

اسم المادة: الفرق الكلامية

طبيعة الوحدة: أساسية

الرصيد: 5

المعامل: 2

المحتوى المقرر:

1. عوامل نشأة علم الكلام
2. علم الكلام والفلسفة
3. الخوارج
4. الشيعة
5. الجبرية
6. المرجئة
7. المعتزلة
8. الأشاعرة
9. الماتريدية
10. الظاهرية
11. تجديد علم الكلام (محمد بن يوسف السنوسي، محمد عبده، علي سامي النشار، طه عبد الرحمن، عبد الكريم سروش).

المصادر والمراجع:

1. الشهرستاني، الملل والنحل.
2. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل.
3. البغدادي، الفرق بين الفرق.
4. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. والإبانة، وغيرهما.
5. الفخر الرازي، أساس التقديس. والمحصل في علم الكلام. وغيرهما.
6. القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة. كتاب المغني، وغيرهما.
7. الأفغاني، الرد على الدهريين
8. محمد عبد، رسالة التوحيد
9. طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام
10. عمار جيدل، مدخل الى دراسة الفرق الكلامية.
11. البوطي محمد سعيد رمضان، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة.

توطئة: عن أهداف عامة لتعليم علم الفرق الكلامية:

تهدف المحاضرات المبثوثة في هذه الصفحات إلى التعرف على أبرز الفرق الكلامية وأهم مباحث علم الكلام، وصلة هذه العلوم بالفلسفة اليونانية والإسلامية، من نحو، ومن نحو آخر نقف على أهم موارد التمايز والاتفاق بين أبرز الفرق وأشهرها؛ سياسية كانت أم اعتقادية، في محاولة لتبيين السبب الرئيس الذي من أجله كان مذهب أهل السنة والجماعة هو المستقطب لسواد المسلمين في كل زمان ومكان، وفي محاولة أخرى لفهم الحدود الفاصلة- والواصل، بين مباحث هذا العلم وبين ما اصطلح عليه حديثا بعلم الكلام الجديد (في صورته التجديدية). ومقاصد فرعية تتبدى في سياق الشرح. ولكن، ننبه إلى أنه تبعا لما اقتضته ظروف اللحظة الراهنة من استثناءات بسبب الوباء المنتشر، غيّرت المجرى الطبيعي لتحصيل تلك المحاولات والمقاصد، فإنه سيكتفى هاهنا بالاختصار ما أمكن لمادة المحاضرات، شرط التقيد الغالب بالمحتوى المقرر. بما يتيح للطلاب عموم الاستفادة منه، وإلا فمن يروم الاستزادة والتفصيل فدونه عدد من المصادر والمراجع وضعناها بين يديه في أول صفحة من هذا الملف، حتى يستعين بها. والله الموفق. وإليك اختصارها فيما يأتي:

المحاضرة الأولى:

1- الفرق الكلامية: تعريفها، وتصنيفها.

1-1- تعريف (الفرق الكلامية):

الفرقة لغة واصطلاحاً:

الفرق مفردُها فرقة، تطلق ويراد بها الطائفة من الناس، والطائفة من الشيء قطعة منه. وهو ذات المدلول في استعمال القرآن الكريم.

بمعنى: "أن الفرقة أو الطائفة هي المجموعة من البشر قلوا أو كثروا بصرف النظر عن عددهم". أما في الاصطلاح:

فتعرف الفرقة بأنها: "جماعة تربطهم معتقدات معينة، وكثيرا ما تعزلهم عن غيرهم فيكوّنون مجتمعا مغلقا، وقد يفتحون الباب لمن عداهم كالفرق الإسلامية".

وقد يكون هذا التعريف عاما، كما لا يمكن أن يكون جامعا؛ تدخل فيه كل فرقة من الفرق التي ظهرت في تاريخ الإنسانية، مع ملاحظة أن الفرق الإسلامية لا يربط بين أفرادها مطلق الاعتقادات، بخلاف ما إذا قيل في تعريفها: "الفرقة الإسلامية جماعة يربطهم فهم المعتقدات الإسلامية المعلومة فهما مميزا نتج عنه نظرية في المعرفة ومباحث التوحيد والنبوات والإنسانيات والإمامة، ويكوّنون من جراء ذلك مجتمعا متميزا مفتوحا على غيرهم إلا من شدّ منهم".

يستشف من هذا العرض ما يلي:

- لفظ الجماعة في التعريفات السابقة قيد يحترز به من الواحد وإن كان عالما ملأت شهرته الآفاق.
- لفظ إسلامية قيد يحترز به من الفرق الكلامية غير الإسلامية كالفرق النصرانية والفارسية والهندوسية والبرهمية و..
- عبارة (يربطهم فهم المعتقدات الإسلامية) بالنسبة للفرق الإسلامية يحترز به من اجتماع الفرق الإسلامية كلها في فرقة واحدة لقولهم بنفس المعتقدات في كلياتها، فلا يمكن موضوعيا عدّ الفرق

الإسلامية قاطبة فرقة واحدة، نظرا للتنوع والاختلاف الحاصل بينهم في فهم بعض مباحث المنصوص عليه - في العقديات- من جهة، والتعامل مع سنده ومنتنه وفق ما تمليه قواعد الفرقة أو المذهب من جهة أخرى.

- وكلمة (مواقف نظرية) قيد يحتز به من اجتماع العامة ومن شاكلهم على رأي واحد، فلا يقال فيهم فرقة مادام ضابطها أن يترتب على رأيهم السابق نظرية في المعرفة ينتج عنها مواقف حركية وسلوكية في دنيا الناس.

2-1- تصنيف الفرق الكلامية:

- يتم تمييز الفرق الإسلامية عن بعضها باعتبارات معينة، أهمها:
- باعتبار الفرقة الأصلية؛ إذ تقسم من هذه الزاوية إلى الفرق الأم: أهل السنة، الشيعة، الخوارج، المعتزلة. وهذا المتفق عليه في تعيين كبار الفرق.
- باعتبار الفرقة الفرعية: تعرض في ثنايا الحديث عن تفاصيل الفرقة الأصلية، باعتبار التقسيم الأعم في الفرقة الكبرى، وباعتبار منتهى التفريق الجزئي لها. فمثلا الصفيرية والأزارقة فرقتان تتفرعان عن الفرقة الأم (الخوارج). أو ذكر الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث حين الحديث عن الفرق المكونة لأهل السنة والجماعة.
- باعتبار الشخصية المركزية أو الفكرة التي تنسب إليها: مثل نسبة الأشعرية إلى أبي الحسن الأشعري، والتيمية المنسوبة إلى أحمد بن تيمية...، وأهل الحديث لاشتغالهم بالحديث النبوي والاقتصار عليه، والقدرية لقولهم بالقدر، وهكذا.
- باعتبار أصولها الكلامية: مثال ذلك: تسمية المعتزلة نسبة أصل من أصولها الكلامية وهو العدل والتوحيد فسموا بأهل العدل والتوحيد، وكذلك المرجئة لقولها بالإرجاء الذي هو تأخير العمل عن مسعى الإيمان.
- باعتبار المسألة السياسية: فالشيعة والخوارج مثلا أحزاب سياسية نشأت بسبب الخوض في مسألة الإمامة، وهي مسألة تعبر عن مضمون عقدي في جانبه المتعلق بالحكم والسياسة.
- باعتبار الموقف من قضايا مختلفة: كالموقف من الحرية أو الفعل الإنساني، وكذا العلاقة بين الاعتقاد والعمل. أو الموقف من العقل والنقل؛ ففي هذا الأخير تدرج الظاهرية عند أهل السنة والجماعة من جهة، والإخبارية عند الشيعة من جهة ثانية، كلتاهما في دائرة المذاهب النقلية. كما تصنف في خانة المذاهب العقلية المعتزلة والاثنا عشرية من الشيعة والمحققون من الأشاعرة.. وهلم جرا.

المحاضرة الثانية:

عوامل نشأة علم الفرق الكلامية.

نشأة علم الفرق من نشأة علم الكلام: هما وجهان لعلم واحد وحقيقة واحدة

- معنى علم الكلام:

يعتبره الغزالي وابن خلدون: علم الدفاع عن عقائد أهل السنة والجماعة. وعند الإيجي والتفتازاني أنه الدفاع عن العقائد الدينية - دين محمد ﷺ - مطلقاً.

ومما قيل في تعريفه أيضاً: "علم تقرير أصول الدين الإسلامي بالأدلة العقلية"، على أن المراد بالأدلة العقلية كذلك الأدلة النقلية إذ لا تخرج هذه من دائرة المعقول؛ لأن العقل دلّنا على صحة النقل وقطعية الوثوق فيه، من حيث إنه يتم توظيف العقل في التأكد من صحتها ثم فهمها واستنباط ما تضمنته من أحكام.

وفائدة هذه التعريفات له تتجلى في كون عملية التقرير لمباحث أصول الدين تشمل شقين: أحدهما نقدي يؤتى لهدم مقررات خصوم العقيدة الإسلامية من الأساس، والآخر إنشائي يبني أسس العقيدة الصحيحة السليمة بعد تخلية القلب مما يضادها بالمسلك الأول (الهدمي).

وبالتأمل في هذا التعريفات له ندرك أن مضمون هذا العلم يختلف حسب اختلاف الشبهات الطارئة والبدع المستجدة. فكل مجابهة لأي انحراف اعتقادي أو أي بدعة فكرية مهما تنوعت بالأدلة العقلية داخل في ماهية علم الكلام، وعلى هذا فإن التصدي لشبهات الفلسفة المادية القائمة اليوم أو للنظريات المتعارضة مع حقائق الدين الإسلامي، بالمنطق وموازين النظر العقلي من صميم علم الكلام.

فسمّي بعلم الكلام لأن بضاعة الكلام وتشقيقه والتصنيع فيه، تكاد تكون رأس مال هذا العلم وسلاحه، فقد عرف أهل الجدل في العقائد بكثرة الكلام، والإسهاب فيه، محقّقين كانوا أم مبطلين وذهب كثيرون إلى أنه من قبيل تسمية الكل باسم جزئه لأهمية ذلك الجزء؛ إذ لما كان البحث في علم كلام الله عز وجل، وهل هو مخلوق أم قديم، وما يطوف بذلك من أدلة وحجاج، من أكثر ما أفاض فيه علماء هذا الفن، وأطالوا فيه، حتى قامت من جراء ذلك فتن ومشكلات تجاوزت الإطار الديني إلى التيارات السياسية سمي مجموع هذا العلم بعلم الكلام.

ويرجح أحمد أمين أن إطلاق هذا الاسم عليه كان في عصر المأمون: «فقد رأينا أنه قبل ذلك كان يسمى البحث في مثل هذه الموضوعات (الفقه في الدين) نظير (الفقه في العلم) فقالوا: «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم» وسمي أبو حنيفة كتابه في العقيدة: الفقه الأكبر» ويؤيده ما ذكره الشهرستاني في الملل في هذا الصدد حيث قال: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت منهاجها بمنهج الكلام، وأفردتها فن من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام.

- عوامل النشأة (داخلية وخارجية):

من العوامل الداخلية ما يتعلق بالنص القرآني والنبوي، والموقف من بعض القضايا المرتبطة بهما كالموقف من المحكم والمتشابه، وحديث الافتراق، وحجية خبر الأحاد.. الخ، وباللغة وما يلحق بها من مسائل نحو الموقف من حجيتها في العقائد، والحقيقة والمجاز وغير ذلك. بالإضافة إلى عامل النفس البشرية، وكذلك المسائل التي حدثت في الأمة كمسألة الإمامة والحكم على مرتكب الكبيرة ومسألة

الإيمان ويلحق بها. ونركز باختصار هنا على عامل واحد مما ذكرنا، وهو عامل النص؛ تحديدا مسألة المحكم والمتشابه. ونحيل في العوامل الأخرى إلى مراجع يستعان بها في معرفتها وتفصيلها.

مسألة المحكم والمتشابه والموقف منها:

لو أننا ركزنا النظر على مواقف الفرق من ثنائية (المحكم والمتشابه) بما له دخل في أصول الدين فحسب، لوجدناهم قد اختلفوا في تحديد المراد من المصطلحين معا، ولوجدناهم قد أخضعوا دلالات الألفاظ في نصوص الخطاب الإلهي لأصول علم الكلام القائمة على الأدلة العقلية، قال القاضي عبد الجبار: "يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول... فأقوى ما يفرق به بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، ومما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحتل غير ما وضعت له. فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه" (انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص 7-8).

وعلى ذكر (أدلة العقول) في هذا النص للمعتزلة ينبغي أن نذكر بأن مبدأها - أي أدلة العقول - عندهم وجوب معرفة الله تعالى بدليل العقل، وأنه سبحانه حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر القبيح، وأنه تعالى صادق في كلامه. وعليه فإن صحة القرآن لا تُعلم إلا بعد معرفة الله تعالى، لأنه ما لم يُعلم الله تعالى وأنه عدل حكيم لا يمكننا - وفق مذهبهم - الاستدلال بالقرآن، فإنه لا يصح الاستدلال بالسمع وحده، لأن صحة السمع موقوفة - برأيهم - على العلم بعدله سبحانه، ولا يجوز عليه الكذب ولا التلبيس. (انظر: شرح الأصول الخمسة، ص 355. والقاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص 1-3. شرف الدين

الحسين بن علي، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، ص 68). ولذا يجب بناء المحكم والمتشابه على أدلة العقول. فحقيقة المحكم والمتشابه - عندهم بناء على أقوالهم هذه - أن المحكم ما أُحكِم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية (شرح الأصول الخمسة، 600).

والمحكم إنما وصف بذلك - وفق قولهم - لأن مُحْكَمًا أحكمه الله، والله لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة، وذلك بإيقاعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف أو بشواهد العقل، وذلك نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص، 01].

فأما المتشابه فهو الذي جعله الله على صفة تشبهه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وذلك نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ﴾ [سورة الأحزاب، 57]. لأن ظاهره يقتضي ما علمناه حالا، ولذا يحتاج هذا وأمثاله إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات "متشابه القرآن، 19).

