بحوث

في الملل والنحل

دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة

٣

هوية الكتاب

أسم الكتاب :	بحوث في المِلل والنِحل (ج ٣)
تأليف:	العلّامة آية الله الشيخ جعفر السبحاني
الموضوع:	المرجئة والكراميّة والمعتزلة وغيرها
الجزء:	الثالث
الطبعة:	الثانية
المطبوع:	٢٠٠٠
التاريخ:	صفر المظفر ١۴١۵ هـ

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرّفة

بحوث
فى
الملل والنحل

دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة

الجزء الثالث

ويتناول تاريخ وعقائد
الماتريديّة، والمرجئة، والجهميّة، والكراميّة والظاهريّة، والمعتزلة

تأليف

جعفر السبحاني

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثّالث من كتابنا «بحوث في الملل والنحل» نقدّمه للقرّاء الكرام ونبحث فيه عن المدرستين المعروفتين «الماتريديّة» و«المعتزلة»، والمدرسة الأُولى مشتقّة من منهج أهل الحديث من الحشويّة والحنابلة، كاشتقاق المنهج الأشعريّ منه، والفرعان يشتركان في كثير من الأُصول ويختلفان في بعضها الآخر، وستوافيک الفوارق الموجودة بينهما.

وأمّا المدرسة الثّانية ـ أعني مدرسة الاعتزال ـ فهي منهج عقليّ لا يمتّ لمنهج أهل الحديث بصلة، والمدرستان تتحرّكان على محورين متخالفين، ونرجو منه سبحانه أن يوفّقنا لتحرير عقائد الطائفتين متحرّرين من كلّ نزعة، وتعصّب، ورأي مسبّق لا دليل عليه، ولنقدّم تحرير منهج الطائفة «الماتريديّة» على «المعتزلة» للصّلة التامّة بينه وبين المنهج الأشعري الذي سبق عنه البحث مفصّلاً في الجزء الثّاني.

ولقد نجمت في القرنين الأوّلين مناهج كلاميّة لها صلة بالمدرستين، فلإكمال الفائدة نبحث قبل تبيين منهج الإعتزال عن الفرق التالية:

المرجئة، القدريّة، الجهميّة، الكرّاميّة والظاهريّة. فالمرجوّ منه سبحانه، التّوفيق لبيان الحقّ والحقيقة والقضاء، بعيداً عن التعصّب والانحياز الممقوت. إنّه وليّ التوفيق.

١

الماتريدية

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

١ـ فرقة أهل الحديث الّتي يعبّر عنها بالحشويّة تارة، والحنابلة أُخرى، والسلفيّة ثالثة وكانوا يتّسمون بسمة الاقتفاء لكتاب الله، وسنّة رسوله، ولا يقيمون للعقل والبرهان وزناً، كما لا يتفحّصون عن مصادر الحديث تفحّصاً يكشف عن صحته، بل ويقبلون كلّ حديث وصل إليهم عن كل من هبّ ودبّ، ويجعلون في حزمتهم كلّ رطب ويابس، ولأجل هذا التّساهل 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 ذلک من البدع ولا يقصر عمّا ذكرناه القول بالرؤية تبعاً للعهدين، وكون القرآن قديماً غير مخلوق، مضاهياً لقول اليهود بقدم التّوراة، أو النّصارى بقدم المسيح، وقد أوضحنا الحال في هذه المباحث في الجزأين الماضيين.

٢ ـ فرقة المعتزلة التي تعتمد على العقل أكثر مما يستحقّه، وتزعم أنّ ظواهر بعض

النّصوص الواردة في الكتاب والسنّة، مخالفة لما يوحي إليهم عقلهم وفكرتهم، فيبادرون إلى تأويلها تأويلاً واهياً يسلب عن الكلام بلاغته، فينحطّ من ذروته إلى الحضيض، وهؤلاء هم المعروفون بالمعتزلة، وفي ألسن خصومهم بـ(القدريّة).

وقد كان الجدال بين الطّائفتين قائماً على قدم وساق بغلبة الأُولى على الثّانية تارة، وانتصار الثانية على الأُولى أُخرى، وقد كان لأصحاب السّياسة والبلاط دور واضح في إشعال نار الإختلاف بإعلاء إحداهما، وحطّ الأُخرى، حسب مصالحهم الوقتية، والغايات المنشودة لهم.

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

كان النزاع يعلو تارة، وينخفض أُخرى، 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 مقدّمتهم منهج إمام الحنابلة «أحمد بن حنبل»، لكن لا بمعنى اقتفاء منهجه حرفيّاً بلا تصرّف ولا تعديل فيه، بل قبوله لكن بتعديل فيه على وجه يجعله مقبولاً لكلّ من يريد الجمع بين النّقل والعقل، والحديث والبرهان، وقد أسّس في ضوء هذا منهجاً معتدلاً بين المنهجين وتصرّف في المذهب الأُمّ، تصرّفاً جوهرياً وقد أسعفه حسن الحظّ ونصره رجال في الأجيال المتأخرة، حيث نضّجوا منهجه، حتى صار مذهباً عامّاً لأهل السنّة في الأُصول، كما صارت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية في الفروع.

وفي الوقت الّذي ظهر مذهب الأشعري بطابع الفرعية لمذهب أهل الحديث، ظهر مذهب آخر بهذا اللون والشكل لغاية نصرة السنّة وأهلها، وإقصاء المعتزلة عن السّاحة الإسلاميّة.

كلّ ذلك بالتصرف في المذهب وتعديله، وذلك المذهب الآخر هو مذهب

الماتريديّة للامام محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي السمرقندي (المتوفّى 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 أيّة صلة، فهذا يكافح الاعتزال ويناصر السنّة في العراق متقلّداً مذهب الشافعي في الفقه، وذاك يناضل المعتزلة في شرق المحيط الإسلامي (ما وراءالنّهر)، متقلّداً مذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه، وكانت المناظرات والتيّارات الكلامية رائجة في كلا القطرين. فكانت البصرة ـ يوم ذاك ـ بندر الأهواء والعقائد، ومعقلها، كما كانت أرض خراسان مأوى أهل الحديث ومهبطهم، وكانت منبتَ الكرّامية 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 ـ أعني المتكلّمين منهم ـ بالماتريدي وإن قصروا في ترجمته في طبقاتهم، ولم يؤدّوا حقّه في كتبهم.

نعم انتماء الماتريدي للإمام أبي حنيفة في الفقهين (الأكبر والأصغر)[٢] أمر واضح، فإنّه حنفيّ، كلاماً وفقهاً، وأكثر من نصره، بل جميعهم، من الأحناف، مثل فخر الاسلام أبي اليسر محمد بن عبد الكريم البزدوي (المتوفّى عام ٤٩٣ هـ) والإمام النّسفي (المتوفّى عام ٥٧٣ هـ) وسعد الدّين التّفتازاني (المتوفّى عام ٧٩١ هـ) وغيرهم كإبن الهمام والبياضي كما سيوافيك في تراجمهم، بخلاف انتماء الأشعري للامام الشافعي فإنّه ليس بهذا الحدّ من الوضوح.

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

٢. سمّى أبو حنيفة الكلام بالفقه الأكبر، وعلم الشريعة بالفقه الأصغر، وقد سمّى 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 (م 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 الطّحاوي صاحب «العقيدة الطحاوية» (م ٣٢١ هـ) مقتف أثر أبي حنيفة حتّى عنون وصدّر رسالته المعروفة بالعقيدة الطّحاوية بقوله «بيان عقيدة فقهاء الملّة: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمّدبن الحسن»[١].

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

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 وأسماه «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

١. شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢٥، والشرح للشيخ عبد الغني الميداني الدمشقي (المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ).
٢. أُصول الدين: ص ٣٠٨.
٣. وسيوافيك فهرس الرسائل الموروثة من أبي حنيفة، وقد طبع قسم كبير منها.

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 الامام أبا منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي روى عن الطّبقة الثانية، أعني نصير بن يحيى، ومحمّد بن مقاتل الرازي، وحقّق تلك الأُصول في كتبه بقواطع الأدلّة، وأتقن التّفاريع بلوامع البراهين اليقينيّة»[1].

هذه جذور منهجه وأُسس مدرسته الكلامية.

لمحة عن حياة الماتريدي

من المؤسف جدّاً 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 المتكلّمين، وأقطاب التفسير في عصره فكان الإلمام بحياته عند ذكر طبقات المتكلّمين والمفسرين لازماً، وهذا خلاف ما نجده من العناية المؤكّدة بذكر الأشعري، وتبيين حياته، والإشارة إلى خصوصياتها، حتّى رُؤاه، وأحلامه، وغلّة ضيعته، ولعلّ إحدى الدوافع إلى هذا، هي أنّ الأشعري استوطن في مركز العالم الاسلامي (العراق)، وشهر سيف بيانه وقلمه على الاعتزال في مركز قدرتهم، وموضع سلطتهم، فصار ذلك سبباً لأن تمدّ إليه الأعين، وتشرئب[2] نحوه الأعناق،فيذكره الصديق والعدو في كتبهم بمناسبات شتّى، 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،

١. إشارات المرام من عبارات الامام للبياضي: ص ٢١ ـ ٢٢، وهذا الكتاب من المصادر الموثقة في تبيين المنهج الماتريدى بعد كتابيه «التوحيد» و «التفسير». ومثله كتاب «أصول الدين» للامام البزدوي.

٢. إشْرَأبّ إليه وله: مدّ عنقه أو ارتفع لينظر إليه.

وبعلومه، وأفكاره، والإشارة إليه.

ولأجل ذلک نرى ابن النديم (م ٣٨٩) لم يترجمه في فهرسته، وفي الوقت نفسه ترجم الشيخَ الأشعري (م٣٣هـ)، والامام الطحاوي شيخ الأحناف في مصر (م٣٢١هـ) مؤلّف «عقائد الطحاوي » المسمى ببيان السنّة والجماعة الذي اعتنى به عدّة من الأعلام بالشرح والتعليق.

هذا وقد أهمله جمع من المتأخّرين، فلم يترجمه أحمد بن محمد بن خلكان (م٦٨١هـ) في «وفيات الأعيان» مع أنّه ترجم للطحاوي، ولا صلاح الدين الصفدي (م٧٦٤هـ) في «الوافي بالوفيات»، ولا محمد بن شاكر الكتبي (م٧٦٤هـ) في «فوات الوفيات»، ولا تقي الدين محمد بن رافع السّلامي (م ٧٧٤هـ) في «الوفيات»، ولم يذكره ابن خلدون (م٨٠٨) في مقدمته في الفصل الذي خصّه بعلم الكلام، ولا جلال الدين السيوطي (م٩١١هـ) في «طبقات المفسرين» مع كونه أحد المفسرين في أوائل القرن الرابع، إلى غير ذلک من المعنيّين بتراجم الأعيان والشخصيات، ولم تصل أيديهم إليه، وإلى كتبه، ونشاطاته العلمية، ونضالاته مع خصوم أهل السنّة.

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

١ـ ميلاده:

اتّفق المترجمون له على أنّه توفّي عام (م٣٣٣هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكن نتمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه الّذين تخرّج عليهم في الحديث، والفقه، والكلام، فإنّ أحد مشايخه كما سيوافيک، هو نصير بن يحيى البلخي (المتوفّى عام ٢٦٨هـ) فلو تلقّى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام (٢٤٨هـ)، أو ما يقاربه، فيكون أكبر سنّاً من الأشعري بسنين تزيد على عشر.

٢ـ موطنه:

قد اشتهر الامام، بالماتريدي (بضم التاء) و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النّهر (جيحون)[١].

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

٣ـ نسبه

ينتهي نسبه إلى أبي أيّوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، مضيف النّبي الأكرمﷺ في دار الهجرة، وقد وصفه بذلك البياضي في «إشارات المرام»[٢].

٤ـ مشايخه وأساتذته:

قد أخذ العلم عن عدّة من المشايخ هم:

١ ـ أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني.

٢ ـ أبو نصر أحمد بن العياضي.

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

٤ ـ محمد بن مقاتل الرازي[٣].

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 الريّ.

---

١. أحد الأنهار الكبيرة المعروفة كالنيل ودجلة والفرات.

٢. اشارات المرام: ص ٢٣.

٣. المصدر نفسه.

والأوّلان من تلاميذ أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو من تـلاميذ أبـي يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيباني.

وأمّا شيخه الرابع أعني محمّد بن مقاتل، فقد تخرّج على تلميذ أبي حنيفة مباشرة، وعلى ذلك فالماتريدي يتّصل بإمامه تارة بثلاث وسائط، وأُخرى بواسـطتين. فـعن طـريق الأوّليـن بوسائط ثلاث، وعن طريق الثالث(بن مقاتل) بواسطتين[1].

٥ـ ثقافته:

إنّ ثقافته و آراءه في الفقهين، الأكبر والأصغر، ينتهي إلى إمام مذهبه «أبي حنيفة». فإنّ مشايخه الّذين أخذ عنهم العلم، عكفوا على رواية الكتب المنسوبة إليه ودراستها، وقد نقل الشيخ الكوثري أسانيد الكتب المرويّة عن أبي حنيفة عن النسخ الخـطّيّة المـوجودة فـي دار الكـتب المصرية وغيرها، وفيها مشايخ الماتريدي. قال:

«ومن الكتب المتوارثة عن أبي حنيفة، كتاب الفقه الأكبر رواية عليّ بن أحمد الفارسي، عن نصير بن يحيى، عن أبي مقاتل (حفص بن سالم)، وعن عصام بن يوسف، عن حمّاد بن أبي حنيفة، عن أبيه، وتمام السند في النسخة المحفوظة ضمن المجموعة الرقم (٢٢٦) بمكتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنوّرة.

ونصير بن يحيى أحد مشايخ الماتريدي كما عرفت.

ومن هذه الكتب «الفقه الأبسط» رواية أبي زكريا يحيى بن مطرف بطريق «نصير بـن يحيى» عن أبي مطيع، عن أبي حنيفة، وتمام السند في المجموعتين (٢٤ و٢١٥ م) بدار الكتب المصريّة.

ومن هذه الكتب «العالم والمتعلّم» رواية أبي الفضل أحمد بن علي البيكندي الحافظ، عن حاتم بن عقيل، عن الفتح بن أبي علوان، ومحمّد بن يزيد، عن الحسن بن

١. لاحظ: اتحاف السادة المتقين، ج ٢ ص ٥.

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 مـقاتل الرازي، عـن أبـي مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد في مناقب الموفّق والتّأنيب (٧٣ و٨٥).

ومن تلك الرسائل رسالة أبي حنيفة إلى البتّي، رواية نصير بن يحيى، عن مـحمّد بـن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد في مناقب الموفق والتّأنيب (٧٣ و٨٥).

ومن تلك الرسائل رسالة أبي حنيفة إلى البتّي رواية نصير بن يحيى، عـن مـحمّد بـن سماعة، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، وبهذا السند رواية الوصيّة أيضاً، وتمام الأسانيد فـي نسخ دار الكتب المصرية ـ إلى أن قال: فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه في إبانة الحقّ في المعتقد .. إلى أن جاء إمام السنّة في ماوراء النهر، أبو منصور محمّد بن محمّد الماتريدي المعروف بـ (امام الهدى) فتفرّغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلّفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد»، ثمّ ذكر مؤلفاته[1].

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

وهذه المؤلّفات لا تتجاوز عن كونها بياناً للعقيدة وما يصحّ الإعتقاد به، من دون أن تقترن بالدليل والبرهان، ولكنّها تحوّلت من عقيدة إلى علم، على يد (الماتريدي) فهو قد حقّق الأُصول في كتبه، فكان هو متكلّم مدرسة أبي حنيفة ورئيس أهل السنّة في بلاد ماوراء النّهر، ولذلك سمّيت المدرسة باسمه، وأصبح المتكلّمون على مذهب الإمام أبي حنيفة في بلاد ماوراء النّهر، يسمّون بالماتريديّين، واقتصر إطلاق اسم أبي حنيفة على

١. مقدمة اشارات المرام: ص ٥ـ ٦.

الأحناف المتخصّصين في مذهبه الفقهي[١].

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

وفي حاشية الكستلي[٣] على شرح العقائد النسفية[٤] للتفتازاني: «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 أبي‌حنيفة»[٥].

ويقول الزبيدي: «إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية»[٦].

٦ـ المتخرّجون عليه:

تخرّج عليه عدّة من العلماء منهم:

أ ـ أبو القاسم إسحاق بن محمّد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي (ت ٣٤٠ هـ)

١. مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ص ٥ بقلم الدكتور فتح اللّه خليفة ـ ط ١٣٩٢ هـ ـ، وهو المراد من «التوحيد» كلما اطلق في هذا الفصل.
٢. مفتاح السعادة ومصباح السيادة: ج ٢ ص ٢٢ـ٢٣ طبعة حيدر آباد على ما في مقدمة محقق كتاب التوحيد للماتريدي.
٣. هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (م ٩٠٢).
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 السنة على مذهب الامام «الماتريدي» بشكل واضح.
٥. بهامش شرح العقائد النسفية: ص ١٧.
٦. اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين: تأليف محمد بن محمد بن الحسيني، طبع القاهرة ج ٢ ص ٨.

ب ـ الإمام أبواللّيث البخاري.

ج ـ الامام أبومحمّد عبد الكريم بن موسى البزدوي، جدّ محمّد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي مؤلّف (أُصول 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 والدي ﵀ عن جده الشيخ الامام الزاهد «عبد الكريم بن موسى» ﵀ كراماته. فإنّ جدّنا كان أخذ معاني كتب أصحابنا، وكتاب التوحيد، وكتاب التأويلات من خلق[1] عن الشيخ الإمام أبـي مـنصور الماتريدي ﵀ إلا أنّ في كتاب التوحيد الذي صنّفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق و تطويل، و في ترتيبه نوع تعسير لولا ذلک لاكتفينا به[2].

٧ـ أنصار مذهبه في الأجيال اللاحقة:

إنّ للمنهج الكلاميّ الموروث من أبي منصور الماتريدي، أنصاراً وأعـواناً قـاموا بـإنضاج المذهب ونصرته، ونشره وإشاعته، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه مذهب الأشعري من الانتشار وكثرة الإقتفاء، وإليک ذكر بعض أنصاره:

١ ـ القاضي الإمام أبو اليسر محمّد بن محمّد بن الحسين عبد الكريم البزدوي (المولود عام ٤٢١ هـ والمتوفّى في «بخارى» عام ٤٧٨ هـ) وقد عرفت كلامه فـي حـقّ المـاتريدي، وسيوافيک بعض كلامه عند البحث عن فوارق المنهجين، وقد ألّف كتاب أُصول الدين على غرار هذا المنهج، وسيوافيک الإيعاز إليه.

٢ ـ أبوالمعين النسفي (م٥٠٢ هـ) وهو من أعاظم أنصار ذلک المذهب فهو

١. (كذا في النسخة).
٢. أُصول الدين للبزدوي: ص ٣ و ١٥٥ـ ١٥٨.

عند الماتريديّة كالباقلاّني بين الأشاعرة، مؤلّف كتاب «تبصرة الأدلّة» الذي مازال مخطوطاً حتّى الآن، ويعدّ الينبوع الثاني بعد كتاب «التوحيد» للماتريدية الّذين جاءوا بعده[1].

٣ ـ الشيخ نجم الدّين أبو حفص عمر بن محمّد (م ٥٣٧ هـ) مؤلف «عقائد النّسفي» ويقال إنّه بمنزلة الفهرس لكتاب «تبصرة الأدلّة» ومع ذلک ما زال هذا الكتاب محور الدّراسة في الأزهر، وغيره، إلى يومنا هذا، كما تقدّم.

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

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

٦ ـ 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 ـ 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 إلاّ لأنّ عقليّته 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.

---

١. مقدمة التوحيد: ص ٥.

٨ـ مؤلّفاته و آثاره العلميّة:

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

١ ـ «كتاب التوحيد» وهو المصدر الأوّل لطلاّب المدرسة الماتريدية وشيوخها الّذين جاءوا بعد الماتريدي، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ في دعم آرائه من الكتاب، والسنّة، والعقل، ويعطي للعقل سلطاناً أكبر من النقل، وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدكتور فتح اللّه خليف (عام ١٩٧٠ م ، ١٣٩٠ هـ) وطبع الكتاب في مطابع بيروت مع فهارسه في (٤١٢) صفحة وقد عرفت من البزدوي مؤلف «أُصول الدين» أنّ الكتاب لا يخلو من انغلاق في التّعبير، وهو لائح منه لمن سبره.

٢ ـ «تأويلات أهل السنّة» في تفسير القرآن الكريم، وهو تفسير في نطاق العقيدة السنيّة، وقد مزجه بآرائه الفقهية والأُصولية وآراء أُستاذه الإمام أبي حنيفة، فصار بذلک تفسيراً عقيدياً فقهيّاً، 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. حقّقه الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، وطبع في القاهرة عام (٣٩٠هـ)، والمقارنة بين الكتابين تعرب عن وحدتهما في المنبع، والتعبير، والتركيب، فمثلاً ما ذكره في تفسير قوله: ﴿ **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْکَ** ﴾ من الاستدلال على جواز الرؤية، هو نفس ما ذكره في كتاب التوحيد، إلى غير ذلک من المواضيع المشتركة بين الكتابين، ولكنّ التفسير أسهل تناولاً، وأوضح تعبيراً.

وأمّا كتبه الأُخر فإليک بيانها:

٣ ـ المقالات: حكى محقّق كتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه في المكتبات الغربيّة.

٤ـ مأخذ الشرايع، ٥ـ الجدل في أُصول الفقه، ٦ـ بيان وهم المعتزلة، ٧ـ ردّ كتاب

الأُصول الخمسة للباهلي، ٨ـ كتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض، ٩ـ الردّ على أُصول القرامطة، ١٠ـ كتاب ردّ تهذيب الجدل للكعبي، ١١ـ رد وعيد الفسّاق للكعبي أيضاً، ١٢ـ رد أوائل الأدلّة له أيضاً.

٩ـ الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية:

لا شكّ أنّ الإمامين، الأشعري والماتريدي كانا يتحرّكان في فلك واحد وكانت الغاية هي الدفاع عن عقيدة أهل السنّة، والوقوف في وجه المعتزلة و ـ مع ذلك ـ لايمكن أن يتّفقا في جميع المسائل الرئيسية، فضلاً عن التّفاريع، وذلك لأنّ الأشعري اختار منهج الإمام أحمد، وطابع منهجه هو الجمود على الظّواهر، وقلّة العناية بالعقل والبرهان، والشيخ الأشعري وإن تصرّف فيه وعدّله، ولكن لمّا كان رائده هو الفكرة الحنبليّة فقد عرقلت نطاق عقله عن التوسّع، ولو تجاوز عنها فإنّما يتجاوز مع التحفّظ على أُصولها.

وأمّا الماتريديّ فقد تربّى في منهج تلامذة الإمام أبي حنيفة، ويعلو على ذلك المنهج، الطّابع العقلي والإستدلال، كيف ومن أُسس منهجه الفقهي، هوالعمل بالمقاييس والاستحسانات، وعلى ضوء هذا فلا يمكن أن يكون التلميذان متوافقين في الأُصول، فضلاً عن الفروع، وأن يقع الحافر على الحافر في جميع المجالات، وقد أشغل هذا الموضوع بالَ المحقّقين، وحاولوا تبيين أنّ أيّاً من الداعيين أعطى للعقل سلطاناً أكبر، وتفرّقوا في ذلك إلى أقوال نذكرها:

١ـ قال أحمد أمين المصري: «لقد اتّفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية، وقد أُلِّفت كتب كثيرة وملخّصات، بعضها يشرح مذهب الماتريدي كـ(العقائد النسفية) لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري كـ(السنوسية) و(الجوهرة)، وقد أُلِّفت كتب في حصر المسائل الّتي اختلف فيها الماتريدي والأشعري، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة ـ ثمّ قال: إنّ لون الإعتزال

أظهر في الأشعريّة بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً، واستشهد على ذلک بأنّ الأشعري يقول بوجوب المعرفة عقلاً قبل بعث الأنبياء دون الماتريدي»[١].

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

فإذا[٢] كان أحمد أمين قائلاً بغلبة لون الإعتزال على الأشعري، فهناک من ذهب إلى خلافه، وإليک البيان:

٢ـ قال أبو زهرة: «إنّ منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه من غير أيّ شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيّدون بالنّقل ويؤيّدونه بالعقل، حتّى إنّه يكاد الباحث يقرّر أنّ الأشاعرة في خطّ بين الإعتزال وأهل الفقه والحديث، والماتريديّة في خطّ بين المعتزلة والأشاعرة، فإذا كان الميدان الّذي تسير فيه هذه الفرق الإسلاميّة الأربع، والّتي لا خلاف بين المسلمين في أنّها جميعاً من أهل الإيمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منه المعتزلة، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث، وفي الربع الّذي يلي المعتزلة، الماتريديّة، وفي الربع الّذي يلي المحدّثين، الأشاعرة»[٣].

يلاحظ عليه: أنّه كيف جعل أبو زهرة هؤلاء كلّهم من أهل الايمان، مع أنّ بين

١. ظهر الاسلام: ج ٤ص ٩١ـ ٩٥.
٢. المصدر نفسه.
٣. تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ١ص ١٩٩.

أهل الحديث طوائف المشبِّهة، والمجسِّمة، والقائلين بالجبر المستلزم للـغوية التكـليف وبعث الأنبياء، فهل يصحّ أن يعدّ من يصوّر بعث الأنبياء لغواً، وإنزال الكتب عـبثاً، مـن أهـل الإيمان؟ والحال أنّه لا تقصر عقيدة هؤلاء عن عقيدة أهل الجـاهليّة الأُولى الّـذين وصـفهم الإمام علي عليه السلام في خطبة بقوله «وأهل الأرض يومئذ (يوم بعث النّبي الأكرم) ملل مـتفرِّقة، وأهواء منتشرة، وطوائف متشتّتة، بين مشبِّه للّه بخلقه، أو ملحد في اسـمه، أو مشـير بـه إلى غيره»[١].

ويا للعجب! إذا قسّم أبو زهرة ساحة الإيمان كلّها لهذه الطوائف الأربع، فأين يقع مكان أئمّة أهل البيت في هذه الساحة وليس لأحد إنكار فضيلتهم، لأنّهم الّذين أوجب الله سبحانه مودّتهم في القرآن وجعلها أجر رسالته وقال: ﴿ **قُلْ لا أسألُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً إلاّ المَودَّةَ في القُرْبى** ﴾ . (الشورى/٢٣)؟!! وعرّفهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم بأنّهم أعدال الكتاب وقرناؤه، وقال: «إنّي تارك فيكم الثّقلين: كتاب الله وعترتي»[٢].

وقد عرف الأبكم والأصمّ ـ فضلاً عن غيرهما ـ أنّ أئمّة أهل البيت لم يكونوا في أحد هذه المذاهب، ولا كانوا مقتفين لأحد هذه المناهج، بل كان لهم منهج خاصّ لا يفترق عـن الكتاب، والسنّة، والعقل السليم، فما معنى هذا التقسيم؟ «ما هكذا تورد يا سعد الإبل» و«تلك إذاً قسمة ضيزى»، «أهم يقسمون رحمة ربّك ...».

٣ـ قال الشّيخ 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 الإمـامين مـن الخـلاف مـن قـبيل اللّفظي»[٣].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الماتريديّة بين الأشاعرة والمعتزلة وإن كان متيناً،

١. نهج البلاغة: الخطّبة ١ طبعة عبده ص ٢٥.
٢. حديث متفق عليه رواه الفريقان.
٣. مقدمة تبيين كذب المفتري: ص ١٩.

كما سيأتي عند عرض مذهبهم، لكن كون الخلاف بين الإمامين لفظيّاً واضح البطلان، إذ كيف يكون النّزاع في التحسين والتقبيح العقليّين، أمراً لفظيّاً، مع أنّه تترتّب على الإثبات والإنكار مسائل كلاميّة كثيرة؟ أو كيف يكون الاختلاف في كون فعل الانسان فعلاً له حقيقة أو مجازاً من الاختلاف اللّفظي؟.

٤ـ قال محقّق كتاب «التّوحيد» للماتريدي، في مقدّمته: «إنّ شيخيّ السنّة يلتقيان على منهج واحد ومذهب واحد، في أهمّ مسائل علم الكلام الّتي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»[١].

ولعلّه لا يرى الخلاف في التّحسين والتّقبيح، وكون فعل الانسان فعلاً له حقيقة، أو مجازاً، اختلافاً جوهريّاً، كما لا يرى الاختلاف في كون صفاته عين ذاته، أو زائدة عليه، أو جواز التّكليف بما لايطاق، وعدمه كذلك. فاللازم عرض مذهبه عن طريق نصوصه الواردة في توحيده، وتفسيره، وكتب أنصاره، حتى يعلم مدى اتّفاق الداعيين، واختلافهما.

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

«وأبو الحسن الأشعري و جميع توابعه يقولون إنّهم من أهل السنّة والجماعة، وعلى مذهب الأشعري عامّة أصحاب الشافعي، وليس بيننا وبينهم خلاف إلاّ في مسائل معدودة قد أخطأوا فيها»[٢] وذكر بعد ذلك، تلك المسائل المعدودة وهي لا تتجاوز عن ثلاث، وسيوافيك نصّه! ولأجل وجود الإختلاف الجوهري بين المذهبين قام جماعة من المعنيّين بتبيين الفروق الموجودة فيهما، بين موجز في الكلام، ومسهب فيه، وربّما ألّفوا كتباً ورسائل، وإليك ما وقفنا عليه في هذا المجال:

أ ـ أُصول الدين للامام البزدوي، قال فيه تحت عنوان «ما خالف أبو الحسن

١. مقدمة التوحيد، بقلم محققه الدكتور فتح اللّه خليف: ص ١٨.
٢. أُصول الدين للامام محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي: ص ٢٤٢.

الأشعري عامّة أهل السنّة والجماعة».

١ ـ قال أهل السنّة والجماعة: إنّ للّه تعالى أفعالاً، وهي الخلق، والرزق، والرحمة، واللّه تعالى قديم بأفعاله كلّها، وأفعال اللّه ليست بحادثة، ولامحدثة، ولا ذات الله، ولا غير الله تعالى، كسائر الصِّفات.

وأبوالحسن الأشعري أنكر أن يكون للّه تعالى فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد، ووافق في هذا القدريّة والجهميّة، وعليه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض[١].

٢ـ وقال أهل السنّة والجماعة: المعاصي والكفر ليست برضى اللّه، ولا محبّته، و إنّما هي بمشيئة اللّه تعالى.

وأبوالحسن قال: إنّ اللّه تعالى يرضى بالكفر والمعاصي، ويحبّها، وهو خطأ محض أيضاً.

٣ـ وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ الايمان هو التّصديق والإعتقاد بالقلب، والإقرار باللّسان، وقال أبو الحسن: إنّ الايمان هو التّصديق بالقلب، والإقرار باللّسان فرض من الفروض، وهو خطأ أيضاً. وشرّ مسائله مسألة الأفعال.

وذكر أبوالحسن في كتاب «المقالات» مذهب أهل الحديث، ثمّ قال: وبه نأخذ، ومذهب أهل الحديث في هذه المسائل الثّلاث مثل مذهب أهل السنّة والجماعة. فهذا القول يدلّ على أنّه كان يقول مثل ما قال أهل السنّة والجماعة في هذه المسائل، ولكن ذكر في الموجز الكبير كما ذكرنا هنا، فكان حبّه[٢] في هذه المسائل قولان، فكأنّه رجع عن هذه المسائل الثّلاث.

وكان يقول: كلّ مجتهد مصيب في الفروع، وعامّة أهل السنّة والجماعة قالت: يخطىء ويصيب[٣].

١. سيوافيك عند عرض مذهب الماتريديّة توضيح مرامهم.
٢. كذا في الأصل وضبطه المحقق بضم الباء.
٣. اُصول الدين للبزدوي: ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

ب ـ «إشارات المرام من عبارات الامام» تأليف كمال الدين البياضي الحنفيّ من علماء القرن الحادي عشر، فقد طرح النّقاط الخلافيّة بين الإمامين فبلغ إلى خمسين مسألة[١].

ج: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل الّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعريّة تأليف عبد الرحيم بن علي المعروف بـ «شيخ زاده» طبع في القاهرة (عام١٣١٧ هـ).

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

هـ: خلافيّات الحكماء مع المتكلّمين، وخلافيّات الأشاعرة مع الماتريديّة، تأليف عبدالله بن عثمان بن موسى مخطوطة دار الكتب المصريّة (بالرقم ٣٤٤١ج)[٢].

و: قصيدة في الخلاف بين الأشعريّة والماتريديّة تأليف تاج الدين السبكي، مؤلّف (طبقات الشافعيّة الكبرى) المطبوعة بمصر (عام ١٣٢٤ هـ) مخطوطة الجامعة العربيّة الرقم (٢٠٢) المصوّرة عن مخطوطة جامع الشيخ بالاسكندرية[٣].

وهذه العناية المؤكّدة في طول الأجيال تعرب عن كون الفرق أو الفوارق جوهريّاً، لا لفظيّاً، وإلاّ فلا وجه لتأليف الكتب والرسائل لبيان الفوارق اللّفظية أو الجزئيّة، الموجودة بين المنهجين، وسيظهر الحقّ في البحث التالي.

١٠ ـ عرض مذهب الماتريدي:

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

١. اشارات المرام: ص ٥٣ ـ ٥٦.
٢. انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ص ٢٥.
٣. انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: ص ٢٥.

عقائدهم في الجزء الأول من هذه السلسلة، وإنّما نقوم ببيان الأُصول المهمّة الّتي افترق فيها عن الأشعري، مع الاعتراف بأنّ الماتريدي يتدرّع في بعض الموارد بنفس ما يـتدرّع بـه الأشعري، ومن هذا الباب تصحيح القول بالرؤية، فإنّ القول برؤيته في النشأة الآخـرة مـلازم لكونه سبحانه محاطاً وواقعاً في جهة ومكان، ومن أجل ذلک قام العلمان في دفع الإشكال على نمط واحد، وهو أنّ الرؤية تقع «بلا كيف» أو ما يفيد ذلک، حتّى يُرضيا بذلک أهل النقل والعقل.

قال ابن عساكر: «قالت الحشويّة المشبِّهة: إنّ اللّه سبحانه وتعالى يرى مكيّفاً مـحدوداً كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنّه سبحانه لا يرى بحال من الأحـوال فسلک الأشعري طريقاً بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى، وهو غير محدود، ولا مكيّف»[١].

وقد نقلنا نصوص نفس الأشعري في موضع الرؤية عند عرض عقائده[٢].

وقال الماتريدي في ذلک البحث: «فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفيّة تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتّكاء وتعلّق، واتّصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرِّک، ومماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلک»[٣].

يلاحظ عليه: أنّ الرؤية بهذه الخصوصيّات إنكار لها، وأشبه بالأسد بلا ذنب، ولارأس.

والّذي تبيّن لي بعد التأمّل في آرائه في كثير من المسائل الكلاميّة، أنّ منهجه كان يتمتّع بسمات ثلاث:

١ـ الماتريدي أعطى للعقل سلطاناً أكبر، ومجالاً أوسع، وذلک هو الحجر الأساس

١. تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
٢. لاحظ الجزء الثاني: ص ٢٠١.
٣. التوحيد للماتريدي: ص ٨٥.

للسمتين الأخيرتين.

٢ـ إنّ منهج الماتريدي أبعد من التّشبيه والتّجسيم من الأشعري، وأقرب إلى التّنزيه.

٣ـ إنّه 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 والضّعف، نذكر موارد عشرة ونترك الباقي روماً للإختصار.

١ ـ استيلاؤه على العرش:

اتّفق الداعيان على أنّه يجب الإيمان بما جاء في القرآن من الصِّفات للّه تبارك وتعالى، ومنها استيلاؤه على العرش، والأشعري يفسّره على نحو الإثبات ويؤمن بظاهره بلا تفويض ولا تأويل، وأنّ الله حقيقةً مستوٍ على العرش لكن استيلاءً مناسباً له، ويقول: «إنّ الله مستو على العرش الّذي فوق السّماوات» ولأجل دفع توهّم التجسيم يقول: «يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الإستقرار» ويستشهد بما روي عن رسول الله: إذا بقي ثلث الليل ينزل اللّه تبارك وتعالى، فيقول: من ذا الّذي يدعوني فأستجيب له[١].

وعلى ضوء هذا فالأشعري ممّن يثبت الصفات الخبريّة للّه بلا تفويض معناها إليه، غاية الأمر يتدرّع بلفظة «على نحو يليق به» أو «بلا كيف» كما في الموارد الأُخر، ولكنّ الماتريدي مع توصيفه سبحانه بالصفات الخبريّة، يفوِّض مفاد الآية إليه سبحانه، فهو يفارق الأشعري في التّفويض وعدمه، ويخالف المعتزلة في التّأويل وعدمه، فالأشعري من المثبتة بلا تفويض وتأويل، وهو من المثبتة مع التّفويض، كما أنّ المعتزلة

١. الابانة: ص ٨٥.

من المؤوّلة، وبذلک يتّضح کونه بين الأشعري والمعتزليّ، وإليک نصّه في مورد استوائه على العرش:

قال: «وأمّا الأصل عندنا في ذلک أنّ اللّه تعالى قال ليس کمثله شيء» فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ﴿**الرّحمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى**﴾ على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلک في العقل، ثمّ لا نقطع تأويله على شيء، لاحتماله غيره مما ذکرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا ممّا يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد اللّه به، وکذلک في کلّ أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلک، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيءٍ دون شيء ، واللّه الموفّق » [1].

٢ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

اتّفق الداعيان على وجوب معرفة الله، واختلفا في طريق ثبوت هذا الوجوب، فالأشعري وأتباعه على أنّه سمعيّ، والمعتزلة على أنّه عقليّ، قال العضدي في المواقف: النّظر إلى معرفة اللّه واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. أمّا أصحابنا فلهم مسلکان:

الأوّل: الاستدلال بالظّواهر مثل قوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذا فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ**﴾ إلى آخره[2].

ولا يخفى وهن النّظرية، لاستلزامها الدور، لأنّ معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجِب، فإنّ من لا نعرفه بوجه من الوجوه، کيف نعرف أنّه أوجب؟ فلو استفيدت معرفة الموجِب من معرفة الإيجاب، لزم الدور.

وأيضاً: لو کانت المعرفة تجب بالأمر، فهو إمّا متوجّه إلى العارف باللّه أو غيره،

---

١. التوحيد للماتريدي: ص ٧٤.

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

فالأوّل تحصيل للحاصل، وأمّا الثاني، فهو باطل، لاستحالة خطاب الغافل، إذ كيف يصحّ الأمر بالغافل المطلق بأنّ الله قد أمره بالنّظر والمعرفة، وأنّ امتثال أمره واجب إلاّ إذا خصّ الوجوب بالشّاك.

هذا ما عليه الأشاعرة، وأمّا الماتريديّة فتقول بوجوبها عقلاً مثل المعتزلة. قال البياضي: «ويجب بمجرّد العقل في مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرّسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر، والتّكذيب به، لا من البعثة وبلوغ الدعوة»[١].

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

٣ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

إنّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليين دوراً مؤثّراً في المسائل الكلامية، فالأشاعرة على إنكارهما زاعمين أنّ القول باستطاعة العقل على دركهما، يستلزم نفي حرّية المشيئة الإلهيّة والتزامها بقيد وشرط، وقد أوضحنا حال هذه النّظرية عند عرض عقائد الأشاعرة[٢]. وأمّا المعتزلة فهم على جانب مخالف، وأمّا الماتريديّة فيعترفون بالتحسين والتقبيح ببعض مراتبهما.

قال البياضي: والحسن بمعنى استحقاق المدح والثّواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده (أبي منصور الماتريدي) إجمالاً عقلي، أي يعلم به حكم الصانع في مدّة الاستدلال في هذه العشرة[٣]. كما في التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة، أمّا كيفيّة الثّواب وكونه

١. اشارات المرام: فصل الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية ص ٥٣.
٢. لاحظ الجزء الثاني: ص ٣١٠ـ ٣٣٢.
٣. اشارة إلى ما ذكره من المسائل العشر خلال البحث في وجوب المعرفة عقلاً.

بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنّار، فشرعي، واختار ذلك الامام القفّال الشاشي، والصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وكثير من متقدّميهم، كما في القواطع للامام أبي المظفّر السمعاني الشافعي والكشف الكبير، وهو مختار الامام القلانسي ومن تبعه كما في (التبصرة البغدادية). ولا يجوز نسخ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان، وحرمة الكفر واختاره المذكورون ـ إلى أن قال:ـ 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[1].

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

١ـ 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 المدحَ، وفاعل الآخر الذمَّ، سواء أكان الفاعل بشراً، أم انساناً، أم ملكاً، أم غيرهما، وتبتنى عليه أُصول كثيرة كلاميّة أوعزنا إليها عند عرض عقائد الأشعري و آرائه.

٢ـ استقلال العقل بكونه سبحانه عادلاً، فلا يجوز عليه تعذيب المطيع، وأين هو ممّا يقول به الأشعري من أنّه يجوز للّه سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة وهو عادل إن فعله[2].

٣ ـ نعم أنكر 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 ومكلِّفاً ـ بالكسر ـ واللّه سبحانه موجَباً ومكلَّفاً ـبالفتح ـ لأنّ شأن العقل هو الادراك، ومعنى إيجابه القيام بالحسن، والاجتناب عن ضدّه، هو استكشافه لزوم القيام بالأوّل وامتناع القيام بالثّاني بالنّظر إلى

١. اشارات المرام: فصل الخلافيات بين الماتريديّة والأشاعرة، ص ٥٤.
٢. اللمع: ص ١١٦.

المبادىء الموجودة في الفاعل الحكيم، فالمتّصف بكلّ الكمال، والمبرّأ عن كلّ سوء، لايصدر منه إلاّ الحسن لوجود الصارف عن غيره، ويمتنع صدور غيره عنه، وليس هذا الامتناع امتناعاً ذاتيّاً بمعنى تحديد قدرته ومشيئته، بل قدرته ومشيئته مطلقتان بالذّات غير محدودتين، فهو سبحانه قادر على كلا القسمين من الفعل أعني الحسن والقبح، لكن بالنّظر إلى أنّه عالم واقف على قبح الأفعال، وغنيٌّ عن فعل القبح، يترك القبيح ولا يفعله، واللّه الحكيم كتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل إلاّ دور الكشف والتبيين، والتعبير بالإيجاب بملاك الوقوف على المبادئ الكماليّة الموجودة في المبدأ كقولك: يجب أن تكون زوايا المثلّث متساوية مع زاويتين قائمتين، فإنّ الخصوصيّة التكوينيّة الكامنة فيه مبدأ ذلك الإيجاب، والعقل كاشفه، ومع ذلك ربّما يعبّر عن ذلك بالإيجاب.

٤ـ اختار الماتريدي قصور العقل عن تعيين كيفيّة الثواب وكونه بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنار وهو الحقّ، فإنّ أقصى ما يستقلّ به العقل هو لزوم مثوبة المطيع ومجازاة العاصي، وأمّا الكيفيّة فلا يستقلّ العقل بشيء منها (على فرض كون الثّواب بالاستحقاق). نعم ما ذكره من أنّه ليس للّه العفو عن الكفر عقلاً، فالظّاهر أنّه تحديد رحمته وقد سبقت غضبه، والتّعذيب حقٌّ له، وله الإعمال وله العفو كعصيان المؤمن الفاسق. نعم أخبر المولى سبحانه بأنّه لا يغفر الشرك، ويغفر ما دون ذلك.

٤ـ التكليف بما لا يطاق غير جائز:

ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بما لايطاق وقال: «والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للملائكة: ﴿**أَنْبِؤُني بِأَسْماءِ هٰؤُلاءِ**﴾ (البقرة /٣١) يعني أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه.... إلى غير ذلك من الآيات الّتي عرفت مفادها في محلّها [١].

١. لاحظ الجزء الثاني من هذا الكتاب: ١٨٥.

والماتريدي مخالف صنوه الداعي ويقول: «ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الأُستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني كما في (التبصرة) وأبوحامد الاسفرائيني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور»[١].

هذا ما نقله البياضي عن الماتريديّة، وأمّا نفس أبي منصور فقد فصّل في كتابه «التوحيد» بين مضيِّع القدرة فيجوز تكليفه، وبين غيره فلا يجوز. قال: «إنّ تكليف من مُنع عن الطاقة فاسد في العقل، وأمّا من ضيّع القوّة فهو حقّ أن يكلّف مثله، ولو كان لا يكلّف مثله لكان لا يكلّف إلاّ من يطيع» [٢].

يلاحظ عليه:

١ـ أنّ من الأُصول المسلّمة عند العقل، كون الامتناع بالإختيار غير مناف للإختيار، فمن ألقى نفسه من شاهق عن اختيار فقد قتل نفسه اختياراً، فالقتل بعد الإلقاء وإن كان خارجاً عن الاختيار، ولكنّه لمّا كان الإلقاء ـ الّذي يُعدّ من مبادئ القتل ـ في اختياره، يعدّ القتل فعلاً اختياريّاً لا اضطراريّاً.

٢ـ أنّ 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 الارادة الجدّية في صقع الذهن، ولو خوطب العاجز فإنّما يخاطب بملاكات أُخر من التقريع، والتنديد، وغيرهما.

وفي ضوء هذين الأمرين يستنتج أنّ من ضيّع قدرته يُعذَّب، لما تقرّر من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولكن لا يصحّ تكليفه بعد الضياع، للغويّة الخطاب واستهجانه، وبذلك يظهر وهن برهان المفصّل من أنّه لو لم يصحّ تكليف المضيِّع للقدرة لاختصّ التكليف بالمطيع، لما عرفت من أنّ سقوط التكليف والخطاب

١. اشارات المرام: ص ٥٤ في فصل الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية.
٢. التوحيد: ص ٢٦٦.

بالتضييع، لايستلزم سقوط العقاب والمؤاخذة، وقد اشتهر بين القوم أنّ الامتناع بالاختيار، لاينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، ولو كان الماتريدي واقفاً على أنّ القائلين بامتناع التكليف بما لايطاق، قائلون بصحّة عقوبة من ضيّع القدرة، وجعل نفسه في عداد العجزة، لما فصّل بين من مُنع منه الطّاقة، ومن ضيّعها، ولما ضرب الجميع بسهم واحد.

٥ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات:

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله سبحانه ليست معلّلة بالأغراض، وأنّه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح عليه شيء، واستدلّوا على ذلک بما يلي:

١ـ لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلک الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال[١].

وقالت الماتريديّة: أفعاله تعالى معلّلة بالمصالح والحكم تفضّلاً 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 معلّلة بالأغراض، والغايات، والدواعي، والمصالح، إنّما يعني بها الثاني دون الأوّل، والغرض بالمعنى الأوّل ينافي كونه غنيّاً بالذات، وغنيّاً في الصِفات، وغنيّاً في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغواً، وكونه سبحانه عابثاً ولاغياً، فالجمع بين كونه غنيّاً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزّهاً عن العبث واللّغو، يتحقّق بالقول باشتمال

١. المواقف: ص ٣٣١.
٢. اشارات المرام: ص ٥٤.

أفعاله على مصالح وحِكم ترجع إلى العباد والنظام، لا إلى وجوده وذاته، كما لا يخفى.

تفسير العلة الغائية:

العلّة الغائيّة الّتي هي إحدى أجزاء العلّة التامّة، يراد منها في مصطلح الحكماء، ما تُخرج الفاعلَ من القوّة إلى الفعل،ومن الامكان إلى الوجوب، ويكون مقدّمة صورة وذهناً، ومؤخّرة وجوداً وتحققاً، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوّة إلى كونه فاعلاً بالفعل، مثلاً النجّار 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 فللعلّة الغائيّة دور في تحقّق المعلول، وخروجه من الإمكان إلى الفعليّة، لأجل تحريك الفاعل نحو الفعل، وسوقه إلى العمل.

ولا نتصوّر العلّة الغائيّة 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، وإلاّ فلو كانت فاعليّة الحقّ كفاعليّة الانسان، الذي لايقوم بالايجاد والخلق، إلاّ لأجل الغاية المترتّبة عليه، لكان ناقصاً في مقام الفاعليّة، مستكملاً بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق.

هذا ما ذكره الحكماء، وهو حقّ لا غبار عليه، وقد استغلّته الأشاعرة في غير موضعه واتّخذوه حجّة لتوصيف فعله عارياً عن أيّة غاية وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثين واللاعبين، يفعل (العياذ باللّه) بلا غاية، ويعمل بلا غرض، ولكنّ الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما رامته الأشاعرة واضح البطلان، لأنّ إنكار العلّة الغائيّة بهذا المعنى، لا يلازم أن لا يترتّب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد، وينتظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثّرة في فاعليّة الحقّ وعليّته، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلاّ ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه.

وبعبارة ثانية، لا نعني من ذلک أنّه قادر لواحد من الفعلين دون الآخـر وأنّـه فـي مـقام الفاعليّة يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذاک، بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين، لا يختار منهما إلاّ ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنّه سبحانه يعدل ولا يجور، فـليس يعنى من ذلک أنّه تامّ الفاعليّة بالنسبة إلى العدل دون الجور، بل يعنى أنّه تام القادريّة لكـلا العملين، لكن عدله، وحكمته، ورأفته، ورحمته، تقتضي أن يختار هذا دون ذلک مع سعة قدرته لكليهما.

هذا هي حقيقة القول بأنّ أفعال اللّه لا تعلّل بالأغراض والغايات المصطلحة، مع كـون أفعاله غير خالية عن المصالح والحكم من دون أن يكون هناک استكمال.

دليل ثان للأشاعرة:

ثمّ إنّ أئمّة الأشاعرة لمّا وقفوا على منطق العدليّة في المقام، وأنّ المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل، وأنّها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنّظام، طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه وإليک نصّ كلامهم:

١ـ «فان قيل: لانسلّم الملازمة، فإنّما الغرض قد يكون عائداً إلى غيره.

قيل له: نفع غيره والاحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الالزام، لأنّه تعالى يستفيد حينئذ بذلک النّفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً، أو مرجوحاً، لم يصلح أن يكون غرضاً له»[1].

وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن روزبهان» في ردّه على «نـهج الحـقّ» للـعلاّمة الحلّي وقال:

«إنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه، وذلک لأنّ ما يستوي وجوده وعدمه بالنّظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، لا يكون باعثاً

١. المواقف: ص ٣٣٢.

على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضّرورة، فكلّ ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، وأليق به من عدمه، فهو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه»[1].

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه، فالحكيم لايقوم إلاّ بما يناسب شأنه، كما أنّ كلّ فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه، فتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمِّله، تفسير في غير موضعه.

ومعنى أنّه لا يختار إلاّ الأصلح والأولى، ليس أنّ هناک عاملاً خارجاً عن ذاته، يحدِّد قدرته ومشيئته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل مقتضى كماله وحكمته، هو أن لا يخلق إلاّ الأصلح والأولى، ويترک اللّغو والعبث، فهو سبحانه لمّا كان جامعاً للصّفات الكماليّة ومن أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلک الوصف، إيجاد ما يناسبه وترک ما يضادّه، فأين هو من حديث الاستكمال، والاستفادة، والالزام، والافراض، كلّ ذلک يعرب عن أنّ المسائل الكلاميّة طرحت في جوّ غير هادئ وأنّ الخصم لم يقف على منطق الطّرف الآخر.

والحاصل، أنّ ذاته سبحانه تامة الفاعليّة بالنسبة إلى كلا الفعلين: الفعل المقترن مع الحكمة، والخالي عنها، وذلک لعموم قدرته سبحانه للحسن والقبيح، ولكن كونه حكيماً يصدّه عن ايجاد الثاني ويخصّ فعله بالأوّل، وهذا صادق في كلّ فعل له قسمان: حسن وقبيح. مثلاً، اللّه سبحانه قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتامّ الفاعليّة بالنّسبة إلى الكلّ، ولكن لا يصدر منه إلاّ 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 المجرّد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً مع تعذيبه بل أولى به وأصلح، لكن معنى صلاحه وأولويّته لا يهدف إلى استكماله أو استفادته منه، بل يهدف إلى أنّه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكماليّة،

١. دلائل الصدق: ج ١ ص ٢٣٣.

المنزهة عن خلافها، فجماله وكماله، وترفّعه 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 و أين هو من الاستكمال.

دليل ثالث للأشاعرة:

وهناک دليل ثالث لهم حاصله: أنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسّطه، 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 لذلک الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض[1].

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:ـ أنّه لايشكّ من أطلّ بنظره إلى الكون، أنّ بعض الأشياء بما فيها من الآثار خلق لأشياء أُخر، فالغاية من ايجاد الموجودات الدانية كونها في خدمة العالية منها، وأمّا الغاية في خلق العالية هي إبلاغها إلى حدٍّ تكون مظاهر ومجالي لصفات ربِّه، وكمال بارئه.

إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي نرى هناک أوائل الأفعال، وثوانيها، وثوالثها و... فيقع الداني في خدمة العالي، ويكون الغرض من إيجاد العالي إيصاله إلى كماله الممكن الّذي 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

---

١. المواقف: ص ٣٢٢.

الجملي، فالغاية للنّظام الجملي ليس أمراً خارجاً عن وجود النظام حتّى يسأل عنها بالنحو الوارد في الدليل، بل هي عبارة عن الخصوصيّات الموجودة فيه وهي بلوغ النظام بأبعاضه وأجزائه إلى الكمال الممكن، والكمال الممكن المتوخّى من الإيجاد خصوصيّة موجودة في نفس النظام، ويعدّ صورة فعليّة له، فالله سبحانه خلق النظام، وأوجد فعله المطلق، حتّى يبلغ ما يصدق عليه فعله كلاًّ أو بعضاً إلى الكمال الّذي يمكن أن يصل إليه. فليست الغاية شيئاً مفصولاً عن النظام، حتّى يقال ما هي الغاية لهذه الغاية حتّى تتسلسل، أو تصل إلى موجود لا غاية له.

وبما أنّ إيصال كلّ ممكن إلى كماله، غاية ذاتيّة، لأنّه عمل جميل بالذات، فيسقط السؤال عن أنّه لماذا قام بهذا، لأنّه حين أوصل كلّ موجود إلى كماله الممكن، فالسؤال يسقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالذات.

فلو سئلنا عن الغاية لأصل الايجاد وإبداع النظام، لقلنا: بأنّ الغرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كلّ ممكن إلى كماله الممكن. ثمّ إذا طرح السؤال عن الهدف من إيصال كلِّ ممكن إلى كماله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً، لأنّ العمل الحسن بالذات، يليق أن يفعل، والغاية نفس وجوده.

فالايجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كماله فيض آخر، يتمّ به الفيض الأوّل، فالمجموع فيض من الفيّاض تعالى إلى الفقير المحتاج، ولا ينقص من خزائنه شيء، فأيّ كمال أحسن وأبدع من هذا؟ وأيُّ غاية أظهر من ذلك، حتّى تحتاج إلى غاية أُخرى؟ وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل اللّه الأفعال الحسنة بالذات؟ فإنّ الجواب، مستتر في نفس السؤال وهو أنّه فعله لأنّه حسن بالذات، وما هو حسن بالذات نفسه الغاية، ولا يحتاج إلى غاية أُخرى.

ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نأتي بمثال: إذا سألنا الشابّ الساعي في التّحصيل 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 العلميّة، أو الاداريّة. 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. لأنّ ما تقدّم من الغايات وأجاب عنها، غايات عرضية لهذه الغاية المطلوبة بالذات، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال.

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة:

والعجب عن غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال. يقول سبحانه ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون /١١٥) وقال عزّ من قائل: ﴿**وما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ والأرضَ وما بَيْنَهُما لاعِبين**﴾ (الدخان /٣٨).

وقال سبحانه: ﴿**وَ مَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرضَ وَ مَا بَيْنَهُما بَاطِلاً ذٰلِکَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ**﴾ (ص /٢٧) وقال سبحانه: ﴿**وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إلاّ لِيَعْبُدُون**﴾ (الذاريات /٥٦) إلى غير ذلک من الآيات الّتي تنفي العبث عن فعله، وتصرّح باقترانها بالحكمة والغرض.

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الّذين اشتهروا بالتعبّد بظواهر النصوص تعبّداً حرفيّاً غير مفوّضين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤوّليها، لا مناص لهم إلاّ تناسي الآيات الماضية، أو تأويلها، وهم يفرّون منه، وينسبونه إلى مخالفيهم.

عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة:

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة، وتصوير أنّ الطّائفتين يقولون بأنّ أفعال اللّه سبحانه غير معلّلة بالأغراض، وهو خطأ محض. كيف وهذا صدر المتألهين يخطِّئ الأشاعرة ويقول: «إنّ من المعطِّلة قوماً جعلوا فعل اللّه تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، مع أنّک قد علمت أنّ للطّبيعة غايات»[1] وقال أيضاً:

١. الأسفار: ج ٢، ص ٥٩.

«إنّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا عن فعله المطلق (إذا لوحظ الوجود الإمكاني 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 الفلكيّات، ومباحث الأمزجة، والمركّبات، وعلم التشريح، وعلم الأدوية، وغيرها»[1].

وعلى ذلک فنظريّة الحكماء تتلخّص في أمرين:

١ـ إنّ أفعاله سبحانه غير متّصفة بالعبث واللّغو، وإنّ هنا مصالح وحِكَماً تترتّب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النّظام.

٢ـ إذا لوحظ الوجود الإمكاني على وجه الإطلاق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكاني جملة واحدة، والغرض الخارج عن الذّات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكاني، وليس شيء وراءه، وعند ذاک فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنّما الغرض نفس ذاته، لئلاّ يكون ناقص الفاعليّة، لأنّ الحاجة إلى شيءٍ خارجٍ 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 فلسفيّاً ممزوجاً بالدليل العرفاني، يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه، وبه فسّروا قوله سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ وقوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ، فخلقت الخلقَ لكي أُعرف» والله سبحانه هو غاية الغايات، ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم[2].

١. الأسفار: ج ٧، ص ٨٤.
٢. الأسفار: ج ٢ ص ٢٦٣.

٦ـ الماتريدية والصفات الخبرية:

إنّ تفسير الصفات الخبرية أوجد اختلافاً عميقاً بين المتكلّمين وجعلهم فرقاً متضادّة، وبما أنّ أهل الحديث والأشاعرة من المثبتين لها، اشتهروا بالصفاتيّة في مقابل المعتزلة الّذين يؤوّلونها ولا يثبتونها بما يتبادر منها من ظواهرها، ولأجل أن نقف على نظريّة الماتريديّة في هذا المقام، ننقل كلام الامامين الأشعري والماتريدي ليعلم مدى الاختلاف بين المدرستين، وإليک كلام الأشعري أوّلاً، ثمّ كلام الماتريدي ثانياً:

أ ـ كلام الامام الأشعري:

إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إنّ الله عزّ وجلّ يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار كما قال: ﴿**الرَّحمٰنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى**﴾ (طه /٥) وقد قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمَ الطَّيِّبُ**﴾ (فاطر/١٠) وقال ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ**﴾ (النساء /١٥٨) وقال عزّ وجلّ: ﴿**يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيهِ**﴾ (السجدة/٥). وقال حكايةً عن فرعون: ﴿ **يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمٰواتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى إِلٰهِ مُوسىٰ وَ إِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِباً**﴾ (غافر/٣٦ ـ ٣٧) فكذّب فرعون نبيّ الله موسى عليه السلام في قوله «إنّ الله عَزّ وجلّ فوق السماوات والأرض» وقال عزّ وجلّ: ﴿**ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يخسِفَ بِكُمُ الأَرضَ**﴾ (الملک/١٦) فالسماوات فوقها العرش، فلمّا كان العرش فوق السماوات قال: ﴿**ءأمنتم من في السماء**﴾ لأنّه مستو على العرش الّذي فوق السّماوات، وكلّ ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال: ﴿**ءأمنتم من في السماء**﴾ يعني جميع السماوات، وإنّما أراد العرش الّذي هو أعلى السماوات. ألاترى أنّ الله عزّ وجلّ ذكر السماوات فقال: ﴿**وجعل القمر فيهنّ نوراً**﴾ (نوح/١٦) ولم يرد أنّ القمر يملأهنّ جميعاً، وأنّه فيهنّ جميعاً، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السّماء لأنّ الله مستو على

العرش الّذي هو فوق السماوات. فلولا أنّ الله عزّ وجلّ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطّونها إذا دعوا إلى الأرض[١].

ومن تأمّل في ظواهر كلماته ودلائله لا يشكّ في أنّ الشيخ يعتقد بكونه سبحانه على العرش فوق السّماوات، وأيّ كلام أصرح من قوله «فلولا أنّ الله عزّ وجلّ على العرش» فلو صحّت نسبة النسخة من (الابانة) إلى الشّيخ، وكانت مصونة عن دسّ الحشويّة والحنابلة[٢]، فهو من المشبّهة قطعاً، غير أنّه لدفع عار التشبيه والتجسيم عن نفسه، يتدرّع 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 الحسّي. مع أنّ في نفس الآيات ـ لدى التدبّر ـ قرائن تدلّ على كون الرفع، هو الرفع المعنوي لا الحسّي والصعود المادّي.

وأعجب منه أنّه نسب إلى الكليم عليه السلام أنّه قال لفرعون: إنّ الله سبحانه فوق السماوات، فصار فرعون بصدد تكذيبه إذ قال لهامان: «ابن لي صرحاً لعلّي أطّلع إلى إله موسى» مع أنّه أشبه بالرجم بالغيب، إذ من الممكن أن يكون المصدر لاعتقاده بكون إله موسى في السماء، هو اجتهاده الشخصي الخاطئ، بأنّه إذا لم يكن إله موسى في الأرض كسائر الآلهة، فلا محالة هو في السماء، ولأجل ذلك طلب من هامان بناء

---

١. الابانة: ص ٨٥ـ ٨٦.

٢. 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 وحيدكان في حيازة أحدكبار الحشوية ممن لا يؤتمن لا على الاسم، ولا على المسمّى، بل لو صحّ الكتابان عنه على وضعهما الحاضر، لما بقي وجه لمناصبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف، على أنّه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النّقل مرّة، وعن العقل مرة أُخرى، في حسبان بعض النظاركقوله في التحسين والتعليل، وفيما يفيده الدليل النقلي (مقدمة اشارات المرام: ص ٧). أقول: إنّ الاعتزال عن العقل، وإعلان الالتحاق بأهل الحديث الّذين أعدموا العقل، والإلتجاء إلى كل ماسمي حديثاً لا ينتج إلاّ ما جاء في الكتابين، فلا وجه للتشكيك في مضامينهما.

الصرح.

ثمّ إنّ نقد كلام الشّيخ وتفسير الآيات الّتي استدلّ بها على كونه سبحانه في العرش،يحتاج إلى بسط في الكلام،وسوف نقوم بها عند عرض عقائد المعتزلة إن شاء الله.

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

ب ـ 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 ﴿**الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى**﴾ فقال: إنّ 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 الّتي بها عرف حدث العالم.

ثمّ 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 اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ**﴾ (الأعراف / ٥٤) فدلّك على تعظيم العرش[1].

١. التوحيد:ص ٦٩و ٧٠.

ولأجل اختلاف المفسّرين في مفاد الآية، التجأ هو إلى «تفويض معناها إلى الله»، وقال: «وأمّا الأصل عندنا في ذلک أنّ الله تعالى قال: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ فنفى عن نفسه، شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بأنّ الرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلک في العقل. ثمّ لا نقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره ممّا ذكرنا»[1].

فالماتريدي ينفي بتاتاً كونه سبحانه على العرش، حتّى على النّحو اللائق به الّذي ملأ كتب الأشاعرة وينزّهه عن تلک الوصمة، ولكن لّما كانت المعاني الأُخرى متساوية عنده، لم يجزم بشيء منه، وفوّض المراد إليه سبحانه، ولأجل ذلک لخّص البياضي نظريّة الامام الماتريدي وقال: «ولا يؤوّل المتشابهات ويفوِّض علمها إلى الله مع التنزيه عن إرادة ظواهرها»[2]. ومراده من «المتشابهات» هوالصفات الخبريّة الواردة في الكتاب والسنّة.

وأمّا البزدوي ـ أحد أئمّة الماتريدية في القرن الخامس ـ فيظهر منه الجنوح إلى إمكان الوقوف على مقاصد الكتاب في هذه الصفات. قال في مسألة «أنّ الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»: فإن قالوا قد وجد دلائل الاجسام فإنّه يوصف بالاتيان قال الله تعالى ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ**﴾ (البقرة/٢١٠) وقال ﴿**وَ جَاءَ رَبُّکَ وَ المَلِکُ صَفّاً صَفّاً**﴾ (الفجر / ٢٢) ويوصف بالاستواء على العرش قال الله تعالى ﴿ **ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ** ﴾ (يونس /٣). والاتيان والاستواء على المكان من صفات الجسم، وكذلک يوصف بأنّ له أيدياً وأعيناً، قال الله تعالى ﴿**ممّا عَمِلَتْ أيْدِينا أنْعَاما**﴾ (يس/٧١) ﴿**وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ (الطور/٤٨) وهذا من أمارات الأجسام.

ثمّ أجاب عن كلّ واحد بأنّا نصفه بذلک كما وصف اللّه تعالى به نفسه وهو

١. التوحيد: ص ٦٩و ٧٤.
٢. اشارات المرام: ص ٥٤.

الصحيح من مذهب السنّة، فلا بدّ من الوصف بما وصف اللّه نفسه به، ولكن هذه الصّفات ليست من صفات الأجسام، فإنّ الاتيان يذكر ويراد منه الظُّهور. قال الله تعالى: ﴿**فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ القَواعِدِ**﴾ (النحل/٢٦) وقال ﴿**فَأتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَم يَحتَسِبُوا**﴾ (الحشر/٢) معناه ـ واللّه أعلم ـ ظهرت آثار سخطه في بنيانهم، وظهرت آثار قدرته وقهره فيهم ـ إلى أن قال:ـ وكذا الاستواء ليس من صفات الأجسام فإنّ الاستواء هو الاستيلاء على الشّيء والقهر عليه. قال اللّه تعالى: ﴿ **ولمّا بَلَغَ أشُدَّهُ وَاسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وعِلْماً**﴾ (القصص/١٤) معناه ـ والله أعلم ـ تقوّى حاله بتمام البِنية. واستوى أمر فلان: إذا تناهى، ومنه المستوي على الكرسي وهو القاعد عليه، عبارة عن الاستيلاء. فإنّه (لا) يقال: استوى على الكرسي ما لم يجلس مستقرّاً عليه، فالمستقرّ على العرش مستوٍ، فكان معنى قوله: ﴿**ثُمَّ اسْتَوى عَلى العَرشِ الرَّحمن**﴾ (الفرقان/٥٩) ـ والله أعلم ـ أى استوى عليه بعد خلقه، والله تعالى مستول على جميع العالم، إلاّ أنّه خصّ العرش بالذّكر لأنّه أعظم الأشياء وأشرفها، ثمّ ذكر تفسير سائر الصفات الخبرية من اليد والعين[١].

وكلّ من كلامي الأُستاذ والتّلميذ يعربان بوضوح عن اختلاف منهجهما مع منهج الامام الأشعري، فهو يثبت جميع هذه الصِّفات الخبريّة الظاهرة من كونه سبحانه جسماً وذا أعضاء، ولا يتحرّج من الإثبات، غاية الأمر يتدرّع بما عرفت، وهذا بخلاف الدّاعي الآخر وتلاميذ منهجه، فإنّهم لايخرجون من خطّ التنزيه، لكن بين مفوِّض غير قاطع بمراد الآية، أو مفسِّر لها مثل تفسير العدليّة الّذين سمّتهم الأشاعرة بالمؤوِّلة.

ثمّ إنّ الشيخ البزدوي أفاض الكلام في نقد ما استدلّ به الأشعري من كونه سبحانه على العرش من الآيات والرِّوايات في كتابه، ومن أراد الوقوف فليرجع إلى المسألة (١٤) من كتابه[٢].

١. أُصول الدين: ص ٢٥ ـ ٢٨.
٢. أُصول الدين: ص ٢٨ ـ ٣١.

وفي خاتمة المطاف نلفت نظر القارئ إلى ما ذكره الكاتب المصري (أحمد أمين) حول عقيدة الأشاعرة في الصِّفات الخبرية، قال:«وأمّا الأشاعرة فقالوا إنّها مجازات عن معان ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة،والنّزول عن البرد والعطاء،والضحک عن عفوه»[1].

وما ذكره هو نفس عقيدة المعتزلة لا الأشاعرة ولا الماتريديّة. فالمعتزلة هم المؤوّلة، يؤوّلون الصِّفات بما ذكره، والأشاعرة من المثبتة لكن بقيد «بلا كيف» والماتريديّة هم المفوِّضة، يفوِّضون معانيها إلى قائلها.

وكم لهذا الكاتب المصري من هفوات في بيان الطّوائف الاسلاميّة. فقد كتب عقيدة الشيعة في كتابيه: «فجر الاسلام» و«ضحى الاسلام» وبين التقريرين في الكتابين بون بعيد. واللّه الحاكم. والعجب أنّه لم يعتمد على مصدر شيعيّ فيهما، وأعجب منه أنّه لم يشر إلى واحد من النّقود الّتي وجّهها علماء الشيعة إلى كتابه «فجر الاسلام»، مع أنّ بعضها طبع في نفس القاهرة عاصمة مصر كـ «أصل الشيعة وأُصولها». حيّا اللّه الحريّة في القضاء، والأمانة في النّقل.

٧ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

اتّفق الإلهيّون على أنّ استطاعة الواجب سبحانه متقدّمة على الفعل، فهو سبحانه يوصف بالقدرة قبل إيجاد الأشياء، كما يوصف بها معه وبعده.

إنّما الكلام في استطاعة الإنسان على الفعل، فذهب الأشعريّ إلى كونها مقارنة للفعل ببيان عقليّ ذكره في اللّمع[2].

والماتريدي يفصِّل في المسألة بين العلّة النّاقصة الّتي يعبّر عنها باستطاعة

١. ظهر الإسلام: ج ٤ ص ٩٤، الطبعة الثالثة عام ١٩٦٤.
٢. اللمع: ص ٩٣ ـ ٩٤.

الأسباب والآلات، وبين العلّة التامّة الّتي يعبّر عنها باستطاعة الفعل، وإليک نصّ عبارته في «التّوحيد»:

«الأصل عندنا في المسمّى باسم القدرة أنّها على قسمين: أحدهما: «سلامة الأسباب وصحّة الآلات» وهي تتقدّم الأفعال، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلاّ بها، لكنّها نعم من الله أكرم بها من شاء، والثاني: معنى لا يقدر على تبيّن حدِّه بشيء يصار إليه، سوى أنّه ليس إلاّ للفعل لا يجوز وجوده بحال إلاّ ويقع به الفعل عندما يقع معه».

ثمّ حاول تفسير كثير من الآيات الّتي استدلّوا بها على تقدّم الاستطاعة على الفعل، بأنّ الاستطاعة الواردة فيها، هي استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل[١].

٨ـ القدرة صالحة للضدّين:

القدرة في مقابل «الايجاب». فالثّاني لايصلح إلاّ للتعلّق بشيء واحد، كالنّار بالنسبة إلى الإحراق، وهذا بخلاف قدرة الانسان فإنّها يصحّ أن تتعلّق بالجلوس تارة، والقيام أُخرى.

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

وأمّا إذا وصل إلى حدٍّ وجب معه الفعل، فحينئذ تكون القدرة أحديّة التعلّق، لاتصلح إلاّ بشيء واحد. وقد نقل شارح (المواقف) كلاماً عن الرازي يعرب عن كون النزاع بين الطرفين لفظيّا[٢]. وهو خيرة الماتريدي أيضاً حيث قال : «ثمّ اختلف أهل

١. التوحيد: ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
٢. شرح المواقف: ج ٨ص ١٥٤.

هذا القول في قوّة الطّاعة، أهي تصلح للمعصية أم لا؟ قال جماعة: هي تصلح للأمرين جميعاً وهو قول أبي حنيفة وجماعته، وهذا القول أثبته جميع أهل الاعتزال». واستدلّ على ذلک بقوله «وأصل هذا أنّه لما كان سبب من أسباب القول يصلح للشيء وضدّه، فكذلک القدرة، مع ما في نفي أن يصلح للأمرين، فوت القدرة على فعل ضدّ الّذي جاء به، وقد يؤمر به وينهى عنه في وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشّيء وضدِّه ليكون الأمر والنّهي على الوسع والقوّة»[1].

وقال البياضي: «والاستطاعة صالحة للضدّين على البدل، واختاره الإمام القلانسي، وابن شريح البغدادي كما في «التبصرة» لعبد القاهر البغدادي، وكثير منهم كما في (شرح المواقف»[2].

٩ـ الماتريدي وأفعال العباد:

اتّفق المسلمون على أنّه لا خالق إلاّ اللّه واختلفوا في تفسيره في أفعال العباد و آثار الموجودات فذهب أهل السنّة إلى أنّه لا صلة بين الطبائع وآثارها. والطبائع وآثارها من صنع الخالق مباشرة من دون دخالة للطّبيعة ولو بنحو الشرط، والمعدّ في سطوعها على الطبيعة وقد اشتهر بين الأزهريّين قول القائل:

ومن يقل بالطّبع أو بالعلّة فذاک كفر عند أهل الملّة

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

١. التوحيد: ص ٢٦٣.
٢. اشارات المرام: ص ٥٥.

وأهل الدقّة من أهل السنّة حاولوا الجمع بين حصر الخلق في اللّه سبحانه، وصحّة تكليف العباد، فقالوا إنّ الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، والتكليف، والأمر، والنهي، والثواب، والعقاب، بالملاك الثّاني دون الأوّل، وقد أخذوا مصطلح الكسب من الذّكر الحكيم. قال سبحانه ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ (البقرة/٢٨٦) لكنّهم اختلفوا في تفسير حقيقة الكسب إلى حدٍّ صارت النظرية إحدى الألغاز إلاّ ما نقل عن الماتريدي وإمام الحرمين من الأشاعرة، فقد استطاعوا من توضيحها إلى حدٍّ معقول ومقبول.

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

معنى الكسب عند الأشعري:

قال الفاضل القوشجي وهو من أئمّة الأشاعرة: «المراد بكسبه إيّاه، مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاله»[1]. وحاصله أنّه ليس للعبد دور في خلق الفعل وإيجاده، غير كونه ظرفاً ومحلا لخلق اللّه وإيجاده، غاية الأمر إنّ شرط إيجاده سبحانه هو قصد العبد وعزمه، فإذا قصد وعزم وحدثت فيه القدرة غير المؤثِّرة، خلق الله الفعل وأوجده، من دون أن يكون لقدرة العبد دور وتأثير، وهذه النظرية قد شغلت بال أئمّة الأشاعرة طوال قرون، وقد بذلوا الجهود لتبيينها فما أتوا بشيء يسكن إليه القلب.

إذ لقائل أن يسأل ويقول:

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

١. شرح التجريد للقوشجي: ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

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

٣ـ إذا كان قصد العبد وعزمه شرطاً لإيجاده سبحانه الفعل بعده، فيسأل عن نفس ذاك القصد فمن خالقه؟ فهل هو مخلوق للقاصد، أو للّه سبحانه؟ فعلى الأوّل تنتقض القاعدة « لا خالق إلاّ اللّه» ويثبت في صحيفة الكون، فعل مخلوق للعبد دونه سبحانه، وعلى الثاني تتّحد النظرية مع نظريّة الجهميّة الّتي عرّفوها بالجبريّة الخالصة، فإذا كان وجود العبد وقصده وقدرته غير المؤثرة فعلاً مخلوقاً للّه سبحانه فبأيّ ذنب يدخل العاصي النّار؟ وبأيّ عمل حسن، يثاب المطيع ويدخل الجنّة.؟

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

ولو تدبّر القوم في آيات الذّكر الحكيم خصوصاً في الآيات الناصّة على أنّه لا خالق إلاّ الله، لوقفوا على المعنى الصحيح من الآيات والمراد منها، وذلک لأنّ المراد من حصر الخالقيّة هو حصرها بالمعنى المناسب لشأنه سبحانه، وليس اللاّئق بشأنه إلاّ القيام بالايجاد مستقلاً من دون استعانة من أحد، وعليه فلا مانع من حصر الخالقيّة في اللّه سبحانه، وفي الوقت نفسه أن يكون العبد موجداً لفعله، بقدرة مكتسبة من اللّه وإذن منه سبحانه، وحصر الخالقيّة المستقلّة، غير المعتمدة على غيره، في اللّه سبحانه، لا ينافي نسبة الخالقيّة إلى بعض الممكنات، لكن خالقيّة مستندة إلى القدرة المكتسبة والمعتمدة إليه، وبالوقوف على اختلاف الخالقيّة المنسوبة إلى اللّه، مع الخالقيّة المنسوبة إلى عبده، يتحرّر المفسِّر من مشكلة الجبر وعقدته، وقد أوضحنا الحال في الجزء الثاني عند عرض عقائد الأشعري[1].

١. الجزء الثاني، ص ١٢٨ ـ ١٥٨.

نظريّة أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب:

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

أقول: يعلم مذهبه في هذا المجال مما روى عن شيخه أبي حنيفة، كيف وهو مؤسِّس منهجه وأُستاذ مدرسته. قال في الفقه الأكبر: «لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً، والايمان والكفر فعل العباد، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون،كسبهم على الحقيقة، واللّه خالقها»[١].

وقال في الفقه الأبسط (على ما في بعض نسخه): «والعبد معاقب في صرف الاستطاعة الّتي أحدثها اللّه 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 اللّه 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، وإليک كلام الماتريدي نفسه في هذا المجال. قال: اختلف منتحلو الاسلام في أفعال العباد، فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحقيقتها للّه لوجوه:

١ ـ وجوب إضافتها إلى اللّه، على ما أُضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم

١. اشارات المرام: ص ٢٥٤.
٢. المصدر نفسه.

يجز أن تكون الإضافة إلى اللّه مجازاً.

٢ ـ إنّ بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿**أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم**﴾ (الرعد/١٦).

قال الشيخ (الماتريدي نفسه): وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد) بالسمع والعقل والضرورة الّتي يصير دافع ذلك مكابراً. فأمّا السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له. على تسمية ذلك في كلّ هذا فعلاً، من نحو قوله: ﴿**وَاعْمَلُوا ما شِئْتُم**﴾ (فصّلت/٤٠) وقوله: ﴿**افعَلُوا الخَيرَ**﴾ (الحج/٧٧) وفي الجزاء ﴿**يُرِيهِمُ اللهُ أعْمالَهمْ حَسَراتٍ عَلَيهِمْ**﴾ (البقرة/١٦٧) وقوله: ﴿**جزاءً بما كانوا يَعمَلون**﴾ (الواقعة/٢٤) وقوله: ﴿**فَمَن يَعمَلْ مِثقالَ ذَرّة**﴾ (الزلزلة/٧) وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمّال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي للّه، بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها. على أنّ الله تعالى إذا أمر ونهى، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهي. قال اللّه تعالى: ﴿**إنّ اللّهَ يأْمُرُ بِالعَدلِ والإحْسان**﴾ 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. ثمّ في العقل قبيح إن انضاف إلى اللّه الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش والمناكير وأنّه المأمور، والمنهى، والمثاب، والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوّة إلا باللّه.

وأيضاً إنّ الله تعالى إنّما وعد الثّواب لمن أطاعه في الدُّنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجزَى بما ذكر، وإذا كان الثّواب والعقاب حقيقة، فالائتمار والانتهاء كذلك، ولا قوّة إلاّ باللّه.

وكذلك في أنّه محال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، أو يعصيها، ومحال تسمية الله عبداً، ذليلاً، مطيعاً، عاصياً، سفيهاً، جائراً، وقد سمّى اللهُ تعالى بهذا كلِّه أُولئك الّذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له، فيكون هو الربّ، وهو

العبد، وهو الخالق والمخلوق، ولا غير ثمّة، وذلک مدفوع في السمع والعقل، ولا قوّة إلاّ باللّه.

وأيضاً إنّ كلّ أحد يعلم من نفسه أنّه مختار لما يفعله، وأنّه فاعل كاسب ـ إلى آخر ما أفاده..[١].

هذا كلام الماتريدي، ولا أظنُّ أحداً يتأمّل 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 للّه تعالى ومفعوله، واللّه هو موجدها ومحدثها، ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل اللّه تعالى» ثمّ يعرض عقائد سائر الطّوائف من المجبِّرة، والجهميّة، والقدريّة، والأشعريّة، ويستدلّ على مختاره بالنصوص القرآنيّة ويقول: «فدلّتنا هذه النصوص على أنّ الأفعال منّا بقدرة حديثة منّا، وهي مخلوقة الله تعالى، فكانت هذه النّصوص حجّة على الخصوم أجمع (حتّى الأشعرية). واللّه تعالى أضاف الأفعال إلينا في كتابه في مواضع كثيرة. قال الله تعالى: ﴿**جَزاءً بما كانُوا يَعْمَلُون**﴾ (السجدة /١٧) ﴿**وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَأْتُمْ فِيها**﴾ (البقرة/٧٢) وقال: ﴿**إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ**﴾ (المائدة/٦). وكذلک نهانا عن أفعال كثيرة وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بدّ أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكون ذلک بهدايته، ومشيئته، وارادته»[٣].

ولقد رسّم البياضي الماتريدي عقيدة شيخه في كتاب «إشارات المرام» وبيّنه على نحو يتّحد مع ما يعتقده الإماميّة من أنّه لا جبر ولا قدر (تفويض) بل أمر بين الأمرين،

١. التوحيد: ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
٢. أُصول الدين: ص ١٠١.
٣. أُصول الدين ص ٩٩ و ١٠٤ ـ ١٠٥.

فقال: «وقال قوم من العلماء: إنّ المؤثّر مجموع القدرة وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحقّ وإليه أشار (أبوحنيفة) بقوله كسبهم على الحقيقة والله خالقها»[١].

ويقول في فصل الخلافيّات بين جمهور الماتريديّة والأشاعرة: «واختيار العبد مؤثّر في الاتّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثِّرتان في محلّين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلاّني كما في (المواقف،) وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقّق البركوي، واختاره الأُستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وإمام الحرمين في قوله الأخير: إنّ اختياره مؤثّر في الإيجاد بمعاونة قدرة اللّه تعالى، فلا تجتمع القدرتان المؤثِّرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثل القدرتين»[٢].

١٠ـ صفاته عين ذاته:

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

فالشيخ الأشعري يصرّ على النظريّة الثانية، ويستدلّ عليها بوجوه طرحناها على

١. اشارات المرام: ص ٢٥٦ و ٢٥٧. لاحظ بقية كلامه، فهو ينقل عن الامام الباقر عليه السلام قوله: لا جبر ولا تفويض الخ.
٢. اشارات المرام: ص ٥٥.

بساط البحث في محلّه، ولكنّ الظاهر من الماتريدي حسبما ينقله النسفي هو القول بالعينيّة. يقول النّسفي: «ثمّ اعلم إنّ عبارة متكلّمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إنّ اللّه تعالى عالم بعلم، وكذا فيما وراء ذلک من الصّفات، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهّم أنّ العلم آلة وأداة فيقولون: إنّ اللّه تعالى، عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلک من الصِّفات. والشيخ أبو منصور الماتريدي ﵀ يقول: إنّ اللّه عالم بذاته، حيّ بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفي الصِّفات، لأنّه أثبت الصّفات في جميع مصنّفاته، وأتى بالدّلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلک، غير أنّه أراد بذلک دفع وهم المغايرة، وأنّ ذاته يستحيل أن لايكون عالماً [١].

حصيلة البحث:

هذه المسائل العشر الّتي اختلف فيها الماتريدي والأشعري تميط السّتر 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 «التّوحيد» 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 الّتي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»[٢].

لا شكّ أنّ الشيخين يلتقيان في عدّة من المسائل، كجواز رؤيته سبحانه في الآخرة، وأنّه متكلّم بالكلام النّفسي الّذي هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات، إلى غير ذلک من الأُصول.

لكنّ الاتّفاق فيهما، وفي بعض الأُصول الأُخر الّتي اتّفق عليها أكثر المسلمين، لا يضفي لون الوحدة للمنهجين.

---

١. العقائد النسفية: ص ٧۶.

٢. مقدمة التوحيد: ص ١٧ ـ ١٨.

نعم هناک مسائل اختلف الداعيان فيها، ولا يعدّ الاختلاف فيها جذريّاً، ونحن نشير إلى قسم منها:

١ـ الوجود نفس الماهية أو غيرها؟

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

والظّاهر كون الاختلاف لفظياً، والمراد هو الوحدة في عالم العين والتحقّق، والمغايرة في عالم التصور والذهن[١].

٢ـ البقاء هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟

البقاء لدى الماتريدي نفس الوجود المستمرّ وليس شيئاً زائداً على وجود الذات في الزمان الثّاني، خلافاً للأشعري حيث إنّ البقاء عنده صفة زائدة على الذّات مثل سائر الصفات حتّى في البارئ عزّ اسمه[٢].

يلاحَظ عليه: أنّ البقاء وصف انتزاعيّ من استمرار وجود الشيء الزّماني: وليست له واقعيّة وراء استمراره.

وأمّا الوجود الخارج عن إطار الزّمان كالمجرّدات، فإطلاق الباقي عليه بملاک آخر، ليس هنا محلّ بيانه.

٣ـ القدرة غير التكوين، والتكوين غير المكوّن:

وممّا اختلف فيه الدّاعيان، هو أنّ القدرة نفس التّكوين كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة.

---

١. اشارات المرام: ص ٥٣و ٩٤.

٢. لاحظ شرح المنظومة بحث اصالة الوجود ص ١٣.

قالت الأشاعرة: إنّ الشأنيّ من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعليّ منها (إذا شاء فعل) هو التّكوين، فليست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنى القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشيئة وعدمها، فالقدرة قديمة، والتّكوين حادث، وأمّا الماتريديّة فتتلقّاهما وصفين ذاتيّين مختلفين، والصفات الفعليّة من الخلق، والرّزق، والرّحمة، والمغفرة، تجتمع تحت وصف التكوين دون القدرة.

وعلى أيّ تقدير فهما يختلفان في مسألة أُخرى أيضاً، وهو كون التكوين بالمعنى المصدر، هل هو نفس المكوَّن (اسم المصدر) كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة، فهناك فعل بمعنى الخلق والتكوين، وهناك مخلوق ومكوّن في الخارج، والمسألتان 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 الأُولى) والمكوّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة الله تعالى غير حادث بل أزليّ وهو غير المخلوق (المسألة الثّانية) وكذا الرحمة والإحسان وكذا الرزق والمغفرة، وجميع صفات الفعل للّه.

وقالت الأشعرية: إنّ هذه الصفات ليست بصفات الله تعالى، والفعل والمفعول واحد، وقالوا في صفات الذّات كالعلم والحياة مثل قولنا[1].

وقال البياضي: وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتيّة هي التكوين، أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود[2]، وليس بمعنى المكوّن[3].

والإمعان في هذه العبارات وأمثالها، يدلّ على أنّ صفات الفعل كالاحسان والرزق و.. عند الماتريديّة يجمعها وصف التكوين، فالكلّ واقع تحته، لا تحت القدرة، لأنّه يكفي فيها صحّة التعليق (إن شاء فعل) وإن لم يفعل، وهذا بخلاف وصف التكوين،

١. أُصول الدين للبزدوي ص ٦٩. لاحظ «إشارات المرام» ص ٦٩.
٢. اسارة إلى المسألة الأُولى.
٣. اسارة إلى المسألة الثانية ص ٥٣.

وهو لا يصدق إلاّ مع وجود الفعل، وبما أنّ التكوين غير المكوّن، والأوّل قائم بـذاتـه، بخلاف المكوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفاً أزليّاً، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنّهما حادثان بحدوث الموجودات.

يلاحظ عليه:

١ـ أنّ التكوين والخلق ليس إلاّ إعمال القدرة عند تحقّق المشيئة، فلا يكون وصفاً وراء ظهورها وشأنيّة التعلّق في القدرة، وفعليّته في التكوين، لا تجعلانهما شيئين مـختلفين، بـل أقصى الأمر وحدتهما جوهراً، واختلافهما مرتبة.

وعلى ذلک فتكون جميع الصفات الفعليّة مجتمعة تحت القدرة إذا انضمّت إليها المشيئة والإرادة.

٢ ـ لو كان التكوين وصفاً ذاتيّاً أزليّاً، لاستلزمت أزليّته، أزليةَ بعض المكوّنات وقدمتها، إذ لا يفارق وصف التكوين وجوداً عن وجود المكوّن، وهو ينافي أُصول التـوحيد، ولو فسّـر بشـأنية التكوين، يكون بمعنى القدرة لا شيئاً غيرها، وهو بصدد تصوير المغايرة.

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

لكنّه تخلّص عنه بقوله: «انّ للّه تعالى فعلاً واحداً غير حادث، بذلک الفعل يوجِد الأشياء في أوقاتها، كما أنّ لله تعالى قدرة واحدة، بتلک القدرة يقدر على إيجاد الأشياء في أوقاتها» [١].

١. اُصول الدين ص ٧٣.

يلاحظ عليه: أنّ الالتزام بقدم فعل الله سبحانه ولو واحداً، يخالف التوحيد ويضادّه، لأنّ قدم الشيء يلازم استغناءه عن الفاعل والموجد، والمستغنى عن العلّة واجب، كذات الواجب، وهل هذا إلاّ الشّرک الصّريح.

وأنا أجلّ البزدوي عن الاعتقاد بما ذكره، وإلاّ فأيّ فرق بين ذاک القول والثنويّة، ولكنّ الإصرار على تصحيح المنهج، والرأي المسبق، أقحمه في مهالک الضلال. قال الامام علي عليه السلام: « ألا وإنّ الخطايا خيل شُمُس حُمل عليها أهلها، وخُلعَت لجمها، فتقحّمت بهم في النّار»[1].

٣ـ جعل التكوين غير المكوّن، والخلق غير المخلوق مبنيّ على التغاير الجوهريّ بين المصدر واسمه، فالايجاد هو المصدر، والموجود هو نتيجته، ولا أظنّ أن يقول به الماتريدي في سائر الموارد. فإذا ضرب زيد عمراً، فالصّادر من زيد، يسمّى بالمصدر، والواقع على عمرو يسمى 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 مصدراً. وإذا نسب إلى المفعول يصير اسم المصدر، وهذا هو الفرق بين الايجاد والموجود أيضاً.

٤ـ الكلام النفسي لا يسمع:

الكلام النّفسي الّذي هو غير الحروف والأصوات لا يسمع خلافاً للأشعري. قال في «اشارات المرام»: «ولا يسمع الكلام النّفسي بل الدالّ عليه، واختاره الأُستاذ ومن تبعه كما في «التبصرة» للامام أبي المعين النسفي»[2].

وقد استند الأشعري في جواز السماع على الدّليل الّذي استند عليه في جواز

١. نهج البلاغة الخطبة ١٥ص ٤٤.
٢. إشارات المرام ص ٥٥.

رؤيته سبحانه، وجعل الملاک للسماع هو الوجود، کما جعل الملاک لوقوع الرؤية هو کون الشيء موجوداً.

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

کما عرفت بطلان کون المصحِّح للرؤية هو کون الشيء موجوداً، وأنّ کلّ موجود يرىٰ. هذا، وإنّ ملاک السّماع ليس هو الوجود حتّى يستنتج منه أنّ کلّ موجود يسمع، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالعلوم الطّبيعيّة.

هذا هو عرض إجمالي لمذهب الامام الماتريدي، وقد وقفت على مشخِّصات المنهج، وعرفت الأُصول الّتي اختلف فيها الداعيان، والأُصول الّتي اتّفقا فيها.

والتأمّل فيما ذکرناه من النصوص من نفس الماتريدي وتلاميذ منهاجه، يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الشيخين الأشعري والماتريدي کانا في سبيل واحد من الدّعوة، وهو نصرة السنّة ومکافحة الاعتزال، ومع ذلک کلّه فلکلّ واحد أُسلوب خاصّ، والقول بوحدة المنهاجين وکون الاختلاف جزئيّاً، وأنّه في حلبة الدعوة إلى السنّة يقع الحافر على الحافر، مداهنة جدّاً وإخفاء للحقيقة، وإسدال الستر على وجهها.

أنصاره وأتباعه في الأجيال المتأخِّرة:

قد انتشر مذهب الأشعري في کثير من الحواضر الاسلاميّة لأنّه ظهر في مرکز العالم الاسلامي، وکثرت أنصاره وأعوانه، بين مبيِّن مقاصده، إلى ذابّ عن براهينه ودلائله، إلى مکمِّل لأُصوله وقواعده، وأمّا مذهب الماتريدي فقد نبت في نقطة بعيدة عن الحواضر، فقلّت العناية بنقله وشرحه.

وهناک وجه آخر لقلّة انتشاره، وهو أنّ لمذهب الماتريدي مع کونه 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 الاُصول، منهاج المعتزلة، فصار هذا وذاك سببين لقلّة انتشاره، وندرة أنصاره.

ومع ذلک فقد شاع مذهبه بين علماء ماوراءالنهر فقاموا بنشر دعوته ومعاضدته، فألّفوا حول منهاجه، كتباً ورسائل منشورة وغير منشورة.

ولأجل ايقاف القارئ على أعلام الماتريديّين نأتي بترجمة عدّة منهم:

١ـ أبواليسر محمّد البزدوي (٤٢١ـ٤٩٣هـ)

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

ويظهر من غير واحد من مواضع كتابه أنّه تلقّى العلوم على يد أبيه. يقول في مسألة: «هل الايمان مخلوق أو غير مخلوق، ولا يجوز الاطلاق بأنّ الإيمان مخلوق» ونحن نختار هذا القول، فإنّ هذا مذهب أبي حنيفة، وهو ما رواه نوح بن أبي مريم الجامع، عن «أبي حنيفة» روى لنا والدنا الشيخ الامام أبوالحسن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم ـرحمة الله عليه ـ هذا الحديث عن نوح بن أبي مريم[1].

١. اُصول الدين ص ١٥٥ ـ ١٥٨.

وقال في مسألة أنّ البعث حق: «وقد روى لنا الشيخ الامام محمد بن الحسين بن عبد الكريم حديثاً متّصلاً إلى رسول الله ﷺ» [١].

ولم يكتف في تلقّي العلم بوالده، ويظهر من موضع من كتابه أنّه أخذ العلم عن غير واحد من أعلام عصره، ومنهم أبوالخطّاب. قال في مسألة (٧٥): هكذا سمعت الشيخ أبا الخطّاب[٢].

ثقافتــه:

ينتسب البزدوي إلى مدرسة الإمام أبي حنيفة، وهو يعترف بالصّراحة بانتمائه إلى المذهب الحنفي، كما ينتسب في العقيدة إلى مدرسة الماتريدي، وهو أُستاذ جدّ أبيه «عبد الكـريم»[٣] الّذي تلقّى العلوم بدوره عن الماتريدي.

ويظهر من مقدّمة كتاب أُصول الدّين أنّه قرأ أكثر الكتب المؤلّفة فـي ذلك العـصر فـي الفلسفة والكلام، لا سيّما للمعتزلة والأشاعرة. قال: «نظرت في الكتب الّتي صنّفها المتقدّمون في علم التوحيد فوجدت بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندي» و«الاسـفزاري» وأمـثالهما، وذلک كلّه خارج عن الطريق المستقيم،زائغ عن الدّين القويم.

ووجدت أيضاً تصانيف كثيرة في هذا الفن من العلم «للمعتزلة» مثل «عبد الجبّار الرازي» و«الجبّائي» و«الكعبي» و«النظّام» وغيرهم.

وكذلک «المجسّمة» صنّفوا كتباً في هذا الفنّ مثل «محمّد بن هيصم» وأمثاله، ولا يحلّ النّظر في تلک 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

١. أُصول الدين ص ١٥٦.
٢. أُصول الدين ص ٢٨.
٣. نسبه هكذا: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم.

جميع كتبه، وقد صنّف الأشعري كتباً كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة»، فإنّه كان يعتقد مذهب الاعتزال في الابتداء، ثمّ إنّ اللّه 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 إلاّ أنّ أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطّأوا أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله: «التكوين والمكوّن واحد» ونحوه على ما نبيّن في خلال المسائل إن شاءالله فمن وقف على المسائل الّتي أخطأ فيها أبوالحسن الأشعري، وعرف خطأه، فلا بأس بالنّظر في كتبه وإمساكها، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا ونظروا فيها، الّذين هم رؤساء أهل السنّة والجماعة.

وقد صنّف أبومحمّد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطّان [1] ، كتباً كثيرة في هذا النّوع من العلم وهو أقدم من أبي الحسن الأشعري، فلم يقع في يدي شيء من كتبه، وعامّة أقاويله توافق أقاويل أهل السنّة والجماعة إلاّ مسائل قلائل لاتبلغ عشرة مسائل، فإنّه خالف فيها أهل السنّة والجماعة، وقد أخطأ فيها على ما نبيّن 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[2].

وهذا يعرب عن عكوفه على دراسة الكتب للفرق الكلاميّة وعرضها على الأُصول الّتي تلقّاها أنّها أُصول السنّة والجماعة.

تلاميـــذه:

قد تلقّى عنه عدّة من أكابر علماء الحنفيّة أشهرهم نجم الدين عمر بن محمّد

١. توفي عبد الله بن سعيد عام ٢٤٥ هـ

٢. أُصول الدين ١ ـ ٣ وقد عرفت ذيل كلامه في ما سبق.

النسفي (٤٦٠-٥٣٧هـ) وهو يقول في حقّ أُستاذه: «كان أبواليسر شيخ أقراننا في بلاد ماوراءالنهر، وكان إمام الأئمّة، وكان يفد عليه الناس من كل فجّ وقد ملأ الشرق والغرب بمؤلفاته في الأُصول والفروع»[١].

مؤلفاته:

له مؤلفات منها:

١ ـ تعليقة على كتاب الجامع الصغير للشيباني.

٢ ـ الواقعات.

٣ ـ المبسوط في بعض الفروع[٢].

٤ـ اصول الدين المطبوع.

***

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

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

تآليفه: «بحر الكلام» وهو مطبوع، و«تبصرة الأدلة» مخطوط ويقال إنّه الأصل للعقائد النسفية لأبي حفص النسفي، توجد نسخة منه في القاهرة وغيرهما من الكتب.

وقد ترجم في الجواهر المضيئة ج ٢: ١٨٩، وفي الأعلام لخير الدين الزركلي ج ٧: ٣٤١، و ريحانة الأدب للمدرسي ج ٦ ص ١٧٤، وذكر تآليفه الكاتب الجلبي في كشف الظنون.

