المبحث الثالث

الاتهام الثاني

obeikandl.com

obeikandl.com

العقلية العربية المسلمة

مما سبق نستطيع أن نتبين مدى تجنى المستشرقين على الإسلام وكتابه الكريم، وسنة رسوله العظيم، ومع ذلك لم يتوقف المستشرقون فى افتراءاتهم عند حد، بل تمادوا فى عدائهم وادعاءاتهم ضد المسلمين فوصفوهم بأحط الصفات من تخلف وهمجية وقصور فى العقلية وجعلوهم ينتمون إلى جنس يخالف جنسهم، وذلك بعد أن قسموا شعوب العالم إلى قسمين كما زعم أرنست رينان فى كتابه (التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن)، يقول رينان: «إن هناك جنسًا من الشعوب ساميًا وآخر آريًا، والشعب السامى ينسب إلى سام، أحد أبناء نوح عليه السلام الذى ينتمى إليه العرب والمسلمون، أما الشعب الآرى فينتسب إلى آريا وهو اسم شعب كان مهده النجد الفارسى من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالى ألفى عام قبل الميلاد إلى الشمال الغربى من الهند - وقد أدت دراسة رينان للغات السامية إلى القول بأن اللغة السنسكريتية لغة القيد الهندية تقارب اللغة الأوربية، ومن هنا جعل رينان الشعوب الآسيوية التى تتحدث اللغة السنسكريتية والشعوب الأوربية من أصل واحد».

ولقد حاول رينان فى كتابه هذا، أن يقسم الشعوب حسب رأيه، إلى شعوب آرية وشعوب سامية، وجعل العرب والمسلمين من الجنس السامى دون الجنس الآرى، وزعم أن العقل السامى لا يقوى على النظر والتفلسف، لأنه يتسم بالوحدة والبساطة.

وقد علق الأستاذ الدكتور يحيى هويدى على رأى رينان هذا بقوله: «إن هذه الوحدة والبساطة لا تمثل عند رينان ميزة لهذا الجنس، بل هى راجعة إلى أنه جنس غير كامل يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة، ويعجز عن التأليف بينهما فى نظرية كلية»[1]

---

(١) د. يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص١٨.

ومع ذلك نجد أن رينان كان يفتخر فى كتابه هذا، بأنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى، ويقول الأستاذ إدوارد سعيد فى كتابه الاستشراق: «لقد كانت السامية مخلوق رينان الأول، اختلاقًا ابتدعه هو فى مختبر فقه اللغة، وأن السامية كانت رمزاً لرينان وسيطرته على عصره»[١].

من ذلك نفهم أن كثيراً من المستشرقين تابعوا رينان فى هذا الزعم، وبالفعل نجد أن المستشرق الألمانى كريستيان قد تأثر به فى هذا القول لاعتقاده أن رينان كان على معرفة تامة باللغات السامية، وأيضًا لأنه قد زار الساميين فى بلادهم. وللأسف تتناثر خلال كتاب رينان الهجمات والتهم ضد الشعوب السامية، يذهب إلى القول بأن اللغة السامية ليست لغة حية، وأن الساميين فى نهاية المطاف ليسوا مخلوقات حية[٢]. وهو يقصد من هذا القول أن يبين أن الشعوب السامية غير قابلة للنمو والتطور شأنها فى ذلك غير شعوب الأرض جميعًا، بل هى فى نظره تمثل التطور المعاق، ولذلك يمضى فى اتهامه فيقول: «إنه ليس هناك من سام حديث قادر على أن ينفلت خارج إطار المطالب المنظمة التى تفرضها عليه أصوله، مهما ظن نفسه حديثًا، ويصرح رينان بأن هذه القاعدة الوظيفية قد فعلت على المستويين الزمانى والمكانى، فما من سام تقدم فى الزمن إلى نقطة تتجاوز تطور مرحلة «كلاسيكية» وما من سام قادر على أن ينفلت من أسر البيئة الرعوية، الصحراوية لخيمته وقبيلته، ويمكن لكل مظهر من مظاهر الحياة (السامية) الفعلية ينبغى أن يحال وراثيًا إلى الفصلة البدائية المفسرة له وهى السامى»[٣].

هكذا جاءت كلمات رينان تنكر على الشعب السامى أى تقدم أو تطور نحو حياة أفضل ونسى رينان أو تناسى حضارة العرب الشرقيين وحضارة المسلمين وأن الشرق كان مهدًا للحضارات على مر السنين، وكان مهدًا للأديان التى أنارت الدنيا

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص١٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤٢.

يوم كانت أوربا تغط فى نوم عميق، هل يستطيع رينان أن ينكر التاريخ، كما أنكر على الجنس السامى قدراته، وإمكاناته، بل علومه وحضاراته، إن الاستشراق كما يقول الأستاذ إدوارد سعيد هو عدوانية ونشاط ومحاكمة للشرق[1]. وعداءً بغير سبب واضح سوى الخوف من قوة الإسلام وقدرته على البقاء والانتشار؛ لذلك تعمد الغرب السيطرة على الشرق، وأصبح الاستشراق مذهبًا سياسيًا وجهارًا ثقافيًا عدوانيا للهجوم على الشرق والشرقيين، وانتقلت تلك العصبية من رينان لغيره من المستشرقين، بل إلى علماء الإنسان الأنثروبولوجيين، وعلماء الوراثة الداروينيين، وأيضًا إلى علم الفقه المقارن، وفقه اللغة، حتى بدت فيها الوحدة بين اللغة والعرق لا تنفصم عراها عنهم، وكان الشرق الجديد دون استثناء مرحلة كلاسيكية فى مكان ما من الهند، وصاغته منذ زمن بعيد، أما الشرق السيئ فإنه المستمر فى آسيا المعاصرة، وأجزاء من شمال أفريقيا، وبلاد الإسلام، وللأسف سيطرت الأسطورة الآرية على المستشرقين كما أظهر بويلكوف ذلك دون أن يلاحظ مرة واحدة أن هؤلاء الساميين ليس هم اليهود وحدهم بل المسلمين أيضًا»[2].

إن هذا العداء للسامية إنما كان موجهًا أساسا ضد اليهود، ثم انتقل إلى المسلمين لأنهم ساميون. وأغفل هؤلاء المستشرقون حقيقة الإسلام وحضارة المسلمين، التى عرفوا منها على طول السنين، بل نقلوا عن المسلمين العلوم والفنون فمتى كان الشرق والمسلمون ضعافًا همجًا؟ يوم أن انتصروا بقيادة صلاح الدين على الصليبيين، أم يوم كانت لهم حضارة شاع علمها فى أرجاء الدنيا، وارتفعت مناراتها فى بغداد ومصر وقرطبة وحضر إليها الأوربيون يتعلمون لغة العرب والمسلمين، ينهلوا من علومهم وفنونهم وينقلوا إلى بلادهم كل ما يستطيعون نقله من كتب ومؤلفات.

إن هذه التقسيمات للشعوب، هى إشاعة للعصبيات، وتحمل فى طياتها كذلك تعصبًا بغيضًا وقصورًا فى الرأى شديدًا، واندفاعًا فى القول عنيفًا.

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٥، ٢١٦.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص١٢٣.

أين الإسلام والمسلمون من هذه العصبية البغيضة والمساواة التامة بين الناس ووحدة الأصل والعنصر، التى هى مبادئ أساسية فى العقيدة الإسلامية، قال عز وجل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ... ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات]. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ... ﴿١٨٩﴾﴾ [الأعراف]. وفى موضع آخر قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ... ﴿١﴾﴾ [النساء]. وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... ﴿٦﴾﴾ [الزمر].

فأصل الإنسانية واحد، والكل سواء فى النشأة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون]، وقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الحجر]. وقال عليه الصلاة والسلام: «كلكم لآدم وآدم من تراب».

أبعد ذلك يمكن أن يقال: «إن هناك تفاوتًا بين الشعوب واختلافًا فى الأجناس، أم أن جنس الإنسان كله واحد، والعقل خاصيته الأساسية هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كما قال ديكارت، وكما أوضح ذلك من قبل العلامة المسلم ابن خلدون، حينما تحدث عن العلوم الإنسانية وقدرة العقل البشرى على البحث فيها، فقال: «اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين، صنف طبيعى للإنسان يهتدى إليه بفكره، أو صنف نقلى يأخذه عمن وضعه، الأول هو العلوم الحكمية الفلسفية، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يفقه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر، والثانى هو العلوم النقلية الوضعية، وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلمى بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسى»[1].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٣٥.

