

الفصل الثانى

مظاهر الخلاف

- الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى
- أهل السُّنَّة (الماتريديَّة والأشاعرة).
- الخلاف بين الماتريديَّة والأشاعرة .
- الخلاف بين المعتزلة .

تمهيد

لا شك أن دراسة حقيقة الخلاف لا بد أن يسبقها معرفة بدايته ومظاهره وأسبابه ، وفى الفصل الأول تناولنا بداية الخلاف ، وفى هذا الفصل سوف نتناول مظاهر الخلاف ، وهى تمثل تطور الخلاف الذى ظهر واضحاً من خلال تكوين المدارس الكلامية المختلفة ، وتناول مسائل عديدة اختلف حولها ، ولم يقتصر الخلاف حول أصل تلك المسائل بل امتد إلى الفروع وإلى أدق التفاصيل ، بحيث يمكن القول إن مظاهر الخلاف بين المتكلمين يصعب حصرها إن لم يكن مستحيلاً وذلك لأن الأمر لم يقتصر على كثرة الموضوعات التى لا حصر لها فحسب ، بل إلى كثرة الفرق الكلامية وكثرة خلافاتها ، ومما يزيد الأمر صعوبة أننا لا نجد اتفاقاً حتى بين ممثلى الفرقة الواحدة ، وإن وُجد فلن يتعدى اتفاقاً حول أصول هذه الفرقة وبعض الفروع .

وهناك تيارات متعارضة كتيار المعتزلة ، وتيار متكلمى أهل السنة من ماتريدية وأشاعرة ، والتعارض واضح بين هذين التيارين .

ولقد وقع خلاف بين المنتسبين لتيار واحد ، فهناك خلاف بين الماتريدية والأشاعرة الممثلين لتيار أهل السنة فى بعض المسائل .

وهناك أيضاً خلاف داخل المدرسة الواحدة ، فعلى سبيل المثال نجد خلافاً بين مدرسة المعتزلة (البصريين والبغداديين) ، على الرغم من اتفاقهم على الأصول الخمسة التى تجمع المعتزلة .

ولقد خصصنا الحديث عن هذه الفرق الثلاثة لأنها تمثل الاتجاهات الرئيسية فى علم الكلام ، ولأن الفرق الكلامية متنوعة ومتعددة حتى داخل المدرسة الواحدة ،

وكذلك موضوعات الخلاف تند عن الحصر ، لذا كان لا بد من تحديد مدارس معينة يمكن - إلى حد ما - إلقاء الضوء على بعض مظاهر الخلاف فيما بينها ، لذا اقتصرنا بصفة أساسية على هذه الفرق الرئيسية .

وسوف يكون عملنا في هذا الفصل هو محاولة عرض لأهم مظاهر اختلاف بين تيار أهل السُّنة مئلاً في الماتريديّة والأشاعرة وبين المعتزلة ، ثم الخلاف بين الماتريديّة والأشاعرة ، ثم الخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، ويقتصر العرض على إبراز نقاط الخلاف دون الدخول في دراسة تلك النقاط ، لأن ذلك سوف نتناوله فيما بعد (خاصة في الجزء الثاني لهذا الكتاب بإذن الله تعالى ، حيث نخصصه بالكامل لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين) .



أولاً : مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمي أهل السُّنَّة (الماتريدية والأشاعرة)

إن مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمي أهل السُّنَّة تبدو واضحة جلية ، حيث إن كل تيار منهما يعارض الآخر معارضة صريحة ، وهوة الخلاف بينهما تبدو واسعة .

وسوف تكون نقطة البدء فى مظاهر الخلاف هو بداية تكوين المدارس الكلامية وتكاملها ، لا تتبع بدايتها الأولى وجذورها الممتدة ، فلقد بدأت المدرسة الاعتزالية بدايتها الحقيقية على يد واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١هـ) شيخ المعتزلة الأوائل ، وإن كان ابن المرتضى يعده فى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة (١) .

وبالدعاية الحقيقية والتي اكتملت بتكوين المذاهب الكلامية التى تمثل تيار أهل السُّنَّة كانت فى القرن الرابع الهجرى على يدى إمامى أهل السُّنَّة أبو منصور الماتريدى (المتوفى ٣٣٣هـ) وأبو الحسن الأشعرى (المتوفى ٣٢٤هـ) وإن كانت مسبقة بطبقة الفقهاء الأربعة رغم نهيمهم عن الخوض فى علم الكلام ، إلا أنه كانت لديهم ردود على آراء المعتزلة ، وكانت لديهم بدايات كلامية وآراء على سبيل الجملة لا التفصيل تخالف آراء المعتزلة (٢) .

وكذلك سبقت حركة تكوين المذهب الماتريدى والمذهب الأشعرى ، بأهل السُّنَّة الأوائل وهم بالصفاتية المثبتة - أى الذين يثبتون الصفات لله تعالى - فى

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، وقد صنفه لبيان طبقات المعتزلة والتي تبدأ الطبقة الأولى بالخلفاء الأربعة .

(٢) لبيان آراء أبى حنيفة الكلامية ، انظر كتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، ص ٣٥٤ = ٣٨٠ ، ولراى بالى الائمة انظر : د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ١ / ٢٧٢ - ٢٩٣

مقابل موقف المعتزلة من الصفات ، وكان إمامهم هو عبد الله بن سعيد بن كلاب (المتوفى ٢٤٠هـ) ولقد ذكره الأشعري كثيراً فى كتابه « مقالات الإسلاميين » وكذلك الأشاعرة من بعده ، وامتدحوا موقفه المعارض للمعتزلة ، وكذلك أبو العباس القلانسي ، وهذا يمثل البدايات الأولى لتيار أهل السنة .

ولقد قوى هذا التيار حتى شهد القرن الرابع الهجرى مولد الماتريدية والأشعرية ، وهما يمثلان تيار أهل السنة على أسس وقواعد كلامية .

فقام الماترىدى فى سمرقند والأشعري فى بغداد يعلنان مذهبهما المعارض لمذهب المعتزلة ، مؤكدين انتصارهما لآراء أهل السنة ، وإقامة الأدلة على صحتها ومعارضة أدلة المعتزلة ، والرد عليها ، ومنذ ذلك الوقت قامت المناقشات والمجادلات بين أصحاب كل تيار ضد أصحاب التيار الآخر - وتابع لأتباع فى كل مذهب الدفاع عن مذهبهم وخاضوا المناقشات والمجادلات واتى ومُتعت هوة الخلاف بعد ذلك ، وتناولت مسائل الخلاف الكثير من التفريعات والتفصيلات ، حتى كاد الخلاف يصبح هدفاً فى ذاته .

وتبدو مسائل الخلاف واضحة بين الفريقين ، يذكرها كل من متكلمي أهل السنة والمعتزلة ، فمتكلمي أهل السنة عندما يقررون آراءهم فهى دائماً تكون فى مقابل آراء المعتزلة ، وكذلك يشير المعتزلة إلى معارضتهم لآراء أهل السنة ، ونجد مسائل خلاف متفرقة فى مصنفات كُتَّاب الفرق فى الفريقين .

ومن أهم الذين اهتموا بالخلاف : البغدادى - الذى أشار إلى معظم مسائل الخلاف على سبيل الجملة ، عندما عرض لأصول أهل السنة التى اتفقوا عليها ، وضللُّوا مَنْ خالفهم فيها ، وذكر تلك الأصول والقواعد ، وما تشملها من فروع ، ثم ذكر فى مقابل تلك الآراء ما يخالفها عند سائر الفرق - خاصة المعتزلة - وتضمنت معظم مسائل الخلاف ، ولقد أشار إلى بعض الخلافات بين الماتريدية والأشاعرة (١) .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٤ - ٣٥٩

وسوف نحاول فيما يلى أن نعرض لبعض مظاهر الخلاف بين الفريقين ، وذلك من خلال عرض المجالات التى تمثل أبحاث المتكلمين عادة ، ونضع فى كل مجال ما يخصه من موضوعات ، مشيرين فقط إلى نقاط الاختلاف ، وسوف نذكر أحياناً الخلاف مع الأشاعرة أو الماتريدية كممثلين لفريق أهل السُّنة والمعتزلة - أى سنكتفى بذكر إحدى المدارس الممثلة لأهل السُّنة دون أن نذكرهما معاً - لأنهما أحياناً يكونان مختلفان إزاء نقطة معينة ، فنذكر الرأى المخالف للمعتزلة لأن هذا هو الهدف الأساسى الآن ، أو نكتفى بذكر أحدهما إذا كانا متفقين فى مخالفة المعتزلة .

* * *

١ - المعرفة

● وجوب النظر :

يرى المعتزلة وجوب النظر ، كذلك يتفق معهم الماتريدية والأشاعرة ، لكن الاختلاف حول مصدر الوجوب : هل هو الله - كما قال الأشاعرة - أو هو العقل - كما قال المعتزلة .

