أحكام الثواب والعقاب في الدرس الكلامي

"The Rulings of Reward and Punishment in Theological Discourse"

أ.م.د أحمد عباس محمد

Assist. Prof. Dr. Ahmed Abbas Mohammed

كلية الأمام الأعظم الجامعة/ قسم أصول الدين بنات

Al-Imam Al-Azam University College / Department of Fundamentals of Religion (Usul al-Din) Women's Section

الكلمات المفتاحية: أحكام، الثواب، العقاب، الدرس الكلامي

Keywords: rulings, reward, punishment, theological discourse

الملخص

يتناول البحث موضوع الثواب والعقاب في الدرس الكلامي بوصفه من القضايا الأساسية المرتبطة بالعدل الإلهي والتكليف، مع التركيز على اختلاف المدارس الكلامية، خصوصاً الأشاعرة والمعتزلة والخوارج، في تفسير طبيعة الجزاء الأخروي.

يبيّن البحث أن الخلاف الجوهري بين هذه المدارس يتمحور حول مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى؛ فالمعتزلة يرون أنه واجب عقلاً بناءً على مبدأ الحسن والقبح العقليين، بينما يرى الأشاعرة أن الثواب فضل من الله والعقاب عدل، ولا يجب عليه شيء إلا بالوحي. أما الخوارج فقد شددوا على وجوب العقاب وعدم جواز العفو عن مرتكب الكبيرة.

كما يناقش البحث مسألة الخلود في الجنة والنار، حيث اتفق المسلمون على خلود المؤمنين في الجنة والكافرين في النار، مع اختلافهم في تعليل هذا الخلود، هل هو واجب عقلياً أم ثابت بالنص الشرعي فقط.

ويتطرق أيضاً إلى قضية مصير أطفال المشركين، مبيناً تعدد الآراء فيها؛ فمنهم من قال بدخولهم الجنة لعدم التكليف، ومنهم من توقف في الحكم عليهم، بينما ذهب المعتزلة إلى أنهم في الجنة دون ثواب، وطرحت آراء أخرى كاختبارهم يوم القيامة.

وفي مسألة مرتكب الكبيرة، عرض البحث اختلاف الفرق؛ فأهل السنة يرون أنه تحت مشيئة الله ولا يخلد في النار، بينما المعتزلة والخوارج يوجبون خلوده، مع اختلافهم في تسميته.

ويخلص البحث إلى أن هذه المسائل تعكس اختلافاً عميقاً في العلاقة بين العقل والنقل، وفي فهم صفات الله تعالى، خاصة العدل والفضل، مما يجعل موضوع الثواب والعقاب محوراً مركزياً في علم الكلام.

Abstract

This research addresses the topic of reward and punishment in Islamic theology as a fundamental issue related to divine justice and obligation, focusing on the differences among theological schools, particularly the Ash'arites, Mu'tazilites, and Kharijites, in interpreting the nature of reward and punishment in the afterlife.

The research demonstrates that the core disagreement among these schools revolves around the question of whether reward and punishment are obligatory upon God. The Mu'tazilites believe it is a rational obligation based on the principle of inherent good and evil, while the Ash'arites maintain that reward is a favor from God and punishment is an act of justice, and that nothing is obligatory upon Him except through divine revelation. The Kharijites, however, emphasized the obligation of

punishment and the impermissibility of pardoning those who commit major sins.
The research also discusses the issue of eternal life in Paradise and Hell. While Muslims agree on the eternal life of believers in Paradise and disbelievers in Hell, they differ in their reasoning for this eternity: is it a rational obligation or established solely by religious texts?
Furthermore, the research addresses the issue of the fate of the children of polytheists, highlighting the diverse opinions on this matter. Some scholars believe they will enter Paradise because they are not held accountable for their actions, while others remain undecided on their fate. The Mu'tazilites maintain that they are in Paradise without reward, and other opinions suggest they will be tested on the Day of Judgment.
Regarding the issue of those who commit major sins, the research presents the differing views of the various schools of thought. Sunnis believe they are subject to God's will and will not be eternally condemned to Hell, while the Mu'tazilites and Kharijites insist on their eternal damnation, though they differ on the terminology used to describe them.
The research concludes that these issues reflect a profound difference in the relationship between reason and revelation, and in the understanding of God's attributes, particularly justice and grace. This makes the topic of reward and punishment a central focus of Islamic theology.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد؛ فإن قضية "الثواب والعقاب" تعد المحور الذي تلتقي عنده مباحث العدل الإلهي والتكليف الشرعي في الدرس الكلامي؛ فهي ليست مجرد بحث في جزاء الآخرة، بل هي انعكاس لرؤية المدرسة الكلامية لعلاقة العقل بالنقل، وحدود ما يجب أو يجوز أو يمتنع في حق الله تعالى، وبينما يرى أهل السنة أن الجزاء فضل وإحسان، ذهب المعتزلة إلى كونه استحقاقاً ووجوباً عقلياً، مما جعل من هذه القضية وأحكامها المتفرعة منها ميداناً لآراء ومناظرات عميقة تشكلت على إثره الدراسات الكلامية في مختلف العصور، وهي ما تزال تحتاج منا بحثا وتدقيقا وتمحيصا لارتباطها بعمل المكلف في الفكر الإسلامي.

أولاً: أهمية الموضوع

تبرز أهمية موضـــوع بحثنا في توضـــيح المفاهيم المتعلقة بالعدل والفضـــل الإلهي، وكيفية فهم نصوص الوعد والوعيد، واقتضى ذلك دراسة مصير الفئات المختلفة من مؤمنين، وعصـــاة (مرتكبي الكبيرة)، وأطفال المشـــركين، مما يزيل اللبس حول هذه القضـايا الشـائكة. مع التأكيد على مسـائل العفو والشـفاعة بوصـفها ركائز في عقيدة السادة الاشاعرة في قبال آراء الوعيدية من الخوارج والمعتزلة.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع

يمكن القول أن أبرز الأسباب من وراء اختيار هذا الموضوع لندرسه؛ فضلا عن كونه لم يفرد بالدراسة بحسب ما أعلم هو محاولة استقصاء الفروق الجوهرية بين مدرستي الأشـــاعرة والمعتزلة والخوارج في أحكام الآخرة، ولمســـيس الحاجة إلى جمع الأقوال المتعددة في مســـألة أطفال المشـــركين، والتي وصـــلت لســـتة آراء أو أكثر، وكيفية توظيف هذه المعرفة في تحرير المسائل المستحدثة المتعلقة بالمجتمع المعاصـر في التعاطي مع الآخر وكيف أثرت قاعدة "التحســـين والتقبيح العقلي" على أحكام التوبة والخلود في النار.

ثالثاً: الصعوبات والمعوقات

تتلخص صعوبات بحثنا في الآتي:

١- مواجهة تعدد الآراء المختلفة حتى داخل الاتجاه الكلامي الواحد، كما في اختلاف المعتزلة حول وجوب التوبة عن الصغائر أو مصير الأطفال.

٢- صـعوبة تلخيص الحجج العقلية المعقدة والردود عليها، مثل رد الأشـاعرة على شبهة "الإغراء بالمعصية" عند تجويز العفو.

٣- محاولة فض الاشتباك في المصطلحات، كمعنى "الخلود" بين التأبيد وطول المكث.

رابعاً: هيكلية البحث

جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول
ثواب الجنة ومسالك المتكلمين في تقرير الوجوب من عدمه

المطلب الأول: تحرير المسألة

تعد مسألة ثواب _ ابتداء يمكننا ان نوضح مفهومي الثواب والعقاب بلحاظ المدرستين الاشــعرية والمعتزلية كون البحث منصــبا بصــورة رئيســة عليهما، ولك على النحو الآتي:

أولاً: عند المعتزلة التي يمكن أن نصــطلح على تســميتها بــــــ(مدرســة الاســتحقاق والوجوب)؛ حيث ينظر المعتزلة إلى الثواب والعقاب كحقوق مســتحقة على الله تعالى بموجب الوعد والوعيد، انطلاقاً من قاعدة "الحســـن والقبح العقليين". لذلك تم تعريفه: بأنه "النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال".

(الهمداني،١٩٩٦م،١٦١) وعرفوا العقاب: هو "الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة".(الهمداني،١٩٦٠م،١٤١)

ثانياً: عند الأشاعرة التي يمكن لنا أن نصـطلح على تسـميتها بــــ (مدرسـة الفضـل والعدل)؛ حيث يرى الأشاعرة أن الثواب "فضل" من الله والعقاب "عدل" منه، ولا يجب على الله شـيء عقلاً، بل الوجوب "سـمعي" (نقلي) فقط بمقتضـى الخبر الإلهي الذي لا يتخلف. لذلك تم تعريفه: بأنه "ما جُعل جزاءً على الطاعة من النفع والســـرور". (التفتازاني،١٩٨٩م،١٢٩) بينما عرفوا العقاب: بأنه "ما جُعل جزاءً على المعصـية من الضــرر والغم". (الآمدي،٢٠٠٤م،٢٤٤)، النص: "العقاب ضــرر مســتحق للمكلف بالمعصــية إهانة له... وعندنا هو ضــرر يلحق بالعبد عقب المعصــية عدلاً من الله وتوعُّداً _ أهل الجنة في الفكر الكلامي والمنظور الفلســفي الإســلامي نقطة ارتكاز محورية تتجاوز في أبعادها مجرد الســرد الأخروي للنعيم، لتتحول إلى مختبر عقدي تُفحص فيه أمهات المســائل المتعلقة بالذات الإلهية وصــفات الأفعال؛ فهي ليســت مجرد جزاء يُمنح؛ بل هي تجســـيد لرؤية المتكلم حول طبيعة العلاقة الرابطة بين "الخالق" و"المخلوق"، وبين "التكليف" و"الجزاء."

في هذا الصدد يمكن لنا الإشارة إلى أنَّ مسألة "الوجوب على الله" تعد نقطة الافتراق الجوهرية بين أهل السنة والمعتزلة؛ إذ ينفي أهل السنة والجماعة، ومعهم البلخي من المعتزلة وجوب أي شيء على الله تعالى عقلاً؛ فلا يحكِّمون العقل في "التحسين والتقبيح"، بل يقررون أن الثواب محض فضل وإحسان، وأن العقاب محض عدل وميزان؛ إذ الله سبحانه هو المالك المطلق الذي لا يُسأل عما يفعل .(الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥١)

وفي المقابل، ذهب جمهور المعتزلة إلى القول بوجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، وقد ساقوا لتقرير "وجوب الثواب" برهاناً عقلياً يقوم على "سبر وتقسيم" الغرض من التكليف، وقد ارتكز المعتزلة في تحرير هذا القول من خلال جملة من المنطلقات، نلخصها في الآتي:

المنطلق الأول: نفي العبثية أي أن التكاليف الشرعية بما فيها من مشاق لا بد أن تنطوي على "غرض" وحكمة؛ وإلا لكانت عبثاً محضاً، والعبث قبيح يستحيل في حق الحكيم سبحانه.

