التصورات القديمة، والمناهج الضالة فكانوا كبذور الفتنة وقد ألقيت في تربة الإسلام، فترعرع منها ما ترعرع من شقاق وتفرق، هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من اتساع نطاق الترجمة والنقل من الثقافات الأخرى خاصة اليونانية في مجال الفلسفة والمنطق.

كل تلك العوامل أدت إلى نشأة ما عرف بعلم "الكلام" أو "علم التوحيد" كما أطلقوا عليه.

قد ارتبط علم الكلام هذا منذ أول نشأته بظهور فرقة المعتزلة أو ظاهرة "الاعتزال" في الواقع الإسلامي، وإن تسرب بعد ذلك إلى طوائف أخرى من الفرق المبتدعة كالروافض والمرجئة، بل شاع في أوساط كثير من العلماء وكتاباتهم منذ عهد أبي الحسن الأشعري ومن انتسب إليه من الأشاعرة الذين وإن خالفوا المعتزلة في العديد من القضايا، إلا أنهم وافقوهم في انتهاج منهج الكلام في صياغة العقيدة، وقد سمي من انتمى لذلك النهج "المتكلمين"، فكان هناك متكلمو المعتزلة، ومتكلمو الأشاعرة، ومتكلمو الروافض ...

تعريف علم الكلام وأمثلة منه:

تعريف هذا العلم عند أهله –على اختلافهم في تعريفه- أنه: **العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية (أي العقلية في اصطلاحهم)**[1].

---

[1] () المقاصد للتفتازاني.

لا بـأس هنـا أن نعـرض مثـالين يوضـحان طريقـة تنـاولهم لمسـائل العقيـدة الإسـلامية، والمنهـج الـذي انتهجوه لإثباتها:

أولاً: إثبات وجود الله سبحانه:

أراد علماء الكلام أن يثبتوا وجود اللـه سـبحانه، ثـم إثبـات النبـوات بعـد ذلـك، حـتى يمكـن تلقـي الأمـور الخبرية عن النبوة ويكون ذلك التلقي مبنياً على يقين عقلي، فاستدلوا بدليلين مشهورين:

أولهمـا: دليـل الحـدوث، وملخصـه: أن الأجسـام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء، وهذه الأجسام يمكن قسمتها إلى أجزاء.. وهكذا، ولكن هذا التقسيم لا يستمر إلى مالا نهاية، بل يجب الوقوف عند جـزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الـذي لا يتجـزأ هـو الجـوهر الفـرد، وكـل الجـواهر تتعـرض لحـالات مختلفـة كالحركـة والسكون.. وهذه الأحوال يطلقـون عليهـا الأعـراض، وهي حادثة لأنها متغيرة، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض، والأعراض حادثة، فالجواهر إذن حادثة، والأجسام حادثة، والعالم حادث، ومن ثَم فلابد له مـن محدث وهو الله سبحانه.

ثانيهما: دليـل الممكـن والـواجب، ويتلخـص هـذا الدليل في أن كل ما يوجد في العالم كان من الممكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه، ومن الممكـن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالي، بـل من الممكن في هذا العالم أن يصعد الحجر إلى أعلى وأن يهبط اللهـب إلـى أسـفل، وإذا كـان الأمـر كـذلك

فالعالم حادث، ولابد له من محدث، وهو الله سـبحانه [1].

ثانياً: إثبات اليوم الآخر:

نهج علمـاء الكلام لإثبـات وجـود اليـوم الآخـر نهجـاً جدلياً بعيداً عن العقل المنطقـي السـليم، فقـالوا إن وجود اليوم الآخر ممكن، لأنه لو قدر وجوده لـم يلـزم من تقدير وجوده محال، فما المانع إذن أن يوجد يـوم آخر عقلاً؟.

ولا شـك أن هـذه الطريقـة الجدليـة لا تقـف أمـام مجادل جَلْد، إذ أنه كما ذكـر شـيخ الإسـلام ابـن تيميـة في رده عليهم – أن إمكان الوقوع لا يعنـي بالضـرورة تحقق الوقوع، والممكنات كثيرة لا تدخل تحـت حصـر ولكن الموجودات لا تمثل إلا جزءاً منهـا، فمـا يمنـع – حسب قولهم- أن يكون اليوم الآخر من هـذا الممكـن الذي لا يتحقق؟.

مآخذ أهل السنة على علم الكلام ومنهجه:

أولاً: مخالفـــة منهـــج علـــم الكلام للمنهـــج القرآني في عرض العقيدة:

ذكرنا في بداية هذا الفصل لمحـة عـن نهـج القـرآن في مخاطبـة النـاس، وأنـه يخـاطب الفطـرة والعقـل والقلب والشعور معاً، ونزيد الأمـر إيضـاحاً ليتـبين لنـا أن علم الكلام قد انتهج الطريقة العويصة الباردة التي لا هي طريقة قرآنية شـرعية، ولا هـي طريقـة عقليـة

---

[1] () دراسات فـي الفلسـفة الإسـلامية لمحمـود قاسـم/ 134، فتاوى ابن تيمية 2/22.

تصمد أمـام مقـررات العقـل القـوي الحجـة، السـليم الاستنباط في كثير من الأحيان.

ولنعد إلى المثـال السـابق عـن إثبـات اليـوم الآخـر لنرى الفرق واضحاً بينه وبين المنهج القرآني.

فالقرآن قـد أثبـت وجـود اليـوم الآخـر بأدلـة سـهلة ميسـرة، بعكـس علـم الكلام الـذي حـاول إثبـاته أولاً كقضية ذهنية، بأن قرر عدم استحالة ذلـك، ثـم انتقـل إلى تقرير وجوده في الحقيقة بناءً على تلك المقـررة الذهنية. أما القرآن فقد نحا منحى عقلياً واقعياً سهلاً ليصل إلى النتيجة المؤكدة.

فالإنسان يعلـم إمكـان وجـود الشـيء، تـارة لعلمـه بوجود نظيره أو ما يشبهه، وتارة بعلمه بوجود مـا هـو أكبر وأولى من هذا الشيء.

فإن ثبت إمكـان وجـود الشـيء بهـذين المسـلكين، فلابد من بيان قدرة الله سبحانه على تحقيـق وجـوده بالفعل، فإن ثبت ذلك الأمر، كان لابد من بيان الفائدة التي تترتب على إيجاده بالفعـل، إذ أن إمكـان تحقـق الفعل وقدرة الله سبحانه علـى إيجـاده، وقـد لا تعنـي إيجاده بالضرورة، بل تبقى الفائدة والغاية والمصـلحة المتحققة من هذا الأمر، حسـب حكمـة اللـه سـبحانه في إيجاده له.

وقد كان ذلك تماماً منهـج القـرآن فـي إثبـات ذلـك الأمر.

فقـد قـال تعـالى: ﴿**وهو الـذي يبـدأ الخلـق ثـم**

يعيده وهو أهون عليه﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد**﴾[2]، فأثبت إمكان وجود اليوم الآخر لوقوع نظيره من الخلق الأول، بل إنه أهون عليه سبحانه في ذلك.

وقال تعالى: ﴿ **أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادرٍ على أن يخلقَ مثلهم بلى وهو الخَلاَّق العليم**﴾[3]، فأوضح قدرة الله سبحانه على ذلك. وقال تعالى: ﴿ **لتُجزى كلُ نفس بما تسعى**﴾[4]. فوجود اليوم الآخر الذي قرره القرآن فعلاً، هو لحكمة إلهية عالية يتحقق منها العدل الإلهي، ويتقرر بها مبدأ الثواب والعقاب.

وقد استعمل القرآن الكريم نفس الأسلوب في تنزيه الله سبحانه عن الشرك والأبناء، فقال: ﴿**ويجعلونَ للهِ البناتِ سبحانه ولهم ما يشتهون وإذا بُشِّر أحدهم بالأنثى ظلَّ وجهُه مسوداً وهو كَظيم**﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ **ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانُكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواءٌ**

---

1 () الروم: 27.
2 () ق: 15.
3 () يس: 81.
4 () طه: 15.
5 () النحل: 58.

تخافونهم كخيفتِكم أنفسَكم[1]، فهو يقرر سبحانه أنه إذا كنتم تنزهون أنفسكم عن الأمور الناقصة وتكرهون البنات وتحبون الذكور، فكيف تجعلونها له من دونكم؟.

وإن كنتم لا تحبون أن يكون مملوككم شريكاً لكم ونظيراً فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق لي ومملوك لي شريكاً يُدعى ويُعبد مِن دوني؟[2].

وقد أشار سيد قطب رحمه الله تعالى في تعليقه على قوله تعالى: **فأماته الله مائة عام ثم بعثه**[3]، إلى أن المنهج القرآني –عكس منهج المتكلمين- لا يتحدث بطريقة جافة باردة في الموضوعات التي تمس المشاعر، والتي تحتاج إلى دفعة إيمانية نفسية قوية لتثبت في القلوب ثم العقول، كما فعل الله سبحانه حين أراد أن يقر في نفس الذي مر على القرية أن البعث أمر ميسور مقدور لله سبحانه، فإنه أماته هو نفسه ثم أحياه وأشهده بعث حماره رأي العين، دون جدل أو سفسطة[4].

إذن فطريقة علم الكلام مبناها على "استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلزوم مسلماتهم، والتنقير والسؤال، وتوجيه إشكال ثم اشتغاله بحله،

---

1 () الروم: 28.

2 () راجع ما كتبه ابن تيمية حول هذا الموضوع في "درء تعارض العقل والنقل" 1/36.

3 () البقرة: 259.

4 () في ظلال القرآن: 1/300.

والمنهج القرآني يواجه الفطرة بشمولها ويخاطب الكينونة البشرية بكل ما تحتويه دفعة واحدة، فهو كالماء الذي ينتفع به الطفل الرضيع والرجل القوي، لذلك فقد اتبع السلف هذا المنهج في عرض العقيدة فقد "ابتدأ البخاري صحيحه ببدء الوحي ونزوله، فأخبر عن نزول العلم والإيمان على الرسول أولاً، ثم اتبعه بكتاب الإيمان، الذي هو الإقرار بما جاء به، ثم بكتاب العلم الذي هو معرفة ما جاء به، فرتبه الترتيب الحقيقي".

واتباع هذا المنهج حكمة وهداية، واتباع منهج المتكلمين فيه خبط وخلط ووعورة متكلفة.

ثانياً: إغفال توحيد العبادة الذي هو هدف الرسالات:

شاع إطلاق اسم التوحيد على علم الكلام وذلك نظراً لموضوعه الذي يبحث فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولما جرى بين المتكلمين وبين أصحاب الاعتقادات الباطلة كالمجوس والصابئة واليهود والنصارى من مجادلات ومناقشات حول ذات الله وصفاته والقضاء والقدر... بذلك الأسلوب اليوناني الذي أشرنا إليه من قبل، وقد حرص أرباب هذا العلم على إثبات تلك التسمية لشرفها من جهة، ولظنهم أن توحيد الربوبية هو المطلوب الأول للرسل والحقيقة أن هذا الإطلاق فيه شيء من التمويه قد يكون غير مقصود، إلا أنه قد انخدع به طلبة العلم وصاروا يتداولونه، وكأنه من البديهيات المسلم بها.

وكان من جراء ذلك أن ارتبط معنى التوحيد في الأذهان بتوحيد الربوبية بشكل عام.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع فيقولون: هو واحد في ذاته وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا لا إله إلا الله، حتى يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع"[1].

هكذا جهد المتكلمون أعظم الجهد لإثبات ما أقر به المشركون، ومن ثم كانت الفجوة واسعة بين مفهوم التوحيد في العقيدة الإسلامية ومفهوم التوحيد الكلامي عند أربابه، وهذا أدى بدوره إلى ذبول مفهوم الطاعة والاتباع، حتى اقتصر الأمر على مجرد أداء الشعائر، فلما جاء دور إقصاء الشريعة عن الحياة الإسلامية والتحاكم إلى غير شرع الله هان الخطب على الناس، وسهل الأمر على أدعياء العلم أن يغضوا الطرف عن ذلك الأمر الجلل، طالما أن توحيد الربوبية قائم في نفس الحاكم والمحكوم، وأن كتب التوحيد تتداولها الأيدي، ويتدارسها الدارسون. وكان هذا –في نظرنا- من أوخم نتائج الانحراف عن معاني

---

[1] () فتاوى ابن تيمية: 3/98.

التوحيد الحقيقي، وأسوئها أثراً في الحياة الإسلامية.

ثالثاً: وضع أصول للدين غير ما بيَّنه الله ورسوله:

وضع علماء الكلام أصولاً هي ما قرروه من مشكلات وحلها، ومقدماتها ولوازمها، وسموا ذلك "أصول الدين" واشترطوا على المسلم معرفتها ليصح إسلامه، فعليه أن يعرف أدلة حدوث العالم، وأدلة التمانع والجوهر والعَرَض، وقواعد الحركة والسكون.. إلى غير ذلك مما قرروه في كلامهم، وجعلها بعضهم أول الواجبات على المكلَّف وهي المعرفة وليس أول الواجبات النطق بالشهادتين: "وقد وضع لهم القاضي أبو بكر الباقلاني المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب إعتقادها"[1].

وقد أوضح شارح العقيدة "الجوهرة" مذاهب الناس في أول الواجبات على المسلم فقال: "وأهم الأقوال في أول الواجبات: أولاً: ما قاله الأشعري إمام هذا الفن: المعرفة.

ثانياً: ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني[2] :

---

1 () صديق حسن خان: أبجد العلوم 2/450.

2 () هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المتوفى 418 هـ، وكان

أنه النظر الموصل للمعرفة.

ثالثاً: ما قاله القاضي الباقلاني: أنه أول نظر، أي المقدمة الأولى منه.

رابعاً: ما قاله إمام الحرمين[1]: أنه القصد إلى النظر، أي تفريغ القلب عن الشواغل.

خامساً: ما قاله بعضهم: من أنه التقليد.

سادساً: أنه النطق بالشهادتين"!!. ثم عقب بتصحيح الآراء الثلاثة فقال:

"والأصح أنه أول واجب غاية: المعرفة، وأول واجب وسيلة: تربية النظر، وأول واجب وسيلة بعيدة: القصد إلى النظر، وبهذا يجمع بين الأقوال الثلاثة"[2].

ولا ريب أن ما تقدم يخالف ما عُلم من الدين بالضرورة من أنه أول واجبات المسلم هي النطق بالشهادتين واعتقاد معناهما من توحيد الله وعبادته وحده وضرورة إتباع الرسالة، وأما المعرفة الكلامية، والنظر الموصل إليها وأمثال ذلك فهو مما لا يفترض على المسلم لا أول واجب ولا آخره، وإنما التزموا ذلك لما أطلقوا على مقدماتهم اسم "أصول الدين"،

عالماً كبيراً شافعي المذهب برع في علم الكلام والأصول: سير أعلام النبلاء 17/153.

1 () هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الفقيه الشافعي، له مكانه لا تدانى في الفقه والأصول، وكتبه عليها المعول في علم الكلام كالشامل، وكان بليغاً ذكياً تقياً، راجع طبقات الأصوليين 1/260.

2 () شرح جوهرة التوحيد للباجوري 59.

ومعلوم أن أصول الدين يجب على الجميع أن يعرفها وأن يقر بها ليصح إسلامه وأصول الدين التي هذا شأنها مع المسلم، قد بينها الله ورسوله أوفى بيان ولم يدع للمتكلمين مهمة الاستدراك عليه فيها.

"ولهذا قد اعترف بهذا من أهل الكلام كالأشاعرة وغيرهم، بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة"[1].

رابعاً: تعظيم دور العقل وجعله حاكماً لا محكوماً:

ذلك أن أرباب الكلام قد عظموا العقل وارتضوا أحكامه فيما لا يصلح أن يكون فيه حكماً، فقد كانوا يطرحون المسألة، ثم يعرضونها على العقل –عقل الواحد منهم طبعاً- فيستجمع لها الأدلة كما يتراءى له لإثباتها على وجه من الوجوه، وحين يصل إلى نتيجة وينتهي إلى قرار يعمد إلى الأدلة السمعية فيؤول منها ما لا يوافق نتيجته –إن كانت من آيات الله- أو يرد الحديث بدعوى تناقضه مع العقل أو أنه مبني على الظن.

يتضح مذهبهم هذا في موقفهم من خبر الواحد مثلاً، فإنهم أنكروا حجيته مطلقاً في الاعتقاد، وأما في باب الأعمال فقد جعلوا من شروط قبوله أن يكون في متن الخبر ما يجوزه العقل ومالم يحتمل تأويلاً

---

1 () ابن تيمية: الفتاوى 3/303.

صحيحاً فخبره مـردود لاسـتحالة هـذا فـي العقـول[2]، ولهم في رد الأحاديث بهذا المنطق فضائح يرجع إليهـا في مثل كتاب "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة.

وقـد وافـق بعـض كبـار الأشـاعرة المعتزلـة فـي نسجهم على هذا المنوال، فقالوا إن اليقين لا يثبت إلا بالعقل، وأن المعتمد هو العقل عند التضارب.

وإنمـا أُتـى هـؤلاء مـن ظنهـم أنـه قـد يكـون هنـاك تعارض بين دليل عقلي قطعـي ودليـل نقلـي صـحيح، ومـن ظنهـم أن الـدليل النقلـي لا يتضـمن الـدليل العقلي، مـع أن القـرآن مليء بالأمثـال وهـي أقيسـة عقلية، ثم كيف تتعارض نصـوص الكتـاب والسـنة مـع العقل والكل من عند الله سبحانه؟!.

خامساً: اتخاذ الجـدل والمـراء وسـيلة للبحـث في الدين:

ذلك أن منهج علم الكلام أصلاً بني على: "إن قـالوا ..قلنا" أي طريقـة الجـدل والمـراء والخصـومة، فهـو لازم مذهبهم، عليه بنيت أصولهم، كما رأينـا مـن قبـل في تعريف الغزالي له من أنه "إلزام للخصـم بلـوازم مستنتجة من مقدماته"، وكم أدت بهم هـذه الطريقـة إلـى الـتزام مـا لا يلـزم، والانتهـاء إلـى نتائـج قـد لا يرضونها أصلاً، وإن أقروا بها خصومة وجدلاً وإشـفاقاً من الفرار والتراجع أمام الخصم.

سادسـاً: النظـر إلـى الشـريعة نظـر النقـص والافتقار:

---

[2] () مختصر الصواعق للرازي 1/252-256.

ذلك أن متكلمة المعتزلة قد اعتقدوا في الشريعة التضارب والتخالف، فقد يثبت المعنى الذي يتوهمون في عقولهم، ثم يأتي الحديث الصحيح معارضاً لذلك المعنى، فتجدهم يفرون منه فرار المجذوم من الأسد، ويودون لو أن الحديث لم يرد أصلاً، وإن لم يجدوا مندوحة من قبوله لجأوا إلي تأويله أو رده بحجة أنه حديث آحاد مثلاً، وقل مثل ذلك في الآيات القرآنية التي تثبت عكس مقرراتهم.

وإنكارهم للأحاديث الصحيحة الثابتة وردهم لها بدعوى التناقض أكثر من أن يحصى، وقد جمع ابن قتيبة الكثير منها في كتابه "تأويل مختلف الحديث" وأوضح وجه الدلالة فيه، ونجتزئ بإيراد مثالين على ذلك.

1. قالوا حديث يدفعه النظر وحجة العقل رويتم عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي قال: **"أنا أحق بالشك من أبي إبراهيم، ورحم الله لوطاً إن كان ليأوي إلى ركن شديد، ولو دعيت إلى ما دعي إليه يوسف لأجبت"**[1]. قالوا هذا طعن على إبراهيم، وطعن على لوط، وطعن على نفسه عليهم السلام.

قال أبو محمد (ابن قتيبة): فأما قوله: "أنا أحق بالشك من أبي إبراهيم عليه السلام" فإنه لما نزل عليه **وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن**

---

[1] () رواه البخاري ومسلم وأحمد.

ليطمئن قلبي قال قوم: شك إبراهيم ولم يشك نبينا، فقال رسول الله : أنا أحق بالشك من أبي إبراهيم، تواضعاً منه وتقديماً لإبراهيم على نفسه، يريد: إنا لم نشك، ونحن دونه فكيف شك هو ..."[1].

2. قالوا حديث في التشبيه يكذب القرآن وحجة العقل! رويتم –يعنون أهل السنة- "أن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله..." فإن كنتم أردتم بالأصابع هنا النعم، وكان الحديث صحيحاً فهو مذهب، وإن كنتم أردتم الأصابع بعينها فإن ذلك يستحيل لأن الله تعالى لا يوصف بالأعضاء.

قال أبو محمد: ونحن نقول أن الحديث صحيح، وإن الذي ذهبوا إليه في تأويل الإصبع لا يشبه الحديث.. ولا يجوز أن تكون الإصبع هنا نعمة لقوله في الحديث الآخر "يحمل الأرض على إصبع، وكذا على إصبعين.." ولا نقول إصبع كأصابعنا ولا يد كأيدينا ولا قبضة كقبضتنا لأن كل شيء منه عز وجل لا يشبه شيئاً منا"[2].

فالدارس للشريعة، والمتأمل لمسائلها وحقائقها عليه "أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها كلياً في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها البتة، لأن الخروج عنها تيه وضلال ورمي في عَماية.

---

1 () تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة /65 ، ويقصد في الجزء الأخير من الحديث أنه لو دعي للخروج من السجن لمقابلة الملك لخرج قبل ظهور الحجة التامة بالبراءة.

2 () المصدر السابق /641.

كيف وقد ثبت فـي الشـرع كمالهـا وتمامهـا؟ فالزائـد والمنقص في جهتها هو المبتـدع بـإطلاق، والمنحـرف عن الجادة إلى بنيات الطريق..وأن يوقن أنـه لا تضـاد بين آيـات القـرآن ولا بيـن الأحـاديث النبويـة، ولا بيـن أحدهما مع الآخر، بل الجميـع جـار علـى مهيـع واحـد، فإن أداه بادي الرأي إلى ظاهر اختلاف فـواجب عليـه أن يعتقد انتفاء الاختلاف، لأن الله قـد شـهد لـه أنـه لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلم من غير اعتراض[1].

