

بِحُورِ

فِي الْمَلِكِ وَالْمَلِكَةِ

ذِي السُّرُورِ صَوْمِ مُقَدَّرِ الْمَلِكِ الْمَلِكَةِ

كَالْمَلِكِ

الْفَقِيهِ الْمُحَقِّقِ آيَةَ اللَّهِ

الْشَّيْخِ الْجَمِيلِ الشَّيْخِ الْجَمِيلِ

الْمَجْمُوعِ الْقَائِمِ

مَوْجِدِ الْأَعْمَالِ الْعَامِلِ

قصر - ايلان



بحوث
في الملل والنحل
٣

بحوث

فِي الْمَلِكِ وَالنَّحْلِ

دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية

الجزء الثالث

ويتناول تاريخ وعقائد: الماتريدية، والمرجئة،

والجهمية، والكرامية والظاهرية، والمعتزلة

تأليف

الفقيه المصقق

آية الله جعفر السبحاني

نشر

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط : موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام

سجانی تبریزی ، جعفر ، ۱۳۰۸ -

بحوف في الملل والنحل / تأليف جعفر السبحاني . - قم : مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ، ۱۴۲۷ ق .

۱۳۸۵ =

ISBN 964 - 357 - 230 - 7 (ج ۱)

ج

ISBN 964 - 357 - 246 - 3 (ج ۲)

ISBN 964 - 357 - 248 - x (ج ۳)

ISBN 964 - 357 - 247 - 1 (دوره)

کتابنامه

کتاب حاضر قبلاً توسط جامعه مدرسین حوزه علمیه قم منتشر شده است .

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما .

۱ - اسلام - - فرقه ها . الف . مؤسسه امام صادق علیه السلام . ب . عنوان .

۲۹۷ / ۵

BP ۱۳۸۵ ۳۲۳۶ / ۲

اسم الكتاب:	بحوث في الملل والنحل
الجزء :	الثالث
المؤلف:	آية الله جعفر السبحاني
الموضوع:	المرجئة والكرامية والمعتزلة وغيرها
المطبعة:	مؤسسة الإمام الصادق <small>علیه السلام</small>
الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	۱۴۲۷ هـ
الكمية:	۱۰۰۰ نسخة
الناشر:	مؤسسة الإمام الصادق <small>علیه السلام</small>
الصف والإخراج الفني:	مؤسسة الإمام الصادق <small>علیه السلام</small> - السيد محسن الباطن

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

توزيع

مكتبة التوحيد

ایران - قم ؛ ساحة الشهداء

۲۹۲۵۱۵۲ - ۷۷۴۵۴۵۷ ☎

البريد الإلكتروني: imamsadiq@gmail.com

العنوان في شبكة المعلومات : www.imamsadeq.org



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أما بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا «بحوث في الملل والنحل» نقدمه للقراء الكرام ونبحث فيه عن المدرستين المعروفتين «الماتريدية» و«المعتزلة»، والمدرسة الأولى منبثقة من منهج أهل الحديث من الحشوية والحنابلة، كانبثاق المنهج الأشعري منه، والفرعان يشتركان في كثير من الأصول ويختلفان في بعضها الآخر، وستوافيك الفوارق الموجودة بينهما.

وأما المدرسة الثانية - أعني: مدرسة الاعتزال - فهي منهج عقلي لا يمتّ لمنهج أهل الحديث بصلة، والمدرستان تتحرّكان على محورين متخالفين، ونرجو منه سبحانه أن يوفّقنا لتحرير عقائد الطائفتين متحرّرين من كلّ نزعة، وتعبّص، ورأي مسبق لا دليل عليه، ولنقدّم تحرير منهج الطائفة «الماتريدية» على «المعتزلة» للصلة التامة بينه وبين المنهج الأشعري الذي سبق عنه البحث مفصلاً في الجزء الثاني.

ولقد نجمت في القرنين الأولين مناهج كلامية لها صلة بالمدرستين، فلاكمال الفائدة نبحث قبل تبين منهج الاعتزال عن الفرق التالية:

المرجئة، القدرية، الجهمية، الكرامية والظاهرية. فالمرجوة منه سبحانه، التوفيق لبيان الحق والحقيقة، والقضاء بعيداً عن التعصب والانحياز الممقوت. إنه وليّ التوفيق.

الماتريدية

قد تعرّفت على جذور الاختلاف في عصر الرّسالة وبعدها، كما تعرّفت على حوافز الاختلاف ودوافعه في عصر الخلفاء، وخرجنا بالنتيجة التالية وهي: أنّ أهل البحث والنّقاش من المسلمين قد تفرّقوا على فرقتين مختلفتين في كثير من المبادئ والأصول وإن اشتركتا في كثير منها أيضاً:

١- فرقة أهل الحديث التي يعبر عنها بالحشويّة تارة، والحنابلة أخرى، والسلفيّة الثالثة وكانوا يتّسمون بسمة الاقتفاء لكتاب الله، وسنّة رسوله، ولا يقيمون للعقل والبرهان وزناً، كما لا يتفحصون عن مصادر الحديث تفحصاً يكشف عن صحته، بل ويقبلون كلّ حديث وصل إليهم عن كل من هبّ ودبّ، ويجعلون في حزمهم كلّ رطب ويابس، ولأجل هذا التساهل ظهرت فيهم آراء وعقائد تشبه آراء أهل الكتاب، كالتشبيه، والتجسيم، والجبر، وسيادة القضاء والقدر على الإنسان كإله حاكم، لا يُغيّر ولا يُبدّل، ولا يقدر الإنسان على تغيير مصيره إلى غير ذلك من البدع ولا يقصر عمّا ذكرناه

القول بالرؤية تبعاً للعهدين، وكون القرآن قديماً غير مخلوق، مضاهياً لقول اليهود بقدوم التوراة، أو النصارى بقدوم المسيح، وقد أوضحنا الحال في هذه المباحث في الجزأين الماضيين.

٢- فرقة المعتزلة التي تعتمد على العقل أكثر مما يستحقّه، وتزعم أن ظواهر بعض النصوص الواردة في الكتاب والسنة، مخالفة لما يوحى إليهم عقلم وفكرتهم، فيبادرون إلى تأويلها تأويلاً واهياً يسلب عن الكلام بلاغته، فينحطّ من ذروته إلى الحضيض، وهؤلاء هم المعروفون بالمعتزلة، وفي السنن خصومهم بـ(القدرية).

وقد كان الجدل بين الطائفتين قائماً على قدم وساق بغلبة الأولى على الثانية تارة، وانتصار الثانية على الأولى أخرى، وقد كان لأصحاب السياسة والبلاط دور واضح في إشعال نار الاختلاف بإعلاء إحداهما، وخطأ الأخرى، حسب مصالحهم الوقتية، والغايات المنشودة لهم.

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

كان النزاع يعلو تارة، وينخفض أخرى، إلى أن دخل القرن الرابع الهجري، فأعلن الشيخ أبو الحسن الأشعري، في أوائل ذلك القرن، رجوعه عن الاعتزال الذي عاش عليه أربعين سنة، وجنح إلى أهل الحديث، وفي مقدمتهم منهج إمام الحنابلة «أحمد بن حنبل»، لكن لا بمعنى اقتفاء منهجه حرفياً بلا تصرف ولا تعديل فيه، بل قبوله لكن بتعديل فيه على وجه يجعله

مقبولاً لكل من يريد الجمع بين النقل والعقل، والحديث والبرهان، وقد أسس في ضوء هذا منهجاً معتدلاً بين المنهجين وتصرف في المذهب الأم، تصرفاً جوهرياً وقد أسعفه حسن الحظ ونصره رجال في الأجيال المتأخرة، حيث نضجوا منهجه، حتى صار مذهباً عاماً لأهل السنة في الأصول، كما صارت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية في الفروع.

وفي الوقت الذي ظهر مذهب الأشعري بطابع الفرعية لمذهب أهل الحديث، ظهر مذهب آخر بهذا اللون والشكل لغاية نصرة السنة وأهلها، وإقصاء المعتزلة عن الساحة الإسلامية.

كل ذلك بالتصرف في المذهب وتعديله، وذلك المذهب الآخر هو مذهب الماتريدية للإمام محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ) أي بعد ثلاثة أو تسعة^(١) أعوام من وفاة الإمام الأشعري.

والداعيان كانا في عصر واحد، ويعملان على صعيد واحد، ولم تكن بينهما أية صلة، فهذا يكافح الاعتزال ويناصر السنة في العراق متقلداً مذهب الشافعي في الفقه، وذاك يناضل المعتزلة في شرق المحيط الإسلامي (ما وراء النهر)، متقلداً مذهب أبي حنيفة في الفقه، وكانت المناظرات والتيارات الكلامية رائجة في كلا القطرين. فكانت البصرة - يوم ذاك - بندر الأهواء والعقائد، ومعقلها، كما كانت أرض خراسان مأوى أهل الحديث ومهبطهم،

١. على اختلاف في تاريخ وفاته بين كونه في ٣٣٠ أو ٣٢٤ هـ.

وكانت منبت الكرامة وغيرهم أيضاً، نعم كانت المعتزلة بعيدة عن شرق المحيط الإسلامي، ولكن وصلت أمواج منهجهم الى تلك الديار عن طريق اختلاف العلماء بين العراق وخراسان.

ولأجل انتماء الداعيين إلى المذهبين المختلفين نرى اهتمام الشافعية بترجمة الأشعري في طبقاتهم، واهتمام علماء الأحناف - أعني المتكلمين منهم - بالماتريدي وإن قصرُوا في ترجمته في طبقاتهم، ولم يؤدوا حقّه في كتبهم.

نعم انتماء الماتريدي للإمام أبي حنيفة في الفقهاء (الأكبر والأصغر)^(١) أمر واضح، فإنه حنفي، كلاماً وفقهاً، وأكثر من نصره، بل جميعهم، من الأحناف، مثل فخر الإسلام أبي اليسر محمد بن عبد الكريم البزدوي (المتوفى عام ٤٩٣ هـ) والإمام النسفي (المتوفى عام ٥٧٣ هـ) وسعد الدين التفتازاني (المتوفى عام ٧٩١ هـ) وغيرهم كأبي الهمام والبياضي كما سيوافيك في تراجمهم، بخلاف انتماء الأشعري للإمام الشافعي فإنه ليس بهذا الحدّ من الوضوح.

١ . سَمِيَ أبو حنيفة الكلام بالفقه الأكبر، وعلم الشريعة بالفقه الأصغر، وقد سَمِيَ بعض رسائله بهذين الاسمين كما سيوافيك.

منهج الماتريدي موروث من أبي حنيفة

المنهج الذي اختاره الماتريدي، وأرسى قواعده، وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث من أبي حنيفة (المتوفى ١٥٠ هـ) في العقائد، والكلام، والفقه ومبادئه، والتاريخ يحدّثنا عن كون أبي حنيفة صاحب حلقة في الكلام قبل تفرّغه لعلم الفقه، وقبل اتّصاله بحماد بن أبي سليمان الذي أخذ عنه الفقه.

وليس الماتريدي نسيج وحده في هذا الأمر، بل معاصره أبو جعفر الطحاوي صاحب «العقيدة الطحاوية» (المتوفى ٣٢١ هـ) مقتف أثر أبي حنيفة حتّى عنون وصدّر رسالته المعروفة بالعقيدة الطحاوية بقوله «بيان عقيدة فقهاء الملة: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن»^(١).

ويذكر عبد القاهر البغدادي صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» في كتابه الآخر «أصول الدين» أنّ أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سمّاه «الفقه الأكبر»، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة: أنّ الاستطاعة مع الفعل... وعلى هذا قوم من أصحابنا^(٢)، والرسائل الموروثة من أبي حنيفة أكثر ممّا ذكره البغدادي^(٣).

١. شرح العقيدة الطحاوية: ٢٥، والشرح للشيخ عبد الغني الميداني الدمشقي (المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ).

٢. أصول الدين: ٣٠٨.

٣. وسيوافيك فهرس الرسائل الموروثة من أبي حنيفة، وقد طبع قسم كبير منها.

ولمّا كانت المسائل الكلامية في ثنايا هذه الرسائل، غير مرتّبة قام أحد الماتريديّة في القرن الحادي عشر، أعني به كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، باخراج المسائل الكلامية عن هذه الرسائل من غير تصرّف في عبارات أبي حنيفة وأسماء «إشارات المرام من عبارات الامام» ويقول فيه: «جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالم والمتعلّم، والوصيّة، برواية من الإمام حمّاد بن أبي حنيفة، وأبي يوسف الأنصاري، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي.

وروى عن هؤلاء، إسماعيل بن حمّاد، ومحمّد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سماعة التميمي، ونصير بن يحيى البلخي، وشداد بن الحكيم البلخي، وغيرهم.

ثمّ قال: إنّ الإمام أبا منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي روى عن الطّبعة الثانية، أعني نصير بن يحيى، ومحمّد بن مقاتل الرازي، وحقّق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلّة، وأتقن التّفاريع بلوامع البراهين اليقينيّة»^(١).

هذه جذور منهجه وأسس مدرسته الكلامية.

١ . إشارات المرام من عبارات الامام للبياضي: ٢١ - ٢٢. وهذا الكتاب من المصادر الموثقة في تبين المنهج الماتريدي بعد كتابيه «التوحيد» و «التفسير». ومثله كتاب «أصول الدين» للامام البزدوي.

لمحة عن حياة الماتريدي

من المؤسف جداً إهمال كثير من المؤرخين، وكتب التراجم، ذكر الامام الماتريدي، وتبيين خصوصيات حياته، بل ربّما أهملوا الإشارة إليه عندما يجب ذكره أو الإشارة إليه، فإنّ الرجل من أئمة المتكلمين، وأقطاب التفسير في عصره فكان الإلمام بحياته عند ذكر طبقات المتكلمين والمفسرين لازماً، وهذا خلاف ما نجده من العناية المؤكّدة بذكر الأشعري، وتبيين حياته، والإشارة إلى خصوصياتها، حتّى رؤاه، وأحلامه، وغلّة ضيعته، ولعلّ إحدى الدوافع إلى هذا، هي أنّ الأشعري استوطن في مركز العالم الإسلامي (العراق)، وشهر سيف بيانه وقلمه على الاعتزال في مركز قدرتهم، وموضع سلطتهم، فصار ذلك سبباً لأنّ تمدّد إليه الأعين، وتشرب^(١) نحوه الأعناق، فيذكره الصديق والعدو في كتبهم بمناسبة شتى، وأمّا عديله وقرينه فكان بعيداً عنه، مستوطناً في نقطة يغلب فيها أهل الحديث وفكرتهم، وكانت السلطة في مجالي العلم والعمل لهم، فجهل قدره، ولم تعلم قيمة نضاله مع خصومهم، فقلّت العناية به، وبعلمومه، وأفكاره، والإشارة إليه.

ولأجل ذلك نرى ابن النديم (المتوفى ٣٨٥ هـ) لم يترجمه في فهرسته، وفي الوقت نفسه ترجم الشيخ الأشعري (المتوفى ٣٣٠ هـ)،

١. إشرأب إليه وله: مدّ عنقه أو ارتفع لينظر إليه.

والامام الطحاوي شيخ الأحناف في مصر (المتوفى ٣٢١ هـ) مؤلف «عقائد الطحاوي» المسمى ببيان السنّة والجماعة الذي اعتنى به عدّة من الأعلام بالشرح والتعليق.

هذا وقد أهمله جمع من المتأخرين، فلم يترجمه أحمد بن محمد بن خلكان (المتوفى ٦٨١ هـ) في «وفيات الأعيان» مع أنه ترجم للطحاوي، ولا صلاح الدين الصفدي (المتوفى ٧٦٤ هـ) في «الوافي بالوفيات»، ولا محمد بن شاكر الكتبي (المتوفى ٧٦٤ هـ) في «فوات الوفيات»، ولا تقي الدين محمد بن رافع السلامي (المتوفى ٧٧٤ هـ) في «الوفيات»، ولم يذكره ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) في مقدمته في الفصل الذي خصّه بعلم الكلام، ولا جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) في «طبقات المفسرين» مع كونه أحد المفسرين في أوائل القرن الرابع، إلى غير ذلك من المعنيين بتراجم الأعيان والشخصيات، ولم تصل أيديهم إليه، وإلى كتبه، ونشاطاته العلمية، ونضالاته مع خصوم أهل السنّة.

حتى إنّ من ذكره وعنوانه، لم يذكر سوى عدة كليات في حقه، لا تلقي ضوءاً على حياته، ولا تبين شيئاً من خصوصياته، هذا والمعلومات التي وصلت إلينا بعد الفحص عن مظانّها عبارة عن الأمور التالية:

١- ميلاده:

اتفق المترجمون له على أنه توفي عام (المتوفى ٣٣٣ هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكنّ نتّمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه

الذين تخرّج عليهم في الحديث، والفقه، والكلام، فإنّ أحد مشايخه كما سيوافيك، هو نصير بن يحيى البلخي (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) فلو تلقى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام (٢٤٨ هـ)، أو ما يقاربه، فيكون أكبر سنّاً من الأشعري بسنين تزيد على عشر.

٢- موطنه:

قد اشتهر الإمام، بالماتريدي (بضم التاء) و «ماتريد» قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر (جيجون)^(١).

ويوصف بالماتريدي تارة، والسمرقندي أخرى، ويلقب بـ «علم الهدى» لكونه في خطّ الدفاع عن السنّة.

٣ - نسبه

ينتهي نسبه إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، مضيف النبي الأكرم ﷺ في دار الهجرة، وقد وصفه بذلك البياضي في «إشارات المرام»^(٢).

٤ - مشايخه وأساتذته:

قد أخذ العلم عن عدّة من المشايخ، هم:

١ - أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني.

١. أحد الأنهار الكبيرة المعروفة كالنيل ودجلة والفرات.

٢. إشارات المرام: ٢٣.

٢- أبو نصر أحمد بن العياضي.

٣- نصير بن يحيى، تلميذ حفص بن سالم (أبي مقاتل).

٤- محمد بن مقاتل الرازي^(١).

قال الزبيدي: تخرّج الماتريدي على الإمام أبي نصر العياضي.. ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق، والتمييز.. ومن مشايخه محمّد ابن مقاتل الرازي قاضي الري.

والأولان من تلاميذ أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو من تلاميذ أبي يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيباني.

وأما شيخه الرابع أعني محمّد بن مقاتل، فقد تخرّج على تلميذ أبي حنيفة مباشرة، وعلى ذلك فالماتريدي يتّصل بإمامه تارة بثلاث وسائط، وأخرى بواسطتين. فعن طريق الأولين بواسط ثلاث، وعن طريق الثالث (بن مقاتل) بواسطتين^(٢).

٥ - ثقافته:

إن ثقافته و آراءه في الفقهاء، الأكبر والأصغر، ينتهي إلى إمام مذهبه «أبي حنيفة». فإنّ مشايخه الذين أخذ عنهم العلم، عكفوا على رواية الكتب المنسوبة إليه ودراستها، وقد نقل الشيخ الكوثري أسانيد الكتب المرويّة عن

١. المصدر نفسه.

٢. لاحظ: إتحاف السادة المتقين: ٥ / ٢.

أبي حنيفة عن النسخ الخطيَّة الموجودة في دار الكتب المصرية وغيرها، وفيها مشايخ الماتريدي. قال:

«ومن الكتب المتوارثة عن أبي حنيفة، كتاب الفقه الأكبر رواية علي بن أحمد الفارسي، عن نصير بن يحيى، عن أبي مقاتل (حفص بن سالم)، وعن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه، وتامم السند في النسخة المحفوظة ضمن مجموعة الرقم (٢٢٦) بمكتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنورة.

ونصير بن يحيى أحد مشايخ الماتريدي كما عرفت.

ومن هذه الكتب «الفقه الأيسر» رواية أبي زكريا يحيى بن مطرف بطريق «نصير بن يحيى» عن أبي مطيع، عن أبي حنيفة، وتامم السند في المجموعتين (٢٤ و ٢١٥ م) بدار الكتب المصريَّة.

ومن هذه الكتب «العالم والمتعلم» رواية أبي الفضل أحمد بن علي البيكندي الحافظ، عن حاتم بن عقيل، عن الفتح بن أبي علوان، ومحمد بن يزيد، عن الحسن بن صالح، عن أبي مقاتل حفص بن سالم السمرقندي، عن أبي حنيفة، ويرويه أبو منصور الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن محمد بن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه، وتامم الأسانيد في مناقب الموفق والثائب (٧٣ و ٨٥).

ومن تلك الرسائل رسالة أبي حنيفة إلى البتّي، رواية نصير بن يحيى،

عن محمد بن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد في مناقب الموفق والتائب (٧٣ و ٨٥).

ومن تلك الرسائل رسالة أبي حنيفة إلى البتّي رواية نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، وبهذا السند رواية الوصيّة أيضاً، وتمام الأسانيد في نسخ دار الكتب المصرية - إلى أن قال: - فنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه في إبانة الحقّ في المعتقد .. إلى أن جاء إمام السنّة في ما وراء النهر، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي المعروف بـ (إمام الهدى) فتفرّغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد، ثم ذكر مؤلفاته. (١)

تري أنّ أسناد هذه الكتب والرسائل تنتهي إلى أحد مشايخ الماتريدي وقد طبع منها: «الفقه الأكبر، الرسالة، العالم والمتعلّم، والوصيّة» في مطبعة حيدرآباد عام (١٣٢١ هـ).

وهذه المؤلفات لا تتجاوز عن كونها بياناً للعقيدة وما يصحّ الاعتقاد به، من دون أن تقترن بالدليل والبرهان، ولكنها تحوّلت من عقيدة إلى علم، على يد (الماتريدي) فهو قد حقّق الأصول في كتبه، فكان هو متكلّم مدرسة أبي حنيفة ورئيس أهل السنّة في بلاد ما وراء النهر، ولذلك سمّيت المدرسة

باسمه، وأصبح المتكلمون على مذهب الإمام أبي حنيفة في بلاد ماوراء النهر، يسمّون بالماتريديين، واقتصر إطلاق اسم أبي حنيفة على الأحناف المتخصّصين في مذهبه الفقهي.^(١)

وفي (مفتاح السعادة): «إنّ رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أمّا الحنفي: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي، وأمّا الآخر الشافعي: فهو شيخ السنّة أبو الحسن الأشعري البصري».^(٢)

وفي حاشية الكستلي^(٣) على شرح العقائد النسفية^(٤) للفتازاني: «المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفي ديار ماوراءالنهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي، تلميذ أبي بكر الجرجاني، تلميذ محمّد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي حنيفة».^(٥)

١. مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ٥ بقلم الدكتور فتح الله خليفة - ط ١٣٩٢ هـ - وهو المراد من «التوحيد» كلما اطلق في هذا الفصل.

٢. مفتاح السعادة ومصباح السيادة: ٢ / ٢٢ - ٢٣ طبعة حيدر آباد على ما في مقدمة محقق كتاب التوحيد للماتريدي.

٣. هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (المتوفى ٩٠٢ هـ).

٤. وهذا الكتاب محور الدراسة في الأزهر وغيره، وما زال كذلك إلى يومنا هذا، وهو بمنزلة «شرح الباب الحادي عشر» عند الامامية، يعرض عقائد أهل السنّة على مذهب الامام «الماتريدي» بشكل واضح.

٥. بهامش شرح العقائد النسفية: ١٧.

ويقول الزبيدي: «إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريديّة»^(١).

٦- المتخرجون عليه:

تخرّج عليه عدّة من العلماء منهم:

أ - أبو القاسم إسحاق بن محمّد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي (المتوفى ٣٤٠ هـ).

ب - الإمام أبو الليث البخاري.

ج - الامام أبو محمّد عبد الكريم بن موسى البزدوي، جدّ محمّد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي مؤلّف (أصول الدين).

يقول حفيده: «ووجدت للشيخ الامام الزاهد «أبي منصور الماتريدي السمرقندي» كتاباً في علم التوحيد على مذهب أهل السنّة، وكان من رؤساء أهل السنّة. حكى لي الشيخ الامام والذي ﷺ عن جده الشيخ الامام الزاهد «عبد الكريم بن موسى» ﷺ كراماته. فإنّ جدّنا كان أخذ معاني كتب أصحابنا، وكتاب التوحيد، وكتاب التأويلات من خلق^(٢) عن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي ﷺ إلا أنّ في كتاب التوحيد الذي صنّفه الشيخ أبو منصور قليل

١. إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين: لمحمد بن محمد بن الحسيني: ٨ / ٢.

٢. كذا في النسخة.

انغلاق و تطويل، و في ترتيبه نوع تعسير لولا ذلك لاكتفينا به.^(١)

٧ - أنصار مذهب في الأجيال اللاحقة:

إنَّ للمنهج الكلاميِّ الموروث من أبي منصور الماتريدي، أنصاراً وأعاوناً قاموا بإنضاج المذهب ونصرته، ونشره وإشاعته، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه مذهب الأشعري من الانتشار وكثرة الاقتفاء، وإليك ذكر بعض أنصاره:

١ - القاضي الإمام أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين عبد الكريم البزدوي (المولود عام ٤٢١ هـ، والمتوفى في «بخارى» عام ٤٧٨ هـ) وقد عرفت كلامه في حقَّ الماتريدي، وسيوافيك بعض كلامه عند البحث عن فوارق المنهجين، وقد ألف كتاب أصول الدين على غرار هذا المنهج، وسيوافيك الإيعاز إليه.

٢ - أبوالمعین النسفي (المتوفى ٥٠٢ هـ) وهو من أعظم أنصار ذلك المذهب فهو عند الماتريديَّة كالباقلاني بين الأشاعرة، مؤلف كتاب «تبصرة الأدلة» الذي مازال منخوطاً حتى الآن، ويعدُّ الينبوع الثاني بعد كتاب «التوحيد» للماتريديَّة الذين جاءوا بعده^(٢).

٣ - الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (المتوفى ٥٣٧ هـ)

١. أصول الدين للبزدوي: ٣ و ١٥٥ - ١٥٨.

٢. مقدمة التوحيد: ٥.

مؤلف «عقائد النسفي» ويقال إنه بمنزلة الفهرس لكتاب «تبصرة الأدلة» ومع ذلك ما زال هذا الكتاب محور الدراسة في الأزهر، وغيره، إلى يومنا هذا، كما تقدّم.

٤ - الشيخ مسعود بن عمر التفتازاني أحد المتضلّعين في العلوم العربيّة، والمنطق، والكلام، وهو شارح «عقائد النسفي» الذي ألف على منهاج الإمام الماتريدي، ولكن لم يتحقّق لي كونه ماتريدياً، بل الظاهر من شرح مقاصده كونه أشعرياً. خصوصاً في مسألة خلق الأعمال، وكونه سبحانه خالقاً، والعبد كاسباً.

٥ - الشيخ كمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن الهمام (المتوفى عام ٨٦١ هـ) صاحب كتاب «المسيرة» في علم الكلام. نشره وشرحه محمّد محيي الدين عبد الحميد وطبع بالقاهرة.

٦ - العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي مؤلف كتاب «إشارات المرام من عبارات الإمام» أحد العلماء في القرن الحادي عشر وكتابه هذا أحد المصادر للماتريديّة.

٧ - وأخيراً الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري المصري وكيل المشيخة الإسلاميّة في الخلافة العثمانيّة، أحد الخبراء في الحديث، والتاريخ، والملل، والنحل. له خدمات صادقة في نشر الثقافة الإسلاميّة ومكافحة الحشوية والوهابيّة، ولكنّ الحنابلة يبغضونه وما هذا إلا لأنّ عقليته لا تخضع لقبول كلّ ما ينقل باسم الحديث ولا سيّما فيما يرجع إلى

الصفات الخبرية لله سبحانه الذي لا يفترق عن القول بالتشبيه والتجسيم قدر شعرة.

٨ - مؤلفاته و آثاره العلميّة:

سجّل المترجمون للماتريدي كتباً له تعرب عن ولعه بالكتابة والتدوين والامعان والتّحقيق، غير أنّ الحوادث لعبت بها، ولم يبق منها إلا ثلاثة، وقد طبع منها اثنان:

١ - «كتاب التوحيد» وهو المصدر الأوّل لطلّاب المدرسة الماتريدية وشيوخها الذين جاءوا بعد الماتريدي، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ في دعم آرائه من الكتاب، والسنة، والعقل، ويعطي للعقل سلطاناً أكبر من النقل، وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدكتور فتح الله خليف (عام ١٩٧٠ م ، ١٣٩٠ هـ) وطبع الكتاب في مطابع بيروت مع فهرسه في (٤١٢) صفحة وقد عرفت من البزدوي مؤلف «أصول الدين» أنّ الكتاب لا يخلو من انغلاق في التعبير، وهو لائح منه لمن سبره.

٢ - «تأويلات أهل السنة» في تفسير القرآن الكريم، وهو تفسير في نطاق العقيدة السنيّة، وقد مزجه بآرائه الفقهية والأصولية وآراء أستاذه الإمام أبي حنيفة، فصار بذلك تفسيراً عقيدياً فقهياً، وهو تفسير عامّ لجميع السور، والجزء الأخير منه يفسّر سورة المنافقين، إلى آخر القرآن، وقد وقفنا من المطبوع منه على الجزء الأوّل وينتهي إلى تفسير الآية (١١٤) من سورة

البقرة. حَقَّقَه الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، وطبع في القاهرة عام (٣٩٠ هـ)، والمقارنة بين الكتابين تعرب عن وحدتهما في المنبع، والتعبير، والتركيب، فمثلاً ما ذكره في تفسير قوله: ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ من الاستدلال على جواز الرؤية، هو نفس ما ذكره في كتاب التوحيد، إلى غير ذلك من المواضيع المشتركة بين الكتابين، ولكنَّ التفسير أسهل تناولاً، وأوضح تعبيراً.

وأما كتبه الأخر فأليك بيانها:

- ٣- المقالات: حكي محقق كتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه في المكتبات الغربية.
- ٤- مأخذ الشرايع.
- ٥- الجدل في أصول الفقه.
- ٦- بيان وهم المعتزلة.
- ٧- ردّ كتاب الأصول الخمسة للباهلي.
- ٨- كتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض.
- ٩- الردّ على أصول القرامطة.
- ١٠- كتاب ردّ تهذيب الجدل للكعبي.
- ١١- رد وعيد الفساق للكعبي أيضاً.
- ١٢- رد أوائل الأدلة له أيضاً.

٩- الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية:

لاشك أن الإمامين الأشعري والماتريدي كانا يتحرّكان في فلك واحد وكانت الغاية هي الدفاع عن عقيدة أهل السنّة، والوقوف في وجه المعتزلة و - مع ذلك - لا يمكن أن يتّفقا في جميع المسائل الرئيسية، فضلاً عن التفاريع، وذلك لأنّ الأشعري اختار منهج الإمام أحمد، وطابع منهجه هو الجمود على الظواهر، وقلة العناية بالعقل والبرهان، والشيخ الأشعري وإن تصرف فيه وعدّله، ولكن لما كان رائده هو الفكرة الحنبليّة فقد عرقلت نطاق عقله عن التوسّع، ولو تجاوز عنها فإنّما يتجاوز مع التحفّظ على أصولها.

وأما الماتريديّ فقد تربّى في منهج تلامذة الإمام أبي حنيفة، ويعلو على ذلك المنهج، الطابع العقلي والاستدلال، كيف ومن أسس منهجه الفقهي، هو العمل بالمقاييس والاستحسانات، وعلى ضوء هذا فلا يمكن أن يكون التلميذان متوافقين في الأصول، فضلاً عن الفروع، وأن يقع الحافر على الحافر في جميع المجالات، وقد أشغل هذا الموضوع بالّ المحقّقين، وحاولوا تبين أن أياً من الداعيين أعطى للعقل سلطاناً أكبر، وتفرّقوا في ذلك إلى أقوال نذكرها:

١- قال أحمد أمين المصري: «لقد اتّفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية، وقد أُلّفَت كتب كثيرة وملخّصات، بعضها يشرح

مذهب الماتريدي كـ(العقائد النسفية) لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري كـ(السنوسية) و (الجوهرة)، وقد أُلِّفَت كتب في حصر المسائل التي اختلف فيها الماتريدي والأشعري، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة- ثمّ قال: إنّ لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً، واستشهد على ذلك بأنّ الأشعري يقول بوجود المعرفة عقلاً قبل بعث الأنبياء دون الماتريدي»^(١).

والظاهر أنّ ما ذكره الكاتب من هفو القلم وسهوا الفكر، إذ مضافاً إلى أنّ كتابي الماتريدي «التوحيد والتفسير» و آراء تلاميذه تشهد على خلاف ما ذكر. إنّ ما استشهد به على ما تبناه خلاف الواقع، فالأشعري يقول بوجود المعرفة سمعاً لا عقلاً، والماتريدي على العكس كما ستوافيك نصوص القوم عند عرض المذهب، والعجب أنّه قد سجّل نظرية الإمامين قبيل هذا، على خلاف ما ذكره هنا وقال: يقول الماتريديّة: إنّّه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفته تعالى، ومعرفة وحدانيّته، واتّصافه بما يليق، وكونه محدثاً للعالم، كما روي ذلك عن أبي حنيفة، وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنّه لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعث.^(٢)

فإذا كان أحمد أمين قائلاً بغلبة لون الاعتزال على الأشعري، فهناك من

ذهب إلى خلافه، وإليك البيان:

١. ظهر الإسلام: ٩١ / ٤ - ٩٥.

٢. المصدر نفسه.

٢- قال أبو زهرة: «إنّ منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه من غير أيّ شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيدون بالنقل ويؤيدونه بالعقل، حتّى إنّه يكاد الباحث يقرّر أنّ الأشاعرة في خطّ بين الاعتزال وأهل الفقه والحديث، والماتريدية في خطّ بين المعتزلة والأشاعرة، فإذا كان الميدان الذي تسير فيه هذه الفرق الإسلامية الأربع، والتي لا خلاف بين المسلمين في أنّها جميعاً من أهل الإيمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منه المعتزلة، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث، وفي الربع الذي يلي المعتزلة، الماتريدية، وفي الربع الذي يلي المحدثين، الأشاعرة»^(١).

يلاحظ عليه: أنّه كيف جعل أبو زهرة هؤلاء كلّهم من أهل الإيمان، مع أنّ بين أهل الحديث طوائف المشبهة، والمجسّمة، والقائلين بالجبر المستلزم للغوية التكليف وبعث الأنبياء، فهل يصحّ أن يعدّ من يصوّر بعث الأنبياء لغوياً، وإنزال الكتب عبثاً، من أهل الإيمان؟ والحال أنّه لا تقصر عقيدة هؤلاء عن عقيدة أهل الجاهلية الأولى الذين وصفهم الإمام علي عليه السلام في خطبة بقوله: «وأهل الأرض يومئذ (يوم بعث النبي الأكرم) ملل متفرّقة، وأهواء منتشرة، وطوائف متشتتة، بين مشبه لله بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير به إلى غيره»^(٢).

ويا للعجب! إذا قسم أبو زهرة ساحة الإيمان كلّها لهذه الطوائف

١. تاريخ المذاهب الإسلامية: ١ / ١٩٩.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١، طبعة عبده ص ٢٥.

الأربع، فأين يقع مكان أئمة أهل البيت في هذه الساحة وليس لأحد إنكار فضيلتهم، لأنهم الذين أوجب الله سبحانه مودّتهم في القرآن وجعلها أجر رسالته وقال: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾ (١). !!؟ وعرفهم رسول الله ﷺ بأنهم أعدال الكتاب وقرناؤه، وقال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» (٢).

وقد عرف الأبكم والأصم -فضلاً عن غيرهما- أن أئمة أهل البيت لم يكونوا في أحد هذه المذاهب، ولا كانوا مقتفين لأحد هذه المناهج، بل كان لهم منهج خاص لا يفترق عن الكتاب، والسنة، والعقل السليم، فما معنى هذا التقسيم؟ «ما هكذا تورّد يا سعد الإبل» و «تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى» (٣)، «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ...» (٤).

٣- قال الشيخ محمّد زاهد الكوثري: «الماتريديّة هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلّما يوجد بينهم متصوّف، فالأشعريّ والماتريدي هما إماما أهل السنّة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظي» (٥).

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من أن الماتريديّة بين الأشاعرة والمعتزلة وإن

٢ . حديث متفق عليه رواه الفريقان.

١ . الشورى: ٢٣.

٤ . الزخرف: ٣٢ .

٣ . النجم: ٢٢ .

٥ . مقدمة تبين كذب المفتري: ١٩.

كان متيناً، كما سيأتي عند عرض مذهبهم، لكن كون الخلاف بين الإمامين لفظياً واضح البطلان، إذ كيف يكون النزاع في التحسين والتقييح العقليين، أمراً لفظياً، مع أنه تترتب على الإثبات والإنكار مسائل كلامية كثيرة؟ أو كيف يكون الاختلاف في كون فعل الانسان فعلاً له حقيقة أو مجازاً من الاختلاف اللفظي؟.

٤- قال محقق كتاب «التوحيد» للماتريدي، في مقدمته: «إن شَيْخِي السَّنَّة يَلْتَقِيَانِ عَلَى مَنَهْجٍ وَاحِدٍ وَمَذْهَبٍ وَاحِدٍ، فِي أَهَمِّ مَسَائِلِ عِلْمِ الْكَلَامِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا الْخِلَافُ بَيْنَ فِرْقِ الْمُتَكَلِّمِينَ»^(١).

ولعله لا يرى الخلاف في التحسين والتقييح، وكون فعل الانسان فعلاً له حقيقة، أو مجازاً، اختلافاً جوهرياً، كما لا يرى الاختلاف في كون صفاته عين ذاته، أو زائدة عليه، أو جواز التكليف بما لا يطاق، وعدمه كذلك. فاللازم عرض مذهبه عن طريق نصوصه الواردة في توحيده، وتفسيره، وكتب أنصاره، حتى يعلم مدى اتفاق الداعيين، واختلافهما.

وقبل ذلك نختم البحث بكلمة الإمام البزدوي، أحد أنصار الماتريدية في القرن الخامس، وكان جدّ والده أحد تلاميذه. قال:

«وأبو الحسن الأشعري وجميع توابعه يقولون إنهم من أهل السنة والجماعة، وعلى مذهب الأشعري عامة أصحاب الشافعي، وليس بينهم وبينهم خلاف إلا في مسائل معدودة قد أخطأوا فيها»^(٢) وذكر بعد ذلك،

١. مقدمة التوحيد، بقلم محققه الدكتور فتح الله خليف: ١٨.

٢. أصول الدين: ٢٤٢.

تلك المسائل المعدودة وهي لا تتجاوز عن ثلاث، وسيوافيك نصّه! ولأجل وجود الاختلاف الجوهري بين المذهبيين قام جماعة من المعنّيين بتبيين الفروق الموجودة فيهما، بين موجز في الكلام، ومسهب فيه، وربّما ألفوا كتباً ورسائل، وإليك ما وقفنا عليه في هذا المجال:

أ- «أصول الدين» للبردوي، قال فيه تحت عنوان «ما خالف أبو الحسن الأشعري عامّة أهل السنّة والجماعة».

١- قال أهل السنّة والجماعة: إنّ الله تعالى أفعالاً، وهي الخلق، والرزق، والرحمة، والله تعالى قديم بأفعاله كلّها، وأفعال الله ليست بحدّثة، ولا محدّثة، ولا ذات الله، ولا غير الله تعالى، كسائر الصّفات.

وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله تعالى فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد، ووافق في هذا القدريّة والجهميّة، وعليه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض^(١).

٢- وقال أهل السنّة والجماعة: المعاصي والكفر ليست برضى الله، ولا محبّته، وإنّما هي بمشيئة الله تعالى.

وأبو الحسن قال: إنّ الله تعالى يرضى بالكفر والمعاصي، ويحبّها، وهو خطأ محض أيضاً.

٣- وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، وقال أبو الحسن: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب،

١ . سيوافيك عند عرض مذهب الماتريديّة توضيح مرامهم.

والإقرار باللسان فرض من الفروض، وهو خطأ أيضاً. وشرّ مسائله مسألة الأفعال.

وذكر أبو الحسن في كتاب «المقالات» مذهب أهل الحديث، ثم قال: وبه نأخذ، ومذهب أهل الحديث في هذه المسائل الثلاث مثل مذهب أهل السنة والجماعة. فهذا القول يدلّ على أنّه كان يقول مثل ما قال أهل السنة والجماعة في هذه المسائل، ولكن ذكر في الموجز الكبير كما ذكرنا هنا، فكان حبه^(١) في هذه المسائل قولان، فكأنّه رجع عن هذه المسائل الثلاث.

وكان يقول: كلّ مجتهد مصيب في الفروع، وعمامة أهل السنة والجماعة قالت: يخطئ ويصيب.^(٢)

ب - «إشارات المرام من عبارات الإمام» تأليف كمال الدين البياضي الحنفيّ من علماء القرن الحادي عشر، فقد طرح المسائل الخلافية بين الإمامين فبلغ إلى خمسين مسألة.^(٣)

ج: «نظم الفوائد وجمع الفوائد» في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية تأليف عبد الرحيم بن علي المعروف بـ «شيخ زاده» طبع في القاهرة (عام ١٣١٧ هـ).

١. كذا في الأصل وضبطه المحقق بضم الباء.

٢. أصول الدين للبزدوي: ٢٤٥ - ٢٤٦.

٣. إشارات المرام: ٥٣ - ٥٦.

د: «الروضة البهيّة في ما بين الأشعرية والماتريديّة» تأليف أبي عذبة، طبع في حيدرآباد (عام ١٣٣٢ هـ).

هـ: خلافيات الحكماء مع المتكلّمين، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريديّة، تأليف عبدالله بن عثمان بن موسى مخطوطة دار الكتب المصريّة (برقم ٣٤٤١ ج).^(١)

و: قصيدة في الخلاف بين الأشعرية والماتريديّة: تأليف تاج الدين السبكي، مؤلف (طبقات الشافعية الكبرى) المطبوعة بمصر (عام ١٣٢٤ هـ) مخطوطة الجامعة العربيّة الرقم (٢٠٢) المصوّرة عن مخطوطة جامع الشيخ بالاسكندرية.^(٢)

وهذه العناية المؤكّدة في طول الأجيال تعرب عن كون الفرق أو الفوارق جوهرياً، لا لفظياً، وآلاً فلا وجه لتأليف الكتب والرسائل لبيان الفوارق اللفظية أو الجزئية، الموجودة بين المنهجين، وسيظهر الحقّ في البحث التالي.

١٠- عرض مذهب الماتريدي:

ولا نهدف في هذا الفصل إلى عرض كلّ ما يعتقد به الماتريدي في مجال العقائد والأصول، فإنّ قسماً من عقائده هو عين عقيدة أهل الحديث

١. انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ٢٥.

٢. انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ٢٥.

والأشعري، وقد عرضنا عقائدهم في الجزء الأول من هذه السلسلة، وإنما نقوم ببيان الأصول المهمة التي افترق فيها عن الأشعري، مع الاعتراف بأن الماتريدي يتدرّع في بعض الموارد بنفس ما يتدرّع به الأشعري، ومن هذا الباب تصحيح القول بالرؤية، فإن القول برؤيته في النشأة الآخرة ملازم لكونه سبحانه محاطاً وواقعاً في جهة ومكان، ومن أجل ذلك قام العلمان في دفع الإشكال على نمط واحد، وهو أن الرؤية تقع «بلا كيف» أو ما يفيد ذلك، حتى يُرضيا بذلك أهل النقل والعقل.

قال ابن عساكر: «قالت الحشوية المشبهة: إن الله سبحانه وتعالى يرى مكيفاً محدوداً كسائر المراتب، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال فسلك الأشعري طريقاً بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى، وهو غير محدود، ولا مكيف»^(١).

وقد نقلنا نصوص نفس الأشعري في موضع الرؤية عند عرض عقائده^(٢).

وقال الماتريدي في ذلك البحث: «فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة،

١. تبين كذب المفتري: ١٤٩ - ١٥٠.

٢. لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ٢٥٦، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

وساكن ومتحرّك، ومماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل، لتعالیه عن ذلك»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الرؤية بهذه الخصوصيات إنكار لها، وأشبه بالأسد بلا ذنب، ولا رأس.

والذي تبين لي بعد التأمل في آرائه في كثير من المسائل الكلامية، أنّ منهجه كان يتمتع بسمات ثلاث:

١- الماتريدي أعطى للعقل سلطاناً أكبر، ومجالاً أوسع، وذلك هو الحجر الأساس للسمتين الأخيرتين.

٢- إنّ منهج الماتريدي أبعد من التشبيه والتجسيم من الأشعري، وأقرب إلى التنزيه.

٣- إنّّه وإن كان يحمل حملة عنيفة على المعتزلة، ولكنّه إلى منهجهم أقرب من الإمام الأشعري.

وتظهر حقيقة هذا الأمر إذا عرض مذهبه في مختلف المسائل، ولمعرفة جملة من مواضع الاختلاف ودراسة نقاط القوّة والضعف، نذكر موارد عشرة ونترك الباقي روماً للاختصار.

١ - استيلاؤه على العرش:

اتفق الداعيان على أنه يجب الإيمان بما جاء في القرآن من الصفات لله تبارك وتعالى، ومنها استيلاؤه على العرش، والأشعري يفسره على نحو الإثبات ويؤمن بظاهره بلا تفويض ولا تأويل، وأن الله حقيقةً مستوي على العرش لكن استيلاءً مناسباً له، ويقول: «إن الله مستوي على العرش الذي فوق السماوات» ولأجل دفع توهم التجسيم يقول: «يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار» ويستشهد بما روي عن رسول الله: إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى، فيقول: من ذا الذي يدعوني فأستجيب له^(١).

وعلى ضوء هذا فالأشعري ممن يثبت الصفات الخبرية لله بلا تفويض معناها إليه، غاية الأمر يتدرج بلفظة «على نحو يليق به» أو «بلا كيف» كما في الموارد الأخرى، ولكن الماتريدي مع توصيفه سبحانه بالصفات الخبرية، يفوض مفاد الآية إليه سبحانه، فهو يفارق الأشعري في التفويض وعدمه، ويخالف المعتزلة في التأويل وعدمه، فالأشعري من المثبتة بلا تفويض وتأويل، وهو من المثبتة مع التفويض، كما أن المعتزلة من المؤولة، وبذلك يتضح كونه بين الأشعري والمعتزلي، وإليك نصه في مورد استوائه على العرش:

قال: «وأما الأصل عندنا في ذلك أنّ الله تعالى قال ليس كمثله شيء»
 فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه،
 فيجب القول بـ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» على ما جاء به التنزيل،
 وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء، لاحتماله غيره مما
 ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا ممّا يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق،
 ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كلّ أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير
 ذلك، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء
 دون شيء، والله الموفّق»^(١).

٢- معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

اتفق الداعيان على وجوب معرفة الله، واختلفا في طريق ثبوت هذا
 الوجود، فالأشعري وأتباعه على أنّه سمعي، والمعتزلة على أنّه عقلي، قال
 العضدي في المواقف: النّظر إلى معرفة الله واجب إجماعاً، واختلف في
 طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. أمّا أصحابنا
 فلهم مسلكان:

الأوّل: الاستدلال بالظواهر مثل قوله تعالى: «قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» إلى آخره.^(٢)

١. التوحيد للماتريدي: ٧٤.

٢. المواقف: ٢٨ وشرحها ج ١ / ١٢٤. والآية ١٠١ من سورة يونس.

ولا يخفى وهن النظرية، لاستلزامها الدور، لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب، فإن من لا نعرفه بوجه من الوجوه، كيف نعرف أنه أوجب؟ فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الإيجاب، لزم الدور.

وأيضاً: لو كانت المعرفة تجب بالأمر، فهو إما متوجه إلى العارف بالله أو غيره، فالأول تحصيل للحاصل، وأما الثاني، فهو باطل، لاستحالة خطاب الغافل، إذ كيف يصح الأمر بالغافل المطلق بأن الله قد أمره بالنظر والمعرفة، وأن امتثال أمره واجب إلا إذا خصّ الوجوب بالشاك.

هذا ما عليه الأشاعرة، وأما الماتريديّة فتقول بوجوبها عقلاً مثل المعتزلة. قال البياضي: «ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر، والتكذيب به، لا من البعثة وبلوغ الدعوة»^(١).

القول بوجوب هذه الأمور من جانب العقل من قبل أن يجيء الشرع دفعاً لمحدور الدور يعرب عن كون الداعي، أعطى للعقل سلطاناً أكبر مما أعطاه الأشعري له.

١. إشارات المرام: ٥٣ فصل الخلافات بين جمهور الماتريديّة والأشعرية.

٣- الاعتراف بالتحسين والتقييح العقليين:

إنّ لمسألة التحسين والتقييح العقليين دوراً مؤثراً في المسائل الكلامية، فالأشاعرة على إنكارهما زاعمين أنّ القول باستطاعة العقل على دركهما، يستلزم نفي حرّية المشيئة الإلهية والتزامها بقيد وشرط، وقد أوضحنا حال هذه النظرية عند عرض عقائد الأشاعرة^(١). وأمّا المعتزلة فهم على جانب مخالف، وأمّا الماتريديّة فيعترفون بالتحسين والتقييح ببعض مراتبهما.

قال البيضاوي: والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده (أبي منصور الماتريدي) إجمالاً عقلي، أي يعلم به حكم الصانع في مدّة الاستدلال في هذه العشرة^(٢). كما في التوضيح وغيره، لا يوجب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة، أمّا كيفة الثواب وكونه بالجنة، وكيفة العقاب وكونه بالنار، فشرعي، واختار ذلك الإمام القفال الشاشي، والصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وكثير من متقدميهم، كما في القواطع للإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير، وهو مختار الإمام القلانسي ومن تبعه كما في (التبصرة البغدادية). ولا يجوز نسخ ما لا يقبل

١. لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ٣٦٠-٣٨٣، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧هـ.

٢. إشارة إلى ما ذكره من المسائل العشر خلال البحث في وجوب المعرفة عقلاً.

حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر واختاره المذكورون - إلى أن قال:- ويستحيل عقلاً اتّصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي، فلا يجوز تعذيب المطيع، ولا العفو عن الكفر، عقلاً، لمنافاته للحكمة، فيجزم العقل بعدم جوازه، كما في التنزيهات^(١).

وغير خفيّ على النابه أنّ الشيخ الماتريدي قد اعترف بما هو المهمّ في باب التحسين والتقييح العقليين وإليك الإشارة إليه:

١- استقلال العقل بالمدح والذمّ في بعض الأفعال، وهذا هو محلّ النزاع في بابهما بأن يجد العقل من صميم ذاته أنّ هنا فعلين مختلفين يستحقّ فاعل أحدهما المدح، وفاعل الآخر الذمّ، سواء أكان الفاعل بشراً، أم ملكاً، أم غيرهما، وتبني عليه أصول كثيرة كلامية أو عزنا إليها عند عرض عقائد الأشعري و آرائه.

٢- استقلال العقل بكونه سبحانه عادلاً، فلا يجوز عليه تعذيب المطيع، وأين هو ممّا يقول به الأشعري من أنّه يجوز لله سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة وهو عادل إن فعله^(٢).

٣- نعم أنكّر الشيخ إيجاب العقل للحسن والقبح، ولكنّه لو كان واقفاً على مغزى إيجاب العقل لم يعترض عليه، إذ لا يوجد في أديم الأرض إنسان عاقل عارف بمقام الربّ والخلق، يجعل العقل موجِباً ومكْلِفاً -

١. إشارات المرام: ٥٤ فصل الخلافات بين الماتريديّة والأشاعرة.

٢. اللمع: ص ١١٦.

بالكسر - والله سبحانه موجِّباً ومكلفاً - بالفتح - لأنَّ شأن العقل هو الإدراك، ومعنى إيجابه القيام بالحسن، والاجتناب عن ضده، هو استكشافه لزوم القيام بالأوَّل وامتناع القيام بالثاني بالنظر إلى المبادئ الموجودة في الفاعل الحكيم، فالمتمتِّف بكلِّ الكمال، والمبرأ عن كلِّ سوء، لا يصدر منه إلاَّ الحسن لوجود الصارف عن غيره، ويمتنع صدور غيره عنه، وليس هذا الامتناع امتناعاً ذاتياً بمعنى تحديد قدرته ومشيتته، بل قدرته ومشيتته مطلقتان بالذات غير محدودتين، فهو سبحانه قادر على كلا القسمين من الفعل - أعني : الحسن والقبح - لكن بالنظر إلى أنه عالم واقف على قبح الأفعال، وغنيٌّ عن فعل القبح، يترك القبيح ولا يفعله، والله الحكيم كتب على نفسه أن لا يخلَّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل إلاَّ دور الكشف والتبيين، والتعبير بالإيجاب بملاك الوقوف على المبادئ الكمالية الموجودة في المبدأ كقولك: يجب أن تكون زوايا المثلث متساوية مع زاويتي قائمتين، فإنَّ الخصوصية التكوينية الكامنة فيه مبدأ ذلك الإيجاب، والعقل كاشفه، ومع ذلك ربَّما يعبر عن ذلك بالإيجاب.

٤- اختار الماتريدي قصور العقل عن تعيين كيفية الثواب وكونه بالجنة، وكيفية العقاب وكونه بالنار وهو الحقُّ، فإنَّ أقصى ما يستقلُّ به العقل هو لزوم مثوبة المطيع ومجازاة العاصي، وأما كيفية فلا يستقلُّ العقل بشيء منها (على فرض كون الثواب بالاستحقاق). نعم ما ذكره من أنه ليس لله العفو عن الكفر عقلاً، فالظاهر أنه تحديد رحمته وقد سبقت غضبه،

والتعذيب حقُّ له، وله الإعمال وله العفو كعصيان المؤمن الفاسق. نعم أخير المولى سبحانه بأنَّه لا يغفر الشرك، ويغفر ما دون ذلك.

٤- التكليف بما لا يطاق غير جائز:

ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بما لا يطاق وقال: «والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للملائكة: ﴿أَتُبُونِي بِأَسْمَاءٍ هَؤُلَاءِ﴾^(١) يعني أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرُونَ عليه.... إلى غير ذلك من الآيات التي عرفت مفادها في محلِّها^(٢).

والماتريدي مخالف صنوه الداعي ويقول: «ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني كما في (التبصرة) وأبو حامد الاسفرائيني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور»^(٣).

هذا ما نقله البياضي عن الماتريديَّة، وأمَّا نفس أبي منصور فقد فصل في كتابه «التوحيد» بين مضيق القدرة فيجوز تكليفه، وبين غيره فلا يجوز. قال: «إنَّ تكليف من مُنِع عن الطاقة فاسد في العقل، وأمَّا من ضيق القوَّة فهو حقُّ أن يكلف مثله، ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلاَّ من يطيع»^(٤).

١. البقرة: ٣١.

٢. لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ٢٣٩، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

٣. إشارات المرام: ٥٤ في فصل الخلافات بين جمهور الماتريديَّة والأشعريَّة.

٤. التوحيد: ٢٦٦.

يلاحظ عليه:

١- أن من الأصول المسلّمة عند العقل، كون الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار، فمن ألقى نفسه من شاهق عن اختيار فقد قتل نفسه اختياراً، فالقتل بعد الإلقاء وإن كان خارجاً عن الاختيار، ولكنّه لما كان الإلقاء -الذي يُعدّ من مبادئ القتل- في اختياره، يعدّ القتل فعلاً اختيارياً لا اضطرارياً.

٢- أن من فقد القدرة، وعجز عن القيام بالعمل، سواء أكان بعامل اختياريّ أم غيره، لا يصحّ تكليفه به عن جدّ، لأنّ فاقد القدرة والجماد في هذه الجهة سواسية، فلا تظهر الإرادة الجدّية في صقع الذهن، ولو خوطب العاجز فإنّما يخاطب بملاكات آخر من التفرّيع، والتنديد، وغيرهما.

وفي ضوء هذين الأمرين يستنتج أنّ من ضيّع قدرته يُعذّب، لما تقرّر من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولكن لا يصحّ تكليفه بعد الضياع، للغويّة الخطاب واستهجانه، وبذلك يظهر وهن برهان المفصل من أنّه لو لم يصحّ تكليف المضيع للقدرة لاختصّ التكليف بالمطيع، لما عرفت من أنّ سقوط التكليف والخطاب بالتضييع، لا يستلزم سقوط العقاب والمؤاخذه، وقد اشتهر بين القوم أنّ الامتناع بالاختيار، لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، ولو كان الماتريدي واقفاً على أنّ القائلين بامتناع التكليف بما لا يطاق، قائلون بصحّة عقوبة من ضيّع القدرة، وجعل نفسه في عداد العجزة، لما فصل بين من مُنع منه الطّاقة، ومن ضيّعها، ولما ضرب الجميع بسهم واحد.

٥- أفعال الله سبحانه معللة بالغايات:

ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله سبحانه ليست معللة بالأغراض، وأنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح عليه شيء، واستدلوا على ذلك بما يلي:

الأول: لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال.^(١)

وقالت الماتريدية: أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح واختاره صاحب المقاصد.^(٢)

هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل؟

إنّ الأشعري خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجود في الأوّل دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معللة بالأغراض، والغايات، والدواعي، والمصالح، إنّما يعني بها الثاني دون الأوّل، والغرض بالمعنى الأوّل ينافي كونه غنياً بالذات، وغنياً في الصفات،

١. المواقف: ٣٣١.

٢. إشارات المراد: ٥٤.

وغنيًا في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغوًا، وكونه سبحانه عابثاً ولاغياً، فالجمع بين كونه غنيًا غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيمًا منزهاً عن العبث واللغو، يتحقق بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحكم ترجع إلى العباد والنظام، لا إلى وجوده وذاته، كما لا يخفى.

تفسير العلة الغائية:

العلّة الغائيّة التي هي إحدى أجزاء العلة التامة، يراد منها في مصطلح الحكماء، ما تُخرج الفاعل من القوّة إلى الفعل، ومن الامكان إلى الوجود، ويكون مقدّمة صورة وذهنًا، ومؤخّرة وجوداً وتحققًا، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوّة إلى كونه فاعلاً بالفعل، مثلاً النجار لا يقوم بصنع الكرسيّ إلاّ لغاية مطلوبة مترتّبة عليه، ولولا تصوّر تلك الغاية لما خرج عن كونه فاعلاً بالقوّة، إلى ساحة كونه فاعلاً بالفعل، وعلى هذا فللعلة الغائية دور في تحقّق المعلول، وخروجه من الإمكان إلى الفعلية، لأجل تحريك الفاعل نحو الفعل، وسوقه إلى العمل.

ولا تصوّر العلة الغائية بهذا المعنى في ساحته سبحانه لغناه المطلق في مقام الذات، والوصف، والفعل، فكما أنّه تامّ في مقام الوجود، تامّ في مقام الفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته، وألاّ فلو كانت فاعلية الحقّ كفاعلية الإنسان، الذي لا يقوم بالإيجاد والخلق، إلاّ لأجل الغاية

المرتبة عليه، لكان ناقصاً في مقام الفاعلية، مستكماً بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق.

هذا ما ذكره الحكماء، وهو حق لا غبار عليه، وقد استغلته الأشاعرة في غير موضعه واتخذوه حجة لتوصيف فعله عارياً عن أية غاية وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثين واللاعبيين، يفعل (العياذ بالله) بلا غاية، ويعمل بلا غرض، ولكن الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما رامته الأشاعرة واضح البطلان، لأن إنكار العلة الغائية بهذا المعنى، لا يلزم أن لا يترتب على فعله مصالح وحكم يتتبع بها العباد، ويتنظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثرة في فاعلية الحق وعليته، وذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاؤه ويخالفه.

وبعبارة ثانية، لا نعني من ذلك أنه قادر لواحد من الفعلين دون الآخر وأنه في مقام الفاعلية يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذلك، بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين، لا يختار منهما إلا ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنه سبحانه يعدل ولا يجور، فليس يعنى من ذلك أنه تام الفاعلية بالنسبة إلى العدل دون الجور، بل يعنى أنه تام القادرية لكلا العملين، لكن عدله، وحكمته، ورأفته، ورحمته، تقتضي أن يختار هذا دون ذلك مع سعة قدرته لكليهما.

هذا هي حقيقة القول بأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض والغايات

المصطلحة، مع كون أفعاله غير خالية عن المصالح والحكم من دون أن يكون هناك استكمال.

دليل ثان للأشاعة:

ثم إن أئمة الأشاعة لمّا وقفوا على منطق العدلية في المقام، وأنّ المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل، وأنّها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنظام، طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه واليك نصّ كلامهم:

١- «فان قيل: لانسلم الملازمة، فإنّما الغرض قد يكون عائداً إلى غيره.

قيل له: نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الالتزام، لأنّه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً، أو مرجوحاً، لم يصلح أن يكون غرضاً له»^(١).

وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن رزبهان» في ردّه على «نهج الحق» للعلامة الحلّي وقال:

«إنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس

إليه، لا يكون باعثاً على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة، فكل ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، وأليق به من عدمه، فهو معنى الكمال، فإذاً يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه»^(١).

يلاحظ عليه: أن المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه، فالحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه، كما أن كل فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه، فتفسير الأصلح والأولى بما يفيد ويكمل، تفسير في غير موضعه.

ومعنى أنه لا يختار إلا الأصلح والأولى، ليس أن هناك عاملاً خارجاً عن ذاته، يحدّد قدرته ومشيتته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل مقتضى كماله وحكمته، هو أن لا يخلق إلا الأصلح والأولى، ويترك اللغو والعبث، فهو سبحانه لما كان جامعاً للصفات الكمالية ومن أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يصادّه، فأين هو من حديث الاستكمال، والاستفادة، والالزام، والافراض، كلّ ذلك يعرب عن أن المسائل الكلامية طرحت في جوّ غير هادئ وأنّ الخصم لم يقف على منطلق الطرف الآخر.

والحاصل، أن ذاته سبحانه تامة الفاعلية بالنسبة إلى كلا الفعلين: الفعل المقترون مع الحكمة، والخالي عنها، وذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن والقبیح، ولكن كونه حكيماً يصدّه عن إيجاد الثاني ويخصّ فعله بالأوّل،

١. دلائل الصدق: ١ / ٢٣٣.

وهذا صادق في كل فعل له قسمان: حسن وقبيح. مثلاً، الله سبحانه قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتامّ الفاعليّة بالنسبة إلى الكلّ، ولكن لا يصدر منه إلا القسم الحسن منهما لا القبيح، فكما لا يستلزم القول بصدور خصوص الحسن دون القبيح (على القول بهما) كونه ناقصاً في الفاعليّة، فهكذا القول بصدور الفعل المقترن بالمصلحة دون المجرد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً مع تعذيبه بل أولى به وأصلح، لكن معنى صلاحه وألويّته لا يهدف إلى استكمال أو استفادته منه، بل يهدف إلى أنّه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكمالية، المنزهة عن خلافها، فجماله وكماله، وترفعه عن ارتكاب القبيح، يطلب الفعل المناسب له، وهو المقارن للحكمة، والتجنّب عن مخالفتها.

والحاصل أنّ الله سبحانه فعل أم لم يفعل فهو كامل بلانهاية، لكن لو فعل لاختار المناسب للحكمة وأين هو من الاستكمال؟!

دليل ثالث للأشاعة:

وهناك دليل ثالث لهم حاصله: أنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وتوسّطه، وبما أنّه تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً، فلا يكون شيء من الكائنات إلاّ فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلاّ به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض^(١).

وكان عليه أن يقرّر الدليل بصورة كاملة ويقول: لو كان البعض غاية للبعض فإمّا أن ينتهي إلى فعل لا غاية له فقد ثبت المطلوب، أو لا فيتسلسل وهو محال.

يلاحظ عليه: - أنه لا يشكّ من أطلّ بنظره إلى الكون، أنّ بعض الأشياء بما فيها من الآثار خلق لأشياء أُخر، فالغاية من إيجاد الموجودات الدانية كونها في خدمة العالية منها، وأمّا الغاية في خلق العالية هي إبلاغها إلى حدّ تكون مظاهر ومجالي لصفات ربّه، وكمال بارئته.

إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي نرى هناك أوائل الأفعال، وثوانيتها، وثواتها... فيقع الداني في خدمة العالي، ويكون الغرض من إيجاد العاليي إيصاله إلى كماله الممكن الذي هو أمر جميل بالذات، ولا يطلب إيجاد الجميل بالذات غاية سوى وجوده لأنّ الغاية منطوية في وجوده.

هذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي. وأمّا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر الجملي، فالغاية للنظام الجملي ليس أمراً خارجاً عن وجود النظام حتّى يسأل عنها بالنحو الوارد في الدليل، بل هي عبارة عن الخصوصيات الموجودة فيه وهي بلوغ النظام بأبعاضه وأجزائه إلى الكمال الممكن، والكمال الممكن المتوخّى من الإيجاد خصوصيّة موجودة في نفس النظام، ويعدّ صورة فعلية له، فالله سبحانه خلق النظام، وأوجد فعله المطلق، حتّى يبلغ ما يصدق عليه فعله كلاً أو بعضاً إلى الكمال الذي يمكن أن يصل إليه. فليست الغاية شيئاً مفصلاً عن النظام، حتّى يقال ما هي الغاية لهذه الغاية

حتى تتسلسل، أو تصل إلى موجود لا غاية له.

وبما أن إيصال كل ممكن إلى كماله، غاية ذاتية، لأنه عمل جميل بالذات، فيسقط السؤال عن أنه لماذا قام بهذا، لأنه حين أوصل كل موجود إلى كماله الممكن، فالسؤال يسقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالذات.

فلو سئلنا عن الغاية لأصل الإيجاد وابداع النظام، لقلنا: بأن الغرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن. ثم إذا طرح السؤال عن الهدف من إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً، لأن العمل الحسن بالذات، يليق أن يفعل، والغاية نفس وجوده.

فالإيجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كماله فيض آخر، يتم به الفيض الأول، فالمجموع فيض من الفيض تعالى إلى الفقير المحتاج، ولا ينقص من خزائنه شيء، فأبي كمال أحسن وأبدع من هذا؟ وأبي غاية أظهر من ذلك، حتى تحتاج إلى غاية أخرى؟ وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل الله الأفعال الحسنة بالذات؟ فإن الجواب، مستتر في نفس السؤال وهو أنه فعله لأنه حسن بالذات، وما هو حسن بالذات نفسه الغاية، ولا يحتاج إلى غاية أخرى.

ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نأتي بمثال: إذا سألنا الشاب الساعي في التحصيل وقلنا له: لماذا تبذل الجهود في طريق تحصيلك؟ فيجيب: لنيل الشهادة العلمية. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ما هي الغاية من تحصيلها؟

يجيبنا: للاشتغال في إحدى المراكز الصناعية، أو العلمية، أو الإدارية. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ماهي الغاية من الاشتغال فيها؟ يقول: لتأمين وسائل العيش مع الأهل والعيال. فلو سألناه بعدها عن الغاية من طلب الرفاه وتأمين سبل العيش، لوجدنا السؤال جزافياً. لأن ما تقدم من الغايات وأجاب عنها، غايات عرضية لهذه الغاية المطلوبة بالذات، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال.

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة:

والعجب من غفلة الأشاعرة عن النصوص الصريحة في هذا المجال. يقول سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١).

وقال عز من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٣).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤). إلى غير

١. المؤمنون: ١١٥.

٢. الدخان: ٣٨.

٣. ص: ٢٧.

٤. الذاريات: ٥٦.

ذلك من الآيات التي تنفي العبث عن فعله، وتصريح باقترانها بالحكمة والغرض.

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الذين اشتهروا بالتعبّد بظواهر النصوص تعبداً حرفياً غير مَفُوضين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤولّيها، لا مناص لهم إلا تناسي الآيات الماضية، أو تأويلها، وهم يفرّون منه، وينسبونهم إلى مخالفهم.

عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة:

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة، وتصوير أنّ الطائفتين يقولون بأنّ أفعال الله سبحانه غير معلّلة بالأغراض، وهو خطأ محض. كيف وهذا صدر المتألّهين يخطئ الأشاعرة ويقول: «إنّ من المعطّلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، مع أنّك قد علمت أنّ للطبيعة غايات»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا عن فعله المطلق (إذا لوحظ الوجود الإمكانى جملة واحدة) وفي فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة، والمقيّدة، فأثبتوا لكلّ منها غاية مخصوصة. كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من

مباحث الفلكيات، ومباحث الأمزجة، والمركبات، وعلم التشريح، وعلم الأدوية، وغيرها»^(١).

وعلى ذلك فنظريّة الحكماء تتلخّص في أمرين:

١- إن أفعاله سبحانه غير متّصفة بالعبث واللغو، وإن هنا مصالح وحكماً تترتّب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النظام.

٢- إذا لوحظ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكانى جملة واحدة، والغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكانى، وليس شيء وراءه، وعند ذلك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وأنما الغرض نفس ذاته، لئلا يكون ناقص الفاعليّة، لأنّ الحاجة إلى شيء خارج عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعليّة، والمفروض أنّه سبحانه تامّ في فاعليّته، غنيّ في ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته.

ثمّ إنّ لهم بياناً فلسفياً ممزوجاً بالدليل العرفاني، يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه، وبه فسّروا قوله سبحانه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» وقوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» والله سبحانه هو غاية الغايات، ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم.^(٢)

٦ - الماتريدية والصفات الخبرية:

إن تفسير الصفات الخبرية أوجد اختلافاً عميقاً بين المتكلمين وجعلهم فرقاً متضادة، وبما أن أهل الحديث والأشاعرة من المثبتين لها، اشتهروا بالصفاتية في مقابل المعتزلة الذين يؤولونها ولا يثبتونها بما يتبادر منها من ظواهرها، ولأجل أن نقف على نظرية الماتريدية في هذا المقام، نقل كلام الامامين الأشعري والماتريدي ليعلم مدى الاختلاف بين المدرستين، وإليك كلام الأشعري أولاً، ثم كلام الماتريدي ثانياً:

أ - كلام الإمام الأشعري:

إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله عز وجل يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار كما قال: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(١)، وقد قال الله عز وجل: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»^(٢)، وقال «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ»^(٣)، وقال عز وجل: «يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرَجُ إِلَيْهِ»^(٤). وقال حكاية عن فرعون:

١ . طه: ٥.

٢ . فاطر: ١٠.

٣ . النساء: ١٥٨.

٤ . السجدة: ٥.

﴿يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾^(١)، فكذب فرعون نبي الله موسى ﷺ في قوله «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».

وقال عز وجل: «ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ»^(٢) فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: «ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال: «ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات. ألا ترى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَ السَّمَاوَاتِ فَقَالَ: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا»^(٣) ولم يرد أَنَّ الْقَمَرَ يَمْلَأُهُنَّ جَمِيعًا، وَأَنَّهُ فِيهِنَّ جَمِيعًا، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأنَّ اللَّهَ مَسْتَوٍ عَلَى الْعَرْشِ الَّذِي هُوَ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ. فلولا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعَرْشِ لَمْ يَرْفَعُوا أَيْدِيَهُمْ نَحْوَ الْعَرْشِ كَمَا لَا يَحْطُونَهَا إِذَا دَعَا إِلَى الْأَرْضِ.^(٤)

ومن تأمل في ظواهر كلماته ودلائله لا يشك في أَنَّ الشَّيْخَ يَعْتَقِدُ بِكَوْنِهِ سَبْحَانَهُ عَلَى الْعَرْشِ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ، وَأَيَّ كَلَامٍ أَصْرَحَ مِنْ قَوْلِهِ «فَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعَرْشِ» فلو صحَّت نسبة النسخة من (الابانة) إلى

١. غافر: ٣٦ - ٣٧.

٢. الملك: ١٦.

٣. نوح: ١٦.

٤. الابانة: ٨٥ - ٨٦.

الشيخ، وكانت مصنونة عن دس الحشوية والحنابلة^(١)، فهو من المشبهة قطعاً، غير أنه لدفع عار التشبيه والتجسيم عن نفسه، يتدرّج بلفظة «بلا كيف» أو «على نحو يليق به» أو «من غير طول الاستقرار» وقد أوضحنا حال هذه الألفاظ في الجزء الثاني.

والعجب أنّ الشيخ يفسّر الرفع الوارد في الآيات تصريحاً، أو تلويحاً، بالرفع الحسي. مع أنّ في نفس الآيات - عند التدبّر - قرائن تدلّ على كون الرفع، هو الرفع المعنوي لا الحسي والصعود المادي.

وأعجب منه أنه نسب إلى الكليم ﷺ أنه قال لفرعون: إنّ الله سبحانه فوق السماوات، فصار فرعون بصدد تكذيبه إذ قال لهامان: «ابن لي صرحاً لعلّي أطلع إلى إله موسى» مع أنه أشبه بالرجم بالغيب، إذ من الممكن أن يكون المصدر لا اعتقاده بكون إله موسى في السماء، هو اجتهاده الشخصي الخاطئ، بأنّه إذا لم يكن إله موسى في الأرض كسائر الآلهة، فلا محالة هو

١. إنّ الشيخ محمد زاهد الكوثري الماتريدي لا يرى للكتب المطبوعة باسم الأشعري أصالة لأنّها بحرفيتها نفس عقائد الحشوية مع أنّ المعروف أنّهم أعداء له.

يقول: وطبع كتاب (الابانة) لم يكن من أصل وثيق، وفي (المقالات) المنشور باسمه وقفة، لأنّ جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد كان في حيازة أحد كبار الحشوية ممن لا يؤتمن لا على الاسم، ولا على المسمّى، بل لو صحّ الكتابان عنه على وضعهما الحاضر، لما بقي وجه لمناسبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف، على أنه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النقل مرّة، وعن العقل مرة أخرى، في حسابان بعض النظائر كقوله في التحسين والتعليل، وفيما يفيد الدليل الثقلي (مقدمة اشارات المرام: ص ٧). أقول: إنّ الاعتزال عن العقل، وإعلان الانتحاق بأهل الحديث الذين أعدموا العقل، والالتجاء إلى كل ماسمي حديثاً لا ينتج إلا ما جاء في الكتابين، فلا وجه للتشكيك في مضامينهما.

في السماء، ولأجل ذلك طلب من هامان بناء الصرح.

ثم إن نقد كلام الشيخ وتفسير الآيات التي استدلّ بها على كونه سبحانه في العرش، يحتاج إلى بسط في الكلام، وسوف نقوم بها عند عرض عقائد المعتزلة إن شاء الله.

إن الصفات المتشابهة الواردة في الكتاب والسنة، لا تتجاوز عن سبع عشرة، منها اليمين، والساق، والأعين، والجنب، والاستواء، والغضب، والرضى، والنور، على ما ورد في الآيات، والكفّ والاصبعان، والقدم، والنزول، والضحك، وصورة الرحمان، على ما ورد في الأحاديث التي لم تثبت صحّة أسنادها، وقد أرسلتها الحشوية والحنابلة إرسال المسلّمات، وعلى أيّ حال فنظريّة الأشاعرة في هذه الصفات هي الإثبات متدرّعة بلفظة «بلا كيف»، أو «بلا تشبيه» أو ما يقرب ذلك.

ب - كلام الماتريدي :

ما ذكره أبو منصور في (توحيده) يعرب بوضوح عن كون منهجه هو التنزيه ظاهراً وباطناً، فهو بعدما نقل الآراء المختلفة صار بصدد تفسير الآية «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فقال: إن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة، وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن. جلّ عن التغيّر والزوال، والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم.

ثم ردّ على القائلين بكونه سبحانه على العرش، بأنّه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من مكان للجلوس أو القيام شرف ولا علوّ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح والجبال أنّه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها ذكر العظمة والجلال، إذ ذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(١)، فدلك على تعظيم العرش^(٢).

ولأجل اختلاف المفسرين في مفاد الآية، التجأ هو إلى «تفويض معناها إلى الله»، وقال: «وأما الأصل عندنا في ذلك أنّ الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى عن نفسه، شبه خلقه، وقد بينّا أنّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بأنّ الرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل. ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره ممّا ذكرنا»^(٣).

فالماتريدي ينفي بتاتاً كونه سبحانه على العرش، حتّى على النحو اللائق به الذي ملأ كتب الأشاعرة وينزّهه عن تلك الوصمة، ولكن لما كانت المعاني الأخرى متساوية عنده، لم يجزم بشيء منه، وفوض المراد إليه سبحانه، ولأجل ذلك لخص البياضي نظرية الامام الماتريدي وقال: «ولا يؤوّل المتشابهات ويفوض علمها إلى الله مع التنزيه عن إرادة ظواهرها»^(٤).

٢. التوحيد: ٦٩ و ٧٠.

١. الأعراف: ٥٤.

٤. إشارات المرام: ٥٤.

٣. التوحيد: ٦٩ و ٧٤.

ومراده من «المتشابهات» هو الصفات الخيرية الواردة في الكتاب والسنة.
وأما البزدوي - أحد أئمة الماتريدية في القرن الخامس - فيظهر منه
الجنوح إلى إمكان الوقوف على مقاصد الكتاب في هذه الصفات. قال في
مسألة «أن الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»: فإن قالوا قد وجد دلائل
الأجسام فإنه يوصف بالإتيان قال الله تعالى: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ
فِي ظُلْمٍ مِنَ الْعَمَامِ»^(١)، وقال «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»^(٢).
ويوصف بالاستواء على العرش قال الله تعالى «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
الْعَرْشِ»^(٣). والاتيان والاستواء على المكان من صفات الجسم. وكذلك
يوصف بأن له أيدياً وأعيناً، قال الله تعالى «مِمَّا عَمِلْتُمْ أُبْدِينَا أَنْعَامًا»^(٤)
«وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا»^(٥) وهذا من أمارات الأجسام.

ثم أجاب عن كل واحد بأننا نصفه بذلك كما وصف الله تعالى به نفسه
وهو الصحيح من مذهب السنة، فلا بدّ من الوصف بما وصف الله نفسه به،
ولكن هذه الصفات ليست من صفات الأجسام، فإن الاتيان يذكر ويراد منه
الظهور. قال الله تعالى: «فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ»^(٦)، وقال «فَأَتَاهُمُ
اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا»^(٧) معناه - والله أعلم - ظهرت آثار سخطه في

٢. الفجر: ٢٢.

٤. يس: ٧١.

١. البقرة: ٢١٠.

٣. يونس: ٣.

٥. الطور: ٤٨.

٦. النحل: ٢٦.

٧. الحشر: ٢.

بنيانهم، وظهرت آثار قدرته وقهره فيهم - إلى أن قال:- وكذا الاستواء ليس من صفات الأجسام فإنَّ الاستواء هو الاستيلاء على الشيء والقهر عليه. قال الله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(١) معناه - والله أعلم - تقوى حاله بتمام البنية. واستوى أمر فلان: إذا تناهى، ومنه المستوي على الكرسي وهو القاعد عليه، عبارة عن الاستيلاء. فإنه (لا) يقال: استوى على الكرسي ما لم يجلس مستقرًا عليه، فالمستقر على العرش مستوٍ، فكان معنى قوله: ﴿ تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ ﴾^(٢) - والله أعلم - أي استوى عليه بعد خلقه، والله تعالى مستول على جميع العالم، إلا أنه خصَّ العرش بالذكر لأنه أعظم الأشياء وأشرفها، ثم ذكر تفسير سائر الصفات الخبرية من اليد والعين^(٣).

وكُلَّ من كلامي الأستاذ والتلميذ يعربان بوضوح عن اختلاف منهجهما مع منهج الامام الأشعري، فهو يثبت جميع هذه الصفات الخبرية الظاهرة من كونه سبحانه جسمًا وذا أعضاء، ولا يتحرَّج من الإثبات، غاية الأمر يتدرَّع بما عرفت، وهذا بخلاف الداعي الآخر وتلاميذ منهجه، فإنهم لا يخرجون من خطِّ التنزيه، لكن بين مفوض غير قاطع بمراد الآية، أو مفسر لها مثل تفسير العدلية الذين سمَّتهم الأشاعرة بالمؤولة.

ثم إنَّ الشيخ البزدوي أفاض الكلام في نقد ما استدلَّ به الأشعري من

١. القصص: ١٤.

٢. الفرقان: ٥٩.

٣. أصول الدين: ٢٥ - ٢٨.

كونه سبحانه على العرش من الآيات والزوايات في كتابه، ومن أراد الوقوف فليرجع إلى المسألة (١٤) من كتابه^(١).

وفي خاتمة المطاف نلفت نظر القارئ إلى ما ذكره الكاتب المصري (أحمد أمين) حول عقيدة الأشاعرة في الصفات الخبرية، قال: «وأما الأشاعرة فقالوا إنّها مجازات عن معان ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة، والنزول عن البرد والعتاء، والضحك عن عفوه»^(٢).

وما ذكره هو نفس عقيدة المعتزلة لا الأشاعرة ولا الماتريديّة. فالمعتزلة هم المؤولة، يؤولون الصفات بما ذكره، والأشاعرة من المثبتة لكن بقيد «بلا كيف» والماتريديّة هم المفوّضة، يفوّضون معانيها إلى قائلها.

وكم لهذا الكاتب المصري من هفوات في بيان الطوائف الإسلاميّة. فقد كتب عقيدة الشيعة في كتابه: «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام» وبين التقريرين في الكتابين بون بعيد. والله الحاكم. والعجب أنّه لم يعتمد على مصدر شيعيّ فيهما، وأعجب منه أنّه لم يشر إلى واحد من النقود التي وجهها علماء الشيعة إلى كتابه «فجر الإسلام»، مع أنّ بعضها طبع في نفس القاهرة عاصمة مصر كـ «أصل الشيعة وأصولها». حيّا الله الحرية في القضاء، والأمانة في النقل!!

١. أصول الدين: ٢٨ - ٣١.

٢. ظهر الإسلام: ٩٤ / ٤.

٧- الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

اتفق الإلهيون على أن استطاعة الواجب سبحانه متقدمة على الفعل، فهو سبحانه يوصف بالقدرة قبل إيجاد الأشياء، كما يوصف بها معه وبعده. إنما الكلام في استطاعة الإنسان على الفعل، فذهب الأشعري إلى كونها مقارنة للفعل ببيان عقلي ذكره في اللمع^(١).

والماتريدي يفصل في المسألة بين العلة الناقصة التي يعبر عنها باستطاعة الأسباب والآلات، وبين العلة التامة التي يعبر عنها باستطاعة الفعل، وإليك نص عبارته في «التوحيد»:

«الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما: «سلامة الأسباب وصحة الآلات» وهي تتقدم الأفعال، وحقيقتها ليست بمجمولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، لكنها نعم من الله أكرم بها من شاء، والثاني: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه، سوى أنه ليس إلا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه».

ثم حاول تفسير كثير من الآيات التي استدلوا بها على تقدم الاستطاعة على الفعل، بأن الاستطاعة الواردة فيها، هي استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل^(٢).

١. اللمع: ٩٣ - ٩٤.

٢. التوحيد: ٢٥٦ - ٢٥٧.

٨- القدرة صالحة للضدّين:

القدرة في مقابل «الإيجاب». فالثاني لا يصلح إلا للتعلّق بشيء واحد، كالنار بالنسبة إلى الإحراق، وهذا بخلاف قدرة الإنسان فإنّها يصحّ أن تتعلّق بالجلوس تارة، والقيام أخرى.

وما ذكره من التفصيل في تقدّم الاستطاعة على الفعل، أو كونها معه، يأتي في المقام أيضاً. فالقدرة الناقصة التي يعبر عنها بقابليّة الفاعل واستعداده، والتي يعبر عنها الماتريدي بصحّة الأسباب والآلات، صالحة للضدّين.

وأما إذا وصل إلى حدّ وجب معه الفعل، فحينئذ تكون القدرة أحديّة التعلّق، لاتصلح إلا بشيء واحد. وقد نقل شارح (المواقف) كلاماً عن الرازي يعرب عن كون النزاع بين الطرفين لفظياً.^(١)

وهو خيرة الماتريدي أيضاً حيث قال: «ثمّ اختلف أهل هذا القول في قوّة الطاعة، أهي تصلح للمعصية أم لا؟ قال جماعة: هي تصلح للأمرين جميعاً وهو قول أبي حنيفة وجماعته، وهذا القول أثبتته جميع أهل الاعتزال». واستدلّ على ذلك بقوله «وأصل هذا أنّه لما كان سبب من أسباب القول يصلح للشيء وضدّه، فكذلك القدرة، مع ما في نفي (كذا) أن يصلح للأمرين، [من] فوت القدرة على فعل ضدّ الذي جاء به، وقد يؤمر به

١. شرح المواقف: ٨ / ١٥٤.

وينهى عنه في وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشيء وضده ليكون الأمر والنهي على الوسع والقوة^(١).

وقال البيضاوي: «والاستطاعة صالحة للضدين على البدل، واختاره الإمام القلانسي، وابن شريح البغدادي كما في «التبصرة» لعبد القاهر البغدادي، وكثير منهم كما في شرح المواقف»^(٢).

٩- الماتريدي وأفعال العباد:

اتفق المسلمون على أنه لا خالق إلا الله واختلفوا في تفسيره في أفعال العباد و آثار الموجودات فذهب أهل السنة إلى أنه لا صلة بين الطباع وآثارها. والطباع وآثارها من صنع الخالق مباشرة من دون دخالة للطبيعة ولو بنحو الشرط، والمعدّ في سطوعها على الطبيعة، وقد اشتهر بين الأزهريين قول القائل:

ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة

هذا كله في غير أفعال العباد، وأما فيها فذهبت الجهميّة أتباع جهم بن صفوان إلى أن العبد لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء، وهذه النظرية هي نظرية الجبريّة الخالصة، ولازم ذلك لغويّة بعث الرسل، وإنزال الكتب، وإغلاق باب المناهج التربويّة في العالم.

١. التوحيد: ٢٦٣.

٢. إشارات المرام: ٥٥.

وأهل الدقة من أهل السنّة حاولوا الجمع بين حصر الخلق في الله سبحانه، وصحة تكليف العباد، فقالوا: إن الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب. والتكليف، والأمر، والنهي، والثواب، والعقاب، بالملاك الثاني دون الأول، وقد أخذوا مصطلح الكسب من الذكر الحكيم. قال سبحانه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^(١) لكنهم اختلفوا في تفسير حقيقة الكسب إلى حدّ صارت النظرية إحدى الألغاز إلّا ما نقل عن الماتريدي وإمام الحرمين من الأشاعرة، فقد استطاعوا توضيحها إلى حدّ معقول ومقبول.

ولا يعلم مدى الاختلاف بين المدرستين في تفسير الكسب إلّا بنقل نصوصهما في هذا المجال.

معنى الكسب عند الأشعري:

قال الفاضل القوشجي وهو من أئمة الأشاعرة: «المراد بكسبه إيّاه، مقارنة لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»^(٢). وحاصله أنّه ليس للعبد دور في خلق الفعل وإيجاده، غير كونه ظرفاً ومحلاً لخلق الله وإيجاده، غاية الأمر إنّ شرط إيجاده سبحانه هو قصد العبد وعزمه، فإذا قصد وعزم وحدثت فيه القدرة غير المؤثّرة، خلق الله الفعل وأوجده، من دون أن يكون لقدرة العبد دور

١. البقرة: ٢٨٦.

٢. شرح التجريد للقوشجي: ٤٤٤ - ٤٤٥.

وتأثير، وهذه النظرية قد شغلت بال أئمة الأشاعرة طوال قرون، وقد بذلوا الجهود لتبيينها فما أتوا بشيء يسكن إليه القلب.

إذ لقائل أن يسأل ويقول:

١- إذا كان الخالق للفعل هو الله سبحانه مباشرة، ولم يكن لقدرة العبد دور فيه، فلماذا صار الإنسان هو المسؤول عن فعله دون الله سبحانه، مع أن الفعل فعله، لا فعل الإنسان.

٢- إذا كانت القدرة الحادثة في العبد، غير مؤثرة في الإيجاد والتكوين، فما هو الغاية في إحداثها في العبد، وإقداره على العمل، أليس هذا عملاً لغواً غير مناسب لساحة الفاعل الحكيم؟

٣- إذا كان قصد العبد وعزمه شرطاً لإيجاده سبحانه الفعل بعده، فيسأل عن نفس ذلك القصد فمن خالقه؟ فهل هو مخلوق للقاصد، أو لله سبحانه؟ فعلى الأول تنتقض القاعدة « لا خالق إلا الله » ويثبت في صحيفة الكون، فعل مخلوق للعبد دونه سبحانه، وعلى الثاني تتحد النظرية مع نظرية الجهمية التي عرفوها بالجبرية الخالصة، فإذا كان وجود العبد وقصده وقدرته غير المؤثرة فعلاً مخلوقاً لله سبحانه فبأي ذنب يدخل العاصي النار؟ وبأي عمل حسن، يثاب المطيع ويدخل الجنة؟

والحاصل، إن تفسير الكسب بإيجاده سبحانه فعل العبد عند عزمه وقصده، يدور أمره بين نقض القاعدة، أو ثبوت الجبر الخالص.

ولو تدبر القوم في آيات الذكر الحكيم خصوصاً في الآيات الناصة

على أنه لا خالق إلا الله، لوقفوا على المعنى الصحيح من الآيات والمراد منها، وذلك لأن المراد من حصر الخالقية هو حصرها بالمعنى المناسب لشأنه سبحانه، وليس اللائق بشأنه إلا القيام بالايجاد مستقلاً من دون استعانة من أحد، وعليه فلا مانع من حصر الخالقية في الله سبحانه، وفي الوقت نفسه أن يكون العبد موجداً لفعله، بقدرة مكتسبة من الله وإذن منه سبحانه، وحصر الخالقية المستقلة، غير المعتمدة على غيره، في الله سبحانه، لا ينافي نسبة الخالقية إلى بعض الممكنات، لكن خالقية مستندة إلى القدرة المكتسبة والمعتمدة إليه، وبالوقوف على اختلاف الخالقية المنسوبة إلى الله، مع الخالقية المنسوبة إلى عبده، يتحرر المفسر من مشكلة الجبر وعقدته، وقد أوضحنا الحال في الجزء الثاني عند عرض عقائد الأشعري^(١).

نظرية أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب:

إذا كان هذا معنى الكسب لدى الشيخ الأشعري فما معناه لدى الماتريدي؟!

أقول: يعلم مذهبه في هذا المجال مما روى عن شيخه أبي حنيفة، كيف وهو مؤسس منهجه وأستاذ مدرسته. قال في الفقه الأكبر: «لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن

١. الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ١٦٠ - ٢٠٥، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

خلقههم أشخاصاً، والايمان والكفر فعل العباد، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، والله خالقها»^(١).

وقال في الفقه الأبسط (على ما في بعض نسخه): «والعبد معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية في المعصية»^(٢).

ولو صحّت هذه الكلمات من شيخ الماتريدي، فالكسب عنده هو صرف العبد القدرة في طريق الطاعة والمعصية عن اختيار، وهو نفس قول العدليّة جمعاء، وأين هو من الكسب عند الأشاعرة المفسّر بإيجاد الفعل من الله سبحانه مباشرة، من دون أن يكون للعبد وقدرته الحادثة فيه دور في تحقّق الفعل غير كونه ظرفاً ومحلاً، وكون ظهور القصد في ضميره شرطاً لإيجاده سبحانه.

كلام الماتريدي في أفعال العباد:

هذا كلام أبي حنيفة شيخ الماتريدي، وإليك كلام الماتريدي نفسه في هذا المجال. قال: اختلف متحلّو الاسلام في أفعال العباد، فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحققتها لله لوجوه:

١ - وجوب إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم يجوز أن تكون الإضافة إلى الله مجازاً.

٢. المصدر نفسه: ٢٥٩.

١. إشارات المرام: ٢٥٤.

٢- إن بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: **﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾** (١).

قال الشيخ (الماتريدي): وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد) بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابراً. فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له. على تسمية ذلك في كل هذا فعلاً، من نحو قوله: **﴿وَأَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾** (٢) وقوله: **﴿افْعَلُوا الْخَيْرَ﴾** (٣) وفي الجزاء **﴿يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾** (٤) وقوله: **﴿جزءاً بما كانوا يعملون﴾** (٥) وقوله: **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾** (٦) وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها. على أن الله تعالى إذا أمر ونهى، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهي. قال الله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾** (٧) ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة، لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس، أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلك في أمر الخلق. ثم في العقل قبيح إن انضاف إلى الله الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش

٢. فصلت: ٤٠.

١. الرعد: ١٦.

٤. البقرة: ١٦٧.

٣. الحج: ٧٧.

٦. الزلزلة: ٧.

٥. الواقعة: ٢٤.

٧. النحل: ٩٠.

والمناكير وأنه المأمور، والمنهى، والمثاب، والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوّة إلا بالله.

وأيضاً إنّ الله تعالى إنّما وعد الثواب لمن أطاعه في الدُّنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجزي بما ذكر، وإذا كان الثواب والعقاب حقيقة، فالانتمار والانتهاه كذلك، ولا قوّة إلا بالله.

وكذلك في أنه محال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، أو يعصيها، ومحال تسمية الله عبداً، ذليلاً، مطيعاً، عاصياً، سفيهاً، جائراً، وقد سمى الله تعالى بهذا كَلِّه أولئك الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له، فيكون هو الربّ، وهو العبد، وهو الخالق والمخلوق، ولا غير ثَمّة، وذلك مدفوع في السمع والعقل، ولا قوّة إلا بالله.

وأيضاً إنّ كلّ أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب - إلى آخر ما أفاده..^(١).

هذا كلام الماتريدي، ولا أظنُّ أحداً يتأمل في أطراف كلامه، فيتصوّره موافقاً مع الشيخ الأشعري، بل هما يتحرّكان في فلكين مختلفين، كيف! ومن جاء بعده من الماتريديّة جعل كلامه في مقابل كلام الأشعري. هذا الإمام البزدوي جعل قول أهل السنّة والجماعة (يعني الماتريديّة المتّصلة إلى الامام أبي حنيفة) في مقابل قول الأشعري^(٢). وهو يترجم مذهبه بما يلي: «قال أهل السنّة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعوله، والله

٢. أصول الدين: ١٠١.

١. التوحيد: ٢٢٥ - ٢٢٦.

هو موجدتها ومحدثها، ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى» ثم يعرض عقائد سائر الطوائف من المجبّرة، والجهميّة، والقدريّة، والأشعريّة، ويستدلّ على مختاره بالنصوص القرآنيّة ويقول: «فدلّتنا هذه النصوص على أنّ الأفعال منّا بقدره حديثه منّا، وهي مخلوقة الله تعالى، فكانت هذه النصوص حجّة على الخصوم أجمع (حتّى الأشعرية). والله تعالى أضاف الأفعال إلينا في كتابه في مواضع كثيرة. قال الله تعالى: «جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(١)، «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَاذَارَآتُمْ فِيهَا»^(٢) وقال: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ»^(٣). وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بدّ أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكون ذلك بهدایتته، ومشيئته، وإرادته»^(٤).

ولقد رسم البياضي الماتريدي عقيدة شيخه في كتاب «إشارات المرام» وبيّنه على نحو يتحد مع ما يعتقده الإماميّة من أنّه لا جبر ولا قدر (تفويض) بل أمر بين الأمرين، فقال: «وقال قوم من العلماء: إنّ المؤتّر مجموع القدرة وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحقّ وإليه أشار (أبوحنيفة) بقوله: كسبهم على الحقيقة والله خالقها»^(٥).

١. السجدة: ١٧.

٢. البقرة: ٧٢.

٣. المائدة: ٦.

٤. أصول الدين: ٩٩ و ١٠٤ - ١٠٥.

٥. إشارات المرام: ٢٥٦ و ٢٥٧. لاحظ بقية كلامه، فهو ينقل عن الامام الباقر عليه السلام قوله: لا جبر ولا تفويض الخ.

ويقول في فصل الخلافات بين جمهور الماتريديّة والأشاعرة: «واختيار العبد مؤثّر في الاتّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثّرتان في محلّين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلاني كما في (المواقف)، وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقّق البركوي، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وإمام الحرمين في قوله الأخير: إنّ اختياره مؤثّر في الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالى، فلا تجتمع القدرتان المؤثّرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثل القدرتين»^(١).

١- صفاته عین ذاته:

اتفق المسلمون على إثبات صفات ذاتيّة لله سبحانه مثل العلم، والقدرة، والحياة. ولكن اختلفوا في كيفية الإثبات، فالإماميّة من العدليّة على أنّ صفاته سبحانه ليست زائدة على ذاته، لا بمعنى سلبها عن ذاته، كما هو القول المنسوب إلى الزنادقة، ولا بمعنى نيابة الذات مناب الصّفات، ولم تكن واقعيّاتها متحقّقة في الذات، بل بمعنى أنّها نفس العلم، والقدرة، والحياة، لأنّها لها العلم، والقدرة، والحياة، فالصفات على القول الأوّل نفس الذات وأنّه بلغ من الكمال والجمال رتبة صارت الذات نفس الانكشاف والاستطاعة، كما أنّها على الثاني أمور زائدة على الذات قائمة معها، قديمة كقدمها.

١. إشارات المرام: ٥٥.

فالشيخ الأشعري يصرّ على النظرية الثانية، ويستدلّ عليها بوجوه طرحناها على بساط البحث في محلّه، ولكنّ الظاهر من الماتريدي حسبما ينقله النسفي هو القول بالعينية. يقول النسفي: «ثمّ اعلم أنّ عبارة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إنّ الله تعالى عالم بعلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصّفات، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهم أنّ العلم آلة وأداة فيقولون: إنّ الله تعالى، عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصّفات. والشيخ أبو منصور الماتريدي رحمته الله يقول: إنّ الله عالم بذاته، حيّ بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفي الصّفات، لأنّه أثبت الصّفات في جميع مصنّفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلك، غير أنّه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأنّ ذاته يستحيل أن لا يكون عالماً^(١).

حصيلة البحث:

هذه المسائل العشر التي اختلف فيها الماتريدي والأشعري تميط الستر عن وجه المنهجين، وتوقفنا على الاختلاف الهائل السائد عليهما، وتكشف عن أنّ منهج الماتريدي منهج يعلو عليه سلطان العقل، وعلى ضوء هذا لا يصحّ لمحقّق كتاب «التوحيد» للماتريدي أن يقول: «إنّ توسّط الماتريدي (بين أهل الحديث والمعتزلة) هو بعينه توسّط الأشعري، وإنّ

شيخي السنّة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، في أهمّ مسائل الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»^(١).

لا شك أنّ الشيخين يلتقيان في عدّة من المسائل، كجواز رؤيته سبحانه في الآخرة، وأنّه متكلّم بالكلام النّفسي الذي هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات، إلى غير ذلك من الأصول. لكنّ الاتفاق فيهما، وفي بعض الأصول الأخر التي اتّفق عليها أكثر المسلمين، لا يضيفي لون الوحدة للمنهجين.

نعم هناك مسائل اختلف الداعيان فيها، ولا يعدّ الاختلاف فيها جذرياً، ونحن نشير إلى قسم منها:

١- الوجود نفس الماهية أو غيرها؟

نقل البياضي في «إشارات المرام» أنّ المختار لدى الماتريديّة هو المغايرة، ولدى الأشعري هو الوحدة.

والظاهر كون الاختلاف لفظياً، والمراد هو الوحدة في عالم العين والتحقّق، والمغايرة في عالم التصور والذهن^(٢).

١. مقدمة التوحيد: ١٧ - ١٨.

٢. إشارات المرام: ٥٣ و ٩٤.

٢- البقاء، هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟

البقاء لدى الماتريدي نفس الوجود المستمر وليس شيئاً زائداً على وجود الذات في الزمان الثاني، خلافاً للأشعري حيث إنَّ البقاء عنده صفة زائدة على الذات مثل سائر الصفات حتّى في البارئ عزَّ اسمه^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ البقاء وصف انتزاعيّ من استمرار وجود الشيء الزماني، وليست له واقعيّة وراء استمراره.

وأما الوجود الخارج عن إطار الزمان كالمجرّدات، فإطلاق الباقي عليه بملاك آخر، ليس هنا محلّ بيانه.

٣- القدرة غير التكوينية، والتكوينية غير المكوّنة:

ومما اختلف فيه الدّاعيان، هو أنَّ القدرة نفس التكوينية كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريدية.

قالت الأشاعرة: إنَّ الشّأنِي من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعلِي منها (إذا شاء فعل) هو التكوينية، فليست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنى القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشيئة وعدمها، فالقدرة قديمة، والتكوينية حادث، وأما الماتريدية فتتلقّاهما وصفين ذاتيين

١. لاحظ شرح المنظومة بحث أصالة الوجود: ١٣.

مختلفين، والصفات الفعلية من الخلق، والرزق، والرحمة، والمغفرة، تجتمع تحت وصف التكوين دون القدرة.

وعلى أيّ تقدير فهما يختلفان في مسألة أخرى أيضاً، وهو كون التكوين بالمعنى المصدر، هل هو نفس المكوّن (اسم المصدر) كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة، فهناك فعل بمعنى الخلق والتكوين، وهناك مخلوق ومكوّن في الخارج، والمسألان واردتان في كلام البزدوي وغيره.

قال البزدوي: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ التكوين والإيجاد صفة الله تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم والقدرة (المسألة الأولى) والمكوّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة الله تعالى غير حادث بل أزليّ وهو غير المخلوق (المسألة الثانية) وكذا الرحمة والإحسان وكذا الرزق والمغفرة، وجميع صفات الفعل لله.

وقالت الأشعرية: إنّ هذه الصفات ليست بصفات الله تعالى، والفعل والمفعول واحد، وقالوا في صفات الذات كالعلم والحياة مثل قولنا^(١).

وقال البياضي: وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتية هي التكوين، أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود^(٢)، وليس بمعنى المكوّن^(٣).

والإمعان في هذه العبارات وأمثالها، يدلّ على أنّ صفات الفعل

١. أصول الدين للبزدوي : ٦٩. لاحظ إشارات المرام : ٦٩ .

٢. إشارة إلى المسألة الأولى .

٣. إشارة إلى المسألة الثانية : ٥٣ .

كالإحسان والرزق و.. عند الماتريدية يجمعها وصف التكوين، فالكل واقع تحته، لا تحت القدرة، لأنه يكفي فيها صحّة التعليق (إن شاء فعل) وإن لم يفعل، وهذا بخلاف وصف التكوين، وهو لا يصدق إلا مع وجود الفعل، وبما أنّ التكوين غير المكوّن، والأوّل قائم بذاته، بخلاف المكوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفاً أزلياً، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنهما حادثان بحدوث الموجودات.

يلاحظ عليه:

١- أنّ التكوين والخلق ليس إلا أعمال القدرة عند تحقّق المشيئة، فلا يكون وصفاً وراء ظهورها وشأنية التعلّق في القدرة، وفعلية في التكوين، لا تجعلانها شيئين مختلفين، بل أقصى الأمر وحدتهما جوهرأ، واختلافهما مرتبة.

وعلى ذلك فتكون جميع الصفات الفعلية مجتمعة تحت القدرة إذا انضمت إليها المشيئة والإرادة.

٢- لو كان التكوين وصفاً ذاتياً أزلياً، لاستلزمت أزليته، أزلية بعض المكوّنات وقدمتها، إذ لا يفارق وصف التكوين وجوداً عن وجود المكوّن، وهو ينافي أصول التوحيد، ولو فسّر بشأنية التكوين، يكون بمعنى القدرة لا شيئاً غيرها، وهو بصدد تصوير المغايرة.

وقد تفتنّ البزدوي لهذا الإشكال، ونقله عن بعض مخالفيه وقال: «ربّما يقال: إنّ الإيجاد بلا موجود مستحيل، كالكسر بلا مكسور، والضرب بلا مضروب، فلو قلنا بقدم الإيجاد (التكوين) صرنا قائلين بقدم الموجودات، وذلك مناف للتوحيد فلم يمكن القول بقدم الإيجاد».

لكنّه تخلّص عنه بقوله: «إنّ الله تعالى فعلاً واحداً غير حادث، بذلك الفعل يوجد الأشياء في أوقاتها، كما أنّ الله تعالى قدرة واحدة، بتلك القدرة يقدر على إيجاد الأشياء في أوقاتها»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الالتزام بقدم فعل الله سبحانه ولو واحداً، يخالف التوحيد ويضادّه، لأنّ قدم الشيء يلازم استغناؤه عن الفاعل والموجد، والمستغني عن العلة واجب، كذات الواجب، وهل هذا إلّا الشرك الصريح. وأنا أجلّ البزدوي عن الاعتقاد بما ذكره، وإلّا فأبى فرق بين ذاك القول والثنويّة، ولكنّ الإصرار على تصحيح المنهج، والرأي المسبق، أقحمه في مهالك الضلال. قال الإمام عليّ عليه السلام: «ألا وإنّ الخطايا خيل شمس حُمل عليها أهلها، وخُلعت لجمها، فتقحمت بهم في النار»^(٢).

٣- جعل التكوين غير المكوّن، والخلق غير المخلوق مبنيّ على التغاير الجوهريّ بين المصدر واسمه، فالإيجاد هو المصدر، والموجود هو نتيجته، ولا أظنّ أن يقول به الماتريدي في سائر الموارد. فإذا ضرب زيد

١. أصول الدين: ٧٣.

٢. نهج البلاغة: الخطبة: ١٥.

عمرًا، فالصّادر من زيد، يسمّى بالمصدر، والواقع على عمرو يسمّى باسمه، فهل يصحّ لنا أن نعتقد أنّ هنا أمرين، أمر قائم بالفاعل، وأمر قائم بالمفعول وهكذا غيره، أو أنّ هنا شيئاً واحداً إذا نسب إلى الفاعل يسمّى مصدرًا. وإذا نسب إلى المفعول يصير اسم المصدر، وهذا هو الفرق بين الایجاد والموجود أيضاً.

٤- الكلام النفسي لا يسمع:

الكلام النفسي الذي هو غير الحروف والأصوات لا يسمع خلافًا للأشعري. قال في «إشارات المرام»: «ولا يسمع الكلام النفسي بل الدالّ عليه، واختاره الأستاذ ومن تبعه كما في «التبصرة» للامام أبي المعين النسفي»^(١).

وقد استند الأشعري في جواز السماع على الدليل الذي استند عليه في جواز رؤيته سبحانه، وجعل الملاك للسمع هو الوجود، كما جعل الملاك لوقوع الرؤية هو كون الشيء موجوداً.

وقد عرفت في الجزء الثاني عند عرض عقيدة الأشعري أنّ الكلام النفسي ليس شيئاً وراء العلم في الإخبار، وليس وراء الإرادة والكرهة في الإنشاء، والقائل به يريد أن يثبت وصفاً مغايراً للعلم والإرادة.

كما عرفت بطلان كون المصحح للرؤية هو كون الشيء موجوداً، وأنّ

كُلُّ موجود يرى. هذا، وإنَّ ملاك السماع ليس هو الوجود حتَّى يستتج منه أنَّ كُلَّ موجود يسمع، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالعلوم الطبيعيَّة.

هذا هو عرض إجمالي لمذهب الإمام الماتريدي، وقد وقفت على مشخِّصات المنهج، وعرفت الأصول التي اختلف فيها الداعيان، والأصول التي اتَّفقا فيها.

والتأمَّل فيما ذكرناه من النصوص من نفس الماتريدي وتلاميذ منهجه، يدفع الإنسان إلى القول بأنَّ الشيخين الأشعري والماتريدي كانا في سبيل واحد من الدعوة، وهو نصرة السنَّة ومكافحة الاعتزال، ومع ذلك كلُّه فلكلَّ واحد أسلوب خاصّ، والقول بوحدة المنهاجين وكون الاختلاف جزئياً، وأنَّه في حلبة الدعوة إلى السنَّة يقع الحافر على الحافر، مدهانة جداً وإخفاء للحقيقة، وإسدال الستر على وجهها.

أنصاره وأتباعه في الأجيال المتأخِّرة:

قد انتشر مذهب الأشعري في كثير من الحواضر الإسلاميَّة لأنَّه ظهر في مركز العالم الإسلامي، وكثرت أنصاره وأعدائه، بين مبين مقاصده، إلى ذابَّ عن براهينه ودلائله، إلى مكبَّل لأصوله وقواعده، وأمَّا مذهب الماتريدي فقد نبت في نقطة بعيدة عن الحواضر، فقلَّت العناية بنقله وشرحه.

وهناك وجه آخر لقلَّة انتشاره، وهو أنَّ لمذهب الماتريدي مع كونه

بصدد نصر السنّة، طابع التعقّل، وقد كثرت الدعاية في عصر ظهوره، على ضدّ أهل التعقّل والتفكّر، وصار العكوف على النقل المحض، وترك التعقّل والبرهنة آية القداسة، والإمام بما أنّه أعطى للعقل سلطاناً أكبر ممّا أعطاه الأشعري، ووافق في عدّة من الأصول، منهاج المعتزلة، فصار هذا وذاك سبباً لقلّة انتشاره، وندرة أنصاره.

ومع ذلك فقد شاع مذهبه بين علماء ما وراء النهر فقاموا بنشر دعوته ومعاضدته، فألّفوا حول مناجهه، كتباً ورسائل منشورة وغير منشورة. ولأجل إيقاف القارئ على أعلام الماتريديين نأتي بترجمة عدّة منهم:

١- أبو اليسر محمّد البزدوي (٤٢١ - ٤٩٣ هـ)

إنّ أرباب المعاجم من الأحناف وغيرهم قد قصّروا ولم يؤدّوا حقّ الماتريدي في كتبهم، فإذا كان هذا حال الأستاذ فما ظنّك بحال التلامذة والأتباع، ولأجل ذلك نجد أنفسنا أمام ظلام دامس يلفّ حياة البزدوي، وأحسن مرجع للوقوف على حياته هو نفس كتابه «أصول الدين» الذي حقّقه وقدم له الدكتور «هانز بيتر لنس» ونشرته عام (١٣٨٣ هـ) دار إحياء الكتب العربية في القاهرة، ونقل محقّق الكتاب أنّه وجد عن طريق المصادفة في هامش كتاب خطّي لابن قطلوبغا «طبقات الحنفيّة» بجانب ملزّمة عن حياة البزدوي: روى السمعاني أنّه - أي البزدوي - ولد في عام (٤٢١ هـ).

ويظهر من غير واحد من مواضع كتابه أنه تلقى العلوم على يد أبيه. يقول في مسألة: «هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق، ولا يجوز الإطلاق بأن الإيمان مخلوق» ونحن نختار هذا القول، فإن هذا مذهب أبي حنيفة، وهو ما رواه نوح بن أبي مريم الجامع، عن «أبي حنيفة» روى لنا والدنا الشيخ الامام أبو الحسن محمد بن الحسين بن عبد الكريم عليه السلام هذا الحديث عن نوح بن أبي مريم ^(١).

وقال في مسألة أن البعث حق: «وقد روى لنا الشيخ الامام محمد بن الحسين بن عبد الكريم حديثاً متصلاً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» ^(٢).

ولم يكتف في تلقى العلم بوالده، ويظهر من موضع من كتابه أنه أخذ العلم عن غير واحد من أعلام عصره، ومنهم أبو الخطاب. قال في مسألة (٧٥): هكذا سمعت الشيخ أبا الخطاب ^(٣).

ثقافته:

ينتسب البزدوي إلى مدرسة الإمام أبي حنيفة، وهو يعترف بالصراحة بانتمائه إلى المذهب الحنفي، كما ينتسب في العقيدة إلى مدرسة الماتريدي، وهو أستاذ جد أبيه «عبد الكريم» ^(٤) الذي تلقى العلوم بدوره عن الماتريدي.

١. أصول الدين: ١٥٥ - ١٥٨ . ٢. أصول الدين : ١٥٦ .

٣. أصول الدين : ٢٨ .

٤. نسبه هكذا: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم .

ويظهر من مقدّمة كتاب أصول الدين أنّه قرأ أكثر الكتب المؤلّفة في ذلك العصر في الفلسفة والكلام، لا سيّما للمعتزلة والأشاعرة. قال: «نظرت في الكتب التي صنّفها المتقدّمون في علم التوحيد فوجدت بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندي» و «الاسفزازي» وأمثالهما، وذلك كلّه خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم.

ووجدت أيضاً تصانيف كثيرة في هذا الفن من العلم «للمعتزلة» مثل «عبد الجبار الرازي» و «الجبائي» و «الكعبي» و «النظام» وغيرهم.

وكذلك «المجسّمة» صنّفوا كتباً في هذا الفنّ مثل «محمّد بن هيصم» وأمثاله، ولا يحلّ النظر في تلك الكتب، وقد وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً وغيره (غيرها ظ) في هذا الفنّ من العلم، وهي قريب من مائتي كتاب، والموجز الكبير يأتي على عامّة ما في جميع كتبه، وقد صنّف الأشعري كتباً كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة»، فإنّه كان يعتقد مذهب الاعتزال في الابتداء، ثمّ إنّ الله تعالى بيّن له ضلالة «المعتزلة» فتاب عمّا اعتقد من مذاهبهم، وصنّف كتاباً ناقضاً لما صنّف للمعتزلة. وقد أخذ علمه أصحاب الشافعي بما استقرّ عليه «أبو الحسن الأشعري»، وقد صنّف أصحاب الشافعي كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلّا أنّ أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطّأوا أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله: «التكوين والمكوّن واحد» ونحوه على ما نبين في خلال المسائل إن شاء الله. فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن الأشعري، وعرف خطأه، فلا

بأس بالنظر في كتبه وإمساكها، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا ونظروا فيها، الذين هم رؤساء أهل السنّة والجماعة.