المنطلق الثاني: تنزيه الذات الإلهية، وهذا الغرض لا يجوز أن يعود على الله تعالى بنفع أو يدفع عنه ضراً؛ لاستغنائه المطلق وتنزيهه عن الحاجة والأغراض.(الجرجاني، ١٩٩٨م،٣٣٠، التفتازاني،١٩٨٩م،١٢٨)

المنطلق الثالث: تعين النفع للعبد؛ فلما بطل عود الغرض على الخالق، تعين عوده على العبد المكلف.

المنطلق الرابع: استحقاق النفع الأخروي، وبما أن المشقة في الدنيا بلا حظ عاجل يُعد إضراراً، وأن تعذيب المطيع في الآخرة قبيح عقلاً؛ فلم يبقَ إلا أن يكون الغرض هو "نفع العبد" بالثواب في الآخرة، وهو المطلوب إثباته كحق واجب بوجوب الحكمة . (الهمذاني،١٩٩٦م،٤١٩_٤٢٠)

وقد قام الأشاعرة بتقويض البنيان العقلي لهذه المنطلقات عبر ثلاثة مسالك نقدية محكمة:

المسلك الأول: نفي وجوب "الغرض" والعلية: حيث يقرر الأشاعرة منع وجوب اقتران أفعال الله تعالى بأغراض أو غايات تُحتم عليه فعلاً دون آخر؛ فالله سبحانه فاعل مختار، لا يُسأل عن علل أفعاله، ولا يُقيد بضرورات الغايات، لأن إيجاب "الغرض" يتنافى مع كمال المشيئة الإلهية.

المسلك الثاني: إبطال المرجعية العقلية (الحسن والقبح): حيث بينوا أن استدلال المعتزلة يرتكز كلياً على قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، وهي قاعدة باطلة عند الأشاعرة؛ فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، والعقل لا يملك حق التشريع أو إيجاب "العدل" و"النفع" على الخالق سبحانه.

المسلك الثالث: منع انحصار الأغراض (فساد القسمة): جادل الأشاعرة بأنه حتى لو سُلّم جدلاً بوجود "غرض" لله في تكاليفه، فإن حصر المعتزلة للأغراض في (نفع العبد بالثواب) هو حصر غير حاصر؛ إذ يجوز عقلاً أن يكون الغرض من المشقة أمراً آخر، كأن يكون التكليف مجرد طريق لأداء شكر النعم السابقة، أو أن الغرض هو حصول "سرور المادح" والثناء على العبد في الدنيا لالتزامه بالواجب، دون أن يستلزم ذلك وجوب ثواب في الآخرة(الآمدي،٢٠٠٤م، ٣٥١_٣٥٢،الجرجاني،١٩٩٨م،٣٣٠،التفتازني،١٩٨٩م،١٢٨).

أما **الخوارج** فقد ذهبوا إلى القول بوجوب وقوع العقاب على صاحب الكبيرة عقلاً، وعدم جواز العفو عنه، وقد استندوا في تقرير هذا الوجوب إلى مسلكين:

المسلك الأول (دليل الوفاء بالوعيد): وهو مبني على أن الله تعالى قد أوعد العصاة بالعقاب، وأخبر بوقوعه عليهم، فلو لم يقع العقاب لزم من ذلك "الخُلف في الوعيد" و"الكذب في الخبر الإلهي"، وكلاهما ممتنع ومحال في حق الله سبحانه وتعالى.

المسلك الثاني (دليل الحكمة والزجر): ويرون فيه أن علم المذنب مسبقاً بعدم وقوع العقاب عليه يُعد بمثابة "تقرير" له على ذنبه، و"إغراء" لغيره على ارتكاب المعاصي، وهذا قبيح عقلاً ينافي مقصود البعثة والدعوة إلى الطاعات والزجر عن المحرمات .(طالبي،١٩٨٣م،١١٦_١٠٥،١٢٥،الهمذاني،١٩٩٦م،٦٦٦_٦٧٢)

وقد تصدى **الأشاعرة** لهذه الاستدلالات بمنهجية نقدية فككت التلازم الذي وضعه المعتزلة، وذلك وفق الآتي:

١. **تفنيد تلازم الوقوع بالوجوب:** حيث ردوا على الدليل الأول بأن غاية ما يقتضيه الخبر القرآني هو "وقوع" العقاب في الجملة، وثبوت الوقوع لا يستلزم "الوجوب العقلي" القهري؛ ففرق شاسع بين أن يقع الفعل وبين أن يكون واجباً على الفاعل لا يملك تركه، والله تعالى فاعل مختار.
٢. **نقض دعوى الإغراء والتقرير: حيث** ردوا على الدليل الثاني بمنع التلازم بين "عدم وجوب العقاب" وبين "الإغراء بالمعصية"؛ وبيان ذلك من ثلاثة وجوه:

أ- إن **شمول الوعيد** لجميع العصاة في أصل الخطاب الإلهي فيه من الردع ما يكفي.

ب- إن **تعريض الكل للعقاب** يجعل كل عاصٍ في وجل وخوف من نوال الجزاء.

ت- إن **ظن الوفاء بالوعيد** قائم بقوة في نفوس المكلفين، مما يحقق غرض الزجر والردع.

ث- أما **احتمال العفو** عن البعض فهو يظل "احتمالاً مرجوحاً" لا يرتقي لدرجة اليقين التي تغري بالمعصية، بل يبقى العبد بين الخوف والرجاء، وهو كمال العبودية .(الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥١_٣٥٣،الجرجاني،١٩٩٨م،٣٣٠_٣٣١،التفتازاني،١٩٨٩م، ١٢٩،التفتازاني،١٩٧٨م،٦٩)

وفي الصدد نفسه يقدم الإمام التفتازاني في "تهذيب الكلام" وشرحه تقريراً حاسماً يجمع فيه بين مقتضيات السمع وموجبات التنزيه، ويمكن بسط مقالته وفق المحاور الآتية:

١. الماهية والاعتبار:

يقرر التفتازاني أن الأصل في علاقة الله بعباده في الآخرة يقوم على قاعدتي "**الفضل والعدل**"؛ فالثواب ليس أجراً واجباً بل هو محض فضل من الله، والعقاب ليس ظلماً؛ بل هو محض عدل منه؛ أما إطلاق لفظ "الوجوب" في حق الله تعالى، فلا يراد به الإلزام العقلي، وإنما يراد به "**وجوب الوفاء بالوعد**" الذي قطعه سبحانه على نفسه، إذ هو الصادق الذي لا يخلف الميعاد، مع بقاء الخلاف المشهور في جواز العفو عن الوعيد.

٢. حقيقة الاستحقاق:

يفسر التفتازاني "الاستحقاق" تفسيراً يخرجه من دائرة العلية الموجبة إلى دائرة "**الملاءمة**"؛ فالطاعة تلائم الثواب، والمعصية تلائم العقاب في مجاري العقول والعادات، وهذا التلاؤم لا يفرض على الله التزاماً، ويدلل على ذلك بثلاثة براهين:

أ- **كمال الألوهية:** إذ لا يجب على الله شيء لأحد من خلقه.

ب- **قصور الطاعة:** فمهما بلغت طاعات العباد، فإنها لا تفي بحق شكر بعض النعم الدنيوية، فكيف تكون ثمناً لاستحقاق نعيم الأبد؟

ت- **قاعدة الردة والإيمان:** لو كان الاستحقاق واجباً عقلياً لما سقط ثواب من آمن ثم كفر، ولا سقط عقاب من كفر ثم آمن، فدل سقوطهما على أنهما بيد الله فضلاً وعدلاً .(التفتازاني،١٩٤٩م،٢٦١_٢٦١)

المطلب الثاني

الخلود في الجنة والنار

تعد مسألة **الخلود في الدارين (الجنة والنار)** من المسائل التي اشتبك فيها النظر العقلي مع الدليل السمعي في الدرس الكلامي، فبينما انعقد الإجماع على خلود أهل الجنة، ثار الخلاف وتعددت الآراء في "خلود أهل النار" وتفصيلات ذلك تبعاً لاختلاف الفرق والمذاهب، وهو ما نفصله فيما يأتي:

الفرع الأول: خلود أهل الجنة والنار:

انعقد إجماع المسلمين على تأبيد خلود المؤمنين (ومنهم أطفال المشركين) في الجنة، وتأبيد خلود الكافرين في النار، إلا أنهم اختلفوا في "علة" هذا الخلود ووجوبه على الله تعالى وفق التفصيل الآتي:

أولاً: مذهب أهل السنة والجماعة

يرى أهل السنة أن خلود أهل الجنة وخلود الكفار في النار لا يجب على الله تعالى عقلاً؛ وذلك تأسيساً على قاعدتهم الكلية بأن أصل الثواب والعقاب غير واجب على الله ابتداءً، فبالتبعية يكون "دوام الجزاء" غير واجب عقلاً أيضاً .

ومستند هذا القول هو أن الخلود عند أهل السنة مستفاد من "**طريق السمع**" (النقل) فقط؛ فالقرآن الكريم والسنة النبوية مشحونان بالنصوص القطعية التي تفيد تأبيد النعيم وتأبيد العذاب للكافرين، فثبت الخلود بالخبر الإلهي الصادق لا بمقتضى الضرورة العقلية .(التفتازاني،١٩٨٩م،١٣١،التفتازاني،١٩٧٨م،٦٩)

ثانياً: مذهب المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى إيجاب دوام النعيم للمؤمنين ودوام العذاب للكفار عقلاً، وساقوا لذلك دليلاً قائماً على "القياس والمماثلة"؛ فقرروا أن العلة الموجبة لاستحقاق الثواب

هي عينها الموجبة لاســـتحقاق "الثناء"، والعلة الموجبة للعقاب هي عينها الموجبة لـ "الذم"، وبما أن اســـتحقاق الثناء والذم عقلاً غير مقيد بزمان دون زمان؛ بل هو دائم بـدوام فـاعلهمـا، فكـذلـك يجـب أن يكون الثواب والعقـاب دائمين بغير انقطـاع .(الهمذاني،١٩٩٦م،٦١١)

ثالثاً: المناقشة والرد

أجاب أهل السنة عن استدلال المعتزلة بوجهين:

١. **منـع المقدمة:** عدم التسليم بأن استحقاق الثناء أو الذم واجبان عقلاً بصفة الديمومة، فالعقل لا يقضي بوجوبهما أصلاً فضلاً عن أبديتهما.
٢. **فســـاد القياس:** حتى لو سُـــلّم جدلاً بدوام الثناء والذم، فإن قياس الثواب (النفع) والعقاب (الألم) عليهما هو "قياس مع الفارق" وتمثيل بلا دليل؛ إذ لا تلازم عقلياً يوجب انتقال صـــفة الديمومة من "الذكر والثناء" إلى "الأفعال والجزاء"، فبطل الاستدلال.
(الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥٥_٣٥٧)

الفرع الثاني: في مصير أطفال الكفار والمشركين.

