مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (41) العدد (1)2019
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (41) No. (1) 2019

جدل العقائد بين المعتزلة والأشاعرة

الدكتور غسان علاء الدين*
قيس محمود محلا**

(تاريخ الإيداع 27 / 12 / 2018. قبل للنشر في 24 / 2 / 2019)

□ ملخّص □

يقدِّم هذا البحث دراسةً جدليَّةً نقديَّةً لبعض النماذج النظريَّة من العقيدة الإسلاميَّة عند المعتزلة والأشاعرة، لذلك لم تتجاوز عناوين فقراته دائرة ما يُسمى جليل الكلام الذي تتمحور موضوعاته حول الذات الإلهية وصفاتها، خلق القرآن وكلام الله، والجبر والاختيار... إلخ، وذلك من أجل تحديد ماهيَّة البراهين والحجج التي استخدمها علماء الكلام في الدفاع عن آرائهم وعقائدهم، من حيث أنها لم تتجاوز إطار البراهين الجدليَّة التي تنطلق مقدِّماتها من دائرة النص الديني، وفي أحسن الأحوال من التأويلات التي قد يحتملها هذا النص بما لا يخرجه عن صفته القدسيَّة، وبما لا يخرجه في الوقت نفسه عن الظرف التاريخي والاجتماعي الذي تتحكم بمفاصله قوى اقتصاديَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة لا تسمح بأية تأويلات أو أفكار يمكن أن تتناقض مع إيديولوجيتها.

الكلمات المفتاحيَّة: المعتزلة، الأشاعرة، الصفات الإلهيَّة، خلق القرآن، الجبر والاختيار.

* أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة – جامعة تشرين – اللاذقيّة – سورية.
** طالب دراسات عليا (دكتوراه)– قسم الفلسفة – كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة –جامعة تشرين – اللاذقيّة –سورية.
kaismhmod@gmail.com

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (41) العدد (1)2019
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (41) No. (1) 2019

The Dialectic of Doctrines Between The Mu'tazil and Ash'ayra

Dr. Ghssan Alaa Aldeen*
Kais Mahmod Mhalla**

(Received 27 / 12 / 2018. Accepted 24 / 2 / 2019)

□ ABSTRACT □

This research presents a critical dialectical study of some the theoretical models from the Islamic doctrine at the Mu'tazil and Ash'ayra. Therefore, the titles of its chapters did not exceed the circle of the so-called glorious word, that its subjects center on the divine self and its attributes, the creation of the Qur'an and the word of God, and the fatal and option… etc. In order to determine essence the demonstrations and arguments which used by theologians to defend of their opinions and doctrines, and that it did not exceed the framework of the dialectical arguments which its introductions begin from the religious text, and at best from the interpretations that this text may bear it, and does not exclude it from its sacred status and at the same time from the historical and social situation, that controls it a economic, social and political forces do not allow any interpretations or ideas that may contradict with its ideology.

Key words: Mu'tazil, Ash'ayra, Divine Attributes, Creation of the Qur'an, The Fatal and Option.

***Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Art and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**
****Postgraduate Student(Phd), Department of Philosophy, Faculty of Art and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**
kaismhmod@gmail.com

مقدمة:

يقدِّم هذا البحث قراءة نقديَّة لمنهج الجدل في علم الكلام عبر التركيز على أهمِّ نقاط الخلاف الفكريَّة والعقديَّة بين المعتزلة والأشاعرة المتمثِّلة بالذات الإلهية وصفاتها، خلق القرآن الكريم وكلام الله، الجبر والاختيار، رؤية الله في الآخرة، وتناهي المحدثات، والتي كانت مثار جدلٍ عنيفٍ بين المتكلمين على العموم وصل إلى حدِّ الاقتتال والتصفية الجسديَّة في كثير من الأحيان لأنصار هذه الفرقة أو تلك على يد السلطات السياسيَّة الحاكمة التي لم تكن لتسمح بالاتجاهات الفكريَّة المعارضة لإيديولوجيتها الحاكمة، فقد شكَّل النص الديني (القرآن والحديث النبوي) – الحامل الفكري للمسائل العقديَّة السابقة – بنية فكريَّة خصبة وحاضنة لمختلف الاتجاهات الفكريَّة والفرق الكلاميَّة التي وجدت في التأويل العقلي للنصوص الدينيَّة التي يتعارض ظاهرها مع منطلقاتها الفكريَّة والمذهبيَّة أمراً مشروعاً طالما أنَّ بنية النصِّ ذاته تسمح بمثل هذا التأويل، كما أنها تسمح لفرقة كلاميَّة أخرى بالتمسُّك بظاهر النص نفسه انطلاقاً من توجُّهاتها الفكريَّة والمذهبيَّة الخاصة بها؛ إذ إنَّ النص القرآني قرَّر بشكل صريح أن ثمَّة آيات محكمات وآخر متشابهات بدون تحديد لما هو محكم أو متشابه من آياته، الأمر الذي مكَّن المتكلمين من تأويل ما هو متشابه لكي يتوافق مع ما قرَّروه بشكل مسبق على أنَّه محكم ومتوافق مع رؤاهم وتوجهاتهم المذهبية والايديولوجيَّة التي قد تتوافق أحياناً مع إيديولوجيا السلطة الحاكمة، فترتقي إلى مستوى مذهب رسمي للدولة، كمذهب المعتزلة الذي أعلى من شأن العقل وحريَّة الإنسان فكان ناطقاً رسميَّاً باسم القوى الاجتماعيَّة التقدميَّة في عهد المأمون العباسي (بداية القرن الثالث الهجري)، أو قد تتناقض مع تلك الإيديولوجيَّة فيحلُّ بها النكبات كنكبة المعتزلة أيام خلافة المتوكل (منتصف القرن الثالث الهجري) الذي تسلّم السلطة في ظلِّ واقع اجتماعي جديد بدأت ملامحه تتشكَّل لصالح قوى إقطاعية متخلِّفة مهَّدت لإعادة إحياء مذهب السلف الذي مهَّد بدوره لظهور المذهب الأشعري فيما بعد. فلا يمكن التغافل عن الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسيَّة التي أسهمت في إنتاج الجدل الكلامي القائم على النظر أو التأويل العقلي لأمور العقائد.