١. مقدمة أُصول الدين نقلاً من طبقات الحنفية لابن قطوبغة، المخطوطة.

٢. نفس المصدر.

٣ـ النسفي عمر بن محمّد (٤٦٠ ـ ٥٣٧هـ):

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 الّتي يدور عليه رحى الدراسة منذ قرون إلى يومنا هذا. ولأجل ذلک 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 ١٣٢٤هـ والجواهر المضيئة ج ١: ص ٣٩٤، ولسان الميزان ج٤: ص ٣٢٧، والأعلام لخير الدين الزركلي ج ٥: ص٦٠ و ريحانة الأدب للمدرسي ،ج ٦:ص١٧٣، وقد تقدّم تتلمذه على البزدويّ.

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

محمّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثمّ الاسكندري، كمال الدين المعروف بابن الهمام، متكلّم حنفي، له تآليف في الكلام والفقه، وقد ألّف «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»، في الكلام، وهو مطبوع. حقّقه محمّد محي الدين عبد الحميد. ومن كتبه «فتح القدير» في شرح الهداية، ثمانية مجلّدات في فقه الحنفية، كما ألّف «التحرير» في أُصول الفقه وقد طبعا. له ترجمة في الفوائد البهية ص: ١٨، والجواهر المضيئة ،ج ٢:ص ٨٦، وشذرات الذهب ج٧:ص ٢٨٩ والأعلام للزركلي ج ٢:ص ٢٥٥، وغيرها.

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

هو من بيت قضاء، وفقه، وعلم، أخذ العلم ببلاده عن والده، والعلامة يحيى المنقاري، وغيرهما من أفاضلهم، وقد أُسند إليه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء سنة ١٠٧٧هـ كما تولّى قضاء مكّة عام ١٠٨٣هـ ومن تآليفه «إشارات المرام من

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

هذا خلاصة القول في الفرقة الماتريدية الّتي 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 لطلاّب الحريّة من شباب أهل السنّة من دراستها واعتناق أُصولها، لكونها منهاجاً وسطاً بين العقليّة المحضة، والنّقلية الخاصّة.

إنّ الظروف والشرائط المفروضة عليهم، وإن كانت لا تسمح لهم الاجتهاد المطلق في الأُصول والعقائد، ودراسة كلّ أصل في جوٍّ هادئ من دون أن يتقلّدوا رأي انسان غير معصوم من سنّة أو شيعة، لكن في وسعهم الإجتهاد في المذاهب المنسوبة إلى أهل السنّة والجماعة، فعلى طلاب الحريّة، السعي والإجتهاد، للتعرّف على الحقّ، وإزهاق الباطل، ولو في إطار المذاهب العقيديّة الرسميّة.

بيان لقادة الفكر في الأمة:

إنّ الغزو الفكري الّذي يشنّه أعداء الإسلام كلّ يوم من المعسكرين: الشرق والغرب، لاجتياح العقيدة الاسلاميّة وإقصاء الشباب عن ساحة الإيمان، وبالتّالي إفساد عقيدتهم وإحلالهم عن الدين، وعن التفاني دونه ـ إنّ هذا الغزو ـ يفرض علينا الخروج عن إطار الجمود في تحليل العقائد وتقييمها، وعدم الاقتصار على الروايات المنقولة عن «كعب الأحبار»، و«تميم الداري» وأضرابهما، وفتح باب التفكر بمصراعيه في وجه الناشئ وتدريبه وتمرينه بالبرهنة والاستدلال، على مايعتنقه من العقائد، لأنّه يضفي

لأُصول الاسلام ثباتاً ودواماً وللشباب صموداً أمام الهجمات العنيفة، الّتي توجّه إليهم كلّ يوم من المدارس الفكرية المادية المهزوزة وغيرها، فإنّ في حرمان المسلم المستعدّ عن التفكر الصحيح، مظنة جعله فريسة للمناهج الضالّة، المتدرّعة بالسلاح العلمي المادي الفاتك.

ولا نهدف بذلک إلى دمج الدّين بالفلسفة اليونانيّة أو الغربيّة بل الغرض هو استخدام العقل السليم الفطري ـ الذي به عرفنا ربّنا ودعا إليه كتابه ـ لدرک الدين والدفاع عنه في المجالات الّتي للعقل إليها سبيل.

ولا شکّ أنّ بعض المشايخ لا يعرفون التوسّط في الحياة، ولا الاعتدال في الرأي، فهم بين غارق في العقليّات، غير مقيم للنّقل وزناً في مجال العقيدة، وبين متزمّت لا يعرف في أوضح الواضحات سوى رواية أحمد عن فلان، وإن كان على خلاف الحسّ والعقل.

هذا وذاک كلاهما مرفوضان جدّاً، وإنّما المأمول هو تقدير التعقّل، واحترام حريّة الفكر، وهذا أمر يجب علينا أن نروّض أنفسنا عليه.

ثمّ إنّ هنا كلاماً لبعض قادة الفكر، يلقي ضوءاً على ما نتوخّاه ونطلبه بحماس من حاملي لواء الفكر الاسلامي، ونخصُّ بالذكر أساتذة الجامعات الإسلاميّة حيث يقول:

«ممّا لا نرتاب فيه إنّ الحياة الانسانيّة حياة فكريّة لا تتمّ له إلاّ بالادراک الّذي نسمّيه فكراً، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر، إنّ الفكر كلّما كان أصحّ وأتمّ، كانت الحياة أقوم، فالحياة القيّمة ـ بأيّة سنّة من السنن أخذ الإنسان، وفي أيّ طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلک الإنسان ـ ترتبط بالفكر القيّم وتبتني عليه، وبقدر حظّها منه يكون حظّها من الاستقامة.

وقد ذكره اللّه سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوّعة كقوله:﴿**أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في النّاس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها**﴾ (الأنعام /١٢٢). وقوله: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا**

يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر/٩) وقوله: ﴿**يَرْفَعُ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ اُوتُوا العِلْمَ دَرَجَات**﴾ (المجادلة ١١) وقوله: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ اُولٰئِکَ الَّـذِينَ هَداهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰئِکَ هُمُ اُولُوا الأَلْبَاب**﴾ (الزمر/١٧ و١٨) إلى غير ذلک من الآيات الكثيرة الّتي لا تحتاج إلى العرض، فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح، وترويج طريق العلم، ممّا لا ريب فيه.

ولم يعيّن في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذّي يندب إليه، إلاّ أنّه أحال فيه إلى مايعرفه الناس بحسب عقولهم الفطريّة، وإدراكهم المركوز في نفوسهم.

إنّک لو تتبّعت الكتاب الإلهي، ثمّ تدبّرت في آياته، وجدت ما لعلّه يزيد على ثلاثمائة آية تتضمّن دعوة الناس إلى التفكر والتذكر والتعقّل، وتلقين النّبي ﷺ الحجّة لإثبات حقّ، أو لإبطال باطل، كقوله: ﴿**قُلْ فَمَنْ يَمْلِکُ مِنَ اللّٰهِ شَيئاً إنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِکَ المَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ اُمَّهُ**﴾ (المائدة/١٧) أو تحكي الحجّة عن أنبيائه وأوليائه، كنوح وإبراهيم وموسى، وسائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما عليهم السلام كقوله: ﴿**قَالَتْ لَـهُمْ رُسُـلُهُمْ أَفِـي اللّٰـهِ شَکٌّ فَـاطِرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ**﴾ (إبراهيم/١٠) وقوله: ﴿**وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِکْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان/١٣) وقوله: ﴿**وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ يَكْتُمُ إيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللّٰهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ (غـافر/٢٨) وقـوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿**قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَکَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هٰذِهِ الحَيَاءَ الدُّنْيَا**﴾ (طه/٧٢) إلى آخر ما احتجّوا به.

ولم يأمر اللّه تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء ممّا هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون، حتّى إنّه علّل الشرايع والأحكـام الّـتي جعلها لهم ممّا لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأُمور تجري مجرى الاحتجاجات كقوله: ﴿**إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّٰهِ أَكْبَر**﴾ (العـنكبوت/٤٥) وقـوله: ﴿**كُـتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة/١٨٣) وقوله في آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نَعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة/٦) إلى غير ذلك من الآيات[١].

يا أُمّه اثكليه[٢]:

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

يعزّ على الاسلام أن يسمع قائلاً متسنّماً منصّة القيادة الروحية، في جامع دمشق يهتف: أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ـ ثمّ نزل درجة من درج المنبر ـ 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 إلاّ أنّ في عقله شيئاً.. فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، 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 تكلّم به، فقامت العامّة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته[٣].

أُنظر إلى الوهابيّة كيف اتّخذت هذا القائل شيخاً لإسلامهم وسنداً لمذهبهم، ومعلّماً لتوحيدهم، وإليه يرحلون، وعن فتياه يصدرون، وكأنّه صار صنماً يُعبد، ويدور الحقّ مداره، وهؤلاء لا يجوّزون لأنفسهم الخروج عن خطوطه قدر شعرة، كأنّه تدرّع بالعصمة والمصونيّة عن الخطأ والزّلل.

١. الميزان ج ٥ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.
٢. مثل يضرب عند الدعاء على الانسان. لاحظ مجمع الأمثال ج ٢ص ٤٢٦ حرف الياء.
٣. رحلة ابن بطوطة ط دار صادر، بيروت ص ٩٥.

بالله عليكم أيّها السادة! يا قادة الفكر في الأُمّة! يا أصحاب رسالة هداية الشباب في العصر الحاضر! إذا كان الشابّ المسلم الجامعي لا يملك من العقيدة الاسلاميّة إلاّ ما تعلّمه من نظريّات ابن تيميّة، فهل يستطيع أن يرفع رأسه ويدافع عن عقيدته، وكيان نحلته، في وجه هجمات الفلسفة الماديّة الخدّاعة الّتي رفعت عقيرتها بأنّ أُصولها مستمدّة من النظريات العلميّة الّتي فرضها العلم وأثبتتها التجربة.

فإذا دار الأمر في تفسير الكون وتبيين خلق العالم، بين ما يثيره أبناء الحنابلة وأصحاب الحديث في انتهاء العوالم الوجوديّة إلى موجود كائن في العرش عال على السماوات والأرض، لا ينفكّ عن الحركة والسكون، وعن الجهة والمكان وغير ذلک من لوازم الجسم والجسمانيات، وبين القول بقدم المادّة وانطوائها تحت سنن وقوانين نابعة عن ذاتها، إمّا عن طريق الصدفة أو عن طريق آخر، فهل يمكن لمفكّر أن يرجّح الأول على الثاني؟ أو أنّ العقول النيّرة الممارسة للعلوم الطبيعية والحسية لا ينظرون إلى الأول إلاّ بنظر الاستهزاء والسخرية؟

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

ولأجل ايقاف القارئ على تطرّف الحنابلة في أقوالهم وآرائهم تطرّفاً أدّى بهم إلى التجسيم والتشبيه نأتي بأبيات لأحد شعرائهم في هذا المجال:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه ... على عرشه إنّي إذاً لمجسِّم

وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... فمن ذلك التشبيه لا أتكتّم

وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه يتكلّم

فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا ... بتوفيقه والله أعلى وأعظم[1]

١. الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧٠ كما في المعتزلة ص ٢٥٢.

وليس هذا الشاعر وحيداً في هذا المجال. بل الحنابلة يتشدّقون بالتجسيم ويفتخرون به بلا مبالاة وإليک القصيدة التالية الّتي نظمها حنبلي آخر أيّام محنة ابن حنبل في السجن:

علا في السماوات العلى فوق عرشه ... إلى خلقه في البرّ والبحر ينظر
يداه بنا مبسوطتان كلاهما ... يسحّان والأيدي من الخلق تقتر
نهينا عن التفتيش والبحث رحمة ... لنا وطريق البحث يردي ويخسر
ولم نر كالتسليم حرزاً وموئلا ... لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر
وإنّ وليّ الله في دار خلده ... إلى ربِّه ذي الكبرياء سينظر
ولم يحمد الله الجدال وأهله ... وكان رسول الله عن ذاك يزجر
وسنّتنا ترك الكلام وأهله ... ومن دينه تشديقه والتقعّر[1]

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

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

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

تم الكلام في الماتريدية

والحمد لله ربّ العالمين.

١. مناقب الإمام أحمد بن حنبل لأبي الفرج ابن الجوزي ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ ط مصر، الطبعة الأولى.

٢

المرجئة

المرجئة على وزن المرجعة بصيغة الفاعل من أرجأ الأمر: أخّره. وترك الهمزة لغة. قال في اللّسان: أرجأت الأمر وأرجيته: إذا أخّرته. وقرئ أرجه، وأرجئه قال تعالى: ﴿**تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِي إِلَيْکَ مَنْ تَشَاءُ**﴾ (الأحزاب /٥١) و«الإرجاء» التأخير، والمرجئة صنف من المسلمين والنّسبة إليه مرجئيّ مثال مرجعي[١].

وقال ابن الأثير في (النّهاية): المرجئة تهمز، ولاتهمز وكلاهما بمعنى التّأخير، يقال: أرجأته وأرجيته: إذا أخّرته فنقول من الهمز رجل مرجئي، وهم المرجئة وفي النسب: مرجئي مثال مرجع ومرجعة ومرجعيّ، وإذا لم تهمز قلت: رجل مرج ومرجية ومرجيّ مثل معط ومعطية ومعطيّ[٢].

وظاهر كلامهما أنّها مأخوذة من الإرجاء بمعنى التّأخير، ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الرجاء أي الأمل. والمشهور هو الأوّل. وسرّ تسميتهم بالمرجئة بمعنى المؤخِّرة أحد الوجهين:

١ـ طال التشاجر في معنى الإيمان في العصر الأوّل، وحدثت آراء وأقوال حول حقيقته بين الخوارج والمعتزلة، فذهبت المرجئة إلى أنّه عبارة عن مجرّد الإقرار بالقول

---

١. لسان العرب مادة «رجأ».

٢. النهاية ج ٢ ص ٢٠٦ نفس المادة.

والّلسان وإن لم يكن مصاحباً للعمل، فأخذوا من الإيمان جانب القول، وطردوا جانب العمل، فكأنّهم قدّموا الأوّل وأخّروا الثاني واشتهروا بمقولتهم: «لاتضرّ 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 الايمان، وترى العاصي ومرتكب الذُّنوب، صغيرها وكبيرها، مؤمناً حتّى تارک الصلاة والصوم، وشارب الخمر، ومقترف الفحشاء.. والخوارج يضيّقون الأمر فيرون مرتكب الكبيرة كافراً، ولأجل ذلک قاموا بتكفير عثمان للأحداث الّتي انجرّت 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 أنّها أخذت بالقول الوسط بين المرجئة والخوارج.

والقول المشهور بين السنّة والشيعة أنّه مؤمن فاسق، وسيوافيک القول في حقيقة الإيمان عند البحث عن عقائد المعتزلة والخوارج.

ولعلّه إلى ذلک الوجه أيضاً يرجع ما ذكره ابن الاثير في نهايته بأنّهم سمّوا مرجئة لاعتقادهم بأنّ الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، أي أخّر عنهم.

يلاحظ على هذا الوجه: أنّ القوم وإن أخّروا العمل وأخرجوه عن كونه مقوّماً للايمان أو بعضه، ولم يعتبروه جزءاً و شرطاً، ولكن لم يتّفقوا على تفسيره بالقول المجرّد، والاقرار باللّسان، بل لهم آراء في ذلک.

فاليونسيّة منهم (أتباع يونس بن عون) زعمت أنّ الإيمان في القلب واللسان. وإنّه هو المعرفة بالله، والمحبّة، والخضوع له بالقلب، والإقرار باللّسان، أنّه واحد ليس كمثله شيء[1].

والغسّانية (أتباع غسّان المرجئ) زعمت أنّ الإيمان هو الاقرار أو المحبّة لله تعالى،

١. الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ ط مصر.

فاكتفت بأحد الأمرين من الإقرار أو المحبّة لله[١]. إلى غير ذلک من الأقوال والآراء لهم في حقيقة الإيمان[٢].

وعلى ضوء هذا لا يصحّ أن يقال إنّ المرجئة هم الّذين قدّموا القول وأخّروا العمل. بل أخّروا العمل جميعاً و أمّا غيره فقد اكتفوا في تحقّق الايمان تارة بالاذعان القلبي، وأُخرى بالاقرار باللسان، هذه ملاحظة بسيطة حول هذه النظرية. وهناک ملاحظة أُخرى ربّما تبطل أصلها وهي:

أنّ التّاريخ يدلّ على أنّ أوّل من قال بالإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، لا بمعنى تقديم القول أو الاذعان 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. وإليک النّصوص التاريخيّة الّتي تدلّنا على أنّ أساس الإرجاء هوالتوقّف في حق الخليفتين الأخيرين والمقاتلين لهما.

قال ابن سعد: «كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة أوّل من تكلّم بالإرجاء وعن زاذان وميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد بن عليّ، فلاماه على الكتاب الّذي وضعه على الإرجاء. فقال لزاذان: «يا أبا عمرو لوددت أنّي كنت مِتُّ ولم أكتبه» وتوفّي في خلافة عمر بن عبد العزيز» ! [٣].

وقال ابن كثير في ترجمة الحسن: «وكان عالماً فقيهاً عارفاً بالاختلاف والفقه. وقال أيّوب السختياني وغيره: كان أوّل من تكلّم في الإرجاء، وكتب في ذلک رسالة، ثمّ ندم عليها. وقال غيرهم: كان يتوقّف في عثمان وطلحة والزّبير، فلا يتولاّهم، ولا يذمّهم. فلمّا بلغ ذلک أباه محمّد بن الحنفيّة ضربه فشجّه وقال: ويحک ألاّ تتولّى أباک عليّاً. وقال أبوعبيد: توفّي سنة خمس وتسعين. وقال خليفة: توفّي أيّام عمر بن عبد العزيز

١. الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ ط مصر.
٢. فصل الأشعري في المقالات اختلافهم في الايمان، وجعلهم اثنتا عشرة فرقة لاحظ ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
٣. الطبقات الكبرى ج ٥ص ٣٢٨.

والله أعلم»[١].

وقال ابن عساكر في تاريخه: «قال عثمان بن إبراهيم بن حاطب: أوّل من تكلّم في الإرجاء هو الحسن بن محمّد. كنت حاضراً يوم تكلّم، وكنت مع عمّي في حلقته، وكان في الحلقةجحدب وقوم معه. فتكلّموا في عليّ وعثمان وطلحة والزبير، فأكثروا، والحسن ساكت، ثمّ تكلّم فقال: قد سمعت مقالكم. أرى أن يرجأ عليّ وعثمان وطلحة والزبير فلا يتولّى ولايتبرّأ منهم. ثمّ قال: فقمنا، فقال لي عمر: يا بنيّ ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً. فبلغ أباه محمّد بن الحنفيّة ما قال، فضربه بعصا فشجّه وقال: ألاّ تتولّى أباك عليّاً. ودخل ميسرة عليه فلامه على الكتاب الّذي وضعه في الإرجاء، فقال: لوددت أنّي كنت مِتّ ولم أكتبه»[٢].

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 أيّوب: أنّا أتبرّأ من الإرجاء. إنّ أوّل من تكلّم فيه رجل من أهل المدينة يقال له الحسن بن محمّد. وقال عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد فلاماه على الكتاب الّذي وضعه في الإرجاء، فقال لزاذان: يا أبا عمرو لوددت أنّي كنت مِتُّ ولم أكتبه. قلت (ابن حجر): المراد بالإرجاء الّذي تكلّم الحسن بن محمّد فيه، غير الارجاء الّذي يعيبه أهل السنّة المتعلّق بالايمان، وذلك أنّي وقفت على كتاب الحسن بن محمّد المذكور، أخرجه ابن أبي عمر العدني في كتاب الايمان له في آخره قال: حدّثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أعين قال: كان الحسن بن محمّد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على النّاس: أما بعد، فإنا نوصيكم بتقوى الله. فذكر كلاماً في الموعظة والوصيّة لكتاب الله واتّباع ما فيه وذكر اعتقاده ـ ثمّ قال في آخره: ونوالي أبا بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ ونجاهد فيهما، لأنّهما لم تقاتل عليهما الأمّة ولم نشكّ في أمرهما، ونرجئ من

١. البداية والنهاية ج ٩ص ١٤٠.
٢. تاريخ ابن عساكر ج ٤ص ٢٤٦ طبع دمشق ١٣٣٢هـ

بعدهما ممّن دخل الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله ـ إلى آخر الكلام. فمعنى الّذي تكلّم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً وكان يرى أنّه يرجئ الأمر فيهما، وأمّا الإرجاء الّذي يتعلّق بالايمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلک عاب»[1].

هذا التاريخ المتضافر يدلّنا على اُمور:

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

٢ـ إنّ الحسن بن محمّد هو وليد البيت الهاشمي العريق في الولاء والمحبّة لأميرالمؤمنين وشيعته ومحبّيه وأصحابه، وعند ذاک كيف يكون مثل هذا الشخص أساساً للإرجاء بهذا المعنى، ولعلّه أظهر هذه الفكرة في بداية الأمر (وإن ندم عليه في أواخر عمره وتمنّى الموت قبل كتابة ما كتبه) لغاية توحيد الكلمة، وإيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان الخطباء و وعّاظ السلاطين يسبّونه على صهوات المنابر أعواماً مديدة، فأراد وليد البيت الهاشمي إيقاف السبّ بهذه الفكرة، وإلاّ فمن البعيد جدّاً أن لا يطّلع الحسن بن الحنفيّة على انحراف النّاكثين والقاسطين والمارقين الّذين ابتزّوا أمر الخلافة، وتطلّعوا إلى أمرٍ، هم أقصر منه فحاول لنيل غايته بالقول بأنّا نتكلّم في الشيخين ولا نتكلّم في غيرهما ممّن جاءوا بعدهما بشيء من المدح والقدح.

والرجل وإن كان حسن النيّة لكنّه كان سيّيء العمل لما ترتّبت على هذا العمل من التوالي الفاسدة، ولعلّ ندامته في آخر العمر لأجل ما رأى من المفاسد الّتي ترتّبت

١. تهذيب التهذيب: ج ٢، ص ٣٢٠ـ ٣٢١.

على هذه الفكرة.

٣ـ لو كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة هو الأصل في الإرجاء، فقد عرفت تاريخ حياته وأنّه قام بزرعه في الربع الأخير من القرن الأول، وعلى ذلك لايصحّ ما نقله أحمد أمين المصري عن ابن عساكر: «أنّهم هم الشكّاك الّذين شكّوا وكانوا في المغازي، فلمّا قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل أصحابه، وبعضكم يقول: كان عليّ أولى بالحقّ، وأصحابه كلّهم ثقة وعندنا مصدّق، فنحن لا نتبرّأ منهما، ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتّى يكون الله هو الذي يحكم بينهما»[1].

يلاحظ عليه: أنّه قتل عثمان أواخر عام (٣٥) من الهجرة، واستشهد الامام أميرالمؤمنين في شهر رمضان عام (٤٠هـ)، ومقتضى ما ذكره الدكتور، تكوّن الإرجاء في العقد الرابع من القرن الأوّل. وهذا لايتّفق مع ذلك التاريخ المتضافر في أنّ أصل الإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفيّة لتأخّر عصره، وقد كان لوالده محمّد بن الحنفية يوم قتل عثمان من العمر خمس عشرة ويوم استشهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عشرون سنة، وكان الحسن بن محمّد في أصلاب الآباء و أرحام الأُمّهات، وغاية ما يمكن أن يوجّه به هذا النقل، هو أنّ ـ الأحوال الحاضرة بعد قتل الخليفتين وقدوم المسلمين الغزاة، أوجدت أرضيّةلتكوّن هذه الفكرة، ولكنّها كانت خاملة تدور في الذاكرة، وأوّل من أظهرها و طرحها بصورة علميّة وكتب فيها رسالة هو الحسن بن محمّد ولذلك قال عمّ عثمان بن ابراهيم بن حاطب لابن أخيه:يا بنيّ: ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً.

٤ـ وأبعد من هذا الكلام ما ذكره ذلك الكاتب حيث قال:إنّ نواة هذه الطائفةكانت موجودة في الصحابة في الصدر الأوّل، بحجّة أنّنا نرى أنّ جماعة من

١. فجر الاسلام: ص ٢٧٩، نقلاً عن تاريخ ابن عساكر.

أصحاب رسول الله ﷺ امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان مثل «أبي بكرة» و«عبدالله بن عمر» و«عمران بن حصين» وروى أبوبكرة أنّ رسول الله ﷺ قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي..»[١].

٥ـ قد عرفت أنّ من المحتمل أن يكون الحافز لمؤسّس هذه الفكرة، هو إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنّ العامل المؤثّر في نشوء هذه البذرة ونموّها هو اشتداد الدعاية من جانب الأمويين لتبرئة عثمان من الأحداث المؤلمة المنسوبة إليه، وتنزيه الناكثين ومن انضمّت إليهم من أُمّهات المؤمنين في نقض البيعة، والخروج على الإمام المفترض الطاعة، وإكثار الوقيعة في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أثّرت تلك الدّعايات والروايات الّتي كذبوا بها على لسان رسول الله ﷺ في بسطاء القوم وسذّاجهم بحيث أخذت تلك الأكاذيب صورة الحجاج، فلم يكن لهم بدٌّ أمام هذه الدعايات من أحد أمرين: إمّا الإجتهاد، وخرق الحجب، وشهود الحقائق بعين الفكر والعقل. وإمّا الوقوف على الرأي الوسط والتوقّف عن التكلّم في حقّ هؤلاء، وإرجاء الأمر إلى الله، والفرض الأوّل كان أمراً غير ميسور لبساطة الفهم وسذاجته، فصار الثاني متعيّناً.

يقول أحد المصريين حول الدعايات الفارغة بعد عهد عثمان: «ومن هنا وهناك تألّفت سلسلة الموضوعات والخرافات والأساطير الّتي ابتلى بها المسلمون، وانتشرت بينهم التلبيسات الملتوية والشبه، فشوّهت جمال الشريعة المطهّرة، حتى أصبحت وبالاً على الدّين، وشرّاً على المسلمين، وحائلاً دون نهضتهم وتقدّمهم، وعائقاً أمام الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخيّة والعلميّة والدينية»[٢].

٦ـ يعتقد الكاتب المصري «أحمد أمين» أنّ المرجئة تكوّنت، بصورة حزب سياسي لا يريد أن يغمس يده في الفتن ولايريق دماء حزبٍ، بل ولا يحكم بتخطئة فريق

١. فجر الاسلام ص ٢٨٠.
٢. عثمان بن عفان للأُستاذ صادق إبراهيم عرجون ص ٤١، كما في الغدير، ج ٨.

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 الخليفتين.. وعرفت أنّه لا ينطبق مع ما تضافر في التاريخ.

والظاهر أنّ فكرة الإرجاء نشأت في أحضان الدعايات الأمويّة، والفضائل المفتعلة لجملة من أصحاب النبيﷺ فغشيت وجه الحقيقة، وعاقت البسطاء عن الخوض في الأبحاث الخطيرة، واقتحام المعارك المدلهمّة، ممّا نقم به على هؤلاء من الطامّات 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 ـ في زعمهم ـ أخذوا جانب الإحتياط في مقابل الناقمين.

٧ـ إنّ 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 القلبيّة دون القيام بالأركان، ركناً ركيناً لهذه الطائفة بحيث كلّما أطلقت المرجئة، لا يتبادر من هذه الكلمة إلاّ من تبنّى هذا المعنى.

وقد أنهاهم 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 ـ يوم تكوُّنه ـ 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 يومذاک تؤيّدهم لأنّ في تبنّي كل من الأصلين، صلاحهم ودعم عروشهم.

فالأصل الأوّل يدعو إلى أنّ الإنسان قاصر عن تشخيص المصيب والمخطئ، بل يترک أمر المخطئين إلى الله، وهذا التسليم هو نفس ما يطلبه أصحاب السلطة، حتّى يجتنب الناس عن القضاء في يزيد الخمور، وعبد الملک السفّاک، وعامله الحجّاج بن يوسف الثقفي، ممّن عاشوا قبل الفكرة أو بعدها، وسوّدوا صحيفة تاريخهم.

والأصل الثاني يعرب عن أنّ الشهادة اللّفظية بالتوحيد أو المعرفة القلبيّة يكفي في دخول الإنسان في عداد المؤمنين، فيحرم قتاله ونضاله بل يكون نفسه وماله مصونين من الإعتداء، وهذا أيضا كان أُمنية الأمويين، إذ على ضوء ذلک، يكون يزيد الخمور والحجّاج الظلوم من المؤمنين، ويكون دمهما ومالهما مصونين من الإعتداء.

عقيدة المرجئة:

لا تجد للمرجئة رأياً خاصّاً في أبواب المعارف والعقائد سوى باب الايمان والكفر، فكلامهم يدور حول هذين الموضوعين وأُسّ نظريّتهم أنّ الايمان هوالتصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، أو ما يقرب من ذلک، فأخرجوا العمل من حقيقة الايمان، واكتفوا بالتصديق القلبي ونحوه ويترتّب على ذلک الأصل أُمور:

١ـ إنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنّ أمر التصديق دائر بين الوجود والعدم، ومثله تفسير الإيمان بالإقرار باللسان، فهو أيضاً كذلک وليس العمل داخلاً في حقيقته حتّى يقال: إنّ العمل يكثر ويقلّ وسيوافيک نظرنا فيه.

٢ـ إنّ مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقة، لكفاية التصديق القلبي أو الإقرار باللسان في الإتصاف بالايمان، وهؤلاء في هذه العقيدة يخالفون الخوارج والمعتزلة. أمّا الأُولى:

فلأنّهم يعدّون العمل عنصراً مؤثراً في الايمان بحيث يكون تارك العمل كافراً، وقد اشتهر عنهم بأنّ مرتكب الكبائر كافر، وليس المؤمن إلاّ من تحرّز من الكبائر.

وأماّ الثانية: فلأنهّم يعتقدون أنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. والمعتزلة أخفّ وطأة من الخوارج، وإن كانت الطائفتان مشتركتين في إدخال العمل في حقيقة الايمان.

٣ـ إنّ مرتكب الكبيرة لا يخلّد في النار وإن لم يتب، ولا يحكم عليه بالوعيد والعذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوه سبحانه له، خلافاً للمعتزلة الّذين يرون أنّ صاحب الكبيرة يستحقّ العقوبة إذا لم يتب وإنّ من مات بلا توبة يدخل النّار، وقد كتبه الله على نفسه فلا يعفو[١].

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

وهيهنا سؤال وهو أنّه إذا كانت حقيقة الإرجاء هو الاكتفاء في الحكم بالايمان بالتصديق القلبي، أو الإقرار باللسان، فما هو الوجه في لعنهم والتبرّي منهم، اذ ليست هذه النظرية بمجرّدها سبباً للّعن والتحاشي والتبرّي بهذه الدرجة.

والإجابة عنه: هي إنّ التبرّي منهم ليس لأجل هذه النّظرية، بل لأجل أنهّم جرّدوا الأعمال من الايمان ولم يعتقدوها من الفرائض[٢] ولم يتقيّدوا بها في مجال الفعل والترك،ولأجل ذلك أصبح الايمان عندهم يتلخّص في التصديق القلبي،والإقرار اللّفظي.

ولا يخفى أنّ هذه العقيدة خاطئة جدّاً، إذ لو صحّت فعندئذ لا يتجاوز الايمان عن التصديق القلبي أو الإقرار باللسان، فما أسهل الإسلام وأيسره لكلّ من انتسب إليه ولو انتساباً شكليّاً.

١. ذكر الشيخ الأشعري فروعاً آخر لهم في هذا المجال. لاحظ مقالات الإسلاميين ص ١٢٦ـ ١٤٧.
٢. كنز الفوائد ص ١٢٥ ط بيروت.

قال الصاحب بن عبّاد: ادّعت المرجئة أنّ قاتل النفس بغير الحقّ، وسارق المال، ومخيف السبل ومرتكب الزنا، وشارب الخمر، لايقطع أنّهم من أهل النار، وإن ماتوا مصرّين. وقالت العدليّة: بل هم من أهل النار مخلّدون لا يجدون عنها حولاً، لأنّ الله أخبر ﴿ **وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾ (الانفطار/١٤) ولم يخصّ فاجراً عن فاجر، فقال عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجّارَ لَفِي جَحِيمٌ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدّين * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ**﴾ (الانفطار/١٣ ـ ١٦) وقال تعالى: ﴿**وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾ (النساء/٩٣)

فإن قالوا فقد قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذِلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ (النساء/٤٨) فالجواب أنّه تعالى قال في هذه الآية: « لمن يشاء» والمشيئة مغيّبة عنّا، إلى أن نعرفها بالأدلّة، وقد بيّن «من يشاء» بقوله: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾ (النساء/٣١) فهو يكفّر الصغائر بتجنّب الكبائر، والكبائر بالتوبة، قال سبحانه : ﴿**وَ أَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ**﴾ (الزمر/٥٤)[١].

وهنا وجه آخر للعنهم وهو يرجع إلى قولهم بالإرجاء بالمعنى الأوّل أعني التوقّف في أمر الامام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام وعدم الحكم بشيء فيه من الإيمان وضدّه. وأيّ مصيبة أعظم من التوقّف في ايمان أخي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنوه ووزيره، وهو الصدّيق الأكبر، وأوّل المؤمنين. قال ـ صلوات الله عليه ـ: «ولقد كنت أتّبعه (الرسول) اتّباع الفصيل أثر أُمّه، يرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كلّ 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 وأشمّ ريح النبوّة»[٢].

١. الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل للصاحب (٣٨٥هـ) ص ٢٣ المطبوع ضمن نفائس المخطوطات.
٢. نهج البلاغة: الخطبة القاصعة ج ٣ص ١٦١ ـ ١٨٢ بالرقم ١٨٧.

أفي مثله يتوقّف الإنسان المنصف في الحكم بإيمانه؟

فـإن كـنت لاتـدري فـتلك مـصيبة وإن كـنت تـدري فـالمصيبة أعـظم

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تبيين حقيقة الإيمان وتحديده لغةً وكتاباً وسنّةً.

آراء ونظريات حول الإيمان:

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

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

٢ـ إنّ الايمان هو إقرار باللّسان بالله تعالى وشريعته، وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلک فهو مؤمن، وهو قول محمد بن كرّام السجستاني.

٣ـ الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار بـاللسان، وأنّ الأعـمال ليست إيـماناً، ولكـنّها شـرائـع الايمان، وهو قول جماعة من الفقهاء وهو الأقوى كما سيوافيک.

٤ـ الايمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وأنّ كلّ طاعة واجبة، بل الأعمّ منها ومن النافلة فهي إيمان وكلّما ازداد الإنسان عملاً إزداد ايماناً، وكلّما نقص نقص إيمانه[1].

وإليک تحليل الآراء والأقوال:

ما هو الايمان لغةً وكتاباً:

إنّ الإيمان لغة هو التصديق، وهو على وزن «إفعال» من الأمن بمعنى سكون النـفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف، فحقيقة قوله «آمـن بـه» : أذعـن بـه، وسكـنت نـفسه، واطمأنّت بقبوله فيؤول «الباء» في الحقيقة إلى السببية، وهو تارة يتعدّى

١. الفصل ج ٣ص ١٨٨، ونسب إلى محمد بن زياد الحريري الكوفي قول خامس ساقط جداً، ومن شاء فليرجع إليه.

بالباء كما في قوله تعالى: ﴿**آمنّا بـما أنْـزَلْت**﴾ «آل عـمران/٥٣) وأُخـرى بـاللام كـقوله سبحانه: ﴿**وما أنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا**﴾ (يوسف/١٧) وقوله تعالى: ﴿**فآمَنَ لَهُ لُوطٌ**﴾ (العنكبوت/٢٦).

فإذا كان الإيمان بمعنى التّصديق لغة، فهل يكفي التصديق لساناً فقط، أو جناناً فقط، أو لا يكفي هذا ولا ذاك، بل يشترط الجمع، والظّاهر من الكتاب العزيز هو الأخير. فالإيمان بمقتضى الآيات عبارة عن التّصديق بالقلب، الظّاهر باللسان، أو ما يقوم مقامه، ولا يكفي واحد مـنهما وحده. أمّا عدم كفاية التصديق القلبي فلقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُم ظُلْماً وَ عُلُوّاً**﴾ (النمل/١٤) وقوله سبحانه: ﴿**فَلَمّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ**﴾ (البقرة/٨٩) فأثبت لليهود المعرفة وفي الوقت نفسه الكفر. وهذا يعرب عن أنّ الاستيقان النفساني لا بدّ له من مـظهر كالإقرار باللسان، أو الكتابة، أو الإشارة كما في الأخرس.

ويمكن أن يقال إنّه يكفي التّصديق القلبي، ولكنّ الإنكار باللسان مانع، فلو علم أنّه مذعن قلباً، ولم ينكره لساناً، لكفى في الحكم بالايمان، كما كفى في تحقّقه واقعاً.

وأمّا عدم كفاية التّصديق اللّساني فلقوله تعالى : ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي قُلوبِكُمْ**﴾ (الحجرات/١٤) والأعراب صدّقوا بـألسنتهم، وأنكروه بقلوبهم أو شكّوا فيه. وهؤلاء جروا في توصيف أنفسهم بالايمان على مقتضى اللّغة، وادّعوا أنّهم مصدّقون قلباً وجناناً، فردّ الله عليهم بأنّهم مـصدّقون لسـاناً، لا جـناناً، وأسـماهم مسلمين، ونفى كونهم مؤمنين.

وعلى ضوء هذه الآيات يتبيّن فساد القولين الأولين وتظهر قوةّ القول الثالث وهو كـون الايمان لغة: هو التّصديق القلبي، لكنّ الكتاب العزيز دلّ على عدم كفاية التصديق القلبي وأنّه يشترط أن يكون معه إقرار أو ما يقوم مقامه من الكتابة والإشارة يدلّ على التسليم الباطني، وقد عرفت ما احتملناه أخيراً.

وأمّا الأثر المترتّب على الإيمان بهذا المعنى في الدنيا فهو حرمة دمه وعرضه وماله

إلاّ أن يرتكب قتلاً أو يأتي بفاحشة.وأمّا الأثر المترتّب عليه في الآخرة فهو صحّة أعماله واستحقاق الثواب عليها ـ لو قام بها ـ وعدم الخلود في النار، واستحقاق العفو والشفاعة.

وأمّا السّعادة الأُخرويّة فهي رهن العمل كما يأتي بيانه. فمن صدّق لساناً وجناناً، ولكـن تجرّد عن العمل والامتثال، فهو مؤمن فاسق، وليس بكافر (خلافاً للخوارج) ولا هو في منزلة بين المنزلتين أي بين الايمان والكفر (خلافاً للمعتزلة) ولا يكفي في النّجاة، بل ـ إن لم يتب ـ يدخل النار ويعذّب فيها.

وهذه هي النقطة الّتي يفترق فيها أهل الحقّ عن المرجئة، فإنّهم يقولون إنّ التصديق لساناً أو جناناً أو معاً، يكفي في النجاة من النار و دخول الجنّة، ويثيرون في العصاة روح الطغيان على المُثل والأخلاق، اعتماداً على أنّهم مؤمنين وإن فعلوا الكبائر وارتكبوا الموبقات. هذا هو الحقّ القراح، وإليک تحليل أدلّة سائر الأقوال على ضوء الأقوال الّتي سردناها في صدر البحث.

هل الايمان هو التصديق القلبي؟

استدلّ القائل بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبي مضافاً إلى ما مرّ من الآيات فـي صـدر البحث[1] بأنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين، وخاطبنا الله بلغة العرب، وهو في اللغة التصديق، والعمل بالجوارح لايسمّى ايماناً.

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في إثبات خروج العمل عن حقيقة الايمان، وأمّا كون التصديق بالقلب كافياً في صدق الايمان فلا يثبته، كيف وقد دلّت الآية على أنّ الجحد لساناً أو بغيره، والاستيقان قلباً يوجب دخول الجاحد في عداد الكفّار. قال سبحانه: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا ظُلْماً وَعُلُوّاً**﴾ (النمل/١٤).

١. ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ (يوسف / ١٧) ﴿فآمن له لوط﴾ (العنكبوت / ٢٦).

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 الطّرق.

ثمّ إنّ ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) أورد على هذا القول بوجهين:

الأوّل: أنّ الإيمان في اللغة ليس هو التصديق، لأنّه لا يسمّي التصديق بالقلب دون التصديق باللسان ايماناً في لغة العرب، وما قال قطّ عربيّ إنّ من صدّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه، أنّه يسمّى مصدّقاً به ولا مؤمناً به. وكذلک ما سمّى قطّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً في لغة العرب أصلاً.

الثاني: لو كان ما قالوه صحيحاً لوجب أن يطلق إسم الايمان لكلّ من صدّق بشيء ما، ولكان من صدّق بإلهيّة الحلاّج والمسيح والأوثان مؤمنين، لأنّهم مصدّقون بما صدّقوابه[1].

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

وأمّا الوجه الثّاني، فهو من الوهن بمكان لا يحتاج إلى البيان وكم لهذا الرجل من كلمات واهية. أضف إليه ما في كتابه من بذاءة في الكلام وتحرّش بالسباب وتحكّک بالوقيعة.

هل الايمان هو الإقرار باللسان؟

إنّ النبيﷺ وأصحابه ومن بعدهم، اتّفقوا على أنّ من أعلن بلسانه بشهادة

١. الفصل: ج ٣، ص ١٩٠

الإسلام فإنّه عندهم مسلم محكوم له بحكم الإسلام.

أضف إليه قول رسول الله ﷺ في السوداء «اعتقها فإنّها مؤمنة»[١]

يلاحظ عليه: أنّ الحكم لهم بالايمان كان بحسب الظّاهر لا الحكم بأنّه مؤمن عند الله واقعاً، ولذلک لو علم عدم مطابقة اللّسان مع الجنان يحكم عليه بالنفاق. قال سبحانه: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِاليَوْمِ الآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤمِنِينَ**﴾ (البقرة/٨). ولمّا كان الرسول وأصحابه مأمورين بالحكم بحسب الظاهر قال رسول اللّٰهﷺ: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله الاّ الله ويؤمنوا بما أُرسلت به، فإذا عصموا منّي دماءُهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله» وبذلک يظهر وجه حكمهﷺ في السوداء «بأنّها مؤمنة».

روى ابن حزم عن خالد بن الوليد أنّه قال: ربّ رجل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال ﷺ: إنّي لم أُبعث لأشقّ عن قلوب الناس.

إلى هنا تبيّن فساد القولين الأوّلين، وأنّ الحقّ هو القول الثالث، وعرفت الأثر المترتّب عليه، إنّما المهم هو نقد القول الرابع الّذي يجعل العمل جزءاً من الإيمان وإليک البحثفيه:

ليس العمل جزءاً من الايمان:

إذا كانت المرجئة في جانب التّفريط، فالخوارج المكفّرة لمرتكبي الكبائر، والمعتزلة القائلة بأنّ من فقد العمل، فهو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، في جانب الإفراط. فإنّ الذكر الحكيم ـ مع الدعوة المؤكّدة إلى العمل ـ لايرى العمل جزءاً من الإيمان بل يعطفه عليه، ويراه كمالاً له، لا عنصراً دخيلاً فيه. ويكفي في ذلک الآيات التالية:

١. نفس المصدر، ص ٢٠٦.

١ـ ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحَاتِ**﴾ (البقرة/٢٧٧) فالعطف يقتضي المغايرة، فلو كان العمل داخلاً فيه لزم التكرار، واحتمال كون المقام من قبيل ذكر الخاص بعد العام يحتاج الى وجود نكتة لذكره بعده، إلاّ أن يقال: إنّ 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 ـ فرضاً كان أو نفلاً ـ جزءاً من الإيمان.

٢ـ ﴿**وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ**﴾ (طه/١١٢) والجملة حالية والمقصود: عمل صالحاً حال كونه مؤمناً، وهذا يقتضي المغايرة.

٣ـ ﴿**وَ إِنْ طائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ**﴾ (الحجرات/٩) فأطلق المؤمن على الطائفة العاصية وقال ما هذا معناه: «فان بغت احدى الطائفتين من المؤمنين على الطائفة الأُخرى منهم» إلاّ أن يقال: إنّ اطلاق المؤمن بلحاظ حال التلبّس أي بما أنّهم كانوا مؤمنين قبل القتال، لا بلحاظ حال الجري والتكلّم.

٤ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ كُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ**﴾ (التوبة/ ١١٩). فأمر الموصوفين بالايمان، بالتقوى، أي الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المحرّمات، فدلّ على أنّ الايمان يجتمع مع عدم التقوى وإلاّ كان الأمربه لغواً وتحصيلاً للحاصل، إلاّ أن يحمل الأمر على الإستدامة فيخرج عن كونه تحصيلاً للحاصل.

٥ـ الآيات الدالّة على كون القلب محلاّ ً للايمان.

منها قوله تعالى: ﴿**أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ**﴾ (المجادلة /٢٢). ولو كان العمل جزءاً منه لما كان القلب محلا لجميعه. وقوله سبحانه : ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي**

﴿قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات/١٤) وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمَانِ﴾ (النحل/١٠٦).

٦ ـ آيات الطّبع والختم، فإنّها تشعر بأنّ محلّ الإيمان هو القلب، ولأجل ذلك من طبع أو ختم على قلبه لا يؤمن أبداً.

قال تعالى: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِم﴾ (النحل/١٠٨) وقال سبحانه: ﴿وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللّٰهِ﴾ (الجاثية/٢٣).

فإن قلت: دلّ الكتاب على أنّ الايمان عبارة عن التصديق الظّاهر بـالإقرار بـاللّسان أو نحوه. فعندئذ كيف يكون محلّه هو القلب مع أنّ جزءاً منه الإظهار باللّسان ونحوه.

قلت: قد عرفت أنّ الايمان لغة هو التّصديق قلباً، غاية الأمر دلّ الدّليل على عدم كفايته إذا أنكره وجحده باللّسان وإن أذعن به في القلب. بل يمكن أن يقال: إنّ الايمان هو التّصديق 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: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء/٦٥) فالايمان هو المعرفة المورثة للسكون، الباعثة إلى التسليم، ولا تحصل تلك الحالة للجاحد الحاقد.

هذا هو مقتضى الكتاب، ويؤيّده الإجماع حيث جعلوا الإيمان شرطاً لصحّة العبادات، ولا يكون الشيء شرطاً لصحّة جزئه.

وأمّا السنّة فهناك روايات تدلّ على أنّ الإقرار المقترن بالعرفان، ايمان. وإليك 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 إلاّ الله وأنّ محمّداً عبده و

رسوله، ويقرّ بالطّاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلک فهو مؤمن[١].

ومثله غيره.

وأمّا زيادة الايمان ونقصانه، فالظّاهر من المتكلّمين أنّ الإيمان لو كان هو التّصديق فلا يزيد ولا ينقص، بخلاف ما لو جعلنا العمل جزءاً منه فهو يزيد وينقص بزيادته ونقصانه.

والتّحقيق ـ كما سيأتي ـ خلافه، فهو على كلا القولين يزيد وينقص، لأنّ التصديق ذو مراتب، والتسليم مثله ذو درجات، وليس تسليم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولأحكامه، ولفروضه، ولسننه، أو معرفتهم، وإذعانهم كتسليم ومعرفة سائر الناس، ومن أنكر ذلک فإنّما ينكره بلسانه ولكن قلبه مطمئنّ ببطلانه.

هل العمل جزء من الايمان؟

احتجّ القائل بأنّ العمل جزء من الإيمان بآيات:

١ ـ قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيماناً مَعَ إِيْمَانِهِمْ**﴾ (الفتح/٤). ولو كانت حقيقة الايمان هي التّصديق، 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 إلاّ في كمّية عدد لا في ما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمّية له [٢].

يلاحظ عليه: أنّ الايمان بمعنى الإذعان أمر مقول بالتّشكيک. فلليقين مراتب، فيقين الإنسان بأنّ الإثنين نصف الأربع، يفارق يقينه في الشدّة والظهور، بأنّ نور القمر مستفاد من الشّمس، كما أنّ يقينه الثاني، يختلف عن يقينه بأنّ كلّ ممكن فهو زوج

١. البحار (ج ٦٦: ص ١٦) كتاب الايمان والكفر نقلاً عن (معاني الاخبار).
٢. الفصل ج ٣ ص ١٩٤.

تركيبي له ماهيّة ووجود، وهكذا يتنزّل اليقين من القوّة إلى الضّعف، إلى أن يصل إلى أضعف مراتبه الّذي لو تجاوز عنه لزال وصف اليقين، ووصل إلى حدّ الظنّ، وله أيضاً مثل اليقين درجات ومراتب، ويقين الإنسان بالقيامة ومشاهدها في هذه النشأة ليس كيقينه بعد الحشر والنشر، ومشاهدتها بأُمّ العين. قال سبحانه: ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَدِيد**﴾ (ق/٢٢) فمن ادّعى بأنّ أمر الايمان بمعنى التّصديق والإذعان، دائر بين الوجود والعدم، فقد غفل عن حقيقته ومراتبه. فهل يصحّ لنا أن ندّعي أنّ ايمان الأنبياء بعالم الغيب، كإيمان الانسان العادي، مع أنّ مصونيّتهم من العصيان والعدوان رهن علمهم بآثار المعاصي وعواقبه، الّذي يصدّهم عن اقتراف المعاصي وارتكاب الموبقات. فلو كان إذعانهم كإذعان سائر الناس، لما تميّزوا بالعصمة عن المعصية. وما ذكره من أنّ الزيادة تستعمل في كمّية العدد منقوض بآيات كثيرة استعملت الزيادة فيها في غير زيادة الكمّية. قال سبحانه: ﴿**وَ يَخِرُّونَ لِلأذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعاً**﴾ (الاسراء /١٠٩). وقال: ﴿**وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا القُرآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إلاّ نُفُوراً**﴾ (الاسراء/٤١). والمراد شدّة خشوعهم ونفورهم، لا كثرة عددهما، إلى غير ذلک من الآيات الّتي استعمل فيها ذلک اللّفظ في القوّة والشدّة لا الكثرة العدديّة.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾ (البقرة/١٤٣) وإنّما عنى بذلک صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ بالصّلاة إلى الكعبة.

يلاحظ عليه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ولا نشكّ في أنّ العمل أثر للاذعان وردّ فعل له، ومن الممكن أن يطلق السبب ويراد به المسبّب. إنّما الكلام في أنّ الإيمان لغةً وكتاباً موضوع لشيء جزؤه العمل وهذا ممّا لا يثبته الإستعمال. أضف إليه أنّه لو أخذنا بظاهرها الحرفي، لزم أن يكون العمل نفس الايمان لا جزءاً منه، ولم يقل به أحد.

٣ـ قوله سبحانه: ﴿**فَلا وَرَبِّکَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوکَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً ممّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ (النساء/٦٥). أقسم سبحانه

بنفسه أنّهم لا يؤمنون إلاّ بتحكيم النّبي ﷺ والتسليم بالقلب وعدم وجدان الحرج في قضائه. والتحكيم غير التصديق والتسليم، بل هو عمل خارجي.

يلاحظ عليه: أنّ المنافقين ـ كما ورد في شأن نزول الآية ـ كانوا يتركون النّبي ﷺ ويرجعون في دعاويهم إلى الأحبار و ـ مع ذلك ـ كانوا يدّعون الايمان بمعنى الإذعان والتسليم للنّبي ﷺ، فنزلت الآية بأنّه لايقبل منهم ذلك الإدّعاء حتّى يرى أثره في حياتهم وهو تحكيم النبيّ ﷺ في المرافعات، والتسليم العملي أمام قضائه، وعدم إحساسهم بالحرج ممّا قضى. وهذا ظاهر متبادر من الآية وشأن نزولها. فمعنى قوله سبحانه: ﴿**فلا وربّک لا يؤمنون**﴾، أنّه لا يقبل ادّعاء الايمان منهم إلاّ عن ذلک الطّريق.وبعبارة ثانية؛ إنّ الآية وردت في سياق الآيات الآمرة بإطاعة النّبي ﷺ قال سبحانه: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ**﴾ (النساء/٦٤) والمنافقون كانوا يدّعون الايمان، وفي الوقت نفسه كانوا يتحاكمون إلى الطّاغوت. فنزلت الآية، وأعلنت أنّ مجرّد التصديق لساناً ليس إيماناً. بل الايمان تسليم تامّ باطني وظاهري.فلا يستكشف ذلک التسليم التامّ، إلاّ بالتسليم للرّسول ظاهراً، وعدم التحرّج من حكم الرّسول باطناً، وآية ذلک ترک الرُّجوع إلى الطّاغوت ورفع النزاع إلى النّبي، وقبول حكمه بلا حرج. فأين هو من كون نفس التحكيم جزءاً من الإيمان؟

٤ـ قوله سبحانه: ﴿**وَللّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ**﴾ (آل عمران/٩٧) سمّى سبحانه تارک الحجّ كافراً.

يلاحظ عليه: أنّ المراد إمّا كفران النّعمة وأنّ ترک المأمور به كفران لنعمة الأمر، أو كفر الملة لأجل جحد وجوبه.

٥ـ قوله سبحانه: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَ ذٰلِکَ دِينُ القَيِّمَةِ**﴾ (البيّنة/٥). والمشار اليه بلفظة «ذلک» جميع ما جاء بعد «إلاّ» من إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، فدلّت هذه الآية على دخول العبادات في ماهية الدين.

والمراد من الدّين، هو الإسلام لقوله سبحانه ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الإسلام**﴾ (آل عمران/١٩).

وعلى ضوء هذا، فالعبادات داخلة في الدّين حسب الآية الأُولى، والمراد من الدين هو الإسلام حسب الآية الثانية، فيثبت أنّ العبادات داخلة في الإسلام، وقد دلّ الدّليل على وحدة الإسلام والإيمان وذلك بوجوه:

الف ـ الإسلام هو المبتغى لقوله: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾(آلعمران / ٨٥) والايمان أيضاً هو المبتغى، فيكون الإسلام والايمان متّحدين.

ب ـ قوله سبحانه: ﴿**يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ للإيمانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (الحجرات / ١٧) فجعل الاسلام مرادفاً للايمان.

ج ـ قوله سبحانه: ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ المؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ المُسْلِمِينَ**﴾ (الذاريات / ٣٥ ـ ٣٦) وقد أُريد من المؤمنين والمسلمين معنى واحداً، فهذه الآيات تدل على وحدة الإسلام والايمان. فإذا كانت الطّاعات داخلة في الإسلام فتكون داخلة في الإيمان أيضاً لحديث الوحدة[١].

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه من المحتمل قوياً أن يكون المشار إليه في قوله ﴿**وذلك دين القيّمة**﴾ هو الجملة الأُولى بعد «إلاّ» أعني ﴿**ليعبدوا الله مخلصين له الدّين**﴾ لا جميع ما وقع بعدها من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والمراد من قوله ﴿**ليعبدوا الله مخلصين له الدين**﴾ هو إخلاص العبادة لله، كإخلاص الطّاعة[٢] له، والشّاهد على ذلك قوله سبحانه: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ الناسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدّينُ القَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾(الروم / ٣٠). فإنّ وزان قوله ﴿**ذلك الدّين القيّم**﴾ وزان قوله ﴿**ذلك دين القيّمة**﴾ والمشار إليه في الجملة الأُولى هو

١. الفصل:ج ٣ص ٢٣٤، والبحار:ج ٦٦ص ١٦ـ ١٧.

٢. المراد من الدين في قوله «مخلصين له الدين» هو الطاعة.

الدّين الحنيف الخالص عن الشرك، بإخلاص العبادة والطّاعة له سبحانه.

ثانياً : يمنع كون العبادات داخلة في الإسلام حتّى في قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الإسلام**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلامِ دِيناً...**﴾ لأنّ المراد منه هو التّسليم أمام الله وتشريعاته، بإخلاص العبادة والطّاعة له في مقام العمل دون غيره من الأوثان والأصنام، وبهذا المعنى سمّي إبراهيم «مسلماً» في قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً ولانَصْرانِياً وَلٰكِنْ حَنِيفاً مُسْلِماً وَ مَا كَانَ مِنَ المُشْرِكِينَ**﴾ (آل عمران / ٦٧) وبهذا المعنى طلب يوسف من ربّه أن يميته مسلماً قال سبحانه حكاية عنه: ﴿**تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصّالِحِينَ**﴾ (يوسف / ١٠١) إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول إخلاص العبادة له، والتجنّب من الشّرك، فلو فرض أنّ العبادة داخلة في مفهوم الدّين،فلا دليل على دخولها في مفهوم الإسلام.

ثالثاً: نمنع كون الإسلام والايمان بمعنى واحد، فالظّاهر من الذّكر الحكيم اختلافهما مفهوماً. قال سبحانه: ﴿**قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لمّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي قُلوبِكُمْ**﴾ (الحجرات / ١٣) فلو استعمل الإسلام أو المسلمين وأُريد منهما الإيمان والمؤمنين في مورد أو موردين، فهو لوجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ.

إلى غير ذلك من الآيات الّتي جمعها ابن حزم في «الفصل»[1] ولا دلالة فيها على ما يرتئيه، والإستدلال بهذه الآيات يدلّ على أنّ الرّجل ظاهريّ المذهب إلى النّهاية يتعبّد بحرفيّة الظواهر، ولا يتأمّل في القرائن الحافّة بالكلام وأسباب النّزول.

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

١ ـ روى الكراجكي عن الصّادق أنّه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول

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

بلا عمل»[١].

٢ ـ روى الكليني عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال: وسمعته يقول: كان عليّ عليه السلام يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه صوم، ولا صلاة، ولا حلال، ولا حرام، قال: وقلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً 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 خدّام المؤمنين وأنّ جوار الله للمؤمنين، وأنّ الجنّة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً»[٢].

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

٣ ـ روى الكليني عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: الكبائر تخرج من الايمان؟ فقال: نعم وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن[٣].

٤ ـ وروى أيضاً عن عبيد بن زرارة قال: دخل ابن قيس الماصر وعمر بن ذرّ ـ وأظنّ معهما أبو حنيفة ـ على أبي جعفر عليه السلام، فتكلّم ابن قيس الماصر فقال: إنّا لا نخرج أهل دعوتنا وأهل ملّتنا من الايمان في المعاصي والذنوب. قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: يا ابن قيس أمّا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد قال: لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن، فاذهب أنت وأصحابك حيث شئت[٤].

---

١. البحار ج ٦٩ص ١٩، الحديث ١.
٢. الكافي ج ٢ص ٣٣، الحديث ٢، والبحار ج ٦٦ص ١٩، الحديث ٢.
٣. الكافي ج ٢ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥، الحديث ٢١.
٤. الكافي ج ٢ص ٢٨٥، الحديث ٢٢.

٥ ـ وعن الرضا عن آبائه ـ صلوات الله عليهم ـ قال: قال رسول الله ﷺ: الايمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان[١].

إلى غير ذلک من الرّوايات الّتي جمعها العلاّمة المجلسي ﷺ في بحاره، بـاب«الايـمان مبثوث على الجوارح»[٢].

أقول: الظّاهر أنّها وردت لغاية ردّ المرجئة الّتي تكتفي في الحياة الدينية بالقول والمعرفة، وتؤخّر العمل وترجو رحمته وغفرانه مع عدم القيام بالوظائف، وقد تضافر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئة.

روى الكليني عن الصادق عليه السلام أنّه قـال: لعـن الله القـدريّة، لعـن الله الخـوارج، لعـن الله المرجئة، لعن الله المرجئة، فقلت: لعنت هؤلاء مرّة مرّة ولعنت هؤلاء مرّتين قـال: إنّ هـؤلاء يقولون: إنّ قَتَلَتَنا مؤمنون، فدماؤنا متلطّخة بثيابهم إلى يوم القيامة. إنّ الله حكى عن قوم في كتابه: ﴿**أَلاّ نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتّى يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ قال: كان بين القاتلين والقائلين خمسمائة عام فألزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا[٣].

وروى أيضاً عن أبي مسروق قال:سألني أبو عبدالله عليه السلام عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدريّة وحروريّة، قال: لعن الله تلک الملل الكـافرة المشـركة الّـتي لا تـعبد الله عـلى شيء[٤].

إلى غير ذلک من الرِّوايات الواردة في ذمّ هذه الفرقة الّتي كانت تثير روح العصيان والتمرّد على الأخلاق والمثل بين الشباب، وتحرّضهم على اقتراف الذنوب والمعاصي رجاء المغفرة.

---

١. عيون أخبار الرضا ج ١ص ٢٢٦.
٢. بحار الأنوار ج ٦٩ الباب ٣٠ من كتاب الكفر والايمان ص ١٨ ـ ١٤٩.
٣. الكافي ج ٢، ص ٤٠٩، الحديث ١.
٤. الكافي، ج ٢، ص ٤٠٩، الحديث ٢. والآية ١٨٣ من سورة آل عمران.

والّذي يظهر من ملاحظة مجموع الأدلّة، هو أنّ الايمان ذو مراتب ودرجات، ولكل أثره الخاصّ.

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

٢ ـ التصديق بها مع الاتيان بالفرائض الّتي ثبت وجوبها بالدّليل القطعي كالقرآن، وترك الكبائر الّتي أوعد الله عليها النّار، وبهذا المعنى أطلق الكافر على تارك الصلاة، ومانع الزّكاة، وتارك الحجّ، وعليه ورد قوله ﷺ «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن» وثمرة هذا الايمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب في الدنيا والآخرة.

٣ ـ التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات. وثمرته اللّحوق بالمقرّبين، والحشر مع الصّديقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدّرجات.

٤ ـ نفس ما ذكر في الدّرجة 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؟ أقولهو وعمل، أم قول بلا عمل؟ فقال: الايمان عمل كلّه، والقول بعض ذلک العمل، بفرض من الله بيّن في كتابه، واضح نوره، ثابتة حجّته، يشهد له به الكتاب، ويدعوه إليه، قال: قلت: صفه لي جعلت فداک حتّى أفهمه، قال: الايمان حالات ودرجات وطبقات، ومنازل: فمنه التامّ المنتهى تمامه، ومنه النّاقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه.

١. البحارج ٦٩ص ١٢٦ـ ١٢٧.

قلت:إن الايمان ليتمّ وينقص ويزيد؟ قال: نعم، قلت: كيف ذلک؟ قال: لأنّ الله تبارک وتعالى فرض الايمان على جوارح ابن آدم وقسّمه عليها وفرّقه فيها، فليس من جوارحه جارحة إلاّ وقد وكلت من الايمان بغير ما وكلت به أُختها... الخ»[١].

ويعرب عنه أيضاً ما رواه الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ليس الايمان بالتحلّي، ولا بالتمنّي، ولكنّ الإيمان ما خلص في القلب، وصدّقه الأعمال[٢].

والمراد بالتحلّي التزيّن بالأعمال من غير يقين بالقلب، كما أنّ المراد من التمنّي هو تمنّي النجاة بمحض العقائد من غير عمل.

وفي ما رواه النّعماني في كتاب القرآن عن أمير المؤمنين عليه السلام شواهد على ذلک التقسيم[٣].

خاتمة المطاف

إنّ البحث في أنّ العمل هل هو داخل في الإيمان أم لا، وإن كان مهمّاً قابلاً للمعالجة في ضوء الكتاب والسنّة، كما عالجناه، إلاّ أنّ للبحث وجهاً آخر لا تقلّ 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 نتّبعه سواء أصدق الإيمان على المجرّد أم لا ؟ سواء كان العمل عنصراً مقوّماً أم لا ؟

مثلاً؛ إنّ حقن الدماء وحرمة الأعراض والأموال يترتّب على الإقرار باللسان سواء أكان مذعناً في القلب أم لا، ما لم تعلم مخالفة اللسان مع الجنان. ولأجل ذلک نرى أنّ كلّ عربيّ وعجميّ وأعرابيّ وقرويّ أقرّ بالشهادتين عند الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حكم عليه

١. البحار ٦٩ص ٢٣ ـ ٢٤ لاحظ تمام الرواية وقد شرحها العلامة المجلسي.
٢. البحار ٦٩ص ٧٢ نقلاًعن معاني الاخبار ص ١٨٧.
٣. البحار ٦٩ص ٧٣ ـ ٧٤ نقلاًعن تفسير النعماني.

بحقن دمه واحترام ماله. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»[1].

فهذه الآثار لا تتطلّب أزيد من الإقرار باللّسان ما لم تعلم مخالفته للجنان، سواء أصحّ كونه مؤمناً أم لا.

وأمّا غير هذه من الآثار التي نعبّر عنه بالسعادة الأُخروية فلا شكّ أنّها رهن العمل، وأنّ مجرّد الاعتقاد والإقرار باللسان لا يسمن ولا يغنى من جوع. وهذا يظهر بالرجوع إلى الكتاب والسنّة. قال سبحانه: ﴿**إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أُولئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ**﴾ (الحجرات /١٥). نرى أنّه ينفي الايمان عن غير العامل. وما هذا إلاّ لأنّ المراد منه، الإيمان المؤثّر في السعادة الأخرويّة، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل»[2].

فالإمام عليه السلام بصدد بيان الإسلام الناجع في الحياة الأُخروية، ولأجل ذلک فسّره نهايةً بالعمل. ولكنّ الاسلام الّذي ينسلک به الانسان في عداد المسلمين، ويحكم له وعليه ظاهراً ما يحكم للسائرين من المسلمين، تكفي فيه الشهادة باللّفظ ما لم تعلم المخالفة بالقلب، وعلى ذلک جرت سيرة النّبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه.

فلو أوصلَنا السبر والدقّة إلى تحديد الايمان فهو المطلوب، وإلاّ فالمهمّ هو النّظر إلى الآثار المطلوبة وتحديد موضوعاتها حسب الأدلة سواء أصدق عليه الايمان أم لا،سواء أدخل العمل في حقيقته أم لا كما تقدّم. هذا ما ذكرناه هنا عجالة، وسوف نميط السّتر عن وجه الحقيقة عند البحث عن عقيدة الطائفتين ـ المعتزلة والخوارج ـ في مورد مرتكب الكبيرة، ونحدّد مفهوم الايمان في ضوء الكتاب والسنّة.

---

١. بحار الأنوار: ج ٦٨ص ٢٤٢.

٢. نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم ١٢٥.

المرجئة والفرق الأُخرى:

الانسان يتصوّر بادئ بدء أنّ المرجئة كسائر الطّوائف لهم آراء في جميع المجالات الكلاميّة، خاصّة بهم، يفترقون بها عن غيرهم، ولكن سرعان ما يتبيّن له أنّ الأصل المقوّم للمرجئة هو مسألة تحديد الإيمان والكفر. وأمّا الموضوعات الأُخرى فليس لهم فيها رأي خاصّ. ولأجل ذلک تفرّقوا في آخر أمرهم إلى فرق متبدّدة ومتضادّة. فترى مرجئياً يتّبع منهج الخوارج، ومرجئياً آخر يقتفي أثر القدريّة، وثالثاً يشايع الجبريّة. وما هذا إلاّ لأنّ الإرجاء قام على أصل واحد وهو تحديد الايمان بالإقرار او باللسان أو المعرفة القلبية. وأمّا الأُصول الأُخرى فليس لهم فيها رأي خاصّ قطّ وصار هذا سبباً لذوبانهم في الفرق الاخرى وتفرّقوا على الفرق التالية:

١ ـ مرجئة الخوارج، ٢ ـ مرجئة القدرية، ٣ ـ مرجئة الجبرية، ۴ ـ المرجئة الخالصة.

وهذه الطّوائف بعضها بالنسبة إلى بعض على نقيض، فمرجئة القدريّة تقول بالاختيار والحريّة للانسان، ومرجئة الجبريّة تنكره. ومع ذلک كلّه فالطائفتان تستظلاّن تحت سقف واحد، وهو الإرجاء، وإن اختلفوا في سائر المسائل. نعم يوجد هناک مرجئة خالصة لم يتكلّموا بشيء في بقيّة المسائل وذكر الشهرستاني لهم طوائف ستّ وهي:

١ ـ اليونسيّة ٢ ـ العبيديّة ٣ ـ الغسّانيّة ۴ ـ الشعبانيّة ۵ ـ التومينية ۶ ـ الصالحيّة.

وهؤلاء لم يتكلّموا إلاّ في الارجاء واختلفوا في تحديد الايمان بعد إخراج العمل منه، وتركوا البحث عن سائر الموضوعات، بخلاف الطّوائف الثلاث المتقدّمة. فإنّهم اشتركوا في الإرجاء واختلفوا في سائر الموضوعات. فمن مرجئيّ سلک مسلک الخوارج، يبغض عثماناً وعليّاً، ويناضل ضدّ الحكّام، إلى آخر يتفيّأ بفيء القدريّة يحترم الخلفاء الأربع، ويرى الانسان فاعلاً مختاراً وفعله متعلّقاً بنفسه. إلى ثالث يركب مطيّة الجبر ويرى الإنسان أداة طيّعة للقضاء والقدر.

شعراء المرجئة:

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

١ ـ ثابت بن قطنة. كان في صحابة يزيد بن المهلّب يولّيه أعمالاً من أعمال الثغور، وقد روى أبو الفرج الإصفهاني قصيدة له في أغانيه مستهلّها:

يـا هـند فـاستمعي لي أنّ سيرتنا ... أن نـعبد الله لم نشـرک بـه أحـداً

نـرجـى الأُمـور إذا كـانت مشـبهة ... و نصدق القول فيمن جار أو عـندا

المسـلمون عـلى الاسـلام كـلّهموا ... والمشركون استووا في دينهم قددا

و لا أرى أنّ ذنـــباً بـــالغ أحـداً ... مِ النّاس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا

لانســفک الدم إلاّ أن يـراد بـنا ... سفک الدمـاء طـريقا واحـداً جـددا

مــن يـتّق الله فـي الدنـيا فـإنّ له ... أجر التـقيّ إذا وفّـى الحسـاب غـدا

و مـاقضى الله مـن أمـر فـليس له ... ردّ و مايقض من شيء يكن رشدا

كـلّ الخـوارج مُـخطٍ فـى مـقالته ... ولو تـعبّد فـيما قـال و اجـتهدا

أمّـا عـلـيّ و عـثمان فـانّهما ... عـبدان لم يشـركا بـالله مـذ عـبدا

و كـان بـينهما شـغب وقـد شـهدا ... شقّ العـصا و بـعين الله مـا شـهدا

يـجزى عـليّاً و عـثماناً بسـعيهما ... و لست أدري بـــحقٍ آيـــةً وردا

الله يـــعلم مـــاذا يـحضران بـه ... وكـلّ عـبد سـيلقى الله مـنفردا[1]

٢ ـ عون بن عبدالله بن علقبة بن مسعود: وقد وصف بكونه من أهل الفقه والأدب وكان يقول بالإرجاء ثم عدل عنه وقال مخطئاً ما اعتقده:

فـأوّل مـا أُفـارق غـير شكّ ... أُفـارق مـا يـقول المـرجـئونا

وقـالوا مـؤمن مـن آل جـور ... وليس المـؤمنون بـجائرينا

وقـالوا مـؤمن دمـه حـلال ... وقد حرمت دماء المؤمنينا[2]

١. فجر الاسلام ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ نقلاً عن الأغاني ج ٤ ص ٢٠٤.

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

خطر المرجئة على أخلاق المجتمع:

قد عرفت التطوّر في فكرة الإرجاء وأنّه استقرّ رأي المرجئة أخيراً على أنّ الايمان عبارة عن الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، وهذا يكفي في اتّصاف الانسان بالإيمان. ولو صحّ ما نسب إليهم في شرح المواقف «من عدم العقاب على المعاصي» [1] فالمصيبة أعظم.

وهذه الفكرة فكرة خاطئة تسير بالمجتمع ـ وخصوصاً الشباب ـ إلى الخلاعة والإنحلال الأخلاقي وترك القيم، بحجّة أنّه يكفي في اتّصاف الانسان بالايمان، وانسلاكه في سلك المؤمنين، الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، ولا نحتاج وراء ذلک 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 إلاّ رسمه، ومن الدين إلاّ اسمه. ويكون المتديّن بهذه الفكرة كافراً واقعياً، اتّخذ هذه الفكرة واجهة لما يكنّ في ضميره.

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

«بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة» [2].

---

١. شرح المقاصد للتفتازاني ج ٢، ص ٢٢٩ و ٢٣٨.

٢. الكافي ج ٦ ص ٤٧، الحديث ٥. قال المجلسي في المرآة عند شرح هذا الحديث: «أي علموهم في شرخ شبابهم بل في أوائل إدراكهم وبلوغهم التميز من الحديث ما يهتدون به الى معرفة الأئمة عليهم السلام والتشيع قبل أن يغويهم المخالفون ويدخلوهم في ضلالتهم، فيعسر بعد ذلک صرفهم عن ذلک. والمرجئة في مقابلة الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير، لتأخيرهم عليّاً عليه السلام عن مرتبته، وقد يطلق في مقابلة الوعيديّة إلاّ أن الأول هو المراد هنا».
ويحتمل أن يكون المراد هو الثاني بقرينة «أولادكم» فإنّ فكرة الإرجاء بالمعنى الأول تضرّ الكلّ، وبالمعنى الثاني تضر الشباب الّذين تهددهم الغرائز الجامحة كما أوعزنا إليه في المتن.

وفكرة الإرجاء فكرة خاطئة تضرّ بالمجتمع عامّة. وإنّما خصّص 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 الايمان والمعرفة القلبيّة، والمحبّة لإله العالم، لوجب أن تكون لتلك المحبّة القلبيّة مظاهر في الحياة، فإنّها رائدة الانسان وراسمة حياته، والانسان أسير الحبّ وسجين العشق، فلو كان عارفاً بالله، محبّاً له، لاتّبع أوامره ونواهيه، وتجنّب ما يسخطه ويتّبع ما يرضيه، فما معنى هذه المحبّة للخالق وليس لها أثر في حياة المحبِّ.

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 الامام عليه السلام قائلاً:

تعصي الإله وأنت تظهر حبّه هذا محالٌ في الفعال بديع

لو كان حبّك صادقاً لأطعته إنّ المحبّ لمن يحبّ مطيع[1]

إنّ للامام الصادق عليه السلام احتجاجاً على المرجئة، علّمه لأحد أصحابه وأبطل فيه حجّة القائل بكفاية الاقرار بالايمان قياساً على كفاية الانكار باللسان في الكفر، وإليك الحديث:روى محمّد بن حفص بن خارجة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: وسأله رجل عن قول المرجئة في الكفر والايمان وقال: إنّهم يحتجّون علينا ويقولون: كما أنّ الكافر عندنا هو الكافر عند الله، فكذلك نجد المؤمن إذا أقرّ بإ يمانه أنّه عند الله مؤمن، فقال: سبحان الله؛ وكيف يستوي هذان، والكفر إقرار من العبد فلا يكلّف بعد اقراره ببيّنة، والايمان دعوى لا يجوز إلاّ ببيّنة، وبيّنته عمله ونيّته، فإذا اتّفقا فالعبد عند الله مؤمن، والكفر موجود بكلّ جهة من هذه الجهات الثلاث، من نيّة، أو

١. سفينة البحار:ج ١ص ١٩٩ مادة «حبب».

قول، أو عمل. والأحكام تجري على القول والعمل، فما أكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان، ويجري عليه أحكام المؤمنين، وهو عند الله كافر، وقد أصاب من أجرى عليه أحكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله [1].

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

المرجئة وعلماء الشيعة

إنّ علماء الشّيعة الإماميّة تبعاً لأئمتهم، قاموا في وجه المرجئة وحذّروا الأُمّة من ألوان خداعهم، علماً منهم بأنّ في نفوذ فكرة الارجاء، مسخ الإسلام ومحوه من أديم الأرض، وإليك كلمة قيّمة لفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (المتوفّى عام ٢٦٠هـ) من أصحاب الأئمة الثلاثة: ـ الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام ذكرها في كتابه (الايضاح ص ٢٠) قال: «ومنهم المرجئة الّذين يروي منهم أعلامهم مثل إبراهيم النخعي، وإبراهيم بن يزيد التيمي، ومن دونهما مثل سفيان الثوري، وابن المبارك ووكيع، وهشام، وعلي بن عاصم عن رجالهم أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: صنفان من أُمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب؛ القدريّة والمرجئة. فقيل لهم: ما المرجئة؟ قالوا: الّذين يقولون: الايمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنّهم يدينون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه وأُمّه وابنه وبنته وأخاه وأُخته، وأحرقهم بالنار، أو زنى، أو سرق، أوقتل النّفس الّتي حرّم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الكعبة، أو نبش القبور، أو أتى أيّ كبيرة نهى الله عنها، إنّ ذلک لا يفسد عليه ايمانه، ولا يخرجه منه، وأنّه إذا أقرّ بلسانه بالشهادتين إنّه مستكمل الايمان، إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل ـ صلّى الله عليهما ـ فعل ما فعل، وارتكب ما ارتكب ممّا نهى الله عنه، ويحتجّون بأنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: أُمرنا أن نقاتل النّاس حتّى يقولوا:

١. الكافي:ج ٢ص ٣٩ـ ٤٠، الحديث ٨.

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 الأُمّة. وقد نسخ احتجاجهم قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين قال: بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم شهر رمضان[1] .

وله ـ رحمه الله ـ احتجاج و مناشدة مع المرجئة في كتابه فمن أراد فليرجع إليه[2].

هل كان أبو حنيفة مرجئياً؟

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

ثمّ ينقل عن غسّان وأكثر أصحاب أبي حنيفة أنّهم ينقلون عن أسلافهم أنّ الايمان هو الاقرار والمحبّة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترک الاستخفاف بحقّه، وأنّه يزيد ولا ينقص[3].

والظّاهر هو الأوّل لتنصيصه في كتاب «العالم والمتعلّم» الذي أملاه وكتبه تلاميذه على ذلک وإليک النصّ:

قال العالم رضي الله عنه: الايمان هو التصديق والمعرفة واليقين والاقرار والاسلام. والناس في التصديق على ثلاث منازل:

فمنهم: من يصدِّق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه.

١. الايضاح: ص ٢٠ ـ ٢١.
٢. الايضاح: ص ٤٧ ـ ٦٦.
٣. مقالات الاسلاميين: ص ١٣٢.

ومنهم: من يصدِّق بلسانه ويكذّب بقلبه.

ومنهم: من يصدّق بقلبه ويكذّب بلسانه.

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

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

ومن صدّق بلسانه وكذّب 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 يتكلفوا علم ما في القلوب.

ومنهم من يكون عند الله مؤمناً وعند الناس كافراً وذلك بأنّ الرّجل 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[1].

وفي الفقه الأكبر المنسوب له ما هذا نصّه: «الإيمان هو الإقرار والتصديق» وجاء فيه: «ويستوي المؤمنون كلّهم في المعرفة واليقين والتوكّل والمحبّة والرضا والرجاء ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كلّه». وجاء فيه: «الله متفضّل على عباده عادل قد يعطي في الثّواب أضعاف ما يستوجبه العبد، تفضّلاً منه وقد يعاقب على الذّنب عدلاً منه وقد يعفو فضلاً منه»، وجاء فيه: «ولا نكفّر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً عن الايمان»[2].

أقول: إنّ القول بأنّ الايمان هو التصديق القلبي فقط، لا يُدخل القائل في عداد المرجئة إذا كان مهتمّاً بالعمل ويرى النجاة والسعادة فيه، وأنّه لولاه لكان خاسراً غير

١. العالم والمتعلم للإمام أبي حنيفة، تحقيق عمر رواس قلعة جى وعبد الوهاب الهندي الندوي، ص ٥٢ ـ ٥٣.
٢. ضحى الإسلام: ج ٣ص ٣٢١.

رابح. فالمرجئة هم الّذين يهتمّون بالعقيدة ولا يهتمّون بالعمل ولا يعدّونه عنصراً مؤثراً في الحياة الأُخرويّة، ويعيشون على أساس العفو والرجاء وبالجملة يهتمّون بالرغب دون الرهب والله سبحانه يقول: ﴿**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً**﴾ (الأنـبياء / ٩٠).

وعلى ذلک؛ فرمي كلّ من قال بأنّ الايمان هو التصديق بالإرجاء، رمي في غير محلّه، فإذا كان المرميّ ذا عناية خاصّة بالعمل بالأركان، والقيام بالجوارح، وكان شعاره قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الإنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إلاّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحَقّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ**﴾ فهو على طرف النقيض منهم، خصوصاً على ما نقله شارح المواقف من المرجئة بأنّهم ينفون العقاب على الكبائر إذا كان المرتكب مؤمناً على مذهبهم.

هذا إجمال القول في عقيدة المرجئة وما يترتّب عليها من المفاسد، ولأئمّة أهل البيت عليهم السلام كلمات في حقّهم حذّروا المجتمع فيها من تلک الطائفة يجدها المتتبّع في محلّه[1] . ويظهر من الأمير نشوان الحميري (المتوفّى عام ٥٧٣هـ) شيوع المرجئة في عصره في الأوساط الإسلاميّة قال: «وليس كورة من كور الاسلام إلاّ والمرجئة غالبون عليها إلاّ القليل»[2] ـ أعاذنا الله من شرّ الأبالسة.

إكمال:

قد عرفت التطوّر في استعمال لفظ «المرجئة» وأنّها تستعمل تارة في تأخير القول فـي عثمان وعليّ، وعدم القضاء في حقّهما بشيء، وإرجاع أمرهما إلى الله. وأُخرى في تقديم القول على العمل وتأخيره عنه قائلاً بأنّه لا تضرّ مع الايمان المعصية، كما لا تنفع مع

١. بحار الأنوار: ج ١٨ ص ٣٩٢ فصل المعراج، وغيره.
٢. شرح الحور العين ص ٢٠٣، كما في «بحوث مع أهل السنة».

الكفر الطاعة، والحسن بن محمّد بن الحنفيّة مبدع الإرجاء بـالمعنى الأوّل، لا الثـاني. وإطلاقها على المعنيين لاشتراكهما في التأخير.

غير أنّ الدكتور جلال محمّد عبد الحميد موسى نسب الإرجاء بالمعنى الثاني الى الحسن وقال: «إنّنا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمّد الحنفيّة (ت ١٠١هـ) وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدّى للردّ على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخـطير «لا عـقد بـدون عمل» وهو يستلزم تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن «الحسن» أنّه لا يضرّ مـع الايمان معصية وأنّ الطاعات وترک المعاصي ليست من أصل الايمان، حتى يـزول الايـمان بزوالها»[١].

وما ذكره خلط بين معنيي الارجاء فلاحظ، وقـد تـقدّم فـي كـلام ابـن حـجر التـصريح بذلک[٢].

تمّ الكلام في المرجئة

١. نشأة الأشعرية وتطورها: ص ٢٠.
٢. تهذيب التهذيب: ج ٢، ص ٣٢١.

٣

القدريّة

القدريّة أسلاف المعتزلة

خرج المسلمون من الجزيرة العربيّة بدافع نشر الاسلام وبسط نفوذه، فلمّا استولوا على البلاد واستتبّ لهم الأمر، تفاجأوا بثقافات وحضارات، وشرائع وديانات، لم يكن لهم بها عهد، ففرضت الظُّروف عليهم الاختلاط والتعايش مع غير المسلمين، وربّما انتهى الأمر إلى التفاعل والتأثير بمبادئهم وأفكارهم، فوقفوا على أُصول ومبادئ تخالف دينهم، فأوجد ذلك اضطراباً فكريّا بين الأوساط الإسلاميّة. كيف لا، وقد كان الخصم متدرّعاً بالسلاح العلمي، ومجهّزاً بأساليب كلاميّة، والمسلمون الغزاة بسطاء غير مجيدين كيفيّة البرهنة، والمجادلة العلميّة مع خصمائهم، فصار ذلك سبباً لطرح أسئلة ونموّ اشكالات في أذهان المسلمين خارج الجزيرة العربيّة وداخلها، وقد كان الغزاة ينقلون ما سمعوا أو ما تأثّروا به في حلّهم وترحالهم داخل المدن وخارجها.

وهذا التلاقح الفكري بين المسلمين وغيرهم أدّى إلى افتراق الأُمّة الاسلاميّة إلى طائفتين:

الطائفة الأُولى: وهم يشكّلون الأكثريّة الساحقة في المسلمين، جنحت إلى الجانب السلبي وأراحت نفسها من الخوض في تلك المباحث، وإن كانت لها صلة بصميم الدين كالقضاء والقدر، وعينيّة الصفات للذات أو زيادتها عليها، كيفيّة

الحشر والنشر، ووجود الشرّ في العالم، مع كون خالقه حكيماً إلى غير ذلک ممّا لا يمكن فصلها عن الدين، وأقصى ما كان لدى هؤلاء المتزمّتين، دعوة المسلمين إلى التعبّد بما جاء من النصوص في القرآن والسنّة، وقد تصدّر هذه الطائفة الفقهاء وأهل الحديث ولقد أثر عنهم قول وعمل يعرِّفان موقفهم في هذه التيّارات، ويرجع مغزى ذلک إلى الأخذ بالجانب السّلبي وترک الكلام الّذي هو أسهل الأمرين، ولأجل ذلک قامت تلک الطّائفة بتحريم علم الكلام والمنطق والفلسفة، وإن كان يهدف إلى تقرير العقائد الإسلاميّة عن طريق العقل والبرهان.

وإليک نماذج من أقوالهم في هذا المضمار:

١ ـ عن أبي يوسف القاضي (م ١٩٢): طلب علم الكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم[١].

٢ ـ وعن الشافعي: لأن يلقى الله تبارک وتعالى بكلّ ذنب ما خلا الشرک خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام[٢].

٣ ـ وهذا الإمام مالک (م ١٧٩) لمّا سئل عن كيفيّة الاستواء على العرش؟ فقال: الاستواء معقول والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة[٣].

فهؤلاء صوّروا البحث عن قوانين الكون، وصحيفة الوجود جهلاً، والجهل بها علماً، والبرهنة على وجوده سبحانه أمراً مذموماً، والسؤال عن مفاد الآية ومرماها بدعة.فكأنّ القرآن أُنزل للتلاوة والقراءة دون الفهم والتدبّر، وكأنّ القرآن لم يأمر النّاس بالسؤال من أهل الذكر إذا كانوا جاهلين. فإذا كان هذا حال قادة الأُمّة وفقهائها، فكيف حال من يَقتدي بهم؟

٤ ـ سأل رجل عن مالک وقال: ينزل الله سماء الدنيا؟ قال: نعم. قال: نزوله بعلمه أم بماذا؟

١. تاريخ بغداد ج ١٤ص ٢٥٣.
٢. حياة الحيوان للدميري ج ١ص ١١،كما في كتاب «المعتزلة» ص ٢٤٢.
٣. طبقات الشافعية: ج ٣ص ١٢٦.

فصاح مالك: اسكت عن هذا وغضب غضباً شديدا [١].

٥ ـ قد بلغ تطرّف إمام الحنابلة إلى حدٍّ أنّ أبا ثور (م ٢٤٠) فسّر حديث رسول اللّٰهﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته» على وجه لا يستلزم التجسيم والتشبيه بإرجاع الضمير إلى آدم حتّى يتخلّص من مغبّتهما، 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 [٢].

فالدواء عنده لكلّ داء هو الدّعوة إلى التعبّد بالنّصوص تعبّداً حرفياً من غير تحليل ولا تفسير.

٦ ـ إنّ أحد أصحابه، الحارث المحاسبي (م ٢٤٣) ألّف كتاباً في الردّ على المعتزلة، فأنكره أحمد وهجره. ولمّا اعترض عليه المحاسبي بأنّ الردّ على البدعة فرض، أجاب أحمد بقوله: إنّك حكيت شبهتهم أوّلاً ثمّ أجبت عنها فلم تأمن أطالع الشّبهة ولا ألتفت إلى الجواب أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهها [٣].

يلاحظ عليه: أنّه لا شكّ في أنّ الردود على أصحاب البدع والضلالات، يجب أن تكون بشكل تهدي الأُمّة ولا تضلّها، وتقمع الإشكال ولا ترسّخه. فمن كانت له تلك الصلاحية فعليه القيام بالردّ والنقد. فهذا هو القرآن الكريم الأسوة المباركة، ينقل آراء المشركين ثمّ ينقضها ويدمّرها، وإلاّ فمعنى ذلك أن يفسح المعنيّون من علماء الإسلام للأبالسة أن يهاجموا الإسلام و يضعضعوا أركانه، ويتّخذوا الأحداث والشبّان فريسة لأفكارهم يفتكون بهم، ويكون الغيارى من المسلمين القادرون على دفع هجومهم، متفرّجين في مقابل جرأة العاصي وحملة الماجن «ما هكذا تورد يا سعد الإبل». وكيف يرضى الشارع الّذي جعل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فريضة على المسلمين بهذه

١. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزي، طبع مكة المكرمة، عام ١٣٤٨ ج ٢ ص ٢٥١، كما في «المعتزلة» ص ٢٤٥.
٢. نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٣، كما في كتاب «المعتزلة».
٣. المنقذ من الضلال ص ٤٥ راجع كتاب المعتزلة ص ٢٤٥ ـ ٢٥١.

النكسة.

هذا حال الطائفة الأُولى وإليک نبذة عن وضع الطائفة الأُخرى.

الطائفة الثانية: وهم الأقليّة من أصحاب الفكر، وقد عاينوا المشاكل عن كثب وحاولوا حلّها بالدراسة والتحليل. فلأجل تلک الغاية تدرّعوا بمنطق الخصم وأساليبه الكلاميّة، فقلعوا بها الشبه وصانوا دينهم وايمان أحداثهم عن زيغ المبطلين. كلّ ذلک بدافع الذبّ عن حريم الدّين وصيانته، وتجسيداً للأصل الأصيل في الكتاب والسنّة ـ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ـ واسوةً بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم الّذي كان يدافع عن دين الله بسيفه وسنانه، وبنانه وبيانه، وكتبه ورسائله.

وقد نجم بين الأُمّة في هذه الطّائفة علماء أخيار اشتروا رضا الله سبحانه بغضب المخلوق، فكانوا يحمون جسد الإسلام من النّبال المرشوقة والموجّهة من السلطة الحاكمة إليه، تحت ستار الدفاع عن الدّين ومكافحة المضلّين، وقد أساء لهم التاريخ فأسماهم بالقدريّة، حطّاً من شأنهم، وإدخالاً لهم تحت الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم «القدريّة مجوس هذه الأُمّة» وكان العصر الأموي (من الوقت الّذي استولى فيه معاوية على عرش الملک إلى آخر من تولّى منهم)، يسوده القول بالجبر، الّذي يصوِّر الانسان والمجتمع أنّهما مسيّران لا مخيّران، وأنّ كلّ ما يجري في الكون من صلاح وفساد، وسعة وضيق، وجوع وكظّة، وصلح وقتال بين الناس أمر حتمي قضى به عليهم، وليس للبشر فيه أيّ صنع وتصرّف.

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

وقد كانت هذه الفكرة تروّج بالخطباء ووعّاظ السلاطين مرتزقة البلاط الاموي.

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

ونقدّم إليک لمحات من حياتهم ونضالهم في طريق عقيدتهم،وأنّهم لم يكونوا يدينون بشيء ممّا رموا به إلاّ القول بأنّ الانسان مختار في حياته، وأنّه ليس له إلاّ ما سعى، ولم تكن عندهم فكرة التفويض التّي تعادل الشرک الخفيّ، وإنّما حدثت فكرة التفويض بعدهم بين المعتزلة. وعلى ذلک فهؤلاء المسمّون بالقدريّة ظلماً وعدوانا، أسلاف المعتزلة في الدعوة إلى حريّة الانسان، لا في الدعوة إلى التفويض البغيض.

واستغلّت الأشاعرة ومؤلّفو الملل والنّحل لفظ «القدريّة»، فاستعملوها في مخالفيهم تبعاً لأهل الحديث في هذه الظّروف، فأطلقوها على كلِّ من ادّعى للانسان حريّة في العمل واختياراً في الفعل الّذي هو مناط صحّة التكليف، ومدار بعث الرسل، فدعاة الحريّة عندهم قدرية إمّا لاتّهامهم ـ كذباً وزوراً ـ بانكار تقدير الله وقضائه، من باب إطلاق الشيء (القدريّة) وإرادة نقيضه (انكار القدر ونفيه)، أو لاتّهامهم بأنّهم يقولون نحن نقدّر أعمالنا وأفعالنا و... وسيوافيک بحث حول هذه اللفظة عند خاتمة البحث.

دعاة الحرية

١ ـ معبد بن عبدالله الجهني البصري (م ٨٠): أوّل من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عبّاس، وعمران بن حصين وغيرهما وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وكان صدوقاً ثقة في الحديث ومن التّابعين،

وخرج مع ابن الأشعث على الحجّاج بن يوسف، فخرج وأقام بمكّة فقتله الحجّاج صبراً بعد أن عذّبه، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان في دمشق على القول بالقدر ثمّ قتله[١].

وقال المقريزي في خططه: «أوّل من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري، فتكلّم بالقدر في البصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لمّا رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري، فلمّا عظمت الفتنة به عذّبه الحجّاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان، سنة ثمانين من الهجرة ـ إلى أن قال: وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر وكان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري، فيقولان له إنّ هؤلاء يسفكون الدّماء ويقولون إنّما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا»[٢].

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

قال القاضي عبد الجبّار: «ومنهم (الطبقة الرابعة من المعتزلة) غيلان بن مسلم، أخذ العلم عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة»[٤].

وقال ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم: «أخذ غيلان الدمشقي المذهب عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة ولم تكن مخالفته (الحسن) لأبيه ولأخيه إلاّ في شيء من الإرجاء. روى

١. الأعلام للزركلي ج ٨ص ١٧٧ ناقلاً عن تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٢٥، وميزان الاعتدال ج ٣ص ١٨٣، وشذرات الذهب ج ١ص ٨٨، والبداية والنهاية ج ٩ص ٣٤.
٢. الخطط المقريزية: ج ٢ص ٣٥٦. سيوافيك نظرنا في كلامه فانتظر.
٣. الملل والنحل: ج ١ص ٤٧ ولسان الميزان ج ٤ص ٤٢٤. والأعلام للزركلي ج ٥ص ٣٢٠.
٤. طبقات المعتزلة: ص ٢٢٩ ولكلامه ذيل يجيء عن ابن المرتضى عند البحث عن جذور الإعتزال.

أنّ الحسن كان يقول ـ إذا رأى غيلان في الموسم ـ: أترون هذا، هو حجّة الله على أهل الشام، ولكنّ الفتى مقتول، وكان وحيد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، قتله هشام بن عبد الملك وقتل صاحبه. وسبب قتله أنّ غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يحذِّره فيه من انطفاء السنّة وظهور البدعة[1]. فلمّا وصلت الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز دعاه وقال: أعنّي على ما أنا فيه. فقال غيلان: ولّني بيع الخزائن وردّ المظالم فولاّه فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظّلمة، تعالوا إلى متاع من خلَف الرسول في أمّته بغير سنّته وسيرته، وكان فيما نادي عليه جوارب خزّ فبلغ ثلاثين ألف درهم، وقد أتكل بعضها. فقال غيلان: من يعذرني ممّن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى وهكذا يأتكل والناس يموتون من الجوع. فمرّ به هشام بن عبد الملك قال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي وإن ظفرت به لأُقطّعنّ يديه ورجليه فلمّا ولى هشام قتله على النّحو الّذي وعده»[2].

وما ذكرناه من النُّصوص يوقفنا على أُمور:

١ ـ إنّ القول بكون الإنسان مخيّراً لا مسيّراً يتّصل جذورها بالبيت الهاشمي. فقد عرفت أنّ معبداً الجهني كان تلميذاً لابن عبّاس، وغيلان الدمشقي تتلمذ للحسن بن محمّد بن الحنفيّة. فما ذكره المقريزي من أنّه 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 ـ إنّ نضال الرّجلين في العهد الأموي كان ضدّ ولاة الجور الّذين كانوا يسفكون الدماء وينسبونه إلى قضاء الله وقدره، فهؤلاء الأحرار قاموا في وجههم وأنكروا القدر بالمعنى الّذي استغلّته السلطة وبرّرت به أعمالها الشنيعة، وإلاّ فمن البعيد جدّاً من مسلم واع أن ينكر القضاء والقدر الواردين في الكتاب والسنّة على وجه لا يسلب الحريّة من الإنسان ولا يجعله مكتوف الأيدي.

---

١. ستوافيک رسالته فانتظر.

٢. المنية والأمل: ص ٢٦.

٣ ـ إنّ هذا التاريخ يدلنا على أنّ رجال العيث والفساد إذا أرادوا إخفاء دعوة الصالحين اتّهموهم بالكفر والزندقة ومخالفة الكتاب والسنّة.

٤ ـ إنّ صلب معبد الجهني بيد الحجّاج السفّاك بأمر عبد الملك أوضح دليل على أنّ الرجل كان من دعاة الإصلاح، ولكن ثقل أمره على الطغمة الأمويّة فاستفزّوه من أديم الأرض وقطعوا جذوره بالصّلب والقتل، كما أنّ 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 الطّليعة من دعاة الحريّة و الاختيار، ويعدّان أسلافاً للاعتزال ولا يمتّان له بصلة غير الإشتراك في نفي الجبر و التسيير.

٥ـ إنّ هؤلاء الأحرار و إن رُموا بالقدرية بمعنى إنكار القضاء و القدر، ولكنّهم كانوا بصدد إثبات الاختيار و الحريّة للإنسان في مقابل الجبر و إغلال الأيدي الّذي كانت السلطة تشجّعه، والاختيار هو الّذي 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 و قضائه عليها، و أين هذه التهمة ممّا تمسّک به القوم من الدعوة إلى الاختيار و الحريّة؟

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

و في الحقيقة كانت دعوة هؤلاء ردّ فعل لاسطورة الجبر الّتي كانت ذائعة في الصدر الأوّل عن طريق أهل الكتاب الّذين تلبّسوا بالإسلام، و كانت الأكثريّة الساحقة من المسلمين يؤمنون بالقدر على وجه يجعل الإنسان مغلول اليدين. و قد قال

أحد رجّاز ذلک الزمان معبّراً عن تلک العقيدة:

يـا أيـهّا المـضمِر هـمّاً لا تـهُم إنّک إن تُـقْدَر لک الحـمّى تُـحَم

ولو عـلوت شـاهقاً مـن العـلم كيف توقّيک و قد جفّ القـلم[1]

فإذا كان الرأي العام عند المسلمين هذا، فعلى العالم أن يظهر علمه. فلأجل ذلک نرى أنّ معبداً الجهني و غيلان الدمشقي و القاضي عطاء بن يسار و غيرهم كعمر المقصوص (م/٨٠) الّذي ظهر بدمشق و كان أُستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية و قتله الأمويّون بتهمة إفساد الخليفة[2] انتفضوا ضدّ هذه الفكرة الفاسدة فلقوا ما لقوا من القتل و التنكيل، و قد أدّوا رسالتهم.