وهناك خلاف حول أول الواجبات على المكلف ، فالأكثر - ومنهم أبو الحسن الأشعري - على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية .

وقيل : أول واجب هو النظر في معرفة الله ، وبالنظر تحصل المعرفة وهو متقدم عليها ، وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة ومعهم أبو إسحاق الإسفرايني من الأشاعرة (١) .



● معنى العلم :

هناك خلاف حول تحديد معنى العلم شمل معظم اتجاهات المتكلمين ، فلم يكن بين المعتزلة ومتكلمي أهل السنة فحسب ، بل كان أيضاً بين فريقى أهل السنة ، وأيضاً كان بين أتباع المدرسة الواحدة .

ويعترف القاضي عبد الجبار باختلاف شيوخ المعتزلة في تحديد معنى العلم بعد أن يذكر عدة تعريفات لهم فيقول : « فلذلك ترى شيوخنا - رحمهم الله - في الحدود التي يذكرونها في هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها » (٢) .

ولقد أورد هو نفسه بعض الاعتراضات على بعض التعريفات للمعتزلة .

ولقد ذكر البغدادى قول الكعبى بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، وقول

(١) ارجع لرأى المعتزلة للجزء الثانى عشر من المغنى « النظر والمعارف » ، وانظر الجوينى : الإرشاد ، ص ٨ ، والإيجى : المواقف ، ص ٦٣
(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ١٢ / ١٥

الجبائى أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة ، وقال ابنه أبو هاشم إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه (١) .

ونجد أبو المعين النسفى - من الماتريدية - ينقد تلك التعريفات السابقة ، وأيضاً ينقد تعريفات بعض الأشاعرة ومنهم الياقلانى الذى يُعرّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، وكذلك تعريف بعض الماتريدية بأنه تبين المعلوم على ما هو به .

ثم يذكر تعريف الأشعرى للعلم ويدافع عنه وينتهى إليه ، وتعريف الأشعرى للعلم بأنه ما أوجب العالم - أى حقق له الوصف بأنه عالم ، ولقد عبّر عنه بعض أصحابه بأن العلم صفة تُشتق لمن قام به الوصف بأنه عالم . وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذى مَن قام به كان عالماً ، وهى فى رأى المعين تعريف يحيط بجميع الحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته ، فهو فى رأيه جامع مانع (٢) .



● معنى الحد :

يذكر الجوينى معانى الحد فيقول : اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

وقد قيل فيه : هو الجامع المانع .

وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى وقيل غير ذلك .

ولما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع به إلى عَيْن المحدود وصفته الذاتية فى العقلية وكثير من الشرعيات .

ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهب إلىه المعتزلة القدريّة لأنهم ما جعلوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ، وهذا زيفنا قول مَنْ يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى (وهو قول المعتزلة) (٣) .

ولقد كان للاختلاف فى معنى الحد دخل كبير فى الاختلاف حول تحديد

(١) البغدادي : أصول الدين ، ص ٥

(٢) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١ - ٧ (مخطوط) .

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢

المعاني ، كشيئية المعدوم ، ومعنى الصفة - مما أدى إلى الاختلاف في المواقف حول هذه الموضوعات على النحو الذي سنعرفه فيما بعد .



● الأدلة :

على الرغم من اتفاق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على استخدام الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن هناك اختلاف بينهما في تطبيق هذه الأدلة ، كما أن هناك خلاف في الأخذ ببعض الأدلة وقوتها .

فهم يأخذون بقياس الغائب على الشاهد ، إلا أنهم اختلفوا في شروطه ، فوضع المعتزلة شروطاً لتطبيقه ، ووضع الأشاعرة شروطاً أخرى لتطبيقه (سنعرض لها فيما بعد)^(١) .

وغالى الأشاعرة في تطبيقه في مجال الصفات الإلهية لكي يثبتوا تلك الصفات بناء على الشاهد ، وغالى المعتزلة في تطبيقه في أصل العدل لكي يثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله . وغير ذلك من المسائل المتصلة بذلك الأصل .

أيضاً اختلفوا في التأويل ، فلقد توسّع فيه المعتزلة ، بينما أخذ به الأشاعرة المتأخرين بقدر ، ولقد اختلفوا أيضاً حول تأويل الآية الواحدة ، ليؤيد كل فريق وجهه نظره - كآيات الدالة على رؤية الله تعالى - واختلفوا في آيات الوعد والوعيد . ويتصل ذلك بموقفهم من المحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد (وسوف نعرض بالتفصيل لذلك كله عند الحديث عن أسباب الاختلاف) .

وذكر البغدادي إنكار النظام لحجية الخبر المتواتر وللإجماع^(٢) . ولقد وضّح القاضي عبد الجبار موقف النظام فيما بعد .

واختلفوا أيضاً في مدى اليقين في الأدلة العقلية والنقلية ، وكان نتيجة لذلك أن اختلفوا في الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازناً عندهما ، وجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً ، وتقدم أحدهما على الآخر .



(١) يمكن مراجعة : المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبار ، الجزء الأول ، والشيرستاني : نهاية لإقدام ، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢

٢ - العالم

يذكر البغدادي بعض مواضع الخلاف مع المعتزلة فيما يتصل بالعالم ، فيشير إلى معارضة قول النظام بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية ^(١) .

وقول أهل السُّنَّة باختلاف أجناس الأعراض ، وأكفروا النظام في قوله إن الأعراض كلها من جنس واحد وإنها كلها حركات ، لأن هذا يوجب أن يكون الإيمان من جنس الكفر ، والعلم من جنس الجهل ، والقول من جنس السكوت ، وأن يكون فعل النبي عليه السلام من فعل الشيطان الرجيم .

واتفق أهل السُّنَّة على أن كل عرض حادث في محل ، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه ، وأكفروا مَنْ قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا في محل ، وبحدوث فناء الأجسام لا في محل ، وأكفروا أبا الهذيل في قوله : إن قول الله عَزَّ وَجَلَّ لِلشَّيْءِ : « كُن » عَرَضٌ حادث لا في محل ^(٢) .

وأجمعوا (يقصد أهل السُّنَّة) على جواز فناء العالم كله من طريق القدرة والإمكان ، وقالوا بتأييد الجنة وتأييد النار وعذابها عن طريق الشرع ، وأجازوا فناء بعض الأجسام دون بعض ، وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار ، وأكفروا الجبائي وابنه أبا هاشم في قولهما : إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها ، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا في محل ^(٣) .

وأجمع أهل السُّنَّة على أن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعيان ، ولا جواهر ولا أعراضاً ، على خلاف قول القدرية في دعواها أن المعدومات في

(١) البغدادي : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ٣٢٨

(٢) البغدادي : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ٣٢٩

(٣) البغدادي : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ٣٣١

حال عدمها أشياء ، وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً ، وقول هؤلاء يؤدي إلى القول بقديم العالم ، والقول الذي يؤدي إلى الكفر كفر في نفسه (١) .



٣ - الألوهية

لا خلاف بين المتكلمين حول إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإن تنوعت طرق الإثبات فيما بينهم ، وتكاد تكون واحدة لديهم وهي تعتمد على حدوث العالم وأن له مُحَدِّث هو الله تعالى . ودليل العناية والاختراع التي أشار إليهما القرآن الكريم في أكثر من موضع .

ونما وقع الخلاف حول نسبة صفاته تعالى إلى ذاته ، وما انبنى عن ذلك من مسائل ، من تقسيم الصفات ، وقدمها وحدوثها ، وتفصيل الصفات وتناول كل صفة على حدة ، إلى غير ذلك من أبحاث شغلت معظم أبحاث هذا العلم ، الذي يرجع في أحد مسمياته إلى البحث في إحدى الصفات الإلهية وهي مشكلة الكلام الإلهي وخلق القرآن - وكذلك تسميته بعلم التوحيد نسبة إلى أهم قضاياها وهي وحدانية الله تعالى - ومجمل القول : إن البحث في الألوهية كان جوهر هذا العلم وأبحاثه واحتلت مكاناً بارزاً فيه .

وعلى الرغم من الاتفاق على الأصول فيما يتصل بمشكلة الألوهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بالكمال وتنزيهه عن النقص ، إلا أن هوة الخلاف واسعه فيما دون ذلك من مسائل ، كذلك عظمت اتهامات كل فريق لغيره بحيث لم تقتصر على المسائل الفرعية ، بل امتدت إلى الأصول والخروج عن الدين .
ونينا يلي سوف نشير إلى نقاط الخلاف بين الفريقين فيما يتصل بمبحث الألوهية .



(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٢

● معنى الصفة :

كان أساس الخلاف فى هذا المبحث يرجع - منذ البداية - إلى الخلاف حول معنى الصفة .

