

الباب الثاني

قضايا الخلاف بين الفرق والمذاهب

الفصل الأول : الخلافة والإمامة

الفصل الثاني : مرتكب الكبيرة

الفصل الثالث : القضاء والقدر

الفصل الرابع : التأويل

الفصل الأول

الخلافة والإمامة

أولاً : الاختلاف في الإمامة والأصول

إن الحقيقة المؤكدة هي أن التصارع على الخلافة والحكم كان السبب الرئيسي وراء ظهور علم الكلام وتعدد الفرق والمذاهب في دولة الإسلام ، ومن ثمَّ كان الخلاف الجوهرى بين الفرق الكلامية في قضية الإمامة يدور حول الإجابة عن التساؤل : هل الإمامة من أصول الاعتقاد أم لا ؟ وهل هي خلافة شرعية عن الله أم خلافة سياسية ومصلاحية لحكم البشر ، وما هي شروط ومبررات وجوبها ؟ وهل تكون الإمامة واجبة بالنص أم بالاختيار والتعيين والبيعة ؟

ومعروف أن القضايا الكلامية التي بحثها علماء الكلام على اختلافها وتنوعها قد انبثقت عن دوافع سياسية والرغبة في الاستئثار بالسلطة ، ومن ثمَّ تنوعت هذه القضايا بين قضايا الرأي والفكر والسياسة والاعتقاد ، وكان الجانب الإيجابي متمثلاً في أن آراء الفرق واجتهاداتهم واختلافاتهم كانت سبباً في ثراء الفكر العربى على العموم ، لأن المتكلمين بحثوا قضايا فلسفية هامة مثل الحرية والعدالة والخير والشر والفاعلية ، والإمامة ، وقضايا عقائدية مثل الخلق ، والرزق ، والفعل ، والمصير والحساب ، ومرتكب الكبيرة ، وقضايا علمية كالسببية وقضية حدوث العالم وما تفرع عنها من مذاهب مثل مذهب الجوهر الفرد ، وهي النظرية التي فسر بها علماء الكلام حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذي لا يتجزأ ، وهذه النظرية قال بها المعتزلة أولاً ثم تابعهم الأشاعرة الذين استخدموها في إثبات رأيهم في العلية الإلهية المطلقة .

وإلى جانب مسألة الإمامة كمسألة سياسية بحث علماء الكلام مسألة المعاد والجنة والنار والخلود من حيث علاقة الخالق بالمخلوق ضمن إطار قضية العدل الإلهي وتطبيق الثواب والعقاب ، وكانت قضية الإيمان من أهم القضايا الكلامية التي اختلفت آراء أصحاب المذاهب حولها حيث قال الخوارج : إن الإيمان هو العمل والجهاد السياسي ، وأن ارتكاب المعاصي والذنوب يخرج عن الإيمان ، وهذه القضية جعلت الخوارج يقولون بتكفير مرتكب الكبيرة ، أما المرجئة فقالت : « إن الإيمان هو القول والشهادة والإقرار والتسليم » ، وأرجأت الحكم على مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فإن شاء الله عذبه وإن شاء عفى عنه ، كما أهملت المرجئة الجانب الاعتقادي والعملي في الإيمان .

ولقد ربط علماء الكلام وأصحاب المذاهب بين قضية الإيمان وقضية الخلافة والحكم لأنهم اشترطوا أفضلية الإيمان والعدالة للحاكم أو الخليفة ، وفي قضية الإيمان ذهب السلف والأشاعرة إلى أن الإيمان كلٌّ لا يتجزأ وأنه أركان مترابطة ، وأن الإيمان الحقيقي هو الذي يجمع بين القول والتصديق والعمل ، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن العاصي ومرتكب الذنب يخرج عن الإيمان ولا يدخل فيه إلا بالتوبة وعلى ذلك فمرتكب الذنب أو الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين ، وهذا الرأي عارضه الخوارج بقولهم إن العاصي ومرتكب الذنب يدخل في الكفر وليس في منزلة بين المنزلتين ، وذهب الأشاعرة والسلف إلى رأى عبر عنه الإمام مالك بقوله : « إن الإيمان يزيد وينقص بالأعمال ، ولكن ترك الأعمال لا يؤدي إلى الكفر » .

وكانت هناك مسائل جوهرية أخرى في علم الكلام تفرعت عن قضايا الإيمان والاعتقاد وأدت مباشرة إلى ظهور هذا العلم ، وأهمها مسائل الإمامة ومرتكبي الكبيرة ، والقضاء والقدر ، إلى جانب قضايا الذات والصفات والرؤية والكلام الإلهي وخلق القرآن والمعجزات والولاء والبراء ، والتأويل وغيرها ، لذا تعتبر مسألة الإمامة من أهم مسائل علم الكلام وهي أول مسائل الخلاف

بين المسلمين في عصر الصحابة وعقب وفاة الرسول ﷺ ، وبسببها كان ظهور الفرق الكلامية والمذاهب المتعددة كالشيعة والخوارج والأشاعرة والمرجئة والماتريدية وغيرها .

ومعروف أن الأصل في الاختلاف حول الإمامة كان خلافا سياسيا ثم تطور إلى الخلاف العقائدي ، لأن النبي ﷺ لم يقرر نظاماً معيناً لمن يكون إماماً أو يكون خليفة بعده ، و لذا اختلف المهاجرون والأنصار عقب وفاته فيمن يخلفه ثم استقر الرأي على أبي بكر فكانت الخلافة شورى بينهم ، وعقب وفاة أبي بكر أثارت مسألة الإمامة مرة أخرى عندما خص أبو بكر بخلافته عمر ابن الخطاب ، ومن ثم اعتبر عمر خليفة بالعهد والتوصية من أبي بكر فعهد إليه ، ثم أخذت البيعة له من المسلمين ، وبعد وفاة عمر تم اختيار عثمان من جماعة رشحها عمر رضي الله عنه ضمن ستة من كبار الصحابة يختارون واحداً منهم ويقدمونه للمسلمين ليبايعوه ، فاختر الستة عثمان وتمت مبايعته ومنهم من بايع وفي نفسه شيء ، ونتيجة لذلك انقسمت المذاهب الإسلامية في الإمامة إلى فريقين ، أحدهما يقول : إن أمر المسلمين شورى بينهم ، وهذا رأى الخوارج لأن الإمامة لا تكون بالنص ولا بالتعيين ، والفريق الآخر ويتزعمه المهاجرون وبنو هاشم والموالين لعلي بن أبي طالب والذين سموها فيما بعد بالشيعة الأوائل يقولون إن الإمامة يجب أن تكون بالنص والتعيين ، وأن النبي ﷺ أشار إلى وجوب إمامة علي وبنيه في أحاديث كثيرة .

ثانيا : شروط صحة الإمامة

لم تتفق الفرق الكلامية على شروط بعينها لصحة الإمامة ، بل وضع كل مذهب شروطا خاصة به ، ولذا كان اختلافهم حول هذه الشروط من أهم أسباب تعدد الفرق واختلافها وتميزها ، ومن الثابت أنه لم يرد في الكتاب أو السنة نص صريح على شخص معين يخلف النبي ﷺ إلا قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران ١٥٩) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَى

بَيْنَهُمْ ﴿ (الشورى: ٣٨). لهذا كان الشرط الأول لصحة الإمامة هو المشاورة ، أي أن يتشاور المسلمون فيما بينهم لاختيار الإمام أو الخليفة .

ولقد اشترط أصحاب الفرق ضرورة توافر الشروط العامة في الإمام كالسلامة والصحة والفتنة والذكاء وحسن السيرة ورجاحة العقل وقوة الإيمان وحسن الخلق ، كما اشترطوا البرهنة على صحة هذه الشروط وتوافرها بل ووجوبها ، وفي هذا يقول ابن حزم في « الفصل بين الملل والأهواء والنحل » : لا تجوز الإمامة لغير بالغ أو مجنون ، ولا تكون لامرأة لقول النبي ﷺ : « لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة ، ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا إماما واحدا فقط لقول النبي ﷺ : « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ، وقوله ﷺ : « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » ، ولا يجوز التردد بعد موت الإمام في اختيار الإمام الجديد أكثر من ثلاث ليال ، وأضاف ابن حزم قائلا : إنما جعل الإمام ليقم للناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجهاد عدوهم .

وهذه أهم الشروط التي طرحها علماء الكلام وأصحاب الفرق لصحة الإمامة :

- ١- أن يكون الإمام قرشياً . لقوله ﷺ « الأئمة من قریش » .
- ٢- أن يكون عادلاً . لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ٓأَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة: ٨) ، وقوله تعالى : ﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شٰهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ ﴾ (النساء: ١٣٥) ، وقول النبي ﷺ : « من ولى من أمر أمتي شيئا فأمروا أحداً محاباة فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » .

٣- أن يكون صادقاً أميناً ، وفق شروط الصدق والأمانة كما جاءت في القرآن وهي ثلاثة : العدالة والشورى والطاعة لأولياء الأمر فيما أحب المؤمن أو كره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة .

٤- أن يتحلّى بسمة الولاء والالتزام بأحكام الشرع دون محاباة لأحد ، وحول هذا الشرط ظهر الخلاف واضحاً في مسألة الإمامة خاصة في عهد عثمان رضي الله عنه لعدة أسباب منها :

- شخصية عثمان العاطفية ، التي غلب عليها طابع اللين والسماحة مع أقاربه وولائه ، فلم يكن حازماً كعمر الذي كان يقول : خير لى أن أعزل والياً كل يوم من أن أبقي والياً ظالماً ساعة من زمان ، ولم يكن عثمان حازماً حتى مع الذين ثاروا عليه أو هاجموا داره ، فلم يأخذ العصاة بالشدة ، ولم يعزل الولاة الظالمين والفساق ، فلم يستتب تبعاً لذلك أمن المسلمين في عهده .

- اتساع دولة الإسلام ، وموقف الحاقدين ، وشدة نقد كبار المهاجرين لسياسته ، وميل أقاربه للرياسة والولاية .

- المؤامرات التي دبرها الشيعة والخوارج لتتسع الاختلافات بين المتخاصمين.

- موقف كبار المجاهدين والمهاجرين الناقدين للولاة ، وخاصة أولئك الذين ولاهم الخليفة عثمان ، والذين انتقدوا أفعاله وشخصيته ، فشخصية عثمان التي غلب عليها اللين وشدة العاطفة أعطتهم الفرصة للنقد والتجريح ، وخاصة عندما سمح لكبار المهاجرين والمجاهدين بالذهاب إلى الأمصار بعد أن كان قد منعهم عمر من الخروج من المدينة إلا لولاية يتولونها أو لقيادة جيش ، وكان هؤلاء كثيرون انتقدوا للحكام ونظم الحكم في الأمصار ، فبدأوا يعددون أخطاء الولاة ويجهرون بها ، وكان على رأس هؤلاء أبا ذر الغفاري الذي كان يقول وهو في الشام : « والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله ماهي في كتاب الله ولا سنة نبيه ، والله إنني لأرى حقاً يطفأ وباطلاً يحيا ، وصادقاً مكذباً ، وأثرة بغير تقى ، ومالاً مستأثراً به » . فلذا كان لنقد هؤلاء

الصحابة في عهد عثمان أثره في إحداث الفتنة والقتال ، وإثارة الحديث عن أحقية الولاية ومن أحق بالإمامة . ولذا قال حبيب الفهرى لمعاوية إن أبا ذر لمفسد عليكم الشام ، فشكا معاوية أبا ذر لعثمان ، فأحضره إلى المدينة ثم نفاه إلى الربذة .

- محاولة الأمويين من أقارب عثمان القبض على سيطرة الأمور في الدولة ، وكانوا يحرضون عثمان ويشجعونه ألا يلتفت إلى لوم اللائمين وكان منهم مروان بن الحكم وعبد الله بن سعد بن أبي السرح الذي ولاه عثمان مصر بعد عمرو بن العاص وهو الذي ارتد وكذب على النبي .

٥- اتفاق أهل السنة على أن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار ، وحصروا هذا الاختيار في واحد من قريش .

٦- اتفاق الخوارج على أن الإمامة تكون شورية بالاتفاق والاختيار ، ولكن ليس شرطاً أن يكون الإمام قرشياً ، وأيدهم في ذلك فريق المرجئة والمعتزلة .

٧- إصرار الشيعة على القول بأن الإمامة تكون بالنص والتعيين ، وأن الإمام المنصوص عليه بعد النبي هو علي بن أبي طالب ومن بعده ذريته ، ولكنهم يختلفون في مسألة الإمامة من ذريته ، كما يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، ولكن بعض فرق الخوارج ذهبت إلى ضرورة نصب الإمام لأن ذلك أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية .

ثالثاً : موقف أصحاب الفرق والمذاهب من الإمامة

رغم اعتزال المعتزلة والمرجئة الفتن والخلافات السياسية بين الفرق وخاصة الشيعة والخوارج إلا أنها قدمت رأيها في مسألة الإمامة ، فذهب زعماء المعتزلة إلى أن الإمامة ليست وسيلة لمعرفة الشريعة لأن الشريعة تعرف من الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد والقياس ، وأن دور الإمام يجب أن ينحصر

في سلطة الحكم السياسية والوقوف على احتياجات أفراد الأمة الاقتصادية والسياسية وتطبيق الحدود الشرعية ، وأضاف المعتزلة أن دور الإمام يختلف عن دور الفقيه والمجتهد لأن دوره يجب أن يكون بعيدا عن أمور التحليل والتحرير لأنها أمور تعرف من الشرع وليس من الإمام .