ولو أنّ علماء الإسلام في السنّة والجماعة قاموا بواجبهم في تلک الحقبة التأريخيّة وما هابوا السلطة، لما ظهرت الحركات الرجعيّة بين الأُمّة الإسلاميّة في أوائل القرن الثاني، الّـتي كانت تدعو إلى الجاهليّة الأُولى، ولأجل إيقاف القارئ على هذه الحركات ومبادئها سـنعرض عليه بعض الحركات الرجعية الّتي ظهرت في القرن الثاني و الثالث بعد إكمال البحث في المقام فانتظر.

رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز

الرسالة الّتي بعث بها غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز توقفنا:

أوّلاً: على مكانته من الصمود في وجه المخالفين، وممّا جاء في تلک الرسالة : «أبصرت يا عمر ..... و ماكدت أعلم يا عمر، أنّک أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، و رسماً عافياً، فيا ميّت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع، طفئ أمر السنّة، وظهرت البدعة، أُخـيف العالم فلا يتكلّم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، و ربّما نجحت الأُمة بالإمام، و ربّما هلكت بالإمام، فانظر أيّ الإمامين أنت، فإنّه تعالى يقول :

١. تأويل مختلف الحديث: ص ٢٨ ط بيروت دار الجيل.

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

﴿وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ فهذا إمام هدى، ومن اتّبعه شريكان، وأمّا الآخر: فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّار وَ يَوْمَ القِيَامَةِ لا يُنْصَرُونَ﴾(القصص:٤١) ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار ـ إذاً لا يتبعه أحد ـ ولكنّ الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذّب على ماقضى، أو يقضي ما يعذّب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثمّ يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلّف 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 بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، و بالعمى عنه عمى»[1] .

و هذه الرسالة الّتي نقلها ابن المرتضى تعرب أوّلاً : عن أنّ الرّجل كان ذا همّة قعساء، و غيرة لا يرضى معها بتدهور الأُمور في المجتمع و رجوعه القهقرى، أنّه بلغ من الإصحار بالحقيقة أن خاطب خليفة الزمان بما جاء في هذه الرسالة.. وأين كلامه هذا «أُنظر أيّ الإمامين أنت» من كلام مرتزقة البلاط الأموي من حيث تقريظهم للخلفاء والثناء على أعمالهم القبيحة، ووصفهم بالسير على خطى الرسول محمّد ﷺ. هذا هو جرير بن عطية الخطفي يمدح بني أُميّة بقوله:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

و هذه ليلى الأخيلية تمدح الحجّاج بن يوسف بقولها :

إذا هبط الحجاج أرضاً مريضة تتبّع أقصى دائها فشفاها

شفاها من الداء العضال الّذي بها غلام إذا هزّ القناة سقاها

وقال الآخر:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً شديداً بأعباء الخلافة كاهله

١. المنية والامل ص ٢٥ ـ ٢٦.

إلى غيرهم من الشعراء والأُدباء الّذين يمدحون الطغاة بشعرهم لابشعورهم ونـثرهم لا بعقولهم.

ثانياً : إنّ المتبادر من قوله «أو يعذّب على ما قضى ... الخ» إنمّا هو انكار القضاء الدارج في ألسن الأمويين من غلّ الأيدي و جعل الإنسان كالريشة في مهبّ الريح، وأمّا القضاء بـمعنى العلم الأزلي بالأشياء و الحوادث فلم يعرف إنكاره له.

محاكمة غيلان

و من العجب «وما عشت أراك الدهر عجباً» أنّ هشام بن عبدالملک قبض على غيلان الدمشقي فقال له :قد كثر كلام الناس فيک، فبعث إلى الأوزاعي، فلمّا حضر قال له هشام : يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدريّ، فقال الأوزاعي مخاطباً غيلان : اختر إن شئت ثلاث كـلمات و إن شئت أربع كلمات و إن شئت واحدة. فقال غيلان : بل ثلاث كلمات.

فقال الأوزاعي : أخبرني عن الله عزّ و جلّ هل قضى على مانهى؟

فقال غيلان : ليس عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه واحدة. ثمّ قال : أخبرني عن الله عزّ و جلّ أحال دون ما أمر؟

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

فقال الأوزاعي : هذه اثنتان يا أمير المؤمنين ثمّ قال : أخبرني عن الله عزّ و جلّ هل أعان على ما حرّم؟

فقال غيلان : هذه أشدّ من الأُولى و الثانية، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه ثلاث كلمات. فأمر هشام فضربت عنقه[1].

ثمّ إنّ هشاماً طلب من الأوزاعيّ أن يفسّر له هذه الكلمات الثلاث. فقال

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

الأوزاعي: أمّا الأوّل 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، أمرإبليس بالسجود لآدم ثمّ حال بينه و بين السجود، و أمّا الثالث، فإنّ الله تعالى أعان على ما حرّم، حرّم الميتة و الدم و لحم الخنزير، ثمّ أعان عليها بالاضطرار...[1].

يلاحظ على هذه المناظرة:

أوّلاً: أنّ الجهل بهذه الأسئلة الثلاثة لوكان مبرّراً لضرب العنق، فهشام بن عبدالملک خليفة الزمان أولى بهذا، لأنّه كان أيضاً جاهلاً بها بدليل استفساره عنها من الأوزاعي. فلماذا لا تضرب عنقه أيضاً؟ وهذا يعرب عن أنّ الحكم بالإعدام كان صادراً قبل المناظرة، و إنّما كانت المناظرة بين يدي الأوزاعي تبريراً للإعدام حتّى لا يقال إنّ الحكم صدر إعتباطاً.

ثانياً : ما سأله الأوزاعي عنه ثمّ أجاب عنه، يدل على أنّه كان يمشي على خطّ الجبر، و أنّه كان معتقداً بأنّ قضاء الله يسلب عن الإنسان الحريّة و الإختيار. فكان أكل آدم من الشجرة بقضاء من الله و ما كان له محيص عن الأكل، كما أنّ تخلّف إبليس عن السجود كان بقضاء الله و لم يكن له مفرّ عن المعصية. وقد حال سبحانه بينه و بين السجود على آدم، ومن المعلوم أنّ غيلان الدمشقي و كلّ موحّدٍ يعتقد بصحّة بعث الرّسل و صحّة التكليف ... لا يراه صحيحاً.

ثالثاً : إنّ المناظرة لم تكن مبنيّة على أُصولها. فإنّ من أدب المناظرة أن يطرح السؤال أو الإشكال على وجه واضح، حتى يتدبّر الآخر فيما يرتئيه المناظر من الجواب، وأمّا الأسئلة الّتي طرحها الفقيه الأوزاعي فإنّها أشبه بالأحاجى واللّغز، لا يستفاد منها إلاّ في مواضع خاصّة لاختبار ذكاء الإنسان، ولم يكن المقام إلاّ مقام السيف والدم لا الإختبار للذكاء.

---

١. تاريخ المذاهب الاسلاميّة ج ١ ص ١٢٧ ـ ١٢٨ نقلاً عن العقد الفريد وشرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون.

وفي حدسي أنّ غيلان الدمشقي قد وقف على نيّة الأوزاعي و أنّه يريد أن يأخذ منه الإعتراف بأحد الأمرين إمّا بالجبر إذا أجاب بمثل ما يريد، و عندئذ يكون مناقضاً لعقيدته.

وإمّا بالاختيار و الحريّة فيكون محكوماً بالإعدام و ضرب العنق. فاختار السكوت و عدم الإجابة حتّى يتخلّص من كلتا المغبّتين. وما كان المسكين عارفاً بأنّ الحكم بالإعدام قد سبق السؤال والجواب، وهذه المناظرة مناظرة مسرحيّة رُتّبت لتبرير إراقة دمه تحت غطاء السؤال و الجواب.

هذا وقد قام بعض المعنيّين بالملل والنحل، بنشر ما وصل إليه من الوثائق عن بدايات علم الكلام في الاسلام، فنشر ضمن مجموعةِ رسالتين : رسالة الحسن بن محمّد ابن الحنفيّة في القدر، و رسالة عمر بن عبدالعزيز فيه أيضاً. وسيوافيک الكلام حولهما في آخر المطاف.

وللكتاب ملحق يهدف إلى تبيان بعض القضايا المتعلّقة بشخصيّة من شخصيات القدريّة المفكّرين وهو غيلان الدمشقي، وخاصة تلک القضايا المتعلّقة بحياته وإعدامه في زمن خلافة هشام بن عبدالملک (١٢٥).

قال محقّق الكتاب : وتدلّ معظم الروايات على أنّها أقاصيص موضوعة اختلقتها رواتها ليبرهنوا على أنّ غيلان كان خارجاً عن الجماعة، و أنّ حججه كانت غير مقنعة، وأنّ السلطة السياسيّة كانت على حقّ عندما أعدمته. و هذا كلّه مما يجعل استخلاص ما حدث على وجه الدقّة أمراً صعباً، على أنّني حاولت توضيح الأمر بمعلومات استقيتها من كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، بالاضافة إلى المصادر الأُخرى[1].

١. بدايات علم الكلام في الاسلام: رسالتان في الرد على القدرية مع ملحق في أخبار غيلان الدمشقي حققها وترجمها وعلّق عليها يوسف فان اسّ نشرها المعهد الالمائي للأبحاث الشرقية في بيروت. وقد وقفنا على تصوير الرسالتين الاوليين دون الملحق واكتفينا ببيان كلام المحقّق.

خاتمة المطاف

قد تكرّر لفظ «القدريّة» في كلمات أهل الحديث و المتكلّمين و مؤلّفي الفرق والملل والنحل، ورويت حولها أحاديث وهي إحدى المصطلحات الدارجة بينهم، وتحاول كلّ طائفة أن تتبرّأ منها وتتّهم مخالفها بها. ولأجل إكمال البحث نتحدّث عن سند الحديث أوّلاً، ودلالته ثانياً على وجه الإجمال، وإليك متن الحديث بصوره:

١- روى أبو داود عن عبدالله بن عمر أنّ رسول اللّٰهﷺ قال : «القدريّة مجوس هذه الأُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم».

٢- وروى أيضاً عن عبدالله بن عبّاس[١] أنّ النّبيﷺ قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم».

٣- روى الترمذي عن عبدالله بن عبّاس قال : قال رسول اللّٰهﷺ:

«صنفان من أُمّتي ليس لهم في الإسلام نصيب: المرجئة، و القدرية»[٢].

إذا عرفت متن الحديث فإنّ الكلام يقع في موردين:

الأوّل: في سند الحديث. فهل روي بسند صحيح يمكن الاحتجاج به أو لا؟

الثاني: فما هو المقصود من القدريّة على فرض صحّته؟

أمّا من ناحية السند، فيكفي في ضعف الأوّل ما قاله المنذري: «إنّه منقطع لأنّه يرويه سلمة بن دينار عن ابن عمر، ولم يدركه، وقد روى عن ابن عمر من طرق لا يثبت منها شيء».

و يكفي في ضعف سند الثاني وجود «حكم بن شريک الهذلي البصري» فيه وهو مجهول لم يعرف.

---

١. كذا في جامع الأُصول ولكن في سنن أبي داود، «عمر بن الخطاب» مكان «عبد الله بن عباس»، لاحظ: ج ٤، ص٢٢٨، الحديث ٤٧١٠.

٢. جامع الأُصول: ج ١٠ص ٥٢٦.

و في ضعف سند الثالث وجود «محمّد بن فضيل بن غزوان» وهو ضعيف[١].

أضف إلى ذلک أنّ جمعاً من الحفّاظ عدّوا أصل الحديث من الموضوعات. منهم سراج الدين القزويني قال: إنّه موضوع و تعقّبه ابن حجر[٢].

و قال أبوحاتم: «هذا الحديث باطل»، وقال النسائي: «هذا الحديث باطل كذب»،وقال ابن الجوزي: «حديث لعن القدريّة لا شكّ في وضعه»[٣].

هذا وضع السند، وأمّا الدلالة، فقد اختلف النّظر في مفاده، كلّ من المجبّرة والعدليّة يتبرّأ منه، ويريد تطبيقه على خصمه. فأهل الحديث و الحشويّة والسلفيّة والأشعريّة الّذين يتّسمون بسمة الجبرالجليّ أو الخفيّ، يفسّرون القدريّة بنفاة القدر، من باب إطلاق الشيء و إرادة نقيضه، والمعتزلة و أسلافهم، أعني دعاة الحريّة و الاختيار يتّهمون الجبرية بالقدريّة، لأنّهم قائلون بالقدر و التقدير، وأنّ كل شيء يتحقّق بتقدير من الله سبحانه و لا محيص عمّا قدّر وقُضي.

وهناک كلمة للعلاّمة محمّد بن علي الكراجكي (م ۴۴۹) من تلاميذ الشيخ المفيد لا بأس بنقلها، قال : «ولم نجد في أسماء الفرق ما ينكره أصحابه و يتبرّأ منه سوى القدرية».

فأهل العدل يقولون لأهل الجبر : أنتم «القدريّة»، وأهل الجبر يقولون لأهل العدل: «أنتم القدريّة»،و إنّما تبرّأ الجميع من ذلک لأنّهم رووا ـ من طريق أبي هريرة ـ عن النبيﷺ أنّه لعن القدرية وقال : «إنّهم مجوس هذه الأُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»[٤].

وقد حاول الأشعري تطبيق الحديث على المعتزلة وقال : «زعمت القدريّة ـ يريد بها المعتزلة وأسلافهم ـ أنّا نستحقّ اسم القدر، لأنّا نقول: إنّ الله عزّ و جلّ قدّر الشرّ

١. جامع الأُصول:ج ١٠ص ٥٢۶.
٢. جامع الأُصول:ج ١٠ص ٥٢۶.
٣. الموضوعات لابن الجوزي:ج ١ص ٢٧٥ ـ ٢٧۶ واللئالي المصنوعة للسيوطي،ج ١،ص ٢٥٨.
۴. كنز الفوائد:ج ١ص ١٢٣ط بيروت.

والكفر، فمن يثبت القدر كان قدريّاً دون من لم يثبته».

ثمّ أجاب عن استدلال المعتزلة وقال : «القدريّ من يثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ و جلّ، وأنّه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلک هو في اللّغة، لأنّ الصائغ هو من زعم أنّه يصوغ دون من يقول إنّه يصاغ له، فلمّا كانت المعتزلة تزعم أنّهم يقدّرون أعمالهم ويفعلونها دون ربّهم، وجب أن يكونوا قدريّة، ولم نكن نحن قدريّة لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربّنا ولم نقل : إنّا نقدّرها دونه. قلنا إنّک تقدّر لنا»[1].

يلاحظ عليه: أنّ القضاء و القدر من الكلمات الواردة في الكتاب والسنّة بكثرة. والفاعل في الجميع هو الله سبحانه و تعالى، لا الإنسان قال تعالى : ﴿**والّذي قدّر فهدى**﴾ (الأعلى-٣) وقال: ﴿**إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر**﴾ (القمر/٤٩). فلو أطلق «القدريّة» يراد به المعتقد لما جاء في المصدرين من قضاء الله و قدره، لا المعتقد بأنّ الإنسان هو الّذي يقدّر أفعاله و أعماله.

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

ثمّ إنّ هنا محاولات أُخرى لأجل تطبيق الحديث على عقيدة دعاة الحريّة والاختيار غير ما عرفته من كلام الأشعري من أنّ الإنسان هو المقدّر لأعماله، كما عرفت ضعفه وإليک بيانها:

١- القدريّة منسوبة إلى «القدرة» بمعنى الاستطاعة، فمن قال بتأثير قدرة الإنسان في فعله و أنّها المصدر له، فهو قدريّ.

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

---

١. الابانة:ص ١٤٦.

أضف إليه أنّ المناسب على هذا الوجه هو التعبير «بالقادرية» لا «القدرية» بضمّ الفاء الّذي هو غير مأنوس للأذهان و الأفهام.

٢ـ إنّ الحديث من باب إطلاق الشيء و إرادة نقيضه، أي نفاة القدر و منكروه، وسيأتي في حديث أحمد ما يوافق ذلک.

يلاحظ عليه: أنّه لم ير مثله في أمثالها، فلا تطلق الجبريّة، ولا العدليّة على نفاة الجبر والعدل.

أضف إليه أنّه لم يظهر من هؤلاء ـ أعني معبداً الجهني ولا غـيلان الدمشـقي ـ إنكـار التقدير بالمعنى الصحيح، غير المنافي للحريّة والاختيار، فإذا أردنا أن نعرف مذهبهم في مجال القضاء و القدر، فيلزم علينا الرجوع إلى مذهب خصومهم، فإنّ الأُمور تعرف بأضدادها، و حاشا أن يكون المسلم الواعي منكراً للقضاء والقدر الواردين في الكتاب و السنّة، غير السالبين للاختيار و الحريّة، غير المنافيين لصحّة التكليف و بعث الرسل. و إنّما أنكروا القدر بـالمعنى الّـذي كـان البلاط و مرتزقته ينتحلونه لتبرير أعمالهم الإجراميّة، ولا يـرون للإنسـان ولا لأنـفسهم أيّـة مسؤوليّة فيها، و يرفعون عقيرتهم بأنّ كلّ ما في الكون من خير و شرّ، وكظّة وسغب، إنّما يرجع إلى إرادته سبحانه. فلايصحّ الاعتراض على جوع المظلوم و شبع الظالم. وهؤلاء الأحـرار قـد قاموا في وجهالأمويين وأنكروا القدر بهذا المعنى الّذي يـعرّف الإنسـان كـالريشة فـي مـهبّ الريح.ونفي القدر بهذا المعنى، غير نفيه بالمعنى الصّحيح سواء فسّر بالعلم والارادةالأزليين، 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.

٣ـ ما نقله الشيخ أبو زهرة عن الشيخ مصطفى الصبري شيخ إسلام (تركيا) السابق وهو مقاربة رأيهم بعض عقائد المجوس، فالمجوس ينسبون الخير إلى الله والشـرّ إلى الشـيطان و كذلک هؤلاء القدريّة يفرقون بين الخير و الشر فيسندون الخير إلى الله

والشرّ إلى الشيطان[١].

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

وهذا كلام قاضي القضاة عبد الجبّار، يمنع بتاتاً عن انتساب فعل الإنسان إلى الله خيره و شرّه و يقول : «إنّ أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنّها من الله و من عنده و من قبله، وذلك واضح، فإنّ أفعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعيهم و قصودهم، واستحقّوا عليها المدح و الذّم، والثواب و العقاب فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك ...»[٢].

هذا بعض الكلام حول الحديث و مفاده و من أراد البسط والاستيعاب فعليه المراجعة إلى «شرح الأُصول الخمسة ص ٧٧٢ ـ ٧٧٨، وشرح التجريد للعلاّمة الحلّي، ص ١٩٦، ط صيدا و شرح المقاصد للتفتازاني ج ٢، ص ١٢٢ والتمهيد للباقلاني الفصل الثامن والعشرين».

ولو أنّ الرّسول يعدّ القدريّة في هذا الحديث مجوس هذه الأُمّة، ففي بعض ما روي عن ابن عمر عن الرسولﷺ عدّت نفاة القدر مجوس الأُمّة، وإليک نزراً منه:

روى أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النّبيﷺ أنّه قال : «لكلّ أُمّة مجوس، ومجوس أُمّتي الّذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم»[٣].

وروى الترمذي و أبو داود عن نافع مولى ابن عمر أنّ رجلاً جاء ابن عمر فقال: «إنّ فلاناً يقرأ عليک السلام، فقال ابن عمر : بلغني أنّه قد أحدث التكذيب بالقدر،

١. تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ١ص ١٢٤.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ٧٧٨.
٣. مسند أحمد: ج ٢ص ٨٦.

فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني السّلام فإنّي سمعت رسول اللّهﷺ يقول : «ويكون في هذه الأُمّة، أو في أمّتي ـ الشكّ منه ـ خسف و مسخ و ذلک بالمكذّبين بالقدر»[1].

ولا يخفى وجود التعارض الصّريح بين كون القدريّة مجوس الأُمّة، و كون نافي القدر مجوسها. و تفسير الأوّل بنفاة القدر تفسير بلا دليل، بل تفسير على خلاف اللّغة والعرف.

و يكفي في ضعف الحديث الثاني أنّه وقع التكذيب و صدر الشک في القدر في العصور الماضية، ولم يعمّ الخسف والمسخ للمكذّبين و الشاكّين فيه.

إنّ السابر في كتب الحديث والتاريخ والملل والنحل يرى العناية التامّة من أصحاب الحديث و غيره لمسألة القدر. و قد كانت تحتلّ في تلک العصور، المكانة العليا بين المسائل العقيديّة حتّى كان مدار الإيمان و الكفر فكان المثبت مؤمناً و النافي كافراً.

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

إذن فما معنى هذه العناية الحادثة بعد رحلة الرسولﷺ بهذه المسألة؟

أليس هذا يدفع الإنسان إلى القول بأنّها كانت مسألة مستوردة، زرعها الأحبار والرّهبان، وغذّتها السلطة الأموية و ... وبالتالي شقّ بها عصا المسلمين و صاروا يكفّر بعضهم بعضاً.

هذا و إنّ الشيخ البخاري يروي عن رسول اللّهﷺ أنّه قال : «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزّكاة والحجّ وصوم رمضان»[2].

١. جامع الأُصول: ج ١٠ ص ٥٢٦ـ ٥٢٧.
٢. صحيح البخاري: ج ١ ص ٧ من كتاب الايمان.

وروى عبادة بن الصامت و كان شهد بدراً و هو أحد النقباء ليلة العقبة: أنّ رسول اللّٰهﷺ قال ـ وحوله عصابة من أصحابه ـ : «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً و لا تسرقوا و لا تزنوا و لا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله و من أصاب من ذلک شيئاً فعوقب في الدّنيا فهو كفّارة له، و من أصاب من ذلک شيئاً ثمّ ستره الله، فهو إلى الله إن شاء عفا عنه و إن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلک[1].

فلو كان للاعتقاد بالقدر، تلک المكانة العظمى، فلماذا لم يذكره رسول اللّٰهﷺ ولو في مورد، ولماذا تركه سبحانه عند أمره رسوله بأخذ البيعة عن النساء؟[2]

كلّ ذلک يشرف الإنسان على القطع بأنّ البحث عن القدر و المغالاة فيه، كان بحثاً سياسياً وراء ه غاية سياسية لأصحاب السلطة و الإدارة. و إلاّ فلا وجه لأن يتركه الوحي في أخذ البيعة عن النساء. ولا الرسول الاكرمﷺ في عرض الإسلام و تبيينه وقبوله من الآلاف المؤلفة من المتشرفين بالإسلام.

رسائل ثلاث حول القدر

ولو طلب القارئ الكريم التعرّف على التشاجر الّذي كان قائماً على قدم و ساق في بيان معنى القدر و أنّه ماذا كان يراد منه، وأنّه هل كان الاعتقاد به يوم ذاک ملازماً للجبر أو لا؟ فعليه بدراسة ثلاث رسائل في هذا المجال، تعدّ من بدايات علم الكلام في الإسلام وقد نشرت تلک الرسائل حديثاً وهي:

١- الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، والرسالة كتبت بايحاء من الخليفة الأموي عبدالملک بن مروان (م ٨٦ هـ) و يرجع تأريخ تأليفها إلى عام ٧٣ هـ فيكون أقدم رسالة في هذا المجال إن صحّت النسبة إليه.

١. صحيح البخاري: ج ١ ص ٨ـ ٩ من كتاب الايمان.
٢. الممتحنة / ١٢.

٢- ما كتبه الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز (م ١٠١ هـ) إلى بعض القدريّة المجهول الهوية وقد جاء القدر في الرسالتين مساوقاً للجبر. وقد فرض الحاكم الأموي قدريّاً 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 كلّه».

وقدنشرت هذه الرسالة بصورة مستقلّة. وطبعت ضمن ترجمة عمر بن عبدالعزيز في كتاب حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٤٦-٣٥٣.

٣- ما كتبه الحسن بن يسار المعروف بالحسن البصري (م 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 الشهر ستاني : «ورأيت رسالة[١] نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبدالملك ابن مروان و قد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدريّة واستدلّ فيها بآيات من الكتاب و دلائل من العقل. وقال: ولعلّها لواصل 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 اللّفظ الوارد في الخبر على البلاء و العافية، والشدّة والرخاء، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلک من أفعال الله تعالى دون الخير والشرّ، والحسن والقبيح، الصادرين من اكتساب العباد. وكذلک أورده جماعة من المعتزلة في المقالات عن أصحابهم»[٢].

ولا وجه لما احتمله من كون الرسالة لواصل، إلاّ تصلّبه في مذهب الأشعري و أنّ فاعل الخير والشر مطلقاً ـ حتّى الصادر من العبد ـ هو الله سبحانه دون العبد، ومن

١. نقل القاضي عبد الجبار نصّ الرسالة في كتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ص ٢١٥ ـ ٢٢٣.
٢. الملل والنحل ج ١ ص ٤٧، لاحظ نصّ الرسالة في الجزء الأوّل من هذه الموسوعات ثمّ اقض.

كان هذا مذهبه، يستبعد أن ينسب ما في الرسالة إلى الحسن البصري ـ ذلک الإمام المقدّم عند أهل السنّة ـ

وأمّا 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 كُوِّنت ذاته به، و حريّة فطرت بها فالفعل فعل الإنسان، وفي الوقت نفسه فعل الله تسبيباً، بل أدقّ وأرقّ منه كما حقّق في محلّه.

وأخيراً نلفت نظر القارئ إلى ما كتبه كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عبّاد (ت: ٣٢٦ ـ م ـ ٣٨٥) في الردّ على القدريّة أسماها «الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل».

وبما أنّ هذه الرّسالة طريفة في بابها نأتي بنصّ ما يخصّ بردّ القدريّة، ويريد من هذه اللّفظة القائلين بالقدر على وجه يستلزم الجبر و إليک نصّها:

رسالة الصاحب في الرد على القدريّة (المجبّرة)

زعمت المجبّرة القدريّة : أنّ الله يريد الظلم والفساد، ويحبُّ الكفر والعدوان، ويشاء أن يشرک به ولا يعبد، ويرضى أن يجحد و يسبّ و يشتم، وقالت العدليّة : بل الله لا يرضى إلاّ الصّلاح و لا يريد إلاّ الاستقامة والسّداد، وكيف يريد الفساد و قد نهى عنه و توعّد، وكيف لا يريد الصّلاح و قد أمر به ودعا إليه، ولو لم يفعل العباد إلاّ ما أراد الله تعالى لكان كلّهم 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 يعظّم، ورضى أن تجحد نعمه، وأحبّ أن لا تشكر منه، قال الله تعالى : ﴿**وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلماً لِلْعِبادِ**﴾[1] وقال تعالى : ﴿**ولا يَرضىٰ لِعبَادِهِ الكُفْ**[2]**رَ**﴾

١. المؤمن / ٣١.
٢. الزمر / ٩.

وقال تعالى : ﴿**وَاللّٰهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ**﴾ (١) وقال تعالى في تكذيب من زعم أنّ الكفّار كفروا بمشيئة الله : ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لاآبَاؤُنَا وَ لا حَرَّمْنَا مِنْ شَيءٍ كَذَلِكَ ـ إلى قوله ـ و إِنْ أَنْتُمْ إلاّ تَخْرُصُونَ**﴾ (٢) أي تكذبون.

فإن قالوا : وقال الله ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ**﴾ (٣) فقل: هذه الآية وردت على الخير دون الشرّ. وقال تعالى : ﴿**لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ**(٤)﴾ وقال تعالى في سورة أُخرى: ﴿**فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً * وَ مَا تَشَاءُونَ إلاّ أنْ يَشَاءَ اللّٰهُ**﴾ (٥).

فإن قالوا : لو أراد من العبد شيئاً ولم يفعل لكان العبد قد غلبه، فهذا ينقلب في الأمر، لأنّه قد خولف ولم يكن مغلوباً، وكذلك الارادة. ألا ترى إلى من قال و أراد من مملوك شيئاً ولم يفعله، وأمر آخر بفعل فخالف لكان المخالف في الأمر أعظم في النفوس عصيانا، كلاّ...بل هو الغالب، و إنّما أمهل العصاة حلماً ولم يجبرهم على الإيمان، لأنّ المكره لا يستحقّ ثواباً، بل أزاح عللهم، وأقدرهم و أمكنهم، فمن أحسن فإلى ثوابه، ومن أساء فإلى عقابه، ولو شاء لأكرههم على الإيمان أجمعين كما قال تعالى: ﴿**وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لاٰمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (٦) وكقوله تعالى: ﴿**وَلَو شِئْنَا لاَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُداهَا ـ إلى قوله ـ أَجْمَعِينَ**﴾ (٧) وقال تعالى: ﴿**لاإِكْرَاهَ فِي الدّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾ (٨).

وزعمت القدريّة: أنّ الله تعالى خالق الكفر و فاعله، و منشئ الزنا و مخترعه ومتولّي القيادة و موجدها، ومبتدع السرقة و محدثها، و كلّ قبائح العباد من صنعته، وكلّ تفاوت فمن عنده، وكلّ فساد فمن تقديره، وكلّ خطأ فمن تدبيره.

فإن قالوا على سبب التلبيس : إنّ العبد يكتسب ذلك، فإذا طولبوا بمعنى

---

١. البقرة / ٢٠٥.
٢. الأنعام / ١٤٨.
٣. الدهر / ٣٠.
٤. التكوير / ٢٨ ـ ٢٩.
٥. الدهر / ٢٩ ـ ٣٠.
٦. يونس / ٩٩.
٧. السجدة / ١٣.
٨. البقرة / ٢٥٦.

الكسب لم يأتوا بشيء معقول، وقالت العدليّة: معاذالله أن يكون فعله إلاّ حكمة و حـقّاً، وصواباً وعدلاً، فالزنا فعل الزاني انفرد بفعله، فكلّ قبيح منسوب إلى المذموم به، و إنّما تـولّى المذمّة العاصي، إذ باع الآخرة بالدُّنيا، ولم يعلم أنّ ما عندالله 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 و يعيب ما خلق و يذمّ مافعل، ولو كان مخترعَ الفساد لما جاز أن يعاقب على ما اخترع، ولا تنفكّ القبائح من أن تكون من الله تعالى فلا حجّه على العبد، أو من الله و من العبد فمن الظلم أن يفرده بعقاب ما شارک في فعله، أو من العبد فهو يستحقّ العقاب، وقال تـعالى : ﴿**يَـلْوون أَلْسِنَتَهُمْ بِالكِتَابِ ـإلى قوله ـ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ**[1] ﴾فلو كان لوي ألسنتهم من خلق الله تعالى لما قال: ﴿**وما هو من عند الله** ﴾[2].

وبعد، فالكفر قبيح و أفعال الله حسنة، فعلمنا أنّ الكفر ليس منها، و هكذا أخبر تعالى بقوله : ﴿**الّذي أحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**[4] ﴾.

فإن سألوا عن قوله تعالى: ﴿**وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**﴾ [5] فقل: هذه الآية لو تـلوتم صدرها لعلمتم أن لا حجّة لكم فيها، لأنّه تعالى أراد بالأعمال هيهنا الأصنام، والأصنام أجساد، وليس من مذهبنا أنّا خلقنا الأصنام، بل الله خلقها، ألا ترى أنّه قال تعالى : ﴿**أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**﴾[6] .

فإن قالوا: ﴿**لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[7] فقل: إنّه أدلّ على العدل، لأنّ العباد يُسألون عن أفعالهم لما كان فيها العبث و الظلم والقبيح، والله تعالى لمّا كانت أفعاله كلّها حسنة لا قبيح فيها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزّه عن أن يسأل، ولم يرد بهذا ما

١. آل عمران / ٧٨.
٢. آل عمران / ٧٨.
٣. السجدة / ٧.
٤. النمل / ٨٨.
٥. الصافات / ٩٦.
٦. الصافات / ٩٥ـ ٩٦.
٧. الأنبياء / ٢٣.

تريده الفراعنة إذ قالت لرعيّتها: وقد سألناكم فلا تسألونا لم أظلمكم وأفسقكم (كذا)، كلاّ ... فإنّه تعالى لم يدع للسؤال موضعاً بإحسانه الشامل، وعدله الفائض، ولولا ذلک لم يقل: ﴿**لئلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرسل**﴾[1] فنحن نقول: إنّ أفعالنا الصالحة من الله ليس بمعنى أنّه فعلها، وكيف يفعلها و فيها خضوع وطاعة، والله تعالى لا يكون خاضعاً ولا مطيعاً، بل نقول: إنّها منه، بمعنى أنّه مكّن منها، ودعا إليها وأمر بها و حرّض عليها، و نقول: إنّ القبائح ليست منه لأنّه نهى عنها، وزجر وتوعّد عليها، وخوّف منها و أنذر، ونقول: إنّها من الشيطان بمعنى أنّه دعا إليها و أغوى، و مَنّى في الغرور ﴿**وَمَا رَبُّکَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيدِ**[2]﴾ ﴿**أَنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ ـ إلى قوله ـ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[3] و قال تعالى في صفة الشيطان: ﴿**يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إلاّ غُرُوراً**﴾[4].

فإن قالوا: فقد قال تعالى: ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ**﴾[5] قلنا: معنى الآية غير ما قدّرت ولو قدّرتها كما نقدّر لعلمت أن لا حجّة فيها لک، لأنّه تعالى يقول: ﴿**وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هِذِهِ مِنْ عِنْدِ اللّهِ ـ إلى قوله ـ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ**﴾[6] فإنّما هذا في الكفّار حيث تطيّروا بنبيّ الله عليه السلام وكانوا إذا أتاهم الخصب يقولون هذا من عندالله و إذا أتاهم الجدب يقولون: هذا من عندک، كما قال تعالى: ﴿**وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسى وَ مَنْ مَعَهُ ـ إلى قوله ـ لا يَعْلَمُونَ**﴾[7] فبيّن الله تعالى أنّ ذلک كلّه ـ يعني الخصب والجدب ـ من عنده،إلاّ أنّه لم يقل: و إن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندنا على ما تذكره المجبّرة وقد دلّ الله على بطلان قولهم: ﴿**مَا أَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ**﴾[8].

وزعمت المجبّرة القدريّة أنّ الله خلق أكثر العباد للنّار، وخلقهم أشقياء بلا ذنب

---

١. النساء / ١٦٥.
٢. فصلت / ٤٦.
٣. النحل / ٩٠.
٤. النساء / ١٢٠.
٥. النساء / ٧٨.
٦. النساء / ٧٨.
٧. الاعراف / ١٣١.
٨. النساء / ٧٩.

ولا جرم، وغضب عليهم و هو حليم من غير أن يغضبوه، وخذلهم من قبل أن يعصوه، وأضلّهم عن الطّريق الواضح من غير أن خالفوه، وقالت العدليّة: خلق الله الخلق لطاعته، ولم يخلقهم لمخالفته، وأوضح الدّلالة والرّسل لصلاح الجماعة، ولم يضلّ عن دينه و سبيله.

وكذا أخبر بقوله تعالى:﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُون** ﴾ [١] وكيف يمنع إبليس من السّجدة ثمّ يقول: ﴿**مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ [٢].

فإن سألوا عن قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنَّ وَ الإنْسِ** ﴾ [٣] قيل: «لام العاقبة» معناها أنّ مصيرهم إلى النار، كما قال تعالى: ﴿**فَالتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً** ﴾ [٤] و إن كانوا التقطوه ليكون لهم قرّة عين، وقد بيّن ذلک بقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَونَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَکَ** ﴾ ـ إلى [٥] آخره ـ وكذلک الجواب بقوله تعالى: ﴿**أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إثْماً** ﴾ [٦].

وزعمت المجبّرة القدريّة أنّ الله يضلّ أكثر عباده من دينه، فأنّه ما هدى أحداً من العصاة إلى ما أمرهم به، وأنّ الأنبياء عليهم السلام أراد الله ببعثهم الزيادة في عمى الكافرين، و قالت العدليّة: أنّ الله لا يضلّ عن دينه أحداً، ولم يمنع أحداً الهدى الّذي هو الدلالة، وقد هدى ومن لم يهتد فبسوء اختياره غوى. قال الله تعالى: ﴿**وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَى الهُدَى** ﴾ [٧] على أنّا نقول أنّ الله يضلّ من شاء ويهدي، و أنّه يضلّ الظالمين عن ثوابه وجنّاته، وذلک جزاء على سيئاتهم، وعقاب على جرمهم، قال الله تعالى: ﴿**وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفَاسِقِينَ ـ إلى قوله ـ أُولئِکَ هُمُ الخَاسِرُونَ**﴾ [٨] فأمّا الضلال عن الدين فهو فعل

شياطين الجنّ والإنس، ألا ترى أنّ الله تعالى ذمّ عليهم فقال: ﴿**وَأَضَلَّهُمُ السّامِرِيُّ** ﴾ [٩] وقد حكى عن أهل النّار أنّم يقولون:

---

١. الذاريات / ٥٦.
٢. ص / ٧٥.
٣. الأعراف / ١٧٩.
٤. القصص / ٨.
٥. القصص / ٩.
٦. آل عمران / ١٧٨.
٧. فصلت / ١٦.
٨. البقرة / ٢٦ـ ٢٧.
٩. طه / ٨٥.

﴿**وَمَا أَضَلَّنَا إِلاّ المُجْرِمُونَ**﴾ [١] وما يقولون: وما أضلّنا إلاّ ربّ العالمين.

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

وقالت العدليّة :معاذالله! إنّ الله لايكلّف العباد ما لايتّسعون له (الوسع: دون الطاقة) إذ تكليف ما لا يطاق ظلم و عبث، و أنّه لا يظلم ولا يعبث ولو جاز أن يكلّف من لا يُقدره على الإيمان لجاز أن يكلّف من لا مال له باخراج الزّكاة، وأن يكلّف المُقعد بالمشي والعدو وقال تعالى: ﴿**لايكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**﴾ [٢] فهو لايكلّف من لا يستطيع قبل الفعل أن يفعل، قال تعالى: ﴿**ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليهِ سبِيلاً**﴾ ـ إلى آخره[٣] ـ فهو يأمر بالحجّ قبل الحجّ، فكذلک استطاعته قبل أن يحجّ، ولو لم يستطيعوا الإيمان لم يقل لهم: ﴿**فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ**﴾ [٤] ولو نصرهم على الإفک لم يقل: ﴿**فَأَنّىٰ يُؤْفَكُونَ**﴾ [٥].

و ادّعت المجبّرة أنّ الأقدار المذمومة حتم من الله، ونفيناها عنه سبحانه، لأنّ تقديره لا يكون باطلاً ولا متناقضاً، فلمّا وجدنا الأشياء المتناقضة الباطلة علمنا أنّه لا يقدّرها و كفى القدريّة إذا أثبتوا ما تنازعنا فيه و نفيناه، ولو جاز لجاز أن يكون من ينفي التنصّر نصرانيّاً، ومن ينفي التهوّد يهوديّاً.

فإن قالوا: إنّكم أثبتّم ذلک لأنفسكم، ومثبت الشيء لنفسه أولى ممّن ينسبه إليه، فالجواب: أنّ التنازع بيننا لم يقع في كوننا قادرين، فأنّما تنازعنا في أنّ الأقدار المذمومة تثبت لله سبحانه و تعالى أوينزّه عنها، فأثبتوها إن كنتم قدريّة.

---

١. البقرة / ٢٨٦.
٢. الشعراء / ٩٩.
٣. آل عمران / ٩٧.
٤. التكوير / ٢٦.
٥. العنكبوت / ٦١.

وبعد: فلوكان من أثبتها لنفسه قدريّاً لكان على زعمكم قد أثبته الله لنفسه فهو قدريّ و بعد هذا القول، فلو كان هذا اسم ذمّ فهو لكم أليق، لأنّكم فعلتم القبائح وأضفتموها إلى الله تعالى البريء منها، وقد قال عزّ من قائل : ﴿**وَمَنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمَاً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً**﴾ ـ إلى آخرها ـ [1].

تمّ الكلام في القــدريّة

١. النساء / ١١٢.

٤

الجهميّة

الحركات الرجعية

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

ولأجل إيقاف القارىء على نماذج من هذه الحركات، نبحث عن عدّة مناهج زرعت شروراً 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 يتّسم بسمة الحديث، وليس بحديث، بل يعدّ من مرويات العهدين وأقاصيص الأحبار والرهبان. وإليك بيان هذه الحركات واحدة تلو الأُخرى:

الجهميّة وسماتها: الجبر والتعطيل

مؤسّسها جهم بن صفوان السمرقندي(ت ١٢٨ ه). قال الذهبي: «جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندي الضالّ المبتدع، رأس الجهميّة، هلك في زمان

صغارالتّابعين، و ما علمته روى شيئاً، لكنّه زرع شرّاً عظيماً » [١].

قال المقريزي: «الجهميّة أتباع جهم بن صفوان التّرمذي مولى راسب، و قتل في آخر دولة بني أُميّة، و هو:

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

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

٣- أنّ الجنّة و النار يفنيان، و تنقطع حركات أهلهما.

٤- أنّ من عرف اللّه ولم ينطق بالإيمان لم يكفر، لأنّ العلم لا يزول بالصمت، و هو مؤمن مع ذلک.

وقد كفّره المعتزلة في نفي الاستطاعة. وكفّره أهل السنّة بنفي الصفات و خلق القرآن ونفي الرؤية.

٥- وانفرد بجواز الخروج على السلطان الجائر.

٦- وزعم أنّ علم الله حادث لا بصفة يوصف بها غيره[٢].

وقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة (١٢٨هـ) كيفيّة قتله بيد نصر بن سيّار، ومن أراد فليرجع إليه[٣].

وقد نسب إليه عبد القاهر البغدادي، أُصولاً تقرب ممّا نسب إليه المقريزي في خططه على ما عرفت.

وقال : «وكان جهم مع ضلالاته الّتي ذكرناها يحمل السّلاح و يقاتل السلطان

١. ميزان الاعتدال: ج ١ ص ٤٢٦ رقم الترجمة ١٥٨٤.
٢. الخطط المقريزية: ج ٣، ص ٣٤٩ ولاحظ ص ٣٥١.
٣. الكامل لابن الأثير: ج ٥ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٥.

وخرج مع السريج بن حارث[١] 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 ا[٢]لسنّة.

وقد نسب إليه الشهرستاني عدّة أُمور نذكر منها أمرين:

١- إنّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة و إنّما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له، والله هو الّذي يخلق الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشّجرة، وجرى الماء، و تحرّک الحجر، وطلعت الشّمس و غربت، و تغيّمت السماء و أمطرت، واهتزّت الأرض و أنبتت، إلى غير ذلک، والثّواب و العقاب جبر. كما أنّ الأفعال كلّها جبر. قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف إذاً جبر.

٢- إنّ حركات أهل الخلدين تنقطع، و الجنّة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، وتلذّذ أهل الجنّة بنعيمها، وتألّم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصوّر حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصوّر حركات لا تتناهى أوّلاً. وحمل قوله تعالى ﴿**خالدين فيها**﴾ على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة في التخليد. كما يقال خلد الله ملک فلان، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰواتُ وَالأرضُ إلاّ ما شاءَ رَبُّکَ**﴾ (هود / ١٠٧) فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود و التأبيد لا شرط فيه ولااستثناء[٣].

وقد نقل الشهرستاني عنه أُموراً أُخر، مضى بعضها في كلام غيره.

أقول: قاعدة مذهبه أمران:

١. في تاريخ الطبري: الحارث بن سريج وهو الصحيح.
٢. الفرق بين الفرق: ص ٢١٢.
٣. الملل والنحل: ج ١، ص ٨٧ـ ٨٨.

الأوّل: الجبر ونفي الاستطاعة و القدرة، فالجهم بن صفوان رأس الجبر و أساسه، ويطلق عليه و على أتباعه الجبريّة الخالصة في مقابل غير الخالص منها.

قال الشهرستاني: «الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد و إضافته إلى الربّ تعالى، والجبريّة أصناف، فالجبرية الخالصة هي الّتي لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرة على الفعل أصلاً. والجبريّة المتوسطة هي الّتي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلاً. فأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً مّا في الفعل وسمّى ذلک كسباً فليس بجبري»[١].

يلاحظ عليه: أنّ الفرق الثلاث كلّهم جبريّون من غير فرق بين نافي القدرة والاستطاعة كما عليه «الجهم» أو مثبتها، لكن قدرة غير مؤثّرة، بل مقارنة لإيجاده سبحانه فعل العبد وعمله، أو مؤثّرة في اتّصاف الفاعل بكونه كاسباً و الفعل كسباً، لما عرفت من أنّ القول بالكسب نظريّة مبهمة جدّاً لا ترجع إلى أصل صحيح، وأنّ القول بأنّه سبحانه هو الخالق المباشر لكلّ شيء لا يترک لنظريّة الكسب مجالاً للصحّة، لأنّ الكسب لو كان أمراً وجوديّاً فالله هو خالقه و موجده (أخذاً بانحصار الخلق في الله)، وإن كان أمراً عدميّاً اعتبارياً، فلا يخرج الفاعل من كونه فاعلاً مجبوراً[٢].

وعلى أيّ تقدير، فالقول بالجبر و إذاعته بين الناس وانقيادهم له كان حركة رجعيّة إلى العصر الجاهلي، وقدكان الجبر سائداً على مشركي العرب و غيرهم[٣].

الثاني: تعطيل ذاته سبحانه عن التوصيف بصفات الكمال و الجمال ومن هنا نجمت المعطّلة. ولكنّه لم يتبيّن لي صدق ما نسبه إليه البغداديّ والشهرستاني من أنّه قال : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأنّ ذلک يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حيّاً عالماً و أثبت كونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنّه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق[٤].

١. الملل والنحل: ج ١، ص ٨٦.
٢. راجع: الجزء الثاني من كتابنا هذا ص ١٣٠ ـ ١٥٣.
٣. راجع: الجزء الأول ص ٢٣٢.
٤. الملل والنحل: ج ١ ص ٨٦.

وأظنّ أنّ مراده من قوله «بصفة يوصف بها خلقه» هي الصفات الخبرية، كاليد، والعين، والرجل، وما أشبهها، مما أصرّ أهل الحديث والحشوية على توصيفه سبحانه بها، بالمعنى اللغوي الملازم للتجسيم و التشبيه.

هاتان قاعدتا مذهب الجهم، وأمّا غيرهما ممّا نسب إليه، فمشكوك جدّاً، وبما أنّه استدلّ لمذهبه في مورد عدم الخلود في الجنّة والنار بما عرفت من الآية، فنرجع إلى توضيح الآية فنقول:

جعل الجهم الاستثناء في الآية دليلاً على عدم الخلود.

يلاحظ عليه: أنّه استدلّ بالآية على عدم الخلود بوجهين:

الأوّل: تحديد الخلود بمدّة دوام السماوات والأرض وهما غير مؤبّدتين بالضّرورة قال سبحانه: ﴿**مَا خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إلاّ بِالحقِّ وَ أَجَلٌ مُسَمًّىٰ**﴾ (الأحقاف/٣) وقال تعالى: ﴿**وَالسَّمٰواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ (الزمر / ٦٧).

الثاني: الاستثناء الوارد في الآية من الخلود بقوله: ﴿**إلاّ ما شاء ربّك**﴾ في كلا الموردين: نعيم الجنّة و عذاب الجحيم.

أمّا الأوّل: فالإجابة عنه واضحة، لأنّ المراد من السماوات والأرض فيها، ليس سماء الدنيا و أرضها، بل سماء الآخرة و أرضها، والأُوليتان فانيتان، والأُخريتان باقيتان والله سبحانه يذكر للنظام الآخر أرضاً و سماءً غير ما في الدنيا. قال تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمٰواتُ وَبَرَزُوا للّٰهِ الوَاحِدِ القَهّارِ**﴾ (إبراهيم/٤٨) وقال حاكياً عن أهل الجنّة: ﴿**وَقَالُوا الحَمْدُ للّٰهِ الّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ**﴾ (الزمر/٧٤) فللآخرة سماء وأرض، كما أنّ فيها جنّة وناراً ولهما أهل، وتحديد بقاء الجنّة والنار وأهلها بمدّة دوام السماوات والأرض راجع إلى سماء الآخرة و أرضها وهما مؤبّدتان غير فانيتين، و إنّما تفنى سماء الدنيا و أرضها، وأمّا السماوات الّتي تظلّل الجنّة مثلاً و الأرض الّتي تقلّها وقد أشرقت بنور ربّها فهما ثابتتان غير زائلتين.

أضف إلى ذلک أنّه سبحانه وصف الجنّه بأنّها عنده وقال: ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ**﴾ (النحل/٩٦) فالجنّة باقية غير فانية، ولا يفترق عنها الجحيم ونارها.

وأمّا الإشكال الثاني فالجواب عنه في مورد الجنّة أوضح من الآخر، لأنّه يذكر فيها قوله ﴿**عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ**﴾ الظّاهر في دوام النعمة وعدم تحقّق المشيئة.

توضيح ذلک أنّه سبحانه يقول في مورد أهل النار:

﴿**فَأَمّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾ (هود ١٠٦-١٠٧).

و يقول في أهل الجنّة:

﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ**﴾ (هود / ١٠٨).

ترى أنّه سبحانه يذيّل المشيئة في آية الجنّة بقوله: ﴿**عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذ**﴾[1] الدالّ على عدم انقطاع النعمة، وأنّ تلک المشيئة أي مشيئة الخروج لا تتحقّق.

وعلى كلّ تقدير، فالجواب عن الاستثناء في الآيتين هو أنّ الاستثناء مسوق لاثبات قدرة الله المطلقة، وأنّ قدرة الله سبحانه لا تنقطع عنهم بإدخالهم الجنّة والنار، وملكه لا يزول ولا يبطل، وأنّ قدرته على الاخراج باقية، فله تعالى أن يخرجهم من الجنّة و إن وعد لهم البقاء فيها دائماً، لكنّة سبحانه لا يخرجهم لمكان وعده، و الله لا يخلف الميعاد.

نعم قوله سبحانه في آية النّار ﴿**إِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾ يشير إلى تحقّق المشيئة في جانب النار كما في المسلمين العصاة دون المشركين و الكفار.

التطوير في لفظ «الجهمي»

لمّا كان نفي الصفات عن الله، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية، ممّا نسب إلى

١. مقالات الاسلاميين: ج ٢ ص ٤٩٤، والفرق بين الفرق ص ٢١١.

منهج الجهم وقد عرفت أساس مذهبه فيما مرّ، صار لفظ «الجهميّ» رمزاً لكلّ من قال بأحد هذه الاُمور، وإن كان غير قائل بالجبر ونفي القدر. ولأجل ذلک ربّما تطلق الجهميّة و يراد منها المعتزلة أو القدريّة، وعلى هذا الأساس يقول أحمد بن حنبل:

«والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله و وقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهميّ، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم»[1].

نعم، القوم و إن نسبوا إلى الجهم كون القرآن مخلوقاً، لكنّه بعيد جدّاً، لأنّه مات في آخر دولة الأمويين ولم تكن المسألة معنونة في تلک الأيّام، وإنّما طرحت في العصر العبّاسي خصوصاً في عصر المأمون.

وقد ألّف البخاري والإمام أحمد[2] كتابين في الردّ على الجهمية وعنيا بهم المعتزلة. والمعتزلة يتبرّأون من هذا الاسم. ويتبرّأ بشر بن المعتمر ـ أحد رؤساء المعتزلة ـ من الجهميّة في ارجوزته إذ يقول:

نـــنفيهم عـــنّا ولســـنا مـــنهم ولا هـــم مـــنّا ولا نـــرضاهم

إمـــامهم جـــهم ومـــا لجـــهم وصحب عمرو ذي التقى والعلم[3]

ويريد عمرو بن عبيد الرئيس الثاني للمعتزلة بعد واصل بن عطاء.

وعلى كلِّ تقدير، فعدُّ المعتزلة «جهميّة» ظلم و اعتساف، ولم يذكر أحد منم الجهم من رجالهم، وقد أرسل واصل بن عطاء، حفص بن سالم إلى خراسان، وأمره

١. السنّة لأحمد بن حنبل: ص ٤٩.
٢. طبع مع كتاب السنّة له.
٣. فجر الاسلام: ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

بلقائه فمناظرته و إنّه لقيه في مسجد «ترفد» حتّى قطعه[١].

***

مقاتل بن سليمان المجسِّم

إنّ القضاء على العقل في ساحة العقائد، والاعتماد على النّقل المحض ـ الّذي انقطع أثره بعد رحلة رسول الله ﷺ إلى عصر أبي جعفر المنصور ـ إلاّ شيئاً لا يذكر أيّد هـذه الحـركات الرجعيّة لو لم نقل إنّة 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 طـرفي نقيض، فالأوّل غلا في التنزيه حتى عطّل، وذاك غلا في الاثبات حتى شبّه فهذا معطّل وذاك مشبّه، وقد مُلئت كتب التفاسير بأقوال مقاتل و آرائه فليعرف القارئ مكانه في الوثاقة وتـنزيه الربّ عن صفات الخلق.

قال ابن حبّان: «كان يأخذ من اليهود والنصارى في علم القرآن الّذي يوافق كتبهم، وكان يشبّه الربّ بالمخلوقات، و كان يكذب في الحديث».

قال أبو حنيفة: «أفرط جهم في نفي التشبيه، حتّى قال إنّه تعالى ليس بشـيء، وأفـرط مقاتل في الاثبات حتّى جعله مثل خلقه».

وقال وكيع: «كان كذّاباً».

وقال البخاري: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجّال في سنة خمسين و مائة فاعلموا أنّي كذّاب»[٢].

---

١. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ٩٧ ـ ١٦٣.

٢. لم يخرج الدجال في هذه السنة ولا بعدها، فهل يبقى الشك في أنه كذّاب؟ نعم، مات هو في تلك السنة فـبموته مـات الدجل والكذب القائم به.

وقال النسائي: «كان مقاتل يكذب».

وقال الجوزجاني: «كان دجّالاً جسوراً. سمعت أبا اليمان يقول: قدم هيهنا فلمّا أن صلّى الإمام أسند ظهره إلى القبلة وقال: سلوني عمّا دون العرش، وحدّثت أنّه قال مثلها بمكّة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرني عن النّملة أين أمعاؤها؟ تم الكلام في الجهمية

٥

الكراميّة

الحركات الرجعيّة

وهذه الفرقة منسوبة إلى محمّد بن كرّام السجستاني شيخ الكرامية (م ٢٥٥).

قال الذهبي: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري ومحمّد بن تـميم السعدي وكانا كذّابين».

قال ابن حبّان: «خذل، حتّى التقط من المذاهب أردأها، ومن الأحاديث أوهاها...وجـعل الإيمان قولاً بلا معرفة».

و قال ابن حزم: «قال ابن كرّام: الإيمان قول باللسان، و إن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرّاميّة قولهم في المعبود تعالى إنّه جسم لا كالأجسام و قد سُقت أخبار ابن كرّام في تأريخي الكبير. وله أتباع و مريدون وقد سجن في نيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة ٢٥٥ هـ»[١].

يلاحظ عليه: أنّ ما أسماه مؤمناً سمّاه القرآن منافقاً. قال سبحانه ﴿ **إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّهِ وَاللّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُـنَافِقِينَ لَكَـاذِبُونَ**﴾ (المنافقون/١).

---

١. ميزان الاعتدال: ج ٤ص ٢١.

وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأُمور حادثة، وكلّ ما يذكره أصحاب الملل والنحل يرجع إلى هذا الأصل، وأمّا أصنافهم فقد ذكر البغدادي أنّ للكرّامية بخراسان ثلاثة أصناف:حقائقية، والطزائقية و اسحاقية[١] وذكر الشهرستاني لها اثنتي عشرة فرقة و أنّ أُصولها ستّة.

وكانت الحركة الكرّامية، حركة رجعية بحتة حيث دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وأنّه جسم له حدّ ونهاية من تحت والجهة الّتي منها يلاقي عرشه. وقال البغدادي: وهذا شبيه بقول الثنوية: إنّ معبودهم الّذي سمّوه نوراً، يتناهى من الجهة التي تُلاقي الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات.

ومن عقائده: أنّ معبودهم محلّ للحوادث و زعموا أنّ أقواله و إراداته، و إدراكاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه[٢].

ومن غرائب آرائه أنّه وصف معبوده بالثِّقل و ذلک أنّه قال في كتاب «عذاب القبر» في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **إذا السماء انفطرت** ﴾ : أنّها انفطرت من ثقل الرحمان عليها.

إلى غير ذلک من المضحكات والمبكيات في الأُصول والفقه. وقد ذكر البغدادي آراءه الفقهيّة أيضاً و ذكر فيه قصّة عجيبة من أرادها فليرجع إليه[٣].

إنّ للكرّامية نظريات في موضوعات أُخر، ذكرها البغدادي، وقد بلغت جرأتهم في باب النبوّة حتّى قال بعضهم: إنّ النّبيّ أخطأ في تبليغ قوله «ومناة الثالثة الأُخرى» حتّى قال بعده: «تلک الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتها ترتجى»[٤].

١. الفرق بين الفرق:ص ٢١٥.
٢. الملل والنحل:ج ١ص ١٠٨.
٣. الفرق بين الفرق:ص ٢١٨ـ ٢٢٥.
٤. الفرق بين الفرق:ص ٢٢٢.

مع أنّ قصّة الغرانيق اقصوصة ابتدعها قوم من أهل الضلالة وقد أوضحنا حالها في محاضراتنا باسم سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم» فلاحظ.

ونكتفي بهذا النزر في بيان عقائدهم وكلّها وليد إقصاء العقل والمنطق عن ساحة العقائد والاكتفاء بالروايات، مع ما فيها من أباطيل و ترّهات وضعها الأعداء، واختلقتها الأهواء فهي من أسوأ الحركات الرجعية، الظاهرة في أواسط القرن الثالث.

تم الكلام في الكرّامية

٦

الظاهرية [١]

الحركات الرجعية

وهذا المسلك الفقهي منسوب إلى داود بن علي الاصفهاني الظاهري (ت ٢٠٠ ـ م ٢٧٠) وسمع من سليمان بن حرب و أبي ثور.

قال الخطيب: «كان إماماً ورعاً، زاهداً ناسكاً، وفي كتبه حديث كثير لكنّ الرواية عنه عزيزة جدّاً» [٢].

وقال ابن خلّكان: «كان من أكثر النّاس تعصّباً للإمام الشافعي وصنّف في فضائله والثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقلّ و تبعه جمع كثير ـ يعرفون بالظّاهرية ـ وكان ولده ـ أبوبكر محمّد ـ على مذهبه، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد» [٣].

وقد بسط الخطيب الكلام في تأريخه ونقل بعض ما رواه وأشار إلى جوانب من حياته [٤].

---

١. التعرّض للمذهب الظاهري في المقام مع أنّه 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 ج ٢ ص ١٥.

٣. وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٥٥.

٤. تاريخ بغداد للخطيب ج ٨ ص ٣٦٩.

وما أسّسه من المذهب يرتبط بالفروع و الأحكام، لا العقائد والأُصول فالمصدر الفـقهي عنده هو النّصوص، بلا رأي في حكم من أحكام الشرع، فهم يأخذون بالنصوص وحدها و إذا لم يكن النصّ أخذوا بالاباحة الأصليّة.

أقول: إنّ إقصاء العقل عن ساحة العقائد يستلزم طرده عن ساحة الفقه بوجه أولى، لأنّ أساسه هو التعبّد بالنصوص، وعدم الافتاء بشيء لا يوجد له أصل في الكـتاب والسـنّة، لكـنّ الجمود على حرفيّة النصوص شيء والتعبّد بالنصوص و عدم الافتاء في مورد لا يوجد فيه أصل و دلالة في المصدرين الرئيسيين شيء آخر. فالظاهرية على الأوّل، والفقهاء على الثّاني، ولأجل إيضاح الحال نأتي بمثالين:

١ ـ إنّ الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة ضروريّ الإنتاج من غير فـرق بـين الأُمـور التكوينيّة أو الأحكام الشرعيّة، فكما أنّ الحكم بحدوث العالم نتيجة حتميّة لقولنا: العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث، فهكذا الحكم بحرمة كلّ مسكر، نتيجة قطعيّة لقولنا: الفقاع مسكـر، وكـلّ مسكر حرام، فالفقاع حرام. لكنّ الظاهري يقبل المقدّمتين و لكن لا يفتي بالنتيجة بحجّة أنّها غير مذكورة في النصوص.

٢ ـ ما يسمّيه الفقهاء بلحن الخطاب و إن كان شيئاً غير مذكور في نفس الخطاب، لكنّه من اللوازم البيّنة له، بحيث يتبادر إلى الذّهن من سماعه، فإذا خاطبنا سبحانه بقوله: ﴿**فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ**﴾ (الإسراء/ ٢٣) يتوجّه الذهن إلى حرمة ضربهما و شتمهما بطريق أولى، ولكنّ الفقيه الظّاهري يأبى عن الأخذ به بحجّة كونه غير منصوص.

قال سبحانه: ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِينَ**﴾ (الأنفال / ٣٨) فالموضوع للحكم «مغفرة ما سلف عند الانتهاء» و إن كان هو الكافر، لكن الذهن السليم يتبادر إلى فهم شيء آخر لازم لهذا الحكم بالضّرورة و هو تـعميم الحكم إلى المسلم أيضاً بوجه آكد. ولكنّ الظّاهري يتركه بحجّة أنّه غير مذكور في النصّ.

وهذا النوع من الجمود يجعل النُّصوص غير كافلة لاستخراج الفروع الكثيرة وتصبح الشريعة ناقصة من حيث التشريع و التقنين، وغير صالحة لجميع الأجيال والعصور، وفاقدة للمرونة اللازمة الّتي عليها أساس خاتمية نبوّة نبيّنا محمدﷺ وكتابه وسنتّه و....

وهؤلاء بين السنّة كالاخباريين 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 لانصّ فيه بالاحتياط.

إنّ الاكتفاء بظاهر الشريعة وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص له تفسيران؛ أحدهما صحيح جدّاً، والآخر باطل، فإن أُريد منه نفي الظنون الّتي لم يدلّ على صحّة الاحتجاج بها دليل، فهو نفس نصّ الكتاب العزيز. قال سبحانه: ﴿**قُلْ ءَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾ (يونس/٥٩)، فالشيعة الإماميّة بفضل النصوص الوافرة عن أئمّة أهل البيت المتصلة أسنادها إلى الرسول الإكرمﷺ استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلّة الظنّية الّتي لم يقم الدليل القطعي على صحّة الاحتجاج بها، بل قام الدّليل على حرمة العمل على بعضها كالقياس وقد ورد فى نصوص أئمّتهم عليهم السلام : «و إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»[1].

و إن أُريد بها لوازم الخطاب أي ما يكون في نظر العقلاء كالمذكور أخذاً بقولهم: «الكناية أبلغ من التصريح» ويكون التفكيك بينهما أمراً غير صحيح، فليس ذلک عملاً بغير النصوص. نعم ليس عملاً بالظّاهر الحرفي، ولكنّه عمل بها بما يفهمه المخاطبون بها.

وعلى ذلک الأساس يكون لوازم الخطاب حجّة إذا كانت الملازمة ثابتة بيّنة في نظر العقلاء الّذين هم المعنيّون بهذه الخطابات، كادّعائها بين وجوب الشيء و وجوب

١. الوسائل ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

مقدّمته، أو حرمة ضدّه، أو امتناع اجتماع وجوبه مع حرمته، إلى غير ذلک من المداليل الالتزامية كمفاهيم الجمل الشرطية أو الوصفيّة أو المغيّاة بغاية.

ولأجل كون هذه المداليل على فرض ثبوت الملازمة، بحكم المنطوق، ذهب المحقّقون في باب «المفاهيم» إلى أنّ النزاع في باب «حجّية المفاهيم» صغروي، أي في ثبوت أصل المفهوم والملازمة، وأنّه إذا قال المولى: إن سلّم زيد فأكرمه، هل يتبادر منه إلى الأذهان الصافية وجوب الاكرام عند التسليم، وارتفاعه عند انتفائه أو لا؟ لا كبروي، بمعنى البحث عن حجّية هذه الملازمة بعد ثبوتها، إذ لا كلام في الحجية بعد ثبوتها.

وبذلک يتبيّن الحقّ الصراح في مسألة «تبعية النصوص الشرعية» و عدم الخروج عن إطارها، وأنّ أهل السنّة فيها بين مفرط و مفرّط. والطريق الوسطى هي الجادة[1].

فأصحاب القياس والاستحسان مفرطون في الخروج عن النُّصوص الشرعيّة، ويعملون بما لم يدلّ على الاحتجاج به دليل.

كما أنّ الظاهرية مفرِّطة فى عدم الخروج عن ظواهر النصوص بحرفيتها، وإن كان العقلاء على خلافهم في محاوراتهم العرفيّة، ومن المعلوم أنّه ليست للشارع طريقة للمفاهمة غير الطريقة الدارجة.

تلاميذه ومدى سلطان مذهبه

قال الخطيب في تأريخه: «روى عنه ابنه محمّد، وزكريّا بن يحيى الساجي، ويوسف بن يعقوب بن مهران الداودي، والعباس بن أحمد المذكّر، وهؤلاء رووا عنه و انتحلوا مذهبه» [2].

١. اقتباس من كلام الامام علي عليه السلام في النهج قال: اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة. نهج البلاغة قسم الخطب الرقم ١٥ ط عبده.

٢. تاريخ بغداد ج ٨ص ٣٧٠.

«ولكن عامّة الفقهاء والمحدّثين تركوا الرّواية عنه كما تركوا مذهبه، وكثرت المعارضة، وقلّ التأييد، ولم يكن لمذهبه سلطان إلاّ في بلاد الشرق (نيسابور وضواحيها) في القرنين الثالث والرابع. و نقل عن صاحب «أحسن التقاسيم» أنّه كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق، وكان الثّلاثة الّتي هو رابعها:مذهب الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، ومالک، فكأنّه 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، و بذلک زحزح المذهب الظاهري و حلّ محلّه»[1].

ابن حزم (ت ٣٨٤ـم ٤٥٨) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري

قد عرفت أنّ أبا يعلى الحنبلي (م ٤٥٨) قد زحزح المذهب الظاهري، وأحلّ محلّه مذهب إمامه أحمد في أواسط القرن الخامس و بذلک خبا ضوءه وانحسر عن المدارس الفقهيّة، ولم يبق له وجود إلاّ في ثنايا الكتب، لولا أنّ عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي أعاد ذكره بلسانه و قلمه، وألّف حول ذلک المذهب كتباً و رسائل و انتقل المذهب الظاهري من الشرق إلى الغرب، ودخل الأندلس وقد حمل العبء وحده وخدم المذهب الظاهري بتأليفه:

١ ـ الاحكام في أُصول الأحكام: بيّن فيه أُصول المذهب الظاهري.

٢ ـ النبذ: وهو خلاصة ذلک الكتاب.

٣ ـ المحلّى: 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 ـ أفتى ببطلان الاجتهاد في استخراج الأحكام الفقهيّة مستدلاً بقوله سبحانه:

---

١. تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ٢ ص ٣٥١ نقلاً عن مقدمة «النبذ» للشيخ الكوثري.

﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيءٍ**﴾ (الأنعام/٣٨) ولو كان ثمّة موضع للرأي لكان الكتاب قد فرّط في شيء، وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوه إلى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ**﴾ (النساء/٥٩)[1].

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بهاتين الآيتين يعرب عن كون ابن حزم فقيهاً ظاهريّاً بحتاً، ينظر إلى الظّواهر بحرفيّتها ولا يتأمّل حتّى في القرائن الموجودة في نفس الآيات.

أمّا الآية الأُولى؛ فالمراد من الكتاب فيها، هو صحيفة الكون لقوله سبحانه في صدرها: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ...**﴾ (الأنعام/٣٨). لأنّ التفريط في المقام بمعنى التضييع و التقصير، والمعنى أنّ الدوابّ والطيور لـمّا كانت أُمماً أمثال الإنسان، فما قصّر سبحانه في حقّهم من إعطاء الكمال بمقدار ما لها من اللّياقة والشأن.

وأقصى ما يمكن أن يقال: إنّ المراد منه، هو اللّوح المحفوظ الّذي يسمّيه سبحانه في موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كلّ شيء، وأمّا تفسيره بالقرآن فضعيف لا يركن إليه بعد ملاحظة جمل الآية.

وأمّا الآية الثانية؛ فهي راجعة إلى القضاء في المنازعات و المرافعات فالمرجع هو الله سبحانه و رسوله، ولا صلة للآية بحصر المصادر في الكتاب والسنّة.

ولأجل ذلک لم يذكر فيه الإجماع الّذي هو حجّة عند ابن حزم و مؤُسّس منهجه، وما هذا إلاّ أنّ الآية وردت في مجال القضاء في المرافعات، دون الافتاء في الأحكام الكلّية.

توضيح ذلک: أنّ القضاء في المنازعات يشترک مع الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة في أنّ كلاً ً من القاضي والمجتهد يسعى لكسح الجهل و رفع الشبهة، غير أنّ الشّبهة في

١. تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ٢ ص ٣٨٨.

مجال القضاء، موضوعيّة على الأغلب مع كون الحكم الكلّي معلوماً، كاختلاف الناس في الأموال والديون، بخلاف الشبهة في مجال الاجتهاد فإنّ الحكم الكلّي مشتبه غير معلوم، والمجتهد يسعى بكلّ حول وقوّة رفع الشبهة، و إراءة مُحيّا الحقيقة.

والآية كما هو صريح سياقها، ناظرة إلى المقام الأوّل، ولا صلة لها بالمقام الثاني. يقول سبحانه بعد هذه الآية ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يَضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً**﴾ (النساء/٦٠) وقد ورد في أسباب نزولها ما يؤيّد ما ذكرناه فلاحظ.

٢ ـ يجوز للجنب مسُّ المصحف

قال في المحلّى: «وأمّا مسّ المصحف، فإنّ الآثار الّتي احتجّ بها من لم يجز للجنب مسّه، فإنّه لا يصحّ منها شيء، لأنّها إمّا مرسلة، وإمّا ضعيفة لا تسند، وإمّا عن مجهول... فإن ذكروا قول الله: ﴿**فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلاّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة/٧٨ ـ ٧٩). فهذا لا حجّة لهم فيه، لأنّه ليس أمراً، وإنّما هو خبره والله تعالى لا يقول إلاّ حقّاً، ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلاّ بنصّ جلي أو إجماع متيقّن. فلمّا رأينا المصحف يمسّه الطّاهر و غير الطّاهر علمنا أنّه عزّوجلّ لم يعن المصحف و إنّما عنى به كتاباً آخر»[١].

واستدلّ على الجواز بعمل النّبي و أنّه كتب كتاباً إلى عظيم «بصرى» ليدفعه إلى هرقل وفيه قوله سبحانه: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَواءٌ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيئاً**﴾ (آل عمران/٦٤). وقد أيقن أنّهم يمسّون ذلك الكتاب[٢].

١. المحلى: ج ١ ص ٨٣.
٢. الدر المنثور: ج ١ ص ٤٠.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ قوله ﴿**فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ**﴾ وصف ثان للقرآن في قوله: ﴿**بَل هوَ قُرآنٌ مجِيدٌ**﴾ والمراد أنّ القرآن في كتاب محفوظ من التّغيير و التبديل، والمراد من الكتاب هو اللّوح المحفوظ بشهادة قوله: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (البـروج/٢١ ـ ٢٢). وليس المراد منه المصحف، لاستلزامه وحدة الظرف و المظروف.

وثانياً: أنّ الظّاهر من ابن حزم الظاهري، أنّ الاستدلال على حرمة مسّ المصحف للجنب مبنيّ على تعيين المراد من الكتاب في قوله: ﴿**فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ**﴾ فهل المراد منه هو المصحف أو غيره؟ فعلى الأوّل يثبت حرمة مسّ المصحف لغير المتطهّر بخلاف الثاني.

فرجّح كون المراد منه هو غيره، لما ذكر من الدّليل ولكن خفى عليه أنّ الاستدلال ليس مبنيّاً على ما ذكره، بل الاستدلال مبنيّ على كون الضمير في قوله: ﴿**لا يمسّه**﴾ هل هو عائد إلى القرآن، أو إلى الكتاب، المتقدّمين عليه في الآية؟ فإن قلنا بالأوّل يكون المراد من المسّ هو مسّ كتابة القرآن، ومن التّطهير هو الطهارة من الخبث والحدث. ولا مناص عندئذ من حمل النّفي على النّهي لصيانة كلامه عن الكذب نظير قوله سبحانه: ﴿**فَـلا رَفَثَ وَلا فُسُـوقَ وَ لا جِدَالَ فِي الحَجِّ**﴾ (البقرة/١٩٧). وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» على القول الحق[1].

وإن قلنا بالثّاني، يكون المراد من المسّ، هو العلم به ويكون المراد من المطهّرين، من طهّر الله نفوسهم من أرجاس المعاصي و أقذار الذنوب.

وأمّا تعيين أحد الاحتمالين فخارج عن موضوع البحث، وإنّما الهدف إراءة نماذج من تفكير ابن حزم.

أمّا الاستدلال بكتابة الآية و بعثها إلى عظيم «بصرى» والنبيّ يعلم أنّ الكافر سيمسّها.

١. لاحظ محاضرات المؤلف باسم «قاعدتان فقهيتان» تقف على اسناد الحديث ومضمونه.

فيلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الاستدلال مبنيّ على كون الكفّار مكلّفين بالفروع كما هم مكلّفون بالأُصول وهو بعدُ أمر متنازع فيه.

وثانياً: أنّ التسبيب إنّما يحرم إذا كان مؤدّياً إلى مسّ الجاهل القاصر، كما إذا وضع الإنسان يد غير المتطهّر على كتابة القرآن وهو جاهل أو غافل، لا ما إذا كان غير معذور كعظيم «بصرى» و غيره من الطغاة غير المعذورين في ترك الأُصول و مخالفة الفروع، إذ في وسعهم أن يعتنقوا الإسلام و يدخلوا تحت السلم و يتعرّفوا على أُصوله و يعملوا بفروعه ويجتنبوا محرّماته. وهذا الجواب سائد في تمكين الكافرين من الكتب الّتي فيها أسماؤه سبحانه بعد إتمام الحجّة عليهم وإن كان في جريانه في المقام خفاء.

وثالثاً: أنّ المصالح الكبرى الّتي تتبلور في بثّ الدّعوة الإسلاميّة في المناطق المعمورة و إنقاذ الأجيال عن الوثنيّة و عبادة الطغاة ربّما ترخّص للرسول أن يقوم بعمل ربّما ينتهي إلى مسّ غير المتطهّر آية من الكتاب العزيز وله نظائر في الشّريعة الإسلاميّة.

٣ـ قاتل الإمام عليّ عليه السلام كان مجتهدا

وهذا هو النموذج الثالث من آراء الرّجل نأتي بنصّه من كتاب المحلّى، 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، أنّ للكبير أن يقتل ولا ينتظر بلوغ الصغار. ثمّ أورد على الشافعيّة القائلة بعدم الجواز بأنّ الحسن بن عليّ عليهما السلام قد قتل عبدالرحمن بن ملجم، ولعليّ بنون صغار. ثمّ قال: هذه القصة (يعني قتل ابن ملجم) عائدة على الحنفيّين بمثل ما شنّعوا على الشافعيين سواء سواء، لأنّهم والمالكيّين لا يختلفون في أنّ من قتل آخر على تأويل فلا قود في ذلك، ولا خلاف بين أحد من الأُمّة في أنّ عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل عليّاً رضي الله عنه إلاّ متأوّلاً مجتهداً مقدّراً أنّه على صواب و في ذلك يقول عمران بن حطّان شاعر الصفرية:

يا ضربة مـن تـقي مـا أراد بـها إلاّ ليبلغ من ذي العرش رضوانا

إنّــي لأذكــره حــيناً فــأحسبه أوفــى البــريّة عــندالله مـيزانـا

أي لأُفكّر فيه ثمّ أحسبه، فقد حصل الحنفيّون من خلاف الحسن بن عليّ على مثل ما شنّعوا به على الشافعيّين و ما ينقلون أبداً في رجوع سهامهم عليهم، ومن الوقوع فيما حفروه[١].

يلاحظ عليه: أنّ الفقيه الأندلسي قد خرج في فتياه هذه عن مسلكه وهو التقيّد بالنصوص الشرعية تعبّداً حرفيّاً غير معتمد على العقل والاجتهاد، مع أنّه هو طرح النصّ ولجأ إلى الاجتهاد الخاطئ. فهذا هو النّبيّ الأكرمﷺ يقول لعليّ: ألا أخبرك بأشدّ الناس عذاباً يوم القيامة؟ قال: أخبرني يا رسول الله قال: فإنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عاقر ناقة ثمود و خاضب لحيتك بدم رأسك[٢].

وقد وصف النبيّﷺ قاتل عليّ في غير واحد من أحاديثه بأنّه أشقى الآخرين وأشـقى هذه الأُمّة[٣].... إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا السياق.

والحقّ أنّ الاجتهاد الّذي يؤدّي إلى وجوب قتل الإمام المفترض طاعته بالنصّ، اجتهاد يهتزّ منه العرش ونحن أيضاً نصافق ابن حزم وأُستاذه داود الاصفهاني في ردّ هذا القسم من الاجتهاد الّذي تكون نتيجته نجاح الخوارج المارقين عن الدين، وما ذكره من الشعر هو لعمران بن حطّان رأس الخوارج في عصره وقد أجابه معاصره القاضي أبـوالطـيب طـاهر بـن عـبدالله الشافعي قائلاً:

يا ضربة من شقي ما أراد بها إلاّ ليــهدم للاســلام أركـاناً

إنّــي لأذكــره يـوما فـألعنه ديناً وألعن عـمرانـاً و حـطّاناً

١. المحلى: ج ١٠ ص ٤٨٢ ـ ٤٨٤.
٢. العقد الفريد: ج ٢ ص ٢٩٨.
٣. مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٦٣.

عـــليه ثـــم عـــليه الدّهـــر مـــتّصلا لعـــــائن الله إســـــراراً و إعـــــلانا

فـــأنتما مـــــن كـــــلاب الدّهـــــر جاء به نصّ الشريعة برهاناً وتبيانا[1]

وله في كتابه «الفصل» كلام يشبه ما ذكره في قاتل الإمام حيث عدّ فيه قاتل عمّار وهو أبو الغادية يسار بن سبع السلمي متأوّلاً مجتهداً مخطئاً مأجوراً بأجر واحد، وعدّ عمّاراً الثائر على الخليفة فاسقاً محارباً سافكاً دماً حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم والعدوان [2].

وما تلك المذاهب إلاّ نتيجة تقاعس العلماء الأخيار عن وظيفتهم، ونتيجة طرد العقل الصحيح الفطري عن مناهج الحياة.

ولا أظنّ أنّ إنساناً منصفاً يفكّر في هذه المناهج والمسالك، يعدّ دعاة الحرية والاختيار والتعقّل ضلاّلاً كفّارا، ودعاة الجبرية والتشبية والتجسيم والجمود الفكري علماء وعاة.

﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأعراف/٥٢).

تمّ الكلام حول الحركات الرجعية الثلاث

١. مروج الذهب: ج ٢ص ٤١٥.
٢. الفصل: ج ٤ص ١٦١.

٧

المعتزلة

المعتزلة بين المدارس الكلاميّة المختلفة، مدرسة فكريّة عقليّة، أعطت للعقل القسط الأوفر والسّهم الأكبر حتّى فيما لا سبيل له للقضاء فيه، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التأريخ، ودلّت عليه كتب القوم و رسائلهم الباقية. وما نقله عنهم خصومهم و أعداؤهم. وباختصار، إنّه مذهب فكري كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقليّة أو تجريبيّة حول صحيفة الكون.

ومن المؤسف جدّاً أنّ هوى العصبيّة بل يد الخيانة و الجناية لعبت بكثير من مخلّفاتهم الفكريّة و أطاحت به فأضاعتها بالخرق و المزق و إن كان فيما بقى و ما كشفت عنه بعثة وزارة المعارف المصريّة إلى اليمن و نشرتها[1] كفاية لمن أراد التعرّف على المذهب عن لسان شيوخهم، ثمّ دراستها، وسنتلو عليك قائمة الكتب الباقية أو المنشورة في هذه الآونة الأخيرة عنهم، وبالنّظر إليها يعلم أنّ الباقي يشكل طفيفاً من الكثير المضاع ـ ومع ذلك ـ فهو يستطيع أن يرسم لنا معالم هذا المذهب بوضوح بحيث يغني عن المراجعة إلى كتب خصومهم و أعدائهم.

إنّ ضياع كتب المعتزلة في القرون السابقة وعدم تمكّن الباحثين عنها، ألجأهم في

١. أصدرت دار الكتب المصرية عام ١٩٦٧ قائمة المخطوطات العربية المصوّرة بالميكروفيلم من الجمهورية العربية اليمنية. كما قامت بنشر كتب القاضي عبد الجبار رئيس الاعتزال في اوائل القرن الخامس فطبعت منها كتاب شرح الأُصول الخمسة وكتاب المغني له أيضاً في أربعة عشر جزءاً وغيرهما.

كتابة عقائدهم و تحليل أُصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة في مجال علم الكلام والملل و النحل، ومن الواضح جدّاً أنّ كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين و موضوعيين وقد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأُصول الموثوق بها[١].

إنّ الدّراسة الموضوعيّة الهادفة تكلّف 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 أنّنا نرى كثيراً من الكتّاب المعاصرين يعتمدون في تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على «مقالات الإسلاميّين» للشيخ الأشعري و «الفرق بين الفرق» لعبد القادر البغدادي و «الملل و النحل» للشهرستاني، وهؤلاء كلّهم من أعلام الأشاعرة و يرجع إليهم في الوقوف على التفكير الأشعري، وأمّا في غيره فلا يكون قولهم و نقلهم حجّة في حقّهم، إلاّ إذا طابق الأصل، فإنّ الكاتب مهما يكون أميناً ـ إذا كان في موقف الجدال والنِّقاش وحاول إثبات مقاله و تدمير مقالة الخصم ـ لا يصحّ الرُّكون إلى نقله، إلاّ إذا أتى بنصّ عبارة الخصم بلا تصرّف ولا تبديل. ومن المعلوم أنّ الكتب المؤلّفة في العصور الماضية لا تسير على هذا المنهاج، كما هو واضح لمن سبر.

إنّ من الظّلم البارز الاعتماد في تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على كتب ابن حزم الأندلسي (المتوفّى عام ۴۵۶ هـ) وابن خلدون المغربي (المتوفّى عام ۸۰۸ هـ) وغيرهما خصوصاً فيما كتبوه حول الشّيعة لبعدهم عن البيئة الشيعيّة و مؤلّفاتهم، ولذلک ترى فيها الخبط والخطاء...وهذا مبلغ علم الشهرستاني و اطّلاعه عنهم حيث يذكر الأئمّة الاثني عشر ويقول: إنّ عليّ بن محمّد النقي مشهده بقم[٢] ويكفيک فيما ذكرناه ما قاله أحد معاصريه (أبو محمّد الخوارزمي) قال بعد ذكر مشايخه في الفقه

١. مثلاً نسب إليهم أنّهم لا يقولون بعذاب القبر مع أنّ القاضي في شرح الأُصول الخمسة ص ٧٣٢ يقول: إنّ المعتزلة تقول بعذاب القبر ولا تنكره قال: وأمّا فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلّفين فإنّهم متى علموا أنّهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذِّبوا في القبر... وسيأتي البحث عنه في محلّه.

٢. الملل والنحل: ج ١ص ١۶٩.

وأُصوله والحديث: «ولولا تخبّطه في الاعتقاد وميله إلى الالحاد لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنّا نتعجّب في وفور فضله وكمال عقله و كيف مال إلى شيء لا أصل له و اختار أمراً لا دليل عليه لا معقولاً ولا منقولاً ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيمان»[1].

اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة

اهتمّ المستشرقون في العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأُصول في الكون وحياة الإنسان و اختياره و حرّيته، ولقد أعجبتهم فكرتهم في أفعال العباد وصار ذلک سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنّة و بالأخص المصريّين منهم إلى دراسة مذهبهم و نشر كتبهم و تقدير فكرتهم و الدّفاع عنهم قدر الامكان وردّ الاعتبار إليهم.

ولأجل ذلک نشرت في العهد القريب كتب تتناول البحث عن ذلک المذهب مثل:

١ ـ تأريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمي الدمشقي، طبع في القاهرة عام ١٣٣١ هـ

٢ ـ المعتزلة: تأليف زهدي حسن جار اللّٰهطبع في القاهرة عام ١٣٦٦ هـ وهي رسالة تبحث في تأريخ المعتزلة و عقائدهم و أثرهم في تطوّر الفكر الإسلامي. قدّمها مؤلّفها إلى دائرة التأريخ العربي في كلّية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكيّة. ونال عليه رتبة أُستاذ في العلوم وله في الكتاب مواقف موضوعيّة.

٣ ـ فجر الإسلام: لأحمد أمين المصري، الفصل الرابع، ص ٢٨٣ ـ ٣٠٣.

٤ ـ ضحى الإسلام: له أيضاً، الفصل الأوّل ص ٢١ ـ ١٠٧.

٥ ـ تأريخ المذاهب الإسلاميّة: تأليف محمّد أبو زهرة فصل القدريّة، ص١٢٣ ـ ١٧٩.

١. معجم البلدان: ج ٣ص ٣٧٧ط بيروت دار احياء التراث العربي مادة شهرستان.

٦ ـ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد السيّد، نشرته الدار التونسيّة للنشر، عام ١٤٠٦ هـ الطبعة الثّانية، وهو يضمّ كتباً ثلاثة لأئمّة الاعتزال: أبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبّار، و الحاكم الجشمي، والكتاب مزدان بتحقيقات نافعة.

وهذه العناية الكبيرة المؤكّدة من أبناء الأشاعرة لبيان تأريخ المعتزلة و عقائدهم وإظهار الأسف و الأسى لذهاب ثروتهم العلميّة، و إنشاء بعثة علميّة لأخذ الصّور من مخلّفاتهم الخطّية المبعثرة في بلاد اليمن والقيام بنشرها، عمل مبارك وجهد مقدّر، لكن أثاره أبناء الاستشراق في نفوس هؤلاء. هذا هو (آلفرد جيوم) أُستاذ الدراسات الشّرقية في جامعة لندن يقول :

«إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جدّاً إلى حدّ أنّنا مضطرّون إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من أعمال تعسّفيّة لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكتبات الشيعة في اليمن أو في غير اليمن تحوي مخطوطات من أصل معتزلي أن نقوم بنشرها. هذا، وإنّ أُولئك الّذين يرغبون في الوقوف على نتاج العقل العربي في عصور الخلافة الذّهبية، يحسنون صنعاً إذا أقدموا على درس هذه الرسالة اللمّاعة في تأريخ حركة عظيمة في حركات الفكر العربي»[١].

وهذا «شتيز» المستشرق وصفهم بأنّهم المفكّرون الأحرار في الاسلام، وألّف كتاباً بهذا الاسم.

ووصفهم «آدم ميت» و«هاملتون» بأنّهم دعاة الحريّة الفكرية والاستنارة [٢].

وقال «جولد تسيهر»: «إنّ المعتزلة وسّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهمّاً آخر قيّماً وهو العقل الّذي كان حتّى ذلك الحين مبعداً بشدّة عن هذه

١. من مقدمة كتاب المعتزلة، تأليف زهدي حسن جار الله، قدّم له «آلفرد جيوم» أُستاذ الدراسات الشرقية في جامعة لندن. عام ١٩٤٧م= ١٣٦٦هـ

٢. أدب المعتزلة: ص ١٧٢.

الناحية»[1].

وربّما يرد على الأخير بأنّه تجاسر على قلب الحقائق مسقطاً الواقع الّذي يثبت اجتهاد الرّسول و الصّحابة والتابعين... وكتب السنّة و السيرة والتّاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهيّة حافلة بما يؤيّد اجتهادهم وتعويلهم على العقل.

يلاحظ عليه: أنّ كلام هذا الرادّ أقرب إلى قلب الواقع ممّا ذكره «جولد تسيهر» ذلك المستشرق الحاقد على الإسلام و نبيّه، وذلك لأنّ أهل الحديث والحنابلة ينكرون الحسن والقبح العقليّين، وإنكار ذلك مساوق لإنكارّ كثير من المعارف الدينيّة، والمعارف الدينيّة عندهم قائمة على السنّة فقط، و أحيانا على الكتاب. وأمّا العقل فهو محكوم عندهم بالاعدام، 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.

وأمّا الاعتماد على العقل في الفقه، فلو أُريد منه القياس والاستحسان فهو من قبيل العقل الظنّي الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، و إن أُريد منه الحكم القطعي من العقل، فهو مبنيّ على التّحسين والتقبيح العقليين، وأهل الحديث والحنابلة حتّى الأشاعرة ينكرون إمكان هذا الادراك العقلي.

هذا وللمستشرقين كلمات أُخر 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 إلاّ على الأقل القليل كالانتصار لأبي الحسين الخيّاط (م ٣١١)، والكشّاف للزمخشري(م٥٣٨)، وبعض كتب الجاحظ (م ٢٥٥) وقد اعتمد في نقل عقائد المعتزلة

١. المعتزلة بين العمل والفكر:ص ١٠٣، تأليف: علي الشابي، أبو لبابة حسن، عبد المجيد النجار. طبع الشركة التونسية.

على كتب الأشاعرة كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعري (م ٣٢٤)، ونهاية الاقدام للشهرستاني (م ٥٤٨)، والاقتصاد للغزالي (م ٥٠٥)، والمواقف للعضدي (م ٧٧٥) إلى غير ذلك، وهؤلاء كلّهم أعداء المعتزلة ولا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم في المسائل مجرّدين عن كلّ انحياز، ـ مع أنّه لم يقف ـ تأثّر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته الغربيّين، ولولاهم لما خرج الأُستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئة المصريّة الأشعريّة من الشباك الفكري قدر أنملة، ولا بأس بنقل جمل من إطرائه للمعتزلة في فصول مختلفة.

١ ـ يقول حول توحيد المعتزلة و تنزيههم: «وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في غاية السموّ والرفعة، فطبّقوا قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ أبدع تطبيق، وفصّلوه خير تفصيل وحاربوا الأنظار الوضعيّة من مثل أنظار الّذين جعلوا الله تعالى جسماً»[١].

٢ ـ يقول حول نظريّتهم في حرّية العباد: «وقالت المعتزلة بحرّية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتّى جعلوه كالريشة في مهبّ الريح أو كالخشبة في إليمّ. وعندي أنّ الخطأ في القول بسلطان العقل و حرّية الإرادة والغلوّ فيهما خير من الغلوّ في أضدادهما، وفي رأيي أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى إليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التأريخ غير موقفهم الحالي وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التّواكل»[٢].

٣ ـ يقول في حقّ إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظّام، الشخصيّة الرابعة بين المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، أُستاذ الجاحظ وقد توفّي عام ٢٣١: «أمّا ناحيته العقليّة ففيها الركنان الأساسيّان اللّذان سبّبا النهضة الحديثة في أروبا وهما الشكّ والتجربة، وأمّا الشكّ فقد كان يعتبره النظّام أساساً للبحث فكان يقول: الشاكّ أقرب إليک من الجاحد، ولم يكن يقين قطّ حتّى صار فيه شكّ، ولم

١. ضحى الاسلام: ج ٣، ص ٦٨.
٢. نفس المصدر: ج ٣، ص ٧٠.

ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شک.

وأمّا التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيمياوي اليوم في معمله»[1].

وقال أحمد أمين في مقال خاصّ تحت عنوان «المعتزلة والمحدثون»:

كان للمعتزلة منهج خاصّ أشبه ما يكون بمنهج من يسمّيهم الإفرنج العقليين، عمادهم الشکّ أوّلاً والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ فى كتابه «الحيوان» مبحث طريف عن الشکّ، وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلاّ إذا أقرّه العقل، ويؤوّلون الآيات حسب ما يتّفق والعقل كما فعل الزمخشري في الكشّاف، ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجنّ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم**﴾ ويهزأون بمن يخاف من الجنّ، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، و يؤسّسون دعوتهم إلى الإسلام حسب مقتضيات العقل و فلسفة اليونان، ولهم في ذلک باع طويل، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنّه أرسطو، بل نرى في « الحيوان » أنّ الجاحظ يفضّل أحياناً قول أعرابيّ جاهلي بدويّ على قول أرسطو الفيلسوف الكبير.

هكذا كان منهجهم، وهو منهج لا يناسب إلاّ الخاصّة، ولذلک لم يعتنق الاعتزال إلاّ خاصّة المثقّفين، أمّا العوام فكانوا يكرهونه.

ويقابل هذا المنهج منهج المحدِّثين، وهو منهج يعتمد على الرواية لا على الدراية، ولذلک كان نقدهم للحديث نقد سند لا متن، ومتى صحّ السند صحّ المتن ولو خالف العقل، وقلّ أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، و إذا عُرض عليهم أمر رجعوا إلى الحديث ولو كان ظاهره لا يتّفق والعقل، كما يتجلّى ذلک في مذهب الحنابلة.

وكان من سوء الحظّ أن تدخل المعتزلة في السياسة ولم يقتصروا على

١. ضحى الاسلام: ج ٣، ص ١١٢.

الدين، والسياسة دائماً شائكة، فنصرهم على ذلک المأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا النّاس وأكرهوهم على الاعتزال، فكرههم العامّة واستبطلوا الإمام ابن حنبل الّذي وقف في وجههم، فلمّا جاء المتوكّل انتصر للرأي العام ضدّهم، وانتصر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبي دوآد وأمثالهما، و نكّل بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنّه معتزلي، كان الرجل يعتزل ويختفي حتّى عدّ جريئاً كلّ الجراءة الزمخشري الّذي كان يتظاهر بالاعتزال و يؤلّف فيه، ولم يكن له كلّ هذا الفضل، لأنّه أتى بعد هدوء الفورة الّتي حدثت ضدّ الاعتزال.

فلنتصوّر الآن ماذا كان لو سار المسلمون على منهج الاعتزال إلى اليوم؟. أظنّ أنّ مذهب الشكّ و التجربة وإليقين بعدهما كان يكون قد ربى و ترعرع و نضج في غضون الألف سنة الّتي مرّت عليه، وكنّا نفضّل الأروبيّين في فخفختهم و طنطنتهم بالشكّ و التجربة الّتي ينسبانها إلى «بيكن» مع أنّه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة. وكان هذا الشكّ و هذه التّجربة مما يؤدّي حتماً إلى الاختراع و بدل تأخّر 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 الغربيّين، وكان لا يموت خلق الابتكار في الشرق و يقتصر على الغرب.

فقد عهدنا المسلمين بفضل منهج المحدِّثين يقتصرون على جمع متفرّق أو تفريق مجتمع، وقلّ أن نجد مبتكراً كابن خلدون الّذي كانت له مدرسة خاصّة، تلاميذها الغربيّون لا الشرقيون.

فالحقّ أن خسارة المسلمين بإزالة المعتزلة من الوجود كانت خسارة كبرى لاتعوّض.

ثمّ بدأ المسلمون ينهجون منهج الحضارة الغربيّة تقليداً من الخارج لا بعثاً من الداخل، وشتّان ما بينهما، فالتقليد للخارج بثّ فيهم ما يسمّيه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنّهم عالة على الغربيّين في منهجهم، ولو كان من أنفسهم لاعتزّوا به

وافتخروا، ولكن ما قُدّر لا بدّ أن يكون، ولله في خلقه شؤون»[1].

هذا بعض ما تأثّر به الأُستاذ المصري بمنهج الاعتزال فأطلق قلمه بمدحهم، ولكن لـمّا وقف في غضون التأريخ على أنّ المعتزلة تربّت في أحضان البيت العلوي و أنّ واصل بن عطاء مؤسّس المنهج تتلمذ على أبي هاشم بن محمّد الحنفيّة، وأنّهم أخـذوا التـوحيد والعـدل مـن الأُصول الخمسة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ثارت ثورته وثقل عليه البحث لما يكنّه في نفسه من عداء وحقد للشيعة وأئمّتهم فانبرى لتحريف التأريخ و إسدال الستر على الحقيقة و إنكار كون الأصل لبعض أُصول المعتزلة هو البيت العلوي. ولنا معه في ذلک الفصل بحث ضاف فانتظر. هذا والكلام حول هذه الطائفة يأتي في فصول:

١. رسالة الإسلام التي تصدرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة.

الفصل الأوّل

سبب تسميتهم بالمعتزلة

لقد شغل بال الباحثين من المسلمين و المستشرقين سبب تسمية هذه الطّائفة بالمعتزلة، فاختار كلّ مذهباً، ونحن نأتي بجميع الآراء أو أكثرها على وجه الاجمال، مع التّحليل والقضاء بينها.

١ ـ اعتزالهم عن علي عليه السلام في محاربته لمخالفيه

قال أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي من أعلام القرن الثالث في كتابه «فرق الشيعة» عندالبحث عن الأحداث الواقعة بعد قتل عثمان: «فلمّا قُتِل بايع الناس عليّاً فسمّوا الجماعة، ثمّ افترقوا بعد ذلک و صاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولايته عليه السلام، وفرقة خالفت عليّاً وهم طلحة والزبير و عائشة، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالک وهو سعدبن أبي وقّاص، وعبدالله بن عمر بن الخطّاب، ومحمّد بن مسلمة الأنصاري، وأُسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنّ هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به. فسمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحلّ قتال عليّ ولاالقتال معه.

وذكر بعض أهل العلم أنّ الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلک 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».

وذكر[١] نصر بن مزاحم المنقري أنّ المغيرة بن شعبة كان مقيماً بالطّائف لم يشهد صفّين. 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 كأنّه زائر له، فقال: يا أبا موسى! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر و كره الدماء؟ قال: أُولئک خيار الناس خفّت ظهورهم من دمائهم و خمصت بطونهم من أموالهم.

ثمّ أتى عمراً فقال: يا أبا عبدالله ! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟

فقال: أُولئک شرّ الناس لم يعرفوا حقّاً ولم ينكروا باطلا[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 طالب في حروبه، وليس كذلک، لأنّ جمهور المعتزلة بل أكثرهم إلاّ القليل الشاذّ منهم يقولون إنّ عليّاً عليه السلام كان على صواب، وإنّ من حاربه فهو ضالّ و تبرّأوا ممّن لم يتب عن محاربته ولا يتولّون أحداً ممّن حاربه إلاّ من صحّت عندهم توبته منهم، و من كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم»[٣].