وبعـد، فإننا إن ذهبنا نستقصي ما جنـاه علـم الكلام على الحياة الإسلامية من جرائر لما انتهـى بحثنـا إلـى ما نريده من إيجاز واختصار، وإنما بقى أن ننقل نماذج مـــن تقريرهـــم لمســـائلهم، وتعقيـــدهم لمقـــدماتهم ونتائجها، حتى يستشعر القارئ صحة ما ذهبنا إليه من قلة غناء مثل هذا العلم، ويتنبه بنفسه إلى ما فيه مـــن غموض والتواءات قد تشكل حتى على أصحابها.

انظـر إلـى كلام متكلمـي الأشـاعرة عـن"القـدرة الإلهية" يقول صاحب شرح جوهرة التوحيد: "وللقدرة تعلقـات سـبع أشـار إلـى واحـد منهـا وهـو الصـلوحي القديم. .

ومعنـى التعلـق الصـلوحي: صـلاحيتها إلـى الأزل للإيجاد والإعدام، والتعلقات الستة الباقية هي:

تعلـق قبضـة: وهـو تعلقهـا بعـدمنا فيمـا لا يـزال قبـل وجودنا.

---

[1] () الاعتصام 2/310.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإيجادنـا بالفعـل بعـد العـدم السابق.

تعلق قبضة: وهو تعلقها باستمرار الوجود بعد العدم.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود.

تعلق قبضة: وهو تعلق باستمرار العدم بعد الوجود.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإيجادنا بالفعل حيـن البعـث يوم القيامة.

والتعلق هـو: طلـب الصـفة أمـراً زائـداً علـى قيامهـا بالذات"[1].

ثم يزيد الدسوقي الأمر شرحاً وبيانـاً ! ! فيقـول: " إن القدرة تتعلق بوجـود الممكـن اتفاقـا تعلـق تـأثير، وكذا تتعلق بعدم الطارئ تعلق تـأثير علـى المعتمـد"![2].

ثم انظر إلى قولهم في تعلقات السمع والبصر:

"وللسمع والبصر تعلقات ثلاثة:

أولاً: خلوصـي قـديم، وهـو صـلاحيتها فـي الأزل لاكتشاف ذرات الكائنات وصفاتها بهما فيما لايزال!.

ثانيـاً: تنجيـزي قـديم: وهـو انكشـاف الـذات العليـا وصفاتها بهما انكشافاً يغاير انكشـاف العلـم، إذ لكـل صـفة حقيقـة تخـالف حقيقـة الأخـرى، غيـر أنهمـا لا يتعلقان بالأمور العدمية "كالسلوب" والأمـور الثبوتيـة "كالأحوال".

---

1 () شرح الجوهرة للباجوري /105.

2 () حاشية الدسوقي على أم البراهين /100.

ثالثاً: تنجيزي حادث: وهو انكشاف الممكنات بعد وجودهما بهما"[1].

فانظر إلى هذا التعقيد والتخليط، وقارن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من صفات الكمال والجلال، مثل ما قال رسول الله حين رفع الناس أصواتهم بالدعاء: **(يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إن الذي تدعون سميع قريب)**[2] هكذا دون تعلقات تنجيزية أو صلوحية!.

المراحل التي مر بها علم الكلام:

مر علم الكلام بأربع مراحل مختلفة تغيرت فيها موضوعات مباحثه، نوجزها فيما يلي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة متقدمي المتكلمين، كواصل بن عطاء [ت130هـ] وعمرو بن عبيد [ت143هـ] وخالد بن صفوان، ثم أبي الهذيل العلاف [235هـ] وإبراهيم النظام [230هـ].

وقد تميزت هذه المرحلة بالتأثر بالمصطلحات اليونانية، وخاصة عند المتأخرين منهم كالعلاف، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، فترجم كتاب "الطبيعة" "وما بعد الطبيعة" لأرسطو، وقد ترجمه

---

1 () شرح الجوهرة للباجوري /118.

2 () أخرجه البخارى فى كتاب الجهاد (2992) باب ما يكره من رفع الصوت فى التكبير.

إسحاق الكندي[1]، وقد كانت المباحث الكلامية في هذه المرحلة حسب موضوعاتها التي يتفق الكلام فيها دون وضع قواعد صريحة لهذا العلم، كما خلت من الاستعانة بعلم المنطق الأرسطي[2].

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي دخل فيها الأشاعرة معترك "الكلام" في مقابل المعتزلة، ويمثلها من الأشاعرة أبو الحسن الأشعري [330هـ] مؤسس المذهب، وأبو بكر الباقلاني [402هـ]، وهو الذي قام بوضع قواعد علم الكلام ومقدماته التي يحتاج إليها الدارس مثل إثبات الجوهر الفرد، وأن لا يقوم العرض بالعرض...إلخ.

ومن بعده إمام الحرمين أبي المعالي الجويني [478هـ] الذي صنف على هذه الطريقة كتابه "الشامل" ثم مختصره "الإرشاد" . ومن المعتزلة أبو هاشم الجبائي [320هـ] ومن بعده أبو عبد الله البصري، ثم القاضي عبد الجبار [415هـ].

المرحلة الثالثة: ويمثلها أبو حامد الغزالي [505هـ] والفخر الرازي حيث تتميز هذه المرحلة بمناقشة كلام الفلاسفة، وإدخال ذلك في "علم الكلام". يقول صاحب أبجد العلوم:" ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في متن الكلام للمتقدمين، فخالفوا الكثير من البراهين التي أدت إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في

---

1 () عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين /184.

2 () القنوجي: أبجد العلوم 2/450.

الطبيعيات والإلهيات". كما تتميز باستعمال المنطق الأرسطي في مقدمات علم الكلام ودراسة أدلته وبراهينه.

المرحلة الرابعة: ومنها البيضاوي [م691هـ] صاحب "الطوالع" ومن بعده، وتتميز بالخلط بين مذاهب الفلسفة والكلام، واشتباه الأمر فيهما على الكاتب والقارئ جميعاً، ثم يأتي أصحاب التقليد المحض من أتباع الأشاعرة.

وقد ظهر اتجاه لدى كبار أئمة الكلام من الأشاعرة يدعو إلى التحذير من إشاعة علم الكلام بين العامة، وزعموا أنه يجب قصر ذلك على الخاصة أو من رام الاجتهاد والعلو في الدين، وما نرى ذلك إلا رد فعل لما رأوه من أثر انتشار هذه المباحث على عقيدة الناس، واستقبالهم لعقائد الإيمان ومدى تأثرهم بالقرآن منهجاً وأسلوباً، وما شاع من اختلاط في الأفهام واضطراب في المفاهيم، ومن هؤلاء الأئمة أبو المعالي الجويني في كتابه "الغياثي" حيث صرح بأن من أراد الارتقاء عن مرتبة العوام فله أن ينظر في كتب الكلام التي وضعها، أما العامة فعلى إمام المسلمين أن يجمعهم على عقيدة السلف، وينهاهم عن الخوض في المعميات وتكلف وارد المشتبهات[1]. وقد تابعه تلميذه الغزالي في هذا الرأي في مصنفه "إلجام العوام عن علم الكلام".

ذم السلف الصالح لعلم الكلام:

---

1 () الغياثي: لأبي المعالى الجويني /190.

وقد ذم سلف الأمة علم الكلام، ونهوا عـن الخـوض فيه أشد النهي، مما يؤكد نفورهم منه، وعدم إجازتهم له وأنه لا يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً.

قال الشافعي رحمه الله: "لأن يبتلى العبد بكـل مـا نهى الله عنه –ما عدا الشرك- خيـر لـه مـن أن ينظـر فـي الكلام"، وقـال: "حكمـي فـي علمـاء الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر ويقـال: هـذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام"[1].

وقال أحمد بن حنبل رحمه اللـه: "لا يصـلح صـاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة"[2].

وقال الأوزاعي: "إذا أراد اللـه بقـوم شـراً ألزمهـم الجدل ومنعهم العمل"[3].

وعن أبي يوسف: "من طلب المـال بالكيميـاء فقـد أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق"[4].

ونقل مثل ذلك الاعتقاد علي بن المديني وأبو زرعة الـرازي، وأبـو حـاتم الـرازي، وإسـحاق بـن إبراهيـم، والقاسم بن سلام، والليث بن سعد، ومالك، وسـفيان الثوري وغيرهم من علماء الأمة الأجلاء، وكلهم ينهـون عـن النظـر فـي كتـب المتكلميـن، ويـأمرون بـترك

---

1 () تلبيس أبليس: لابن الجوزي /82.

2 () المصدر السابق: /83.

3 () شرح أصول اعتقاد أهل السنة: للحافظ اللالكائي 1/145.

4 () المصدر السابق 1/147، وكـذلك يراجـع: صـون المنطـق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي.

مجالستهم وهجرانهم[1].

رجوع طوائف من المتكلمين إلى الحق:

وقد رجع العديد من أئمة المتكلمين إلى الحق من عقيدة السلف الصالح في إثبات الصفات وغير ذلك، ونهوا عما أحدثوه من قبل من كلام في دقائق العقيدة، وأعلنوا التوبة منه والرجوع عنه.

قال الفخر الرازي –في وصيته التي وردت في كتاب: عيون الأنباء- : "ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمتنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات.. فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله به.. والذي لم يكن كذلك أقول ديني متابعة محمد سيّد المرسلين"[2].

وكان أبو المعالي الجويني يقول: " يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به"[3].

أما أبو حامد الغزالي فإنه لم يجد له مغنى في [الكلام]، وكان ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر

---

1 () شرح أصول اعتقاد أهل السنة: 1/151 وما بعدها.

2 () عن القائد في تصحيح العقائد /74.

3 () تلبيس أبليس لابن الجوزي /85.

عمره إلى ما كان يرغب عنه، ويرى أنه لا شيء فيه، فأقبل على حفظ القرآن، وسماع الصحيحين، فيقال أنه مات وصحيح البخاري على صدره، ولكنه توفي قبل أن يظهر أثر ذلك في كتبه[1].

وأما مؤسس المذهب: أبو الحسن الأشعري، فالغريب أن المنتسبين إليه من المقلدة لا يكادون يلقون بالاً إلى حقيقة أنه رجع بنفسه عن منهج الكلام وعن اعتقادات الأشاعرة، وأقر بانتسابه إلى مذهب الحق الذي يمثله إمام أهل السنة أحمد بن حنبل في عصره وصنف كتابه الأخير على هذا المذهب وهو "الإبانة عن أصول الديانة".

فكل هؤلاء الأئمة هم من أجلّ أئمة المتكلمين من الأشاعرة، قد ذكروا طريقتهم السابقة، ولو أنها كانت الحق لما زيفوها، وأبانوا عوارها ونقصها، وجعلوا في خاتمة عمرهم يتبرؤون منها... فياليت المحْدَثين من المنتسبين لفكرهم والمقلدين لهم يعتبرون بهذه الحال.

أما عن متكلمي المعتزلة، فإنه لم يعرف عن أحدهم أنه تاب وأناب، وما هذا إلا لإيغالهم في الباطل، وعدم توجه نياتهم لطلب الحق أصلاً، وأنهم رؤوس البدعة، والمنشؤون لها.

---

1 () والحق أن للغزالي كلاماً طيباً في قلة غناء علم الكلام في كتابه فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة 79-83.

الفصـــل الثاني

عقائد المعتزلة

تكـاد فـرق المعتزلـة وكـبراؤهم يجمعـون علـى أن للاعــتزال أصــول خمســة تــدور حــول عقائــدهم وقضاياهم، وقد تسلسـلت مـن خلال كـل أصـل منهـا عدة مسائل، فكان لابد لهم –وقد أخذوا مـن عقـولهم هادياً- أن يسيروا وراء تلك المسائل، ويلتزموا بالنتائج التي تؤدي إليها.

ومن هذه الأصول، أو على رأس هذه الأصول: نفـي الصفات (أو التوحيـد كمـا أطلقـوا عليـه)، فمـن خلال استدلالهم العقلـي علـى وجـود اللـه سـبحانه الـتزموا بنفي الصفات، وأداهم ذلك إلى إثبـات خلـق القـرآن، وإلى عدم رؤية المـؤمنين للـه سـبحانه يـوم القيامـة، وإلى نفي استواء الله على عرشه من فوق ســماواته كما أخـبر فـي كتـابه الكريـم، فناقضـوا بـذلك محـض العقيدة الإسلامية التي ثبتت بنصوص الكتاب والسنة، ونقلهـا صـحابة رسـول اللـه ومـن بعـدهم التـابعون وتابعوهم من سلف هـذه الأمـة، أهـل القـرون الثلاثـة الفضلى.

ومـن هـذه الأصـول: نفـي القــدر (أو العــدل كمـا أسموه) والذي نشأ مـن قياسـهم الفاسـد لعـدل اللـه تعالى على عدل البشر، فأداهم ذلك إلـى القـول بـأن أفعال العباد مخلوقة لهم، وليست من خلق اللـه، بـل ولا يقدر علـى خلقهـا عنـد بعضـهم! إذ هـو سـبحانه لا

يقدر على الظلم ولا يريده لأنه لا يحبه ولا يرضاه، ومن ثَم أوجبوا على الله تعالى أن يفعل الصالح للعباد!! كذلك فالعباد وحدهم قادرون على إدراك الخير والشر والحسن والقبح بالعقل دون الشرع ، إذ في الأشياء ذاتها قبح وحسن ذاتي، ومن ثم فهم محاسبون ومعاقبون على أفعالهم، ورد الشرع بذلك أم لا!.

ثم خلطوا في مسائل أخرى كالتولد والاستطاعة، وكثيراً من تلك الأمور التي استلزمتها مقدماتهم العقلية التي ساروا وراءها حتى النهاية فهلكوا وأهلكوا.

وكذلك في سائر أصولهم الخمسة التي هي المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نفصل ما أوجزناه من أصولهم ونتتبع ما ألزموا به أنفسهم خطوة خطوة حتى اكتملت لهم هذه العقائد.

الأصــول الخمســة

الأصل الأول: التوحيد عند المعتزلة

تمهيد:

هذا هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله وما ينفى عنه من الصفات، ويدل على ذلك تعريفهم له.

يقول القاضي عبد الجبار –وهو يعرف التوحيد لغة

واصطلاحاً- : "والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير به الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسوداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب..."[1].

وعلى ذلك: فهذا الفصل يبحث في مذهب المعتزلة في صفات الباري تعالى، وما يثبت له وما ينفى عنه، ولذا فإن الكلام في هذا الفصل كما يلي:

المبحث الأول: موقف المعتزلة من الصفات عامة، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني: رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثالث: رأي المعتزلة في الرؤية، وبعض مسائل التشبيه والتجسيم، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الأول - موقف المعتزلة من الصفات عامة:

تمهيد:

لقد ورد في القرآن الكريم آيات قرآنية تثبت

---

[1] () شرح الأصول الخمسة ص128.

صفات اللـه تعـالى، كصـفة القـدرة، والعلـم والإرادة، وكل اسـم مـن أسـمائه تعـالى يـدل علـى صـفة مـن صفاته، وقد كان الصحابة ومن أتـى بعـدهم يعتقـدون هذه الصفات من غير أن يسألوا عن كنهها أو كيفيتهـا، ودليل ذلك: أنه لم يرد مـن طريـق صـحيح ولا سـقيم عن أحد مـن الصـحابة علـى اختلاف طبقـاتهم وكـثرة عددهم أنهم سألوا الرسـول عـن معنـى شـيء ممـا وصف الرب به نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا.

إذا كان السلف لم يبحثوا في الصـفات ولـم يقولـوا فيها شيئاً، فكيف نشأت هذه المشـكلة؟. إن أول مـن تكلم في الصفات في الإسلام الجعـد بـن درهـم فـإنه نفاها وقال بخلق القرآن، ومن الجعد أخـذ الجهـم بـن صفوان هذه المقالة ونشرها في خرسان.

وقـد أنكـر المسـلمون هـذا القـول، ونظـروا إليـه كبدعة، فضللوا الجهمية، وحذروا الناس منهم، وذمــوا من جالسهم وكتبوا في الرد عليهـم، ثـم أن المعتزلـة لما ظهروا أخذوا مـن جملـة مـا أخـذوه مـن الجهميـة القول بنفي الصفات على اختلاف بينهـم فـي طريقـة نفيها.

رأي جمهور المعتزلة في الصفات وشبهاتهم والجواب عليها:

عرفنا أن القول بنفي الصفات قـد بـدأ قبـل ظهـور المعتزلـة علـى يـد الجعـد بـن درهـم، ثـم الجهـم بـن صـفوان الـذي اشـتهر بنشـره لهـذا المـذهب، وإليـه

نسبت فرقة الجهمية[1]، ثم أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت من جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك: أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء[2] كان ينفي الصفات معتقداً أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، وذلك شرك، ولذا كان يقول: "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"[3].

ويرى الشهرستاني أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج، لأنه شرع فيه على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين[4].

أما المعتزلة الذين خلفوه فإنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية، وخصوصاً كتب الفلاسفة[5]. وكان الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه[6]، فنفوا صفات الباري تعالى الزائدة على الذات، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا بعلم زائد على ذاته.

فهذا أفلوطين وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر

---

1 () انظر شرح العيون ص293.
2 () انظر فرقة الواصلية ص52 من الرسالة.
3 () الملل والنحل 1/51.
4 () الملل والنحل 1/51 بتصرف.
5 () الملل والنحل 1/51 بتصرف.
6 () نهاية الإقدام ص90-91 بتصرف.

من تأثرهم بغيره مـن فلاسـفة اليونـان، يتحـدث عـن تعالية اللـه تعـالى، ويمنـع أن نطلـق عليـه صـفة مـن الصفات، لأننا بذلك نشبهه تعـالى بـالأفراد، فلا نقـول أن لله تعالى علماً لأنه هو العلم.. وليس يحتاج تعـالى إلى بصر، لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس.

وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة، فاقتبسوا منهـم قولهم في الصفات.

يقول الغزالي والشهرستاني:" إن المعتزلة وافقـوا الفلاسفة على قولهم في الصفات".

ولذا فإن المعتزلة الـذين جـاءوا بعـد واصـل أخـذوا بتأثير الفلسفة يفسرون قـوله، ويضـيفون إليـه بعـض التعديلات التي لا تـؤثر علـى الجـوهر، ويؤيـدون ذلـك بشبهات عقلية، فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قائمة به.

وقد ذكر ابـن المرتضـي المعـتزلي إجمـاعهم علـى ذلك، فقـال:" وأمـا مـا أجمعـت عليـه المعتزلـة، فقـد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالمـاً حيـاً لا لمعان ..."[1]. وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات، منها ما يلي:

شبهـة:

يقول أبو الحسن الخياط[2]: "إن الله تعالى لـو كـان

---

1 () الملل والنحل 1/51 بتصرف.

2 () نهاية الإقدام ص90-91 بتصرف.

عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قـديماً أو يكـون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً، لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً، لأنه لو كان كذلك يكون قـد أحـدثه الله إما في نفسه أو فـي غيـره أو لا فـي محـل، فـإن كان أحدثه الله في نفسه أصـبح محلاً للحـوادث، ومـا كـان محلاً للحـوادث فهـو حـادث، وهـذا محـال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلـك الغيـر عالمـاً بمـا حلـه منـه دونه، كمـا أن مـن حلـه اللـون فهـو المتلـون بـه دون غيره، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل، لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقـى إلا حـال واحـد، وهو أن الله عالم بذاته".

المناقشـة:

يقال لهم: أما قولكم أن الله تعـالى لـو كـان عالمـاً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محـدثاً، فهذا نوافقكم عليه، فإنه لا ثالث لهذين القسمين.

وأمـا قـولكم "ولا يمكـن أن يكـون علمـاً محـدثاً.." فهذا نوافقكم عليه أيضاً، فإن الصفة ليست حادثة بل هي قديمة بقدم موصوفها، كما سـيأتي بيـانه إن شـاء الله.

بقى الآن قولكم "ولا يمكن أن يكـون علمـاً قـديماً، لأنه يوجب تعدد القدماء...".

ونقول إن قولكم هذا فيه إجمـال، ولا نجيبكـم عليـه حتى نعـرف مرادكـم منـه، إن أردتـم بقـولكم "علمـاً قديماً" بمعنى أنه لا ابتداء له ولم يسبقه عدم مطلق،

فصفة العلم قديمة بقدم موصوفها، وإذا كان قدمها تابعاً لقدم موصوفها: فليس هناك تعدد قدماء كما تزعمون، بل هناك قديم وصفته، ولا يلزم من كون الصفة قديمة لقدم موصوفها أن يكون هناك تعدد، وإلا للزم أن تكون صفة الإله إلهاً وصفة الإنسان إنساناً، وبطلان هذا لاشك فيه عند من له شيء من العقل، وما يؤدي إلى الباطل فهو باطل، وبذلك يبطل تعدد القدماء الذي تزعمونه من إثبات الصفات، وعليه فإن شبهتكم هذه تنتقض ببطلان أحد مقدماتها، وهو قولكم "ولا يمكن أن يكون قديماً ..." والله أعلم.

رأي أهل السنة والجماعة في الصفات عامة:

ذكرت رأي المعتزلة في الصفات عامة، وانتهيت إلى أنهم يجمعون على غاية واحدة، وهي نفس إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وعرضت ما تيسر من شبهاتهم وناقشتها، والآن أبين رأي أهل السنة في الصفات، فأقول وبالله التوفيق:

يروي ابن تيمية –رحمه الله- رأي أهل السنة والجماعة في الصفات فيقول: "...فمذهب السلف –رضوان الله عليهم- إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى السلف"[1].

---

[1] () مجموع الفتاوى ج4 ص6،7.

ويقول في موضع آخر –وهو يروي مذهب السلف في الصفات- :" ... فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله نفياً وإثباتاً، فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه، ثم قال: وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته كما قال تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون**﴾[1]، وقال تعالى ﴿**إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خير أمن يأتي آمناً يوم القيامة أعملوا ما شئتم ...**﴾[2] الآية فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾[3]. ففي قوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وفي قوله تعالى: ﴿**وهو السميع البصير**﴾ رد للإلحاد والتعطيل"[4].