أهميّة البحث وأهدافه:

أهميّة البحث:

تتجلَّى أهميَّة البحث في سعيه لتقديم مدخل لقراءة نقديَّة جديدة للفكر الكلامي العربي الإسلامي من وجهة نظرٍ تاريخيَّة ماديَّة، يلتزم فيها الباحث الحياد والموضوعيَّة بعيداً عن انتماءاته المذهبيَّة والدينيَّة والفكريَّة، ودون الانتصار لهذه الفرقة الكلاميَّة أو تلك، وهذا كفيل بتجليَّة مكامن الاقتراب أو الابتعاد عن الحقيقة عند كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة كنموذجين لأشهر وأهم الفرق الكلاميَّة في الفكر العربي الإسلامي، ومعيار الحقيقة هنا هو معاملة النص الكلامي ضمن سياقه التاريخي الذي أنتجه، ومن ثمَّ الحكم عليه من حيث الاتساق المنطقي بين مقدماته ونتائجه، وتبيان مدى توافق وائتلاف النصِّ ذاته، الذي يعبِّر عن مسألة عقدية ما، مع باقي المسائل العقدية الأخرى في المذهب الكلامي نفسه.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على أهمِّ نقاط الاختلاف العَقَديَّة بين المعتزلة والأشاعرة من أجل الكشف عن ثلاثة مستويات جدلية، كلٌّ واحد منها نشأ عن الآخر وبالارتباط معه نظريَّاً وتاريخيَّاً: المستوى الأول عبَّر عن الجدل الكلامي النظري في العقائد بين الفرقتين المذكورتين إزاء مسألة عقديَّة ما كالجدل حول الصفات الإلهيَّة مثلاً، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلاَّ من خلال مراعاة الترابط العضوي القائم أصلاً بين المسائل العقدية في المذهب الكلامي نفسه، وهذا مستوًى

ثانٍ للجدل النظريِّ أيضاً يُراعى فيه وحدة المذهب الكلامي، إلاَّ أن ذلك الجدل النظري بمستوييه الأول والثاني ناتج عن مستوى ثالث للجدل وهو جدل ماديّ تاريخيّ يستهدف فهم علم الكلام ضمن سياقه التاريخي والاجتماعي.

منهجية البحث:

انطلاقاً من الأهداف التي ابتغاها البحث وجدنا من المناسب استخدام المنهج التاريخي المادي لفهم الأفكار الكلاميَّة ضمن سياقها التاريخي النسبي، ممَّا يوفِّر دراسة موضوعية للنصوص الكلاميَّة بعيداً عن الاعتقادات والأفكار المسبقة التي تعوق مثل هذا النوع من الدراسات، عندئذ سيغدو النصُّ جاهزاً للتعامل معه بمنهج التحليل النقدي الذي سيساعدنا على تحليله ونقده من الداخل، ومن ثمَّ مقارنة النصوص بعضها مع البعض الآخر.

الذات الإلهيَّة وصفاتها:

لننطلق أولاً من القول بأنَّ المعتزلة أقرُّوا كباقي المسلمين بوحدانيَّة الذات الإلهيَّة، وإن تفرَّدوا عنهم بتقديم براهين عقليَّة فلسفيَّة لإثبات تلك الوحدانيَّة، فالله واحد، وذاته بسيطة غير مركَّبة، لا كثرة فيها لا من حيث الكم ولا من حيث الماهيَّة، ولكن القرآن الكريم أورد العديد من الصفات الإلهيَّة التي يبدو أنَّها متناقضة ظاهريَّاً، ولم يبت في أمرها بشكل قاطع، فكيف للذات الإلهيَّة أن تقبل صفات يناقض بعضها البعض الآخر؟ لقد عدَّ المعتزلة أنَّ آية **(ليس كمثله شيء)**[1] وأشباهها من الآيات المحكمات التي تنفي التشبيه والتجسيم عن الذات الإلهيَّة، ولكنَّ ثمَّة آيات توحي بعكس ذلك وتشبِّه الله بخلقه، كقوله تعالى: **(يد الله فوق أيديهم)**[2]، و **(الرحمن على العرش استوى)**[3]، إلى ما هنالك من هذه الآيات التي عدُّوها آيات متشابهات تقتضي التأويل العقلي لإيجاد حلول لتناقضها مع الآيات المحكمات، فلا بدَّ إذن من نفي الدلالة الماديَّة الظاهرة لتلك الآيات المتشابهات؛ "**أي أنهم صرفوا الألفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة، إلى معاني مجازيَّة، أو إلى دلالات رمزيَّة: فاليد – مثلاً – تشير إلى القدرة، والاستواء على العرش يشير إلى السمو والمهابة**"[4].

أما أهل السلف فقد أخذوا بظاهر تلك الآيات على الرغم من تعارضها حفاظاً على نقاء إيمانهم بعقائدهم من أن يخرجها التأويل إلى معنى غير معناها الإلهي، لاسيما أنَّ الرسول (ص) قد نهى أصحابه عن الجدل في أمور العقائد، وعلى هذا النحو فإنَّ كلَّ الصفات التي أسندها القرآن للذات الإلهية مثل عالم، قادر، حي، سميع، بصير، متكلِّم، هي صفات قائمة في ذاته تعالى، وهي قديمة بقدمه. وهذا ما رفضه المعتزلة لأنه يخالف مبدأ التوحيد ويؤدي إلى تعدُّد القدماء، وازدواجيَّة الجوهر والصفة، فقد رأى شيخ المعتزلة الأكبر أبو الهذيل العلاَّف (135– 235هـ): "**أنَّ الباري تعالى عالم بعلم؛ وعلمه ذاته، قادر بقدرة؛ وقدرته ذاته، حي بحياة؛ وحياته ذاته...وأن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته؛ بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم**"[5]، فصفات الله إذن هي ذات الله، وليست صفاته قائمة بذاته بمعزل عن ذاته، فلا صفات زائدة على الذات، بل هي الذات، بمعنى إنَّ إثبات صفة ما ليس إلاَّ نفياً للصفة المضادَّة لها، هذا ما يُفهم من معنى السلوب واللوازم عند العلاَّف، وهذا ما

---

[1] – **القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.**

[2] – **القرآن الكريم، سورة طه، الآية 5.**

[3] – **القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية 27.**

[4] – **مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص653.**

[5] – **الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، د. ت، ص53.**

أوضحه تلميذه النظَّام (185– 221هـ) قائلاً: "**فإذا قلت إنَّه عالم أثبتَّ لله علماً هو ذاته، ونفيت عن ذاته الجهل... وإذا قلت قادر أثبتَّ لله قدرة هي ذاته ونفيت عن ذاته العجز**"[6]، أي أنَّ نهج المعتزلة في مسألة الصفات يقتضي تنزيه الذات عن الصفات، وأن نسلب عن الله كل ما هو غير لائق بذاته، وبهذا تبقى ذات الله واحدة لا كثرة فيها. وعليه فيجب أن نفهم الصفات الإلهيَّة في القرآن على أنَّها ليست لله حقيقةً، وإنما هي من باب المجاز والاستعارة لتقريب معناها إلى البشر، فالغرض من هذه الصفات هو إفادة الناس بمعاني هذه الصفات كما ذكرنا.