إن ابن خلدون يوضح المساواة التامة بين الشعوب، حيث الناس جميعًا حسب رأيه من جنس واحد، ولهم نفس القدرة على النظر فى المسائل العقلية التى هى غريزة فطرية فى النفس البشرية، يستوى فى ذلك الجميع، وليس هناك إذن صفات فطرية موروثة يتميز بها شعب عن آخر، ويتفق الأستاذ الدكتور يحيى هويدى مع ابن خلدون فى عدم التفرقة بين الشعوب على أساس الجنس، فيقول فى هذا الصدد: «فنحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن ولا ينبغى لنا أن نؤمن بوجود هذا السلم الذى طاب لبعض الساسة والمفكرين أن يضعوا فى أعلى درجاته شعوبًا وأجناسًا بعينها، وطاب لهم أن يضعوا شعوبًا وأجناسًا أخرى فى أحط درجاته، بل نؤمن بأن الشعوب كلها سواء فى قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما فى ذلك التفكير الفلسفى المنظم. ما ذلك إلا لأننا أهل نوسبه» والدكتور هويدى إنما يعبر عن روح الإسلام فى المساواة بين شعوب العالم لأنه يؤمن بالتساوى بين الأجناس فى العقل والفهم والحقوق، ويرى أن الاختلاف بين الشعوب وتقدم شعب عن آخر إنما يرجع ذلك إلى ظروف البيئة الاجتماعية والعقلية التى قدر لشعب ما أن يعيش فيها فتساعده على تنمية قدراته العقلية والفكرية.

ونحن إذا نظرنا إلى بيئة المسلم والشرق العربى، نجد أن عوامل كثيرة ساعدته على النظر العقلى، أولها القرآن الكريم وحثه على النظر العقلى، وجدله مع أهل الأديان الأخرى، وأدلته العقلية وحججه البرهانية، بالإضافة إلى قدرة المسلم التى فطر عليها، والتى كانت تلح على المسلم فى النظر والبحث، حتى فى المسائل التى فوق قدرته وطاقته. فقد نظروا فى القرآن وأعملوا عقولهم، رغم تحذير الرسول ﷺ فى البحث فى مسائل فوق قدراتهم. وقد ظهر ذلك مبكرًا فى عصر رسول الله ﷺ وصحابته، ويروى فى ذلك أن عمر بن الخطاب أتى بسارق، فقال: لِمَ سرقت؟. فقال: قضى الله علىّ، فأقام عليه الحد، ثم ضربه أسواطًا، فقيل لعمر: ما ذلك؟ فقال أمير المؤمنين: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله تعالى، فليس معنى القضاء والقدر الجبر أو الإكراه، إنما قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران]. إنما يعنى العلم السابق له، وكذلك

زعم بعض المسلمين أن الإيمان بالقدر ينافى الحذر، فقيل لعمر عندما امتنع عن دخول مدينة فيها طاعون: أفراراً من قدر الله؟. وهو يشير بذلك إلى أن قدر الله محيط بالإنسان فى كل مكان وفى كل الأحوال، وأنه لا يمنع الأخذ بالأسباب وتحمل التبعات، ثم حدث بعد مقتل عثمان رضى الله عنه أن القتلة زعموا أنهم ما قتلوه إنما قتله الله، وأخذ الذين يرتكبون المعاصى يحتجون بقضاء الله وقدره، وقام الجدل والنقاش، وأخذ المسلمون يتساءلون حول معنى القضاء والقدر، واشتد الكلام وعظم، وقد سُئِلَ علي رضى الله عنه عن القدر. فقال: أخبرنا عن مسيرنا أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال الإمام: والذى فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره. فقال الشيخ له فعندى أحتسب عناى، ما أرى من الأجر شيئًا، فقال على: صه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم فى سيركم وأنتم سائرون، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شىء من أحوالكم مكرهين، ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهى، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها أن الله أمر تخيرا ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوبًا، ولم يطع كارهًا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثًا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا، وذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فقال الشيخ: فى القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم، ثم تلا قوله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ... ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء] فنهض الشيخ مسروراً.

من ذلك نستطيع أن نقول إن النظر العقلى فى القرآن الكريم قد أثار مسائل كثيرة بحث فيها المسلمون الأوائل وأعملوا عقولهم، وشاع القول فى القدر فى عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وقد حاولوا أن يوضحوا الأمر للمسلمين حتى

لا يحتج الناس بالقضاء والقدر على ارتكاب الكبائر، والتى وصلت إلى أوجها مع الخوارج بعد التحكيم إذ حكموا بالكفر على كل من رضى بالتحكيم باعتباره كبيرة فى نظرهم، وغالوا فى قولهم حتى حكموا بكفر على رضى الله عنه، كما كَفَّروا من معه، وقد جر هذا إلى المناقشة، فى شأن مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم غير مؤمن، أهو مخلد فى النار يوم القيامة أم يرجى له الغفران، وأن رحمة الله وسعت كل شيء، وأخذ الجدل فيها ينمو ويزيد حتى اختلف العلماء اختلافًا كبيراً، وظهرت الفرق الإسلامية التى اتخذت لكل منها فلسفة ومذهبًا خاصًا بها، وإن كانت جميعها تتمسك بأصول العقيدة الإسلامية من وحدانية، وإيمان بالرسل واليوم الآخر والملائكة، وأن ما جاء به النبى ﷺ حق لا مجال للشك فيه، فلا خلاف فى ذلك مطلقًا، إنما وقع الخلاف فى مسائل فرعية وليست بأصولية. وستظهر قدرة المسلم العقلية فى تناول هذه المسائل الفلسفية، وأن فلسفة المسلمين تختلف عن غيرها من الفلسفات، حيث النشأة إسلامية والبيئة عربية وكلاهما له دوره وتأثيره فى صياغة المذاهب وتكوين العقائد، وسوف نعرض لفرقة المعتزلة لنبين معها قدرة المسلمين العقلية، وأن مذهبها الفلسفى كان نابعًا أساسًا من عقيدتهم الإسلامية، حيث محور مذهب المعتزلة يقوم على إثبات الوحدانية لله تعالى، وعدم المشابهة والمماثلة بأى صورة من الصور. ونفى الجبر والحتمية وإثبات الوعد والوعيد ومنزلة مرتكب الكبيرة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فهذه الأصول أصول إسلامية خالصة، لا أثر فيها لأى مؤثر سوى الكتاب والسنة.

المعتزلة

نشأ الاعتزال أول ما نشأ بالبصرة فى حلقة الحسن البصرى حيث الجدل والنقاش حول النص الدينى والبحث والنظر العقلى بين المسلمين، فكانت الأفكار تتضارب حينا وتتقارب أحيانًا وشيخ المدرسة قابض على القرآن وسنة الرسول ﷺ يمتحن بهما الآراء، وفى وسط هذا الجو العلمى دخل واحد على الحسن البصرى، فقال يا إمام الدين: «لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج أو جماعة يرجون أصحاب الكبيرة والكبيرة لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً، فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب: قال واصل بن عطاء:أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة»[1].

ويكاد يجمع مؤرخو الفرق على هذه الرواية، وإن اختلفوا فى بعض التفاصيل، يقول البغدادى: -كان واصل بن عطاء من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغيراً أو كبيراً مشرك بالله، هو قول الأزارقة، وفرقة تزعم أن أصحاب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك، وفرقة تقول أنه منافق، وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام، فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٦٤.

والأهواز واختلف الناس فى أصحاب الذنوب على ما ذكرنا خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق فى هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين المنزلتين؛ الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته طرده من مجلسه، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة، وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد، فقال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى وأتباعهما من يومئذ معتزلة»[1].

ولكن المعتزلة أنفسهم فى كتبهم يرون أن مذهبهم أقدم فى نشأته من واصل، ويعدون من رجال مذهبهم كثيرين من آل البيت، وكذلك يعتبرون الحسن البصرى من رجالهم حيث ذهب فى أفعال الإنسان مقالة القدرية، وذكر عن مرتكب الكبيرة أنه منافق، والمنافق مخلد فى النار ولا يعد من أهل الإيمان، على عكس المرجئة التى كانت تقول أنه مؤمن، والأزارقة من الخوارج تعده كافراً، فخالف واصل بن عطاء كل هذه الآراء وانتحى فى القول ناحية أخرى، فقال: لا مؤمن ولا كافر، وبذلك اعتزل قول الأمة.