---

1 () الأعراف: 180.
2 () فصلت: 40.
3 () الشورى: 11.
4 () مجموع الفتاوى ج3 ص3،4.

هذا موجز رأي أهل السنة والجماعة فـي الصـفات. والله أعلم.

رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة

تمهيـد:

ذكـرت –فيمـا سـبق- كلام المعتزلـة فـي الصـفات عامة، وما تيسر من شبهاتهم، والجواب عنها، ويـدخل في عموم كلامهم الكلام على الإرادة والسمع والبصر والقرآن باعتباره كلام الله.

ونظراً إلى أن بعض المعتزلة أفردوها بالكلام، فقـد رأيت لمزيد الفائدة أن أفردها بالكلام.

رأي المعتزلة في الإرادة ومناقشتهم:

لقـد اختلفـت المعتزلـة فـي مـوقفهم مـن الإرادة، وأهم آراءهم في ذلك رأيان:

أحدهما: رأي البصريين ومن تابعهم من المعتزلة، ويتلخص هذا الـرأي فـي أن اللـه تعـالى مريـد بـإرادة حادثة لا في محل[1].

ثانيهما: للنظام[2] والكعـبي ومـن تبعهمـا: وهـؤلاء ينفون الإرادة عن الله أصلاً.

وسـنعرض –إن شـاء اللـه- هـذين الرأيـين مـن

---

1 () انظر شرح الأصول الخمسة ص440.

2 () انظر فرقة النظامية ص56 من الرسالة.

أقوالهم، أو أقـوال مـن نقـل عنهـم، ثـم نـرد عليهـم، فنقول وبالله التوفيق:

الرأي الأول: رأي البصريين ومن تبعهم:

يقول القاضي عبد الجبار: "وقال شيخنا أبو علي[1]، وأبو هاشم –رحمهما الله- ومن تبعهما أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريـداً بعـد مـا لـم يكـن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسـه ولا بـإرادة قديمـة، وأن إرادتـه توجـد لا فـي محل"[2].

ويقول في موضع آخر:" ... واعلم أنه تعـالى مريـد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل"[3].

أ. الرد على قول البصريين "الله مريد بـإرادة حادثة.." :

إن قول البصريين بحدوث إرادة الله تعـالى باطـل، وذلك أنه قد ثبت أن إحداث المحدثات موقـوف علـى الإرادة، فلو كانت الإرادة محدثة لافتقر لإحـداثها إلـى إرادة أخرى ولزم التسلسل، والقول بالتسلسل باطل فما يؤدي إليه مثله من القول بحدوث الإرادة[4].

وأيضـاً فـإن الإرادة صـفة، والصـفة قديمـة بقـدم

---

1 () أبو علي الجبائي: انظر فرقة الجبائية ص73 من الرسالة.
2 () المغني في أبواب العدل والتوحيد ج6 ص3.
3 () شرح الأصول الخمسة ص440.
4 () الأربعين في أصول الـدين ص153،154، ونهايـة الإقـدام ص245 بتصرف.

موصوفها[1]. كما بيناه في مقام سابق عند الرد على رأي جمهور المعتزلة في الصفات عامة.

ب. الرد على المعتزلة "الله مريد بإرادة... لا في محل":

إن قول المعتزلة: "الله مريد بإرادة... لا في محل" باطل من وجوه منها:

الأول: أن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول، ولو جاز ذلك فلِمَ لا يجوز سواد لا في محل وبياض لا في محل؟، وكذا القول في سائر الأعراض[2].

يقول الشهرستاني في معرض رده على من قال بهذا القول: "ويستحيل كون الإرادة لا في محل، فإن الإرادة من جملة الأعراض، واحتياج الأعراض إلى المحل صفة ذاتية لها، ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي....."[3].

وإذا كانت الأعراض تستلزم محلاً تقوم به، فإن الإرادة تستلزم محلاً تقوم به كسائر الأعراض، وعليه فإن القول بأن الله مريد بإرادة لا في محل باطل.

الثاني: يلزم على قولكم "الله مريد بإرادة لا في محل" "أن يكون الله مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته، ولو جاز أن يكون تعالى مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته، وقادر

---

1 () انظر منهاج السنة ج2 ص95.
2 () الأربعين في أصول الدين ص154 بتصرف.
3 () نهاية الإقدام ص243.

بقدرة قائمة لا في ذاته، إلى غير ذلك من الصفات، وهذا لا تقولون به، ولجاز أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً وقادراً بعلم قائم لا في ذاته وقدرة قائمة لا في ذاته، وهذا مما لا تقولون به أيضاً، والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه.

وهذه اللوازم معلوم بطلانها بالضرورة، بل أنتم لا توافقون عليها، وإن كانت هذه اللوازم باطلة بطل ما يؤدي إليها من القول بأن الله مريد بإرادة... لا في محل.

وبما ذكرنا يظهر بطلان قول المعتزلة "الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، ويتبين أن إرادته تعالى أزلية قائمة في ذاته تعالى. والله أعلم.

الرأي الثاني: رأي النظام والكعبي ومن تبعهما في الإرادة:

قالا: إن الله تعالى غير مريد على الحقيقة وأنه لا يوصف بها إلا مجازاً، فإن قلنا أن الله تعالى مريد في الأزل، فمعناه أنه عالم قادر غير مكره على فعله، ولا كاره له، وإذا قلنا أنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا أنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه آمر بها.

المناقشة:

أولاً: يقال لهم: إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريدها، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما

شاء الله أن لا يكون كان، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون[1].

ثانياً: يلزم على قولكم بنفي الإرادة أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع، وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله[2].

ثالثاً: يلزم من نفي الإرادة عن الله تعالى وصفه بالعجز، وهو صفة نقص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ووصف الله بالنقص باطل، فما يؤدي إليه مثله.

رأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر ومناقشتهم:

لقد اختلف المعتزلة في المقصود بهاتين الصفتين بعد أن اتفقوا عموماً على نفيهما، فلا هما قديمان، ولا هما حادثان.

يقول الشهرستاني: "واتفقت المعتزلة على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها ..."[3].

القول الأول: قول الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين:

ويتلخص رأيهم في أن الله سميع بصير، بمعنى أنه

---

1 () الإبانة عن أصول الديانة ص163، والاقتصاد في الاعتقاد ص108، بتصرف.

2 () نهاية الإقدام ص245 بتصرف.

3 () الملل والنحل ج1 ص49.

حيّ لا آفة تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا، ذلك أنهم..يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سُمي سميعاً بصيراً.

ويحكي الشهرستاني آراء المعتزلة في معنى كـونه تعـالى سـميعاً بصـيراً، فيقـول: "... ومـن قـال مـن المعتزلة أن المعني بكونه سـميعاً بصـيراً، أنـه حـي لا آفة به، فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي، وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه ..."[1].

القول الثاني: رأي النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين في معنى السميع البصير:

ويتلخص رأيهم في أن الله تعالى لا يسمع ولا يبصـر شيئاً على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسـميع والبصـير، على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات.

يقول الشهرستاني: "وذهب الكعبي، ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات ..."[2].

ويقول البغدادي: "وزعـم الكعـبي أن اللـه تعـالى لا يـرى نفسـه ولا غيـره، إلا علـى معنـى علمـه بنفسـه وبغيره، وتبع النظام في قـوله: إن اللـه لا يـرى شـيئاً في الحقيقة..."[3].

مناقشـة رأي المعتزلـة فـي صـفتي السـمع والبصر:

---

1 () نهاية الإقدام ص341.
2 () نهاية الإقدام ص341.
3 () الفرق بين الفرق ص181.

أولاً: الرد على المعتزلة في نفيهم لصفتي السمع والبصر:

إن قول المعتزلة بنفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى باطل، وبيان ذلك أن النقل والعقل قد دلا على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى، فالقول بنفيهما مخالفة للنقل الصريح من الكتاب والسنة، ومخالفة للعقل الصحيح، وما خالفهما باطل بالاتفاق.

فمن النقل: قوله تعالى: ﴿**..ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، ففي هذه الآية دلالة صريحة على وصف الله تعالى بالسمع والبصر.

وقال تعالى –حاكياً ما قاله إبراهيم عليه السلام لأبيه-: ﴿**...لِ مَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً**﴾[1].

ووجه الدلالة: يقول ابن خزيمة[2]: "أفليس من المحال أن يقول خليل الرحمن لأبيه: ﴿**...لِمَ تعبدُ ما لا يسمع ولا يبصر...**﴾ الآية، فيعيبه بعبادة ما لا يسمع ولا يبصر، ثم يدعوه إلى عبادة ما لا يسمع ولا يبصر كالأصنام التي هي من الموتى لا من

---

1 () مريم: 42.

2 () محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري الشافعي (أبو بكر) محدث مشارك في بعض العلوم، ولد بنيسابور سنة 223 هـ، وطوف البلاد في طلب العلم وسماع الحديث، وتوفي بنيسابور في ذي القعدة سنة 311 هـ. من مؤلفاته: المختصر الصحيح،والتوحيد في إثبات صفات الرب، انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ج2ص 259-268،والأعلام ج6ص253.

الحيوان..."[1]. فدل ذلك على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى على ما يليق بجلاله.

وقال تعالى: ﴿**أفأنت تكون عليه وكيلاً أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً**﴾[2].

ووجه الدلالة: يقول ابن خزيمة: إن الله تعالى أخبر بهذه الآية أن من لا يسمع، ولا يعقل كالأنعام، فدل على ثبوت صفتي السمع والبصر له سبحانه وتعالى، وإلا لزم اتصافه تعالى بصفات النقص التي أثبتها لمن لا يسمع... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[3].

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فكنا إذا علونا كبرنا، فقال ﷺ: "أرْبِعُوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصماً ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً قريباً..." الحديث[4].

ففي هذا الحديث كالآيات دلالة على اتصافه تعالى بصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة.

يقول البيهقي[5]- في كتابه: الأسماء والصفات- :

---

1 () التوحيد ص 33.

2 () الفرقان: 44.

3 () التوحيد ص 46.

4 () أخرجه البخاري برقم 7386 في كتاب التوحيد، في باب: "وكان الله سميعاً بصيراً" ، انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ج13 ص 372.

5 () هو أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر من أئمة الحديث، ولد في خسرو جرد من قرى بيهق بنيسابور سنة 384هـ ونشأ

"السميع من له سمع يدرك به المسموعات، والبصير: من له بصر يدرك به المرئيات، ولكل منهما في حق الباري تعالى صفة قائمة بذاته تعالى[1].

ومن العقل ما يقول الباقلاني: حيث قال: " والدليل على أن الله تعالى سميع بصير... أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً... ومن عرى من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلابد من أن يكون موصوفاً بأضدادها... من العمى والصمم، وهذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدوث الموصوف بها، فلم يجز وصف القديم بشيء منها، فوجب أن يكون سميعاً بصيراً ..."[2].

وإذا ثبت بالنقل والعقل، أنه تعالى سميع بصير، بطل ما يزعمه النفاة، من أنه تعالى ليس ليس بسميع ولا بصير بسمع وبصر قائمين في ذاته تعالى على ما يليق بجلاله.

إضافة إلى هذا: فإنه سبق أن عرضت لشبهات المعتزلة في نفي الصفات في مبحث: موقف

بها، ورحل إلى بغداد ثم الكوفة... وعاد إلى نيسابور فلم يزل بها إلى أن مات سنة 458هـ. قال إمام الحرمين: ما من شافعي إلا وللشافعي فضل عليه غير البيهقي، فإن له الحق والفضل على الشافعي لكثرة تصانيفه في نصرة مذهبه. له مؤلفات منها: السنن الكبرى، والسنن الصغرى، والأسماء والصفات، والترغيب والترهيب. انظر الأعلام للزركلي ج1 ص 116، وطبقات الشافعية ج1 ص3.

1 () عقيدة السفاريني ج1 ص122.

2 () التمهيد ص 26،27، وانظر اللمع للأشعري ص26، والإرشاد ص72،73.

المعتزلة من الصفات عامة، ورددت عليها، وعلى ذلك فإنه يبطل رأي المعتزلة في نفي صفتي السمع والبصر ببطلان رأيهم في نفي سائر الصفات، لأن شبهاتهم التي نفوا بسببها الصفات: عامة لجميع الصفات، وليست خاصة بصفات بعينها. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

ثانياً: الرد على الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في تأويلهم السميع والبصير بالحي الذي لا آفة له:

أولاً: يقال لهم: أطلقتم القول بنفي الآفة، وهو ليس بشرط بالاتفاق، فإن السميع والبصير قد يكن ذا آفة، وذا آفات كثيرة[1].

ثانياً: يقول الشهرستاني –وهو يرد على الجبائي ومن معه- : "نحن ندرك تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً وبين كونه بصيراً، وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به، فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟ فلابد من أمرين زائدين على كونه حياً لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعاً وبالثاني بصيراً، وإلا فتبطل التفرقة الضرورية، فالذي انفصل به السمع عن البصر وراء كونه حياً لا آفة به، فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حياً لا آفة به.

ثالثاً: الرد على البغداديين في تأويلهم صفتي السمع والبصر بالعلم:

---

1 () انظر نهاية الإقدام ص346.

عرفنا –فيما سبق- أن النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين أنهم يرون أن المراد بوصف الله بالسمع والبصر إنما المراد به العلم، فقولنا: الله سميع بصير،أي:عليم.وهذا القول ظاهر البطلان لما يلي:

1. أن في هذا القول نفي لصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة، وتأويل لهما بالعلم، مع أنه روى أبو هريرة رضي الله عنه "أن النبي قرأ هذه الآية: ﴿**إن الله كان سميعاً بصيراً**﴾ فوضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينيه"[1].

يقول ابن القيم[2] رحمه الله: "وإنما فعل ذلك رفعاً لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين ..."[3].

---

1 () النساء: 58. والحديث رواه أبو داود برقم 4728، يقول الحافظ أحمد بن علي بن حجر في الفتح بعد سياقه الحديث قال: أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة: انظر فتح الباري ج13 ص373.

2 () هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (أبو عبد الله شمس الدين) مولده ووفاته في دمشق، ولد سنة 691، وتوفي سنة 751 هـ، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، وقد سجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، ثم أطلق بعد وفاة ابن تيمية، كان حسن الخلق محبوباً عند الناس. له مؤلفات كثيرة منها: أعلام الموقعين، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ومفتاح دار السعادة، وزاد المعاد، والصواعق المرسلة: انظر طبقات الشافعية ج6 ص44، والأعلام ج6 ص 280.

3 () مختصر الصواعق المرسلة: ص 460،461.

ويقول البيهقي، بعد أن أورد هذا الحديث للدلالة على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى قال: "والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله عز وجل بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالى، كما يقال: قبض فلان على مال لفلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر حقيقيان، لا على معنى أنه عليم إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب، لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً..."[1].

فدل هذا الحديث على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى حقيقة، وبطلان تأويلهما بالعلم.

2. إن ألفاظ الشرع إنما تصرف عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأذهان إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

رأي المعتزلة في القرآن ومناقشتهم:

المعتزلة قد اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم لا ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار، وهو يتكلم عن مذاهب الناس في القرآن: "وأما مذهبنا فهو أن القرآن كلام

[1] () الأسماء والصفات للبيهقي ص180.

الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث..."[1].

وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

الشبهة الأولى: قال تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾[2] الآية.

ووجه الدلالة: يقول القاضي، بعد أن أورد هذه الآية: "الآية تدل بعمومها على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه... ولا دلالة توجب خروج القرآن من هذا العموم، فيجب دخوله فيه".

المناقشة:

يقال لهم: إن تمسككم بهذه الآية على زعم أن القرآن شيء فيكون داخلاً في عموم كل، فيكون مخلوقاً لمن أعجب العجب!، وذلك أن أفعال العباد كلها عندكم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها لا يخلقها الله، فأخرجتموها من عموم كل، وأدخلتم كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكونت المخلوقات. قال تعالى: ﴿**والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر...**﴾[3] الآية. ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

---

1 () شرح الأصول الخمسة ص528.

2 () الرعد: 16.

3 () الأعراف: 54.

وطـرد بـاطلكم أن تكـون جميـع صـفاته تعـالى مخلوقـة، كـالعلم والقـدرة وغيرهمـا، وذلـك صـريح الكفر، فإن علمه شيء وقدرته شيء... فيـدخل ذلـك في عموم كل، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعـالى الله عما تقولون علواً كبيراً.

وأيضاً كيف يصح أن يكون الله متكلمـاً بكلام يقـوم بغيره، ولو صـح ذلـك، للـزم أن يكـون مـا أحـدثه مـن الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك أيضاً ما خلقه فـي الحيوانات، وألا يفرق بين نطق وأنطق... بل يلـزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقـه فـي غيـره زوراً كـان أو كذباً، تعالى الله عـن ذلـك، ولـو صـح أن يوصـف أحـد بصـفة قـامت بغيـره، لصـح أن يقـال للبصـير أعمـى، والعكـس، ولصـح أن يوصـف تعـالى بالصـفات الـتي خلقها في غيره من الألوان وغيرها.

أما تمسككم بعموم كل فإن عمومها في كل موضع بحسبه، ألا ترى... قـوله تعـالى: ﴿**تـدمر كـل شـيء بأمر ربهـا فأصـبحوا لا يـرى إلا مسـاكنهم**﴾[1]، ومساكنهم شيء، ولـم تـدخل فـي عمـوم كـل شـيء دمرته الريح؟، وذلك لأن المراد تدمر كل شـيء يقبـل التدمير بالريـح عـادة، ومـا يسـتحق التـدمير، وكـذلك قوله تعالى حكاية عـن بلقيـس: ﴿**وأوتيت مـن كـل شيء**﴾[2] الآية، والمـراد مـن كـل شـيء يحتـاج إليـه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام.

---

1 () الأحقاف: 25.

2 () النمل: 23.

وعلى هذا فالمراد من قوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾[1] الآية. أي كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه[2].

وبما أن القرآن كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته، إذن القرآن ليس داخلاً في عموم الآية، فهو ليس مخلوقاً، وبذلك يبطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية: قال تعالى: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾[3] الآية.

ووجه الدلالة: يقول القاضي: " وقوله: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾ يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن"[4].

ويقول الزمخشري[5]: "﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾

---

1 () الزمر: 62.

2 () شرح الطحاوية ص183-186، وانظر فتاوى ابن تيمية ج5 ص54.

3 () الزخرف: 30.

4 () المغني في أبواب العدل والتوحيد ج7 ص94.

5 () هو محمد بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (أبو القاسم جار الله) مفسر محدث متكلم نحوي... ولد بـ"زمخشر" من قرى خوارزم في رجب سنة 467 هـ وقدم

أي خلقناه عربياً غير عجمي إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته..."[1].

الجواب عن هذه الشبهة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية باطل من وجوه، منها:

أولاً: أن (جعل) تكون بمعنى: خلق إذا تعدت إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿**وجعل الظلمات والنور**﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون**﴾[3].

ما إذا تعدت إلى مفعولين لم تكن بمعنى خلق، قال تعالى: ﴿**ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً**﴾[4] الآية، وقال تعالى: ﴿**ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم**﴾[5] الآية. والآية التي استدلوا بها: (جعل) فيها قد تعدت إلى مفعولين، فهي ليست بمعنى خلق[6].

بغداد وسمع الحديث، وتفقه، ورحل إلى مكة فجاور بها ولذا سمي جار الله، وتوفي = =بـ"جرجانية" خوارزم ليلة عرفة بعد رجوعه من مكة سنة 538 هـ. له مؤلفات منها: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار والكشاف عن حقائق التنزيل: انظر وفيات الأعيان ج2ص107،110، ومعجم المؤلفين ج12 ص 186.

1 () الكشاف للزمخشري ج3 ص477.
2 () الأنعام: 1.
3 () الأنبياء: 30.
4 () النحل: 91.
5 () البقرة: 224.
6 () شرح العقيدة الطحاوية: ص186 بتصرف.

الشبهة الثالثة:

قول القاضي عبد الجبار: "وقوله تعالى: ﴿**... نودي من شاطئ الوادِ الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين**﴾[1] يوجب حدوث النداء، لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه فيها"[2].

يروي الرازي استدلال المعتزلة بهذه الآية فيقول: "احتجت المعتزلة على قوله إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله تعالى: ﴿**...من الشجرة**﴾، فإن هذا صريح في أن موسى عليه السلام سمع النداء من الشجرة، والمتكلم بذلك النداء هو الله سبحانه وتعالى، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في جسم".

الجواب عن هذه الشبهة:

قال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة، فسمعه موسى منها باطل، ودليل ذلك أول الآية وآخرها، فأما أولها: فقوله تعالى: ﴿**فلما أتاها نودي من شاطئ الوادِ الأيمن**﴾ الآية، والنداء هو الكلام من بعد، فسمع موسى عليه السلام النداء من حافة الوادي، ثم قال: ﴿**في البقعة المباركة من الشجرة**﴾، أي أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما

---

1 () القصص: 30.

2 () متشابه القرآن ج2 ص545.

تقول سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت ابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**.. من الشجرة..**﴾ الآية، لابتداء الغاية لا أن الشجرة هي المتكلمة. وفي آخر الآية لو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة لكانت هي القائلة ﴿**إني أنا الله رب العالمين**﴾ وهو باطل وما يؤدي إلى الباطل مثله.

رأي المعتزلة في الرؤية:

قول القاضي عبد الجبار: "فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك يستحيل"[1].

شبهات المعتزلة التي تمسكوا بها في نفي الرؤية ومناقشتها:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾[2].

وجه الدلالة: يقول القاضي، بعد أن أورد هذه الآية : "ووجه دلالة الآية: هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً

---

1 () المغني ج4 ص139.
2 () الأنعام: 103.

إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال".