غير أنَّ الأشاعرة تبنُّوا مذهب أهل السلف وحاولوا الارتقاء به إلى مستوى المذهب الكلامي، ليس بالنسبة لمبحث الصفات فحسب بل في سائر المباحث التي تشكِّل موضوعات علم الكلام، فحاربوا خصومهم المعتزلة بسلاحهم نفسه، والمتمثِّل بالنظر العقلي في أمور العقائد، ومن هذا المنطلق أثبتوا لله صفات قائمة بذاتها، "**فإثبات العلم والقدرة والإرادة له، تدلُّ على وجود هذه الصفات متميِّزة، لأنه لا معنى لكلمة عالم إلا أنَّه ذو علم، ولا لقادر إلا أنَّه ذو قدرة، والدليل على ذلك أننا إذا قلنا إنَّه عالم قادر، فإما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو مغايراً، فإن كانا شيئاً واحداً وجب أن يعلم بقادريَّته، ويقدر بعالميَّته، وليس الأمر كذلك، فوجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفتين... فالله تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة... وهذه الصفات أزليَّة قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره**"[7].

إلاَّ إن تقرير الصفات على هذا النحو أوقعهم في مأزق الكثرة والتعدد في الذات الإلهيَّة ومخالفة مبدأ التوحيد، أهم مبدأ في العقيدة الإسلامية، وقد اعترف الأشاعرة بهذه الازدواجيَّة بين الجوهر والصفة، وحاولوا تبريرها باعتبارها ازدواجيَّة قائمة على صعيد الكيف، لا على صعيد الكم، ولكنَّ هذا التبرير على الرغم من استناده إلى محمولات الجوهر ذات الطابع الفلسفي لم يقدِّم حلاً للمشكلة بل زادها تعقيداً، لأن الجوهر ومحمولاته، أو ما يُسمَّى بالمقولات العشر استُخدمت في الفلسفة الأرسطية لدراسة العالم الطبيعي المحسوس، ولا يمكن تطبيقها على الذات الإلهيَّة بمفهومها الإسلامي ميتافيزيقيَّاً، ولذلك كان من السهل على المعتزلة أن يدحضوا حجج خصومهم الأشاعرة إزاء مسألة الصفات، فقد ردُّوا على البرهان الجدلي السابق المتعلِّق بصفتي العلم والقدرة بالقول: "**لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو: إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً، لم يَجُزْ إثباته لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات. وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً، ولا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون قديماً، أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبقَ إلا أن يكون عالماً لذاته**"[8].

هذه خلاصة مكثَّفة لما قاله المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات، وعلى الرغم من النزعة العقلية الواضحة لدى المعتزلة إذا ما قيست بالنزعة الأشعريَّة هنا، لا بدَّ من القول بأن كلتا الفرقتين بقيت تدور في حلقة مفرغة من البراهين الجدلية ولم ترتقِ إلى مستوى البرهان اليقيني الذي يميِّز طريقة الفلاسفة، ومع ذلك فلا مانع من الاعتراف بأنَّ ذلك الجدل بين المعتزلة والأشاعرة عبَّر عن مرحلة مهمَّة من تاريخ الفكر الإسلامي عكست واقع الأحداث والصراعات التاريخيَّة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، وهذا ما يمكن استنتاجه من خلال تبنِّي السلطات الحاكمة لأفكار الفرقتين المذكورتين في محطَّات تاريخيَّة مختلفة بوصفها المعبِّر الرسمي المشروع عن تلك الأفكار التي أضحت إيديولوجيا سياسيَّة بصبغة دينيَّة بعد تأويل ما يجب تأويله ليتماشى مع ما أُريد له من قبل هذه السلطة أو تلك، فقد شكَّل الفكر الاعتزالي إيديولوجيا مضادَّة للإيديولوجيا السنِّيَّة أراد بها المأمون العباسي تثبيت أركان حكمه فرفع من شأن المعتزلة

---

[6] – أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2005م، ص646.

[7] – أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج4، ص646.

[8] – بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص149.

"**وقد عُرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر في المجتمع الإسلامي على عهده، ومن الوجوه التي كانت لها عنده حظوة كبيرة: أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام**"[9]، واعتبر مذهبهم هو المذهب الرسمي للدولة العباسية، تماشياً مع تطور المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، واتساع رقعة الدولة بما تضمَّنته من عناصر أجنبية أصبح معه مشروع ترجمة العلوم والمعارف والفلسفات أمراً لا بدَّ منه للردِّ على خصوم الداخل والخارج (الفرق الكلاميَّة الإسلاميَّة وأصحاب الديانات الأخرى)، من هنا ارتقى المعتزلة بمفهوم الإله المجرَّد الذي أصبحت عبادته أمراً مشروعاً ومقبولاً من قِبَلِ الشريحة الأوسع في المجتمع العربي الإسلامي، بعد سلبه من كل الصفات التي تشرِّع وجود وسيط بين الإله والبشر، وهذا لا يفهم منه غياب فكرة الوسيط – الخليفة عند المعتزلة، بقدر ما يفهم منه التقليل من صلاحياته وخاصَّة ما يتعلق منها بالعبادة، فيصبح الوسيط – الخليفة أكثر عقلانيَّة وقبولاً للذين ينضوون تحت حكمه على اختلاف انتماءاتهم ومشاربهم المذهبيَّة والدينيَّة. ويمكن وصف هذه العقلانية بأنها نسبيَّة تتحكَّم بها السيرورة التاريخيَّة للتطور النفسي والاجتماعي للخليفة، إذ إنَّه في فترة حكم المأمون تعرَّض خصوم المعتزلة للتعذيب والتنكيل كما سنرى في محنة خلق القرآن لاحقاً.