وقد صنّف أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان^(١)، كتاباً كثيرة في هذا النوع من العلم وهو أقدم من أبي الحسن الأشعري، فلم يقع في يدي شيء من كتبه، وعامة أقاويله توافق أقاويل أهل السنّة والجماعة إلا مسائل قلائل لا تبلغ عشرة مسائل، فإنّه خالف فيها أهل السنّة والجماعة، وقد أخطأ فيها على ما نبين في خلال المسائل إن شاء الله تعالى فلا بأس من إمساك كتبه، والنظر فيها لمن وقف على ما أخطأ من المسائل.

وقد وجدت للشيخ الامام الزاهد «أبي منصور الماتريدي السمرقندي» كتاباً في علم التوحيد على مذهب أهل السنّة والجماعة، وكان من رؤساء أهل السنّة والجماعة^(٢).

وهذا يعرب عن عكوفه على دراسة الكتب للفرق الكلاميّة وعرضها على الأصول التي تلقاها أنها أصول السنّة والجماعة.

تلاميذه:

قد تلقى عنه عدّة من أكابر علماء الحنفيّة أشهرهم نجم الدين عمر بن محمد النسفي (٤٦٠ - ٥٣٧ هـ) وهو يقول في حقّ أستاذه: «كان أبو اليسر

١. توفي عبد الله بن سعيد عام ٢٤٥ هـ

٢. أصول الدين ١ - ٣ وقد عرفت ذيل كلامه في ما سبق.

شيخ أقراننا في بلاد ماوراءالنهر، وكان إمام الأئمّة، وكان يفد عليه الناس من كل فجّ وقد ملأ الشرق والغرب بمؤلفاته في الأصول والفروع»^(١).

مؤلفاته:

له مؤلفات منها:

١ - تعليقة على كتاب الجامع الصغير للشيباني.

٢ - الوقعات.

٣ - المبسوط في بعض الفروع^(٢).

٤ - أصول الدين المطبوع.

٢ - النسفي ميمون بن محمّد (٤١٨ - ٥٠٨ هـ)

ميمون بن محمّد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي، أحد المتكلمين البارعين على منهاج الماتريدي، كان بسمرقند سكن «بخارى».

تأليفه: «بحر الكلام» وهو مطبوع، و «تبصرة الأدلة» مخطوط ويقال:

١. مقدمة أصول الدين نقلاً من طبقات الحنفية لابن قطوغة، المخطوطة.

٢. نفس المصدر.

إنه الأصل للعقائد النسفية لأبي حفص النسفي، توجد نسخة منه في القاهرة، وغيرهما من الكتب.

وقد ترجم له في: الجواهر المضيئة ج ٢: ١٨٩، وفي الأعلام لخير الدين الزركلي ج ٧: ٣٤١، وريحانة الأدب للمدرس ج ٦ ص ١٧٤، وذكر تأليفه الكاتب الجلبلي في كشف الظنون.

٣- النسفي عمر بن محمّد (٤٦٠ - ٥٣٧ هـ):

عمر بن محمّد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص المعروف بـ «نجم الدين النسفي»، ولد بـ «نسف» وتوفّي بسمرقند، وكتابه المعروف «عقائد النسفي» من الكتب المشهورة التي يدور عليه رحي الدراسة منذ قرون إلى يومنا هذا. ولأجل ذلك كتبت عليه الشروح والتعليقات، وهو على منهاج الماتريدي. وشرحه التفتازاني.

وله ترجمة في «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» لمحمّد بن عبد الحي، ص: ١٤٩ طبع في القاهرة عام ١٣٢٤ هـ. والجواهر المضيئة ج ١: ص ٣٩٤، ولسان الميزان ج ٤: ص ٣٢٧، والأعلام لخير الدين الزركلي ج ٥: ص ٦٠، وريحانة الأدب للمدرس، ج ٦: ص ١٧٣، وقد تقدّم تتلمذه على البزدوي.

٤- ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (٧٩٠ - ٨١٦ هـ):

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثمّ الاسكندري، كمال الدين المعروف بابن الهمام، متكلم حنفي، له تأليف في الكلام والفقه، وقد ألف «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»، في الكلام، وهو مطبوع. حَقَّقَه محمد محيي الدين عبد الحميد. ومن كتبه «فتح القدير» في شرح الهداية، ثمانية مجلّدات في فقه الحنفية، كما ألف «التحرير» في أصول الفقه وقد طبعا.

له ترجمة في: الفوائد البهية ص: ١٨، والجواهر المضيئة ج ٢: ص ٨٦، وشذرات الذهب ج ٧: ص ٢٨٩، والأعلام للزركلي ج ٢: ص ٢٥٥، وغيرها.

٥- البياضي: كمال الدين أحمد بن حسن الرومي الحنفي - (القرن ١١):

هو من بيت قضاء، وفقه، وعلم، أخذ العلم ببلاده عن والده، والعلامة يحيى المنقاري، وغيرهما من أفاضلهم، وقد أسند إليه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء سنة ١٠٧٧ هـ، كما تولّى قضاء مكّة عام ١٠٨٣ هـ ومن تأليفه «إشارات المرام من عبارات الإمام» الذي طبع بتقديم محمد

زاهد بن الحسن الكوثري، الذي هو من دعاة الماتريديّة في العصر الحاضر وبتحقيق يوسف عبد الرزاق سنة ١٣٦٨ هـ، وقد وقفت على خصوصيات الكتاب في خلال الأبحاث السابقة.

هذا خلاصة القول في الفرقة الماتريديّة التي انحسرت دعوتها عن الجامعات الإسلاميّة، وقلّت الدعاة إليها، ومنهاجها منهاج مزيج من منهاج أهل الحديث والمعتزلة، بل قلّ الاهتمام بهم ودراسة منهاجهم، والحقّ أنّها مدرسة فكريّة نبتت في المحيط الشرقي وترعرعت زمناً، ثمّ تراجعت إلى حدّ لا نجد داعياً إليها في العصر الحاضر، غير الشيخ الكوثري وأترابه، ولا مناص لطلاب الحرّيّة من شباب أهل السنّة من دراستها واعتناق أصولها، لكونها منهاجاً وسطاً بين العقليّة المحضّة، والنقلية الخاصّة.

إنّ الظروف والشرائط المفروضة عليهم، وإن كانت لا تسمح لهم بالاجتهاد المطلق في الأصول والعقائد، ودراسة كلّ أصل في جوّ هادئ من دون أن يتقلّدوا رأي انسان غير معصوم من سنّة أو شيعة، لكن في وسعهم الاجتهاد في المذاهب المنسوبة إلى أهل السنّة والجماعة، فعلى طلاب الحرّيّة، السعي والاجتهاد، للتعرف على الحقّ، وإزهاق الباطل، ولو في إطار المذاهب العقيدية الرسميّة.

بيان لقادة الفكر في الأمة:

إنّ الغزو الفكري الذي يشنّه أعداء الإسلام كلّ يوم من المعسكرين: الشرق والغرب، لاجتياح العقيدة الاسلاميّة وإقصاء الشباب عن ساحة الإيمان، وبالتالي إفساد عقيدتهم وإحلالهم عن الدين، وعن التفاني دونه - إنّ هذا الغزو - يفرض علينا الخروج عن إطار الجمود في تحليل العقائد وتقييمها، وعدم الاقتصار على الروايات المنقولة عن «كعب الأحرار»، و«تميم الداري» وأضرابهما، وفتح باب التفكير بمصراعيه في وجه الناشئ وتدريبه وتمريته بالبرهنة والاستدلال، على ما يعتنقه من العقائد، لأنّه يضفي لأصول الاسلام ثباتاً ودواماً وللشباب صموداً أمام الهجمات العنيفة، التي توجه إليهم كلّ يوم من المدارس الفكرية المادية المهزوزة وغيرها، فإنّ في حرمان المسلم المستعدّ عن التفكير الصحيح، مظنة جعله فريسة للمناهج الضالّة، المتدرّعة بالسلاح العلمي المادي الفاتك.

ولا نهدف بذلك إلى دمج الدين بالفلسفة اليونانيّة أو الغربيّة بل الغرض هو استخدام العقل السليم الفطري - الذي به عرفنا ربّنا ودعا إليه كتابه - لدرك الدين والدفاع عنه في المجالات التي للعقل إليها سبيل.

ولاشكّ أنّ بعض المشايخ لا يعرفون التوسّط في الحياة، ولا الاعتدال في الرأي، فهم بين غارق في العقليّات، غير مقيم للتقلّ وزناً في مجال العقيدة، وبين متمزّت لا يعرف أوضح الواضحات سوى رواية أحمد عن

فلان، وإن كان على خلاف الحس والعقل.

هذا وذاك كلاهما مرفوضان جداً، وإنما المأمول هو تقدير التعقل، واحترام حرية الفكر، وهذا أمر يجب علينا أن نروض أنفسنا عليه.

ثم إن هنا كلاماً لبعض قادة الفكر، يلقي ضوءاً على ما نتوخاه ونطلبه بحماس من حاملي لواء الفكر الاسلامي، ونخص بالذكر أساتذة الجامعات الإسلامية حيث يقول:

مما لا نرتاب فيه إن الحياة الانسانية حياة فكرية لا تتم له إلا بالإدراك الذي نسميه فكراً، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر، إن الفكر كلما كان أصح وأتم، كانت الحياة أقوم، فالحياة القيمة - بأية سنة من السنن أخذ الإنسان، وفي أي طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلك الإنسان - ترتبط بالفكر القيم وتبني عليه، ويقدر حظها منه يكون حظها من الاستقامة.

وقد ذكره الله سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوعة كقوله: «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»^(١). وقوله: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^(٢). وقوله: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»^(٣). وقوله: «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

٢. الزمر: ٩.

١. الأنعام: ١٢٢.

٣. المجادلة: ١١.

الْقَوْلَ فَيَبْغُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»^(١). إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تحتاج إلى العرض، فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح، وترويج طريق العلم، مما لا ريب فيه.

ولم يعين في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم الذي يندب إليه، إلا أنه أحال فيه إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركوز في نفوسهم.

إنك لو تتبعت الكتاب الإلهي، ثم تدبرت في آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكر والتذكر والتعقل، وتلقي النبي ﷺ الحجة لإثبات حق، أو لإبطال باطل، كقوله: «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ»^(٢)؛ أو تحكي الحجة عن أنبيائه وأوليائه، كنوح وإبراهيم وموسى، وسائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما ﷺ كقوله: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(٣)، وقوله: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^(٤)، وقوله: «وَقَالَ رَجُلٌ

١ . الزمر: ١٧ - ١٨.

٢ . المائدة: ١٧.

٣ . إبراهيم: ١٠.

٤ . لقمان: ١٣.

مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ»^(١)، وقوله حكاية عن سحرة فرعون: «قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا»^(٢)، إلى آخر ما احتجوا به.

ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون، حتى إنه علل الشرايع والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمر تجري مجرى الاحتجاجات، كقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»^(٣)، وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^(٤)، وقوله في آية الوضوء: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^(٥)، إلى غير ذلك من الآيات^(٦).

١ . غافر: ٢٨ .

٢ . طه: ٧٢ .

٣ . العنكبوت: ٤٥ .

٤ . البقرة: ١٨٣ .

٥ . المائدة: ٦ .

٦ . الميزان: ٥ / ٢٧٣ - ٢٧٥ .

يا أمة الكليه^(١):

قد بلغ إقصاء العقل عن ساحة العقائد، والاكتفاء بالمرويات الضعاف إلى حدّ استطاع أحد الشيوخ من الحنابلة أن يصعد منبر التوحيد، وهو يرى أنّ الله نزولاً كنزول الإنسان، وحركة وسكوناً كحركته وسكونه.

يعزّ على الإسلام أن يسمع قائلاً متسنماً منصّة القيادة الروحية، في جامع دمشق يهتف: أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا - ثمّ نزل درجة من درج المنبر - وإن كنت في شكّ مما نقول فاستمع إلى ما ينقل الرحالة ابن بطوطة فهو ينقل في رحلته ويقول: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء تقي بن تيمية كبير الشام يتكلّم في الفنون إلّا أنّ في عقله شيئاً.. فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء. وأنكر ما تكلم به، فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته^(٢).

أنظر إلى الوهابية كيف اتّخذت هذا القائل شيخاً لإسلامهم وسنداً لمذهبهم، ومعلماً لتوحيدهم، وإليه يرحلون، وعن فتياه يصدرون، وكأنّه صار صنماً يُعبد، ويدور الحقّ مداره، وهؤلاء لا يجوّزون لأنفسهم الخروج

١. مثل يضرب عند الدعاء على الانسان. لاحظ مجمع الأمثال : ٢ / ٤٢٦ حرف الباء.

٢. رحلة ابن بطوطة: ٩٥.

عن خطوطه قدر شعرة، كأنه تدرّع بالعصمة والمصونية عن الخطأ والزلل.
 بالله عليكم أيها السادة! يا قادة الفكر في الأمة! يا أصحاب رسالة هداية
 الشباب في العصر الحاضر! إذا كان الشاب المسلم الجامعي لا يملك من
 العقيدة الإسلامية إلا ما تعلمه من نظريات ابن تيمية، فهل يستطيع أن يرفع
 رأسه ويدافع عن عقيدته، وكيان نحلته، في وجه هجمات الفلسفة المادية
 الخداعة التي رفعت عقيرتها بأن أصولها مستمدة من النظريات العلمية التي
 فرضها العلم وأثبتتها التجربة.

فإذا دار الأمر في تفسير الكون وتبيين خلق العالم، بين ما يثيره أبناء
 الحنابلة وأصحاب الحديث في انتهاء العوالم الوجودية إلى موجود كائن في
 العرش عال على السماوات والأرض، لا ينفك عن الحركة والسكون، وعن
 الجهة والمكان وغير ذلك من لوازم الجسم والجسمانيات، وبين القول بقدم
 المادة وانطوائها تحت سنن وقوانين نابعة عن ذاتها، إما عن طريق الصدفة
 أو عن طريق آخر، فهل يمكن لمفكر أن يرجح الأول على الثاني؟ أو أن
 العقول النيرة الممارسة للعلوم الطبيعية والحسية لا ينظرون إلى الأول إلا
 بنظر الاستهزاء والسخرية؟

وليس ابن تيمية أول بادئ بهذه المهزلة المحزنة، بل سبقه أبناء لهذا
 المذهب كما لحقه أنصار.

ولأجل إيقاف القارئ على تطرف الحنابلة في أقوالهم وآرائهم تطرفاً
 أدى بهم إلى التجسيم والتشبيه نأتي بأبيات لأحد شعرائهم في هذا المجال:

فإن كان تجسيمياً ثبوت استوائه على عرشه إنّي إذا لمجسّم
 وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
 وإن كان تنزيهاً جحود استوائه وأوصافه أو كونه يتكلم
 فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا بتوفيقه والله أعلى وأعظم^(١)

وليس هذا الشاعر وحيداً في هذا المجال. بل الحنابلة يتشدّقون بالتجسيم ويفتخرون به بلا مبالاة، وإليك القصيدة التالية التي نظمها حنبلي آخر أيام محنة ابن حنبل في السجن:

علا في السماوات العلى فوق عرشه
 إلى خلقه في البرّ والبحر ينظر
 يده بنا مبسوطان كلاهما
 يسحّان والأيدي من الخلق تقتر
 نهينا عن التفتيش والبحث رحمة
 لنا وطريق البحث يردي ويخسر
 ولم نر كالتسليم حرزاً وموثلاً
 لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر
 وإنّ وليّ الله في دار خلده
 إلى ربّه ذي الكبرياء سينظر

١. الصواعق المرسله: ١ / ١٧٠ كما في المعتزلة: ٢٥٢.

ولم يحمد الله الجدال وأهله

وكان رسول الله عن ذلك يزجر

وستتنا ترك الكلام وأهله

ومن دينه تشديقه والتقعر^(١)

ومن أراد أن يقف على كلمات هؤلاء حول التجسيم والتشبيه فعليه بمراجعة كتاب «علاقة الإثبات والتفويض» تأليف رضا بن نعيان معطى بتقديم عبد العزيز بن باز.

فقد حشا فيه كلمات أبناء الحنابلة وغيرهم في مجال الصفات، وادّعى أنهم يقولون بكونه سبحانه فوق السماوات. وهؤلاء لغاية دفع عار التجسيم يتدرّعون بكلمة بلا كيف وتشبيه، وهو بلا شبهة واجهة اتخذتها أبناء التجسيم لستر ما يعاب بهم.

وهذه التوالي وليدة إقصاء العقل عن ساحة العقائد، وإحلال النقل على وجه الإطلاق مكانه، وإلا فالنقل الصحيح لا يكافح العقل أبداً.

تم الكلام في الماتريديّة

والحمد لله ربّ العالمين

المرجئة

المرجئة على وزن المرجعة بصيغة الفاعل من أرجأ الأمر: أخره. وترك الهمزة لغة. قال في اللسان: أرجأت الأمر وأرجيته: إذا أخرته. وقرئ أرجه، وأرجئه قال تعالى: «تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ»^(١). و«الإرجاء» التأخير، والمرجئة صنف من المسلمين والنسبة إليه مرجئيّ مثال مرجعي^(٢).

وقال ابن الأثير في (النهاية): المرجئة تهمز، ولا تهمز وكلاهما بمعنى التأخير، يقال: أرجأته وأرجيته: إذا أخرته فنقول من الهمز رجل مرجئي، وهم المرجئة، وفي النسب: مرجئيّ مثال مرجع ومرجعة ومرجعيّ، وإذا لم تهمز قلت: رجل مرج ومرجية ومرجئيّ مثل معط ومعطية ومعطي^(٣).

١. الأحزاب: ٥١.

٢. لسان العرب مادة «رجأ».

٣. النهاية: ٢ / ٢٠٦، مادة «رجأ».

وظاهر كلامهما أنها مأخوذة من الإرجاء بمعنى التأخير، ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الرجاء أي الأمل. والمشهور هو الأول. وسرّ تسميتهم بالمرجئة بمعنى المؤخّرة أحد الوجهين:

١- طال التشاجر في معنى الإيمان في العصر الأول، وحدثت آراء وأقوال حول حقيقته بين الخوارج والمعتزلة، فذهبت المرجئة إلى أنه عبارة عن مجرد الإقرار بالقول واللسان وإن لم يكن مصاحباً للعمل، فأخذوا من الإيمان جانب القول، وطرّدوا جانب العمل، فكأنهم قدّموا الأول وأخروا الثاني، واشتهروا بمقولتهم: «لاتصرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة».

وعلى هذا، فهم والخوارج في هذه المسألة على جانبي نقيض، فالمرجئة لا تشترط العمل في حقيقة الإيمان، وترى العاصي ومرتكب الذنوب، صغيرها وكبيرها، مؤمناً حتّى تارك الصلاة والصوم، وشارب الخمر، ومقترف الفحشاء.. والخوارج يضيّقون الأمر فيرون مرتكب الكبيرة كافراً، ولأجل ذلك قاموا بتكفير عثمان للأحداث التي انجرت إلى قتله وتكفير علي عليه السلام لقبوله التحكيم وإن كان عن اضطرار.

ويقابلهما المعتزلة أيضاً القائلون بأنّ مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق بل في منزلة بين الأمرين، فزعمت أنها أخذت بالقول الوسط بين المرجئة والخوارج.

والقول المشهور بين السنّة والشيعة أنه مؤمن فاسق، وسيوافيك القول

في حقيقة الإيمان عند البحث عن عقائد المعتزلة والخوارج.

ولعلّه إلى ذلك الوجه أيضاً يرجع ما ذكره ابن الاثير في نهايته بأنهم سمّوا مرجئة لاعتقادهم بأن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، أي أخر عنهم. يلاحظ على هذا الوجه: أنّ القوم وإن أخرّوا العمل وأخرجوه عن كونه مقوماً للإيمان أو بعضه، ولم يعتبروه جزءاً و شرطاً، ولكن لم يتفقوا على تفسيره بالقول المجرد، والاقرار باللسان، بل لهم آراء في ذلك.

فاليونسية منهم (أتباع يونس بن عون) زعمت أنّ الإيمان في القلب واللسان. وإنه هو المعرفة بالله، والمحبة، والخضوع له بالقلب، والاقرار باللسان، أنه واحد ليس كمثله شيء^(١).

والغسانية (أتباع غسان المرجئي) زعمت أنّ الإيمان هو الإقرار أو المحبة لله تعالى، فاكتفت بأحد الأمرين من الإقرار أو المحبة لله^(٢). إلى غير ذلك من الأقوال والآراء لهم في حقيقة الإيمان^(٣).

وعلى ضوء هذا لا يصحّ أن يقال إنّ المرجئة هم الذين قدّموا القول وأخرّوا العمل. بل أخرّوا العمل جميعاً، وأما غيره فقد اكتفوا في تحقّق الإيمان تارة بالاذعان القلبي، وأخرى بالإقرار باللسان، هذه ملاحظة بسيطة

١. الفرق بين الفرق: ٢٠٢.

٢. الفرق بين الفرق: ٢٠٢.

٣. فصل الأشعري في المقالات اختلافهم في الايمان، وجعلهم اثنتا عشرة فرقة. لاحظ ص

حول هذه النظرية. وهناك ملاحظة أخرى ربّما تبطل أصلها وهي:

إنّ التّاريخ يدلّ على أنّ أوّل من قال بالإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفية، لا بمعنى تقديم القول أو الإذعان القلبي وتأخير العمل، بل المراد تقديم القول في الشيخين وتصديقهما، وتأخير القول في حقّ عثمان وعليّ وطلحة والزبير وإرجاء أمرهم إلى الله سبحانه، والتوقّف فيهم. وإليك النصوص التاريخية التي تدلّنا على أنّ أساس الإرجاء هو التوقّف في حقّ الخليفين الأخيرين والمقاتلين لهما.

قال ابن سعد: «كان الحسن بن محمّد بن الحنفية أوّل من تكلم بالإرجاء وعن زاذان وميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد بن عليّ، فلاماه على الكتاب الذي وضعه على الإرجاء. فقال لزاذان: «يا أبا عمرو لوددت أنّي كنت ميتاً ولم أكتبه» وتوفّي في خلافة عمر بن عبد العزيز»^(١).

وقال ابن كثير في ترجمة الحسن: «وكان عالماً فقيهاً عارفاً بالاختلاف والفقه. وقال أيوب السختياني وغيره: كان أوّل من تكلم في الإرجاء، وكتب في ذلك رسالة، ثمّ ندم عليها. وقال غيرهم: كان يتوقّف في عثمان وطلحة والزبير، فلا يتولّاهم، ولا يذمّهم. فلمّا بلغ ذلك أباه محمّد بن الحنفية ضربه فشجّه وقال: ويحك ألا تتولّى أباك عليّاً. وقال أبو عبيد: توفّي سنة خمس وتسعين. وقال خليفة: توفّي أيام عمر بن عبد العزيز والله أعلم»^(٢).

١ . الطبقات الكبرى: ٥ / ٣٢٨.

٢ . البداية والنهاية: ٩ / ١٤٠.

وقال ابن عساكر في تاريخه: «قال عثمان بن إبراهيم بن حاطب: أول من تكلم في الإرجاء هو الحسن بن محمد. كنت حاضراً يوم تكلم، وكنت مع عمي في حلقتي، وكان في الحلقة جحدب وقوم معه. فتكلموا في عليّ وعثمان وطلحة والزبير، فأكثروا، والحسن ساكت، ثم تكلم فقال: قد سمعت مقالكم. أرى أن يرجأ عليّ وعثمان وطلحة والزبير فلا يتولى ولا يتبرأ منهم. ثم قال: فقمنا، فقال لي عمر: يا بني ليتخذن هؤلاء هذا الكلام إماماً. فبلغ أباه محمد بن الحنفية ما قال، فضربه بعضاً فشجّه وقال: ألا تتولى أباك علياً!! ودخل ميسرة عليه فلامه على الكتاب الذي وضعه في الإرجاء، فقال: لوددت أنني كنت ميتاً ولم أكتبه»^(١).

وقال ابن حجر في «تهذيب التهذيب» في ترجمة الحسن ما هذا خلاصته:

«قال ابن حبان: كان الحسن من علماء الناس بالاختلاف، وقال سلام بن أبي مطيع عن أيوب: أنا أتبرأ من الإرجاء. إن أول من تكلم فيه رجل من أهل المدينة يقال له الحسن بن محمد. وقال عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أنهما دخلا على الحسن بن محمد فلاماه على الكتاب الذي وضعه في الإرجاء، فقال لزاذان: يا أبا عمرو لوددت أنني كنت ميتاً ولم أكتبه. قلت (ابن حجر): المراد بالإرجاء الذي تكلم الحسن بن محمد فيه، غير الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة المتعلق بالإيمان، وذلك أنني وقفت على كتاب الحسن

١. تاريخ ابن عساكر: ٤ / ٢٤٦.

بن محمّد المذكور، أخرجّه ابن أبي عمر العدني في كتاب الإيمان له في آخره قال: حدّثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أعين قال: كان الحسن بن محمّد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على الناس: أما بعد، فإننا نوصيكم بتقوى الله. فذكر كلاماً في الموعدة والوصية لكتاب الله وأتباع ما فيه وذكر اعتقاده - ثمّ قال في آخره: ونوالي أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - ونجاهد فيهما، لأنّهما لم تقا تل عليهما الأمة ولم نشكّ في أمرهما، ونرجئ من بعدهما ممّن دخل الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله - إلى آخر الكلام. فمعنى الذي تكلم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً وكان يرى أنّه يرجئ الأمر فيهما، وأما الإرجاء الذي يتعلّق بالإيمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب»^(١).

هذا التاريخ المتضافر يدلنا على أمور:

١- إذا كان الحسن بن محمّد الحنفيّة هو الأصل في الإرجاء فيرجع أصل الإرجاء وتاريخه إلى الربع الأخير من القرن الأوّل للهجرة، وقد توفي محمّد بن الحنفيّة والد المؤسس عام ثمانين أو إحدى وثمانين، عن عمر يناهز خمساً وستين سنة، وقد توفي ولده الحسن (أصل الإرجاء) عام تسعة وتسعين أو قبله أو بعده بقليل، وعليه يعود ظهور الإرجاء إلى حوالي عام سبعين من الهجرة، أو ما يقاربه.

٢- إنَّ الحسن بن محمَّد هو وليد البيت الهاشمي العريق في الولاء والمحبَّة لأمير المؤمنين وشيعته ومحبيه وأصحابه، وعند ذاك كيف يكون مثل هذا الشخص أساساً للإرجاء بهذا المعنى، ولعلَّه أظهر هذه الفكرة في بداية الأمر (وإن ندم عليه في أواخر عمره وتمنَّى الموت قبل كتابة ما كتبه) لغاية توحيد الكلمة، وإيقاف الهجوم على جدِّه أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان الخطباء ووعاظ السلاطين يسبّونه على صهوات المنابر أعواماً مديدة، فأراد وليد البيت الهاشمي إيقاف السبِّ بهذه الفكرة، وإلا فمن البعيد جداً أن لا يطلع الحسن بن الحنفية على انحراف الناكثين والقاسطين والمارقين الذين ابتزوا أمر الخلافة، وتطلَّعوا إلى أمرٍ، هم أقصر منه فحاول لنيل غايته بالقول بأننا نتكلَّم في الشيخين ولا نتكلَّم في غيرهما ممَّن جاءوا بعدهما بشيء من المدح والقدح.

والرجل وإن كان حسن النية لكنَّه كان سيئ العمل لما ترثت على هذا العمل من التوالي الفاسدة، ولعلَّ ندامته في آخر العمر لأجل ما رأى من المفاسد التي ترثت على هذه الفكرة.

٣- لو كان الحسن بن محمَّد بن الحنفية هو الأصل في الإرجاء، فقد عرفت تاريخ حياته وأنه قام بزعره في الربع الأخير من القرن الأول، وعلى ذلك لا يصحَّ ما نقله أحمد أمين المصري عن ابن عساكر: «أنهم هم الشكَّاك الذين شكَّوا وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم

واحد ليس بينكم اختلاف، وقد منا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل أصحابه، وبعضكم يقول: كان عليّ أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نعتبراً منهما، ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما»^(١).

يلاحظ عليه: أنه قتل عثمان أواخر عام (٣٥) من الهجرة، واستشهد الإمام أمير المؤمنين في شهر رمضان عام (٤٠ هـ)، ومقتضى ما ذكره الدكتور، تكوّن الإرجاء في العقد الرابع من القرن الأول. وهذا لا يتفق مع ذلك التاريخ المتصافر في أن أصل الإرجاء هو الحسن بن محمد بن الحنفية لتأخر عصره، وقد كان لوالده محمد بن الحنفية يوم قتل عثمان من العمر خمس عشرة ويوم استشهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عشرون سنة، وكان الحسن بن محمد في أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، وغاية ما يمكن أن يوجه به هذا النقل، هو أن الأحوال الحاضرة بعد قتل الخلفتين وقدم المسلمين الغزاة، أوجدت أرضية لتكوّن هذه الفكرة، ولكنها كانت خاملة تدور في الذاكرة، وأول من أظهرها و طرحها بصورة علمية وكتب فيها رسالة هو الحسن بن محمد ولذلك قال عمّ عثمان بن ابراهيم بن حاطب لابن أخيه: يا بني: ليتخذن هؤلاء هذا الكلام إماماً.

٤- وأبعد من هذا الكلام ما ذكره ذلك الكاتب حيث قال: إن نواة هذه

١ . فجر الاسلام: ٢٧٩، نقلاً عن تاريخ ابن عساکر.

الطائفة كانت موجودة في الصحابة في الصدر الأول، بحجة أننا نرى أن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان مثل «أبي بكر» و «عبدالله بن عمر» و «عمران بن حصين» وروى أبو بكر أن رسول الله ﷺ قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي..^(١).

٥ - قد عرفت أن من المحتمل أن يكون الحافظ لمؤسس هذه الفكرة، هو إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين عليه السلام، ولكن العامل المؤثر في نشوء هذه البذرة ونموها هو اشتداد الدعاية من جانب الأمويين لتبرئة عثمان من الأحداث المؤلمة المنسوبة إليه، وتنزيه الناكثين ومن انضمّت إليهم من أمّتهات المؤمنين في نقض البيعة، والخروج على الإمام المفترض الطاعة، وإكثار الوقعة في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أثرت تلك الدعايات والروايات التي كذبوا بها على لسان رسول الله ﷺ في بسطاء القوم وسدّاجهم بحيث أخذت تلك الأكاذيب صورة الحجاج، فلم يكن لهم بدّ أمام هذه الدعايات من أحد أمرين: إما الاجتهاد، وخرق الحجب، وشهود الحقائق بعين الفكر والعقل. وإما الوقوف على الرأي الوسط والتوقف عن التكلّم في حق هؤلاء، وإرجاء الأمر إلى الله، والفرض الأول كان أمراً غير ميسور لبساطة الفهم وسداجته، فصار الثاني متعيّناً.

يقول أحد المصريين حول الدعايات الفارغة بعد عهد عثمان: «ومن

هنا وهناك تألفت سلسلة الموضوعات والخرافات والأساطير التي ابتلى بها المسلمون، وانتشرت بينهم التلبسات الملتوية والشبه، فشوّهت جمال الشريعة المطهرة، حتى أصبحت وبالاً على الدين، وشرّاً على المسلمين، وحائلاً دون نهضتهم وتقدّمهم، وعائقاً أمام الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية والعلمية والدينية»^(١).

٦- يعتقد الكاتب المصري «أحمد أمين» أنّ المرجئة تكوّنت، بصورة حزب سياسي لا يريد أن يغمس يده في الفتن ولا يريق دماء حزب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر.

وما ذكره حدس لا أساس له، ولقد استنتجه ممّا نقلناه عنه سابقاً من أنّ فكرة الإرجاء ترجع إلى الغزاة القادمين إلى المدينة بعد قتل الخليفين.. وعرفت أنّه لا ينطبق مع ما تضافر في التاريخ.

والظاهر أنّ فكرة الإرجاء نشأت في أحضان الدعايات الأموية، والفضائل المفتعلة لجملة من أصحاب النبي ﷺ فغشيت وجه الحقيقة، وعافت البسطاء عن الخوض في الأبحاث الخطيرة، واقتحام المعارك المدلهمة، ممّا نقم به على هؤلاء من الطامات والأحداث وما قيل في براءتهم، فتخيّل لهم أنّ الأصلح والرأي الأوسط هو عدم الجنوح إلى جانب دون آخر. وهؤلاء وإن كانوا غير معذورين في هذا الأمر، لكنّهم - في زعمهم - أخذوا جانب الاحتياط في مقابل الناقمين.

١. عثمان بن عفان للأستاذ صادق إبراهيم عرجون: ٤١، كما في الغدير: ٢٥٦/٩.

٧- إنَّ أصل الإرجاء هو التوقّف وترك الكلام في حقّ بعض الصحابة. لكنّ هذا الأصل قد نسي في الآونة اللاحقة، وأخذ أصل آخر مكانه، بحيث لم يبق من الأصل الأوّل أثر بين المرجئة اللاحقة وفرقهم المختلفة، وهو البحث عن تحديد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر.

فصار تحديد الإيمان بالاقرار دون العمل، أو المعرفة القليبيّة دون القيام بالأركان، ركناً ركيناً لهذه الطائفة بحيث كلّما أطلقت المرجئة، لا يتبادر من هذه الكلمة إلّا من تبنّى هذا المعنى.

وقد أنهماهم أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» في فصل خاصّ إلى اثنتي عشرة طائفة اختلفوا في حقيقة الإيمان بعد اتّفاقهم على إبعاد العمل عن ساحته وحقيقته.

وهذا يوضح صحّة ما قلناه من أنّ الإرجاء - يوم تكوّن - لم يظهر بصورة حزب سياسيّ. بل ظهر بصورة منهج فكري دينيّ التجأ إليه أصحابه، خضوعاً للدعايات الفارغة، وتسليماً لها، وبما أنّ الإرجاء على كلا الأصلين كان لصالح السلطة من الأمويين، كانت السلطة يومذاك تؤيّدهم لأنّ في تبنّي كل من الأصلين، صلاحهم ودعم عروشهم.

فالأصل الأوّل يدعو إلى أنّ الإنسان قاصر عن تشخيص المصيب والمخطئ، بل يترك أمر المخطئين إلى الله، وهذا التسليم هو نفس ما يطلبه أصحاب السلطة، حتّى يجتنب الناس عن القضاء في يزيد الخمور، وعبد الملك السفّاك، وعامله الحجّاج بن يوسف الثقفي، ممّن عاشوا قبل الفكرة

أو بعدها، وسودوا صحيفة تاريخهم.

والأصل الثاني يعرب عن أن الشهادة اللفظية بالتوحيد أو المعرفة القلبية يكفي في دخول الإنسان في عداد المؤمنين، فيحرم قتاله ونضاله بل تكون نفسه وماله مصونين من الاعتداء، وهذا أيضا كان أمنية الأمويين، إذ على ضوء ذلك، يكون يزيد الخمرور والحجاج الظلوم من المؤمنين، ويكون دمهـا ومالهـا مصونين من الاعتداء.

عقيدة المرجئة:

لا تجد للمرجئة رأياً خاصاً في أبواب المعارف والعقائد سوى باب الإيمان والكفر، فكلامهم يدور حول هذين الموضوعين وأسس نظريتهم أن الإيمان هو التصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، أو ما يقرب من ذلك، فأخرجوا العمل من حقيقة الإيمان، واكتفوا بالتصديق القلبي ونحوه وبترتب على ذلك الأصل أمور:

١- إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن أمر التصديق دائر بين الوجود والعدم، ومثله تفسير الإيمان بالإقرار باللسان، فهو أيضاً كذلك وليس العمل داخلاً في حقيقته حتى يقال: إن العمل يكثر ويقل، وسيوافيك نظرنا فيه.

٢- إن مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقة، لكفاية التصديق القلبي أو الإقرار باللسان في الاتصاف بالإيمان، وهؤلاء في هذه العقيدة يخالفون الخوارج والمعتزلة. أما الأولى: فلأنهم يعدون العمل عنصراً مؤثراً في الإيمان بحيث

يكون تارك العمل كافراً، وقد اشتهر عنهم بأن مرتكب الكبائر كافر، وليس المؤمن إلا من تحرّز من الكبائر.

وأما الثانية: فلأنهم يعتقدون أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. والمعتزلة أخفّ وطأة من الخوارج، وإن كانت الطائفتان مشتركين في إدخال العمل في حقيقة الإيمان.

٣- إن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار وإن لم يتب، ولا يحكم عليه بالوعيد والعذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوهِ سبحانه له، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن صاحب الكبيرة يستحقّ العقوبة إذا لم يتب وإن مات بلا توبة يدخل النار، وقد كتبه الله على نفسه فلا يعفو^(١).

هذه عقيدة المرجئة عرضناها على وجه الإجمال. وقد تأثر أهل السنة ببعض هذه الفروع كالقول بعدم تخليد عصاة المؤمنين في النار، وجواز تخلف الوعيد دون الوعد.

وها هنا سؤال وهو أنه إذا كانت حقيقة الإرجاء هو الاكتفاء في الحكم بالإيمان بالتصديق القلبي، أو الإقرار باللسان، فما هو الوجه في لعنهم والتبري منهم، إذ ليست هذه النظرية بمجردها سبباً لللعن والتحاشي والتبري بهذه الدرجة.

والإجابة عنه: هي إن التبري منهم ليس لأجل هذه النظرية، بل لأجل

١. ذكر الشيخ الأشعري فروعاً آخر لهم في هذا المجال. لاحظ مقالات الإسلاميين: ١٢٦ - ١٤٧.

أنهم جردوا الأعمال من الإيمان ولم يعتقدوها من الفرائض^(١) ولم يتقيدوا بها في مجال الفعل والترك، ولأجل ذلك أصبح الإيمان عندهم يتلخص في التصديق القلبي، والإقرار اللفظي.

ولا يخفى أن هذه العقيدة خاطئة جداً، إذ لو صحّت فعندئذ لا يتجاوز الإيمان عن التصديق القلبي أو الإقرار باللسان، فما أسهل الإسلام وأيسره لكل من انتسب إليه ولو انتساباً شكلياً.

قال صاحب بن عبّاد: ادّعت المرجئة أن قاتل النفس بغير الحقّ، وسارق المال، ومخيف السبل، ومرتكب الزنا، وشارب الخمر، لا يقطع أنهم من أهل النار، وإن ماتوا مصرين. وقالت العدلية: بل هم من أهل النار مخلّدون لا يجدون عنها حولاً، لأنّ الله أخبر ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٢) ولم يخصّ فاجراً عن فاجر، فقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٤).

فإن قالوا فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا

١ . كنز الفوائد : ١٢٥ .

٢ . الانفطار : ١٤ .

٣ . الانفطار : ١٣ - ١٦ .

٤ . النساء : ٩٣ .

دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»^(١) فالجواب أنه تعالى قال في هذه الآية: « لمن يشاء» والمشينة مغيبة عنّا، إلى أن نعرفها بالأدلة، وقد بين «من يشاء» بقوله: «إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»^(٢)، فهو يكفر الصغائر بتجنب الكبائر، والكبائر بالتوبة، قال سبحانه: «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ»^{(٢) (٣)}.

وهنا وجه آخر للعنهم وهو يرجع إلى قولهم بالإرجاء بالمعنى الأول أعني التوقف في أمر الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام وعدم الحكم بشيء فيه من الإيمان وضده. وأي مصيبة أعظم من التوقف في إيمان أخي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنوه ووزيره، وهو الصديق الأكبر، وأول المؤمنين. قال - صلوات الله عليه - «ولقد كنت أتبعه (الرسول) أتباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالافتداء به. ولقد كان يجاور في كل سنة بـ(حراء)، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخديجة وأنا ثالثهما. أرى نور الوحي والرسالة وأشم ريح النبوة»^(٤).

أفي مثله يتوقف الإنسان المنصف في الحكم بإيمانه؟!

١. النساء: ٤٨.

٢. النساء: ٣١.

٢. الزمر: ٥٤.

٣. الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل للمصاحب (المتوفى ٣٨٥ هـ): ٢٣، المطبوع ضمن نفائس المخطوطات.

٤. نهج البلاغة: ٣ / ١٦١ - ١٨٢، الرقم ١٨٧، الخطبة القاصعة.

فإن كنت لاتدري فتلك مصيبة

وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تبين حقيقة الإيمان وتحديد لغته وكتاباً
وستة.

آراء ونظريات حول الإيمان:

اختلف العلماء في ماهية الإيمان ولهم أقوال أربعة نعرضها مع
التحليل:

١- الإيمان هو معرفة الله بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية، والنصرانية،
وسائر أنواع الكفر بلسانه، فإذا عرف الله بقلبه فهو مؤمن. نسب إلى الجهم
بن صفوان وغيره.

٢- إن الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى وشريعته، وإن اعتقد الكفر
بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن، وهو قول محمد بن كرام السجستاني.

٣- الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وأن الأعمال ليست إيماناً،
ولكنها شرائع الإيمان، وهو قول جماعة من الفقهاء، وهو الأقوى كما
سيوافيك.

٤- الإيمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح،
وأن كل طاعة واجبة، بل الأعم منها ومن النافلة فهي إيمان، وكلما ازداد

الإيمان عملاً، إزداد إيماناً، وكلّما نقص نقص إيمانه. (١)
واليك تحليل الآراء والأقوال:

ما هو الإيمان لغةً وكتاباً:

إنّ الإيمان لغة هو التصديق، وهو على وزن «إفعال» من الأيمن بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف، فحقيقة قوله «أمن به»: أذعن به، وسكنت نفسه، واطمأنت بقبوله فيؤول «الباء» في الحقيقة إلى السببية، وهو تارة يتعدى بالباء كما في قوله تعالى: «أَمَّا بِمَا أَنْزَلْتُ» (٢)، وأخرى باللام كقوله سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (٣)، وقوله تعالى: «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (٤).

فإذا كان الإيمان بمعنى التصديق لغة، فهل يكفي التصديق لساناً فقط، أو جناناً فقط، أو لا يكفي هذا ولا ذاك، بل يشترط الجمع، والظاهر من الكتاب العزيز هو الأخير. فالإيمان بمقتضى الآيات عبارة عن التصديق بالقلب، الظاهر باللسان، أو ما يقوم مقامه، ولا يكفي واحد منهما وحده. أمّا عدم كفاية التصديق القلبي فلقوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ

١ . الفصل ٣ / ١٨٨، ونسب إلى محمد بن زياد الحريري الكوفي قول خامس ساقط جداً، ومن

شاء فليرجع إليه.

٢ . آل عمران: ٥٣.

٣ . يوسف: ١٧.

٤ . العنكبوت: ٢٦.

ظُلْمًا وَ عَلُوًّا^(١)، وقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^(٢)، فأثبت لليهود المعرفة وفي الوقت نفسه الكفر. وهذا يعرب عن أن الاستيقان النفساني لا بد له من مظهر كالإقرار باللسان، أو الكتابة، أو الإشارة كما في الأخرس.

ويمكن أن يقال: إنه يكفي التصديق القلبي، ولكن الإنكار باللسان مانع، فلو علم أنه مدعن قلباً، ولم ينكره لساناً، لكفى في الحكم بالإيمان، كما كفى في تحققه واقعاً.

وأما عدم كفاية التصديق اللساني فلقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٣)، والأعراب صدقوا بألستهم، وأنكروه بقلوبهم أو شكوا فيه. وهؤلاء جروا في توصيف أنفسهم بالإيمان على مقتضى اللغة، وادّعوا أنهم مصدقون قلباً وجناناً، فردّ الله عليهم بأنهم مصدقون لساناً، لا جناناً، وأسماهم مسلمين، ونفى كونهم مؤمنين.

وعلى ضوء هذه الآيات يتبين فساد القولين الأولين وتظهر قوة القول الثالث وهو كون الإيمان لغة: هو التصديق القلبي، لكن الكتاب العزيز دلّ على عدم كفاية التصديق القلبي وأنه يشترط أن يكون معه إقرار أو ما يقوم

١. النمل: ١٤.

٢. البقرة: ٨٩.

٣. الحجرات: ١٤.

مقامه من الكتابة والإشارة يدلّ على التسليم الباطني، وقد عرفت ما احتملناه أخيراً.

وأما الأثر المترتب على الإيمان بهذا المعنى في الدنيا، فهو حرمة دمه وعرضه وماله إلا أن يرتكب قتلاً أو يأتي بفاحشة. وأما الأثر المترتب عليه في الآخرة فهو صحّة أعماله واستحقاق الثواب عليها - لو قام بها - وعدم الخلود في النار، واستحقاق العفو والشفاعة.

وأما السعادة الأخروية فهي رهن العمل كما يأتي بيانه. فمن صدّق لساناً وجناناً، ولكن تجرّد عن العمل والامثال، فهو مؤمن فاسق، وليس بكافر (خلافاً للخوارج)، ولا هو في منزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر (خلافاً للمعتزلة)، ولا يكفي في النجاة، بل - إن لم يتب - يدخل النار ويعذب فيها.

وهذه هي النقطة التي يفترق فيها أهل الحقّ عن المرجئة، فإنّهم يقولون إنّ التصديق لساناً أو جناناً أو معاً، يكفي في النجاة من النار ودخول الجنّة، ويشيرون في العصاة روح الطغيان على المثل والأخلاق، اعتماداً على أنّهم مؤمنين وإن فعلوا الكبائر وارتكبوا الموبقات. وإليك تحليل أدلّة سائر الأقوال على ضوء الأقوال التي سردناها في صدر البحث.

هل الإيمان هو التصديق القلبي؟

استدلّ القائل بأنّ الإيمان هو التصديق القلبي مضافاً إلى ما مرّ من الآيات في صدر البحث^(١) بأنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين، وخاطبنا الله بلغة العرب، وهو في اللغة التصديق، والعمل بالجوارح لا يسمّى إيماناً. يلاحظ عليه: أنّه يكفي في إثبات خروج العمل عن حقيقة الإيمان، وأمّا كون التصديق بالقلب كافياً في صدق الإيمان فلا يثبت، كيف وقد دلّت الآية على أنّ الجحد لساناً أو بغيره، والاستيقان قلباً يوجب دخول الجاحد في عداد الكفار. قال سبحانه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»^(٢).

غاية ما يمكن أن يقال ما عرفت من أنّ التصديق القلبي كافٍ في تحقّق الايمان، والجحد لساناً مانع، فلو تحقّق التصديق القلبي ولم يقترن بالجحد عناداً لكفى في كون الرجل مؤمناً ثبوتاً وواقعاً، وأمّا الحكم بكونه مؤمناً إثباتاً فيحتاج إلى إظهاره باللسان، أو بالعمل، أو العلم بكونه معتقداً بطريق من الطرق.

ثمّ إنّ ابن حزم الظاهري (المتوفى ٤٥٦ هـ) أورد على هذا القول

بوجهين:

١. «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ» (يوسف: ١٧)، «فَأَمَّنْ لَهُ لُوطٌ» (العنكبوت: ٢٦).

٢. النمل: ١٤.

الأول: أن الإيمان في اللغة ليس هو التصديق، لأنه لا يسمّى التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً في لغة العرب، وما قال قطّ عربيّ إن من صدّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه، أنه يسمّى مصدّقاً به ولا مؤمناً به. وكذلك ما سمّي قطّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً في لغة العرب أصلاً.

الثاني: لو كان ما قالوه صحيحاً لوجب أن يطلق اسم الإيمان لكل من صدّق بشيء ما، ولكان من صدّق بالهيئة الحلاج والمسيح والأوثان مؤمنين، لأنهم مصدّقون بما صدّقوا به^(١).

يلاحظ عليه: أن الوجه الأول صحيح لو رجع إلى ما ذكرنا من كون الإنكار باللسان مانعاً، وألا فلو صدّق قلباً ولم ينكره بلسانه فهو مؤمن لغةً وقرآناً. غير أن الحكم في مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل من الإقرار باللسان، أو الكتابة باليد، أو الإشارة بالجوارح.

وأما الوجه الثاني، فهو من الوهن بمكان لا يحتاج إلى البيان وكم لهذا الرجل من كلمات واهية. أضف إليه ما في كتابه من بذاءة في الكلام.

هل الإيمان هو الإقرار باللسان؟

إن النبي ﷺ وأصحابه ومن بعدهم، اتفقوا على أن من أعلن بلسانه بشهادة الإسلام فإنه عندهم مسلم محكوم له بحكم الإسلام.

أضف إليه قول رسول الله ﷺ في السوداء «اعتقها فإنها مؤمنة»^(١).
 يلاحظ عليه: أن الحكم لهم بالإيمان كان بحسب الظاهر لا الحكم بأنه
 مؤمن عند الله واقعاً، ولذلك لو علم عدم مطابقة اللسان مع الجنان يحكم
 عليه بالنفاق. قال سبحانه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ
 وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»^(٢). ولما كان الرسول وأصحابه مأمورين بالحكم بحسب
 الظاهر قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا
 الله ويؤمنوا بما أرسلت به، فإذا عصموا مني دماؤهم وأموالهم إلا بحقها،
 وحسابهم على الله» وبذلك يظهر وجه حكمه ﷺ في السوداء «بأنها
 مؤمنة».

روى ابن حزم عن خالد بن الوليد أنه قال: رب رجل يقول بلسانه ما
 ليس في قلبه، فقال ﷺ: إني لم أبعث لأشقَّ عن قلوب الناس.
 إلى هنا تبيّن فساد القولين الأولين، وأن الحق هو القول الثالث،
 وعرفت الأثر المترتب عليه، إنما المهم هو نقد القول الرابع الذي يجعل
 العمل جزءاً من الإيمان وإليك البحث فيه:

ليس العمل جزءاً من الايمان:

إذا كانت المرجئة في جانب التفريط، فالخوارج المكفرة لمرتكبي
 الكبائر، والمعتزلة القائلة بأن من فقد العمل، فهو في منزلة بين المنزلتين، لا

٢. البقرة: ٨.

١. نفس المصدر: ٢٠٦.

مؤمن ولا كافر، في جانب الإفراط. فإن الذكر الحكيم - مع الدعوة المؤكدة إلى العمل - لا يرى العمل جزءاً من الإيمان بل يعطفه عليه، ويراه كمالاً له، لا عنصراً دخيلاً فيه. ويكفي في ذلك الآيات التالية:

١- «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»^(١)، فالعطف يقتضي المغايرة، فلو كان العمل داخلياً فيه لزم التكرار، واحتمال كون المقام من قبيل ذكر الخاص بعد العام يحتاج إلى وجود نكتة لذكره بعده، إلا أن يقال: إن الصالحات جمع معرّف يشمل الفرض والنفل، والقائل بكون العمل جزءاً من الإيمان يريد بها خصوص فعل الواجبات واجتناب المحرّمات، فحينئذ يصحّ عطف الخاص على العام لحصول المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه.

نعم، الآية تصلح دليلاً على ردّ مقالة من جعل مطلق العمل - فرضاً كان أو نفلاً - جزءاً من الإيمان.

٢- «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»^(٢)، والجملة حالية والمقصود: عمل صالحاً حال كونه مؤمناً، وهذا يقتضي المغايرة.

٣- «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ»^(٣)،

فأطلق المؤمن على الطائفة العاصية وقال ما هذا معناه: «فإن بغت إحدى الطائفتين من المؤمنين على الطائفة الأخرى منهم» إلا أن يقال: إن إطلاق المؤمن بلحاظ حال التلبس أي بما أنهم كانوا مؤمنين قبل القتال، لا بلحاظ حال الجري والتكلم.

٤- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»^(١). فأمر الموصوفين بالإيمان، بالتقوى، أي الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المحرمات، فدل على أن الإيمان يجتمع مع عدم التقوى وألا كان الأمر به لغواً وتحصيلاً للحاصل، إلا أن يحمل الأمر على الاستدامة فيخرج عن كونه تحصيلاً للحاصل.

٥- الآيات الدالة على كون القلب محلاً للإيمان.

منها قوله تعالى: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»^(٢). ولو كان العمل جزءاً منه لما كان القلب محلاً لجميعه. وقوله سبحانه: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»^(٣)، وقوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^(٤).

٦- آيات الطبع والختم، فإنها تشعر بأن محل الإيمان هو القلب، ولأجل ذلك من طبع أو ختم على قلبه لا يؤمن أبداً.

١. التوبة: ١١٩.

٢. المجادلة: ٢٢.

٣. الحجرات: ١٤.

٤. النحل: ١٠٦.

قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿وَوَخَّتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ﴾^(٢).

فإن قلت: دلّ الكتاب على أنّ الإيمان عبارة عن التصديق الظاهر بالإقرار باللسان أو نحوه. فعندئذ كيف يكون محلّه هو القلب مع أنّ جزءاً منه الإظهار باللسان ونحوه؟

قلت: قد عرفت أنّ الإيمان لغة هو التصديق قلباً، غاية الأمر دلّ الدليل على عدم كفايته إذا أنكره وجحد باللسان وإن أذعن به في القلب. بل يمكن أن يقال: إنّ الإيمان هو التصديق المورث للسكون والسكينة والتسليم. والجاحد بلسانه لا تحصل له تلك الحالة وإن حصل له العلم، لكن ليس كلّ علم ملازماً للإيمان بل هو أخصّ منه. ولأجل ذلك قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^(٣)، فالإيمان هو المعرفة المورثة للسكون، الباعثة إلى التسليم، ولا تحصل تلك الحالة للجاحد الحاقداً.

هذا هو مقتضى الكتاب، ويؤيده الإجماع حيث جعلوا الإيمان شرطاً

١. النحل: ١٠٨.

٢. الجاثية: ٢٣.

٣. النساء: ٦٥.

لصحة العبادات، ولا يكون الشيء شرطاً لصحة جزئه.

وأما السنة فهناك روايات تدل على أن الإقرار المقترن بالعرفان، إيمان.

واليك بعضها:

روى الصدوق بسند صحيح عن جعفر الكناسي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ قال: يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويقر بالطاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن ^(١).

ومثله غيره.

وأما زيادة الإيمان ونقصانه، فالظاهر من المتكلمين أن الإيمان لو كان هو التصديق فلا يزيد ولا ينقص، بخلاف ما لو جعلنا العمل جزءاً منه فهو يزيد وينقص بزيادته ونقصانه.

والتحقيق - كما سيأتي - خلافه، فهو على كلا القولين يزيد وينقص، لأن التصديق ذو مراتب، والتسليم مثله ذو درجات، وليس تسليم الرسول ﷺ وآله عليهم السلام لله ولأحكامه وفروضه ولسننه أو معرفتهم وإذعانهم، كتسليم ومعرفة سائر الناس، ومن أنكر ذلك فإنما ينكره بلسانه ولكن قلبه مطمئن ببطلانه.

١ . البحار : ٦٦ / ١٦ ، كتاب الإيمان والكفر نقلاً عن (معاني الأخبار).

هل العمل جزء من الايمان؟

احتجّ القائل بأنّ العمل جزء من الإيمان بآيات:

١ - قوله سبحانه: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»^(١). ولو كانت حقيقة الإيمان هي التصديق، لما قبل الزيادة والنقيصة، لأنّ التصديق أمره دائر بين الوجود والعدم. وهذا بخلاف ما لو كان العمل جزءاً من الايمان. فعندئذ يزيد وينقص حسب زيادة العمل ونقيصته. والزيادة لا تكون إلا في كمية عدد لا في ما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمية له^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ الإيمان بمعنى الإذعان أمر مقول بالتشكيك. فليقين مراتب، فيقين الإنسان بأنّ الاثنين نصف الأربع، يفارق يقينه في الشدة والظهور، بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، كما أنّ يقينه الثاني، يختلف عن يقينه بأنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبى له ماهية ووجود، وهكذا يتنزّل اليقين من القوة إلى الضعف، إلى أن يصل إلى أضعف مراتبه الذي لو تجاوز عنه لزال وصف اليقين، ووصل إلى حدّ الظنّ، وله أيضاً مثل اليقين درجات ومراتب، ويقين الإنسان بالقيامه ومشاهدها في هذه النشأة ليس كيقينه بعد الحشر والنشر، ومشاهدها بأَمّ العين. قال سبحانه: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ

١. الفتح: ٤.

٢. الفصل: ٣ / ١٩٤.

هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^(١)، فمن ادّعى بأن أمر الإيمان بمعنى التصديق والإذعان، دائر بين الوجود والعدم، فقد غفل عن حقيقته ومراتبه. فهل يصح لنا أن ندّعي أن إيمان الأنبياء بعالم الغيب، كإيمان الإنسان العادي، مع أن مصونيتهم من العصيان والعدوان رهن علمهم بآثار المعاصي وعواقبه، الذي يصدّهم عن اقتراف المعاصي وارتكاب الموبقات. فلو كان إذعانهم كإذعان سائر الناس، لما تميّزوا بالعصمة عن المعصية. وما ذكره من أن الزيادة تستعمل في كمية العدد منقوض بآيات كثيرة استعملت الزيادة فيها في غير زيادة الكمية. قال سبحانه: «وَيَخْرُجُونَ لِلْأَذْقَانِ يَتَّبِعُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا»^(٢). وقال: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا»^(٣). والمراد شدة خشوعهم ونفورهم، لا كثرة عددهما، إلى غير ذلك من الآيات التي استعمل فيها ذلك اللفظ في القوة والشدة لا الكثرة العددية.

٢- قوله سبحانه: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ»^(٤)، وإنما عنى بذلك صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ بالصلاة إلى الكعبة.

يلاحظ عليه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولا نشك في أن العمل أثر للإذعان وردّ فعل له، ومن الممكن أن يطلق السبب ويراد به المسبب. إنَّما

١. ق: ٢٢.

٢. الإسراء: ١٠٩.

٣. الإسراء: ٤١.

٤. البقرة: ١٤٣.

الكلام في أنّ الإيمان لغةً وكتاباً موضوع لشيء جزؤه العمل وهذا ممّا لا يثبت استعماله. أضف إليه أنّه لو أخذنا بظاهرها الحرفي، لزم أن يكون العمل نفس الإيمان لا جزءاً منه، ولم يقل به أحد.

٣- قوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١). أقسم سبحانه بنفسه أنّهم لا يؤمنون إلّا بتحكيم النبي ﷺ والتسليم بالقلب وعدم وجدان الحرج في قضائه. والتحكيم غير التصديق والتسليم، بل هو عمل خارجي.

يلاحظ عليه: أنّ المنافقين - كما ورد في شأن نزول الآية - كانوا يتركون النبي ﷺ ويرجعون في دعاويهم إلى الأحرار و - مع ذلك - كانوا يدعون الإيمان بمعنى الإذعان والتسليم للنبي ﷺ، فنزلت الآية بأنّه لا يقبل منهم ذلك الإذعان حتّى يرى أثره في حياتهم، وهو تحكيم النبي ﷺ في المرافعات، والتسليم العملي أمام قضائه، وعدم إحساسهم بالحرج ممّا قضى. وهذا ظاهر متبادر من الآية وشأن نزولها. فمعنى قوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، أنّه لا يقبل ادعاء الإيمان منهم إلّا عن ذلك الطريق. وبعبارة ثانية؛ إنّ الآية وردت في سياق الآيات الأمرة بإطاعة النبي ﷺ قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢)، والمنافقون كانوا

١. النساء: ٦٥.

٢. النساء: ٦٤.

يَدْعُونَ الْإِيمَانَ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ كَانُوا يَتَحَاكَمُونَ إِلَى الطَّاغُوتِ. فَنَزَلَتْ الْآيَةُ، وَأَعْلَنْتُ أَنْ مَجْرَدُ التَّصَدِيقِ لِسَانًا لَيْسَ إِيْمَانًا. بَلِ الْإِيْمَانُ تَسْلِيمٌ تَامٌ بَاطِنِيٌّ وَظَاهِرِيٌّ. فَلَا يَسْتَكْشِفُ ذَلِكَ التَّسْلِيمُ التَّامَ، إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ لِلرَّسُولِ ظَاهِرًا، وَعَدَمِ التَّحَرُّجِ مِنْ حُكْمِ الرَّسُولِ بَاطِنًا، وَآيَةُ ذَلِكَ تَرْكُ الرَّجُوعِ إِلَى الطَّاغُوتِ وَرَفْعِ النِّزَاعِ إِلَى النَّبِيِّ، وَقَبُولِ حُكْمِهِ بِلا حَرْجٍ. فَأَيْنَ هُوَ مِنْ كَوْنِ نَفْسِ التَّحْكِيمِ جِزَاءً مِنَ الْإِيْمَانِ؟

٤- قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١) سَمَى سُبْحَانَهُ تَارَكَ الْحِجَّ كَافِرًا.

يلاحظ عليه: أَنَّ الْمَرَادَ إِذَا كَفَرَ التَّعَمُّدُ وَأَنَّ تَرْكَ الْمَأْمُورِ بِهِ كُفْرَانٌ لِنِعْمَةِ الْأَمْرِ، أَوْ كُفْرَانٌ لِلْمَلَةِ لِأَجْلِ جُحْدِ وَجُوبِهِ.

٥- قوله سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾^(٢). وَالْمَشَارُ إِلَيْهِ بِلَفْظَةِ «ذَلِكَ» جَمِيعٌ مَا جَاءَ بَعْدَ «إِلَّا» مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، فَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى دُخُولِ الْعِبَادَاتِ فِي مَاهِيَةِ الدِّينِ.

وَالْمَرَادُ مِنَ الدِّينِ، هُوَ الْإِسْلَامُ لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣).

١. آل عمران: ٩٧.

٢. البينة: ٥.

٣. آل عمران: ١٩.

وعلى ضوء هذا، فالعبادات داخلية في الدين حسب الآية الأولى، والمراد من الدين هو الإسلام حسب الآية الثانية، فيثبت أن العبادات داخلية في الإسلام، وقد دلّ الدليل على وحدة الإسلام والإيمان وذلك بوجوه:

الف - الإسلام هو المبتغى لقوله: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^(١)، والإيمان أيضاً هو المبتغى، فيكون الإسلام والإيمان متحدين.

ب - قوله سبحانه: «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا بِمَا مَكُم بِلِ اللَّهِ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^(٢)، فجعل الإسلام مرادفاً للإيمان.

ج - قوله سبحانه: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(٣)، وقد أريد من المؤمنين والمسلمين معنى واحداً، فهذه الآيات تدلّ على وحدة الإسلام والإيمان. فإذا كانت الطاعات داخلية في الإسلام فتكون داخلية في الإيمان أيضاً لحديث الوحدة^(٤).

يلاحظ عليه أولاً: أنه من المحتمل قوياً أن يكون المشار إليه في قوله «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» هو الجملة الأولى بعد «إِلَّا» أعني: «لِيَعْبُدُوا اللَّهَ

١ . آل عمران : ٨٥

٢ . الحجرات : ١٧ .

٣ . الذاريات : ٣٥ - ٣٦ .

٤ . الفصل : ٣ / ٢٣٤ ؛ البحار : ٦٦ / ١٦ - ١٧ .

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» لا جميع ما وقع بعدها من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والمراد من قوله: «لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو إخلاص العبادة لله، كإخلاص الطاعة^(١) له، والشاهد على ذلك قوله سبحانه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^(٢). فإنَّ وزان قوله: «ذلك الدين القيم» وزان قوله: «ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» والمشار إليه في الجملة الأولى هو الدين الحنيف الخالص عن الشرك، بإخلاص العبادة والطاعة له سبحانه.

ثانياً: يمنع كون العبادات داخله في الإسلام حتى في قوله سبحانه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، وقوله تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً...»، لأنَّ المراد منه هو التسليم أمام الله وتشريعاته، بإخلاص العبادة والطاعة له في مقام العمل دون غيره من الأوثان والأصنام، وبهذا المعنى سمى إبراهيم «مسليماً» في قوله تعالى: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^(٣)، وبهذا المعنى طلب يوسف من ربه أن يميته مسلماً قال سبحانه حكاية عنه: «تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ»^(٤)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول إخلاص العبادة له، والتجنُّب من الشرك، فلو فرض أنَّ العبادة داخله في مفهوم

١. المراد من الدين في قوله: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو الطاعة.

٢. الروم: ٣٠.

٣. آل عمران: ٦٧.

٤. يوسف: ١٠١.

الدين، فلا دليل على دخولها في مفهوم الإسلام.

ثالثاً: نمنع كون الإسلام والإيمان بمعنى واحد، فالظاهر من الذكر الحكيم اختلافهما مفهوماً. قال سبحانه: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»^(١)، فلو استعمل الإسلام أو المسلمين وأريد منهما الإيمان والمؤمنين في مورد أو موردين، فهو لوجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ.

إلى غير ذلك من الآيات التي جمعها ابن حزم في «الفصل»^(٢)، ولا دلالة فيها على ما يرتثيه، والإستدلال بهذه الآيات يدلّ على أنّ الرّجل ظاهريّ المذهب إلى النهاية يتعبّد بحرفيّة الظواهر، ولا يتأمل في القرائن الحافّة بالكلام وأسباب النزول.

نعم هناك روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تعرب عن كون العمل جزءاً من الإيمان واليك بعضها:

١ - روى الكراچكي عن الصادق أنّه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل».^(٣)

٢ - روى الكليني عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قيل لأمير

١. الحجرات: ١٣.

٢. الفصل: بكسر الفاء وفتح الصاد بمعنى النخلة المنقولة من محلّها الى محلّ آخر لثمر، كقصعة وقصع.

٣. البحار: ٦٩ / ١٩، الحديث ١.

المؤمنين ﷺ: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال: وسمعته يقول: كان عليّ ﷺ يقول: لو كان الإيمان كلاً ما لم ينزل فيه صوم، ولا صلاة، ولا حلال، ولا حرام، قال: وقلت لأبي جعفر ﷺ: إن عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن قال: فلم يضربون الحدود؟ ولم تقطع أيديهم؟ وما خلق الله عزّ وجلّ خلقاً أكرم على الله عزّ وجلّ من المؤمن، لأنّ الملائكة خدام المؤمنين وأنّ جوار الله للمؤمنين، وأنّ الجنة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً. (١)

والمراد من «جحد الفرائض» تركها عمداً بلا عذر، لا جحدها قلباً وإلّا لما صلح للاستدلال.

٣- روى الكليني عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن ﷺ: الكبائر تخرج من الإيمان؟ فقال: «نعم وما دون الكبائر، قال رسول الله ﷺ: لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن». (٢)

٤- وروى أيضاً عن عبيد بن زرارة قال: دخل ابن قيس الماصر وعمر بن ذرّ - وأظنّ معهما أبو حنيفة - على أبي جعفر ﷺ، فتكلّم ابن قيس الماصر فقال: إنّا لا نخرج أهل دعوتنا وأهل ملّتنا من الإيمان في المعاصي والذنوب. قال: فقال له أبو جعفر ﷺ: «يا ابن قيس أمّا رسول الله ﷺ فقد قال: لا يزني

١. الكافي: ٢ / ٢٣، الحديث ٢؛ البحار: ١٩ / ٦٦، الحديث ٢.

٢. الكافي: ٢ / ٢٨٤ - ٢٨٥، الحديث ٢١.

الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن، فاذهب أنت وأصحابك حيث شئت». (١)

٥ - وعن الرضا عن آبائه - صلوات الله عليهم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - : «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان». (٢)

إلى غير ذلك من الروايات التي جمعها العلامة المجلسي رحمته في بحاره، باب «الإيمان مبثوث على الجوارح». (٣)

أقول: الظاهر أنها وردت لغاية ردّ المرجئة التي تكتفي في الحياة الدينية بالقول والمعرفة، وتؤخر العمل وترجو رحمته وغفرانه مع عدم القيام بالوظائف، وقد تضافر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئة.

روى الكليني عن الصادق عليه السلام أنه قال: «لعن الله القدرية، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة»، فقلت: لعنت هؤلاء مرة مرة ولعنت هؤلاء مرتين؟ قال: «إِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: إِنْ قَتَلْتَنَا مُؤْمِنُونَ، فَمَاؤُنَا مُتَلَطَّخَةٌ بِثِيَابِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. إِنْ اللَّهُ حَكِي عَنْ قَوْمٍ فِي كِتَابِهِ: «أَلَا نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» قال: كان بين القاتلين

١ . الكافي : ٢ / ٢٨٥ ، الحديث ٢٢ .

٢ . عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٢٦ .

٣ . بحار الأنوار : ٦٩ / ١٨ - ١٤٩ ، الباب ٣٠ من كتاب الكفر والإيمان .

والقائلين خمسمائة عام فالزَمَهُم اللهُ القتل برضاهم ما فعلوا»^(١).

وروى أيضاً عن أبي مسروق قال: سألتني أبو عبدالله عليه السلام عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدرية وحرورية، قال: «لعن الله تلك الملل الكافرة المشركة التي لا تعبد الله على شيء»^(٢).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في ذم هذه الفرقة التي كانت تثير روح العصيان والتمرد على الأخلاق والمثل بين الشباب، وتحرضهم على اقتراف الذنوب والمعاصي رجاء المغفرة.

والذي يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة، هو أن الإيمان ذو مراتب ودرجات، ولكل أثره الخاص.

١ - مجرد التصديق بالعقائد الحقّة، وقد عرفت ثمرته وهي حرمة دمه وعرضه وماله، وبه يناط صحّة الأعمال واستحقاق الثواب، وعدم الخلود في النار، واستحقاق العفو والشفاعة.

٢ - التصديق بها مع الاتيان بالفرائض التي ثبت وجوبها بالدليل القطعي كالقرآن، وترك الكبائر التي أوعده الله عليها النار، وبهذا المعنى أطلق الكافر على تارك الصلاة، ومانع الزكاة، وتارك الحجّ، وعليه ورد قوله عليه السلام «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن» وثمره هذا الإيمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب في الدنيا والآخرة.

١ . الكافي: ٢ / ٤٠٩، الحديث ١. والآية ١٨٣ من سورة آل عمران.

٢ . الكافي: ٢ / ٤٠٩، الحديث ٢.

٣ - التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات. وثمرته اللّحوق بالمقرّبين، والحشر مع الصديقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدرجات.

٤ - نفس ما ذكر في الدرجة الثالثة لكن بإضافة القيام بفعل المندوبات، وترك المكروهات، بل بعض المباحات، وهذا يختصّ بالأنبياء والأوصياء^(١).

ويعرب عن كون الإيمان ذا درجات ومراتب، ما رواه الكليني عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «قلت: ألا تخبرني عن الإيمان؟ أقول هو وعمل، أم قول بلا عمل؟ فقال: «الإيمان عمل كلّ، والقول بعض ذلك العمل، بفرض من الله بيّن في كتابه، واضح نوره، ثابتة حجّته، يشهد له به الكتاب، ويدعوه إليه»، قال: قلت: صفه لي جعلت فداك حتّى أفهمه، قال: «الإيمان حالات ودرجات وطبقات، ومنازل: فمنه التامّ المنتهى تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه».

قلت: إنّ الإيمان لیتّم وينقص ويزيد؟ قال: «نعم»، قلت: كيف ذلك؟ قال: «لأنّ الله تبارك وتعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم وقسّمه عليها وفرّقه فيها، فليس من جوارحه جارحة إلاّ وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها...»^(٢).

١ . البحار : ٦٩ / ١٢٦ - ١٢٧.

٢ . البحار : ٦٩ / ٢٣ - ٢٤ . لاحظ تمام الرواية وقد شرحها العلامة المجلسي.

ويعرب عنه أيضاً ما رواه الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الايمان بالتحلي، ولا بالتمني، ولكن الايمان ما خلص في القلب، وصدقه الأعمال».(١)

والمراد بالتحلي التزين بالأعمال من غير يقين بالقلب، كما أنّ المراد من التمني هو تمني النجاة بمحض العقائد من غير عمل.

وفي ما رواه النعماني في كتاب القرآن عن أمير المؤمنين عليه السلام شواهد على ذلك التقسيم.(٢)

خاتمة المطاف

إنّ البحث في أنّ العمل هل هو داخل في الإيمان أم لا، وإن كان مهماً قابلاً للمعالجة في ضوء الكتاب والسنة، كما عالجناه، إلّا أنّ للبحث وجهاً آخر لا تقل أهميته عن الوجه الأول وهو تحديد موضوع ما نطلبه من الآثار. فإذا دلّ الدليل على أنّ الموضوع لهذا الأثر أو لهذه الآثار هو نفس الاعتقاد الجازم، أو هو مع العمل، يجب علينا أن نتبعه سواء أصدق الإيمان على المجرد أم لا؟ سواء كان العمل عنصراً مقوماً أم لا؟

مثلاً؛ إنّ حقن الدماء وحرمة الأعراض والأموال يترتب على الإقرار باللسان سواء أكان مذعناً في القلب أم لا، ما لم تعلم مخالفة اللسان مع

١ . البحار : ٦٩ / ٧٢، نقلاً عن معاني الأخبار : ١٨٧.

٢ . البحار : ٦٩ / ٧٣ - ٧٤، نقلاً عن تفسير النعماني.

الجنان. ولأجل ذلك نرى أن كل عربي وعجمي وأعرابي وقروي أقر بالشهادتين عند الرسول الأكرم ﷺ حكم عليه بحقن دمه واحترام ماله. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»^(١).

فهذه الآثار لا تتطلب أزيد من الإقرار باللسان ما لم تعلم مخالفته للجنان، سواء أصح كونه مؤمناً أم لا.

وأما غير هذه من الآثار التي نعبر عنه بالسعادة الأخروية فلا شك أنها رهن العمل، وأن مجرد الاعتقاد والإقرار باللسان لا يضمن ولا يغني من جوع. وهذا يظهر بالرجوع إلى الكتاب والسنة. قال سبحانه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»^(٢). نرى أنه ينفي الإيمان عن غير العامل. وما هذا إلا لأن المراد منه، الإيمان المؤثر في السعادة الأخروية، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لأنسب الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»^(٣).

فالإمام عليه السلام بصدد بيان الإسلام الناجع في الحياة الأخروية، ولأجل

١ . بحار الأنوار: ٦٨ / ٢٤٢.

٢ . الحجرات: ١٥.

٣ . نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم ١٢٥.

ذلك فسره نهايةً بالعمل. ولكن الإسلام الذي ينسلك به الإنسان في عداد المسلمين، ويحكم له وعليه ظاهراً ما يحكم للسائرين من المسلمين، تكفي فيه الشهادة باللفظ ما لم تعلم المخالفة بالقلب، وعلى ذلك جرت سيرة النبي ﷺ وأصحابه.

فلو أوصلنا السبر والدقة إلى تحديد الإيمان فهو المطلوب، وإلا فالمهم هو النظر إلى الآثار المطلوبة وتحديد موضوعاتها حسب الأدلة، سواء أصدق عليه الإيمان أم لا، سواء أدخل العمل في حقيقته أم لا كما تقدم. هذا ما ذكرناه هنا عجالة، وسوف نميط الستر عن وجه الحقيقة عند البحث عن عقيدة الطائفتين - المعتزلة والخوارج - في مورد مرتكب الكبيرة، ونحدّد مفهوم الإيمان في ضوء الكتاب والسنة.

المرجئة والفرق الأخرى:

الإنسان يتصوّر بادئ بدء أنّ المرجئة كسائر الطوائف لهم آراء في جميع المجالات الكلامية، خاصة بهم، يفترون بها عن غيرهم، ولكن سرعان ما يتبين له أنّ الأصل المقوم للمرجئة هو مسألة تحديد الإيمان والكفر. وأمّا الموضوعات الأخرى فليس لهم فيها رأي خاص. ولأجل ذلك تفرّقوا في آخر أمرهم إلى فرق متبدّدة ومتضادة. فترى مرجئياً يتبع منهج الخوارج، ومرجئياً آخر يقتفي أثر القدرية، وثالثاً يشايح الجبرية. وما هذا إلا لأنّ الإرجاء قام على أصل واحد وهو تحديد الإيمان بالإقرار أو باللسان أو

المعرفة القلبية. وأما الأصول الأخرى فليس لهم فيها رأي خاصّ قطّ وصار هذا سبباً لذوبانهم في الفرق الأخرى وتفرّقوا على الفرق التالية:

١ - مرجئة الخوارج.

٢ - مرجئة القدرية.

٣ - مرجئة الجبرية.

٤ - المرجئة الخالصة.

وهذه الطوائف بعضها بالنسبة إلى بعض على نقيض، فمرجئة القدرية تقول بالاختيار والحرية للإنسان، ومرجئة الجبرية تنكره. ومع ذلك كلّه فالطائفتان تستظلمان تحت سقف واحد، وهو الإرجاء، وإن اختلفوا في سائر المسائل. نعم يوجد هناك مرجئة خالصة لم يتكلموا بشيء في بقية المسائل وذكر الشهرستاني لهم طوائف ستّ وهي:

١ - اليونسية .

٢ - العبيدية .

٣ - الغسانية .

٤ - الشعبانية .

٥ - التومينية .

٦ - الصالحية .

وهؤلاء لم يتكلموا إلا في الإرجاء واختلفوا في تحديد الإيمان بعد

إخراج العمل منه، وتركوا البحث عن سائر الموضوعات، بخلاف الطوائف الثلاث المتقدّمة. فإنهم اشتركوا في الإرجاء واختلفوا في سائر الموضوعات. فمن مرجئي سلك مسلك الخوارج، يبغض عثماناً وعلياً، ويناضل ضدّ الحكّام، إلى آخر يتغيّأ بفيء القدرية يحترم الخلفاء الأربع، ويرى الإنسان فاعلاً مختاراً وفعله متعلّقاً بنفسه. إلى ثالث يركب مطية الجبر ويرى الإنسان أداة طيعة للقضاء والقدر.

شعراء المرجئة:

قد وجد بين المرجئة شعراء عبّروا عن عقيدتهم في قصائدهم ونذكر هنا شاعرين:

١ - ثابت بن قطنه. كان في صحابة يزيد بن المهلب يوليه أعمالاً من أعمال الثغور، وقد روى أبو الفرج الإصفهاني قصيدة له في أغانيه مستهلّها:
يا هند فاستمعي لي أنّ سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحداً
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة و نصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الاسلام كلّهموا والمشركون استووا في دينهم قددا
ولا أرى أنّ ذنباً بالغ أحداً م الناس شركا إذا ما وحدوا الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا سفك الدماء طريقاً واحداً جددا
من يتق الله في الدنيا فإن له أجر التقى إذا وفى الحساب غدا

و ماقضى الله من أمر فليس له ردّ و مايقض من شيء يكن رشدا
كلّ الخوارج مُخطِئ في مقالته ولو تعبّد فيما قال و اجتهدا
أمّا عليّ و عثمان فانّهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
و كان بينهما شغب و قد شهدا شقّ العصا و بعين الله ما شهدا
يجزى عليّاً و عثماناً بسعيهما و لست أدري بحقّ آية وردا
الله يعلم ماذا يحضران به و كلّ عبد سيلقى الله منفرداً^(١)

٢- عون بن عبد الله بن علقمة بن مسعود: وقد وصف بكونه من أهل
الفقه والأدب وكان يقول بالإرجاء ثم عدل عنه وقال مخطئاً ما اعتقده:

فأول ما أفارق غير شكّ أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن من آل جور وليس المؤمنون بجائرينا
وقالوا مؤمن دمه حلال وقد حرمت دماء المؤمنين^(٢)

خطر المرجئة على أخلاق المجتمع:

قد عرفت التطور في فكرة الإرجاء وأنه استقر رأي المرجئة أخيراً
على أنّ الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان أو الإذعان بالقلب، وهذا يكفي في

١. فجر الإسلام: ٢٨١ - ٢٨٢، نقلاً عن الأغاني: ٤ / ٢٠٤.

٢. نفس المصدر: ٢٨٢، نقلاً عن الأغاني: ٨ / ٩٢.

اتّصاف الإنسان بالإيمان. ولو صحَّ ما نسب إليهم في شرح المواقف «من عدم العقاب على المعاصي»^(١) فالمصيبة أعظم.

وهذه الفكرة فكرة خاطئة تسيّر بالمجتمع - وخصوصاً الشباب - إلى الخلاعة والإنحلال الأخلاقي وترك القيم، بحجّة أنّه يكفي في اتّصاف الإنسان بالإيمان، وانسلاكه في سلك المؤمنين، الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، ولا نحتاج وراء ذلك إلى شيء من الصوم والصلاة، ولا يضرّه شرب الخمر وفعل الميسر، ويجتمع مع حفظ العفاف وتركه.

ولو قدر لهذه الفكرة أن تسود في المجتمع، لم يبق من الإسلام إلا رسمه، ومن الدين إلا اسمه. ويكون المتديّن بهذه الفكرة كافراً واقعياً، اتّخذ هذه الفكرة واجهة لما يكنّ في ضميره.

ولقد شعر أئمة أهل البيت عليهم السلام بخطورة الموقف، وعلموا بأن إشاعة هذه الفكرة عند المسلمين عامّة، والشيعيّة خاصّة، سترجعهم إلى الجاهليّة، فقاموا بتحذير الشيعة وأولادهم من خطر المرجئة فقالوا:

«بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة»^(٢).

١ . شرح المقاصد للفتازاني : ٢ / ٢٢٩ و ٢٣٨.

٢ . الكافي : ٦ / ٤٧، الحديث ٥. قال المجلسي في المرأة: ٢١ / ٨٢ - ٨٣ عند شرح هذا الحديث: «أي علموهم في بدو شبابهم بل في أوائل إدراكهم ويلوغهم التميز من الحديث ما يبتدون به إلى معرفة الأئمة عليهم السلام والتشيع قبل أن يغويهم المخالفون ويدخلوهم في ضلالتهم، فيعسر بعد ذلك صرفهم عن ذلك. والمرجئة في مقابلة الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير، لتأخيرهم

وفكرة الإرجاء فكرة خاطئة تضرّ بالمجتمع عامّة. وإنما خصّ الإمام منهم الشباب لكونهم سريعي التقبّل لهذه الفكرة، لما فيها من إعطاء الضوء الأخضر للشباب لاقتراف الذنوب والانحلال الأخلاقي والانكباب وراء الشهوات مع كونهم مؤمنين.

ولو صحّ ما ادّعته المرجئة من الإيمان والمعرفة القلبية، والمحبّة لإله العالم، لوجب أن تكون لتلك المحبّة القلبية مظاهر في الحياة، فإنّها رائدة الإنسان ورأسمة حياته، والإنسان أسير الحبّ وسجين العشق، فلو كان عارفاً بالله، محبّاً له، لاتبّع أوامره ونواهيه، وتجنّب ما يسخطه ويتّبّع ما يرضيه، فما معنى هذه المحبّة للخالق وليس لها أثر في حياة المحبّ.

ولقد وردت الإشارة إلى التأثير الذي يتركه الحبّ والودّ في نفس المحبّ في كلام الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «ما أحبّ الله عزّ وجلّ من عصاه» ثم أنشد الإمام عليه السلام قائلاً:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا محالّ في الفعال بديع
لو كان حبّك صادقاً لأطعته إنّ المحبّ لمن يحبّ مطيع^(١)
إنّ للإمام الصادق عليه السلام احتجاجاً على المرجئة، علّمه لأحد أصحابه

عليه السلام عن مرتبته، وقد يطلق في مقابلة الوعيدية إلا أن الأول هو المراد هنا». ويحتمل أن يكون المراد هو الثاني بقريته «أولادكم» فإن فكرة الإرجاء بالمعنى الأول تضرّ الكلّ، وبالمعنى الثاني تضرّ الشباب الذين تهدّدهم الغرائز الجامحة كما أوعزنا إليه في المتن.

وأبطل فيه حجّة القائل بكفاية الإقرار بالإيمان قياساً على كفاية الإنكار باللسان في الكفر، وإليك الحديث: روى محمد بن حفص بن خارجة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وسأله رجل عن قول المرجئة في الكفر والإيمان وقال: إنهم يحتجّون علينا ويقولون: كما أنّ الكافر عندنا هو الكافر عند الله، فكذلك نجد المؤمن إذا أقرّ بآيمانه أنه عند الله مؤمن، فقال: سبحان الله؛ وكيف يستوي هذان، والكفر إقرار من العبد فلا يكلف بعد إقراره ببينة، والإيمان دعوى لا يجوز إلا ببينة، وبينته عمله ونيّته، فإذا اتّفقا فالعبد عند الله مؤمن، والكفر موجود بكلّ جهة من هذه الجهات الثلاث، من نيّة، أو قول، أو عمل. والأحكام تجري على القول والعمل، فما أكثر من يشهد له المؤمنون بالإيمان، ويجري عليه أحكام المؤمنين، وهو عند الله كافر، وقد أصاب من أجرى عليه أحكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله ^(١).

توضيح الرواية؛ أنّ الامام عليه السلام شبّه الإقرار الظاهري بالدعوة كسائر الدعاوى، كما أنّ الدعوة في الدعاوى لا تقبل إلا ببينة، فكذا جعل الله تعالى هذه الدعوة غير مقبولة إلا بشاهدين من قلبه وجوارحه فلا يثبت إلا بهما.

المرجئة وعلماء الشيعة

إنّ علماء الشيعة الإمامية تبعاً لأئمتهم، قاموا في وجه المرجئة وحذّروا الأمة من ألوان خدعهم، علماً منهم بأنّ في نفوذ فكرة الإرجاء،

مسخ الإسلام ومحوه من أديم الأرض، وإليك كلمة قيمة لفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) من أصحاب الأئمة الثلاثة: - الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام ذكرها في كتابه (الإيضاح: ٢٠) قال: «ومنهم المرجئة الذين يروي منهم أعلامهم مثل إبراهيم النخعي، وإبراهيم بن يزيد التيمي، ومن دونهما مثل سفيان الثوري، وابن المبارك ووكيع، وهشام، وعلي بن عاصم عن رجالهم أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب؛ القدرية والمرجئة». فقيل لهم: ما المرجئة؟ قالوا: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنهم يدينون بأن أحدهم لو ذبح أباه وأمه وابنه وبنته وأخاه وأخته، وأحرقهم بالنار، أو زنى، أو سرق، أو قتل النفس التي حرم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الكعبة، أو نبش القبور، أو أتى أي كبيرة نهى الله عنها، إن ذلك لا يفسد عليه إيمانه، ولا يخرج منه، وأنه إذا أقر بلسانه بالشهادتين إنه مستكمل الإيمان، إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل - صلى الله عليهما - فعل ما فعل، وارتكب ما ارتكب مما نهى الله عنه، ويحتجون بأن النبي صلى الله عليه وآله قال: أمرنا أن نقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وهذا قبل أن يفرض سائر الفرائض وهو منسوخ.

وقد روى محمد بن الفضل، عن أبيه، عن المغيرة بن سعيد، عن أبيه، عن مقسم، عن سعيد بن جبير قال: المرجئة يهود هذه الأمة. وقد نسخ احتجاجهم قول النبي صلى الله عليه وآله حين قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا

إله إلا الله وأنَّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم شهر رمضان»^(١).

وله ﷺ احتجاج و مناقشة مع المرجئة في كتابه، فمن أراد فليرجع إليه^(٢).

هل كان أبو حنيفة مرجئياً؟

إنَّ المشهور بين أرباب الملل والنحل أنَّ الامام أبا حنيفة كان مرجئياً، وممن نقل ذلك، الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» فقال: «الفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه يزعمون أنَّ الإيمان المعرفة بالله، والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون التفصيل».

ثمَّ ينقل عن غسان وأكثر أصحاب أبي حنيفة أنَّهم ينقلون عن أسلافهم أنَّ الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقّه، وأنّه يزيد ولا ينقص^(٣).

والظاهر هو الأوّل لتنصيصه في كتاب «العالم والمتعلّم» الذي أملاه وكتبه تلاميذه على ذلك وإليك النصّ:

١. الإيضاح: ٢٠ - ٢١.

٢. الإيضاح: ٤٧ - ٦٦.

٣. مقالات الإسلاميين: ١٣٢.

قال العالم رحمه الله: الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام. والناس في التصديق على ثلاث منازل:

فمنهم: من يصدّق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه.

ومنهم: من يصدّق بلسانه ويكذب بقلبه.

ومنهم: من يصدّق بقلبه ويكذب بلسانه.

قال المتعلّم رحمه الله: لقد فتحت لي باب مسألة لم أهتد إليه، فأخبرني عن أهل هذه المنازل الثلاث أهم عند الله مؤمنون؟

قال العالم رحمه الله: من صدّق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن.

ومن صدّق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله كافراً وعند الناس مؤمناً، لأنّ الناس لا يعلمون ما في قلبه. وعليه يسمّونه مؤمناً بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلّفوا علم ما في القلوب.

ومنهم من يكون عند الله مؤمناً وعند الناس كافراً، وذلك بأنّ الرجل يكون مؤمناً بالله وبما جاء عنه. ويظهر الكفر بلسانه في حال التقيّة، أي الإكراه، فيسمّيه من لا يعرف أنّه يتّقي، كافراً، وهو عند الله مؤمن. ^(١)

وفي «الفتاوى الأكبر» المنسوب له ما هذا نصّه: «الإيمان هو الإقرار

١ . العالم والمتعلّم للإمام أبي حنيفة: ٥٢ - ٥٣، تحقيق عمر رواس قلعة جي وعبد الوهاب الهندي الندوي.

والتصديق» وجاء فيه: «ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والمحبة والرضا والرجاء ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله». وجاء فيه: «الله متفضل على عباده عادل قد يعطي في الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد، تفضلاً منه وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه وقد يعفو فضلاً منه»، وجاء فيه: «ولا نكفر أحداً بذنوب ولا ننفي أحداً عن الإيمان»^(١).

أقول: إن القول بأن الإيمان هو التصديق القلبي فقط، لا يدخل القائل في عداد المرجئة إذا كان مهتماً بالعمل ويرى النجاة والسعادة فيه، وأنه لولاه لكان خاسراً غير رابح. فالمرجئة هم الذين يهتمون بالعقيدة ولا يهتمون بالعمل ولا يعدونه عنصراً مؤثراً في الحياة الأخروية، ويعيشون على أساس العفو والرجاء، وبالجملة يهتمون بالرغبة دون الرهبة والله سبحانه يقول: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾^(٢).

وعلى ذلك؛ فرمي كل من قال بأن الإيمان هو التصديق بالإرجاء، رمي في غير محله، فإذا كان المرمي ذا عناية خاصة بالعمل بالأركان، والقيام بالجوارح، وكان شعاره قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾^(٣) فهو على طرف النقيض منهم، خصوصاً على ما نقله شارح المواقف من المرجئة

١ . ضحى الإسلام: ٣ / ٣٢١.

٢ . الأنبياء : ٩٠.

٣ . العصر: ٢ - ٣.

بأنهم ينفون العقاب على الكبائر إذا كان المرتكب مؤمناً على مذهبهم.

هذا إجمال القول في عقيدة المرجئة وما يترتب عليها من المفاسد، ولأئمة أهل البيت عليهم السلام كلمات في حقهم حذروا المجتمع فيها من تلك الطائفة يجدها المتتبع في محله^(١). ويظهر من الأمير نشوان الحميري (المتوفى عام ٥٧٣ هـ) شيوع المرجئة في عصره في الأوساط الإسلامية قال: «وليس كورة من كور الإسلام إلا والمرجئة غالبون عليها إلا القليل»^(٢). أعاذنا الله من شرّ الأبالسة.

١ . بحار الأنوار: ١٨ / ٣٩٢، فصل المعراج، وغيره.

٢ . شرح الحور العين: ٢٠٣، كما في «بحوث مع أهل السنة».

إكمال :

قد عرفت التطور في استعمال لفظ «المرجئة» وأنها تستعمل تارة في تأخير القول في عثمان وعلي، وعدم القضاء في حقهما بشيء، وإرجاع أمرهما إلى الله. وأخرى في تقديم القول على العمل وتأخيره عنه قائلاً بأنه لا تضرّ مع الإيمان المعصية، كما لا تنفع مع الكفر الطاعة، والحسن بن محمد بن الحنفية مبدع الإرجاء بالمعنى الأول، لا الثاني. وإطلاقها على المعنيين لاشتراكهما في التأخير.

غير أن الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى نسب الإرجاء بالمعنى الثاني الى الحسن وقال: «إننا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمد الحنفية (المتوفى ١٠١ هـ) وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدى للردّ على الخوارج حين نشروا مبادئهم الخطير «لا عقد بدون عمل» وهو يستلزم تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن «الحسن» أنه لا يضرّ مع الإيمان معصية وأن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان، حتى يزول الإيمان بزوالها»^(١).

وما ذكره خلط بين معني الإرجاء فلاحظ، وقد تقدّم في كلام ابن حجر التصريح بذلك^(٢).

تمّ الكلام في المرجئة

١ . نشأة الأشعرية وتطورها: ٢٠.

٢ . تهذيب التهذيب: ٢ / ٣٢١.

القدرية

القدرية أسلاف المعتزلة

خرج المسلمون من الجزيرة العربية بدافع نشر الإسلام وبسط نفوذه، فلما استولوا على البلاد واستتب لهم الأمر، تفاجأوا بثقافات وحضارات، وشرائع وديانات، لم يكن لهم بها عهد، ففرضت الظروف عليهم الاختلاط والتعايش مع غير المسلمين، وربما انتهى الأمر إلى التفاعل والتأثر بمبادئهم وأفكارهم، فوقفوا على أصول ومبادئ تخالف دينهم، فأوجد ذلك اضطراباً فكرياً بين الأوساط الإسلامية. كيف لا، وقد كان الخصم متدرّعاً بالسلاح العلمي، ومجهّزاً بأساليب كلامية، والمسلمون الغزاة بسطاء غير مجيدين كيفية البرهنة، والمجادلة العلمية مع خصمائهم، فصار ذلك سبباً لطرح أسئلة ونموّ إشكالات في أذهان المسلمين خارج الجزيرة العربية وداخلها، وقد كان الغزاة ينقلون ما سمعوا أو ما تأثروا به في حلّهم وترحالهم داخل المدن وخارجها.

وهذا التلاقح الفكري بين المسلمين وغيرهم أدى إلى افتراق الأمة الإسلامية إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: وهم يشكّلون الأكثرية الساحقة بين المسلمين، جنحت إلى الجانب السلبي وأراحت نفسها من الخوض في تلك المباحث، وإن كانت لها صلة بصميم الدين كالقضاء والقدر، وعينية الصفات للذات أو زيادتها عليها، وكيفية الحشر والنشر، ووجود الشرّ في العالم، مع كون خالقه حكيماً إلى غير ذلك ممّا لا يمكن فصلها عن الدين، وأقصى ما كان لدى هؤلاء المتمزتين، دعوة المسلمين إلى التعبّد بما جاء من النصوص في القرآن والسنة، وقد تصدّر هذه الطائفة الفقهاء وأهل الحديث ولقد أثر عنهم قول وعمل يعرفان موقفهم في هذه التيارات، ويرجع مغزى ذلك إلى الأخذ بالجانب السلبي وترك الكلام الذي هو أسهل الأمرين، ولأجل ذلك قامت تلك الطائفة بتحريم علم الكلام والمنطق والفلسفة، وإن كان يهدف إلى تقرير العقائد الإسلامية عن طريق العقل والبرهان.

وإليك نماذج من أقوالهم في هذا المضمار:

١ - عن أبي يوسف القاضي (المتوفى ١٩٢ هـ): طلب علم الكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم^(١).

٢ - وعن الشافعي: لأن يلقى الله تبارك وتعالى بكلّ ذنب ما خلا

الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام.^(١)

٣ - وهذا الإمام مالك (المتوفى ١٧٩ هـ) لما سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ فقال: الاستواء معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.^(٢)

فهؤلاء صوّروا البحث عن قوانين الكون، وصحيفة الوجود جهلاً، والجهل بها علماً، والبرهنة على وجوده سبحانه أمراً مذموماً، والسؤال عن مفاد الآية ومرماها بدعة. فكأن القرآن أنزل للتلاوة والقراءة دون الفهم والتدبر، وكأن القرآن لم يأمر الناس بسؤال أهل الذكر إذا كانوا جاهلين. فإذا كان هذا حال قادة الأمة وفقهائها، فكيف حال من يقتدي بهم؟!

٤ - سأل رجل عن مالك وقال: ينزل الله سماء الدنيا؟ قال: نعم. قال: نزوله بعلمه أم بماذا؟ فصاح مالك: اسكت عن هذا. وغضب غضباً شديداً.^(٣)

٥ - قد بلغ تطرف إمام الحنابلة إلى حدٍّ أن أبا ثور (المتوفى ٢٤٠ هـ) فسّر حديث رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ» على وجه لا يستلزم التجسيم والتشبيه بإرجاع الضمير إلى آدم حتّى يتخلص من

١ . حياة الحيوان للدميري : ١ / ١١ ، كما في كتاب «المعتزلة» : ٢٤٢ .

٢ . طبقات الشافعية : ٣ / ١٢٦ .

٣ . الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة ، لابن قيم الجوزية : ٢ / ٢٥١ ، طبع مكة المكرمة ،

عام ١٣٤٨ ، كما في «المعتزلة» : ٢٤٥ .

مغبتّهما، فهجره أحمد، فأتاه أبو ثور، فقال أحمد: أيّ صورة كانت لآدم يخلق عليها، كيف تصنع بقوله: «خلق آدم على صورة الرحمان» فاعتذر أبو ثور وتاب بين يديه.^(١)

فالدواء عنده لكلّ داء هو الدعوة إلى التّعبد بالنصوص تعبدًا حرفياً من غير تحليل ولا تفسير.

٦- إنّ أحد أصحابه، الحارث المحاسبي (المتوفى ٢٤٣ هـ) ألف كتاباً في الردّ على المعتزلة، فأنكره أحمد وهجره. ولما اعترض عليه المحاسبي بأنّ الردّ على البدعة فرض، أجاب أحمد بقوله: إنك حكيت شبهتهم أولاً ثمّ أجبته عنها فلم تأمن أطالع الشبهة ولا ألتفت إلى الجواب أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهها^(٢).

يلاحظ عليه: أنّه لا شكّ في أنّ الردود على أصحاب البدع والضلالات، يجب أن تكون بشكل تهدي الأمة ولا تضلّها، وتقمع الإشكال ولا ترسخه. فمن كانت له تلك الصلاحية فعليه القيام بالردّ والنقد. فهذا هو القرآن الكريم الأسوة المباركة، ينقل آراء المشركين ثمّ ينقضها ويدمرها، وإلا فمعنى ذلك أن يفسح المعنيّون من علماء الإسلام للأبالسة أن يهاجموا الإسلام و يضعضوا أركانه، ويتخذوا الأحداث والشبّان فريسة لأفكارهم يفتكون بهم، ويكون الغيارى من المسلمين القادرون على دفع هجومهم،

١. نفع الطيب: ٣ / ١٥٣، كما في كتاب «المعتزلة».

٢. المنقذ من الضلال: ٤٥، راجع كتاب المعتزلة: ٢٤٥ - ٢٥١.

متفَرِّجين في مقابل جرأة العاصي وحملة الماجن «ما هكذا تورّد يا سعد الإبل». وكيف يرضى الشارع الذي جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على المسلمين بهذه النكسة.

هذا حال الطائفة الأولى وإليك نبذة عن وضع الطائفة الأخرى.

الطائفة الثانية: وهم الأقلية من أصحاب الفكر، وقد عاينوا المشاكل عن كثب وحاولوا حلّها بالدراسة والتحليل. فلأجل تلك الغاية تدرّعوا بمنطق الخصم وأساليبه الكلامية، فقلعوا بها الشبه وصابوا دينهم وإيمان أحداثهم عن زيف المبطلين. كل ذلك بدافع الذبّ عن حريم الدين وصيانتها، وتجسيدا للأصل الأصيل في الكتاب والسنة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وأسوة بالنبي الأكرم ﷺ الذي كان يدافع عن دين الله بسيفه ولسانه، وبنانه وبيانه، وكتبه ورسائله.

وقد نجم بين الأمة في هذه الطائفة علماء أختاروا رضا الله سبحانه بغضب المخلوق، فكانوا يحمون جسد الإسلام من التّبال المرشوقة والموجهة من السلطة الحاكمة إليه، تحت ستار الدفاع عن الدين ومكافحة المضلّين، وقد أساء لهم التاريخ فأسماهم بالقدرية، خطأ من شأنهم، وإدخالاً لهم تحت الحديث المروي عن الرسول الأكرم ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة». وكان العصر الأموي (من الوقت الذي استولى فيه معاوية على عرش الملك إلى آخر من تولى منهم)، يسوده القول بالجبر، الذي يصوّر الإنسان والمجتمع أنهما مسيران لا مخيران، وأن كل ما يجري في الكون من صلاح

وفساد، وسعة وضيق، وجوع وكظّة، وصلاح وقتال بين الناس أمر حتمي
قضى به عليهم، وليس للبشر فيه أيّ صنع وتصرف.

وقد اتخذت الطغمة الأمويّة هذه الفكرة غطاءً لأفعالهم الشنيعة حتّى
يسدّوا بذلك باب الاعتراض على أفعالهم بحجّة أنّ الاعتراض عليهم
إعتراض على صنعه سبحانه وقضائه وقدره، وأنّ الله سبحانه فرض على
الإنسان حكم ابن آكلة الأكباد وابنه السكير . وأبناء البيت الأموي الخبيث
يعيشون عيشة رغد ورخاء وترف، ويعيش الآخرون على بطون غرثى
وأكباد حرّى.

وقد كانت هذه الفكرة تروّج بالخطباء ووعاظ السلاطين مرتزقة
البلاط الأموي.

ففي هذه الظروف نهض رجال ذوو بصيرة لا يستسيغون هذه الفكرة،
بل يرونها من حبائل الشيطان، ألقيت لاصطياد المستضعفين، وسلب
حرّياتهم ونهب إمكانيّاتهم، فثاروا على الفكرة وأصحابها وناضلوا من أجل
ذلك بصمود وحماس، وكان عملهم هذا انتفاضة في وجه المجبرّة تنزيهاً
لساحته سبحانه عمّا وصفه به الجاهلون، وسكت عنه الآخرون رهباً أو رغباً،
فكان جزاؤهم القتل والصلب والتنكيل بعد الحكم بتكفيرهم من جانب
قضاة الجور، بدعوى مروقهم عن الدّين وخروجهم على أمير المؤمنين!!
عبد الملك بن مروان!! وسيفه الشاهر الحجاج بن يوسف.

ونقدّم إليك لمحات من حياتهم ونضالهم في طريق عقيدتهم، وأنّهم

لم يكونوا يدينون بشيء مما رموا به إلا القول بأن الإنسان مختار في حياته، وأنه ليس له إلا ما سعى، ولم تكن عندهم فكرة التفويض التي تعادل الشرك الخفي، وإنما حدثت فكرة التفويض بعدهم بين المعتزلة. وعلى ذلك فهؤلاء المسمون بالقدرية ظلماً وعدواناً، أسلاف المعتزلة في الدعوة إلى حرية الإنسان، لا في الدعوة إلى التفويض البغيض.

واستغلت الأشاعرة ومؤلفو الملل والنحل لفظ «القدرية»، فاستعملوها في مخالفتهم تبعاً لأهل الحديث في هذه الظروف، فأطلقوها على كل من ادعى للإنسان حرية في العمل واختياراً في الفعل الذي هو مناط صحة التكليف، ومدار بعث الرسل، فدعاة الحرية عندهم قدرية إما لاتهمهم - كذباً وزوراً - بإنكار تقدير الله وقضائه، من باب إطلاق الشيء (القدرية) وإرادة نقيضه (إنكار القدر ونفيه)، أو لاتهمهم بأنهم يقولون نحن نقدر أعمالنا وأفعالنا... وسيوافيك بحث حول هذه اللفظة عند خاتمة البحث.

دعاة الحرية

١- معبد بن عبدالله الجهني البصري (المتوفى ٨٠هـ): أول من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عباس، وعمران بن حصين وغيرهما وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وكان صدوقاً ثقة في الحديث ومن التابعين، وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف، فخرج وأقام بمكة فقتله الحجاج صبراً بعد أن عذبه، وقيل صلبه

عبد الملك بن مروان في دمشق على القول بالقدر ثم قتله. (١)

وقال المقرئ في خطه: «أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني، وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري، فتكلم بالقدر في البصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري، فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان، سنة ثمانين من الهجرة - إلى أن قال: وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر وكان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري، فيقولان له إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله، قطعن عليه بهذا». (٢)

٢ - غيلان بن مسلم الدمشقي: وهو ثاني من تكلم بالقدر ودعا إليه ولم يسبقه سوى معبد الجهني. قال الشهرستاني في «الملل والنحل»: «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وقيل تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه فطلبه هشام بن عبد الملك وأحضر الأوزاعي لمناظرته. فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق وقتل عام (١٠٥ هـ). (٣)

١ . الأعلام للزركلي: ٨ / ١٧٧ ناقلاً عن تهذيب التهذيب: ١٠ / ٢٢٥؛ ميزان الاعتدال: ٣ / ١٨٣؛

شذرات الذهب: ١ / ٨٨؛ البداية والنهاية: ٩ / ٣٤.

٢ . الخطط المقرئية: ٢ / ٣٥٦. سيوفيك نظرنا في كلامه فانظر .

٣ . الملل والنحل: ١ / ٤٧؛ لسان الميزان: ٤ / ٤٢٤؛ والأعلام للزركلي: ٥ / ٣٢٠.

قال القاضي عبد الجبار: «ومنهم (الطبقة الرابعة من المعتزلة) غيلان بن مسلم، أخذ العلم عن الحسن بن محمد بن الحنفية»^(١).

وقال ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم: «أخذ غيلان الدمشقي المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ولم تكن مخالفته (الحسن) لأبيه ولأخيه إلا في شيء من الإرجاء. روى أن الحسن كان يقول - إذا رأى غيلان في الموسم - أترون هذا، هو حجة الله على أهل الشام، ولكن الفتى مقتول، وكان وحيد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، قتله هشام بن عبد الملك وقتل صاحبه. وسبب قتله أن غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يحذّره فيه من انطفاء السنة وظهور البدعة»^(٢). فلمّا وصلت الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز دعاه وقال: أعني على ما أنا فيه. فقال غيلان: ولني بيع الخزائن وردّ المظالم فولّاه فكان يبيعه وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته، وكان فيما نادى عليه جوراب خزّ فبلغ ثلاثين ألف درهم، وقد أكل بعضها. فقال غيلان: من يعذرني ممّن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى وهكذا يأكل والناس يموتون من الجوع. فمرّ به هشام بن عبد الملك قال: أرى هذا يعينني ويعيب آبائي وإن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه، فلمّا ولي هشام قتله على النحو الذي وعده»^(٣).

١. طبقات المعتزلة: ٢٢٩. ولكلامه ذيل بجيء عن ابن المرتضى عند البحث عن جذور الاعتزال.

٢. ستوافيك رسالته فانتظر. ٣. المنية والأمل: ٢٦.

وما ذكرناه من النُصوص يوقفنا على أمور:

١- إنَّ القول بكون الإنسان مخيراً لا مسيراً يتّصل جذورها بالبيت الهاشمي. فقد عرفت أنَّ معبداً الجهني كان تلميذاً لابن عباس، وغيلان الدمشقي تتلمذ للحسن بن محمّد بن الحنفية. فما ذكره المقرئ من أنه أخذ ذلك الرأي من أبي يونس سنسويه لا يركن إليه، بعد ثبوت تتلمذهما لقادة الفكر من البيت الهاشمي ولعمران بن حصين الصحابي الجليل ومن أعلام أصحاب علي عليه السلام.

٢- إنَّ نضال الرجلين في العهد الأموي كان ضدّ ولاة الجور الذين كانوا يسفكون الدماء وينسبونهم إلى قضاء الله وقدره، فهؤلاء الأحرار قاموا في وجههم وأنكروا القدر بالمعنى الذي استغلته السلطة وبزّرت به أعمالها الشنيعة، وآلمن البعيد جداً من مسلم واع أن ينكر القضاء والقدر الواردين في الكتاب والسنة على وجه لا يسلب الحرية من الإنسان ولا يجعله مكتوف الأيدي.

٣- إنَّ هذا التاريخ يدلنا على أنَّ رجال العيث والفساد إذا أرادوا إخفاء دعوة الصالحين اتّهموهم بالكفر والزندقة ومخالفة الكتاب والسنة.

٤- إنَّ صلب معبد الجهني بيد الحجاج السفّاح بأمر عبد الملك أوضح دليل على أنَّ الرجل كان من دعاة الإصلاح، ولكن ثقل أمره على الطغمة الأموية فاستفزّوه من أديم الأرض وقطعوا جذوره بالصلب والقتل، كما أنَّ قيام غيلان في وجه هشام بن عبد الملك يعرب عن صموده في سبيل الحقّ

وإزهاق الباطل وقتله به يدلّ على قداسة ما كان يذهب إليه.

وعلى أيّ تقدير؛ فهذان الرجلان، في الطليعة من دعاة الحرية والاختيار، ويعدّان أسلافاً للاعتزال ولا يمتّان له بصلة غير الاشتراك في نفي الجبر والتسيير.

٥- إنّ هؤلاء الأحرار وإن رُموا بالقدرية بمعنى إنكار القضاء و القدر، ولكنهم كانوا بصدد إثبات الاختيار و الحرية للإنسان في مقابل الجبر وإغلال الأيدي الذي كانت السلطة تشجّعه، والاختيار هو الذي بُنيت عليه الشرائع و عليه شرّعت التكاليف، فإنكاره إنكار للأمر الضّروري.

ولكنّ السلطة لأجل إخماد ثورتهم اتّهمتهم بالقدريّة حتّى تطعن بهم أنّهم خالفوا الكتاب و السنّة الدالّين على تقدير الأشياء من جانبه سبحانه وقضائه عليها، وأين هذه التهمة ممّا تمسّك به القوم من الدعوة إلى الاختيار و الحرية؟

وأما تفسير القدريّة في حقّ هؤلاء بتفويض الإنسان إلى نفسه وأفعاله، أنّه ليس لله سبحانه أي صنع في فعله فهو تفسير جديد حدث بعد هؤلاء، وبه رُميت المعتزلة كما سيأتي الكلام فيه.

و في الحقيقة كانت دعوة هؤلاء ردّ فعل لاسطورة الجبر التي كانت ذائعة في الصدر الأوّل عن طريق أهل الكتاب الذين تلبّسوا بالإسلام، وكانت الأكثرية الساحقة من المسلمين يؤمنون بالقدر على وجه يجعل

الإنسان مغلول اليدين. و قد قال أحد رجّاز ذلك الزمان معبراً عن تلك العقيدة:

يا أيها المضمير همّاً لا تهمّ إنك إن تُقدّر لك الحمى تُحمّ
ولو علوت شاهقاً من العلم كيف توقّيك و قد جفّ القلم^(١)

فإذا كان الرأي العام عند المسلمين هذا، فعلى العالم أن يظهر علمه. فلأجل ذلك نرى أن معبداً الجهني و غيلان الدمشقي و القاضي عطاء بن يسار و غيرهم كعمر المقصوص (المتوفى ٨٠هـ) الذي ظهر بدمشق و كان أستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية و قتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة^(٢) انتفضوا ضدّ هذه الفكرة الفاسدة فلقوا ما لقوا من القتل و التنكيل، و قد أدوا رسالتهم.

ولو أن علماء الإسلام في السنّة والجماعة قاموا بواجبهم في تلك الحقبة التاريخية و ما هابوا السلطة، لما ظهرت الحركات الرجعية بين الأمة الإسلامية في أوائل القرن الثاني، التي كانت تدعو إلى الجاهلية الأولى، ولأجل إيقاف القارئ على هذه الحركات و مبادئها سنعرض عليه بعض الحركات الرجعية التي ظهرت في القرن الثاني و الثالث بعد إكمال البحث في المقام، فانتظر.

١ . تأويل مختلف الحديث: ٢٨ .

٢ . مختصر الدول لابن العبري: ١٥١. لاحظ كتاب المعتزلة: ٩١ .

رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز

الرسالة التي بعث بها غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز توقفنا:

أولاً: على مكانته من الصمود في وجه المخالفين، ومما جاء في تلك الرسالة: «أبصرت يا عمر و ماكدت أعلم يا عمر، أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، و رسماً عافياً، فيا مَيّت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتتفع، طفى أمر السنّة، وظهرت البدعة، أُخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، و ربّما نجحت الأمة بالإمام، و ربّما هلكت بالإمام، فانظر أيّ الإمامين أنت، فإنه تعالى يقول: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^(١) فهذا إمام هدى، ومن اتّبعه شريكان؛ وأمّا الآخر: فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾^(٢)، ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار - إذاً لا يتبعه أحد - ولكنّ الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذّب على ما قضى، أو يقضي ما يعذّب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثمّ يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذّبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم و التظالم، و هل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب

١ . الأنبياء: ٧٣ .

٢ . القصص: ٤١ .

بينهم؟ كفى بيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى»^(١).

وهذه الرسالة التي نقلها ابن المرتضى تعرب أولاً: عن أن الرجل كان ذا همّة قعساء، وغيره لا يرضى معها بتدهور الأمور في المجتمع ورجوعه القهقري، أنه بلغ من الإصحار بالحقيقة أن خاطب خليفة الزمان بما جاء في هذه الرسالة.. وأين كلامه هذا «أنظر أيّ الإمامين أنت» من كلام مرتزقة البلاط الأموي من حيث تقرّظهم للخلفاء والثناء على أعمالهم القبيحة، ووصفهم بالسير على خطى الرسول محمد ﷺ. هذا هو جرير بن عطية الخطفي يمدح بني أمية بقوله:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

وهذه ليلي الأخيلية تمدح الحجاج بن يوسف بقولها:

إذا هبط الحجاج أرضاً مريضة

تتبع أقصى دائها فشاها

شفاها من الداء العضال الذي بها

غلام إذا هزّ القناة سقاها

وقال الآخر:

رأيت الوليد بن يزيد مباركاً شديداً بأعباء الخلافة كاهله

إلى غيرهم من الشعراء والأدباء الذين يمدحون الطغاة بشعرهم
لابشعورهم، ونثرهم لا بعقولهم.