وكان رأي المعتزلة هذا مخالفا تماما لرأي الشيعة الذين جعلوا الإمام مشرعا ، وجعلوا الإمامة أصلا من أصول الدين والاعتقاد عندهم ، وأن الإمام لا بد أن ينص عليه من الإمام السابق ، ولذا فالإمامة تكون بالنص والتعيين وليس بالاختيار كما ذهب الخوارج وباقي الفرق ، وهذا الرأي من الشيعة قد خالفته المعتزلة وباقي الفرق إذ رفض المعتزلة أن تكون الإمامة بالنص والتعيين أو أن ينتمي الإمام إلى مذهب أو جماعة أو طائفة بعينها ، وهكذا اتفقت المعتزلة مع باقي الفرق في وجوب الإمامة وشروطها وفي القول بشورية الإمام واختياره ، كما اتفقت مع باقي الفرق في شروط الإمام وصفاته وفي مقدمتها العلم والمعرفة والصدق وحسن السيرة والخلق وجودة الفهم والقدرة على الاجتهاد ، وأضاف المعتزلة إلى هذه الشروط المعرفة بالفرائض والأحكام التي أمر الله بها ، وأن الإمام كإمام عليه مسئولية كبرى عليه القيام بها وحسن أدائها .

ولم تختلف آراء الأشاعرة كثيرا عن رأي المعتزلة في الإمامة ، حيث قدم أبو الحسن الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » العديد من الآراء السلفية التي يرد بها على المخالفين وفرقهم في مسألة الإمامة وعلى رأسهم الخوارج والشيعة ، كما قام بنفس هذا الدور البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » ، ثم أعقبه ابن حزم الأندلسي في كتاب « الفصل في الملل والنحل » حيث قدم العديد من الآراء في الإمامة وباقي القضايا الكلامية ، ومن بعده قدم الغزالي والشهرستاني ردود أهل السنة والسلف على الفرق الكلامية التي قدمت العقل على الشرع ، أو تلك التي غلبت المصلحة السياسية والشخصية على أمور الشرع .

ويفصل الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» موقف فقهاء السلف في الإمامة واختلاف الفرق حولها ، وردود أهل السنة على آراء الخوارج والشيعة في الإمامة فيقول : اعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد ، وقد قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج بوجوبها فرضاً من الله تعالى ، ثم جماعة أهل السنة قالوا هو فرض واجب عليهم إذ لا بد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم (أي أمنهم وكرامتهم) ويحرس حوزتهم (أي ممتلكاتهم) ويميئ جيوشهم (أي يكون وينظم الجيوش) ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ويتحاكموا إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعي فيه أمر الجمع والأعياد ، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف ، وأما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثاقب وفكرهم الصائب ، ومن زاغ عن الحق وضل عن سواء السبيل فعلى الإمام تنبيهه على وجه الخطأ وإرشاده إلى الهدى ، فإن عاد وإلا فينصب القتال ، ويظهر الأرض عن البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارق سطوة الله تعالى وشهاب نقمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه .

ثم يورد الشهرستاني بعض الأدلة السمعية التي اعتمد عليها فقهاء السلف لإثبات صواب رأيهم في وجوب الإمامة فيقول : والدليل الساطع على وجوب الإمامة سمعاً اتفاق الأمة بأسرهم من الصدر الأول إلى زماننا أن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام قايم بالأمر ، أما الصدر الأول فقد قال أبو بكر في خطبته قبل البيعة : أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ، وتلا هذه الآية : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَلَا يَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ أُنْقِلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ﴾ ، ثم قال : وإن محمداً قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الأمر من قايم يقوم به ، ولم يقل أحد إن هذا الأمر يصلح من غير قايم به .

ثم كان من أمر الأنصار من اختيار سعد بن عباد وقولهم منا أمير ومنكم أمير ، فقام أبو بكر وعمر رضي الله عنهما مع جماعة من المهاجرين يقصدون سقيفة بني ساعدة ، حيث تمت مبايعة أبو بكر بالإمامة ، ولما قرب وفاة أبي بكر رضي الله عنه ، فقال تشاوروا في هذا الأمر ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه ، وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام ، ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الأمر شورى بين ستة من كبار الصحابة ، وكان الاتفاق على عثمان رضي الله عنه ، وبعد ذلك كان الاتفاق على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم الصدر الأول كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام ، ويدل على ذلك إجماعهم على التوقف في الأحكام عند موت الإمام إلى أن يقوم إمام آخر ، ومن ذلك الزمان إلى زماننا كانت الإمامة على المنهاج الأول عصرا بعد عصر من إمام إلى إمام ، إما بإجماع من الأمة أو بعهد ووصية وإما بهما جميعا ، فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة .

ويشير الشهرستاني إلى خلاف الفرق حول شروط تعيين الإمام هل هو بالنص الشرعي أم بالإجماع عن طريق التعيين بالمشاورة والاختيار ؟ ويقول : فالقائلون بالنص (وهم الشيعة) اختلفوا في أن النص ورد على شخص بعينه أم ورد بذكر صفته ، والقائلون بالإجماع اختلفوا في أن إجماع الأمة عن بكرة أبيهم شرط لثبوت الإمامة أم يكفي بجماعة من أهل الحل والعقد ، فقال أهل السنة بالإجماع على أنه لا دليل على ورود النص على إمام بعينه ، وأنه لو ورد نص على إمام بعينه لكانت الأمة بأسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم إلى العلم بعينه بأدلة العقول ، والخبر لو كان تواترا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له ، وإلا لزمه ديننا كما لزمه الصلوات الخمس ديننا ، ولما جازوا إلى غيره بيعة أو إجماع ، ومن المحال من حيث العادة أن يسمع

الجم الغفير كلاما من رسول الله ﷺ ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته ، ولم ينقل أن أحدا تصدى للإمامة وادعاها نصا عليه وتسليما إليه .

وعن الاختلاف في وجوب الإمامة أشار الشهرستاني إلى موقف النجدات المعارض للإجماع على وجوب الإمامة فقال : قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل أبي بكر الأصم وهشام الفوطي أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته ، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد ، والناس كأسنان المشط فأين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله .

كما احتج النجدات على عدم وجوب الإمامة بموقف عمر بن الخطاب وأبي بكر وباقي الصحابة ووقوع الاختلاف بينهم في سقيفة بني ساعدة ، وأنه إذا لم يتصور إجماع الأمة في أهم الأمور وأولاها بالاعتبار دل على أن الإجماع لن يتحقق قط وليس ذلك دليلا في الشرع ، ولذلك ذهب النجدات من الخوارج إلى القول بجواز الإمامة لا وجوبها واحتجوا على ذلك بأن الإمامة غير واجبة في الشرع ، وأنه لو احتاج الناس إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدما عليهم جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته ، وهذا كما فعلوا بعثمان وعلي رضي الله عنهما ، فإنه لما أحدث عثمان تلك الأحداث خلعه فلما لم ينخلع قتلوه ، ولما رضي علي بالتحكيم وشك في إمامته خلعه وقتلوه .

ومعروف أن موقف الخوارج على عمومهم والنجدات على الخصوص وكذلك الأشعرية والسلف في مسألة الإمامة كان هو موقف المعارض للشيعة

التي ذهبت إلى وجوب الإمامة بالنص والتعيين ، وأن الإمامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا ، واحتج الشيعة على مذهبهم في الإمامة بقولهم : إن وجوب الإمامة عقلا يكون في احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة ، يحفظ أحكام الشرع عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس إلى نبي مرسل يشرع لهم الأحكام ويبين لهم الحلال والحرام ، وأن احتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع ، وإذا كان الأول واجبا إما لطفًا من الله تعالى ، وإما حكمة عقلية واجبة كان الثاني واجبا ، وأما دليل السمع فإن الله تعالى أمرنا بمتابعة أولي الأمر وطاعتهم فقال أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم ، فإذا لم يكن الإمام واجب الطاعة كيف يلزم منا ذلك التكليف ، وقال الله تعالى : ﴿ يَتَّبِعُ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ ، فلو لم يكن في الأمة صادقون واجبوا الطاعة كيف وجب علينا أن نكون معهم ، ويستحيل أن يكلف إنسان كن مع فلان ولا فلان في العالم ، وإذا كان العالم لا يخلو عن صادق مطلق فقد تحققت عصمته ، فإننا لا نعني بالعصمة إلا الصدق في جميع الأقوال ، ومن كان صادقا في جميع الأقوال كان صالحا في جميع الأحوال .

وأورد الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام رد أهل السنة على مقالة النجدات من الخوارج الذين قالوا بنفي وجوب الإمامة عقلا وشرعا ، فقال فقهاء السنة والسلف : إن الواجبات عندنا بالشرع ، ومدرک هذا الواجب إجماع الأمة والاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين الإمام من أدل الدليل على أن أصل الإمامة واجب إذ لو لم يكن واجبا لما شرعوا في التعيين ولما اشتغلوا به كل الاشتغال ، وبقي أن يقال إن إجماع الأمة هل هو دليل في الشرع أم أن الإجماع يتصور وقوعه صادرا عن الاجتهاد بحيث لا يتصور فيه الخلاف ، وأما تصوره عقلا فمن الجائزات العقلية موافقة شخصين على رأى واحد ، وإذا تصور في شخصين فما المانع من تصوره في ثلاثة وأربعة إلى أن يستوعب

الجميع ، وأما تقدير وقوعه في الصدر الأول فهو أيسر ما في المقدور فإن الصحابة كانوا محصورين في المهاجرين والأنصار وأهل الرأي والاجتهاد منهم والذين اتفقوا على رأي واحد ولا يبدو من أحدهم إنكار ، ونحن نعلم أن الصحابة إذا أجمعوا على أمر فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق إلا لنص خفي قد تحقق عندهم .

ويأتي رد السنة على قول الشيعة والخوارج بأن الاتفاق على إمامة أبي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا من جملتهم ، بأنه أمر مردود عليه لأنه لم يبق أحد من الصحابة إلا كانت له بيعة ، وعلي كرم الله وجهه كان مشغولا في وقت البيعة بموارة رسول الله ﷺ محزوناً على مفارقتة ، ولم يخرج إليهم حتى لما رأى الناس دخلوا في أمر دخل فيه ولم ينقل عنهم إنكار ، وأما قولهم بأن الإجماع في نصب الإمامة إيجاب على الإمام من جهة المجمعين حتى يصير واجب الطاعة لهم وينعكس الأمر بعد ذلك حتى يصيروا واجبي الطاعة له وهو متناقض .

ثم يأتي رد أهل السنة على النجدات من الخوارج الذين قالوا لو تناصف الناس وعدلوا استغنوا عن الإمام ، قلنا هذا جازي في العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ، ولكن العادة الجارية والسنة المطردة أن الناس بأنفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع إلا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد ولا يتأتى ذلك إلا بسياسة الإمام والتخويف بالسيف والتشديد على الظالم .

ويجمع أهل السنة من السلف والأشعرية على وجوب الإمامة عقلا وشرعا ، وأن مستند الوجوب في نصب الإمام هو الإجماع الدال على النص الوارد من الشرع ، كما أن الله تبارك وتعالى أمرنا بوجوب طاعة الإمام وأن هذا ليس على إطلاقه كما ذهب الشيعة ، لأن الكلام إنما وقع في التعيين أهو متعين بتعيين الشارع نصا أم بتعيين أهل الإجماع ، والأول لم يثبت إذ لو ثبت لنقل ولما

تصور سكوت القوم أو سكوت أحد من القوم في موضع اختلاف الناس في تعيين الإمام ، أليس لما كان عند أبي بكر رضي الله عنه في تخصيص قريش بالإمامة روى ذلك في حال دعوى الأنصار فسكتوا عن الدعوى ، وصارت الإمامة مخصوصة بقريش نصا ، كذلك لو كان عند أحد نص في تخصيص بني هاشم لنقل ذلك حتى يرتفع النزاع فإن منازعة الأنصار قريشا كمنازعة قريش بني هاشم ومنازعة بني هاشم عليا .

وهكذا اختلفت الفرق والمذاهب حول شروط الإمامة وصفات الإمام ، فمنهم من أصر على أن طريق العلم بتعيين الإمام هو النص وهم الشيعة ، ومنهم من أصر على أن الاختيار والشورى هو الشرط الأول لوجوب الإمامة وقبولها وهم الخوارج ، ومعروف أن السلف والأشاعرة وخاصة في قضية الإمامة كانوا يأخذون برأي الخوارج في الشورى والاختيار والبيعة ، ومن ثمّ اتفقوا على الشروط والصفات التي يجب توافرها في الإمام وفي مقدمتها : العلم ، والتقوى ، والصلاح ، وسلامة العقل والعصمة ، والشجاعة والعدل والإنصاف مع كافة الرعية ، وأن صفات الإمام يجوز أن يستدل عليها بالأمارات والأقوال التي تدل على العلم والفضل ، وحسن الأفعال التي تدل على العفة ، والمهارة بالحرب تدل على السياسة والشجاعة ، فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعنا .

* * *

الفصل الثاني

مرتكب الكبيرة

أولا : الإيمان ومرتكب الكبيرة

هذه المسألة هي التي تسببت في ظهور العديد من الفرق والمذاهب كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ، وهي أصل ظهور فرقة المعتزلة عندما اعتزل واصل بن عطاء ت ١٣١ هـ وكذلك عمرو بن عبيد الغزال ت ١٤٢ هـ مجلس الحسن البصري ت ١١٠ هـ وذلك عندما أثارت مسألة الإيمان ومرتكب الكبيرة وهي القتل ، هل هو مؤمن أم كافر ، فذهب واصل إلى أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، أي أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا كامل الإيمان ولا عاصيا كافرا كما ذهب الخوارج ، ولكنه في منزلة بين الإيمان والكفر ، وأنه مخلد في النار .

ومن الملاحظ أن قضية مرتكب الكبيرة كانت هي محور الفكر الكلامي لدى سائر الفرق والمذاهب بوجه عام وبسببها تشدد الخوارج وقالوا بتكفير مرتكب الكبيرة وقالوا بخلوده في النار ، وتأولوا ما يعارض ذلك من الآيات ، وحكموا على الإمام عليّ بعد قبوله التحكيم بالكفر ، وخرجوا من طاعته واعتزلوا في منطقة حروراء قائلين : لا حكم إلا لله ، فكانت تسميتهم بالخوارج والحرورية والمحكمة .