وفي المقابل اتبع الأشاعرة منهجاً عقليَّاً معتدلاً بين أهل السنَّة والمعتزلة، من خلال إعادة إحياء مذهب السلف وتطعيمه بعناصر عقليَّة معبِّرين بذلك عن واقعٍ موضوعي أخذ يتبلور أيام خلافة المتوكِّل لصالح القوى الرجعيَّة المحافظة التي مدحت المتوكِّل بالقول: "**الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في ردِّه المظالم، والمتوكِّل في أحياء السنة**"[10]، وفي هذا السياق يمكن القول بأنَّ إثبات الأشاعرة لصفات قائمة في الذات الإلهية يُعتبَر مسوِّغاً إيديولوجياً دينيَّاً لوجود الخليفة – الوسيط بين الله والإنسان المسلم، بحيث يستطيع هذا الوسيط الذي هو ممثل الله على الأرض بعد خلع الصفات الإلهية عليه ومدحه أن يكون الآمر الناهي في شؤون العباد في شتَّى مناحيها السياسيَّة والاقتصاديَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة...إلخ.

خلق القرآن الكريم وكلام الله:

إن الحديث عن صفات الله يفضي بنا إلى مسألة خلق القرآن وكلام الله، فالمعتزلة الذين رأوا أنَّ الذات الإلهيَّة واحدة لا كثرة فيها ولا تعدُّد، وليس ثمَّة صفات زائدة على الذات، كان لا بدَّ لهم من الاعتراف بأنَّ ألفاظ القرآن التي أُنزلت من الملائكة إلى النبيِّ مخلوقة، وبالتالي فإن القرآن ليس كلاماً لله، لأنَّه لو كان كلاماً لله فلا بدَّ أن "**يصطدم بنصوص القرآن نفسها، فإن هذه النصوص متنوعة ومتخالفة، فمنها الأوامر والنواهي، ومنها الوعد والوعيد، ومنها الكلام التشريعي والكلام الإخباري والكلام الوصفي، فإذا كانت صفة المتكلم عين الذات... فقد لزم من تنوع هذا الكلام وتخالفه، أن تكون الذات متنوِّعة ومتخالفة، أي منقسمة، أي متعددة واللازم الأخير من كل ذلك نفي وحدوية الذات وهذا نفي لأصل التوحيد عند المعتزلة، بل عند المسلمين جميعاً**"[11]، وعليه فإنَّ القول بقدم القرآن وأزليته يتعارض مع مبدأ التوحيد، ومن جهة أخرى، فإنَّ القول بقدم القرآن ينافي عقلانيَّة التشريع القرآني، لأنه "**إذا افترضنا القرآن كلاماً أزلياً، أي صفة للذات الإلهيَّة الأزلية، كان معنى هذا، أنَّ الأوامر التي يشتمل عليها القرآن أزليَّة أي صادرة قبل أن يوجد المأمورون بها، أي أنها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها، فإن البشر هم موضوع هذه**

---

[9] – أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، د. ت، ص98.

[10] – مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص862.

[11] – المرجع السابق، ص678.

الأوامر، فكيف يعقل أن يوجِّه الله أوامره إلى معدوم؟"[12]، وهل يعقل في حكم العقول أنَّ الله يحثُّ على أمرٍ أو يخبر عن أمرٍ قبل خلق الخليقة. لذلك "**قسَّم أبو الهذيل العلاف كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل، وإلى ما لا يحتاج إلى محل. فقوله تعالى: (كُنْ) حادث لا في محل، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام: كالأمر والنهي والاستخبار، وعلى هذا فإنه يرى أن أمر التكوين (كُنْ) غير أمر التكليف**"[13]، وهو كلام مُحدَث في كلتا الحالتين، لأنَّ كلام الله الذي لا يحتاج إلى محل متعلق بكلمة (كُنْ)، وهي كلمة إيجاد وخلق للعالم المحدث المطلق من المكان، وهي بالوقت نفسه كلمة إفناء لأن العالم متناهي، وهي أيضاً كلمة وبعث إعادة، وكل هذه الأقسام التي ذكرناها تثبت أنَّ كلمة (كُنْ) مُحدَثة لتعلُّقها بما هو حادث، أما الكلام الذي يحتاج إلى محل فهو أوامر التكليف الحادثة في الأجسام، كالأمر والنهي والاستخبار، وهذا ينطبق على القرآن. والمعتزلة مجمعون على أنَّ القرآن مخلوق، وهو يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، فإذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وإذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وإذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، فهو يوجد في المكان مكتوباً أو متلواً أو محفوظاً[14].

كان لمحنة خلق القرآن* ردُّ فعلٍ معاكسٍ ومتطرِّفٍ من قِبَل أهل السُّنَّة مثَّله تيار الحنابلة الذين رأوا أنَّ كلام الله بحرفه وصوته قديم، وقد بالغوا في الأمر إلى حدِّ اعتبار الجلد والغلاف قديمين فضلاً عن المصحف[15]. إن هذا التناقض الصارخ بين الموقفين – أي موقف المعتزلة والحنابلة من كلام الله – دفع الأشاعرة لتبنِّي وجهة نظر معتدلة وتوفيقيَّة تجمع بين القول بقدم كلام الله وحدث ألفاظ القرآن في آنٍ معاً دون الوقوع في التناقض، فهم يتفقون مع المعتزلة بحدث الأصوات والحروف التي يخلقها الله في اللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، ولكنَّهم يثبتون وراء ذلك كلاماً قديماً وهو المعنى القائم بالنفس؛ أي في ذاته تعالى[16]، ولكي يوضِّحوا وجهة نظرهم هذه ميَّزوا بين المعنى النفسي للكلام واللفظ المعبِّر عنه حين شبَّهوا كلام الله بكلام الإنسان، "**فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يُعبَّر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغيَّر بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات... وهو الذي يُطلق عليه كلام الله حقيقة؛ أما القرآن – بمعنى المقروء المكتوب – فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق... ويُطلق على هذا المقروء المكتوب (كلام الله) مجازاً**"[17]. وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم تكليم الله لموسى من جهة أنَّه كلام نفسي وهو قائم بذات الله تعالى، أما آية: **(وكلَّم الله موسى تكليماً)**[18]، فهي تدل على كلامٍ مُحدَثٍ مكتوب في المصحف، يقول الأشعري: "**والتكليم هو**

---

[12] – المرجع السابق، ص678– 679.

[13] – بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص162.

[14] – انظر بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين ، ص168.

*** محنة خلق القرآن، نتجت عن اشتطاط المعتزلة في محاربة المعارضين للقول بخلق القرآن، وقد كان المأمون المعتزلي النزعة يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة، فمن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ما حدث لأحمد بن حنبل. انظر أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص190.**

[15] – الايجي، عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص293، بتصرُّف.