وأن يكون المحكم هو ما وضع معناه فهذا لا خلاف فيه بين طوائف أهل السنة والمتكلمين، ولكن الخلاف في المتشابه، إذ المتشابه عند كثير منهم هو ما استأثر الله تعالى بعلمه دون الخلق أجمعين، وبعضهم أدخل فيه الاعتبارين معا؛ فمنه ما استأثر الله بعلمه، ومنه ما لم تتضح دلالته، كما أن فيه من الآيات القرآنية ما تكون محكمة من وجه، متشابهة من وجه آخر. (انظر: الرازي فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، 234، 236. والفروزانبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، 268/1، 294، 296. والغزالي، المستصفى، 202/1-203. وتفسير القرطبي، 9/4. ومجموع فتاوى ابن تيمية، 257/13. وعبد الكريم تتان ومحمد الكيلاني، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 443/1. والشنقيطي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، 85/1-86 و 274/1-275).

لا نخوض في اختلاف المذاهب الكلامية الإسلامية فيهما، وهو اختلاف كبير من مناحٍ مختلفة، ولكن نغير الاهتمام إلى الخلاف الكلامي الذي بلغ بينهم إلى نوع من التحكم في اعتبار المحكم والمتشابه، حيث نجد على الأغلب أن ما أيدهم من نصوص الشرع فهو محكم، وما خالف مذهبهم فهو متشابه، حتى صار ما هو محكم عند طائفة متشابهها عند طائفة أخرى، وما كان متشابهها عند طائفة أصبح محكما عند أخرى، وهكذا محاولة منهم التوفيق بينهما يردون أحدهما إلى الآخر جريا وراء الانتصار للرأي وتدعيمه بنصوص من الكتاب والسنة.

قال الطبري: "ثم ردوا تأويل المتشابهة على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد، فاتسق بقولهم الكتاب، وصدق بعضه بعضا فنفذت به الحجة" (انظر: تفسير الطبري، 204/6).

مع ضرورة الإشارة إلى حاصل مذهب غالبية أهل الحديث أن الآيات المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها؛ بحجة أن الصحابة والتابعين لم يخوضوا في تأويل تلك المتشابهات، بل أمروها كما هي مع اعتقاد التنزيه المطلق لله سبحانه، وبحجة أن الوقف واجب على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [سورة آل عمران، 07] وتكون الواو في (وَالرَّاسِخُونَ) استثنائية وليست عاطفة.

ولذا لم يعد كثير منهم آيات الصفات من المتشابه. ومنه أنكر بعضهم رد المتشابه إلى المحكم، ورأوا أن القرآن لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة، واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها. (انظر: السميري جابر، الصفات الخيرية بين المثنئين والمؤولين بيانا وتفصيلا، ص 39. والقاسم الرسي وآخرون، رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 125-126).

فمثلا: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف، 29] آية محكمة عند المعتزلة تعبر عن حرية الإرادة الإنسانية، وما ظاهرها يوهم الجبر يعدونها متشابهة نحو: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان، 30] ويردونها إلى الأولى. والعكس عند الأشاعرة. (انظر: الرازي، أساس التقديس، 234).

وقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الأنعام، 103]. محكمة عند المعتزلة يردون إليها لإثبات عدم رؤية المؤمنين الله تعالى يوم القيامة قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [سورة القيامة، 22-23]، على عكس أهل السنة الذين يعدونها محكمة تُردّ إليها الآية المتشابهة الأولى إثباتا لمسألة الرؤية في الآخرة. (انظر: متشابه القرآن، 674). والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصر هنا.

ارجع إلى تفصيل مسألة المحكم والمتشابه إلى: عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، 106 - 115.

أما المسائل الأخرى فيمكنك الرجوع - مثلا - إلى: (مسألة حديث الافتراق: انظر: البوطي محمد سعيد رمضان، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، 23-25. وعمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، 119-125).
(مسألة الإمامة: انظر: عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، 137-140).
(مسألة مرتكب الكبيرة: عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، 143-144).

- العوامل الخارجية: فآهمها:

- تعاليم الديانات القديمة - السماوية المحرفة والوضعية - كاليودية والنصرانية والهندية والفارسية.. الخ التي وفدت الى الدين الجديد (الإسلام)، وتسربت بعد الفتح الإسلامي وأفرزت العديد من الشبهات والبدع كإنكار النبوة، وإنكار النسخ، والتشبيه والتجسيم ، وغير ذلك من المطاعن الأخرى.
- وجود أطراف متخالفة خاضت في المتشابه من النصوص، ونهضت الى الاستدلال والحجاج لدعم كل طرف ما يرى أنه الحق.
- تسرب العديد من قضايا الفلسفة اليونانية التي اضطرت علماء الإسلام للاطلاع على تلك المفاهيم وعلى المنطق الأرسططاليسي وغيره، وأن يمعنوا النظر في أقوال هؤلاء بغرض إبطالها.
- دعوة الإسلام نفسه من خلال القرآن والسنة النبوية إلى استعمال مناهج النظر في المجادلة والبرهان ببراهين المنطق وموازن الفلسفة كلما دعا الداعي الى ذلك نهوضا بأعباء الدعوة الإسلامية، والانتصار لها.
- ولا يفوتنا هنا أن نلفت النظر إلى سياسة الاستشراق والمستشرقين اليوم، حيال هذه الفرق الجزئية الصغيرة؛ فهي تضع نصب أعينها ضرورة التنويه بها والدعوة إليها، وإبراز تراجم رجالها في إطار من الإجلال وعبارات الإعجاب ، أملا في أن تحيا الخلافات التي نشأت فيما بينها من جديد، وأن يلقي كل منها شيعة وأتباعا، فيتبدد فيما بينها الخيط العريض الذي كانت ولا تزال تلتقي عليه جماهير المسلمين، أهل السنة والجماعة، عسى أن يتحول أمر العقيدة الإسلامية الجامعة إلى نحل متخاصمة متعادية كما هو الشأن بالنسبة للديانة المسيحية اليوم.
- فنقول هنا باختصار: إن العوامل التي عددناها أسبابا لنشأة علم الكلام، هي بذاتها أسباب أساسية لنشأة الفرق الإسلامية ، كالمعتزلة والمرجئة والجهمية والشيعة والخوارج و.. إلخ.
- ذلك لأن مبادئ العقيدة إذا كانت محصنة بالتسليم القلبي ومحفوظة بحوافز الفطرة الإنسانية الأصيلة، وليس في العقل شيء من المشوشات والشبهات التي تفد عادة من خارج النفس لأسباب سبق أن ذكرنا طرف منها - فإن شيئا من عوامل الخلاف لا يتسرب إلى من هذا شأنهم وحالهم، إذ الخلاف يأتي نتيجة التعمق في الشيء، بحيث يتجاوز الباحث ظواهره البديهية، إلى بواطنه الظنية ، فإذا انتهى الباحثون إلى تلك البواطن، لم يؤمن عليهم من الاختلاف، نظرا لظنية أكثر الأدلة ، وهو الأمر الذي لا يضمن معه الوصول إلى الاتفاق.

المحاضرة الثالثة:

بين علم الفرق الكلامية والفلسفة.

- مقارنة بين علم الفرق الكلامية وعلم الكلام والفلسفة:

- معنى الفلسفة الإسلامية:

الفلسفة بصفة إجمالية كما في المعجم الفلسفي هي الوقوف على حقائق الأشياء كلها سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجا عن إرادتنا. أو هي بحث عقلي أو ذوقي متحرر أحيانا من كل الأفكار المسبقة. أما الفلسفة الإسلامية فمن حيث منطلقاتها فإنها تتميز عن عموم الفلسفة بالعمل على جعل النص الديني مواكبا أو موافقا للتراث الفلسفي المتمكن من عقل وقلب الفيلسوف الساعي إلى تحقيق هذا الغرض. مع ملاحظة أن تلك المحاولات قد أوقعت بعض الفلاسفة في شرك الفلسفات المستوردة، مما ألجأهم إلى التأويل البعيد حيناً وإنكار القطعي من النصوص حيناً آخر.

- أوجه المقارنة بين العلوم الثلاثة:

أوجه الاتفاق:

- كلها تعنى بالجوانب النظرية على حساب الجوانب العملية.
- مجالات بحثها العقائد ومجموع مقدماتها النظرية، أي بحث مسائل الإلهيات والنبوات والكونيات (الإنسانيات) والغيبيات (الماورئيات أو الميتافيزيقا) والسياسة، ونحو ذلك.
- لا تخلو في مجموعها من الاستدلالات العقلية في كثير من الأحيان. وكذا النقلية، مع الفارق في طرائق العرض والاستدلال.

أوجه الاختلاف:

- اختلافها في طريقة العرض: فعلم الكلام يزاوج في عرض مسائل العقيدة ومقدماتها النظرية والدفاع عنها بين نقلية النص ودلالته العقلية، ويعتمد علم الفرق إلى التأصيل لآراء الفرقة العقدية والسياسية في قالب تقرير بمسحة عقلية، في حين تحاول الفلسفة الإسلامية البرهنة على العقائد الإسلامية بأسلوب يستثمر الخبرات الثقافية المستوردة من الفلسفة الإغريقية، بغرض التوفيق بين الدين (النصوص الشرعية) وذلك التراث (الفلسفة).
- اختلافها في منطلق الدراسة: تعتبر المسائل الكلامية وعرضها عرضا تفصيليا منطلق الدراسة في علم الكلام، مقارنة بعلم الفرق الإسلامية الذي يجعل الفرقة منطلقا في الدراسة باعتبارها الوحدة الأساسية في المعالجة الموضوعية للفرق، حيث يفصل في بيان أصولها وفروعها ونظرياتها، ليخلص في آخر المطاف إلى مميزاتها ومبررات تفضيلها عن غيرها من الفرق الأخرى.
- اختلافها من جهة الاسم والموضوع: فعلم الفرق مثلا اشتهر عند المتقدمين والمتأخرين بتسميته (علم المقالات) أو (علم مقالات الفرق)، وقد جعله أبو الحسن الأشعري عنوانا مميزا لإحدى مؤلفاته وهو (مقالات الإسلاميين..)، كما سموا علم الكلام بعلم أصول الدين، أو الفقه الأكبر. وما شاكل ذلك.
- أما من جهة الموضوع فبنية مؤلفات علم الكلام غير بنية مؤلفات علمي الفرق والفلسفة: مثال ذلك: إذا كانت الفرقة هي السارية في كتاب (الفرق بين الفرق) للبغدادى في جميع مباحثه، فإننا لا نلمس أثرا لبحث متعلقات الفرقة في كتاب الإقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي باعتباره مؤلفا كلاميا، لا مصدرا في الفرق الإسلامية.

المحاضرة الرابعة:

الفرق السياسية¹:

أولاً: الخوارج

الفرق الكلامية باعتبار ما تتعلق به من مسائل تنقسم في مجموعها إلى قسمين:

أ- فرق سياسية يعود العامل الرئيس في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال، إلى مسألة الخلافة وما قد يتعلق بها، وتشمل فرق الخوارج والشيعة.

ب- فرق اعتقادية يعود العامل الرئيس في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال، إلى مسائل تتعلق بأمور الاعتقاد، وتشمل المعتزلة والمرجئة والأشاعرة والماتريدية والجبرية والظاهرية، وغيرها.

- أهم محاور الجدل الكلامي بين الفرق الشيعة والخوارج:

الجدل الذي ثار حول مسألة الخلافة يدور على المحاور التالية:

-أحدها: أيجوز إقامة خليفتين في وقت واحد، أم لا بد أن يكون الخليفة واحداً؟

-ثانيها: هل يتحتم كون الخليفة قرشي؟

-ثالثها: هل يجب أن يكون من بيت النبوة؛ أي من آل بيت رسول الله ﷺ؟

-رابعها: هل الخلافة مستلزمة للعصمة، فلا ينالها إلا المعصوم الذي لم يرتكب معصية قط؟

والمهم في هذا الصدد أن نلاحظ أن هذا الجدل، وإن كان سياسياً في مظهره، وبالمعنى الذي يفهمه الناس اليوم، إلا أنه ديني في منشئه وأساسه، وليس كما آل إليه الحال اليوم أن يكون الجدل والخلاف في أمر ما دينياً في مظهره سياسياً في بواعثه وأساسه.

إن مما لا ريب فيه أن ظهور هذه الفرق قام على عكس الصورة التي كثيراً ما تشاهد اليوم. فالقناعات الدينية فيها هي الأساس، والمستلزمات السياسية نتائج وفروع لتلك القناعات الدينية.

الخوارج وأهم مفاهيمهم الكلامية:

تعود نشأة الخوارج كما هو معلوم إلى الحرب المستعرة التي قامت بين علي ﷺ ومعاوية في موقعة صفين. فقد دعا معاوية إلى تحكيم القرآن عندما أحس بالهزيمة تحدى به، فقام في جيش علي ﷺ من يؤيد هذا التحكيم، ويضغط على علي ﷺ أن يقبله.

فلما خضع علي للتحكيم، وقام حَكَم من هذا الطرف وحَكَم من ذاك، ونجحت الخطة التي كان قد وضعها معاوية للفوز بما يريد عاد أولئك الذين ضيقوا على علي وألجؤوه إلى قبول التحكيم، يلومونه ويعنفونه على ما صنع، و انقلبوا عليه بعد أن كانوا شيعة له، و انحاز عنه منهم اثنا عشر ألفاً فلحقوا بحروراء - قرية من قرى الكوفة- وأمرؤا عليهم شبيب بن ربعي التميمي، فخرج علي ﷺ إليهم وقامت بينه وبينهم مناظرات، وإنما سموا بالحرورية لاجتماعهم في هذه القرية وانحيازهم إليها. وهم أكبر فئات الخوارج عداداً وأشدهم ضراوة وتمسكاً بما يرون.

فرق الخوارج:

الخوارج اختلفوا فيما بينهم في جزئيات شتى، بعد اتفاقهم، أو اتفاق أكثرهم إجمالاً على هذه الأصول الأربعة التي ستذكر فيما بعد.

