محاضرات علم الكلام

وحدة التعليم: الأساسية **الرصيد:5**

المادة: علم الكلام **المعامل: 2**

المستوى: السنة الثانية ليسانس **الأستاذ: لوكيلي حسين**

المحاضرة الأولى: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي

-أولا- مفهومه: إن العودة إلى الكتابات الكثيرة التي طرقت مجال علم الكلام تضعنا أمام العديد من التعريفات لهذا الفرع من الفكر الفلسفي منها أنه **علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية**، فقد عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه: **علم يُقْتَدر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَبة من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام** (إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط. دار السلام، ص: 38). أما **الفارابي** فيرى بأنه **"ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"** (إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين، ص: 131). ويعرفه **عضد الدين الإيجي** في المواقف بقوله: **"علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"** (عضد الدين الإيجي، المواقف، ص: 7).وإذا كان كل من الفارابي والإيجي قد جعلا علم الكلام يقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية، فإننا نجد **ابن خلدون** في مقدّمته يحصر التعريف في نصرة الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق فيقول في تعريفه لعلم الكلام: **"هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"** (ابن خلدون، المقدمة، ص: 423 أو ص: 429.).

-ثانيا- مشكلة التسمية: لقد أطلقت عدة تسميات على ذلك العلم الذي يتناول أصول الدين فعلم الكلام، وعلم العقيدة، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد، أربعة أسماء مترادفة لمسمى واحد. وسُمِّي بعلم التوحيد؛ لأن مبحث الوحدانية أشهر مباحثه، وسمي بعلم أصول الدين؛ لابتناء الدين عليه. وسماه أبو حنيفة الذي يعتبر أول متكلم في الإسلام باسم الفقه الأكبر من حيث إنه يتعلق بالأحكام الاعتقادية الأصلية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية العملية. أما **الفقه** فهو كل الدراسات التي تتعلق بالإسلام علميا أي ذات الطابع الوضعي (المشكلات التي تعترض المسلمين في حياتهم اليومية) العملي" (الأب سهيل قاشا، المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، ص.1). وفي شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أي العلمية يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات (التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 100). وقد يسمى بعلم أصول الدين، من حيث إن موضوعه يتناول أصول الدين، وهي الإيمان بالله تعالى ووحدانيته، وصفاته وأفعاله، والإيمان بالوحي وإرسال الله تعالى للرسل والإيمان بالبعث والثواب والعقاب في الآخرة، وتلك أصول الدين. والمشهور هو تسمية ذلك العلم بعلم الكلام، وومرد ذلك لعدة أسباب (**أصل التسمية**)، منها أن **مسألة الكلام الإلهي كانت أشهر مباحثه** فسمى الكل باسم أشهر أجزائه، وأيضا **سمي بعلم الكلام لأنه**

يورث قدرة على الكلام، وأيضا **لأن نسبة هذا العلم للعلوم الإسلامية كنسبة المنطق إلى الفلسفة فسمي بالكلام**، وذلك حتى تقع المخالفة اللفظية بين الاسمين وأيضا لأنه أول ما يجب من العلوم، والكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة، وأيضا **لأن مباحث هذا العلم مباحث نظرية فهو يبحث في الأمور الاعتقادية التي لا يندرج تحتها الفعل**، أما الفقه فهو يبحث في أحكام عملية يندرج تحتها فعل، وعلى هذا فالكلام مقابل الفعل، والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية. وقد يسمى بعلم الكلام بما رواه **جلال الدين السيوطي** في ذم أهل البدع وهم الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعمله وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون (مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 265-268).

-ثالثا- موضوعه: لقد حاولت الكثير من التعريفات لعلم الكلام كما أشرنا **تحديده من حيث موضوعه**، و من جملة تلك التعاريف نجد قول **صديق حسن القنوجي** في أبجد العلوم: **"وقال الأرنيقي: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها وموضوعه عند الأقدمين: ذات الله تعالى وصفاته لأن المقصود الأصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته ولما احتاجت مباديه إلى معرفة أحوال المحدثات أدرج المتأخرون تلك المباحث في علم الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى العلوم الحكمية فجعلوا موضوعه الموجود من حيث هو موجود وميزوه عن الحكمة بكون البحث فيه على قانون الإسلام وفي الحكمة على مقتضى العقول ولما رأى المتأخرون احتياجه إلى معرفة أحوال الأدلة وأحكام الأقيسة وتحاشوا عن أن يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى علم المنطق جعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا ثم إن علم الكلام شرطوا فيه أن تؤخذ العقيدة أولا من الكتاب والسنة ثم تثبت بالبراهين العقلية انتهى". إن موضوعات علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية** كالبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. **وفي أحكام الشريعة** من بعثة الرسل ونصب الأئمة والتكليف والثواب والعقاب. **يتناولها بحسب ما وردت في الشريعة** أمراً مقرراً لا مدخل فيه للشك، محاولاً أن يؤيدها بالأدلة العقلية حتى يكون الإيمان بها أشد وثوقاً وأكثر توكيداً لإجتماع النقل والعقل معاً، فضلاً عن أن الدليل العقلي هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الديانات المخالفة (محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، ص: 187). هكذا نستنتج أن المباحث الكلامية كانت تدور في البداية حول **مسائل الإيمان** كالبحث عن الموقف من مرتكبي الذنوب خاصة الكبائر، وهل يخرجون من الإيمان أم لا؟ وأدى هذا إلى البحث في حقيقة الإيمان، ومن هو المؤمن، وإلى غير ذلك من المسائل التي تتصل مباشرة بأصل العقيدة، وفهم كل فريق لتلك الأصول وتوضيحها بالأدلة العقلية، وهذا يعني فهم مضمون الإيمان وليس مجرد الدفاع عنه. ويلاحظ أيضا وفقا لهذه التعريفات أنه لابد أن يكون لدى المتكلم القدرة التامة على إثبات العقائد، إذ أن في استخدام صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وعلى العلم بجميع العقائد، وما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه، وكذلك العلم بطرق الأدلة العقلية. ويتضح من ذلك أن **لعلم الكلام موضوعه الخاص** به والذي يميزه عن غيره من العلوم، **وهو البحث في أصل العقيدة لا في فروعها**. فهو علم عظيم الشأن، يعالج أهم قضايا الإنسان، **مثل: قضية الألوهية، وقضية الرسالة، وقضية الجزاء في اليوم الآخر، وغير ذلك.**

-رابعا- أهميته: مما لا شك فيه أن الغائية كمبدأ عقلي تعني فيما تعنيه الوظيفة و الأهمية والفائدة والهدف الذي نرمي إليه والنتيجة المتحصل عليها من الشيء، فما هي غاية علم الكلام و فائدته إذن؟ لمعرفة قيمة هذا العلم، و حتى لا يكون البحث فيه ترفاً فكرياً، ولا عبثاً جزافيّاً، ولتزداد الرغبة في تحصيله لكلّ

طالبٍ لتلك الفوائد المرجوّة من ذلك العلم، يمكن أن نذكر عدة فوائد لعلم الكلام، و يمكن ارجاعها إلى فوائد أساسية و ثانوية، الأولى نحصرها في **فائدتين (أساسيّتين): الأولى بنائية و الثانية دفاعية، إذ أن علم الكلام يبحث عن العقائد الإسلامية من ناحيتين إحداهما التعريف بالعقائد؛ والأخرى تكمن في إقامة الأدلة على حقيقتها ووجوب التدين بها.**

1- الفائدة البنائيّة: إنّ الاطلاع على علم الكلام، والتعرّف إلى أدلّته، تعطي الإنسان - لا سيما- المسلم فهماً إيمانيّاً عميقاً، وترتقي بمعتقداته - من أن تكون بسيطةً ساذجةً، أو يتخلّلها بعض الشبهات الطارئة - إلى مستوى الفكر والوعي والإدراك الصحيح، ليصبح ملمّاً بالأدلّة القويّة، والحجج البالغة حول إثبات الصانع والتوحيد وصفات الله والنبوّة والإمامة والعدل والمعاد وسائر المسائل الاعتقاديّة. وبالخصوص علم معرفة الله المثيب والمجازي لعباده على فعل الخيرات وارتكاب السيّئات**" وكيفيّة آثاره وأفعاله وتكاليفه على الإجمال. وذلك هو سبب السعادة الأبديّة، والخلاص من الشقاء الأبديّ، ولا غاية أهمّ من هذه الغاية"** (الحلّي، العلامة الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج1، ص13).

2 – الفائدة الدفاعيّة: لعلّ **الدفاع عن العقيدة هي الفائدة الأساس المرجوّة من هذا العلم،** ولأجلها دوّن علم الكلام، واتسعت مطالبه وما زالت كذلك حتّى عصرنا الحاضر، فنصرة العقيدة، والدفاع عن الدين الإسلاميّ الحنيف، والحفاظ على إيمان ومعتقدات المسلمين، والذود عنها بردّ الشبهات، ورفع الإشكالات، ودفع الاعتراضات، تعتبر من أهم الفوائد والآثار الطبية لعلم الكلام. و بهذا تكون مهمة المتكلم هي الدفاع عن الدين بحماية أصوله وأحكامه وما يمتاز به من قيم ومشخصات. إن المهمة الدفاعية لعلم الكلام تتمثل في رد دعاوى الخصوم المنكرين للعقيدة الإسلامية، وهؤلاء هم أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو أصحاب الديانات السماوية المخالفة للإسلام وهي اليهودية والمسيحية، ويقوم علم الكلام بتقويض أدلة أصحاب تلك الديانات وبيان بطلانها، وذلك عن طريق إيراد الأدلة العقلية التي تبين تفاهتها وسقوطها، وأيضا الرد على الشبه التي يوردها أصحاب تلك الديانات على العقيدة الإسلامية.

3 – من خلال ما تقدم ندرك أن علم الكلام له دور إيجابي في إثبات صحة العقيدة بالعقل، ودور دفاعي يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها، وقد تلازم الدوران عبر مراحل نشأة علم الكلام وتطوره، وليس صحيحا ما يذكر بأن مهمة علم الكلام كانت دفاعية فقط ولم يهتم بتوضيح العقيدة وشرحها (عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 14.).**هاتين الوظيفتين الأساسيتين تختزنان وظائف أخرى و فوائد متضمنة فيهما تؤكد أهمية علم الكلام سواء بالنسبة إلى الشخص نفسه وفي نفع غيره وفي حماية أصول الدين وفروعه ويمكن إرجاع أهمية علم الكلام وفوائده فيما يلي :**

أ : أهميته بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهي الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، يقول تعالى : "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات "، أما في قوته العقائدية فغايته تعزيز الإيمان بالإيقان بأن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقناً محكماً لا تزلزله شبه المبطلين. ولعل تحصين عقائد المسلم بهذا العلم في غاية من الأهمية خاصة في هذا الزمان الصعب الذي تكثر فيه الانحرافات والدعوات الباطلة( ). وذلك أن للقوة العلمية للعقيدة الإسلامية وبقية العلوم الشرعية أثرها الكبير في تمسك الناس بدينهم وثباتهم عليه.

ب: أهميته بالنظر إلى الغير: وتتمثل في إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم. هذا ما عبر عنه حجة الإسلام الغزالي بقوله: "والأصل في ذلك أن إزالة

الشكوك في أصول العقائد واجبة. واعتوار الشك غير مستحيل ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. فلا بد وأن يكون هناك قائمون على هذا العلم، يقاومون دعاة المبتدعة، ويستميلون المائل عن الحق، ويصفون قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة ."

ج : أهميته بالنسبة إلى أصول الإسلام: وهي حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. والأصل في ذلك أنه لا يخلو زمان عن وجود مبتدع أو معاند يتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم. فلا بد ممن يقاوم شبهه بالكشف وإغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. خاصة في زماننا الذي تكثر فيه هذه الشبه المغرضة والدعاوى المنحرفة التي تقصد صد المؤمنين عن دينهم والتي يتصدى لنشرها التيار اللاديني أو العلماني وبأساليب مخادعة تحتاج في الكشف عنها وإبطالها إلى متكلم حقيقي متقن لهذا العلم بالمفهوم الذي ذكرناه سابقاً.

رابعاً: أهميته بالنظر إلى فروع هذا الدين: فالعلوم الشرعية وما فيها من الأحكام الجزئية إنما تثبت وتتحقق بهذا العلم. والأصل في ذلك أن ثبوتها فرع ثبوت الحاكم والرسول، وهما إنما يثبتان بعلم الكلام. كما أن العقائد وأصول النظر التي تحكم العلوم المختلفة إنما تؤخذ من هذا العلم وعليه فإن جميع العلوم الشرعية تبنى على هذا العلم فهو أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .**خامساً : أهميته بالنسبة إلى الشخص في قوته العملية:** وهو صحة النية في الأعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها، أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل. ولا يمكن ذلك إلا باعتقاد العقيدة الحقة التي تثبت بهذا العلم خالية عن شوائب الفرق المبتدعة ومقولاتها الفاسدة. * وفي هذا المقام يقول شيخ الإسلام مصطفى صبري: "المسلم له قوتان: قوة في دينه وقوة في عقله. وبعد اقتناع المسلمين المتعلمين بعقيدة الإسلام اقتناعاً يتفق مع العقل والعلم الصحيحين يكونون مسلمين حقيقيين ويسهل لهم الحصول على ما يحتاجون إليه أيضاً من العمل بأحكام الشريعة الإسلامية. إذ العمل مبني على العقيدة التي لا يتعب بها الإنسان أصلاً بعد استيقانها لعقله وفهمه، بل يكون له منها قوة ينشرح بها صدره ويستعين بها على القيام بالناحية العملية التي ليست بسهلة في حد ذاتها سهولة الناحية الاعتقادية لانطوائها على تكاليف وتضحيات. وبانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمال في الإسلام وينتفع المسلم العامل بدينه في الدنيا قبل أن ينتفع به في الآخرة . والمسلمون في زماننا يتلاومون فيما بينهم بالتقصير في العمل عازين إليه تأخرهم المشهود مع أن تقصيرهم في العقيدة التي لا تقبل التقصير أصلاً أشد من تقصيرهم في العمل. وهو داؤهم الذي أصيب به الكثرة الساحقة من مثقفيهم، فعاقهم عن الصلاة والصيام وعاق حكومتهم عن العمل بقانون الإسلام... فهم خارجون على الإسلام نفسه من ناحية العقيدة أي ناحية الإيمان به الذي هو أساس العمل بأحكامه، ولهذا سهل عليهم التغيير في أحكامه العملية. ولهذا عنيت في كتابي هذا بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي في تثبيتها".

المحاضرة الثانية: عوامل نشأة علم الكلام

المقدمة:

لقد نشأ علم الكلام أساسا من المناقشات و الحوارات والمباحثات والجدل حول بعض المسائل الاعتقادية التي حدث بشأنها اختلاف و تطور هذا الأخير مع مرور الزمن لدرجة تكوين جماعات وفرق تتبنى كل واحدة منها آراءا معينة ومواقف بخصوص المسائل الخلافية. * ويميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن تأسيس علم الكلام مر ب 5 مراحل هي: **مرحلة النشأة**: وذلك خلال القرن الأول وبداية الثاني؛* **مرحلة التدوين وظهور الفرق**: من الثاني حتي نهاية ق 5 تقريبا؛* **مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة**: من 6 إلى 9؛* **مرحلة الفتور والتقليد**: من 10 حتى نهاية ق 12؛* **المرحلة الحديثة وتشمل القرنين الأخيرين**.* وفي الحقيقة " لم ينشأ علم الكلام فى الإسلام نتيجة سبب بعينه... فهناك **عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية** ذاتها: 1- كالخلاف حول بعض النصوص الدينية مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر فى تفسير العقائد، والخوض فى مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول. 2- والخلاف

السياسى الحادث حول مسألة الإمامة، وهو الخلاف الذى أدى إلى ظهور الفرق، وهو وإن كان سياسيا فى منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متعلقا بالعقائد. وهناك **عوامل وافدة من خارج الجماعة الإسلامية،** وذلك مثل: 3- التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه. 4- ومثل حركة الترجمة التى ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكرى هائل امتد أثره فيما امتد إليه إلى علم الكلام" (التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص 6-7).

أولا: العوامل الداخليّة: يميل بعض الباحثين إلى تقرير أصالة علم الكلام وانبثاقه من مصادر إسلامية بحثة وظروف عاشها المجتمع الإسلامي، وأن التأثير الأجنبي في علم الكلام لم يظهر بوضوح إلا في المرحلة 3 من تاريخ هذا العلم، أي بعد القرن 5 هجري، يقول الدكتور النشار في هذا الصدد: " هذا العلم – فيما أعتقد – هو النتاج الخالص للمسلمين، ومما لا شك فيه أن المتكلمين قد كانوا في وسط فلسفي و أمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها – قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن 5 إسلاميا" (المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص.47). ومن أهم هذه العوامل نجد:

-1- القرآن الكريم والسنة النبوية (العامل العقائدي):

-أ- القرآن: كان للقرآن أثر بالغ في الدراسات الكلامية سواء في مرحلة التأسيس أو في مراحل تطوره اللاحقة وهذا لمبررات عدة منها أن: - القرآن ليس مجرد كتاب دين يحتوي تعاليم للعبادات والمعاملات (مواعظ أخلاقية) فحسب، بل هو زيادة على ذلك كتاب ميتافيزيقي (فلسفي) فيه الكثير من المسائل الماورائية (الألوهية، الحرية، مصير الإنسان.الخ)؛ و كتاب فيزيقي يحدد حقائق الطبيعة وقوانينها؛ وكتاب أخلاقي يضع قواعد السلوك البشري، وكتاب سياسي يحدد أسس الحكم والعلاقات الدولية..الخ. وهو ما من شأنه أن يجعلنا نعتقد أنه كتاب في المعرفة الشاملة يتناول كل أو الكثير من أبعاد الوجود والمعرفة والقيم.- من هذا المنطلق يمكن القول أنّ **القرآن المجيد هو المنطلق الأوّل لنشوء علم الكلام ونضجه وارتقائه عند المسلمين، من حيث بيانه للعقائد الإسلامية في شأن الألوهية و النبوة والبعث واستدلاله عليها بالبراهين والحجج الملزمة للعقول المناسبة للفطرة، فإليه يرجع كل متكلّم إسلاميّ** باحث عن المبدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله. وقد تضمّن القرآن إشاراتٍ فلسفيّةً وعقليّةً، قامت على أُسسٍ منطقيّةٍ مذكورةٍ في نفس الآيات، أو معلومةٍ من القرائن. فمن سبر القرآن الكريم فيما يرجع إلى التوحيد بأنواعه يجد الحجج الملزمة، والبيّنات المسلّمة، التي لا تدع لباحثٍ الشك فيها. كما أنّه أرفق الدعوة إلى المعاد والحياة الأُخرويّة بالبراهين المشرقة، والدلائل الواضحة التي لا تقبل الخدش.**- فمن حيث الموضوع،** نجد أن **القرآن الكريم يشكل المصدر الأول للموضوعات الكلامية،** باعتباره يتضمن أهم العقائد الإيمانية أو لنقل أصول الدين التي تشكل الموضوع الأساسي لعلم الكلام، كما أنه أشار إلى قضايا تتعلق بالإنسان وأفعاله وإرادته ومصيره، وغير ذلك، ممّا جعل القرآن الكريم المنطلق الأوّل لنشأة علم الكلام في الإسلام، والمادة الأولى الخصبة والحيّة التي يرجع إليها المتكلّم في استدلالاته ونقاشاته، والتي كانت سبباً أيضاً لنشوء أسئلةٍ جمّةٍ لدى بعض المسلمين الأوائل. و من بين ما يدعم هذا الرأي **اهتمام القرآن بالتوحيد** بل إن الإسلام هو دين التوحيد، إذ يقول تعالى" :لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون"، وهو-أي **التوحيد- القضية الأساسية التي يدور حولها علم الكلام، فالآية السابقة هي أساس دليل التمانع عند المتكلمين.- مسألة المتشابه:** إن النصوص الدينية عموما والقرآنية على وجه الخصوص تتضمن صنفين من الآيات، يقول تعالى:" هو الذي أنزل عليك الكتاب منه **آيات محكمات** هن أم الكتاب وأخر **متشابهات** فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب" تحتوي على وقد فتحت **الآيات المتشابهة،** التي يدل ظاهرها على وجود تناقض ليس في الحقيقة سوى تناقض ظاهري، الباب أمام الاختلاف، و ضرورة التأويل. وقد حاول كل فرقة من الفرق الكلامية التدليل على صحة وجهة نظرها من واقع مثل هذه النصوص الدينية. فقد أثارت الآيات المتعلقة، على سبيل المثال، بالجبر والاختيار أو المتصلة بصفات الله، نقاشا وجدلا كلاميا بين مختلف هذه الفرق الكلامية.- أما **من حيث المنهج الكلامي،** فمن المعلوم أن **القرآن الكريم دعا إلى إعمال العقل، والحكمة، والتبصر، والنظر،** ليكون الإيمان قويا مبني على البينة وهو ما يشير إلى عقلنة الدين لبلوغ طمئنينة

القلوب. وقد "انطلق المتكلمون من نقاش ذاتي حول القرآن الكريم بما أثارته من **أدلة** في مواجهة الديانات والملل والأهواء والنحل السابقة، فكانت **هذه الأدلة القرآنية نماذج حذوا حذوها، وصارت أساسا من أسس الجدال مع هذه الديانات"** (أصالة علم الكلام، ص.3). كما أن القصص الواردة في القرآن الكريم تتضمّن **احتجاجات الأنبياء عليهم السلام وصراعهم الفكريّ مع الوثنيين والمعاندين من أهل اللجاج، فهي ممّا يستند إليها المتكلّم في آرائه الكلاميّة**. زيادة على ذلك احتوى القرآن على مناقشة الالعقائد والأفكار المضادة كالدهرية، والوثنية، واليهودية، والمسيحية وغيرها تمييزا للعقيدة الدينية الخالصة ونفيا للشبه عنها.

