

دكتور عماد عبد الفتاح الميزني  
كلية الآداب - جامعة عين شمس

# حقيقة الخلاف بين المتكلمين

- معنى الخلاف وبدايته وتطوره .
- مظاهر الخلاف .
- أسباب الخلاف .

الناشر

مكتبة وهيب

٤ اشاع الجمهورية . عابدين  
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠



Bibliotheca Alexandrina



دكتور عاى عبد الفتاح المفزى

كلية الآداب - جامعة عين شمس

# حفيفة الخلاف بين المتكلمين

- معنى الخلاف وبدايته وتطوره .
- مظاهر الخلاف .
- أسباب الخلاف .

الناشر

مكتبة وهيب

١٤ شارع الجمهورية . عابدين

القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

---

حقوق الطبع محفوظة

---

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ  
مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾

(صدق الله العظيم).

( هود : ١١٨ - ١١٩ )



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة

يمثل علم الكلام أهمية خاصة حيث إن موضوعاته هي العقيدة التي هي أساس الدين ، والإنسان حيوان متدين ، وعبر مراحل حياته منذ القدم يلازمه ذلك الشعور الديني بمعنى من المعاني ، وبعد نزول الأديان السماوية التي أمدت الإنسان بمفاهيم خاصة عن ذلك الشعور الديني وعالم الغيب ، إلا أن ذلك لا يمنع العقل الإنساني من تصور وفهم تلك العلاقة بينه وبين الله ، ومحاولته أن يفهم معطيات الوحي عن الله وعالم الغيب - وعلى هذا فحركة العقل دائبة في البحث في تلك الأمور وفهمها وإثباتها وقبولها - وهذا هو عمل علم الكلام بالنسبة للعقيدة الإسلامية ، أن يحاول إثباتها بإيراد الأدلة العقلية على صحتها ، وأن يدافع عنها ضد المنكرين لها ويبطل دعواهم . . وذلك كله بسلاح العقل .

وعلى هذا فالطبيعة العقلية لهذا العلم تعطي مبرراً لوجود الخلاف بين المشتغلين به ، وهذا الخلاف قد يكون بينهم وبين غيرهم المخالفين لهم في العقيدة ، أو بينهم أنفسهم لاختلاف المدارك والأفهام وتنوع الكسب للعقول من حيث الكم والكيف ، فليست كلها متساوية ، وليست كلها على درجة واحدة من التحصيل ، وقد يكون الخلاف من عصر إلى عصر باختلاف علوم كل عصر وثقافته والتقدم في كافة مجالات النشاط الإنساني .

وإذا أضفنا إلى كل هذا أن الخلاف ذاته أمر طبيعي في الإنسان من حيث الخلق والخلق والعقل ، بل لا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يمتد ليشمل الكون كله والحياة ذاتها .

ونحن بذلك لا نحاول أن نوجد مبرراً لقيام الخلاف ، بل نقول : إن الخلاف

أمر متوقع وطبيعي ، ويكاد أن يكون ليس فيه عيباً في ذاته ، بل العيب والنقص ناتج عن حسن أو سوء استخدامنا له ، فهو كسائر الأشياء لا تحمل حسناً أو قبحاً في ذاتها ، بل يتحدد الحسن والقبح نتيجة لحسن أو سوء استخدامنا لها - وعلى هذا فالخلاف ليس حسناً بإطلاق أو شراً بإطلاق - وقد يوجد الخلاف الذي يوصل إلى الحقيقة ويثري الفكر ، وقد يوجد الخلاف الذي لا يوصل إلى أية حقيقة ويؤدى إلى التنازع والمخاصمة والفرقة لأنه يقوم على دوافع ذاتية .

ولقد كان الخلاف سمة رئيسية للمتكلمين ، حيث ساد بينهم ، وشمل كل أفكارهم ، فأنت لا تجد الخلاف بينهم وبين غيرهم فحسب ، بل تجده ظاهراً وواضحاً فيما بينهم ، فكل فرقة منهم تخالف الأخرى ، وكل أصحاب مذهب يخالفون غيرهم ، بل نجد مبعوثاً داخل الفرقة الواحدة وأصحاب المذهب الواحد .

وإذا كان الخلاف شائعاً بين المتكلمين على هذا النحو ، وإذا كان موضوع بحثهم هو العقيدة ، فإن هذا يجعل للخلاف أهمية خاصة ودوراً خطيراً ، إذ ما عيس العقيدة من قريب أو بعيد ليس بالأمر السهل اليسير ، بل هو عند معتنيها بالأمر الخطير ، وهذا يُكسب الخلاف بين المتكلمين أهمية خاصة لأهمية موضوعات بحثهم وأنها تحتل مكانة كبيرة عند المؤمنين وذات شأن خطير عندهم .

وهذا أيضاً يجعلنا نتساءل : على أى نحو يكون الخلاف بينهم وما هي طبيعته ، وأسبابه ، وما هي حقيقته ، فهل تحتل العقيدة خلافاً بين معتنيها ؟ أم أن الخلاف لا يتناول أصول العقيدة ويتناول فهم العقيدة وأن ذلك الفهم متغير ، يحتمل الخلاف حوله ؟

إن الخلاف بين المتكلمين يطرح تلك التساؤلات ، ويطرح تساؤلات أخرى ، وذلك لأنه لم يقف عند حد المخالفة في الرأي بل صاحبه ظاهرة التكفير ، وهي ظاهرة خطيرة أيضاً ، إذ أصبح كل فريق من المتكلمين يُكفّر غيره لمخالفته في الرأي ، ويُخرجه من جماعة المؤمنين ويحكم عليه بالخروج من الدين ، فمن يملك ذلك الحق ؟ وبالتالي من يملك الحق وحده وغيره يكون باطلاً ؟ وهل بوسع فريق أن يدعى أن فهمه هو الصحيح وخلافه هو الخطأ ؟

إن الخلاف بهذه الصورة التي سادت بين المتكلمين وأدت إلى نتائج خطيرة ، تجعلنا نتوقف بإزائها ، وقفة تأمل وبحث ودراسة لتبين حقيقة ذلك الخلاف التي تند مظاهره والموضوعات التي تناولها عن الحصر ، والنتائج التي أدى إليها أدت إلى أن يُكفّر كل فريق غيره - ومن هنا تأتي أهمية البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين .

ولا يقتصر الأمر على تلك الأهمية ، بل يتعداها إلى أن البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين يتوافق مع متطلبات الدعوة إلى بناء علم الكلام الجديد - ويُعد ذلك مدخلاً ضرورياً لتصور ما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، الذي يخاطب المؤمن المعاصر باللغة التي يفهمها وبالمنهج الذي يُصدّق به ، ويجب عن الموضوعات التي تهمة .

ولكى نحقق الهدف من علم الكلام الجديد ، لا بد لنا من العودة إلى ذلك التراث الكلامي القديم ، وتلك العودة لا تبدأ من أطر جاهزة نصب فيها ذلك التراث أو نتنكر له ، بل نقصد عودة واعية لذلك التراث تقوم على فهمه واستيعابه ، ثم عملية الانتقاء والاختيار ، وهذه تمثل مرحلة الحذف والإبقاء على ما هو جدير بالبقاء ، ثم يعقب ذلك عملية الإضافة ، وتنصهر تلك الخطوات بعضها مع بعض لتنشئ لنا علماً جديداً يمتزج فيه الصالح من الماضي والحاضر معاً .

والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هي - كما أشرنا آنفاً - الفهم الصحيح والاستيعاب لهذا التراث الكلامي - وهي ما يمكن أن نطلق عليه : العودة الواعية لذلك التراث فهماً واستيعاباً ونقداً له .

والبحث عن حقيقة الخلاف يوقفنا على ذلك ويحقق لنا فهم طبيعة المشكلات الكلامية وأسبابها ودوافعها وحقيقة الخلاف فيها ، وتلك خطوة ضرورية للحكم عليها ، وبالتالي لتحديد موقفنا من ذلك التراث الكلامي ، وبعبارة أخرى : توفر لنا القدرة الصحيحة على ما نأخذ من ذلك التراث وما ندع وما نحتاج إليه من إضافة معاصرة .

إن البحث بهذه الطريقة سوف لا ينظر إلى التراث الكلامي نظرة مقدسة ، بل نظرة علمية فاحصة ناقدة ، فهو من عمل البشر ومن نتاج عقولهم ، وإجابة على مشكلاتهم ، وعجلة الزمان والتغير لا تكف عن الدوران ، وحركة التقدم والتطور لا تنقطع ، وعلى هذا فلسنا مطالبين بتكرار ذلك التراث ومشكلاته ومنهجه ، بل مطالبين أن نفيده منه ، ولكي نفيده منه لا بد من معرفة حقيقته .

وتتبع رحلة الخلاف ليست بالأمر الهين اليسير ، إذ أن ذلك يتطلب التعرض لمسائل العلم كلها ولكافة الاتجاهات والبحث عن حقيقة تلك المشكلات وحقيقة الخلاف فيها والتهم التي يوجهها كل فريق لغيره . وهذه المسائل يتصل بعضها ببعض وتتطلب مراجعتها في مظانها الأصلية ، وذلك يتطلب جهداً شاقاً ، ويستغرق أجزاء عدة للكتاب الذي سوف نتناول فيه ذلك .



لذا تمثل هذه الدراسة الجزء الأول لهذا الكتاب ، وتتناول عدة موضوعات نعرض لها فيما بعد ، وتُعد مدخلاً لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، فهي تتناول معنى الخلاف وبدايته وتطوره ومظاهره وأسبابه ، تمهيداً لمعرفة حقيقته ، أما باقى الكتاب فسوف يصدر فى جزء أو أكثر وذلك بحسب المشكلات التى يتناولها ، بحيث يضم نماذج للمشكلات الكلامية فى كافة الموضوعات الرئيسية التى تناولتها أبحاث المتكلمين ، وهى : المعرفة والعالم وإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله وأفعال العباد والسمعيات ، مركزين على المشاكل الرئيسية محاولين أن نبين حقيقة المشكلة وحقيقة الخلاف فيها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة معرفة صحيحة .

وهذه الدراسة التى تأتى - كما سبق أن أشرنا - كمدخل لدراسة حقيقة الخلاف ، التى تمثل المقدمة الضرورية لذلك ، تقع فى ثلاثة فصول رئيسية يضم كل فصل منها مباحث تدرج تحته ، ونعرض لها فيما يلى :

## الفصل الأول - معنى الخلاف وبدايته وتطوره :

وعرضنا فيه لمعنى الخلاف وأنواعه ، ثم العلاقة بينه وبين النظر والمناظرة والحوار والجدل ، وتبعنا رحلة الخلاف منذ بدايتها أيام النبی علیه السلام ، وكان الخلاف عندئذ حول المسائل العملية الفروعية الخاصة بتطبيق الأحكام العملية أو الاجتهاد فيما لا نص عليه ، ولم يختلف الأمر عن ذلك في عهد الصحابة بعد موت النبی علیه السلام ، ولم يكن هناك خلاف يتصل بالعقيدة ، وعرضنا لخلافة عليّ وما صاحبها من خلافات سياسية ألفت بظلمها على الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة .

## الفصل الثاني - مظاهر الخلاف :

حاولنا في هذا الفصل أن نحصر مظاهر الخلاف الرئيسية سواء من حيث الفرق الكلامية أو من حيث الموضوعات التي اختلفوا حولها ، فعرضنا لذلك من خلال الفرق الكلامية الرئيسية وهي : المعتزلة والماتريدية والأشاعرة ، فعرضنا للخلاف بين المعتزلة ومتكلمي أهل السنّة وهم الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف بين فريقى أهل السنّة - أى بين الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، وذلك لإعطاء نماذج للخلاف الذى لم يكن بين اتجاهين مختلفين فحسب ، بل تعداه إلى أصحاب الاتجاه الواحد ، بل تعدى ذلك إلى أتباع الفريق الواحد .

وأيضاً لم يكن من الممكن حصر جميع أوجه الخلاف لأنها تند عن الحصر ، فاكتفينا بإيراد أهم نقاط الخلاف الرئيسية .

وكان عملنا هو تسجيل نقاط الخلاف دون التعرض لها بالدراسة ، لأن ذلك موضوع الأجزاء الخاصة بدراسة ذلك .

ومعرفة مظاهر الخلاف تفيدنا فى معرفة الموضوعات التي اختلفوا فيها وأهمية تلك الموضوعات تمهيداً لمعرفة حقيقة الخلاف فيها .

### الفصل الثالث - أسباب الخلاف :

ولقد عرضنا فيه أسباب الخلاف التي ترجع إلى الاختلاف في تطبيق المنهج الذى استخدمه المتكلمون ، وإلى طبيعة ذلك المنهج وهى الجدل فعرضنا لمعناه اللغوى والاصطلاحى ، ثم تعرضنا للجدل فى القرآن الكريم بشئ من التفصيل وكذلك تعرضنا لأداب الجدل ، وذلك لأن غرضنا هو مدى التزام المتكلمين بتوجيهات القرآن الكريم فى الجدل واستخداماته ؟ وكذلك مدى التزامهم بأداب الجدل ؟ وعند عرض الجدل عند المتكلمين ، وأيضاً عند عرض أسباب الخلاف المتنوعة ، نستطيع أن نحدد الإجابة عن هذه الأسئلة ، والمقارنة واضحة لا تحتاج إلى ذكر .

ولقد أردنا بالتوسع فى الجدل فى القرآن الكريم أن لا تقتصر دراستنا على معرفة التزام المتكلمين بذلك أم عدم التزامهم ، بل أردنا أن نتجاوز ذلك إلى الإفادة من ذلك المنهج الجدلى فى القرآن وآداب الجدل ، حتى نطبق ذلك فى حوارنا وجدلنا وخلافاتنا ، فتلک قواعد ذهبية تضمن حسن الحوار وجديته وتوصلنا إلى تحقيق أهدافه وهى الوصول إلى الحقيقة ، وكذلك تمنع حدة الخلافات بيننا ، فنختلف لكن لا نفترق ، ولا يخاصم بعضنا بعضاً أو نتنازع ونتباعد .

وفى سياق عرض أسباب الخلاف عرضنا للخلاف حول الأدلة النقلية ، وأيضاً للتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، حيث إن كل فريق يأخذ من المواقف إزاء هذا كله ما يخدم به وجهة نظره ويبطل به دعاوى خصمه .

ثم عرضنا للأسباب المتنوعة وهى فى مجملها قد ترجع إلى طبيعة العلم ذاته وموضوعاته ، أو للعوامل الذاتية للمتكلم .

ولقد اعتمدنا فى هذا البحث على المصادر الأصلية للمتكلمين ، فرجعنا إلى ما صنّفوه من كتب ، وأيضاً لبعض الكتب المؤلفة عنهم ، ولقد ذكرنا أقوال الخصوم عن خصومهم ، لكن هذا لا يعنى موافقتنا على تلك الأقوال ، وسنعرض

لها فيما بعد عند دراسة حقيقة الخلاف فى هذه الموضوعات ، ولكننا ذكرناها من أجل إظهار نقاط الخلاف واتساع نطاقه ومحاولة كل فريق أن يلزم خصمه بأقوال لم يقلها بل تؤدى إليها أقواله فى رأيه ، فنحن فى هذه المرحلة فى مجال إظهار الدعوى دون الحكم عليها - لذا أوردنا فى بعض الحالات الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره مع أنها فى حقيقتها ليست صحيحة ، وهذا ما سوف نبينه - فيما بعد .

وعلى الرغم من النتائج السيئة لهذا الخلاف بين المتكلمين ، إلا أن له جانباً إيجابياً وإن لم يكن هذا الجانب الإيجابى موضوع بحثنا ، إلا أننا نشير فقط إليه ، فلقد عمل على حيوية الفكر وإثرائه ، ونعيد ما سبق أن قلناه : إن الجدل ليس شراً فى ذاته أو خيراً فى ذاته ، وإن كانت الجوانب السلبية أظهر وأبين ، فإن من الإنصاف أن نعتزف بالجانب الإيجابى مهما قلَّ وندر .

وهذه الدراسة تختص بذلك الجانب السلبى للخلاف الذى كان غالباً عند المتكلمين لأننا نهدف إلى معرفة حقيقة الخلاف ومعرفة سلبياته واستبعاد تلك السلبيات ، لذا ننبه إلى أن الخلاف لم يكن سلبياً كله .

ويتزامن صدور هذه الدراسة مع بداية عام جديد وندعو الجميع إلى نبذ الخلاف وأن نختلف ولا نفترق ، وأن نلتزم بالمنهج الجدلى القرآنى الذى يضع قواعد وأسس الجدل والحوار ، وأن يتم ذلك فى ألفة وحب ، وأن يكون الهدف الوصول إلى الحق والعمل به ، لا أن يقوم على منازلة الخصم ومخاصمته ، فتغيب الحقيقة ، وتحمل الفرقة والانقسام محل الألفة والمحبة .



وبعد .. فتلك محاولة متواضعة وسوف تعقبها - إن شاء الله تعالى - محاولات أخرى لتكمل بها تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، ومن حُسن الحظ أن تصدر هذه المحاولات على فترات متباعدة ، ليتاح لنا المزيد من

الاطلاع والبحث وإصلاح الأخطاء التي نرجو من قرائنا الأعزاء أن يهدونا إليها ،  
فرحم الله مَنْ قال : « صديقي مَنْ أهدى إليَّ عيوبي » ، وهذا العمل شأنه شأن  
أى عمل إنساني يعتره النقص ، ولن يبلغ خطوات فى سبيل الكمال إلا بجهد  
ومشاركة الناقدین له ، ليصححوا مساره إلى الأفضل والأمثل .

وإننا نؤمن أن بناء ذاتنا الفكرية - والتي يمثل علم الكلام جانباً منها - ليست  
ملكاً لباحث وحده ولا فى استطاعة باحث أن يقوم بها ، وليست حكراً على اتجاه  
واحد - إن من حق الجميع أن يشارك وأن يجتهد وأن يُعبّر كل أصحاب رأى عن  
رأيهم وكل مفكر عن فكره ، نريد بيئة فكرية صالحة تختفى فيها الأحقاد  
والخلافات الشخصية ، وأن يتسم الجميع بالروح العلمية ، وأن تتلاقح الأفكار ،  
وإن اختلاف الوسائل للوصول إلى تلك الأهداف لا يعنى الخصومة والتنازع ، بل  
يعنى ثراءً فكرياً وتلاقحاً للأفكار ووصولاً إلى الحقيقة .

الجيزة : شعبان ١٤١٤هـ (يناير ١٩٩٤ م) .

د . على عبد الفتاح المغربى

\* \* \*

## الفصل الأول

### معنى الخلاف وبدايته وتطوره

- معنى الخلاف وأنواعه .
- الخلاف والنظر ..
- المناظرة والحوار والجدل .
- بداية الخلاف .
- عصر النبي ﷺ .
- عصر الصحابة .
- خلافة علي وما صاحبها
- من خلاف .



## تمهيد

يكاد يكون الخلاف سُنَّة كونية تشمل مظاهر الكون وجميع المخلوقات ، فالمتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة يجد ذلك واضحاً جلياً ، فتعدد الأجناس والأنواع والأفراد واضح بَيِّن ، فالنبات ليس نباتاً واحداً ، والحيوان ليس نوعاً واحداً ، والنوع الواحد ليس أفراده جميعاً متطابقين تماماً فيما عدا الصفات الأساسية المشتركة التى تجمع أفراد النوع .

والنوع الإنسانى - على سبيل المثال - ليس كل أفرادهِ من حيث الخَلْقَة وشكلها شكلاً واحداً ، ولا يتكلمون لغة واحدة ، ولا يفكرون بطريقة واحدة ، وأيضاً يختلفون فى الكثير من التكوينات العضوية ، فليست تتطابق بصمات أصابع إنسان مع إنسان آخر ، ولا بصمات الصوت بين إنسان وآخر .

والنوع الإنسانى يمتاز عن سائر المخلوقات بالفكر وهو صفة أساسية جوهرية للإنسان ، ويُعدّ الخلاف أهم مظهر من مظاهر النشاط الفكرى للإنسان ، فالعملية الفكرية تعتمد على التأمل والتحليل والاستنباط والاستدلال وسائر النشاط العقلى ، وذلك كله حصيلة لاكتساب العقل ونشاطه ، واتساع مداركه ، وتراكم الخبرة العقلية والمعرفية ، وذلك كله يعنى التنوع والاختلاف ، فليس النتاج الفكرى لعصر ما هو واحد فى كل العصور ، وذلك لاتساع مدارك العقل وإضافته وتقدمه ، وكذلك ليس النتاج الفكرى واحداً فى عصر ما ، وذلك لتنوع النشاط الفكرى وتعدد مجالاته ، وتنوع المدارك وتنوع الثقافات والاتجاهات ، كل ذلك يجعل الخلاف نتيجة طبيعية للإنسان وظاهرة إنسانية فى كل زمان ومكان وفى كافة مجالات النشاط الفكرى .

وهذه الدراسة تبحث فى الخلاف بين المتكلمين ، والذى هو سمة عامة بينهم ، وأخذ عدة مظاهر ، منها ما كان بينهم وبين غير المسلمين من أصحاب الديانات

الشرقية القديمة وأصحاب الديانات المخالفة للإسلام ، ومنها ما كان بين المتكلمين أنفسهم ، ولقد أخذ ذلك مظهرين هما ما بين كل فرقة كلامية وبين مخالفيها ، وما بين أتباع كل فرقة .

وهكذا كان الخلاف يأخذ مظاهر عديدة ويلعب دوراً هاماً عند المتكلمين ، وقد لا نجانب الصواب عندما نقول : إن الخلاف موجود فى صميم علم الكلام ذاته ، ولا وجود لهذا العلم دون الخلاف - وذلك لكثرتة وتعدد مظاهره والتي تند عن الحصر .

وفى هذا الفصل سنحاول أن نتبين معنى الخلاف وعلاقته بالنظر العقلى والمناظرة والحوار والجدل ، ( وسوف نخصص مبحثاً مستقلاً للجدل لعلاقته الوثيقة بالخلاف ) .

ونعرض لبداية الخلاف وطبيعته ، وذلك منذ عصر النبى عليه السلام ، وما وقع من الصحابة من بعض الخلافات فى عهده أو بعد موته عليه السلام وانتقاله إلى الرفيق الأعلى - ونتابع تلك الفترة فى عصر الخلفاء ، ثم بداية ظهور الفرق ، مشيرين إلى الأحداث السياسية التى وقعت بين المسلمين وأدت إلى ظهور هذه الفرق .



## أولاً : معنى الخلاف وأنواعه

### ١ - معنى الخلاف :

الخلاف - أو الاختلاف - يُراد به مطلق المغايرة فى القول أو الرأى أو الحالة أو الهيئة أو الموقف (١) .

وهذا المعنى يشير إلى عدم الاتفاق فى الرأى وتعارض المواقف إزاء الفكرة الواحدة أو أكثر ، فالقائل بفكرة ما يخالفه ويغاير رأيه شخص آخر يرى غير هذه الفكرة أو ضدها - ولعل هذا المعنى المطلق للخلاف يشير إلى أن موقف كلا المخالفين قد لا يقف عند حد الموضوعية فى الرأى بل يتعداه إلى الخروج عن الموضوعية إلى الذاتية ، حيث إن المواقف لا تقام فى بعض الأحيان على الموضوعية وحدها - وسوف نرى ذلك متحققاً فى أغلب الأحيان عند عرض مواقف المتكلمين وخلافياتهم .

وإذا كان هذا المعنى هو المعنى العام للخلاف ، فإن هناك معنى اصطلاحى فيذكر حاجى خليفة ذلك التعريف فيقول : « علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ، ودفع الشبهة ، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية » (٢) .

ونجد تعريفاً للغزالي من خلال عرضه لواقع الخلاف وتعليله لحدوثه فى علمى الفقه والكلام ، ففى الفقه استعان الحكام بالفقهاء الذين ساروا فى ركابهم ، وطلبوا العلم من أجل التوصل إلى نيل العز والجاه من قِبَل الولاية ، ثم قيام المناظرات فى الفقه والتعصب للمذهب ، فأقبلوا على المسائل الخلافية بين أئمة الفقه ، كل ينصر مذهب إمامه ، وصنّفوا لهذه الخلافات تصنيفات كثيرة أوردوا فيها

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٢٢

(٢) حاجى خليفة : كشف الظنون : ٧٢١/١

المسائل الفرعية الخلافية واستنبطوا منها وأضافوا إليها ، وهم يزعمون أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وعلل المذاهب .

وفى علم الكلام كثرت المجادلات والتصنيفات ورتبوا طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنَّة وقمع المبتدعة ، ولقد تولَّد عن هذا فتح باب التعصب والخصومة (١) .

والغزالي هنا يعطى معنى للخلاف من حيث واقعه الفعلى ، ومن حيث مساوئه أيضاً ، فهو يقوم على المناظرات بين الخصوم ، وإقامة كل مناظر الأدلة على صحة الموقف الذى يقول به ، سواء أكان من عنده أو متابعاً - فى الغالب - لإمامه ، ويشير إلى الاستدلالات ودفع الحجج والرد على الاعتراضات التى يقوم بها المناظر ، لكنه يعيب ذلك الخلاف الذى ينشأ عن ذلك ، لأن هؤلاء من أرباب الدنيا ولا يرمون من وراء ذلك سوى مكاسب دنيوية ، ولم يشتغلوا به تقرباً إلى الله ، ويبدو أنه يشير بذلك إلى الخلاف المذموم .

ويُعرِّف ابن خلدون الخلاف من خلال وقوعه - كما فعل الغزالي من قبل ، وإن كان يُحسن الظن بالخلاف - فيذكر أن الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه ، واتسع ذلك فى المِلَّة اتساعاً عظيماً ، وكان للمقلدين أن يُقلدوا مَنْ شاءوا منهم (٢) .  
ومن هذا يتضح أن مجال الخلاف هو الفقه ، وأسبابه تعود إلى المجتهدين ، واختلافهم يرجع إلى استخدامهم للنظر العقلى وتنوع أفهامهم ومداركهم ، وكذلك اتسعت دائرة الخلاف بسبب المناصرين للمذهب وتعصبهم وحدوث الخلاف بينهم ، وكل منهم يناصر مذهبه بإيراد الأدلة على صحتها ودفع أدلة الخصوم .

ويحتاج كل من المجهِّد والمقلِّد إلى معرفة القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام ، والمجهِّد يحتاج إليها للاستنباط ، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٤١/١ ، ٤٢ ، (٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١

ويرى ابن خلدون أن « علم الخلافات » علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم ، ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه ، ويذكر تصنيفات أتباع المذاهب الفقهية (١) .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون لا يرى مساوئ للخلاف الفقهي ذات أهمية ، ويرى فيه نوعاً من إثراء النظر العقلي ومرانة للذهن ورياضة عقلية ، فهو في رأيه خلافاً مشروعاً .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون يحصر الخلاف في الفقه ، لكنه يشير في موضع آخر إلى حدوث الخلاف في علم الكلام ، فيذكر أن طريقة السلف بأنها أخذت أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسنة ، لكن حدث بعد ذلك الخلاف حول تفاصيل هذه العقائد وكان أكثر الأسباب التي أدت إليه هو الآيات المتشابهة ، وتعدد المواقف بإزائها ، وأدى ذلك إلى وقوع الخلاف والخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام (٢) .

ويظهر أن ابن خلدون لا ينظر إلى هذا النوع من الخلاف مثل نظرتة إلى الخلاف الفقهي ، بل يرى فيه ضرراً بالعقائد ، ويقول عن تعدد المواقف بإزاء الآيات المتشابهة وضرر ذلك : « وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قرروا مذهبهم وتنازعوا ، وتطرقت البدع إلى العقائد » (٣) .

وخلاصة القول إن معنى الخلاف هو إقامة الأدلة ، وإيراد الحجج ، والاستنباط ، ونقد أدلة الخصوم ، ودفع الشبه ، وإبطال حجج الخصوم ، وكافة الصور العقلية الاستدلالية ، وإن مجال الخلاف وجد أولاً في الفقه ، ثم انتقل إلى علم الكلام ، وإن الخلاف ليس شراً بإطلاق ولا خيراً بإطلاق ، وهذا ما سوف نتبينه عند الحديث عن أنواع الخلاف .



(٢) المرجع السابق ص ٤٢٧

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١

(٣) نفس المرجع ص ٤٣٣

## ٢ - أنواعه :

من خلال عرضنا لآراء كل من الغزالي وابن خلدون ، يمكننا أن نستخلص من تلك الإشارات أنه ليس هناك نوع واحد من الخلاف ، فهناك المحمود منه وهناك أيضاً المذموم .

فالغزالي الذي عاب على خلافيات الفقهاء والمتكلمين ذاكراً أنهم أرادوا به الدنيا ولم يريدوا به الآخرة ، قد حادوا عن طريقة السكف في الخلاف ، وذكر هذه الطريقة وعدّها خلافاً محموداً .

ويرى أن الدافع إلى المناظرات والخلاف الذي يحدث نتيجة لها يجب أن يكون هو التعاون على طلب الحق من الدين ، وشرط ذلك بشروط وعلامات منها :

\* أن الاشتغال بالخلاف فرض كفاية لا فرض عين<sup>(١)</sup> ، ولعله يشير بذلك أن الذي يقوم به آحاد من الناس مؤهلين لذلك ، وليس كل الناس لديهم القدرة على ذلك ، وهذا الشرط يُضيق من هوة الخلاف واتساع دائرته ويحصره بين المتخصصين القادرين علمياً على المناقشات وإبداء الآراء وتبنيها والاستدلال عليها ، لذا فإنه يجعله فرض كفاية ، أى إذا قام به البعض سقط عن الآخرين ، ويقول : إن فرض العين الذي يلزم كل واحد بعينه مقدّم على فرض الكفاية .

\* أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما<sup>(٢)</sup> ، ولعله بذلك يبيح الخلاف بين المجتهدين ، حيث يبنون رأيهم على النظر والاستدلال ، والمجتهد يسعى لطلب الحق ، وقد يختلف معه مجتهد آخر ، ويكون الاختلاف فى سبيل الوصول إلى الحق ومعيناً لإدراكه ، أما المقلّد فهو يناصر مذهب إمامه فقط ، فخلاف المقلّدين ليس سبيلاً للوصول إلى الحق .

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٤٣/١ ، وانظر أيضاً : ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، حيث عقد باباً فى صفة التفقه فى الدين وما يلزم كل امرئ طلبه من دينه ، وصفة المفتى ، وصفة الاجتهاد ( ٦٨٩/٥ - ٧٠٥ ) .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٤٣/١

\* أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع (١) ، ولعله بذلك يشير إلى ربط الفكر بالواقع ، وأن لا نغرق في سماء التجريدات والافتراضات النظرية التي توسع هوة الخلاف ، ولا يوصل إلى نتائج مفيدة .

\* أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق (٢) ، فهو بذلك لا يطلب سوى الحقيقة ولا يطلب جاهاً ولا مكسباً مادياً ، وأن يهوى الظروف المتواترة للتفكير الصحيح بعيداً عن كل النزاع والدوافع الذاتية .

\* أن يكون في طلب الحق كناشد ضالته له ، لا يُفرِّق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد مَنْ يعاونه ، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق (٣) ، فهو يذعن للحق ولا يتعصب لرأيه ، والحق هو هدفه وغايته ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، بل هو ليس خصمه بل رفيقه الذي يتعاون معه في سبيل الوصول إلى الحق .

\* أن الخلاف الذي ينتج عن مثل هذه المناظرات التي يلتزم فيها بآداب المناظرة ، يكون خلافاً محموداً موصلاً إلى الحق .

أى أنه إذا التزمت آداب الخلاف وحدوده ، كان له بعض الإيجابيات ، منها أنه يتيح - إذا صدقت النوايا - التعرف على جميع الاحتمالات التي يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من الوجوه .

وفي الاختلاف بهذا الوصف - الذي سبق ذكره - رياضة للأذهان ، وتلاقح للأراء ، وفتح مجالات التفكير للوصول إلى سائر الافتراضات التي تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها .

وأيضاً يؤدي هذا النوع من الخلاف إلى تعدد الحلول أمام صاحب كل واقعة

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٤٣/١ (٢) المرجع السابق : ٤٤/١

(٣) المرجع نفسه : ٤٤/١

ليهدى إلى الحل المناسب للوضع الذى هو فيه بما يتناسب ويُسر هذا الدين الذى يتعامل مع الناس من واقع حياتهم (١) .

أما الخلاف المذموم فهو الذى لا تتحق فيه هذه الشروط ، أو يكون موصوفاً بضدها أو بضد أحدها ، فدافعه حب الهوى وتحقيق المصلحة ، ويقوم على الذاتية وعلى التعصب وعدم الإذعان للحق ، إلى غير ذلك من مساوئ الخلاف المذموم الذى لا يتحقق به نفعاً من أى وجه .

ولقد ذكر الشاطبى أسباب حدوث الخلاف المذموم منها : أن يعتقد الإنسان فى نفسه - أو يُعتقد فيه - أنه من أهل العلم والاجتهاد فى الدين ، ولم يبلغ تلك الدرجة فيعمل على ذلك ، ويعد رأيه رأياً وخلافه خلافاً ، وقد يكون كل ذلك فى كل من الأصول الاعتقادية والأصول العملية .

وأيضاً اتباع الأهواء وتقديمها على الأدلة الشرعية ، واعتمدوا على آرائهم ونظروا إلى الأدلة الشرعية من خلال آرائهم .

ومن أسباب الخلاف أيضاً : التصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق ، وهو اتباع ما كان عليه الآباء والأشياخ وأشباه ذلك ، وهو التقليد المذموم ، فإن الله تعالى ذمَّ ذلك فى كتابه بقوله : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ (٢) ، ثم قال : ﴿ قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ، قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (٣) .

وأيضاً من أسباب الخلاف المذموم هو عدم فهم القرآن ، بينما نجد الصحابة قد فهموه فلم نجد لديهم هذا النوع من الخلاف (٤) .

لكن ما هو الموقف من نوعى الخلاف ؟ يمكن القول إن تقسيم الخلاف إلى

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٢٥ ، وأيضاً الجوينى : الكافية فى الجدل ص ٢٢ (٢) الزخرف : ٢٣ (٣) الزخرف : ٢٤ (٤) الشاطبى : الاعتصام ص ٣٩٦ - ٤٠٥

نوعين - محمود ومذموم - يحمل في ذاته الإجابة عن هذا التساؤل ، إذ من البديهي أن الشيء إذا كان محموداً كان مصرحاً به ، وإذا كان مذموماً كان على العكس من ذلك ، كان منهيّاً عنه .

ولقد عقد ابن حزم في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » باباً في ذم الخلاف بكافة صورته ، وأورد الكثير من الآيات القرآنية التي تنبذ الخلاف وتحذر منه وتنبه إلى مغبة أمره ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْباً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ (٣) .

ويرى أن سبب الخلاف يرجع إلى التقليد والقياس والاستحسان ، وذلك هو الخلاف المذموم الذي لا يحل اتباعه ، ومن المعروف أن ابن حزم يرفض القياس والاستحسان والتقليد ، وأن الخلاف الذي ينتج عن ذلك يؤدي إلى التنازع والشقاق والتفرق في الدين .

ويستثنى ابن حزم من ذلك خلافيات الصحابة ، فإنهم لا يلحقهم الذم ، وذلك لأن كل امرئ منهم تحرّى سبيل الله ووجهة الحق - فالمخطئ منهم مأجور أجراً واحداً لنيته في إرادة الخير ، والمصيب منهم له أجرين - ويرى أن كل من يسلك طريق الصحابة فلا يلحقه الذم ، وهذا الطريق هو الأخذ بالنص وترك ما يخالفه من تقليد وقياس واستحسان (٤) .

بينما يرى الشاطبي أن في اختلاف السلف الصالح في الفروع ضرباً من ضروب الرحمة ، فلو كان قول الصحابة قولاً واحداً لكان الناس في ضيق ، وأنهم أئمة يُقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سُنَّةً ، ومعنى هذا أنهم فتحوا باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه ، لأن مجالات الاجتهاد والظنون لا تتفق عادة (٥) . وعلى هذا يمكن القول بأن الخلاف المذموم - والذي سبق وصفه - يكون مباحاً ، والخلاف المذموم الذي يؤدي إلى الشقاق والتنازع والخصومة والتفرق لا يكون مباحاً .

\* \* \*

(١) الأنفال : ٤٦ (٢) الشورى : ١٣ (٣) الأنعام : ١٥٩

(٤) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٦٤٢ - ٦٤٧

(٥) الشاطبي : الاعتصام ، ص ٣٠٤ - ٣٩٥

## الخلاف والنظر والمناظرة والحوار والجدل

يرتبط الخلاف ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالنظر الذى هو الأصل والأساس ، وأيضاً بالمناظرة والحوار والجدل ، والخلاف هو نتيجة لذلك كله ، ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى والصلة بينها وبين الخلاف ، ونرجئ الحديث عن الجدل بالتفصيل إلى مبحث آخر .

وهذه المعانى يتداخل بعضها مع بعض ، وذلك للصلة الوثيقة بينهم ، فعلى سبيل المثال يقول الجوينى : بأنه لا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادلة والجدل من ناحية الاصطلاح ، بل الفرق بينهما من ناحية اللغة ، لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر الذى اشتق منه كلمة المناظرة التى هى نوع من النظر (١) . ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى :

### (أ) معنى النظر :

يذكر القاضى عبد الجبار معانى النظر ، فقد يُعبرُّ به عن الرؤية الحسية « تقليب للحديقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته » ، وقد نُعبرُّ به عن الرحمة والإحسان ، وقد نُعبرُّ به عن الانتظار ، وقد نُعبرُّ به عن نظر القلب .

ويحدد المقصود من نظر القلب ، أن حقيقة ذلك هو الفكر ، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه .

والفكر هو تأمل حال الشئ والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة غيرها ، وهذا ما يجده العاقل فى نفسه إذا فكَّر فى الدين والدنيا (٢) .

ويذكر فى موضع آخر أن النظر بالقلب له أسماء عديدة من جملتها : التفكير ، البحث ، التأمل ، والتدبر ، والرؤية وغيرها .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ١٧ - ٢٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٥/١٢ .

ويقسم نظر القلب إلى قسمين ، أحدهما : النظر فى أمور الدنيا كالنظر فى العلاجات والتجارات - والثانى : النظر فى أمور الدين ، الذى ينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما : النظر فى الشُّبُه لِتُحَلِّ ، والثانى : النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة (١) .

أى أن للنظر جانب دفاعى نقدى وجانب إيجابى تركيبى ، والنظر بذلك عملية استدلالية تُستخدم فى إقامة الأدلة أو الرد على أدلة الخصوم ، ولقد وحدَّ الباقلانى بينهما ، فيقول : « الاستدلال والنظر ، فهو تقسيم المستدل وفكره فى المستدل عليه وتأمله له ، المطلوب به علم حقائق الأمور ، وقد يسمى ذلك أيضاً « دليلاً ودلالة » مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق ، وقد تسمى العبارة المسموعة التى تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله « نظراً واستدلالاً » مجازاً واتساعاً (٢) .

والنظر بذلك هو التفكير والروية وإقامة الأدلة والحجج والبراهين ، وهذا يعنى أنه يتضمن الخلاف ، وذلك لتنوع الأفهام واختلاف المدارك وتغاير الأدلة ومعارضة بعضها بعضاً .

ومن ناحية أخرى . . فإن المعنى الاصطلاحى للخلاف هو إقامة الأدلة لإيراد الحجج أو دفع الشُّبُه ، وبهذا يلتقى مع النظر .

\* \*

### (ب) معنى المناظرة :

والمناظرة مأخوذة إما من النظر بمعنى أن يكون المناظران متماثلين ، وأنهما يتجهان نحو شىء واحد ، أو من النظر بمعنى الإبصار ، أو بمعنى التفات النفس إلى المعقولات والتأمل فيها ، فكل واحد من المتناظرين يتأمل فى كل ما يورده نظيره من دعاوى وأدلة ، أو بمعنى الانتظار ، فكل المتناظرين ينتظر حتى يقرر

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ١٤

الآخر ما يريد تقريره ، أو بمعنى المقابلة ، فلأن كلا الخصمين يقابل ما يقتره الآخر بإبطاله (١) .

وفى الاصطلاح يُعرّف الجرجاني المناظرة بقوله : « توجه المتخاصمين فى النسبة بين الشئيين إظهاراً للصواب » (٢) .

وهذا يعنى أن المناظرة تقوم بين اثنين متخاصمين ، أى أن مطلب أحدهما خلاف مطلب الآخر ، وهذا المعنى يتضمن الخلاف ، بل ويجعله شرطاً لقيام المناظرة ، والخلاف المتحقق فى المناظرة هو المعنى المطلق للخلاف - أى المغايرة .

والمناظرة الغرض منها الوصول إلى الصواب ، وهذا لا يعنى أن تخلو من إلزام الخصم وتغليطه ، إذ أن الصواب لا يكون مع كلا المتناظرين ، بل يُفترض أن يكون مع أحدهما دون الآخر ، لأنهما منذ البداية مختلفان فى الرأى ، وينظر أحدهما الآخر ليثبت صحة رأيه ، وفى هذا أيضاً تحقيق لمعنى الخلاف - ولعل إضافة كلمة « إظهاراً للصواب » - فى تعريفها - هو لتمييزها عن الجدل والمجادلة ، لكن المهم هو أن معناها يتلاقى فى جانب منه مع معنى الخلاف .

\* \*

### (ج) معنى الحوار :

وقد يلتقى الخلاف مع الحوار الذى يوجد فى الإنسان منذ بدأت حياته الاجتماعية التى تختلف فيها الآراء وتنوع الأفكار ، فاستخدم الحوار فى مجال عرض الأفكار وفى مجال الصراع ، ويحدث عندما يتحرك الإنسان من أجل إعطاء فكرته صفة الوضوح التى تتمثل فى النفاذ إلى كل جانب من جوانب الفكرة حتى يوضحها ، ولا يدع مجالاً للاستفهام أو الغموض حولها ، وهنا يبرز الحوار الذاتى تارة والحوار المشترك تارة أخرى ، الذى يتدرج فيه من نقطة إلى نقطة أخرى ، ومن مرحلة إلى مرحلة ثانية ليجمع فى إطاره كل النقاط وكل المراحل (٣) .

(١) عبد الرشيد الهندى : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة - للجرجاني ، تحقيق على مصطفى القوابى ، ص ١٤

(٢) المرجع السابق ص ١٥

(٣) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١٥ / ١

وهذا يعنى أن الإنسان يقيم حواراً مع نفسه ليوضح فكرته ويقيم الأدلة عليها ويتأملها ويتفحصها من كافة الجوانب ، ويعرض لكافة الاحتمالات ، وهذا أشبه باستقراء كامل حول الفروض الممكنة التي تتصل بفكرته ، وهذا كله فى سبيل تأكدها ، وقد يخوض حوار مع الآخر ليؤكد فكرته ، ويرد على الحجج والشبه التي يوردها ويرد عليها ، فيخوض صراعاً فكرياً مع الآخر الذى يعارضه ليلزمه ، وهذا هو الجانب الأظهر فى الحوار - والحوار بذلك له دوره الإيجابى مع الذات فى توضيح الفكرة وتأييدها ، وله دوره الدفاعى ضد الآخر الذى يعارضه ليرد عليه ، وهو فى كلتا الحالتين - سواء فى تركيب الأدلة لتأييد فكرته ، أو فى نقد أدلة الخصوم - يلتقى مع الخلاف .

وقد يشتد الحوار ، ويتحول الموقف إلى صدام تتجاوزه حالة الكر والفر ، والهجوم والدفاع ، وتهيمن عليه أجواء التوتر الفكرى والنفسى والكلامى من أجل الوصول إلى الغلبة : وهذا هو الجدل (١) .

والمجادلة - وهى مفاعلة من الجدل (٢) - ومعناها كما يوضحها الجرجانى هى المنازعة لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصم ، أما المكابرة فالغرض منها المخاصمة فقط وليس إلزام الخصم (٣) ، وإذا كانت المجادلة تعنى المخاصمة ، لكنها ليست فى كل الحالات تعنى إلزام الخصم فقط ، وإن كانت كذلك فى الغالب ، فإنه قد يوجب الجدل المحمود الذى يبنى الوصول إلى الحق وإن كانت نتيجته فى النهاية تلزم الخصم ، وعلى كل فسوف نخصص مبحثاً مستقلاً عن الجدل - كما سبق أن أشرنا .

وتلتقى هذه المعانى التي ذكرناها بالخلاف بصورة ما أو بأخرى ، ويمكننا أن نخلص بعد هذا العرض لمعنى الخلاف وعلاقته بالمعانى المشابهة له ، إلى أننا نقصد فى هذا البحث بالخلاف بمعناه المطلق وهو المغايرة والاختلاف فى الرأى ، وأيضاً بمعنى المخاصمة والمنازعة والتدافع وإقامة الأدلة والبراهين ، ودفع الحجج والشبه ، وإيراد الاعتراضات والرد عليها .

---

(١) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ .

(٤) الجرجانى : الرسالة الشريفة ، ص ١٨ .

ولقد كان هذا المعنى هو السمة الغالبة عند المتكلمين ، ويقول الغزالي بعد عرضه لعلوم الشرع الثلاثة - الكلام ، والأصول ، والفقه - : « هذا ما من علم من هذه العلوم إلا وله مواقع إجماع ومثارات نزاع ، فمطلع الإجماع فى الكلام المدركات بالبداية ، والضروريات ، والمعقولات التى يتحد فيها صوب النظر ولا يتعدد ، كإجماع العقلاء على أن القديم لا يعدم ، ومثار الخلاف فيه تعارض الأدلة والشبهات » (١)

أى أن الاتفاق بين المتكلمين لم يتعد الأوليات البديهية العقلية ، التى تدرك ببداية العقول ولا يختلف عليها اثنان ، وهذا قدر يكاد لا يُذكر بالنسبة لما اختلف عليه ، وإقامة كل فريق الأدلة على رأيه وإيراد الاعتراضات على خصمه ودفع حججه وشبّهه ، وهذا ما سوف نراه واضحاً جلياً من خلال هذا البحث .

وليس اهتمامنا بجانب المخاصمة والتنازع فى الخلاف بين المتكلمين يعنى إغفالاً للجانب الإيجابى للخلاف ، بل إن دراستنا لحقيقة الخلاف إنما هى محاولة لتلافى تلك الجوانب السلبية ، وذلك عن طريق الوقوف على أسبابها وبيان حقيقتها .

وإذا كان ذلك الجانب السلبى للخلاف ظاهرة ملحوظة لدى المتكلمين ، إلا أن ذلك لا يعنى أنه لم يكن هناك جانباً إيجابياً لديهم ، وعلى كل فإننا لا نجانب الصواب حينما نقول إن المتكلمين بما لديهم من سلبيات وإيجابيات كان لهم تأثير فى الحركة العقلية عند المسلمين .

ولم يظهر الخلاف فجأة عند المتكلمين ، بل كانت له مقدمات وبدايات ترجع إلى البدايات الأولى للإسلام ، وتطور عبر مراحل وظهر بصورة أوضح عند الفقهاء والمتكلمين وإن اختلفت طبيعته عند كل منهما - وسوف نحاول فيما يلى أن نلقى بعض الأضواء على تلك البدايات الأولى ، متابعين رحلة الخلاف وتطوره حتى ظهور الفرق الكلامية .

\* \* \*

---

(١) الغزالي : المنحول ، ص ٥

## ثانياً : بداية الخلاف

الخلاف - كما سبق أن أشرنا - أمر فطرى فى الإنسان لما لديه من استعدادات ذهنية وسلطات إدراكية ونواع ذاتية وميول نفعية ، وأنه قد لازمه فى كل زمان ومكان ، وإن خفَّت حدته أحياناً أو قويت أحياناً أخرى وأخذت صوراً متعددة .

وبحثنا عن بداية الخلاف لا يعنى أن نوغل فى القَدَم وأن نتابع مرحلة الخلاف التاريخية ، لكننا نقصد بالبداية هنا عصر النبى عليه السلام ، وما حدث من خلاف بين الصحابة فى غيبته أو بعد وفاته ، ثم نتابع مرحلة الخلاف فى عصر الخلفاء حتى مقتل عثمان وحدوث الفتنة والحروب بين المسلمين ، وظهور فرّق سياسية ، انعكست مواقفها على المسائل العقائدية وظهر الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة ، وحاولت كل فرقة أن تجد سنداً لها من الدين ، فظهرت الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وغيرهم من الفرّق الكلامية التى تعددت آرائهم وتنوعت فى المسائل المتصلة بالعقيدة .

وعرضنا لهذا ليس عرضاً تاريخياً يهتم بإبراز الأحداث التاريخية ، بل هو عرض لمظاهر الخلاف نهتم فيه بإبراز الخلاف لا الحدّ ذاته .

كما أننا سوف نشير من خلال عرض مظاهر الخلاف وصوره إلى طبيعته ، وهذا يجعلنا نتطرق إلى الإشارة إلى الخلافات الفقهية التى شهدت أول صور الخلاف ، وأيضاً انعكاس هذا النوع من الخلافات على الخلافات الكلامية ، وذلك لأن المتكلمين كانت لهم مذاهبهم الفقهية ، ومن ناحية أخرى : كانت تجتمع فى شخصية المتكلم « الفقيه والمتكلم » ولهم مصنفاتهم الأصولية فى أصول الفقه - وعلى هذا فلا بد من الإشارة إلى الخلافات الفقهية فى صورها الأولى ومتابعتها من خلال متابعة تطور صور الخلاف .

\* \*

## عصر النبي عليه السلام

لقد عاش المسلمون ذلك العصر ومرجعهم الأول في الأمور الاعتقادية والأمور العملية الخاصة بالعبادات والمعاملات ، بل وأمورهم الحياتية ، هو النبي عليه السلام ، الذى يأخذون عنه كل شيء ، ويسألونه عن كل ما يحدث لهم ويستفتونه فى كل ما يقع لهم ، ويطلعونه على دخائل نفوسهم وخفايا قلوبهم وأدق أسرارهم وحتى على خواطرهم وهواجسهم ، وقوله فى ذلك كله هو القول الفصل .

لكن حدثت للصحابة بعض الأحداث وهم بعيدون عن النبي عليه السلام ، وقد يجدون نصاً فيما حدث لهم أو لا يجدون ، وفى كلتا الحالتين يجتهدون فى فهم النص وتطبيقه ، أو يجتهدون أصلاً فيما لا نص فيه ، ومن هنا تختلف اجتهاداتهم وآرائهم ، وعندما يرجعون إلى النبي يعرضون عليه الأمر فيقرر لهم أو يصحح لهم .

والأحداث التى تشهد على ذلك كثيرة ، منها ما أخرجه البخارى ومسلم أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب : « لا يُصلينَّ أحد العصر إلا فى بنى قريظة » ، فأدرك بعضهم العصر فى الطريق ، فقال بعضهم : لا نُصلِّي حتى نأتيها - أى ديار بنى قريظة ، وقال بعضهم : بل نُصلِّي ، لم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبي عليه السلام فلم يعنف واحداً منهم (١) .

والتأمل فى هذه الحادثة يرى أن الصحابة قد انقسموا فريقين بإزاء فهم النص ، فالفريق الأول وقف عند ظاهر النص وفهم منه ما يدل عليه الظاهر ، وأن صلاة العصر لا تُصلِّي إلا فى ديار بنى قريظة ، والفريق الثانى استنبط من النص معنى آخر خلاف ظاهره ، فليس المراد من النص أن تكون صلاة العصر فى ديار بنى قريظة ، لكن المراد هو الإسراع للوصول إليها ، وعلى هذا أدوا صلاة العصر ما دامت لن تؤخرهم عن الوصول إليها .

وهذا هو البداية لظهور أهل الظاهر وأهل التأويل ، وعدم تعنيف النبي عليه

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٣٤ ، ونقله عن صحيح البخارى بهامش شرح فتح البارى : ٣١٣/٧ ، وسنن البخارى : ٤٧/٥ فى كتاب « المغازى » .

السلام لواحد من الفريقين يعنى رضاه عن الموقفين ، ويشير أيضاً إلى أن اختلاف وجهات النظر حول موضوع مُعَيَّن لا يخلق جواً من المخاصمة والنزاع ، فكل فريق يرى الأفضل فى نظره ، لكن تصويب الرسول ﷺ لكلا الفريقين يعنى أن كلاً منهما أصاب بعضاً من الحق .

والخلاف هو نتيجة للقول بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه ، إذ يقول كل واحد بما يراه ، ونجد من النبى عليه السلام تشجيعاً لأصحابه على الاجتهاد فيما لا نص فيه ومشاورتهم . فلقد روى أنه عليه السلام قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فاجتهد برأيك » .

ولقد كان النبى عليه السلام يشاور أصحابه فى الأمور التى لم يرد فيها وحى بشأنها ، كمشاورته لهم فيما يعملون لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، ومشاورته لهم فى القتال يوم الحديبية ، ولقد قال أبو هريرة : ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ .

ولقد كان لهذا التشجيع من النبى لأصحابه على الاجتهاد ومشاورته لهم أثر فى ظهور مفتون من الصحابة فى عهد النبى ، فنجد فى زمن النبى مَنْ كان يفتى مثل أبو بكر وعمر وعثمان وعلىّ وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وسلمان الفارسى وغيرهم (١) .

ولقد ورد عن النبى عليه السلام كراهيته للجدل ونهيه عن المراءى فى الدين منها قوله : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم » وقوله : « ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ﴾ (٢) . وقال أبو سعيد الخدرى : كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر ، ينزع هذا بآية وينزع هذا بآية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ كما يُفقا فى

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ - ١٥٣ ، ولقد أورد الكثير من الأحداث التى تؤيد ذلك .

(٢) الزخرف : ٥٨

وجهه حب الرمان ، فقال : « يا هؤلاء .. بهذا بُعِثتم أم بهذا أُبْرتم ؟  
ثم لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » ، فالمؤمن لا  
يمارى ولا يجادل ، بل يتبع الرشد ويجتنب الغى ويرد ما اختلف فيه وخفى عليه  
إلى العالم به والراسخ فى العلم . (١) .

كل هذا يدلنا على أن النبى عليه السلام قد نهى عن الجدل من أجل الجدل ،  
وأن يكون الجدل والنظر العقلى عند الحاجة وعلى قدرها - والحاجة إليهما تكون  
منحصرة فى الأمور المتصلة بالعمل ، ولم تكن هناك حاجة للنظر فى العقائد فى  
عهد النبى ﷺ ، فلم يبحث الصحابة فى مسائل ما بعد الطبيعة التى لم يشأ  
الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه ، فلم تُثار مشكلات اعتقادية ولم يبحثوا فى  
أمور تتصل بأصل العقيدة ، ولقد نهى النبى عن الخوض فى تلك الأمور  
فقال : « تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذات الله ، فإن قوماً تفكروا فى ذات  
الله فهلكوا » (٢) .

وعلى هذا فلقد استقبل المسلمون فى الصدر الأول أيام النبى عليه السلام قضايا  
الإيمان بالتصديق والتسليم دون إثارة أية مناقشات عقلية حولها ، حيث كان الإيمان  
يملاً قلوبهم ، وصاحب الرسالة يعيش بينهم ، يسألونه فى كل ما يعن لهم من  
تساؤلات ، ويثقون فيما يتلقونه عنه من إجابات ويقتنعون بها كل الاقتناع  
ويسلمون بها ، ويصدقونه فى كل ما أخبر عنه من الله تعالى ، ويقفون عند الحد  
الذى أخبرهم به ولا يتجاوزونه فى أسئلتهم ، فلم يسألوا النبى عن صفات الله  
تعالى : هل هى الذات أم غيرها ؟ وغير ذلك من المسائل التى جاءت بعد  
ذلك العهد ، واستدعت النظر العقلى فى الأمور الاعتقادية والخلاف حول فهمها  
نتيجة لعدة عوامل داخلية وخارجية - وخلاصة القول : إنهم يُسلمون بما ورد فى

---

(١) ابن رجب البغدادي : فضل علم السلف على الخلف ، ص ١٥ - ٣٠ ، وأورد كثيراً  
من الأقوال فى النهى عن الخوض فى مثل هذه المسائل ..

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٤/٤٢٤

التنزيل بخصوص هذه المسائل الاعتقادية دون أن يبحثوا فى تفاصيلها ودقائقها وتفرعاتها، ودون تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل .

أما دون ذلك من المسائل ، وهى الخاصة بالتشريع ، وهى الأمور الخاصة بالأحكام العملية فى الدين ، وهى تنصب على العبادات والمعاملات ، وهى تتصل بالأمور العملية لشؤون الحياة ، فلقد بحثوا واجتهدوا واستخدموا الرأى والقياس ، واعتمدوا على العقل فى استنباط الأحكام الشرعية التى لا نص فيها ، وأفتوا برأىهم .

ونخلص من هذا كله إلى أنه لم يكن خلاف بين الصحابة حول المسائل الاعتقادية فى عهد النبى عليه السلام لنهى النبى عن الخوض فى ذلك ، كما أنه لم تكن هناك حاجة إلى ذلك ، أما بالنسبة للمسائل الفقهية فلقد وجد اختلاف بين الصحابة نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، أو فى تطبيق النص فى غيبة النبى عليه السلام ، وفى كلتا الحالتين يرجعون إلى النبى ليصحح لهم وليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ، وقوله فى ذلك هو القول الفصل ، الذى يحسم كل خلاف ويمحى كل آثاره وينصاع الكل لحكم الله الذى ينطق به الرسول ويلتزموا به جميعاً . تلك إشارات موجزة للخلاف الذى حدث فى عهد النبى عليه السلام بين الصحابة ، وفى نهاية الحديث عن الخلاف فى ذلك العهد نشير إلى طبيعة ذلك الخلاف بإيجاز فيما يلى :

سبق أن ذكر أن الخلاف كان نتيجة للقول بالرأى ومشاورة النبى لأصحابه فى بعض الأمور التى لا نص فيها ، وهذا التشجيع من النبى كان تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (١) . فالقول بالرأى فيما لا نص فيه مسموح به بل مأمور به .

إن القول بالرأى والخلاف فيه لم يتطرق إلى المسائل الاعتقادية التى نهى النبى عن الخوض فيها ، وانحصر فى المسائل الفقهية العملية التى لا نص فيها ، فهم

---

(١) آل عمران : ١٥٩

عندما يحجمون عن القول بالرأى أو يقدمون عليه يفصلون بين ما يجب أن يتناوله الرأى وما يجوز الخلاف فيه ، وبين ما لا يجب أن يتناوله الرأى وما لا يجوز الخلاف فيه ، مطبقين التوجيه الإلهى الذى جاء فى القرآن أو على لسان النبى .