[16] – المصدر السابق، ص293– 294، بتصرُّف.

[17] – أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2005م، ص542.

[18] - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 164.

المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون المتكلِّم حالاً في غيره، مخلوقاً في سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم"[19]، بمعنى أن الصفات قائمة في ذات الله تعالى، ومن ذلك صفة الكلام النفسيّ.

نستنتج إنَّ مسألة كلام الله وخلق القرآن لا تنفصل عن مبحث الصفات، ولا عن المنهج الجدليّ التأويليّ عند كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة؛ فالمعتزلة الذين أعلو من شأن العقل نفوا صفة القدم والأزلية عن كلام الله، الأمر الذي ساعدهم على توسيع مساحة التأويل العقلي على حساب النصِّ الذي أصبح مخلوقاً محدثاً وأقرب إلى عالم الإنسان على الرغم من قدسيته، فإذا تعارض مع العقل، فإنَّ الحكم الفصل للعقل، بينما الأشاعرة وإن أتاحوا التأويل العقلي للآيات القرآنية، فقد بقي التأويل لديهم محدود بحدود النصِّ الذي حافظ على قدسيَّته على اعتبار أنَّ معناه النفسي قديم وقائم في الذات الإلهيَّة، وعليه فمن غير المسموح تجاوزه إلى حدود المبالغة بالتأويل والخروج عن العقيدة.

على الرغم من هذه النزعة العقليَّة عند المعتزلة، وإعلائهم من شأن التفكر العقلانيّ الحرّ إذا ما قِيسوا بغيرهم من المتكلمين بشكل عام، فإنه يمكن القول إنَّ قواعد التأويل عند علماء الكلام لم تخرج عن إطار الجدل الكلاميّ، وما يؤيِّد هذا الرأي قول الغزالي (450– 505هـ) في كتابه المنقذ من الضلال: "**المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حقِّ من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً**"[20]، أي أنَّ المقدِّمات التي ينطلق منه علماء الكلام لا ترتقي إلى ما هو بديهي وضروري، ولذلك فإن البراهين الجدليَّة غير مُلزمة لجميع الناس، بل هي في أحسن الأحوال قد تجد قبولاً عند هذا المسلم أو ذاك،

الجبر والاختيار:

ترتبط مشكلة الجبر والاختيار ارتباطاً وثيقاً بالصراع الاجتماعي والسياسي الدامي الذي رافق زمن الأحداث التي أدَّت إلى مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان، وأفضت في المحصِّلة إلى ما يُسمَّى بقضية التحكيم* التي أسفرت عن تولِّي معاوية سدَّة الحكم في بلاد الشام على نحوٍ غير شرعي باعتراف جميع المسلمين، باستثناء من كان لهم مصالح طبقيَّة إقطاعيَّة وتجاريَّة في تسلُّمه السلطة. في ظلِّ تلك الظروف التاريخيَّة المعقَّدة أراد معاوية تثبيت أركان حكمه فوجد في عقيدة الجبر إيديولوجيا مناسبة لحكم العالم الإسلامي، وبالفعل وُظِّفت عقيدة الجبر كغطاءٍ دينيٍّ لتبرير أهدافه السياسيَّة بحيث يكون اغتصابه للسلطة من أصحابها الشرعيين وظلمه للناس مبرراً من الناحية الشرعيَّة، فما هو إلاَّ منفذٌ لما أراده الله وقدَّره منذ الأزل، ولا دخل له بكل ما سفكه من دماء طالما أنه مجبور على أفعاله التي تمَّت بقضاء الله وخلقه، وأن الله جعله إماماً وولاَّه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أميَّة[21]، الذين أخذوا بالترويج لعقيدة الجبر واستصدار الفتاوي التي تدعم موقفهم، خاصةً أنَّ القرآن جمع بين الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي حاسم، فآية **(وما تشاؤون إلاَّ أن يشاء الله)**[22] تؤيد الجبر، بينما آية **(إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً)**[23] تعني حريَّة الاختيار،

---

[19] - الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق صالح التميمي، مدار المسلم، الرياض، ط1، 2011م، ص319.

[20] – الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس بيروت، ط7، 1967، ص72.

*** نتجت عن معركة صفين (37هـ – 658م) التي كاد أن يُهزَم فيها معاوية أمام جيش علي بن أبي طالب لولا نصيحة عمرو بن العاص لمعاوية برفع المصاحف على أسنَّة الرماح، فاضطر علي للقبول بالتحكيم، فاقنع عمرو بن العاص أبا موسى الأشعري – وهما الحكمان آنذاك– بخلع كلٍّ من علي ومعاوية، ثم خدعه بتثبيت معاوية. انظر أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص126–127.**

[21] – مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص564 – 565.

[22] – القرآن الكريم، سورة التكوير، آية 29.

وقد عمل المفتون في الدولة الأمويَّة على عدِّ الآية الأولى وأمثالها من الآيات المحكمات، بينما عدُّوا الآية الثانية وأمثالها من الآيات المتشابهات التي تستدعي التفسير لتنسجم مع الإيديولوجيا الرسميَّة للسلطة الأمويَّة.

وفي المقابل شكَّلت أفكار الفرقة القدريَّة إيديولوجيا مضادة للحكم الأموي، لأنهم اعترفوا بحريَّة الإرادة وخلق الإنسان لأفعاله فقد كان عطاء بن يسار (29– 103هـ) ومعبد الجهني (ت80هـ) يقولان: إنَّ ملوك بني أميَّة يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله[24]. وقد شكَّلت آراء القدريين أحد أهم المقدِّمات التاريخيَّة الفكريَّة للقول بحريَّة الإنسان ومسؤوليَّته عن أفعاله عند المعتزلة، الذين بحثوا هذه المسألة وأولوها عناية خاصَّة لاتصالها المباشر بمبدأ العدل الإلهي، فالله لا يريد كفر الكافر، ولو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، والله لا يرضى لعباده الكفر، لأن الله كتب على نفسه العدل، ولا بد أن يكون عادلاً مع المطيع والعاصي، والمؤمن والكافر، فلا بد أن يكون العبد حراً في العمل، يعمل إذا شاء، ويترك إذا شاء، ولا بد أن يثيب الله المطيع ويعاقب العاصي[25]، وهذا تبرير عقليّ لفكرة الثواب والعقاب، فالإنسان مُفوَّضٌ في أفعاله وأموره، وأفعال العباد مخلوقة لهم من غير تدخُّل لإرادة الله، "**ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختياريَّة والاضطراريَّة كحركة من أراد أن يحرك يده وحركة المرتعش...فالحركة الاختياريَّة مُرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطراريَّة فلا دخل له فيها**"[26]، ولولا ذلك لما صحَّ التكليف، فلو أنَّ الإنسان لم يكن قادراً على الفعل وعدمه، ما صح أن يقال افعل ولا تفعل، ولا مُدح بفعل، ولا ذُمَّ بترك فعل، ولا كان للأنبياء معنى. فلو لم يكن الإنسان حرَّاً بل مجبراً لاستحقَّ مرتكب الإثم الثواب وليس العقاب، وهذا ينافي ما وصف الله به نفسه: "**ذلك بما قدَّمت أيديكم وأنَّ الله ليس بظلاَّم للعبيد**"[27].