-ب- تأثير السنّة الشريفة: لقد **تعرضت السنة بدورها للإشارة إلى موضوعات علم الكلام الرئيسية،** كمبحث الصفات الإلهية (منها أحاديث مثلا تثبت الوجه، اليد، العين، السمع، و النفس لله تعالى "أنا مع عبدي حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي...)، واحاديث حول القضاء والقدر والعدل الإلهي..الخ، وهو ما يعني أن المتكلمين قد وجدوا في السنة، كما في القرآن، مادة خصبة لعلم الكلام. * كما أن **السنة أشارت في حديث مأثور** (هناك خلاف حول صحته من عدمها) إلى **افتراق الأمة الاسلامية** إلى 73 فرقة، و هو ما يعتبر تصريحا واضحا للاختلاق و التفرق الكلامي.* ومما يزيد في إثبات هذه الحقيقة أن **الرسول (ص) قد لعب دور المتكلم ومثالا حيا عنه،** إذ نجد أن **النبيّ صلى الله عليه وآله ناظرَ المشركين وأهل الكتاب** بمرأىً ومسمعٍ من المسلمين. وهذه احتجاجاته مع نصارى نجران في العام العاشر من الهجرة، حتّى أنّه صلى الله عَليه وآله ، بعدما أفحمهم، دعاهم إلى المباهلة. وقد حفل التاريخ وكتب السِيَر والتفسير بما دار بين الرسول صلى الله عليه وآله وبطاركة نجران وقساوستهم. وقد استدلّوا على ألوهيّة المسيح عليه السلام بقولهم: هل رأيت ولداً من غير ذكر؟ فأفحمهم رسول الله صلى الله عليه وآله بإيحاء من الله :"إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (آل عمران:59).

-2- مشكلة الخلافة أو الإمامة وأثرها في ظهور الفرق (العامل السياسي): إرتبط علم الكلام في نشأته الأولى بمشكلات الصدر الأول من الإسلام،حيث برز في هذا الوقت مشكلات سياسية كالإمامة وما اتصل بها من صراعات بدأت منذ عهد الخليفة الثالث (عثمان) الذي قتل واشتدت في عهد علي و من جاء بعده. إن المشكل السياسي الذي تلى أحداث **الفتنة الكبرى (مقتل عثمان بن عفان)**، وما نتج عنها من نزاعات وانقسامات أفرز فرقا واتجاهات كانت في البداية ذات طابع سياسي وتعبر عن مواقف سياسية بخصوص مسألة الخلافة والحكم، لتتحول هذه المواقف فيما بعد إلى أطروحات نظرية. لقد كانت الإمامة أو الخلافة أهم مسألة اشتد فيها الخلاف وتكوّن حولها أهم الفرق من: خوارج، وشيعة ومرجئة، "فمشكلة الإمامة ولو أنها ليست داخلة فى إطار العقائد عند أهل السنة، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها فى كتبهم الكلامية، وهذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبى (ص) مباشرة، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها، فهى من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق" (التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص.ج). إن الخلاف السياسى أو مشكلة الإمامة، حتى وإن كانت مسألة فقهية في الأصل اهتم بها فقهاء السنة فى علم فقهى مستقل هو علم الأحكام السلطانية، لكن الجدل الكلامى حول مسألة الإمامة بين الفرق دفع بهذه المسألة دفعا لأن تقحم على علم الكلام وتذكر فى مصنَّفاته، حيث اعتبرها الشيعة من أصول العقيدة عندهم، مما دفع أهل السنة إلى الرد عليهم.

<u>ثانيا: العوامل الخارجية</u>: إضافة إلى تلك العوامل الداخلية التي ذكرناها، يمكن القول بأن هناك مؤثرات أجنبية أعانت على تطور علم الكلام، بتوسيع مباحثه وتعميقها، إذا أضافت إليه موضوعات جديدة نتيجة اتصاله بهذه المؤثرات الأجنبية وصقلت مناهجه ودعمتها.

-1- الفتوحات الاسلامية و ما نتج عنه من اتساع للجغرافيا الاسلامية و ما ترتب عنه من مزيد من الاحتكاك بثقافات وأديان مختلفة(العامل الثقافي): إن علم الكلام علم إسلامي خالص، نشأ من النقاش الذاتي حول القرآن الكريم وتلبية لحاجات عصره، بالمشاركة في حل مشكلاته، ومتصديا للدفاع عن الإسلام بمقابلة الديانات المخالفة والملل والنحل المتباينة التي شملها الإسلام وبسط عليها نفوذه واشتبك

معها. هذا الشتباك أدى إلى توسيع موضوعه. لقد أدى، توسع المسلمين في الجغرافيا من خلال الفتوحات الإسلامية، إلى تصادمهم بتاريخ وتراث الشعوب التي دخلت هذا الدين الجديد، ولكن بتفكير وعقلية تراثها الديني، فالشعب الفارسي كان يؤمن بديانات وضعية ذات أبعاد وصبغة أخلاقية، كما هو الشأن بالنسبة للزرادشتية والمازدكية والمانوية، والمصريين والشاميين المعتنقين للديانة اليهودية والمسيحية، لم تتقبل هذه الشعوب الأوضاع الجديدة ولم ترض أن تصبح مستضعفة ومهزومة لذلك شنوا حملات قافية مضادة، من اجل التشكيك في عقيدة المسلمين وبث روح الانهزام في حياتهم، متسلحين في ذلك بالفلسفة وأساليب المنطق اليوناني. وهذا ما أكده **"دي بور"** عندما اعتبر أن المسيحية هي السبب الرئيسي في نشأة علم الكلام. وهو نفس الرأي الذي قال به **"فون كريمر"** عندما اعتبر نشأة المعتزلة تعود إلى الفكر المسيحي، لأنّ أول فكرة تكلم فيها المعتزلة هي الجبر والاختيار وهي الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الإسلام، وان معبد الجهني قد اخذ مقالته في القدر عن نصراني اسلم ثم تنصر.

-2- حركة الترجمة والعلاقة مع الفلسفة اليونانية (العامل الفكري): لقد كانت الترجمة "من العوامل التى أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسى، وأعانت على تحديد مسائله، وتعميق مباحثه، ودقة مناهجه... وكان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليونانى أداة لهم، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية، وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، ثم خاضوا فى مسائل هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد كالبحث فى الجوهر والأعراض وأحكامها، وطبائع الموجودات، وغير ذلك من مسائل قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلى... وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة (التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص.23-24). كان للدور الثاني الذي مرت به حركة الترجمة أثره البالغ في انضاج مقولات الفكر الكلامي عموما والمعتزلي بوجه أخص، فأصبح التعريب من مصادره الكثيرة هدفا لمفكري الإسلام ومثقفيه، فتعرفوا على أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان. فيما بدأت الاتصالات تتسع حتى ترجموا أكثر وأهم التراث الاغريقي والفارسي والهندي سواء ما اتصل منه بالعلوم الصرفة، أم الصناعات، أم المذاهب والاتجاهات الفكرية، وقد مضى العقل العربي بدراية ووعي يقرأ هذا التراث الضخم يأخذ منه ويضيف إليه إضافات باهرة، ولذلك يمكن أن نبرهن في صدق وأصالة، على أن العرب لم يكونوا فقط مجرد نقلة للعلم اليوناني القديم أو لغيره من تراث الشعوب والأمم الأخرى، بل قد أسهموا في تقدم هذا العلم وأضافوا إليه إضافات ذات أهمية كبرى، والأهم من ذلك أنهم لم يبرعوا في هذا المجال نتيجة للصدفة العفوية، بل استناداً إلى قواعد ثابتة وتنظيم عقلي منهجي هو محك النظر في رسوخ العلم وأصالته لدى أصحابه، ولكن كان لا مناص من أن تبدأ نتائج الفلسفة اليونانية طرقها في خلق أثر تحليلي قوي في المعتقدات الإسلامية، فكان المتكلمون وفي طليعتهم المعتزلة أولى مفكري الإسلام شغفا بدراسة الفلسفة وفروعها ودقائقها، وكانت مدرسة بغداد أقرب المدارس التي تأثرت بحركة الترجمة الفلسفية منذ أن كانت لأحمد بن أبي داؤد (أحد أبرز معتزلة بغداد) ندوة علمية يؤمها كبار مترجمي الفلسفة، فضلا عن إفادة بشر بن المعتمر والمردار من قراءاتهم لفلسفة الاغريق الطبيعية، وكذلك الاسكافي والخياط والكعبي الذين بحثوا في شيئية المعدوم والمباحث الفيزيائية وعلاقتها بالسببية الإنسانية، بهدف اثبات خلق العالم من ناحية، والاقرار بعلية القوانين الطبيعية من ناحية ثانية، والتصدي بالحوار والمناقشة لخصوم الإسلام ومناهضي دعوته الحضارية. * لقد ترتب عن حركة الترجمة انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين بمسائلها وأدواتها ومشكلاتها، كل ذلك بدوره أدى إلى حركة فكرية هائلة، لم يستنكف المتكلمون المسلمون فيها أن يستفيدوا مما قدمته الفلسفة اليونانية من أدوات عقلية تعين على البحث العقلى الصحيح، وإن كانت النتائج التى وصل إليها علماء الكلام جد مختلفة عن نتائج الفلاسفة، لأنهم لم يعتمدوا العقل وحده كما فعل الفلاسفة، بل اعتمد المتكلمون العقل كأداة فحسب لفهم النقل، والتعمق فيه، وقد أثر كل هذا بصورة واضحة على التصنيف فى علم الكلام ومناهجه.* لقد كان لانتقال الفلسفة اليونانية والمنطق أثرهما في تطور علم الكلام، حيث استفاد المتكلمون من كل مصدر ممكن في سبيل الرد على الخصوم والدفاع عن معتقداتهم فلجأوا من أجل الدفاع عنها للإستفادة من الفلاسفة و مناهجهم الدفاعية المنطقية لإبراز ما كمن في الدين من أدلة قاطعة، فاتجهوا إلى الاطلاع على الفلسفة اليونانية

والمنطق. لقد اتخذ المتكلمون هذه الفلسفة وسيلة لا غاية، أعانتهم على صياغة دفاعهم ضد مخالفيهم، كما استعانوا ببعض أفكارها ومصطلحاتها كالجوهر والعرض..الخ، بعدما خلصوها من وثنيتها اليونانية حتى لا تتعارض مع العقيدة.* ومن الشواهد التي تؤكد أثر الفلسفة اليونانية في نشأة علم الكلام نجد أن بعض المتكلمين تأثروا خاصة بالمذهب الذري عند الطبيعيين، لكن المسلمين استخدموه للتدليل على وجود الله وانه العلة المباشرة للحوادث، بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها، كما أن الفلسفة اليونانية قد ناقشت موضوعات كالله والعالم والإنسان، فان هذه الموضوعات نفسها كانت محل دراسة علماء الكلام. إضافة إلى مشكلات البعث والالوهية والتوحيد، والتنزيه، والقضاء والقدر، والزمان والمكان ...

المحاضرة الثالثة: أهم الفرق الكلامية

أولا: الشيعة: هو اسم يطلق على ثاني أكبر طائفة من المسلمين، وهم الذين عرفوا تاريخيًا بـ"شيعة علي" أو "أتباع علي". وغالبًا ما يشير مصطلح الشيعة إلى الشيعة الاثنا عشرية لأنها الفرقة الأكثر عددًا. والشيعة على حد تعبير أبو الحسن الأشعري: "إنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضي الله عنه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله، ويقول الحافظ ابن حجر: "والتشيع محبة علي وتقديمه على الصحابة، فمن قدمه على أبي بكر وعمر فهو غالٍ في تشيعه، ويطلق عليه رافضي، وإلا فشيعي، فإن أنضاف إلى ذلك السبُّ أو التصريح بالبغض، فغالٍ في الرفض، وإن اعتقد الرجعة في الدنيا، فأشد في الغلو.

وتعتبر الشيعة أول فرقة إسلامية سياسية ظهرت للوجود في التاريخ الإسلامي وهذا ما تؤكده مصادرهم، وتتفق فيه فرقهم، فالنوبختي يصرح في كتابه "فرق الشيعة": " انه بعد موت الرسول افترقت الأمة ثلاث فرق: فرقة منها سميت "الشيعة": وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام، ومنهم افترقت صنوف الشيعة كلها". إلا أن المعتزلة تنكر أن تكون الشيعة قد ظهرت بعد موت الرسول مباشرة، فنشأة الشيعة على حد رأيهم، ليس مرتبط بيوم السقيفة كما يدعي النوبختي، بل بعقيدة النص والوصية في عهد هشام بن الحكم. وقد انحصرت الفرق الشيعية بثلاث فرق هي: الاثنا عشرية، الإسماعيلية، الزيدية. وطائفة الإثنى عشرية هي أكبر هذه الطوائف اليوم، كما كانت تمثل أكثرية الشيعة وجمهورها.

ومن أهم آراء الشيعة، مسألة الإمامة التي تعتبر أهم المسائل الكلامية التي يدور على أساسها المذهب الشيعي، حيث تعتبر الإمامة من أصول الدين عند الشيعة، ولذلك يرون بأنها تثبت بالنص وليس بالإختيار، ويتمثل النص بالنسبة إليهم في أن الرسول ﷺ لم يمت حتى أوصى لعلي وبنيه من بعده بالإمامة على المسلمين، ولهم في ذلك استدلالات على رأسها روايتهم لحديث غدير خم، كما أن الإمامة عندهم لا تتعلق فقط بقضية الوصية بل يضمون إليها مسألة بالغة الأهمية تتمثل في قضية العصمة، إذ أن الشيعة لا يكتفون بإثبات العصمة للرسول فقط، بل يضيفون إليها عصمة الأئمة من ولد علي بن أبي طالب ن وهو الموقف الذي تلتقي فيه الإمامية الإثنى عشرية مع الشيعة الإسماعيلية، بينما تخالفهم فيها الزيدية التي لا تقول بالعصمة. إضافة إلى مسألة التقية التي هي من أصول وتعليمات الفكر الشيعي، وهي إخفاء و كتمان الإنسان لأصل عقيدته ومذهبه ومسلكه وألا يظهره للآخرين، فهي حسب بعض الشيعة من أصول الدِّين، ومن لوازم الاعتقاد، بل لا دين ولا إيمان لمن لا تقيَّة له! قال جعفرٌ الصَّادق - كما يزعمون -: "إنَّ تسعة أعشار الدِّين في التقيَّة، ولا دين لمن لا تقيَّة له". وينسبون إلى الصَّادق كذلك أنه قال: "التقيَّة ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيَّة له". زيادة على قول الإثنى عشرية بالرجعة، وتعني العودة بعد الموت (المهدي المنتظر)، إلا أن بعض الشيعة يعتقدون أن الرجعة ليست من الأصول التي يجب الاعتقاد بها والنظر فيها، وإنما اعتقادنا بها كان تبعا للآثار الصحيحة الواردة عن آل البيت عليهم السلام الذين ندين بعصمتهم من الكذب، وهي من الأمور الغيبية التي أخبروا عنها، ولا يمتنع وقوعها.

-ثانيا- الخوارج :هي فرقة إسلامية ، نشأت في نهاية عهد الخليفة عثمان بن عفان وبداية عهد الخليفة علي بن أبي طالب، نتيجة الخلافات السياسية التي بدأت في عهده، تتصف هذه الفرقة بأنها أشد الفرق دفاعا عن مذهبها وتعصبا لآرائها، كانوا يدعون بالبراءة والرفض للخليفة عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والحكام من بني أمية، كسبب لتفضيلهم حكم الدنيا، على إيقاف الاحتقان بين المسلمين.

أصر الخوارج على الاختيار والبيعة في الحكم، مع ضرورة محاسبة أمير المسلمين على كل صغيرة، كذلك عدم حاجة الأمة الإسلامية لخليفة زمن السلم. كان أغلب الخوارج من "القراء" أي حفظة القرآن الكريم، وقد بايعوا عليا بن أبي طالب بعد مقتل عثمان بن عفان، ثم خرج معاوية في جيش لملاقاة علي وكانت موقعة صفين. بعد انهزام جيش معاوية القادم من الشام أمام جيش علي القادم من العراق وقبل أن يفنى جيش الشام أمام جيش العراق، أمر عمرو بن العاص أحد قادة الجيش الشامي برفع المصاحف على أسنة الرماح درأً للهزيمة المحققة ثم طلبوا التحكيم لكتاب الله. شعر علي بن أبي طالب أن هذه خدعة لكنه قبل وقف القتال احتراما للقرآن الكريم وأيضا نتيجة رغبته في حقن الدماء وذلك رغم أنتصار جيشه، وبعد توقف القتال والتفاهم على أن يمثل أبو موسى الأشعري عليا بن أبي طالب ويمثل عمرو بن العاص معاوية بن أبي سفيان، وحددوا موعداً للتحكيم وفي طريق عودتهم إلى العراق خرج إثنا عشر ألف رجل من جيش علي يرفضون فكرة التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي شفيان في النزاع. لقد رأوا أن كتاب الله قد "حكم" في أمر هؤلاء "البغاة" (يقصدون معاوية وأنصاره) ومن ثم فلا يجوز تحكيم الرجال عمرو بن العاص و أبو موسى الأشعري فيما "حكم" فيه "الله" صاحوا قائلين: "لا حكم إلا لله". ومن هنا أطلق عليهم "المُحَكِّمة"ما كان من عليّ إلا أن علق على عبارتهم تلك قائلا: "إنها كلمة حق يراد بها باطل". بعد اجتماع عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري نتج عنه "تضعيف لشرعية عليّ" و"تعزيز لموقف معاوية"، ازداد المُحَكِّمة يقينا بسلامة موقفهم وطالبوا عليّا بـ -1:رفض التحكيم ونتائجة والتحلل من شروطها -2 . النهوض لقتال معاوية. ولكن عليا رفض ذلك قائلا: "ويحكم! أبعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟ أبعد أن كتبناه ننقضه؟ إن هذا لا يحل". وهنا انشق المُحَكِّمة عن عليّ، واختاروا لهم أميرا من الأزد وهو عبد الله بن وهب الراسب أطلقوا على أنفسهم:المؤمنين - جماعة المؤمنين - الجماعة المؤمنة.

لقد أطلق عليهم خصومهم الفكريون والسياسيون اسم "الخوارج" لخروجهم -في رأي خصومهم- على أئمة الحق والعدل، وثوراتهم المتعددة. ولما شاع هذا الاسم، قبلوا به ولكنهم فسروه على أنه: خروج على أئمة الجور والفسق والضعف" وأن خروجهم إنما هو جهاد في سبيل الله. كما يسمون أهل النهروان: وهو اسم إحدى المواقع التي خاضوها في ثوراتهم، إضافة إلى ذلبك نجد من أسمائهم تسمية الحرورية أو الحروريين، انتسابا لـ حروراء" وهو المكان الذي اجتمعوا فيه بعد خروجهم على علي. زيادة على تسمية المُحَكِّمة: لأنهم رفضوا حكم عمرو والأشعري ، وقالوا "لا حكم إلا لله". تسمية الشراة: سموا أنفسهم الشراة ، كمن باعوا أرواحهم في الدنيا واشتروا النعيم في الآخرة، والمفرد "شار"يقول أحمد جلي عن تفرق الخوارج:" تفرقت الخوارج إلى عدة فرق بلغ بها بعض كتاب الفرق العشرين، ومما يلاحظ أن الخلاف بين هذه الفرق لم يكن في أمور خطيرة تؤدي إلى الانشقاق وتكوين فرقة مستقلة، بل إن معظم نزاعاتهم كانت تدور في كثير من الأحيان حول أمور فرعية..".