ومعنى الصفة عند المعتزلة أنها مجرد وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم - عندهم - التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى ^(١) ، ومعنى هذا أن الصفة مجرد قول نطلقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى حقيقى ، وليس لها وجود فعلى - ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى صفات قديمة لله تعالى .

والأشاعرة - كما يوضح رأيهم الباقلانى فى معنى الصفة أنها الشئ الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن للصفة وجود ثابت حقيقى ، وهى قد توجد تارة أو تُعدم تارة أخرى ، فإذا وُجدت غيّرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز ^(٢) . وعلى هذا قال الأشاعرة بإثبات الصفات الأزلية السبعة لله تعالى ، وهى : الحياة والقدرة والعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر .

ووفقاً لهذا الخلاف حول معنى الصفة ، كان الخلاف حول إثبات الصفات ونفيها . فالمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة ، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى ، هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول : إن علم البارئ سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره ، والنظام يقول إن قولى : عالم قادر سميع بصير ، إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد .

وقال الجبائى : إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال أبو هاشم : إن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال ^(٣) .

(١) الإسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٣٧

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٢ - ٢١٥

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ١٧٧ - ١٧٩ ، والقاضى عبد الجبار :

شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣

أما متكلمى أهل السُّنَّة فلقد أثبتوا صفات قديمة لله تعالى ، وإن اختلفوا فيما بينهم فقال الأشعرية بِقَدَم الصفات الذاتية وحدوث الصفات الفعلية ، وقال الماتريدية بقدَم الصفات كلها - ذاتية أم فعلية .

ويذكر الشهرستاني رأى الأشعرية أن البارئ تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ، ومعدن قائمة بذاته ، وحقيقة الإلهية أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات (١) .



● علاقة الصفات بالذات :

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات ونفيها ، بل دعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هى الذات أم شيئاً آخر سرى الذات .

قال المثبتون للصفات (الماتريدية والأشاعرة) : إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وتعالى وهى صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ، لكنها ليست هى الذات ، ولا هى غير الذات ، وعبروا عن ذلك بقولهم : لا هى هو ، لا هى غيره .
وقال المعتزلة : إن الصفات ليست شيئاً سوى الذات ، فهى عَيْن الذات أو أحوال للذات (٢) .



● تفصيل الصفات :

وكن نتيجة لتلك الخلافات حول معنى الصفة وإثبات الصفات ونفيها وقدمها

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٨١ ، مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية فى صفة البقاء هل هو باق بذاته أم ببقاء ، الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ص ٢٦ - ٣١
(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٤ ، القاضى عبد الجبار : المغنى : ٧ / ١٢٦

وحدوثها ، أن اختلفوا فى تفاصيل تلك الصفات ، فصفا التكوين عند المعتزلة هى عين المكون وهو حادث ، بينما أن التكوين عند الماتريدية قديم وهو غير المكون الحادث (١) .

وأجمع أهل السُّنة على أن علم الله تعالى محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون ، وقال الأشعرى : إن الله عالم بعلم ، لأن الصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث إلا من ذى علم ، وأن معنى العالم أن له علماً (٢) .

وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالماً حياً ، ويقولون : إن الله عالم لذاته وأنه لو كان تعالى عالم بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً ، لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يُعلم يفتح الجهات ، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً ، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً - والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته (٣) .

ومن المسائل التى كثر الجدل والخلاف فيها مسألة الكلام الإلهى ، والتى بدت واضحة فى الموقف من القرآن الكريم وهو كلام الله بإجماع الكس ، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك أجمعوا على أن الله تعالى كلام .

ويذكر البغدادى موقف متكلمي أهل السُّنة فيقول بأنهم يقولون بأن كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته وهى أمره ونهيه وخبره ووعدده ووعدده ، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو مَنْ قام به الكلام ، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به (٤) . أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه مَنْ وُجد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته ، فالتكلم مَنْ فعل الكلام (٥) .

(١) أبو المعين النسفى : تصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦ وما بعدها . واللمع : تحقيق د . غرابية ، ص ٢٦ - ٣١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٠٦

(٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٨٠

وقال المعتزلة : إنه لو كان معنى أن المتكلم هو مَنْ قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً أو حادثاً ، وإن كان قديماً ففيه إثبات قديمين (١) .

لذا فلا يصح - عند المعتزلة - إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة ، وهو عَرَضٌ يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام ، بحسب ما يأمر به عَزَّ وَجَلَّ ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام لكلام العباد (٢) .
وبالنسبة لرؤية الله تعالى في الآخرة فيثبتها متكلمي أهل السُّنَّة واستدل عليها الأشعرى بأدلة سمعية وعقلية (٣) .

بينما ينفي المعتزلة الرؤية فيقولون : يستحيل على الله تعالى الرؤية ، ولا يراه أحد في الدنيا ولا في الآخرة . وقال النظام - من المعتزلة - لامرئٍ إلا اللون وهو جسم ، وذهب الجبائي إلى أن المراتب جواهر وألوان وأكوان ، وقال أبو هاشم : المراتب جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يُرى (٤) .

وبالنسبة للموقف من الصفات المتشابهة - وهي الصفات الخبرية - التي تثبت الوجه واليدين والعين في صفات ذاته تعالى ، والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول - ونحو ذلك - من صفات فعله التي قد وردت آيات بشأنها ، وهي على ظاهره توحى بالتشبيه والتجسيم .

ولقد تعددت المواقف بإزاء هذه الصفات ، فالمعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى أبعاد ولا بذى جهات ، وأولوا الآيات التي يوحى ظاهرها

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ٣ / ٧ .

(٢) البياضى : إشارات المرام ، ص ١٤٤ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٢٩٠ ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٩٧ .

(٤) البغدادي : أصول الدين ، ص ٩٧ .

بالتشبيه أو التجسيم ليحققوا التنزيه المطلق لله تعالى ، ونفى كل ما يوحى من قريب أو بعيد بتشبيه الخالق بالمخلوق . فعلى سبيل المثال أولوا اليد بمعنى النعمة أو القوة ، والعين بمعنى العلم ، والاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة ، والوجه بمعنى الذات والنفس . . وغير ذلك من التأويلات التي تُبعد كل المعاني الحسية عن صفاته تعالى .

ويذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى ونفى التشبيه والتجسيم عنه ، وقد أثبت الأشعرى هذه الصفات التي ورد بها الخبر دون تكييف لها أو تأويل لمعناها ، فقله تعالى : ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَى﴾^(١) . فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال : إنهما ليستا كالأيدى^(٢) . وعلى هذا فالأشعرى لا يؤوّل تلك الصفات لكنه ليس مُجسِّماً لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها لكنها بلا كيف .

لكن من بعد الأشعرى نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات^(٣).



● أفعال الله تعالى :

يوضح البغدادي المواقف من أفعاله تعالى ، فالأشاعرة ترى أنه تعالى صانع الأجسام والأعراض كلها خيراً وشرها ، خلاف قول معمر - من المعتزلة - بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض ، وخلاف مَن قال : إن الفاعل المخلوق يحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله ، كالجاحظ والنظام ، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا : إن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست من خلق الله عزَّ وجلَّ^(٤) .

(١) سورة ص : ٧٥

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ومن ٢٦٥ - ٢٧١ ، وأيضاً القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦

(٣) الأشعرى الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩

(٤) الرازي : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ حيث أورد تأويلاً لكثير من الآيات

المتشابهة . (٥) البغدادي : أصول الدين ، ص ٨٣ ، ٨٤

وقال الأشاعرة : بأن الله عادل فى كل فعالة ، ولا يجب عليه شىء ، غنى عن خلقه ، ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أماتهم مرة واحدة لجاز ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، وعلى هذا نفوا العوض وفعل الله الأصلح لعباده وكل صور الوجوب على الله .

وقالت المعتزلة : إنه ليس لله خلق أفعال العباد ، وليس له منع اللطف ، ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة ، وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا ، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيماً (١) .

ويرى الأشاعرة : بأن الله خلق الخلق لا لعلّة ، بينما يرى المعتزلة : بأن الله خلق الخلق لعلّة هى منفعة الخلق لتعالى الله سبحانه عن النفع (٢) .

ويرى الأشاعرة : أن الله تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم : إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء (٣) .

بينما يرى المعتزلة : أن الله تعالى إذا كلّفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلاً ، لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله ، وعلى ذلك أيضاً العقاب استحقاق ، واستدلوا على ذلك بالأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما (٤) .

ولقد ترتب على هذا الموقف أنه يجوز أن يخلف الله وعيده - عند الأشاعرة - لأنهم

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ١ : ٣١٨

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٤٤

رأوا أن الثواب والعقاب تفضل وليس استحقاق ، وأن خلف الوعيد كرم من الله تعالى بينما خلف الوعد لؤم يتعالى الله عنه .