وترجع أهمية مسألة مرتكب الكبيرة أيضا إلى أنها تجمع بين الدين والسياسة والأخلاق ، لأن القتل من أكبر القبائح والشُرور ، ولأن نشأة هذه المسألة ترجع إلى الخلاف والقتال من أجل السلطة السياسية والاستئثار بعرش

الخلافة الإسلامية ، والقتال بين جيش علي ومعاوية ، ثم قتال الخوارج بعد ذلك ضد علي بن أبي طالب وبني أمية ، فتردد السؤال حول موقف المتقاتلين ، وموقف مرتكب القتل وهو كبيرة الكبائر هل يظل على إيمانه أم أنه كفر بارتكابه القتل ؟ وهو السؤال الذي أثير في مجلس الحسن البصري وكان جواب واصل أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين .

ولقد تناولت الفرق الكلامية على اختلاف مذاهبها العلاقة بين الإيمان ومرتكب الكبيرة ، وتساءلوا هل يظل مرتكب الكبيرة مؤمناً أم أنه يصبح كافراً ، وهل يكون إيمانه كما هو أم أن الإيمان ينقص بالمعاصي ويزيد بالطاعات ، وحاول الأشعرية القيام بالدور الوسيط بين الفرق المتعارضة ، فقدم الأشعري رؤيته في مقالات الإسلاميين ، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني في الإرشاد ، وابن حزم في الفصل ، والشهرستاني في الملل والنحل ، واتفق جمهور الأشاعرة على أن حقيقة الإيمان المعرفة والإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالأركان ، أما جمهور أهل السنة والمرجئة فقد اتفقوا على أن الإيمان هو المعرفة أي الإقرار والتصديق بالقلب فقط ، وأقر الأشعري بأن التصديق هو المعرفة أو هو قول النفس المتضمن للمعرفة ثم يعبر عنه باللسان ، ومن ثمّ يسمى الإقرار باللسان تصديقاً ، وكذلك العمل بالأركان لحكم دلالة الحال .

وقد أورد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ابتداء قضية مرتكب الكبيرة ووصف موقف الإمام الحسن البصري وكيف أثيرت القضية بعد رأي واصل ابن عطاء ، وكيف تطورت بعد ذلك وأصبحت من المبادئ التي اعتمد عليها أصحاب الفرق في بناء مذاهبهم كالمرجئة والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ، فقال الشهرستاني : دخل رجل على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، يقصد الخوارج والمرجئة ومن على مذهبهم ، وأن الكبيرة عندهم كفر يخرج من الملة ، فذهب المرجئة إلى

إرجاء الحكم في أصحاب الكبائر إلى الله يوم القيامة ، وذهبوا إلى أن الكبيرة لا تضر مع الإيمان ، لأن العمل في مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولذا فلا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن البصري في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أحد اسطوانات المسجد ، فقال الحسن البصري اعتزلنا واصل ، فسمي هو وأصحابه معتزلة .

ونفس هذه الرواية تناقلتها أقلام أصحاب المقالات والفرق ومنهم الأشعري والبغدادى وابن حزم وغيرهم ، فذكر البغدادى في « الفرق بين الفرق » : كان واصل بن عطاء من مرتادي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ يخوضون في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب لذنوب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزارقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنوب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق ، وكان علماء التابعين في هذا العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة وتصديق باللوحية وبالرسل وبالكتب المنزلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته وفسقه ، ولا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام ، فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس في أصحاب الذنوب 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 طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة ، وانضم إليه زميله عمرو بن عبيد ، فقال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة .

من أجل ذلك كان مرتكب الكبيرة في رأي كل فرقة مختلف عن الآخر ،
فالبعض يسميه مؤمنا كامل الإيمان وهم المرجئة ، والبعض يسميه كافرا وهم
الخوارج ، والبعض يسميه فاسقا وهم السلف والأشاعرة ، والبعض يسميه
لامؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين وهم المعتزلة .

ثانيا : المنزلة بين المنزلتين

كان كتاب المنزلة بين المنزلتين أول تأليف واصل بن عطاء الكلامية ، ثم
تبعه بعد ذلك بتأليف في الفقه والمعرفة والعدل والتوحيد ، مثل كتاب
«الخطب في العدل والتوحيد» ، وكتاب «السبيل إلى معرفة الحق» ، وكتاب
«معان القرآن» ، وكتاب «التسوية» ، وكتاب «الفتيا» ، وكتاب «أصناف
المرجئة» ، وكان اتفاق علماء الكلام على أن قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين
هو ابتداء نشأة المعتزلة بوصفها أهم الفرق الكلامية التي عارضت كافة الفرق
والمذاهب الكلامية مثل الشيعة والخوارج وفقهاء السنة والسلف والأشاعرة
والمرجئة .

ولا شك أن القول بالمنزلة بين المنزلتين كقول وسط بين الإيمان والكفر لم
يتوقف عند واصل بن عطاء وحده ، بل قال بالموقف المتوسط كل من الأشاعرة
وجمهور السلف وكذلك الإباضية التي قالت إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن
ولا كافر لأن كفره ليس على الإطلاق وكذلك إيمانه ليس على الإطلاق ، ولذا
فهو كافر كفر النعمة ، وقول الحسن البصري والجمهور من السلف بأنه فاسق
أيضا يشير إلى الموقف المتوسط بين الكفر والإيمان ، وهنا يأتي القول
بالمنزلة بين المنزلتين في إطاره السياسي كمحاولة لحقن الدماء بين المتقاتلين ،
ورفض مقولة الخوارج بأن مرتكب الكبيرة هو كافر ومخلد في النار ، ولأنهم
كفرة فيجب قتلهم ومحاربتهم ، ومن ثم تأتي محاولة المعتزلة المتوسطة في
القول بالمنزلة بين المنزلتين ، ومع أنهم يقررون للكفار ومرتكبي الكبائر
الخلود في النار ولكنهم لا يسمونهم كفارا ولم يوجبوا قتالهم مثلما فعل
الخوارج .

ومعروف أن القول بالمنزلة بين المنزلتين من أهم الأصول في المذهب الاعتزالي ، لدرجة أن سمي المعتزلة بالمنازلية ، وأن هذا الأصل هو سبب ظهورهم وتسميتهم بالمعتزلة ، والثابت أن قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين هو محاولة للتوسط والتقريب بين مختلف الآراء والمذاهب المتعارضة ، وخاصة تلك التي تكفر مرتكب الكبيرة بالخوارج ، أو الذين قالوا بأنه مؤمن كامل الإيمان كالمرجئة والسلف ، وعلى الرغم من اتفاق الجمهور على القول بأن مرتكب الكبيرة هو فاسق ، فقد عارض الخوارج هذا الرأي بقولهم إن مرتكب الكبيرة علاوة على فسقه فهو كافر ويخلد في النار ويحل دمه ، وهذا القول عارضه المرجئة وأهل السنة وبعض الخوارج أنفسهم ، وهذا يدل على أن القول بالمنزلة بين المنزلتين التي قال بها المعتزلة هي محاولة للتوسط بين الفرق والتقريب بينها .

ومن الملاحظ أن القول بالمنزلة بين المنزلتين يعكس الجانب الإيجابي في الفكر الاعتزالي ، كما يعكس مدى اهتمام الفرق الكلامية بالمسائل الاعتقادية وما يتعلق بها ، فقد اهتم فقهاء المعتزلة بمناقشة هذه المسألة مع العديد من أصحاب الفرق والمذاهب وكذلك رجال الدين والفقه لأن هذه القضية على صلة مباشرة بأصول الإيمان والاعتقاد مثلها مثل مسائل الوعد والوعيد ، والجزاء ، ومرتكب الكبيرة والإمامة ، بالإضافة إلى صلتها بالمسائل السياسية كالخلافة والحكم والبراءة والولاء والاقتتال وغيرها ، وهذا المعنى يؤكد المسعودي في مروج الذهب بقوله : وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع عند المعتزلة مؤداه أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر بل يسمى فاسقا على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته ، وأجمع أهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد للفاسق من الخلود في النار . وهذا الرأي يفصله الإسفراييني في التبصير في الدين حين يقول : إنهم يذهبون إلى

أن حال الفاسق الملي المنزل بين المنزلتين فلا هو مؤمن ولا هو كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه ، أي أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الاثنين أي وسطاً بين النقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر .

ثالثاً : موقف الأشاعرة من مرتكب الكبيرة

في هذه القضية وقف السلف والأشاعرة موقف التوسط والاعتدال بين الخوارج والمرجئة ، وجمعوا بين آيات الوعد والوعيد معاً ، ورأوا أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب ولو كان كبيراً ما لم يجحد أصلاً معلوماً من الدين بالضرورة ، ولكن مرتكب الذنب مسلم فاسق وأجره إلى الله إما يعفو عنه وتناله شفاعته ، أو يناله العذاب ولكن دون تأييد أو خلود في النار ، لأن الخلود في النار خاص بالكفار والمرتدين وحدهم . وردد فقهاء السلف قولهم بأن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح وإقراره بالشهادة والتوحيد ، وأنه فاسق عاص بعمله ، ومعنى ذلك كما يقول المرجئة أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافي ما وقر في القلب من إيمان ، وبالتالي ففسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان أو الإسلام .

وفي هذه القضية تبني الحسن البصري موقف السلف وقرر أن صاحب الكبيرة منافق وفاسق ، وهو القول الذي عارضه وأصل بن عطاء بقوله أن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً ، وأن مرتكب الكبيرة حيث كان موضع اختلاف في إطلاق أحدهما عليه هل هو مؤمن أم كافر ، لذا أطلق الحسن البصري عليه اسم الفاسق ، والفاسق عنده لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان ، وفي هذا يقول الحسن البصري : قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم ، وقد نطق القرآن به في آية القاذف في

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ . وأن هناك آيات عديدة تدل على أن مرتكب الذنب من الكبائر هو من الفاسقين وليس من الكافرين أو المشركين ولذا وجب تسميته به .

وقد عبر ابن حزم عن موقف الأشاعرة من مرتكب الكبيرة في كتابه علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة حين قال : المعاصي هي كبائر وفواحش وسيئات وصغائر ولم - أي نية في ارتكاب ذنب صغير - ، واللمم كنوايا وصغائر مغفور جملة ، أما الكبائر فهي الفواحش التي توعد الله أصحابها بالنار في القرآن أو على لسان نبيه ﷺ ، فمن اجتنبها غفرت له جميع سيئاته الصغائر لقوله تعالى في سورة النجم : ﴿الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ . واللمم هو الهم بالشئ ، وقد تقدم في الأثر أن من هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه شئ فإن فعلها كتبت سيئة ، وقال تعالى في سورة النساء : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ . وكذلك قول النبي ﷺ : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة ، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة أي حبة قمح ، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة » . ومعنى ذلك أن الله تعالى يدخل النار من شاء من المسلمين الذين رجحت كبائرهم وسيئاتهم على حسناتهم ثم يخرجون منها بالشفاعة ويدخلون الجنة ، لأن شفاعة رسول الله في أهل الكبائر من أمته حق ، فيخرجون من النار ويدخلون الجنة بشفاعته ﷺ .

كما يعبر الشهرستاني عن موقف الأشاعرة المتوسط في مرتكبي الكبائر بين الخوارج والمرجئة لأن الفاسق يجمع بين أحوال الكفر وأحوال الإيمان في قوله : أن الإيمان جملة من خصال الخير وصاحبه يكون مؤمنا ، والفاسق لم

يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أبداً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها ، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد في النار ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان ، فريق في الجنة وفريق في السعير ، ولكن يخفف عنه العذاب وتكون درجته فوق درجة النار .

* * *

الفصل الثالث

القضاء والقدر

إن مسألة القضاء والقدر من أهم القضايا الكلامية والفلسفية التي شغلت الفكر العربي قديما واستمر تأثيرها حتى الآن ، وذلك لارتباطها الوثيق بواقع الإنسان ومصيره ، وفكر الإنسان وحرية ، وهي تدور حول تفسير الإرادة والفعل الإنساني ومدى استقلال هذه الإرادة والفعل عن إرادة الله وأفعاله ومشيئته ، ومن ثم شغلت هذه القضية علماء الكلام وفقهاء الإسلام من الناحية الفكرية والسياسية ، ومن ناحية ارتباطها المباشر بقضية الإيمان والكفر ، وبقضية الفاعلية الإلهية والبشرية ، وبقضية الجزاء الإلهي ، وقضية الذات والصفات ، وغيرها من قضايا الفكر والاعتقاد التي أثارها الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة وعلماء الكلام ، كما كانت أيضا من القضايا التي تناولها رجال الاستشراق بالنقد والتحليل واتهام الفكر الإسلامي بالجمود والجبر على اعتبار أن الاعتقاد في القضاء والقدر يمنع الإنسان من الفعل ويجعله أكثر تواكلا على الله ، وقد رد فلاسفة وفقهاء الإسلام عليهم هذه التهمة في العديد من مؤلفاتهم وكان أكثرهم ردا عليهم كل من الغزالي وابن تيمية قديما وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حديثا .