تعد مسألة مصير أطفال المشركين من المسائل الدقيقة التي اختبرت فيها المدارس الكلامية قواعدها في "العدل الإلهي" و"التكليف"، وقد تباينت الأنظار فيها بناءً على تغليب الدليل السـمعي أو القياس العقلي. ويمكن تلخيص هذه المسـارات الفكرية في الآراء الآتية:

أولا: مذهب الجمهور والمحققين :

ذهب جمهور الأشـاعرة والمحققين من أهل السـنة إلى أن أطفال المشـركين من أهل الجنة، وقد انتصـر النووي لهذا القول بقوة، معتبراً إياه القول الصـحيح الذي تضـافرت عليه الأدلة، ومن أهم مستندات هذا المذهب:

١- أن الطفل لم يجرِ عليه القلم، ولم يبلغ حد التكليف الذي يوجب العقاب، والله سبحانه لا يعذب أحداً بلا ذنب أو حجة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (سورة الأسراء،الآية: ١٥)

الاستدلال بحديث الرؤيا في صحيح البخاري، حين رأى النبي (صلى الله عليه وسلم) إبراهيم الخليل عليه السلام في الجنة وحوله أولاد الناس، فلما سُئل عن "أولاد المشركين"، أكد (صلى الله عليه وسلم) أنهم معهم في الجنة _ نص الحديث الذي يرويه الصحابي الجليل سمرة بن جندب رضي الله عنه، وفي ختام الرؤيا الطويلة التي رأى فيها النبي ﷺ جبريل وميكائيل وهما يطوفان به في الجنة، جاء فيه: "... فَانْطَلَقْنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى رَوْضَةٍ آنَفَةٍ، فِيهَا مِنْ كُلِّ لَوْنِ الرَّبِيعِ، وَإِذَا بَيْنَ ظَهْرَيِ الرَّوْضَةِ رَجُلٌ طَوِيلٌ لاَ أَكَادُ أَرَى رَأْسَهُ طُولاً فِي السَّمَاءِ، وَإِذَا حَوْلَ الرَّجُلِ مِنْ أَكْثَرِ وِلْدَانٍ رَأَيْتُهُمْ قَطُّ..." وفي نهاية الحديث حين فسر له الملكان ما رأى، قالا:"... وَأَمَّا الرَّجُلُ الطَّوِيلُ الَّذِي فِي الرَّوْضَةِ فَإِنَّهُ إِبْرَاهِيمُ ﷺ، وَأَمَّا الوِلْدَانُ الَّذِينَ حَوْلَهُ فَكُلُّ مَوْلُودٍ مَاتَ عَلَى الفِطْرَةِ. قَالَ: فَقَالَ بَعْضُ المُسْلِمِينَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَأَوْلاَدُ المُشْرِكِينَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَأَوْلاَدُ المُشْرِكِينَ". وهذا الحديث صحيح ومن أعلى درجات الصحة. (البخاري،٢٠٠١م،١٣٨٦)،(ابن حجر، ١٩٩٩م،٢٤٤)، فائدة من الشرح: يذكر ابن حجر أن هذا الحديث من أقوى الأدلة التي استند إليها العلماء في القول بأن أطفال المشركين في الجنة، لأن النبي ﷺ نصّ عليهم صراحةً عند سؤال الصحابة _ وهذا نص صريح يرفع النزاع.

ثانيا: المذاهب الأخرى في المسألة:

ذكر الإمام النووي وغيره وجود آراء أخرى في المسألة، وإن كانت مرجوحة عند المحققين:

١. التبعية للآباء: حيث ذهب فريق (عزاه البعض للأكثرين قديماً) إلى أنهم في النار تبعاً لآبائهم، وهو قول استند إلى ظاهر بعض الآثار المرجوحة أو قياساً على أحكام الدنيا.

٢. التوقف: فقد ذهبت طائفة إلى الوقف وفوضت أمرهم إلى الله تعالى، قائلين: "الله أعلم بما كانوا عاملين"، وذلك رغبة في عدم القطع في مسألة غيبية لم يصلهم فيها نص جازم بنظرهم، مع أن النص موجود وقاطع في المسألة كما تقدم .(النووي،١٩٧٢م،٢٠٧_٢٠٨)

ثالثا: عند المعتزلة:

ينطلق المعتزلة في تقرير مصير أطفال المشركين من أصلهم الكبير وهو "**العدل الإلهي**"، ومن قاعدة "**التحسين والتقبيح العقليين**"، ويمكن إجمال آرائهم في النقاط الآتية:

١- نفي التعذيب عقلاً:

أجمع المعتزلة على عدم جواز تعذيب أطفال المشركين في النار عقلاً؛ وذلك تأسيساً على أن الله سبحانه منزه عن الظلم ومستحيل في حقه فعل القبيح؛ فتعذيب من لا ذنب له، أو مؤاخذة طفل بجريرة أبيه، هو عين الظلم والجور الذي لا يليق بقداسة الذات الإلهية وحكمتها.

٢- مآل الأطفال في الجنة :

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن أطفال المشركين يدخلون الجنة، ولكنهم فرقوا بدقة بين "دخول الجنة" وبين "نيل الثواب"، وقرروا الآتي:

أ- هم في الجنة بمثابة "الخدم" لأهلها، ينعمون فيها بغير عذاب، ولكن لا حظ لهم في "الثواب" بمعناه الكلامي الدقيق.

ب- الثواب عند المعتزلة هو "منفعة دائمة مقرونة بالتعظيم والإجلال"، وهذا الاستحقاق لا يكون إلا جزاءً على عمل وتكليف، وبما أن الأطفال لم يكلفوا فلا استحقاق لهم في التعظيم.

ت- قرروا أن دخولهم الجنة بلا ثواب لا يقدح في كونها "دار ثواب"؛ لأن المعنى عندهم أن الثواب لا يقع إلا في الجنة، وليس بالضرورة أن كل من سكنها فهو مثاب (كحال الولدان المخلدين).

٣- القول بالمنزلة بين المنزلتين (الأعراف):

ذهب فريق آخر من المعتزلة إلى أن أطفال المؤمنين والكفار —ومعهم المجانين— يكونون في مكان برزخي بين الجنة والنار وهو "الأعراف"، لعدم وجود طاعات توجب لهم الثواب، وعدم وجود معاصٍ توجب لهم العقاب، فاستحقوا هذه المنزلة المتوسطة .(الهمذاني،١٩٩٦م،٤٢٢،٣٢١،السيالكوتي،١٩٠٧م،٢١٤)

رابعا: مذهب الوقف والمشيئة في أطفال المشركين

يمثل "الوقف" مسلكاً احترازياً سلكه جماعة من السلف وبعض المتكلمين، حيث آثروا عدم القطع بمصير أطفال المشركين في الجنة أو النار، وتفويض أمرهم بالكامل إلى الخالق سبحانه. حيث يرى أصحاب هذا القول أنه لا يمكن الحكم لهؤلاء الأطفال بجنة ولا نار بناءً على الاستنتاج العقلي المحض، بل يجب "الوقف" ونُكول علمهم إلى الله تعالى. ويُطلق عليه أيضاً "**مذهب المشيئة**"؛ لأن فحواه أنهم تحت مشيئة الله النافذة، يحكم فيهم بما يشاء وفق علمه المحيط الذي لا يطلع عليه العباد، وقد نُسب هذا المسلك إلى الإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف.

الأسس المنهجية لمذهب الوقف:

أ- **الاحتياط في الغيبيات: ذلك بالاستناد** إلى أن القضايا الأخروية سمعية توقيفية، فإذا تعارضت الأدلة أو لم تكن قاطعة في نظر المجتهد، كان الوقف هو الأسلم.

ب- **الاستدلال بحديث العلم الإلهي:** احتج بعضهم بقول النبي ﷺ حين سئل عن أولاد المشركين: "الله أعلم بما كانوا عاملين"، فجعلوا هذا النص دليلاً على أن علم مآلهم غيب طواه الله عن خلقه .(الأشعري،١٩٥٠م،١٠٠_١١٠)

خامسا: رؤية الإباضية (التجويز والإيجاب):

نقل الإمام الأشعري تفصيلاً دقيقاً لموقف الإباضية في هذه المسألة، حيث انقسموا إلى اتجاهين:

أ- **اتجاه التجويز:** وهو الذي يُجوز أن يؤلمهم الله في الآخرة "لا على طريق الانتقام" (لعدم وجود ذنب)، أو يدخلهم الجنة "على طريق التفضل" والإحسان، فكلا الأمرين ممكن في حق الله وتصرفه في ملكه.

ب- **اتجاه الإيجاب:** ذهب فريق منهم إلى القول بأن الله يؤلمهم على طريق "الإيجاب" لا التجويز، وهو قول يربط المآل بحكم إلهي مقدر سلفاً لا يتغير.

سادسا: مذهب الامتحان والاختبار في عرصات القيامة

يُمثل هذا المذهب مسلكاً توفيقياً حاول من خلاله جملة من السلف والعلماء الجمع بين النصوص التي تُثبت دخول الأطفال الجنة، والنصوص التي تَكلُ علمهم إلى الله؛ حيث

ذهب فريق من السلف وأهل الحديث إلى أن أطفال المشركين — ومعهم كل من لم تبلغه الدعوة أو لم تقم عليه الحجة في الدنيا— لا يُحكم لهم بمصير نهائي ابتداءً، بل يُختبرون يوم القيامة؛ فمن أطاع منهم في ذلك الموقف استحق الثواب والجنة، ومن عصى منهم استحق العقاب والنار، ويتميز هذا القول بأنه:

أ- يجمع بين عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ وبين الأحاديث التي توقفت في حالهم.

ب- يثبت صفة "العدل الإلهي" المطلق، حيث يُمنح هؤلاء فرصة لاثبات الطاعة أو المعصية قبل الحكم النهائي.

سابعا: مذهب الاستحقاق بالتقدير والموافاة

يمثل هذا المذهب **الصاحب بن عباد** وهو (أحد أقطاب المعتزلة وكبار وزرائهم)؛ حيث حاول الربط بين المصير الأخروي وبين "العلم الإلهي" بما سيكون، ويمكن تفصيل رأيه ونقده في النقاط الآتية:

١- فحوى المذهب:

ذهب الصاحب بن عباد إلى أن مصير الطفل الذي مات قبل البلوغ يُحدد بناءً على ما يعلمه الله من حاله "على تقدير بلوغه":

أ- **دخول الجنة:** إذا علم الله من هذا الطفل أنه لو عاش وبلغ لآمن وأطاع، فإنه يُلحق بأهل الجنة.

ب- **دخول النار:** إذا علم الله منه أنه لو عاش وبلغ لَفجر وكفر، فإنه يُلحق بأهل النار.