أقول: لولا أنّ النوبختي ذكر بعد نقل هذه الرواية قوله: «وأنّهم صاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» لأمكن المناقشة في كونه وجه التسّمية، و أنّ الاعتزال بالطابع الفكري والعقلي كان استمراراً للاعتزال بطابعه السياسي. إذ من الممكن أن تستعمل كلمة واحدة في طائفتين يجمعهما جامع وهو العزلة وترک الجماعة. فهؤلاء الّذين خذلوا

١. فرق الشيعة: ص ٥ طبع النجف عام ١٣٥٥ هـ

٢. وقعة صفين ص ٦٢٠ ـ ٦٢١ طبع مصر.

٣. فضل الاعتزال ص ١٣ ـ ١٤.

عليّاً بترک البيعة والحرب معه ضدّ الناكثين والقاسطين معتزلون، كما أنّ واصل بن عطاء و تلاميذه معتزلون لأجل تركهم مجلس درس أُستاذه و تلاميذه كما يأتي في الرواية الأُخرى. واطلاق كلمة واحدة على الطائفتين اللّتين لهما طابعان مختلفان لا يدلّ على أنّ الطائفة الثانية هي استمرار للأُولى. و إنّما يمنعنا عن ردّ هذه النّظرية على وجه القطع هو صراحة كلام النوبختي في ذلک.

٢ ـ اعتزالهم عن الحسن بن علي عليهما السلام

وهناک رواية أُخرى تدلّ على أنّ تسميتهم بهذا اللّقب لاعتزالهم عن الحسن بن عليّ و معاوية، نقله الملطي (المتوفّى عام ٣٧٣) في «التنبيه والردّ» واستحسنه الكوثري[١] وحسب أنّه وقف على أمر بديع. يقول الملطي: «وهم سمّوا أنفسهم معتزلة وذلک عندما بايع الحسن بن عليّ عليهما السلام معاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن بن علي و معاوية و جميع الناس، وذلک أنّهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة و سمّوا بذلک 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 ذلک كلّه، يمكن أن يقال فيه مثل ما قلناه في النظرية السابقة، وهو أنّه كانت طائفتان مختلفتان لا صلة بينهما سوى الاشتراک الاسمي، ظهرت إحداهما بعد صلح الحسن عليه السلام وكان لها طابع سياسي، وظهرت الأُخرى في زمن الحسن البصري عند اعتزال واصل عن حلقة بحثه كما سيأتي بيانه، لها طابع عقلي.

وهناک إشكال آخر يتوجّه على رواية الملطي حيث قال: «وهم سمّوا أنفسهم

١. تعليق «تبيين كذب المفتري» ص ١٠.
٢. التنبيه والرد ص ٢٦.

معتزلة» وهو أنّ لفظ الاعتزال ليس لفظاً يعرب عن المنهج حتّى يطلقوا هذا الاسم على أنفسهم، إن لم يكن فيه دلالة على ذمٍّ ما.

٣ـ اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري

وهناک 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 الّذي اعتزل الحسن البصري فسمّوا المعتزلة»[١].

وروى أبو نعيم بالإسناد عن الحسن البصري أنّه قال: «كان لعامر بن عبدالله بن عبد قيس مجلس في المسجد فتركه حتّى ظننّا أنّه قد ضارع أصحاب الأهواء، قال: فأتيناه فقلنا له: كان لک مجلس في المسجد فتركته؟ قال: أجل، إنّه مجلس كثير اللغط والتّخليط، قال: فأيقّنا أنّه قد ضارع أصحاب الأهواء، فقلنا: ما تقول فيهم؟ قال: وما عسى أن أقول فيهم ... الخ» ، ونقل أبو نعيم الاصفهاني أيضاً أنّه عتب أبو موسى الأشعري[٢] عامربن عبد قيس اعتزاله مجلسه الّذي اعتاده في المسجد، فكتب إليه قائلاً:

«فإنّي عهدتک على أمر وبلغني أنّک تغيّرت فاتّق الله و عد»[٣].

وقال المعلِّق على كتاب «فضل الاعتزال»: إذا كان ابن دريد و أبو نعيم لم يحدّدا لنا زمن اعتزال عامر بن عبد قيس، فمن الممكن أن نستنتج أنّه تمّ في خلال تسع سنوات من سنة ٣٥ وهو تأريخ اعتزال جماعة سعد بن أبي وقّاص إذ عناهم الحسن البصري في حديثه، إلى سنة ٤٤ وهو تأريخ وفاة أبي موسى الأشعري إذ أفاد أبو نعيم أنّه عاتب عامر لاعتزاله مجلسه».

---

١. الاشتقاق ج ١ص ٢١٣كما في تعالیق «فضل الاعتزال» ص ١٥.
٢. كان أبو موسى والي الكوفة أواخر خلافة عثمان إلى عام ٣٦، حتّى عزله علي عليه السلام لأجل قعوده عن نصرة الامام.
٣. حلية الأولياء: ج ٢ص ٩٣ـ ٩٥.

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 المعلّق من زمن الاعتزال يلزم أن يكون له مجلس بحث في المسجد بين أعوام ٣٥ ـ ٤٤، ويكون عامر بن عبدالله الشخصيّة المعروفة أحد حضّار بحثه، وقد قدّر الزركلي في كتابه «الأعلام» وفاة عامر نحو سنة (٥٥)[١].

ثمّ إنّ عتب أبي موسى لا يصحّ أن يكون في خلال تسع سنوات بين أعوام ٣٥ ـ ٤٤ لأنّه عزل عن الولاية عام ٣٦ و غادر الكوفة ولم يرجع إليها، ولـمّا أصدر حكمه الجائر فـي دومـة الجندل ضدّ عليّ عليه السلام خاف من انتفاضة الناس و ثورتهم عليه، وغادرها إلى مكّة المكرّمة ومات بها عام ٤٣ أو ٤٤. ولو صحّ عتابه لكان قبل سنة ٣٦، وهذا يستلزم أن تكون للحسن حلقة بحث في أوان البلوغ، وهو بعيد، مع وجود وجوه الصّحابة وأكابر التّابعين في الكوفة.

ثمّ لو صحّت الرواية لما صحّ أن يكون عامر بن عبدالله، المؤسّس الأوّل لمذهب الاعتزال و إن استعمل في حقّه كلمة الاعتزال، لأنّ كلمة الاعتزال في تلك العصور كانت رمزاً للتخلّف عن الفكرة السائدة على المجتمع، فمن خالف الفكرة و انحاز عنها، أطلق على فعله الاعتزال و على نفسه المعتزل، ازدراءً به، وتلك 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 سعدبن أبي وقّاص و نظائره. أو اعتزال جماعة عن الحسن بن عليّ عليهما السلام أو عن الفكرة الدينيّة كما في الرواية الثالثة. والحقّ في التسمية ما نذكره في القول الرابع وقد تواتر نقله.

٤ـ اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري

قد عرفت أنّ حكم مرتكب الكبيرة قد أوجد ضجّة كبيرة في الأوساط الإسلاميّة

١. الأعلام: ج ٤، ص ٢١.

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 خاصّاً للبحث عدّة قرون. وكان للمسألة في زمن الحسن البصري دويّ خاصّ.

نقل الشهرستاني أنّه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، 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 الأُمّة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكّر 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 و لا كافر. ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّي هو وأصحابه: معتزلة[1].

و ربّما نسبت هذه الواقعة بشكل آخر إلى «عمرو بن عبيد». قال ابن خلّكان في ترجمة قتادة السدوسي: «كان قتادة من أنسب الناس كان قد أدرک ذعفلاً و كان يدور البصرة أعلاها و أسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد و نفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري و حلّقوا و ارتفعت أصواتهم، فأمّهم وهو يظن أنّها حلقة الحسن، فلمّا صار معهم عرف أنّها ليست هي. فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمذ يومئذ سمّوا المعتزلة»[2].

وتظهر تلک النّظرية من الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» حيث قال: «وأمّا المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن العطاء من المذهب في ذلک ونصب من الاحتجاج له،

١. الفرق بين الفرق: ص ٢١، وفي ذيل عبارته ما يدل على أنّ تسميتهم بها لأمر آخر سيوافيک بيانه.
٢. وفيات الأعيان ج ٤ ص ٨٥ رقم الترجمة ٥٤١.

فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التديّن به من قال بها و من اتّبعهما عليه، إلى اعتزال الحسن البصري و أصحابه والتحيّز عن مجلسه فسمّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله و تفرّدهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأُمّة وسائر العلماء ولم يكن قبل ذلک يعرف الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس»[١].

ولولا قوله: «وتفرّدهم بما ذهبوا إليه في هذه المسألة من جميع الأُمّة و سائر العلماء» لكان نصّاً في هذه النظرية، إلاّ أنّ هذا الذيل يمكن أن يكون إشارة إلى النظرية الأخرى الّتي ستبيّن.

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 و النحل ج ١ ص ٤٨، وابن خلكان في وفيات الأعيان ج ٦ ص ٨، والمقريزي في خططه ج ٢ ص٣٤٦.

وعلى كلّ تقدير فقد ناقش الدكتور «نيبريج» المستشرق هذه النظرّية بأنّه وردت تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال بمن قال بالاعتزال، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية، ثم إنّ لها عدّة نظائر في عرف ذلک الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الارجاء وهم الّذين قالوا بالإرجاء، والرافضة يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض[٢].

ولعلّ المناقشة في محلّها كما سيظهر مما ننقله عن المسعودي في النّظرية السادسة.

٥ـ الاعتزال عن القولين السائدين في ذلک العصر

وهناک رأي خامس في تسميتهم بالاعتزال يظهر من شيخ المعتزلة أبي القاسم البلخي (م ٣١٧) يقول: «والسبب الّذي له سمّيت المعتزلة بالاعتزال؛ أنّ الاختلاف

١. أوائل المقالات ص ٥ـ ٦.
٢. مقدمة كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط ص ٥٤.

وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصّلاة، فقالت الخوارج: إنّهم كفّار مشركون وهم مع ذلک فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم بالله و رسوله و بكتابه و بما 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 و الشّرک، قالوا: لأنّ المؤمن وليّ الله، والله يجبّ تعظيمه و تكريمه وليس الفاسق كذلک، والكافر والمشرک و المنافق يجب قتل بعضهم و أخذ الجزية من بعض، وبعضهم يعبد في السرّ إلهاً غير الله، وليس الفاسق بهذه الصفة.

قالوا: فلمّا 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 اُمّة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين وهي أنّه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سمّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الاُمّة 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 و أصحابه معتزلة لاعتزالهم كلّ الأقوال المحدّثة و المجبّرة». ثمّ ردّ على من زعم أنّ إطلاق المعتزلة لمخالفتهم الاجماع 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 وذلک أنّ المسلمين اختلفوا

١. باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي ص ١١٥.
٢. الفرق بين الفرق: ص ٢١ و ١١٥، ط دار المعرفة.
٣. المنية والأمل: لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٤ طبع دار صادر.

في أهل الكبائر فقالت الخوارج: هم كفّار مشركون، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون، وقالت المعتزلة: لا نسمّيهم بالكفر و لا بالإيمان، ولا نقول إنّهم مشركون ولا مؤمنون بل فسّاق، فاعتزلوا القولين جميعاً و قالوا بالمنزلة بين المنزلتين فسمّوا بالمعتزلة»[١].

٦ـ جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر

وهذه النظرية غير النظرية الماضية، فإنّ الاعتزال فيها كان وصفاً لنفس المعتزلة فهم اعتزلوا عن جميع ما اختلفت فيه من الآراء و أخذوا بالمتّفق عليه، ولكنّه في هذه النظرية وصف لمورد الخلاف، أعني الفاسق، فجعلوه معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤُمن ولا كافر، وتظهر تلك النّظرية من المسعودي في مروجه، قال في بيان الأصل الرابع من الأُصول الخمسة: «وأمّا القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع، فهو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمّى فاسقاً على حسب ما ورد التّوقيف بتسميته وأجمع أهل الصّلاة على فسوقه».

قال المسعودي: «وبهذا الباب سمّيت 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 ـ ويكنّى بأبي حذيفة ـ في سنة إحدى و ثلاثين و مائة وهو شيخ المعتزلة و قديمها، وأوّل من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو أنّ الفاسق من أهل الملّة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سمّيت المعتزلة وهو الاعتزال»[٣].

والدقّة في قوله: «وبه سمّيت...» (أي بعزل الفاسق عن الإيمان والكفر) تعطي أنّ وجه التسمية يعود إلى جعل الفاسق منعزلاً عنهما.

١. شرح رسالة الحور العين: ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
٢. مروج الذهب: ج ٣، ص ٢٢٢، ط بيروت دار الأندلس.
٣. نفس المصدر: ج ٤ص ٢٢، ط بيروت دار الأندلس.

وهناک نظريّة سابعة ذكرها أحمد أمين المصري في فجر الإسلام ص ٣٤٤، ولكنّها من الوهن بمكان لم يرتضها هو نفسه في كتبه اللاحقة فلنضرب عنها صفحاً.

إلى هنا خرجنا بهذه النّتيجة أنّه لو كان أساس الاعتزال هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، فتسميتهم بالمعتزلة، إمّا لاعتزال المؤسّس 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 أُستاذ واصل كان يذهب إلى أنّه منافق، وأراد بذلک تخفيف أمره بالنسبة إلى الكافر، مع أنّ جزاء المنافق في الآخرة لو لم يكن أشدّ من الكافر ليس بأقلّمنه.

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 أسماء أُخر.

١ ـ العدليّة: لقولهم بعدل الله و حكمته.

٢ ـ الموحّدة: لقولهم لا قديم مع الله [١].

ولأجل هذا يطلق على هذه الطّائفة أهل العدل و التوحيد، ولعلّهم يعنون بالعدل مضافاً إلى ما ذكر ابن المرتضى نفي القدر بالمعنى المستلزم للجبر، أو يريدون بذلک نفي كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، إذ فيه الظلم والقبيح والجور، وأمّا التّوحيد فإنّهم يريدون منه نفي الصفات الزائدة القديمة، فإنّ في الاعتقاد بزيادة الصفات اعتراف بقدماء معه سبحانه، وتنزيهه سبحانه عن التشبيه و التجسيم،

١. المنية و الأمل ص ١.

وسيأتي أنّ هذين الأصلّين اللّذين يعدّان الرّكنين الأساسيين لمدرسة الاعتزال مأخوذان من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

٣ ـ أهل الحق: المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحقّ، والفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة، وقد فرغنا الكلام عن هذا الحديث و تعيين الفرقة الناجية في الجزء الأوّل.

٤ ـ القدرية: يعبّر عن المعتزلة في الكتب الكلاميّة بالقدريّة. والمعتزلة يطلقونها على خصمائهم، وذلک لما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: أنّ القدريّة مجوس هذه الاُمّة. فلو قلنا بأنّ القدريّة منسوبة إلى القدر عِدْل القضاء، فتنطبق على خصماء المعتزلة القائلين بالقدر السالب للاختيار. ولو قلنا بأنّها منسوبة إلى القدرة، أي القائلين بتأثير قدرة الإنسان في فعله واختياره و تمكّنه في إيجاده، فتنطبق ـ على زعم الخصماء ـ على المعتزلة لقولهم بتأثير قدرة الإنسان في فعله. وقد طال الكلام بين المتكلّمين في تفسير الحديث و ذكر كلّ طائفة وجهاً لانطباقه على خصمها[١].

والحقّ أنّ المتبادر من الحديث هو القدريّة المنسوبة إلى القدر الّذي هو بمعنى التقدير، و إطلاقه على مثبت القدر كأهل الحديث والحنابلة متعيّن، إذ لا يطلق الشيء و يراد منه ضدّه.

فلو كان المراد منه المعتزلة يجب أن يراد منها نفي القدر. وقد روي عن زيد بن عليّ أنّه قال ـ حين سأله أبو الخطّاب عمّا يذهب إليه ـ : «أبرأ من القدريّة الّذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجئة الّذين أطمعوا الفسّاق». هذا، ولقد أوضحنا المراد من الحديث في محلّه[٢].

٥ ـ الثنوية: المعتزلة يدعون بالثنوية و لعلّ وجهه ما يتراءى من بعضهم لقولهم

١. لاحظ في الوقوف على هذه الوجوه كشف المراد للعلامة الحلي ص ١٩٥، وشرح المقاصد للتفتازاني ج ٢ ص ١٤٣، وقد مضى الكلام في سند الحديث ودلالته في فصل القدرية من هذا الجزء فلاحظ.

٢. لاحظ الجزء الأول من الملل والنحل للمؤلف ص ١٠٣ ـ ١٠٩ ولاحظ الالهيات في ضوء الكتاب والسنة والعقل: محاضراتنا الكلامية بقلم الفاضل الشيخ حسن مكي.

الخير من الله والشرّ من العبد.

وهناک وجه آخر لتسميتهم بالثنويّة، أو المجوسيّة، وهـو أنّ المـعتزلة قـالت بـاستقلال الإنسان في ايجاد فعله، بل نقل عن بعضهم القول بحاجة الموجود في حدوثه إلى الواجب دون بقائه و استمراره، فصيّروا الإنسان كأنّه مستقلّ فى فعله، بل صيّروا الممكنات كواجب غنيٍّ عن العلّة في بقائه و استمراره، دون حدوثه.

ولكنّ النسبة غير صحيحة، إلاّ إلى بعض المـتأخّرين مـن المـعتزلة، ولم يـظهر لنـا أنّ المتقدّمين منهم كانوا على هذا الرأي.

٦ ـ الوعيديّة: و إنّما أُطلقت عليهم هذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأنّ الله صادق في وعده، كما هو صادق في وعيده و أنّه لا يغفر الذنوب إلاّ بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذّباً قطعاً ولا يغفر له جزماً و يخلّد في النار و يعذّب عذاباً أضعف من عذاب الكافر.

٧ ـ المعطّلة: أي تعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، وهذا أُلصق بالجهميّة الّـذين يعدّون في الرعيل الأوّل فى نفي الصفات.وأمّا المعتزلة فلهم في الصفات مذهبان:

١ ـ القول بالنيابة، أي خلوّ الذات عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات في الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم «خذ الغايات واترک المبادئ»، وهذا مخالف لكتاب الله و السنّة والعقل. فإنّ النقل يدلّ بوضوح على اتّصافه سبحانه بالصفات الكماليّة، وأمّا العقل، فحدث عنه ولا حرج، لأنّ الكمال يساوق الوجود وكلّما كان الوجود أعلى و أشرف يكون الكمالات فيه آكد.

٢ ـ عينيّة 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

العقليّة و إطلاق المعطّلة على هذه الطائفة لا يخلو من تجنٍّ وافتراء.

والأولى بهذا الاسم أهل الحديث و الحنابلة، فإنّهم المعطِّلة حقيقة، إذ عطّلوا العقول عن معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله، ومنعوا الخوض فى المسائل العقليّة، وكأنّ العقل خلق لا لغاية إلاّ للسعي وراء الحياة الماديّة.

٨ ـ الجهميّة:[١] وهذا اللّقب منحه أحمد بن حنبل لهم، فكلّما يقول: قالت الجهميّة، أو يصف القائل بأنّه جهمي يريد به المعتزلة لما وجد من موافقتهم الجهميّة في بعض المسائل، و إن كانت الجهمية متقدّمة على المعتزلة، لكنّها على زعمهم مهّدوا السّبيل للمعتزلة ، مع أنّك عرفت أنّ واصلاً أرسل أحد تلاميذه إلى معارضته و أنّهم لا يعدّون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه في بعض المسائل الجوهرية، فإنّ الجهم جبريّ والمعتزلة قائلة بالاختيار، ولعلّ بعض هذه التسميات من مصاديق قوله سبحانه ﴿**ولا تنابزوا بالألقاب**﴾(الحجرات/١١).

٩ـ المفنية:

١٠ ـ اللفظيّة:

وهذان اللقبان ذكرهما المقريزي وقال: أنّهم يوصفون بالمفنية لما نسب إلى أبى الهذيل من فناء حركات أهل الجنّة و النار، واللّفظيّة لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة والقبريّة لانكارهم عذاب القبر[٢].

١. نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد عرفت القول في عقائده وآرائه وأنّ المهم منه أمران: نفي الرؤية والجبر.
٢. الخطط للمقريزي: ج ٤، ص ١٦٩.

الفصل الثاني

المبادئ الفكرية للاعتزال و خطب الإمام عليّ عليه السلام

قد تعرّفت فيما مضى على تأريخ ظهور المعتزلة و أنّ الاعتزال بعنوان المنهج الفكـري العلمي لا السياسي يرجع إلى أوائل القرن الثاني، وذلک عندما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري و شكّل حلقة دراسية فكريّة في مقابل أُستاذه، والقرائن القطعيّة تؤكّد بظهوره في أوائل ذلک القرن، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام ٨٠ من الهجرة، وقد توفّي أُستاذه الحسن البصري عام ١١٠، فمن البعيد أن يستطيع إنسان على تشكيل حلقة دراسيّة قابلة للذكر في مقابل الخطيب الحسن البصري، وله من العمر دون العشرين. وهذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر في أوائل القرن الثاني.

ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين و إن كان يعدُّ منطلق الاعتزال، ومغرس بذره، ولكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل، ولا يعدّ الدرجة الأُولى من أُصوله، فإنّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج، وسائر الأُصول في الدرجة الثانية.

وفي ضوء هذا يقف القارئ بفضل النصوص الآتية على أنّ الاعتزال أخذ ذينک الأصلين من البيت العلويّ عامّة، ومن خطب الإمام عليّ عليه السلام وكلماته خاصّة، ولأجل ذلک يـجب أن يعترف بأنّ الاعتزال أخذ الأُصول الأصليّة لمنهجه من بيت الولاية.

ولأجل ايقاف القارئ هذا الاستنتاج، نضع أمامه شواهد من التأريخ والاعترافات الّتي أجهر بها شيوخ المعتزلة:

١ ـ هذا هو الكعبي إمام المعتزلة في أوائل القرن الرابع يقول: «والمعتزلة يقال إنّ لها و لمذهبها أسناداً تتّصل بالنبيّ وليس لأحد من فرق الأُمّة 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 علي، وأنّ محمّداً أخذ عن أبيه عليٍّ و أنّ علياً عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم [١].

٢ ـ 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 السّلف أنّه قيل له: كيف كان علم محمّد بن عليّ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل. ثمّ انتقل واصل إلى البصرة فلزم الحسن ابن أبي الحسن [٢].

٣ ـ وقال القاضي عبد الجبّار في «طبقات المعتزلة»: «وأخذ واصل العلم عن محمّد بن الحنفيّة وكان خالاً لأبي هاشم وكان يلازم مجلس الحسن» [٣].

وما ذكره القاضي لا ينطبق على الحقيقة، فإنّ واصل بن عطاء الغزّال ولد بالمدينة سنة ثمانين، وقد مات محمّد بن الحنفيّة عام ٨٠ أو ٨١، فلا يصحّ أخذ العلم منه، والصّحيح أن يقال أخذ واصل العلم من أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وقد نقل المحقّق أنّ في حاشية الأصل «من أبي هاشم».

والصّحيح ما في عبارته التالية، قال:

٤ ـ وقال: «إنّ أبا الهذيل قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطّويل، وأخذ هو عن

١. ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي: ص ٦٨.
٢. ذكر المعتزلة للكعبي: ص ٦٤.
٣. طبقات المعتزلة: ص ٢٣٤.

واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد، وأخذ واصل و عمرو عن أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمّد بن الحنفيّة، وأخذ محمّد عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأخذ عليّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم»[١].

وقد تنبّه الشريف المرتضى لما ذكرنا. قال: «وذكر أبو الحسين الخيّاط أنّ واصلاً كان من أهل مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومولده سنة ثمانين و مات سنة إحدى و ثلاثين و مائة. وكان واصل ممّن لقى أبا هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وصحبه، و أخذ عنه و قال قوم إنّه لقى أباه محمّداً و ذلک غلط، لأنّ محمّداً توفّي سنة ثمانين أو إحدى و ثمانين و واصل ولد في سنة ثمانين»[٢].

٥ ـ وقال القاضي أيضاً: «فأمّا أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن عليّ، فلو لم يظهر علمه و فضله إلاّ بما ظهر عن واصل بن عطاء لكفى، وكان يأخذ العلم عن أبيه.

فكان واصل بما أظهر بمنزلة كتاب مصنّفه أبو هاشم، وذكر قوله فيه. وكذلک أخوه، فإنّ غيلان يقال إنّه أخذ العلم من الحسن بن محمّد بن الحنفيّة أخي أبي هاشم»[٣].

٦ ـ وقال الشهرستاني: «يقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة»[٤].

٧ ـ وقال ابن المرتضى: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ يتّصل إلى واصل و عمرو اتّصالاً شاهراً ظاهراً. وهما أخذا عن محمّد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد، ومحمّد هو الذي ربّى واصلاً و علّمه حتّى تخرّج واستحكم. ومحمّد أخذ عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم».

١. المصدر نفسه: ص ١٦٤.
٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
٣. طبقات المعتزلة: ص ٢٢٦.
٤. الملل والنحل: ج ١ ص ٤٩.

٨ ـ وقال أيضاً: «ومن أولاد عليّ عليه السلام أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وهو الّذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب فأخذ عنه و عن أبيه، وكذلک أخوه الحسن بن محمّد أُستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء»[١].

٩ ـ وقال ابن أبي الحديد: «إنّ أشرف العلوم هوالعلم الإلهي، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم و معلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم و من كلامه (عليّ عليه السلام) اقتبس و عنه نقل، ومنه ابتدأ وإليه انتهى. فإنّ المعتزلة ـ الّذين هم أهل التوحيد والعدل و أرباب النظر، ومنهم تعلّم الناس هذا الفنّ ـ تلامذته و أصحابه، لأنّ كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة. وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام»[٢].

١٠ ـ وقال المرتضى في أماليه: «اعلم أنّ أُصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ و خطبه، فإنّها تتضمّن من ذلک ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، و من تأمّل المأثور في ذلک من كلامه، علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد في تصنيفه و جمعه، إنّما هو تفصيل لتلک الجمل و شرح لتلک الأُصول، وروي عن الأئمّة (من أبنائه عليهم السلام) من ذلک ما يكاد لا يحاط به كثرة، ومن أحبّ الوقوف عليه و طلبه من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الّذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة»[٣].

١١ ـ وقال القاضي عبدالجبّار: «وهذا المذهب ـ أعني صاحب الكبيرة لايكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً ـ أخذه واصل بن عطاء عن أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وكان من أصحابه»[٤].

---

١. المنية والأمل: ص ٥ـ ٦وص ١١.
٢. الشرح الحديدي: ج ١ص ١٧.
٣. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٤٨.
٤. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٣٨

١٢ ـ وقال الدكتور حسن إبراهيم حسن: «فقد نسبت المعتزلة عقائدها إلى عليّ ابن أبي طالب، و قلّما نجد كتاباً من كتبهم و على الأخصّ كتب المتـأخّرين منهم إلاّادّعوا فـيه أنّهُ ليس ثمّة مؤسّس لمذهب الاعـتزال و علم الكـلام غير الإمام عليّ عليه السلام »[١].

١٣ ـ يقول محقّق كتاب شرح الأُصول الخمسة: «ويؤكّد المعتزلة أنّهم تلقّوا هذه الأُصول عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويذكرون سندهم في ذلك و نحن نثبت فيما يلي هـذا السند ـ كما على أوّل ورقة من شرح الأُصول[٢] ـ تعليق الفرزاذي .

يقول:أخذهذه الأُصول من الفقيه الإمام الأوحد نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني، وهو عنالفقيه الإمام الأجلّ محمّد بن أحمد الفرزاذي، وهـو عـن عـمّه الشـيخ السـعيد البـارع 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 ـ رحمه الله ـ وهو عن الشيخ المرشد أبي عبدالله البصري، و هو عن الشيخ أبي علي ابن خلاّد، و هو عن الشيخ أبي هاشم و هو عن أبيه الشيخ أبي علي الجبائي وهو عن أبي يعقوب الشحام، وهو عن عثمان الطّويل، وهو عن الشيخ أبي الهذيل، وهو عن واصل ابن عطاء، وهو عن أبـي هـاشم [٣]محمّد بن الحنفية، وهو عن أبيه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وهو عن خير الأوّلين والآخرين و خاتم النبيّين محمد المصطفى ـ صلوات اللّهعليه ـ وهو عن جبرئيل عليه السلام وهو عـن الله تـعالى وليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإس[٤]ناد. أفبعد هذه التصريحات يبقى شكّ في أنّ المعتزلة في أُصولهم عالة لعلوم أئمّة أهل البيت عليهم السلام .

١. تاريخ الاسلام: ج ٢، ص ١٥٦، الطبعة السابعة.
٢. النسخة المخطوطة.
٣. وفي العبارة سقط والصحيح: «عبدالله بن محمد عن أبيه».
٤. مقدمة شرح الأُصول الخمسة ص ٢٤.

وسيوافيک التصريح من القاضي عبد الجبّار أنّ أُصول الاعتزال ترجع إلى أصلين : التوحيد والعدل، وأمّا الأُصول الثّلاثة فهي داخلة تحت الأصلين وقد عرفت أنّ المعتزلة أخذت الأصلين من أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

١٤ـ وقال أبو سعيد بن نشوان الحميري(ت٥٧٣) إنّ لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم و ليس لأحد من فرق الأُمة مثلهم، و لا يمكن لحضومهم دفعه و ذلک ان مذهبهم مستند إلى واصل بن عطاء و ان واصلا يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب و هو ابن الحنفيه، و إلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي و ان محمد يسند إلى ابنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه و إن علياً يسند إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم [١] .

١٥ـ و قال بن 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 الحنفيه عن أبيه علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم و ما ينطق عن الهوى [٢] .

﴿كَلاّ إِنَّهَا تَذْكِرَةً * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾

١. الحور العين: ٢٠٦.
٢. البحر الزخار ١: ٤٤.

الفصل الثالث

الشيعة والمعتزلة أيّتهما أصل للآخر

إنّ بعض المتسرِّعين من الكتّاب المتأخّرين كأحمد أمين المصريّ ومن حذا حذوه، يصرّون على أنّ الشيعة أخذت منهجها الفكري في الأُصول والعقائد من المعتزلة، لما رأوا من وحدة العقيدة في القول بالتوحيد والعدل، وإنكار الرؤية و إثبات الحسن والقبح العقليين، وقدرة العبد و اختياره في أفعاله إلى غير ذلک من المبادئ المشتركة بين الطّائفتين.

نظريّة أحمد أمين و مناقشتها

يقول أحمد أمين : «ولقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم من قدماء متكلّمي الشيعة الإماميّة، فكنت كأنّي أقرأ كتاباً من كتب أُصول المعتزلة إلاّ في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة ولكن أيّهما أخذ من الآخر؟

أمّا بعض الشيعة فيزعم أنّ المعتزلة أخذوا عنهم، وأنّ واصل بن عطاء تتلمذ على جعفراً الصّادق عليه السلام وإنّي أُرجّح أنّ الشيعة أخذوا من المعتزلة تعاليمهم، ونشوء مذهب الاعتزال يدلّ على ذلک».

استدلّ أحمد أمين على ما يرتئيه بأنّ زيد بن عليّ زعيم الفرقة الشيعيّة الزيديّة تتلمذ لواصل بن عطاء.

وكان جعفر الصادق عليه السلام يتّصل بعمّه زيد. ويقول أبو الفرج في «مقاتل

الطالبيّين» : «كان جعفر بن محمّد يمسك لزيد بن عليّ بالركاب، ويسوي ثيابه على السرج» فإذا صحّ ما ذكره الشهرستاني و غيره من تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أنيتتلمذ واصل لجعفر، وكثير من المعتزلة كان يتشيّع، فالظّاهر أنّه عن طريق هؤلاء تسرّبت أُصول المعتزلة إلى الشيعة»[١].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره الكاتب المصري اجتهاد في مقابل تنصيص أئمّة المعتزلة أنفسهم بأنّهم أخذوا أُصولهم من أبي هاشم ابن محمّد الحنفيّة، وأخذ هو عن أبيه محمّد، وهو أخذ من عليّ بن أبي طالب ومع هذا التنصيص من نفس المعتزلة فما معنى هذا الاجتهاد؟

ترى ابن المرتضى يعدّ عليّاً من الطبقة الأُولى للمعتزلة، كما يعدّ الحسنين اللّذين اشتهر منهما القول بالتوحيد والعدل من الطبقة الثانية. وهكذا يذكر عدّة من علماء أهل البيت كالنفس الزكيّة وغيره من الطّبقة الثالثة. وقد نقل في كتابه هذا كلمات أئمّة أهل البيت وعلمائهم في الأُصول والعقائد[٢].

ومع هذا كيف يصحّ أن تكون الشيعة عالة على المعتزلة؟!

ونظير ذلک ما ذكره القاضي عبد الجبّار المعتزلي في «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة»[٣].

أفبعد هذا التنصيص منهم يصحّ الاجتهاد في مقابل النصّ ؟!

وأمّا ما استند إليه أحمد أمين، فالحقّ أنّه لم يثبت أوّلاً تتلمذ واصل للإمام الصادق عليه السلام حتّى يثبت قوله: إنّ الصادق كان يمسك الركاب لتلميذ واصل وهو زيد، ولميدّع أحد من المحقّقين تتلمذه للصّادق. كما أنّه لم يثبت تتلمذ زيد بن عليّ لواصل.

١. ضحى الاسلام: ج ٣، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، الطبعة الثالثة.
٢. المنية والأمل: ص ٧ ـ ١٠.
٣. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢١٤.

ومن سبر تأريخ أئمّة أهل البيت و ذرّيتهم الطيّبة وقف على أنّهم لم يدقّوا باب أحد من الناس، بل تلقّوا ما تلقّوه عن نفس الأئمّة، على أنّ زيد بن عليّ قد صلب عام ١٢١ وله من العمر في ذلک 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 (م ٩٤) وأخيه الإمام الباقر عليه السلام (م ١١٤) والإمام الصادق عليه السلام الّذي استشهد زيد في حياته.

نظريّة بعض المستشرقين و مناقشتها

وهناک رجال آخرون قد وقعوا في نفس هذه الشبهة، وأرسلوها إرسال المسلّمات، إمّا مجرّدة عن الدّليل أو مقرونة بتلفيقات غير منتجة. فمن الطائفة الأُولى المستشرق «آدم متز» يقول:

«لم يكن للشيعة حتّى ذلک الوقت (عام ٣٣٤) مذهب كلامي خاصّ بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أُصول الكلام و أساليبه... حتّى إنّ ابن بابويه أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتّبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الّذين كانوا يبحثون عن علل كلّ شيء ـ إلى أن قال ـ: إنّ الشيعة من حيث العقيدة و المذهب هم ورثة المعتزلة»[1].

يلاحظ عليه أوّلاً : أنّ ما ذكره يعرب عن قلّة اطّلاع المستشرق على الثّقافة الشيعية، وعدم تعرّفه على المتكلمين البارزين فيهم قبل السنة المذكورة. ويكفي في ذلک مراجعة كتاب «تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام» للسيد حسن الصدر ص٣٥٣ ـ ٤٠٢. لقد كان للشيعة متكلّمون بارعون في الجدل و المناظرة في أبواب العقائد في القرون الثلاثة الأُول. وها نحن نأتي بأسماء نماذج من أبرع متكلّمي الشيعة في

١. الحضارة الاسلاميّة في القرن الرابع الهجري لآدم متز: ج ١ ص ١٠٢.

القرن الثاني، ونترك البحث عن غيرهم من السابقين واللاحقين إلى محلّه.

١ ـ عيسى بن روضة

يعرّفه النجاشي بقوله: «عيسى بن روضة حاجب المنصور كان متكلّماً جيّد الكلام، وله كتاب في الإمامة وقد وصفه أحمد بن أبي طاهر في كتاب بغداد، وذكر أنّه رأى الكتاب، وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنّه رأى هذا الكتاب. وقرأت في بعض الكتب أنّ المنصور لما كان بالحيرة تسمّع على عيسى بن روضة وكان مولاه وهو يتكلّم في الإمامة فأُعجب به واستجاد كلامه»[١].

٢ ـ علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار البغداديّ

يقول ابن النديم: «أوّل من تكلّم في مذهب الإمامة: علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار، وميثم من جلّة أصحاب عليّ عليه السلام ولعليّ من الكتب كتاب الإمامة وكتاب الاستحقاق»[٢].

وقال النجاشي: «عليّ بن إسماعيل ...كوفيّ سكن البصرة، وكان من وجوه المتكلّمين من أصحابنا، كلّم أبا الهذيل والنظام، له مجالس و كتب منها كتاب الإمامة...وكتاب مجالس هشام بن الحكم»[٣].

٣ ـ أبو جعفر محمّد بن عليّ بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق

قال النجاشي: «وأمّا منزلته في العلم وحسن الخاطر فأشهر،...وله كتاب إفعل لا تفعل...كتاب كبير حسن...وله كتاب الاحتجاج في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وكتاب كلامه على الخوارج وكتاب مجالسه مع أبي حنيفة و المرجئة....الخ»[٤].

---

١. فهرست النجاشي: رقم الترجمة ٧٩٦.
٢. فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة ص ٢٢٣.
٣. فهرست النجاشي: رقم الترجمة ٦٦١.
٤. فهرست النجاشي: رقم الترجمة ٨٨٦.

وقال ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد والهدى حاذقاً في صناعة الكلام، سريع الحاضر والجواب، وله مع أبي حنيفة مناظرات . ثمّ ذكر مناظرته مع أبي حنيفة في المتعة و الرجعة»[١].

٤ـ هشام بن الحكم

يقول ابن النديم: «هو من جلّة أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وهو من متكلّمي الشيعة الإماميّة و بطائنهم وهو الّذي فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب، وسهّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب. وكان أوّلاً من أصحاب الجهم بن صفوان، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامة بالدّلائل والنظر»[٢].

يقول أحمد أمين: «أمّا هشام بن الحكم فيظهر أنّه أكبر شخصيّة شيعيّة في علم الكلام ... جدلاً، قويّ الحجّة، ناظر المعتزلة و ناظروه، ونقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرّقة تدلّ على حضور بديهته وقوة حجّته قد ناظر أبا الهذيل العلاّف المعتزلي»[٣].

أفبعد هذه الشخصيات البارزة [٤] في علم الكلام يصحّ قول هذا المستشرق الحاقد إنّه لم يكن للشيعة مذهب كلامي خاصّ بهم؟

وثانياً : إنّ الاستدلال على تأثّر الشيعة بالمعتزلة بتأليف الشيخ الصدوق «علل الشرائع» على غرار كتب المعتزلة الّذين يبحثون عن علل كلّ شيء، يكشف عن أنّ المستشرق لم يرجع إلى نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فإنّ الكتاب فسّر علل الشرائع والأحكام، بالأحاديث المرويّة عن النّبيّ والوصيّ والأئمّة من بعدهما عليهم السلام وليس

١. فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص ٢٦٤.
٢. نفس المصدر .
٣. ضحى الاسلام: ج ٣ص ٢٦٨.
٤. هذا قليل من كثير وقدجئنا بأسماء لفيف من متكلمي الشيعة في القرون الثلاثة في رسالتنا «الشيعة و علم الكلام عبر القرون الأربعة».

الكتاب تفسيراً للأحكام من نفس المؤلّف حتّى يقال إنّه ألّفه على غرار كتب المعتزلة.

وثالثاً : إنّ المناظرات الّتي دارت بين الشيعة و المعتزلة من عصر الإمام الباقر عليه السلام إلى العصر الّذي ارتمت فيه المعتزلة في أحضان آل بويه أدلّ دليل على أنّ النظام الفكري للشيعة لا يتّفق مع المعتزلة من لدن تكوّن المذهبين، ومن أراد الوقوف على تلك المساجلات فعليه الرجوع إلى المصادر[١].

وهذا محمّد بن عبدالرحمان بن قبة (المتوفّى قبل سنة ٣١٧) له كتاب الردّ على الجبّائي. ونقل النّجاشي عن أبي الحسين السوسنجردي، أنّه قال: «مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلّمت عليه وكان عارفاً بي و معي كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف بالانصاف 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 ـ رحمه الله ـ »[٢].

وهذا الحسن بن موسى النوبختي من أكابر متكلّمي الشيعة له ردود على المعتزلة:

١ ـ الردّ على الجبّائي ٢ ـ الرد على أبي الهذيل العلاّف في أنّ نعيم الجنّة منقطع ٣ـالنقض على أبي الهذيل في المعرفة ۴ ـ النقض على جعفر بن حرب ۵ ـ الردّ على أصحاب المنزلة بين المنزلتين[٣].

وقد قام الشيخ المفيد (ت ٣٣۶ ـ م ۴١٣) بنقض كثير من كتب المعتزلة، فله الكتب التالية و كلّها ردود عليهم.

١ ـ الردّ على الجاحظ العثمانية ٢ ـ نقض المروانيّة له أيضاً ٣ ـ نقض فضيلة المعتزلة له أيضاً ۴ ـ النقض على ابن عبّاد في الإمامة ۵ ـ النقض على عليّ بن عيسى

١. لاحظ: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشيخ المفيد (م ۴١٣) وكنز الفوائد، للعلامة الكراجكي (م / ۴۴٩) ومناظرات هشام ومؤمن الطاق وغيرهم الواردة في بحار الأنوار.
٢. رجال النجاشي: رقم ١٠٢٣.
٣. رجال النجاشي: رقم ١۴۶.

الرماني ٦ـ النقض على أبي عبدالله البصري في المتعة ٧ ـ نقض الخمس عشرة مسألة للبلخي ٨ ـ نقض الإمامة على جعفر بن حرب ٩ ـ الكلام على الجبائي في المعدوم ١٠ ـ نقض كتاب الأصمّ في الإمامة ١١ ـ كتاب الردّ على الجبّائي في التفسير ١٢ ـ عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد. إلى غير ذلک من كتبه حول الإمامة الّتي أكثر ردودها على ما ألّفته المعتزلة في هذا المجال[١].

كما أنّ تلميذه السيّد المرتضى (ت ٣٥٥ ـ م ٤٣٦) نقض بعض كتب المعتزلة، فألّف الشافي ردّاً على الجزء العشرين من كتاب المغني للقاضي عبد الجبّار (م ٤١٥)[٢].

كلّ ذلک يعرّف موقف الطّائفتين في المسائل الكلاميّة و أنّهما و إن اجتمعتا في مسائل، اختلفتا في مسائل كثيّرة أخرى.

نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

إنّ هنا وجوهاً أُخر لفّقها مؤلف كتاب «المعتزلة» تبعاً لأحمد أمين ربّما يستظهر منها عيلولة الشيعة في العقائد على المعتزلة و إليک تحليلها:

١ ـ إنّ المقدّسي نظر في كتب الفاطميّين الشيعة فى شمال أفريقيا فوجد أنّهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأُصول [٣] .

يلاحظ عليه: أنّه وجد الشيعة في بلاد العجم يقولون بالتوحيد والعدل كما تقول به المعتزلة، وهو لا يدلّ على أنّ الشيعة أخذتهما من المعتزلة لو لم نقل بالعكس.

نعم، إنّ المعتزلة بعد النكبة وطرق النّكسة في حياتهم لجأوا الى أُمراء آل بويه في أوائل القرن الرابع لما وجدوا فيهم من سعة الصدر، واستعادوا في ظلّ حكمهم شيئاً من القوّة والسيطرة، ولعلّنا نتحدّث عنه في محلّه، ولم تكن تلک الالفة موجودة قبل النّكبة. كيف ومن قرأ تأريخ المعتزلة يقف على أنّهم كانوا خصماء الشيعة في العصور السابقة،

---

١. رجال النجاشي: رقم ١٠٦٧.
٢. المصدر نفسه: رقم ٧٠٨.
٣. يأتي سائر الوجوه ص ٢١٦ فانتظر.

فكانت الطّائفتان تتصارعان صراع الأقران و ربّما يقتتلان قتال موت وحياة، فكيف يمكن أنّ تكون الشّيعة عالة على المعتزلة في عقائدهم. فمن نسب ذلک إلى الشيعة فقد جهل تأريخ علم الكلام. فأين مبادئ الشيعة من مبادئ الاعتزال؟ فهما و إنّ كانا يشتركان في التوحيد والعدل ونفى الرؤية و التجسيم و القول بالتحسين و التقبيح العقليّين، ولكن يفترق

أنّ في كثير من الاُصول و تكفي في ذلک المراجعة لكتاب «أوائل المقالات»[1] للشيخ المفيد، فقد عنون فيه بعض الفوارق الموجودة بين عقيدة الشيعة وسائر الفرق و منهم المعتزلة.

الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة

إنّ بين المنهجين الكلاميين مشتركات ومعترقات، وقد تعرفت على قسم من المشتركات، فها نحن نلمح إلى الفوارق بينهما، الّتي جعلهما منهجين كلاميين مختلفين لكّلٍ ميزة وخصوصيّة، وإليك رؤوسها على وجهه الإجمال:

١ـ عينية الصفات مع الذات:

اتفقت الطائفتان على أنّ صفاته الذاتية ليست زائدة على الذات، بمعنى أنّ تكون هناك ذات، وصفة وراءها، كما في المكنات فإنّ الإنسان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممّا اتّفقتا عليه، ولكنّهما اختلفتا في تفسير ذلك، فالعيشة الإميّة ذهبت إلى أنّ الوجود في مقام الواجب بالغ من الكمال على حدّ يعد نفس العلم والضابطة الكلية حتى في مقام الواجب بل الموصوف هناك لأجلّ الكمال المفرط نفس الصفة، ولا مانع من كون العلم في درجة، قائماً بالذات، وفي اُخرى نفس الذات، وما هذا إلاَ لأنَ زيادة الوصف على الذات توجب حاجتها إلى شيء وراءها، وهو ينافي وجوب

١. اوائل المقالات: ص ٨ ـ ١٦.

الوجود والغناء المطلق. هذه هي نظرية الشيعة مقرونة بالدليل الإجمالي، وقد اقتفوا في ذلك مارسمه علي عليه السلام فقال:«وكمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله (بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (قرن ذاته بشيء غيرها) ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله[١].

وقال الإمام الصادق: «لم يزل الله جلّ وعزّ، ربّنا والعلم ذاته، ولا معلوم، والسمع ذاته، ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر، و القدرة ذاته ولا مقدور»[٢].

هذا ما لدى الشيعة، وأمّا المعتزلة فقد اضطرب كلامهم في المقام، فالقول المشهور عندهم هي نظرية نيابة الذات عن الصفات، من دون أنّ تكون هناك صفة، وذلك لأنّهم رأوا أنّ الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محذورين .

١ـ لو قلنا بأنّ له سبحانه صفات كالعلم، وجب الاعتراف بالتعدد و الإثنينية، لأنّ واقع الصفات هو المغايرة للموصوف .

٢ـ إنّ نفي العلم والقدرة و سائر الصفات الكمالية يستلزم النقص في ذاته أولاً ويكذبه اتقان آثاره وأفعاله ثانياً.

فالمخلَص والفر من هذين المحذورين يتلخّص عندهم في انتخاب نظرية النيابة، وهي القول بأنّ الذات نائبة مناب الصفات، و إنّ 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، ولاأثبت له علماً، ولاقدرةً، ولا حياةً، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً وأقول هو عالم لابعلم، قادر لابقدرة، حيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر مايسمّى من الأسماء الّتي يسمّى بها[٣].

١. الرضي: نهج البلاغة: الخطبة (١)
٢. الصدوق: الاتوحيد: ١٣٩.
٣. الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣٣٥.

يلاحظ: أنّ نظرية النيابة المشهورة عن المعتزلة، مبنية على تخيّل كون الشيء وصفاً ملازم للزيادة دائماً، فوقعوا بين المحذورين وتخلّصوا بالنيابة، ومن المعلوم أنّ موجع النيابة إلى خلو الذات عن الكمال أولاً، وكون الذات الفاقدة للعلم، نائبة عن الذات المقرونة بها أشبه باللغز.

نعم، بعض المعتزلة كأبي هذيل العلاف (١٣٠ـ٢٣٥)ذهب إلى نفس ماذهب الشيعة إليه، وقد ذكرنا كلامه في الجزء الثاني[١]

٢ـإحباط الأعمال الصالحة بالطالحة

الإحباط في عرف المتكلمين عبارة عن بطلان الحسنة، وعدم ترتب مايتوقع منها عليها، ويقابله التفكير وهو إسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نقيض الإحباط في الطاعة، والمعروف عن الإماميّة والأشاعرة هو أنّه لاتحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب، والمعروف من المعتزلة هو التحاط[٢]، ثمّ إنهم اختلفوا في كيفيته فمنهم من قال :من أنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة وتمحوها بالكلية من دون أنّ يكون لها تأثير في تقليل الإساءة وهو المحكي عن أبي علي الجبائي.

ومنهم من قال: بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة ولكنه يقلل في تأثير الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة فيجري العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

ومنهم من قال :إنّ الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإنّ كانت الإساءة أقل منها، حتى قيل :إنّ الجمهور من المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الكبيرة الواحدة، تحبط ثواب

١. لاحظ بحوث في الملل والنحل ٢:٨٤ نقلا عن شرح الأُصل الخمسة للقاضي عبدالجبار: ١٨٣، ومقالات الإسلاميين: ٢٢٥.

٢. المفيد: أوائل المقالات: ٥٧. وسيوافيك نصوص المعتزلة في محلها.

جميع العبادات [١]

هذا على قول المعتزلة. وأمّا على قول نفاة الإحباط فالمطيع والعاصي يستحق الثواب والعقاب معاً فيعاقب مدّة ثم يخرج من النار فيثاب بالجنّة.

نعم، ثبت الإحباط في موارد نادرة، كالإرتداد بعد الإسلام، والشرك المقارن للعمل، والصدّ عن سبيل الله، ومجادلة الرسول ومشاقته، وقتل الأنبياء، وقتل الآمرين بالقسط، وإساءة الأدب مع النبي، والنفاق، وغير ذلك ممّا شرحناه في الإلهيات [٢].

٣ـ خلود مرتكب الكبيرة في النار

اتّفقت الإماميّة على أنّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى الكفّار خاصّة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلات، و وافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ الوعيد بالخلود في النار عامّ في الكفار و جميع فساد أهل الصلاة .

ويظهر من العلاّمة الحلي أنّ الخلود ليس هو مذهب جميع المعتزلة حيث قال :أجمع المسلمون كافة على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لاينقطع، وأمّا أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيدية على أنّه كذلك. وذهبت الإماميّة وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعره إلى أنّ عذاب منقطع [٣].

والظاهر من القاضي عبد الجبار هو الخلود، واستدل بقوله سبحانه: ﴿**وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَرسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا**﴾ (النساء/١٤). فالله تعالى

١. التفتازاني: شرح المقاصد ٢: ٢٣٢، القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ٦٢٥.
٢. حسن مكي العاملي: الإلهيات ١: ٨٧٠ـ ٨٧٤.
٣. العلامة الحلي: كشف المراد: ٢٦٥.

أخير أنّ العصاة يعذّبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليها لأنّه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينة فلمّا لم يبيّنه دلّ على ما ذكرناه.

فإن قيل: إنّما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألاترى إلى قوله تعالى: (وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ) وذلك لايصيوّر إلاّفي الكفرة إلاّفالفاسق لابتعدى حدود الله تعالى أجمع. ثم أجاب عنه فلاحظ كلامه[١]

٤ـ لزوم العمل بالوعيد وعدمه

المشهور عن المعتزلة أنّهم لا يجوّزون العفو عن المسيء لاستلزامه الخلف، وأنّه يجب العمل بالوعيد كالعمل بالوعيد، والظاهر من القاضي أنها نظرية البغدادين من المعتزلة قال: اعلم أنّ البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله أنّ يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محال، وقالت: لايجوز أنّ يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لايجب إلامن حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب فإنّه يجب فعله بكل حال [٢].

وذهبت الإماميّة إلى جواز العفو عن المسيء إذا مات بلاتوبة، واستدل الشريف المرتضى بقوله سبحانه:﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبلِهِمُ المَثُلتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ للنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ العِقَابِ**﴾ (الرعد /٦).وقال: في هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة لإنّه سبحانه دلّنا على أنّه يغفر لهم مع كونهم ظالمين لأنّ قوله:(على ظلمهم) جملة حالية إشارة إلى الحال الّتي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلك مجرى قول القائل:

١. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ٦٧٥.
٢. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة:٦٤٤.

«أنا أودّ فلانا على غدره (و) وأصله على هجره» [١].

وقد أوضحنا الحال في دلالة الآية وأجبنا عن إشكال القاضي على دلالتها في الإلهيات[٢].

٥ـ الشفاعة حطّ الذنوب أو ترفيع الدرجة:

لما ذهبت المعتزلة إلى خلود مرتكب الكبيرة في النار، وإلى لزوم العمل بالوعيد، ورأت أنّ آيات الشفاعة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصّد 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].

وأمّا عند الشيعة الإماميّة فهو عبارة عن إسقاط العذاب، قال الشيخ المفيد: اتفقت الإماميّة على أنّ رسول الله ﷺ يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أُمته، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته وأنّ أئمة آل محمد ﷺ يشفعون كذلك وينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين، و وافقهم على شفاعة الرسول ﷺ المرجئة سوى ابن شبيب وجماعة من أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف وزعمت أنّ شفاعة رسول الله ﷺ للمطيعين دون العاصين

١. الطبرسي ٣: ٢٨٧.
٢. حسن مكي العاملي: الإلهيات ١: ٩١٠.
٣. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ٦٨٨.
٤. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ٦٨٩.

وأنّه لايشفع في مستحقي العقاب من الخلق أجمعين [١].

٦ـ مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر

إنّ مقترف الكبيرة عند الشيعة والأشاعرة مؤمن فاسق خرج عن طاعة الله. وهو عند الخوارج، كافر كفر ملة عند جميع فرقهم إلاّ الأباضية فهو عند كافر كفر النعمة، وأمّا المعتزلة فهو عندهم في منزلة بين المنزلتين قال القاضي: إنّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين لايكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن فلا يكون حكمه حكم الكافر ولاحكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث. وهذا الحكم الّذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، قال صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان [٢].

وهذا أحد الأُصول الخمسة الّتي عليها يدور رمى الاعتزال ومن أنكر واحداً منها فليس بمعتزلي [٣].

٧ـ النسخ جائزٌ ممتنع عند المعتزلة

اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لليهود، واختلفوا في البداء، ذهبت الشيعة إلى إمكانه و وقوعه، خلافاً لغيرهم فقالوا بالامتناع .

ثم إنّ الّذي صار سبباً للتفريق عند القاضي هو أنّه اشترط في النسخ أُموراً أهمها: أنّ النسخ لايتعلّق بعين ما كان ثابتاً، بل يتعلّق 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.

---

١. المفيد: أوئل المقالات: ١٤ـ ١٥.
٢. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ٦٩٧.
٣. الخياط: الانصار / ١٢٦، ومروج الذهب ٣ / ٢٢٢.

قال: فاعتبرنا أنّ يكون إزالة مثل الحكم الثابت لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل لم يكن نسخاً بل كان نقضاً، وهذا بخلاف البداء فإنه يتعلّق بعين ما كان ثابتاً. ومثاله أنّ يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس و دخلت السوق فاشتر اللحم. ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وهذا هو البدء وإنما سمي به لأنه يقتضي أنّه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خايفاً عليه كم قبل [١].

وقال أيضاً: الّذي يدل على البداء، أنّ يأمر الله جلّ وعزّ بنفس مانهى عنه في وقت واحد على وجه واحد وهذا محال لانجيزه البتة [٢].

نحن لانحوم حول البداء وما هو الفرق بينه وبين النسخ، فقد أشبعنا الكلام فيه في نحوثنا الكلامية[٣].غير أنّ الّذي يتوجّه على كلام القاضي أنّ ما أحاله هو أيضاً من أقسام النسج لا من أقسام البداء المصطلح فإنه على قسمين:

١ـ النسخ بعد حضور وقت العمل .

٢ـ النسخ قبل حضور وقت العمل.

والّذي أحاله هو القسم الثاني، وأمّا الوجه الّذي اعتمد عليه فموهون بأنه ربّما تترتّب المصلحة على نفس إنشاء الحكم وإنّ لم يكن العمل به مراداً جدياً كما هو الحال في أمر إبراهيم بذبح ولده، والأوامر الامتحانية كلها من هذا القبيل فإذا شوهد من الإنسان القيام بمقدّمات الواجب، ينسخ الحكم، وعلى كل تقدير فما سماه بداء، ليس هو محل النزاع بين الإماميّة وغيرهم.

والبداء عندهم عبارة عن تغيير المصير الأعمال الصالحة أو الطاعة وهو شيء

١. القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٨٤، ٥٨٥.
٢. رسائل العدل والتوحيد ١، رسالة القاضي عبد الجبار / ٢٤١.
٣. لاحظ الالهيات: ج ١،ص ٥٦٥.

اتفق عليه المسلمون، ورد به النص في القرآن و النسنة.

هذه هي حقيقة البداء في عالم الثبوت، وله أثر في عالم الإثبات وهو أنّه

ربّما يقف النبي على مقتضي المصير ولايقف على مايغيره، فيخير به على حسب العلم بالمقتضى ولكن لا يتحقّق لأجلّ تحقّق 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، والأمراض بعد الإعفاء وما يذهب إليه أهل العدل خاصّة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال وأمّا إطلاق لفظ البداء، فإنّما صرت إليه لأجلّ السمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله ـ

عزّ وجلّ ـ وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه [٢].

وهذا يعرب عن أنّ القوم لم يقفوا على مصطلح الإماميّة في البداء وإلاّ لأصفقوا على جوازه.

٨ـ الواسطة بين الوجود والعدم

اتفق المفكرون من الفلاسفة و المتكلمين على أنه لاواسطة بين الوجود والعدم كما لا واسطة بين الموجود والعدم، وإنّ الماهيات قبل اتصفاها بالوجود معدومات حقيقة، غير أنّ المعتزلة ذهبت إلى انها في حال العدم غير موجود ولا معدوم، بل متوسط بينهما و هذا هو العروف منهم بالقول بألأحوال .

قال الشيخ المفيد: المعدوم هو المنفي العين، الخارج عن صفحة الموجود، ولا

١. البخاري: الصحيح ٤ / ١٧٢ باب حديث «أبرص وأعمى وأاقرع في بني إسرائيل».
٢. المفيد: أوائل المقالات، ص ٥٣.

أقول: إنّه جسم ولاجوهر ولا عرض، ولا شيء على الحقيقة، وإنّ سميته بشيء من هذه الأسماء، فإنما تسميه به مجازا وهذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة وأصحاب المخلوق (كذا)، والبلخي يزعم أنّه شيء ولا يسميه بجسم ولا جوهر ولا عرض، والجبائي وابنه يزرعان أنّ المعدوم شيء وجوهر وعرض، والخياط يزعم أنّه شيء وعرض وجسم [١].

وبما أنّه المسألة واضحة جداً لانحوم حولها.

٩ ـ التفويض في الأفعال

ذهبت المعتزلة الا من شذ كالنجار و أبي الحسين البصري [٢]إلى أنّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال ايجاب [٣] بل باختيار .

قال القاضي: أفعل العباد لايجوز أنّ توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده و من قبله ...[٤].

قال السيد الشريف إنّ المعتزلة اسدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار، لبطل التكليف وبطل التأديب الّذي ورد به الشرع وارتفع المدح والذم إذليس للفعل استناد إلى العبد أصلا، ولم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موحدين أفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب [٥].

١. المفيد: أوائل المقالات / ٧٩.
٢. لاحظ حاشية شرح المواقف لعبد الحليم السيالكوتي، ج ٢، ص ١٥٦.
٣. ولعل قولهم بلا إيجاد اشارة إلى أنّ حال الصدور لا يتصف بالوجوب أيضاً. والقاعدة الفلسفية «الشيء مالم يجب لم يوجد» غير مقبولة عندهم.
٤. القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٧٨، وفي ذيله ماربّما يوهم خلاف ما هو المشهور غنهم.
٥. السيد الشريف الجرجاني (ت ٨٨٦): شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٦.

ثم إنّ نظريتهم في استقلال العبد في الفعل مبنية على مسألة فليسفسة وهو أنّ حاجة الممكن إلى العلّة تنصر في حدوثه، لافيه وفي بقائه، وعلى ضوء ذلك قالوا با ستقلال العبد في مقام الإيجاد.

والمبنى والبناء كلاهما باطلان. أما الافتقار حدوثاً فقط، فهو لا يجتمع مع كون الإمكان من لوازم الماهية وهي محفوظة حدوثاً وبقاء، فكيف يجوز الغناء عن الفاعل بقاء.

قال الحكيم الشيخ محمد حسين الإصفهاني:

والافـــــتقار لازم الإمكـــــان مـــن دون حـــاجة إلى البـرهان

لافـــرق مـابين الحـدوث والبـقاء فـــــي لازم الذات ولن يـــفترقا

هذا كله حول المبنى في التخلص عن الجبر استناد الفعل إلى الفاعل والخالق معاً، لكن يكون قدرة المخلوق في طول قدرة الخلق، ومنشعبة عنها، وهذا يكفي في الاستناد وصحة الامر والنهي والتأديب والتثويب، فالجبر والتوفيض باطلان، والامر بين الامرين هو الحق الصراح، وقد تواتر عن أئمة أهل

البيت قولهم :لاجبر وتفويض لكن أمر بين الأمرين [1].

ثم إنّ الدافع إلى القول بالتفويض هو صيانة عدله سبحانه فزعموا أنّ الصيانه لها رهن ما ذهبت إليه الإماميّة، ثم انهم و إنّ نزهوا العبد عن الظلم ولكن صورواله شريكا في الايـجاد، ولأجل ذلك قال الامام الرضا عليه السلام:

«مساكين القدرية أرادوا أنّ يصفوا الله ـ عزّ وجلّ ـ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه[2].

١. الصدق: التوحيث ٨، ولاحظ الأحاديث الأُخرى.

٢. نفس المصدر، ص ٥٤، الحديث ٩٣.

١٠ ـ قبول التوبة واجب على الله أو تفضّل منه ؟

اتفق المسلمون على أنّ التوبة تسقط العقاب، وإنّما الخلاف في أنّه هل يجب على الله قبولها فلو عاقب بعد التوبة كان ظالماً أو هو تفضل منه سبحانه ؟فالمعتزلة على الأوّل، والأشاعره والإماميّة على الثاني[١].

قال المفيد:

«اتفقت الإماميّة على أنّ قول التوبة بفضل من الله عزّ وجلّ، وليس بواجب في العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أنّ السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الإستحقاق، و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا أنّ التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الواجب [٢].

و لقد أحسن ـ قدّس الله سره ـ حيث جعل محور المسألة قبول التوبة وعدمه بما هو هو لابلحاظ آخر كما في صورة الأخبار بقبول التوبة قال سبحانه:﴿**يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ**﴾ (التوبة / ١٠٤). إذ عندئذ يجب قبول التوبة عقلا وإلالزم الخلف في الوعد. قال الطبرسي في تفسير قوله سبحانه:﴿**إلاّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فأُولئكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ أَنَا التَّوّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (البقوة / ١٦٠). وصفحه بالرحيم عقيب التوّاب يدل على أنّ إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه ورحمة من جهته، على ما قاله أصحابنا، وأنّه غير واجب عقلاً على خلاف ماذهب إليه المعتزلة [٣].

ومن أراد أنّ يقف على دلائل المعتزلة في المقام فليرجع إلى كشف المراد شرح المقاصد.

---

١. لاحظ: التفتازاني: شرح المقاصد، ج ٢، ٢٤٢، العلامة الحلّي:كشف المراد، ص ٢٦٨، القاضي عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة، ص ٧٩٨.

٢. المفيد: أوئل المقالات ص ١٥.

٣. الطبرسي: ومجمع البيان ١ / ٢٤٢.

١١ـ عصمة الأنبياء قبل البعثة و بعدها

اتفقت الإمامية على أنّ جميع أنبياء الله ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، وممّا يستخف فاعله من الصغائر وأما ماكان من صغير لا يستخف فاعله فجائز و قوعة منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها، على كل حال هذا مذهب جمهور الإمامية والمعتزلة بأسرها تخالف فيه [١].

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 وأمّا المفرات فاتفقوا على عدم جواز [٢].

١٢ـ وجوب الأمر بالمعروف عقلاًوعدمه

اتفقت الأُمّة على و جوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استثناء غير أنهم اختلفوا في وجوبه عقلاً وسمعاً، أو سمعاً فقط، فالمعتزلة على الأوّل والاماميّة على الثاني .

قال المفيد: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لايعلم لديه إلأبذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبه الظن وبذلك [٣].

ثم إنّ المحقق الطوسي ذكر في متن التريد دلائل العتزلة على وجوبهما عقلاً، ثم عقب عليها بنقد وتحليل [٤].

---

١. المفيد: أوائل المقالات / ٣٠.

٢. القاضي عبدالجبار :شرح الأُصول الخمسة: ٥٧٣.

٣. المفيد: أوائل المقالات / ٩٨، وبذلك يظهر وهن ما ذكره القاضي في شرح الأُصول الخمسة من نسبة عدم الوجوب على الإطلاق إلى الإماميّة لاحظ ص ٧٤١.

٤. العلامة الحلّي: المراد / ٢٧١ طبع صيدا.

١٣ـ آباء رسول الله كلهم موحّدون

اتفقت الإماميّة على أنّ آباء رسول الله من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عزّ وجلّ ـ موحّدون له، وخالفهم على هذا القول جميع الفرق [١].

١٤ـ تفضيل الأنبياء على الملائكة

اتفقت الإماميّة على ذلك أنّ أنبياء الله عزّ وجلّ ورسله من البشر أفضل من الملائكة و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك و زعم الجمهور منهم أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء والرسول [٢].

١٥ـ الرجعة: إمكانها و وقوعها

قضية الرجعة الّتي تحدثت عنها بعض الآيات القرآنية و الأحاديث المروية عن أهل بيت الرسالة ممّا تعتقد به الشيعة من بين الامة الإسلاميّة قال الشيخ المفيد: إنّ الله يحشر قوماً من اُمّـةُ محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد موتهم قبل يوم القيامة وهذا مذهب يختص به آله محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن شاهد به [٣].

وخالفت المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث في ذلك.

١٦ـ الجنّة والنار مخلوقتان أو لا؟

إنّ الله سبحانه وعد المتقين بالجنّة أو عد العصاة بالنار فهل هما مخلوقتان أو لا؟

والمسألة نقلية محضة فالإماميّة إلاّمن شذ، ذهب إلى أنّ الجنّة والنار فـي هـذا الوقت مخلوقتان قال الشيخ المفيد: وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع

---

١. المفيد: أوائل المقالات، ص ١٢.
٢. المفيد: أوائل المقالات، ص ١٦.
٣. المجلسي: البحار شرح ٥٣ / ٣٦، نقلاالمسائل السرورية للشيخ المفيد.

والآثار[١].

وقال التفتازاني: «جمهور المسلمين على أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبدالجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء »[٢].

والظاهر من السيد الرضي من الشيعة (٣٥٩ ـ ٤٠٦) أنهما غير مخلوقتين الآن حيث قال: الصحيح أنهما إنما تخلقان بعده [٣].

١٧ـ تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:

إنّ الاصول الخمسة عند المعتزل توصف بالصحة والاتقان على درجة تقدم على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنّة، فقد أعطوا للعقل أكثر ممّا يستحقه، فقالوا: إنّ المراد في الشفاعة هو ترفيع الدرجة لا رفع العقاب وقس على ذلك سائر تأويلاتهم في الكتاب والسنّة .

إنّ النص الوارد في القرآن الكريم دليل قطعي لايعادله شيء فعند ذلك تجب تخطئة العقل لاتأويل القرآن، والتعارض بين القطعيين غير معقول، وتأويل النص القطعي كرفضه، نعم لو كان النص ظني السند أو كان الدليل الشرعي ظنّي الدلالة فللتأويل مجال، هذا وللبحث صلة تطلب في مجالها.

١٨ـ الإمامة بالتنصيص أو بالشورى:

اتفقت الإماميّة على أنّ الامامه بالتنصيص خلافاً للأشاعرة والمعتزلة وقالوا

١. المفيد: أوائل المقلات / ١٠٢.
٢. التفتازاني: شرح المقاصد /٢ ٣١٨ ولاحظ شرح التجريد للقوشجي / ٥٠٧ وعبارة الأخيرين واحدة.
٣. تارضي: حقائق التأويل ٥ / ٢٤٥.

بالشورى وغيرها، ويتفرع على ذلك أمر آخر وهو: أنّالنبي نص على خليفة 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 ـ هل يشرط في الإمام كونه معضوماً

اتقضت الإمامية على أنّالامام يجب أنّيكون معصوماً عن الخطأ والمعصية خلافاً للمعتزلة حيث اكتفت أنه يجب أنّيكون مبرزاً في العلم مجتهداً ذا ورع شديد، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه [٢].

قال المفيد: إنّالئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الاحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وانهم لايجوز منهم صغيرة إلأ ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، وانه لايجوز منه سهو في شيء في الدين و الاينسون شيئأ من الأحكام، و على هذا مذهب سائر الإماميّة إلأمن شذّ منهم وتعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد في الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك ويجوّزون من الأئمّة وقوع الكبائر والردّه عن إسلام [٣].

٢٠ ـ حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين:

اتفقت الإمامية على أنّالناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفار ضلاّل ملعونون بحربهم أمير المؤمنين عليه السلام وانّهم بذلك في النار مخلدون وأجمعيت المعتزلة سوى الغزال منهم وابن باب، والمرجئة والحشوية من أصحاب

١. القاضي عبدالجبار شرح الأُصول الخمسة: ٧٥٣.
٢. نفس المصدر: ٧٥٤.
٣. الشيخ المفيد: أوائل المقلات: ٣٥.

الحديث على خلاف ذلك، فزعمت المعتزلة كافّة إلّا من سمّيناه وجماعة من المرجئة وطائفة من أصحاب الحديث، انّهم فسّاق ليسوا بكفار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار خالدون [١].

هذه جملة من الأُصول الّتي يختلف فيها المنهجان وبقيت هناك أُصول أُخرى تضاربت فيها آراء الفريقين لم نذكرها روماً للإختصار.

ولنعد إلى تحليل سائر الوجوه لمؤلف كتاب المعتزلة.

٢ ـ قال الذّهبي: «وجد الرفض والاعتزال في زمانه متصادقين متآخيين»[٢].

٣ ـ وقال المقريزي: «قلّما يوجد معتزلي إلاّ وهو رافضي»[٣].

٤ ـ يقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي (م ١٣٣١): «إنّ المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنّة والجماعة، من أعظم الفرق رجالاً و أكثرها تابعاً، لأنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة. وكذلك شيعة الأقطار الهندية و الفارسية و الشامية، ومثلهم الشيعة الزيديّة باليمن»[٤].

إنّ هذه الكلمات لا تدلّ على عيلولة الشيعة في عقائدهم على المعتزلة، فإنّ الشيعة الإماميّة تقتدي فى أُصولها و فروعها بأئمّة أهل البيت عليهم السلام الّذين جعلهم الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم عدلاً للقرآن الكريم و قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»، ولا ترجع إلى غيرهما. ولم نر شيعيّاً إمّاميّا أخذ عقيدته من عالم معتزلي.

ومع هذين المصدرين الصحيحين لا حاجة للرجوع إلى غيرهما.

والمعتزلة كما أقرّ أعلامهم اقتفوا في التّوحيد والعدل أثر خطب الإمام أمير

١. نفس المصدر: ١٠.
٢. ميزان الاعتدال: ج ٢ ص ٢٣٥، كما في «المعتزلة»، ص ٢١٨.
٣. الخطط: ج ٤ ص ١٦٩، كما في المصدر نفسه، ص ٢١٨.
٤. تاريخ الجهمية والمعتزلة: ص ٤٢، كما في المصدر نفسه، ص ٢١٩.

المؤمنين عليه السلام وتتلمذوا على حفيده أبي هاشم ابن محمّد بن الحنفيّة.

وما ذكره القاسمي الدمشقي من أنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، صحيحة إنّ أراد أنّ شيعة العراق بل الشيعة في جميع الأقطار قائلون بالتوحيد والعدل، اقتفاءً لأثر الكتاب والسنّة الصحيحة المرويّة عن أئمّة أهل البيت لا سيّما خطب الإمام عليّ 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 بالأُصول العقلية المبرهنة، ورفض الآخرين لها، جعلهم متّحدين في كثير من الأُصول مع الشيعة، ومع ذلك فإنّ لجميع الطّوائف الإسلاميّة، أُصولاً مشتركة، وأُصولاً يتميّز بها بعضهم عن بعض فلكلّ طائفة إسلاميّة مشتركات ومميّزات.

رمي الاعتزال بالتشيّع

إنّ من عجائب الدّهر ـ وما عشت أراك الدّهر عجباً ـ رمي المعتزلة بالتشيّع، وترى تلك النسبة في كتب الأشاعرة والحنابلة، خصوصاً الرجاليّين منهم، فلم تكن الشيعة وحدها متّهمة بالاعتزال، بل صارت المعتزلة متّهمة بنظيرتها، غير أنّ رمي الشيعة بالاعتزال لايختصّ بقوم دون قوم، حتّى إنّ أصحاب الطبقات من المعتزلة عدّوا أئمّة أهل البيت عليهم السلام وكبار علماء الشيعة من المعتزلة، حتّى قالوا: إنّ الحسن بن موسى النوبختي من المعتزلة، ولم يكتفوا بذلك،بل عدّوا المرتضى والرضي منهم[1].

وقد عرفت مدى صدق هذه النسبة، و أنّ كثيراً من أعلام الشيعة نقدوا كتب المعتزلة، حتّى إنّ الشّيخ المفيد نقض كتاب «فضيلة المعتزلة» للجاحظ.

إنّما الكلام في التهمة الأُخرى، وهو رمي الاعتزال بالتشيّع، والحقّ

أنّه لو فسِّر التشيّع بحبّ عليّ وأهل بيته عليهم السلام فأعلام السنّة من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة

١. طبقات المعتزلة: أحمد بن يحيى المرتضى، ص ٩و ١٥و ١١٧، الطبعة الثانية (١٤٠٧).

كلّهم شيعة إلاّ من له هوى العثمانيّة، الّذين يكثرون من الوقيعة في عليّ وأولاده عليهم السلام. أمّا لو فسّر بتقديم عليّ على سائر الخلفاء في العلم والزهد و سائر المثل الأخلاقيّة، فمعتزلة بغداد إلاّ من شذّ شيعة، فإنّهم و إن اعترفوا بخلافة الخلفاء، لكن يعترفون بفضل عليّ عليه السلام وتقدّمه على أقرانه، وهذا هو الّذي صار سبباً لجرح كثير من الرواة العدول، وما ذنبهم إلاّ تقديم عليّ على غيره فى الفضائل، أخذاً بنصوص الآيات والروايات فى حقّه.

نعم، لو فسّر التشيع بالاعتراف بخلافة عليّ بتنصيب من النّبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمر منه سبحانه فالشيعة تنحصر بمن يعتقد بهذا المبدأ، والمعتزلة كلّهم يخالفون ولا يعترفون به.

والّذي أوقع جمعاً من مؤلّفي المقالات في الوهم الأوّل هوالتقاء التشيّع مع الاعتزال في بعض المواضع والنقاط كالتوحيد والعدل، ولو صار ذلک سبباً لرمي الشيعة بالاعتزال، صحّ عدّ الأشاعرة منهم لالتقائهم معهم في عدّة من الأُصول.

وأمّا الّذي أوقعهم في الوهم الثّاني 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 و أولاده، وناضل العثمانيّة و أهوائها، وعلى من قدّم عليّاً في الفضائل والمناقب، لا في الخلافة، فلأجلّ هذا التطوّر فربّما يشتبه المراد منه في كلمات الرّجاليين و أصحاب المقالات، وربّما تعدّ أُناس شيعةً بالمعنى الأوّل، مع أنّهم شيعة بالمعنيين الأخيرين، فلاحظ، وسيوافيک التوضيح عن البحث عن عقائد الشيعة الزيدية والاسماعيليّة و الإماميّة.

«رزقهم الله توحيد الكلمة كما رزقهم كلمة التوحيد»

«وبنى الإسلام على دعامتين»

«كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة»

الفصل الرابع

أئمّة المعتزلة

دلّت النّصوص التأريخيّة على أنّ «واصل بن عطاء» هو المؤسّس الأوّل لمنهج الاعتزال، وقد طرح أُصولاً نضجت و تكاملت بأيدي تلامذته و مقتفي منهجه عبر العصور والقرون.

ومن أراد أنّ يكتب تأريخ المعتزلة و طبقاتهم، فعليه أنّ يجعل «واصلاً» رأس مخروط الاعتزال إلى أنّ يصل بالتدريج إلى قاعدته.

وأمّا من تقدّم عليه من الصحابة و التابعين حتّى القدريّة المتبلورة في «معبد الجهني» و «غيلان الدمشقي» وغيرهم...فلا يمتّون للاعتزال بصلة، و إنّ اتّفقوا مع المعتزلة في القول بالتوحيد والعدل، وحريّة الإنسان و استطاعته على الفعل والترک. وذلک لأنّ التوحيد والعدل، كان شعار المسلمين من عصر النّبيﷺ إلى الزمان الّذي طلع فيه منهج الإعتزال، كما أنّ القول بالحريّة و استطاعة الإنسان على أحد الطّرفين قول بأمر فطري جبل عليه الإنسان طوال القرون والأدوار قبل الإسلام و بعده، فلا يعدّ الاعتقاد به إحداثاً للمنهج و تأسيساً له.

نعم، القول بكون الإنسان مسيّراً لا مخيّراً، و أنّ فاعل الخير والشرّ هو الله سبحانه، و أنّ كلّ إنسان خلق لما قدّر له في علمه الأزلي، و أنّ التقدير كالهٍ، لا يتغيّر حكمه وقضاؤه، إحداث منهج جديد رغم أنّ العقلاء و نصوص الكتّاب على خلافه في جميع

الأدوار.

وعلى ضوء هذا، فلا يصحّ عدّ كلّ من قال بواحد من هذه الأُصول سلفاً للاعتزال، وشيخاً للمعتزلة، و إنّ اتّفق معهم فيها.

وعلى هذا الخطّ الّذي رسمناه مشى أبو القاسم البلخي (م ٣١٧) في كتابه «مقالات الإسلاميين ـ باب ذكر المعتزلة» فابتدأ في ذكر طبقاتهم بـ «واصل بن عطاء» و «عمروبن عبيد» وانتهى إلى أعلامهم في عصره وقال: «وفي زماننا هذا شيخنا أبوالحسين الخيّاط عبدالرحيم بن محمّد (م ٣١١) و أحمد بن الشنطوي»[١].

نعم، خالفه القاضي عبدالجبّار (م ٤١٥)فعدّ للمعتزلة طبقات قبل واصل، فعدّ الخلفاء من الطّبقة الأُولى، والحسن والحسين عليهما السلام ومحمّد (بن الحنفيّة) بن عليّ من الطبقة الثانية، وأبا هاشم عبدالله بن محمّد (بن الحنفيّة) بن عليّ و أخاه الحسن بن محمّد والحسن البصري وابن سيرين ومن في طبقتهم ممّن حكي العدل عنه من الطّبقة الثالثة، وعدّ غيلان بن مسلم و واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد من الطبقة الرابعة إلى أنّ أنهاهم إلى عشر طبقات[٢].

وقد كتب الحاكم الجشمي اليمني الزيدي (ت٤١٣ ـ م٤٩٤) ذيلاً له فأضاف إليها طبقتين أُخريين وهو جزء من كتابه «شرح العيون»[٣].

وأمّا أحمد بن يحيى بن المرتضى، فقد مشى على ضوء القاضي فأعاد ما ذكره هو وغيره في باب خاصّ، 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 الّتي حقّقها المستشرق «توما أرنلد» طبع دار صادر بيروت.

---

١. مقالات الاسلاميين: باب ذكر المعتزلة ص ٦٤ ـ ٧٤ وقد طبع من المقالات خصوص هذا الباب بتحقيق فؤاد سيد، ط.تونس.

٢. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢١٤ ـ ٣٣٣.

٣. طبع هذا الجزء مع كتاب فضل الاعتزال بتحقيق فؤاد سيد.

ولقد أجاد أبوالحسين الخيّاط، حيث جعل الاعتقاد بالأُصول الخمسة ملاكاً لصدق الاعتزال وكون المعتقد معتزلياً. قال: «الاعتزال قائم على أصول خمسة عامّة، من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن نقص منها أو زاد عليها ولو أصلاً و احداً لم يستحقّ اسم الاعتزال، وتلك الأُصول مرتّبة حسب أهميتها وهي:

١ ـ التوحيد، ٢ ـ العدل، ٣ ـ الوعد والوعيد، ٤ ـ المنزلة بين المنزلتين، ٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

إنّ عدّ أمثال الشريف المرتضى من المعتزلة بحجّة قوله بالتوحيد والعدل، يستلزم أنّ يعدّ شيخه كالمفيد و تلميذه كالطوسي منهم. مع أنّ موقف هؤلاء من تلك الطّائفة موقف النقد والردّ. وقد ردّ الشيخ المفيد (م ٤١٣) في أكثر كتبه عليهم، لا سيمّا في كتابه «أوائل المقالات» كما نقد الشريف المرتضى (م ٤٣٦) خصوص الجزء العشرين من «المغني» للقاضي عبد الجبّار وأسماه «الشّافي» واختصره تلميذه شيخ الطّائفة الطوسي (م ٤٦٠) وأسماه «تلخيص الشافي» وقد انتشر الجميع بطباعة قديمة و حديثة، ومن طالع تلك الكتب يقف على أنّ موقف الشيعة الإماميّة من المعتزلة موقف الموافقة في بعض الأُصول والمخالفة في البعض الآخر، كشأنهم مع الأشاعرة وغيرهم من الطّوائف الإسلاميّة.

والعجب أنّ أكثر من كتب عن المعتزلة من المتأخّرين اشتبه عليهم الأمر، وربّما عدّوا أعلام الإماميّة من مشايخ الاعتزال و روّاد منهجه، والشيعة الإماميّة بفضل علوم أئمّتهم ونصوص رواياتهم في غنى عن كلّ منهج لا يمتّ بالكتاب والعترة (أعداله وقرنائه) بصلة.

وهذا الفصل الّذي نقدّمه للقرّاء يختص بتعريف أئمّة المعتزلة و مشايخهم الكبار، الّذين نضج المذهب بأفكارهم و آرائهم و وصل إلى القمّة في الكمال.

وأمّا أعلام الطّائفة الّذين كان لهم دور في تبنّي هذا الخطّ من دون أنّ يتركوا أثراً

١. الانتصار: ص ٥، ومقالات الاسلاميين للأشعري: ج ١، ص ٢٧٨.

يستحقّ الذّكر، في الأصول الخمسة نذكرهم في فصل لاحق حتّى تتميّزالطّافتان.

نعم، انطفأء دعوة الاعتزال وضعفت شوكتهم بعد سادس القرون أو سابعها، فلا تسمع لهم ذكراً في الأجيال اللاّحقة فلا إمام ولا علم ولا ٍ فقد انقرضوا بسيف السلطة و قسوة الحنابلة والأشاعرة، وتركوا آثاراً وكتباً عبث بها الزمان، فلم يبق إلّا النّزر اليسير. ولكن آثارهم ٠٠٠

إنّ آثـــارنا تـــدلّ عـــلينا فـانظروا بـعدنا إلى الآثـار

١ ـ واصل بن عطاء (ت ٨٠ ـ م ١٣١)

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزّال. يقول ابن خلّكان: «كان واصل أحد الأعاجيب ذلك أنّه كان ألثغ، قبح اللثغة في الرّاء فكـان يـخلّص كـلامه مـن الرّاء ولايُفطَن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه، ففي ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرّاء على كثرة تردّدها في الكلام حتّى كأنها ليست فيه

عـــليم بـإبدال الحـروف وقـامع لكلّ خطيب يغلب الحقّ بـاطله

وقال الآخر:

ويـــجعل البـــرّ فـــمحاً فـي تـصرّفه وخـــالف الرّاء حـــتّى احـــتال للشـعر

ولم يـــطق مـــطراً والقـــول يـــعجله فـــعاذ بـــالغيث اشـــفاقاً مـــن المـطر

قد ذكر عنده بشّر بن برد (المتّهم بالزندقة) فقال: «أما لهذا الأعمى المكنّى بأبي معاذ من يقتله؟ أما والله لولا أنّ الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ثمّ لا يكون إلّا سذوسياً أو عقيليّاً»

فلاحظ أنّه قال: «هذا الأعمى» ولم يقل: بشّار ولا ابن برد، ولا الضرير. وقـال: «مـن أخلاق الغالية» ولم يقل: المغيرية ولا المنصورية، وقال: «لبعثت» ولم يقل: لأرسلت، وقـال: «على مضجعه» ولم يقل: على مرقده ولا على فراشه، وقال: «يبعج» ولم

يقل: يبقر [١]

يقول ابن العماد الحنبلي: «كان واصل ألثغ يبدل الرّاء غيناً في كلامه وكان يخلِّص كلامه بحيث لا تسمع منه الرّاء حتّى يظنّ خواصّ جلسائه أنّه غير ألثغ، حتّى يقال: إنّه دفعت إليه رقعة مضمونها: أمر أمير الأُمراء الكرام أنّ يحفر بئراً على قارعة الطريق، فيشرب منه الصادر والوارد. فقرأ على الفور: حكم حاكم الحكّام الفخام، أنّ ينبش جُبّاً على جادّة الممشي فيسقى منه الصادي والغادي. فغيّر كلّ لفظ برديفه وهذا من عجيب الإقتدار، وقد أشارت الشعراء إلى عدم تكلّمه بالرّاء. من ذلک قول بعضهم:

نعم تجنّب لا يوم العطاء كما تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء[٢]

وقد كانت بينه وبين بشّار بن برد قبل اظهاره ما يخالف عقيدة واصل أواصر الصداقة وقد ذكر بشّار خطبته الّتي ألقى فيها الرّاء وقال:

تكلّف القول والأقوام قد حلفوا وحبّروا خطباً ناهيک من خطب

وقال مرتجلاً تغلى بداهته كمرجلّ القين لما حفّ باللّهب

وجانب الرّاء ولم يشعر به أحد قبل التصفّح والإغراق في الطلب

ولمّا تبرّأ منه واصل لما ظهر منه ما لا يرضيه، هجاه بشّار وقال:

مالي أُشايع غزّالاً له عنق كنِقْنِق الدَوّ إنّ ولّي و إنّ مَثلا

عنق الزرافة ما بالي و بالكم تُكفّرون رجالاً كفّروا رجلا[٣]

بثّ الدعاة في البلاد

كان واصل صموداً في عقيدته، ولمّا تمكّن من إنفاذ الدعاة إلى الآفاق، فرّق

١. وفيات الأعيان: ج ٦ص ٨ وأمالي المرتضى: ج ١ص ١٣٩ ـ ١٤٠.
٢. شذرات الذهب: ج ١ص ١٨٢ و ١٨٣ حوادث عام ١٣١ هـ
٣. المنية والأمل: ص ١٩ طبع دار صادر.

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، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيّوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطّويل إلى أرمينية[1] .

يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:

«درج أصحاب الواصل و تلاميذه من بعده على هذه الخطة (المناظرة) في الردّ على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتّى يناظره. ناظر جريربن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه، واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشاربن برد، وصالح بن عبد القدوس، وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما، وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسيّ. [كذا] قال له عمرو: لما لا تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامي، فإذا أرادالله إسلامي أسلمت. قال عمرو: إنّ الله تعالى يريد إسلامک ولكنّ الشياطين لا يتركونک.

فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشّريک الأغلب!»[2].

يلاحظ عليه: أنّه كان اللازم على عمرو أنّ يقول: إنّ الله تعالى أراد إسلامک ولكن بحرّية واختيار، لا بإلجاء و اضطرار. فلو أسلمت كان إسلامک على طبق ما يريد، وإنّ كفرت لم يكن كفرک آية غلبتک عليه و قد أوضحنا كيفيّة تعلّق إرادته سبحانه بأفعال العباد.

من آرائه و مناظراته

إنّ واصل هو أوّل من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأنّ الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال. كانت الخوارج تسمّيهم بالكفر والشرک. والمرجئة

١. المنية والأمل: ص ١٩ ـ ٢٠.
٢. كتاب المعتزلة: ص ٣٩ ـ ٤٠.

تسمّيهم بالإيمان. وكان الحسن و أصحابه يسمّونهم بالنفاق.

١ ـ رأيه في مرتكب الكبيرة

ذهب واصل بن عطاء إلى القول بأنّهم فسّاق غير مؤمنين، لا كفّار ولا منافقون. واستدلّ على ذلك بما نقله المرتضى عنه في أماليه من أنّنا نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون في ما عدا ذلك من أسمائه، لأنّ الخوارج تسمّيه مشركاً فاسقاً، والشيعة الزيدية تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً. فاجتمعوا على تسميته بالفسق. واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه فالواجب أنّ يسمّى بالاسم الّذي اتّفق عليه وهو الفسق. ولا يسمّى بما عدا ذلك من الأسماء الّتي اختلف فيها. فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه إنّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك، ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدّين[١].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يثبت أزيد من أنّ المسلمين اتّفقوا على كون مرتكب الكبيرة فاسقاً ولم يتّفقوا على غيره من سائر الأسماء. لكن عدم اتّفاقهم على شيء منها لا يدلّ على أنّه ليس منها أبداً، كما هو ظاهر قوله «ولا يقال فيه إنّه مؤمن...» فإنّ عدم وجود الإجماع على واحدة من تلك الأسماء لا يلازم عدم وجود دليل آخر على وجود واحد منها فيه. فكان اللاّزم على واصل أنّ يقيم الدّليل على أنّه لا يسمّى بواحد منها.

و إلى ما ذكرنا ينظر قول السيّد المرتضى في أماليه حيث قال: «إنّ الإجماع

وإنّ لم يوجد في تسمية صاحب الكبيرة بالنّفاق، ولا في غيره من الأسماء، كما وجد في تسميته بالفسق، ولكنّه غير ممتنع أنّ يسمّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع في الشيء، وإنّ كان دليلاً على صحّته لكن ليس فقده دليلاً على فساده»[٢].

وقد اعترض ابن المرتضى صاحب «المنية و الأمل» على كلام السيّد المرتضى

١. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٦١.
٢. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٦٧ ولكلامه ذيل فراجع.

بكلام واه، يشبه كلام الهازل حيث قال: «يصحّ الاستدلال بالإجماع المركّب و صورته هنا أنّه أجمعوا على تسميته فاسقاً واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعي فلا يثبت إلاّ بدليل ولا دليل على ما عدا المجمع عليه هيهنا»[1].

يلاحظ عليه: أنّه اشتبه عليه معنى الإجماع المركّب، لأنّ معناه أنّه إذا كانت المسألة بين الأمة ذات قولين ، مثلاً قالت طائفة من الفقهاء: الحبوة للولد الأكبر، وقالت الأُخرى: الحبوة لجميع الورثة، فيقال: لا يجوز إحداث قول ثالث، أخذاً بالإجماع المركّب، لأنّ الأُمّة اتّفقت على نفي الثّالث. وأين هو في المقام؟ إذ لم تتّفق الأُمّة على نفي هذه الأسماء، بل اختلفوا على أقوال، فالرجل غير عارف بمصطلح الأُصوليين فاستعمله في غير محلّه.

٢ـ مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة

إنّ عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن و تلاميذه. فجمع بينه و بين واصل ليناظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلمّا وقفوا على الاجتماع ذكر أنّ واصلاً أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن، وفيها عمروبن عبيد جالس. فلمّا نظر إلى واصل وكان في عنقه طول واعوجاج، قال: أرى عنقاً لا يفلح صاحبها، فسمع ذلک واصل فلمّا سلّم عليه قال له: يابن أخي إنّ من عاب الصنعة عاب الصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة قد وعظت فأحسنت ولن أعود إلى مثل الّذي كان منّي.

وجلس واصل في الحلقة وسأل أنّ يكلّم عمراً، فقال واصل لعمرو: لم قلت: إنّ من أتى كبيرة من أهل الصّلاة استحقّ اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الفَاسِقُونَ**﴾ (النور/٤) ثمّ قال في موضع آخر: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الفَاسِقُونَ**﴾ (التوبة/٦٧) فكان كلّ فاسق منافقاً. إذ كانت ألف ولام

١. المنية والأمل: ص ٢٤.

المعرفة موجودتين في الفاسق.

فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ**﴾ (المائدة/٤٥) وأجمع أهل العلم على أنّ صاحب الكبيرة يستحقّ اسم الظالم، كما يستحق اسم الفاسق، فألاّ كفّرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: ﴿**وَالكَافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ**﴾ (البقرة/٢٥٤) فعرّف بألف و لام التعريف[١].

يلاحظ عليه: أنّ «واصلاً» دفع دليل خصمه بالنقض ولأجل ذلک يقول السيّد المرتضى في حقّه: «أمّا ما ألزمه واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فسديد لازم» ولكن كان في وسعه الإجابة عنه بشكل جلّي، وهو أنّ ما استدلّ به «عمرو » من الآيات غير كاف في إثبات ما يرتئيه. لأنّ آية النور وإنّ حكمت بفسق مرتكب الكبيرة، ولكن آية التوبة لم تحكم بأنّ كلّ فاسق منافق، وإنّما حكم بأنّ كلّ منافق فاسق، وبعبارة واضحة حصرت الآية، المنافقين بالفاسقين ولا العكس. ومن المحتمل أنّيكون المنافق أخصّ من الفاسق. والفاسق أعمّ منه فيكون استدلاله عقيماً. قال سبحانه: ﴿ **إنّ المنافقين هم الفاسقون** ﴾ ولم يقل: إنّ الفاسقين هم المنافقون.

وبذلک تقف على مغزى ما نقض به واصل دليل عمرو، فإنّه صحيح إذا كان الهدف إفحام الخصم بالجواب النقضي.

وأمّا إذا كانت الإجابة على الوجه الحلّي فهي ساقطة جدّاً، لأنّه سبحانه حصر الكافرين في الظالمين لا العكس. فقال: ﴿**والكافرون هم الظالمون**﴾ فمن الممكن أنّيكون كلّ كافر ظالماً ولا العكس. وصاحب الكبيرة وإنّاستحقّ اسم الظالم، كما استحقّ اسم الفاسق، ولكنّه لا يستحقّ اسم الكافر بحجّة أنّه سبحانه قال: ﴿**والكافِرونَ هُمُ الظّالمون** ﴾ ، و لم يقل: (والظالمون هم الكافرون).

١. أمالي المرتضى: ج ١ ص ١٦٦ ولكلامه ذيل لا حاجة لنقله، وربّما أوجد تشويشاً في الاستدلال وقد نقله ابن المرتضى في المنية والأمل بصورة واضحة ص ٢٣.

٣ـ من لطائف تفسيره للقرآن

حكي أنّ واصلاً كان يقول: «أراد الله من العباد أنّيعرفوه ثمّ يعملوا ثمّ يعلّموا. قال الله تعالى ﴿**يا مُوسى إنّي أَنَا اللّٰهُ**﴾ فعرّفه نفسه، ثمّ قال: ﴿ **اخلَعْ نَعْلَيْکَ**﴾ (طه/١٢) فبعد أنّعرّفه نفسه أمره بالعمل قال: والدّليل على ذلک قوله تعالى: ﴿**وَالعَصْرِ * إِنَّ الإنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إلاّ الَّذِينَ آمَنُوا ـ يعني صدقوا ـ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ** ﴾ علموا و عملوا و علّموا[١].

يلاحظ عليه: أنّ الآية الأُولى دلّت على تقدّم العلم على العمل، وأمّا تقدّم العمل على تعليم الغير فهي ساكتة عنها. نعم الآية الثالثة ربّما تكون ظاهرة فيما يدّعيه بحجّة النظم والترتيب في الذكر، وإنّ كانت واو العاطفة لا تدلّ على الترتيب.

٤ـ من نوادر حكاياته

روى المبرّد قال : حُدّثتُ أنّ واصل بن عطاء أقبل في رفقة فأحسّوا بالخوارج، وكانوا قد أشرفوا على العطب. فقال واصل لأهل الرفقة : إنّ هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعوني و إيّاهم، فقالوا : شأنک. فقال الخوارج له : ما أنت و أصحابک؟ قال : مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده فقالوا : قد أجرناكم، قال : فعلّمونا أحكامه، فجعلوا يعلّمونه أحكامهم، وجعل يقول : قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنّكم إخواننا، قال لهم : ليس ذلک لكم. قال الله تعالى : ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ المُشْرِكِينَ اسْتَجَارَکَ فَأَجِرْهُ حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ** ﴾ (التوبة/٦) فأبلغونا مأمننا فساروا بأجمعهم حتّى بلغوا الأمن[٢].

٥ـ تهجّده ولقبه بالغزّال

ينقل ابن المرتضى عن أُخت «عمرو بن عبيد» ـ وكانت زوجة واصل ـ أنّها قالت:

١. أمالي المرتضى ج ١ص ١٦٨.
٢. المصدر نفسه .

«كان واصل إذا جنّه اللّيل صفّى قدميه يصلّي ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرّت به آية فيه حجّة على مخالف، جلس فكتبها ثمّ عاد في صلاته.

ونقل أيضاً: أنّ واصلاً كان يلزم أبا عبدالله الغزّال ـ وكان صديقاً له ـ ليعرف المتعفّفات من النّساء فيجعل صدقته لهنّ وكان يعجبه ذلك، وقال الجاحظ: لم يشكّ أصحابنا أنّ واصلاً لم يقبض ديناراً ولا درهماً، وفي ذلك قال بعضهم في مرثيته:

ولا مسّ ديــناراً ولا مسّ درهــماً ولا عرف الثّوب الّذي هو قاطعه[1]

وأمّا مولده فقد اتّفقوا على أنّ ولادته كانت سنة ٨٠ للهجرة في مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتوفّي عام ١٣١ هـ[2].

مؤلّفاته

ذكر ابن النديم في الفهرست ـ و تبعه ابن خلّكان ـ أنّ لواصل التّصانيف التالية:

١ ـ كتاب أصناف المرجئة.

٢ ـ كتاب التّوبة.

٣ ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين.

٤ ـ كتاب خطبته الّتي أخرج منها الرّاء. وقد نشرت هذه الخطبة عام ١٩٥١ في المجموعة الثانية من نوادر المخطوطات بتحقيق عبدالسلام هارون.

