أفعاله أو أنه خالق فعله لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز في مذهب المعتزلة لأنه لا بد أن يثبت أولاً عدل الله وحكمته. وهذا أمر يتوقف على إثبات أن كل حادث لابد له محدث في عالم الشهادة ليصح لهم قياس الغائب على الشاهد في ذلك. وهذا يتوقف على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله فيكون إثبات عدل الله وحكمته متوقفاً على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله، ويكون الاستدلال بالسمع متوقفاً على إثبات العدل والحكمة، وهذا يؤدي إلى الدور الباطل.

والأدلة الدينية التي يلجأ إليها المعتزلة ترجع في جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقيح، عدل لا يظلم، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهي كذلك. فكيف يكون عدلاً حكيمًا؟ وكيف ننزهه عن ذلك إذا كان فاعلاً له.

أن الإيمان بالحكمة الإلهية يعني أن الله لا يفعل العبث أو القبيح، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر في فعله، فأى فائدة تكون في بعثة الرسل وإنزال الكتب؟ وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامرهم ونواهيه، فإذا كان هو الخالق للكفر في الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسولا يدعوهم إلى الإيمان؟ وما معنى التكليف لو صح أنه لا خيار للإنسان في فعله؟ أليس في هذا القول نفي للتكليف الشرعي؟ أليس في ذلك تجويز للعبث على الله؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصي المذنب إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد في ذلك؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالا للوعد والوعيد والثواب والعقاب؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله لحكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق وأن لم يكن العبد ملماً بكيفيتها، فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمي في الأحوال العادية

والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك، فإن في أفعال العباد من الفوضي وعدم الاتساق ما يجلب مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى في خلقه تعالى من تفاوت⁽¹⁾.

وهكذا يقدم المعتزلة كثيراً من الأدلة التي تعتمد في معظمها على الإحساس الشخصي بالفعل فإن أي متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يستطيع أن يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره، ومن جانب آخر نجد أن حسن التكليف والأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلاً إلا إذا كان العبد حراً فيما يفعل أو يترك ولو لم تثبت حرية الإنسان في فعله لما حسنت التكليف ولا الأوامر والنواهي ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الإلهية.

أما الأدلة النقلية التي يستدل بها المعتزلة فيمكن أن تعد أدلة مكملة للاستثناس بها ولبيان أن مذهب المعتزلة لا يتناقض مع النص القرآني وهذه الآيات نوعان فمنها ما يشير إلى أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد. ولا أريد أن أستطرد هنا بذكر العديد من الآيات التي وردت في كتبهم لأن ذلك قد يطول بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفي الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال.

فمن آيات النوع الأول التي تشير إلى أن أفعال العباد واقعة منهم:

1. كل ما ورد من الآيات في التكليف والأمر والنهي والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم. ومن ذلك مثلاً: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾، وقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾

(1) انظر المحيط: 340 - 348، المفتي 8 / 185، 217، شرح الأصول 336.

بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَيْكُمْ^ط ﴿١﴾ وقوله: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ ... إلخ.

2. الآيات التي تنسب الأفعال إلى العباد مباشرة: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا
الْضَّلِيلَةَ بِالْهُدَى﴾، ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ
﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾، ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن
رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ﴾ ... إلخ.

3. آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقادة لأممهم وجعلهم أئمة
يعني حرية الفاعل واختياره لأن الله لو جعل المرء مضطرا إلى طاعته
لم يكن لفعل الأنبياء أثر في قوتهم من ذلك ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ
فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ^ط﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ... إلخ.

4. آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ
أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، ولم يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد سواء
ولكن صح أحسن الخالقين وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره
ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه إلا مضافا إلى الله.

أما آيات النوع الثاني التي تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده
فمنها قوله تعالى:

1. ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ^ط﴾ بمعنى إثبات الحكمة لله في
فعله وأفعال المخلوقين ليست كذلك لاشتمالها على القبيح والظلم
والكذب لذلك لم يجز أن تكون من خلقه.

2. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطِلًا﴾ وهذا ينفي أن يكون في
خلقه باطل كما يحصل في تصرفاتنا. وهذا ينفي نسبتها إلى الله تعالى.

3. وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ^ط﴾: قال القاضي أن الحسن
ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن في كل شيء خلقه ولما كان

في أفعال العباد ما لا حسن فيه فقد أمتنع نسبتها إليه تعالى⁽¹⁾.
وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضي عبد الجبار للاستئناس بها على أن
العبد خالق فعله لكنها في مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة
لله وأن إثبات ذلك عقلا ونقلا يعني أن العبد حر في فعله.

(ب) موقف الأشاعرة

يختلف موقف الأشاعرة في هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعا
لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل منهما. رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة
القائل بحرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على
مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا على رأى جامع بينهم في
علاقة قدرة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبو الحسن الأشعري في
تحديد علاقة الإنسان بفعله على أن قدرة الإنسان لا أثر لها في خلق الفعل أو
إحداثه ولا في صفة من صفات الفعل وإنما تتعلق بالفعل على وجه آخر
يسمى كسبا فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد في وقت واحد وأن الله تعالى
يحاسب العبد في الآخرة ليس لكونه خالقا للفعل أو فاعلا له وإنما لكونه محلا
للفعل وكاسبا له، والواحد منا أنما سمي فاعلا بمعنى أنه مكتسب لفعله وليس
معنى أنه خالق له أو مخترع، والشيء إذا وقع بقدرة محدثة يكون كسبا لمن
وقع بقدرته ووصفا له⁽²⁾، والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا
أثر للقدرة الحادثة في شيء منه.

هذا هو رأى أبي الحسن الأشعري كما جاء في كتاب الإبانة والمقالات
وكما نقله عنه اتباعه من بعده⁽³⁾.

(1) انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة: 354 - 363، عند القاضي عبد الجبار 346 - 347.

(2) المقالات 2 / 205، الإبانة 50 - 54.

(3) انظر الأربعين أي 228.

وينبغي أن ننبه هنا سلفاً إلى أن الأشعري لم يصرح في كتبه بأن الإنسان مجبر في فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح في جميعها بأن الله يخلق في العبد الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية والخير والشر. وصرح في الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها في مقدورها ولا في صفاته وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجاده، ولا ينبغي أن نقف مع الأشعري عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذي يقصده الأشعري من وراء ذلك.

لقد قصد الأشعري من نفي تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها على تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدث لها في شيء من ذلك، فهو لم يقصد أساساً أن الإنسان مجبر في فعله أو أن الله حمّله على المعصية قهراً بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير.

ولقد عرف الباقلاني الكسب بأنه: تصرف في الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهذه الصفة الزائدة هي معنى كونه كسباً، فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التي تعود عليه بنظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هي أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أي أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع له فيكون الفعل خيراً أو شراً حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل في شيء حسب موقف الأشاعرة، أو إلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمراً ونهياً، وهنا لا نجد أثراً للإنسان الفاعل أيضاً في وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شيء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذي يضيف على الفعل الصفة الخلقية. وإذا كان الباقلاني قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية في صفات الفعل فإن صفات الفعل عنده ليست

مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هي أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، في موقفه العام من القضية كلها (في الحسن والقبح) وإلا وقع في التناقض لأنه إذا جعل وصف الفعل أثرا لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع في وصف الفعل وإذا جعله أثرا لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. واحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستاني: أن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له وسمي هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته⁽¹⁾. غير أن تحقيق الفعل في الخارج ليس أثرا للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له في العادة وينبغي أن يتقطن إلى أن الإرادة التي أثبتتها الشهرستاني ليس من خصائصها التأثير في الفعل إيجادا أو إعداما، وإنما هي تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك أما التأثير فيه إيجادا أو إعداما فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وهذه التفسيرات في مجموعها لم تجد لها قبولا لدى مفكري الإسلام فضربوا بها المثل في الضعف والهنة وعدم الإقناع فقبل في الشيء الضعيف أنه "أوهي من كسب الأشعري".