لقد رفض الأشاعرة موقف المعتزلة والجبرية، وحاولوا إحياء رأي أهل السلف الذي لا يختلف عن رأي الجبريين في شيء، فجاءت نظريَّة الكسب الأشعرية كحلٍّ وسط بين الرأيين المتناقضين، فلا جبر ولا اختيار، "**فالله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد، فإذا أراد العبد شيئاً وعزم عليه وتجرَّد له خلقه الله، غير أن للعبد شيء يُسمى (كسباً)، وقد فسَّروا هذا الكسب بأنه الاقتران العادي بين قدرة العبد والفعل، فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته، وهذا الاقتران هو الكسب وبعبارة أوضح إنَّ الكسب هو الشعور بالاختيار**"[28]، وبذلك وجد الأشاعرة تبريراً متهافتاً لفكرة الله الخالق – المطلق، وهذا ما يتجلَّى بوضوح من خلال الموقف النقدي الذي قدَّمه ابن حزم (384– 456هـ) الذي قال للأشعري (260– 330هـ): "**خبِّرنا عن هذا الكسب، هل هو مخلوق للعبد أو هو مخلوق لله؟ فإن كان مخلوقاً للعبد فقد أثبتَّ للعبد خلقاً وهو ما تنكره، وإن كان مخلوقاً لله لم تفعل شيئاً**"[29]. لذلك يمكن القول أنَّ نظرية الكسب لم تأتِ بشيءٍ جديدٍ ولم تستطع أن تبرِّر فكرة العدل الإلهي، ولا الثواب ولا العقاب، ولا الأمر ولا النهي، أي إنَّ الأشعري لم يفعل شيئاً إلا تجميل قول الجبرية بألفاظ جديدة تجعلها أكثر قبولاً واستحساناً من قبل الناس، ويبدو إنَّ الظروف التاريخيَّة والسياسيّة التي أفضت في المحصِّلة إلى أن يتسلَّم الخليفة العباسي المتوكِّل زمام السلطة، كانت قد نضجت بالفعل للقيام بردِّ فعل معاكس تجاه المعتزلة الذين بالغوا في

---

[23] – **القرآن الكريم، سورة الإنسان، آية 3.**

[24] – **ابن قتيبة: المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط4، د. ت، ص441، بتصرف.**

[25] – **أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج4، ص649. بتصرف.**

[26] – **أمين، أحمد: ضحى الإسلام: ج3، ص550.**

[27] – **القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 51.**

[28] – **أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ص648.**

[29] – **المرجع السابق، ص648.**

استخدام التأويل العقليّ والقول بخلق القرآن، وتوسيع مساحة الحريَّة الإنسانيَّة على حساب حرية الإرادة الإلهيَّة أيّام خلافة المأمون والمعتصم والواثق، ولذلك قام الخليفة العباسي المتوكِّل باضطهاد المعتزلة وملاحقتهم، وعمل على تثبيت أركان حكمه وذلك من خلال المصالحة التي أقامها مع الفكر السلفي بشكله الجديد، فكانت نظريَّة الكسب الأشعريَّة إعادة إحياء لعقيدة الجبر السلفيَّة ولكن بصيغة كلاميَّة جدليَّة لصالح النصِّ .

رؤية الله في الآخرة وتناهي المحدثات:

قرَّر المعتزلة عدم جواز رؤية الله في الآخرة مستندين في ذلك إلى أدلة عقلية وأخرى نقليَّة، فانطلاقاً من مبحث الصفات رأوا أن الله منزَّه عن التشبيه بصفات الإنسان، الأمر الذي يمنع الأبصار من رؤيته تعالى، وقد ساقوا العديد من الآيات القرآنية للتدليل على ذلك، ومنها قوله تعالى: "**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**"[30]، على اعتبار أنَّ تلك الآية من الآيات المحكمات، أما ما يشير من الآيات إلى إمكان الرؤية فقد عدُّوه متشابهاً ويستدعي التأويل انسجاماً مع أدلتهم العقليَّة، فآية **(وجوه يوم إذن ناضرة إلى ربها ناظرة)**[31]، لا يُفهم منها الرؤية البصرية، لأن النظر هنا يُراد منه انتظار النعمة والخير من الله[32]، وعلى هذا النحو فكلُّ آية تشير إلى إمكانية رؤيا العين، ويُفاد منها التجسيم وتشبيه الله بمخلوقاته وجب تأويلها بما يفيد تنزيهه تعالى، ومنع إمكان رؤيته، والدليل العقلي المدعوم بالملاحظة الحسيَّة يصبُّ في مصلحة تلك التأويلات، "**فلا يُقال إنه يمكن رؤية الله بالأبصار، لأن المرئي لابد أن تكون له جهة، وأن يكون في الضوء، وأن يكون له لون، والله لا يتعلَّق به شيء من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار**"[33].

أما الأشاعرة الذين هم بدورهم استخدموا التأويل العقلي، فقد كانوا أقرب إلى الاعتدال الذي قادهم إلى إخضاع العقل لحكم النص الشرعي عند تعارضهما، لا بل إنَّ مواقفهم توحي باقترابهم من أهل السلف في تجويز رؤية الله، ولكن لا يذهبون مع من يذهب منهم إلى حدِّ التجسيم والتشبيه، فكلُّ آية أو نصٌّ شرعي يوحي بالتشبيه يجب تأويله، بما لا يمنع الرؤية وبما لا يسمح بها في آنٍ معاً، من جهة الإطلاق، بمعنى أن ثمَّة رؤية بلا حدود ولا تكييف ولا تجسيم لذاته تعالى، فالآية التي يُذكر فيها وجه الله تشير إلى نفسه، والآية التي يُذكر فيها يد الله تشير إلى قدرته[34]، وهكذا بقية الآيات التي توحي بالجسميَّة تُؤوَّل إلى معنى ينفي إمكانيَّة التجسيم والتشبيه وبما لا يمنع من الرؤية في الوقت نفسه، ولكنها رؤية مجهولة الماهية.