وكبار فرق الخوارج التي نشأت عن اختلافاتهم تلك، ستة هي: الأزارقة، والنجدات، والصفيرية، والعجاردة، والإباضية، والثعالبة.

¹ للأمانة العلمية فإن التعريف بهذه الفرق السياسية ما يليها من الفرق الاعتقادية منقول كما هو من كتاب البوطي محمد سعيد رمضان " المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة"، وقد رأيت دليلاً مناسباً وكافياً في ذلك بالنسبة للطلبة في هذا الطور.

وأقل هذه الفرق غلوا، الإباضية. وهم أصحاب عبد الله بن إباح، كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة يكفر كفر نعمة لا كفر ملة؛ أي لا يخرج بها عن الملة الإسلامية. وكانوا يقولون إن دار مخالفهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي.

أهم مرتكزات مذهبهم التي انفردوا به:

قد تمسكوا _ من دون سائر المسلمين _ بمعتقدات وآراء جعلت لهم مذهباً متميزاً إجمالها فيما يلي:

- الخليفة لا تتم له الخلافة إلا بمبايعة تامة صحيحة، يقوم بها عامة المسلمين لا فريق منهم. فإذا حاد الخليفة بعد ذلك عن الحق أيا كان، وجب عزله، فإن لم ينعزل وجب قتله.
- جميع الناس في أمر الخلافة سواء، لا فرق في ذلك بين قرشي وغيره ولا بين عربي وأعجمي. وقد بايعوا من بينهم عبد الله بن هب الراسبي، وهو غير قرشي، وسموه أمير المؤمنين.
- يكفر المسلم، في اعتقادهم، بارتكاب معصية ما، دون أي فرق بين معصية وأخرى، أو صغيرة وكبيرة، وحتى لو انزلق إليها خطأ أو بدافع اجتهادي، كأن اجتهد فأخطأ فهي خطيئة مكفرة؛ ولذا كفروا علياً عليه السلام بالتحكيم، مع أنه دخل فيه مكرها وقبله اجتهدا. فهذا دليل على أنهم يكفرون المسلم بأي ذنب اقترفه أو خطيئة وقع فيها، لا بارتكاب الكبائر فقط، كما نقل عنهم.
- ثم إنهم يجيزون ألا يوجد إمام للمسلمين أصلاً، إذا اتفقوا فيما بينهم على ذلك وسارت أمورهم دون حاجة إليه.

وقد كانوا يأخذون بظواهر النصوص، دون أن يعملوا فيها العقل والنظر إطلاقاً، فبينهم وبين الظاهرية من هذا الجانب نسب وتشابه.

لذا كان علي عليه السلام إذا جادلهم لم يحدثهم عن نصوص كتاب أو سنة، بل كان يناقشهم بعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذ لا مفر لهم من الاعتداد به والخضوع له.

ومن مصادر الإباضية: الدليل والبرهان للوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم. تفسير الكتاب العزيز لهود بن محكم الهواري. خبزي دليلة، الآراء الكلامية لأبي يعقوب الورجلاني.

المحاضرة الخامسة:

الفرق السياسية: (تابع)

ثانيا: الشيعة

من المعلوم أن نشأة الفكر الشيعي كانت عند تمام البيعة لسيدنا أبي بكر عليه السلام. ولكنه لم يظهر مذهباً على صعيد المجتمع الإسلامي إلا في أواخر عهد سيدنا عثمان عليه السلام. أما شأنه فيما بين ذلك فإنما كان وجهة نظر قامت يوم السقيفة، ثم هدأت وطويت باستقرار الأمر لأبي بكر به واجتماع الناس على بيعته، ولا سيما عندما بايعه سيدنا علي كرم الله وجهه بذاته. ولما توفي علي، دام أناس على مشايعته ومشايعة آلهم فسموا الشيعة، كانت زنادقة الرفض تزد بينهم مرتعا خصبا لزرع بذورهم كلما تكرر اضطهاد أهل البيت من بني أمية وغيرهم.

فرق الشيعة: أشهرها الزيدية والرافضة والكيسانية والاثنا عشرية والახبارية.. الخ.

وأهم مرتكزات مذهبهم التي انفردوا بها:

يتلخص مذهبهم الذي يتفقون جميعاً عليه في الآراء التالية:

- ليست الإمامة من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بحيث يعتمد الشخص الذي تختاره من بينها للنهوض بهذا الأمر، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، وليس من شأن النبي إغفاله ولا تفويضه إلى ما تراه الأمة، بل يجب عليه أن يعين الإمام من بعده.

- لا بد أن يكون الإمام معصوماً من المعاصي بنوعها الكبائر والصغائر.

- إن علياً كرم الله وجهه، هو الإمام الذي عينه رسول الله صلى الله عليه وسلم للأمة من بعده.

فهذه النقاط الثلاث محل إجماع منهم جميعاً عليها، على اختلافهم عن بعضهم بصدد النظر في أمور أخرى.

ثم إنهم لما نظروا في أمر الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه تفرقوا إلى المذاهب التالية:

أ- مذهب يرى أن مساق الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه في ولد فاطمة، لكن بالاختيار من الشيوخ، على أن يكون الإمام منهم عالماً زاهداً جواداً شجاعاً. وأصحاب هذا الرأي هم الزيدية نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن علي بن الحسين.

ب- ولما ناظر الامامية زيد في إمامة الشيخين، ورأوه يقول بإمامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه ولم يجعلوه من الأئمة المعتمدين وبذلك سمو رافضة.

ج- ومذهب يرى أن مساق الخلافة بعد علي وابنيه السبطين، إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى ولده. وأصحاب هذا الرأي هم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية.

قد نشأت منهم طوائف يسمون الغلاة، تجاوزوا حد العقل والإيمان، فقالوا بالوهمية كثير من هؤلاء الأئمة وقد تبرأ منهم أولئك الأئمة أنفسهم، وعاقبواهم على ذلك عقاب المرتدين.

ومن مصادر الشيعة: الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. وشرف الدين الحسين بن علي، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة. والمرتضى أحمد بن يحيى، القلائد في تصحيح العقائد. والكليني، كتاب الأخبار. الطوسي محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن. وابن بابويه القمي، فرق الشيعة. والنوبختي، فرق الشيعة.

المحاضرة السادسة:

- المذاهب الاعتقادية:

أولا- المرجئة

توطئة:

تنقسم المذاهب الاعتقادية التي انحرفت وتفرعت من الخط العريض الذي التقت عليه الأمة الإسلامية في حياة رسول الله ﷺ ، وعهود الخلافة الراشدة من بعده إلى قسمين : مذاهب رئيسة نسبية؛ أي بالنسبة إلى الفروع التي نشأت عنها. ومذاهب فرعية صغيرة تفرعت عن تلك المذاهب الرئيسية، عندما اختلف أصحابها فيما بينهم على بعض من الفروع والجزئيات.

نتناول هاهنا أهم المذاهب الرئيسية التي كان لها شأن أو تركت أثرا في تاريخ المذاهب الإسلامية. والحقيقة أن المذاهب التي تمتاز بهذه الصفة، يمكن أن تنحصر في كل من مذهبي الاعتزال والإرجاء.

أما الأشاعرة والماتريدية الذين ظهروا بعد ذلك، فالواقع أن تصنيفهما مع هذه المذاهب جار على سبيل التجوز والمشكلة: إذ سنجد أن عمل كل من الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي كان بمثابة إزاحة الأنقاض أو الركام عن معالم الطريق العريضة الثابتة من قبل، والتي التقى عليها جمهور العلماء وسواد الأمة الإسلامية بدءا من عصر النبوة فما بعد. فما ابتدع أحد منهما في العقيدة الإسلامية رأيا ولا أضاف إليها من عنده جديدا، بل عاد كل منهما بسواد الأمة التي كادت تضيع بين صراعات أرباب السبل المتفرعة المتفرعة، إلى الملاذ والمرجع الأول والأخير، ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم.

أما خلافاً كل من هذين الإمامين مع بعضهما، فسنجد عندما يحين البحث في ذلك، أنها خلافاً لفظية محصورة، ليست داخلية في شيء من جوهر العقيدة وبنائها.

المرجئة:

المعنى المعجمي للإرجاء:

" الرء و الجيم و الحرف المعتل (رجى) أصلان متباينان، يدل أحدهما على الأمل، والآخر على ناحية الشيء: فالأول: الرجاء بالمد، وهو الأمل، يرادفه الطمع فيما يمكن حصوله، يقال: رجوتُ الأمر أرجوه رجاءً، ثم يتسع في ذلك، فيأتي بمعنى الخوف، كما يقال للفرس إذا دنا نتاجها: قد أرجت، ويستعمل في النفي والإيجاب.

والآخر: الرجا بالقصر: الناحية من البئر، أي جانبه.

" وأما المهموز فيدل على التأخير، يقال: أرجأتُ الأمر أرجئته، و ترك الهمز لغة، أي: أخرته، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا آخِرُون مَرْجُونٌ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾، أي مؤخَّرون لأمر الله حتى ينزل الله فيهم ما يريد، ومنه سُميت المرجئة " فللإرجاء في لغة العرب معنيان: أحدهما بمعنى التأخير، أي: أمهله و أخره. والثاني: إعطاء الرجاء.

المدلول الاصطلاحي للإرجاء:

لقد مرَّ معنا أن للإرجاء معنيين لغويين: التأخير وإعطاء الرجاء، وهنا نفحص الرؤية الكلامية له لتستبين العلاقة بين هذه المعاني اللغوية واصطلاحات المتكلمين للفظ الإرجاء، وإليك بعض مدلولاته على سبيل التمثيل لا الحصر:

- الإرجاء: هو تأخير العمل عن النية والعقد، معناه على رأي فرقة من المرجئة أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما، والعمل بالجوارح ليس بإيمان

- الإرجاء: هو تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، وعلى هذا التفسير تكون المرجئة فرقة مقابلة للوعيدية.

- أو هو تأخير علي بن أبي طالب -عليه السلام- عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة، وعلى هذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعة.

- الإرجاء: هو إعطاء المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله تعالى، وهذا مقتضى قولهم: (لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة)

- الإرجاء: "هو الجبر، أن تُرجأ الأفعال إلى الله تعالى، لا يجعل للعبد فيه فعلاً وتديراً شيء من ذلك، وهو مذموم"

- الإرجاء: "هو الوقف في الجواب والإمهال للنظر، ثم لا يقطعون لأنفسهم القول بالإيمان، بل يستثنون، والثنيا إرجاء"

يتبين لنا من هذه التعريفات تنوع الدلالة الاصطلاحية للإرجاء، وليس يغيب معنى التأخير منها، تصريحاً به أو تلميحاً، غير أن الأمر المؤخر لا يختص بشيء واحد، بل يقع على أكثر من أمر؛ فمرة العمل، ومرة صاحب الكبيرة، ومرة أخرى علي عليه السلام، وأحياناً يتعلق بالجبر، ويقاس عليه في المقابل إرجاء القدرية كونها "تحقق قدر أفعال الخلق للخلق، لا تجعل لله فيها مشيئة ولا تديراً"، وأحياناً أخرى نجده يتعلق بقضية الاستثناء في الإيمان، وهلمّ جزاً. كما نلمح المعنى اللغوي الآخر الذي هو إعطاء الرجاء كما يظهر في ثواب الله تعالى.

ولكن هذا لا يعني أنه ليس ثمة مفهوماً اصطلاحياً يخرج مخرج الغالب من بين هذه المفاهيم المتباينة، فالشائع المتداول لدى المتكلمين هو إطلاقه على معنى تأخير العمل عن مسعى الإيمان، وكذا إعطاء الرجاء للمؤمن العاصي في ثواب الله تعالى، بناء على أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وبكلمتهما يصحّ تسمي المرجئة كما يرى الشهرستاني، قال الكفوي: "المرجئة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يُعذب أصلاً، وإنما العذاب للكفار".

- تاريخية وحقيقة المرجئة:

لما ظهرت بدعة الخوارج وهي قولهم بتكفير مرتكب الكبيرة، بل بتكفير مرتكب أي ذنب كما سبق بيانه، وانتشرت مقالاتهم هذه بين الناس، وابتدعت المعتزلة في ذلك قولاً ثانياً وهو الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه قائم في منزلة بين منزلي الإيمان والكفر مع خلوده في النار يوم القيامة، وتلاطفت الناس حول هذا الأمر وجرى الجدل والنقاش فيه-قام من ينادي برأي ثالث في مسألة ارتكاب الكبيرة خصوصاً والمعاصي كلها عموماً، وهم الذين سمو بالمرجئة.

إذن فكلمة (الارجاء) بالمعنى الاصطلاحي الذي يطلق على الفرقة، مشتقة بأن واحد من كلا معنيهما: التأخير وإعطاء الأمل، إذ إن رأيها في المعصية التي يرتكبها المؤمن قام على اعتبار كلا هذين المعنيين.

ثم إن اسم (المرجئة) يطلق فيراد به مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، كما يطلق ويراد به المرجئة الخالصة. ولا شأن لنا في هذا المقام إلا بالحديث عن المرجئة الخالصة فهؤلاء فريقان:

فريق يرى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، ولا تنفع مع الكفر طاعة، والإيمان عند هذا الفريق هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه والمحبة له بالقلب. فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن وما سوى المعرفة من الطاعات فليس من الإيمان، ولا يضر تركه حقيقة الإيمان، ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً.