أما المرتضى صاحب المنية والأمل، والذى يعد نفسه معتزليا، فقد ذكر طبقات المعتزلة طبقة طبقة، وحاول أن يثبت أن المذهب المعتزلى أقدم من واصل، وأن كثيرين من آل البيت قد نهجوا فى البحث منهج واصل، كزيد بن على الذى كان صديقًا لواصل، ولكن واصلا كان من أبرز الدعاة، فكان عند الأكثرين رأس الاعتزال، ولهذا السبب نسبت المعتزلة إليه، وقد روى عن إسحاق بن عياش، أنه قال عن المعتزلة: «وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبى هاشم عبد الله وأخذه هذا عن أبيه محمد ابن الحنفية، وهذا عن والده على بن أبى طالب، وأخذه علىّ عن النبى ﷺ. ويؤكد ابن المرتضى هذا بقوله أن محمد ابن الحنفية، هو الذى ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم وأخذ عنه الكلام»[2].

---

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص٧٨.

(٢) انظر: زهدى جار الله، المعتزلة، ص١٢-١٣.

ولست هنا - فى الواقع - بصدد البحث عن تاريخ نشأة الاعتزال، ولا البحث فى سبب تسميتهم معتزلة، إنما الذى يهمنا بالدرجة الأولى بيان النشأة العقلية الإسلامية، فالمسلمون ينظرون فى النص الدينى، ويفكرون بحرية فى معانى القرآن، ويناقشون فى مسائل العقيدة، ويثبتون قدرة عقلية فى بحث أصعب المسائل وأعوصها على العقول الإنسانية، وهم فى ذلك لا يختلفون عن غيرهم من شعوب العالم، وليسوا هم دونهم بأى حال من الأحوال.

يذكر المالطى عن المعتزلة فى كتابه التنبيه قوله: «المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم والمغرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم وهم عشرون فرقة»(١).

هكذا نرى أن المعتزلة كفرقة إسلامية نشأت فى البصرة نتيجة النظر العقلى فى النصوص الدينية ثم اتسعت آراؤها وأفكارها وانتشرت بالعراق، واعتنق المذهب المعتزلى كثير من خلفاء بنى أمية يزيد بن الوليد ومروان بن محمد، وفى العصر العباسى تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، وكان من بين معتزلى البصرة ومعتزلى بغداد جدال وخلاف فى الكثير من المسائل والمباحث العقائدية، ثم انتقل المذهب المعتزلى إلى بلاد الأندلس مع الأمويين حين دخلوها وهناك انتشر الاعتزال كفرقة من فرق علم الكلام: يقول الإمام ابن حزم فى رسالته (فضل علماء الأندلس) عن علم الكلام: «أما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصومة، ولا اختلفت فيها النحل، فقل لذلك تصرفهم فى هذا الباب، فهى على كل حال غير عارية منه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظار على أصول»(٢).

ويهمنا الآن أن نعرض لأصول المعتزلة لنتبين من خلالها قدرة المسلمين العقلية وإمكاناتهم الفلسفية التى ظهرت وتجلت بشكل واضح فى صياغة المعتزلة

---

(١) الملطى، التنبيه فى الرد على أهل الأهواء والبدع، ص٢٨-٢٩.

(٢) ابن حزم، رسالة فضل علماء الأندلس، منشورة ضمن كتاب تاريخ الأدب العربى، عصر سيادة قرطبة، للدكتور إحسان عباس، ص٣٦٧، ١٩٥٩م.

لأصولهم الخمسة وهى التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حتى أصبح لا يستحق أحد الاعتزال إلا أن يجمع القول بهذه الأصول الخمسة، لدرجة أننا نجدهم قد تسموا بهذه الأصول، فيقال عنهم أهل العدل والتوحيد، والعدليون والموحدون وأهل الوعد والوعيد، والوعيدية، والمعتزلة أى اعتزال الفاسق للمؤمن وللكافر فهو فى منزلة بين المنزلتين، وأما عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد قيل عنهم أيضًا أهل الحق[1].

ويشرح الدكتور على سامى النشار معنى كلمة الأصول ليبين المقصود منها فى مذهب المعتزلة ويفرق بينها وبين كلمة الفروع، فيقول: «فالأصول عند المتكلمين هى معرفة الله تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهى من الأصول، أى كل مسألة يكون الحق فيها واحدًا، فهى من الأصول والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصولى، ومن تكلم فى الطاعة وهى الشريعة كان فروعيًا، والأصول موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه»[2]. ولذلك سمى علم الكلام بعلم أصول الدين وعلم التوحيد.

ونجد أيضًا أن الشهرستانى قد وضع تمييزًا آخر دقيقًا بين الأصول والفروع، وهو الذى يهمنا، ونحن بصدد بيان مقدرة العقلية العربية على النظر العقلى، قال: «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»[3].

فعلم الأصول عند الشهرستانى يقوم على النظر العقلى والاستدلال البرهانى، وتتجلى فيه قدرة المسلمين العقلية بصورة قوية، وذلك فى محاولتهم

---

(١) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص٤٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤٦٢.

(٣) الشهرستانى، ج١، ص٥٧.

فهم النصوص الدينية عن طريق العقل إعمالا لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد]، وقد عملت هذه الآية عملها فى عقول المسلمين، فأقبلوا على النظر العقلى وتأويل النص وتفسيره كمحاولة لفهم مضمونه، وقد تبنى المعتزلة هذا الاتجاه ووضح تمامًا فى صياغة أصولهم الخمسة؛ ولذلك يهمنا الآن أن نعرض للتأويل العقلى قبل أن نعرض للأصول الخمسة للمعتزلة.

ونعرف معنى التأويل فى اللغة والاصطلاح، وما جاء بشأنه فى القرآن الكريم، فالتأويل فى اللغة بمعنى التفسير، قال صاحب مختار الصحاح: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته تأويلاً»(١).

وكذلك يقول صاحب القاموس المحيط: «وأول الكلام تأويلا وتأوله دبره، وقدره وفسره»، وقال كذلك آل إليه أولا وقال رجع وعنه ارتد»(٢).

ونحن كذلك نرى أن الزمخشرى فى أساس البلاغة، يقول: (لا تقول على الحسب تعويلا فتقوى الله أحسن تأويلا أى عافية)(٣).

وقد ذكر الإمام الطبرى التأويل بمعنى التفسير، فقال: (أقول فى تأويل هذه الآية أى فى تفسيرها)، وهذا بعينه ما ذهب إليه الإمام القرطبى فى كتابه «الجامع لأحكام القرآن»(٤).

أما التأويل فى الاصطلاح فقد شاع استخدامه لدى الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وقد عرفه الإمام ابن تيمية بقوله هو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وقد ذكر ابن منظور عن الليثى والجوهرى أن التأويل عرف واستعمل منذ عهد الرسول ﷺ بالمعنيين الأولين بمعنى التفسير والبيان والمآل والمصير، فقد دعى الرسول ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه

---

(١) مختار الصحاح، ص٣٣.

(٢) القاموس المحيط، مادة أول.

(٣) الزمخشرى، أساس البلاغة، ص٢٥.

(٤) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، ص٢٥٧، ١٩٥١، طبعة الشعب.

التأويل» ولا يعقل أن يدعو الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء لا يصح أن يعلمه أحد، بل الثابت أن الرسول ﷺ علمه وكثير من الصحابة علموه، وأن ابن عباس رضى الله عنه كان يقول: (أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله)[1]. لأن التأويل جاء فى القرآن الكريم فى حوالى سبعة عشر موضعًا وكلها لا يخرج عن معنى التفسير والمآل والمرجع والبيان، وقد ساهم رجال المعتزلة بنصيب كبير فى تفسير القرآن الكريم، وقد بلغ المفسرون منهم حوالى ثلاثين مفسراً بدءًا بواصل بن عطاء حتى الزمخشرى، ولهم فى التفسير وما يتصل به مؤلفات تبلغ نحو المائة ولكن أكثرها مفقودة[2]، وقد تميز تفسير المعتزلة للنصوص بالطابع العقلى، ووضعوا شروطًا لضمان صحة التفسير والتأويل، وقد كان النظَّام أحد شيوخ المعتزلة يرى عدم البعد فى التأويل عن المعنى الذى تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم وترك التكليف وترك الجرى وراء الغريب من التأويل[3]؛ ولذلك جاءت تأويلات المعتزلة قريبة لمعانى الألفاظ التى يستعملها العرب فى خطابهم، وقد أضاف القاضى عبد الجبار إلى ذلك معارف أخرى ليصح التأويل، فقال: (اعلم أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالمًا باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو، الرواية والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهًا عالمًا بأحكام الشرع وأسبابها، إلا وهو عالم بأصول الفقه، التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والإخبار وما يتصل بذلك)[4].