إنهم فى المسائل التى اختلفوا فيها التزموا بأداب الخلاف ، فلم يرد أن خصم أحدهم من مخالفه فى الرأى ولا نازعه ولا كَفَّرَه ، بل يحترم بعضهم بعضاً ، وهم بذلك قد فهموا ما فعله النبى عليه السلام مع الفريقين اللذين اختلفا فى أداء صلاة العصر فى وقتها أو الانتظار حتى الوصول لديار بنى قريظة ، فلم يعنف النبى أحداً من الفريقين ، الذين أخذوا بظاهر النص أو الذين أولوا النص - وتلك قاعدة ذهبية نحتاجها فى كل زمان ومكان .

إن خلافتهم كان عند الحاجة وعلى قدرها ، فعندما تدعو الحاجة الملحة إلى القول بالرأى والاجتهاد مما يؤدى إلى الخلاف - فهو وليد الحاجة - كذلك كان على قدر الحاجة فلم يكونوا يبحثون فى الكثير من المسائل والتفصيلات والتفريعات ، بل يقولون بآراء موجزة ، وكذلك لم يتطرقوا إلى مسائل لم تقع ولم تحدث بالفعل ، وذلك مما أدّى إلى قِلَّةِ اختلافاتهم .

ومما ساعد على قِلَّةِ الخلاف فى ذلك العهد أنه يمثل مرحلة الإيمان القلبنى والتصديق والتسليم وهى أول مرحلة يمر بها أى دين ، ثم تأتى بعد ذلك مرحلة النظر العقلى التى فيها البحث والصياغة العقلية للعقائد الدينية .

وفى المرحلة الأولى التى ينشأ فيها الدين يضره فيها الجدل وتعصف به الأهواء وتُشتت الآراء ، لذلك لم يكن أحد يسأل عن كيفية الاستواء على عهد الرسول ﷺ فى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (١) ، (٢) .

(١) طه : ٥

(٢) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص ٨ ، ٩

أيضاً مما ساعد على قلة الخلاف في ذلك العهد أن الصحابة كانوا أكثر الناس فهماً للقرآن الكريم ولأقوال النبي ، وذلك لأنهم كانوا أقدر الناس فهماً للغة « فخطاب الله عزَّ وجلَّ هو القرآن ، وقد أنزل ذلك بلغتهم على أسباب عرفوها وقصص كانوا فيها ، فعرفوها مسطورة ومفهومة ومنطوقة ومعقولة ، ولهذا قال أبو عبيدة في كتاب المجاز : لم يُنقل أن أحداً من الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله ﷺ - وخطاب رسول الله ﷺ أيضاً بلغتهم ، يعرفون معناه ويفهمون منطوقه وفحواه ، وأفعاله هي التي فعلها من العبادات والمعاملات والسير والسياسات ، وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه ، وتكرر عليهم وتحرروه ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم ، فأبهم اقتديتم اهتديتم » (١) .

ولقد ذكر ابن حزم أن سبب الاختلاف في ذلك العهد يرجع إلى أن كل واحد يفتى بما توافر لديه من أقوال النبي عليه السلام ، وهم لم يكونوا بدرجة واحدة بالنسبة لحضور مجالس النبي وسماع أقواله ، فمنهم من تعوقه أسباب العيش والحياة عن الحضور ، أو يقعد به المرض ، أو السفر ، وغير ذلك من الحالات التي تجعل حضور كل الصحابة لمجالس النبي وسماع كلهم أقواله ، فلا بد من التفاوت لذلك ، ولقد ضرب ابن حزم أمثلة لصور الاختلاف في الأمور الفقهية للصحابة (٢) .




---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٢ . ولقد نقل هذا الاقتباس عن نسخة خطية من كتاب طبقات الفقهاء للشيخ أبي إسحاق إبراهيم الفيروز آبادي الشيرازي .

(٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٢٣٧

## عصر الصحابة

إن أهم ما يميز ذلك العهد هو الحدث الهام الذى يبدأ به ، وهو وفاة النبي عليه السلام الذى أحدث مفاجأة كبيرة عند المسلمين ، فلقد كان ملء أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم ، وتعلقوا به تعلقاً شديداً ، حتى إن خبر الوفاة جاء على غير المتوقع منهم إلى الحد الذى جعل عمر بن الخطاب ينكره ولا يُصدِّقه ويتوعد من يقول به ويُشهر سيفه فى وجه من يردده ، حتى يُذكِّره أحد الصحابة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ، أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴾ (١) - وقول أبو بكر : مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ - فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر : كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِلَّا الْآنَ .

ولقد سبق الخلاف حول وفاة النبي عليه السلام ، خلاف قبل وفاته وهو فى مرضه الأخير ، فلقد قال النبي ﷺ : « اتنوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى » ، حتى قال قائل : إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللغط عند النبي حتى قال : « قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع » (٢) . ولعل أهم مظهر للخلاف كان بعد وفاة النبي عليه السلام مباشرة ، فيمن يخلفه ، ويذكر الأشعري ذلك الحدث فيقول : « وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبينهم ﷺ ، اختلافهم فى الإمامة ، وذلك أن رسول الله ﷺ لما قبضه الله عزَّ وجلَّ ، ونقله إلى جنته ودار كرامته ، اجتمعت الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة بمدينة رسول الله ﷺ ، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عباد ، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر رضوان الله عليهما ففصدا نحو مجتمع الأنصار فى رجال من المهاجرين ، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا فى قریش ، واحتج عليهم

(١) آل عمران : ١٤٤

(٢) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٤

يقول النبي ﷺ : « الإمامة في قريش » ، فأذعنوا لذلك منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين ، بعد أن قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وبعد أن جرد الحباب بن المنذر سيفه وقال : أنا جديدها المحنك ، وعديدها المرجب ، مَنْ يبارزني ؟ بعد أن قام قيس بن سعد بنصرة أبيه سعد بن عبادة حتى قال عمر ابن الخطاب في شأنه ما قال ، ثم بايعوا أبا بكر ، رضوان الله عليه ، واجتمعوا على إمامته ، واتفقوا على خلافته ، وانقادوا لطاعته « (١) .

والمأمل لما ذكره الأشعري عن هذا الخلاف ، يجد أنه كان نتيجة لبقايا عصبية قَبَلِيَّة ، لكنه سرعان ما انتهى عند سماع النص على أن تكون الإمامة في قريش ، وتغليب المصلحة العامة ، ولم تبين مواقف ولم تقم الأدلة ولم تحدث صور تنازع ومخاصمة وخلاف ، ويلاحظ أنه قام من أجل موضوع سياسي وهو الخلافة ، والتي سوف يتفاقم الخلاف حولها ويشتد بعد ذلك .

وإذا كان هذا هو بداية الخلاف لكنه لم يكن نهايته ، فإن صورته عديدة وسوف نكتفي بالإشارة إلى بعض منها على سبيل المثال لا الحصر .

فمن صور الخلاف الهامة والتي بدأت مع خلافة أبي بكر ، فلقد ارتدت بعض القبائل حديثة العهد بالإسلام ، وتابع البعض من ادعى النبوة : مسلمة الكذاب ، وامتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة فقط ، والموقف من المرتدين أو من تابع مدعى النبوة لا يحتمل الخلاف وهو قتالهم - أما الذين امتنعوا عن دفع الزكاة فلقد حدث خلاف حول الموقف منهم ، فهم قد امتنعوا عن أداء الزكاة لأبي بكر ظناً منهم أن الزكاة لا تُدفع إلا للرسول لأنه هو المطالب بأخذها ، ووقفوا عند ظاهر النص في قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ، إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ، وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٢) . فهم قد أولوا الآية تأويلاً فاسداً بما يخدم موقفهم ، ولقد اختلف في هل يستحقون القتال أم لا ؟ فقال عمر بن الخطاب : كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام : « أمرت أن

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : ٣٤ - ٣٩

(٢) التوبة : ١٠٣

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم « وعلى هذا فلا يجب قتالهم . لكن أبو بكر قال له : أليس قد قال : « إلا بحقها » ؟ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، ولو ممنوعى عقلاً مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه (١) .

ويرجع سبب الخلاف بين أبي بكر وعمر ، أن عمر ومن معه تمسكوا بظاهر لفظ الحديث ، واعتبروا مجرد دخول الإنسان الإسلام ( بإعلان الشهادتين ) عاصماً لدمه وماله ومُحرماً لقتاله - أمأ أبو بكر فلقد تمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « إلا بحقها » واعتبر الزكاة حق المال الذى تفقد بالامتناع عن أدائه عصمة النفس والمال ، كما فهم من اقتران الصلاة والزكاة من معظم أى الكتاب ، وأحاديث الرسول ﷺ أنهما مثلان لا فرق بينهما (٢) .

ولقد حدثت بعض الخلافات الفقهية نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، حيث اقتضت الظروف الجديدة بعد وفاة النبي عليه السلام أن يضطلع الصحابة بمهمة الفتوى وأن يجتهدوا فيما لم يرد فيه نص ، وكان نتيجة لذلك أن حدثت بعض الخلافات فى الأحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلاله وميراث الجد مع الإخوة ، وعقل الأصابع وديات الأسنان (٣) .

وقد يحدث الخلاف فى الأحكام الفروعية نتيجة لما خفى عن بعض الصحابة بعض أقوال النبي وأحكامه ، ورجوعهم عن ذلك بعد تذكيرهم بقول النبي وحكمه . ولقد أورد ابن حزم أمثلة كثيرة على ذلك (٤) .

ولقد أثرت بعض المشكلات المتصلة بالعقيدة ، خاصة مشكلة القضاء والقدر ، ولقد كانت إثارة هذه المشكلة فى صورتها البسيطة ، دون إيراد أدلة عقلية ، وبحثها بالتفصيل ، ولقد أثارها البعض محاولاً أن يبرر أفعاله ، زاعمين أن القدر قد يبرر تلك الأفعال وأنهم مسوقون إليها .

---

(٢) الشاطبى : الاعتصام ، ص ٥١٩ - ومصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة

الإسلامية ، ص ١٦٥

(٢) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٥٩

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٥

(٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ١٤٣ وما بعدها .

فلقد روى أن عمر أتى بسارق فقال : لم سرقت ؟ فقال : ، قضى الله على ، فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له في ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله .

وأيضاً زعم بعض الذين اشتركوا في قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله ، بل قالوا له حينما حاصروه ورموه : الله يرميك ، فقال : كذبتم ، لو رمانى ما أخطأنى (١) .

ويبدو في هذا نهى الصحابة عن الاحتجاج بالقدر والقول به على نحو يبرر الفعل ويلغى المسؤولية عنه ، ومعنى هذا أن يقفوا عند الحد الذى عنده القرآن ، ولا يتعمقون في فهمه ولا يتخذون مواقف معينة .

ولعل في حادثة سؤال أحد المحاربين لعلى بن أبى طالب عن القضاء والقدر وإجابته على ذلك ما يبين حدود البحث في المسائل الاعتقادية في تلك الفترة .

فلقد سأل أحد المقاتلين على بن أبى طالب عند انصرافهم من صفين ، أكان السير بقضاء الله وقدره - ولقد أجاب على بقوله : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء الله وقدره ، فقال الشيخ : فعند الله أحتسب عنائى ، ما أرى لى من الأمر شيئاً ، فقال على : مه أيها الشيخ ! بل عظم الله لكم الأجر فى سيركم وأنتم سائرون وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا ؟ ، فقال على : لعلك تظن قضاءً واجباً وقدرأ حتماً ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمداً لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ، إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال على : أمر الله بذلك وإرادته ، ثم تلا قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (٢) فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وأنشأ يقول :

(٢) الإسراء : ٢٣

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٨

أنت الامام الذي ترجو طاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالإحسان إحسانا (١)

وهكذا تبدو المسائل المتصلة بالعقيدة بسيطة في إثارتها ، بسيطة في حلها وحسمها ، ونقصد بالبساطة هنا ، أنها تساؤل يثيره العقل بطبيعته أو نتيجة للحاجة إليه وهي الموقف من القتال والذي من أجله سأل الشيخ علياً ابن أبي طالب ، لكن دون تعمق ، أو اتخاذ مواقف وإيراد أدلة أو نفى ، والرد عليها ، إنها مجرد إثارة المسألة وتلقى الإجابات البسيطة ، فهي تكرر المفهوم العام الذي حدده الدين ، ففي إجابة عليّ بن أبي طالب معنى الإيمان بأن القضاء خيره وشره من الله ، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله ، وأن القول بخلاف ذلك خروج عن الدين .

وعلى كل . . فإنه يمكن القول أن إثارة هذه المشاكل بأنها كانت حوادث فردية ، ولم تأخذ صورة الاهتمام العام ، ولم تسلك طرق العقل في البحث وإيراد الأدلة ، ولم تكن هناك مواقف إزاء هذه المسائل يتبناها أصحاب كل موقف ويدافعون عنه ، إنها تُعدّ بمثابة النبتة الأولى للنظر العقلي في الأمور الاعتقادية التي لم تتشكل وتتكوّن بعد .

وأيضاً . . إن هذه البدايات للنظرة العقلية في الأمور الاعتقادية لم تلق تشجيعاً من الخلفاء ، بل نهوا عنها ، وقاوموا أصحابها ، ووصل الأمر في بعض الأحيان إلى أن عنفوا القائلين بها وعاقبوا في بعض الأحيان ، محاولين أن يحفظوا للناس إيمانهم وفقاً للمنهج الذي كانوا عليه أيام النبي عليه السلام ، وأن يمنعوا وجود خلاف بينهم حتى لا تتسرب إليهم الأهواء ويتفرق جمعهم وتتعدد بهم الطرق والمسالك .

أما الخلاف الفقهي فلقد حدث - كما سبق أن أشرنا - وكان أمراً متوقفاً حيث إن النبي عليه السلام قد غاب عنهم وانتقل إلى الرفيق الأعلى ، فأصبح

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٧ ، ٨

عليهم أن يجتهدوا في غيبته فيما لا نص فيه ، كذلك أن السنة لم تكن مدونة في ذلك الوقت بل تعتمد على السماع من النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله ، ولم يكونوا كلهم بدرجة واحدة في صحبة النبي ومشاهدة أفعاله وسماع أقواله ، بل تفاوتوا في ذلك تبعاً لتفاوت الفرص المتاحة لهم بذلك .

ولقد ظهر من الصحابة مفتون تفاوتت درجات فتاويهم ، فمنهم من أكثر من الفتوى ، ومنهم المتوسطون ومنهم المقلون (١) .

وما يميز هذا النوع من الخلاف في ذلك العهد ، أنه كان امتداداً للعهد النبوي ، وذلك لأنه في الغالب أن الأشخاص في العهدين واحد ، ويبدو حرصهم في ذلك العهد ( بعد وفاة النبي ) على وحدة الأمة ونبذ الخلاف حتى لا تحدث الفرقة والانقسام ، لذا نجد حرصهم في النهي عن الفتوى إلا عند الحاجة ، وعدم الإكثار من الرواية عن النبي ﷺ ، فلا يُفتح الباب في ذلك على مصراعيه ، وحتى لا يدخل الكذب في أقواله عليه السلام ، ولقد كان أبو بكر يطالب الراوى بمن يشهد له ، وكذلك عمر يستحلفه وأيضاً على بن أبي طالب .

كل ذلك جعل الخلاف محصوراً في أضيق نطاق ، وجعل الاجتهاد والفتوى في الأمور العملية وعند الحاجة إليهما دون تفريع في المسائل ولا تفصيل ، بل على قدر الحاجة .

وأيضاً التزامهم بأدب الخلاف ، فلم يخاصم بعضهم بعضاً ، ولم يحدث نزاع أو شقاق ، ويحترم كل واحد رأى مخالفه ، ففي كتاب مختصر - جامع بيان العلم - « عن عمر أنه لقي رجلاً فقال : ما صنعت ؟ فقال : قضى على وريد بكذا . فقال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما يمنعك والأمر إليك ؟ قال : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ ، لفعلت ، ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك ، فلم ينقض ما قال على وريد ، وهذا كثير لا يحصى » (٢) .

\* \* \*

(١) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، ص ٦٦٦ ، حيث فصل القول في ذلك .

(٢) نقلاً عن كتاب : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرزاق ، ص ١٦٨

## خلافة عليّ وما صاحبها من خلاف

سبق أن ذكرنا قول الأشعري : أن أول خلاف حدث بين المسلمين كان حول الإمامة ، ومن هو أحق بالخلافة بعد وفاة النبي عليه السلام ، ولقد انتهى هذا الخلاف سريعاً بمبايعة أبي بكر ، ولم يكن لذلك الخلاف في ذلك الوقت آثار باقية .

لكن سرعان ما عاد الخلاف حول الإمامة قوياً وعنيفاً ، ولقد بدأ هذه المرة نتيجة للأحداث التي لم تكن لها سابقة في المجتمع الإسلامي قبل ذلك .

ولقد بدأت تلك الأحداث بمقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث ، وإذا كان الناس قد بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان - قبل أن ينقموا عليه ويقتلوه - عن رضیّ ودون ظهور خلاف ، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لعليّ بن أبي طالب الذي جاء دوره في الخلافة بعد عثمان والتي كانت وفاته سبباً في انقسام المسلمين في بيعتهم لعليّ ، حيث حملّه البعض المسؤولية عن مقتل عثمان ، متمثلة في تهاونه مع القتلة وعدم تعقبهم والبحث عنهم والانتقام منهم ، ولا شك أن هناك أسباب أخرى غير ذلك لكن ليس المجال هنا للتحديث عنها - لأننا نقتصر على الإشارة إلى الحدث التاريخي والذي نجم عنه وجود خلاف بين المسلمين وانعكاس ذلك على نشأة البحث في المسائل الاعتقادية والخلاف حولها ، وتكوين المذاهب المختلفة .

ولقد حارب عليّ مخالفيه في موقعتي الجمل ثم صفين ، وفي هذه الموقعة الأخيرة حدث خلاف في صفوف عليّ عندما قبل التحكيم ، وظهرت على الساحة فرقتين في صفوف عليّ حيث أبقى فريق عليّ مناصرته لعليّ وهم يسمون « الشيعة » ، وفريق تخلّى عن مناصرته لعليّ بل حاربه وخرج عليه وهم يسمون « الخوارج » .

وسوف نتحدث عنهما بشيء من التفصيل ، والذي يهمنا في الحديث عنهما هو كيف جرّهم ذلك الخلاف السياسي والحروب التي قامت بينهم إلى البحث في

مسائل تتصل بأصول الدين ، ولم يقتصر البحث فى هذه المسائل عليهما فقط ، بل اتسعت دائرته لتشمل كل المسلمين الذين بدأوا يتساءلون عن الموقف منهما .

ولقد خلقت تلك الحروب جواً من الأسئلة والحوار والمناقشات ، وتعددت الإجابات وتنوعت المواقف ، وتكونت الفرق والمذاهب وظهر الخلاف بصورة أوضح ، واتصل فى هذه المرة بمسائل العقيدة .

وسوف نتتبع هذه الرحلة الخلافية والتي بدأت مع ظهور فرقتى الشيعة والخوارج ، ويضاف إليهما فرقة المرجئة وبداية ظهور المعتزلة وأهل السنة - وسوف نقتصر على الجانب الفكرى والخلاف فيه دون أن نعرض للجانب التاريخى والسياسى أو الحكم على فرقة أو لصالح أخرى - بل نقتصر على تسجيل ظاهرة الخلاف من خلال عرض للأفكار المختلف عليها والمتصلة بالدين .

لقد قامت الحروب والمعارك بين المسلمين ( بين على ومخالفيه ) حول موضوع رئيسى هو الإمامة ، ولم يعد السيف هو السلاح الوحيد فى تلك المعارك ، بل اتسعت دائرة السلاح لتشمل الدين ذاته ، حيث حاول كل فريق أن يجد سنداً له من الدين ويتهم مخالفه بالخروج عن الدين ، وانتقلت الإمامة من جانبها السياسى إلى أن أصبحت أصلاً من أصول الدين عند البعض وأصبح لها جانب دينى .

وتطور الخلاف فى الإمامة ، وهل هى بالنص أو التعيين ، وهل تتم بعقد أهل الحل والعقد ، وهل هى واجبة أم لا ، وهل هى سلطة روحية فقط أم زمانية فقط أم الاثنتين معاً ؟

واختلفت المواقف فى هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسى فى الأصل ، فنجد الشيعة قد أعلوا من شأن الإمامة واحتلت لديهم مكاناً هاماً ، بل إن أفكارهم وآراءهم تدور حولها ، وجعلها الإمامية الراضية أصلاً من أصول الدين ، وجعلت فرقة منهم أن معرفة الأئمة واجبة وأن من جهل الإمام فقد مات ميتة جاهلية .

وفرقة منهم قالت : إن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه الشريعة ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط فإذا عرفوهم فلا شئ عليهم .

وقالت فرقة : إنه قد يسع الجهل بالأئمة ، لكن هؤلاء الذين يجهلون الأئمة ليسوا بمؤمنين ولا كافرين .

وحاولت فرقة منهم أن تُسوَّى بين الرسل والأئمة ، فقالوا : إن الأئمة تظهر عليهم المعجزات كالرسل ، وأنهم حجج الله كالرسل ، لكن لا ينزل عليهم الوحي كالرسل ، واختلفوا هل يجوز للأئمة نسخ الشرائع أم لا ؟

ومنهم من أنكر ظهور المعجزات على الأئمة وأنكر عليهم نسخ الشرائع ، بل هم يحفظون شرائع الرسل ويقومون بها .

وقالوا بعصمة الإمام وأنه لا يجوز عليه المعصية وإن أجازوا المعصية على الرسل ، لأن الرسول إذا عصى يأتيه الوحي ليصحح له ، أما الإمام فلا يأتيه الوحي لذا فهو معصوم .

وأعلنت فرقة منهم من مرتبة علم الإمام ، فزعمت أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج عن علمه من أمر الدين والدنيا شيء .

وقالت فرقة : إنه يعلم كل أمور الشريعة ، وإن لم يحظ بكل شيء علماً .

وأجمع الروافض على تصويب عليّ في جميع حروبه وتخطئة كل من حارب علياً ، واختلفوا في الحكم على من حارب عليّ فمنهم من قال بكفره ، ومنهم من قال : فاسق وليس بكافر (١) .

ولقد قال الشيعة بأن الخليفة لا بد له من أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، وتشيعوا لعليّ بن أبي طالب ، إذ يرون أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة النبي ﷺ ، بل إنها امتدت في عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده ، وقالوا بأن الخلافة بالنص والتعيين ، وعارضوا مبدأ الاختيار لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتنصب الإمام بنصيبهم ، بل هي قضية أصولية ، وهي ركن من أركان الدين - لا يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة (٢) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ١١٩ - ١٢٦

(٢) الشهرستاني : الملك والنحل : ١ / ١٩٥

ومن هنا حاول الشيعة أن يؤكدوا رأيهم في الخلافة وأنها بالنص فأوردوا نصوصاً من الكتاب والسنة وتأولوها بما يوافق رأيهم ويسنده ، وهذه النصوص انقسمت عندهم إلى نص جلى وخفى .

فالجلى مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « أفضاكم علىّ » ، ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله ، وهو المراد بـ « أولى الأمر » الواجبة طاعتهم فى قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (١) .

ومن الخفى عندهم أن النبى ﷺ بعث علياً لقراءة سورة « براءة » فى الموسم حين نزلت ، فإنه بعث بها أبا بكر ، ثم أوحى إليه : ليبلغه رجل منك - أو من قومك - فبعث علياً ، ليكون القارىء المبلغ ، قالوا : وهذا يدل على تقديم عليّ . ولقد أورد الشيعة كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وأولوها بما يوافق رأيهم ، وهذه التأويلات قد عارضها أهل السنة ، ولقد ذكر ابن خلدون - الذى نقلنا عنه نماذج من الأحاديث التى قال بها الشيعة - أنها أحاديث موضوعة أو مطعون فيها وأن تأويلاتهم فاسدة (٢) .

وفى مقابل هذه الفكرة عن الإمامة لمجد الخوارج الذين استحوذ على فكرهم أيضاً موضوع الإمامة ، ولم تكن الشيعة وحدها هى التى تهتم بذلك المبدأ ، إذ أن حول هذا المبدأ والاختلاف فيه كانت نشأة كل من الشيعة والخوارج ، يرى الخوارج - فيما عدا النجدات - وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة (٣) .

ولقد علّق الخوارج أهمية كبيرة على الإمامة ، ورأوا فى صلاحها صلاح الأمة ، وفى فسادها فساد الأمة ، حتى إن « البيهسية » منهم يرون أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية بأسرها (٤) .

(١) النساء : ٥٩

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٧٦ - ابن الجوزى : تلبس إبليس ، ص ٩٩

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ٤ / ٨٧

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل : ١ / ١٧١

ويشير هذا إلى أهمية دور الإمام ، وإلى ضرورة وجود الإمام الصالح ، وأيضاً يشير إلى واجب الرعية فى تقويم الإمام المعوج وأن مصيرها مرتبط بمصيره .

وفى شروط الإمامة يرى الخوارج أنه يجوز أن يكون الإمام غير قرشياً ، وليس بلارم أن يكون الإمام قرشياً ، فيذكر الشهرستاني أنهم جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل ما ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً (١) .

وتمسك الخوارج بأن القرآن لم يذكر نسلأ معينأ يكون منه الإمام ، بل اشترط العدل فقط فى الحاكم فيقول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ، إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا بِعَظْمِكُمْ بِهِ ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ (٢)

فليس فى هذا تجديد لقبيلة معينة ، فعلى هذا فالقرآن لم يشترط أن يكون الإمام من قريش أو من غير قريش فالمعنى يدل على العموم ، ولا يجوز تخصيصه بقريش احتجاجاً بالحديث الذى ذكره أبو بكر - رضى الله عنه - يوم بيعة السقيفة ، وهو قول الرسول عليه السلام : « الأئمة من قريش » ، وأن ذلك الحديث يخص العموم ويقيده ، ويجعل الأئمة من قريش ، وذلك لورود أحاديث أخرى لا تحمل هذا المعنى ولا تقيد العموم الذى أطلقه القرآن بلا تقييد ، وذكروا أحاديث أخرى مخالفة للحديث الذى ذكره أبو بكر منها قول الرسول ﷺ : « إن أمرَ عليكم عبد مجذع ، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا » ، لذا فلا وجه لتقييد العام .

وما ذهب إليه الخوارج فى جواز أن تكون الإمامة فى غير قريش مخالف لرأى الشيعة التى تقول بإمامة على بن أبى طالب وهو قرشى ، ولا تخرج الإمامة من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده (٣) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ / ١٥٧

(٢) النساء : ٥٨ ، ٥٩

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ / ١٩٥

وأيضاً خلاف ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة من أن من شروط الإمامة أن يكون الإمام قرشياً ، واحتجوا بحديث أبو بكر ، وقالوا أيضاً بحديث آخر للرسول ﷺ : « قدّموا قرشياً ولا تتقدموها » (١) .

وموقفهم من عليّ ، فلقد كانوا من أتباعه وحاربوا معه فى موقعة الجمل ، وظهر خلاف بينهم وبين عليّ فى مسألة التحكيم فلقد طالبوا علياً بقبول التحكيم ثم خرجوا عليه بعده ، وقالوا : إنه قد حكّم الرجال ، وأنه ما كان له أن يقبل التحكيم لأنه هو الخليفة الشرعى ببيعة أهل الحل والعقد له ، ومعاوية ليس كذلك ، فيجب إذا سالم هو وجنده أن يدخل فى طاعة عليّ الخليفة الشرعى ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ (٢) . يدل على أن المسالم يدخل تحت إمرة الذى سالم له - وعلى هذا فقد أخطأ عليّ لأنه رضى بالتحكيم ، ولأنه حكّم رجلين فى النزاع ، والواجب عليه أن لا يحكّم الرجال ، بل يطلب من معارضيه الدخول فى طاعته بلا قيد ولا شرط .

أما رأى عليّ فى التحكيم ، فقد ذكر أنه تأسى فى ذلك برسول الله ﷺ فى يوم الحديبية ، حيث كان الصلح بين الرسول وبين المشركين ، ويفهم من هذا أن علياً قد رضى بالتحكيم حقناً للدماء ، لكن الخوارج رأّت فى موافقة عليّ للتحكيم أنه كان غير مثبت من ولايته لقبوله التحكيم ، وأنهم لا يصح أن يكونوا تحت إمرة رجل غير مثبت من بيعته ، وأكثر من هذا أنهم ندموا لقتالهم معه فى موقعة الجمل لأنهم قتلوا من لا يستحق القتل .

ولقد جرت مناقشات بينهم وبين عليّ ، وذلك لمحاولة إقناعهم بالحجّة ، وتروى لنا كتب الفرق صورة هذه المناقشات التى ظهر فيها قوة حجّة عليّ ودليله ، ورجوع أغلبهم عن موقف معارضة عليّ ، وبقاء أقلية منهم على رأيهم قويت شوكتهم فيما بعد .

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص ٤٢٦ ، ٤٢٧

(٢) الأنفال : ٦١

وهم يُجمعون على كفر عليّ منذ قبوله التحكيم ، واختلفوا في هل كفره شرك أم لا ؟ وهم يُثبتون خلافة أبي بكر وعمر وينكرون عثمان وعلياً بعد التحكيم ، ويكفّرون معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري أقطاب التحكيم (١) . ولم يكن موضوع الإمامة هو الموضوع الوحيد الذي أفرزته الحرب ، بل هناك موضوعات أخرى يقف على رأسها الموقف من أصحاب الذنوب وتكفيرهم أو عدم تكفيرهم ، والتساؤل عن الإيمان وحقيقته ، وعن الوعد والوعيد في الآخرة .

