

جامعة محمد الأول، وجدة
الكلية متعددة التخصصات، الناظور
شعبة الفلسفة
الفصل الثالث

محاضرات وحدة

علم الكلام

إعداد الأستاذ محمد الشقيف

السنة الجامعية: 2020-2021

محاوالمحاضرات

المحور الأول: في تعريفات علم الكلام وأسمائه

1- في تعريفات علم الكلام

2- عودة إلى أصل التسمية

المحور الثاني: في تاريخ علم

أولاً - نشأة علم الكلام: المقدمات الأولى لهذا العلم

أ- عهد النبوة

ب- عهد الخلفاء الراشدين

● العامل السياسي

● العامل الفكري العقدي

ثانياً - ربيع علم الكلام: مرحلة التدوين وتكوّن الفرق الكلامية

I- المعتزلة

1- أصل مذهبهم وسبب تسميتهم

2- الأصول الخمسة

أ- التوحيد

أ- التوحيد

ب- العدل

ج- الوعد الوعيد

د- المنزلة بين المنزلتين

د- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

II- الأشاعرة: الأصول الخمسة والردود على المعتزلة

أ- التوحيد

ب- العدل

ج- الوعد والوعيد

د- المنزلة بين المنزلتين

هـ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المحور الثالث: حكم الاشتغال بعلم الكلام

1- ابن قدامة المقدسي: تحريم الاشتغال بعلم الكلام

2- أبو الحسن الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام

3- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، أو الحاجة إلى علم الكلام

المحور الأول: في تعريفات علم الكلام وأسمائه

1- في تعريفات علم الكلام

تعددت تعريفات "علم الكلام" وتطورت مع أطوار ممارسته، ومن أول هذه التعريفات ذلك الذي يرجع إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (80-150 هـ)، والذي سماه بـ"الفقه الأكبر"، وبهذا الاسم عنون كتابه في العقيدة. ومع أن هذا الإمام لم يفرد لعلم الكلام تعريفا موسعا، فقد قدم أحد أتباعه تفصيلا لتعريفه، وهو كمال الدين البياضي (توفي في 1097 هـ)، في كتابه "إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين". يقول البياضي في مقدمة هذا الكتاب: «قال [أبو حنيفة] في الفقه الأبسط: اعلم أن الفقه في [أصول] الدين أفضل من الفقه في [فروع] الأحكام، والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر، ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير... فالفقه الأكبر هو معرفة النفس عن الأدلة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية، والمتبادر منها المعتقدات المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم توقفت على شرعه أولا، فخرج العلم بالمشروعات الفرعية وبغير الدينيات... فأشار إلى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه أصلا لما سواه، حيث سماه "الفقه الأكبر" لعظم موضوعه، وقد سماه المتأخرون بـ"الكلام" إشعارا بأخذ أصوله من صريح كلام الملك العلام، وإيماء إلى شرفه بادعاء أنه الفرد المتعين عند إطلاق الكلام»¹

وتتضح من هذا التعريف المكانة التي وضع فيها أبو حنيفة هذا العلم، فهو أشرف العلوم لشرف موضوعه، وهو الفقه الأكبر لأنه يبحث في أصول الدين أو الأحكام الشرعية الاعتقادية. أما الفقه فسماه "الفقه الأبسط"، لأنه يبحث في الأحكام العملية الفرعية. وبما أن العمل يبني على الاعتقاد، والفرع يبني على الأصل، فإن الأحكام الاعتقادية أساس الأحكام العملية، وبذلك كان الكلام هو الفقه الأكبر والأولى والأشرف والأسمى، لأنه يضمن صحة الاعتقاد بأصول الدين، مثل معرفة الله وأفعاله وصفاته وصحة النبوات وصدق الرسل ووجوب التزام المكلف بالشريعة، وعلى هذه تبنى الأحكام الشرعية العملية. ولذلك ذهب سعد الدين التفتازاني (عاش بين 722 و792 هـ)، وهو من أتباع أبي البركات حافظ الدين النسفي الماتريدي الحنفي) في كتابه "شرح العقائد النسفية" إلى أن "الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية. وقد سموها ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام".

أما أبو نصر الفارابي، فقد ذهب إلى تسمية هذا العلم بـ"صناعة الكلام"، وقد عرفه في كتابه "إحصاء العلوم" بالقول إن «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل

¹ - كمال الدين البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص. 15-16.

ما خالفها بالأقوال. وهذه الصناعة تنقسم جزئين: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. [وهي غير الفقه]: لأن الفقيه يأخذ بالآراء والأفعال التي صرح بها واضح الملة مسلمة، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه.²

وتفودنا المقارنة بين تعريفي كل من البياضي (وهو تعريف أبي حنيفة) والفارابي إلى أن الأول يميز بين الفقه والكلام على أساس التمييز بين الأصل والفرع، وبين العلم النظري والعملي، أما الثاني فيميز بينهما على أساس الغرض من كل صناعة: فصناعة الفقه ترمي إلى استنباط أحكام فرعية جديدة من أحكام أصلية (وقد يبدو هنا بعض الاتفاق) أما صناعة الكلام فيقتدر بها على دعم الأحكام الأصلية ببراهين جديدة أو دفع شبهات الخصوم عنها. ثم إن الصناعتين معا عند الفارابي تحويان أحكاماً نظرية وأخرى عملية وتنطلقان معا من النصوص الأصلية، وتستخدمان العقل إما في الاستنباط (الفقه) وإما في الدفاع (الكلام). ويمكننا أن نلاحظ في تعريف الفارابي لعلم الكلام تمييزاً بين وظيفتين متميزتين متكاملتين، إحداهما فاعلة والأخرى منفعة: أما الفاعلة، فتتجلى في كون صناعة الكلام تهدف إلى إثبات العقائد والأحكام التي تحتويها الملة بالبراهين المختلفة. وأما المنفعة، فتتجلى في كون هذه الصناعة ترمي إلى تعريف كل ما يخالف العقائد الدينية أو يناقضها.

وقد سار أبو حيان التوحيدي (المعتزلي) في "ثمرات العلوم" على نفس الخطى التي تميز بين الفقه والكلام، ولكنه قد قرب بينهما بالقول إن «الفقه دائر بين الحلال والحرام، وبين اعتبار العلة في القضايا والأحكام. وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقيح والإحالة والتصحيح... وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك وإن كان بينهما انفصال وتباين.»³

وقد سار الغزالي (الأشعري) على نفس خطى السابقين في تعريف علم الكلام بذكر موضوعه وأهم وظيفتيه، فذهب في "المنقذ من الضلال" يشرح موضوع هذا العلم ومقصوده بالقول: «إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة؛ فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديانهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله. فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه ما

² - أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991، ص. 41.

³ - أبو حيان التوحيدي: ثمرات العلوم،

أحدث من البدعة.⁴ وقد حدد موضوعه بدقة أكبر في تمهيده الأول لـ "الاقتصاد في الاعتقاد" بالقول إن مقصود هذا العلم هو «إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل... وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل».⁵ وتتضح من هذين التعريفين أيضا للغزالي وظيفتا علم الكلام الأساسيتان اللتان ذكرهما الفارابي أعلاه، وهما إثبات العقائد بأدلتها من جهة، والرد على المشوشين وتزييف أقاويلهم من جهة أخرى.

وأما عضد الدين الإيجي (الأشعري)، وبغض النظر عن خلفيته الفكرية أو المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها، فيمكننا اعتبار تعريفه لعلم الكلام أكثر التعريفات استيفاء للقول في جل عناصره؛ فقد عرفه بذكر مقصوده، وموضوعه، وفائدته، ومرتبته بين بقية العلوم الدينية، ومسائله، ثم أسباب تسميته باسم "الكلام". ولذلك قد يكفينا فهم هذا التعريف الشامل لتصور طبيعة هذا العلم وتتضح لنا قيمته. فقد ذهب إلى أن «الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. والمراد بـ"العقائد" ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل. و"الدينية" المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام. [وموضوعه] إثبات العقائد الدينية... وقيل: هو الله تعالى؛ إذ يُبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام، والثواب والعقاب... وقيل هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار، وهو أن البحث هنا على قانون الإسلام... [وأما فائدته، فهي أمور عدة]: الأول، الترفي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾. والثاني، إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحججة. والثالث، حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. والرابع، أن تبنى عليه العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها. والخامس، صحة النية والاعتقاد؛ إذ بها يرجح قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين... [وأما مرتبته:] فقد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة. وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها، فهو إذن أشرف العلوم. [وأما مسائله:] التي هي المقاصد، فهي كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها، وهو العلم الأعلى. فليست له مبادئ تُبَيَّن في علم آخر، بل مبادئه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه، فهي مسائل له، ومبادئ لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها. لئلا يازم الدور، فمنه تُستمد العلوم وهو لا يُستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق. [وأما تسميته:] فإنما سمي "كلاما" إما لأنه يازم المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولا بـ"الكلام في كذا"، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم».⁶

⁴ - أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل، المنقذ من الضلال، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص. 32-33.

⁵ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد،

⁶ - عضد الله عبد الرحمان الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص. 7-9.

والملاحظ أن جل التعريفات تضع علم الكلام في المرتبة الأعلى بين العلوم الدينية الخمس (المعروفة اصطلاحاً بعلوم المقاصد)، وهي: علوم القرآن وعلوم الحديث، التي تبحث عن مصادر الحكم الشرعي، ثم علم الفقه، الذي يبحث عن الحكم الشرعي ذاته إذا كان هذا الحكم عملياً (يخص العبادات مثلاً والمعاملات)، وعلم الكلام، الذي يبحث عن الحكم الشرعي ذاته إذا كانت طبيعته اعتقادية (مثلما تقدم من التعريفات)، ثم علم أصول الفقه، الذي يدرس القواعد التي تحكم استنباط الأحكام الشرعية كيفما كانت طبيعتها.

2- عودة إلى أصل التسمية

في "كشاف اصطلاحات الفنون"، ذكر التهانوي أهم الأسماء التي تطلق على هذا العلم إضافة إلى علم الكلام، وهي "أصول الدين"، و"الفقه الأكبر"، و"علم النظر والاستدلال"، و"علم التوحيد والصفات". غير أن أشهر أسمائه هو "علم الكلام" الذي أطلقه جل المتكلمين على ممارستهم الفكرية التي بها عرفوا، وقد شرح عضد الدين الإيجي أعلاه أسباب شيوع هذا الاسم، ويمكن أن نضيف إليها سبباً آخر أورده مصطفى عبد الرزاق في تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو أن البحث العقلي في العقائد كلام خالص لا عمل تحته، بخلاف الفقه بما هو بحث في الأحكام الشرعية العملية. وقد استشهد عبد الرزاق على ذلك بقول الإمام مالك «لا أحب "الكلام" إلا فيما تحته عمل، وأما "الكلام" في الله فالسكوت عنه أولى؛ لأنني رأيت أهل بلدنا يبهون عن "الكلام" في الدين إلا ما تحته عمل»⁷ وكان في تسمية هذا العلم بهذا الاسم ذمّاً له وإشارة إلى ضرورة الامتناع عن الخوض في مسأله.

أما "الفقه الأكبر"، فقد أطلقه أبو حنيفة النعمان، وقد رأينا في تعريفه أيضاً أنه قد خصه بصفة "الفقه الأكبر" أمام الفقه الذي وصفه بـ"الفقه الأبسط" أو "الفقه" فقط. فعرف الفقه عموماً بأنه "معرفة النفس ما يصح لها وما يجب عليها"، ولكنه خص الفقه الأكبر بأنه "المعرفة بالأحكام الشرعية الاعتقادية من أدلتها دون الأحكام العملية" التي تسمى "الفقه" فقط.

وأما تسميته بـ"علم أصول الدين" فقد وجدت عند أبي الحسن الأشعري، وذلك ما يشهد عليه عنوان كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، وعند عبد القاهر البغدادي في كتابه "أصول الدين". وقد استمدت هذه التسمية من طبيعة البحث في هذا العلم، فهو بحث في الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الشرع الإسلامي، وقد رأينا أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى أصول وفروع، أما الأصول فهي الأحكام الاعتقادية، وأما الفروع فهي الأحكام العملية، ولأن هذا العلم يتركز على الأحكام الاعتقادية فقد سمي بعلم أصول الدين.

7- مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص 389.

وأما تسميته بـ"علم العقائد"، فذلك أخذاً بعين الاعتبار موضوعه، وهو ما تلتقي عنده كل تعريفاته، وقد رأينا الإيجي مثلاً يعرفه بأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»، والمقصود بالعقائد مجموع القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية التي يُطلب من المكلف الاعتقاد بها، أي الإيمان بصحتها، مثل وحدانية الله، وصحة الرسالة، وصدق الرسل.

المحور الثاني: في تاريخ علم

أولاً- نشأة علم الكلام: المقدمات الأولى لهذا العلم

أ- عهد النبوة

يذهب بعض المؤرخين إلى أن البدايات الأولى لعلم الكلام كانت خلال عهد النبوة، بينما تذهب طائفة أخرى إلى أن هذا العهد عهد الوحي وحسب، ابتداء ومآلاً. فالوحي ابتداء هو كل ما نزل به جبريل على النبي (ص) من القرآن والأحاديث القدسية، والوحي مآلاً هو ما قاله النبي (ص) اجتهاداً وأقرته السماء عليه. وأن دور الفكر الإنساني في هذا العهد هو فهم الوحي. والفهم الصحيح، وهو اجتهاد متيقن ثبوت صوابه بالوحي، يقره الرسول (ص) بإعلام الله له بصحته، أما إذا كان فهم الصحابة مخالفاً لمقصود الشارع فإن النبي (ص) كان يصحح هذا الفهم لصاحبه، وقد كان القرآن الكريم يصحح للنبي (ص) ما يقتضي التصحيح من فعله أو قوله.⁸ «فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون ألا سبيل لتقرير العقائد إلا بوحي، أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره... وكانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين، فقررت عقائد الدين في القرآن الكريم المقطوع به في الجملة والتفضيل... ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة... فإن القرآن ليس كتاباً جدلياً، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال.»⁹ لذلك ذهب مصطفى عبد الرازق إلى أنه لم يكن بين المسلمين في عهد النبي (ص) خلاف ظاهر، ومع أنه قد رُوي عنهم في مدة مرض النبي خلاف في أمور اجتهادية لا تتصل بمسائل العقائد، ورُويت عنهم ألوان من الجدل، فقد نهاهم رسول الله (ص) عنها.¹⁰

أما الفرقة الثانية فتذهب إلى أن البواكير الأولى لعلم الكلام كانت قد بدأت في عهد النبي (ص)، ففي عهده نشأت خلافات في الرأي بين الصحابة حول أمور عقديّة منها مثلاً اختلافهم في مسألة القدر، حتى إذا بلغ خبرهم إلى النبي (ص) نهاهم عن التفكير في هذه المسألة وأشباهها. ولكنه كان يبين لهم كل ما أشكل عليهم في أمور العقيدة التي اختلفوا فيها، وإن كانت أشياء مما لا يمكن البت فيه بالعقل الإنساني، فقد كان ينهاهم عن الخوض فيها. ذلك أن الدين قد اكتمل بالوحي. غير أن هذه الفرقة بدورها لم تعتبر القرآن ولا السنة جدليين، وإنما اعتبرت الجدل في أمور العقيدة كان موجوداً عند الحاجة إليه، وفي أمور أصولها محسومة في القرآن، ثم إنه لم يكن مرغوباً فيه أو على الأقل التماذي فيه. يقول مصطفى عبد الرازق في ذلك: «وقد بُعث محمد بدين وشريعة. أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم، ولم

⁸ - محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط. 2، بيروت، 2017، ص.

31-29.

⁹ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 396-397.

¹⁰ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 308.

يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه. وأما الشريعة فقد استوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها. يقول تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾... [ولكن] كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل في العرب، ردا للشبهات التي كانوا يشيرونها حول عقائد الدين الجديد، على أنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصا على الألفة... وهذا الجدل في العقائد عرض له القرآن للحاجة وعلى مقدارها، من غير أن يشجع المسلمين على المضي فيه، بل هو قد نفرهم منه.¹¹

وما قيل عن القرآن الكريم والأحاديث القدسية ينطبق على السنة النبوية في هذا العهد. فإن الآثار تشهد على أن النبي (ص) لم يحرم على أصحابه الجدل والمناظرة في الدين وقضاياها، وإنما حرم من ذلك فقط ما كان على سبيل المغالبة. فما أنكر عليهم السؤال في أمور العقيدة وهم يهدفون إلى الفهم وزيادة الإيقان، وكان يجيبهم عن أسئلتهم إلا ما لا جواب له، كسؤالهم عن وقت الساعة والروح والقدر. كما لم يتردد النبي في محاججة المخالفين في أمور العقيدة، المتعنتين الهادفين إلى المغالبة.¹² وتشهد على ذلك مناظرته لمشركي مكة ويهود المدينة في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾، وفي مناظرته لوفد نجران في قولهم إنهم أسلموا قبل الرسول (ص) (قصة المباهلة). وهكذا فقد ساهمت السنة النبوية في وضع أسس الاستدلال العقلي والمناظرة المشروعة حول مسائل العقيدة.

ب- عهد الخلفاء الراشدين

أما بعد هذا العهد، بعد وفاة النبي (ص)، فقد بدأت نقاشات ومجادلات بين المسلمين حول بعض القضايا الاعتقادية، نشأت عنها اتجاهات متباينة في الرأي تحولت بعد حين إلى مذاهب تتبناها بعض الجماعات الفكرية. ولكن المشترك بين هذه المذاهب المبكرة أنها لم تدون كلها، ولم تتحول جميعها إلى مذاهب مكتملة تتبناها فرق كلامية منظمة، «بل اقتصر الأمر على إبداء الرأي في مسائل معينة أو عدة مسائل متفرقة، وتغلب الطابع السياسي على هذه التجمعات دون الطابع الفكري، وأظهر مثال على ذلك حالة الخوارج.»¹³ وتمتد هذه المرحلة على طول القرنين الأول والثاني الهجريين.

وإن الحديث عن العوامل الداخلية لنشأة علم الكلام الإسلامي لهو حديث عن أصالة هذا العلم وانبثاقه من رحم البيئة الفكرية والثقافية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي، وإن كانت قد أضيفت إليها عوامل خارجية ساهمت بدورها في نشأته، وهو ما جعل علم الكلام نشأ في جوهره علما إسلاميا بحتا، بحيث تفاعل العقل المسلم في عصر الصحابة والتابعين مع المصدرين الأساسيين للتشريع، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية، كما تفاعل مع ظروف اجتماعية طارئة

¹¹ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 392-394.

¹² - حسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص 50-51.

¹³ - حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط. 2، باكستان، 2001، ص. 46.

عرفها المجتمع الإسلامي بعد موت النبي (ص). وهذا يعني أن أهم عاملين كانا وراء نشأة الكلام هما العمل الفكري العقدي الخالص من جهة، ثم العامل السياسي من جهة أخرى.

● العامل الفكري العقدي

أما العامل الفكري العقدي، فيمكننا إجماله في تفاعل العقل المسلم مع مصدري التشريع الأساسيين، القرآن والسنة. وبذلك فقد كان لهذين المصدرين مساهمة كبيرة في نشأة علم الكلام. أما القرآن الكريم، فإنه «لم يكن كتاب مواظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أنزل للعبارة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب "ميتافيزيقي" وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط العريضة للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فئاته. فكان لا بد إذن لهؤلاء المؤمنين به أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع.»¹⁴

فقد بين القرآن الكريم العقائد الإسلامية فيما يخص وجود الله ووحدانيته وصفاته، وصحة الرسالة وصدق الرسول وغيرها من العقائد، كما استدل عليها بالأدلة القوية. كما ناقش عقائد المخالفين وفندها، كالعقائد الوثنية والمسيحية واليهودية والديوية. كما دعا العقول الإنسانية إلى التفكير والتدبر في الكون والمخلوقات. هذا بالإضافة إلى احتوائه على آيات محكمة وأخرى متشابهات، بشكل فسح المجال للاختلاف والاجتهاد في الرأي.

إن ظروف الحياة الإسلامية الجديدة، بعد النبي (ص)، جعلت الناس يطرحون أسئلة في العقيدة ويعودون إلى القرآن للوقوف على أجوبتها. ولكن القرآن حمال أوجه، يعطي لكل الوجه الذي يريده، ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الإلهي بدأ علم الكلام.¹⁵

والحقيقة أنه ليس علم الكلام وحده الذي نشأ في رحاب القرآن، بل ذلك شأن كل العلوم الإسلامية الأخرى، «فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة.»¹⁶ وما قيل عن القرآن يصح عن السنة النبوية، إذ لم يفتأ العقل المسلم يرجع إليها، إما متوسلاً بها في التدليل على أصول الدين (العقائد) ضد عقائد المخالفين، أو مستنبطاً منها أحكاماً شرعية فرعية يحتاجها في العمل.

ومن المشكلات العقدية الخالصة التي أثرت في هذا العهد، وكان لها الأثر البالغ في تشكل الأسس الأولى لعلم الكلام والفرق الكلامية كانت مسألتان اثنتان، الأولى هي مسألة مرتكب الكبيرة والثانية هي مسألة القدر:

¹⁴ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ص. 32.

¹⁵ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ص. 227.

¹⁶ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص. 227.

● أما الأولى، فقد كان السؤال هو: ما هو حكم مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن أم كافر؟ وقد وُجدت فئة من الناس تشددت وتطرفت وقالت بتكفيره، آخذت لها شعارا هو أن الإيمان لا يتجزأ، فهو اعتقاد وعمل، وفي ذلك أخذوا بآيات الوعيد دون آيات الوعد والبشارة. وكانت هذه فرقة "الخوارج"، وستتناول الأسباب السياسية التي كانت وراء نشوتها.

أما الطائفة الثانية، فذهبت إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن، وأن العصاة بشكل عام مؤمنون، وأن العمل ليس جزءا من الإيمان، بل وذهب بعضهم إلى أنه لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة، وفي ذلك استشهدوا بآيات الوعد والبشارة والشفاعة والرحمة الإلهية، مستبعدين آيات الوعيد والإنذار والتحذير، وكانت هذه الفرقة هي المرجئة، فقد أرجأت الحكم إلى الله يوم القيامة، ولم تكفر أحدا. يعرفهم صاحب الملل والنحل بالقول «الإرجاء على معنيين: أحدهما بمعنى التأخير، والثاني إعطاء الرجاء. أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما بالمعنى الثاني فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء: تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا: من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار.»¹⁷

كما وُجدت طائفة ثالثة جمعت حاولت الجمع بين آيات الوعد وآيات الوعيد، فقالت إن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، فهو منافق، وكان هذا قول النواة الأولى للمعتزلة، بينما ذهب طائفة رابعة قالت بالمنزلة بين المنزلتين، ولكنه رفضت أن يكون منافقا، واعتبرته مؤمنا فاسقا، لأن المنافق هو الذي يخفي الكفر ويظهر الإيمان، وليس هذا هو حال مرتكب الكبيرة، وكان هذا قول الأشاعرة، فذهبوا إلى أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب ولو كان كبيرا ما لم يجحد أصلا معلوما، وبذلك فأمره إلى الله إما عفا عنه أو نالته الشفاعة أو حق عليه العذاب، ولكن دون تخليد في النار، لأن الخلود حكم الكفار وحدهم.

● وأما المسألة الثانية، فهي مسألة القدر، فقد كان السؤال: هل الإنسان مخير في أفعاله أم مسير؟ وقد ظهرت طائفة قالت "لا قدر والأمر أنف"، فسموا بالقدرية (القدرية الأوائل)، معتبرين الإنسان حرا مفوضا في أعمالها يحدثها بقدرته دون حاجة إلى عون إلهي، بل وذهبوا إلى نفي العلم الإلهي القديم مخافة أن يكون ذلك أساس الجبر (هنا يختلفون عن المعتزلة المعترفين بالعلم الإلهي)، وكان زعيم هذه الطائفة معبد الجهني.

وفي مقابل هذه الطائفة، نشأت أخرى ذهبت مذهبا مناقضا، فنزعت إلى الجبر وأكدت القدرة الإلهية، ونفت العن الإنسان تماما ونسبته كله إلى الله، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان، وكانت هذه هي الجبرية. «والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، و"الجبرية" أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة

¹⁷ - عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 149.