٥ ـ كتاب معاني القرآن.

٦ ـ كتاب الخطب في التّوحيد والعدل.

ومن المحتمل أنّه قام بجمع خطب الإمام عليّ عليه السلام في التّوحيد والعدل

١. المنية والأمل: ص ١٨.

٢. وفيات الأعيان: ج ٦ص ١١، والمنية والأمل: ص ١٨.

فأفرده تأليفاً.

٧ ـ كتاب ما جرى بينه و بين عمرو بن عبيد.

٨ ـ كتاب السّبيل إلى معرفة الحقّ.

٩ ـ كتاب في الدعوة.

١٠ ـ كتاب طبقات أهل العلم والجهل[١]. وغيرذلک.

القواعد الأربع لواصل بن عطاء

إنّ الاعتزال مذهب عقلي أُلقيت نواته في أوائل القرن الثاني بيد واصل بن عطاء، ثمّ نمت عبر العصور، فكلّما تقدّم الاعتزال إلى الإمام، و ربّى في أحضانه ذوي الحصافة، والأدمغة الكبيرة، أخذ يتكامل في ضوء البحث والنّقاش، وكان الاعتزال في زمن المؤسّس يدور على أربع قواعد فقط، وهي بالنسبة إلى ما تركنه المعتزلة من التراث الكلامي إلى فترة الانقراض شيء قليل، وأين هو من الاعتزال الّذي تريه لنا كتب القاضي عبد الجبّار في كتاب المغني أو غيره من البسط في تلک القواعد، وتأسيس أُصول و قواعد أُخر، لم تخطر ببال المؤسّس.

قال الشهرستاني: «الواصليّة هم أصحاب واصل بن عطاء واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأُولى: 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 الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين[٢] قال: ومن أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.

١. فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ٢٠٣.

٢. وهذا يعرب بوضوح عن أنّ الداعي لتأسيس هذه القاعدة ليس انكار صفاته سبحانه كالملاحدة المنكرين لكونه عالماً قادراً، بل الداعي هو تنزيه الرب عن وجود قديم مثله، وما نسب إليه الأشعري في كتاب الإبانة ص ١٠٧ من الداعي ليس في محله.

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وحاصلها أنّ العبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والربّ أقدره على ذلک.

القاعدة الثالثة: المنزلة بين المنزلتين، وأنّ مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل فاسق مخلّد في النّار إنّ لم يتب.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وصفّين، أنّ أحدهما مخطئ لا بعينه، وكذلک قوله في عثمان وخاذليه، أنّ أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أنّ أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه».

ثمّ رتّب الشّهرستاني على تلک القاعدة وقال: «وقد عرفت قوله في الفاسق وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، فلم يجوِّز شهادة عليّ و طلحة والزبير على باقة بقل، وجوّز أنّيكون عثمان وعليّ على الخطأ»[1].

أقول: إنّ القاعدة الأُولى إشارة إلى الأصل الأوّل من الأُصول الخمسة، أعني التّوحيد، 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 الأُصول الخمسة، وبقي منها أصلان ـ الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ولم يأت ذكر منهما في كلام «واصل».

وأمّا القاعدة الرابعة فقد خالف فيها واصل وتلميذه عمرو بن عبيد جمهور المعتزلة.

قال ابن حزم: «اختلف الناس في تلک الحرب على ثلاث فرق:

١. الملل والنحل:ج ١ص ٤٩.

١ ـ فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة و جمهور المعتزلة وبعض أهل السنّة: إنّ عليّاً كان هو المصيب فى حربه، وكلّ من خالفه على خطأ. وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد و أبوالهذيل و طوائف من المعتزلة:

إنّ عليّاً مصيب في قتاله مع معاوية و أهل النهروان، ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطّائفتين مخطئة ولا نعرف أيّهما هي، وقالت الخوارج: عليّ المصيب في قتال أهل الجمل و أهل صفّين وهو مخطىء في قتاله أهل النهر[١].

ولا يخفى وجود الاختلاف بين النّقلين، فعلى ما نقله الشهرستاني كانت الواصليّة متوقّفة في محاربي الإمام في وقعتي «الجمل وصفّين» وعلى ما نقله ابن حزم يختصّ التوقّف بمحاربيه في وقعة «الجمل» ويوافق ابن حزم عبد القاهر البغدادي، وقال: «ثمّ إنّ واصلاً فارق السّلف ببدعة ثالثة، وذلک أنّه وجد أهل عصره مختلفين في عليّ وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة، وسائر أصحاب الجمل ـ إلى ما ذكره»[٢].

ويوافقهما نقل المفيد حيث قال ما هذا خلاصته:

« اتّفقت الإماميّة و الزيديّة والخوارج، على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام كفّار ضلاّل، ملعونون بحربهم أمير المؤمنين. وزعمت المعتزلة كلّهم أنّهم فسّاق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار خالدون، وزعم واصل الغزّال و عمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة و الزبير و عائشة ومن كان فى حربهم، من عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين و محمّد ومن كان في حزبهم كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين، و وجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان، كانوا في اختلافهم كالمتلاعنين وأنّ إحدى الطّائفتين فسّاق ضلاّل مستحقّون للخلود في النّار إلاّ أنّه لم يقم دليل عليها»[٣].

١. الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج ٤ص ١٥٣.
٢. الفرق بين الفرق: ص ١١٩.
٣. أوائل المقالات: ص ١٠ ـ ١١.

نقد النظرية

إنّ واصل بن عطاء ومن لفّ لفّه في هذا الباب، يلوكون في أشداقهم ما يضادّ نصّ رسول اللّه‌ﷺ فقد أخبر عليّاً بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، وقد عهد به الرّسول و أمره بقتالهم.

روى أبو سعيد الخدري قال: «أمرنا رسول اللّه‌ﷺ بقتال الناكثين و القاسطين والمارقين.

قلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من؟ قال: مع عليّ بن أبى طالب عليه السلام».

روى أبو اليقظان عمّار بن ياسر قال: «أمرني رسول اللّه‌ﷺ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين».

وقد رواه الحفاظ من أهل الحديث و أرباب المعاجم والتأريخ، ومن أراد الوقوف على تفصيله فعليه الرجوع إلى «الغدير: ج ٣ ص ١٩٢ ـ ١٩٥».

ويكفي في ذلک ما نقله ابن عساكر في تأريخه عن أبي صادق أنّه قال: قدم أبو أيّوب الأنصاري العراق، فأهدت له الأزد «جزراً» فبعثوا بها معي فدخلت فسلّمت إليه و قلت له: قد أكرمک الله بصحبة نبيّه و نزوله عليک، فمالي أراک تستقبل الناس تقاتلهم؟ تستقبل هؤلاء مرّة وهؤلاء مرّة؟ فقال: إنّ رسول اللّه‌ﷺ عهد إلينا أنّ نقاتل مع عليّ الناكثين، فقد قاتلناهم، وعهد إلينا أنّ نقاتل معه القاسطين فهذا وجهنا إليهم ـ يعني معاوية و أصحابه ـ، وعهد إلينا أنّ نقاتل مع عليّ المارقين فلم أرهم بعد[1].

وقد تجاهل واصل وأتباعه و عرفوا الحقّ وأنكروه، فإنّ حكم الخارج على الإمام المفترض طاعته ليس أمراً مخفياً على رئيس المعتزلة، ولا أرى باغياً أخسر من الزبير، ولاأشقى من طلحة، غير ابن آكلة الأكباد حزب الشيطان.

---

١. الغدير: ج ٣ ص ١٩٢.

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً فانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُفْسِدِينَ﴾ [١].

و في نهاية المطاف نقول: إنّه من مواليد عام الثمانين في المدينة وتوفّي في البصرة عام ١٣١، كما أرّخه المسعودي و غيره.

٢ ـ عمرو بن عبيد (ت ٨٠ ـ م ١٤٣) [٢]

الشخصيّة 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 السيّد المرتضى في أماليه: «يكنّى أبا عثمان مولى لبني العدوية من بني تميم. قال الجاحظ: وهو عمرو بن عبيد بن باب. و«باب» نفسه من سبي كابل من سبي عبدالرحمان بن سمرة، وكان باب مولى لبني العدوية قال: وكان عبيد شرطيّاً، وكان عمرو متزهّداً، فكان إذا اجتازا معاً على الناس قالوا هذا أشرّ الناس، أبو خير الناس، فيقول عبيد: صدقتم هذا إبراهيم وأنا تارخ».

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره عبيد من التشبيه إنّما يتمُّ على عقيدة أهل السنّة، بأنّ أبا إبراهيم كان وثنيّاً، وأمّا على عقيدة الشيعة، وهي الّتي تؤيّدها الآيات القرآنية، أنّ أباه كان مؤمناً موحّداً وأنّ «آزر» كان عمّه لا والده[٣] فلا يتمّ.

وقد روى السيّد في أماليه و غيره من أرباب المعاجم قصصاً في زهده وورعه غير أنّ قسماً منها يعدّ مغالاة في الفضائل و إليک نموذجاً منها:

روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنّه قال: صلّى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر

١. النحل/١٤.
٢. فهرس ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ٢٠٣.
٣. مجمع البيان: ج ٣ص ٣١٩ط صيدا في تفسير قوله ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي﴾ إبراهيم / ٤١).

بوضوء المغرب. وحجّ أربعين حجّة ماشياً، وبعيره موقوف على من أحصر، وكان يحيي اللّيل بركعة واحدة، ويرجِّع آية واحدة[١].

وقد روى نظيره في حقّ الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقد قلنا إنّه من المغالاة في الفضائل، إذ قلّما يتّفق لإنسان ألاّ يكون مريضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طيلة أربعين سنة، حتّى يصلّي فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة.

ما اثر عنه في مجالي التفسير والعقيدة

١ ـ روى المرتضى في أماليه أنّ ابن لهيعة أتى عمرو بن عبيد في المسجد الحرام فسلّم عليه و جلس إليه وقال له: يا أبا عثمان ما تقول في قوله تعالى: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم**﴾ (النساء/١٢٩) فقال: ذلک في محبّة القلوب الّتي لا يستطيعها العبد ولم يكلّفها، فأمّا العدل بينهنّ في القسمة من النفس والكسوة والنفقة، فهو مطيق لذلک، وقد كلّفه بقوله تعالى: ﴿**فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيلِ**﴾ فيما تطيقون ﴿**فَتَذَرُوها كَالمُعَلَّقَةِ**﴾ بمنزلة من ليست أيّماً ولا ذات زوج. فقال ابن لهيعة: هذا والله هو الحق[٢].

أقول: ما سأله ابن لهيعة كان سؤالاً دارجاً في ذلک العصر، وقد طرحه بعض الزنادقة، كابن أبي العوجاء في البصرة ـ بندر الأهواء والآراء ـ ليوهم أنّ في القرآن تناقضاً. ولأجل ذلک سأل عنها هشام بن الحكم تارة و أبا جعفر الأحول، مؤمن الطّاق، أُخرى، فغادر الرجلان البصرة، لزيارة الإمام الصادق عليه السلام في المدينة في غير موسم الحجّ والعمرة للتعرّف على الجواب وقد عرضا السؤال عليه، فأجاب بنفس الجواب الّذي مرّ في كلام عمرو بن عبيد، فلمّا سمع ابن أبي العوجاء الجواب قال: هذا ما حملته الإبل من الحجاز[٣].

---

١. المنية والأمل: ص ٢٢. لاحظ الجزء الثاني من كتابنا ص ٢٤.
٢. أمالي المرتضى: ج ١ ص ١٧٠ ـ ١٧١.
٣. البرهان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤٢٠، الحديث ٢ ـ ٣.

ولعلّ ما أجاب الإمام عليه السلام كان منتشراً في البصرة من جانب تلميذيه، 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 وإلاّ لما صحّ أنّ يقال «هذا ما حملته الإبل من الحجاز» بل كان له أنّ يحتمل أنّ الجواب أُخذ من عمرو بن عبيد، عميد الاعتزال.

نعم يحتمل أنّ تكون الإجابتان من قبيل توارد الخاطر و مجيئهما على سبيل الاتّفاق، بلا أخذ أحدهما من الآخر.

٢ ـ 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 لک عينين؟ قال: بلى، قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما في ملكوت السماوات والأرض فأعتبر، قال: وجعل لک فماً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال: لأذوق الطعوم وأُجيب الداعي، ثمّ عدّد عليه الحواسّ كلّها، ثمّ قال: وجعل لک قلباً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال لتؤدّي إليه الحواسّ ما أدركته فيميّز بينها. قال: فأنت لم يرض لک ربّک تعالى إذ خلق لک خمس حواسّ حتّى جعل لها إماماً ترجع إليه، أترضى لهذا الخلق الّذين جشأ بهم العالم ألاّ يجعل لهم إماماً يرجعون إليه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتّى ننظر في مسألتک وعرفه. ثم دار هشام في حلق البصرة فما أمسى حتّى اختلفوا»[1].

أقول: ما أجاب به عمرو بن عبيد هشام بن الحكم، يدلّ على دماثة في الخلق وسماحة في المناظرة مع أنّه طعن في السنّ، وهشام بن الحكم كان يعدّ في ذلک اليوم من الأحداث، وقد استمهل حتّى يتأمّل في مسألته ولم يرفع عليه صوته وعقيرته بالشتم والسبّ، كما هو عادة أكثر المتعصّبين، ولم يرمه بالخروج عن المذهب.

٣ ـ قال الجاحظ: «نازع رجل عمرو بن عبيد في القدر فقال له عمرو: إنّ الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشک عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر قال تعالى:

١. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الحجر / ٩٢ و ٩٣). ولم يقل لنسألنّهم عمّا قضيت عليهم، أو قدّرته فيهم، أو أردته منهم، أو شئته لهم، وليس بعد هذا الأمر، إلاّ الإقرار بالعدل، أو السكوت عن الجور الّذي لا يجوز على الله تعالى»[١].

أقول: روي نظير ذلک من الإمام جعفر الصادق عليه السلام وقد سئل عن القدر؟ فقال: «ما استطعت أنّ تلوم العبد عليه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله، يقول الله للعبد: لم كفرت ولا يقول لم مرضت»[٢].

و أخيراً روى السيّد المرتضى أنّ أبا جعفر المنصور مرّ على قبره بمرّان ـ وهو موضع على ليال من مكّة على طريق البصرة ـ فأنشأ يقول:

صلّى الإله عليک من متوسّد قبراً مررت به على مَرّان
قبراً تضمّن مؤمناً متخشّعاً عبد الإله ودان بالفرقان
وإذا الرّجال تنازعوا في شبهة فصل الخطاب بحكمة وبيان
فلو أنّ هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنا عمراً أبا عثمان[٣]

٤ ـ 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 ـ ثمّ نقل بعض ما يدلّ على زهده أو إظهاره»[٤].

ما ذكره الخطيب من تخصيص أهل السنّة باتّباع مذهبه تخصيص بلا دليل، فإنّ الفرق الإسلاميّة يحترمون السنّة الصّحيحة، والكلّ بهذا المعنى أهل السنّة. ولو كان وجه إزالته عنهم قوله بالقدر،فقد سبقه أستاذه الحسن إلى هذا القول، كما تدلّ عليه رسالته

١. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٧٧.
٢. المنية والأمل: ص ٢١ ط دار صادر.
٣. أمالي المرتضى: ج ١ص ١٧٨،ووفيات الأعيان: ج ٢ص ٤٦٢.
٤. تاريخ بغداد: ج ١٢،ص ١٦٦،رقم الترجمة ٦٦٥٢.

إلى عمر بن عبدالعزيز، الّتي أتى بنصّها القاضي عبدالجبّار في «فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة»[١] فلو خرج عمرو بالقول بالقدر عن مذهب أهل السنّة، فهذه شنشنة أعرفها من عبد القاهر في كتابه «الفرق بين الفرق»، والخطيب في تأريخه، وغيرهما من الكتّاب المتعصّبين الّذين يفتحون أبواب الجنّة على مصاريعها على وجوه أصحابهم، ويقفلونها بإحكام أمام الفرق الأُخرى.

نعم، تطرّف من قال: «إنّ تسمية جمهرة المسلمين بأهل السنّة، تسمية متأخِّرة يرجع تأريخها إلى حوالي القرن السّابع الهجري، إلى بعد عصر آخر الأئمّة المشهورين وهو ابن حنبل بحوالي أربعة قرون»[٢].

فإنّ أهل الحديث كانوا يسمّونهم أهل السنّة، وهذا أحمد بن حنبل يقول في ديباجة كتابه «السنّة»:«هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنّة المتمسّكين بعروتها المعروفين بها»[٣]. وهذا الشيخ الأشعري يعرض عقائد أهل الحديث باسم أهل السنّة[٤].

إنّما الاشكال في احتكار هذا الإسم في طائفة خاصّة من المسلمين، مشعراً به إلى أنّ غيرهم رفضوا السنّة و عملوا بالبدعة.

نعم، لم تكن هذه التسمية في عصر النّبي، ولا الخلفاء، ولا في أوائل القرن الثاني، وإنّما حدثت في أواسطه.

٥ ـ نقل الخطيب بسنده عن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: «إنّ كانت ﴿**تَبَّتْ يدا أَبِى لَهَبٍ**﴾ في اللّوح المحفوظ، فما على أبى لهب من لوم».

و ينقله أيضاً عن معاذ بصورة أُخرى قال: «كنت جالساً عند عمرو بن عبيد،

١. طبقات المعتزلة:ص ٢١٥ ـ ٢٢٣. مرّ نصّ الرسالة في الجزء الأول ص ٢٨٢ ـ ٢٩١.
٢. الاباضية بين القرون الاسلاميّة: ج ٢،ص ١٢٨ تأليف علي يحيى معمر.
٣. السنّة:ص ٤٤.
٤. مقالات الإسلاميين:ص ٢٩٠.

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: إنّ ﴿**تَبَّتْ يدا أَبِى لَـهَبٍ**﴾ وقوله: ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً**﴾ و: ﴿**سَأُصْلِيهِ سَقَر**﴾ إنّ هذا ليس في أُمّ الكتاب، والله تعالى يقول: ﴿**حم * وَالكِتَابِ المُبِين * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ إِنَّهُ فِي أُمِ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ فما الكفر إلاّ هذا يا أبا عثمان. فسكت عمرو هنيئة، ثمّ أقبل عليّ فقال: والله لو كان القول كما يقول، ما كان على أبي لهب من لوم، ولا على الوحيد من لوم. قال: يقول عثمان ذاك؟ هذا والله الدين يا أبا عثمان. قال معاذ: فدخل بالاسلام وخرج بالكفر»[1].

ثمّ ينقل عن معاذ أنّه نقل مقالة عمرو لوكيع بن الجرّاح فقال: «من قال هذا القول استتيب، فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه».

يلاحظ عليه: أنّ تأريخ بغداد عيبة الأعاجيب والموضوعات. إنّه يروي في بداية ترجمة «عمرو بن عبيد» قصصاً في زهده و تمرّده على الطّواغيت، كأبي جعفر المنصور العبّاسي على وجه يليق أنّتنسب إلى الأنبياء و الأولياء، ولا يلبث فيأتي بهذه الأعاجيب الّتي لا يليق أنّينسب إلى مسلم عادي، فضلاً عن شيخ الكلام في عصره. لأنّ المعتزلة وفي مقدّمهم الشيخان، اعترفوا بأنّ علمه سبحانه بالأشياء والحوادث أزلي لا حادث[2] و معه كيف يمكن لمثل عمرو شيخ المنهج أنّينكر علمه سبحانه بما يصدر من الوليد ابن المغيرة، أو أبي لهب من الأفعال و الأقوال؟ وكيف يمكن لمسلم أنّينكر كون القرآن موجوداً في الكتاب ﴿**لدينا لعليّ حكيم**﴾ مع وروده فيه على وجه الصّراحة. كلّ ذلك يعرب عن أنّ ما نسب إليه من السفاسف أخيراً، وليد العداء والبغضاء. فالمسلم الّذي يأخذ عقائده و آراءه من الكتاب والسنّة الصّحيحة والعقل السليم، يعترف بأنّ كلّ

١. تاريخ بغداد: ج ١٢ ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

٢. قال القاضي عبد الجبار (م ٤١٥): فاعلم أنّ 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 الأُصول الخمسة: ص ١٢٩.

شيء معلوم لله سبحانه في الأزل. غير أنّ علمه الأزلي لا يصيّر الإنسان مسيّراً مكتوف الأيدي، لأنّ علمه سبحانه لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن الإنسان على الإطلاق و بأيّ وجه كان، وإنّما تعلّق بصدوره منه في ظلّ المبادئ الموجودة فيه، ومنها الإرادة والاختيار و الحريّة 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 و علمه في الجزء الثاني من هذه الموسوعة:

نعم، عمرو بن عبيد وكلّ من يعتقد بعدله سبحانه لا يجنح إلى روايات القدر الّتي تعرِّف الإنسان كالريشة في مهبِّ الريح. ولقد ذكرنا نزراً 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: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا**﴾ (الانبياء/٣٠) ما هذا الرّتق والفتق؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: كانت السّماء رتقاً لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النّبات، ففتق الله السّماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات». فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً و مضى.

ثمّ عاد إليه فقال: أخبرني جعلت فداك عن قوله تعالى: ﴿**ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى**﴾ (طه/٨١) ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: «غضب الله تعالى عقابه يا عمرو. من ظنّ أنّ الله يغيّره شيء فقد كفر»[1].

١. بحار الأنوار: ج ٤٦، ص ٣٥٤ نقلاً عن المناقب لابن شهر آشوب. وغيره.

وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام

روى الطّبرسي في «الاحتجاج» عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام بمكّة إذ دخل عليه أناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيدوواصل ابن عطاء و حفص بن سالم، وأناس من رؤسائهم وذلک حين قتل الوليد[1] واختلف أهل الشّام بينهم فتكلّموا و أكثروا، وخطبوا فأطالوا فقال لهم أبوعبدالله عليه السلام: «إنّكم قد أكثرتم عليّ و أطلتم فأسندوا أمركم إلى رجل منكم فليتكلّم بحجّتكم و ليوجز، فأسندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد فأبلغ و أطال، فكان فيما قال: قتل أهل الشام خليفتهم، وضرب الله بعضهم ببعض، وتشتّت أمرهم. فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين و عقل و مروّة ومعدن للخلافة وهو محمّد بن عبدالله بن الحسن[2] فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثمّ نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنّا معه وكان معنا...إلى آخر ما قال. فلّما تمّ كلامه أجابه الإمام بكلام مسهب. وفي آخر كلامه: «اتّق الله يا عمرو وأنتم أيّها الرّهط، فاتّقوا الله، فإنّ أبي حدّثني و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتاب الله و سنّة رسوله أنّ رسول الله قال: من ضرب النّاس بسيفه و دعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلِّف[3].

روى الصّدوق في عيونه عن عليّ الرضا عليه السلام عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: «دخل عمرو بن عبيد البصري على أبي عبدالله، فلّما سلّم وجلس عنده تلا هذه الآية: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ**﴾(الشورى/٣٧) ثمّ سأل عن الكبائر فأجابه عليه السلام فخرج عمرو بن عبيد وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلک والله من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم»[4].

---

١. الوليد بن يزيد بن عبد الملک بن مروان. قتل في جمادى الآخرة عام ١٢٦وكان فاسقاً شرّيباً للخمر.
٢. الملقّب بالنفس الزكية، قتل بالمدينة في خلافة المنصور عام ١٤٥.
٣. بحار الأنوار: ج ٤٧، ص ٢١٣ ـ ٢١٥.
٤. بحار الأنوار: ج ٤٧، باب مكارم أخلاقه، ص ١٩، الحديث ١٣.

٣ـ أبو الهذيل العلاّف (ت ١٣٥ ـ م ٢٣٥)

أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العبدي ـ نسبة إلى عبدالقيس ـ وكان مولاهم وكان يلقّب بالعلاّف، لأنّ داره في البصرة كانت في العلاّفين[١].

قال ابن النّديم: «:كان شيخ البصريّين في الاعتزال و من أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم و مجالس و مناظرات.

نقل ابن المرتضى عن صاحب المصابيح أنّه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدّمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كان إبراهيم النظّام من أصحابه، ثمّ انقطع عنه مدّة و نظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلمّا ورد البصرة كان يرى أنّه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنّه لم يكن متشاغلاً إلاّ به لتصرّفه فيه وحذقه في المناظرة فيه[٢].

قال القاضي:«ومناظراته مع المجوس والثنويّة و غيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقلّ كلام. يقال إنّه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل».

قال المبِّرد: «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»[٣].

وما ناظر به المخالفين دليل على نبوغه المبكر وتضلّعه في هذا الفن، فلنذكر بعضه:

١ ـ مات ابن لصالح بن عبد القدّوس الّذي يرمى بالزندقة، فجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذ كان الناس عندك كالزّرع فقال صالح:

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٧٨، وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧ رقم الترجمة ٦٠٦ وقد قيل في تاريخ وفاته غير هذا نقله المرتضى في أماليه.
٢. فهرست ابن النديم: ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
٣. المنية والأمل: ص ٢٦ ـ ٢٧.

يا أبا الهذيل إنّما أجزع عليه لأنّه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: ما هذا الكتاب يا صالح؟

قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشكّ فيما كان حتّى يتوهّم أنّه لم يكن، ويشكّ فيما لم يكن حتّى يتوهّم أنّه قد كان. فقال له أبو الهذيل: فشكّ أنت في موت ابنك، واعمل على أنّه لم يمت و إن كان قد مات. وشكّ أيضاً في قراءته كتاب «الشكوك» وإن كان لم يقرأه»[1].

٢ ـ بلغ أبا الهذيل في حداثة سنّه أنّ رجلاً يهودياً قدم البصرة و قطع جماعة من متكلّميها، فقال لعمّه: «يا عمّ امض بي إلى هذا اليهودي حتّى أُكلّمه. فقال له عمّه: يا بنيّ كيف تكلّمه وقد عرفت خبره، وأنّه قطع مشايخ المتكلّمين! فقال: لا بدّ من أن تمضي بي إليه. فمضى به.قال: فوجدته يقرّر الناس على نبوّة موسى عليه السلام، فإذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتّفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تدّعونه، 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 الّذي تسألني عنه هو الّذي بشّر بنبيّي عليه السلام وشهد بنبوّته وصدّقه فهو نبيّ صادق، وإن كان غير من وصفت، فذلك شيطان لا أعترف بنبوّته؛ فورد عليه ما لم يكن في حسابه، ثمّ قال لي: أتقول إنّ التوراة حقّ؟ فقلت: هذه المسألة تجري مجرى الأُولى، إن كانت هذه التوراة الّتي تسألني عنها هي الّتي تتضمّن البشارة بنبيّي عليه السلام فتلك حقّ، وإن لم تكن كذلك فليست بحقّ، ولا أقرّ بها.

فبهت و أُفحم ولم يدر ما يقول. ثمّ قال لي: أحتاج أن أقول لک شيئاً بيني و بينک، فظننت أنّه يقول شيئاً من الخير، فتقدّمت إليه فسارّني فقال لي: أُمّک كذا وكذا وأُمّ من علّمک، لا يكنّي، وقدّر أنّي أثب به، فيقول: وثبوا بي وشغبوا عليّ، فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أعزّكم الله، ألستم قد وقفتم على سؤاله إيّاي وعلى جوابي

١. الفهرست لابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ٢٠٤ ـ وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

إيّاه؟ قالوا:بلى، قلت: أفليس عليه أن يردّ جوابي أيضاً؟ قالوا: بلى، قلت لهم: فإنّه لمّا سارّني شتمني بالشتم الّذي يوجب الحدّ، وشتم من علّمني، وإنّما قدّر أنّني أثب عليه، فيدّعي أنّنا واثبناه وشغبنا عليه، وقد عرّفتكم 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 يتمسّكون بها كلّ منهم من غير فرق بين اليهودي و المسيحي. وقد سأل الجاثليق النصراني الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في مجلس المأمون عن هذه الشبهة، فقال الجاثليق: ما تقول في نبوّة عيسى و كتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا عليه السلام : «أنا مقرّ بنبوّة عيسى و كتابه...وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه ولم يبشّر به أُمّته»(٢).

إنّ الإمام الطاهر عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قدم خراسان عام ١٩٩، وتوفّي بها عام ٢٠٣ هـ وكانت المناظرات خلال هذه السنوات دائرة و مجالسها بالعلماء و الأُدباء حافلة، فنقلوا ما دار بين الإمام والجاثليق 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 ـ أتى إليه رجل فقال: «أُشكل 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 الرّجل فاتّق الله و أفدني، فقال أبو الهذيل ماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنّها متناقضة و آيات توهمني أنّها ملحونة. قال: فماذا أحبّ إليك، أُجيبك 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

١. أمالي المرتضى:ج ١،ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
٢. الاحتجاج للشيخ الطبرسي:ج ٢،ص ٢٠٢ وللمناظرة صلة، من أراد فليراجع.

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 و أنّ محمّداً رسول الله، قال: كفاني هذا و انصرف و تفقّه في الدين»[١].

تآليفــه

بينما لم يذكر ابن النّديم أيّ تأليف لأبي الهذيل يحكي ابن المرتضى عن يحيى بن بشر أنّ لأبي الهذيل ستّين كتاباً في الرّدّ على المخالفين في دقيق الكلام[٢].

نعم، ذكر ابن النّديم في باب الكتب المؤلّفة في متشابه القرآن أنّ لأبي الهذيل العلاّف كتاباً في ذلك الفن[٣].

قال ابن خلّكان:«ولأبي الهذيل كتاب يعرف بالميلاس و كان «ميلاس» رجلاً مجوسياً و أسلم، وكان سبب إسلامه أنّه جمع بين أبي الهذيل وبين جماعة من الثنويّة، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك»[٤].

وذكر البغدادي كتابين لأبي الهذيل هما «الحجج» و «القوالب» والثاني ردٌّ على الدهريّة[٥].

أقول: إنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي يعرف حقده على المعتزلة وعلى ذوي الفكر و لذلك ترجمه بصورة تكشف عن عمق غيظ له، فقال: «كان مولى لعبد القيس وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تترى تكفِّره فيها سائر فرق الأُمّة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم،

١. طبقات المعتزلة للقاضي: ص ٢٥٤.
٢. المنية والأمل: ص ٢٥.
٣. الفهرست لابن النديم: الفن الثالث من المقالة الأُولى ص ٣٩.
٤. وفيات الأعيان: ج ٤ ص ٢٦٦.
٥. الفرق بين الفرق: ص ١٢٤.

وللمعروف بالمزدار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل، وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالته. وللجبّائي أيضاً كتاب في الردّ على أبي الهذيل في المخلوق، يكفّره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سمّاه «توبيخ أبي الهذيل» وأشار بتكفير أبي الهذيل، وذكر فيه أنّ قوله يجرّ إلى قول الدهريّة»[١].

تشيّعه

قال ابن المرتضى: «ذكروا أنّه صلّى عليه أحمد بن أبي دؤاد القاضي فكبّر عليه خمساً، ثمّ لـمّا مات هشام بن عمرو فكبّر عليه أربعاً،فقيل له في ذلک (ما وجـه ذلک)؟ فـقال: «إنّ أبـا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم فصلّيت عليه صلاتهم» وأبو الهذيل كان يفضّل عليّاً على عثمان. وكان الشيعي في ذلک الزمان من يفضّل عليّاً على عثمان» [٢].

وهذا يكشف عن أنّ التشيّع ربّما يستعمل في تفضيل الإمام عليه السلام عـلى خـليفة أو عـلى الخلفاء الثلاث فقط، ولا يلازم التشيّع القول بكون عليّ هو خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلافصل. فإنّ هذا هو التشيّع بالمعنى الأخصّ.

قال ابن أبي الحديد: «سئل شيخنا أبو الهذيل أيّما أعظم مـنزلة عـند الله: عـليّ عليه السلام أم أبوبكر؟ فقال: والله لمبارزة عليّ عمروا يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار و طاعاتهم كلّها، فضلاً عن أبي بكر»[٣].

وفاته

إذا كانت ولادة أبي الهذيل ١٣٥ و وفاته ٢٣٥ فقد توفّى الرجل عن عمر يناهز المائة.

ويقول ابن خلّكان: «وكان قد كفّ بصره، وخرف في آخر عمره إلاّ أنّه كان لا

١. الفرق بين الفرق:ص ١٢١ ـ ١٢٢.
٢. المنية والأمل:ص ٢٨.
٣. شرح نهج البلاغة:ج ١٩ص ٦٠.

يذهب عليه شيء من الأصول، لكنّه ضعف عن مناهضة المناظرين و حجاج المخالفين و ضعف خاطره»[١].

و جرى ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» على ذمّ مشايخ المعتزلة ورميهم بقصص خرافيّة، فنقل أوّلاً عن بعض أصدقاء أبي الهذيل أنّه بذل مائة ألف درهم على الإخوان. ثمّ قال ردّاً على هذه القصّة: «وكان أبو الهذيل أهدى دجاجة إلى موسى بن عمران فجعلها تأريخاً لكلّ شيء، فكان يقول: فعلت كذا وكذا قبل أن أهدي إليک تلک الدّجاجة أو بعد أن أهديت إليک تلک الدّجاجة». ثمّ فرّع على ذلک وقال: «هذا نظر من لا يقسم على الاخوان عشرة أفلس فضلاً عن مائة ألف»[٢].

«اللّهمّ لا تجعل في قلوبنا غلاّ للذين آمنوا».

كلمة بذيئة

عنون الخطيب شيخ المعتزلة محمّداً 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 أنّ أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيها، حتّى لا ينطقوا نطقة ولا يتكلّموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنّة عنهم والله تعالى يقول: ﴿**أُكلّها دائم**﴾.

وجحد صفات الله الّتي وصف بها نفسه، وزعم أنّ علم الله هو الله، و قدرة الله هي الله. فجعل الله علماً و قدرة ـ تعالى الله عمّا وصفه به علوّاً كبيراً ـ »[٣].

يلاحظ عليه: أنّ النسبة الأُولى لم تثبت بعد، وهؤلاء هم الأشاعرة ينقلونه عن أبي الهذيل و أتباعه، وقد اعتذر أبو الحسين الخيّاط عن هذه النسبة في كتابه «الانتصار» وبما

١. وفيات الأعيان: ج ۴ ص ۲۶۷.
٢. تأويل مختلف الحديث: ص ۴۳.
٣. تاريخ بغداد: ج ۳، ص ۳۶۶.

أنّ كتب الرجل قد ضاعت و عبث بها الزمان فلا يصحّ في منطق العقل الجزم بذلک إلاّ إذا تواتر النّقل وهو مفقود.

وأمّا النسبة الثانية فقد غفل عن مغزاها الخطيب فتصوّره أمراً شنيعاً مع أنّ أبا الهذيل يقصد بذلک الوصول إلى قمّة التوحيد، وهو نفي كون صفاته سبحانه زائدة على ذاته. لأنّ القول بالزيادة يستلزم التركيب (تركيب ذاته مع صفاته السبع الكماليّة) وقد أوضحناه في الجزء الثاني من كتابنا فراجع[١].

والّذي يندي الجبين أن يقذف الشيخ بأمر شنيع. نقل الخطيب عن أبي حذيفة: كان أبو الهذيل يشرب عند ابن لعثمان بن عبدالوهاب، قال: فراود غلاماً في الكنيف ... إلى آخر ما ذكره في الوقيعة به الّتي يجب أن يحدّ القاذف و يبرء المرمىّ بها، ولكنّ الطائفيّة البغيضة دفعت الخطيب إلى نقل القصّة بلا اكتراث.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.

٤ـ النظّام (ت ١٦٠هـ ـ م ٢٣١ هـ)[٢]

إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام

النظّام: هو الشخصيّة الثالثة للمعتزلة ومن متخرّجي مدرسة البصرة للاعتزال.

قال ابن النديم: يكنّى أبا إسحاق، كان متكلّماً شاعراً أديباً وكان يتعنّف أبا نؤاس وله فيه عدّة مقطّعات و إيّاه عنى أبو نؤاس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنک أشياء

لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً فانّ حظركه بالدين إزراء[٣]

١. ص ٧٨ ـ ٧٩ وسيوافيک بيانه في الفصل المختص ببيان الأُصول الخمسة للمعتزلة.

٢. في ميلاده ووفاته أقوال أُخر وما ذكرناه هو المؤيد بالقرائن.

٣. فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

وذكره الكعبي في «ذكر المعتزلة» وقال: «هو من أهل البصرة ثمّ نقل آراءه الّتي تفرّد بها»[١].

وقال الشريف المرتضى: «كان مقدّماً في علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعاني، وإنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة الّتي تفرّد بها واستشنعت منه، تدقيقه وتغلغله وقيل: إنّه مولى الزياديين من ولد العبيد و إنّ الرّق جرى على أحد آبائه»[٢].

وذكره القاضي عبدالجبّار في «طبقات المعتزلة» وقال: «إنّه من أصحاب أبي الهذيل و خالفه في أشياء»[٣].

ذكاؤه المتوقّد

١ ـ روى الشّريف المرتضى أنّ أبا النظّام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد (م١٧٠ هـ) ليعلِّمه فقال له الخليل يوماً يمتحنه ـ وفي يده قدح زجاج ـ: يا بني، صف لي هذه الزّجاجة، فقال: أبمدح أم بذمّ؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراء، قال: فذمّها، قال: سريع كسرها، بطيء جبرها، قال: فصف هذه النّخلة، و أومأ إلى نخلة في داره، فقال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح، قال: هي حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناظر أعلاها، قال: فذمّها، قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بنيّ، نحن إلى التعلم منك أحوج.

قال الشّريف المرتضى بعد نقل هذه القصّة: «وهذه بلاغة من النظّام حسنة، لأنّ البلاغة هي وصف الشيء ذمّاً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه»[٤].

٢ ـ قال أبوعبيدة: «ما ينبغي أن يكون فى الدّنيا مثله، فإنّي امتحنته فقلت: ما

١. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٧٠.
٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٨٧.
٣. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢٦٤.
٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٨٩.

عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر»[١].

٣ ـ روي أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف النّاس في الفتيا[٢].

٤ ـ قال الجاحظ: «الأوائل يقولون: في كلّ ألف سنة رجل لا نظير له. فان كان ذلك صحيحاً فهو: أبو إسحاق النظّام»[٣].

ولو صحّ ما نقلناه في حقّه، فهو يحكي عن كون المترجم له ذا نبوغ مبكر، و ذكاء وقّاد، وقابليّة كبيرة،ومثل هذا لو وقع تحت رعاية صحيحة و تربّى على يدي أُستاذ بارع يتجلّى نبوغه بأحسن ما يمكن و تتفجّر طاقاته لصالح الحقائق، و إدراک الواقعيّات، وإذا فقد مثل ذلک الأُستاذ البارع وهو على ما ذكرناه من المواهب والقابليّات انحرف انحرافاً شديداً، و تحرّكت طاقاته في اتّجاه الجناية على الحقائق و ظلم الواقعيات.

ولعلّ ما يحكى عن النظام من بعض الأفكار المنحرفة ـ إن صحّت ـ فذلک نتيجة النبوغ غير الموجّه، والقابليّة غير الخاضعة للارشاد والهداية.

وسيوافيک بعض أفكاره غير الصّحيحة، غير أنّ أكثر مصادرها هي كتب الأشاعرة كـ «مقالات الإسلاميين» للأشعري، و«الفرق بين الفرق» و غيرهما من كتب الأشاعرة الّذين ينظرون إلى المعتزلة بعين العداء و مخالفي السنّة.

نعم هجوم الأشاعرة عليه، وردّ بعض المعتزلة عليه[٤] يعرب عن شذوذ في منهجه، وانحراف في فكره.

٥ ـ روى القاضي أنّه كان يقول عندما يجود بنفسه: «اللّهمّ إن كنت تعلم أنّي لم أُقصّر في نصرة توحيدک ولم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحيد، اللّهمّ إن كنت تعلم ذلک فاغفر لي ذنوبي و سهِّل عليّ سكرات الموت». قال: فمات من ساعته[٥].

---

١. المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ٢٩.
٢. المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ٢٩.
٣. المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ٢٩.
٤. لاحظ الفرق بين الفرق ص ١٣٢ ترى ردود المعتزلة عليه. فقد ذكر أنّ لأبي الهذيل والجبائي والاسكافي وجعفر بن حرب رداً عليه.
٥. فضل الاعتزال للقاضي: ص ٢٦٤ ـ المنية والأمل ص ٢٩ ـ ٣٠.

ولو صحّ هذا فلا يصحّ ما ينسب إليه البغدادي من أنّ النظّام كان أفسق خلق الله عزّوجلّ و أجرأهم على الذنوب العظام و على إدمان شرب المسكر. وقد ذكر عبدالله بن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» أنّ النظّام كان يغدو على مسكر و يروح على مسكر وأنشد قوله في المسكر:

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف وأستبيح دماً من غير مذبوح

حتّى انثنيت ولي روحان في بدن والزقّ مطّرح جسم بلا روح

ثمّ أخذ البغدادي في ذمّه بكلمات رديئة لا تصلح للنقل، وقد عدّ البغدادي له أزيد من عشرين فضيحة و جعل بعضها سبباً لكفره، غير أنّ بعضها ليس بفضيحة و بعضها الآخر لا يوجب الكفر[١] و البغداديّ في هذه التّهم و النّسب ـ كما قال ـ تبع شيخ أصحاب الحديث ابن قتيبة حيث قال: «وجدنا النظّام شاطراً من الشطّار يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على جرائرها و يدخل في الأدناس و يرتكب الفواحش والشائنات» ثمّ ذكر البيتين[٢].

أفي ميزان النّصفة الاعتماد على قول الخصم عند القضاء عليه؟.

وذكر الشهرستاني له مسائل انفرد بها وأنهاها إلى ثلاث عشرة مسألة[٣] و في قلمه نزاهة قابلة للتقدير بخلاف البغدادي في الفرق و نذكر نموذجين من هذه الفضائح المزمومة:

١ ـ قوله بانقسام كلّ جزء لا إلى نهاية. فزعم البغدادي أنّ نتيجة ذلك القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم، عالماً بها، وذلك قول الله تعالى: ﴿**وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ (الجن/٢٨)[٤].

١. الفرق بين الفرق: ص ١٣١ ـ ١٥٠.
٢. تأويل مختلف الحديث: ص ١٧ و ١٨.
٣. الملل والنحل: ج ١ ص ٥٤ ـ ٥٨.
٤. الفرق بين الفرق: ص ١٣٩.

يلاحظ عليه : أنّ القائل ببطلان تركّب الجسم من أجزاء لا يتجزّأ، وأنّ كلّ جزء مفروض ينقسم إلى ما لا نهاية له، لا يعنى به انقسام كلِّ جزء إلى ما لا نهاية له بالفعل، بحيث يكون في كلِّ ذرة أجزاء فعليّة مترتبة متسلسلة، بل المراد هو الانقسام بالقوّة، بمعنى أنّ الانقسام لا ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه عقلاً، لأنّ ما نفرضه جزءاً غير متجزّئ، شرقه غير غربه، فيكون منقسماً بهذا الشّكل إلى ما لا نهاية له، وإن كان ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه حسّاً لأجل ضعف أدوات التّقسيم، ولكن هذا لا يصدّ التقسيم العقلي و لا يمنع منه.

وهذا واضح لمن أمعن النّظر في أدلّة القائلين ببطلان الجزء الّذي لا يتجزّأ. فالبغدادي خلط بين مسألة أجزاء غير متناهية بالفعل و مسألة أجزاء غير متناهية بالقوّة، وما فرضه إشكالاً ـ على فرض صحّته في نفسه ـ إنّما يترتّب على الأوّل دون الثّاني، لأنّ العالم على الفرض الثّاني يكون متناهياً بالفعل، ويكون سبحانه محيطاً بأجزاء العالم، عالماً به، وإن كان غير متناه بالقوّة، لكن مناط العلم هو الأوّل لا الثّاني.

و ثانياً: نفرض أنّ العالم له أجزاء غير متناهية، ولكنّه سبحانه أيضاً موجود غير متناه، على ما برهن عليه في محلّه، فلا يشذّ عن حيطة وجوده شيء، نعم من خصّ وجوده سبحانه بالعرش فوق السّماوات لا محيص له عن توصيفه بالتّناهي والله سبحانه منزّه عن التّناهي وأحكام الممكنات.

٢ ـ قوله بأنّ الإنسان هو الروح و هو جسم لطيف تداخل بهذا الجسم، ثمّ رتّب عليه على زعمه إشكالات: منها؛ أنّ الإنسان على هذا لا يرى على الحقيقة و إنّما يرى الجسد الّذي فيه الإنسان.

ومنها؛ أنّه يوجب أنّ الصّحابة ما رأوا رسول الله و إنّما رأوا قالباً فيه الرّسول، إلى غير ذلک من الاشكالات الواهية.

أقول: لايظهر من القرآن كون الروح هو الجسم اللّطيف المتداخل في البدن، ولكنّه يظهر منه كون حقيقة الإنسان هي روحه، وأنّ واقعيّته و شخصيّته بروحه لا

بجسده. قال سبحانه: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّيٰكُمْ مَلَكُ المَوتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُون**﴾ (السجدة/١١). إنّ كلمة «التوفّي» لا تعني الاماتة كما هو معروف، بل تعني الأخذ و القبض، فقوله سبحانه ﴿**يتوفّاكم**﴾ بمعنى يأخذكم و يقبضكم، فالآية ظاهرة في أنّ ملك الموت يأخذ الإنسان كلّه، ويكون محفوظاً عند ربّه، وهذا إنّما يتمّ ولو كان حقيقة الإنسان هو روحه و نفسه، لا روحه و جسمه، وإلاّ يكون المأخوذ بعض الإنسان و جزئه، لوضوح أنّ ملك الموت يأخذ أحد الجزأين وهو الرّوح و يترك الجزء الآخر وهو يودع في القبر الّذي لا علاقة لملك الموت به.

وما رتّب البغدادي على نظريّة النظّام من الاشكالات لا يستحقّ الردّ والنّقد.

إذا عرفت هذين النموذجين الّذين عدّهما البغدادي من فضائح النظّام ـ وليسا منها ـ فعند ذا يتبيّن وجوب دراسة آراء ذلك الرجل في جوّ هادىء بعيد عن الحقد والبغض حتّى يتّضح الحقّ عن الباطل، مع أنّه لا مصدر لنسبة هذه الآراء إلاّ كتب الأشاعرة و بصورة ناقصة «الانتصار» لأبي الحسين الخيّاط، وليس كتابنا هذا كتاباً كلاميّاً و إنّما هو كتاب تأريخ العقائد ولأجل ذلك نكتفي بهذا المقدار، غير أنّه نرى من الواجب التعرّض لعقيدة منسوبة إليه في إعجاز القرآن المعروفة بمذهب الصِّرفة.

النظّام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن

من الآراء الباطلة الّتي نسبت إلى النظّام، هو حصر إعجاز القرآن في الاخبار عن المغيبات، وأمّا التأليف والنّظم فقد كان يجوِّز أن يقدر عليه العباد لولا أنّ الله منعهم بمنع[١]. وقد نقل عنه البغدادي في «الفرق» بقوله: «إنّه أنكر إعجاز القرآن فى[٢] نظمه».

وقال الشهرستاني: «قوله في إعجاز القرآن إنّه من حيث الاخبار عن الأُمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به

١. مقالات الاسلاميين: ص ٢٢٥.
٢. الفرق بين الفرق: ص ١٣٢.

جبراً وتعجيزاً، حتّى لو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة و فصاحة و نظماً»[١].

أقول: لا شكّ أنّ مذهب الصرفة في إعجاز القرآن مذهب مردود بنصّ القرآن وإجماع الأُمّة، لأنّ مذهب الصرف يرجع إلى أنّ القرآن لم يبلغ في مجال الفصاحة والبلاغة حدّ الإعجاز، حتّى لا يتمكّن الإنسان العادي من مباراته و مقابلته، بل هو في هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء و البلغاء، ولكنّه سبحانه يحول بينهم وبين الإتيان بمثله، إمّا بصرف دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة.

ومن المعلوم أنّ تفسير إعجاز القرآن بمثل هذا باطل جدّاً لأنّ القرآن عند المسلمين معجز لكونه خارق للعادة لما فيه من ضروب الإعجاز في الجوانب الأربعة: ١ ـ الفصاحة القصوى ٢ ـ البلاغة العليا ٣ ـ النظم المخصوص ٤ ـ الأُسلوب البديع. فقد تجاوز عن حدِّ الكلام البشري و وصل إلى حدّ لا تكفي في الاتيان بمثله القدرةُ البشريّة.

يقول الطّبرسي في تفسير قوله: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ (الإسراء/٨٨) «معناه قل يا محمد لهؤلاء الكفّار: لئن اجتمعت الإنس و الجنّ متعاونين متعاضدين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن من فصاحته و بلاغته و نظمه على الوجوه الّتي هو عليها من كونه في الطبقة العليا من البلاغة و الدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعاني و تهذيب العبارة.. لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»[٢].

إنّ مذهب الصرفة كمذهب الصّدفة لدى المادِّيين في الوهن و البطلان، فإنّه سبحانه أرفع شأناً من أن يأمر الإنسان والجنّ بأن يباروا القرآن، ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعذّر عليهم الكلّ، ثمّ يعترض سبيلهم و يصرف منهم القوّة والهمّة و يمنعهم

١. الملل والنحل: ج ١ص ٥٦ـ ٥٧.
٢. مجمع البيان: ج ٦ص ٦٧٦.

من أن يأتوا بما أراد منهم مع قدرتهم عليه قبل عزم المباراة والمقابلة.

ولو صحّ وجه إعجازه في الصّرفة، فيتمّ حتّى مع كونه كلاماً مغسولاً من الفصاحة، ومبذولاً مرذولاً للغاية، وكلّما حاول الإنسان أن يقابله، صرفت دواعيه وسلبت قدرته عن الاتيان بمثله، هوكما ترى[١].

مؤلّفاتـه

مع أنّه كثر اللّغط والصّياح حول آراء النظّام[٢] فطبع الحال يقتضي أن يكون له عشرات المؤلّفات، غير أنّه لم يصل من أسماء مؤلّفاته إلينا أزيد ممّا يلي:

١ ـ التّوحيد٢ ـ العالم[٣] ٣ ـ الجزء [٤] ٤ ـ كتاب الردّ على الثنويّة[٥].

ومن أراد أن يرجع إلى متفرّداته ـ إن صحّت النّسبة ـ فليرجع إلى «الملل والنحل» للشهرستاني، فإنّه جمعها تحت ثلاث عشرة مسألة، مع النزاهة و رعاية أدب البحث، خلافاً للبغدادي، فإنّ كلامه بعيد عن الأدب.

٥ـ أبو علي محمّد بن عبدالوهّاب الجبّائي (ت ٢٣٥ ـ م ٣٠٣)

هو أحد أئمّة المعتزلة في عصره، وإماماً في كلامه و يعرّفه ابن النديم في فهرسته بقوله: «هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام و سهّله و يسّر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريّين في زمانه، لا يدافع في ذلک. وأخذ عن أبي يعقوب الشحّام. ورد البصرة

١. ومن أراد البحث حول تلك النظرية فعليه الرجوع إلى المصادر التالية: أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٣١، بحار الأنوار: ج ١٢، ص ١ ـ ٣٢. المعجزة الخالدة للعلامة الشهرستاني ص ٩٢ ـ ٩٣. مقال للكاتب الفكيكي في مجلّة 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. ألّف محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاباً مستقلاً حول آراء النظام وأسماه «إبراهيم بن سيار النظام» وطبع عام ١٣٦٥ بالقاهرة وقد جمع آراءه عن مصادر مطبوعة ومخطوطة.

٣. ذكرهما أبو الحسين الخياط (م ٣١١) في الانتصار ص ١٤ ـ ١٧٢.

٤. مقالات الاسلاميين: ج ٢ ص ٣١٦.

٥. الفرق بين الفرق: ص ١٣٤.

و تكلّم مع من بها من المتكلّمين، وصار إلى بغداد، فحضر مجلس أبي...الضّرير و تكلّم فتبيّن فضله و علمه، وعاد إلى العسكر ومولده سنة ٢٣٥ هـ وتوفّي سنة ٣٠٣ هـ »[١].

وقال ابن خلّكان: «إنّه أحد أئمّة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشحّام 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»[٢].

قال الياقوت: «الجبّائي منسوب إلى «جبّا» بضمّ الجيم و تشديد الباء: بلد أو كورة من خوزستان، و من الناس من جعل عبّادان من هذه الكورة و هي في طرف من البصرة و الأهواز، حتّى جعل من لا خبرة له «جبّا» من أعمال البصرة و ليس الأمر كذلك ـ إلى أن قال ـ: «جبّا» في الأصل عجمي وكان القياس أن ينسب إليها جُبّوي، فنسبوا إليها جبّائي على غير قياس مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس فى كلام العجم ممدود، وجبّا أيضاً من أعمال النّهروان»[٣].

وقد أثنى عليه ابن المرتضى في «المنية والأمل» بما لا مزيد عليه فقال: «وهو الّذي سهّل علم الكلام و يسّره و ذلّله وكان مع ذلک فقيهاً ورعاً زاهداً جليلاً نبيلاً، ولم يتّفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدّم و الرئاسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتّفق له هو أشهر أمراً و أظهر أثراً، وكان شيخه أبا يعقوب الشحّام، ولقى غيره من متكلّمي زمانه و كان على حداثة سنّه معروفاً بقوّة الجدل»[٤].

مناظراته

١ ـ حضر من علماء المجبِّرة رجل يقال له صقر. فإذا غلام أبيض الوجه زجّ

١. فهرست ابن النديم الفن الأول من المقالة الخامسة ص ٢١٧ ـ ٢١٨.
٢. لاحظ الجزء الثاني من كتابنا هذا ص ١٨.
٣. معجم البلدان: ج ٢ ص ٩٦ ـ ٩٧ طبع التراث العربي.
٤. المنية والأمل: ص ٤٥.

نفسه في صدر صقر و قال له: أسألک؟ فنظر إليه الحاضرون و تعجّبوا 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[1].

يلاحظ على تلک المناظرة: أنّه في وسع المجبِّر أن يقول: إن أسماءه سبحانه توقيفيّة ولا يصحّ لنا تسميته بما لا يسمّي به نفسه.

٢ ـ روى ابن المرتضى أنّ أبا عليّ ناظر بعضهم في الإرجاء و أبو حنيفة و الزبير حاضران، فقال أبو حنيفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقي عمرو بن عبيد، فقال له: يا أبا عثمان إنّک أعجميّ ولست بأعجميّ اللّسان و لكنّک أعجميّ الفهم. إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت و أنشد شعراً:

إنّــي و إن أوعـدتـه و وعـدتــه لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي

فقال أبو عليّ: إنّ أبا عثمان أجابه بالمسكت وقال له: إنّ الشاعر قد يكذب وقد يصدق، ولكن حدّثني عن قول الله عزّ و جلّ: ﴿**لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ (هود/١١٩، السجدة/١٣) إن ملأها أتقول صدق؟ قال: نعم، وإن لم يملأها أفتقول صدق ؟ فسكت أبو حنيفة.

يلاحظ عليه: أنّه سبحانه إنّما يخلف بما أوعده إذا عفا عن الكافر والمشرک والمسلم جميعاً، وأمّا إذا عفا عن المسلمين خاصّة فلا يلزم الكذب، لأنّه لا يستلزم خلف الايعاد الوارد في الآية المباركة، ولا يلزم خلوّ جهنّم من الجنّة و النّاس الّذي أشار الله إليه بقوله: ﴿**لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾، لأنّ من يجري عليه العفو أقلّ ممّن يكون محكوماً بدخول الجحيم، وليس القائل بالعفو يقول بأنّ العفو يعمّ كلّ

١. المنية والأمل: ص ٤٦.

كافر و مشرک ومسلم، وإنّما يتحقّق في إطار محدود و مضيّق. كيف وقد وعد سبحانه على وجه الجزم و القطع بقوله: ﴿**إِنَّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَکَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِکَ**﴾ (النساء/٤٨) وليس المراد من الغفران هو المغفرة لأجل التّوبة، لأنّ الغفران بعد التوبة يعمّ المشرک و غيره، وإنّما المراد هو الغفران و المغفرة بلا توبة و إنابة، والمشرک و المنافق لا يعمّهما العفو أبداً و يكفي ذلک في تحقّق وعيد الربّ و صدق إخباره﴿**لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ**﴾.

وخلاصة القول: أنّ القائل بالعفو في مورد الايعاد يدّعي قضيّة جزئيّة لا قضيّة كلّيّة استيعابيّة، وللبحث صلة تمرّ عليک عند البحث عن أُصول المعتزلة فارتقب.

ثمّ إنّ في وسع أبي عليّ أن يقابل شعر المناظر بشعر شاعر آخر وينشد قوله:

إنّ أبـــا ثـــابت لمـجتمع الرأي شـــريـــف الآبـــاء و الـبيت

لا يـــخلف الوعـد والوعـيد ولا يـبيت مـن ثـاره عـلى فـوت[1]

تأليفاتـه

يظهر ممّا نقله ابن المرتضى أنّه غزير الإنتاج. قال: قال أبـو الحسـين:«وكـان أصـحابنا يقولون: إنّهم حرّروا ما أملاه أبو عليّ فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة، قال: وما رأيته ينظر في كتاب إلاّ يوماً نظر في زيج الخوارزمي، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمّد بن الحسن و كان يقول: إنّ الكلام أسهل شيء، لأنّ العقل يدلّ عليه»[2] .

يلاحظ عليه: أنّ علم الكلام كما يستمدّ من العقل، يستمدّ من الكتاب و السنّة الصّحيحة خصوصاً فيما يرجع إلى ما بعد الموت، وأنّ الاستبداد بالعقل الشخصي من دون المراجعة لآراء من سبق من الأعاظم لا ينتج شيئاً ناضجاً. فكما أنّ التقاء الأسلاک

١. المنية والأمل: ص ٤٨.
٢. نفس المصدر: ص ٤٧.

الكهربائيّة يوجب تفجّر النور والطاقة، فهكذا التقاء الأفكار والآراء يوجب اكتساح ظلمات الجهل عن أمام المفكّر.

ويظهر من ابن المرتضى في ترجمة الأصمّ أنّ لأبي عليّ تفسيراً، قال: «وكان أبو عليّ لا يذكر أحداً في تفسيره إلاّ الأصمّ»[١] ومن المحتمل أن يكون المقصود أنّه لا يذكر من آراء الرجال في التفسير شيئاً إلاّ عن الأصمّ.

ويظهر أيضاً منه ـ في ترجمة أبي محمّد عبدالله بن العبّاس الرامهرمزي تلميذه ـ أنّ لأبي عليّ كتباً في الردّ على أهل النجوم، ويذكر أنّ كثيراً منها يجري مجرى الأمارات الّتي يغلب الظنّ عندها[٢].

كما يظهر منه ـ في ترجمة الخراسانيّين الثّلاثة الّذين خرّجوا على أبي عليّ و أخذوا عنه ـ أنّ أبا عليّ أملى كتاب «اللّطيف» لأبي الفضل الخجندي، ثالث الخراسانيّين[٣].

ونقل ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» عن الشيخ الأشعري أنّ له كتاباً في الردّ على كتاب «الاُصول» لاُستاذه أبي عليّ الجبّائي[٤].

إلى غير ذلك ممّا أهمل أرباب التراجم ذكره في ترجمته.

لمحة من أحواله

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: «وكان من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً ـ إلى أنّ قال ـ: وكان إذا روى عن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال لعليّ والحسن والحسين وفاطمة: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم» يقول: العجب من هؤلاء النوابت[٥] يروون هذا الحديث ثمّ يقولون بمعاوية»[٦].

وروى عن عليّ عليه السلام أنّ رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية

١. المنية والأمل: ص ٣٣.
٢. نفس المصدر: ص ٥٨.
٣. نفس المصدر: ص ٦٥.
٤. تبيين كذب المفتري: ص ١٣٠.
٥. تطلق على الحشوية ومن لفّ لفّهم.
٦. المنية والأمل: ص ٤٧.

فنستحلّه من دماء من قتلنا من أصحابه. فقال عليّ عليه السلام : «أما إنّ الله قد أحبط عملكما بندمكما على ما فعلتما»[١].

قال أبو الحسن: «والرافضة لجهلهم بأبي عليّ و مذهبه يرمونه بالنّصب و كيف وقد نقض كتاب عبّاد في تفضيل أبي بكر، ولم ينقض كتاب الاسكافي المسمّى «المعيار والموازنة في تفضيل عليّ على أبي بكر»[٢].

إنّ العالم العابد رضي الدين بن طاووس (المتوفّى سنة ۶۶۴) نقل كثيراً من آرائه في كتاب «سعد السعود» و نقضه، ولو صحّت نسبة تلك الآراء إليه فهو مبغض للشيعة وقد أنكر كثيراً من الحقائق التأريخية فراجعه.

۶ـ أبو هاشم الجبائي (ت ۲۷۷ ـ م ۳۲۱)

عبدالسلام بن محمّد بن عبدالوهّاب بن أبي عليّ الجبائي، قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنّف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته»[٣].

وقال ابن خلّكان: «المتكّلم 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 و كان عامّياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عبّاد فظنّه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته. ثمّ سأله عن مسألة، فقال: «لا أعرف نصف العلم»، فقال له الصاحب: «صدقت يا ولدي، إلاّ أنّ أباك تقدّم بالنصف الآخر»[٤].

وقد حكى الخطيب عنه تأريخ ولادته، أنّه قال: «ولدت سنة سبع و سبعين ومائتين و ولد أبي أبو عليّ سنة خمس و ثلاثين و مائتين و مات في شعبان سنة ثلاث

١. المنية والأمل: ص ۴۷.
٢. المنية والأمل: ص ۴۷.
٣. تاريخ بغداد: ج ١١، ص ۵۵.
۴. وفيات الأعيان: ج ٣، ص ١٨٣.

وثلاثمائة». قال أبو الحسن: ومات أبو هاشم في رجب سنة إحدى و عشرين و ثلاثمائة ببغداد و تولّيت دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي، وقد توفّي في اليوم الّذي توفّي أبو بكر بن دريد. وعن الحسن بن سهل القاضي: بينا نحن ندفن أبا هاشم إذ حملت جنازة أُخرى ومعها جُميعَة عرفتهم بالأدب. فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبي بكر ابن دريد، فذكرت حديث الرشيد لمّا دفن محمّد بن الحسن و الكسائي بالري في يوم واحد. قال: وكان هذا في سنة ثلاث و عشرين وثلاثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر، وبكينا على الكلام والعربيّة طويلاً ثم افترقنا.

وعلّق عليه الخطيب: «الصّحيح أنّ أبا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى و عشرين، قال: وكان عمره ستّاً و أربعين سنة وثمانية أشهر وإحدى وعشرين يوماً»[1].

وقال القاضي نقلاً عن أبي الحسن بن فرزويه أنّه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنّه كان من حرصه يسأل أبا عليّ (والده) حتّى يتأذّى منه، فسمعت أبا عليّ في بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا و يزيد فوق هذا الكلام.

وكان يسأله طول نهاره ما قدر على ذلک، فاذا جاء اللّيل سبق إلى موضع مبيته لئلاّ يغلق أبو عليّ دونه الباب، فيستلقي أبو عليّ على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتّى يضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحوّل إلى وجهه، ولا يزال كذلک حتّى ينام، وربّما سبق أبو عليّ فأغلق الباب دونه. قال: ومن هذا حرصه على ما اختصّ به من الذكاء، لم يتعجّب من تقدّمه[2].

كان أبو هاشم أحسن الناس أخلاقاً و أطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه (في المسائل الكلاميّة) وليس خلاف التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة إياه. وقال أبو الحسن بن فرزويه في ذلک

١. تاريخ بغداد: ج ١١، ص ٥٦.
٢. طبقات المعتزلة للقاضي: ص ٣٠٤.

شعراً وهو قوله:

يـــــقولون بـــين أبـــي هـــاشم وبـــــين أبـــيه خـــلاف كـــبير
فـــقلت وهـــل ذاك مـــن ضـــائر وهـــل كـــان ذلك مـــمّا يـــضير
فـــخلّوا عـــن الشـــيخ لا تـعرضوا لبـــحر تـــضايق عـــنه البـــحور
فـــان أبـــا هـــاشم تـــلوه إلى حـــيث دار أبـــوه يـــدور
ولكـن جـرى فـي لطـيف الكـلام[1] كـــلام خـــفي وعـــلم غـــزير
فـــإيّاك إيّـــاك مـــن مـــظلم ولا تـــعد عـــن واضـح مسـتنير[2]

تأليفاته

ذكر ابن النديم لأبي هاشم كتباً، و قال: «أبو هاشم عبدالسلام بن محمّد الجبّائي، قدم مدينة السّلام سنة ٣١٤ وكان ذكيّاً حسن الفهم، ثابت الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدراً عليه، قيّماً به، وتوفّي سنة ٣٢١ وله من الكتب:

١ ـ الجامع الكبير، ٢ ـ كتاب الأبواب الكبير، ٣ ـ كتاب الأبواب الصغير، ٤ ـ الجامع الصغير، ٥ ـ كتاب الإنسان، ٦ ـ كتاب العوض، ٧ ـ كتاب المسائل العسكريات، ٨ ـ النقض على أرسطو طاليس في الكون والفساد، ٩ ـ كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها، ١٠ ـ كتاب الاجتهاد كلام [3].

انتشار مذهبه

يظهر من البغدادي أنّ مذهبه كان منتشراً في أوائل القرن الخامس في بغداد وقد سمّى أتباعه بالبهشميّة وقال: هؤلاء أتباع أبي هاشم الجبّائي، وأكثر معتزلة عصرنا على

١. المراد من لطيف الكلام، المباحث التي لها صلة لاثبات بعض العقائد الاسلاميّة وليست منها، كالبحث عن الجوهر والعرض والأكوان والأفلاك وفي الحقيقة كان البحث عنها تبعاً للفلاسفة.
٢. طبقات المعتزلة للقاضي: ص ٣٠٥.
٣. فهرست ابن النديم: الفنّ الأوّل من المقالة الخامسة ص ٢٢٢.

مذهبه، لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه[١].

تلاميذه

قد ذكر ابن المرتضى أبا هاشم في الطبقة التاسعة، وذكر تلاميذه في الطبقة العاشرة، وقال:«اعلم أنّ هذه الطّبقة تشتمل على من أخذ عن أبي هاشم وعمّن هو في طبقته مع اختلاف درجاتهم وتفاوت أحوالهم وقدّمنا أصحاب أبي هاشم لكثرتهم وبراعتهم». ثمّ ذكر أسماء تلاميذه، فمن أراد فليرجع إليه.

٧ـ قاضي القضاة عبد الجبّار (ت نحو ٣٢٤ ـ م ٤١٥أو ٤١٦)

هو عبدالجبّار بن أحمد بن عبدالجبّار الهمداني الأسدآبادي، الملقّب بقاضي القضاة ولا يطلق ذلك اللّقب على غيره.

قال الخطيب: «كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع و مذاهب المعتزلة في الأُصول، وله في ذلك مصنّفات و ولي قضاء القضاة بالري و ورد بغداد حاجّاً وحدّثبها.

وقال: مات عبدالجبّار بن أحمد قبل دخولي الري في رحلتي إلى خراسان و ذلك في سنة ٤١٥»[٢].

وترجمه الحاكم الجشمي (المتوفّى عام ٤٩٤ هـ) في كتاب «شرح عيون المسائل» وعدّه من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة وقال: «يعدّ من معتزلة، البصرة من أصحاب أبي هاشم لنصرته مذهبه».

قرأ على أبي إسحاق بن عيّاش أوّلاً، ثمّ على الشيخ أبي عبدالله البصري[٣].

١. تاريخ بغداد: ج ١١، ص ١١٣.
٢. المصدر نفسه.
٣. كلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.

وليست تحضرني عبارة تنبئ عن محلِّه في الفضل وعلوّ منزلته في العلم، فإنّه الّذي فتق الكلام و نشره و وضع فيه الكتب الجليلة الّتي سارت بها الركبان و بلغ المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام و جليله ما لم يتّفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التّدريس والاملاء حتّى طبّق الأرض بكتبه و أصحابه. وبَعُدَ صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتّى صار شيخها و عالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه و مسائله حتّى نسخ كتب من تقدّم من المشايخ و قرب عهده، و شهرة حاله تغني عن الاطناب من وصفه. وفيه يقول أبو الأسعد الآبي في قصيدة له في التوحيد والعدل:

ويعدّ من مشايخ أهل العدل.

أم لكم مثل إمام الأُمّة قاضي القضاة سيّد الأئمّة

من بثّ دين الله في الآفاق وبتّ حبل الكفر والنفاق

وأصله من أسدآباد همدان، ثمّ خرج إلى البصرة و اختلف إلى مجالس العلماء وكان يذهب في الأُصول مذهب الأشعريّة وفي الفروع مذهب الشافعي، ولما حضر المجالس و ناظر ونظر عرف الحقّ، وانقاد وانتقل إلى أبي إسحاق بن عيّاش فقرأ عليه مدّة ثمّ 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[1] ورامهرمز[2] .

وابتدأ بها إملاء «المغني» في مسجد عبدالله بن عبّاس متبرّكاً به. فلمّا قدم الريّ سألوه أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى و استدعاه الصاحب إلى الريّ بعد سنة ستّين و ثلاثمائة فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفّي سنة ۴۱۵ أو ۴۱۶ فكان يدرس ويملي وكثر الانتفاع به و طار ذكره في الآفاق.

١. عسكر مكرم بلد مشهور من نواحي خوزستان.

٢. مدينة من بلاد خوزستان.

وروي أنّه كان في التفضيل بمذهب الشيخين[١] 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، وأُخرى: هو أعلم أهل الأرض[٢] .

اسلوبه في الكتابة

يظهر من ترجمة حياته أنّ كتابه الكبير «المغني» الّذي يقع في عشرين جزءاً ممّا أملاه على تلاميذه ولم يكتبه ببنانه. يقول الحاكم: كان ـ رحمه الله ـ يختصر في الاملاء و يبسط في الدرس على ضدّ ما كان يفعله الشيخ أبو عبدالله [٣] فكان من حسن طريقته ترك الناس كتب من تقدّم. ولما فرغ من كتاب «المغني» بعث به إلى (الصاحب) فكتب (الصاحب) إليه كتاباً هذه صورته:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

أتمّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزل لديه منّته،لقد أتمّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجى للملحد، وعتاداً للحق، وسداداً للباطل، وإنّه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، و نحلتنا على النحل، وأُمّتنا على الأُمم و ملّتنا على الملل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلّت الأوهام و ظنّ الظانّون بالله أنّ العلم قد قبض ونخاعه قد ضعف، وأنّ شيوخه الأعلون (كذا) قد شالت نعامتهم و خفّت بضاعتهم، ووهن كاهلهم، ودرج أفاضلهم، ولم يدروا أنّ في سرّ الغيب إن كان آخراً بالاضافة إليهم، إنّه الأوّل بالامامة عليهم، كذلك يفعل الله ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون. فليقرّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عيناً بما قدّم لنفسه و أخّر و اكتسب لغده و ذخر،

١. هما الجبائيان أبو علي وأبو هاشم.
٢. مقدّمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ١٣١.
٣. هو الشيخ أبو عبدالله الحسين بن علي البصري من الطبقة العاشرة.

وليرينّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه و احتسب و سهر ليله و انتصب، صابراً على كدّ الخواطر و معانياً برد الأصايل إلى حرّ الهواجر، أثقل من أحد و أرزن، وأوفى من الرمل و أوزن ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً**﴾ و ورد محمّد ولدنا بالنباء العظيم و الصّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بشراي، هـذا زاد المسـافر، وكفاية الحاضر و تحفة المرتاد و طفقت أنشئ و أقول:

ولو أنشر الشيخان عـمرو و واصـل لقـالا جـوزيت الخـير عـنّا و أنـعما

فأتمّ على قاضي القضاة نعمه، كما أورد علينا ديمه و السلام[1] .

ثمّ إنّ الحاكم بسط الكلام في أسماء تآليفه، و قال: «إنّ له ٤٠٠ ألف ورقة ممّا صنّف في كلّ فنٍّ و كان موفّقاً في التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوّع أنواعاً فله كتب في الكلام لم يسبق إلى تصنيف مثلها في ذلک الباب.

ثمّ سرد أسماء كتبه البالغة إلى ثلاثة و أربعين، نأتي بها ملخّصاً:

١ ـ الدواعي و الصوارف،٢ ـ الخلاف و الوفاق، ٣ ـ الخاطر، ٤ ـ الاعتماد، ٥ ـ المنع والتمانع، ٦ ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز، ٧ ـ المـغني، ٨ ـ الفـعل والفـاعل، ٩ ـ المبسوط، ١٠ ـ المحيط، ١١ ـ الحكمة والحكيم، ١٢ ـ شرح الأُصول الخمسة، ١٣ ـ شـرح الجامعين، ١٤ ـ شرح الأُصول، ١٥ ـ شرح المقالات، ١٦ ـ شرح الأعراض وهـذا كـلّه فـي الكلام.

ومنها في أُصول الفقه:

١٧ ـ النهاية، ١٨ ـ العمدة، ١٩ ـ شرحها.

وهناک كتب في النّقض على المخالفين:٢٠ ـ نقض اللمع، ٢١ ـ نقض الامامة.

وهناک جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق: ٢٢ ـ الرازيات، ٢٣ـالعسكريات، ٢٤ ـ القاشانيات، ٢٥ ـ الخوارزميات، ٢٦ ـ النيسابوريات.

---

١. الطبقتان ١١و ١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي.

وهناك كتب في الخلاف والمواعظ:

٢٧ ـ الخلاف بين الشيخين، ٢٨ ـ نصيحة المتفقّهة.

وله كتب تكلّم فيها على أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام و غيرهم أوضح فيها الحقّ:

٢٩ ـ شرح الآراء.

وله كتب في علوم القرآن:

٣٠ ـ المحيط، ٣١ ـ الأدلّة، ٣٢ ـ التنزيه، ٣٣ ـ المتشابه، ٣٤ ـ شهادات القرآن».

ثمّ قال الحاكم: «له كتب في كلّ فنّ بلغني اسمه أو لم يبلغ، أحسن فيها غاية الاحسان، نحو كتابه:

٣٥ ـ التجريد، ٣٦ ـ المكّيات، ٣٧ ـ الكوفيات، ٣٨ ـ الجمل، ٣٩ ـ العهود، ٤٠ ـ المقدّمات، ٤١ ـ الجدل، ٤٢ ـ الحدود، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وذكر جميع مصنّفاته يتعذّر»[1].

ومن حسن حظّ القاضي دون سائر المعتزلة أنّه قد طبعت كميّة هائلة من كتبه في الآونة الأخيرة، وهذه الكتب رفعت الستار عن وجه عقائد المعتزلة و أغنتنا عن الرجوع إلى كتب خصومهم، فنذكر ما طبع:

١ ـ «تنزيه القرآن عن المطاعن»: طبع في بيروت طبع دار النّهضة الحديثة.

واسمه يحكي عن محتواه و يجيب فيه عن كثير من الأسئلة الّتي تدور حول الآيات.

قال في ديباجته: «فقد أملينا كتاباً يفصِّل بين المحكم والمتشابه. عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها و بيّنا معاني ما تشابه من آياتها، مع بيان وجه خطأ فريق من الناس في تأويلها، ليكون النفع به أعظم».

١. الطبقتان ١١ و ١٢ من شرح العيون ص ٢٦٧ ـ ٢٦٩. للحاكم الجشمي تحقيق فؤاد سيّد. ط تونس.

وطبع أيضاً في القاهرة سنة ١٣٢٦.

٢ ـ «طبقات المعتزلة»: وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى. نشره فؤاد سيّد، و أسماه «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة» مع كتاب «ذكر المعتزلة» للكعبي و«الطبقات الحادية عشرة و الثانية عشرة من شرح العيون» للحاكم الجشمي طبع سنة ١٤٠٦.

٣ ـ «شرح الأُصول الخمسة»: نشره عبدالكريم عثمان في القاهرة سنة ١٩٦ مـ١٣٨٤ هـ

وهو كتاب مختصر جامع يعرض عقائد المعتزلة عامّة و عقيدة القاضي خاصّة، وهو أحسن كتاب لمن أراد أن يطّلع على عقائدهم، وقد أملاه على تلاميذه.

٤ ـ «المغني»: وهو من الكتب المبسوطة في عقائد المعتزلة. اكتشفته البعثة المصريّة في اليمن عام ١٩٥٢ وقد عثر منه حتّى الآن على ١٤ جزءاً. والكتاب يقع في عشرين جزءاً و إليك الأجزاء المطبوعة ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ١٧ ـ ٢٠ والجزء الأخير يختصّ بالإمامة وهو الّذي نقضه السيّد المرتضى و أسماه «الشافي» وطبع في مجلّد كبير، ولخّصه الشيخ الطوسي و أسماه «تلخيص الشافي» وطبع في جزأين.

٥ ـ «المحيط بالتكليف»: تحقيق السيّد عزمي، طبع الدار المصريّة للتأليف، جمعه الحسن بن أحمدبن متّويه(ت٦٨٣). لاحظ مقدّمة المحقّق.

٦ ـ «متشابه القرآن»: تحقيق عدنان محمّد زر زور، طبع دار التراث في القاهرة في جزأين.

تلاميذه

وقد فصّل الكلام ابن المرتضى في تلاميذه وجعلهم من الطّبقة ١٢ و أسماهم واحداً بعد آخر، منهم أبو رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري والشريف المرتضى

أبوالقاسم عليّ بن الحسين الموسوي. أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ، إلى غير ذلک من تلاميذه[١] .

وقال الرضي في «شرح المجازات النبويّة» عند البحث عن حديث الرؤية: «ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» قال: «وممّا علّقته عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد عند بلوغي في القراءة عليه إلى الكلام في الرؤية أنّ من شروط قبول خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً، وراوي هذا الخبر: قيس بن أبي حازم عن جرير ابن عبدالله البجلي، وكان منحرفاً عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ويقال إنّه كان من الخوارج، وذلک يقدح في عدالته و يوجب تهمته في روايته، وأيضاً فقد كان رمي في عقله قبل موته وكان مع ذلک يكثر الرواية، فلا يعلم هل روى هذا الخبر في الحال الّتي كان فيها سالم التمييز أو في الحال الّتي كان فيها فاسد المعقول، وكلّ ذلک يمنع من قبول خبره، وبوجب إطراحه. ثمّ قال: وأقول أنا: ومن شرط قبول خبر الواحد أيضاً مع ما ذكره قاضي القضاة من اعتبار كون راويه عدلاً، أن يعرى الخبر المرويّ من نكير السّلف، وقد نقل نكير جماعة من السّلف على راوي هذا الخبر. منهم العرباض بن سارية السلمي وهو من مختصّي الصّحابة، روى عنه أنّه قال: من قال: إنّ محمّداً رأى ربّه فقد كذب. وروى أيضاً عن بعض أزواج النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنّها قالت: من زعم أنّ محمّداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله.

وقالت ذلک عند ذهاب بعض الناس إلى أنّ قوله تعالى ﴿**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ**﴾ إنّما أُريد بها رؤية الله سبحانه لا رؤية جبرائيل كما يقوله أهل العدل. وأيضاً ففي هذا الخبر كاف التّشبيه، لأنّه قال: «ترونه كما ترون القمر» الّذي هو في جهة مخصوصة وعلى صفة معلومة. وإذا كان الأمر كما قلنا لم يكن للخبر ظاهر واحتجنا إلى تأويله كما احتجنا إلى ذلک في غيره»[٢].

١. المنية والأمل: ص ٦٩ ـ ٧١.

٢. المجازات النبوية تحقيق طه محمد ص ٤٨ ـ ٤٩.

وقال أيضاً في تفسير قوله ﷺ «قيّدوا العلم بالكتاب»: «وذكر لي قاضي القضاة أبو الحسن عبدالجبّار بن أحمد عند قراءتي عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمد في أُصول الفقه: إنّ هذه العلوم المخصوصة (العلوم العقليّة العمليّة كالتّحسين والتّقبيح العقليّين) إنّما سمّيت عقلاً، لأنّها تعقل من فعل المقبّحات، لأنّ العلم بها إذا دعته نفسه إلى ارتكاب شيء من المقبّحات، منعه علمه بقبحه من ارتكابه والاقدام على طرق بابه، تشبيهاً بعقال الناقة المانع لها من الشرود، والحائل بينها وبين النهوض. ولهذا المعنى لم يوصف القديم تعالى بأنّه عاقل، لأنّ هذه العلوم غير حاصلة له، إذ هو عالم بالمعلومات كلّها لذاته.

قال: وقيل أيضاً إنّما سمّيت هذه العلوم المخصوصة عقلاً، لأنّ ما سواها من العلوم يثبت بثباتها و يستقرّ باستقرارها تشبيهاً بعقال الناقة الّذي به تثبت في مكانها، ولمثل ذلک قيل معقل الجبل للمكان الذي يلجأ إليه و يعتصم به، وله سمّيت المرأة عقيلة، وهي الّتي يمنعها شرف بيتها و كرم أهلها وقوّة حزمها من الإقدام على ما يشينها، والتعرّض 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»[1].

١. المجازات النبوية للشريف الرضي تحقيق طه محمد طه ص ١٨٠ ـ ١٨١.

الفصل الخامس

أعلام المعتزلة

قد تعرّفت على أئمّة المعتزلة الّذين رسموا معالم المذهب. وهناک شخصيّات لامعة شاركوا الأئمّة في نضج المذهب و نشره، ولكنّهم دون الأئمّة في العلم والتفكير. ولأجل إيقاف القارئ على حياتهم و آرائهم و آثارهم نورد ترجمة قسم قليل منهم:

١ ـ أبوسهل بشر بن المعتمر (م ٢١٠) مؤسّس مدرسة اعتزال بغداد

قال الشريف المرتضى: «هو من وجوه أهل الكلام ويقال: إنّ جميع المعتزلة بعده من مستجيبيه.

وقال أبو القاسم البلخي : إنّه من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة...وله أشعار كثيرة يحتجّ فيها على أهل المقالات»[١].

وقال القاضي : «إنّه زعيم البغداديين من المعتزلة وله قصيدة طويلة يقال إنّها أربعون ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين، ويقال إنّ الرّشيد حبسه حين قيل له : إنّه رافضيّ. فقال في السجن أبياتاً بعثها إليه فأفرج عنه»[٢]. توفّي عام ٢١٠ كما أرّخه الذّهبي في «لسان الميزان».

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

٢. فضل الاعتزال للقاضي: ص ٢٦٥.

٢ـ معمّر بن عبّاد السلمي (م ٢١٥) خريج مدرسة البصرة

يكنّى أبا عمرو وكان عالماً عدلاً و تفرّد بمذاهب وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من تلامذته.

قال القاضي عبدالجبّار: «لمّا منع الرّشيد من الجدال في الدين و حبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنّک رئيس قوم لا ينصفون و يقلِّدون الرجال و يغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينک فوجّه إليّ من أُناظره، فإن كان الحقّ معک تبعناک، وإن كان معي تبعتني. فوجّه إليه قاضياً، و كان عند الملک رجل من السمنية وهو الّذي حمله على هذه المكاتبة، فلمّا وصل القاضي إليه أكرمه ورفع مجلسه، فسأله السمني فقال: أخبرني عن معبودک هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه.

فقعال السمني: من أصحابک؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملک: قد كنت أعلمتک دينهم وأخبرتک بجهلهم و تقليدهم و غلبتهم بالسيف، قال: فأمر ذلک الملک القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إنّي كنت بدأتک بالكتاب وأنا على غير يقين ممّا حكي لي عنكم، فالآن قد تيقّنت ذلک بحضور هذا القاضي ـ وحكى له في الكتاب ما جرى.

فلمّا ورد الكتاب على الرّشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الّذين نهيتهم عن الجدال في الدين و جماعة منهم في الحبس. فقال: أحضروهم، فلمّا حضروا قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا يكون إلاّ 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 توجّه من يفي 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 الطّريق فقتله»[١].

أقول: ما أجاب به الصّبي صحيح، غير أنّ العبارة غير وافية، والمقصود: ما سألته (خلق المثل) محال لا نفس السؤال محال.

قال صاحب كتاب «المعتزلة»: «فلئن صحّت هذه القصّة فإنّها تعني أنّ الرشيد لم يجد في مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة.

والواقع أنّ 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 الّتي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين»[٢].

ويقول صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة في مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود الّتي بذلوها في سبيل الدفاع عن حوزة الدين و التبشير به:

رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم تحكّم جبّار ولا كيد ساحر

إذا قال مرّوا في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر[٣]

٣- ثمامة بن الأشرس النميري (م٢١٣) خرّيج مدرسة بغداد

قال ابن النّديم: «نبيه من جلّة المتكلّمين المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة وأراده على الوزارة فامتنع »[٤].

١. ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، ص ٣١و ٣٢.
٢. المعتزلة: ص ٤٤.
٣. البيان والتبيين: ج ١، ص ٣٧، نقلاً عن «المعتزلة» ص ٤٥. والناجر: أشدّ أشهر الصيف حرّاً.
٤. الفهرست لابن النديم، الفن الاول من المقالة الخامسة: ص ٢٠٧.

قال البغدادي: «كان زعيم القدريّة في زمن المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنّه هو الّذي دعا المأمون إلى الاعتزال»[١].

وقال ابن المرتضى: «ثمامة ابن الأشرس، يكنّى أبا معن النّميري وكان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذفاً. قال أبو القاسم: قال ثمامة يوماً للمأمون: أنا أُبيّن لک القدر بحرفين و أزيد حرفاً للضّعيف. قال: ومن الضّعيف؟ قال: يحيى بن أكثم،قال: هات، قال:لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقُّوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذمّ لهم جميعاً أو منهم فقط، كان لهم الثّواب والعقاب والمدح والذّم. قال: صدقت[٢].

أقول: ذهب عليه أنّ استناد الفعل إلى الله و العبد إنّما يقتضي الاشراک في الثّواب والعقاب أو المدح والذّم إذا كانا فاعلين بالسّويّة في جميع المراحل، حتّى في مرحلة الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل كما إذا اشترک الفاعلان معاً في إنقاذ غريق أو قتل إنسان، وأمّا إذا كان أحدهما هو الجزء المؤثّر دون الآخر فيكون هو المسؤول، وعليه الثّواب والعقاب، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والعبد غير مجبور ولا مفوّض، والتّفصيل فيمحله.

روى المرتضى أنّه سأل مجبر بشر بن المعتمر وقال له: «أنتم تحمدون الله على إيمانكم؟ قال: نعم، فقال له: فكأنّه (الله)يحبُّ أن يحمد على ما لم يفعل وقد ذمّ ذلک في كتابه. فقال له: إنّما ذمّ من أحبّ أن يحمد على ما لم يفعل ممّن لم يعن عليه، ولم يدع إليه. وهو يشغب إذ أقبل ثمامة بن أشرس، فقال بشر للمجبر: قد سألت القوم وأجابوک، وهذا أبو معن فاسأله عن المسألة، فقال له: هل يجب عليک أن تحمد الله على الإيمان؟ فقال: لا، بل هو يحمدني عليه، لأنّه أمرني به ففعلته، وأنا أحمده على الأمر به، والتّقوية

١. الفرق بين الفرق:ص ١٧٢.
٢. المنية والأمل:ص ٣٥.

عليه، والدعاء إليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: شنُعتْ فسهُلت»[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 ربِّ 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: ﴿**يوم ينفع الصّادقين صدقهم**﴾ أفينفعه هذا الصّدق؟ فقال بعض الهاشميّين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتجّ (به). فقال ثمامة: أليس إذا منعه الكلام والحجّة يعلم أنّه قد منعه من إبانة عذره، وأنّه لو تركه لأبأنّ عذره؟ فانقطع»[٢].

وقد ترجم له الخطيب في تأريخه، ومن ظريف ما نقل عنه أنّه قال: شهدت رجلاً يوماً من الأيّام وقد قدّم خصماً إلى بعض الولاة فقال: أصلحک الله ناصبيّ رافضيّ جهميٌّ مشبِّه مجبّر قدريّ يشتم الحجّاج بن الزبير الّذي هدم الكعبة على عليّ بن أبي سفيان و يلعن معاوية بن أبي طالب. فقال له الوالي: ما أدري ممّا أتعجّب؟ من علمک بالأنساب أو من معرفتک بالمقالات؟ فقال: أصلحک الله ما خرجت من الكتاب حتّى تعلّمت هذا كلّه»[٣].

وقال الذّهبي: «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضّلالة، كان له اتّصال بالرّشيد، ثمّ بالمأمون وكان ذا نوادر وملح»[٤].

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 اتّخذه طريقاً إلى ميلهم إليه ليتوصّل به إلى المعونة في الدين.

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٨٦. فضل الاعتزال: ص ٢٧٣ وفي المصدر الأخير: «سهّلت بعد ما صعبت».
٢. فضل الاعتزال: ص ٢٧٣. المنية والأمل: ص ٣٥ و ٣٦.
٣. تاريخ بغداد: ج ٧، ص ١٤٦.
٤. ميزان الاعتدال: ج ١، ص ٣٧١.

٤- أبوبكر عبدالرحمن بن كيسان الأصمّ (م قريباً من ٢٢٥) خرّيج مدرسة البصرة

قال القاضي:«كان من أفصح النّاس و أفقههم و أورعهم. لكنّه ينفي الأعراض وله تفسير عجيب، وكان جليل القدر يكاتبه السلطان، وعنه أخذ ابن عليّة[١] العلم، والّذي نقم عليه أصحابنا بعد نفي الأعراض، ازوراره عن عليّ عليه السلام وكان أصحابنا يقولون: بلى بمناظرة هشام بن الحكم فيعلوه هذا ويعلوه ه[٢]ذا».

٥- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (م٢٢٦).

قال القاضي: «كان متكلّماً عالماً زاهداً وكان يسمّى راهب المعتزلة لعبادته، ويقال: إنّ أبا الهذيل حضر مجلسه و سمع قصصه بالعدل وحسن بيانه على الله تعالى و عدله وتفضّله، فقال: هكذا شهدت أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء، و أبي عثمان عمرو، وله كتب في الجليّ من الكلام و لمّا حضرته الوفاة ذكر أنّ ما كان في يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها، فأخرجها إلى المساكين تحرّزاً و إشفاقاً، وقيل فيه شعر:

لكنّ من جمع المحاسن كلّها كهلٌ يقال لشيخه المردار[٣]

تلاميذه

ذكر القاضي أنّ من تلاميذه الجعفرين و المراد: جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر وذكر ترجمتهما في الطّبقة السابعة.

تأثير كلامه

إنّ جعفر بن حرب كان من الجند وكان في جنديّته (ن خ حداثته) يمرّ على

١. إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، توفي ١٩٣ أو ١٩٤.
٢. فضل الاعتزال: ص ٢٦٧.
٣. المصدر نفسه: ص ٢٧٧ و ٢٧٨.

أصحاب أبي موسى و يعبث بهم ويؤذيهم، فشكوا إلى أبي موسى فقال: تعهّدوا إلى أن يصير إلى مجلسي، فلمّا صار إلى مجلسه وسمع كلامه و وعظه 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 الموحِّد ربّه قاضيك بشر بن الوليد[1] حمار
ينفي شهادة من يبثّ بما به نطق الكتاب وجاءت الآثار
فالنفي للتشبيه عن ربِّ العلا سبحانه وتقدّس الجبّار
ويعدّ عدلاً من يدين بأنّه شيخ تحيط بجسمه الأقطار
إنّ المشبِّه كافر في دينه والدائنون بدينه كفّار
فاعزله واختر للرعية قاضياً فلعلّ من يرضي ومن يختار
عند المريسى [2] اليقين بربِّه لو لم يشب توحيده اجبار
والدين بالارجاء مبنى أصله جهل وليس له به استبشار
لكن من جمع المحاسن كلّها كهل يقال لشيخه المزدار[3]

٦- أبو جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافي (م ٢٤٠)

قال الخطيب:«محمد بن عبدالله أبو جعفر المعروف بالاسكافي أحد المتكلّمين من

١. هو أبو الوليد، بشر بن الوليد بن خالد الكندي قاضي مدينة منصور كما عرفت. توفي سنة ٢٣٨. لاحظ تاريخ بغداد: ج ٧، ص ٨٠.
٢. هو بشر بن غياث المريسي العدوي، كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة وكان الشافعي من أصدقائه مدّة اقامته ببغداد. توفي سنة ٢١٩، لاحظ تاريخ بغداد: ج ٧ص ٥٦.
٣. وقد ضبطه بعض المحققين بالزاء وبعده الدال. راجع فضل الاعتزال: ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

معتزلة البغداديّين، له تصانيف معروفة، وكان الحسين بن عليّ بن يزيد الكرابيسي صاحب الشافعي يتكلّم معه و يناظره و بلغني أنّه مات في سنة أربعين ومائتين»[١].

وقال ابن أبي الحديد: «كان شيخنا أبو جعفر الاسكافي ـ رحمه الله ـ من المتحقّقين بموالاة عليّ عليه السلام والمبالغين في تفضيله، وإن كان القول بالتفصيل عامّاً شائعاً في البغداديّين من أصحابنا كافّة إلاّ أنّ أبا جعفر أشدُّهم في ذلک قولاً و أخلصهم فيه اعتقاداً»[٢].

وقال أيضاً: «وأمّا أبو جعفر الاسكافي وهو شيخنا محمّد بن عبدالله الاسكافي، عدّه قاضي القضاة في الطّبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مع عبّاد بن سليمان الصيمري، ومع زرقان، ومع عيسى بن الهيثم الصوفي، وجعل أوّل الطّبقة 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»[٣].

وهو الّذي نقض كتاب «العثمانيّة» على أبي عثمان الجاحظ في حياته، ودخل الجاحظ الورّاقين ببغداد، فقال: من هذا الغلام السواري الّذي بلغنا أنّه يعرض لنقض كتبنا والاسكافي جالس، فاختفى حتّى لم يره»[٤].

وكان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد و يبالغ في ذلک وكان علوي الرأي، محقّقاً منصفاً، قليل العصبيّة[٥].

١. تاريخ بغداد: ج ٥، ص ٤١٦.
٢. شرح ابن أبي الحديد: ج ٤، ص ٦٣ ولكلامه ذيل نافع ولكنّه خارج عن موضوع البحث.
٣. 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.
٤. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢٧٦.
٥. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد؛ ج ١٧، ص ١٣٣.

وظاهر نصّ القاضي أنّه ألّف تسعين كتاباً في علم الكلام[١].

وهذه صورة بعض كتبه: كتاب اللّطيف، كتاب البدل، كتاب الردّ على النظّام في أنّ الطّبعين المختلفين يفعل بهما فعلاً واحداً، كتاب المقامات في تفضيل عليّ عليه السلام، كتاب إثبات خلق القرآن، كتاب الردّ على المشبّهة، كتاب المخلوق على المجبِّرة، كتاب بيان المشكل على برغوث، كتاب التمويه نقض كتاب حفص، كتاب النّقض لكتاب أبي الحسين النجّار، كتاب الردّ على من أنكر خلق القرآن، كتاب الشّرح لأقاويل المجبِّرة، كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال، كتاب جمل قول أهل الحقّ، كتاب النّعيم، 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].

وقداشتهر من بين كتبه كتاب «النقض على العثمانيّة» للجاحظ، وهذا يدلّ على أنّ الرّجل كان مبدئياً متحمّساً حيث قام بالمحاماة عن أكبر شخصيّة إسلامّة من أهل بيتالرسول صلى الله عليه وآله وسلم في العصر الّذي استفحل الانحراف عن أهل البيت، وشاع التكالب على الدُّنيا بين الناس، وراج التقرّب إلى أرباب السلطة من بني العبّاس أعداء أهل البيت.

ولكن هذا الكتاب لم يصل لحدّ الآن إلى أيدي المحقّقين في عصرنا هذا، غير ما نقله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، وقد استقصى محمّد هارون المصري محقِّق كتاب العثمانيّة للجاحظ ما رواه ابن أبي الحديد عن كتاب النّقض في شرحه، فجمعه وطبعه في آخر كتاب «العثمانيّة».

هذا، وقد نقل المقريزي في خططه آراء خاصّة عنه وهي ساقطة وضعها أعداؤه عليه. قال: «الاسكافيّة أتباع أبي جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافي، ومن قوله: إنّ الله

١. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢٨٥.
٢. المعيار والموازنة: المقدّمة، ص ٢.

تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين ... الخ»[١].

٧- أحمد بن أبي دؤاد (ت ١٦٠ـم ٢٤٠ هـ) خريج مدرسة بغداد

قال ابن النّديم: «هو من أفاضل المعتزلة وممّن جرّد في إظهار المذهب و الذّب عن أهله والعناية به، وهو من صنايع 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 الذّهبي: «أحمد بن أبي دؤاد القاضي جهمي بغيض، هلك سنة ٢٤٠. قلّ ما روى»[٣].

في «العبر» أنّه قال: «قاضي القضاة كان فصيحاً مفوّهاً شاعراً جواداً وكان مع ذلك رأساً من رؤوس الجهميّة والمعتزلة، وهو الّذي شغب على إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، وقد غضب عليه وعلى آله المتوكّل العبّاسي سنة ٢٣٧ فصادرهم وأخذ منهم ستّة عشر ألف ألف درهم وحبسه ومرض بالفالج ومات سنة ٢٤٠ هـ»[٤].

بذل القاضي أحمد بن دؤاد أقصى جهده في نشر الاعتزال واستغلّ السلطة الّتي جعلت له في ذلك السبيل بالتّرغيب تارة و بالترهيب أُخرى. والحنابلة والأشاعرة يواجهونه بالسّبِّ والشتم، لأنّه هو الّذي حاكم الإمام أحمد في قوله بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق فأفحمه.

وقد استخرج مؤلّف كتاب «المعتزلة» صورة المحاكمة من «الفصول المختارة» المطبوعة بهامش «الكامل» للمبرّد وإليك بيانه:

ابن أبي دؤاد: أليس لا شيء إلاّ قديم أو حديث؟

ابن حنبل: نعم.

---

١. الخطط المقريزيّة: ج ٢، ص ٢٤٦.
٢. الفهرست لابن النديم: الفنّ الأوّل من المقالة الخامسة، ص ٢١٢.
٣. ميزان الاعتدال: ج ١، ص ٩٧، رقم الترجمة: ٣٧٤.
٤. العبر في خبر من غبر: ج ١، ص ٣٣٩.