بينما يرى المعتزلة : أن الثواب والعقاب استحقاق وليس تفضل ، وهذا يعنى عدم جواز خلف الوعد أو الوعيد .

وتلك باختصار بعض الإشارات لنقاط الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة بخصوص مشكلة الألوهية ، خاصة بما يتصل بالصفات الإلهية ، وهى تمثل أهم نقاط الخلاف ، ولقد اكتفينا بذكر نماذج فقط .



٤ - خلق أفعال العباد

ونشير فيما يلى لبعض نقاط الخلاف فى مشكلة خلق أفعال العباد بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة ، وهى تمثل إحدى المشكلات الرئيسية التى كثر الخلاف حولها والجدل والمناقشات فيها ، وتبادل كل فريق الاتهامات لغيره بنقض التوحيد ، والخروج من الدين .

يثبت المعتزلة قدرة العبد على الفعل ، وأن أفعاله منسوبة إليه ، وأن الله لم يخلق فعل العبد ، ويوردون الأدلة العقلية والسمعية على قدرة الإنسان على أفعاله ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عد المعتزلة القائلين بالكسب مجبرة ^(١) .

بينما يقول الأشاعرة بمعارضة قول المعتزلة ، ويردون على احتجاجاتهم ، واعتمد الأشاعرة فى رأيهم فى خلق الله لأفعال العباد على أمرين ؛ الأول : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم ، انتفاء الملزوم .

والثانى : لو كان العبد موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بها ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع ^(٢) .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٢ - ٣٤٥

(٢) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ١٣٢

ولقد قال الأشاعرة بالكسب ، ولقد مر بمراحل متعددة عندهم ، فنجده عند الأشعرى - مؤسس المذهب : بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلاً له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى .

وعند الباقلانى أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، ففى هذا إثبات لدور قدرة العبد فى الفعل ورأى الإسفرايىنى أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وهما يتعلقان معاً بالفعل (١) .

وترتب على هذا خلاف حول تفاصيل القدرة الإنسانية ، فهى عند المعتزلة سابقة على الفعل وصالحة للضدين (٢) .

وعند الأشاعرة : القدرة مقارنة للفعل ، وغير صالحة للضدين ، ولقد قدم كل فريق أدلته التى رد عليها الفريق الآخر (٣) .

ولقد أجاز الأشاعرة أن يُكَلَّفَ الله عباده ما لا يطيقون ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية وسمعية ، وأولوا الآيات التى تعارض موقفهم (٤) .

بينما ينفى المعتزلة أن يُكَلَّفَ الله عباده ما لا يطيقون ، وأنه لا يجوز ذلك ، إذ فيه معنى الجبر ، وأن يكون الكافر معذوراً ، فهو مكلف بالإيمان ، ولو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دلّ على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يُطاق قبيح (٥) ، ولقد ألزموا القائلين بمقارنة القدرة للفعل بأنهم يقولون بتكليف ما لا يُطاق بالفعل .

وبالنسبة لمسألة الحُسْن والقُبْح فيختلف المعتزلة وخصومهم حول هذه المسألة ، ويمكن حصر أوجه الخلاف العديدة فى أمرين أساسيين هما :

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٤٨١ ، ٥١٥

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٨٧

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦

الأول : هل الأفعال ذاتية الحُسْن والقُبْح ، أم أن الحُسْن والقُبْح أمران إضافيان ؟
 الثانى : هل بوسع العقل إدراك الحُسْن والقُبْح فى الأفعال ، وأن يوجب إدراكه حكماً تكليفاً أم لا ؟

يرى الأشاعرة أن الحُسْن والقُبْح ليسا وصفاً ذاتياً للفعل ، ولا يُدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يُحسِّن ولا يُقَبِّح ، وإنما الحُسْن والقُبْح أمران إضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يُثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحُسْن والقُبْح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما (١) .

والعقل بذلك لا يوجب أمراً تكليفاً ، ولقد فرَّق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن الحُسْن والقُبْح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود ، فالقُبْح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، أى أن الفعل القبيح يكون له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحاً ، لأننا متى علمنا الظلم ظلماً ، علمناه قبيحاً ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحاً (٣) .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحاً بالنهى والامر ، وذلك لأن النهى منه تعالى

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧٢ - ٢٨٩

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧١

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ٦ : (١) / ٥٢ - ٥٩

دلالة على قبح الشيء ، والدليل على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة . . والنهي على الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله : إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينبيء عن مثل ما ينبيء عنه قوله : إن هذا الفعل نذوب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهي (١) .

أى أن الأمر والنهي ليسا مقياس الحُسن والقُبْح ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحُسن أنه ليس حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن .

ومعرفة الحُسن والقُبْح مركوزة فى العقل ، وتُعرف ببداهة العقول جملة حُسن الافعال وقُبْحها فهى معرفة بديهية ، أما معرفة الحُسن والقبح على وجه التفصيل - فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وهناك أمور تفصيلية فى العبادات لا يدركها العقل ولا بد فيها من الشرع كعدد ركعات الصلاة ، وعدد الصلوات ، وكحرمة صيام العيدين ، وغير ذلك (٢) .

وبالنسبة لخلق الآجال ، وأن مَنْ مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ؟ ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟

وموقف أهل السُنَّة من الإجابة على هذا السؤال : أن كل مَنْ مات حتف أنفه أو قُتِل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلاً لعمره (٣) .

وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السُنَّة ، وقالوا بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، وقال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة (٤) .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول

(١) لقاضى عبد الجبار : المغنى : ١٠٥ / (١) ٦

(٢) لقاضى عبد الجبار : المغنى : ١١٦ - ٦٤ / (١) ٦

(٣) لبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

(٤) لبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

مقطوع الأجل وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدّر ، ومنهم مَنْ قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَنْ فصلّ في ذلك إلخ (١) .

وبالنسبة للأرزاق ، يذكر القاضي عبد الجبار رأى المعتزلة في الرزق ، فيقول بأن منه ما هو كُلّي عام كالكلأ والماء ، ومنه ما هو خاص فهو رزق لصاحبه وليس لغيره منعه منه ، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزق ، إذا أبيح له تداوله والانتفاع به ، كالأمور المباحة وبذل الطعام للغير ، وعلى هذا فالمحرّم تناوله لا يجوز أن يكون رزقاً للظالم والغاصب والسارق ، وكيف يكون الحرام رزقاً وقد نهى الله عنه وعاقب عليه ، وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدوراً للعبد لا على جهة المباشر ولا على جهة التولد ، لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به (٢) .

ويذكر الأشعري رأى أهل السُّنّة بأن الأرزاق على ضربين : منها ما يملكه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاءً له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه ، فهو رزق ، إذ جعله الله سبحانه غذاءً له وقواماً لجسمه (٣) .

وبعارض الأشعري قول المعتزلة بأن الحرام ليس رزقاً لأنه إذا كان يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان غير الله ، وهذا إقرار أن للخلق رازقين ، أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام (٤) .

وبالنسبة للهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم ، فلقد اختلف موقف أهل السُّنّة والمعتزلة بإزاء ذلك ، فيذهب أهل السُّنّة إلى أن الهداية من الله تعالى ، وهى تقال على وجهين ؛ أحدهما : من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢١

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى : ١١ / ٢٧ - ٤١

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٣٢٢

(٤) الأشعري : الإبانة ، ص ٥٩

الوجه تضاف إلى الرسل ، والوجه الثانى : من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق الاهتداء فى قلوبهم ، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلفين ، والهداية من الوجه الثانى خاصة بالمهتدين (١) .

والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية وهما يُنسبان إلى الله (٢) .

والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين ، أى خلق الكفر فيهم (٣) .

أما المعتزلة فيقولون : إن الهداية تعنى البيان والإرشاد ، والإضلال من الله على وجهين ؛ أحدهما : التسمية بأن يسمى الضلال ضلالاً ، والثانى : على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم (٤) .

وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يُتصور مضافاً إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبيد ، إذ ذلك يُبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة ، وقال البعض : هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون ، وقال بعضهم : إنه عقوبة من الله سبحانه (٥) .

أما الختم والطبع على القلوب ، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : هو السواد فى القلب ، كما يقال : طبع السيف - إذا صدأ (٦) .

ويتعلق بمسألة خلق الأفعال الإرادة الإلهية ، ولقد اتفق المتكلمون على أن الله

(١) لبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠

(٢) شهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤١٢

(٣) لأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣٢٤

(٤) لبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١

(٥) لأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٦ - ٣٢٨

(٦) لأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٣

تعالى مريد ، لكن اختلفوا فى معنى ذلك ، فقال الكعبى - من المعتزلة - : إن معناه فى أفعال نفسه أنه عالم بها ، وفى أفعال غيره أنه أمر بها .

وعند الأشاعرة صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة ، وذلك يستدعى مخصصاً ، والإرادة بذلك هى الصفة المخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع ^(١) .