وفريق يرى أن أمر مرتكب الكبيرة مرجأ إلى الله عز وجل، فقد يغفر له وقد يأخذه بجريرة ذنبه. ولا يشكل رأي هذا الفريق مذهباً مختلفاً عما عليه سواد الأمة وجمهور المسلمين من أن العاصي أمره مفوض إلى الله عز وجل قد يتوب عليه وقد يعفو عنه. ومن ثم أطلق على هذا الفريق الثاني اسم مرجئة السنة، وإنما نسب الإرجاء إلى أبي حنيفة وآخرين كالحسن بن محمد بن علي وسعيد بن جبير، وحمام بن أبي سليمان، على هذا المعنى الثاني دون الأول. قال الشهرستاني: «ومن العجيب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله مثل

مذهبه (وهو من كبار المرجئة) ويعدده من المرجئة، ولعله كذب. ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة

إذا تبين هذا، فالمرجئة الخالصة؛ أي الذين لا علاقة لهم بالجبر ولا ينفي القدر ولا بالخروج على علي عليه السلام، اختلفوا عن كل من المعتزلة والخوارج وجمهور المسلمين، بما ذهبوا إليه من أن المعصية لا تضر صاحبها إذا مات مؤمناً صادقاً في إيمانه -على اختلاف في تحديد معنى الإيمان- وأن الطاعة لا تنفع صاحبها إذا مات كافراً. ويضاف إليهم أصحاب غيلان الدمشقي الذي كان يضيف إلى عقيدة الإرجاء هذه نفي القدر. ويسمون مرجئة القدريّة، كما يضاف إليهم أصحاب جهنم بن صفوان الذي كان يجمع إلى الإرجاء القول بالجبر ويسمون مرجئة الجبرية.

وهكذا فقد اصطبغ بعقيدة الإرجاء كثير من القدريّة والجبرية والخوارج، كما تمسك بها وحدها آخرون وهم الذين يسمون (المرجئة الخالصة)

دوافع عقيدة الإرجاء:

لا نستبعد أن يكون اعتقاد الإرجاء إنما نشأ عند أصحابه، بدافع من ردة الفعل لموقف الخوارج من مرتكبي الكبائر. ذلك لأننا مهما بحثنا عن الأدلة والمركزات الفكرية لهم، لن نعثر على شيء، اللهم إلا قوله تعالى: {فأنذرتكم نارا تلظى (14) لا يصلها إلا الأشقى (15)} [الليل: 15-14/96].

ولكن مهما يكن، فلا نرى أي داع أو دليل على القول بأن عقيدة الإرجاء كانت تعبيرا عن موقف سياسي معين، وقفه بعض الناس من فتنة علي ومعاوية. ومن هؤلاء الذين قالوا بهذا الرأي الدكتور يوسف العش رحمه الله في مذكراته التي وضعها عن تاريخ الفرق والأديان. فقد صور لنا أن الفتنة لما اشتدت وظهر الخوارج برأيهم الشديد، وأصرت شيعة علي على المطالبة بحقه وظهرت فرقة الأمويين من الجانب الآخر، كان من المعقول في موقف كهذا أن تظهر طائفة جديدة هي طائفة الحياديين تقف وسطا بين الجانبين وتضم إليهما أولئك الذين رغبوا أن يكونوا من أول الأمر بعيدا عن الفتنة.

نقول: لا نرى أي دليل يؤيد هذا التخيل، اللهم إلا الرغبة في أن يكون الأمر في واقعه قائما على هذا الأساس، بل نرى ما يفند هذا الزعم لما يلي:

1- لم يكن أولئك الذين وقفوا موقف الحياد أمام الفتنة من أمثال عبد الله بن عمر وعمرو بن الحصين الخزاعي، وأبي هريرة... إلخ من المرجئة في شيء. وقد علمت أننا نتحدث عن مرجئة المبتدعة أما ما سعي بإرجاء أهل السنة، فهو اعتقاد سائر المسلمين دون تفریق. فإن كان حيادهم السياسي يعبر عنه بالإرجاء، فعلينا أن نصف بالإرجاء كل أولئك الذين لم يريدوا أن يدنسوا سيوفهم ولا ألسنتهم بتلك الفتنة وما أكثرهم من الصحابة والتابعين.. علما بأنهم ما فروا من الفتنة إلا تنفيذا لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كررها أكثر من مرة. ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله:

"ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذا فليعذ به.

فما علاقة هذا الحياد الذي أمر به رسول الله له بمذهب اعتقادي جانح قالت به فئة قليلة من الناس؟

2 - إن المرجئة لم يكونوا في اعتقادهم الذي نادوا به حياديين، بل إنهم يجسدون ردة الفعل القاسية لمذهب الخوارج، فإذا جنح الخوارج في اعتقادهم بكفر العاصي إلى أقصى حدود التطرف فإن المرجئة باعتقادهم أن المعاصي مهما كانت لا تضر صاحبها ما دام مسلما قد جنحوا إلى أقصى التطرف المقابل. فأين هو الحياد منهم؟ وأين هم الذين بالغوا أكثر منهم في التطرف حتى يبقى للمرجئة مقام حيادي بين الفئتين؟

3- تلك هي طريقة المستشرقين في تحليل خلفيات الفرق الاعتقادية التي نشأت في عصر التابعين فيما بعد، إذ يطيب لهم أن يجعلوا من الاعتقادات الدينية لدى المسلمين فروعا لعوامل وأسباب سياسية وبذلك يهونون من شأن قيمة تلك الاعتقادات ويفرغونها من مضامينها الذاتية التي تستدعي البقاء والاستمرار. إذ إنها ما دامت لم تقم إلا ظلا لواقع سياسي، فإن من الجدير أن يذهب الظل مع ذهاب أصله.

غير أن من شأن العاقل الذي روض فكره على السير وراء المنطق والعلم، أن يتأمل الواقع الثابت من حيث هو، ثم يفهمه على هذا الأساس، لا أن يحكم رغبته في أن يتصور هذا الواقع على نحو معين، ثم يلزم عقله باعتقاد ما حكمت به رغبته.

فكيف بمن يلزم عقله باعتقاد ما حكمت به رغبة الآخرين؟ وكيف عندما يكون هؤلاء الآخرون هم المستشرقين الذين لا يخفون حقدهم على الدين؟.

المحاضرة السابعة:

- المذاهب الاعتقادية:

ثانيا- المعتزلة

1- أصل المعتزلة:

إن أصل المعتزل هم أولئك الذين كانوا من شيعة سيدنا علي ؑ، فلما تخلى الحسن ؑ عن الخلافة لمعاوية، اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم ولا نستبعد أن يكون اسم الاعتزال قد نشأ والتصق بهم بشكل ما منذ ذلك العهد.

ومن المتفق عليه أن قادة الاعتزال المتمثل في أصوله الخمس سنذكرها، هم: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ثم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وبشر بن سعيد، ثم بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف، ثم أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وإبراهيم النظام.

إلا أن لأصل الاعتزال نسبة إلى معبد الجهني، وهو أول من تكلم في القدر فنفاه، وقال: «الأمر أنف». كما أسلفنا، فعنه أخذ واصل بن عطاء بدعة إنكار القدر، وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي، وقد أسلفنا أنه أعلن توبته وعاد عما كان يقول به، إن صح هذا النقل وصدق غيلان في توبته.

إن أفكار الاعتزال التي أخذت عن قادتهم الذين ذكرنا أسماءهم، تشعبت واختلفت فافترق المعتزلة من جراء ذلك إلى أكثر من عشرين فرقة، قال عنها عبد القادر البغدادي: «إن كل فرقة منها تكفر سائرهما».

غير أن القاسم المشترك الذي لا بد منه، فيمن يسمي معتزليا، يتمثل في القول بالأصول الخمسة كما ذكر أبو الحسن الخياط في كتابه الانتصار، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه الألفاظ التي اتخذت شعارا على أبرز آرائهم التي اختصوا بها لا تدل على أي شيء تميزوا به؛ إذ التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مبادئ عامة ليست خاصة بفئة دون أخرى من المسلمين. ولكن فلننظر إلى الآراء التي تكمن تحت كل منها، فإننا سنعلم عندئذ أن هذه الشعارات وضعت بمثابة جذب إليها ودفاع عنها وحماية لها.

الأصل الأول: التوحيد

وهو أهم الأصول التي ميزتهم وأبرزت خصائص مذهبهم. وتوحيد الله دعامة الإسلام والإيمان، وهو القاسم المشترك بين المسلمين عموما، لا فرق في ذلك بين فريق وآخر، غير أن المعتزلة رتبوا على هذه الدعامة العامة فهوما وأحكاما انفردوا بها عن جمهور المسلمين وهي:

أولا - نفي صفات المعاني عن الله تعالى، وهي صفات السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام والحياة. ولكنهم نسبوا إلى الله تعالى آثار هذه الصفات من كونه سميعا بصيرا عليما.. إلخ. أي فهو   يعلم دون أن تتحقق له صفة اسمها العلم، ويقدر دون إسناد صفة إليه اسمها القدرة.

والذي حملهم على ذلك، تصورهم بأن نسبة صفات المعاني إلى الله، تستلزم القول بوجود قدماء لا أول لهم، غير الله عز وجل، وهم هذه الصفات، وذلك مما ينافي توحيد الله عز وجل، واليقين بأنه لا يشبهه ولا يشترك معه غيره في شيء من صفات ألوهيته، ومن أبرزها القدم أي عدم وجود بداءة لوجوده.

ولا يخفى على المتأمل ما في هذا الكلام من التمحل الذي يرفضه العقل والعلم. وحسبنا لبيان ذلك أن

نقول:

1- الصفة معنى لا يتقوم بذاته ولا وجود له إلا بوجود من يتصف به. فإذا نسبنا إلى الله صفة العلم مثلا، فإن هذه الصفة ليست شيئا قائما بذاته حتى يستلزم وصف الله به القول بتقديم آخر غير الله عز وجل يقوم إلى جانبه أو يتلبس به كتلبس الرداء بمن يرتديه. وإنما هي معنى من المعاني لا تتجلى إلا في عالمية الله تعالى وكونه عليما. وكذلك القول بالنسبة للصفات الأخرى.

2- ان القرآن، وهو كلام الله عز وجل، نسب إليه سبحانه وتعالى صفة (العلم) بالإضافة إلى وصفه بكونه عالما أو عليما. فقال ﷺ: {ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء} [البقرة 2-655] والعلم من صفات المعاني كالسمع والبصر.. وهو نص قرآني جازم بعكس ما يتصوره المعتزلة. وقد وصف الله تعالى نفسه بأنه ذو القوة المتين، ونسب إلى ذاته القوة فقال: {أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة} [قصص: 41] ، فإذا أثبت القرآن صفة العلم لله تعالى، فقد انحلت المشكلة ولم يبق موجب لحجب بقية صفات المعاني عنه. ثانياً نفي إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة. قالوا لأنها تستلزم صفة الجسمية وكيونته في جهة، ضرورة أن المرأى بالعين إنما يرى وبعد انحصاره بين خطي زاوية النظر. وهما ينافيان - على حد فهمهم - مقتضيات توحيد الله عز وجل: إذ من معاني توحيده نفي المماثل والمشابه له.

لا يخفي أن هذا أيضا تنطع، يأباه قواعد النظر والبحوث، كما يتعارض مع نصوص كتاب الله تعالى، فهم يعتمدون في قولهم بأن رؤية الله تعالى يوم القيامة من المستحيلات، على أن الناس لنتجاوز طاقاتهم البصرية هذه الحدود التي يتمتعون بها اليوم، وأنها إنما تعتمد آنذاك على هذه الأداة الباصرة ذاتها، بما أودعه الله فيها من امكانيات ورتب لها من شروط.

فعل أي دليل اعتمدوا في قرارهم هذا؟؟ اي منأين لهم أن أصحاب الوجوه التي ستحشر ناضرة، كما قال الله تعالى، لا يتمتعون به في دار الدنيا؟...ومن اين جاءهم الدليل أن قدرة الله تعالى لا تطول بن تبدع لهم أعينا جديدة أقوى نظرا، و دون أن تكون قائمة على الشروط التي كانت مقيدة بها الدنيا؟

من البدهاة بمكان أن القوانين أخرى غير القوانين التي تحكم حياتنا وتقلبنا اليوم ستتحكم في سيرة الحياة الأخرة بكل ما فيها من تقلبات و احوال. و الا فما أكثر ما وصلنا من الاخبار عن طريق كتاب الله و صحاح السنة، و هي تنبئ عن أحداث ستجرى يوم القيامة لا تخضع لشيء من مألوفات حياتنا الدنيوية هذه، أفنكرها أو نتأولها ، اعتمادا على ما تقضيه مقاييس حياتنا اليوم؟

ومع ذلك فإن التصوص القرآنية أبرمت هذا الامر، و لم تدع مجالا لشك أو اختلاف فيه، فقد قال الله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة} (22) إلى ربها ناظرة} (23){ القيامة} و لا سبيل إلى إقحام أي تأويل مقبول إلى كلمة ناظرة لصرفها عن المعنى الذي هي نص في الدلالة عليه.

وقال ﷺ عن الكافرين و حالهم يوم القيامة: {كلا إنيهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون} (15){المطففين: 15_83} وقد علمت أن محجوبيتهم عن الله لا تصلح أن تكون بمعنى إنكار وجوده، في العقبي، و انما هو الاحتجاب الذي يمنعهم من التمتع برؤيته، و هو يدل كما فهم الشافعي و غيره على انه عزوجل لما حجب قوما عنه بالسخط ، دل على أن قوما يرونه بالرضا.

ثالثا -زعمهم أن كلام الله تعالى مخلوق، وأنه ليس إلا هذا الذي يخلقه الله على الشفاه عند قراءة القرآن. فليس له ما يسميه جماهير المسلمين الكلام النفسي الذي هو عز وجل به أمر وناه ومخير، والذي يدل عليه ألفاظ القرآن المتلوة.

وإنما حملهم على ذلك ما توهموه من أن إثبات كلام قديم لله تعالى خدش في عقيدة وحدانيته وانجراف إلى نوع من الشرك، فكلامه القديم يعني وجود قديم ثان معه، كما مر بيانه في نفهم لصفات المعاني. قالوا: فليس له إلا هذه الألفاظ المنطوقة من قبلنا وهي مخلوقة.

غير أن الخلاف ما بينهم وبين أهل السنة والجماعة يؤول أخيرا إلى خلاف لفظي، كما أوضح شارح المواقف، إذ إنهم لا ينفون مدلول ما يسميه الجمهور بالكلام النفسي، بل يثبتونه مثلهم، ولكنهم لا يذهبون مذهبهم في تسميته بالكلام النفسي، وإنما هو راجع في الحقيقة إلى صفة العلم إن كان مدلوله خبرا، وإلى صفة الإرادة إن كان أمرا أو نهيا. وهم يرون أن الإرادة والأمر بمعنى واحد إلا أن هذا التخريج منهم غير صحيح إذ ليس الإخبار داخلا في كل حال في صفة العلم، فإن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، كما قال صاحب المواقف. وكذلك الأمر الذي هو الكلام النفسي، قد يأمر المتكلم بأمر ولا يريده كما هو مشروح في أماكنه.