المناقشة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية باطل من وجوه منها:

أولاً: أن الله تعالى إنما نفى الإدراك، والإدراك في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية، وهو بمعنى الإحاطة، وليس هذا المعنى في النظر، فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، فلا شيء يحيط به، والدليل على أن الإدراك معنى زائد قوله تعالى: ﴿**فلما تراآى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين**﴾[1]، فقد فرق الله تعالى بين الإدراك والرؤية فرقاً جلياً: حيث أثبت الرؤية بقوله: ﴿**فلما تراآى الجمعان**﴾، وأخبر أنه رأى بعضهم بعضاً، فصحت منهم الرؤية، ونفى الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم ﴿**قال كلا إن معي ربي سيهدين**﴾، فأخبر تعالى أن رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى: هو غير ما أثبته: فالإدراك غير الرؤية[2]. وإذا كان الإدراك غير الرؤية فلا دلالة في الآية على نفي الرؤية، لأن المنفي إنما هو الإدراك، ولا مانع من كون الشيء مرئياً وليس مدركاً كما في هذه الآية التي تحكي

---

1 () الشعراء: 61.

2 () الفصل ج3 ص3-4 بتصرف.

قصة فرعون وموسى. والله أعلم.

ثانياً: الآية حجة عليكم أيها النفاة وليست لكم، وذلك لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة، والأول باطل، لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال أنه أدركه، كما لا يقال أنه أحاط به، وقد سئل ابن عباس رضي الله عنه عن ذلك فقال: "ألست ترى السماء؟ قال: بلى.قال: أكلها ترى؟ قال: لا"، فدل قول ابن عباس على أن مطلق الرؤية لا يتضمن الإدراك.

ومما يؤيد قول ابن عباس أن الرائي يرى جوانب الجيش أو الجبل أو المدينة ولا يقال أنه أدركها، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية.

وإذا بطل أن يكون المراد بالإدراك مطلق الرؤية لم يبق إلا أن يكون المراد به الرؤية المقيدة بالإحاطة، والرؤية المقيدة بالإحاطة مما يجب نفيه عن الله تعالى، فإنه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علماً. ولا يلزم من نفي إحاطة الرؤية والعلم، نفي العلم والرؤية، بل يكون دليلاً على أنه يرى ولا يحاط به، كما يعلم ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي، يقتضي أن الرؤية ليست بمنفية، لأن تخصيص الأكبر بالنفي يقتضي أن الأصغر ثابت، كما لو قلت ليس عندي مائة درهم فإنه لا ينافي وجود ما هو أقل من المائة، بل يكون دليلاً على وجودها.

ومما يؤكد دلالة الآية على الرؤية أن الله تعالى ذكرها ليمدح بها نفسه ومعلوم أن كون الشيء لا يرى

ليست صفة مدح، لأن النفي المحض لا يكون مدحاً، وإنما يمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً ثبوتياً: كمدحه بنفي السِّنة والنوم المتضمن كمال القيومية...ولهذا لم يتمدح تعالى بعدم محض لم يتضمن أمراً ثبوتياً. لأن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه. فدل هذا على أن الآية تتضمن أمراً ثبوتياً، وهو أنه تعالى يُرى، ولا يدرك ولا يحاط به لكماله وعظمته.

وبذلك يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول القاضي: وقد استدل شيوخنا رحمهم الله تعالى على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿**قال رب أرني انظر إليك...**﴾[1] الآية، وإجابته إياه بقوله: ﴿**لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني...**﴾[2] فنفى أن يراه.

المناقشة:

والجواب على هذه الشبهة هو أن يقال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية على نفي الرؤية باطل، فإنه لا دلالة فيها على ما تزعمون، بل هو دليل عليكم، وبيان

1 () الأعراف: 143.
2 () الأعراف: 143.

ذلك من وجوه منها:

الأول: أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته، أن يسأل ما لا يجوز عليه، بل هو من أعظم المحال.

الثاني: أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح ربه نجاة ابنه أنكر عليه سؤاله وقال: ﴿**...إني أعظك أن تكون من الجاهلين**﴾[1].

الثالث: أنه تعالى قال: ﴿**لن تراني**﴾، ولم يقل إني لا أُرى، أو لا تجوز رؤيتي، أو لست بمرأي، والفرق بين الجوابين ظاهر. ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه رجل طعاماً، فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح: أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاماً صح أن يقال: إنك لن تأكله، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته تعالى، يوضحه:

الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿**ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني**﴾[2]. فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتجلي في هذه الدار، فكيف بالبشر الذي خلق من ضعف؟!.

الخامس: أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً، وذلك ممكن، وقد علَّق به الرؤية، ولو كانت محالاً لكان نظير أن يقول: إن

---

1 () هود: 46.

2 () الأعراف: 143.

استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام، والكل عندكم سواء.

السادس: قوله تعالى: ﴿**فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ...**﴾[1] الآية، فإذا جاز أن يتجلى للجبل، الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسوله وأوليائه في دار كرامته؟ ولكن الله تعالى أعلم موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار، فالبشر أضعف.

السابع: أن الله كلم موسى، وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم، وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة – فرؤيته أولى بالجواز. ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه، وقد جمعوا بينهما.

وأما دعواهم تأبيد النفي بـ(لن) وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة ففاسد، فإنها لو قيدت بالتأبيد لم تدل على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا أطلقت؟! قال تعالى: ﴿**ولن يتمنوه أبداً ...**﴾[2] مع قوله: ﴿**ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك**﴾[3]، ولأنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها وقد جاء ذلك، قال تعالى: ﴿**فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي ...**﴾[4] الآية، فثبت أن (لن) لا تقتضي النفي المؤبد.

---

1 () الأعراف: 143.
2 () البقرة: 95.
3 () الزخرف: 77.
4 () يوسف: 80.

قال جمال الدين بن مالك[1]: "ومن رأى النفي بلـن مؤبداً = فقوله أردد وسواه فاعضدا"[2].

وإذا كانت الآية دليلاً عليهـم لـم يبـق لهـم اسـتدلال بها. والله أعلم.

أما الأحاديث النبوية فقالوا: إنها أحاديث أحاد، وأحاديث الآحاد لا تؤخذ منهـا عقيـدة، بـل طعنـوا فـي صحة أسانيدها ورواتها.

مناقشـــة المعتزلـــة فـــي تـــأويلهم للآيـــات القرآنيـة، وردهـم للأحـاديث النبويـة المثبتـة للرؤية:

أولاً: الآيات القرآنية:

ذكرنا آنفاً أن المعتزلة أولوا جميـع الآيـات القرآنيـة الدالة على الرؤية. ولم يعتبروا شيئاً منهـا يـدل دلالـة حقيقية على الرؤية، وأتينـا بمثـالين مـن الآيـات الـتي أولوها:

<u>الأول</u>: قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلـى ربها ناظرة﴾[3].

أولوها: بأن المعنى: وجوه يومئذ ناضرة نعم ربهـا – منتظرة- ونقول هذا التأويل باطل لما يلي:

---

1 () هو الإمام الحجة الثبت أبي عبد الله محمد جمال الدين بن مالك، صاحب الألفيـة المشـهورة فـي النحـو والصـرف، وهـي عبارة عن أرجوزة. ولد بجيان سنة 600، وتوفي بدمشق سنة 672 من الهجرة. وقد شرح ألفيته كثيرون أشهرهم ابن عقيل.

2 () شرح الطحاوية ص 206،207،208 بتصرف.

3 () القيامة: 22.

أ. أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجـوه قـد حصـلت لهـا النضرة وهي النعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعيـد أن ينتظر ما قد حصل لها، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد.

ب. تواتر الأخبار عن النـبي ببيـان أن المـراد بـالنظر هو الرؤية لا ما تأوله المتأولون[1].

جـ. أن النظر في الآية لا يخرج عن أربعة معـاني: إمـا أن يكون بمعنى الانتظـار، وهـذا لا يجـوز لأن الانتظـار معه تنغيـص وتكـدير والآخـرة لا يكـون فيهـا ذلـك لأن الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير.

أو يكـون بمعنـى نظـر الاعتبـار: وهـذا مـردود لأن الآخرة ليست بدار اعتبار بل دار ثواب أوعقاب.

أو يكون بمعنى نظر القلـب: وهـذا مـردود لأن اللـه ذكر النظر مع الوجه. وإذا بطلت هذه المعـاني الثلاثـة لم يبق إلا نظر الرؤية[2].

وأيضاً فإن حمل الكلام على ظاهره الذي وضـع لـه في اللغة لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، ولم يرد مـا يصرفه عن هذا الظاهر فيتعين. ومما يؤيـد أن النظـر في الآية نظر الرؤية أن الله أضـافه إلـى محلـه: وهـو الوجه، وعداه بـ(إلى) الصريحة في نظر العين وأخلى الكلام من قرينة تدل على خلافه.

كل هذا يدل علـى أن المـراد النظـر الحقيقـي وهـو

---

1 () انظر شرح الطحاوية ص209.

2 () الإبانة ص13 بتصرف.

نظر العين[1].

أما تأويل بعضهم الآية ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾، بأن المعنى لثواب ربها منتظرة، فهذا التأويل أيضاً باطل لما بيناه من أن النظر في الآية نظر الرؤية وليس نظر الانتظار.

<u>الثاني</u>: قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[2].

أول المعتزلة الزيادة في الآية بما يزيد على الثواب وهو التفضل.

ونقول: هذا التأويل باطل، لأن الحسنى في الآية: هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم.

فسرها بذلك الرسول ﷺ والصحابة من بعده[3].

روى مسلم في صحيحه عن صهيب قال: "قرأ رسول الله ﷺ: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾، فقال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى منادٍ: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا؟ ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظروا إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة"[4].

---

1 () شرح الطحاوية ص205.

2 () يونس: 36.

3 () شرح الطحاوية ص205،206 بتصرف.

4 () رواه مسلم عن صهيب رضي الله عنه، في كتاب الإيمان،

ثانياً: الأحاديث النبوية:

نقـول: أمـا قـولكم أن أحـاديث الرؤيـة أحـاد، فـإنه مردود، إذ أن الأحاديث الدالـة علـى الرؤيـة متـواترة، رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن، ورواها من الصحابة نحو ثلاثين صحابياً[1].

يقول شارح الطحاوية: "وأما الأحاديث عـن النـبي وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة، رواهـا أصـحاب الصحاح والمسانيد والسنن[2].

رأي أهل السنة والجماعة في الرؤية:

يروي ابن حزم مـذهب أهـل السـنة والجماعـة فـي الرؤية، فيقول: " ... وذهب جمهور أهل السنة... إلى أن الله تعالى يُرى في الآخرة..."[3].

ويقول ابن تيمية رحمه الله: "وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله... الإيمان بأن المؤمنين يرونه تعالى يـوم القيامـة عيانـاً بأبصـارهم، كما يرون الشمس صحواً ليـس دونهـا سـحاب، وكمـا يرون القمر ليلة البدر، لا يضـامون فـي رؤيتـه، يرونـه سبحانه وتعالى وهم في عرصات القيامـة، ثـم يرونـه بعد دخول الجنة كما يشاء الله سبحانه وتعالى..."[4].

باب رؤية الله تعالى في الآخرة: ج3 ص17.

1 () شرح الطحاوية ص 209،210.

2 () شرح الطحاوية ص 209.

3 () الفصل لابن حزم ج3 ص3.

4 () مجموع الفتاوى ج3 ص144.

الأصل الثاني: العدل

تمهيـد:

تكلمنا –فيما سبق- عن الأصل الأول، وهو التوحيـد، والآن نتكلم عن الأصل الثاني، وهو العدل، وعلاقة هذا الأصل بسابقه، هو أن البحث فى العدل عند المعتزلـة بحث في أفعال الله سبحانه وتعالى –وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاته، وعلى ذلـك فمجيـء العـدل بعـد التوحيد لأنه ينبني عليه.

يقول القاضي عبد الجبار: "وأما الأصل الثـاني من الأصـول الخمسـة، وهـو الكلام فـي العـدل، وهـو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعـالى، ومـا يجـوز عليـه وما لا يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل عـن الكلام في التوحيد..."[1].

أما العدل في اصطلاح المتكلمين:

فالمراد بـه: أن أفعـاله كلهـا حسـنة، وأنـه لا يفعـل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[2].

المبحث الأول - رأي المعتزلة في أفعال اللـه ومناقشتهم

تقديـم:

سبق أن ذكرنا في التمهيد أن العدل إنمـا هـو بحـث في أفعال الله تعالى، ثم عرفنا بعد ذلك أنهم يعرفون العدل بأنه بيان أن أفعـال اللـه سـبحانه وتعـالى كلهـا

---

1 () شرح الأصول الخمسة ص301.

2 () شرح الأصول الخمسة ص 132.

حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه. وعلى ذلك فإنهم يعتبرون أفعال الله كلها حسنة، ولذا ينزهونه تعالى عن فعل القبيح، حتى أنهم نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد لما فيها من القبيح، كما ينزهونه تعالى عن الإخلال بما هو واجب عليه.

وبناء على هذا فالله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله، فكذلك لا يريده.

أما الأدلة على أنه تعالى لا يريد القبيح، فمنها ما هو نقلي:

يقول القاضي عبد الجبار: "إن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل"[1]. ثم يورد القاضي بعض الآيات مستدلاً بها على أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: ﴿**والله لا يحب الفساد**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**ولا يرضى لعباده الكفر...**﴾ الآية[3]، ثم يقول: " هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد، ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره..."[4].

ومن الآيات التي استدل بها القاضي –أيضاً- قوله تعالى: ﴿**وما الله يريد ظلماً للعباد**﴾[5]. ويعلق القاضي على هذه الآية فيقول: " إن قوله ﴿**ظلماً**﴾

---

1 () شرح الأصول الخمسة ص459.
2 () البقرة: 205.
3 () الزمر: 7.
4 () شرح الأصول الخمسة ص460.
5 () غافر: 31.

نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم"[1].

ومنها، ما هو عقلي:

يقول القاضي: " إن إرادة القبيح قبيحة"، ويعلل ذلك بقوله: " إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها"[2].

وقد ترتب على مبالغة المعتزلة في نفي القبيح عن الله أن نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد[3].

هذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

المناقشة:

عرفنا فيما –سبق- عند عرضنا لرأي المعتزلة في أفعال الله، أنهم يرون أن الله تعالى لا يفعل القبيح، كالظلم، بل أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه، وأنهم يرتبون على قولهم إن الله لا يفعل القبيح: القول بأن العبد هو الخالق لأفعاله، لأن منها ما هو الحسن، ومنها القبيح، فلو كان الله خالقها لكان فاعلاً للقبيح.

ونقول: أما قولكم: أن الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة، فهذا نوافقكم عليه، يقول ابن القيم:"... وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله،

---

1 () شرح الأصول الخمسة ص459.
2 () شرح الأصول الخمسة ص462.
3 () المغني في أبواب العدل ج8 ص3.

ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها: القدوس.. والقدوس: هو المنزه عن كل شر ونقص وعيب، كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة..."[1].

ومما يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح أنه نزه نفسه عن الظلم، قال تعالى: ﴿**ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً**﴾[2]. والظلم هنا: أن يحمل عليه من سيئات غيره، والهضم: أن ينقص من حسناته، وقال تعالى: ﴿**ما يبدل القول لديَّ وما أنا بظلاَّم للعبيد**﴾[3]، ففي هذه الآية نفى الظلم عن نفسه، مما يدل على أنه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة[4].

وأما قولكم: أن العباد هم الخالقون لأفعالهم، لأن منها القبيح، فلو كان الله خالقاً لها لكان فاعلاً للقبيح، فهذا باطل لأن الله تعالى خالق كل شيء، قال تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء...**﴾[5] الآية، وقال

---

1 () شفاء العليل ص 179.
2 () طه: 112.
3 () ق: 29.
4 () انظر: مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية ج5 ص121.
5 () الرعد: 16.

تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾[1]، وسيأتي الكلام على هذه المسألة –إن شاء الله- عند الكلام على رأي المعتزلة في أفعال العباد ومناقشتهم.

وأما قولكم: وأنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه، فنقول: ما مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟، إن كان الأول: فهذا لا نوافقكم عليه، لأن العباد لا يوجبون على الله شيئاً، إذ يلزم أن يكون هناك موجباً فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى[2]، وأيضاً فإنه يلزم من القول بأن العباد يوجبون على الله يلزم منه أن لا يكون سبحانه وتعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من عباده. فمثلاً: لو لم يكن فاعلاً مختاراً في أفعاله لما صح حمده، لأنه لا يحمد إلا الفاعل المختار بقدرته ومشيئته في أفعاله الحميدة، فثبوت حمده دليل على أنه مختار في أفعاله سبحانه وتعالى، وأيضاً فإن ثبوت ربوبيته تعالى يقتضي فعله بمشيئته واختياره...، وأيضاً فإن ثبوت ملكه دليل على أنه فاعل مختار، إذ أن حصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل له ولا مشيئة غير معقول، وأيضاً فإن كونه تعالى مستعاناً دليل على اختياره، لأن الاستعانة بمن لا اختيار له محال[3]،

---

1 () الصافات: 96.

2 () انظر التبصير في الدين: ص79، واقتضاء الصراط المستقيم ص409-410.

3 () مدارج السالكين ج1 ص66 بتصرف.

وعلى ذلك فالله سبحانه وتعالى فاعل مختار، وإذا كان كذلك بطل قولكم: إن العباد يوجبون عليه تعالى.

وإن كان مقصودكم بالوجوب أنه واجب عليه بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا نوافقكم فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون تعالى مختاراً، لما ذكرناه آنفاً من اللوازم الباطلة، ولأن من أوجب على نفسه شيئاً يعتبر متفضلاً بما أوجب، والمتفضل مختار بما تفضل به.

يقول ابن القيم رحمه الله: " فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق: فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً، فقالت: لا يجب على الله شيء البتة، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله... والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت: لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحاً، ولا يُدخِل أحداً عملُهُ الجنةَ أبداً.. والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه وجوده بأن أوجب لعبده عليه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وَعْدَ الكريمِ إيجابٌ، ولو بعسى ولعل، ولهذا قال ابن عباس –رضي الله عنه- "عسى من الله واجب"[1]...

فالرب سبحانه وتعالى ليس لأحد عليه حق، ولكن لا يضيع لديه سعي.

---

[1] () مدارج السالكين: ج2 ص338-339.

يقول ابن تيمية: "... وأما الإيجاب على الله سبحانه والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع... وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه الرحمة، وحرم الظلم على نفسه، لا أن العبد مستحق على الله شيئاً... إلى أن قال: والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه، لا من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك"[1].

المبحث الثاني - بم يدرك حسن الأفعال وقبحها والثواب عليها والعقاب عند المعتزلة؟ مع المناقشة.

يقول أبو الهذيل: " يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حُسن الحَسن، وقُبح القَبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور"[2].

ويقول الغزالي: " ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى، وشكر

---

1 () اقتضاء الصراط المستقيم ص409-410.

2 () الملل والنحل: ج1 ص55.

المنعم، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكفران.. ومنهـا ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الـذى فيـه ضـرر وقبح الكذب الذى فيه نفـع، ومنهـا مـا يـدرك بالسـمع كحسن الصلاة وسائر العبادات، وزعموا أنهـا متميـزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المـانع مـن الفحشاء الداعي إلى الطاعة، ولكن العقل لا يسـتقل بدركه...."[1].

من هذه الأقوال يظهر أن الأفعال عند المعتزلة قـد ثبـت قبحهـا والعقـاب عليهـا عقلاً، كمـا ثبـت حسـنها والثواب عليها عقلاً ما عدا العبادات.

هذا هو موجز رأي المعتزلة في هذه المسألة.

المناقشـة:

عرفنـا –آنفـاً- أن المعتزلـة تـرى أن قبـح الأشـياء وحسنها والعقاب عليها والثواب ثابت عقلاً، فهم يرون أن هناك تلازم بين إدراك قبحها، وبين العقاب عليها...

ويقال لهم: إنه لا تلازم بين هذين الأمرين، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يـترتب عليهـا ثـواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، واللـه لا يعـاقب عليـه إلا بعـد إرسـال الرسل.

فمثلاً الكـذب والزنـا: كلهـا قبيحـة فـي ذاتهـا، لكـن العقاب عليها مشروط بالشرع...

---

[1] () المستصفى للغزالي: ج1 ص56.

وقد دل القرآن على أنه لا تلازم بين الأمرين، وأن الله لا يعاقب إلا بعد إرسال الرسل، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح... قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[1] ففي هذه الآية إشارة إلى أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل، وذلك دليل على أن العقاب لا يثبت إلا بالشرع.

ومن الآيات الدالة على الأمرين قوله تعالى: ﴿**ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون**﴾[2]، وعلى أحد القولين في معنى الآية، وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل تكون الآية دالة على الأمرين: أن أفعالهم وشركهم ظلم وقبيح قبل البعثة، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد إرسال الرسل، وهذه الآية في دلالتها على الأمرين نظير قوله تعالى: ﴿**ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين**﴾[3].

ويرى أهل السنة: أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، وأنها يدرك حسنها وقبحها بالعقل، لكن لا يترتب على حسنها ثواب ولا على قبحها عقاب إلا بالشرع.

يقول ابن القيم رحمه الله: "والحق الذي لا

---

1 () الإسراء: 15.
2 () الأنعام: 131.
3 () القصص: 47.

يجـد التنـاقض إليـه سـبيلاً... أن الأفعـال فـي نفسـها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة.. ولكن لا يـترتب عليها ثواب ولا عقـاب إلا بـالأمر والنهـي. وقبـل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقـاب مـع قبحـه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليـه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والكذب... والظلم والفواحش كلهـا قبيحـة فـي ذاتهـا، والعقـاب عليهـا مشـروط بالشـرع... إلـى أن قـال: وكـثير مـن الفقهـاء مـن الطوائـف الأربـع يقولـون: قبحهـا ثـابت بالعقل، والعقاب متوقف على ورود الشرع، وهو الذي ذكره سـعد بـن علـي الزنجـاني مـن الشـافعية، وأبـو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية، وحكوه عن أبي حنيفة نصاً"[1].

المبحـث الثـالث - رأي المعتزلـة فـي أفعـال العباد ومناقشتهم

تمهيـد:

وقبل بيان رأي المعتزلة في هذه المسألة، لابد مـن الإشارة إلى أنهم يقسمون أفعـال العبـاد إلـى أفعـال مباشرة، وأفعال تولد.