وقال الأشاعرة : إن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد ، مقارنة لحالة التجدد والتخصيص ، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بـ ^(٢) .

ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لنفى تعدد القدماء وقدم العالم ، وأن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته ^(٣) .

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله شاملة ومتعلقة بكل الكائنات ، بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ، ولا يريد القبيح إلا القبيح ، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه ، وبطلان أدلة الفريق الآخر ^(٤) .



● وبالنسبة للقضاء والقدر :

يرتبط القضاء والقدر بعمومه بمشيئة الله وخلقه وقدرته ، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السنة لمسألة القضاء والقدر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال ، فأهل السنة ينسبونها إلى الله ، والقضاء والقدر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم .

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٢١

(٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ - ٢٩

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ / ١١١ - ١٤٠

(٤) الأشعرى : اللمع ، ص ١٨ نشرة مكارثى ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٩

أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد ، لذا أجمعوا على أن الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره ، وأن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر قبيحاً ، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح (١) .

ودافع القاضي عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصي وقضائه بها ، والرد على من قال بإرادة الله لجميع الكائنات - ومن بينها المعاصي (٢) - وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصي ولم يقض بها ولم يأمر بها . ويخالف هذا الرأي رأي الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصي وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلق ما هو جور كالكفر والمعاصي ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصي على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر وقد أمر بالرضا بقضائه ؟ ويحيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً ، وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله نهانا عن ذلك (٣) .

٥ - الإيمان

كان الخلاف حول الإيمان وما يتصل به من مسائل من بواكير الخلافات الكلامية ، والتي شغلت مكانة هامة في أبحاثهم .

فلقد اختلف معنى الإيمان . فعند الماتريدي يعنى التصديق ، والعمل ليس داخلياً في الإيمان ، وعلى هذا فالإيمان لا يزيد ولا ينقص ، بينما عند المعتزلة يدخل العمل في الإيمان ويزيد وينقص (٤) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، والمغنى : ٦ / ٢٠١ - ٢٣٩

(٣) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٢٧

(٤) الماتريدي : تأويلات أهل السنة : ٣ / ١٨٣ - ١٨٥ ، ٤٦٦ - ٤٦٧

وعن إيمان المقلد فلقد ذهب عامة المعتزلة بأنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل ، ولقد فصلَ البغدادى أقوالهم واختلافهم فى ذلك (١) .

بينما يرى الماترىدى جواز صحة إيمان المقلد لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان (٢) .

ولمجد خلافاً حول الموقف من مرتكبى الذنوب - خاصة الكبائر - الذين يخرجون من الدنيا بلا توبة .

فمن حيث تسمية صاحب الكبيرة لمجد واصل بن عطاء = من المعتزلة = قد قال : بأن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً ، بل هو يقع منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمناً لأنه لم يأت بشرائطه ، إذ الإيمان = عند المعتزلة = يدخل فيه العمل بالأركان ، وهو قد أدخل بشرط العمل ، وقال النظام : إن الإيمان هو اجتناب الكبائر ، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر (٣) .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمناً فإنه لا يسمى كافراً ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا يتطبق عليه ، وأيضاً لا يسمى كافراً لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار (٤) .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون : إن من ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو دارم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومن فعل صغيرة واحدة فهو عاصٍ وليس بفاسق (٥) .

وبالنسبة لعقاب صاحب الكبيرة .. فقالت المعتزلة بتخليده فى النار فى الدرك الأسفل ، وليس فى الحكمة العفو عنه - فيما عدا ابن شبيب الخالدى - أجاز المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم (٦) .

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٤

(٢) الماترىدى : تأويلات أهل السنة : ١ / ٢٤٠

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٨ - ٣٣١ ، والقاضى عبد الجبار :

شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢

(٥) الأمدى : أبكار الأفكار ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧

(٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٢

وبالنسبة للأشاعرة . . فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب في الآخرة على زلّته ، والله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلّد في النار ، بل يعاقب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، والله تعالى أن يعفو عنه بفضلله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدلّ الأشاعرة على جوار العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً وسمعاً (١) .

وبالنسبة للموقف من الشفاعة . . فالمعتزلة ترى أنها لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنباً فتابوا عنه ، وأنها لا تجوز في حق صاحب الكبيرة ، وهي تخرج عندهم على وجهين :

أحدهما : ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدر له عنده المنزلة والرتبة .

والثاني : أن يدعو له ، أما الأول فهو الذي يحتمل توجيه الشفاعة إليه ، والثاني أن الشفاعة للأخيار ، الذي قد بيّنهم الله في قوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ (٢) ، وفي قوله : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى ﴾ (٣) . والمرتضى هو ذو منزلة وقدر وهو ممن تضمنه آية شفاعة الملائكة (٤) .

بينما يرى الماتريدي أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر ، مستنداً إلى الأخبار الواردة في القرآن والسنة والتي تثبت الشفاعة لأهل الكبائر (٥) .

هذه أهم نقاط الخلاف بين متكلمي أهل السنة (ماتريدية وأشاعرة) وبين المعتزلة ، ولقد تعدّى الخلاف في الرأي إلى الاتهامات التي يوجهها كل فريق لغيره ، ويتهمه بالخروج من الدين ، وأصبحت تهمة الكفر لأبسط صور الخلاف أمراً شائعاً بين الفريقين ، وسوف نتبين عندما نعرض لحقيقة الخلاف ، مدى صحة تلك الاتهامات .



(١) الأمدى : ابحار الأفكار ، ص ٢٦٨ (٢) غافر : ٧ (٣) الأنبياء : ٢٨

(٤) الماتريدي : التوحيد ، ص ٣٦٥ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٦٨٧

(٥) الماتريدي : التوحيد ، ص ٣٦٥

ثانياً - الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

لقد كان الخلاف بين المعتزلة ومتكلمي أهل السُّنَّة واضحاً وبارزاً ، لذا لم يعن بإبرازه الكثير ، لكن الخلاف بين متكلمي أهل السُّنَّة من ماتريدية وأشاعرة لم يكن بنفس الدرجة من الوضوح ، وإن نال عناية الكثيرين الذين تعرَّضوا لحصره وإبرازه .

وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مناقشات ومجادلات بين الفريقين ، بل لقد قامت مناظرات بين أتباع الفريقين وإن لم تنسم بالحدة كمنافستهما للمعتزلة - أى لم يُكفَّر أحدهما غيره - ولقد عقد البغدادى فصلاً من فصول كتابه « الفرق بين الفرق » لبيان عصمة الله لأهل السُّنَّة عن تكفير بعضهم بعضاً^(١) .

ولقد عنيَ البعض من كُتَّاب الفرق قديماً وبعض الباحثين المحدثين بحصر وجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، وسوف نشير إلى ذلك فيما يلي ، وسوف نحصر الخلاف بصفة خاصة بين إمامي أهل السُّنَّة : أبو منصور الماتريدى وأبو الحسن الأشعري ، ونشير إلى الأتباع في بعض الأحيان وهم في الغالب لم يخرجوا كثيراً عن رأى إمامهم - خاصة الماتريدية .

تعرَّض الكثيرون لحصر وجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، ويلاحظ أن البعض كان يذكر « الحنفية » بدلاً من « الماتريدية » لكنهم كانوا يقصدون بالحنفية الماتريدية ، لأنهما لفظان مترادفان .

ولقد حصر المقرئى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر ، وقدح كل منهم فى عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل آخرأ إلى الإغضاء^(٢) .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢

(٢) المقرئى : الخطط : ١٥٩ / ٢

وذكر السبكي نفس العدد ، منها معنوى ست مسائل والباقي لفظى ، لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيراً أو تبديعاً ، ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف (١)

وأيضاً ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء ، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان (٢) .

وذكر البياضى أن مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خمسون مسألة (٣) .

وأفرد الشيخ رادة كتاباً لمسائل الخلاف اسمه « نظم الفرائد وجمع الفوائد » فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة - ويلاحظ على أقواله أنه ينتصر لرأى الماتريدية .

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر لرأى الأشعرية هو « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » لأبى عذبة وقسم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل فيها لفظى وست مسائل فيها الخلاف معنوى .

وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه « خلافيات الحكماء مع المتكلمين ، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية » .

وأيضاً خالد النقشبندى فى مخطوطه « العقد الجوهري فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى » ، ولقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية .

ولقد لاحظ « مونتجمرى » فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية (٤) .

وهذه الملاحظة تصدق على كل من ذكرنا ممن تعرض لمسائل الخلاف ، ولم يفرد أحد - ممن تعرض لمسائل الخلاف - الكلام حول الماتريدى والأشعرى وحدهما -

(١) السبكي : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٦١

(٢) الزبيدى : تحف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : ٢ / ٨ ، ٩

(٣) البياضى : إشارات المرام ، ص ٥٣

Montgomery : Free Will , P9 .