ثانياً: إن المتبادر من قوله: «أو يعذب على ما قضى ...» إنما هو إنكار
القضاء الدارج في ألسن الأمويين من غل الأيدي و جعل الإنسان كالريشة
في مهبّ الريح، وأما القضاء بمعنى العلم الأزلي بالأشياء والحوادث فلم
يعرف إنكاره له.

محاكمة غيلان

ومن العجب «وما عشت أراك الدهر عجباً» أن هشام بن عبدالمك
قبض على غيلان الدمشقي فقال له: قد كثر كلام الناس فيك، فبعث إلى
الأوزاعي، فلما حضر قال له هشام: يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدري، فقال
الأوزاعي مخاطباً غيلان: اختر إن شئت ثلاث كلمات وإن شئت أربع
كلمات وإن شئت واحدة. فقال غيلان: بل ثلاث كلمات.

فقال الأوزاعي: أخبرني عن الله عزّ وجل هل قضى على منهي؟

فقال غيلان: ليس عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: هذه واحدة. ثم قال: أخبرني عن الله عزّ وجل أحال

دون ما أمر؟

فقال غيلان: هذه أشدّ من الأولى، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه اثنتان يا أمير المؤمنين ثم قال : أخبرني عن الله عزّ وجل هل أعان على ما حرّم؟

فقال غيلان : هذه أشدّ من الأولى والثانية، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه ثلاث كلمات. فأمر هشام فضربت عنقه^(١).

ثم إن هشاماً طلب من الأوزاعي أن يفسّر له هذه الكلمات الثلاث. فقال الأوزاعي: أمّا الأول فإنّ الله تعالى قضى على ما نهى، نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثمّ قضى عليه بأكلها. أمّا الثاني فإنّ الله تعالى حال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود لآدم ثمّ حال بينه وبين السجود، وأمّا الثالث، فإنّ الله تعالى أعان على ما حرّم، حرّم الميتة و الدم و لحم الخنزير، ثمّ أعان عليها بالاضطرار...^(٢).

بإحاطة على هذه المناظرة:

أولاً: أنّ الجهل بهذه الأسئلة الثلاثة لو كان مبرراً لضرب العنق، فهشام بن عبد الملك خليفة الزمان أولى بهذا، لأنّه كان أيضاً جاهلاً بها بدليل سأله الأوزاعي عنها. فلماذا لا تضرب عنقه أيضاً؟ وهذا يعرب عن أنّ الحكم بالإعدام كان صادراً قبل المناظرة، وإنّما كانت المناظرة بين يدي الأوزاعي

١ . لا تنس أن هشاماً قد يمّم قتله قبل القاء القبض عليه وقبل هذه المناظرة المسرحية.

٢ . تاريخ المذاهب الإسلامية : ١ / ١٢٧ - ١٢٨ نقلًا عن العقد الفريد وشرح العيون في شرح

رسالة ابن زيدون.

تبريراً للإعدام حتى لا يقال إن الحكم صدر اعتباطاً.

ثانياً: ما سأله الأوزاعي عنه ثم أجاب عنه، يدل على أنه كان يمشي على خط الجبر، وأنه كان معتقداً بأن قضاء الله يسلب عن الإنسان الحرية والاختيار. فكان أكل آدم من الشجرة بقضاء من الله و ما كان له محيص عن الأكل، كما أن تخلف إبليس عن السجود كان بقضاء الله ولم يكن له مفر عن المعصية. وقد حال سبحانه بينه وبين السجود لآدم، ومن المعلوم أن غيلان الدمشقي وكل موحدٍ يعتقد بصحة بعث الرسل وصحة التكليف ... لا يراه صحيحاً.

ثالثاً: إن المناظرة لم تكن مبنية على أصولها. فإن من أدب المناظرة أن يطرح السؤال أو الإشكال على وجه واضح، حتى يتدبر الآخر فيما يرتبه المناظر من الجواب، وأما الأسئلة التي طرحها الفقيه الأوزاعي فإنها أشبه بالأحاجي واللغز، لا يستفاد منها إلا في مواضع خاصة لاختبار ذكاء الإنسان، ولم يكن المقام إلا مقام السيف والدم لا الاختبار للذكاء.

وفي حدسي أن غيلان الدمشقي قد وقف على نية الأوزاعي وأنه يريد أن يأخذ منه الاعتراف بأحد الأمرين إما بالجبر إذا أجاب بمثل ما يريد، وعندئذ يكون مناقضاً لعقيدته.

وإما بالاختيار والحرية فيكون محكوماً بالإعدام وضرب العنق. فاختار السكوت وعدم الإجابة حتى يتخلص من كلتا المغبتين. وما كان المسكين عارفاً بأن الحكم بالإعدام قد سبق السؤال والجواب، وهذه

المناظرة مسرحية رُتبت لتبرير إراقة دمه تحت غطاء السؤال و الجواب.

هذا وقد قام بعض المعنيين بالملل والنحل، بنشر ما وصل إليه من الوثائق عن بدايات علم الكلام في الاسلام، فنشر ضمن مجموعة رسالتين: رسالة الحسن بن محمد ابن الحنفية في القدر، و رسالة عمر بن عبدالعزيز فيه أيضاً. وسيوافيك الكلام حولهما في آخر المطاف.

وللكتاب ملحق يهدف إلى تبيان بعض القضايا المتعلقة بشخصية من شخصيات القدرية المفكرين وهو غيلان الدمشقي، وخاصة تلك القضايا المتعلقة بحياته وإعدامه في زمن خلافة هشام بن عبدالملك (المتوفى ١٢٥هـ).

قال محقق الكتاب : وتدلل معظم الروايات على أنها أقاصيص موضوعة اختلقتها رواتها ليبرهنوا على أن غيلان كان خارجاً عن الجماعة، وأن حججه كانت غير مقنعة، وأن السلطة السياسية كانت على حق عندما أعدمته. وهذا كله مما يجعل استخلاص ما حدث على وجه الدقة أمراً صعباً، على أنني حاولت توضيح الأمر بمعلومات استقيتها من كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، بالاضافة إلى المصادر الأخرى.^(١)

١ . بدايات علم الكلام في الإسلام: رسالتان في الرد على القدرية مع ملحق في أخبار غيلان الدمشقي حققها وترجمها وعلق عليها «يوسف فان اس» نشرها المعهد الالمانى للأبحاث الشرقية في بيروت. وقد وقفنا على تصوير الرسالتين الأوليين دون الملحق واكتفينا ببيان كلام المحقق.

خاتمة المطاف

قد تكرر لفظ «القدريّة» في كلمات أهل الحديث و المتكلمين ومؤلفي الفرق والملل والنحل، ورويت حولها أحاديث وهي إحدى المصطلحات الدارجة بينهم، وتحاول كلّ طائفة أن تتبرأ منها وتتهم مخالفتها بها. ولأجل إكمال البحث نتحدّث عن سند الحديث أولاً، ودلالته ثانياً على وجه الإجمال، وإليك متن الحديث بصورة:

١- روى أبو داود عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «القدريّة مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم».

٢- وروى أيضاً عن عبدالله بن عباس^(١) أن النبي ﷺ قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفتاحوهم».

٣- روى الترمذي عن عبدالله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتي ليس لهم في الإسلام نصيب: المرجئة، والقدرية»^(٢).

إذا عرفت متن الحديث فإنّ الكلام يقع في موردين:

١. كذا في جامع الأصول ولكن في سنن أبي داود، «عمر بن الخطاب» مكان «عبد الله بن عباس»،

لاحظ: ٤ / ٢٢٨، الحديث ٤٧١٠.

٢. جامع الأصول: ١٠ / ٥٢٦.

الأول: في سند الحديث. فهل روي بسند صحيح يمكن الاحتجاج به
أولاً؟

الثاني: فما هو المقصود من القدرية على فرض صحته؟

أما من ناحية السند، فيكفي في ضعف الأول ما قاله المنذري: «إنه
منقطع لأنه يرويه سلمة بن دينار عن ابن عمر، ولم يدركه، وقد روى عن
ابن عمر من طرق لا يثبت منها شيء».

ويكفي في ضعف سند الثاني وجود «حكم بن شريك الهذلي
البصري» فيه وهو مجهول لم يعرف.

وفي ضعف سند الثالث وجود «محمد بن فضيل بن غزوان» وهو
ضعيف^(١).

أضف إلى ذلك أن جمعاً من الحفاظ عدّوا أصل الحديث من
الموضوعات. منهم سراج الدين القزويني قال: إنه موضوع و تعقبه ابن
حجر^(٢).

وقال أبوحاتم: «هذا الحديث باطل»، وقال النسائي: «هذا الحديث
باطل كذب»، وقال ابن الجوزي: «حديث لعن القدرية لا شك في
وضعه»^(٣).

١. جامع الأصول: ١٠ / ٥٢٦.

٢. جامع الأصول: ١٠ / ٥٢٦.

٣. الموضوعات لابن الجوزي: ١ / ٢٧٥ - ٢٧٦؛ اللاكبي المصنوعة للسيوطي: ١ / ٢٥٨.

هذا وضع السند، وأما الدلالة، فقد اختلف النظر في مفاده، كل من المجبرة والعدلية يتبرأ منه، ويريد تطبيقه على خصمه. فأهل الحديث والحشوية والسلفية والأشعرية الذين يتسمون بسمة الجبر الجلي أو الخفي، يفسرون القدرية بنفاة القدر، من باب إطلاق الشيء وإرادة نقيضه، والمعتزلة وأسلافهم، أعني: دعاة الحرية والاختيار يتهمون الجبرية بالقدرية، لأنهم قائلون بالقدر والتقدير، وأن كل شيء يتحقق بتقدير من الله سبحانه ولا محيص عما قدر وقضى.

وهناك كلمة للعلامة محمد بن علي الكراجكي (المتوفى ٤٤٩ هـ) من تلاميذ الشيخ المفيد لا بأس بنقلها، قال: «ولم نجد في أسماء الفرق ما ينكره أصحابه و يتبرأ منه سوى القدرية».

فأهل العدل يقولون لأهل الجبر: أنتم «القدرية»، وأهل الجبر يقولون لأهل العدل: «أنتم القدرية»، وإنما تبرأ الجميع من ذلك، لأنهم رويوا - من طريق أبي هريرة - عن النبي ﷺ أنه لعن القدرية وقال: «إنهم مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»^(١).

وقد حاول الأشعري تطبيق الحديث على المعتزلة وقال: «زعمت القدرية - يريد بها المعتزلة وأسلافهم - أننا نستحق اسم القدر، لأننا نقول: إن الله عز وجل قدر الشر والكفر، فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبت».

ثم أجاب عن استدلال المعتزلة وقال: «القدريّ من يثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ وجلّ، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللّغة، لأنّ الصائغ هو من زعم أنّه يصوغ دون من يقول إنّه يصاغ له، فلمّا كانت المعتزلة تزعم أنّهم يقدرّون أعمالهم ويفعلونها دون ربّهم، وجب أن يكونوا قدريّة، ولم تكن نحن قدريّة لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربّنا ولم نقل: إنّنا نقدّرها دونه. قلنا إنك تقدّر لنا»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ القضاء و القدر من الكلمات الواردة في الكتاب والسنة بكثرة. والفاعل في الجميع هو الله سبحانه و تعالى، لا الإنسان قال تعالى: «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ»^(٢) وقال: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^(٣). فلو أطلق «القدريّة» يراد به المعتقد لما جاء في المصدرين من قضاء الله وقدره، لا المعتقد بأنّ الإنسان هو الذي يقدر أفعاله و أعماله.

وأعجب من ذلك قياسه اسم الفاعل على المصادر المنسوبة، فالأول كالصائغ يراد منه الفاعل أي من يصوغ، دون الثانية. بل يراد منها المعتقد بالمصدر الذي نسب إليه، كالجبريّة: من يعتقد بالجبر، والعدليّة: من يعتقد بالعدل، وهكذا.

ثم إنّ هنا محاولات أخرى لأجل تطبيق الحديث على عقيدة دعاء

١ . الإبانة: ١٤٦.

٢ . الأعلى: ٣.

٣ . القمر: ٤٩.

الحرية والاختيار غير ما عرفته من كلام الأشعري من أن الإنسان هو المقدر لأعماله، كما عرفت ضعفه وإليك بيانها:

١- القدرية منسوبة إلى «القدرة» بمعنى الاستطاعة، فمن قال بتأثير قدرة الإنسان في فعله و أنها المصدر له، فهو قدرى.

يلاحظ عليه: أنه لو صحَّ هذا الوجه لوجب ضمّ الفاء دون فتحها، والمشهور هو الأوّل ولم يسمع الثاني.

أضف إليه أن المناسب على هذا الوجه هو التعبير «بالقادرية» لا «القدرية» بضمّ الفاء الذي هو غير مانوس للأذهان والأفهام.

٢- إن الحديث من باب إطلاق الشيء وإرادة نقيضه، أي نفاة القدر ومنكروه، وسيأتي في حديث أحمد ما يوافق ذلك.

يلاحظ عليه: أنه لم ير مثله في أمثالها، فلا تطلق الجبرية، ولا العدالة على نفاة الجبر والعدل.

أضف إليه أنه لم يظهر من هؤلاء - أعني: معبداً الجهني ولا غيلان الدمشقي - إنكار التقدير بالمعنى الصحيح، غير المنافي للحرية والاختيار، فإذا أردنا أن نعرف مذهبهم في مجال القضاء والقدر، فيلزم علينا الرجوع إلى مذهب خصومهم، فإن الأمور تعرف بأضدادها، وحاشا أن يكون المسلم الواعي منكرًا للقضاء والقدر الواردين في الكتاب والسنة، غير السالبيين للاختيار والحرية، غير المنافيين لصحة التكليف وبعث الرسل. وإنما أنكروا القدر بالمعنى الذي كان البلاط ومرتزقته يستحلونه لتبرير

أعمالهم الإجرامية، ولا يرون للإنسان ولا لأنفسهم أية مسؤولية فيها، و يرفعون عقيرتهم بأن كل ما في الكون من خير و شرّ، وكظّة وسغب، إنّما يرجع إلى إرادته سبحانه. فلا يصحّ الاعتراض على جوع المظلوم و شبع الظالم. وهؤلاء الأحرار قد قاموا في وجه الأمويين وأنكروا القدر بهذا المعنى الذي يعرّف الإنسان كالريشة في مهبّ الريح. ونفي القدر بهذا المعنى، غير نفيه بالمعنى الصحيح سواء فسّر بالعلم والارادة الأزلين، أم بتقدير الأشياء و القضاء على وجودها و تقدير الإنسان بينهما موجوداً مختاراً مسؤولاً عن فعله، والقضاء على ما يصدر منه بهذه الصورة على ما أوضحناه في محلّه.

٣- ما نقله الشيخ أبو زهرة عن الشيخ مصطفى الصبري شيخ إسلام (تركيا) السابق وهو مقاربة رأيهم بعض عقائد المجوس، فالمجوس ينسبون الخير إلى الله والشرّ إلى الشيطان وكذلك هؤلاء القدرية يفرقون بين الخير و الشر فيسندون الخير إلى الله والشرّ إلى الشيطان^(١).

يلاحظ عليه: أنّ نسبة الثنوية بالمعنى الذي ذكره شيخ إسلام تركيا إلى المعتزلة رجم بالغيب، فإنّ المعروف من مذهب المعتزلة فضلاً عن أسلافهم هو نسبة الخير والشرّ إلى الإنسان نفسه لا التّفريق بينهما.

وهذا كلام قاضي القضاة عبد الجبار، يمنع بتاتاً عن انتساب فعل الإنسان إلى الله خيره وشرّه ويقول: «إنّ أفعال العباد لا يجوز أن توصف

بأنها من الله ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم، والثواب والعقاب فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك...»^(١).

هذا بعض الكلام حول الحديث ومفاده، ومن أراد البسط والاستيعاب فعليه المراجعة إلى «شرح الأصول الخمسة: ٧٧٢ - ٧٧٨؛ وشرح التجريد للعلامة الحلبي: ١٩٦ ط صيدا؛ وشرح المقاصد للفتازاني ج ٢، ص ١٢٢؛ والتمهيد للباقلاني الفصل الثامن والعشرين».

ولو أن الرسول يعدّ القدرية في هذا الحديث مجوس هذه الأمة، ففي بعض ما روي عن ابن عمر عن الرسول ﷺ عدت نفاة القدر مجوس الأمة، وإليك نزرأ منه:

روى أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «لكل أمة مجوس، ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم»^(٢).

وروى الترمذي وأبو داود عن نافع مولى ابن عمر أن رجلاً جاء ابن عمر فقال: «إن فلاناً يقرأ عليك السلام، فقال ابن عمر: بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني السلام فإنني سمعت رسول

١ . شرح الأصول الخمسة: ٧٧٨.

٢ . مسند أحمد: ٨٦/٢.

اللَّهُ ﷻ يقول: «ويكون في هذه الأمة، أو في أمتي - الشك منه - خسف ومسخ و ذلك بالمكذّبين بالقدر»^(١).

ولا يخفى وجود التعارض الصريح بين كون القدرية مجوس الأمة، وكون نافي القدر مجوسها. وتفسير الأول بنفاة القدر تفسير بلا دليل، بل تفسير على خلاف اللّغة والعرف.

ويكفي في ضعف الحديث الثاني أنه وقع التّكذيب وصدر الشك في القدر في العصور الماضية، ولم يعمّ الخسف والمسخ للمكذّبين والشاكّين فيه.

إنّ السابر في كتب الحديث والتاريخ والملل والنحل يرى العناية التامة من أصحاب الحديث وغيره لمسألة القدر. وقد كانت تحتلّ في تلك العصور، المكانة العليا بين المسائل العقيدية حتّى كان مدار الإيمان والكفر فكان المثبت مؤمناً و النافي كافراً.

هذا مع أنّ الرسول الأعظم ﷺ كان يقبل إسلام آلاف القائلين بالشهادتين من دون أن يسألهم ولو في مورد عن القضاء والقدر، وأنّه هل يعتقد القائل، بأنّ الله سبحانه يقدر أفعال الإنسان و أعماله، فيحكم عليه بالإسلام أو لا، فيحكم عليه بالكفر.

إذن فما معنى هذه العناية الحادثة بعد رحلة الرسول ﷺ بهذه المسألة؟

أليس هذا يدفع الإنسان إلى القول بأنها كانت مسألة مستوردة، زرعها الأحبار والرهبان، وغذتها السلطة الأموية و... وبالتالي شقَّ بها عصا المسلمين و صاروا يكفّر بعضهم بعضاً.

هذا وإنَّ الشيخ البخاري يروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحجّ، وصوم رمضان»^(١).

وروى عبادة بن الصامت وكان شهد بدرأ وهو أحد النقباء ليلة العقبة: أن رسول الله ﷺ قال - وحوله عصابة من أصحابه -: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثمَّ ستره الله، فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلك^(٢).

فلو كان للاعتقاد بالقدر، تلك المكانة العظمى، فلماذا لم يذكره رسول الله ﷺ ولو في مورد، ولماذا تركه سبحانه عند أمره رسوله بأخذ البيعة عن النساء؟^(٣)

١ . صحيح البخاري: ٧ / ١ من كتاب الإيمان.

٢ . صحيح البخاري: ٨ / ١ - ٩، من كتاب الإيمان.

٣ . الممتحنة: ١٢.

كَلَّ ذلك يشرف الإنسان على القطع بأنَّ البحث عن القدر و المغلاة فيه، كان بحثاً سياسياً وراهه غاية سياسية لأصحاب السلطة والإدارة. وآلا فلا وجه لأن يتركه الوحي في أخذ البيعة من النساء. ولا الرسول الأكرم ﷺ في عرض الإسلام و تبيينه وقبوله من الآلاف المؤلفة من المتشرفين بالإسلام.

رسائل ثلاث حول القدر

ولو طلب القارئ الكريم التعرف على التشاجر الذي كان قائماً على قدم و ساق في بيان معنى القدر و أنه ماذا كان يراد منه، وأنه هل كان الاعتقاد به يوم ذاك ملازماً للجبر أو لا؟ فعليه بدراسة ثلاث رسائل في هذا المجال، تعدّ من بدايات علم الكلام في الإسلام و قد نشرت تلك الرسائل حديثاً وهي:

١- الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية، والرسالة كتبت بإيحاء من الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان (المتوفى ٨٦ هـ)، ويرجع تأريخ تأليفها إلى عام ٧٣ هـ، فتكون أقدم رسالة في هذا المجال إن صحّت النسبة إليه.

٢- ما كتبه الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز (المتوفى ١٠١ هـ) إلى بعض القدرية المجهول الهوية، و قد جاء القدر في الرسالتين مساوقاً للجبر. و قد فرض الحاكم الأموي قدرياً ينكر علمه سبحانه الأزلي بالأشياء و أفعال العباد، فيردّ عليه بحماس على نحو يستنتج منه الجبر، والرسالة جديرة

بالقراءة حتّى يعلم أنّ الأمويين من صالحهم إلى طالحهم كيف شوّهوا الإسلام، وصاروا أصدق موضوع لقول القائل: «ولولاكم لعمّ الإسلام العالم كلّهُ».

وقد نشرت هذه الرسالة بصورة مستقلة. وطبعت ضمن ترجمة عمر بن عبد العزيز في كتاب حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٤٦ - ٣٥٣.

٣- ما كتبه الحسن بن يسار المعروف بالحسن البصري (المتوفى ١١٠ هـ) حيث إنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى الحسن: «بلغنا عنك في القدر شيء» فكتب إليه رسالة طويلة ذكر أطرافاً منها ابن المرتضى في «المنية و الأمل» ص ١٣ - ١٤.

قال الشهرستاني: «ورأيت رسالة^(١) نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدلّ فيها بآيات من الكتاب و دلائل من العقل. وقال: ولعلّها لو اصل بن عطاء فما كان الحسن ممّن يخالف السلف في أنّ القدر خيره و شرّه من الله تعالى. فإنّ هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم. والعجب أنّه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء و العافية، والشدة و الرخاء، والمرض و الشفاء، و الموت و الحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير و الشرّ، و الحسن و القبيح، الصادرين من اكتساب العباد.

١. نقل القاضي عبد الجبار نصّ الرسالة في كتابه «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة»: ٢١٥ -

وكذلك أوردته جماعة من المعتزلة في المقالات عن أصحابهم^(١).
ولا وجه لما احتمله من كون الرسالة لو اصل، إلا تصلّبه في مذهب
الأشعري، وأنّ فاعل الخير والشر مطلقاً - حتّى الصادر من العبد - هو الله
سبحانه دون العبد، ومن كان هذا مذهبه، يستبعد أن ينسب ما في الرسالة
إلى الحسن البصري - ذلك الإمام المقدم عند أهل السنّة - .

وأما على المذهب الحقّ من أنّ الفاعل الحقيقي لأفعال الإنسان هو
نفسه، لا على وجه التفويض من الله إليه، بل بقدرة مفاضة منه إليه في كلّ
حين، واختيار كوّنت ذاته به، وحرية فطرت بها فالفاعل فعل الإنسان، وفي
الوقت نفسه فعل الله تسبيهاً، بل أدقّ وأرقّ منه كما حقّق في محلّه.

وأخيراً نلفت نظر القارئ إلى ما كتبه كافي الكفاة صاحب إسماعيل
بن عبّاد (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ) في الردّ على القدرية أسماها «الإبانة عن مذهب
أهل العدل بحجج القرآن والعقل».

وبما أنّ هذه الرّسالة طريفة في بابها تأتي بنصّ ما يخصّ بردّ القدرية،
ويريد من هذه اللفظة القائلين بالقدر على وجه يستلزم الجبر واليك نصّها:

رسالة صاحب في الرد على القدرية (المجبّرة)

زعمت المجبّرة القدرية : أنّ الله يريد الظلم والفساد، ويحبّ الكفر
والعدوان، ويشاء أن يشرك به ولا يعبد، ويرضى أن يجحد و يسبّ ويشتم،

١ . الملل والنحل : ١ / ٤٧ . لاحظ نصّ الرسالة في الجزء الأول من هذه الموسوعة ثمّ افض.

وقالت العدلية : بل الله لا يرضى إلا الصلاح ولا يريد إلا الاستقامة والسداد، وكيف يريد الفساد وقد نهى عنه وتوعد، وكيف لا يريد الصلاح وقد أمر به ودعا إليه، ولو لم يفعل العباد إلا ما أراد الله تعالى لكان كلهم مطيعاً لله تعالى، فإن كان الكافر قد فعل ما أراد منه مولاه فليس بعاص، وأطوع ما يكون العبد لمولاه إذا فعل ما يريده، وأيضاً فليس بحكيم من أراد أن يشتم، ولم يرد أن يعظم، ورضى أن تجحد نعمه، وأحب أن لا تشكر مننه، قال الله تعالى : ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^(١)، وقال تعالى : ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٢)، وقال تعالى : ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٣)، وقال تعالى في تكذيب من زعم أن الكفار كفروا بمشيئة الله : ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾^(٤)، أي تكذبون.

فإن قالوا : وقال الله ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٥) فقل : هذه الآية وردت على الخير دون الشر. وقال تعالى : ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وََمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٦). وقال تعالى في سورة أخرى : ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وََمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٧).

١ . المؤمن : ٣١ .

٢ . الزمر : ٩ .

٣ . البقرة : ٢٠٥ .

٤ . الأنعام : ١٤٨ .

٥ . الدهر : ٣٠ .

٦ . التكوير : ٢٨ - ٢٩ .

٧ . الدهر : ٢٩ - ٣٠ .

فإن قالوا: لو أراد من العبد شيئاً ولم يفعل لكان العبد قد غلبه، فهذا ينقلب في الأمر، لأنه قد خولف ولم يكن مغلوباً، وكذلك الإرادة. ألا ترى إلى من قال وأراد من مملوك شيئاً ولم يفعله، وأمر آخر بفعل فخالف لكان المخالف في الأمر أعظم في النفوس عصياناً، كلاً... بل هو الغالب، وإنما أمهل العصاة حتماً ولم يجبرهم على الإيمان، لأن المكروه لا يستحق ثواباً، بل أزاح عنهم، وأقدرهم وأمكنهم، فمن أحسن فإلى ثوابه، ومن أساء فإلى عقابه، ولو شاء لأكرههم على الإيمان أجمعين، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وكقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا - إلى قوله - أَجْمَعِينَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣).

وزعمت القدرية: أن الله تعالى خالق الكفر و فاعله، و منشئ الزنا ومخترعه و متولي القيادة و موجدتها، و مبتدع السرقة و محدثها، و كل قبائح العباد من صنعته، و كل تفاوت فمن عنده، و كل فساد فمن تقديره، و كل خطأ فمن تدبيره.

فإن قالوا على سبب التلبيس: إن العبد يكتسب ذلك، فإذا طوبلوا بمعنى الكسب لم يأتوا بشيء معقول، وقالت العدالة: معاذ الله أن يكون فعله إلا حكمة و حقاً، و صواباً و عدلاً، فالزنا فعل الزاني انفراداً بفعله، فكل قبيح

منسوب إلى المذموم به، وإتّما تولّى المذمّة العاصي، إذ باع الآخرة بالدنيا، ولم يعلم أنّ ما عند الله خير وأبقى، ولو كان قد خلق أعمال العباد لما جاز أن يأمر بها وينهاهم عنها كما لم يجز أن يأمرهم بتطويل جوارحهم و تقصيرها، إذ خلقها على ما خلقها، ولو خلق الكفر لما جاز أن يعيب ما خلق، ولو كان فاعل الكفر لما جاز أن يذمّ ويعيب ما خلق و يذمّ مافعل، ولو كان مخترع الفساد لما جاز أن يعاقب على ما اخترع، ولا تنفكّ القبانح من أن تكون من الله تعالى فلا حجّة على العبد، أو من الله و من العبد فمن الظلم أن يفردّه بعقاب ما شارك في فعله، أو من العبد فهو يستحقّ العقاب، وقال تعالى: ﴿يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ - إلى قوله - وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١) فلو كان لوي ألسنتهم من خلق الله تعالى لما قال: ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٢).

وبعد، فالكفر قبيح و أفعال الله حسنة، فعلمنا أنّ الكفر ليس منها، وهكذا أخبر تعالى بقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٤).

فإن سألوا عن قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٥)، فقل: هذه الآية لو تلوتم صدرها لعلمتم أن لا حجّة لكم فيها، لأنّه تعالى أراد بالأعمال

١ . آل عمران : ٧٨ .

٢ . آل عمران : ٧٨ .

٣ . السجدة : ٧ .

٤ . النمل : ٨٨ .

٥ . الصافات : ٩٦ .

هاهنا الأصنام، والأصنام أجساد، وليس من مذهبنا أننا خلقنا الأصنام، بل الله خلقها، ألا ترى أنه قال تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

فإن قالوا: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢)، فقل: إنه أدل على العدل، لأن العباد يُسألون عن أفعالهم لما كان فيها العبث والظلم والقيح، والله تعالى لما كانت أفعاله كلها حسنة لا قبيح فيها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزهه عن أن يسأل، ولم يرد بهذا ما تريده الفراعنة إذ قالت لرعيتهما: وقد سألناكم فلا تسألونا لم أظلمكم وأفسقكم (كذا)، كلاً ... فإنه تعالى لم يدع للسؤال موضعاً بإحسانه الشامل، وعدله الفائض، ولولا ذلك لم يقل: ﴿لَيْتَ لَوْ كُنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٣) فنحن نقول: إن أفعالنا الصالحة من الله ليس بمعنى أنه فعلها، وكيف يفعلها وفيها خضوع وطاعة، والله تعالى لا يكون خاضعاً ولا مطيعاً، بل نقول: إنها منه، بمعنى أنه مكن منها، ودعا إليها وأمر بها وحرّض عليها، ونقول: إن القبائح ليست منه لأنه نهى عنها، وزجر وتوعّد عليها، وخوف منها وأنذر، ونقول: إنها من الشيطان بمعنى أنه دعا إليها وأغوى، ومنى في الغرور ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٤)، ﴿أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ - إِلَى قَوْلِهِ - لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٥)، وقال تعالى في صفة الشيطان: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾^(٦). فإن قالوا:

٢. الأنبياء: ٢٣.

١. الصافات: ٩٥ - ٩٦.

٤. فصلت: ٤٦.

٣. النساء: ١٦٥.

٦. النساء: ١٢٠.

٥. النحل: ٩٠.

فقد قال تعالى: ﴿كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (١) قلنا: معنى الآية غير ما قدّرت ولو قدّرتها كما تقدّر لعلمت أن لا حجة فيها لك، لأنّه تعالى يقول: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ - إِلَى قَوْلِهِ - قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (٢)، فإنّما هذا في الكفّار حيث تطيروا بنبيّ الله ﷺ وكانوا إذا أتاهم الخصب يقولون هذا من عند الله وإذا أتاهم الجذب يقولون: هذا من عندك، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ - إِلَى قَوْلِهِ - لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣)، فبين الله تعالى أن ذلك كلّ - يعني الخصب والجذب - من عنده، إلّا أنّه لم يقل: وإن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندنا على ما تذكره المجبّرة، وقد دلّ الله على بطلان قولهم: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (٤).

وزعمت المجبّرة القدرية أن الله خلق أكثر العباد للنار، وخلقهم أشقياء بلا ذنب ولا جرم، وغضب عليهم وهو حلیم من غير أن يغضبه، وخذلهم من قبل أن يعصوه، وأصلّهم عن الطريق الواضح من غير أن خالفوه، وقالت العدلية: خلق الله الخلق لطاعته، ولم يخلقهم لمخالفته، وأوضح الدلالة والرسول لصالح الجماعة، ولم يضلّ عن دينه و سبيله.

وكذا أخبر بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥)،

٢ . النساء : ٧٨ .

٤ . النساء : ٧٩ .

١ . النساء : ٧٨ .

٣ . الاعراف : ١٣١ .

٥ . الذاريات : ٥٦ .

وكيف يمنع إبليس من السجدة ثم يقول: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (١).

فإن سألوا عن قوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ» (٢) قيل: «لام العاقبة» معناها أن مصيرهم إلى النار، كما قال تعالى: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (٣) وإن كانوا التقطوه ليكون لهم قرّة عين، وقد بين ذلك بقوله تعالى: «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ» (٤) - إلى آخره - وكذلك الجواب بقوله تعالى: «أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» (٥).

وزعمت المجبرة القدرية أن الله يضل أكثر عباده من دينه، فإنه ما هدى أحداً من العصاة إلى ما أمرهم به، وأن الأنبياء ﷺ أراد الله ببعثهم الزيادة في عمى الكافرين، وقالت العدلية: أن الله لا يضل عن دينه أحداً، ولم يمنع أحداً الهدى الذي هو الدلالة، وقد هدى ومن لم يهتد فبسوء اختياره غوى. قال الله تعالى: «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى» (٦) على أننا نقول أن الله يضل من شاء ويهدي، وأنه يضل الظالمين عن ثوابه وجناته، وذلك جزاء على سيئاتهم، وعقاب على جرمهم، قال الله

٢. الأعراف: ١٧٩.

١. ص: ٧٥.

٣. القصص: ٨.

٤. القصص: ٩.

٥. آل عمران: ١٧٨.

٦. فصلت: ١٦.

تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ - إلى قوله - أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(١)، فأما الضلال عن الدين فهو فعل شياطين الجنّ والإنس، ألا ترى أنّ الله تعالى ذمّ عليهم فقال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾^(٢)، وقد حكى عن أهل النار أنّهم يقولون: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾^(٣) وما يقولون: وما أضلنا إلا ربّ العالمين.

وقالت المجبّرة القدرية: أنّ الله كلّف العباد ما لا يطيقون، وذلك بادّعائها أنّ الله خلق الكفر في الكفّار، ولا يُقدرهم على الإيمان ثمّ يأمرهم به، فإذا لم يفعلوا الإيمان الذي لم يُقدره عليهم، وفعلوا الكفر الذي خلقه فيهم، وأراده منهم، وقضاه عليهم، عاقبهم عذاباً دائماً.

وقالت العدليّة: معاذ الله! إنّ الله لا يكلّف العباد ما لا يتّسعون له (الوسع: دون الطاقة) إذ تكليف ما لا يطاق ظلم وعبث، وأنّه لا يظلم ولا يعبت ولو جاز أن يكلّف من لا يُقدره على الإيمان لجاز أن يكلّف من لا مال له بإخراج الزكاة، وأن يكلّف المُقعد بالمشي والعدو وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤)، فهو لا يكلّف من لا يستطيع قبل الفعل أن يفعل، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٥) -

١ . البقرة: ٢٦ - ٢٧ .

٢ . طه: ٨٥ .

٣ . الشعراء: ٩٩ .

٤ . البقرة: ٢٨٦ .

٥ . آل عمران: ٩٧ .

إلى آخره - فهو يأمر بالحجّ قبل الحجّ، فكذلك استطاعته قبل أن يحجّ، ولو لم يستطيعوا الإيمان لم يقل لهم: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ»^(١)، ولو نصرهم على الإلّك لم يقل: «فَأَنى يُؤْفَكُونَ»^(٢).

وادّعت المجبّرة أنّ الأقدار المذمومة حتم من الله، ونفيهاها عنه سبحانه، لأنّ تقديره لا يكون باطلاً ولا متناقضاً، فلمّا وجدنا الأشياء المتناقضة الباطلة علمنا أنّه لا يقدرها وكفى القدريّة إذا أثبتوا ما تنازعنا فيه ونفيها، ولو جاز لجاز أن يكون من ينفي التنصّر نصرانيّاً، ومن ينفي التهود يهودياً.

فإن قالوا: إنكم أثبتتم ذلك لأنفسكم، ومثبت الشيء لنفسه أولى ممّن ينسبه إليه، فالجواب: أنّ التنازع بيننا لم يقع في كوننا قادرين، فأنما تنازعنا في أنّ الأقدار المذمومة تثبت لله سبحانه وتعالى أو ينزّه عنها، فأثبتوها إن كنتم قدريّة.

وبعد: فلو كان من أثبتها لنفسه قدرياً لكان على زعمكم قد أثبتته الله لنفسه فهو قدريّ وبعد هذا القول، فلو كان هذا اسم ذمّ فهو لكم أليق، لأنكم فعلمتم القبائح وأضفتموها إلى الله تعالى البريء منها، وقد قال عزّ من قائل: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزْمِ بِهِ بَرِيئًا»^(٢) - إلى آخرها - .

تم الكلام في القدريّة

٢ . العنكبوت : ٦١ .

١ . التكوير : ٢٦ .

٢ . النساء : ١١٢ .

الجهميّة

الحركات الرجعية

الحركات الرجعية ونعني بها الحركات الفكرية التي ظهرت بين المسلمين بين القرنين الثاني والثالث، وهي ترمي إلى إرجاع الأمة إلى العقائد السائدة في العصر الجاهلي بين المشركين وأهل الكتاب، من القول بالجبر والتجسيم إلى غير ذلك من البضائع الفكرية المستوردة منهم إلى أوساط المسلمين .

ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من هذه الحركات، نبحت عن عدّة مناهج زرعت ضروراً في المجتمع الإسلامي، وبقيت آثارها إلى العصر الحاضر لكن بتغيير الاسم والعنوان، وتحت غطاء مخدع. والسبب الوحيد لبثّ هذه السموم هو إقصاء العقل عن ساحة العقائد وإخضاعه لكلّ رطب ويابس يتسم بسمّة الحديث، وليس بحديث، بل يعدّ من مرويات العهدين

وأقاصيص الأحبار والرهبان. ومن هذه الحركات الرجعية: الجهمية، والكرامية، والظاهرية. وإليك بيانها واحدة تلو الأخرى:

الجهميّة وسماتها: الجبر والتعطيل

مؤسسها جهم بن صفوان السمرقندي (المتوفى ١٢٨ هـ). قال الذهبي: «جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندي الضالّ المبتدع، رأس الجهميّة، هلك في زمان صغار التّابعين، وما علمته روى شيئاً، لكنّه زرع شرّاً عظيماً»^(١).

قال المقرئزي: «الجهميّة أتباع جهم بن صفوان التّرمذي مولى راسب، وقتل في آخر دولة بني أمية، وهو:

١- ينفي الصفات الإلهية كلّها، ويقول: لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه.

٢- أنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالقدرة، ولا الاستطاعة.

٣- أنّ الجنّة والنار يفنيان، وتنقطع حركات أهلها.

٤- أنّ من عرف الله ولم ينطق بالإيمان لم يكفر، لأنّ العلم لا يزول بالصمت، وهو مؤمن مع ذلك.

وقد كفره المعتزلة في نفي الاستطاعة. وكفره أهل السنّة بنفي الصفات وخلق القرآن ونفي الرؤية.

١ . ميزان الاعتدال: ١ / ٤٢٦ رقم الترجمة ١٥٨٤.

٥- وانفرد بجواز الخروج على السلطان الجائر.

٦- وزعم أن علم الله حادث لا بصفة يوصف بها غيره^(١).

وقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة (١٢٨ هـ) كيفية قتله بيد نصر بن سيّار، ومن أراد فليرجع إليه^(٢).

وقد نسب إليه عبد القاهر البغدادي، أصولاً تقرب ممّا نسب إليه المقرئ في خطه على ما عرفت.

وقال: «وكان جهم مع ضلالاته التي ذكرناها يحمل السلاح و يقاتل السلطان وخرج مع السريج بن حارث^(٣) على نصر بن سيّار و قتله سلم بن أحوز المازني في آخر زمان بني مروان، وأتباعه اليوم بـ(نهاوند)، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلمي، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري، فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل السنة^(٤).

وقد نسب إليه الشهرستاني عدّة أمور نذكر منها أمرين:

١- إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له، والله هو الذي يخلق الأفعال فيه على حسب ما

١ . الخطط المقرئية: ٣ / ٣٤٩. ولاحظ ص ٣٥١.

٢ . الكامل لابن الأثير: ٥ / ٣٤٢ - ٣٤٥.

٣ . في تاريخ الطبري: الحارث بن سريج وهو الصحيح.

٤ . الفرق بين الفرق: ٢١٢.

يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، و تحرك الحجر، وطلعت الشمس و غربت، و تغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض و أنبتت، إلى غير ذلك، والثواب و العقاب جبر. كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف إذاً جبر.

٢- إن حركات أهل الخلدين تنقطع، و الجنة و النار تفنيان بعد دخول أهلها فيهما، و تلذذ أهل الجنة بنعيمها، و تألم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصور حركات لا تنتهي آخرأ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولأ. و حمل قوله تعالى: «خَالِدِينَ فِيهَا» على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة في التخليد. كما يقال خلد الله ملك فلان، و استشهد على الانقطاع بقوله تعالى: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»^(١)، فالآية اشتملت على شريطة و استثناء، و الخلود و التأبيد لا شرط فيه و لا استثناء^(٢). و قد نقل الشهرستاني عنه أموراً أخر، مضى بعضها في كلام غيره.

أقول: قاعدة مذهبه أمران:

الأول: الجبر و نفى الاستطاعة و القدرة، فالجهنم بن صفوان رأس الجبر و أساسه، و يطلق عليه و على أتباعه الجبرية الخالصة في مقابل غير الخالص منها.

١. هود: ١٠٧.

٢. الملل والنحل: ١ / ٨٧ - ٨٨.

قال الشهرستاني: «الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى، والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الفرق الثلاث كلهم جبريون من غير فرق بين نافي القدرة والاستطاعة كما عليه «الجهم» أو مثبتها، لكن قدرة غير مؤثرة، بل مقارنة لإيجاده سبحانه فعل العبد وعمله، أو مؤثرة في اتّصاف الفاعل بكونه كاسباً والفعل كسباً، لما عرفت من أنّ القول بالكسب نظرية مبهمة جداً لا ترجع إلى أصل صحيح، وأنّ القول بأنّه سبحانه هو الخالق المباشر لكلّ شيء لا يترك لنظرية الكسب مجالاً للصحة، لأنّ الكسب لو كان أمراً وجودياً فالله هو خالقه و موجدّه (أخذاً بانحصار الخلق في الله)، وإن كان أمراً عديمياً اعتبارياً، فلا يخرج الفاعل من كونه فاعلاً مجبوراً.^(٢)

وعلى أيّ تقدير، فالقول بالجبر وإذاعته بين الناس وانقيادهم له كان حركة رجعية إلى العصر الجاهلي، وقد كان الجبر سائداً على مشركي العرب وغيرهم.^(٣)

١ . الملل والنحل: ٨٦ / ١ .

٢ . راجع: الجزء الثاني من كتابنا هذا ص ١٤٧ وما بعدها، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ .

٣ . راجع: الجزء الأول من هذه الموسوعة: ٣٨٨، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ .

الثاني: تعطيل ذاته سبحانه عن التوصيف بصفات الكمال والجمال ومن هنا نجمت المعطلة. ولكنه لم يتبين لي صدق ما نسبته إليه البغدادي والشهرستاني من أنه قال: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق^(١).

وأظن أن مراده من قوله: «بصفة يوصف بها خلقه» هي الصفات الخبرية، كاليد، والعين، والرجل، وما أشبهها، مما أصر أهل الحديث والحشوية على توصيفه سبحانه بها، بالمعنى اللغوي الملازم للتجسيم والتشبيه.

هاتان قاعدتا مذهب الجهم، وأما غيرهما مما نسب إليه، فمشكوك جداً، وبما أنه استدل لمذهبه في مورد عدم الخلود في الجنة والنار بما عرفت من الآية، فنرجع إلى توضيح الآية فنقول:

جعل الجهم الاستثناء في الآية دليلاً على عدم الخلود.

يلاحظ عليه: أنه استدل بالآية على عدم الخلود بوجهين:

الأول: تحديد الخلود بمدة دوام السماوات والأرض وهما غير مؤبدتين بالضرورة قال سبحانه: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا

إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى»^(١)، وقال تعالى: «وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»^(٢).

الثاني: الاستثناء الوارد في الآية من الخلود بقوله: «إِلَّا مَا شَاءَ رَبِّكَ» في كلا الموردين: نعيم الجنّة و عذاب الجحيم.

أما الأول: فالإجابة عنه واضحة، لأنّ المراد من السماوات والأرض فيها، ليس سماء الدنيا وأرضها، بل سماء الآخرة وأرضها، والأوليتان فانيتان، والأخريتان باقيتان والله سبحانه يذكر للنظام الآخر أرضاً و سماءً غير ما في الدنيا. قال تعالى: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^(٣)، وقال حاكياً عن أهل الجنّة: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»^(٤)، فللآخرة سماء وأرض، كما أنّ فيها جنّة وناراً ولهما أهل، وتحديد بقاء الجنّة والنار وأهلها بمدّة دوام السماوات والأرض راجع إلى سماء الآخرة وأرضها وهما مؤبدتان غير فانيتين، وإنّما تغنى سماء الدنيا وأرضها، وأمّا السماوات التي تظلّل الجنّة مثلاً والأرض التي تقلّها وقد أشرقت بنور ربّها فهما ثابتتان غير زائلتين.

أضف إلى ذلك أنّه سبحانه وصف الجنّة بأنّها عنده وقال: «مَا عِنْدَكُمْ

٢. الزمر: ٦٧.

١. الأحقاف: ٣.

٣. إبراهيم: ٤٨.

٤. الزمر: ٧٤.

يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^(١)، فالجنة باقية غير فانية، ولا يفترق عنها الجحيم ونارها.

وأما الإشكال الثاني فالجواب عنه في مورد الجنة أوضح من الآخر، لأنه يذكر فيها قوله: «عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ» الظاهر في دوام النعمة وعدم تحقّق المشيئة.

توضيح ذلك أنه سبحانه يقول في مورد أهل النار:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ»^(٢).

ويقول في أهل الجنة:

«وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ»^(٣).

ترى أنه سبحانه يذيل المشيئة في آية الجنة بقوله: «عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ»^(٤) الدالّ على عدم انقطاع النعمة، وأن تلك المشيئة أي مشيئة الخروج لا تتحقّق.

وعلى كلّ تقدير، فالجواب عن الاستثناء في الآيتين هو أنّ الاستثناء

١. النحل: ٩٦.

٢. هود: ١٠٦ - ١٠٧.

٣. هود: ١٠٨.

٤. مقالات الاسلاميين: ٢ / ٤٩٤؛ الفرق بين الفرق: ٢١١.

مسوق لإثبات قدرة الله المطلقة، وأن قدرة الله سبحانه لا تنقطع عنهم بإدخالهم الجنة والنار، وملكه لا يزول ولا يبطل، وأن قدرته على الإخراج باقية، فله تعالى أن يخرجهم من الجنة وإن وعد لهم البقاء فيها دائماً، لكنة سبحانه لا يخرجهم لمكان وعده، والله لا يخلف الميعاد.

نعم قوله سبحانه في آية النار ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ يشير إلى تحقق المشيئة في جانب النار كما في المسلمين العصاة دون المشركين والكفار.

التطوير في لفظ «الجهمي»

لما كان نفي الصفات عن الله، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية، مما نسب إلى منهج الجهم وقد عرفت أساس مذهبه فيما مرّ، صار لفظ «الجهمي» رمزاً لكلّ من قال بأحد هذه الأمور، وإن كان غير قائل بالجبر ونفي القدر. ولأجل ذلك ربّما تطلق الجهميّة ويراد منها المعتزلة أو القدريّة، وعلى هذا الأساس يقول أحمد بن حنبل:

«والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخص من الأول، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم»^(١).

١ . السنة لأحمد بن حنبل: ٤٩.

نعم، القوم وإن نسبوا إلى الجهم كون القرآن مخلوقاً، لكنّه بعيد جداً، لأنه مات في آخر دولة الأمويين ولم تكن المسألة معنونة في تلك الأيام، وإنما طرحت في العصر العباسي خصوصاً في عصر المأمون.

وقد ألف البخاري والإمام أحمد^(١) كتابين في الردّ على الجهمية وغنيا بهم المعتزلة. والمعتزلة يتبرأون من هذا الاسم. ويتبرأ بشر بن المعتمر - أحد رؤساء المعتزلة - من الجهميّة في ارجوزته إذ يقول:

ننفيمهم عنّا ولسنا منهم ولا هم منّا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم وصحب عمرو ذي التقى والعلم^(٢)

ويريد عمرو بن عبيد الرئيس الثاني للمعتزلة بعد واصل بن عطاء.

وعلى كلّ تقدير، فعُدّ المعتزلة «جهميّة» ظلم و اعتساف، ولم يذكر أحد منهم الجهم من رجالهم، وقد أرسل واصل بن عطاء، حفص بن سالم إلى خراسان، وأمره بلقائه فمناظرته وإنّه لقيه في مسجد «ترفد» حتّى قطعه^(٣).

١ . طبع مع كتاب السنّة له.

٢ . فجر الإسلام : ٢٨٧ - ٢٨٨.

٣ . طبقات المعتزلة للقااضي عبد الجبار: ٩٧ - ١٦٣.

مقاتل بن سليمان المجسيم

إنَّ القضاء على العقل في ساحة العقائد، والاعتماد على النقل المحض - الذي انقطع أثره بعد رحلة رسول الله ﷺ إلى عصر أبي جعفر المنصور - إلا شيئاً لا يذكر أيد هذه الحركات الرجعية لو لم نقل إنه أنتجها.

ومن رافع ألوية التشبيه والتجسيم، وناقل أقاصيص الأحبار والرهبان في القرن الثاني، هو مقاتل بن سليمان الذي كان هو و جهم بن صفوان في مسألة التنزيه والتشبيه على طرفي نقيض، فالأول غلا في التنزيه حتى عطل، وذاك غلا في الاثبات حتى شبّه، فهذا معطل وذاك مشبّه، وقد ملئت كتب التفاسير بأقوال مقاتل و آرائه فليعرف القارئ مكانه في الوثاقه وتنزيه الربّ عن صفات الخلق.

قال ابن حبان: «كان يأخذ من اليهود والنصارى في علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان يشبّه الربّ بالمخلوقات، و كان يكذب في الحديث».

قال أبو حنيفة: «أفرط جهم في نفي التشبيه، حتّى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتّى جعله مثل خلقه».

وقال وكيع: «كان كذاباً».

وقال البخاري: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم

يخرج الدجال في سنة خمسين و مائة فاعلموا أنني كذاب»^(١).

وقال النسائي: «كان مقاتل يكذب».

وقال الجوزجاني: «كان دجالاً جسوراً. سمعت أبا اليمان يقول: قدم هيهنا فلمّا أن صلّى الإمام أسند ظهره إلى القبلة وقال: سلوني عمّا دون العرش، وحدثت أنه قال مثلها بمكّة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرني عن النملة أين أمعاؤها؟

تم الكلام في الجهمية

١ . لم يخرج الدجال في هذه السنة ولا بعدها، فهل يبقى الشك في أنه كذاب؟ نعم، مات هو في تلك السنة فبموته مات الدجل والكذب القائم به.

الكرامية

وهذه الفرقة منسوبة إلى محمد بن كرام السجستاني شيخ الكرامية (المتوفى ٢٥٥ هـ).

قال الذهبي: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري ومحمد بن تميم السعدي وكانا كذابين».

قال ابن حبان: «خذل، حتى التقط من المذاهب أردأها، ومن الأحاديث أوأها... وجعل الإيمان قولاً بلا معرفة».

وقال ابن حزم: «قال ابن كرام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرامية قولهم في المعبود تعالى إنه جسم لا كالأجسام وقد سُقت أخبار ابن كرام في تاريخي الكبير. وله أتباع ومريدون وقد سجن في نيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة ٢٥٥ هـ»^(١).

يلاحظ عليه: أن ما أسماه مؤمناً سمّاه القرآن منافقاً. قال سبحانه ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ (١).

وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأمور حادثة، وكل ما يذكره أصحاب الملل والنحل يرجع إلى هذا الأصل، وأما أصنافهم فقد ذكر البغدادي أن للكرامية بخراسان ثلاثة أصناف: حقائقية، والطرائقية وإسحاقية (٢). وذكر الشهرستاني لها اثنتي عشرة فرقة وأن أصولها ستة.

وكانت الحركة الكرامية، حركة رجعية بحثت حيث دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وأنه جسم له حدّ ونهاية من تحت والجهة التي منها يلاقي عرشه. وقال البغدادي: وهذا شبيه بقول الثنوية: إن معبودهم الذي سمّوه نوراً، يتناهى من الجهة التي تلاقى الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات. ومن عقائده: أن معبودهم محلّ للحوادث وزعموا أن أقواله وإراداته، وإدراكاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه (٣).

ومن غرائب آرائه أنه وصف معبوده بالثقل و ذلك أنه قال في كتاب «عذاب القبر» في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴾: أنها انفطرت من ثقل الرحمان عليها.

١ . المنافقون: ١.

٢ . الفرق بين الفرق: ٢١٥.

٣ . الملل والنحل: ١ / ١٠٨.

إلى غير ذلك من المضحكات والمبكيات في الأصول والفقهاء. وقد ذكر البغدادي آراءه الفقهية أيضاً و ذكر فيه قصة عجيبة من أرادها فليرجع إليه^(١).

إن للكرامية نظريات في موضوعات أُخرى، ذكرها البغدادي، وقد بلغت جرأتهم في باب النبوة حتى قال بعضهم: إن النبي أخطأ في تبليغ قوله «ومناة الثالثة الأخرى» حتى قال بعده: «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتها ترتجي»^(٢).

مع أنّ قصة الغرانيق اقصوصة ابتدعتها قوم من أهل الضلالة وقد أوضحنا حالها في محاضراتنا باسم سيد المرسلين ﷺ فلاحظ.

ونكتفي بهذا النزر في بيان عقائدهم وكلها وليد إقصاء العقل والمنطق عن ساحة العقائد والاكتفاء بالروايات، مع ما فيها من أباطيل و ترهات وضعها الأعداء، واختلقتها الأهواء فهي من أسوأ الحركات الرجعية، الظاهرة في أواسط القرن الثالث.

تم الكلام في الكرامية

١ . الفرق بين الفرق: ٢١٨ - ٢٢٥.

٢ . الفرق بين الفرق: ٢٢٢.

الظاهرية (١)

وهذا المسلك الفقهي منسوب إلى داود بن علي الاصفهاني الظاهري (٢٠٠ - ٢٧٠ هـ) وسمع من سليمان بن حرب وأبي ثور.

قال الخطيب: «كان إماماً ورعاً، زاهداً ناسكاً، وفي كتبه حديث كثير لكن الرواية عنه عزيزة جداً» (٢).

وقال ابن خلكان: «كان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي وصنف في فضائله والثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقلّ و تبعه جمع كثير - يعرفون بالظاهرية - وكان ولده - أبو بكر محمد - على مذهبه، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد» (٣).

١ . التعرّض للمذهب الظاهري في المقام مع أنه مذهب فقهي لا كلامي، لاشتراكه مع الحركات الرجعية الكلامية في طرد العقل والتفكير عن ساحة العلم، وقد ظهر ذلك المذهب في نفس الوقت الذي ظهرت فيه سائر المناهج الفكرية الكلامية، والكل يحمل طابعاً واحداً وهو اعدام العقل واقصاؤه عن الأوساط العلمية فناسب ذكره في المقام.

٢ . ميزان الاعتدال : ٢ / ١٥ .

٣ . وفيات الأعيان : ٢ / ٢٥٥ .

وقد بسط الخطيب الكلام في تأريخه ونقل بعض ما رواه وأشار إلى جوانب من حياته^(١).

وما أسسه من المذهب يرتبط بالفروع والأحكام، لا العقائد والأصول فالمصدر الفقهي عنده هو النصوص، بلا رأي في حكم من أحكام الشرع، فهم يأخذون بالنصوص وحدها وإذا لم يكن النص أخذوا بالإباحة الأصلية.

أقول: إن إقصاء العقل عن ساحة العقائد يستلزم طرده عن ساحة الفقه بوجه أولى، لأن أساسه هو التبعّد بالنصوص، وعدم الإفتاء بشيء لا يوجد له أصل في الكتاب والسنة، لكنّ الجمود على حرفية النصوص شيء والتبعّد بالنصوص وعدم الإفتاء في مورد لا يوجد فيه أصل ودلالة في المصدرين الرئيسيين شيء آخر. فالظاهرية على الأوّل، والفقهاء على الثاني، ولأجل إيضاح الحال نأتي بمثالين:

١- إنّ الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة ضروريّ الإنتاج من غير فرق بين الأمور التكوينية أو الأحكام الشرعية، فكما أنّ الحكم بحدوث العالم نتيجة حتمية لقولنا: العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث، فهكذا الحكم بحرمة كلّ مسكر، نتيجة قطعية لقولنا: الفقاع مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالفقاع حرام. لكنّ الظاهري يقبل المقدّمين و لكن لا يفتي بالنتيجة بحجّة أنّها غير مذكورة في النصوص.

١ . تاريخ بغداد للخطيب : ٨ / ٣٦٩.

٢ - ما يسمّيه الفقهاء بلحن الخطاب وإن كان شيئاً غير مذكور في نفس الخطاب، لكنّه من اللوازم البيّنة له، بحيث يتبادر إلى الذهن من سماعه، فإذا خاطبنا سبحانه بقوله: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ»^(١) يتوجّه الذهن إلى حرمة ضربهما وشمهما بطريق أولى، ولكنّ الفقيه الظاهري يأبى عن الأخذ به بحجّة كونه غير منصوص.

قال سبحانه: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ»^(٢)، فالموضوع للحكم «مغفرة ما سلف عند الانتهاء» وإن كان هو الكافر، لكن الذهن السليم يتبادر إلى فهم شيء آخر لازم لهذا الحكم بالضرورة وهو تعميم الحكم إلى المسلم أيضاً بوجه أكد. ولكنّ الظاهري يتركه بحجّة أنّه غير مذكور في النصّ.

وهذا النوع من الجمود يجعل النصوص غير كافلة لاستخراج الفروع الكثيرة وتصبح الشريعة ناقصة من حيث التشريع والتقنين، وغير صالحة لجميع الأجيال والعصور، وفاقة للمرونة اللازمة التي عليها أساس خاتمية نبوة نبيّنا محمد ﷺ وكتابه وسنته و....

وهؤلاء بين السنّة كالأخباريين بين الشيعة، غير أنّ الظاهرية ظهرت في القرن الثالث وقد عمل فيما لا نصّ فيه بالإباحة الأصليّة، والأخباريّة ظهرت في الشيعة في القرن العاشر وهم يعملون فيما لا نصّ فيه بالاحتياط.

١. الإسراء: ٢٣.

٢. الأنفال: ٣٨.

إنَّ الاكتفاء بظاهر الشريعة وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص له تفسيران؛ أحدهما صحيح جداً، والآخر باطل، فإن أريد منه نفي الظنون التي لم يدلَّ على صحَّة الاحتجاج بها دليل، فهو نفس نصِّ الكتاب العزيز. قال سبحانه: «قُلْ ءَإِنَّ لِلَّهِ أَذْنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^(١)، فالشيعة الإمامية بفضل النصوص الوافرة عن أئمة أهل البيت المتصلة أسنادها إلى الرسول الأكرم ﷺ استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة الظنية التي لم يقدِّم الدليل القطعي على صحَّة الاحتجاج بها، بل قام الدليل على حرمة العمل على بعضها كالقياس وقد ورد في نصوص أئمتهم عليهم السلام: «وإنَّ السنَّة إذا قيست محق الدين»^(٢).

وإن أريد بها لوازم الخطاب أي ما يكون في نظر العقلاء كالمذكور أخذاً بقولهم: «الكناية أبلغ من التصريح» ويكون التفكيك بينهما أمراً غير صحيح، فليس ذلك عملاً بغير النصوص. نعم ليس عملاً بالظاهر الحرفي، ولكنَّه عمل بها بما يفهمه المخاطبون بها.

وعلى ذلك الأساس يكون لوازم الخطاب حجة إذا كانت الملازمة ثابتة بينة في نظر العقلاء الذين هم المعنيون بهذه الخطابات، كادعائها بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه، أو امتناع اجتماع وجوبه

١. يونس: ٥٩.

٢. الوسائل ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

مع حرمة، إلى غير ذلك من المداليل الالتزامية كمفاهيم الجمل الشرطية أو الوصفية أو المغيية بغاية.

ولأجل كون هذه المداليل على فرض ثبوت الملازمة، بحكم المنطوق، ذهب المحققون في باب «المفاهيم» إلى أن النزاع في باب «حجية المفاهيم» صغروي - أي في ثبوت أصل المفهوم والملازمة، وأنه إذا قال المولى: إن سلم زيد فأكرمه، هل يتبادر منه إلى الأذهان الصافية وجوب الإكرام عند التسليم، وارتفاعه عند انتفائه أو لا؟ - لا كبروي، بمعنى البحث عن حجية هذه الملازمة بعد ثبوتها، إذ لا كلام في الحجية بعد ثبوتها.

وبذلك يتبين الحقّ الصراح في مسألة «تبعية النصوص الشرعية» وعدم الخروج عن إطارها، وأن أهل السنة فيها بين مفرط ومفرط. والطريق الوسطى هي الجادة^(١).

فأصحاب القياس والاستحسان مفرطون في الخروج عن النصوص الشرعية، ويعملون بما لم يدلّ على الاحتجاج به دليل.

كما أن الظاهرية مفرطة في عدم الخروج عن ظواهر النصوص بحرفيتها، وإن كان العقلاء على خلافهم في محاوراتهم العرفية، ومن المعلوم أنه ليست للشارع طريقة للمفاهمة غير الطريقة الدارجة.

١ . اقتباس من كلام الإمام علي عليه السلام في النهج قال: «اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة». نهج البلاغة قسم الخطب، الرقم ١٥، ط عبده.

تلاميذه ومدى سلطان مذهبه

قال الخطيب في تاريخه: «روى عنه ابنه محمد، وزكريا بن يحيى الساجي، ويوسف بن يعقوب بن مهران الداودي، والعباس بن أحمد المذكّر، وهؤلاء رووا عنه وانتحلوا مذهبه»^(١).

«ولكن عامة الفقهاء والمحدّثين تركوا الرواية عنه كما تركوا مذهبه، وكثرت المعارضة، وقُلّ التأييد، ولم يكن لمذهبه سلطان إلا في بلاد الشرق (نيسابور وضواحيها) في القرنين الثالث والرابع. ونقل عن صاحب «أحسن التقاسيم» أنه كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق، وكان الثلاثة التي هو رابعها: مذهب الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، ومالك، فكأنه كان في الشرق أكثر انتشاراً أو تابعاً من مذهب أحمد إمام السنّة في القرن الرابع الهجري، ولكن في القرن الخامس جاء أبو يعلى وجعل المذهب الحنبلي مكانه، وبذلك زحزح المذهب الظاهري وحلّ محلّه»^(٢).

ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري

قد عرفت أنّ أبا يعلى الحنبلي (المتوفى ٤٥٨ هـ) قد زحزح المذهب الظاهري، وأحلّ محلّه مذهب إمامه أحمد في أواسط القرن الخامس وبذلك

١ . تاريخ بغداد : ٨ / ٣٧٠ .

٢ . تاريخ المذاهب الإسلامية : ٢ / ٣٥١ ، نقلاً عن مقدمة «النبد» للشيخ الكوثري .

خبا ضوؤه وانحسر عن المدارس الفقهيّة، ولم يبق له وجود إلا في ثنايا الكتب، لولا أنّ عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي أعاد ذكره بلسانه و قلمه، وألّف حول ذلك المذهب كتباً و رسائل و انتقل المذهب الظاهري من الشرق إلى الغرب، ودخل الأندلس و قد حمل العبء وحده و خدم المذهب الظاهري بتأليفه:

١ - الإحكام في أصول الأحكام: بيّن فيه أصول المذهب الظاهري.

٢ - النبذ: وهو خلاصة ذلك الكتاب.

٣ - المحلّي: وهو كتاب كبير انتشر في عشرة أجزاء، جمع أحاديث الأحكام وفقه علماء الأمصار. طبع في بيروت، بتحقيق أحمد محمّد شاكر.

نزر من آرائه الشاذّة

١ - بطلان الاجتهاد :

أفتى ببطلان الاجتهاد في استخراج الأحكام الفقهيّة مستدلاً بقوله سبحانه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، ولو كان ثمة موضع للرأي لكان الكتاب قد فرط في شيء، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (١). (٢)

يلاحظ عليه: أن الاستدلال بهاتين الآيتين يعرب عن كون ابن حزم فقيهاً ظاهرياً بحثاً، ينظر إلى الظواهر بحرفيتها ولا يتأمل حتى في القرائن الموجودة في نفس الآيات.

أما الآية الأولى؛ فالمراد من الكتاب فيها، هو صحيفة الكون لقوله سبحانه في صدرها: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ...» (٣). لأن التفريط في المقام بمعنى التضييع و التقصير، والمعنى أن الدواب والطيور لما كانت أمماً أمثال الإنسان، فما قصر سبحانه في حقهم من إعطاء الكمال بمقدار ما لها من اللياقة والشأن.

وأقصى ما يمكن أن يقال: إن المراد منه، هو اللوح المحفوظ الذي يسميه سبحانه في موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كل شيء، وأما تفسيره بالقرآن فضعيف لا يركن إليه بعد ملاحظة جمل الآية.

وأما الآية الثانية؛ فهي راجعة إلى القضاء في المنازعات والمرافعات فالمرجع هو الله سبحانه ورسوله، ولا صلة للآية بحصر المصادر في الكتاب والسنة.

١. النساء: ٥٩.

٢. تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٨٨ / ٢.

٣. الأنعام: ٣٨.

ولأجل ذلك لم يذكر فيه الإجماع الذي هو حجة عند ابن حزم ومؤسس منهجه، وما هذا إلا أن الآية وردت في مجال القضاء في المرافعات، دون الإفتاء في الأحكام الكلية.

توضيح ذلك: أن القضاء في المنازعات يشترك مع الاجتهاد في الأحكام الشرعية في أن كلاً من القاضي والمجتهد يسعى لكسح الجهل ورفع الشبهة، غير أن الشبهة في مجال القضاء، موضوعية على الأغلب مع كون الحكم الكلي معلوماً، كاختلاف الناس في الأموال والديون، بخلاف الشبهة في مجال الاجتهاد فإن الحكم الكلي مشتبه غير معلوم، والمجتهد يسعى بكلّ حول وقوة لدفع الشبهة، وإراءة مُحياً الحقيقة.

والآية كما هو صريح سياقها، ناظرة إلى المقام الأول، ولا صلة لها بالمقام الثاني. يقول سبحانه بعد هذه الآية «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»^(١)، وقد ورد في أسباب نزولها ما يؤيد ما ذكرناه فلاحظ.

٢ - يجوز للجنب مسّ المصحف

قال في المحلى: «وأما مسّ المصحف، فإن الآثار التي احتجّ بها من لم يجز للجنب مسّه، فإنه لا يصحّ منها شيء، لأنها إما مرسلّة، وإما ضعيفة لا

تسند، وأما عن مجهول... فإن ذكروا قول الله: «فِي كِتَابٍ مَكْتُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(١). فهذا لا حجة لهم فيه، لأنه ليس أمراً، وإنما هو خبره والله تعالى لا يقول إلا حقاً، ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلا بنص جلي أو إجماع متيقن. فلما رأينا المصحف يمسّه الطاهر وغير الطاهر علمنا أنه عز وجل لم يعن المصحف وإنما عنى به كتاباً آخر»^(٢).

واستدل على الجواز بعمل النبي وأنه كتب كتاباً إلى عظيم «بصرى» ليدفعه إلى هرقل وفيه قوله سبحانه: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً»^(٣). وقد أيقن أنهم يمسون ذلك الكتاب»^(٤).

يلاحظ عليه أولاً: أن قوله «فِي كِتَابٍ مَكْتُونٍ» وصف ثان للقرآن في قوله: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ» والمراد أن القرآن في كتاب محفوظ من التغيير والتبديل، والمراد من الكتاب هو اللوح المحفوظ بشهادة قوله: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»^(٥). وليس المراد منه المصحف، لاستلزامه وحدة الظرف والمظروف.

وثانياً: أن الظاهر من ابن حزم الظاهري، أن الاستدلال على حرمة

١. الواقعة: ٧٨ - ٧٩.

٢. المحلي: ١ / ٨٣.

٣. آل عمران: ٦٤.

٤. الدر المثور: ١ / ٤٠.

٥. البروج: ٢١ - ٢٢.

مسّ المصحف للجنب مبنيّ على تعيين المراد من الكتاب في قوله: «في كتابٍ مَكْتُونٍ» فهل المراد منه هو المصحف أو غيره؟ فعلى الأول يثبت حرمة مسّ المصحف لغير المتطهّر بخلاف الثاني.

فرجّح كون المراد منه هو غيره، لما ذكر من الدليل ولكن خفى عليه أنّ الاستدلال ليس مبنيّاً على ما ذكره، بل الاستدلال مبنيّ على كون الضمير في قوله: «لا يمسه» هل هو عائد إلى القرآن، أو إلى الكتاب، المتقدّمين عليه في الآية؟ فإن قلنا بالأول يكون المراد من المسّ هو مسّ كتابة القرآن، ومن التطهير هو الطهارة من الخبث والحدث. ولا مناص عندئذ من حمل النفي على النهي لصيانة كلامه عن الكذب، نظير قوله سبحانه: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»^(١). وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» على القول الحق^(٢).

وإن قلنا بالثاني، يكون المراد من المسّ، هو العلم به، ويكون المراد من المطهّرين، من طهّر الله نفوسهم من أرجاس المعاصي وأقذار الذنوب. وأمّا تعيين أحد الاحتمالين فخارج عن موضوع البحث، وأمّا الهدف إراءة نماذج من تفكير ابن حزم.

أمّا الاستدلال بكتابة الآية وبعثها إلى عظيم «بصرى» والنبّي يعلم أنّ الكافر سيمسّها.

١. البقرة: ١٩٧.

٢. لاحظ محاضرات المؤلف باسم «قاعدتان فقهيّتان» تفق على اسناد الحديث ومضمونه.

فيلحظ عليه أولاً: أن الاستدلال مبني على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هم مكلفون بالأصول وهو بعد أمر متنازع فيه.

وثانياً: أن التسبب إنما يحرم إذا كان مؤدياً إلى مسّ الجاهل القاصر، كما إذا وضع الإنسان يد غير المتطهر على كتابة القرآن وهو جاهل أو غافل، لا ما إذا كان غير معذور كعظيم «بصرى» وغيره من الطغاة غير المعذورين في ترك الأصول ومخالفة الفروع، إذ في وسعهم أن يعتنقوا الإسلام ويدخلوا تحت السلم ويتعرفوا على أصوله ويعملوا بفروعه ويجتنبوا محرّماته. وهذا الجواب سائد في تمكين الكافرين من الكتب التي فيها أسماؤه سبحانه بعد إتمام الحجّة عليهم وإن كان في جريانه في المقام خفاء.

وثالثاً: أن المصالح الكبرى التي تتبلور في بثّ الدعوة الإسلامية في المناطق المعمورة وإنقاذ الأجيال عن الوثنيّة وعبادة الطغاة ربّما ترخص للرسول أن يقوم بعمل ربّما ينتهي إلى مسّ غير المتطهر آية من الكتاب العزيز وله نظائر في الشريعة الإسلامية.

٣ - قاتل الإمام عليّ عليه السلام كان مجتهداً

وهذا هو النموذج الثالث من آراء الرجل نأتي بنصّه من كتاب المحلّي، فقال: «مسألة، مقتول كان في أوليائه غائب أو صغير أو مجنون اختلف الناس في هذا: فقال أبو حنيفة: إذا كان للمقتول بنون وفيهم واحد كبير وغيرهم صغار، أن للكبير أن يقتل ولا ينتظر بلوغ الصغار. ثمّ أورد على

الشافعية القائلة بعدم الجواز بأن الحسن بن علي عليه السلام قد قتل عبدالرحمن بن ملجم، ولعلي بنون صغار. ثم قال: هذه القصة - يعني: قتل ابن ملجم - عائدة على الحنفيين بمثل ما شنعوا على الشافعيين سواء سواء، لأنهم والمالكيين لا يختلفون في أن من قتل آخر على تأويل فلا قود في ذلك، ولا خلاف بين أحد من الأمة في أن عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل علياً عليه السلام إلا متأولاً مجتهداً مقدراً أنه على صواب، وفي ذلك يقول عمران بن حطان شاعر الصفرية:

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليلغ من ذي العرش رضوانا

إنني لأذكره حيناً فأحسبه أوفى البرية عندالله ميزانا

أي لأفكر فيه ثم أحسبه، فقد حصل الحنفيون من خلاف الحسن بن علي على مثل ما شنعوا به على الشافعيين وما ينقلون أبدأ في رجوع سهامهم عليهم، ومن الوقوع فيما حفروه^(١).

يلاحظ عليه: أن الفقيه الأندلسي قد خرج في فتياه هذه عن مسلكه وهو التقيّد بالنصوص الشرعية تعبداً حرفياً غير معتمد على العقل والاجتهاد، مع أنه هو طرح النصّ ولجأ إلى الاجتهاد الخاطي. فهذا هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي: «ألا أخبرك بأشدّ الناس عذاباً يوم القيامة؟ قال: أخبرني يا رسول الله قال: فإنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عاقر ناقة ثمود وخاضب لحيتك بدم رأسك»^(٢).

وقد وصف النبي ﷺ قاتل علي في غير واحد من أحاديثه بأنه أشقى الآخرين وأشقى هذه الأمة. (١).... إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا السياق.

والحق أن الاجتهاد الذي يؤدي إلى وجوب قتل الإمام المفترض طاعته بالنص، اجتهاد يهتز منه العرش، ونحن أيضاً نصافق ابن حزم وأستاذه داود الاصفهاني في رد هذا القسم من الاجتهاد الذي تكون نتيجته نجاح الخوارج المارقين عن الدين، وما ذكره من الشعر هو لعمران بن حطان رأس الخوارج في عصره، وقد أجابه معاصره القاضي أبو الطيب طاهر بن عبدالله الشافعي قائلاً:

يا ضربة من شقي ما أراد بها
إلا ليهدم للاسلام أركاناً
إنّي لأذكره يوماً فألعه
ديناً وألعن عمراناً وحنطاناً

عليه ثم عليه الدهر متصلاً

لعائن الله إسراراً وإعلاناً

فأنتما من كلاب الدهر

جاء به نصّ الشريعة برهاناً وتبياناً (٢)

وله في كتابه «الفصل» كلام يشبه ما ذكره في قاتل الإمام حيث عدّ فيه

١. مسند أحمد: ٤ / ٢٦٣.

٢. مروج الذهب: ٢ / ٤١٥.

قاتل عمّار وهو أبو الغادية يسار بن سبع السلمي متأولاً مجتهداً مخطئاً مأجوراً بأجر واحد، وعدّ عمّاراً الثائر على الخليفة فاسقاً محارباً سافكاً دماً حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم والعدوان^(١).

وما تلك المذاهب إلا نتيجة تقاعس العلماء الأخيار عن وظيفتهم، ونتيجة طرد العقل الصحيح الفطري عن مناهج الحياة.

ولا أظنّ أنّ إنساناً منصفاً يفكر في هذه المناهج والمسالك، يعدّ دعاة الحرية والاختيار والتعقل ضاللاً كفاراً، ودعاة الجبرية والتشبية والتجسيم والجمود الفكري علماء وعاة.

﴿وَلَقَدْ جِئْتَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢).

تمّ الكلام حول الحركات الرجعية الثلاث

١. الفصل: ٤ / ١٦١.

٢. الأعراف: ٥٢.

المعتزلة

المعتزلة بين المدارس الكلامية المختلفة، مدرسة فكرية عقلية، أعطت للعقل القسط الأوفر والسهم الأكبر حتى فيما لا سبيل له للقضاء فيه، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التاريخ، ودلت عليه كتب القوم ورسائلهم الباقية. وما نقله عنهم خصومهم وأعداؤهم. وباختصار، إنه مذهب فكري كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقلية أو تجريبية حول صحيفة الكون.

ومن المؤسف جداً أن هوى العصبية بل يد الخيانة و الجناية لعبت بكثير من مخلفاتهم الفكرية و أطاحت به فأضاعها بالخرق و المزق و إن كان فيما بقى و ما كشفت عنه بعثة وزارة المعارف المصرية إلى اليمن ونشرتها^(١) كفاية لمن أراد التعرف على المذهب عن لسان شيوخهم، ثم

١ . أصدرت دار الكتب المصرية عام ١٩٦٧ قائمة المخطوطات العربية المصورة بالميكروفيلم

دراستها، وستلو عليك قائمة الكتب الباقية أو المنشورة في هذه الآونة الأخيرة عنهم، وبالنظر إليها يعلم أن الباقي يشكل طفيفاً من الكثير المضاع - ومع ذلك - فهو يستطيع أن يرسم لنا معالم هذا المذهب بوضوح بحيث يغني عن المراجعة إلى كتب خصومهم و أعدائهم.

إن ضياع كتب المعتزلة في القرون السابقة وعدم عثور الباحثين عليها، الجأهم في كتابة عقائدهم و تحليل أصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة في مجال علم الكلام والملل و النحل، ومن الواضح جداً أن كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين و موضوعيين وقد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأصول الموثوق بها^(١).

إن الدراسة الموضوعية الهادفة تكلف الباحث الرجوع إلى الكتب المؤلفة بيد أعلام المذاهب و خبرائه المعروفين بالحذق والوثاقة، والاعتماد على كتب الخصوم خارج عن أدب الجدل و رسم التحقيق.

بيد أننا نرى كثيراً من الكتاب المعاصرين يعتمدون في تحليل عقائد الطوائف الإسلامية على «مقالات الإسلاميين» للشيخ الأشعري و «الفرق

من الجمهورية العربية اليمنية. كما قامت بنشر كتب القاضي عبد الجبار رئيس الاعتزال في أوائل القرن الخامس فطبعت منها كتاب شرح الأصول الخمسة وكتاب المغني له أيضاً في أربعة عشر جزءاً وغيرهما.

١ . مثلاً نسب إليهم أنهم لا يقولون بعذاب القبر مع أن القاضي في شرح الأصول الخمسة : ٧٣٢ يقول: إن المعتزلة تقول بعذاب القبر ولا تنكره قال: وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين فإنهم متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر... وسيأتي البحث عنه في محله.

بين الفرق» لعبد القادر البغدادي و «الملل و النحل» للشهرستاني، وهؤلاء كلهم من أعلام الأشاعرة و يرجع إليهم في الوقوف على التفكير الأشعري، وأما في غيره فلا يكون قولهم و نقلهم حجة في حقهم، إلا إذا طابق الأصل، فإن الكاتب مهما يكون أميناً - إذا كان في موقف الجدل و النقاش و حاول إثبات مقاله و تدمير مقالة الخصم - لا يصح الركون إلى نقله، إلا إذا أتى بنص عبارة الخصم بلا تصرف و لا تبديل. و من المعلوم أن الكتب المؤلفة في العصور الماضية لا تسير على هذا المنهاج، كما هو واضح لمن سبر.

إن من الظلم البارز الاعتماد في تحليل عقائد الطوائف الإسلامية على كتب ابن حزم الأندلسي (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) و ابن خلدون المغربي (المتوفى عام ٨٠٨ هـ) و غيرهما خصوصاً فيما كتبه حول الشيعة لبعدهم عن البيئة الشيعية و مؤلفاتهم، و لذلك ترى فيها الخبط و الخطاء... و هذا مبلغ علم الشهرستاني و اطلاعه عنهم حيث يذكر الأئمة الاثني عشر و يقول: إن علي بن محمد النقي مشهده بقم.^(١) و يكفيك فيما ذكرناه ما قاله أحد معاصريه (أبو محمد الخوارزمي) قال بعد ذكر مشايخه في الفقه و أصوله و الحديث: «ولولا تخبطه في الاعتقاد و ميله إلى الإلحاد لكان هو الإمام، و كثيراً ما كنا نتعجب في وفور فضله و كمال عقله، و كيف مال إلى شيء لا أصل له و اختار أمراً لا دليل عليه لا معقولاً و لا متقولاً، و نعوذ بالله من الخذلان و الحرمان من نور الإيمان».^(٢)

١ . الملل و النحل: ١ / ١٦٩.

٢ . معجم البلدان: ٣ / ٣٧٧، مادة شهرستان.

اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة

اهتمّ المستشرقون في العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأصول في الكون وحياة الإنسان و اختياره و حرّيته، ولقد أعجبتهم فكرتهم في أفعال العباد وصار ذلك سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنّة و بالأخص المصريين منهم إلى دراسة مذهبهم و نشر كتبهم و تقدير فكرتهم و الدفاع عنهم قدر الإمكان وردّ الاعتبار إليهم.

ولأجل ذلك نشرت في العهد القريب كتب تتناول البحث عن ذلك المذهب مثل:

١ - تاريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمي الدمشقي، طبع في القاهرة عام ١٣٣١ هـ.

٢ - المعتزلة: تأليف زهدي حسن جار الله طبع في القاهرة عام ١٣٦٦ هـ، وهي رسالة تبحث في تاريخ المعتزلة وعقائدهم وأثرهم في تطوّر الفكر الإسلامي. قدّمها مؤلفها إلى دائرة التاريخ العربي في كلىة العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكية. ونال عليه رتبة أستاذ في العلوم وله في الكتاب مواقف موضوعيّة.

٣ - فجر الإسلام: لأحمد أمين المصري، الفصل الرابع، ص ٢٨٣ -

٤ - ضحى الإسلام: له أيضاً، الفصل الأول ص ٢١ - ١٠٧.

٥ - تاريخ المذاهب الإسلامية: تأليف محمد أبو زهرة فصل القدرية، ص ١٢٣ - ١٧٩.

٦ - فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد السيد، نشرته الدار التونسية للنشر، عام ١٤٠٦ هـ، الطبعة الثانية، وهو يضمّ كتاباً ثلاثة لأئمة الاعتزال: أبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، و الحاكم الجسمي، والكتاب مزدان بتحقيقات نافعة.

وهذه العناية الكبيرة المؤكدة من أبناء الأشاعرة لبيان تاريخ المعتزلة وعقائدهم وإظهار الأسف و الأسى لذهاب ثروتهم العلمية، وإنشاء بعثة علمية لأخذ الصور من مخطّفاتهم الخطّية المبعثرة في بلاد اليمن والقيام بنشرها، عمل مبارك وجهد مقدّر، لكن أثاره أبناء الاستشراق في نفوس هؤلاء. هذا هو (آلفرد جيوم) أستاذ الدراسات الشّرقية في جامعة لندن يقول:

«إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جداً إلى حدّ أنّنا مضطرون إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من أعمال تعسّفية لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكتبات الشيعة في اليمن أو في غير اليمن تحوي مخطوطات من أصل معتزلي أن نقوم بنشرها. هذا، وإنّ أولئك الذين يرغبون في الوقوف على نتاج العقل العربي في عصور الخلافة الذهبية،

يحسنون صنعاً إذا أقدموا على درس هذه الرسالة للماعة في تاريخ حركة عظيمة في حركات الفكر العربي»^(١).

وهذا «شتيز» المستشرق وصفهم بأنهم المفكّرون الأحرار في الإسلام، وألف كتاباً بهذا الاسم.

ووصفهم «آدم ميت» و «هاملتون» بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة^(٢).

وقال «جولد تسيهر»: «إن المعتزلة وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهماً آخر قيماً وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعداً بشدة عن هذه الناحية»^(٣).

وربما يرد على الأخير بأنه تجاسر على قلب الحقائق مسقطاً الواقع الذي يثبت اجتهاد الرسول والصحابة والتابعين... وكتب السنة والسيره والتاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهيّة حافلة بما يؤيد اجتهادهم وتعويلهم على العقل.

يلاحظ عليه: أن كلام هذا الراد أقرب إلى قلب الواقع ممّا ذكره «جولد تسيهر» ذلك المستشرق الحاقده على الإسلام ونبّيه، وذلك لأن أهل الحديث

١ . من مقدمة كتاب المعتزلة، تأليف زهدي حسن جار الله، قدّم له «ألفرد جيوم» أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة لندن. عام ١٩٤٧ م = ١٣٦٦ هـ

٢ . أدب المعتزلة: ١٧٢.

٣ . المعتزلة بين العمل والفكر: ١٠٣، تأليف: علي الشابي، أبو لبابة حسن، عبد المجيد النجار. طبع الشركة التونسية.

والحنابلة ينكرون الحسن والقبیح العقليّين، وإنكار ذلك مساوق لإنكار كثير من المعارف الدينيّة، والمعارف الدينيّة عندهم قائمة على السنّة فقط، وأحياناً على الكتاب. وأمّا العقل فهو محكوم عندهم بالإعدام، حتّى أنّ طريق الإمام أبي الحسن الأشعري غير مقبول لدى أهل الحديث والحنابلة، ولأجل ذلك ما ذكروه في طبقاتهم، قائلين بأنّ الشيخ الأشعري يستدلّ على العقائد، مكان أن يعتمد فيها على الحديث والسنّة.

وأما الاعتماد على العقل في الفقه، فلو أُريد منه القياس والاستحسان فهو من قبيل العقل الظنيّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، وإن أُريد منه الحكم القطعي من العقل، فهو مبنيّ على التحسين والتقبیح العقليين، وأهل الحديث والحنابلة حتّى الأشاعرة ينكرون إمكان هذا الإدراك العقليّ. هذا وللمستشرقين كلمات آخر في تحسين منهج الاعتزال ضربنا عنها صفحاً.

أحمد أمين و مدرسة الاعتزال

إنّ أحمد أمين (الكاتب الشهير المصري) مع أنّه لم يقف من كتب المعتزلة إلّا على الأقلّ القليل، كالانتصار لأبي الحسين الخياط (المتوفّى ٣١١ هـ)، والكشاف للزمخشري (المتوفّى ٥٣٨ هـ)، وبعض كتب الجاحظ (المتوفّى ٢٥٥ هـ) وقد اعتمد في نقل عقائد المعتزلة على كتب الأشاعرة، كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعري (المتوفّى ٣٢٤ هـ)، ونهاية الاقدام

للسهرستاني (المتوفى ٥٤٨ هـ)، والاقتصاد للغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ)،
والمواقف للعضدي (المتوفى ٧٧٥ هـ) إلى غير ذلك، وهؤلاء كلهم أعداء
المعتزلة ولا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم في المسائل مجردين عن
كل انحياز، - مع أنه لم يقف - تأثر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته
الغربيين، ولولاهم لما خرج الأستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئته
المصريّة الأشعريّة من الشباك الفكري قدر أنملة، ولا بأس بنقل جمل من
إطرائه للمعتزلة في فصول مختلفة.

١ - يقول حول توحيد المعتزلة و تنزيههم: «وقد كانت نظرتهم في
توحيد الله نظرة في غاية السموّ والرفعة، فطبّقوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ﴾ أبداع تطبيق، وفصلوه خير تفصيل وحاربوا الأنظار الوضعية من مثل
أنظار الذين جعلوا الله تعالى جسماً»^(١).

٢ - يقول حول نظريتهم في حرّية العباد: «وقالت المعتزلة بحرّية
الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتّى جعلوه كالريشة في
مهبّ الريح أو كالخشبة في اليمّ. وعندي أنّ الخطأ في القول بسلطان العقل
وحرّية الإرادة والغلوّ فيهما خير من الغلوّ في أضدادهما، وفي رأيي أنّه لو
سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير
موقفهم الحالي، وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التواكل»^(٢).

١. ضحى الإسلام: ٣ / ٦٨.

٢. نفس المصدر: ٣ / ٧٠.

٣- يقول في حق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، الشخصية الرابعة بين المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، أستاذ الجاحظ وقد توفي عام ٢٣١: «أما ناحيته العقلية ففيها الركنا الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا وهما الشك والتجربة، وأما الشك فقد كان يعتبره النظام أساساً للبحث فكان يقول: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك.

وأما التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيميائي اليوم في معمله»^(١).

وقال أحمد أمين في مقال خاص تحت عنوان «المعتزلة والمحدثون»:

كان للمعتزلة منهج خاص أشبه ما يكون بمنهج من يسميهم الإفرنج العقليين، عمادهم الشك أولاً والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ في كتابه «الحيوان» مبحث طريف عن الشك، وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلا إذا أقره العقل، ويؤولون الآيات حسب ما يتفق والعقل كما فعل الزمخشري في الكشف، ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجن لأن الله تعالى يقول: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ»^(٢) ويهزأون بمن يخاف من الجن، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، ويؤسسون دعوتهم إلى

١. ضحى الإسلام: ١١٢/٣.

٢. الأعراف: ٢٧.

الإسلام حسب مقتضيات العقل و فلسفة اليونان، ولهم في ذلك باع طويل، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنه أرسطو، بل نرى في « الحيوان » أنّ الجاحظ يفضل أحياناً قول أعرابي جاهلي بدويّ على قول أرسطو الفيلسوف الكبير.

هكذا كان منهجهم، وهو منهج لا يناسب إلا الخاصة، ولذلك لم يعتنق الاعتزال إلا خاصة المثقفين، أما العوام فكانوا يكرهونه.

ويقابل هذا المنهج منهج المحدثين، وهو منهج يعتمد على الرواية لا على الدراية، ولذلك كان ندهم للحديث نقد سند لا متن، ومتى صحّ السند صحّ المتن ولو خالف العقل، وقّل أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، وإذا عُرض عليهم أمر رجعوا إلى الحديث ولو كان ظاهره لا يتفق والعقل، كما يتجلّى ذلك في مذهب الحنابلة.

وكان من سوء الحظّ أن تدخل المعتزلة في السياسة ولم يقتصروا على الدين، والسياسة دائماً شائكة، فنصرهم على ذلك المأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا الناس وأكروههم على الاعتزال، فكرههم العامة واستبطلوا الإمام ابن حنبل الذي وقف في وجههم، فلمّا جاء المتوكل انتصر للرأي العام ضدّهم، وانتصر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبي دؤاد وأمثالهما، ونكل بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنه معتزلي، كان الرجل يعتزل ويختفي حتّى عدّ جريئاً كلّ الجراءة الزمخشري الذي كان يتظاهر بالاعتزال و يؤلّف فيه، ولم يكن له كلّ هذا

الفضل، لأنه أتى بعد هدوء الفورة التي حدثت ضد الاعتزال.

فلنتصوّر الآن ماذا كان لو سار المسلمون على منهج الاعتزال إلى اليوم؟. أظنّ أنّ مذهب الشكّ والتجربة واليقين بعدهما كان يكون قد ربي وترعرع و نضج في غضون الألف سنة التي مرّت عليه، وكنا نفضّل الأوروبيين في فخفتهم و طنطنتهم بالشكّ والتجربة التي ينسبونها إلى «بيكن» مع أنّه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة. وكان هذا الشكّ وهذه التجربة مما يؤدّي حتماً إلى الاختراع وبدل تأخر الاختراع إلى ما بعد بيكن وديكارت، كان يتقدم مئات من السنين، وكان العالم قد وصل إلى ما لم يصل إليه إلى اليوم، وكان وصوله على يد المسلمين لا على يد الغربيين، وكان لا يموت خلق الابتكار في الشرق و يقتصر على الغرب.

فقد عهدنا المسلمين بفضل منهج المحلّثين يقتصرون على جمع متفرّق أو تفريق مجتمع، وقّل أن نجد مبتكراً كابن خلدون الذي كانت له مدرسة خاصّة، تلاميذها الغربيون لا الشرقيون.

فالحقّ أن خسارة المسلمين بإزالة المعتزلة من الوجود كانت خسارة كبرى لا تعوّض.

ثمّ بدأ المسلمون ينهجون منهج الحضارة الغربيّة تقليداً من الخارج لا بعثاً من الداخل، وشتان ما بينهما، فالتقليد للخارج بثّ فيهم ما يسمّيه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنّهم عالة على الغربيين في منهجهم، ولو

كان من أنفسهم لاعتزّوا به وافتخروا، ولكن ما قَدَّر لا بدّ أن يكون، والله في خلقه شؤون»^(١).

هذا بعض ما تأثر به الأستاذ المصري بمنهج الاعتزال فأطلق قلمه بمدحهم، ولكن لما وقف في غضون التاريخ على أنّ المعتزلة تربّت في أحضان البيت العلوي وأنّ واصل بن عطاء مؤسس المنهج تتلمذ على أبي هاشم بن محمّد الحنفية، وأنهم أخذوا التوحيد والعدل من الأصول الخمسة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ثارت ثورته وثقل عليه البحث لما يكنّه في نفسه من عداة وحقد للشيعّة وأئمّتهم، فانبرى لتحريف التاريخ وإسداد الستر على الحقيقة وإنكار كون الأصل لبعض أصول المعتزلة هو البيت العلوي. ولنا معه في ذلك الفصل بحث ضاف فانتظر. هذا والكلام حول هذه الطائفة يأتي في فصول:

١ . رسالة الإسلام التي تصدرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة.

الفصل الأول

سبب تسميتهم بالمعتزلة

لقد شغل بال الباحثين من المسلمين و المستشرقين سبب تسمية هذه الطائفة بالمعتزلة، فاختار كل مذهباً، ونحن نأتي بجميع الآراء أو أكثرها على وجه الإجمال، مع التحليل والقضاء بينها.

1 - اعتزالهم عن علي عليه السلام في محاربتة لمخالفيه

قال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي من أعلام القرن الثالث في كتابه «فرق الشيعة» عند البحث عن الأحداث الواقعة بعد قتل عثمان: «فلما قُتل بايع الناس علياً فسمّوا الجماعة، ثم افترقوا بعد ذلك و صاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولايته عليه السلام، وفرقة خالفت علياً وهم طلحة والزبير وعائشة؛ وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامه بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربتة والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به.

فسمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحلّ قتال عليّ ولا القتال معه.

وذكر بعض أهل العلم أنّ الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصّة قومه من بني تميم لا على التديّن بالاعتزال. ولكن على طلب السلامة في القتل و ذهاب المال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم»^(١).

وذكر نصر بن مزاحم المنقري أنّ المغيرة بن شعبة كان مقيماً بالطائف لم يشهد صفين. فقال معاوية: يا مغيرة: ما ترى؟ قال: يا معاوية لو وسعني أن أنصرك لنصرتك، ولكن عليّ أن آتيك بأمر الرجلين (أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص) فركب حتّى أتى دومة الجندل، فدخل على أبي موسى كأنه زائر له، فقال: يا أبا موسى! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟ قال: أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دمائهم و خمصت بطونهم من أموالهم.

ثمّ أتى عمرأ فقال: يا أبا عبدالله! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟

فقال: أولئك شرّ الناس لم يعرفوا حقّاً ولم ينكروا باطلاً^(٢).

غير أنّ شيوخ المعتزلة يردّون هذه الرواية ولا يقيمون لها وزناً. بل يقول البلخي: «ومن الناس من يقول سمّوا معتزلة لاعتزالهم عليّ بن أبي

١ . فرق الشيعة: ٥ .

٢ . وقعة صفين: ٦٢٠ - ٦٢١ .

طالب في حروبه، وليس كذلك، لأن جمهور المعتزلة بل أكثرهم إلا القليل الشاذ منهم يقولون إن علياً عليه السلام كان على صواب، وإن من حاربه فهو ضال، وتبرأوا ممن لم يتب عن محاربتة، ولا يتولون أحداً ممن حاربه إلا من صححت عندهم توبته منهم، ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام، ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم»^(١).

أقول: لولا أن النوبختي ذكر بعد نقل هذه الرواية قوله: «وأنهم صاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» لأمكن المناقشة في كونه وجه التسمية، وأن الاعتزال بالطابع الفكري والعقلي كان استمراراً للاعتزال بطابعه السياسي. إذ من الممكن أن تستعمل كلمة واحدة في طائفتين يجمعهما جامع وهو العزلة وترك الجماعة. فهؤلاء الذين خذلوا علياً بترك البيعة والحرب معه ضد الناكثين والقاسطين معتزلون، كما أن واصل بن عطاء و تلاميذه معتزلون لأجل تركهم مجلس درس أستاذه و تلاميذه كما يأتي في الرواية الأخرى. وإطلاق كلمة واحدة على الطائفتين اللتين لهما طابعان مختلفان لا يدل على أن الطائفة الثانية هي استمرار للأولى. وإنما يمنعنا عن ردّ هذه النظرية على وجه القطع هو صراحة كلام النوبختي في ذلك.

٢ - اعتزالهم عن الحسن بن علي عليه السلام

وهناك رواية أخرى تدلّ على أنّ تسميتهم بهذا اللقب لاعتزالهم عن الحسن بن عليّ و معاوية، نقله الملطي (المتوفى عام ٣٧٣ هـ) في «التنبيه والردّ» واستحسنه الكوثري^(١) وحسب أنّه وقف على أمر بديع. يقول الملطي: «وهم سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن عليّ عليه السلام معاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن بن عليّ و معاوية وجميع الناس، وذلك أنّهم كانوا من أصحاب عليّ ولزموا منازلهم ومساعدتهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة وسمّوا بذلك معتزلة»^(٢).

أقول: هذا الرأي قريب من جهة، لأنّ المعتزلة أخذوا تعاليمهم في التوحيد والعدل عن عليّ عليه السلام كما سيأتي، فليس ببعيد أن يرجع وجه التسمية إلى زمن تصالح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية.

ومع ذلك كلّه، يمكن أن يقال فيه مثل ما قلناه في النظرية السابقة، وهو أنّه كانت طائفتان مختلفتان لا صلة بينهما سوى الاشتراك الاسمي، ظهرت إحداها بعد صلح الحسن عليه السلام وكان لها طابع سياسي؛ وظهرت الأخرى في زمن الحسن البصري عند اعتزال واصل عن حلقة بحثه كما سيأتي بيانه، لها طابع عقلي.

١ . تعليق «تبيين كذب المفتري»: ١٠.

٢ . التنبيه والرد: ٢٦.

وهناك إشكال آخر يتوجّه على رواية الملطي حيث قال: «وهم سمّوا أنفسهم معتزلة» وهو أنّ لفظ الاعتزال ليس لفظاً يعرب عن المنهج حتّى يطلقوا هذا الاسم على أنفسهم، إن لم يكن فيه دلالة على ذمّ ما.

٣ - اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري

وهناك رواية ثالثة رواها ابن دريد يتحدّث عن بني العنبر قال: «ومن رجالهم في الإسلام عامر بن عبدالله يقال له عامر بن عبد قيس، وكان عثمان بن عفّان كتب إلى عبدالله بن عامر أن يسيّره إلى الشام، لأنّه يطعن عليهم وكان من خيار المسلمين وله كلام في التوحيد كثير، وهو الذي اعتزل الحسن البصري فسّموا المعتزلة»^(١).

وروى أبو نعيم بالإسناد عن الحسن البصري أنّه قال: «كان لعامر بن عبدالله بن عبد قيس مجلس في المسجد فتركه حتّى ظننا أنّه قد ضارح أصحاب الأهواء، قال: فأتيناه فقلنا له: كان لك مجلس في المسجد فتركه؟ قال: أجل، إنّه مجلس كثير اللغظ والتخليط، قال: فأيقنا أنّه قد ضارح أصحاب الأهواء، فقلنا: ما تقول فيهم؟ قال: وما عسى أن أقول فيهم ... الخ» .

ونقل أبو نعيم الاصفهاني أيضاً أنّه عتب أبو موسى الأشعري^(٢)

١ . الاشتقاق : ١ / ٢١٣، كما في تعاليق «فضل الاعتزال» : ١٥ .

٢ . كان أبو موسى والي الكوفة أواخر خلافة عثمان إلى عام ٣٦، حتّى عزله علي عليه السلام لأجل قعوده عن نصره الامام.

عامر بن عبد قيس اعتزاله مجلسه الذي اعتاده في المسجد، فكتب إليه قائلاً:
«فبأي عهدتك على أمر وبلغني أنك تغيّرت فأتق الله و عد»^(١).

وقال المعلق على كتاب «فضل الاعتزال»: إذا كان ابن دريد وأبو نعيم لم يحددا لنا زمن اعتزال عامر بن عبد قيس، فمن الممكن أن نستنتج أنه تمّ في خلال تسع سنوات من سنة ٣٥ وهو تأريخ اعتزال جماعة سعد بن أبي وقاص إذ عناهم الحسن البصري في حديثه، إلى سنة ٤٤ وهو تأريخ وفاة أبي موسى الأشعري إذ أفاد أبو نعيم أنه عاتب عامر لاعتزاله مجلسه».

يلاحظ عليه: أنّ الحسن البصري ولد بالمدينة عام (٢١)، ثمّ سكن البصرة وتوفّي عام (١١٠)، فمن البعيد أن يكون له مجلس بحث في المسجد وهو من أبناء العشرين أو دونه، فلو صحّ ما حدّده المعلق من زمن الاعتزال يلزم أن يكون له مجلس بحث في المسجد بين أعوام ٣٥ - ٤٤، ويكون عامر بن عبد الله الشخصية المعروفة أحد حضّار بحثه، وقد قدّر الزركلي في كتابه «الأعلام» وفاة عامر نحو سنة (٥٥)^(٢).

ثمّ إنّ عتب أبي موسى لا يصحّ أن يكون في خلال تسع سنوات بين أعوام ٣٥ - ٤٤ لأنّه عزل عن الولاية عام ٣٦ و غادر الكوفة ولم يرجع إليها، ولمّا أصدر حكمه الجائر في دومة الجندل ضدّ عليّ عليه السلام خاف من انتفاضة الناس و ثورتهم عليه، وغادرها إلى مكّة المكرمة ومات بها عام ٤٣ أو ٤٤.

١ . حلية الأولياء: ٩٣ / ٢ - ٩٥.

٢ . الأعلام: ٢١ / ٤.

ولو صحَّ عتابه لكان قبل سنة ٣٦، وهذا يستلزم أن تكون للحسن حلقة بحث في أوان البلوغ، وهو بعيد، مع وجود وجوه الصحابة وأكابر التابعين في الكوفة.

ثم لو صحَّت الرواية لما صحَّ أن يكون عامر بن عبدالله، المؤسس الأول لمذهب الاعتزال وإن استعمل في حقّه كلمة الاعتزال، لأنّ كلمة الاعتزال في تلك العصور كانت رمزاً للتخلّف عن الفكرة السائدة في المجتمع، فمن خالف الفكرة و انحاز عنها، أُطلق على فعله الاعتزال و على نفسه المعتزل، ازدراءً به، و تلك الكلمة بمنزلة الرجعية في أعصارنا هذه، و ما جاء في تلك الروايات إشارة إلى أنّ هؤلاء اعتزلوا عن السياسة السائدة على المجتمع كما في اعتزال سعد بن أبي وقاص و نظائره. أو اعتزال جماعة عن الحسن بن عليّ عليه السلام أو عن الفكرة الدينيّة كما في الرواية الثالثة. والحقّ في التسمية ما نذكره في القول الرابع وقد تواتر نقله.

٤ - اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري

قد عرفت أنّ حكم مرتكب الكبيرة قد أوجد ضجّة كبيرة في الأوساط الإسلاميّة في عصر عليّ عليه السلام وبعده، حيث عدّ الخوارج مرتكب الكبيرة كافراً، كما عدّه غيرهم مؤمناً فاسقاً، وعدّت المرجئة من شهد بالتوحيد والرسالة لساناً أو جناناً مؤمناً. وقد أخذت المسألة لنفسها مجالاً خاصاً للبحث عدّة قرون. وكان للمسألة في زمن الحسن البصري دويّ خاصّ.

نقل الشهرستاني أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكباثر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتمكّر الحسن في ذلك و قبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عتاً واصل، فسّمى هو وأصحابه: معتزلة^(١).

وربّما نسبت هذه الواقعة بشكل آخر إلى «عمر بن عبيد». قال ابن خلّكان في ترجمة قتادة السدوسي: «كان قتادة من أنسب الناس كان قد أدرك ذعفلاً و كان يدور البصرة أعلاها و أسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمر بن عبيد و نفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري و حلّقوا و ارتفعت أصواتهم، فأتمهم وهو يظن أنّها حلقة الحسن، فلمّا صار معهم عرف أنّها ليست هي. فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمذ يومئذ سمّوا المعتزلة»^(٢).

١ . الفرق بين الفرق: ٢١، وفي ذيل عبارته ما يدل على أن تسميتهم بها لأمر آخر سيوافيك بيانه.

٢ . وفيات الأعيان: ٤ / ٨٥ رقم الترجمة ٥٤١.

وتظهر تلك النظرية من الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» حيث قال: «وأما المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن العطاء من المذهب في ذلك ونصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التدين به من قال بها ومن أتبعهما عليه، إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه والتحيز عن مجلسه فسماهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله و تفرّد بهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأمة وسائر العلماء ولم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس»^(١).

ولولا قوله: «وتفرّد بهم بما ذهبوا إليه في هذه المسألة من جميع الأمة وسائر العلماء» لكان نصّاً في هذه النظرية، إلا أنّ هذا الذيل يمكن أن يكون إشارة إلى النظرية الأخرى التي ستبين.

قد نقل اعتزال واصل حلقة الحسن جماعة كثيرة، فنقلها المرتضى في أماليه ج ١ ص ١٦٧، والبغدادي في الفرق بين الفرق ص ١١٨، والشهرستاني في الملل والنحل ج ١ ص ٤٨، وابن خلكان في وفيات الأعيان ج ٦ ص ٨، والمقرئزي في خططه ج ٢ ص ٣٤٦.

وعلى كلّ تقدير فقد ناقش الدكتور «نيبريج» المستشرق هذه النظرية بأنّه وردت تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال بمن قال بالاعتزال، ولو كان

١. أوائل المقالات: ٥ - ٦.

معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية، ثم إن لها عدّة نظائر في عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء، والرافضة يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض^(١).

ولعل المناقشة في محلّها كما سيظهر ممّا نقله عن المسعودي في النظرية السادسة.

٥ - الاعتزال عن القولين السائدين في ذلك العصر

وهناك رأي خامس في تسميتهم بالاعتزال يظهر من شيخ المعتزلة أبي القاسم البلخي (المتوفى ٣١٧ هـ) يقول: «والسبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال؛ أنّ الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: إنهم كفّار مشركون وهم مع ذلك فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله وكتابته وبما جاء به رسوله وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء وقالوا نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك، قالوا: لأنّ المؤمن وليّ الله، والله يجب تعظيمه و تكريمه وليس الفاسق كذلك، والكافر والمشرك والمنافق يجب قتل بعضهم وأخذ الجزية من بعض، وبعضهم يعبد في السرّ إلهاً غير الله، وليس الفاسق بهذه الصفة.

١ . مقدمة كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط : ٥٤.

قالوا: فلما خرج من هذه الأحكام، خرج من أن يكون مسمّى بأسماء أهلها وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أي الفسق منزلة بين الكفر والإيمان»^(١).

و يظهر هذا من البغدادي أيضاً قال: «ومنها اتّفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنّه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سمّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها»^(٢). وفي الوقت نفسه نقل البغدادي، قصّة اعتزال «واصل» حلقة الحسن بنحو يوهم كون وجه التسمية هو اعتزال واصل مجلس الحسن. لاحظ ص ١١٨.

ويظهر من ابن المرتضى تأييده. قال في ذيل كلامه: «سمّي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كلّ الأقوال المحدثّة والمجبرّة». ثم ردّ على من زعم أنّ إطلاق المعتزلة لمخالفتهم الإجماع بقوله: «لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأوّل ورفضوا المحدثات المبتدعة»^(٣).

ويظهر هذا أيضاً من نشوان بن سعيد اليمني حيث قال:

«وسمّيت المعتزلة معتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنّ المسلمين اختلفوا في أهل الكبائر فقالت الخوارج: هم كفّار مشركون، وقال

١. باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي : ١١٥.

٢. الفرق بين الفرق: ٢١ و ١١٥.

٣. المنية والأمل: ٤.

بعض المرجئة: إنهم مؤمنون، وقالت المعتزلة: لا نسَمِّيهم بالكفر ولا بالإيمان، ولا نقول إنهم مشركون ولا مؤمنون بل فساق، فاعتزلوا القولين جميعاً وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فسموا بالمعتزلة^(١).

٦ - جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر

وهذه النظرية غير النظرية الماضية، فإن الاعتزال فيها كان وصفاً لنفس المعتزلة فهم اعتزلوا عن جميع ما اختلفت فيه من الآراء وأخذوا بالمتفق عليه، ولكنه في هذه النظرية وصف لمورد الخلاف، أعني: الفاسق، فجعلوه معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا كافر، وتظهر تلك النظرية من المسعودي في موجهه، قال في بيان الأصل الرابع من الأصول الخمسة: «وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمّى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه».

قال المسعودي: «وبهذا الباب سميت المعتزلة، وهو الاعتزال، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدّم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار»^(٢).

وقال أيضاً: «مات واصل بن عطاء - ويكنى بأبي حذيفة - في سنة

١ . شرح رسالة الحور العين: ٢٠٤ - ٢٠٥.

٢ . مروج الذهب: ٣ / ٢٢٢.

إحدى و ثلاثين و مائة وهو شيخ المعتزلة و قديمها، وأوّل من أظهر القول بالمعتزلة بين المنزليين وهو أنّ الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر، وبه سمّيت المعتزلة وهو الاعتزال»^(١).

والدقة في قوله: «وبه سمّيت...» (أي بعزل الفاسق عن الإيمان والكفر) تعطي أنّ وجه التسمية يعود إلى جعل الفاسق منعزلاً عنهما. وهناك نظرية سابعة ذكرها أحمد أمين المصري في فجر الإسلام ص ٣٤٤، ولكنها من الوهن بمكان لم يرتضها هو نفسه في كتبه اللاحقة فلنضرب عنها صفحاً.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة أنه لو كان أساس الاعتزال هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، فسميتهم بالمعتزلة، إمّا لاعتزال المؤسس عن مجلس البحث أو باعتزاله عن الرأيين السائدين، أو لاعتقادهم بكون الفاسق منعزلاً عن الكفر والإيمان، وخروج مرتكب الكبيرة عن عداد المؤمنين والكافرين.

والعجب أنّ أستاذ واصل كان يذهب إلى أنه منافق، وأراد بذلك تخفيف أمره بالنسبة إلى الكافر، مع أنّ جزء المنافق في الآخرة لو لم يكن أشدّ من الكافر ليس بأقلّ منه.

أرى أنّ إفاضة الكلام في تحقيق وجه التسمية أزيد من هذا خروج عن وضع الرسالة، فلنرجع إلى سائر أسمائهم.

سائر ألقاب المعتزلة

فقد ذكر ابن المرتضى لهم أسماءً أخر.

١ - العدليّة: لقولهم بعدل الله و حكمته.

٢ - الموحدّة: لقولهم لا قديم مع الله^(١).

ولأجل هذا يطلق على هذه الطائفة أهل العدل و التوحيد، ولعلمهم يعنون بالعدل مضافاً إلى ما ذكر ابن المرتضى نفي القدر بالمعنى المستلزم للجبر، أو يريدون بذلك نفي كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، إذ فيه الظلم والقبح والجور، وأما التوحيد فإنهم يريدون منه نفي الصفات الزائدة القديمة، فإنّ في الاعتقاد بزيادة الصفات اعتراف بقدماء معه سبحانه، وتنزيهه سبحانه عن التشبيه و التجسيم، وسيأتي أنّ هذين الأصلين اللذين يعدّان الركنين الأساسيين لمدرسة الاعتزال مأخوذان من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

٣ - أهل الحق: المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحقّ، والفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة، وقد فرغنا الكلام عن هذا الحديث وتعيين الفرقة الناجية في الجزء الأوّل.

٤ - القدرية: يعبر عن المعتزلة في الكتب الكلاميّة بالقدريّة. والمعتزلة

يطلقونها على خصمائهم، وذلك لما روي عن النبي ﷺ: «أَنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ. فَلَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الْقَدْرِ عِذْلُ الْقَضَاءِ، فَتَنْطَبِقُ عَلَى خِصْمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ الْقَائِلِينَ بِالْقَدْرِ السَّالِبِ لِلِاخْتِيَارِ. وَلَوْ قُلْنَا بِأَنَّهَا مَنْسُوبَةٌ إِلَى الْقَدْرِ، أَيِ الْقَائِلِينَ بِتَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْإِنْسَانِ فِي فِعْلِهِ وَاخْتِيَارِهِ وَتَمَكُّنِهِ فِي إِجْرَائِهِ، فَتَنْطَبِقُ - عَلَى زَعْمِ الْخِصْمَاءِ - عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ لِقَوْلِهِمْ بِتَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْإِنْسَانِ فِي فِعْلِهِ. وَقَدْ طَالَ الْكَلَامُ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي تَفْسِيرِ الْحَدِيثِ وَذَكَرَ كُلُّ طَائِفَةٍ وَجْهًا لِانْطِبَاقِهِ عَلَى خِصْمِهَا»^(١).

والحقُّ أنَّ المتبادر من الحديث هو القدرية المنسوبة إلى القدر الذي هو بمعنى التقدير، وإطلاقه على مثبت القدر كأهل الحديث والحنابلة متعين، إذ لا يطلق الشيء ويراد منه ضده.

فلو كان المراد منه المعتزلة يجب أن يراد منها نفي القدر. وقد روي عن زيد بن علي أنه قال - حين سأله أبو الخطاب عما يذهب إليه - : «أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق». هذا، ولقد أوضحنا المراد من الحديث في محله^(٢).