ولعل الدافع للبحث في هذه المسائل ، هو التساؤل عن الموقف من المسلمين الذين يحارب بعضهم بعضاً ويتقاتلون فيما بينهم سواء فريق عليّ أم مخالفيه فكلهم مسلمون ، هل ظلوا جميعاً في جماعة المؤمنين رغم ارتكابهم أكبر الكبائر وهي القتل ، أم فارقوا جماعة المؤمنين ؟ وهل بمفارقتهم أصبحوا كافرين أم لا ؟ تلك تساؤلات طرّحت في المجتمع الإسلامي آنذاك ودارت على السنة الناس ، وامتدت هذه التساؤلات إلى البحث عن حقيقة الإيمان وما هو لكي يحكم على هؤلاء ، واختلفت الأحكام وفقاً لاختلاف معنى الإيمان وحقيقته ، ومَن هو المؤمن ومتى يخرج صاحبه من الإيمان ، وهل هو مجرد تصديق أم أنه يتضمن العمل ؟ وسوف نعرض بإيجاز لذلك فيما يلي .

وبالنسبة للإيمان فلقد اختلفت الرفضة إلى ثلاث فرق ، الأولى : وهم جمهور الرفضة يقولون بأن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله والإمام ، وبجميع ما جاء من عندهم ، فأما المعرفة بذلك فضرورة عندهم ، ويبدو في موقفهم أهمية المعرفة في الإيمان ، وجعلهم معرفة الإمام ركن من أركان الإيمان .

وقال قوم من متأخريهم : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وإن الكفر جميع المعاصي ، ويشتون الوعيد ، ويزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار - ويبدو في قول هذه الفرقة جعل العمل من الإيمان .

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات ،

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٦٧

فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومن ترك شيئاً مما افترض الله عليه غير جاحد له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقاً ، وهو من أهل الملّة ، ولا يُكفّرون المتأولين ، وهذه تبدو أقل تشدداً من سابقتها ، فهي رغم جعلها العمل ركناً من أركان الإيمان ، إلا أنها لا تُكفّر العصاة ، وأيضاً لا يُكفّرون المتأولين ولو خالفوهم ، وجعل العاصي فاسقاً وهو ما قال به غالبية الأمة .

واختلفوا في الوعيد ، فمنهم من يُثبت الوعيد على مخالفيهم ، ولا يُثبتون الوعيد فيمن يقول بقولهم ، ويقولون : إن الله سبحانه يُدخلهم الجنة ، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها ، وقالوا بشفاعة أئمتهم ، وهي عندهم أهم من شفاعة النبي .

ومنهم من يذهب إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عزّ وجلّ يُعذب كل مرتكب للكبائر سواء أكانوا منهم أو من مخالفيهم ، ويخلدتهم في النار (١) .

واختلف الزيدية في الإيمان على فرقتين ، الأولى منهم : من يزعمون أن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، ومعنى الكفر عندهم ليس شركاً بل هو كفر نعمة .

والثانية تقول : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وليس ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، وذكر الأشعري أن أوائلهم يقولون بالقول الأول ومتأخريهم يقولون بالقول الثاني .

وأجمعوا على أن مرتكبي الكبائر كلهم مُعذبون في النار خالدون فيها ، لا يخرجون منها ولا يغيبون عنها (٢) .

ويرى الخوارج أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، لذا أجمعوا - ما عدا « النجدات » - على أن كل كبيرة كفر ، وأجمعوا على أن الله سبحانه يُعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً (٣) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٢٥ ، ١٢٦

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٤٩

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٦٨

وهذا الموقف المتشدد من الخوارج إزاء أصحاب الذنوب هو نتيجة لجعلهم العمل من الإيمان وركناً من أركانه ، فالإيمان عقد ، والعمل أحد أركان هذا العقد ، ومن أجلّ بأحد شروط العقد سقط العقد كله ، وخرج من الإيمان إلى الكفر .

وفى مقابل هذا التشدد نجد وجهة نظر أخرى بعثتها فرقة المرجئة - فأرجأت الحكم على العصاة ، وقالوا إننا لا نُخرج أحداً من الإيمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن ، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم على العصاة والمذنبين هو أن لا يجعلوا الناس يتباعدون ، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معاً وجهاً لوجه ، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين ، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج (١) .

وبذا أخرج المرجئة العمل من الإيمان ، وفصلت بينهما ، فالعمل هو عمل الجوارح ، والإيمان هو تصديق بالقلب ، وارتكاب الذنوب - فى رأيهم - لا يهدم العقيدة ولا يُخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقاً سيتولى الله حسابه وعقابه .

لكن هناك فريق من المرجئة أسقطوا العمل كلية ، وقالوا : كما لا ينفع مع الكفر طاعة لا يضر مع الإيمان معصية (٢) .

ولقد كان نتيجة لموقف المرجئة أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة « فحكام بنى أمية فى نظر المرجئة - حتى من نسب إليه الفسق منهم - خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة ، ولهذا وجبت طاعتهم ، من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا الحكام من بنى أمية ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم ، وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية ، وفضلوا عدم الزج

---

Montgomery : Free will P . 44

(١)

(٢) لأراء المرجئة انظر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ وما بعدها ، والإسفرابني :

التبصير فى الدين ، ص ٥٩ ، ٦١ ، وابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٢٤

بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع علىّ رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه « (١) .

وهكذا نجد وراء المواقف من الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة دوافع سياسية ، فلقد رأى الخوارج أن علىّ بن أبى طالب أخطأ فى قبوله التحكيم وخرجوا عليه وحاربوه وحكموا عليه وعلى أتباعه بالكفر . وأيضاً رأوا ما ارتكبه حكام بنى أمية من سفك الدماء وأخذ أموال المسلمين وارتكابهم الكبائر فضلاً عن اغتصابهم للحكم مما دعاهم إلى إعلان مبدئهم فى تكفير مرتكب الكبيرة ، لأن العمل داخل فى الإيمان ، وأن فاعل الكبيرة قد أخل بشرط العقد فى الإيمان ، فهو بذلك خارج عن الإيمان ، وذلك ليبرروا سياستهم فى الخروج على الحاكم الظالم .

وكذلك جعل الشيعة - أتباع علىّ - العمل ركن من أركان الإيمان وذلك ليتسنى لهم تكفير مخالفيهم من الخوارج الذين خرجوا ضد علىّ بن أبى طالب ، وحكام بنى أمية الذين اغتصبوا الحكم .

أما المرجئة فإنهم كما رأينا يرغبون فى السلامة ، ويرون أن الخروج على الحاكم يؤدى إلى فتنة تزعزع سلامة المجتمع ، فقالوا بعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان .

ولقد ارتبطت التساؤل عن الموقف من مرتكب الكبيرة - فى بعض الروايات - بنشأة المعتزلة ، عندما دخل أحد الناس المسجد يسأل الحسن البصرى عن الموقف من أصحاب الكبائر ، فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : إنه لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً ، وهو فى منزلة بين المنزلتين (٢) .

ومن المشكلات التى ارتبطت بالأحداث السياسية مشكلة الجبر والاختيار ، فلقد

(١) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص ٩٧

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

شاعت عقيدة الجبر في ظل الحكام الأمويين ، فلم يكن تولى معاوية للحكم يلقي رضاً و اتفاقاً من جميع المسلمين ، وغنى عن البيان ذكر معارضة عليّ بن أبي طالب وجرّوبه مع معاوية ، ومعارضة كل من الشيعة والخوارج ، كذلك لم يكن للأمويين فضل السبق في الإسلام بل كانوا من الطلقاء أو المؤلّفة قلوبهم عن أسلم عقب فتح مكة « وكان لا بد لهم أن يدعموا سلطانهم ويُعوضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يُكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر ، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ، إنما بقدر من الله قد قدره لاحتياجه للناس في دفعه » (١) .

ويؤكد هذا ربط القاضي عبد الجبار بين القول بالجبر والأحداث السياسية ، فذكر أن أول من قال به وأظهره معاوية ، فأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه (٢) .

ولقد كان رد الفعل لشيوع فكرة الجبر ، أن جاهر البعض معارضين مبدأ الجبر ، وهؤلاء سُموا قدرية ، وأولهم معبد الجهني ( المتوفى ٨٠ هـ ) الذي أتى الحسن البصري مع عطاء بن يسار قائلاً : يا أبا سعيد ؛ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قدر الله .

وهكذا نشأت مشكلة الجبر والاختيار في ظل تلك الظروف السياسية ، ومثل الجبرية جهم بن صفوان ، وهو من أوائل القائلين بالجبر ، ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي من أوائل القائلين بحرية الإرادة .

ويمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره أن هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة قد نشأ تحت ظلال السيوف ، واستمد من ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع والقتال حدة ذلك كله ، وأصبحت تلك الأفكار تكاد تقطر دماً كالسيوف التي

(١) د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص ٢٠

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى : ٨ / ٢٠

تولدت عنها - وتتضح تلك الحدة وذلك الحماس والغلو في الفكر في الموضوعات التي أثيرت ، فكل فريق يزعم أنه يمثل جماعة المؤمنين ويحاول أن يطرد خصومه من حظيرة الإيمان ، بالسيف تارة وبالفكرة تارة أخرى ، وامتد تعقب كل فريق لخصمه بالحكم على مصيره في الآخرة وأنه مطرود من رحمة الله ويخلد في النار ، أى أن هذه الموضوعات التي أفرزتها تلك الأحداث السياسية كانت عنيفة وخطيرة وتتصل بمآل الناس في الدنيا والآخرة ، واكتسبت من تلك الأحداث العنف والقوة . بحيث يمكن القول إن الجانب الفكرى وتناول تلك الأفكار بلغة العقل ، قد توارى في تلك الفترة ، وغلب الحماس والانفعال .

إن غياب العقل وتصدر الانفعال والحماس على طابع الخلاف أدى إلى غياب الأدلة العقلية وإيراد الأدلة والبراهين ، بل أدى ذلك إلى مواقف فكرية خاطئة لدى الفريقين ، فعلى سبيل المثال لكى يؤيد الشيعة أفكارهم قاموا بالتأويل الرمزي للآيات القرآنية الذى يأباه العقل ولا تسمح به اللغة ، وتوقف الخوارج عند ظاهر النص ، مما جعل كل فريق يتمسك برأيه ويرى أن الحق معه دون غيره ، فزادت بذلك حدة الخلاف ، ظناً من كل فريق أنه وجد ما يؤيد موقفه ويعضده من الدين .

لم يكن الخلاف فى تلك الفترة من أجل الوصول إلى الحق ، بل من أجل نُصرة الرأى الذى لا يحب الحقيقة ويسعى إليها ، بل يبحث عما يؤيد رأيه وموقفه ، نتيجة لتعصبه ، فأصبح الرأى يمثل جانباً ذاتياً يسعى كل واحد لُنصرتة حتى لا يبدو مهزوماً أمام خصمه ، وذلك أيضاً انعكاس لمفهوم القتال ومحاولة كل فريق فرض إرادته على الآخر بالقوة ، فكل فريق يحاول أن يهزم خصمه عسكرياً وفكرياً ( إن جار هذا التعبير ) .

ارتبط الخلاف فى هذه الفترة بظاهرة التكفير ، الذى بدأت تظهر على السطح ، وهذا كان له أثره الخطير ، فزادت هوة الخلاف واتسعت دائرته ، وأدى إلى حدوث النزاع والشقاق وتفتت وحدة جماعة المسلمين ، كما أدى إلى وأد حرية الفكر ، بحيث لا يأمن صاحب الرأى الحر على نفسه من أن يجهر برأيه صحيحاً كان أو خطأ ، وأدى ذلك إلى تعقب الأفكار وأصحابها - لذا نجد فئات من

المسلمين - خاصة كبار الصحابة الذين كانوا على قيد الحياة والتابعين - قد اعتزلوا هذه الفتنة والمعارك ، وأيضاً فضلوا عدم الخوض في مسائل تختص بالعقيدة .

ويمكن القول بأن ظاهرة التكفير كان وراءها دوافع سياسية ، وإن اتخذت مظهراً دينياً ، إلا أن تلك الظاهرة لم تنته بانتهاء تلك الدوافع السياسية ونهاية الحروب بين الفريقين ، لكنها امتدت بين المتكلمين وأصبح كل فريق يُكفّر غيره ، بل قد يرد التكفير داخل الفرقة الواحدة أحياناً وأصبحت شائعة بينهم وتكاد تكون أمراً عادياً .

ويقابل هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة خلافاً آخر يتصل بالفقه حول المسائل المتصلة بالعبادات والمعاملات ، ولقد كان لهذا النوع من الخلاف أسبابه ودواعيه وصنفت فيه كتب كثيرة ، ولقد أرجع البطليوسى ( المتوفى ٥٢١هـ ) أسباب تلك الخلافات إلى ثمانية أسباب منها ما يتعلق بالألفاظ وتراكيبها ودلالاتها ، كاللفظ المشترك بأنواعه ، والحقيقة والمجاز ، والعام والخاص ، ومنها ما يرجع إلى أفراد النص أو تركيبه مع نص آخر ، ومنها ما يرجع إلى الرواية والنقل ، ومنها ما يرجع إلى الاجتهاد والقياس ، ومنها ما يرجع إلى النسخ ، ومنها ما يرجع الخلاف فيه إلى أشياء وسّع الله فيها على عباده وأباحها لهم ، لكن اختلفت وجهات نظرهم فيها كالخلاف فى الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق (١) .

ولقد عدّ القاضى عبد الجبار هذا النوع من الخلاف بأنه ليس خلافاً لأن بعضهم يُصوّب بعضاً (٢) .

ولقد كان لهذا الخلاف طبيعته المغايرة للخلاف حول مسائل العقيدة ، فلقد التزم الفقهاء - خاصة الأعلام منهم - بأداب الجدل والمناظرة واحترام الرأى الآخر ،

---

(١) انظر كتاب البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، وانظر الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية ، وغيرهما .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٤٢

ولم يكن بينهم اتهامات بالكفر والخروج من الدين ، فكل يعتقد أن رأيه صواب  
يحتمل الخطأ ، ورأى مخالفه خطأً محتمل للصواب ، ولعل في رسالة الفقيه  
المصرى الليث بن سعد إلى مالك بن أنس ما يؤكد طبيعة ذلك الخلاف وآدابه  
واحترام صاحب الرأي لمخالفه (١) .

وإن كانت تلك القاعدة لا تخلو من استثناءات على يد بعض الأتباع المتعصبين  
والمقلِّدين لمذهب إمامهم ، إلا أن ذلك التعصب لم يصل إلى حد الاتهام  
بالكفر ، فلقد كان أهل الحجاز يرون أن الحديث عن العراقيين أو الشاميين لا يُقبل  
إذا لم يكن له أصل عند الحجازيين ، وقيل لأحد علماء الحجاز : حديث سفيان  
الثوري عن منصور المعتمر ، عن إبراهيم النخعي ، عن علقمة النخعي ، عن عبد  
الله ابن مسعود - أى : ما رأيك في إسناد هذا سلسلته ، وهو أصح إسناد لدى  
العراقيين ؟ قال : إن لم يكن له أصل في الحجاز فلا (٢) .

ومن المعروف أنه قد تكوّنت مدرستان للفقهاء إحداهما يغلب عليها الأخذ بالرأى  
وموطنها العراق ، والأخرى يغلب عليها الأخذ بالحديث وموطنها الحجاز ، ولقد  
كان لهذا التقسيم أسبابه - ليس موضعها هنا - لكن كان الخلاف في عهد الأئمة  
المشهورين ملتزماً بأدب الخلاف ، أما عصور التقليد بعد ذلك فلم يكن هناك التزام  
بأدب الخلاف ، وذلك كما سبق أن أشرنا إلى قول الغزالي في صدر هذا  
الفصل ، أن هؤلاء غلب عليهم طلب الدنيا ، ولم يحافظوا على طريقة السلف ،  
وتعلّقوا بالسلطين والأمراء . . . إلى آخر ما ذكره الغزالي ، لكن لم تثر بينهم  
اتهامات بالكفر .



---

(١) د . محمد أبو الفتح البيانوني : دراسات في الاختلافات الفقهية ، ص ٩٥ وما بعدها .  
(٢) نقلاً عن د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف في الإسلام ، ص ٧٨ وما بعدها .



## الفصل الثاني

### مظاهر الخلاف

- الخلاف بين المعتزلة ومنتكلمى  
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 ، وفي الفصل الأول تناولنا بداية الخلاف ، وفي 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 ماتريديية وأشاعرة ، والتعارض واضح بين هذين التيارين .

ولقد وقع خلاف بين المنتمين لتيار واحد ، فهناك خلاف بين الماتريديية 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 الخلاف بين تيار أهل السُّنَّة ممثلاً في الماتريدية والأشاعرة وبين المعتزلة ، ثم الخلاف بين الماتريدية 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 ومتكلمى أهل السنة ( الماتريدية والأشاعرة )

إن مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السنة 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) .

والبداية الحقيقية والتي اكتملت بتكوين المذاهب الكلامية التي تمثل تيار أهل السنة كانت فى القرن الرابع الهجرى على يدى إمامى أهل السنة أبو منصور الماتريدى ( المتوفى ٣٣٣هـ ) وأبو الحسن الأشعري ( المتوفى ٣٢٤هـ ) وإن كانت مسبوقه بطبقة الفقهاء الأربعة رغم نهيهم 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 الأشعري ، بأهل السنة الأوائل وهم بالصفاتية المثبتة - أى الذين يثبتون الصفات لله تعالى - فى

---

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

(٢) لبيان آراء أبى حنيفة الكلامية ، انظر كتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، ص ٣٥٤ - ٣٨٠ ، ولرأى باقى الأئمة 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 القلانسى ، 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 الماتريدى 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 الأتباع فى كل مذهب الدفاع عن مذهبهم وخاضوا المناقشات والمجادلات التى وسّعت 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 متكلمى أهل السنة والمعتزلة ، فمتكلمى 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 كُتِّبَ 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 يلي أن نعرض لبعض مظاهر الخلاف بين الفريقين ، وذلك من خلال عرض المجالات التي تمثل أبحاث المتكلمين عادة ، ونضع في كل مجال ما يخصه من موضوعات ، مشيرين فقط إلى نقاط الاختلاف ، وسوف نذكر أحياناً الخلاف مع الأشاعرة أو الماتريدية كممثلين لفريق أهل السُّنَّة والمعتزلة - أى سنكتفى بذكر إحدى المدارس الممثلة لأهل السُّنَّة 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 القاضى عبد الجبار باختلاف شيوخ المعتزلة فى تحديد معنى العلم بعد أن يذكر عدة تعريفات لهم فيقول : « فلذلك ترى شيوخنا - رحمهم الله - فى الحدود التى يذكرونها فى هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها » (٢) .

ولقد أورد هو نفسه بعض الاعتراضات على بعض التعريفات للمعتزلة . ولقد ذكر البغدادي قول الكعبي 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) القاضى 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 اليافلانى الذى يُعرّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، وكذلك تعريف بعض الماتريدية بأنه تبيين 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 من 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 .

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

ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهب إلىه المعتزلة القدرية لأنهم ما جعلوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ، ولهذا زيفنا قول من 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 فى المواقف حول هذه الموضوعات على النحو الذى سنعرفه فيما بعد .

\* \*

### ● الأدلة :

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

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

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

أيضاً اختلفوا فى التأويل ، فلقد توسَّع فيه المعتزلة ، بينما أخذ به الأشاعرة المتأخرين بقدر ، ولقد اختلفوا أيضاً حول تأويل الآية الواحدة ، ليؤيد كل فريق وجهة نظره - كالأيات الدالة على رؤية الله تعالى - واختلفوا فى آيات الوعد والوعيد . ويتصل ذلك بموقفهم من المحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمطلق والمُقيد ( وسوف نعرض بالتفصيل لذلك كله عند الحديث عن أسباب الاختلاف ) . وذكر البغدادي إنكار النظام لحجية الخبر المتواتر وللإجماع (٢) . ولقد وضَّح القاضي عبد الجبار موقف النظام فيما بعد .

واختلفوا أيضاً فى مدى اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية ، وكان نتيجة لذلك أن اختلفوا فى 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 الاول ، والشهرستاني : نهاية الإقدام ، 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 أعياناً ، ولا جواهر ولا أعراضاً ، على خلاف قول القدرية في دعواها أن المدومات في

(١) البغدادي : الفَرْق بين الفِرْق ، ص ٣٢٨

(٢) البغدادي : الفَرْق بين الفِرْق ، ص ٣٢٩

(٣) البغدادي : الفَرْق بين الفِرْق ، 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 الذى يؤدي إلى الكفر كفر فى نفسه (١) .

\* \* \*

### ٣ - الألوهية

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

وإنما 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 ، الذى يرجع فى أحد مسمياته إلى البحث فى إحدى الصفات الإلهية وهى مشكلة الكلام الإلهى وخلق القرآن - وكذلك تسميته بعلم التوحيد نسبة إلى أهم قضاياها وهى وحدانية الله تعالى - ومجمل القول : إن البحث فى 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 .  
وفيما يلى 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<sup>(١)</sup> ، 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 وُجِدَتْ غَيَّرَتْ حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز<sup>(٢)</sup> . وعلى هذا قال الأشاعرة بإثبات الصفات الأزلية السبعة لله تعالى ، وهى : الحياة والقُدرة 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<sup>(٣)</sup> .

(١) الإسفرائينى : التبصير فى الدين ، ص ٣٧

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٢ - ٢١٥

(٣) الأشعري : 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 بقدوم الصفات كلها - ذاتية أم فعلية .

ويذكر الشهرستاني رأى الأشعرية أن البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ، ومعان 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 سوى 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 عين الذات أو أحوال للذات (٢) .



### ● تفصيل الصفات :

وكان نتيجة لتلك الخلافات حول معنى الصفة وإثبات الصفات ونفيها وقدمها

---

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ ، 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 ، فصفة التكوين عند المعتزلة هى عين المكون وهو حادث ، بينما أن التكوين عند الماتريدية قديم وهو غير المكون الحادث (١) .

وأجمع أهل السُّنَّة على أن علم الله تعالى محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون ، وقال الأشعري : 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 ، التى بدت واضحة فى الموقف من القرآن الكريم وهو كلام الله بإجماع الكل ، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك أجمعوا على أن لله تعالى كلام .

ويذكر البغدادي موقف متكلمي أهل السُّنَّة فيقول بأنهم يقولون بأن كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته وهى أمره ونهيه وخبره ووعدته ووعدته ، 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 وُجِدَ من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته ، فالمتكلم مَنْ فعل الكلام (٥) .

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

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

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

(٤) البغدادي : أصول الدين ، ص ١٠٦

(٥) الشهرستاني : 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 ، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام ، بحسب ما يأمر به عَزَّ وَجَلَّ ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام لكلام العباد (٢) .

وبالنسبة لرؤية الله تعالى في الآخرة فيثبتها متكلمي أهل السُّنَّة واستدل عليها الأشعري 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 المرثيات جواهر وألوان وأكوان ، وقال أبو هاشم : المرثيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يُرى (٤) .

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

ولقد تعددت المواقف بإزاء هذه الصفات ، فالمعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثل شىء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بنى أبعاد ولا بنى جهات ، وأولوا الآيات التى يوحى ظاهرها

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ٣ / ٧

(٢) البياضى : إشارات المرام ، ص ١٤٤

(٣) الأشعري : 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 يوحي 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 والنفوس . . وغير ذلك من التأويلات التي تُبَعَدُ كل المعانى الحسية عن صفاته تعالى .

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

لكن من بعد الأشعري لمجد 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 خيرا وشرا ، خلاف قول نعمر - من المعتزلة - بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض ، وخلاف مَنْ قال : إن الفاعل المخلوق يُحدث 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) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ومن ٢٦٥ - ٢٧١ ، وأيضا القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦

(٣) الأشعري 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 في كل فعالة ، ولا يجب عليه شيء ، غنى عن خلقه ، ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أماتهم مرة واحدة لجاز ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، وعلى هذا نفوا العوض وفعل الله الأصلاح 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 في الدنيا ، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيماً (١) .

ويرى الأشاعرة : بأن الله خلق الخلق لا لعلّة ، بينما يرى المعتزلة : بأن الله خلق الخلق لعلّة هي 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 يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعذب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم : إن المالك يتصرف في عبيده كيف شاء (٣) .

بينما يرى المعتزلة : أن الله تعالى إذا كلّفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في 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 وهي 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) البغدادي : أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٣١٨

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٨٢

(٤) القاضي 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 السنّة 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 السنّة ، 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 عدّ 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 اللارم ، 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) الأمدى : أبحاث الافكار ، 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 ، وفى هذا إثبات لدور قدرة العبد فى الفعل .  
ورأى الإسقرائنى 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 يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية وسمعية ، وأولوا الآيات التى تعارض موقفهم (٤) .

بينما ينفى المعتزلة أن يكلف 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 الحُسن والقُبْح فيختلف المعتزلة وخصوصونهم 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 الحُسن والقُبْح ، أم أن الحُسن والقُبْح أمران إضافيان ؟  
الثانى : هل بوسع العقل إدراك الحُسن والقُبْح فى الأفعال ، وأن يوجب إدراكه  
حكماً تكليفاً أم لا ؟

يرى الأشاعرة أن الحُسن والقُبْح ليسا وصفاً ذاتياً للفعل ، ولا يُدركان بضرورة  
العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يُحسِّن ولا يُقْبِح ، وإنما الحُسن 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 بالحُسن 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 الحُسن 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 والأمر ، 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 يجرى مجرى قوله : إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينهى عن مثل ما ينهى عنه قوله : إن هذا الفعل نذب 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 الحسن والقبح ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن أنه ليس حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن .

ومعرفة الحسن والقبح مركورة فى العقل ، وتُعرف ببداية العقول جملة حُسن الأفعال 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 من مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ؟ ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟

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

وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السُّنَّة ، 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) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ (١) / ١٠٥

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

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

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

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

وبالنسبة للأرزاق ، يذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى الرزق ، فيقول بأن منه ما هو كُلى عام كالكلأ والماء ، ومنه ما هو خاص فهو رزق لصاحبه وليس لغيره منعه منه ، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزق ، إذا أبيع له تداوله والانتفاع به ، كالأموار 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 السنّة 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) .

ويعارض 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 السنّة والمعتزلة بإزاء ذلك ، فيذهب أهل السنّة 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) القاضى 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) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤١٢ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣٢٤ .

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٦ - ٣٢٨ .

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٣ .

تعالى مرید ، 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 بضعها (٢) .

ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لئلا تعدد القدماء وقدم العالم ، وأن لو كان مریداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مریداً لكل مراد ، ومریداً للضدين ، ومریداً 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 القبیح إلا القبیح ، 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 السُّنَّة لمسألة القضاء والقدر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال ، فأهل السُّنَّة 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 : المعنى : 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 . ويقابل هذا الرأي رأى 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 ؟ ويجب 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 داخلاً 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 ، والفتى : ٦ / ٢٠١ - ٢٣٩

(٣) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٢٧

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

وعن إيمان المقلِّد فلقد ذهب عامة المعتزلة بأنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل ، ولقد فصلَّ البغدادي أقوالهم واختلافهم في ذلك (١) .  
بينما يرى الماتريدي جواز صحة إيمان المقلِّد لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان (٢) .

ونجد خلافاً حول الموقف من مرتكبي الذنوب - خاصة الكبائر - الذين يخرجون من الدنيا بلا توبة .

فمن حيث تسمية صاحب الكبيرة نجد 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 في حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر في الشرع لا يتطابق عليه ، وأيضاً لا يسمى كافراً لما بقي معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار (٤) .

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

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

(١) البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٥٤

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

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٨ - ٣٣١ ، والقاضي عبد الجبار :

شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

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

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

(٦) البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٤٢

وبالنسبة للأشاعرة . . فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب في الآخرة على زلته ، والله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلد في النار ، بل يعاقب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، والله تعالى أن يعفو عنه بفضلته وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدلت الأشاعرة على جواز 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 بينهم الله في قوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ (٢) ، وفي قوله : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى ﴾ (٣) . والمرضى 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 تعدى 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) الآمدى : ابيكار الأفكار ، ص ٢٦٨ (٢) غافر : ٧ (٣) الأنبياء : ٢٨  
(٤) الماتريدي : التوحيد ، ص ٣٦٥ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول 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 تتسم بالحدة كمناقشتهما للمعتزلة - أي لم يُكفَّر أحدهما غيره - ولقد عقد البغدادي فصلاً من فصول كتابه « الفرق بين الفرق » لبيان عصمة الله لأهل السُّنَّة عن تكفير بعضهم بعضاً (١) .

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

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

ولقد حصر المقرئزي الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما في بضع عشرة مسألة كان بسببها في أول الأمر تباين وتنافر ، وقدح كل منهما في عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل أخيراً إلى الإغضاء (٢) .

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

(٢) المقرئزي : 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 الماتريدى والأشاعرة خمسون مسألة (٣) .

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

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر لرأى الأشعرى هو « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدى » 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 الماتريدى » .

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

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

وهذه الملاحظة تصدق على كل من ذكرنا ممن تعرّض لمسائل الخلاف ، ولم يفرد أحد - ممن تعرّض 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) .

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

أما بالنسبة لمن تعرّض من المحدثين لمسائل الخلاف ، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبقت الإشارة إليهم ، ونشير على سبيل المثال إلى ما ذكره « ماكدونالد » في دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدي (٢) . وما ذكره « تريتون » في الخلاف بين الماتريدي والأشعري (٣) . وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدي والأشعري يرجع إلى خلافهما الفقهي ، فلقد كان الماتريدي حنفيّاً والأشعري شافعيّاً ، والأصول الفقهية عند أبي حنيفة تختلف عن الشافعي (٤) . وكذلك تعرّض الشيخ محمد أبو زهره لذكر مسائل الخلاف (٥) . ونكتفى 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) الجوهري : رسالة في الفرق بين الماتريدي والأشعري - مخطوط بدار الكتب .