(٤)

فيما نعلم - سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدي والأشعري في سبع نقاط ، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدي ورأى الأشعري فيها ، إلا أنه في معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعري وحده (١) .

ويلاحظ أيضاً أن جميع من تعرض لمسائل الخلاف ، ذكروا أنه لا يوجب تكفيراً ولا تبديعاً بينهما ، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً ، وأن إماماً أهل السنة كانا متفقان في الأصول التي قال بها أهل السنة .

أما بالنسبة لمن تعرض من المحدثين لمسائل الخلاف ، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبقت الإشارة إليهم ، ونشير على سبيل المثال إلى ما ذكره « مكدونالد » في دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدي (٢) . وما ذكره « تريتون » في الخلاف بين الماتريدي والأشعري (٣) . وكذلك أشار الاستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدي والأشعري يرجع إلى خلافهما الفقهي ، فلقد كان الماتريدي حنفياً والأشعري شافعيّاً ، والأصول الفقهية عند أبي حنيفة تختلف عن الشافعي (٤) . وكذلك تعرض الشيخ محمد أبو زهره لذكر مسائل الخلاف (٥) . ونكتفي بذكر هؤلاء على سبيل المثال .

● مسائل الخلاف :

سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدي وآراء الأشعري وحدهما وهما يمثلان آراء المدرستين في الغالب الأعم ، وموضوعات الخلاف نذكرها فيما يلي :

١ - الصفات :

واجه كل من الماتريدي والأشعري موقف المعتزلة من صفات الله تعالى ، واتهما المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات ، لكن موقفهما يختلف في مسألة

(١) الجوهرى : رسالة في الفرق بين الماتريدي والأشعري - مخطوط بدار الكتب .

Encyclopaedia of Islam vo III p 414

(٢)

Tritton : Muslim Theology , p. 174 - 176 .

(٣)

(٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام : ٤ / ٩١ وإلى هذا ذهب لويس غوردية والأب قناتى في

كتابهما « فلسفة الفكر الدينى » : ١ / ١٠٧

(٥) محمد أبو زهرة : مذاهب الإسلاميين ، ص ٢٩٣ - ٣٠٥

الصفات ، فلقد تابع الأشعري قول المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية ، مع ملاحظة اختلافه معهم فى عدد الصفات لأزلية وفى القول بأزلية الصفات ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز وصف الله تعالى بـضدها كالإرادة والكلام ... إلخ (١) .

أما الصفات الفعلية فهى ما لا ضد لها وهى حادثة عند الأشعري (٢) . فهو بذلك يوافق تقسيم المعتزلة للصفات وفى معنى الصفات الذاتية والصفات الفعلية . بينما لا يميل الماتريدى إلى تقسيم الصفات ، فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية ، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعري على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بـضدها ، فالعدل لا يوصف الله بـضده ، وهو مع ذلك ليس بصفة ذات (٣) .

وعلى هذا فإن معنى صفات الذات عند كليهما مختلف ، كذلك القول بحدوث صفات الأفعال عند الأشعري ، بينما كل صفاته تعالى أزلية عند الماتريدى .

ويلاحظ أيضاً فرقاً آخر بين الماتريدى والأشعري فى مدى الاهتمام بكون الصفات زائدة على الذات أو أنها غير الذات ، إذ أننا نجد الماتريدى يهتم بإثبات الصفات وتحقيق معناها ، والمراد منها وهو نفى التعطيل ، فليس المهم أن تكون الصفات عين الذات أو زائدة على الذات ، بل المهم تحقيق معناها وإثباتها ، بينما نجد الأشعري يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات (٤) .

وبالنسبة لصفة التكوين فإن الماتريدى يرى أنها قديمة ، وأن التكوين غير المكون الحادث - بينما يرى الأشعري بأن التكوين هو عين المكون وهما حادثان .

كذلك يرى الماتريدى فى قوله تعالى للشيء : « كن » ليس قولاً فى الحقيقة ، بل هو عبارة عن سرعة الإيجاد ، بينما عند الأشعري هو قول فى الحقيقة (٥) .

(١) الأشعري : اللمع ، تحقيق د . غرابه ، ص ٣٨

(٢) الأشعري : اللمع ، تحقيق د . غرابه ، ص ٤٠

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٥

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، والأشعري : الإبانة ، ص ٤١ وما بعدها .

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٩ ، وتأويلات أهل السنة : ١ / ٢١٨ ،

والأشعري : اللمع ، تحقيق د . غرابه ، ص ٣٤

كذلك الخلاف حول سماع كلام الله لموسى عليه السلام ، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمع الله كلامه بأن خلق صوتاً قبل تخليقه خصاً به موسى دون غيره من البشر - أى سمعه بواسطة ، أما الأشعرى فيقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة (١) .

ولقد اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله تعالى ، فبينما يذكر الأشعرى أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائز أن يُرى ، والله موجود فيجوز رؤيته ، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية ولا يذكر أدلة عقلية (٢) .

ولقد لاقى دليل الأشعرى العقلى للرؤية قبولاً عند بعض أتباع الماتريدى مثل البزدوى ، إلا أنه واجه اعتراضاً عند بعض أتباع الأشعرى ، فالرازى يعتبره دليلاً ضعيفاً ، وأثر الاعتماد على الأدلة السمعية (٣) .

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقر بها بلا كيفية ، لكن يمكن القول أن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية الى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره - ويُسلّم بما فى التنزيل ، وبالنسبة للأشعرى فإنه يُسلّم بما جاء فى التنزيل ويرفض كل تأويل ، فيقول : إن الله عَزَّ وَجَلَّ مستوى على عرشه ، كما قال : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٤) ، (٥) .

ولقد مال الأشاعرة من بعد إمامهم إلى التأويل ، ولكن ليس على النحو الذى عليه المعتزلة (٦) .

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السنة والجماعة

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، الأشعرى : الإبانة ، ص ٦٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٧ ، الماتريدى : التوحيد ، ص ٧٧

(٣) البزدوى : أصول الدين ، ص ٨٤ - ٨٦ ، والرازى : محصل أفكار المتقدمين ،

(٤) طه : ٥

ص ١٣٨

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٦٨ وما بعدها . والأشعرى : اللمع ، ص ١٢٣

(٦) انظر الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤

(١) يقصد بهم الماتريدية (توحيد بين الإرادة والرضا ، فى حين فرّق أهل السُّنة بينهما (١) . ولقد فرّق متأخري الأشاعرة بين المحبة والإرادة (٢) .

وهناك خلاف حول أفعاله تعالى ، فالأشعرى يقول بأن الله هو المالك القاهر لشيء لا يوجد فوقه أمر ، ولا مَنْ يُشرّع له ، لذا لم يقبح منه شيء ، وترتب على ذلك جواز الخلف فى الوعيد ، لأن الله إذا فعل الخلف لا يكون قبيحاً لأن الخلف مباح فقط إذا قبحه الله ، وعلى ذلك جَوَزَ الأشعرى العفو عن الكافر عقلاً وإن منع شرعاً لأن الله أخبر بذلك ، كذلك جَوَزَ عذاب المطيعين عقلاً .

وبالنسبة للماتريدى فقد قال بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة ، وأنه لا يفعل بحسب الذم أو القبح ، وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة وإن لم ندركها ، لكن بحسب على الله شيء ، كما لا يجوز الخلف فى الوعيد بالنسبة للكافر ، إذ أن عن الكافر فى غير موضع العفو إذ هو منكر للنعم (٣) .



• معرفة الله بالعقل :

كتب الماتريدى والأشعرى فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة بالعقل وحده ، أم لا ؟ وبالنسبة للأشعرى ، فلقد ذكر الشهرستانى أن الأشعرى قد فرّق بين معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما هى بالعقل لكنها تجب بالسمع ، وإنما دليله فى هذه المسألة ننفى ما لا يتكفى (٤) . وعند الماتريدى فإن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل (٥) .



(١) تردوى : أصول الدين ، ص ٢٤٥

(٢) شاذلى : الإنصاف ، ص ١٦٣ ، والجوينى : الإرشاد ، ص ٢٣٨

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٠ وما بعدها ، والأشعرى : اللمع ، ص ١١٧

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٣٧١ .

(٥) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنة : ١ / ٤٤٤

● التكليف بما لا يُطاق :

جوَّز الأشعري التكليف بما لا يُطاق ، فقد ذكر في كتابه « اللمع » الأدلة على جواز ذلك مستدلاً بقوله تعالى للملائكة : ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ (١) ، يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرُونَ عليه ، وغير ذلك من الأدلة (٢) .

أما الماتريدي فيمنع جواز التكليف بما لا يُطاق ، لأن الدنيا دار ابتلاء ، وهذا لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيُثاب عليه أو يُعاقب على تركه ، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق الابتلاء (٣) .