-ثالثا- المرجئة: المرجئة لغة: من الإرجاء: وهو التأخير والإمهال. إن المرجئة -أو فكرة الارجاء- ظهرت في آخر القرن الأول الهجري، في الكوفة، وأول من تكلم في ذلك هو حماد بن أبي سليمان. والمرجئة: اسم فاعل من الإرجاء، وهو التأخير، تقول أرجأت كذا: أخرته، ومنه قوله تعالى: قالوا أرجه أي أخره. وفي الاصطلاح كانت المرجئة في آخر القرن الأول تطلق على فئتين، كما قال الإمام ابن عيينة:1- قوم أرجأوا أمر علي وعثمان فقد مضى أولئك.2 - فأما المرجئة اليوم فهم يقولون: الإيمان قول بلا عمل. واستقر المعنى الاصطلاحي للمرجئة عند السلف على المعنى الثاني "إرجاء الفقهاء"، وهو القول بأن: الإيمان هو التصديق أو التصديق والقول، أو الإيمان قول بلا عمل، "أي إخراج الأعمال من مسمى الإيمان"، وعليه فإن: من قال الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان

من قال بهذه الأمور أو بعضها فهو مرجئ. ثم أطلق الإرجاء على أصناف أخرى كالجهمية القائلين بأن الإيمان هو المعرفة فقط، والكرامية القائلين بأن الإيمان هو قول اللسان فقط.

خلاصة القول أن المرجئة هم فرقة إسلامية، خالفوا رأي الخوارج وكذلك أهل السنة في مرتكب الكبيرة وغيرها من الأمور العقدية، وقالوا بأن كل من آمن بوحدانية الله لا يمكن الحكم عليه بالكفر، لأن الحكم عليه موكول إلى الله تعالى وحده يوك القيامة مهما كانت الذنوب التي اقترفها. وهم يستندون في اعتقادهم إلى قوله تعالى:" وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ". والعقيدة الأساسية عندهم عدم تكفير أي إنسان، أيا كان، ما دام قد اعتنق الإسلام ونطق بالشهادتين، مهما ارتكب من المعاصي، تاركين الفصل في أمره إلى الله تعالى وحده، لذلك كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقد نشأ هذا المذهب في أعقاب الخلاف السياسي الذي نشب بعد مقتل عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب ، وعنه نشأ الاختلاف في مرتكب الكبيرة فالخوارج . يقولون بكفره والمرجئة يقولون برد أمره إلى الله تعالى إذا كان مؤمنا، وعلى هذا لا يمكن الحكم على أحد من المسلمين بالكفر مهما عظم ذنبه، لأن الذنب مهما عظم لا يمكن أن يذهب بالإيمان، والأمر يرجأ إلى يوم القيامة وإلى الله مرجعه. ويذهب الخوارج، خلافا للمرجئة، إلى أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار. في حين وقف أكثر الفقهاء من أهل السنة والمحدثين موقفا وسطا، فرأوا أن قول المرجئة بعفو الله عن المعاصي قد يطمع الفساق، فقرروا أن مرتكب الذنب يعذب بمقدار ما أذنب ولا يخلد في النار، وقد يعفو الله عنه. يذكر العلماء أن الحسن بن محمد بن الحنفية هو أول من ذكر الإرجاء في المدينة بخصوص على وعثمان وطلحة والزبير، حينما خاض الناس فيهم وهو ساكت ثم قال: قد سمعت مقالتكم ولم أر شيئاً أمثل من أن يرجأ على وعثمان وطلحة والزبير، فلا يتولوا ولا يتبرأ منهم. ولكنه ندم بعد ذلك على هذا الكلام وتمنى أنه مات قبل أن يقوله، فصار كلامه بعد ذلك طريقاً لنشأة القول بالإرجاء، وقد بلغ أباه محمد بن الحنيفة كلام الحسن فضربه بعصا فشجه، وقال: لا تتولى أباك علياً؟ ولم يلتفت الذين تبنوا القول بالإرجاء إلى ندم الحسن بعد ذلك، فإن كتابه عن الإرجاء انتشر بين الناس وصادف هوى في نفوس كثيرة فاعتنقوه. من 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.

-رابعا- المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري(80هـ- 131هـ) في البصرة في أواخر العصر الأموي وقد ازدهرت في العصر العباسي . ولقد غلبت على المعتزلة النزعة العقلية، فاعتمدوا عل العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بأنّ العقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي. من أشهر المعتزلة نجد الزمخشري والجاحظ، والخليفة العباسي المأمون والقاضي عبد الجبار.كما كان تأكيد المعتزلة على التوحيد وعلى العدل الاجتماعي أعطاهم أهمية كبرى لدى الناس في عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية وكثر فيه القول بتشبيه وتجسيم الذات الالهية.

اختلف المؤرخون في أسباب ظهور مذهب المعتزلة، واتجهت رؤية العلماء إلى: سبب ديني، فالاعتزال حدث بسبب الاختلاف في بعض الأحكام الدينية كالحكم على مرتكب الكبيرة. ويعتقد العلماء المؤيدون لهذه ا أن سبب التسمية يتمثل – وفقا للرواية الشائعة – في اعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في مجلسه العلمي في الحكم على مرتكب الكبيرة، وكان الحكم أنه ليس بكافر. وتقول الرواية أن واصل بن عطاء لم ترقه هذه العبارة وقال هو في "منزلة بين منزلتين"، أي لا مؤمن ولا كافر. وبسبب هذه الإجابة اعتزل مجلس الحسن البصري وكوّن لنفسه حلقة دراسية وفق ما يفهم ويقال حين ذاك أن الحسن البصري أطلق عبارة "اعْتزَلنا واصل". هناك أيضا سبب سياسي، أو لنقل ظرف حضاري أو تاريخي لأن الإسلام عند نهاية القرن الأول كان قد توسع ودخلت أمم عديدة وشعوب

كثيرة في الإسلام ودخلت معها ثقافات مختلفة ودخلت الفلسفة ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلي يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخالصة فهو أكثر المذاهب إغراقا وتعلقا بالمذهب العقلاني.

يقوم الفكر الاعتزالي على **خمسة مبادئ (أصول المعتزلة)** ينطلق منها في التفكير تعرف بالأصول الخمسة فمن اعتقدها جميعا كان معتزليا. أما أول هذه الأصول فهو التوحيد، الذي يعنون به إثبات وحدانيةِ الله ونفي المثل عنه، وقالوا أن صفاته هي عين ذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته... لا بصفات زائدة عن الذات، وقد درج مخالفوهم من المغرضين على تفسير ذلك بأنهم ينفون الصفات عن الله. الأصل الثاني هو العدل، ويقصدون به قياس أحكام الله على ما يقتضيه العقل والحكمة، وبناء على ذلك نفوا أمورا وأوجبوا أخرى، فنفوا أن يكون الله خالقا لأفعال عباده، وقالوا: إن العباد هم الخالقون لأفعال أنفسهم إن خيرا وإن شرا، قال أبو محمد بن حزم ":قالت المعتزلة: بأسرها حاشا ضرار بن عبد الله الغطفاني الكوفي ومن وافقه كحفص الفرد وكلثوم وأصحابه إن جميع أفعال العباد من حركاتهم وسكونهم في أقوالهم وأفعالهم وعقودهم لم يخلقها الله عز وجل ". وأوجبوا على الخالق الله فعل الأصلح لعباده، قال الشهرستاني ":اتفقوا - أي المعتزلة - على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف وسموا هذا النمط عدلا "، وقالوا أيضا بأن العقل مستقل بالتحسين والتقبيح، فما حسنه العقل كان حسنا، وما قبحه كان قبيحا، وأوجبوا الثواب على فعل ما استحسنه العقل، والعقاب على فعل ما استقبحه. أما ثالث الأصول فهو المنزلة بين المنزلتين، الذي يوضح حكم الفاسق في الدنيا عند المعتزلة، وهي المسألة التي اختلف فيها واصل بن عطاء مع الحسن البصري، إذ يعتقد المعتزلة أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمنا بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافرا بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، فإن تاب رجع إلى إيمانه، وإن مات مصرا على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم. زيادة على ما سبق هناك الوعد والوعيد، والمراد به الثواب والعقاب، فهو إنفاذ الوعيد في الآخرة على أصحاب الكبائر وأن الله لا يقبل فيهم شفاعة، ولا يخرج أحدا منهم من النار، فهم كفار خارجون عن الملة مخلدون في نار جهنم، قال الشهرستاني:" واتفقوا -أي المعتزلة - على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا". أما الأصل الأخير فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأصل يوضح موقف المعتزلة من أصحاب الكبائر سواء أكانوا حكاما أم محكومين، قال الإمام الأشعري في المقالات :" وأجمعت المعتزلة إلا الأصم على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك" فهم يرون قتال أئمة الجور لمجرد فسقهم، ووجوب الخروج عليهم عند القدرة على ذلك وغلبة الظن بحصول الغلبة وإزالة المنكر.

وهناك عقائد أخرى للمعتزلة منها ما هو محل اتفاق بينهم، ومنها ما اختلفوا فيه، فمن تلك الأفكار: نفيهم رؤية الله عز وجل، حيث أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، قالوا لأن في إثبات الرؤية إثبات الجهة لله والجسم إذ لا يقع البصر إلا على الألوان وهو منزه عن الجهة والمكان والجسم، وتأولوا قولالقرآن:"وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"، أي منتظرة. قولهم بأن القرآن مخلوق، وقالوا إن الله كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة. نفيهم علو الله، وتأولوا الاستواء في قول القرآن" :الرحمن على العرش استوى "بالاستيلاء. وقد وافقوا بذلك الأشاعرة وخالفوا أهل الحديث الذين يثبتون العُلو المكاني لله جل في علاه. نفيهم شفاعة النبي لأهل الكبائر من أمته. قال الإمام الأشعري في المقالات: "واختلفوا في شفاعة رسول الله هل هي لأهل الكبائر فأنكرت المعتزلة ذلك وقالت بإبطاله". نفيهم كرامات الأولياء، قالوا لو ثبتت كرامات الأولياء لاشتبه الولي بالنبي. ومن أبرز مفكري المعتزلة منذ تأسيسها على يد واصل بن عطاء نجد أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (135 -226 هـ)، إبراهيم بن يسار بن هانئ النظام (توفي سنة 231هـ)، بشر بن المعتمر (توفي سنة 226 هـ)، معمر بن عباد السلمي (توفي سنة 220 هـ)، عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمردار

(توفي سنة 226هـ)، ثمامة بن أشرس النميري (توفي سنة 213هـ)، أبو الحسين بن أبي عمر الخياط (توفي سنة 300هـ)..الخ.

-خامسا- الأشاعرة: الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري، هي مدرسة إسلامية سنية اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، ومن بينهم البيهقي و النووي و الغزالي و العز بن عبد السلام و السيوطي و ابن عساكر و ابن حجر العسقلاني و القرطبي و السبكي. يعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية، المكوّنان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة، وقد قال في ذلك العلاّمة المواهبي الحنبلي:" طوائف أهل السنة ثلاثة :أشاعرة، و حنابلة وماتردية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة.

و من المعلوم أن أبا الحسن الأشعري نشأ منذ شبابه على مذهب الاعتزال إلى غاية 300هـ، ما يعني أنّه بلغ في هذا التاريخ 40 سنة، ومن ثمة يكون قد كوّن تصورا معمقا عن المعتزلة، وبعد المناقشة المشهورة بينه وبين أستاذه "الجبائي" حول حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وبعد توقف الأستاذ عن الإجابة واتهام التلميذ – الأشعري – بالجنون... تخلى " أبو الحسن الأشعري" عن فرقة المعتزلة وأسس فرقة يدعي فيها أنه يدافع عن عقيدة السلف. لقد برز هذا المنهج على يد أبي الحسن الأشعري الذي واجه المعتزلة وانتصر لآراء أهل السنة وكان إمامًا لمدرسة تستمد اجتهادها من المصادر التي أقرّها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر. وبهذا مثّل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس، فأثبت أبو الحسن الأشعري بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة .إلى جانب نصوص الكتاب والسنّة، فإن الأشاعرة استخدموا العقل في عدد من الحالات في توضيح بعض مسائل العقيدة، وهناك حالات استخدم فيها عدد من علماء الأشاعرة التأويل لشرح بعض ألفاظ القرآن الموهمة للتشبيه، وهذا ما يرفضه بعض أهل الحديث وكل السلفيين وينتقدونهم عليه. إن السمة الرئيسية للأشعرية هي إخضاعهم العقل للنقل، فالاستدلال عندهم يكون بالأدلة النقلية (نصوص الكتاب والسنة) وبالأدلة العقلية على وجه التعاضد فالأدلة النقلية والعقلية عندهم يؤيد كل منهما الآخر، فهم يرون أن النقل الثابت الصريح والعقل الصحيح لا يتعارضان.

ومن أبرز مفكري الأشاعرة أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة 403هـ، الشريف الجرجانى المتوفى سنة 816هـ، وكذا الإمام الجوينى (الأب)، وهو أبو محمد عبد الله بن يوسف الجوينى والد إمام الحرمين المتوفى سنة 438هـ، وكذلك ابنه إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف المتوفى سنة 47هـ والجوينى نسبة إلى بلدة فى فارس تسمى "جوين" وقد سمى إمام الحرمين، لأنه مكث بمكة أربع سنوات ثم عرج على المدينة المنورة وكان يدرس فيهما ويناظر. ومن أولئك أيضا :الغزالى أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى الملقب حجة الإسلام ،توفى سنة 505 هـ و هو ينسب إلى طوس. ومنهم: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني ولد سنة467 هـ وتوفي سنة548 هـ، والفخر الرازى، المتوفى سنة (606هـ)، والآمدى، المتوفى سنة (682هـ).

-سادسا- الكرامية: هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، نسبة إلى مؤسسها وصاحبها الأول محمد بن كرام السجستاني، وهي إحدى فرق المرجئة التي ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. وتأتي أهمية الكرامية في الصدارة الأولى من مدارس علم الكلام لأن هذه المدرسة لم تسير على النمط التقليدي الذي لجأت إليه المدارس الأخرى من تأويل للنصوص الدينية بل قامت بتجسيم وتشبيه الذات الإلهية بغيرها من الموجودات. وهذه المدرسة ليست مدرسة دينية فقط وإنما مدرسة فلسفية أيضاً لأن الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فكرة فلسفية، فالذي يميز المتكلم عن الفيلسوف هو أن الفيلسوف لا يشبّه الذات الإلهية بالموجودات فحسب بل يؤمن ويعتقد أن الذات جسم بالفعل، بينما يذهب بعض المتكلمين إلى أن الله يمكن أن يكون مشابهاً للأجسام، لكنه ليس جسماً بالفعل أما الفيلسوف المجسم فيرى أن الله ليس

شبيها بالأجسام وإنما هو جسم. ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية، أما فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية. ففكرة التشبيه ترتبط بالدين المنزل، أما التجسيم فليس مرتبطاً بالدين وإنما هو موجود قبل الديانات السماوية المنزلة. وعلى هذا ففرقة الكرامية تعد من المدارس الفلسفية المجسمة لأنها آمنت بجسمية الله. على أن مرحلة التجسيم التي انتهت إليها هذه المدرسة لم تصل إليها بين يوم وليلة، بل هناك ثقافات متباينة أدت إلى ذلك، وهناك من جهة أخرى بعض النصوص الدينية التي سهلت مهمة هذه المدرسة بالقول بالتجسيم(فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص: 156).

-سابعا- الكلابية: نشأت الكلابية على يد عبد الله بن سعيد بن كلاب الذي عاش في زمن شهد سطوة المعتزلة وتسلطهم واستمالتهم للخلفاء، وبلغ ذلك ذروته في عهد الخليفة المأمون بن هارون الرشيد، واستمر في عهد المعتصم والواثق إلى أن رفع الله هذا البلاء في زمن المتوكل. وقد وقعت مناظرات ومساجلات بين ابن كلاب وبين المعتزلة والجهمية، وأراد ابن كلاب نصرة عقيدة السلف الصالح بالطرق والبراهين العقلية والأصولية؛ حتى عده كثير من المؤرخين للفرق من متكلمة أهل السنة والجماعة.وقال الشهرستاني) : حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيَّدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية) . وهذان المذكوران – المحاسبي والقلانسي- وغيرهما، هم من تلامذته الذين نشروا مذهبه، إلى أن تلقف هذا المذهب في القرن الرابع الهجري كل من أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة(333للهجرة)، وأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة(330 للهجرة)فنشرا أقوال ابن كلاب، وأشاعاها، وهكذا تطور المذهب الكلابي على أيدي هؤلاء ومن جاء بعدهم من الماتريدية والأشعرية.

المحاضرة الرابعة: الإيمان ومرتكب الكبيرة في الفكر الكلامي

المقدمة: إن المشاكل السياسية التي عرفها المسلمون حول مسألة الإمامة و التي كان من نتائجها مقتل عثمان (الفتنة الكبرى) ومقتل علي وخروج الخوارج وظهور المرجئة وغيرها من الفرق الأخرى التي كان ظهورها لأسباب سياسية فإنعكس هذا الأمر على العقائد وخصوصاً في مسألة مقترف الكبيرة و حد الكافر وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الإسلامية، بل ثمة احتمال إن بدء تكون المعتزلة السياسي كان في هذا العصر.لقد تركزت المناقشاتِ في البداية حول الخلافة، لكنها اتخذت منحى عقائديا حينما أصبحت كل فرقة تكفر الأخرى و تعتبرها على ضلال، فقد استوجب الكفرَ عند الخوارج كل مَن قَبِل بالتحكيم، ومنهم عليٌّ الذي لم يقاتل الفئة الباغية حسبهم، وهذا الانحراف الفكري قد تسبب في إراقة دماء كثير من المسلمين. لقد كان المقصود هو مواجهة الخصوم السياسيين من الأمويين والشيعة، وبالتالي صاغوا مسألتهم على النحو الآتي: هل من يتبع عليا ويؤيده كافر أو مؤمن، وكذلك في حق من يتبع معاوية. فهؤلاء عندهم كلُّهم كفارٌ لأنهم مرتكبو كبيرة، وبالتالي: هل من يرتكب الكبيرة بشكل عام مؤمن أو كافر؟ وهكذا برزت مسألة مرتكب الكبيرة كمسألة كلامية. ولا يمكن الإجابة عن ذلك إلا بتحديد مصطلح الإيمان، وما الذي يجعل الإنسان مرتكبا للكبيرة. وهنا نقول ما الإيمان؟ هل يدخل فيه العمل؟ و إذا كان الأمر كذلك ما حكم مرتكب الكبيرة حسب المتكلمين؟

-أولا- موقف الخوارج: إن الإيمان عند الخوارج هو "المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح"، وهو أمر متفق عليه بينهم وبين أهل السنة إلا أن الخوارج يرون أن الإيمان مركب من هذه المقومات الثلاثة، إن أخل المكلف بواحد منها سقط إيمانه كلية، فهو قدر مشترك كلي، لا يزيد ولا ينقص، فالإيمان عندهم ثابت لا يزيد ولا ينقص، فهو لا يتبعض، فوقع الخلاف في صاحب الكبيرة .وهنا نعرف مع من يكون الحق في مسألة صاحب الكبيرة، وهو من زنى أو سرق أو ارتكب كبيرة،

فقالت الخوارج :هذا يكفر، لأن الإيمان عندنا جميع الطاعات، وهو قدر كلي مشترك، وحقيقة واحدة مشتركة كلية، فليست مركبة، وإنما هي واحدة، فمن زنى ومن سرق، فقد فَقدَ هذه الحقيقة تماماً، إذاً هو كافر خارج من الملة. يذكر أبو الحسن الأشعري إجماع الخوارج على أن كل كبيرة كفر، إلا "النجدات" فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً (الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص: 168). وهذا الموقف المتشدد من الخوارج اتجاه أصحاب الذنوب، هو نتيجة لاعتبارين: الأول: هو موقفهم المتشدد والمتطرف في الدين، فقد كانوا أهل عبادة وتقوى، وتمسكوا بظواهر النصوص، ولم يقبلوا التهاون أو التفريط في حد من حدود الله، والثاني: هو جعلهم العمل من الإيمان وركن من أركانه الأساسية، فالإيمان عقد، والعمل أحد أركان هذا العقد، ومن أخل بأحد شروط العقد، سقط العقد كله، وخرج من الإيمان إلى الكفر، وتعويل الخوراج على العمل، لأنهم أهل سلوك عملي، وليس الدين عندهم مجرد اعتقاد نظري، بل لابد من مطابقة السلوك لهذا الاعتقاد، وهم قد جعلوا الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وهم موافقون بذلك لرأي المعتزلة ولرأي معظم الفقهاء والمحدثين، لكنهم يؤكدون أهمية العمل، ويقولون بخروج صاحب الكبيرة من الإيمان، وخلدوه في النار. وموقف الخوارج من صاحب الكبيرة وخلوده في النار يوافق رأي المعتزلة، وإن افترقت عنهم المعتزلة في القول بأنه لا يعذب عذاب الكافرين والتوقف عن تسميته، ويخالفون رأي أهل السنة في جواز العفو عن مرتكب الكبيرة وعدم خلوده في النار.(علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص: 176-177). مناقشة: يمكن الرد على موقفهم بما يلي: القول بأن الإيمان كل لا يتبعض قول باطل، لأنه يخالف قول الرسول: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان".