تطور المذهب الأشعري

أ. موقف الجويني

ومهما يكن من شيء فلقد تطور مذهب الأشعري في خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالي الجويني قد نظر

(1) انظر الملل والنحل للشهرستاني: 1 / 132.

إلى القضية كلها من خلال نظرته إلى التكليف الشرعية، فلا يصح عقلا أن يكلف الله عبده. بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه ولا يصح أيضا أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة في أفعاله لأن نفي التأثير عن القدرة كنفي القدرة تماما، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة في أحوال الفعل أو صفاته فقط كما يقول الباقلاني لأن التأثير في أحوال الفعل كلا تأثير. ثم أن الأحوال عند الباقلاني لا توصف بالوجود أو بعدم. فكيف يعقل التأثير فيها. مع ذلك لا بد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: أن تكون قدرة الله هي المؤثرة في الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلا، وفي هذه الحالة تبطل التكليف الشرعية لأن من شرط التكليف استطاعة العبد للقيام بما كلف به، ونفي تأثير قدرته في مقدورها هو نفي لاستطاعته بالكيفية وبذلك تبطل الشرائع.

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

الاحتمال الثالث: أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثثة على سبيل الاستقلال وفي هذه الحالة يكون العبد مستبدا بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت أنه لا خالق إلا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقا ولا إلى العبد على سبيل الشركة ولا ينسب إلى العبد منفردا منعنا لاستبداده بالخلق والاختراع.

ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف

مقدورها إلى الله مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقا حيث أنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهي جهة الكسب فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع، والأمر في ذلك كما يقول الجويني: كالعبد الذي يأذن له صاحبه في بيع شيء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف، وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع في الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف⁽¹⁾.

ويرى الجويني أن من ينفي أثر القدرة الحادثة في فعلها يكون مكذبا للرسول قاطعا للشرائح بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقاب أن الله تعالى أمر ونهي ومكن من الفعل والترك ثم تواعد بالثواب والعقاب في الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواج عن الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل. ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون⁽²⁾.

ولقد رفض الجويني بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ .. ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾؛ لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سلب قدرة الإنسان أن

(1) انظر العقيدة النظامية: 30 - 36.

(2) النظامية: 30 - 36.

هي إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجويني حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفي قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

والجويني يقترب في موقفه هذا من رأى المعتزلة. فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة في أفعاله لكي تصح قضية التكليف الشرعية وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضي عبد الجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما في اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان في فعله، وتسمية هذا الأثر خلقاً أو كسباً ليس بذي شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ في غير ما يستعمله الآخر⁽¹⁾.

وهذا الموقف جعل بعض متأخري الأشاعرة يتهم الجويني بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان⁽²⁾. وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التي أخذ بها الجويني في موقفه.

ب. الغزالي:

ثم انتقلت فكرة الجويني إلى تلميذه أبي حامد الغزالي فأخذ بها وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض⁽³⁾. والذي يقرأ تراث الغزالي يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متميزين تماماً.

المستوى الأول: وأعني به نظره التقليدية التي أخذ فيها بمذهب

(1) انظر الجويني: الإرشاد 189 - 209 ط الخانجي سنة 1950، اللمع " 106 - 107 تحقيق د.

فوقية حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر.

(2) انظر حاشية السالكوتي على شرح الدواني للعضضية ص 85.

(3) انظر مثلاً: المقصد الأسنى 85.

الأشاعرة والتي يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التي قدموها للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفي هذا المستوي نجد الغزالي أشعريا فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها في مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذي قال به أبو الحسن الأشعري وهو عدم وقوع الفعل بالقدرة المحدثه.