ابن أبي دؤاد: أو ليس القرآن شيئاً؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: أو ليس لا قديم إلاّ الله؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: القرآن إذاً حديث.

ابن حنبل: لست أنا بمتكلّم[١].

وهذه إحدى صور المحاكمة ولها صور أُخر طوينا الكلام عن ذكرها وتأتى عند البحث عن محنة أحمد وهذا يعرب عن براعة الرّجل في مقام قطع الطّريق على الخصم، وهذا وأشباهه ممّا دفع الحنابلة والأشاعرة على التّحامل والازدراء بالرّجل، وسيوافيك أنّ أكثر ما نقل في محنة الإمام من التشديد والتغليظ عليه، ودوسه بالأقدام و سحبه، يرجع إلى أبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي المتعصّب لإمامه وليس له مصدر في التأريخ سواه.

وقد نقل البغدادي حول و فاته قصّة أشبه بالاسطورة[٢] وكم له في كتابه «الفرق بين الفرق» من نظائر.

٨- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ٢٥٥)

قال القاضي نقلاً عن «المصابيح»: «إنّه نسيج وحده في العلوم، لأنّه جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه و تأويل الكلام وهو متقدّم في الجدّ والهزل، وله كتب في التوحيد و إثبات النبوّة ونظم القرآن و حدثه، وفي فضائل المعتزلة»[٣].

أقول: كتابه الأخير هو كتاب «فضيلة المعتزلة» الّذي ردّ عليه ابن الراوندي في

١. المعتزلة: ص ١٧٥.
٢. الفرق بين الفرق: ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
٣. فضل الاعتزال: ص ٢٧٥.

كتاب خاصّ أسماه «فضيحة المعتزلة» ثمّ إنّ أبا الحسين الخيّاط (م ٣١١) ألّف كتاب «الانتصار» وانتصر فيه للجاحظ وقد طبع الانتصار لأوّل مرّة في القاهرة عام ١٩٢٥.

ومن أحسن تصانيفه و أمتنها كتاب «الحيوان» في أربعة أجزاء، و«البيان والتبيين» في جزأين، و«البخلاء»، و «مجموع الرسائل»، وأردأها كتاب «العثمانيّة». 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...و غيرها.

وإنّ أدب الرّجل و اطّلاعه الوسيع شيء لا ينكر وتشهد عليه آثاره المطبوعة. ولكنّ الكلام في ورعه وتقاه و نفسيّته و روحيّته، فلا يشكّ من سبر حياته في طيّات المعاجم والكتب أنّه لم يكن رجلاً مبدئيّاً أبداً، بل كان متقرّباً لفراعنة عصره، وكفى أنّه كان ملازماً لمحمّد بن عبدالملک المعروف بالوزير الزيّات. يقول ابن خلّكان: «كان محمّد المذكور شديد القسوة، صعب العريكة، لا يرقّ لأحد ولا يرحمه، وكان يقول: الرحمة خور في الطّبيعة. ووقع يوماً على رقعة رجل توسّل إليه بقرب الجوار منه، فقال: الجوار للحيطان والتعطّف للنسوان.

فلمّا أراد المتوكّل قتله أحضره و أحضر تنّورَ خشب فيه مسامير من حديد، أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة، كان محمّد اتّخذه ليعذّب فيه من يطالبه ـ وهو أوّل من عمل ذلک وعذّب فيه ابن أسباط المصري ـ وقال: أجرينا فيک حكمک في الناس.

فأجلس فيه. فمات بعد ثلاث و ذلک في سنة ثلاث و ثلاثين ومائتين، وقيل: إنّه كتب في التنّور بفحمة:

من له عهد بنوم ... يرشد الصبَّ إليه

رحم الله رحيماً ... دلّ عينيَّ عليه

ودفن ولم يعمق قبره فنبشته الكلاب و أكلته»[١].

هذا حال صديق الرّجل و زميله، فاعرف حاله من حاله. فإنّ الرجل على دين جليسه.

تلوّن الرجل في حياته

تدلّ آثاره على أنّ الرجل كان متلوّناً في حياته غير جانح إلى فئة، بل كان كالريشة في مهبّ الريح يميل مع كلّ ريح، فتارة يكون عثماني الهوى و يؤلّف كتاباً في ذلك ويدعمه بكتاب آخر في إمامة المروانيّة و خلافة الشجرة الملعونة في القرآن، وأُخرى علويّاً يجمع الكلم القصار لعليّ عليه السلام يفضّل عليّاً على غيره. قال ابن قتيبة في شأنه: «تجده يحتجّ مرّة للعثمانيّة على الرافضة، ومرّة للزيديّة على العثمانيّة و أهل السنّة، ومرّة يفضّل علياً رضي الله عنه ومرّة يؤخّره...إلى أن قال: ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النّصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوّز في الحجّة كأنّه انما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون و تشكيك الضعفة من المسلمين. وتجده يقصد في كتبه المضاحيك والعبث، يريد بذلك استمالة الأحداث و شرّاب النّبيذ.

ويستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكره كبد الحوت و قرن الشيطان و ذكر الحجر الأسود و أنّه كان أبيض فسوّده المشركون، وقدكان يجب أن يبيّضه المسلمون حين أسلموا و يذكر الصّحيفة الّتي كان فيها المنزل في الرضاع تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة.

وهو مع هذا من أكذب الأُمّة و أوضعهم للحديث و أنصرهم للباطل»[٢].

وقال المسعودي في «مروج الذّهب» عند ذكر الدّولة العبّاسية: «وقد صنّف الجاحظ كتاباً استقصى فيه الحجاج عند نفسه، و أيّده بالبراهين وعضده بالأدلّة فيما تصوّره من عقله و ترجمه بكتاب «العثمانيّة» يحلّ فيه عند نفسه فضائل عليّ عليه السلام

١. وفيات الأعيان ج ٥ص ١٠٢، ط دار صادر.
٢. تأويل مختلف الحديث: ص ٥٩ـ ٦٠.

ومناقبه، ويحتجّ فيه لغيره طلباً لاماتة الحقّ و مضادّة لأهله والله متمّ نوره ولو كره الكافرون.

ثمّ لم يرض بهذا الكتاب المترجم بكتاب «العثمانيّة» حتّى أعقبه بتصنيف كتاب آخر في إمامة المروانيّة و أقوال شيعتهم، و رأيته مترجماً بكتاب إمامة أمير المؤمنين معاوية في الانتصار له من عليّ بن أبي طالب عليه السلام وشيعته الرافضة، يذكر فيه رجال المروانيّة و يؤيّد فيه إمامة بني أُميّة و غيرهم.

ثمّ صنّف كتاباً آخر ترجمه بكتاب «مسائل العثمانيّة» يذكر فيه ما فاته ذكره و نقضه عند نفسه من فضائل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ومناقبه فيما ذكرنا. وقد نقضت عليه ما ذكرنا من كتبه لكتاب العثمانيّة و غيره.

وقد نقضها جماعة من متكلّمي الشيعة كأبي عيسى الورّاق والحسن بن موسى النّخعي[١] و غيرهما من الشيعة ممّن ذكر ذلك في كتبه في الإمامة مجتمعة و متفرّقة»[٢].

ومن أراد أن يقف على ضعف الرجل في مجال العفاف والورع فعليه أن يرجع إلى ما نقله عنه ابن خلّكان في «وفيات الأعيان»[٣].

٩- أبو الحسين عبدالرّحيم بن محمّد المعروف بالخيّاط (م ـ ٣١١) خريج مدرسة بغداد

ترجمه القاضي في «فضل الاعتزال» وقال: «كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر[٤] وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي و غيره. وهو أُستاذ أبي القاسم البلخي ـ رحمه الله ـ وذكر أنّه لمّا أراد العود إلى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه

١. كذا في النسخة والصحيح: النوبختي.
٢. مروج الذهب: ج ٣، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ طبع دار الأندلس.
٣. وفيات الأعيان: ج ٣ ص ٤٧١ ـ ٤٧٣.
٤. يريد: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد أبو محمد الثقفي المتكلم (المتوفى سنة ٢٣٤) من معتزلة بغداد له ترجمة في تاريخ بغداد: ج ٧، ص ١٦٢، ولسان الميزان: ج ٢، ص ١٢١.

على أبي عليّ (الجبّائي) فسأله أبو الحسين بحقّ الصحبة أن لا يفعل ذلک، لأنّه خاف أن ينسب إلى أبي عليّ وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام و أعرفهم بأقاويلهم.

وقدكان الشيخ أبو القاسم يكاتبه بعد العود من عنده حالاً بعد حال فيعرف من جهته ما خفى عليه»[1].

ومن أشهر كتبه: «الانتصار» ردّ فيه على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي وطبع بالقاهرة ـ ١٩٢٥ م.

وسأل أبو العبّاس الحلبي أبا الحسين الخيّاط فقال: «أخبرني عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبي: فقد غلب إبليس إرادة الله؟ قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإنّ الله تعالى قال: ﴿**الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالفَحْشَاءِ وَ اللّٰهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً**﴾ وهذا لا يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكذلک الإرادة و ذلک لأنّ الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن[2].

وبعبارة واضحة، إنّ إرادة كلّ منهما (الله سبحانه و إبليس المطرود) ليست إرادة تكوينيّة قاهرة سالبة للاختيار، بل إرادة أشبه بإرادة تشريعيّة يتراءى أنّها تعلّقت بفعل الغير، وهو مختار في فعله و عمله و تطبيقه على كلّ من الطّلبين، فليس في موافقته أو مخالفته أيّ غلبة من المريدين على الآخر. نعم لو كانت إرادة كلّ منهما إرادة تكوينيّة تعلّقت واحدة بإيمان فـرعون والأُخرى بكفره فكفر ولم يؤمن لزمت غلبة إرادة إبليس على إرادة الله تعالى.

وسئل عن أفضل الصّحابة فقال: أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لأنّ الخصال الّتي فضّل الناس بها متفرّقة في الناس وهي مجتمعة فيه، وعدّ الفضائل فقيل فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لي به إلاّ بما فعل

١. فضل الاعتزال: ص ٢٩.
٢. المنية والأمل: ص ٤٩.

الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصّحابة، لأنّي لمّا وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلک ولا خالف، علمت صحّة ما فعلوا»[١].

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 اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ المُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ المَالِ قَالَ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي العِلْمِ وَ الجِسْمِ وَاللّٰهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة/٢٤٧).

وأمّا تسليم الإمام لعمل الصّحابة فهو غير صحيح، فقد اعترض على عملهم مرّة بعد مرّة و يكفي في ذلک خطبه وقصار حكمه وما نقله عنه المؤرّخون[٢].

هذا و أشباهه قابل للاغماض، وإنّما الكلام فيما نسب إلى الشيعة من النسب المفتعلة والأكاذيب الشائنة و إليک نماذج من قذائفه و طامّاته في كتاب «الانتصار»:

١- الرافضة تعتقد أنّ ربّها ذو هيئة و صورة يتحرّک ويسكن و يزول و ينتقل، وأنّه كان غير عالم فعلم...إلى أن قال: هذا توحيد الرافضة بأسرها إلاّ نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة و اعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم و تبرّأت منهم. فأمّا جملتهم و مشايخهم مثل هشام بن سالم، وشيطان الطاق، وعليّ بن ميثم، وهشام بن الحكم بن منصور، والسكاک فقولهم ما حكيت عنهم.

٢- فهل على وجه الأرض رافضي إلاّ وهو يقول: إنّ لله صورة، ويروى في ذلک الروايات و يحتجّ فيه بالأحاديث عن أئمّتهم، إلاّ 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

١. المنية والأمل: تصحيح توما أرنلد، ص ٤٩و ٥٠.
٢. لاحظ: الامامة والسياسة، ص ١١لابن قتيبة وغيرها.

استبراء ولا قضاء عدّة وهذا خلاف ما عليه أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم [١].

نحن لا نعلّق على تلك الأساطير شيئاً و إنّما نمرّ عليها كراماً.

١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي (ت ٢٧٣ - م ٣١٧أو ٣١٩) خريج مدرسة بغداد

عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. قال الخطيب: من متكلّمي المعتزلة البغداديين، صنّف في الكلام كتباً كثيرة و أقام ببغداد مدّة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبدالله الصيمري، (حدّثنا) أبو عبدالله محمّد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقةقديمة وكيدة وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنّا، وتوفّي أبو القاسم ببلخ في أوّل شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة» [٢].

وقال ابن خلّكان: «العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبيّة» 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 المتكلّمين، وله اختيارات في علم الكلام، توفّي مستهلّ شعبان سنة سبع عشرة و ثلاثمائة. والكعبي نسبة إلى بني كعب، والبلخي نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان» [٣].

وقد خفي على الخطيب وابن خلّكان ما يهدف إليه الكعبي من نفي الإرادة والمشيئة عنه سبحانه، وقد اختار من أنظاره تلك النظريّة للازدراء عليه، ولكنّهما غفلا عن أنّ الكعبي لا يهدف إلى نفي الإرادة عن الله سبحانه حتّى يعرّفه كالفواعل

١. لاحظ: الانتصار ص ٨، ١٤٤، ٨٩.
٢. تاريخ بغداد: ج ٩، ص ٣٨٤.
٣. وفيات الاعيان: ج ٣، ص ٤٥ رقم الترجمة ٣٣٠.

الطبيعية، بل له هناک هدف سام لا يقف عليه إلاّ العارف بالأُصول الكلاميّة، وهـو أنّ الارادة أو المشيئة حسب طبعها من الأمور الحديثة الجديدة المسبوقة بالعدم فلا تتصوّر مثل هذه الإرادة لله، أي الارادة الحادثة القائمة بذاته.

وبعبارة واضحة: إنّ حقيقة الارادة تلازم التجدّد والحدوث والتجزي والتقضي، ومثل ذلک لا يليق بساحته سبحانه. فلأجل ذلک يرى الكـعبي تـنزيهه سـبحانه عـن وصـمة الحـدوث والتجدّد. ومع ذلک لا يسلب عنه ما يعدّ كمالاً للإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات العالية الكماليّة بما أنّها رمز للاختيار، وآية الحرّيّة، وهذا غير منفيّ عن الله سبحانه عند البلخي. ويدلّ عـلى ذلک ما نقله ابن شاكر الكتبي في «عيون التواريخ» ما هذا لفظه، قال: «كان الكعبي تلميذ أبي الحسين الخيّاط 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: إنّه يريد، فمعناه أنّه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره. وإذا قيل: إنّه مريد لأفعاله، فالمراد أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل إنّه مريد لأفعال عباده، فالمراد أنّه راض بما أمر به»[1].

مؤلّفاتـه

قال ابن حجر في «لسان الميزان»: «عبدالله بن أحمد بن محمود البـلخي أبـو القـاسم الكعبي من كبار المعتزلة وله تصانيف في الطّعن عـلى المـحدِّثين تـدلّ عـلى كـثرة اطّـلاعه وتعصّبه»[2].

غير أنّ أكثر هذه الكتب قد بطش بها الزمان و أضاعها كما أضاع أكثر كتب المعتزلة وقد استقصى فؤاد سيّد في مقدّمته على كتاب «ذكر المعتزلة» لأبي القاسم

١. باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، لأبي القاسم البلخي، المقدمة ص ۴۴، نقلاًعن عيون التواريخ ج ٧، ص ١٠۶ مخطوطة دار الكتب.
٢. لسان الميزان: ج ٣ص ٢٥٢.

البلخي أسماء كتبه و أنهاها إلى ستّة و أربعين كتاباً.

وقال النّجاشي في ترجمة محمّد بن عبدالرحمان بن قبة: «وأخذ عنه ابن بطّة و ذكره في فهرسه وقال: وسمعت من محمّد بن عبدالرحمان بن قبة، له كتاب الانصاف في الإمامة وكتاب المستثبت نقض كتاب أبي القاسم البلخي» ثمّ قال:«سمعت أبا الحسين المهلوس العلوي الموسوي ﷺ يقول في مجلس الرّضي أبي الحسن محمّد بن الحسين بن موسى و هناك شيخنا أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ـ رحمهم الله أجمعين ـ: سمعت أبا الحسين السوسنجردي ـ رحمه الله ـ وكان من عيون أصحابنا وصالحيهم 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 فسلّمت عليه وكان عارفاً، ومعي 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 قدمات ﷺ»[1].

مناظرته مع رجل سوفسطائي

حكى في كتابه «مقالات أبي القاسم» أنّه وصل إليه رجل من السوفسطائية راكباً على بغل، فدخل عليه فجعل ينكر الضّروريات و يلحقها بالخيالات، فلمّا لم يتمكّن من حجّة يقطعه قام من المجلس موهماً أنّه قام في بعض حوائجه، فأخذ البغل و ذهب به إلى مكان آخر ثمّ رجع لتمام الحديث، فلمّا نهض السوفسطائي للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجّة عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم وقال: إنّي لم أجد البغل، فقال أبوالقاسم: لعلّك تركته في غير هذا الموضع الّذي طلبته فيه، وخيّل لک أنّک وضعته في غيره، بل لعلّک لم تأت راكباً على بغل و إنّما خيّل اليک تخييلاً وجاءه

١. فهرس النجاشي: الرقم ١٠٢٣.

بأنواع من هذا الكلام، فأظن أنّه ذكر أنّ ذلک كان سبباً في رجوع السوفسطائي عن مذهبه وتوبته عنه[١].

تلک عشرة كاملة من أعلام المعتزلة و فطاحلهم. ولعلّ هذا المقدار في ترجمة أئمّتهم و مشايخهم يوقفنا على موقفهم في الفضل و الفضيلة و هذا البحث الضافي يوقفک على أنّ تدمير تلک الطائفة ـ مع ما فيها، ما فيها ـ كانت خسارة لا تجبر.

١. المنية والامل: ص ٥١.

الفصل السادس

في طبقات المعتزلة و مدارسهم

المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطّبقات و أُخرى بحسب المدارس. أمّا الأوّل، فقد قسمها القاضي عبدالجبّار (م ۴۱۵) إلى طبقات عشر. ثمّ جاء بعده الحاكم[۱] فأضاف عليها طبقتين فصارت اثنتي عشرة طبقة.

وقد أدرجها ابن المرتضى في كتابه «المنية و الأمل» الّذي طبع منه هذا القسم فقط. ولأجل رفع الاشتباه في الاسم نعبّر عن كتاب القاضي بالطّبقات، وعن هذا القسم باسم كلِّ الكتاب: المنية والأمل.

إنّ ملاك التقسيم في ترتيب الطّبقات هو التسلسل الزّمني و الترتيب التأريخي. فالأساتذة في طبقة والتلامذة في طبقة بعدها. ومن أراد الوقوف على أسمائهم وحياتهم فعليه المراجعة إلى المصادر السابقة باضافة «ذكر المعتزلة» للكعبي. وبما أنّ الاكتفاء بذكر الأسماء وحده لا يفيد شيئاً والتّفصيل خارج عن موضوع البحث، فنحيل القارئ إلى الكتب المذكورة و نكتفي بذكر مدارس الاعتزال و بعض الفروق الموجودة بينها.

---

۱. المراد منه المتكلم المعتزلي الزيدي أبو سعد المحسن بن محمدكرامة الجشمي البيهقي صاحب المؤلفات توفي مقتولاً بمكة في شهر رجب سنة ۴۶۵، أو ۴۴۵. وتوهمت المستشرقة سوسنه « ديفلد ملزر» أنّ المراد منه هو المحدث المشهور محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري صاحب المستدرک المتوفى عام ۴۰۵وهو وهم.

مدارس الاعتزال

إنّ مدارس الاعتزال لا تتجاوز مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. والأُولى منهما مهد الاعتزال ومغرسه، وفيها برز واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاّف والنظّام.

غير أنّه تأسّست في أواخر القرن الثاني مدرسة أُخرى في عاصمة الخلافة العبّاسيّة «بغداد» بمهاجرة أحد خرّيجي مدرسة البصرة إليها وهو بشر بن المعتمر (م٢١٠).فظهر هناك رجال مفكّرون على منهج الاعتزال، وأثار التعدّد و البعد المكاني خلافات بين خرّيجي المدرستين في كثير من المسائل الفرعيّة بعد الاتفاق على المسائل الرئيسيّة.

ولكلّ من المدرستين مميّزات و مشخّصات يقف عليها من تدبّر في أفكار أصحابها وآرائهم. ولبعض المعتزلة رسائل مخصوصة في هذا المضمار.

غير أنّ الناظر فيما ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي من مشايخه البغداديّين أنّهم يوافقون الشيعة أكثر من معتزلة البصرة. وقد ألّف الشيخ المفيد (م ۴۱۳) رسالة باسم «المقنعة» في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمّة عليهم السلام[1].

و للتعرّف على بعض مشايخ المدرستين نأتي بهذا الجدول:

مشايخ مدرسة البصرة

١- واصل بن عطاء (م ١٣١).

٢- عمرو بن عبيد (م ١۴٣).

٣- أبو الهذيل العلاّف (م ٢٣٥).

١. أوائل المقالات:ص ٢٥. وهذا الكتاب غير كتابه الآخر بهذا الاسم في الفقه.

٤- إبراهيم بن سيّار النظّام (م ٢٣١).

٥- عليّ الأسوار (المتوفّى حوالى المائتين).

٦- معمر بن عباد السلمي (م ٢٢٠).

٧- عبّاد بن سليمان (م ٢٢٠).

٨- هشام الفوطي (م ٢٤٦).

٩- عمرو بن بحر الجاحظ (م ٢٥٥).

١٠- أبو يعقوب الشحّام (م ٢٣٠).

١١- أبو عليّ الجبّائي (م ٣٠٣).

١٢- أبو هاشم الجبّائي (م ٣٢١).

١٣- أبو عبدالله الحسين بن عليّ البصري (م ٣٦٧).

١٤- أبو إسحاق بن عياش (شيخ القاضي).

١٥- القاضي عبد الجبّار (م ٤١٥).

مشايخ مدرسة بغداد

١- بشر بن المعتمر (م ٢١٠)، مؤسّس المدرسة.

٢- ثمامة بن الأشرس (م ٢٣٤).

٣- جعفر بن المبشر (م ٢٣٤).

٤- جعفر بن حرب (م ٢٣٦).

٥- أحمد بن أبي دؤاد (م ٢٤٠).

٦- محمّد الاسكافي (م ٢٤٠).

٧- أبو الحسين الخيّاط (م ٣١١).

٨- أبوالقاسم البلخي الكعبي (م ٣١٧).

من أراد أن يقف على بعض آرائهم الّتي يخالفون فيها مشايخهم البصريّين فعليه بمطالعة شرح النهج لابن أبي الحديد، فإنّه يعرض آراءهم في شرحه في مجالات مختلفة.

الفصل السابع

في الأُصول الخمسة عند المعتزلة

اشتهرت المعتزلة بأُصولها الخمسة، فمن دان بها فهو معتزلي ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم. وتلك الأُصول المرتّبة حسب أهمّيتها، عبارة عن : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن دان بها ثمّ خالف بقيّة المعتزلة في تفاصيلها أو في فروع أُخر لم يخرج بذلك عنهم.

قال الخيّاط : «فليس يستحقّ أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأُصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اكملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[1].

قال المسعودي (م ٣٤٥) بعد سرد الأُصول الخمسة حسب ما سمعت منّا :«فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة ومن اعتقد ما ذكرناه من الأُصول الخمسة، كان معتزليّاً، فان اعتقد الأكثر أو الأقلّ لم يستحقّ اسم الاعتزال، فلا يستحقّه إلا باعتقاد هذه الأُصول الخمسة. وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»[2].

والعجب من ابن حزم (م ۴۵۶) حيث زعم أنّ الأُصول الخمسة عبارة عن القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، والتشبيه ونفي القدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونفي

---

١. الانتصار للخيّاط:ص ١٢٦.

٢. مروج الذهب:ج ٣،ص ٢٢٢.

الصفات[١].

فقد ذكر من الأُصول ثلاثة، حيث إنّ نفي القدر و خلق القرآن إيعاز إلى العدل[٢] 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 الّذي هو أقرب إليه من الشيعة، فما ظنّک بعلمه بطوائف أخرى كمعتقدات الشّيعة الّذين يعيشون في بيئة بعيدة منه، ولأجل ذلک رماهم بنسب مفتعلة.

إيعاز إلى الأُصول الخمسة

وقبل كلّ شيء نطرح هذه الأُصول على وجه الاجمال 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 يستحقُّ من الصفات نفياً و إثباتا على الحدّ الّذي يستحقّه. وسيوافيک تفصيله فيما بعد، والتوحيد عندهم رمز لتنزيهه سبحانه عن شوائب الامكان ووهم المثليّة و غيرهما ممّا يجب تنزيه ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه و إمكان الرؤية و طروء الحوادث عليه، غير أنّ المهمّ في هذا الأصل هو الوقوف على كيفيّة جريان صفاته عليه سبحانه ونفي الروية، وغيرهما يقع في الدّرجة الثانية من الأهمية في هذا الأصل، لأنّ كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلاّ القليل منهم.

٢- العدل: إذا قيل إنّه تعالى عادل، فالمراد أنّ أفعاله كلّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، وأنّه لا يخلّ 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

١. الفصل:ج ٢،ص ١١٣.
٢. سيأتي في الأصل الثاني أنّ القاضي أدخل البحث عن خلق القرآن تحت ذلک. و إن كان غير صحيح.

الكذّابين، ولا يكلِّف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلّفهم، ويعلِّمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك ويبيّن لهم ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾ [1] و أنّه إذا كلّف المكلّف و أتى بما كلّف على الوجه الّذي كلف فإنّه يثيبه لا محالة، وأنّه سبحانه إذا آلم و أسقم فإنّما فعله لصلاحه و منافعه و إلاّ كان مخلاً بواجب...

٣- الوعد و الوعيد: والمراد منه أنّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة. ولا يجوز الخلف لأنّه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثمّ تركه يكون كذباً، ولو أخبر عن العزم، فبما أنّه 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 و الأحكام، وهي أنّ 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 و النهي عن المنكر: والمعروف كلّ فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، والمنكر كلّ فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه، ولا خلاف بين المسلمين في وجوبهما، إنّما الخلاف في أنّه هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلاّ سمعاً؟ ذهب أبو عليّ (م٣٠٣) إلى أنّه يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (م ٣٢١) إلى أنّه يعلم سمعاً، ولوجوبه شروط تذكر في محلّها، ومنها أن لا يؤدّي إلى مضرّة في ماله أو نفسه إلاّ أن يكون في تحمّله لتلك المذلّة إعزاز للدّين.

قال القاضي: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن عليّ عليه السلام لما كان في صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عزّوجلّ ولهذا نباهي به سائر الأُمم فنقول: لم يبق من ولد الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم إلاّ سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى

١. الأ نفال/٤٢.

قتل دون ذلك»[1].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين:

أحدهما: إقامة ما لا يقوم به إلاّ الأئمّة كإقامة الحدود و حفظ بيضة الإسلام وسدّ الثغور و إنفاذ الجيوش و نصب القضاة والأُمراء وما أشبه ذلک.

والثاني: ما يقوم به كافة الناس، وفي المسلمين-كالإماميّة-من يقول بأنّ بعض المراتب منه كالجهاد الابتدائي مع الكفّار مشروط بوجود إمام معصوم مفترض الطاعة.

وهذا إلماع إلى معرفة الأُصول الخمسة الّتي يدور عليها فلک الاعتزال وقد أخذناها من شرح الأُصول الخمسة وقد أتى بها في الفصل الّذي عقده لبيان أُصول المعتزلة على وجه الاختصار. ثمّ أخذ بالتفصيل في ضمن فصول.

والمعتزلة قد اتّفقوا على هذه الأُصول و إن اختلفوا في تفاصيلها. نعم، إنّ هناک اختلافات فيها بين أصحاب المدرستين: أصحاب مدرسة البصرة وعلى رأسهم واصل ابن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظّام والجبائيان والقاضي، وأصحاب مدرسة بغداد وفي مقدّمهم بشر بن المعتمر، وأبو الحسين الخيّاط، وأبو القاسم البلخي، وقد عرفت في الفصول السابقة ترجمة حياتهم.

هذه الأُصول الخمسة الّتي بها يناط دخول الرجل في سلک المعتزلة.

وقد ذكر الشهرستاني الأُصول الّتي اتّفقت المعتزلة عليها، من دون أن يفرّق بين ما يدخل في الأُصول الخمسة وما هو خارج عنها، وإليک نصّه:

«القول بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الّذي هو أخصّ الوصف،

١. الأُصول الخمسة ص ١٤٢.

لشاركته في الإلهيّة.

واتّفقوا على أنّ كلامه محدث مخلوق في محلٍّ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد في المحلّ عرض قد فني في الحال. واتّفقوا على أنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتي.

واتّفقوا على نفي روية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه: جهة، ومكاناً، وصورة و جسماً، وتحيّزاً، وانتقالاً، وزوالاً و تغيّراً و تأثّراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمّوا هذا النّمط توحيداً.

واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها مستحقّ على ما يفعله ثواباً و عقاباً في الدار الآخرة. والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظّلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً.

واتّفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلاّ الصّلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأمّا الأصلح واللّطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النّمط عدلاً.

واتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة و توبة، استحقّ الثّواب والعوض. والتّفضل معنى آخر وراء الثّواب و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفّار و سمّوا هذا النمط وعداً و وعيداً.

واتّفقوا على أنّ أُصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السّمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التّكاليف ألطاف للبارىء تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾ (الانفال/٤٢).

واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نصّاً و اختياراً، كما سيأتي عند مقالة كلّ

طائفة»[١].

يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة لم تقل في الإمامة بالنصّ، وإنّما يقولون بالاختيار. ونسبة نظرية النصّ إليهم مبنيّ على عدّ الشيعة القائلين بالنص منهم، وهو خطأ.

ولا يخفى على القارئ بعد الاحاطة بما حقّقنا حول الأُصول الخمسة تفكيك الأُصول عمّا يترتب عليها من الأحكام، وقد خلط هو وقبله الأشعري بين المبني و ما يترتب عليه من البناء وغيرهما من الأُصول.

***

وتحقيق الحقّ حول هذه الأُصول يستدعي رسم أُمور تلقي ضوءاً على الأبحاث التالية:

١- أصلان أو أُصول خمسة؟

إنّ القاضي عبدالجبّار ليس أوّل من ألّف في عقائد المعتزلة باسم الأُصول الخمسة بل سبق في ذلك شخصان آخران من خرّيجي المدرستين، أحدهما: أبو الهذيل العلاّف البصري، والثاني: جعفر بن حرب البغدادي.

قال النّسفي في «بحر الكلام»: «خرج أبو الهذيل فصنّف لهم كتابين و بـيّن مـذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك: «الخمسة الأُصول»، وكلّما رأوا رجلاً قالوا له:هل قرأت «الأُصول الخمسة» فإن قال: نعم، عرفوا أنّه على مذهبهم»[٢].

وقال ابن المرتضى: «ومنهم جعفر بن حرب (م ٢٣٦) الّذي عدّه المرتضى من الطّبقة السابعة فقال: له الأُصول الخمسة»[٣].

والظاهر أنّ القاضي أملى شرح الأُصول الخمسة على غرار الكتابين الماضيين وكتبه عدد من تلاميذه، وقد اختلفت كلمة القاضي في عدّ الأُصول، فجعلها في شرح

١. الملل والنحل: ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٦، طبعة دار المعرفة.
٢. نقله محقق شرح الأُصول الخمسة للقاضي، ص ٢٦، عن مخطوط دار الكتب المصرية لبحر الكلام، ورقة ٥٧.
٣. المنية والامل: ص ٤١. والصحيح «الخمسة».

الأُصول خمسة على الوجه الّذي عرفت، وجعلها في «المغني»[١] اثنين: التوحيد والعدل. وجعل غيرهما داخلاً في ذينک الأصلين. وجعلها في كتاب «مختصر الحسنى»، أربعة: التوحيد والعدل والنبوّات والشرائع، وأدخل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشرائع. ويظهر من كلمات تلاميذه الّذين أملى لهم القاضي كـتاب «الأُصـول الخمسة» أنّ ما فعله في «المغني» هو الأرجح، قالوا:

إنّ النبوّات والشرائع داخلان في العدل، لأنّه كلام في أنّه تعالى إذا علم أنّ صلاحنافي بعثة الرُّسل و أن نتعبّد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبّد، ومن العدل أن لا يُخلّ بما هو واجب عليه. وكذلک الوعد والوعيد داخل في العدل. لأنّه كلام في أنّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثّواب، وتوعّد العصاة بالعقاب فلا بدّ من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يُخلف ولا يكذب، وكذلک المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل، لأنّه كلام في أنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا في أن يتعبّدنا بإجراء أسماء و أحكام على المكلّفين وجب أن يتعبّدنا به، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده «في المغني»[٢].

يلاحظ عليه:أوّلاً: ـ أنّه لو صحّ إدخال المنزلة بين المنزلتين في باب العدل، حسب البيان الّذي سمعت، لصحّ إدخال المعارف العقليّة كلّها تحته بنفس البيان، بأن يقال إنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا أن يتعبّدنا بالمعارف وجب أن يتعبّدنا بها، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب، ولا أرى أنّ واحداً من المعتزلة يقبل ذلک.

وثانياً ـ إنّ الأُصول الاعتقاديّة على قسمين:

قسم يجب الاعتقاد به بنفس عنوانه ولا يكفي الاعتقاد بالجامع البـعيد الّـذي يشـمله، وذلک كالاعتقاد بنبوّة النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وعموميّة رسالته وخاتميتها، فالكلّ ممّا

١. من أبسط كتب القاضي وأهمها، يقع في عشرين جزءاً، طبع منه أربعة عشر جزءاً ولم يعثر على الباقي.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٢٣.

تجب معرفته بنفس عنوانه ولا يكفي في معرفته عرفان عدله سبحانه، بحجّة أنّ النبوّات والشرائع داخلة تحته، فمن عرف الله سبحانه بالعدل كفى في معرفة ما يقع تحته.

ولعلّ المعارف العقليّة الّتي يستقلّ العقل بعنوانها من مقولة القسم الأوّل.

وقسم آخر يكفي فيه الاعتقاد بالعنوان البعيد ولا يلزم الاعتقاد بشخصه، كالاعتقاد ببعض الخصوصيّات الواردة في الحياة البرزخيّة والأخروية.

***

٢-ما يلزم المكلّف عرفانه من أُصول الدين

عرّف المتكلّمون أُصول الدين بـ«ما يجب الاعتقاد به على وجه التفصيل أو الاجمال» ويقابلها الفروع فهي ما يجب العمل به. ويظهر من القاضي أنّه يجب على كلّ مسلم، عالماً كان أو غيره، الاعتقاد بالأُصول الخمسة أمّا التوحيد و العدل فذلك لوجهين:

١- إنّ في ترك الاعتقاد بالتوحيد والعدل مظنّة الضرر ويخاف الإنسان من تركه.

٢- إنّهُ لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبّحات.

وأمّا الأُصول الأُخر فيجب الاعتقاد بها، لأنّ العلم بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك، ألا ترى أنّ من جوّز على الله تعالى في وعده و وعيده الخلف والاخلال بما يجب عليه من إزاحة علّة المكلّفين و غيره 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 الأُصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التّفصيل، لأنّ من لم يعرف هذه الأُصول، لا على الجملة، ولا على التّفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل[١].

يلاحظ عليه أوّلاً : - أنّ القول بلزوم معرفة الأُصول الخمسة على النّحو الّذي

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

تسرده المعتزلة قول بلا دليل. كيف والنّبيّ الأكرم ﷺ كان يقبل إسلام من شهد الشهادتين وإن لم يشهد على بعض هذه الأُصول، ومعنى الشهادة الثانية هو التصديق بكلّ ما جاء به وهذا يكفي في تسمية الشاهد مسلماً إذا اعترف بلسانه، ومؤمناً إذا اعترف بقلبه. وعلى ضوء ذلک فلا يلزم عرفان هذه الأُصول، لا على وجه التفصيل أي بالبرهنة والاستدلال، ولا على وجه الاجمال أي تلقّيها أُصولاً مسلّمة.

وثانياً: أنّه لو صحّ ما ذكره من البيان بطل الاقتصار على الأُصول الخمسة، لأنّ الاعتقاد بالنبوّات والشرائع والمعاد وحشر الأجساد ممّا يتكامل به العلم بالعدل، فمن لم يعرفها، لا على وجه الجملة ولا على وجه التفصيل، لم يتكامل اعتقاده بالتوحيد والعدل، وقس عليه سائر الأُصول.

والّذي يمكن أن يقال في المقام أنّ ما يجب تحصيله من هذه الأُصول الخمسة هو وجوب معرفة و حدانيّته على الوجه اللائق به، وأمّا الأُصول الأربعة فلا دليل على وجوب عرفانها بعينها استدلالاً أو تعبّداً.

**

٣- سبب الاقتصار على الأُصول الخمسة

قد تعرّفت على أنّه لا وجه للاقتصار على الأُصول الخمسة، لما مرّ من أنّ أمر النبوّات والشرائع والمعاد أولى بأن يعدّ من الأُصول، غير أنّ القاضي حاول أن يبيّن وجه الاقتصار على الخمسة فقال: «إنّ المخالف في هذه الأُصول ربّما كفر و ربّما فسق و ربّما كان مخطئاً.

أمّا من خالف في التّوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنّه يكون كافراً.

وأمّا من خالف في العدل و أضاف إلى الله تعالى القبائح كلّها من الظّلم والكذب و إظهار المعجزات على الكذّابين و تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم

والإخلال بالواجب، فإنّه يكفّر أيضاً.

وأمّا من خالف في الوعد والوعيد وقال: إنّه تعالى ما وعد المطيعين بالثّواب، ولاتوعّد العاصين بالعقاب البتّة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وكذا لو قال: إنّه تعالى وعد وتوعّد 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 توعّد، ولا يجوز أن يخلف في وعده و وعيده، 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 و غيرهم فإنّه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين النّبيّ والأُمّة ضرورة.

فان قال: حكمه حكم المؤمن في التعظيم والموالاة في الله تعالى، فإنّه يكون فاسقاً، لأنّه خرق إجماعاً مصرّحاً به على معنى أنّه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأُمّة.

فان قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أُسمّيه مؤمناً، فإنّه يكون مخطئاً.

وأمّا من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إنّ الله تعالى لميكلّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النّبيّ و دين الأُمّة.

فان قال: إنّ ذلک ممّا ورد به التّكليف، ولكنّه مشروط بوجود الإمام فإنّه يكون مخطئاً»[1].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الوجوه الثلاثة من الكفر والفسق والخطاء، لا تختصّ

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ١٢٥ ـ ١٢٦، يريد من العبارة الأخيرة الشيعة الامامية القائلين بأنّ بعض المراتب من الأمر بالمعروف مشروط بوجود الامام المعصوم مع بسط اليد.

بهذه الخمسة، فهناك أُصول حالها حال الخمسة. فإنّ منكر نبوّة النّبيّ الأعظمﷺ أو عالميّة رسالته أو خاتميّتها كافر. ومنكر عصمته بلا شبهة فاسق، ومعها مخطىء.

وهناك وجه آخر لتخصيص الخمسة من الأُصول بالذكر أشار إليه القاضي في كلامه وقال:«إنّ خلاف المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأُصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطّلة والدهرية والمشبّهة قد دخل في التوحيد. وخلاف المجبّرة بأسرهم دخل في باب العدل. وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين. وخلاف الإماميّة دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

وهذا الوجه وإن صحّح سبب الاقتصار على الخمسة، لكنّه يدلّنا على شيء آخر غريب في باب العقائد والأُصول، وهو أن السابر في كتب الحنابلة و الأشاعرة والمعتزلة يقف بوضوح على أنّ أكثر الأُصول الّتي اتخّذتها الطوائف الإسلاميّة أُصولاً عقائدية ليست إلاّ أُصولاً كلاميّة ناتجة من المعارك العلمية، وليست أُصولاً للدين أعني ما يجب على كلِّ مؤمن الإيمان به بالتفصيل والبرهنة أو بالاجمال وإن لم يقترن بالبرهان.

والأُصول الخمسة الّتي يتبنّاها المعتزلة مؤلّفة من أُمور تعدُّ من أُصول الدين كالتوحيد والعدل على وجه، ومن أُصول كلاميّة أنتجوها من البحث والنقاش، وأقحموها في الأُصول لغاية ردّ الفرق المخالفة الّتي لا توافقهم في هذه المسائل الكلاميّة.

وعند ذاک يستنتج القارئ أنّ ما اتّخذته المعتزلة من الأُصول، وجعلته في صدر آرائها ليست إلاّ آراء كلاميّة لهذه الفرقة، تظاهروا بها للردّ على المجبّرة والمشبّهة والمرجئة والإمامية و غيرهم من الفرق على نحو لولا تلكم الفرق لما سمعت من هذه الأُصول ذكراً، «وليس هذه أوّل قارورة كسرت في الإسلام»، فإنّ السلفيّين و أهل الحديث والحنابلة وبعدهم الأشاعرة ذهبوا هذا المذهب فقاموا بتنظيم قائمة بيّنوا فيها «قولهم

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ١٢٤.

الّذي يقولون به، وديانتهم الّتي يدينون بها»[١]. و بيّنوا «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 ا[٢]لحقّ».

وفي الوقت نفسه إنّ أكثر ما جاء في قائمتي الشيخين أُصول كلاميّة نتجت من البحث والنزاع، و صفت لدى الشيخين بعد عراك، ومن تلك الأُصول القول بقدم القرآن و كونه غير مخلوق، مع تصريح أئمّة الحديث بعدم ورود نصّ في ذلک من الرسول ومنها كون خير الأُمّة الخلفاء الراشدين و يتفاضلون بحسب تقدّم تصدّيهم للخلافة، فالأوّل منهم هو الأفضل ثمّ الثاني ... ومعنى هذا أنّ الأُصول الّتي يدين بها أهل السنّة لم تكن منتظمة ولا مرتّبة في عصر الرسول والصحابة ولا التابعين، وإنّما انتظمت بعد احتكاک الآراء و اختلاف الأفكار حتّى أنتج البحث والنقاش هذه الأُصول والكلّيات. وإنّ ذا من العجب.

إنّ الأُصول الّتي يدين بها أهل الحديث والأشاعرة هي الّتي مزّقت الأُمّة الواحدة تمزيقاً، وصيّرتها فرقاً شتى، وما هذا إلاّ لأجل إصرارهم على أنّ هذه الأُصول أُصول الديانة، والزائل عنها خارج عن الجماعة. وكان في وسعهم التفريق بين الأُصول العقائدية الّتي لا منتدح لمسلم عن عرفانها والإيمان بها إجمالاً أو تفصيلاً، والأُصول الكلاميّة الّتي وصل إليها البحث الكلامي بفضل النقاش في ضوء الكتاب والسنّة والبرهان العقلي القائم على أُصول موضوعية مبرهنة.

وعند ذلک تتجلّى عندک حقيقة ناصعة وهي أنّ أكثر الفرق الّتي عدّها أصحاب الملل والنحل والمقالات فرقاً إسلاميّة، فإنّما هي فرق كلامية وليست فرقاً دينية إسلاميّة داخلة في الثلاث والسبعين فرقة بحيث تكون الواحدة منها ناجية والبواقي هلكى، لأنّ الإذعان بحكم مرتكب الكبيرة ليس ملاكاً للنجاة والهلاک حتّى تكون فرقة منهم من

١. هذه نفس عبارة الشيخ الأشعري في «الابانة» الباب الثاني، ص ١٧.
٢. وهذه نفس عبارة إمام الحنابلة في كتابه «السنة»، ص ٤٤.

أهل النجاة و غيرهم من أهل النار، ويكون الإيمان منوطاً بالإذعان به، وعدم الإيـمان موجباً للخروج عنها، بل أقصى ما يقال في حقّ هذه الأُصول أنّها أُصول حقّة صحيحة دلّ على صحّتها الدليل، ولكن ليس كلّ حقّ ممّا يجب الإذعان به أو يؤاخذ على عدم الاعتقاد به.

هذا هو الشيخ أبو جعفر الطحاوي المصري (م ٣٢١) كتب رسالة حول عقيدة أهل السنّة تشتمل على مائة و خمسة أُصول زعم أنّها عقيدة الجماعة والسنّة على مذهب فقهاء الأُمّة: أبي حنيفة، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبدالله محمّد ابن الحسن الشيباني[١] وقد كتب على هذه الرسالة شروح و تعاليق، واحتلّت مكانها ـبعد زمـن ـ «العـقائد النسـفية». واللأسف أنّ كلّ أصل من الكتابين ردّ على فرقة وملّة. فصارت الأُصول الإسلاميّة عبارة عن عدّة أُصول يرد بكلِّ أصل ملّة و نحلة، كالملاحدة والمـجبِّرة والقـدرية والرافـضة مـن الفـرق الكلامية الّتي أنجبتها الأبحاث والتيّارات الفكرية.

ثم إنّي وقفت بعد ما حرّرته على ما نقلته المستشرقة «سـوسنه ديـفلد» مـحقّقة كـتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى عن الأُستاذ «هـريتر»: «من أراد أن يـفهم إحـدى العـقائد السنّية فعليه أن يستحضر في خاطره أنّ كلّ جملة منها إنّما هي ردّ على إحدى الفرق المخالفة لها من الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة، ولقد تشكّلت عقيدة أهـل السـنّة بـردّ الفرق الضالّة الّتي لم تسمّ «ضالّة» إلاّ بعد غلبة أصحاب السنّة والجماعة»[٢].

فواجب على الباحث المنصف الّذي يبتغي الحقيقة، التفكيك بين أُصول الدين والأُصول الكلامية. وعند ذلك تحصل الوحدة بين الأُمّة أو تقرّب الخطى بين الفرق، ويقلّ التشاحّ والنزاع المؤدّي إلى الهلاك.

إذا عرفت هذه الأُمور فلنأخذ بتفصيل الأُصول الخمسة واحداً بعد آخر:

---

١. شرح العقائد الطحاوية: ص ٢٥.

٢. طبقات المعتزلة لابن المرتضى: المقدمة. ط بيروت.

الأصل الأوّل

التوحيد

عرِّف التوحيد في مصطلح المتكلّمين بأنّه العلم بأنّ الله سبحانه واحد لا يشاركه غيره في الذات والصفات و الأفعال والعبادة وبالجملة ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى/١١). والّذي يصلح للبحث عنه في هذا الأصل عبارة عن الأُمور التالية:

١-إثبات وجوده سبحانه في مقابل الدهريّة والماديّة القائلين بأصالة المادّة وقدمها و غناها في الفعل والانفعال و إيجاد الأنواع عن قدرة خارجة عن نطاقها.

٢- إنّه سبحانه واحد لا ثاني له، بسيط لا جزء له، فهو الواحد الأحد، خلافاً للثنويّة والمانويّة في الواحديّة، وللنّصارى في الأحديّة.

٣- عرفان صفاته سبحانه سواء أكانت من صفات الذات ككونه عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً مدركاً، أم من صفات الأفعال ككونه خالقاً رازقاً غافراً.

٤- كيفيّة استحقاقه لهذه الصّفات وتبيّن وجه حملها عليه سبحانه، فهل تحمل عليه كحملها على سائر الممكنات أو لا؟

٥- تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق به كالحاجة وكونه جسماً أو جسمانيّاً، عرضاً أو جوهراً أو غير ذلک.

٦- تنزيهه سبحانه عن إمكان الرؤية الّتي يتبنّاها أهل الحديث والأشاعرة

بحماس.

فمع أنّ هذه الأبحاث الستّة صالحة للبحث في هذا الأصل، لكن نرى أنّ المعتزلة يركّزون على البحث عن الرابع والسادس أكثر من غيرهما، و يمرّون على الأبحاث الباقية مروراً إجمالياً. وما هذا إلاّ لأنّ أهل الحديث والأشاعرة متّفقون معهم فيها. وهذا أيضاً يؤيّد ما ذكرنا من أنّ الاُصول العقائدية إنّما رتّبت ونظمت بين كلّ فرقة لأجل الردّ على مخالفيها لا لبيان الاُصول الّتي يناط بها الإسلام والإيمان في عصر النّبيّ والصحابة.

و لأجل ذلک صار التوحيد عند المعتزلة رمزاً للتنزيه، فكلّما أطلقت هذه الكلمة، انصرفت أذهانهم إلى تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق به في باب الصّفات و مجال الروية.

وبما أنّهم ينفون الصفات الزائدة على ذاته سبحانه، وتثبته الأشاعرة و قبلهم أهل الحديث، صارت الصفاتية شعاراً لهذه الفرقة.

إذا وقفت على ذلک فلنركّز على النّقاط الّتي يرجى تبيينها في زاوية فكر الاعتزال ونطوي الكلام عن غيرها لعدم الخلاف، فنقول:

إنّ البحث عن صفاته سبحانه يتمركز على نقاط ثلاث:

الاُولى: تبيين كيفيّة استحقاقه سبحانه لصفاته الكماليّة وحملها عليه، فهل هذه الصّفات حادثة أو قديمة، زائدة على الذات أم لا؟

الثانية: تبيين كيفية حمل الصفات الخبرية عليه الواردة في الذكر الحكيم من اليد والوجه والعين، فهل تحمل على الله سبحانه بظواهرها الحرفيّة كما عليه السّلفية والأشاعرة، أو تحمل عليه بظواهرها التصديقيّة، أو لا هذا ولا ذاک بل تؤوّل لقرائن عقليّة؟

الثالثة: نفي الرؤية الحسية الّتي يدّعيها أهل الحديث.

فلنرجع إلى تبيين النقطة الاُولى أعني تبيين كيفيّة حمل الصّفات عليه.

أ – نفي الصفات الزائدة على ذاته

اتّفق أهل الحديث والكلابيّة وتبعهم الشيخ الأشعري على أنّ لله سبحانه صفات ذات كماليّة قديمة، زائدة على ذاته.

قال القاضي: «وعند الكلابيّة إنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان أزليّة، وأراد بالأزلي القديم، إلاّ أنّه لمّا رأى المسلمين متّفقين على أنّه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك، ثمّ نبغ الأشعري و أطلق القول بأنّه تعالى يستحقُّ هذه الصّفات لمعان قديمة لوقاحته و قلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين»[1] ورائدهم في هذه العقيدة هو الظّواهر القرآنية. قال سبحانه: ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾ (النساء/١٦٦)، وقال تعالى: ﴿**وَما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إِلاّ بِعِلْمِهِ**﴾ (فاطر/١١). وقال عزّ من قائل: ﴿**ذو القوّة المتين**﴾ (الذاريات/٥٨).

قالوا: إنّ ظواهر هذه الآيات تعرب عن أنّ هنا ذاتاً ولها علم ولها قدرة كلاهما يغايران ذاته. ولو كانا نفس ذاته لما صحّ التعبير بقوله ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾ أو ﴿**ذُو القوة المتين**﴾ ومثلها سائر الآيات الظاهرة في مغايرة الصّفات للذات[2].

هذا دليل أهل الحديث و الكلابيّة و الأشاعرة و نرجع إلى تبيين مفاد الآيات بعد الفراغ من دليل المعتزلة.

تثنية القديم في نظريّة أهل الحديث

إنّ هذه النظريّة الّتي يتبنّاها أهل الحديث اغتراراً بظواهر النّصوص، تؤدّي إلى تعدّد القديم المنتهي إلى تعدّد الواجب حسب عدد الصفات، وأيّ ثنويّة أسوأ من هذه؟ فلو قالت الثنويّة بأصلين أزليّين هما النور و الظلمة، وقالت المانويّة بأنّ العالم مركّب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، أو قالت النّصارى بالأقانيم

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٨٣.
٢. لاحظ: الابانة للشيخ الأشعري: ص ١٠٧.

الثّلاثة فقد قال هؤلاء الأشاعرة بقدماء كثيرين بحسب تعدّد الصفات.

وبذلک تقف على أنّ الحافز على التركيز على نفي الصّفات الزائـدة، هـو التـحفّظ عـلى التوحيد و وحدانيّة الواجب والقديم، ونفي المثيل و النّظير له أخذاً بقوله سبحانه ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ و ﴿**قل هو الله أحد**﴾.

فمن المحتمل عند البعض أنّ المعتزلة أرادوا بهذا، الردّ على فكرة الأقانيم لدى النّصارى، فإنّ القول بأنّ الذات الإلهيّة جوهر يتقوّم بأقانيم أي صفات هي الوجود والعلم والحياة، قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصّفات أشخاصاً، وإلى تجسّد «الاقنوم الثاني» ـ اقنوم العلم ـ في الابن. فلموا جهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنّه جـوهر واعتبروا الصّفات هي الذات غير مغايرة لها، فـصفات الله ليست حـقائق مسـتقلّة و إنّـما هـي اعتبارات ذهنيّة، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم من ذلک التعدّد في ذاته، فيقال عالم و نعني إثبات علم هو ذاته، ونفي الجهل عن ذاته، ويقال: قادر ونعني إثبات ذاته ونفي العجز، فالله حيّ عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته[1].

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصح لو كانت الصّفات الذاتيّة منحصرة في الثلاث: العلم والقدرة و الحياة حتّى يقال إنّ الهدف من القول بالعينيّة نفي توهّم التثليث، بل الصفات الذاتية أكثر من ذلک.

أضف إلى ذلک أنّ تفسير عقيدة المعتزلة في باب الصّفات بأنّها ليست حقائق مستقلّة و إنّما هي اعتبارات ذهنيّة، غير تامّة ناشئة من تفسير خصومهم بما ذكر، بل الحقُّ أنّ مرادهم هو أنّ واقعيّة خارجيّة بسيطة تجمع هذه الواقعيات ببساطتها و وحدتها، لا أنّها اعتبارات ذهنيّة، و ليست للصفات واقعيّة خارجية، فإنّه لا ينطبق إلاّ على القول بالنيابة.

١. نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني: ص ١٩٢ ـ ١٩٤، و «في علم الكلام» قسم المعتزلة للدكتور أحـمد مـحمود صبحي، ص ١٢٣.

محاولة الأشاعرة لتصحيح تثنية القديم

لمّا كان ما استند إليه أهل الاعتزال من البرهان في نفي الصفات الزائدة برهاناًدامغاً قاطعاً للنزاع، حاول أهل التفكير من الأشاعرة نقده، ولكن أتوا بالعجب العجاب. فهذا هو القاضي عضد الدين الإيجي يجيب عن البرهان في مواقفه بقوله: «إنّ الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات وصفات»[١] وقد أقرّه شارحه الشريف الجرجاني.

وهو من الوهن بمكان، إذ هو أشبه بتخصيص القاعدة العقليّة، والقاعدة العقليّة 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 الموضعين، فإنّ القول بتعدّد القدماء قول بتعدّد الواجب، قول بتعدد الغنيّ بالذات المستغني عن غيره، قول بتعدّد من يكون وجوده عن ذاته لا عن غيره، وهذا كلّه من صفات الباري عزّ اسمه، فلو كانت صفاته غير ذاته و كانت قديمة، تكون واجبة غنيّة عن كلّ شيء، واجدة لوجودها.

وهناك محاولة ثانية للتخلّص عن تعدّد القدماء وهي القول بأنّ الصفات لا هو ولا غيره[٢] وهذا أشبه باللّغز مع أنّ العقائد الإسلاميّة تتّسم بسمة الوضوح والسهولة، لا التعقيد والغموض الّذي ربّما ينتهي في المقام إلى رفع النقيضين.

ولو قال بحدوث الصفات ـ ولن يقول أبداً ـ يكون الفساد أفحش، والمصيبة أعظم، لأنّ اتّصافه بالقدرة الحادثة مثلاً إمّا بالاختيار وإمّا بالإيجاب. والأوّل محال لاستلزامه محذور التسلسل في صفاته، لأنّ الكلام ينتقل إلى القدرة الثانية. فهل اتّصافه بها عن اختيار أو بايجاب؟ فعلى الأول يعود السؤال فيلزم التسلسل. وعلى الثاني يلزم أن يكون فاعلاً موجباً بالذات، وأيُّ نقص أعظم من تصوير مبدأ الكمال والجمال وخالق

١. المواقف:ص ٢٨٠.
٢. أوائل المقالات:ص ١٧.

القدرة والاختيار في الإنسان، فاعلاً موجباً في اتّصافه بصفاته، فلو صحّ كونه موجباً في مورد، فليصحّ في سائر الموارد ككونه فاعلاً موجباً بالقياس إلى مصنوعاته.

وهذه الأُمور هي الحوافز الحقيقية الّتي دعت المعتزلة إلى القول بالتوحيد والتنزيه في باب الصفات ونفي الصفات الزائدة والمعاني القائمة بذاته، ولم يكن الحافز إلاّ الفرار عن الثـنويّة و توابعها.

ومن الجسارة الواضحة بل الظلم الفاحش اتّهام هذه الفرقة بما كتبهم عنه أهـل المـلل والمقالات. فهذا الأشعري يتّهمهم بقوله «أرادت المعتزلة أن تنفي أنّ الله عالم قادر حيّ سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلک، فأتوا بمعناه، لأنّهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنّه ليس بعالم ولا قادر و وجب ذلک 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 بذلک فأتت بمعناه و قالت: إنّ الله عالم قادر حيّ سميع بصير من طريق التسمية (الكتاب والسنّة) من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسّمع والبصر.

وحاصل [1]تحليل الشيخ أنّ المعتزلة كانت بصدد نفي الأسماء والصفات وفاقاً للزنادقة، فلم يقدروا عليه خوفاً من السلطة، ولكنّهم نفوا العلم والقدرة والحياة حتّى يتسنّى لهـم نـفي الأسماء والصفات (العالم والقادر) بالملازمة، فمثلهم كمثل من خرج من الباب موهماً للانصراف ثمّ دخل من النافذة.

تلک والله جرأة في الدين و جسارة بلا مبرّر، والآثار الباقية من المعتزلة تبيّن لنا جـهة إصرارهم على نفي الصفات الزائدة على الذات. وليست الغاية نفي أسمائه وصفاته وتصوير كونه سبحانه غير عالم ولا قادر، بل الغاية نفي الثنويّة وتعدُّد الواجب.

قال القاضي: «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً،

١. الابانة:ص ١٠٧ـ ١٠٨.

لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلُّها باطلة، فلم يبق إلاّ 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 ذلک يعرب عن أنّ الداعي لنفي الصفات الأزليّة هو تنزيهه سبحانه عن المثل بل الأمثال. تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

نعم هناک حافزان آخران صارا سببين لنفي الصفات الزائدة على الذات نشير إليهما:

١- تركيب الذات مع الصّفات، فإنّه سبحانه كما هو واحد لا نظير له ولا مثيل فهو عزّ وجلّ «أحد» بسيط لا جزء له، والتركيب حليف الامكان، لأنّ المركّب متقوّم بالأجزاء، والمتقوّم لا يكون واجباً ولا غنياً.

٢- استلزام القول بالصفات الزائدة على الذات كونه سبحانه ناقصاً مستكملاً بالخارج عن ذاته و حيطة وجوده، مع أنّه سبحانه كلّ الجمال والكمال، لا يشذُّ كمال عن حيطة وجوده، ولاجمال 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 هناک ذاتاً و وصفاً، والذات غير الوصف، وكلاهما قديمان.

إذا عرفت موقف المعتزلة في نفي الصفات الزائدة على الذات، فهلمّ معي نقرأ بحثاً آخر من هذا المقام وهو تبيين كيفيّة حمل الصّفات على ذاته سبحانه على مذهبهم، إذ كيف يمكن توصيفه سبحانه بأنّه عالم و قادر مع القول بعدم الصفات الزائدة على

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٨٣.

٢. المصدر نفسه: ص ١٩٥، ولاحظ ص ١٩٧. ولاحظ الملل والنحل: ج ١ ص ٤٦ في تبيين القاعدة الأولى من القواعد الأربع الّتي اختارها واصل بن عطاء، ترى فيها التصريح منه بأنّ الغاية لنفي الصفات هو التنزيه.

الذات أي عدم العلم والقدرة المغايرين لها.

وهذا هو البحث المهمّ في المقام، فنقول: إنّ لهم في تبيين كيفيّة الحمل آراء مختلفة بين صحيح و زائف و إليک الاشارة إلى عناوين مذاهبهم إلى أن نأخذ بالتّفصيل.

أ – مذهب أبي الهذيل: إنّه عالم بعلم هو هو.

ب – مذهب أبي عليّ الجبّائي: إنّه يستحقُّ هذه الصفات الأربع الّتي هي كونه قادراً، عالماً، حيّاً، موجوداً لذاته.

ج – مذهب أبي هاشم: إنّه يستحقّها لما هو عليه في ذاته[١].

هذه هي مذاهبهم الثلاثة في تبيين كيفيّة الحمل، وقد حاق بها الابهام، وإليک التوضيح:

توضيح مذهب أبي الهذيل

إنّ أبا الهذيل من كبار رجال الاعتزال و أحد شيوخ مدرسة البصرة، توفّي سنة ٢٣٥ هـ و يعتبر أوّل من نظم قواعد الاعتزال و وضع أُصوله، ولكنّ الزّمان عبث بكتبه، ولأجل ذلک طرأ على مذهبه الابهام حتّى إنّ القاضي عبدالجبّار أرجعه إلى مذهب أبي عليّ الجبّائي و قال: «أراد أبو الهذيل ما ذكره الشيخ أبو عليّ إلاّ أنّه لم تتلخّص له العبارة»[٢].

لكن ما نقل عنه حول مذهبه في علم الباري يدفعنا إلى القول بأنّ مذهبه في باب الصفات يغاير مختار الجبّائي و إليک هذه الكلمات:

قال الشيخ الأشعري: «والفرقة الهذيليّة يزعمون أنّ لله علماً هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعاً هو هو، وكذلک قالوا في سائر صفات الذات»[٣].

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٨٢.
٢. المصدر نفسه: ص ١٨٣.
٣. مقالات الاسلاميين: ص ١٧٩.

قال الشهرستاني: «انفرد أبو الهذيل بعشر قواعد، الأُولى: إنّ الباري تعالى عالم بعلم و علمه ذاته، قادر بقدرة و قدرته ذاته، حيّ بحياة و حياته ذاته، وإنّما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الّذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنّما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته»[1].

ولو صحّ نقل هذه الكلمات عن أبي الهذيل فهو لا يهدف إلى إنكار أسمائه كالعالم و القادر والحيّ، ولا إلى إنكار صفاته من العلم و القدرة والحياة، بل يعترف بهما معاً، غير أنّه يقول باتّحاد الصفات مع الذات وجوداً و عينيّة، وتغايرهما مفهوماً دفعاً للاشكالات 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 اللّسان هو الذات الموصوفة بالعلم والقدرة و الحياة، بمعنى أنّه يتبادر مفهوم بسيط ينحلّ إلى ذلك المركّب مآلاً. فتكون هناك اثنينيّة باعتبار أنّ هناك موصوفاً و معروضاً و وصفاً و عرضاً.

هذا هو المتبادر في الاستعمالات العرفيّة، ولا يمكن إنكار ذلك أبداً. ولكنّه بهذا المعنى لا يصحّ إطلاقه على الله، لاستلزامه تثنية الواجب أوّلاً، وتركّبه من شيئين ثانياً، واستكماله بغيره ثالثاً. فلأجل ذلك يجب أن يصار في توصيفه سبحانه إلى فرض آخر يحفظ معه أمران:كونه سبحانه واجداً لحقيقة العلم والقدرة و الحياة حتّى لا يلزم التّعطيل، وكونه واحداً بسيطاً غير مركّب من شيء و شيء حتّى لا ترد الاشكالات الثلاثة الماضية، والتحفّظ على هذين الأمرين لا يحصل إلاّ بالقول بأنّ أوصافه سبحانه و نعوته كلّها موجودة بوجود واحد وهو وجود الذات، وهي بمفردها مصداق لهذه النعوت، و يكفي نفس وجودها في حمل هذه الصفات الكماليّة عليها بلا طروء تعدُّد في مرحلة الذات. ولأجل تقريب المطلب وأنّه يمكن أن تحمل صفات كثيرة على شيء

١. الملل والنحل:ج ١،ص ٤٩ ـ ٥٠.

واحد، وينتزع منه مفاهيم عديدة، نأتي بمثال و إن كان الفرق بين المثل والممثّل عظيماً، ولكنّ الهدف هو التقريب لا التشبيه.

إذا تصوّرنا الإنسان الخارجي و فرضنا له ماهيّة، فلها ذاتيات ـ كالحيوان والناطق ـ يعدّان من الأُمور الذاتية بالنسبة إلى ماهيته، فهذه الذاتيات موجودة بوجود واحد شخصي من دون أن تكون حيثيّة الحيوان في الخارج غير حيثيّة الناطق، بل الإنسان الخارجي كلّه بوحدته مصداق للحيوان، كما هو كلّه مصداق للناطق.

فهنا شيء واحد و هو الشخصية الخارجية الّتي هي مصداق الإنسان، يصحّ أن ينتزع منه مفاهيم كثيرة من دون أن تنثلم وحدته.

وعلى ضوء هذا المثال نقول : إنّ ذاته سبحانه بوحدتها و بساطتها، مصداق لكونه عالماً وقادراً و حيّاً، وليست حقيقة العلم في ذاته تغاير واقعيّة القدرة فيه. كما أنّ كليهما لا يغايران حقيقة الحياة. بل الذات الواحدة بما أنّها موجود بسيط، مصداق لهذه الكمالات من دون أن تضمّ إلى الذات ضميمة أو تطرأ كثرة.

وبهذا البيان تحفظ على بساطته، كما تحفظ على كونه واجداً لحقيقة الصفات الكماليّة. ولا يهدف هذا البيان إلى إخلاء الذات عن حقيقة هذه الصّفات، ولا تعطيلها عن الاتّصاف بها، بل يريد أنّ الذات لأجل كونها كلّ الكمال و كلّ الجمال، وليس فوقها موجود أكمل و أجمل، بوحدتها و بساطتها واجدة لحقيقة هذه الصفات. والفرق بين كونه سبحانه عالماً و كون زيد عالماً، بعد اشتراكهما في كونهما واجدين لحقيقة هذا الوصف، هو أنّه سبحانه ببساطته واجد لهذا الكمال، وذاته مصداق للعلم، ولكنّ زيداً بذاته غير واجد لهذا الكمال و إنّما وصل إليه في مرتبة بعدها.

نعم، كونه سبحانه عالماً بهذا المعنى يخالف ما هو المتبادر منه لفظ «العالم» وأشباهه، فإنّ المتبادر منه هو الذات المتّصفة بالمبدأ لا الذات البسيطة المتحقّق فيها المبدأ، والقسم الثاني مصداق جديد لم يتعرّف عليه العرف كما لم يتعرّف عليه الواضع، وإنّما هو مصداق كشف عنه العقل بدقّته و غفل عنه العرف لمسامحته، ولكنّه لا يضر

بالاطلاق، لأنّ العرف لا يتوجّه إلى هذه الدّقائق، وأهل الدقّة غير غافلين عن هذا الفرق، وارتكاب خلاف الظواهر بهذا المقدار فراراً عن الاشكالات العقليّة كثير النظير[١].

ثمّ إنّ القائلين بوحدة الصّفات مع الذات لا يعنون منها الوحدة من حيث المفهوم والموضوع له، بداهة أنّ ما يفهم من لفظ الجلالة في قولنا «الله عالم» غير ما يفهم من المحمول كلفظ «العالم» و إنّما يعنون بها الوحدة من حيث العينيّة والتحقّق، بمعنى أنّ ما هو المصداق للفظ الجلالة هو المصداق للفظ العالم، وهكذا سائر الصفات.

برهان بديع لاثبات الوحدة

ثمّ إنّ لأهل التّحقيق في إثبات الوحدة العينيّة براهين دقيقة نكتفي بذكر واحد منها:

«إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ ذاتاً ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها، فهي أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها، لأنّ تجمّل الأُولى بذاتها، وتجمّل الثانية بصفاتها. وما تجمّل بذاته أشرف ممّا يتجمّل بغير ذاته، وإن كان ذلک الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصوّر من البهاء و الشّرف والجمال، لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات و واهب كلّ الخيرات و الكمالات، والواهب المفيض لا محالة أكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه، فلو لم يكن كماله بنفس حقيقته المقدّسة، بل مع اللّواحق لكان المجموع من الذات و اللّواحق أشرف من الذات المجرّدة، والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علّته وهو محال بيّن الاستحالة»[٢].

هذا هو واقع النّظرية و حقيقتها، وأنت إذا لاحظت دليلها وما أوضحناها به

١. قال سبحانه ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً﴾ (الانفال / ٦٦) فهل يمكن الأخذ بظاهره البدئي في أنّه لم يكن عالماً قبله.

٢. الاسفار: ج ٦، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

تقف على أنّ ما ردّ به تلك النظرية ناش عن عدم الوقوف على مراد القائل، ولو أنّهم كانوا واقفين على مصدر هذه النظريّة لما وجّهوا إليها سهامهم المرقوشة، وإليک تلک الردود واحداً بعد الآخر.

١- قال الأشعري: «وألزم أبو الهذيل فقيل له: إذا قلت إنّ علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي و ارحمني فأبى ذلک، فلزمته المناقضة».

٢- وقال: «إنّ من قال عالم ولا علم، كان مناقضاً، كما أنّ من قال علم ولا عالم كان مناقضاً»[١].

يلاحظ عليه: أمّا أوّلاً: فإنّ أبا الهذيل لم يقل بالوحدة من حيث المفهوم و إنّما قال بالوحدة من حيث التحقق و العينيّة وما ذكره من النّقض إنّما يرد على الوجه الأوّل لا على الوجه الثاني. فلا يصحّ أن يقال «يا علم الله اغفرلي»، لأنّ المفهوم من لفظ علم الله غير المفهوم من لفظ الجلالة، فلا يصحّ أن يوضع «علم الله» من حيث المفهوم مكان لفظ «الله» و يدعى بمفهوم غيره، ولأجل ذلک لا يصحّ أن يقال يا موجود، ويقصد به الله سبحانه، بحجّة أنّ ماهيّته إنيّته، ووجوده نفس ماهيّته.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الشيخ الأشعري خلط بين نظريّة أبي الهذيل و نظرية الجبّائي الّذي تتلمذ عليه الشيخ الأشعري سنين متمادية إلى أن رفضه و رفض مذهبه، وانسلک في عداد الحنابلة. فتصوّر أنّ مذهب أبي عليّ نفس مذهب أبي الهذيل. ففي مذهب أبي عليّ، الذات خالية من الصّفات 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 و تعالى هو الله و قدرته هي هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً و قدرة، ولو كان هو علماً وقدرة لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأنّ العلم لا يكون

١. الابانة:ص ١٠٨.

عالماً والقدرة لا تكون قادرة»[١].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الاشكال مبنيٌّ على اقتناص المعارف الإلهية من اللّغة والعرف، أو من باب مقايسة الواجب بالممكن، فيما أنّ العلم والقدرة في الإنسان عرض والإنسان معروض لهما، تخيّل أنّ العلم والقدرة في جميع المراتب أعراض لا تخرج عن حدِّها، ولكنّه غفل عن أنّ للعلم والقدرة والحياة مراتب و درجات. فالعلم منه عرض كعلمنا بالأشياء الخارجيّة، و منه جوهر كعلمنا بذاتنا و حضور ذاتنا لدى ذاتنا، ومنه واجب قائم بنفسه كعلم الله سبحانه بذاته. فعند ذلک لا مانع من أن يكون هناک علم قائم بالذات و قدرة مثلها و حياة كذلک.

وهناک كلمة قيّمة للحكيم الفارابي حيث يقول: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، وفي الارادة إرادة بالذات، حتّى تكون هذه الأُمور في غيره لا بالذات».

ومصدر ه[٢]ذه الكلمات العجيبة هو مقايسة الغائب بالشاهد و تصوّر أنّ علمه سبحانه أو قدرته و حياته كعلم الممكنات و قدرتها و حياتها. فذلک هو التشبيه الّذي هو الأساس لمذهب أهل الحديث ومن لفّ لفّهم.

٤- ذكر الشهرستاني أنّ أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الّذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه[٣].

يلاحظ عليه: أنّه رجم بالغيب ومن الممكن أنّه وصل إليه من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كما سيوافيک كلامه، وقد عرفت أنّ المعتزلة في التوحيد والعدل عالة على خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

٥- قال القاضي الايجي: «لو كان مفهوم كونه عالماً حيّاً قادراً نفس ذاته، لم يفد

١. الفرق بين الفرق: ص ١٢٧.
٢. تعاليق الاسفار: ج ٦، ص ١٣٥.
٣. الملل والنحل: ج ١، ص ٥٠.

حملها على ذاته، وكان قولنا:«الله الواجب» بمثابة حمل الشيء على نفسه».

٦- وقال أيضاً: «لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحداً»[١].

يلاحظ عليه: أنّ الاشكالين من الوهن بمكان، حتّى إنّ المستشكل لم يقبله. وأساس الاشكال هو الخلط بين الوحدة المفهوميّة والوحدة المصداقيّة، والقائل يقول بالثاني لا بالأوّل. ولأجل ذلک يقول الايجي في دفع الاشكال الأوّل: «وفيه نظر، فإنّه لا يفيد إلاّ زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات، وأمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا».

وعند ذلک يصحّ لشيخ الاعتزال أن يتمثّل و يقول:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينيّة الصفات مع الذات

قد ورد في خطب الإمام عليه السلام ما يدلّ على نفي زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه و آكده حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصِّفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصِّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه 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»[٢].

وتوضيح هذه الجمل الدّريّة تدفعنا إلى البسط في الكلام ولكنّ المقام لا يقتضيه وإنّما نشير إلى بعضها.

---

١. المواقف: ص ٢٨٠.

٢. نهج البلاغة: الخطبة الأُولى.

قال عليه السلام : «وكمال توحيده الاخلاص له»، يريد تخليصه سبحانه من الزوائد والثواني حتّى لا يكون خليطاً مع غيره، ثمّ فرّع على ذلک قوله: «وكمال الاخلاص له نفي الصّفات عنه» يريد نفي الصّفات الّتي وجودها غير وجود الذات لا نفي حقائقها عن ذاته، فإنّ ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليّة و الأوصاف الإلهيّة من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته و .... كلُّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفاهيمها متغايرة.

وقال عليه السلام: «لشهادة كلِّ صفة أنّها غير الموصوف ... الخ» إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما عليه الكلابيّة و الأشاعرة أو حادثة. فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها.

فعندئذ يترتّب عليه قول: «فمن وصفه فقد قرنه» أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره، فان كان ذلک الغير مستقلاً في الوجود يلزم أن يكون له ثان في الوجود، وإن كان غير مستقلّ فبما أنّه جزء له فقد جعله مركّباً ذا جزأين و إليه يشير بقوله: «ومن ثنّاه فقد جزّأه» ومن المعلوم أنّ من جزّأه فقد جهله، ولم يعرفه على ما هو عليه. ومن جهله بهذا المعنى فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، لأنّ الاشارة إلى الشيء حسّيّة كانت أو عقليّة تستلزم جعله محدوداً بحدّ خاصّ، ومن حدّه بحد معيّن فقد جعله واحداً بالعدد ـ إلى آخر ما أفاده.

هذا هو توضيح نظريّة أبي الهذيل وهو المختار لدى الإماميّة وعليه خطب الإمام وكلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعندئذ يحين وقت إيضاح النظرية الثانية المنسوبة إلى أبي علي الجبّائي.

توضيح مذهب أبي عليّ الجبّائي

إنّ أبا عليّ الجبّائي يقول: إنّه تعالى يستحقّ هذه الصّفات الأربع الّتي هي كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً لذاته. فهو يهدف إلى نظريّة أُخرى يليق أن يتّهم معها

بالتعطيـل.

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»، أنّ الأوّل هو نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات»[1].

ولقد أحسن في التّوضيح و أصاب الغرض. فعلى هذا القول ليست الذات واجدة لواقعيات الصّفات، غير أنّ ما يترقّب من الذات المتصفة بها، يترتّب على ذاته سبحانه و إن لم تكن هناك تلك الصفات. مثلاً أثر الذات الموصوفة بالعلم هو إتقان الفعل وهو يترتّب على ذاته سبحانه بلا وجود وصف العلم فيه، وقد اشتهر عندهم «خذ الغايات واترک المبادئ».

وصاحب النظريّة توفّق في الجمع بين الأمرين الخطيرين. فمن جانب اتّفقت الشـرائـع السماويّة على أنّه سبحانه عالم حيّ قادر. ومن جانب آخر واقعية الصفة لا تنفكّ عـن القـيام بالغير بحيث لو لم تكن قائمة به لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يدور الأمر بين الأُمور التالية:

١- نفي كونه عالماً قادراً حيّاً .... وهذا يكذّبه اتّفاق الشرائع السماوية ووجود آثار الصفات في أفعاله من الإتقان والنظم البارزين.

٢- كون صفاته زائدة على ذاته وهو يستلزم المفاسد السابقة من تعدّد القدماء وغيره.

٣- كون صفاته عين ذاته كما عليه شيخ المعتزلة في عصره «أبي الهذيل» وهو لا يتّفق مع واقعيّة الصِّفات، فإنّ واقعيّتها نفس قيامها بالغير لا صيرورتها نفسه، فتعيّن القول التالي:

٤- كون ذاته نائبة مناب الصّفات وإن لم تكن هناك واقعيّتها. وممّن اختار هذا

١. الملل والنحل: ج ١ ص ٥٠.

القول قبل الجبّائي هو عبّاد بن سليمان المعتزلي. قال: «هو عالم، قادر، حيّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلک سائر ما يسمّى به من الأسماء الّتي يسمّى بها»[1].

تقييم نظريّة النيابة

إنّ هذه النظريّة من الوهن بمكان، فإنّ أبا عليّ لو تأمّل في واقعيّة الصفات الكماليّة لما أصرّ على أنّ واقعيّتها في جميع المجالات و المراحل، واقعية القيام بالغير. وإنّما هي واقعيتها في بعض المراتب كعلم الإنسان و قدرته و حياته، وليس في جميع المراتب كذلک. وذلک لأنّ الكمالات ترجع إلى الوجود، وله شؤون و عرض عريض. فكما أنّ منه وجوداً رابطاً و رابطيّاً و جوهراً، فكذا العلم. فمنه عرض قائم بالغير، ومنه جوهر قائم في نفسه كعلم الإنسان المدرک بذاته، ومنه ممكن ومنه واجب، وهكذا سائر الصفِّات. وعلى ذلک فالاصرار على واقعيّة واحدة تجمع شتات العلم، إصرار في غير محلِّه. فإنّ للعلم و كلّ كمال مثله، إطارات و قوالب و مظاهر و مجالات تختلف حسب اختلاف المراتب.

إذا وقفت على مذهب الوالد (أبي عليّ) فهلمّ معي ندرس مذهب الولد في باب حمل الصفِّات الذاتية عليه سبحانه.

مذهب أبي هاشم

إنّ لأبي هاشم في كيفيّة استحقاق الصفِّات مذهباً خاصّاً عبّر عنه القاضي بقوله: «وعند أبي هاشم يستحقّها لما هو عليه في ذاته» وعبّر عن نظرية أبيه بقوله: «إنّه

١. مقالات الاسلاميين: ج ١، ص ٢٢٥. نعم نقل القاضي في شرح الأُصول الخمسة ص ١٨٣ رأياً آخر لسليمان بن جرير وهو غير عباد بن سليمان فلا يختلط عليک الأمر.

يستحقّها القديم تعالى لذاته»[١].

وقد حاول البغدادي تبيين 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 وزعم أنّ له في كلِّ معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كلِّ مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء»[٢].

و أوضحه الشهرستاني بقوله: «قال الجبّائي: عالم لذاته، قادر حيّ لذاته، ومعنى قوله:«لذاته» أي لا يقتضي كونه عالماً، صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً، وعند أبي هاشم: «هو عالم لذاته» بمعنى أنّه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنّما تعلم الصِّفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلک بل مع الذّات»[٣].

وأنت تعلم أنّ هذه المحاولات تزيد في الغموض، وقد أصبحت نظريّته لغزاً من الألغاز لم يقف عليه أحد. قال الشريف المرتضى: «سمعت الشيخ المفيد يقول: ثلاثة أشياء لا تعقل وقد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلِّ حيلة، فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات يناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتّحاد النّصرانية (التثليت مع ادّعاء الوحدة)، وكسب النّجارية و أحوال البهشميّة»[٤].

مـمّا يـقال ولا حـقيقة عـنده مـعقولة تـدنو إلى الأفـهام

الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام[٥]

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ١٢٩.
٢. أُصول الدين للبغدادي: ص ٩٢.
٣. الملل والنحل: ج ١، ص ٨٢.
٤. الفصول المختارة: ص ١٢٨.
٥. القضاء والقدر، لعبد الكريم الخطيب: ص ١٨٥.

وبما أنّ تحقيق نظريته مبنيّ على تحقيق «الأحوال» الّتي يتبنّاها أبو هاشم فلنكتف بهذا المقدار.

هذا كلّه حول المسألة الأُولى الّتي تركِّز المعتزلة عليها عند البحث عن الأصل الأوّل (التوحيد) وإليك البحث في المسألة الثانية الّتي يركّزون عليها في إطار هذا الأصل، وهي تبيين كيفيّة حمل الصفّات الخبريّة عليه سبحانه.

***

ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبريّة [1]

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتيّة و صفات خبريّة، فتوصيفه سبحانه بالعلم والقدرة توصيف بصفات ذاتيّة، كما أنّ توصيفه بما دلّ عليه ظواهر الآيات والأحاديث كالوجه واليدين صفات خبريّة.

وأمّا عقيدة المعتزلة في هذه الصفِّات، فقد وصفها الشيخ الأشعري فى كتابه بأحسن وجه. وإليك نصّ كلامه:

«أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثّة، ولا صورة لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرّک ولا يسكن ولا يتبعّض، ولا بذي أبعاض و أجزاء و جوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي 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 بأنّه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه

١. هذه هي النقطة الثانية التي تركّز عليها المعتزلة في هذا الأصل.

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 أوّلاً، سابقاً، متقدّما للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حيّاً 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 شريک 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 و الآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتّخاذ الصاحبة والأبناء، قال: فهذه جملة قولهم في التّوحيد»[1].

والسابر في نهج البلاغة يقف على أنّ المعتزلة أخذت جلّ هذه الكلمات من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لكن باختلاف في التعبير والألفاظ.

وقد ذكرت المعتزلة وغيرهم دليلاً عقليّاً على تنزيهه سبحانه عن هذه الصفِّات، خلاصته: أنّه سبحانه ليس مادّة ولا ماديّاً ولا مركّباً منهما، وما ليس كذلک يمتنع عليه هذه الصفات. فمن يُثبت له حركة أو سكوناً أو يداً أو رجلاً فلا منتدح له عن القول بكونه جسماً أو جسمانياً.

هذا هو الحقّ القراح الّذي لا يشكّ فيه مسلم واع. إنّما الكلام في تفسير ما ورد من النُّصوص المشتملة بظواهرها على هذه الصفِّات. وهذه النقطة هي المخمصة الكبرى للمعتزلة. فلابدّ لهم من الجمع ما بين العقل والنّقل بوجه يقبله العقل، ولا

١. مقالات الاسلاميين للاشعري: ص ١٥٥ ـ ١٥٦. وقد كتب أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (م ٤٤٩) قائمة تشتمل على أُصول التنزيه على مذهب الامامية أسماها «البيان عن جمل اعتقاد أهل الايمان» فمن أراد فليرجع إلى كنز الفوائد، ج ١، ص ٢٤٠ ط بيروت.

يكذّبه النقل.

ثمّ إنّ للباحثين من المتكلِّمين و أهل الحديث في المقام طرقاً نشير إليها:

الأوّل : الإثبات مع التّشبيه والتّكييف.

الثّاني : الإثبات بلا تشبيه ولا تكييف.

الثالث : التفويض.

الرابع : التّأويل.

وقد بحثنا عن الوجوه الثّلاثة الأُول في الجزء الثاني، وهي خيرة أهل الحديث والأشاعرة. والأمر الرابع هو خيرة المعتزلة. ولأجل ذلك يسمّون المؤوّلة، فيؤوّلون 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 الصّريح فقط، وهذا رأي عازب، بل فكرة خاطئة. فإنّ ظواهر الكتاب والنصوص الصحيحة لا يمكن أن تكون مخالفة للعقل.

ولقد كذب من قال من المؤوّلة: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أُصول الكفر أو إنّ التمسّك في أُصول العقائد بمجّرد ظواهر الكتاب والسنّة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية[1].

فإنّ هؤلاء لم يعرفوا موقف الكتاب والسنّة الصحيحة، فإنّ من الممتنع أن يشتمل الكتاب الهادي على ما يضادّ العقل الصحيح. وهو القائل ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (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 إلاّ

١. علاقة الاثبات والتفويض: ص ٦٧، نقلاً عن الصاوي على تفسير الجلالين ج ٣، ص ١٠ وغيره.

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 كلِّ كلام مشتمل على نكات بديعة و معاني رفيعة ألقي لهداية الناس باختلاف طبقاتهم و تعدّد ثقافاتهم. ومثل هذا لو صحّ عليه أنّه أخذ بخلاف الظاهر فإنّما هو أخذ بخلاف الظاهر الحرفي و رفض لظاهره الابتدائي. وأمّا الظاهر التصديقي والاستمراري فهو عين الأخذ به. ونمثِّل لک مثالاً:

إذا قال القائل في تبيين سماحة شخص وجوده: «فلان كثير الرّماد» فهناک ظاهر حرفي و ظاهر تصديقي، كما أنّ هناک ظاهراً بدئياً و ظاهراً استمراريّاً.

فالأوّل مرفوض جدّاً، فإنّ كثرة الرّماد في البيت لو لم يكن ذمّاً لا يكون مدحاً، مع أنّ القائل بصدد المدح.

والثاني مقبول عند العقلاء وعليه يدور رحى الفصاحة والبلاغة و إلقاء الخطب الرنانّة و إنشاء الكلم اللّذيذة على الأسماع.

المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول

إنّ المعتزلة في تفسير الآيات الواردة في مجال الصفِّات بين تأويل مرفوض، وتأويل مقبول. فتارة يؤوّلون الكلام بحجّة أنّه يخالف العقل ولا يذكرون للتّأويل قرينة مقاليّة أو شاهداً من سائر الآيات. وهذا يعرب عن أنّ الغاية منه هو التخلّص من مخالفة النقل مع العقل، وهذا هو التأويل المرفوض، فحاشا أن يكون النقل مخالفاً للعقل. بل المخالفة تتراءى إمّا لعدم تشخيص حقيقة النّقل و تخيّل ما ليس بظاهرها ظاهراً، أو لاشتباه العقل فيما يحكم و يبرم.

وأخرى يؤوّلون معتمدين على القرائن و الشّواهد الّتي تثبت الظهور التصديقي وتوقفنا على أنّ الظهور البدائي أو التصوّري ليس بمراد. وهذا هو التّأويل المقبول،

وإليه الاستناد في تأويل المتشابهات بالمحكمات و تعيين الظهور التصديقي.

ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من التأويلين نأتي بمثالين:

١- قول سبحانه: ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العَالِينَ**﴾ (ص/٧٥).

ترى أنّ القاضي يبادر إلى تأويل الآية بأنّ اليد هنا بمعنى القوّة[١].

يلاحظ عليه: أنّ اليد و إن كانت تستعمل في القوّة والنعمة ، قال سبحانه ﴿**وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُد ذَا الأيدِ إِنَّهُ أَوّاب**﴾(ص/١٧) فإنّ اليد في هذه الآية مردّدة ابتداء بين النعمة والقوّة والعضو المخصوص، إلاّ أنّ القرينة في الآيات تدلُّ على أنّها كناية عن النعمة أو القوّة، والقرينة عليه ورودها في قصّة داود المشهورة في القرآن. فقد كان ذا نعمة و قوّة، أشار إليهما سبحانه في تلك ا لسورة وقال: ﴿**إنّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ...**﴾ (ص/١٩-٢٩) و هذه الآيات قرينة على أنّ اليد إنّما كنّى بها عن النّعمة والقوّة. إلاّ أنّ الآية السابقة تفارق هذه الآية و ليس مـثلها وذلک لأجـل أمرين:

أوّلاً: إنّ من المعلوم أنّ الخالق لا يخلق شيئاً إلاّ عن قوّة، فلا معنى لذكرها إلاّ أن تكون هنا نكتة، مثل دفع توهّم العجز في المتكلّم و ليس المقام كذلک كما سيأتي في قوله سبحانه ﴿**وَالسَّمٰاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْد**﴾.

وثانياً : أنّه لو كان المراد منها هو القوّة، فما هو وجه التثنية؟

فلأجل ذلک كان اللاّزم على القاضي و أمثاله، الامعان في الآية حتّى يقفوا على الظهور التصديقي، ليستغنوا به عن مخالفة العقل. فنقول:

إنّ اليد في الآية استعملت في العضو المخصوص، ولكنّها كنّى بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتّى يتسنّى بذلک ذمّ إبليس على ترک السجود لآدم. فقوله سبحانه: ﴿**مَامَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتّى

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٢٢٨.

يصحّ لک يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلقته بنفسي، ونفخت فيه من روحي. فهو مصنوعي و مخلوقي الّذي قمت بخلقه، فمع ذلک تمرّدت عن السجود له.

فأُطلقت الخلقة باليد و كنّى بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بايجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيته بيدي، أو ما صنعته بيدي، أو ربّيته بيدي و يراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل، و ربّما استعان فيه بعينه و سمعه و غيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها و يكتفي باليد. وكأنّه سبحانه يندِّد بالشيطان بأنّک تركت السجود لموجود اهتممت بخلقه و صنعه.

و نظير ذلک قوله سبحانه: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ**﴾ (يس/٧١) فالأيدي كناية عن تفرّده تعالى بخلقها، لم يشركه أحد فيه. فهي مصنوعة لله تعالى والناس يتصرّفون فيها تصرف المّلاک كأنّها مصنوعة لهم، فبدل أن يشكروا يكفرون بنعمته. وأنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائي، والمدار في الموافقة والمخالفة هو الظهور التّصديقي لا التصوّري.

قال الشريف المرتضى: «قوله تعالى:﴿ **لما خلقت بيديّ**﴾» جار مجرى قوله «لما خلقت أنا» و ذلک مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداک، وما جرت عليک يداک. و إذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضّرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلک في الاثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل»[1].

وأمّا قوله سبحانه ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسعونَ**﴾ (لذاريات/٤٧)، فالمراد من الأيدي هو القوّة و الإحكام، والقرينة عليه قوله: ﴿**لموسعون**﴾ وكأنّه سبحانه

١. امالي المرتضى: ج ١، ص ٥٦٥.

يقول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها و إنّا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدرة عظيمة و نوسعها في الخلقة. 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 جدّا[١].

هذا نموذج من التّأويل المردود، وأمّا التأويل المقبول فحدّث عنه ولا حرج، وإليك نموذجاً منه:

٢- قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ**﴾ (يونس/٣).

وقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ العَالَمِينَ**﴾ (الأعراف/٥٤).

وقد شغل بال المفسّرين و أهل الكلام استواؤه سبحانه على العرش، فأقصى ما عند أهل التنزيه من الأشاعرة أنّه سبحانه مستو على عرشه (جالس أو مستقرّ عليه) ولكن من غير كيف[٢].

وأمّا المشبّهة فهم يقولون بالجلوس على العرش على الكيف والتّشبيه.

ولو أنّ القوم تدبّروا في نفس الآيتين الماضيتين والآيات الأُخر[٣] التّي ورد فيها قوله سبحانه: ﴿**ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ**﴾، لوقفوا على أنّ الظهور التصوّري وهو كونه سبحانه ذا سرير متربّعاً عليه، غير مراد قطعاً، إذ لا مناسبة لهذا المعنى مع ما جاء في الآيات من بيان عظمة قدرته وسعة ملكه و تدبيره، وإنّه لا يشذّ عن علمه شيء، بل

١. لاحظ الكشاف: ج ٣ص ٢١.
٢. الابانة: باب ذكر الاستواء على العرش، ص ٨٥.
٣. الرعد / ٢، الفرقان / ٥٩، السجدة / ٥، الحديد / ٥، غافر / ١٥، طه / ٨ باختلاف يسير.

المراد هو الظهور التصديقي، وأنّ الاستواء بمعنى التمكّن والاستيلاء التام، لا الجلوس ولا الاستقرار بعد التزلزل، كما أنّ المراد من العرش، عرش التدبير و عرش الملک لا الّذي يجلس عليه الملوک. وليس هذا شيئاً غير موجود في الأدب العربي بل هو مملوء من هذه المعاني.

أمّا الاستواء بمعنى الاستيلاء فقد قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبدالملک بن مروان حين ولى إمرة العراقين:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاّق

فليس المراد من الاستواء الجلوس أو الاستقرار، بل التمكّن والاستيلاء التام والسيطرة على العراقين وكسح كلِّ مزاحم ومخالف.

وقال الطرمّاح بن حكيم:

طال على رسم مهدد أبده وعفى واستوى به بلده

والمراد استقام له الأمر واستتبّ.

وقال آخر:

فلمّا علونا و استوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر و كاسر

هذا حول الاستواء. وأمّا العرش، فالمتبادر منه تصوّراً هو السرير يجلس عليه الملوک، و يدبّرون منه ملكهم و يصدرون الأوامر والنواهي. غير أنّه هناک كناية عن الملک والسّلطة. يقال: ثلّ عرش بني فلان، إذا زال ملكهم. يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم وأودت كما أودت أياد وحمير

فليس المراد تهدّم العروش الّتي كانوا يجلسون عليها، بل كناية عن زوال الملک والسيطرة وانقطاع سلطتهم. والدقة في الآيات الّتي ورد فيها استيلاؤه سبحانه على العرش يثبت بوضوح أنّ المراد من الآية هو السيطرة والتمكّن على صحيفة الكون

والخلقة، وأنّها بعد الخلقة في قبضة قدرته و حوزة سلطنته لم تفوّض لغيره، ولأجل ذلك يذكر في سورة يونس بعد هذه الجملة قوله: ﴿**يدبّر الأمر ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه**﴾ معرباً عن أنّه المدبِّر لأمر الخلقة، وذلك لاستيلائه على عرش ملكه. فمن استولى على عرش ملكه يقوم بتدبيره، ومن ثلّ عرشه أو زال ملكه أو انقطع عنه لا يقدر على التدبير. كما أنّه سبحانه يذكر بعد هذه الجملة في سورة الأعراف كيفيّة التدبير و يقول: ﴿**يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾ فهذه الجمل تعابير عن تدبيره صحيفة الكون. وكونه مصدراً لهذه التدبيرات الشامخة، دليل على أنّه مستول على ملكه، مهيمن عليه، مسيطر على ما خلق ولم يخرج الكون عن حوزة قدرته، ومثله سائر الآيات الواردة فيها تلك الجملة، فإنّك ترى أنّه جاء في ضمن بيان فعل من أفعاله سبحانه. ففيها دلالات على «التوحيد في التدبير» الّذي هو أحد مراتبه.

وأمّا إذا فسّرنا الاستواء بالجلوس والاستقرار، والعرش بالكرسي الّذي 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 المصحِّح للتدبير هو السيطرة والهيمنة على الملك وهو لا يحتاج إلى التربّع والجلوس على الكرسي، بل يتوقّف على سعة ملكه و نفوذ سلطته.

وقد قام القاضي بتأويل الآية بمثل ما ذكرنا–بعبارات قليلة–وهو نموذج واضح للـتأويل المقبول.

وإذا وقفت على هذا المقياس تقدر على تمييز المقبول عن الزائف في الصفات الخبريّة، وعليك بالآيات الوارد فيها الألفاظ التالية:

الوجه، العين، الساق، مجيئه سبحانه.

وفي الأحاديث المرويّة عن طرق ضعاف ورد: الرجل، والقدم.

فالمعتزلة بل العدليّة عامّة يصفونه سبحانه بكلِّ ما وصف نفسه به. ولكنّ

الاختلاف في تمييز المراد الجدّي عن الصّوري، والظاهر التصديقي عن الظاهر الحرفي. فالمشبِّهة والأشاعرة مصّرون على الأخذ بالأوّل مع أنّ سيرة العقلاء العارفين بالكلام وأساليب البلاغة على الثاني. وعند ذلک لا تجد أيّ مخالفة بين العقل والنّقل الصحيح كالقرآن الكريم. وأمّا الروايات فأكثرها إسرائيليات دسّت في الأحاديث الإسلاميّة من طريق الأحبار والرهبان و نقلها السذّج 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 الّتي تركز عليها المعتزلة عند البحث عن التوحيد، وقد عرفت أنّ التوحيد رمز للتنزيه، أي تنزيهه سبحانه عن الجسم والجسمانيّات و أحكامها. وقد شغلت هذه المسألة بال المفسِّرين و المتكلِّمين وقد بحث عنها القاضي في كتابيه «شرح الأُصول الخمسة»، و «المغني» على وجه البسط.

يقول القاضي: «وممّا يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية، وهذه مسألة خلاف بين الناس، وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنّما يتحقّق بيننا وبين هؤلاء الأشاعرة الّذين لا يكيّفون الرؤية. وأمّا المجسّمة فهم يسلِّمون أنّ الله تعالى لو لم يكن جسماً لم صحّ أن يرى، ونحن نسلِّم لهم أنّ الله تعالى لو كان جسماً لصحّ أن يرى والكلام معهم في هذه المسألة لغو».

وبما أنّا استوفينا دراسة أدلّة المجوّزين للرؤية في الجزء الثاني، فلنكتف في المقام بدراسة أدلّة النافين على وجه الإجمال. فنقول:

استدلّت المعتزلة على نفي الرؤية بالأدلّة العقليّة والسّمعية. أمّا العقلية، فهي ما أثبتها الحسّ والعلوم الطبيعية من أنّ الرائي بالحاسّة لا يرى الشيء إلاّ إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون كذلک، لأنّ المقابلة من أحكام الأجسام والأعراض وهو سبحانه فوق الممكنات والمادّيات.

هذا ما استدلّ به القاضي تبعاً لمشايخه. ثمّ أجاب عمّا ربّما يتمسّک به المجوّز من أنّه يمكن أن نرى القديم تعالى بحاسّة سادسة من دون الحاجة إلى المقابلة. وقال: إنّه لو جاز أن يرى القديم بحاسّة سادسة لجاز أن يذاق بحاسّة سابعة، وأن يلمس بحاسّة ثامنة، وأن يشمّ بحاسّة تاسعة، ويسمع بحاسّة عاشرة. تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً[1].

أقول: كان على القاضي أن يعترض أيضاً بأنّ الرؤية بحاسّة سادسة مضافاً إلى أنّه رجم بالغيب، خروج عن الموضوع.