فأما الأفعـال المباشـرة: فباتفـاق منهـم علـى أنهـا مخلوقة للعباد.

وأما أفعال التولد: فاختلفوا فيها.

وعلى هذا فالكلام في هذا المبحث كما يلي:

---

[1] () مدارج السالكين ج1 ص231-232.

المطلـــب الأول: أفعـــال العبـــاد المباشـــرة.
المطلب الثاني: أفعال التولد.

المطلب الأول : أفعال العباد المباشرة

يقول القاضي عبـد الجبـار: "اتفـق كـل أهـل العدل علـى أن أفعـال العبـاد مـن تصـرفهم وقيـامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محـدث سـواهم، وأن مـن قـال أن اللـه سـبحانه خالقهـا ومحـدثها، فقـد عظـم خطؤه. وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن[1].

شبهـة:

قالت المعتزلة: وجدنا أفعالنا واقعة على حسـب قصدنا، فـوجب أن تكـون خلقـاً لنـا وفعلاً لنـا، قـالوا: وبيان ذلك أن الواحـد منـا إذا أراد أن يقـوم قـام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك، فإذا حصلت أفعـاله علـى حسب قصـده ومقتضـى إرادتـه، دل علـى أن أفعـاله خلق له وفعل له[2].

يقول القاضي عبد الجبار: "... طريقـة أخـرى فـي أن أفعـال العبـاد غيـر مخلوقـة فيهـم، وأنهـم المحدثون لها، وتحريرها: هو أن هذه التصرفات يجـب وقوعهـا بحسـب قصـودنا ودواعينـا، ويجـب انتفاؤهـا بحسـب كراهتنـا وصـرفنا، مـع سـلامة الأحـوال، إمـا

---

1 () المغني في أبواب العدل والتوحيد: ج8 ص3.
2 () شـرح الأصـول الخمسـة: ص336-337، والإنصـاف: ص 135.

محققاً وإما مقدراً، فلولا أنهـا محتاجـة إلينـا ومتعلقـة بنا، وإلا لما وجب ذلك فيها"[1].

مناقشة هذه الشبهة:

إن هذه الشبهة باطلة، وبيان ذلك من وجوه:

أولاً: قــولكم: إن أفعــال العبــاد تحصــل بحســب قصودهم...، غير صحيح على إطلاقه، فإنا نــرى من يريد شيئاً ويقصده، ولا يحصل له مـا يريـده وما يقصده، فـإنه ربمـا أراد أن ينطـق بصـواب فيخطئ، وربما أراد أكلاً لقوة وصحة، فيضــعف ويمرض، وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعـه منـه، إلـى غيـر ذلك، فبطل ما ذكرتمـوه، وصـح أن فعلـه خلـق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق تعـالى، وإنمـا يظهـر كسـبه لـذلك الفعـل بعـد تقـدم المشيئة والخلق من الخالق[2].

ثانياً: إن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق لهم... ودليـل ذلك: أن مشي الفرس مثلاً.. يحصل على قصد الراكب وإرادتـه مـن عَـدْوٍ وتقريـب... ووقـوف إلى غير ذلك، ولا يقول عاقل: أن الراكب خلـق جـري الفـرس ولاسـرعتها ولا غيـر ذلـك مـن أفعالها، فبطـل أن يكـون حصـول الفعـل علـى قصد الفاعل دليلاً على أنـه خلقـه. ومثـل ذلـك

---

1 () شرح الأصول الخمسة: ص336.

2 () الإنصاف: ص153 بتصرف.

السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير يميناً وشمالاً على حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك على أن الملاح خلق سير السفن ولا توجهها.

فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول إن ذلك خلقه الملاح والفارس، فقد خرجوا عن الدين، وسووا بين الخالق والعباد في أن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح.

وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاح، وليست بخلق له، قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع –ولا نقول أنها تقع في كل حال- على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أنه خلقها... يؤكد ذلك أيضاً أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه، وغير ذلك، ولا يقول أحد أن نمو الزرع خلقه الزارع.. وإن كان حاصلاً على حسب إرادة القائم عليه وقصده، وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله تعالى[1].

المطلب الثاني : أفعال التولد

تعريف أفعال التولد:

يقول الأسكافي: "وأفعال التولد: هي كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له، فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشرة".

---

[1] () الإنصاف: ص153-154 بتصرف.

الأمثلـة:

والأمثلة على ذلك كثيرة، منهـا: الألـم الحـادث عنـد الضرب، والألوان الحادثة عند الضـربة، ومثـل انحـدار الحجر الحادث عن طرحه، والإدراك الحادث عن فتـح البصر، وما أشبهها من المسببات غير المقصودة.

خلاف المعتزلة في أفعال التولد:

لقد اختلف المعتزلة في أفعال التولد علـى أقـوال، أهمها ما يلي:

القول الأول:

قول من قال: إن المتولدات أفعـال لا محـدث لهـا، وممن قال بهذا القول: ثمامة بن الأشرس.

المناقشـة:

ونقـول: إن قولـك أفعـال التولـد فعـل لا فاعـل لـه باطل، وذلك أنه يلزم من هذا القول إجازة حدوث كل فعل لا من فاعل، وإجازة حدوث كل فعل لا من فاعل كفرٌ، لأنه يـؤدي إلـى إبطـال الصـانع، ومـا يـؤدي إلـى الكفر مثله.

يقـول الجـويني: -وهـو يـرد علـى أصـحاب التولد- :"وإذا جاز ثبـوت فعـل لا فاعـل لـه جـاز أيضـاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العـالم وأعراضـه ليسـت فعلاً للـه، ولكنهـا واقعـة عـن سـبب مقـدور موجب لما عداه، وذلك خروج عن الدين وانسلال عن

مذهب المسلمين"[1].

الأصل الثالث[2]: الوعد والوعيد

قال القاضي عبد الجبار –في علوم الوعد والوعيد في مفهومهم-:

"وأما علوم الوعد والوعيد فهو أنه يعلم أنَّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما توعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"[3].

هذا هو مذهب المعتزلة، يوجبون على ربهم أن ينفذ وعده، وأن يعطي العبد أجر ما كلفه به من طاعات استحقاقاً منه على الله، مقابل وعد الله له إذا التزم العبد بجميع التكاليف التي اختارها الله وكلف بها عباده.

وقد أورد المعتزلة لتأييد مذهبهم هذا بعض النصوص التي فهموا منها وجوب إنفاذ الله وعده، وهي آيات من القرآن الكريم وبعض الشبه العقلية

منها: قول الله عز وجل: ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً**﴾[4]، وموضع الشاهد من الآيات هو قوله

---

1 () الإرشاد للجويني: ص 232.

2 () من كتاب فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: للدكتور غالب بن علي عواجي ج2 ص1041.

3 () شرح الأصول الخمسة: ص135-136.

4 () النساء: 100.

تعالى: ﴿**فقد وقع أجره على الله**﴾، حيث فسروا هذا الوقوع بمعنى الوجوب، أي فقد وجب ثوابه على الله استحقاقاً، لأن العمل في رأيهم من موجبات الثواب.

واستدلوا أيضاً على ذلك **من العقل:** بأن الله ما دام قد كلف عباده بالأعمال الشاقة فلابد أن يكون لها مقابل من الأجر، وإلا لكان ذلك ظلماً، والله منزه عن الظلم، فلا يجوز على الله تعالى –في نظرهم- أن يوجب العمل ولا يوجب له جزاءً.

والواقع أن ما استدلوا به من الآية والشبه العقلية إنما بنوه على مسألة وجوب دخول الجنة بالعمل، وهي من المسائل الهامة، وقد أورد **الحافظ ابن حجر** فيها عدة معاني للعلماء حول مفهوم الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: **(سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا يُدخِل أحداً الجنة عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)**[1]. وحول مفهوم الآيات التى تفيد أن دخول الجنة لا يكون إلا بالعمل، لقوله تعالى: ﴿**يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون**﴾[2]. وبيَّن الآيات التي تفيد أن دخولها إنما هو تفضل من الله تعالى، لقوله عز وجل في إخباره عن كلام أهل الجنة وغبطتهم بما هم فيه: ﴿**الذي أحلنا دار**

---

1 () أخرجه البخاري: انظر: فتح الباري: 11/294-300.

2 () النحل: 32.

المقامة من فضله[3].

فهل يكون دخول الجنة استحقاقاً بالعمل كما ترى المعتزلة، أم أن دخولها إنما هو بفضل الله مضافاً إليه العمل؟.

والحق أن دخول الجنة إنما هو بفضل الله أولاً وأخيراً، وليس للعبد على ربه أي استحقاق، غير أن الله تعالى أوجب على نفسه أنه لا يظلم عمل عامل من ذكر أو أنثى، **فجعل العمل من أسباب دخول الجنة، والأسباب نفسها إنما هي تفضل من الله تعالى.**

فاتضح أن استدلال المعتزلة بالآية السابقة وغيرها في وجوب الثواب –بمعنى أن الله تعالى يجب عليه شيء لم يوجبه هو على نفسه- استدلال خاطئ، فإن الله تعالى لا يستطيع أحد من خلقه أن يوجب عليه شيئاً لم يوجبه هو على نفسه.

فالخلق عبيده وله عليهم من النعم ما لا يقومون بشكر أقلها، ومع ذلك فإن الله تعالى لا يخلف وعده، فإنه يعطي العبد ما وعده به من الخير بحكم وعده وكرمه، وفرق بين وقوع ذلك على هذه الصفة وبين وقوعه استحقاقاً.

وهذا الجواب يدفع كذلك شبهتهم العقلية التي بنوها على المعاوضة بينهم وبين الله عز وجل وقد علمت خطأ هذا التصور، وأن نعمة واحدة لا تفي بها أعمال

---

[3] () فاطر: 35.

العبد مهما كثرت، ولكن الله تعالى **جعل العمل مع رحمة الله تعالى من أسباب دخول الجنة.**

الوعيد:

والوعيد في مفهوم المعتزلة سبق بيانه في كلام **القاضي عبد الجبار** من أن الله "يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب".

والمقصود بالوعيد هنا هو ما يتعلق بأحكام المذنبين من عصاة المؤمنين إذا ماتوا من غير توبة، وقد أوضح المعتزلة رأيهم في هذا وهو أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا من غير توبة فإنهم يستحقون بمقتضى الوعيد من الله النار خالدين فيها إلا أن عقابهم يكون أخف من عقاب الكفار.

شبههم:

للمعتزلة شبهات في تأييدهم لمذهبهم بإنفاذ الوعيد لا محالة، وقد استدلوا من القرآن الكريم بكل آية يذكر فيها عقاب العصاة بالنار والخلود فيها، وهي آيات كثيرة مثل قوله عز وجل: ﴿**إن الأبرار لفي نعيم . وإن الفجار لفي جحيم . يصلونها يوم الدين . وما هم عنها بغائبين**﴾[1]. وكذا قوله تعالى: ﴿**إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار**

---

1 () الانفطار: 13-16.

2 () الزخرف: 74.

فيها خالدون[3]. وآيات أخرى كثيرة يدل ظاهرها على هذا المفهوم.

والواقع: أن مسألة تخليد أصحاب الذنوب في النار من المسائل التي بحثها المعتزلة وأهل السنة، وأطالوا فيها الكلام وكثر فيها الخصام، **وأود إيجاز النتيجة فيما يلي:**

إن استدلال المعتزلة لما يذهبون إليه من إنفاذ الوعيد لا محالة، وأن أصحاب الكبائر والذنوب من المؤمنين مخلدون في النار حتماً قول غير مسلم، وهو خطأ في فهم النصوص وحمل لها على غير معانيها الصحيحة، فإن الآيات لا تدل على خلود أصحاب المعاصي من المؤمنين خلوداً أبدياً حتمياً، ذلك أن الله عز وجل قد يعفو عنهم ابتداءً وقد يعذبهم بقدر ذنوبهم ثم يخرجهم الله بتوحيدهم وإيمانهم، لأنه لا يخلد في النار إلا من مات على الشرك الذي أخبر عز وجل أنه لا يغفر لصاحبه، وأما ما عدا الشرك فإن الله يغفره.

ومن ناحية أخرى، فإن خلف الوعيد من فعل الكرام وهي صفة مدح، بخلاف خلف الوعد فإنها صفة ذم، والله عز وجل يتنزه عنها، بخلاف الوعيد فإنه يعتبر من باب التفضل والتكرم وإسقاط حق نفسه، وهذا هو مذهب السلف أهل السنة والجماعة. وما ذهب إليه المعتزلة من منع إخلاف الوعد وزعمهم أنه من الكذب فهو إلى سوء الظن أقرب، وهو تحكّم على

---

[3] () البقرة: 81.

الله عز وجل، والله يفعل ما يشاء.

وقد أجمل الطحاوي مذهب أهـل السـنة فـي كلامه الآتي:

"وأهل الكبائر من أمة محمد في النـار لا يخلـدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تـائبين بعـد أن لقوا الله عارفين[1] وهم في مشيئته وحكمه، إن شـاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كمـا ذكـر عـز وجـل فـي كتابه" **ويغفر مـا دون ذلـك لمـن يشـاء**[2]، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منهـا برحمتـه وشفاعة الشافعين من أهـل طـاعته، ثـم يبعثهـم إلـى جنته، وذلك بأن الله تعـالى تـولى أهـل معرفتـه، ولـم يجعلهم في الـدارين كأهـل نكرتـه، الـذين خـابوا مـن هدايته ولم ينالوا من ولايته".

وهذه الشفاعة التي أشار إليهـا **الطحاوي** -رحمـه الله- للمعتزلة فيها موقف مخالف لموقف أهل الحق:

وذلك أن المعتزلة لا ترى الشفاعة لأحد في الآخـرة إلا المؤمنين فقط دون الفسَّـاق مـن أهـل القبلـة، فلا شفاعة لأهل الكبائر، لأن إثبات ذلك يـؤدي إلـى خلـف وعيد الله، وخلف الوعيد عندهم يعتبر كذباً والله يتنزه

---

1 () **قال شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي** معقبـاً: "لو قال (**مؤمنين**) بدل قوله **(عارفين)** كان أولى، لأن مـن عرف الله ولم يؤمن به فهو كافر، وإنما اكتفى بالمعرفة وحدها **الجهم** وهو قول مردود باطل...".

2 () النساء: 48.

عن الكذب.

ثم استدلوا بالآيات الواردة في نفي الشفاعة عن غير المؤمنين الفائزين، كقوله تعالى: ﴿**واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون**﴾[1]. وكذلك قوله تعالى: ﴿**ولا يشفعون إلا لمن ارتضى**﴾[2]، أي والفساق غير راضٍ عنهم فلا تصح الشفاعة فيهم.

وقوله تعالى: ﴿**ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع**﴾[3] .. إلى غير ذلك من الآيات الواردة بهذا المعنى.

ولا ريب أن المعتزلة جانبوا الصواب في الحكم بنفي الشفاعة في العصاة، فإن القول بإثبات هذه الشفاعة مما هو ثابت متواتر عن السلف لثبوت الأحاديث المتواترة بذلك، وإجماع علماء الإسلام عدا المعتزلة.

والذي جرَّ المعتزلة لهذا الخطأ خطأ آخر، وهو أن من عقائدهم أن السيئات يذهبن بالحسنات، فلو أتى الشخص بحسنات كالجبال، ثم جاء بعدها بسيئة، فإن هذه الحسنة تحبط بمجرد صدور المعصية.

ومذهب السلف أنه لا شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة عن الإسلام والرجوع إلى الكفر، كما أن

---

1 () البقرة: 48.
2 () الأنبياء: 28.
3 () غافر: 18.

تكفير جميع السيئات عن المذنب لا يكون إلا بالتوبة.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

"**والتحقيــق أن يقــال:** إن الكتــاب والســنة مشتمل علـى نصـوص الوعـد والوعيـد، كمـا إن ذلـك مشــتمل علــى نصــوص الأمــر والنهــي، وكــل مــن النصوص يفسر الآخر ويبينه، فكما أن نصـوص الوعـد على الأعمال الصالحة مشروطة بعدم الكفر المحبط، لأن القرآن قد دل على أن من ارتد فقد حبـط عملـه، فكذلك نصـوص الوعيـد للكفـار والفسَّـاق مشـروطة بعدم التوبـة، لأن القـرآن قـد دل علـى أن اللـه يغفـر الـذنوب جميعـاً لمــن تــاب وهــذا متفــق عليــه بيــن المسـلمين، فـإن اللـه قـد بيـن بنصـوص معروفـة أن الحسنات يذهبن السيئات، وأن من يعمـل مثقـال ذرة خيراً يره ومن يعمـل مثقـال ذرة شـراً يـره. إلـى أن قال: فجعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها، كما جعــل للحسنات ما قد يبطل ثوابها، لكن ليـس شـيء يبطـل جميع السيئات إلا التوبة، كمـا أنـه ليـس شـيء يبطـل جميع الحسنات إلا الردة"[1].

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

تـدور هـذه المسـألة حـول الحكـم علـى مرتكـب الكبيرة، حينما طُلب إلى **الحسن البصـري** أن يـبين الحكم في صـاحب الكـبيرة، ومـا تلا ذلـك مـن جـواب **واصل بن عطاء**، ثم اشتد الخلاف بعد ذلك واعـتزل

---

[1] () مجموع الفتاوى 12/483.

واصل وجماعته حلقة الحسن البصري.

وقد قدمنا أن قضية مرتكبي الـذنوب هـي الحصـيلة الحتمية عنـد المعتزلـة لمواقـف الفـرق الأخـرى مـن خوارج ومرجئة وأهل السنة أيضـاً، بسـبب مـا اسـتجد بين المسلمين من أحداث خطيرة سياسية، ابتداءً من قتل عثمان رضي الله عنه وانتهاءً بأصحاب المعاصـي أياً كان عصيانهم.

وقـد أجمعـت المعتزلـة علـى قضـية المنزلـة بيـن المنزلتين، واعتبروها أصلاً من الأصول الثابتة.

وتلقَّب هذه المسألة حسب ما يذكره القاضـي عبـد الجبار: **"بمسألة الأسـماء والأحكـام".** وقـد بيـن اصطلاح المتكلمين في معنى المنزلة بيـن المنزلـتين بقوله:

"والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل فـي شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحـد منهمـا بشـبه. هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو: العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكمـاً بين الحكمين على ما يجيء من بعد".

وما أحال إليه هنا في قوله: " على مـا يجيـء بعـد" قد شرحه تحت عنوان:

الأصل الرابع: وهـو الكلام فـي المنزلـة بيـن المنزلتين"، قال فيه:

"اعلم أن هذا الفصـل كلام فـي الأسـماء والأحكـام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنـا إنـه كلام في أسماء الأحكام هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة

له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى **فاسقاً**، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما".

والمقصود إن المعتزلة يريدون بالمنزلة بين المنزلتين: المؤمن صاحب المعاصي، فهو عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل يفرد له حكم ثالث، وهو تسميته فاسقاً في الدنيا، والحكم بخلوده في النار في الآخرة، فاختلف اسمه وحكمه في الدنيا فاستحق أن يكون في منزلة بين المنزلتين.

والذي حيرهم في أمر الفاسق هو أنه من جهة ليس بمؤمن، لأن حكم المؤمن لا ينطبق عليه في الواقع لمجيئه بأعمال غير المؤمنين في بعض أموره، وهو كذلك ليس بكافر تماماً لمجيئه بأعمال المؤمنين في بعض أموره، إذاً فهو فاسق، والفسق اسم ذم، وما ثبت له اسم الذم انتفى عنه اسم المدح، وقد توعد الله الفساق بالنار فحكمه في الآخرة الخلود فيها.

ويرد عليهم: ببيان حكم مرتكب الكبيرة في الشرع، هل حكم بكفره وإخراجه من الملة أو حكم بإيمانه الإيمان الكامل، أو هو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته.

الواقع: أن العاصي غير خارج من الملة بفسقه بل هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ولم تخرجه النصوص عن الإيمان لا في كتاب الله ولا في سنة نبيه، ولا في إجماع الأمة، وفي هذا يقول **الطحاوي**: " ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله".

وقد أجاب الشارح ابن أبي العز الحنفي حول ما ورد من تسمية الشارع لبعض الذنوب كفراً مثل قول الله تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولائك هم الكافرون**﴾[1]، وقول النبي ﷺ: **(سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)**[2]. وأمثلة أخرى كثيرة يفيد ظاهرها إطلاق كلمة الكفر على من اقترف ذنباً من تلك الذنوب. ثم أجاب عن ذلك كله فقال:

"والجواب: أن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكلية – كما قالت الخوارج- إذ لو كفر كفراً ينقل عن الملة لكان مرتداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولا القصاص، ولا تجري الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام، ومتفقون على أنه لا يخرج من الإسلام والإيمان ولايدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين –كما قالت المعتزلة-

---

1 () المائدة: 44.

2 () متفق عليه عن ابن مسعود.

فـإن قـولهم باطـل أيضـاً، إذ قـد جعـل اللـه مرتكـب الكبيرة من المؤمنين، قـال تعـالى: ﴿**يا أيهـا الـذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى**﴾[1] إلـى أن قال: ﴿**فمن عفي له من أخيه شـيء فاتبـاع بالمعروف**﴾[2]، فلم يخـرج القاتـل مـن الـذين آمنـوا وجعله أخاً لـولي القصـاص، والمـراد أخـوة الـدين بلا ريب، وقال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المــؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهمـا**﴾[3] إلـى أن قـال: ﴿**إنمـا المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾[4].

ونصـوص الكتـاب والسـنة والإجمـاع تـدل علـى أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل بل يقام عليه الحــد، فدل على أنه ليس بمرتد، وقد ثبت في الصـحيح عـن النبي ﷺ أنه قـال: **(من كـانت عنـده لأخيـه اليـوم مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل ألا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لـم يكـن لـه حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه ثم ألقي في النار)** [5]، فثبت أن الظـالم يكـون لـه حسنات يستوفى المظلوم منها حقه".

---

1 () البقرة: 178.
2 () البقرة: 178.
3 () الحجرات: 9.
4 () الحجرات: 10.
5 () أخرجه البخارى فى صحيحه (ح2449) فى المظالم: بـاب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له هل يبين مظلمته.