على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبري... وجهم بن صفوان من الجبرية الخالصة.»¹⁸

وبين هذين المذهبين وجدت طائفة أخرى تقول «من لم يؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يطاع استكراها ولا يعصى بغلبة، لأنه تعالى مالك لما ملكهم وقادر 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 كان ذلك عجزاً في القدرة. ولكن له فيهم المشيئة التي غيبتها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم.»¹⁹ فكانت تلك نواة الأشعرية.

● العامل السياسي

وأما من الناحية السياسية، فقد واجه المسلمون على إثر وفاة الرسول (ص) خوفاً من الفراغ السياسي، فتوجه اهتمامهم الأول إلى مسألة الخلافة. ورغم أن التعاطي مع هذه المسألة لم يسهم منذ اليوم الأول في قيام الاختلافات والجدالات حول القضايا العقدية، إلا أن ذلك قد أتى بعد حين، ولقد كان ذلك أمراً حاسماً، «إن حديث الخلافة له شأن عظيم في قيام الفرق الإسلامية، وهو أكبر مظاهر الخلاف التي حدثت منذ وفاة النبي إلى ختام عهد أبي بكر وأيام عمر.»²⁰

وقد كان اجتماع السقيفة (مباشرة بعد وفاة النبي (ص)، في 12 ربيع الأول سنة 11 هجرية) أول رد فعل من الأنصار على ذلك الخوف، سقيفة بني ساعدة، اجتمعوا ليتشاوروا في أمر رئاسة الدولة، وقد انضم إليهم المهاجرون، وانتهى الأمر إلى ترشيح أبي بكر للخلافة، ثم بويع في اليوم التالي البيعة العامة في المسجد النبوي. وبهذه البيعة حسم أول خلاف فكري سياسي وقع بين المسلمين بعد وفاة النبي (ص). يقول أبو الحسن الأشعري: «وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بع نبيهم (ص) اختلافهم في الإمامة. وذلك أن رسول الله (ص) لما قبضه الله عز وجل ونقله إلى جنته ودار كرامته، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة بمدينة الرسول (ص) وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عباد، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، فقصدا نحو مجتمع الأنصار في رجال المهاجرين... ثم بايعوا أبا بكر رضي الله عنه، واجتمعوا على إمامته واتفقوا على خلافته وانقادوا لطاعته.»²¹

¹⁸ - عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 99.

¹⁹ - هذا قول للحسن بن علي في رده على الحسن البصري حين كتب إليه يسأله عن يتجادلون في القدر من قدرية وجبرية، أورده حسن محمود الشافعي في كتابه المذكور أعلاه، ص. 58.

²⁰ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 412.

²¹ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص. 2.

وهكذا، ولأن الرسول (ص) لم يعين خليفة بعده ولم يوص لأحد بالخلافة، كما أنه لم يفصل أسلوب الحكم في الدولة ولم يحدد للمسلمين طرقاً بعينها يسلكونها في إدارة شؤونهم، وإنما ترك كل ذلك لاجتهاد المسلمين المبني على الشورى بينهم، كل ذلك فتح باب الاختلاف والاجتهاد الفكريين بين المسلمين منذ القرن الأول الهجري ومباشرة بعد وفاة الرسول (ص).

بعد ذلك انشغل المسلمون ببناء الدولة الإسلامية وتقويتها من جديد خاصة بعد موجات الردة، فكانت الاختلافات في عهدي أبي بكر وعمر موجودة ولكنها كانت تُحل داخليا، فكان الاستقرار عموماً يعم هذه الدولة. ولكن هذا الأمر قد قلَّ في عهد عثمان. فإن باقي أصقاع البلاد الإسلامية كانت تخضع للمدينة دينياً أكثر منه سياسياً، ولكن بعد انتصار الدولة في حروب الردة صار الخضوع سياسياً أيضاً، وقد تمخضت عن هذا الأمر مشكلات، أهمها: من هو الأحق بالولاية على إقليم معين؟

يذهب مؤرخو الفكر الإسلامي إلى أن المشكلات بدأت تتشكل في عهد عثمان بن عفان، الخليفة الراشد الثالث، الذي بدأت خلافته في 23 وانتهت بمقتله سنة 35 هـ، «فقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نُزع من علي للمرة الثالثة، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكي يعطى للصاحب الأول، ثم أخذ منه ثانياً لكي يعطى للصاحب الثاني، فقد أخذ منه ثالثاً لكي يعطى لشيخ متهاو متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، يترك الأمر لبقايا قريش الضالة. وحقا إننا لا نجد في ذلك الزمان -السنوات الأولى من خلافة عثمان- تنازعا واضحا، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة، يشتد فيها النقاش... [ولكن] هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم [رأوا أن عثمان] قائم على القرآن، متبع لسنة النبي العظيم، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان. بل وهذا رباني الأمة وعالمها [علي] هو أيضا راض عن الشيخ الثالث. فعلام إذن الخلاف؟ ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضي المقدسون من صحابة الرسول.»²²

وكان عثمان قد ولى معاوية على الشام، ولكن عندما ولى علي الخلافة عزل معاوية وولى على الشام سهل بن حنيف. ولكن معاوية امتنع عن مطاوعة علي مطالباً بدم عثمان، وأنكر ذلك علي قائلاً "مني يطلبون دم عثمان؟! اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان". هكذا نشأت الفتنة، في الأقطار كافة، إذ تفرق الناس بين مؤيد للمطالبين بدم عثمان ومؤيد لطاعة الخليفة الراشد الرابع علي.

بل إن الفتنة كانت قد بدأت وتوقفت قبل هذا العهد، وذلك عندما بدأ الخلاف السياسي حول ولاية علي، بحيث ظهرت المطالبة بدم عثمان، تزعمها طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين، فخرجوا ومن تبعهم يريدون البصرة، ووصل ذلك

²² - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص. 228.

إلى علي، فقاطعهم في معركة الجمل، في البصرة في العاشر من جمادى الأولى عام 36 للهجرة، وانتصر، وقُتل الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، وأعاد علي عائشة رضي الله عنها إلى المدينة، فتوقفت الفتنة الأولى.

ولكن الفتنة عادت من جديد بعد ذلك، نتيجة الخلاف بين علي ومعاوية، وكانت موقعة صفين، في شهر صفر سنة 37 للهجرة. وخلال المعركة أشار عمرو بن العاص على معاوية أن يرفع جنوده المصاحف فوق الرماح وينادوا "بيننا وبينكم كتاب الله"، فرأى علي في الأمر حيلة منهم لتجنب الهزيمة، فأمر بمواصلة القتال، ولكن عامة جنوده أبوا إلا قبول التحكيم. فاختار علي عبد الله بن عباس حكما عنه، ولكن جنوده رفضوا تنصيب ابن عمه فاقترحوا أبا موسى الأشعري فقيل، أما معاوية فاختار عمرو بن العاص حكما له. فاجتمع الحكماء في مكان يسمى "دومة الجندل" وتداولوا في المهمة التي عهد بها إليهما وهي: الفصل فيما كان بين المسلمين من الدماء والأموال، والفصل في مدى وجوب البيعة والطاعة لعلي قبل توقيع القصاص على قتلة عثمان. وانتهت المداولات إلى إحالة هذا النزاع إلى نفر الذين توفي رسول الله وهو عندهم راض. وعندما أعلن الحكماء قرارهما ثارت ثائرة قسم كبير من جند علي وقالوا إن هذا القرار لا يحسم النزاع وإن الحكمين لم يؤدوا المطلوب منهما وأخذوا في مهاجمة علي لأنه قبل التحكيم ولم يكن له أن يقبله. ورموه بأنه حَكَم في دين الله الرجال، وأن هذا لا يجوز، وفي مقابلة هؤلاء المعارضين لعلي بقي طائفة أخرى من جيشه معه.

أولئك هم الخوارج، يعرفهم الشهرستاني قائلا: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا... وأول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشدهم خروجاً عليه ومروقا من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، ومسعر بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي، حين قالوا "القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعوننا إلى السيف!" حتى قال: "أن أعلم بما في كتاب الهة! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله. قالوا: لترجعن "الأشتر" عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع، وولوا مدبرين، وما بقي منهم إلا شردمة قليلة فيهم حشاشة قوة، فامتثل الأشتر أمره. وكان من أمر المحكمين: أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حَكَمَت الرجال؟! لا حكم إلا لله. وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان. وكبار الفرق منهم: المحكَّمة، والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والعجاردة، والنعالبة، والإباضية، والصفيرية. ويجمعهم القول بالتبيري من عثمان وعلي رضي الله عنهما ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة: حقا واجبا.»²³

²³ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 129-130.

فانتقلوا من صفين إلى حروراء، واتخذوا لأنفسهم معسكرا فيها، وأخذوا يناقشون ما جرى منذ خروجهم مع علي لقتال معاوية إلى أن جرت وقائع التحكيم، واستقر رأيهم على تخطئة الفريقين وتكفيرهما. ثم أرسل إليهم علي عبد الله بن عباس يحاورهم، فأفحمهم، فعادت طائفة منهم وبقيت طائفة.

وسمي الخوارج الأول بالمحكمة الأولى لاتخاذهم شعارا لهم عبارة "لا حكم إلا لله" حين جرى أمر الحكمين. وقد خرجت بعدهم فرق أخرى من الخوارج على علي ومن جاء بعده من الخلفاء أهمها ثلاث فرق، وهي الأزارقة والنجدات والصفرية. ومن جملة أفكار الخوارج أن فتتهم الثانية قالت إنه لا حاجة بالناس إلى إمام ما داموا يتناصفون فيما بينهم، كما يجمعون أن الخلافة ليست محصورة في بيت النبوة ولا في قريش ولا في العرب بل جميع المسلمين فيها سواء. كما يذهب الخوارج إلى كفر مرتكب الكبيرة، لأن الإيمان عندهم لا يتجزأ، والكبيرة تنافي الإيمان فصاحبها يكفر (إلا النجدات لم يقولوا بهذا). وقد أجمعوا على كفر علي بعد التحكيم. وكلهم يقولون بخلق القرآن، ويقولون بمقاتلة مخالفهم بالسيف، وكلهم يشبّون إمامة أبي بكر وعمر ويقرون إمامة عثمان في الست سنوات الأولى من ولايته، ثم ينكرونها بعد وقوع الأحداث التي نُقِمَ عليه من أجلها، ويقرون إمامة علي قبل أن يحكّم، وينكرون إمامته عندما أجاب علي التحكيم، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري.

ولكن إلى جانب الخوارج، وحين اختلف المسلمون حول علي عندما وُلّي أمرهم، هذا من شيعته وهذا من عدوه، فقد أفرز الخلاف طائفة شايعة الخليفة الراشد الرابع، «وكان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان، وساروا في ركب الإمام وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الإسلام الكبرى. وكان منهم من أحبوه فتنة، افتتنوا بالسيد الإيثاري. بطفل مكّي ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب السيد العظيم -محمد رسول الله- أمام مشيخة قريش جميعا. ثم ينام في مكان النبي، في فراشه، حين تركه مهاجرا. ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال. ثم نفحات العلم، يلقيها إليه محمد (ص)، ثم ينادي فيهم الرسول "أنا مدينة العلم وعلي بابها".»²⁴

لقد كان التشيع لعلي في البداية مجرد ولاء قلبي، ومعه كل آل البيت، ولكن حرارة هذا التشيع زادت تدريجيا إلى أن أصبح موقفا فكريا وعقديا وسياسيا، وقد عُدَّتْه الظروف السياسية أكثر، مع ما حدث لآل البيت من مشكلات، منذ مقتل علي في 21 رمضان 40 هـ إلى أن قُتل ابنه الحسين سبط الرسول (ص) في كربلاء في 10 محرم 61 هـ، وما رافق ذلك من مآسي عرفها البيت في عهد الأمويين.

يعرف الشهرستاني الشيعة قائلا: «الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته، نصا ووصية، إما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتنصب الإمام بنصهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن

²⁴ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص. 228.