وفي هذه النظرة التقليدية يعني الغزالي كغيره من الأشاعرة بإيراد الحجج التي احتج بها أبو الحسن الأشعري والباقلاني والجويني ليؤكد أن الله خالق أفعال العباد تصديقا لقوله تعالى خالق كل شيء، وأن قدرته تامة لا نقص فيها، وفي نفس الوقت فإن، فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه، وانفراد الله بخلق فعل الإنسان لا يخرجها عن كونه مقدورا للعبد أيضا لكن على جهة غير جهة الخلق وهي جهة الاكتساب لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعا والقدرة التي وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبا، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له، ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسبا ولا يرى الغزالي في ذلك نوعا من الجبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية حركة الرعشة الاضطرابية، وإذا بطل كون الإنسان مجبورا وبطل كونه مستقلا بفعله لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقا وإيجادا وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط⁽¹⁾.

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار في فعله

(1) انظر الاقتصاد في الاعتقاد 1 / 193 من الأحياء.

ولا ينفي أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى، وفي هذا المستوى التقليدي يهتم الغزالي بتفنيد أدلة المعتزلة التي يحتجون بها على مذهبهم في حرية الإنسان وليس الغزالي بدعا في ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التي يمكن أن يحتجوا بها ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم قائماً على منهج جدلي. فهم يتناولونها بقولهم: أن قال الخصم كذا قلنا كذا، وأن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا، ويتضح من هذه الطريقة أنه لا تعني بحث القضية وصولاً إلى الحق فيها بقدر ما تعني بإبطال رأي الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وفقاً على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسماً مشتركاً بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثاني: وأعني به تلك النظرة الصوفية التي تناول بها الغزالي قضية الحرية الإنسانية فالغزالي شأن جميع الصوفية نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلّي ومقدراته وفي هذا المستوي نجد الغزالي يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع في حركتها لمجموعة من الدواعي والخواطر التي تحركها نحو فعل معين وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع في حركته لقوة هذه الدواعي أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وأنه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجز الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فإنجاز الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيار ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه والأسباب ومسبباتها كل ذلك من خلق الله

ج. ابن حزم:

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق الله وما يبيني عليهما يكون خلقا له كذلك، فانه خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوي، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيرا غلب قوة التمييز على قوة الهوي وأمدّها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هي الهداية، من الله، ومن خلقه في العبد، وإذا أراد بعض عباده سوءاً أمدّ قوة الهوي بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية.. وهذا هو الإضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجري أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى.. وهو الله⁽¹⁾.

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التي ينبغي إلا تستعمل إلا في حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعني الإبداع والاختراع من العدم وهذا لا يجوز إلا على الله سبحانه وتعالى فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافا إلى الإنسان فيعني به ظهور الفعل فيه باعتباره محلا له والله تعالى هو خالق الفعل فيه⁽²⁾. وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقا لله مفعولا للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشئته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابرا للعقل. يقول أن حزم " أن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حي ناطق أو غير ناطق فهو الذي

(1) الفصل لابن حزم : 3 / 50 - 51.

(2) الفصل : 3 / 63 - 65.

تشهد العقول بصحته وتقضي الشرائع به⁽¹⁾. ثم أن الله خلق فينا علما تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمي فعلا لنا.. وخلق تصرفنا في الصناعات والعلوم ولم يخلق في الجمادات شيئا من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما في العالم مخترع له⁽²⁾. فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد، إذن ما هو الدور الذي من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلا له وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه.

أدلة الأشاعرة :

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

1. لا يجوز أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله، لأنه لو كان خالقا لها كان عالما بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب ألا يكون خالقا⁽³⁾.
2. أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة في كل ما من شأنه أن يوجد، لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر في الممكنات

(1) الفصل : 3 / 79 - 80.

(2) الفصل : 3 / 193 - 94.

(3) انظر اللمع للجويني: 106 - 107، الإنشاء 190 - 191، العقل والنقل لابن تيمية 4/417، الأربعين للرازي، 230.

لا بد أن يكون واجبا في نفسه لأن الممكن لا يؤثر في الممكن، وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شيء من الممكنات⁽¹⁾.