هكذا وضع المعتزلة شروطًا لصحة التأويل حتى لا يبتعد المفسر عن حقيقة المعنى المقصود، ويوضح، أيضًا ابن حزم نتيجة الإسراف والبعد فى التأويل بقوله: (وإلا فمن أحال شيئًا من الألفاظ اللغوية عن موضعها فى اللغة، بغير نص محيل

---

(١) القاضى عبد الجبار، متشابه القرآن، ص١٥.

(٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظَّام، القاهرة، ١٩٤٦، ص٤٠.

(٣) د. أحمد الحوفى، الزمخشرى، ج١، ص١٠٤.

(٤) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٦.

لها ولا إجماع من أهل الشرع، فقد فارق حكم أهل العقول والحياء، وصار فى نصاب من لا يتكلم معه)[1].

حاول المعتزلة فهم النص من خلال العقل والدفاع عن الأصول، فجاءت أصولهم قريبة من أهل السنة، بل أقرب الفرق لها كما يقول ابن حزم: (أنه من فرق المعتزلة من تقترب من أهل السنة والجماعة، ومنهم من يبتعد)[2]. ويوضح لنا القاضى عبد الجبار فى كتابه «شرح الأصول الخمسة» السبب فى اختيار المعتزلة لهذه الأصول الخمسة، بقوله: (لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة، قد دخل فى التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل، وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)[3].

هذه هى الأصول الخمسة كما تصورها المعتزلة، وحاولوا صياغتها حفاظًا على العقيدة الإسلامية وإسهامًا منهم فى بيان أصولها الحقيقية.

الأصل الأول: التوحيد:

أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن وحدانية الله ضد ادعاءات القائلين بالتعدد من ثنوية مَجوسية وقائلين بالتثليث من نصرانية، وضد المجسمة والمشبهة والحشوية فى فكرتهم عن الذات الإلهية، لذلك وضع المعتزلة تصورهم لعقيدة التوحيد فقالوا: «إن الله واحد أحد ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ودم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسمة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض ولا عمق ولا

(١) ابن حزم، الإحكام فى أصول الأحكام، ج١، ص٤٣.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١١٢.

(٣) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٢٤، نشر وتحقيق عبد الكريم عثمان.

اجتماع ولا افتراق ولا متحرك ولا يسكن ولا ينبعض ولا بذى أبعاض وأجزاء، ولا جوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال».

وغير ذلك من الصفات المكانية، وقالوا عنه: «ليس بمحدود ولا والد ولا مولود، لا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... ﴿١١﴾﴾ [الشورى]، وذكروا عنه أنه لم يزل أولا سابقًا، متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل المخلوقات ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شىء لا كالأشياء، عالم قادر حى، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سابق. . وليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»[1].

هذا ما ذكره أبو الحسن الأشعرى عن أصل التوحيد عند المعتزلة، وقد ترتب على هذا التوحيد والتنزيه والتقديس أن الله تعالى عندهم واحد فى ذاته لا قسيم له، وواحد فى صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد فى أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم فى أفعاله، ومحال وجود قديمين، وذلك هو التوحيد كما فهمه المعتزلة واتخذوه أصلاً من أصولهم وإن كان قد ترتب على هذا الأصل عندهم استحالة رؤية الله فى الدنيا والآخرة لاستحالة الجسمية والمكانية عليه، وأكدوا فى توحيدهم أن الصفات ليست شيئًا غير الذات وإلا تعدد القدماء فى نظرهم، وحكموا بخلق القرآن لاستحالة قدمه حتى لا يكون مع الله قديم غيره.

---

(١) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، قسم المعتزلة، ج١، ص٢٣٥.

الأصل الثانى: العدل:

تمسك المعتزلة بهذا الأصل تمسكًا يكاد يكون عجيبًا، حتى أنهم سموا بأهل العدل والعدلية، لاهتمامهم ببيان العدالة الإلهية، فالعدل اسم من أسمائه وفعل من أفعاله ولا يجوز عليه غير ذلك، فالعقل يقتضى فى نظرهم أن تكون الأفعال الصادرة من الله، والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة، وعلى وجه المصلحة، وقد فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة. فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف[1]، وأنه تعالى لا يحب الفساد ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴿٧﴾﴾ [الزمر]. ولا يريد ظلمًا للعالمين[2].

والمعتزلة فى هذا الأصل إنما يردون على الجبرية فى قولهم بأن كل ما فى الكون من فعل خير أو شر أو ظلم وقبيح هو من خلق الله، فأراد المعتزلة تنزيه الله عن فعل الشر أو الظلم أو القبيح، وهم إذ كانوا قد فهموا التوحيد على أنه تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين فى صفاتهم فإنهم يفهمون العدل على أساس تنزيه الله تعالى فى أفعاله فلا يجوز أن يصدر القبيح منه، بل إن أفعاله كلها حسنة ولا يخل بما هو واجب عليه[3].

لقد حاول المعتزلة فهم العدل الإلهى بالعقل الإنسانى فقاسوا أفعال الله على أفعال الإنسان، وهذا ما ينفيه أهل السنة تمامًا عن الله؛ لذلك حددوا العدل الإلهى بمعنى أن الله متصرف فى مُلكه ومِلكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشىء فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم يضده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف[4].

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٤٢.

(٢) الخياط، الانتصار، ص٥.

(٣) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٢.

(٤) الغزالى، قواعد العقائد، ص٣١.

وتمسك المعتزلة بعدل الله جعلهم ينزهون الله عن الظلم فلا يمكن أن يحاسب إنسان على فعل لم يفعله، وبالتالى أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا فى الدار الآخرة[١]. وأن الله تعالى لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه ولا يعذب أطفال المشركين بذنب آبائهم[٢].

هذا هو العدل كما حدده المعتزلة فى أصلهم، وزادوا على ذلك قولهم أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد[٣].

هذا ما أداه إليه نظرهم العقلى فى حقيقة العدل الإلهى، وإن كانوا قد تجاوزوا النص بأنهم أوجبوا على الله فعل الصلاح، والله لا يجب عليه شىء ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ... ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء]. إلا أن تفكيرهم العقلى قذف بهم بعيدًا عن حقيقة النص الدينى، وهنا أخذهم أهل السنة على قولهم هذا واعتبروه كفرًا ومروقًا عن الدين، ولكن واصل بن عطاء حين قرر العدل الإلهى، أكد أن الله تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما أمر، أو يحتم عليه شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله[٤].

ومعنى ذلك أن المعتزلة وهى تقرر العدل الإلهى إنما تدافع عن حرية الإنسان فى اختيار أفعاله ومسئوليته عن هذا الاختيار ليستحق الثواب والعقاب بل الوعد والوعيد. وهو الأصل الثالث الذى دافع عنه المعتزلة دفاعًا عظيمًا حتى سموا وعيدية.

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٤٥.

(٢) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٣.

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٤٥.

(٤) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٤٧.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد:

لقد وعد الله تعالى المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه، وأنه لا يجوز عليه سبحانه الخلف والكذب، والوعد هو إلحاق نفع أو خير للمحسن، والوعيد هو إلحاق ضرر بالمسيء، لقول الشهرستاني: «إن المعتزلة اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، ولكن عقابه أخف من عقاب الكافر»[1].