الدين، لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري: قولاً وفعلاً وعقداً، إلا في حال التقية. وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية. وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه.²⁵

نشأت الشيعة إذن كفرقة تولت علياً وأهل بيته، وقد نشأت بعد موقعة صفين، وبوجه خاص بعد أن لم يستطع الحكمان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) تنفيذ الحكم الذي اتفقا عليه، وهو أن يُردَّ الأمر إلى النفير الذين توفي رسول الله (ص) وهو عنهم راض، ممن لم يشاركوا في القتال بين الصحابة، ولا شاركوا في الخروج على عثمان ولا انحازوا إلى أحد الفريقين بعد انتهاء القتال في صفين. فبعد أن خرج الخوارج عن علي بعد واقعة التحكيم، بقيت طائفة بابعته بيعة جديدة، فقالوا «في أعناقنا بيعة ثانية لك. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت». لكن هذه البيعة لم تكن كافية لظهور الشيعة، تجمعاً فكرياً أو مذهباً فقهياً أو فرقا متعددة، كما جرى في مدى تاريخي طويل، ذلك أن المذهب الشيعي يرتبط أساساً بمسألة وجدانية أو عاطفية هي حب آل البيت. ومن ثم فقد استغرق استحكام هذه العاطفة في النفوس، ثم صياغة الآراء التي ظهرت نتيجة لها، ومحاولة ردها إلى أصول يقبلها الرأي العام بين جماهير المسلمين، استغرق ذلك كله زمناً ليظهر المذهب الشيعي -بتفرعاته- كما نعرفه اليوم. وأسهم في ذلك عاملان: أحدهما، الحوادث التاريخية التي أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لعلي وآل بيته، أعني النتائج السيئة التي آل إليها جهاد علي في أيام خلافته، التي انتهت باغتياله، بيد عبد الرحمان بن مُلجَم الخارجي، في رمضان سنة 40 للهجرة، ثم تنازل خامس الراشدين، الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان، في شهر جمادى الأولى من سنة 41 للهجرة عن الخلافة، ثم قسوة الأمويين على أنصار علي وحزبه منذ تنازل الحسن إلى استشهاد الحسين، بعد خروجه على يزيد بن معاوية في العاشر من المحرم سنة 61 من الهجرة في كربلاء. تلك كانت الأحداث التي رسخت العامل العاطفي وميزت المنتمين إلى مذهب التشيع بكثير من الصفات الباقية فيهم حتى اليوم.²⁶

وقد انقسمت الشيعة انقسامات عديدة، أنتجت فرقا كلامية وسياسية عدة، بلغت نحو عشرين فرقة، ولكنها بادت جميعها إلا ثلاثاً من الشيعة الإمامية، وهي الإثنا عشرية، والزيدية، والإسماعيلية. وستحدث عن هذه الأخيرة كنموذج للكلام الشيعي، وذلك خلال تناولنا للمرحلة الثانية من تاريخ علم الكلام.

تشهد العوامل السابقة إذن، في اجتماعها وتفاعلها، على أصالة علم الكلام وانبثاقه من رحم الثقافة الإسلامية. ورغم أن أحداً لا ينكر أن الإسلام كان قد بدأ في الانتشار والاحتكاك بعقائد مخالفة في هذه المرحلة، في صدر القرن الأول الهجري، بما جعل هذا الاحتكاك يؤدي إلى نقاشات كلامية في قضايا عقدية، إلا أن جوهر هذا العلم بقي إسلامياً بحتاً،

²⁵- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أبي محمد بن فريد، ج 1-2، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003، ص. 155.

²⁶- محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، ص. 111.

معبرا عن اهتمامات العقل المسلم الخالصة وتفاعله مع ظروفه المستجدة من جهة، ومع أصلي التشريع الإسلامي من جهة أخرى. غير أن الكلام في هذه المرحلة بقي مجرد نقاشات بين جماعات فكرية وسياسية لم يصل تنظيمها إلى مستوى صياغة "المذاهب الكلامية" من جهة، كما أنها قد تناولت قضايا عقدية متفرقة من جهة ثانية، وأن الجانب السياسي كان غالبا على الجانب الفكري والعقدي وموجها له من جهة ثالثة، كما أن أغلب الكلام الذي حدث في هذا الطور لم يتم تدوينه، وكل ذلك تغير بنهاية القرن الأول الهجري.

ثانيا- ربيع علم الكلام: مرحلة التدوين وتكوّن الفرق الكلامية

يقول محمود حسن الشافعي: «منذ أوائل القرن الثاني، بدأت بحوث المسلمين حول العقيدة في طور جديد؛ فتعقد لها حلقات متخصصة، وتنشأ فيها اتجاهات واضحة، وتتحول إلى مذاهب متكاملة، لها آراؤها المتميزة في مختلف مسائل العقيدة لا في واحدة منها فحسب، وغالبا ما تعتنق هذه المذاهب فرق أو جماعات، فيها القادة وفيها الأتباع، لا يقتصرون على وضع أصول المذاهب نظريا أو اعتقاديا فكريا، بل قد ينزعون أيضا إلى تطبيقها عمليا في جوانب حياة المجتمع المسلم الروحية والسياسية والاجتماعية.»²⁷ لقد كانت تلك بداية ربيع علم الكلام، حيث بلغ في منتهاه إلى طور النضج باكتمال بناء أهم الفرق في تاريخ الكلام، وقد نوقشت أهم القضايا العقدية وأدلي في ذلك بأهم الحجج.

وبما أن هذه المرحلة هي مرحلة بلورة الأصول العقائدية للفرق الكلامية وتنظيمها وتدوينها، فإن خير طريقة للتعرف على هذا الطور من تاريخ علم الكلام هي التعرف على أهم الفرق الكلامية التي نشأت فيها وترعرعت، في تفاعلها فيما بينها، والوقوف على الخيوط النازمة لأهم الجدالات الكلامية بينها، وأهم القضايا التي تركزت عليها هذه الجدالات. وفي ذلك قد نغلب الجانب المنهجي على الجانب التاريخي المحض، كما نركز على بعض الفرق دون الأخرى، وغرضنا أن نرى نماذج من تاريخ علم الكلام لا هذا التاريخ كله، لأن ذلك لا يكفيه الإطار الزمني لهذه المحاضرات.

غير أن تناولنا لبعض الفرق دون غيرها لن يكون اعتباطيا، أو لمجرد شهرتها، وإنما سيوجهننا في ذلك خيط ناظم مهم، ألا وهو مدى تمسك كل واحدة بالنص أو زهدا فيه، وبالمقابل مدى نزوعها إلى إعمال العقل أو تحجيمها لدوره، هذا من جهة، ثم مدى ميل كل فرقة إلى الإثبات (أو التشبيه أحيانا) أو نزوعها إلى التنزيه، من جهة أخرى. لذلك سنركز على المعتزلة والباطنية ممثلة لأحد الاتجاهية، وعلى الأشاعرة والظاهرية ممثلة للاتجاه المضاد.

²⁷ - محمود حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص. 64.

I- المعتزلة

من الناحية التاريخية، ويجمع جل مؤرخي علم الكلام، تعتبر المعتزلة أول فرقة كلامية إسلامية منظمة تنظيمًا فكريًا دقيقًا. بل ويذهب بعضهم إلى أن الفرق التي أتت بعدها لم تستطع بوجه عام الخروج عن نوعية المشاكل التي فرضها فكرها، وذلك رغم اختلاف وجهات النظر في الاستجابة لتلك المشكلات. غير أن المسائل التي أثارها المعتزلة لم تنبثق من مجرد فكرهم النظري الخالص، معزولا عن بيئتهم، بل هم ورثوها على نحو معين من أسلافهم، أو على الأقل إن مقدماتها ترجع إلى من سبقوهم، خاصة القدرية والجهمية.

أما من حيث روح مذهبهم، فقد تميزت مساهمة المعتزلة في تاريخ علم الكلام بنزوعهم العقلي الواضح، ورغم أن مسألة الجدل بين العقل والنقل كانت موجودة قبلهم، خاصة عند الجهم بن صفوان، إلا أنهم قد وسموها بطابع فلسفي، بحيث استطاعوا وضع مسألة العقل والنقل في قالب متكامل، داعين إلى العمل بهما معا، وأن التأويل هو المنهج الذي من شأنه أن يوضح ذلك التقارب بين هذين القطبين ويرفع كل تعارض ظاهر بينهما. وذلك في مقابل موقفين اثنين على الأقل: الأول هو الذي اتخذته الأشاعرة من بعدهم، الذي يجعل العقل مقيدا بالنقل حتى يتجنب الوقوع في أحكام متناقضة، فأخذ الأشاعرة بالعقل كعامل مساعد في فهم النص، ولكنهم أبقوا للأخير على الأولوية في شؤون العقيدة، أما الموقف الثاني، فهو الذي أخذت به الظاهرية والحنابلة، بحيث أقصوا دور العقل واعتبروا النص هو الحكم الوحيد في المسائل الاعتقادية والعملية على السواء.

ذهب المعتزلة إلى أن ما يدل عليه العقل واضحا ومحكما غير قابل للتأويل، وأن ما يقرره النص قد يكون أحيانا في حاجة إلى تأويل حتى نفهمه فهما عقليا. وهذا ما يعني أن المعتزلة تؤمن بوجود نوع من التطابق بين العقل والنقل، ومن ثم دعت إلى رفع كل تناقض "ظاهر" بينهما عن طريق التأويل العقلي.

غير أن ما يجمع المعتزلة والأشاعرة هو أنهم لم يضعوا مسألة العقل والنقل وفق منطق "كل شيء أو لا شيء"، أي أنهم لم يثيروها على نحو يفرض الاختيار بين العقل والنقل، مثلما يختار الفيلسوف العقل ويختار الصوفي الحدس والإلهام، ولا أن "الأولوية" عندهم تعني التفضيل، بل هي تعني فقط بمن يجب المرور أولا حتى نمر إلى الثاني، وهو ما يعني أن الواحد منهما لا يستغني عن الآخر؛ مثال ذلك، عندما نقول إن الوصول إلى المسجد يقتضي أخذ الطريق إليه أولا، فذلك لا يعني أن الطريق أهم من المسجد أو يعني عنه أو في منزلة أعلى منه، بل معناه فقط سبق منطقي أو زمني.

1- أصل مذهبهم وسبب تسميتهم

بعد أحداث الفتنة الكبرى، والفرقة الكبيرة التي حدثت بين المسلمين في أعقابها، خرج الصراع بعد ذلك من طابعها السياسي إلى طابعه الفكري العقدي الخالص، وكان من المشكلات التي أثرت حينئذ تلك المتعلقة بحكم مرتكب

الكبيرة، مثلما أثرتها أعلاه. وبالإضافة إلى قول الخوارج إن مرتكب الكبيرة كافر، لأن العمل جزء من الإيمان، وقول المرجحة إنه مؤمن، لأن العمل ليس جزءاً من الإيمان، ذهب الحسن البصري في أحد مجالسه -بعد أن سأله أحد حاضريه عن حكم مرتكب الكبيرة- إلى أن مرتكب الكبيرة لا هو كافر ولا هو مؤمن، وإنما هو منافق. وكان من تلامذة الحسن البصري واصل بن عطاء، فسأل أستاذه: بم نافع؟ قال: نافع بارتكاب الكبيرة. فرفض واصل ما ذهب إليه أستاذه، وقال بالمقابل إن حكمه في منزلة بين المنزلتين، منزلي الإيمان والكفر، فاعتزل مجلس الحسن البصري، وتبعه قرينه عمرو بن عبيد، واتخذوا لنفسيهما مجلساً في المسجد يقرران فيه أقوالهما، ومن هذا المسجد نشأت المعتزلة،²⁸ ومن هذه الواقعة أخذوا اسمهم حسب رأي أغلب مؤرخي علم الكلام، إذ قال الحسن البصري "اعتزلنا واصل".