ثم أورد حديث المفلس، وقول الله تعالى: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾[6]، ثم قال: فدل ذلك على أنه في حال إساءته يعمل حسنات تمحو سيئاته".

وهذا جواب نفيس جامع لفوائد عظيمة، وفيه بيان جلي لمذهب السلف في هذه القضية التي أخطأ فيها المعتزلة وجعلوا العصاة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، وحكموا بخلودهم في النار في الآخرة، ولم يلتفتوا إلى مشيئة الله تعالى في أولئك -وهو الفعال لما يريد جل وعلا- فقطعوا عنه المشيئة ثم زادوا الخطأ بآخر حينما حكموا بخلوده في النار مع من مات على الشرك ولم يسجد لله سجدة، ولا شك أن العقل يأبى هذا الحكم مع أنهم ممن يقدر العقل ويقدمه على النقل، ولكن الهوى يغطي على العقل والفهم إلا من وفقه الله تعالى.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذا هو الأصل الأخير من أصول المعتزلة الخمسة.

وقد بين القاضي عبد الجبار حقيقة الأمر والنهي والمعروف والمنكر فقال: " أما الأمر: فهو قول القائل لمن دونه في المرتبة: افعل، والنهي: هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل. وأما المعروف: فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى: معروف، لما لم يعرف حسنها

---

[6] () هود: 144.

ولا دل عليها. وأما المنكر: فهو كل فعل عـرف فـاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقـع مـن اللـه تعـالى القبيـح لا يقال: إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه".

ومعنى التعريف: أن المعروف والمنكـر لابـد أن يتضح أمرهما عند الشخص بأن يرى حسـن المعـروف ويـدلل عليـه، ويـرى قبـح المنكـر ويسـتطيع أن يـدلل عليه، وهذا بخلاف ما لو وقع من الله - افتراضاً- فعـل القبيـح فـإنه لا يسـتطيع أن يـدلل عليـه، ولـذلك فلا يوصف بالمنكر.

والأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر يعتـبران مـن فروض الكفايات عند المعتزلة إذا قام بهما من يكفـي سـقط عـن البـاقين، وحكمهمـا عمومـاً الوجـوب الكفائي.

وقد استدل المعتزلة على وجوب الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكـر بأدلـة كـثيرة مـن القـرآن الكريـم ومن السنة النبوية والإجماع.

فمن القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمـة أخرجت للنـاس تـأمرون بـالمعروف وتنهـون عن المنكر**﴾[1]، قال عبد الجبار: "فالله تعالى مـدحنا على ذلك فلولا أنهـا مـن الحسـنات الواجبـات وإلا لـم يفعل ذلك".

قال عبد الجبار: "وأما السنة :فهو قول النـبي ﷺ: **(ليس لعين تـرى اللـه يُعصـى فتطـرف حـتى**

---

[1] () آل عمران: 110.

تغير أو تنتقل)[1].

قال: "وأما الإجماع: فلا إشكال فيه، لأنهم اتفقوا على ذلك".

وقد توافق أهل السنة والمعتزلة في حكم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كونه من الواجبات على الكفاية، وهو ما قرره الله تعالى في كتابه الكريم حيث قال: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولائك هم المفلحون**﴾[2]، إلا أنه وقع خلاف بين أهل السنة والمعتزلة فيما يلي:

1. طريقة تغيير المنكر.
2. أوجبوا الخروج على السلطان الجائر.
3. حمل السلاح في وجوه المخالفين لهم سواء كانوا من الكفار أو من أصحاب المعاصي من أهل القبلة.

فأما طريقة تغيير المنكر: فقد ساروا فيها عكس الحديث الذي بيَّن فيه الرسول ﷺ موقف المسلم إزاء تغيير المنكرات: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه،**

---

1 () زعم المؤلف أنه رواه ابن ماجة وأحمد في المسند. ولم أجده عند واحد منهما !! بل لم أجده في دواوين السنة المعروفة.

2 () آل عمران: 104.

فـإن لـم يسـتطع فبقلبـه، وذلـك أضـعف الإيمان)[1].

إذ أن تغيير المنكر عندهم يبدأ بالحسنى ثم باللسان ثم باليد ثم بالسيف، بينما الحديث يرشد إلى العكس، وهو ما يذهب إليه أهل الحق، من أن تغيير المنكر يبدأ بالفعل باليد إذا لم يترتب عليه مفاسد، والتغييـر باليـد هنا لا يكون بالسيف، وإنما هو إزالة المنكر بدون قتال ولا فتح باب فتنة أكبر من المنكر المراد إزالته.

فإن لم يتمكن الشخص من التغيير باليد انتقـل إلـى التغييـر باللسـان، فـإن وصـل الحـال إلـى عـدم الاستطاعة من التغييـر باللسـان بـأن كـان الشـر هـو الغالب على الخير، فليكتف بالتغيير بالقلب من كراهة المنكر وتمني زواله وبغضه وبغض أهله، ومـع هـذا فلا مكان للسيف هنا، لأن الرسول لم يرشد إليـه، ولمـا فيه كذلك من جر الأمة إلى ما هو أكبر من تغيير ذلـك المنكـر، بخلاف المعتزلـة فـإنهم لا يـرون حرجـاً فـي حمل السلاح لتغيير المنكر.

وأمـا الخـروج علـى السـلطان الجـائر: فقـد أوجبه المعتزلة، والواقع أن جـور السـلطان وارتكـابه المعاصي لا يوجب الخروج عليه لما يترتب علـى ذلـك من المفاسد ومن سفك الدماء وتفريـق كلمـة الأمـة، فإن الإسلام لا يبيح الخروج عليه إلا عندما يظهر الكفر منه صراحة.

---

[1] () رواه مسـلم فـى الإيمـان (ح49) بـاب: كـون النهـى عـن المنكر من الإيمان.

وأما حمل السلاح في وجوه المخالفين لهم من أهل القبلة: فلا دليل لهم على ذلك، ولا يجوز أن يستحل دم المسلم إلا بما حدده الشرع، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فلا يجوز قتاله واستحلال دمه ولم يأمر الشرع بذلك، فيجب على المسلم الالتزام وترك تنطع الخوارج والمعتزلة.

فصل

المعتزلة في العصر الحديث[1]

ليس غريباً أن تظهر أفكار الاعتزال بين أفراد من الناس في كل عصر، ذلك لأن أهواء الإنسان وطرق تفكيره تتشابه وتتقارب عندما يبتعد عن نور الوحي، ولذلك حذرنا الله سبحانه وتعالى من أفعال وأخلاق بعض الأمم السابقة، لأنه سيقع مثلها في الأمة الإسلامية.

وقد قالت الأعراب للرسول ﷺ: (اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر، إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة...)

---

[1] () من كتاب: المعتزلة بين القديم والحديث، تأليف/ محمد العبدة، طارق عبد الحليم ص129 وما بعدها.

الحديث.[2]

ومن طبائع بعض الناس حب التميز عن الآخرين، والإتيان بالغرائب، حتى لا يحسب أنه من غمار المؤمنين ولذلك يرمي المخالفين بالسطحية كما كان سلفهم من المعتزلة يقولون عن مخالفيهم من أهل السنة (حشوية) و (نابتة)، وعند بعضهم كِبر أن يخضع خضوعاً تاماً لنصوص الوحيين، فلابد أن يتعنت ويؤول النص الشرعي.

وإذا كانت المعتزلة (كفرقة) ضعفت وتلاشت، فإن أفكارها موجودة في بطون الكتب، وقد تبنى هذه الأفكار بعض الفرق الأخرى، ثم إن نزعات الهوى موجودة، وقد يتشدد الانسان ويكفر المسلمين ولو لم يطلع على فكر الخوارج، وسيظهر دائماً من يحاول إخضاع النص لعقله، أو لما يظن أنه العقل (لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح)، وتظهر هذه الأفكار لعدم التمكن من العلم، فعندما تثار شبهات المعتزلة يتأثر بها من له هوى معين، وتجد عنده قلباً خالياً، هذا إن لم تكن هناك مؤثرات خارجية، فكيف والمستشرقون يدندنون ليل نهار حول المعتزلة، ويعظمون أفكارها، وأنها تمثل مرحلة

---

[2] () أخرجه ابن حبان فى صحيحه (ح6702/15) "الإحسان"، والترمذى فى "سننه" (ح2180) فى الفتن: باب ما جاء "لتركبن سنن ما كان قبلكم" وأحمد (5/218) وابن أبى عاصم فى "السنة" (76).
- قال الترمذى: حديث حسن صحيح.
- قال الألبانى: حديث صحيح (ظلال الجنة ص54).

التنـوير فـي الفكـر الإسـلامي، ولكـن المسـلمون رفضوها وانتكست الأحوال بعد ذلك، كيف وقد اسـتبد الجهل في أهل القرن التاسع عشر فـي أوربـا فظنـوا أن العقل هو الحاكم على كل شيء، وأن الدين ذهـب إلى غير رجعة، وأن البشرية تتقدم نحو الأفضل دائمـاً إذا تركت نور النبوة. وما أن جاء القرن العشرين حتى اكتشف العقلاء منهم أن هذا وهم من الأوهام وخرافة كبيرة جرت أوربا إلى كوارث ومصائب، وأنه لابـد مـن الدين. وأمام الانبهار بـالغرب وتعظيمـه لـدور العقـل، قام من المسلمين من يؤكد هذا التعظيم وأن هذا هـو الإسلام، ورجع إلى آراء المعتزلة مؤيداً لرأيه، ومقرباً الإسـلام لأهـل أوربـا، وممـن حـاول هـذه المحـاولات الشيخ محمد عبده[1] حيث يقول: " اتفـق أهـل الملـة الإسـلامية، إلا قليلاً ممـن لا ينظـر إليـه، علـى أنـه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بمـا دل عليـه العقـل وبقـى في النقل طريقان: طريـق التسـليم بصـحة المنقـول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، والثانية: تأويـل النقـل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مـع ما أثبته العقل".

أراد الشيخ محمد عبده إحيـاء علـم الكلام بأسـلوب عصري في (رسالة التوحيد)، وكان من المفـروض أن

---

[1] () محمد عبده بن حسن خير الله، مفتي الديار المصرية، ولد عـام 1266هـ، وتـوفي عـام 1323هـ، شـارك فـي الثـورة العرابية، ونفـي إلـى بيـروت، أصـدر مـع اسـتاذه جمـال الـدين الأفغـاني (العـروة الـوثقى). انظـر: الأعمـال الكاملـة جمـع وتحقيق د/ محمد عمارة 3/282.

يعلم أن (علم الكلام) كله لا ينهض بالأمة الإسلامية، بل يشغلها بـ(الكلام) الذي ليس وراءه طائل، والفئة التي قال عنها (لا يؤبه لها) هم أهل السنة الذين لا يوافقون أهل الكلام على مقولاتهم.

ثم جاء أناس يرون أن المدرسة الاعتزالية كانت في صالح الحضارة الإسلامية، يقول أحمد أمين في صراحة: "في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة"[1].

ولم يكن هذا الرأي، الذي عبر عنه أحمد أمين، بشأن دور الاعتزال وأهميته وضرورة تبني المسلمين له في طرق البحث ومنهاجه، رأياً ارتآه وحده بل عرف عند كثير غيره من الكتاب الذين لمعت أسماؤهم في هذا العصر. فالكاتب زكي نجيب محمود –الذي تبنى الوضعية المنطقية كنظرية يدين بها[2]- يزعم أنه إن كان لنا أن نحيي جزءاً من تراثنا الإسلامي فليكن هو الاعتزال. يقول في "تجديد الفكر العربي": "يبدو لكاتب هذه الصفحات أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها... أعني أن

---

1 () ضحى الإسلام 3/207.

2 () وفحواها إنكار عالم الغيب في صورة مستترة، هي ادعاء أنه ليس لنا شأن بما لا يخضع لتجاربنا ويمكننا تحسسه، فالألفاظ التي لا يوجد لها رصيد في الواقع المحسوس المجرب لا تعني شيئاً، ويجب أن ينصب جهد الناس على ما في إمكانهم تحقيقه والتحقق منه، أما عالم الغيب فهو دائرة الإحساس والمشاعر لا غير... وهي صورة معدلة خبيثة لإنكار الغيب بالكلية دون التصريح بذلك.

يرثها في طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبـدأها الأساسـي كلما أشكل أمر". ويؤكـد ذلـك بعـد صـفحات فيقـول: "فما زلت أرى أنه لو أراد أبناء عصـرنا أن يجـدوا عنـد الأقدمين خيطاً فكرياً ليتمسكوا بطرفه فيكونوا علـى صلة موصولة بشيء مـن تراثهـم، فـذلك هـو الوقفـة المعتزلية من المشكلات القائمة"[1].

وقد وقع هـذا الكـاتب فـي خطـأً كـان لابـد لـه مـن الوقوع فيه نظراً لانشغاله طوال حياته بالفكر الغربي دراسة وتحليلاً وتسلية كمـا عـبر بنفسـه فـي مقدمـة كتـابه المـذكور، إلا سـنوات قليلـة أخـذ "يعـب فيهـا التراث عباً" علـى عجـل بنظـر المستشـرق لا بنظـر المــؤمن، هــذا الخطــأ هــو اعتقــاد أن أهــل الســنة والجماعة كـانوا يقفـون بالمرصـاد لمحـاولات إعمـال العقل في مجال الطبيعة والحياة بحرية وانطلاق، وهو أمر ما كان في يوم من الأيام، وإنما يشهد التاريــخ أن الصراع بين أهل السـنة وغيرهـم مـن الفـرق الضـالة كـان بسـبب إدخـال العقـل فـي مجـال الغيـب أولاً، ومحاولـة تحكيمـه فـي نصـوص الشـرع الثـابته الـتي تواجه الحياة البشرية بكليات وقواعد قـد رضـيها اللـه سبحانه لخلقه ثانياً، أمـا فـي مجـال العلـوم الطبيعيـة والتجريبية فعلى أمثال هـؤلاء المفسـدين إبـراز دليـل واحد يستدلون به على وقوف أهـل السـنة والجماعـة في وجه تلك العلوم أو عدم إعمال العقل فيها، وحتى

---

[1] () تجديد الفكر العربي ص117-123.

مهاجمة أهل السنة للفلاسفة إنما كان في الجانب الميتافيزيقي الذي خاضوا فيه غمار العلوم الإلهية بعقولهم القاصرة فخرجوا إلى الكفر البواح، كما فعل ابن سينا والفاربي، بينما لم ينكر أحد على ابن سينا وضعه لكتاب "القانون" في الطب مثلاً، وإنما ادعاءات هؤلاء كلها محض باطل وتجن وهوى، ولما كان الإسلام يعالج في مبادئه وأساسياته قواعد إجتماعية وتشريعات دولية وسياسية واقتصادية تصادمت في كثير منها مع الاتجاهات الهدامة، كان لهم في المواقف الاعتزالية -التي قدمت العقل فيما لا يمكن الحكم فيه- خير سند في دعواهم للقضاء على الشريعة الإسلامية والنهج الرباني.

ويقول الباحث **عرفان عبد الحميد** في كتابه "دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية" تحت عنوان أهمية المعتزلة في الفكر الإسلامي:

"المعتزلة أول مدرسة كلامية ظهرت في الإسلام وكان لها دور كبير في تطوير الفكر الديني والفلسفي فيه، فهي التي أوجدت الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية!! وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الإسلامي مكانة مرموقة، ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول إلى الحقيقة"، ولا نحتاج إلى تعليق، حيث سبق أن بينا موقف أهل السنة من العقل ومجالاته، وبينا المجال الذي عملت فيه النزعة العقلية في الإلهيات فأنتجت ذلك الضلال والانحراف، ولكن أنى لمثل هذا الباحث أن يتفهم موقف الإسلام

في مثل تلك الأمور وهو ينقل عن المستشرقين نص كلامهم مرتئياً له وموافقاً عليه، فيقول: " والمعتزلة تمثل أول محاولة في الفكر الإسلامي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية وأحكام العقل وذلك (بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم وحاولت حلها بطريقة مبتكرة)"، وما بين القوسين منقول عن سوزانا فلزر في مقدمة كتاب المعتزلة، وواضح تبنيه لهذا الرأي الاستشراقي!.

ويقول عبد الستار الراوي في مقدمة كتابه "فلسفة العقل" عن الحركة الاعتزالية: "حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة، وتنتهج في جدلياتها الكلامية "الحرية" وأنها تقيم الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية".

ومعنى قوله "مواقف السلف الوثوقية" هو وثوق أهل السنة واتباع السلف بقيمة النص إزاء العقل، ووثوقهم في مقررات النص الثابتة القطعية.

ثم يقول في بيان شرحه لموقف الإمام أحمد إزاء محاوريه من المعتزلة إبان المحنة وتمسكه بالنصوص الثابتة: "ولما حاصرته براهين المعتزلة العقلية أقر بعجز عقله غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات بقوله: لا أدري. هو (الله) كما وصف نفسه لا أزيد على ذلك شيئاً!!"[1].

المدرسة "الإصلاحية" الحديثة:

يمكن للباحث من خلال كتابات عديد من الكُتَّاب،

[1] () فلسفة العقل للراوي ص5-24.

في العقود الماضية، أن يلتمس آثار مدرسة فكرية مميزة ينتمي إليها فكر هؤلاء الكتاب وآراؤهم، يستدل عليها بوحدة الآراء، وتقارب المفاهيم، وتميز بتشابه الموضوعات، وتلاقي المقاصد والغايات. هذه المدرسة –التي وإن لم تتخذ صبغة رسمية- تفجأ القارئ المسلم بتلك الدعاوي والآراء التي هي امتداد لما عرف بالمدرسة الإصلاحية وزعماؤها: السير أحمد خان الهندي وجمال الدين الأسد آبادي، ومن بعدهم محمد عبده، في نهاية القرن الماضي، وهي كذلك إحياء للمنهج الاعتزالي في تناول الشريعة، وتحكيم العقل فيما لا يحتكم فيه إليه.

ويمكن تحديد ما تجتمع عليه آراء تلك المدرسة في كلمة واحدة هي "التطوير" أو "العصرانية" كما تترجم عن الإنجليزية "MODERNISM" وما تعنيه من تناول أصول الشريعة وفروعها بالتعديل والتغيير، تبعاً للمناهج العقلية التي اصطنعها الغرب حديثاً، أو ما تمليه عقليات أرباب ذلك المذهب، التي تتلمذت لتلك المناهج... ولا يسلم من هذا التطوير أمر من أمور الشريعة كأصول الفقه والحديث أوالتفسير أو مسائل الفقه كالحجاب والطلاق أو تعدد الزوجات، والحدود، أو الطامة التي عرفت بالتقارب بين الأديان.

على رأس تلك المدرسة السير أحمد خان الهندي، الذي منح لقب "سير" من قبل السلطات البريطانية تكريماً له، والذي يرى أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد الذي يجب أن نستقي منه الشريعة،

والأحاديث لا يعتد بها في هذا الشأن لتأخر تدوينها، ولأن أكثريتها أحاديث آحاد لا تفيد يقيناً، كما يحل الربا البسيط في التجارة والمعاملات، ويرفض عقوبة الرجم والحرابة، وينفي شرعية الجهاد لنشر الدين.

ويُجِلُّ سيد أمير علي –تلميذ أحمد خان- زواج المسلمة من كتابي، والاختلاط بين الرجال والنساء.

كذلك يرى محمد أسد أن الله سبحانه لا يوصف إلا بالصفات السلبية (أي ليس كذا وليس كذا..) تماماً كما قالت المعتزلة، وينحو منحى محمد عبده في إنكار المعجزات المادية، كتفسير إهلاك أصحاب الفيل بوباء الحصبة أو الجدري الذي حملته الطير الأبابيل!.

ومن المعاصرين الأحياء، ينادي د/ محمد فتحي عثمان بتطوير العقيدة والشريعة معاً في كتابه عن الفكر الإسلامي والتطور.

ويزيد الدكتور حسن الترابي خطوة فيدعو إلى تجديد أصول الفقه حيث يقول: " إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير وللعقل سبيل إلى ذلك لا يسع عاقل إنكاره، والاجتهاد الذي نحتاج إليه ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول أيضاً"[1].

ويشكك محمد سعاد جلال في إمكانية وجود نص قاطع في الشريعة ثبوتاً ودلالة، حتى القرآن الكريم

---

[1] () عن بحث "الدعوة إلى التجديد في منهج النقد عن المحدثين" عصام أحمد البشير.

الـذي وإن كـان ثابتـاً مـن جهـة النقـل، إلا أن الظـن يتطرق إليه من قِبَل الدلالة...

ويدعو عبـد اللطيـف غزالـي إلـى دثـر الـتراث كلـه حيث يقول: " أما علوم سلف المسلمين فهـي شـيء متخلف غاية التخلف بالنسـبة لمـا لـدينا، ولا أقـول لمـا لدى الأوربيون من علوم.."[1].

وفي مجال الفقه يعبر د/ فتحي عثمان عـن حجـاب المـرأة ومسـألة عـدم الاختلاط بقـوله: " فـإذا التقـى الرجل بالمرأة في ظروف طبيعية هادئة محكمة، فلن يغدو هذا اللقاء قارعة شديدة الوقع... سيألف الرجـل رؤية المـرأة ومحادثـة المـرأة ومعاملـة المـرأة، فـي إطار من الدين والخلـق تحـدد معـالمه تربيـة الأسـرة وعـرف المجتمـع ورعايـة الدولـة، وسـتألف المـرأة بدورها الرجل فيهدأ السعار المضطرم ولا يكون هناك مجـال للانحـراف والشـذوذ، وتتجمـع لـدى الطرفيـن خبرات وحصانات وتجارب".

سبحان اللـه العظيـم! وكـأن تجربـة الأوربييـن فـي الاختلاط لقرون عديدة أنتجت الخـبرات والحصـانات، وكفلت الإحصان للمرأة والرجل! إن هـذا إلـى جـانب كـونه افتياتـاً علـى الشـريعة الحنيفيـة، فهـو جهـل بالفطرة الإنسانية التي يعلم حقيقتها خالقها سبحانه.