(٢) Encyclopaedia of Islam vo III p 414

(٣) Tritton : Muslim Theology , p. 174- 176 .

(٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام : ٤ / ٩١ وإلى هذا ذهب لويس غورديه والأب قنوتى 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 الأزلية وفى القول بأزلية الصفات ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز وصف الله تعالى بضعها 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 بضعها ، فالعدل لا يوصف الله بضعه ، 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 فرقا 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 . غرابية ، ص ٣٨

(٢) الأشعري : اللمع ، تحقيق د . غرابية ، 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 . غرابية ، ص ٣٤

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

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

ولقد لاقى دليل الأشعري العقلي للرؤية قبولاً عند بعض أتباع الماتريدي مثل البزدوى ، إلا أنه واجه اعتراضاً عند بعض أتباع الأشعري ، فالرازي يعتبره دليلاً ضعيفاً ، وآثر الاعتماد على الأدلة السمعية (٣) .

وفى الموقف من الصفات الخيرية نجد كلاهما يقر بها بلا كيفية ، لكن يمكن القول أن الماتريدي يذهب خطوة أبعد من الأشعري في الميل إلى بعض التأويلات العقلية الى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره - ويُسلّم بما فى التنزيل ، وبالنسبة للأشعري 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 الأشعري لأهل السنة والجماعة

---

(١) الماتريدي : التوحيد ، ص ٥٩ ، الأشعري : الإبانة ، ص ٢٥

(٢) الأشعري : الإبانة ، ص ١٧ ، الماتريدي : التوحيد ، ص ٧٧

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

(٤) طه : ٥

ص ١٣٨

(٥) الماتريدي : التوحيد ، ص ٦٨ وما بعدها . والأشعري : اللمع ، ص ١٢٣

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

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

وهناك خلاف حول أفعاله تعالى ، فالأشعري يقول بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه أمر ، ولا مَنْ يُشَرِّع له ، لذا لم يقبح منه شيء ، وترتب على ذلك جواز الخلف فى الوعيد ، لأن الله إذا فعل الخلف لا يكون قبيحاً لأن الخلف قبيح فقط إذا قَبَّحه الله ، وعلى ذلك جَوَّز الأشعري العفو عن الكافر عقلاً وإن كان منعه شرعاً لأن الله أخبر بذلك ، كذلك جَوَّز عذاب المطيعين عقلاً .

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

\* \*

### ● معرفة الله بالعقل :

اختلف الماتريدى والأشعري فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة بالعقل وحده أم بالشرع ؟ وبالنسبة للأشعري ، فلقد ذكر الشهرستاني أن الأشعري قد فرَّق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تُحصَل بالعقل لكنها تجب بالسمع ، وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفي (٤) . وعند الماتريدى فإن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل (٥) .

\* \*

---

(١) البزدوى : أصول الدين ، ص ٢٤٥

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

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

(٤) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٣٧١ .

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

## ● التكليف بما لا يُطاق :

جوز الأشعري التكليف بما لا يُطاق ، فقد ذكر في كتابه « اللمع » الأدلة على جواز ذلك مستدلاً بقوله تعالى للملائكة : ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ (١) ؛ يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرون 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 ، ويفسحون مجالاً لها ، فلقد رأى الاسفرايني 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) .

(١) البقرة : ٣٠ (٢) الأشعري ، « اللمع » ص ١١٣ ، ١١٤

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

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

أما عند الماتريدي 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 الماتريدي 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) . فالماتريدي يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد ، إذ أنه يتمتع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما ، بينما لا نجد عند الأشعري أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صنعه .

\* \*

### ● الإيمان :

أجاز الأشعري الاستثناء فى الإيمان ، ولقد ذُكر أن الأشعري وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان (٣) . والماتريدي يمنع جواز الاستثناء (٤) . والأشعري يقول بتغاير الإيمان والإسلام ، وأنهما ليسا واحداً (٥) . والماتريدي يقول إنهما واحداً (٦) .

\* \*

### ● تبدل السعادة والشقاوة :

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

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

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

(٤) الماتريدي : التوحيد ، ص ٣٨٩ - ٣٩٣

(٥) الأشعري : الإبانة ، ص ١٠ (٦) الماتريدي : التوحيد ، ص ٣٩٤ - ٤٠٠

(٧) الأشعري : 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 أقرَّ 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 للماتريدى وغير ذلك .

إلا أنه يمكن القول إنه بالرغم من وجوه الخلاف المتعددة بين الماتريدى 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 يُهَوَّن من حجم تلك الخلافات فى بعض الأحيان ويجعلها خلافات ثانوية وليست أصلية ، كما خفَّت 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 السنَّة ومعارضة آراء المعتزلة .

\* \* \*

---

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السنَّة : ٣ / ٣٦٦

## ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

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

ولقد ذكر الخياط 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 الخط العام لفكر المعتزلة .

ولكن لا يعنى هذا الاتفاق على تلك الأصول انعدام الخلافات بينهم ، ولقد لاقت 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 البغدادي 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 مقدرات الله عزَّ وجلَّ ، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر في قوله بتوليد الألوان والطعوم 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 البغدادي الكثير من الخلافات بين المعتزلة ، وسوف نعرض لها فيما بعد ، وهناك الكثير من خصوم المعتزلة لكن ذكرنا فقط أمثلة لذلك .

---

(١) البغدادي : 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 العلاف 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 للآراء ، ولقد ذكر ذلك فى كتبه العديدة .

ومن الملاحظ أن خصوم المعتزلة يعدون خلافاتهم خلافاً جوهرية وأنها تمتد للأصول ، بينما يعدها المعتزلة خلافاً فرعية ، فيذكر القاضى عبد الجبار إجماع المعتزلة على الأصول ، وأن الخلافات بينهم لا تتعدى الفروع ، وأنها بسبب الشبه 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 وأيضاً لما ذكره عنه خصومهم ، ونعرض لبعض الموضوعات .

فمما ذكره المعتزلة أنفسهم ما ذكره الكعبي فى المقالات - فلقد ذكر تفرد العلاف 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 ويخس ، وأنه هو الفعّال دون الجسم

---

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

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٦ ، وانظر : عادل السكرى رسالة ماچستير : 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 اختلفا 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 يحدث 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 جوهرأً 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 جوهرأً ، وكان العرض في حال عدمه عرضاً ، وكان السواد سواداً والبياض بياضاً في حال عدمهما ، وامتنع كل هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً ، من قبل أن الجسم عندهم مركّب 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 يجز 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 الخلافيات 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 والمرئيات التي يراها غيره .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الله عزَّ وجلَّ مريد 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 أكفهرهم البصريون في نفهم إرادة الله عَزَّ وَجَلَّ .

ومنها 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 يُكفرونه في مواضع ثلاثة وهي قوله : استحقاق العقاب لا على فعل ، والثاني : استحقاق قسطين من العذاب إذا تغيّر المكلف تغيّراً قبيحاً ، والثالث : أنه لو تغيّر تغيّراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الانبياء 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 بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح 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 أصلح لهم في دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه من أداء ما كلفهم .

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

والجبائى 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 فى دينهم ، ولو كان فى 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 فى 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 كيفيته فهو فعله ، وذلك كالآلم الحادث عن الضرب - وأنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه (٢) .

وقال بشر بن المعتز أنه يصحح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى 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 فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

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

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

(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 الطوائع ، وأيضاً من جعل المتولدات حدث لا مُحَدَّث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى مُحَدَّث وفاعل (٢) وما اختلف فيه المعتزلة . . الموقف من الآجال ، فهل مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ، ولو لم يُقتل لم يميت 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 الرأى وقال بأن المقتول يميت 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 المقَدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصلَّ فى ذلك وقال : لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يُقال فى بعضهم - من غير يقين - أنه لو قدَّر 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 خلافات 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 - كالقاضى عبد الجبار وقد سبق ذكر رأيه - موقف يقترب من الصواب ، من حيث أن خلافياتهم لم تتناول الأصول ولا تمس المبادئ ، فهى ليست خلافيات جوهرية - بل إن هذا البحث - فى رعمنا - 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 الضرورى أن نلقى الضوء على تلك الأسباب ، حتى نتبين حقيقتها وطبيعتها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة حقيقة الخلاف ذاته .

\* \* \*



## الفصل الثالث

### أسباب الخلاف

- الجدل .
- الخلاف حول الأدلة الثقلية .
- الخلاف حول التأويل وما يتعلق به من موضوعات .
- أسباب متنوعة .



## تمهيد

إن البحث فى أسباب الخلاف بين المتكلمين يُعد خطوة هامة فى سبيل معرف حقيقة الخلاف بينهم ، إذ أن معرفة الدوافع والأسباب تفيدنا فى معرفة طبيعة ذلك الخلاف .

وإذا كانت مظاهر الخلاف عديدة ولا يمكن حصرها ، فإن أسباب تلك الخلافات على الرغم من كثرتها إلا أنه يمكن - إلى حد ما - تجميعها ووضع كل مجموعة منها متشابهة تحت مسمى واحد يشملها ، لكننا نبادر بالقول بأن هذا لا يعنى أننا سوف نأتى بكل الأسباب ، بل كل ما نستطيع أن نفعله ، هو أن نأتى بأشهرها وبمعظمها ، وكل ما نقصده أنها قابلة للحصر وليس بوسعنا حصرها بالفعل .

وسوف نقسم هذه الأسباب إلى أسباب منهجية أى خاصة بالمنهج الذى اتبعه المتكلمون ، ويمكن أن نضع تحت هذا العنوان مباحث هى : الجدل والأدلة النقلية والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وأيضاً هناك أسباب أخرى متنوعة .

والجدل يمثل السمة العامة لمنهج المتكلمين ، وسوف نعرض لمعناه اللغوى ، ثم الملامح العامة للجدل فى القرآن الكريم ، باعتباره المصدر الأول للمتكلمين ، ثم آداب الجدل ، وبعد ذلك نعرض لاستخدامات المتكلمين للجدل ، وصور الاستدلالات العقلية التى استخدموها ، ليتبين لنا مدى التزامهم بمفهوم الجدل فى القرآن الكريم ومدى التزامهم بآداب الجدل ، والفروق فى ذلك .

وسوف نعرض للأدلة النقلية والاختلاف فى المواقف حولها مما أدى إلى زيادة هوة الخلاف بينهم .

وأيضاً نعرض للتأويل ومعناه اللغوى والموقف منه ، وما يتعلق بقضية التأويل من قضايا أخرى ، منها ما يتصل باللغة كمعانى الألفاظ ودلالاتها ، ومنها ما يتصل بالمحكم والمتشابه .

ثم نبحث فى الأسباب العامة التى أدت إلى زيادة الخلاف واتساع دائرته .



## أولاً : الجدل

يمثل الجدل السمة الرئيسية لمنهج المتكلمين ، ولقد كان لهذا المنهج الجدلي دوره فى اتساع الخلافات بين المتكلمين ، وسوف نعرض بشيء من التفصيل لهذا المنهج الجدلي وصور استدلالاته العقلية . ونقدم لهذا بمعناه اللُّغوى والاصطلاحي ، واستخدامات القرآن الكريم للجدل ، وآداب الجدل .

### ١ - المعنى اللُّغوى والاصطلاحي :

الأصل اللُّغوى المشتق منه كلمة « الجدل » يشير إلى معنيين ؛ الأول : الفتل والإحكام ، يقال : « جدلت الحبل » - أى أحكمت فتلته ، و « جدلت البناء » - أى أحكمته - ويقال : إنه يعنى الإحكام فى اللُّغة ، فكان كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه سمياً متجادلين .

والمعنى اللُّغوى الثانى : يعنى الإلقاء والإسقاط على الأرض الصلبة - يقول الجوينى : « وإن قلنا إنه فى اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جدلته فانجدل وتجدل ، إذا ضربته على الجدالة ، وهى الأرض المطمئنة الصلبة » (١) .

والمعنى اللُّغوى بذلك يعنى الخسومة والتنازع والتدافع بين المتجادلين ، ويهدف إلى تحقيق الغلبة وإلحاق الهزيمة للمخالف فى المذهب والرأى .

وقد لا يبعد المعنى الاصطلاحي للجدل عن ذلك المعنى اللُّغوى ، ولقد عرض الجوينى لمعناه فى عُرْف علماء الأصول والفروع ، فلقد حدّه بعضهم بأنه دفع الخصم بحجّة أو شبهة ، ومنهم من قال : حدّه تحقيق الحق وتزويق الباطل ، وإن كان يبدو فى هذه العبارة معنى طلب الحق وتشبيته ، إلا أنه يمكن القول بأن

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢١ ، د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٧

المقصود بالحق هنا هو ما يختص بوجهة نظر صاحبه ، وعلى هذا يبقى معنى  
المخاصمة والمنازعة باقياً فى هذا التعريف .

وينتهى الجوينى الى أن المعنى الصحيح للجدل - فى نظره - أن يقال : إنه  
إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها  
من الإشارة والدلالة (١) .

ولعل فى تعريف الجرجانى تعبير صريح عن معنى الجدل وطبيعته فيقول :  
« دفع المرء خصمه عن إفساد قوله ، بحُجَّةٍ أو شُبْهة ، أو يقصد به تصحيح  
كلامه ، وهو الخصومة فى الحقيقة » (٢) .  
وهذا يعنى المنازعة والمغالبة للخصم وإلزامه .

\* \*

## ٢ - الجدل فى القرآن الكريم :

من الطبيعى أن نجد مادة للجدل وتطبيقاته فى القرآن الكريم ، من حيث إنه  
يحوى عقيدة جديدة ، وكان لا بد أن تلقى هذه العقيدة وما تتضمنه من أصول  
وفروع ، بعض الإنكار والجحود من البعض حيث لا عهد لهم بها ، فليس من  
السهل ترك ما توارثوه عن آبائهم وأسلافهم من عقائد وأفكار ، ولم يكن من  
السهل عليهم الدخول فى هذا الدين الجديد دفعة واحدة ، بل لقد قاوموه ،  
وعاندوه وجادلوا النبى عليه السلام الذى ينطق بالقرآن ويجادلهم به ، ومن هنا نجد  
جدال القرآن لمخالفيه من أصحاب الديانات السابقة على الإسلام وغيرهم من الكفار  
الذى ينكرونه .

ولقد اتبع القرآن فى جداله لمخالفيه منهجاً للجدل والحوار مع مخالفه ، نعرض  
له بإيجاز فيما يلى :

لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الجدل طبيعة إنسانية وخاصية من خصائص

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ ، ٢١

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦٦

الكائن البشري الفطرية ، فقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (١) .  
ولقد شرح أحد الباحثين ذلك بقوله : « ولقد فُطِرَ الإنسان على أن يواجه الحياة ،  
بكل ما فيها من أوضاع وأحداث وأفكار - بعقلية متفتحة قلقة - لا تستقر على  
حال ، فتراه يفتش عن الشيء وضده ، أو عن الحق والباطل ، ليجادل في هذا  
ويحاوِر في ذلك ، فلا يصل إلى اليقين إلا لبدأ رحلة شك جديدة ، ولا يشك  
إلا لبدأ رحلته الطويلة نحو اليقين .

« وهكذا تنوع الأفكار والآراء ، وتختلف كل مرحلة من مراحل حياته ، تبعاً  
للقضايا والمناقشات التي تثور ، والآراء التي تظهر ، مما يجعل قضايا الفكر تتنامى  
وتتصاعد ، وتتضخم وتختلف وراءها عديداً من الأتباع والأنصار الذين يكوّنون في  
حياة البشرية دوائر مختلفة تتميز بمميزات فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية .

« وفي ضوء ذلك كله ينشأ الجدل ويتحول إلى أسلوب من أساليب الإقناع  
تارة ، والتبرير أخرى ، أو التلاعب بالألفاظ والتركيز على القوة البيانية التي  
تلاعب بالمفاهيم مرة ثالثة - كل ذلك في محاولات متنوعة ، تستهدف الدخول  
في المعركة الفكرية والعقائدية التي تخوضها كل الأطراف لتسجل لنفسها الانتصار ،  
أو تواجه في موقفها مرارة الهزيمة » (٢) .

والإنسان بذلك يمتاز عن سائر الكائنات بما له من استعدادات ذهنية ، وملكات  
إدراكية ، ونوازع وميول ذاتية ، جعلته أكثر الكائنات جدلاً .

ولقد عاب القرآن على أولئك الذين يجادلون بغير علم ، فقال تعالى :  
﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ  
عِلْمٌ ﴾ (٣) .

ولقد عاب القرآن على الجدل المنسوب إلى الكفار وعدّه مذموماً ، والكافر مشتق

---

(١) الكهف : ٥٤

(٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار في القرآن : ١ / ٢١ في شرحه .

(٣) آل عمران : ٦٦

من كلمة الكفر التى تعنى : تغطية الشئ وحجبه عن الأنظار ، وتعنى شرعاً : إنكار الوحداية ورفض الشريعة وتكذيب النبوة ، مع وجود الأدلة على ذلك وتوفر الآيات الواضحة . . وهذا يعنى أن هذه النسبة تومىء إلى أنه جدال كان القصد منه تغطية الحقيقة ، ويقول الله تعالى فى ذلك : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (١) ، (٢)

وهذا الجدال المذموم المنسوب إلى الكفار ، هو جدال بالباطل ، ولدحض الحق وتغطيته وطمسه بدل إظهاره - يقول تعالى : ﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ (٣) .

وهذا الجدال بالباطل لا يعتمد على الحُجَجِ القاطعة ، ولا دليل يؤيده ، ولا يرتكز على العقل : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ﴾ (٤) ، (٥) .

وهذا النوع من الجدل مبنى على أسباب غير موضوعية ، كالكبر ، الذى يجعل الإنسان يحس بالغبطة المفرطة ولا يرضى معها بالتنازل عما اتخذ من مواقف ، ويتشبث بالقديم على ما فيه من أخطاء ، ويعرض عن الجديد على ما فيه من صواب وقوة : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ﴾ (٦) .

وأيضاً الخصام التشبثى ، فالخصام فطرى فى النفس ، لأنه مظهر من مظاهر الدفاع عن الذات ، وهو بهذا دافع إيجابى حيث إنه يقتضى أن لا يقبل أى جديد طارئ إلا بعد التأمل والتمحيص والتيقن من عدم خطورته ، غير أن الخصام إذا كان تعبيراً عن كبر متولد عن عقدة العظمة ، أو ترجمة لشعور بالنقص حتى لا يظهر ما فى الشخصية من ضعف ، فعندئذ يكون لجأ لإظهار الغلبة ، وذريعة

(١) غافر : ٤ (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٥

(٣) غافر : ٥ (٤) غافر : ٣٥

(٥) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٧ (٦) غافر : ٥٦

للإعراض ، والرفض ، وعدم القبول : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ (١) ، (٢) .

وهناك أسباب بيئية كسيطرة العادات والرضوخ لها والاستسلام لها على ما فيها من انحرافات ، ورفض البحث والنظر والتأمل ، ومقاومة كل جديد ، وهكذا يُخضع الإنسان نفسه لجزرية العادة وسلطانها مما يعوقه عن الوصول إلى الحق ، ويُجادل جدال معاندة ومكابرة : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ (٣) .

ولقد نهى القرآن عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يتحول الإنسان إلى شخص جدلي ، لا هم له في المجال الفكري إلا أن يتغلب على خصمه ، أو أن يشغل وقته في جدل عقيم لا طائل تحته ، لأن ذلك يساهم في تشويه الكيان الفكري للإنسان ، ويجعله يتعد عن الحق .

ولقد صورَّ القرآن الكريم لنا ذلك كله ، في أكثر من آية في نطاق حديثه عن الكافرين الذين انطلقوا بالجدل ، في طريق إضاعة الفكرة ، وإنكار الحق . . مما يجعلهم ينكرون الحق ، وهم يرونه ، ويهربون من الواقع وهم يعيشون فيه ، فقد حدثنا عن المشركين في مكة ، عندما استمعوا إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن عيسى ابن مريم عليه السلام كيف كان رد فعلهم على ذلك ، وكيف واجهوه وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ ﴾ \* وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ، مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ \* إِن هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ (٤) ، (٥) .

كذلك لم يشجع القرآن على الجدل ، فلقد جادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل ، لكنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تُختم آيات

(١) الزخرف : ٥٨ (٢) د . محمد التومي : الجدل في القرآن الكريم ، ص ٢٠

(٣) الزخرف : ٢٢ (٤) الزخرف : ٥٧ - ٥٩

(٥) د . محمد حسين فضل : الحوار في القرآن : ١ / ٢٤

الجدال بمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (١) ،  
 وقوله : ﴿ وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ \* اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا  
 كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٢) . فالقرآن بذلك لم يشجع على الجدل فى العقائد ، بل  
 عرض له للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه (٣) .

ولقد دعى القرآن إلى جدال مخالفه برفق ، فيقول تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ  
 رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (٤) . ويقول  
 ابن تيمية : إن الإنسان له ثلاثة أحوال : إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما  
 أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يجحده ، فالأول هو الذى يُدعى بالحكمة ،  
 فإن الحكمة هى العلم بالحق والعمل به ، والثانى يوعظ بالموعظة الحسنة ، فإن  
 النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفتة ، فالناس يحتاجون إلى  
 الموعظة الحسنة وإلى الحكمة .

أما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع المعارضة ، فإذا عارض الحق  
 معارض جودل بالتي هى أحسن ، وذلك لأن الجدل فى مدافعة ومغاضبة ،  
 فيحتاج أن يكون بالتي هى أحسن ، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة (٥) .

وعلى هذا فليس الغرض من الجدل فى القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم  
 وإلزامه وإبطال أقواله ، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة ، وتوجيه نظره  
 إلى حقائق الأشياء ، وما فى الكون من عبر ودلائل على وجود الله تعالى  
 ووحدانيته ، وأنها الأدلة القوية على وجوده تعالى ووحدانيته والإيمان بكتبه ورسله  
 وملائكته واليوم الآخر ، والآيات فى ذلك تند عن الحصر .

كما أن الجدل بما هو أحسن ، يتيح للإنسان فرصة التأمل والتدبر ، ويجعله  
 بعيداً عن الانفعال مما يحول دون إدراك الحق ، والمعاندة والمكابرة والخصومات .

(١) الزمر : ٣

(٢) الحجج : ٦٨ ، ٦٩

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١١٥ ، ١١٦

(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٦٨

(٥) النحل : ١٢٥

والجدال بالتى هى أحسن يعتمد على اللين والمحبة كأساس للصراع الفكرى ، بعيداً عن العنف الذى يعتمد على مواجهة الخصم بأشد الكلمات والأساليب وأقساها ، دون مراعاة لمشاعره وعواطفه ودراسة واقع حياته ، والإحاطة بظروفه من أجل المحافظة على الانسجام معها ، بل الأمر ربما يكون على العكس من ذلك - تحذ للمشاعر فى كل المجالات (١) .

ولقد أوضح القرآن قواعد الجدل المفيد الموصل إلى الحق ، والهدف الأساسى من الجدل فى الإسلام هو إظهار الحق ، وليس مغالبة الخصم وإفحامه - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ولكى يتحقق ذلك الجدل المفيد أوضح القرآن قواعد ذلك الجدل المفيد ، نعرض لها فيما يلى :

الخلو من الافكار المسبقة لكل من المتجادلين ، فليس هناك رأى وموقف سابق من أى من الطرفين ، بحيث يدافع كل منهما عن رأيه ، مما يجعل كل منهما يرفض مقدماً كل ما يقدمه الآخر من أدلة قد تكون صحيحة ، بل يجب عليهما أن يجعل الشك فى الفكرة موقفاً مشتركاً بين الطرفين ، يوحى لكل منهما بضرورة إعادة النظر فى القضية ومحاولة مواجهتها من جديد .

كما أنه ليس هنا حكم سابق - من أى الطرفين - على خصمه بالهدى أو الضلال ، بل هو الموقف المشترك الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الجدل الإيجابى الذى يُدْعَن للحق ، وهذا ما تجسده لنا الآية الكريمة فى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (٢) ، (٣) .

وأن يملك كل من الطرفين المتحاورين شخصية مستقلة ، ولا يقع أحدهما تحت تأثير الآخر ، ففتضاء بذلك ثقته بنفسه ، ويجعله عرضة لتقبل أفكار الآخر وصدى لها - لذا حاول الرسول من خلال تعاليم القرآن له أن يبين أنه بشر مثلهم

(١) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن ، : ١ / ٥٢

(٢) سبأ : ٢٤ د . محمد فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٥

لا يملك أية قوة غير عادية في تكوينه الذاتى ، وأن دوره فى الوحي هو دور الإنسان الذى يريد أن يُبلِّغه للناس بكل وسيلة مقنعة ، دون أن يملك فرضه عليهم ، وأن يستطيعوا أن يفكروا ، وتبقى لهم حرية الفكر : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ، فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ (١) ، (٢) .

ولا بد من تخلى الطرف الآخر عن التعصب وإذعانه للحق إذا ما تبين ، وإلا انقلب الموقف إلى جدل عقيم لا يُراد منه إلا تسجيل المزيد من مواقف عرض العضلات الكلامية والمزايدات الجدلية التى لا تُقدِّم ولا تُؤخِّر فى الموضوع ، لأن الفكرة قد أُعدت سلفاً بشكل لا مجال للتراجع عنده ، مهما كانت الأدلة المضادة ، ولقد تحدث القرآن عن أولئك الذين لا يريدون أن يؤمنوا أو يقتنعوا وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَمَنَّهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ، وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ، حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ \* وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ ، وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٣) ، (٤) .

ومن مستلزمات الجدل المفيد الهادف ضرورة توضيح المضمون بكلمات محددة الدلالات ، لأن عدم الدقة فى التعبير يؤدى إلى معارك كلامية تستنفد الطاقات وتعمل على التباعد والتخاصم ، لذا لا بد من تحديد مدلولات الكلمات والاتفاق على مضامين محددة ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ \* أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ، إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ ﴾ (٥) .

(١) الكهف : ١١٠ (٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦

(٣) الأنعام : ٢٥ ، ٢٦

(٤) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦ ، ٣٧

(٥) هود : ٢٥ ، ٢٦

فبداية المجادلة اشتملت على عرض الدعوة عرضاً واضحاً : فيه تحديد لوظيفة الرسالة من حيث كونها إنذاراً وتبليغاً : ﴿ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (١) .  
 وفيه بيان لموضوعها ، وبلورة لمضمونها من حيث كونها إفراداً لله بالعبودية والعبادة : ﴿ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ﴾ (٢) .

وفيه إعلان عن سبب حرص نوح على دعوة القوم ، وهى مقتضى النذارة التى افتتح كلامه بها : ﴿ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (٣) ، (٤) .

. وأيضاً لا بد لكل من طرفى الجدل من التعرف إلى الفكرة التى ينطلقان فى طريق إثباتها ونفيها ، لأن الجهل بها وبتفاصيلها ، يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم والمهاترات ، ويغضى بذلك موقف الضعف والعجز عن الدفاع الصحيح لفكرته ، بينما تجعل المعرفة كلاً منهما واعياً لما يطرح من فكر ولما يستقبل من فكر ، مما يجعله كيف يبدأ الجدل ، وكيف يخوض فيه وكيف ينتهى منه ، فى وضوح الرؤية وهدوء الفكر وقوة الحجج وداعة الكلمة ، ولقد أعطانا القرآن الكريم بعض النماذج البشرية التى وقفت ضد الرسالة والرسول ، من دون أن يكون لها إحاطة ومعرفة فيما تأخذ وفيما تدع ، كما فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٥) ، (٦) .

ولا بد أن يكون الجدل موضوعياً ، بعيداً عن الأمور الذاتية من عواطف وميول واتجاهات معينة ، لذا فإن من مقتضيات الجدل المفيد هو البعد عن كل ما لا علاقة له بالموضوع .

ولكى يكون الجدل مفيداً لا بد أن يكون مؤيداً بالدليل ، الذى يراعى فيه طبيعة الموضوع ، فالاستدلال على وجود الله لا يكون إلا بالاعتماد على آثاره فى الكون والبدلائل المستمدة من أثر مثله فى الآفاق وفى الأنفس .

(١) هود : ٢٥ (٢) هود : ٢٦ (٣) هود : ٢٦

(٤) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن ، ص ٥٣ ، ٥٤

(٥) غافر : ٥٦ (٦) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٠

ولقد أوجز بعض الباحثين خطوات الجدل المفيد وخصائصه في القرآن الكريم ،  
في أنها متمثلة في الجدل الذي أجراه موسى مع فرعون ، فقد حدد فيه الخطوات  
المنهجية لأي جدال مفيد وهي :

( أ ) تقديم الموضوع وعرضه عرضاً يبيّن حتى يكون واضحاً لدى المعارض  
عليه .

(ب) الإصغاء إلى المدعو والتأمل في رد فعله إيجاباً أو سلباً والفهم لما يواجه به  
من أدلة .

(ج) الرد يكون تبعاً لرد الفعل ، فتارة يكون تفسيراً بما أبين ، وتارة يكون  
تقديماً لأدلة مؤيدة ، وطوراً يكون نقضاً لشبهه بحجج عقلية ظاهرة .

(د) قبول النتائج الصادقة المتأنية من مقدمات صحيحة قبولاً ذهنياً دون  
إكراه أو إلزام .