هذا ما أثبته النص الديني وما أقره المعتزلة كأصل من أصولهم ضد القائلين بالشفاعة وبالإرجاء، حتى تتحقق العدالة؛ فالوعد والوعيد نتيجة منطقية لعدل الله وتنزيهه عن الظلم، فالله يعطي كل مستحق حقه، ولا يجوز عليه غير ذلك، وهم في ذلك بخلاف أهل السنة، الذين ذهبوا إلى القول بأنه لا ينبغي ولا يجب على الله شيء، فكل من نجا فبوعده، وكل من استوجب العقاب فبوعيده، ومعنى ذلك أن أهل السنة يرون أن الله يثيب من يثيب، ويعاقب من يعاقب، طبقًا لكلامه الأزلي، وعلمه السابق، وهنا تنعدم القدرة الإنسانية ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب، وليس للعقل مجال لتصريف الأمور، أما المعتزلة فترى أن الثواب والعقاب ينصب على أفعال الإنسان التي تصدر عن عقله المميز بين الحسن والقبيح والخير والشر. وتبعًا لذلك فإن الثواب والعقاب يناله الإنسان باستحقاق منه، وأن أسمى منزلة هي منزلة الاستحقاق.

ويعلق الأستاذ الدكتور النشار رحمه الله على ذلك بقوله: «نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم وأنه ترك الكون للإنسان وأفعاله وأخلاقه، وأنه وحده المسئول عن أفعاله؛ ولذلك فهو حر في اختيارها، وهنا تكون الحرية الإنسانية هي أقدس شيء دافع عنه المعتزلة».

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٨.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين:

وضع واصل بن عطاء كتاب المنزلة بين المزلتين، ليوضح فيه حقيقة هذا المصطلح، الذى كان هو أول من قال به، حينما وجد الأمة تتساءل عن وضع صاحب الكبيرة، وقد انفرد الخوارج بتسميته كافراً، وذهب كل من أهل السنة والحسن البصرى إلى تسميته فاسقًا فاجرًا، وقالت المرجئة بل هو مؤمن.

ويبدو أن السبب المباشر لهذا الأصل هو تلك الفتنة التى حدثت فى أواخر عهد بنى أمية، عندما اشتد الخلاف بين الناس فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام[1]، فأحدث واصل قوله بالمنزلة بين المنزلتين، وأنزلها مرتكب الكبائر من هذه الأمة، وقرر أنه لا مؤمن ولا كافر[2].

واتفقت المعتزلة على ذلك، فصاحب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين؛ ولهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين، وقد أكد ذلك ابن تيمية[3] بقوله هذه خاصة المعتزلة التى انفردوا فيها، وسائر أقوالهم قد شاركهم فيها غيرهم، وكذلك أجمع مؤرخو الفرق الإسلامية على أن هذا الأصل كان نقطة بداية تكوين مدرسة الاعتزال التى أسسها ابن عطاء كما سبق أن عرضنا؛ وذلك لأن الناس فى زمنه كانوا مختلفين فى صاحب الكبيرة هل هو فاسق أم كافر؟ سيخلد فى النار بسبب كفره، أم سيكون عقابه أخف من عقاب الكافر؟ أى أن المسألة ارتبطت بالثواب والعقاب والوعد والوعيد، ومن هنا نرى مدى الترابط بين هذا الأصل والأصل السابق، وفيه يظهر بوضوح النظر العقلى عند المعتزلة، فالمعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه، وإن كان أقل منه يكون محيطًا فى جنب ذلك العقاب، ونحن إذا علمنا أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يكون مستحقًا للثواب أو يكون

---

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص٩٧.

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، ح١، ص١٢٢.

(٣) ابن تيمية، الرسائل الكبرى، ج١، ص٢٧.

مستحقًا للعقاب، وقد يكون الثواب كبيراً، وقد يكون دون ذلك، وأيضًا قد يكون العقاب كبيراً للكافر وقد يكون دون ذلك فليس فاسقًا.

فماذا عن صاحب الكبيرة الذى أعلن إسلامه، وشهد الشهادتين وأتى أركان الإسلام؟ ليس هو بكافر إذن، ولكنه لا يسمى كذلك مؤمنًا عند المعتزلة؛ لأنه قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، ومن هنا فإن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنًا.

وقد أوضح واصل بن عطاء هذا المعنى بقوله: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنًا وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنًا، وليس هو بكافر مطلقًا أيضًا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبير من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان، فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، ولكن تخفف النار عليه[1].

والذى يهمنا هنا فى هذا الأصل أن نبين قدرة المعتزلة على النظر العقلى فى النص الدينى، فصاحب الكبيرة عندهم يشبه المؤمن فى عقده، ولا يشبهه فى عمله، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده، ولذلك أصبح وسطًا بين الاثنين وفى منزلة بين المنزلتين[2]، وقد أدى بهم هذا الأصل إلى بحث معان كثيرة مثل الإيمان والفسق والكفر، وتحديد مفاهيمهم، وذلك بأسلوبهم العقلى ومنهجهم الفكرى.

والمعتزلة مع اعتقادهم أن العاصى من أهل القبلة فى منزلة بين المنزلتين، يرون أنه لا مانع أن يطلق عليه اسم المسلم، تميزاً له عن الذميين، لا مدحًا ولا تكريمًا، وأنه فى الدنيا يعامل معاملة المسلمين[3]، وبذلك يخالفون الخوارج، الذين

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٤٨.

(٢) الإسفرائينى، التبصير فى الدين، ص٤٣.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله، المذاهب الإسلامية، ص٢١٤.

حكمـوا على صاحب الكبـائر بالكفر، وحـكم عليهم أهل السنة بالـفسـوق، أما المعتزلة فاعتبروا صاحب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران].

وقـال عـز وجـل: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج].

فالأمة التى تـتمسك بهذا الأصل وتعمـل به أمة فاضلة سعيـدة، بقول الله تعـالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ... ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران].

ولهذا اتخذ المعتزلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً من أصولهم التى يدعون إليها ويلتزمون بها.

وقد أجمع المسلمـون على هذه القاعدة ولم يختلف منها أحـد، نشرًا لدعوة الإسلام، ودفعًا لكل ضلال، وحماية للمجتمع، وتحقيقًا لراحته وأمنه؛ لذلك كانت هذه القاعدة تنـفيذًا وتطبيقًـا لقول رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليـغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1].

فهذا الأمر إنما يرتبط بإيمان المؤمن، وبأخلاق المسلم ارتباطًا قويًا، يؤدى إلى فعل الخـير واجتناب الشر، وبه يتـقوى المسلم وينتصر، قـال الرسول ﷺ: «إنكم منصورون مفتوح عليكم، فمن شهد ذلك منكم فليتق الله، وليأمر بالمعروف ولينه عن المنكر، ومن كذب علىّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»[2].

---

(١) صحيح مسلم، ج٢.

(٢) مخرج فى الصحيحين.

فالقوة والعزة والنصر للمسلمين إذا تمسكوا بهذا الأصل، والذى حارب به المعتزلة جماعة الملاحدة والمرتزقة والمرتدين ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، ودافعوا عن الإسلام به دفاعًا مستميتًا، وتصدوا عن طريقه لكل من خالف أمرًا من أمور الدين، أو انحرف عن الطريق المستقيم. يقول ابن حزم: (هذا الأصل توافق عليه الفرق الإسلامية جميعًا، وإن اختلفوا فى كيفيته)[1]. ومع ذلك فقد أوجبوا على المؤمنين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كل حسب استطاعته فى ذلك بالسيف مما دونه[2]. وقد شرح القاضى عبد الجبار المعتزلى هذا الأصل، وبين المقصود منه. وأبرز حرصهم عليه فقال: (الواجب أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، وذلك يتحقق عن طريق معرفة طبيعة ما نأمر به وما ننهى عنه)[3]، أى أن القاضى يشترط المعرفة لكى يتحقق هذا الأصل ويعمل على تنفيذه تدريجيًا حتى يمنع المنكر نهائيًا من المجتمع، ولو وصل الأمر عندهم إلى القتال لقاتلوا بالسيف فى سبيل ذلك، ويقولون فى هذا الصدد: (إذا كان للإنسان أن لا يفعل المعروف، فليس له أن يفعل المنكر، لأن امتناعه عن المعروف لن يضر إلا نفسه، أما فعله المنكر فمن شأنه أن يضر المجتمع)[4].