ويذهب بعض مؤرخي علم الكلام إلى أن المعتزلة أخذوا اسمهم وروح مذهبهم من وقائع الفتنة الكبرى؛ فبعد أن قُتل علي بن أبي طالب، وتولى ابنه الحسن أمر خلافة المسلمين، كان له معاوية بالمرصاد، وآخر الأمر بايع الحسن معاوية. فرأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي أن معاوية يتحكم في أعناق المسلمين، فاعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة، يقرأون القرآن ويتدبرونه، وينظرون للخطب الجسيم ينزل ببلاد الإسلام، فلا يهتمون به ولا يابهنون، ومن هنا نشأ اسم "المعتزلة" الذي سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة.²⁹

بينما ذهبت طائفة ثالثة من المؤرخين إلى الجمع بين الموقفين السابقين، فذهبت إلى أن المعتزلة الأولين اختاروا هذا الاسم، أو على الأقل قبلوه بمعنى "المحايدين" أو "الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة"، وأن المعتزلة المتكلمين (منذ واصل بن عطاء) هم في الحقيقة استمرار في الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين.³⁰

وبغض النظر عن أصل تسميتهم بهذا الاسم، إلا أنهم طوائف كثيرة، يجتمعون تحت مسمى "المعتزلة"، ولكنهم يختلفون في أشياء كثيرة ويتفقون في أخرى، وأشهر هذه الطوائف "الواصلية"، أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال، تلميذ الحسن البصري. و"الهديلية"، أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة ومقرر الطريقة والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء. و"النظامية"، أصحاب إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، الذي خلط الكلام بالفلسفة. ولكن هذه الطوائف وغيرها اجتمعت على مجموعة أصول هي التي تعرف بـ"الأصول الخمسة" ومسائل أخرى مرتبطة بها، يوجزها الشهرستاني في ملخصه لمذهبهم:

²⁸ - محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، ص. 195.

²⁹ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص. 229.

³⁰ - عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص. 38.

«يسمون أصحاب "العدل" و"التوحيد"، ويلقبون "بالقدريّة" و"العدلية". وهم قد جعلوا لفظ "القدريّة" مشتركا، وقالوا: لفظ "القدريّة" يطلق على من يقول "بالقدر" خيره وشره من الله تعالى، احترازا من وصمة اللقب، إذ كان الدم به متفقا عليه. والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد:

القول بأن الله تعالى قديم، و"القدم" أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياء، هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في المحل عرض قد فنى في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها. واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهات فيها وسموا هذا النمط: "توحيدا".

واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا، واتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الصالح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما "الأصلح" و"اللطيف" ففي وجوبه خلاف بينهم. وسموا هذا النمط: "عدلا".

واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة: استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها: استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار. وسموا هذا النمط: "وعدا ووعيدا".

واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة: واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام: امتحانا واختبارا ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّىٰ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾، واختلفوا في الإمامة، والقول فيها: نصا واختيارا.³¹

2- الأصول الخمسة

تمثل هذه الأصول الخمسة أساس مذهب المعتزلة الذي تنتظم حوله كل المسائل الاعتقادية في نظرهم، فلا يتفق معهم متفق إلا كان ذلك فيها أو في أحدها، ولا يخالفهم مخالف إلا فيها أو في أحدها. ولئن كان بين شيوخ المعتزلة

³¹ - عيد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 65-66.

اختلافات في بعض جزئيات هذه الأصول، إلا أن ذلك لا يؤثر في اتفاقهم حولها كأصول اعتقادية عامة. وسنعمد هنا على شرح القاضي عبد الجبار لهذه الأصول، وهو أحد شيوخ الاعتزال المتأخرين عاش بين القرنين الرابع والخامس الهجريين (359-415هـ)، في كتابه "شرح الأصول الخمسة":

أ- التوحيد

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن التوحيد في عرف المتكلمين المعتزلة هو «العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً. لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا. وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت. ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات، فهو الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك؛ وكونه قادراً عالماً حياً سمياً بصيراً مدركاً للمدركات موجوداً مريداً كارهاً... فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم أن تلك الصفة [الأولى] يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكرهية المحدثين الموجودتين لا في محل...

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت، فهو ما يصاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً. وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت، فنحو كونه مدركاً، فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكرهية الحادثتين لا في محل»³².

● قارناً لمثل هذه الأقوال، وموضحاً لأصل التوحيد عند المعتزلة وقيمتها، ذهب محمد عابد الجابري إلى أن المعتزلة كانوا أول من واجه مختلف أنواع الغزو الفكري والعقدي الذي تعرضت له العقيدة الإسلامية، خاصة الإسرائيليات الميالة إلى التشبيه والتجسيم (المشبهة والمجسمة)، إذ بدأت المواجهة من جانب الجهم بن صفوان، واكتملت معهم. وذلك ما يشهد عليه أصل التوحيد عندهم. لذلك يميز صاحب "بنية العقل العربي" في التصور المعتزلي لأصل "التوحيد" بين جانبيين، أحدهما سلبى والآخر إيجابى:

○ جانب سلبى دفاعي: يتمثل في مواجهة التصورات غير الإسلامية للذات الإلهية، وفيه إنكار للتشبيه والتجسيم وتنزيه لله تعالى عن ذلك. فكل الآيات المحكمات دالة على التنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، أما

³² - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 128-130.

الآيات التي اقتضت "الضرورة اللغوية" فيها وصف الله ببعض صفات الخلق كالوجه واليد، فهي آيات متشابهات يجب تأويلها بناء على وضوح الآيات المحكمات، وبناء على ما يدل عليه العقل من ضرورة تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقا عن صفات الحوادث.

○ جانب إيجابي: ويتمثل في "مسألة الصفات". وهو يقوم على مبدأ أن الله تعالى قديم أول لم يزل، عالما وقادرا وحيا لا يشبه خلقه في هذه الصفات. فالإنسان مثلا يتصف بالعلم بعد أن كان جاهلا، فكانت صفة العلم عنده مضافة إليه ليست من ذاته. أما الذات الإلهية وصفاتها فليس ذلك هو حالها، لأننا لو قلنا باستقلال الصفات عن الذات الإلهية استقلالا جوهريا، وقلنا باتصاف هذه الذات بتلك الصفات منذ القدم، لنتج عن ذلك وجود قديمين مستقلين، هما الله والصفات، وهذا شرك واضح، فكان الحل في نظر المعتزلة هو نفي الصفات القديمة كصفات مستقلة عن الذات الإلهية، واعتبارها قائمة بذاته تعالى غير مستقلة عنه. فالله تعالى عالم بذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا يعلم، ولا بقدره، ولا بحياة، وإلا شاركته في القدم ومن ثم في الألوهية.

● ولكن، رغم أن المعتزلة أثبتوا قيام صفات العلم والقدرة والحياة بالذات الإلهية غير مستقلة عنه، فإنهم لم يشترطوا ذلك بالنسبة لصفات الإرادة والكلام والسمع والبصر: ذلك أن الله تعالى يتصف بهذه الصفات -بنص القرآن- وهي من شروط الكمال، إلا أنها ليست صفات قائمة بذات الله أو قديمة، بل هي محدثة بحدوث ملاساتها. وهذا ما جر المعتزلة إلى مشكلات كبيرة، منها مشكلة "خلق القرآن" التابعة لرأيهم في حدوث صفة الكلام.

● لقد قالت "الحشوية" بقدوم القرآن معنى ولفظا، أما المعتزلة فذهبوا إلى أن الكلام صفة لله محدثة وليست قديمة مثلها مثل صفات الإرادة والسمع والبصر، وحيث أن القرآن الكريم كلام الله، فهو محدث أو مخلوق وليس قديما. وقد استدلت المعتزلة على ذلك بكون الكلام من الصفات المشروطة بظروف مخلوقة؛ فالمخاطب (وهو الرسول (ص)) مخلوق، ولا يُعقل أن يكون الكلام وجه إليه منذ الأزل قبل أن يخلق، فهذا خلف. ثم إن ما يتضمنه القرآن من حكايات عن أخبار محدثة ومن أوامر موجهة للمسلمين المحدثين المخلوقين، فلا يعقل أن يكون هذا الإخبار وهذه الأوامر تكلم الله بها منذ القدم حيث لم يكن يوجد لا مأمور ولا مخاطب. وكانت هذه الدعوى سببا في ما أصبح يُعرف بمحنة خلق القرآن، والتي كان ضحيتها أحمد بن حنبل.

● وفي ارتباط بمسألة الصفات، ذهب المعتزلة إلى نفي إمكانية رؤية الله يوم القيامة، ودعوا إلى تأويل الآية ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ على ضوء آيات محكمات كثيرة مثل قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. وإن نفهم للرؤية لتابع لموقفهم النافي للتشبيه والتجسيم عن الله تعالى. فلو جازت رؤية الله تعالى لدل ذلك على جسمية ذاته، لأن العين لا تقع إلا على ما يقبل الجسمية، وحيث أن الله منزه عن الجسمية، فهو منزه عن إمكان الرؤية بالأبصار. والأقرب إلى الصواب هو فهم الآية السابقة الأولى بمعنى أن الله تعالى يومئذ يدرك بالقلوب من طرف المؤمنين.

ب- العدل

في تعريفه للعدل في عرف المعتزلة، ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه «إذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه. فإن قيل: كيف يصح قولكم إن أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة؟ والأصل في الجواب عنه: أنا لا نعني أنه يَحْسُنُ من جهة المرأى والنظر حتى يستحليه كل واحد، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة. ولا يمتنع أن يكون الفعل حسنا من جهة المرأى والمنظر، قبيحا من جهة الحكمة. كما أنه يكون حسنا من جهة الحكمة، قبيحا من جهة المرأى والمنظر. ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء في إنقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الحكمة، قبيحة من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة في سعاية بمسلم إلى السلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحكمة، حسنة من جهة المرأى والمنظر.

وأما علوم العدل، فهو أن يُعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب. وأن يُعلم أنه تعالى أحسن نظرا لعباده منهم لأنفسهم...

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره. ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحا.³³

● يتضح من هذا التعريف للعدل عند المعتزلة أن قولهم في هذا الأصل استمرار لنظريتهم في التوحيد، فيشكلان معا كل مذهبهم الكلامي، وإليهما يرتد قولهم في الأصول الثلاثة الباقية كما تنتظم حولهما كل الأصول الاعتقادية الأخرى باعتبارها فروعاً لهما، ولذلك كان المعتزلة يسمون أنفسهم تارة بـ"أهل التوحيد والعدل" وتارة بـ"أهل العدل" ويعتزون بذلك.

● وإذا كان مرمى المعتدلة من التوحيد ونفي الصفات هو تنزيه الله عن المخلوق من الصفات، فإن غرض قولهم في العدل هو تنزيهه تعالى عن المخلوق من الأفعال ونفي الظلم عنه. إن فعل الله واحد لا يخرج عن مقتضى الحكمة، التي

³³ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 132-134.

هي الصواب والإتقان في الخلق والتدبير والمصلحة للمخلوق. إن عدل الله مطلق، فهو لا يفعل القبيح ولا يريد. بناء على هذا التصور نفى المعتزلة عن الله تعالى الشر الأخلاقي، لأنه تعالى لا يفعله ولا يقضي به ولا هو في حاجة إليه.

● أما الشرور الموجودة في العالم، من موت أمراض وحروب ومجاعات وفساد أخلاقي وغيرها، ففيها تميزات، والقول فيها لا يخرج عن قول المعتزلة بعدل الله، وهو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. ففي العالم نوعان من الشر، شر أخلاقي صادر عن الإنسان، وهو الظلم، مثل القتل والسرقة والكذب، ثم هناك شر غير صادر عن الإنسان، وفيه نوعان: إما شر ميتافيزيقي، وهو الموت، وإما شر طبيعي كالأضرار والكوارث التي لا دخل للإنسان فيها. وإذا الشر الأخلاقي الصادر عن الإنسان هو الظلم وهو الفساد، فإن هذين الأخيرين ليسا كذلك، لأنهما نافعان للإنسان لا محالة حتى لو لم يظهر له ذلك، لأنهما خاضعان لقانون العدل الإلهي، ومن ثمة ففيهما مصلحة للإنسان من حيث لا يدري.

● ولأن الله لا يفعل الشر ولا يأمر به، فهو لا يفعل إلا ما هو أصلح لعباده. وبمقتضى عدله لا يفعل إلا الخير، وبمقتضى حكمته لا يفعل إلا الصالح لهم، وهذا من لطفه تعالى. ولهذا اللطف تجليات عدة. فمن لطفه بهم أنه أعطاهم العقل، وهذا أكبر الألفاف الإلهية، ويكفي أن التكليف الشرعي أو حمل الأمانة مشروط بالعقل، وهو أمر جليل. ومن لطفه تعالى بعباده أنه بعث لهم الأنبياء والرسل مؤيدين لما يدركه العقل من حكمة ومن وجوب اتباع الحسن والابتعاد عن القبيح. وإن اجتماع العقل من جهة والنبوات والشرائع من جهة أخرى لهو اللطف الأكبر، فلا يجب الاكتفاء بأحدهما وإلا كان ذلك اتهاماً لله بالبعث، لأنه ما أعطانا شيئاً إلا لحكته ولمصلحتنا، فيكون إهمال الإنسان للسمع أو النقل -مثل إهمال العقل- من أدلة الابتعاد عن المصلحة والوقوع في الفساد والشر.