● الكسب :

قال الماتريدي والأشعري بخلق الله لأفعال العباد ، وبكسب العباد لأفعالهم ، والفرق بينهما دقيق ، وذلك لاتفاقهما في القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب ، كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين ، والمراد بالكسب -عند الأشعري - أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير ومدخلاً في وجود الفعل ، سوى كونه محلاً له ، ويبدو من هذا أن الأشعري يقول بقدرة للعبد لا تأثير لها ، وأن قوله يفضى إلى الجبر .

وهذا جعل أصحابه من بعده يتوسعون في أثر قدرة العبد ، ويُفسحون مجالاً لها ، فلقد رأى الاسفراييني أن الفعل يقع بالقدرتين معاً ، قدرة الله وقدرة العبد وهما يتعلقان بالفعل ، ورأى الباقلاني أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته وكونه طاعة أو معصية (٤) .

(٢) الأشعري ، « اللمع » ص ١١٣ ، ١١٤

(١) البقرة : ٣٠

(٣) الماتريدي : تأويلات أهل السنة : ١ / ١٩٤

(٤) الإيجي : الموافق ، ص ٥١٥ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٢٦ - ٣٠

أم عند الماتريدى فالقدرة ثمرتها الفعل ، ووجودها بوجب الفعل الذى يقصد (١) . وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر فى الفعل ، لكن لا أثر لها فى الإيجاد والإحداث لأن ذلك ينفرد به الله تعالى ، فقدرة العبد متمثلة فى القصد والاختيار للفعل ، ويذكر الماتريدى أن الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل فى الحقيقة وأن له اختيار له وأنه أثر الأشياء عنده وأحبها ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل ، وخلق الله للفعل لا يلغى اختيار العبد له ولا يحمله على الفعل ولا يضطره إليه (٢) . فالماتريدى يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد ، إذ أنه يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما ، بينما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صنعه .



● الإيمان :

أجز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان ، ولقد ذكر أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان (٣) . والماتريدى يمنع جواز الاستثناء (٤) . والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام ، وأنهما ليسا واحداً (٥) . والماتريدى يقول نهما واحداً (٦) .



● تبدل السعادة والشقاوة :

يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة ، فإن السعيد من سعد فى بطن أمه ، كذلك الشقى ، ولا يكون السعيد شقياً والشقى سعيداً (٧) .

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٧٩ (٢) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٤٣

(٣) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٨ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٦

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٨٩ - ٣٩٣

(٥) الأشعرى : الإبانة ، ص ١ (٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٩٤

(٧) الأشعرى : الإبانة ، ص ٦٥ - ٦٧ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٨

والماتريدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد ، وليس فى تبدلها تبدل لما هو مكتوب فى اللّوح المحفوظ ^(١) .

وهذه هى أهم نقاط الخلاف بين الماتريدى والأشعرى ، ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف ، وأنه لا يتناول الأصول التى أقرّ بها كل منهما ، وأنه يتناول بعض الفروع والتفصيلات ، كما أوردنا أمثلة لمتابعة بعض الأشاعرة فى بعض نقاط الخلاف لرأى الماتريدى ، وكذلك العكس .

ولقد امتدت المناقشات بين الفريقين وعُقدت بينهما المناظرات ، ومنها مناظرات فخر الدين الرازى للماتريدية وغير ذلك .

إلا أنه يمكن القول إنه بالرغم من وجوه الخلاف المتعددة بين الماتريدية والأشاعرة ، إلا أن أوجه الشبه بينهما كثيرة ، وذلك يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما وهو التوسط بين العقل والنقل ، وإن اختلفت محاولة كل منهما فى تحقيق ذلك ، مما أدى إلى نقاط الخلاف التى سبق ذكرها ، إلا أن كلا الفريقين يهوّن من حجم تلك الخلافات فى بعض الأحيان ويجعلها خلافات ثانوية وليست أصلية ، كما خفّت بينهما حدة الخلاف مما جعل تهمة التكفير لا تظهر فى معظم الأحيان ، إن لم تنعدم فى أحيان أخرى .

ولعل ذلك كله يرجع - كما سبق أن ذكرنا - إلى تقارب المنهج وأيضاً وحدة الهدف ، وهو إظهار آراء أهل السُنّة ومعارضة آراء المعتزلة .



(١) الماتريدى : تاويلات أهل السُنّة : ٣ / ٣٦٦

ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

لم يقتصر الخلاف - كما سبق أن ذكرنا - بين أهل السُّنة والمعتزلة ، ولا بين فريقاً أهل السُّنة ، بل تعدَّى الخلاف إلى أتباع الفرقة الواحدة ، ولقد أخذنا المعتزلة كمثال لذلك .

ولقد ذكر الحياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد = العدل = الوعد والوعيد = المنزلة بين المنزلتين = الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . وهم قد اتفقوا على تلك الأصول الخمسة وهي تمثل الحظ العام لفكر المعتزلة .

ولكن لا يعنى هذا الاتفاق على تلك الأصول انعدام الخلافات بينهم ، ولقد لاقى تلك الخلافات اهتماماً من كُتَّاب الطبقات = خاصة خصومهم = فنجد كثيراً منها يذكرها الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » فعند ذكره لأراء المعتزلة في أية مسألة يتطرق إلى الخلاف بينهم إذا كان هناك خلاف فيها - ولقد شنَّ البغدادى عليهم حملة شعواء ، محاولاً إظهار الخلافات بينهم وإبرازها لأنه كان يعد ذلك نقصاً فيهم - وذكر في كتابه « الفرق بين الفرق » طعن المعتزلة بعضهم في بعض ، فذكر تكفير المعتزلة لبشر بن المعتمر في خمسة أمور قال بها ، وكذلك أكفر « أبو موسى المردار » أبو الهذيل العلاف لقوله بفناء مقدورات الله عزَّ وجلَّ ، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر في قوله بتوليد الألوان والطعير والروائح والإدراكات ، وأكفر النظام في قوله بأن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقال : يلزمه أن يكون قول النصارى : المسيح ابن الله ، من فعل الله ^(١) . وأورد البغدادى الكثير من الخلافات بين المعتزلة ، وسوف نعرض لها فيما بعد ، وهناك الكثير من خصوم المعتزلة لكن ذكرنا فقط أمثلة لذلك .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٦ - ١٦٦

ولم يقتصر ذكر الخلاف بين المعتزلة على خصومهم ، بل أيضاً نجد ذكراً له بين المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال يذكر الكعبي ^(١) فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ما انفرد به الخلاف والنظام ومعمّر بن عباد السلمى وهشام بن عمرو الفوطى وبشر ابن المعتمر والجاحظ من أقوال دون سائر المعتزلة .

ونجد أيضاً لدى القاضى عبد الجبار ذكر لأوجه الخلاف بين المعتزلة ونقد وترجيح للأراء ، ولقد ذكر ذلك فى كتبه العديدة .

ومن الملاحظ أن خصوم المعتزلة يعدّون خلافاتهم خلافات جوهرية وأنها تمتد للأصول ، بينما يعدّها المعتزلة خلافات فرعية ، فليذكر القاضى عبد الجبار إجماع المعتزلة على الأصول ، وأن الخلافات بينهم لا تتعدى الفروع ، وأنها بسبب الشبهة التى قد ترد على المخالفين ^(٢)

ولقد كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هى سبب وجود خلافات بينهم ، لأن تنوع الأفهام والمدارك يعطى فرصة لتعدد الآراء وتنوعها واختلافها .

وسوف نعرض فيما يلى لنماذج للخلافات التى كانت بين المعتزلة ، وسوف نذكر من خلال ذلك العرض أمثلة لما ذكره المعتزلة أنفسهم رأياً لما ذكره عنه خصومهم ، ونعرض لبعض الموضوعات .

فمما ذكره المعتزلة أنفسهم ما ذكره الكعبي فى المقالات - فلقد ذكر تفرد الخلاف بقوله : « تجوز فناء القدرة على الفعل فى حاله ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أفعالهم ، وأن العمل قد يكون طاعة لله ، وأن العامل لا يريد الله به ، وأن علم الله هو الله ، وكذلك قدرة الله هى الله » ^(٣) .

ومما تفرّد به النظام أنه زعم أن الإنسان هو الروح ، وأن الروح جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى يرى ويُحس ، وأنه هو الفعّال دون الجسم

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي ، من بنى كعب ، البلخي الخراسانى ، (٢٧٣-٣١٩ هـ) - أحد أئمة المعتزلة .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٦ ، وانظر : عادل السكرى رسالة ماجستير : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ولقد عقد الفصل السادس على نقد المعتزلة للمعتزلة ، ولقد نقلنا هذا الاقتباس من الرسالة المذكورة .

(٣) الكعبي : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٦٩

الكثيف ، وأن الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، وقوله بالطرفة ، وأن إعجاز القرآن في إخباره بالغيوب لا النظم والتأليف (١) .