3. لو كان العبد خالقا لفعله لكان قادرا على إعادته ثانيا لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى وهي أدخل في الإمكان من الأولي. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليفة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق⁽²⁾. ويجب على هذه الحجج جميعها بأن هذا شأن القادر بذاته وهو الله فقط أما القادر بغيره وهو العبد فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التي تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ .. إلخ. إلى غير ذلك من الآيات التي امتلأت بها كتب الأشاعرة وهي آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظرا لما فيها من تعسف في التأويل أحيانا وخروج بالآية عن مقصودها التي سيقّت من أجله أحيانا أخرى.

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التي يتناقشون حولها في النفي والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة الخلق للإنسان بمعنى حسن تقدير الأمور وحسن ترتيبها، والأشاعرة ينفون صفة الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم فلم يلتق الطرفان على معنى واحد في النفي والإثبات وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية

(1) أنظر الأربعين: 239.

(2) الإرشاد: 194 أصول الدين للغداد - 134 - 137.

لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب معنى لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى طلاق القدوة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد. فالجهة التي نظر منها المعتزلة غير الجهة التي نظر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضا على معنى واحد في المبدأ الذي يصدر عنهم. وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما مع أنه يعود في معظمه إلى خلاف لفظي.

ومن الألفاظ المجملة التي تستعمل في هذه القضية نفيا وإثباتا بدون تفصيل لمعناها لفظ الجبر، فيقال الإنسان مجبر في فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر في النفي والإثبات، فإذا قيل أن الإنسان مجبر في فعله أو هم ذلك أنه مضطر ومكره على ما يقع منه، سواء كان طاعة أو معصية، وإذا قيل أنه غير مجبر أو هم ذلك أنه مستقل بإيجاد فعله واختراعه من العدم. والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفيا وإثباتا معنا لهذا الإبهام، وإنما ورد في السنة لفظ "الجبر" قال عليه السلام: لأشج عبد القديس. [إن فيك لخلقين يحبهما الله ورسوله، الحلم والأناة، قال: أخلقين تختلفت بهما أم خلقان جبلت عليهما؟ فقال: بل خلقان جبلت عليهما، فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله ورسوله]. وذكر المروزي أن رجلا قال: أن الله لم يجبر العباد على المعاصي. فرد عليه آخر فقال: إن الله جبر العباد على ما أراد، أراد بذلك القدر، فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعا النفي والإثبات حتى تابا عن ذلك. وأنكر سفيان الثوري استعمال لفظ الجبر نفيا وإثباتا وقال أن الله جبل العباد.

وقال الأوزاعي إن أناسا سألوا إسحاق الفزاري في ذلك وقال لهم: تكلموا حتى أسمع مقالكم، فقالوا له: قدم علينا ناس من أهل القدر فنأزعو

في القدر فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم إلى أن قلنا: أن الله جبرنا على ما نهانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا. فقلت: يا هؤلاء أن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا وأحدثوا حدثا وإنني أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. أي إلى بدعة أخرى.

وقال الزبيدي: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ولكن يقضي ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعي، ما أعرف للجبر أصلا في الكتاب والسنة فأهاب أن قول ذلك⁽¹⁾. ذلك أن الجبر لفظ مجمل، يقال أجبر الأب ابنته على النكاح إذا حملها قهرا على ذلك، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة إذا اضطره إلى ذلك فهذا بمعنى القهر والتسلط والإكراه وليس معناه أنه جعله محبا ومريدا ومختارا لما يفعل.. واستعمال الجبر في فعل الإنسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظا ومعنى فإن الله أجل من أن يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها، وإنما يجبر الله العاجز بأن يجعله قويا مستطيعا فيخلق فيه القدرة والإرادة وهما سبب الفعل، ويمنع عنه العوائق المانعة وهذا شرط في وقوع الفعل فيقع بقدرة العبد وإرادته بعد أن يجبره الله بخلقها فيه، واستعمال الجبر بمعنى القهر والإكراه في الأوامر التكليفية غير وارد في الشرع أو العقل أصلا.