٢- الموقف النقدي من المذهب:

بالرغم من انتماء الصاحب بن عباد للمدرسة الاعتزالية، إلا أن رأيه هذا وُصف بالضعف، ولم يلقَ قبولاً لدى جمهور المعتزلة لعدة أسباب بنيوية:

أ- **مخالفة أصل العدل:** فالعقيدة الاعتزالية تقوم على أن العقاب لا يكون إلا على "فعل" مقترف بالفعل، وليس على "علم" الله بما سيفعله العبد لو عاش؛ لأن المحاسبة على ما لم يقع تُعد ظلماً وقبحاً في أصولهم.

ب- **نقض قاعدة التكليف:** إن إدخال طفل للنار بناءً على "تقدير" كفره المستقبلي يتنافى مع كون الطفل غير مكلف أصلاً، مما يهدم فكرة "الاستحقاق" القائمة على الاختيار والممارسة.

ت- **الاقتراب من مذهب الخصوم:** هذا الرأي يقترب من فكرة "الموافاة" (العلم الإلهي السابق بالخاتمة)، وهو مفهوم أقرب لمذهب أهل السنة منه إلى أصول المعتزلة التي تعظم الإرادة الحرة والعمل الواقعي. (الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥٥،التفتازاني،١٩٨٩م،١٣١)

ثامنا: مذهب التبعية المطلقة في المصير

يمثل هذا القول أقصى درجات التشدد في مسألة أطفال المشركين، حيث ذهب فريق من **الخوارج** (كالآزارقة وغيرهم) إلى القول بأن أطفال الكفار في النار حتماً، ويمكن تفصيل هذا الرأي ونقده وفق الآتي:

١- **فحوى المذهب:** يرى هؤلاء الخوارج أن أطفال الكفار والمشركين مآلهم إلى النار أبد الآبدين، حتى وإن ماتوا قبل بلوغ الحلم وقبل ارتكاب أي ذنب أو شرك بأنفسهم؛ فهم يلحقونهم بآبائهم في "الحكم" و"المصير" دون اعتبار لعدم تكليفهم.

٢- **المنطلقات الفكرية لهذا القول:**

أ- **التبعية في الكفر:** بنى الخوارج رأيهم على أن فرع الكافر كافر مثله، فكما أن الطفل يتبع أباه في أحكام الدنيا (من حيث الميراث والدفن والنجاسة)، فإنه يتبعه في أحكام الآخرة (من حيث الخلود في النار).

ب- **نفي الاستثناء:** ذهبوا إلى أن نصوص الوعيد التي شملت المشركين عامة ولا تستثني أحداً، معتبرين أن "الذرية" جزء من الكل الكافر الذي حُكم عليه بالهلاك.

٣- **النقد الموجه لهذا المذهب:** يُعد هذا القول من أضعف الأقوال وأبعدها عن روح الشريعة وقواعد العدل الإلهي؛ وذلك للأسباب الآتية:

أ- **مخالفة صريح القرآن:** حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾(سورة فاطر، الآية: ١٨)، فتعذيب الطفل بجريرة أبيه هدم لهذا الأصل القرآني المحكم.

ب- **مناقضة حديث الفطرة:** لقول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»، فكيف يُعذب على الفطرة التي خلقه الله عليها؟

١. **مصادمة "العدل الإلهي":** إن تعذيب شخص بلا فعل منه ولا اختيار يُعد عند عامة المتكلمين (سنة ومعتزلة) ظلماً وقبيحاً ينزه الله عنه .(الأشعري،١٩٥٠م،١١٠،٨٦،الجرجاني،١٩٩٨م،٤٢٦،ابن عبد البر،١٩٧٦م،٩٦_٩٧).

المطلب الثالث
مرتكب الكبيرة

تُعد مسألة مرتكب الكبيرة الذي مات من غير توبة الخصيصةَ الفارقة التي تبلورت عندها المذاهب الكلامية الكبرى، حيث احتدم الخلاف حول "الاسم" (مؤمن أم كافر) و"الحكم" (الخلود في النار أم الخروج منها).

وقد انقسمت أنظار المتكلمين في تحديد مصير المؤمن الذي اقترف كبيرة ومات مصراً عليها من غير توبة إلى ثلاثة مسارات رئيسية:

١- مذهب أهل السنة والجماعة:

أجمع أهل السنة على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من ربقة الإيمان بمجرد المعصية، ومصيره في الآخرة يدور بين أمرين:

أ- المشيئة: إن شاء الله عفا عنه بفضله وأدخله الجنة ابتداءً.

ب- العقاب غير المؤبد: إن عذبه الله بعدله في النار، فإنه لا يخلد فيها أبداً؛ وذلك لموته على أصل التوحيد والإيمان، فالإيمان عندهم مانع من الخلود في النار .

٢- مذهب المعتزلة:

انفرد المعتزلة بالقول بـ "المنزلة بين المنزلتين" في الدنيا، أما في الآخرة فذهبوا إلى:

أ- وجوب الخلود: يوجبون خلود مرتكب الكبيرة في النار عقلاً بناءً على قاعدتهم في "وجوب الوعيد" و"التحسين والتقبيح العقليين".

ب- إحباط الأعمال: يرون أن الكبيرة الواحدة كفيلة بـــــــ "إحباط" (إبطال) جميع الطاعات السابقة؛ فمن عبد الله دهراً ثم اقترف كبيرة ومات دون توبة، عُومل معاملة من لم يعبده قط، وسقط ثوابه بالكلية.

٣- مذهب الخوارج:

كان الخوارج أشد الفرق في هذا الباب، حيث ذهبوا إلى:

أ- كفر المرتكب: أن مرتكب الكبيرة "كافر" خرج من الملة.

ب- الخلود الأبدي: وبناءً على تكفيره، أوجبوا خلوده في النار كخلود المشركين، وقد تلاقت آراؤهم مع المعتزلة في "الخلود" وإن اختلفوا في "التسمية" (كافر عند الخوارج، فاسق في منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة).

أدلة المذاهب والمناقشة:

اعتمدت التيارات الوعيدية **(المعتزلة والخوارج)** على مسلك الحجج النقلية (السمعية) لتقرير أبدية عذاب مرتكب الكبيرة، وعلى النحو الاتي:

أولاً: حجج الوعيدية (المعتزلة والخوارج)

استدلوا بظواهر الآيات التي قرنت المعصية بالخلود في النار، ومنها:

أ- قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٨١).

ب- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خالِدًا فِيها﴾ (سورة النساء، الآية: ١٤)

ت- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (سورة النساء، الآية: ٩٣).

وجه الاستدلال: أن هذه النصوص عامة في الأشخاص والأفعال، والخلود فيها نص على التأبيد، مما يوجب عقاب المطيع إذا عصى وخلوده في النار.(النسفي،٢٠٠٥م،١٣٤_١٣٦،الشهرستاني،١٩٣٤م،٢٦٢،

الآمدي،٢٠٠٤م،٣٧٩،الجرجاني،١٩٩٨م،٣٣٦،التفتازاني،١٩٨٩م،١٣١،التفتازاني،١٩٧٨م،٧١)

ثانياً: نقض الاستدلال

أجاب أهل السنة عن هذه الاستدلالات عبر ثلاثة مسالك نقدية:

١. مسلك إثبات العفو :

لو سلمنا بعموم هذه النصوص في الأشخاص، فإن هذا العموم مشروط بـ "عدم العفو الإلهي"؛ فالمعتزلة يوجبون العقاب بناءً على هذه النصوص، ثم ينفون العفو بناءً على وجوب العقاب؛ وهذا "دور ممتنع" منطقياً؛ إذ لا يتم الاستدلال بالعموم إلا بعد نفي العفو، ولا ينفى العفو إلا بثبوت العموم، وهو باطل.

٢. مسلك التفريق بين "عموم الأشخاص" و"عموم الأحوال":

لا يلزم من كون النص عاماً في "الأشخاص" (أي كل مَن فعل) أن يكون عاماً في "الأحوال والسيئات" (أي كل فعل).

فلو قال قائل لزوجاته: "من دخلت منكن الدار فهي طالق"، فإنه يعم جميع الزوجات، لكن الطلاق يقع بالدخول الأول فقط ولا يتكرر بتكرار الدخول.

من هنا فلفظ "السيئة" و"الخطيئة" في الآيات قد يراد بهما "مطلق السيئة" (وهي خطيئة الكفر والشرك المحيط)، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل في بابه؛ فإذا حُملت الآيات على الكفر بطل احتجاجكم بها على عصاة المؤمنين.

٣. مسلك الدلالة اللغوية للخلود:

لا نسلم أن "الخلود" في لغة العرب والشرع محصور في "التأبيد الذي لا آخر له"، بل يطلق الخلود ويُراد به "**طول اللبث**":

فهو لغة: يقال "خلد فلان" إذا طال عمره، ويقال "خلد الله ملك الأمير" أي أطاله.

وشرعاً: يقال في الوقف "وقف مخلد مؤبد" ويراد به الاستمرار الطويل لا الأبدي الحقيقي، وعليه، فإن خلود أهل الكبائر في النار —عند أهل السنة— محمول على "المكث الطويل" مجازاً أو اشتراكاً، وهو ما يرفع التعارض بين نصوص الوعيد ونصوص الرجاء والشفاعة. (الآمدي،٢٠٠٤م،٣٧٩_٣٨١، التفتازاني،١٩٨٩م،١٣٢_١٣٣)

وقد وجّه الأشاعرة ضربة قاصمة لشبهة المعتزلة العقلية (التي توجب الخلود بالمعصية الواحدة) من خلال إبراز التناقض بين "الجزاء" و"العمل" وفق مقاييس العقل التي يقدسها المعتزلة، وبيان ذلك في الآتي:

أ- قرر الأشاعرة أنه لو افترضنا وجود عبد واظب على الإيمان الصادق، واستغرق عمره في الأعمال الصالحة والعبادات الشاقة لمدة **مائة عام** مثلاً، ثم قدر الله أن صدرت منه "هفوة واحدة" أو "جريمة منفردة" (كشرب جرعة خمر) في نهاية عمره أو أثنائه ومات دون توبة؛ فإن القول بتخليده في النار أبد الآباد يُعد **منافياً للحكمة** وبعيداً عن "العدل" الذي يدعيه المعتزلة.

ب- بناءً على أصل قاعدة الاعتزال (التحسين والتقبيح العقلي)، لا يحسن في العقل أن تُمحى حسنات قرن كامل من الزمان بجريمة استغرقت لحظة واحدة، ولا يحسن أن يكون جزاء "الجرعة" هو "الخلود" الذي لا نهاية له؛ لأن العقل يقتضي التناسب بين الجرم والعقوبة، والخلود عقوبة لا تناهي لها، فكيف تقابل جرماً متناهياً؟

ت- بهذا الرد، أثبت الأشاعرة أن مذهب المعتزلة في "إحباط الطاعات" بالكبيرة الواحدة يؤدي إلى نتيجة "قبيحة عقلاً" (وهي مساواة العابد الدهري بالعاصي الظالم في الخلود)، وبما أن المعتزلة ينزهون الله عن القبيح، لزمهم بطلان قولهم بالخلود والحبط، والرجوع إلى قول أهل السنة بأن المؤمن لا يخلد في النار مهما عظمت جريرته. (الآمدي،٢٠٠٤م،٣٧٩_٣٨١، التفتازاني،١٩٨٩م،١٣٧).