(هـ) المعارضة ينبغي أن تكون مسلطة على الموضوع ذاته أو على الأدلة ، أى  
العمل على إخراج التناقض الكائن في الموضوع إن وُجد ، أو على بيان الخلل في  
الأدلة إن كان هناك اختلال ، لا على صاحب الموضوع .

(و) السب والشتم والاتهام والإكراه بوسائل مادية ، أسلوب بدائي لا يقره عقل  
ولا يقبله منطقي ولا ترتضيه موضوعية ، وهو إن دل على شيء ، فإنه يدل على أن  
الموضوع لا يحمل عوامل قوته من ذاته وبالتالي فهو واه ومختل (١) .

وهناك طرق عديدة للجدل في القرآن الكريم نذكر منها : من طرق الجدل في  
القرآن الكريم مجارة الخصم فيما يقول ، ثم التعقيب عليه بما يبطل مدعاه ، مثل  
قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، يَدْعُوكُمْ  
لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ، قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا  
تَرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ  
نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ  
بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٢٢﴾ .

(١) د . محمد التومى : الجدل في القرآن الكريم ، ص ٨٩

(٢) إبراهيم : ١٠ ، ١١

فالرسل سلّموا بالمقدمة التي بنى عليها الأقوام رفضهم ، وهي أنهم بشر مثلهم ، لكنهم نقضوا النتيجة بقولهم : ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ﴾ (١) ؛ فلا مانع أن يمن الله علينا بالرسالة (٢) .

وأحياناً يرد القرآن الكريم المجادل إلى حقائق بديهية ، فيقرر عن طريق الاستفهام أموراً يُسلّم بها الخصم وتُسَلّم بها العقول ، كالاستدلال بالخلق على وجود الخالق في قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٣) . يقول جبير بن مطعم : لما سمعتُ هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع ، فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أخلّقوا من غير خالق خلقهم ، فهذا ممتنع في بدائه العقول ، أم خلّقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعاً ، فعلم أن لهم خالقاً خلقهم وهو الله سبحانه ، وقد ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون مُحدث أحدثه ، ولا يمكن أن يقول : هذا أحدث نفسه (٤) .

وأحياناً يستخدم القرآن قياس الغائب على الشاهد ، وهو يقوم على النظر في المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب ، فمن أدلة القرآن على إثبات المعاد ، يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان ، يقول تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ، بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٥) .

ويستدل على إمكان إعادة بخلق النبات كما في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ، حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَبْتَ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ

(٢) الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٧٣

(١) إبراهيم : ١١

(٤) السيوطي : صون المنطق ، ص ٣١٠

(٣) الطور : ٣٥

(٥) الأحقاف : ٣٣

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾ ، (٢) . ويلاحظ هنا أن الاستدلال بأشياء حسية في الشاهد على أشياء حسية في الغائب .

وأحياناً يستخدم القرآن الاستدلال بالتعريف ، وهو أن يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى ، وذلك بأن يتخذ المجادل من حقيقة الأصنام ، دليلاً على أنها لا تصلح أن تكون معبوداً ، أو أن يتخذ من بيان صفات الله ، دليلاً على أن يكون الله وحده المستحق للعبادة .

وهذا النوع من الاستدلال موجود بكثرة في القرآن . . نذكر على سبيل المثال ما استخدمه إبراهيم عليه السلام لإثبات أن الأصنام لا تستحق العبادة . فهو يقول لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾ (٣) .

ويقول لأبيه وقومه : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾ (٤) ، ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾ (٥) ، ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ \* أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ (٦) .

أى : هذه الجمادات لا تستحق العبادة ، فإن ما لا يسمع شيئاً من المسموعات ، ولا يبصر شيئاً من البصرات ، ولا يجلب نفعاً ، ولا يدفع ضرراً لا يستحق العبادة (٧) .

ولإبراهيم عليه السلام قد اتخذ من ماهية الأصنام ومن التعريف بحقيقتها دليلاً ، أو أدلة على عدم امتلاكها مؤهلات الألوهية وعدم استحقاتها العبادة .

(١) الأعراف : ٥٧

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨ حيث أورد طرق القرآن في إثبات المعاد .

(٣) مريم : ٤٢ (٤) الأنبياء : ٥٢

(٥) الأنبياء : ٦٦ (٦) الشعراء : ٧٢ ، ٧٣

(٧) د . محمد التومى : الجدل في القرآن الكريم ، ص ١٦٩ - ١٧٢

واستخدم القرآن الاستدلال بالمقابلة ، وهو عبارة عن مقارنة بين قضيتين ، أو موازنة بين شيئين لمعرفة أيهما المؤثر فى الآخر ، إذا كان الأمر متعلق بالمحتاج والمحتاج إليه أو أيهما على حق إذا كان الموضوع يرتبط بتحديد موقع كل منهما من حيث قُربه أو بُعده من الخطأ والصواب .

من ذلك بعد عرض نِعَم الله على الناس ، فى مقام تعداد ما يوجد من دلائل كونية على وجود الله تعالى وقدرته ، يُعقَّب على ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (١) . فهذه الآية تقيم مقابلة بين الله الذى خلق كل ما له تأثير مباشر على حياة الناس ومنافعهم ، وبين ما اعتقد المشركون أن له تأثيراً فى إحداث أشياء أو فى دفع أشياء يُتوقع منها شر ، وجلب ما يُرجى من خير (٢) .

وأحياناً يضرب القرآن الأمثال للناس ليتفكروا ويستنبطوا ما يُصرِّح به المثل أو يشير إليه وما يُستفاد منه ، فيقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٣) ، ويقول : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤) .

وفائدة الأمثال أنها تُبرز المعقول فى صورة المحسوس الذى يلمسه الناس ، فيتقبله العقل ، فالمعقول يستقر فى الذهن ، إذا صيغ فى صورة حسية قريبة الفهم ، فهى تكشف عن الحقائق وتعرض الغائب فى معرض الحاضر (٥) .

وأحياناً يسوق القرآن القصص ، وهى أخبار الأمم الماضية ودعوة الرسل إليهم ، ولقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضى ، وأخباره فى ذلك حقيقية وواقعية ، يقول تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ (٦) . والهدف من إيراد تلك القصص هو العظة والاعتبار بتلك الأحداث الماضية ، يقول تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (٧) .

(١) النحل : ١٧

(٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥

(٣) الزمر : ٢٧ (٤) الحشر : ٢١

(٥) مناع القطان : مباحث فى علوم القرآن ، ص ٢٥٠ - ٢٥٨

(٦) آل عمران : ٦٢ (٧) يوسف : ١١١

ولم يستخدم القرآن في الجدل صياغة منطقية معينة في ترتيب المقدمات والنتائج من الاستدلال بالكلية على الجزئى في قياس الشمول ، أو الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر كما في قياس التمثيل ، أو الاستدلال بالجزء على الكلى في قياس الاستقراء .

هذه الصياغات الفنية يعسر على العامة فهمها وإدراكها ، والقرآن قد نزل مخاطباً وهادياً للعامة والخاصة على السواء ، لذا جاء خطابه وافياً للعامة والخاصة « يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراها العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوى على أفهامهم ، فهو كلام واحد يجيء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى الفلاسفة المتعمقين ، ومن المتعة الوجدانية بما يرضى الشعراء المرحين ، وهو خطاب للعقل والقلب بلسان واحد ، ومزج للحق والجمال » (١) .

ولقد حاول الغزالي أن يستخرج من القرآن الكريم صور الأقيسة العقلية ، ويطلق عليها اسم « الموازين » ، وذلك في كتابه « القسطاس المستقيم » وقد سماها : ميزان التعادل الأكبر ، وميزان التعادل الأوسط ، وميزان التعادل الأصغر ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند .

ولقد عارض ابن تيمية هذه المحاولة والمنطق الأرسطى ، وقال بأن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات ، وإن لم يملكو اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ، وذكر قصور تلك الطرق المنطقية في الوصول إلى المعرفة الصحيحة في العلم الإلهى ، وحاول أن يذكر الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن الكريم ، وأنها محصورة في نوعين : هما الاستدلال بالآيات على الله تعالى ، وقياس الأولى (٢) .

ولقد تأثر المتكلمون بالجدل القرآنى ، فالقضية الأساسية التى يدور حولها مبحث علم الكلام هى قضية التوحيد ، بل إن أحد مسمياته يحمل هذا الاسم ، ولقد اهتم القرآن الكريم بذلك وقدم الأدلة على ذلك ، واعتمد المتكلمون على هذه

(١) د . محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان ، مختصر السيوطى فى « صون المنطق »

ص ٢٣٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، والرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ - ١٥٤ .

الأدلة ، ولقد أشار إلى ذلك الرازي فقال : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » (١) .

ولقد حاول الأشعري أن يبرهن بأن الكلام في أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله ، وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢) . وهذه الآية هي أساس دليل التمانع عند المتكلمين ، وكذلك القول في سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل ، إنما هو مأخوذ من القرآن ، وكذلك القول في جواز البعث .

ويحاول الأشعري أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التي تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل في القرآن ، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه ، وعلى سبيل المثال ففي استحالة الشبه لله تعالى نجد قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٣) . وهذا أصل نفى الجسمية وأن الجسم له نهاية ، وأيضاً في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ ﴾ (٤) . إشارة إلى الجزء الذي لا ينقسم ، إذ محال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين (٥) .

ولقد ذكر الصنعاني « أن من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد ، بل القرآن العظيم هو الذي تعلم منه المتكلمون » (٦) .

والتأمل لأدلة المتكلمين يجد أنها في معظمها - خاصة أوائل المتكلمين - تعتمد على الواقع التجريبي والانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس ، وهو نفس المنهج الذي اتبعه القرآن ، ولقد اعتمدوا في أدلتهم وبراهينهم على ما في القرآن من أدلة وبراهين .

---

(١) نقلاً عن كتاب الشيخ مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥

(٢) الأنبياء : ٢٢ (٣) الشورى : ١١ (٤) يس : ١٢

(٥) الأشعري : رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ، منشورة مع كتابه « اللمع » .

(٦) محمد إبراهيم الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

ولكن إلى أى مدى كان التزام المتكلمين بمنهج الجدل فى القرآن الكريم وتطبيقاته ؟ وهل ساد بينهم المعنى الصحيح الذى وضعه القرآن وهو الجدل المفيد الموصل إلى الحق ؟ وهل بعدوا عن ما نبه إليه القرآن وحذّر منه وهو الجدل المذموم ؟ كل هذه الأسئلة تتضح الإجابة عنها عندما نعرض لموقف المتكلمين من الجدل وكيف استخدموه ، وكذلك عرض أسباب الخلاف الأخرى ، وقبل أن نعرض لذلك ، نعرض لآداب الجدل ليتبين لنا أيضاً مدى مراعاتهم له ، وسيوضح الفرق بين الموقفين عند النظرة الأولى لموقف كل منهما مما لا نحتاج معه إلى الحديث بالتفصيل عن ذلك بل سوف نكتفى فى آخر الفصل بمجرد الإشارة .



### ٣ - آداب الجدل :

لقد مرّ بنا عند الحديث عن الجدل فى القرآن الكريم بعض الإشارات إلى آداب الجدل ، وضرورة توافر تلك الآداب حتى يكون الجدل موضوعياً وجدلاً مفيداً .

ولقد اهتم بعض المتكلمين ببيان آداب الجدل وأفردوا لها مبحثاً خاصاً فى كتاباتهم ، أو وردت فى ثنايا كتاباتهم وردودهم ، ممن كان له اهتمام بهذه المسألة الجوينى الذى أفرد باباً خاصاً فى كتابه « الكافية فى الجدل » عن الحديث عن آداب الجدل ، وكذلك اهتم ابن حزم بذلك فى كتبه « الإحكام فى أصول الأحكام » ، « التقريب لحد المنطق » ، « رسالة التلخيص » .

وتهدف هذه الآداب إلى تخلص المجادل من الأمور الذاتية ، وأن يتسم الجدل بالموضوعية ، وأن يهدف إلى الوصول إلى الحق ، وأن يكون جدلاً مفيداً ، وأن يتخلص من عيوب الجدل .

ونعرض بإيجاز إلى هذه الآداب معتمدين على ما ذكره الجوينى فى الكافية :

١ - خلوص النية فى الجدل ، وأن يبذل المجادل قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل ، وأن يكون قصده بذلك التقرب إلى الله ، ولا يقصد المباهاة ، وطلب الجاه ، والرياء .

- ٢ - أن لا يكون قصده غلبة الخصم وقهره وإفحامه ، فإن ذلك - فيما يذكر الجويني - « دأب الأنعام الفحولة : كالكباش والديكة » .
- ٣ - أن يقصد الانقياد إلى الحق ، فإن وجد الحق مع خصمه سلّم له (١) . أى غايته هو أن ينشد الحقيقة وأن يجد في البحث عنها ، وأن يُسلّم بها أتى وجدها ، ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، لأن هدفه هو الوصول إلى الحق .
- ٤ - عدم الإسهاب والجدال بالباطل (٢) . والإسهاب يعنى التفصيل والتفريع وتضيق معه الحقائق الهامة ، علاوة على ذلك فإن السامع يمل ذلك التفصيل .
- والجدال بالباطل لا يوصل إلى الحقيقة ، ويعنى الانسياق وراء معنى الجدل المذموم ، الذى يرمى إلى غلبة الخصم ، ولتحقيق هذه الغلبة يستخدم الباطل ، ويمنع من الوصول إلى الحق ، فى حين أن الجدل بالحق وقصد الوصول إليه يجعل المجادل يُسلّم بالحق ولو كان مع خصمه .
- ٥ - عدم الإسراع فى مكالمة من يستشعر فى نفسه منه البغض .
- ٦ - عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقريباً إلى الله . وهذا يعين على تقوية الذهن ، وتصفية الفهم ، وإمداد الخاطر ، والكشف عن الحق .
- ٧ - التحذير من الدفاع عن المذهب ونُصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل عندئذ يكون مشغولاً بحراسة نفسه عن حراسة المذهب (٣) .
- ٨ - يُقدّم الجويني بعض النصائح الخاصة بالمجالس التى يُعقد فيها الجدل ، فيوصى بتجنب مجلس لا سوى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته وربته .
- كذلك ثوبُ الكلام فى مجلس صدر هيئته تقطع خاطر المجادل وقريحته ، فلن تجتمع الهيئة وصحة القريحة فى قلبه .

(١) الجويني : الكافية فى الجدل ، ص ٥٢٩ ، وابن حزم : التقريب ، ص ١٩٣

(٢) الجويني : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

(٣) الجويني : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

وأيضاً توقُّ مجالس القصد منها التلهي لا تمييز الحق عن الباطل ، وتبين الحق ومعرفته (١) .

٩ - عدم استصغار مَنْ تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان - خصمك ، وأن لا تُناظر مَنْ هو غير أهل لأن تناظره .

١٠ - المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، لتناظر كُلاً على حقه وتحفظ كُلاً على رتبته ، فلا تناظر النظير مناظرة المبتدئ والمسترشد ولا تناظر أستاذك مناظرة الأكفاء والنظرء (٢) .

١١ - ضبط الانفعال عند المناقشة ، بحيث تكون أنت وخصمك أبعد عن دواعي الغضب - وذلك الجو الانفعالي أثناء المجادلة يبعدها عن الوصول إلى الحق ، وأن تكون موضوعية ، بل يغلب عليها الحماس والاندفاع مما يؤدي إلى المخاصمة والتنازع .

١٢ - عدم مناظرة المتعنت (٣) ، وذلك لأنه لا يُسَلِّم بالحق إذا ظهر في أدلة خصمه ، بل يعاند ويكابح ويغالط ، لأنه يرمى إلى الغلبة فقط لا إلى السعي إلى الحق وإدراكه والتسليم به إذا تبين .

١٣ - أن يُمكن الخصم من إيراد جميع ما يريد (٤) ، فلا يقاطعه في الحديث ويعطيه الفرصة لسماعه واستيعاب كلامه ، ليرد عليه بالأدلة .

١٤ - لا تُقدِّم إلا الأدلة القوية التي تستدل بها ، ولا يغرُنك ضعف السائل .

١٥ - عليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ، وأن ترتب مقدماتك .

١٦ - أن لا تُلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ، أى يكون الإلزام بحق .

---

(١) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٣١

(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٣١

(٣) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٣٢

(٤) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٣٣

- ١٧ - لا تُقصر في تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته في كلامه .
- ١٨ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .
- ١٩ - لا تُقدّم من الجواب ما لم يورد عليك سؤاله .
- ٢٠ - أحسن شيء في الجدل ، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل (١) .



#### ٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافاتهم :

لقد كان الجدل عند المتكلمين سبباً في تعميق هوة الخلاف بينهم ، ومن هذه الزاوية سوف يكون بحثنا عن « الجدل » ، أى أننا سوف نهتم بذلك الجانب السلبي للجدل ، لكن ليس معنى ذلك أنه خالي تماماً من الجانب الإيجابي ، فإذا كان الجانب السلبي يمثل الجدل المذموم ، فإن الجانب الإيجابي يمثل الجدل المحمود ، وإننا في هذا المبحث غرضنا أن نبين كيف كان الجدل سبباً في حدوث الخلاف بين المتكلمين بل وأسهم في تعميق تلك الخلافات ، لذا لن نعرض للجدل كمنهج للمتكلمين وإن كنا سوف نذكر بعض صور الاستدلالات عندهم ، وإنما نعرض لها من زاوية معينة وهي كيف استخدمها المتكلمون واختلافهم في تلك الاستخدامات ، فاستخدمها كل فريق بما يوافق مذهبه .

ولقد تعرّض علم الكلام ذاته وطريقة المتكلمين الجدلية للكثير من المعارضة ، ولقد أفرد السيوطي كتاباً لذلك أسماه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وأورد فيه معارضة الأئمة الأربعة لعلم الكلام لأن أسلوبه خارج عن الكتاب والسنة بالمنطق ، وقام بتلخيص عدة كتب صنفت من أجل تحريم علم الكلام ، وعلة تحريمه هي التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتي بخير قط ، وأورد الكثير من الآيات والمأثورات التي تؤيد ذلك .

(١) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٣٤ - ٥٣٩

وكذلك تعرّض المنهج الجدلي عند المتكلمين للمعارضة والنقد من جانب الفلاسفة أمثال الفارابي وابن رشد .

ولقد أشار أبو حنيفة - في علّة نهيهِ عن الاشتغال بعلم الكلام - إلى دور الجدل في المنازعة والمخاصمة ، فيذكر في إجابته عن سؤال ابنه له عن سبب نهيهِ عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له ابنه حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهاني؟! فقال له : « يا بني ؛ كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ، ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (١) .

ولقد ذكر الفارابي عند تعرضه لمهمة علم الكلام ، وطرق المتكلمين في تحقيق هذه المهمة ، أنهم أخذوا طرقاً عدة ، تقوم على المغالطة والكذب وتهدف إلى مجرد غلبة الخصم ، وتبين الغاية من الجدل إفحام الخصم ، فالصنف الرابع والخامس من المتكلمين ( كما يصنفهم الفارابي ) يرون أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفي لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكاته بكل الطرق ، وهذا يعني أن أقوالهم ليست صحيحة في ذاتها ، وأيضاً يمكن القول بأن غاية الجدل ليست الوصول إلى الحقيقة ، بل هو مجرد إفحام الخصم .

بل إنهم في سبيل إفحام الخصم لا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن من خالفهم ، إما أن يكون عدواً فيجوز استعمال الكذب والمغالطة في دفعه وغلبته - كما في الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدواً ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان (٢) .

ولقد عدَّ ابن رشد المنهج الجدلي عند المتكلمين مفسداً للقريحة ، فذكر في نقده

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة : ٢ / ١٣٥ ، ١٥٤

(٢) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ - ١٣٨

لبعض أهل زمانه من المتكلمين الذين يقفون في نظره موقفاً متناقضاً في مسألة أفعال الخالق وأفعال المخلوقات فيقول : « ولذلك ما نرى أن الصناعة التي تُنسب إلى هؤلاء تبطل قرائح كثيرة من القرائح المعدة لقبول الحق » (١) . فهو إنما يقصد بالقريحة قوة إدراكية طبيعية قادرة على إدراك الحق في العقائد لولا أن المتكلمين يعكرون صفو هذه القريحة بجدالهم الذي لا يهدى إلى اليقين .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام يستخدمون القياس الجدلي الذي يقوم على مقدمات مشهورة ، وهي قضايا يُحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان ، وذلك لأنهم آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هي الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم لهم هذا عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطائية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند مَنْ نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (٢) .

ومنهج المتكلمين - في رأى ابن رشد - لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية (٣) .

ولا شك أن المنهج الجدلي الذي يقوم على الإقناع ولا يؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة ، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه ، حيث إن كل واحد يهتم فقط بإقناع الآخر بصحة رأيه ، وأن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس لديه استعداد للتخلي عنه ، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف ، لأنه يختلط بأمر ذاتية يحرص عليها كل مجادل .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - طبعة موريس يونج ص ٤٠٧ ، نقلاً عن كتاب محمود يعقوبى : ابن تيمية والمنطق الأرسطى .

(٢) د . عاطف العراقي : المنهج النقدي عند ابن رشد ، ص ٥٢

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٥٦ ، وأيضاً : فصل المقال ، ص ٣١

وتلك نماذج من الاعتراضات على المنهج الجدلي عند المتكلمين ، وهى تقوم على أن طبيعة ذلك المنهج الجدلي تهدف إلى إفحام الخصم وإسكاته بكل الطرق ، ولا شك أن ذلك يزيد من هوة الخلاف بينهم ، ومهما يكن من شأن تلك الاعتراضات ونصيبيها من الصحة والخطأ ومدى انطباقها على الجدل بصفة عامة ، أى المحمود منه والمذموم ، فمما لا شك فيه أنه كان لطريقة الجدل دور واضح وسبب مباشر فى الخلاف بين المتكلمين .

وعندما نستعرض بعض الصور الاستدلالية العقلية عندهم سوف نجد ذلك واضحاً ، وأن هدف الجدل الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته جعلهم يختلفون حول هذه الاستدلالات وتطبيقها بما يخدم آراء كل فريق ويساعده على الانتصار على خصمه .

ومن أشهر صور تلك الاستدلالات هو قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون : رد الغائب إلى الشاهد ، ومعناه أن يوجد حكم جزئى معين واحد ، ويتنقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه (١) .

وهذا القياس وجد فى أصول الفقه أولاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتمدة ، لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بناء على وجود نظائر لها فى الواقع المشاهد ، ويُصرِّح المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء (٢) .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب ، فهو يدل أيضاً على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالة على الخلاف أوضح من دلالة على المثل ، فالعالم حادث ويدل على مُحَدَّث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المُحَدَّث (٣) .

(١) الغزالي : معيار العلم ، ص ١٦٥

(٢) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٧٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٨ ، ٢٩

ولقد وضع المتكلمون طرقاً لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فرقة إلى أخرى ، وهذا الاختلاف فى الطرق أدى إلى الاختلاف فى التطبيق ، وكان سبباً فى زيادة الخلاف بين المتكلمين ، ونعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار عن المعتزلة والشروط التى وضعوها ، وما ذكره الشهرستانى عن الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين ؛ أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : الاشتراك فى العلة - وراى القاضى : الاشتراك فيما يجرى مجرى العلة ، وإما أن لا تكون هناك علة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة ، فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادراً هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العلة ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العلة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويُفرَّق القاضى عبد الجبار بين الوجهين - الاشتراك فى الدلالة والاشتراك فى العلة - بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضوعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضوعين معروفاً بدلالة .

أما الثانى . . فالحكم يُعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العلة ، وما عُرف الحكم فى الغائب

إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العلة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مُركَّبة ، وسوف ترى عند عرض رأى الأشاعرة اعتراض المعتزلة على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العلة .

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العلة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريداً حكيماً ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضاً اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب ، فقد عُرِفَت فى الشاهد ضرورة وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك علة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حُسن تكليف من يُعلم من حاله أنه لا يقبل أن يُقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حُسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، وليس فى هذا النوع علة تجمع بين الشاهد والغائب (١) .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب خاصة فى شرط الاشتراك فى العلة ، فإذا أتحدت شروط العلة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبّه أيضاً إلى شرط العلة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد ، وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة ، الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العلة ، والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العلة ، والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العلة ، وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٦٧ - ١٦٩

تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القُدرة عند الله تعالى ليست من جنس القُدرة عند العبد ، لكن العِلَّة في كون أحدنا قادر هي نفس العِلَّة في كونه تعالى قادر (١) .

ولعل استخدام الاشتراك في العِلَّة في إثبات أصل العدل عند المعتزلة يُفسر لنا قياسهم الفعل الإلهي على الفعل الإنساني ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم في الاشتراك في العِلَّة بين الشاهد والغائب ، وهو ما عارضه الأشاعرة إذ نفوا قياس الفعل الإلهي على الفعل الإنساني وما يترتب على ذلك .

ونتقل إلى رأي الأشاعرة كما وضَّحه الشهرستاني في حديثه عن منهج الأشاعرة في إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد ، فيقول : « قالت الصفاتية : ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهي : العِلَّة والشرط والدليل والحد » (٢) .

ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العِلَّة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعِلَّة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له » (٣) . وعلى هذا فالأشاعرة يقولون بإثبات الصفات ، فالله عالم وله علم ، وقادر وله قدرة ، وهذا ما ينفيه المعتزلة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة في الجمع بالعِلَّة ، فقالوا : إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً ، أي جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه في الشاهد ،

---

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٨٧

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ (٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢

وكون البارى تعالى عالماً واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يُعلل الحكم بوجوده فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلاً مثل تميز الجوهر وقبوله العرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل . ويرد عليهم الشهرستانى مبيناً حقيقة موقف الأشاعرة ، فإنهم لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنع الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملزماً ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز (١) .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العلة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العلة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة نظرة « أنطولوجية » - أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة « أبستمولوجية » - أى من حيث الوجود ذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فلقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً ، ويبان ذلك أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، فإن كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٢) .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرد ذلك غائباً ، وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٣) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثلوا له بحد العالم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند المسلمين ، ص ١٠٤

ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك في الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً (١) .

ولقد أدى الاختلاف في شروط وقواعد رد الغائب إلى الشاهد بين المعتزلة والأشاعرة إلى الاختلاف في مواقفهم ، ولقد أشرنا إلى نماذج من ذلك في مجالى الصفات الإلهية والعدل الإلهى ، من خلال عرض تلك الشروط .

ولقد تعرّض هذا القياس للكثير من الاعتراضات خاصة من متأخري المتكلمين وغيرهم (٢) .

ومما استخدمه المتكلمون فى جدالهم : قياس الإحراج ، ويقوم هذا القياس « على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه » (٣) . ولقد استخدموه لإفحام الخصم وإبطال حُجَّتِهِ ، سواء فى مناظراتهم مع الفرق غير الإسلامية أم فيما بينهم ، فاستخدمته كل فرقة لإحراج وإبطال حُجَّةٍ مخالفيها ، وهذا القياس يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حُجَّتِهِ بكل الطرق .

ومما استخدمه المتكلمون : الإلزام ، وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها لهم إضافة أقوالهم أنفسهم ، ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، وأنه إذا عُرِضَ على صاحبه يقره ولا يعارضه ويعترف به ، أما الثانى : لازم قوله ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض ، ولا يرضى عنه قائله إذا عُرِضَ عليه ، فما كان من اللوازم يُرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٩٠

(٢) انظر على سبيل المثال : ابن تيمية : درء التعارض بين العقل والنقل : ١ / ٢٩ ،

والإيجى : المواقف ، ص ٣٧

(٣) د . ذكى نجيب محمود : المنطق الوضعى : ١ / ٣٦

فليس قوله وإن كان متناقضاً ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذا متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها ، فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجوز أن يضاف إليه اللازم بحال (١) . وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله ، أما تقويل الإنسان ما لم يقله وِلزامه إياه ، وأخذ نتائج عنه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ولا يؤيده معقول .

ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تُلزم مخالفتها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً ، هى التى ساعدت على ذبوع الإلزام بينهم ، ومن أشهر هذه الإلزامات - على سبيل المثال - إلزام الماتريديّة والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقدم العالم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول من قاوم القائلين بقدم العالم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يُبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحياناً ، ويزيد من هوة الخلاف بينهم ، وهو من أسباب تعميق تلك الخلافات واتساعها .

ولقد استخدم المتكلمون صيغاً جدلية فى مجادلاتهم ومناظراتهم ، تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها ويرد عليها ، فلا يدع لخصمه حجة أو دليلاً يستند عليه ، وهذه الصيغة هى : « فإن قال . . . . قيل له . . . . » : وهذه الصيغة كثيراً ما نجدُها فى مناقشة كل متكلم لخصمه ، والأمثلة عليها عديدة (٢) .

ولقد استخدم المتكلمون فى مجادلاتهم قياس الخلف وهو عبارة عن قول يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه ، ولقد اعتمد عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة ، وهو يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما ، فى

(١) نقلاً عن كتاب : الجهمية والمعتزلة - للقاسمى ص ٣٤ - ٣٦

(٢) د . إبراهيم مذكور : المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

نظر المستدل ، فإذا بطل أحدهما وهو ما يدَّعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل آخر ، بدليل على أن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولقد اتسع مفهوم هذا القياس عند المتكلمين ، فلم يعد يعنى بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل اعتنى بالهدم، ومحاولة كل متكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة ، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، وربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، وهذا مما يساعد على زيادة الفُرقة والاختلاف (٢) .