فثمَّة اختلاف إذن بين الطرفين على ما هو متشابه ومحكم في آيات القرآن، فما هو محكم إزاء مسألة ما عند المعتزلة يصبح متشابهاً عند الأشاعرة ويتوجَّب تأويله، فآية: (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة)، التي عدَّها المعتزلة من الآيات المتشابهات، أضحت عند الأشاعرة محكمةً؛ لأنَّهم أخذوا بالمعنى اللفظي الحرفي لهذه الآية وفسَّروا النظر هنا بمعنى الرؤية البصرية، وإذا كان المعتزلة قد عدُّوا أنَّ الآية **(ربِّ أرني أنظر إليك قال لن تراني)**[35] من الآيات المحكمات التي تقطع بعدم إمكانيَّة الرؤية، فقد عدَّها الأشاعرة من الآيات المتشابهات التي يجب تأويلها لخدمة مذهبهم في الاستدلال على الرؤية، "**ووجه الاستدلال أنَّ موسى عليه السلام هل كان عالماً بجواز الرؤية أم كان جاهلاً بذلك؟ فإن كان**

---

[30] – القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية 103.

[31] – القرآن الكريم، سورة القيامة، آية 22– 23.

[32]– انظر بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص552.

[33] – أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص163.

[34] – المرجع السابق، ص200. بتصرف.

[35] – القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية 143.

جاهلاً فهو غير عارف بالله تعالى حق معرفته، وليس يليق ذلك بجناب النبوَّة، وإن كان عالماً بالجواز فقد علمه على ما هو به، والسؤال بالجائز يكون لا بالمستحيل، وجواب الرب تعالى: لن ترني يدلُّ على الجواز أيضاً فإنَّه ما قال لست بمرئي، ولكنه أثبت العجز أو عدم الرؤية من جهة الرائي"[36]. من المُلاحظ هنا أنَّ الاختلاف على ما يجب تأويله وما لا يجب، لا ينفصل بحال من الأحوال عن الظروف التاريخية المعقَّدة التي أُثيرت فيها عدَّة مسائل عقَدَيَّة، ومنها مسألة عصمة النبوَّة، إذ إنَّ النبيَّ خليفة الله على الأرض، وبعد وفاته انتقلت الخلافة إلى من تولَّى الحكم بعده، ومن هنا خطورة المسألة وتشعباتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة لاتصالها غير المباشر بعصمة الخليفة وإمكانياته وقدراته التي تؤهله ليكون خليفة المسلمين، وعليه فإنه لا يجب إغفال البعد التاريخي للآراء الكلاميَّة التي انطوت على قدرة هائلة في تطويع اللغة واللعب على الألفاظ التي تسمح بخدمة هذا الفريق السياسي أو ذاك.

أما الانطلاق من التعاطف والمشاعر في التعاطي مع مسائل علم الكلام سيجعلنا مختبئين وراء انتماءاتنا المذهبية، فبالنسبة للأدلة العقلية التي قد ساقها الأشاعرة لتجويز رؤية الله، فقد ذكر أحمد أمين بعضها في كتابه ظهر الإسلام، بشيءٍ من التعاطف معهم قائلاً: "**إنَّ كل موجود يصحّ أن يرى، والمصحّح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود فيصحّ أن يرى، ثم قيود الجهة والمكان واتصال الشعاع إنما هو شأن الرؤية في الدنيا، وما يدرينا كيف نكون في الآخرة، وعلى أي وضع نتخيَّل الباري. وفي رأينا أن مذهب الأشاعرة في ذلك أصحّ**"[37]، ولا ندري كيف سوَّغ الكاتب المذكور هذه الصِّحة، إذ إنَّ هذا الدليل ينطلق من مقدمة مُشكَّكٌ بصحتها، فضلاً عن أنَّ معنى الوجود أُطلق بالتواطؤ على الله والموجودات الأخرى، وهذا مخالف للخصائص المنطقيَّة للحد الأوسط الذي هو علة الربط المنطقي بين الحدين الأكبر والأصغر، وبالتالي فإن دليل الأشاعرة هنا لا يرتقي إلى مستوى ما قدمه المعتزلة بهذا الصدد تحديداً.

ثمَّة مسألة أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية الله في الآخرة، وهي القول بتناهي المحدثات أو ما يسمى بفناء المقدورات وخمودها، فقد قرَّر أبو الهذيل العلاف أن لمقدورات الله نهاية، لأنَّ الله تعالى **(أحصى كل شيءٍ عددا)**[38]، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية. فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً مُحصىً، محاطاً به، جمعت فيهم اللذات كلها... وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً[39]، فهل يُفهم من هذا السكون الأبدي في الآخرة، الذي هو أشبه بالموت، إمكانية رؤية الله؟! وإذا كان الأحياء، وهم المزودون بأرقى جهاز للرؤية، عاجزون عن رؤية الله في الدنيا، فكيف لهم أن يروا الله في الآخرة بعد تعطيلهم من كلِّ القوى والقدرات، ومنها القدرة على الإبصار؟! هذا مستحيل في مذهب المعتزلة كما يُفهم من كلامهم، ويتماهى إلى حدٍّ بعيد مع تنزيههم الله عن الصفات، إذ إن نفي الصفات يتلاقى مع نفي الرؤية.