المبحث الثاني
التوبة وعفو الله والشفاعة
المطلب الأول معنى التوبة

يُعد ختم مباحث الإلهيات والسمعيات بمبحث "**التوبة**" في التصانيف الكلامية مسلكاً تربوياً ومنهجياً دقيقاً؛ فهو يجمع بين تقرير الأحكام العقدية وبين التوجيه الأخلاقي الذي يرجو للمكلف حُسن الخاتمة:

أولا: معنى التوبة لغة: تُعد التوبة في لسان العرب من المفاهيم التي تدور حول "العودة" و"الإنابة"، ويمكن تفصيل دلالاتها اللغوية في النقاط الآتية:

أ- **أصل المادة** :التوبة في اللغة هي "**الرجوع**"؛ يقال: تابَ، يتوبُ، توباً وتوبةً، أي رجع عن الشيء.
ب- **الدلالة الاصطلاحية اللغوية** :يقال "تابَ الشخصُ إلى الله" إذا **أنابَ ورجع** عن طريق المعصية إلى طريق الطاعة، فالتائب هو العائد إلى حظيرة العبودية بعد شرود المعصية.
ت- **الفرق بين توبة العبد وتوبة الرب** : **توبة العبد** :هي رجوعه إلى الله بالاستغفار والإقلاع. (ابن منظور،١٩٩٤م،٢٣٣)

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للتوبة عند المعتزلة

تعددت صياغات تعريف التوبة في الفكر الاعتزالي تبعاً لزاوية النظر (هل هي من قبيل "الاعتقاد" أم "الإرادة"؟)، ويمكن حصرها في الاتجاهين الآتيين:

١- التعريف المتداول في كتب الخصوم (الأشاعرة):

نقل الأشاعرة عن المعتزلة أن التوبة هي: «**اعتقاد العبد أنه أساء**»، وهذا التعريف يركز على الجانب المعرفي/العقلي للتوبة، أي إدراك العبد لخطئه وتصنيفه فعله ضمن دائرة "الإساءة".

٢- تعريف القاضي عبد الجبار (إمام المتأخرين من المعتزلة):

قدم القاضي عبد الجبار تعريفاً أكثر تفصيلاً وتقسيماً، يربط فيه بين نوع الذنب وباعث التوبة:

أ- التوبة عن القبيح (المحرمات): هي «الندم على الفعل القبيح لكونه قبيحاً، مع العزم على عدم العود إلى مثله».

ب-التوبة عن الإخلال بالواجب (الترك): هي «الندم على ترك الواجب لكونه إخلالاً بالواجب، مع العزم على عدم العود إلى مثله».

ثالثاً: أركان التوبة وبنيتها عند المعتزلة

حلل المعتزلة مكونات التوبة إلى ركن وشرط مكمل:

١. الأصل والركن (الندم): هو جوهر التوبة وفعلها القلبي الأساسي.
٢. الشرط المكمل (العزم): هو نية عدم العودة في المستقبل، ويرون أنه لا بد من اقتران العزم بالندم لتكون التوبة صحيحة ومسقطة للعقاب (الهمذاني،١٩٦٠م،٣٧٠م،الهمذاني،١٩٩٦م،٥٣٨)

رابعا: أحكام وجوب التوبة عند المعتزلة

تبنى المعتزلة أصل "الوجوب العقلي" للتوبة، لكنهم فصّلوا في متعلقات هذا الوجوب بين الكبائر والصغائر، وانقسموا في أثرها على العقاب:

١. طبيعة الوجوب (بين العقل والسمع)

أ- في الكبائر: اتفقوا على أنها واجبة **عقلاً**؛ لأن العقل يدرك ضرر الكبيرة (العقاب الخالد)، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلي.

ب- **في الصغائر**: وقع الخلاف بينهم على ثلاثة آراء:

١. **أبو علي الجبائي:** تجب التوبة عنها **عقلاً وسمعاً**.
٢. **أبو هاشم الجبائي:** لا تجب إلا **سمعاً** (بالنصوص الشرعية فقط).

القاضي عبد الجبار: نصر رأي أبي هاشم واعتبره "الصحيح من المذهب"، وعلل ذلك بأن الوجوب العقلي يدور مع "الضـــرر"، والصـــغيرة لا ضـــرر فيها (أي لا توجب النار)، وإنما ينحصر أثرها في "تقليل الثواب"، ونقص الثواب لا يُسمى ضرراً يوجب التوبة عقلاً.

٢. أثر التوبة في إسقاط العقاب

بعد اتفاقهم على أن قبول التوبة **واجب على الله** (بناءً على أصل العدل)، اختلفوا في "كيفية" سقوط العقوبة بها:

أ- مذهب معتزلة بغداد: يرون أن التوبة في ذاتها **لا تؤثر** في إســـقاط العقاب استحقاقاً، ولكن الله سبحانه جعلها علامة يتفضل عندها بإسقاط العقوبة عن العبد إحساناً منه.

ب- مذهب جمهور المعتزلة (البصريين):

يرون أن التوبة **تُسقط العقوبة** استحقاقاً، واستدلوا بـــــ "القياس على الشاهد" (عالم المشاهدة). (الهمذاني،١٩٩٦م،٥٣٦_٥٣٨،الآمدي،٢٠٠٤م،٢٨٢)

رابعا: التوبة عند أهل السنة:

يستكمل **أهل السـنة والجماعة** صياغة مفهوم **التوبة** برؤية نقدية تفكك عناصرها النفسـية والشـرعية، مبتعدين عن حتمية "العزم" في كل حال، ومركزين على "الندم" كجوهر ثابت.

أ- تعريف التوبة عند إمام الحرمين الجويني

صـــاغ **إمام الحرمين** (أبو المعالي الجويني) تعريفاً جامعاً يفرق فيه بين "ذات التوبة" وبين "لوازمها" التي قد تنفك عنها في بعض الأحوال:

١. الحد والتعريف

عرفها بأنها: **«الندم على المعصية، لأجل ما يجب الندم له».**

قيد "لأجل ما يجب": احترز به عن الندم لغرض دنيوي؛ فمن ندم على شـــرب الخمر لخوفه على صـحته أو ماله، لم يكن تائباً شـرعاً، بل يجب أن يكون الندم لله ولحقوقه.

٢. الصفات الملازمة

يرى الجويني أن هناك صـفات قلبية تلازم الندم دائماً لكنها ليسـت جزءاً من ماهيته، وهي:

أ- **الحزن:** وهو الانكسار القلبي على ما فات من تقصير في حق الله.

ب- **التمني:** وهو الرغبة الصادقة في "عدم وقوع" ما مضى من الذنوب لو استقبل من أمره ما استدبر.

٣. الصفات الملازمة في بعض الأحوال (شرط التمكن)

هنا تبرز دقة إمام الحرمين في التفريق بين "الندم" و"العزم على عدم العود":

أ- **العزم:** يرى الجويني أن العزم على ترك المعاودة صــفة تلازم التوبة في أغلب الأحوال، لكنها **"لا تطرد"** (أي ليست شرطاً لازماً في كل توبة).

ب- **العلة:** لأن العزم لا يصح إلا من **"متمكن"** من الفعل مستقبلاً.

مثاله مثال الشـخص الذي تاب في لحظاته الأخيرة (عند الاحتضـــار أو العجز التام)، يصـــح ندمه وتوبته، لكن لا يتصـــور منه "العزم" على ترك الفعل مستقبلاً لأنه غير متمكن من الفعل أصلاً. فالتوبة عنده هي محض "الندم" الصادق. **(الجويني، ١٩٥٠م، ٤٤٧)**

ب- عَرَّف الآمدي التوبة في كتابه (أبكار الأفكار) بأنها: «**الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق من جهة كونه حقاً، مع العزم على أن لا يعود إلى مثل ما فعل في المستقبل، عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل**».

ويمكن تفكيك هذا التعريف إلى أربعة قيود جوهرية:

١. **الركن الجوهري (الندم):** جعل الآمدي "الندم" هو الذات والمنطلق؛ وهو تألم القلب وتحسره على ما فات من مخالفة، وبدونه لا تتحقق حقيقة الرجوع.
٢. **قيد الباعث (من جهة كونه حقاً):** هذا القيد في غاية الأهمية؛ فهو يُخرج الندم الذي يكون لغرض دنيوي أو نفعي.

مثاله: من ندم على شرب الخمر لأنه أصابه بمرض، أو ندم على السرقة لأنه سُجن، فندمه هنا "لأجل المرض أو السجن" لا "لأجل حق الله"، فلا يسمى تائباً في الاصطلاح الكلامي.

٣. **شرط الاستدامة (العزم على عدم العود):** أضاف الآمدي "العزم" كجزء مكمل لماهية التوبة، وهو نية القطيعة مع المعصية مستقبلاً، لضمان صدق الإنابة.
٤. **قيد الإمكان (عند كونه أهلاً لفعله):** هذا القيد يتسق مع ما ذهب إليه إمام الحرمين الجويني؛ فالعزم لا يُشترط إلا في حق من يتصور منه الفعل مستقبلاً. أما من انقطعت أسباب المعصية عنه لعجز أو احتضار، فإن توبته تصح بالندم الصادق وإن لم يتحقق "العزم المستقبلي" لعدم الأهلية للفعل أصلاً .(الآمدي،٢٠٠٤م،٤)

ج- عَرَّف العضد التوبة بأنها» :**الندم على معصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها**«، ويمكن تفكيك هذا التعريف إلى العناصر الآتية:

١- **الركن الركين (الندم) جعل** "الندم" هو المادة الجوهرية للتوبة؛ والندم حالة وجدانية تتضمن الحسرة والتألم القلبي على وقوع الفعل المخالف لأمر الله. وبدون هذا الانكسار، لا تُسمى التوبة شرعية مهما ترك الإنسان من أفعال.

١-**قيد الباعث (من حيث هي معصية)** :هذا القيد هو "فصل الخطاب" في الفرق بين التوبة الدنيوية والتوبة الأخروية.

والمعنى :يجب أن يكون منشأ الندم هو كون الفعل "مخالفة لرب العالمين"، لا لأي سبب آخر.

والاحتراز بذلك حتى يخرج بهذا القيد مَن ندم على شرب الخمر لمرض أصابه، أو ندم على الزنا لخوفه من الفضيحة، أو ندم على السرقة لخوفه من العقوبة السلطانية. فهؤلاء ندموا على "الآثار المترتبة" على الفعل لا على "الفعل من حيث هو معصية"، فلا يُسمون تائبين عند المتكلمين.