الأصل الثاني: العدل

وقد علمت أن نسبة العدل إلى الله تعالى محل اتفاق من سائر المؤمنين فحاشا أن ينسب إلى الله عكسه. ولكن المعتزلة فهموا أن العدل بالنسبة إلى الله يتوقف على أنه لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، ولا يأمرهم بما لا يريد بل يفعلون ما يشاؤون بالقدرة التي جعلها الله لهم وركمها فيهم. وقالوا إنه ولي كل حسنة أمر بها وبريء من كل سيئة نهى عنها. ثم إن الإرادة الموجهة إلى أفعال العباد بعينها الأمر الموجه إليهم، وأمره وإرادته لا يتوجهان إلا إلى خلق أو فعل ما فيه الصلاح والخير.

فقد استلزم أصلهم هذا القول بأشياء انفردوا بها، على خ كبير فيما بينهم في تفصيلها. وأهم هذه الآراء: القول بأن العبد الذي يخلق أفعال نفسه، والقول بأن الله حيثما أمر العبد بشيء لما قد أمره به مريد، فلا انفكاك بينهما، وأنه لا يفعل أو يخلق يأمر إلا بما فيه الصلاح.

وسنبين تخبطهم في هذه التصورات، من خلال بيان وجيز لحقيقة كل منها:

أولا: القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، قول الجؤوا أنفسهم إليه إلقاء فرارا من أن ينسبوا إلى الله خلاف العدل الذي هو متصف به. فقد خيل إليهم أنهم إن قالوا بأن الله هو الذي يخلق صلاة الإنسان إذا صلي وشربه للخمر إذا شربها. فقد أصبح تكليفهم

بالأوامر ونهيهم عن النواهي عبثا، وعاد تحميلهم لما توعدهم به من العقاب شططا

ولم ينتهوا إلى أن مناط التكليف هو الكسب الذي وهبه الله للإنسان، وهو الانبعاث الذاتي عن طريق الإرادة إلى الفعل الذي يشاءه، فيه يستأهل الأجر أو العقاب. أما الفعل فيخلقه الله بقدرته تنفيذية تنبث في أعضائه وأعصابه وأوصاله تحقق ما اتجه إليه كسبه بمحض إرادته واختياره. وليس في هذا شائبة ظلم ولا تعسف أو عبث. ألا ترى أن الله تعالى أناط الجزاء الأخروي بالكسب أو الاكتساب أكثر من مرة.

فقال: {كل نفس بما كسبت رهينة (38)} [المدثر: 38-74]، وقال: {لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت} [البقرة: 286]، وقال: {يعلم سرهم وجهرهم ويعلم ما تكسبون} [الأنعام: 2-3]، وقال: {ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً (112)} [النساء: 112].

ولو تأملوا لتنهوا إلى أن مقومات الفعل وحدها لا تعني وجوده، إذ هي على الرغم من خلق الله لها جميعا، لا تتحول إلى واقع إلا بعد وجود الكسب الخفي الذي يتجه به العبد عزما وإرادة. فعندئذ يطلق الله أعضائه وأوصاله العنان ويخلق فيها القدرة على التحرك طبقا لأوامر القلب الذي هو مصدر الإرادة والكسب.

على أن المعتزلة لاحظوا ما في قولهم هذا من الانحراف إلى طريق الكفر، إذ مؤداه أن الله يتصف بالعجز حيال ما يخلقه العبد لنفسه من فعل، فتحفظوا في القول، وجاء قولهم بهذا الشكل: «بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم» فقد نزهوا الله بذلك عن العجز واعترفوا بأن الله هو الذي خلق في العبد القدرة التي بها يخلق أفعال نفسه، ونجوا بذلك من كفر كان لابد لهم أن ينزلقوا فيه. ومآل هذا التحفظ، أو القيد، لو تنهوا، إلى أن الذي خلق الفعل في العبد، إنما هو ذاك الذي أودع فيه القدرة عليه. والذي أودع فيه القدرة عليه إنما هو -باعترافيهم- الله عز وجل.

لقد أرادوا بهذا الذي قالوه إن يضروا من الجبر الذي قال به الجبرية، وأن يردوا على جبرهم، ولكن الأمر لا يحوجهم إلى أن يركبوا في الأمر شططا، وينسبوا خلق الفعل - دون برهان - إلى الإنسان.

ثانياً- قولهم بأنه لا يأمر إلا بما أراد، ولا ينهى إلا عما كره. فبين أمره وإرادته تلازم لا يقبل انفكاكا، وبين نهيه وكراهيته تلازم مثله.

وإنما حملهم على ذلك تصور أنه ﷺ لو أمر العبد بفعل وأراد منه نقيضه، فقد أصبح أمره منه عبثا وتكليفه بما لم يردعه شططا وظلما. ولما كان الظلم لا يجوز عليه وكان العدل واجبا منه، فقد اقتضى ذلك أن يكون أمره تعبيرا عن إرادته وأن تكون إرادته سببا لأمره. غير أن المعتزلة وقعوا في شر مما أرادوا الفرار منه. فقد التزموا أن الله تعالى قد يريد شيئا ثم لا يتحقق مراده، ذلك لأن كثرة ممن أمرهم الله تعالى بأوامر ونهاهم عن نواه لم يأتروا بما أمرهم به ولا انتهوا عما نهاهم عنه، فإذا كان أمره تعبيرا عن إرادته ونهيه تعبيرا عما لا يريد، فإن كثيرا مما يريد لا يتحقق وكثيرا مما لا يريد هو الذي يتحقق. وفي ذلك من النقص والعجز ما نجزم بأن الله تعالى منزّه عنه.

أما جمهور أهل السنة والجماعة، فقد قرروا أن ما يأمر به الله عز وجل ليس دائما هو بعينه ما يريد الله عز وجل، فقد ينفك أحدهما عن الآخر، فقد ينفك أحدهما عن الآخر، أمر أبا جهل بالإيمان مثلا، ولكنه لم يرد منه ذلك، بدليل أنه لم يؤمن. ولا يرد على هذا ما خشيه المعتزلة من الجبر الذي يجعل الأمر عبثا والعقاب على عدم الائتمار به ظلما، ذلك لأن إرادة الله تعالى لكفر أبي جهل إنما هي فرع ونتيجة لإرادة الله تعالى أن يكون أبو جهل مختارا مريدا ينفذ ما يشاء بمحض حريته واختياره. فلما سخر أبو جهل هذه الصلاحية التي أراد الله أن يتمتع بها، الاختيار الكفر، كانت إرادته عز وجل متعلقة بطبيعة الحال بكفره لا مباشرة، ولكن عن طريق تعلق إرادته بأن يكون حرا مختارا يتجه إلى اختيار ما يشاء.

مثال ذلك، الأستاذ الذي يريد أن يمتحن تلميذه، فإنه ما أراد امتحانه إلا وأراد من خلال ذلك النتيجة التي سينتهي التلميذ إليها سواء أكانت نجاحا أم رسوبا. غير أن هذه الإرادة من الأستاذ لا تجعل الطالب ملجأ ولا تجعل الأستاذ ظالما. فمثل ذلك إرادة الله المتعلقة بكفر الكافر.

وقد أوجز العلامة سعد الدين التفتازاني بيان هذا المعنى في هذه العبارة التالية، وذلك في شرحه على العقائد النسفية: «فإن قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته، الجبر لازم قطعا، لأنهما إما أن يتعلقا بوجوب الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو بتركه باختياره فلا إشكال»

ثالثا- قولهم إن الله حكيم لا يفعل إلا ما فيه صلاح وخير، فذلك منه واجب، أما الأصلح ففي وجوبه منه خلاف عندهم.

ومحل الوهم والتخبط في كلامهم أنهم جعلوا ما سموه الصلاح أصلا متبعا في أفعال الله تعالى وأحكامه. فكان ما اعتبروه حكمة وصالحا هو الموجه لأحكامه وأفعاله عز وجل. وفي هذا من المفاسد ما لا يخفى على ذي

بصيرة. فقد استلزم ذلك أولاً أن يكون الصلاح والفساد حقيقتين قائمتين بذاتهما دون خلق الله عز وجل، واستلزم ذلك ثانياً أن تكون إرادة الله تعالى مشوبة بالقسر، وذلك نظراً إلى أن إرادته لا بد أن تكون منضبطة بالصلاح أو الأصلح، واستلزم ذلك ثالثاً ألا تكون الحاكمية الحقيقية الله عز وجل وإنما هي لهذا الذي سموه الصلاح أو الأصلح.

وقال جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة، إن الصلاح والحكمة لا ينفكان عن أحكامه وأفعاله سبحانه وتعالى، غير أن كلا من الصلاح والحكمة تابعان لقضاء الله وفعله، وليس قضاء الله وفعله مسوقين وراء الصلاح.

ولو أن المعتزلة راجعوا أنفسهم في تفسير معنى (العدل) في حق الله عز وجل لرجعوا إلى ما اتفق عليه جمهور المسلمين من القول بأن الصلاح هو ما حكم به الله عز وجل، وليس ما حكم الله به يجب أن يكون تابعة للصلاح.

والخطأ الذي ارتكبه في تفسير العدل في حق الله عز وجل، أنهم

فسروا العدل من الله ومن عباده بمعنى واحد، مع أن بينهما فرقاً كبيراً.

إن مبدأ العدل بين الناس بعضهم مع بعض، إنما ينبثق سلطانه من كون الناس أحراراً بعضهم تجاه بعض ليس لأحد منهم سلطان على آخر. أما الله عز وجل فلا يتصور منه أن يرتكب ظلماً في حق عباده قط، حتى يكون لعدله ضوابط معينة يجب أن يلتزم بها؛ إذ هو المالك لرقابهم وذو الحق المطلق في أن يفعل بهم ما يشاء، فكيف يتصور منه الظلم الذي هو تصرف الرجل بحق غيره بدون رضاه، حتى يتصور أنه ملزم باتباع منهج العدل معهم؟

ولقد أوقعتهم الغفلة عن هذه الحقيقة في شطط القول، وأقحمتهم في مكابرات وتناقضات مع الواقع المشاهد، وكم نوظفروا في هذه المسألة فسكتوا ولكن العناد صدهم عن الإذعان بالحق والرجوع إليه. من ذلك تلك المناظرة المشهورة التي وقعت في مسألة الصلاح هذه بين أبي علي الجبائي والشيخ أبي الحسن الأشعري:

"سأل الشيخ رحمه الله تعالى أبا علي: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة؛ مؤمن، وكافر، وصبي؟

قال أبو علي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الدرجات، والصبي من أهل النجاة.

قال الشيخ: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟

قال أبو علي: لا، يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثله.

قال الشيخ: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن.

قال أبو علي: يقول الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن

تنتهي إلى سن التكليف.

قال الشيخ: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟. فانقطع

أبو علي الجبائي ولم يجر جواباً

ولقد تفرع عن هذا الرأي الذي نادى به المعتزلة، وهو وجوب اتباع حكم الله عز وجل للمصلحة أو الأصلح، طرغ لمسألة فلسفية طال النقاش فيها، وهي حقيقة الحسن والقبح الكائنين في الأشياء أو الأفعال، أي يمكن أن يكون لكل منهما معنى جوهرى ذاتي ثابت بحد ذاته، أم هو لا يعدو أن يكون معنى اعتبارياً ينشأ من الحس والشعور أو من ترتيب الله الثواب والعقاب عليه؟ فتشبتت المعتزلة بالرأي الأول ليعتبروا عليه القول بأن الحسن هو محور أحكام الله عز وجل، والمحور لا بد أن يكون له وجود ثابت بحد ذاته، وذهب بقية المسلمين إلى الرأي الثاني. ولذا فإن مصدر الحسن والقبح في الأشياء -في مقياس الدين- إنما هو حكم الله عز وجل.

فبدون أن يتنزل حكمه عز وجل لا يمكن أن يستبين لنا الصلاح والفساد أو الحسن والقبح، اللهم إلا فيما يتألف الناس عليه أو بالنظر إلى ما جبلت إحساساتهم عليه. وهذا شيء متطور متبدل غير أن اختلافاً جزئياً قام هنا المارتريدية والاشاعرة، سنتحدث عنه عندما نتكلم عن هاتين المدرستين.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

وخلاصة مايقولونه في أصلهم هذا ان كلا من وعد الله ووعيده نازل لا محالة فوعده بالثواب واقع أيضاً ووعدده بقبول التوبة النصوح واقع أيضاً. ويترتب على قولهم هذا ان الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، إذ إنه صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته.

غير أن جمهور المسلمين وقفوا في هذه المسألة عند قوله عزوجل: {قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً} إنه هو الغفور الرحيم(53){[الزمر: 53]}. فإذا كانت حجة المعتزلة في تمسكهم بأصلهم الثالث هذا، أن إخباره صدق ولا مبدل لكلماته، فإن مضمون هاتين الآيتين من جملة إخباره وصادق كلماته لا يلحقها خلف ولا تبديل وهكذا فإنهم ملزمون بالرجوع إلى مذهب جمهور المسلمين بموجب حجته ذاتها.

ومذهب جمهور المسلمين يستند إلى مقتضى جميع ما أخبر به الله عزوجل، وعدا ووعيدا وإخبارا بأنه سبحانه وتعالى إذا شاء تجاوز عن كل الذنوب والمعاصي أيا كان نوعها إلا الشرك بالله عزوجل وواضح أن مجموع ما تتضمنه هذه الإخبارات كلها أن وعد الله تعالى بإثابة الطائعين لا يلحقه خلف، أما وعيده بمعاقبة العصاة فعائد إلى مشيئته، وعفو الله عن مرتكبها مأمول وغير بعيد.