٥ - الثنوية: المعتزلة يدعون بالثنوية ولعل وجه ما يتراءى من

١ . لاحظ في الوقوف على هذه الوجوه كشف المراد للعلامة الحلبي : ١٩٥، وشرح المقاصد للفتازاني : ٢ / ١٤٣ . وقد مضى الكلام في سند الحديث ودلالته في فصل القدرية من هذا الجزء، فلاحظ.

٢ . لاحظ الجزء الأول من الملل والنحل للمؤلف : ١٥٣ - ١٦١، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ولاحظ الإلهيات في ضوء الكتاب والسنة والعقل : محاضراتنا الكلامية بقلم الفاضل الشيخ حسن مكّي.

بعضهم لقولهم الخير من الله والشر من العبد.

وهناك وجه آخر لتسميتهم بالثنوية، أو المجوسية، وهو أن المعتزلة قالت باستقلال الإنسان في إيجاد فعله، بل نقل عن بعضهم القول بحاجة الموجود في حدوثه إلى الواجب دون بقائه و استمراره، فصيروا الإنسان كأنه مستقل في فعله، بل صيروا الممكنات كواجب غني عن العلة في بقائه واستمراره، دون حدوثه.

ولكن النسبة غير صحيحة، إلا إلى بعض المتأخرين من المعتزلة، ولم يظهر لنا أن المتقدمين منهم كانوا على هذا الرأي.

٦ - الوعيدية: وإنما أُطلقت عليهم هذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأن الله صادق في وعده، كما هو صادق في وعيده وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معدباً قطعاً ولا يغفر له جزماً ويخلد في النار ويعذب عذاباً أضعف من عذاب الكافر.

٧ - المعطلة: أي تعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، وهذا ألتق بالجهمية الذين يعدون في الرعي الأول في نفي الصفات. وأما المعتزلة فلهم في الصفات مذهبان:

أ - القول بالنيابة، أي خلّو الذات عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات في الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم: «خذ الغايات واترك المبادئ»، وهذا مخالف لكتاب الله و السنة والعقل. فإنّ النقل يدلّ بوضوح على أنّصافه سبحانه بالصفات الكمالية، وأما العقل، فحدث عنه ولا

حرج، لأن الكمال يساوق الوجود وكلما كان الوجود أعلى وأشرف يكون الكمالات فيه أكد.

ب - عينية الصفات مع الذات و اشتمالها على حقائقها. من دون أن يكون ذات وصفة، بل الذات بلغت في الكمال إلى درجة صار نفس العلم والقدرة.

وهذا هو الظاهر من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، وتعضده البراهين العقلية وإطلاق المعطلة على هذه الطائفة لا يخلو من تجرّ وافتراء. والأولى بهذا الاسم أهل الحديث والحنابلة، فإنهم المعطلة حقيقة، إذ عطّلوا العقول عن معرفة الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، ومنعوا الخوض في المسائل العقلية، وكأنّ العقل خلق لا لغاية إلاّ للسعي وراء الحياة المادية.

٨ - الجهمية: ^(١) وهذا اللقب منحه أحمد بن حنبل لهم، فكلما يقول: قالت الجهمية، أو يصف القائل بأنه جهمي يريد به المعتزلة لما وجد من موافقتهم الجهمية في بعض المسائل، وإن كانت الجهمية متقدمة على المعتزلة، لكنّها على زعمهم مهّدت السبيل للمعتزلة، مع أنّك عرفت أنّ واصلاً أرسل أحد تلاميذه إلى معارضته وأنهم لا يعدّون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه في بعض المسائل الجوهرية، فإنّ الجهم جبري

١ . نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد عرفت القول في عقائده وآرائه وأنّ المهم منه أمران: نفي الرؤية والجبر.

والمعتزلة قائلة بالاختيار، ولعلّ بعض هذه التسميات من مصاديق قوله سبحانه «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ»^(١).

٩- المفنية.

١٠- اللفظية.

١١- القبرية.

هذه الالقب ذكرها المقرئزي وقال: إنهم يوصفون بالمفنية لما نسب إلى أبي الهذيل من فناء حركات أهل الجنة والنار، واللفظية لقولهم: أفاظ القرآن مخلوقة، والقبرية، لإنكارهم عذاب القبر.^(٢)

١. الحجرات: ١١.

٢. الخطط للمقرئزي: ٤ / ١٦٩.

الفصل الثاني

المبادئ الفكرية للاعتزال

و خطب الإمام عليؑ

قد تعرّفت فيما مضى على تاريخ ظهور المعتزلة وأن الاعتزال بعنوان المنهج الفكري العلمي لا السياسي يرجع إلى أوائل القرن الثاني، وذلك عندما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري وشكّل حلقة دراسية فكرية في مقابل أستاذه، والقرائن القطعية تؤكّد ظهوره في أوائل ذلك القرن، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام ٨٠ من الهجرة، وقد توفّي أستاذه الحسن البصري عام ١١٠، وليس من البعيد أن يشكّل حلقة دراسية قابلة للذكر وله من العمر دون الثلاثين. وهذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر في أوائل القرن الثاني.

ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين وإن كان يعدّ منطلق الاعتزال، ومغرس بذره، ولكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل، ولا يعدّ الدرجة

الأولى من أصوله، فإنَّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج، وسائر الأصول في الدرجة الثانية.

وفي ضوء هذا يقف القارئ بفضل النصوص الآتية على أنّ الاعتزال أخذ ذينك الأصلين من البيت العلويّ عامّة، ومن خطب الإمام عليّ عليه السلام وكلماته خاصّة، ولأجل ذلك يجب أن يعترف بأنّ الاعتزال أخذ الأصول الأصليّة لمنهجه من بيت الولاية.

ولأجل إيقاف القارئ على هذا الاستنتاج، نضع أمامه شواهد من التأريخ والاعترافات التي أجهر بها شيوخ المعتزلة:

١ - هذا هو الكعبيّ إمام المعتزلة في أوائل القرن الرابع يقول: «والمعتزلة يقال إنّ لها و لمذهبها أسناداً تتصلّ بالنبيّ وليس لأحد من فرق الأمة مثلها، وليس يمكن لخصومهم دفعهم عنه، وهو أنّ خصومهم يقرّون بأنّ مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء، وأنّ واصلاً يسند إلى محمّد بن عليّ بن أبي طالب و ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد بن عليّ، وأنّ محمّداً أخذ عن أبيه عليّ و أنّ علياً عن رسول الله ﷺ» (١).

٢ - كان واصل بن عطاء من أهل المدينة ربّاه محمّد بن عليّ بن أبي طالب و علّمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمّد في الكتاب، ثمّ صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة، وحكي عن بعض السلف أنّه قيل له: كيف كان علم محمّد بن عليّ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره

في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة فلزم الحسن ابن أبي الحسن^(١).

٣ - وقال القاضي عبد الجبار في «طبقات المعتزلة»: «وأخذ واصل العلم عن محمد بن الحنفية وكان خالاً لأبي هاشم وكان يلازم مجلس الحسن»^(٢).

وما ذكره القاضي لا ينطبق على الحقيقة، فإن واصل بن عطاء الغزالي ولد بالمدينة سنة ثمانين، وقد مات محمد بن الحنفية عام ٨٠ أو ٨١ فلا يصح أخذ العلم منه، والصحيح أن يقال أخذ واصل العلم من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وقد نقل المحقق أن في حاشية الأصل «من أبي هاشم». والصحيح ما في عبارته التالية، قال:

٤ - وقال: «إن أبا الهذيل قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ هو عن واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد، وأخذ واصل و عمرو عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام وأخذ علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^(٣).

وقد تنبه الشريف المرتضى لما ذكرنا. قال: «وذكر أبو الحسين الخياط أن واصلًا كان من أهل مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى و ثلاثين ومائة. وكان واصل ممن لقي أبا هاشم عبدالله بن محمد بن

١ . ذكر المعتزلة للكعبي: ٦٤.

٢ . طبقات المعتزلة: ٢٣٤.

٣ . المصدر نفسه: ١٦٤.

الحنفية وصحبه، وأخذ عنه. وقال قوم: إنه لقي أباه محمداً و ذلك غلط، لأن محمداً توفي سنة ثمانين أو إحدى وثمانين و واصل ولد في سنة ثمانين»^(١).

٥- وقال القاضي أيضاً: «فأما أبو هاشم عبدالله بن محمد بن علي، فلو لم يظهر علمه و فضله إلا بما ظهر عن واصل بن عطاء لكفي، وكان يأخذ العلم عن أبيه.

فكان واصل بما أظهر بمنزلة كتاب مصنفه أبو هاشم، وذكر قوله فيه. وكذلك أخوه، فإن غيلان يقال إنه أخذ العلم من الحسن بن محمد بن الحنفية أخي أبي هاشم»^(٢).

٦- وقال الشهرستاني: «يقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية»^(٣).

٧- وقال ابن المرتضى: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ يتصل إلى واصل و عمرو اتصالاً شاهرأً ظاهراً. وهما أخذوا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد، ومحمد هو الذي ربي واصلأً و علمه حتى تخرج واستحكم. ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

١. أمالي المرتضى: ١ / ١٦٤ - ١٦٥.

٢. طبقات المعتزلة: ٢٢٦.

٣. الملل والنحل: ١ / ٤٩.

٨ - وقال أيضاً: «ومن أولاد علي عليه السلام أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب فأخذ عنه وعن أبيه، وكذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء»^(١).

٩ - وقال ابن أبي الحديد: «إن أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأن شرف العلم بشرف المعلوم و معلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم و من كلامه (علي عليه السلام) اقتبس و عنه نقل، ومنه ابتداء وإليه انتهى. فإن المعتزلة - الذين هم أهل التوحيد والعدل و أرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن - تلامذته وأصحابه، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية. وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام»^(٢).

١٠ - وقال المرتضى في أماليه: «اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - و خطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، و من تأمل المأثور في ذلك من كلامه، علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه و جمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الأصول، وروي عن الأئمة (من أبنائه عليه السلام) من ذلك ما يكاد لا يحاط به كثرة، و من أحب الوقوف عليه و طلبه

١ . النية والأمل: ٥ - ٦ و ص ١١.

٢ . الشرح الحديدي: ١ / ١٧.

من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة»^(١).

١١ - وقال القاضي عبد الجبار: «وهذا المذهب - أعني: صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً - أخذه واصل بن عطاء عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وكان من أصحابه»^(٢).

١٢ - وقال الدكتور حسن إبراهيم حسن: «فقد نسبت المعتزلة عقائدها إلى علي بن أبي طالب، وقلّما نجد كتاباً من كتبهم و على الأخص كتب المتأخرين منهم إلا ادّعوا فيه أنه ليس ثمّة مؤسس لمذهب الاعتزال و علم الكلام غير الإمام عليّ عليه السلام»^(٣).

١٣ - يقول محقق كتاب شرح الأصول الخمسة: «ويؤكّد المعتزلة أنّهم تلقّوا هذه الأصول عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - ويذكرون سندهم في ذلك و نحن نثبت فيما يلي هذا السند - كما على أوّل ورقة من شرح الأصول^(٤) - تعليق الفرزادي .

يقول: أخذ هذه الأصول من الفقيه الإمام الأوحّد نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني، وهو عن الفقيه الإمام الأجلّ محمد بن أحمد الفرزادي،

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٤٨ .

٢ . شرح الأصول الخمسة: ١٣٨ .

٣ . تاريخ الإسلام: ٢ / ١٥٦، الطبعة السابعة.

٤ . النسخة المخطوطة.

وهو عن عمّه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن عليّ الفرزاذي، وهو عن محمّد بن مزدك، وهو عن أبي محمّد بن متّويه، وهو عن الشيخ أبي رشيد النيسابوري، وهو عن قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد - رحمه الله - وهو عن الشيخ المرشد أبي عبدالله البصري، وهو عن الشيخ أبي علي ابن خلّاد، وهو عن الشيخ أبي هاشم، وهو عن أبيه الشيخ أبي علي الجبائي، وهو عن أبي يعقوب الشّحّام، وهو عن عثمان الطويل، وهو عن الشيخ أبي الهذيل، وهو عن واصل بن عطاء، وهو عن أبي هاشم^(١) محمّد بن الحنفية، وهو عن أبيه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وهو عن خير الأولين والآخرين و خاتم النبيّين محمد المصطفى - صلوات الله عليه - وهو عن جبرئيل عليه السلام، وهو عن الله تعالى وليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإسناد.^(٢) أبعد هذه التصريحات يبقى شكّ في أنّ المعتزلة في أصولهم عالة لعلوم أئمة أهل البيت عليه السلام .

وسيوافيك التصريح من القاضي عبد الجبار أنّ أصول الاعتزال ترجع إلى أصليين : التوحيد والعدل، وأما الأصول الثلاثة فهي داخله تحت الأصلين، وقد عرفت أنّ المعتزلة أخذت الأصلين من أئمة أهل البيت عليه السلام .

١٤- وقال أبو سعيد بن نشوان الحميري (المتوفى ٥٧٣ هـ) إنّ لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي ﷺ وليس لأحد من فرق الأمة مثلهم، ولا

١ . وفي العبارة سقط والصحيح: «عبدالله بن محمد عن أبيه».

٢ . مقدمة شرح الأصول الخمسة : ٢٤.

يمكن لخصومهم دفعه، وذلك ان مذهبهم مستند إلى واصل بن عطاء، وأن واصلاً يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب و هو ابن الحنفية، وإلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وأنّ محمداً يسند إلى أبيه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وإن علياً يسند إلى النبي ﷺ^(١).

١٥- وقال ابن المرتضى: و سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة إذ يتصل إلى واصل و عمرو...، عن عبد الله بن محمد، عن أبيه محمد بن علي بن الحنفية، عن أبيه علي عليه السلام، عنه ﷺ، و ما ينطق عن الهوى.^(٢)

﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾.

١ . الحور العين: ٢٠٦.

٢ . البحر الزخار ١: ٤٤.

الفصل الثالث

الشيعة والمعتزلة أَيْتَهُمَا أَصْلٌ لِلْآخِرِ

إنَّ بعضَ المتسرِّعين من الكتاب المتأخِّرين كأحمد أمين المصري ومن حذا حذوه، يصرِّون على أنَّ الشيعة أخذت منهجها الفكري في الأصول والعقائد من المعتزلة، لما رأوا من وحدة العقيدة في القول بالتوحيد والعدل، وإنكار الرؤية وإثبات الحسن والقبح العقليين، وقدرة العبد و اختياره في أفعاله إلى غير ذلك من المبادئ المشتركة بين الطائفتين.

نظريّة أحمد أمين و مناقشتها

يقول أحمد أمين : «ولقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم من قداماء متكلمي الشيعة الإمامية، فكنت كأني أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة، ولكن أيهما أخذ من الآخر؟

أمّا بعض الشيعة فيزعم أنَّ المعتزلة أخذوا عنهم، وأنَّ واصل بن عطاء تتلمذ على جعفر الصادق عليه السلام، وأنِّي أرجح أنَّ الشيعة أخذوا من المعتزلة

تعاليمهم، ونشوء مذهب الاعتزال يدلّ على ذلك».

استدلّ أحمد أمين على ما یرتبه بأنّ زيد بن عليّ زعيم الفرقة الشيعيّة الزيدية تتلمذ لواصل بن عطاء.

وكان جعفر الصادق عليه السلام يتصل بعمّه زيد. ويقول أبو الفرج في «مقاتل الطالبين»: «كان جعفر بن محمد يمسك لزيد بن عليّ بالركاب، ويسوي ثيابه على السرج» فإذا صحّ ما ذكره الشهرستاني وغيره من تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أن يتلمذ واصل لجعفر، وكثير من المعتزلة كان يتشيع، فالظاهر أنّه عن طريق هؤلاء تسرّبت أصول المعتزلة إلى الشيعة^(١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره الكاتب المصري اجتهاد في مقابل تنصيص أئمة المعتزلة أنفسهم بأنهم أخذوا أصولهم من أبي هاشم ابن محمد الحنفيّة، وأخذ هو عن أبيه محمد، وهو أخذ من عليّ بن أبي طالب، ومع هذا التنصيص من نفس المعتزلة فما معنى هذا الاجتهاد؟!

ترى ابن المرتضى يعدّ عليّاً من الطبقة الأولى للمعتزلة، كما يعدّ الحسين اللذين اشتهر منهما القول بالتوحيد والعدل من الطبقة الثانية. وهكذا يذكر عدّة من علماء أهل البيت كالنفس الزكية وغيره من الطبقة الثالثة. وقد نقل في كتابه هذا كلمات أئمة أهل البيت وعلمائهم في الأصول والعقائد^(٢).

١. ضحى الاسلام: ٣ / ٢٦٧ - ٢٦٨، الطبعة الثالثة.

٢. المنية والأمل: ٧ - ١٠.

ومع هذا كيف يصحّ أن تكون الشيعة عالة على المعتزلة؟!
ونظير ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي في «فضل الاعتزال
وطبقات المعتزلة»^(١).

أبعد هذا التنصيص منهم يصحّ الاجتهاد في مقابل النصّ؟!
وأما ما استند إليه أحمد أمين، فالحقّ أنّه لم يثبت أولاً تتلمذ واصل
للإمام الصادق عليه السلام حتّى يثبت قوله: إنّ الصادق كان يمسك الركاب لتلميذ
واصل وهو زيد، ولم يدع أحد من المحقّقين تتلمذه للصادق. كما أنّه لم
يثبت تتلمذ زيد بن عليّ لواصل.

ومن سبر تاريخ أئمة أهل البيت وذرّيتهم الطيّبة وقف على أنّهم لم
يدقّوا باب أحد من الناس، بل تلقّوا ما تلقّوه عن نفس الأئمة، على أنّ زيد
بن عليّ قد صلب عام ١٢١ وله من العمر في ذلك الوقت ٤٢. فيكون من
مواليد عام ٧٩ أو ٨٠ وكان واصل من مواليد عام ٨٠ فمن البعيد أن يكون
وليد البيت العلويّ تلميذاً لمن هو أصغر منه سنّاً أو مثله، وقد عدّه الرجاليون
من أصحاب أبيه عليّ السجاد عليه السلام (المتوفّى ٩٤ هـ) وأخيه الإمام الباقر عليه السلام
(المتوفّى ١١٤ هـ) والإمام الصادق عليه السلام الذي استشهد زيد في حياته.

نظريّة بعض المستشرقين و مناقشتها

وهناك رجال آخرون قد وقعوا في نفس هذه الشبهة، وأرسلوها إرسال المسلّمات، إمّا مجردة عن الدليل أو مقرونة بتلفيقات غير منتجة. فمن الطائفة الأولى المستشرق «آدم متز» يقول:

«لم يكن للشيعة حتّى ذلك الوقت (عام ٣٣٤ هـ) مذهب كلامي خاصّ بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام وأساليبه... حتّى إنّ ابن بابويه أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتّبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كلّ شيء - إلى أن قال -: إنّ الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة»^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره يعرب عن قلّة اطلاع المستشرق على الثقافة الشيعية، وعدم تعرّفه على المتكلمين البارزين فيهم قبل السنة المذكورة. ويكفي في ذلك مراجعة كتاب «تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام» للسيد حسن الصدر ص ٣٥٣ - ٤٠٢. لقد كان للشيعة متكلمون بارعون في الجدل و المناظرة في أبواب العقائد في القرون الثلاثة الأولى. وها نحن نأتي بأسماء نماذج من أبرع متكلمي الشيعة في القرن الثاني، ونترك البحث عن غيرهم من السابقين واللاحقين إلى محله.

١ . الحضارة الاسلاميّة في القرن الرابع الهجري لأدم متز: ١ / ١٠٢.

١ - عيسى بن روضة

يعرفه النجاشي بقوله: «عيسى بن روضة حاجب المنصور كان متكلماً جيد الكلام، وله كتاب في الإمامة وقد وصفه أحمد بن أبي طاهر في كتاب بغداد، وذكر أنه رأى الكتاب، وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنه رأى هذا الكتاب. وقرأت في بعض الكتب أن المنصور لما كان بالحيرة سمع على عيسى بن روضة وكان مولاه وهو يتكلم في الإمامة فأعجب به واستجاد كلامه»^(١).

٢ - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار البغدادي

يقول ابن النديم: «أول من تكلم في مذهب الإمامة: علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وميثم من جلة أصحاب علي عليه السلام ولعلي من الكتب كتاب الإمامة وكتاب الاستحقاق»^(٢).

وقال النجاشي: «علي بن إسماعيل... كوفي سكن البصرة، وكان من وجوه المتكلمين من أصحابنا، كالم أبا الهذيل والنظام، له مجالس وكتب منها كتاب الإمامة... وكتاب مجالس هشام بن الحكم»^(٣).

١ . رجال النجاشي: رقم الترجمة ٧٩٦.

٢ . فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص ٢٢٣.

٣ . رجال النجاشي: رقم الترجمة ٦٦١.

٣ - أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق

قال النجاشي: «وأما منزلته في العلم وحسن الخاطر فأشهر...، وله كتاب إفعال لا تفعل... كتاب كبير حسن... وله كتاب الاحتجاج في إمامة أمير المؤمنين ﷺ وكتاب كلامه على الخوارج وكتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة... الخ»^(١).

وقال ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد والهدى، حاذقاً في صناعة الكلام، سريع الحاضر والجواب، وله مع أبي حنيفة مناظرات. ثم ذكر مناظرته مع أبي حنيفة في المتعة والرجعة»^(٢).

٤ - هشام بن الحكم

يقول ابن النديم: «هو من جلة أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق ﷺ وهو من متكلمي الشيعة الإمامية وبطانتهم وهو الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب، وسهل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب. وكان أولاً من أصحاب الجهم بن

١. رجال النجاشي: رقم الترجمة ٨٨٦

٢. فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص ٢٦٤.

صفوان، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر»^(١).

يقول أحمد أمين: «أما هشام بن الحكم فيظهر أنه أكبر شخصية شيعية في علم الكلام ... جداً، قوي الحجّة، ناظر المعتزلة و ناظروه، ونقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة تدلّ على حضور بديهته وقوة حجّته قد ناظر أبا الهذيل العلاف المعتزلي»^(٢).

أبعد هذه الشخصيات البارزة^(٣) في علم الكلام يصحّ قول هذا المستشرق الحاقداً إنّه لم يكن للشيعة مذهب كلامي خاصّ بهم؟

وثانياً: إن الاستدلال على تأثر الشيعة بالمعتزلة بتأليف الشيخ الصدوق «علل الشرائع» على غرار كتب المعتزلة الذين يبحثون عن علل كلّ شيء، يكشف عن أنّ المستشرق لم يرجع إلى نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فإنّ الكتاب فسّر علل الشرائع والأحكام، بالأحاديث المروية عن النبيّ والوصي والأئمّة من بعدهما عليهما السلام وليس الكتاب تفسيراً للأحكام من نفس المؤلف حتّى يقال إنّه ألفه على غرار كتب المعتزلة.

وثالثاً: أنّ المناظرات التي دارت بين الشيعة و المعتزلة من عصر الإمام الباقر عليه السلام إلى العصر الذي ارتمت فيه المعتزلة في أحضان آل بويه أدلّ دليل على أنّ النظام الفكري للشيعة لا يتفق مع المعتزلة من لدن تكون

١ . نفس المصدر .

٢ . ضحى الاسلام: ٣ / ٢٦٨.

٣ . هذا قليل من كثير وقد جئنا بأسماء لفييف من متكلمي الشيعة في القرون الثلاثة في رسالتنا «الشيعة و علم الكلام عبر القرون الأربعة».

المذهبيين، ومن أراد الوقوف على تلك المساجلات فعليه الرجوع إلى المصادر^(١).

وهذا محمّد بن عبدالرحمان بن قبة (المتوفى قبل سنة ٣١٧ هـ) له كتاب الردّ على الجبائي. ونقل النجاشي عن أبي الحسين السوسنجردي، أنه قال: «مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلمت عليه وكان عارفاً بي و معي كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف بالإنصاف فوقف عليه و نقضه بـ«المسترشد في الإمامة»، فعدت إلى الريّ فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بـ«المستثبت في الإمامة»، فحملته إلى أبي القاسم فنقضه بـ«نقض المستثبت»، فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قد مات عليه السلام»^(٢).

وهذا الحسن بن موسى النوبختي من أكابر متكلمي الشيعة له ردود على المعتزلة:

١- الردّ على الجبائي .

٢- الرد على أبي الهذيل العلاف في أن نعيم الجنة منقطع .

٣- النقض على أبي الهذيل في المعرفة .

١ . لاحظ: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ)، وكنز الفوائد للعلامة الكراچكي (المتوفى ٤٤٩ هـ) ومناظرات هشام ومؤمن الطاق وغيرهم الواردة في بحار الأنوار.

٢ . رجال النجاشي: رقم ١٠٢٣.

- ٤ - النقض على جعفر بن حرب .
- ٥ - الردّ على أصحاب المنزلة بين المنزلتين^(١) .
- وقد قام الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) بنقض كثير من كتب المعتزلة،
فله الكتب التالية وكلها ردود عليهم.
- ١ - الردّ على الجاحظ العثمانية .
- ٢ - نقض المروانيّة له أيضاً .
- ٣ - نقض فضيلة المعتزلة له أيضاً .
- ٤ - النقض على ابن عبّاد في الإمامة .
- ٥ - النقض على عليّ بن عيسى الرماني .
- ٦ - النقض على أبي عبدالله البصري في المتعة .
- ٧ - نقض الخمس عشرة مسألة للبلخي .
- ٨ - نقض الإمامة على جعفر بن حرب .
- ٩ - الكلام على الجبائي في المعدوم .
- ١٠ - نقض كتاب الأصمّ في الإمامة .
- ١١ - كتاب الردّ على الجبائي في التفسير .
- ١٢ - عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد. إلى غير ذلك من كتبه
حول الإمامة التي أكثر ردودها على ما ألفته المعتزلة في هذا المجال^(٢) .

١ . رجال النجاشي: رقم ١٤٦ .

٢ . رجال النجاشي: رقم ١٠٦٧ .

كما أن تلميذه السيّد المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) نقض بعض كتب المعتزلة، فألف الشافي ردّاً على الجزء العشرين من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ)^(١).

كلّ ذلك يعرف موقف الطائفتين في المسائل الكلامية وأنها وإن اجتمعتا في مسائل، اختلفتا في مسائل كثيرة أخرى.

نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

إنّ هنا وجوهاً آخر لفقها مؤلف كتاب «المعتزلة» تبعاً لأحمد أمين ربّما يستظهر منها عيلولة الشيعة في العقائد على المعتزلة وإليك تحليلها:

إنّ المقدسي نظر في كتب الفاطميين الشيعة في شمال أفريقيا فوجد أنّهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ موافقة الشيعة للمعتزلة في القول بالتوحيد والعدل لا يدلّ على أنّ الشيعة أخذتهما من المعتزلة، لما عرفت من أنّ الفريقين في القول بهما عيال على خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

نعم، إنّ المعتزلة بعد النكبة وطرق النكسة في حياتهم لجأوا الى أمراء آل بويه في أوائل القرن الرابع لما وجدوا فيهم من سعة الصدر، واستعادوا

١ . المصدر نفسه: رقم ٧٠٨.

٢ . يأتي سائر الوجوه ص ٢٨٩ فانتظر .

في ظلّ حكمهم شيئاً من القوّة والسيطرة، ولعلنا نتحدّث عنه في محلّه، ولم تكن تلك الألفة موجودة قبل النكبة. كيف ومن قرأ تأريخ المعتزلة يقف على أنّهم كانوا خصماء الشيعة في العصور السابقة، فكانت الطائفتان تتصارعان صراع الأقران و ربّما يقتتلان قتال موت و حياة، فكيف يمكن أنّ تكون الشيعة عالية على المعتزلة في عقائدهم؟! فمن نسب ذلك إلى الشيعة فقد جهل تأريخ علم الكلام. فأين مبادئ الشيعة من مبادئ الاعتزال؟ فهما وإنّ كانا يشتركان في التوحيد والعدل ونفى الرؤية و التجسيم و القول بالتحسين و التقبيح العقليين، ولكن يفترقان أنّ في كثير من الأصول و تكفي في ذلك المراجعة لكتاب «أوائل المقالات»^(١) للشيخ المفيد، فقد عنون فيه بعض الفوارق الموجودة بين عقيدة الشيعة و سائر الفرق و منهم المعتزلة.

الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة

إنّ بين المنهجين الكلاميين مشتركات و مفترقات، وقد تعرفت على قسم من المشتركات، فما نحن نلمح إلى الفوارق بينهما، التي جعلهما منهجين كلاميين مختلفين لكلّ ميزة و خصوصيّة، وإليك رؤوسها على وجهه الإجمال:

١- عينية الصفات مع الذات :

اتفقت الطائفتان على أنَّ صفاته الذاتية ليست زائدة على الذات، بمعنى أنَّ تكون هناك ذات، وصفة وراءها، كما في الممكنات فإنَّ الإنسان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممَّا اتَّفقتا عليه، ولكنَّهما اختلفتا في تفسير ذلك، فالشعية الإمامية ذهبت إلى أنَّ الوجود في مقام الواجب بالغ من الكمال على حدِّ يعد نفس العلم والقدرة، وكون الصفة في الموجودات الإمكانية زائداً على الذات لا يكون دليلاً على الضابطة الكلية حتى في مقام الواجب بل الموصوف هناك لأجل الكمال المفرط نفس الصفة، ولا مانع من كون العلم في درجة، قائماً بالذات، وفي أخرى نفس الذات، وما هذا إلاَّ لأنَّ زيادة الوصف على الذات توجب حاجتها إلى شيء وراءها، وهو ينافي وجوب الوجود والغناء المطلق. هذه هي نظرية الشيعة مقرونة بالدليل الإجمالي، وقد اقتفوا في ذلك مارسمة علي عليه السلام فقال: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه، لشهادة كلِّ صفة أنَّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنَّه غير الصفة، فمن وصف الله (بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (قرن ذاته بشيء غيرها) ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله».^(١)

وقال الإمام الصادق: «لم يزل الله جلَّ وعزَّ، ربَّنَا والعلم ذاته، ولا

١ . نهج البلاغة: الخطبة (١).

معلوم، والسمع ذاته، ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»^(١).

هذا ما لدى الشيعة، وأمّا المعتزلة فقد اضطرب كلامهم في المقام، فالقول المشهور عندهم هي نظرية نيابة الذات عن الصفات، من دون أن تكون هناك صفة، وذلك لأنهم رأوا أن الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محذورين :

١- لو قلنا بأنّ له سبحانه صفات كالعلم، وجب الاعتراف بالتعدد والاثنية، لأنّ واقع الصفات هو المغايرة للموصوف .

٢- إنّ نفي العلم والقدرة و سائر الصفات الكمالية يستلزم النقص في ذاته أولاً ويكذبه اتقان آثاره وأفعاله ثانياً.

فالمخلص والمفرّ من هذين المحذورين يتلخّص عندهم في انتخاب نظرية النيابة، وهي القول بأنّ الذات نائبة مناب الصفات، وإن لم تكن هناك واقعية للصفات وراء الذات، فما يترقب من الذات المقرونة بالصفة، يترتب على تلك الذات النائبة مقامها، هذا هو المشهور عن المعتزلة وإليك نصّ كلام عباد بن سليمان في ذلك المجال قال: «هو عالم قادر، حيّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرةً، ولا حياةً، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً وأقول هو عالم لا بعلم، قادر لا بقدرة، حيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع،

وكذلك سائر ما يسمّى من الأسماء التي يسمّى بها»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ نظرية النيابة المشهورة عن المعتزلة، مبنية على تخيّل كون الشيء وصفاً ملازم للزيادة دائماً، فوقعوا بين المحذورين وتخلّصوا بالنيابة، ومن المعلوم أنّ مرجع النيابة إلى خلو الذات عن الكمال أولاً، وكون الذات الفاقدة للعلم، نائبة عن الذات المقرونة بها أشبه باللغز.

نعم، بعض المعتزلة كأبي هذيل العلاف (١٣٠ - ٢٣٥ هـ) ذهب إلى نفس مذهب الشيعة إليه، وقد ذكرنا كلامه في الجزء الثاني^(٢).

٢- إيجاب الأعمال الصالحة بالطالحة

الإيجاب في عرف المتكلمين عبارة عن بطلان الحسنة، وعدم ترتّب ما يتوقع منها عليها، ويقابله التكفير وهو إسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نقيض الإيجاب في الطاعة، والمعروف عن الإمامية والأشاعرة هو أنّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب، والمعروف من المعتزلة هو التحابط^(٣)، ثمّ إنهم اختلفوا في كفيته .

فمنهم من قال: من أن الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة

١ . مقالات الإسلاميين: ١ / ٣٣٥.

٢ . لاحظ بحوث في الملل والنحل: ٢ / ١١١، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ، نقلاً

عن شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٨٣، ومقالات الإسلاميين: ٢٢٥.

٣ . أوائل المقالات: ٥٧. وسيوافيك نصوص المعتزلة في محلها.

وتمحوها بالكلية من دون أن يكون لها تأثير في تقليل الإساءة وهو المحكي عن أبي علي الجبائي.

ومنهم من قال: بأن الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، ولكنه يقلل في تأثير الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

ومنهم من قال: إن الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإن كانت الإساءة أقل منها، حتى قيل: إن الجمهور من المعتزلة ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحدة، تحبط ثواب جميع العبادات. (١)

هذا على قول المعتزلة. وأما على قول نفاة الإحباط فالمطيع والعاصي يستحق الثواب والعقاب معاً فيعاقب مدة ثم يخرج من النار فيثاب بالجنة.

نعم، ثبت الإحباط في موارد نادرة، كالارتداد بعد الإسلام، والشرك المقارن للعمل، والصدّ عن سبيل الله، ومجادلة الرسول ومشاقته، وقتل الأنبياء، وقتل الأمرين بالقسط، وإساءة الأدب مع النبي، والنفاق، وغير ذلك مما شرحناه في الإلهيات (٢).

١. شرح المقاصد: ٢ / ٢٣٢؛ شرح الأصول الخمسة: ٦٢٥.

٢. الإلهيات: ١ / ٨٧٠ - ٨٧٤.

٣- خلود مرتكب الكبيرة في النار

اتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلوات، ووافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن الوعيد بالخلود في النار عام في الكفار وجميع فساق أهل الصلاة.

ويظهر من العلامة الحلبي أن الخلود ليس هو مذهب جميع المعتزلة حيث قال: أجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع، وأما أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيدية على أنه كذلك. وذهبت الإمامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أن عذابه منقطع. (١)

والظاهر من القاضي عبد الجبار هو الخلود، واستدل بقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (٢). فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه فلمّا لم يبيّنه دلّ على ما ذكرناه.

١. كشف المراد: ٢٦٥.

٢. النساء: ١٤.

فإن قيل: إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾، وذلك لا يتصور إلا في الكفرة والآ فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى أجمع. ثم أجاب عنه، فلاحظ كلامه^(١).

٤ - لزوم العمل بالوعيد وعدمه

المشهور عن المعتزلة أنهم لا يجوزون العفو عن المسيء لاستلزامه الخلف، وأنه يجب العمل بالوعيد كالعمل بالوعد، والظاهر من القاضي أنها نظرية البغداديين من المعتزلة قال: اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محال، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال.^(٢)

وذهبت الإمامية إلى جواز العفو عن المسيء إذا مات بلا توبة، واستدل الشرف المرتضى بقوله سبحانه: ﴿وَيَسْتَعِجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٣). وقال: في هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنه سبحانه دلنا على أنه يغفر لهم مع

١. شرح الأصول الخمسة: ٦٧٥.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٦٤٤.

٣. الرعد: ٦.

كونهم ظالمين، لأنّ قوله: «عَلَى ظَلَمِهِمْ» جملة حالية إشارة إلى الحال التي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلك مجرى قول القائل:

«أنا أودّ فلاناً على غدره (و) وأصله على هجره»^(١).

وقد أوضحنا الحال في دلالة الآية وأجبنا عن إشكال القاضي على دلالتها في الإلهيات^(٢).

٥ - الشفاعة حظّ الذنوب أو ترفيع الدرجة :

لما ذهب المعتزلة إلى خلود مرتكب الكبيرة في النار، وإلى لزوم العمل بالوعيد، ورأت أنّ آيات الشفاعة تضاد تلك الفكرة، التجأت إلى تفسيرها بغير ما هو المعروف والمتبادر منها، فقالوا: إنّ شفاعَةَ الفسّاق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هاهنا^(٣).

فالشفاعة عندهم عبارة عن ترفيع الدرجة، فخصوها بالتائبين من المؤمنين وصار أثرها عندهم ترفيع المقام لا الإنقاذ من العذاب أو الخروج منه، قال القاضي: إنّ فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع والدلالة على منزلة من المشفوع^(٤).

٢. الإلهيات: ١ / ٩١٠.

١. مجمع البيان: ٣ / ٢٨٧.

٣. شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨.

٤. شرح الأصول الخمسة: ٦٨٩.

وأما عند الشيعة الإمامية فهو عبارة عن إسقاط العذاب، قال الشيخ المفيد: اتفقت الإمامية على أن رسول الله ﷺ يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أمته، وأن أمير المؤمنين عليه السلام يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته، وأن أئمة آل محمد ﷺ يشفعون كذلك وينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين، ووافقهم على شفاعته الرسول ﷺ المرجئة سوى ابن شبيب وجماعة من أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعمت أن شفاعته رسول الله ﷺ للمطيعين دون العاصين وأنه لا يشفع في مستحقي العقاب من الخلق أجمعين^(١).

٦ - مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر

إن مقترب الكبيرة عند الشيعة والأشاعرة مؤمن فاسق خرج عن طاعة الله. وهو عند الخوارج، كافر كفر ملة عند جميع فرقهم إلا الأباضية فهو عندهم كافر كفر النعمة، وأما المعتزلة فهو عندهم في منزلة بين المنزلتين قال القاضي: إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث. وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، قال: صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان^(٢).

١. أوئل المقالات: ١٤ - ١٥. ٢. شرح الأصول الخمسة: ٦٩٧.

وهذا أحد الأصول الخمسة التي عليها يدور رحى الاعتزال ومن أنكر واحداً منها فليس بمعتزلي^(١).

٧ - النسخ جائزٌ والبداء ممتنع عند المعتزلة

اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لليهود، واختلفوا في البداء حيث ذهب الشيعة إلى إمكانه و وقوعه، خلافاً لغيرهم فقالوا بالامتناع .

ثم إن الذي صار سبباً للتفريق عند القاضي هو أنه اشترط في النسخ أموراً أهمها: أن النسخ لا يتعلق بعين ما كان ثابتاً، بل يتعلق بمثل ما كان ثابتاً أشار إليها بقوله: النسخ إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت، ولم يزل مع تراخيه عنه.

قال: فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل لم يكن نسخاً بل كان نقضاً، وهذا بخلاف البداء فإنه يتعلق بعين ما كان ثابتاً. ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم. ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتري اللحم، وهذا هو البداء وإنما سمي به لأنه يقتضي أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل^(٢).

وقال أيضاً: الذي يدل على البداء، أن يأمر الله جلّ وعزّ بنفس مانه

١. الانتصار للخياط: ١٢٦؛ مروج الذهب: ٣ / ٢٢٢.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٨٤، ٥٨٥.

عنه في وقت واحد على وجه واحد، وهذا محال لانجيزه البتة^(١).

نحن لا نحوم حول البداء وما هو الفرق بينه وبين النسخ، فقد أشبعنا الكلام فيه في بحوثنا الكلامية^(٢). غير أن الذي يتوجّه على كلام القاضي أن ما أحاله هو أيضاً من أقسام النسخ لا من أقسام البداء المصطلح فإنه على قسمين:

١- النسخ بعد حضور وقت العمل .

٢- النسخ قبل حضور وقت العمل.

والذي أحاله هو القسم الثاني، وأمّا الوجه الذي اعتمد عليه فموهون بأنه ربّما تترتب المصلحة على نفس إنشاء الحكم وإن لم يكن العمل به مراداً جدياً كما هو الحال في أمر إبراهيم بذبح ولده، والأوامر الامتحانية كلّها من هذا القبيل، فإذا شوهد من الإنسان القيام بمقدمات الواجب، ينسخ الحكم، وعلى كل تقدير فما سماه بداء، ليس هو محل النزاع بين الإمامية وغيرهم.

والبداء عندهم عبارة عن تغيير المصير بالأعمال الصالحة أو الطالحة وهو شيء اتفق عليه المسلمون، وورد به النص في القرآن والسنة.

هذه هي حقيقة البداء في عالم الثبوت، وله أثر في عالم الإثبات وهو أنه ربّما يقف النبي على مقتضي المصير ولا يقف على ما يغيره، فيخبر به

١. رسائل العدل والتوحيد ١، رسالة القاضي عبد الجبار: ٢٤١.

٢. لاحظ الالهيّات: ١ / ٥٦٥.

على حسب العلم بالمقتضي ولكن لا يتحقق لأجل تحقق ما يغيّره، فيقال هنا: بدا لله والمقصود بداء من الله للعباد، كما هو الحال في إخبار يونس عن تعذيب القوم وغير ذلك، وقد وردت جملة «بدا لله» في صحيح البخاري^(١).

قال الشيخ المفيد: أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال، وأما إطلاق لفظ البداء، فإنما صرت إليه لأجل السمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله - عزّ وجلّ - وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه.^(٢)

وهذا يعرب عن أنّ القوم لم يقفوا على مصطلح الإمامية في البداء والآ لأصفقوا على جوازه.

٨ - الواسطة بين الوجود والعدم

اتفق المفكرون من الفلاسفة والمتكلمين على أنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما لا واسطة بين الوجود والعدم، وإنّ الماهيات قبل اتصافها بالوجود معدومات حقيقة، غير أنّ المعتزلة ذهبوا إلى أنّها في حال

١. البخاري: الصحيح: ٤ / ١٧٢ باب حديث «أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل».

٢. أوائل المقالات: ٥٣.

العدم غير موجودة ولا معدومة، بل متوسط بينهما، وهذا هو المعروف منهم بالقول بالأحوال .

قال الشيخ المفيد: المعدوم هو المنفي العين، الخارج عن صفة الوجود، ولا أقول: إنَّه جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا شيء على الحقيقة، وإن سميت بشيء من هذه الأسماء، فإنَّما تسميه به مجازاً. وهذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة وأصحاب المخلوق (كذا)، والبلخي يزعم أنَّه شيء ولا يسميه بجسم ولا جوهر ولا عرض، والجبائي وابنه يزعمان أنَّ المعدوم شيء وجوهر وعرض، والخياط يزعم أنَّه شيء وعرض وجسم. (١)

وبما أنَّه المسألة واضحة جداً لانحوم حولها.

٩ - التفويض في الأفعال

ذهبت المعتزلة إلَّا من شدَّ كالنجم وأبي الحسين البصري (٢) إلى أنَّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب (٣) بل باختيار .

١ . أوائل المقالات : ٧٩ .

٢ . لاحظ حاشية شرح المواقف لعبد الكريم السيالكوتي: ١٤٦ / ٢ .

٣ . ولعل قولهم: «بلا إيجاب» إشارة إلى أنَّ الفعل حال الصدور لا يوصف بالوجوب أيضاً . والقاعدة الفلسفية: «الشيء مالم يجب لم يوجد» غير مقبولة عندهم .

قال القاضي: أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده و من قبله...^(١).

قال السيد الشريف إن المعتزلة استدلوا بوجه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار، لبطل التكليف وبطل التأديب الذي ورد به الشرع وارتفع المدح والذم، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً، ولم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موحدين أفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب^(٢).

ثم إن نظريتهم في استقلال العبد في الفعل مبنية على مسألة فلسفية وهو أن حاجة الممكن إلى العلة تنحصر في حدوثه، لافيه وفي بقاءه، وعلى ضوء ذلك قالوا باستقلال العبد في مقام الإيجاد.

والمبنى والبناء كلاهما باطلان. أما الافتقار حدوثاً فقط، فهو لا يجتمع مع كون الإمكان من لوازم الماهية، وهي محفوظة حدوثاً وبقاءً، فكيف يجوز الغناء عن الفاعل بقاء؟!

قال الحكيم الشيخ محمد حسين الإصفهاني:

والافتقار لازم الإمكان

من دون حاجة إلى البرهان

١. شرح الأصول الخمسة: ٧٧٨، وفي ذيله ما ربّما يوهم خلاف ما هو المشهور عنهم .

٢. شرح المواقف: ١٥٦ / ٨.

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء

فسي لازم الذات ولن يفترقا

هذا كله حول المبنى وأما البناء فيكفي في التخلص عن الجبر استناد الفعل إلى الفاعل والخالق معاً، لكن يكون قدرة المخلوق في طول قدرة الخالق، ومنشعبة عنها، وهذا يكفي في الاستناد وصحة الأمر والنهي والتأديب والتثويب، فالجبر والتفويض باطلان، والأمر بين الأمرين هو الحق الصراح، وقد تواتر عن أئمة أهل البيت قولهم: «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين الأمرين»^(١).

ثم إن الدافع إلى القول بالتفويض هو صيانة عدله سبحانه فرعموا أن الصيانة لها رهن القول بالتفويض واستقلال العبد بالفعل، وغفلوا عن أن هناك طريقاً آخر، وهو ما ذهب إليه الإمامية، ثم إنهم وإن نزّها العبد عن الظلم ولكن صوّروا له شريكاً في الإيجاد، ولأجل ذلك قال الإمام الرضا عليه السلام:

«مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله - عزّ وجلّ - بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه»^(٢).

١. توحيد الصدوق: ٣٦٢، الحديث ٨، ولاحظ الأحاديث الأخرى .

٢. نفس المصدر: ٥٤، الحديث ٩٣.

١٠- قبول التوبة واجب على الله أو تفضل منه ؟

اتفق المسلمون على أن التوبة تسقط العقاب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله قبولها فلو عاقب بعد التوبة كان ظالماً، أو هو تفضل منه سبحانه؟ فالمعتزلة على الأول، والأشاعرة والإمامية على الثاني^(١).

قال المفيد:

«اتفقت الإمامية على أن قبول التوبة بفضل من الله عز وجل، وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أن السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم وزعموا أن التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب.^(٢)»

ولقد أحسن - قدس الله سره - حيث جعل محور المسألة قبول التوبة وعدمه بما هو هو لا بلحاظ آخر كما في صورة الأخبار بقبول التوبة قال سبحانه: «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ»^(٣). إذ عندئذ يجب قبول التوبة عقلاً والآ لزم الخلف في الوعد. قال الطبرسي في تفسير قوله سبحانه: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٤٢؛ كشف المراد: ٢٦٨؛ شرح الأصول الخمسة: ٧٩٨.

٢. أوئل المقالات: ١٥.

٣. التوبة: ١٠٤.

وَأَصْلَحُوا وَيَتَنُوءُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ^(١). ووصفه بالرحيم عقيب التَّوَّاب يدل على أنَّ إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه ورحمة من جهته، على ما قاله أصحابنا، وأنه غير واجب عقلاً على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة.^(٢)

ومن أراد أن يقف على دلائل المعتزلة في المقام فليرجع إلى كشف المراد وشرح المقاصد.

١١ - عصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها

اتفقت الإمامية على أنَّ جميع أنبياء الله - صلوات الله عليهم أجمعين - معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، ومما يستخف فاعله من الصغائر وأما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها، على كل حال هذا مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها تخالف فيه.^(٣)

والمقول عن أبي علي الجبائي التفصيل في الكبائر بين قبل البعثة وبعدها فيجوز في الأول دون الثاني، والمختار عند القاضي في الكبائر عدم الجواز مطلقاً، وأما المنقرات فانفقوا على عدم جوازه.^(٤)

٢. مجمع البيان: ١ / ٢٤٢.

١. البقرة: ١٦٠.

٣. أوائل المقالات: ٣٠.

٤. شرح الأصول الخمسة: ٥٧٣.

١٢- وجوب الأمر بالمعروف عقلاً وعدمه

اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استثناء غير أنهم اختلفوا في وجوبه عقلاً وسمعاً، أو سمعاً فقط، فالمعتزلة على الأوّل والإمامية على الثاني .

قال المفيد: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا يعلم لديه إلا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبه الظن بذلك. (١)

ثم إن المحقق الطوسي ذكر في متن التجريد دلائل المعتزلة على وجوبهما عقلاً، ثم عقب عليها بنقد وتحليل (٢).

١٣- آباء رسول الله كلهم موحدون

اتفقت الإمامية على أن آباء رسول الله من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عزّ وجلّ - موحدون له، وخالفهم على هذا القول جميع الفرق (٣).

١. أوائل المقالات : ٩٨. وبذلك يظهر وهن ما ذكره القاضي في شرح الأصول الخمسة من نسبة عدم الوجوب على الإطلاق إلى الإمامية. لاحظ ص ٧٤١.

٢. كشف المراد : ٢٧١ .

٣. أوائل المقالات : ١٢.

١٤- تفضيل الأنبياء على الملائكة

اتفقت الإمامية على أن أنبياء الله عز وجل ورسله من البشر أفضل من الملائكة ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعم الجمهور منهم أن الملائكة أفضل من الأنبياء والرسول.^(١)

١٥- الرجعة: إمكانها ووقوعها

قضية الرجعة التي تحدثت عنها بعض الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن أهل بيت الرسالة مما تعتقد به الشيعة من بين الأمة الإسلامية قال الشيخ المفيد: إن الله يحشر قوماً من أمة محمد ﷺ بعد موتهم قبل يوم القيامة وهذا مذهب يختص به آل محمد ﷺ والقرآن شاهد به.^(٢) وخالفت المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث في ذلك.

١٦- الجنة والنار مخلوقتان أو لا؟

إن الله سبحانه وعد المتقين بالجنة وأعد العصاة بالنار، فهل هما مخلوقتان أو لا؟

١. أوائل المقالات: ١٦.

٢. البحار: ٥٣ / ١٣٦، نقلاً عن المسائل السرورية للشيخ المفيد.

والمسألة نقلية محضة فالإمامية إلا من شد، ذهب إلى أن الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان. قال الشيخ المفيد: وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع والآثار.^(١)

وقال الفتازاني: «جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء».^(٢)

والظاهر من السيد الرضي من الشيعة (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ) أنهما غير مخلوقتين الآن حيث قال: الصحيح أنهما إنما تخلقان بعده.^(٣)

١٧- تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:

إن الأصول الخمسة عند المعتزلة توصف بالصحة والإتقان على درجة تقدّم على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة، فقد أعطوا للعقل أكثر مما يستحقّه، ولذلك نرى أنهم لما بنوا على أن مرتكب الكبيرة مخلّد في النار أولوا النصوص القرآنية، فقالوا: إن المراد في الشفاعة هو ترفيع الدرجة لا رفع العقاب، وقس على ذلك سائر تأويلاتهم في الكتاب والسنة.

١. أوائل المقالات: ١٠٢.

٢. شرح المقاصد: ٢ / ٣١٨. ولاحظ شرح التجريد للقوشجي: ٥٠٧، وعبارة الأخيرين واحدة.

٣. حقائق التأويل: ٥ / ٢٤٥.

إنّ النص الوارد في القرآن الكريم دليل قطعي لا يعادله شيء فعند ذلك تجب تخطئة العقل لا تأويل القرآن، والتعارض بين القطعيين غير معقول، وتأويل النص القطعي كرفضه، نعم لو كان النص ظني السند أو كان الدليل الشرعي ظني الدلالة فلتأويل مجال، هذا وللبحث صلة تطلب في مجالها.

١٨- الإمامة بالتنصيص أو بالشورى:

اتفقت الإمامية على أنّ الإمامة بالتنصيص خلافاً للأشاعرة والمعتزلة فقالوا بالشورى وغيرها، ويتفرع على ذلك أمر آخر وهو: أنّ النبي نص على خليفته بالذات عند الإمامية، وقال الآخرون: سكت وترك الأمر شورى بين المسلمين.

قال القاضي عند البحث عن طرق الإمامة (عند المعتزلة): إنها العقد والاختيار^(١).

١٩- هل يشترط في الإمام كونه معصوماً

اتفقت الإمامية على أنّ الامام يجب أنّ يكون معصوماً عن الخطأ والمعصية خلافاً للمعتزلة حيث اكتفت أنه يجب أنّ يكون مبرزاً في العلم

١- شرح الأصول الخمسة: ٧٥٣.

مجتهداً ذا ورع شديد، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه^(١).

قال المفيد: إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وأنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وانه لا يجوز منه سهو في شيء في الدين ولا ينسون شيئاً من الأحكام، و على هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم وتعلق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد في الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك ويجوزون من الأئمة وقوع الكبائر والردّه عن إسلام.^(٢)

٢٠ - حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين:

اتفقت الإمامية على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفّار ضلال ملعونون بحربهم أمير المؤمنين ﷺ وأنهم بذلك في النار مخلدون وأجمعت المعتزلة سوى الغزال منهم وابن باب، والمرجئة والحشوية من أصحاب الحديث على خلاف ذلك، فزعمت المعتزلة كافة إلا من سمّيناه وجماعة من المرجئة وطائفة من أصحاب الحديث، أنهم فساق ليسوا بكفار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنهم لفسقهم في النار خالدون.^(٣)

١. نفس المصدر: ٧٥٤.

٢. أوائل المقالات: ٣٥.

٣. نفس المصدر: ١٠.

هذه جملة من الأصول التي يختلف فيها المنهجان وبقيت هناك أصول أخرى تضاربت فيها آراء الفريقين لم نذكرها روماً للاختصار.

ولنعد إلى تحليل سائر الوجوه لمؤلف كتاب المعتزلة.

١ - قال الذهبي: «وجد الرافض والاعتزال في زمانه متصادقين متأخيين»^(١).

٢ - وقال المقرئ: «قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي»^(٢).

٣ - يقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي (المتوفى ١٣٣١ هـ): «إن المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنة والجماعة، من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً، لأن شيعتنا العراق على الإطلاق معتزلة. وكذلك شيعتنا الأقطار الهندية والفارسية والشامية، ومثلهم الشيعة الزيدية باليمن»^(٣).

إن هذه الكلمات لا تدل على عيلولة الشيعة في عقائدهم على المعتزلة، فإن الشيعة الإمامية تقتدي في أصولها وفروعها بأئمة أهل البيت عليهم السلام الذين جعلهم الرسول الأعظم ﷺ عدلاً للقرآن الكريم وقال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»، ولا ترجع إلى غيرهما. ولم نر شيعياً إمامياً أخذ عقيدته من عالم معتزلي.

ومع هذين المصدرين الصحيحين لا حاجة للرجوع إلى غيرهما.

١ . ميزان الاعتدال: ٢ / ٢٣٥، كما في «المعتزلة»: ٢١٨.

٢ . الخطط: ٤ / ١٦٩، كما في المصدر نفسه: ٢١٨.

٣ . تاريخ الجهمية والمعتزلة: ٤٢، كما في المصدر نفسه: ٢١٩.

والمعتزلة كما أقرّ أعلامهم اقتفوا في التوحيد والعدل أثر خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وتلمذوا على حفيده أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية. وما ذكره القاسمي الدمشقي من أنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، صحيحة إن أراد أنّ شيعة العراق بل الشيعة في جميع الأقطار قائلون بالتوحيد والعدل، اقتفاءً لأثر الكتاب والسنة الصحيحة المروية عن أئمة أهل البيت لا سيما خطب الإمام علي عليه السلام، كما أنّ المعتزلة أيضاً قائلون بهما مقتفين أثر ما أخذوه من البيت العلوي.

نعم إنّ المعتزلة أقرب إلى الشيعة من الحنابلة والأشاعرة، فإنّ ولاء كثير منهم لأهل البيت لا ينكر، كما أنّ تمسّكهم بالأصول العقلية المبرهنة، ورفض الآخرين لها، جعلهم متّحدين في كثير من الأصول مع الشيعة، ومع ذلك فإنّ لجميع الطوائف الإسلامية، أصولاً مشتركة، وأصولاً يتميّز بها بعضهم عن بعض فلكل طائفة إسلامية مشتركات ومميّزات.

رمي الاعتزال بالتشيع

إنّ من عجائب الدهر - وما عشت أراك الدهر عجباً - رمي المعتزلة بالتشيع، وترى تلك النسبة في كتب الأشاعرة والحنابلة، خصوصاً الرجاليين منهم، فلم تكن الشيعة وحدها متّهمة بالاعتزال، بل صارت المعتزلة متّهمة بنظيرتها، غير أنّ رمي الشيعة بالاعتزال لا يختصّ بقوم دون قوم، حتّى إنّ أصحاب الطبقات من المعتزلة عدّوا أئمة أهل البيت عليهم السلام وكبار علماء الشيعة

من المعتزلة، حتّى قالوا: إنّ الحسن بن موسى النوبختي من المعتزلة، ولم يكتبوا بذلك، بل عدّوا المرتضى والرضي منهم^(١).

وقد عرفت مدى صدق هذه النسبة، وأن كثيراً من أعلام الشيعة نقدوا كتب المعتزلة، حتّى إنّ الشيخ المفيد نقض كتاب «فضيلة المعتزلة» للجاحظ.

إنّما الكلام في التهمة الأخرى، وهو رمي الاعتزال بالتشيع، والحقّ أنّه لو فسّر التشيع بحبّ عليّ وأهل بيته عليهم السلام فأعلام السنّة من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة كلّهم شيعة إلا من له هوى العثمانيّة، الذين يكثرون من الواقعة في عليّ وأولاده عليهم السلام. أمّا لو فسّر بتقديم عليّ على سائر الخلفاء في العلم والزهّد وسائر المثل الأخلاقيّة، فمعتزلة بغداد إلا من شدّ شيعة، فإنّهم وإن اعترفوا بخلافة الخلفاء، لكن يعترفون بفضل عليّ عليه السلام وتقدّمه على أقرانه، وهذا هو الذي صار سبباً لجرح كثير من الرواة العدول، وما ذنبهم إلا تقديم عليّ على غيره في الفضائل، أخذاً بنصوص الآيات والروايات في حقّه.

نعم، لو فسّر التشيع بالاعتراف بخلافة عليّ بتنصيب من النبي صلى الله عليه وآله وأمر منه سبحانه، فالشيعة تنحصر بمن يعتقد بهذا المبدأ، والمعتزلة كلّهم يخالفون ولا يعترفون به.

والذي أوقع جمعاً من مؤلّفي المقالات في الوهم الأوّل هو التقاء

١ . طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى المرتضى، ص ٩ و ١٥ و ١١٧.

التشيع مع الاعتزال في بعض المواضع والنقاط كالتوحيد والعدل، ولو صار ذلك سبباً لرمي الشيعة بالاعتزال، صحَّ عدَّ الأشاعرة منهم لالتقائهم معهم في عدَّة من الأصول.

وأما الذي أوقعهم في الوهم الثاني هو انحيازهم إلى عليّ في كثير من المبادئ خصوصاً التوحيد والعدل.

وعلى أيّ تقدير، فلفظ التشيع قد تطوّر من جهة المعنى بعد ما كان معناه في اليوم الأوّل، بعد رحلة الرسول، هو من شايع عليّاً دون غيره، وقال بخلافته دون سائر الخلفاء، فأطلق على من أحبّ عليّاً وأولاده، وناضل العثمانيّة وأهوائها، وعلى من قدّم عليّاً في الفضائل والمناقب، لا في الخلافة، فلأجل هذا التطوّر فربّما يشته المراد منه في كلمات الرّجالين وأصحاب المقالات، وربّما تعدّ أناس شيعةً بالمعنى الأوّل، مع أنّهم شيعة بالمعنيين الأخيرين، فلاحظ، وسيوافيك التوضيح عند البحث عن عقائد الشيعة الزيدية والإسماعيليّة والإماميّة.

«رزقهم الله توحيد الكلمة كما رزقهم كلمة التوحيد»

«وبني الإسلام على دعامين:

«كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة»

الفصل الرابع

أئمة المعتزلة

دلّت النصوص التاريخية على أنّ «واصل بن عطاء» هو المؤسس الأوّل لمنهج الاعتزال، وقد طرح أصولاً نضجت و تكاملت بأيدي تلامذته و مقتفي منهجه عبر العصور والقرون.

ومن أراد أن يكتب تاريخ المعتزلة و طبقاتهم، فعليه أن يجعل «واصل» رأس مخروط الاعتزال إلى أن يصل بالتدرّج إلى قاعدته.

وأما من تقدّم عليه من الصحابة و التابعين حتّى القدرة المتبلورة في «معبد الجهني» و «غيلان الدمشقي» وغيرهم... فلا يمتّون للاعتزال بصلة، وإن اتّفقوا مع المعتزلة في القول بالتوحيد والعدل، وحرية الإنسان واستطاعته على الفعل والترك. وذلك لأنّ التوحيد والعدل، كان شعار المسلمين من عصر النبي ﷺ إلى الزمان الذي طلع فيه منهج الاعتزال، كما أنّ القول بالحرية واستطاعة الإنسان على أحد الطرفين قول بأمر فطري جبل عليه الإنسان طوال القرون والأدوار قبل الإسلام و بعده، فلا يعدّ الاعتقاد به إحدائاً للمنهج و تأسيساً له.

نعم، القول بكون الإنسان مسيراً لا مخيراً، وأنّ فاعل الخير والشرّ هو

الله سبحانه، وأن كل إنسان خلق لما قدر له في علمه الأزلي، وأن التقدير لا يتغير حكمه وقضاؤه، إحداث منهج جديد رغم أن العقلاء ونصوص الكتاب على خلافه في جميع الأدوار.

وعلى ضوء هذا، فلا يصح عدّ كل من قال بواحد من هذه الأصول سلفاً للاعتزال، وشيخاً للمعتزلة، وإن اتفق معهم فيها.

وعلى هذا الخطّ الذي رسمناه مشى أبو القاسم البلخي (المتوفى ٣١٧ هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين - باب ذكر المعتزلة» فابتدأ في ذكر طبقاتهم بـ «واصل بن عطاء» و «عمرو بن عبيد» وانتهى إلى أعلامهم في عصره وقال: «وفي زماننا هذا شيخنا أبو الحسين الخياط عبدالرحيم بن محمد (المتوفى ٣١١ هـ) وأحمد بن الشنطوي»^(١).

نعم، خالفه القاضي عبدالجبار (المتوفى ٤١٥ هـ) فعّد للمعتزلة طبقات قبل واصل، فعّد الخلفاء من الطبقة الأولى، والحسن والحسين عليهما السلام ومحمد (بن الحنفية) بن عليّ من الطبقة الثانية، وأبا هاشم عبدالله بن محمد (بن الحنفية) بن عليّ وأخاه الحسن بن محمد والحسن البصري وابن سيرين ومن في طبقتهم ممن حكى العدل عنه من الطبقة الثالثة، وعدّ غيلان بن مسلم وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من الطبقة الرابعة إلى أن أنهاهم إلى عشر طبقات^(٢).

١ . مقالات الاسلاميين: باب ذكر المعتزلة ص ٦٤ - ٧٤. وقد طبع من المقالات خصوص هذا

الباب بتحقيق فؤاد سيد، ط. تونس.

٢ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢١٤ - ٣٣٣.

وقد كتب الحاكم الجشمي اليمني الزيدي (٤١٣ - ٤٩٤ هـ) ذيلاً له فأضاف إليها طبقتين أخريين وهو جزء من كتابه «شرح العيون»^(١).

وأما أحمد بن يحيى بن المرتضى، فقد مشى على ضوء القاضي فأعاد ما ذكره هو وغيره في باب خاص، أسماه «باب ذكر المعتزلة» وهو جزء من كتابه «المنية والأمل» في شرح كتاب الملل والنحل، وقد طبع منه خصوص ذلك الباب كراراً، فنحن ننقل عن النسخة التي حَقَّقها المستشرق «توما أرندل» طبع دار صادر، بيروت.

ولقد أجاد أبو الحسين الخياط، حيث جعل الاعتقاد بالأصول الخمسة ملاكاً لصدق الاعتزال وكون المعتقد معتزلياً. قال: «الاعتزال قائم على أصول خمسة عامة، من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن نقص منها أو زاد عليها ولو أصلاً و احداً لم يستحقَّ اسم الاعتزال، وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها وهي:

١ - التوحيد.

٢ - العدل.

٣ - الوعد والوعيد.

٤ - المنزلة بين المنزلتين.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

١ . طبع هذا الجزء مع كتاب فضل الاعتزال بتحقيق فؤاد سيد.

٢ . الانتصار: ٥، ومقالات الاسلاميين للأشعري: ١ / ٢٧٨.

إنَّ عدَّ أمثال الشريف المرتضى من المعتزلة بحجَّة قوله بالتوحيد والعدل، يستلزم أن يعدَّ شيخه المفيد و تلميذه الطوسي منهم. مع أنَّ موقف هؤلاء من تلك الطائفة موقف النقد والردِّ. وقد ردَّ الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) في أكثر كتبه عليهم، لا سيَّما في كتابه «أوائل المقالات» كما نقد الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ) خصوص الجزء العشرين من «المغني» للقاضي عبد الجبار وأسماء «الشافعي» واختصره تلميذه شيخ الطائفة الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) وأسماء «تلخيص الشافعي» وقد انتشر الجميع بطباعة قديمة وحديثة، ومن طالع تلك الكتب يقف على أنَّ موقف الشيعة الإمامية من المعتزلة موقف الموافقة في بعض الأصول والمخالفة في البعض الآخر، كشأنهم مع الأشاعرة وغيرهم من الطوائف الإسلامية.

والعجب أنَّ أكثر من كتب عن المعتزلة من المتأخرين اشتبه عليهم الأمر، وربَّما عدَّوا أعلام الإمامية من مشايخ الاعتزال ورواد منهجه، والشيعة الإمامية بفضل علوم أئمتهم ونصوص رواياتهم في غنى عن كلِّ منهج لا يمتُّ للكتاب والعترة (أعداله وقرناؤه) بصلة.

وهذا الفصل الذي نقدَّمه للقراء يختص بتعريف أئمة المعتزلة ومشايخهم الكبار، الذين نضج المذهب بأفكارهم وآرائهم ووصل إلى القمة في الكمال.

وأما أعلام الطائفة الذين كان لهم دور في تبنِّي هذا الخط من دون أنَّ

يتركوا أثراً يستحقّ الذكر، في الأصول الخمسة نذكرهم في فصل لاحق حتى تميّز الطائفتان.

نعم، انطفأت دعوة الاعتزال وضعفت شوكتهم بعد سادس القرون أو سابعها، فلا تسمع لهم ذكراً في الأجيال اللاحقة فلا إمام ولا علم ولا.... فقد انقرضوا بسيف السلطة وقسوة الحنابلة والأشاعرة، وتركوا أثراً وكتباً عبث بها الزمان، فلم يبق إلا النزر اليسير. ولكن آثارهم...

إن آثارنا تدلّ علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

١- واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ)

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزال. يقول ابن خلكان: «كان واصل أحد الأعاجيب ذلك أنه كان أثنع، قبيح اللثغة في الرء فكان يخلص كلامه من الرء ولا يُفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه، ففي ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرء على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه .

عليم بإبدال الحروف وقامع لكل خطيب يغلب الحقّ باطله
وقال الآخر:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرفه

وخالف الرء حتى احتال للشعر

ولم يطق مطراً والقول يعجله

فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

قد ذكر عنده بشر بن برد (المتهم بالزندقة) فقال: «أما لهذا الأعمى المكنتى بأبي معاذ من يقتله؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه، ثم لا يكون إلا سدوسياً أو عقيلياً».

فلاحظ أنه قال: «هذا الأعمى» ولم يقل: بشار ولا ابن برد، ولا الضرير. وقال: «من أخلاق الغالية» ولم يقل: المغيرية ولا المنصورية، وقال: «لبعثت» ولم يقل: لأرسلت، وقال: «على مضجعه» ولم يقل: على مرقدته ولا على فراشه، وقال: «يبعج» ولم يقل: يبقر^(١).

يقول ابن العماد الحنبلي: «كان واصل ألثغ يبدل الراء غيناً في كلامه، وكان يخلص كلامه بحيث لا تسمع منه الراء حتى يظنّ خواص جلسائه أنه غير ألثغ، حتى يقال: إنه دفعت إليه رقعة مضمونها: أمر أمير الأمراء الكرام أن يحفر بئراً على قارعة الطريق، فيشرب منه الصادر والوارد.

فقرأ على الفور: حكم حاكم الحكام الفخام، أن ينبش جباً على جادة الممشي فيسقى منه الصادي والغادي.

فغير كل لفظ برديفه وهذا من عجيب الاقتدار، وقد أشارت الشعراء إلى عدم تكلمه بالراء. من ذلك قول بعضهم:

١. وفيات الأعيان: ٦ / ٨؛ أمالي المرتضى: ١ / ١٣٩ - ١٤٠.

نعم تجنّب لا يوم العطاء كما تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء^(١)

وقد كانت بينه وبين بشار بن برد قبل اظهاره ما يخالف عقيدة واصل
أواصر الصداقة وقد ذكر بشار خطبته التي ألقى فيها الرّاء وقال:

تكلف القول والأقوام قد حلفوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
وقال مرتجلاً تغلى بداهته كمرجل القين لما حَفَّ باللّهب
وجانب الرّاء ولم يشعر به أحد قبل التصفّح والإغراق في الطلب
ولمّا تبرّأ منه واصل لما ظهر منه ما لا يرضيه، هجاه بشار وقال:

مالي أشابع غزّالاً له عنق كنيق الدوّ إن ولي وإن مثلاً
عنق الزرافة ما بالي وبالكم تُكفرون رجالاً كفّروا رجالاً^(٢)

بثّ الدعاة في البلاد

كان واصل صموداً في عقيدته، ولمّا تمكّن من إنفاذ الدعاة إلى
الآفاق، فرّق أصحابه في البلاد حتّى يكونوا دعاة إلى طريقه. فبعث عبدالله
بن الحارث إلى المغرب، فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن
سالم، فدخل «ترمذ» ولزم المسجد حتّى اشتهر، ثمّ ناظر جهماً فقطعه،

١ . شذرات الذهب: ١/ ١٨٢ و ١٨٣ حوادث عام ١٣١ هـ.

٢ . المنية والأمل: ١٩.

وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية.^(١)

يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:

«درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة (المناظرة) في الردّ على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتّى يناظره. ناظر جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه، واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس، وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما، وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي. [كذا] قال له عمرو: لما لا تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. قال عمرو: إنّ الله تعالى يريد إسلامك ولكنّ الشياطين لا يتركونك. فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب!»^(٢).

يلاحظ عليه: أنّه كان اللازم على عمرو أنّ يقول: إنّ الله تعالى أراد إسلامك ولكن بحريّة واختيار، لا بالإجاء واضطرار. فلو أسلمت كان إسلامك على طبق ما يريد، وإنّ كفرت لم يكن كفرك آفة غلبتك عليه، وقد أوضحنا كيفيّة تعلق إرادته سبحانه بأفعال العباد.

١. المنية والأمل: ١٩ - ٢٠.

٢. كتاب المعتزلة: ٣٩ - ٤٠.

من آرائه و مناظراته

إنَّ واصل هو أوَّل من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأنَّ الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال. كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك. والمرجئة تسميهم بالإيمان. وكان الحسن وأصحابه يسمونهم بالنفاق.

١ - رأيه في مرتكب الكبيرة

ذهب واصل بن عطاء إلى القول بأنهم فساق غير مؤمنين، لا كفّار ولا منافقون. واستدلَّ على ذلك بما نقله المرتضى عنه في أماليه من أننا نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون في ما عدا ذلك من أسمائه، لأنَّ الخوارج تسميه مشركاً فاسقاً، والشيعه الزيدية تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسميه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً. فاجتمعوا على تسميته بالفسق. واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه فالواجب أن يسمّى بالاسم الذي اتَّفَق عليه وهو الفسق. ولا يسمّى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها. فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه إنَّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك، ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدِّين^(١).

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٦٦.

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره لا يثبت أزيد من أنَّ المسلمين اتَّفَقوا على كون مرتكب الكبيرة فاسقاً ولم يتَّفَقوا على غيره من سائر الأسماء. لكن عدم اتَّفاقهم على شيء منها لا يدلُّ على أنه ليس منها أبداً، كما هو ظاهر قوله: «ولا يقال فيه إنَّه مؤمن...» فإنَّ عدم وجود الإجماع على واحدة من تلك الأسماء لا يلازم عدم وجود دليل آخر على وجود واحد منها فيه. فكان اللازم على واصل أنَّ يقيم الدليل على أنه لا يسمَّى بواحد منها.

وإلى ما ذكرنا ينظر قول السيّد المرتضى في أماليه حيث قال: «إنَّ الإجماع وإنَّ لم يوجد في تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق، ولا في غيره من الأسماء، كما وجد في تسميته بالفسق، ولكنَّه غير ممتنع أن يسمَّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع في الشيء، وإن كان دليلاً على صحته لكن ليس فقده دليلاً على فساده»^(١).

وقد اعترض ابن المرتضى صاحب «المنية والأمل» على كلام السيّد المرتضى بكلام واه، يشبه كلام الهازل حيث قال: «يصح الاستدلال بالإجماع المركَّب وصورته هنا أنه أجمعوا على تسميته فاسقاً واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل ولا دليل على ما عدا المجمع عليه هاهنا»^(٢).

يلاحظ عليه: أنه اشتبه عليه معنى الإجماع المركَّب، لأنَّ معناه أنه إذا

١. أمالي المرتضى: ١ / ١٦٧. ولكلامه ذيل فراجع.

٢. المنية والأمل: ٢٤.

كانت المسألة بين الأمة ذات قولين ، مثلاً قالت طائفة من الفقهاء: الحبوة للولد الأكبر، وقالت الأخرى: الحبوة لجميع الورثة، فيقال: لا يجوز إحداث قول ثالث، أخذاً بالإجماع المركب، لأن الأمة اتفقت على نفي الثالث. وأين هو في المقام؟ إذ لم تتفق الأمة على نفي هذه الأسماء، بل اختلفوا على أقوال، فالرجل غير عارف بمصطلح الأصوليين فاستعمله في غير محله.

٢ - مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة

إن عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن وتلاميذه. فجمع بينه وبين واصل لينظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلما وقفوا على الاجتماع ذكر أن واصل أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن، وفيها عمرو بن عبيد جالس. فلما نظر إلى واصل وكان في عنقه طول واعوجاج، قال: أرى عنقاً لا يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل فلما سلم عليه قال له: يابن أخي إن من عاب الصنعة عاب الصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة قد وعظت فأحسنت ولن أعود إلى مثل الذي كان مني.

وجلس واصل في الحلقة وسأل أن يكلم عمرأ، فقال واصل لعمرو: لم قلت: إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ»^(١). ثم قال في موضع آخر: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^(٢) فكان كل فاسق منافقاً. إذ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق.

فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^(٣)، وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة يستحق اسم الظالم، كما يستحق اسم الفاسق، فألا كفرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^(٤)، فعرف بألف ولام التعريف.^(٥)

يلاحظ عليه: أن «واصلاً» دفع دليل خصمه بالنقض، ولأجل ذلك يقول السيد المرتضى في حقه: «أما ما ألزمه واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فسديد لازم» ولكن كان في وسعه الإجابة عنه بشكل جلي، وهو أن ما استدلل به «عمر» من الآيات غير كاف في إثبات ما يرتثيه. لأن آية النور وإن حكمت بفسق مرتكب الكبيرة، ولكن آية التوبة لم تحكم بأن كل فاسق منافق، وإنما حكمت بأن كل منافق فاسق، وبعبارة واضحة حصرت الآية، المنافقين بالفاسقين ولا العكس. ومن المحتمل أن يكون المنافق أخص من الفاسق. والفاسق أعم منه فيكون استدلاله عقيماً. قال سبحانه: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» ولم يقل: «إِنَّ الْفَاسِقِينَ هُمُ الْمُنَافِقُونَ».

٢. التوبة: ٦٧.

١. النور: ٤.

٤. البقرة: ٢٥٤.

٣. المائدة: ٤٥.

٥. أمالي المرتضى: ١ / ١٦٦. ولكلامه ذيل لا حاجة لنقله، وربما أوجد تشويشاً في الاستدلال وقد نقله ابن المرتضى في المنية والأمل بصورة واضحة ص ٢٣.

وبذلك تقف على مغزى ما نقض به واصل دليل عمرو، فإنه صحيح إذا كان الهدف إفحام الخصم بالجواب النقضي.

وأما إذا كانت الإجابة على الوجه الحلّي فهي ساقطة جداً، لأنه سبحانه حصر الكافرين في الظالمين لا العكس. فقال: «والكافرون هم الظالمون» فمن الممكن أن يكون كل كافر ظالماً ولا العكس. وصاحب الكبيرة وإن استحقّ اسم الظالم، كما استحقّ اسم الفاسق، ولكنه لا يستحقّ اسم الكافر بحجة أنه سبحانه قال: «والكافرون هم الظالمون»، ولم يقل: (والظالمون هم الكافرون).

٣ - من لطائف تفسيره للقرآن

حكى أن واصلاً كان يقول: «أراد الله من العباد أن يعرفوه ثم يعملوا ثم يعلموا. قال الله تعالى «يا موسى إني أنا الله» فعرفه نفسه، ثم قال: «اخلع نَعْلَيْكَ»^(١)، فبعد أن عرفه نفسه أمره بالعمل قال: والدليل على ذلك قوله تعالى: «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا - يعني صدقوا - وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» علموا و عملوا وعلموا»^(٢).

يلاحظ عليه: أن الآية الأولى دلّت على تقدّم العلم على العمل، وأما

١. طه: ١٢.

٢. أمالي المرتضى: ١ / ١٦٨.

تقدّم العمل على تعليم الغير فهي ساكنة عنها. نعم الآية الثالثة ربّما تكون ظاهرة فيما يدّعيه بحجّة النظم والترتيب في الذكر، وإن كانت واو العاطفة لا تدلّ على الترتيب.

٤ - من نوادر حكاياته

روى المبرّد قال : حَدَّثْتُ أَنَّ واصل بن عطاء أقبل في رفقة فأحسّوا بالخوارج، وكانوا قد أشرفوا على العطب. فقال واصل لأهل الرفقة : إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعوني وإياهم، فقالوا : شأنك. فقال الخوارج له : ما أنت وأصحابك؟ قال : مشركون مستجبرون ليسمعوا كلام الله، وقيموا حدوده فقالوا : قد أجرناكم، قال : فعلمونا أحكامه، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول : قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم : ليس ذلك لكم. قال الله تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (١)، فأبلغونا مأمنا، فساروا بأجمعهم حتّى بلغوا الأمان. (٢)

٥ - تهجده ولقبه بالغزال

ينقل ابن المرتضى عن أخت «عمرو بن عبيد» - وكانت زوجة واصل - أنها قالت : «كان واصل إذا جنّه الليل صفّ قدميه يصليّ ولوح ودواة

٢. المصدر نفسه .

١. التوبة: ٦.

موضوعان، فإذا مرّت به آية فيه حجّة على مخالف، جلس فكتبها ثم عاد في صلاته.

ونقل أيضاً: أنّ واصلًا كان يلزم أبا عبدالله الغزالي - وكان صديقاً له - ليعرف المتعفّفات من النساء فيجعل صدقته لهنّ وكان يعجبه ذلك، وقال الجاحظ: لم يشك أصحابنا أنّ واصلًا لم يقبض ديناراً ولا درهماً، وفي ذلك قال بعضهم في مرثيته:

ولا مسّ ديناراً ولا مسّ درهماً ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه^(١)

مؤلفاته

ذكر ابن النديم في «الفهرست» - و تبعه ابن خلكان - أنّ لواصل التصانيف التالية:

١ - كتاب أصناف المرجئة.

٢ - كتاب التوبة.

٣ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.

٤ - كتاب خطبته التي أخرج منها الراء. وقد نشرت هذه الخطبة عام

١٩٥١ م في المجموعة الثانية من نوادر المخطوطات بتحقيق عبدالسلام هارون.

- ٥ - كتاب معاني القرآن.
- ٦ - كتاب الخطب في التوحيد والعدل.
- ومن المحتمل أنه قام بجمع خطب الإمام علي عليه السلام في التوحيد والعدل فأفرده تأليفاً.
- ٧ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد.
- ٨ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق.
- ٩ - كتاب في الدعوة.
- ١٠ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل^(١). وغير ذلك.

القواعد الأربع لواصل بن عطاء

إن الاعتزال مذهب عقلي أُلقيت نواته في أوائل القرن الثاني بيد واصل بن عطاء، ثم نمت عبر العصور، فكلما تقدّم الاعتزال إلى الأمام، ورَبِي في أحضانه ذوي الحصافة، والأدمغة الكبيرة، أخذ يتكامل في ضوء البحث والنقاش، وكان الاعتزال في زمن المؤسس يدور على أربع قواعد فقط، وهي بالنسبة إلى ما تركنه المعتزلة من التراث الكلامي إلى فترة الانقراض شيء قليل، وأين هو من الاعتزال الذي تريه لنا كتب القاضي عبد الجبار في كتاب المغني أو غيره من البسط في تلك القواعد، وتأسيس أصول وقواعد أخرى، لم تخطر ببال المؤسس.

١ . فهرست ابن النديم: ٢٠٣، الفن الأول من المقالة الخامسة.

قال الشهرستاني: «الواصلية هم أصحاب واصل بن عطاء واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين^(١) قال: ومن أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وحاصلها أن العبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والربّ أقدره على ذلك.

القاعدة الثالثة: المنزلة بين المنزلتين، وأنّ مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل فاسق مخلّد في النار إن لم يتب.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، أن أحدهما مخطئ لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وخاذليه، أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه».

ثم ربّ الشهرستاني على تلك القاعدة وقال: «وقد عرفت قوله في الفاسق وأقلّ درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة

١ . وهذا يعرب بوضوح عن أن الداعي لتأسيس هذه القاعدة ليس إنكار صفاته سبحانه كالملاحدة المنكرين لكونه عالماً قادراً، بل الداعي هو تنزيه الرب عن وجود قديم مثله، وما نسب إليه الأشعري في كتاب الإبانة : ١٠٧ من الداعي ليس في محله.

المتلاعنين، فلم يجوّز شهادة عليّ و طلحة والزبير على باقة بقل، وجوّز أنّ يكون عثمان وعليّ على الخطأ^(١).

أقول: إنّ القاعدة الأولى إشارة إلى الأصل الأول من الأصول الخمسة، أعني التوحيد، وهذا الأصل عندهم رمز إلى تنزيهه سبحانه عن التشبيه والتجسيم، كما أنّ القاعدة الثانية من فروع الأصل الثاني، أعني القول بالعدل، فتوصيفه سبحانه به يقتضي القول بالقدر، أي إنّ الانسان يفعل بقدرته واستطاعته المكتسبة، ولا معنى لأن يكون خالق الفعل هو الله سبحانه، ويكون العبد هو المسؤول. نعم دائرة الأصل الثاني (العدل) أوسع من هذه القاعدة.

والقاعدة الثالثة نفس أحد الأصول الخمسة، وبقي منها أصلان - الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ولم يأت ذكر منهما في كلام «واصل».

وأما القاعدة الرابعة فقد خالف فيها واصل وتلميذه عمرو بن عبيد جمهور المعتزلة.

قال ابن حزم: «اختلف الناس في تلك الحرب على ثلاث فرق:

١ - فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة و جمهور المعتزلة وبعض أهل السنة: إنّ عليّاً كان هو المصيب في حربه، وكلّ من خالفه على خطأ. وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل وطوائف من المعتزلة:

إنَّ عليّاً مصيب في قتاله مع معاوية وأهل النهروان، ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيهما هي، وقالت الخوارج: عليّ المصيب في قتال أهل الجمل وأهل صفين وهو مخطيء في قتاله أهل النهر.^(١)

ولا يخفى وجود الاختلاف بين النقلين، فعلى ما نقله الشهرستاني كانت الواصليّة متوقّفة في محاربي الإمام في وقعتي «الجمل وصفين» وعلى ما نقله ابن حزم يختصّ التوقّف بمحاربيه في وقعة «الجمل» ويوافق ابن حزم عبد القاهر البغدادي، وقال: «ثمَّ إنَّ واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة، وذلك أنّه وجد أهل عصره مختلفين في عليّ وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة، وسائر أصحاب الجمل - إلى ما ذكره»^(٢).

ويوافقهما نقل المفيد حيث قال ما هذا خلاصته:

« اتّفتت الإماميّة والزيدية والخوارج، على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام كفّار ضلال، ملعونون بحربهم أمير المؤمنين. وزعمت المعتزلة كلّهم أنّهم فساق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار خالدون، وزعم واصل الغزّال وعمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة والزبير وعائشة ومن كان في حربهم، من عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين ومحمّد ومن كان في حربهم

١ . الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤ / ١٥٣.

٢ . الفرق بين الفرق: ١١٩.

كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين، و وجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان، كانوا في اختلافهم كالمتلاعنين وأنّ إحدى الطائفتين فسّاق ضلّال مستحقّون للخلود في النّار إلّا أنّه لم يقم دليل عليها»^(١).

نقد النظرية

إنّ واصل بن عطاء ومن لفّ لقه في هذا الباب، يلوكون في أشداقهم ما يضادّ نصّ رسول الله ﷺ فقد أخبر عليّاً بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، وقد عهد له الرسول وأمره بقتالهم.

روى أبو سعيد الخدري قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين.

قلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من؟ قال: مع عليّ بن أبي طالب ؑ».

روى أبو اليقظان عمّار بن ياسر قال: «أمرني رسول الله ﷺ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين».

وقد رواه الحفاظ من أهل الحديث و أرباب المعاجم والتاريخ، ومن أراد الوقوف على تفصيله فعليه الرجوع إلى «الغدير: ج ٣ ص ١٩٢ - ١٩٥».

ويكفي في ذلك ما نقله ابن عساكر في تاريخه عن أبي صادق أنه قال:
 قدم أبو أيوب الأنصاري العراق، فأهدت له الأزد «جزراً» فبعثوا بها معي
 فدخلت فسلمت إليه وقلت له: قد أكرمك الله بصحبة نبيه ونزوله عليك،
 فمالي أراك تستقبل الناس تقابلهم؟ تستقبل هؤلاء مرّة وهؤلاء مرّة؟ فقال:
 إن رسول الله ﷺ عهد إلينا أن نقاتل مع عليّ الناكثين، فقد قاتلناهم، وعهد
 إلينا أن نقاتل معه القاسطين فهذا وجهنا إليهم - يعني معاوية وأصحابه - ،
 وعهد إلينا أن نقاتل مع عليّ المارقين فلم أرهم بعد^(١).

وقد تجاهل واصل وأتباعه الحق وأنكروه، فإنّ حكم الخارج
 على الإمام المفترض طاعته ليس أمراً مخفياً على رئيس المعتزلة، ولا أرى
 باغياً أخسر من الزبير، ولا أشقى من طلحة، غير ابن آكلة الأكباد حزب
 الشيطان.

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
 الْمُفْسِدِينَ﴾^(٢).

وفي نهاية المطاف نقول: إنّه من مواليد عام الثمانين في المدينة
 وتوفي في البصرة عام ١٣١، كما أرّخه المسعودي وغيره.^(٣)

١. الغدير: ٣ / ١٩٢.

٢. النحل: ١٤.

٣. وفيات الأعيان: ٦ / ١١؛ المنية والأمل: ١٨.

٢ - عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٣ هـ) (١)

الشخصية الثانية للمعتزلة بعد واصل بن عطاء هو عمرو بن عبيد وكان من أعضاء حلقة الحسن، مثل واصل، لكنّه التحق به بعد مناظرة جرت بينهما في مرتكب الكبيرة كما نقلناها.

يقول السيد المرتضى في أماليه: «يكنى أبا عثمان مولى لبني العدوية من بني تميم. قال الجاحظ: وهو عمرو بن عبيد بن باب. و«باب» نفسه من سبي كابل من سبي عبد الرحمان بن سمرة، وكان باب مولى لبني العدوية قال: وكان عبيد شرطياً، وكان عمرو متزهداً، فكان إذا اجتازا معاً على الناس قالوا هذا أشرّ الناس، أبو خير الناس، فيقول عبيد: صدقتم هذا إبراهيم وأنا تاريخ».

يلاحظ عليه: أن ما ذكره عبيد من التشبيه إنما يتم على عقيدة أهل السنة، بأنّ أبا إبراهيم كان وثنياً، وأمّا على عقيدة الشيعة، وهي التي تؤيدها الآيات القرآنية، أن أباه كان مؤمناً موحداً وأنّ «أزر» كان عمّه لا والده (٢) فلا يتمّ.

وقد روى السيد في أماليه وغيره من أرباب المعاجم قصصاً في زهده وورعه غير أنّ قسماً منها يعدّ مغالاة في الفضائل وإليك نموذجاً منها:

١. فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ٢٠٣.

٢. مجمع البيان: ٣ / ٣١٩، في تفسير قوله «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيْ» إبراهيم: ٤١.

روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال: صَلَّى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب. وحج أربعين حجة ماشياً، وبعيره موقوف على من أحصر، وكان يحيي الليل بركعة واحدة، ويرجع آية واحدة.^(١)

وقد روى نظيره في حق الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقد قلنا إنه من المغالاة في الفضائل،^(٢) إذ قلما يتفق لإنسان ألا يكون مريضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طيلة أربعين سنة، حتى يصلي فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة.

ما اثر عنه في مجالي التفسير والعقيدة

١ - روى المرتضى في أماليه أن ابن لهيعة أتى عمرو بن عبيد في المسجد الحرام فسلم عليه و جلس إليه وقال له: يا أبا عثمان ما تقول في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾^(٣)، فقال: ذلك في محبة القلوب التي لا يستطيعها العبد ولم يكلفها، فأما العدل بينهن في القسمة من النفس والكسوة والنفقة، فهو مطبق لذلك، وقد كلفه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ﴾ فيما تطيقون ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ بمنزلة من ليست أيماً ولا ذات زوج. فقال ابن لهيعة: هذا والله هو الحق^(٤).

١ . المنية والأمل: ٢٢.

٢ . لاحظ الجزء الثاني من كتابنا: ٢٦.

٣ . النساء: ١٢٩.

٤ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٠ - ١٧١.

أقول: ما سأله ابن لهيعة كان سؤالاً دارجاً في ذلك العصر، وقد طرحه بعض الزنادقة، كابن أبي العوجاء في البصرة - بندر الأهواء والآراء - ليوهم أن في القرآن تناقضاً. ولأجل ذلك سأل عنها هشام بن الحكم تارة و أبا جعفر الأحول مؤمن الطّاق، أخرى، فغادر الرجلان البصرة، لزيارة الإمام الصادق عليه السلام في المدينة في غير موسم الحجّ والعمرة للتعرف على الجواب وقد عرضا السؤال عليه، فأجاب بنفس الجواب الذي مرّ في كلام عمرو بن عبيد، فلما سمع ابن أبي العوجاء الجواب قال: هذا ما حملته الإبل من الحجاز^(١).

ولعلّ ما أجاب الإمام عليه السلام كان منتشرأ في البصرة من جانب تلميذه، وانتهى إلى عمرو بن عبيد، فأجاب بنفس ما أجاب به الإمام، ويظهر من كلام ابن أبي العوجاء، تقدّم إجابة الإمام على جواب عمرو بن عبيد زماناً وإلا لما صحّ أن يقال «هذا ما حملته الإبل من الحجاز» بل كان له أن يحتمل أن الجواب أخذ من عمرو بن عبيد، عميد الاعتزال.

نعم يحتمل أن تكون الإجابتان من قبيل توارد الخاطر و مجيئهما على سبيل الاتفاق، بلا أخذ أحدهما من الآخر.

٢ - روى السيّد المرتضى في أماليه و قال: «إنّ هشام بن الحكم قدم البصرة فأتى حلقة عمرو بن عبيد فجلس فيها و عمرو لا يعرفه فقال لعمرو: أليس قد جعل الله لك عينين؟ قال: بلى، قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما في

١ . البرهان في تفسير القرآن: ١ / ٤٢٠، الحديث ٢ - ٣.

ملكوت السماوات والأرض فأعتبر، قال: وجعل لك فمأ؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأذوق الطعوم وأجيب الداعي، ثم عدد عليه الحواس كلها، ثم قال: وجعل لك قلباً؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال لتؤذي إليه الحواس ما أدركه فيميز بينها. قال: فأنت لم يرض لك ربك تعالى إذ خلق لك خمس حواس حتى جعل لها إماماً ترجع إليه، أترضى لهذا الخلق الذين جشأ بهم العالم ألا يجعل لهم إماماً يرجعون إليه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتى ننظر في مسألتك وعرفه. ثم دار هشام في حلق البصرة فما أمسى حتى اختلفوا^(١).

أقول: ما أجاب به عمرو بن عبيد هشام بن الحكم، يدل على دماثة في الخلق وسماحة في المناظرة مع أنه طعن في السن، وهشام بن الحكم كان يعد في ذلك اليوم من الأحداث، وقد استمهل حتى يتأمل في مسألته ولم يرفع عليه صوته وعقيرته بالثتم والسب، كما هو عادة أكثر المتعصبين، ولم يرمه بالخروج عن المذهب.

٣ - قال الجاحظ: «نازع رجل عمرو بن عبيد في القدر فقال له عمرو: إن الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر قال تعالى:

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢). ولم يقل لنسألهم عما قضيت عليهم، أو قدرته فيهم، أو أردته منهم، أو شئت لهم،

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٦ - ١٧٧.

٢ . الحجر: ٩٢ - ٩٣.

وليس بعد هذا الأمر، إلا الإقرار بالعدل، أو السكوت عن الجور الذي لا يجوز على الله تعالى»^(١).

أقول: روي نظير ذلك من الإمام جعفر الصادق عليه السلام وقد سئل عن القدر؟ فقال: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله، يقول الله للعبد: لم كفرت ولا يقول لم مرضت»^(٢).

وأخيراً روى السيد المرتضى أن أبا جعفر المنصور مرّ على قبره بمزّان - وهو موضع على ليال من مكّة على طريق البصرة - فأنشأ يقول:

صلى الإله عليك من متوسّد	قبراً مررت به على مزّان
قبراً تضمّن مؤمناً متخشّعاً	عبد الإله ودان بالفرقان
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الخطاب بحكمة وبيان
فلو أنّ هذا الدهر أبقى صالحاً	أبقى لنا عمراً أبا عثمان ^(٣)

٤ - قال الخطيب: «كان عمرو يسكن البصرة، وجالس الحسن البصري، وحفظ عنه، واشتهر بصحبته، ثمّ أزاله واصل بن عطاء عن مذهب أهل السنّة فقال بالقدر ودعا إليه، واعتزل أصحاب الحسن وكان له سمعة و إظهار زهد - ثمّ نقل بعض ما يدلّ على زهده أو إظهاره»^(٤).

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٧.

٢ . المنية والأمل: ٢١.

٣ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٨؛ وفيات الأعيان: ٢ / ٤٦٢.

٤ . تاريخ بغداد: ١٢ / ١٦٦، رقم الترجمة ٦٦٥٢.

ما ذكره الخطيب من تخصيص أهل السنة باتباع مذهبه تخصيص بلا دليل، فإن الفرق الإسلامية يحترمون السنة الصحيحة، والكل بهذا المعنى أهل السنة. ولو كان وجه إزالته عنهم قوله بالقدر، فقد سبقه أستاذه الحسن إلى هذا القول، كما تدل عليه رسالته إلى عمر بن عبدالعزيز، التي أتى بنصها القاضي عبدالجبار في «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»^(١)، فلو خرج عمرو بالقول بالقدر عن مذهب أهل السنة، فهذه شنشنة أعرفها من عبد القاهر في كتابه «الفرق بين الفرق»، والخطيب في تأريخه، وغيرهما من الكتاب المتعصبين الذين يفتحون أبواب الجنة على مصاريعها على وجوه أصحابهم، ويقفلونها بإحكام أمام الفرق الأخرى.

نعم، تطرّف من قال: «إن تسمية جمهرة المسلمين بأهل السنة، تسمية متأخرة يرجع تاريخها إلى حوالي القرن السابع الهجري، إلى بعد عصر آخر الأنمة المشهورين وهو ابن حنبل بحوالي أربعة قرون»^(٢).

فإن أهل الحديث كانوا يسمّونهم أهل السنة، وهذا أحمد بن حنبل يقول في ديباجة كتابه «السنة»: «هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المتمسكين بعروتها المعروفين بها»^(٣). وهذا الشيخ الأشعري يعرض عقائد أهل الحديث باسم أهل السنة^(٤).

١. طبقات المعتزلة: ٢١٥ - ٢٢٣. مرّ نصّ الرسالة في الجزء الأول: ص ٤٤١ - ٤٥١، نشر مؤسسة

الإمام الصادق عليه السلام ١٤٢٧ هـ.

٢. الإباضية بين القرون الإسلامية: ٢ / ١٢٨ تأليف علي يحيى معمر.

٣. السنة: ص ٤٤. ٤. مقالات الإسلاميين: ٢٩٠.

إنما الإشكال في احتكار هذا الاسم في طائفة خاصّة من المسلمين،
مشعراً به إلى أن غيرهم رفضوا السنّة و عملوا بالبدعة.

نعم، لم تكن هذه التسمية في عصر النبي، ولا الخلفاء، ولا في أوائل
القرن الثاني، وإنما حدثت في أواسطه. وقد ألفنا رسالة حول مفهوم «أهل
السنّة» وتطوره عبر القرون طبعت في الجزء السادس من موسوعتنا «رسائل
والمقالات» فراجعها.

٥ - نقل الخطيب بسنده عن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول:
«إن كانت «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» في اللّوح المحفوظ، فما على أبي لهب من
لوم».

و ينقله أيضاً عن معاذ بصورة أخرى قال: «كنت جالساً عند عمرو بن
عبيد، فأتاه رجل يقال له عثمان أخو السمري فقال: يا أبا عثمان! سمعت
والله اليوم بالكفر فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشماً
الأوقصي يقول: إن «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ»^(١) وقوله: «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ
وَحِيداً»^(٢) و: «سَأْضِلِيهِ سَقَرٌ»^(٣) إن هذا ليس في أم الكتاب، والله تعالى
يقول: «حَم * وَالكِتَابِ الْمُبِين * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ *
وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»^(٢) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان.
فسكت عمرو هنيئاً، ثم أقبل عليّ فقال: والله لو كان القول كما يقول، ما كان
على أبي لهب من لوم، ولا على الوحيد من لوم. قال: يقول عثمان ذلك؟ هذا

والله الدين يا أبا عثمان. قال معاذ: فدخل بالإسلام وخرج بالكفر»^(١).

ثم ينقل عن معاذ أنه نقل مقالة عمرو لو كيع بن الجراح فقال: «من قال هذا القول استتيب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه».

يلاحظ عليه: أن تاريخ بغداد عيبة الأعاجيب والموضوعات. إنه يروي في بداية ترجمة «عمرو بن عبيد» قصصاً في زهده وتمرده على الطواغيت، كأبي جعفر المنصور العباسي على وجه يليق أن تنسب إلى الأنبياء والأولياء، ولا يلبث فيأتي بهذه الأعاجيب التي لا يليق أن تنسب إلى مسلم عادي، فضلاً عن شيخ الكلام في عصره. لأن المعتزلة وفي مقدمتهم الشيخان، اعترفوا بأن علمه سبحانه بالأشياء والحوادث أزلي لا حادث.^(٢) ومع ذلك كيف يمكن لمثل عمرو وشيخ المنهج أن ينكر علمه سبحانه بما يصدر من الوليد ابن المغيرة، أو أبي لهب من الأفعال والأقوال؟ وكيف يمكن لمسلم أن ينكر كون القرآن موجوداً في الكتاب «لدينا لعلّي حكيم» مع وروده فيه على وجه الصراحة. كل ذلك يعرب عن أن ما نسب إليه من السفاسف أخيراً، وليد العداة والبغضاء. فالمسلم الذي يأخذ عقائده وآراءه من الكتاب والسنة الصحيحة والعقل السليم، يعترف بأن كل شيء معلوم لله سبحانه في الأزل. غير أن علمه الأزلي لا يصير الإنسان مسيراً مكتوف

١. تاريخ بغداد: ج ١٢ ص ١٧٠ - ١٧٢.

٢. قال القاضي عبد الجبار: فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق (عالم، لا عالم) يستحقها لذاته وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه في ذاته... إلى آخر ما ذكر في شرح الأصول الخمسة: ١٢٩.

الأيدي، لأن علمه سبحانه لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن الإنسان على الإطلاق و بأيّ وجه كان، وإنما تعلّق بصدوره منه في ظلّ المبادئ الموجودة فيه، ومنها الإرادة والاختيار والحرية والانتخاب و باختصار؛ علمه سبحانه تعلّق بأنّ الإنسان فاعل مختار يفعل كلّ شيء بإرادته ومثل هذا العلم لو لم يؤكّد الاختيار لما كان سبباً للجبر.

وقد أوضحنا هذا الجواب عند البحث عن عموم مشيئته سبحانه وعلمه في الجزء الثاني من هذه الموسوعة:

نعم، عمرو بن عبيد وكلّ من يعتقد بعدله سبحانه لا يجنح إلى روايات القدر التي تعرّف الإنسان كالريشة في مهبّ الريح. ولقد ذكرنا نزرأ من تلك الأحاديث في كتابنا هذا.

وفود عمرو على الإمام الباقر عليه السلام

روي أنّ عمرو بن عبيد وفد على محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام لامتحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: «جعلت فداك، ما معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾^(١)، ما هذا الرتق والفتق؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: كانت السماء رتقاً لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النّبات، ففتق الله السماء بالقطر، وفتق الأرض بالنّبات». فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً ومضى.

ثم عاد إليه فقال: أخبرني جعلت فداك عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾^(١) ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: «غضب الله تعالى عقابه يا عمرو. من ظنَّ أنَّ الله يغيِّره شيء فقد كفر»^(٢).

وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام

روى الطبرسي في «الاحتجاج» عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام بمكة إذ دخل عليه أناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وحفص بن سالم، وأناس من رؤسائهم وذلك حين قتل الوليد^(٣) واختلف أهل الشام بينهم فتكلموا وأكثروا، وخطبوا فأطالوا فقال لهم أبو عبدالله عليه السلام: «إنكم قد أكثرتم عليّ وأطلتم فأسندوا أمركم إلى رجل منكم فليتكلم بحجَّتكم وليوجز، فأسندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد فأبلغ وأطال، فكان فيما قال: قتل أهل الشام خليفتهم، وضرب الله بعضهم ببعض، وتشئت أمرهم. فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومرورة ومعدن للخلافة وهو محمّد بن عبدالله بن الحسن^(٤) فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثمّ نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنا معه وكان معنا...

١. طه: ٨١.

٢. بحار الأنوار: ٤٦ / ٣٥٤ نقلاً عن المناقب لابن شهر آشوب. وغيره.

٣. الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان. قتل في جمادى الآخرة عام ١٢٦ وكان فاسقاً شريفاً للخمير.

٤. الملقّب بالنفس الزكية، قتل بالمدينة في خلافة المنصور عام ١٤٥ هـ.

إلى آخر ما قال. فلَمَّا تَمَّ كلامه أجابه الإمام بكلام مسهب. وفي آخر كلامه: «أتق الله يا عمرو وأنتم أيها الرّهط، فاتّقوا الله، فإنّ أبي حدّثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنة رسوله أنّ رسول الله قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف»^(١).

روى الصدوق في عيونه عن عليّ الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام قال: «دخل عمرو بن عبيد البصري على أبي عبدالله، فلَمَّا سلّم وجلس عنده تلا هذه الآية: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ»^(٢) ثمّ سأل عن الكبائر فأجابه عليه السلام فخرج عمرو بن عبيد وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك والله من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم»^(٣).

٣ - أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ)

أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العبدي - نسبة إلى عبدالقيس - وكان مولاهم وكان يلقّب بالعلّاف، لأنّ داره في البصرة كانت في العلافين^(٤).

قال ابن النديم: «كان شيخ البصريّين في الاعتزال و من أكبر علمائهم

١ . بحار الأنوار: ٤٧ / ٢١٣ - ٢١٥ .

٢ . الشورى: ٣٧ .

٣ . بحار الأنوار: ٤٧ / ١٩ ، باب مكارم أخلاقه، الحديث ١٣ .

٤ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٨؛ وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٥ - ٢٦٧ رقم الترجمة ٦٠٦ . وقد قيل في تاريخ وفاته غير هذا نقله المرتضى في أماليه .

وهو صاحب المقالات في مذهبهم و مجالس و مناظرات.

نقل ابن المرتضى عن صاحب المصابيح أنه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كان إبراهيم النظام من أصحابه، ثم انقطع عنه مدة ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلاً إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه.^(١)

قال القاضي: «ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام. يقال إنه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل».

قال المبرد: «ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت... وفي مجلس المأمون استشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت»^(٢).

وما ناظر به المخالفين دليل على نبوغه المبكر وتضلعه في هذا الفن، فلنذكر بعضه:

١ - مات ابن لصالح بن عبد القدوس الذي يرمى بالزندقة، فجزع

١ . فهرست ابن النديم: ٢٢٥ - ٢٢٦.

٢ . المنية والأمل: ٢٦ - ٢٧.

عليه، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذ كان الناس عندك كالزرع، فقال صالح:

يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: ما هذا الكتاب يا صالح؟

قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان. فقال له أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يموت وإن كان قد مات. وشك أيضاً في قراءته كتاب «الشكوك» وإن كان لم يقرأه»^(١).

٢ - بلغ أبا الهذيل في حداثة سنّه أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمّه: «يا عمّ امض بي إلى هذا اليهودي حتى أكلّمه. فقال له عمّه: يا بني كيف تكلمه وقد عرفت خبره، وأنه قطع مشايخ المتكلمين! فقال: لا بدّ من أن تمضي بي إليه. فمضى به. قال: فوجدته يقرّر الناس على نبوة موسى ﷺ، فإذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تدعونه، فتقدّمت إليه، فقلت: أسألك أم تسألني؟ فقال: بل أسألك، فقلت: ذاك إليك، فقال لي: أتعترف بأنّ موسى نبيّ صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشرّ بنبيّ ﷺ وشهد بنبوّته وصدّقه فهو نبيّ صادق، وإن كان غير من وصفت، فذلك شيطان لا أعترف بنبوّته؛ فورد عليه ما لم يكن في حسابه، ثمّ

١ . الفهرست لابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة ص ٢٠٤؛ وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٥ -

قال لي: أتقول إن التوراة حق؟ فقلت: هذه المسألة تجري مجرى الأولى، إن كانت هذه التوراة التي تسألني عنها هي التي تتضمن البشارة بنبيي ﷺ فتلك حق، وإن لم تكن كذلك فليست بحق، ولا أقرّ بها.

فبهت و أفحم ولم يدر ما يقول. ثم قال لي: أحتاج أن أقول لك شيئاً بيني وبينك، فظننت أنه يقول شيئاً من الخير، فتقدّمت إليه فسألني فقال لي: أمك كذا وكذا وأمّ من علمك، لا يكنّي، وقدّر أنّي أثب به، فيقول: وثوابي وشغبوا عليّ، فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أعزكم الله، أستم قد وقفت على سؤاله إيتاي وعلى جوابي إياه؟ قالوا: بلى، قلت: أفليس عليه أن يردّ جوابي أيضاً؟ قالوا: بلى، قلت لهم: فإنه لما سألني شتمني بالشم الذي يوجب الحدّ، وشتم من علمني، وإنّما قدّر أنّي أثب عليه، فيدعي أنّا واثناه وشغبنا عليه، وقد عزّفتكم شأنه بعد الانقطاع فانصروني، فأخذته الأيدي من كلّ جهة فخرج هارباً من البصرة»^(١).

أقول: إنّ ما طرحه الرجل اليهودي من الشبهة كانت شبهة دارجة لأهل الكتاب يتمسكون بها كلّ منهم من غير فرق بين اليهودي والمسيحي. وقد سأل الجائليق النصراني الإمام عليّ بن موسى الرضا ﷺ في مجلس المأمون عن هذه الشبهة، فقال الجائليق: ما تقول في نبوة عيسى و كتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا ﷺ: «أنا مقرّ بنبوة عيسى و كتابه... وكافر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمّد ﷺ و كتابه ولم يشرّ به أمته»^(٢).

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٧٨ - ١٧٩.

٢ . الاحتجاج للشيخ الطبرسي: ٢ / ٢٠٢ وللمناظرة صلة، من أراد فليراجع.

إن الإمام الطاهر عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قدم خراسان عام ١٩٩هـ، وتوفي بها عام ٢٠٣هـ، وكانت المناظرات خلال هذه السنوات دائرة ومجالسها بالعلماء والأدباء حافلة، فنقلوا ما دار بين الإمام والجائليق إلى العواصم الإسلاميّة. فليس من البعيد أن يكون أبو الهذيل قد اقتبس كلامه من الإمام عليه السلام، كما أنّ من المحتمل أن يكون من باب توارد الخاطر.

٣ - أتى إليه رجل فقال: «أشكل عليّ أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد فلم أجد عند أحد ممّن سألته شفاء لما أردته، فلمّا خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إنّ بغيتك عند هذا الرجل فاتّق الله وأفدني، فقال أبو الهذيل ماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنّها متناقضة وآيات توهمني أنّها ملحونة. قال: فماذا أحبّ إليك، أجييك بالجملة أو تسألني عن آية آية؟ قال: بل تجيبني بالجملة، فقال أبو الهذيل: هل تعلم أنّ محمّداً كان من أوساط العرب و غير مطعون عليه في لغته، وأنّه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه؟ فقال: اللّهمّ نعم، قال أبو الهذيل: فهل تعلم أنّ العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللّهمّ نعم، قال: فهل اجتهدوا عليه بالمناقضة واللّحن؟ قال: اللّهمّ لا، قال أبو الهذيل: فتدع قولهم على علمهم باللّغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله، قال: كفاني هذا وانصرف و تفقّه في الدين»^(١).

تأليف

بينما لم يذكر ابن النديم أيّ تأليف لأبي الهذيل يحكي ابن المرتضى عن يحيى بن بشر أنّ لأبي الهذيل ستين كتاباً في الردّ على المخالفين في دقيق الكلام.^(١)

نعم، ذكر ابن النديم في باب الكتب المؤلفة في متشابه القرآن أنّ لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك الفن.^(٢)

قال ابن خلكان: «ولأبي الهذيل كتاب يعرف بالميلاس، وكان «ميلاس» رجلاً مجوسياً وأسلم، وكان سبب إسلامه أنّه جمع بين أبي الهذيل وبين جماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك».^(٣)

وذكر البغدادي كتابين لأبي الهذيل هما «الحجج» و«القوالب» والثاني ردّ على الدهريّة.^(٤)

أقول: إنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي يعرف حقه على المعتزلة وعلى ذوي الفكر ولذلك ترجمه بصورة تكشف عن عمق غيظ له، فقال: «كان مولى لعبد القيس وقد جرى على منهاج أبناء

١ . المنية والأمل: ٢٥.

٢ . الفهرست لابن النديم: الفن الثالث من المقالة الأولى ص ٣٩.

٣ . وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٦.

٤ . الفرق بين الفرق: ١٢٤.

السبايا لظهور أكثر البدع منهم، وفصاحته تترى تكفيره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم، وللمعروف بالمزدار من المعتزلة كتاب كبير فيه فصائح أبي الهذيل، وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالاته. وللجبائي أيضاً كتاب في الردّ على أبي الهذيل في المخلوق، يكفره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سمّاه «توبيخ أبي الهذيل» وأشار بتكفير أبي الهذيل، وذكر فيه أن قوله يجرّ إلى قول الدهريّة»^(١).

تشييعه

قال ابن المرتضى: «ذكروا أنه صلى عليه أحمد بن أبي دؤاد القاضي فكبر عليه خمساً، ثم لما مات هشام بن عمرو فكبر عليه أربعاً، ف قيل له في ذلك (ما وجه ذلك)؟ فقال: «إنّ أبا الهذيل كان يتشييع لبني هاشم فصلّيت عليه صلاتهم. وأبو الهذيل كان يفضّل عليّاً على عثمان. وكان الشيعي في ذلك الزمان من يفضّل عليّاً على عثمان»^(٢).

وهذا يكشف عن أنّ التشييع ربّما يستعمل في تفضيل الإمام ﷺ على خليفة أو على الخلفاء الثلاث فقط، ولا يلازم التشييع القول بكون عليّ هو خليفة رسول الله ﷺ بلا فصل. فإنّ هذا هو التشييع بالمعنى الأخصّ.

قال ابن أبي الحديد: «سئل شيخنا أبو الهذيل أيّما أعظم منزلة عند الله:

١ . الفرق بين الفرق: ١٢١ - ١٢٢.

٢ . المنية والأمل: ٢٨.

عليّ عليه السلام أم أبوبكر؟ فقال: والله لمبارزة عليّ عمراً يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار وطاعاتهم كلّها، فضلاً عن أبي بكر»^(١).

وفاته

إذا كانت ولادة أبي الهذيل ١٣٥ و وفاته ٢٣٥، فقد توفي الرجل عن عمر يناهز المائة.