ولقد تباينت الآراء في هذه القضية بين أصحاب المذاهب والفرق من المتكلمين وانقسمت إلى ثلاثة فرق : منهم من قال إن الإنسان مخير بقدرته واستطاعته ، لأنه حر في اختيار أفعاله التي يحاسب عليها ، وتزعم هذا الرأي أصحاب القدر من المعتزلة ، الذين أكدوا على قدرة الإنسان على الفعل وأن

هذه القدرة منه قبل الفعل ، لأنه يفعل بإرادته الحرة ، والفريق الثاني الذي عارض المعتزلة هم الجبرية من السلف وأتباع جهم بن صفوان ، الذين نفوا القدرة والإرادة والحرية عن العبد كلية ، لأنهم أضافوا الفعل إلى الله تعالى ووصفوا الفعل الإنساني بالجبر ، أما الفريق الثالث فقد تزعمه بعض فقهاء السلف وأهل السنة والإمام أبي الحسن الأشعري ، الذي قال برأي متوسط في هذه القضية مفاده أن قدرة الإنسان على الفعل ليست مطلقة وفي نفس الوقت فهو ليس مجبوراً على جميع أفعاله لأنه قادر باستطاعته وقدرته التي أوجدها الله فيه ، وأن هذه القدرة مقارنة للفعل وليست متقدمة عنه ولا متأخرة ، وهذا يعني أن الإنسان قادر على اكتساب أفعاله بنفسه ، وأن الله سبحانه هو الذي خلق هذه القدرة الكاسبة .

أولاً : مفهوم القضاء في اللغة والشرع

أخذت لفظة القضاء العديد من المعاني خاصة بعد ورودها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، ففي اللغة شاع استخدام لفظ القضاء بمعنى الحكم الفصل والأمر اللازم التنفيذ ، ومن ثمَّ اشتقت منها ألفاظ القاضي والقضية ، وقيل قضى قضاء أي حكم حكماً ، وقيل قضى بمعنى فصل أو انتهى وانقضى ، ومن ثمَّ فإن القضاء يأتي بمعنى إتمام الشيء على نهايته قولاً وفعلاً .

وفي الاصطلاح الشرعي وردت كلمة القضاء بمعنى الأمر الإلهي الواجب التسليم به والإذعان له ، فهو الأمر النافذ الذي لا مرد له ، ومن ثمَّ جاء التلازم بين كلمتي القضاء والقدر ، وهذا المعنى جاء في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (البقرة: ١١٧) . وقوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ (الإسراء: ٢٣) . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦) .

وفي الشرع أيضا جاءت كلمة القضاء بمعنى الوقت المعلوم الذي تتحدد به
الآجال لجميع المخلوقات ابتداءها وانتهاءها ، كما في قوله تعالى : ﴿ هُوَ
الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ (الأنعام: ٢) . وجاءت
أيضا بمعنى الخبر أو الإخبار ، وبمعنى العلم الإلهي كما في قوله تعالى :
﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَتُولَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ (الحجر: ٦٦) .

كما جاءت كلمة القضاء في الشرع أيضا بمعنى الانتهاء والفراغ ، كما في
قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾
(الجمعة: ١٠) . وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ
ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ﴾ (البقرة: ٢٠٠) .

وأيضا جاءت كلمة القضاء في الشرع بمعنى الفعل ، كما في قوله تعالى :
﴿ قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنْ بَلِّغَتِنَا وَذِي قُوَّةٍ ۚ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا قَاضٍ ۖ
قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ (طه: ٧٢) . أي افعل ما أنت فاعل .

وجاءت أيضا بمعنى الأمر الخير والجزاء الحسن للمؤمن الصابر التقى ،
وذلك في معنى قوله ﷺ : « عجبت من قضاء الله للمؤمن كله خير ، إن أصابه
خير حمد ربه وشكر فكان خيرا له ، وإن أصابته مصيبة حمد ربه وصبر فكان
خيرا له » ، وفي رواية : « عجبت للمؤمن إن الله لا يقضي قضاء للمؤمن إلا كان
خيرا له » .

كما وجاءت كلمة القضاء بمعنى الترتيب والتقدير الإلهي الحكيم للأسباب
والمسببات ، وذلك في معنى قوله ﷺ : « إذا قضى الله لعبدا أن يموت بأرض
جعل له إليها حاجة » .

- وأيضا جاءت كلمة القضاء بمعنى الشيء المراد ، أو الأمر الذي يصيب
الإنسان دون علمه ويخشاه ويطلب رده ، كما في قوله ﷺ : « لا يرد القضاء
إلا الدعاء » ، وكذلك في دعاء القنوت : اللهم اهْدني فيمن هديت ، وعافني
فيمن عافيت ، وتولني فيمن توليت ، وبارك لي فيما أعطيت ، وقني واصرف

عني شر ما قضيت ، وقول النبي ﷺ : « اللهم إني أعوذ بك من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء ، اللهم إني لا أسألك رد القضاء بل أسألك اللطف فيه » .

- وجاء مفهوم القضاء عند الأشعرية بمعنى الإرادة الإلهية الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على نظام خاص ، وأن القدر هو تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة التي قدرها الله لها .

ثانيا : مفهوم القدر في اللغة والشرع

القدر في معناه العام هو أن تؤمن بتقدير الله لجميع الأشياء ، وأنه تعالى قدر الخير والشر من قبل بعده وحكمته لجميع الخلائق ، وأن جميع الخلائق مقدرة بقدرته متعلقة بقدره ، وأن القدر والإرادة من صفات الأفعال وهو جعل كل شيء على ما هو عليه .

وكلمة القدر في اللغة اسم مشتق من القدرة ، ولا يكون قدر إلا مع القدرة والاستطاعة ، فقدّر على الشيء أي استطاعه ، ولذلك جاء المعنى الشائع للفظ لارتباط القدر بالقدرة والحكمة الإلهية المطلقة ، ومن ثمّ تردد لفظ القدر على لسان البشر بمعنى المصير المحتوم الذي لا مفر منه ، فكل فرد قدره أي مصيره ، كما ورد بمعنى القدرة على التدبير والتيسير لمختلف الأمور والأفعال .

وفي الاصطلاح الشرعي جاء القدر بمعان عدة منها :

- أنه التقدير الإلهي لمقادير البشر والأشياء ، لأن الله تعالى قدر في علم الأزل أقدارا لا بد من تحققها وفق مشيئته تعالى وقدرته ، ومن ثمّ فهو الإيمان بقدرة الله على التدبير والتيسير ، وهو ركن هام من أركان الإيمان ، إذ لا يكتمل الإيمان حقيقة إلا بالإيمان بالقدر خيره وشره أنه من الله ، وهو الركن السادس من أركان الإيمان كما في الحديث : « أن تؤمن بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره أنه من الله » .

- أنه التقدير والقسمة الإلهية العادلة ، وهو الاسم الجامع لمعاني المقدار أو المقدور والحساب المعلوم ، الذي قدره الله في سابق علمه لجميع خلقه ، وهذا المعنى من قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩) . ومن قوله تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان: ٢) . وفي قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١) .

- أن القدر هو الاسم الجامع لعلم الله الأزلي الذي يتحقق لامحالة في ميعاده ، ولذا قيل إن القدر هو العلم في الأزل والحثم في الإنجاز ، وذلك من قوله تعالى : ﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ (القمر: ١٢) . ومن قوله تعالى : ﴿ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ ﴾ (النمل: ٥٧) .

- أن القدر هو سر الله الغيبي الذي لا يطلع عليه أحد . وذلك من قوله ﷺ : « القدر سر الله فلا تفشوا سر الله » ، ومن قوله ﷺ : « إذا ذكر القدر فأمسكوا » .

- أن القدر هو الحكمة والنظام والترتيب الإلهي الدقيق لكل ما في الكون وما يحتاجه ، وذلك من قوله تعالى : ﴿ وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾ (فصلت: ١٠) . أي رتبها وحددها ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩) ، أي بحكمة وترتيب ، وقوله تعالى : ﴿ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (المرسلات: ٢١، ٢٢) ، أي ميعاد محدد وأمد معلوم .

- أن القدر هو دليل قدرة الله وعلمه ومن ثم يأتي للدلالة على عظمة الله وإحاطة علمه وعظيم قدرته ، ولذا يأتي في صورة الوصف والتعظيم لله تعالى ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ﴾ (الأنعام: ٩١) .

- أن القدر هو الاسم الجامع للاعتقاد الصادق والإيمان الحقيقي ، لأنه لا تقوى ولا طاعة ولا إيمان ولا رضي إلا بالاعتقاد في القدر والرضا بالمقدور ، وفي ذلك أحاديث كثيرة منها : قوله ﷺ : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله » . وفي حديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال : « إنك لن تجد ولن تؤمن وتبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله ، قال : قلت يا رسول الله : كيف لى أن أعلم خير القدر وشره ، قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، فإن مت على غير ذلك دخلت النار » .

ثالثا : القضاء والقدر عند المتكلمين

جعل علماء الكلام من مسألة القضاء والقدر محورا للجدل والحوار مع المخالفين من جهة ومع أصحاب الفرق والمذاهب التي ذهبت مذهب الجبر من جهة ثانية ، لأن الإيمان بالقضاء والقدر شرط للتوحيد وتمام الإيمان والتصديق بالقدرة المطلقة لله تعالى ، ولهذا كان أصل الخلاف بين أصحاب المذاهب والفرق في هذه المسألة عند محاولة إثبات مدى محدودية القدرة والإرادة الإنسانية في مقابل القدرة المطلقة للذات الإلهية ، فقال بعضهم بأن الإرادة الإنسانية محدودة بالإستطاعة والقدرة كما في قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ . وأن الإرادة مطلقة على العموم في اختيار الإيمان كما في قوله تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ . فهي توحى بقدرة الإنسان وحرية .

وقد أثار أصحاب المذاهب وعلماء الكلام هذه القضية أثناء مناظراتهم للمجوس واليهود وأصحاب المعتقدات القديمة في فارس ، وقيل : إن مرجع القول بالقدر يعود إلى سوسن النصراني الذي أظهر الإسلام وأبطن معتقده القديم فصاحبه معبد بن عبد الله الجهنني وأصحابه الذين سموا بالقدرية ، عندما أثار القضية وردد القول بالقدر وأشاعه حتى قتله عبد الملك بن مروان بدمشق

عام ٨٠ هـ ، وعن الجهني أخذ غيلان الدمشقي وقال بالقدر خيره وشره من العبد ، وكانت نهاية أمره على يد هشام بن عبد الملك بن مروان بين عامي ٧١ ، ١٢٥ هـ

وقيل أيضا : أن مرجع القول بالقدر بمعنى الجبر ، يرجع إلى أقوال الجهم ابن صفوان ت ١٢٨ هـ ، والذي أخذ المذهب عن الجعد بن درهم ، وانتشر القول فيها طوال القرنين الثاني والثالث الهجريين ، فكان من الطبيعي اهتمام علماء الكلام بها ومعارضة المخالفين ومناظرتهم ، خاصة وأن المعتزلة تزعموا القول بالحرية والفاعلية الإنسانية أي قدرة الإنسان على الفعل ، في حين تزعم السلف والفقهاء القول بالجبر ، وظل هذا الموقف إلى أن ظهر الأشاعرة بموقفهم المتوسط بين المعتزلة والسلف وقالوا بنظرية الكسب ، وهكذا تفرع عن القول بالقضاء والقدر العديد من القضايا الكلامية مثل قضية الفاعلية الإلهية والإنسانية ، وقضية الحرية والإرادة ، والجبر والاختيار ، وخلق الأفعال ، والاستطاعة وغيرها .

ولقد حاول كل فريق من أصحاب المذاهب وعلماء الكلام الاستعانة بأدلة العقل والنقل في إثبات رأيهم والاستدلال على سلامة موقفهم ، فحرص السلف والجبرية على استخدام الآيات الدالة على الجبر ، في حين ذهب المعتزلة إلى الاستدلال بآيات الحرية والإرادة الإنسانية ، وفي هذا الإطار حاول علماء الكلام وأصحاب الفرق والمذاهب الإجابة على التساؤلات التي أثارت حول القضاء والقدر مثل :

- هل يملك الإنسان القدرة والاستطاعة الكاملة على اختيار أفعاله والقيام بها ؟
- هل الإنسان مجبر ومسير أم أنه حر ومخير في جميع أفعاله ؟
- هل قدرة الإنسان وإرادته مستقلة عن القدرة والإرادة الإلهية ؟
- هل جميع أفعال الإنسان مخلوقة لله ، أم أن هناك أفعالا خاصة بالله وأخرى خاصة بالبشر ؟

- هل للإنسان قدرة ومشية خاصة به ؟ وما مدى مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وهل هذه المسؤولية تعني استقلال حرية الإنسان وإرادته ؟
- ما مدى حدود القدرة والإرادة والاستطاعة البشرية ، وهل هذه الاستطاعة والقدرة قبل الفعل أم بعده أم أنها مصاحبة للفعل ؟
- ما هي حدود العلاقة بين مشيئة الله ومشية الإنسان ، وهل يمكن أن يكون للإنسان مشيئة مستقلة عن مشيئة الله ؟

رابعاً : القضاء والقدر عند المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى أن القضاء هو فعل العبد ، والقدر هو خاصية الأشياء ونواتج الأفعال ، وأن العبد يقوم بالفعل وفق إرادته واستطاعته وعلمه وقدرته الخاصة به ، وأن الجزاء يكون بحسب هذه الأفعال التي يفعلها بإرادته وحرية ، وبالتالي فالإنسان مسئول ومحاسب لأنه قادر ولأنه فاعل ، وأنه ليس من العدل أن يحاسب الإنسان على ما لا يفعله وليس في استطاعته أو له قدرة على فعله ، من أجل ذلك أطلق البعض على المعتزلة اسم القدرية لقولهم بالقدرة الإنسانية على الفعل ، وأن الإنسان حر مختار في جميع أفعاله ، بل أنه هو الخالق لجميع هذه الأفعال بإرادته .

وقد وصف الشهرستاني في « الملل والنحل » أصول المعتزلة وأقوال زعمائهم في القضاء والقدر ابتداء من واصل بن عطاء وإبراهيم بن سيار النظام ، فقال : ولما جاء واصل بن عطاء نجده قد سار على نهج معبد الجهنني وغيلان الدمشقي فقرر القول بالقدر ، وذهب إلى أن الإنسان هو الفاعل للخير والشر بقدرته ، لأن الباري تعالى حكيم عادل ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله ، وأن الدليل العقلي على قدرة العبد وحرية عند واصل أنه من المستحيل أن يخاطب الله العبد بأفعل وهو أي العبد لا يمكنه أن يفعل ،

إلى جانب أن العبد يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكر ذلك في رأي
واصل فقد أنكر الضرورة .