<u>-ثانيا- موقف المرجئة:</u> سميت بهذه التسمية لأن المؤسسين لها يرجئون أي يؤخرون العمل على النية في الرتبة والاعتقاد، فالارجاء هو التأجيل والتأخير. وقد تكون هذه التسمية راجعة لأنهم يعتقدون أنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقالوا: أن الله قد أرجأ تعذيبهم عن المعاصي أي أخره عنهم، كذلك يذكرون أن الإيمان قول بلا عمل، لأنهم يقدمون القول ويؤخرون العمل. لقد أصرت المرجئة في موقفها من مرتكب الكبيرة على أن هؤلاء العصاة مؤمنون، فالعمل ليس جزءا من الإيمان. تكاد فرق المرجئة تتفق في أصولها على مسائل هامة كتعريف الإيمان بأنه التصديق أو المعرفة بالقلب أو الإقرار. وأن العمل ليس داخلاً في حقيقة الإيمان، ولا هو جزء منه، مع أنهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تماماً إلا عند الجهم ومن تبعه في غلوه. وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق بالشئ والجزم به لا يدخله زيادة ولا نقصان.وأن أصحاب المعاصى مؤمنون كاملو الإيمان بكمال تصديقهم وأنهم حتماً لا يدخلون النار في الآخرة. لقد قالوا: إنا نظرنا في الأدلة -من كتاب الله ومن سنة رسوله- فوجدنا أن الزاني أو شارب الخمر أو العاصي لم يحكم عليه بحد الردة كالذي كفر بالله وبرسوله .إذاً: هذا مجرد معاصي، والإيمان عند المرجئة هو حقيقة واحدة مشتركة وليس حقيقة مركبة، أي: شيء واحد لا يزيد ولا ينقص. فقالوا: إذاً: ما دام الشارع فعل ذلك، -لم يحكم على صاحب الكبيرة بحد الردة- فمرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، وقالوا: إنه كامل الإيمان لأن الإيمان عندهم شيء واحد أصلاً لا يزيد ولا ينقص، إذاً الإيمان كله متحقق لدى صاحب الكبيرة، والخوارج يقولون: الإيمان كله منفيٌ عن صاحب الكبيرة . فكان هذا الغلو وهذا السخف من هاتين الفرقتين. مناقشة: لقد فسر البعض موقفهم بالممالاة والدفاع عن السلطة الأموية القائمة، رغم عدم ثبوت الدليل على ذلك، كما فسره البعض الآخر على أنه تطرف في مقابل رأيي كل من الخوارج والمعتزلة المتشددين مع المذنبين، وهو ما يجعل موقفهم أكثر

تساهلا و بذلك فهو دعوة مبطنة للمعصية. كما يمكن الرد عليهم بالحكمة المأثورة العبرة بالأفعال لا بالأقوال.

-ثالثا- موقف الأشاعرة: لقد حاولت الأشعرية تحديد العلاقة بين فعل القلب وفعل الجوارح من خلال الإيمان، وقد أحكم بيان تلك العلاقة الإمام الأشعري بقوله: "الإيمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدّق بالقلب، أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقًا لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب، صح إيمانه". فحسب رائد الأشاعرة الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان، وحتى إذا ما ارتكب المسلم معصية فإنها لا تجعله كافرا بل إنه يظل مؤمنا مخطئا. ويميز الأشعري بين خروج الإنسان من الكفر وبين أن يكون مؤمنا، فحسبه من اعتقد بالحق فليس كافرا لأن الاعتقاد في الحق وفي النبوة مخالف للكفر.

-رابعا- موقف المعتزلة: لقد حاولت المعتزلة التوفيق بين الطرحين الخارجي الذي يكفر العاصي و الأشعري الذي يبقيه في دائرة الإيمان، وقالت بموقف يتوسطهما. يرى المعتزلة أن الكبائر تزيل الإيمان، لكنها لا تُدخل في الكفر، وهذا ما يسمى بالمنزلة بين المنزلتين، إذ قالوا: لا نقول إنه كافر، ولا نقول إنه مؤمن، ولكن هو في منـزلة بين المنـزلتين، لكنه ايضا ليس بمؤمن، ولا يطلق عليه اسم الإيمان. وهم ينطلقون في حكمهم من القول بأن الأعمال جزء من الإيمان، مستندين إلى قوله:"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...". فموقفهم من مرتكب الكبيرة كان هو حكم الفاسق في الدنيا ليس بمؤمن ولا بكافر. فيظل على هذا الحال فإن تاب أصبح مؤمن وإن لم يتب حتى موته يخلد في النار. ينسب إلى الرواقيين التمييز بين قيمة الخير وقيمة الشر ويقولون هناك أشياء خيره وأشياء شريرة وأشياء بين البينين .وهذه هي فكرة المعتزلة بالقول بمنزلة بين منزلتين إذ تأثروا بالرواقيين وقد تشكل الاعتزال كمذهب في القرن الثاني. والسبب فيه انه دخل رجل على الحسن البصري فقال يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا. فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل فسمى هو واصحابه معتزله. ووجه تقريره انه قال ان الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا أيضا لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها إذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار. أما بالنسبة لزيادة الإيمان ونقصانه فتقول به المعتزلة، لكن بمفهوم آخر، حيث أنه يزيد وينقص من حيث التكاليف، فالناس متفاوتون من حيث التكاليف، فالفقير مثلا يسقط عنه تكليف الزكاة، وبالتالي فالغني أكمل إيمانا بالنظر إلى زيادة التكليف في حقه على الفقير.

-خامسلا- موقف الكرامية: لقد زعمت الكرامية أن الإيمان "هو القول باللسان دون المعرفة بالقلب، فمن نطق بلسانه ولم يعترف بقبله فهو مؤمن، وزعموا أن المؤمنين كانوا مؤمنين بالحقيقية" (قائد الثلاث والسبعين فرقة- لأبي محمد اليمني: (275/1).و تذهب الكرامية إلى القول بفطرية الإيمان، فالإيمان ليس

صفة أو خاصية يكتسبها المرء من خلال خبرته اليومية، من خلال اعتماده على الحس والعقل. فالكرامية ترى أن الإيمان موجود في النفس الإنسانية قبل أن يخرج المرء إلى حيز الوجود الخارجي. ولقد بث الله سبحانه هذا الإيمان في كل نفس إنسانية، فالسعي نحو الله والشوق إليه ومحاولة الإتصال به، دليل قاطع على أن الإيمان به سبحانه مغروز في جبلة المرء، ولو لم يكن الأمر كذلك لما عرف الناس ربهم. لقد ذهبت الكرامية إلى قولها ذلك بناء على تفسيرها لقول الله سبحانه حينما جمع ذرية آدم من الأزل قائلاً لهم (ألست بربكم، قالوا: بلى) إن هذا الاقرار القاطع بربوبية الله ووحدانيته سبحانه في عالم الذر هو أعلى درجات الإيمان والتصديق به عند الكرامية. وما دام الإيمان هكذا مركوزاً في النفس الإنسانية، فإنه سيظل باقياً خالداً، ما بقيت هذه النفوس، ولهذا ترى الكرامية أن المرء حينما يقول "لا إله إلا الله" فإن قوله هذا ليس قولاً جديداً بكراً إن صح التعبير وإنما هو تكرار وتأكيد لما سبق أن أقره المرء وأكده وهو في عالم الذر. لاحظ هنا التشابه الكبير بين عملية التذكر عند أفلاطون وبين ما يقوله ابن كرام. ولاحظ أيضاً كيف أن الحب الخاص بالله وفرطيته وكيف أنه مغروز في النفس .. يمكن أن يكون هناك تشابه بين هذا وبين فكرة العشق الأرسطية. ومعنى هذا أن تكرار الشهادة عن الكرامية ليس له شأن يذكر لأنه من قبيل تحصيل الحاصل، إذ لا يفعل المرء بقوله هذا أكثر مما فعله في حياة الذر الأولى، تلك الحياة التي آمنت فيها الأرواح بوحدانية الله قبل أن تهبط إلى الأبدان. وعلى ذلك فقد فصلت الكرامية بين الإيمان وبين العمل لأن الإيمان عندهم ثابت لا يزيد ولا ينقص، أما العمل فإنه بخلاف ذلك. يقول سيف الدين الآمدي في هذا الصدد على لسانهم: إن الإيمان باق في جميع الخلائق على السوية سوى المرتدين (سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ص: 1044.). وخطورة هذه الفكرة تكمن في أن الكرامية قد سوت بضربة واحدة بين الذين يعملون والذين لا يعملون، بين المجاهدين وغير المجاهدين. لقد ذهبوا إلى أن المنافقين في عهد الرسول كانوا مؤمنين، وأن إيمانهم لا يقل عن إيمان جبريل وميكائيل وغيرهما من ملائكة!(راجع: التجسيم عند المتكلمين، ص: 299، وانظر تفصيل قولهم في إيمان الأطفال في نفس الكتاب، ص: 306-307.) لم تهتم الكرامية إذا بشهادة التوحيد الصادرة عن المؤمنين لأنها أشبه بحكم تقريري يعبر عن ما هو حادث بالفعل. ولكن اهتمام الكرامية كان متعلقاً بشهادة المرتدين. أولئك الذين جحدوا في حياتهم الدنيا ما سبق أن أقروا وصدقوا به في عالم الذر، فهؤلاء عند الكرامية هم الكفار. هؤلاء ينبغي أن يعودوا إلى إيمانهم الأول وأن يقروا بالوحدانية، وهنا يكون لقولهم "لا إله إلا الله" معنى جديداً إذ أنه يمثل من ثم إيماناً بعد كفر. يقول عبد القاهر البغدادي في هذا الصدد: "ثم أن الكرامية خاضوا في باب الإيمان، فزعموا أنه اقرار فرد على الابتداء، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتدين إذا أقر به بعد ردته. وزعموا أيضاً أنه هو الاقرار السابق في الذر الأول في طلب النبي عليه السلام، وهو قولهم: بلى. وزعموا أيضاً أن المقر بالشهادتين مؤمن حقاً، وإن اعتقد الكفر بالرسالة. وزعموا أيضاً أن المنافقين الذين أنزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقاً، وأن إيمانهم كان كإيمان الأنبياء والملائكة. وقالوا في أهل الأهواء من مخالفيهم ومخالفي أهل السنة: أن عذابهم في الآخرة غير مؤبد" (عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 223).

المحاضرة الخامسة: مشكلة والجبر والاختيار

المقدمة: تعتبر قضية حرية الإنسان من القضايا الهامة التي انشغل بها الفكر الديني والفلسفي على مدار التاريخ الإنساني، ولقد احتلت هذه القضية مكانتها البارزة في تاريخ علم الكلام في ثقافتنا الإسلامية، وإذا كان علم الكلام هو العلم الذي يقدم قراءات مختلفة للعقيدة الإسلامية، فلا يمكن لنا أن ننطلق في عرض وجهات نظر علم الكلام في القضية دون الإشارة إلى عرض موقف القرآن الكريم منها. لقد أثارت بعض الأيات المتشابهة جدلا بين المتكلمين، إذ أن بعضها يوحي بأن الإنسان مجبر، و بعضها الآخر يفهم منه

أنه حر، و آيات آخر يفهم منها الأمرين معا، لذاك يمكن طرح هذه التساؤلات: ما هي حدود قدرة الإنسان في مقابل قدرة الله؟ وما هي علاقة عقيدة القضاء والقدر بالفعل الإنساني؟ هل الإنسان حر في أفعاله ومختار لها أم أنه مجبر عليها لا إرادة و لا اختيار له فيها؟ أو بتعبير آخر هل الإنسان مخير أم مسير حسب علماء الكلام؟

- 1 – نفاة الحرية (القائلين بالجبر): لقد تبنى عدد من الأعلام القول بأن الإنسان مسيَّر في كل أفعاله، وأنه مجبور لا استطاعة له على الفعل مثل الجعد بن درهم ت(124هـ)، وسعيد بن جبير ت(95هـ)، وجهم بن صفوان ت(128هـ) وإليه تنسب الجهمية، والعديد من الشخصيات الأخرى، والملاحظ أن معظم هذه الشخصيات إن لم نقل كلها هم بالأساس من موالى، وتعرض كتب العقائد لآراء أعلام المذهب الجبري في علم العقائد، ومعظم هذه الآراء تتعرض لآراء جهم بن صفوان، وليس لأستاذه الجعد بن درهم. * وفى قضية الحرية الإنسانية قالت الجهمية "أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز"(الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص279) ويرون "أن العبد ليس بقادر البتة" (فخر الدين الرازي، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، ص68)، ويبدو الإنسان لديهم فيما يتعلق بقدرته على الفعل والاختيار كمثل الريشة المعلقة في الهواء تميلها الرياح حيث شاءت دون أن يكون لها تأثير، فالإنسان مجرد ريشة في يد القدرة الإلهية تسيرها كيفما شاءت. * ويقول البغدادي(429هـ) عن الجهمية "هؤلاء أتباع جهم بن صفوان الترمذي الذي قال بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال، ونفي الاستطاعات كلها، وقد زعم أن الناس إنما يضاف إليهم الأفعال على المجاز، وكما نقول تحركت الشجرة، ودارت الرحى، وزالت الشمس، من غير أن يكون لهذه الأشياء استطاعة على الفعل"(عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص128).* ويعرض الشهرستاني (548 هـ) رؤية جهم بن صفوان ويذكر أن جهماً يرى أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله – تعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، لأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا"(الشهرستانى، الملل والنحل، ص70).

ويمكن اختصار أدلة الجبر في أدلة نقلية و أخرى عقلية. أما الأدلة النقلية التي ارتكز عليها دعاة الجبرية فنذكر منها قوله تعالى: "إنا كل شئ خلقناه بقدر" و "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" و"ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في السماء إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير" و "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" و "والله خلقكم و ما تعملون" و"وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِن إِلَّا بِإِذْنِ اللَّه" و "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا"، أما في السنة فيقول الله في حديث قدسي: عبدي أنت تريد، وأنا أريد، ولا يكون إلا ما أريد، فإن سلمت لي فيما تريد كفيتك ما تريد ، وإن لم تسلم لي فيما تريد أتعبتك فيما تريد، ولا يكون إلا ما أريد"..الخ. أما بخصوص أدلتهم العقلية وهي ذات طبيعة دينية فتتمثل في: صفة الخلق صفة إلهية خالصة، لذا لا يمكن أن نقول أن الإنسان خالق أفعاله وحر فيها؛ إرادة الله كلية مطلقة، و بالتاي فإرادة الإنسان جزئية وتابعة للإرادة الإلهية، معرفته كلية وسابقة، فما من شيء يحدث في هذا الكون، بما في ذلك أفعال العباد، إلا و أن الله يعرف ذلك مسبقا، فهي لا داخلة في علمه تعالى.

مناقشة:لقد وجهت عدة اعتراضات لهذا الطرح من جملتها:* ظن الجبرية أن أفعال العباد هي، في الحقيقة، أفعال لله تعالى، مما أوقعهم في عدم التفريق بينهما، وهذا ما دفعهم إلى الاعتقاد بأن أفعال العباد كلها طاعات خيرها وشرها. *إن كانت أفعال العباد عامة، و الإيمان بوجه خاص، مسألة جبرية فلا معنى لإرسال الرسل.* إن القول بالجبر يسقط التكليف و المسؤولية عن الإنسان، وبالتالي الجزاء (الثواب و العقاب) باعتبار أن محاسبة الإنسان عن أفعاله تقتضي أن يكون مسؤولا عنها، و المسؤولة تشترط الحرية.

- 2 – إثبات الحرية: ينقسم دعاة الحرية في الفكر الإسلامي إلى القدرية الأوائل الذين ظهروا في عهد الدولة الأموية، ومن بينهم عمر المقصوص(80هـ) ومعبد الجهني(80هـ) وغيلان الدمشقي، وكانت آراء

هذه الفرقة تقول بحرية الإرادة الإنسانية، وبأن "القدر خيره وشره من العبد"(22)، وكذلك يقولون بحدوث القرآن، وحدوث الصفات الإلهية. إضافة إلى فرقة المعتزلة التي تعتبر المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل بحيث تبنوا آرائهم وعمَّقوها من الناحية الفلسفية.* وفى قضية الحرية الإنسانية –من وجهة إنطولوجية – رأى المعتزلة "أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله"، وأن من قال: "أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين، ومقدوراً لقادرين وأثرا لمؤثرين". واتفق المعتزلة جميعاً على أن أفعال العباد من تصرفهم، وأنها حادثة من جهتهم، وعلى أن الإنسان محدث وفاعل لما يصدر عنه من أفعال، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها إنما هو الحدوث، أي أن جهة تعلق هذه الأفعال بفاعلها ليست "الكسب" بالمعنى الذي تحدثت عنه الأشعرية، ومن باب أولى ليست الظرفية والمحلية كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخلص، ومن ثم فإن المعتزلة تنسب أفعال العباد إليهم، وتقر بأنهم يملكون القدرة والحرية على الفعل والاختيار، من غير دخل لإرادة الله وقدرته، ولهذا فقد لقب المعتزلة بدعاة الحرية في الإسلام.

وقد ساقوا لإثبات ذلك ادلة كثيرة عقلية ونقلية.*ومن أدلة النقل قوله تعالى ":"" وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وقوله أيضا: "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" و "كل نفس بما كسبت رهينة" و"لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" و "لا إكراه في الدين" الخ.* أما عن الأدلة العقلية للمعتزلة بهذا الشأن فنجد الحجة النفسية أو ما يسمى الدليل الشعوري ويكمن في ما يشعر به المرء من التفرقة بين الحركة الإضطرارية كالسقوط إذا زلت قدمه والحركة الإختيارية كالوقوف والتناول، فالأولى لا دخل للإنسان فيها أما الثانية فمقدورة من الإنسان مرادة له. فالإنسان يشعر بالنسبة للأفعال الاختيارية بأنه حر في أفعاله و مختار لتصرفاته، فشعوره هذا علامة على حريته إذ يقول الشهرستاني في هذا الصدد: " إن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة" (الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص73). كما استند المعتزلة إلى دليل الأخلاقي انطلاقا من إيمانهم بالعدل الإلهي والوعد والوعيد وبأن الله تعالى عادل عدلا مطلقا وبما انه كلف عباده ووعدهم بالجنة وتوعدهم بالنار وجب أن يكون أحرار لأنه لا يكلف عباده بأفعال لا طاقة لهم بها لان ذاك منافي لمبدأ العدل الإلهي المطلق فمن التناقض أن يكلف الناس بأفعال هم مجبرون على القيام بها ثم يحاسبهم عليها وعلى هذا يتخذ واصل بن عطاء من التكليف دليل لإثبات حرية الإرادة والقدرة على الاختيار، فلو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف، ولما كان للثواب والعقاب معنى: فهو لا يقال له إفعل أو لا تفعل إلا لأنه قادر على أن يفعل أو أن لا يفعل، يقول الشهرستناني: " لم يكن حرا لكان التكليف سفها ولبطل الوعد والوعيد (الثواب والعقاب)، فلا يصح عقلا أن تقول لمن ليس حرا : افعل ولا تفعل".

مناقشة: ما يؤخذ على المعتزلة والقول بالحرية أن القول بأن الإنسان مخير لا مسير فنقول له: كيف يكون مخيَّراً ونحن نرى أنه قد ولد بغير اختياره؟ ويمرض بغير اختياره؟ ويموت بغير اختياره؟ إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن إرادته. فإذا قيل: إنه مخير في أفعاله التي تقع بإرادته واختياره قيل: وأفعاله الاختيارية كذلك؛ فقد يريد أمراً، ويعزم على فعله، وهو قادر على ذلك فيفعله، وقد لا يفعله؛ فقد يعوقه ما يعوقه؛ إذاً فليس كل ما أراد فِعْلَه فَعَلَهُ؛ وهذا شيء مشاهد.* إن القول بالحرية المطلقة فيه نوع من التعسف والتطرف لكونها لا تتماشى مع الواقع المعاش لأن الانسان كثيرا ما يجد نفسه مقيدا بقوانين وضعية واجتماعية أو عوامل طبيعية أو نفسية المتمثلة في العقد وهذا كله يؤكد أن الانسان ليس حر في جميع تصرفاته وأفعاله.