● صحيح أن الألفاف الإلهية تساعد الإنسان في تبين طريق الهداية وترفع الحجاب عن عقله، ولكن هذا يدل على تقدير الشرع للعقل، واعتماده عليه في الاستفادة من تلك الألفاف. لذلك أتت القاعدة المعتزلية "العقل قبل ورود السمع"، أي أن الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال الإنسانية، وأن العقل يُحسِّن ويُقَبِّح، أي أن الفعل إذا كان حسناً فإن العقل قادر على إدراك حُنه، وإذا كان قبيحاً فإن العقل قادر على إدراك قُبْحه، ثم يأتي الشرع ليزكي حكم العقل في الوجوب أو الترك. فهناك تطابق بين الأوامر الشرعية والمدركات العقلية. وأدلة ذلك عند المعتزلة هي أننا لا نطلب من الأطفال والنائمين تبرير أفعالهم ونطلب ذلك من العقلاء، فنضطرهم إلى بيان وجه الحسن أو القبح في أفعالهم. ثم إن كل الناس، حتى من لم يعرف منهم الشرائع السماوية، لا يختلفون في المبادئ الأخلاقية العامة للحسن والقبح، فجميعهم يتفقون على أن الظلم والكذب والقتل شرور منهي عنها، والعدل والصدق والأمانة خيرات مأمور بها.

● ولأن الله واحد، ومنزه عن فعل الشر، وأن أفعاله كلها عدل وصلاح وألفاف، ولأن الحسن والقبح عقليان، فمن وجوه الألفاف والصالح منح الإنسان الاستطاعة أو القدرة على التفكير وعلى الحركة والاختيار بين الحسن والقبح. وإذا

بيننا أن الله منزّه عن فعل الشر، يبقى إذن أنه صادر عن إرادة الإنسان واختياره. لذلك تابع المعتزلة القدرين الأوائل في إثبات حرية الإنسان باعتبارها "مبدأ يتم عدالة الله"، وينفي عنه زعم الجبريين الذين نسبوا له الشر والقبح والفساد بنفي الفعل على الإنسان ونسبته إلى الله وحده.

● يرفض المعتزلة الزعم أن حرية الإرادة الإنسانية حد من قدرة الله، وهذه أبرز أدلتهم العقلية على ذلك: فالله هو الذي وهب الإنسان تلك الحرية، وإن التكاليف الشرعية والمحاسبة الإلهية تقتضيان منطقياً إقدار الإنسان على الاختيار بين أفعاله. ثم إذا نفينا الحرية عن الإنسان، لصار إيمان الإنسان وكفره من فعل الله ومرادين له معاً، ولكن المؤمن والكافر معاً مطيعين لله، فلماذا يعذب الله من يطيعه؟ تعالى عن ذلك علو كبيراً! ثم إن الله أوصانا بالتهي عن المنكر، فلماذا نهى عنه إذا كان مراداً لله ومن فعله لا من فعل الإنسان؟ إن الله لا يرضى لعباده الكفر.

أما من الناحية النقلية، فإن المعتزلة يتوسلون في دفاعهم عن الفعل الإنساني وعن حرية الإرادة الإنسانية بالآيات التي تثبت ذلك، مثل قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، وقوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ وقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ وغير هذه من الآيات الكريمة.

ج- الوعد والوعيد

«الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... وأما الوعيد، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل... وأما الكذب فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب. فإن قيل: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، فالكلام عليه أن يقال: إن الخلف في حق الله تعالى كذب، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وإلى هذا أشار تعالى بقوله ﴿لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. وبعد، فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد، لأن الطريق في الموضوعين واحدة. فإن قال: هناك فرق بينهما؛ لأن الخلف في الوعيد كرم، وليس كذلك في الوعد. قلنا: ليس كذلك، لأن الكرم من المحسنات، والكذب قبيح بكل وجه، فكيف تجعله كرمًا.³⁴

³⁴ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 134-136.

● إن الوعد والوعيد أصل مستمد من أصل العدل الإلهي؛ ذلك أن الله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة، لأن أفعاله تعالى منزهة عن العيب. فلم يكن عبثاً منح الإنسان العقل والقدرة على التمييز بين الحسن والقبح، ولم يكن عبثاً بعث الأنبياء والرسل مبشرين ومنذرين، بل كل ذلك كان لحكمة إلهية ومن عدله. وإن تكليف الإنسان بمقتضى ذلك العدل يستوجب "الجزاء"، ثواباً أو عقاباً، المتجلي في صدق الوعد والوعيد، وبدون ذلك الجزاء أو هذا الصدق في الوعد والوعيد ترتفع الحكمة من خلق الله ومن حياة الإنسان، فيحصل العيب.

● ثم إن الخلف بالوعد والوعيد لا يتناسب مع الكمال الإلهي. فحيث أن الله تعالى كامل وعادل، فقد أوجب على نفسه أن يثيب المحسنين ويعاقب المسيئين، باعتبار أن الثواب والعقاب استحقاق يستحقه الإنسان على ما قدمت يداه بمحض حريته. وإن جاز الله التفضل على المؤمنين بالزيادة في الثواب، فإنه لا يجوز الزيادة ولا النقصان فيما أوعده به العصاة، ثم إن الله منزّه عن أن يساوي بين المطيع والعاصي، لذلك فهو يعاقب مرتكب الكبائر بالنار لا محالة، ولكنه لا يخلده فيها، حتى لا يكون جزاؤه نفس جزاء الكافر.

د- المنزلة بين المنزلتين

إذا كانت المسائل الثلاثة مسائل عقلية في نظر المعتزلة، فإن هذه المسألة شرعية خالصة. وهي «تلقب بمسألة الأسماء والأحكام. وقد اختلف الناس فيها. فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة.

واعلم أن هذه المسألة شرعية لا مجال للعقل فيها، لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يُعلم عقلاً. وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وحوّله وموّله، ثم يكسر رأس قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب تلك النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة، هذا هو الذي يعلم بالعقل. فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خيلنا وقضيه العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها.

وتحصيل الكلام في هذه المسألة أن نقول: إن المكلف لا يخلو إما أن يكون من أهل الثواب أو يكون من أهل العقاب. فإن كان من أهل الثواب، فلا يخلو إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم أو مستحقاً لثواب غير ذلك. فإن استحق الثواب العظيم، فلا يخلو إما أن يكون من البشر أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سمي ملكاً ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً، إلى غير ذلك. وإن استحق ثواباً دون ذلك، فإنما يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان من أهل العقاب، فلا يخلو إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم، فإنه يسمى كافراً أو مشركاً، سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن. ثم أنواع الكفر تختلف، فربما يكون تعطيلاً، وربما يكون تهوداً، أو تمجساً، أو تنصراً، إلى غير ذلك. وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً، فاجراً، ملعوناً، إلى ما شاكله.

فحصل من هذه المسألة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً. وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.³⁵

● إن رأي المعتزلة في هذا الأصل تابع لقولهم بوجوب اقتران الإيمان بالعمل، وحيث أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، لأن الإيمان لا يجتمع مع ارتكاب الكبيرة، ولأنه ليس كافراً، لأنه ينطق بالشهادة ويقر بصدق الرسالة، فإن منزلته تكون بين المنزلتين، وهي أنه فاسق ملعون.

● وإن الإيمان يستوجب الجزاء الحسن، فلا يمكن لمرتكب الكبيرة أن ينال هذا الجزاء، وإن الكفر يستوجب الخلود في النار، ولا يمكن لمرتكب الكبيرة أن ينال هذا الجزاء، فلا بد أن يكون عذابه دون عذاب الكافر، ولكن دون تنعيم في الجنة. وهذه صورة من صور عدل الله، وكذلك تجل من تجليات صدقه في وعده ووعيده.

د- الأمر بالمعروف النهي عن المنكر

ثم يعرف القاضي عبد الجبار الأصل الخامس، ويحدد شروطه وحكمه الشرعي بالقول: «أما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعَل. والنهي هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل. وأما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دُلَّ عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسننها ولا دل عليه. وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قُبِحه أو دُلَّ عليه، ولو وقع من المنكر الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه... وإنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يُعلم عقلاً أو لا يُعلم إلا سمعاً... والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب، والسنة، والإجماع.

³⁵ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 137-140.

أما الكتب فقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك. وأما السنة، فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم "ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل." وأما الإجماع، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك... واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سق عن الباقيين. فلهذا قلنا إنه فروض الكفايات.³⁶

انطلاقاً من هذه الأصول الخمسة بلور المعتزلة أجوبتهم عن جل المسائل العقدية، فردوها جميعها إليها، وربما ردوها كلها إلى الأصليين الأولين، بما في ذلك الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن ذنك الأصليين تنتظم فيهما الإشكالات والقضايا الرئيسية في علم العلم من منظور المعتزلة، لذلك جعلوهما أساس مذهبهم وعملهم، ويردون كل المسائل إليهما باعتبارها فروعاً، سواء خلال الاستدلال على العقائد، أو في الدفاع عنها ضد المشوشين والمخالفين للعقيدة الإسلامية. يقول القاضي عبد الجبار: «لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.»³⁷

II – الأشاعرة

الأشاعرة «هم أصحاب أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه.»³⁸

الأصول الخمسة عند الأشاعرة وردودهم على المعتزلة

أ – التوحيد

مع إقرار الأشاعرة بدور المعتزلة في مواجهة النزعات التشبيهية والتجسيمية التي دخلت العالم الإسلامي بقصد تشويه العقيدة الإسلامية، إلا أنهم رأوا تطرف هؤلاء في التنزيه إلى حد يؤدي أحياناً إلى "تعطيل" الذات الإلهية. لذلك لم يستسغ الأشعري رأي المعتزلة (وهو الذي كان ينتمي إليهم في البداية) في نفي الصفات، معتبراً أن هذا النفي يؤدي إلى

³⁶ – القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 141-148.

³⁷ – القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. 124.

³⁸ – أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد محمد فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003، ص. 106.

التناقض، بحيث يتعذر التمييز بين القدرة والعلم بالنسبة لله، وبحيث يكون الله مثلا يعلم بقادريته ويقدر بعالميته طالما أن الذات عين الصفات! فدعا الأشاعرة ضرورة إلى التمييز المطلق بين الصفات الإلهية، من جهة التصور ومن جهة الوجود. «قال أبو الحسن [الأشعري]: الإنسان إذا فكر في خلقته: من أي شيء ابتداءً، وكيف دار في أطوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقينا: أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال... علم بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع، لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلت أفعاله عليها، لا يمكن جردها، وكما دلت الأفعال على كونه: عالما قادرا مريدا... دلت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا، وأيضا لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم بالإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل»³⁹.

ينتهي بذلك الأشعرية إلى أن الصفات زائدة على الذات الإلهية، رغم أنها قائمة بذاته تعالى ومن ثم هي أزلية. وهنا يقيم الأشعرية تمييزا بالقول: لا نقول هي هو أو هي غيره، لأن الأول سقوط جديد في نفي الصفات، أما الثاني فهو شرك لأنه إثبات قديمين. فالصفا مجرد "صفات" للذات الإلهية وليست هي، والمعبود هو الله لا الصفات، وفي نفس الوقت هي ليست غير الله، أي أنها ليست مكتسبة ولا منفصلة عنها كما لو كانت ذواتا، وكل هذا تحرُّ للدقة من جانب الأشعري خوفا من إحلال الصفات محل الذات. «قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته، متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة: أنه قد قام الدليل على أنه تعالى مَلِك، والمَلِك من له الأمر والنهي، فهو أمر ناه، فلا يخلو: إما أن يكون آمرا بأمر قديم، أو بأمر محدث، وإن كان محدثا فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا، ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه: قديم، قائم به، صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر.

قال: وعلمه واحد، يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم. وقدرته واحدة، تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات، وإرادته واحدة، تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص»⁴⁰.