ويقول ابن خلكان: «وكان قد كفّ بصره، وخرف في آخر عمره إلا أنه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول، لكنّه ضعف عن مناهضة المناظرين و حجاج المخالفين و ضعف خاطره»^(٢).

وجرى ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» على ذمّ مشايخ المعتزلة ورميهم بقصص خرافية، فنقل أولاً عن بعض أصدقاء أبي الهذيل أنه بذل مائة ألف درهم على الإخوان. ثمّ قال ردّاً على هذه القصة: «وكان أبو الهذيل أهدي دجاجة إلى موسى بن عمران فجعلها تاريخاً لكلّ شيء، فكان يقول: فعلت كذا وكذا قبل أن أهدي إليك تلك الدجاجة أو بعد أن أهديت إليك تلك الدجاجة». ثمّ فرّع على ذلك وقال: «هذا نظر من لا يقسم على الاخوان عشرة أفلس فضلاً عن مائة ألف»^(٣).

«اللهم لا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا».

٢. وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٧.

١. شرح نهج البلاغة: ١٩ / ٦٠.

٣. تأويل مختلف الحديث: ٤٣.

كلمة بذئية

عنون الخطيب شيخ المعتزلة محمداً أبا الهذيل، ولكنّه جرى فيه كعادته فيهم بتسليط لسانه عليهم فقال: «شيخ المعتزلة»، ومصنّف الكتب في مذاهبهم وهو من أهل البصرة. ورد بغداد وكان خبيث القول. فارق إجماع المسلمين وردّ نصّ كتاب الله عزّوجلّ إذ زعم أن أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيها، حتّى لا ينطقوا نطقاً ولا يتكلّموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنّة عنهم والله تعالى يقول: «أكلها دائم»^(١).

وجحد صفات الله التي وصف بها نفسه، وزعم أن علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله. فجعل الله علماً وقدرة - تعالى الله عمّا وصفه به علواً كبيراً -^(٢).

يلاحظ عليه: أن النسبة الأولى لم تثبت بعد، وهؤلاء هم الأشاعرة ينقلونه عن أبي الهذيل وأتباعه، وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن هذه النسبة في كتابه «الانتصار» وبما أن كتب الرجل قد ضاعت وعبث بها الزمان، فلا يصحّ في منطق العقل الجزم بذلك إلا إذا تواتر النقل وهو مفقود.

١. الرعد: ٣٥.

٢. تاريخ بغداد: ٣ / ٣٦٦.

وأما النسبة الثانية فقد غفل عن مغزاها الخطيب فتصوّره أمراً شنيعاً مع أن أبا الهذيل يقصد بذلك الوصول إلى قمة التوحيد، وهو نفي كون صفاته سبحانه زائدة على ذاته. لأنّ القول بالزيادة يستلزم التركيب (تركيب ذاته مع صفاته السبع الكمالية) وقد أوضحناه في الجزء الثاني من كتابنا فراجع. (١)

والذي يندي الجبين أن يقذف الشيخ بأمر شنيع. نقل الخطيب عن أبي حذيفة: كان أبو الهذيل يشرب عند ابن لعثمان بن عبد الوهاب، قال: فراود غلاماً في الكنيف ... إلى آخر ما ذكره في الواقعة به التي يجب أن يحدّ القاذف و يبرأ المرمي بها، ولكنّ الطائفية البغيضة دفعت الخطيب إلى نقل القصة بلا اكتراث.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. (٢)

٤ - النظام (١٦٠ - ٢٣١ هـ) (٣)

إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظام هو الشخصية الثالثة للمعتزلة ومن متخرّجي مدرسة البصرة للاعتزال.

١. ص ١١١ - ١١٢، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ. وسيوافيك بيانه في الفصل

المختص ببيان الأصول الخمسة للمعتزلة.

٢. النور: ١٩.

٣. في ميلاده ووفاته أقوال أخر وما ذكرناه هو المؤيد بالقرائن.

قال ابن النديم: يكتى أبا إسحاق، كان متكلماً شاعراً أديباً وكان يتعنف أبا نؤاس، وله فيه عدّة مقطّعات، وإيّاه عنى أبو نؤاس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً فإنّ حظركه بالدين إزاء^(١)

وذكره الكعبي في «ذكر المعتزلة» وقال: «هو من أهل البصرة ثمّ نقل آراءه التي تفرّد بها».^(٢)

وقال الشريف المرتضى: «كان مقدّماً في علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعاني، وأنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة التي تفرّد بها واستشنت منه، تدقيقه وتغلغله وقيل: إنّه مولى الزياديين من ولد العبيد وإنّ الرق جرى على أحد آبائه».^(٣)

وذكره القاضي عبد الجبار في «طبقات المعتزلة» وقال: «إنّه من أصحاب أبي الهذيل وخالفه في أشياء».^(٤)

١ . فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

٢ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٧٠ .

٣ . أمالي المرتضى: ١ / ١٨٧ .

٤ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٦٤ .

دكاؤه المتوقّد

١ - روى الشريف المرتضى أنّ أبا النّظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٠ هـ) ليعلمه فقال له الخليل يوماً يمتحنه - وفي يده قدح زجاج -: يا بني، صف لي هذه الزجاجة، فقال: أ بمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراء، قال: فذمّها، قال: سريع كسرهما، بطيء جبرها، قال: فصفت هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره، فقال: أ بمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: هي حلو مجتناها، باسق متتهاها، ناظر أعلاها، قال: فذمّها، قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني، نحن إلى التعلّم منك أحوج. قال الشريف المرتضى بعد نقل هذه القصّة: «وهذه بلاغة من النّظام حسنة، لأنّ البلاغة هي وصف الشيء ذمّاً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه»^(١).

٢ - قال أبو عبيدة: «ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإنّي امتحتته فقلت: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر»^(٢).

٣ - روي أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة

١ . أمالي المرتضى: ١ / ١٨٩.

٢ . الغنية والأمل: ٢٩.

والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا.^(١)

٤ - قال الجاحظ: «الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له. فإن كان ذلك صحيحاً فهو: أبو إسحاق النظم»^(٢).

ولو صح ما نقلناه في حقّه، فهو يحكي عن كون المترجم له ذا نبوغ مبكر، وذكاء وقاد، وقابليّة كبيرة، ومثل هذا لو وقع تحت رعاية صحيحة وتربّي على يدي أستاذ بارع يتجلّى نبوغه بأحسن ما يمكن و تتفجّر طاقاته لصالح الحقائق، وإدراك الواقعيّات، وإذا فقد مثل ذلك الأستاذ البارع وهو على ما ذكرناه من المواهب والقابليّات انحرف انحرافاً شديداً، وتحركت طاقاته في اتّجاه الجنائية على الحقائق وظلم الواقعيّات.

ولعلّ ما يحكى عن النظم من بعض الأفكار المنحرفة - إن صحّت - فذلك نتيجة النبوغ غير الموجه، والقابليّة غير الخاضعة للإرشاد والهداية.

وسيوافيك بعض أفكاره غير الصحيحة، غير أنّ أكثر مصادرها هي كتب الأشاعرة كـ «مقالات الإسلاميين» للأشعري، و«الفرق بين الفرق» وغيرهما من كتب الأشاعرة الذين ينظرون إلى المعتزلة بعين العداة ومخالفي السنّة.

١ . المنية والأمل: ٢٩.

٢ . المنية والأمل: ٢٩.

نعم هجوم الأشاعرة عليه، وردّ بعض المعتزلة عليه^(١) يعرب عن شذوذ في منهجه، وانحراف في فكره.

٥ - روى القاضي أنه كان يقول عندما يجود بنفسه: «اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرات الموت». قال: فمات من ساعته.^(٢)

ولو صحّ هذا فلا يصحّ ما ينسب إليه البغدادي من أنّ النظام كان أفسق خلق الله عزوجلّ وأجرأهم على الذنوب العظام و على إدمان شرب المسكر. وقد ذكر عبدالله بن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» أنّ النظام كان يغدو على مسكر و يروح على مسكر وأنشد قوله في المسكر:

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف وأستبيح دماً من غير مذبح
حتّى اثنتيت ولي روحان في بدن والزقّ مطرح جسم بلا روح
ثمّ أخذ البغدادي في ذمّه بكلمات رديئة لا تصلح للنقل، وقد عدّ البغدادي له أزيد من عشرين فضيحة، وجعل بعضها سبباً لكفره، غير أنّ بعضها ليس بفضيحة، وبعضها الآخر لا يوجب الكفر.^(٣) والبغداديّ في هذه

١ . لاحظ الفرق بين الفرق : ١٣٢ ترى ردود المعتزلة عليه. فقد ذكر أنّ لأبي الهذيل والجبائي والاسكافي وجعفر بن حرب ردوداً عليه.

٢ . فضل الاعتزال : ٢٦٤؛ المنية والأمل : ٢٩ - ٣٠.

٣ . الفرق بين الفرق: ١٣١ - ١٥٠.

التهم والنسب - كما قال - تبع شيخ أصحاب الحديث ابن قتيبة حيث قال: «وجدنا النّظام شاطراً من الشّطّار يغدو على سكر ويروح على سكر وبييت على جرائرها ويدخل في الأذناس ويرتكب الفواحش والشائعات» ثم ذكر البيتين (١).

أفي ميزان النّصفة الاعتماد على قول الخصم عند القضاء عليه؟.

وذكر الشهرستاني له مسائل انفرد بها وأنهاها إلى ثلاث عشرة مسألة. (٢) وفي قلمه نزاهة قابلة للتقدير بخلاف البغدادي في الفرق ونذكر نموذجين من هذه الفضائح المذمومة:

١ - قوله بانقسام كلّ جزء لا إلى نهاية. فزعم البغدادي أن نتيجة ذلك القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم، عالماً بها، وذلك قول الله تعالى: «وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (٣). (٤)

يلاحظ عليه أولاً: أن القائل ببطلان تركّب الجسم من أجزاء لا يتجزأ، وأن كلّ جزء مفروض ينقسم إلى ما لا نهاية له، لا يعني به انقسام كلّ جزء إلى ما لا نهاية له بالفعل، بحيث يكون في كلّ ذرة أجزاء فعلية مترتبة متسلسلة، بل المراد هو الانقسام بالقوة، بمعنى أن الانقسام لا ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه عقلاً، لأن ما نفرضه جزءاً غير متجزئ، شرقه غير غربه،

١ . تأويل مختلف الحديث: ١٧ و ١٨.

٢ . الملل والنحل: ١ / ٥٤ - ٥٨.

٤ . الفرق بين الفرق: ١٣٩.

٣ . الجنب: ٢٨.

فيكون منقسماً بهذا الشكل إلى ما لا نهاية له، وإن كان ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه حساً لأجل ضعف أدوات التقسيم، ولكن هذا لا يصدّق التقسيم العقلي ولا يمنع منه.

وهذا واضح لمن أمعن النظر في أدلة القائلين ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ. فالبغدادى خلط بين مسألة أجزاء غير متناهية بالفعل ومسألة أجزاء غير متناهية بالقوة، وما فرضه إشكالاً - على فرض صحته في نفسه - إنما يترتب على الأول دون الثاني، لأنّ العالم على الفرض الثاني يكون متناهياً بالفعل، ويكون سبحانه محيطاً بأجزاء العالم، عالماً به، وإن كان غير متناه بالقوة، لكن مناط العلم هو الأول لا الثاني.

وثانياً: نفرض أنّ العالم له أجزاء غير متناهية، ولكنّه سبحانه أيضاً موجود غير متناه، على ما برهن عليه في محلّه، فلا يشدّ عن حيطة وجوده شيء، نعم من خصّ وجوده سبحانه بالعرش فوق السماوات لا محيص له عن توصيفه بالتناهي والله سبحانه منزّه عن التناهي وأحكام الممكنات.

٢ - قوله بأنّ الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف تداخل بهذا الجسم، ثمّ رتب عليه على زعمه إشكالات: منها؛ أنّ الإنسان على هذا لا يرى على الحقيقة وإنما يرى الجسد الذي فيه الإنسان.

ومنها؛ أنّه يوجب أنّ الصحابة ما رأوا رسول الله وإنما رأوا قالباً فيه الرسول، إلى غير ذلك من الإشكالات الواهية.

أقول: لا يظهر من القرآن كون الروح هو الجسم اللطيف المتداخل في

البدن، ولكنّه يظهر منه كون حقيقة الإنسان هي روحه، وأن واقعيته وشخصيته بروحه لا بجسده. قال سبحانه: «قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»^(١). إن كلمة «التوفي» لا تعني الإماتة كما هو معروف، بل تعني الأخذ والقبض، فقوله سبحانه «يتوفاكم» بمعنى يأخذكم ويقبضكم، فالآية ظاهرة في أن ملك الموت يأخذ الإنسان كله، ويكون محفوظاً عند ربّه، وهذا إنما يتم ولو كان حقيقة الإنسان هو روحه ونفسه، لا روحه وجسمه، وإلا يكون المأخوذ بعض الإنسان وجزءه، لوضوح أن ملك الموت يأخذ أحد الجزأين وهو الروح ويترك الجزء الآخر وهو يودع في القبر الذي لا علاقة لملك الموت به.

وما رتب البغدادي على نظرية النظام من الإشكالات لا يستحق الرد والتقد.

إذا عرفت هذين النموذجين الذين عدّهما البغدادي من فضائح النظام - وليساً منها - فعند ذاك يتبين وجوب دراسة آراء ذلك الرجل في جوّ هادئ بعيد عن الحقد والبغض حتى يتضح الحقّ عن الباطل، مع أنه لا مصدر لنسبة هذه الآراء إلا كتب الأشاعرة وبصورة ناقصة «الانتصار» لأبي الحسين الخياط، وليس كتابنا هذا كتاباً كلامياً وإنما هو كتاب تأريخ العقائد ولأجل ذلك نكتفي بهذا المقدار، غير أنه نرى من الواجب التعرّض لعقيدة منسوبة إليه في إعجاز القرآن المعروفة بمذهب الصّرفة.

النظام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن

من الآراء الباطلة التي نسبت إلى النظام، هو حصر إعجاز القرآن في الاخبار عن المغيبات، وأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع.^(١)

وقد نقل عنه البغدادي في «الفرق» بقوله: «إنه أنكر إعجاز القرآن في نظمه».^(٢)

وقال الشهرستاني: «قوله في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة و فصاحة ونظماً».^(٣)

أقول: لا شك أن مذهب الصرفة في إعجاز القرآن مذهب مردود بنص القرآن وإجماع الأمة، لأن مذهب الصرف يرجع إلى أن القرآن لم يبلغ في مجال الفصاحة والبلاغة حد الإعجاز، حتى لا يتمكن الإنسان العادي من مباراته ومقابلته، بل هو في هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء والبلغاء، ولكنه سبحانه يحول بينهم وبين الإتيان بمثله، أما بصرف

١ . مقالات الإسلاميين: ٢٢٥.

٢ . الفرق بين الفرق: ١٣٢.

٣ . الملل والنحل: ١ / ٥٦ - ٥٧.

دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة.

ومن المعلوم أن تفسير إعجاز القرآن بمثل هذا باطل جداً، لأن القرآن عند المسلمين معجز لكونه خارق للعادة لما فيه من ضروب الإعجاز في الجوانب الأربعة:

١ - الفصاحة القصوى .

٢ - البلاغة العليا .

٣ - النظم المخصوص .

٤ - الأسلوب البديع. فقد تجاوز عن حدّ الكلام البشري و وصل إلى حدّ لا تكفي في الإتيان بمثله القدرة البشرية.

يقول الطبرسي في تفسير قوله: «قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ الإنْسُ وَ الجنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^(١) «معناه قل يا محمد لهؤلاء الكفار: لئن اجتمعت الإنس والجن متعاونين متعاضدين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن من فصاحته وبلاغته ونظمه على الوجوه التي هو عليها من كونه في الطبقة العليا من البلاغة والدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعاني وتهذيب العبارة.. لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»^(٢).

إنّ مذهب الصرفة كمذهب الصّدفه لدى الماديين في الوهن

١ . الإسراء: ٨٨

٢ . مجمع البيان: ٦ / ٦٧٦.

والبطلان، فإنه سبحانه أرفع شأنًا من أن يأمر الإنسان والجنَّ بأن يباروا القرآن، ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعذَّر عليهم الكلُّ، ثمَّ يعترض سبيلهم ويصرف منهم القوَّة والهمَّة ويمنعهم من أن يأتوا بما أراد منهم مع قدرتهم عليه قبل عزم المباراة والمقابلة.

ولو صحَّ وجه إعجازه في الصرفة، فيتمَّ حتى مع كونه كلاماً مغسولاً من الفصاحة، ومبدولاً مردولاً للغاية، وكلِّما حاول الإنسان أن يقابله، صرفت دواعيه وسلبت قدرته عن الإتيان بمثله، وهو كماترى.^(١)

مؤلفاته

مع أنه كثر اللُغَط والصبياح حول آراء النظام^(٢) فطبع الحال يقتضي أن يكون له عشرات المؤلفات، غير أنه لم يصل من أسماء مؤلفاته إلينا أزيد ممَّا يلي:

١ - التوحيد.

١ . ومن أراد البحث حول تلك النظرية فعليه الرجوع إلى المصادر التالية: أوائل المقالات للشيخ المفيد : ٣١، بحار الأنوار: ١ / ١٢ - ٣٢. المعجزة الخالدة للعلامة الشهرستاني : ٩٢ - ٩٣. مقال للكاتب الفكيكي في مجلة رسالة الإسلام، العدد الثالث من السنة الثالثة، والعدد الأول من السنة الرابعة. الجزء الثاني من الإلهيات من محاضراتنا الكلامية التي قام بتحريرها الشيخ الفاضل حسن مكي العاملي.

٢ . ألف محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاباً مستقلاً حول آراء النظام وأسماء إبراهيم بن سيار النظام، وطبع عام ١٣٦٥ بالقاهرة وقد جمع آراءه عن مصادر مطبوعة ومخطوطة.

٢ - العالم. (١)

٣ - الجزء. (٢)

٤ - كتاب الردّ على الثنوية (٣).

ومن أراد أن يرجع إلى متفرداته - إن صحّت النسبة - فليرجع إلى «الممل والنحل» للشهرستاني، فإنّه جمعها تحت ثلاث عشرة مسألة، مع النزاهة و رعاية أدب البحث، خلافاً للبغدادي، فإنّ كلامه بعيد عن الأدب.

٥ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ)

هو أحد أئمة المعتزلة في عصره، وإماماً في الكلام ويعرفه ابن النديم في فهرسته بقوله: «هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام وسهّله ويسر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه، لا يدافع في ذلك. وأخذ عن أبي يعقوب الشحام. وورد البصرة وتكلّم مع من بها من المتكلمين، وصار إلى بغداد، فحضر مجلس أبي... (كذا) الضّيرير وتكلّم فتيّن فضله وعلمه، وعاد إلى العسكر. ومولده سنة ٢٣٥ هـ وتوفي سنة ٣٠٣ هـ». (٤)

وقال ابن خلكان: «إنّه أحد أئمة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام،

١ . ذكرهما أبو الحسين الخياط في الانتصار : ١٤ - ١٧٢.

٢ . مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣١٦.

٣ . الفرق بين الفرق : ١٣٤.

٤ . فهرست ابن النديم الفن الأول من المقالة الخامسة ص ٢١٧ - ٢١٨.

وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره. له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة و عنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري علم الكلام وله معه مناظرة روتها العلماء»^(١).

قال الياقوت: «الجبائي منسوب إلى «جباً» بضم الجيم و تشديد الباء: بلد أو كورة من خوزستان، ومن الناس من جعل عبّادان من هذه الكورة وهي في طرف من البصرة والأهواز، حتّى جعل من لا خبرة له «جباً» من أعمال البصرة وليس الأمر كذلك - إلى أن قال - «جباً» في الأصل عجمي وكان القياس أن ينسب إليها جبّوي، فنسبوا إليها جبائي على غير قياس مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس في كلام العجم ممدود، و جباً أيضاً من أعمال النهران»^(٢).

وقد أثنى عليه ابن المرتضى في «المنية والأمل» بما لا مزيد عليه فقال: «وهو الذي سهّل علم الكلام و يسره وذلّله وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً جليلاً نبيلاً، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدّم والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمراً وأظهر أثراً، وكان شيخه أبا يعقوب الشحام، ولقى غيره من متكلمي زمانه وكان على حدّاته سنّه معروفاً بقوة الجدل»^(٣).

١ . لاحظ الجزء الثاني من كتابنا هذا ص ٢١، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

٢ . معجم البلدان: ٢ / ٩٦ - ٩٧.

٣ . المنية والأمل: ٤٥.

مناظراته

١ - حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر. فإذا غلام أبيض الوجه زجّ نفسه في صدر صقر و قال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنّه. فقال له: سل، فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أفتسمّيه بفعله العدل عادلاً؟ قال: نعم، قال: فهل يفعل الجور؟ قال: نعم، قال: أفتسمّيه جائراً؟ قال: لا، قال: فيلزم أن لا تسمّيه بفعله العدل عادلاً، فانقطع صقر، وجعل الناس يسألون من هذا الصّبي؟ فقيل: هو غلام من جبّاء.^(١)

يلاحظ على تلك المناظرة: أنه في وسع المجبّر أن يقول: إن أسماءه سبحانه توقيفيّة ولا يصحّ لنا تسميته بما لا يسمّى به نفسه.

٢ - روى ابن المرتضى أنّ أبا عليّ ناظر بعضهم في الإرجاء وأبو حنيفة و الزبير حاضران، فقال أبو حنيفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقي عمرو بن عبيد، فقال له: يا أبا عثمان إنك أعجميّ ولست بأعجميّ اللسان ولكنك أعجميّ الفهم. إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت وأنشد شعراً:

إنّي وإن أوعدته ووعدته لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي

فقال أبو علي: إن أبا عثمان أجابه بالمسكت وقال له: إن الشاعر قد يكذب وقد يصدق، ولكن حدثني عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(١) إن ملاءها أتقول صدق؟ قال: نعم، وإن لم يملأها أتقول صدق؟ فسكت أبو حنيفة.

يلاحظ عليه: أنه سبحانه إنما يخلف بما أوعدَه إذا عفا عن الكافر والمشرِك والمسلم جميعاً، وأما إذا عفا عن المسلمين خاصة فلا يلزم الكذب، لأنه لا يستلزم خلف الإيعاد الوارد في الآية المباركة، ولا يلزم خلوَ جهنم من الجنة والناس الذي أشار الله إليه بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، لأن من يجري عليه العفو أقل ممَّن يكون محكوماً بدخول الجحيم، وليس القائل بالعفو يقول بأنَّ العفو يعمُّ كلَّ كافر ومشرِك ومسلم، وإنما يتحقَّق في إطار محدود ومضيق. كيف وقد وعد سبحانه على وجه الجزم والقطع بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾^(٢) وليس المراد من الغفران هو المغفرة لأجل التوبة، لأنَّ الغفران بعد التوبة يعمُّ المشرِك وغيره، وإنما المراد هو الغفران والمغفرة بلا توبة وإنابة، والمشرِك والمنافق لا يعمِّهما العفو أبداً، ويكفي ذلك في تحقُّق وعيد الربِّ وصدق إخباره ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾.

وخلاصة القول: أنَّ القائل بالعفو في مورد الإيعاد يدَّعي قضية جزئية

١. هود: ١١٩؛ السجدة: ١٣.

٢. النساء: ٤٨.

لا قضية كَلِيَّة استيعابِيَّة، وللبحث صلة تمرّ عليك عند البحث عن أصول المعتزلة فارتقب.

ثمَّ إنّ في وسع أبي عليّ أن يقابل شعر المناظر بشعر شاعر آخر وينشد قوله:

إنّ أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الأباء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا بيت من ثاره على فوت^(١)

تأليفاته

يظهر ممّا نقله ابن المرتضى أنّه غزير الإنتاج. قال: قال أبو الحسين: «وكان أصحابنا يقولون: إنهم حرّروا ما أملاه أبو عليّ فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة، قال: وما رأيتَه ينظر في كتاب إلّا يوماً نظر في زيغ الخوارزمي، ورأيتَه يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمّد بن الحسن و كان يقول: إنّ الكلام أسهل شيء، لأنّ العقل يدلّ عليه»^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ علم الكلام كما يستمدّ من العقل، يستمدّ من الكتاب و السنّة الصحيحة خصوصاً فيما يرجع إلى ما بعد الموت، وأنّ الاستبداد بالعقل الشخصي من دون المراجعة لأراء من سبق من الأعاظم لا ينتج شيئاً

١ . المنية والأمل: ٤٨.

٢ . نفس المصدر: ٤٧.

ناضجاً. فكما أن التقاء الأسلاك الكهربائية يوجب تفجّر النور والطاقة، فهكذا التقاء الأفكار والآراء يوجب اكتساح ظلمات الجهل من أمام المفكّر. ويظهر من ابن المرتضى في ترجمة الأصمّ أن لأبي عليّ تفسيراً، قال: «وكان أبو عليّ لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصمّ»^(١). ومن المحتمل أن يكون المقصود أنه لا يذكر من آراء الرجال في التفسير شيئاً إلا عن الأصمّ.

ويظهر أيضاً منه - في ترجمة أبي محمّد عبدالله بن العباس الرامهرمزي تلميذه - أن لأبي عليّ كتباً في الردّ على أهل النجوم، ويذكر أن كثيراً منها يجري مجرى الأمارات التي يغلب الظنّ عندها.^(٢)

كما يظهر منه - في ترجمة الخراسانيين الثلاثة الذين خرّجوا على أبي عليّ وأخذوا عنه - أن أبا عليّ أملى كتاب «اللّطيف» لأبي الفضل الخجندي، ثالث الخراسانيين.^(٣)

ونقل ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» عن الشيخ الأشعري أن له كتاباً في الردّ على كتاب «الأصول» لأستاذه أبي عليّ الجبائي.^(٤) إلى غير ذلك ممّا أهمل أرباب التراجم ذكره في ترجمته.

١ . المنية والأمل: ٣٣.

٢ . نفس المصدر: ٥٨.

٣ . نفس المصدر: ٦٥.

٤ . تبيين كذب المفتري: ١٣٠.

لمحة من أحواله

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: «وكان من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً - إلى أن قال -: وكان إذا روى عن النبي ﷺ أنه قال لعليّ والحسن والحسين وفاطمة: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم» يقول: العجب من هؤلاء النوابت^(١) يروون هذا الحديث ثم يقولون بمعاوية^(٢)».

وروى عن عليّ عليه السلام أن رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية فنستحلّه من دماء من قتلنا من أصحابه. فقال عليّ عليه السلام: «أما إن الله قد أحبط عملكما بئدمكما على ما فعلتما»^(٣).

قال أبو الحسن: «والرافضة لجهلهم بأبي عليّ ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عبّاد في تفضيل أبي بكر، ولم ينقض كتاب الاسكافي المسمّى «المعيار والموازنة في تفضيل عليّ على أبي بكر»^(٤).

إنّ العالم العابد رضي الدين ابن طاووس (المتوفى سنة ٦٦٤ هـ) نقل كثيراً من آرائه في كتاب «سعد السعود» و نقضه، ولو صحّت نسبة تلك

١ . تطلق على الحشوية ومن لف لفهم.

٢ . المنية والأمل: ٤٧.

٣ . المنية والأمل: ٤٧.

٤ . المنية والأمل: ٤٧.

الآراء إليه فهو مبغض للشيعة، وقد أنكر كثيراً من الحقائق التاريخية فراجعه.

٦ - أبو هاشم الجبائي (٢٧٧ - ٣٢١ هـ)

عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن أبي عليّ الجبائي، قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنف الكتب على مذهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته»^(١).

وقال ابن خلكان: «المتكلم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. وكان له ولد يسمّى أبا عليّ وكان عامياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عباد فظنّه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته. ثمّ سأله عن مسألة، فقال: «لا أعرف نصف العلم»، فقال له الصاحب: «صدقت يا ولدي، إلا أنّ أباك تقدّم بالنصف الآخر»^(٢).

وقد حكى الخطيب عنه تاريخ ولادته، أنّه قال: «ولدت سنة سبع وسبعين ومائتين، وولد أبي أبو عليّ سنة خمس وثلاثين ومائتين ومات في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة». قال أبو الحسن: ومات أبو هاشم في رجب سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد وتولّيت دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي، وقد توفّي في اليوم الذي توفّي أبو بكر بن دريد. وعن

١ . تاريخ بغداد: ١١ / ٥٥.

٢ . وفیات الأعيان: ٣ / ١٨٣.

الحسن بن سهل القاضي: بينا نحن ندفن أبا هاشم إذ حملت جنازة أخرى ومعها جميعة عرفتهم بالأدب. فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبي بكر ابن دريد، فذكرت حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكسائي بالري في يوم واحد. قال: وكان هذا في سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر، وبكينا على الكلام والعريبة طويلاً ثم افترقنا.

وعلق عليه الخطيب: «الصحيح أن أبا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى وعشرين، قال: وكان عمره ستاً وأربعين سنة وثمانية أشهر وإحدى وعشرين يوماً»^(١).

وقال القاضي نقلاً عن أبي الحسن بن فرزويه أنه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنه كان من حرصه يسأل أبا علي (والده) حتى يتأذى منه، فسمعت أبا علي في بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا ويزيد فوق هذا الكلام.

وكان يسأله طول نهاره ما قدر على ذلك، فإذا جاء الليل سبق إلى موضع مبيته لئلا يغلق أبو علي دونه الباب، فيستلقي أبو علي على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحوّل إلى وجهه، ولا يزال كذلك حتى ينام، وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه. قال: ومن هذا حرصه على ما اختص به من الذكاء، لم يتعجب من تقدمه.^(٢)

كان أبو هاشم أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه (في المسائل الكلامية) وليس خلاف التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة إياه. وقال أبو الحسن بن فرزويه في ذلك شعراً وهو قوله:

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير
فقلت وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك ممّا يضير
فخلّوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنه البحور
فان أباهاشم تلوه إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى في لطيف الكلام^(١) كلام خفي وعلم عزيز
فإياك إياك من مظلم ولا تعد عن واضح مستنير^(٢)

تأليفاته

ذكر ابن النديم لأبي هاشم كتباً، وقال: «أبو هاشم عبدالسلام بن محمد الجبائي، قدم مدينة السلام سنة ٣١٤ وكان ذكياً حسن الفهم، ثابت الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدرأ عليه، قيماً به، وتوفّي سنة ٣٢١ هـ. وله من الكتب:

١ . المراد من لطيف الكلام، المباحث التي لها صلة لإثبات بعض العقائد الاسلاميّة وليست منها، كالبحث عن الجوهر والعرض والأكوان والأفلاك وفي الحقيقة كان البحث عنها تبعاً للفلاسفة.

٢ . طبقات المعتزلة للقاضي: ٣٠٥.

- ١ - الجامع الكبير.
- ٢ - كتاب الأبواب الكبير.
- ٣ - كتاب الأبواب الصغير.
- ٤ - الجامع الصغير.
- ٥ - كتاب الإنسان.
- ٦ - كتاب العوض.
- ٧ - كتاب المسائل العسكرية.
- ٨ - النقض على أرسطو طاليس في الكون والفساد.
- ٩ - كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها.
- ١٠ - كتاب الاجتهاد كلام^(١).

انتشار مذهبه

يظهر من البغدادي أن مذهبه كان منتشرًا في أوائل القرن الخامس في بغداد وقد سمى أتباعه بالبهمشيّة وقال: هؤلاء أتباع أبي هاشم الجبائي، وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه، لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه.^(٢)

١ . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ، ص ٢٢٢.

٢ . تاريخ بغداد: ١١ / ١١٣.

تلاميذه

قد ذكر ابن المرتضى أبا هاشم في الطبقة التاسعة، وذكر تلاميذه في الطبقة العاشرة، وقال: «اعلم أنّ هذه الطبقة تشتمل على من أخذ عن أبي هاشم وعمّن هو في طبقته مع اختلاف درجاتهم وتفاوت أحوالهم وقدمنا أصحاب أبي هاشم لكثرتهم وبراعتهم». ثمّ ذكر أسماء تلاميذه، فمن أراد فليرجع إليه.

٧ - قاضي القضاة عبد الجبار (ت نحو ٣٢٤ - م ٤١٥ أو ٤١٦ هـ)

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسديّ، الملقّب بقاضي القضاة، ولا يطلق ذلك اللقب على غيره.

قال الخطيب: «كان يتحلل مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الأصول، وله في ذلك مصنفات، وولي قضاء القضاة بالري وورد بغداد حاجاً وحَدَّث بها.

وقال: مات عبد الجبار بن أحمد قبل دخولي الري في رحلتي إلى خراسان، وذلك في سنة ٤١٥»^(١).

وترجمه الحاكم الجشمي (المتوفى عام ٤٩٤ هـ) في كتاب «شرح

عيون المسائل» وعده من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة وقال: «يعدّ من معتزلة البصرة من أصحاب أبي هاشم لنصرته مذهبه».

قرأ على أبي إسحاق بن عيَّاش أولاً، ثمّ على الشيخ أبي عبد الله البصري. (١)

ولست تحضرني عبارة تنبئ عن محلّه في الفضل وعلوّ منزلته في العلم، فإنّه الذي فتق الكلام ونشره و وضع فيه الكتب الجليلة التي سارت بها الركبان وبلغ المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التدريس والاملاء حتّى طبق الأرض بكتبه وأصحابه. ويعدّ صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتّى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتّى نسخ كتب من تقدّم من المشايخ وقرب عهده، وشهرة حاله تغني عن الإطناب من وصفه. وفيه يقول أبو الأسعد الآبي في قصيدة له في التوحيد والعدل:

ويعدّ من مشايخ أهل العدل.

أم لكم مثل إمام الأمة قاضي القضاة سيّد الأئمة
من بتّ دين الله في الآفاق وبتّ حبل الكفر والنفاق
وأصله من أسدآباد همدان، ثمّ خرج إلى البصرة واختلف إلى مجالس

١ . كلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.

العلماء وكان يذهب في الأصول مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي، ولما حضر المجالس وناظر ونظر عرف الحق، وانقاد وانتقل إلى أبي إسحاق بن عيَّاش فقرأ عليه مدّة ثم رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبي عبدالله مدّة مديدة حتّى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه، وصنّف وهو بحضرته كتباً كثيرة وكان ربّما يدرس بها وبالعسكر^(١) ورامهرمز^(٢).

وابتداً بها إملاء «المغني» في مسجد عبدالله بن عباس متبركاً به. فلما قدم الريّ سأله أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى واستدعاه الصاحب إلى الريّ بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفي سنة ٤١٥ أو ٤١٦، فكان يدرس ويملي وكثر الانتفاع به وطار ذكره في الآفاق.

وروي أنّه كان في التفضيل بمذهب الشيخين^(٣) في التوقف، ثمّ رجع في آخر عمره إلى تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام وهو المذكور في كتبه. وكان الصاحب يقول فيه مرّة: هو أفضل أهل الأرض، وأخرى: هو أعلم أهل الأرض.^(٤)

١. عسكر مكرم بلد مشهور من نواحي خوزستان.

٢. مدينة من بلاد خوزستان.

٣. هما الجبائيان أبو علي وأبو هاشم.

٤. مقدّمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ١٣١.

اسلوبه في الكتابة

يظهر من ترجمة حياته أن كتابه الكبير «المغني» الذي يقع في عشرين جزءاً مما أملاه على تلاميذه ولم يكتبه بينانه. يقول الحاكم: كان ﷺ يختصر في الإملاء و يبسط في الدرس على ضد ما كان يفعله الشيخ أبو عبدالله (١) فكان من حسن طريقته ترك الناس كتب من تقدم. ولما فرغ من كتاب «المغني» بعث به إلى (الصاحب) فكتب (الصاحب) إليه كتاباً هذه صورته:

بسم الله الرحمن الرحيم

أتم الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزل لديه منته، لقد أتم من كتاب «المغني» ذخيرة للموحد، وشجى للملحد، وعتاداً للحق، وسداداً للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النحل، وأمتنا على الأمم وملتنا على الملل، وفقه الله له حين نامت الخواطر وكلت الأوهام وظن الظانون بالله أن العلم قد قبض ونخاعه قد ضعف، وأن شيوخه الأعلون (كذا) قد شالت نعماتهم وخفت بضاعتهم، ووهن كاهلهم، ودرج أفاضلهم، ولم يدروا أن في سر الغيب إن كان آخرأ بالاضافة إليهم، إنه الأول بالامامة عليهم، كذلك يفعل الله ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقر قاضي القضاة - أدام الله تمكينه - عيناً بما قدم لنفسه وأخر و اكتسب لغده وذخر، وليرين في ميزانه - إن شاء الله - من ثواب ما دأب فيه و احتسب

١ . هو الشيخ أبو عبدالله الحسين بن علي البصري من الطبقة العاشرة.

وسهر ليله وانتصب، صابراً على كدّ الخواطر ومعانياً برد الأصايل إلى حرّ الهواجر، أثقل من أحد و أرزن، وأوفى من الرمل و أوزن «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا»^(١) وورد محمّد ولدنا بالنبأ العظيم و الصراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضر و تحفة المرتاد و طفقت أنشئ و أقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو و واصل لقالا جوزيت الخير عنا وأنعما
فأتم على قاضي القضاة نعمه، كما أورد علينا ديمه و السلام^(٢).

ثم إنّ الحاكم بسط الكلام في أسماء تأليفه، و قال: «إنّ له ٤٠٠ ألف ورقة ممّا صنّف في كلّ فنّ و كان موفّقاً في التصنيف والتدريس، وكتبه تنوّع أنواعاً فله كتب في الكلام لم يسبق إلى تصنيف مثلها في ذلك الباب. ثمّ سرد أسماء كتبه البالغة إلى ثلاثة و أربعين، نأتي بها ملخصاً:

١ - الدواعي و الصوارف.

٢ - الخلاف و الوفاق.

٣ - الخاطر.

٤ - الاعتماد.

٥ - المنع و التمانع.

١. آل عمران: ٣٠.

٢. الطبقتان ١١ و ١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ - ٣٧١ للحاكم الجشمي.

- ٦ - كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.
- ٧ - المغني.
- ٨ - الفعل والفاعل.
- ٩ - المبسوط.
- ١٠ - المحيط.
- ١١ - الحكمة والحكيم.
- ١٢ - شرح الأصول الخمسة.
- ١٣ - شرح الجامعين.
- ١٤ - شرح الأصول.
- ١٥ - شرح المقالات.
- ١٦ - شرح الأعراض وهذا كله في الكلام.

ومنها في أصول الفقه:

١٧ - النهاية.

١٨ - العمدة.

١٩ - شرحها.

وهناك كتب في النقض على المخالفين:

٢٠ - نقض اللمع.

٢١ - نقض الامامة.

وهناك جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق:

٢٢ - الرازيات.

٢٣ - العسكريةات.

٢٤ - القاشانيات.

٢٥ - الخوارزميات.

٢٦ - النيسابوريات.

وهناك كتب في الخلاف والمواضع:

٢٧ - الخلاف بين الشيخين.

٢٨ - نصيحة المتفقهة.

وله كتب تكلم فيها على أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام وغيرهم
أوضح فيها الحق:

٢٩ - شرح الآراء.

وله كتب في علوم القرآن:

٣٠ - المحيط.

٣١ - الأدلة.

٣٢ - التنزيه.

٣٣ - المتشابه.

٣٤ - شهادات القرآن.

ثم قال الحاكم: «له كتب في كل فن بلغني اسمه أو لم يبلغ، أحسن فيها غاية الاحسان، نحو كتابه:

٣٥ - التجريد.

٣٦ - المكيات.

٣٧ - الكوفيات.

٣٨ - الجمل.

٣٩ - العهود.

٤٠ - المقدمات.

٤١ - الجدل.

٤٢ - الحدود، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وذكر جميع مصنفاته يتعذر»^(١).

ومن حسن حظ القاضي دون سائر المعتزلة أنه قد طبعت كمية هائلة من كتبه في الآونة الأخيرة، وهذه الكتب رفعت الستار عن وجه عقائد

١ . الطبقتان ١١ و ١٢ من شرح العيون : ٢٦٧ - ٢٦٩ . للحاكم الجشمي تحقيق فؤاد سيد . ط تونس .

المعتزلة وأغتننا عن الرجوع إلى كتب خصومهم، فنذكر ما طبع:

١ - «تنزيه القرآن عن المطاعن»: طبع في بيروت، دار النهضة

الحديثة.

واسمه يحكي عن محتواه و يجيب فيه عن كثير من الأسئلة التي تدور

حول الآيات.

قال في ديباجته: «فقد أملينا كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه.

عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها و بيناً معاني ما تشابه من آياتها، مع بيان

وجه خطأ فريق من الناس في تأويلها، ليكون النفع به أعظم».

وطبع أيضاً في القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

٢ - «طبقات المعتزلة»: وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى.

نشره فؤاد سيّد، و أسماه «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة» مع كتاب «ذكر

المعتزلة» للكعبى و «الطبقات الحادية عشرة و الثانية عشرة من شرح العيون»

للحاكم الجشمي طبع سنة ١٤٠٦ هـ.

٣ - «شرح الأصول الخمسة»: نشره عبدالكريم عثمان في القاهرة سنة

١٣٨٤ هـ.

وهو كتاب مختصر جامع يعرض عقائد المعتزلة عامّة و عقيدة

القاضي خاصّة، وهو أحسن كتاب لمن أراد أن يطلع على عقائدهم، وقد

أملاه على تلاميذه.

٤ - «المغني»: وهو من الكتب المبسوطة في عقائد المعتزلة. اكتشفته

البعثة المصريّة في اليمن عام ١٩٥٢ م وقد عثر منه حتّى الآن على ١٤ جزءاً.

والكتاب يقع في عشرين جزءاً، وإليك الأجزاء المطبوعة ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ٢٠. والجزء الأخير يختص بالإمامة وهو الذي نقضه السيّد المرتضى وأسماه «الشافى» وطبع في مجلد كبير، ولخصه الشيخ الطوسي وأسماه «تلخيص الشافى» وطبع في جزأين.

٥ - «المحيط بالتكليف»: تحقيق السيّد عزمي، طبع الدار المصرية للتأليف، جمعه الحسن بن أحمد بن متويه (المتوفى ٦٨٣ هـ). لاحظ مقدّمة المحقّق.

٦ - «متشابه القرآن»: تحقيق عدنان محمّد زر زور، طبع دار التراث في القاهرة في جزأين.

تلاميذه

وقد فصل الكلام ابن المرتضى في تلاميذه وجعلهم من الطبقة ١٢ وأسماهم واحداً بعد آخر، منهم: أبو رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري والشريف المرتضى أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي. أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ، إلى غير ذلك من تلاميذه.^(١)

وقال الرضي في «شرح المجازات النبويّة» عند البحث عن حديث الرؤية: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» قال: «ومما علّفته

عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغي في القراءة عليه إلى الكلام في الرؤية أن من شروط قبول خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً، وراوي هذا الخبر: قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبدالله البجلي، وكان منحرفاً عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ويقال إنه كان من الخوارج، وذلك يقدر في عدالته و يوجب تهمته في روايته، وأيضاً فقد كان رمي في عقله قبل موته وكان مع ذلك يكثر الرواية، فلا يعلم هل روى هذا الخبر في الحال التي كان فيها سالم التمييز أو في الحال التي كان فيها فاسد المعقول، وكل ذلك يمنع من قبول خبره، ويوجب إطراره. ثم قال: وأقول أنا: ومن شرط قبول خبر الواحد أيضاً مع ما ذكره قاضي القضاة من اعتبار كون راويه عدلاً، أن يعرى الخبر المروي من نكير السلف، وقد نقل نكير جماعة من السلف على راوي هذا الخبر. منهم العرياض بن سارية السلمي وهو من مختصي الصحابة، روى عنه أنه قال: من قال: إن محمداً رأى ربّه فقد كذب. وروى أيضاً عن بعض أزواج النبي - عليه الصلاة والسلام - أنها قالت: من زعم أن محمداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله.

وقالت ذلك عند ذهاب بعض الناس إلى أن قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ ^(١) إنما أريد بها رؤية الله سبحانه لا رؤية جبرائيل كما يقوله أهل العدل. وأيضاً ففي هذا الخبر كاف التشبيه، لأنه قال: «ترونه كما ترون القمر» الذي هو في جهة مخصوصة وعلى صفة معلومة. وإذا كان الأمر كما

قلنا لم يكن للخبر ظاهر واحتجنا إلى تأويله كما احتجنا إلى ذلك في غيره»^(١).

وقال أيضاً في تفسير قوله ﷺ «قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ»: «وذكر لي قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عند قراءة تي عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمد في أصول الفقه: إن هذه العلوم المخصوصة (العلوم العقلية العملية كالتحسين والتقبيح العقليين) إنما سميت عقلاً، لأنها تعقل من فعل المقبّحات، لأنّ العالم بها إذا دعت نفسه إلى ارتكاب شيء من المقبّحات، منعه علمه بقبحه من ارتكابه والإقدام على طرق بابه، تشبيهاً بعقل الناقة المانع لها من الشroud، والحائل بينها وبين النهوض. ولهذا المعنى لم يوصف القديم تعالى بأنه عاقل، لأنّ هذه العلوم غير حاصلة له، إذ هو عالم بالمعلومات كلّها لذاته.

قال: وقيل أيضاً إنّما سميت هذه العلوم المخصوصة عقلاً، لأنّ ما سواها من العلوم يثبت بثباتها ويستقرّ باستقرارها تشبيهاً بعقل الناقة الذي به تثبت في مكانها، ولمثل ذلك قيل معقل الجبل للمكان الذي يلجأ إليه و يعتصم به، وله سميت المرأة عقيلة، وهي التي يمنعها شرف بيتها وكرم أهلها وقوة حزمها من الإقدام على ما يشينها، والتعرض لما يعيبها. والكلام في تفصيل هذه العلوم وبيان ما لأجله احتيج إلى كلّ واحد منها يطول وليس هذا الكتاب من مظانّ ذكره و مواضع شرحه»^(٢).

الفصل الخامس

أعلام المعتزلة

قد تعرّفت على أئمّة المعتزلة الذين رسموا معالم المذهب. وهناك شخصيات لامعة شاركوا الأئمّة في نضج المذهب و نشره، ولكنهم دون الأئمّة في العلم والتفكير. ولأجل إيقاف القارئ على حياتهم وآرائهم وآثارهم نورد ترجمة قسم قليل منهم:

١ - أبوسهل بشر بن المعتمر (المتوفى ٢١٠ هـ) مؤسس مدرسة اعتزال بغداد

قال الشريف المرتضى: «هو من وجوه أهل الكلام ويقال: إنّ جميع المعتزلة بعده من مستجبيه.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة...وله أشعار كثيرة يحتجّ فيها على أهل المقالات».^(١)

وقال القاضي : «إنه زعيم البغداديين من المعتزلة وله قصيدة طويلة يقال إنها أربعون ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين، ويقال إن الرشيد حبسه حين قيل له : إنه رافضيّ. فقال في السجن أبياتاً بعثها إليه فأفرج عنه». توفي عام ٢١٠ هـ. ^(١) كما أرّخه الذهبي في «لسان الميزان».

٢- معمر بن عباد السلمي (المتوفى ٢١٥ هـ) خريج مدرسة البصرة

يكنى أبا عمرو وكان عالماً عدلاً و تفرّد بمذاهب وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من تلامذته.

قال القاضي عبد الجبار: «لما منع الرشيد من الجدل في الدين وحبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون ويقلدون الرجال و يغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحقّ معك تبعناك، وإن كان معي تبعني. فوجه إليه قاضياً، وكان عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حمّله على هذه المكاتبه، فلما وصل القاضي إليه أكرمه ورفع مجلسه، فسأله السمني فقال: أخبرني عن معبودك هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه.

١ . فضل الاعتزال للقاضي: ٢٦٥.

فقال السمني: من أصحابك؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملك: قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتكم بجهلهم وتقليدهم وغلبتهم بالسيف، قال: فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إنّي كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين ممّا حكى لي عنكم، فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور هذا القاضي - وحكى له في الكتاب ما جرى.

فلمّا ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين وجماعة منهم في الحبس. فقال: أحضروهم، فلمّا حضروا قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا يكون إلّا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، فقال الرشيد: وجّهوا بهذا الصبي إلى السند حتّى يناظرهم. فقالوا: إنّه لا يؤمّن أن يسألوه عن غير هذا، فيجب أن توجه من يفى بالمناظرة في كلّ العلم. قال الرشيد: فمن لهم؟ فوقع اختيارهم على معمر، فلمّا قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل، فدسّ من سمّه في الطريق فقتله»^(١).

أقول: ما أجاب به الصبي صحيح، غير أن العبارة غير وافية، والمقصود: ما سألته (خلق المثل) محال لا نفس السؤال محال.

قال صاحب كتاب «المعتزلة»: «فلئن صحّت هذه القصة فإنّها تعني أن الرشيد لم يجد في مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة.

والواقع أن المعتزلة تحمّسوا لهذه القضية كثيراً، فلم يكتفوا بالردّ على المخالفين وتقطيعهم بل تعدّوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامي و حمل الناس على اعتناقه فكانوا لا ينفكّون يرسلون وفودهم لهذا الغرض إلى البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين»^(١).

ويقول صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة في مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود التي بذلوها في سبيل الدفاع عن حوزة الدين و التبشير به:

رجال دعاة لا يفلّ عزيهم

تحكّم جبّار ولا كيد ساحر

إذا قال مروا في الشتاء تطاوعوا

وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر^(٢)

١ . المعتزلة: ٤٤.

٢ . البيان والتبيين: ٣٧ / ١، نقلاً عن «المعتزلة»: ٤٥. والناجر: أشدّ أشهر الصيف حرّاً.

٣- ثمامة بن الأشرس النميري (المتوفى ٢١٣ هـ) خريج مدرسة بغداد

قال ابن النديم: «نبه من جلّة المتكلمين المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جلييلة وأراده على الوزارة فامتنع»^(١).

قال البغدادي: «كان زعيم القدرية في زمن المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنّه هو الذي دعا المأمون إلى الاعتزال»^(٢).

وقال ابن المرتضى: «ثمامة ابن الأشرس، يكنى أبا معن النميري وكان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً. قال أبو القاسم: قال ثمامة يوماً للمأمون: أنا أبين لك القدر بحرفين وأزيد حرفاً للضعيف. قال: ومن الضعيف؟ قال: يحيى بن أكثم، قال: هات، قال: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلّها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذمّ لهم جميعاً؛ أو منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذمّ. قال: صدقت»^(٣).

أقول: ذهب عنه أنّ استناد الفعل إلى الله والعبد إنّما يقتضي الاشراك في الثواب والعقاب أو المدح والذمّ إذا كانا فاعلين بالسوية في جميع

١ . الفهرست لابن النديم، الفن الاول من المقالة الخامسة: ٢٠٧.

٢ . الفرق بين الفرق: ١٧٢.

٣ . المنية والأمل: ٣٥.

المراحل، حتّى في مرحلة الجزء الأخير من العلة التامة للفعل كما إذا اشترك الفاعلان معاً في إنقاذ غريق أو قتل إنسان، وأمّا إذا كان أحدهما هو الجزء المؤثر دون الآخر فيكون هو المسؤول، وعليه الثواب والعقاب، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والعبد غير مجبور ولا مفوّض، والتفصيل في محله.

روى المرتضى أنّه سأل مجبر بشر بن المعتمر وقال له: «أنتم تحمدون الله على إيمانكم؟ قال: نعم، فقال له: فكأنه (الله) يحبُّ أن يحمّد على ما لم يفعل وقد ذمّ ذلك في كتابه. فقال له: إنّما ذمّ من أحبّ أن يحمّد على ما لم يفعل ممّن لم يعن عليه، ولم يدع إليه. وهو يشغب إذ أقبل ثمامة بن أشرس، فقال بشر للمجبر: قد سألت القوم وأجابوك، وهذا أبو معن فأسأله عن المسألة، فقال له: هل يجب عليك أن تحمد الله على الإيمان؟ فقال: لا، بل هو يحمّدني عليه، لأنّه أمرني به ففعلته، وأنا أحمّده على الأمر به، والتقوية عليه، والدعاء إليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: سنّعت فسّهلت»^(١).

وقال يوماً للمأمون: «إذا وقف العبد بين يدي الله تعالى يوم القيامة فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتي؟ فيقول على مذهب الجبر: يا ربّ أنت خلقتني كافراً وأمرتني بما لم أقدر عليه، وحلت بيني وبين ما أمرتني به ونهيتني عمّا قضيته عليّ وحملتني عليه أليس هو بصادق؟ قال: بلى، قال: فإنّ الله تعالى يقول: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾^(٢) أفينفعه هذا الصدق؟

١. أمالي المرتضى: ١ / ١٨٦؛ فضل الاعتزال: ٢٧٣ وفي المصدر الأخير: «سهلت بعد ما صعبت».

فقال بعض الهاشميين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتجّ (به). فقال ثمامة: ليس إذا منعه الكلام والحجة يعلم أنه قد منعه من إبانة عذره، وأنه لو تركه لأبان عذره؟ فانقطع»^(١).

وقد ترجم له الخطيب في تاريخه، ومن ظريف ما نقل عنه أنه قال: شهدت رجلاً يوماً من الأيام وقد قدّم خصماً إلى بعض الولاة فقال: أصلحك الله ناصبي رافضي جهميّ مشبه مجبرٍ قدرّي يشتم الحجاج بن الزبير الذي هدم الكعبة على عليّ بن أبي سفيان و يلعن معاوية بن أبي طالب. فقال له الوالي: ما أدري ممّا أتعجب؟ من علمك بالأنساب أو من معرفتك بالمقالات؟ فقال: أصلحك الله ما خرجت من الكتاب حتى تعلّمت هذا كلّهُ»^(٢).

وقال الذهبي: «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضلالة، كان له اتّصال بالرشيد، ثمّ بالمأمون وكان ذا نوادر وملح»^(٣).

ومن أراد الوقوف على نوادره فعليه الرجوع إلى «المنية والأمل» و«فضل الاعتزال» وقد اتّفقا على أنّ وجه اتّصاله بالخلفاء صار سبباً لوجود بعض الهزل في كلامه وقد اتّخذ طريقاً إلى ميلهم إليه ليتوصّل به إلى المعونة في الدين.

١ . فضل الاعتزال: ٢٧٣؛ المنية والأمل: ٣٥ و ٣٦.

٢ . تاريخ بغداد: ١٤٦ / ٧.

٣ . ميزان الاعتدال: ١ / ٣٧١.

٤- أبو بكر عبدالرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى قريباً من ٢٢٥ هـ) خريج مدرسة البصرة

قال القاضي: «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم. لكنّه ينفي الأعراض وله تفسير عجيب، وكان جليل القدر يكتبه السلطان، وعنه أخذ ابن عليّة^(١) العلم، والذي نغم عليه أصحابنا بعد نفي الأعراض، ازوراره عن عليّ^(٢) وكان أصحابنا يقولون: بلى بمناظرة هشام بن الحكم فيعلوه هذا ويعلوه هذا».

٥- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى ٢٢٦ هـ)

قال القاضي: «كان متكلماً عالماً زاهداً وكان يسمّى راهب المعتزلة لعبادته، ويقال: إنّ أبا الهذيل حضر مجلسه وسمع قصصه بالعدل وحسن بيانه على الله تعالى وعدله وتفضّله، فقال: هكذا شهدت أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء، وأبي عثمان عمرو، وله كتب في الجليّ من الكلام ولما حضرته الوفاة ذكر أنّ ما كان في يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها، فأخرجها إلى المساكين تحرّزاً وإشفاقاً، وقيل فيه شعر:

١ . إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، توفي ١٩٣ أو ١٩٤.

٢ . فضل الاعتزال: ٢٦٧.

لَكَرَنَ من جمع المحاسن كلَّها كهَلَّ يقال لشيخه المرदार^(١)

تلاميذه

ذكر القاضي أنَّ من تلاميذه الجعفرين والمراد: جعفر بن حرب
وجعفر بن مبشر وذكر ترجمتهما في الطبقة السابعة.

تأثير كلامه

إنَّ جعفر بن حرب كان من الجند وكان في جنديته (ن خ حدثه) يمرّ
على أصحاب أبي موسى ويعبث بهم ويؤذيهم، فشكوا إلى أبي موسى فقال:
تعهدوا إلى أن يصير إلى مجلسي، فلمّا صار إلى مجلسه وسمع كلامه
ووعظه مرّ (ظ خرج) حتى دخل الماء عارياً من ثيابه، وبعث إلى أبي موسى
أن يبعث له ثياباً ليلبسها ففعل، ثمّ لزمه فخرج في العلم ما عرف به.

وكان أبو الوليد بشر بن وليد بن خالد الكندي قاضياً على مدينة
للخليفة المأمون، وكان شديد القسوة على أبي موسى وأصحابه، فدخل
إبراهيم بن أبي محمّد اليزيدي وهو رضيع المأمون عليه فأنشد هذه الأبيات:

يا أيّها الملك الموحد ربّه قاضيك بشر بن الوليد^(٢) حمار

١ . المصدر نفسه: ٢٧٧ و ٢٧٨.

٢ . هو أبو الوليد، بشر بن الوليد بن خالد الكندي قاضي مدينة منصور كما عرفت. توفي سنة

٢٣٨. لاحظ تاريخ بغداد: ٧ / ٨٠

ينفي شهادة من يبتّ بما به
فالنفي للتشبيه عن ربّ العلا
ويعدّ عدلاً من يدين بأثمه
إنّ المشبّه كافر في دينه
فاعزله واختر للرعية قاضياً
عند المريسي^(١) اليقين برّبّه
والدين بالارجاء مبنى أصله
لكن من جمع المحاسن كلّها
نطق الكتاب وجاءت الآثار
سبحانه وتقدّس الجبّار
شيخ تحيط بجمسه الأقطار
والدائنون بدينه كفّار
فلعلّ من يرضي ومن يختار
لو لم يشب توحيد اجبار
جهل وليس له به استبشار
كهل يقال لشيخه المزدار^(٢)

٦- أبو جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ)

قال الخطيب: «محمد بن عبدالله أبو جعفر المعروف بالاسكافي أحد المتكلّمين من معتزلة البغداديّين، له تصانيف معروفة، وكان الحسين بن عليّ بن يزيد الكراييسي صاحب الشافعي يتكلّم معه و يناظره و بلغني أنّه مات في سنة أربعين ومائتين».^(٣)

١ . هو بشر بن غياث المريسي العدوي، كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة وكان الشافعي من أصدقائه مدة إقامته ببغداد. توفي سنة ٢١٩. لاحظ تاريخ بغداد: ٥٦ / ٧.

٢ . وقد ضبطه بعض المحقّقين بالزاء وبعده الدال. راجع فضل الاعتزال: ٢٧٧ - ٢٧٩.

٣ . تاريخ بغداد: ٤١٦ / ٥.

وقال ابن أبي الحديد: «كان شيخنا أبو جعفر الاسكافي عليه السلام من المتحققين بموالاته عليه السلام والمبالغين في تفضيله، وإن كان القول بالتفضيل عامّاً شائعاً في البغداديين من أصحابنا كافة إلا أن أبا جعفر أشدّهم في ذلك قولاً وأخلصهم فيه اعتقاداً»^(١).

وقال أيضاً: «وأما أبو جعفر الاسكافي وهو شيخنا محمد بن عبد الله الاسكافي، عدّه قاضي القضاة في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مع عبّاد بن سليمان الصيمري، ومع زرقان، ومع عيسى بن الهيثم الصوفي، وجعل أوّل الطبقة ثمامة بن أشرس أبا معن، ثمّ أبا عثمان الجاحظ، ثمّ أبا موسى عيسى بن صبيح المردار، ثمّ أبا عمران يونس بن عمران... إلى أن قال: كان أبو جعفر فاضلاً عالماً صنّف سبعين كتاباً في علم الكلام»^(٢).

وهو الذي نقض كتاب «العثمانية» على أبي عثمان الجاحظ في حياته، ودخل الجاحظ الورّاقين ببغداد، فقال: من هذا الغلام السواري الذي بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا والاسكافي جالس، فاخترني حتى لم يره»^(٣).

وكان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد و يبلغ في ذلك وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبيّة^(٤).

١ . شرح ابن أبي الحديد: ٤ / ٦٣. ولكلامه ذيل نافع ولكنه خارج عن موضوع البحث.

٢ . لم نجد هذا النص في ترجمته في طبقات القاضي المطبوع والذي حققه «فؤاد سيد». وهذا يعرب عن كون المطبوع ناقصاً محرّفاً. نعم ما بعد هذا النص موجود فيها.

٣ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٧٦.

٤ . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد؛ ١٧ / ١٣٣.

وظاهر نصّ القاضي أنّه ألف تسعين كتاباً في علم الكلام.^(١)

وهذه صورة بعض كتبه: كتاب اللطيف، كتاب البدل، كتاب الردّ على النظام في أنّ الطّبعين المختلفين يفعل بهما فعلاً واحداً، كتاب المقامات في تفضيل عليّ عليه السلام، كتاب إثبات خلق القرآن، كتاب الردّ على المشبهة، كتاب المخلوق على المجبّرة، كتاب بيان المشكل على برغوث، كتاب التمويه نقض كتاب حفص، كتاب النقض لكتاب أبي الحسين النجّار، كتاب الردّ على من أنكر خلق القرآن، كتاب الشرح لأقاويل المجبّرة، كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال، كتاب جمل قول أهل الحقّ، كتاب النعيم، كتاب ما اختلف فيه المتكلّمون، كتاب الردّ على أبي حسين في الاستطاعة، كتاب فضائل عليّ عليه السلام، كتاب الأشربة، كتاب العطب، كتاب الردّ على هشام، كتاب نقض كتاب أبي شبيب في الوعيد.^(٢)

وقد اشتهر من بين كتبه كتاب «النقض على العثمانيّة» للجاحظ، وهذا يدلّ على أنّ الرجل كان مبدئياً متحمساً حيث قام بالمحاماة عن أكبر شخصيّة إسلاميّة من أهل بيت الرسول ﷺ في العصر الذي استفحل الانحراف عن أهل البيت، وشاع التكالب على الدُّنيا بين الناس، وراج التقرّب إلى أرباب السلطنة من بني العبّاس أعداء أهل البيت.

ولكن هذا الكتاب لم يصل لحدّ الآن إلى أيدي المحقّقين في عصرنا

١ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٨٥.

٢ . المعيار والموازنة: ٤.

هذا، غير ما نقله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، وقد استقصى محمد هارون المصري محقق كتاب العثمانية للجاحظ ما رواه ابن أبي الحديد عن كتاب النقض في شرحه، فجمعه وطبعه في آخر كتاب «العثمانية».

هذا، وقد نقل المقرئ في خطه آراء خاصة عنه وهي ساقطة وضعها أعداؤه عليه. قال: «الاسكافية أتباع أبي جعفر محمد بن عبدالله الاسكافي، ومن قوله: إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين ...»^(١).

٧- أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠- ٢٤٠ هـ) خريج مدرسة بغداد

قال ابن النديم: «هو من أفاضل المعتزلة وممن جرّد في إظهار المذهب و الذّب عن أهله والعناية به، وهو من صنّاع يحيى بن أكثم و به اتّصل بالمأمون، ومن جهة المأمون اتّصل بالمعتصم ولم ير في أبناء جنسه أكرم منه ولا أنبل ولا أسخى»^(٢).

قال الذهبي: «أحمد بن أبي دؤاد القاضي جهمي بغض، هلك سنة ٢٤٠. قُل ما روى»^(٣).

وفي «العبر» أنه قال: «قاضي القضاة كان فصيحاً مفوّهاً شاعراً جواداً

١ . الخطط المقرئية: ٢ / ٢٤٦.

٢ . الفهرست لابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ٢١٢.

٣ . ميزان الاعتدال: ١ / ٩٧، رقم الترجمة: ٣٧٤.

وكان مع ذلك رأساً من رؤوس الجهميّة والمعتزلة، وهو الذي شغب على إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، وقد غضب عليه وعلى آله المتوكل العباسي سنة ٢٣٧ فصادره وأخذ منهم ستّة عشر ألف درهم وحبسه ومرض بالفالج، ومات سنة ٢٤٠ هـ.^(١)

بذل القاضي أحمد بن دؤاد أقصى جهده في نشر الاعتزال واستغلّ السلطة التي جعلت له في ذلك السبيل بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى. والحنابلة والأشاعرة يواجهونه بالسبّ والشتم، لأنّه هو الذي حاكم الإمام أحمد في قوله بقدّم القرآن أو كونه غير مخلوق فأفحمه.

وقد استخراج مؤلّف كتاب «المعتزلة» صورة المحاكمة من «الفصول المختارة» المطبوعة بهامش «الكامل» للمبرّد، وإليك بيانه:

ابن أبي دؤاد: أليس لا شيء إلا قديم أو حديث؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: أو ليس القرآن شيئاً؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: أو ليس لا قديم إلا الله؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: القرآن إذاً حديث.

ابن حنبل: لست أنا بمتكلم^(١).

وهذه إحدى صور المحاكمة، ولها صور أخر طوينا الكلام عن ذكرها وتأتي عند البحث عن محنة أحمد. وهذا يعرب عن براعة الرجل في مقام قطع الطريق على الخصم، وهذا وأشباهه مما دفع الحنابلة والأشاعرة على التحامل والازدراء بالرجل، وسيوافيك أن أكثر ما نقل في محنة الإمام من التشديد والتغليظ عليه، ودوسه بالأقدام و سحبه، يرجع إلى أبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي المتعصب لإمامه وليس له مصدر في التأريخ سواه. وقد نقل البغدادي حول وفاته قصة أشبهه بالأسطورة^(٢)، وكم له في كتابه «الفرق بين الفرق» من نظائر.

٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ)

قال القاضي نقلاً عن «المصابيح»: «إنه نسيج وحده في العلوم، لأنه جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه و تأويل الكلام وهو متقدم في الجدّ والهزل، وله كتب في التوحيد وإثبات النبوة ونظم القرآن وحدثه، وفي فضائل المعتزلة»^(٣).

أقول: كتابه الأخير هو كتاب «فضيلة المعتزلة» الذي ردّ عليه ابن

١ . المعتزلة: ١٧٥.

٢ . الفرق بين الفرق: ١٧٤ - ١٧٥.

٣ . فضل الاعتزال: ٢٧٥.

الراوندي في كتاب خاصّ أسماه «فضيحة المعتزلة» ثمّ إنّ أبا الحسين الخياط (المتوفى ٣١١ هـ) ألف كتاب «الانتصار» وانتصر فيه للجاحظ، وقد طبع الانتصار لأول مرّة في القاهرة عام ١٩٢٥ م.

ومن أحسن تصانيفه و أمتنها كتاب «الحيوان» في أربعة أجزاء، و«البيان والتبيين» في جزأين، و«البخلاء»، و «مجموع الرسائل»، وأردأها كتاب «العثمانية». وقد كتبت عن الجاحظ دراسات كثيرة بأقلام المستشرقين والعرب ومن أراد فليرجع إلى:

كتاب: «الجاحظ معلّم العقل والأدب» لشفيق جبري.

وكتاب: «أدب الجاحظ» لحسن السندوبي.

وكتاب: «الجاحظ» لفؤاد أفرام البستاني... وغيرها.

وإنّ أدب الرجل واطّلاعه الواسع شيء لا ينكر وتشهد عليه آثاره المطبوعة، ولكنّ الكلام في ورعه وتقاه ونفسيّته و روحيّته، فلا يشكّ من سبر حياته في طيّات المعاجم والكتب أنّه لم يكن رجلاً مبدئيّاً أبداً، بل كان متقرّباً لفراغته عصره، وكفى أنّه كان ملازماً لمحمّد بن عبد الملك المعروف بالوزير الزيّات. يقول ابن خلّكان: «كان محمّد المذكور شديد القسوة، صعب العريكة، لا يرقّ لأحد ولا يرحمه، وكان يقول: الرحمة خور في الطبيعة. ووقع يوماً على رقعة رجل توّسل إليه بقرب الجوار منه، فقال: الجوار للحيطان والتعطف للنسوان.

فلما أراد المتوكّل قتله أحضره وأحضر تنوّر خشب فيه مسامير من

حديد، أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة، كان محمّد اتخذهُ ليعذب فيه من يطالبه - وهو أوّل من عمل ذلك وعذب فيه ابن أسباط المصري - وقال: أجرينا فيك حكمك في الناس.

فأجلس فيه. فمات بعد ثلاث و ذلك في سنة ثلاث و ثلاثين ومائتين، وقيل: إنّه كتب في التّور بفحمة:

من له عهد بنوم يرشد الصبّ إليه

رحم الله رحيماً دلّ عينيّ عليه

ودفن ولم يعمق قبره فنبشته الكلاب وأكلته»^(١).

هذا حال صديق الرّجل و زميله، فاعرف حاله من حاله. فإنّ الرّجل على دين جليسه.

تلوّن الرّجل في حياته

تدلّ آثاره على أنّ الرّجل كان متلوّناً في حياته غير جانح إلى فئة، بل كان كالريشة في مهبّ الريح يميل مع كلّ ريح، فتارة يكون عثمانى الهوى ويؤلف كتاباً في ذلك، ويدعمه بكتاب آخر في إمامة المروانية و خلافة الشجرة الملعونة في القرآن، وأخرى علويّاً يجمع الكلم القصار لعليّ عليه السلام يفضّل عليّاً على غيره. قال ابن قتيبة في شأنه: «تجدّه يحتجّ مرّةً للعثمانية

على الرافضة، ومرّة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرّة يفضل علياً - رضي الله عنه - ومرّة يؤخره... إلى أن قال: ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوز في الحجّة كأنه إنما أراد تبييهم على ما لا يعرفون وتشكيك الضعفة من المسلمين. وتجدّه يقصد في كتبه المضاحيك والعبث، يريد بذلك استمالة الأحداث وشراب النيذ.

ويستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكره كبد الحوت و قرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوّده المشركون، وقد كان يجب أن يبيّضه المسلمون حين أسلموا ويذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة.

وهو مع هذا من أكذب الأمة وأضعهم للحديث وأنصرهم للباطل^(١).

وقال المسعودي في «مروج الذهب» عند ذكر الدولة العباسية: «وقد صنّف الجاحظ كتاباً استقصى فيه الحجاج عند نفسه، وأيده بالبراهين وعضده بالأدلة فيما تصوّره من عقله و ترجمه بكتاب «العثمانية» يحلّ فيه عند نفسه فضائل عليّ عليه السلام ومناقبه، ويحتجّ فيه لغيره طلباً لإماتة الحقّ ومضادةً لأهله، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون.

ثم لم يرض بهذا الكتاب المترجم بكتاب «العثمانية» حتى أعقبه بتصنيف كتاب آخر في إمامة المروانية وأقوال شيعتهم، ورأيته مترجماً بكتاب إمامة أمير المؤمنين معاوية في الانتصار له من علي بن أبي طالب عليه السلام وشيعته الرافضة، يذكر فيه رجال المروانية ويؤيد فيه إمامة بني أمية وغيرهم.

ثم صنّف كتاباً آخر ترجمه بكتاب «مسائل العثمانية» يذكر فيه ما فاته ذكره و نقضه عند نفسه من فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام ومناقبه فيما ذكرنا. وقد نقضت عليه ما ذكرنا من كتبه لكتاب العثمانية وغيره.

وقد نقضها جماعة من متكلمي الشيعة كأبي عيسى الوراق والحسن بن موسى النخعي^(١)، وغيرهما من الشيعة ممن ذكر ذلك في كتبه في الإمامة مجتمعة ومتفرقة^(٢).

ومن أراد أن يقف على ضعف الرجل في مجال العفاف والورع فعليه أن يرجع إلى ما نقله عنه ابن خلكان في «وفيات الأعيان»^(٣).

١ . كذا في النسخة والصحيح: النوبختي.

٢ . مروج الذهب: ٣ / ٢٣٧ - ٢٣٨ .

٣ . وفيات الأعيان: ٣ / ٤٧١ - ٤٧٣ .

٩- أبو الحسين عبدالرحيم بن محمّد المعروف بالخياط (المتوفى ٣١١ هـ)، خريج مدرسة بغداد

ترجمه القاضي في «فضل الاعتزال» وقال: «كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر^(١)، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي وغيره. وهو أستاذ أبي القاسم البلخي عليه السلام وذكر أنه لما أراد العود إلى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه على أبي عليّ (الجبائي) فسأله أبو الحسين بحقّ الصحبة أن لا يفعل ذلك، لأنّه خاف أن ينسب إلى أبي عليّ وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقاويلهم.

وقد كان الشيخ أبو القاسم يكتابه بعد العود من عنده حالاً بعد حال فيعرف من جهته ما خفى عليه»^(٢).

ومن أشهر كتبه: «الانتصار» ردّ فيه على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، وطبع بالقاهرة - ١٩٢٥ م.

وسأل أبو العباس الحلبي أبا الحسين الخياط فقال: «أخبرني عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبي: فقد غلب إبليس

١ . يريد: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد بن محمد أبو محمد الثقفى المتكلم (المتوفى سنة ٢٣٤ هـ)

من معتزلة بغداد له ترجمة في تاريخ بغداد: ٧/ ١٦٢؛ ولسان الميزان: ٢ / ١٢١.

٢ . فضل الاعتزال: ٢٩.

إرادة الله؟ قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإن الله تعالى قال: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا»^(١)، وهذا لا يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكذلك الإرادة، وذلك لأن الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن.^(٢)

وبعبارة واضحة: إن إرادة كل منهما (الله سبحانه وإبليس المطرود) ليست إرادة تكوينية قاهرة سالبة للاختيار، بل إرادة أشبه بإرادة تشريعية يتراءى أنها تعلقت بفعل الغير، وهو مختار في فعله وعمله وتطبيقه على كل من الطالبين، فليس في موافقته أو مخالفته أي غلبة من المريدين على الآخر. نعم لو كانت إرادة كل منهما إرادة تكوينية تعلقت واحدة بإيمان فرعون والأخرى بكفره فكفر ولم يؤمن لزمت غلبة إرادة إبليس على إرادة الله تعالى.

وسئل عن أفضل الصحابة فقال: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه، وعدّ الفضائل فليل فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لي به إلا بما فعل الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة، لأنني لما وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف، علمت صحّة ما فعلوا^(٣).

٢. المنية والأمل: ٤٩.

١. البقرة: ٢٦٨.

٣. المنية والأمل: ٤٩ و ٥٠.

يلاحظ عليه: إذا أثبت كونه أفضل الصحابة، فتقدّم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً، وبه ردّ سبحانه اعتراض بني إسرائيل على جعل طالوت ملكاً. قال سبحانه: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^(١).

وأما تسليم الإمام لعمل الصحابة فهو غير صحيح، فقد اعترض على عملهم مرّة بعد مرّة، ويكفي في ذلك خطبه وقصار حكمه وما نقله عنه المؤرّخون^(٢).

هذا وأشباهه قابل للإغماض، وإنما الكلام فيما نسب إلى الشيعة من النسب المفتعلة والأكاذيب الشائنة. وإليك نماذج من قذائفه و طاماته في كتاب «الانتصار»:

١- الرافضة تعتقد أن ربّها ذو هيئة وصورة يتحرّك ويسكن و يزول ويتقل، وأنّه كان غير عالم فعلم...إلى أن قال: هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفرّاً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم وتبرأت منهم. فأما جملتهم ومشايخهم مثل هشام بن سالم، وشيطان الطاق،

١. البقرة: ٢٤٧.

٢. لاحظ: الامامة والسياسة: ١١ لابن قتيبة وغيره.

وعليّ بن ميثم، وهشام بن الحكم بن منصور، والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم.

٢- فهل على وجه الأرض رافضي إلا وهو يقول: إنَّ لله صورة، ويروي في ذلك الروايات ويحتجّ فيه بالأحاديث عن أئمّتهم، إلا من صحب المعتزلة منهم قديماً، فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقربه.

٣- يرون الرافضة أن يطأ المرأة الواحدة في اليوم الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء عدّة. وهذا خلاف ما عليه أمة محمد ﷺ^(١). نحن لا نعلّق على تلك الأساطير شيئاً وإنما نمرّ عليها كراماً.

١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي (٢٧٣ - ٣١٧ أو ٣١٩) خريج

مدرسة بغداد

عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. قال الخطيب: من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنّف في الكلام كتباً كثيرة وأقام ببغداد مدّة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبدالله الصيمري، (حدّثنا) أبو عبدالله محمد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة، وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع

١. لاحظ: الانتصار: ٨، ١٤٤، ٨٩

كتبه عنّا، وتوفّي أبو القاسم ببلخ في أوّل شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة»^(١).

وقال ابن خلكان: «العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبية» وهو صاحب مقالات، ومن مقالته: أنّ الله سبحانه وتعالى ليست له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها، وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، توفّي مستهلّ شعبان سنة سبع عشرة وثلاثمائة. والكعبي نسبة إلى بني كعب، والبلخي نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان»^(٢).

وقد خفي على الخطيب وابن خلكان ما يهدف إليه الكعبي من نفي الإرادة والمشيئة عنه سبحانه، وقد اختار من أنظاره تلك النظرية للازدراء عليه، ولكنّهما غفلا عن أنّ الكعبي لا يهدف إلى نفي الإرادة عن الله سبحانه حتّى يعرفه كالفواعل الطبيعية، بل له هناك هدف سام لا يقف عليه إلاّ العارف بالأصول الكلامية، وهو أنّ الإرادة أو المشيئة حسب طبيعتها من الأمور الحديثة الجديدة المسبوقة بالعدم فلا تصوّر مثل هذه الإرادة لله، أي الإرادة الحادثة القائمة بذاته.

وبعبارة واضحة: إنّ حقيقة الإرادة تلازم التجدد والحدوث والتجزّي والتفضي، ومثل ذلك لا يليق بساحته سبحانه. فلأجل ذلك يرى الكعبي

١. تاريخ بغداد: ٩ / ٣٨٤.

٢. وفيات الاعيان: ٣ / ٤٥ رقم الترجمة ٣٣٠.

تنزيهه سبحانه عن وصمة الحدوث والتجدد. ومع ذلك لا يسلب عنه ما يعدّ كمالاً للإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات العالية الكمالية بما أنّها رمز للاختيار، وآية الحرّية، وهذا غير منفيّ عن الله سبحانه عند البلخي. ويدلّ على ذلك ما نقله ابن شاکر الكتبي في «عيون التواريخ» ما هذا لفظه، قال: «كان الكعبي تلميذ أبي الحسين الخياط وقد وافقه في اعتقاداته جميعاً، وانفرد عنه بمسائل. منها قوله: إنّ إرادة الرّبّ تعالى ليست قائمة بذاته، ولا هو يريد إرادته و (لا) إرادته حادثة في محلّ، بل إذا أطلق عليه: إنّّه يريد، فمعناه أنّه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره. وإذا قيل: إنّّه يريد لأفعاله، فالمراد أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل إنّّه يريد لأفعال عباده، فالمراد أنّه راض بما أمر به»^(١).

مؤلفات

قال ابن حجر في «لسان الميزان»: «عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي أبو القاسم الكعبي من كبار المعتزلة، وله تصانيف في الطعن على المحلّثين تدلّ على كثرة اطلاعه وتعصّبه»^(٢).

غير أنّ أكثر هذه الكتب قد بطش بها الزمان وأضاعها كما أضاع أكثر

١. باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، لأبي القاسم البلخي: ٤٤، المقدمة، نقلاً عن عيون التواريخ: ١٠٦/٧ مخطوطة دار الكتب.

٢. لسان الميزان: ٣/٢٥٢.

كتب المعتزلة وقد استقصى فؤاد سيّد في مقدّمته على كتاب «ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي أسماء كتبه وأنهاها إلى ستّة وأربعين كتاباً.

وقال النجاشي في ترجمة محمّد بن عبدالرحمان بن قبة: «وأخذ عنه ابن بطّة وذكره في فهرسه وقال: وسمعت من محمّد بن عبدالرحمان بن قبة، له كتاب الانصاف في الإمامة وكتاب المستثبت نقض كتاب أبي القاسم البلخي» ثم قال: «سمعت أبا الحسين المهلوس العلوي الموسوي عليه السلام يقول في مجلس الرضي أبي الحسن محمّد بن الحسين بن موسى وهناك شيخنا أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان - رحمهم الله أجمعين - : سمعت أبا الحسين السوسنجردي عليه السلام وكان من عيون أصحابنا وصالحهم المتكلّمين وله كتاب في الإمامة معروف به وكان قد حجّ على قدميه خمسين حجّة - يقول: مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلمت عليه وكان عارفاً، ومعى كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف بالانصاف، فوقف عليه ونقضه بـ «المسترشد في الإمامة» فعدت إلى الري، فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بـ «المستثبت في الإمامة» فحملته إلى أبي القاسم فنقضه بـ «نقض المستثبت» فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قدماء عليه السلام». (١)

مناظرته مع رجل سوفسطائي

حكى في كتابه «مقالات أبي القاسم» أنه وصل إليه رجل من السوفسطائية راكباً على بغل، فدخل عليه فجعل ينكر الضروريات ويلحقها بالخيالات، فلما لم يتمكن من حجة يقطعه قام من المجلس موهماً أنه قام في بعض حوائجه، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر ثم رجع لتمام الحديث، فلما نهض السوفسطائي للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجة عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم وقال: إنني لم أجد البغل، فقال أبو القاسم: لعلك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه، وخيل لك أنك وضعت في غيره، بل لعلك لم تأت راكباً على بغل وإنما خيل اليك تخيلاً وجاءه بأنواع من هذا الكلام، فأظن أنه ذكر أن ذلك كان سبباً في رجوع السوفسطائي عن مذهبه وتوبته عنه.^(١)

تلك عشرة كاملة من أعلام المعتزلة وفضاحلهم. ولعل هذا المقدار في ترجمة أئمتهم ومشايخهم يوقفنا على موقفهم في الفضل والفضيلة وهذا البحث الضافي يوقفك على أن تدمير تلك الطائفة - مع ما فيها، ما فيها - كانت خسارة لا تجبر.

الفصل السادس

في طبقات المعتزلة ومدارسهم

المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطبقات وأخرى بحسب المدارس. أما الأول، فقد قسمها القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ) إلى طبقات عشر. ثم جاء بعده الحاكم^(١) فأضاف عليها طبقتين فصارت اثنتي عشرة طبقة.

وقد أدرجها ابن المرتضى في كتابه «المنية والأمل» الذي طبع منه هذا القسم فقط. ولأجل رفع الاشتباه في الاسم نعبر عن كتاب القاضي بالطبقات، وعن هذا القسم باسم كل الكتاب: المنية والأمل.

إن ملاك التقسيم في ترتيب الطبقات هو التسلسل الزمني والترتيب التاريخي. فالأساتذة في طبقة والتلامذة في طبقة بعدها. ومن أراد الوقوف على أسمائهم وحياتهم فعليه المراجعة إلى المصادر السابقة بإضافة «ذكر

١ . المراد منه المتكلم المعتزلي الزيدي أبو سعد المحسن بن محمد كرامة الجشمي البيهقي صاحب المؤلفات، توفي مقتولاً بمكة في شهر رجب سنة ٤٦٥، أو ٤٤٥. وتوهمت المستشرقة سوسنه «ديفلد ملزر» أن المراد منه هو المحدث المشهور محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري صاحب المستدرک المتوفى عام ٤٠٥ هـ وهو وهم.

المعتزلة» للكعبي. وبما أن الاكتفاء بذكر الأسماء وحده لا يفيد شيئاً والتفصيل خارج عن موضوع البحث، فنحيل القارئ إلى الكتب المذكورة ونكتفي بذكر مدارس الاعتزال وبعض الفروق الموجودة بينها.

مدارس الاعتزال

إن مدارس الاعتزال لا تتجاوز مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. والأولى منهما مهد الاعتزال ومقرسه، وفيها برز واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاف والنظام.

غير أنه تأسست في أواخر القرن الثاني مدرسة أخرى في عاصمة الخلافة العباسية «بغداد» بمهاجرة أحد خريجي مدرسة البصرة إليها وهو بشر بن المعتمر (المتوفى ٢١٠ هـ). فظهر هناك رجال مفكرون على منهج الاعتزال، وأثار التعدد والبعد المكاني خلافات بين خريجي المدرستين في كثير من المسائل الفرعية بعد الاتفاق على المسائل الرئيسية.

ولكل من المدرستين مميزات ومشخصات يقف عليها من تدبر في أفكار أصحابها وآرائهم. ولبعض المعتزلة رسائل مخصوصة في هذا المضمار.

غير أن الناظر فيما ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي من مشايخه البغداديين أنهم يوافقون الشيعة أكثر من معتزلة البصرة. وقد ألف الشيخ

المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) رسالة باسم «المقنعة» في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمة عليهم السلام.^(١)

وإليك بعض مشايخ المدرستين :

مشايخ مدرسة البصرة

- ١- واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١ هـ).
- ٢- عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٣ هـ).
- ٣- أبو الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ).
- ٤- إبراهيم بن سيار النظام (المتوفى ٢٣١ هـ).
- ٥- عليّ الأسوار (المتوفى حوالى المائتين).
- ٦- معمر بن عباد السلمي (المتوفى ٢٢٠ هـ).
- ٧- عبّاد بن سليمان (المتوفى ٢٢٠ هـ).
- ٨- هشام الفوطي (المتوفى ٢٤٦ هـ).
- ٩- عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ).
- ١٠- أبو يعقوب الشحّام (المتوفى ٢٣٠ هـ).
- ١١- أبو عليّ الجبائي (المتوفى ٣٠٣ هـ).

١ . أوائل المقالات: ٢٥. وهذا الكتاب غير كتابه الآخر بهذا الاسم في الفقه.

- ١٢- أبو هاشم الجبائي (المتوفى ٣٢١ هـ).
- ١٣- أبو عبدالله الحسين بن عليّ البصري (المتوفى ٣٦٧ هـ).
- ١٤- أبو إسحاق بن عياش (شيخ القاضي).
- ١٥- القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ).

مشايخ مدرسة بغداد

- ١- بشر بن المعتمر (المتوفى ٢١٠ هـ)، مؤسس المدرسة.
 - ٢- ثمامة بن الأشرس (المتوفى ٢٣٤ هـ).
 - ٣- جعفر بن المبرشر (المتوفى ٢٣٤ هـ).
 - ٤- جعفر بن حرب (المتوفى ٢٣٦ هـ).
 - ٥- أحمد بن أبي دؤاد (المتوفى ٢٤٠ هـ).
 - ٦- محمد الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ).
 - ٧- أبو الحسين الخياط (المتوفى ٣١١ هـ).
 - ٨- أبو القاسم البلخي الكعبي (المتوفى ٣١٧ هـ).
- من أراد أن يقف على بعض آرائهم التي يخالفون فيها مشايخهم البصريين فعليه بمطالعة شرح النهج لابن أبي الحديد، فإنه يعرض آراءهم في شرحه في مجالات مختلفة.

الفصل السابع

في الأصول الخمسة عند المعتزلة

اشتهرت المعتزلة بأصولها الخمسة، فمن دان بها فهو معتزلي ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم. وتلك الأصول المرتبة حسب أهميتها، عبارة عن: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن دان بها ثم خالف بقية المعتزلة في تفاصيلها أو في فروع أخر لم يخرج بذلك عنهم.

قال الخياط: «فليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»^(١).

قال المسعودي (المتوفى ٣٤٥هـ) بعد سرد الأصول الخمسة حسب ما سمعت منا: «فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة ومن اعتقد ما ذكرناه من الأصول الخمسة، كان معتزلياً، فان اعتقد الأكثر أو الأقل لم يستحق اسم

الاعتزال، فلا يستحقّه إلا باعتقاد هذه الأصول الخمسة. وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»^(١).

والعجب من ابن حزم (المتوفى ٤٥٦ هـ) حيث زعم أنّ الأصول الخمسة عبارة عن القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، والتشبيه ونفي القدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونفي الصفات.^(٢)

فقد ذكر من الأصول ثلاثة، حيث إنّ نفي القدر وخلق القرآن يُعاز إلى العدل^(٣)، كما أنّ نفي الصفات والرؤية إشارة إلى التوحيد أي تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق، وأهمل اثنتين منها، أعني: الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كان هذا مبلغ علم الرجل بأصول الاعتزال الذي هو أقرب إليه من الشيعة، فما ظنك بعلمه بطوائف أخرى كمعتقدات الشيعة الذين يعيشون في بيئة بعيدة منه، ولأجل ذلك رماهم بنسب مفتعلة.

إيعاز إلى الأصول الخمسة

وقبل كلّ شيء نطرح هذه الأصول على وجه الإجمال حتّى يعلم ماذا يريد منها المعتزلة، ثمّ نأخذ بشرحها واحداً بعد واحد فنقول:

١- التوحيد: ويراد منه العلم بأنّ الله واحد لا يشاركه غيره فيما

١ . مروج الذهب: ٣ / ٢٢٢ . ٢ . الفصل: ٢ / ١١٣ .

٢ . سيأتي في الأصل الثاني أنّ القاضي أدخل البحث عن خلق القرآن تحت ذلك. وإن كان غير صحيح.

يستحقُّ من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحدِّ الذي يستحقُّه. وسيوافيك تفصيله فيما بعد، والتوحيد عندهم رمز لتزويده سبحانه عن شوائب الإمكان ووهم المثليَّة و غيرهما ممَّا يجب تنزيه ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه وإمكان الرؤية و طروء الحوادث عليه، غير أنَّ المهمَّ في هذا الأصل هو الوقوف على كيفيَّة جريان صفاته عليه سبحانه ونفي الرؤية، وغيرهما يقع في الدَّرَجَة الثانية من الأهمية في هذا الأصل، لأنَّ كثيرًا منها لم يختلف المسلمون فيه إلا القليل منهم.

٢- العدل: إذا قيل إنَّه تعالى عادل، فالمراد أنَّ أفعاله كلُّها حسنة، وأنَّه لا يفعل القبيح، وأنَّه لا يخلُّ بما هو واجب عليه. وعلى ضوء هذا لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذِّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على أيدي الكذَّابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلِّهم على ذلك ويبين لهم ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١)، وأنَّه إذا كلف المكلف و أتى بما كلف على الوجه الذي كلف فإنَّه يشبهه لا محالة، وأنَّه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنَّما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخللاً بواجب...

٣- الوعد والوعيد: والمراد منه أنَّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعَّد العصاة بالعقاب، وأنَّه يفعل ما وعد به وتوعَّد عليه لا محالة. ولا يجوز

الخلف لأنه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثم تركه يكون كذباً، ولو أخبر عن العزم، فبما أنه محال عليه كان معناه الإخبار عن نفس الفعل، فيكون الخلف كذباً، وعلى ضوء هذا الأصل حكموا بتخليد مرتكب الكبائر في النار إذا مات بلا توبة.

٤- المنزلة بين المنزلتين: وتلقّب بمسألة الأسماء والأحكام، وهي أن صاحب الكبيرة ليس بكافر كما عليه الخوارج، ولا منافق كما عليه الحسن البصري، ولا مؤمن كما عليه بعضهم، بل فاسق لا يحكم عليه بالكفر ولا بالإيمان.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه، ولا خلاف بين المسلمين في وجوبهما، إنّما الخلاف في أنه هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلاّ سمعاً؟ ذهب أبو عليّ (المتوفى ٣٠٣ هـ) إلى أنه يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (المتوفى ٣٢١ هـ) إلى أنه يعلم سمعاً، ولوجوبه شروط تذكر في محلّها، ومنها أن لا يؤدي إلى مضرّة في ماله أو نفسه إلاّ أن يكون في تحمّله تلك المذلة إغزاز للدّين.

قال القاضي: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن عليّ عليه السلام لما كان في صبره على ما صبر إغزاز لدين الله عزّ وجلّ، ولهذا نهاه به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الرّسول ﷺ إلاّ سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى قتل دون ذلك»^(١).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين:

أحدهما: إقامة ما لا يقوم به إلا الأئمة، كإقامة الحدود و حفظ بيضة الإسلام وسدّ الثغور وإنفاذ الجيوش ونصب القضاة والأمراء وما أشبه ذلك. والثاني: ما يقوم به كافة الناس، وفي المسلمين - كالإمامية - من يقول بأنّ بعض المراتب منه كالجهاد الابتدائي مع الكفار مشروط بوجود إمام معصوم مفترض الطاعة.

وهذا إلماع إلى معرفة الأصول الخمسة التي يدور عليها فلك الاعتزال وقد أخذناها من شرح الأصول الخمسة وقد أتى بها في الفصل الذي عقده لبيان أصول المعتزلة على وجه الاختصار. ثم أخذ بالتفصيل في ضمن فصول.

والمعتزلة قد اتفقوا على هذه الأصول وإن اختلفوا في تفاصيلها. نعم، إن هناك اختلافات فيها بين أصحاب المدرستين: أصحاب مدرسة البصرة وعلى رأسهم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام والجبائان والقاضي، وأصحاب مدرسة بغداد وفي مقدّمهم بشر بن المعتمر، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البلخي، وقد عرفت في الفصول السابقة ترجمة حياتهم.

هذه الأصول الخمسة التي بها يناط دخول الرجل في سلك المعتزلة.

وقد ذكر الشهرستاني الأصول التي اتفقت المعتزلة عليها، من دون أن يفرّق بين ما يدخل في الأصول الخمسة وما هو خارج عنها، وإليك نصّه:

«القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا يعلم وقدرة وحياء. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف، لشاركته في الإلهية.

واتفقوا على أنّ كلامه محدث مخلوق في محلّ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد في المحلّ عرض قد فني في الحال. واتفقوا على أنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتي.

واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه: جهة، ومكاناً، وصورة و جسماً، وتحيّزاً، وانتقالاً، وزوالاً وتغيّراً وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمّوا هذا النمط توحيداً.

واتفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً.

واتفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، ويجب من

حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأمّا الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النمط عدلاً.

واتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة و توبة، استحقّ الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبتها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفّار و سمّوا هذا النمط وعداً و وعيداً.

واتّفقوا على أنّ أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبیح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبیح واجب كذلك وورود التكاليف ألطاف للبرائى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ﷺ امتحاناً واختباراً ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١).

واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نصّاً واختياراً، كما سيأتي عند مقالة كلّ طائفة^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة لم تقل في الإمامة بالنصّ، وأنما يقولون بالاختيار. ونسبة نظرية النصّ إليهم مبني على عدّ الشيعة القائلين بالنصّ منهم، وهو خطأ.

ولا يخفى على القارئ بعد الإحاطة بما حقّقنا حول الأصول الخمسة

١. الأنفال: ٤٢.

٢. الملل والنحل: ١ / ٤٤ - ٤٦.

تفكيك الأصول عمّا يترتب عليها من الأحكام، وقد خلط هو وقبله الأشعري بين المبني وما يترتب عليه من البناء وغيرهما من الأصول.

وتحقيق الحقّ حول هذه الأصول يستدعي رسم أمور تلقي ضوءاً على الأبحاث التالية:

١- أصلان أو أصول خمسة؟

إنّ القاضي عبد الجبار ليس أوّل من ألف في عقائد المعتزلة باسم الأصول الخمسة، بل سبق في ذلك شخصان آخران من خريجي المدرستين، أحدهما: أبو الهذيل العلاف البصري، والثاني: جعفر بن حرب البغدادي.

قال النسفي في «بحر الكلام»: «خرج أبو الهذيل فصنّف لهم كتابين ويبيّن مذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك: «الخمسة الأصول»، وكلّما رأوا رجلاً قالوا له: هل قرأت «الأصول الخمسة» فإن قال: نعم، عرفوا أنّه على مذهبهم».^(١)

وقال ابن المرتضى: «ومنهم جعفر بن حرب (المتوفى ٢٣٦ هـ) الذي عدّه المرتضى من الطبقة السابعة فقال: له الأصول الخمسة».^(٢)

١. نقله محقق شرح الأصول الخمسة للقاضي: ٢٦، عن مخطوط دار الكتب المصرية لبحر الكلام، ورقة ٥٧.

٢. المنية والامل: ٤١، والصحيح «الخمسة».

والظاهر أنَّ القاضي أملى شرح الأصول الخمسة على غرار الكتابين
الماضيين وكتبه عدد من تلاميذه، وقد اختلفت كلمة القاضي في عدِّ
الأصول، فجعلها في شرح الأصول خمسة على الوجه الذي عرفت، وجعلها
في «المغني»^(١) اثنين: التوحيد والعدل. وجعل غيرهما داخلاً في ذينك
الأصلين. وجعلها في كتاب «مختصر الحسنی»، أربعة: التوحيد والعدل
والنبوات والشرائع، وأدخل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر في الشرائع. ويظهر من كلمات تلاميذه الذين
أملى لهم القاضي كتاب «الأصول الخمسة» أنَّ ما فعله في «المغني» هو
الأرجح، قالوا: إنَّ النبوات والشرائع داخلان في العدل، لأنَّه كلام في أنَّه
تعالى إذا علم أنَّ صلاحنا في بعثة الرُّسل و أن نتعبد بالشریعة، و جب أن
يبعث و نتعبد، و من العدل أن لا يُخلَّ بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد
والوعيد داخل في العدل. لأنَّه كلام في أنَّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب،
وتوعَّد العصاة بالعقاب فلا بدَّ من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في
وعيده، و من العدل أن لا يُخلَّف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين
داخل في باب العدل، لأنَّه كلام في أنَّ الله تعالى إذا علم أنَّ صلاحنا في أن
يتعبدنا بإجراء أسماء و أحكام على المكلفين و جب أن يتعبدنا به، و من
العدل أن لا يُخلَّ بالواجب وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن

١. من أبسط كتب القاضي وأهمها، يقع في عشرين جزءاً، طبع منه أربعة عشر جزءاً ولم يعثر
على الباقي.

المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده «في المغني»^(١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنه لو صحَّ إدخال المنزلة بين المنزلتين في باب العدل، حسب البيان الذي سمعت، لصحَّ إدخال المعارف العقلية كلها تحته بنفس البيان، بأن يقال إنَّ الله تعالى إذا علم أنَّ صلاحنا أن يتعبَّدنا بالمعارف وجب أن يتعبَّدنا بها، ومن العدل أن لا يُخلَّ بالواجب، ولا يرى أنَّ واحداً من المعتزلة يقبل ذلك.

وثانياً: إنَّ الأصول الاعتقادية على قسمين:

قسم يجب الاعتقاد به بنفس عنوانه ولا يكفي الاعتقاد بالجامع البعيد الذي يشمل، وذلك كاعتقاد بنوَّة النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ ﷺ وعموميَّة رسالته وخاتميتها، فالكلُّ ممَّا تجب معرفته بنفس عنوانه ولا يكفي في معرفته عرفان عدله سبحانه، بحجَّة أنَّ النبوات والشرائع داخلة تحته، فمن عرف الله سبحانه بالعدل كفى في معرفة ما يقع تحته.

ولعلَّ المعارف العقلية التي يستقلَّ العقل بعنوانها من مقولة القسم الأول.

وقسم آخر يكفي فيه الاعتقاد بالعنوان البعيد ولا يلزم الاعتقاد بشخصه، كاعتقاد ببعض الخصوصيات الواردة في الحياة البرزخية والأخروية.

٢ - ما يلزم المكلف عرفانه من أصول الدين

عرّف المتكلمون أصول الدين بـ «ما يجب الاعتقاد به على وجه التفصيل أو الإجمال» ويقابلها الفروع فهي ما يجب العمل به. ويظهر من القاضي أنه يجب على كل مسلم، عالماً كان أو غيره، الاعتقاد بالأصول الخمسة أما التوحيد والعدل فذلك لوجهين:

١- إن في ترك الاعتقاد بالتوحيد والعدل مظنة الضرر ويخاف الإنسان من تركه.

٢- إنّه لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبّحات.

وأما الأصول الأخر فيجب الاعتقاد بها، لأن العلم بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك، ألا ترى أنّ من جوّز على الله تعالى في وعده ووعيد الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره فإنّه لا يتكامل له العلم بالعدل، ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء وبين من لا يكون كذلك، لأنّ العامي أيضاً يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأنّ من لم يعرف هذه الأصول، لا على الجملة، ولا على التفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ القول بلزوم معرفة الأصول الخمسة على النحو

الذي تسرده المعتزلة قول بلا دليل. كيف والنبى الأكرم ﷺ كان يقبل إسلام من شهد الشهادتين وإن لم يشهد على بعض هذه الأصول، ومعنى الشهادة الثانية هو التصديق بكل ما جاء به وهذا يكفي في تسمية الشاهد مسلماً إذا اعترف بلسانه، ومؤمناً إذا اعترف بقلبه. وعلى ضوء ذلك فلا يلزم عرفان هذه الأصول، لا على وجه التفصيل أي بالبرهنة والاستدلال، ولا على وجه الإجمال أي تلقياً أصولاً مسلّمة.

وثانياً: أنه لو صح ما ذكره من البيان بطل الاقتصار على الأصول الخمسة، لأن الاعتقاد بالنبوات والشرائع والمعاد وحشر الأجساد مما يتكامل به العلم بالعدل، فمن لم يعرفها، لا على وجه الجملة ولا على وجه التفصيل، لم يتكامل اعتقاده بالتوحيد والعدل، وقس عليه سائر الأصول. والذي يمكن أن يقال في المقام أن ما يجب تحصيله من هذه الأصول الخمسة هو وجوب معرفة وحدانيته على الوجه اللائق به، وأما الأصول الأربعة فلا دليل على وجوب عرفانها بعينها استدلالاً أو تعبداً.

٣- سبب الاقتصار على الأصول الخمسة

قد تعرّفت على أنه لا وجه للاقتصار على الأصول الخمسة، لما مرّ من أن أمر النبوات والشرائع والمعاد أولى بأن يعدّ من الأصول، غير أن القاضي حاول أن يبيّن وجه الاقتصار على الخمسة فقال: «إن المخالف في هذه

الأصول ربّما كفر وربّما فسق وربّما كان مخطئاً.

أمّا من خالف في التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنّه يكون كافراً.

وأمّا من خالف في العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلّها من الظلم والكذب وإظهار المعجزات على الكذّابين و تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم والإخلال بالواجب، فإنّه يكفر أيضاً.

وأمّا من خالف في الوعد والوعيد وقال: إنّه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعدّ العاصين بالعقاب البتّة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبيّ ﷺ.

وكذا لو قال: إنّه تعالى وعد وتوعدّ ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، لأنّ الخلف في الوعيد كرم، فإنّه يكون كافراً لاضافة القبيح إلى الله تعالى.

فان قال: إنّ الله تعالى وعد و توعدّ، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبيّنه الله تعالى، فإنّه يكون مخطئاً.

وأمّا من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إنّ حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنّه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين النبيّ والأمة ضرورة.

فإن قال: حكمه حكم المؤمن في التعظيم والموالة في الله تعالى، فإنّه

يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرّحاً به على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة.

فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أُسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً، لأنه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ودين الأمة.

فإن قال: إن ذلك ممّا ورد به التكليف، ولكنه مشروط بوجود الإمام فإنه يكون مخطئاً^(١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الوجوه الثلاثة من الكفر والفسق والخطأ، لا تختصّ بهذه الخمسة، فهناك أصول حالها حال الخمسة. فإنّ منكر نبوة النبي الأعظم ﷺ أو عالمية رسالته أو خاتميتها كافر. ومنكر عصمته بلا شبهة فاسق، ومعها مخطئ.

وهناك وجه آخر لتخصيص الخمسة من الأصول بالذكر أشار إليه القاضي في كلامه وقال: «إنّ خلاف المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطلّة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد. وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل. وخلاف المرجئة

١. شرح الأصول الخمسة: ١٢٥ - ١٢٦، يريد من العبارة الأخيرة الشيعة الإمامية القائلين بأنّ بعض المراتب من الأمر بالمعروف مشروط بوجود الإمام المعصوم ﷺ مع بسط اليد.

دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين. وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١).

وهذا الوجه وإن صحَّح سبب الاختصار على الخمسة، لكنّه يدلُّنا على شيء آخر غريب في باب العقائد والأصول، وهو أن السابر في كتب الحنابلة والأشاعرة والمعتزلة يقف بوضوح على أن أكثر الأصول التي اتخذتها الطوائف الإسلامية أصولاً عقائدية ليست إلا أصولاً كلامية ناتجة من المعارك العلمية، وليست أصولاً للدين، أعني: ما يجب على كلِّ مؤمن الإيمان به بالتفصيل والبرهنة أو بالإجمال وإن لم يقترن بالبرهان.

والأصول الخمسة التي يتبناها المعتزلة مؤلفة من أمور تعدُّ من أصول الدين كالتوحيد والعدل على وجهه، ومن أصول كلامية أنتجوها من البحث والنقاش، وأفحموها في الأصول لغاية ردِّ الفرق المخالفة التي لا توافقهم في هذه المسائل الكلامية.

وعند ذلك يستنتج القارئ أن ما اتخذته المعتزلة من الأصول، وجعلته في صدر آرائها ليست إلا آراء كلامية لهذه الفرقة، تظاهروا بها للردِّ على المجبرة والمشبهة والمرجئة والإمامية وغيرهم من الفرق على نحو لولا تلکم الفرق لما سمعت من هذه الأصول ذكراً، «وليس هذه أول قارورة كسرت في الإسلام»، فإنَّ السلفيين وأهل الحديث والحنابلة وبعدهم

١. شرح الأصول الخمسة: ١٢٤.

الأشاعرة ذهبوا هذا المذهب فقاموا بتنظيم قائمة بينوا فيها «قولهم الذي يقولون به، وديانتهم التي يدينون بها»^(١). و بينوا «مذاهب أهل العلم و أصحاب الأثر و أهل السنّة، فمن خالف شيئاً منها في هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة، زائل عن منهج أهل السنّة وسبيل الحق»^(٢).

وفي الوقت نفسه إن أكثر ما جاء في قائمتي الشيخين أصول كلامية نتجت من البحث والنزاع، وصفت لدى الشيخين بعد عراك، ومن تلك الأصول القول بقدّم القرآن وكونه غير مخلوق، مع تصريح أئمة الحديث بعدم ورود نصّ في ذلك من الرسول ومنها كون خير الأئمة الخلفاء الراشدين و يتفاضلون بحسب تقدّم تصديهم للخلافة، فالأوّل منهم هو الأفضل ثمّ الثاني ... ومعنى هذا أنّ الأصول التي يدين بها أهل السنّة لم تكن منتظمة ولا مرتّبة في عصر الرسول والصحابة ولا التابعين، وإنّما انتظمت بعد احتكاك الآراء و اختلاف الأفكار حتّى أنتج البحث والنقاش هذه الأصول والكليات. وإنّ ذا من العجب.

إنّ الأصول التي يدين بها أهل الحديث والأشاعرة هي التي مزقت الأئمة الواحدة تمزيقاً، وصيّرتها فرقاً شتى، وما هذا إلا لأجل إصرارهم على أنّ هذه الأصول أصول الديانة، والزائل عنها خارج عن الجماعة. وكان في

١ . هذه نفس عبارة الشيخ الأشعري في «الابانة» الباب الثاني: ١٧.

٢ . وهذه نفس عبارة إمام الحنابلة في كتابه «السنّة»: ٤٤.

وسعهم التفريق بين الأصول العقائدية التي لا تمتدح لمسلم من عرفانها والإيمان بها إجمالاً أو تفصيلاً، والأصول الكلامية التي وصل إليها البحث الكلامي بفضل النقاش في ضوء الكتاب والسنة والبرهان العقلي القائم على أصول موضوعية مبرهنة.

وعند ذلك تتجلى عندك حقيقة ناصعة وهي أن أكثر الفرق التي عدّها أصحاب الملل والنحل والمقاتلات فرقاً إسلامية، فإنّما هي فرق كلامية وليست فرقاً دينية إسلامية داخلية في الثلاث والسبعين فرقة بحيث تكون الواحدة منها ناجية والبواقي هلكي، لأنّ الإذعان بحكم مرتكب الكبيرة ليس ملاكاً للنجاة والهلاك حتّى تكون فرقة منهم من أهل النجاة وغيرهم من أهل النار، ويكون الإيمان منوطاً بالإذعان به، وعدم الإيمان موجباً للخروج عنها، بل أقصى ما يقال في حقّ هذه الأصول أنّها أصول حقّة صحيحة دلّ على صحتها الدليل، ولكن ليس كلّ حقّ ممّا يجب الإذعان به أو يؤخذ على عدم الاعتقاد به.

هذا هو الشيخ أبو جعفر الطحاوي المصري (المتوفى ٣٢١ هـ) كتب رسالة حول عقيدة أهل السنة تشتمل على مائة وخمسة أصول زعم أنّها عقيدة الجماعة والسنة على مذهب فقهاء الأمة: أبي حنيفة، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني.^(١) وقد كتب على هذه الرسالة شروح وتعليق، واحتلت مكانها - بعد زمن -

١ . شرح العقائد الطحاوية: ٢٥.

«العقائد النسفية». وللأسف أن كل أصل من الكتابين ردّ على فرقة وملة. فصارت الأصول الإسلاميّة عبارة عن عدّة أصول يرد بكلّ أصل ملة ونحلة، كالملاحدة والمجبرة والقدرية والرافضة من الفرق الكلامية التي أنجبتها الأبحاث والتّيّارات الفكرية.

ثم إنّي وقفت بعد ما حرّزته على ما نقلته المستشرقة «سوسنه ديفلد» محقّقة كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى عن الأستاذ «ه. ريترا»: «من أراد أن يفهم إحدى العقائد السنيّة فعليه أن يستحضر في خاطره أن كلّ جملة منها إنّما هي ردّ على إحدى الفرق المخالفة لها من الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة، ولقد تشكّلت عقيدة أهل السنّة بردّ الفرق الضالّة التي لم تسمّ «ضالّة» إلّا بعد غلبة أصحاب السنّة والجماعة»^(١).

فواجب على الباحث المنصف الذي يتبغى الحقيقة، التفكيك بين أصول الدين والأصول الكلامية. وعند ذلك تحصل الوحدة بين الأمة أو تقرّب الخطى بين الفرق، ويقلّ التشاخّ والنزاع المؤدّي إلى الهلاك.

إذا عرفت هذه الأمور فلنأخذ بتفصيل الأصول الخمسة واحداً بعد

آخر:

الأصل الأول

التوحيد

عرّف التوحيد في مصطلح المتكلمين بأنه العلم بأن الله سبحانه واحد لا يشاركه غيره في الذات والصفات والأفعال والعبادة وبالجملة «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(١). والذي يصلح للبحث عنه في هذا الأصل عبارة عن الأمور التالية:

١- إثبات وجوده سبحانه في مقابل الدهرية والمادية القائلين بأصالة المادة وقدمها وغناها في الفعل والانفعال وإيجاد الأنواع عن قدرة خارجة عن نطاقها.

٢- إنه سبحانه واحد لا ثاني له، بسيط لا جزء له، فهو الواحد الأحد، خلافاً للثنوية والمانوية في الواحدية، وللنصاري في الأحدية.

٣- عرفان صفاته سبحانه سواء أكانت من صفات الذات ككونه عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً مدركاً، أم من صفات الأفعال ككونه خالقاً رازقاً غافراً.

٤- كيفية استحقاقه لهذه الصفات وتبين وجه حملها عليه سبحانه، فهل تحمل عليه كحملها على سائر الممكنات أو لا؟

٥- تنزيهه سبحانه عما لا يليق به كالحاجة وكونه جسماً أو جسمانياً، عرضاً أو جوهرراً أو غير ذلك.

٦- تنزيهه سبحانه عن إمكان الرؤية التي يتبناها أهل الحديث والأشاعرة بحماس.

فمع أن هذه الأبحاث الستة صالحة للبحث في هذا الأصل، لكن نرى أن المعتزلة يركزون على البحث عن الرابع والسادس أكثر من غيرهما، ويمرّون على الأبحاث الباقية مروراً إجمالياً. وما هذا إلا لأن أهل الحديث والأشاعرة متفقون معهم فيها. وهذا أيضاً يؤيد ما ذكرنا من أن الأصول العقائدية إنما رُتبت ونظمت بين كل فرقة لأجل الردّ على مخالفيها لا لبيان الأصول التي يناط بها الإسلام والإيمان في عصر النبيّ والصحابة.

ولأجل ذلك صار التوحيد عند المعتزلة رمزاً للتنزيه، فكلما أطلقت هذه الكلمة، انصرفت أذهانهم إلى تنزيهه سبحانه عما لا يليق به في باب الصفات و مجال الرؤية.

وبما أنهم ينفون الصفات الزائدة على ذاته سبحانه، وثبته الأشاعرة وقبلهم أهل الحديث، صارت الصفاتية شعاراً لهذه الفرقة.

إذا وقفت على ذلك فلنركز على النقاط التي يرجى تبينها في زاوية فكر الاعتزال ونطوي الكلام عن غيرها لعدم الخلاف، فنقول:

إنّ البحث عن صفاته سبحانه يتمركز على نقاط ثلاث:

الأولى: تبين كيفية استحقاقه سبحانه لصفاته الكمالية وحملها عليه،

فهل هذه الصفات حادثة أو قديمة، زائدة على الذات أم لا؟

الثانية: تبين كيفية حمل الصفات الخبرية عليه الواردة في الذكر

الحكيم من اليد والوجه والعين، فهل تحمل على الله سبحانه بظواهرها

الحرفية كما عليه السلفية والأشاعرة، أو تحمل عليه بظواهرها التصديقية، أو

لا هذا ولا ذاك بل تؤوّل لقرائن عقلية؟

الثالثة: نفي الرؤية الحسية التي يدّعيها أهل الحديث.