٣- شرط الاستدامة (العزم على عدم العود) :أضاف العضد "العزم" (وهو الإرادة الجازمة) لضمان أن التوبة ليست مجرد انفعال لحظي، بل هي قرار مستقبلي بقطع الصلة بالمعصية.

٢-**قيد الاستطاعة (إذا قدر عليها)** :هذا القيد الدقيق يحل إشكالية "توبة العاجز:"

والمعنى: لا يُشترط "العزم على الترك" إلا في حق من يتصور منه "الفعل" مستقبلاً.

<u>التطبيق</u>:الشخص الذي بلغ من الكبر عتياً وعجز عن معصية كان يفعلها، أو الذي تاب وهو في سياق الموت؛ تصح توبته بندمه الصادق، ولا يقدح في توبته عدم تصور "العزم" منه؛ لأنه لا "قدرة" له أصلاً على العود، فالعزم مقيد بإمكانية وقوع الفعل. (الجرجاني،١٩٩٨م،٣٢٤)

يُضيف الإمام **سعد الدين التفتازاني** (ت ٧٩٢هـ) في "شرح المقاصد" و"شرح العقائد" لمسةً نقدية وتحليلية دقيقة لمفهوم التوبة، حيث يفرق بين "**جوهر الحقيقة**" وبين "**القيود التوضيحية**"، كما يطرح المسائل الخلافية في "بواعث الندم".

حيث يقرر التفتازاني أن الحقيقة الجوهرية للتوبة هي: «**الندم على المعصية لكونها معصية**». وبناءً على هذا الأصل، ناقش التفتازاني التفريعات الآتية:

١. إشكالية "باعث الندم"

حيث طرح التفتازاني تساؤلاً حول صحة التوبة إذا لم يكن مبعثها "محض حق الله"، وذكر أن هناك خلافاً في تسميتها "توبة" في الحالات الآتية:

أ- **خوف النار أو طمع الجنة:** هل يُعتبر ندم مَن خاف العذاب أو رغب في النعيم توبةً شرعية؟ (والصحيح عند الجمهور قبولها لأن الخوف والطمع من لوازم الإيمان).

ب- **الندم لقبح المعصية مع غرض آخر:** كمن يندم على الذنب لقبحه في ذاته، ولكن يمتزج ذلك بغرض دنيوي (كالحفاظ على المروءة أو الوجاهة).

ت- **الندم عند المرض المخوف:** الندم الذي ينشأ فقط حين يشعر العبد بدنو أجله أو يدهمه مرض قاتل، هل يُعد إنابةً حقيقية أم هو محض اضطرار؟

٢. القيود (للبيان لا للاحتراز)

هذه هي النقطة المركزية في تحليل التفتازاني؛ حيث يرى أن الزيادات التي وضعها الآمدي والإيجي وغيرهما ليست "قيوداً احترازية" (تخرج أفراداً من التعريف)، بل هي "قيود بيانية" (توضح الماهية)، وبيان ذلك:

أ- **قيد "العزم على الترك في المستقبل"**: يرى التفتازاني أن الندم الصادق "لذات المعصية" يستلزم بالضرورة العزم على تركها؛ فمن المستحيل عقلاً أن يندم الشخص على فعل "لكونه قبيحاً أو معصية" وهو ينوي فعله غداً. لذا فالعزم داخل في حقيقة الندم ضمناً.

ب- **قيد "الاقتدار والخطور"**: وهو قولهم (إذا قدر عليها)؛ يرى التفتازاني أنه قيد لتوضيح أن التوبة تصح حتى ممن سُلب القدرة على المعصية (كالعاجز أو المحتضر)، شريطة أن يكون في قلبه "عزمٌ لو قَدَر"، وهذا القيد يُبين شمولية التوبة لكل أحوال المكلفين ولا يخرج أحداً منهم. (التفتازاني،١٩٨٩م،١٦٢، التفتازاني،١٩٤٩م،٢٧٥_٢٨٢).

المطلب الثاني
جواز العفو عن المعصية بدون التوبة

تعد مسـألة "**جواز العفو عن المعصـية بدون توبة** "الامتداد العملي لمباحث "الوعد والوعيد"، وهي الثمرة الفقهية والكلامية المترتبة على أصـل "الوجوب والفضـل"؛ حيث تتفق الأمة في مواضع وتفترق في أخرى بناءً على القواعد الآتية:

أولاً: مواضع الاتفاق والوفاق

١. **العفو عن الصـغائر**؛ حيث اتفقت الأمة على جواز العفو عن الصـغائر (مطلقا) عقلاً وشرعاً.
٢. **العفو بعد التوبة؛ حيث** اتفقت الأمة على أن الكبائر تُغفر بالتوبة النصـوح فضلًا من الله وإحساناً.
٣. **امتناع العفو عن الشرك؛ حيث** أجمعوا على أن الكفر والشرك لا عفو عنهما "شـرعاً" بنص القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْـرَكَ بِهِ﴾ (سـورة النسـاء، الآية: ٤٨)

ثانياً: موضع النزاع (العفو عن الكبيرة بلا توبة)

هنا يقع الافتراق الجوهري بين مدرسة "العدل"، ومدرسة "الفضل"، وعلى النحو الآتي:

١- **مذهب أهل السنة والجماعة :**

أ- **الحكم** : حيث جوزوا عفو الله عن صاحب الكبيرة وإن لم يتب قبل موته.

ب- **والمسـتند لديهم** أن الله فاعل مختار لا يجب عليه شـيء، وقد وعد بالمغفرة فيما دون الشـرك لمشِـيئته: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَـاءُ﴾(سـورة النسـاء، الآية: ٤٨). فالعفو عندهم ممكن عقلاً وثابت شـرعاً، وهو مقتضـى كمال الكرم الإلهي.

٢-**مذهب المعتزلة :**

أ- **الحكم** : حيث منعوا العفو عن صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة.

ب- **والمســـتند لديهم** أن العفو "جائز عقلاً" (أي أن العقل لا يمنعه لذاته)، لكنهم يقولون بامتناعه "ســـمعاً"؛ لأن نصـــوص الوعيد في القرآن قطعية عندهم، والقول بالجواز يؤدي إلى "تجهيل" العصاة وإغرائهم بالمعصية، وهو ما ينافي الحكمة التشريعية في نظرهم .(الجرجاني، ١٩٩٨م,٣٣٦_٣٣٧،التفتازاني،١٩٨٩م،١٤٨،التفتازاني،١٩٤٩م/٧٤)

وقد قرر أهل السنة أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، نصٌّ قطعي الدلالة في رد دعوى الوجوب العقلية والسـمعية للمعتزلة، وذلك من عدة وجوه:

١- **التقسـيم الثنائي الحاصـر؛ حيث** قسـمت الآية الذنوب إلى قسـمين لا ثالث لهما:

أ- **الشرك** :وهو المحكوم بعدم المغفرة (شرعاً) لمن مات عليه.

ب- **ما دون الشـرك** :وهو يشـمل الكبائر والصـغائر، وقد علق الله مغفرتها على "**المشـيئة**"، والمشـيئة صـفة اختيار لا وجوب فيها، فدل ذلك على جواز العفو وجواز العقاب، وكلاهما تحت إرادة الله النافذة.

٢- إبطال التقييد بالتوبة :لو كان العفو مقيداً بالتوبة (كما يزعم المعتزلة)، لكان العفو شـاملاً للشـرك وغيره؛ لأن الشـرك يُغفر بالتوبة منه إجماعاً. فلما اسـتثنت الآية الشـرك من المغفرة وأدخلت ما دونه في المشـيئة، عُلم أن المقصـود هو "**المغفرة بلا توبة** "في حق من مات عاصياً غير مشرك، وإلا لبطلت فائدة التقسيم في الآية.

٢- **الرد على عموم نصوص الوعيد**:يرى أهل السنة أن هذه الآية (آية المشيئة) تُعد "**حاكمة** "ومخصـصـة لجميع نصـوص الوعيد الأخرى التي اسـتمسـك بها الخوارج والمعتزلة؛ فكل وعيد ورد بالخلود أو العذاب فهو مقيد بمشـــيئة الله تعـالى، وهو مـا يجمع بين النصـــوص ويمنع تضـــاربهـا. (الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥١،الجرجاني،١٩٩٨م،٣٣٠_٣٣٢،التفتازاني،١٩٨٩م،التفتازاني،١٩٤٩م،٧٤)

وقد حاول المعتزلة توجيه دلالة آية المشـيئة ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بما يتسق مع أصولهم في "وجوب الوعيد"، وذلك عبر مسلكين:

أولاً: مسلك تخصيص الآية (تأويل المعتزلة)

زعم المعتزلة أن المغفرة في الآية ليست على إطلاقها، بل هي مخصوصة بحالتين:

١. **الصغائر**: التي تُكفر باجتناب الكبائر.
٢. **الكبائر المقرونة بالتوبة**: فالمشيئة عندهم معلقة على وقوع التوبة.

واستدلوا على هذا التخصيص بوجهين:

أ- **الوجه النقلي**: استصحاب نصوص الوعيد الأخرى التي توعدت العصاة بالخلود، ورأوا أن آية المشيئة يجب أن تُفهم في ضوئها.

ب- **الوجه العقلي (شبهة الإغراء)**: ادعوا أن القول بجواز العفو بلا توبة يُعلم المذنب مسبقاً بسقوط العقاب، وهذا "تقرير" له على المعصية و"إغراء" لغيره، مما يهدم حكمة الرسالة والزجر.

ثالثا: المناقشة والرد

فكك الأشاعرة استدلال المعتزلة عبر نقض مقدماتهم العقلية والنقلية:

١. الرد على الوجه النقلي (الوقوع لا الوجوب):

قرر الأشاعرة أن نصوص الوعيد —على فرض عمومها— تدل على "وقوع" العقاب في الجملة، ولا تدل على "وجوبه العقلي" القهري على الله. وبما أن نصوص العفو (كآية المشيئة) قطعية، فإن القواعد الأصولية تقتضي "**تخصيص العموم**"؛ أي أن نصوص الوعيد عامة، وآية المشيئة تخرج "المذنب المغفور له" من هذا العموم بفضل الله.

٢. الرد على شبهة الإغراء (الخوف والرجاء):

أبطل الأشاعرة دعوى "الإغراء" ببيان الفرق بين "جواز العفو" و"قطعية العفو":

أ- إن مجرد "**جواز العفو**" لا يورث العبد علماً ولا ظناً بسقوط العقاب عنه شخصياً، بل يبقى الاحتمال قائماً.

ب- إن نصوص الوعيد المقرونة بالتهديد الشديد تظل قائمة في نفس المكلف، مما يرجح عنده جانب "خوف الوقوع" بالنسبة لذاته، وهذا هو غاية "**الزجر والردع**".