وأمّا السمعيّة: فقد استدلّ القاضي بقوله تعالى: ﴿**لاتُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِير**﴾(الأنعام/١٠٣).

قال: «وجه الدّلالة في الآية هو ما قد ثبت من أنّ الإدراک إذا قرن بالبصر، لا يحتمل إلاّ الرؤية. وثبت أنّه تعالى نفى عن نفسه إدراک البصر، ونجد في ذلک 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 الادراک إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية؟ أُجيب بأنّ هذا ليس من اللّغة في شيء، و إنّما اخترعه ابن أبي بشر الأشعري ليصحّح مذهبه به، إذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم ولا المنثور».

أقول: إنّ العرب في هذا المجال تقول: «أحسست ببصري حرارة الميل» على أنّ الباء إنّما تدخل على الآلة كقولهم: «مشيت برجلي و كتبت بقلمي» والبصر ليس بآلة في إدراک الحرارة، بل يستوي فيه البصر والسّمع، فلو أُطلق البصر فلا يراد منه إلاّ العضو الحاسّ لا العضو الّذي يرى به.

ثمّ إنّ القاضي أفاض الكلام في دلالة الآية وردّ ما أُثير حولها من الشبهات بوجه

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

ممتاز، فمن أراد فليرجع إليه[١].

ومن لطيف ما أفاده في المقام، هو الاجابة عن احتجاج المثبتين بما رووه عن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[٢]. فأجاب عن الاستدلال بوجوه:

الأوّل: إنّ الأخذ بظاهر الخبر يستلزم أن نرى الله سبحانه مثلما نرى القمر، فإنّا لا نرى القمر إلاّ مدوّراً عالياً منوّراً، والله سبحانه أعلى من هذه الصفات.

يلاحظ عليه: أنّ وجه الشّبه هو الرؤية الحسيّة اليقينيّة. فكما أنّ الإنسان لا يشكّ ـ بعد ما رأى القمر ـ أنّه رآه، فهكذا فيه سبحانه لاتمام الخصوصيات.

الثاني: أنّ هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبدالله البجلي، عن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنّه كان يرى رأى الخوارج. يروى أنّه قال: «منذ سمعت عليّاً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقيّة الأحزاب ـ يعني النّهروان ـ دخل بغضه على قلبي» ومن دخل بغض أمير المؤمنين عليه السلام قلبه فأقلّ أحواله أن لا يعتمد على قوله، ولا يحتجّ بخبره.

وثانيهما: قيل إنّه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التّمييز، ولا ندري أنّ هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلطه.

الثالث: إن صحّ هذا الخبر فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد. وخبر الواحد ممّا لا يقتضي العلم. ومسألتنا طريقها القطع والثبات.

ثمّ إنّ هذا الخبر معارض بأخبار رويت. ثمّ ذكر بعض الأخبار[٣].

---

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.
٢. صحيح البخاري، كتاب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٦ ج ١ ص ١١١، وباب الاذان وغيره.
٣. شرح الأُصول الخمسة: ص ٢٦٩.

الاجابة عن الشّبه الثلاث

إنّ للمثبتين، شبهاً ثلاثاً أشبه ما تكون بشبهات الأحداث:

الأولى:إنّ القديم تعالى عندكم راء لذاته، فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل. وكلّ من قال إنّه يرى نفسه، قال إنّه يراه غيره.

يلاحظ عليه: أنّ الصغرى والكبرى ممنوعتان. فإن أُريد من رؤيته لذاته حضور ذاته لذاته وعدم غيبوبتها عنها، فهو صحيح ولا صلة له بالرؤية الحسّيّة، وإن أُريد الرؤية بالبصر فالصغرى ممنوعة. وأمّا الكبرى فزعم المستدلّ أنّ المسألة مسألة فقهيّة لا يصحّ التفكيك بينهما.

الثانية:إنّ مصحِّح الرؤية هو الوجود، بدليل أنّ الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً. ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئيّاً.

يلاحظ عليه: أنّ الوجود شرط الرؤية لا العلّة التامّة. ولأجل ذلك لا يرى الإنسان الارادات والكراهات ولا غير ذلك. فللرؤية شرائط قد حقِّقت في العلوم الطّبيعية.

الثالثة:إنّ إثبات الرؤية للّه تعالى لا تؤدّي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه.

وأجاب القاضي أنّ إثبات الرؤية تؤدّي إلى تشبيهه بخلقه، لأنّ الشّيء 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 [1].

١. كان على القاضي و غيره البحث عن حدوث كلامه سبحانه أو قدمه في المقام، لأنّ نفي قدمه من شئون توحيده، ولكنه غفل عن ذلك.

الأصل الثاني

العدل

هذا هو الأصل الثّاني من الأُصول الخمسة، والأصل الأوّل يهدف إلى تنزيه ذاته سبحانه عمّا لا يجوز حمله عليه، وتمييزه عمّا يجوز، و هذا يهدف إلى أفعاله سبحانه و تمييز ما يجوز عليه عمّا لا يجوز، فإذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه وإنّ أفعاله كلّها حسنة. وخالفتهم المجبِّرة و أضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح، وقد تعرّفت على تعريف القاضي لهذا الأصل في مدخل البحث عن الأُصول الخمسة.

وخلاصة هذا الأصل عند العدليّة من غير فرق بين المعتزلة والإماميّة، هو أنّ الله عزّوجلّ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمّهم بهدايته، بدأهم بالنِّعم و تفضّل عليهم بالاحسان. لم يكلِّف 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 يعذِّب أحداً إلاّ على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلاّ على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، وإن تک حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

ثمّ إنّ لهذا الأصل دوراً كبيراً في تطوير المسائل الكلاميّة، وهو الحجر الأساس لكثير من آراء المعتزلة كما نشير إليها. وهو يبتنى على التّحسين والتّقبيح العقليّين، فلو ثبتا بالبرهان العقلي، يثبت العدل كما ثبت كلّ ما بنى عليه من المسائل، وإلاّ يصبح الأساس والبناء خاليين من البرهان. وترى ما ذكرنا في نصّ القاضي، يقول:

«إنّ العَدْل مصدر عَدَلَ يَعْدلُ عَدْلاً، ثمّ قد يذكر و يراد به الفعل، وقد يذكر و يراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه.

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 المجبِّرة وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح»[١].

إنّ إثبات عدله سبحانه مبنيّ على ثبوت أُمور ثلاثة:

الأوّل: إنّ هناك أفعالاً تتّصف بذاتها بالحسن والقبح.

الثاني: إنّ الله تعالى عالم بحسن الأشياء و قبحها.

الثّالث: إنّه سبحانه لا يصدر منه القبيح.

أمّا الأوّل: فقد برهنوا عليه بوجوه مختلفة، أوضحها ما أشار إليه أبو عبدالله البصري في عبارة مختصرة و قال: «إنّ كلّ عاقل يستحسن بكمال عقله التّفرقة بين المحسن والمسيء، وإنّما تفرق بينهما الحسنة و إلاّ فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر».

قال القاضي عبدالجبّار: «ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها كمعرفة حسن الصِّدق وقبح الكذب، إنّما يعلم ببداهة العقول. أمّا استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معيّن فذلك يحتاج الى تفكير و استدلال، ومن ثمّ لا تختلف العقول في التّمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة، كمعرفة قبح الظّلم، ولكنّها تختلف في الحكم على الإفعال تفصيلاً، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين»[٢].

١. شرح الأُصول الخمسة:ص ٣٠١.
٢. المغني:ج ٦،ص ٢٠.

توضيحه إنّ في الحكمة النّظريّة قضايا نظريّة تنتهي إلى قضايا بديهيّة، ولولا ذلك لعقمت القياسات و صارت غير منتجة، ومثلها الحكمة العمليّة، ففيها قضايا غير معلومة لا تعرف إلاّ بالانتهاء إلى قضايا ضروريّة، وإلاّ لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العمليّة. فكما أنّ العقل يدرک القضايا البديهيّة في الحكمة النظريّة من صميم ذاتها، فهكذا يدرک بديهيّات القضايا في الحكمة العمليّة من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصوّر شيء آخر.

مثلاً، إنّ كلّ القضايا النظريّة يجب أن تنتهي إلى قضيّة امتناع اجتماع النّقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التّصديق بهما لما أمكن التّصديق بشيء من القضايا ولذا تسمّى بـ «أمّ القضايا» فلا يحصل اليقين بأنّ زوايا المثلّث مثلاً تساوي قائمتين، إلاّ إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلک القضيّة، أي عدم مساواتها لهما. وإلاّ فلو احتمل صدق النّقيض لما حصل اليقين بالنّسبة، ولأجل ذلک اتّفقت كلمة الحكماء على أنّ إقامة البرهان على المسائل النّظريّة إنّما تتمّ إذا انتهى البرهان إلى أُمّ القضايا الّتي قد عرفت.

وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أنّ للقضايا النّظرية في العقل النّظري قضايا بديهيّة أو قضايا أوّليّة تنتهي إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي إلى قضايا أوّليّة و واضحة عند ذلک العقل، بحيث لو ارتفع التّصديق بهذه القضايا في الحكمة العمليّة لما صحّ التّصديق بقضيّة من القضايا فيها.

فمن تلک القضايا البديهيّة في العقل العملي مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين الثابتين لجملة من القضايا مثل قولنا: «العدل حسن» و «الظّلم قبيح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن» و «جزاء الإحسان بالإساءة قبيح». فهذه القضايا قضايا أوّلية في الحكمة العمليّة، والعقل العملي يدركها من ملاحظة القضيّة بنفسها وفي ضوئها يحكم بما ورد في مجال العقل العملي من الأحكام المربوطة بالأخلاق أوّلاً، وتدبير المنزل ثانياً، وسياسة المدن ثالثاً، الّتي يبحث عنها في العقل العملي. وليس استقلال

العقل في تلك القضايا الأوّلية الراجعة إلى العقل العملي إلاّ لأجل أنّه يجدها إمّا ملائمة للجانب العالي من الإنسانيّة، المشترک بين جميع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلک تصبح قضيّة التّحسين والتّقبيح في قسم من الأفعال، قضيّة كلّية لا تختصّ بزمان دون زمان، ولا جيل دون جيل. بل لا تختصّ ـ في كونها كمالاً أو نقصاً ـ بالإنسان بل تعمّ الموجود الحيّ المدرک المختار، لأنّ العقل يدركها بصورة قضيّة عامّة شاملة لكلّ من يمكن أن يتّصف بهذه الأفعال كالعدل والظلم، فهو يدرک أنّ الأوّل حسن عند الجميع ومن الجميع، والثاني قبيح كذلک، وليس للانسان خصوصيّة في ذلک القضاء.

وبذلک يصبح المدّعي للتّحسين والتّقبيح العقليّين الذاتيّين في غنى عن البرهنة لما يتبنّاه، كما أنّ المدّعي لامتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما كذلک.

والعجب أنّ الحكماء والمتكلّمين اتّفقوا على أنّه يجب انتهاء القضايا النّظريّة في العقل النظري إلى قضايا بديهيّة، و إلاّ عقمت الأقيسة ولزم التّسلسل في مقام الاستنتاج، ولكنّهم غفلوا عن إجراء ذلک الأصل في جانب العقل العملي ولم يقسّموا القضايا العمليّة إلى فكرية و بديهيّة، أو نظريّة و ضروريّة. كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة في مجال العقل لا يتمّ إلاّ إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة في ذلک المجال.

فالمسائل المطروحة في الأخلاق ممّا يجب الاتّصاف به أو التنزّه عنه، أو المطروحة في القضايا البيتيّة و العائليّة الّتي يعبّر 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 إلاّ إذا كانت هناک قضايا بديهيّة واضحة تبتنى عليها القضايا المجهولة العمليّة حتّى يحصل الجزم بها و يرتفع الابهام عن وجهها. ولأجل ذلک فالقائل بالتّحسين والتّقبيح العقليّين في غنى عن التوسّع في طرح أدلّة القائلين بهما.

وبهذا البيان يستغني الإنسان عن كثير من الأدلّة الّتي أقامها القائلون بالحسن والقبح، سواء أكانت صحيحة أم لا. نظير ما ربّما يقال من أنّ أحدنا لو خيّر بين الصّدق و الكذب وكان النّفع في أحدهما كالنّفع في الآخر وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً و إن صدقت أعطيناك درهماً، فإنّه قطُّ لا يختار الكذب على الصدق. ليس ذلك إلاّ لعلمه بقبحه و بغناه عنه[١].

يلاحظ عليه: أنّ اختيار الصِّدق على الكذب يمكن أن يكون مستنداً إلى أمر آخر، وهو كون الصِّدق مطابقاً للفطرة و الكذب على خلافها. ولأجل ذلك لا يختار الصبي إلاّ الصِّدق وليس ذلك لأجل العلم بقبح الكذب. هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

وأمّا الأمر الثاني: أعني كونه سبحانه عالماً بحسن الأشياء وقبحها، فقد استدلّ عليه القاضي بأنّه تعالى عالم لذاته، ومن حقِّ العالم لذاته ـ أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه الّتي يصح أن تعلم عليها. ومن الوجوه الّتي يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به[٢].

يلاحظ عليه: أنّ كلامه مجمل و لعلّه يريد أنّ ذاته سبحانه علّة الأشياء و علّة لصفاتها، والعلم بالعلّة، علم بالمعاليل. فهو سبحانه بما أنّه عالم لذاته، عالم بمعاليله من الذوات والصفات.

ولكن التقرير عليل من وجهين:

الأوّل:إنّ الحسن والقبح من صفات الأفعال لا من صفات الأشياء الخارجية من الجواهر والاعراض القائمة بها، وأفعال الإنسان ليست مخلوقة له سبحانه عند المعتزلة فلا تكون معلولة لذاته حتّى يلزم من العلم بالذات، العلم بها.

الثاني: إنّ الحسن والقبح، بمعنى يجب أَنْ يفعل أو لا يفعل، من الأحكام العقلية وليست من الصفات الخارجية للأفعال و الأشياء، حتّى يكونا مخلوقين له سبحانه،

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٣٠٣.
٢. المصدر السابق: ص ٣٠٢.

وحتى يقال بأنّ 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 والتّصديقات.

فاذا كان حسن الأشياء وقبحها بذاتها معلومة للإنسان المخلوق، فهي معلومة له بالضرورة، لانتهاء ما في الكون إلى الله سبحانه. قال تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير**﴾ (الملک/١٤) وقد تعرّفت في البيان الّذي أوضحنا به دليل أبي عبدالله البصري أنّ العقل يدرک أن هنا شيئاً حسناً لدى الكلّ وقبيحاً كذلک. فلا يختصّ قبح الأشياء ولا حسنها بشخص دون آخر.

وأمّا الأمر الثالث: فقد استدلّوا عليه بما ورد في الكتب الكلاميّة من أنّ القبيح لا يختاره إلاّ الجاهل بالقبح أو المحتاج إليه، وكلاهما منفيّان عنه تعالى، ولأجل ذلک إنّ الظّلمة والفسقة لا يرتكبون القبائح إلاّ لجهلهم بقبحها أو لاعتقادهم أنّهم سيحتاجون إليها في المستقبل، كما في غصب الأموال.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الدّليل مبنيّ على كون فاعليّة الواجب بالدّاعي الزائد على ذاته، وهو خلاف التّحقيق لكونه تامّاً في الفاعليّة. فلا يكون في الايجاد محتاجاً إلى شيء وراء ذاته.

والأولى أن يقرّر بأنّ مقتضى التّحسين والتّقبيح العقليّين–على ما عرفت–هو أنّ العقل بما هو هو، يدرک 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 درک مدرک خاصّ.

وعلى ذلک فالعقل في تحسينه و تقبيحه يدرک واقعيّة عامّة و متساوية بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب. فالعدل حسن يمدح فاعله عند الجميع، والظّلم قبيح يذمّ فاعله عند الجميع، وعلى هذا الأساس فالله سبحانه، المدرک للفعل ووصفه ـ أعني استحقاق الفاعل للمدح أو الذمّ من غير

خصوصيّة للفاعل ـ كيف يقوم بفعل ما يحكم بأنّ فاعله مستحقّ للذّم، أو يـقوم بـفعل مايحكم بأنّه يجب التنزّه عنه؟!

وعلى ذلک فالله سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبيح و ممّا يجب التنزّه عنه، ولا يصدر القبيح من الحكيم، والعدل حسن وممّا ينبغي الاتّصاف به، فيكون الاتّصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزّهاً عمّا لا ينبغي.

وإن شئت قلت: إنّ الإنسان يدرک أنّ القيام بالعدل كمال لكلّ أحد، وارتكاب الظّلم نقص لكلّ أحد. وهو كذلک حسب إدراک العقل، عنده سبحانه. ومعه كيف يجوز أن يرتكب الواجب خلاف الكمال، ويقوم بما يجرّ النّقص إليه؟!

ما يتفرّع على العدل من المسائل

قد عرفت أنّ الحسن والقبح أساس القول بالعدل، وعنه تتفرّع عدّة مسائل تفترق فـيها مدرسة الاعتزال عن مدرسة أهل الحديث و الأشاعرة. 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 و أنّهم المحدثون لها.

٣- الاستطاعة متقدِّمة على الفعل.

۴- قبح التّكليف بما لايطاق.

۵- الله تعالى لا يكون مريداً للمعاصي.

۶- اللّطف واجب على الله سبحانه.

٧- حكم القرآن الكريم من حيث الحدوث والقدم.

٨- ما يتعلّق بالنبوّات والشرائع و معاجز الأنبياء.

هذه هي المسائل المبنيّة على العدل، ونحن نأخذ بالبحث عنها على مـنهج الاعـتزال، وسيوافيک أنّ ثمرات التّحسين والتّقبيح العقليّين أوسع مما ذكر.

المسألة الأُولى:

قدرته سبحانه على القبيح

قد عرفت أنّ القاضي قد رتّب على القول بالعدل عدّة مسائل، ولأجل التعرّف على منهج الاعتزال نطرح هذه المسائل مكتفين على ما جاء به القاضي في (شرح الأُصول الخمسة) فهو رائدنا في هذه المباحث، ومن أراد التبسّط فعليه المراجعة بكتابه الآخر: «المغني» وقد طبع منه أربعة عشر جزءاً، وعلى كلّ حال فكتب القاضي هي الممثّلة لرأي المعتزلة في أعصارهم. والمسألة الأُولى في قدرته سبحانه على القبيح وإنّما عنونها في هذا الفصل لأدنى مناسبة، مع أنّ عنوانها في عموم القدرة أولى من عنوانها في مسألة التّحسين والتّقبيح، والمخالف فيها عدّة من المعتزلة منهم النظّام وعليّ الأسواري والجاحظ، حيث ذهبوا إلى أنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً، وقد ردّ عليه القاضي بقوله «إنّه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم كما هو قادر على أن يخلق بدله الجهل، وأيضاً قادر على أن يخلق الشّهوة في أهل الجنّة كما هو قادر على أن يخلق فيهم النّفرة»[1].

أقول: إنّ التّفصيل بين القدرة على الحسن والقدرة على القبيح، موهون جدّاً، وناشٍ عن عدم التعرّف على مفهوم القدرة، فإنّها تستعمل فيما إذا كان الفاعل بالنّسبة إلى الفعل والتّرك متساوياً، وإلاّ لما وصف بالقدرة، بل بالايجاب. فلو كان قادراً على إدخال المطيع إلى الجنّة، ولم يكن قادراً على إدخاله في النار لما وصف بالقادر، بل كان فاعلاً موجباً، وبذلك يعلم حال عدّة من المسائل الّتي اختلف فيها المعتزلة، وإليك 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

---

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٣١٤.

الوقوع.

يلاحظ عليه: أنّ معناه نفي القدرة و توصيفه سبحانه بالايجاب أوّلاً، وأن تعلّق العلم بوقوعه لا يخرجه عن الاختيار ثانياً، لأنّه تعلّق بصدوره عنه سبحانه اختياراً لا اضطراراً وإيجاباً وقد قلنا نظير ذلک في تعلّق علمه سبحانه بصدور أفعال العباد عنهم. فلاحظ[1].

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 الأُمور الحقيقيّة الدّخيلة في ماهيّة العمل، فلو قام إنسان كالخليل لبناء بيت امتثالاً لأمره سبحانه، فالله سبحانه يقدر على إيجاد بيت مثله، والفعلان متّحدان ماهيّة و هيئة، وإن كان الأوّل مصداقاً للاطاعة دون الآخر.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاطاعة أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من مطابقة المأتي به لما أمر به المولى، وعلى هذا فهناک واقعيّتان: الأوّل: الأمر، الثاني، المأتيّ به، وأمّا الموافقة والمخالفة فهما أمران ذهنيّان يتواردان على الذّهن من ملاحظتهما، فإن وجد بينهما المشابهة أو المخالفة يعبّر عن الأُولى بالطّاعة، وعن الثانية بالعصيان، وليس لهما واقعيّة وراء الذهن، فلا تكون الحقيقة الخارجيّة سواء صدرت عن الله سبحانه، أو عن عباده، أمرين متباينين.

٣- ذهب الجبّائيان إلى عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين إذا أراده الله و كرهه العبد، أو بالعكس.

يلاحظ عليه: أنّه كان على القائل الاستدلال بوجه آخر، وهو أنّه يلزم حينئذ اجتماع العلّتين على معلول واحد. ومع ذلک كلّه، فما جاء في الاستدلال نشأ من فكرة ثنويّة ناشئة عن مبادئ الاعتزال، فتخيّل أنّ فعل العبد يجب أن يكون مخلوقاً للعبد

١. لاحظ الجزء الثاني: ص ٣٠١ ـ ٣٠٧.

وحده ولا يكون للّه سبحانه فيه شأن، لما أنّ هناك فاعلين مستقلّين: «اللـه» و «الإنسان»، ولكلٍّ مجاله الخاص. وعند ذلک لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه كما لا يرتبط مقدوره بعباده، ولكنّه باطل، لما عرفت من أنّ العلّتين ليستا عرضيّتين بل طوليّتين، فالعلل الامكانيّة في طول العلّة الواجبة، وبما أنّه تنتهي العلل إلى الواجب، يكون مخلوق العبد مخلوقه سبحانه.

المسألة الثانية:

في أنّ أفعال العباد، ليست مخلوقة للّه سبحانه

من فروع القول بالعدل كون فعل الإنسان فعله، لا فعل خالقه.

توضيحه: أنّ أهل الحديث و الأشاعرة يعتقدون بكون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه، وعندئذ يلزم على أصول الاعتزال كونه سبحانه موصوفاً بفعل القبيح، وذلک لأنّ أفعال العباد بين حسن وقبيح، فلو كان هو الفاعل يلزم أن يكون فاعل القبيح. ثمّ الجزاء على القبيح قبيح مع كون الفاعل هو الله سبحانه.

ويفصّل القاضي الأقوال في المسألة على النّحو التالي:

١- العباد هم المحدثون لأفعالهم، ويقابلهم الجبريّة كالجهميّة القائلون بأنّ أفعالهم مخلوقة للّه ولا تعلّق لها بالعباد.

٢- من ذهب إلى كونها مخلوقة للّه ولكن لها تعلّق بهم من جهة الكسب.

٣- من سوّى في هذه القضيّة بين المباشر و المتولّد، وقال: كلاهما مخلوق للّه سبحانه ومتعلّق 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 كالاحراق بعد الالقاء فالله تعالى متفرّد بخلقه.

وبما أنّا استوفينا الكلام في عقيدة الأشاعرة و مفهوم الكسب في الجزء الثاني،

نركّز البحث هنا على عقيدة المعتزلة. فالمنقول عنهم تفويض، أفعال العباد إلى أنفسهم وأنّهلا شأن للّه سبحانه في أفعال عباده، فذواتهم مخلوقة للّه و أفعالهم مفوّضة إلى أنفسهم.

وبعبارة ثانية: العباد في ذواتهم محتاجون إلى الواجب لا في أفعالهم و حركاتهم وسكناتهم. فالمعتزلة في كتب الأشاعرة والشّيعة الإماميّة، مرميّة بهذه العقيدة، وإليک 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 إنّه كفر وكذلک المؤمن، واختلفت في الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات:

فزعم بعضهم أنّ معنى فاعل و خالق واحد، وأنّا لا نطلق ذلک في الإنسان لأنّا مُنعنا منه.

وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

وقال بعضهم: معنى خالق: أنّه وقع منه الفعل مقدّراً، فكلّ من وقع فعله مقدّراً فهو خالق، قديماً كان أم محدثاً»[١].

وحاصله أنّهم لم يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة للِّه، وأمّا كونها مخلوقة لأنفسهم فمن فسّر الخلق بالايجاد لا بآلة ولا بجارحة، فمنع عن الاطلاق. وأمّا من فسّر الخلق بالتّقدير فقد جوّزه، وسيوافيک التصريح من أبي بكر الأنباري و غيره أنّ الخلق ربّما يستعمل في التّقدير.

٢- وقال البغدادي: «وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أنّ الناس هم الّذين يقدرون على أكسابهم و أنّه ليس للّه عزّوجلّ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدير»[٢].

١. مقالات الاسلاميين: ص ٢٩٥ ط ٢.
٢. الفرق بين الفرق: ص ١١٤ ـ ١١٥.

٣- وقال القاضي عبدالجبّار: «ذكر شيخنا أبو عليّ ـ رحمه اللّه ـ: اتّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّوجلّ أقدرهم على ذلک، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطاؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»[١].

٤- وقال أيضاً: «نحن نبيّن أنّ العبد إنّما يقدر على إحداث و إيجاد، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشّيء إلاّ على طريق الحدوث، وأنّه 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. ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج عن الدّين، والتزام جحد الضروريات»[٢].

٥- قال صدر المتألّهين: «ذهبت جماعة إلى أنّ الله أوجد العباد و أقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بايجادها على وفق مشيئتهم و طبق إرادتهم»[٣].

وهذه النصوص الخمسة من أكابر الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة، تحاول أن ترميهم بالتّفويض و إن لم تكن في الصّراحة بمكان يجزم الإنسان معها بصحّة النّسبة. ولأجل ذلک يلزم المزيد من التتبّع في كتبهم الّتي قصرت أيدينا عنها. ولأجل التّوضيح نبحث عن اُمور:

١- لا شکّ في وجود القول بالتّفويض في عصر الإمام الباقر عليه السلام كيف وقد طلب عبدالملک بن مروان (ت٨٦هـ)، من عامله في المدينة، أن يوجّه محمّد بن علي الباقر إلى الشام حتّى يناظر قدريّاً أعيى الشاميين جميعاً. فبعث الإمام ولده جعفراً الصادق عليه السلام. فلمّا ورد الشام واجتمع مع القدري، فقال للإمام: سل عمّا شئت. فقال: إقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها... حتّى بلغ قول الله تبارک و تعالى: ﴿**إيّاک نَعْبُدُ وَ**

١. المغني:ج ٦،الارادة ص ٤١ وج ٨، ص ١.
٢. المغني:ج ٦،الارادة ص ٤١ وج ٨، ص ١.
٣. رسالة خلق الأعمال.

﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فقال له جعفر عليه السلام: قف. من تستعين؟ ما حاجتك إلى المعونة؟ إنّ الأمر إليك. فبهت القدري[1].

٢- تضافر عنهم عليهم السلام التّنديد بالجبر والتّفويض بمضامين مختلفة، نأتي بواحد منها حتّى تقف على ما يشابهه:

سأل محمّد بن عجلان الصّادق عليه السلام أنّه هل فوّض الله الأمر إلى العباد؟ قال: «الله أكرم من أن يفوّض إليهم. قال: فأجبرهم على أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمّ يعذّبه عليه»[2].

٣- تضافر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام قولهم: «لا جبر ولا تفويض» وذلك يدفعنا إلى القول بوجود المفوّضة في زمن صدور هذه الروايات بين الأُمة الإسلاميّة، ويرجع صدورها إلى أواخر القرن الأوّل، وأواسط القرن الثاني.

٤- إنّما الكلام في أنّ المعتزلة هل هم المعنيّون في هذه الأخبار، أو هم غيرهم، وهذا هو الّذي 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 المتألّهين. كما أنّه يمكن أن يكون قوله: «لا فاعل لأفعال العباد ولا محدث لها سواهم»، هو نفي كونها مخلوقة للّه 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».

فالعبارة بصدد نفي كون فعل العباد مخلوقاً للّه مباشرة على النّحو الّذي يذهب إليه أهل الحديث و الأشاعرة. وهذا غير القول باستقلال العباد في أفعالهم و غناهم عن الواجب في أعمالهم.

١. بحار الأنوار: ج ٥، ص ٥٥ ـ ٥٦.
٢. المصدر نفسه: ص ٥١.

وبعبارة ثانية: كان المذهب في أفعال العباد أحد أمرين: كون أفعالهم مخلوقة للّه مباشرة و بلا واسطة، أو كون أفعالهم مخلوقة للعبد كذلك. فأهل الحديث والأشاعرة على الأوّل، والمعتزلة على الثاني. لكنّ القول بالثاني ليس بمعنى انقطاع عمل العباد عن الله سبحانه، وعدم انـتهاء سلسلة العلل إلى الحقّ عزّ اسمه.

نعم، لم يكن الأمر بين الأمرين شيئاً مفهوماً لديهم حتّى يعتقدوا به، لأنّه مـن الكـنوز العلميّة الّتي ظهرت من معادن العلم و أهل بيت النبوّة. ولكن عدم الوقوف على هذا المذهب غير الاعتقاد على التّفويض و الاذعان بالمعنى الباطل الّذي لا يفارق الشّرك.

٥- إنّ ما استدلّ به القاضي على مذهبه لا يثبت سوى نفي الجبر و كون أفعال العباد غير مخلوقة للّه سبحانه. وأمّا التّفويض الّذي اتّهم به، فلا تثبته أدلّته، وإليک بعض ما استدلّ به على ردّ الخصم على وجه الاجمال:

الأوّل : قال: «والّذي يدلّ على ذلک أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه. فنحمد المحسن على إحسانه و نذمّ المسيء على إساءته. ولا تجوز هذه الطّريقة في حسن الوجه وقبيحه. فلولا أنّ أحدهما متعلّق بنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل»[١].

الثاني : قال: «لو صحّ الجبر لزمهم التّسوية بين الرسول و إبليس، لأنّ الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم، كما أنّ إبليس يدعوهم إلى ذلک، بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس»[٢].

الثالث : قال: «يلزم قبح مجاهدة الكفّار، لأنّ للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيّانا على ما لا يريده الله تعالى منّا ولا يحبّه، فالجهاد لكـم أولى و أوجب، وإن كـان الجهاد لنا على ما خلق فينا...فذلک جهاد لا معنى له»[٣].

١. شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ٣٣٣و ٣٣٥و ٣٣٦.
٢. شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ٣٣٣و ٣٣٥و ٣٣٦.
٣. شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ٣٣٦.

إلى غير ذلک من الأدلّة الّتي أقامها القاضي على نفي الجبر، فلا يجد الإنسان في كتابه ما يثبت به التّفويض ولو بصورة الدّليل.

٦- إنّ فكرة التّفويض فكرة ثنويّة لا يعرج عليها مسلم واع، عارف بالكتاب والسنّة وبدايات الفلسفة الإلهيّة، ولا ينطق بها من وقف على موقف الممكن من الواجب، وواقعيّة العلل و المعاليل الامكانيّة بالنّسبة إلى الواجب المكوِّن لها بأسرها، فإنّ صفحة الوجود الامكاني صفحة فقيرة متدلّية بالذات قائمة بالغير، ذاتاً كان أم فعلاً. ونسبة الوجود الامكاني إلى الوجود الواجبي، كنسبة الوجود الحرفي إلى الاسمي. وعندئذ كيف يعقل لموجود امكاني الاستقلال في التّأثير والفعل من دون أن يستند إلى الواجب و يعتمد عليه.

وبعبارة ثانية: كما أنّه ليس للمعنى الحرفي الخروج عن إطار المعنى الاسمي في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة، والتحقّق في الخارج، فهكذا المعلول الامكاني بهويّته و أفعاله، فليس له الخروج عن إطار العلّة الواجبة في حال من الحالات.

هذا، وقد أوضحنا بطلان التّفويض كتاباً و عقلاً في أبحاثنا الكلاميّة[1].

٧- هنا مسألتان:

الأُولى: هل أفعال العباد مفوّضة إليهم أنفسهم أو لا؟

الثانية: هل الذّوات الامكانيّة محتاجة إلى الواجب في حدوثهم فقط، أو في حدوثهم و بقائهم؟ فمن قال بالأوّل وجب له القول بالتّفويض في الأفعال بوجه أولى، لأنّ الذات إذا كانت غنيّة عن الواجب في بقائه، فأولى أن يكون كذلک في أفعالها.

قال الشيخ الرئيس في إشاراته: «وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى إنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى

١. لاحظ «الالهيات في الكتاب والعقل والسنة» الجزء الثاني ٣٢١ـ ٣٣١.

العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عندهم إنّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلک فاعلاً. فإذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلک إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل»[١].

أقول: ما نقله الشيخ عنهم مبنيّ على أنّ مناط حاجة الممكن إلى العلّة هل هو إمكانه أو حدوثه، فمن قال بالثاني، صوّر الممكن غنياً في بقائه ـ فضلاً عن فعله ـ عن الواجب. ومن قال بالأوّل، أظهر الممكن محتاجاً في كلِّ حال من الأحوال إلى الواجب حدوثاً و بقاءً و ذاتاً و فعلاً. وبما أنّ التّحقيق كون مناط الحاجة هو الامكان، فإذاً يصبح التّفويض أمراً باطلاً لا يحتاج إلى التّدليل أكثر من ذلک.

ولأجل ذلک نأتي ببعض الدّلائل المتقنة على أنّ مناط الحاجة هو الامكان، و هو لا يزول عن الممكن أبداً. فذاته تتعلّق به دائماً، فكيف بأفعاله، فانتظر.

٨- الظّاهر من الشيخ المفيد موافقة المعتزلة للإماميّة في مسألة أفعال العباد. قال: «إنّ الله عدل كريم ـ إلى أن قال: ـ جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، و تعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال. لا يعذّب أحداً إلاّ على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلاّ على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، فإن تک حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمّد عليهم السلام وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلاّ ضراراً منها و أتباعه. وهو قول كثير من المرجئة، وجماعة من الزيديّة والمحكّمة، و نفر من أصحاب الحديث، وخالف فيه جمهور العامّة و بقايا ممّن عددناه»[٢].

وماذكره الشيخ المفيد يعرب عن أنّ المعتزلة في ذلک العصر لم تكن معتقدة بالتّفويض، وإلاّ لم يعدّها الشيخ متّحدة مع الإماميّة القائلة بنفي الجبر و التفويض

١. الاشارات، للشيخ الرئيس: ج ٣، ص ٦٨.
٢. أوائل المقالات: ص ٢٤ ـ ٢٥.

معاً.

٩- يظهر من المفيد أنّ المراد من التّفويض الوارد في الروايات غير ما هو المصطلح بيننا حيث قال: «الجبر هو الحمل على الفعل و الاضطرار إليه بالقهر و الغلبة. وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه، والامتناع من وجوده فيه.... والتّفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والاباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. وهذا قول الزّنادقة و أصحاب الاباحات. والواسطة بين هذين القولين أنّ الله أقدر الخلق على أفعالهم، ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك... إلى آخر ما أفاده»[1].

١٠- هل يصحّ إطلاق «الخلق» في مورد فعل الإنسان، أو يختصّ «الخلق» بفعل الله سبحانه؟

لا شكّ أنّ الله سبحانه هو الخالق، وأنّه خلق السّموات و الأرض بجواهرها وأعراضها. إنّما الكلام في أنّه هل يصحُّ استعمال كلمة الخلق في مورد فعل الإنسان، فإذا قام أو قعد يصحّ لنا أن نقول: «خلق القيام والقعود» أو إذا أكل و شرب هل يصحّ لنا أن نقول: «خلق الأكل و الشرب» أو لا يجوز ذلك إلاّ في مورد يكون هناك عناية في استعمال هذه اللّفظة.

والرائج في مصطلح القرآن هو التّعبير بالكسب والفعل. قال سبحانه: ﴿**لها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾(البقرة/٢٨٦).

وقال تعالى: ﴿**كَذٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾ (النمل/٣٣).

وقال سبحانه: ﴿**لِمَ تَقُولُونَ مَالا تَفْعَلُونَ**﴾ (الصف/٢).

فالتّعبير الرائج عن أفعال الإنسان بصورة عامّة هو الكسب و الفعل، وبصورة خاصّة هو الأفعال المخصوصة من الأكل و الشرب.

---

١. شرح عقائد الصدوق، ص ١٤ ـ ١٥.

وأمّا استعمال كلمة الخلق في مورد الفعل بأن يقال: «خلق الفعل و العمل» فليس بمعهود، وإنّما هو اصطلاح تسرّب إلى كلمات المحدِّثين والمتكلِّمين في نهاية القرن الأوّل وأوائل الثاني، حتّى قام البخاري بتأليف أسماه «خلق الأعمال».

قال الشيخ المفيد: «إنّ الخلق يفعلون، و يحدثون، ويخترعون، ويصنعون، ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنّهم يخلقون ولا لهم خالقون، ولا أتعدّى ذكر ذلك فيما ذكر الله تعالى، ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن، وعلى هذا القول إجماع الإماميّة، والزيديّة، والبغداديّين من المعتزلة، وأكثر المرجئة، وأصحاب الحديث، وخالف فيه البصريّون من المعتزلة، و أطلقوا على العباد أنّهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»[1].

أمّا القرآن فلم يصف فعل الإنسان بما هو فعله من دون أن يحدث هيئة أو تركيباً بالخلق إلاّ في مورد واحد، قال سبحانه: ﴿**إِنَّما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْثَاناً و تَخْلُقُونَ إِفْكاً**﴾ (العنكبوت/١٧) مع أنّه يحتمل أن يكون الخلق فيه بمعنى الكذب.

قال في اللّسان: «الخلق: الكذب. وخلق الكذب والإفك: افتراه، ابتدعه. ومنه قوله سبحانه: ﴿**وتخلقون إفكا**﴾ و منه أيضاً قوله سبحانه: ﴿**إِنْ هَذَا إِلاّ خُلُقُ الأوّلين**﴾ أي كذب الأوّلين[2].

نعم، وصف القرآن عمل المسيح بالخلق، لكن في مورد خاصّ وهو إحداث صورة وهيئة وتركيب في الخارج. فعندما جعل من الطّين كهيئة الطّير، خاطبه سبحانه بقوله: ﴿**وإِذْ تَخلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتكونُ طَيراً بِإِذْنِي**﴾ (المائدة/١١٠) وعليه يحمل قوله سبحانه: ﴿**فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ خَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون/١٤).

وأمّا في غير هذه الصورة، كالفعل المجرّد عن إحداث شيء مثل المشي و القعود،

١. اوائل المقالات: ص ٢٥.
٢. لسان العرب: مادة خلق.

فلم يعهد توصيفه بالخلق، وإنّما حدث هذا الاصطلاح (أي خلق الأفعال و الأعمال) في أواخر القرن الأوّل و أوائل الثاني. ولأجل ذلک تنصرف الاطلاقات الواردة في القرآن الكريم من أنّه خالق كلّ شيء إلى غير أفعاله.

هذا من حيث القرآن. وأما اللّغة، فالظاهر من «اللّسان» التفريق بين الخلق بمعنى الانشاء على مثال أبدعه، والخلق بمعنى التّقدير، والأوّل يختصّ بالله سبحانه، والثاني يعمّه و غيره، وعليه حملوا قوله سبحانه: ﴿**أحسن الخالقين**﴾ (أي المقدّرين).

قال في اللّسان: «الخلق بمعنى التقدير، وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريد قبل القطع، وقاسه ليقطع منه»[1].

ولأجل ذلک، 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 ذلک؟

١١- إنّ الأبحاث العقليّة لا تدور مدار صحّة التّسمية. فسواء أصحّ توصيف أفعال العباد بالخلق أم لا، ففعل الإنسان بما أنّه من الموجودات الامكانيّة، لا يخرج من كتم العدم إلى حيّز الوجود إلاّ بعلّة واجبة أو ممكنة منتهية إلى الواجب. فعلى الأوّل يكون فعلاً مباشرياً له، وعلى الثاني يكون فعلاً تسبّبياً له.

وبذلک يظهر بطلان كلا المذهبين، أمّا الجبر ـ وهو تصوير أنّ العلّة التامّة للفعل هو الواجب ـ فيلزم من كون الفعل الصادر من العبد فعلاً مباشريّاً للواجب، وكيف يمكن أن يكون الأكل، والشرب، والمشي، والقعود أفعالاً له مع انّ ماهيات هذه الأفعال واقعة بأعمال الجوارح من الإنسان.

وأمّا التفويض ـ وهو تصوير استقلال العبد في مقام الفعل والعمل ـ فلازمه كون الإنسان فاعلاً واجباً في مقام الفعل غير محتاج إلى الواجب في عمله، ومرجعه إلى الثّنويّة في الاعتقاد، والشرک في الفاعليّة.

---

١. لسان العرب: مادة خلق.

فلا مناص من رفض القولين واختيار مذهب بين المذهبين الّذي يدعمه العقل، والكتاب، وأحاديث العترة الطاهرة. ومن أراد الوقوف على حقيقته فعليه بـالمؤلفات الكـلامية لأصـحابنا الإماميّة.

١٢- إنّ الجنوح إلى التّفويض 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 الدّليلين نبحث عن كلّ منهما مستقلاً.

مناط الحاجة إلى العلّة هو الامكان لا الحدوث

إنّ هذا الأصل (كون مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث لا الامكان) الّذي بنت عليها المفوّضة نظريّتهم في أفعال العباد، بل و آثار كلِّ الكائنات، باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ مناط حاجة المعلول إلى العلّة هو الامكان أي عدم كون وجوده نابعاً من ذاته، أو كون الوجود والعدم بالنّسبة إلى ذاته متساويين،وهذا الملاك موجود في حالتي البـدء والبقاء. وأمّا الحدوث فليس ملاكاً للحاجة فإنّه عبارة عن تحقّق الشّيء بعد عدمه و مثل هذا، أمر انتزاعيّ ينتزع بعد اتّصاف الماهيّة بالوجود، وملاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده.

إنّ الحدوث أمر منتزع من الشّيء بعد تحقّقه، و يقع في الدرجة الخامسة من محلّ حاجة الممكن إلى العلّة، وذلك لأنّ الشيء يحتاج أوّلاً، ثمّ تقترنه العلّة ثانياً، فتوجده ثالثاً، فيتحقّق الوجود رابعاً، فينتزع منه وصف الحدوث خامساً. فكيف يكون الحدوث مناط الحاجة الّذي يجب أن يكون في المرتبة الأُولى، وقد اشتهر قولهم : الشيء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فـأُوجد، فـوجد، فحدث.

وبعبارة ثانية : ذهب الحكماء إلى أنّ مناط الحاجة هو كون الشّيء (الماهيّة) متساوي النّسبة إلى الوجود والعدم، وأنّه بذاته لا يقتضي شيئاً واحداً من الطّرفين، ولا يخرج عن حدِّ الاستواء إلاّ بعلّة قاهرة تجرّه إلى أحد الطّرفين و تخرجه عن حالة اللاّاقتضاء إلى حالة الاقتضاء.

فإذا كان مناط الحاجة هو ذاك (إنّ الشيء بالنّظر إلى ذاته لا يقتضي شيئاً) فهو موجود في حالتي الحدوث و البقاء، والقول باستغناء الكون في بقائه عن العلّة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقليّة الّتي تقول: إنّ كلّ ممكن ما دام ممكناً، بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته، يحتاج إلى علّة، وتخصيص القاعدة العقليّة مرفوض جدّاً.

ويشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني(١٢٩٦ ـ ١٣٦١) في منظومته إلى هذا الوجه بقوله :

والافـــتقار لازم الامكـــان من دون حاجة إلى البرهان
لا فرق ما بين الحدوث والبقا فـي لازم الذّات ولن يـفترقا

الوجه الثاني : إنّ القول بأنّ العالم المادّي بحاجة إلى العلّة في الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلّة دون الأبعاد الأُخرى. فإنّ لكلِّ جسم بعدين، بعداً مكانياً و بعداً زمانياً، فامتداد الجسم في أبعاده الثّلاثة، يشكّل بعده المكاني. كما أنّ بقاءه في عمود الزّمان يشكّل بعده الزماني. فالجسم باعتبار أبعاضه ذو أبعاد مكانيّة وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيّام ذو أبعاد زمانيّة، فكما أنّ حاجة الجسم إلى العلّة لا تختصّ ببعض أجزائه و أبعاضه، بل الجسم في كلِّ بعد من الأبعاد المكانيّة محتاج إلى العلّة، فكذا هو محتاج إليها في جميع أبعاده الزّمانيّة، حدوثاً وبقاء من غير فرق بين آن الحدوث و آن البقاء و الآنات المتتالية، فالتّفريق بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه عن العلّة. فالبعد الزّماني والمكاني وجهان لعملة واحدة، وبعدان لشيء واحد فلا يمكن التّفكيك بينهما.

وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنّ العالم في ظلّ الحركة الجوهريّة، في تبدّل

مستمرّ و تغيّر دائم، نافذين في جوهر الأشياء و طبيعة العالم المادّي، فذوات الأشياء في تجدّد دائم وانتشار متواصل والعالم حسب هذه النظريّة أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فالنّاظر الساذج يتصوّر أنّ هناك صورة منعكسة على الماء وهي باقية ثابتة والنّاظر الدقيق يقضي على أنّ الصّور تتبدّل 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 لعاقل أن يقول إنّ العالم، ومنه الإنسان، إنّما يحتاج إلى العلّة في حدوثه دون بقائه، مع أنّه ليس هنا أيّ بقاء و ثبات، بل العالم في حدوث بعد حدوث و زوال بعد زوال، على وجه الاتصال و الاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء وهو في حال الزّوال و التبدّل والسيلان ﴿**وتَرى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وهي تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ**﴾ (النمل/٨٨)[1].

الوجه الثالث : إنّ القول بحاجة الممكن إلى العلّة في حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعيّة المعلول و نسبته إلى علّته، فإنّ وزانه إليها وزان المعنى الحرفي بالنّسبة إلى المعنى الاسمي، فكما أنّه ليس للأوّل الخروج عن إطار الثاني في المراحل الثلاث: التصوّر، والدّلالة، والتّحقق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلّة في حال من الحالين الحدوث والبقاء.

فإذا كان هذا حال المقيس عليه فاستوضح منه حال المقيس. فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمّا وجود واجب، أو ممكن، والأوّل خلف لأنّ المفروض كونه معلولاً، فثبت الثاني، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (أي الامكان). فكما هو ممكن حدوثاً ممكن بقاء، ومثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات. لأنّ الاستغناء آية انقلابه عن الامكان إلى الوجوب وعن الفقر إلى الغنى.

١. البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل. لاحظ كتاب (الله خالق الكون: ص ٥١٤ـ ٥٦٠) تجد فيه بغيتك.

نعم، ما ذكرنا من النّسبة إنّما يجري في العلل والمعاليل الإلهيّة لا الفواعل الطّبيعيّة، فالمعلول الإلهي بالنّسبة إلى علّته هو ما ذكرنا، والمراد من العلّة الإلهيّة مفيض الوجود ومعطيه، كالنّفس بالنسبة إلى الصّور الّتي تخلقها في ضميرها، والارادة الّتي توجدها في موطنها، ففي مثل هذه المعاليل تكون نسبة المعلول إلى العلّة كنسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

وأمّا الفاعل الطّبيعي، كالنّار بالنّسبة إلى الاحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناك علّيّة حقيقيّة، بل حديث العلّيّة هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النّار إلى الحرارة، وذلك كما هو الحال في العلل الفيزيائيّة و الكيميائيّة، فالعلّيّة هناك تبدّل عنصر إلى عنصر في ظلّ شرائط و خصوصيات توجب التبدّل، و ليس هناك حديث عن الايجاد و الاعطاء.

وعلى ذلك فالتّفويض–أي استقلال الفاعل في الفعل–يستلزم انقلاب الممكن وصيرورته واجباً في جهتين:

الأُولى: الاستغناء في جانب الذات من حيث البقاء.

الثانية: الاستغناء في جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذّات.

الوجه الرابع: إنّ القول بالتّفويض يستلزم الشّرك، أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين أحدهما العلّة العليا الّتي أحدثت الموجودات والكائنات والإنسان، والأُخرى الإنسان بل كلّ الكائنات، فإنّها تستقلّ بعد الخلقة والحدوث في بقائها أوّلاً، وتأثيراتها ثانياً.

فلو قالت المعتزلة بالتّفصيل بين الكائنات والإنسان و نسبت آثار الكائنات إلى الواجب، فهو لأجل أنّها لا تزاحم العدل دون الإنسان، وعلى ما ذكرنا يكون التفصيل بلا دليل.

ثمّ إنّ القوم استدلّوا على المسألة العقليّة (غناء الممكن في بقائه عن العلّة)، بالأمثلة المحسوسة، منها: بقاء البناء والمصنوعات بعد موت البنّاء والصانع، ولكنّ

التّمثيل في غير محلّه، لأنّ البنّاء والصانع فاعلان للحركة أي ضمّ بعض الأجزاء إلى بعض والحركة تنتهي بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما. وأمّا بقاء البناء والمصنوعات فهو مرهون للنّظم السائد فيهما، فإنّ البناء يبقى بفضل القوى الطبيعيّة الكامنة فيه، الّتي أودعها الله سبحانه في صميم الأشياء فليس للبنّاء والصانع فيها صنع، وأمّا الهيئة والشّكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصّل من المجموع هيئة خاصّة وليس لهما فيها أيضاً صنع.

تمثيلان لإيضاح الحقيقة

الحقّ إنّ قياس المعقول بالمحسوس الّذي ارتكبته المعتزلة ـ لو صحّت النسبة ـ قياس غير تامّ، ولو أراد المحقّق القياس والتّمثيل فعليه أن يتمسّك بالمثالين التّاليين:

الأوّل: إنّ مثل الموجودات الإمكانيّة بالنسبة إلى الواجب، كمثل المصباح الكهربائي المضيء، فالحسّ الخاطئ يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضّوء الأوّل، ويتصوّر أنّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولِّد الكهربائي في حدوث الضّوء دون استمراره. والحال إنّ المصباح فاقد للاضاءة في مقام الذّات، محتاج في حصولها إلى ذلك المولِّد في كلِّ لحظة، لأنّ الضوء المتلألئ من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة واستنارة بعد استنارة، من المولّد الكهربائي، أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتّصال بينه وبين المولّد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً، فهو لكونه فاقداً للوجود الذّاتي يحتاج إلى العلّة في حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود آناً بعد آن، وزماناً بعد زمان.

الثاني: نفترض منطقة حارّة جافّة تطلع عليها الشمس بأشعّتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها، وإفاضته بما يشبه الرذاذ[1]، فإنّ هذا الأمر يتوقّف على استمرار تقاطر الماء عليها، ولو انقطع لحظة ساد

١. المطر الضعيف

عليها الجفاف، وصارت يابسة.

فمثل الممكن يتّصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتّصفة بالرطوبة دائماً، فكما أنّ الثاني رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها آناً بعد آن، فهكذا الأوّل لا يتحقّق إلاّ باستمرار إفاضة الوجود عليه آناً بعد آن، ولو انقطع الفيض والصِّلة بينه وبين المفيض لانعدم ولم يبق منه أثر.

تعلّق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين

قد سبق أن القاضي اعتمد على هذا الوجه [1] في نفي صلة فعل العبد بالله سبحانه، وزعم أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه 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 الثّامن من أجزاء موسوعته «المغني» بالجبر والاختيار، وأسماه «المخلوق» ويشتمل على عشرين فصلاً، عرض فيها آراء المعتزلة المتنوِّعة في خلق الأفعال وناقش خصومهم، وردّ على شبهاتهم.

وقد عقد فصلاً خاصّا[2] لهذا الأمر، واستدلّ على الامتناع بأدلّة عشر أو أزيد، وهو أبسط الفصول وأوسعها من بينها، وقد فات على القاضي تحرير محلِّ النّزاع، وأنّ المراد من القدرتين ما هو. فهل المراد القدرتان العرضيّتان أو الطوّليتان؟

فإن كان المراد هو الأُولى فاستحالة اجتماع قدرتين تامّتين عرضيّتين على مقدور واحد لا يحتاج إلى الاطناب الّذي ارتكبه القاضي، لأنّه ينتهي إلى خلف الفرض، وتخرج العلّة التامّة عن كونها علّة تامّة، وتصير علّة ناقصة.

لأنّ المقدور بعد التحقّق إمّا أن ينسب إلى كلتا القدرتين، بحيث يكون لكلِّ منهما تأثير و دخالة، فتعود العلّة التامّة إلى العلّة الناقصة، والقادر التامّ إلى القادر غير

١. لاحظ ص ٣٥٠ من هذا الجزء.
٢. المغني: الجزء ٨، ص ١٠٩ ـ ١٦١.

التامّ وهو خلف الفرض، وهذا كما إذا اشترک رجلان في رفع الصّخرة، مع قدرة كلِّ منهما على الرّفع وحده. فعند ذاک لا يعدّ كل منهما علّة تامّة في مقام الرفع.

وإمّا أن ينسب إلى واحدة منهما دون الأُخرى، وهذا هو المطلوب.

وإمّا أن لا ينسب إلى واحدة منهما، فكيف خرج عن كتم العدم، مع أنّ حاجة الحادث إلى العلّة أمر واضح.

وأمّا اجتماع قدرتين عرضيّتين لكن ناقصتين على مقدور واحد، فلا يترتّب عليه محذور أبداً.

واللائق بالبحث غير هاتين الصورتين، فإنّ قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ليستا في عرض واحد، بل الثانية في طول الأُخرى، فهو الّذي خلق العبد، وحباه القدرة، وأقدره على الايجاد وهو في كلِّ آن و حين يستمدُّ من مواهب ربّه. فالعبد وكلّ ما في الكون من علل وأسباب، جنوده و قواه، بين فاعل بالاختيار، ومؤثّر بالاضطرار. فللفعل صلة بقدرة العبد، كما أنّ له صلة بالله سبحانه و قدرته. وبوجه بعيد كالرؤية والسّماع، فهما فعلان للأجهزة الظاهريّة من العين والسمع، وفي الوقت نفسه فعلان للنفس القاهرة على قواه الباطنيّة والظاهريّة. فاجتماع قدرتين مثل هاتين لا يستلزم شيئاً من الاشكالات.

إنّ المعتزلة لم تجد في حلِّ مشكلة فعل الإنسان إلاّ سلوک أحد الطّريقين و زعمت أنّه لا طريق غيرهما ينتهي أحدهما إلى الجبر، والآخرى إلى التفويض.

١- صلة الفعل بالله سبحانه و انقطاعه عن العبد، فعند ذاک يقال: فعلام يحاسَب العبد ويعاقب؟

٢- نسبة الفعل إلى العبد و انقطاعه عن بارئه، فيسأل: هل هناک أفعال تجاوز قدرة الله وهل يصدر في ملكه ما لا يريد؟

فالأشاعرة استسهلوا الاشكال الأوّل ونسبوا الفعل إلى الله سبحانه و صوّروا العبد محلاً لارادته و قدرته سبحانه، من دون أن يقميوا لإرادة العبد و قدرته و زناً وقيمة.

والمعتزلة اختارت الثاني واستسهلت وقوع ظاهرة خارجة عن سلطانه سبحانه.

ولو أنّ القوم وقفوا على الطّريق الثالث الّذي يتنزّه عن فساد المسلكين و يجمع مزيّتهما، لأعرضوا عنهما والتجأوا إلى الحقّ اللاّحب وهو القول بالأمر بين الأمرين، فللفعل صلة لخالق العبد، كما أنّ له صلة لفاعل الفعل، ولكنّ المسؤولية متوجّهة على العبد، إذ هو الّذي يصرف القدرة الموهوبة عن اختيار فيما يختاره من الأفعال و يعمل من الأعمال. وسوف تقف على حقيقة الحال عند بيان عقائد الإماميّة فانتظر.

المسألة الثالثة:

في تقدّم الاستطاعة على الفعل

اختلفت المعتزلة والأشاعرة في تقدّم القدرة على المقدور، فالطّائفة الأُولى على لزوم تقدُّمها عليه والثانية على لزوم المقارنة بينهما.

وكان الأولى البحث عن هذه المسألة فى باب القدرة. غير أنّ القاضي طرحه في باب العدل و قال: «ووجه اتّصاله به أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق و ذلک قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح».

ثمّ استدلّ على مذهبه بوجهين:

الأوّل: 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.

الثّاني: إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضّدّين، فيجب في الكافر وقد كلّف بالإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلک محال[1].

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٣٩٦.

يلاحظ على الاستدلال الأوّل: أنّه مبنيّ على تفسير القدرة بالعلّة التامّة الّتي يكون الفعل معها ضروريّ الوجود فيصحّ كلّ ما جاء فيه. وذلك لأنّ التّكليف مشروط بالقدرة، والقدرة المفسّرة بالعلّة التامّة لا تنفكّ عن المقدور. فيستكشف عند عدم اعتناقه له بعد التّكليف، فقدان القدرة والطّاقة، إذ لو كانت لآمنت، لاستحالة انفكاك العلّة التامّة 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 تامّة للمقدور.

فللأشعري أن يلتزم باقتران القدرة للفعل في تكليف أبي جهل، ولا يترتّب عليه أيّ تال فاسد عند امتناعه.

ويلاحظ على الثاني: أنّه فسِّرت القدرة فيه على خلاف ما فسّرت به في الدّليل الأوّل. ومبنى استدلاله في هذا الدّليل هو تفسير القدرة بالعلّة الناقصة والاستعداد، لوضوح أنّ القدرة بهذا المعنى صالحة للضدّين، لا القدرة بمعنى العلّة التامّة، فلو قلنا باقترانها بالمقدور يصحّ أن نقول: إنّ القدرة صالحة للضدّين ولكن لا يلزم منه أن يكون مؤمناً و كافراً.

وبالجملة: كونها صالحة للضدّين مبنيّ 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 الطّائفتين، إذ لم ينقّح موضوع البحث، ولا المراد من القدرة. فالحقّ هو التّفصيل بين القدرة بمعنى الاقتضاء فهي مقدّمة على الفعل، والعلّة التامّة فمقارنة له[1].

١. لاحظ الجزء الثاني من كتابنا هذا: ص ١٧٢.

المسألة الرابعة:

في قبح التكليف بما لا يطاق

القول بجواز التّكليف بما لا يطاق نشأ من المسألة السابقة. ولو كانت السابقة منقّحة من حيث الموضوع والحكم، لما اندفعت الأشاعرة إلى اختيار الجواز في هذه المسألة الّتي يشهد العقل السّليم بقبحه أوّلاً وعدم إمكانه ثبوتاً ثانياً، إذ كيف يريد الإنسان بالارادة الجدّيّة الركض من الفالج، والنّكاح من الطّفل الرضيع؟

ولكنّهم لمّا فسّروا القدرة بالعلّة التامّة من جانب، واعتقدوا بلزوم اقترانها بالمقدور من جانب آخر، واستنتجوا من عدم الاعتناق عدم القدرة، فلزمهم عند تكليف الكفّار بالإيمان وعدم اعتناقهم، القول بجواز التّكليف بما لا يطاق، وإنّه كان هناك تكليف للكافر، ولم تكن له طاقة، وذلك لأنّه لو كانت له طاقة لآمن قطعاً. فبقاؤه على الكفر يكشف عن عدم قدرته، إذ لو كانت لآمن قطعاً لحديث امتناع الانفكاك. فينتج أنّ التّكليف كان موجوداً ولم يكن هناك قدرة.

غير أنّ الأشعري ومن قبله ومن بعده، لو فسّروا القدرة الّتي هي من شرائط التّكليف بمعنى العلّة الناقصة والاقتضاء، لما لزمهم الالتزام بهذه النّتيجة الفاسدة، حتّى ولو قالوا بلزوم الاقتران. ففي مورد أبي جهل و أبي لهب كان هناك تكليف أوّلاً، وطاقة بمعنى الاستعداد والاستطاعة على نحو لو أراد كلّ لآمن ثانياً، وكانت القدرة بهذا المعنى مقارنة للتّكليف ثالثاً. ولكن عدم إيمانه و إصراره على الكفر، لايكشفعنفقدان الشّرط، لأنّ الاستطاعة بمعنى الاقتضاء أعمّ من تحقّق المعلول معها وعدمه.

والعجب أنّ هؤلاء استدلّوا بآيات على ما يتبنّونه من جواز التّكليف بالقبيح. وبذلك عرّفوا الإسلام والقرآن مناقضين للفطرة و حكم العقل و إدراك 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].

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 الارادة فعل من الأفعال، ومتى تعلّقت بالقبيح كانت واجبة لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الارادة[٢].

المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية التّنزيه فيتصوّرون أنّ تنزيه الرّبِّ يتحقق بعدم تعلّق إرادته بالقبائح، لأنّ من أراد القبيح يتّصف فعله بالقبح و يسري إلى الفاعل، بينما يريد الأشعري تعظيم الرّبّ، وأنّه لا يكون في ملكه ما لا يريد ويذهب إلى سعة إرادته.

وقد نقل التفتازاني في «شرح المقاصد» أنّه دخل القاضي عبد الجبّار (ت٤١٥هـ) دار الصاحب بن عبّاد (ت٣٨٥هـ) فرأى الأُستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني (ت٤١٣هـ)، فقال القاضي: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» (مزدرياً بالاسفرائيني بأنّه لأجل القول بسعة إرادته يصفه سبحانه بالفحشاء) فأجابه الاسفرائيني بقوله: «سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء» إيماءً بأنّ القاضي لأجل قوله بضيق إرادته سبحانه، يعتقد بأنّ هناك أشياء تقع في سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته»[٣].

لكنّ القولين بين الافراط والتّفريط. وما يتبنّيانه من الغاية (التّنزيه و التّعظيم) يحصل برفض القولين، والاعتناق بالقول الثّالث الّذي هو مذهب بين المذهبين، وأمر

١. لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: ص ١٩٣.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ٤٣١.
٣. انظر شرح المقاصد: ج ٢، ص ١٤٥.

بين الأمرين.

وهذا المذهب هو المرويّ عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ويوافقه العقل و تؤيّده نصوص الكتاب، وهو جامع بين المزيّتين و منزّهٌ عن شناعة القولين.

فالمعتزلة، وإن أصابوا في تنزيه الرّبّ عن القبائح، لكنّهم أخطأوا في تحديد سلطنته بإخراج أفعال عباده عن إحاطة إرادته و سلطنته وملكه، فصوّروا الإنسان فاعلاً يفعل بارادته، ويعمل بمشيئته مستقلاً بلا استمداد من ارادته ومشيئته سبحانه.

والأشاعرة، وإن أصابوا في إدخال أفعال العباد في ملكه و سلطنته، لكنّهم أخطأوا في جعل أفعال العباد مرادة للّه بالارادة المباشريّة. فصار هناك مريد واحد وهو الله سبحانه و غيره من الفواعل مظاهر إرادته. وهذا يستلزم كونه سبحانه هو المسؤول عن القبائح لكونه الفاعل لها.

وأمّا القول الثالث فهو عبارة عن سعة إرادته لكلِّ ظاهرة امكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلِّ شيء، بل بمعنى أنّه تعلّقت إرادته على صدور كلِّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيّات لزم تخلّف مراده عن إرادته، فتعلّقت ارادته سبحانه على كون النّار مصدراً للحرارة بلا علم و شعور، بل عن جبر واضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتيّ و حرّيّة فطريّة.

وباختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً في فعله و عمله. فإذا اختار و فعل فقد فعل بارادته، كما فعل بارادة الله سبحانه. وليست الارادة الأزليّة منافية لحرّيّته و اختياره، وقد أوضحنا ذلك في أبحاثنا الكلاميّة[1]. فلاحظ.

وهناك كلام للشّهيد الأجلّ محمّد بن مكّي (المتوفى عام ٧٨٦هـ) عند بحثه عن تضافر الأخبار على أنّ صلة الأرحام تزيد في العمر، يقرب ممّا ذكرناه، قال (قدّس سرّه):

١. لاحظ: الالهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ص ٦٣٢، والجزء الثاني من هذه الموسوعة، ص ٣٠٢.

«أُشكل هذا بأنّ المقدّرات في الأزل، والمكتوبات في اللّوح المحفوظ لا تتغيّر بالزيادة والنقصان لاستحالة خلاف معلوم الله تعالى، وقد سبق العلم بوجود كلِّ ممكن أراد وجوده و بعدم كلِّ ممكن أراد بقاءه على حالة العدم أو إعدامه بعد ايجاده، فكيف يمكن الحكم بزيادة العمر و نقصانه بسبب من الأسباب؟».

ثمّ أجاب وقال: «إنّ 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 الألطاف، وحسن الاختيار، والعمل بموجب الشّرع، فالواجب على كلِّ مكلّف الاتيان بما أُمر به، ولا يتّكل على العلم، فإنّه مهما صدر منه فهو المعلوم بعينه.

وبالجملة: جميع ما يحدث في العالم، معلوم للّه تعالى على ما هو عليه واقع، من شرط أو سبب وليس نصب صلة الرحم زيادة في العمر إلاّ كنصب الإيمان سبباً في دخول الجنّة»[1].

ولو أمعنت فى أطراف كلامه تجد أنّه (قدّس الله سرّه) يشير إلى نفس الجواب الّذي بيّناه خصوصاً قوله «جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من إيجاده .. وحسن الاختيار» وقوله: «جميع ما يحدث في العالم معلوم للّه تعالى على ما هو عليه ...».

المسألة السادسة:

في وجوب اللّطف

اشتهرت العدليّة بوجوب اللّطف[2] على الله سبحانه، وخالفتهم الأشعريّة وبشر

١. القواعد والفوائد: ج ٢، ص ٥٦، القاعدة ١٦٣.

٢. 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 أيّ تقدير فمن قال به فإنما قال به من باب الحكمة، تحصيلاً لهدف الخلقة، أو هدف التكليف، أو من باب الجود والكرم، وأمّا إيجابه من باب العدل فلم يعلم له معنى محصل.

ابن المعتمر من معتزلة بغداد، وإيضاح الحقّ يستدعي البحث عن أُمور:

الأوّل: تعريف اللّطف و بيان حقيقته و أقسامه.

إنّ اللّطف، في اصطلاح المتكلّمين، يوصف بوصفين:

١- اللّطف المُحَصِّل.

٢- اللّطف المُقَرِّب.

وهناك مسائل تترتّب على اللّطف بالمعنى الأوّل، ومسائل أُخرى تترتّب على اللّطف بالمعنى الثاني، وربّما يؤدّي عدم التّمييز بين المعنيين إلى خلط ما يترتّب على الأوّل بما يترتّب على الثاني .. ولأجل الاحتراز عن ذلك نبحث عن كلٍّ منهما بنحو مستقل.

١-اللُّطف المحصّل

اللُّطف المحصِّل: عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدّمات الّتي يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللّغو، بحيث لولا القيام بهذه المبادئ والمقدّمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغاية، وناقَضَ حكمته الّتي تستلزم التحرّز عن العبث، وذلك كبيان تكاليف الإنسان و إعطائه القدرة على امتثالها.

ومن هذا الباب بعث الرّسل لتبيين طريق السّعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت في الأدلّة السابقة، أنّ الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقّة، أو يهتدي إلى طريق السّعادة في الحياة بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التّعليم السماوي.

و وجوب اللّطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثي الّذي اتّفق عليه العقل والنقل[١]. وإنّما الكلام في «اللّطف المقرِّب»، وإليك البيان فيه:

١. لاحظ سورة الذاريات: الآية ٥٦ وسورة المؤمنون: الآية ١١٥.

٢ـ اللُّطف المقرِّب

اللّطف المقرِّب: عبارة عن القيام بما يكون محصِّلا لغرض التّكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلک كالوعد والوعيد، والتّرغيب و التّرهيب، الّتي تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية[١].

وهذا النّوع من اللّطف ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطّاعة، بل هو قادر على الطّاعة وترک المخالفة سواء أكان هناک وعد أم لا، فإنّ القدرة على الإمتثال رهن التعرّف على التّكليف عن طريق الأنبياء، مضافاً إلى إعطاء الطّاقات الماديّة، والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من النّاس لا يقومون بواجبهم بمجرّد الوقوف على التّكليف ما لم يكن هناک وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، فهذا النوع من اللّطف قد وقع موقع النِّقاش بين المتكلِّمين.

والحقّ هو القول بوجوب اللّطف إذا كان غرض التّكليف (لا غرض الخلقة) موقوفاً عليه عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين.

مثلاً لو فرضنا أنّ غالب المكلّفين، لا يقومون بتكاليفهم بمجرّد سماعها من الرّسل ـ وان كانوا قادرين عليها ـ إلاّ إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد، والتّرغيب والتّرهيب، وجب على المكلِّف القيام بذلک، صوناً للتّكليف عن اللّغوية، ولو أهملها المكلِّف ترتّب عليه بطلان غرضه من التّكليف، وبالتالي بطلان غرضه من الخلقة.

وفي الكتاب والسنّة إشارات إلى هذا النوّع من اللّطف. يقول سبحانه:

---

١. عرّف اللطف المقرب بأنه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية، من دون أن يكون له حظّفي التمكين وحصول القدرة، ولا يبلغ حدّ الالجاء.

فخرج بالقيد الأوّل (لم يكن له حظ...) اللطف المحصّل، فإنّ له دخالة في تمكين المكلّف من الفعل بحيث لولاه لانتفت القدرة.

وخرج بالقيد الثاني (لا يبلغ حدّ الإلجاء) الإكراه والإلزام على الطاعة والاجتناب عن المعصية، فإنّ ذلک ينافي التكليف الذي يتطلب الحرية والاختيار في المكلف (لاحظ:كشف المراد، ص ٢٠١، ط صيدا).

وقال القاضي عبد الجبار: «اللطف هوكل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار الواجب أو ترک القبيح» (شرح الاصول الخمسة: ص ٥١٩).

﴿**وَبَلَوناهُم بالحَسَناتِ والسّيئاتِ لعلَّهُم يَرجِعون**﴾(سورة الأعراف/١٦٨)

والمراد من الحسنات والسّيئات، نعماء الدّنيا و ضرّاؤها، و كأنّ الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ والطّاعة.

و يقول سبحانه: ﴿**وما أرسَلْنَا في قَرْيَةٍ مِن نَبِيٍّ إلاّ أخَذْنا أهلَها بالبَأْساءِ و الضَّرّاءِ لَعَلَّهُم يَضّرّعُون**﴾(سورة الأعراف/٩٤) وفي الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللّطف، ومفاد الآية أنّ الله تعالى أرسل رسله لإبلاغ تكاليفه إلى العباد و إرشادهم إلى طريق الكمال (اللّطف المحصّل)، غير أنّ الرّفاه و الرّخاء و التوغّل في النّعم المادّية، ربّما يسبّب الطّغيان وغفلة الإنسان عن هدف الخلقة وإجابة دعوة الأنبياء، فاقتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء والضرّاء، لعلّهم يَضّرّعون ويبتهلون إلى الله تعالى.

ولأجل ذلك نشهد أنّ الأنبياء لم يكتفوا باقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالمعاجز، بل كانوا ـ مضافاً إلى ذلك ـ مبشّرين و منذرين، وكان التّرغيب والتّرهيب من شؤون رسالتهم، قال تعالى: ﴿**رُسُلاً مُبَشّرين و مُنذِرينَ**﴾(سورة النساء/١٦٥) و الإنذار والتّبشير دخيلان في رغبة النّاس بالطّاعة و ابتعادهم عن المعصية.

وفي كلام الإمام عليّ عليه السلام إشارة إلى هذا:

قال عليه السلام: «أيّها الناس، إنّ الله تبارك و تعالى لمّا خلق خلقَه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلاّ بأن يعرّفهم ما لهم و ما عليهم، والتّعريف لا يكون إلاّ بالأمر والنّهي[1]، والأمر والنّهي لا يجتمعان إلاّ بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلاّ بالتّرغيب، والوعيد لا يكون إلاّ بالتّرهيب، والتّرغيب لايكون إلاّ بما تشتهيه أنفسهم و تلذّه أعينهم، والتّرهيب لا يكون إلاّ بضدّ ذلك ... الخ»[2].

وقوله عليه السلام: «والأمر والنّهي لا يجتمعان إلاّ بالوعد والوعيد» إشارة إلى أنّ

١. هذا إشارة إلى اللطف المحصل.

٢. بحار الأنوار، ج ٥، كتاب العدل والمعاد، الباب الخامس عشر، الحديث ١٣، ص ٣١٦.

امتثال الأمر و النّهي و نفوذهما في نفوس النّاس، يتوقّف على الثّواب والعقاب، فلولاهما لما كان هناك حركة إيجابيّة نحو التّكليف إلاّ من العارفين الّذين يعبدون الله تعالى، لا رغبة ولا رهبة، بل لكونه مستحقّاً للعبادة.

فتحصّل من ذلک أنّ ما هو دخيل في تحقّق الرّغبة بالطّاعة، والابتعاد عن المعصية في نفوس الأكثريّة الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوناً للتّكليف عن اللّغو، وبالتالي صوناً للخلقة عن العبث.

نعم، إذا كانت هذه المبادئ كافية في تحريک الأكثريّة نحو الطّاعة، ولكنّ القليل منهم لا يمتثلون إلاّ في ظروف خاصّة كاليسار في الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظّاهر لا، إلاّ من باب الجود والتّفضّل.

وبذلک يعلم أنّ اللّطف المقرِّب إذا كان مؤثّراً في رغبة الأكثريّة بالطّاعة و ترک المعصية يجب من باب الحكمة، وأمّا إذا كان مؤثّراً في آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم. وبذلک تقف على مدى صحّة ما استدلّ به بعضهم على اللّطف في المقام، أو سقمه.

استدلّ القاضي عبد الجبّار على وجوب اللّطف بقوله: «إنّه تعالى كلّف المكلّف، وكان غرضه بذلک تعريضه إلى درجة الثّواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بدّ من أن يفعل به ذلک الفعل و إلاّ عاد بالنّقض 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، إلاّ إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب عليه أن يبعث، حتّى إذا لم يفعل عاد بالنّقض على غرضه و كذلک هيهنا»[1].

قال الشّهرستاني: «اللّطف عبارة عن كلِّ ما يوصل الإنسان إلى الطّاعة و يبعِّده عن المعصية، ولمّا كان الله عادلاً في حكمه، رؤوفاً بخلقه، ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٥٢١.

الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدّخر عنهم شيئاً ممّا يعلم أنّه إذا فعل بهم، أتوا بالطّاعة والصّلاح»[١].

وقال العلاّمة الحلي: «إنّ المكلِّف ـ بالكسر ـ إذا علم أن المكلّف ـ بالفتح ـ لايطيع إلاّ باللّطف، فلو كلّفه من دونه، كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام، وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلاّ أن يستعمل معه نوعاً من التّأدّب، فإن لم يفعل الداعي ذلك النّوع من التأدّب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللّطف يستلزم تحصيل الغرض»[٢].

وقال الفاضل المقداد: «إنّا بيّنّا أنّه تعالى مريد للطّاعة و كاره للمعصية، فإذا علم أنّ المكلّف لا يختار الطّاعة، أو لا يترك المعصية، أو لا يكون أقرب إلى ذلك إلاّ عند فعلٍ يفعله به، وذلك الفعل ليس فيه مشقّة ولا غضاضة، فإنّه يجب في حكمته أن يفعله، إذ لو لم يفعله لكشف ذلك، إمّا 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.

ويجري ذلك في الشّاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة، وعرف أو غلب على ظنِّه أنّ ذلك الشّخص لا يحضر إلاّ 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 عُدّ ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض باطل، لأنّه نقص، والنّقص عليه تعالى محال، ولأنّ العقلاء يعدّونه سَفَهاً وهو ينافي الحكمة»[٣].

وهذه البيانات تدلّ على أنّ اللّطف واجب من باب الحكمة.

هذا كلام القائلين بوجوب اللّطف، وهو على إطلاقه غير تامّ، بل الحقّ هو التّفصيل بين ما يكون مؤثِّراً في تحقّق التّكليف بشكل عامّ بين المكلّفين، فيجب من

١. الملل والنحل: ج ١، ص ١٠٧.
٢. كشف المراد: الفصل الثاني، المسألة الثانية عشرة، ص ٣٢٥، ط قم ١٤٠٧.
٣. ارشاد الطالبين: ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

باب الحكمة، وإلاّ فيرجع إلى جوده و تفضّله من دون إيجاب عليه.

واستدلّ القائل بعدم وجوبه بقوله: «لو وجب اللّطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما من مكلّف إلاّ وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبيح، فلمّا وجدنا في المكلّفين من أطاع وفيهم من عصى، تبيّن أنّ الألطاف غير واجبة على الله تعالى»[١].

يلاحظ عليه: أنّ هذا المستدلّ لم يقف على حقيقة اللّطف، ولذلك استدلّ بوجود العصاة على عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللّطف عبارة عمّا لا يتخلّف معه المكلّف عن الإتيان بالطّاعة 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 الطّاعة و مبعّداً عن المعصية من دون أن يبلغ حدّ الإلجاء.

يقول القاضي عبد الجبّار: «إنّ العباد على قسمين، فإنّ فيهم من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب و يتجنّب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه حتّى إن فعل به كلّ ما فعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً»[٢].

ويؤيّده ما ورد في الذِّكر الحكيم من أنّ هناك أُناساً لا يؤمنون أبداً ولو جاءهم نبيّهم بكلِّ أنواع الآيات والمعاجز.

قال سبحانه: ﴿**وما تُغني الآياتُ و النُذُرُ عَن قول لا يُؤْمنون**﴾[٣].

وقال سبحانه: ﴿**ولَئِن أَتَيْتَ الّذين أُوتُوا الكِتابَ بكلِّ آيةٍ ما تَبِعوا قِبلَتَك**﴾[٤].

وفي الختام نقول: إنّ اللُّطف سواء أكان المراد منه اللّطف المحصِّل أم اللّطف المقرِّب، من شؤون الحكمة، فمن وصفه سبحانه بالحكمة والتنزّه عن اللّغو والعبث، لامناص له عن الاعتقاد بهذه القاعدة، غير أنّ القول بوجوب اللّطف في المحصِّل

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٢٣.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٢٠.
٣. سورة يونس: الآية ١٠١.
٤. سورة البقرة: الآية ١٤٥.

أوضح من القول به في المقرِّب.

ولكن يظهر من الشّيخ المفيد أنّ وجوب اللّطف من باب الجود والكرم، قال: «إنّ ما أوجبه أصحاب اللّطف من اللّطف، إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم يفعل لكان ظالماً»[1].

يلاحظ عليه: أنّ إيجابه من باب الجود والكرم يختّص باللّطف الراجع إلى آحاد المكلّفين، لا ما يرجع إلى تجسيد غرض الخلقة، أو غرض التّكليف، عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين، كما عرفت.

ثمّ إنّ المراد من وجوب اللّطف على الله سبحانه ليس ما يتبادر إلى أذهان السطحيّين من الناس، من حاكميّة العباد على الله، مع أنّ له الحكم والفصل، بل المراد استكشاف الوجوب من أوصافه تعالى، فإنّ أفعاله مظاهر لأوصافه تعالى، كما أنّ أوصافه مظاهر لذاته تبارك وتعالى. فإذا علمنا – بدليل عقليّ قاطع – أنّه تعالى حكيم، استتبع ذلك واستلزم العلم بأنّه لطيف بعباده، حيثما يَبطل غرض الخلقة أو غرض التّكليف لولا اللّطف.

المسألة السابعة:

في حدوث كلامه تعالى

من المسائل الّتي أثارت ضجّة كبرى بين العلماء وانتهت إلى محنة تعرف في التأريخ بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، هي البحث عن حدوث القرآن و قدمه، وعن كونه مخلوقاً أو لا. فالمعتزلة على حدوث القرآن و نفي قدمه تنزيهاً له سبحانه عن المثل القديم و غير المخلوق، وأصحاب الحديث و الحنابلة و بعدهم الأشاعرة على ضدّهم و أنّه قديم أو ليس بمخلوق فراراً عن سمة الحدوث الطارئ على صفاته مثل التكلّم.

ولمّا وصلت المعتزلة في عصر المأمون و بعده في عصر الواثق إلى قمّة القدرة و

١. أوائل المقالات: ص ٢٥ ـ ٢٦.

كانت الخلافة العبّاسية تؤازرهم و تؤيّدهم، خرجوا عن منهجهم السّابق ـ منهج الحرّيّة في الرأي والتفكّر ـ وسلكوا في هذه المسألة مسلك الضّغط. فطفقوا يحملون النّاس على عقيدتهم (خلق القرآن) بالقوّة والاكراه، فمن خالفهم ولم يقرّ به يحكم عليه بالحبس تارة والضّرب أُخرى. وأوجد ذلک في حياتهم العلميّة نقطة سوداء، وسيوافيک 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 الصّمود والثّبات في عقيدته صار بطلاً في حياته، و بعدها يضرب به المثل في الصّمود على العقيدة، و قد استبطلته المعتزلة و صار إماماً في عقائد أهل السنّة بصموده في طريق عقيدته. و لإيضاح الحقّ نرسم أُموراً:

١- مسلک أهل الحديث

إنّ مسلک أهل الحديث في اتّخاذ العقيدة في مسائل الدّين هو اقتفاء كتاب الله وسنّة رسوله. فما جاء فيها يؤخذ به و ما لم يجئ فيها يسكت عنه ولا يبحث فيه، ولأجل ذلک كان أهل الحديث يحرِّمون علم الكلام، ويمنعون البحث عن كلِّ ما ليس وارداً في الكتاب والسنّة.

وعلى ضوء هذا كان اللازم على أهل الحديث السّكوت وعدم النّبس ببنت شفة في هذه المسألة، لأنّ البحث فيها حرام على أُصولهم، سواء أكان الموقف هو قدم القرآن أم حدوثه، لأنّه لم يرد فيه نصّ عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ومع الأسف كان موقفهم ـوفي مقدّمهم أحمد بن حنبل ـ موقف الايجاب وتكفير المخالف.

يقول الإمام أحمد بن حنبل في كتاب «السنّة»: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهميّ كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّوجلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام اللّه، فهو جهميّ، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو

مثلهم»[١].

إنّ السّلفيين و حتّى أتباعهم في هذه الأيّام يتحرّجون من القول بأنّ الله ليس بجسم، قائلين بأنّه لم يرد نصّ فيه في الشّريعة، ولكن يتشدّقون بقدم القرآن وعدم حدوثه، بلا اكتراث سالفهم و لاحقهم حتّى جعلوه أصلاً يدور عليه إسلام المرء وكفره.

٢- النّصارى و قدم الكلمة

إنّ القول بقدم القرآن تسرّب إلى أوساط المسلمين من المسيحيّين، حيث كانوا يقولون بقدم الكلمة. وقد صرّح بذلك الخليفة العبّاسي في كتابه الّذي بعثه من الرقّة إلى رئيس شرطة بغداد إسحاق بن إبراهيم يقول : «وضاهوا به قول النّصارى في ادّعائهم في عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»[٢].

قال أبو العبّاس البغوي: «دخلنا على «فثيون» النّصراني وكان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب (الّذي كان يقول بأنّ كلام الله هو الله) فقال: «رحم الله عبدالله كان يجيء فيجلس إلى تلك الزّاوية و أشار إلى ناحية من البيعة وعنى أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) ولو عاش لنصّرنا المسلمين قال البغوي: وسأله محمّد بن إسحاق الطّالقاني، فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنّة من المسلمين في القرآن»[٣].

قال أبو زهرة: «إنّ النّصارى الّذين كانوا في حاشية البيت الأموي وعلى رأسهم يوحنّا الدمشقي و غيرهم، كانوا يبثّون الشّكوك بين المسلمين. فقد جاء في القرآن أنّ عيس بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم. فكان يبثّ بين المسلمين أنّ كلمة الله قديمة فيسألهم: أكلمته قديمة أم لا؟ فان قالوا:لا، فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق. وإن قالوا:

١. كتاب السنّة: ص ٤٩.
٢. تاريخ الطبري: ج ٧، ص ١٩٨، حوادث سنة ٢١٨.
٣. فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ٢٣٠.

قديمة، ادّعى أنّ عيسى قديم»[١].

وبعد ذلک لا يعبأ بما قاله مؤلّف كتاب «المعتزلة» من أنّ القول بخلق القرآن جاء من اليهود، وأنّ أوّل من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدوّ النّبي ﷺ اللّدود الّذي كان يقول بخلق القرآن، ثمّ أخذ ابن أُخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنّف في خلق القرآن[٢].

هذا، وإنّ المشهور بين اليهود هو قدم التّوراة[٣].

وعلى كلِّ تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدّين و أُصوله. وقد طرحت في أواخر القرن الثّاني في عصر المأمون، وامتدّت إلى عصر المتوكّل ومن بعده الّذين يضغطون على المعتزلة وينكِّلون بهم.

إنّ تأريخ البحث يعرب عن أمرين:

أ-إنّ المسألة طرحت في جوّ غير هادئ و مشحون بالعداء، ولم يكن البحث لكشف الحقيقة وابتداعها، بل كلٌّ يصرّ على إثبات مدّعاه.

ب- لم يكن موضوع البحث منقّحاً حتّى يتوارد عليه النّفي والاثبات، وأنّهم لماذا يفرّون من القول بحدوث القرآن ولماذا يكفّرون القائل به. أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات الّتي يتلوها القارئ، أو النّبي الأكرم، أو أمين الوحي. أم يريدون قدم معانيه والمفاهيم الواردة فيه. أو يريدون قدم علمه، سبحانه إلى غير ذلک من الاحتمالات الّتي 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: «اتّفقوا على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق و إنّما اختلفوا في

١. تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ٢، ص ٣٩٤.
٢. المعتزلة: ص ٢٢، زهدي حسن جار الله.
٣. اليهودية: ص ٢٢٢، تأليف أحمد شلبي، كما في بحوث مع أهل السنة والسلفية ص ١٥٣.

اللّفظ بالقرآن لغموض وقع في ذلك وكلّهم يجمعون على أنّ القرآن بكلّ حال ـ مقروءاً و مكتوباً ومسموعاً و محفوظاً ـ غير مخلوق»[١].

وذهبت الكلابيّة[٢] إلى أنّ كلام الله تعالى هو معنى أزليّ قائم بذاته مع أنّه شيء واحد.

وأمّا مذهبنا في ذلك فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علماً و دالاً على نبوّته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال و الحرام واستوجب منّا بذلك الحمد و الشّكر والتّحميد والتّقديس، واذن هو الّذي نسمعه اليوم ونتلوه و إن 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 مُحدِثاً لها من جهته الآن[٣].

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 الّتي تظهر بالأصوات المقطّعة وليس حدوثه شيئاً يحتاج إلى دليل ولو احتاج حدوث مثل هذا إلى دليل إذاً احتاج النّهار إلى دليل. كيف وإنّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث، لأنّ تحقّق كلمة بسم الله يتوقّف على حدوث الباء وانعدامها، ثمّ حدوث السين كذلك، ثمّ حدوث الميم وهكذا إلى آخر البسملة. فالحدوث ثمّ الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف. وفي ضوء هذا توجد الكلمة فكيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزليّاً مع الله تعالى؟.

وهذا الاستدلال متين لا مفرّ منه.

---

١. تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ١٦ طبع دار الجيل، .

٢. 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.

٣. شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٢٨.

ثمّ إنّ القاضي استدلّ على حدوث القرآن بآيات:

١- ﴿**وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ**﴾(الأنبياء/٢) والذِّكر هو القرآن بدليل قوله: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلنا الذِّكْرَ و إِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**﴾. فقد وصفه بأنّه محدث، ووصفه بأنّه منزّل، والمنزّل لا يكون إلاّ محدثاً. وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنّه قال: ﴿**وإنّا له لحافظون**﴾ فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

٢-﴿**الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ**﴾(هود/١).

بيّن كونه مركّباً من هذه الحروف وذلک دلالة حدوثه، ثمّ وصفه بأنّه كتاب، أي مجتمع من كتب، ومنه سمّيت الكتيبة كتيبة، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً.

٣- ﴿**اللّهُ نزَّل أَحْسَنَ الحديثِ كِتاباً مُتشابِهاً مَثانِيَ**﴾(الزمر/٢٣).

وصفه بأنّه «منزّل» أوّلاً، ثمّ قال: «أحسن الحديث». وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال. ووصفه بأنّه «حديث» وهو والمحدث واحد. فهذا صريح ما ادّعيناه. وسمّاه «كتاباً»، وذلک يدلّ على حدوثه كما تقدّم. وقال: «متشابهاً» أي يشبه بعضه بعضاً في الاعجاز والدّلالة على صدق من ظهر عليه. وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون محدثاً[١].

٤- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

ولمّا كانت العقيدة بقدم القرآن منافية لتوحيده سبحانه، حاول ابن تيميّة تصحيح عقيدة الحنابلة ـ الّتي صارت متروكة و مندرسة بعد ثورة الإمام الأشعري على الطّائفتينـ بالتّفريق بين القدم و عدم المخلوقيّة و قال:

«وكما لم يقل أحد من السّلف إنّ كلام الله مخلوق، فلم يقل أحد منهم إنّه قديم، ولم يقل واحداً من القولين أحد من الصّحابة، ولا التّابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمّة الأربعة ولا غيرهم. وأوّل من عرف أنّه قال «هو قديم»، عبدالله بن سعيد بن

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٣٢.

كلاب»[١].

ولا يخفى أنّ التّفريق بين عدم الخلقة و القدم، كالتّفريق بين المترادفين مثل «الإنسان» و«البشر» فكما لا يصحّ أن يقال: هذا بشر لا إنسان، فهكذا لا يصحّ أن يقال: «القرآن غير مخلوق و لكن ليس بقديم» لأنّ الشّيء إذا لم يكن مخلوقاً يكون وجوده لذاته، وما كان كذلك لا يكون مسبوقاً بالعدم فيكون قديماً.

أضف إلى ذلک أنّ ابن الجوزي صرّح بأنّ الأئمّة المعتمد عليهم قالوا: إنّ القرآن كلام الله قديم[٢].

فكما أنّ هذه المحاولة فاشلة، فهكذا محاولته الثّانية الّتي لا يليق بها أن تسطر. وهي القول بقدم حروف المعجم الّتي هي موادّ كلمة الله، حيث قال: «وما تكلّم الله به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله سبحانه وكتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأنّ الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح. وإن أراد الحرف المعيّن فقد أخطأ»[٣].

إنّ القول بقدم موادِّ القرآن ـ أعني حروف المعجم ـ أشبه بالقول بقدم الماهيّات المنفكّة عن الوجود. وهذه الحروف بجنسها، كما أنّ الماهيّات بنوعها، ليست إلاّ مفاهيم بحتة معدومة و إنّما تتشخّص بالوجود، وتتحقّق بالكينونة، ولا يكون ذلک إلاّ فرداً و هو حادث قطعاً حسب ما اعترف به.

هذه المسائل صارت سبباً لسقوط عقيدة الحنابلة في أعين المفكّرين والمحقّقين من علماء الإسلام. ولأجل ذلک التجأ الأشعري لتصحيح العقيدة إلى الكلام النّفسي القائم بذاته سبحانه. وقد عرفت في تبيين عقيدة الأشعري أنّ مرجع الكلام النّفسي إلى العلم، وليس شيئاً غيره.

١. مجموعة الرسائل: ج ٣ص ٢٠.
٢. المنتظم في ترجمة الأشعري، ج ٦، ص ٣٣٢.
٣. مجموعة الرسائل: ج ٣، ص ٤٥.

ثمّ إنّ هيٰهنا أدلّة سمعيّة للحنابلة في إثبات قدم القرآن نأتي بها على وجه الاجمال، وقد طرحها القاضي في كتبه وقام بتحليلها.

٥- نقد أدلّة القائلين بالقدم

إنّ القاضي يذكر أدلّة القائلين بقدم القرآن و يقول: «وللمخالف في قدم القرآن شبه، من جملتها:

الشبهة الأولى: قولهم: قد ثبت أنّ القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى والاسم والمسمّى واحد، فيجب في القرآن أن يكون قديماً مثل: الله تعالى. قالوا: والّذي يدلّ على أنّ الاسم والمسمّى واحد، هو أنّ أحدنا عند الحلف يقول: تالله و والله. وهكذا يقول: بسم الله. ولا يكون كذلك إلاّ و الأمر على ما قلناه. وكذلك فقد قال لبيد:

إلى الحول ثمّ اسم السّلام عليكما ومن يبک حولاً كاملاً فقد اعتذر

أي السّلام عليكما.

وهكذا فإنّ أحدنا إذا قال: طلّقت زينب، كان الطّلاق واقعاً عليها. فلو لم يكن الاسم والمسمّى واحداً لا يكون كذلك».

وأجاب عنه القاضي بأنّ الاسم غير المسمّى و إلاّ فمن قال: ناراً، يجب أن يحترق فمه.

وعلى هذا قال بعضهم:

لو كان من قال ناراً أُحرقت فمه لما تفوّه باسم النّار مخلوق

فكيف يكون الاسم و المسمّى واحداً، مع أنّ الاسم عرض و المسمّى جسم؟.

أقول: يجب إلفات نظر القارئ إلى أُمور:

١- إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى صحيح على وجه و باطل على وجه آخر. فإن أرادوا اتّحاد واقعيّة العالم مع ذاته سبحانه فذلک صحيح، لما قلنا من أنّ ذاته سبحانه

بلا ضمّ ضميمة مصداق للعالم، وليست ذاته شيئاً و عالميّته شيئاً آخر، ولأجل ذلك، الاسم هو واقعيّة العالميّة، ولفظ (العالم) إسم للاسم.

وإن أرادوا اتّحاد لفظ (العالم) الّذي حدوثه ذاتيّ، و تدرّجه عين تحقّقه، مع المسمّى فذلك من البطلان بمكان.

٢- إنّ المعارف الإلهيّة لا تبتنى على المسائل الفقهيّة، فإنّ لكلِّ 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 الشّارع موضوعاً لأمره ونهيه و طاعته و عصيانه، فلا يصحّ الاستدلال عليها إلاّ من زاوية العلوم الاعتباريّة.

فالعالم كلُّ العالم من يحلِّل كلّ مسألة بمنهجها الخاصّ، ولا يخلط هذا بذاك. ولكنّ الحنابلة طفقوا يستدلّون على اتّحاد الاسم مع المسمّى بمسألة فقهيّة، وهذا مثل من أنكر كرويّة الأرض بحجّة أنّ كرويّتها لا توافق كون ليلة القدر ليلة واحدة، بل تستلزم أن تكون ليلتين. وقد أوضحنا حال هذه الشّبهة في أبحاثنا الفقهيّة.

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 اللّفظ طريق و مرآة إلى المسمّى، ومع ذلك فالمحلوف به لفظه واسمه، لا مصداقه و ذاته مباشرة، فأين للإنسان النّاقص شهود ذاته حتّى يحلف بها. فلو تصعّد و تصوّب لا يكون حلفه خارجاً عن الحلف باللّفظ. فإذا كان الحلف هنا على الاسم، يكون الحلف في قوله «باسم الله» أيضاً على الاسم بحجّة أنّ الاضافة بيانيّة، بمعنى أحلف على الاسم الّذي هو الله. ففي كلا القسمين الحلف واقع على الاسم، دون المسمّى، وليس الحلف في الأوّل على المسمّى حتّى يستدلّ بصحّة الحلف في الثّاني المشتمل على لفظ الاسم، على أنّ الاسم هو المسمّى و يستنتج من قدم المسمّى قدم الاسم و منه قدم القرآن لاشتماله على أسمائه.

إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى من الأفكار الباطلة الّتي شطب العلم، والفكر

الصحيح، عليها طيلة قرون. ومع الأسف إنّ الشّيخ الأشعري جعله من جملة عقائد أصحاب الحديث و أهل السنّة، وقال في قائمة عقائد تلك الطّائفة: «إنّ أسماء الله لا يقال إنّها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج»[١].

يحكى أنّ بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة فأخذ لوحاً و كتب عليه «الله». قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله و تدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللّوح من يده و كتب بجنبه: «الله» آخر. فقال للحنبليّ: أيّهما الله إذن؟-فانقطع المدبر[٢].

فلو صحّت هذه الوحدة لوجب تعدّد الآلهة حسب تعدُّد أسمائه و كثرتها في لغة العرب وسائر اللّغات.

الشبهة الثانية: إنّ القوم تعلّقوا بآيات من القرآن في إثبات قدمه. منها قوله تعالى: ﴿**ألا لَهُ الخَلْقُ وَ الأمْرُ**﴾ (الاعراف/٥٤) قالوا: إنّه تعالى فصّل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أنّ الأمر غير مخلوق[٣]. والقرآن مشتمل على الأمر فيكون غير مخلوق.

وأجاب عنه القاضي بأنّ ذلك من قبيل عطف الخاصّ على العامّ، مثل قوله سبحانه: ﴿**فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمّانٌ**﴾(الرحمن/٦٨).

ويمكن أن يجاب بالنّقض والحلّ.

أمّا نقضاً فبقوله سبحانه: (**وَيَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّي**﴾ (الإسراء/٨٥).

فلو كان الأمر غير مخلوق يلزم أن يكون الروح الّذي من الأمر غير مخلوق و قديماً.

وأمّا حلاّ ً فبوجهين:

أ ـ المراد من الخلق هنا هو التّقدير، قال في اللّسان: «الخلق: التقدير، وخلَق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريد قبل القطع. قال زهير يمدح رجلاً:

١. المقالات: ص ٢٩٠. وفي هذا المصدر تكلّم عن أصحاب الحديث حول اتحاد الاسم مع المسمى، فراجعه.
٢. شرح الاصول الخمسة: ص ٥٤٤.
٣. المصدر نفسه

ولأنـــت تَـفـــري مـــا خـلقـتَ و بعض القوم يَخلق ثمّ لا يفري[1].

والمراد من الأمر هو الايجاد، لقوله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئَاً أَنْ يَقُولَ لَـهُ كُـنْ فَيَكُون**﴾(يس/٨٢). وعلى ذلک يعود معنى الآية إلى أنّ التقدير والايجاد في عالم الكون من السّماوات و الأرض و ما بينهما له سبحانه. ويشهد عليه ملاحظة نفس الآية: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ، يُغْشِي الَّـيْلَ النّـهارَ يَطْلُبُهُ حَثيثاً و الشَّمسَ والقَمَرَ و النُّجومَ مُسَخّراتٍ بِأَمْرِهِ، أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَکَ اللّٰهُ رَبُّ العَالَمِين**﴾(الأعراف/٥٤).