وإذا كان الله تعالى قد خلق العبد وقدرته التي يقع بها فعله فإنه لا يوصف بما تقتضيه هذه القدرة المحدثه من آثار وشرور وأن كان خالقا لها، وهذا مما أخطأ فيه المعتزلة، وكان عليهم أن يفرقوا في ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل به، فقد يطلق الفعل ويراد به مسمى المصدر كما يقال نسجت الثوب. نسجا وقدرته تقديرا ويراد بذلك نفس العملية التي يتم بها نسج الثوب وتقديره وهي سابقة على إيجاد الثوب مكتملا في الخارج.

(1) ذكر هذه الآثار الإمام ابن تيمية في كتاب القدر: 8 / 104 - 105 .

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

* * * * *

(1) انظر في موقف السلف: رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، كتاب القدر صفحات 103 - 105، 118 - 119، 123 - 127، 187، 385 - 395، 403 - 405، 462 - 463، 467 - 468، شفاء العليل لابن القيم في مواضع متفرقة وخاصة 185 - 195، 200 - 201.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
❖❖ تقديم	7
❖❖ علم الكلام .. البدايات التاريخية	13
❖❖ عوامل النشأة فى عصر النبوة	13
❖❖ علم الكلام	28
❖❖ أهم موضوعات علم الكلام	33
❖❖ علم الكلام وموقف السلف منه	35
❖❖ الشيعة	42
- أهم فرق الشيعة وعقائدها	46
1- الزيدية	48
* آراؤهم الكلامية	49
2- الشيعة الإمامية	52
* آراؤهم الكلامية	55
3- الإسماعيلية	58
* عقائد الإسماعيلية	61
❖❖ الخوارج	67
- النشأة والتاريخ	67
- بعض آرائهم الكلامية	71
- رأيهم فى الإمامة	75
❖❖ المعتزلة (البدايات التاريخية لأراء المعتزلة)	78

82	أصول المذهب
83	1- الأصل الأول التوحيد
84	2- العدل
87	3- القول بالوعد والوعيد
88	4- القول بالمنزلة بين المنزلتين
89	5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
91	❖ الأشاعرة
94	- منهج الأشعرى
96	- أراؤه الكلامية
99	- موقفه من الصفات الإلهية
100	- أفعال العباد
101	- الإيمان
104	❖ الماتريدية
104	- التأسيس والنشأة
107	- منهج الماتريدية
135	❖ من قضايا علم الكلام
135	1- الإيمان والإسلام
141	2- منهج المتكلمين فى الإلهيات
148	3- منهج المتكلمين فى الصفات
158	4- الحسن والقبح بين العقل والشرع
174	5- بين العقل والنقل
185	6- قضية خلق الأفعال " تمهيد تاريخى "

هذا الكتاب

دراسة موجزة مهّدت بها المؤلف لمن أراد البحث التفصيلي في علم الكلام وقضاياها، وقد اختار لها أهم القضايا التي ثار حولها الجدل التاريخي الذي امتلأت به صفحات المصادر الأولى لهذا العلم خاصة تلك الكتب التي ألفها أئمة المذاهب الكبرى (كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة والخوارج) حول القضايا الكبرى في هذا العلم.

وقد أراد المؤلف من هذه الدراسة أن يلفت الانتباه إلى أن الخلاف في الوسائل لا يعنى الخلاف في المقاصد والغايات، وإن علم الكلام يفرض على المشتغلين به أن يكونوا أمناء على وظيفتهم التي تأسس من أجلها، وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالبراهين العقلية، وقد قام القدماء بهذه المهمة حسب استطاعتهم، وتناولوا مشكلات عصرهم بماتيسر لهم من مناهج عقلية فندوا بها دعاوى الخصوم وأبطلوا حجج المعارضين لهم، ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استحضار تلك الروح التي عالج بها القدماء قضاياهم وعالجوا بها مشكلاتهم، لننهض بوظيفة علم الكلام كما نهضوا هم بها فننتاول مشكلات عصرنا نحن، وقضايانا نحن - وهي كثيرة ومتشعبة - ونعالجها بمنهج العصر ومنطق العصر .