ت- العبد المؤمن يعيش بين "**خوف**" الوعيد العام، و"رجاء" المشيئة الخاصة، وهذا التوازن هو مقصود الشارع، ولا يسمى إغراءً بحال. (الهمذاني،١٩٩٦م،٤١٩، الآمدي،٢٠٠٤م،٣٥١_٣٥٣، التفتازاني،١٩٨٩م،١٢٨_١٢٩، لبتفتازاني، ١٩٤٩م،٧٤)

المطلب الثالث
ثبوت الشفاعة

تُعد مسألة **الشفاعة** الثمرة العظمى لمبدأ "الفضل الإلهي" وعموم المشيئة عند أهل السنة، وهي الميزان الذي يفرق بين رؤية الإسلام للرحمة الإلهية وبين الرؤية "الوعيدية" المتشددة.

تنبني عقيدة أهل السنة في الشفاعة على التسليم للنصوص الغيبية الواردة في الكتاب والسنة، وهي لا تنفصل عن مسألة "العفو"؛ فمن جوّز العفو ابتداءً من الله (كأهل السنة) لم يجد مانعاً من وقوع الشفاعة، ومن أوجب الوعيد ومنع العفو (كالمعتزلة والخوارج) لزمه إنكار الشفاعة أو تأويلها (الجويني،١٩٥٠م،٤٣٩)

يمكن تحرير الخلاف في "الشفاعة لأهل الكبائر" إلى مسلكين رئيسيين، يعكس كل منهما أصوله في "الوعد والوعيد:"

١- مذهب أهل السنة والجماعة

أجمع أهل السنة والجماعة على ثبوت وصحة شفاعة النبي (صلى الله عليه وسلم) لأهل الكبائر من أمته الذين ماتوا بلا توبة؛ إذ الشفاعة عندهم ليست مجرد زيادة درجات للمطيعين، بل هي "**إنقاذ** "للعصاة؛ فإما أن تمنع دخولهم النار ابتداءً، أو تخرجهم منها بعد دخولها، وذلك تأسيساً على فضل الله ومشيئته التي لا يحدها وجوب عقلي.

٢- مذهب المعتزلة

افترقت المعتزلة في مواجهة النصوص المستفيضة في الشفاعة إلى تيارين:

التيار الأول (الإنكار الكلي): حيث أنكروا الشفاعة "أصلاً ورأساً"، ولم يقبلوا بالأخبار الصحيحة الواردة فيها، ولجأوا إلى تأويل الآيات القرآنيّة بما يتوافق مع

أصـــلهم في "وجوب الوعيد"؛ إذ الشـــفاعة عندهم تصـــادم مقتضـــى "العدل" الذي يوجب عقاب العاصي.

التيار الثاني (التخصـــيص والتحجيم): حيث أثبتوا الشـــفاعة للأنبياء والملائكة ولكنهم أفرغوها من محتواها "الإنقاذي"، وحصروها في ثلاث طوائف فقط:

أ- **أصحاب الصغائر** :الذين لم يرتكبوا كبائر أصلاً.

ب- **التائبون من الكبائر:** الذين ندموا ورجعوا قبل الموت الشـــفاعة هنا لمجرد التعظيم.

ت- **المؤمنون الأتقياء** :الذين لم يذنبوا قط، فتكون الشفاعة في حقهم لـــــ "رفع الدرجات" وزيادة النعيم .(الماتريدي،٢٠٠٥م،٢٣٦،الباقلاني،١٩٦٣م،٢٨١)

وقد أبطل الإمام الباقلاني تقسـيمات المعتزلة للشـفاعة (التي حصـروها في التائبين وأهل الصـــغائر) من خلال بيان أن الشـــفاعة بهذا المعنى تُفرغ العبادة من جلالها، وتجعل "الطلب" لغواً لا قيمة له، وبيان ذلك في ثلاثة وجوه:

١- استلزام "سؤال عدم الظلم":

يرى الباقلاني أن قول المعتزلة بالشـفاعة لأهل الصـغائر أو التائبين يجعل مضـمون شـــفاعة الأنبياء هو: «يا رب لا تظلم عبادك!»؛ لأن المعتزلة يوجبون على الله عقلاً قبول التوبة وغفران الصغائر.

- وجه الإبطال: الله ســبحانه أجلُّ وأعلى من أن يُشــفع إليه في "ترك الظلم"؛ فعدم الظلم صفة كمال ذاتية واجبة لله (عندهم وعندنا)، وطلبُ الواجب الذي لا يتخلف يُعد عبثاً، والتنزه عنه معلوم بالضرورة، فلا معنى للشفاعة فيه.

٢- انتفاء الفائدة في حق المطيعين:

أما قولهم بأن الشـفاعة لمن لم يذنب أصـــلاً هي لرفع الدرجات، فقد نقضـــه الباقلاني من جهة "الوجوب الاعتزالي":

- وجه الإبطال: المعتزلة يوجبون على الله إعطاء الثواب والجنة للمطيع بمقتضى "الاستحقاق العقلي". فإذا كان الثواب حقاً واجباً للعامل، فما الحاجة لوساطة الشافع ونحوها؟ فالواجب واصلٌ لصاحبه لا محالة بوجوب الحكمة الإلهية في نظرهم.

٣- التناقض مع حقيقة "الشفاعة" لغةً وشرعاً:

قرر الباقلاني أن الشفاعة في لغة العرب والشرع إنما تكون في "إسقاط حق" أو "طلب فضل" أو "تجاوز عن ذنب"، فإذا أخرج المعتزلة "أصحاب الكبائر" (وهم أحوج الناس للتجاوز) من دائرة الشفاعة، فقد أبطلوا حقيقة معناها، وجعلوها مجرد إخبار عن واجبات إلهية سابقة، وهذا باطل . (الباقلاني، ١٩٦٣م،٢٨١_٢٨٢).

أما المعتزلة فقد اعتمدوا على مسلكين (عقلي وسمعي) لتقرير منع الشفاعة لمن مات على كبيرة من غير توبة:

أولاً: الحجة العقلية (معضلة الإكرام والاستحقاق)

قام برهانهم العقلي على حصرٍ منطقي لأمر النبي (صلى الله عليه وسلم) في الشفاعة، وخلصوا إلى استحالتها في حق الفاسق من وجهين:

١. **نفي استحقاق الثواب: ذلك أنهم** رأوا أن إثابة من لا يستحق الثواب (وهو مرتكب الكبيرة) يُعد "قبيحاً" في العقل، والله منزه عن فعل القبيح.
٢. **أبدية العقوبة**: بما أن العقوبة عندهم تستحق على وجه الدوام (الخلود)، فإن إخراج الفاسق من النار بالشفاعة يُعد نقضاً لقاعدة "الاستحقاق"؛ إذ لا يدخل الجنة عندهم أحد "تفضلاً" بل بـ "عمل واستحقاق".
٣. **توجيه الإكرام**: حيث ذهبوا إلى أن عدم شفاعة النبي (صلى الله عليه وسلم) لهؤلاء لا يقدح في إكرامه؛ لأن إكرام الشافع يكون بإجابة شفاعته فيمن "يصلح" للشفاعة (وهم المطيعون لرفع درجاتهم)، لا فيمن وجب عقابه وخلوده.

ثانياً: الحجة السمعية (الاستدلال بنصوص نفي الشفاعة)

تمسكوا بظواهر آيات قرآنية تنفي قبول الشفاعة أو نفعها للظالمين، ومنها:

١-**نفي القبول:** قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٤٨)، فالآية عامة في نفي قبول أي شفاعة يوم القيامة.

٢-**نفي وجود الشفيع للظلمة:** قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (سورة غافر، الآية: ١٨) واعتبروا أن وصف "الظلم" يتناول مرتكب الكبيرة، فلو شفع النبي (صلى الله عليه وسلم) له لكان ذلك معارضة لمراد الله، وهو محال في حق الأنبياء.

٣-**امتناع الإنقاذ من النار:** قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ (سورة الزمر، الآية: ١٩)، وهو استفهام إنكاري يفيد استلام المآل وعدم القدرة على التغيير بعد وجوب العقاب.

٤-**شرط الارتضاء:** قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (سورة الأنبياء، الآية: ٢٨)، والمرتضى عندهم هو "المؤمن المطيع"، أما الفاسق فليس بمرتضى فلا تناله الشفاعة.

وقد أجاب أهل السنة بأن آيات النفي محمولة على "الكفار" بدلالة السياق، أو أنها تنفي الشفاعة "بغير إذن الله"، أما المؤمنون العصاة فقد دلت السنة المتواترة على شمولهم بالشفاعة إخراجاً من النار وتجاوزاً عن السيئات .(الهمذاني،١٩٩٦م،٤٦٤)

ويمكن حصر إجابات أهل السنة عن شبهات المعتزلة في ثلاثة أوجه متكاملة (عقلي، وسمعي،وإجماعي). (الجويني،١٩٥٠م،٤٣٩_٤٤١، الآمدي،٢٠٠٤م،٣٦٤، الجرجاني،١٩٩٨م،٣٤١_٣٤٣، التفتازاني،١٩٨٩م،١٥٩_١٦٢، التفتازاني،١٩٤٩م،٧٦) :

أولاً: الجواب العقلي (تحطيم صنم الوجوب)

قرر الأشاعرة أن الحاكم في مآلات العباد هو "المشيئة الإلهية" لا الوجوب العقلي؛ فالله سبحانه يفعل ما يشاء ولا يجب عليه شيء؛ فلا يقبح عند العقلاء ولا في سياسة الملوك أن يشفع المخلصون والمقربون لديهم فيمن استحق عقاباً من الرعية، بل يُعد قبول هذه الشفاعة مظهراً من مظاهر إكرام الشافع وسعة حلم الملك، ولا ينكر ذلك إلا متعنتٌ يصادم بديهات العقل والحكمة.

ثانياً: الجواب السمعي

حيث استدل الأشاعرة بنصوص صريحة لا تقبل التأويل البارد، ومنها:

١. **الأمر بالاستغفار للمؤمنين:** قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (سورة محمد، الآية: ١٩)، فلو لم تكن شفاعة النبي (صلى الله عليه وسلم) مقبولة في العصاة لما أمره الله بالاستغفار لهم.
٢. **أحاديث الشفاعة العظمى:** ومنها حديث أنس في الصحيحين، وفيه قوله (صلى الله عليه وسلم): «ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله»، وقوله: «انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار» (البخاري،٢٠٠١م، ٧٠٧٢)
٣. **نص الشفاعة لأهل الكبائر:** قوله (صلى الله عليه وسلم) الصريح: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (أبو داود،٢٠٠٩م، ٤٧٣٩، الترمذي،١٩٧٥م ٢٤٣٥)، وهو نصٌ قاطع في محل النزاع يُبطل تخصيص المعتزلة للشفاعة في المطيعين فقط.

أما الآيات التي تمسك بها المعتزلة (مثل آيات نفي الشفاعة عن الظالمين)، فقد أجاب الأشاعرة بأنها:

أ- **خاصة بالكفار والمشركين:** جمعاً بين الأدلة، فالكافر لا تنفعه شفاعة الشافعين، أما المؤمن العاصي فتشمله نصوص الإثبات.