وأضاف إبراهيم النظام على أقوال واصل في القدر : أن الله تعالى لا يوصف
بالقدرة على الشرور والمعاصي فليست هي مقدورة له ، وأنه تعالى ليس
موصوفا بالإرادة على الحقيقة ، وأنه إذا وصف بها شرعا في أفعاله فالمراد
بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم ، وإذا وصف الإله بكونه مريدا
لأفعال العباد فالمعني بها أنه أمر بها ونه عنها ، وإبراهيم النظام بهذا القول
يخالف باقي المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر على مثل هذه الأفعال
ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة ، ولما كان الله عادلا فإنه لا يوصف بالقدرة على
الظلم ، فالله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، ولا يقدر على
أن يفعل في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، وأن الله في الآخرة لا يزيد في عذاب
أهل النار شيئا لم يقرره أو يقدره سلفا ، وكذلك فإنه لا ينقص من نعيم أهل
الجنة شيئا ، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورا له ، وبهذا
لزم أن الباري تعالى مطبوعا مجبورا على ما يفعله .

واستدل المعتزلة على قولهم بحرية العبد واستطاعته بأدلة من النقل والعقل
وبالآيات الدالة على الحرية الإنسانية مثل قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا
وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة: ٢٨٦) . وقوله تعالى :
﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) .
وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَصْبَحْكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾
(الشورى: ٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ (٧) كُلُّ
نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدر: ٣٧، ٣٨) ، وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ
أُخْرَى ﴾ (فاطر: ١٨) ، وقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (٧)
وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨) .

ومن أجل ذلك ذهب المعتزلة إلى القول بأن الإنسان حر مختار ، وأنه خالق أفعاله ، وأن القضاء والقدر دال على عدل الله وحكمته ، ودال على وحدانية الله وقدرته ، وأنه تعالى منزّه عن الظلم ، وأن ذلك كله يتطلب نسبة الأفعال إلى فاعلها وهو الإنسان ، وأن الثواب والعقاب معناه أن الإنسان حر مختار ، وأن هذه الحرية لا تتعارض مع القضاء والقدر ، لأن الإنسان يفعل بإرادته هو ويترك أيضا بإرادته هو ، ولهذا فهو يثاب ويعاقب على هذه الأفعال ، ولو كان الله تعالى هو الذي يخلق أفعال الإنسان فيضطر أو يجبر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى المعصية ، ثم يعاقب هذا ويترك هذا ، ويثيب ذاك ، فهذا ليس من العدل في شيء

وقد احتج المعتزلة على رأيهم في الحرية والفاعلية الإنسانية بأدلة عقلية منها :

- أن مرید الخير يجب أن يكون خيرا ، ومرید الشر يجب أن يكون شريرا ، ومرید العدل يجب أن يكون عادلا ، ومرید الظلم يجب أن يكون ظالما ، فلو كانت إرادة الله متعلقة بكل ما في العالم من خير وشر وظلم كانت هذه مرادة لله تعالى ، ويكون المرید موصوفا بإرادته ، وهذا محال في حق الله تعالى .

- أن الثواب والعقاب دال على أن للإنسان قدرة واستطاعة على الفعل ، وأنه المسئول والمحاسب على جميع أفعاله .

- أن الواجب على الله ألا يفعل إلا الصلاح والخير ، كما يجب عليه تعالى من حيث الحكمة رعاية مصالح عباده ، والله منزّه عن أن يضاف إليه أفعال الشر أو الظلم أو المعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلا .

- أن الإنسان محاسب على جميع أفعاله وما يترتب عنها من آثار ، وهي الأفعال المتولدة ، لأن الأفعال المتولدة كالآلئ والشبع والقطع واللذة والشهوة

والدفع والبرودة والشجاعة والجبن ، فإن هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان ، لأنه هو الذي أحدثها حين فعل أفعالها الأولى أو الأساسية ، فهي متولدة من فعله ومخلوقة له .

وحول مسألة الأفعال المتولدة تنوعت واختلفت آراء رجال الاعتزال ، فقال بشر بن المعتمر : كل ما تولد عن فعلنا مخلوق لنا ، فإذا فتحت أنا عين إنسان فأبصر الشيء ، فإن إبصاره للشيء هو فعلي أنا لأنه متولد عن فعلي أنا ، وقال إبراهيم بن سيار النظام : إن الإنسان لا يفعل إلا الحركة ، فما ليس بحركة فليس من صنعه ، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه فأما غيره فلا .

خامساً : القضاء والقدر عند فقهاء السلف

لقد تبني فقهاء السلف موقف الجبر وعارضوا المعتزلة والفلاسفة في اعتمادهم على العقل وتقديمه على الشرع ، ونادوا بضرورة تقديم الشرع على العقل ، واعتبار القضاء والقدر حكمة الله في خلقه ، وأنه تعالى الفاعل المختار وحده ، وأنه المريد والفعال لما يريد وحده ، وأن الإنسان ليس له من ذاته قدرة ولا استطاعة دون أمر الله وقدرته ، واعتمدوا في إثبات رأيهم على العديد من أدلة العقل والنقل ، وبالعديد من الآيات والأحاديث التي يوحى ظاهرها بأن الإنسان مجبر ومسير بإرادة الله وعلمه ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (التكوير: ٢٩) . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ (١٠) ﴿ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الكهف: ٢٣، ٢٤) . وقوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (الحديد: ٢٢) . وقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات: ٩٦) . وقوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (القصص: ٦٨) . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾

(الأنفال: ١٧) .

ومع ذلك فقد عارض المعتزلة كل ما ذهب إليه جهم بن صفوان وفقهاء السلف الذين تبنوا موقف الجبر ، وكذلك قول غيلان الدمشقي وغيره من القدرية أن القدر خير وشره من الله ، وأيضا قول جهم بن صفوان أن الإنسان لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، كما في قولنا أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس أو غربت ، وهكذا فإن الفاعل ليس الإنسان وليست هذه الأشياء ، ولكن لمن خلق القدرة والإرادة في الإنسان والأشياء وهو الله سبحانه وتعالى .

ويعرض الشهرستاني لرأى الأشاعرة في الملل والنحل وكيف عارض الأشعرية قول الجبرية في القدر ، فيقول : تنقسم الجبرية إلى قسمين أحدهما الجبرية الخالصة التي تنفي أفعال الإنسان بالكلية وتنسبها لله تعالى ، ولا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة ولا إرادة أصلا ، والجبرية المتوسطة التي تثبت فعلا وقدرة للعبد ولكنها قدرة محدودة وغير منفصلة عن قدرة الله وإرادته ، وكان جهم ابن صفوان ممثلا للجبرية الخالصة والمعارضة بالكلية لأراء المعتزلة رغم قوله مثلهم بنفي الصفات ، ومن أقواله : أن الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها العبد لأن ذلك يقتضي تشبيها ، ومن ثمَّ نفي كونه حيا عالما ، ونثبت كونه قادرا فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، وأن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما الله هو الذي يخلق الأفعال فيه حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب هذه الأفعال للعبد مجازا كما تنسب للجمادات .

ولقد ذهب الجبرية من السلف مذهب الجهمية في نفي القدرة والاختيار البشري ، وعارضوا أقوال المعتزلة في خلق الأفعال ، وكذلك الأشاعرة في قولهم بالكسب ، وذهبوا إلى أن الإنسان لا يستطيع شيئا بقدرته لأنه كالريشة في

مهب الرياح ، وذلك لأن الله تعالى هو الذي يخلق الأفعال على يديه ، وكانت حجتهم في ذلك قولهم : إننا لو قلنا إن العبد خالق أفعاله وأعماله لترتب على ذلك استقلال قدرة الإنسان وإرادته وأفعاله عن الله ، أو أن يكون العبد شريكا لله تعالى في إيجاد وخلق الأفعال والأعمال أو ما يوجد في هذا العالم . كذلك فإن القول بقدرة الإنسان وإرادته وحريته يعني وجود قدرتان وهذا محال ، إذ لا يمكن التعاون بينهما على إيجاد شيء واحد ، فإن كانت قدرة الله هي التي خلقت الأفعال فلا شأن للإنسان إذن فيها ، وإن كانت قدرة العبد هي التي خلقتها فلا شأن لقدرة الله فيه ، ولا يمكن أن يكون بعض الشيء مخلوق بقدرة الله والبعض الآخر بقدرة العبد ، لأن الله هو الخالق لأفعال خلقه وإرادته وحده ، ومن ثمَّ ليس لقدرة العبد استقلال أو تأثير على قدرة الله ، وما الإنسان إلا محلا لما يجريه الله على يديه ، فهو مجبر جبرا مطلقا وهو والجماد سواء ، ولكنهما يختلفان في الشكل والمظهر فقط .

كما رد أصحاب مذهب الجبرية والسلف على قول المعتزلة في الأفعال المتولدة ، وذهبوا إلى أن ما يتولد عن فعل العبد من خواص الأشياء كالجوع والعطش واللذة والشهوة والجبن وغيرها هي من فعل الله تعالى وليس من فعل العبد ، فالعبد غير قادر على أفعاله فكيف يقدر على ما يترتب على هذه الأفعال أو يتولد عنها ، كما حاول الجبرية من السلف اتخاذ موقف المعارضة من المعتزلة الذين قالوا بالحرية المطلقة للعبد ، فقال السلف من الجبرية أن جميع أفعال العباد خيرها وشرها مخلوقة لله عز وجل وهو تعالى خالق الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده ، وأن القدر حق ، وأن المؤمن لابد أن يعتقد بأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وقد حاول الجبرية تأييد آرائهم بالعديد من الآيات الدالة على شمول قدرة الله ومشيتته ، مثل قوله تعالى في سورة الصافات : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات: ٩٦) ، وقوله تعالى في سورة القمر : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩) ، كذلك في

قوله تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (القصص: ٥٦). وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنفال: ١٧). وفي غيرها من الآيات الدالة على قدرة الله المطلقة وضعف قدرة البشر بالقياس إلى قدرة الله وعظمته .

ولقد سُمِّي بعض الجبرية بالقدرية لقولهم بأن قدرة الله عامة وشاملة لجميع المخلوقات بما فيها الإنسان وفعله لأن الفاعل الحقيقي هو الله ، فهم قدرية وجبرية لأنهم نفوا الفعل كلية عن الإنسان وأضافوه إلى الله ، وهو قول جهم ابن صفوان زعيم الجبرية الخالصة الذي ذهب إلى أن الثواب والعقاب جبر ، وأن الأفعال كلها جبر ، وأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبر ، لأن كل شيء مقدر سلفا أو أزلا في علم الله وهو قضاء الله وقدره ، وأن الله تعالى قد خلق المؤمنين مؤمنين ، وخلق الكافرين كافرين ، وأن إبليس لم يظل كافرا ، وأن أبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام وكذلك الأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي إليهم وهكذا .

ولقد عبر متكلمي السُّنة والسلف عن موقفهم المعارض لآراء المعتزلة في القضاء والقدر والحرية والفاعلية ، وقالوا إن للعباد أفعالا اختيارية يشابون بها إن كانت طاعة ، ويعاقبون عليها إن كانت معصية ، فالخالق لفعل العبد هو الله تعالى ، وإن لقدرة العبد مدخلا في بعض الأفعال الخاصة به نراها في بعض أمور حياته اليومية كالحركة والذهاب والإياب والطعوم وغيرها ، وهو ما يسميه الأشاعرة بالكسب ، ولكي يثبت المجبرة الفاعلية لله تعالى توجهوا بالسؤال للمعتزلة : هل يقع في ملك الله ما لا يريده ؟ فأجاب المعتزلة نعم ولكن ليس على الإطلاق ، وذلك لأن إرادة الله سبحانه على وجهين : أحدهما : إرادة حتم ، والأخرى : إرادة أمر معها تمكين وتفويض ، فأما إرادة الحتم فهي ما أراد من خلق السموات والأرض والجبال ، وأما المعنى الآخر فهو الإرادة

التي معها تمكين كما في قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ ، وكان قضاؤه في ذلك ما أمر به من أن لا نعبد معه غيره وما أمر به من البر والإحسان إلى الوالدين ، والطاعة له .

سادسا : القضاء والقدر عند الأشاعرة

لقد سبق الفقهاء ومنهم الإمام أبو حنيفة الأشعرية في القول بالكسب وقدرة الإنسان المحدودة على الفعل بحسب طاقته وقدرته واستطاعته التي أودعها الله تعالى إياه ، وقال أبو حنيفة في ذلك : إن جميع أفعال العباد من الحركة والسكون يكون كسبهم لها على الحقيقة ، والله تعالى خالقها وهي بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وأن الله تعالى هو الذي يخلق الاستطاعة للإنسان ليملك القدرة على الفعل ، وأن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها التي تصلح لأن يعمل بها الطاعة ، وأن الله تعالى أمره بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية ، وأن هذه الإستطاعة للعبد تكون مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل لأنه لو كانت قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله وقت الحاجة ، ولو كانت بعد الفعل لكان من المحال لأن يلزم حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة .

ثم جاء زعيم المذهب الأشعري وهو الإمام أبي الحسن الأشعري ليعبر عن موقف فقهاء السلف المعارض للقدرية والمعتزلة لقولهم بأن العبد له حريته وإرادته وقدرته واستطاعته الكاملة على الفعل ، وأنهم يملكون لأنفسهم الخير والشر والضار والنافع والهدى والضلال ، ومن ثم حاول الأشاعرة الوقوف موقف الوسط بين السلف والجبرية من جهة والمعتزلة والقدرية من جهة ثانية ، ومن ثم اجتمع الأشاعرة على القول بأن الإنسان ليس حر تماما ولا مجبر تماما ، لأن الإنسان له إرادته الحرة واستطاعته ، ولم تكن الأشعرية وحدها في مواجهة المعتزلة ، فقد كونت بعض الفرق وأصحاب المذاهب السلفية والجبرية والقدرية الاتجاه المعارض للمعتزلة لقولهم بالحرية المطلقة للفرد ، وعلى

رأسها فرق الأشاعرة وأهل السنة والأباضية ، وهذا الاتجاه تزعمه أبو الحسن الأشعري الذي كان يحاول اتخاذ موقف الوسط بين المعتزلة من جهة وبين السلف والفقهاء والجبرية من جهة ثانية ، ورفض الأشاعرة قول الجبرية بسلبية الإنسان التامة ونفيهم للحرية والمسئولية عنه ، كما رفضوا في نفس الوقت قول المعتزلة بأن الإنسان حر وقادر على خلق جميع أفعاله ، وذهبوا إلى موقف الوسط أو التوسط بينهم وقالوا بفكرة الكسب أو الاستطاعة ، أي أن الإنسان لديه قدرة على كسب أفعاله التي في حدود استطاعته وعليها يحاسب ، ومعنى ذلك أن الأشعرية في قولها بالكسب تؤكد على أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، فإذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة للعبد وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل ، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل ، وهكذا فإن الإنسان قد منحه الله قدرة كاسبة ليس لها تأثير في خلق الفعل ، وإنما يفيض الله عليها بهذه القدرة الحادثة فتكتسب الفعل بقدرة الله ، وهذا القصد أو الجزم هو مناط التكليف والثواب والعقاب ، واستدل الأشاعرة على قولهم بأدلة نقلية منها قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة: ٢٨٦) .

كما اتفق الأشاعرة على أن الموقف الوسط هو الذي يعبر عن حقيقة الفاعلية الإنسانية ، لأنه موقف يجمع بين الجبر والاختيار ، كما أن هذا الموقف الوسط يوحى بأن الإنسان مجبور باطن ومختار ظاهر ، ونفس هذا الموقف يؤيده أبو منصور الماتريدي الذي يرى أن إضافة الأفعال لله تعالى ليس فيه نفيًا لمشاركة الإنسان في الفعل ، لأن الأفعال لله خلقًا وإيجادًا ، وللإنسان كسبًا واختيارًا ، ومن ثمَّ فالكسب ظاهر في تأثير قدرة العبد واختياره ، وهكذا وافق الماتريدية أتباع أبو منصور الماتريدي الأشاعرة في القول بأنه لاتعارض ولا تصادم بين حرية الإنسان وإرادته وبين قضاء الله وقدره الأزلي الذي هو علم الله المقدر لجميع الخلائق ، وأن الله قد أودع في الإنسان القدرة والاستطاعة

على الفعل ، وأن هذه الاستطاعة منحة من الله تعين العبد على الفعل ، ولا بد أن تتوفر لدى العبد قبل الفعل ولا تكليف بدونها . أما الاستطاعة عند الأشاعرة فهي مصاحبة للفعل لا قبله ولا بعده لأن الله تعالى يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل ، وعلى ذلك ففعل العبد لا يعد فعلا له على الحقيقة ولكنه مخلوق لله وهو ليس نفس فعل الله .

* * *

الفصل الرابع

التأويل

أولا : مفهوم التأويل واتجاهاته عند المتكلمين

تعتبر قضية التأويل للنص القرآني من أجل التدبر وفهم المعنى المراد منه من أهم القضايا التي اختلف حولها رجال الكلام وأصحاب المذاهب والفرق ، وهي أيضا المحور الرئيسي للفكر الكلامي والخلافات التي دارت بين المؤيدين له والمعارضين له ، ولذا فهي من أهم القضايا التي اختلف حولها أصحاب المذاهب والفرق الكلامية وكانت أيضا هي المصدر الذي تستقى منه جميع السمات المميزة للمنهج الكلامي ، وخاصة عند المعتزلة والأشاعرة وأصحاب الاجتهاد العقلي من متنوري السلف الذين أجمعوا على ضرورة التأويل من أجل تمام التنزيه ، ومن أجل الفهم الصحيح للدين والدفاع عنه ضد شبه المخالفين ، فكان من الضروري إدراك الغاية الحقيقية وراء العديد من الآيات والأحكام والتكاليف الإلهية ، والسعي إلى حسم مسائل الخلاف بين الفرق وفي مقدمتها مسألة الذات والصفات ، والقضاء والقدر ، والمحكم والمتشابه ، والرؤية ، والكلام الإلهي وخلق القرآن ، والإمامة ، ومرتكب الكبيرة ، والقِدَم والحدوث ، وإثبات الواحدية والتنزيه ، وغيرها من مسائل التأويل والخلاف ، ومن هنا كان التأويل ضرورة لبيان الرأي وصدق المذهب والمعتقد في كل هذه القضايا والمشكلات .

ويأتي مفهوم التأويل في معناه العام بمعنى التفسير المقبول والاجتهاد المحمود ، وهو محاولة لاستخدام قدرات العقل لتحديد مدلولات الألفاظ ، أو

البحث عن المعنى المحتمل للفظ . وحول هذا المفهوم العام تعددت الآراء وتنوعت بحسب المنهج والمذهب أو الاتجاه ، ووضع كل اتجاه من الاتجاهات الكلامية شروطا محددة للتأويل حتى لا يخرج التأويل عن المعنى المراد من النص أو مع ما يتعارض مع المذهب والمعتقد .

وقدم الأشاعرة والماتريدية العديد من معاني التأويل منها :

- التأويل عند أبي منصور الماتريدي : ت ٣٣٣هـ هو الترجيح لأحد المحتملات بدون قطع ، ولا يكون إلا بالرجوع إلى الأصل ، أي النص المشتمل على الحكم ، لبيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية ، ووظيفته الإبانة وكشف الغاية عن طريق الاستدلال والرجوع إلى الأصل أي رد الشيء إلى الغاية منه .

- والتأويل عند محمد بن تومرت الموحدي : ت ٥٢٤هـ هو وسيلة البيان لأصل الطبائع وحقائق الأشياء ، وهو عمل عقلي محض به يمكن تفسير وبيان جوهر الطبائع وتركيب الأرواح والأنفس في الأجسام ، وتفسير نشأة الخلق الآدمي ، ونشأة الكون ، وهو يرى أن العقل في مجال التأويل له مهمة محددة هي التمييز والتأييد والتأكيد ، أي تمييز الحق من الباطل ، والتأكيد أو التأييد الذي يكون بالنظر الحقيقي بالتفكر في الصواب والخطأ والضلال والهدى .

وقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على ضرورة استخدام التأويل مدخلا للبرهان ونفي التشبيه والتجسيم ، وضرورة التمييز بين نوعين من التأويل أحدهما واجب مطلوب والآخر مذموم مرفوض ، وأن التأويل الواجب هو التأويل المشروع القائم على المعرفة والعلم ، والمعتمد على القياس العقلي والشرعي ، والذي غايته التصحيح والتفهيم وإثبات أحكام الشرع وقواعده ، وتحقيق تمام التنزيه بأدلتها ، أما التأويل المرفوض فهو ما كان عماده الهوى والرأي الشخصي ، أو ما كان بغير علم ويتعد بالمجتهد عن حقيقة الإيمان وجوهره ويؤدي إلى

الافتراق والاختلاف ، وسبب فساد هذا التأويل ابتعاده عن الأصل ، وأنه يتعرض لقضايا لا فائدة من بحثها ولا يجوز الاجتهاد فيها أو تأويلها مثل قضايا الذات والصفات والقِدَم والحدوث والروح والمعاد والشفاعة والمعجزات ، وهي القضايا التي أثارَت الخلاف بين جميع الفرق والمذاهب وخاصة المعتزلة والأشاعرة وباقي الفرق الكلامية .

ومن الثابت أن المعتزلة والأشاعرة قد اتفقوا في العموم على استحسان التأويل وكراهة التقليد ، والقول بأن الدليل السمعي يشترط فيه أن يكون غير مستحيل في العقل ، لأنه لا يوجد دليل سمعي قطعي مستحيل في العقل ، ولأن العقل والشرع حجتان لله وحجج الله تتعاضد ولا تتعارض ، كما اتفقوا على أن أخبار الآحاد إذا صح سندها وكانت غير مستحيلة في العقل يؤخذ بها في الأحكام ولا يؤخذ بها في العقائد لأنها ليست قطعية الثبوت ، ولقد أكد ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي ت ٤١٥ هـ بقوله : إن خبر الآحاد يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه ، أي يكون قطعي الثبوت ، وأما قبوله فيما طريقه الاعتقاد فلا ، ولا شك أن هذا الموقف للمعتزلة لا يختلف كثيرا عن موقف متأخري الأشاعرة وخاصة البغداديين ت ٤٢٩ هـ الذي رأى أن أخبار الآحاد التي صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها ، وهو نفس موقف أبو المعالي الجويني ت ٤٧٨ هـ الذي رفض أحاديث الآحاد التي يتمسك بها الحشوية من الظاهرية لإثبات الصفات وقال : إن أحاديث الآحاد لا تفضي إلى العلم ولو أخبرنا عن جميعها لكان سائغا .

ورغم اتجاه المعتزلة والأشاعرة نحو ضرورة التأويل فقد ظهرت الخلافات وتعددت الاتجاهات بين العديد من المذاهب والفرق ، بحيث اختلف مفهوم التأويل تبعاً لمواقف الفرق واتجاهاتها ومدى الحاجة إلى التأويل ، وهو ما عبر عنه الغزالي في كتابه : قانون التأويل حيث حدد خمسة اتجاهات للتأويل هي :

- **الاتجاه الأول :** الذي رفض التأويل وتمسك بظاهر النص محتجا بأن الآيات القرآنية واضحة بذاتها وتفسر بعضها بعضا ، وعلى الإنسان فقط استخدام نظره في هذه الآيات ليتم فهم المراد منها ، وبالتالي فإن القرآن ليس في حاجة إلى تفسير أو تأويل ، وهذا هو اتجاه فقهاء السلف وأصحاب الظاهر الذين أجمعوا على أن التفويض أو التسليم بظاهر الآيات أفضل من التأويل حتى لا يخرج المفهوم عن مقصود ألفاظ الشريعة . وخير مثال على هذا الاتجاه هو ابن تيمية الذي انتقد منهج المتكلمين في التأويل وأنهم يخرجون بتأويلاتهم عن مراد الله سبحانه ، وأن تأويلاتهم تصيب صاحبها بالشك في الاعتقاد ، ويؤكد ذلك في كتابه « درء تعارض العقل والنقل » : إن المتكلمين يتأولون كلام الله وكلام رسوله ﷺ بتأويلات يعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردّها بكلامه ، وينتهون في أدلتهم العقلية إلى ما يعلم فسادة بالحس والضرورة العقلية ، ثم إن فضلائهم يتفطنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتباب وهذا منتهى أي مصير كل من عارض نصوص الكتاب .

- **الاتجاه الثاني :** الذي يرى أن التأويل ضرورة لازمة ، لأن إعمال العقل ضرورة لفهم النص ، وأن العقل مقدم على النقل ، لأنه أساس الحكم ، وأساس الفهم وهو اتجاه المعتزلة ، وهو الاتجاه الذي عارضه الأشاعرة والسلف .

- **الاتجاه الثالث :** الذي حاول الجمع بين العقل والنقل معا مع تقديم العقل واعتباره أصلا ، وكذبوا ما يخالف العقل وهو اتجاه المعتزلة ومتقدمي الأشاعرة .

- **الاتجاه الرابع :** الذي قدم النقل على العقل لأن النقل هو الشرع الثابت ، وهو الأصل والأساس ، وهذا الاتجاه لم يهتم أصلا بالمعقول وهو اتجاه سلفي ويؤيده كثير من الأشاعرة أيضا .

- **الاتجاه الخامس :** الذي يقول بالتوسط بين المعقول والمنقول وجعل كلاهما أصلا ، وأنكر احتمال التعارض بين العقل والشرع ، وهو اتجاه غالبية الأشعرية الذين أجازوا التأويل في حدود ضيقة ، وحصروا وظيفة التأويل في غاية التنزيه ، وقالوا ليس كل ما في القرآن واجب التأويل ، وأن التأويل الصحيح لا يستقل به صاحبه بل يستعين بآراء غيره أو بمن سبقه .

ثانيا : موقف المعتزلة من التأويل

كان فقهاء المعتزلة أكثر أصحاب الفرق الكلامية اهتماما بالتأويل واستخداما لأدلة العقل في فهم النص ، لذا اتفق زعمائهم على ضرورة التأويل ، ولقد أورد المعتزلة العديد من الأدلة والبراهين العقلية لإثبات القدرة الإلهية المتميزة عن قدرة المخلوق ، وهذه الأدلة جمعها القاضي عبد الجبار في كتابه : « المغنى » في أبواب التوحيد والعدل في الجزء الثامن بعنوان المخلوق حين قال « إن كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه صح أن تتناولها قدرة القادر منا ، وإنما يقع الاختصاص في أجناس المقدور ، فكان يجب لو صح أن يقدر قادر ما على إعدام الشيء أن نقدر نحن أيضا عليه ، فكان يجب أيضا منا إعدام الشيء بلا واسطة ، كما يصح منا إيجاد بلا واسطة ، فيجب القضاء أو الحكم بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الإعدام ، ومما يدل على ذلك أنها لو تعلقت بإعدام الشيء وبإيجاده لكانت قد تعلقت بكون الشيء على صفتين ضدتين وذلك يستحيل في المعاني المتعلقة بغيرها من علم وإرادة وغيرهما ، ولا يمكن أن يقال في القدرة أن فيها ما يتعلق بالإعدام وفيها ما يتعلق بالإيجاد فقط ، لأن هذا القول يؤدي إلى أن لا يمتنع في القوي القادر أن لا يصح منه إحداث شيء من الأفعال بأن تكون قدرة وإن كانت متعلقة بالإعدام وهذا يوجب التباس حاله بحال العاجز ، أو أن يصح منه إعدام الأشياء الباقية من غير ضد ، وفساد ذلك جلي ، فإذا صح ذلك لم يبق إلا أن يقال إن القدرة لو تعلقت بالإعدام لكانت هي التي تتعلق بالإيجاد ، وهذا يؤدي إلى كونها متعلقة بلا شيء على صفتين ضدتين فهذا محال على ما بيناه .