ويبدو أن المعتزلة أرادوا أن يردوا من خلال أصلهم هذا على المرجئة الذين تطرفوا إلى نقيض هذا الرأي، إذ قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. فلم يجدوا سبيلاً للرد عليهم سوى أن يتطرفوا إلى نقيض قولهم، وقد علمت أن كاصد الأمور ذميم. ولا موجب لهذا التطرف أو ذاك بعد وجود الآيات القرآنية الصريحة التي تضع المسلم على صراط الاعتدال وهو ما التقى عليه جمهور المسلمين من أهل السنة والجماعة وخلاصته أن:

- 1- وعد الله بالمشوبة لا خلف فيه لأن سائر الآيات التي أخبرت به أطلقت دون استثناء.
- 2- وعيد الله بالعقاب ثابت في كتابه، وتنفيذه يوم القيامة عائد إلى مشيئته، وعفو الله عن مستحقه مأمول وغير بعيد، إلا أن يكونوا مشركين أو في حكمهم كالملاحدين والكتابين. وذلك لأن الآيات التي أخبرت بالوعيد، عادت ففتحت باب الأمل بالعفو وأخبرت إن شاء عفا عن كل ما دون الإشراك والجحود به.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

قال البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق)، وهو يوضح سبب نداء المعتزلة بهذا الذي هو في الحقيقة أصلهم الأول الذي انطلقوا منه:

كان واصل بن عطاء من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق:

فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنوب صغير أو كبير مشرك بالله. وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون. وكانت الصفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفر مشركون كما قالت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال.

إلى أن قال البغدادي: «...وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لما فيه من معرفة بالرسول والكتب المنزل من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند

الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضي سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين.

فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف

بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه قريته في الضلالة عمرو بن عبيد.

وذكر الشهرستاني تفصيل هذا الموقف الذي وقفه واصل بن عطاء فشذ به عن جمهور المسلمين وبقيّة الفرق الأخرى، وكيفية اعتزاله حلقة الحسن البصري فقال:

والسبب أنه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا ذلك اعتقاد؟

فتفكر الحسن في ذلك؛ وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي وأصحابه معتزلة

ثم قال الشهرستاني: «وجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح، والفاسق يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وهو ليس بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه.

وجه إنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد بعد أن كان موافقة له والقدر وإنكار الصفات».

فما الفرق بين ما ذهب إليه غلاة الخوارج، وهذا الذي قاله أصل بن عطاء، ثم تابعه عليه جمهور المعتزلة؟

لا فرق بين مضمون القولين؛ إذ القاسم المشترك بينهما هو القول بخلود صاحب الكبيرة في النار وقد علمنا من بدهيات هذا الدين أنه لا يخلد في النار إلا الكافر، إذ قد ورد في الصحيح أنه لا يبقى في النار من يكون في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

أما ابتداء المعتزلة لعبارة خاصة بهم يعبرون بها، وهي قولهم: هو في منزلة بين المنزلتين فليس وراءها من طائل، ما داموا يقولون بخلوده في النار.

فإن قلت: لعل الفرق بين القولين يظهر في معاملة المسلمين صاحب الكبيرة في دار الدنيا، قلنا: ما هو هذا الفرق؟ وما علمنا مما وقفنا عليه في كتاب الله وسنة رسوله إلا أن المسلم يعامل صاحبه في الدنيا على أنه أحد رجلين: مسلم أو كافر. وما أنبأنا أحد هذين المصدرين عن حالة ثالثة إذا رؤي الإنسان عليها كان واقفا

بذلك في منزلة بين منزلي الإسلام والكفر، وما أنبأنا عن المعاملة الخاصة التي يجب أن نعامله بها على أساس منزلته تلك.

وإن قلت: ولكنهم يقررون أن خلود صاحب الكبيرة في النار يكون مقرونا بنوع من التخفيف من عذابه، فهو -كما قالوا- في دركة فوق دركة الكافرين، قلنا: فمن أين وقفوا على خبر تلك الدركة التي هي خاصة بذوي الكبائر من المؤمنين الذين لم يتبوا ومن أنبأهم بها؟ أما نحن الذين علمنا أن هذه الغيوب لا سبيل لنا إلى وجه اليقين بها إلا عن طريق الخبر الصادق عن طريق قرآن أو سنة، فيما يتعلق بهذا إلا قول الله عز وجل: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء: 3-116]. وهو يقرر نقيض ما تنبأ به المعتزلة تماما.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وإنما اختلفوا في هذا الأصل عن بقية المسلمين، بقولهم: إن النهوض بهذا الأصل واجب على جميع المؤمنين وليس خاصا بفئة منهم دون أخرى ولعلمهم إنما ذهبوا إلى هذا المذهب لما رأوا في عصرهم من مظاهر الزندقة والدس في دين الله عز وجل؛ ولذا تجدهم يتصدون للذود الحق أمام الزنادقة الذين انتشروا انتشار مريعا في أوائل عصر العباسيين. والحقيقة أن هذا الأصل الخامس، سلوكي أكثر من أن يكون اعتقاديا، ولا ينطوي على خلاف ذي أهمية عن جمهور المسلمين.

بل بوسعنا أن نقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي يلزم به جميع المسلمين على نحو وعن طريق عدد يقع موقعا من الكفاية وإبلاغ كلمة الحق لجميع المسلمين. فإن لم يسد القائمون بهذا الأمر مسدا كافيا وجب أن يشترك معهم غيرهم، فإن كان المنكر لا يقضى عليه والمعروف لا يحل محله إلا بنهوض جميع المسلمين، فإن القيام بهذا الأصل يصبح واجبا عينيا على جميع المسلمين الذين يتمكنون من القيام به بوجه ما وعلى وجه سليم، وذلك في حدود علمهم واستطاعتهم.

ويكفي من الأدلة على هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

قال القرطبي في تفسيره: «أجمع المسلمون فيما ذكر ابن عبد البر أن المنكر واجب تغييره على كل من قدر عليه، وأنه إذا لم يلحقه بتغييره إلا اللوم الذي لا يتعدى إلى الأذى، فإن ذلك لا يجب أن يمنعه من تغييره. وأنت تعلم أن النهي عن المنكر هو الوجه الثاني للأمر بالمعروف با تلازم في الوجوه والنتائج.

إذن فما هو مظهر الشذوذ أو اختلاف المعتزلة عن جمهور المسلمين. لهذا الأصل الأخير؟

الحقيقة أن الشذوذ محصور في أن المعتزلة جعلوا من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداة لترويج أصولهم الأربعة الأخرى. فقد نشطوا في الدفاع عن الإسلام حقاً وفي مقاومة الزندقة وأهلها، ولكنهم كانوا يقيمون دفاعهم عنه على أساس من تلك القواعد.

والأصول التي انحازوا بها عن جمهور الأمة وعامة الأمة. بل لعل أصولهم هذه ليست سوى زبدة الجدل والخصومات الفكرية، التي قامت واستدامت بينهم وبين خصومهم الجبرية والجهمية والمرجئة والحشوية.

منهج المعتزلة في البحث والاستدلال:

تغلبيت على المعتزلة النزعة العقلية، فكان نصيب اعتمادهم على صحيح المنقول من جراء ذلك ضئيلا جدا. بل كانوا يرون أن مقياس الحق قبول العقول له، فكل ما قبله العقل فهو الحق الذي يجب المصير إليه والتمسك به، وكل ما لم يقبله العقل فهو الباطل الذي يرفضه.

وقبل أن نوضح سبب ظهور هذه النزعة لديهم، يجب أن نجلي حقيقة قد تلبس على كثير من الباحثين، وهي أن مدار النصوص والنقول التي يُهتدى بها، على ما يجزم به العقل ويقضي به. فقيمة النصوص الصحيحة الثابتة أنها تهدي إلى حكم العقل الصحيح، وليس العكس.

وظاهر هذا الكلام يقتضي تصويب المعتزلة في منهجهم الذي سلكوه ألا وهو تغليب المحاكمة العقلية في أمور العقيدة، والتهوين من أمر النصوص في جنبها إذ كأنهم بذلك يتمسكون بما جاءت النصوص تبياناً له ألا وهو الحق الذي لا ميزان له إلا العقل.

وهذه النظرة صحيحة من حيث المبدأ، ولكن الزيف يتسرب إليها في مرحلة التطبيق. فإن الحق إنما يدل عليه العقل الكامل الصافي عن شوائب الأهواء ورغائب النفس. وعقول أفراد الناس كانت ولا تزال مشوبة بعكر تلك الأهواء والرغائب، وقلما استطاع إنسان أن يتحرر من الوقوع تحت تأثيراتها. على أن من الحقائق الثابتة ما لا سبيل للعقل وحده (حتى وإن صفا عن الشوائب) إلى دركها والوصول إلى واقعها. فمن أجل ذلك كان لابد للوصول إلى ما تقضي به العقول من الاعتماد على صحيح المنقول. وإلا تخالفت العقول فيما تزعم أنها سائرة للوصول إليه من الحق الذي لا ينبغي الاختلاف عليه وتجاوزت حدود طاقتها وإدراكها فانحطت في عمالة من الأوهام التي لا تنتهي عند شاطئ ولا تقف عند قعر.

ولكن من أين تسرب إلى المعتزلة هذا الإغراق في تحكيم العقل المجرد على حساب النصوص الثابتة حتى حملوا العقل ما لا يحمل وجعلوه حاكماً من دون الله عز وجل؟

ذكر علماء الفرق لذلك أسباباً مفصلة، وأنا أجمالها في سبب واحد، هو اختلاطهم بكثير من أهل الديانات الأخرى الذين دخلوا الإسلام، كالنصرانية واليهودية والمجوسية والمناوية وغيرها، فقد حمل جل هؤلاء أفكاراً فلسفية وتصورات عقلية لأسباب شتى، كانوا يتطارحونها مع المسلمين، من أهم ما نقله هؤلاء إلى الساحة الإسلامية مذاهب الفلسفة الإغريقية، على أن في هؤلاء من أظهروا الإسلام وأبطنوا غيره، رغبة أو رهبة، أو قصداً إلى بث أسباب الزندقة والشكوك في نفوس المسلمين. وكان لهم في علومهم الفلسفية ومناقشاتهم العقلية أقوى سبيل إلى ذلك.

فأقبل المعتزلة إليهم يجادلونهم، أملاً في هدايتهم وخوفاً من أن تتسلل شبهاتهم إلى عقول المسلمين. والمحارب -كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة- مأخوذ بطريقة محاربه في القتال، مقيد بأسلحته متعرف لخطئه دارس لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه أخذه عنه بعض مناهجه. وهكذا سرى إلى المعتزلة بعض من تفكير مخالفيهم، وتأثروا بالكثير من أساليبهم وأشربت أفئدتهم حب الفلسفة، وسلكوا إلى معرفة العقائد طريقة عقلية خالصة.

ولقد عكف أئمتهم على دراسة الفلسفة اليونانية، وأوغلوا في ذلك بدون رفق، وكان في مقدمتهم أبو الهذيل العلاف، من رجال الطبقة الثانية في الاعتزال، فلقد اشتغل بقراءة الفلسفة اليونانية وتأثر بها أيما تأثر من حيث يشعر أو لا يشعر، وكان من أبرز علماء المعتزلة ومناظريهم، ومنهم إبراهيم النظام الذي درس منطق أرسطو ليرد عليه، ولكنه وقع في براثنه قبل أن يتمكن من نقضه أو الرد عليه، فتخطفته ترهات الفلاسفة الملحدين من براهمة وثنوية وغيرهما، ثم صاغ من ذلك كله في غمرة انحرافه في ذلك الضياع أوهاما أغنى بها مذهبه الاعتزالي، حول الطفرة والجزء الذي لا يتجزأ أو تداخل الأجسام في حيز واحد.

ولو أنهم حكموا نصوص الكتاب والسنة أولاً، ولا سيما في الأمور الغيبية التي لا سلطان للأدلة العقلية عليها، ثم تأملوا في تلك الأوهام الفلسفية تأمل المتبصر الناقد، مدركين بأن للعقل الإنساني حداً لا يستطيع أن يتجاوزه، فإن هو أكره على تجاوز ذلك الحد، خاض على غير بينة واضطرب في مجهلة -أقول لو أنهم فعلوا ذلك

أولاً لما جرفهم تيار ذلك الضياع، ولما تمزقوا وآلوا إلى ما يزيد على عشرين فرقة كل منها يكفر الآخر، وذلك في أثناء سعيهم إلى هداية الآخرين ومقارعتهم بالحجة العقلية فيما زعموا فهذا القدر كاف، في التعريف بالمعتزلة وأصولهم الفكرية الكبرى التي اختصوا بها، وقيمة هذه الأصول في ميزان الكتاب والسنة وما التقى عليه سواد هذه الأمة.

ومن مصادرهـم:

كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي: (شرح الأصول الخمسة. ومتشابه القرآن. و المغني في أبواب التوحيد. وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. والعدل). وابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص. والشريف المرتضى علي بن الحسين، غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى المرتضى). وتفسير الكشاف للزمخشري محمود جار الله.

المحاضرة الثامنة:

- المذاهب الاعتقادية:

ثالثاً- الأشاعرة (الأشعرية)

1- أصل الأشاعرة (الأشعرية):

الأشاعرة أو الأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري. ولد بالبصرة سنة 260 هـ وتوفي عام 330 هـ، وقيل كانت وفاته سنة 324 هـ

ظهر هذا الإمام في وقت كثرت فيه الفرق الصغيرة المتناثرة، التي اشتغلت بتكفيرها بعض لبعض، واشتد فيه أمر المعتزلة، فأصبحت أقوى تلك الفرق وأشدّها دعوة لمذهبيها وجدالا بل إقزاعة للآخرين لاسيما المحدثين والفقهاء.