فلنرجع إلى تبين النقطة الأولى، أعني: تبين كيفية حمل الصفات

عليه.

أ - نفي الصفات الزائدة على ذاته

اتفق أهل الحديث والكلابية وتبعهم الشيخ الأشعري على أنّ الله

سبحانه صفات ذات كمالية قديمة، زائدة على ذاته.

قال القاضي: «وعند الكلابية إنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان

أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلّا أنّه لما رأى المسلمين متفقين على أنّه لا قديم

مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك، ثمّ نبغ الأشعري وأطلق

القول بأنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته

بالإسلام والمسلمين»^(١) ورائدهم في هذه العقيدة هو الظواهر القرآنية. قال سبحانه: «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ»^(٢)، وقال تعالى: «وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ»^(٣)، وقال عزّ من قائل: «ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»^(٤).

قالوا: إنّ ظواهر هذه الآيات تعرب عن أنّ هنا ذاتاً ولها علم ولها قدرة كلاهما يغيران ذاته. ولو كانا نفس ذاته لما صحّ التعبير بقوله «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» أو «ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» ومثلها سائر الآيات الظاهرة في مغايرة الصفات للذات.^(٤)

هذا دليل أهل الحديث و الكلايية و الأشاعرة و نرجع إلى تبين مفاد الآيات بعد الفراغ من دليل المعتزلة.

تثنية القديم في نظرية أهل الحديث

إنّ هذه النظرية التي يتبناها أهل الحديث اغتراراً بظواهر النصوص، تؤدّي إلى تعدّد القديم المنتهي إلى تعدّد الواجب حسب عدد الصفات، وأيّ ثنوية أسوأ من هذه؟ فلو قالت الثنوية بأصلين أزليين هما النور والظلمة، وقالت المانوية بأنّ العالم مركّب من أصلين قديمين أحدهما نور

١ . شرح الأصول الخمسة: ١٨٣.

٢ . النساء: ١٦٦ . ٢ . فاطر: ١١ .

٣ . الذاريات: ٥٨ .

٤ . لاحظ: الإبانة للشيخ الأشعري: ١٠٧ .

والآخر ظلمة، أو قالت النصارى بالأقانيم الثلاثة فقد قال هؤلاء الأشاعرة
بقدماء كثيرين بحسب تعدد الصفات.

وبذلك تقف على أنّ الحافز على التركيز على نفي الصفات الزائدة،
هو التحفظ على التوحيد و وحدانيّة الواجب والقديم، ونفي المثل و النظير
له أخذاً بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

فمن المحتمل عند البعض أنّ المعتزلة أرادوا بهذا، الردّ على فكرة
الأقانيم لدى النصارى، فإنّ القول بأنّ الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي
صفات هي الوجود والعلم والحياة، قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم
عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً، وإلى تجسّد «الاقنوم الثاني» -
اقنوم العلم - في الابن. فلموا جهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنّه
جوهر واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست
حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه
الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدد في
ذاته، فيقال عالم ونعني إثبات علم هو ذاته، ونفي الجهل عن ذاته، ويقال:
قادر ونعني إثبات ذاته ونفي العجز، فالله حيّ عالم قادر بذاته لا بحية وعلم
وقدرة زائدة على ذاته.^(١)

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصح لو كانت الصفات الذاتية منحصرة في

١ . نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ١٩٢ - ١٩٤؛ «في علم الكلام» قسم المعتزلة
للدكتور أحمد محمود صبحي: ١٢٣.

الثلاث: العلم والقدرة و الحياة حتّى يقال إنّ الهدف من القول بالعينية نفي توهم التثليث، بل الصفات الذاتية أكثر من ذلك.

أضف إلى ذلك أنّ تفسير عقيدة المعتزلة في باب الصفات بأنّها ليست حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية، غير تامة ناشئة من تفسير خصومهم بما ذكر، بل الحقُّ أنّ مرادهم هو أنّ واقعية خارجية بسيطة تجمع هذه الواقعيات ببساطتها و وحدتها، لا أنّها اعتبارات ذهنية، و ليست للصفات واقعية خارجية، فإنّه لا ينطبق إلّا على القول بالنيابة.

محاولة الأشاعرة لتصحيح تشنية القديم

لمّا كان ما استند إليه أهل الاعتزال من البرهان في نفي الصفات الزائدة برهاناً دامغاً قاطعاً للنزاع، حاول أهل التفكير من الأشاعرة نقده، ولكن أتوا بالعجب العجاب. فهذا هو القاضي عضد الدين الإيجي يجيب عن البرهان في موافقه بقوله: «إنّ الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات و صفات». (١) وقد أقرّه شارحه الشريف الجرجاني.

وهو من الوهن بمكان، إذ هو أشبه بتخصيص القاعدة العقلية، والقاعدة العقلية لا تخصّص. إذ لسائل أن يسأل: أيّ فرق بين الذات والوصف حتّى يكون القول بتعدّد الأوّل موجباً للكفر دون الثاني، مع أنّ ملاك الكفر موجود في كلا الموضوعين، فإنّ القول بتعدّد القدماء قول بتعدّد

الواجب، قول بتعدد الغني بالذات المستغني عن غيره، قول بتعدد من يكون وجوده عن ذاته لا عن غيره، وهذا كله من صفات الباري عز اسمه، فلو كانت صفاته غير ذاته وكانت قديمة، تكون واجبة غنية عن كل شيء، واجدة لوجودها.

وهناك محاولة ثانية للتخلص عن تعدد القدماء وهي القول بأن الصفات لا هو ولا غيره،^(١) وهذا أشبه باللغز مع أن العقائد الإسلامية تتسم بسمة الوضوح والسهولة، لا التعقيد والغموض الذي ربما ينتهي في المقام إلى رفع النقيضين.

ولو قال بحدوث الصفات - ولن يقول أبداً - يكون الفساد أفحش، والمصيبة أعظم، لأن اتصافه بالقدرة الحادثة مثلاً إما بالاختيار وإما بالإيجاب. والأول محال لاستلزامه محذور التسلسل في صفاته، لأن الكلام ينتقل إلى القدرة الثانية. فهل اتصافه بها عن اختيار أو بإيجاب؟ فعلى الأول يعود السؤال فيلزم التسلسل. وعلى الثاني يلزم أن يكون فاعلاً موجباً بالذات، وأي نقص أعظم من تصوير مبدأ الكمال والجمال وخالق القدرة والاختيار في الإنسان، فاعلاً موجباً في اتصافه بصفاته، فلو صح كونه موجباً في مورد، فليصح في سائر الموارد ككونه فاعلاً موجباً بالقياس إلى مصنوعاته.

وهذه الأمور هي الحوافز الحقيقية التي دعت المعتزلة إلى القول

بالتوحيد والتنزيه في باب الصفات ونفي الصفات الزائدة والمعاني القائمة بذاته، ولم يكن الحافظ إلا الفرار عن الثنوية وتابعها.

ومن الجسارة الواضحة بل الظلم الفاحش اتّهام هذه الفرقة بما كتبه عنهم أهل الملل والمقالات. فهذا الأشعري يتّهمهم بقوله «أرادت المعتزلة أن تنفي أن الله عالم قادر حيّ سميع بصير، فممنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه، لأنّهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنّه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا إنّما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأنّ الزنادقة قال كثير منهم إنّ الله ليس بعالم ولا قادر ولا حيّ ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه و قالت: إنّ الله عالم قادر حيّ سميع بصير من طريق التسمية (الكتاب والسنة) من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر.^(١)

وحاصل تحليل الشيخ أنّ المعتزلة كانت بصدد نفي الأسماء والصفات وفاقاً للزندقة، فلم يقدرُوا عليه خوفاً من السلطة، ولكنهم نفوا العلم والقدرة والحياة حتّى يتسنّى لهم نفي الأسماء والصفات (العالم والقادر) بالملازمة، فمثلهم كمثل من خرج من الباب موهماً للانصراف ثمّ دخل من النافذة.

تلك والله جرأة في الدين و جسارة بلا مبرّر، والآثار الباقية من المعتزلة تبيّن لنا جهة إصرارهم على نفي الصفات الزائدة على الذات.

وليست الغاية نفى أسمائه وصفاته وتصوير كونه سبحانه غير عالم ولا قادر، بل الغاية نفى الثنوية وتعدّد الواجب.

قال القاضي: «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلّها باطلة، فلم يبق إلّا أن يكون عالماً بذاته على ما نقوله»^(١).

وقال أيضاً: «لو كان يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، وجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى... إلى آخر ما أفاده»^(٢).

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الداعي لنفي الصفات الأزليّة هو تنزيهه سبحانه عن المثل بل الأمثال. تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً. نعم هناك حافزان آخران صاروا سببين لنفي الصفات الزائدة على الذات نشير إليهما:

١- تركيب الذات مع الصفات، فإنّه سبحانه كما هو واحد لا نظير له ولا مثيل فهو عزّ وجلّ «أحد» بسيط لا جزء له، والتركيب حليف الإمكان، لأنّ المركّب متقوم بالأجزاء، والمتقوم لا يكون واجباً ولا غنياً.

١. شرح الأصول الخمسة: ١٨٣.

٢. المصدر نفسه: ١٩٥، ولاحظ ص ١٩٧. ولاحظ الملل والنحل: ١ / ٤٦ في تبين القاعدة الأولى من القواعد الأربع التي اختارها واصل بن عطاء، ترى فيها التصريح منه بأنّ الغاية لنفي الصفات هو التنزيه.

٢- استلزام القول بالصفات الزائدة على الذات كونه سبحانه ناقصاً مستكملاً بالخارج عن ذاته وحيطة وجوده، مع أنه سبحانه كَلَّ الجمال والكمال، لا يشذُّ كمال عن حيطة وجوده، ولا جمال عن حدِّ ذاته. ولأجل هذين الأمرين مع ما تقدّم من حديث تعدّد القدماء اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات «الصفات الزائدة على الذات» كما اشتهرت الأشاعرة بالصفاتية، متظاهرين بأنّ هناك ذاتاً ووصفاً، والذات غير الوصف، وكلاهما قديمان.

إذا عرفت موقف المعتزلة في نفي الصفات الزائدة على الذات، فهلمّ معي نقرأ بحثاً آخر من هذا المقام وهو تبين كيفية حمل الصفات على ذاته سبحانه على مذهبهم، إذ كيف يمكن توصيفه سبحانه بأنه عالم وقادر مع القول بعدم الصفات الزائدة على الذات، أي عدم العلم والقدرة المغايرين لها.

وهذا هو البحث المهمّ في المقام، فنقول: إنّ لهم في تبين كيفية الحمل آراء مختلفة بين صحيح وزائف، وإليك الإشارة إلى عناوين مذاهبهم إلى أن نأخذ بالتفصيل.

- أ - مذهب أبي الهذيل: إنّه عالم بعلم هو هو.
- ب - مذهب أبي عليّ الجبائي: إنّه يستحقُّ هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.
- ج - مذهب أبي هاشم: إنّه يستحقّها لما هو عليه في ذاته.^(١)

هذه هي مذاهبهم الثلاثة في تبين كيفية الحمل، وقد حاق بها الإبهام،
وإليك التوضيح:

توضيح مذهب أبي الهذيل

إنَّ أبا الهذيل من كبار رجال الاعتزال و أحد شيوخ مدرسة البصرة،
توفي سنة ٢٣٥ هـ، و يعتبر أول من نظم قواعد الاعتزال ووضع أصوله،
ولكنَّ الزمان عبث بكتبه، ولأجل ذلك طرأ على مذهبه الإبهام حتَّى إنَّ
القاضي عبدالجبار أرجعه إلى مذهب أبي عليّ الجبائي وقال: «أراد أبو
الهذيل ما ذكره الشيخ أبو عليّ إلاَّ أنه لم تتلخَّص له العبارة».^(١)

لكن ما نقل عنه حول مذهبه في علم الباري يدفعنا إلى القول بأنَّ
مذهبه في باب الصفات يغير مختار الجبائي. وإليك هذه الكلمات:

قال الشيخ الأشعري: «والفرقة الهذيلية يزعمون أنَّ الله علماً هو هو،
وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعاً هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات
الذات».^(٢)

قال الشهرستاني: «انفرد أبو الهذيل بعشر قواعد، الأولى: إنَّ الباري
تعالى عالم بعلم و علمه ذاته، قادر بقدره و قدرته ذاته، حيّ بحياة و حياته
ذاته، وإنَّما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنَّ ذاته واحدة لا

١ . المصدر نفسه: ١٨٣. ٢ . مقالات الإسلاميين: ١٧٩.

كثرة فيها بوجهه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته»^(١).

ولو صحّ نقل هذه الكلمات عن أبي الهذيل فهو لا يهدف إلى إنكار أسمائه كالعالم و القادر والحيّ، ولا إلى إنكار صفاته من العلم والقدرة والحياة، بل يعترف بهما معاً، غير أنه يقول باتّحاد الصفات مع الذات وجوداً وعينيّة، وتغايرهما مفهوماً دفعاً للإشكالات المتوجّهة إلى القول بالزيادة.

ولأجل إيقاف القارئ على مرام الشيخ أبي الهذيل نأتي بالتوضيح التالي:

إنّ المتبادر من قولنا: «عالم، قادر، حيّ» في نظر أهل اللسان هو الذات الموصوفة بالعلم والقدرة والحياة، بمعنى أنّه يتبادر مفهوم بسيط ينحلّ إلى ذلك المركّب مآلاً. فتكون هناك اثنيّية باعتبار أنّ هناك موصوفاً و معروضاً ووصفاً و عرضاً.

هذا هو المتبادر في الاستعمالات العرفيّة، ولا يمكن إنكار ذلك أبداً. ولكنّه بهذا المعنى لا يصحّ إطلاقه على الله، لاستلزامه تشنية الواجب أولاً، وتركبه من شيئين ثانياً، واستكمالهما بغيره ثالثاً. فلاجل ذلك يجب أن يصار في توصيفه سبحانه إلى فرض آخر يحفظ معه أمران: كونه سبحانه واجداً لحقيقة العلم والقدرة والحياة حتّى لا يلزم التعطيل، وكونه واحداً بسيطاً غير مركّب من شيء و شيء حتّى لا ترد الإشكالات الثلاثة الماضية، والتحفّظ

على هذين الأمرين لا يحصل إلا بالقول بأن أوصافه سبحانه و نعوته كلّها موجودة بوجود واحد وهو وجود الذات، وهي بمفردها مصداق لهذه النعوت، و يكفي نفس وجودها في حمل هذه الصفات الكمالية عليها بلا طرؤ تعدّد في مرحلة الذات. ولأجل تقرب المطلب وأنّه يمكن أن تحمل صفات كثيرة على شيء واحد، ويتنزع منه مفاهيم عديدة، تأتي بمثال و إن كان الفرق بين المثل والممثل عظيماً، ولكنّ الهدف هو التقريب لا التشبيه. إذا تصوّرنا الإنسان الخارجي و فرضنا له ماهية، فلها ذاتيات - كالحيوان والناطق - يعدّان من الأمور الذاتية بالنسبة إلى ماهيته، فهذه الذاتيات موجودة بوجود واحد شخصي من دون أن تكون حيثية الحيوان في الخارج غير حيثية الناطق، بل الإنسان الخارجي كلّه بوحدته مصداق للحيوان، كما هو كلّ مصداق للناطق.

فهنا شيء واحد وهو الشخصية الخارجية التي هي مصداق الإنسان، يصحّ أن يتنزع منه مفاهيم كثيرة من دون أن تتلم وحدته.

وعلى ضوء هذا المثال نقول: إنّ ذاته سبحانه بوحدتها و بساطتها، مصداق لكونه عالماً وقادراً و حياً، وليست حقيقة العلم في ذاته تغاير واقعية القدرة فيه. كما أنّ كليهما لا يغايران حقيقة الحياة. بل الذات الواحدة بما أنّها موجودة بسيط، مصداق لهذه الكمالات من دون أن تضمّ إلى الذات ضميمه أو تطرأ كثرة.

وبهذا البيان تحفظ على بساطته، كما تحفظ على كونه واجداً لحقيقة

الصفات الكمالية. ولا يهدف هذا البيان إلى إخلاء الذات عن حقيقة هذه الصفات، ولا تعطيلها عن الاتصاف بها، بل يريد أن الذات لأجل كونها كل الكمال وكل الجمال، وليس فوقها موجود أكمل وأجمل، بوحدتها وبساطتها واجدة لحقيقة هذه الصفات. والفرق بين كونه سبحانه عالماً وكون زيد عالماً، بعد اشتراكهما في كونهما واجدين لحقيقة هذا الوصف، هو أنه سبحانه ببساطته واجد لهذا الكمال، وذاته مصداق للعلم، ولكن زيداً بذاته غير واجد لهذا الكمال وإنما وصل إليه في مرتبة بعدها.

نعم، كونه سبحانه عالماً بهذا المعنى يخالف ما هو المتبادر منه لفظ «العالم» وأشباهه، فإن المتبادر منه هو الذات المتصفة بالمبدأ لا الذات البسيطة المتحقق فيها المبدأ، والقسم الثاني مصداق جديد لم يتعرف عليه العرف كما لم يتعرف عليه الواضع، وإنما هو مصداق كشف عنه العقل بدقته وغفل عنه العرف لمسامحته، ولكنه لا يضر بالإطلاق، لأن العرف لا يتوجه إلى هذه الدقائق، وأهل الدقة غير غافلين عن هذا الفرق، وارتكاب خلاف الظواهر بهذا المقدار فراراً عن الإشكالات العقلية كثير النظير.^(١)

ثم إن القائلين بوحدة الصفات مع الذات لا يعنون منها الوحدة من حيث المفهوم والموضوع له، بدهاءة أن ما يفهم من لفظ الجلالة في قولنا «الله عالم» غير ما يفهم من المحمول كلفظ «العالم» وإنما يعنون بها الوحدة من

١ . قال سبحانه ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الأنفال : ٦٦) فهل يمكن الأخذ بظاهره البدني في أنه لم يكن عالماً قبله؟

حيث العينية والتحقق، بمعنى أن ما هو المصداق للفظ الجلالة هو المصداق للفظ العالم، وهكذا سائر الصفات.

برهان بديع لإثبات الوحدة

ثم إن لأهل التحقيق في إثبات الوحدة العينية براهين دقيقة نكتفي بذكر واحد منها:

«إن بديهة العقل حاکمة بأن ذاتاً ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها، لأن تجمل الأولى بذاتها، وتجميل الثانية بصفاتهما. وما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته، وإن كان ذلك الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال، لأن ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات، والواهب المفيض لا محالة أكرم وأمجد من الموهوب المفاض عليه، فلو لم يكن كماله بنفس حقيقته المقدسة، بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق أشرف من الذات المجردة، والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف وأكمل من علته، وهو محال بين الاستحالة»^(١).

هذا هو واقع النظرية و حقيقتها، وأنت إذا لاحظت دليلها وما أوضحناها به تقف على أن ما ردّ به تلك النظرية ناش عن عدم الوقوف على

مراد القائل، ولو أنهم كانوا واقفين على مصدر هذه النظرية لما وجهوا إليها سهامهم المسمومة، وإليك تلك الردود واحداً بعد الآخر.

١- قال الأشعري: «وألزم أبو الهذيل فقيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي و ارحمني فأبى ذلك، فلزمته المناقضة».

٢- وقال: «إن من قال عالم ولا علم، كان مناقضاً، كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضاً».^(١)

يلاحظ عليه: أما أولاً: فإن أبا الهذيل لم يقل بالوحدة من حيث المفهوم، وإنما قال بالوحدة من حيث التحقق والعينية، وما ذكره من النقص إنما يرد على الوجه الأول لا على الوجه الثاني. فلا يصح أن يقال: «يا علم الله اغفر لي»، لأن المفهوم من لفظ علم الله غير المفهوم من لفظ الجلالة، فلا يصح أن يوضع «علم الله» من حيث المفهوم مكان لفظ «الله» ويدعى بمفهوم غيره، ولأجل ذلك لا يصح أن يقال يا موجود، ويقصد به الله سبحانه، بحجة أن ماهيته إنيته، ووجوده نفس ماهيته.

وأما ثانياً: فبأن الشيخ الأشعري خلط بين نظرية أبي الهذيل ونظرية الجبائي الذي تتلمذ عليه الشيخ الأشعري سنين متمادية إلى أن رفضه ورفض مذهبه، وانسلت في عداد الحنابلة. فتصور أن مذهب أبي علي نفس مذهب أبي الهذيل. ففي مذهب أبي علي، الذات خالية من الصفات

الحقيقيّة، غير أنّها نائبة منابها، ولأجل هذه النيابة يصحّ الحمل، ويجيء توضيحه عمّا قريب، بخلافه على مذهب أبي الهذيل.

٣- قال البغدادي: «الفضيحة الرابعة من فضائحه (أبي الهذيل) قوله بأنّ علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدره، ولو كان هو علماً وقدره لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأنّ العلم لا يكون عالماً والقدره لا تكون قادرة».^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الاشكال مبنيّ على اقتناص المعارف الإلهية من اللّغة والعرف، أو من باب مقايسة الواجب بالممكن، فيما أنّ العلم والقدره في الإنسان عرض والإنسان معروض لهما، تخيل أنّ العلم والقدره في جميع المراتب أعراض لا تخرج عن حدّها، ولكنّه غفل عن أنّ للعلم والقدره والحياة مراتب ودرجات. فالعلم منه عرض كعلمنا بالأشياء الخارجيّة، ومنه جوهر كعلمنا بذاتنا وحضور ذاتنا لدى ذاتنا، ومنه واجب قائم بنفسه كعلم الله سبحانه بذاته. فعند ذلك لا مانع من أن يكون هناك علم قائم بالذات وقدره مثلها وحياة كذلك.

وهناك كلمة قيّمة للحكيم الفارابي حيث يقول: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم علم بالذات، وفي القدره قدرة بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، حتّى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات».^(٢)

١. الفرق بين الفرق: ١٢٧.

٢. تعاليق الأسفار: ٦ / ١٣٥.

ومصدر هذه الكلمات العجبية هو مقايسة الغائب بالشاهد و تصوّر أنّ علمه سبحانه أو قدرته و حياته كعلم الممكنات و قدرتها و حياتها. فذلك هو التشبيه الذي هو الأساس لمذهب أهل الحديث و من لف لفهم.

٤- ذكر الشهرستاني أنّ أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه. (١)

يلاحظ عليه: أنّه رجم بالغيب و من الممكن أنّه وصل إليه من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كما سيوافيك كلامه، و قد عرفت أنّ المعتزلة في التوحيد و العدل عالة على خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

٥- قال القاضي الإيجي: «لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته، لم يفد حملها على ذاته، و كان قولنا: «الله الواجب» بمثابة حمل الشيء على نفسه».

٦- و قال أيضاً: «لو كان العلم نفس الذات و القدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم و القدرة واحداً». (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الإشكاليين من الوهن بمكان، حتّى إنّ المستشكل لم يقبله. و أساس الإشكال هو الخلط بين الوحدة المفهوميّة و الوحدة المصدقيّة، و القائل يقول بالثاني لا بالأوّل. و لأجل ذلك يقول الإيجي في دفع الإشكال الأوّل: «وفيه نظر، فإنّه لا يفيد إلاّ زيادة هذا المفهوم على

١ . الملل والنحل: ١ / ٥٠ .

٢ . المواقف: ٢٨٠ .

مفهوم الذات، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا». وعند ذلك يصحّ لشيخ الاعتزال أن يتمثل ويقول:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينية الصفات مع الذات

قد ورد في خطب الإمام عليه السلام ما يدلّ على نفي زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه وأكده حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلى منه»^(١).

وتوضيح هذه الجمل الدريّة تدفعنا إلى البسط في الكلام ولكنّ المقام لا يقتضيه وإنما نشير إلى بعضها.

قال عليه السلام: «وكمال توحيده الإخلاص له»، يريد تخليصه سبحانه من الزوائد والثواني حتّى لا يكون خليطاً مع غيره، ثمّ فرّع على ذلك قوله:

١ . نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

«وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» يريد نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات لا نفي حقائقها عن ذاته، فإن ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته و.... كلها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفاهيمها متغايرة.

وقال عليه السلام: «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف ...» إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما عليه الكلائية والأشاعرة أو حادثه. فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها.

فعدنّد يترتب عليه قول: «فمن وصفه فقد قرنه» أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره، فإن كان ذلك الغير مستقلاً في الوجود يلزم أن يكون له ثان في الوجود، وإن كان غير مستقلّ فيما أنّه جزء له فقد جعله مركباً ذا جزأين وإليه يشير بقوله: «ومن ثناه فقد جزأه»، ومن المعلوم أنّ من جزأه فقد جهله، ولم يعرفه على ما هو عليه. ومن جهله بهذا المعنى فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، لأنّ الإشارة إلى الشيء حسية كانت أو عقلية تستلزم جعله محدوداً بحدّ خاصّ، ومن حدّه بحدّ معين فقد جعله واحداً بالعدد، إلى آخر ما أفاده.

هذا هو توضيح نظرية أبي الهذيل وهو المختار لدى الإمامية وعليه خطب الإمام وكلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام وعندنّد يحين وقت إيضاح النظرية الثانية المنسوبة إلى أبي علي الجبائي.

توضيح مذهب أبي علي الجبائي

إِنَّ أبا عليَّ الجبائي يقول: إِنَّه تعالى يستحقُّ هذه الصِّفَات الأربعة التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. فهو يهدف إلى نظرية أخرى يليق أن يتَّهم معها بالتعطيل.

وقد أوضح الشهرستاني الفرق بين هذه النظرية و النظرية السابقة بقوله: «والفرق بين قول القائل: «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته»، أن الأول هو نفى الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات».^(١)

ولقد أحسن في التوضيح وأصاب الغرض. فعلى هذا القول ليست الذات واجدة لواقعيات الصفات، غير أن ما يترقَّب من الذات المتصفة بها، يترتَّب على ذاته سبحانه وإن لم تكن هناك تلك الصفات. مثلاً أثر الذات الموصوفة بالعلم هو إتقان الفعل وهو يترتَّب على ذاته سبحانه بلا وجود وصف العلم فيه، وقد اشتهر عندهم «خذ الغايات واترك المبادئ».

وصاحب النظرية توفَّق في الجمع بين الأمرين الخطيرين. فمن جانب اتَّفقت الشرائع السماوية على أنه سبحانه عالم حي قادر. ومن جانب آخر واقعية الصفة لا تنفك عن القيام بالغير بحيث لو لم تكن قائمة به لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يدور الأمر بين الأمور التالية:

١- نفي كونه عالماً قادراً حياً.... وهذا يكذِّبه اتفاق الشرائع السماوية ووجود آثار الصفات في أفعاله من الإتقان والنظم البارزين.

٢- كون صفاته زائدة على ذاته وهو يستلزم المفاسد السابقة من تعدد القدماء وغيره.

٣- كون صفاته عين ذاته كما عليه شيخ المعتزلة في عصره «أبي الهذيل» وهو لا يتفق مع واقعية الصفات، فإن واقعيته نفس قيامها بالغير لا صيرورتها نفسه، فتعين القول التالي:

٤- كون ذاته نائبة مناب الصفات وإن لم تكن هناك واقعيته. وممن اختار هذا القول قبل الجبائي هو عباد بن سليمان المعتزلي. قال: «هو عالم، قادر، حي، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يسمّى بها»^(١).

تقييم نظرية النيابة

إن هذه النظرية من الوهن بمكان، فإن أبا علي لو تأمل في واقعية الصفات الكمالية لما أصرّ على أن واقعيته في جميع المجالات و المراحل، واقعية القيام بالغير. وإنما هي واقعيته في بعض المراتب كعلم الإنسان

١ . مقالات الإسلاميين: ١ / ٢٢٥. نعم نقل القاضي في شرح الأصول الخمسة: ١٨٣ رأياً آخر لسليمان بن جرير، وهو غير عباد بن سليمان، فلا يختلط عليك الأمر.

وقدرته وحياته، وليس في جميع المراتب كذلك. وذلك لأن الكمالات ترجع إلى الوجود، وله شؤون و عرض عريض. فكما أن منه وجوداً رابطاً ورابطياً و جوهرأ، فكذا العلم. فمنه عرض قائم بالغير، ومنه جوهر قائم في نفسه كعلم الإنسان المدرك بذاته، ومنه ممكن ومنه واجب، وهكذا سائر الصفات. وعلى ذلك فالإصرار على واقعية واحدة تجمع شتات العلم، إصرار في غير محلّه. فإنّ للعلم وكلّ كمال مثله، إطرارات و قوالب و مظاهر و مجالات تختلف حسب اختلاف المراتب.

إذا وقفت على مذهب الوالد (أبو عليّ) فهلّمّ معي ندرس مذهب الولد في باب حمل الصفات الذاتية عليه سبحانه.

مذهب أبي هاشم

إنّ لأبي هاشم في كيفية استحقاق الصفات مذهباً خاصاً عبّر عنه القاضي بقوله: «وعند أبي هاشم يستحقّها لما هو عليه في ذاته» وعبّر عن نظرية أبيه بقوله: «إنّه يستحقّها القديم تعالى لذاته».^(١)

وقد حاول البغدادي تبين الفرق بقوله: «إنّ أبا عليّ جعل نفس الباري علّة لكونه عالماً و قادراً، وخالف أبو هاشم أباه و زعم أنّ الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، و زعم أنّ له في كلّ معلوم حالاً مخصوصاً،

١. شرح الأصول الخمسة: ١٢٩.

وفي كلِّ مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أنَّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء»^(١).

وأوضحه الشهرستاني بقوله: «قال الجبائي: عالم لذاته، قادر حيِّ لذاته، ومعنى قوله: «لذاته» أي لا يقتضي كونه عالماً، صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً، وعند أبي هاشم: «هو عالم لذاته» بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصِّفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»^(٢).

وأنت تعلم أنَّ هذه المحاولات تزيد في الغموض، وقد أصبحت نظريته لغزاً من الألغاز لم يقف عليه أحد. قال الشريف المرتضى: «سمعت الشيخ المفيد يقول: ثلاثة أشياء لا تعقل وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلِّ حيلة، فلم يظفروا منهم إلا بعبارات يناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتحاد النَّصرانية (الثلثيت مع ادعاء الوحدة)، وكسب التجارية وأحوال البهشمية»^(٣).

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام^(٤)

٢ . الملل والنحل: ١ / ٨٢

١ . أصول الدين للبغدادي: ٩٢.

٣ . الفصول المختارة: ١٢٨.

٤ . القضاء والقدر، لعبد الكريم الخطيب: ١٨٥.

وبما أن تحقيق نظريته مبني على تحقيق «الأحوال» التي يتبناها أبو هاشم فلنكتف بهذا المقدار.

هذا كله حول المسألة الأولى التي تركّز المعتزلة عليها عند البحث عن الأصل الأول (التوحيد) وإليك البحث في المسألة الثانية التي يركّزون عليها في إطار هذا الأصل، وهي تبين كيفية حمل الصفات الخبرية عليه سبحانه.

ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبرية (١)

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتية و صفات خبرية، فتوصيفه سبحانه بالعلم والقدرة توصيف بصفات ذاتية، كما أن توصيفه بما دلّ عليه ظواهر الآيات والأحاديث كالوجه واليدين صفات خبرية.

وأما عقيدة المعتزلة في هذه الصفات، فقد وصفها الشيخ الأشعري في كتابه بأحسن وجه. وإليك نصّ كلامه:

«أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شيخ، ولا جثة، ولا صورة لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذّي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذّي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا

١. هذه هي النقطة الثانية التي تركّز عليها المعتزلة في هذا الأصل.

عمق، ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعص، ولا بذى أبعاض وأجزاء و جوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين و شمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواسّ ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات، وكلّ ما خطر بالبال، وتصوّر بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أولاً، سابقاً، متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء. وإنّه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضارّ، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء، وعن

اتخاذ الصحابة والأبناء، قال: فهذه جملة قولهم في التوحيد»^(١).

والسابر في «نهج البلاغة» يقف على أن المعتزلة أخذت جل هذه الكلمات من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لكن باختلاف في التعبير والألفاظ.

وقد ذكرت المعتزلة وغيرهم دليلاً عقلياً على تنزيهه سبحانه عن هذه الصفات، خلاصته: أنه سبحانه ليس مادة ولا مادياً ولا مركباً منهما، وما ليس كذلك يمتنع عليه هذه الصفات. فمن يثبت له حركة أو سكوناً أو يداً أو رجلاً فلا متدح له عن القول بكونه جسماً أو جسمانياً.

هذا هو الحق القراح الذي لا يشك فيه مسلم واع. إنما الكلام في تفسير ما ورد من النصوص المشتملة بظواهرها على هذه الصفات. وهذه النقطة هي المخصصة الكبرى للمعتزلة. فلا بد لهم من الجمع ما بين العقل والنقل بوجه يقبله العقل، ولا يكذبه النقل.

ثم إن للباحثين من المتكلمين وأهل الحديث في المقام طرقاً نشير إليها:

الأول: الإثبات مع التشبيه والتكييف.

الثاني: الإثبات بلا تشبيه ولا تكييف.

١ . مقالات الاسلاميين للاشعري: ١٥٥ - ١٥٦. وقد كتب أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (المتوفى ٤٤٩ هـ) قائمة تشتمل على أصول التنزيه على مذهب الامامية أسماها «البيان عن جمل اعتقاد أهل الايمان» فمن أراد فليرجع إلى كنز الفوائد: ٢٤٠ / ١.

الثالث : التفويض.

الرابع : التأويل.

وقد بحثنا عن الوجوه الثلاثة الأولى في الجزء الثاني، وهي خيرة أهل الحديث والأشاعرة. والأمر الرابع هو خيرة المعتزلة. ولأجل ذلك يسمون المؤولة، فيؤولون الآيات المشتملة على اليد والوجه والاستيلاء وغير ذلك، ولنا هنا كلمة موجزة وهي:

إنّ التأويل على قسمين: قسم يرفضه الكتاب ولا يرضى به العقل وهو تأويل النصوص القرآنيّة والأحاديث المتواترة بحجّة أنّها تخالف العقل الصريح فقط، وهذا رأي عازب، بل فكرة خاطئة. فإنّ ظواهر الكتاب والنصوص الصحيحة لا يمكن أن تكون مخالفة للعقل.

ولقد كذب من قال من المؤولة: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر أو إنّ التمسك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية.^(١)

فإنّ هؤلاء لم يعرفوا موقف الكتاب والسنة الصحيحة، فإنّ من الممتنع أن يشتمل الكتاب الهادي على ما يصادّ العقل الصحيح. وهو القائل

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٢).

١ . علاقة الإثبات والتفويض: ٦٧، نقلًا عن الصاوي على تفسير الجلالين: ٣ / ١٠ وغيره.

٢ . محمد: ٢٤.

وقسم يراد منه تمييز الظاهر التصديقي عن الظاهر الحرفي، وتمييز الظاهر البدوي عن الظاهر الاستمراري (ما يستقرّ في الذهن بعد التدبّر) ومثل هذا لا يتحقّق إلا بالتأمّل في نفس الآية الكريمة و ما احتفّ بها من القرائن اللفظية أو ما جاء في الآيات الأخر. وهذا القسم لو صحّت تسميته بالتأويل، تأويل مقبول. كيف وهو ليس بتأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره والأخذ بخلاف الظاهر، بل واقعيته تحديد ظاهر الكلام، وتعيينه. وهذا من خواصّ كلّ كلام مشتمل على نكات بديعة و معاني رفيعة ألقى لهداية الناس باختلاف طبقاتهم و تعدّد ثقافتهم. ومثل هذا لو صحّ عليه أنه أخذ بخلاف الظاهر فإنّما هو أخذ بخلاف الظاهر الحرفي و رفض لظاهرة الابتدائي. وأمّا الظاهر التصديقي والاستمراري فهو عين الأخذ به. ونمّثل لك مثلاً:

إذا قال القائل في تبين سماحة شخص وجوده: «فلان كثير الرماد» فهناك ظاهر حرفي و ظاهر تصديقي، كما أنّ هناك ظاهراً بدئياً و ظاهراً استمرارياً.

فالأول مرفوض جدّاً، فإنّ كثرة الرماد في البيت لو لم يكن ذمّاً لا يكون مدحاً، مع أنّ القائل بصدد المدح.

والثاني مقبول عند العقلاء وعليه يدور رحي الفصاحة والبلاغة والقاء الخطب الرنّانة وإنشاء الكلم البليغ على الأسماع.

المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول

إن المعتزلة في تفسير الآيات الواردة في مجال الصفات بين تأويل مرفوض، وتأويل مقبول. فتارة يؤولون الكلام بحجة أنه يخالف العقل ولا يذكرون للتأويل قرينة مقالية أو شاهداً من سائر الآيات. وهذا يعرب عن أن الغاية منه هو التخلص من مخالفة النقل مع العقل، وهذا هو التأويل المرفوض، فحاشا أن يكون النقل مخالفاً للعقل. بل المخالفة تترأى إما لعدم تشخيص حقيقة النقل و تخيل ما ليس بظاهرها ظاهراً، أو لاشتباه العقل فيما يحكم و يبرم.

وأخرى يؤولون معتمدين على القرائن و الشواهد التي تثبت الظهور التصديقي وتوقفنا على أن الظهور البدائي أو التصوري ليس بمراد. وهذا هو التأويل المقبول، وإليه الاستناد في تأويل المتشابهات بالمحكمات و تعيين الظهور التصديقي.

ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من التأويلين نأتي بمثالين:

١- قال سبحانه: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾^(١).

ترى أن القاضي يبادر إلى تأويل الآية بأن اليد هنا بمعنى القوة.^(٢)

يلاحظ عليه: أن اليد وإن كانت تستعمل في القوّة والنعمة، قال سبحانه: ﴿وَأَذْكُرُّ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(١)، فإنّ اليد في هذه الآية مردّدة ابتداء بين النعمة والقوّة والعضو المخصوص، إلا أنّ القرينة في الآيات تدلّ على أنّها كناية عن النعمة أو القوّة، والقرينة عليه ورودها في قصّة داود المشهورة في القرآن. فقد كان ذا نعمة وقوّة، أشار إليهما سبحانه في تلك السورة وقال: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ...﴾^(٢)، وهذه الآيات قرينة على أنّ اليد إنّما كتبت بها عن النعمة والقوّة. إلا أنّ الآية السابقة تفارق هذه الآية وليس مثلها، وذلك لأجل أمرين:

أولاً: أنّ من المعلوم أنّ الخالق لا يخلق شيئاً إلاّ عن قوّة، فلا معنى لذكرها إلاّ أن تكون هنا نكتة، مثل دفع توهم العجز في المتكلم وليس المقام كذلك كما سيأتي في قوله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(٣).

وثانياً: أنّه لو كان المراد منها هو القوّة، فما هو وجه التثنية؟

فلأجل ذلك كان اللّازم على القاضي وأمثاله، الإمعان في الآية حتّى يقفوا على الظهور التصديقي، ليستغنوا به عن مخالفة العقل. فنقول:

إنّ اليد في الآية استعملت في العضو المخصوص، ولكنّها كتبت بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتّى يتسنّى بذلك ذمّ إبليس على ترك السجود لآدم.

١. ص: ١٧.

٢. ص: ١٩ - ٢٩.

٣. الذاريات: ٤٧.

فقوله سبحانه: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» كناية عن أن آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتى يصح لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلقته بنفسي، ونفخت فيه من روحي، فهو مصنوعى و مخلوقى الذى قمت بخلقفه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له. فأطلقت الخلقه باليد و كنى بها عن قيامه سبحانه بخلقفه، وعنايته بإيجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب فى عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيتّه بيدي، أو ما صنعتّه بيدي، أو ربّيتّه بيدي ويراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل، و ربّما استعان فيه بعينه و سمعه وغيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها و يكتبي باليد. وكأنّه سبحانه يندّد بالشيطان بأنك تركت السجود لموجود اهتممت بخلقفه و صنعه.

و نظير ذلك قوله سبحانه: «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ»^(١)، فالأيدي كناية عن تفرّده تعالى بخلقها، لم يشركه أحد فيه. فهي مصنوعة لله تعالى والناس يتصرّفون فيها تصرف الملاك كأنّها مصنوعة لهم، فبدل أن يشكروا يكفرون بنعمته. وأنت إذا قارنت بين الآيتين تفق على أنّ المقصود هو المعنى الكنائى، والمدار فى الموافقة والمخالفة هو الظهور التصديقي لا التصوري.

قال الشريف المرتضى: «قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾» جار مجرى قوله: «لما خلقت أنا»، وذلك مشهور فى لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما

كسبت يداك، وما جرت عليك يداك. وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل»^(١).

وأما قوله سبحانه: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»^(٢)، فالمراد من الأيدي هو القوّة والإحكام، والقرينة عليه قوله: «لموسعون» وكأنه سبحانه يقول: والسماء بنيناها بقدره لا يوصف قدرها وإنا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدره عظيمة ونوسعها في الخلق. ومن أراد أن يقف على تأويل غير مقبول في تفسير الآية فعليه أن يرجع إلى كلام الزمخشري في هذا الباب، فإنّ تأويله أردأ من تأويل القاضي، وهو من ذلك العالم البارع الأديب بعيد جدًّا.^(٣)

هذا نموذج من التأويل المردود، وأما التأويل المقبول فحدّث عنه ولا حرج، وإليك نموذجاً منه:

٢- قوله سبحانه: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»^(٤).

١. أمالي المرتضى: ١ / ٥٦٥.

٢. الذاريات: ٤٧.

٣. لاحظ الكشف: ٣ / ٢١.

٤. يونس: ٣.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

وقد شغل بال المفسرين وأهل الكلام استواؤه سبحانه على العرش، فأقصى ما عند أهل التنزيه من الأشاعرة أنه سبحانه مستو على عرشه (جالس أو مستقر عليه) ولكن من غير كيف.^(٢)

وأما المشبهة فهم يقولون بالجلوس على العرش على الكيف والتشبيه.

ولو أن القوم تدبروا في نفس الآيتين الماضيتين والآيات الأخر^(٣) التي ورد فيها قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، لوقفوا على أن الظهور التصوري وهو كونه سبحانه ذا سرير متربعا عليه، غير مراد قطعاً، إذ لا مناسبة لهذا المعنى مع ما جاء في الآيات من بيان عظمة قدرته وسعة ملكه و تدبيره، وأنه لا يشد عن علمه شيء، بل المراد هو الظهور التصديقي، وأن الاستواء بمعنى التمكّن والاستيلاء التام، لا الجلوس ولا الاستقرار بعد التزلزل، كما أن المراد من العرش، عرش التدبير وعرش

١. الأعراف: ٥٤.

٢. الإبانة: ٨٥، باب ذكر الاستواء على العرش.

٣. الرعد: ٢، الفرقان: ٥٩، السجدة: ٥، الحديد: ٥، غافر: ١٥، طه: ٨ باختلاف يسير.

الملك لا الذي يجلس عليه الملوك. وليس هذا شيئاً غير موجود في الأدب العربي بل هو مملوء من هذه المعاني.

أما الاستواء بمعنى الاستيلاء فقد قال الأخطل يمدح بشراً أخا
عبد الملك بن مروان حين ولي إمرة العراقيين:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq

فالحمد للمهيمن الخلاق

فليس المراد من الاستواء الجلوس أو الاستقرار، بل التمكن
والاستيلاء التام والسيطرة على العراقيين وكسح كلِّ مزاحم ومخالف.

وقال الطرمّاح بن حكيم:

طال على رسم مهدد أبده وعفى واستوى به بلده

والمراد استقام له الأمر واستتب.

وقال آخر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر
هذا حول الاستواء. وأما العرش، فالمتبادر منه تصوّراً هو السرير
يجلس عليه الملوك، ويدرّون منه ملكهم ويصدرون الأوامر والنواهي.
غير أنه هناك كناية عن الملك والسلطة. يقال: ثلّ عرش بني فلان، إذا زال
ملكهم. يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم وأودت كما أودت أباد وحمير

فليس المراد تهديم العروش التي كانوا يجلسون عليها، بل كناية عن زوال الملك والسيطرة وانقطاع سلطتهم. والدقة في الآيات التي ورد فيها استيلاؤه سبحانه على العرش يثبت بوضوح أن المراد من الآية هو السيطرة والتمكّن على صحيفة الكون والخلقة، وأنها بعد الخلقة في قبضة قدرته وحوزة سلطته لم تفوض لغيره، ولأجل ذلك يذكر في سورة يونس بعد هذه الجملة قوله: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» معرباً عن أنه المدبّر لأمر الخلقة، وذلك لاستيلائه على عرش ملكه. فمن استولى على عرش ملكه يقوم بتدييره، ومن ثلّ عرشه أو زال ملكه أو انقطع عنه لا يقدر على التدبير. كما أنه سبحانه يذكر بعد هذه الجملة في سورة الأعراف كيفية التدبير ويقول: «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» فهذه الجمل تعابير عن تدييره صحيفة الكون. وكونه مصدراً لهذه التدبيرات الشامخة، دليل على أنه مستول على ملكه، مهيمن عليه، مسيطر على ما خلق ولم يخرج الكون عن حوزة قدرته، ومثله سائر الآيات الواردة فيها تلك الجملة، فإنك ترى أنه جاء في ضمن بيان فعل من أفعاله سبحانه. ففيها دلالات على «التوحيد في التدبير» الذي هو أحد مراتبه.

وأما إذا فسّرنا الاستواء بالجلوس والاستقرار، والعرش بالكرسي الذي يتربّع عليه الملوك، يكون المعنى غير مرتبط بما ورد في الآية من المفاهيم، إذ أيّ مناسبة بين التربّع على الكرسي المادي والقيام بهذه التدابير الرفيعة.

فإن المصحح للتدبير هو السيطرة والهيمنة على الملك وهو لا يحتاج إلى التربع والجلوس على الكرسي، بل يتوقف على سعة ملكه ونفوذ سلطته. وقد قام القاضي بتأويل الآية بمثل ما ذكرنا-بعبارات قليلة-وهو نموذج واضح للتأويل المقبول.

وإذا وقفت على هذا المقياس تقدر على تمييز المقبول عن الزائف في الصفات الخبرية، وعليك بالآيات الوارد فيها الألفاظ التالية:
الوجه، العين، الساق، مجيئه سبحانه.

وفي الأحاديث المروية عن طرق ضعاف ورد: الرجل، والقدم.
فالمعتزلة بل العدلية عامة يصفونه سبحانه بكل ما وصف نفسه به. ولكن الاختلاف في تمييز المراد الجدّي عن الصوري، والظاهر التصديقي عن الظاهر الحرفي. فالمشبهة والأشاعرة مصّرون على الأخذ بالأول مع أنّ سيرة العقلاء العارفين بالكلام وأساليب البلاغة على الثاني. وعند ذلك لا تجد أي مخالفة بين العقل والنقل الصحيح كالقرآن الكريم. وأمّا الروايات فأكثرها إسرائيلية دست في الأحاديث الإسلامية من طريق الأخبار والرهبان ونقلها السذج من أصحاب الحديث زاعمين أنّها حقائق راهنة يلزم الأخذ بها، وقد استوفينا الكلام فيها عند البحث عن عقائد أهل الحديث.

ج- نفي الرؤية الحسية

هذه هي النقطة الثالثة التي تركز عليها المعتزلة عند البحث عن التوحيد، وقد عرفت أن التوحيد رمز للتنزيه، أي تنزيهه سبحانه عن الجسم والجسمانيات وأحكامها. وقد شغلت هذه المسألة بالمفسرين و المتكلمين وقد بحث عنها القاضي في كتابه «شرح الأصول الخمسة»، و«المغني» على وجه البسط.

يقول القاضي: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية، وهذه مسألة خلاف بين الناس، وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشاعرة الذين لا يكيفون الرؤية. وأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم يصح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى والكلام معهم في هذه المسألة لغو».

وبما أنا استوفينا دراسة أدلة المجوزين للرؤية في الجزء الثاني، فلنكتف في المقام بدراسة أدلة النافين على وجه الإجمال. فنقول:

استدلّت المعتزلة على نفي الرؤية بالأدلة العقلية والسمعية.

أما العقلية، فهي ما أثبتها الحس والعلوم الطبيعية من أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون كذلك، لأنّ المقابلة من أحكام الأجسام

والأعراض وهو سبحانه فوق الممكنات والماديات.

هذا ما استدلل به القاضي تبعاً لمشايعه. ثم أجاب عما ربّما يتمسك به المجوّز من أنه يمكن أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة من دون الحاجة إلى المقابلة. وقال: إنّه لو جاز أن يرى القديم بحاسة سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يشمّ بحاسة تاسعة، ويسمع بحاسة عاشرة. تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.^(١)

أقول: كان على القاضي أن يعترض أيضاً بأنّ الرؤية بحاسة سادسة مضافاً إلى أنّه رجم بالغيب، خروج عن الموضوع.

وأما السمعية: فقد استدلل القاضي بقوله تعالى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^(٢).

قال: «وجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر، لا يحتمل إلاّ الرؤية. وثبت أنّه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدّحاً راجعاً إلى ذاته. وما كان نفيه تمدّحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال.

ثمّ قال: فإن قيل: أليس يقولون: «أدركت ببصري حرارة الميل» فكيف يصحّ قولكم إنّ الادراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية؟ أجب بأنّ هذا ليس من اللّغة في شيء، وإنّما اخترعه ابن أبي بشر الأشعري ليصحّ مذهبه

١. شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٨ - ٢٥٣.

٢. الأنعام: ١٠٣.

به، إذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم ولا المثور».

أقول: إنَّ العرب في هذا المجال تقول: «أحسست ببصري حرارة الميل» على أنَّ الباء إنَّما تدخل على الآلة كقولهم: «مشيت برجلي وكتبت بقلمي» والبصر ليس بآلة في إدراك الحرارة، بل يستوي فيه البصر والسمع، فلو أُطلق البصر فلا يراد منه إلاَّ العضو الحاسِّ لا العضو الَّذي يرى به.

ثمَّ إنَّ القاضي أفاض الكلام في دلالة الآية وردَّ ما أُثير حولها من الشبهات بوجه ممتاز، فمن أراد فليرجع إليه.^(١)

ومن لطيف ما أفاده في المقام، هو الإجابة عن احتجاج المثبتين بما روه عن النبي ﷺ قال: «إنَّكم سترون ربَّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»^(٢). فأجاب عن الاستدلال بوجوه:

الأوَّل: إنَّ الأخذ بظاهر الخبر يستلزم أن نرى الله سبحانه مثلما نرى القمر، فإنَّا لا نرى القمر إلاَّ مدوراً عالياً منوراً، والله سبحانه أعلى من هذه الصفات.

يلاحظ عليه: أنَّ وجه الشبه هو الرؤية الحسيَّة اليقينيَّة. فكما أنَّ الإنسان لا يشكَّ - بعد ما رأى القمر - أنَّه رآه، فهكذا فيه سبحانه لاتمام الخصوصيات.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٢٤٨ - ٢٥٣.

٢ . صحيح البخاري، كتاب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٦ ج ١ ص ١١١، وباب الاذان وغيره.

الثاني: أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبدالله البجلي، عن النبي ﷺ. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنه كان يرى رأي الخوارج. يروى أنه قال: «منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب - يعني النهران - دخل بغضه على قلبي» ومن دخل بغض أمير المؤمنين ﷺ قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله، ولا يحتج بخبره.

وثانيهما: قيل إنه خولط في عقله آخر عمره، والكتابة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلطه.

الثالث: إن صح هذا الخبر فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد. وخبر الواحد ممّا لا يقتضي العلم. ومسألنا طريقها القطع والثبات. ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت. ثم ذكر بعض الأخبار.^(١)

الإجابة عن الشبه الثلاث

إن للمثبتين، شبهاً ثلاثاً أشبه ما تكون بشبهات الأحداث:

الأولى: إن القديم تعالى عندكم راء لذاته، فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل. وكل من قال: إنه يرى نفسه، قال إنه يراه غيره.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٢٦٩.

يلاحظ عليه: أنَّ الصغرى والكبرى ممنوعتان. فإن أُريد من رؤيته لذاته حضور ذاته لذاته وعدم غيوبتها عنها، فهو صحيح ولا صلة له بالرؤية الحسيّة، وإن أُريد الرؤية بالبصر فالصغرى ممنوعة. وأمّا الكبرى فزعم المستدلُّ أنَّ المسألة مسألة فقهية لا يصحّ التفكيك بينهما.

الثانية: إنَّ مصحّح الرؤية هو الوجود، بدليل أنَّ الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً. ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً.

يلاحظ عليه: أنَّ الوجود شرط الرؤية لا العلة النامة. ولأجل ذلك لا يرى الإنسان الإرادات والكرهات ولا غير ذلك. فللرؤية شرائط قد حققت في العلوم الطبيعية.

الثالثة: إنَّ إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدّي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه.

وأجاب القاضي أنَّ إثبات الرؤية تؤدّي إلى تشبيهه بخلقه، لأنَّ الشيء إنّما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً^(١).

١ . كان على القاضي وغيره البحث عن حدوث كلامه سبحانه أو قدمه في المقام، لأنّ نفي قدمه من شؤون توحيده، ولكنه غفل عن ذلك.

الأصل الثاني

العدل

هذا هو الأصل الثاني من الأصول الخمسة، والأصل الأول يهدف إلى تنزيه ذاته سبحانه عما لا يجوز حمله عليه، وتمييزه عما يجوز، وهذا يهدف إلى أفعاله سبحانه و تمييز ما يجوز عليه عما لا يجوز، فإذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه وإن أفعاله كلّها حسنة. وخالفتم المجبّرة و أضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح، وقد تعرّفت على تعريف القاضي لهذا الأصل في مدخل البحث عن الأصول الخمسة.

وخلاصة هذا الأصل عند العدليّة من غير فرق بين المعتزلة والإماميّة، هو أنّ الله عزّ وجلّ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمّمهم بهدأيته، بدأهم بالنعم و تفضّل عليهم بالإحسان. لم يكلف أحداً إلاّ دون الطاقة، ولم يأمره إلاّ بما جعل له عليه الاستطاعة. لا عبث في صنعه ولا قبيح في فعله. جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال لا يعذب أحداً إلاّ على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً

إلا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، وإن تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

ثم إنّ لهذا الأصل دوراً كبيراً في تطوير المسائل الكلاميّة، وهو الحجر الأساس لكثير من آراء المعتزلة كما نشير إليها. وهو يبتني على التحسين والتقييح العقليّين، فلو ثبتا بالبرهان العقلي، يثبت العدل كما ثبت كلّ ما بني عليه من المسائل، وإلا يصبح الأساس والبناء خاليين من البرهان. وترى ما ذكرنا في نصّ القاضي، يقول:

«إِنَّ الْعَدْلَ مصدرٌ عَدَلٌ يَعْدُلُ عَدْلًا، ثمّ قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو لضرّه.

فأمّا إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم: صوم، ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة، وقد خالفنا في ذلك المجبّرة وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح»^(١).

إِنَّ إثبات عدله سبحانه مبنيّ على ثبوت أمور ثلاثة:

الأول: إنّ هناك أفعالاً تتّصف بذاتها بالحسن والقبح.

الثاني: إنّ الله تعالى عالم بحسن الأشياء وقبحها.

الثالث: إنّ سبحانه لا يصدر منه القبيح.

أما الأول: فقد برهنوا عليه بوجوه مختلفة، أوضحها ما أشار إليه أبو عبدالله البصري في عبارة مختصرة و قال: «إنَّ كلَّ عاقل يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسيء، وإنَّما تفرق بينهما الحسنة وإلا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر».

قال القاضي عبدالجبار: «ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها كمعرفة حسن الصِّدق وقبح الكذب، إنَّما يعلم ببداهة العقول. أمَّا استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معيَّن فذلك يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثمَّ لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة، كمعرفة قبح الظلم، ولكنها تختلف في الحكم على الإفعال تفصيلاً، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين»^(١).

توضيحه: إنَّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية، ولولا ذلك لعقمت القياسات و صارت غير منتجة، ومثلها الحكمة العملية، ففيها قضايا غير معلومة لا تعرف إلا بالانتهاء إلى قضايا ضرورية، وإلا لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية. فكما أنَّ العقل يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاتها، فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصوّر شيء آخر. مثلاً، إنَّ كلَّ القضايا النظرية يجب أن تنتهي إلى قضية امتناع اجتماع

النقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التصديق بهما لما أمكن التصديق بشيء من القضايا ولذا تسمى بـ «أمّ القضايا» فلا يحصل اليقين بأنّ زوايا المثلث مثلاً تساوي قائمتين، إلا إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية، أي عدم مساواتها لهما. وإلا فلو احتمل صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة، ولأجل ذلك اتفقت كلمة الحكماء على أنّ إقامة البرهان على المسائل النظرية إنّما تتمّ إذا انتهى البرهان إلى أمّ القضايا التي قد عرفت.

وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أنّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا أولية تنتهي إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي إلى قضايا أولية وواضحة عند ذلك العقل، بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا في الحكمة العملية لما صحّ التصديق بقضية من القضايا فيها.

فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي مسألة التحسين والتقيح العقليين الثابتين لجملة من القضايا مثل قولنا: «العدل حسن» و «الظلم قبيح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن» و «جزاء الإحسان بالإساءة قبيح». فهذه القضايا قضايا أولية في الحكمة العملية، والعقل العملي يدركها من ملاحظة القضية بنفسها وفي ضوئها يحكم بما ورد في مجال العقل العملي من الأحكام المربوطة بالأخلاق أولاً، وتدبير المنزل ثانياً، وسياسة المدن ثالثاً، التي يبحث عنها في العقل العملي. وليس استقلال العقل في تلك القضايا

الأولية الراجعة إلى العقل العملي إلا لأجل أنه يجدها إما ملائمة للجانب العالي من الإنسانيّة، المشترك بين جميع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلك تصبح قضية التحسين والتقيح في قسم من الأفعال، قضية كلية لا تختصّ بزمان دون زمان، ولا جيل دون جيل. بل لا تختصّ - في كونها كمالاً أو نقصاً - بالإنسان بل تعمّ الموجود الحيّ المدرك المختار، لأنّ العقل يدركها بصورة قضية عامّة شاملة لكلّ من يمكن أن يتّصف بهذه الأفعال كالعدل والظلم، فهو يدرك أنّ الأول حسن عند الجميع ومن الجميع، والثاني قبيح كذلك، وليس للإنسان خصوصيّة في ذلك القضاء.

وبذلك يصبح المدعي للتحسين والتقيح العقلين الذاتيين في غنى عن البرهنة لما يتبنّاه، كما أنّ المدعي لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما كذلك.

والعجب أنّ الحكماء والمتكلّمين اتّفقوا على أنه يجب انتهاء القضايا النظرية في العقل النظري إلى قضايا بديهية، وإلا عقلت الأقيسة ولزم التسلسل في مقام الاستنتاج، ولكنهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل في جانب العقل العملي ولم يقسموا القضايا العملية إلى فكرية و بديهية، أو نظرية و ضرورية. كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة في مجال العقل لا يتمّ إلا إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة في ذلك المجال.

فالمسائل المطروحة في الأخلاق ممّا يجب الاتصاف به أو التنزّه عنه، أو المطروحة في القضايا البيئية والعائلية التي يعبر عنها بتدبير المنزل، أو

القضايا المبحوث عنها في علم السياسة و تدبير المدن، ليست في الوضوح على نمط واحد، بل لها درجات ومراتب.

فلا ينال العقل الجزم بكلّ القضايا العمليّة إلا إذا كانت هناك قضايا بديهية واضحة تبني عليها القضايا المجهولة العمليّة حتّى يحصل الجزم بها و يرتفع الإبهام عن وجهها. ولأجل ذلك فالقائل بالتحسين والتقيح العقلين في غنى عن التوسّع في طرح أدلّة القائلين بهما.

وبهذا البيان يستغني الإنسان عن كثير من الأدلّة التي أقامها القائلون بالحسن والقبح، سواء أكانت صحيحة أم لا. نظير ما ربّما يقال من أنّ أحدنا لو خيّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، فإنّه قطعاً لا يختار الكذب على الصدق. ليس ذلك إلا لعلمه بقبحه و بغناه عنه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ اختيار الصّدق على الكذب يمكن أن يكون مستنداً إلى أمر آخر، وهو كون الصّدق مطابقاً للفطرة والكذب على خلافها. ولأجل ذلك لا يختار الصبي إلا الصّدق وليس ذلك لأجل العلم بقبح الكذب. هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

وأما الأمر الثاني: أعني كونه سبحانه عالماً بحسن الأشياء وقبحها، فقد استدلّ عليه القاضي بأنّه تعالى عالم لذاته، ومن حقّ العالم لذاته - أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها. ومن الوجوه التي

يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به.^(١)

يلاحظ عليه: أن كلامه مجمل و لعله يريد أن ذاته سبحانه علة الأشياء و علة لصفاتها، والعلم بالعلة، علم بالمعاليل. فهو سبحانه بما أنه عالم لذاته، عالم بمعاليله من الذوات والصفات.

ولكن التقرير عليل من وجهين:

الأول: أن الحسن والقبح من صفات الأفعال لا من صفات الأشياء الخارجية من الجواهر والأعراض القائمة بها، وأفعال الإنسان ليست مخلوقة له سبحانه عند المعتزلة فلا تكون معلولة لذاته حتى يلزم من العلم بالذات، العلم بها.

الثاني: أن الحسن والقبح، بمعنى يجب أن يفعل أو لا يفعل، من الأحكام العقلية وليست من الصفات الخارجية للأفعال و الأشياء، حتى يكونا مخلوقين له سبحانه، وحتى يقال بأن خالق القبيح والحسن خالق لقبحه أو حسنه. فالطريق الأوسط، الاستدلال على علمه بالحسن والقبيح بعلم الإنسان بهما، والله سبحانه عالم بما خلق، وبما ينطوي عليه مخلوقه من التصورات والتصديقات.

فإذا كان حسن الأشياء وقبحها بذاتها معلومة للإنسان المخلوق، فهي

معلومة له بالضرورة، لانتهاه ما في الكون إلى الله سبحانه. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١) وقد تعرّفت في البيان الذي أوضحنا به دليل أبي عبدالله البصري أنّ العقل يدرك أن هنا شيئاً حسناً لدى الكلّ وقبيحاً كذلك. فلا يختصّ قبح الأشياء ولا حسنهما بشخص دون آخر.

وأما الأمر الثالث: فقد استدلوا عليه بما ورد في الكتب الكلامية من أنّ القبيح لا يختاره إلاّ الجاهل بالقبح أو المحتاج إليه، وكلاهما منفيان عنه تعالى، ولأجل ذلك إنّ الظلمة والفسقة لا يرتكبون القبائح إلاّ لجهلهم بقبحها أو لاعتقادهم أنّهم سيحتاجون إليها في المستقبل، كما في غضب الأموال.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الدليل مبنيّ على كون فاعلية الواجب بالداعي الزائد على ذاته، وهو خلاف التحقيق لكونه تاماً في الفاعلية. فلا يكون في الإيجاد محتاجاً إلى شيء وراء ذاته.

والأولى أن يقرّر بأنّ مقتضى التحسين والتقيح العقليين -على ما عرفت- هو أنّ العقل بما هو هو، يدرك أنّ هذا الشيء بما هو هو، حسن أو قبيح، وأنّ أحد هذين الوصفين ثابت للشيء بما هو هو، من دون دخالة ظرف من الظروف أو قيد من القيود، ومن دون دخالة درك مدرك خاصّ.

وعلى ذلك فالعقل في تحسينه و تقيحه يدرك واقعية عامة و متساوية

بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب. فالعدل حسن يمدح فاعله عند الجميع، والظلم قبيح يذمّ فاعله عند الجميع، وعلى هذا الأساس فالله سبحانه، المدرك للفعل ووصفه - أعني: استحقاق الفاعل للمدح أو الذمّ من غير خصوصية للفاعل - كيف يقوم بفعل ما يحكم بأنّ فاعله مستحقّ للذمّ، أو يقوم بفعل ما يحكم بأنّه يجب التنزّه عنه؟!

وعلى ذلك فالله سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبيح ومما يجب التنزّه عنه، ولا يصدر القبيح من الحكيم، والعدل حسن ومما ينبغي الاتّصاف به، فيكون الاتّصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزهاً عمّا لا ينبغي.

وإن شئت قلت: إنّ الإنسان يدرك أنّ القيام بالعدل كمال لكلّ أحد، وارتكاب الظلم نقص لكلّ أحد. وهو كذلك حسب إدراك العقل، عنده سبحانه. ومع ذلك كيف يجوز أن يرتكب الواجب خلاف الكمال، ويقوم بما يجزّ النقص إليه؟!

ما يتفرّع على العدل من المسائل

قد عرفت أنّ الحسن والقبح أساس القول بالعدل، وعنه تتفرّع عدّة مسائل تفرّق فيها مدرسة الاعتزال عن مدرسة أهل الحديث والأشاعرة. ونحن نشير إلى عناوينها، ثمّ نبحث عن كلّ واحد تلو الآخر، وهي عبارة عن:

- ١- الله قادر على القبيح.
 - ٢- أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها.
 - ٣- الاستطاعة متقدِّمة على الفعل.
 - ٤- قبح التكليف بما لا يطاق.
 - ٥- الله تعالى لا يكون مريداً للمعاصي.
 - ٦- اللطف واجب على الله سبحانه.
 - ٧- حكم القرآن الكريم من حيث الحدوث والقدم.
 - ٨- ما يتعلّق بالنبوّات والشرائع و معاجز الأنبياء.
- هذه هي المسائل المبنية على العدل، ونحن نأخذ بالبحث عنها على منهج الاعتزال، وسيوافيك أنّ ثمرات التحسين والتقييح العقليين أوسع ممّا ذكر.

المسألة الأولى:

قدرته سبحانه على القبيح

قد عرفت أن القاضي قد رتب على القول بالعدل عدّة مسائل، ولأجل التعرّف على منهج الاعتزال نطرح هذه المسائل مكتفين على ما جاء به القاضي في (شرح الأصول الخمسة) فهو رائدنا في هذه المباحث، ومن أراد التبسط فعليه المراجعة لكتابه الآخر: «المغني» وقد طبع منه أربعة عشر جزءاً، وعلى كلّ حال فكتب القاضي هي الممثلة لرأي المعتزلة في أعصارهم. والمسألة الأولى في قدرته سبحانه على القبيح وإنما عنوانها هذا الفصل لأدنى مناسبة، مع أن عنوانها في عموم القدرة أولى من عنوانها في مسألة التحسين والتقييح، والمخالف فيها عدّة من المعتزلة منهم النظام وعليّ الأسواري والجاحظ، حيث ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً، وقد ردّ عليهم القاضي بقوله: «إنه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم كما هو قادر على أن يخلق بدله الجهل، وأيضاً قادر على أن يخلق الشهوة في أهل الجنة كما هو قادر على أن يخلق فيهم النفرة».^(١)

أقول: إن التفصيل بين القدرة على الحسن والقدرة على القبيح، موهون جداً، وناشٍ عن عدم التعرّف على مفهوم القدرة، فإنّها تستعمل فيما إذا كان الفاعل بالنسبة إلى الفعل والترك متساوياً، وإلا لما وصف بالقدرة، بل بالإيجاب. فلو كان قادراً على إدخال المطيع إلى الجنّة، ولم يكن قادراً على إدخاله في النار لما وصف بالقادر، بل كان فاعلاً موجّباً، وبذلك يعلم حال عدّة من المسائل التي اختلف فيها المعتزلة، واليك عناوينها:

١- ذهب عبّاد بن سليمان إلى عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه، قائلاً بأنّ ما علم وقوعه يقع قطعاً، فهو واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه لا يقع قطعاً، فهو ممتنع الوقوع.

يلاحظ عليه: أنّ معناه نفي القدرة و توصيفه سبحانه بالإيجاب أولاً، وأنّ تعلق العلم بوقوعه لا يخرج عن الاختيار ثانياً، لأنّه تعلق بصدوره عنه سبحانه اختياراً لا اضطراراً وإيجاباً، وقد قلنا نظير ذلك في تعلق علمه سبحانه بصدور أفعال العباد عنهم. فلاحظ^(١).

٢- ذهب البلخي إلى عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة، أو معصية، أو عبث. وهو منزّه عن أن يكون مطيعاً، أو عاصياً، أو عابثاً.

وقد غفل عن أنّ الاطاعة والمعصية، ليستا من الأمور الحقيقيّة الدخيلة في ماهيّة العمل، فلو قام إنسان كالخليل لبناء بيت امثالاً لأمره سبحانه، فالله

١ . لاحظ الجزء الثاني: ص ٣٥٧ - ٣٥٨، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

سبحانه يقدر على إيجاد بيت مثله، والفعالان متحدان ماهيةً وهيئةً، وإن كان الأول مصداقاً للإطاعة دون الآخر.

وبعبارة أخرى: أن الإطاعة أمر انتزاعي ينتزعه العقل من مطابقة المأتي به لما أمر به المولى، وعلى هذا فهناك واقعتان: الأول: الأمر، الثاني: المأتي به، وأما الموافقة والمخالفة فهما أمران ذهنيان يتواردان على الذهن من ملاحظتهما، فإن وجد بينهما المشابهة أو المخالفة يعبر عن الأولى بالطاعة، وعن الثانية بالعصيان، وليس لهما واقعية وراء الذهن، فلا تكون الحقيقة الخارجية سواء صدرت عن الله سبحانه، أو عن عباده، أمرين متباينين.

٣- ذهب الجبائيان إلى عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد، وإلزام اجتماع النقيضين إذا أَرَادَهُ اللهُ وَكَرِهَهُ الْعَبْدَ، أَوْ بِالْعَكْسِ.

يلاحظ عليه: أنه كان على القائل الاستدلال بوجه آخر، وهو أنه يلزم حينئذ اجتماع العلتين على معلول واحد. ومع ذلك كله، فما جاء في الاستدلال نشأ من فكرة ثنوية ناشئة عن مبادئ الاعتزال، فتخيّل أن فعل العبد يجب أن يكون مخلوقاً للعبد وحده ولا يكون لله سبحانه فيه شأن، لما أن هناك فاعلين مستقلّين: «الله» و«الإنسان»، ولكلّ مجاله الخاص. وعند ذلك لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه كما لا يرتبط مقدوره بعباده، ولكنّه باطل، لما عرفت من أن العلتين ليستا عرضيتين بل طوليتين، فالعلل الإمكانية في طول العلة الواجبة، وبما أنه تنتهي العلل إلى الواجب، يكون مخلوق العبد مخلوقه سبحانه.

المسألة الثانية:

في أن أفعال العباد، ليست مخلوقة لله سبحانه

من فروع القول بالعدل كون فعل الإنسان فعله، لا فعل خالقه. توضيحه: أن أهل الحديث و الأشاعرة يعتقدون بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، وعندئذ يلزم على أصول الاعتزال كونه سبحانه موصوفاً بفعل القبيح، وذلك لأن أفعال العباد بين حسن وقبيح، فلو كان هو الفاعل يلزم أن يكون فاعل القبيح. ثم الجزاء على القبيح قبيح مع كون الفاعل هو الله سبحانه.

ويفصل القاضي الأقوال في المسألة على النحو التالي:

١- العباد هم المحدثون لأفعالهم، ويقابلهم الجبرية كالجهمية القائلون بأن أفعالهم مخلوقة لله ولا تعلق لها بالعباد.

٢- من ذهب إلى كونها مخلوقة لله ولكن لها تعلق بهم من جهة الكسب.

٣- من سوى في هذه القضية بين المباشر و المتولد، وقال: كلاهما مخلوق لله سبحانه و متعلق بنا من جهة الكسب، وينسب هذا إلى ضرار بن عمرو.

٤- ومنهم من فصل بين المباشر والمتولّد، فقال: إنّ المباشر خلق الله تعالى فينا متعلّق بنا من حيث الكسب، وأمّا المتولّد كالإحراق بعد الإلقاء فالله تعالى متفرّد بخلقه.

وبما أنّنا استوفينا الكلام في عقيدة الأشاعرة و مفهوم الكسب في الجزء الثاني، نركّز البحث هنا على عقيدة المعتزلة. فالمنقول عنهم تفويض، أفعال العباد إلى أنفسهم وأنّه لا شأن لله سبحانه في أفعال عباده، فذواتهم مخلوقة لله و أفعالهم مفوّضة إلى أنفسهم.

وبعبارة ثانية: العباد في ذواتهم محتاجون إلى الواجب لا في أفعالهم و حركاتهم وسكناتهم. فالمعتزلة في كتب الأشاعرة والشيعة الإمامية، مرمية بهذه العقيدة، وإليك نقل ما يعرب عن مذهبهم:

١- قال الأشعري: «زعمت المعتزلة أنّ الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره. وأنّ الله خلق الكافر لا كافراً، ثمّ إنّ كفر وكذلك المؤمن، واختلفت في الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أنّ معنى فاعل و خالق واحد، وأنّا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنّنا مُنعنا منه.

وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

وقال بعضهم: معنى خالق: أنّه وقع منه الفعل مقدراً، فكُلّ من وقع فعله مقدراً فهو خالق، قديماً كان أم محدثاً». (١)

وحاصله أنهم لم يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله، وأما كونها مخلوقة لأنفسهم فمن فسّر الخلق بالإيجاد لا بألة ولا بجارحة، فمنع عن الإطلاق. وأما من فسّر الخلق بالتقدير فقد جوزّه، وسيوافيك التصريح من أبي بكر الأنباري وغيره أنّ الخلق ربّما يستعمل في التقدير.

٢- وقال البغدادي: «وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أنّ الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم وأنه ليس لله عزّوجلّ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدير»^(١).

٣- وقال القاضي عبد الجبار: «ذكر شيخنا أبو عليّ عليه السلام: أنّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّوجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطاؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»^(٢).

٤- وقال أيضاً: «نحن نبيّن أنّ العبد إنّما يقدر على إحداث وإيجاد، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشيء إلا على طريق الحدوث، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، ويستحيل تعلّق الفعل بفاعلين محدثين، أو قديم ومحدث.... و نبيّن من بعد إبطال قول من أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى.

١. الفرق بين الفرق: ١١٤ - ١١٥.

٢. المغني: ٤١/٦ و ٤١/٨.

ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج عن الدين، والتزام جحد الضروريات»^(١).

٥- قال صدر المتأهلين: «ذهبت جماعة إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيئتهم و طبق إرادتهم»^(٢).

وهذه النصوص الخمسة من أكابر الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، تحاول أن ترميهم بالتفويض وإن لم تكن في الصراحة بمكان يجزم الإنسان معها بصحة النسبة. ولأجل ذلك يلزم المزيد من التتبع في كتبهم التي قصرت أيدينا عنها. ولأجل التوضيح نبحت عن أمور:

١- لا شك في وجود القول بالتفويض في عصر الإمام الباقر عليه السلام كيف وقد طلب عبدالملك بن مروان (المتوفى ٨٦ هـ)، من عامله في المدينة، أن يوجه محمد بن علي الباقر إلى الشام حتى يناظر قدرياً أعيان الشاميين جميعاً. فبعث الإمام ولده جعفر الصادق عليه السلام. فلما ورد الشام واجتمع مع القدري، فقال للإمام: سل عما شئت. فقال: اقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها... حتى بلغ قول الله تبارك وتعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فقال له جعفر عليه السلام: قف. من تستعين؟ ما حاجتك إلى المعونة؟ إن الأمر إليك. فبهت القدري.^(٣)

١. المغني: ٦ / ٤١ وج ١ / ٨.

٢. رسالة خلق الأعمال.

٣. بحار الأنوار: ٥ / ٥٥ - ٥٦.

٢- تضافر عنهم ﷺ التنديد بالجبر والتفويض بمضامين مختلفة،
نأتي بواحد منها حتى تقف على ما يشابهه:

سأل محمد بن عجلان الصادق ﷺ أنه هل فوض الله الأمر إلى العباد؟
قال: «الله أكرم من أن يفوض إليهم. قال: فأجبرهم على أفعالهم؟ فقال: الله
أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه»^(١).

٣- تضافر عن أئمة أهل البيت ﷺ قولهم: «لا جبر ولا تفويض»
وذلك يدفعنا إلى القول بوجود المفوضة في زمن صدور هذه الروايات بين
الأمة الإسلامية، ويرجع صدورهما إلى أواخر القرن الأول، وأواسط القرن
الثاني.

٤- إنمّا الكلام في أنّ المعتزلة هل هم المعنيون في هذه الأخبار، أو
هم غيرهم، وهذا هو الذي يحتاج إلى دراسة عميقة بالغور في الآثار الباقية
من المعتزلة.

أمّا ما نقلناه من «المغني» فهو محتمل الوجهين، فيمكن أن يكون
إشارة إلى استقلال العباد في أفعالهم و أعمالهم كما نسب إليهم صدر
المتألهين. كما أنه يمكن أن يكون قوله: «لا فاعل لأفعال العباد ولا محدث
لها سواهم»، هو نفي كونها مخلوقة لله سبحانه مباشرة وبلا واسطة. والشاهد
عليه قوله فيما بعد: «وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها و محدثها، فقد عظم
خطاؤه و أحالوا حدوث فعل من فاعلين».

فالعبرة بصدد نفي كون فعل العباد مخلوقاً لله مباشرة على النحو الذي يذهب إليه أهل الحديث والأشاعرة. وهذا غير القول باستقلال العباد في أفعالهم وغانهم عن الواجب في أعمالهم.

وبعارة ثانية: كان المذهب في أفعال العباد أحد أمرين: كون أفعالهم مخلوقة لله مباشرة وبلا واسطة، أو كون أفعالهم مخلوقة للعبد كذلك. فأهل الحديث والأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني. لكنّ القول بالثاني ليس بمعنى انقطاع عمل العباد عن الله سبحانه، وعدم انتهاء سلسلة العلل إلى الحقّ عزّ اسمه.

نعم، لم يكن الأمر بين الأمرين شيئاً مفهوماً لديهم حتى يعتقدوا به، لأنّه من الكنوز العلميّة التي ظهرت من معادن العلم وأهل بيت النبوة. ولكن عدم الوقوف على هذا المذهب غير الاعتقاد على التفويض والإذعان بالمعنى الباطل الذي لا يفارق الشرك.

٥- إنّ ما استدلّ به القاضي على مذهبه لا يثبت سوى نفي الجبر و كون أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه. وأمّا التفويض الذي اتّهم به، فلا تشبه أدلّته، وإليك بعض ما استدلّ به على ردّ الخصم على وجه الإجمال:

الأوّل: قال: «والذي يدلّ على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه. فنحمد المحسن على إحسانه ونذمّ المسيء على إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه. فلولا أنّ

أحدهما متعلّق بنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل»^(١).

الثاني : قال: «لو صحَّ الجبر لزمهم التسوية بين الرسول وإبليس، لأنَّ الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم، كما أنَّ إبليس يدعوهم إلى ذلك، بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس»^(٢).

الثالث : قال: «يلزم قبح مجاهدة الكفَّار، لأنَّ للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه، فالجهاد لكم أولى و أوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا...فذلك جهاد لا معنى له»^(٢).

إلى غير ذلك من الأدلّة التي أقامها القاضي على نفي الجبر، فلا يجد الإنسان في كتابه ما يثبت به التفويض ولو بصورة الدليل.

٦- إن فكرة التّفويض فكرة ثنويّة لا يعرج عليها مسلم واع، عارف بالكتاب والسنة وبدايات الفلسفة الإلهيّة، ولا ينطق بها من وقف على موقف الممكن من الواجب، وواقعيّة العلل و المعاليل الإمكانية بالنسبة إلى الواجب المكوّن لها بأسرها، فإنّ صفحة الوجود الإمكانية صفحة فقيرة متدلّية بالذات قائمة بالغير، ذاتاً كان أم فعلاً. ونسبة الوجود الإمكانية إلى الوجود الواجبي، كنسبة الوجود الحرفي إلى الاسمي. وعندئذ كيف يعقل لموجود امكاني الاستقلال في التأثير والفعل من دون أن يستند إلى الواجب و يعتمد عليه.

١ و ٢. شرح الأصول الخمسة: ٣٣٣ و ٣٣٥ و ٣٣٦.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٣٣٦.

وبعبارة ثانية: كما أنّه ليس للمعنى الحرفي الخروج عن إطار المعنى الاسمي في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة، والتحقّق في الخارج، فهكذا المعلول الامكاني بهويته و أفعاله، فليس له الخروج عن إطار العلة الواجبة في حال من الحالات.

هذا، وقد أوضحنا بطلان التفويض كتاباً و عقلاً في أبحاثنا الكلامية^(١).

٧- هنا مسألتان:

الأولى: هل أفعال العباد مفوّضة إليهم أنفسهم أو لا؟

الثانية: هل الذات الإمكانية محتاجة إلى الواجب في حدوثهم فقط، أو في حدوثهم وبقائهم؟

فمن قال بالأوّل وجب له القول بالتفويض في الأفعال بوجه أولى، لأنّ الذات إذا كانت غنيّة عن الواجب في بقائه، فأولى أن يكون كذلك في أفعالها.

قال الشيخ الرئيس في إشاراتِهِ: «وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى إنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ

١ . لاحظ «الإلهيات في الكتاب والعقل والسنة» الجزء الثاني ٣٢١-٣٣١.

العالم عندهم إنَّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من
العدم إلى الوجود، حتَّى كان بذلك فاعلاً. فإذا قد فعل و حصل له الوجود
عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتَّى يحتاج إلى
الفاعل». (١)

أقول: ما نقله الشيخ عنهم مبنيّ على أن مناط حاجة الممكن إلى العلة
هل هو إمكانه أو حدوثه، فمن قال بالثاني، صوّر الممكن غنياً في بقائه -
فضلاً عن فعله - عن الواجب. ومن قال بالأول، أظهر الممكن محتاجاً في
كلِّ حال من الأحوال إلى الواجب حدوثاً و بقاءً و ذاتاً و فعلاً. وبما أن
التحقيق كون مناط الحاجة هو الإمكان، فإذا يصح التفويض أمراً باطلاً لا
يحتاج إلى التدليل أكثر من ذلك.

ولأجل ذلك نأتي ببعض الدلائل المتقنة على أن مناط الحاجة هو
الإمكان، و هو لا يزول عن الممكن أبداً. فذاته تتعلّق به دائماً، فكيف
بأفعاله، فانتظر.

٨- الظاهر من الشيخ المفيد موافقة المعتزلة للإمامية في مسألة أفعال
العباد. قال: «إنَّ الله عدل كريم - إلى أن قال: - جلّ عن مشاركة عباده في
الأفعال، و تعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال. لا يعذب أحداً إلا على ذنب
فعله، ولا يلوم عبداً إلا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، فإن تك حسنة
يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمد عليهم السلام، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلا ضراراً منها وأتباعه. وهو قول كثير من المرجئة، وجماعة من الزيدية والمحكمة، ونفر من أصحاب الحديث، وخالف فيه جمهور العامة وبقايا ممن عدناه»^(١).

وما ذكره الشيخ المفيد يعرب عن أن المعتزلة في ذلك العصر لم تكن معتقدة بالتفويض، وإلا لم يعدّها الشيخ متّحدة مع الإمامية القائلة بنفي الجبر والتفويض معاً.

٩- يظهر من المفيد أن المراد من التفويض الوارد في الروايات غير ما هو المصطلح بيننا حيث قال: «الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغلبة. وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه، والامتناع من وجوده فيه... والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات. والواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم، ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك... إلى آخر ما أفاده»^(٢).

١٠- هل يصحّ إطلاق «الخلق» في مورد فعل الإنسان، أو يختصّ

«الخلق» بفعل الله سبحانه؟

١ . أوائل المقالات: ٢٤ - ٢٥.

٢ . شرح عقائد الصدوق: ١٤ - ١٥.

لا شك أن الله سبحانه هو الخالق، وأنه خلق السموات والأرض بجواهرها وأعراضها. إنما الكلام في أنه هل يصح استعمال كلمة الخلق في مورد فعل الإنسان، فإذا قام أو قعد يصح لنا أن نقول: «خلق القيام والقيود» أو إذا أكل وشرب هل يصح لنا أن نقول: «خلق الأكل والشرب» أو لا يجوز ذلك إلا في مورد يكون هناك عناية في استعمال هذه اللفظة.

والرائج في مصطلح القرآن هو التعبير بالكسب والفعل. قال سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٣).

فالتعبير الرائج عن أفعال الإنسان بصورة عامة هو الكسب والفعل، وبصورة خاصة هو الأفعال المخصوصة من الأكل والشرب.

وأما استعمال كلمة الخلق في مورد الفعل بأن يقال: «خلق الفعل والعمل» فليس بمعهود، وإنما هو اصطلاح تسرّب إلى كلمات المحدثين والمتكلمين في نهاية القرن الأول وأوائل الثاني، حتى قام البخاري بتأليف أسماه «خلق الأعمال».

قال الشيخ المفيد: «إن الخلق يفعلون، ويحدثون، ويخترعون،

١. البقرة: ٢٨٦.

٢. النحل: ٣٣.

٣. الصف: ٢.

ويصنعون، ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون ولا لهم خالقون، ولا أتعدى ذكر ذلك فيما ذكر الله تعالى، ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن، وعلى هذا القول إجماع الإمامية، والزيدية، والبغداديين من المعتزلة، وأكثر المرجئة، وأصحاب الحديث، وخالف فيه البصريون من المعتزلة، وأطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»^(١).

أما القرآن فلم يصف فعل الإنسان بما هو فعله من دون أن يحدث هيئة أو تركيباً بالخلق إلا في مورد واحد، قال سبحانه: «إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا»^(٢) مع أنه يحتمل أن يكون الخلق فيه بمعنى الكذب.

قال في اللسان: «الخلق: الكذب. وخلق الكذب والإفك: افتراه، ابتدعه. ومنه قوله سبحانه: «وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا»، ومنه أيضاً قوله سبحانه: «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ» أي كذب الأولين.^(٣)

نعم، وصف القرآن عمل المسيح بالخلق، لكن في مورد خاص وهو إحداث صورة وهيئة وتركيب في الخارج. فعندما جعل من الطين كهيئة الطير، خاطبه سبحانه بقوله: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنفُخُ

١. أوائل المقالات: ٢٥.

٢. العنكبوت: ١٧.

٣. لسان العرب: مادة خلق.

فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي»^(١)، وعليه يحمل قوله سبحانه: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^(٢).

وأما في غير هذه الصورة، كالفعل المجرد عن إحداث شيء مثل المشي و القعود، فلم يعهد توصيفه بالخلق، وإنما حدث هذا الاصطلاح (أي خلق الأفعال و الأعمال) في أواخر القرن الأول و أوائل الثاني. ولأجل ذلك تنصرف الإطلاقات الواردة في القرآن الكريم من أنه خالق كل شيء إلى غير أفعاله.

هذا من حيث القرآن. وأما اللغة، فالظاهر من «اللسان» التفريق بين الخلق بمعنى الانشاء على مثال أبداعه، والخلق بمعنى التقدير، والأول يختص بالله سبحانه، والثاني يعمه و غيره، وعليه حملوا قوله سبحانه: «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (أي المقدرين).

قال في اللسان: «الخلق بمعنى التقدير، وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع، وقاسه ليقطع منه».^(٣)

ولأجل ذلك، فالأولى في عنوان البحث مكان خلق الأعمال أن يقال: هل أفعال العباد مستندة إلى الله سبحانه فقط، أو إلى العباد فقط، أو إليهما معاً، أو ما يشبه ذلك؟

١١- إنَّ الأبحاث العقلية لا تدور مدار صحة التسمية. فسواء أصحَّ

١. المائدة: ١١٠.

٢. المؤمنون: ١٤.

٣. لسان العرب: مادة خلق.

توصيف أفعال العباد بالخلق أم لا، ففعل الإنسان بما أنه من الموجودات الإمكانية، لا يخرج من كتم العدم إلى حيز الوجود إلا بعلّة واجبة أو ممكنة منتهية إلى الواجب. فعلى الأوّل يكون فعلاً مباشراً له، وعلى الثاني يكون فعلاً تسببياً له.

وبذلك يظهر بطلان كلا المذهبين، أمّا الجبر - وهو تصوير أن العلة التامة للفعل هو الواجب - فيلزم من كون الفعل الصادر من العبد فعلاً مباشراً للواجب، وكيف يمكن أن يكون الأكل، والشرب، والمشي، والقعود أفعالاً له مع أن ماهيات هذه الأفعال واقعة بأعمال الجوارح من الإنسان.

وأما التفويض - وهو تصوير استقلال العبد في مقام الفعل والعمل - فللزمه كون الإنسان فاعلاً واجباً في مقام الفعل غير محتاج إلى الواجب في عمله، ومرجعه إلى الثنوية في الاعتقاد، والشرك في الفاعلية.

فلا مناص من رفض القولين واختيار مذهب بين المذهبين الذي يدعمه العقل، والكتاب، وأحاديث العترة الطاهرة. ومن أراد الوقوف على حقيقته فعليه بالمؤلفات الكلامية لأصحابنا الإمامية.

١٢- إن الجنوح إلى التفويض لأحد أمرين أو كليهما :

ألف - كون الحادث في حدوثه محتاجاً إلى الواجب لا في بقائه. فإذا كان هذا حال الذات فيكون الفعل الصادر عنها غير مستند إليه بوجه أولى؟!!

ب - لو كان الفعل مستنداً إلى خالق العبد ونفسه يلزم توارد القدرتين

على مقدور واحد. ولأجل إيضاح حال كلا الدليلين نبحت عن كل منهما مستقلاً.

مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث

إنّ هذا الأصل (كون مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث لا الإمكان) الذي بنت عليها المفوضة نظريتهم في أفعال العباد، بل و آثار كل الكائنات، باطل من وجوه:

الوجه الأول: إنّ مناط حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان، أي عدم كون وجوده نابعاً من ذاته، أو كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته متساويين، وهذا الملاك موجود في حالتي البدء والبقاء. وأمّا الحدوث فليس ملاكاً للحاجة فإنّه عبارة عن تحقّق الشيء بعد عدمه و مثل هذا، أمر انتزاعيّ ينتزع بعد اتّصاف الماهية بالوجود، وملاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده.

إنّ الحدوث أمر منتزع من الشيء بعد تحقّقه، و يقع في الدرجة الخامسة من محلّ حاجة الممكن إلى العلة، وذلك لأنّ الشيء يحتاج أولاً، ثمّ تقترنه العلة ثانياً، فتوجدّه ثالثاً، فيتحقّق الوجود رابعاً، فينتزع منه وصف الحدوث خامساً. فكيف يكون الحدوث مناط الحاجة الذي يجب أن يكون في المرتبة الأولى، وقد اشتهر قولهم: الشيء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فأوجد، فوجد، فحدث.

وبعبارة ثانية : ذهب الحكماء إلى أنَّ مناط الحاجة هو كون الشيء (الماهية) متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وأنه بذاته لا يقتضي شيئاً واحداً من الطرفين، ولا يخرج عن حدِّ الاستواء إلا بعلّة قاهرة تجرّه إلى أحد الطرفين و تخرجه عن حالة اللّا اقتضاء إلى حالة الاقتضاء.

فإذا كان مناط الحاجة هو ذلك (إنَّ الشيء بالنظر إلى ذاته لا يقتضي شيئاً) فهو موجود في حالتي الحدوث والبقاء، والقول باستغناء الكون في بقائه عن العلّة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول: إنَّ كلَّ ممكن ما دام ممكناً، بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته، يحتاج إلى علّة، وتخصيص القاعدة العقلية مرفوض جداً.

ويشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١) في منظومته إلى هذا الوجه بقوله :

والافتقار لازم الإمكان من دون حاجة إلى البرهان
لا فرق ما بين الحدوث والبقا في لازم الذات ولن يفترقا

الوجه الثاني : إنَّ القول بأنَّ العالم المادّي بحاجة إلى العلّة في الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنَّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلّة دون الأبعاد الأخرى. فإنَّ لكلِّ جسم بعدين، بعداً مكانياً و بعداً زمانياً، فامتداد الجسم في أبعاده الثلاثة، يشكّل بعده المكاني. كما أنَّ بقاءه في عمود الزمان يشكّل بعده الزماني. فالجسم باعتبار أبعاضه ذو أبعاد مكانيّة وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيام ذو أبعاد

زمانية، فكما أن حاجة الجسم إلى العلة لا تختص ببعض أجزائه وأبعاضه، بل الجسم في كلِّ بعد من الأبعاد المكانية محتاج إلى العلة، فكذا هو محتاج إليها في جميع أبعاده الزمانية، حدوثاً وبقاءً من غير فرق بين أن الحدوث وآن البقاء و الآنات المتتالية، فالتمييز بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه عن العلة. فالبعد الزمني والمكاني وجهان لعملة واحدة، وبعدان لشيء واحد فلا يمكن التفكيك بينهما.

وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أن العالم في ظل الحركة الجوهرية، في تبدل مستمرّ و تغيّر دائم، نافذين في جوهر الأشياء و طبيعة العالم المادّي، فذوات الأشياء في تجدد دائم وانتشار متواصل والعالم حسب هذه النظرية أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فالناظر الساذج يتصوّر أن هناك صورة منعكسة على الماء وهي باقية ثابتة، والناظر الدقيق يقضي على أن الصور تتبدل حسب جريان الماء و سيلانه، فهناك صور مستمرّة.

وعلى ضوء هذه النظرية، العالم المادّي أشبه بعين نابعة من دون توقّف حتّى لحظة واحدة، فإذا كان هذا حال العالم المادّي، فكيف يصحّ لعقل أن يقول إن العالم، ومنه الإنسان، إنّما يحتاج إلى العلة في حدوثه دون بقاءه، مع أنه ليس هنا أيّ بقاء و ثبات، بل العالم في حدوث بعد حدوث وزوال بعد زوال، على وجه الاتصال و الاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء

وهو في حال الزوال و التبدل و السيلان «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (١). (٢)

الوجه الثالث : إن القول بحاجة الممكن إلى العلة في حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعية المعلول و نسبته إلى علته، فإن وزانه إليها وزان المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي، فكما أنه ليس للأول الخروج عن إطار الثاني في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة، والتحقق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلة في حال من الحالين الحدوث والبقاء.

فإذا كان هذا حال المقيس عليه فاستوضح منه حال المقيس. فإن المفاض منه سبحانه هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إما وجود واجب، أو ممكن، والأول خلف لأن المفروض كونه معلولاً، فثبت الثاني، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عما هو عليه (أي الإمكان). فكما هو ممكن حدوثاً ممكن بقاء، ومثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات. لأن الاستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجوب وعن الفقر إلى الغنى.

نعم، ما ذكرنا من النسبة إنما يجري في العلل والمعالي الإلهية لا الفواعل الطبيعية، فالمعلول الإلهي بالنسبة إلى علته هو ما ذكرنا، والمراد من

١ . النمل: ٨٨

٢ . البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل. لاحظ كتاب (الله خالق الكون: ٥١٤ - ٥٦٠) تجد فيه بغيتك.

العلة الإلهية مفيض الوجود ومعطيه، كالنفس بالنسبة إلى الصور التي تخلقها في ضميرها، والإرادة التي توجدتها في موطنها، ففي مثل هذه المعاليل تكون نسبة المعلول إلى العلة كنسبة المعنى الحرفي إلى الاسم.

وأما الفاعل الطبيعي، كالنار بالنسبة إلى الإحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناك علية حقيقية، بل حديث العلية هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النار إلى الحرارة، وذلك كما هو الحال في العلل الفيزيائية و الكيمائية، فالعلية هناك تبدل عنصر إلى عنصر في ظل شرائط و خصوصيات توجب التبدل، وليس هناك حديث عن الإيجاد و الإعطاء.

وعلى ذلك فالتفويض - أي استقلال الفاعل في الفعل - يستلزم انقلاب الممكن و صيرورته واجباً في جهتين:

الأولى: الاستغناء في جانب الذات من حيث البقاء.

الثانية: الاستغناء في جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذات.

الوجه الرابع: إنّ القول بالتفويض يستلزم الشرك، أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلين أحدهما العلة العليا التي أحدثت الموجودات والكائنات والإنسان، والأخرى الإنسان بل كل الكائنات، فإنها تستقل بعد الخلقة والحدوث في بقائها أولاً، وتأثيراتها ثانياً.

فلو قالت المعتزلة بالتفصيل بين الكائنات والإنسان و نسبت آثار

الكائنات إلى الواجب، فهو لأجل أنها لا تزاحم العدل دون الإنسان، وعلى ما ذكرنا يكون التفصيل بلا دليل.

ثم إن القوم استدلوا على المسألة العقلية (غناء الممكن في بقائه عن العلة)، بالأمثلة المحسوسة، منها: بقاء البناء والمصنوعات بعد موت البناء والصانع، ولكن التمثيل في غير محلّه، لأنّ البناء والصانع فاعلان للحركة أي ضمّ بعض الأجزاء إلى بعض والحركة تنتهي بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما. وأمّا بقاء البناء والمصنوعات فهو مرهون للنظم السائد فيهما، فإنّ البناء يبقى بفضل القوى الطبيعية الكامنة فيه، التي أودعها الله سبحانه في صميم الأشياء فليس للبناء والصانع فيها صنع، وأمّا الهيئة والشكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصل من المجموع هيئة خاصّة وليس لهما فيها أيضاً صنع.

تمثيلان لإيضاح الحقيقة

الحقّ إنّ قياس المعقول بالمحسوس الذي ارتكبه المعتزلة - لو صحّت النسبة - قياس غير تامّ، ولو أراد المحقّق القياس والتمثيل فعليه أن يتمسك بالمثالين التاليين:

الأول: إنّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب، كمثل المصباح الكهربائي المضيء، فالحسّ الخاطي يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأول، ويتصوّر أنّ المصباح إنّما يحتاج

إلى الموّلد الكهربائي في حدوث الضوء دون استمراره. والحال إنّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات، محتاج في حصولها إلى ذلك الموّلد في كلّ لحظة، لأنّ الضوء المتلائي من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة واستنارة بعد استنارة، من الموّلد الكهربائي، أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتصال بينه وبين الموّلد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً، فهو لكونه فاقداً للوجود الذاتي يحتاج إلى العلة في حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود آنأ بعد آن، وزماناً بعد زمان.

الثاني: نفترض منطقة حارة جافة تطلع عليها الشمس بأشعتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها، وإفاضته بما يشبه الرذاذ^(١)، فإنّ هذا الأمر يتوقّف على استمرار تقاطر الماء عليها، ولو انقطع لحظة ساد عليها الجفاف، وصارت يابسة.

فمثل الممكن يتّصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتّصفة بالرطوبة دائماً، فكما أنّ الثاني رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها آنأ بعد آن، فهكذا الأول لا يتحقّق إلا باستمرار إفاضة الوجود عليه آنأ بعد آن، ولو انقطع الفيض والصلّة بينه وبين المفيض لانعدم ولم يبق منه أثر.

تعلّق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين

قد سبق أن القاضي اعتمد على هذا الوجه^(١) في نفي صلة فعل العبد بالله سبحانه، وزعم أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه يستلزم تعلّق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، وهذا أمر محال سواء أكانا حادثين أم قديمين، أم كان أحدهما حادثاً والآخر قديماً.

وقد خصّص القاضي الجزء الثامن من أجزاء موسوعته «المغني» بالجبر والاختيار، وأسماه «المخلوق» ويشتمل على عشرين فصلاً، عرض فيها آراء المعتزلة المتنوّعة في خلق الأفعال وناقش خصومهم، وردّ على شبهاتهم.

وقد عقد فصلاً خاصاً^(٢) لهذا الأمر، واستدلّ على الامتناع بأدلة عشر أو أزيد، وهو أبسط الفصول وأوسعها من بينها، وقد فات على القاضي تحرير محلّ النزاع، وأنّ المراد من القدرتين ما هو؟ فهل المراد القدرتان العرضيتان أو الطوّليتان؟

فإن كان المراد هو الأولى فاستحالة اجتماع قدرتين تامّتين عرضيتين على مقدور واحد لا يحتاج إلى الإطناب الذي ارتكبه القاضي، لأنّه ينتهي إلى خلف الفرض، وتخرج العلة التامة عن كونها علة تامّة، وتصير علة ناقصة.

٢. المغني: ٨ / ١٠٩ - ١٦١.

١. لاحظ ص ٤٧٢ من هذا الجزء.

لأنَّ المقدور بعد التحقق إمَّا أن ينسب إلى كلتا القدرتين، بحيث يكون لكلٍ منهما تأثير و دخالة، فتعود العلة التامة إلى العلة الناقصة، والقادر التام إلى القادر غير التام وهو خلف الفرض، وهذا كما إذا اشترك رجلان في رفع الصخرة، مع قدرة كلٍ منهما على الرفع وحده. فعند ذلك لا يعدّ كل منهما علة تامة في مقام الرفع.

وإمَّا أن ينسب إلى واحدة منهما دون الأخرى، وهذا هو المطلوب.

وإمَّا أن لا ينسب إلى واحدة منهما، فكيف خرج عن كتم العدم، مع أنَّ حاجة الحادث إلى العلة أمر واضح.

وأما اجتماع قدرتين عرضيتين لكن ناقصتين على مقدور واحد، فلا يترتب عليه محذور أبداً.

واللائق بالبحث غير هاتين الصورتين، فإنَّ قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ليستا في عرض واحد، بل الثانية في طول الأخرى، فهو الَّذي خلق العبد، وحباه القدرة، وأقدره على الإيجاد وهو في كلِّ آن وحين يستمدُّ من مواهب ربِّه. فالعبد وكلُّ ما في الكون من علل وأسباب، جنوده و قواه، بين فاعل بالاختيار، ومؤثر بالاضطرار. فللفعل صلة بقدرة العبد، كما أنَّ له صلة بالله سبحانه و قدرته. وبوجه بعيد كالرؤية والسمع، فهما فعلان للأجهزة الظاهرية من العين والأذن، وفي الوقت نفسه فعلان للنفس القاهرة على قواه الباطنية والظاهرية. فاجتماع قدرتين مثل هاتين لا يستلزم شيئاً من الإشكالات.

إنّ المعتزلة لم تجد في حلّ مشكلة فعل الإنسان إلا سلوك أحد الطريقين و زعمت أنّه لا طريق غيرهما ينتهي أحدهما إلى الجبر، والآخر إلى التفويض.

١- صلة الفعل بالله سبحانه و انقطاعه عن العبد، فعند ذاك يقال: فعلام يحاسب العبد ويعاقب؟

٢- نسبة الفعل إلى العبد و انقطاعه عن بارئه، فيسأل: هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله وهل يصدر في ملكه ما لا يريد؟

فالأشاعرة استسهلوا الإشكال الأوّل و نسبوا الفعل إلى الله سبحانه و صوّروا العبد محلاً لإرادته و قدرته سبحانه، من دون أن يقيموا لإرادة العبد و قدرته و زناً و قيمة.

والمعتزلة اختارت الثاني و استسهلت وقوع ظاهرة خارجة عن سلطانه سبحانه.

ولو أنّ القوم وقفوا على الطريق الثالث الذي يتنزّه عن فساد المسلكين و يجمع مزيتهما، لأعرضوا عنهما و التجأوا إلى الحقّ اللّاحظ وهو القول بالأمر بين الأمرين، فللفعل صلة لخالق العبد، كما أنّ له صلة لفاعل الفعل، ولكنّ المسؤولية متوجّهة على العبد، إذ هو الذي يصرف القدرة الموهوبة عن اختيار فيما يختاره من الأفعال و يعمله من الأعمال. و سوف تقف على حقيقة الحال عند بيان عقائد الإمامية فانتظر.

المسألة الثالثة:

في تقدّم الاستطاعة على الفعل

اختلفت المعتزلة والأشاعرة في تقدّم القدرة على المقدور، فالطائفة الأولى على لزوم تقدّمها عليه والثانية على لزوم المقارنة بينهما.

وكان الأولى البحث عن هذه المسألة في باب القدرة. غير أنّ القاضي طرحه في باب العدل وقال: «ووجه اتّصاله به أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح».

ثمّ استدلّ على مذهبه بوجهين:

الأول: لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع دلّ على أنّه كان غير قادر عليه. وتكليف ما لا يطاق قبيح.

الثاني: إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب وجودها وجود الضدّين، فيجب في الكافر وقد كلف بالإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال.^(١)

١. شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦.

يلاحظ على الاستدلال الأول: أنه مبني على تفسير القدرة بالعلّة التامة التي يكون الفعل معها ضروريّ الوجود فيصحّ كلّ ما جاء فيه. وذلك لأنّ التكليف مشروط بالقدرة، والقدرة المفسّرة بالعلّة التامة لا تنفك عن المقدور. فيستكشف عند عدم اعتناقه له بعد التكليف، فقدان القدرة والطاقة، إذ لو كانت لآمنت، لاستحالة انفكاك العلة التامة عن معلولها. فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح.

هذا، ولكنّ المستدلّ غفل عن أنّ المراد من القدرة هو الاستعداد للفعل بحيث لو أراد وقع، ومثل هذا لا يستلزم وجود المقدور، ولا يستكشف من عدمه عدمه، لأنّ الاستعداد للفعل ليس علّة تامة للمقدور.

فلأشعري أن يلتزم باقتران القدرة للفعل في تكليف أبي جهل، ولا يترتب عليه أيّ تال فاسد عند امتناعه.

ويلاحظ على الثاني: أنه فسّرت القدرة فيه على خلاف ما فسّرت به في الدليل الأول. ومبنى استدلاله في هذا الدليل هو تفسير القدرة بالعلّة الناقصة والاستعداد، لوضوح أنّ القدرة بهذا المعنى صالحة للضدّين، لا القدرة بمعنى العلة التامة، فلو قلنا باقترانها بالمقدور يصحّ أن نقول: إنّ القدرة صالحة للضدّين ولكن لا يلزم منه أن يكون مؤمناً وكافراً.

وبالجملة: كونها صالحة للضدّين مبني على كونها علّة ناقصة، ولزوم

كون الإنسان مؤمناً وكافراً معاً، مبنيّ على كونها علّة تامّة. فالاستدلال الواحد مبنيّ على مبنيين مختلفين.

والحقّ إنّ المسألة غير منقّحة في كلام الطائفتين، إذ لم ينقح موضوع البحث، ولا المراد من القدرة. فالحقّ هو التفصيل بين القدرة بمعنى الاقتضاء فهي مقدّمة على الفعل، والعلّة التامّة فمقارنة له.^(١)

١ . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ٢٣٤، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

المسألة الرابعة:

في قبح التكليف بما لا يطاق

القول بجواز التكليف بما لا يطاق نشأ من المسألة السابقة. ولو كانت السابقة منقحة من حيث الموضوع والحكم، لما اندفعت الأشاعرة إلى اختيار الجواز في هذه المسألة التي يشهد العقل السليم بقبحه أولاً، وعدم إمكانه ثبوتاً ثانياً، إذ كيف يريد الإنسان بالإرادة الجدّية الرخص من الفالج، والنكاح من الطفل الرضيع؟

ولكنهم لما فسروا القدرة بالعلّة التامة من جانب، واعتقدوا بلزوم اقترانها بالمقدور من جانب آخر، واستتجوا من عدم الاعتناق عدم القدرة، فلزمهم عند تكليف الكفّار بالإيمان وعدم اعتناقهم، القول بجواز التكليف بما لا يطاق، وإنه كان هناك تكليف للكافر، ولم تكن له طاقة، وذلك لأنه لو كانت له طاقة لآمن قطعاً. فبقاؤه على الكفر يكشف عن عدم قدرته، إذ لو كانت لآمن قطعاً لحديث امتناع الانفكاك. فيتيج أن التكليف كان موجوداً ولم يكن هناك قدرة.

غير أن الأشعري ومن قبله ومن بعده، لو فسروا القدرة التي هي من شرائط التكليف بمعنى العلة الناقصة والاقتضاء، لما لزمهم الالتزام بهذه

النتيجة الفاسدة، حتّى ولو قالوا بلزوم الاقتران. ففي مورد أبي جهل وأبي لهب كان هناك تكليف أولاً، وطاقة بمعنى الاستعداد والاستطاعة على نحو لو أراد كلّ لآمن ثانياً، وكانت القدرة بهذا المعنى مقارنة للتكليف ثالثاً. ولكن عدم إيمانه وإصراره على الكفر، لا يكشف عن فقدان الشرط، لأنّ الاستطاعة بمعنى الاقتضاء أعمّ من تحقّق المعلول معها وعدمه.

والعجب أنّ هؤلاء استدلّوا بآيات على ما يتّبونه من جواز التّكليف بالقبیح. وبذلك عرّفوا الإسلام والقرآن مناقضين للفطرة وحكم العقل وإدراك العقلاء - أعاذنا الله من سوء الموقف - .

وبما أنّ الاجابة عن الاستدلال بالآيات واضحة، طوينا الكلام عن استدلالاتهم، روماً للاختصار ولما سبق منّا في الجزء الثاني في تحليل عقائد الأشعري^(١).

١ . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ٢٣٩، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤٢٧ هـ.

المسألة الخامسة:

في أنّ الله لا يريد المعاصي

ذهبت المعتزلة إلى أنّه لا يجوز أن يكون سبحانه مريداً للمعاصي. وأوضح القاضي وجه صلة هذا البحث بباب العدل بأنّ الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلّقت بالقبيح كانت واجبة لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة.^(١)

المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية التنزيه فيتصوّرون أنّ تنزيه الربّ يتحقق بعدم تعلّق إرادته بالقبيح، لأنّ من أراد القبيح يتّصف فعله بالقبيح و يسري إلى الفاعل، بينما يريد الأشعري تعظيم الربّ، وأنّه لا يكون في ملكه ما لا يريد ويذهب إلى سعة إرادته.

وقد نقل التفتازاني في «شرح المقاصد» أنّه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عبّاد (المتوفى ٣٨٥ هـ) فرأى الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني (المتوفى ٤١٣ هـ)، فقال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (مزدرياً بالإسفرائيني بأنّه لأجل القول بسعة إرادته يصفه سبحانه

١. شرح الأصول الخمسة: ٤٣١.

بالفحشاء) فأجابه الإسفرائيني بقوله: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» إيماءً بأن القاضي لأجل قوله بضيق إرادته سبحانه، يعتقد بأن هناك أشياء تقع في سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته»^(١).

لكنّ القولين بين الإفراط والتفريط. وما يتبينانه من الغاية (التنزيه والتعظيم) يحصل برفض القولين، والاعتناق بالقول الثالث الذي هو مذهب بين المذهبين، وأمر بين الأمرين.

وهذا المذهب هو المروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ويوافقه العقل وتؤيده نصوص الكتاب، وهو جامع بين المزيّتين ومنزّه عن شناعة القولين.

فالمعتزلة، وإن أصابوا في تنزيه الربّ عن القبائح، لكنّهم أخطأوا في تحديد سلطنته بإخراج أفعال عباده عن إحاطة إرادته و سلطنته وملكه، فصوّروا الإنسان فاعلاً يفعل بإرادته، ويعمل بمشيئته مستقلاً بلا استمداد من إرادته ومشيئته سبحانه.

والأشاعرة، وإن أصابوا في إدخال أفعال العباد في ملكه و سلطنته، لكنّهم أخطأوا في جعل أفعال العباد مرادة لله بالإرادة المباشريّة. فصار هناك مرید واحد وهو الله سبحانه وغيره من الفواعل مظاهر إرادته. وهذا يستلزم كونه سبحانه هو المسؤول عن القبائح لكونه الفاعل لها.

وأما القول الثالث فهو عبارة عن سعة إرادته لكلِّ ظاهرة إمكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلِّ شيء، بل بمعنى أنه تعلّقت إرادته على صدور كلّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيّات لزم تخلف مراده عن إرادته، فتعلّقت إرادته سبحانه على كون النار مصدراً للحرارة بلا علم و شعور، بل عن جبر واضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتيّ وحرّيّة فطريّة.

وباختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً في فعله و عمله. فإذا اختار و فعل فقد فعل بإرادته، كما فعل بإرادة الله سبحانه. وليست الإرادة الأزليّة منافية لحرّيّته و اختياره، وقد أوضحنا ذلك في أبحاثنا الكلاميّة^(١). فلاحظ. وهناك كلام للشهيد الأجلّ محمّد بن مكّي (المتوفى عام ٧٨٦هـ) عند بحثه عن تضافر الأخبار على أنّ صلة الأرحام تزيد في العمر، يقرب ممّا ذكرناه، قال ﷺ:

«أشكل هذا بأنّ المقدّرات في الأزل، والمكتوبات في اللّوح المحفوظ لا تتغيّر بالزيادة والنقصان لاستحالة خلاف معلوم الله تعالى، وقد سبق العلم بوجود كلّ ممكن أراد وجوده و بعدم كلّ ممكن أراد بقاءه على حالة العدم أو إعدامه بعد إيجاده، فكيف

١ . لاحظ: الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل: ٦٣٢، والجزء الثاني من هذه الموسوعة:

يمكن الحكم بزيادة العمر و نقصانه بسبب من الأسباب؟».