ولا شك أن هذا النص الذي قدمه القاضي عبد الجبار يدل على اهتمام المعتزلة بتأويل جوانب القدرة وإثبات القدرة للمخلوق ، فهل يجوز أو يعقل أن المعتزلة تثبت القدرة للمخلوق وتنفيها عن الخالق ؟ كما يدل النص أيضا على افتراء الأشاعرة واتهامهم الباطل للمعتزلة بأنهم ينفون الصفات ، كما يدل على عدم قدرتهم على صعوبة مجارة حجج المعتزلة المنطقية وأنهم حصروا أنفسهم بشروط الاجتهاد والتأويل ، وأنهم احتجوا بأن مجال العقيدة ليس على عمومه مجالا للاجتهاد والتأويل ، وأنهم على عمومهم حرصوا على الالتزام بالنص الذي هو مصدر كافة العلوم والمعاني ، وهذا يفسر الاتجاه العام عندهم وقولهم بأن تأويل المعتزلة للصفات يؤدي إلى التعطيل ، وأنه يجب التسليم بما ورد في التنزيل من صفات دون تحديد الكيفية .

وفي كثير من قضايا الخلاف جاء التأويل الأشعري مخالفا لتأويل المعتزلة مثبتا للصفات الإلهية القديمة بالذات التي ليست هي عين الذات لأنها مغايرة لها في المعنى والدلالة وليست هي غيرها ، فالله سبحانه له يد ولكنها ليست كجراحة البشر ، وفي نفس الوقت ليست هي القدرة أو النعمة أو القوة كما ذهب المعتزلة ، وهذا الرأي يخالفه متأخري الأشاعرة ، وفي نفس الوقت يأتي من الأشاعرة من يؤيد هذا الرأي مثل أبو المعالي الجويني الأشعري ت ٤٧٨ هـ في كتاب « الإرشاد » حين قال : ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة لله تعالى ، والسبيل إلى إثباتها هو السمع دون العقل ، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود ، ولذا يمكن التعرف على موقف المعتزلة من التأويل من خلال القواعد والمبادئ والشروط التي وضعها المعتزلة لصحة التأويل وهي :-

١- ضرورة الاعتماد على أدلة العقل والنقل في إثبات صحة الاجتهاد والتأويل والاحتكام إلى الأصول أو ما يسمى بالدلائل الأربعة وهي حجية

العقل والكتاب والسنة والإجماع ، وهذا يدل على أن المعتزلة تأخذ بأدلة العقل والنقل معا .

٢- أن العقل أصل للشرع كما ذهب المعتزلة وأصحاب التأويل ، وأنه بالعقل تعرف صحة الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على المسائل التي تتعلق بالوجود الإلهي وصفاته وكذلك النبوة ، وإلا صار الأصل فرعا لأن اليقين في أدلة العقل ، أما أدلة السمع فظنية وليست يقينية . وهنا نلاحظ التناقض وتراجع المعتزلة عن ما جاء في الشرط الأول .

٣- أن التأويل ضرورة واجبة عقلا ونقلا ، لأن الوجوب العقلي يفترض تقديم العقل على السمع وهو عام ويشمل جميع النصوص التي يبدو ظاهرها مخالف للعقل ، فلا بد من اتفاق النص مع العقل وخاصة عند تأويل الصفات الخبرية التي جاء فيها ذكر اليد والجسم والجهة والوجه والعرش ، وكذلك الآيات التي تضيف أفعال العباد إلى الله تعالى تحرزا من الوقوع في التشبيه والتجسيم وتحقيقا لتمام التنزيه ، وهذا يدل على أن تمام التوحيد والتنزيه لا يتحقق إلا بالتأويل .

٤- عدم جواز الاستدلال بالسمع على التوحيد والعدل وما يتعلق بهما ، لأن قمة الدليل السمعي وهو القرآن لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره ، وأنه تعالى لا يجرى المعجزة على أيدي الكاذبين وذلك متوقف على معرفة كونه عالما بقبح القبائح ، وأنه مستغن عنها ، فإذا استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا ، ولتوقف كل منهما على الآخر ، ولهذا السبب نفسه لا يجوز الاستدلال بالسنة والإجماع على مسائل العدل والتوحيد ، وهو ما أكده القاضي عبد الجبار بقوله : قد بينا أن الدليل السمعي لا يدل على ما لولا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، وذلك

يتناقض ، فهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدمتهما لأننا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك .

ولا شك أن هذه الدلائل والشروط والآراء التي أوردها رجال المعتزلة لتبرير قولهم بوجوب تقديم العقل على السمع ، ومحاولة إثبات أن أصل التوحيد والعدل لا يكون إلا بالعقل ، وأن تقديم السمع والاستدلال به يعني أننا نستدل بفرع الشيء على أصله وهذا محال لأن العقل هو أصل الشرع وسبيل إثباته ، أما في مجال العبادات والمعاملات فيجوز تقديم السمع على العقل لأنه في مسائل كالصلاة والزكاة والثواب والعقاب وأمثالها يكون الدليل فيها هو السمع وليس العقل ، كما أن التأويل ضرورة لورود المتشابهات في القرآن لفهم معناها الحقيقي ، ولورود الأمر به في الشرع إثباتاً لوحدة القرآن وعدم الاختلاف أو التناقض بين ظاهر المعنى وحقيقته بدليل قوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ (محمد: ٢٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) .

ثالثاً : موقف الأشاعرة من التأويل

حاول الأشعرية تطبيق منهجهم الوسطي في العديد من القضايا وفي مقدمتها قضية التأويل للصفات وقضايا الخلاف ، واشتروا في التأويل الصحيح عدم الخروج على النص ، والالتزام بقواعد اللغة العربية واستعمالات الشرع لها في مواضعها ، وخاصة عند نفي المعاني الحسية التي يوحى ظاهرها بالتشبيه أو التجسيم ، وأن ذلك يستلزم الاعتماد على أدلة النقل الواضحة والمتواترة بالإجماع ، وفي تطبيق مبادئ التأويل للصفات اعتمد الأشعرية مبدأ أنه إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل رداً على المعتزلة القائلين بتأويل كافة الصفات واعتبارها عين الذات .

ورغم موقف الأشاعرة من التأويل والمؤيد للسنة والسلف ، والمعارض للمعتزلة فقد حرص الأشاعرة على فهم النص في ضوء العقل بحيث لا يبتعد

التأويل عن حدود الشرع ، وفي هذا الإطار رأى الأشعرية أن تأويل الصفات كما فعل المعتزلة يؤدي إلى التعطيل ، ورأوا ضرورة التسليم بما ورد في التنزيل من صفات بدون تحديد الكيفية أو تأويلها بإخراجها عن معنى اللفظ كما ورد في النص ، فالله سبحانه له يد ولكنها ليست جارحة وليست كالأيدي ولكنها في نفس الوقت ليست هي النعمة أو القدرة كما قالت المعتزلة .

وذهب بعض الأشاعرة المتأخرين أمثال الجويني والرازي إلى ضرورة تأويل الصفات على وجه يليق بذات الله تعالى ، وبما ينبغي له من القدرة والعظمة عن مشابهة الحوادث ، ولذا فهم يجيزون التأويل بحذر ، وقال الجويني في كتاب « الإرشاد ص ٢٥٥ » : ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليمين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل ، والذي يصح عندنا حمل اليمين على القدرة وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود ، وقال الرازي في « أساس التقديس ص ٢٢١ » : لا يجب أن نترك الأخذ بالظاهر إن لم يقدّم دليل يقضى بتركه ، وإذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنى ، فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل مفصل وإلا خرج الكلام عن أن يكون مفيداً أو مقيداً ، ويخرج القرآن من أن يكون حجة ، وهكذا تمسك الأشاعرة في مسائل الصفات والوجوب الشرعي بما ورد نصاً في الكتاب والسنة وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث وحاولوا جاهدين التزام مبدأ التوازن بين العقل والنقل في فهم العقائد وأصول الإيمان ، وأما في الأحكام الشرعية فيقدمون السمع على العقل ، ولذا قالوا : إن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل لقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥) ورددوا مبدأهم القائل : إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وفي هذا المجال كان موقف أبو الحسن الأشعري المعارض لتأويلات المعتزلة واضحاً في كتابه : « اللمع في الرد على أهل الزيع والبدع » ، و« الإبانة

عن أصول الديانة»، حيث عارض توحيد المعتزلة بين الذات والصفات ، وقولهم بأن الصفات هي عين الذات ، على اعتبار أن القول بِقِدَم الصفات أو مغايرتها للذات يوقع في الشرك والتعدد ، فذهب الأشعري إلى أن الصفات أمر زائد على الذات ، وأن التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال ضرورة للتمييز بين الصفة والموصوف .

وإذا كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة مرجعه الحرص على تقديم تأويل مناسب للصفات الإلهية يبتعد بالذات عن المشابهة والجسمية ، فإن اتهام الأشاعرة للمعتزلة بأن التوحيد بين الذات والصفات هو نفي لهذه الصفات ، وبالتالي نفي للموصوف ، كما أن نفي الفعل هو نفي للفاعل ، فهذا الرأي ظاهر الخطأ لأن نفي الفعل عن الفاعل لا ينفي وجوده ولا ينفي قدرته وعلمه ، ومن ثم قال الأشاعرة إن تأويل المعتزلة لليد بالقدرة والاستواء بالعظمة والاقتدار هو نفي للصفات ، وهو رأى لا أوافقهم عليه ، وكذلك قولهم في باقي الصفات الخبرية ، فلا يجوز القول بأن تأويلها أو صرفها إلى معان تظهر حقيقة القدرة والعلم والإرادة الإلهية بأنه نفي لها ، وهذا يدل عند البعض على عدم قيمة وأهمية الاختلافات بين المعتزلة والأشاعرة لأنه مجرد اتهام أو اختلاف في وجهات النظر بلا دليل أو إقناع وخاصة من جانب الأشاعرة .

وعند تأويل صفات القدرة الإلهية يذهب الأشاعرة إلى أن قدرة الله واحدة وهي تنصب على جميع المقدورات ، وأنه ليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته وعلمه تعالى ، لأن الباري سبحانه شيء لا كالأشياء ولا تشبهه الأشياء بوجه ، وهو عالم بعلم لا هو ولا غيره ، وقادر بقدرة لا هي هو ولا غيره ، وأن هذا هو الإثبات للصفات كما ورد في الكتاب ، وأن الله لا يوصف بأضداد هذه الصفات ، أي الصفات الأزلية كالعلم والقدرة والقدم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ونفس هذا الموقف يؤيده أيضا الفخر الرازي من متأخري الأشاعرة ت ٦٠٦ هـ في كتاب «أساس التقديس» ،

حيث ظهر مؤيدا لتأويل الصفات برأي قريب إلى رأى المعتزلة فقال : إنه لا يجب ترك الأخذ بالظاهر إن لم يقيم دليل يقضى بتركه ، وإذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهرا في معنى ، فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مقيدا ولخرج القرآن من أن يكون حجة .

وعند استعراض تأويلات الأشاعرة للرد على المعتزلة في مسائل القدرة والرؤية والكلام والوعد والوعيد ومرتكب الكبيرة والإمامة ومسألة التواتر والآحاد والإجماع يظهر صدق ما بيناه من تهافت آراء الأشاعرة في ردودهم على المعتزلة وقولهم بأن المعتزلة نافية للصفات لأنها تجمع بين الصفة والموصوف وتقول بأن الذات والصفات شيء واحد ، وهذه بعض آراء الأشاعرة والحجج التي رد بها الأشعرية على المعتزلة في مسائل القدرة والرؤية والكلام والوعد والوعيد والتواتر والآحاد والتحسين والتقبيح وهي من أهم المسائل الخلافية بينهما .

- ففي مسألة القدرة

ذهب الأشعرية إلى أن قدرة الله واحدة ، وهي تنصب على جميع المقدورات ، وأنه تعالى عالم بعلم لا هو ولا غيره ، وقادر بقدرة لا هي هو ولا غيره ، فهو تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ، وأن الله تعالى له يد لكن ليست كأيدينا وليست جارحة كجوارحنا ، وفي نفس الوقت ليست النعمة أو القدرة كما ذهب المعتزلة ، وهكذا اعترض الأشاعرة على تأويل المعتزلة للصفات عموما بحجة أن تأويلاتهم تؤدي إلى التعطيل .

- وفي مسألة الرؤية

ذهب الأشاعرة إلى أن المعتزلة ينكرون رؤية الله في الآخرة ، وهم يشبثونها ويحتجون بجواز رؤية كل موجود ، وأنه إذا كان كل موجود يصح أن يرى فروية الله ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء الحسية ، وأنه ليس في إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم ، ومع ذلك يتمسك المعتزلة بقولهم أن تمام التنزيه

ونفي التشبيه عن الله يستلزم نفي الرؤية الحسية لله تعالى في الآخرة لأنه تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام: ١٠٣) ، وهذا يدل على أن إثبات الرؤية أو نفيها دال على وحدة الغاية عند المعتزلة والأشاعرة وهي إثبات الواحدية والتنزيه والبعد عن التجسيم والتشبيه عن الله سبحانه .