وفي ارتباط بمسألة الصفات، وبخلاف مذهب المعتزلة القاضي بخلق القرآن، ومذهب الحشوية القاضي بقدمه، وقف الأشعرية موقفا وسطا من صفة الكلام، فتابع الأشعري الإمام أحمد بن حنبل، مميزا بين الكلام كعنى والكلام كمنى، فذهب إلى أن كلام الله قديم قائم بذاته، لا يتغير بتغير العبارات، قديم في معانيه، أما في صورته المقروءة والمكتوبة فهو

³⁹ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 106-107.

⁴⁰ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 107-108.

حادث مخلوق. وفي ذلك لم يأبه الأشعري باشتراط المعتزلة الكلام بظروفه والشخص الموجه إليه. «فكلامه [تعالى] واحد هو: أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات. والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء -عليهم السلام- دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والتملؤ: كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم.

وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة الحشوية، إذ أنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام: غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ.⁴¹

أما عن رؤية الله يوم القيامة، وبخلاف المعتزلة الذين قالوا بعدمها ودعوا إلى تأويل الآيات القائلة برؤية الله بالأبصار، فقد ذهب الأشاعرة إلى إثبات الرؤية، معتبرين أن المعتزلة أخذوا بمعنى ضيق لها حاصرين معناها في الرؤية المشروطة بجهة أو مقابلة الرائي للمرئي، والحال أن رؤيته تعالى يوم القيامة غير مشروطة بذلك، فهي رؤية بلا كيف. وفي ذلك اجتهد الأشاعرة في التدليل على دعواهم بالأدلة النقلية والعقلية معاً. أما العقلية فهي «أن كل موجود يصح أن يُرى: فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، والباري تعالى موجود، فيصح أن يُرى». وأما النقلية «فقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة، قال تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾... إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

قال [الأشعري]: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على: جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل. وأثبت أن السمع والبص للباري تعالى صفتان أزليتان، هما إدراكان وراء العلم، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول: ورد ذلك بالسمع فيجب الإقرار به كما ورد. وصغوه إلى طريقة السلف، من ترك التعرض للتأويل، وله قول أيضاً في جواز التأويل. ومذهبه في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والسمع والعقل: مخالف للمعتزلة في كل وجه.⁴²

ب- العدل

ومثلما خالف الأشعري المعتزلة في أصل التوحيد، فقد خالفهم في أصل العدل، فذهب إلى أن عدل الله هو تصرفه في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه. ولأن الله لا يعمل إلا بمقتضى مشيئته وعلمه، وكل ما يحدث في العالم إنما يجري وفق تلك المشيئة وذلك العلم، فإن الله عادل في فعله من حيث هو فاعل لما يشاء غير فاعل لما لم يشأ. فالله هو خالق كل شيء، ويستحيل أن يوجد في الدنيا أو في الآخرة شيء لم يرده الله، نفعا أو ضرا، طاعة أو معصية، وهذا هو العدل

⁴¹ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 108.

⁴² - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 112-113.

في حق الله. غير أن القول إن كل ما في الدنيا بإرادة الله، بما في ذلك الشر والظلم، فذلك لا يتناقض مع عدل الله، لأن خلق الشر غير مؤثر في الخالق سبحانه، فالله خالق أسباب الكفر ولا يعقل أن نصفه بالكفر، مثلما أنه خلق الطاعة ولا يجوز أن نصفه بها. «قال [الأشعري]: وإرادته واحدة قديمة أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة، وأفعال عباده، من حيث إنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم، فمن هذا قال: أراد الجميع: خيرها وشرها، ونفعها وضرها، وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم، وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل. وخلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع.»⁴³

وفي ارتباط بهذا الأصل ذهب الأشاعرة إلى "الكسب" كحد وسط بين "فعل" القدرية والمعتزلة من جهة، و"جبر" الجبرية من جهة أخرى. فذهب الأشاعرة إلى أن نسبة الفعل المطلق والحرية المطلقة للإنسان هي بمثابة نسبة الخلق له تؤدي إلى تقييد إرادة الله وإثبات خالقين اثنين أو أكثر، وهذا كفر. وبالمقابل ذهب الأشاعرة إلى أن الله مختص بالخلق، أي الفعل من عدم، أما الإنسان فلا يقدر على حركاته الاختيارية إلا بعد أن يخلق الله فيه القدرة التي تجعله يكسب الفعل الذي يريده. ومن ثم فالفعل الإنساني صادر عن الله خلقاً وعن الإنسان كسباً. أما الخلق بالمعنى الحقيقي الذي يصل إلى تغيير العالم فهو لله وحده صاحب الملك والمتصرف فيه ومتعذر على الإنسان، ومبلغ هذا الأخير من الفعل أنه إذا أراد شيئاً فقد يخلق الله له في وقت معين "قدرة" على الفعل فيكسبه له. وهذا ما يظهر النزعة التوفيقية في مذهب الأشاعرة، فمفهوم الكسب منزلة وسط بين الجبر وحرية الإرادة. وهذا ما يسر للأشاعرة التوفيق بين هذا المفهوم ومعنى الحساب والجزاء اللذان ينصبان على العمل المكتسب للإنسان ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾، فكل ما أراده الإنسان ثم تحقق له بالكسب -الذي لا يخرج عن إرادة الله- يقع داخل نطاق مسؤولية الإنسان، ومن ثم يترتب عليه ثواب وعقاب. «قال [الأشعري]: والعبد قادر على أفعاله، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والعرشة، وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر، فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.

ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة للحادثة في الإحداث: لأن جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث، لأثرت في حدود كل محدث، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام: فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة. غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله: إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته.

ثم إن إمام الحرمين "أبا المعالي الجويني" قال: لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضاً عدم

⁴³ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 109.

الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر... حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو: الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب -مهما استغنى من وجه- محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر. وهذا الرأي أخذه من الحكماء الإلهيين...

قال أبو الحسن: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى، لا يشاركه في الخلق غيره: فأخص وصفه تعالى هو: القدرة على الاختراع. قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى»⁴⁴

ولا يخرج عن معنى الكسب إيمان المكلف أو كفره، أو طاعته أو معصيته، ولذلك كان مسؤولاً عن ذلك، وجزاؤه إما الثواب أو العقاب، ولكن دون أن يجب على الله شيء من ذلك. «فالإيمان والطاعة بتوفيق الله، والكفر والمعصية بخذلانه، والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية. وعند بعض أصحابه: تيسير أسباب الخير هو التوفيق، وبضده الخذلان»⁴⁵

أما بخصوص الحسن والقبح، وبخلاف المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنهما عقليان، أي أن العقل يُحسِّن ويُقَبِّح، فأخذوا في ذلك بقاعدة "العقل قبل ورود السمع"، فإن الأشاعرة ذهبوا عكس هذا المذهب فأكدوا أن العقل ليس مُحسِّنًا ولا مُقَبِّحًا، وأن الحسن والقبح ليسا صفتين ذاتيتين ففي الأشياء، وإنما الشرع هو الذي يُحسِّن ويُقَبِّح، أي أنه هو الذي يحدد الخير والشر للمكلف، والحسن والقبح، وفي ذلك يستخدم الإنسان العقل للفهم من حيث هو قوة إدراك. لذلك فالعقل لا يوجب شيئاً من باب التكليف الشرعي، وإنما كل التكليف نقلياً أو سمعية وردت بالنص. «قال [الأشعري]: والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله تعالى: بالعقل تحصل، وبالسمع: تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل. ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف. وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر»⁴⁶

ج- الوعد والوعيد

الوعد والوعيد عند المعتزلة أصل تابع للعدل وصورة له، ومن ثم فمن عدل الله عدم الخلف في الوعد والوعيد، ولذلك يجب عليه إثابة المؤمن ومعاقبة الكافر، وهذا ما رفضه الأشاعرة، لأن الله لا يجب عليه شيء، ولأن العدل هو

⁴⁴ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 109-112.

⁴⁵ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 115.

⁴⁶ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 114.

التصرف في الملك بمقتضى العلم والمشيتة، ومن عدله أن يتصرف كيف يشاء، لذلك جوّز الأشاعرة الشفاعة بخلاف المعتزلة.

«أصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى، إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع عنه به ضرر. وهو قادر على مجازاة العبيد: ثوبا وعقابا، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء: تكrema وتفضلا. والثواب والنعيم والالطف كله منه فضل، والعقاب والعذاب كله عدل: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يُسْأَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. وانبعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات، إذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه، ليعرف به صدق المدعى، ولا بد من إزاحة العلل، فلا يقع في التكليف تناقض.»⁴⁷

وإذن لا يختلف الأشاعرة مع المعتزلة في أن المؤمن المطيع مثاب منعم في الجنة، وأن الكافر معاقب مخلد في النار، ولكنهم يختلفون معهم فيما إن كان ذلك الثواب وذلك العقاب واجبا على الله. وتبعاً لذلك نفى الأشاعرة أن يكون واجبا على الله عدم الخلف بالوعد والوعيد. فإذا أتاب الله عبدا على إيمانه وطاعته، فليس ذلك لأنه واجب عليه بمقتضى العقل، وإنما هو يفعل ذلك بحكم وعده وتفضله، أما عمل العبد فلا يستحق ذلك التتعيم، ثم إذا عذب عاصيا، فأیضا بحكم وعيده وعدله، وإن عفا عنه وتجاوز فبمقتضى رحمته، فلا يجب على الله شيء، لأن الملك المتصرف في ملكه. وهكذا، فإذا كان الأشاعرة قد رفضوا الخلف في الوعد، فليس لأن الوفاء واجب على الله، وإنما فقط لأن ذلك ما أخبر به. أما الوعيد، فأمره مختلف، فجوزوا الشفاعة، لأن العفو زيادة في العدل. ولكن في الحالتين معا، فإن الله قادر على أن يعاقب المطيع ويثيب العاصي، لأن ذلك ملكه ولا يجب عليه شيء.

د- المنزلة بين المنزلتين

بخصوص هذا الأصل، لم يختلف الأشاعرة كثيرا مع المعتزلة في تسمية مرتكب الكبيرة، رغم أنهم اعتبروه "مؤمنا عاصيا" أو "فاسقا"، إلا أنهم خالفوهم في جزائه، وأهم ما خالفوا به هو قولهم بالشفاعة. فميزوا في الإيمان بين الأصل والفروع. فالأصل هو الإقرار والتصديق، أما الفروع فهي العمل بالأركان (الأوامر والنواهي). «قال [الأشعري]: الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان، والعمل بالأركان ففروعه. فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى -بالقلب- صح إيمانه حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك. وصاحب الكبيرة: إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى: إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال "وشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"، وإما يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله إلى الجنة برحمته، ولا يجوز أن يدخل في النار مع الكفار، لما ورد به السمع: بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان. قال: ولو تاب فلا أقول: بأنه يجب على الله تعالى

⁴⁷ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 114 - 115.

قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء، بلى، ورد السمع بقبول توبة التائبين، وإجابة دعوة المضطرين. وهو المالك في خلقه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا، إذ الظلم هو: التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور.⁴⁸

أما "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فذلك أصل لم يخالف فيه الأشاعرة المعتزلة في شيء، لا من حيث المعنى ولا من حيث الشروط الموجبة.

خلاصة

يتضح من تناول الأشاعرة لهذه الأصول أنهم لم يخرجوا كثيرا عن المسائل التي وضعها المعتزلة، كما يجمعهم بهؤلاء أنهم جميعا قد وضعوا مسألة العلاقة بين العقل والنقل في قالب يجمع بينهما، بحيث لا استغناء لأحدهما عن الآخر، هذا وإن كان المعتزلة قد غلبوا العقل قليلا، وقالوا "العقل قبل ورود السمع" وقالو بضرورة التأويل حيثما كان هناك تعارض ظاهر بين النص والعقل، أما الأشاعرة فقد غلبوا النقل قليلا تجنباً للغلو والتطرف، فجعلوا السمع قانون التكليف وقبلة التصديق، بما في ذلك تصديق ما يعجز العقل عن تصوره. ف«المعجزة [مثلا]: فعل خارق للعادة، مقترن بالتحدي، سليم من المعارضة، ينتزل منزلة التصديق بالقول، من حيث القرينة، وهو منقسم إلى خرق المعتاد، وإلى إثبات غير المعتاد. والكرامات للأولياء حق، وهي من وجه: تصديق للأنبياء، وتأكيده للمعجزات. وما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة، مثل: القلم، واللوح، والعرش، والكرسي، والجنة، والنار، فيجب إجراؤها على ظاهرها، والإيمان بها كما جاءت إذ لا استحالة في إثباتها. وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلية في الآخرة، مثل: سؤال القبر، والثواب والعقاب فيه ومثل: الميزان، والحساب، والصراط، وانقسام الفريقين: فريق في الجنة وفريق في السعير... حق يجب الاعتراف بها، وإجراؤها على ظاهرها، إذ لا استحالة في وجودها.»⁴⁹

⁴⁸ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 113 - 115.