ثم أجاب وقال: «إنَّ الله تعالى كما علم كميّة العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص، وكما علم من زيد دخول الجنّة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة، من إيجاده، وخلق العقل له، وبعث الأنبياء و نصب الألفاف، وحسن الاختيار، والعمل بموجب الشرع، فالواجب على كلّ مكلف الإتيان بما أمر به، ولا يتكل على العلم، فإنّه مهما صدر منه فهو المعلوم بعينه.

وبالجملة: جميع ما يحدث في العالم، معلوم لله تعالى على ما هو عليه واقع، من شرط أو سبب وليس نصب صلة الرحم زيادة في العمر إلا كنصب الإيمان سبباً في دخول الجنّة».^(١)

ولو أمعنت في أطراف كلامه تجد أنّه (قدّس الله سرّه) يشير إلى نفس الجواب الذي بيّناه خصوصاً قوله: «جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من إيجاده .. وحسن الاختيار» وقوله: «جميع ما يحدث في العالم معلوم لله تعالى على ما هو عليه ...».

المسألة السادسة:

في وجوب اللطف

اشتهرت العدلية بوجوب اللطف^(١) على الله سبحانه، وخالفتهم الأشعرية وبشر بن المعتمر من معتزلة بغداد، وإيضاح الحق يستدعي البحث عن أمور:

الأول : تعريف اللطف و بيان حقيقته و أقسامه.

إنَّ اللُّطْفَ، في اصطلاح المتكلمين، يوصف بوصفين:

١- اللُّطْفُ الْمُحْصَلُ.

٢- اللُّطْفُ الْمُقَرَّبُ.

وهناك مسائل تترتب على اللطف بالمعنى الأول، ومسائل أخرى

١ . المراد من الوجوب كونه مقتضى الحكمة، أو الجود والكرم، لا الوجوب بالمعنى المتبادر في أوساط الناس من حاكمية العباد على الله، وكون تركه مستلزماً للذم واللوم أو العقاب، وعلى ذلك فالحكم مستكشف العقل باعتبار ملاحظة أوصافه الجميلة. وعلى أي تقدير فمن قال به فإنما قال به من باب الحكمة، تحصيلاً لهدف الخلقة، أو هدف التكليف، أو من باب الجود والكرم، وأما إيجابه من باب العدل فلم يعلم له معنى محصل.

تترتب على اللطف بالمعنى الثاني، وربما يؤدي عدم التمييز بين المعنيين إلى خلط ما يترتب على الأول بما يترتب على الثاني .. ولأجل الاحتراز عن ذلك نبحت عن كلٍ منهما بنحو مستقل.

١- اللطف المحصيل

اللطف المحصيل: عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللغو، بحيث لولا القيام بهذه المبادئ والمقدمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغاية، وناقضاً حكمته التي تستلزم التحرز عن العبث، وذلك كبيان تكاليف الإنسان وإعطائه القدرة على امتثالها.

ومن هذا الباب بعث الرسل لتبيين طريق السعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت في الأدلة السابقة، أنّ الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقّة، أو يهتدي إلى طريق السعادة في الحياة بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التعليم السماوي.

ووجوب اللطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثي الذي اتفق عليه العقل والنقل^(١).
وإنما الكلام في «اللطف المقرّب»، وإليك البيان فيه:

١ . لاحظ : سورة الذاريات: الآية ٥٦، وسورة المؤمنون: الآية ١١٥.

٢- اللطف المقرب

اللطف المقرب: عبارة عن القيام بما يكون محصلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلك كالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، التي تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية^(١). وهذا النوع من اللطف ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة، بل هو قادر على الطاعة وترك المخالفة، سواء أكان هناك وعد أم لا، فإن القدرة على الامتثال رهن التعرف على التكليف عن طريق الأنبياء، مضافاً إلى إعطاء الطاقات الماديّة، والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من الناس لا يقومون بواجبهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد ووعد وترغيب وترهيب، فهذا النوع من اللطف قد وقع موقع النقاش بين المتكلمين.

١ . عرّف اللطف المقرب بأنه هيئة مقرّبة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية، من دون أن يكون له حظّ في التمكين وحصول القدرة، ولا يبلغ حدّ الإلجاء. فخرج بالقيد الأوّل (لم يكن له حظ...) اللطف المحصل، فإنّ له دخالة في تمكين المكلف من الفعل بحيث لولاه لانتفت القدرة. وخرج بالقيد الثاني (لا يبلغ حدّ الإلجاء) الإكراه والإلزام على الطاعة والاجتناب عن المعصية، فإنّ ذلك ينافي التكليف الذي يتطلب الحرية والاختيار في المكلف (لاحظ: كشف المراد: ٢٠١).

وقال القاضي عبد الجبار: «اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح» (شرح الأصول الخمسة: ٥١٩).

والحقّ هو القول بوجوب اللّطف إذا كان غرض التكليف (لا غرض الخلقه) موقوفاً عليه عند الأكتريّة الساحقة من المكلفين.

مثلاً لو فرضنا أنّ غالب المكلفين، لا يقومون بتكاليفهم بمجرد سماعها من الرسل - وان كانوا قادرين عليها - إلا إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، وجب على المكلف القيام بذلك، صوناً للتكليف عن اللّغوية، ولو أهملها المكلف ترتّب عليه بطلان غرضه من التكليف، وبالتالي بطلان غرضه من الخلقه.

وفي الكتاب والسنة إشارات إلى هذا النوع من اللّطف. يقول سبحانه:

﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^(١).

والمراد من الحسنات والسيئات، نعماء الدنيا وضرّاؤها، و كأنّ الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ والطاعة.

ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾^(٢)، وفي الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللّطف، ومفاد الآية أنّ الله تعالى أرسل رسله لإبلاغ تكاليفه إلى العباد وإرشادهم إلى طريق الكمال (اللّطف المحصّل)، غير أنّ الرفاه والرخاء و التوغّل في النعم الماديّة، ربّما يسبّب الطغيان وغفلة الإنسان عن هدف الخلقه وإجابة دعوة الأنبياء، فاقتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء

١. الأعراف: ١٦٨.

٢. الأعراف: ٩٤.

والضراء، لعلهم يَصْرَعُونَ ويبتهلون إلى الله تعالى.

ولأجل ذلك نشهد أنّ الأنبياء لم يكتفوا بإقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالمعاجز، بل كانوا - مضافاً إلى ذلك - مبشّرين و منذرين، وكان الترغيب والترهيب من شؤون رسالتهم، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ﴾^(١)، والإنذار والتبشير دخیلان في رغبة الناس بالطاعة و ابتعادهم عن المعصية.

وفي كلام الإمام عليّ عليه السلام إشارة إلى هذا:

قال عليه السلام: «أيها الناس، إنّ الله تبارك و تعالى لَمَّا خلق لَمَّا خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرفهم ما لهم و ما عليهم، و التعريف لا يكون إلّا بالأمر و النهي^(٢)، و الأمر و النهي لا يجتمعان إلّا بالوعد و الوعيد، و الوعد لا يكون إلّا بالترغيب، و الوعيد لا يكون إلّا بالترهيب، و الترغيب لا يكون إلّا بما تشتهيهم أنفسهم و تلذّه أعينهم، و الترهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك...»^(٣).

وقوله عليه السلام: «و الأمر و النهي لا يجتمعان إلّا بالوعد و الوعيد» إشارة إلى أنّ امتثال الأمر و النهي و نفوذهما في نفوس الناس، يتوقّف على الثواب و العقاب، فلولاهما لما كان هناك حركة إيجابيّة نحو التكليف إلّا من

١. النساء: ١٦٥.

٢. هذا إشارة إلى اللطف المحصل.

٣. بحار الأنوار: ٣١٦ / ٥، كتاب العدل و المعاد، الباب الخامس عشر، الحديث ١٣.

العارفين الذين يعبدون الله تعالى، لا رغبة ولا رهبة، بل لكونه مستحقاً للعبادة.

فتحصّل من ذلك أنّ ما هو دخيل في تحقّق الرغبة بالطاعة، والابتعاد عن المعصية في نفوس الأكثرية الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوتاً للتكليف عن اللّغو، وبالتالي صوتاً للخليفة عن العبت.

نعم، إذا كانت هذه المبادئ كافية في تحريك الأكثرية نحو الطاعة، ولكنّ القليل منهم لا يمثلون إلا في ظروف خاصّة كاليسار في الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظاهر لا، إلا من باب الجود والتفضّل.

وبذلك يعلم أنّ اللّطف المقرّب إذا كان مؤثراً في رغبة الأكثرية بالطاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة، وأمّا إذا كان مؤثراً في آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم. وبذلك تقف على مدى صحّة ما استدلّ به بعضهم على اللّطف في المقام، أو سقمه.

استدلّ القاضي عبد الجبار على وجوب اللّطف بقوله: «إنّه تعالى كلّف المكلف، وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بدّ من أن يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذ أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتّخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه، إلا إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب

عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه وكذلك هاهنا»^(١).

قال الشهرستاني: «اللطف عبارة عن كلِّ ما يوصل الإنسان إلى الطاعة وبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلاً في حكمه، رؤوفاً بخلقه، ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدخر عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعل بهم، أتوا بالطاعة والصلاح»^(٢).

وقال العلامة الحلبي: «إنَّ المكلف - بالكسر - إذا علم أن المكلف - بالفتح - لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه، كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام، وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فإن لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»^(٣).

وقال الفاضل المقداد: «إنَّا بينَّا أنه تعالى يريد للطاعة وكاره للمعصية، فإذا علم أن المكلف لا يختار الطاعة، أو لا يترك المعصية، أو لا يكون أقرب إلى ذلك إلا عند فعلٍ يفعله به، وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة، فإنه يجب في حكمته أن يفعله، إذ لو لم يفعله لكشف ذلك، إما عن عدم إرادته لذلك الفعل، وهو باطل لما تقدّم، أو عن نقض غرضه إذا كان مريداً له، لكن ثبت كونه مريداً له فيكون ناقضاً لغرضه.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٥٢١.

٢ . الملل والنحل: ١٠٧/١.

٣ . كشف المراد: ٣٢٥، الفصل الثاني، المسألة الثانية عشرة.

ويجري ذلك في الشاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة، وعرف أو غلب على ظنِّه أن ذلك الشخص لا يحضر إلا مع فعل يفعله، من إرسال رسول، أو نوع أدب، أو بشاشة، أو غير ذلك من الأفعال، ولا غضاضة عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عُدَّ ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض باطل، لأنه نقص، والنقص عليه تعالى محال، ولأنَّ العقلاء يعدّونه سفهاً وهو ينافي الحكمة». (١)

وهذه البيانات تدلُّ على أن اللطف واجب من باب الحكمة.

هذا كلام القائلين بوجوب اللطف، وهو على إطلاقه غير تامّ، بل الحقُّ هو التفصيل بين ما يكون مؤثراً في تحقّق التكليف بشكل عامّ بين المكلفين، فيجب من باب الحكمة، وإلا فيرجع إلى جوده وتفضّله من دون إيجاب عليه.

واستدلّ القائل بعدم وجوبه بقوله: «لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألفاف ما لو فعله به لاخترار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلمّا وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، تبين أن الألفاف غير واجبة على الله تعالى». (٢)

يلاحظ عليه: أن هذا المستدلّ لم يقف على حقيقة اللطف، ولذلك

١ . إرشاد الطالبين: ٢٧٧ - ٢٧٨.

٢ . شرح الأصول الخمسة: ٥٢٣.

استدلّ بوجود العصاة على عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللطف عبارة عمّا لا يتخلّف معه المكلف عن الإتيان بالطاعة وترك المعصية، فنتيجته كون وجود العصيان دليلاً على عدم وجوبه، وعدم وجوده دليلاً على وجوبه، مع أنّك قد عرفت في أدلّة القائلين به بأنّه ما يكون مقرّباً إلى الطاعة ومبعداً عن المعصية من دون أن يبلغ حدّ الإلجاء.

يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ العباد على قسمين، فإنّ فيهم من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنّب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه حتّى إن فعل به كلّ ما فعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً»^(١).

ويؤيّد ما ورد في الذّكر الحكيم من أنّ هناك أناساً لا يؤمنون أبداً ولو جاءهم نبيهم بكلّ أنواع الآيات والمعاجز.

قال سبحانه: «وما تُغني الآياتُ و التَّذرُّعُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ»^(٢).

وقال سبحانه: «ولئن أُتيتَ الذين أُوتُوا الكتابَ بكلِّ آيةٍ ما تبعوا قبلتك»^(٣).

وفي الختام نقول: إنّ اللطف سواء أكان المراد منه اللطف المحصّل أم اللطف المقرّب، من شؤون الحكمة، فمن وصفه سبحانه بالحكمة والتنزّه

١. شرح الأصول الخمسة: ٥٢٠.

٢. يونس: ١٠١.

٣. البقرة: ١٤٥.

عن اللغو والعبث، لامناص له عن الاعتقاد بهذه القاعدة، غير أن القول بوجود اللطف في المحصّل أوضح من القول به في المقرّب.

ولكن يظهر من الشيخ المفيد أن وجوب اللطف من باب الجود والكرم، قال: «إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف، إنما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنوا أن العدل أوجبه، وأنه لو لم يفعل لكان ظالماً»^(١).

يلاحظ عليه: أن إيجابه من باب الجود والكرم يختص باللطف الراجع إلى آحاد المكلفين، لا ما يرجع إلى تجسيد غرض الخلقة، أو غرض التكليف، عند الأكثرية الساحقة من المكلفين، كما عرفت.

ثم إن المراد من وجوب اللطف على الله سبحانه ليس ما يتبادر إلى أذهان السطحيين من الناس، من حاكمية العباد على الله، مع أن له الحكم والفصل، بل المراد استكشاف الوجوب من أوصافه تعالى، فإن أفعاله مظاهر لأوصافه تعالى، كما أن أوصافه مظاهر لذاته تبارك وتعالى. فإذا علمنا بدليل عقلي قاطع - أنه تعالى حكيم، استتبع ذلك واستلزم العلم بأنه لطيف بعباده، حيثما يبطل غرض الخلقة أو غرض التكليف لولا اللطف.

المسألة السابعة:

في حدوث كلامه تعالى

من المسائل التي أثارَت ضجةً كبرى بين العلماء وانتهت إلى محنة تعرف في التاريخ بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، هي البحث عن حدوث القرآن وقدمه، وعن كونه مخلوقاً أو لا. فالمعتزلة على حدوث القرآن ونفي قدمه تنزيهاً له سبحانه عن المثل القديم وغير المخلوق، وأصحاب الحديث والحنابلة وبعدهم الأشاعرة على ضدّهم وأنّه قديم أو ليس بمخلوق فراراً عن سمة الحدوث الطارئ على صفاته مثل التكلم.

ولمّا وصلت المعتزلة في عصر المأمون وبعده في عصر الواثق إلى قمة القدرة وكانت الخلافة العباسية توازهم وتؤيدهم، خرجوا عن منهجهم السابق - منهج الحرّية في الرأي والتفكير - وسلكوا في هذه المسألة مسلك الضغط. فطفقوا يحملون الناس على عقيدتهم (خلق القرآن) بالقوّة والإكراه، فمن خالفهم ولم يقربّه يحكم عليه بالحبس تارة والضرب أخرى. وأوجد ذلك في حياتهم العلميّة نقطة سوداء، وسيوافيك تفصيل حمل الناس على اعتناق عقيدتهم في هذا المجال في فصل خاصّ.

هذا من جانب و من جانب آخر، لمّا أخذ أحمد بن حنبل في هذا

المجال موقف الصمود والثبات في عقيدته صار بطلاً في حياته، وبعدها يضرب به المثل في الصمود على العقيدة، وقد استبطلته المعتزلة و صار إماماً في عقائد أهل السنة بصموده في طريق عقيدته. ولايضاح الحق نرسم أموراً:

- مسلك أهل الحديث

إن مسلك أهل الحديث في اتّخاذ العقيدة في مسائل الدين هو اقتفاء كتاب الله وسنة رسوله. فما جاء فيها يؤخذ به و ما لم يجئ فيها يسكت عنه ولا يبيحث فيه، ولأجل ذلك كان أهل الحديث يحرمون علم الكلام، ويمنعون البحث عن كلّ ما ليس وارداً في الكتاب والسنة.

وعلى ضوء هذا كان اللازم على أهل الحديث السكوت وعدم النبس ببنت شفة في هذه المسألة، لأنّ البحث فيها حرام على أصولهم، سواء أكان الموقف هو قدم القرآن أم حدوثة، لأنّه لم يرد فيه نصّ عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ومع الأسف كان موقفهم وافي مقدّمهم أحمد بن حنبل - موقف الإيجاب وتكفير المخالف.

يقول الإمام أحمد بن حنبل في كتاب «السنة»: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهميّ كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأول، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله،

فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم»^(١).

إنَّ السلفيين و حتى أتباعهم في هذه الأيام يتحرّجون من القول بأنَّ الله ليس بجسم، قائلين بأنَّه لم يرد نصُّ فيه في الشريعة، ولكن يتشدّقون بقدم القرآن وعدم حدوثه، بلا اكتراث - سالفهم و لاحقهم - حتى جعلوه أصلاً يدور عليه إسلام المرء وكفره.

٢- النصراني و قدم الكلمة

إنَّ القول بقدم القرآن تسرّب إلى أوساط المسلمين من المسيحيين، حيث كانوا يقولون بقدم الكلمة. وقد صرّح بذلك الخليفة العباسي في كتابه الذي بعثه من الرقة إلى رئيس شرطة بغداد إسحاق بن إبراهيم يقول : «وضاهاوا به قول النصراني في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»^(٢).

قال أبو العباس البغوي: «دخلنا على «فتيون» النصراني وكان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب (الذي كان يقول بأنَّ كلام الله هو الله) فقال: «رحم الله عبد الله كان يجيء فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة وعني أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) ولو عاش لنصرنا المسلمين؛ قال البغوي: وسأله محمّد بن إسحاق

١ . كتاب السنة: ٤٩.

٢ . تاريخ الطبري: ١٩٨ / ٧، حوادث سنة ٢١٨.

الطالقاني، فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن»^(١).

قال أبو زهرة: «إن النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الأموي وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي وغيرهم، كانوا يبتئون الشكوك بين المسلمين. فقد جاء في القرآن أن عيسى بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم. فكان يبتئ بين المسلمين أن كلمة الله قديمة فيسألهم: أكلمته قديمة أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد قالوا: إن كلامه مخلوق. وإن قالوا:

قديمة، ادعى أن عيسى قديم»^(٢).

وبعد ذلك لا يعبأ بما قاله مؤلف كتاب «المعتزلة» من أن القول بخلق القرآن جاء من اليهود، وأن أول من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدو النبي ﷺ اللدود الذي كان يقول بخلق القرآن، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنّف في خلق القرآن^(٣).

هذا، وإن المشهور بين اليهود هو قدم التوراة^(٤).

وعلى كل تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدين وأصوله. وقد طرحت في أواخر القرن الثاني في عصر المأمون، وامتدت

١ . فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة : ٢٣٠.

٢ . تاريخ المذاهب الإسلامية: ٢ / ٣٩٤.

٣ . المعتزلة: ٢٢، زهدي حسن جار الله.

٤ . اليهودية: ٢٢٢، تأليف أحمد شلبي، كما في بحوث مع أهل السنة والسلفية : ١٥٣.

إلى عصر المتوكل ومن بعده الذين يضغطون على المعتزلة وينكّلون بهم.

إنّ تاريخ البحث يعرب عن أمرين:

أ- إنَّ المسألة طرحت في جوّ غير هادئ ومشحون بالعداء، ولم يكن البحث لكشف الحقيقة وابتداعها، بل كلّ يصرّ على إثبات مدّعاها.

ب- لم يكن موضوع البحث منقحاً حتّى يتوارد عليه النفي والإثبات، وأنهم لماذا يفرّون من القول بحدوث القرآن ولماذا يكفّرون القائل به. أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات التي يتلوها القارئ، أم النبي الأكرم، أم أمين الوحي، أم يريدون قدم معانيه والمفاهيم الواردة فيه، أم يريدون قدم علمه سبحانه إلى غير ذلك من الاحتمالات التي لم يركّز البحث على واحد منها.

يقول القاضي: «ذهبت الحشويّة من الحنابلة إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ في المحاريب والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى».

وقال ابن قتيبة: «اتفقوا على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق وإنّما اختلفوا في اللفظ بالقرآن لغموض وقع في ذلك وكلّهم يجمعون على أنّ القرآن بكلّ حال - مقروءاً و مكتوباً ومسموعاً ومحمولاً - غير مخلوق»^(١).

١. تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ١٦.

وذهبت الكلايية^(١) إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلّي قائم بذاته مع أنه شيء واحد.

وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علماً و دالاً على نبوته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال و الحرام واستوجب منا بذلك الحمد و الشكر والتحميد والتقدّيس، واذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن.^(٢)

٣- استدلالهم على حدوث القرآن

إذا كان محلّ النزاع هو القرآن المتلوّ كما يظهر من كلام القاضي فحدوثه أمر واضح، فإنّ الكلام هو الحروف المنظومة التي تظهر بالأصوات المقطّعة وليس حدوثه شيئاً يحتاج إلى دليل، ولو احتاج حدوث مثل هذا إلى دليل إذا احتاج النهار إلى دليل. كيف وإنّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث، لأنّ تحقّق كلمة بسم الله يتوقّف على حدوث

١ . المؤسس هو عبدالله بن محمد بن كلاب، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: إنّ كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: إنّه نصراني بهذا القول: فلاحظ فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ٢٣٠.

٢ . شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

الباء وانعدامها، ثم حدوث السين كذلك، ثم حدوث الميم وهكذا إلى آخر البسملة. فالحدوث ثم الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف. وفي ضوء هذا توجد الكلمة فكيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى؟! وهذا الاستدلال متين لا مفرّ منه.

ثم إن القاضي استدلّ على حدوث القرآن بآيات:

١- ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾^(١)، والذِّكْر هو القرآن بدليل قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢). فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً. وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

٢- ﴿الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾^(٣).

يبين كونه مركباً من هذه الحروف وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب، أي مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً.

٣- ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي﴾^(٤).

١. الأنبياء: ٢.

٢. الحجر: ٩.

٣. هود: ١.

٤. الزمر: ٢٣.

وصفه بأنه «منزّل» أولاً، ثم قال: «أحسن الحديث». وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال. ووصفه بأنه «حديث» وهو والمحدث واحد. فهذا صريح ما ادّعيناه. وسماه «كتاباً»، وذلك يدلّ على حدوثه كما تقدّم. وقال: «متشابهاً» أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه. وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون محدثاً.^(١)

٤- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

ولمّا كانت العقيدة بقدّم القرآن منافية لتوحيده سبحانه، حاول ابن تيميّة تصحيح عقيدة الحنابلة - التي صارت متروكة و مدرسة بعد ثورة الإمام الأشعري على الطائفتين - بالتفريق بين القدم وعدم المخلوقيّة وقال: «وكما لم يقل أحد من السلف إنّ كلام الله مخلوق، فلم يقل أحد منهم إنّه قديم، ولم يقل واحداً من القولين أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمّة الأربعة ولا غيرهم. وأوّل من عرف أنّه قال «هو قديم»، عبد الله بن سعيد بن كلاب».^(٢)

ولا يخفى أنّ التفريق بين عدم الخلقة و القدم، كالتفريق بين المترادفين مثل «الإنسان» و«البشر» فكما لا يصحّ أن يقال: هذا بشر لا إنسان، فهكذا لا يصحّ أن يقال: «القرآن غير مخلوق ولكن ليس بقديم»، لأنّ

١ . شرح الأصول الخمسة: ٥٣٢.

٢ . مجموعة الرسائل: ٣ / ٢٠.

الشيء إذا لم يكن مخلوقاً يكون وجوده لذاته، وما كان كذلك لا يكون مسبقاً بالعدم فيكون قديماً.

أضف إلى ذلك أن ابن الجوزي صرح بأن الأئمة المعتمد عليهم قالوا:
إن القرآن كلام الله قديم.^(١)

فكما أن هذه المحاولة فاشلة، فهكذا محاولته الثانية التي لا يليق بها أن تسطر. وهي القول بقدّم حروف المعجم التي هي موادّ كلمة الله، حيث قال: «وما تكلم الله به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله سبحانه وكتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح. وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ».^(٢)

إن القول بقدّم موادّ القرآن - أعني: حروف المعجم - أشبه بالقول بقدّم الماهيات المنفكة عن الوجود. وهذه الحروف بجنسها، كما أن الماهيات بنوعها، ليست إلا مفاهيم بحتة معدومة وإنما تتشخص بالوجود، وتتحقّق بالكينونة، ولا يكون ذلك إلا فرداً وهو حادث قطعاً حسب ما اعترف به.

هذه المسائل صارت سبباً لسقوط عقيدة الحنابلة في أعين المفكرين والمحققين من علماء الإسلام. ولأجل ذلك التجأ الأشعري لتصحيح العقيدة إلى الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه. وقد عرفت في تبين عقيدة

١ . المنتظم في ترجمة الأشعري: ٦ / ٣٣٢.

٢ . مجموعة الرسائل: ٣ / ٤٥.

الأشعري أن مرجع الكلام النفسي إلى العلم، وليس شيئاً غيره.
ثم إن هاهنا أدلة سمعية للحنابلة في إثبات قدم القرآن نأتي بها على
وجه الإجمال، وقد طرحها القاضي في كتبه وقام بتحليلها.

٥- نقد أدلة القائلين بالقدم

إن القاضي يذكر أدلة القائلين بقدم القرآن ويقول: «وللمخالف في
قدم القرآن شبه، من جملتها:

الشبهة الأولى: قولهم: قد ثبت أن القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى
والاسم والمسمى واحد، فيجب في القرآن أن يكون قديماً مثل: الله تعالى.
قالوا: والذي يدل على أن الاسم والمسمى واحد، هو أن أحدنا عند الحلف
يقول: تالله ووالله. وهكذا يقول: بسم الله. ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما
قلناه. وكذلك فقد قال لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر
أي السلام عليكما.

وهكذا فإن أحدنا إذا قال: طَلَّقت زينب، كان الطلاق واقعاً عليها. فلو
لم يكن الاسم والمسمى واحداً لا يكون كذلك».

وأجاب عنه القاضي بأن الاسم غير المسمى وإلا فمن قال: ناراً، يجب
أن يحترق فمه.

وعلى هذا قال بعضهم:

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه

لما تفوّه باسم النار مخلوق

فكيف يكون الاسم والمسمّى واحداً، مع أنّ الاسم عرض والمسمّى

جسم؟.

أقول: يجب إلفات نظر القارئ إلى أمور:

١- إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى صحيح على وجه و باطل على وجه

آخر. فإن أرادوا اتّحاد واقعيّة العالم مع ذاته سبحانه فذلك صحيح، لما قلنا

من أنّ ذاته سبحانه بلا ضمّ ضميمه مصداق للعالم، وليست ذاته شيئاً

وعالميّته شيئاً آخر، ولأجل ذلك، الاسم هو واقعيّة العالميّة، ولفظ (العالم)

اسم للاسم.

وإن أرادوا اتّحاد لفظ (العالم) الذي حدوثه ذاتيّ، و تدرّجه عين

تحقّقه، مع المسمّى فذلك من البطلان بمكان.

٢- إنّ المعارف الإلهيّة لا تبتنى على المسائل الفقهيّة، فإنّ لكلّ علم

منهجاً خاصّاً لتحليل مسائله. فالمعارف الإلهيّة مسائل حقيقيّة تطرح على

بساط البحث، و ينظر إليها من زاوية البرهان العقلي. وأمّا المسائل الفقهيّة

فهي مسائل اعتباريّة، اعتبرها الشارع موضوعاً لأمره ونهيه و طاعته

وعصيانه، فلا يصحّ الاستدلال عليها إلا من زاوية العلوم الاعتباريّة.

فالعالم كلُّ العالم من يحلِّل كلَّ مسألة بمنهجها الخاصّ، ولا يخلط هذا بذاك. ولكنَّ الحنابلة طفقوا يستدلُّون على اتِّحاد الاسم مع المسمَّى بمسألة فقهية، وهذا مثل من أنكر كروية الأرض بحجّة أنّ كرويّتها لا توافق كون ليلة القدر ليلة واحدة، بل تستلزم أن تكون ليلتين. وقد أوضحنا حال هذه الشبهة في أبحاثنا الفقهية.

٣- إنّ الحلف في قول «تالله» و «والله»، واقع على الاسم لا على المسمّى، لوضوح أنّ المقسم به هو لفظ الجلالة لا مصداقه، غاية الأمر اللفظ طريق و مرآة إلى المسمّى، ومع ذلك فالمحلف به لفظه واسمه، لا مصداقه وذاته مباشرة، فأين للإنسان الناقص شهود ذاته حتّى يحلف بها. فلو تصعد و تصوّب لا يكون حلفه خارجاً عن الحلف باللفظ. فإذا كان الحلف هنا على الاسم، يكون الحلف في قوله «باسم الله» أيضاً على الاسم بحجّة أنّ الإضافة بيانية، بمعنى أحلف على الاسم الذي هو الله. ففي كلا القسمين الحلف واقع على الاسم، دون المسمّى، وليس الحلف في الأوّل على المسمّى حتّى يستدلّ بصحّة الحلف في الثاني المشتمل على لفظ الاسم، على أنّ الاسم هو المسمّى و يستنتج من قدم المسمّى قدم الاسم و منه قدم القرآن لاشتماله على أسمائه.

إنّ اتِّحاد الاسم مع المسمّى من الأفكار الباطلة التي شطب العلم والفكر الصحيح عليها طيلة قرون. ومع الأسف إنّ الشيخ الأشعري جعله من جملة عقائد أصحاب الحديث و أهل السنّة، وقال في قائمة عقائد تلك

الطائفة: «إن أسماء الله لا يقال إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج»^(١).
 يحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة فأخذ لوحاً
 وكتب عليه «الله». قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله و تدفع المحسوس؟
 فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده وكتب بجنبه: «الله» آخر. فقال للحنبلي: أيهما
 الله إذن؟ فانقطع المدبر^(٢).

فلو صحّت هذه الوحدة لوجب تعدّد الآلهة حسب تعدّد أسمائه
 وكثرتها في لغة العرب وسائر اللغات.

الشبهة الثانية: إن القوم تعلقوا بآيات من القرآن في إثبات قدمه. منها
 قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٣) قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق
 والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق^(٤). والقرآن مشتمل على
 الأمر فيكون غير مخلوق.

وأجاب عنه القاضي بأن ذلك من قبيل عطف الخاص على العام، مثل
 قوله سبحانه: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾^(٥).

ويمكن أن يجاب بالنقض والحل.

١ . المقالات: ٢٩٠. وفي هذا المصدر تكلم عن أصحاب الحديث حول اتحاد الاسم مع

المسمى، فراجع.

٢ . شرح الأصول الخمسة: ٥٤٤.

٣ . الاعراف: ٥٤.

٤ . المصدر نفسه

٥ . الرحمن: ٦٨.

أَمَّا نَقْضًا فَبِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (١).

فلو كان الأمر غير مخلوق يلزم أن يكون الروح الذي من الأمر غير مخلوق و قديماً.

وَأَمَّا حَلًّا فَبِوَجْهِينِ:

أ - المراد من الخلق هنا هو التقدير، قال في اللسان: «الخلق: التقدير، وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع. قال زهير يمدح رجلاً: ولأنت تـفـري ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يفري (٢). والمراد من الأمر هو الإيجاد، لقوله سبحانه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٣). وعلى ذلك يعود معنى الآية إلى أن التقدير والإيجاد في عالم الكون من السماوات والأرض و ما بينهما له سبحانه. ويشهد عليه ملاحظة نفس الآية: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٤).

١ . الإسراء: ٨٥

٢ . لسان العرب: مادة «خلق».

٣ . يس: ٨٢

٤ . الأعراف: ٥٤.

فخلق العالم من الذرة إلى المجرة، رهن التقدير والإيجاد، ولا شريك له سبحانه في واحد من هذين الأمرين، و عندئذ لا صلة لكلمة الأمر، بالأوامر الشرعية الواردة في القرآن الكريم حتى يستدل من حديث المقابلة أن الأمر غير الخلق.

ب- المراد من الخلق هو الإيجاد، كما هو الشائع، والمراد من الأمر السنن السائدة على العالم، الحاكمة عليه والوسيلة للتدبير. و يشهد له قوله قبل ذلك: «مسخرات بأمره» أي مسخرات بسننه و قوانينه سبحانه. فيعود معنى الآية أيضاً إلى أن الخلق و التدبير بالسنن له سبحانه، لا يشاركه فيهما شيء.

ويظهر ذلك إذا علمنا أن «الألف واللام» في «له الأمر» إشارة إلى الأمر الوارد قبله أي: «مسخرات بأمره»، ومن المعلوم أن التسخير قائم بوضع سنن و قوانين على عالم الخلق.

الشبهة الثالثة: إن توصيف القرآن بأنه مخلوق ربّما يوهم وصف القرآن بالكذب والاختلاق، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة و مختلفة، إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل.

قال سبحانه: «إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلِقَ الْأَوَّلِينَ» (١).

وقال سبحانه: «إِنَّ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ» (٢).

١. الشعراء: ١٣٧.

٢. ص: ٧.

والإجابة عنه واضحة، فإنَّ المراد من كونه مخلوقاً، كونه مخلوقاً لله سبحانه.

ويشهد له أنه سبحانه وصفه بـ «أنزله»، و «جعله»، وغير ذلك من الأفعال الدالة على انتسابه إلى الله سبحانه.

واستغلال الملحد لهذه الكلمة بتفسيرها بالكذب والاختلاق لا يغيّر الواقع، فالمراد أنَّ القرآن المتلوّ على لسان النبي والصحابة و التابعين والمسلمين، شيء موجود ولا بدّ له من محدث و خالق، و خالقه هو الله سبحانه.

قال المفيد رحمته الله: «إنَّ كلام الله تعالى محدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمّد عليهم السلام، والمراد أنَّ القرآن كلام الله و وحيه و أنّه محدث كما وصفه الله تعالى. وأمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين، وعليه كافّة الإماميّة إلّا من شدّ»^(١).

والحاصل إنَّ إطلاق لفظة «الخلق» على القرآن، لمّا كان موهماً لكونه كذباً و مختلقاً، منع من إطلاقه في هذا المقام، وأجيز إطلاق ما لا يوهم مثل هذا المعنى. كلفظ «محدث». و أنّه كلام الله و كتابه و تنزيله، مما يفيد أنه غير أزليّ، وليس بقديم. فإذن، يكون من قبيل:

عباراتا شتىّ وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

وقد وردت الروايات في النهي عن إطلاق الخلق على القرآن - لصدّ استغلال الملاحدة - في (توحيد الصدوق)^(١).

هذا، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الوجه وقال:

«فان قيل: أليس قوله تعالى «و تخلقون إفكاً» أريد به كونه كذباً فما أنكرتم، أليس من أن القرآن لا يوصف بذلك من إيهام كونه كذباً... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلفة يعني أنها كذب، و على هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً واختلقته»^(٢).

ولكنّ الإجابة عنه واضحة، لما عرفت من أنه يمكن التعبير عنه بوجه لا يستلزم ذلك الوهم ككونه محدثاً، أو إنه غير قديم.

والظاهر أنّ الوجه في عدم توصيفه بكونه مخلوقاً هو تصوّر الملازمة بين كونه مخلوقاً وكون علمه سبحانه حادثاً.

وهناك وجه آخر لعدم التزامهم بكونه مخلوقاً وهو تصوّر أنّ كلّ مخلوق فان، فيلزم فناء القرآن و موته مع أنّه سبحانه يقول: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^(٣).

الشبهة الرابعة: إنّ الله سبحانه خلق العالم بلفظ «كن»، يقول: «إِنَّمَا أَمْرُهُ

١ . لاحظ: توحيد الصدوق: ٢٢١ - ٢٢٢، باب القرآن، الأحاديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

٢ . المغنى: ٢١٦ / ٧ - ٢١٧، أبواب التوحيد والعدل.

٣ . المغنى: ج ٧، ص ١٢١ وهو أيضاً كما ترى.

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿^(١)﴾، ويقولون لولم يكن هذا الـ «كن» قديماً، لوجب أن يكون محدثاً. فكان لا يحدث إلا بـ «كن» آخر. والكلام في ذلك الـ «كن» كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له. ^(٢)

وأجاب عنه القاضي: ليس المراد من هذه اللفظة هو المركب من الكاف والنون، إذ لا شك في حدوثه، فيجب أن يكون المراد هو الإرادة. ^(٣)

ثم قال: «والغرض من هذه الآية و ما جرى مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، نظيرها قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ ^(٤).

ومنه قول الشاعر:

وقالت له العينان سمعاً وطاعة

وحدرتا كالدرّ لما يثقب

والذي يدل على أن المراد هنا ليس لفظه «كن»، أنه ليس في المقام مخاطب ذو سمع يسمع الخطاب فيوجد به، وعندئذ تصير الآية تمثيلاً لحقيقة فلسفية، وهي أن إفاضته سبحانه وجود الشيء لا تتوقف على شيء

١. يس: ٨٢.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٦٠.

٣. المصدر السابق. ولما كان القول بالإرادة الحادثة في ذاته مستلزماً لحدوث الذات، التجأ القاضي وأتباعه إلى أن لله سبحانه إرادة غير قائمة بذاته، وهو كما ترى.

٤. فصلت: ١١.

وراء ذاته المتعالية. فمشيئته سبحانه مساوقة لوجود الشيء بلا تخلف. وأما حقيقة إرادته فليبيانها مقام آخر.

وفي نفس الآيات إشارات لطيفة إلى هذا المعنى.

قال سبحانه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^(١)، فيكون الهدف من الآية ونظائرها بيان أن إرادته و مشيئته المتعلّقة بتحقيق الشيء يساوق وجوده و ليست كإرادة الإنسان. فإنّ الإرادة والمشيئة فيه لا تساوق وجود الشيء، بل يحتاج إلى مقدّمات وأسباب.

المسألة الثامنة:

ما تتعلق بالنبوات والشرائع ومعاجز الأنبياء

إن القاضي رتب على القول بالعدل عدّة مسائل زعم أنها من نتائج القول به، وبما أن الاختلاف فيها بين المعتزلة وغيرهم بسيط، نكتفي بإيرادها إجمالاً:

١- بعث الأنبياء: قال: «وجه اتّصاله بباب العدل هو أنّه سبحانه إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بالشرعيات، فلا بدّ من أن يعرفناها، لكي لا يكون مُتخلّلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه».

٢- لزوم اقتران النبوة بالمعجز: قال: «إذا بعث إلينا رسولاً ليعرّفنا المصالح، فلا بدّ من أن يدعي النبوة ويظهر عليه العلم المعجز الدالّ على صدقه عقيب دعواه النبوة».

ثمّ فصل حقيقة المعجز.

يلاحظ عليه: إن مقتضى العدل بعث الأنبياء بالدلائل والبيّنات المثبتة لدعواهم النبوة، ولا تنحصر البيّنات بالمعجزات، بل المعجز إحدى الطرق إلى التعرّف على صدق النبي. وهناك طريقان آخران نشير إلى عنوانيهما:

أ- تصديق النبي السابق (الذي ثبتت نبوته قطعياً) نبوة النبي اللاحق.
 ب- جمع القرائن والشواهد التي تدل على صدق دعواه صدقاً قطعياً^(١).

٣- صفات النبي: يقول: «الرسول لا بد أن يكون منزهاً عن المنفريات جملة، كبيرة أو صغيرة، لأن الغرض من البعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم. فلا بد من أن يكون مقبولاً للمكلف.

ثم جوز صدور الصغائر عن الأنبياء التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير...، لأن قلة الثواب مما لا يقدر في صدق الرسل ولا في القبول منهم»^(٢).

يلاحظ عليه: أن صدور الذنب من النبي يوجب زوال الثقة بصدق قوله، فيقال: لو كان صادقاً فيما يرويه فلماذا يتخلف عنه.

٤- نسخ الشرائع: فقد ذكر جملة من الأدلة على جواز النسخ في الشرائع وطرح القول بالبداة وبين الفرق بينه وبين النسخ.

٥- نبوة نبي الإسلام ودلائل نبوته وأن القرآن معجز: ثم بسط الكلام في إعجاز القرآن إلى أن وصل بحثه إلى القول بالتحريف في القرآن.

ومن أعجب ما أتى به قوله إن الإمامية جوزوا في القرآن الزيادة

١. قد فصلنا تلك الطرق في بحثنا الكلامية لاحظ الإلهيات: ٣ / ٦١ - ١١٤.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٧٤ - ٥٧٥.

والنقصان حتّى قالوا: إنّ سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيها، ونقص، وغيّر وحرّف. (١)

أقول: غاب عن القاضي أنّ الإماميّة عن بكرة أبيهم لم يصدر منهم هذا الكلام الركيك.

نعم، روى القرطبي عند تفسيره سورة الأحزاب عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله ﷺ مائتي آية، فلمّا كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن. (٢)

تمّ الكلام حول الأصل الثاني والفروع التي تترتب عليه.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٦٠١.

٢ . تفسير القرطبي: ١٤ / ١١٣.

الأصل الثالث

الوعد والوعيد

هذا هو الأصل الثالث من الأصول التي بني عليها الاعتزال، والمراد من الوعد هو المدح والثواب على الطاعات، و من الوعيد الذمّ والعقاب على المعاصي.

والمسائل المبتنية على الوعد والوعيد في الكتاب والسنة والعقل كثيرة طرحها المتكلمون و المفسرون في كتبهم الكلامية والتفسيرية. وليست المعتزلة متفرّدة بالرأي في هذه المسائل وإنما تفرّدوا في بعض الفروع ولأجل ذلك نذكر عناوين المسائل الكلية، ثم نركّز على متفرّدات المعتزلة، وإليك البيان:

١ - الكلام في المستحقّ بالأفعال (الطاعة والعصيان) فهو إما المدح والذمّ، أو الثواب والعقاب.

٢ - الكلام في الشروط التي معها تستحقّ هذه الأحكام.

٣ - هل الثواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشيعة

وجماعة من أهل السنّة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟

٤ - هل استحقاق العقاب عقليّ وسمعيّ، أو سمعيّ فقط؟

٥ - هل الطاعات مؤثّرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثّرة في سقوط الثواب، فيعبر عن الأوّل بالتكفير، وعن الثاني بالإحباط؟

٦ - تقسيم المعاصي إلى الكبائر والصغائر.

هذه هي المسائل التي اختلفت فيها كلمة المتكلّمين من غير فرق بين المعتزليّ وغيره، ولا نركّز البحث على هذه المسائل، وإنّما نبحت في المسائل الآتية التي تعدّ من متفرّدات المعتزلة.

أ - هل يحسن من الله تعالى عقلاً أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم إذا ماتوا بلا توبة، أو إنّه ليس له إسقاطه؟

ب - هل الفاسق (مرتكب الكبائر) مخلّد في العذاب أو لا؟ سواء أكان العذاب بالنار أم بغيرها.

ج - إذا كان التخليد في العذاب أمراً محقّقاً، فما معنى الشفاعة التي تضافر عليها الكتاب والسنّة المفسّرة بخروج الفسّاق من النار بشفاعة الرسول وغيره؟

د - هل القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود مرجئة أم راجية؟

هـ - هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثرة في سقوط الثواب؟

هذه هي المسائل التي تفرّدت بها المعتزلة، واشتركت معهم فئة الخوارج في تخليد الفساق في العذاب، لقولهم بكفر المرتكب للكبيرة، وهذا الأصل - أي الوعد والوعيد - رمز إلى هذه المسائل الخمس الأخيرة.

أ - هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

اختلفت مدارس الاعتزال فيها، فالبصريون ومنهم القاضي عبد الجبار على الجواز، والبغداديون على المنع، حتّى قالوا: يجب عليه أن يعاقب المستحقّ للعقوبة، ولا يجوز أن يعفو عنه، حتّى صار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب. فإنّ الثواب عندهم لا يجب إلّا من حيث الجود. وليس هذا قولهم في العقاب فإنّه يجب فعله على كلّ حال.

احتجّ القاضي على الجواز بأنّ العقاب حقّ الله تعالى على العبد، وليس في إسقاطه إسقاط حقّ ليس من توابعه، وإليه استبقاؤه فله إسقاطه، كالدين فإنّه لمّا كان حقاً لصاحب الدين خالصاً، ولم يتضمّن إسقاط حقّ ليس من توابعه وكان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقط كما أنّ له أن يستوفيه. استدلّ البغداديون بوجوه:

الأوّل: إنّ العقاب لطف من جهة الله تعالى واللّطف يجب أن يكون

مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى. فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.^(١)

يلاحظ عليه: أن اللطف عبارة عما يقرب الإنسان من الطاعة ويبعده عن المعصية، وهذا لا يتصور إلا في دار التكليف لا دار الجزاء، ففي الأولى العمل والسعي، وفي الأخرى الحساب والاجتناء.

وأما ما ذكره أخيراً من أنه لو علم المكلف أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.

فيلاحظ عليه: أنه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبة، لإمكان أن يقال إن المكلف لو علم أنه لا تقبل توبته، كان أقرب إلى الطاعة، وأبعد من المعصية. أضف إلى ذلك إن للرجاء أثراً ببناءً في حياة الإنسان، وللأس أثراً سلبية في الإدامة على الموبقات، ولأجل ذلك يشتمل الذكر الحكيم على آيات الترغيب كما يشتمل على آيات التهيب.

وأخيراً نقول: إن القول بجواز العفو، غير القول بحتميته. والأثر السلبي - لو سلمنا - يترتب على الثاني دون الأول، والكلام في جواز العفو لا في وجوبه وحتميته.

الثاني: ما نقله عنهم العلامة الدواني في (شرح العقائد)، قال: «المعتزلة والخوارج أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، وحرّموا عليه العفو. واستدلّوا عليه بأنّ الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعده والكذب في خبره، وهما محالان»^(١).

وأجيب عنه بأنّ الوعد والوعيد مشروطان بقيود و شروط معلومة من النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط.^(٢)

وربّما أجيب بوجه آخر وهو أنّ الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وروي عن أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال: «من وعده الله على عمله ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو في الخيار».^(٣)

وروي أنّ عمرو بن عبّيد (رئيس المعتزلة بعد واصل) جاء إلى أبي عمرو بن العلاء وقال: يا أبا عمرو، يخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله على عمل عقاباً، أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إنّ الوعد غير الوعيد. إنّ العرب لا يعدّ عيباً ولا خلفاً، أن يعدّ شراً ثمّ لم يفعل، بل يرى ذلك كرمًا وفضلاً، وإنّما الخلف أن

١ و ٢. شرح العقائد المضديّة: ٢ / ١٩٤ - ١٩٨.

٣. شرح العقائد المضديّة ج ٢ ص ١٩٤ - ١٩٩. والمتن للقاضي الإيجي (المتوفى عام ٧٥٦ هـ) والشرح لجلال الدين الدواني (المتوفى عام ٩٠٨، أو ٩٠٩ هـ) طبعا مع حواشي الشيخ إسماعيل الكلبي (المتوفى عام ١٢٠٥ هـ) في استنبول (عام ١٣١٧ هـ).

يعد خيراً ثم لم يفعل. قال (عمرو بن عبيد) فأوجدني هذا العرب. قال: نعم،
أما سمعت قول الشاعر:

وأنسي إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي
وذكر الشاعر الآخر:

إذا وعد السراء أنجز وعده وإن أوعد الضراء فالعفو مانع^(١)

يلاحظ على الجواب الأول: أنه احتمال محض يثبت به الإمكان لا
الوقوع، ويرتفع به الاستحالة. ولعل الغاية هي إثبات الإمكان.

وأما الجواب الثاني فظاهره أشبه بالبحث اللفظي والأدبي، مع أن
المسألة عقلية، ولعلّ المجيب يريد شيئاً آخر أشار إليه شيخنا المفيد في
كتاب «العيون والمحاسن» وهو التفصيل بين الوعد والوعيد، وأنّ الخلف
في الأول قبيح عقلاً والخلف في الثاني ليس بقبيح عقلاً. والدليل على ذلك
أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصّة، ولا يعلّقون
بصاحبه ذمّاً. فلو كان العفو من الله تعالى مع الوعيد قبيحاً، يجب أن يكون
كذلك عند كلّ عاقل.

ولعلّ وجه ذلك أنّ الخلف في الوعد إسقاط لحقّ الغير وإمساك عن
أداء ما عليه من الحقّ، وأمّا الوعيد فإنّ مألّ الخلف إلى إسقاط حقّ نفسه،

١ . المعتزلة: ١٥٧. والظاهر منه أنّه نقله عن الجويني في كتابه «الارشاد الى قواطع الأدّة إلى
صحيح الاعتقاد».

ومثل ذلك يعدّ مستحسناً لا قبيحاً إذا وقع الخلف في موقعه.

الثالث: إنّ في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضروري، لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أنّ في العفو تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الإغراء لازم القول بالعفو قطعاً كما عليه المرجئة، لا القول به احتمالاً كما عليه الراجئة، ولو صحّ ما ذكر، لبطل الوعد بالتوبة والشفاعة، وأما حديث التسوية، فهو يرتفع بإثابة المطيع دون العاصي وإنّما يلزم بتسويتهما في الثواب أيضاً.

إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الأولى وثبت أنّ العفو عن العصاة من المسلمين جائز. ولأجل ذلك يقول الصدوق في تبين عقائد الإمامية:

اعتقادنا في الوعد والوعيد هو أنّ من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه، ومن وعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن عذبه فبعده، وإن عفا عنه فبفضله ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، وقال عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢).

هذا هو موجز الكلام في المسألة الأولى، وإليك البحث في مسألة التخليد.

١. المعتزلة: ١٥٧. والظاهر منه أنه نقله عن الجويني في كتابه «الإرشاد الى قواطع الأدلة إلى صحيح الاعتقاد».

٢. أوائل المقالات: ١٤. والآيتان من سورتي فصلت ٤٦ والنساء ٤٨.

ب - هل الفاسق مخلد في العذاب أو لا ؟

هذا هو البحث المهم في هذا الأصل، ويعدّ بيت القصيد في فروعه. لا شك أنّ الله تعالى أوعد المجرمين التخليد في العذاب، فهل هو مختصّ بالمشركين والمنافقين أو يعمّ مرتكب الكبائر؟ ذهبت المعتزلة إلى عمومها وصار القول بالتخليد إشارة الاعتزال وسمته، وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين. قال المفيد: «اتفقت الإمامية على أنّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى الكفّار خاصّة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة، و وافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمّد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك و زعموا أنّ الوعيد بالخلود في النار عامّ في الكفّار، وجميع فساق أهل الصلاة»^(١).

ثم إنّ المعتزلة استدلت على خلود الفاسق في النار بالسّمع وهو عدّة آيات، استظهرت من إطلاقها أنّ الخلود يعمّ الكافر و المنافق و الفاسق، وإليك هذه الآيات واحدة بعد الأخرى:

الآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(٢).^(٣)

٢. النساء: ١٤.

١. أوائل المقالات: ١٤.

٣. وأما قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ (الجن: ٢٣). فهو راجع الى الكفّار، كما هو واضح لمن لاحظ آيات السورة.

ولا شك أن الفاسق ممن عصى الله ورسوله بترك الفرائض وارتكاب المعاصي.

يلاحظ عليه: أولاً: أن دلالة الآية على خلود الفاسق في النار لا يتجاوز حد الإطلاق، والمطلق قابل للتقييد، وقد خرج عن هذه الآية باتفاق المسلمين، الفاسق التائب. فلو دل دليل هنا على أن المسلم الفاسق ربما تشمله عناية الله ورحمته، ويخرج عن العذاب، لكان المطلق مقيداً بقيد آخر وراء التائب. فيبقى تحت الآية، المشرك والمنافق.

وثانياً: أن الموضوع في الآية ليس مطلق العصيان، بل العصيان المنضم إليه تعدي حدود الله، ومن المحتمل جداً أن المراد من التعدي هو رفض أحكامه سبحانه، وطردها، وعدم قبولها. كيف، وقد وردت الآية بعد بيان أحكام الفرائض.

يقول سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...» (١).

ويقول سبحانه: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...» (٢).

ويقول سبحانه: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (٣).

ثم يقول سبحانه: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ...» (٤).

٢. النساء: ١٢.

١. النساء: ١١.

٣. النساء: ١٣.

٤. النساء: ١٤.

وقوله: «ويتعدّد حدوده» وإن لم يكن ظاهراً في رفض التشريع، لكنّه يحتمله، بل ليس الحمل عليه بعيداً بشهادة الآيات الأخرى الدالّة على شمول غفرانه لكلّ ذنب دون الشرك، أو شمول رحمته للناس على ظلمهم إلى غير ذلك من الآيات الواردة في حقّ الفاسق غير التائب كما سيوافيك.

يقول الطبرسي رحمته الله: «إنّ قوله: «ويتعدّد حدوده» ظاهر في تعدّي جميع حدود الله، وهذه صفة الكفّار. ولأنّ صاحب الصّغيرة بلا خلاف خارج عن عموم الآية وإن كان فاعلاً للمعصية، ومتعدّياً حدّاً من حدود الله. وإذا جاز إخراجه بدليل، جاز لغيره أن يخرج من عمومها من يشفع له النبي، أو يتفضّل الله عليه بالعمو، بدليل آخر. وأيضاً فإنّ التائب لا بدّ من إخراجه من عموم الآية لقيام الدليل على وجوب قبول التوبة. وكذلك يجب إخراج من يتفضّل الله بإسقاط عقابه منها لقيام الدلالة على جواز وقوع التفضّل بالعمو». (١)

الآية الثانية: قوله سبحانه: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (٢).

قال القاضي: «وجه الاستدلال هو أنّه تعالى بيّن أنّ من قتل مؤمناً عمداً جزاه، وعاقبه، وغضب عليه، ولعنه وأخلده في جهنّم». (٣)

١ . مجمع البيان: ٢ / ٢٠.

٢ . النساء: ٩٣.

٣ . شرح الأصول الخمسة: ٦٥٩.

يلاحظ عليه أولاً: أَنَّ دلالة الآية بالإطلاق، فكما خرج منه القاتل الكافر إذا أسلم، والمسلم القاتل إذا تاب، فليكن كذلك من مات بلا توبة ولكن اقتضت الحكمة الإلهية أن يتفضل عليه بالعفو. فليس التخصيص أمراً مشكلاً.

وثانياً: أَنَّ المحتمل أن يكون المراد القاتل المستحل لقتل المؤمن، أو قتله لإيمانه. وهذا غير بعيد لمن لاحظ سياق الآيات.

لاحظ قوله سبحانه: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾^(١).

ثم ذكر سبحانه بعد هذه الآية حكم قتل المؤمن خطأً وتعمداً، وفي ضوء هذا يمكن أن يستظهر أَنَّ الآية ناظرة إلى القتل العمدي الذي يقوم به القاتل لعداء ديني لا غير، فيكون ناظراً إلى غير المسلم.

الآية الثالثة: قوله سبحانه: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢).

والاستدلال بهذه الآية إنما يصح مع غض النظر عن سياقها، وأما مع

١. النساء: ٩١.

٢. البقرة: ٨١.

النظر إليه فإنها واردة في حقِّ اليهود، أضف إليه أن قوله سبحانه: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ لا يهدف إلا إلى الكافر، فإنَّ المسلم المؤمن مهما كان عاصياً لا تحيط به خطيئته، ففي قلبه نقاط بيضاء يشعُّ عليها إيمانه و اعتقاده بالله سبحانه وأنبيائه و كتبه على أن دلالة الآية بالإطلاق، فلو ثبت ما تقوله جمهرة المسلمين، يخرج الفاسق من الآية بالدليل.

الآية الرابعة: قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾^(١).

إنَّ دلالة الآية بالإطلاق فهي قابلة للتقييد أولاً. وسياق الآية في حقِّ الكفار ثانياً، بشهادة قوله سبحانه قبل هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ * ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾^(٢).

ثمَّ يقول: ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ ف «المجرمين» في مقابل «الذين آمنوا» فلا يعمَّ المسلم.

هذه هي الآيات التي استدلت بها المعتزلة على تخليد الفاسق في النار. وقد عرفت أن دلالتها بالإطلاق لا بالصراحة، وتقييد المطلق أمر سهل، مثل تخصيص العام، مضافاً إلى انصراف أكثرها أو جميعها إلى الكافر

١ . الزخرف: ٧٤ - ٧٦.

٢ . الزخرف: ٦٩ - ٧٠.

والمناقق. وهناك آيات^(١) أظهر مما سبق تدلّ على شمول الرحمة الإلهية للفاسق غير التائبين، وإليك بيانها:

١ - قوله سبحانه: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٢).

قال الشريف المرتضى: «في هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنه سبحانه دلنا على أنه يغفر لهم مع كونهم ظالمين. لأنّ قوله: ﴿على ظلمهم﴾ إشارة إلى الحال التي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلك مجرى قول القائل: أنا أودّ فلاناً على غدره، وأصله على هجره»^(٣).

وقد قرّر القاضي دلالة الآية و أجاب عنه بأنّ الأخذ بظاهر الآية ممّا لا يجوز بالاتفاق، لأنه يقتضي الإغراء على الظلم، وذلك ممّا لا يجوز على الله تعالى، فلا بدّ من أن يؤوّل، وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.^(٤)

١ . كما تدلّ هذه الآيات على عدم الخلود في النار، تدلّ على جواز العفو عن الفاسق من بدء الأمر، وأنه يعفى عنه ولا يعذب من رأس، فهذا الصنف من الآيات كما تحتجّ بها في هذه المسألة، تحتجّ بها في المسألة السالفة أيضاً فلاحظ.

٢ . الرعد: ٦.

٣ . مجمع البيان: ٣ / ٢٧٨.

٤ . شرح الأصول الخمسة: ٦٨٤.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من الإشكال، جار في صورة التوبة أيضاً، فإن الوعد بالمغفرة مع التوبة يوجب تمادي العاصي في المعصية برجاء أنه يتوب. فلو كان القول بعدم خلود المؤمن موجباً للإغراء، فليكن الوعد بالغفران مع التوبة كذلك.

والذي يدل على أن الحكم عام للتائب وغيره هو التعبير بلفظ «الناس» مكان «المؤمنين». فلو كان المراد هو التائب لكان المناسب أن يقول سبحانه: «وإن ربك لذو مغفرة للمؤمنين على ظلمهم» مكان قوله للناس. وهذا يدل على أن الحكم عام يعم التائب وغيره.

وفي الختام، إن الآية تعد المغفرة للناس ولا تذكر حدودها وشرائطها، فلا يصح عند العقل الاعتماد على هذا الوعد وارتكاب الكبائر. فإنه وعد إجمالي غير مبين من حيث الشروط والقيود.

٢ - قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾^(١).

وجه الاستدلال بهذه الآية على أن رحمته تشمل غير التائب من الذنوب، أنه سبحانه نفى غفران الشرك دون غيره من الذنوب، وبما أن الشرك يغفر مع التوبة فتكون الجملتان ناظرتين إلى غير التائب، فمعنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ﴾ أنه لا يغفر إذا مات بلا توبة، كما أن معنى قوله:

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ أنه يغفر ما دون الشرك من الذنوب بغير توبة لمن يشاء من المذنبين. ولو كانت سائر الذنوب مثل الشرك غير مغفورة إلا بالتوبة، لما حسن التفصيل بينهما، مع وضوح الآية في التفصيل. (١)

وقد أوضح القاضي دلالة الآية على ما يتبناه الجمهور بوجه رائع، ولكنه تأثراً بعقيدته الخاصة في الفاسق قال: «إِنَّ الْآيَةَ مَجْمَلَةٌ مَفْتَقَرَةٌ إِلَى الْبَيَانِ لِأَنَّهُ قَالَ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ولم يبيّن من الذي يغفر له. فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر. فسقط احتجاجهم بالآية (٢).

أقول: عزب عن القاضي أن الآية مطلقة تعم كلا القسمين، فأبي إجمال في الآية حتى نتوقف. والعجب أنه يتمسك بإطلاق الطائفة الأولى من الآيات، ولكنه يتوقف في إطلاق هذا الصنف.

نعم، دفعاً للإغراء، وقطعاً لعذر الجاهل، قيّد سبحانه غفرانه بقوله: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ حتى يصدّه عن الارتقاء في أحضان المعصية بحجة أنه سبحانه وعد له بالمغفرة.

ثم إن القاسم بن محمد بن عليّ الزيدي العلويّ المعتزلي تبع القاضي في تحديد مداليل هذه الآيات وقال: آيات الوعيد لا إجمال فيها، وهذه

١ . مجمع البيان: ٢ / ٥٧ بتلخيص.

٢ . شرح الأصول الخمسة: ٦٧٨.

الآيات و نحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى: «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى»^(١)، ثم ساق بعض الآيات الواردة في غفران العباد في مجال التوبة.^(٢)

ويظهر النظر في كلامه مما قدّمناه في نقد كلام القاضي فلا نعيد.

إلى غير ذلك من الآيات التي استدلت بها جمهور المسلمين على شمول مغفرته سبحانه لعصاة المسلمين، وعدم تعذيبهم، أو إخراجهم من العذاب، بعد فترة خاصّة.

هذا، والبحث أشبهه بالبحث التفسيري منه بالكلامي. ومن أراد الاستقصاء في هذا المجال فعليه جمع الآيات الواردة حول الذنوب والغفران، حتّى يتّضح الحال فيها، ويتّخذ موضعاً حاسماً بإزاء اختلافاتها الأولىّة.

ج - هل الشفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفاسق منهم؟

إنّ هذه المسألة مبنية على المختار في المسألة السابقة، ولمّا كان المختار عند جمهور المسلمين جواز العفو عن الفاسق، أو عدم تخليده بعد تعذيبه مدّة، قالوا بأنّ الشفاعة للفاسق وأنّ شفاعة الشفعاء تجلب عفو سبحانه إليهم، فيعفو عنهم من بدء الأمر، أو بعد ما يعذبهم فترة.

١. طه: ٨٢

٢. الأساس لعقائد الأكياس: ١٩٨.

وأما المعتزلة، فلمّا كان المختار عندهم في المسألة السابقة خلود الفاسق في العذاب، خصّوا الشفاعة بالتائبين من المؤمنين، وصار أثرها عندهم ترفيع المقام لا الانقاذ من العذاب، أو الخروج منه.

وهذه هي النقطة الحساسة في الأبحاث الكلامية التي لها صلة بكتاب الله وسنته. فالمعتزلة في المقام أولوا صريح القرآن و الروايات وقالوا: إنّ شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا، يتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير و ترصد للآخر حتى يقتله؛، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هاهنا. (١)

والخطأ في تفسير آيات الشفاعة، ورفض الروايات المتواترة، حدث من الخطأ في المسألة السابقة. وهكذا شيمة الخطأ و خاصّته فلا يقف عند حد، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ الخطايا خيل شمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها». (٢)

وما ذكره القاضي غفلة عن شروط الشفاعة، المحرّرة في محلّها، فإنّ بعض الذنوب الكبيرة ربّما تقطع العلائق الإيمانية بالله سبحانه، كما تقطع الأواصر الروحية مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فأمثال هؤلاء العصاة لا تشملهم الشفاعة، وقد وردت الروايات الإسلامية حول شروط الشفاعة، وفي حرمان طوائف من الناس منها.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨.

٢ . نهج البلاغة: الخطبة ١٦.

والعجب أنّ القاضي يستدلّ على أنّ العقوبة على طريق الدوام، ولا يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ بقوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٢).^(٣)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الأسلوب الصحيح لتفسير القرآن الكريم هو تجريد المفسّر نفسه عن كلّ رأي سابق أولاً، وجمع الآيات المترابطة بموضوع واحد ثانياً. فعند ذلك يقدر على فهم المراد. والقاضي نظر إلى الآيات بمنظار الاعتزال أولاً، ولم يجمع الآيات الراجعة إلى الشفاعة ثانياً، مع أنّ الآيات الراجعة إلى الشفاعة على سبعة أصناف^(٤) فأخذ صنفاً واحداً وترك الأصناف الأخر.

ثانياً: ما ذكره من الآيتين في نفي الشفاعة راجعتان إلى الكفار. فالآية الأولى ناظرة إلى نفي الشفاعة التي كانت اليهود يتبنونها كما هو صريح سياقها، والآية الثانية التي وردت في السورة المكية ناظرة إلى الشفاعة التي كان المشركون يعتقدون بها. قال سبحانه حاكياً عنهم: ﴿إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَمَا أَضَلُّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ * فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾^(٥).

١. البقرة: ٤٨.

٢. غافر: ١٨.

٣. شرح الأصول الخمسة: ٦٨٩.

٤. لاحظ في الوقوف على هذه الأصناف الجزء الرابع من مفاهيم القرآن: ١٧٧ - ١٩٩.

٥. الشعراء: ٩٨ - ١٠١.

وقال سبحانه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَيْنَا الْيَقِينَ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(١).

ثالثاً: أن مسألة الشفاعة لم تكن فكرة جديدة ابتكرها الإسلام وانفرد بها، بل كانت فكرة رائجة بين أمم العالم من قبل، وخاصة الوثنيين واليهود، والإسلام طرحها مهذبة من الخرافات، ومما نسج حولها من الأوهام، وقرّرها على أسلوب يوافق أصول العدل والعقل، وصحّحها تحت شرائط في الشافع والمشفوع له، وهي التي تجرّ العصاة إلى الطهارة من الذنوب، وكفّ اليد عن الآثام والمعاصي، ولا توجد فيهم جرأة وجسارة على هتك الستر.

ومن أمعن النظر في آراء اليهود والوثنيين في أمر الشفاعة يرى أن الشفاعة تقف على الدارجة بينهم، خصوصاً اليهود، وكانت مبنية على رجائهم لشفاعة أنبيائهم وآبائهم في حطّ ذنوبهم، وغفران آثامهم. ولأجل هذا الاعتقاد كانوا يقترفون المعاصي، ويرتكبون الذنوب تعويلاً على ذلك الرجاء.

وفي هذا الموقف يقول سبحانه رداً على تلك العقيدة الباعثة على الجرأة: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(٢)، ويقول أيضاً رفضاً لتلك الشفاعة المحزرة من كلّ قيد: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(٣).

وحاصل الآيتين: أن أصل الشفاعة التي تدّعيها اليهود و يلوذ بها الوثنيون حقّ ثابت في الشريعة السماوية، غير أن لها شروطاً أهمّها إذنه سبحانه للشافع، و رضاه للمشفوع له.

وعلى ذلك فكيف يصحّ لنا تخصيص الآيات بقسم خاصّ من الشفاعة و هي شفاعة الأولياء لرفع الدرجة و زيادة الثواب.

وأوضح دليل على عموميّة الشفاعة ما أصفق على نقله المحدثون من قوله ﷺ: «أذخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». والقاضي رمى هذا الحديث بأنّه خبر واحد لا يصحّ به الاحتجاج في باب العقائد. وما ذكره يعرب عن قصور باعه في مجال الحديث. فقد رواه من أئمة الحديث أبو داود في سننه، والترمذي في صحيحه، وابن حنبل في مسنده، وابن ماجه في صحيحه. (١)

وليس حديث الشفاعة الدالّ على شمولها لأصحاب الكبائر منحصراً به، بل أحاديث الشفاعة في هذا المجال متواترة، وقد جمعنا ما رواه السنّة والشيعه في هذا المجال في كتابنا «مفاهيم القرآن» (٢).

١ . راجع سنن ابي داود: ٤ / ٢٣٦؛ صحيح الترمذي: ٤ / ٤٥؛ صحيح ابن ماجه: ٢ / ١٤٤؛ مسند أحمد: ٣ / ٢١٣.

٢ . لاحظ: ج ٤، فصل الشفاعة في الأحاديث الاسلاميّة، ص ٢٨٩ - ٣١١. فتجد في تلك الصحائف (١١٢) حديثاً عن النبي وعترته. وقد قام العلامة المجلسي بجمع أحاديث الشفاعة في موسوعته بحار الأنوار (ج ٨ / ٢٩ - ٦٣) وروى بعضها الآخر في سائر أجزائه. كما روى علاء الدين المتقي أحاديث الشفاعة في كنز العمال: ١٤ / ٦٢٨ - ٦٤٠.

د - القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجئة أو راجية؟

قد تعرّفت على عقيدة المرجئة في الفصول السابقة و أنّ شعارهم أنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الشُّرك طاعة. وقد عرّفناك منهجهم و أنّ هؤلاء بهذا الشعار يغزّون الجهّال بالمعصية واقتراف الذنوب ولا يعتنون بالعمل بحجّة أنّهم مؤمنون في كلّ حال، ويعيشون في جميع الأحوال بإرجاء العمل و يقولون: إنّ إيمان واحد منّا يعدل إيمان جبرائيل والنبيّ الأكرم. هذه هي المرجئة.

وأما جمهرة المسلمين القائلون بجواز العفو وعدم الخلود، فهم راجية، يعتقدون بالعقاب والثواب، يدعون ربّهم رغباً و رهباً، ولا يتكلّون في حياتهم على العفو و الرجاء من دون عمل، غير أنّهم يبتّون بذور الرجاء في قلوب العباد لما فيه من آثار تربويّة. وقد ذكرنا في محلّه أنّ في القول بالعفو عن العصاة و خروجهم من النار بالشفاعة و غيرها، بصيص من الرجاء، و نافذة من الأمل فتحه القرآن في وجه العصاة حتّى لا يأسوا من روح الله و رحمته، ولثلاً يغلبهم الشعور بالحرمان من عفوّه، فيتمادوا في العصيان.

فالمرجئة من قدّموا الإيمان و أخرّوا العمل، بخلاف الراجية، فإنّهم جعلوا الإيمان غير منفكّ عن العمل و ينادون بأعلى أصواتهم أنّ الإيمان بلا عمل كشجرة بلا ثمر، لا يغني ولا يسمن من جوع، و يخافون

رَبَّهُم بِالْغَيْبِ، وَمَعَ ذَلِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ. فَلَا يَنْفَكُ الْخَوْفُ عَنِ الرَّجَاءِ، وَالرَّهْبَةُ عَنِ الرَّغْبَةِ.

هـ - هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثرة في سقوط الثواب، وهذا ما يعبر عنه بالإحباط والتكفير.

الإحباط في اللغة بمعنى: الإبطال، يقال: أحبط الله عمل الكافر. أي أبطله.^(١)

والكفر بمعنى «الستر» و «التغطية»، يقال لمن غطى درعه بثوب: قد كفر درعه، والمكفر: الرجل المتغطى بسلاحه، ويقال للزّارع: كافر، لأنه يغطي الحَبَّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بَبَائِهِ»^(٢). والكفر ضدّ الإيمان، سمّي بذلك لأنه تغطية الحقّ.^(٣)

والمراد من الحبط هو: سقوط ثواب العمل الصالح المتقدّم، بالذنوب المتأخّرة، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدّمة، بالطاعة المتأخّرة.

وبعبارة أخرى: إنّ الإحباط في عرف المتكلّمين: عبارة عن إبطال الحسنه بعدم ترتّب ما يتوقّع منها عليها، ويقابله التكفير وهو: إسقاط السيّئه

١ . المقاييس: ٢ / ١٢٩، مادة حبط.

٢ . الحديد: ٢٠.

٣ . المقاييس: ٥ / ٩١، مادة كفر.

بعدم جريان مقتضاها عليها، فهو في المعصية نقيض الإحباط في الطاعة ولتقدّم الكلام في الإحباط أولاً.

١ - الإحباط

المعروف عن المعتزلة هو القول بالإحباط، كما أنّ المعروف عن الإمامية والأشاعرة هو أنه لا تحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب^(١).

قال القاضي عبد الجبار: «إنّ المكلف لا يخلو إمّا أن تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما، فلا يخلو إمّا أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر، فإنّه لا بدّ من أن يسقط الأقلّ بالأكثر.... وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ، وقد خالفنا في ذلك المرجئة، وعبّاد بن سليمان الصيمري»^(٢).

قال التفتازاني: «لا خلاف في أنّ من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا معصية له، ومن كفر بعد الإيمان والعمل الصالح، فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له. وإنّما الكلام فيمن آمن وعمل

١ . أوائل المقالات: ٥٧.

٢ . الأصول الخمسة: ٦٢٤، وقد ذهب القاضي إلى عدم جواز استحقاق المكلف الثواب والعقاب إذا كانا مساويين، فانحصر الأمر في المطيع المحض والمعاصي كذلك ومن خلط أحدهما بالآخر على وجه لا يتساويان، وهذا القسم هو مورد نظرية الإحباط والتكفير. فلاحظ.

صالحاً و آخر سيئاً، واستمرّ على الطاعات والكبائر، كما يشاهد من الناس، فعندنا ماله إلى الجنة ولو بعد النار، واستحقاقه للثواب والعقاب، بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه و طاعته وما يثبت من استحقاقاته، أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات»^(١).

أقول: اشتهر بين المتكلمين أن المعتزلة يقولون بالإحباط و التكفير، وأمّا الأشاعرة والإمامية فهم يذهبون إلى خلافهم. غير أن هنا مشكلة وهي أن نفيهما على الإطلاق يخالف ما هو مسلّم عند المسلمين من أن الإيمان يُكفّر الكفر، ويدخل المؤمن الجنة خالداً فيها، وأن الكفر يُحبط الإيمان ويخلد الكافر في النار. وهذا النوع من الإحباط و التكفير ممّا أصفقت عليه الأمة، ومع ذلك كيف يمكن نفيهما في مذهب الأشاعرة و الإمامية؟ ولأجل ذلك، يجب الدقّة في فهم مرادهما من نفيهما على الإطلاق، وسوف يتبيّن الحال في هذين المجالين. هذا، وإنّ القائلين بالإحباط اختلفوا في كيفيته، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة، وتمحوها بالكلية، من دون أن يكون لها تأثير في تقليل الإساءة، وهو المحكي عن أبي عليّ الجبائي.

ومنهم من قال بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، ولكنّه

يؤثر في تقليل الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة، فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

وهناك قول آخر في الإحباط وهو عجيب جداً، حكاه التفتازاني في «شرح المقاصد» وهو أن الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإن كانت الإساءة أقل منها قال: حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات.

وعلى هذا^(١) ففي الإحباط أقوال ثلاثة:

١ - الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثير في تقليل الإساءة.

٢ - الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان في تقليل الإساءة.

٣ - إن الإساءة المتأخرة عن الطاعات، تبطل جميع الطاعات من دون ملاحظة القلة والكثرة.

إذا عرفت موضع النزاع في كلام القوم، فلننقل أدلة الطرفين:

أدلة نفاة الإحباط

استدلّ النافون بوجهين: عقليّ و نقليّ.

أما الوجه العقليّ: فهو أن القول بالإحباط يستلزم الظلم، لأن من أساء

١ . شرح المقاصد: ٢ / ٢٣٢.

وأطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يُحسن. وإن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزلة من لم يسيء. وإن تساويا يكون مساوياً لمن يصدر عنه أحدهما، وهو نفس الظلم.^(١)

يلاحظ عليه: أن الإحباط إنما يعدّ ظلماً، و يشمّله هذا الدليل، إذا كان الأكثر من الإساءة مؤثراً في سقوط الأقل من الطاعة بالكليّة، من دون أن تؤثر الطاعة القليلة في تقليل الإساءة الكثيرة، كما عليه أبو عليّ الجبائي. وأمّا على القول بالموازنة، كما هو المحكيّ عن ابنه أبي هاشم، فلا يلزم الظلم، وصورته أن يأتي المكلف بطاعة استحقّ عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحقّ عليها عشرين جزءاً من العقاب، فلو قلنا بأنّه يحسن من الله سبحانه أن يفعل به عشرين جزءاً من العقاب، ولا يكون لما استحقّه من الطاعة أيّ تأثير للزم منه الظلم. وأمّا إذا قلنا بأنّه يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلاّ عشرة أجزاء، وأمّا العشرة الأخرى فإنّها تسقط بالثواب الذي استحقّه على ما أتى به من الطاعة، فلا يلزم ذلك.

يقول القاضي عبد الجبار بعد نقل مذهب أبي هاشم: «وَلَعَمْرِي إِنَّهُ القول اللَّاتق بالله تعالى. دون ما يقوله أبو عليّ و الذي يدلّ على صحّته هو أنّ المكلف أتى بالطاعات على الحدّ الذي أمر به، وعلى الحدّ الذي لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحقّ عليها الثواب، فيجب أن يستحقّ عليها الثواب وإن دَنَسها بالمعصية، إلاّ أنّه لا يمكن والحالة هذه أن يوفّر عليه،

على الحدّ الذي يستحقّه، لاستحالته، فلا مانع من أن يزول من العقاب بمقداره، لأنّ دفع الضرر كالنفع في أنّه مما يعدّ من المنافع.

ثمّ قال: فأما على مذهب أبي عليّ فيلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً ممّا أتى به من الطاعات. وقد نصّ الله تعالى على خلافه^(١).
والأولى أن يستدلّ على بطلان الإحباط بأنّه يستلزم خُلف الوعد إذا كان الوعد منجزاً، كما هو في محلّ النزاع، وأما إذا كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان به، فهو خارج عن محلّ البحث هذا، من غير فرق بين قول الوالد والولد.

وأما الوجه الثقلي، فقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»^(٢).

يلاحظ عليه: أن الاستدلال بالآية إنّما يتمّ على القولين الأوّل والثالث، حيث لا يكون للإحسان القليل دور، وأما على القول الثاني، فالآية قابلة للانطباق عليه، لأنّه إذا كان للإحسان القليل، تأثير في تقليل الإساءة الكثيرة، فهو نحو رؤية له، لأنّ دفع المضرة كالنفع في أنّه مما يُعدّ منفعة. وهذا كما إذا ربح إنسان في تجارة قليلاً، وخسر في تجارة أخرى أكثر فأدّى بعض ديونه من الربح القليل.

نعم الظاهر من الآية رؤية جزاء الخير، وهو بالقول بعدم الإحباط الصق وأطبق.

سؤال وإجابة

السؤال: لو كان القول بالإحباط مستلزماً للظلم، أو كان مستلزماً لخلف الوعد، فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل، في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أنّ الكفر والارتداد والشرك والإساءة إلى النبي وغير ذلك ممّا يحبط الحسنات^(١). ما هو الجواب عن هذه الآيات؟ وما هو تفسيرها؟

الجواب: إنّ القائلين ببطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ الاستحقاق في مواردّها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات، فإذا عصى الإنسان ولم يحقّق الشرط، انكشف عدم الاستحقاق.

ويمكن أن يقال بأنّ الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقرار الاستحقاق في مستقبل الأيام، هو المشروط بعدم لحوق المعصية، فإن فُقد الشرط فُقد استقرار الاستحقاق واستمراره.

يقول الشيخ الطوسي في تفسير قوله سبحانه: «وَمَنْ يَزِدْكَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^(٢) «معناه أنّها صارت بمنزلة ما لم يكن،

٢. البقرة: ٢١٧.

١. سنذكرها في آخر البحث.

لإيقاعهم إياها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنهم استحقوا عليها الثواب ثم انحبطت، لأن الإحباط عندنا باطل على هذا الوجه»^(١).

ويقول الطبرسي في تفسير قوله سبحانه: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^(٢). «وفي قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة على أن حبوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب. فإن الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنما يكون له عمل في الظاهر لولا كفره لكان يستحق الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنه حبط، فهو حقيقة معناه»^(٣).

ويقول في تفسير قوله سبحانه: «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ»^(٤). «أي ضاعت أعمالهم التي عملوها لأنهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبطل ما أظهروه من الإيمان، لأنه لم يوافق باطنهم ظاهرهم، فلم يستحقوا به الثواب»^(٥).

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان، فإذا صدر يكشف عن عدم

١ . التبيان: ٢ / ٢٠٨. ولاحظ: مجمع البيان: ١ / ٣١٣.

٢ . المائدة: ٥.

٣ . مجمع البيان: ٢ / ١٦٣.

٤ . المائدة: ٥٣.

٥ . مجمع البيان: ٢ / ٢٠٧.

الاستحقاق أبدأً، فكيف يطلق عليه الإحباط، وما الإحباط إلا الإبطال والإسقاط، ولم يكن هناك شيء حتى يبطل أو يسقط؟

وذلك لأن نفس العمل في الظاهر سبب ومقتضى، فالإبطال والإسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود جزء العلة وسببها ومقتضيها، وهذا كمن ملك أرضاً صالحة للزراعة فأحدث فيها ما أفقدها هذه الصلاحية.

وبعبارة أخرى: إن الموت على الكفر، وإن كان يُبطل ثواب جميع الأعمال، لكن ليس هذا بالإحباط، بل لاشتراط الموافقة على الإيمان في استحقاق الثواب على القول بالاستحقاق. أو في إنجاز الوعد بالثواب على القول بعدم الاستحقاق. وهكذا القول في المعاصي التي ورد أنها حابطة لبعض الحسنات من غير قول بالحبط، بل يكون الاستحقاق أو الوعد مشروطاً بعدم صدور تلك المعصية.

والذي يبدو لنا من هذه الكلمات إن النزاع بين نافي الإحباط ومثبه في هذه الموارد الخاصة، أشبه بنزاع لفظي، لأنهما متفقان على النتيجة وهي عدم ترتب الثواب على الإيمان والأعمال الحسنة إذا لحقها الكفر أو بعض الكبائر، غير أن النافي يقول بأنه لم يكن هناك ثواب فعلي حتى يحبطه الكفر أو بعض الكبائر، لأن ترتب الثواب أو الاستحقاق كان مشروطاً بشرط غير حاصل، والمثبت له يقول بوجوده فعلاً، لكنه يسقط بهما. وعلى كل واحدة من النظريتين فالكافر والمرتكب للكبائر، صفر اليد يوم القيامة.

نعم، هذا التفسير إنما نحتاج إليه في جانب الإحباط، وأما في جانب

التكفير فلا حاجة إليه، بل لنا أن نقول إنَّ التوبة و الأعمال المكفّرة يذهبان العقاب المكتوب على المعاصي من دون حاجة إلى القول بكون الاستحقاق مشروطاً بالموافاة على الكفر، لجواز تفضله سبحانه بالعمفو.

هذا، ولا يصحّ القول بالإحباط و التكفير في كلّ المعاصي عند النافي، بل يجب عليه تتبّع النصوص، فكلّ معصية وردت في الكتاب أو في الآثار الصحيحة إنَّها مذهبة لأثر الإيمان و الحسنة نقول بالإحباط فيها على التفسير الذي ذكرناه. وهكذا في جانب التكفير فلا يمكن لنا أن نقول إنَّ كلّ حسنة تذهب السيئة إلا بالنص. وأما على قول المثبت فالظاهر أنه يقول بأنّ كلّ كبيرة توجب الإحباط للأصل الذي افترضه صحيحاً وهو خلود مرتكب الكبيرة في النار على الإطلاق.

إلى هنا تمّ بيان دليل النافين للإحباط على الوجه اللائق بكلامهم، والإجابة عليه.

أدلة مُثبتي الإحباط

استدلّ القاضي على ثبوت الإحباط بوجه عقليّ فقال: «قد ثبت أنّ الثواب^(١) والعقاب يستحقّان على طريق الدوام. فلا يخلو المكلف إمّا أن يستحقّ الثواب فيثاب، أو يستحقّ العقاب فيعاقب، أو لا يستحقّ الثواب ولا

١. يكفي في ذلك كونه مستحقاً للعقاب دائماً فقط ولا يتوقف على استحقاقه للثواب كذلك، فلاحظ.

العقاب، فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحقّ الثواب والعقاب، فيثاب و يعاقب
دفعه واحده، أو يؤثر الأكثر في الأقلّ على ما نقوله:

لا يجوز أن لا يستحقّ الثواب ولا العقاب، فإنّ ذلك خلاف ما اتّفقت
عليه الأمة. ولا أن يستحقّ الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً و معاقباً دفعه
واحدة، لأنّ ذلك مستحيل والمستحيل ممّا لا يستحقّ...

فلا يصحّ إلا ما ذكرناه من أنّ الأقلّ يسقط بالأكثر. وهذا هو الذي
يقوله الشيخان أبو عليّ و أبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنّما الخلاف بينهما
في كَيْفِيَّة ذلك»^(١).

يلاحظ عليه: أنّه مبنيّ على أنّ استحقاق العقاب على وجه الدوام، وهو
مبنيّ على أنّ مرتكب الكبيرة مُخلّد في النار، وبما أنّ الأساس باطل، فيبطل
ما بني عليه، فلا دليل على دوام استحقاق العقاب، وعلى ذلك فالحصر غير
حاصر، وأنّ هنا شقاً سادساً ترك في كلامه وهو أنّه يستحقّ الثواب والعقاب
معاً لكن لا دفعه واحده، بل يعاقب مدّة ثمّ يخرج من النار فيثاب بالجنّة على
ما عليه جمهور المسلمين.

وقد نقل القاضي عبد الجبار وجهاً عقلياً آخر للإجباط عن الشيخ أبي
عليّ و أجاب عنه، فلاحظ^(٢).

١ . شرح الأصول الخمسة: ٦٢٥. وترك تعليل الوجه الأول (وهو أن يستحق الثواب فقط)
والثاني (وهو أن يستحق العقاب فقط) لوضوحه.

٢ . شرح الأصول الخمسة: ٦٣٠ - ٦٣١، وحاصل هذا الدليل أنّ المكلف، بارتكاب الكبيرة
يخرج نفسه من صلاحية استحقاق الثواب. وهو كما ترى دعوى بلا دليل، إذ لا دليل على أنّ
كلّ معصية لها هذا الشأن، وليست كلّ معصية كالكفر والارتداد والنفاق.

تحليل لمسألة الإحباط

وهاهنا تحليل آخر للمسألة وهو أن في الثواب والعقاب أقوال:

١ - الثواب والعقاب في الآخرة من قبيل الأمور الوضعيّة الجعليّة، كجعل الأجرة للعامل، والعقاب للمتخلف في هذه النشأة.

٢ - الثواب والعقاب في الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملكات التي اكتسبها في هذه الدنيا، بحيث لا يمكن لصاحب هذه الملكة، السكون والهدوء إلا بفعل ما يناسبها.

٣ - الثواب والعقاب في الآخرة عبارة عن تمثّل العمل في الآخرة وتجليه فيها بوجوده الأخروي من دون أن يكون للنفس دور في تلك الحياة في تجلّي هذه الأعمال بتلك الصور، بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور.

فلو قلنا بالوجه الأول، كان لما نقلناه من نفاة الحبط (من أن الاستحقاق أو استمراره مشروط بعدم الإتيان بالمعصية) وجه حسن، لأن الأمور الوضعيّة، رفعها ووضعها وتبسيطها وتضييقها، بيد المقتن والمشرع، وعندئذ يُجمع بين حكم العقل بلزوم الوفاء بالوعد، وما دلّ من الآيات على وجود الإحباط في موارد مختلفة، كما سيوافيك.

وقد عرفت حاصل الجمع، وهو أن إطلاق الإحباط ليس لإبطال

استحقاق الإنسان الثواب، بل لم يكن مستحقاً من رأس لعدم تحقق شرط الثواب، وأما مصحح تسميته بالإيجاب فقد عرفته أيضاً، وهو أن ظاهر العمل كان يحكي عن الثواب وكان جزء علة له.

ولو قلنا بالوجه الثاني، وحاصله أن الملكات الحسنة والسيئة التي تعدّ فعليات للنفس، تحصل بسبب الحسنات والسيئات التي كانت تصدر من النفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فيها صورة معنوية مقتضية لخلق الثواب. كما أنه إذا صدر منها سيئة، تقوم بها صورة معنوية تصلح لأن تكون مبدأ لخلق العقاب. وبما أن الإنسان في معرض التحوّل والتغيّر من حيث الملكات النفسانية، حسب ما يفعل من الحسنات والسيئات، فإن من الممكن بطلان صورة موجودة في النفس وتبدّلها إلى صورة غيرها ما دامت تعيش في هذه النشأة الدنيوية.

نعم، تقف الحركة ويبطل التحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلك تثبت لها الصور بلا تغيير أصلاً.

فلو قلنا بهذا الوجه، كان الإيجاب على وفق القاعدة، لأنّ الجزء في الآخرة، إذا كان فعل النفس وإيجادها، فهو يتبع الصورة الأخيرة للنفس، التي اكتسبتها قبل الموت، فإن كانت صورة معنوية مناسبة للثواب فالنفس منعمة في الثواب من دون مقابلة بالعقاب، لأنّ الصورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورة أخرى. وإذا انعكست الصورة انعكس الحكم.

وأما لو قلنا بالوجه الثالث، وهو تجسّم الأعمال وتمثلها في الآخرة

بالوجود المماثل لها، فالقول بعدم الإحباط هو الموافق للقاعدة، إذ لا معنى للإبطال في النشأة الأخرى.

غير أنّ الكلام كلّه في انحصار الثواب والعقاب بهذين الوجهين الأخيرين.^(١)

عوامل الإحباط وأسبابه

البحث عن عوامل الإحباط وأسبابه، بحثٌ نقلِيّ يتوقّف على السبر والفحص في الكتاب والسنة، ونكتفي في المقام بما جاء في الكتاب العزيز.

١ - الارتداد بعد الإسلام

قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢).

٢ - الشرك المقارن بالعمل

يقول سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾^(٣).

١ . لاحظ: الإلهيات: ١ / ٢٩٩ . ٢ . البقرة: ٢١٧ .

٣ . التوبة: ١٧ .

وقد كان المشركون يزعمون أن العمل الصالح بنفسه موجب للثواب، غير أن القرآن شطب على هذه العقيدة، وصرح بأن الثواب يترتب على العمل الصالح، إذا صدر من فاعل مؤمن.

ولأجل ذلك أتبع سبحانه الآية السابقة بقوله: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»^(١).

٣ - كراهة ما أنزل الله

قال سبحانه: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ»^(٢).

٤ - الكفر

٥ - الصد عن سبيل الله

٦ - مجادلة الرسول و مشاقته

وقد جاءت هذه العوامل الثلاثة في قوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحِبَطُّ أَعْمَالُهُمْ»^(٢).

٢ . محمد: ٨ و ٩.

١ . التوبة: ١٨.

٢ . محمد: ٣٢. ولاحظ في عامل الكفر؛ التوبة: ٦٩.

وهل كلُّ منها عاملٌ مستقلٌّ، أو أنّ هنا عاملاً واحداً هو الكفر، ويكون حينئذ الصدُّ عن سبيل الله و مشاقّة الرسول من آثار الكفر، فهم كفروا، فصّدوا و شاقّوا؟ وجهان.

وتظهر الثمرة فيما لو صدَّ إنسانٌ عن سبيل الله لأغراض دنيويّة، أو شاقَّ الرسولَ لحالة نفسانيّة مع اعتقاده التام بنبوّة ذاك الرسول و قبح عمل نفسه. فلو قلنا باستقلال كلِّ منها في الحبط، يحبط عمله، وآلا فلا، و بما أنّ الآية ليست في مقام البيان، بل تحكي عمل قوم كانت لهم هذه الشؤون فلا يمكن استظهار استقلال كلِّ منها في الحبط. نعم، يمكن القول بالاستقلال من باب الأولويّة، وذلك أنّه إذا كان رفع الصوت فوق صوت النبي من عوامل الإحباط كما سيأتي فكيف لا يكون الصدُّ والمشاققة من عوامله؟

٧ - قتل الأنبياء

٨ - قتل الأمرين بالقسط من الناس

قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ»^(١).

٩ - إساءة الأدب مع النبي ﷺ

قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾^(١).

وربما يتصور أن رفع الصوت ليس عاملاً مستقلاً في الإحباط، بل هو كاشف عن كفر الرافع، ولكنه احتمال ضعيف، لأن الآية تخاطب المؤمنين به بقولها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

نعم، لا يمكن الالتزام بأن كل إساءة بالنسبة إلى النبي تُحبط الأعمال الصالحة^(٢)، إلا إذا كانت هتكاً في نظر العامة، و تحقيراً له في أوساط المسلمين، كما هو الظاهر من أسباب نزول الآية.

١٠ - الإقبال على الدنيا والإعراض عن الآخرة

قال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوْفٌ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُتَخَسَّرُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

١ . الحجرات: ٢.

٣ . هود: ١٥ - ١٦.

٢ . كالغضب في محضره - صلوات الله عليه وآله - .

ويمكن أن يقال إن الإقبال على الدنيا بهذا النحو الذي جاء في الآية يساوق الكفر، أو يساوق ترك الفرائض، والتوغّل في الموبقات، فتكون إرادة الحياة الدنيا وزينتها إشارة إلى العامل الواقعي.

١١ - إنكار الآخرة

قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾^(١).

وهو فرع من فروع الكفر وليس عاملاً مستقلاً.

١٢ - النفاق

قال سبحانه: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِفِينَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلاً * أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾^(٢).

وقوله: ﴿لِإِخْوَانِهِمْ﴾، يدل على أنهم لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا منافقين. ويصرّح به قوله: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا﴾. وعلى ذلك فيرجع النفاق إلى عامل الكفر و عدم الإيمان، وليس سبباً مستقلاً.

١. الأعراف: ١٤٧. ولاحظ سورة الكهف: ١٠٥.

٢. الأحزاب: ١٨ - ١٩.

هذه هي أبرز أسباب الإحباط في الذكر الحكيم، وقد عرفت إمكان إدغام البعض في البعض، وعلى كل تقدير، فالإحباط هنا هو بطلان أثر المقتضي، لا إبطال أثر ثابت بالفعل، كما تقدّم.^(١)

٢ - التكفير

التكفير هو إسقاط ذنوب الأفعال المتقدّمة بثواب الطاعات المتأخّرة، وهو لا يعدّ ظلماً، لأنّ العقاب حقّ للمولى، وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وقد عرفت أنّ خلف الوعيد ليس بقبیح وإنّما القبيح خلف الوعد. فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمرار استحقاقه بعدم تعقّب الطاعات. بل الاستحقاق واستمراره ثابتان، غير أنّ المولى سبحانه، تفضّلاً منه، عفا عن عبده لفعله الطاعات.

قال سبحانه: ﴿إِنْ تَجَتَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(٣).

وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ

١ . وأما بيان عوامل الإحباط في السنّة فهو موكول إلى محل آخر.

٢ . النساء: ٣١ .

٣ . الأنفال: ٢٩ .

على مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ»^(١).
 ولا يمكن استفادة الإطلاق من هذه الآيات، وأن كل معصية تكفّر،
 لأنها بصدد بيان تشريع التكفير، وأما شروطه وبيان المعاصي التي تكفّر
 دون غيرها، فلا يستفاد منها، وإنما الظاهر من الآية الأولى هو اشتراط تكفير
 الذنوب الصغيرة باجتناّب الكبيرة منها، ومن الآية الثانية اشتراط تكفير
 السيئات بالتقوى، ومن الثالثة تكفير السيئات للذين آمنوا وعملوا
 الصالحات و آمنوا بما نُزِّل على الرسول الأكرم ﷺ .

روى الكراجكي بسنده عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «وإن كان عليه
 فضل، وهو من أهل التقوى، ولم يشرك بالله تعالى، واتقى الشرك به، فهو من
 أهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إن شاء و يتفضّل عليه بعفوه»^(٢).

١ . محمد : ٢ .

٢ . البحار : ٥ / ٣٣٥ .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين

إنّ هذا الأصل يهدف إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، كما عليه جمهور المسلمين، ولا كافراً كما عليه الخوارج، وإنما يسمّى فاسقاً. فهو من حيث الإيمان والكفر في منزلة بين المنزلتين.

قال القاضي: «لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمّى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين. فإنّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»^(١).

ثمّ إنّه قسّم المكلف من حيث استحقاق الثواب والعقاب إلى قسمين: إما أن يكون مستحقاً للثواب فهو من أولياء الله، وإما أن يكون مستحقاً للعقاب فهو من أعداء الله.

١ . شرح الأصول الخمسة: ٦٩٧.

ثمّ الثاني إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب العظيم فهو الكافر والمنافق والمرتدّ، وإمّا أن يكون مستحقّاً لعقاب دون ذلك سمّي فاسقاً «وهو المرتكب للكبيرة».

ثمّ إنّ الأساس لإخراج الفاسق عن المؤمن هو جعل العمل جزءاً من الإيمان، وعلى هذا فإذا ترك فريضة أو ارتكب حراماً يخرج من عداد المؤمنين وفيه تشترك المعتزلة والخوارج، ولكن تنشعب المعتزلة عن الخوارج بقولهم إنّه لا مؤمن ولا كافر، بل في منزلة - أو له - بين المنزلتين، ولكنّه عند الخوارج ليس بمؤمن بل كافر.

ثمّ إنهم استدّلوا على كونه ليس بمؤمن بوجوه تأتي بها مع تحليلها:

الدليل الأوّل: ما مرّ في مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد من اختلاف المسلمين في سائر الأسماء واتفقهم على كونه فاسقاً، فنأخذ بالمجمع عليه ونطرح ما اختلفوا فيه، حيث إنهم اختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً أو منافقاً، ولكن اتفقوا في كونه فاسقاً، فنأخذ بالمتيقّن ونطرح المختلف فيه. وقد عرفت ضعف هذا الدليل فلا نعيده.

الدليل الثاني: ما ذكره القاضي من أنّ «المؤمن» نقل عن معناه اللغوي إلى معنى آخر وصار بالشرع اسماً لمن يستحقّ المدح والتعظيم، والدليل على ذلك أنّه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلّا وقد قرن إليه المدح والتعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ ﴿١﴾، وقوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ» ﴿٢﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

ومثله لفظ المسلم فهو منقول إلى من يستحق المدح والتعظيم.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره ادعاء محض غير مقترن بالدليل ناش من خلط الأثر بذى الأثر، ولو صحَّ لوجب أن يقول القاضي: إن الصلاة موضوع لمعراج المؤمن، والصوم للجنة من النار، والزكاة لتنمية المال، لقوله ﷺ: «الصلاة معراج المؤمن» و«الصوم جنة من النار» و«الزكاة تنمية للمال».

والذي يدل على فساد ما ذكره أنه لو صحَّ لوجب أن يصحَّ وضع الممدوح مكان المؤمن في الآيات التالية، مع أنه لا يقبله أي ذوق سليم.

١ - قال سبحانه: «وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ» ﴿٣﴾.

٢ - وقال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً» ﴿٤﴾.

٣ - وقال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ

أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» ﴿٥﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

١. الأنفال: ٢.

٢. النور: ٦٢.

٣. البقرة: ٢٢١.

٤. النساء: ٩٢.

٥. الأحزاب: ٣٦.

والعجب من القاضي كيف غفل عن الآيات التي ذكر فيها متعلق الإيمان، ومعه لا يمكن حمله إلا على أنه بمعنى الإذعان. قال سبحانه: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (١).

وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ (٢).

وقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ﴾ (٣).

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تبقي شكاً في أن الإيمان بمعنى الإذعان مطلقاً، وفي المقام بمعنى الإيمان بالله واليوم الآخر ورسوله.

وأما ما ذكر من أنه سبحانه لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم منقوض بقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ﴾ (٤).

وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ (٥). والظاهر أن القيد «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» احترازي لا توضيحي.

١. النساء: ٣٩.

٢. النساء: ١٥٢.

٣. النساء: ١٧٥.

٤. التغابن: ٩.

٥. الأنعام: ٨٢.

أضف إليه أن الإيمان ذو درجات و مراتب، فالمدح المطلق للدرجة العليا و المدح النسبي للدرجات التالية لها.

ثم إن تقسيم الناس إلى قسمين: من يستحق الثواب، ومن يستحق العقاب، لا يصدقه القرآن، بل هناك قسم ثالث و هو عبارة عن من يستحق كلا الأمرين. قال سبحانه: ﴿وَ آخِرُونَ - من الأعراب - اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم﴾^(١)، فلاجل كونه ذا عمل صالح يستحق الثواب قطعاً لقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢) و يستحق العقاب لكونه ذا عمل سيئ. ثم إن القاضي عطف على دليله السابق قوله:

١ - لو كان لفظ المؤمن باقياً على ما كان عليه في اللغة لكان يجب إذا صدق المرء غيره أو آمنه من الخوف أن يسمى مؤمناً و إن كان كافراً.

٢ - و لكان يجب أن لا يسمى الأخرس مؤمناً.

٣ - و لكان أن لا يجري على النائم و الساهي، لأن الانقياد غير مقصود

منهما.

٤ - و لكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من

١. التوبة: ١٠٢.

٢. النحل: ٩٧.

سبق منه الإسلام، ولازمه أن لا نسَمِّي أصحاب رسول الله ﷺ مؤمنين. (١)

يلاحظ عليه: أن هذه الوجوه علية جداً لا تليق بمقام القاضي.

أما الأول، فالمؤمن هو المدعن المصدق، ويختلف متعلقه بحسب اختلاف الموارد، فإذا أُطلق في عرف اللّغة يراد منه نفس المدعن، سواء كان متعلقه هو الله سبحانه أو غيره. قال سبحانه: «وما أنت بمؤمن لنا» (٢).

وأما في عرف الشرع والمشرّعة ومصطلح القرآن والحديث، فالمراد هو الإذعان بالله واليوم الآخر ورسالة الرسول الخاتم، فالذي يصدق شخصاً في قضية من القضايا مؤمن حسب اللّغة، وليس كذلك حسب مصطلح الشرع والمشرّعة.

وأما الأخرس فهو مؤمن لكشف إشاراته عن إذعانه، والنائم والساھي مؤمنان لوجود الإذعان في روجهما، غاية الأمر يكون النوم والسهو مانعين عن بروزهما. وأما من مات مؤمناً فهو أيضاً مؤمن بلحاظ حال النسبة، لا حال التكلّم، فالضارب والقاتل في اليوم الماضي يطلق عليهما المشتقّ باعتبار زمان النسبة لا باعتبار زمان التكلّم، والشجرة المثمرة في الشتاء مثمرة بلحاظ حال النسبة.

ثم إن القاضي استدلّ بآيات ربّما يستظهر منها دخول الأعمال في الإيمان، فقد أوضحنا مداليلها عند البحث عن عقائد المرجئة، فلا تطيل.

١. شرح الأصول الخمسة: ٧٠٣ - ٧٠٥.

٢. يوسف: ١٧.

ثم إنَّ هناك اختلافاً بين نفس المعتزلة، فذهب أبو الهذيل إلى أنَّ الإيمان عبارة عن أداء الطاعات: الفرائض والنوافل، واجتناب المقبّحات. وهو أيضاً خيرة القاضي.

واختار الجبائيان أنه عبارة عن أداء الطاعات، الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات.

وقد عرفت ضعف الكلّ عند البحث عن المرجئة.

بقي هنا بحث وهو الإجابة عن الاستدلالات التي تمسك بها الخوارج على أنَّ مرتكب الكبائر كافر. ونبحث عنها في الجزء ^(١) المختصّ بعقائدهم، فانتظر.

١ . لاحظ الجزء الخامس من هذه الموسوعة.

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذا هو الأصل الخامس من الأصول الخمسة. والأصول المتقدمة تتعلق بالنظر والاعتقاد بخلافه، فهو بالعمل الصق و على هذا الأصل بعث واصل بن عطاء و غيره دعائه إلى الأقطار المختلفة كما عرفته في ترجمته. و يبحث فيه عن المسائل التالية.

١ - هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب أو لا؟

٢ - هل وجوبهما سمعي أو عقلي؟

٣ - ما هي شرائط وجوبهما؟

٤ - هل وجوبهما عيني أو كفائي؟

٥ - مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الأولى، فقد ذكر القاضي أنه لاخلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شردمة من الإمامية لا يقع بهم و بكلامهم اعتداد.^(١)

١ . شرح الأصول الخمسة: ٧٤١.

يلاحظ عليه: أنه ماذا يريد من قوله «من الإمامية»؟ هل كلمة من تبعيضية أو بيانية؟ فإن كان الأول كما هو الظاهر، فلا نعرف تلك الشذمة من الإمامية، فإنهم عن بكرة أبيهم مقتفون للكتاب والسنة، وصريح الكتاب وأحاديث العترة الطاهرة على وجوبهما. فمن أراد فليرجع إلى جوامعهم الحديثية. (١)

ونكتفي برواية واحدة من عشرات الروايات. روى جابر بن عبد الله الأنصاري عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتؤمن المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمّر الأرض، ويتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر». (٢)

وإن كان الثاني، فهو غير صحيح. وهذه كتب الإمامية في الكلام والتفسير والفقه مشحونة بالبحث عن فروع المسألة بعد تسليم وجوبهما.

قال الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ): «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه، لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظنّ بذلك». (٣)

وهذا المحقق الطوسي نصير الدين (المتوفى ٦٧٢ هـ) يقول في

١ . لاحظ: وسائل الشيعة: ١١ / ٣٩٣ الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ . المصدر السابق، الحديث السابع .

٣ . أوائل المقالات: ٩٨ .

«تجريد الاعتقاد»: «والأمر بالمعروف واجب، وكذا النهي عن المنكر. وبالمندوب مندوب»^(١).

نعم، بعض مراتب الأمر بالمعروف كالجهاد الابتدائي مع العدو الكافر مشروط بوجود الإمام العادل. قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله و نفسه فهو شهيد»^(٢).

وقد استظهر بعض الفقهاء من هذا الحديث وغيره أن المراد هو الإمام المعصوم المنصوص على ولايته من جانب الله سبحانه بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. غير أن في دلالة الروايات على هذا الشرط نوع خفاء، بل عموم ولاية الفقيه في زمان الغيبة كاف في تسويغ ذلك للفقيه الجامع للشرائط^(٣). وأما سائر مراتب الأمر بالمعروف من الإنكار بالقلب والتذكير باللفظ والعمل باليد فسيأتي البحث عنه في المسألة الخامسة.

نعم، كان على القاضي أن يذكر خلاف الحنابلة والأشاعرة في مجابهة الظالم ومكافحته. قال إمام الحنابلة: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البرّ والفاجر».

وقال الشيخ أبو جعفر الطحاوي الحنفي: «ولا نرى الخروج على أئمتنا

١ . كشف المراد: ٢٧١ .

٢ . الوسائل: ج ١١، الباب الثاني عشر من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٠.

٣ . جواهر الكلام: ١٣ / ٢١ - ١٤.

ولادة أمرنا، وإن جاروا، ولا ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعات الله فريضة علينا ما لم يأمرنا بمعصية»^(١).

وهؤلاء يرون إطاعة السلطان الجائر، مع أن النبي الأكرم ﷺ قال: «ومن أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»^(٢).

وروى أبو بكر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»^(٣).

ومع ذلك كله فقد نسي القاضي أن ينسب عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى هذه الجماهير، ونسبه إلى الإمامية وقد عرفت كيفية النسبة.

والمسألة من الواضح بمكان لا تحتاج معه إلى تكثير المصادر.

وأما الثانية، فقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أن ذلك يعلم عقلاً. وقال ابنه أبو هاشم: «بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهي ودفعه، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه. فإما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً». وقال القاضي: «وهو الصحيح من المذهب»^(٤).

١ . قد ذكرنا عبارات القوم في وجوب طاعة السلطان الظالم في الجزء الأول من كتابنا هذا.

٢ . صحيح الترمذي: ٤ / ٤٧١، كتاب الفتن، الباب ١٤، رقم الحديث ٢١٧٤.

٣ . المصدر السابق: الباب ٨، رقم الحديث ٢١٦٨.

٤ . شرح الأصول الخمسة: ٧٤٢.

يلاحظ عليه: أن أبا هاشم يصوّر حياة الفرد منقطعة عن سائر الناس، فلاجل ذلك أخذ يستثني صورة واحدة. ولو وقف على كيفية حياة الفرد في المجتمع لحكم على الكلّ بحكم واحد، وذلك أن أعضاء المجتمع الواحد الذين يعيشون في بيئة واحدة مشتركون في المصير، فلو كان هناك خير لعمّ الجميع ولم يقتصر على فاعله، ولو كان هناك شرّ يشمل الجميع أيضاً ولم يختصّ بمرتكبه، ومن هنا يجب أن تحدّد تصرفات الأفراد في المجتمع وتحدّد حرّياتهم بمصالح الأمة ولا تتخطأها. ولأجل ذلك يشبه النبي ﷺ وحدة المجتمع بركاب سفينة في عرض البحر إذا تهدّدها خطر تهدّد الجميع ولم يختصّ بأحد دون أحد.

ولذلك لا يجوز لأحد ركابها أن يثقب موضع قدمه، بحجة أنه مكان يختصّ به ولا يرتبط بالآخرين، لأنّ ضرر هذا العمل يعود إلى الجميع ولا يعود إليه خاصّة.

روى البخاري عن النعمان بن بشير أنه قال: سمعت عن النبي ﷺ قال: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها. فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»^(١).

١. صحيح البخاري: ٣ / ١٣٩، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه. المطبوع على النسخة الاميرية. ورواه الجاحظ في البيان والتبيين: ٢ / ٤٩.

وروى الترمذي نظيره في سننه كتاب الفتن.

روى جعفر بن محمد عن أبيه، عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلاّ عاملها، فإذا عمل علانية ولم يغيّر عليه أضرتّ بالعمامة». قال جعفر بن محمد عليه السلام: «وذلك أنّه يذللّ بعمله دين الله و يقتدي به أهل عداوة الله»^(١) و بهذا يعرف قيمة كلام أبي هاشم حيث إنّه نظر إلى حقيقة المجتمع بنظرة فردية، ولأجل ذلك لم يقل بوجوب الأمر بالمعروف عقلاً إلاّ في مورد واحد وهو ما إذا عرضه الغمّ من ظلم أحد أحداً، مع أنّه لو كان هذا هو الملاك لوجب في كثير من الموارد بنفس الملاك، غاية الأمر ربّما يكون الضرر مشهوداً و ربّما يكون مستوراً.

ثمّ إنّ البحث عن وجوبه سمعياً أو عقلياً بحث كلامي لا صلة له بكتاب تاريخ العقائد، غير أنّا إكمالاً للفائدة نأتي بنكتة وهي: أنّ الظاهر من القول بوجوب اللطف هو أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي، وذلك لأنّ اللطف ليس إلاّ تقريب العباد إلى الطاعة وإبعادهم عن المعصية، ومن أوضح ما يحقّق تلك الغاية هو الأمر بالمعروف بعمامة مراتبه. غير أنّ المحقّق الطوسي استشكل على وجوبهما عقلاً وقال: «لو كانا واجبين عقلاً، لزم ما هو خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته».

وأوضحه شارح كلامه العلامة الحلّي وقال: «إنّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى. فإنّ كلّ واجب عقليّ يجب على كلّ من حصل في حقّه وجه

١ . الوسائل: ج ١١، كتاب الجهاد، الباب ٤ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.

الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إمّا فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه، وانتفاء المنكر قطعاً، لأنه تعالى يمنع المكلفين منه، وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج. وإمّا غير فاعل لهما فيكون مخالفاً بالواجب، وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ وجوبهما عقلاً لا يلزم وجوبهما على الله سبحانه بعامة مراتبه، لأنه لو وجب عليه بعامة مراتبه يلزم إخلال الغرض وإبطال التكليف. وهذا يصدّ العقل عن إيجابهما على الله سبحانه فيما لو استلزم الإلجاء والإخلال بالغرض، فيكتفي فيه بالتبليغ والإنذار وغيرهما ممّا لا ينافي حرّية المكلف في مجال التكليف. وإلى ذلك يشير شيخنا الشهيد الثاني بقوله: «لاستلزام القيام به على هذا الوجه (من وجوبه قولاً وفعلاً) الإلجاء الممتنع في التكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب في حقّه تعالى الإنذار والتخويف بالمخالفة لئلا يبطل التكليف، والمفروض أنّه قد فعل»^(٢).

وأما الثالثة، وهي شرائط وجوبهما، فقد فصلّ فيه الكلام المتكلمون والفقهاء فقالوا: شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة:

الأوّل: علم فاعلها بالمعروف والمنكر.

١ . كشف المراد: ٢٧١ .

٢ . الروضة البهية: ١ / ٢٦٢، كتاب الجهاد، الفصل الخامس، الطبعة الحجرية.

الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجب.

الثالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر.^(١)
وهناك شروط أخر لم يذكرها العلامة في كلامه. منها:

الرابع : تنجز التكليف في حق المأمور والمنهي، فلو كان مضطراً إلى أكل الميتة لا تكون الحرمة في حقه منجزة، فلا يكون فعله حراماً ولا منكراً، وإن كان في حق الأمر والنهي منجزاً.

وعلى كل تقدير فالشرط الثالث - أي عدم المفسدة - شرط في موارد خاصة لا مطلقاً. فربما يجب على الأمر والنهي تحمّل المضرة وعدم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما إذا كان تركه لهما لغاية دفع المفسدة موجباً لخروج الناس عن الدين وتزلزلهم وغير ذلك مما أوضحنا حاله في أبحاثنا الفقهية.^(٢)

وأما الرابعة، وهي كون وجوبهما عينياً أو كفاثياً، فالأكثر على أنه كفاثي، لأن الغرض شرعاً وقوع المعروف وارتفاع المنكر، من غير اعتبار مباشر معين، فإذا حصل ارتفاع الوجوب وهو معنى الكفاثي. والاستدلال على كونه عينياً بالعمومات غير كاف كما حقق في محله.

١ . كشف المراد: ص ٢٧١، ط صيدا.

٢ . لاحظ: رسالتنا الفقهية في التقية. فقد قلنا إن التقية ربما تحرم إذا كان الفساد في تركها أوسع.