ومع ذلك أصر المعتزلة على القول بنفي الرؤية لله في الآخرة وأن الرؤية مستحيلة دنيا وآخرة بحجة أن الرؤية تستلزم الجسمية والجهة ، وعارضهم الأشاعرة بقولهم بأنها جائزة في الآخرة وهو الرأي الذي نوافقهم عليه لأن صحيح الآية الكريمة دال على ذلك بدليل قوله تعالى ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ (إلى ربها ناضرة) (القيامة: ٢٢، ٢٣) ، كما رفض الأشاعرة تأويلات المعتزلة لمعنى الرؤية والنظر بمعنى الانتظار أو بمعنى التمني للرحمة والمغفرة من الله ، أو بمعنى العلم وهو المعنى الذي قال به متأخري الأشاعرة وعلى رأسهم الفخر الرازي .

- وفي مسألة الوعد والوعيد

أكد المعتزلة على أن الوعد والوعيد نازلان لا محالة ، فوعده بالثواب واقع ووعيده بالعقاب واقع كذلك ، كما أن وعده بقبول التوبة النصوح واقع ، لأن الجزاء الإلهي واجب ، فمن أحسن يجازى بالأحسان إحسانا ، ومن أساء يجازى بالإساءة عذابا إليما ، فلا عفو عن كبيرة من غير توبة ولا حرمان من الثواب لمن عمل خيرا .

ومعروف أن الوعد والوعيد أصل من أصول الاعتزال الخمسة ، وهو يأتي بعد التوحيد والعدل مباشرة ، على اعتبار أن من مقتضيات العدل الإلهي تنفيذ الوعد والوعيد ، وأنهما لا يتخلفان أبدا ، ومن ثمَّ وجب على الله تحقيق الوعد كما يجب عليه تنفيذ الوعد وإلا كان كذبا وخلفا يتنزه الله عنه ، وقد عارض الأشعري القول بعموم الوعد ، ورأى أن الخلف في الوعد كرم إلهي ورحمة ،

وأنه إذا كان عموم الوعيد يتناول كل فرد من الأفراد للعموم كأنه نص عليه باسمه الخاص ، إلا أن الله تعالى بقدرته ورحمته وعدله وعفوه وعموم مغفرته يخلف في الوعيد لمن أراد بمشيئته سبحانه .

ورأى الأشعري ضرورة عدم حمل آيات الوعيد على العموم لأنه يأتي في القرآن بمعنى العموم أو يذكر العام ويقصد به الخاص ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦) . فإنه تعالى أراد بعض الجن والإنس وهم العابدون لله منهم ، بدليل قوله تعالى في موضع آخر : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾ (الأعراف: ١٧٩) .

ولأن القرآن لا يتناقض فوجب أن يكون المراد هو أن الله تعالى قد خلق لهم كثيرا من الإنس والجن وأنه خلق بعضهم لعبادته ، من أجل ذلك اتفق الأشاعرة على أنه إذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد وجب تخصيص آيات الوعيد بآيات الوعد ، أو يجمع بينهما فيعذب العاصي مدة ثم يغفر له ويدخله الله تعالى الجنة برحمته وعفوه .

- وفي مسألة الكلام الإلهي وخلق القرآن

وهي من أهم وأبرز المسائل الخلافية بين المذاهب والفرق الكلامية عموما وبين المعتزلة والسلف من الأشاعرة خصوصا ، والتي سميت بالفتنة أو المحنة ، وفيها قال المعتزلة بخلق القرآن واعتبروا القول بخلق القرآن فريضة واجبة الاعتقاد على العموم وخاصة العلماء والفقهاء ، وعارضهم الأشاعرة قائلين إن كلام الله صفة أزلية ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ورغم هذه المعارضة حاول الأشعري التوسط بين رأي المعتزلة ورأي الفقهاء من متشددى الحنابلة فذهب إلى رأي وسط بين القدم والحدوث ، وقال بضرورة التمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي ، ورأى أن المعنى النفسي القائم بالله هو القديم أما التعبير اللفظي المنطوق من الإنسان فهو الحادث ، وأن الكلام النفسي هو الأولي بأن يتصف باسم الكلام لأن الكلام صفة لمن قام به الكلام لا من ينطق

به ، وأن إطلاق لفظ الكلام والمسموع هو على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي ، وعلى ذلك فإن الكلام هو معنى قائم بالله فلا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد من وصف كلام الله بالقدم .

- وفي مسألة التواتر والآحاد

رأى المعتزلة ضرورة تحري الدقة في قبول الأخبار وعدم قبول الأحاديث دون سند صحيح ، وذهب أبو الهذيل العلاف ت ٢٣١هـ . إلى أبعد من ذلك فقال : إن الأمة يمكن أن تجتمع في كل عصر أو في جميع العصور على الخطأ من جهة الاستدلال والرأي ، وعارض هذا الرأي الأشاعرة الذين أقروا بحجية الإجماع ، واعتبروه حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ، ومع ذلك وافقوا المعتزلة في جانب المتواتر حين رأوا ضرورة التصديق بالخبر المتواتر الذي يوجب العلم أما خبر الآحاد فيوجب العمل ولا يوجب العلم .

- وفي مسألة التحسين والتقبيح

ظهر الخلاف واضحا بين المعتزلة والأشاعرة حيث قال المعتزلة بالعقل أي أن العقل هو الذي يحسن ويقبح وليس الشرع ، وقال الأشاعرة بعكس ذلك ، أي أنهم قالوا بالشرع ، أي أن الشرع الحنيف هو الذي يحلل ويحرم وهو الذي يحسن ويقبح ، وقدم كل فريق مبررات تأويله ، فيرى المعتزلة أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح راجع إلى وجوه عائدة على الفعل وليس لمجرد أمر الله به أو نهي عنه ، فالله تعالى أمر بالصدق لأنه حسن في ذاته ، ونهى عن الكذب لأنه قبيح في ذاته ، فالأفعال توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصها والعقل كاشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل بعينه ، ومن ثم فإن معرفة الحسن في الأفعال أو القبح كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب فكلاهما يعلم ببداهة العقول .

وفي هذا الموقف ذهب أبو الحسن الأشعري ت ٣٣٠هـ إلى أن دلالات العقول يكون حظها في بعض المعلومات دون البعض ، وأنه لا سبيل للعقل

من جهتها إلى التوصل في معرفه أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التمييز والتفصيل ، ويأتي بعد ذلك أبو المعالي الجويني من متأخري الأشاعرة ت ٤٧٨ هـ ليؤكد على أن الحسن والقبح في الأفعال يدركان بالعقل قبل ورود الشرع وذلك في بعض الأفعال ولكن لا تكليف يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بالشرع ، ومن ثم فالحسن عند الأشاعرة هو ما حسنه الشرع وأمر الله به ، والقبيح ما نهى الله عنه ، ومعلوم أن ما أمر الله به قد رتب على فعله الثواب لحسنه ، وما نهى عنه فقد رتب على فعله العقاب لقبحه ، وعلى ذلك فالحسن ما يترتب عليه الثواب في الآخرة والقبيح ما يترتب عليه العقاب في الآخرة أيضا .

ولم تقف الاختلافات بين الأشاعرة والمعتزلة عند حدود هذه المسائل بل تعدتها إلى مسائل الحرية والفعل والإرادة والإمامة ومرتكب الكبيرة والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ ، وكذلك مسائل الإيمان والنبوة والخير والشر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى يمكن القول بأنه لا توجد مسألة كلامية عرضها المعتزلة أو تعرضوا لها بالرأي إلا ووقف الأشاعرة منها موقف المعارضة والنقد .

رابعا : الخصائص المنهجية للتأويل

اتفق جميع أصحاب المذاهب من المتكلمين والفلاسفة على ضرورة التأويل كمنهج لفهم آيات القرآن ومعناها المقصود منها ، وبيان الأحكام وفائدتها وتوضيح الحقائق والرد على المخالفين كما اتفقوا على أن التأويل هو الترجيح لأحد المحتملات وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الذي يحتمله ، خاصة إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة ، ومن ثم أصبح التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ .

وهذا هو الذي دفع رجال الكلام إلى التمييز بين منهج التأويل ومنهج التفسير ، ورأوا أن التأويل هو البحث عن المعنى المحتمل للفظ ، أما التفسير

فهو البحث عن معنى اللفظ نفسه المرادف له ، والقطع بأن المراد من اللفظ هذا فقط ، وهذا التمييز اعتبروه ضرورة لتفادي خطورة التأويلات المذهبية المتعددة والمختلفة بحسب التوجهات السياسية والمذهبية ، وتجنب ظهور تأويلات خارجة عن المعاني المألوفة كتأويلات الشيعة الباطنية ، ولهذا اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على تحديد غاية التأويل وهي إثبات الحق والحقيقة والوصول إلى الحكمة واليقين ، ومن أجل ذلك قال ابن رشد : أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان ، كما اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أن تعتمد منهجية التأويل على المقارنة والتصحيح والمقابلة أو المقارنة بين الآراء والمبادئ ، والترجيح للأحكام الصائبة وتحكيم العقل لا الهوى عند الحكم والتقييم .

وقد احتج المتكلمون على ضرورة الفهم والتدبر والبحث عن المعاني المقصودة وراء ألفاظ القرآن بقوله تعالى ﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩) ، كما احتجوا بأن ورود المحكم والمتشابه في القرآن كان دعوة للتفكير والتدبر والابتلاء ، وفي نفس الوقت دعوة إلى التأمل والنظر والفهم والتأويل ، وذهبوا إلى أن القرآن وحدة واحدة لا يناقض بعضها بعضا لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧)، وقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) . وأن الاختلاف كان بينهم حول آيات الكتاب أيها محكمة وأيها متشابهة ، هذا رغم اتفاقهم على أن الآيات المحكمة هي الواضحة بذاتها والتي لا خلاف عليها ولا تحتاج إلى تأويل ، وأن الآيات المتشابهة هي التي اشتبه الناس في فهمها لاختلاف الألسن والأفهام ، وهي التي تحتاج إلى التأويل لأن ظاهر معناها يؤدي إلى غير ما يؤدي إليه باطنها .

ولا شك أن هذا الموقف قد دفع كل مذهب وكل فرقة من الفرق إلى أن تتخذ موقفا خاصا من قضية التأويل ، كما دفع الكثير من الفلاسفة وعلماء

الكلام إلى الاهتمام بقضية التأويل ، وهذا الموقف صورته الغزالي في كتابه « قانون التأويل ص ٩١٦ » حيث تناول اتجاهات الفرق وأصحاب المذاهب من التأويل فقال :

- **الفرقة الأولى :** هي التي رفضت التأويل وتمسكت بالنص ، واحتجت بأن القرآن واضح في جميع ألفاظه ومعانيه ، وأنه لا يحتاج إلى تفسير أصلا لأنه يفسر بعضه بعضا وليس بحاجة إلى تفسير ولا تأويل .

- **الفرقة الثانية :** من أصحاب التأويل ، وهي التي اعتمدت على الدليل العقلي ، ولم تعتد بالمنقول .

- **الفرقة الثالثة :** من أصحاب التأويل ، وهي التي جمعت بين المعقول والمنقول واعتبرت العقل أصل للشرع وكذبوا ما يخالفه وعلى رأس هؤلاء المعتزلة .

- **الفرقة الرابعة :** من الرافضين للتأويل ، وهذه الفرقة هي التي اعتمدت على أدلة النقل لأن الشرع هو الأصل والأساس ولم تهتم بالمعقول .

- **الفرقة الخامسة :** وهي التي قالت بالتوسط بين المعقول والمنقول وجعلت كل واحد منهما أصلا وأنكرت تعارض العقل والشرع ، وعلى رأس هذا الاتجاه الأشاعرة .

وكانت فرقة المعتزلة أكثر الفرق ميلا للتأويل ، ولذا ذهبوا إلى ضرورة تأويل النصوص التي قد يبدو ظاهرها مخالفا للعقل ليتفق النص مع العقل ، ورأوا أن الألفاظ المتشابهة هي لتقريب الصورة المغيبة إلى الذهن ، وأولوا كل ما يوحى بالتشبيه والتجسيم لتحقيق تمام التنزيه لله تعالى ، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، ومن أجل تمام التنزيه نفوا الصفات القديمة وأولوا الصفات الخبرية التي جاء فيها ذكر اليد والوجه والمجيء والجلوس وغيرها ، كما أولوا الآيات التي تضيف أفعال العباد إلى الله .

ويرى البعض من المؤيدين للعقل والعقلانية أن تأويلات المعتزلة لم تذهب بعيداً عما يمكن أن يحتمله اللفظ فقد كان هدفها من التأويل هو تحقيق صورة تنزيهية لله تعالى يرتضيها العقل ، لأن المعتزلة يقدمون العقل على السمع ، ويرون أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل لا السمع ، وأن الأصول الاعتقادية وحدها لا يعول عليها ، ولا يفهم مرادها بالسمع لأن إثباتها متوقف على إثبات الأصل ، وفي هذا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك غير جائز ، ومن هنا ذهب المعتزلة إلى أن القرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره ، وأنه لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، ومن ثم فإن العقل أصل الشرع وصحة الشرع متوقفة على العقل ، مع الاعتراف بأن بعض الأمور السمعية لا مجال للعقل فيها مثل كيفية العبادات والثواب والعقاب وسائر الأحكام الشرعية فالدليل فيها هو السمع وحده ، ومع ذلك أقر المعتزلة بأن اليقين وحده في أدلة العقل أما أدلة السمع فظنية وليست يقينية .

وقد اتفق أصحاب المذاهب والفرق على أهم الشروط والخصائص الواجب توافرها في التأويل الجيد وهي :

(١) الاسترشاد بالمنهج القرآني (٢) الاعتداد بالعقل

(٣) الموضوعية (٤) التسامح

(٥) التزام الحجة والدليل (٦) الجمع بين التقليد والنظر

(٧) التطور والتجديد . وهذه السمات والشروط سوف نتناولها بالتفصيل في الباب الرابع من الكتاب وذلك عند عرض منهج المتكلمين وأهم ملامحه في المناظرة والجدل .

* * *