يقول الشيخ أبو زهرة في كتابه المذاهب الإسلامية: «اشتدت حملة المعتزلة على الفقهاء والمحدثين، ولم يسلم من حملتهم فقيه معروف أو محدث مشهور، فكبرهم الناس وصاحب ذكرهم البلاء والمحن، وتأثرت العداوة حتى نسي الناس خيرهم، فندسوا دفاعهم عن الإسلام وبلاءهم فيه، وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء. نسوا هذا كله، ولم يذكروا لهم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل إمام بقي ومحدث مهدي... إلى أن قال: «وظهر في آخر القرن الثالث رجلا ن امتازا بصدق البلاء، أحدهما أبو الحسن الأشعري، ظهر بالبصرة. والثاني أبو منصور الماتريدي ظهر بسمرقند، وقد جمعتهما مقاومة المعتزلة على إختلاف بينهما في القرب من المعتزلة والبعد عنهم».

ولقد كان أبو الحسن الأشعري معتزلياً في أول أمره، تمرس بدراية أفكارهم ومعرفة أساليبهم في الجدل والنقاش، وأقبل مثلهم إلى علوم فلسفة ودرس الكثير منها، ولكنه تبرأ بعد ذلك منهم وأعلن توبته من اعتناق أفكارهم، ثم انتصر للحق الذي كان عليه سواد الأمة الإسلامية إلى ذلك العهد، وفي مقدمتهم المحدثون والفقهاء. وقد كان في ماضيه معهم وتمرسه بأساليبهم ودرايته بالفلسفة اليونانية التي هي جل معتمد المعتزلة، ما يسر له السبيل إلى تعريتهم والكشف عن باطلهم. فمن أجل ذلك كان ظهور المذهب الحق، الذي سارت عليه الجماعة، على يديه. حتى نسب هذا المذهب إليه، مع أنه كان موجوداً من قبله، وكان سواد الناس من علماء وعامة يتناقلونه ويتواصون به، ولكن لم يكن ثمة من يجابه به المعتزلة ويضيف لهم آراءهم، إذ كان جميع المحدثين والفقهاء منصرفين عن ذلك إلى دراسة ما هم بصدده من علوم الحديث والرواية أو دراسة الأحكام الفقهية واستنباطها من مصادرها الشرعية.

فلما ظهر أبو الحسن الأشعري وانشق عن المعتزلة، قبيض الله منه مدافعا للحق الذي اجتمع عليه سواد الأمة، كاشفا عن زيف الانحرافات التي انجرف إليها المعتزلة، موضحا مدى ضلالهم في ابتعادهم عن نصوص الكتاب والسنة، واعتماد الفلسفة اليونانية بدلا منهما. فكيف ترك الاعتزال؟ وما هي العوامل التي حملته على ذلك؟

خير من يجيبنا على ذلك، ابن عساكر المتوفي سنة 571 هـ في كتابه تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قال رحمه الله، يروي عن إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأشعري رحمه الله: "الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا، قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم إماما، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس، إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة، لأنني نظرت. فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس: فمنها كتاب (اللمع) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار). وغيرهما. فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم إليه.

لم يكن الأشعري مبتدع مذهب بل كان نصير مذهب أهل السنة والجماعة

يظن بعض من الناس أن الإمام الأشعري، ابتدع هو الآخر لنفسه مذهباً في أمور العقيدة، ودونه في كتبه ثم دعا إليه، فاجتمع عليه الناس، فنسبوا إليه، لأخذهم بأقواله وقيل عنهم أشعريين. وهذا في الحقيقة وهم كبير، فإن الإمام الأشعري لم يبتدع لنفسه مذهباً ولا رأياً بل لفت نظره وقد أمضى شطرة من عمره وهو يتبنى أفكار المعتزلة: ما يعتقده رجال السنة والحديث، ومعهم الفقهاء مشغلون بدراسة أحكام الشريعة، في مسائل أصول الدين. وهو الاعتقاد الذي ورثوه من جيل التابعين، وورثه التابعون من أصحاب سول الله ﷺ، مأخوذة من نصوص الكتاب والسنة. وعلى الرغم من أن سواد الأمة وجمهرة علماء المسلمين كانوا على هذا المنهج يسرون، وبهذا المعتقد يتمسكون، إلا أن ظهور تلك الفرق الأخرى بخصوصياتها جدالها مع دعوة كل منها إلى ما يروق لها من بدع جديدة لم تكن من قبل، حجب ذلك المنهج عن الأنظار، وصرف الأسماع عنه إلى ضجيج في المناقشات والمجادلات، فعادت عقيدة جمهور المسلمين في غمرة الصراعات، أشبه ما تكون بالجدادة العريضة التي تكاثرت فوقها تربة والحجارة والرمال، فضاع على الناس معالمها وتاهوا عن حدودها، فكان عمل الإمام أبي الحسن الأشعري محصورة في إزاحة ذلك الركام عن تلك الجدادة العريضة، وتجليتها أمام الأنظار، وتنبيه الناس إلى اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة، مدعوماً بنصوص الكتاب والسنة، وذلك تنفيذاً واتباعاً لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع الجماعة والتحذير من الشرود عن جادتها العريضة إلى سبيل التائهة المتعرجة. وهذا ما نبه إليه جل الذين ترجموا له. يقول ابن عساكر نقلاً عن الشيخ أبي القاسم القشيري ما نصه: اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رحمه الله كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث. ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة.

ويقول ابن السبكي في طبقات الشافعية: «اعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأياً، ولم ينشئ مذهباً، وإنما هو مقرر المذهب السلف، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله، فالانتساب إليه إنما هو بأنه عقد على طريقة

السلف نطاقا وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل سمي أشعريا.

ويقول ابن خلكان: «هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية.

وقال عنه ابن العماد في كتابه شذرات الذهب: «وقد بيّض الله به وجوه أهل السنة النبوية وسود به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج ولصدور أهل العلم والعرفان أثلج عقيدة الإمام الأشعري.

هذا، وخير ما يؤكد لنا أن الإمام الأشعري لم يكن مبتدع مذهب ولكنه كان نصير مذهب جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة، أن نصغي إليه وهو يحدثنا عن معتقده بعد أن رجع عن الاعتزال. وقد لخص عقيدته في كتابه الإبانة، وهو آخر مؤلفاته، وما أنا أنقل عقيدته التي يدين بها من خلال نص كلامه في كتابه هذا، دون تحريف ولا تلخيص: فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي نقوله، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون لمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع المبتدعين وزيع الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه الدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين. وجملة قولنا انا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما الثقات عن رواه رسول الله ص، لا نرد من ذلك شيئا، وأن الله عز وجل له واحد إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولد، وأن محمد عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأن الجنة حق والنار حقو ان الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. وان الله استوي على عرشه كما قال: {الرحمن على العرش استوى} [طه: 5]، وأن له وجهها كما قال: {وبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام} (27) [الرحمن: 27] وأن له يدين بلا كيف كما قال: {خلقت بيدي} [ص: 38/75] وكما قال: {بل يدها مبسوطتان} [المائدة: 64]، وأن له عين بلا كيف كما قال: {تجري بأعيننا} [القمر: 14-54]، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا، وأن الله علما كما قال: {أنزله بعلمه} [النساء: 4-166] {وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه} [فاطر: 35-11].

ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج نثبت أن الله قوة كما قال: {أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة} [فصلت: 41/15]. ونقول إن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيء إلا وقد قال له كن فيكون {إنما قلنا وإنما قولونا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون} [النحل: 16-40]

وأنه لا يكون في الأرض من خير أو شر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأن أحدا ألا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله، ولا نستغني عن الله ولا نقدر على الخروج من علم الله عز وجل، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال: {والله خلقكم وما تعملون} [الصفافات: 96/37] وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون، كما قال: {هل من خلق غير الله} [فاطر: 35/3]، وكما قال: {ولا يخلقون شيئا وهم يخلقون} [النحل: 20/16]، وكما قال: {أفمن يخلق كمن لا يخلق} [النحل: 16/17] وكما قال: {أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون} [الطور: 52/35] وهذا في كتاب الله كثير، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم نظر إليهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف

بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هدامهم لكانوا مهتدين كما قال تبارك وتعالى: {ومن يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون} [الأعراف: 178-7]، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وأنه خذلهم وطبع على قلوبها وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعاً إلا ما شاء الله وأنا نلجئ أمورنا إلى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه. ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر؛ وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول إن الكافر محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال الله عز: {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون} [المطففين: 83-15]

وأن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه وتعالى تجلى للجبل فجعله دكاً فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا. ونرى بأن لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كالزنى والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون؛ ونقول إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنى والسرقة وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً. ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيماناً. وندين بأنه يقلب القلوب وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنه عز وجل يضع السماوات على أصبع والأرضين على أصبع كما جاءت الروايات عن رسول الله.

وندين بأن لا ننزل أحداً من أهل التوحيد جنة ولا نار إلا من شهد له رسول الله بالجنة، ونرجو الجنة للمؤمنين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، ونقول إن الله عز وجل يخرج قوماً من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد، تصديقاً لما جاءت به الروايات عن رسول الله، ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض، وأن الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله عز وجل يوقف العباد بعد الموت ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم بالروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله، التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية إلى رسول الله، وندين بحب السلف الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه ونثني عليهم بما أثني الله به عليهم ونتولاهم أجمعين. ونقول إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، وأن الله أعز به الدين وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون للإمامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ، ثم عمر بن الخطاب ﷺ، ثم عثمان بن عفان ﷺ وأن الذي قاتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب ﷺ. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله وخلافته النبوة. ونشهد بالجنة للعشرة شهد لهم رسول الله بها، ونتولى سائر أصحاب النبي ﷺ ونكف عما شجر بينهم، وندين الله بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون فضلاء، لا يوازنهم في الفضل غيرهم.

ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتظليل ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ واجتماع المسلمين وما كان في معناه ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم، ونقول بأن الله عز وجل ويحيى يوم القيامة كما قال: {وجاء ربك والملك صفاً صفاً} [الفجر: 29-22] وأن الله عز وجل يقرب من عباده كيف يشاء كما قال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} [ق: 16 / 50] وكما قال: {ثم دنا فتدلى (8) فكان قاب قوسين أو أدنى (9)} [النجم: 53/8-9]

ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجمعات خلف كل بر وغيره، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج، وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافا لقول من أنكر ذلك.

ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بأمانتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة. ونقرّ بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهم المدفونين في قبورهم، ونصدق بحديث المعراج ونصح كثيرة من الرؤيا في المنام ونقر أن لذلك تسفيراً، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك. ونصدق بأن في الدنيا سحرة وأن السحر كائن موجود في الدنيا. وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم، ونقر بأن الجنة والنار مخلوقتان وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل. وانما نقلت لك هذا النص بطوله، حتى يتبين لك من خلاله أن هذا الامام لم يخترع لنفسه مذهباً ينادي به، كما فعل أصحاب الفرق الأخرى، وإنما اعتنق ما كان يدين به جمهور المسلمين من علماء الحديث والفقه وسائر الصحابة والتابعين، ومحوره ما دل عليه كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ.

غير أن هذه العقيدة نسبت إليه، بسبب أنه هو الذي قام -من علماء السنة والفقه - بالدفاع عنها والتدليل عليها وتزييف ما يخالفها من آراء الفرق الأخرى فانتشر اسمه بذلك في الآفاق فانتشر اسمه بذلك في الآفاق وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها، وعم مذهبه الذي سمي بمذهب أهل السنة والجماعة في بلاد العراق وخراسان والشام وبلاد المغرب. ودانت له -كما يقول العلامة الكوثري - أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية.

وذكر العز بن عبد السلام أن أتباع المذاهب الأربعة يدينون بهذه العقيدة؛ فمنهم كافة المالكية ومعظم الشافعية وقسم كبير من الحنفية وكثير من الحنابلة، ومن لم يكن من هؤلاء من أتباع الإمام الأشعري، فهم من أتباع أبي منصور الماتريدي، كقسم من الحنفية وعض الشافعية. وستعلم أن الخلاف بين الإمام الأشعري والإمام الماتريدي محصور في مسائل جزئية اجتهادية والخلاف في كثير منها لفظي. وإنك لتلاحظ من هذا النص الذي نقلناه، أن منهج الامام الأشعري في بناء العقيدة يقوم على النقاط التالية:

أ-الأخذ بكل ما جاء به الكتاب، وبكل ما جاءت به السنة لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وأحاد ما دامت ثابتة صحيحة

ب-الأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه، مع تنزيه الله تعالى عن الشبيه والنظير، فهو يعتقد أن الله وجهاً لا كوجه العبيد وأن الله يدا لا تشبه يد المخلوقات

ج-إثبات جميع الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، مع اليقين بأنها ليست كصفات المخلوقات وإن اتفقت التسمية أحياناً.

د-إن الإنسان لا يخلق شيئاً، ولكنه يقدر على الكسب أي يملك اختياراً وإرادة، وعلى هذا الكسب يدور التكليف.

هـ-كل ما وعد الله به واقع ونافذ، ومن جملة وعده الفاسقين والعاصين بالعفو والمغفرة يوم القيامة إذا شاء ذلك ومن جملة وعده أن ينكشف لمن شاء من عباده يوم القيامة فيرويه رؤية صحيحة لا يضارون فيها.

3- مسالك الإمام الأشعري في الاستدلال:

سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل أولا والعقل ثانيا. فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب. ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلا، بعد أن وجب التصديق بها كما هي، نقلا. فهو -كما يقول الشيخ أبو زهرة- لا يتخذ من العقل حاكم على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها، بل يتخذ العقل خادما لظواهر النصوص يؤيدها.

وقد برع الإمام الأشعري كما يقول الشيخ أبو زهرة في الاستدلال العقلي وارتضاه مسلكا صحيحا إذا جاء خاضعا لسلطان النصوص الثابتة وسبب ذلك:

- 1- أنه تخرج على المعتزلة ونال من مشربهم وسار على طريقتهم في استدلال.
- 2- أنه تصدى بعد ذلك للرد على المعتزلة وكشف انحرافاتهم فلا بد يلحن بمثل حجته وأن يتبع طريقتهم في الاستدلال ليقطع شبهاتهم وليرد حجتهم عليهم.
- 3- تصديه للرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية وأضرابهم، كثير من هؤلاء لم يكن يفهمه إلا الأقيسة المنطقية والدليل العقلي.