وبعد . . فتلك بعض النماذج التي أوردناها من صور الاستدلالات العقلية والتي تبين أن المنهج الجدلي عند المتكلمين يرمى فى معظم مراميه وأهدافه إلى إفحام الخصم وإسكاته ، ولقد ساعدت صور الاستدلالات التي استخدموها على تحقيق ذلك مما زاد الخلاف بينهم ، وما بعدُ به عن المنهج الجدلي فى القرآن وكذلك آداب الجدل ، وسوف نعرض مزيداً من ذلك عند عرض بقية أسباب الخلاف .



---

(١) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٩٦ - ١٩٨ ، وانظر الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٩ وما بعدها ( المنهج الثالث من مناهج الأدلة التي اعتمد عليها الغزالي فى هذا الكتاب ) .

## ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية

الدليل النقلى هو الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عُرْف المتكلمين : الكتاب والسُّنَّة والإجماع (١) .

والكتاب . . هو القرآن المنزَّل على النبى عليه السلام والمنقول إلينا تواتراً ، وهو يُعدُّ الأصل فى الأدلة عند المتكلمين ، فالمعتزلة وهم أشد المتكلمين انتصاراً للعقل واعتداداً به ، وكثيراً ما اتُّهموا بتقديم العقل وإهمال النص ، يذكر القاضى عبد الجبار رأيهم فى ذلك موضحاً أن تقديم العقل فى الترتيب إنما هو لأنه سبيل معرفة أن الكتاب حُجَّة ، لكن ذلك لا يعنى أن الكتاب هو الأصل فيقول : « إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالفعل يميز بين أحكام الأفعال ، وبين أحكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا مَنْ يُؤاخَذ بما يتركه أو بما يأتيه ، وَمَنْ يُحمد وَمَنْ يُذم ، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له ، ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية ، وعرفناه حكيماً ، يُعلم فى كتابه أنه دلالة » (٢) .

ويبدو من هذا أن العقل له ترتيب أسبقية لا ترتيب أفضلية ، وذلك حتى يتفادوا فكرة الدور ، فجعلوا العقل أصل الشرع بمعنى أنه طريق إثبات الشرع ، وذلك لأن القرآن - وهو قمة الدليل السمعى - لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه تعالى لا يُجرى المعجزة على أيدي الكاذبين ، وطريقة معرفة ذلك هو العقل ، ولو استدللنا على الأصول الاعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حُجَّة على ثبوتها لكان ذلك دوراً (٣) .

(١) الآمدى : إيكار الأفكار ، ص ٢٦٢

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ٢٦ / ١٥ - ٢٩

وبالنسبة للأشاعرة فقد أخذوا بالكتاب ، ولقد مرَّ موقفهم بمراحل مختلفة ، إذ حاول الأوائل منهم أن يحتفظوا بالتوازن بين العقل والنقل ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل ، حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجويني ومَن جاءوا بعده وبلغت ذروتها عند الرازي (١) .

وخلاصة القول : إن الكتاب هو أصل من أصول الأدلة عند المتكلمين على الرغم من فكرة الدور التي ظهرت عند المعتزلة ومتأخري الأشاعرة ، لكن الخلاف وقع بينهم حول المحكم والمتشابه ، وألفاظ العموم والخصوص ، والتأويل ، مما أدى إلى اختلاف المواقف ، وأخذ كل فريق بما يوافق رأيه ، فیدعی على غيره أنه وقع في المتشابه ، وأن هذا اللفظ عام وليس خاص ، أو يؤوّل الآيات بما يؤيد رأيه ، وسوف نعرض بشيء من التفصيل لهذه الموضوعات عند الحديث عن التأويل وما يتعلق به من مسائل ، ونكتفي بالقول أن الخلاف حول هذه الموضوعات أدى إلى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين ، وساعد على تعميق الخلاف بينهم .

والسُّنَّة - في اللغة - عبارة عن الطريقة ، فسُنَّة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه ، والإكثار منه ، وفي الشرع تُطلق على كل ما نُقل عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقارير (٢) .

ولقد اختلفت المواقف بإزاء السُّنَّة ، فلقد اتُّهم المعتزلة بتجاهل الحديث ، ويدافع القاضي عبد الجبار عن موقف المعتزلة ويؤكد تمسكهم بالسُّنَّة ، فيقول في كتابه « فضل الاعتزال » : « ليعرف مَن قرأ كتابنا أن التمسك بالسُّنَّة طريقتنا » (٣) .

والمعتزلة قد اهتموا بالتأمل والتدبر في الحديث ، والاهتمام بالدراية أكثر من

---

(١) انظر كتابنا : الفرق الكلامية ، ص ٤١ - ٤٦ ، لمعرفة تفصيل اليقين في الأدلة العقلية والنقلية عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية .

(٢) الأمدى : الإحكام في أصول الأحكام : ١ / ١٢٧

(٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٥٦ - وفي مواضع أخرى من الكتاب .

الرواية ، وبنقد المتن أكثر من نقد الإسناد ، وردوا الاحاديث التي قال بها خصومهم كالمجسمة والمشبهة والحشوية ، والذين يقولون بقدّم القرآن ، والقائلين بالجبر ، أى خصومهم فى المذهب ، فردّوا تلك الاحاديث التي تنطوى على التشبيه ، والتي تؤيد الجبر ، واحاديث الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر ، واحاديث تبدو معارضة للعقل (١) .

ولم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حجة ، أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم (٢) . ويتسبب البغدادى إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى (٣) .

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطاً لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب (٤) .

وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وهذا جعلهم يردون الاحاديث التي تخالف العقل فى رأيهم ، ويقول بها الخصوم ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يأخذون بالمتواتر من الأخبار وذلك « لأن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهل التواتر على نقل كذب عن مشاهدة ، ولا على كتمان ما هم به عالمون » (٥) . وهؤلاء الرواة تتوافر فيهم شروط خلاصتها الضبط والعدل ، وأن تتوافر فيهم كل الصفات العقلية والأخلاقية .

أما خبر الواحد الذى يرويه الواحد أو الاثنان ، فإنه لا يوجب العلم ويوجب

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠

(٢) البغددي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ١٥ / ٣١٢ (٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٨٢

العمل ، ويرى الرازى أن التمسك بأخبار الآحاد فى معرفة الله غير جائز ، وذلك لأنها مظنونة ، ورواية الصحابة لها لا تفيد القطع ، كذلك وضع الأحاديث ، وتخريج الأحاديث بأقل العلل ، وأن الرواة قد سمعوا الأحاديث عن النبى عليه السلام ولم يكتبوها ، ورووها بعد مدة ، مما يجعلهم عرضة للنسيان (١) .

ولقد كان لتقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد واختلاف المواقف بإزائها ، أثر فى الخلاف حول الأخذ بالسنة وحول المسائل الكلامية ، حيث إن كل فريق يورد من الأحاديث ما يؤيد وجهة نظره ، أو يرد الأحاديث التى أوردها خصمه ويقول بأنها آحاد لا يؤخذ بها فى مجال العقيدة ، أو يؤولها - والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر .

وعلى سبيل المثال . . فلقد أورد الأشاعرة أحاديث تثبت الرؤية ، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » (٢) . لكن المعتزلة يقولون إن المراد بقوله : « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة (٣) .

والأحاديث التى أوردها الأشاعرة عدّها المعتزلة أحاديث آحاد ، وشككوا فى روايتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفيها .

وبالنسبة للإجماع والذى هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور بعد وفاته عليه السلام على أمر من الأمور وهو حجة (٤) .

وقد يكتنف الإجماع بعض الصعوبات التى تجعل وقوعه أمراً صعباً ، حيث إنه يتطلب استقراءً تاماً فهو يشمل كل المجتهدين (٥) . والمجتهدون لا بد من توافر

---

(١) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٦٨ وما بعدها .

(٢) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٦١ - ٦٤

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٣٢١ / ٤

(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والامل ، ص ٣٧ وما بعدها .

(٥) الشوكانى : إرشاد الفحول ، ص ٧١

شروط تتحقق فيهم ، وهى بالإجمال أن يكونوا من ذوى الفطنة والذكاء ، والنظر السديد ، وأن يكونوا متبحرين فى الأصول وقواعد الشرع واللغة ، وأيضاً يكونوا من ذوى الورع والأخلاق الفاضلة (١) .

وإذا كان الاستدلال بالإجماع فى الأمور العملية أظهر وأبين ، إلا أن ذلك لا يعنى انعدامه فى الأمور الاعتقادية وإن ندر استخدامه .

وبالنسبة لموقف المعتزلة من الإجماع ، فلقد رد النظام حُجَّة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأمة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال (٢) .

لكن يبدو بعض التغيير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى : العقل والكتاب والسُّنَّة والإجماع ، واشترط القاضى عبد الجبار فى كون الإجماع حُجَّة أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسُّنَّة فيقول القاضى : « اعلم أن الإجماع فى كونه حُجَّة فرع على الكتاب والسُّنَّة » (٣) .

ويلخص أحد الباحثين موقف المعتزلة من الإجماع فى أنهم لا يعتبرون الإجماع دليلاً يقوم على كثرة العدد ، وإنما يكون كذلك عندما يقوم على الحق بغض النظر عن القلَّة والكثرة التى لا تؤثر فى كون الدليل صحيحاً أم فاسداً ، لأن الكثير قد يقع منهم الخطأ ، ومن القليل الضواب ، والمحق قد يكون واحداً ، والمبطل قد يكثر جمعه (٤) .

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الإجماع فلقد عدُّوه حُجَّة شرعية يجب العمل به على كل مسلم (٥) .

(١) الجوينى : البرهان ، ص ٨٥ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٧ / ٢١٦

(٤) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير ، ص ١٦٢ - ١٦٦

(٥) الآمدى : إيكار الأفكار ، ص ٢٨٦

وبالنسبة للماتريدية فقد قالوا إن الإجماع حُجَّةٌ مستشهدين بقوله تعالى :  
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ (١) ، ففي الآية دلالة على أن  
الإجماع حُجَّةٌ ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين في دين الله ، فلو لم يلزمهم قبول  
قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حُجَّةٌ (٢) .

ولقد كان للاختلاف في الموقف من الإجماع أثر في الخلاف في المواقف  
الكلامية ، فعلى سبيل المثال نذكر أن من ضمن ما استشهد به الماتريدي على  
شمول الإرادة الإلهية قول المسلمين المتوارث : « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم  
يكن » من غير معارضة بينهم ، وكذلك تعارفهم في الوعد إذا حذروا الخلف ،  
وفى اليمين إذا خافوا الحنث بقولهم : « إن شاء الله » ، وكذلك الدعاء باليسر  
والخير ، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة - وهى مشيئة الله ، وكذلك يعظم  
القول في القلوب بمشيئة إبليس ، فلا يقال : ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم  
يكن ، فهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله ، واستحسان إضافتها إلى الله  
واستقباح إضافتها إلى إبليس وغيره (٣) .

والماتريدي هنا يلجأ إلى الإجماع والعرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل  
شئ ، ولقد خالف المعتزلة الإجماع في ذلك وقالوا : إن الإجماع فى هذه المسألة  
ليس ممكناً لأنه لا بد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسنة ، وكلاهما يثبت عدل  
الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح ، وأن معناها : ما شاء الله من فعل نفسه  
كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن (٤) .

وبعد . فهذه بعض نماذج أوردناها للخلاف حول الأدلة النقلية ، واختلاف  
المواقف حول هذا الدليل ومدى حجتيه ، وكيف استخدمه كل فريق بما يوافق  
مذهبه ، ولقد انعكس ذلك على زيادة الخلاف بين المتكلمين ، وكان سبباً من  
أسباب الخلاف بينهم .



(١) التوبة : ١١٩ (٢) الماتريدي : تأويلات أهل السنة ، : ١ / ٧٨٥

(٣) الماتريدي : التوحيد ، ص ٢٩١

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٩ - ٤٧٥

## ثالثاً : الخلاف حول التأويل

وما يتعلق به من موضوعات

يمثل التأويل سبباً هاماً من أسباب الخلاف بين المتكلمين ، وتحتل قضيته أهمية خاصة بينهم ، وذلك لطبيعة التأويل ذاتها حيث إنها تعتمد على العقل ، والعقول متفاوتة والأفهام متنوعة ، وهذا يعنى كثرة التأويلات واختلافها وتنوعها .  
ومن ناحية أخرى ترجع إلى المؤرِّل نفسه ، إذ يُؤرِّل بما يوافق رأيه ويناصره ، ويُبطل رأى خصمه .

ويمثل التأويل أهمية خاصة حيث إنه يتعلق بألفاظ الكتاب والسنة ، وهما المصدران الرئيسيان للدين .

وعلى هذا فقد وُضعت قواعد وضوابط للتأويل ، ولم يُترك الباب مفتوحاً ، فيقوم به مَنْ هو ليس أهلاً له ، أو يتناول موضوعات لا تحتل التأويل .

ويتعلق التأويل بالمحكم والمتشابه ، إذ المحكم لا يتطرق إليه التأويل ، والمتشابه هو الذى يحتمل التأويل ، ولقد كان هناك خلاف فى التأويل وفقاً للخلاف حول المحكم والمتشابه .

وأيضاً يتعلق التأويل بألفاظ اللغة ودلالاتها من حيث العموم والخصوص ، والمجمل والمفسر ، وغير ذلك مما كان له أثره فى الاختلاف فى التأويل ، وفقاً للاختلاف فى دلالات الألفاظ .

وسوف نعرض لهذه القضية - وهى التأويل وما يتعلق به من موضوعات - على سبيل الجملة لا التفصيل ، مهتمين بصفة خاصة بأثر ذلك الخلاف على الخلافات الكلامية ، وكيف كان سبباً فى تلك الخلافات ، ونورد أمثلة على ذلك - وهذا هو الذى يهمنا فى بحثنا - لا أن نعرض لقضية التأويل وما يتعلق بها فى ذاتها ، ونبدأ بالتعريف بالتأويل والمحكم والمتشابه والعام والخاص ، ثم الموقف من التأويل ، ثم أمثلة تطبيقية للخلاف فى التأويل .

المعنى اللُّغوى للتأويل يعنى الترجيع ، وآل بمعنى : رجع ، فالتأويل بمعناه اللُّغوى يعنى الرجوع والعودة (١) .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضاً بمعنى الحقيقة التى يؤوَّل إليها الكلام (٢) .

ويُعرَّف الجوينى التأويل بأنه : رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤوَّل (٣) ، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو إليه وتعضده (٤) .

وأيضاً لا يخرج التأويل عن معانى اللُّغة وأن لا يكون ملغزاً أو مبهماً ، ويؤكد الجوينى ذلك فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللُّغة ومراعاة أساليب البلاغة ، فيقول : إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء ، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ (٥) .

ومن أهم دوافع التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة ، لذا علينا أن نعرض لمعانيهما .

لقد اختلف فى معنى المحكم والمتشابه وما هى الآيات المحكمة وما هى المتشابهة ، ونذكر تعريفين لهما أحدهما للقاضى عبد الجبار - من المعتزلة - فيقول : « المحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية - إما فى أولها أو آخرها - أو فى آية أخرى من هذه

(١) مختار الصحاح ، ص ٣٣ ، القاموس المحيط : ٣ / ٣٤١

(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٣٧ (٣) الجوينى : البرهان ، ص ٥١١

(٤) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ (٥) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ - ٥٢٧

السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سُنَّة رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل ، أو فى إجماع الأمة ، فهذه حال القرنية التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم « (١) .

ويعرّف الرازى - من الأشاعرة - المحكم والمتشابه وفقاً لتقسيم اللفظ ، إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً أو مؤولاً ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح ، فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمال والمؤول . . فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ غير راجحة ، إلا أن المجمال لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه (٢) .

لكن ما هى الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ؟

لقد اختلف فى ذلك فقال البعض : إن المحكمة هى آيات القرآن كلها ، والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المحكم هو الناسخ والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم ، وقيل : إن ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه (٣) .

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة فى الصفات الخبرية ، فقال : « إنه لم يبق من المتشابه إلا الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً ، كالاستواء والنزول والمجئء والوجه واليدين والعينين التى هى من صفات المحدثات » (٤) .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٠ ، ٦٠١

(٢) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٧٩ ، ١٨٠

(٣) الجوينى : البرهان ، ص ٣٢٣ - ٣٢٥ (٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣٣

ولقد اختلف المتكلمون فى كون الآية محكمة أو متشابهة ، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ، فالمعتزلى يقول إن قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (١) محكمة ، وقوله : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (٢) متشابهة ، والسنى يقلب القضية (٣) ، وسوف نورد أمثلة لذلك .

ويتعلق التأويل بدلالات الألفاظ وتقسيمها إلى عام وخاص ونص وظاهر ومجمل ومفسر ومؤول وغير ذلك ، وسنكتفى فقط بالإشارة إلى اللفظ العام والخاص كمثال على ذلك فقط ، لأن غرضنا هو أن نبين كيف كان التقسيم سبباً لزيادة الخلاف بين المتكلمين ، وسنورد أمثلة على ذلك .

واللفظ العام هو الذى وُضع لمعنى واحد على سبيل الشمول والاستغراق لجميع أفراده من غير حصر فى عدد معين ، ولقد ذكر الأصوليون الألفاظ التى تدل عليه مثل لفظ : « كل » ولفظ : « جميع » ، والجمع المعرف بـ « أل » الجنسية التى تفيد الاستغراق ، وأسماء الشرط والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام (٤) .

واللفظ الخاص هو ما ليس بعام ويُطلق باعتبارين ، الأول : وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه ، والثانى : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحدّه أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله ، وعلى غير مدلوله ، لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله ، وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة (٥) .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة لصرف الألفاظ إلى العام أو الخاص بين المتكلمين ،

(٢) الإنسان : ٣٠ ، والتكوير : ٢٩

(١) الكهف : ٢٩

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٨١

(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والامل ، ص ٧٤ ، والتلمسانى : مفتاح الوصول ، ص ٦٥

(٥) الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ٥٥ / ٢

- فكل فريق يصرف اللفظ إلى ما يؤيد موقفه فيقول إنه عام وليس كما يقول الخصم أنه خاص ، وسنورد أمثلة على ذلك فيما بعد .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة للتأويل ، فنجد أن السلف - من الصحابة أو التابعين - قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوضوا إليه ما يُوهم النقص ، ساكتين عن مدلوله ، فأجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوضوا إلى الله معرفتها (١) .

ومعنى هذا أن موقف السلف يمنع التأويل ، أما من بعدهم فلقد اختلفت المواقف ، أجزأها الغزالي في خمسة مواقف نوجزها فيما يلي :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتُصدِّق بما جاء به النقل جملة وتفصيلاً .

الفرقة الثانية : لم تكثرث بالنقل واعتمدت على العقل وتوسَّعت في التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا في المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول والجامعة لكل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع (٢) .

ولقد أخذ المتكلمون بالتأويل ، ويقول الرازي : « إن كل الفرق تقر بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن » (٣) .

ولقد اختلف المتكلمون في الأخذ بالتأويل وذلك لموقفهم من استخدام العقل في النص الديني وفهمه ، فتوسَّع فيه المعتزلة ، بينما اختلف الموقف - بالنسبة للأشاعرة - بين مؤسس المذهب « أبو حسن الأشعري » الذي حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ورفض تأويلات المعتزلة ، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف ، وبين متأخري الأشاعرة الذين مالوا إلى التأويل ، كذلك أخذ الماتريدي بالتأويل ، والذي يهمن انعكاس تلك المواقف على استخدامات المتكلمين للتأويل بما يوافق مذاهبهم ، وكان له أثره في الخلاف بينهم .

(١) ابن تيمية : الفتوى الحموية ، ص ١٠٢

(٢) الغزالي : قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ ، والاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٤ - ٧٦

(٣) الرازي : أساس التقديس ، ص ٧٩

فإذا كان المتكلمون قد استندوا في أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل ، فلقد اختلفوا في الآيات التي تُؤوّل والآيات التي لا تُؤوّل وتؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا في كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استناداً على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلي لبعض نماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة ، أما الآيات التي تخالف رأيه فهي الآيات المتشابهة والتي تحمل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين ، ونورد مثلاً لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التي تؤيد ذلك الموقف ، وعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ (٢) .

أما الآيات التي تقول بالجبر ، فقد أولها المعتزلة - وفقاً لمذهبهم - في حرية إرادة الإنسان واختياره ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ \* وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٣) ، المراد به أن الله تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال : ﴿ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ وذمهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن اضافته إليهم وذمهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال : « اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وأنا الذي خلقت فيكم عبادته ونحته » ، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يُحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال : إن المراد بقوله : ﴿ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جائز

(٣) الصلوات : ٩٥ ، ٩٦

(٢) يونس : ١٠٨

(١) المدثر : ٣٨

فى اللُّغة كَثِيراً وفى القرآن ، كقولهُ تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ ﴾ (١) فإنه لا تتعلّق بهم المحارِب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل فى المحارِب ، كذلك الأمر هنا (٢) .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (٣) لا يعنى - فى رأى المعتزلة - أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويل تلك الآية : إن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلّق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلّق بظاهر الآية ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شيء - أى معظم الأشياء لا كلها - قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٤) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التى تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى ، وأن العباد تُنسب إليهم أفعالهم عن طريق الكسب ، فالخلق لله والكسب للعبد ، ويؤوِّلون الآيات التى تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التى تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٦) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ، سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ ﴾ (٧) . والتقدير هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ (٨) فنفى أن يكون خالقاً غيره (٩) .

(١) سبأ : ١٣ (٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٢

(٣) الزمر : ٦٢ (٤) النمل : ٢٣

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٣

(٦) الصافات : ٩٦ (٧) سبأ : ١٨

(٨) طاطر : ٣ (٩) الباقلاوى : التمهيد ، ص ٣٠٤ - ٣٠٩

ويؤول الأشاعرة الآيات القرآنية التي احتج بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال ، يذكر الباقلاني أن استدلووا - أي القائلين بنسبة الأفعال للعباد - بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ (١) ، فالجواب عنه أنه تعالى عَنِ : « إنكم تخلقون كذباً » - أي تتخرصون وتكذبون كذباً ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (٢) ، و ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (٣) يعنون كذبهم ، وقولهم : هذا حديث مختلق ، يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلووا بقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ لِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ (٤) فكيف يجوز أن يكون خالفاً للكفر والقبائح ، وهي أفعال فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم : إن الله تعالى أخبر أنه لا يرى في خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال : ﴿ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴾ يعني بعضها فوق بعض ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ يعني السموات والأرض ، ثم قال : ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾ يعني في السماء ، ﴿ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ يعني من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها ، والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلووا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ (٥) . قيل لهم : معنى ذلك أن قوماً من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقاً من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقان ، فقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (٦) ، (٧) .

وهكذا لجد كل فريق يستدل بالآيات التي تؤيد وجهة نظره ، ويؤول الآيات التي تخالفه ويحتج بها خصمه .

(١) العنكبوت : ١٧ (٢) سورة ص : ٧ (٣) الشعراء : ١٣٧  
(٤) الملك : ٣ (٥) فصلت : ١٧ (٦) النمل : ٤٥  
(٧) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣١٠ - ٣١٣

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فى التأويل ، بل لجد كلاً الفريقين يعطى تأويلاً مختلفاً للآية الواحدة بما يؤيد رأيه - ومثال ذلك اختلافهم فى إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة أو نفيها .

وتمسك الفريقين بآية واحدة يقول المثبتون إنها تعنى الإثبات ، ويقول النافون إنها تعنى النفى ، فقولته تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ (١) تعنى عند الأشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يُفرّقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يرى الله ، ولا يجوز أن يُدرك لتعالیه عن الحد (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قُرِنَ بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شىء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره بوصف الإنسان بأنه رآه ببصره (٣) .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافاً فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص الدينى .

وعلى الرغم من أن التأويل قد احتل مكاناً بارزاً عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداماً مطلقاً بل استخدموه استخداماً مقيداً ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل .

فهناك الأصول الثابتة التى لا يجوز تطرق التأويل إليها ، وهى : الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، لكن التأويل يتناول فهم تلك الأصول وهى الفروع التى تندرج تحتها ، وهذا ما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة .

---

(١) الأنعام : ١٠٣ (٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٨٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ١٤٤ - ١٦١ ، حيث أورد كثيراً من الحجج ورد على اعتراضات الخصوم ، وهناك آيات كثيرة اختلفت فى تأويلها .

وما يهمننا في هذا المجال هو القول بأن التأويل ساعد على اتساع شقّة الخلاف بين المتكلمين ، من حيث وجد فيه كل فريق ما يؤيد رأيه وما يُبطل به رأى خصمه ، فكان من أهم أسباب الخلاف بينهم .

وبالنسبة للموقف من العام والخاص ، فلقد أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ (١) وقوله : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ \* ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (٢) - فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصية في العقل ، ولا يجوز أن تأتي الخصوصية بعد الخبر (٣) .

ورفقاً لهذه القواعد لا يُصرف العام إلى الخاص ، ولا يُستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصه ، والأخبار التي وردت في الوعيد وردت بالفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضي عبد الجبار كثيراً من الآيات التي وردت في الوعيد وبين أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ (٤) - فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يُعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والغاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه ، ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف ، وقدّموا الكثير من الأدلة على أن

(٢) الزلزلة : ٧ ، ٨

(١) الانفطار : ١٤

(٤) النساء : ١٤

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٦

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧

آيات الوعيد تُحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففي الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائماً في رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق ، فلقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (١) ، (٢) .

والآيات الواردة في الوعيد في حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست في حق المؤمن العاصي غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ﴾ (٣) . بأن المقصود : مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُسْتَحِلّاً قَتْلَهُ ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ويغلبه هواه ، فلا يُقدم على الأمر إلا خائفاً وجللاً ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل للكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود في النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل (٤) .

ولقد عقد الباقلاني فصلاً في كتابه « التمهيد » عن العموم والخصوص في آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضاً ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هي خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة (٥) .

وهكذا أسهم الاختلاف في العام والخاص في الخلاف بين المتكلمين ، ولقد

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧

(١) هود : ١١٤

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٨٧

(٣) النساء : ٩٣

(٥) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤

أوردنا الخلاف فى العام والخاص على سبيل المثال للخلاف حول دلالة الألفاظ ،  
فلقد اختلفوا فى الألفاظ من حيث الوضوح والإجمال ، والحقيقة والمجاز ، وغير  
ذلك من الاختلافات التى أدت إلى الاختلاف فى المواقف نتيجة للاختلاف فى  
معانى الألفاظ .

ولقد ذكر البطلوسى فى كتابه « التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف  
بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم » دراسة قيِّمة مستفيضة عن الخلاف  
حول دلالة الألفاظ ومعانيها اللُّغوية (١) .



---

(١) البطلوسى : التمهيد على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ،  
ص ١٢ - ١٦٢

## رابعاً : أسباب متنوعة

عرضنا فيما سبق أسباب الخلاف التي ترجع إلى منهج المتكلمين الجدلى وصور استدلالاته العقلية وكذلك الأدلة النقلية ، والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وهذه أسباب منهجية .

ونعرض لأسباب أخرى متنوعة ترجع إلى عدة أسباب نوجزها فيما يلي :

١ - طبيعة علم الكلام : يقوم هذا العلم على العقل ، وإيراد الأدلة العقلية لإثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها ضد الخصوم ، فهو يقوم على العقل سواء فى دوره الإيجابى لتوضيح العقيدة ، وكذلك فى دوره الدفاعى عن العقيدة ضد الخصوم ، فهو يستخدم الأدلة العقلية فى كلتا الحالتين .

ولا شك أن الطبيعة العقلية لهذا العلم كانت سبباً فى الخلاف بين المشتغلين به ، حيث إن ما هو عقلى يكون عرضة للخلاف فيه ، فهناك حد أدنى للعقول تتفق فيه ، وهو ما كان فى الأمور الأولية البديهية التى لا خلاف عليها ، أما ما عدا ذلك فيكون الخلاف فيه لتنوع العقول واختلاف مداركها واكتسابها .

٢ - طبيعة البشر : وهذا العامل يرجع إلى طبيعة البشر ذاتها الخلقية والخلقية والعقلية وأنها مختلفة ، فالمتكلمون لا بد أن يكونوا مختلفين لطبيعتهم البشرية ، فالمتوقع أن يكون هناك خلاف بينهم ، خاصة إذا كانت موضوعات أبحاثهم تسمح بذلك .

٣ - العوامل الذاتية : وهى الميول والعواطف والاتجاهات الفكرية والمذهبية التى لا يتخلص منها الباحث ، وبالنسبة للمتكلم فإنه لا يستطيع أن يتجرد تماماً من هذه العوامل ، إذ أنه صاحب عقيدة يؤمن بها سلفاً وله تصورات وفهمه للقضايا التى تتصل بها ، وكل عمله أنه يحاول أن يجد أدلة عقلية توافق ما ذهب إليه ، ويبطل الأدلة التى تعارض موقفه .

ولا شك أن العامل الذاتي متوافر عند المتكلم مما يتسبب عنه الخلاف في  
المواقف ، نتيجة لتدخل ذلك العامل ، كما أن الأمور الذاتية تختلف من متكلم  
لآخر مما يؤثر في اختلاف المواقف .

أى أن عدم التخلص من الأمور الذاتية وغياب الموضوعية إلى حد ما يؤثر في  
زيادة الخلاف بين المتكلمين .