- 3 – التوفيق بين الجبر والحرية:(الأيديولوجيا الوسطية) موقف الأشاعرة: إذا كان القرآن يحدثنا عن الجبر وشمول القدرة الإلهية، ويحدثنا من جانب آخر عن حرية الإنسان، ومسؤوليته عن أفعاله فإن هناك بعض الآيات في القرآن الكريم تحدثت عن الجبر والاختيار معاً، وذلك مثل (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) و(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).* تمثل الايدولوجيا الوسطية التي تجمع بين الجبر والحرية الرؤية المحورية عند السواد الأعظم للفرق الإسلامية

الكلامية سواء الإباضية أو الإمامية أو الزيدية أو الأشاعرة، فقد ظهرت المحكّمة في مرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام تعود إلى الفتنة الكبرى، وقد قالوا في مشكلة حرية الإرادة الإنسانية بالتوسط والتوفيق. لقد ذهبت الإباضية إلى "أن الاستطاعة عرض من الأعراض لا يبقى زمانين، وهي قبل الفعل، بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله –تعالى- إحداثا وإبداعا، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا"(الشهرستانى، الملل والنحل، ص108). وذهب العجاردة إلى "أن الله –تعالى- خالق أعمال العباد، والعبد مكتسب لها قدرة وإرادة، مسئول عنها خيرا وشرا، مجازى عليها ثوابا وعقابا، ولا يكون شيء من الوجود إلا بإرادة الله"(المرجع نفسه، ص106).* وإذا كان موقف الجبرية ينتهي إلى إنكار كل فعالية للإنسان، فإن موقف المعتزلة يقول بما يشبه الحد من القدرة الإلاهية: مادام أن هناك أفعالا (إنسانية) أي حوادث خارجة عن خلق الله و مشيئة. ولتجاوز هذا التناقض إتخد الأشاعرة موقفا وسطا توفيقيا، منتقدين على الخصوص مقولة العدل عند المعتزلة التي توجب على الله ألا يفعل إلا الصلاح والأصلح. وبالمقابل عرف الأشاعرة العدل على أنه: " التصرف في الملك بمقتضى المشيئة"، وبعبارة أخرى فعدل الله وإرادته مطلقتان غير مقيدتان بفعل الصلاح أو الأصلح، وإلا فأي صلاح في خلق الشياطين وإعطائهم القدرة على إغواء الإنسان؟ إذن فإرادة الله مطلقة تشمل الخير والشر معا، وكل ما يقع في الكون لا يخرج عن مشيئته. والدليل على ذلك قوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون".* ولكن حتى لا يكون الإنسان مجرد ريشة في مهب الرياح، أخرج الأشاعرة، في القرن الرابع الهجري الذي حيث ساد فيه التماس الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر، ما يعرف بـ "نظرية الكسب" التي تعبر عن موقف الجمع بين الجبر والحرية.*ويهمنا من نظرية الكسب أنها تعكس الموقف من أفعال العباد، ومفادها أن الأفعال يخلقها الله ويكسبها العبد، وأنها ثمرة إقتران الإرادتين الألاهية والإنسانية. وفحوى هذه النظرية "أن الفعل البشري من خلق الله، وأن العبد يكتسب ما يسأل عنه" فالله خالق أعمال العباد كما أنه خالق الأجسام، والألوان، والطعوم، والروائح. لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم ومع أن الله خالق أكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والأعراض، فإن العبد مكتسب لأفعاله دون الأجساد والأعراض، إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون، والإرادة والعلم والجهل والقول والسكوت، ولا يصح اكتساب الألوان والأجسام والطعوم والقدرة والعجز والسمع والرؤية والعمى والكلام"(البغدادي، أصول الدين، ص150) ويعني هذا أنه لا كسب للعبد فيما لا يسأل عنه الإنسان.* وهذه الرؤية توضح "أن استطاعة الإنسان على الفعل هي حال الفعل فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب، وذلك لأن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين، وإلا أمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل"(الباقلانى، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص287)، ومن ثم فقد التزموا بمعارضة المعتزلة الذين يقولون بحرية الإرادة الإنسانية، ومعارضة المجبرة في قولهم بالجبر، وقد فرقوا بين الأفعال الاضطرارية، والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من الله وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله في حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالإنسان المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله، وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله وقت الفعل(أحمد صبحي، في علم الكلام، ج2 / الأشاعرة، ص63).*وقد لخص الغزالي ذلك بقوله إن " الإنسان مجبور على الإختيار". ولما اعترض بعض المتكلمين بأن النظرية غامضة، أجاب الغزالي: " ولِم تكون غامضة؟ ألا نقول قتل الأمير فلانا، والمقصود أن الجلاد هو الذي قتله، فالجلاد قاتل بمعنى والأمير قاتل بمعنى آخر" قد تكون هذه النظرية غامضة بالفعل، لكنها تظل محاولة لتجنب الإحراجات التي يثيرها موقفا الجبرية والمعتزلة.

مناقشة: الأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة.* قول الأشاعرة مثل قول الجبرية في القضاء و القدر إلا أن الأشاعرة قالوا بالكسب، وهذا المذهب في الحقيقة يرجع إلى الجبر، فهم فسروا الكسب بأنه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، من غير أن يكون لها أثر فيه، وعليه فما دام العبد ليس بفاعل ولا له قدرة مؤثرة في الفعل، فالزعم بأنه كاسب وتسمية فعله كسبا لا حقيقة له، فإنه لا يمكن أن يوجد فرق بين الفعل الذي نفي عن العبد والكسب الذي أثبت له.

الخاتمة: ولا شك أن هذا التنوع في موقف القرآن من قضية أفعال العباد بين الحرية والجبرية (الحرية البشرية) جعل التفسيرات الإنسانية له في علم الكلام متعددة، ومتباينة. وفى ضوء ما سبق يمكن التعرض لقضية الحرية الإنسانية في علم الكلام في ضوء الرؤى القرآنية لها، فنجد مواقف في علم الكلام تتكلم عن الجبر، وأخرى تتكلم عن الحرية، وثالثة تحاول الجمع بين الجبر والحرية.

المحاضرة السادسة: مشكلة الإمامة

المقدمة: اختلف الناس بعد موت النبي (ص) في أشياء كثيرة أولها اختلافهم في الإمامة، وأسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية راجع إلى أن الرسول لم يستخلف، حسب أهل السنة والخوارج، أحدا بعده، فكان اجتماع السقيفة (بني ساعدة) الذي أسفر على مبايعة أبي بكر خليفة، ثم عين أبي بكر عمرا خليفة من بعده، ثم جعل عمر الشورى في ستة، وقلد عبد الرحمن بن عوف أحد الستة وهو عثمان بن عفان الخلافة، ثم كان مقتل هذا الأخير نذيرا باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين، ولم يستقر الرأي أو الأمر لعلي، وإنما نافسه طلحة والزبير فضلا عن معاوية المطالب بدم عثمان، ولم يهنأ علي بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين، فكان التحكيم بينه وبين معاوية، وخروج بعض شيعته عليه، وهم الخوارج، وبظهورهم بدأ الفكر السياسي في الإسلام، ثم كان قتل علي بيد أحد الخوارج، لتأتي بعدها كارثة كربلاء، والسيف الذي قطع رأس الحسين، وقطع معه وحدة المسلمين إلى يومنا هذا، إذ لا يزال أكبر انشقاق مذهبي بين المسلمين هو انقسامهم إلى سنة وشيعة، وهكذا أصبح البحث في الإمامة محور الخلاف بين السنة والشيعة والخوارج وباقي الفرق الأخرى.

-أولا- القائلون بأن الإمامة تكون بالاختيار:

-1- موقف الخوارج: لقد كان الخلاف السياسي المتمثل في مسألة الخلافة السبب الرئيسي في نشأة الخوارج. هذه الفرقة تذهب الى وجوب الإمامة ما عدا فرقة النجدات، ويقول ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوراج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتي بها رسول الله (ص)، حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة إنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم" (ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج4، ص: 87). وقد أولت هذه الفرقة أهمية كبيرة لمسألة الإمامة، لأن صلاح الأمة يتوقف على صلاحها، والعكس صحيح، لدرجة أن إحدى تفرعاتها وهي البيهسية تعتقد أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية بأسرها (لشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص: 171). ويعتقد الخوارج أن الإمام لا ينصب إلا باختيار حر من المسلمين. وقد حدد الخوارج شروطا للإمامة منها أنه يمكن أن لا يكون الخليفة قرشياً (أسقطت شرط القرشية)، وهو ما أشار إليه الشهرستاني حينما قال فيهم أنهم جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل ما ينصبونه برأيهم، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً (نفسه، ص: 157). ولم يربط القرآن، حسب الخوارج، الخلافة بنسل معين، بل اشترط العدل فقط في الحاكم، مصداقا لقوله تعالى:" إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً"، فإذا حاد الإمام عن العدل وجب عزله وقتاله. فليس في هذا تحديد لقبيلة معينة فلا يكون اختيار الخليفة على أساس النسب، حيث لا يشترط أن يكون الإمام من قرشي فالمعنى يدل على العموم، ولا يجوز تخصيصه احتجاجاً بالحديث الذي ذكره أبو بكر الصديق يوم بيعة السقيفة، وهو قول الرسول (ص) :"الأئمة من قريش" وأن ذلك الحديث يخصص لفظ العموم

ويقيده، ويجعل الأئمة من قريش، وذلك لورود أحاديث أخرى لا تحمل هذا المعنى ولا تقيد العموم الذي أطلقه القرآن بلا تقييد، وذكروا أحاديث أخرى مخالفة للحديث الذي ذكره أبو بكر منها قول الرسول (ص): "أن أمر عليكم عبد مجدع، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا" لذا فلا وجه لتقييد العام. هذا الموقف اللاتمييزي (ان لا يكون من قريش) يتعارض مع موقفي كل من الشيعة وأهل السنة والجماعة.- أما عن باقي الشروط اللازم توافرها في الإمام، فلا خلاف كبير بين الخوارج وغيرهم في تلك الشروط، من ضرورة أن يكون عالماً بالدين مجتهداً فيه، وله خبرة بأمر الحروب، وإقامة العدل، علاوة على بعض الشروط العامة التي يجب توافرها فيه، كأن يكون مسلماً حراً، وسليم الأعضاء، بالغاً، عاقلاً، وأن يكون ذكراً فلا تجوز إمامة امرأة. بل أجاز بعضهم حتى أن يكون عبدا، وهذا ما جعل البعض من المفكرين يذهبون إلى القول بأن مبادئهم ديمقراطية على الإطلاق. وجميع الخوارج - فيما يروي عنهم إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري - يقولون باستخدام السيف لإزالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة. وتاريخ الخوراج كان تطبيقاً عملياً لذلك الرأي، فقد كانوا يجاهرون به في معظم الأحيان، ويطبقونه كلما سنحت لهم الفرصة بذلك، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تبرأوا ممن كان يوالي السلطان حتى ولو كان منهم (أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص: 179-204). أما عن موقفهم من علي، فمن المعلوم أن هذه الفرقة قد نشأت في بدايتها مؤيدة لعلي بن أبي طالب، وأنهم رأوا أنه الإمام الشرعي لمبايعة أهل الحل والعقد له، وحاربوا معه في موقعة الجمل، وظلوا على تأييدهم له ضد معاوية حتى ظهور التحكيم حيث ظهرت مواقفهم المتناقضة من قبول التحكيم ثم رفضه والخروج على علي لقبوله، وكان هذا هو الخلاف الأول بينهم وبين علي، فعلي قبل التحكيم وهم قد رفضوه، وذلك لأنهم يرون أن علياً هو الخليفة الشرعي ببيعة أهل الحل والعقد له، ومعاوية ليس كذلك، فيجب إذا سالم هو وجنده أن يدخل في طاعة علي الخليفة الشرعي، وأن قوله تعالى: (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) يدل على أن المسالم يدخل تحت إمرة الذي سالم له، وعلي هذا قد أخطأ علي لأنه رضى بالتحكيم ولأنه حكم رجلين في النزاع، والواجب عليه أن لا يحكم الرجال، بل يطلب من معارضيه الدخول في طاعته بلا قيد ولا شرط. أما رأي علي في التحكيم، فقد ذكر أنه تأسى في ذلك بالرسول (ص) في يوم الحديبية، ويفهم من هذا أن علي قد رضى بالتحكيم حقناً للدماء، لكن الخوراج رأت في موافقة علي للتحكيم أنه كان غير متثبت من ولايته لقبوله التحكيم، وأنهم لا يصح أن يكونوا تحت إمرة رجل غير متثبت من بيعته، وأكثر من هذا أنهم ندموا لقتالهم معه أصحاب الجمل لأنهم قتلوا من لا يستحق القتل. ولقد جرت مناقشات بينهم وبين علي، وذلك لمحاولة علي إقناعهم بالحجة، وتروي كتب الفرق صورة هذه المناقشات التي ظهر فيها قوة حجة علي ودليله، ورجوع أغلبهم عن موقف المعارضة، وبقاء أقلية منهم على رأيهم. وهم يجمعون على كفر علي بن أبي طالب منذ قبوله التحكيم، واختلفوا في هل كفره شرك أم لا؟!!! وهم يثبتون خلافة أبي بكر وعمر، وينكرون عثمان وعلياً بعد التحكيم، ويكفرون معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري أقطاب التحكيم (نفسه،ص: 167). - مناقشة: الواقع أن هذه المبادئ التي تكلم عنها الخوارج ليست من ابتكارهم بل هي مبادئ الاسلام نفسه، باستثناء قولهم أن الإمام يجوز أن يكون من غير قريش، بل يجوز أكثر من ذلك حتى أن يكون عبدا. ويبدو أنه ليس من المستغرب أن يكون الخوارج قد ذهبوا إلى هذا الرأي عن هوى و غرض (منفعة): فإن سقط شرط القرشية فإنه يسهل عليهم، عندما تلعب بهم أهواءهم، الخروج عليه، إذ لا تكون له عندئذ شوكة وعصبية تساعده عليهم. زيادة على هذا أكبر خطأ وقع فيه الخوارج هو تكفيرهم عليا وغيره من كبار الصحابة، وكذلك تكفير مخالفيهم بارتكاب الذنوب، وهذا أمر ليس بالهين في الدين.

-2- موقف المعتزلة: يعتقد المعتزلة أن الإمامة تنعقد باختيار المسلمين، فهي ليست بالنص والتعيين، وهو ما أشار إليه النوبختي: " قالت المعتزلة...والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر" ويقول المقريزي أيضا: " المعتزلة الغلاة في نفي الصفات الإلهية، القائلون بالعدل والتوحيد، وأن المعارف كلها عقلية، حصولا ووجوبا، قبل الشرع وبعده، وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار" (علم الكلام وبعض مشكلاته، ص.51). ولم يتقيد المعتزلة، باستثناء الجبائية، بشرط القرشية، و إنما اشترطوا أن يكون الإمام قائما بالكتاب والسنة، مؤمنا عادلا فقط. يقول النوبختي: "قالت المعتزلة أن الإمامة يستحقها كل من كان قائما بالكتاب والسنة"، ويذهب المسعودي إلى أن " الأمة تختار رجلا منها ينفذ فيها أحكام (أحكام الله) سواء كان قرشيا ام غيره من اهل ملة الاسلام واهل العدالة والايمان ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره" أي أنهم ذهبوا ان الامامة تجوز في قريش وفي غيرها. واستند المعتزلة وغيرهم ممن لم يتقيدوا بهذا الشرط بأدلة نقلية، منها قوله تعالى:"إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، فالتفاضل لا يقوم على أساس النسب بل التقوى. غير أن المعتزلة يفضلون القرشية إن كان قائما بالكتاب والسنة. كما أن بعض المعتزلة كالفوطي والأصم والنظام قد مالوا في مسألة الإمامة إلى الخوارج القائل بإمكانية عدم وجوب نصب الإمام، إلا إذا احتيج إليه. كما أن بعضهم الآخر مال إلى الشيعة إذ طعنوا في حجية الإجماع، " وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلي بن ابي طالب، كأبي جعفر الاسكافي الذي ذكره الخياط وعده من رؤساء متشيعيهم. وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، ومن كان في شقهما" (زهدي جار الله، المعتزلة، ص: 206). وهكذا يرى معظم المعتزلة أنه لا بد للمسلمين من إمام ينظم شؤونهم ويطبق شريعة الله فيهم (مبدأ شيعي). وقليل منهم يقول بأن الامامة غير واجبة في الشرع وجوبا يستحق اللوم بل مبنية على العلاقات بين المسلمين ، فإن تعاونوا على البر والتقوى وعمل كل منهم واجبه أمكن الاستغناء عن الامامة (مبدأ سني). وقد مال بعض المعتزلة إلى رأي الزيدية من الشيعة القائل بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، في حين رأى بعضهم الآخر أن الإمامة لا تكون إلا للأفضل و هو موقف الشيعة الإمامية.

-3- موقف الجبرية :كانوا ينادون بأن الخلافة بالاختيار، ويرفضون القرشية كشرط أساسي للبيعة. إن آراء الجهمية الجبرية ظهرت في عهد الدولة الأموية، والغريب أنه "حين استتب الأمر لبني أمية في حكم العالم الإسلامين، وقيام الدولة الأموية بالشوكة والغلبة والقهر لا بالبيعة والاختيار، فكان من الضروري توظيف العقيدة لصالح استمرار حكمهم، وتوارث هذا الحكم تحت شعار الجبرية وسيادة قدر الله" فقد روي عن معاوية أنه قال في بعض خطبه: لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره وهذا صريح الجبر، وكان يقول: "أنا عامل من عمال الله أعطى ما أعطى الله، وأمنع ما منعه الله)" ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل،ص87 .(.وبالتالي فبناء على عقيدة الجبر التي ترى الله أن حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم، وكان حسناً لهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب حتى كانوا يسمعون وهم راضون شعراءهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدراً مقدراً من الله، وأن القضاء الأزلي لا محيد عنه، وعقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر أمير المؤمنين وما يجيء عنه من آلام قدراً من الله، ولا يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه" (جولد تسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص86، 87).

-4- موقف أهل السنة: إن أهل السنة لا يعتبرون الإمامة من أصول الدين، عكس الشيعة، بل هي قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينصب الإمام برأيهم. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: " وألحق بذلك (أي بموضوعات علم الكلام) الكلام في الإمامة (عند أهل السنة)، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي تعينها... وقصارى أمر الإمامة (في رأي أهل السنة)، أنها قضية مصلحية، ولا تلحق بالعقائد" (علم الكلام وبعض مشكلاته، ص63). يرى السنة أن نصب

الإمام واجب حسما للفتنة، وطريق وجوبها السمع والعقل، وتنصيبه يكون عن طريق أهل الاجتهاد أو الحل والعقد الذين يختارون من تتوافر فيه شرائط الإمامة. ويستدلون على وجوبها بأدلة عقلية و أخرى نقلية، و من الأولى قولهم بأن الاجتماع الإنساني نفسه يقتضي قيام حاكم عادل مهيب حازم يقمع الفساد، ويدفع الضرر عن الرعية، وهو الإمام، فالإمامة ضرورة اجتماعية. كما يجب معرفة الإمام حسبهم، والدليل النقلي على ذلك قوله (ص): "من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت إن شاء يهوديا، وإن شاء نصرانيا". كما ؟أن وجوب الإمامة يرتبط أيضا بضرورة شرعية، لأن الكثير من الواجبات الشرعية يتوقف على وجود الإمام، فيقول النسفي: " والمسلمون لا بد لهم من إمام ليقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم، ونحو ذلك" (العقائد النسفية، مع شرح التفتازاني، ص:181-182). ويذهب أهل السنة جميعا إلى أن الإمامة أو الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار، وهو ما أشار إليه ابن خلدون حيث أن نصب الإمام "واجب بإجماع...وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد". ويقول الشهرستاني إن الأشعرية قالوا: "الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين" (الملل والنحل، ص.188). وعلى النقيض من الطرح الخارجي الذي أجاز الخلافة لغير القرشيين، ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن من شروط الإمامة أن يكون الإمام قرشياً، واحتجوا بحديث أبو بكر وقالوا أيضاً بحديث آخر للرسول: "قدموا قريشاً ولا تتقدموها" (الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص: 426-427). لكننا نجد من بين متكلمي الأشاعرة من يقول بانتفاء شرط القرشية في الإمامة كالقاضي الباقلاني (ابن خلدون، المقدمة، ص: 174). ومن شروط هذا المنصب كذلك: العلم والعدالة والكفاءة وسلامة الحواس والأعضاء.