هذا النظر العقلى فى هذا الأمر الشرعى كان سمة من سمات المعتزلة ومنهجهم، حتى وهم بصدد تنظيم المجتمع الإسلامى السليم الآمن البعيد عن كل أشكال الانحراف، وهم فى ذلك يتفقون مع إمام أهل السنة ابن تيمية، الذى يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية على المجتمع، فلا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، ويكون المجتمع كله مسئولا وملزمًا بتحقيق هذا الأصل حتى يتحقق أمر الله فى الأرض.

---

(١) ابن حزم، الفصل، ج٤، ص١٣٢.

(٢) الأسقرى، مقالات إسلامية، ج١. ص٣١١.

(٣) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٤٥.

(٤) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، ص٧٤.

ومن هذا العرض السريع لأصول المعتزلة الخمسة، وفكرهم الإسلامى، نستطيع أن نبين قدرة العقلية العربية على النظر، حتى فى مسائل الدين والدفاع عن أصول الإسلام بالعقل والحجة والبرهان. لقد كانت ثقة المعتزلة بالعقل كبيرة لا يحدها إلا احترامهم للنص وأوامر الشرع؛ لأنهم يؤمنون باتفاق العقل مع النقل، فلا خلاف بينهما، وإن ظهر خلاف فى النص، إنما يرجع بالضرورة إلى اللفظ وتحديد معناه، فكانوا يؤولون النص مع ما يقتضيه العقل ولكنهم لا يخرجون فى ذلك عن عقيدة الإسلام، وما كانت الأصول الخمسة التى تمسكوا بها وتضافروا على تأييدها وثاروا على نصرها، إلا دفاعًا عن الوحدانية والرد على المشبهة والمجسمة والحشوية، وكذلك كان أصل العدل الإلهى ردًا على الجهمية وقولهم بالجبر والحتمية، أما الوعد والوعيد فكان تعنيفًا للمرجئة المتساهلة فى أعمال العباد وأفعالهم، وكذلك جاءت المنزلة بين المنزلتين ضد الخوارج الذين كفروا مرتكب الكبيرة وأخرجوه عن دائرة الإيمان والإسلام. وفى ذلك مغالاة لا تتفق مع النظر العقلى فى حقيقة الإسلام، وقد استعانوا فى توضيح أفكارهم وبيان فلسفتهم باللغة، واستعمال الألفاظ فى مواضعها التى تعود عليها العرب فى تخاطبهم، فإذا ظهر خلاف بين رأى يقرونه ونص يقرؤونه أولوا النصوص لا يخرج عن معناها اللغوى المستعمل واعتمدوا فى ذلك على النظر العقلى والمدلول اللفظى فكانوا بذلك أصحاب النظر العقلى فى الفكر الإسلامى وفى العقيدة الإسلامية، ولم يكتف المعتزلة بذلك، وإنما امتد نظرهم إلى الفلسفة عندما انتقلت الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى، فى آخر العصر الأموى والعصر العباسى، وقد جاءت إليهم عن طريق فارس والسريان الذين ألبسوا الفلسفة اليونانية الثوب الدينى والمسحة اللاهوتية، وقد أعجب المعتزلة بالفلسفة اليونانية وأقبلوا على دراستها حيث تصادف لديهم قدرة عقلية ونظراً واستدلالا وفهما فكريا، ووجدوا فيها مرانًا عقليا يفيدهم فى دفاعهم عن دينهم الإسلامى، الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، حتى الاختلاف الذى تبينوه فى الفكر اليونانى عن الفكر الإسلامى أدركوه بفطنة عقولهم وذكاء لبابهم، فعارضوا الفلسفة اليونانية، ووجهوا إليها النقد

فى المسائل التى لا تتفق مع حقيقة الإسلام، إلا أنهم استخدموا منهج اليونان فى الدفاع عن عقيدة الإسلام، فالمنهج يونانى والجوهر إسلامى، وهذا يدل فى الواقع على عبقرية نادرة وأصالة إسلامية فى تَفَهُّم فلسفة اليونان، وهضم أفكارهم، والوقوف على مواطن القوة والضعف فيها وكذلك تبيُّن غثها من سمينها، ثم التمكن من صياغة فلسفة إسلامية حقيقية.

وسوف نعرض الآن للأشاعرة كفرقة إسلامية كانت لها قدرتها العقلية وأصالتها الإسلامية، تعلمت المنهج العقلى من المعتزلة وتمسكت بالنص فجمعت بين الحسنيين.

obeikandl.com

الأشاعرة

أو الأشعرية هم الفرقة التى تنسب إلى أبى الحسن الأشعرى، ولد أبو الحسن الأشعرى فى البصرة عام ٢٦٠هـ، وتوفى عام ٣٣٠هـ، أو قبل ذلك فى ٣٢٠هـ، والواقع أن الأشعرية قد تأثرت إلى حد كبير بالمعتزلة، وقد كان الأشعرى تلميذًا لأبى على الجبائى من شيوخ المعتزلة الكبار، واستمر على الاعتزال مدة طويلة بلغت أربعين عامًا، روى الإمام السبكى فى طبقاته، أنه قام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إمامًا، وذكر ابن عساكر فى كتابه «تبيين كذب المفترى» (أن الأشعرى كان تلميذً للجبائى - الذى كان زوج أمه - يدرس عليه ويتعلم منه ويأخذ منه ولا يفارقه أربعين سنة)[1].

معنى هذا أن الأشعرى نشأ فى بداية الأمر على مذهب المعتزلة وظل على ذلك أربعين عامًا.

وفى هذا الوسط المعتزلى العقلى تعلم الأشعرى، وكان صاحب نظر وإقدام على الخصوم، وكان الجبائى صاحب تصانيف، إلا أنه لم يكن قويًا فى المناظرة، وكان إذا ما عرض للمناظرة، قال للأشعرى: نب عنى. واتصال الأشعرى بالمعتزلة وتأثره الشديد بمنهجهم العقلى جعل ابن تيمية إمام أهل السنة، يقول عن الأشاعرة عمومًا: (الأشاعرة مخانيس المعتزلة، والمعتزلة مخانيس الفلاسفة)[2].

ويقصد من ذلك أن الأشاعرة كان لديهم قدرة ومنهج عقلى، مثل ما كان لأسلافهم المعتزلة، وكالفلاسفة أصحاب النظر العقلى.

وتؤكد الروايات أن الأشعرى «أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إمامًا، ثم غاب عن الناس خمسة عشر يومًا. خرج بعدها إلى الجامع ليعلن منهجه فصعد المنبر، وقال: معاشر الناس إنى إنما تغيبت عنكم فى هذه المدة، لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى حق على باطل، ولا باطل على

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ص٢٤.

(٢) ابن تيمية، مناهج السنة، ج١، ص١٦٥.

حق. فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبى هذا»، وكان أن خلع الثوب الذى عليه ورماه طالبًا من الناس الرجوع إلى كتاب الله وحده[1].

ومن ذلك نفهم أن الأشعرى انخلع عن مذهب المعتزلة، وتحول عنه، وحاول أن يؤسس مذهبًا مستنبطًا من كتاب الله وسنة رسوله، ولكن نشأته المعتزلية جعلته لا يستطيع التخلص نهائيًا من منهج المعتزلة العقلي، ويظهر ذلك واضحًا فى مذهبه وكتبه. ولأبى الحسن الأشعرى كتب كثيرة تزيد عن التسعين كتابًا بعضها فُقِد، وبعضها ما زال مخطوطًا لم ينشر بعد. أما الكتب المنشورة والتى بين أيدينا فهى:

١- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين وفيه عرض لآراء الفرق الإسلامية.

٢- كتاب اللمع عرض فيه الأشعرى رأيه فى مسائل العقيدة ويظهر فيه أثر المعتزلة واضحًا.

٣- الإبانة عن أصول الديانة، انتهى فيه لرأى أهل السنة الذى يراه حقًا.

مذهب الأشاعرة:

لم ينكر الأشاعرة الأصول المعتزلية، إنما حاولوا فهم هذه الأصول بطريقة مختلفة، حقًا إنهم فهموا العقيدة الإسلامية من خلال عقولهم، ودافعوا عنها بمنهجهم العقلى، إلى جانب الأدلة النقلية، إلا أنهم ضحوا بالعقل كثيراً لحساب النقل، وبذلك كان لهم منهج خاص بهم، هو تقدم الدليل النقلى ثم الدليل العقلى لإثبات أصول العقيدة مؤكدين أن النص الدينى لا يتعارض مع الحكم العقلى. فالنص يثبت وجود الله، وكذلك العقل يثبته يقول الأشعرى:

(الإنسان إذا فكر فى خلقته من أى شىء ابتدأ، وكيف دار فى أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة. وعرف يقينًا أنه بذاته لم يكن يدبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ص٢٤.