٤ - الهدف الذى يسعى إليه المتكلم : وهو الانتصار لرأيه وإبطال دعوى  
الخصم وإفحامه ، وهذا الهدف يزيد في الخصومة والتنازع ، ولقد سبق أن أشرنا  
عند الحديث عن المنهج الجدلى عند المتكلمين إلى عيوب ذلك ، فلو كانت الغاية  
هى الوصول إلى الحقيقة ، والإذعان للحق والتسليم به ، لقلت المنازعات  
والخصومات إن لم تختف .

٥ - طبيعة الموضوعات الكلامية : حيث إنها تتناول أصول الدين ، وهى :  
وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله تعالى ، وكذلك الإيمان بالرسول  
والكتب المنزلة عليهم ، والملائكة واليوم الآخر ، وما يتعلق بهذه الموضوعات ،  
وهى تمثل أصل العقيدة ، مما يكسبها مكانة كبيرة عند المؤمنين بها ، وتنعكس تلك  
الاهمية على حدة المواقف بإرائها ، وعلى الرغم من أن هناك اتفاق بين المتكلمين -  
بل المسلمين جميعاً - على أصول العقيدة الثابتة ، والخلاف حول فهم تلك  
الأصول وكيفية إثباتها ، إلا أن اتصال ذلك بالعقيدة جعل هذه الخلافات ذات  
طبيعة خاصة ، فأخذ كل فريق يُكفِّرُ غيره ويتهمه بالخروج عن الدين وعن جماعة  
المؤمنين ، فلم يعد الخلاف مجرد خلاف فى رأى يحتمل الصواب أو الخطأ ، بل  
يتناول أخطر القضايا ، وهى كون الإنسان مؤمناً أو كافراً لمجرد الخلاف فى رأى  
وذلك لأنه خلاف يتصل بالعقيدة ، حتى ولو كان اتصالاً غير مباشر .

لذا اقترن الخلاف بين المتكلمين بظاهرة التكفير وأصبحت تهمة يلصقها كل  
فريق لمخالفه ، فعلى سبيل المثال نجد البغدادى فى كتابه « الفَرَقُ بين الفِرَقِ » عند  
ذكر آراء المعتزلة يُقدِّم لكل رأى بقوله : « ومن إكفارهم قولهم . . . . . » على  
الرغم من أن الخلاف حول هذه الآراء لا يستحق التكفير .

ومجمل القول أن اتصال الموضوعات الكلامية بالعقيدة ساهم في حدة الخلاف واتساعه عند المتكلمين .

٦ - لم يُفرِّق علماء الكلام بين الأصول الثابتة في العقيدة ، وبين ما هو فهم متغير لهذه الأصول ، فالفهم المتغير والمتنوع لا يوجب إنكاراً للأصول ، وذلك لأن الأصول ثابتة لا تختمل التغيير ولقد قررها الله تعالى ، ولم يكل الناس فيها إلى عقولهم ، لكن هناك مسائل تتصل بهذه الأصول وفهمها هي التي تكون موطن الخلاف ، ولا يمكن أن تتساوى الخلافات في هذه المسائل إلى مستوى الأصول ، لذا أخطأ المتكلمون عندما كَفَّر بعضهم بعضاً بخصوص هذه المسائل ، فعلى سبيل المثال : هل يكفر مَنْ يقول إن الله تعالى عالم لذاته ، أو يقول عالم بعلم ؟

وأيضاً عدم التفرقة بين أصول العقيدة وما يتصل بها من مسائل ساعد على تعميق الخلاف بين المتكلمين واتساعه ، إذ أصبحت تلك المسائل مثار خصومة وتباعد في الآراء التف حولها الناس ، وتكوَّنت المذاهب واتسعت الفُرقة والانقسام بسبب الخلاف حول هذه المسائل .

وقد نجد أحياناً ما يشير إلى عدم تحديد معنى « العقيدة » بدقة ، حتى إنها تُطلق أحياناً منسوبة إلى بعض المؤلفين - كالعقيدة الطحاوية نسبة إلى الطحاوي ، وعقائد السبكي نسبة إلى السبكي - ، ولعل هذا يشير إلى عدم التفرقة بين أصول العقيدة الثابتة وبين فهم الأشخاص لها ، وهذا الفهم ليس أصل العقيدة ، وهذا يعنى الخلط بينهما .

٧ - عوامل نشأة علم الكلام ساهمت منذ البداية على الخلاف ، فلقد قام هذا العلم في ظل هذه الخلافات واتخاذ المواقف المتعارضة ، نجد ذلك واضحاً في العوامل الداخلية التي شكلت بواكير مباحثه .

وأيضاً قام هذا العلم على مجادلة الزنادقة والثنوية وأهل الديانات المخالفة للإسلام ، فنازل المتكلمون الخصم وقارعوه الحجَّة بالحجَّة ، وهذا أدَّى إلى تأصيل

النزعة الجدلية عندهم ، وأصبحت سمة عامة لديهم ، واستخدموها فيما بينهم ، وساعدت على تعميق الخلاف بينهم .

٨ - انتعاش الحركة العلمية وظهور الترجمة واطلاعهم على الثقافات الأجنبية ونفوذ هذه الثقافات فى الثقافة الإسلامية ، ولقد أتاح ذلك للمتكلمين أن يقفوا على هذه الثقافات المتنوعة وأفادوا منها ، وعارضوا بعضها ، ولقد أفادوا من المنطق كيفية إقامة الأدلة والأقيسة العقلية وأنواعها ، واستخدموا ذلك لتعضيد آرائهم ، وعرفوا أنواع الأقيسة التى يُبطلون بها دعاوى الخصم ، وأصبحوا ذوى دُرْبَة عقلية فى منازلة الخصم والرد على دعاويه وإبطالها .

٩ - تشجيع الخلفاء - خاصة بنى العباس - للجدل والمناظرة ، فلقد شجّعوا الحركة العلمية ، وقرَّبوا العلماء ، وعقدت المناظرات بينهم على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، وأصبح كل ذى رأى يجاهر برأيه ويدافع عنه ، ويرد على ما يخالفه دون خوف أو وجل ، بل بتشجيع من السُّلْطة ، ولا شك أن هذا ساعد على زيادة الخلاف بين المتجادلين ، حيث إن كل مجادل يسلك طرقاً عديدة لإفحام خصمه ، ويتناول مسائل متفرعة وتفصيلات عديدة ، وهذا كله يساعد على الخلاف .

١٠ - تدخل السُّلْطة السياسية فى الخلافات الكلامية أحياناً أدّى إلى اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، ولعل أظهر تلك التدخلات ، هى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، وهذه المسألة التى تتصل فى الأصل بمسألة الصفات الإلهية والموقف منها ، واختلاف المواقف فيها ، لكن المعتزلة سعوا لدى الخلفاء لجعلها عقيدة رسمية للدولة يُستتاب المسلم من أجلها ، ويُعاقب عليها إن لم يقل بقول المعتزلة أن القرآن مخلوق وهو كلام الله تعالى ، ولقد أدّى ذلك إلى اختلاف المواقف وزيادة ذلك الخلاف ، ولم يقتصر الأمر فيه على المتكلمين ، بل أصبح خلافاً عاماً تناول المسلمون جميعاً ، وتعدّى الخلاف فى الرأى إلى العقوبة والجزاء من أجل الرأى ، ولقد حفظ لنا التاريخ ذلك بما يسمى بـ « فتنة خلق القرآن » ، وأيضاً بـ « محنة الإمام أحمد بن حنبل » الذى عُدّب من أجل رأيه فى هذه المسألة . . وغيره الكثير .

١١ - الخلاف حول التعريفات والمنطلقات الفكرية التي ينطلق منها المتكلمون ، فلم يكن بينهم اتفاق على التعريفات التي ينطلقون منها ، مما أدى إلى زيادة الخلاف بينهم ، حيث إن كل فرقة كانت لها تعريفات تخالف تعريفات غيرها من الفرق ، وتبنى رأيها وفقاً لهذه التعريفات ويكون لها اتساق فكري ، ونسق فكري معين يختلف عن غيره وخاص بها وفقاً لهذه التعريفات الخاصة بها ، وهذا يشبه النسق الرياضي واختلافه بين علماء الرياضة وفقاً لتغاير التعريفات والمسلمات والمصادر وغير ذلك من البناء الرياضي .

ولقد أوردنا أمثلة للاختلاف في التعريفات عند الحديث عن مظاهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ونشير فقط إلى بعض منها ، فلقد اختلفوا في تعريف الحد ، وفي تعريف معنى الصفة ، وفي تعريف معنى الكلام والمتكلم ، ومعنى الإيمان . . . وغير ذلك .

ولقد أدى هذا الاختلاف حول هذه التعريفات إلى اختلاف المواقف الكلامية ، وكان سبباً في الخلاف بينهم ، واتهام كل فريق غيره بالكفر والخروج عن الدين ، وهي اتهامات غير صحيحة كالقول بنفى الصفات ، أو القول بإثبات قدماء مع الله ، وغير ذلك من الاتهامات والإلزامات والتي سوف نعرض لها بالتفصيل في الجزء الثاني لهذا الكتاب الذي سوف يُخصص لدراسة حقيقة الخلاف في المشكلات الكلامية ، ويكفي أن نشير هنا فقط إلى أن الاختلاف في التعريفات أدى إلى الاختلاف في المواقف إزاء المشكلات الكلامية .

١٢ - إدخال العقل في البحث في مسائل تعلق نطاق إدراكه ، كالبحث في حقيقة الصفات الإلهية وهل هي رائدة على الذات أم هي الذات ؟ إلى غير ذلك ، وهي من المباحث الرئيسية لعلم الكلام ، والعقل قاصر عن إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها ، فكيف يدرك حقيقة الصفات الإلهية ؟ ولا يستطيع العقل أن يقطع برأى في مثل هذه الموضوعات ، حتى يجعلها مثار خلاف نتعصب لها ، ويكفر كل فريق مخالفه في ذلك الرأي ، ومع إدخال العقل في موضوعات تعلق نطاق إدراكه ، فلقد قالوا بتناهي المعرفة العقلية وحدود العقل في الإدراك ، وموضوع صفات الله تعالى من أعلى الحقائق وأجلها عن الإدراك .

١٣ - البحث فى أمور افتراضية وليست واقعية ، أى هل يجوز أن تقع أم لا ؟ مع الاعتراف بأنها ليست واقعة بالفعل ، وهذا نتيجة استقصائهم فى البحث لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، وذلك مثل : هل يجوز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ؟ مع اعتراف الكل أن الله لم يكلف عباده بالفعل إلا ما يطيقون - فالخلاف فى حالة الجوار لا فى حالة الوقوع بالفعل ، ولعل هذا انعكاس للفقهاء الافتراضى الذى وجد لدى الفقهاء فى عصر التقليد ، وهذا أدى إلى البحث فى تفصيلات لا طائل تحتها ، ومثل هذه الأبحاث فى التفصيلات والتفريعات ، وأيضاً الأبحاث العقيمة التى لا فائدة منها تعمل على زيادة الخلاف .

١٤ - إن حقائق الإيمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم ، قد تعلق أحياناً فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، وليس معنى ذلك أنها ضد العقل ، لكن محاولة صب هذه الحقائق فى قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل أيضاً سوء فهم لطبيعتها ، ولقد حاول بعض المتكلمين صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، ولقد أدى هذا إلى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة وينكر على غيره ، ويرى أنه وحده الذى أصاب الحق .

١٥ - لقد كان التعصب للرأى سبباً فى الخلاف بين المتكلمين ، فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ما كان التعصب للرأى ، وهذا يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت آفة التعصب سبباً لاتساع شقّة الخلاف بينهم ، وتمسك كل فريق برأيه ، متعصباً له ، لا يرى الحق فى غيره .

\* \*

وبعد عرض هذه الأسباب للخلاف - سواء المنهجية منها والمتنوعة - يمكن القول بأن المتكلمين لم يلتزموا بالمنهج الجدلى فى القرآن الكريم وأيضاً بأداب الجدل ، فلقد بعدّ الجدل عن مراميه كما فى القرآن ، وأصبح الغرض منه إفحام الخصم

وإسكاته لا الأخذ بيده إلى الحقيقة ، فلم يعد الوصول إلى الحق هو الهدف بقدر الدفاع عن الرأى والتعصب له ، واتخذوا فى سبيل تحقيق ذلك كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة ، فشاع بينهم الإلزام وكثرت بينهم الاتهامات ، ولم يعد يرى أحد الحق خلاف ما يراه ، فاختلفت الموضوعية وسادت الذاتية .

ولقد أسهم ذلك فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، وأصبحت الآراء متباعدة وليس من السهل التقاؤها فى ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع ، والذى بَعْدَ به الجدل عن مراميه الصحيحة ، وأيضاً اتباع أساليب جدلية وصور استدلالية يستخدمها كل فريق لتعضيد رأيه ومعاندة الخصم .

ولقد آثرنا أن ندع القارئ ليقوم بنفسه بالمقارنة بين الجدل فى القرآن الكريم وآداب الجدل ، وبين الجدل عند المتكلمين وموقفهم من الأدلة النقلية والتأويل ، وكذلك أسباب الخلاف الأخرى ، ليتبين له ذلك الفرق الواضح .

\* \* \*

## قائمة المراجع

### أولاً - المخطوطات والرسائل الجامعية :

- ١ - أبو المعين النسفى : نصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢
- ٢ - أبو منصور الماتريدى : تأويلات أهل السنة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ ( تفسير ) .
- ٣ - الأمدى : إهكار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣
- ٤ - الجوهري : رسالة تتعلق بالفرق بين الماتريدى والأشعري - مخطوط دار الكتب رقم ١٢٩ ( عقائد تيمور ) .
- ٥ - عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير - كلية الآداب جامعة عين شمس .



### ثانياً - مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية :

- ١ - ابن الجوزى : تلييس إبليس - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٢ - ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - طبعة أولى - مطبعة السعادة - ١٣٢٦هـ .
- ٣ - ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل - نشرة توما أونالد - بيروت .
- ٤ - ابن النديم : الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
- ٥ - ابن تيمية : الإيمان - تحقيق الدكتور محمد خليل هراس - دار الطباعة المحمدية - الأزهر - القاهرة .
- ٦ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته - المطبعة السلفية - ١٣٨٧هـ .
- ٧ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - الجزء الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - ١٩٧١م .
- ٨ - ابن تيمية : مجموعة الفتاوى - المجلد الخامس - القاهرة - ١٣٢٩هـ .
- ٩ - ابن تيمية : الرد على المنتظين - طبعة بومباى - الهند - ١٩٤٩م .
- ١٠ - ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة - بيروت .
- ١١ - ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام - أشرف على الطبع أحمد شاكر - مطبعة العاصمة - القاهرة .
- ١٢ - ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه - بيروت - ١٩٥٩م .
- ١٣ - ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب .
- ١٤ - ابن رشد ( الحفيد ) : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م .

- ١٥ - ابن رشد ( الحفيد ) : مناهج الأدلة - تحقيق الدكتور محمود قاسم - الأملجو المصرية - ١٩٥٥ م .
- ١٦ - أبو زهرة ( محمد ) : تاريخ الجدل - دار الفكر العربي - الجزء الثاني - ١٩٨٠ م .
- ١٧ - أبو منصور الماتريدي : التوحيد - تحقيق الدكتور فتح الله خليف - دار المشرق - بيروت .
- ١٨ - أبي عذبة ( الحسن بن عبد المحسن ) : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - ١٣٢٢ هـ .
- ١٩ - الإسفرايني : التبصير في الدين - تحقيق زاهد الكوتري - الطبعة الثانية - ١٣٧٥ هـ .
- ٢٠ - الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام - الجزء الثاني - حيدر آباد الدكن - ١٣٤٤ هـ .
- ٢١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيي الدين - النهضة المصرية - ١٩٦٩ م .
- ٢٢ - الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق الأب مكارثي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٢ - ونسخة أخرى : تحقيق الدكتور غرابية - مطبعة مصر - ١٩٥٥ م .
- ٢٣ - الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٨ هـ .
- ٢٤ - الإيجي ( عضد الدين ) : المواقف مع شرح السيد السند - بولاق مصر - ١٣٦٦ هـ ، ونسخة أخرى : مكتبة المتنبى - القاهرة .
- ٢٥ - الباقلائي : التمهيد - نشرة الأب مكارثي - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٧٥ م .
- ٢٦ - الباقلائي : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق زاهر الكوتري - مكتبة الخالجي - ١٣٨٢ هـ .
- ٢٧ - البزدوي : أصول الدين - تحقيق هانز بيتريس - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٦٣ م .
- ٢٨ - البطوليوسي : التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين - الطبعة الثانية - المتنبى - ١٤٠٢ هـ .
- ٢٩ - البغدادي ( ابن رجب ) : فضل علم السلف على الخلف - مكتبة الكليات الأزهرية .
- ٣٠ - البغدادي ( عبد القاهر ) : أصول الدين - الطبعة الثانية - دار الكتب العلمية - ١٩٨٠ م .
- ٣١ - البغدادي ( عبد القاهر ) : الفرق بين الفرق - تحقيق محمد محيي الدين - مكتبة صبيح - الأزهر - القاهرة .
- ٣٢ - البلخي ( عبد الله بن أحمد الكعبي ) : المقالات ، فضل الاعتزال - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - ١٩٦٨ م .
- ٣٣ - البنانوني ( محمد أبو الفتوح ) : دراسات في الاختلافات الفقهية - دار السلام - ١٤٠٣ هـ .
- ٣٤ - البياضى ( كمال الدين أحمد ) : إشارات المرام من عبارات الإمام - تحقيق يوسف عبد الرازق - الطبعة الأولى - الحلبي - ١٣٦٨ هـ .
- ٣٥ - الفتازاني ( د. أبو الوفا ) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٥ م .
- ٣٦ - الفتازاني ( د. أبو الوفا ) : الإنسان والكون في الإسلام - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٩ م .
- ٣٧ - التلمساني : مفتاح الوصول إلى علم الأصول - دار الكتاب العربي - ١٩٦٢ م .
- ٣٨ - التومي ( محمد ) : الجدل في القرآن - الجزائر - ١٩٧٩ م .

- ٣٩ - الجرجاني ( الشريف بن علي ) : التعريفات - المطبعة الحميدية المصرية - ١٣٢١هـ .
- ٤٠ - الجرجاني ( الشريف بن علي ) : الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة - مكتبة صبيح - ١٩٤٩م .
- ٤١ - الجويني ( أبو المعالي ) : الإرشاد - تحقيق الدكتور محمد يوسف وعلى عبد المنعم - الخالجي - ١٩٥٠م .
- ٤٢ - الجويني ( أبو المعالي ) : البرهان في أصول الفقه - تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب - دار الانتصار - القاهرة .
- ٤٣ - الجويني ( أبو المعالي ) : الكافية في الجدل - تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود - مصر - ١٩٧٩م .
- ٤٤ - الخياط : الانتصار - تحقيق نيرج - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٤٤هـ .
- ٤٥ - الدهلوي : الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية - مكتبة العلم - القاهرة - ١٣٨٥هـ .
- ٤٦ - الرازي ( فخر الدين ) : لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٨٠م .
- ٤٧ - الرازي ( فخر الدين ) : أساس التقديس - مطبعة كردستان العلمية - ١٣٢٨هـ .
- ٤٨ - الرازي ( فخر الدين ) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .
- ٤٩ - الزبيدي : إتخاف السادة المثقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين - طبعة القاهرة .
- ٥٠ - السبكي : طبقات الشافعية الكبرى - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .
- ٥١ - السيوطي ( جلال الدين ) : صون المنطق - تحقيق الدكتور على سامي النشار - القاهرة - ١٩٤٧م .
- ٥٢ - الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة - المكتبة التجارية - مصر .
- ٥٣ - الشاطبي : الاعتصام - ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي - الجزائر .
- ٥٤ - الشهرستاني : نهاية الإقدام - تحقيق الفريد جيوم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٧٥م .
- ٥٥ - الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل في الملل لابن حزم - ونسخة أخرى - تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي .
- ٥٦ - الشافعي ( د. حسن محمود ) : المدخل إلى دراسة علم الكلام - مكتبة وهبة - ١٤١١هـ .
- ٥٧ - الصنعاني ( محمد بن إبراهيم ) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - مصر .
- ٥٨ - العراقي ( د. محمد عاطف ) : تجريد في المذاهب الفلسفية والكلامية - الجزء الثالث - دار المعارف - ١٩٧٦م .
- ٥٩ - العراقي ( د. محمد عاطف ) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ١٩٨٠م .
- ٦٠ - العراقي ( د. محمد عاطف ) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - الطبعة الأولى - دار المعارف - ١٩٨١م .

- ٦١ - العلوانى ( د . طه جابر ) : أدب الاختلاف فى الإسلام - قطر - ١٤٠٦ هـ .
- ٦٢ - الغزالى ( أبو حامد ) : قانون التأويل - تحقيق زاهد الكوثرى - مطبعة الألوان - ١٣٩٥ هـ .
- ٦٣ - الغزالى ( أبو حامد ) : إحياء علوم الدين - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
- ٦٤ - الغزالى ( أبو حامد ) : المنقذ من الضلال - بهامش الإنسان الكامل - لعبد الكريم الجبلى - مطبعة محمد على صبيح .
- ٦٥ - الغزالى ( أبو حامد ) : إجماع العوام عن علم الكلام .
- ٦٦ - الغزالى ( أبو حامد ) : الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق الدكتور عادل العوا - دار الأمانة - بيروت - ١٩٦٩ م .
- ٦٧ - الغزالى ( أبو حامد ) : القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة القصور العوالى - مكتبة الجندى .
- ٦٨ - الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثالثة - الأشجلو المصرية - ١٩٦٨ م .
- ٦٩ - القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة - الطبعة الأولى - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٧٩ م .
- ٧٠ - القطان ( مناع ) : مباحث فى علوم القرآن : مكتبة وهبة - ١٩٨١ م .
- ٧١ - القاضى عبد الجبار : المعنى فى أبواب العدل والتوحيد - عشرون جزءاً حقق منها أربع عشرة جزءاً ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة « تراثنا » - لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، وإبراهيم مذكور .
- ٧٢ - القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٩٦٥ م .
- ٧٣ - القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف - الجزء الأول - نشرة الأب جين يوسف - المطبعة الكاثوليكية .
- ٧٤ - القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - ١٩٨٦ م .
- ٧٥ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : أبو منصور الماترىدى وآراؤه الكلامية - مكتبة وهبة - ١٩٨٥ م .
- ٧٦ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : الفرق الكلامية الإسلامية . - مدخل ودراسة - مكتبة وهبة - ١٩٨٦ م .
- ٧٧ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : الفكر الدينى الشرقى القديم - مكتبة الحرية الحديثة - ١٩٨٧ م .
- ٧٨ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : اتجاهات النظر العقلى فى الدين عند مفكرى الإسلام - مكتبة الحرية الحديثة - ١٩٨٨ م .
- ٧٩ - المقرزى : الخطط المقرزية - مؤسسة الحلبي .
- ٨٠ - النشار ( د . على سامى ) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - الطبعة الرابعة - دار المعارف - مصر - ١٩٧٨ م .
- ٨١ - النشار ( د . على سامى ) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار المعارف - مصر .
- ٨٢ - الهندى ( عبد الرشيد ) : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة للجرجاني - تحقيق على مصطفى الفوايى - مكتبة صبيح - ١٩٤٩ م .

- ٨٣ - جليلى ( ملا كاتب ) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - الطبعة الأولى - دار'سعادة - ١٣١٠هـ .
- ٨٤ - دراز ( د . محمد عبد الله ) : النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن - مطبعة السعادة - ١٩٦٩م .
- ٨٥ - وادة ( عبد الرحيم على ) : نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريديية والأشعرية - المطبعة الأدبية - القاهرة - ١٣١٧هـ .
- ٨٦ - صبحى ( د . أحمد محمود ) : فى علم الكلام . . . المعتزلة والأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية - ١٩٧٨م .
- ٨٧ - عبد الرازق ( الشيخ مصطفى ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- ٨٨ - عبد الرازق ( الشيخ مصطفى ) : الدين والوحى والإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م .
- ٨٩ - فضل الله ( د . محمد حسين ) : الحوار فى القرآن - قسنطينة - الجزائر - ١٣٩٦هـ .
- ٩٠ - قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية - ترجمة الدكتور صبحى صالح ، والدكتور فريد جبر - الطبعة الأولى - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٧م .
- ٩١ - كبرى وادة ( طاش ) : مفتاح السعادة - الجزء الثانى - دار الكتب الحديثة .
- ٩٢ - مذكور ( د . إبراهيم ) : المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية - ترجمة حامد طاهر - مجلة الثقافة - عدد ( ٦ ) فبراير ١٩٦٥ .
- ٩٣ - مذكور ( د . إبراهيم ) : فى الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار المعارف - ١٩٦٨م .
- ٩٤ - مذكور ( د . إبراهيم ) : فى الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه - الجزء الثانى - دار المعارف - ١٩٧٦م .
- ٩٥ - هويدى ( محيى ) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - النهضة العربية - ١٩٨٢م .
- ٩٦ - يعقوبى ( محمود ) : ابن تيمية والمنطق الأرسطى - ديوان انطبوعات الجامعية - الجزائر .

\* \*

ثالثاً - مراجع باللغة الإنجليزية :

- 1 - Tritton : Moslim Theology Lusac Campany , 1947 .
- 2 - Watt Montgomery : Free Will and Predestination in early Islam Lusac , 1948 .
- 3 - Watt Montgo mery : Islamic philosophy and thealogy un-iniversity of Edinlwrgh , 1964 .
- 4 - Encyclopaedia of Islam vol , III Art . al Maturidi

\* \* \*

## محتويات الكتاب

٥	..... المقدمة
	<b>الفصل الأول : معنى الخلاف وبدايته وتطوره</b>
	<b>( ١٣ - ٦٥ )</b>
١٥	..... تمهيد
١٧	..... أولاً : معنى الخلاف وأنواعه
١٧	..... ١ - معنى الخلاف
٢٠	..... ٢ - أنواعه
٢٤	..... الخلاف والنظر والمناظرة والحوار والجدل
٢٤	..... ( أ ) معنى النظر
٢٥	..... ( ب ) معنى المناظرة
٢٦	..... ( ج ) معنى الحوار
٢٧	..... الجدل
٢٩	..... ثانياً : بداية الخلاف
٣٠	..... عصر النبي عليه السلام
٣٦	..... عصر الصحابة
٤٢	..... خلافة عليّ وما صاحبها من خلاف
	<b>الفصل الثاني : مظاهر الخلاف</b>
	<b>( ٥٧ - ١٠٢ )</b>
٥٩	..... تمهيد

	أولاً : مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمي أهل السنَّة (الماتريدية والأشاعرة) . . . . .	٦١
٦٤	١ - المعرفة . . . . .	
٦٤	وجوب النظر . . . . .	
٦٤	معنى العلم . . . . .	
٦٥	معنى الحد . . . . .	
٦٦	الأدلة . . . . .	
٦٧	٢ - العالم . . . . .	
٦٨	٣ - الألوهية . . . . .	
٦٩	معنى الصفة . . . . .	
٧٠	علاقة الصفات بالذات . . . . .	
٧٠	تفصيل الصفات . . . . .	
٧٣	أفعال الله تعالى . . . . .	
٧٥	٤ - خلق أفعال العباد . . . . .	
٨١	بالنسبة للقضاء والقدر . . . . .	
٨٢	٥ - الإيمان . . . . .	
٨٥	ثانياً : الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة . . . . .	
٨٧	مسائل الخلاف . . . . .	
٨٧	١ - الصفات . . . . .	
٩٠	معرفة الله بالعقل . . . . .	

الصفحة

٩١	..... التكليف بما لا يُطاق
٩١	..... الكسب
٩٢	..... الإيمان
٩٢	..... تبدل السعادة والشقاوة
٩٤	..... ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

الفصل الثالث : أسباب الخلاف

( ١٠٣ - ١٥٩ )

١٠٥	..... تمهيد
١٠٦	..... أولاً : الجسد
١٠٦	..... ١ - المعنى اللغوي والاصطلاحي
١٠٧	..... ٢ - الجدل في القرآن الكريم
١٢١	..... ٣ - آداب الجدل
١٢٤	..... ٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافياتهم
١٣٥	..... ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية
١٤١	..... ثالثاً : الخلاف حول التأويل وما يتعلق به من موضوعات
١٥٣	..... رابعاً : أسباب متنوعة
١٦٠	..... قائمة المراجع
١٦٥	..... محتويات الكتاب

\* \* \*

---

رقم الايداع : ٥٩٨٢ / ٩٤

I.S.B.N 977 - 225 - 054 - 3

---

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢



## كتب للمؤلف ،

- ① إمام أهل السنة والجماعة . .  
أبو منصور الماتريدي . . وأراؤه الكلاسيكية  
مكتبة وهبة
- ② الفروع الكلامية الإسلامية . . مدخل . . ودراسة  
مكتبة وهبة
- ③ النبوة والأنبياء . . في الفكر الإسلامي  
مكتبة وهبة
- ④ حقيقة الخلاف بين المتكلمين  
مكتبة وهبة
- ⑤ المفكر الإسلامي المعاصر . . مصطفى عبدالرازق  
دار المعارف
- ⑥ أبو اليسر البزدوي . . وأراؤه الكلامية  
الصدر للخدمات الطباعة
- ⑦ اتجاهات النظر العقلي في الدين . . عند مفكري الإسلام  
تحت الطبع
- ⑧ دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر  
تحت الطبع
- ⑨ دراسات في الأخلاق الإسلامية  
تحت الطبع

\* \* \*