-5- موقف المرجئة: إذا كان الشيعة ترون بأن الخلافة بالنص ويشترطون القرشية والانتساب إلى آل البيت، و على الطرف النقيض يذهب الخوراج إلى أنها مسألة اختيار عقلاني حر مباشر، بعيدا عن العواطف أو الأهواء، دون مراعاة النسب بل كل ما يجب هو انتقاء وانتخاب الرجل الكفء أياً كانت هوية هذا الرجل. وموقف المرجئة من هذه المشكلة كان وسطاً بين هذين الموقفين فهي قد أخذت عن الخوراج رأيها القائل أن الإمامة لا ينبغي أن تكون بالوراثة أو بالنص ومن ثم ينبغي أن يكون اختيار الإمام قائماً على أنه أفضل الناس، ولهذا فأنها ترى أنه لا يصح أن يتولى المفضول الإمامة أبداً. كذلك أخذت المرجئة من الشيعة ما ذهبت إليه من أن الإمامة ينبغي أن تكون من قريش مستندة في هذا الصدد إلى الحديث المنسوب إلى الرسول (الناشىء الأكبر، مسائل الإمامة، ص: 62-63).- يقول الناشىء الأكبر في كتابه "مسائل الإمامة": إن المرجئة كلها تقول بإمامة الفاضل ولا يجيزون إمامة المفضول بوجه من الوجوه، وينكرون قول من زعم أنه يتولى مفضول على فاضل إذا كانت علة يخاف معها الانتشار. ويزعمون أن تلك العلة لا تخلو من أن تكون بين أهل العدالة، فإن ذلك مزيل لعدالتهم إذا مالوا إلى المفضول وتركوا الفاضل. وفي هذا ما يدل على أنهم غير ناصحين ولا محتاطين للأمة. وإن كانت العلة من أهل الفسق، فعلى علماء الأمة وعدولها الذين لمثلهم تعقد الإمامة أن يعظوهم ويعرفوهم مالهم من الحظ في ولاية الفاضل وما يلحقهم من الضرر في الدنيا والدين بتولية المفضول وايثاره بالإمامة على الفاضل. وإن أبوا أن يرجعوا ويعترفوا بما يجب عليهم، أمضى أهل العدالة العقد الفاضل وجاهدوا من دفع عن الإمامة (نفسه، ص:62). وموقف المرجئة من الإمامة يمكن تلخيصه فيما يلي: ترى الغالبية العظمى من المرجئة أن الإمامة لا تصلح إلا في قريش، فكل من دعى من قريش إلى الكتاب والسنة والعمل بالعدل وجبت إمامته ووجب الخروج معه. لأن القريشيين، كما قال الرسول قوم أن استرحموا

رحموا وإذا حكموا عدلوا وإذا قسموا أقسطوا. فالمرجئة ترى أن الإمام من قريش، لكنها تنكر أن يكون الله ورسوله قد نصا على أنها من سلالة معينة أو أنها بالوراثة، فالإمامة ينبغي أن تكون شورى بين خيار الأمة وفضلائها. كذلك نجد أن معظم المرجئة يميلون إلى القول بأن علي بن أبي طالب كان على حق في قتاله معاوية وطلحة والزبير وعائشة وغيرهما. وأن هؤلاء كانوا على خطأ، ولهذا فقد مالت المرجئة إلى القول بأنه يجب على المسلمين محاربتهم كقوله تعالى: (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) وهذا لم يمنع فئة قليلة من المرجئة من القول: أن واحداً من الفريقين (علي ومعاوية) مخطيء والآخر مصيب، وتصح تولية كل واحد منهما بمفرده لكن لا تصح ولايتهما معاً. ومن الواضح أن هناك تناقض في هذا الصدد داخل مذهب المرجئة. فهم يقولون بأن علياً على حق وأنه يجب أن يقاتل خصومه، وعلى المسلمين أن يقاتلوا معه. فإن هذا دليل على أنهم حكموا على خصوم علي بأنهم خارجون عن الإسلام، هذا في الوقت الذي نعرف فيه أنهم سموا مرجئة لأنهم لم يحكموا على أحد بالكفر ولم يحاربوا مع أحد من المسلمين ضد مسلم أياً كان. وبالإضافة إلى هذا فإنها قد جورت تولي طلحة أو الزبير إمامة المسلمين. ولهذا التناقض أكثر من مبرر: إما أنه سوء فهم من المؤرخين الذين أرخوا لهذه الجماعة، وإما لأن هذا التناقض راجع لانقسام المرجئة فيما بينهما، خاصة وأن كل حزب يضم عادة بعض الجماعات التي لها ميول خاصة (فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص: 148-149).

- ثانيا - القائلون بأن الإمامة تكون بالنص والتعيين:

-1- موقف الشيعة: يجمع الشيعة على أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة، كما ذهب السنة، بل هي قضية أصولية، تتعلق بأصول الدين، فهي ركن من أركان الإيمان، و لا يجوز للرسول إغفاله و إهماله، و لا تفويضه إلى العامة. إنهم يذهبون إلى القول بأن الإمامة بالنص وأنها ينبغي أن تكون من قريش وأن لا تخرج عن آل بيت الرسول، وهو عكس ما ذهب إليه الخوارج في جواز أن تكون الإمامة في غير قريش باعتبار أن الشيعة تقول بإمامة علي بن أبي طالب وهو قرشي، ولا تخرج الإمامة من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده.(الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص: 195). إن الشيعة على اختلاف فرقهم يرون وجوب وجود إمام، ولكن رأيهم في الإمامة يخالف ما ذهب إليه جمهور المسلمين. وأقربهم إلى الجمهور فرقة الزيدية، اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب. فبعد استشهاد الإمام الحسين ذهبت فرقة من الشيعة إلى أن الإمامة لا تكون إلا في أولاد فاطمة - رضى الله تعالى عنها، ويستوي في هذا أولاد الحسن وأولاد الحسين، ورأوا أن كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة فهو إمام واجب الطاعة، وجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال ، فلما خرج زيد بن على في عهد هشام ابن عبد الملك بايعه هؤلاء. وكان من مذهب الإمام زيد جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، فقال: " كان علي بن أبى طالب- أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت، إلى أبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا. وسيف أمير المؤمنين على عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد. والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن، والسبق فى الإسلام، والقرب من رسول الله - 000 وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائم فيرجع إليه في الأحكام، ويحكم بحكمه في القضايا"(46). ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين، وإنما قال:" إني لا أقول فيهما إلا خيرا، وما سمعت أبى يقول في فيهما إلا خيرا، وإنما خرجت على بنى أمية

الذين قاتلوا جدي الحسين". عندما سمعوا ذلك فارقوه، ورفضوا مقالته حتى قال لهم، رفضتموني، ومن يومئذ سمّوا رافضة (47). فرق الزيدية منهم من يتفق مع ما ذهب إليه الإمام زيد ومنهم من خالفه، فالجارودية زعموا أن - نص على الإمام علي بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده، والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك (48). ولكن باقي فرق الزيدية ذهبوا إلى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل، وأثبتوا إمامة الشيخين أبي بكر وعمر حقا باختيار الأمة حقا اجتهادا،واختلفوا في عثمان فمنهم من طعن، ومنهم من توقف(49) . أما الشيعة الإمامية فهم يرون أن الإمامة منصب إلهي يختار له الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي، ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه . ويقولون إن الله سبحانه وتعالى أمر نبيه بأن ينص على علي وينصب علما للناس من بعده ، وقد بلغ الرسول الكريم رسالة ربه، فلما انتقل إلى الرفيق الأعلى لم يتبع المسلمون أمر الله تعالى ولا أمر نبيه ، وتركوا ركنا من أركان الإيمان. ويرون أن النص بعد الإمام علي لابنه الحسن ثم للحسين ثم لابنه علي زين العابدين، ثم لابنه محمد الباقر، فابنه جعفر الصادق. وبعد القول بإمامة أبي عبد الله جعفر الصادق نرى منشأ أكبر فرقتين من فرق الشيعة هما الإسماعيلية والجعفرية الاثنا عشرية . والإسماعيلية جعلوا الإمامة بعده لابنه إسماعيل الأكبر، وافتراق هؤلاء فرقتين: فرقة منتظرة لإسماعيل بن جعفر، مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياة أبيه. وفرقة: قالت كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفر حيث أن جعفر نصب ابنه إسماعيل للإمامة بعده فلما مات إسماعيل في حياة أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه إسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد بن إسماعيل، وإلى هذا القول مالت الإسماعيلية الباطنية (50). والإسماعيلية جعلوا الإمامة بعد إسماعيل لابنه محمد المكتوم، ومنهم من وقف عليه وقال برجعته بعد غيبته، ومنهم من ساق الإمامة في أئمة " مستورين " منهم، ثم في " ظاهرين قائمين " من بعدهم، وقالوا: لن تخلو الأرض قط من إمام حي قائم. إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور. فإذا كان الإمام ظاهرا جاز أن يكون حجته مستورا، وإذا كان الإمام مستورا فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين. ومن مذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية (51) . أما الجعفرية الاثنا عشرية – وهم أكبر الفرق الإسلامية المعاصرة- فإنهم عقيدة خاصة في الإمامة أحب بيانها بشيء من التفصيل ، فأقول : يعتقد الجعفرية أن الإمامة كالنبوة في كل شيء، فالقول فيه مختلف، ولذلك قالوا: (52) أ - إن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان بالاعتقاد بها، فمن لم يذهب مذهبهم في الإمامة فهم يجمعون على أنه غير مؤمن، وإن اختلفوا في تفسير غير المؤمن هذا: فمن قائل بكفره، إلى قائل بالفسق ،وأكثرهم اعتدالا أو أقلهم غلوا يذهب إلى أنه ليس مؤمنا بالمعنى الخاص وإنما هو مسلم المعنى العام، ما ليم كن مبغضا للأئمة وشيعتهم فضلا عن حربهم فهو يعد كافرا عند جميع الجعفرية (53) . ب- الإمام كالنبي في عصمته وصفاته وعلمه: فالإمام يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدا وسهوا. كما يجب أن يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان !! ويجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة وكرم وعفة وصدق وعدل ومن تدبير وعقل وحكمة وخلق . أما علمه فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طرق النبي أو الإمام من قبله. وإذا استجد شيء لا بد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه، فإن توجه إلى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقي، لا يخطئ فيه ولا يشتبه عليه، ولا يحتاج في كل ذلك إلى البراهين العقلية، ولا إلى تلقينات المعلمين، وإن كان علمه قابلا للزيادة والاشتداد . وذهب بعضهم إلى أن أحد الملائكة كان يلازم الرسول – ﷺ -ليسدده ويرشده ويعلمه، فلما انتقل الرسول - ﷺ - إلى الرفيق

الأعلى ظل الملك بعده، لم يصعد ليؤدي نفس وظيفته مع الأئمة بعد الرسول - ﷺ - (54) .ج - لا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشأتين وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم والعدوان من بينهم، وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة .د - الأئمة هم أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وهم الشهداء على الناس، وأبواب الله والسبل إليه والأدلاء عليه. فأمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه. وطاعتهم طاعته ، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على الرسول، والراد على الرسول كالراد على الله تعالى، فيجب التسليم لهم، والانقياد لأمرهم، والأخذ بقولهم. ولذا فالجعفرية يعتقدون أن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من نمير ماء أئمتهم، ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تفرع ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم ، ولا يطمئن بينه وبين الله تعالى إلى أنه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا من طريقهم . ه - ما دامت الإمامة كالنبوة فهي لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله، أو لسان الإمام المنصوب بالنص إذا أراد أن ينص على الإمام من بعده ، وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق، فليس للناس أن يحكموا فيمن يعينه الله هاديا ومرشدا لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعداد لتحمل أعباء الإمامة العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألا يعرف إلا بتعريف الله تعالى، ولا بتعينه . ويعتقدون كذلك أن النبي- ﷺ - نص على خليفته والإمام في البرية من بعده، فعين ابن عمه علي بن أبي طالب أميرا للمؤمنين وأمينا للوحي، وإماما للخلق في عدة مواطن، ونصبه وأخذ البيعة له بإمرة المؤمنين يوم غدير خم. كما انه بين أن الأئمة من بعده اثنا عشر نص عليهم جميعا بأسمائهم، ثم نص المتقدم منهم على من بعده .

المحاضرة السابعة: ذات الله و صفاته عند متكلمي الإسلام

المقدمة: من بين المشكلات الكلامية التي أثارتها الآيات المتشابهة نجد مشكلة ذات الله و صفاته، فمن الطبيعي أن يغتني القرآن الكريم بالآيات التي تتكلم عن الله تعالى، الله. لكن إن اتفق المسلمون أن الله تعالى واحد اختلفوا في علاقة ذاته بصفاته وعدد أسمائه الحسنى و قالوا أن كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنسب إلى الله العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام، وقد أشارت هذه الآيات والأحاديث إلى أن الله جسم له: وجه، يد، ساق، وقدم...، و تولد عن فهم مثل هذه النصوص مذاهب: فمن أجرى هذه الآيات على ظاهرها وقع في التشبيه والتجسيم وإثبات الصفات لله؛ أما من حاول تأويلها فانتهى إلى نفي الصفات والتنزيه؛ ومنهم من حاول التوفيق والتوسط فأقر بها دون تأويل أو بيان لكيفياتها اعتمادا على آيات التنزيه. فهل هذه الصفات هي أسماء زائدة أم عين الذات؟ بعبارة أخرى هل الأسماء مجرد صفات أم عين للذات الإلهية؟ ثم ما هي أهم التصورات الكلامية للذات الإلهية؟

-1- إثبات الصفات: المشبهة أو المجسمة أو الحشوية هي مصطلح إسلامي يُطلَق على من يقول بأن الله جسم، أو من يشبه الله بالمخلوقات، ويُطلَق عليهم أيضًا الحشوية، ومن أشهر الفرق التي تُوصف بالتجسيم والتشبيه فرق الكرامية نسبة إلى ابن كرام، والسبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ، والهشامية أصحاب هشام بن الحكم، ويُطلَق الهشامية أيضًا على أصحاب هشام بن سالم الجواليقي، واليونسية أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمِّي، والبيانية أتباع بيان بن سمعان، والمغيرية أتباع مغيرة بن سعيد العجلي، والمنصورية أتباع أبي منصور العجلي، والخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي. تذهب هذه الفرق إلى تشبيه الذات الإلهية بذوات المخلوقين، واعتبروها أحيانا جسما له صفات الجسم. ويذكر بعض مؤرخي الفرق أن التشبيه والتجسيم قد ظهر في البداية عند غلاة الشيعة أو الروافض، وهو ما تبناه

البغدادي في "الفرق بين الفرق" والرازي في "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين". ومن هؤلاء المشبهة نجد السبئية فرقة يُعتقد أنها أُسست على يد اليهودي عبد الله بن سبأ، وتقول الروايات أن السبئية يعتقدون أن علياً لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وذكروا عن عبد الله بن سبأ أنه قال لعلي : "أنت أنت، والسبئية يقولون بالرجعة وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا، وكان السيد الحميري يقول برجعة الأموات وفي ذلك يقول: "إلى يوم يؤب الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب) "قالات الإسلاميين للأشعري .(وذكر البغدادي ما نصه: " السبئية الذين سموا علي إلها، وشبهوه بذات الإله ولما أحرق قوما منهم قالوا له الآن علمنا أنك إله لأن النار لا يعذب بها إلا الله" (الفرق بين الفرق، ص:14). وواضح أن السبئية فيما ذهبوا إليه من أن عليا في السحاب، و أن الرعد صوته، وأن البرق سوطه، وأنه إله له صفات الآلهة". * أما البيانية التي تنسب إلى بيان بن سمعان الذي "زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه و أنه يفنى كله إلا وجهه" (الفرق بين الفرق، ص:214)، و قد "كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح" (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص: 63-64).* أما المغيرية فـ"يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل، وله جوف تنبع منه الحكمة" (الملل والنحل، بهامش الفصل، ج2، ص:13). وقد ذهب أصحاب هشام بن الحكم من غلاة الروافض وهم من غلاة الشيعة المتأخرين إلى أن معبودهم جسم له نهاية وحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعض ولم يعينوا طولاً غير الطويل وإنما قالوا: "طوله مثل عرضه" على المجاز دون التحقيق وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هي مجسته وهو نفسه لون ولم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم وأنه قد كان لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه وزعم أن المكان هو العرش.* وذكر أبو الهذيل العلاف في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له: إن ربه جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى ويقعد مرة ويقوم أخرى وأنه طويل عريض عميق لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي قال فقلت له: فأيما أعظم إلهك أم هذا الجبل وأومأت إلى أبي قبيس قال: فقال: هذا الجبل يوفي عليه أي هو أعظم منه.*وذكر أيضاً "ابن الراوندي" أن هشام بن الحكم كان يقول: إن بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت عليه.* وحكي عنه خلاف هذا أنه كان يقول إن جسم ذو أبعاد لا يشبهها ولا تشبهه.* وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنه كان يزعم أن الله جل وعز إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ولولا ملابسته لما وراء ما هناك لما دري ما هناك وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه ولو زعم هشام أن الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة وقال بالحق. وذكر عن هشام انه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل زعم مرة انه كالبلورة وزعم مرة انه كالسبيكة وزعم مرة انه بشبر نفسه سبعة أشبار ثم رجع عن ذلك وقال: هو جسم لا كالأجسام. أما الهشامية أصحاب هشام بن سالم الجواليقي فيزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحماً ودماً ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وأنه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم.* وحكى أبو عيسى الوراق أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه وفرة سوداء وأن ذلك نور أسود.*وتعد الكرامية من أشهر الفرق التي قالت بالتجسيم، وقد تابعت هشام بن الحكم متابعة كاملة وتأثرت به أشد ما يكون التأثر، فقد ذهب ابن كرام في معرض حديثه عن مفهوم الذات الإلهية فقال: أن المعبود على العرش مستقر،

وأنه بجهة فوق ذاتاً وأطلق عليه اسم الجوهر. ويضيف ابن كرام: أن الله أحدي الذات أحدي الجوهر وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول على الحقيقة. ومن الكرامية من قال: أنه على بعض أجزاء العرش، ومنهم من قال: امتلأ به العرش، وصار المتأخرون منهم إلى القول: أنه تعالى بجهة فوق وأنه محاذ للعرش (الملل والنحل، ج1، ص: 99). ويذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق أن ابن كرام ذهب إلى القول أن معبوده جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه (الفرق بين الفرق، ص: 216). أما أبو اليسر البزدوي فيحكي عن ابن كرام ما يقرب من هذا أيضاً، وأنه كان يذهب إلى أن بعض الكرامية قالوا: أنه جسم تسمية لا حقيقة، وقالوا جسم لا كالأجسام. ويؤيد في ذلك أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة في أصول الدين فيذكر أن الكرامية تقول بأن الله جسم اسماً لا حقيقة، فيقولون لا نعني بقولنا أنه جسم أنه متبعض، متجزىء، متركب، بل نريد أنه القائم بالذات، وعندهم أن الله مستقر على العرش، لكن بعضهم قال: له ست جهات كما لسائر الأجسام، وقال بعضهم: له جهة واحدة لا غير، استقر بها على العرش (أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، ص: 22). أما بعض الكرامية ذهبوا إلى أن الله جسم تسمية لا حقيقة فيقولون: أن الله لا مكان له، ولكن هو في العلو فوق السماوات السبع، واثبتوا له جهة واحدة، واحتجوا بقوله تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب). وعند الكرامية نجد أن الله تعالى متكلم على الحقيقة بكلام حادث قائم به، وأنهم يجوزون حدوث الأشياء بالله تعالى، بل ذهبوا إلى أن الله يُرى كما تُرى سائر الأجسام (أصول الدين، ص: 78). وينسب سيف الدين الآمدي صاحب كتاب أبكار الأفكار نفس هذه الآراء السابقة إلى الكرامية فيقول أنهم اتفقوا على أن الله تعالى مستقر على العرش وأنه مما يجب عليه الحركة والانتقال والنزول. ومنهم من قال: امتلأ به العرش، ومنهم من قال غير متناه. ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى ثم منهم من أثبت كونه متناهياً من جميع جهاته. ومنهم من أثبت له النهاية من جهة تحت دون غيرها. ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقاً، واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته (سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ص: 1042-1043).* أما عن أدلة الكرامية على جسمية الله، فهناك عوامل داخلية ساعدت على تأكيد فكرة التجسيم لدى البعض، فالمشبهة والمجسمة وان اعتمدوا في بادىء الأمر على العوامل الخارجية مثل التراث الأجنبي، إلا أنهم أوضحوا عقيدهم أيضاً على ضوء النقل والعقل. أما بخصوص النقل فقد فسروا بعض الآيات القرآنية تفسيراً يتفق مع مذهبهم الذي جسموا من خلاله الله. ومن هذه الآيات: (خلقت بيدي) و(السموات مطويات بيمينه) وقوله (بل يداه مبسوطتان) و(السماء بينيناها بأيد) و(نجري بأعيينا) وقوله (ويبقى وجه ربك) وقوله (في جنب الله) وقوله (استوى على العرش) و(وجاء ربك) وقوله (وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فهذه الآيات من وجهة نظر الكرامية لا يمكن أن تفسر إلا على ضوء أن الله كائن متجسد متشخص. أما من الأدلة العقلية التي لجأت إليها المجسمة للبرهنة على أن الله جسم فكثيرة، منها:* أن الله فاعل، وكل فاعل لابد أن يكون جسماً، لأن كل ما نشاهده فاعلاً هو بالضرورة جسم، فقالوا: "كل من كان كذلك (فاعلاً) يجب كونه جسماً، ومن لا يكون جسماً، لا يصح كونه قادراً عالماً، فثبت أن المصحح لذلك كونه جسماً" (ابن كرامة الجشمي، شرح العيون، ج1، ص: 5317). وفي شرحه لهذا الدليل يقول هشام بن الحكم: أنه ليس في المعلومات إلا حاضر وغائب، والحاضر بحضرته مستغن عن الدليل، وإنما يحتاج الغائب إلى الدليل، فإذا لم يكن شيء سوى هذين، وجب أن يكون الحاضر دليلاً على الغائب. والاستدلال لا يخلو من ثلاثة أوجه: أما أن نسوي بينهما من جميع الوجوه أو نفرق بينهم من كل وجه أو نسوي من وجه ونفرق من وجه. وبطل الأول لأنه يوجب كونه محدثاً محتاجاً، وبطل الثاني لأنه يوجب أن لا يستحق شيئاً من الصفات، فلم يبق إلا الثالث، فلابد من مشابهة بينهما لتدل عليه وقد ثبت أن في الشاهد لا يكون فاعلاً قادراً حياً إلا جسماً