أما بالنسبة للدليل العقلي الذي قدمه العلاَّف لتناهي مقدورات الله فقد ذكره عبد الرحمن بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين قائلاً: "**إنَّ ماله بداية فله بالضرورة نهاية، وما دامت المقدورات لها بداية، لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعاً، وفي مقابل ذلك فإن مالا بداية له، لا نهاية له**"[40]، وقد رأى بدوي إنَّ "**هذه قاعدة مقررة عن أرسطو في إثباته لأزلية وأبدية الحركة، وأبو الهذيل لم يفعل هنا إلا أن طبَّق هذه القاعدة الأرسطية فيما**

---

[36]– **الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م، ص359.**

[37] – **أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج4، ص650.**

[38] – **القرآن الكريم، سورة الجن، آية 28.**

[39] – **بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص153. بتصرُّف.**

[40]– **المرجع السابق، ص156.**

يتعلَّق بما هو حادث، أي ما له بداية"[41]، ونضيف إلى ما قاله بدوي بهذا الشأن: إن العلاَّف لم يطبِّق القاعدة الأرسطية فحسب، بل إنَّه أخطأ في تطبيقها من حيث أنه طبَّق براهين الحركة التي اعتمد فيها أرسطو على مبادئ الكم المتصل، على مقدورات الله المتناهية العدد التي تستند بالأساس على الكم المنفصل؛ وهذا ما يمكن استنباطه من الدليل النقلي السابق الذي ساقه العلاف والمتعلِّق بإحصاء الله للأشياء كوحدات كميَّة منفصلة، وهذا مُبرَّرٌ من الناحية التاريخيَّة والمعرفيَّة، إذ إنَّ العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة لم تكن قد نضجت بعد لإقامة هذا النوع من التمييز بين الكميات المتصلة والكميات المنفصلة، وهذا ما يفسِّر لنا ماهيَّة البراهين الجدلية الكلاميَّة التي تفتقر مقدماتها إلى اليقين الذي يمكن تحصيله انطلاقاً من تلك العلوم. الأمر الذي فتح الباب لآراء كلاميَّة متعدِّدة قد تصل إلى حدِّ التناقض إزاء الموضوع نفسه، وعلى هذا النحو فقد ردَّ عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) على مسألة فناء المقدورات قائلاً: "**من فضائح أبي الهذيل قوله بفناء مقدورات الله عز وجلّ حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، ولأجل ذلك زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حينئذٍ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء**"[42]، أي إنَّ البغدادي يرفض أن يكون لمقدورات الله نهاية وإن كان لها بداية، لأنَّ ذلك يجرِّد الله من القدرة على الفعل وهي من أهمِّ صفاته، ويمنع من رؤيته تعالى في الدار الآخرة، ويبطل الثواب والعقاب، والشفاعة، والصراط، والميزان... إلخ، وهي كلها من أحوال الآخرة التي عدَّها الأشاعرة أحوالاً واقعيةً دفاعاً عن آراء مذهب السلف والارتقاء به إلى مستوى المذهب الكلاميّ، بينما أنكر المعتزلة تلك الأحوال وعدُّوها معان رمزية.

الخاتمة:

إنَّ هذا العرض المكثَّف لجملة من المسائل والمشكلات العقديَّة بين المعتزلة والأشاعرة لم يخرج عن نطاق ما يُسمى جليل الكلام، ولم نشأ إقحام المسائل المرتبطة بدقيق الكلام التي تعالج مشكلات الطبيعة، كمبدأ السببيَّة المرتبط بمشكلة الجبر والاختيار، أو كمبدأ الجوهر الفرد المرتبط بإثبات حدوث العالم، لأنَّ غاية البحث تركَّزت على نقد منهج الجدل عند المتكلمين بوصفه حركة فكريَّة نابعة من صميم الحركة الديناميَّة المتمثِّلة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسيّ للمجتمع العربي الإسلامي، فعلى الرغم من كون الموضوعات التي عالجها منهج الجدل هي بالأساس موضوعات عقديَّة إسلاميَّة تنتمي إلى فضاء النصِّ المقدَّس المغلق، فإنه لا يمكن غضُّ النظر عن أبعادها التاريخيَّة التي عبَّرت عن واقع موضوعي اعتملت فيه عوامل الصراع الطبقي بين قوى اجتماعيَّة تقدُّميَّة تحرريَّة عبَّر عنها فكر المعتزلة، وأخرى رجعيَّة جسَّدها التيار السلفي من خلال تمسُّكه بالنص أولاً، ومن ثمَّ من خلال المراوحة بين النصِّ والعقل التي غالباً ما كانت تنتهي لصالح النصِّ عند الأشعريَّة لاحقاً، وعلى ذلك كانت مقدِّمات علم الكلام وأسسه ومنطلقاته عبارة عن مسلَّمات عامة وظنيَّة لأنها مُستمدَّة من النصِّ الديني الذي لم يقطع بشكل حاسم بما هو محكم وبما هو متشابه من آياته، مما أخضع عمليَّة التحديد والحسم في هذا الأمر لعلماء الكلام على اختلاف انتماءاتهم الطبقيَّة والاجتماعيَّة المتناقضة، الأمر الذي جعل منهج المتكلِّمين لا يخرج عن نطاق الأقاويل الجدليَّة التي تفتقر إلى مقدِّمات يقينيَّة برهانيَّة. أياً كان الأمر فلا بدَّ من الاعتراف بأنَّ المعتزلة تميَّزوا عن باقي الفرق الكلاميَّة بآرائهم العقلانيَّة وخاصَّة في مسألة الصفات وخلق القرآن والتأكيد على حريَّة الإنسان، فقد شكَّلت تلك الآراء منطلقاً بل أرضيَّة خصبة

---

[41] – **المرجع السابق، ص156.**

[42] – **البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980م، ص102–103.**

لانطلاقة وتوجُّه الفكر العربي الإسلامي نحو فضاء العقل الفلسفي فيما بعد، وفي هذا الإطار يمكن عدُّ فلسفة الكندي بما تضمَّنته من عناصر كلاميَّة معتزليَّة صلة وصل بين تعاليم المعتزلة والفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة مُمثَّلة بالفارابي وابن سينا وابن رشد...

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

2. ابن قتيبة: *المعارف*، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط4، د. ت،.

3. أبو ريان، محمد علي: *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*، دار النهضة العربية، بيروت، د. ت.

4. الأشعري: *الإبانة عن أصول الديانة*، تحقيق صالح التميمي، مدار المسلم، الرياض، ط1، 2011م

5. أمين، أحمد: *ضحى الإسلام*، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2005م.

6. أمين، أحمد: *ظهر الإسلام*، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2005م.

7. الايجي، عبد الرحمن: *المواقف في علم الكلام*، عالم الكتب، بيروت، د. ت.

8. بدوي، عبد الرحمن: *مذاهب الإسلاميين*، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.

9. البغدادي، عبد القاهر: *الفرق بين الفرق*، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980م.

10. الشهرستاني: *الملل والنحل*، ج1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، د. ت.

11. الشهرستاني: *نهاية الأقدام في علم الكلام*، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.

12. الغزالي، أبو حامد: *المنقذ من الضلال*، تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس بيروت، ط7، 1967.

13. مروة، حسين: *النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988.