ومما تفرّد به معمر بن عباد السلمى قوله بالمعاني ، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها ، وكذلك السكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره ، وأن ذينك المعنيين إنما اختلفا أيضاً بمعنى هو غيرهما ، وكذلك كل معنيين اختلف بمعنيين غيرهما إلى ما لا نهاية له (٢) .

ومما تفرّد به ثمامة بن أشرس ، قوله إن المعرفة ضرورية ، وأن من لم يضطر إليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوان الذى ليس بمكلّف ، وأنه لا فعل للعباد إلا الإرادة ، وما سوى ذلك لا يُنسب إلى فاعل ، بل هو حدث لا محدث له فى الحقيقة (٣) .

ومما تفرّد به أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ القول بأن المعرفة طباع ، وهى مع ذلك فعل للعارف ، وليست باختيار له ، وهو يوافق « ثمامة » فى أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم ، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله (٤) .

وهذا الذى تفرّد به بعض شيوخ المعتزلة ، قد لاقى معارضة من المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال : يعارض القاضى عبد الجبار قول النظام فى الإنسان ، ويعارض أبو على الجبائى مذهب الجاحظ فى الطبائع ، وأيضاً عارض القاضى عبد الجبار قول أبو القاسم البلخى فى المعارف ، ونقد مذهب بشر بن المعتمر فى اللطف . . . وغير ذلك من صور الخلاف العديدة التى مارس فيها المعتزلة النقد الذاتى - فخالف بعضهم بعضاً فى بعض الأمور ، ورد كل مخالف على مخالفه (٥) .

(١) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٠

(٢) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧١

(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣

(٤) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣

(٥) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ص ٤٥٠ - ٤٧١

ولقد ذكر البغدادي الكثير من خلافيات المعتزلة فيما بينهم ، وحاول إبراز صور الخلاف ، ونذكر مما ذكره خلافهم في تسمية المعدوم ، فمنهم من قال : لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهرأ ولا عرضاً - وهذا اختيار الصالحى منهم - وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض - وهذا اختيار الكعبي - وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له في حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرأ ، وكان العرض في حال عدمه عرضأ ، وكان السواد سوادأ والبياض بياضأ في حال عدمهما ، وامتنع كل هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً ، من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به .

وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة وزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً ، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً ، ولم يجوز أن يكون المعدوم متحركاً ، لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده ، فقال : كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه .

وقد نقض الجبائي على الخياط قوله إن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد ، وذكر أن قوله بذلك يؤدي إلى القول بقدم الأجسام (١) .

ومن الخلافات التي بين المعتزلة وذكرها البغدادي قول البصريين من المعتزلة : إن الله عزَّ وجلَّ سامع للكلام والأصوات على الحقيقة ، لا على معنى أنه عالم بهما ، وزعم الكعبي والبغداديون - من المعتزلة - أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع ، وتأولوا وصفه بالسميع البصير على أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره والمرثيات التي يراها غيره .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الله عزَّ وجلَّ يريد على الحقيقة ، وأنه يريد بإرادة حادثة لا في محل ، وخرج الكعبي والنظام وأتباعهما عن هذين القولين ، وزعموا

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٩ ، ١٨٠

أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة ، وزعموا أنه إذا قيل : إن الله عَزَّ وَجَلَّ أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله ، وإذا قيل : أراد من عبده فعلاً أنه أمر به ، وقالوا : إن وصفه بالإرادة في الوجهين جميعاً مجاز ، وقد أكفرهم البصريون في نفهم إرادة الله عَزَّ وَجَلَّ .

ومها أن البصريين قالوا : إن الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، وزعم الكعبي أنها ليست غير الصحة والسلامة .

وذكر أن أتباع أبو قاسم الجبائي يُكفِّرونه في مواضع ثلاثة وهي قوله : استحقاق العقاب لا على فعل ، والثاني : استحقاق قسطين من العذاب إذا تغيَّر المكلف تغيُّراً قبيحاً ، والثالث : أنه لو تغيَّر تغيُّراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود في النار (١) .

ويعرض الأشعري لاختلافات المعتزلة في اللطف ، وهل يجب على الله فعل الخير الأقصى لعباده ؟ فيذكر قول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفاً لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس على الله سبحانه أن يفعل لعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصح لهم في دينهم ، وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم .

وجعفر بن حرب يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم .

أما جمهور المعتزلة فيقولون : ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصح لهم في دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه من أداء ما كلفهم .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨١ - ١٨٧

والجبائي يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان (١) .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم بالنسبة للفعل المتولد ومدى مسئولية الإنسان عنه .

فذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله ، مما تُعلم كلفيته فهو فعله ، وذلك كالآلم الحادث عن الضرب - وأنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، أما اللذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه (٢) .

وقال بشر بن المعتمر أنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أي أن هذه الأفعال متولدة من الإنسان (٣) .

ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلاً للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهي أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

وذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً ، وأنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم ، وأنه لا يفعل في غيره شيئاً (٤) .

وقال ثمامة بن الأشرس : إن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة ، وأن ما سواها حدث لا من مُحْدَث .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣١٣ ، ٣١٤

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨ - ٩٠

وقال الجاحظ : بأن المتولد يقع من الإنسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة (١) .

ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضاً من جعل المتولدات حدث لا مُحَدَث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى مُحَدَث وفاعل (٢)

ومما اختلف فيه المعتزلة . . الموقف من الآجال ، فهل مَنْ مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ، ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟ فهناك فريق من المعتزلة يقول بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة (٣) . ودافع القاضى عبد الجبار عن هذا رأى وقال بأن المقتول يمت بأجله وأن الزيادة أو النقصان فى الأجل لا تصح ، والقول بإثبات أجلين باطل (٤) .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع الأجل ، وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَنْ قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَنْ فصلَّ فى ذلك وقال : لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يُقال فى بعضهم - من غير يقين - أنه لو قَدَّر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ، ولا يجوز أن يقال فى الكل إنه لو قُدِّر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق العادة (٥) .

فهذه بعض النماذج التى توضح لنا مظاهر الخلاف بين أتباع فرقة المعتزلة ، وهى خلافيات حاول خصومهم إبرازها والتضخيم من شأنها ، وذلك فى رأيهم

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٩١

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩

(٣) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

(٤) القاضى عبد الجبار : المعنى : ١١ / ١٨ - ٢٥

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٣٢١

يؤدى إلى خطأ آراء المعتزلة ودليل على سقوط تلك الآراء وتهافتها ، حيث إنها لم تلق اتفاقاً حتى بيت الأتباع .

وإذا كان هذا موقف الخصوم - فكما سبق أن أشرنا - أن المعتزلة أنفسهم لا يعدون تلك الخلافات ذات شأن كبير ، ولا تتناول أصول مذهبهم ، بل هى أمور ثانوية وفرعية .

ويمكن القول إن الخلافات لم تنعدم بين أتباع أية فرقة كلامية ، وذلك أمر طبيعى ، لأن العلم ذاته يقوم على العقل ، وتنوع العقول والأفهام أمر متوقع دائماً، فإذا كان هناك اتفاق داخل الفرقة الواحدة على المبادئ ، لكن هذا لا يعنى انفراد بعض أتباعها بأمر آخرى ، لكن هذا الانفراد لا يُخرج أولئك دائماً عن الانتماء لتلك الفرقة ، فهل يخرج بعض الأشاعرة كالباقلانى والاسفراينى والجوينى والرازى ، لمخالفتهم فى بعض الآراء للأشعرى عن مذهب الأشاعرة ؟ وإذا كانت الإجابة بأنهم يظلون أشاعرة ، فإن نفس الإجابة تنطبق على باقى الفرق الكلامية ، لكن مظاهر الخلاف بين أتباع المعتزلة كان أظهر وأوضح ، وذلك لأن نصيب العقل واستقلالية الفكر وحرية أكبر من نصيب أية فرقة أخرى .

ويمكن القول بأن نظرة بعض المعتزلة لطبيعة الخلاف بينهم - كالفقاضى عبد الجبار وقد سبق ذكر رأيه - موقف يقترب من الصوب ، من حيث أن خلافياتهم لم تتناول الأصول ولا تمس المبادئ ، فهى ليست خلافيات جوهرية - بل إن هذا البحث - فى زعمنا - يهدف إلى تغيير النظرة إلى طبيعة الخلاف بين المتكلمين جميعاً لا بين الفرقة الواحدة ، على الرغم من كثرة مظاهر الخلاف التى تند عن الحصر عند المتكلمين .

ولا شك أن تلك المظاهر العديدة للخلاف بين المتكلمين كانت وراء أسباب عديدة ومتنوعة ، ومن الضروري أن نلقى الضوء على تلك الأسباب ، حتى نتيين حقيقتها وطبيعتها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة حقيقة الخلاف ذاته .