ويعلن عبـد اللطيـف غزالـي : " نحـن اليـوم لا نجـد حرجاً في التفكير فـي تقييـد حـق الرجـل فـي الأربـع

---

[1] () المصدر السابق.

وتقييد حقه في الطلاق"[1].

أما في الحدود فيرى حسن الترابي أن الردة الفكرية التي لا يصاحبها خروج على نظام الدولة لا تستوجب إقامة الحد، ويعني بالردة الفكرية الكفر الاعتقادي بالتعبير الشرعي...

ويرى محمد فتحي عثمان أن عقوبة الردة كانت لضرورة عسكرية أملتها الظروف على عهد رسول الله .

أما عن التقارب بين الأديان فيرى عبد العزيز كامل أن منطقة الشرق الأوسط هي منطقة التوحيد بدياناتها الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية، وهو ما يؤكده كذلك فهمي هويدي ومحمد سعيد عشماوي[2].

أما عبد الله غزالي فيشرح معنى الإسلام! بقوله: " الإسلام أن تسلم وجهك لله وأنت محسن، وأي امرئ كان هذا حاله فإنه مسلم سواء كان مؤمناً بمحمد أو كان من اليهود أو النصارى أو الصابئين".

ويبين أن الجنة ليست حكراً على المسلمين الموحدين، وأن الدين المنجي عند الله ليس الإسلام وحده! فيقول: " لماذا يعتقد اتباع كل دين أن الله يختصهم بالجنة ويذر غيرهم وأكثر الناس في النار؟" ثم يؤكد أن حقيقة الشرك هي العداء بين الأديان[3].

---

1 () المصدر السابق ص60.

2 () جريدة الأخبار المصرية 17/10/1997 نقلاً عن المصدر السابق.

3 () نظرات في الدين ص16-24.

وفي الخاتمة يقول محمد العبدة: إن من أعجب الأشياء أن يقال أن المعتزلة يمثلون حركة "التنوير" و"التحديث" و"العقلانية" في الفكر الإسلامي أو الحضارة الإسلامية، لأن من يغرق في النظريات المجردة وذكر المحالات، والاهتمام بالعرض والجوهر والتولد وانتقال الأجسام، لا يستطيع أن يبني أمة أو حضارة، وكيف يكون تنوير وزعماء الاعتزال يكفر بعضهم بعضاً، وعندما ملكوا شيئاً من القوة أذاقوا مخالفيهم الويلات، وكيف يكون تنوير بمعزل عن الوحي الإلهي، وهاهي البشرية في نهاية القرن العشرين تغوص في العسف والظلم والفساد، وإنما الذي يمثل روح الإسلام وحقيقته، والنظرة الصحيحة للعقل ودوره، ويدعو للاهتمام بالعمل، هم أولئك العلماء من أمثال مالك بن أنس الذي يقول: " أكره الكلام فيما ليس تحته عمل"، والإمام الأوزاعي الذي يقول: " بلغني أن الله إذا أراد بقوم شراً ألزمهم الجدل ومنعهم العمل"، ومثل ابن تيمية الذي يدعو لمنهج الاستقراء والتجربة ويهتم بالعمل المفيد، فهؤلاء ناشرو حضارة و بناة أمة، وما أظن أن الذين يدافعون عن الاعتزال من أهل العصر الحديث، وينشرون الأبحاث والمقالات عنهم ، ويتحسرون على فقدهم، ما أظن أن هؤلاء من الذين يبحثون عن الحقيقة العلمية، وأنهم أخطأوا طريق الصواب، بل غالبهم من الذين يأنفون من التسليم للوحي الإلهي، ويأنفون من الالتزام بشرائع الإسلام، ويتسترون "بالعقلانية" و"التحرر" لينفضّوا عن القيم الإسلامية.

وإن المعتزلة القدماء رغم انحرافهم –فقد كان بعض زعمائهم صاحب دين وحب لنشر الدعوة بين صفوف غير المسلمين، وأما هؤلاء فليس همهم إلا تفريغ الدين من محتواه، وخاصة أمور الشريعة.

ثم لنستمع إلى شهادة أحد أكابر علماء الغرب القلائل الذين وضعوا أيديهم على الداء البشري وهو الدكتور أليكساس كاريل حيث يقول: " مهما كانت براعة المذاهب "النظرية" التي يبتدعها العقل، فإنها لا تعدو أن تكون نظرات جزئية، وأشباحاً باهتة للواقع. وليس هناك مذهب فلسفي قط استطاع أن يحظى بقبول جميع الناس، وقوانين الحياة التي تستنبط من مثل تلك المبادئ ليست إلا فروضاً وإذا أردنا تجنب الوقوع في الخطأ وجب علينا أن نستخلص قوانين الحياة من ملاحظات الحياة نفسها".

ويبين كاريل بعدها مسار العقل الإنساني في اختياره للمباحث النظرية السهلة وما يجلبه ذلك من ضرر فيقول: " كان من الممكن للعلم أن يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والإجتماعية ولكننا فضلنا نتائج التفكير الفلسفي الذي ساد في القرن الثامن عشر على نتائج العلم الواضحة، فارتضينا أن نأسن[1] وسط "المعاني المجردة" ولعل كسل الإنسان الطبيعي هو الذي دفعه إلى اختيار المعاني المجردة الهينة. وذلك لأن الملاحظة أشق من الاستدلال، وهذا هو السبب في أن البشرية كانت دائماً تميل إلى اللعب بضروب

---

1 () نأسن: ندخل.

التجريد".

ثم يؤكد على أن الفلسفة ومناهجها هي التي تـزري بالمناهج الأصـلية للبشـرية فـي العلـم والعمـل: " ولا شك أن فلاسفة عصر النـور –أي عصـر النهضـة- هـم الذين مكنوا لعبادة الحرية في صورة عمياء في أوربـا وأمريكا، فراحوا باسـم العقـل يـزرون بجميـع النظـم التقليدية، وبذلك وسَمُوا هذه القيود في أعيـن النـاس بميسم الشناعة، وحينئذ بـدأت المرحلـة الأخيـرة مـن الصراع ضد القواعد الـتي رضـي أسـلافنا بـأن تهيمـن على سلوكهم".

وسـبحان اللـه العظيـم! كيـف يـدور الزمـن دورتـه فيحاول "فلاسفة عصرنا وعلمائه" أن يعيدوا تمثيل ما حدث في أوربا منذ ثلاثة قرون أو أكثر، فيمكنوا لعبادة "الحرية" ويزدروا مناهج سـلفنا الصـالح! أليـس ذلـك كفعل الببغاء الذي عقله في أذنيه؟!.

ثم يعلن كاريل في قوة ووضـوح أن زيـف المبـاحث النظريـة هـو السـبب الأصـيل وراء تـدهور الحضـارة فيقول: " ولذلك كان انتصار المذاهب النظرية تأكيـداً نهائياً لهزيمة الحضارة".

وإن كان كاريل قد شهد بذلك، فإننا نسـوق شـهادة واحد من أعـتى المستشـرقين وأكـثرهم حقـداً علـى الإسلام وأهله، وهو هـاملتون جـب حيـث يقـول: " إن تركيـز الفكـر العربـي علـى الأحـداث الفرديـة، جعـل العلمـاء المسـلمين معـدين للتعمـق فـي المنهـج الاختبـاري العلمـي أكـثر مـن أسـلافهم الإغريـق

والإسكندرانيين. إن الملاحظات المفصلة التي قام بها باحثوا الإسلام قد ساهمت بشكل ملموس في تقدم المعرفة العلمية، بل إنها المصدر الذي أعاد المنهج التجريبي إلى أوربا في العصر الوسيط".

فيا للعجب! ألم يكن أجدر "بفلاسفتنا" أن يدركوا من روح الإسلام ما أدركه هذا المستشرق.

ونكتفي بهذا القدر من الشهادة لاثنين من أكابر علماء الغرب، وما كنا لننقل عن أحد من تلك الأمم، ولكن الشهادة التي يقر بها المخالف لها أهميتها، وإن في الحضارة الغربية آفات قاتلة تتركز في مناهجها ونظرياتها وسلوكياتها، وإن كان فيها من المباحث العلمية والمناهج التطبيقية والتقدم ما يجب على المسلمين الأخذ به والتسابق في تعلمه وتطويره –إن أمكن-فهم أولى البشر بالأخذ بأسباب القوة وتجنب مواطن الضعف.

إن القدرة على أن نفرق بين ما نأخذ وما ندع، من ذلك الحصاد الهائل للبشرية إنما يكمن في إدراك المنهج الإسلامي الصحيح وما يدعو إليه، وفي دراسة سيرة سيد المرسلين دراسة واعية لأحداثها وعبرة لتلك الأحداث، والله سبحانه هو القادر أن يكشف عن المسلمين الغمَّة، وأن يعيد إليهم القدرة على صحة الحكم، ودقة النقد، فهم جد محتاجين إلى ذلك في مواجهة تلك التيارات التي يعج بها العصر، إنه سميع مجيب.

4. الجهمية

هل توجد آراء الجهمية فى وقتنا الحاضر؟

تمهيد:

لقد كان لهذه الطائفة التى قامت على مبدأ التعطيل والجبر صولة وجولة فى تاريخ الأمة الإسلامية، ولقد تمكنوا وعلا شأنهم وقتاً من الزمن.

وآراء هذه الطائفة لا تزال فى بعض المجتمعات، ولا يزال الخصام بينهم وبين أهل الحق قائماً على أشده، كما كان سابقاً فى الزمن القديم حتى وإن اختلفت فى بعض الأحيان المسميات، خصوصاً بعد ظهور العصريين الجدد بمفاهيمهم الباطلة، الذين لم يقفوا عند حد فى إثارة كل ما يمتُّ إلى هواهم ولو بأدنى صلة، فهم جادون فى إحياء تلك المفاهيم الجهمية الباطلة باسم التجديد حيناً والتطوير أحياناً أخرى.

فمثلاً الاكتفاء بمعرفة وجود الله عن العمل، أو الاعتقاد بعدم وجود الجنة الآن، وكذا النار، أو قولهم أو زعم أن الله لا يوصف بوصف، أو ليس فى جهة. وغير ذلك من الآراء التى يعتقدها بعض الناس اليوم هى نفسها آراء الجهمية قديماً.

وإذا كان المثال للانفلات من الالتزام بالعقيدة

الصحيحة والسير لهـدمها تحـت شـعارات براقـة فـى دعوى التجديد والتطـوير، وأحيانـاً فـى صـورة تمجيـد للعقل والعلم أو التراث مما اهتم به كثير مـن الكتـاب والكاتبات قديماً وحديثاً، فإنه يتوجب على كـل طـالب علـم أن يحـذر هـؤلاء ويحـذِّر منهـم، وألا يركـن إلـى كتاباتهم، بل ولا ينبغى الاهتمام بقراءة كتبهـم قبـل أن يطلع على ما عنـدهم مـن الباطـل، فـإن تلـك الكتـب مملوءة بالدس والانحراف تحت زخرف من القول.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] أخل [illegible] إحى قبائل [illegible]

[illegible] مؤلف [illegible] طويل، [illegible]

[illegible] فضلوا [illegible] القرآن [illegible] بشراً [illegible]

وكلا م [illegible][1].

نشأة الجهمية

[illegible]

[1] الرد على الزنادقة والجهمية ص23.

[1] ( ) انظر: التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى.

[illegible]

[illegible]

[illegible] بصفات تعرف معانيها ولا تدرك كيفياتها، وهى معروفة فى القرآن والحديث.

وقد وقف السلف من الصحابة الكرام إلى وقتنا الحاضر إزاء هذه الصفات موقفاً واضحاً جلياً لا لبس فيه، يتلخص فى كلمات يسيرة ومعان واضحة، ألا وهو الإيمان التام بكل ما وصف الله به نفسه ووصفه به نبيه ، كما جاءت به النصوص من غير تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تكييف.

يقولون عن كل صفة: الصفة معلومة والكيف مجهول والسؤال عنها بدعة، ولم يتنطعوا تنطع المشبهة ولم يسلكوا مسالك المعطلة، لأنهم على معرفة تامة أن الكلام فى الصفات فرع عن الكلام فى الذات، فلا يصفون ذاتاً غير مدركة الماهية بصفات تكيفها، لأن هذا هو القول على الله بغير علم.

إذ كيف تكيف ذاتاً لم تدركها ولم توصف لك أكثر

من صفات مجملة قابلة للاشتراك فى الأسماء متباينة الحقائق، ومن هنا نجد أنه لم يعرف عن أى شخص من الصحابة أنه سأل النبى عن كيفية أى صفة من الصفات التى أخبر الله بها فى القرآن الكريم أو أخبرهم بها نبيهم .

وهذه دلالة على قوة ذكائهم وصفاء عقولهم، لأنهم يعرفون بداهة أن الاشتراك فى التسمية لا يوجب الاشتراك والمماثلة فى الذات، إذ يقال: رأس الرجل ورأس الجمل ورأس الذرة ورأس الجبل، وبين ذوات هذه الأشياء من الفروق ما لا يخفى على عاقل.

ومن العجائب أن يثبت الله لنفسه الصفة وهم ينفونها عنه، ومثلهم فى هذا كمثل شخص سأل آخر عن اسمه وهو لا يعرفه فأخبره فقال له: لا، إن اسمك ليس هذا، ذلك أن الله تعالى قال: **الرحمن على العرش استوى** وهم يقولون: لا يجوز إثبات هذه الصفة بل يجب نفيها مطلقاً، أو تأويلها بمعنى استولى أو قصد، أو غير ذلك من تأويلاتهم الباطلة.

وحينما قال تعالى عن نفسه: **وهو السميع البصير**، قالوا: يجب نفى مدلول هذا نفياً تاماً أو تأويله، إما أن يكون بمعنى سميع بلا سمع بصير بلا بصر، أو أنه سميع بذاته بصير بذاته، إلى آخر مواقفهم الخاطئة تجاه كل الصفات والأسماء.

إن تنزيه الله عز وجل لا يمكن أن يكون بسلب صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال، إنه من الإجرام أن ينزه الله عن ما تمدح به: **قل أأنتم**

أعلم أم الله[1].

إن التنزيه الصحيح إنما يكون فى إثبات الصفة فى أعلى كمالها، لأن الكمال المطلق لا يوصف به أحد غير الله تعالى.

وأى تنزيه فى أن تقول: إن الله ليس فوق ولا تحت ولا عن يمين ولا عن يسار ولا يحس ولا يشم ولا يرى أبداً ولا يكلم أحداً، وإنه فى كل مكان بذاته، وإنه لا سمع ولا بصر له، ولا يوصف بالرحمة ولا بالغضب ولا بالمجئ، إلى آخر تلك الأوصاف التى لا تقال إلى للمعدوم.

إنها صفات سلبية نتيجتها أن لا معبود إلا العدم، فليس هناك رب بائن من خلقه مستو على عرشه له كل صفات الكمال والجلال.

ومن هنا وجد الملاحدة ضالتهم المنشودة فى تقوية إلحادهم واحتجاجهم على ذلك بما زعموا أنه من كلام المسلمين السابق، وهم يعلمون تمام العلم أم كلام الجهمية السابق ليس له بالإسلام أية صلة، وأنه ليس من كلام المسلمين، وإنما هو من أفكار ملاحدة الفلاسفة.

إن الجسمية التى يزعمونها حينما يثبتون الصفات لله تعالى، إنما هو من باب تغطية إلحادهم ومروقهم عن الدين، وهم أقل وأذل من أن يجدوا كلاماً ما، لعلماء المسلمين فضلاً عن الصحابة فضلاً عن

---

[1] () البقرة: 140.

الكتاب والسنة، يشير إلى هذا المفهوم الذى تنبهوا له بزعمهم ونفوا بموجبه صفات الله وأسمائه.

إن كلمة الجسمية لله تعالى نفياً أو إثباتاً هى من الألفاظ المخترعة التى لم ترد فى الشرع لا فى الكتاب ولا فى السنة، وهى تخفى وراءها هدفاً ما، ولو وقف هؤلاء الذين يطلقون لفظ الجسم عند الحدود الشرعية لرأوا أنه يجب عليهم لزاماً ألا يطلقوا على الله إلا ما ثبت له من الأسماء والصفات، وترك ذلك التنطع المذموم، لأن لفظ الجسم لفظ عام يحتاج إلى بيان وتوضيح ممن يقول به، لأنه لم يرد فى الشرع لا بالنفى ولا بالإثبات، ولهذا كان فى إطلاقه حق وباطل ويجب على القائل به تفصيل ما يريد.

فهناك من ينفى لفظ الجسم من الجهمية والمعتزلة ليخفى ما يهدف إليه من نفى ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات، وهناك من يثبت الجسم من المشبهة ليخفى ما يهدف إليه من إثبات ما نفاه الله عن نفسه، وقد أجاب العلامة ابن القيم رحمه الله عن هذه المسألة وفصلها تفصيلاً شافياً كافياً فقال:

«واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحى إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفى. فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به، فإن قال: أردت بالجسم معناه فى لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى فى اللغة جسم سواه، فلا يقال للهوى:

جسم لغة، ولا للنار ولا للماء. فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، فهذا المعنى منفى عن الله عقلاً وسمعاً، وإن أردتم به المركب من المادة والصورة والمركب من الجواهر الفردة فهذا منفى عن الله قطعاً.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب، فهذه المعانى ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً، كما أنَّا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصباً، ولا ننفى قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبته جبرياً، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية، ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسماً مشبهاً».

إلى أن قال: «وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق بإصبعه رافعاً بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مشهداً له لا للقبلة، وإن أردتم بالجسم ما يقال أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق بـ "أين"، منبهاً على علوه على عرشه وسمع السؤال بـ "أين" وأجاب عنه، ولم يقل: هذا السؤال إنما يكون عن الجسم.

وإن أردتم بالجسم ما يلحقه (مِنْ-و-إلى)[1]. فقد نزل جبريل من عنده وعرج برسوله إليه، وإليه يصعد الكلم الطيب، وعبده المسيح رفع إليه، وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة ...» إلى أن قال:

«وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وبسمعه وبصره وغير ذلك من صفاته التى أطلقها على نفسه. وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه»[2].

فينبغى للعاقل أن يتفطن لكلام أهل الزيغ ونبزهم لعلماء السنة تنفيراً للعامة عنهم، كما أنه يجب على المؤمن ألا ينساق وراء مغالطات أصحاب البدع، فهم من دأبهم قلب الحقائق والتلبيس على الناس لتقوية ما اقتنعوا به من أفكار الملاحدة وفلاسفة اليونان.

2. قول الجهمية بالإرجاء والجبر:

لقد كان الجهم بن صفوان مؤسساً حقيقياً لكثير من الشبهات فى الدين، ومؤججاً لكثير من الفتن بين

---

1 () هكذا النص فى الأصل، وهى عبارة غامضة، ولعل المراد بها ما يمكن أن يقال: (منه وإليه) اى من عنده وإليه، كما يفيده الكلام الذى جاء بعده. والله أعلم.

2 () انظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص 175، 177 اختصار الموصلى.

المسلمين بفعل من جاء بعده ممن راقت فـى نظـره آراء جهم، ويظهر الإرجاء عند الجهمية فى تلــك الآراء التى نادى بها الجهم، ومن أهمهـا عـدم اعتبـار العمـل من الإيمان، فإن الإيمان وحقيقته فى نظرهم إنما هـو مجـرد الإقـرار بـالقلب ولا قيمـة لعمـل فـى الإيمـان، ولهذا سارع أصـحاب الفسـق والاسـتهتار بـالقيم إلـى التمسك بهذا المذهب، لأنه يساير رغباتهم ويثبت لهـم الإيمــان بغــض النظــر عــن جميــع المعاصــى الــتى يرتكبونهـا، فهـم مؤمنـون كـاملو الإيمـان بـالمفهوم الجـبرى والإرجـائى، فهـم لا يمكـن أن يطلقـوا الكفـر على أحد بسبب ترك الأعمال التى أمر الله بها، بــل لا يتجاســرون علــى إطلاق الكفــر إلا إذا لــم يقــر بقلبــه حسب زعمهم.

وقد قام أساس إرجاء الجهميـة علـى مـوقفهم مـن حقيقـة الإيمـان وفـى مبحـث المرجئـة دراسـة حـول المرجئة وموقفهم من الإيمـان، وأنـه المعرفـة فقـط وأنه كذلك لا يزيد ولا ينقص، ومن العمل وأنـه لا صـلة لـه بالإيمـان، ومـن مرتكـب الكـبيرة، وأن الـذنوب لا تعلق لها بالاعتقاد وإنما هى تابعـة للأعمـال، وبالتـالى فلا أثـر لهـا علـى الإيمـان الـذى فـى القلـب فهونـوا المعاصى وشجعوا على الركون إلى الكسل والخمول فى العبادات.

ومع ذلك فهم يزعمون أن إيمان أى واحد منهم هــو مثل إيمان جبريـل ومحمـد عليهمـا الصـلاة والسـلام، لاتفـاقهم فـى المعرفـة بـالله الـتى بنـى الجهميـون

عقيدتهم فى الإيمان عليها، وهم أجهل الناس بمعرفته عز وجل إذ نفوا أسماءه الحسنى وصفاته العلا، إضافة إلى ما أحدثوه من الآراء والبدع الفاسدة.

وأما الجبر –بفتح الجيم وسكون الباء- فمعناه إسناد ما يفعله الشخص من أعمال إلى الله عز وجل، ون العبد لا قدرة له البتة على الفعل، وإنما هو مجبور على فعله، وحركته فى الفعل بمثابة حركة النباتات والجمادات، ومن هنا فإنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، لأن العبد مجبور على فعله لا حول له ولا قوة.

وقالوا: إن هذا ليس بظلم، لأن الإنسان ملك لله، لأن الظلم فى مفهومهم هو المحال لذاته غير المتصور وقوعه[1]، وهذا تكذيب لقول الله: ﴿**ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون**﴾[3]، إلى غير ذلك من

---

1 () لأن الظالم عندهم عبارة عن الممتنع الذى لا يدخل تحت القدرة، والظلم كذلك لا يكون إلا من مأمور من غيره منهى وإلا ليس كذلك (شرح الطحاوية ص449).
أى أن الظلم عندهم هو نفى الله ما لا يقدر عليه ولا يمكن منه، أما ما كان تحت قدرة الله تعالى فليس بظلم وأفعال ناتجة عن جبر الله تعالى لهم، وهذا الاعتقاد باطل وليس هو المراد من نفى الظلم عن الله تعالى.