ب- **غير عامة في الأشخاص والأحوال:** فلا يُسلم عمومها بحيث تستغرق كل عاصٍ ومؤمن، بل هي مقيدة بغير المرتضى من الكفار.

ثالثاً: الجواب الإجماعي

أكد الأشاعرة أن المسلمين —قبل ظهور البدع الكلامية— أجمعوا قاطبة على "الرغبة إلى الله" وسؤاله أن يرزقهم شفاعة نبيهم (صلى الله عليه وسلم) ، هذا الدعاء الجماعي المتوارث عبر القرون المفضلة يُعد إجماعاً عملياً على إمكان الشفاعة ووقوعها ونفعها، ولم ينكر ذلك أحد من السلف الصالح. (الباقلاني،١٩٨٥م،٤١٦_٤٢٠).

الخاتمة

بعد هذه الرحلة المباركة في ثنايا هذا البحث نوجز أهم نتائجه فيما يأتي:

١. تعد قضية الثواب والعقاب الركيزة الأساسية لربط مباحث الإلهيات بالسمعيات، وعليها تنبني ثمرة التكليف الشرعي.

٢. انقسمت المدارس الكلامية في تعليل الجزاء؛ فذهب أهل السنة إلى أنه "فضل وإحسان"، بينما ذهب المعتزلة إلى أنه "استحقاق ووجوب عقلي".

٣. أثبت البحث أن مذهب أهل السنة والجماعة هو المذهب الأوسط الذي يجمع بين نصوص الوعد ونصوص الوعيد دون إفراط أو تفريط.

٤. خلص البحث إلى أن "الخلود في النار" عند أهل السنة خاص بالكفار، أما عصاة المؤمنين فأمرهم تحت المشيئة الإلهية.

٥. أكدت الدراسة بطلان قول المعتزلة بـ "المنزلة بين المنزلتين" لمرتكب الكبيرة، وتقرير أنه مؤمن عاصٍ ناقص الإيمان.

٦. في مسألة أطفال المشركين، انتهى البحث إلى ترجيح مذهب "الخلاص" أو "الاختبار"، مع بيان تهافت الأقوال التي تقضي بتعذيبهم بلا ذنب.

٧. تعد "آية المشيئة" (النساء: ٤٨) هي العمدة والقطب الذي يدور حوله استدلال أهل السنة في جواز العفو عن الكبائر.

٨. نقض البحث شبهة "الإغراء بالمعصية" التي أثارها المعتزلة، ببيان أن جواز العفو لا يستلزم القطع به، بل يترك العبد بين الخوف والرجاء.

٩. ثبت بالدليل القاطع أن الشفاعة لأهل الكبائر حق للنبي ﷺ وأنه لا وجه لإنكارها أو تخصيصها بالمطيعين فقط.

١٠. الشفاعة عند أهل السنة هي مظهر لتكريم الشافع ورحمة المشفوع له، وليست طلباً للمحال كما زعم الخصوم.

١١. أثبتت الدراسة أن رد الإمام الباقلاني على المعتزلة في الشفاعة يمثل قمة النضج المنطقي في إبطال "وجوب الوعيد".

١٢. انتهى البحث إلى أن "التوبة" هي خاتمة المطاف الكلامي لفتح باب الأمل وتجديد العهد مع الخالق سبحانه.

١٣. التوبة عند أهل السـنة واجبة "سـمعاً" (بالنقل)، بينما أوجبها المعتزلة "عقلاً" بناءً على قاعدة دفع الضرر.

١٤. اسـتخلص البحث أن الركن الأعظم للتوبة هو "الندم القلبي"، وأن ما سـواه من شروط (كالعزم والإقلاع) هي لوازم وثمرات لهذا الندم.

١٥. تقرر في البحث أن قبول التوبة فضل من الله وليس واجباً عليه سبحانه، لأن الله لا يجب عليه شيء بمقتضى كماله.

١٦. فرقت الدراسـة بين التوبة من حقوق الله (التي يكفي فيها الندم) وبين حقوق العباد (التي تستلزم رد المظالم).

١٧. أثبت البحث صـحـة "التوبة الجزئية" (من ذنب دون ذنب) وصـحـة "التوبة الإجمالية" عند ضيق الوقت أو العجز عن التفصيل.

١٨. خلصت الدراسة إلى أن العجز عن المعصية (كما في توبة المحتضر أو العاجز) لا يمنع من صحة التوبة إذا صدق الندم.

١٩. ارتبط مبحث التوبة بوجوب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كواجب كفائي لحفظ كيان المجتمع وحماية الأفراد من الوقوع في الموجبات.

٢٠. النتيجة النهائية للبحث هي أن مرجع الثواب والعقاب إلى "الحكمة والمشـيئة الإلهية"، مما يورث المؤمن طمأنينة القلب وحسـن الظن بالله مع دوام الحذر من الذنوب.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن حجر، أحمد بن علي،(١٩٩٩م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط ١، دار السلام، الرياض.
٢. ابن عبد البر، يوسف(١٩٦٧م)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط ١، وزارة عموم الأوقاف، الرباط.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم،(١٩٩٤م)، لسان العرب، ط ٣، دار صادر، بيروت.
٤. أبو داود، سليمان بن الأشعث،(٢٠٠٩م)، سنن أبي داود، بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، دار الرسالة العالمية.
٥. الأشعري علي بن إسماعيل،(١٩٥٠م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط ١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
٦. الآمدي،علي بن محمد،(٢٠٠٤م)، أبكار الأفكار في أصول الدين، ط ١، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.
٧. الباقلاني، محمد بن الطيب،(١٩٦٣م)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ط ١، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
٨. البخاري، محمد بن إسماعيل،(٢٠٠١م)، صحيح البخاري، ط ١، دار طوق النجاة، بيروت.
٩. البغدادي،عبد القاهر بن طاهر،(١٩٨٥م)،تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، (ت ٤٢٩هـ)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠. التفتازاني مسعود بن عمر،(١٩٨٩م)، شرح المقاصد، ط ٢، عالم الكتب، بيروت.
١١. التفتازاني، مسعود بن عمر،(١٩٤٩م)، تقريب المرام شرح تهذيب الكلام، ط ١، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
١٢. التفتازاني، مسعود بن عمر،(١٩٨٧م)، شرح العقائد النسفية، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٣. الجرجاني، علي بن محمد الشريف،(١٩٨٨م)، شرح المواقف، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤. الجويني عبد الملك بن عبد الله،(١٩٠٥م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٥. السيالكوتي،عبد الحكيم،(١٩٠٧م)،حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، ط ١، المطبعة الأميرية، القاهرة.

١٦. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم،(١٩٣٤م) ، نهاية الأقدام في علم الكلام، (ت ٥٤٨هـ)، ط ١، ١٩٣٤م، مطبعة جامعة أكسفورد، لندن.

١٧. طالبي، عمار،(١٩٨٣م)،آراء الخوارج الكلامية، ط ١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

١٨. الفراهيدي، الربيع بن حبيب،(١٩٩١م)، مسند الربيع بن حبيب، ط ٢، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان.

١٩. الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود،(٢٠٠٥م)، تأويلات أهل السنة ، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠. النسفي، ميمون بن محمد،(٢٠٠٥م)، التمهيد في أصول الدين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١. النووي، يحيى بن شرف،(١٩٧٢م)، المنهاج شرح صحيح مسلم، ط ٢، ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢. الهمداني، القاضي عبد الجبار، (١٩٩٦م)، شرح الأصول الخمسة، ط ٣، مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٣. الهمداني، القاضي عبد الجبار،(١٩٦٠م)،المغني في أبواب التوحيد والعدل، أحمد (ت ٤١٥هـ) ، ط ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

Sources and References:

The Holy Qur'an

1. Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali (1999). *Fath al-Bari: Commentary on Sahih al-Bukhari*. 1st ed., Dar al-Salam, Riyadh.
2. Ibn Abd al-Barr, Yusuf (1967). *Al-Tamhid li-ma fi al-Muwatta min al-Ma'ani wa al-Asanid*. 1st ed., Ministry of General Awqaf, Rabat.
3. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1994). *Lisan al-'Arab*. 3rd ed., Dar Sadir, Beirut.
4. Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath (2009). *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
5. Al-Ash'ari, Ali ibn Isma'il (1950). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. 1st ed., Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo.
6. Al-Amidi, Ali ibn Muhammad (2004). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. 1st ed., National Library and Archives, Cairo.
7. Al-Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyib (1963). *Al-Insaf fi ma Yajibu I'tiqaduhu*. 1st ed., Al-Azhariyya Library, Cairo.
8. Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il (2001). *Sahih al-Bukhari*. 1st ed., Dar Tawq al-Najat, Beirut.

9. Al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir (1985). *Tamhid al-Awa'il wa Talkhis al-Dala'il*. (d. 429 AH), 1st ed., Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
10. Al-Taftazani, Mas'ud ibn Umar (1989). *Sharh al-Maqasid*. 2nd ed., 'Alam al-Kutub, Beirut.
11. Al-Taftazani, Mas'ud ibn Umar (1949). *Taqrib al-Maram: Commentary on Tahdhib al-Kalam*. 1st ed., Al-Azhariyya Library, Cairo.
12. Al-Taftazani, Mas'ud ibn Umar (1987). *Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyyah*. 1st ed., Al-Azhar Colleges Library, Cairo.
13. Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad al-Sharif (1988). *Sharh al-Mawaqif*. 1st ed., Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
14. Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abd Allah (1905). *Al-Irshad ila Qawati' al-Adilla fi Usul al-I'tiqad*. 1st ed., Maktabat al-Khanji, Cairo.
15. Al-Siyalkuti, Abd al-Hakim (1907). *Hashiyat al-Siyalkuti 'ala Sharh al-Mawaqif*. 1st ed., Al-Matba'a al-Amiriyya, Cairo.
16. Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim (1934). *Nihayat al-Aqdam fi 'Ilm al-Kalam*. (d. 548 AH), 1st ed., Oxford University Press, London.
17. Talbi, Ammar (1983). *The Theological Views of the Kharijites*. 1st ed., National Book Foundation, Algeria.

18. Al-Farahidi, Al-Rabi' ibn Habib (1991). *Musnad al-Rabi' ibn Habib*. 2nd ed., Ministry of National Heritage and Culture, Oman.

19. Al-Maturidi, Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. 1st ed., Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

20. Al-Nasafi, Maymun ibn Muhammad (2005). *Al-Tamhid fi Usul al-Din*. 1st ed., Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

21. Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf (1972). *Al-Minhaj: Commentary on Sahih Muslim*. 2nd ed., Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut.

22. Abd al-Jabbar al-Hamadani (1996). *Sharh al-Usul al-Khamsa*. 3rd ed., Maktabat Wahba, Cairo.

23. Abd al-Jabbar al-Hamadani (1960). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*. 1st ed., Egyptian House for Authorship and Translation, Cairo.