أو عرضاً، وإذا لم يكن عرضاً، لابد أن يكون جسما (ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج2، ص: 117 وما بعدها). ومما ذهبوا إليه أيضاً في بيان جسمية الله أن أحد طرق معرفتنا لله سبحانه وتعالى هو هذه الأجسام ذاتها. فلو لم تشبهه من وجه لما دلت عليه، لأن الشيء - على حسب زعمهم - إنما يدل على شبيهه. وذهبوا أيضاً إلى أن الموجودات على ضربين: قائم بنفسه ومحتاج إلى محل والأول هو الجسم، وهو سبحانه قائم بنفسه وذلك فهو جسم (ابن كرامة الجشمي، شرح العيون، ص: 1139). وهذه هي أهم الحجج التي تسوقها المجسمة والتي تثبت من خلالها أن معبودهم جسم لا كالأجسام.* مناقشة: لا شك أن أكبر نقد وجه للحشوية هو أخذ النصوص الدينية بظواهرها، فلا مدخل للعقل عندهم في معرفة الله وصفاته، وهنا نجد ابن رشد الفيلسوف العقلانى يتصدر لهم ويقول: "أما الفرقة التي تدعى الحشوية، فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانا، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل". هذا ما جعل البعض لا يتردد في الحكم عليهم بأنهم ابتعدوا في آرائهم عن روح الإسلام، فحتى وإن ارتكزوا على القرآن والحديث إلا أن فهمهم لتلك النصوص إلا أنهم لم يفهموها على الوجه الذي ينبغي أن تفهم عليه بما ينسجم مع الإيمان الصحيح، ومع ما تقتضيه الكمال الإلهي و التنزيه (ليس كمثله شيء).

-2- نفي الصفات (المعتزلة): يقصد المعتزلة بعلم التوحيد العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا، على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. وهذا الحد الذي يستحقه، هو عندهم التنزيه المطلق للذات الإلهية ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه، وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة كمبحث الذات والصفات.* لقد وجه زعماء المعتزله عنايتهم إلى التوحيد كأصل من أصولهم، ولأن الإيمان عندهم يفترض معرفة حقيقة الله والاقتناع بها، وهو ما يشكل طاقة تدفع باتجاه عمل الطاعات، فاتفقوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو ليس بجسم طبيعي أو حيواني، كما أن ذاته غير مركبة من جوهر له أعراض تدرك بالحواس، فهو منزه عن عوارض المادة وخواصها وأنه بسيط يستحيل عليه التجزؤ ولا يحيط به المكان ولا يجري عليه الزمان ولا تحدده الحدود والنهايات ولا تحيط به الكميات. انه تام الكمال بحيث لا يتصور له شبيها ووجوده أزلي لا شاركه في الأزل أحد، فالله واحد لا شريك له من أي جهة كانت ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ولا في جسم ومحدث الأشياء وليس بمحدث منزه عن كل صفات الحدوث.* لقد اعترض المعتزلة على التفكير التشبيهي التجسيمي الحشوي ودافعوا بهذا الأصل (التوحيد) بطريقة عقلانية عن وحدة الله، رافضين القول بفكرة التعدد من المجوسية والوثنية، معتبرين القول بفكرة التثليث المسيحية من نتائج الاعتقاد بالتشبيه والحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت، وقالوا بأن عيسى كلمة الله وهذه الكلمة محدثة ليست قديمة وذلك حتى لا يتعدد القدماء كما يقول بها سائر فرق المسيحية من نساطرة وملكانية.* لقد أصبحت فكرة الوحدانية التي جاء بها القرآن نظرية متكاملة ومتعددة الجوانب، فالتوحيد يقتضي تجرد الله من المادة ويستلزم النظر إلى الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والكلام، باعتبارها صفات لا تعني شيئا آخر سوى الذات.هكذا يبدو أن ما اعتقده المعتزلة من وحدة الذات والصفات يتأطر في سياق مساعيهم التي تلح على تأكيد معنى التوحيد في العقول وترسيخه بهدف تحصين المسلمين ضد عقائد الشرك والوثنية، لكن إذا كان الله يصف نفسه في القرآن بأنه عالم وقادر ومريد وحي وسميع وبصير ومتكلم فما هي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات؛ وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحدانية الله.* إذا اعتقدنا بأن الله عالم فمعناه أن هناك ذات وصفة، وان رأينا أن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله، أي أنها ليست ذاته، فهذا يقود إلى القول بقدم الصفة، وبالتالي نفي التوحيد وأثبتنا تعدد القدماء. أما إذا قلنا العكس، أي أن هذه

الصفات محدثة أضحت ذات الله محلا للحوادث، فأجدر به أن يكون هو نفسه حادثا. يقول أبو الهذيل العلاف في هذا الصدد:"إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو وكذلك في سائر الصفات..."، ومعنى ذلك أن الله عالم بعلم هو هو أي علمه هو عين ذاته، وكان هذا المتكلم يؤكد أنه إن قلت إن الله عالم يثبت له علما هو الله ونفيت عنه الجهل ودللت على معلوم كان أو يكون إذن فانه يثبت الصفة، لكنه يؤكد أنها هي ذات الله.*أما النظام فانه يرى أن "صفات الله هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها ،فإذا قلت انه عالم أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عنه الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته".*أما أبو علي الجبائي فانه يتصور الله على أنه:" عالم لذاته قادر حي لذاته" ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالما أي يقتضي حال علم أو حال يوجب كونه عالما ، فإذا أمعنا النظر في مختلف الآراء الكلامي، تبين لنا أن الجبائي يختلف عن العلاف بقوله أن الله عالم بعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرة وقدرته هي هو.* أما الجبائي فانه يرى أن الله عالم بلذاته لا بعلم، وبالتالي نفى عن الذات الإلهية الصفة قام بإثبات الذات هي بعينها صفة، وبإثبات الصفة هي بعينها الذات.* كل هذه المواقف تظهر أن زعماء المعتزلة يتجنبون إثبات مجموعة من الصفات كمعان زائدة عن الذات؛ لأن ذلك سيوقعهم في التناقض مع أصل التوحيد الواجب إثباته لله؛ حيث أن ذات الله وحدة وليست كثرة، وأن صفاته ليست معاني قائمة بذاتها من وراء ذاته كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة بل هي ذاته نفسها.* وتعود هذه الصفات إلى الأسلوب، أي أننا أثبتنا العلم لله وسلبنا عنه الجهل، وأثبتنا له القدرة وسلبنا عنه العجز وأثبتنا له الحياة وسلبنا عنه الموت. ويزيد شيوخ الاعتزال بالتجريد والتنزيه للذات الإلهية إلى حد القول بأن الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه في القرآن أحوالا أو أوجها للذات، ولكي ينزه الله عن صفات الظلم والقبح والسلوب؛ قسم العلاف الصفات إلى نوعين: الأولى هي صفات الذات التي يوصف بها الله ولا يوصف بضدها، ومنها العلم والقدرة والحياة والقهر والعلو والقدم والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقدوسية؛ والثانية صفات الفعل وهي أيضا يوصف بها الله ولا يوصف بضدها، ومن بينها السخط والرضا والحب والبغض والمدح والذم والإماتة والإحياء والأمر والنهي والجود والحلم. ويرجع الاختلاف بين الصفات إلى الاختلاف بين المعلوم والمقدور وليس هو بالاختلاف الحقيقي، فلا نقول أن الله قادر على العجز أو يريد الظلم للعباد أو لا يحب الجمال. وقد نتج عن هذا الاعتبار القول بالتماهي بين هذه الصفات إذ يقول العلاف هنا:" معنى أن الله عالم أنه قادر ومعنى أنه قادر أنه عالم ومعنى أنه عالم أنه حي ومعنى أنه حي أنه عالم ومعنى أنه قادر أنه حي ومعنى أنه حي أنه قادر صفاته هي هو وذاته نفس صفاته". فماهي الحجج التي قدمها شيوخ الاعتزال لإثبات أن صفات الله هي عين ذاته. وقد استعان المعتزلة في فهمهم هذا لمسألة وحدة الذات والصفات على حجج عقلية منها أن: * الإيمان بالتوحيد القول بان حقيقته تعالى أحدية من كل الجوانب لا كثرة فيها على الإطلاق، فلو كانت هذه الصفات ليست ذاته، لكانت هذه الأخيرة مركبة ولو كانت كذلك لاحتاج كل جزء إلى الأجزاء الأخرى، كما أن الله ليس بذات مؤلفة من جوهر ذي أعراض بل هو بسيط لا يقبل التجزؤ. لو كانت هناك صفات غير الذات لكانت قديمة قدم الذات، ونحن نعلم أن ما يكون قديما يشارك الله في القدم وبالتالي في الألوهية وليس قديما إلا أن يكون إلها فلو كانت الصفات إذن زائدة عن الذات وقديمة لتعددت الآلهة ولبطلت عقيدة التوحيد التي هي ركيزة الدين الإسلامي وهو ما وقع فيه كل من النصارى في عقيدة التثليث التي ترى أن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات هي الوجود والعلم والحياة والتي تطورت إلى اعتبار الصفات أشخاصا والى تجسد الأقنوم الثاني الخاص بالعلم في الابن.* أخذ المتكلمة عن الفلاسفة فكرة واجب الوجود بذاته وميزوه عن واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بذاته وممكن الوجود بغيره لأنها كلها تحتاج إلى من يهبها الوجود أما واجب الوجود فهو علة ذاته وسبب

وجوده ولا يحتاج في وجوده إلى غيره. إن واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحدا فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود فإذا كانت الذات متعددة الأوجه يكون أحد الوجهين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر والصحيح أن واجب الوجود لا يجوز لغير ذاته ولا يشاركه شيء ما صفة كانت أو موصوفا في وجوب الوجود والأزلية.* قالت المعتزلة بأن الله تعالى حي وعالم وقادر بذاته لا بعلم ولا بحياة زائدة على ذلك إذ لو كان عالما بعلم زائد ومتصفا بهذه الصفات كلها لأنها زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه صفة الجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية. اما عن حججهم النقلية، فمن المعلوم أن القرآن الكريم يتضمن بعض الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم مثل الاستواء على العرش واثبات الوجه واليد والجنب والساق والمجيء وهو ما يتعارض مع التنزيه والأحدية والصمدية، لذلك لجأ كبار هذا المذهب إلى تأويل تلك الآيات بشكل عقلاني لإبطال التجسيم والتشبيه و إثبات ما يتفق مع أصل التوحيد وقد فهموا الصفات كما يلي:* الاستواء: "الرحمان على العرش استوى" فهموا الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة على العالم جملة وتجيز اللغة مثل هذا التأويل لكلمة الاستواء إذ قال أحد الشعراء: فلما علونا واستوينا عليه تركناهم صرعا لنمر وكاسر* أما عن صفة اليد: " يد الله فوق أيديهم" فتفيد في فهمهم القوة والنعمة نسبة إلى دلالة اللغة التي ترى مثلا أن ما لي على هذا الأمر يد أي قوة ونجد في المعنى الثاني أيادي فلان علي كثيرة والمقصود نعمه. وبالنسبة لفهم الجنب: "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" وقد فسر الجنب بالطاعة لأنه نجد في اللغة العربية اكتسب هذا الحال في جنب فلان أي في طاعته.* وبخصوص فهم الساق: "يوم يكشف عن الساق" فقد أعطوه معنى الشدة. أما عن دلالة العين: "تجري بأعيننا" فقد فهموها على أنها الصنع والعلم ونجد في اللغة جرى هذا بعيني أي حدث بعلمي. *الوجه: "كل شيء هالك إلا وجهه" فهم على أنه ذات الله. *وبالنسبة للمجيء: "وجاء ربك" فمعناها عندهم جاء ميعاد ربك. * وجدير بالذكر أن موقف المعتزلة قد صادف قبولا من طرف الكثير من الفرق وبالأخص فرق الشيعة و الإمامية الإثني عشرية منهم بدرجة أكبر. إن الصفات الإلهية عند الشيعة الأمامية هي عين الذات الإلهية، وهي مختلفة في معانيها و مفاهيمها إلا في حقائقها ووجود ذاتها لأنها لو اختلفت في الوجود وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة الوجود كالذات للزم تعدد واجب الوجود، وهي تنقسم إلى :-أولاً :- الصفات الثبوتية وتسمى بالجمالية. وتتفرع إلى : أ) ذاتية: ضابطتها أنها لا توصف بنقيضها . ب) فعلية : ضابطتها أمكانية وصفها بنقيضها. ثانياً :- الصفات السلبية أو التنزيهية وتسمى بالجلالية . ويوجد هذا التقسيم الثلاثي في القرآن والأحاديث , وهو أن الصفات بعضها ثابتة لله بوجه عام من دون استثناء وقت أو فرد أو أي شيء آخر مثل العلم فأنه تعالى عليم بكل شيء عليم في كل آن وزمان ولم يزل ولا يزال عالم بكل شيء، وهذه الصفات ثابتة لله تعالى وهي ضرورية الثبوت له، وأن الله تعالى لا يوصف بأضدادها ومثالها (الحياة والقدرة والعلم والوحدانية) وأن الذات الإلهية مستحقة لمعناها استحقاقاً لازماً لا يغني سواها.أما القسم الثاني من الصفات وهي المعاني المنفية عن الله تعالى بوجه عام وبدون استثناء وقت أو مقام كالظلم والعبث والسهو والنسيان ...الخ فالله تعالى لا يظلم أحد فكما أن العلم ثابت له ولا يزال كذلك الظلم منفي عنه على الإطلاق في كل حال وفي كل زمان ومكان، فهذه الصفات ضرورية السلب عن الله سبحانه وهذه الضرورة هي ضرورة عقلية وشرعية في آنٍ واحد وأسلم تسمية لها هي التنزيهية. أما النوع الثاني من القسم الأول فهو وسط بين القسمين السابقين، فلا هو كلي الثبوت ولا كلي السلب مثل الإرادة فهي قد تثبت لله تعالى بالنظر إلى شيء وقد تنتفي عنه بالنظر إلى شيء آخر. وهذا معناه أن الصفة تستحق الثبوت تارة لله وتستحق النفي تارة أخرى فهي - أي الصفات – غير ضرورية الإيجاب كما أنها غير ضرورية السلب مثل صفة الخلق فأنه تعالى لا يوصف بأنه خالق قبل إيجاد الخلق

ولا يوصف بأنه رازق قبل إيجاد الرزق، وكذلك المحيي والمميت والمبديء والمعيد ...الخ لذلك تسمى بصفات الفعل أو الصفات الزائدة.* مناقشة موقف المعتزلة: لقد وجد الكثير من خصوم المعتزلة موقفهم من الذات والصفات الإلهية مبررا لنعتهم بالمعطلة، لكونهم يجردون الذات عن صفاتها، لكن للأمانة أنهم لم يجردوا الذات عن صفاتها تماما، بل اعتبروا أن الصفات عين الذات فلا وجود لصفات زائدة عليها.

الله وصفاته عند الأشاعرة وأهل السنة والجماعة :بداية يجدر الإشارة إلى أن موقف الأشعرية بخضوص هذا الموضوع هو موقف متوسط بين المعتزلة والمشبهة، هذا ما أشار إليه المقريزي: "وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله أنه سلك طريقا بين النفي الذي هو مذهب الاعتزال، وبين الاثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم" (علم الكلام وبعض مشكلاته، ص:126). وقد وافق الأشعري المعتزلة والعديد من الفرق الكلامية في أن العقل هو السبيل لإدراك الذات الإلهية والبرهنة على وجودها وعلى ما تتصف به من صفات.* ولهذا قالوا بأن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وكان ذلك أهم ما خالف فيه الأشعري المعتزلة بإثبات سبعة صفات لله فإثبات العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر له تدل على وجود هذه الصفات متميزة لأنه لا معنى لكلمة عالم إلا أنه ذو علم ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة فقال الأشعرية بأن الله لا يشبه شيء وقالوا أن هذه الصفات قائمة بذات الله سبحانه أي أنها ليست عين الذات ولكنها ليست غير الذات فهي قائمة بالذات زائدة عليها وهذه الصفات موجودة أزلية وعند الأشاعرة حرة فانه لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال. وقد عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة لله. ومن بين الحجج العقلية التي قدمها الأشاعرة لإثبات الصفات الأزلية نجد: - إن الله عالم بعلم قادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وذلك لأن من قال انه عالم ولا بعلم كان مناقضا لأنه لا يتصور أن يكون الذات عالما بغير علم لأنه لما ثبت لله هذه الصفات وجب وصفه بها لأن الوصف اقتضى الصفة كاقتضاء الصفة للوصف فإذا وجب وصفه وجب إثبات الصفة له ويورد الأشعري في كتابه في الإبانة عن أصول الديانة ردا على أبي الهذيل العلاف لقوله أن علم الله هو الله :"قيل له: إن قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني! فأبى ذلك فلزمته المناقضة". - الدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أن الله تعالى ملك والملك من له الأمر والنهي فهو آمر وناه وأمره إما أن يكون قديما وإما محدثا فان كان محدثا فإما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل. أولا يستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به صفة له. وكذلك في الإرادة والسمع والبصر...- إذا قلنا بأن الصفات هي عين الذات وانطلاقا من صفتي العلم والقدرة ينبغي أن نقول انه عالم قادر وان قلنا بهذا أي الله عالم قادر فإما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو مغايرا وان كان شيئا واحدا وجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته وليس الأمر كذلك فقوجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفين.- يزيد الأشاعرة دليلا آخر على تعدد الصفات وهو أنه إن قلنا الله عالم قادر يعني إسناد القدرة والعلم للذات الإلهية إما أن يرجع إلى اللفظ المجرد وإما إلى تغير الصفات والرجوع إلى اللفظ المجرد باطل لأن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين أعني أنه يقضي باختلاف مفهوم قادر عن مفهوم عالم وهو ما يعبر عنه بالحدود أي اختلاف حد قادر وحد عالم فتعين أن تكون هناك صفتان قائمتان بنفسهما غير ذاته¡ هذه الصفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره.- لجأ الأشعري في كتاب اللمع إلى برهان عقلي لإثبات أن الله عالم بعلم وخلاصته أن يكون الله عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ويستحيل أن يكون العلم عالما ومن المعلوم أن الله هو العالم لذا يستحيل أن يكون هو نفسه. لكن ألا يمكن أن نقول أن الله عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. * يرد الأشعري بقوله:" لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا:عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه وإذا لم يجز هذا وبطل ما قالوه..." ويتمثل هذا الدليل في أن الأشعري يعتقد في استحالة أن يكون العلم عالما ومعنى هذا أنه لا يتصور أن تكون العالمية هي العلم نفسه بل يريد أن يفترض ذاتا هي غير صفاتها¡ أي ذات هي شيء وصفاتها شيء آخر ولذا كان عليه أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة¡ فهل نظر إلى الذات وحصر لها صفة وهي مجرد الوجود وأن ما عدى ذلك من صفات