ومن مصادرهم: البغدادى، الفرق بين الفرق. والأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة. الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام. تفسير المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي.

المحاضرة التاسعة:

- المذاهب الاعتقادية:

رابعاً- الماتريدية

1- أصل الماتريدية:

هي نسبة إلى الإمام محمد بن محمد بن محمود أبي منصور الماتريدي، نسبة إلى ما تريد، وهي محلة أو ضاحية في سمرقند من بلاد ما وراء النهر. وقد كان إلى جانب إمامته في أصول الدين وعلم الكلام أحد فقهاء الحنفية، فقد تلقى الفقه على مذهب أبي حنيفة عن نصر بن يحيى البلخي المتوفي سنة 268 هـ.

وقد كانت بلاد ما وراء النهر موطن مناظرات ومجادلات في الفقه وأصوله، ولما انتقلت أصدااء الاعتزال وأفكاره إلى تلك البقاع أقبل العلماء هناك يتناظرون في علم الكلام أيضا. وقد عاش الماتريدي في تلك الحلبة وتغذي بروح تلك المناظرات الفقهية والأصولية والكلامية. وبرع في علم الحجاج والمنطق والفنون العقلية والنقلية، فقيض الله منه الرجل الثاني للذود عن الحق وإزاحة شبهات أولي البدع والضلالة.

يقول أبو زهرة في كتابه المذاهب الإسلامية: «عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري في عصر واحد، وكلاهما كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر. بيد أن أحدهما كان قريبا من معسكر الخصم وهو الأشعري، فقد كان بالبصرة موطن الاعتزال والمنبت الذي نبت منه، وكانت المعركة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة بالعراق الذي كانت البصرة إحدى أحواضه. أما أبو منصور الماتريدي فقد كان بعيدا عن موطن المعركة، ولكن تردد صداها في أرجاء الأرض التي يسكنها، فكان في بلاد ما وراء النهر معتزلة يرددون أقوال المعتزلة العراق وقد تصدى لهم الماتريدي.

2- منهجان إلى مذهب واحد:

من هنا نعلم أن الغاية التي قصدها كل من أبي الحسن الأشعري ومنصور الماتريدي، واحدة، ألا وهي الدفاع عن معتقد أهل السنة والجماعة سواد الأمة، ضد هجمات المبتدعة وأوهامهم ولا سيما المعتزلة، فلا غرو أن تتمثل الغاية الواحدة في معتقدات واحدة. ولقد علمت أن أبا منصور الماتريدي كان حنفي المذهب، وقد كان أبو حنيفة ممن كتب في أصول الدين، وله في ذلك كتابه (الفقه الأكبر) وكتب أخرى. وكانت عقيدته موروثه -وهو من أقدم أئمة الأربعة- من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين، دون تزييد أو انحراف أو ابتداع فكانت هي نفسها عقيدة الماتريدي، وعنها كان دفاعه، وإليها كانت دعوته.

بيد أن منهجه إلى ذلك ربما اختلف في بعض الجوانب عن منهج أبي الحسن الأشعري. ويتلخص الفرق بينهما في ذلك، في أن أشعري كان لا يقيم السلطان العقل الاجتهادي وزنا أمام النصوص، حتى وإن كانت واردة عن طريق الأحاد، ولم ترق إلى درجة التواتر. أما الماتريدي فقد كان يقيم لأحكام العقل وزنا أكثر وذلك، بمعنى أنه يسعى إلى التوفيق بينه وبين المنقول إذا أمكنه ذلك دون تكلف أو تمحل.

غير أن هذا الاختلاف اليسير في المنهج لم يتسبب عنه أي خلاف جوهري في النتائج والمعتقدات الأساسية، بل العكس هو الصحيح

نعم، وقع بين الإمامين خلاف في جزئيات اجتهادية قائمة هوامش المبادئ الاعتقادية المتفق عليها، وأكثرها خلاف لفضي لا طائل منه، وما كان منه خلافا جوهريا فهو غير متعلق بالمعتقدات الأساسية التي يتسبب عن الانحراف عنها الضلال والفسوق.

وقد عني كثير من العلماء بجمع نثار هذه المسائل الجزئية التي فيها الخلاف بين الأشعرية والماتريدية فحصرها بعضهم في عشر مسائل، وجمعها ابن السبكي في ثلاث عشرة مسألة وقال: «...منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي. وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم تكفير ولا تبديعا، صرح بذلك أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم». ورأيت في ذلك رسالة للشيخ زادة أسماها (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد) أنهى فيها المسائل الخلافية بين الفريقين إلى أربعين مسألة. ولدى تتبعي لها رأيت أن أكثرها خلافاً حول مسائل فلسفية وعقلية بحتة لا تعكس أي آثار خلافية على مسائل العقيدة الإسلامية؛ كخلافهم في أن البقاء الوجود هل هما بمعنى واحد؟

3- أهم المسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية:

ومع ذلك فلنستعرض أقرب هذه المسائل الخلافية إلى الخلاف الحقيقي وأشدّها اتصالا بمسائل العقيدة، وهي في جملتها محتملة للنظر والبحث، لا يقتضي القول بأحد القولين فيها كفرا ولا تبديعا كما قال ابن السبكي

المسألة الأولى: دور العقل في معرفة الله وإدراك وجوب عبادته.

ذهب الأشعري إلى أن العقل لا دور له في معرفة وجوب شكر المنعم أو وجوب الإيمان به والعبادة له، وإنما معرفة ذلك متوقفة على بعثة الرسل وإخبارهم عن الله ﷻ.

أما الماتريدية فيرون أن العقل قد يدرك ذلك ويكشف عن وجوب شكر الله وعبادته استقلالا؛ أي بدون رسل ولا أنبياء، ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية. غير أنهم يفترون بعد ذلك عن المعتزلة في أن المعتزلة يقررون بناء على هذا أن معرفة الله واجبة على الإنسان بحكم العقل، أما الماتريدية فيقررون أن العقل وإن أدرك وجوب ذلك، إلا أن الوجوب الفعلي لا يأتي إلا ممن يملك الإيجاب. وهو الله عز وجل. وهكذا يلتقي

الماتريدية والأشاعرة أخيرا على يقين واحد، هو أن العقل لا يمكن أن يكون منبع حكم شرعي، وإنما الحكم الشرعي صادر من الله وحده. فما لم يتلق الناس حكم الله بواسطة رسله وأنبيائه لا يكلفون من قبله بشيء مهما أدرك العقل وعلم. فعاد الخلاف كما ترى لفظية.

المسألة الثانية: دور العقل في الكشف عن حسن أو قبح ذاتي في الأشياء.

وهذه المسألة متفرعة عن الأولى، أو الأولى متفرعة عن هذه. فقد قرر الماتريدية أن العقل يدرك الحسن أو القبح فيما له حسن أو قبح ذاتي من الأشياء والأفعال. وهم بهذا الرأي يتفقون مع المعتزلة، غير أنهم يعودون فيقررون أن معرفة العقل لتلك الصفة لا تستوجب وحدها أي حكم شرعي. إذ الحاكم هو الله وحده. وبذلك يتلاقى الماتريدية والأشاعرة على صراط واحد. وينفرد المعتزلة بالقول بأن حكم الله تابع للحسن أو القبح الذاتي في الأشياء. ويبقى الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خلاف نظريا مجردا.

المسألة الثالثة: ارتباط أفعال الله بالحكم أو العلل الغائية.

ذهب الأشعرية تبعا لما عليه أهل السنة والجماعة إلى أن أفعال الله ليست معللة بأي علل غائية أي بمقاصد وأغراض. إذ لو كانت أفعاله كذلك لاقتضى ذلك أن تكون إرادته تعالى مشوبة بنقص وأن تكون قدرته مشوبة بعجز، ولكان مستكملا ذاته بغيره، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقد علمت أن المعتزلة قالوا: إن الله يفعل أفعاله معللة بمقاصد وأغراض، وأن هذه المقاصد والأغراض هي المصالح التي لا بد أن تدور عليها أحكام الله عز وجل. وقد علمت ما في هذا القول من الضلال والجنوح عن الحق.

أما الماتريدية فقالوا: نظرة إلى أن الله تعالى منزّه عن العبث، فلا بد أن تجري أحكامه على مقتضى الحكمة لأنه الإله الحكيم العليم. وقالوا: إن الله تعالى قد أراد هذه الحكمة وقصدها في أفعاله التكوينية وأحكامه التكليفية. غير أنهم انفصلوا عن مذهب المعتزلة عندما عادوا فقالوا: ولكنه سبحانه وتعالى قصدها غير مجبر عليها ولا ملزم بها، فلا يقال إنه يجب عليه ولا منه فعل الصلاح أو الأصلاح، لأنه يتنافى مع إرادته الكلية المطلقة.

فما هي إذن حصيلة الخلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والماتريدية؟

لا خلاف إلا في الأسلوب والتعبير: فالفريقان متفقان على أن أفعاله تعالى تستتبع الحكمة دائما، والفريقان يزهان الله تعالى عن أن يحمله على الفعل قصد إلى غاية لا سبيل إليها عنده إلا بواسطة ذلك الفعل. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

المسألة الرابعة: مسألة الإرادة والرضا والفرق بينهما.

نقل الشيخ زادة في كتابه (نظم الفرائد) أن الماتريدية ذهبوا إلى أن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، بل الإرادة أعم منهما، وأن الأشاعرة ذهبوا إلى أن المحبة والرضا بمعنى الإرادة، ونقل ذلك عن إمام الحرمين. أقول وهذا النقل غلط عن الأشاعرة والإمام الأشعري، لم أجده إلا في هذا الكتاب. وكتب علماء العقيدة الأشاعرة تفيض ببيان الفرق بين الإرادة والرضا، والرد على المعتزلة الذين يقولون بترادفهما.

وقد ذكر ابن السبكي في طبقات الشافعية هذه المسألة فقال ما نصه:

اعلم أن المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما (أي الإرادة والرضا) وعن الأشعري افتراقهما. وقيل إن أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما، بل ذلك مكذوب عليه، فعلى هذا انقطع النزاع، وإنما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده. وأكثر الأشاعرة على ما يعزى إلى أبي حنيفة من الافتراق، منهم إمام الحرمين وغيره، وآخرهم

الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى، قال: هما شيء واحد، ولكني أنا لا أختار ذلك والحق عندي أنهما مفترقان كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن».

فحصيلة هذا الكلام أن منصوص الشيخ أبي الحسن وجل أتباعه على أن الإرادة أعم من الرضا، وأن الصحيح، الذي يروي عن أبي حنيفة هو الافتراق أيضا. فقد اتفق الفريقان إذن على أن بين الكلمتين فرقا في المعنى.

المسألة الخامسة: الاختيار والكسب.

من المعلوم أن الأشاعرة كسائر أهل السنة والجماعة، قرروا أن الله هو خالق أفعال الإنسان. وردوا بذلك على المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعال نفسه غير أنهم قرروا أيضا أن الإنسان يملك كسبه، وهو الاختيار والعزم على الفعل الذي يشاء، وهو مناط التكليف وأساس الثواب والعقاب، وردوا بهذا على الجبرية.

والحق في هذا أن الكسب، من حيث هو ملكة كلية يتمتع بها الإنسان، من مخلوقات الله عز وجل، أما ممارسة الإنسان لها فممنه هو، وبذلك يستحق الجزاء.

وربما اختلفت التعابير في هذا بين الأشاعرة والماتريدية، فتعبير الأشاعرة أن الكسب مخلوق من قبل الله عز وجل في العبد، أما تعبیر الماتريدية، فهو أن أصل الملكة مخلوق من قبل الله تعالى، أما استخدامها لطاعة الله أو عصيانه فمن العبد، وإنما يكون من الله في هذه الحال التوفيق أو الخذلان، والتوفيق عندهم هو التيسير والنصرة.

ثم إن الماتريديين يعبرون عن هذا السر الذي هو بالاتفاق مناط التكليف، بالاختيار، أما الإمام الأشعري وأتباعه فيعبرون عنه بالكسب. قال ابن السبكي: "والذي تحرر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن معين واحد، ولكن الأشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والقوم أثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد.

فهذه من أهم المسائل التي شاع فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية. وقد رأيت أن الباحث لا يكاد يستبين أثرا لخلاف جوهري فيها، وإنما هي صياغات وتعابير مختلفة إلى نهايات وحقائق واحدة لا خلاف فيها". ولعله قد تجلّى لك أن الأشعري لم يكن صاحب مذهب ابتدعه، كما أن الماتريدي لم يكن هو الآخر صاحب رأي أو مذهب نادى به، وإنما تجرد كل منهما للذود عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالمناهج العقلية والحجج المنطقية التي لقيت رواجا في ذلك العصر، من جراء ترويج المعتزلة لها. فنسب هذا الحق إليهما وانتشر لهما تلامذة سلكوا مسلكهما في الذود عن الحق وتبيينه بأدلة المنقول والمعقول.

هذا وينبغي أن تعلم أن بعضا من متطري الحنابلة وغيرهم، ظهروا فيما بعد، فخالفوا قبل كل شيء أصول مذهبهم، وخرجوا عن إجماع جمهرة المسلمين أهل السنة والجماعة، لاسيما في آيات الصفات ثم إنهم ناصبوا أبا الحسن الأشعري العداء، ونسبوا إليه آراء لم يقلها واخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها، كالذي ذكره في تفسير آيات الصفات في كتابه الإبانة، وسموا أنفسهم ترويجا لشبهاتهم وحشويتهم بـ (السلفية). وخير من كتب في الرد عليهم والدفاع عن الإمام الأشعري، ابن عساكر رحمه الله وذلك في كتابه (تبيين المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري). فهو كتاب جليل أخرجه مؤلفه رحمه الله تعالى في مجلدين.

4- من مصادره:

أبو حنيفة، كتاب الفقه الأكبر. الملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر. الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد، كتاب التوحيد. ابن الهمام، كتاب المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة.