وأما الخامسة، أعني مراتبهما، فتبتدئ من القلب، ثم اللسان، ثم اليد وتنتهي بإجراء الحدود و التعزيرات. قال الباقر عليه السلام: «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم».^(١)

وعلى هذا يصبح الأمر بالمعروف على قسمين: قسم لا يحتاج إلى جهاز و قدرة، وهذا ما يرجع إلى عامّة الناس.

وقسم يحتاج إلى الجهاز والقوّة و يتوقّف على صدور الحكم، وهذا يرجع إلى السلطة التنفيذية القائمة بالدولة الإسلامية بأركانها الثلاثة.

وقد بسط الفقهاء الكلام في بيان مراتبهما. فمن لاحظ الروايات وكلمات الفقهاء يقف على أنّ بعض المراتب واجب على الكلّ والبعض الآخر يجب على أصحاب القوّة والسلطة.

إلى هنا تمّ البحث عن الأصول الخمسة للمعتزلة، وبقي هنا بحوث نجعلها خاتمة المطاف.

١ . الوسائل: ج ١١، كتاب الجهاد، الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.

خاتمة المطاف

وفيها فروع:

الأول: تحليل بعض ما رمي به مشايخ المعتزلة من الانحلال الأخلاقي، فإنّ في ذلك توضيحاً للحقّ، بل دفاعاً عنه.

الثاني: تبين تاريخ المعتزلة من حيث تدرّجهم من القدرة إلى الضعف، وذلك بحث تاريخي يهّمنا من بعض الجهات، وسيظهر في طيّات البحث.

الثالث: الآثار العلميّة الباقية من المعتزلة.

١ - دفاع عن الحقّ

الاعتزال ظهر في أوساط المسلمين بطابعه العقلي لتحقيق العقائد الإسلاميّة، ودعمها على ضوء الدليل والبرهان. فكانوا يدافعون عنها حسب طاقاتهم الفكرية، يشهد بذلك حياة مشايخهم وأئمّتهم وتلاميذهم.

ولعلّ تصلّبهم في المناظرة، وعدم السكوت في مقابل الملاحدة وأهل الكتاب من اليهود والنصارى، لأجل عنايتهم بالأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، حتى صار ذلك أحد أصولهم التي بها يتميِّزون عن غيرهم، وقد عرفت نماذج من مناظراتهم مع المخالفين فلا نعيد.

ولم يكن دفاعهم عن الإسلام منحصرًا بالمناقشات اللفظية، بل كانوا يستعملون القوة إذا أُتيح لهم ذلك.

مثلاً: إنَّ بشار بن برد كان متهمًا بالإلحاد، فهَدَّده واصل بالقتل، ولم يكتبف بذلك حتى نفاه من البصرة، فذهب إلى حرَّان وبقي فيها إلى أن توفيَّ واصل ثمَّ عاد إلى البصرة. وفي ذلك يقول صفوان الأنصاري مخاطبًا لبشار: كأنك غضبان على الذين كلَّه وطالب دخل لا يبيت على حقد رجعت إلى الأمصار من بعد واصل وكنت شريراً في التهائم والنَّجد^(١)

ومن مظاهر دعمهم لأصول العقائد الإسلاميَّة ومكافحة التجسيم والتشبيه هو أنَّ واصل بن عطاء بعث تلاميذه إلى الأطراف والأكناف لتبليغ رسالة التنزيه ورفض التشبيه، وقد أتينا بأسماء المبعوثين في ترجمته.^(٢)

وروى عمر الباهلي أنَّه قرأ الجزء الأوَّل من كتاب «الألف مسألة في الردِّ على المانويَّة» لواصل، كان فيها نيِّف و ثلاثون مسألة، وهو الَّذي أوْفد حفص بن سالم إلى خراسان، فناظر جهم بن صفوان وقطعه وجعله يرجع إلى القول الحقِّ. وعلى ذلك درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده.^(٣)

١. البيان والتبيين: ٢٥ / ١.

٢. المنية والامل: ٢٠.

٣. المنية والامل: ٢١.

وتبع واصلاً و عمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلاف و قد قرأت في ترجمته بعض مناظراته.

ولا تنس ما ذكرناه في ترجمة «معمر بن عباد» و قد بعثه الرشيد إلى مناظرة السمني، وهو يدلّ على أنّ المعتزلة كانوا هم المتحمسين للمناظرة بين أهل السنّة، وأمّا غيرهم فلا يملكون في مقام المناظرة سوى القول بأنّ البحث حرام.

هذا هو القاضي عبد الجبار قد قام في وجوه الملحدين والشاكين في إعجاز القرآن، فألّف كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و كتاباً آخر في نبوة النبي الأكرم ﷺ أسماه «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ﷺ» قال محقق كتاب «شرح الأصول الخمسة» بأنّه أعدّه للطبع.

ونحن إذا قرأنا في حياتهم هذه البطولات الفكرية و العملية، يشكل علينا قبول ما نسبه إليهم أعداؤهم من المجون و الانحلال الأخلاقي.

لا أقول إنّ كلّ عالم معتزلي، عادل لا يعصي ولا يخطأ، غير أنّ الكلام في أنّ تنزيه طائفة خاصّة كالحنابلة و الأشاعرة، ورمي طائفة أخرى بضده، ممّا لا يؤيده الإنصاف، فلو قلنا إنّما حكمهم حكم سائر الطوائف الإسلامية حيث في كلّ طائفة ظالم لنفسه، و مقتصد، و سابق بالخير^(١) لكان أقرب إلى الواقع و الحقيقة.

١ . اقتباس من قوله سبحانه: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر:

ولأجل إيقاف القارئ على بعض ما رميت به تلك الطائفة نذكر مايلي:
 ما زلت آخذ روح الزق في لطف
 وأستبيح دماً من غير مجروح
 حتى انثيت ولي روحان في جسد
 والزق منطرح جسم بلا روح^(١)

١ - روى ابن قتيبة أن النظام كان يغدو على سكر و يروح على سكر
 ويبيت على حرائرها، ويدخل في الأدناس و يرتكب الفواحش والشائعات،
 وله في الشراب شعر.

٢ - نقل البغدادي عن كتاب «المضحك» للجاحظ، أن المأمون ركب
 يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع على الطين، فقال المأمون له: ألا تستحيي؟
 قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال ثمامة: تترى ثم تترى.^(٢)

٣ - وذكر أيضاً أن أبا هاشم الجبائي كان أفسق أهل زمانه، وكان مصرّاً
 على شرب الخمر، وقيل: إنه مات في سكره حتى قال فيه بعض المرجئة:

يعيب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
 وأعظم من ذوي الإرجاء جرماً وعيدي أصرّ على الكبائر^(٣)

١ . تأويل مختلف الحديث: ١٨.

٢ . الفرق بين الفرق: ١٧٣.

٣ . المصدر السابق: ص ١٩١.

يلاحظ عليه: أنَّ ابن قتيبة والبغدادي تفرّدا في نقل هذه النقول والنسب، وأمّا غيرهما من الأشاعرة فنزّهوا أعلامهم عن ذكرها، ولو كانت لهذه النسب مسحة من الحقّ أو لمسة من الصدق لما تورّعوا عن ذكرها، على أنَّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي يرى فيه قسوة عجيبة في حقّ الطوائف الإسلاميّة لا سيّما المعتزلة.

وعلى ذلك، فما أحسن قول القائل إذا تمثّل به في حقّ هذه الطائفة:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه

فالكُلّ أعداء له وخصوم

كضرائر الحسناء قلن لوجهها

حسداً و بغياً إنّه لدميم^(١)

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾^(٢).

٢. المعتزلة من القوّة إلى الضعف

إنّ فكرة الاعتزال كانت فكرة بدائية، ونبته غرسها واصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني، وأخذت تتكامل عن طريق تلاميذه وبعض زملائه كعمرو بن عبيد. وقد كان له تأثير في بدء ظهورها إلى أن استطاع أن يستجلب إليه بعض الخلفاء الأمويين المتأخّرين، كيزيد بن وليد بن

١. الشعر لأبي الأسود الدؤلي صاحب الامام أمير المؤمنين عليه السلام راجع ملحق ديوانه.

٢. الحشر: ١٠.

عبد الملك (المتوفى ١٢٦ هـ)، ومروان بن محمد بن مروان آخر خلفائهم (المتوفى ١٣٢ هـ)، حيث اشتهر أنّ الأخير كان يقول بخلق القرآن و نفي القدر. (١)

ولمّا اندلعت نيران الثورات ضدّ الأمويين، وقضت على خلافة تلك الطغمة الأثيمة، لمع نجم المعتزلة في عصر أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) وقد عرفت في ترجمة عمرو بن عبيد وجود الصلة الوثيقة بينه وبين المنصور.

ولمّا هلك المنصور، أخذ المهدي ابنه زمام الحكم، ولم ير للمعتزلة في زمنه أيّ نشاط يذكر، خصوصاً أنّ المهدي كان شديداً على أصحاب الأهواء، حسب ما يقولون.

روى الكشي عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن هشام ... أنّه لما كان أيام المهدي، شدّد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن المفضل صنوف الفرق، صنفاً صنفاً، ثمّ قرأ الكتاب على الناس، فقال يونس: «قد سمعت الكتاب يقرأ على الناس على باب الذهب بالمدينة، مرّة أخرى بمدينة الوضاح» (٢).

١ . الكامل لابن الاثير: ٤ / ٣٣٢ قال: «وكان مروان يلقب بالحمار، والجعدي لأنّه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك.

٢ . رجال الكشي: ٢٢٧، ترجمة هشام بن الحكم، الرقم ١٣١. ولعل هذا الكتاب أوّل كتاب أُلّف في الملل والنحل بين المسلمين.

وبما أن أهل الحديث كانوا يشكّلون الأكتريّة الساحقة، فيكون المراد من أصحاب الأهواء الذين شدّد عليهم المهدي، غيرهم من سائر الفرق فيعمّ المعتزلة و المرجئة والمحكمة والشيعة وغيرهم.

ولأجل ذلك لم ير أيّ نشاط للمعتزلة أيامه، حتّى مضى المهديّ لسبيله، وجاء عصر الرّشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ) فيحكى التاريخ عن وجود نشاط لهم في أيامه، حتّى أنّه لم يوجد في عصره من يجادل السمنية غيرهم. (١)

ومع ذلك لم يكن الرّشيد يفسح المجال للمتكلّمين. يقول ابن المرتضى: «وكان الرّشيد نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلّمين» (٢).

نعم ابتسم الدّهر للمعتزلة أيام المأمون، لأنّه كان متعطّشاً إلى العلم والتعلّق، والبحث والجدال، فنرى في عصره أن رجال المعتزلة يتصلّون ببلاطه، وكان لهم تأثير كبير في نفسيّته.

يقول الطبري: «وفي هذه السنة (٢١٢هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل عليّ بن أبي طالب عليه السلام وقال: هو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك في شهر ربيع الأوّل» (٣).

ولمّا استفحلت دعوة المحدثين إلى قدم القرآن و اشتدّ أمرهم كتب

١ . لاحظ: طبقات المعتزلة، لابن المرتضى: ٥٥.

٢ . طبقات المعتزلة: ٥٦.

٣ . تاريخ الطبري: ١٨٨ / ٧، حوادث سنة ٢١٢.

المأمون عام (٢١٨ هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة و
المحدثين، ومما جاء في تلك الرسالة:

فاجمع من بحضرتك من القضاة، و اقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين
هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، و تكشيفهم عما يعتقدون في خلق
الله القرآن و إحدائه، و أعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا
واثق فيما قلده الله و استحفظه من أمور رعيته، بمن لا يوثق بدينه و خلوص
توحيده و يقينه، فإذا أقرؤا بذلك و وافقوا أمير المؤمنين فيه، و كانوا على
سبيل الهدى و النجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس،
و مسألتهم عن علمهم في القرآن، و ترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق
محدث و لم يره، و الامتناع من توقيعها عنده، و اكتب إلى أمير المؤمنين بما
يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم و الأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف
عليهم و تفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في
الدين و الإخلاص للتوحيد و اكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن
شاء الله، و كتب في شهر ربيع الأول سنة (٢١٨ هـ).^(١)

رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه

ثم إن المأمون كتب إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة في بغداد أن
يشخص إليه سبعة نفر من المحدثين. منهم:

١ - محمّد بن سعد كاتب الواقدي ٢ - أبو مسلم، مستملي يزيد بن هارون ٣- يحيي بن معين ٤ - زهير بن حرب أبو خثيمة ٥ - إسماعيل بن داود ٦ - إسماعيل بن أبي مسعود ٧ - أحمد بن الدورقي، فامتحنهم المأمون وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما أجابوا به المأمون، فخلّى سبيلهم. فقد فعل ذلك إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون.

رسالة الثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم

ثمّ إنّ المأمون كتب بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم رسالة مفصّلة ومما جاء فيها:

«ومما بيّنه أمير المؤمنين برويته و طالعه بفكره، فتبيّن عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدّين من وكفه و ضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم. و أثراً من رسول الله و صفيه محمّد - صلى الله عليه و آله - باقياً لهم و اشتباهه على كثير منهم حتّى حسن عندهم و تزّين في عقولهم أن لا يكون مخلوقاً، فتعرّضوا لذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه، و تفرّد بجلالته من ابتداع الأشياء كلّها بحكمته، وأنشأها بقدرته، والتقدّم عليها بأوليّته التي لا يبلغ أولها ولا يدرك مداها، وكان كلّ شيء دونه خلقاً من خلقه و حدثاً هو المحدث له، وإن كان القرآن

ناطقاً به ودالاً عليه و قاطعاً للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله.

والله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قَرَأَنًا عَرَبِيًّا﴾^(١)، وتأويل ذلك أنا خلقناه كما قال جلَّ جلاله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾^(٢)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾^(٣)، و ﴿جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾^(٤) فسوى عزَّ وجلَّ بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة، أخبر أنه جاعله وحده فقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٥) فقال ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال لنبيه: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ﴾^(٦)، وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾^(٧)، وقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾^(٨)، وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾^(٩)، فسَمَّى الله تعالى القرآن قرآنًا وذكرًا وإيمانًا ونورًا وهدىً ومباركاً وعربياً وقصصاً، فقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ

٢. الأعراف: ١٨٩.

١. الزخرف: ٣.

٤. الأنبياء: ٣٠.

٣. النبأ: ١٠ - ١١.

٦. القيامة: ١٦.

٥. البروج: ٢١ - ٢٢.

٨. الأنعام: ٢١.

٧. الأنبياء: ٢.

٩. الأنعام: ١٩.

أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ»^(١)، وقال: «قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ
 الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ»^(٢)، وقال:
 «قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلَهُ مُقْتَرِيَاتٍ»^(٣)، وقال: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ
 يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»^(٤)، فجعل له أولاً و آخراً، ودل عليه أنه محدود
 مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والحرَج
 في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والاحاد على
 قلوبهم حتى عرّفوا ووصفوا خلق الله و فعله بالصفة التي هي لله وحده و
 شبهوه به، والأشباه أولى بخلقه، وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه
 المقالة حظاً في الدين ولا نصيباً من الإيمان واليقين....إلى أن قال: فاقراً على
 جعفر بن عيسى وعبدالرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما
 كتب به إليك و انصصهما عن علمهما في القرآن و أعلمهما أنّ أمير المؤمنين
 لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه و توحيده،
 و أنّه لا توحيد لمن لم يقرّ بأنّ القرآن مخلوق. فإن قالوا: يقول أمير المؤمنين
 في ذلك فتقدّم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما في الشهادات على
 الحقوق و نصّهم عن قولهم في القرآن، فمن لمن يقل منهم أنّه مخلوق أبطلاً
 شهادته ولم يقطعاً حكماً بقوله و إن ثبت عفاfe بالقصد والسداد في أمره،
 و افعال ذلك بمن في سائر عملك من القضاة، وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله

٢. الإسراء: ٨٨.

١. يوسف: ٣.

٤. فصلت: ٤٢.

٣. هود: ١٣.

به ذا البصيرة في بصيرته و يمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله»^(١).

دعوة المحدثين والقضاة لسماع كتاب الخليفة

ولما جاءت الرسالة الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم، أحضر لقيفاً من المحدثين منهم ١- أبو حسان الزيادي، ٢- وبشر بن وليد الكندي، ٣- وعلي بن أبي مقاتل، ٤- والفضل بن غانم، ٥- والذبال بن الهيثم، ٦- وسجادة، ٧- والقواريري، ٨- وأحمد بن حنبل، ٩- وقتيبة، ١٠- وسعدويه الواسطي، ١١- وعلي بن الجعد، ١٢- وإسحاق بن أبي إسرائيل، ١٣- وابن الهرش، ١٤- وابن عليّة الأكبر، ١٥- ويحيى بن عبدالرحمان العمري، ١٦- وشيخاً آخر من ولد عمر بن الخطاب، كان قاضي الرقة، ١٧- وأبو نصر التمار، ١٨- وأبو معمر القطيعي، ١٩- ومحمد بن حاتم بن ميمون، ٢٠- ومحمد بن نوح المضروب، ٢١- وابن الفرخان، ٢٢- والنضر بن شميل، ٢٣- وابن علي بن عاصم، ٢٤- وأبو العوام البزاز، ٢٥- وابن شجاع، ٢٦- وعبدالرحمان بن إسحاق. فقرأ عليهم رسالة المأمون مرتين حتى فهموه، ثم سأل كل واحد عن رأيه في خلق القرآن.

فوجد في الأجوبة عيأً وغباوة، لا يتطلبون الحق. وإليك نصّ محاوره إسحاق مع بعض هؤلاء.

١. تاريخ الطبري: ١٩٨/٧ و ١٩٩ و ٢٠٠، حوادث سنة ٢١٨.

١ - إسحاق بن إبراهيم، مخاطباً بشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟

بشر: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو، قال الله: «خالق كل شيء»

ما القرآن شيء؟

بشر: هو شيء.

إسحاق: فمخلوق؟

بشر: ليس بخالق.

إسحاق: ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: ما أحسن غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين أن لا

أتكلم فيه، وليس عندي غير ما قلت لك.

محاورته مع علي بن أبي مقاتل

إسحاق بن إبراهيم: القرآن مخلوق؟

علي بن أبي مقاتل: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا.

ابن أبي مقاتل: هو كلام الله.

محاورته مع أبي حسان الزياتي

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسان: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا و بسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا و نؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، وإن أمرنا اثمرونا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسان: (أعاد كلامه السابق).

إسحاق: إن هذه مقالة أمير المؤمنين.

أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين و لا يأمر بها الناس و لا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول، قلت ما أمرتني به، فإنك الثقة المأمون عليه فيما أبلغتني عنه من شيء، فإن أبلغتني عنه بشيء صرت إليه.

إسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئاً.

قال «علي بن أبي مقاتل: قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في الفرائض و المواريث، ولم يحملوا الناس عليها».

أبو حسان: ما عندي إلا السمع والطاعة، فمرني أتمر.
إسحاق: ما أمرني أن أمرك وإنما أمرني أن أمتحنك.

محاورته مع أحمد بن حنبل

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

أحمد: هو كلام الله.

إسحاق: أمخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله، لا أزيد عليها.

إسحاق: (قرأ عليه رقعة وفيها: أشهد أن لا إله إلا الله أحداً فرداً لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه). فلما أتى إسحاق إلى قوله: «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^(١)، وأمسك عن قوله: «لا يشبهه شيء، من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه»، فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر^(٢) فقال: أصلحك الله، إنه (أحمد) يقول: سميع من اذن، بصير من عين.

فقال إسحاق: ما معنى قوله سميع بصير؟

أحمد: هو كما وصف نفسه.

١ . سقط قوله: «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير» من الرقعة التي نقلها ص ٢٠٠ و لكن نقله ص ٢٠١.

٢ . في المصدر «أصغر» والصحيح ما أثبتناه.

إسحاق: فما معناه؟

أحمد: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

ثم إن إسحاق دعا بهم رجلاً رجلاً، كلهم يقولون: القرآن كلام الله إلا هؤلاء نفر: قتيبة وعبيد الله بن محمد بن الحسن، وابن عليّة الأكبر، وابن البكاء، وعبدالمنعم بن إدريس، والمظفر بن مرجا، ورجلاً ضريراً ليس من أهل الفقه ولا يعرف بشيء منه إلا أنه دسّ في ذلك الموضع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطّاب قاضي الرقة، وابن الأحمر. فأما ابن البكاء الأكبر فإنه قال: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قرآناً عَرَبِيّاً﴾، والقرآن محدث لقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ من ذكر من ربّهم محدث﴾.

قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟

قال: نعم.

قال إسحاق: فالقرآن مخلوق؟

قال: لا أقول مخلوق، ولكنّه مجعول، فكتب مقاله.

فلما فرغ من امتحان القوم وكتبت مقالاتهم رجلاً رجلاً ووجهت إلى المأمون، فمكث القوم تسعة أيام ثم دعا بهم، وقد ورد كتاب المأمون جواب كتاب إسحاق بن إبراهيم في أمر هؤلاء.

الرسالة الرابعة للمأمون إلى إسحاق

كتب المأمون في جواب رسالته كتاباً مفصلاً نأخذ منها مايلي:

«أما بعد فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك، جواب كتابه كان إليك فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول في القرآن وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم و تكشيف أحوالهم وإحلالهم محالهم».

ثم تكلم المأمون في حق الممتنعين عن الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً و الرسالة مفصلة.^(١) والملفت للنظر فيها أمران:

الأول: أمر المأمون رئيس الشرطة بضرب عنق بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدي إذا لم يتوبا بعد الاستتابة، وحمل الباقيين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين و تسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا و يتوبوا حملهم جميعاً على السيف.

الثاني: تذكّر بعض أفعال الممتنعين بالاعتراف بخلق القرآن، بوجه يعرب أنهم لم يكونوا أهل صلاح و فلاح، بل كانوا من مقترفي المعاصي نقتطف منها مايلي:

١ . لاحظ تاريخ الطبري: ٧ / ٢٠٢ - ٢٠٣.

«وأما الذئبال بن الهيثم فأعلمه أنه كان في الطعام الذي كان يسرقه في الأنبار، وفيما يستوي عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبي العباس ما يشغله وأنه لو كان مقتضياً آثار سلفه و سالكاً مناهجهم و مهتدياً سبيلهم لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه.

وأما أحمد بن حنبل و ما تكتب عنه فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها و استدّل على جهله و آفته بها.

وأما الفضل بن غانم فأعلمه أنه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، و ما اكتسب من الأموال في أقلّ من سنة، و ما شجر بينه و بين المطّلب بن عبدالله في ذلك، فإنّه من كان شأنه شأنه، و كانت رغبته في الدنيا والدّرهم رغبته فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما و يثاراً لعاجل نفعهما.

وأما الزيّادي فأعلمه أنه كان متحلاً، و لا أول دعوى كان في الإسلام خولف فيه حكم رسول الله و كان جديراً أن يسلك مسلكه.

وأما الفضل بن الفرخان فأعلمه أنه حاول بالقول الذي قاله في القرآن أخذ الودائع التي أودعها إياه عبدالرحمان بن إسحاق و غيره، تربصاً بمن استودعه و طمعاً في الاستكثار لما صار في يده و لا سبيل عليه عن تقادم عهده و تطاول الأيام به.

وأما محمد بن حاتم و ابن نوح و المعروف بأبي معمر فأعلمهم أنهم مشاغيل بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد، و إن أمير المؤمنين لو لم يستحلّ محاربتهم في الله و مجاهدتهم إلا لإربائهم و ما نزل به كتاب الله في

أمثالهم لاستحل ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركاً و صاروا للنصارى مثلاً».

ثم وقع في الوقية في كل واحد من الممتنعين ما يشمئز القلم من نقله، فلو كانت تلك النسب على وجهها فويل لهم مما كسبت أيديهم من عظام المحرّمات و ما كسبت قلوبهم من الشُّرك. (١)

فلما وصل كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم دعا القوم و قرأ عليهم كتاب المأمون، فأجاب القوم الممتنعون كلهم، واعترفوا بأن القرآن مخلوق إلا أربعة نفر منهم أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد. فلما كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة، فأجابه سجادة إلى أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده و خلى سبيله، وأصرّ الآخرون على قولهم.

فلما كان من بعد الغد عاودهم أيضاً فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريري إلى أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده و خلى سبيله، و أصرّ أحمد بن حنبل و محمد بن نوح على قولهما ولم يرجعا، فشدّا جميعاً في الحديد و وجّها إلى طرسوس و كتب معهما كتاباً بإشخاصهما.

ثم لما اعترض على الراجعين من عقيدتهم برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حيث أكره على الشُّرك و قلبه مطمئن بالإيمان^(٢)، وقد كتبت

١. تاريخ الطبري: ٧ / ٢٠٣ - ٢٠٤.

٢. إشارة إلى قوله سبحانه ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦).

تأويلهم إلى المأمون، فلأجل ذلك ورد كتاب المأمون بأنه قد فهم أمير المؤمنين ما أجاب القوم إليه، وأن بشر بن الوليد تأوّل الآية التي أنزل الله تعالى في عمّار بن ياسر وقد أخطأ التأويل إنمّا عني الله عزّ وجلّ بهذه الآية من كان معتقد الإيمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقد الشُّرك مظهر الإيمان فليس هذه له، فأشخصهم جميعاً إلى طرسوس ليقموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم.

فأخذ إسحاق بن إبراهيم من القوم الكفلاء ليوافوا بالعسكر بطرسوس، فأشخص كلّ من ذكرنا أسماءهم، فلما صاروا إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنبة بن إسحاق - وهو والي الرقة - إلى أن يصيروا إلى الرقة، ثمّ أشخصهم إلى إسحاق بن إبراهيم بمدينة السلام (بغداد) مع الرسول المتوجّه بهم إلى أمير المؤمنين، فسلمهم إليه فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخص لهم ذلك في الخروج.^(١)

وما ذكرناه هو خلاصة محنة أحمد و من كان على فكرته في زمن المأمون، وليس فيه إلاّ إشخاص أحمد و محمّد بن نوح موثّقين في الحديد إلى طرسوس وإشخاص غيرهما مطلقين، ولما بلغهم وفاة المأمون رجعوا من الرقة ولم يسيروا إلى طرسوس.

هذا وقد ذكر القصة اليعقوبي بصورة مختصرة و قال:

١ . تاريخ الطبري: ١٩٥ / ٧ - ٢٠٦ بتلخيص منّا.

«وصار المأمون إلى دمشق سنة (٢١٨هـ) و امتحن الناس في العدل والتوحيد وكتب في إشخاص الفقهاء من العراق وغيرها فامتحنهم في خلق القرآن و أكفر من امتنع أن يقول - : القرآن غير مخلوق، وكتب أن لا تقبل شهادته، فقال كلٌ بذلك إلا نفرأ يسيراً»^(١).

هذا تفصيل المحنة أيام المأمون، وأما ما وقع في أيام الخليفتين: المعتصم والواثق، فسيوافيك بيانه بعد تعليقتنا.

تعليق على محنة خلق القرآن

إن هنا أموراً لا بدّ من الإلفات إليها:

١ - لم يظهر من كتب الخليفة إلى صاحب الشرطة وجه إصراره على أخذ الاعتراف من المحدثين بخلق القرآن. فهل كان الحافز إخلاصه للتوحيد، وصموده أمام الشُّرك؟ أو كان هناك مرمى آخر لإثارة هذه المباحث، حتّى ينصرف المفكِّرون بسبب الاشتغال بهذه المباحث عن نقد أفعالهم و انحرافاتهم، وبالتالي إيقاف الثورة أو إضمارها. فإنّ القلوب إذا اشتغلت بشيء، منعت عن الاشتغال بشيء آخر؟

٢ - لو كانت الرُّسالة مكتوبة بيد الخليفة أو بإملائه، فهي تحكي عن عمق تفكيره في المباحث الكلامية، وإحاطته بأكثر الآيات وقد جاء في

المقام بأسدِّ الدلائل و أتقنها، حيث استدَلَّ تارة بتعلُّق الجعل بالقرآن، وأخرى بإحاطة اللّوح المحفوظ به، ولا يحاط إلاً بمخلوق، وثالثة بتوصيفه بـ «محدث»، و رابعة بتوصيفه بصفات كلّها صفات المخلوق من تعلُّق النزول به ونهي النبي عن العجلة بقراءته، والدعوة إلى الإتيان بمثله، وأن له أماماً وخلفاً، إلى غير ذلك.

٣- إنّ الرّسالة كشفت القناع عن السبب الذي أدخل هذه المسألة في أوساط المسلمين، وقال: «إنّ القائلين بقدّم القرآن يضاھنون قول النصارى في أنّ المسيح كلمة وليس بمخلوق»، وهو يعرب عن أنّ الفكرة دخلت إلى أوساط المسلمين بسبب احتكاك المسلمين بهم. وما يقال من أنّ اليهود هم المصدر لدخول هذه الفكرة بينهم غير تامّ، والمأمون أعرف بمصدر هذه الفكرة.

٤- لو صحّ ما ذكره الطبري من صورة المحاورّة التي دارت بين رئيس الشرطة والمحدّثين، فإنّه يكشف عن جمود المجيبين و عيهم في الجواب، فإنّهم اتّفقوا على أنّ القرآن ليس بخالق، ولكنّهم امتنعوا عن الاعتراف بأنّه مخلوق، وبالتالي جعلوا واسطة بين الخالق والمخلوق أو بين النفي والإثبات، وهو كما ترى.

ولو كان عذرهم في عدم الاعتراف بأنّ القرآن مخلوق، هو الخوف من أن يكون هذا الاعتراف ذريعة للملاحدة حتّى ينسبوا إلى المسلمين بأنّهم يقولون إنّ القرآن مخلوق أي مختلق و مزور أو مخلوق للبشر، فيمكن

التخلص منه بالتصريح بأنه مخلوق لله سبحانه لاغير، والله هو خالقه وجاعله ليس غير.

٥ - لا شك أن عمل الخليفة كان أشبه بعمل محاكم التفتيش في القرون الوسطى حيث كان البابا والبطارقة والقساوسة، يتحرّون عقائد الناس لا سيّما المكتشفين أمثال غاليلو، وكان ذلك وصمة عار على حياة الخليفة وبالتالي على المعتزلة الذين كان الخليفة يلعب بحبالهم، ويلحقهم وزر أعماله، وما يترك في المجتمع من ردّ فعل سيئ. ومن المعلوم أن أخذ الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً في جوّ رهيب، لا يوافق تعاليم المعتزلة، كما لا يوافق تعاليم الإسلام، على أنه لا قيمة لهذا الاعتراف عند العقل والنقل فكيف رضي القوم بهذا العمل.

٦ - العجب من تلوّن الخليفة في قضائه في حقّ الممتنعين عن الاعتراف بخلق القرآن، فيرى أن بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدي مستحقّان لضرب العنق إذا استتبيا ولم يتوبا، والباقيين مستحقّون للإشخاص إلى عسكره، مع أن الجرم واحد، والكلّ كانوا محدّثين فهماء، ولم يكن الأولان قائدي الشرك، والباقيون مقتفين له. فلو كان القول بعدم خلق القرآن أو قدمه موجباً للردّة والرجوع إلى الشرك فالحكم الإلهي هو القتل والآ فلا، وهذا يعرب عن أن جهاز القضاء كان أداة طيّعة بأيدي الخلفاء، يستغلّونه حسب أهوائهم.

٧ - إن محنة القائلين بعدم خلق القرآن، تمّت في زمن الخليفة

المأمون بالإشخاص والإبعاد من دار السلام إلى طرسوس. غير أن التاريخ يذكر إشخاص اثنين موثقين إلى عسكر الخليفة، وإشخاص الباقين بلا قيود ولا ضرب ولا قتل إلى الخليفة. ولم يحدث التاريخ هنا عن ضرب وقتل.

ولكن المحنة لم تنته بموت المأمون، بل استمرت في خلافة أخيه المعتصم، فالوائق ابنه ولكن بصورة سيئة، حدث عنها التاريخ.

قضى المأمون نحبه وجاء بعده أخوه المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ) فضيق الأمر على القائلين بعدم خلق القرآن.

يقول اليعقوبي: «وامتحن المعتصم أحمد بن حنبل في خلق القرآن، فقال أحمد: أنا رجل علمت علماً ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له الفقهاء وناظره عبدالرحمان بن إسحاق وغيره، فامتنع أن يقول إن القرآن مخلوق، فضرب عدة سياط. فقال إسحاق بن إبراهيم: ولئي يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنك به.

إسحاق بن إبراهيم: هذا العلم الذي علمته نزل به عليك ملك أو علمته من الرجال؟

ابن حنبل: علمته من الرجال.

إسحاق: علمته شيئاً بعد شيء أو جملة؟

ابن حنبل: علمته شيئاً بعد شيء.

إسحاق: فبقي عليك شيء لم تعلمه؟

ابن حنبل: بقي عليّ.

إسحاق: فهذا ممّا لم تعلمه وقد علمكه أمير المؤمنين.

ابن حنبل: فإني أقول بقول أمير المؤمنين.

إسحاق: في خلق القرآن؟

ابن حنبل: في خلق القرآن.

فأشهد عليه وخلع عليه وأطلقه إلى منزله. (١)

هذا ما كتبه ذلك المؤرخ المتوفى (عام ٢٩٠ هـ).

وأما الطبري فلم يذكر في حياة المعتصم ما يرجع إلى مسألة خلق القرآن.

وقال المسعودي: «وفيها (سنة ٢١٩ هـ) ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن». (٢)

نعم ذكر الجزري في كامله في حوادث سنة (٢١٩ هـ) وقال: «وفيها أحضر المعتصم أحمد بن حنبل و امتحنه بالقرآن، فلم يجب إلى القول بخلقه، فأمر به فجلد جلدًا عظيمًا حتى غاب عقله و تقطع جلده و حبس مقيدًا». (٣)

وروى الجاحظ أنه لم يكن في مجلس الامتحان ضيق، ولا كانت حاله

١ . تاريخ يعقوبي: ٤٧٢ / ٢ . ٢ . مروج الذهب: ٤٦٤ / ٣ .

٣ . الكامل: ٢٣٣ / ٥ .

حالاً مؤيساً، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع بالين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب و يرزنون و يخف و يحلمون و يطيش». (١)

هذا ولكن المتحيزين إلى الحنابلة يذكرون المحنة بشكل فظيع. هذا أبو زهرة قد لنخص مقالهم بقوله:

«وقد تبين أن أحمد بن حنبل كان مقيداً مسوقاً عندما مات المأمون، فأعيد إلى السجن ببغداد حتى يصدر في شأنه أمر، ثم سيق إلى المعتصم واتخذت معه ذرائع الإغراء والإرهاب، فما أجدى في حمله ترغيب و لا ترهيب، فلما لم يجد القول رغباً و رهباً، نفذوا الوعيد فأخذوا يضربونه بالسياط، المرّة بعد الأخرى، ولم يترك في كل مرّة حتى يغمى عليه وينخس بالسيف فلا يحس. فتكرّر ذلك مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً فلما استياسوا منه و ثارت في نفوسهم بعض نوازع الرحمة أطلقوا سراحه وأعادوه إلى بيته وقد أثخنه الجراح و أثقله الضرب المبرح المتوالي والإلقاء في غيابات السجن». (٢)

وليس لما ذكره أبو زهرة مصدر سوى «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» للحافظ أبي الفرج عبدالرحمان بن الجوزي، ومن تبعه مثل الحافظ ابن كثير في «البداية و النهاية». (٣)

١ . الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد: ٢ / ١٣٩.

٢ . ابن حنبل حياته وعصره: ٦٥.

٣ . البداية و النهاية: ١٠ / ٣٤٠ - ٣٥٧.

والناظر في هذين الكتابين يرى تحيزهما لأحمد بن حنبل وأنهما يريدان نحت الفضائل له وعندما قصرت أيديهما عنها لجأوا إلى المنامات، فلا يمكن الاعتماد عليهما فيما يرويان من التفاصيل في هذه المحنة. وقد عرفت التضارب في التاريخ بين قائل بأن أحمد رجع عن رأيه أثناء الضرب كاليعقوبي، وقائل بأنه بقي على إنكاره.

محنة خلق القرآن والوائق

قضى المعتصم نجه و خلفه ابنه الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ)^(١)، وكان للمعتزلة في عصره قوّة و قدرة و نشاط و سيطرة.

قال اليعقوبي: «وامتحن الواثق الناس في خلق القرآن، فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك في سائر البلدان، وأن لا يجيزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب عالماً كثيراً»^(٢).

يقول الحافظ ابن كثير:

«وأمر الواثق بامتحان الأسارى الذين فودوا من أسر الفرنج، بالقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى في الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن وأن الله لا يرى في الآخرة فودي والآ ترك في أيدي الكفار. وهذه بدعة

١ . البداية والنهاية: ١٠ / ٢٩٧.

٢ . تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٤٨٢.

صلعاء، شنعاء، عمياء، صمءاء لا مستند لها من كتاب ولا سنة ولا عقل صحيح»^(١).

ولكن تحييز ابن كثير للحنابلة وأصحاب القول بعدم خلق القرآن واضح في كتابه. فالاعتماد على ما ينقل من المحنة في حقّ الحنابلة إن لم تؤيده سائر الآثار مشكل، وبما أنّ في الكتاب مغالاة في الفضائل، ومحاولة لجعله اسطورة في التأريخ بنقول مختلفة، نكتفي بما يذكره الطبري في المقام.

يقول: «إنّ مالك بن هيثم الخزاعي كان أحد نقباء بني العباس، وكان حفيده أحمد بن نصر بن مالك، يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين وابن الدورقي وابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه من السلطان في دولة بني العباس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك مع غلظة الواائق على من يقول ذلك. فحرّك أصحاب الحديث وكلّ من ينكر القول بخلق القرآن أحمد بن نصر و حملوه على الحركة لإنكار القول بخلق القرآن، والغاية من هذه الحركة، الثورة في بغداد على الخليفة الواائق، وخلعه من الخلافة، غير أنّ هذه المحاولة فشلت فأخذوا و حملوا إلى سامراء، التي كانت مقرّاً للواائق، فحضر القوم واجتمعوا عنده، فلما أتى بأحمد بن نصر قال له: يا أحمد ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، قال أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال: فما تقول في ربك أترأه يوم القيامة؟

قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله أنه قال: ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته، فنحن على الخبر.

فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون فيه؟ فقال عبدالرحمان بن إسحاق: يا أمير المؤمنين هو حلال الدم. وقال ابن أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب لعلّ به عاهة، أو تغيّر عقليّ، فقال الواثق، إذا رأيتموني قد قمت إليه فلا يقوم أحد معي، فإنّي أحتسب خطاي إليه، ودعا بالصمصامة، سيف عمرو بن معديكرب، فمشى إليه وهو في وسط الدار، ودعا بنطح فصير في وسطه جبل فشدّ رأسه، ومدّ الجبل، فضربه الواثق ضربة، فوقعت على جبل العاتق، ثمّ ضربه أخرى على رأسه، ثمّ انتضى سيما الدمشقي سيفه، فضرب عنقه وحرّ رأسه»^(١).

هذه خلاصة القصة. ومن المعلوم أنّ هذه القسوة من الخليفة كانت مبرّرة عنده، لا لأجل قوله بخلق القرآن و رؤية الله، بل لما قام به من الثورة عليه.

ويقول أيضاً: «أمر الواثق بامتحان أهل الثغور في القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلا أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»^(٢).

وقام الواثق بنفس العمل الذي قام به أبوه في امتحان أسرى المسلمين، فمن قال إنّ القرآن مخلوق فودي به، ومن أبى ذلك ترك في

١ . تاريخ الطبري: ٧ / ٣٢٨، ٣٢٩، حوادث سنة ٢٣١ .

٢ . المصدر السابق: ص ٣٣١.

أيدي الروم و أمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن يعطوا جميع من قال إن القرآن مخلوق ممن فودي به ديناراً لكل إنسان من مال حمل معهم.^(١)

وكانت المحنة مستمرة، والضيق على أصحاب القول بعدم خلق القرآن متواصلاً إلى أن وافاه الأجل، ومات الواصل عام ٢٣٢.

وقد اتفقت كلمة أهل السير على أن الخلفاء كانوا يلعبون بحبال عدّة من المعتزلة الذين كسبوا منزلة عظيمة لدى الخلفاء، وهم ثمامة بن أشرس وأحمد بن أبي دؤاد الزيّات وغيرهم. وبموت الخليفة وتسم ابنه المتوكل الخلافة، غاب نجم المعتزلة وانحدروا من الأوج إلى الحضيض و من العزّ إلى الذلّة، وإليك هذا القسم من التاريخ.

قصة المحنة و خلافة المتوكل

قضى الواصل نحبه و قام مقامه المتوكل و أمر الناس بترك النظر والبحث والجدال و ترك ما كانوا عليه في أيام الخلفاء الثلاث: المأمون والمعتصم والواصل، وأمر شيخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنّة.^(٢)

قال اليعقوبي: «نهى المتوكل الناس عن الكلام في القرآن و أطلق

١ . المصدر السابق: ص ٣٣٢.

٢ . مروج الذهب: ١ / ٤ .

من كان في السجون من أهل البلدان، ومن أخذ في خلافة الواثق، فخلّاهم جميعاً وكساهم، وكتب إلى الآفاق كتباً ينهي عن المناظرة والجدل»^(١).

هذه هي الضربة الأولى التي وجهها المتوكّل إلى المعتزلة، وأقفل باب البحث والمناظرة الذي كان لصالح المعتزلة ضدّ أهل الحديث، حيث كان المعتزلة يتفوّقون على خصمائهم في مجال النقاش. ومع ذلك كلّه لم يكن ذلك ضربة قاضية لنظام الاعتزال، ولأجل ذلك لم يعزل أحمد بن دؤاد عن قضاء القضاة ولا عن مظالم العسكر، بل أبقاه على منصبه إلى أن عجز عن القيام بالعمل لإصابته بالفالج عام ٢٣٣ هـ، واختار بعده ولده محمّد بن أحمد.

يقول الخطيب: «فلما فجع أحمد بن أبي دؤاد في جمادي الآخرة سنة ٢٣٣ ... ولّى المتوكّل ابنه محمّد بن أحمد أبا الوليد القضاء ومظالم العسكر مكان أبيه»^(٢).

ومن المعلوم أن أحمد بن أبي دؤاد هو العامل المؤثر في دعوة الخلفاء على ضدّ أهل الحديث القائلين بقدّم القرآن أو كونه غير مخلوق. ويظهر من ابن الجوزي في كتاب مناقب الإمام أحمد أنّ المتوكّل وجه إلى المعتزلة ضربة ثانية مؤثرة في إبعادهم عن ساحة المساجد والمدارس

١ . تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٤٨٤ - ٤٨٥.

٢ . تاريخ بغداد: ١ / ٢٩٨.

وأشخاص أهل الحديث ودعوتهم إليها. يقول: «في سنة ٢٣٤ أشخاص المتوكل الفقهاء والمحدثين، وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يحدثوا بالأحاديث فيها الردّ على المعتزلة والجهميّة، وأن يحدثوا في الرؤية، فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المنصور، ووضع له منبر واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً من الناس، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً»^(١).

والتاريخ يعرب عن شدّة تفاقم أمر المعتزلة سنة بعد سنة وانجذاب المتوكل إلى أهل الحديث، وتخطئة عمل أبيه الواثق، حيث إنّ أباه قتل بسيفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه وكانت جثته باقية على الصليب إلى عام ٢٣٧، ولكنّ المتوكل أمر بإنزال جثته وهو نوع تخطئة لعمل أبيه أولاً، وإمضاء لمنهج أهل الحديث ثانياً.

يقول الطبري: «وقد كان المتوكل لما أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدل في القرآن وغيره، ونفذت كتبه بذلك إلى الآفاق، وهمّ بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء والرعاغ إلى موضع تلك الخشبة وكثروا وتكلموا، فبلغ ذلك المتوكل، فوجه إليهم نصرين اللّيث، فأخذ منهم نحواً من عشرين رجلاً فضربهم وحبسهم، وترك إنزال جثة أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تكثير العامّة في أمره، وبقي الذين أخذوا بسببه في الحبس حيناً... فلما دفع بدنه إلى أوليائه في الوقت الذي ذكرت، حمله ابن

أخيه موسى إلى (بغداد) وغسل ودفن وضمّ رأسه إلى بدنه»^(١).

ومع ذلك لم يكتف في قطع جذور المعتزلة عن بلاطه و صار بصدد الانتقام من آل ابن أبي دؤاد. يقول الطبري: «وفي سنة ٢٣٧ غضب المتوكل على ابن أبي دؤاد وأمر بالتوكيل على ضياع أحمد بن أبي دؤاد لخمس بقين من صفر، وحبس يوم السبت لثلاث خلون من شهر ربيع الأول ابنه أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد في ديوان الخراج وحبس إخوته عند عبيد الله بن السريّ خليفة صاحب الشرطة»^(٢).

والظاهر من الخطيب في تاريخه أنّ عزل محمد بن أحمد كان يوم الأربعاء لعشر بقين من صفر سنة ٢٤٠ وصودرت أمواله، ومات أبو الوليد محمد بن أحمد ببغداد في ذي القعدة سنة ٢٤٠، ومات أبوه أحمد بعده بعشرين يوماً^(٣).

ثمّ إنّ إبعاد المعتزلة عن ساحة القدرة فسح للشعب إظهار حقه وإبداء كامل غيظه في مناسبات شتى. منها ما عرفت عند إنزال جثة أحمد بن نصر، ومنها ما فعلوه في تشييع جنازة أحمد بن حنبل، فقد شيّعه جماعة كثيرة وإن غالى ابن الجوزي - كما هو شأنه - في حقّ إمامه وقال: «وعن بعض الشهود أنّه مكث طول الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكن إلا

١ . تاريخ الطبري: ٧ / ٣٦٨ - ٣٦٩، حوادث سنة ٢٣٧ .

٢ . تاريخ الطبري: ٧ / ٣٦٧ - ٣٦٨، حوادث سنة ٢٣٧ .

٣ . تاريخ بغداد: ١ / ٢٩٨ . ولاحظ الكامل لابن الاثير: ٥ / ٢٩٤، حوادث سنة ٢٤٠ .

بشقُّ النفس لكثرة ازدحام الناس عليه»^(١). وأخذ الشعراء يهجون المعتزلة. يقول شاعرهم:

أفلت سعود نجومك ابن دؤاد و بدت نحوسك في جميع إباد
فرحت بمصرعك البرية كلها من كان منها موقناً بمعاد
كم من كريمة معشر أرملتها و محدث أوثقت بالأقياد
كم مجلس لله قد عطّته كيلا يحدث فيه بالاسناد
كم من مساجد قد منعت قضاتها من أن يعدل شاهد برشاد
كم من مصاييح لها أطفأتها كيما تزّل عن الطريق الهادي^(٢)

وأخذ أهل الحديث يجلسون في المساجد و يروون الأحاديث ضدّ الاعتزال و يكفّرون المعتزلة. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول إنّ القرآن مخلوق، فقال: كافر. قال: فابن دؤاد؟ قال كافر بالله العظيم.^(٣)

عند ذلك شعرت المعتزلة بأنّ الظروف قاسية و أنّ السلطة والأكثرية الساحقة من أهل السنة يريدون أن يقضوا عليهم و يشفوا غيظ صدورهم منهم، ومع ذلك كلّ كانت عندهم طاقة يردّون بها عن أنفسهم التي رشقوا بها. فقام الجاحظ أحد أدباء المعتزلة فألف كتاباً باسم «فضيلة المعتزلة» فأثنى

١ . مناقب الامام أحمد: ٤١٨.

٢ . تاريخ بغداد: ١٥٥ / ٤.

٣ . تاريخ بغداد: ٢٨٥ / ٣.

عليهم وعدّ فضائلهم وكان الكتاب من حيث الصياغة والتعبير بمكان توّجّهت إليه أبصار الخاصة والعامة، وبالتالي ظهر عليه ردّ أو ردود، أشهرها ما كتبه أحمد بن يحيى الراوندي (المتوفى ٣٤٥ هـ) الذي كان من المعتزلة، ثمّ رجع عنهم فألّف كتابه «فضيحة المعتزلة» ولم يبرح زمان حتّى جاء أبو الحسين عبدالرحمن بن محمّد بن عثمان الخياط فألّف «الانتصار» انتصر فيه للجاحظ على ابن الراوندي، والموجود من هذه الكتب الثلاثة هو الأخير.

ثمّ إنّ ممّا أعان على انقراضهم هو تشتّت مذاهبهم وفرقهم، فإنّ القوم تفرّقوا إلى مدرستين، مدرسة معتزلة بغداد و مدرسة معتزلة البصرة، ولم تكن حتّى في نفس المدرستين وحدة في التفكير، فصاروا فرقا تنوف على العشرين، وعند ذلك بلغوا إلى درجة من الضعف والانحلال ساعد على زوالهم وانقراضهم .

وجاءت الضربة الأخيرة من جانب أبي الحسن الأشعريّ الذي كان ربيب أبي عليّ الجبائي و تلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث، فقد رقى في البصرة يوم الجمعة كرسياً و نادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعالها وأنا تائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعائبهم».^(١)

١ . فهرست ابن النديم، الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ٢٣١؛ وفيات الاعيان: ٣ / ٢٧٥.

فقد كان لرجوع من كان من أكابر تلاميذ أبي عليّ الجبائي أثر بارز في النفوس، وبذلك أخذ الدهر يقلب عليهم ظهر المجنّ، تقلّب لجة البحر بالسفن المشحونة والفلك المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النجاة و هالك في أمواج الدهر. هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العباسيين قام في سنة (٤٠٨ هـ) بنفس العمل الذي قامت به المعتزلة في عصر المعتصم والواثق. يقول الحافظ ابن كثير: «وفي سنة (٤٠٨ هـ)، استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرجوع و تبرأوا من الاعتزال و الرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك و أنهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلك واستنّ بسنّته في أعماله التي استخلفه عليها من بلاد خراسان و غيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم و حبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع و نفاهم عن ديارهم، و صار ذلك سنة في الإسلام»^(١).

قال الخطيب: «وصنّف القادر بالله كتاباً في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبدالعزيز وإكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كلّ جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، ويحضر الناس سماعه»^(٢).

أقول: وهذا الكتاب هو المعروف «بالبیان القادري»، وصار هذا الكتاب محوراً لتمييز الحق عن الباطل، والصحيح عن الزائف كما يدعون. وقال ابن الجزري في حوادث سنة (٤٢٠ هـ): «ولمّا ملك محمود بن سبكتكين الري.. نفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والتّجوم وأخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل»^(١).

وقال ابن كثير في حوادث سنة (٤٥٦ هـ) ناقلاً عن ابن الجوزي: «وفي يوم الجمعة ثاني عشر شعبان هجم قوم من أصحاب عبدالصمد على أبي عليّ بن الوليد المدرس للمعتزلة فسبّوه وشمّوه، لامتناعه من الصلاة في الجامع وتدرّسه للناس بهذا المذهب، وأهانوه وجروّوه، ولعنت المعتزلة في جامع المنصور، وجلس أبو سعيد بن أبي عمارة وجعل يلعن المعتزلة»^(٢).

وقال في حوادث سنة (٤٧٧ هـ): «إنّ أبا عليّ بن الوليد شيخ المعتزلة كان مدرّساً لهم فأنكر أهل السنّة عليه، فلزم بيته خمسين سنة إلى أن توفّي في ذي الحجّة منها».

ويقول أيضاً في حوادث (٤٦١ هـ): «وفيها نقت الحنابلة على الشيخ أبي الوفاء عليّ بن عقيل وهو من كبرائهم بتردّده إلى أبي عليّ بن الوليد المتكلّم المعتزلي واتّهموه بالاعتزال»^(٣).

٢ . البداية والنهاية: ١٢ / ٩١ .

١ . الكامل: ج ٧، حوادث سنة ٤٢٠ .

٣ . المصدر نفسه: ٩٨ .

ويقول في حوادث سنة (٤٦٥ هـ): «وفي يوم الخميس حادي عشر المحرم حضر إلى الديوان أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل العقيلي الحنبلي وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمّن توبته من الاعتزال»^(١).

وبذلك حَقَّق التاريخ السنّة المعروفة «كما تدين تدان» وأخذت الطائفتان، الحنابلة والمعتزلة يتصارعان و يقتتلان قتال موت أو حياة، فصار الانتصار لأصحاب الحديث، والهلاك والاضطهاد للمعتزلة، فلم يظهر بعد هذه القرون إلاّ آحاد ينجمون في الفينة بعد الفينة والفترة بعد الفترة لا تجد لهم ذكراً بارزاً في ثنايا التاريخ.

إنّ تكامل الأمم و بلوغها الدّروة من العظمة، ثمّ انحدارها إلى هاوية الضعف والانحلال سنّة إلهيّة قضى بها على جميع الأمم، فلم يكن ارتقاء المعتزلة بلا سبب، كما أنّه لم يكن ضعفهم بلا علّة. فيجب على الباحث المتأمل في ثنايا القضايا التاريخيّة تحليل هذه الظاهرة تحليلاً علمياً يوافق الأصول المسلّمة في تحليل هذه المباحث.

أقول: إنّ المعتزلة لم يسقطوا سياسياً فحسب، بل سقطوا فكرياً، فلا تسمع بعد أبي هاشم الجبائي (المتوفى ٣٢١ هـ) في القرن الرابع، وبعد القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ) في القرن الخامس، مفكراً قوياً في المسائل الكلاميّة، يوازي المتقدّمين منهم مثل أبي هذيل العلاف، والنّظام. بل أكثر ما قام به المتأخّرون بعد القاضي لا يتجاوز عن تبين المذهب

وتوضيح صياغته من دون تأسيس قاعدة أو أصل في المجالات الكلامية.
والظاهر أنه لم يكن لسقوطهم سبب واحد، بل يستند انحلالهم إلى
أسباب متعددة أدت بهم إلى الهلاك والدمار والانقراض إلا في نقاط خاصة
كاليمن وغيرها.

وها إليك بيان الأمور التي سببت سقوطهم:

١ - إن مذهب السنة بمفهومه الحقيقي، يبتني على عدالة الصحابة
أجمعين واجلالهم، بل على تعديل السلف من التابعين وتابعي التابعين في
الأقوال والأفعال، كيف وهؤلاء عند أهل السنة عمد المذهب، التي قام عليها
صرحه. وجرح واحد من الصحابة أو ترك قوله، إخلال في الأساس، وهو ما
لا يقبله المذهب بتاتاً. فلأجل ذلك ترى أن أهل السنة، يقصدون السلف
ويكسونهم حلية العدالة التي لا تقل عن العصمة في حق النبي الأكرم
والعترة الطاهرة عليهم السلام عند الشيعة. وما هذا إلا لأن المذهب مبني على تلك
الأسس من أول يوم اجتمعوا فيه لاختيار خليفة للرسول إلى يومنا هذا.

فمع أن كثيراً من المفكرين منهم يتلون كتاب الله الصريح في التنديد
ببعض الصحابة، و يقرأون الصحاح والمسانيد الصريحة في ارتداد الكثير
منهم بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويقبلون التاريخ ظهر المجن، فيشاهدون فيه
موبات بعض الصحابة وخداعهم وضلالهم، مع ذلك كله لا ينبسون فيهم
ببنت شفة ويحكمون الأصل على هذه المعارف الصحيحة. وهذه قاصمة
للمذهب السنّي بالمعنى الحقيقي. هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إنَّ المعتزلة كانوا منتمين لأهل السنَّة، وفي الوقت نفسه كانوا يعطون للعقل قسطاً أوفر و يقدمونه على النصوص الواردة في الصُّحاح والمسانيد عن الصحابة والتابعين. مثلاً إنَّ النصوص النبويَّة التي يرويها المحدثون من أهل السنَّة تركَّز على التجسيم والرؤية والتشبيه والجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، فمعنى كون الفرقة فرقة سنيَّة، تكريم هذه الأصول والأحاديث وعدم الخروج عن خطوطها، ولكنهم مع الانتماء واجهوا هذه النصوص بشدَّة وقسوة، فأخذوا يردونها ويضربونها عرض الجدار، وهذان لا يجتمعان.

فكون الإنسان مقتفياً لمذهب أهل السنَّة لا ينفك عن اقتفاء هذه الآثار وعدم التخطي عنها، والثورة على هذه النصوص، إمحاء لمذهب السنَّة وهدم لأسسه، فكيف يجتمعان. فلازم ذلك أنهم صاروا يتبنون مبدأين متناقضين يضربون بواحد منهما المبدأ الآخر.

فالحقُّ أنَّ التسنن بالمعنى الصحيح هو ما كان عليه أحمد بن حنبل ونظراؤه من الجمود على الظواهر، والأخذ في الصفات الخبريَّة بالمعنى الحرفي، ورفض العقل والبرهان في مجالي العقائد والأحكام، وترك التفكير والتعقل في المعارف، وهذا هو الخطُّ السنيُّ الحقيقيُّ الذي عليه وهابية اليوم في نجد والحجاز، فمن أراد الانتماء إلى هذا المذهب، يجب أن يسلك هذا الطريق و يترك التفكير والبرهنة في جميع المجالات، ومن جمع بينهما فقد جمع بين الضدين والنقيضين.

إنّا نرى أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعريّ بعدما تاب والتحق بالحنابلة، وحاول إثبات عقائد أهل الحديث بالبرهنة والدليل، قابله إنكار شديد من قبل الحنابلة، ولأجل ذلك لم يترجموه في طبقاتهم ولا عدّوه من أنفسهم، بل استنكر «البر بهاري» رئيس حنابلة بغداد طريقته بأنّه يتجاوز في طرح الأصول والعقائد عن النصوص ويدخل في باب الدليل والبرهان، وقد صار ذلك سبباً لحدوث مخاصمة شديدة بين الحنابلة والأشاعرة على مدى القرون.

وقد عرفت في الجزء الثاني شكوى الأشاعرة من المتوسّمين بالحنبليّة، وما هذا إلّا لأنّ خطّ الحنابلة خطّ الرواية عن التابعين والصحابه والافتقار بهم من دون أن يقيموا للعقل وزناً، وهذا على طرف النقيض من كتب الإمام الأشعري (سوى الإبانة) وكتب أئمة الأشاعرة، فإنّها مشحونة بالاستدلال العقليّ على العقائد وإن كان لصالح آراء أهل الحديث.

وفي ضوء ذلك تقف على أنّ موضع المعتزلة من المجتمع السنّي موضع الرقعة من اللباس، فكانوا من أهل السنّة ويدعون الانتماء إليهم، غير أنّ أهل السنّة لا يقبلونهم، وهذا وحده يكفي في سقوطهم من أعين العامّة وأوساط الناس.

٢ - كان لأصحاب الحديث - بما أنّهم حفظة السنّة و علماء الدين -

نفاذ عجيب في نفوس العامّة، وكان ذلك كافياً في إثارة سخطهم على المعتزلة، لأنّهم ما زالوا يذكرونهم على صهوات المنابر وأندية الوعظ

والإرشاد بالإلحاد ورفض السنّة و مخالفة الدين، ولم تكن الوقيعه فيهم منحصره بيوم أو شهر أو سنة، بل امتدّت طوال قرون في العواصم الإسلاميه حتّى أيقن بسطاء الأمة، بل علماؤهم بأنّ الاعتزال خروج على الدين باسم الدين ومحو للسنّة باسم البرهنة بالعقل. وكفى هذا في إبعاد المعتزلة عن ساحة المجتمع وإسقاطهم عن أعين الناس والهجوم عليهم وعلى أموالهم إذا أتيحت للناس الفرصة و وافقت عليه السلطة الحاكمة.

٣ - إنّ المعتزلة كانوا يتبنّون عقائد تخدش عواطف العامّة، بخلاف أهل الحديث فقد كانوا يتبنّون ما يوافق أفكارهم و مصالحهم في الدنيا والآخرة، فأهل الحديث كانوا يدّعون بأنّ شفاعة الشافعين تعمّ العادل والفاسق وأنّ رسول الله ادّخرها للمذنبين من أمّته، ومثل هذا يوجب التفاف عامّة الناس حول رايتهم، وهذا بخلاف ما يتبنّاه المعتزلة، فإنّهم يقولون بأنّها لا تشمل إلاّ صلحاء الأمة، والغرض منها رفع الدرجة لإمحاء الذنوب. فأيّ العقيدتين أولى بأنّ تتبّع عند عامّة النّاس؟

إنّ أهل الحديث يقولون بأنّ الخلود في النّار يختصّ بالكافر، والمؤمن وإن كان فاسقاً لا يخلّد وإن مات بلا توبة.

وهذا بخلاف ما يقوله المعتزلة من خلود مرتكبي الكبائر في النار إذا ماتوا بلا توبة. فكان لفكرة أهل الحديث جاذبيّة تضمّ العامّة إليهم، وهذا بخلاف ما تقوله المعتزلة.

٤ - إنّ نجم المعتزلة أفل بعد الواثق عند ما تسنّم المتوكّل منصّة

الخلافة، فعند ذلك صارت السلطة الحكومِيَّة سيفاً مصلتاً فوق رقابهم وشبهاً مربعاً يلاحقهم بعد ما كانت أداة طيعة لهم، والناس على دين ملوكهم وسلاطينهم، ثم اشتدَّ غضب الخلفاء عليهم على مرِّ الزمن، فصار ذلك سبباً لذبح المعتزلة تحت كلِّ حجر و مدر، وقد استغلَّ أهل الحديث والحنابلة غضب السلطة على المعتزلة وقادوهم إلى الحدِّ الذي عرفت من النكايَة.

٥ - إنَّ المعتزلة قد اشتهروا بالقول بحريَّة الفرد في أعماله و كانوا يدافعون عن حريَّة الإنسان و احترام العقل، وهذا لا يجتمع مع ما ارتكبهوا في أيَّام الخلفاء الثلاث، فناقضوا بذلك أنفسهم و عارضوا تعاليمهم وأظهروا أنهم لا يقدرّون العقل حقَّ قدره، فإذا كانت الحريَّة تفرض على المعتزلة أن يدينوا بخلق القرآن، فهذا بنفسه يفرض عليهم أن لا يسوقوا الناس بالجبر والحبس والضرب على الاعتراف بخلق القرآن، وغاية ما كان على المعتزلة تشكيل أندية الوعظ والإرشاد والجدال الصحيح حتّى يتموا الحجّة على متحرّي الحقيقة أخذاً بقوله سبحانه: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»^(١).

وأين هذا من الإصرار على تبديل السرائر والحكومة على الضمائر وفرض العقيدة بالجبر والضرب؟ «إنَّ الحركة الفلسفيَّة العلميَّة التي بدأت

تتقوى و تنتشر بيد المعتزلة وأخذت تلقى أنصاراً و أعواناً، لو تركت تسير في مجراها الطبيعي، لاستطاعت أن تقضي على الروح الرجعية في الأمة على قوتها و عنفها. ولكتب لها الفوز والنجاح، ولكن المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأمور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا ما لا يتحقق إلا بالاقناع، وأن ينجزوا في برهة و جيزة ما قد يتطلب قروناً.^(١)

٦- إن صمود أحمد بن حنبل في طريق عقيدته أضفى عليه عند الأمة بطولة في طريق حفظ السنّة وجعل منه أسطورة للدفاع عن العقائد و قبول الاضطهاد في طريق الدين، ولما أفرج عنه التفّ الناس حوله واندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم، ولم يبرح في الإجهار ضدّ المعتزلة و إثارة الناس عليهم.

٧- إن الرجعية كانت متأصلة في نفوس العامّة، متحكّمة في كثير من العلماء، وكانوا لا يرغبون في مخالفة السلف قدر شعرة، وهذا أوجب انتصار أهل الحديث على أهل العقل والاستدلال، وكان عمل المعتزلة مثيراً لروح التعصّب فيهم أزيد ممّا كانوا عليه، ولعلّهم كانوا يتقرّبون في ضربهم و شتمهم و قتلهم إلى الله.

٨- وقد كان للشيخ أبي الحسن الأشعري دور مؤثر في تأليب العامّة والخاصّة على المعتزلة، فإنّه كان معتزلياً عارفاً بسلاح العقل والمنطق. فقد رجع عن المعتزلة لأجل أنّه رأى الهوة السحيقة بين أهل السنّة و أهل

١ . المعتزلة لحسن زهدي جار الله: ٢٥٢.

الاعتزال، فأراد أن يتخذ طريقاً وسطاً بين المذهبيين، ولكنه بدلاً من أن يستعمل ذلك السُّلاح في نصرة الدين قام بمقاومة الاعتزال وهدمه، ولم يفعل ذلك إلا مجارة للرأي العامّ وطمعاً في كسب عطفهم و تأييدهم، وبالتالي خضع للقوى الرجعية إلى حدّ كبير، فأمضى كلّ ما كان عليه الحنابلة من مسألة القدر والرؤية بحرفيّتها.

٩ - إنّ جنوح السلطة إلى أصحاب الحديث من عصر المتوكّل إلى آخر العباسيين وتوليهم عن المعتزلة دعاة العدل والتوحيد، لم يكن خالياً عن الأهداف السياسيّة التي كانت لمصالح عروشهم وحكومتهم، لأنّ من مبادئ أهل الحديث وجوب إطاعة السلطان الجائر و حرمة الخروج عليه ووجوب الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر، إلى غير ذلك من الأحكام التي ذكرها إمام الحنابلة في عقيدة أهل الحديث، ومن المعلوم أنّ هذا هو ما تتوخاه السلطة، فإنّ في ذلك دعماً لجورها و استبدادها.

وأين هذا من القول بالعدل والدعوة إلى التفكّر ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الخروج على السلطان الجائر و نصب الإمام العادل، إلى غير ذلك من الأصول التي كانت المعتزلة تتبناها ولم تكن لصالح الحكومة.

هذا و ذلك صار سبباً لرجوع السلطة إلى أهل الحديث و تقديمهم على المعتزلة.

١٠ - إنَّ الله سبحانه سنَّة في الأقوام والأُمم عبَّر عنها في الكتاب العزيز

بقوله:

﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾^(١) فلا ترى أُمَّة في ذروة العزِّ دائماً

ولا في حضيض الذلِّ كذلك. نعم لتحقِّق السنَّة و تبلورها في المجتمع أسباب وعلل ربَّما يكون ما ذكرنا من الأسباب بعضها.

٣ - الآثار الباقية من المعتزلة^(٢)

كان مشايخ الاعتزال وأنتمهم ذوي قرائح خصبة، وكفاءات خاصَّة في نضد القريض و ارتجال الخطب. فكان إلقاء الكلام على الوجه البليغ، المطابق لمقتضى الحال، أحد أسلحتهم الفتَّاكة في باب المناظرة. ومن المحتمل أيضاً أن تسمية علم الكلام به، لأنَّ المعتزلة هم الأسس لتدوين علم الكلام بين أهل السنَّة، وبما أنهم قد بلغوا الذروة والسنام في البلاغة والفصاحة وإلقاء الكلام، سمَّيت صناعتهم بأوصافهم و خصوصياتهم، فأطلقوا على منهجهم الفكري لفظ الكلام و علمه. ويظهر ذلك من الرجوع إلى تاريخ حياتهم، وقد عرفت أنَّ واصل بن عطاء مع أنَّه كان به لثغة بالراء ولكن كان يتجنَّب عن الراء في خطبه، فيتكلَّم بالقمح مكان البُرِّ، والغيث مكان المطر. ولم يكن التفوُّق في البلاغة مختصَّاً به، بل هو الغالب على أئمة

١. آل عمران: ١٤٠.

٢. هذا هو البحث الثالث الذي وعدنا به في صدر خاتمة المطاف.

المعتزلة. فلا عجب لأن يتركوا كتباً قيّمةً في مجالات العقيدة والأدب والتفسير، غير أن الدهر لعب بكتبهم، وأعان على حرقها وإعدامها خصماؤهم، فلم يصل إلينا إلا النزر القليل الذي حفظته الصدفة. ونذكر من آثار المعتزلة ما طبع و نشر، وأما المخطوطة منها الموجودة في المكتبات العالمية فهي على عاتق الفهارس، ولو قمنا به لطلال بنا المقام، فنذكر المطبوع حسب التسلسل التاريخي للتأليف.

١ - «المعيار والموازنة» لأبي جعفر الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ)، في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر المحمودي، طبع في بيروت / ١٤٠٢ هـ.

٢ - «درّة التنزيل و غرّة التأويل» له أيضاً طبع في مطبعة السعادة، عام (١٣٢٦هـ).

٣ - «البيان و التبيين» لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ) في أربعة أجزاء، طبع عدّة مرّات، منها طبعة دار الفكر عام ١٩٦٨.

٤ - «المحاسن والأضداد» له أيضاً، طبع في القاهرة (عام ١٣٣١هـ).

٥ - «الفصول المختارة من كتب الجاحظ» جمعها الإمام عبيد الله بن حسان، طبع على هامش «الكامل» للمبرّد في القاهرة، (عام ١٣٢٤هـ).

٦ - «العثمانية» تحقيق محمّد هارون المصري طبع مصر، واستقصى المحقق ما بثّه ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة من كتاب (نقض

العثمانية) لأبي جعفر الاسكافي، فجمعه وطبعه في آخر «العثمانية» فجاء الكتاب ونقضه في مجلّد واحد. وتعرّفت على شأن الكتاب في ترجمة الجاحظ.

٧ - «رسائل الجاحظ» في جزأين، تحقيق عبدالسلام هارون، طبع في القاهرة عام (١٩٦٤م).

٨ - «البخلاء» له أيضاً، تحقيق طه الحاجزي، طبع في مصر.

٩ - «الانتصار» في الردّ على ابن الراوندي، تأليف أبي الحسين المعروف بالخيّاط، طبع مع مقدّمة و تحقيق وتعليق للدكتور نيرج الاستاذ بجامعة (أبسالة) في (مملكة السويد). وفي آخره قائمة لفهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب أكثرها للمعتزلة يبلغ عددها أربعين كتاباً^(١).

١٠ - «فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي (المتوفّى ٣١٧ أو ٣١٩هـ) تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (١٤٠٦هـ).

١١ - «شرح الأصول الخمسة» لقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد (المتوفّى ٤١٥هـ). حقّقه وقدم له الدكتور عبدالكريم عثمان، المطبوع بمصر، عام (١٣٦٤هـ)، في (٨٠٤) صفحة وراء الفهارس، وهو أجمع كتاب لتبيين الأصول الخمسة التي تتبناها المعتزلة في مجال العقائد.

١٢ - «المغني» له أيضاً، وهو إملاء القاضي لتلاميذه، وقد طبع منه

١. الانتصار: قسم الفهرس، ص ٢٤٩ - ٢٥٢.

لحدّ الآن أربعة عشر جزءاً وهو في عشرين جزءاً، وقد اكتشفته البعثة العلميّة المصريّة باليمن، وهو أبسط كتاب للمعتزلة في مجال الكلام، والجزء الأخير منه في الإمامة، الذي نقضه السيّد المرتضى بكتاب أسماه بـ «الشافى» ولخصّه الشيخ الطّوسى، والأصل والملخّص مطبوعان.

١٣ - «تنزيه القرآن عن المطاعن» طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب المصريّة. وله أيضاً ما يلي:

١٤ - «متشابه القرآن» له في جزأين. طبع في القاهرة، دار التراث، تحقيق الدكتور عدنان زرزور.

١٥ - «المجموع المحيط بالتكليف له».

١٦ - «المختصر في أصول الدين» من رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة.

١٧ - «طبقات المعتزلة» له أيضاً، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (١٤٠٦هـ).

١٨ - «ديوان الأصول في التوحيد» لأبي رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري رئيس المعتزلة بعد القاضي عبدالجبار، طبع مصر، عام (١٩٦٨م)، تحقيق محمّد عبدالهادي أبو ريّدة، وقد تبعنا في نسبة الكتاب إليه، رأي محقّق الكتاب.

١٩ - «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة»

لأبي السعد المحسن بن محمد كلام الجشمي البيهقي (المتوفى ٤٩٤ هـ)،
وكانه ذيل لكتاب «طبقات المعتزلة» للقاضي حيث ترجم فيه الطبقتين
الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، طبع الدار
التونسية، وهو جزء من كتابه «شرح العيون».

٢٠ - «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس» له أيضاً، تحقيق حسين
المدرسي الطباطبائي، طبع عام (١٤٠٦)، وقد أُلّفه بصورة روائية على النهج
المعروف اليوم.

٢١ - «تفسير الكشاف» للشَّيخ محمود بن عمر بن محمود
الزمخشري (المتوفى ٥٣٨ هـ) وقد طبع عدّة مرّات، وهو أحد التفاسير التي
يرجع إليها جميع المسلمين في الوقوف على بلاغة القرآن، ولا يزال إلى
اليوم ينظر إليه كأحد التفاسير المهمة، وقد أدرج في تفسيره حسب تناسب
الآيات آراء المعتزلة وأخضع الآيات لتلك المبادئ. وله أيضاً ما يلي:

٢٢ - «أساس البلاغة» في اللّغة، طبع في مصر.

٢٣ - «أطواق الذهب في المواعظ والخطب» تحتوي مائة مقالة في
النصائح، طبع في مصر وبيروت واستنبول.

٢٤ - «عجب العجاب في شرح لامية العرب» طبع في القاهرة
واستنبول.

٢٥ - «الانموذج» طبع في إيران مع شرح عبدالغني الأردبيلي.

- ٢٦ - «الجبال و الأمكنة والمياه» طبع في ليدن.
- ٢٧ - «ربيع الأبرار و نصوص الأخبار».
- ٢٨ - «الفائق في غريب الحديث» طبع في حيدرآباد.
- ٢٩ - «الكلم النوايغ أو نوايغ الكلم» طبع في القاهرة و بيروت.
- ٣٠ - «المفصل في صناعة الإعراب» طبع في مصر و غيرها.
- ٣١ - «مقدمة الأدب» في اللغة، طبع في ليبسيك.
- ٣٢ - «شرح نهج البلاغة» لعز الدين عبدالحميد بن أبي الحديد البغدادي المدائني (المتوفى ٦٥٥ هـ) وهو أعظم الشروح و أطولها و أشملها بالعلوم و الآداب و التاريخ و المعارف، ألفه لمؤيد الدين محمد بن أحمد بن العلقمي وزير المستعصم بالله آخر الخلفاء و الملوك العباسيين، وكان له كتب فيها عشرة آلاف مجلد من نفاس الكتب^(١)، طبع في عشرين جزءاً بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم في القاهرة.
- ٣٣ - «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى أحد أئمة الزيدية، ولد عام (المتوفى ٧٦٤ هـ) و توفي بظفار عام (٨٤٠ هـ)، وهو جزء من كتابه الآخر «المنية والأمل» في شرح كتاب الملل والنحل .
- ٣٤ - البحر الزخار دورة فقهية على مذهب الإمام زيد طبع في ستة أجزاء.

٣٥ - «كتاب الأساس لعقائد الأكياس» تأليف القاسم بن محمد بن عليّ الزيديّ العلويّ (المتوفى ١٠٢٩ هـ). حَقَّقَه و قدَّم له الدكتور البيرنصري نادر، طبع دار الطليعة بيروت، عام ١٩٨٠ م.

٣٦ - «العلم الشامخ في إثبات الحقّ على الآباء والمشايخ» للشيخ صالح المقبل (م ١١٠٨ هـ)، طبع القاهرة عام (١٣٣١ هـ).^(١)

هذه هي المعتزلة و تاريخها، هذه تعاليمها و مشايخها و آثارها، فمن أراد الكتابة عن المعتزلة فعليه الرجوع إلى هذه المصادر وإن كانت قليلة، لكنّها تغنيه عن الرجوع إلى كتب خصمائهم كـ «الفرق بين الفرق» للبغدادى، فإنّه أخذ ما أخذه عن خصمهم ابن الراوندىّ فنسب إليهم في كتابه فضائح لا يمكن الركون إليها، فإنّ الخصم لا يصدّق في النسبة والنقل.

نعم، كان انقراض المعتزلة انهزاماً لدعاة الحرّيّة و انتصاراً للتحجّر و تقوية لقوى الجهل و الأميّة، ولو كانت الحرّيّة سائدة على الأمة الإسلاميّة لكان الوضع غير ما نشاهده بين الأمة، والحكم لله العليّ القدير.

بلغ الكلام إلى هنا و فرغنا من تأليف هذا الجزء و ترصيفه و تبييضه

١. ولعلّ الفئات متي أكثر من المذكور، والتكليف على حدّ المقدور، وقد اكتفينا بذكر ما وقفنا على المطبوع من كتبهم، أمّا المخطوط منها فحدّث عنه و لاجرّج، يقف عليها من راجع فهرس مخطوطات المكتبة المتوكّلية في جامع صنعاء باليمن، وقد صور أكثرها دار الكتب المصريّة ونشر قسمًا كبيراً منها.

يوم الجمعة يوم القدس العالمي التاسع والعشرين من شهر رمضان من
شهور عام ١٤٠٩ هـ / ق.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الفهارس

١. فهرس المصادر

٢. فهرس المحتويات

فهرس المصادر

نبدأ تبركاً بالقرآن الكريم

حرف الألف

١. الاباضية بين الفرق الإسلامية: علي يحيى معمر ، وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان - ١٤٠٦ هـ .
٢. الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ)، الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة - ١٩٧٥ م .
٣. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبع القاهرة - ١٩٤٦ م .
٤. ابن حنبل حياته وعصره: محمد أبو زهرة (المتوفى ١٣٩٦ هـ) دار الفكر العربي، مصر.
٥. إتحاف السادة المتقين: محمد بن محمد بن الحسيني، طبع القاهرة.

٦. الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري)، مؤسسة الأعلمي، بيروت - ١٤٠٣ هـ.
٧. الأساس لعقائد الأكياس: القاسم بن محمد بن علي، دار الطليعة، بيروت - ١٩٨٠ م.
٨. الإشارات والتنبيهات: أبو علي ابن سينا حسين بن عبد الله (المتوفى ٤٢٧ هـ)، مطبعة الحيدري، طهران - ١٣٧٧ هـ.
٩. إشارات المرام من عبارات الإمام: أحمد البياضي (من علماء القرن الحادي عشر): تحقيق يوسف عبد الرزاق، طبعة القاهرة - ١٩٤٩ م.
١٠. الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية: صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) (٩٧١ - ١٠٥٠ هـ) مكتبة المصطفوي، قم - ١٣٧٨ هـ.
١١. أصول الدين: البزدوي محمد بن عبد الكريم (٤٢١ - ٤٩٣ هـ)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت - ١٤٠١ هـ.
١٢. أصول الدين: عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - ١٤٠١ هـ.
١٣. الأعلام: خير الدين الزركلي (١٣١١ - ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٨٤ م.

١٤. الأغانى: أبو الفرج الاصفهاني (المتوفى ٣٥٦ هـ) طبع بيروت.
١٥. الإمامة والسياسة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى ٢٧٦ هـ) طبع مصر.
١٦. الأمالي (غرر الفوائد ودرر القلائد): الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، بيروت - ١٣٧٣ هـ.
١٧. الانتصار في الرد على ابن الراوندي: أبو الحسين الخياط (المتوفى ٣١١ هـ)، دار قابس، بيروت - ١٩٨٦ م.
١٨. أوائل المقالات: المفيد محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)، مكتبة الحقيقة، تبريز - ١٣٧١ هـ.
١٩. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: حسن محمد مكي العاملي (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني) المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم - ١٤١١ هـ.
٢٠. الإيضاح: الفضل بن شاذان (المتوفى ٢٦٠ هـ) نشر جامعة طهران، طهران - ١٤٠٤ هـ.

حرف الباء

٢١. بحار الأنوار: محمد باقر المجلسي (المتوفى ١١١٠ هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت - ١٤٠٣ هـ.

٢٢. البحر الزخار: أحمد بن يحيى بن المرتضى (٧٦٤ - ٨٤٠ هـ) دار
الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى - ١٤٠٩ هـ.
٢٣. بحوث أهل السنة والسلفية: مهدي الروحاني، المكتبة الإسلامية،
بيروت - ١٣٩٩ هـ.
٢٤. البداية والنهاية: ابن الكثير الدمشقي (المتوفى ٧٧٤ هـ)، دار الفكر،
بيروت - ١٤٠٢ هـ.
٢٥. البرهان في تفسير القرآن: السيد هاشم التويلي البحراني (المتوفى
١١٠٧ هـ) قم - ١٣٧٥ هـ.
٢٦. البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ)، دار
الفكر للجميع، بيروت - ١٩٦٨ م.

حرف التاء

٢٧. تاريخ ابن عساكر (تاريخ مدينة دمشق): علي بن الحسن بن هبة الله
ابن عساكر (٥٠٠ - ٥٧٣ هـ) دمشق - ١٣٣٢ هـ؛ دار التعارف،
بيروت - ١٣٩٥ هـ.
٢٨. تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم حسن المصري، مكتبة النهضة
المصرية، القاهرة - ١٩٦٤ م.
٢٩. تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي (المتوفى ٤٦٣ هـ)،

المكتبة السلفية، المدينة المنورة .

٣٠. تاريخ الجهمية والمعتزلة: جمال الدين القاسمي الدمشقي (١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ)، طبع دمشق.

٣١. تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك): محمد بن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت - ١٤٠٩ هـ .

٣٢. تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة (١٣١٦ - ١٣٩٦ هـ)، القاهرة .

٣٣. تاريخ اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الأخباري اليعقوبي (من علماء القرن الثالث)، دار صادر، بيروت .

٣٤. تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)، دار الجيل، بيروت - ١٣٩٣ هـ .

٣٥. التبيان في تفسير القرآن: الطوسي محمد بن الحسن (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

٣٦. تبين كذب المفترى: علي بن الحسن بن هبة الله (٥٠٠ - ٥٧٣ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - ١٤٠٤ هـ .

٣٧. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المتوفى ٦٧١ هـ)، دار الفكر، بيروت .

٣٨. التنبيه والرد: أبو الحسين محمد بن أحمد الملقب (المتوفى ٣٧٧هـ)، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى، بغداد - ١٣٨٨ هـ.

٣٩. تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى ٥٨٢هـ)، دار الفكر، بيروت - ١٤٠٤ هـ.

٤٠. التوحيد: الصدوق محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (المتوفى ٣٨١هـ) مكتبة الصدوق، طهران.

٤١. التوحيد: الماتريدي السمرقندي محمد بن محمد (المتوفى ٣٣٣هـ)، دار المشرق، بيروت - ١٩٨٦ م.

حرف الجيم

٤٢. جامع الأصول: ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد (٥٤٤-٦٠٦هـ) دار الفكر، بيروت - ١٤٠٣ هـ.

٤٣. جواهر الكلام: محمد حسن النجفي (المتوفى ١٢٦٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - ١٩٨١ م.

حرف الحاء

٤٤. حاشية شرح المواقف: عبد الكريم السيلالكوتي (المتوفى ١٠٦٨هـ).

٤٥. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم متز، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، مصر - ١٣٦٧ هـ.
٤٦. حقائق التأويل: الشريف الرضي (المتوفى ٤٠٦ هـ) دار المهاجر، بيروت.
٤٧. حلية الأولياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني (المتوفى ٤٣٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت - ١٣٨٧ هـ.
٤٨. الحور العين: سعيد بن نشوان الحميري (المتوفى ٥٧٣ هـ)، تحقيق وتعليق كمال مصطفى، طهران، الطبعة الثانية - ١٩٧٢ م.
٤٩. حياة الحيوان: الدميري محمد بن موسى المصري (٧٤٢-٨٠٨ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الخاء

٥٠. الخطط المقرزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار): أحمد بن علي المقرزي (المتوفى ٨٤٥ هـ) دار صادر، بيروت.

حرف الدال

٥١. الدر المنثور: جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت - ١٤٠٣ هـ.
٥٢. درة التنزيل وغرة التأويل: أبو جعفر الأسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ)

مطبعة السعادة، القاهرة - ١٣٢٦ هـ.

٥٣. دلائل الصدق: محمد حسن المظفر (المتوفى ١٣٧٥ هـ) منشورات
بصيرتي، قم - ١٣٩٥ هـ.

حرف الراء

٥٤. الرجال: الكشي أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز (من
أعلام القرن الرابع الهجري) مؤسسة الأعلمي، كربلاء.

٥٥. الرجال: النجاشي أحمد بن علي الأسدي الكوفي (٣٧٢ - ٤٥٠ هـ)،
دار الأضواء، بيروت - ١٤٠٨ هـ.

٥٦. الرحلة: ابن بطوطة محمد بن عبد الله اللواتي (المتوفى ٧٧٩ هـ)
دار صادر، بيروت.

٥٧. رسالة الإسلام: مجلة فصلية، تصدرها دار التقريب بين المذاهب
الإسلامية، القاهرة.

٥٨. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية: الشهيد الثاني زين الدين
العاملي (٩١١ - ٩٦٦ هـ) جامعة النجف الدينية - ١٩٨٦ م.

حرف السين

٥٩. سفينة البحار: الشيخ عباس القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ هـ) الطبعة
الحجرية.

٦٠. السنّة: أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - ١٤٠٥ هـ.

٦١. السنن: ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ - ٢٧٥ هـ) دار التراث العربي، بيروت - ١٣٩٥ هـ.

٦٢. السنن: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٣. السنن: الترمذي محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الشين

٦٤. شذرات الذهب: عبد الحيّ بن أحمد ابن العماد (١٠٣٢ - ١٠٨٩ هـ) دار الفكر، بيروت - ١٣٩٩ هـ.

٦٥. شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار الهمداني (المتوفى ٤١٥ هـ) تحقيق عبد الكريم عثمان، مصر - ١٣٨٤ هـ.

٦٦. شرح التجريد: علاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٨٧٩ هـ) الطبعة الحجرية، تبريز، ايران - ١٣٠٧ هـ.

٦٧. شرح عقائد الصدوق (تصحيح الاعتقاد): المفيد محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) مكتبة الحقيقة، تبريز - ١٣٧١ هـ.

٦٨. شرح العقائد العضدية: جلال الدين الدواني (المتوفى ٩٠٨ هـ أو ٩٠٩ هـ) مطبوع مع حواشي الشيخ إسماعيل الكلنبوي (المتوفى ١٢٠٥ هـ) استنبول - ١٣١٧ هـ.

٦٩. شرح العقيدة الطحاوية: علي بن أبي العز الحنفي (من علماء القرن الثامن) المكتب الإسلامي، بيروت - ١٤٠٤ هـ.

٧٠. شرح غرر الفرائد: عبد الوهاب بن علي بن الكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١ هـ) الطبعة الحجرية، طهران - ١٣١٨ هـ.

٧١. شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين عمر التفتازاني (المتوفى ٧٩١ هـ) استنبول - ١٣٠٥ هـ.

٧٢. شرح المواقف: الشريف الجرجاني علي بن محمد (المتوفى ٨١٦ هـ) مؤسسة السعادة، القاهرة - ١٣٢٥ هـ.

٧٣. شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد عبد الحميد البغدادي المدائني (المتوفى ٦٥٥ هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - ١٣٧٨ هـ.

حرف الصاد

٧٤. الصحيح: البخاري محمد بن إسماعيل (المتوفى ٢٥٦ هـ) مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر - ١٣١٤ هـ.

٧٥. الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة: ابن قيم الجوزية

(المتوفى ٧٥١هـ) طبع مكة المكرمة - ١٣٤٨هـ .

حرف الضاد

٧٦. ضحى الإسلام: أحمد أمين المصري (المتوفى ١٣٨٨هـ) مكتبة النهضة، القاهرة.

حرف الطاء

٧٧. طبقات الشافعية الكبرى: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧ - ٧٧١هـ) عيسى البابي الحلبي، القاهرة - ١٣٨٣هـ .

٧٨. الطبقات الكبرى: محمد بن سعد (المتوفى ٢٣١هـ) دار صادر، بيروت - ١٣٨٠هـ .

٧٩. طبقات المعتزلة: القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥هـ) تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس - ١٤٠٦هـ .

٨٠. الطبقات ١١ و ١٢ من كتاب شرح العيون: الحاكم الجشمي البيهقي المحسن بن محمد (المتوفى ٤٩٤هـ) تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس - ١٤٠٦هـ .

حرف القاء

٨١. ظهر الإسلام: أحمد أمين (المتوفى ١٣٨٨هـ) مصر، الطبعة الثالثة - ١٩٦٤م .

حرف العين

٨٢. العبر في خبر من غير: الذهبي محمد بن محمد بن عثمان (المتوفى ٧٤٨ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٣. العقائد النسفية: أبو حفص عمر بن محمد النسفي (٤٦١ - ٥٣٧ هـ) كلكتا - ١٢٦٠ هـ.

٨٤. العقد الفريد: أحمد بن عبد ربه الأندلسي (٢٤٦ - ٣٢٨ هـ) دار مكتبة الهلال، بيروت - ١٩٨٦ م.

٨٥. علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: رضا نعلان معطي، مطابع التراث، مكة المكرمة - ١٤٠٥ هـ.

٨٦. عيون الأخبار: ابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٧. عيون أخبار الرضا: الشيخ الصدوق (٣٠٦ - ٣٨١ هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت - ١٤٠٤ هـ.

حرف الغين

٨٨. الغدير: عبد الحسين الأميني النجفي (١٣٢٠ - ١٣٩٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت - ١٣٨٧ هـ.

حرف الفاء

٨٩. فجر الإسلام: أحمد أمين (المتوفى ١٣٨٨ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

٩٠. الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت؛ وطبع مصر.

٩١. فرق الشيعة: الحسن بن موسى النوبختي (من أعلام القرن الثالث الهجري) دار الأضواء، بيروت - ١٤٠٤ هـ؛ والنجف الأشرف - ١٣٥٥ هـ.

٩٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم علي بن أحمد (المتوفى ٤٥٦ هـ) دار المعرفة، بيروت - ١٣٩٥ هـ.

٩٣. الفصول المختارة من العيون والمحاسن للمفيد: الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) مكتبة الداوري، قم - ١٣٩٦ هـ.

٩٤. فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة: أبو القاسم البلخي (المتوفى ٣١٧ هـ) أو ٣١٩ هـ) الدار التونسية، تونس - ١٤٠٦ هـ.

٩٥. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ) تونس - ١٩٧٤ م.

٩٦. الفهرست: ابن النديم محمد بن إسحاق (٢٩٧ - ٣٨٠ هـ) القاهرة -
١٣٤٨ هـ.

٩٧. في التوحيد: سعيد بن محمد النيسابوري (من تلاميذ القاضي عبد
الجبار) المؤسسة المصرية العامة، القاهرة - ١٣٨٥ هـ.

٩٨. في علم الكلام: أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت
- ١٤٠٥ هـ.

حرف القاف

٩٩. القضاء والقدر بين الفلسفة والدين: عبد الكريم الخطيب (المتوفى
١٣٩٦ هـ) دار المعرفة، بيروت.

١٠٠. القواعد والفوائد: الشهيد الأول محمد بن مكي (٧٣٣ - ٧٨٦ هـ)
مكتبة المفيد، قم.

حرف الكاف

١٠١. الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى ٣٢٩ هـ) دار الكتب
الإسلامية، طهران - ١٣٩٧ هـ.

١٠٢. الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري محمد بن محمد (المتوفى
٦٣٠ هـ) دار الكتاب العربي.

١٠٣. الكشاف عن حقائق التنزيل: محمود بن عمر بن محمود

الزمرشري (المتوفى ٥٣٨ هـ) نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة - ١٣٦٧ هـ.

١٠٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلبي حسن بن يوسف بن مطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان - ١٣٥٣ هـ؛ وطبع قم - ١٤٠٧ هـ.

١٠٥. كنز العمال: علاء الدين علي المتقي الهندي (المتوفى ٩٧٥ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٤٠٥ هـ.

١٠٦. كنز الفوائد: أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (المتوفى ٤٤٩ هـ) بيروت.

حرف اللام

١٠٧. اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ) دار المعرفة، بيروت - ١٤٠٣ هـ.

١٠٨. لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - ١٤٠٨ هـ.

١٠٩. لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى ٥٨٢ هـ) حيدرآباد - الدكن، الهند - ١٣٣٠ هـ.

١١٠. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ -

٣٢٤هـ) تحقيق الدكتور حمودة غرابية، مطبعة مصر، القاهرة - ١٩٥٥ م.

حرف الميم

١١١. المجازات النبوية: الشريف الرضي (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ) تحقيق طه محمد طه، مطبعة الآداب، بغداد.

١١٢. مجمع البيان: الطبرسي الفضل بن الحسن (٤٧١ - ٥٤٨ هـ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان.

١١٣. مجمع المثل: أحمد بن أحمد إبراهيم النيسابوري الميداني (المتوفى ٥١٨ هـ) مطبعة السعادة، القاهرة - ٣٧٩ هـ.

١١٤. المُحَلَّى في فقه الظاهرية: ابن حزم علي بن أحمد (المتوفى ٤٥٦ هـ) تحقيق محمد أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١١٥. مختصر الدول: أبو الفرج الملطي المعروف بابن العبري (٦٢٣ - ٦٨٥ هـ) بيروت - ١٩٥٨ م.

١١٦. مرآة العقول: محمد باقر المجلسي (المتوفى ١١١٠ هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران - ١٤٠٤ هـ.

١١٧. مروج الذهب: علي بن الحسين بن علي المسعودي (المتوفى ٣٤٥ هـ) دار الأندلس، بيروت.

١١٨. المسامرة في علم الكلام: ابن الهمام محمد بن همام الدين

- (المتوفى ٨٦١ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.
١١٩. المسند: أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) دار الفكر، بيروت .
١٢٠. معاني الأخبار: الشيخ الصدوق (٣٠٦ - ٣٨١ هـ) دار المعرفة، بيروت - ١٣٩٩ هـ.
١٢١. المعتزلة: زهدي حسن جار الله المصري، طبع القاهرة.
١٢٢. المعتزلة بين العمل والفكر: تأليف علي الشابي، عبد المجيد النجار، وأبولبابة حسن، طبع الشركة التونسية.
١٢٣. معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي (المتوفى ٦٢٦ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - ١٣٩٩ هـ.
١٢٤. المعيار والموازنة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: أبو جعفر الأسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ) مؤسسة المحمودي، بيروت - ١٤٠٢ هـ.
١٢٥. المغني: القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ) الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر .
١٢٦. مفتاح السعادة ومصباح السيادة: أحمد بن مصطفى المعروف بـ (طاش كبرى زادة) (المتوفى ٩٦٨ هـ) دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند - ١٣٩٧ هـ.

١٢٧. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري
(٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) اشتاير، فيسبادن، ألمانيا، الطبعة الثالثة - ١٤٠٠ هـ /
١٩٨٠ م.

١٢٨. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى ٣٩٥ هـ) دار
إحياء الكتب العربية، القاهرة - ١٣٦٦ هـ.

١٢٩. الملل والنحل: الشهرستاني محمد بن عبد الكريم (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ)
دار المعرفة، بيروت.

١٣٠. مناقب آل أبي طالب: ابن شهر آشوب محمد بن علي السروي
المازندراني (٤٨٨ - ٥٨٨ هـ) المطبعة العلمية، قم.

١٣١. مناقب أحمد: عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (المتوفى ٥٩٧
هـ) القاهرة - ١٣٤٩ هـ.

١٣٢. المنتظم في تاريخ الأمم: عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى ٥٩٧
هـ) حيدرآباد - ١٣٥٧ هـ؛ وطبعة لبنان.

١٣٣. المنية والأمل (طبقات المعتزلة): ابن المرتضى أحمد بن يحيى
(المتوفى ٨٤٠ هـ) دار صادر، بيروت؛ وفرانز إشتاير، فيسبادن،
ألمانيا، الطبعة الثانية - ١٤٠٧ هـ.

١٣٤. المواقف في علم الكلام: عبد الرحمن بن أحمد القاضي الإيجي

العضدي (المتوفى ٧٥٦هـ) بيروت، الطبعة الثانية .

١٣٥. الموضوعات: ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (٥١٠-٥٩٧هـ)
المكتبة السلفية، المدينة المنورة - ١٣٨٦هـ .

١٣٦. الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ -
١٤٠٢هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت - ١٣٩٣هـ .

١٣٧. ميزان الاعتدال: محمد بن محمد بن عثمان الذهبي (المتوفى
٧٤٨هـ) دار المعرفة، بيروت - ١٣٨٢هـ .

حرف النون

١٣٨. نشأة الأشعرية وتطورها: جلال محمد موسى ، دار الكتاب
الليباني، بيروت - ١٩٨٢م .

١٣٩. النهاية: ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)
المكتبة الإسلامية ، بيروت .

١٤٠. نهاية الاقدام في علم الكلام: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
(المتوفى ٥٤٨هـ) تحقيق الفرد جيوم .

١٤١. نهج البلاغة: جمع الشريف الرضي (المتوفى ٤٠٦هـ) بيروت -
١٣٨٧هـ .

حرف الواو

١٤٢. وسائل الشيعة: الحُرّ العاملي محمد بن الحسن (المتوفى ١١٠٤ هـ)
دار إحياء التراث العربي، بيروت - ١٤٠٣ هـ.

١٤٣. وقعة صفين: ابن مزاحم المنقري (المتوفى ٢١٦ هـ) دار إحياء
الكتب العربية، القاهرة - ١٣٦٥ هـ.

١٤٤. وفيات الأعيان: ابن خلّكان أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١ هـ)
منشورات الرضي، قم - ١٣٦٤ هـ؛ ودار صادر، بيروت .

حرف الياء

١٤٥. اليهودية (مقارنة الأديان): أحمد شلبي، مكتبة النهضة، مصر -
١٩٧٣ م .

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
	١
	الماتريديية
١٠	الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران
١٣	منهج الماتريدي موروث من أبي حنيفة
١٥	لمحة عن حياة الماتريدي
١٦	١- ميلاده
١٧	٢- موطنه
١٧	٣- نسبه
١٧	٤- مشايخه وأساتذته
١٨	٥- ثقافته
٢٢	٦- المتخرّجون عليه
٢٣	٧- أنصار مذهبه في الأجيال اللاحقة

الصفحة	الموضوع
٢٥	٨- مؤلفاته و آثاره العلميّة
٢٧	٩- الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية
٣٤	١٠- عرض مذهب الماتريدي
٣٧	١ - استيلاؤه على العرش
٣٨	٢- معرفته سبحانه واجبة عقلاً
٤٠	٣- الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين
٤٣	٤- التكليف بما لا يطاق غير جائز
٤٥	٥- أفعال الله سبحانه معلّلة بالغايات
٤٥	هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل؟
٤٦	تفسير العلة الغائية
٤٨	دليل ثان للأشاعرة
٥٠	دليل ثالث للأشاعرة
٥٣	القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة
٥٤	عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة
٥٦	٦ - الماتريدية والصفات الخبرية
٥٦	أ - كلام الإمام الأشعري

الصفحة	الموضوع
٥٩	ب - كلام الماتريدي
٦٤	٧- الاستطاعة قبل الفعل أو بعده
٦٥	٨- القدرة صالحة للضدين
٦٦	٩- الماتريدي وأفعال العباد
٦٧	معنى الكسب عند الأشعري
٦٩	نظرية أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب
٧٠	كلام الماتريدي في أفعال العباد
٧٤	١٠- صفاته عين ذاته
٧٥	حصيلة البحث:
٧٦	١- الوجود نفس الماهية أو غيرها؟
٧٧	٢- البقاء هل هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟
٧٧	٣- القدرة غير التكوين، والتكوين غير المكوّن
٨١	٤- الكلام النفسي لا يسمع
٨٢	أنصاره وأتباعه في الأجيال المتأخرة
٨٣	١- أبو اليسر محمد البزدوي (٤٢١ - ٤٩٣ هـ)
٨٤	ثقافته

٨٦

تلاميذه

٨٧

مؤلفاته

٨٧

٢- النسفي ميمون بن محمّد (٤١٨-٥٠٨ هـ)

٨٨

٣- النسفي عمر بن محمّد (٤٦٠-٥٣٧ هـ)

٨٩

٤- ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (٧٩٠-٨١٦ هـ)

٨٩

٥- البياضي: كمال الدين أحمد بن حسن الرومي الحنفي

٩١

بيان لقادة الفكر في الأمة

٩٥

يا أمّه اثكليه

٢

المرجئة

١٠٤

هذا التاريخ المتضافر يدلنا على أمور

١١٠

عقيدة المرجئة

١١٤

آراء ونظريات حول الإيمان

١١٥

ما هو الإيمان لغةً وكتاباً؟

١١٨

هل الإيمان هو التصديق القلبي؟

الصفحة	الموضوع
١١٩	هل الإيمان هو الإقرار باللسان؟
١٢٠	ليس العمل جزءاً من الإيمان
١٢٥	هل العمل جزء من الايمان؟
١٣٦	خاتمة المطاف
١٣٨	المرجئة والفرق الأخرى
١٤٠	شعراء المرجئة
١٤١	خطر المرجئة على أخلاق المجتمع
١٤٤	المرجئة وعلماء الشيعة
١٤٦	هل كان أبو حنيفة مرجئياً؟
١٥٠	إكمال :
	٣
	القدرية
١٥١	القدرية أسلاف المعتزلة
١٥٧	دعاة الحرية
١٦٣	رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز
١٦٥	محاكمة غيلان

١٦٦

يلاحظ على هذه المناظرة

١٦٩

خاتمة المطاف

١٧٨

رسائل ثلاث حول القدر

١٨٠

رسالة صاحب في الرد على القدرية (المجبرة)

٤

الجهمية

١٨٩

الحركات الرجعية

١٩٠

الجهمية وسماتها: الجبر والتعطيل

١٩٧

التطوير في لفظ «الجهمي»

١٩٩

مقاتل بن سليمان المجسيم

٥

الكرامية

٢٠١

محمد بن كرام السجستاني شيخ الكرامية

٦

الظاهرية

٢٠٤

داود بن علي الظاهري

- ٢٠٩ تلاميذه ومدى سلطان مذهبه
- ٢٠٩ ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري
- ٢١٠ نزر من آرائه الشاذة
- ٢١٠ ١ - بطلان الاجتهاد :
- ٢١٢ ٢ - يجوز للجنب مسُّ المصحف
- ٢١٥ ٣ - قاتل الإمام عليؑ كان مجتهداً

٧

المعتزلة

- ٢٢٢ اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة
- ٢٢٥ أحمد أمين و مدرسة الاعتزال
- ٢٣١ الفصل الأول: سبب تسميتهم بالمعتزلة
- ٢٣١ ١ - اعتزالهم عن عليؑ في محاربه لمخالفه
- ٢٣٤ ٢ - اعتزالهم عن الحسن بن عليؑ
- ٢٣٥ ٣ - اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري
- ٢٣٧ ٤ - اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري
- ٢٤٠ ٥ - الاعتزال عن القولين السائدين في ذلك العصر

٢٤٢

٦ - جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر

٢٤٤

سائر ألقاب المعتزلة

الفصل الثاني: المبادئ الفكرية للاعتزال وخطب الإمام

٢٤٩

عليّ عليه السلام

٢٥٧

الفصل الثالث: الشيعة والمعتزلة أيتهما أصل للآخر

٢٥٧

نظرية أحمد أمين و مناقشتها

٢٦٠

نظرية بعض المستشرقين و مناقشتها

٢٦١

١ - عيسى بن روضة

٢٦١

٢ - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار البغدادي

٢٦٢

٣ - محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق

٢٦٢

٤ - هشام بن الحكم

٢٦٦

نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

٢٦٧

الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة

٢٦٨

١- عينية الصفات مع الذات

٢٧٠

٢- إحباط الأعمال الصالحة بالطلحة

٢٧٢

٣- خلود مرتكب الكبيرة في النار

الصفحة	الموضوع
٢٧٣	٤- لزوم العمل بالوعيد وعدمه
٢٧٤	٥- الشفاعة حطّ الذنوب أو ترفيع الدرجة
٢٧٥	٦- مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
٢٧٦	٧- النسخ جائزٌ والبداء ممتنع عند المعتزلة
٢٧٨	٨- الواسطة بين الوجود والعدم
٢٧٩	٩- التفويض في الأفعال
٢٨٢	١٠- قبول التوبة واجب على الله أو تفضّل منه ؟
٢٨٣	١١- عصمة الأنبياء قبل البعثة و بعدها
٢٨٤	١٢- وجوب الأمر بالمعروف عقلاً وعدمه
٢٨٤	١٣- آباء رسول الله كلهم موحدون
٢٨٥	١٤- تفضيل الأنبياء على الملائكة
٢٨٥	١٥- الرجعة: إمكانها و وقوعها
٢٨٥	١٦- الجنة والنار مخلوقتان أو لا؟
٢٨٦	١٧- تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية
٢٨٧	١٨- الإمامة بالتنصيص أو بالشورى
٢٨٧	١٩- هل يشترط في الإمام كونه معصوماً

الصفحة	الموضوع
٢٨٨	٢٠ - حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين
٢٩٠	رمي الاعتزال بالتشيع
٢٩٣	الفصل الرابع: أئمة المعتزلة
٢٩٧	١ - واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ)
٢٩٩	بثّ الدعاة في البلاد
٣٠٠	قول صاحب كتاب «المعتزلة»
٣٠١	من آرائه و مناظراته
٣٠١	١ - رأيه في مرتكب الكبيرة
٣٠٣	٢ - مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة
٣٠٥	٣ - من لطائف تفسيره للقرآن
٣٠٦	٤ - من نوادر حكاياته
٣٠٦	٥ - تهجده ولقبه بالغزّال
٣٠٧	مؤلفاته
٣٠٨	القواعد الأربع لواصل بن عطاء
٣١٢	نقد النظرية
٣١٤	٢ - عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٣ هـ)

الصفحة

الموضوع

٣١٥

ما أُرث عنه في مجالي التفسير والعقيدة

٣٢٢

وفود عمرو على الإمام الباقر عليه السلام

٣٢٣

وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام

٣٢٤

٣- أبو الهذيل العلاف (١٣٥-٢٣٥هـ)

٣٢٩

تأليفه

٣٣٠

تشيعه

٣٣١

وفاته

٣٣٢

كلمة بذئبة

٣٣٣

٤- النّظام (١٦٠-٢٣١هـ)

٣٣٥

ذكاؤه المتوقّد

٣٤١

النّظام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن

٣٤٣

مؤلفاته

٣٤٤

٥- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥-٣٠٣هـ)

٣٤٦

مناظراته

٣٤٨

تأليفاته

٣٥٠

لمحة من أحواله

٣٥١

٦- أبو هاشم الجبائي (٢٧٧-٣٢١هـ)

٣٥٣

تأليفاته

٣٥٤

انتشار مذهبه

٣٥٥

تلاميذه

٣٥٥

٧- قاضي القضاة عبد الجبار (نحو ٣٢٤ - ٤١٥ أو ٤١٦هـ)

٣٥٨

اسلوبه في الكتابة

٣٦٤

تلاميذه

٣٦٧

الفصل الخامس: أعلام المعتزلة

٣٦٧

١- بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة اعتزال بغداد

٣٦٨

٢- معمر بن عباد السلمي خريج مدرسة البصرة

٣٧١

٣- ثمامة بن الأشرس النميري خريج مدرسة بغداد

٣٧٤

من ٢٢٥هـ) خريج مدرسة البصرة

٣٧٤

٥- أبو موسى عيسى بن صبيح المرदार (المتوفى ٢٢٦هـ)

٣٧٥

تلاميذه

٣٧٥

تأثير كلامه

الصفحة	الموضوع
٣٧٦	٦- أبو جعفر محمد بن عبدالله الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ)
٣٧٩	٧- أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠- ٢٤٠ هـ) خريج مدرسة بغداد
٣٨١	٨- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ)
٣٨٣	تلون الرجل في حياته
٣٨٦	٩- أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد المعروف بالخيّاط (المتوفى ٣١١ هـ)، خريج مدرسة بغداد
٣٨٩	١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي (٢٧٣ - ٣١٧ أو ٣١٩)
٣٨٩	خريج مدرسة بغداد
٣٩١	مؤلفاته
٣٩٣	مناظرته مع رجل سوفيستاني
٣٩٥	الفصل السادس: في طبقات المعتزلة و مدارسهم
٣٩٦	مدارس الاعتزال
٣٩٧	مشايخ مدرسة البصرة
٣٩٨	مشايخ مدرسة بغداد
٣٩٩	الفصل السابع: في الأصول الخمسة عند المعتزلة
٤٠٠	إيعاز إلى الأصول الخمسة

- ٤٠٣ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين
- ٤٠٦ أصلان أو أصول خمسة؟
- ٤٠٩ ما يلزم المكلف عرفانه من أصول الدين
- ٤١٠ سبب الاختصار على الأصول الخمسة
- ٤١٧ الأصل الأول: التوحيد
- ٤١٩ أ - نفي الصفات الزائدة على ذاته
- ٤٢٠ تشية القديم في نظرية أهل الحديث
- ٤٢٢ محاولة الأشاعرة لتصحيح تشية القديم
- ٤٢٧ توضيح مذهب أبي الهذيل
- ٤٣١ برهان بديع لإثبات الوحدة
- كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينية الصفات
- ٤٣٥ مع الذات
- ٤٣٧ توضيح مذهب أبي علي الجبائي
- ٤٣٨ تقييم نظرية النيابة
- ٤٣٩ مذهب أبي هاشم
- ٤٤١ ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبرية

الصفحة	الموضوع
٤٤٦	المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول
٤٥٤	ج- نفي الرؤية الحسية
٤٥٧	الإجابة عن شبه الثلاث
٤٥٩	الأصل الثاني: العدل
٤٦٧	ما يتفرّع على العدل من المسائل
٤٦٩	المسألة الأولى: قدرته سبحانه على القبيح
٤٧٢	المسألة الثانية: في أن أفعال العباد، ليست مخلوقة لله سبحانه
٤٨٦	مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث
٤٩١	تمثيلان لإيضاح الحقيقة
٤٩٣	تعلق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين
٤٩٦	المسألة الثالثة: في تقدّم الاستطاعة على الفعل
٤٩٩	المسألة الرابعة: في قبح التكليف بما لا يطاق
٥٠١	المسألة الخامسة: في أن الله لا يريد المعاصي
٥٠٥	المسألة السادسة: في وجوب اللطف
٥٠٥	الأول: تعريف اللطف و بيان حقيقته و أقسامه.
٥٠٦	١- اللطف المحصّل

٥٠٧

٢- اللطف المقرَّب

٥١٥

المسألة السابعة: في حدوث كلامه تعالى

٥١٦

١- مسلك أهل الحديث

٥١٧

٢- النصارى و قدم الكلمة

٥٢٠

٣- استدلالهم على حدوث القرآن

٥٢٢

٤- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

٥٢٤

٥- نقد أدلة القائلين بالقدم

٥٣٤

المسألة الثامنة: ما تتعلق بالنبوات و الشرائع و معاجز الأنبياء

٥٣٧

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

٥٣٩

أ- هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

٥٤٤

ب- هل الفاسق مخلد في العذاب أو لا؟

٥٥٢

ج- هل الشفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفساق منهم؟

٥٥٧

د- هل القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود مرجئة؟

هـ- هل الطاعات والمعاصي مؤثرة في سقوط العقاب

٥٥٨

والثواب؟

٥٥٩

١- الإحباط

الصفحة

الموضوع

- ٥٦١ أدلة نفاة الإحباط
- ٥٦٤ سؤال وإجابة
- ٥٦٧ أدلة مثبتة الإحباط
- ٥٦٩ تحليل لمسألة الإحباط
- ٥٧١ عوامل الإحباط وأسبابه
- ٥٧١ ١ - الارتداد بعد الإسلام
- ٥٧١ ٢ - الشرك المقارن بالعمل
- ٥٧٢ ٣ - كراهة ما أنزل الله
- ٥٧٢ ٤ - الكفر
- ٥٧٢ ٥ - الصدُّ عن سبيل الله
- ٥٧٢ ٦ - مجادلة الرسول و مشاقته
- ٥٧٣ ٧ - قتل الأنبياء
- ٥٧٣ ٨ - قتل الأمرين بالقسط من الناس
- ٥٧٤ ٩ - إساءة الأدب مع النبي ﷺ
- ٥٧٤ ١٠ - الإقبال على الدنيا والإعراض عن الآخرة
- ٥٧٥ ١١ - إنكار الآخرة

الصفحة	الموضوع
٥٧٥	١٢ - التِّفاق
٥٧٦	٢ - التكفير
٥٧٨	الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين
٥٨٥	الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٥٩٤	خاتمة المطاف: وفيها فروع:
٥٩٤	١ - دفاع عن الحقّ
٥٩٨	٢. المعتزلة من القوّة إلى الضعف
٦٠١	رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه
٦٠٢	رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم
٦٠٥	دعوة المحدثين والقضاة لسماع كتاب الخليفة
٦٠٦	محاورته مع عليّ بن أبي مقاتل
٦٠٧	محاورته مع أبي حسان الزياتي
٦٠٨	محاورته مع أحمد بن حنبل
٦١٠	الرسالة الرابعة للمأمون إلى إسحاق
٦١٤	تعليق على محنة خلق القرآن
٦٢٠	محنة خلق القرآن والواثق

الصفحة

الموضوع

٦٢٣

قصة المحنة و خلافة المتوكّل

٦٣٩

٣- الآثار الباقية من المعتزلة

الفهارس

٦٤٩

فهرس المصادر

٦٦٩

فهرس المحتويات