أن له صانعًا قادرًا، وعالمًا مريدًا. إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة، وتبين آثار الأحكام والإتقان فى الخلقة، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلت الأفعال على كونه عالمًا، قادرًا، مريدًا، دلت على العلم والقدرة والإرادة؛ لأن وجه الدلالة يختلف شاهدًا وغائبًا أيضًا، لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص لوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة[1].

فى هذا النص نرى أن الأشعرى يثبت وجود الله وكذلك يثبت صفاته، وقد اعتقد فى أدلته هذه على النصوص الدينية والنظر العقلى فى نفسه والعالم من حوله، إن مذهب الأشعرى فى الصفات كان قد تطور خلال كتبه السابقة، وهذا ما سنوضحه بالتفصيل عند عرضنا للصفات الإلهية.

صفات الله عند الأشعرى:

كان الأشعرى يميل فى بادئ الأمر إلى تأويل بعض الصفات الجسمية كالمعتزلة تمامًا، وكان يؤول اليد على أنها القدرة، والوجه على أنه العلم، وذلك فى كتابه اللمع، وذلك فسر الرؤية على أنها لا تتطلب مكانًا ولا جهة، وذهب إلى أنها ضرب من المعرفة عن طريق البصر، ولكن بطريقة تخالف طريقة أبصارنا فى الدنيا.

فتأثره بالمعتزلة واضح فى كتاب اللمع، ولكن فى كتاب الإبانة يقرر الأشعرى مذهبه النهائى الذى اقترب فيه من مذهب أهل السنة، فلم يؤول الصفات كما أولها المعتزلة، بل أثبتها كما جاءت وكما فعل أهل السنة، ويرى أن صفات الله سبعة كما ذهب أهل السنة، العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع،

(١) الأشعرى: الإبانة، ص٣.

والبصر، والكلام. وأكد الأشعرى أن هذه الصفات متميزة فلا معنى لقوله عالم إلا أنه ذو علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة، وأن كل صفة من هذه الصفات مختلفة، لأنها لو كانت شيئًا واحدًا لوجب أن يعلم بقدرته ويقدر بعلمه، وليس الأمر كذلك ووجب أن يكون هناك علم وقدرة مختلفان؛ لأن مفهوم لفظ عالم غير مفهوم لفظ قادر، ومن هنا انتهى الأشعرى إلى القول بأن الله عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع يسمع، وبصير يبصر. وهذه الصفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى لا هى هو ولا هى غيره. وقد نقده ابن حزم فى هذا القول نقدًا جريئًا؛ لأن الشيء إما أن يكون هو أو غيره ولا شيء غير ذلك[1]. ولكن الأشعرى أثبت الصفات لله، وقال إنها لا هى هو ولا هى غيره، حتى لا يكون هناك إضافة إلى ذات الله أو تعدد فى ذاته.

والصفات لديه بلا تشبيه ولا تمثيل، فالله لا يماثل شيئًا من مخلوقاته كما فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ... ﴿١١﴾﴾ [الشورى][2].

ويعلق الشيخ أبو زهرة على منهج الأشعرى هذا بقوله: (قد سلك الأشعرى فى الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فهو يثبت ما جاء بالقرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويتجه بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلاً، بعد أن وجب التصديق بها كما هى نقلاً، فهو لا يتخذ من العقل حاكمًا على النصوص ليؤولها أو يمضى ظاهرها بل يتخذ العقل خادمًا لظواهر النصوص يؤيدها)[3].

وعلى الرغم من أن الأشعرى يحاول أن يتقرب لأهل السنة فى مذهبهم فى الصفات، إلا أن المشاكل الرئيسية التى ظهر الخلاف فيها واضحًا بين الأشعرى،

---

(١) ابن حزم: الفصل، ج٣، ص٢٢.

(٣) الأشعرى، الإبانة.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج١، ص١٨٨.

وأهل السنة هى مشكلة خلق القرآن لقول الأشعرى: (إن القرآن كلام الله غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع، أما الحروف والمقاطع والألفاظ والحبر والورق الذى كتب بها القرآن الكريم، فهو حادث مخلوق، أى أن الأشعرى يرى أن القرآن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه، وقد أدى هذا إلى ما يسمى بمشكلة الكلام النفسى، إذ إن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه، وقد انتقد أهل السنة الأشعرى فى ذلك نقدًا شديدًا. وأصبح محل النزاع بينهم وبينه كما يقول الشهرستانى: هو إثبات المعنى النفسى أو نفيه[1].

لقد حاول الأشعرى أن يوفق بين مذهب أهل السنة فى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومذهب المعتزلة الذى يرى أن القرآن مخلوق، ولكن توفقًا لم يرض أهل السنة ولا المعتزلة.

وكذلك كانت مسألة رؤية الله لديهم، فبعد أن أثبتها الأشاعرة لثبوتها بالنص ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة] إلا أنهم فى إقرارهم الرؤية لم يفهموا من ذلك الرؤية الحسية، بل رؤية الوجود الإلهى؛ لأن كل موجود يمكن أن يرى، وبما أن الله موجود فلا بد من رؤيته، ولكن الكيفية التى سنرى من خلالها هذا الوجود هى رؤية مخصوصة تكمن فى إدراك الوجود لا فى إدراك صفات حسية[2]، وهذا تأويل للنص وصرف للظاهر من جانب الأشعرى.

لقد حاول الأشعرى أن يقترب من أهل السنة فى مسألة الرؤية فأثبتها كما أثبتها أهل السنة بلا كيف ولكن مع ذلك لم يستطع أن يتخلى عن النظر العقلى فى هذه المسألة، وفهمها على أنها إدراك للوجود الإلهى.

مشكلة القدر:

يذهب الإمام الأشعرى إلى القول بأن قدرة الله تعالى شاملة لكل شىء فى الكون وعلمه، وكذلك فالله خالق كل شىء فى الكون، حتى أفعال الإنسان

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص١٠٢.

(٢) الأشعرى، الإبانة، ص٣٥، نشر وتحقيق د. توفيق حسين محمود.

الاختيارية والاضطرارية كلها من خلق الله، وهو فى ذلك ينكر على المعتزلة تفرقتهم بين هذين النوعين من الأفعال؛ لأنه إذا قيل أن الفرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية هو أن الاضطرارية تعنى عجزنا عن أداء الفعل، فإن العجز هنا ليس أولى من القدرة فى حالة الأفعال الاختيارية للدلالة على أن الله هو الخالق، بل ربما كان العكس هو الصحيح لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر، كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم، وعلى ذلك فإن أفعال الإنسان خيرًا كانت أو شرا كلها مخلوقة لله، ولكن الله إذا خلق الشر لا يعتبر بخلقه شريرًا، بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له. وهو الذى ارتكب الشر ونسب إليه، وكذلك إذا خلق الله الفعل الاضطرارى كالرعشة فلا يوصف بهذا الفعل، بل يوصف به من ارتعش أى من صدرت عنه الحركة الاضطرارية. وهذا القول من الأشعرى إنما لينزه الله عن فعل الشر وينسبه للإنسان المسئول عن فعله وكسبه، وهنا وضع الأشعرى نظرية الكسب التى اعتقد أنها ستحل مشكلة القدرة المطلقة لله على الفعل ومسئولية الإنسان، وقدرته على أفعاله فقال: «الكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة»[1]. أى أن نظرية الكسب تعنى أن فعل الخلق لله، والكسب للإنسان بمجرد أن قام به، وقد عبر الشهرستانى عن ذلك بقوله: (إن الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها. الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته)[2].

وقد تابع الأشعرى فى قوله بالكسب كثير من الأشاعرة، كالباقلانى والجوينى، وأصبحت نظرية الكسب سمة للأشاعرة عمومًا، يقول الإمام الجوينى: (العبد غير مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها. والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده، وبين أن يحركها قصدًا،

(١) الأشعرى، الإبانة.

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٨٩.

ومعنى كونه مكتسبًا، أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور)[1].