يعد صفات قائمة الذات.* لقد لخص الأشعري رأيه في الذات والصفات في قوله عن صفتي العلم والقدرة:"وعلمه يتعلق بجميع المعلومات وقدرته تتعلق بجميع المقدورات وإرادته تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص" ويؤكد الجويني في كتابه علم الله أن الله سبحانه مستحيل أن يريد ما لا يعلم ويوجب القول بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك وأن الصانع لم يزل مريدا في أزله لما سيكون فيما لا يزال وكونه مريدا عين إرادته فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريدا وعلمه مقصورا على الكليات دون الجزئيات وبالتالي فانه يربط الإرادة بالعلم.- أما عن الحجج النقلية، فقد ارتكزت الأشعرية على عدة آيات تثبت الصفات وتؤكد الصلة الحقيقية بين القدرة والعلم.* الله عالم بعلم يعني أن أعماله المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم ويمكن أن نذكر الآيتين "وما تحمل من أنثى إلا بعلمه" وقوله تعالى" أنزله بعلمه."* الله قادر بقدرة لأن صنائعه لا يمكن أن تأتي إلا من قادر ويمكن أن نذكر الآية الكريمة التالية:"إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين" والقوة هي الإرادة باتفاق المفسرين.* الله مريد بإرادة وإلا كان موصوفا بواحد من الأضداد مثل السهو والكراهية؛ قال تعالى:"فعال لما يريد."* الله واحد يبرهن عليه الجويني بدليل التمانع المذكور في الآيات التالية:" لو كانت فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وأيضا:" ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض" وقوله عز وجل:"أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم."* الله متكلم وسميع وبصير لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولا يزال وسوف يظل مدهشا للعقول!* مناقشة: لقد وجهت عدة اعتراضات للموقف الأشعري من هذه المشكلة، حيث يرى محمود قاسم أن قول الأشعري بأن الصفات مغايرة للذات وفهمه للمغايرة على نحو خاص " أنها جواز مفارقة أحد الشيئين الآخر على وجه من الوجوه" فيه نوع من الالتباس، فغيرية الأشعرية لا تدل على زيادة الصفات على الذات إنما هي حل التناقض القائم في قول الأشعري أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات. ويستخدم محمود قاسم المبدأ المنطقي القائل بعدم التناقض للإقرار بأن الصفات إما أن تكون الذات أو لا تكون ويعترف بعجزه عن فهم قضية الأشعري في الصفات فيقول في مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد:" ونعترف من جانبنا أننا لا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره على حد تعبيره فان العقل الإنساني وغير العادي أيضا يلمح نوعا من التناقض البديهي في هذا التعبير."

المحاضرة الثامنة: مشكلة التحسين والتقبيح عند الفرق الكلامية

-I- *المقدمة:* تعتبر الديانات السماوية عموما أهم منابع القيم الأخلاقية، ومن بينها الإسلام الذي تنص تعاليمه على ضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية مستمدين ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولذلك فإن لكل فريضة غاية أخلاقية فالدين معاملة، ومن ثم وجب علينا أن نبحث عن أسس مفارقة تتجاوز المنفعة والعقل والمجتمع. وإذا كان فلاسفة الإسلام و مفكروه قد اتفقوا حول الأساس الديني للأخلاق إلا أنهم اختلفوا بشأن أولوية النقل أي النص الديني أم العقل في وضعها، وقد كان لعلماء الكلام دورا هاما في هذا المجال، "حيث تعرض علماء الكلام بالبحث والدراسة لمسألة الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق، و ركزوا في ذلك على أفعال الناس، وذلك من حيث حسنها وقبحها، ولكنهم اختلفوا في تفسيرها وتحديد مصدرها، فمنهم من رأى بأن حسن الأفعال وقبحها ليس سوى من قبيل الصفات الذاتية للأفعال، وأن العقل مدرك لها، وقال بهذا الرأي المعتزلة، ومنهم من رأى بأن حسن الأفعال وقبحها ليس من ذاتية الأفعال بل من الشرع، وقال بهذا الرأي الأشاعرة" (قيلامين صباح، سلسلة المحاضرات العلمية في فلسفة الأخلاق، ص.44) والتساؤل المطروح هو: هل الخير والشر يتحددان بأحكام العقل أم بتعاليم الشرع ؟ بصيغة أخرى: هل الحسن والقبيح اعتباريان أم ذاتيان؟ و "أيهما يؤسس الأخلاق: العقل أم النقل؟" (محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص.101)

-II- التوسيع:

- 2 - موقف المعتزلة:- *أ* - ترى فرقة المعتزلة بزعامة واصل بن عطاء المتوفي سنة 131 هـ ترى أن **الحسن والقبح "ذاتيان وعقليان"، لا يتوقف إدراكهما على الشرع والنقل بل العقل،** و معلوم أن " المعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الاسلامي، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل ولجأوا إلى تأويل النص، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي" (أحمد محمود صبحي، الفلسفة

الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص.41) فالعقل هو أداتنا الأساسية في الترجيح والتمييز بين الخير والشر، وبالتالي هو مصدر الإلزام الأخلاقي. وفي الأحوال كلها؛ ينتهي المعتزلة إلى التأكيد على أن العقل هو الوحيد الذي بإمكانه أن يكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، وبالتالي؛ ينبغي النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسنا أو قبيحا. "ومن هنا تعريف العقل عند المعتزلة بكونه:"جملة من العلوم مخصوصة"، تحصل في قلب الإنسان فتبنيه البنية التي يصبح بها قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح واكتساب معارف وعلوم أخرى بالنظر والاستدلال"(الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص.111-112)، فهم يرون أن جميع الأعمال التي نعدها حسنة كالعدل والصدق والإحسان ذلك أننا نحكم عليها بالحسن بالاعتماد على إدراكنا لها وإذا حكمنا كذلك على بعض الصفات من ظلم وكذب وبخل فلأننا اعتمدنا على إدراكنا لها، ومعنى هذا أن العقل قادر بذاته على اكتشاف ما في الأشياء و الأفعال من حسن أو قبح ومن فساد أو صلاح، وأمر الشرع بأشياء كالأمانة والعدل ونهيه عن أشياء كالسرقة والقتل تابع لما فيها من حسن وقبح وهو بهذا يخبر عن القيمة ولا يثبتها والعقل يدركها ولا ينشئها. يقول أبو الهذيل العلاف: "ويجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل... وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا ويعلم أيضا حُسن الحسن وقُبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور" (الشهرستاني، الملل والنحل52/1، المعتزلة وأصولهم الخمسة ص. 164). ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي:" قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل" (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبارص565)، فالمعتزلة جعلوا الشرع عبارة عن كاشف عن أشياء معلومة مسبقاً بالعقل يقول القاضي:" واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه"(المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار،ص. 254، وانظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن د. محمود كامل ص159)**.- ب -** وللمعتزلة حجج شتى على هذا الموقف فمن الثابت تاريخيا أن الناس قبل وجود الشرائع كانوا يحتكمون للعقل فيما ينشأ بينهم من خلاف وسند العقل في ذلك ما يراه بذاته في الأفعال من حسن وقبح ذاتيين دون استناد إلى الشرع إذ لم توجد بعد أي شريعة وكان العقلاء آنذاك يستحسنون مثلاً الحفاظ على الأنفس ويستقبحون العدوان، لذلك فليس الخير خيرا عندهم لأن الله أمر به، وليس الشر شرا لان الله نهي عنه، ولكن الخير خير في ذاته والشر في ذاته فهما قيمتان أخلاقيتان مطلقتان، ولا يمكن ان يكون الصدق قبحا كما لا يمكن أن يكون الكذب حسنا. وإذا كان الله قد فرض الصدق ونهى عن الكذب فذلك لما فيهما من حسن وقبح في ذاتيهما. ولو لم يكن الحسن والقبح ذاتيين لتوقفت مصادر الشريعة عند حدود القرآن والسنة ولما تمكن الفقهاء من الاجتهاد في المسائل التي لا نص فيها. ومن الحجج المنطقية قولهم لو لم تجب المعرفة إلاّ بالشرع للزم إذ قال لأحد: إفحام الرسل ولم تكن لبعثتهم فائدة ووجه اللزوم إلى الرسول أنظر في نبوتي ومعجزتي كي يظهر صدقي لديك، فله أن يقول: لا يجب علي النظر في نبوتك ومعجزتك إلاّ بالشرع ولا يثبت الشرع ما دمت لم أنظر أن ثبوت الشرع نظري لا ضروري وبهذا يفحم الرسول وتبطل دعوته وهذا غير صحيح، ويثبت بهذا أن القبح والحسن ذاتيان في الأشياء يدركهما العقل قبل ورود الشرائع بالإضافة إلى هذا يوردون هاته الحجة التي مفادها أنه لو كان الحسن والقبح مكتسبين من الشرع لما أمكن استعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص شرعي ولأمتنع التعليل لأن التعليل قائم على ما في الأشياء و الأفعال من صفات قائمة فيها وفي امتناع التعليل سد لباب القياس وتعطيل للأحكام على الوقائع المستحدثة. ومن أدلتهم كذلك: * لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام. "وأوضحوا أنه لو لم يكن هناك قبح وحسن، يقرهما العقل، لما استطاع الناس إدراك ما في الشرع والبعثة من حسن، ولما تمكن الأنبياء والرسل من إقناع من أرادو إقناعه (أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3، ص.48، عن قيلامين صباح، سلسلة المحاضرات العلمية في فلسفة الأخلاق، ص.47). *كما أن الحسن والقبح في كثير من الأشياء يستوي في معرفتها الملحد والموحد فالملحدين يعرفون قبح أشياء مثل القتل والسرقة مع أنهم لا يعرفون لا نهي ولا ناهي ولو لم يعرف قبح القبيح إلا بالأمر والنهي "للزم فيمن لا يعرف الله ألا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده و غصب ماله" (القاضي عبد الجبار،المحيط بالتكليف، ص252/ فخر الدين

الرازي، الأربعين في أصول الدين،ص: 349/ الرازي، المحصول 66/1)**- ج -** إن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر، والإرادة تختار الفعل الممكن، لكن إذا كان الإنسان قبل ورود الشرع يتصور الخير و الشر، فانه لم يكن قادرا على التصديق بهما، و المطلوب في الشرع ليس تصور أو إدراك الحسن و القبح، و لكن التصديق والعمل بهما. كما أن الثقة المطلقة في العقل ليس لها مبرر، فهو بطبعه قاصر وعاجز عن إدراك بعض الأمور، ولذلك يحتاج إلى من لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه حتى يكون معصوما من الخطأ. ومن حججهم النقلية على موقفهم قوله تعالى: "وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ" [الأعراف/28] فأخبر سبحانه أن فعلهم هذا فاحشة قبل نهيهم عنه.

-2- موقف الأشاعرة: -أ - من المدارس الفكرية الإسلامية التي كان لها رأي مميز في هذا الإطار، نجد المدرسة الأشعرية، وهم أتباع أبي الحسن الأشعري المتوفي سنة 324 التي كانت تعتقد أن **الحسن والقبح "شرعيان ونصيّان"، أي أن الشريعة هي التي "تؤسس" الأخلاق من خلال كلامه تعالى في النصوص النقلية، وأن القيم والفضائل الأخلاقية تتبع إرادة الباري**، أي أن الأعمال الأخلاقية مصدرها الشرع، فالأولوية حسبهم للنقل وليس العقل في تحديد الأخلاق. "ولذلك رأينا الأشعرية (...) يؤكدون أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة، بل مرجع ذلك إلى الشرع، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك: فالحسن هو ما يثني الشرع على فاعله، والقبيح هو ما يذمه عليه...وأن العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسنا وخيرا، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحا وشرا، فالواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا و لا يقتضي تحسينا و لا تقبيحا" (محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص. 123-124).يقول الأيجي " المقصد الخامس في الحسن والقبح:القبيح مانهي عنه شرعا، والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها" (المواقف للأيجي 268/3).**- ب -** لقد أسس الأشاعرة موقفهم على مبررات منها أنه لا شيء حسن ذاته أو قبيح ذاته وإنما الحسن ما حسّنه الشرع و القبيح ما قبّحه الشرع، ولذلك فالعقل عندهم لا يملك القدرة على التمييز بين الخير والشر، فالخير والشر مصدرهما الدين عن طريق ما أمر به الله أو نهى عنه، معنى ذلك ان الحسن والقبح حسبهم يتبعان، من الناحية الشرعية، إرادة الباري عز وجل، بمعنى أن جميع تصرفات الله من وجهة النظر الأخلاقية متشابهة، وأنه لتعريف الحسن والقبح يجب ردّهما إلى إرادة الله وما يتعلق بذلك من أمر ونهي واستحباب وكره. ولم يكن رأي الأشاعرة بشأن مفهوم التوحيد وإرادة الباري وقدرته، يتماشى مع الرأي القائل أن الحسن والقبح ذاتيان. فهم كانوا يعتقدون أن مفهوم "القدرة الإلهية المطلقة "يعنى أن لا أحد باستطاعته أن يوقف إرادة الله أو أن يحد أو يتدخل في قدرته، وأن الاعتقاد بأن الحسن والقبح ذاتيان سيؤدي إلى نتيجة مفادها أن هناك مصدر قوة مستقل عن قدرة وإرادة الله، وهذا المصدر باستطاعته أن يحدد الحسن والقبح وأن يتدخل في إرادة الله، وهو ما يتناقض مع مفهوم القدرة الإلهية والإرادة المطلقة وكذلك مع مفهوم التوحيد. وبالتالي فهم يعتقدون أن هذا الرأي يعرقل بسط يد الله في مقام التشريع وفي مقام التكوين، ويسلب حريته، ولا يتماشى مع إرادة الباري وقدرته المطلقة. إذن رفض الأشاعرة للحسن والقبح الذاتيين، هو بمعنى رفضهم لوجود قانون أخلاقي مستقل عن إرادة الباري جل وعلا. فرفضهم للحسن والقبح الذاتيين نابع من دفاعهم عن تلك القدرة المطلقة استنادا إلى مفهوم التوحيد، وبالتالي رفض أنصارهم للحقوق الطبيعية للإنسان في وقتنا الراهن يتأسس انطلاقا من هذا المنظور. أما من الناحية النصية، فيعتقدون أنه يمكن فقط التعرف على الحسن والقبح من خلال الوحي أو الدليل النقلي النصّي، وإن علم الأخلاق هو من العلوم النصية النقلية، لذا لا يمكن التعرف على الحسن والقبح الأخلاقيين من خلال العقل المستقل عن الوحي والشرع (أو من خلال العقل العلماني). ولهذا يرى الأشعري أن الواجبات كلها مسموعة، فقد ذهب إلى أن "الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا، و لا يقتضي تحسينا، و لا تقبيحا، فمعرفة الله عز وجل بالعقل تحصل وبالسمع تجب" (علم الكلام وبعض مشكلاته، ص.159). ويستدلون بآيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: "افعل ما تؤمر" وقوله:"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا". وقال الله تعالى:"رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" [النساء 165]. ومما استدل به الأشاعرة أيضاً لو كان الحسن والقبيح ذاتيين لكانا دائمين في الأشياء والأفعال دون أي شرط في حين

أننا نرى الشيء الواحد قد يكون حسنا في موضع ويكون قبيحا في مواضع أخرى، فالقتل يكون حسنا إذا كان قصاصاً ويكون قبيحا إذا كان ظلما والشيء قد يكون حسنا في زمن ولا يكون كذلك في زمن آخر، "فلو كان الحسن والقبح عقلياً لما كان الكذب مثلاً واجباً أحياناً أو حسناً أحياً مثل أن يستفاد به عصمة دم عن رجل ظالم يريد قتله" (الإحكام في أصول الأحكام للأمدي 82/1 ، والمطالب العالية للرازي 336/3 ، والأربعين له أيضا 349/1 ، وشرح المقاصد للتفتازاني 285/4). كما قد تأتي شريعة بتحسين شيء ثم تأتي شريعة أخرى فتجعل الشيء نفسه قبيحا، فالنسخ دليل على تبعية الحسن والقبح لأمر الشرع ونهيه، مثال ذلك مسألة شرب الخمر التي كانت في البداية مقبولة ثم نهى الشرع عنها نهيا كليا.**- ج -** لا يمكن إنكار ما ذهبوا إليه إذ بينوا أن حدود العقل لا يمكن تجاوزها ولكن رأيهم لم يصمد للنقد ذلك أنهم أهملوا دور العقل في معرفة الفعل الأخلاقي عن الفعل اللأخلاقي ويتضح هذا في اتجاهات العلماء في تمييز الفضائل عن الرذائل والعكس تبعا للمستجدات التي تطرأ في الحياة.

- 3 – موقف الماتريدية: إن الخلاف القائم بين هاتين الفرقتين لا يقتصر فقط على الجانب الأخلاقي بل يعتبر خلافا مذهبيا عاما يتعلق أساسا بمسألة الترجيح بين العقل والنقل، ولتفادي الوقوع في هذا الخلاف المذهبي ينبغي النظر إلى العلاقة بين الشرع والعقل نظرة تكامل لا تضاد وتناقض، لهذا فإن الأخلاق الإسلامية الحقيقية تجمع بين الجانبين، بحيث يجب الالتزام بالنصوص الدينية الشرعية من القرآن و السنة، مع إمكانية عرضها على العقل لنعرف ما وراء المحرم من مضار وما وراء الحلال من منافع ويتم ذلك بإدراك المعاني و المقاصد، وهذا ما نجده عند **فرقة الماتريدية**، بزعامة أبو منصور الماتريدي، المتوفى سنة 333ه، هذه الفرقة رأت أن التحسين والتقبيح ناتج عن الأخذ بالعقل والشرع معا، وهو ما يبرز وسطية أطروحتهم واعتدالها، " حيث أقروا أن الأفعال كلها مخلوقة الله تحمل في ذاتها مقومات حسنها أو قبحها، وأن الله قد وهب الإنسان القدرة بالعقل على التمييز بين هذه الأفعال من حيث الخير والشر موقف اعتزالي واضح)، ومن خلال النقل، أي بواسطة القرآن والسنة، دعاه الشرع إلى أن يفعل الأول وأن يترك الثاني، مبرزا له ما يترتب عن الفعل أو الترك من نتائج (موقف أشعري)، ليجعله في النهاية مسؤولا عن اختياره لأي منهما. هذا الموقف الوسطي نجده أيضا عند الكثير من الدعاة ولمصلحين، حين جمعوا بين العقل والنقل، من أمثال جمال الدين الأفغاني و محمد عبده والغزالي، لأن التمسك بالشرع والاكتفاء بما ورد في نصوصه، قد يمنع الاجتهاد، وفيه شل لإرادة الإنسان وقضاء على حريته، وبالمقابل إن الارتهان بما يقدمه العقل فقط قد يؤدي إلى الغي والضلال، والصحيح هو الاهتداء بهديهما معا والالتزام بما يقررانه. إن الدين الإسلامي أشاد بالعقل، ورفع من شأنه، فلا تناقض بين الدين والعقل بل الدين والعقل إذا تعاونا معا، كانا مصدرين للتمييز بين الحق والباطل، وليس هناك ما يمنع القول بأن الحسن ما وافق الشرع و العقل معا، والقبح ما خالفهما معا .

-III- الخاتمة (حل الإشكال): و هكذا نستنتج أن العقل والشرع مصدران مهمان من مصادر الحكم على الأفعال، فإذا كنا نحكم على الأفعال أنها خير أو شر بعقولنا، فبالشرع نصدق أحكام العقل. وإذا أردنا الخروج بحوصلة لما سبق فإن الإسلام راعى في مسألة الأخلاق ثنائية الإنسان (العقل والطبيعة البشرية) بحيث نجد الإسلام يرفع بالأخلاق ولم يعتمد في بنائها على مبدأ واحد كاللذة أو العقل أو المجتمع واتخاذها كقاعدة عامة توجه أفعالنا فالإسلام يدعونا إلى طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه وفي نفس الوقت التوفيق بين متطلبات الواقع والجانب الخلقي للإنسان فالإنسان ليس ملكا كما أنه ليس بشيطان.