2 () البقرة: 281.

3 () الأنعام: 160.

الآيات الكثيرة فى هذا المعنى الذى يفيد أن الله تعالى حرم الظلم على نفسه، وقد تمدح بذلك لبيان كمال عدله، فأين هذا المفهوم من مفهوم الجهمية حينما يقررون أن الإنسان مجبور على فعله، لا لوم عليه فيما يأتيه من الأفعال القبيحة والمنكرات، لأن موجدها إنما هو الله تعالى، ثم كلفه بامتثال أمره ونهيه فكيف يتصور هذا؟ يكلفه الله بالامتثال ثم يوجد فيه قوة العصيان، هذا تناقض وتكليف بما لا يطاق.

وقد أخبر الله تعالى بأن الحق هو عكس هذا المفهوم، فقال عز وجل: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[1]، وجبر العبد على فعله لا يتفق مع مضمون هذه الآية وغيرها من الآيات والأحاديث، ويصح على مفهوم هؤلاء الجهمية ألا يقال للزانى: إنه زان، ولا للسارق: إنه سارق، ولا للمصلى: إنه مصل .. إلخ، لأن هذه الأفعال هى أفعال الله فيهم، وإنما هم منفذون لها. لقد أعظموا على الله الفرية وقَفَوْا ما ليس لهم بحق!!

3. إنكار الجهمية الصراط:

الصراط من الأمور الغيبية التى أعدها الله فى يوم القيامة، وقد ثبت فى الشرع بأحاديث صحيحة إضافة إلى قول الله عز وجل: ﴿**وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضيا**﴾[2].

وللصراط أوصاف كثيرة، فهو أحد من السيف وأدق

---

1 () البقرة: 286.

2 () مريم: 71.

من الشعرة، عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم ولا ينجو عليه إلا من كتبت له السعادة، ولا صحة لأقوال المتأولين له فإنها فى مقابلة النصوص، وفى مرورهم عليه يعطون أنواراً كل شخص نوره على قدر عمله.

ثم يقال لهم: امضوا على قدر نوركم، فمنهم من يمر كانقضاض الكواكب، ومنهم من يمر كالريح، ومنهم من يمر كالطرف، ومنهم من يمر كشد الرجل يرمل رملاً. وقد نصبه الله لحكمةٍ فلو شاء لاجتاز الخلق بغير نصبه، وقد تلمس بعض العلماء حكماً كثيرة لذلك إلا أنه ينبغى الإيمان التام بأن لله حكمة قد تظهر وقد لا تظهر حقيقتها لأحد، ولسنا مكلفين باستخراج الحكمة وقد كلفنا بالإيمان بكل ما صح ثبوته.

كما أنه قد ورد فى تحديد مسافة الصراط أقوال كثيرة تفتقر إلى دليل من الشرع، فهى من اجتهادات العلماء واستنباطهم، وينبغى معرفة أن المسافة وطولها أو قصرها إنما تعود إلى العمل، فالاجتياز عليه إنما هو بقدر العمل كما ثبت ذلك فى عدة نصوص.

وإنكار الجهمية وغيرهم للصراط ليس لهم ما يتمسكون به إلا شبهات باطلة واستبعاد له، ظانين أن استبعاده فى عقولهم يصح أن يكون دليلاً على إنكاره، وبغض النظر عن سرد تلك الشبهات فإن النتيجة واحدة وهى إنكار الصراط، ويكفى فى الرد عليهم أن يقال لهم: إنكم تردون أقوال نبيكم بمحض الهوى والشبهات، وليس لكم أى دليل، ومن

رد أقـوال النـبى بعـد صـحة ثبوتهـا، فلا ريـب فـى خسرانه ومفارقته طريق المؤمنين.

4. إنكار الجهمية للميزان:

الميزان من أمور الآخرة الغيبية التى يجـب الإيمـان بها وقد أنكرتـه الجهميـة، والمـراد بـه فـى الاصـطلاح الشرعى: الميزان الذى أخبر الله تعالى عنه فى كـثير من آيات القرآن الكريم، وأخبر عنه رسول الله فـى الأحاديث الشريفة فى أكثر من مناسبة تنويهـاً بعظـم شأنه وخطورة أمره.

وهو ميزان حقيقى له لسان وكفتان توزن به أعمال العباد خيرها وشرها، وقد أخبر اللـه عنـه فـى القـرآن الكريـم إخبـاراً مجملاً مـن غيـر تفصـيل لحقيقتـه، وجاءت السـنة النبويـة فـبينته. يظهـره اللـه فـي يـوم القيامـة لإظهـار مقـادير أعمـال الخلـق، وقـد أجمـع المسلمون على القول به واعتقاده.

وثبت أن العمل يوزن ويوزن أيضـاً العامـل، وتـوزن صحائف الأعمال، وروى أن أشد ما يكون الناس خوفاً فى يوم القيامة عندما يأتى دور الوزن.

وقـد تلقـى المسـلمون أخبـاره بـالقبول والتصـديق لثبوته بالكتاب والسـنة والإجمـاع[1]، ولـم يخـالف فـى ثبوته أى شخص من السلف.

وقد ذهبـت الجهميـة وغيرهـم مـن أهـل البـدع إلـى إنكـاره بلا دليـل، لأنـه فـى –زعمهـم- يسـتحيل وزن

---

1 () انظر: لوامع الأنوار 2/184.

الأعراض، كما أنكروا أن يكون هناك ميزان حقيقى له كفتان ولسان، معرضين عن النصوص الثابتة بذلك كما قدمنا بعضها.

5. قول الجهمية بفناء الجنة والنار:

اقتضت حكمة الله تعالى أن يوجد الجنة وأن تكون دار أوليائه إلى الأبد، وأن يوجد النار وتكون دار أعدائه إلى الأبد، خلقهما الله وكتب لهما البقاء الأبدى بإبقاء الله تعالى لهما وهذا الثابت فى الشريعة الإسلامية.

وخالفت الجهمية وجاءوا بأفكار ومعتقدات ما أنزل الله بها من سلطان، قال شمس الدين ابن القيم:

«والجهم أفناها وأفنى أهلها ∴ تبا لذاك الجاهل الفتان↔[1]

ولم يكن لهم ما يستدلون به على إنكارهم ذلك إلا مجرد الظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، وصاروا يشنعون على السلف أهل الحق ما يعتقدونه فى وجود الجنة والنار الآن ودوامها فى المستقبل.

لقد زعم الجهم وأتباعه أن الجنة والنار ستفنى بحجة أن ما لا نهاية له من الأمور الحادثة المتجددة بعد أن لم تكن يستحيل –حسب زعمه- أنها تبقى إلى ما لا نهاية، ولم يتصور أن بعض الأشياء التى شاء الله لها البقاء أنه يمتنع فناؤها.

ثم زعم جهم أن الرب يمتنع عليه إيجاد حوادث لا أول لها، مخافة تعدد الآلهة إذا قلنا بوجودها، ثم قاس

---

[1] () النونية 2/393

هذا على نهاية الحوادث، فكما أنه يستحيل عنده وجود حوادث لا أول لها، فكذلك يمتنع القول بوجود حوادث لا آخر لها، لأن الله وحده هو الأول والآخر.

وقد ظن أن هذا من تنزيه الله تعالى، وهو فى الواقع إساءة ظن بقدرة الله تعالى، ولم يعلم أن ما أراد الله له البقاء فإنه يمتنع عليه الانتهاء، فإن الجنة أراد الله لها البقاء والنار كذلك فيستحيل أن تفنيا، وإلا كان فناؤهما تكذيباً لكتاب الله وسنة نبيه، فإن القرآن الكريم مملوء بالأخبار عن بقائهما إلى الأبد.

ولئن نازع هؤلاء فى دوامهما فقد نازعوا فى وجودهما الآن.

وقد ذكر الله عز وجل فى القرآن الكريم أدلة على وجودهما الآن بما لا يخفى إلا على أهل البدع، فقد قال تعالى عن الجنة: ﴿**أعدت للمتقين**﴾[1].

وقال عن النار: ﴿**أعدت للكافرين**﴾[2]، لقد أعدهما الله تعالى قبل نزول أهلهما فيهما.

وقد جاء فى السنة النبوية ما يؤكد وجودهما الآن كما جاء ما يؤكد بقاءهما أبداً كما تقدم.

ومن الأحاديث التى تؤكد وجودهما الآن ما جاء فى حديث الإسراء والمعراج قوله ﷺ: **(ثم انطلق جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدرى ما هى قال: ثم دخلت الجنة**

---

1 () آل عمران: 133.

2 () آل عمران: 131.

فإذا هى جنابذ اللؤلؤ وإذا ترابها المسك)[1].

وقوله ﷺ: **(إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة)**[2].

وقد أخبر ﷺ بأنه: رأى الجنة وتناول منها عنقوداً، وقال لهم: **(ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)**[3].

إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة التى تؤكد وجودهما الآن، إضافة إلى ما جاء فى القرآن الكريم، ولكن أهل البدع لا ينظرون إلى الحق إلا من زاوية هواهم، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

الحكم على الجهمية:

يتورع السلف كثيراً عن إكفار أى جماعة أو شخص، ويرهبون إطلاق التكفير، فلا يتسرعوا فيه كما تفعل الفرق الباطلة فى تكفير الناس أو فى تكفير بعضهم بعضاً أيضاً، إلا أن السلف لا يتورعون عن إطلاق كلمة الكفر على من جاءت النصوص بتكفيرهم أو بتسميتهم كفاراً، عملاً بالنصوص ووقوفاً عند مفهومها الصحيح. ومن هنا تجد أن السلف حينما

---

1 () صحيح البخارى 4/107.
2 () المصدر السابق 4/85.
3 () صحيح مسلم 3/34.

يطلقون الكفر على فرد أو جماعة لهم ضوابط قوية ودرجات في التكفير، من لا يفطن لها وقع –ولا بد- فى الخطأ سواء أكان خطأ شرعياً أم خطأ فى مفهومه للتكفير عند السلف.

ولقد ذهب كثير من علماء السلف إلى تكفير الجهمية وإخراجهم من أهل القبلة، ومن هؤلاء الإمام أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمى، فقد جعل فى كتابه (كتاب الرد على الجهمية)[1] باباً سماه (باب الاحتجاج فى إكفار الجهمية)، وباباً آخر سماه (باب قتل الزنادقة والجهمية واستتابتهم من كفرهم).

وأورد تحت هذين البابين أدلة كثيرة من الكتاب الكريم ومن السنة النبوية، ومن الآثار وأقوال العلماء ما يطول ذكره، وحاصله أن الجهمية كفار للأمور الآتية:

1. بدلالة القرآن الكريم، حيث أخبر عن قريش أنهم قالوا عن القرآن: **(إن هذا إلا قول البشر)**[2] أى مخلوق، وهو نفسه قول الجهم بخلقه، ثم أورد كثيراً من الآيات فى هذا.
2. ومن الأثر ما ورد عن على وابن عباس فى قتلهم الزنادقة، قال الرسول ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[3]، والجهمية أفحش زندقة وأظهر كفراً

---

1 () انظر: كتاب الرد على الجهمية ص 106/117.

2 () المدثر: 25.

3 () أخرجه البخارى 6/149، وأبو داود 4/520، والترمذى 4/59، والنسائى 7/104، وابن ماجه 2/848 وقال الترمذى:

منهم.

3. قال الدارمى: (ونكفرهم أيضاً بكفر مشهور)، ثم ذكر من ذلك قولهم بخلق القرآن، وتكذيبهم لما أخبر الله تعالى أنه يتكلم متى شاء وكلم موسى تكليماً، وهؤلاء ينفون عنه صفة الكلام فيجعلونه بمنزلة الأصنام التى لا تتكلم، ثم بكفرهم فى عدم إثباتهم لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات: كالوجه والسمع والبصر والعلم والكلام. وبكفرهم فى أنهم لا يدرون أين الله تعالى ولا يصفونه بأين ولا يثبتون له مطلق الفوقية الثابتة بالنصوص الصريحة فى كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ.

كما أورد الدارمى جملة من أسماء الذين حكموا بكفر الجهمية صراحة، ومنهم: سلام بن أبى مطيع، وحماد بن زيد، ويزيد بن هارون، وابن المبارك، ووكيع، وحماد بن أبى سليمان، ويحيى بن يحيى، وأبو توبة الربيع ابن نافع، ومالك بن أنس.

حديث حسن صحيح

5. المرجئة[1]

تمهيد:

المرجئة من أوائل الفرق التى تنتسب إلى الإسلام فى الظهور، وقد احتلت مكاناً واسعاً فى أذهان الناس وفى اهتمام العلماء بأخبارهم وبيان معتقداتهم بين مدافع عنهم ومحاج لهم، وبين معجب بأدلتهم وبين داحض لها.

ولقد أخذت تلك الخصومات أشكالاً من العنف واللين، ولكنها ذهبت حول تقرير حقيقة الإرجاء والرد عليه وجمع أدلته والوقوف عندها، وكان يكفى للانتهاء عن الخوض فى هذه القضية وقفة واحدة متأنية، ومواجهة الحقيقة التى طالما أغفلها هؤلاء وأولئك ألا وهى أن الإرجاء الذى هو بمعنى ترك الأعمال وعدم الاهتمام بها لا مكان له فى الواقع إلا عند المتأخرين الذين يريدون التحايل والانفلات بأى وسيلة، ذلك أن الذين قرروا الإرجاء فى بدء أمرهم كانوا عند التحقيق من أكثر الناس عبادة وعملاً، بدليل أنك تجد الشخص منهم يحث على الإرجاء بكلام قد ألفه وحفظه، ولكن إذا جاء إلى ميدان العمل تجده من المحرضين على اغتنام الفرص، والتقرب إلى الله بالأعمال الصالحة، فلم يبق للإرجاء عنده إلا ذلك الجزء من الكلام المردد

---

1 () من كتاب: «فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها»، جـ2، د. غالب بن على عواجى.

فى إيقاظ الخصومة[1].

ومن هنا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله –وقد قدم دراسة وافية للمرجئة- يذكر أن السلف كانوا يصلون خلفهم ويترحمون عليهم، وإنما يشنعون عليهم مسلكهم الخاطئ فى تأخير العمل عن حقيقة الإيمان، وهؤلاء هم مرجئة الفقهاء بخلاف مرجئة الجهمية الغلاة.

وقبل البدء بتفاصيل فكر المرجئة وبيان نشأته وما آل إليه، قبل هذا نذكر على سبيل الإيجاز التعريف بالمرجئة لغة واصطلاحاً.

[illegible]

[illegible] **قالوا أرجه وأخاه**[2] أى أمهله وأخره والثانى: إعطاء الرجاء.

أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما بالمعنى الثانى 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 ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار[3]، إلى

---

1 () انظر: ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامى.

2 () الشعراء: 36.

3 () مذهب السلف أنه لا يجوز الحكم على معين بالجنة أو

أن قال: وقيل: الإرجاء تأخير على رضى الله عنه عـن الدرجة الأولى إلى الرابعة[1].

بالنار إلا ما جاء التنصيص عليه من الشارع.

1 () الملل والنحل 1/139.

والواقع أن النقول بإرجاء أبى حنيفة كثيرة، وعلمـاء الفرق أغلبهم يقر نسـبة الإرجـاء إليـه بـالمعنى الـذى

[1] () الملل والنحل 1/141.

قدمنا ذكره. وهذا هو الثابت، ولا يقال: إن أبا حنيفة كان من غلاة المرجئة كالجهمية مثلاً، وذلك لموافقته أهل السنة والاعتقاد السليم فى جوانب كثيرة فى باب الإيمان وإن خالفهم فيما ذكر.

ولقد بذل كثير من علماء الأحناف جهدهم ليجعلوا الخلاف بينهم وبين أهل السنة فى حقيقة الإيمان لفظياً، فلم يتم لهم ذلك مع أنهم يستندون إلى جعل الخلاف لفظياً على الاتفاق الحاصل فعلاً بينهم وبين أهل السنة فى مرتكب الكبيرة عند الله، إذ لا يسمى كافراً ولا يحكم له بالخلود فى النار يوم القيامة، بل هو تحت المشيئة إن شاء الله عفى عنه بفضله وإن شاء عاقبه بعدله.

وكذلك اتفاقهم على أن الأعمال لا بد منها، وأن العبد لو صدق بقلبه وأقر بلسانه ولكن امتنع عن العمل فلم يقم به –أنه يستحق اللوم والعقوبة، وأنه من العصاة. إلا أن كل هذه الحجج لا تجعل الخلاف لفظياً، وذلك أن أهل السنة لا يخرجون الأعمال عن مسمى الإيمان، فالتفرقة بين الأعمال والإيمان لا يقول بها السلف.

كما أن السلف لا يرون أن الناس على درجة واحدة فى الإيمان والتوحيد، كذلك حُكْمُ الأحناف للعصاة بالإيمان الكامل لم يوافقهم فيه السلف، كما أن السلف لا يوافقونهم فى القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه.

والحاصل: أن المرجئة أقسام كثيرة وأنهم يختلفون

فى بعض أسس الإرجـاء، كمـا سيتضـح ذلـك إن شـاء الله.

[illegible]

[illegible] ولكنه ندم بعد ذلك على هذا الكلام وتمنى أنه مـات قبـل أن يقـوله، فصـار كلامـه بعـد ذلـك طريقـاً لنشأة القول بالإرجاء، وقد بلغ أباه محمد بـن الحنيفـة كلام الحسـن فضـربه بعصـا فشـجه، وقـال: لا تتـولى أباك علياً؟ ولم يلتفت الذين تبنوا القول بالإرجـاء إلـى ندم الحسن بعد ذلك، فـإن كتـابه عـن الإرجـاء انتشـر بيــن النــاس وصــادف هــوى فــى نفــوس كــثيرة فاعتنقوه[2].

ولكن ينبغى معرفة أن إرجاء الحسـن إنمـا هـو فـى الحكم بالصواب أو الخطأ على من ذكرهم، ولم يتعلق إرجاؤه بالإيمان أو عدمه كمـا هـو الحـال فـى مـذهب

---

1 () انظر: ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامى ص 244.

2 () لم يكن ما كتبه الحسن كتاباً حسب ما يتبـادر إلـى الـذهن، وإنما كان بمنزلة منشور.

المرجئة أخيراً.

وقيل: إن أول من قال بالإرجاء على طريقة الغلو فيه هو رجل يسمى ذر بن عبد الله الهمدانى وهو تابعى، وقد ذمه علماء عصره من أهل السنة، بل كان بعضهم –مثل إبراهيم النخعى- لا يرد عليه إذا سلم، وكذلك سعيد بن جبير.

وهناك أقوال أخرى فى أول من دعا إلى الإرجاء فقيل: إن أول من أحدثه رجل بالعراق اسمه قيس بن عمرو الماضرى.

وقيل: إن أول من أحدثه حماد بن أبى سليمان وهو شيخ أبى حنيفة وتلميذ إبراهيم النخعى، ثم انتشر فى أهل الكوفة، وقد عاصر حماد ذر بن عبد الله. ويذكر شيخ الإسلام عن نشأة الإرجاء بالكوفة أن أول من قاله فيهم حماد بن أبى سليمان[1].

وقيل: إن أول من قال به رجل اسمه سالم الأفطس، ويطلق على إرجاء هؤلاء أنه إرجاء الفقهاء، ويظهر أن تلك الأقوال لا تباعد بينها، لأن هؤلاء كانوا فى عصر واحد، وكانوا أيضاً على اتفاق فى إرجائهم.

ولقد نسب الإرجاء إلى علماء مشاهير، وقد عدّ الشهرستانى جماعة من هؤلاء ومنهم: الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب، وذكر أنه أول من قال بالإرجاء، ولكنه لم يجزم بذلك فيما يبدو من تعبيره، حيث ذكر ذلك بصيغة التمريض "قيل"، ثم ذكر أنه كان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار ثم قال: (إلا إنه ما

---

1 () انظر: مجموع الفتاوى 7/297، 311.

أخر العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة اليونسية والعبيدية، لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها).

كما عدّ منهم سعيد بن جبير[1]، وطلق بن حبيب وعمر بن مرة ومحارب بن زياد ومقاتل بن سليمان وذر، وعمرو بن ذر، وحماد بن أبى سليمان وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وقديد بن جعفر، ثم قال: (وهؤلاء كلهم أئمة الحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار، خلافاً للخوارج والقدرية).

ومن كبار المرجئة ومشاهيرهم: الجهم بن صفوان، وأبو الحسين الصالحى، ويونس السمرى، وأبو ثوبان، والحسين بن محمد النجار، وغيلان، ومحمد بن شبيب، وأبو معاذ التومنى، وبشر المريسى، ومحمد بن كرام، ومقاتل بن سليمان المشبه لله عز وجل بخلقه، ومثله الجواربى وهما من غلاة المشبهة[2].

[illegible]

[illegible]

---

1 () هكذا ذكر عن سعيد بن جبير أنه من رجال المرجئة، وسيأتى أن سعيد بن جبير ممن كان يذم الإرجاء ويمقته.

2 () انظر: مقالات الإسلاميين 1/213.

[1] انظر: مجموع الفتاوى جـ7 فى عدة أمكنة من هـذا الجـزء المشتمل على كتاب الإيمان الكبير، وكتـاب الإيمـان الأوسـط. وانظر ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامى ص 284-286.

إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[1].

2. **قل يا عبادِىَ الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمةِ اللـه إن اللـهَ يغفرُ الذنوبَ جميعاً إنه هو الغفور الرحيـم**[2].

3. كما اهتمت الجهمية بجمع النصوص التى تجعل الإيمان أو الكفر محله القلب. كمـا فـى قـول اللـه تعالى: **أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان**[3].

---

1 () النساء: 48.
2 () الزمر: 53.
3 () المجادلة: 22.

4. **﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾**[1].

5. **﴿ختم الله على قلوبهم﴾**[2].

إلى غير ذلك من الآيات الـتى يـوحى ظاهرهـا بهـذا المفهوم المتكلف للمرجئة.

---

1 () النحل: 106.

2 () البقرة: 7.