والواقع أن رأى الأشعرى فى الكسب من أضعف آرائه؛ لأن مسئولية الإنسان تكون هنا بحسب إرادته للفعل فقط، أما حدوث الفعل فلا دخل له فيه، فينم بقدرة الله التى يخلقها للعبد وقت اكتساب الفعل، وقد أحس الباقلانى ما فى رأى أستاذه الأشعرى من ضعف، فقال: إن قدرتنا الحادثة مؤثرة من ناحية أنها تحدث الأشياء على وجه خاص، وحدوث الأشياء من خلق الله وتخصيصها بجهة معينة أو بوجه خاص هو من عملنا، وذلك قول من الباقلانى يجعل الإنسان مسئولاً عن أفعاله، ومن هنا اقترب من رأى المعتزلة الذى غلب بعد ذلك على الإمام الجوينى فقال: (أما نفى القدرة والاستطاعة فما يأباه العقل والحس، وإما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير فى حالة فلا يعقل كنفى التأثير، خصوصًا والأحوال - على أصلهم - لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذًا من نسبة تصل العبد إلى قدرته حقيقة لأعلى وجه الإحداث والخلق).

من ذلك كله نستطيع أن نقول إن ثمة تطورًا حدث فى مذهب الأشاعرة، أدى فى النهاية إلى التقارب الكبير من بين متأخرى الأشاعرة والمعتزلة، حتى أنهم أثبتوا القدرة الإنسانية، وأن لها مقدورها الخاص، أى أن لها معلولها الذى يصدر عنها، وأن هذه القدرة الإنسانية ليست مستقلة، إنما هى تخضع فى النهاية إلى خالق الموجودات وهو الله.

ومعنى ذلك أن قدرة الله عند الأشاعرة مطلقة، وأن إرادته عامة هى الأخرى، فهو يريد كل ما فى الوجود من خير وشر؛ لأنه إذا وجد الشر فى هذا العالم من غير إرادة الله، فقد وقع فى ملكه ما لا يشاء، وهذا يعنى أن الله عاجز عن منع هذا الشر، والمعتزلة ترى أن من يريد الشر يعد شريرًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. ويرد الأشعرى عليهم بأنهم يصدرون أحكامهم، وبقياس الغائب

(١) الجوينى، لمع الأدلة، ص١٠٧.

على الشاهد، وهذا لا يليق بالله سبحانه وتعالى لاختلافه عن البشر، فليس كمثله شيء، ولا يجوز أن نطلق أحكامنا على الله قياسًا على الحكم البشرى، فالله مريد لكل ما يقع فى هذا الكون ولا يجوز عليه غير ذلك؛ لأن الكون كله ملكه، وإذا عرف الظلم بأنه التعدى على حقوق الغير، فإن الله لا حدود لقدرته وسلطانه، وهو لا يسأل عما يفعل، فلو أراد أن يعذب أطفال المشركين فى الآخرة لعذبهم، وهذا عدل إن فعله، وكذلك له أن يعاقب عن الذنب الصغير بالعقاب الكبير من غير اعتراض عليه. وله أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنة، لأنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر.

وهذا القول من الأشعرى إنما يرتبط ارتباطًا وثيقًا برأيه فى الحسن والقبح، إذ إن الحسن والقبح فى الأشياء حسب رأيه ليس ذاتيًا، كما قالت المعتزلة، بل شرعيًا، يعود إلى وصف الله للشيء بالحسن والقبح، فلو حسن الله الكذب لكان حسنًا، ولو أمر به لم يكن هناك اعتراض. وقد عبر الإمام الجوينى عن ذلك بقوله: (العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول فى ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن فى الشرع ما يقبح مثله المساوى له فى أحكام صفات النفس)[1].

الوعد والوعيد:

لما كان الأشاعرة يرون أن الله خالق كل شيء وأن له أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنة، فقد فهموا الوعد والوعيد الحتمى الذى تمسك به المعتزلة فهمًا خاصًا، فإذا كان المعتزلة يستشهدون على صحة وحتمية الوعيد بقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ... ﴿٣٠﴾﴾ [النساء]. يحاول

(١) الجوينى، الإرشاد، ص٢٥٨.

الأشعرى أن يوضح معنى هذه الآيات بما يخرجها عن الحتمية التى تمسك بها المعتزلة، فيقول الأشعرى: إن لفظ الفجار، والذين يأكلون، ومن يفعل، يحتمل أن يقع على البعض وليس ضروريا أن يقع على الكل، أى أن الله يمكن أن يعذب البعض ويعفو عن البعض الآخر. لأن هناك آيات أخرى تتحدث عن أن ﴿مَن جاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [النمل]. فهذه الآية تنطبق على الكل كما تنطبق على البعض، وبالتالى فالآيات السابقة يمكن أن تنطبق على الكل أو البعض، وذلك لأن الأشاعرة تؤمن بالشفاعة والغفران، وأن الله يغفر لمن يشاء لقول الجوينى فى كتابه (الإرشاد): «إذ ثبت جواز الغفران لأن شواهد الكتاب والسنة تشهد على ذلك، ويترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط أوزار المؤمنين». فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكرها منكرو الغفران، وهو يقصد بذلك المعتزلة، الذين نفوا الشفاعة، لكى يتحقق العدل الإلهى، ولكن الأشاعرة يقرون بالشفاعة، لأن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل.

الإيمان:

يرى الأشعرى أن الأصل فى فهم معنى الكلام هو اللغة، فاللغة هى التى تحدد مفهوم اللفظ، بمعنى أن الإيمان عند أهل اللغة هو التصديق لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [يوسف].

ولهذا كان الإيمان عند الأشعرى هو التصديق بالقلب واللسان، بخلاف المعتزلة التى ترى أن الإيمان هو تصديق بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح والأركان، وذلك نجد الأشعرى يذهب إلى القول بأنه إذا ارتكب الإنسان المسلم معصية، فإنها لا تجعله كافرًا، بل إنه يظل مؤمنًا لأنه مصدق بالله، وإن كان يسمى فاسقًا بسبب معصيته وكبيرته.

وقد أجمع أهل اللغة التى نزل بها القرآن على أن من كان منه ضرب فهو ضارب، ومن كان منه قتل فهو قاتل، ومن كان منه تصديق فهو مصدق، ومن كان منه إيمان فهو مؤمن، وقد كان من الفاسق إيمان وتصديق، فهو إذن مؤمن

فاسق. وعلى ذلك يرى الأشعرى أن من مات من المؤمنين من غير أن يتوب بعد أن ارتكب كبيرة فهو فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بكبيرته، وإن شاء عفا عنه، وقد رأى الإمام ابن حزم أن كلام الأشعرى هذا يجعله فى عداد المرجئة الذين يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة لله. وهنا يختلف الأشاعرة تمامًا عن المعتزلة فى قولهم أن صاحب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين.

من ذلك العرض السريع لأهم أفكار المعتزلة والأشاعرة، تظهر بجلاء قدرة المسلمين العقلية فى تناول أصعب المشاكل الكلامية، وأعقد المباحث الفلسفية، وقد تنوعت مذاهبهم واختلفت آراؤهم نتيجة للنظر العقلى والمنهج النقدى الذى أظهر لديهم عبقرية نادرة وفهما عميقًا لمعنى النصوص الدينية، التى تناولت المسائل الإلهية التى أشفق عليهم منها الرسول ﷺ لعلمه مدى صعوبتها، ومع ذلك خاض فيها المتكلمون، وقدموا مذاهب ونظريات تدل على أنهم يمتلكون قدرات عقلية هائلة، لا تقل بأى حال من الأحوال عن غيرهم من شعوب الأرض بل فلاسفة العقل والمنطق، وإن كانت لهم فلسفة تختلف عن فلسفة المسلمين فى الموضوع والمنهج، حيث إن الفلسفة والفيلسوف هو ابن عصره، وفلسفته هى نتيجة طبيعية لبيئته واهتماماتها، ومن هنا اختلفت موضوعات الفلسفة الإسلامية وتنوع نظرهم العقلى تبعًا للبيئة الإسلامية، بيئة القرآن الكريم كلام الله وسنة نبينا العظيم ورسولنا الكريم ﷺ؛ ولهذا جاءت الفلسفة الإسلامية تعبيرًا عن هذه الحقيقة الخالدة، وعن وعى المسلم بها، وإدراكه لمضمونها.