⁴⁹ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 115.

المحور الثالث: حكم الاشتغال بعلم الكلام

1- ابن قدامة المقدسي: تحريم الاشتغال بعلم الكلام

ذهب ابن قدامة المقدسي الحنبلي (541 هـ - 620) في كتاب "تحريم النظر في كتب الكلام" إلى ما يأتي: «فإنه لا خلاف في ان مذهب السلف الإقرار والتسليم وترك التعرض للتأويل والتمثيل، ثم إن الأصل عدم تأويلهم، فمن ادعى أنهم تأوّلوها فليأت ببرهان على قوله. وهذا لا سبيل إلى معرفته إلا بالنقل والرواية. فلينقل لنا ذلك عن رسول الله أو عن صحابته أو عن أحد من التابعين أو الأئمة المرضيين. ثم المدعي لذلك من أهل الكلام، وهم أجهل الناس بالآثار وأقلهم علما بالأخبار وأتركهم للنقل. فمن أين لهم علم بهذه ومن نقل منهم شيئا لم يقبل نقله ولا يلتفت إليه، وإنما لهم الوضع والكذب وزور الكلام.

ولا خلاف بين أهل النقل سنيهم وبدعيهم في أن مذهب السلف رضي الله عنهم في صفات الله سبحانه وتعالى الإقرار بها والإمرار لها والتسليم لقائلها وترك التعرض لتفسيرها. بذلك جاءت الأخبار عنهم مجملة ومفصلة... وما أحدث بعدهم ولم يكن له أصل في ما جاء عنهم فهو بدعة وضلالة، ومن جاء في أسماء الله وصفاته عنهم نسلم له ولم نناظر كما لم يناظروا، ورواها السلف وسكتوا عنها وكانوا أعمق علما وأوسعهم فهما وأقلهم تكلفا، ولم يكن سكوتهم عن عي، فمن لم يسعهم ما وسعهم فقد خاب وخسر.

وروى محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه أجمع أهل العلم في المشرق والمغرب على أن هذه الأحاديث التي جاءت في الصفات لا تفسر.

وقال حنبلي: سألت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه عن هذه الأحاديث التي تروي أن الله تبارك وتعالى يرى وأنه ينزل إلى سماء الدنيا وأنه يضع قدمه وما أشبه ذلك. فقال أبو عبد الله رضي الله عنه: تؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منه شيئا إذا كانت بأسانيد صحاح ولا نرد على الرسول قوله. ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية. ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدى ذلك ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت... لا نتعدى القرآن والحديث والخبر ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول وتثبيت القرآن... ونحن على طريقة سلفنا وأئمتنا وسنة نبينا، ما أحدثنا قولاً ولا زدنا زيادة بل آمننا بما جاء وأمرنا به كما جاء وقلنا بما قالو وسكتنا عما سكتوا عنه وسلكنا حيث سلكوا، وإنما تكلم ابن عقيل على

حال نفسه في حال بدعته حين أحدث في دين الله عز وجل وخالف سلفه وأئتمته وسادة أهل مذهبه واتبع أهل الكلام والبدع وخالف السنة وأخذ في البدعة أهدر دمه.⁵⁰

2- أبو الحسن الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام

لقد كانت رسالة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري⁵¹ ردا على دعاوى الحنابلة المحرمة للكلام النبي تعتبر دعوى ابن قدامة تنويجا لاحقا لها (وهو الذي عاش بحوالي ثلاثة قرون بعد الأشعري). لذلك كان رد الأشعري بكلام هو من القسوة بمثل قسوة كلام من يرد عليهم. فيقول: «أما بعد، فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والظفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة»

يفند الأشعري ما ذهب إليه الحنابلة مركزا رده على قولهم «لو كان ذلك هدى ورشادا لتكلم فيه النبي (ص) وخلفاؤه وأصحابه، ولأن النبي (ص) لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه. فلماذا لم يروا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علما أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبي (ص) ولتكلموا فيه.» ويردون ذلك لأحد سببين: إما أنهم علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه. فإن كانوا علموه وسكتوا عنه، وجب السكوت عنه وترك الخوض فيه، لأنه لو كان من الدين لما سكتوا عنه. ولو كانوا جهلوه فهو أيضا ليس من الدين في شيء. ففي الحاليتين معا كان الخوض فيه بدعة وضلالة.

ويقترح الأشعري الجواب عن هذه الدعوى من ثلاثة أوجه:

أ- بقلب السؤال عليهم: بالقول إن النبي (ص) أيضا لم يقل "إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا وضالا"؛ فلزم من ذلك أنكم أيضا مبتدعة ضالون، لأنكم تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي، وضللت من لم يضلله (ص). وهذا يعني أمرين:

○ تناقضهم، بدمهم للكلام وممارستهم له في الوقت ذاته: ثم إن النبي (ص) لم يصح عنه أنه قال إن القرآن مخلوق ولا قال إنه غير مخلوق. فلم قلتم هو غير مخلوق؟ إذن أنتم مبتدعة تبعا لتبديعكم غيركم لسبب مثل هذا!

⁵⁰ ابن قدامة المقدسي: تحريم النظر في كتب الكلام،

⁵¹ أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، تحقيق وتعليق الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، 1344 هـ.

ثم إن قال أحدهم "أنا أتوقف في ذلك، فلا أقول مخلوق ولا غير مخلوق"، فهو مبتدع أيضا لنفس السبب!! لأن النبي (ص) لم يقل "إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا ولا تقولوا فيها شيئا"، ولا قال "ضللوا كفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه".

ونفس الرد يقدمه الأشعري بخصوص الكلام في السمع والرؤية وغيرها من الصفات، «لأن رسول الله (ص) لم يقل "من سأل عن شيء من ذلك فأسكتوا عنه" ولا قال "لا تسلموا عليه" ولا "قوموا عنه"...فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك».

ثم لماذا لم تسكتوا عن قال بخلق القرآن ولم كفرتموه ولم يرد عن النبي (ص) حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه. فإن احتجوا بكون أحمد بن حنبل قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم "لم لم يسكت أحمد بن حنبل عن ذلك؟!". فإن قالوا لأن عباس العنبري وعبد الرحمان بن مهدي قالوا إنه غير مخلوق، قيل لهم لم لم يسكت أولئك عن ذلك!؟

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم، كان ذلك مكابرة، فإنه يقال لهم لم لم يسكتوا عن ذلك ولم يتكلم فيه النبي (ص) ولا قال "كفروا قائله". وإن قالوا لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها، قيل لهم "هذا الرأي الذي أردناه منكم. فلم منعمت الكلام؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعتم قلتم نهينا عن الكلام، وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ور بيان، وهذه شهوة وتحكم".

◦ تناقض قولهم باستنتاج بدعة الأئمة الكبار منه: ثم يقال لهم إن النبي (ص) لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ولا صنف فيها كتابا كما فعل مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضلالا إذ فعلوا ما لم يفعل النبي (ص) وقالوا ما لم يقله نسا بعينه وصنفوا ما لم يصنفه النبي (ص).

ب- بالقول إن النبي (ص) لم يجهل شيئا مما ذكرتم من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والظفرة، ولا الصحابة ولا الفقهاء ولا العلماء، فقط هم لم يتكلموا فيه متعينا وبتفصيل، ولكن أصول تلك الأشياء موجودة في القرآن وتكلم فيها النبي (ص). وأدلة ذلك ما يلي:

◦ أما عن الكلام في الحركة والسكون، فأصله موجود في القرآن، وهو يدل على أصل التوحيد، وأن الله لا يتحرك ومنزه عن صفات خلقه، وذلك ما يستفاد من قوله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم عليه السلام في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى آخر.

◦ وأما عن الكلام في التوحيد، فمأخوذ أيضا من كتاب الله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ﴿م اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ، إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. فكلام المتكلمين في الحجاج في

توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

◦ وأما الكلام في جواز البعث واستحالته، فهو راجع إلى قوله تعالى ﴿أَنذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ وقوله ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾. بل الله تعالى علم رسوله الحجاج على منكري البعث ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.

وكذلك بقية المسائل التي خاض فيها المتكلمون «وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة، لأن ما حدث تعيينها من المسائل العقلية في أيام النبي (ص) والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.»

ج- أن تلك المسائل قد علمها رسول الله (ص) ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة. وبالمقابل فقد تكلم في كل أمور الدين وأصحابه تكلموا وبحثوا وناظروا بعده في المسائل التي يتكلم فيها وإن كان لم يرد فيها نص من كتاب الله وسنة رسوله، فردوها وقاسوها على ما فيه نص من الكتاب والسنة، وإن كانت حوادث تحدث في الأصول فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة. معنى ذلك: أن حكم المسائل الفقهية (الفروع) التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع. وحكم المسائل العقلية (الأصول) التي طريقها العقل أن ترد إلى بابها "ولا تخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية". «فلو حدث في أيام النبي (ص) الكلام في خلق القرآن بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها.»

3- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، أو الحاجة إلى علم الكلام

في تمهيدته الأول لكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"⁵²، في بيانه أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين، يروي الغزالي حديثاً عن النبي (ص) يقول فيه «إن لكم ربا كلفكم حقوقاً، وهو يعاقبكم على تركها ويشيكم على فعلها، وقد بعثني رسولا إليكم لأبين لكم ذلك". فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا ربا أم لا، وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلماً حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل، وإن كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويشيب إذا عصيناه أو أطعناه، وإذا كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله: أنا الرسول إليكم.»

ومن ذلك، وإذ قدم دليلاً على ضرورة علم الكلام، يقدم مقصوده وهو «إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل... وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل.»

⁵² - محمد أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار فتيبة، بيروت، 2003.

أما في تمهيده الثاني للكتاب، في بيانه أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه، فيقول حجة الإسلام: «اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب. والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل، رصين الرأي، كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه.» لذلك ميز الغزالي بين أربع فئات من الناس، مبينا مدى حاجة كل فئة أو عدم حاجتها إليه:

الأولى: «طائفة آمنت وصدقت رسوله واعتقدت الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحاثات على تعلم هذا العلم. فإن الشرع (ص) لم يطالب العرب في مخاطبته إياه بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني... فهؤلاء مؤمنون حقا، فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم، فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل. ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن.»

الثانية: «طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة... لا ينفع معها إلا السوط والسيف. فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف، إذا يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان... ولا تظن أن هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه، ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه، والغالب على الخلق القصور والإهمال... فهؤلاء لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش. فهؤلاء يضر بهم العلم كما تضر رياح الورد بالجعل.»

الثالثة: «طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا، ولكن خصوا في الفطرة بدكاء وفطنة، فتسهبوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم، وزلزلت عليهم طمأنينتهم، فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقييح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل. فإذا زال شكه بذلك القدر، فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدل، فإن ذلك ربما يفتح عليه أبوابا أخرى من الإشكالات. فإذا كان ذكيا فطنا لم يقنعه إلا كلام يسبر على محك التحقيق، فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي، وذلك على حسب الحاجة.»

الرابعة: «طائفة من أهل الضلال، يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة. فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار... فالمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز المتدين منه جهده، وليترك الحقد والضغينة... وليستعن بالرفق واللطف في إرشاد من ضل من هذه الأمة، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال.»

أما في التمهيد الثالث للكتاب، فإن الغزالي يلخص حكم الاشتغال بعلم الكلام بالقول: «اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجمعه ليس من فروض الأعيان، وهو من فروض الكفايات.»