فخلق العالم من الذّرّة إلى المجرّة، رهن التّقدير و الايجاد، ولا شريک له سبحانه فـي واحد من هذين الأمرين، و عندئذ لا صلة لكلمة الأمر، بالأوامر الشّرعية الواردة فـي القـرآن الكريم حتّى يستدلّ من حديث المقابلة أنّ الأمر غير الخلق.

ب- المراد من الخلق هو الايجاد، كما هو الشائع، والمراد من الأمر السنن السائدة على العالم، الحاكمة عليه والوسيلة للتدبير. و يشـهد له قـوله قـبل ذلک: ﴿**مسـخّرات بـأمره**﴾ أي مسخّرات بسننه و قوانينه سبحانه. فيعود معنى الآية أيضاً إلى أنّ الخلق و التّدبير بـالسنن له سبحانه، لا يشاركه فيهما شيء.

ويظهر ذلک إذا علمنا أنّ «الألف واللام» في «له الأمر» إشارة إلى الأمر الوارد قبله أي: ﴿**مسخّرات بأمره**﴾ ومن المعلوم أنّ التّسخير قائم بوضع سنن و قوانين على عالم الخلق.

الشبهة الثـالثة: إنّ تـوصيف القـرآن بـأنّه مـخلوق ربّـما يـوهم وصـف القـرآن بـالكذب والاختلاق، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة و مختلقة، إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل.

قال سبحانه: ﴿**إن هذا إلاّ خلق الأوّلين**﴾ (الشعراء/١٣٧).

وقال سبحانه: ﴿**إن هذا إلاّ اختلاق**﴾ (ص/٧).

والإجابة عنه واضحة، فإنّ المراد من كونه مخلوقاً، كونه مخلوقاً لله سبحانه.

---

١. لسان العرب: مادة «خلق».

ويشهد له أنّه سبحانه وصفه بـ «أنزله»، و «جعله»، وغيرذلک من الأفعال الدالّة على انتسابه إلى الله سبحانه.

واستغلال الملحد لهذه الكلمة بتفسيرها بالكذب و الاختلاق لا يغيّر الواقع، فالمراد أنّ القرآن المتلوّ على لسان النّبي والصّحابة و التّابعين والمسلمين، شيء موجود و لا بدّ له من محدث و خالق، و خالقه هو الله سبحانه.

قال المفيد ـ رحمه الله ـ: «إنّ كلام الله تعالى محدث، وبذلک جاءت الآثار عن آل محمّد عليهم السلام والمراد أنّ القرآن كلام الله و وحيه و أنّه محدث كما وصفه الله تعالى. وأمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. وبهذا جاءت الآثار عن الصّادقين، وعليه كافّة الإماميّة إلاّ من شذّ»[1].

والحاصل إنّ 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». وأنّه كلام الله و كتابه و تنزيله، مما يفيد أنه غير أزليّ، وليس بقديم. فإذن، يكون من قبيل:

عباراتنا شتّى و حسنک واحد وكلّ إلى ذاک الجمال يشير

وقد وردت الروايات في النّهي عن إطلاق الخلق على القرآن ـ لصدّ استغلال الملاحدة ـ في (توحيد الصّدوق)[2].

هذا، وقد أشار القاضي عبد الجبّار إلى هذا الوجه و قال:

«فان قيل: أليس قوله تعالى «و تخلقون إفكاً» أريد به كونه كذباً فما أنكرتم، أليس من أنّ القرآن لا يوصف بذلک من إيهام كونه كذباً... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعني أنّها كذب، و على هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً و اختلقته»[3].

١. اوائل المقالات: ص ١٨ ـ ١٩.
٢. لاحظ: توحيد الصدوق، باب القرآن، الأحاديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.
٣. المغني: أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

ولكنّ الإجابة عنه واضحة، لما عرفت من أنّه يمكن التّعبير عنه بوجه لا يستلزم ذلك الوهم ككونه محدثاً، أو إنّه غير قديم.

والظّاهر 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: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذِّكر و إنّا له لحافظون**﴾[1].

الشّبهة الرابعة: إنّ الله سبحانه خلق العالم بلفظ «كن»، يقول: ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾ (يس/٧٤) و يقولون لو لم يكن هذا الـ «كن» قديماً، لوجب أن يكون محدثاً. فكان لا يحدث إلاّ بـ «كن» آخر. والكلام في ذلك الـ «كن» كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له[2].

وأجاب عنه القاضي: ليس المراد من هذه اللّفظة هو المركّب من الكاف و النّون، إذ لا شكّ في حدوثه، فيجب أن يكون المراد هو الارادة[3].

ثمّ قال: «والغرض من هذه الآية و ما جرى مجراها إنّما هو الدّلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، نظيرها قوله تعالى: ﴿**وقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً**﴾ (فصلت/١١). ومنه قول الشاعر:

و قالت له العينان سمعاً و طاعة وحدرتا كالدُّرّ لمّا يثقّب

والّذي يدلّ على أنّ المراد هنا ليس لفظة «كن»، أنّه ليس في المقام مخاطب ذو سمع يسمع الخطاب فيوجد به، وعندئذ تصير الآية تمثيلاً لحقيقة فلسفيّة، وهي أنّ إفاضته سبحانه وجود الشّيء لا تتوقّف على شيء وراء ذاته المتعالية. فمشيئته سبحانه

١. المغنى:ج ٧،ص ١٢١وهو أيضاًكما ترى.
٢. شرح الاصول الخمسة:ص ٥٦٠.
٣. المصدر السابق. ولمّاكان القول بالارادة الحادثة في ذاته مستلزماً لحدوث الذات، التجأ القاضي وأتباعه إلى أنّ للّه سبحانه إرادة غير قائمة بذاته،وهوكما ترى.

مساوقة لوجود الشّيء بلا تخلّف. وأمّا حقيقة إرادته فلبيانها مقام آخر.

وفي نفس الآيات إشارات لطيفة إلى هذا المعنى.

قال سبحانه: ﴿**وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر**﴾ (القمر/٥٠) فيكون الهدف من الآية ونظائرها بيان أنّ إرادته و مشيئته المتعلِّقة بتحقّق الشيء يساوق وجوده و ليست كارادة الإنسان. فإنّ الارادة والمشيئة فيه لا تساوق وجود الشّيء، بل يحتاج إلى مقدّمات و أسباب.

المسألة الثامنة:

ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و معاجز الأنبياء

إنّ القاضي رتّب على القول بالعدل عدّة مسائل زعم أنّها من نتائج القول به، وبما أنّ الاختلاف فيها بين المعتزلة و غيرهم بسيط، نكتفي بإيرادها إجمالاً:

١- بعث الأنبياء: قال: «ووجه اتّصاله بباب العدل هو أنّه سبحانه إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بالشّرعيات، فلا بدّ من أن يعرِّفناها، لكي لا يكون مُخلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه».

٢- لزوم اقتران النبوّة بالمعجز: قال: «إذا بعث إلينا رسولاً ليعرِّفنا المصالح، فلا بدّ من أن يدّعي النبوّة و يظهر عليه العلم المعجز الدّالّ على صدقه عقيب دعواه النُّبوة».

ثمّ فصّل حقيقة المعجز.

يلاحظ عليه: إنّ مقتضى العدل بعث الأنبياء بالدّلائل و البيّنات المثبتة لدعواهم النّبوّة، ولا تنحصر البيّنات بالمعجزات، بل المعجز إحدى الطّرق إلى التعرّف على صدق النّبي. وهناك طريقان آخران نشير إلى عنوانيهما:

أ-تصديق النبيّ السابق (الّذي ثبتت نبوّته قطعيّاً) نبوّة النّبيِّ اللاّحق.

ب- جمع القرائن والشّواهد الّتي تدلّ على صدق دعواه صدقاً قطعيا[١].

٣- صفات النّبي: يقول: «الرّسول لا بدّ أن يكون منزّهاً عن المنفِّرات جملة، كبيرة أو صغيرة، لأنّ الغرض من البعثة ليس إلاّ لطف العباد و مصالحهم. فلا بدّ من أن يكون مقبولاً للمكلّف.

ثمّ جوّز صدور الصّغائر عن الأنبياء الّتي لا حظّ لها إلاّ في تقليل الثّواب دون التنفير...، لأنّ قلّة الثّواب ممّا لا يقدح في صدق الرُّسل ولا في القبول منهم»[٢].

يلاحظ عليه: أنّ صدور الذّنب من النّبي يوجب زوال الثّقة بصدق قوله، فيقال: لو كان صادقاً فيما يرويه فلماذا يتخلّف عنه.

٤- نسخ الشرائع: فقد ذكر جملة من الأدلّة على جواز النّسخ في الشّرائع وطرح القول بالبداء و بيّن الفرق بينه و بين النّسخ.

٥- نبوّة نبيّ الإسلام و دلائل نبوّته وأنّ القرآن معجز: ثمّ بسط الكلام في إعجاز القرآن إلى أن وصل بحثه إلى القول بالتّحريف في القرآن.

ومن أعجب ما أتى به قوله إنّ الإماميّة جوّزوا فى القرآن الزّيادة و النّقصان حتّى قالوا: إنّ سورة الاحزاب كانت بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيها، ونقص، وغيِّر و حرِّف[٣].

أقول: غاب عن القاضي أنّ الإماميّة على بكرة أبيهم لم يصدر منهم هذا الكلام الرّكيك.

نعم، روى القرطبي عند تفسيره سورة الأحزاب من عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية، فلمّا كتب المصحف لم يقدر منها إلاّ على ما هي الآن[٤].

تمّ الكلام حول الأصل الثّاني والفروع الّتي تترتّب عليه.

---

١. قد فصلنا تلك الطرق في بحوثنا الكلامية لاحظ الالهيات ج٣ص ٦١-١١٤.
٢. شرح الاصول الخمسة: ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.
٣. شرح الاصول الخمسة: ص ٦٠١.
٤. تفسير القرطبي: ج ١٤، ص ١١٣.

الأصل الثّالث

الوعد والوعيد

هذا هو الأصل الثّالث من الأُصول الّتي بني عليها الاعتزال، والمراد من الوعد هو المدح والثّواب على الطّاعات، و من الوعيد الذّمّ والعقاب على المعاصي.

والمسائل المبتنية على الوعد والوعيد في الكتاب والسنّة والعقل كثيرة طرحها المتكلِّمون و المفسِّرون في كتبهم الكلاميّة والتفسيريّة. وليست المعتزلة متفرِّدة بالرأي في هذه المسائل وإنّما تفرّدوا في بعض الفروع و لأجل ذلک نذكر عناوين المسائل الكليّة، ثمّ نركِّز على متفرِّدات المعتزلة، وإليک البيان:

١ ـ الكلام في المستحَقّ بالأفعال (الطّاعة والعصيان) فهو إمّا المدح والذّمّ، أو الثّواب والعقاب.

٢ ـ الكلام في الشروط الّتي معها تستحقّ هذه الأحكام.

٣ ـ هل الثّواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشّيعة و جماعة من أهل السنّة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟

٤ ـ هل استحقاق العقاب عقليّ و سمعيّ، أو سمعيّ فقط؟

٥ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثِّرة في سقوط الثّواب، فيعبّر عن الأوّل بالتّكفير، وعن الثاني بالإحباط؟

٦ ـ تقسيم المعاصي إلى الكبائر والصّغائر.

هذه هي المسائل الّتي اختلفت فيها كلمة المتكلّمين من غير فرق بين المعتزليّ وغيره ولا نركّز البحث على هذه المسائل، وإنّما نبحث في المسائل الآتية الّتي تعدّ من متفرّدات المعتزلة.

أ ـ هل يحسن من الله تعالى عقلاً أن يعفو عن العصاة و أن لا يعاقبهم إذا ماتو بلا توبة، أو إنّه ليس له إسقاطه؟

ب ـ هل الفاسق (مرتكب الكبائر) مخلّد في العذاب أو لا؟ سواء أكان العذاب بالنّار أم بغيرها.

ج ـ إذا كان التّخليد في العذاب أمراً محقّقا، فما معنى الشّفاعة الّتي تضافر عليها الكتاب والسنّة المفسّرة بخروج الفسّاق من النّار بشفاعة الرّسول و غيره؟

د ـ هل القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود مرجئة أم راجية؟

هـ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثرة في سقوط الثّواب؟

هذه هي المسائل الّتي تفرّدت بها المعتزلة، واشتركت معهم فئة الخوارج في تخليد الفسّاق في العذاب، لقولهم بكفر المرتكب للكبيرة، وهذا الأصل ـ أي الوعد والوعيد ـ رمز إلى هذه المسائل الخمس الأخيرة.

أ ـ هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

اختلفت مدارس الاعتزال فيها، فالبصريّون و منهم القاضي عبدالجبّار على الجواز، والبغداديّون على المنع، حتّى قالوا: يجب عليه أن يعاقب المستحقّ للعقوبة، ولا يجوز أن يعفو عنه، حتّى صار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثّواب. فإنّ الثّواب عندهم لا يجب إلاّ من حيث الجود. وليس هذا قولهم في العقاب فإنّه يجب فعله على كلِّ حال.

احتجّ القاضي على الجواز بأنّ العقاب حقّ الله تعالى على العبد، وليس في إسقاطه إسقاط حقّ ليس من توابعه، وإليه استبقاؤه فله إسقاطه، كالدّين فإنّه لمّا كان حقّاً لصاحب الدّين خالصا، ولم يتضمّن إسقاط حقّ ليس من توابعه وكان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقط كما أنّ له أن يستوفيه.

استدلّ البغداديّون بوجوه:

الأوّل: إنّ العقاب لطف من جهة الله تعالى واللُّطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلّف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلاّ والعقاب واجب على الله تعالى. فمعلوم أنّ المكلّف متى علم أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبة على كلِّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر[1].

يلاحظ عليه: أنّ اللُّطف عبارة عمّا يقرِّب الإنسان من الطّاعة و يبعِّده عن المعصية، وهذا لا يتصوّر إلاّ في دار التّكليف لا دار الجزاء، ففي الأُولى العمل والسّعي، وفي الأُخرى الحساب والاجتناء.

وأمّا ما ذكروه أخيراً من أنّه لو علم المكلّف أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبة على كلِّ وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر فيلاحظ عليه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التّوبة، لإمكان أن يقال إنّ المكلّف لو علم أنّه لا تقبل توبته، كان أقرب إلى الطّاعة، وأبعد من المعصية.

أضف إلى ذلك إنّ للرجاء آثاراً بنّاءة في حياة الإنسان، وللياًس آثاراً سلبيّة في الادامة على الموبقات، ولأجل ذلك يشتمل الذِّكر الحكيم على آيات التّرغيب كما يشتمل على آيات التّرهيب.

وأخيراً نقول: إنّ القول بجواز العفو، غير القول بحتميّته. و الأثر السّلبي ـ لو سلّمنا ـ يترتّب على الثاني دون الأوّل، والكلام في جواز العفو لا في وجوبه و حتميّته.

---

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٦٤٦و ٦٤٧.

الثّاني: مانقله عنهم العلاّمة الدوّاني في (شرح العقائد)، قال: «المعتزلة والخوارج أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، و حرّموا عليه العفو. واستدلّوا عليه بأنّ الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعده والكذب في خبره، وهما محالان»[١].

وأُجيب عنه بأنّ الوعد والوعيد مشروطان بقيود و شروط معلومة من النّصوص، فيجوز التخلّف بسبب انتفاء بعض تلك الشّروط[٢].

وربّما أُجيب بوجه آخر وهو أنّ الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى و إن 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 عبيد (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 يَعدّ عيباً ولا خلفاً، أن يعد شرّاً ثمّ لم يفعل، بل يرى ذلك كرماً و فضلاً، وإنّما الخلف أن يعد خيراً ثمّ لم يفعل. قال (عمرو بن عبيد) فأوجدني هذا العرب. قال:نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإنّـي إذا أوعـدتـه أو وعـدتـه لمخلف إيعادي و منجز موعدي

وذكر الشاعر الآخر:

إذا وعـد السـرّاء أنـجز وعـده وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانع[٤]

١. شرح العقائد العضدية: ج ٢ ص ١٩٤ ـ ١٩٨. المطبوع مع حاشية اسماعيل الكلنبوي عام ١٣١٩ في الاستانة.
٢. شرح العقائد العضدية: ج ٢ ص ١٩٤ ـ ١٩٨. المطبوع مع حاشية اسماعيل الكلنبوي عام ١٣١٩ في الاستانة.
٣. شرح العقائد العضدية ج ٢ ص ١٩٤ ـ ١٩٩ والمتن للقاضي الايجي (المتوفى عام ٧٥٦) والشرح لجلال الدين الدواني (المتوفى عام ٩٠٨، أو ٩٠٩هـ) طبعا مع حواشي الشيخ اسماعيل الكلنبوي المتوفى (عام ١٢٠٥هـ) في استنبول (عام ١٣١٧هـ).
٤. المعتزلة: ص ١٥٧، والظاهر منه أنّه نقله عن الجويني في كتابه «الارشاد الى قواطع الأدلّة إلى صحيح الاعتقاد».

يلاحظ على الجواب الأوّل أنّه احتمال محض يثبت به الامكان لا الوقوع، ويرتفع بـه الاستحالة. ولعلّ الغاية هي اثبات الامكان.

وأمّا الجواب الثّاني فظاهره أشبه بالبحث اللّفظي و الأدبي، مع أنّ المسألة عقليّة، ولعلّ المجيب يريد شيئاً آخر أشار إليه شيخنا المفيد في كتاب «العيون والمحاسن» وهو التّفصيل بين الوعد والوعيد، وأنّ الخلف في الأوّل قبيح عقلاً والخلف في الثّاني ليس بقبيح عقلاً. والدّليل على ذلک أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصّة، ولا يعلِّقون بصاحبه ذمّاً. فلو كان العفو من الله تعالى مع الوعيد قبيحاً، يجب أن يكون كذلک عند كلِّ عاقل.

ولعلّ وجه ذلک أنّ الخلف في الوعد إسقاط لحقّ الغير و إمساک عن أداء ما عليه مـن الحقّ، وأمّا الوعيد فإنّ مآل الخلف إلى إسقاط حقّ نفسه، ومثل ذلک يعدّ مستحسناً لا قبيحاً إذا وقع الخلف في موقعه.

الثالث : إنّ في جواز ذلک إغراء للمكلّف بفعل القبيح اتّكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضروري، لأنّه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أنّ في العفو تسوية بين المطيع والعاصي و ذلک ما لا يتّفق مع العدل[1].

يلاحظ عليه: أنّ الاغراء لازم القول بالعفو قطعاً كما عليه المرجئة، لا القول به احتمالاً كما عليه الراجئة، ولو صحّ ما ذكر، لبطل الوعد بالتّوبة والشفاعة، وأمّا حديث التّسوية، فهو يـرتفع باثابة المطيع دون العاصي و إنّما يلزم بتسويتهما في الثواب أيضاً.

إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الأُولى و ثبت أنّ العفو عن العصاة من المسلمين جـائز. ولأجل ذلک يقول الصّدوق في تبيين عقائد الإماميّة:

اعتقادنا في الوعد والوعيد هو أنّ من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه، ومن وعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن عذّبه فبعدله، وإن عفا عنه فبفضله ﴿**ومَا رَبُّکَ**

١. المعتزلة: ص ١٥٧، والظاهر منه أنّه نقله عن الجويني في كتابه «الارشاد الى قواطع الأدلّة إلى صحيح الاعتقاد».

بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيد﴾ وقال عزّوجلّ: ﴿**إِنّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ و يَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾** [١].

هذا هو موجز الكلام في المسألة الأولى، وإليك البحث في مسألة التّخليد.

ب ـ هل الفاسق مخلد في العذاب أو لا ؟

هذا هو البحث المهمّ في هذا الأصل، ويعدّ بيت القصيد في فروعه. لا شكّ أنّ الله تعالى أوعد المجرمين التّخليد في العذاب، فهل هو مختصّ بالمشركين والمنافقين أو يعمّ مرتكب الكبائر؟ ذهبت المعتزلة إلى عمومها و صار القول بالتّخليد شارة الاعتزال وسمته، وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين. قال المفيد: «اتّفقت الإمامية على أنّ الوعيد بالخلود في النّار متوجّه إلى الكفّار خاصّة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى و الاقرار بفرائضه من أهل الصّلاة، و وافقهم على هذا القول كافّة المرجئة سوى محمّد بن شبيب و أصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك و زعموا أنّ الوعيد بالخلود في النّار عامّ في الكفّار، وجميع فسّاق أهل الصّلاة» [٢].

ثمّ إنّ المعتزلة استدلّت على خلود الفاسق في النّار بالسّمع وهو عدّة آيات، استظهرت من إطلاقها أنّ الخلود يعمّ الكافر و المنافق والفاسق، و إليك هذه الآيات واحدة بعد الأُخرى:

الآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿**وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾** (النساء/١٤) [٣].

ولا شكّ أنّ الفاسق ممّن عصى الله و رسوله بترك الفرائض و ارتكاب المعاصي.

---

١. أوائل المقالات: ص ١٤. والآيتان من سورتي فصّلت ٤٦ والنساء ٤٨.
٢. أوائل المقالات: ص ١٤.
٣. وأمّا قوله سبحانه: ﴿ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها﴾ (الجن ٢٣). فهو راجع الى الكفار، كما هو واضح لمن لاحظ آيات السورة.

يلاحظ عليه: أوّلاً : إنّ دلالة الآية على خلود الفاسق في النّار لا يتجاوز حدّ الاطلاق، والمطلق قابل للتّقييد، وقد خرج عن هذه الآية باتّفاق المسلمين، الفاسق التائب. فلو دلّ دليل هنا على أنّ المسلم الفاسق ربّما تشمله عناية الله و رحمته، ويخرج عن العذاب، لكان المطلق مقيّداً بقيد آخر وراء التّائب. فيبقى تحت الآية، المشرك والمنافق.

وثانياً: إنّ الموضوع في الآية ليس مطلق العصيان، بل العصيان المنضمّ إليه تعدّي حدود الله، ومن المحتمل جدّاً أنّ المراد من التعدّي هو رفض أحكامه سبحانه، وطردها، وعدم قبولها. كيف، وقد وردت الآية بعد بيان أحكام الفرائض.

يقول سبحانه: ﴿**يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيَنِ...**﴾ (النساء/١١).

ويقول سبحانه: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...**﴾(النساء/١٢).

ويقول سبحانه: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَ مَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ...**﴾(النساء/١٣).

ثمّ يقول سبحانه: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ...**﴾ (النساء/١٤).

وقوله: ﴿**ويتعدّ حدوده**﴾ وإن لم يكن ظاهراً في رفض التّشريع، لكنّه يحتمله، بل ليس الحمل عليه بعيداً بشهادة الآيات الأُخرى الدالّة على شمول غفرانه لكلِّ ذنب دون الشّرك، أو شمول رحمته للناس على ظلمهم إلى غير ذلك من الآيات الواردة في حقّ الفاسق غير التائب كما سيوافيك.

يقول الطّبرسي ـ رحمه الله ـ : «إنّ قوله: ﴿**ويتعدّ 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 النّبي، أو يتفضّل الله عليه بالعفو، بدليل آخر. وأيضاً فإنّ التائب لا بدّ من إخراجه من عموم الآية لقيام الدّليل على وجوب قبول

التّوبة. وكذلک يجب إخراج من يتفضّل الله بإسقاط عقابه منها لقيام الدّلالة على جواز وقوع التفضّل بالعفو»[١].

الآية الثّانية: قوله سبحانه: ﴿**وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾(النساء/٩٣).

قال القاضي: «وجه الاستدلال هو أنّه تعالى بيّن أنّ من قتل مؤمناً عمداً جازاه، وعاقبه، وغضب عليه، ولعنه وأخلده في جهنّم»[٢].

يلاحظ عليه أوّلاً : أنّ دلالة الآية بالاطلاق، فكما خرج منه القاتل الكافر إذا أسلم، والمسلم القاتل إذا تاب، فليكن كذلک من مات بلا توبة ولكن اقتضت الحكمة الالهيّة أن يتفضّل عليه بالعفو. فليس التّخصيص أمراً مشكلاً.

وثانياً: إنّ المحتمل أن يكون المراد القاتل المستحلّ لقتل المؤمن، أو قتله لإيمانه. وهذا غير بعيد لمن لاحظ سياق الآيات.

لاحظ قوله سبحانه: ﴿**سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَومَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلى الفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَ يَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطاناً مُبِيناً**﴾ (النساء/٩١).

ثمّ ذكر سبحانه بعد هذه الآية حكم قتل المؤمن خطأً و تعمّداً، وفي ضوء هذا يمكن أن يستظهر أنّ الآية ناظرة إلى القتل العمديّ الّذي يقوم به القاتل لعداء دينيّ لاغير، فيكون ناظراً إلى غير المسلم.

الآية الثّالثة: قوله سبحانه: ﴿**بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾(البقرة/٨١).

١. مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٠، طبعة صيدا.
٢. شرح الاصول الخمسة: ص ٦٥٩.

والاستدلال بهذه الآية إنّما يصحّ مع غضِّ النّظر عن سياقها، وأمّا مع النّظر إليه فإنّها واردة في حقِّ اليهود، أضف إليه أنّ قوله سبحانه: ﴿**وأحاطت به خطيئته**﴾ لايهدف إلاّ إلى الكافر، فإنّ المسلم المؤمن مهما كان عاصياً لا تحيط به خطيئة، ففي قلبهنقاط بيضاء يشعّ عليها إيمانه و اعتقاده بالله سبحانه و أنبيائه و كتبه على أنّ دلالةالآية بالاطلاق، فلو ثبت ما تقوله جمهرة المسلمين، يخرج الفاسق من الآية بالدّليل.

الآية الرابعة:قوله سبحانه:﴿**إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيْهِ مُبْلِسُون * وما ظَلَمْنَاهُمْ ولٰكِنْ كَانُوا هُمُ الظّالمين**﴾ (الزخرف/٧٤ ـ ٧٦).

إنّ دلالة الآية بالإطلاق فهي قابلة للتّقييد أوّلاً. وسياق الآية في حقِّ الكفّار ثانياً، بشهادة قوله سبحانه قبل هذه الآية : ﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِين* ادخُلُوا الجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ**﴾ (الزخرف/٦٩ـ ٧٠).

ثمّ يقول : ﴿**إنّ المجرمين في عذاب جهنّم خالدون**﴾» فـ «المجرمين» في مقابل «الّذين آمنوا» فلايعمّ المسلم.

هذه هي الآيات الّتي استدلّت بها المعتزلة على تخليد الفاسق في النّار. وقد عرفت أنّ دلالتها بالاطلاق لا بالصّراحة، وتقييد المطلق أمر سهل، مثل تخصيص العام، مضافاً إلى انصراف أكثرها أو جميعها إلى الكافر والمنافق. وهناک آيات[1] أظهر ممّا سبق تدلّ على شمول الرّحمة الإلهيّة للفسّاق غير التّائبين، وإليک بيانها:

١ ـ قوله سبحانه: ﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ المَثُلاتُ وَإِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ للنّاس عَلَى ظُلمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّکَ لَشَدِيدُ العِقَابِ**﴾(الرعد/٦).

قال الشريف المرتضى: «في هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنّه سبحانه دلّنا على أنّه يغفر لهم مع كونهم ظالمين. لأنّ قوله: ﴿**على ظلمهم**﴾

١. كما تدلّ هذه الآيات على عدم الخلود في النار، تدلّ على جواز العفو عن الفاسق من بدء الأمر، وأنّه يعفى عنه ولا يعذّب من رأس، فهذا الصنف من الآيات كما تحتجُّ بها في هذه المسألة، تحتج بها في المسألة السالفة أيضاً فلاحظ.

إشارة إلى الحال الّتي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلک مجرى قول القائل: أنـا أودّ فلاناً على غدره، وأصِلُه على هجره»[١].

وقد قرّر القاضي دلالة الآية و أجاب عنه بأنّ الأخذ بظاهر الآية ممّا لا يجوز بالاتّفاق، لأنّه يقتضي الاغراء على الظّلم، وذلک ممّا لا يجوز على الله تعالى، فلا بدّ من أن يؤوّل، وتأويله هو أنّه يغفر للظّالم على ظلمه إذا تاب[٢].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الإشكال، جار في صورة التّوبة أيضاً، فإنّ الوعد بالمغفرة مع التّوبة يوجب تمادي العاصي في المعصية برجاء أنّه يتوب. فلو كان القول بعدم خـلود المـؤمن موجباً للاغراء، فليكن الوعد بالغفران مع التّوبة كذلک.

والّذي يدلّ عـلى أنّ الحكـم عـامّ للـتّائب و غـيره هـو التّـعبير بـلفظ «النـاس» مكـان «المؤمنين». فلو كان المراد هو التّائب لكان المناسب أن يقول سبحانه: «وإنّ ربّک لذو مغفرة للمؤمنين على ظلمهم» مكان قوله للناس. وهذا يدلّ على أنّ الحكم عامّ يعمّ التائب و غيره.

وفي الختام، إنّ الآية تعد المغفرة للنّاس ولا تذكر حدودها و شرائطها، فلا يـصحّ عـند العقل الاعتماد على هذا الوعد و ارتكاب الكبائر. فإنّه وعد إجماليّ غير مبيّن من حيث الشّروط و القيود.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَکَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِکَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِک بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرى إِثْماً عَظِيماً**﴾(النساء/٤٨).

وجه الاستدلال بهذه الآية على أنّ رحمته تشمل غير التّائب من الذنوب، أنّه سـبحانه نفى غفران الشِّرک دون غيره من الذُّنوب، وبما أنّ الشرک يغفر مع التّـوبة فـتكون الجـملتان ناظرتين إلى غير التائب، فمعنى قوله: «إنّ اللّٰهَ لا يغفِرُ أن يشرکَ» أنّه لا يغفر إذا مات بلا توبة، كما أنّ معنى قوله: «و يغفر ما دون ذلک لمن يشاء» أنّه يغفر ما دون

١. مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٧٨.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ٦٨٤.

الشِّرك من الذنوب بغير توبة لمن يشاء من المذنبين. ولو كانت سائر الذنوب مثل الشِّرك غير مغفورة إلاّ بالتّوبة، لما حسن التّفصيل بينهما، مع وضوح الآية في التّفصيل[١].

وقد أوضح القاضي دلالة الآية على ما يتبنّاه الجمهور بوجه رائع، ولكـنّه تـأثّراً بـعقيدته الخاصّة في الفاسق قال: «إنّ الآية مجملة مفتقرة إلى البيان لأنّه قال: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ولم يبيِّن من الّذي يغفر له. فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر. فسقط احتجاجهم بالآية[٢].

أقول: عزب عن القاضي أنّ الآية مطلقة تعمّ كلا القسمين، فأيّ إجمال في الآية حتّى نتوقّف. والعجب أنّه يتمسّك بإطلاق الطّائفة الأُولى من الآيات، ولكنّه يتوقّف في إطلاق هذا الصِّنف.

نعم، دفعاً للاغراء، وقطعاً لعذر الجاهل، قيّد سبحانه غفرانه بقوله: «لمن يشاء» حتّى يصدّه عن الإرتماء في أحضان المعصية بحجّة أنّه سبحانه وعد له بالمغفرة.

ثمّ إنّ القاسم بن محمّد بن عليّ الزّيدي العلويّ المعتزلي تبع القاضي في تحديد مداليل هذه الآيات وقال: آيات الوعيد لا إجمال فيها، وهذه الآيات و نحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى ﴿**وإني لغفّارٌ لمن تابَ و آمَنَ و عَمِلَ صَالحاً ثُمَّ اهْتَدى**﴾(طه/٨٢) ثمّ ساق بعض الآيات الواردة في غفران العباد في مجال التّوبة[٣].

ويظهر النّظر في كلامه ممّا قدّمناه في نقد كلام القاضي فلا نعيد.

إلى غير ذلك من الآيات الّتي استدلّ بها جمهور المسلمين على شمول مغفرته سبحانه لعصاة المسلمين، وعدم تعذيبهم، أو إخراجهم من العذاب، بعد فترة خاصّة.

هذا، والبحث أشبه بالبحث التّفسيري منه بالكلامي. ومن أراد الاستقصاء في هذا المجال فعليه جمع الآيات الواردة حول الذّنوب والغفران، حتّى يتّضح الحال فيها، ويتّخذ موضعاً حاسماً بإزاء اختلافاتها الأوّليّة.

---

١. مجمع البيان: ج ٢ ص ٥٧ بتلخيص.
٢. شرح الأُصول الخمسة: ص ٦٧٨.
٣. الأساس لعقائد الأكياس: ص ١٩٨.

ج ـ هل الشّفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفسّاق منهم؟

إنّ هذه المسألة مبنيّة على المختار في المسألة السابقة، ولمّا كان المختار عند جمهور المسلمين جواز العفو عن الفاسق، أو عدم تخليده بعد تعذيبه مدّة، قالوا بأنّ الشّفاعة للفسّاق وأنّ شفاعة الشّفعاء تجلب عفوه سبحانه إليهم، فيعفو عنهم من بدء الأمر، أو بعد ما يعذّبهم فترة.

وأمّا المعتزلة، فلمّا كان المختار عندهم في المسألة السابقة خلود الفاسق في العذاب، خصّوا الشّفاعة بالتّائبين من المؤمنين، وصار أثرها عندهم ترفيع المقام لا الانقاذ من العذاب، أو الخروج منه.

وهذه هي النّقطة الحسّاسة في الأبحاث الكلاميّة الّتي لها صلة بكتاب الله و سنّته. فالمعتزلة في المقام أوّلوا صريح القرآن و الروايات وقالوا: إنّ شفاعة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا، يتنزّل منزلة الشّفاعة لمن قتل ولد الغير و ترصّد للآخر حتّى يقتله؛ فكما أنّ ذلک يقبح فكذلک هيهنا[1].

والخطأ في تفسير آيات الشّفاعة، و رفض الروايات المتواترة، حدث من الخطأ في المسألة السّابقة. وهكذا شيمة الخطأ و خاصّته فلا يقف عند حد، قال أمير المؤمنين عليه السلام : «ألا و إنّ الخطايا خيل شمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها»[2].

وما ذكره القاضي غفلة عن شروط الشّفاعة، المحرّرة في محلّها، فإنّ بعض الذّنوب الكبيرة ربّما تقطع العلائق الإيمانيّة بالله سبحانه، كما تقطع الأواصر الروحيّة مع النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فأمثال هؤلاء العصاة لا تشملهم الشّفاعة، وقد وردت الروايات الإسلاميّة حول شروط الشّفاعة، و في حرمان طوائف من الناس منها.

والعجب أنّ القاضي يستدلّ على أنّ العقوبة على طريق الدّوام، ولا يخرج الفاسق

---

١. شرح الأُصول الخمسة: ص ٦٨٨.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ٦١.

من النّار بشفاعة النّبي ﷺ بقوله سبحانه: ﴿**واتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شيئاً**﴾ (البقرة/٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿**ما للظّالمين من حميمٍ ولا شَفِيعٍ يُطَاعُ**﴾ (غافر/١٨)[١].

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الأُسلوب الصّحيح لتفسير القرآن الكريم هو تجريد المفسّر نفسه عن كلِّ رأي سابق أوّلاً، وجمع الآيات المربوطة بموضوع واحد ثانياً. فعند ذلك يقدر على فهم المراد. والقاضي نظر إلى الآيات بمنظار الاعتزال أوّلاً، ولم يجمع الآيات الراجعة إلى الشّفاعة ثانياً، مع أنّ الآيات الراجعة إلى الشّفاعة على سبعة أصناف[٢] فأخذ صنفاً واحداً و ترک الأصناف الأُخر.

ثانياً: ما ذكره من الآيتين في نفي الشفاعة راجعتان الى الكفّار. فالآية الأُولى ناظرة إلى نفي الشّفاعة الّتي كانت اليهود يتبنّونها كما هو صريح سياقها، والآية الثانية الّتي وردت في السّورة المكّية ناظرة إلى الشّفاعة الّتي كان المشركون يعتقدون بها. قال سبحانه حاكياً عنهم: ﴿**إذ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ العالمين* وما أَضَلَّنَا إلاّ المُجْرِمُون * فَما لَنَا مِن شَافِعِين* ولا صَدِيقٍ حَمِيم**﴾ (الشعراء/٩٨ ـ ١٠١).

وقال سبحانه: ﴿**وكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ* حَتَّى أَتَيْنَا اليَقِينُ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّافِعِين**﴾ (المدثر/٤٦ ـ ٤٨).

ثالثاً: أنّ مسألة الشّفاعة لم تكن فكرة جديدة ابتكرها الإسلام وانفرد بها، بل كانت فكرة رائجة بين أمم العالم من قبل، و خاصّة الوثنيّين واليهود، والإسلام طرحها مهذّبة من الخرافات، و ممّا نسج حولها من الأوهام، و قرّرها على أُسلوب يوافق أُصول العدل والعقل، وصحّحها تحت شرائط في الشّافع والمشفوع له، و هي الّتي تجرّ العصاة إلى الطّهارة من الذّنوب، وكفّ اليد عن الآثام والمعاصي، ولا توجد فيهم جرأة وجسارة على هتک السّتر.

و من امعن النظر في آراء اليهود والوثنيّين في أمر الشّفاعة أنّ الشّفاعة تقف على

١. الاصول الخمسة: ص ٦٨٩.

٢. لاحظ في الوقوف على هذه الأصناف الجزء الرابع من مفاهيم القرآن ١٧٧ ـ ١٩٩.

الدّارجة بينهم، خصوصاً اليهود، كانت مبنيّة على رجائهم لشفاعة أنبيائهم و آبائهم في حطّ ذنوبهم، وغفران آثامهم. ولأجل هذا الاعتقاد كانوا يقترفون المعاصي، ويرتكبون الذّنوب تعويلاً على ذلك الرّجاء.

وفي هذا الموقف يقول سبحانه ردّاً على تلك العقيدة الباعثة على الجرأة: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإِذْنِهِ**﴾(البقرة/٥٥)، ويقول أيضاً رفضاً لتلك الشّفاعة المحرّرة من كلّ قيد: ﴿**ولا يَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى**﴾ (الأنبياء/٢٨).

وحاصل الآيتين أنّ أصل الشّفاعة الّتي تدّعيها اليهود و يلوذ بها الوثنيّون حقّ ثابت في الشّريعة السماويّة، غير أنّ لها شروطاً أهمّها إذنه سبحانه للشّافع، و رضاه للمشفوع له.

وعلى ذلك فكيف يصحّ لنا تخصيص الآيات بقسم خاصّ من الشّفاعة و هي شفاعة الأولياء لرفع الدّرجة و زيادة الثّواب.

وأوضح دليل على عموميّة الشّفاعة ما أصفق على نقله المحدِّثون من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي». 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 أئمّة الحديث أبو داود في سننه، والتّرمذي في صحيحه، وابن حنبل في مسنده، وابن ماجة في صحيحه [١].

وليس حديث الشّفاعة الدالّ على شمولها لأصحاب الكبائر منحصراً به، بل أحاديث الشّفاعة في هذا المجال متواترة، وقد جمعنا ما رواه السنّة والشيعة في هذا المجال في كتابنا «مفاهيم القرآن»[٢].

---

١. راجع سنن ابي داود، ج ٤، ص ٢٣٦. وصحيح الترمذي، ج ٤، ص ٤٥. وصحيح ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤٤. ومسند احمد، ج ٣ص ٢١٣.

٢. لاحظ: ج ٤، فصل الشفاعة في الأحاديث الاسلاميّة، ص ٢٨٩ ـ ٣١١. فتجد في تلك الصحائف (١١٢) حديثاً عن النبي وعترته. وقد قام العلامة المجلسي بجمع احاديث الشفاعة في موسوعته بحار الانوار (ج ٨، ص ٢٩ ـ ٦٣) وروى بعضها الآخر في سائر أجزائه. كما روى علاء الدين المتقي احاديث الشفاعة في كنز العمال ج ١٤ ص ٦٢٨ـ٦٤٠.

د ـ القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجئة أو راجية؟

قد تعرّفت على عقيدة المرجئة في الفصول السّابقة و أنّ شعارهم أنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الشِّرك طاعة. وقد عرّفناك منهجهم و أنّ هؤلاء بهذا الشعار يغرّون الجهّال بالمعصية واقتراف الذنوب ولا يعتنون بالعمل بحجّة أنّهم مؤمنون في كلِّ حال، ويعيشون في جميع الأحوال بإرجاء العمل و يقولون: إنّ إيمان واحد منّا يعدل إيمان جبرائيل والنّبيّ الأكرم. هذه هي المرجئة.

وأمّا جمهرة المسلمين القائلون بجواز العفو وعدم الخلود، فهم راجية، يعتقدون بالعقاب والثّواب، يدعون ربّهم رغباً و رهباً، ولا يتّكلون في حياتهم على العفو و الرجاء من دون عمل، غير أنّهم يبثّون بذور الرجاء في قلوب العباد لما فيه من آثار تربويّة. وقد ذكرنا في محلّه أنّ في القول بالعفو عن العصاة و خروجهم من النّار بالشّفاعة و غيرها، بصيص من الرجاء، و نافذة من الأمل فتحه القرآن في وجه العصاة حتّى لا ييأسوا من روح الله و رحمته، ولئلاّ يغلبهم الشّعور بالحرمان من عفوه، فيتمادوا في العصيان.

فالمرجئة من قدّموا الإيمان و أخّروا 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، ويخافون ربّهم بالغيب، ومع ذلك يرجون رحمته. فلا ينفكّ الخوف عن الرجاء، والرّهبة عن الرغبة.

هـ ـ هل الطاعات مؤثِّرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثِّرة في سقوط الثّواب، و هذا ما يعبّر عنه بالإحباط و التكفير.

الاحباط في اللّغة بمعنى: الإبطال، يقال: أحبط الله عمل الكافر. أي أبطله[1].

والكفر بمعنى «السّتر» و «التّغطية»، يقال لمن غطّى درعه بثوب: قد كفر درعه،

١. المقاييس: ج ٢، مادة حبط، ص ١٢٩.

والمكفّر: الرّجل المتغطّي بسلاحه، ويقال للزّارع: كافر، لأنّه يغطي الحَبّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: ﴿**كمثلِ غيثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ**﴾(سورة الحديد، الآية ٢٠). والكفر ضدّ الإيمان، سمّي بذلك لأنّه تغطية الحقّ[١].

والمراد من الحبط هو: سقوط ثواب العمل الصالح المتقدَّم، بالذّنوب المتأخّرة، كما أنّ المراد من التّكفير هو سقوط الذّنوب المتقدَّمة، بالطّاعة المتأخِّرة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاحباط في عرف المتكلّمين: عبارة عن إبطال الحسنة بعدم ترتّب ما يتوقّع منها عليها، ويقابله التّكفير وهو: إسقاط السيّئة بعدم جريان مقتضاها عليها، فهو في المعصية نقيض الاحباط في الطّاعة و لنقدّم الكلام في الإحباط أوّلاً.

١ ـ الاحباط

المعروف عن المعتزلة هو القول بالإحباط، كما أنّ المعروف عن الاماميّة و الأشاعرة هو أنّه لا تحابط بين المعاصي و الطّاعات والثّواب والعقاب[٢].

قال القاضي عبد الجبّار: «إنّ المكلّف لا يخلو إمّا أن تخلص طاعاته و معاصيه، أو يكون قد جمع بينهما، فلا يخلو إمّا أن تتساوى طاعاته و معاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر، فإنّه لا بدّ من أن يسقط الأقلّ بالأكثر....وهذا هو القول بالإحباط و التّكفير على ما قاله المشايخ، وقد خالفنا في ذلك المرجئة، وعبّادبن سليمان الصّيمري»[٣].

قال التفتازاني: «لا خلاف في أنّ من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنّة بمنزلة من لا معصية له، ومن كفر بعد الإيمان والعمل الصّالح، فهو من أهل النّار بمنزلة من لا حسنة له. وإنّما الكلام فيمن آمن و عمل صالحاً و آخر سيّئاً، واستمرّ على

---

١. المقاييس: ج ٥، مادة كفر، ص ٩١.

٢. أوائل المقالات: ص ٥٧.

٣. الأصول الخمسة: ص ٦٢٤، وقد ذهب القاضي إلى عدم جواز استحقاق المكلّف الثواب والعقاب إذا كانا مساويين، فانحصر الأمر في المطيع المحض والعاصي كذلك ومن خلط أحدهما بالآخر على وجه لا يتساويان، وهذا القسم هو مورد نظريّة الإحباط والتكفير. فلاحظ.

الطّاعات والكبائر، كما يشاهد من النّاس، فعندنا مآله إلى الجنّة ولو بعد النّار، واستحقاقه للثّواب والعقاب، بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنّه من أهل الخلود في النّار إذا مات قبل التّوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه و طاعته و ما يثبت من استحقاقاته، أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطّاعات، ومالوا إلى أنّ السيّئات يذهبن الحسنات»[1].

أقول: اشتهر بين المتكلّمين أنّ المعتزلة يقولون بالإحباط و التّكفير، وأمّا الأشاعرة والإماميّة فهم يذهبون إلى خلافهم. غير أنّ هنا مشكلة وهي أنّ نفيهما على الاطلاق يخالف ما هو مسلّم عند المسلمين من أنّ الإيمان يُكفِّر الكفر، ويُدخل المؤمن الجنّة خالداً فيها، و أنّ الكفر يُحبط الإيمان و يخلِّد الكافر في النار. وهذا النّوع من الإحباط و التّكفير ممّا أصفقت عليه الأُمّة، ومع ذلک كيف يمكن نفيهما في مذهب الأشاعرة و الإماميّة؟ ولأجل ذلک، يجب الدقّة في فهم مرادهما من نفيهما على الاطلاق، وسوف يتبيّن الحال في هذين المجالين. هذا، وإنّ القائلين بالإحباط اختلفوا في كيفيّته، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة، وتمحوها بالكليّة، من دون أن يكون لها تأثير في تقليل الإساءة، وهو المحكيّ عن أبي عليّ الجبّائي.

ومنهم من قال بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، ولكنّه يؤثّر في تقليل الإساءة فينقص الإحسان من الاساءة، فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التّنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

وهناک قول آخر في الإحباط وهو عجيب جدّاً، حكاه التّفتازاني في «شرح المقاصد» وهو أنّ الإساءة المتأخِّرة تحبط جميع الطّاعات و إن كانت الإساءة أقلّ منها قال: حتّى ذهب الجمهور منهم إلى أنّ الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات.

وعلى هذا[2] ففي الإحباط أقوال ثلاثة:

١. شرح المقاصد: ج ٢، ص ٢٣٢.
٢. شرح المقاصد: ج ٢، ص ٢٣٢.

١ ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثير في تقليل الإساءة.

٢ ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان في تقليل الإساءة.

٣ ـ إنّ الإساءة المتأخِّرة عن الطّاعات، تبطل جميع الطّاعات من دون ملاحظة القلّة والكثرة.

إذا عرفت موضع النّزاع في كلام القوم، فلننقل أدلّة الطّرفين:

أدلّة نفاة الإحباط

استدلّ النافون بوجهين: عقليّ و نقليّ.

أمّا الوجه العقليّ: فهو أَنّ القول بالإحباط يستلزم الظّلم، لأنّ من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يُحسن. وإن كان إحسانه أَكثر، يكون بمنزلة من لم يسىء. وإن تساويا يكون مساوياً لمن يصدر عنه أحدهما، وهو نفس الظّلم[1].

يلاحظ عليه: أنّ الإحباط إنّما يعدّ ظلماً، و يشمُلُه هذا الدّليل، إذا كان الأكثر من الإساءة مؤثِّراً في سقوط الأقلّ من الطّاعة بالكلّية، من دون أن تؤثّر الطّاعة القليلة في تقليل الإساءة الكثيرة، كما عليه أبو عليّ الجبّائي. وأمّا على القول بالموازنة، كما هو المحكيّ عن ابنه أبي هاشم، فلا يلزم الظّلم، وصورته أن يأتي المكلّف بطاعة استحقّ عليها عشرة أجزاء من الثّواب، وبمعصية استحقّ عليها عشرين جزءً من العقاب، فلو قلنا بأنّه يَحسُن من الله سبحانه أَن يفعل به عشرين جزءً من العقاب، ولا يكون لما استحقّه من الطّاعة أيّ تأثير للزم منه الظّلم. وأَمّا إذا قلنا بأنّه يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أَن يفعل به من العقاب إلاّ عشرة أجزاء، وأَمّا العشرة الأُخرى فإنّها تسقط بالثّواب الّذي استحقّه على ما أتى به من الطّاعة، فلا يلزم ذلك.

يقول القاضي عبدالجبّار بعد نقل مذهب أبي هاشم: «وَ لَعَمري إنّه القول اللاّئق بالله تعالى. دون ما يقوله أبو عليّ و الّذي يدلّ على صحّته هو أَنّ المكلّف أتى

١.كشف المراد: ص ٢٦٠.

بالطاعات على الحدّ الذي أُمر به، وعلى الحدّ الّذي لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحقّ عليها الثّواب، فيجب أن يستحقّ عليها الثّواب وإن دَنّسها بالمعصية، إلاّ أَنّه لا يمكن والحالة هذه أَن يوفّر عليه، على الحدّ الّذي يستحقّه، لاستحالته، فلا مانع من أَن يزول من العقاب بمقداره، لأنّ دفع الضّرر كالنّفع في أنّه مما يعدّ من المنافع.

ثمّ قال: فأَمّا على مذهب أبي عليّ فيلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً ممّا أتى به من الطّاعات. وقد نصّ الله تعالى على خلافه»[1].

والأولىٰ أن يستدلّ على بطلان الإحباط بأَنّه يستلزم خُلف الوعد إذا كان الوعد منجّزاً، كما هو في محلّ النّزاع، وأمّا إذا كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان به، فهو خارج عن محلّ البحث هذا، من غير فرق بين قول الوالد والولد.

وأمّا الوجه النّقلي، فقوله سبحانه: ﴿**فَمَن يَعْمَل مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾(سورة الزلزلة: الآية ٧).

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يتمّ على القولين الأوّل والثّالث، حيث لا يكون للإحسان القليل دور، وأمّا على القول الثّاني، فالآية قابلة للانطباق عليه، لأنّه إذا كان للإحسان القليل، تأثير في تقليل الإساءة الكثيرة، فهو نحو رؤية له، لأنّ دفع المضرّة كالنّفع في أنّه مما يُعَدّ منفعة. وهذا كما إذا ربح إنسان في تجارة قليلاً، وخسر في تجارة أُخرى أكثر فأَدّى بعض ديونه من الرِّبح القليل.

نعم الظّاهر من الآية رؤية جزاء الخير،وهو بالقول بعدم الإحباط اَلصق و اَطبق.

سؤال و إجابة

السؤال: لو كان القول بالاحباط مستلزماً للظّلم، أو كان مستلزماً لخلف الوعد، فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل، في غير مورد من الآيات الّتي ورد فيها أنّ

١. شرح الأصول الخمسة: ص ٦٢٩.

الكفر والارتداد والشرك و الإساءة إلى النّبي و غير ذلک ممّا يحبط الحسنات[١]. ما هو الجواب عن هذه الآيات؟ وما هو تفسيرها؟

الجواب: إنّ القائلين ببطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ الاستحقاق في مواردها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطّاعات، فإذا عصى الإنسان ولم يحقّق الشرط، انكشف عدم الاستحقاق.

ويمكن أن يقال بأنّ الإستحقاق في بدء صدور الطّاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقرار الإستحقاق في مستقبل الأيّام، هو المشروط بعدم لحوق المعصية، فإن فُقِد الشرط فُقِد استقرار الاستحقاق و استمراره.

يقول الشيخ الطّوسي في تفسير قوله سبحانه: ﴿**وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ، فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعمالُهُمْ في الدّنيا والآخرةِ و أُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيْهَا خالِدُونَ**﴾[٢] «معناه أنّها صارت بمنزلة ما لم يكن، لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنّهم استحقّوا عليها الثّواب ثمّ انحبطت، لأنّ الإحباطَ ـ عندنا باطلٌ على هذا الوجه».[٣]

ويقول الطّبرسي في تفسير قوله سبحانه: ﴿**وَمَنْ يَكْفُر بالإيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُو في الآخِرةِ مِنَ الخاسِرينَ**﴾(المائدة: الآية ٥). «وفي قوله: ﴿**فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**﴾هنا دلالة على أنّ حبوط الأعمال لا يترتّب على ثبوت الثّواب. فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل في الظّاهر لو لا كفره لكان يستحقّ الثّواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقة معناه»[٤].

ويقول في تفسير قوله سبحانه: ﴿**وَ يَقولُ الّذين آمنوا أهؤلاءِ الّذينَ أقسموا باللّٰهِ**

١. سنذكرها في آخر البحث.
٢. سورة البقرة: الآية ٢١٧.
٣. التبيان: ج ٢، ص ٢٠٨، ولاحظ: مجمع البيان، ج ١، ص ٣١٣.
٤. مجمع البيان: ج ٢، ص ١٦٣.

جَهْدَ أَيْمانِهِم إِنَّهُم لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُم فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ﴾(سورة المائدة:الآية٥٣).

«أي ضاعت أَعمالهم الّتي عملوها لأنّهم أَوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبَطَلَما أظهروه من الإِيمان، لأنّه لم يوافق باطنُهم ظاهرَهُم، فلم يستحقّوا به الثّواب»[1].

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان، فإذا صدر يكشف عن عدم الإستحقاق أبداً، فكيف يطلق عليه الإِحباط، وما الإحباط إلاّ الإِبطال والإسقاط، ولم يكن هناك شيء حتّى يبطل أو يسقط؟

وذلک لأنّ نفس العمل في الظّاهر سبب و مقتضٍ، فالإبطال و الإسقاط كما يصدقان مع وجود العلّة التامّة، فهكذا يصدقان مع وجود جزء العلّة و سببها ومقتضيها، وهذا كمن ملک أَرضاً صالحة للزراعة فأَحدث فيها ما أفقدها هذه الصّلاحيّة.

وبعبارة أُخرى، إنّ الموت على الكفر، وإن كان يُبطل ثواب جميع الأعمال، لكن ليس هذا بالإحباط، بل بشترط الموافاة على الإِيمان في استحقاق الثّواب على القول بالاستحقاق. أو في إنجاز الوعد بالثّواب على القول بعدم الاستحقاق. وهكذا القول في المعاصي الّتي ورد أنّها حابطة لبعض الحسنات من غير قول بالحبط، بل يكون الإستحقاق أَو الوعد مشروطاً بعدم صدور تلک المعصية.

والّذي يبدو لنا من هذه الكلمات إنّ النّزاع بين نافي الاحباط و مثبته في هذه الموارد الخاصّة، أشبه بنزاع لفظي، لأنّهما متّفقان على النّتيجة وهي عدم ترتّب الثّواب على الإيمان و الأعمال الحسنة إذا لحقها الكفر أو بعض الكبائر، غير أنّ النافي يقول بأنّه لم يكن هناک ثواب فعليّ حتّى يحبطه الكفر أو بعض الكبائر، لأنّ ترتّب الثّواب أو الاستحقاق كان مشروطاً بشرط غير حاصل، والمثبت له يقول بوجوده فعلاً، لكنّه يسقط

١. مجمع البيان:ج ٢،ص ٢٠٧.

بهما. وعلى كلّ واحدة من النّظريّتين فالكافر و المرتكب للكبائر، صفر اليد يوم القيامة.

نعم، هذا التّفسير إنّما نحتاج إليه في جانب الاحباط، وأمّا في جانب التّكفير فلا حاجة إليه، بل لنا أَن نقول إنّ التّوبة و الأعمال المكفِّرة يذهبان العقاب المكتوب على المعاصي من دون حاجة إلى القول بكون الإستحقاق مشروطاً بالموافاة على الكفر، لجواز تفضّله سبحانه بالعفو.

هذا، ولا يصحّ القول بالإحباط و التّكفير في كلِّ المعاصي عند النافي، بل يجب عليه تَتَبُّعُ النّصوص، فكلّ معصية وردت في الكتاب أو في الآثار الصّحيحة إنّها مذهبة لأثر الإيـمان و الحسنة نقول بالاحباط فيها على التّفسير الّذي ذكرناه. وهكذا في جانب التّكفير فلا يمكن لنا أَن نقول إنّ كلّ حسنة تُذهب السيّئة إلاّ بالنّص. وأمّا على قول المثبت فالظاهر أنّه يقول بأنّ كلّ كبيرة توجب الإحباط للأصل الّذي افترضه صحيحاً وهو خلود مرتكب الكبيرة في النّار على الإطلاق.

إلى هنا تمّ بيان دليل النّافين للإحباط على الوجه اللاّئق بكلامهم، والإجابة عليه.

أدلّة مُثبِتي الإِحباط

استدلّ القاضي على ثبوت الإحباط بوجه عقليّ فقال: «قد ثبت أَنّ الثّواب[1] والعـقاب يستحقّان على طريق الدّوام. فلا يخلو المكلّف إمّا أن يستحقّ الثّواب فيثاب، أَو يستحقّ العقاب فيعاقب، أَو لا يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فلا يثاب ولا يعاقب، أَو يستحقّ الثّـواب والعـقاب، فيثاب و يعاقب دفعة واحدة، أَو يؤثّر الأكثر في الأقلّ على ما نقوله:

لا يجوز أن لا يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فإنّ ذلک خلاف ما اتّفقت عليه الأُمّة. ولا أَن يستحقّ الثّواب والعقاب معاً فيكون مثاباً و معاقباً دفعة واحدة، لأنّ ذلک

١. يكفي في ذلک كونه مستحقاً للعقاب دائماً فقط ولا يتوقف على استحقاقه للثواب كذلک فلاحظ.

مستحيل والمستحيل ممّا لا يستحقّ...

فلا يصحّ إلاّ ما ذكرناه من أنّ الأقلّ يسقط بالأكثر. و هذا هو الّذي يقوله الشّيخان أبو عليّ و أبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنّما الخلاف بينهما في كيفيّة ذلک»[1].

يلاحظ عليه: إنّه مبنيّ على أنّ استحقاق العقاب على وجه الدّوام، وهو مبنيّ على أنّ مرتكب الكبيرة مُخلّد في النّار، وبما أنّ الأساس باطل، فيبطل ما بنى عليه، فلا دليل على دوام استحقاق العقاب، وعلى ذلک فالحصر غير حاصر، وأنّ هنا شقّاً سادساً ترک في كلامه وهو أنّه يستحقّ الثّواب والعقاب معاً لكن لا دفعة واحدة، بل يعاقب مدّة ثمّ يخرج من النّار فيثاب بالجنّة على ما عليه جمهور المسلمين.

وقد نقل القاضي عبدالجبّار وجهاً عقليّاً آخر للإِحباط عن الشّيخ أبي عليّ و أجاب عنه، فلاحظ[2].

تحليل لمسألة الإِحباط

وهيهنا تحليل آخر للمسألة و هو أنّ في الثّواب والعقاب أقوال:

١ ـ الثّواب والعقاب في الآخرة من قبيل الأمور الوضعيّة الجعليّة، كجعل الأُجرة للعامل، والعقاب للمتخلّف في هذه النشأة.

٢ ـ الثّواب والعقاب في الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملكات الّتي اكتسبها في هذه الدّنيا، بحيث لا يمكن لصاحب هذه الملكة، السُّكون والهدوء إلاّ بفعل ما يناسبها.

٣ ـ الثّواب و العقاب في الآخرة عبارة عن تمثّل العمل في الآخرة و تجلّيه فيها

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٦٢٥. وترک تعليل الوجه الأول (وهو أن يستحق الثواب فقط) والثاني (وهو أن يستحق العقاب فقط) لوضوحه.

٢. شرح الاصول الخمسة: ص ٦٣٠ ـ ٦٣١، وحاصل هذا الدليل أنّ المكلّف، بارتكاب الكبيرة يخرج نفسه من صلاحيّة استحقاق الثواب. وهو كما ترى دعوى بلا دليل، إذ لا دليل على أنّ كلّ معصية لها هذا الشأن، وليست كلّ معصية كالكفر والارتداد والنفاق.

بوجوده الأُخروي من دون أَن يكون للنّفس دور في تلك الحياة في تجلّي هذه الأعمال بتلك الصور، بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور.

فلو قلنا بالوجه الأوّل، كان لما نقلناه من نفاة الحبط (من أنّ الاستحقاق أو استمراره مشروط بعدم الإتيان بالمعصية) وجه حسن، لأنّ الأُمور الوضعيّة، رفعها ووضعها و تبسيطها و تضييقها، بيد المقنِّن و المشرع، 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 أَنّ إطلاق الإحباط ليس لإبطال استحقاق الإنسان الثّواب، بل لم يكن مستحقّاً من رأس لعدم تحقُّق شرط الثّواب، وأمّا مصحِّح تسميته بالإحباط فقد عرفته أَيضاً، وهو أَنّ ظاهر العمل كان يحكي عن الثّواب وكان جزء علّة له.

ولو قلنا بالوجه الثاني، وحاصله أَنّ الملكات الحسنة و السيّئة الّتي تعدّ فعليّات للنّفس، تحصل بسبب الحسنات و السيّئات الّتي كانت تصدر من النّفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فيها صورة معنويّة مقتضية لخلق الثّواب. كما أَنّه إذا صدر منها سيّئة، تقوم بها صورة معنويّة تصلح لأن تكون مبدأ لخلق العقاب. وبما أَنّ الإنسان في معرض التّحوّل والتغيّر من حيث الملكات النفسانيّة، حسب ما يفعل من الحسنات والسيّئات، فإنّ من الممكن بُطلان صورة موجودة في النّفس و تبدُّلها إلى صورة غيرها ما دامت تعيش في هذه النشأة الدّنيوية.

نعم، تقف الحركة و يبطل التّحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلك تثبت لها الصّور بلا تغيير أصلاً.

فلو قلنا بهذا الوجه، كان الإحباط على وفق القاعدة، لأنّ الجزاء في الآخرة، إذا كان فعل النّفس و إيجادها، فهو يتبع الصّورة الأخيرة للنّفس، الّتي اكتسبتها قبل الموت، فإن كانت صورة معنويّة مناسبة للثّواب فالنّفس منعّمة في الثّواب من دون

مقابلة بالعقاب، لأنّ الصّورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورة أُخرى. وإذا انعكست الصّورة انعكس الحُكم.

وأمّا لو قلنا بالوجه الثالث، وهو تَجَسّم الأعمال و تمثّلها في الآخرة بالوجود المماثل لها، فالقول بعدم الاحباط هو الموافق للقاعدة، إذ لا معنى للإبطال في النشأة الأُخرى.

غير أَنّ الكلام كلّه في انحصار الثّواب والعقاب بهذين الوجهين الأخيرين[1].

عوامل الإحباط و أَسبابه

البحث عن عوامل الإِحباط و أَسبابه، بحثٌ نقليّ يتوقّف على السّبر و الفحص في الكتاب والسنّة، ونكتفي في المقام بما جاء في الكتاب العزيز.

١ ـ الإرتداد بعد الإِسلام

قال سبحانه: ﴿**وَ مَن يرتَدِد مِنكُم عَن دِينِه فَيَمُت وَ هُوَ كافِرٌ، فأُولئکَ حَبِطَت أَعْمالُهُم في الدنيا و الآخرة، وَ أُولئکَ أَصحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ**﴾(سورة البقرة: الآية ٢١٧) .

٢ ـ الشرک المقارن بالعمل

يقول سبحانه: ﴿**ما كانَ للمُشركينَ أَنْ يَعمُرُوا مساجِدَ اللّهِ شاهدينَ على أَنْفُسِهِمْ بالكُفْرِ أُولئکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُم و في النّارِ هُمْ خالِدونَ**﴾(سورة التوبة: الآية ١٧) .

وقدكان المشركون يزعمون أَنّ العمل الصالح بنفسه موجب للثّواب، غير أنّ القرآن شطب على هذه العقيدة، و صرّح بأنّ الثّواب يترتّب على العمل الصالح، إذا صدر من فاعل مؤمن.

ولأجل ذلک أتبع سبحانه الآية السابقة بقوله: ﴿**إنّما يَعْمُرُ مساجِدَ الله مَنْ آمَنَ**

١. لاحظ: «الالهيات» ج ١، ص ٢٩٩.

باللّهِ واليَوْمِ الآخِرِ﴾(سورة التوبة: الآية ١٨) .

٣ـ كراهة ما أنزل الله

قال سبحانه: ﴿**وَالّذينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُم وَأَضَلّ أَعْمالَهُم * ذَلِكَ بِأَنّهُمْ كَرِهُوا ما أَنزَلَ اللّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ**﴾ (سورة محمد: الآيتان ٨ و ٩).

٤ـ الكُفر

٥ـ الصدُّ عن سبيل الله

٦ـ مجادلة الرسول و مشاقّته

وقد جاءَت هذه العوامل الثّلاثة في قوله سبحانه: ﴿**إِنّ الّذينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سبيلِ الله وَ شَاقُّوا الرّسولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيّنَ لَهُمُ الهُدى لَنْ يَضُرُّوا اللّهَ شَيْئاً وَ سَيُحبِطُ أَعْمالَهُم**﴾ (سورة محمد: الآية ٣٢. ولاحظ في عامل الكفر، سورة التوبة: الآية ٦٩).

وهل كلٌّ منها عاملٌ مستقلٌّ، أَو أَنّ هنا عاملاً واحداً هو الكفر، ويكون حينئذ الصّدُّ عن سبيل الله و مشاقّة الرّسول من آثار الكفر، فهم كفروا، فصّدوا و شاقّوا؟ وجهان.

وتظهر الثّمرة فيما لو صَدّ إنسانٌ عن سبيل الله لأغراض دنيويّة، أَو شاقّ الرّسولَ لحالة نفسانيّة مع اعتقاده التّام بنبوّة ذاك الرّسول و قبح عمل نفسه. فلو قلنا باستقلال كلٍ منها في الحبط، يحبط عمله، وإلاّ فلا، و بما أَنّ الآية ليست في مقام البيان، بل تحكي عمل قوم كانت لهم هذه الشؤون فلا يمكن استظهار استقلال كلّ منها في الحبط نعم، يمكن القول بالاستقلال من باب الأولويّة، وذلك أنّه إذا كان رفع الصّوت فوق صوت النّبي من عوامل الإحباط كما سيأتي فكيف لا يكون الصدّ و القتل من عوامله؟

٧ـ قتل الأنبياء

٨ـ قتل الآمرين بالقِسط من الناس

قال سبحانه: ﴿**إِنّ الّذينَ يَكْفُرونَ بآياتِ اللّهِ، و يَقْتُلونَ النّبِيّنَ بغير حقٍّ،**

وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* أُولٰئِکَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (آل عمران: الآيتان ٢١ ـ ٢٢).

٩ ـ إساءة الأدب مع النّبي صلى الله عليه وآله وسلم

قال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَ لا تَجْهَرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ**﴾ (سورة الحجرات: الآية ٢).

وربّما يُتصوّر أَنّ رفع الصّوت ليس عاملاً مستقلاً في الإحباط، بل هو كاشف عن كفر الرافع، ولكنّه احتمال ضعيف، لأنّ الآية تخاطب المؤمنين به بقولها: ﴿**يا أَيّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾.

نعم، لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ إساءة بالنّسبة إلى النّبي تُحبط الأعمال الصّالحة[1]، إلاّ إذا كانت هتكاً في نظر العامّة، و تحقيراً له في أَوساط المسلمين، كما هوالظّاهر من أَسباب نزول الآية.

١٠ ـ الإقبال على الدُنيا و الاعراض عن الاخرة

قال سبحانه: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ* أُولٰئِکَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إلاّ النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (سورة هود: الآيتان ١٥ و ١٦).

ويمكن أَن يقال إنّ الاقبال على الدّنيا بهذا النّحو الّذي جاء في الآية يساوق الكفر، أَو يساوق ترک الفرائض، والتوغّل في الموبقات، فتكون إرادة الحياة الدّنيا وزينتها إشارة إلى العامل الواقعي.

---

١. كالغضب في محضره ـ صلوات الله عليه وآله.

١١ ـ إنكار الآخرة

قال سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ**﴾ (سورة الأعراف: الآية ١٤٧. ولاحظ سورة الكهف: الآية ١٠٥).

وهو فرع من فروع الكفر وليس عاملاً مستقلاً.

١٢ ـ النِفاق

قال سبحانه: ﴿**قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ المَعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَ القَائِلِينَ لإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لا يَأْتُونَ البَأْسَ إلاّ قَلِيلاً* أُولئِکَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللّٰهُ أَعْمَالَهُمْ وَ كَانَ ذٰلِکَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيراً**﴾ (سورة الاحزاب: الآيتان ١٨ و ١٩).

وقوله: «لإخوانهم»، يدلّ على أَنّهم لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا منافقين. ويصرّح به قوله: «أُولئک لم يُؤْمِنوا». وعلى ذلک فيَرجع النّفاق إلى عامل الكفر و عدم الإيمان، وليس سبباً مستقلاً.

هذه هي أبرز أسباب الإحباط في الذّكر الحكيم، وقد عرفت إمكان إذعام البعض في البعض، وعلى كلّ تقدير، فالإحباط هنا هو بطلان أَثر المقتضي، لا إبطال أَثر ثابت بالفعل، كما تقدّم[1].

٢ ـ التكفير

التّكفير هو إسقاط ذنوب الأفعال المتقدّمة بثواب الطّاعات المتأَخِّرة، وهو لا يعدّ ظلماً، لأنّ العقاب حقّ للمولى، وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وقد عرفت أَنّ خلف الوعيد ليس بقبيح و إنّما القبيح خلف الوعد. فلأجل ذلک لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمرار استحقاقه بعدم تعقّب الطّاعات. بل الاستحقاق

١. وأمّا بيان عوامل الإحباط في السنّة فهو موكول الى محل آخر.

واستمراره ثابتان، غير أَنّ المولى سبحانه، تَفَضّلاً منه، عفا عن عبده لفعله الطّاعات.

قال سبحانه: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَونَ عَنْهُ نُكَفِّر عَنْكُمْ سَيّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلُكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً**﴾(سورة النساء: الآية ٣١) .

وقال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَالله ذُو الفَضْلِ العَظِيم**﴾(سورة الأنفال: الآية ٢٩).

وقال سبحانه: ﴿**والّذينَ آمَنوُا وَ عَمِلوا الصالحاتِ و آمَنُوا بما نُزِّلَ على مُحَمّدٍ وَ هُوَ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفّرَ عَنْهُمْ سيِّئاتِهِمْ و أَصْلَحَ بالَهُمْ**﴾ (سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الآية ٢).

ولا يمكن استفادة الإطلاق من هذه الآيات، و أَنّ كلّ معصية تكفَّر، لأنّها بصدد بيان تشريع التّكفير، و أمّا شروطه و بيان المعاصي الّتي تكفّر دون غيرها، فلا يستفاد منها، وإنّما الظاهر من الآية الأُولى هو اشتراط تكفير الذنوب الصغيرة باجتناب الكبيرة منها، ومن الآية الثانية، اشتراط تكفير السّيئات بالتّقوى و من الثالثة، تكفير السيّئات للّذين آمنوا وعملوا الصالحات و آمنوا بما نُزِّل على الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم .

روى الكراجكي بسنده عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «وإنْ كان عليه فضل، وهو من أَهل التّقوى، ولم يشرك بالله تعالى، واتّقى الشرك به، فهو من أَهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إن شاء و يتفضّل عليه بعفوه»[1].

١. البحار، ج ٥، ص 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، وإنّما يسمّى فاسقاً. فهو من حيث الإيمان والكفر في منزلة بين المنزلتين.

قال القاضي: «لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يسمّى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث و هذا الحكم الّذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين. فإنّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»[1].

ثمّ إنّه قسّم المكلّف من حيث استحقاق الثّواب والعقاب إلى قسمين: إمّا أن يكون مستحقّاً للثّواب فهو من أولياء الله، وإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب فهو من أعداء الله.

ثمّ الثّاني إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب العظيم فهو الكافر والمنافق والمرتدّ. وإن استحقّ عقاباً دون ذلك سمّي فاسقاً «وهو المرتكب للكبيرة».

ثمّ إنّ الأساس لاخراج الفاسق عن المؤمن هو جعل العمل جزءاً من الإيمان،

١. شرح الأصول الخمسة: ص ٦٩٧.

وعلى هذا فإذا ترك فريضة أو ارتكب حراماً يخرج من عداد المؤمنين و فيه تشترك المعتزلة والخوارج، ولكن تنشعب المعتزلة عن الخوارج بقولهم إنّه لا مؤمن ولا كافر، بل في منزلة ـأو له ـ بين المنزلتين، ولكنّه عند الخوارج ليس بمؤمن بل كافر.

ثمّ إنّهم استدلّوا على كونه ليس بمؤمن بوجوه نأتي بها مع تحليلها:

الدّليل الأوّل: ما مرّ في مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد من اختلاف المسلمين في سائر الأسماء و اتّفاقهم على كونه فاسقاً، فنأخذ بالمجمع عليه و نطرح ما اختلفوا فيه، حيث إنّهم اختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً أو منافقاً، ولكن اتّفقوا في كونه فاسقاً، فنأخذ بالمتيقّن و نطرح المختلف فيه. وقد عرفت ضعف هذا الدّليل فلا نعيده.

الدّليل الثّاني: ما ذكره القاضي من أنّ «المؤمن» نقل عن معناه اللّغوي إلى معنى آخر وصار بالشّرع اسماً لمن يستحقّ المدح والتّعظيم، والدّليل على ذلك أنّه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إليه المدح و التّعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**قد أفلح المؤمنون**﴾ و قوله: ﴿**إنّما المؤمنون الّذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم**﴾ وقوله: ﴿**إنّما المؤمنون الّذين آمنوا بالله و رسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتّى يستأذنوه**﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

ومثله لفظ المسلم فهومنقول إلى من يستحقّ المدح و التّعظيم.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره ادّعاء محض غير مقترن بالدّليل ناش من خلط الأثر بذي الأثر، ولو صحّ لوجب أن يقول القاضي: إنّ الصّلاة موضوع لمعراج المؤمن، والصّوم للجُنّة من النار، والزّكاة لتنمية المال، لقوله ﷺ : «الصّلاة معراج المؤمن» و «الصّوم جُنّة من النار» و «الزّكاة تنمية للمال».

والّذي يدلّ على فساد ما ذكره أنّه لو صحّ لوجب أن يصحّ وضع الممدوح مكان المؤمن في الآيات التّالية، مع أنّه لا يقبله أيّ ذوق سليم.

١ ـ قال سبحانه: ﴿**ولعبد مؤمن خير من مشرك**﴾ (البقرة/٢٢١).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ**﴾ (النساء/٩٢).

٣ ـ وقال سبحانه: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة**﴾ (الأحزاب/٣٦) إلى غير ذلك من الآيات.

والعجب من القاضي كيف غفل عن الآيات الّتي ذكر فيها متعلّق الإيمان، ومعه لا يمكن حمله إلاّ على أنّه بمعنى الاذعان. قال سبحانه: ﴿**وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر**﴾ (النساء/٣٩).

و قال سبحانه: ﴿**والّذين آمنوا بالله و رسله و لم يفرّقوا بين أحد منهم**﴾ (النساء/٢٥١)

وقال سبحانه:﴿**فأمّا الّذين آمنوا بالله واعتصموا به**﴾ (النساء/١٧٥).

إلى غير ذلك من الآيات الّتي لا تبقي شكّاً في أنّ الإيمان بمعنى الاذعان مطلقاً، وفي المقام بمعنى الإيمان بالله واليوم الآخر و رسوله.

وأمّا ما ذكر من أنّه سبحانه لم يذكر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إليه المدح و التّعظيم منقوض بقوله سبحانه: ﴿**ومن يؤمن بالله و يعمل صالحاً يكفّر عنه سيّئاته**﴾ (التغابن/٩).

وقال سبحانه: ﴿**الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن**﴾ (الأنعام/٨٢) و الظّاهر أنّ القيد «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» احترازيّ لا توضيحيّ.

أضف إليه أنّ الإيمان ذو درجات و مراتب، فالمدح المطلق للدّرجة العليا و المدح النّسبي للدرجات التالية لها.

ثمّ إنّ تقسيم النّاس إلى قسمين: من يستحقّ الثّواب، ومن يستحقّ العقاب، لا يصدقه القرآن، بل هناك قسم ثالث و هو عبارة عمّن يستحقّ كلا الأمرين. قال سبحانه: ﴿**وآخرون (من الأعراب) اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور رحيم**﴾ (التوبة/١٠٢) فلأجل كونه ذا عمل

صالح يستحقّ الثّواب قطعاً لقوله: ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حيوٰة طيّبة و لنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ (النحل/٩٧) ويستحقّ العقاب لكونه ذا عمل سَيّىء.

ثمّ إنّ القاضي عطف على دليله السابق قوله:

١ ـ لو كان لفظ المؤمن باقياً على ما كان عليه في اللّغة لكان يجب إذا صدّق المرء غيره أو آمنه من الخوف أن يسمّى مؤمناً و إن كان كافراً.

٢ ـ ولكان يجب أن لا يسمّى الأخرس مؤمناً.

٣ ـ ولكان أن لا يجري على النّائِم والسّاهي، لأنّ الانقياد غير مقصود منهما.

٤ ـ ولكان يجب أن لا يسمّى الآن بهذا الاسم إلاّ المشتغل به دون من سبق منه الإسلام، ولازمه أن لا نسمّي أصحاب رسول الله ﷺ مؤمنين[1].

يلاحظ عليه: أنّهذه الوجوه عليلة جدّاً لا تليق بمقام القاضي. أمّا الأوّل، فالمؤمن هو المذعن المصدّق، ويختلف متعلّقه بحسب اختلاف الموارد، فإذا أطلق في عرف اللّغة يراد منه نفس المذعن، سواء كان متعلّقه هو الله سبحانه أو غيره. قال سبحانه: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾ (يوسف/١٧).

وأمّا في عرف الشّرع والمتشرّعة و مصطلح القرآن و الحديث، فالمراد هو الاذعان بالله واليوم الآخر و رسالة رسوله، فالّذي يصدق شخصاً مؤمن حسب اللّغة، ولا يطلق عليه المؤمن في مصطلح الشّرع و المتشرّعة بهذا الملاک.

وأمّا الأخرس فهو مؤمن لكشف إشاراته عن إذعانه، والنّائم والسّاهي مؤمنان لوجود الاذعان في روحهما، غاية الأمر يكون النّوم و السّهو مانعين عن بروزهما. وأمّا من مات مؤمناً فهو أيضاً مؤمن بلحاظ حال النّسبة، لا حال التكلّم، فالضّارب والقاتل في اليوم الماضي يطلق عليهما المشتقّ باعتبار زمان النّسبة لا باعتبار زمان التكلّم، والشّجرة

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٧٠٣ـ ٧٠٥.

المثمرة في الشّتاء مثمرة بلحاظ حال النّسبة.

ثمّ إنّ القاضي استدلّ بآيات ربّما يستظهر منها دخول الأعمال في الإيمان، فقد أوضحنا مداليلها عند البحث عن عقائد المرجئة، فلا نطيل.

ثمّ إنّ هناک اختلافاً بين نفس المعتزلة، فذهب أبو الهذيل إلى أنّ الإيمان عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض و النّوافل، واجتناب المقبّحات. وهو أيضاً خيرة القاضي.

واختار الجبّائيان أنّه عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات.

وقد عرفت ضعف الكلّ عند البحث عن المرجئة.

بقي هنا بحث وهو الاجابة عن الاستدلالات الّتي تمسّک بها الخوارج على أنّ مرتكب الكبائر كافر. ونبحث عنها في الجزء [1] المختصّ بعقائدهم، فانتظر.

١. لاحظ الجزء الخامس من هذه الموسوعة.

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر

هذا هو الأصل الخامس من الأُصول الخمسة. والأُصول المتقدّمة تتعلّق بالنّظر والاعتقاد بخلافه، فهو بالعمل ألصق و على هذا الأصل بعث واصل بن عطاء و غيره دعاته إلى الأقطار المختلفة كما عرفته في ترجمته. ويبحث فيه عن المسائل التّالية.

١ ـ هل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب أو لا؟

٢ ـ هل وجوبهما سمعيّ أو عقلي؟

٣ ـ ما هي شرائط وجوبهما؟

۴ ـ هل وجوبهما عيني أو كفائي؟

۵ ـ مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

أمّا الأُولى، فقد ذكر القاضي أنّه لاخلاف بين الأُمّة في وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إلاّ ما يحكى عن شرذمة من الإماميّة لا يقع بهم و بكلامهم اعتداد[1].

يلاحظ عليه: أنّه ماذا يريد من قوله «من الإماميّة»؟ هل كلمة من تبعيضيّة أو بيانيّة؟ فإن كان الأوّل كما هو الظّاهر، فلا نعرف تلك الشّرذمة من الإماميّة، فإنّهم عن بكرة أبيهم مقتفون للكتاب والسنّة، وصريح الكتاب و أحاديث العترة الطّاهرة على

---

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٧۴١.

وجوبهما. فمن أراد فليرجع إلى جوامعهم الحديثيّة[١].

ونكتفي برواية واحدة من عشرات الرّوايات. روى جابربن عبدالله الأنصاري عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض و تؤمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، و تعمّر الأرض، و ينتصف من الأعداء، و يستقيم الأمر»[٢].

وإن كان الثّاني، فهو غير صحيح. وهذه كتب الإماميّة في الكلام والتّفسير والفقه مشحونة بالبحث عن فروع المسألة بعد تسليم و جوبهما.

قال الشّيخ المفيد (م٤١٣هـ): «إنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر باللّسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه، لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلاّ بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظّنّ بذلك»[٣].

وهذا المحقّق الطّوسي نصير الدّين (م٦٧٢هـ) يقول في «تجريد الاعتقاد»: «والأمر بالمعروف واجب، وكذا النّهي عن المنكر. وبالمندوب مندوب»[٤].

نعم، بعض مراتب الأمر بالمعروف كالجهاد الابتدائي مع العدوّ الكافر مشروط بوجود الإمام العادل. قال الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله و نفسه فهو شهيد»[٥].

وقد استظهر بعض الفقهاء من هذا الحديث و غيره أنّ المراد هو الإمام المعصوم المنصوص على ولايته من جانب الله سبحانه بواسطة النّبي. غير أنّ في دلالة الرّوايات على هذا الشرط نوع خفاء، بل عموم ولاية الفقيه في زمان الغيبة كاف في تسويغ ذلك

١. لاحظ: وسائل الشيعة، ج ١١، الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣٩٣.
٢. المصدر السابق، الحديث السابع.
٣. أوائل المقالات: ص ٩٨.
٤. كشف المراد: ص ٢٧١، ط صيدا.
٥. الوسائل: ج ١١، الباب الثاني عشر من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٠.

للفقيه الجامع للشّرائط[١].

وأمّا سائر مراتب الأمر بالمعروف من الإنكار بالقلب و التّذكير باللّفظ والعمل باليد فسيأتي البحث عنه في المسألة الخامسة.

نعم، كان على القاضي أن يذكر خلاف الحنابلة و الأشاعرة في مجابهة الظّالمومكافحته. قال إمام الحنابلة: «السّمع والطّاعة للأئمّة و أمير المؤمنين البرّ و الفاجر».

وقال الشيخ أبو جعفر الطّحاوي الحنفي: «ولا نرى الخروج على أئمّتنا ولاة أمـرنا، وإن جاروا، ولا ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طـاعتهم مـن طـاعات الله فريضة علينا ما لم يأمروا بمعصية»[٢].

وهؤلاء يرون إطاعة السّلطان الجائر، مع أنّ النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ومن أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»[٣].

وروى أبوبكر أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إنّ النَاس إذا رأوا الظّالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه»[٤].

ومع ذلک كلّه فقد نسي القاضي أن ينسب عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إلى هذه الجماهير، ونسبه إلى الإماميّة وقد عرفت كيفيّة النسبة.

والمسألة من الوضوح بمكان لا تحتاج معه إلى تكثير المصادر.

وامّا الثانية، فقد ذهب أبو عليّ الجبّائي إلى أنّ ذلک يعلم عقلاً. وقال ابنه أبو هاشم: «بل لا يعلم عقلا إلاّ في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلک غمّ، فإنّه يجب عليه النّهي و دفعه، دفعاً لذلک الضرر الّذي لحقه من

١. جواهر الكلام: ج ٢١، ص ١٣ ـ ١٤.
٢. قد ذكرنا عبارات القوم في وجوب طاعة السلطان الظالم في الجزء الأول من كتابنا هذا.
٣. صحيح الترمذي، ج ٤، كتاب الفتن، الباب ١٤، ص ٤٧١، رقم الحديث ٢١٧٤.
٤. المصدر السابق، الباب ٨، رقم الحديث ٢١٦٨.

الغمّ عن نفسه. فإمّا فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلاّ شرعاً» وقال القاضي: «وهو الصّحيح من المذهب»[١].

يلاحظ عليه: أنّ أبا هاشم يصوّر حياة الفرد منقطعة عن سائر النّاس، فلأجل ذلك أخذ يستثني صورة واحدة. ولو وقف على كيفيّة حياة الفرد في المجتمع لحكم على الكلّ بحكم واحد، وذلك أنّ أعضاء المجتمع الواحد الّذين يعيشون في بيئة واحدة مشتركون في المصير، فلو كان هناك خير لعمّ الجميع ولم يقتصر على فاعله، ولو كان هناك شرّ يشمل الجميع أيضاً و لم يختصّ بمرتكبه، ومن هنا يجب أن تحدّد تصرّفات الأفراد في المجتمع و تحدّد حرّياتهم بمصالح الأُمّة ولا تتخطّاها. ولأجل ذلك يشبّه النّبيُّ ﷺ وحدة المجتمع بركّاب سفينة في عرض البحر إذا تهدّدها خطر تهدّد الجميع ولم يختصّ بأحد دون أحد.

ولذلك لا يجوز لأحد ركّابها أن يثقب موضع قدمه، بحجّة أنّه مكان يختصّ به ولا يرتبط بالآخرين، لأنّ ضرر هذا العمل يعود إلى الجميع ولا يعود إليه خاصّة.

روى البخاري عن النّعمان بن بشير أنّه قال: سمعت عن النّبي ﷺ قال: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها. فكان الّذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً و إن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعاً»[٢].

وروى الترمذي نظيره في سننه كتاب الفتن:

روى جعفر بن محمّد عن آبائه، عن رسول الله ﷺ : «إنّ المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلاّ عاملها فإذا عمل علانية ولم يغيّر عليه أضرّت بالعامّة» قال جعفر

١. شرح الاصول الخمسة: ص ٧٤٢.

٢. صحيح البخاري: ج ٣، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، ص ١٣٩. المطبوع على النسخة الاميرية، ورواه الجاحظ في البيان والتبيين ج ٢ ص ٤٩.

بن محمّد عليه السلام : وذلک أنّه يذلُّ بعمله دين الله و يقتدي به أهل عداوة الله[١] و بهذا يعرف قيمة كلام أبي هاشم حيث إنّه نظر إلى حقيقة المجتمع بنظرة فرديّة، ولأجل ذلک 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 الملاک لوجب في كثير من الموارد بنفس الملاک، غاية الأمر ربّما يكون الضّرر مشهوداً و ربّما يكون مستوراً.

ثمّ إنّ البحث عن وجوبه سمعيّاً أو عقليّاً بحث كلامي لا صلة له بكتاب تاريخ العقائد، غير أنّا إكمالاً للفائدة نأتي بنكتة وهي: أنّ الظاهر من القول بوجوب اللّطف هو أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عقليّ، وذلک لأنّ اللُّطف ليس إلاّ تقريب العباد إلى الطّاعة و ابعادهم عن المعصية، ومن أوضح ما يحقّق تلک الغاية هو الأمر بالمعروف بعامّة مراتبه.

غير أنّ المحقّق الطّوسي استشكل على وجوبهما عقلاً وقال: «لو كانا واجبين عقلاً، لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته».

وأوضحه شارح كلامه العلاّمة الحلّي وقال: «إنّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى. فإنّ كلّ واجب عقليّ يجب على كلّ من حصل في حقّه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إمّا فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنّه تعالى يحمل المكلّفين عليه، وانتفاء المنكر قطعاً، لأنّه تعالى يمنع المكلّفين منه، وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج. و إمّا غير فاعل لهما فيكون مخلاً ً بالواجب وذلک محال لما ثبت من حكمته تعالى»[٢].

يلاحظ عليه: أنّ وجوبهما عقلاً لا يلازم وجوبهما على الله سبحانه بعامّة مراتبه،لأنّه لو وجب عليه بعامّة مراتبه يلزم إخلال الغرض و إبطال التّكليف. وهذا يصدّ العقل عن إيجابهما على الله سبحانه فيما لو استلزم الإلجاء و الإخلال بالغرض،

١. الوسائل: ج ١١،كتاب الجهاد، الباب ٤ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.
٢. كشف المراد: ص ٢٧١، ط صيدا.

فيكتفي فيه بالتّبليغ و الانذار و غيرهما ممّا لا ينافي حريّة المكلّف في مجال التّكليف. وإلى ذلک يشير شيخنا الشّهيد الثاني بقوله: «لاستلزام القيام به على هذا الوجه (من وجوبه قولاً و فعلاً) الالجاء الممتنع في التّكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب في حقّه تعالى الانذار والتّخويف بالمخالفة لئلاّ يبطل التّكليف، والمفروض أنّه قد فعل»[١].

وأمّا الثّالثة، وهي شرائط وجوبهما، فقد فصّل فيه الكلام المتكلّمون والفقهاء فقالوا: شرائط الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر ثلاثة:

الأوّل: علم فاعلهما بالمعروف والمنكر.

الثّاني: تجويز التّأثير، فلو عرف أنّ أمره و نهيه لا يؤثّران لم يجبا.

الثّالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنّه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره و نهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر[٢].

وهناک شروط أُخر لم يذكرها العلاّمة في كلامه. منها:

الرابع : تنجّز التّكليف في حقّ المأمور والمنهيّ، فلو كان مضطرّاً إلى أكل الميتة لا تكون الحرمة في حقّه منجّزة، فلا يكون فعله حراماً ولا منكراً، وإن كان في حقّ الآمر والنّاهي منجّزاً.

وعلى كلّ تقدير فالشّرط الثّالث ـ أي عدم المفسدة ـ شرط في موارد خاصّة لا مطلقاً. فربّما يجب على الآمر و النّاهي تحمّل المضرّة و عدم ترک الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، كما إذا كان تركه لهما لغاية دفع المفسدة موجباً لخروج النّاس عن الدّين وتزلزلهم و غير ذلک ممّا أوضحنا حاله فى أبحاثنا الفقهيّة[٣].

وأمّا الرّابعة، وهي كون وجوبهما عينيّاً أو كفائياً، فالأكثر على أنّه كفائيّ، لأنّ

١. الروضة البهية: ج ١، كتاب الجهاد، الفصل الخامس، ص ٢٦٢، الطبعة الحجرية.
٢. كشف المراد: ص ٢٧١، ط صيدا.
٣. لاحظ: رسالتنا الفقهية في التقية. فقد قلنا إنّ التقية ربّما تحرم إذا كان الفساد في تركها أوسع.

الغرض شرعاً وقوع المعروف وارتفاع المنكر، من غير اعتبار مباشر معيّن، فإذا حصلا ارتفع الوجوب وهو معنى الكفائي. والاستدلال على كونه عينيّاً بالعمومات غير كاف كما حقّق في محلّه.

وأمّا الخامسة، أعني مراتبهما، فتبتدئ من القلب، ثمّ اللّسان، ثمّ اليد و تنتهي باجراء الحدود و التّعزيرات. قال الباقر عليه السلام : «فانكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم»[1].

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 السّلطة التنفيذيّة القائمة بالدّولة الإسلاميّة بأركانها الثّلاثة.

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 والسّلطة.

إلى هنا تمّ البحث عن الأُصول الخمسة للمعتزلة، وبقي هنا بحوث نجعلها خاتمة المطاف.

١. الوسائل: ج ١١، كتاب الجهاد، الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.

خاتمة المطاف

الأوّل: تحليل بعض ما رمي به مشايخ المعتزلة من الانحلال الأخلاقي، فإنّ في ذلك توضيحاً للحقّ، بل دفاعاً عنه.

الثاني: تبيين تاريخ المعتزلة من حيث تدرّجهم من القدرة إلى الضّعف، وذلك بحث تاريخيّ يهمّنا من بعض الجهات، وسيظهر في طيّات البحث.

الثالث: الآثار العلميّة الباقية من المعتزلة.

١ ـ دفاع عن الحقّ

الاعتزال ظهر في أوساط المسلمين بطابعه العقلي لتحقيق العقائد الإسلاميّة، ودعمها على ضوء الدّليل و البرهان. فكانوا يدافعون عنها حسب طاقاتهم الفكريّة، يشهد بذلك حياة مشايخهم و أئمّتهم و تلاميذهم.

ولعلّ تصلّبهم في المناظرة، وعدم السّكوت في مقابل الملاحدة وأهل الكتاب من اليهود والنّصارى، لأجل عنايتهم بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، حتّى صار ذلك أحد أُصولهم الّتي بها يتميّزون عن غيرهم، وقد عرفت نماذج من مناظراتهم مع المخالفين فلا نعيد.

ولم يكن دفاعهم عن الإسلام منحصراً بالمناقشات اللّفظية، بل كانوا يستعملون القوّة إذا أُتيح لهم ذلك.

مثلاً: إنّ بشّار بن برد كان متّهماً بالالحاد، فهدّده واصل بالقتل، ولم يكتف بذلك حتّى نفاه من البصرة، فذهب إلى حرّان و بقي فيها إلى أن توفّي واصل ثمّ عاد إلى البصرة.

و في ذلک يقول صفوان الأنصاري مخاطباً لبشّار:

كـــأنّک غـــضبان عـــلى الدّيـــن كـــلّه وطـــالب دخـــل لا يـــبيت عـــلى حـــقد

رجـــعت إلى الأمـــصار مـــن بـــعد واصـــل وكـــنت شـــريراً فـــي التّـــهائم والنّـــجد[1]

ومن مظاهر دعمهم لأُصول العقائد الإسلاميّة و مكافحة التّجسيم والتّشبيه هو أنّ واصل بن عطاء بعث تلاميذه إلى الأطراف و الأكناف لتبليغ رسالة التّنزيه و رفض التّشبيه، وقد أتينا بأسماء المبعوثين في ترجمته[2].

وروى عمر الباهلي أنّه قرأ الجزء الأوّل من كتاب «الألف مسألة في الردّ على المانويّة» لواصل، كان فيها نيّف و ثلاثون مسألة، وهو الّذي أوفد حفص بن سالم إلى خراسان، فـناظر جهم بن صفوان و قطعه وجعله يرجع إلى القول الحـقّ. وعـلى ذلک درج أصـحاب واصـل و تلاميذه من بعده[3].

وتبع واصلاً و عمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلاّف و قد قرأت في ترجمته بعض مناظراته.

ولا تنس ما ذكرناه في ترجمة «معمر بن عباد» وقد بعثه الرّشيد إلى مناظرة السمنى، وهو يدلّ على أنّ المعتزلة كانوا هم المتحمّسين للمناظرة بين أهل السنّة، وأمّا غيرهم فلا يملكون في مقام المناظرة سوى القول بأنّ البحث حرام.

هذا هو القاضي عبد الجبّار قد قام في وجوه الملحدين والشاكّين في إعجاز القرآن، فألّف كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و كتاباً آخر في نبوّة النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أسماه «تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم » قال محقّق كتاب «شرح الأُصول الخمسة» بأنّه أعدّه للطّبع.

١. البيان والتبيين: ج ١، ص ٢٥.
٢. المنية والامل: ص ٢٠، ط تومارنلد.
٣. المنية والامل: ص ٢١.

ونحن إذا قرأنا في حياتهم هذه البطولات الفكريّة و العمليّة، 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، ورمى طائفة أُخرى بضدّه، ممّا لا يؤيّده الإنصاف، فلو قلنا إنّما حكمهم حكم سائر الطوائف الإسلاميّة حيث في كلّ طائفة ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخير[1] لكان أقرب إلى الواقع والحقيقة.

ولأجل إيقاف القارىء على بعض ما رميت به تلك الطائفة نذكر مايلي:

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف و أستبيح دماً من غير مجروح

حتّى انثنيت ولي روحان في جسد و الزق منطرح جسم بلا روح[2]

١ ـ روى ابن قتيبة أنّ النّظام كان يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على حرائرها، ويدخل في الأدناس و يرتكب الفواحش والشائنات، وله في الشّراب شعر.

٢ ـ نقل البغدادي عن كتاب «المضاحك» للجاحظ، أنّ المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع على الطّين، فقال المأمون له: ألا تستحيي؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال ثمامة: تترى ثمّ تترى[3].

٣ ـ وذكر أيضاً أنّ أبا هاشم الجبّائي كان أفسق أهل زمانه و كان مصرّاً على شرب الخمر وقيل: إنّه مات في سكره حتّى قال فيه بعض المرجئة:

يعيب القول بالإرجاء حتّى يرى بعض الرجاء من الجرائر

وأعظم من ذوي الارجاء جرماً وعيديّ أصرّ على الكبائر[4]

١. اقتباس من قوله سبحانه: ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾ (فاطر / ٣٢).
٢. تأويل مختلف الحديث: ص ١٨.
٣. الفرق بين الفرق: ص ١٧٣.
٤. المصدر السابق: ص ١٩١.

يلاحظ عليه: أنّ ابن قتيبة والبغدادي تفرّدا في نقل هذه النّقول والنسب، وأمّا غيرهما من الأشاعرة فنزّهوا أقلامهم عن ذكرها، ولو كانت لهذه النّسب مسحة من الحقّ أو لمسة من الصّدق لما تورّعوا عن ذكرها، على أنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي يرى فيه قسوة عجيبة في حقّ الطّوائف الإسلاميّة لا سيّما المعتزلة.

وعلى ذلك، فما أحسن قول القائل إذا تمثّل به في حقّ هذه الطائفة:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالكلّ أعداء له و خصوم

كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسداً و بغياً إنّه لدميم[1]

﴿**ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الّذين سَبَقُونا بالإيمان**﴾(الحشر/١٠)

المعتزلة من القوّة إلى الضّعف

إنّ فكرة الاعتزال كانت فكرة بدائية، ونبتة غرسها واصل بن عطاء في أوائل القرن الثّاني، وأخذت تتكامل عن طريق تلاميذه و بعض 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 عبدالملك (م١٢٦هـ)، ومروان بن محمّد بن مروان آخر خلفائهم (م١٣٢هـ)، حيث اشتهر أنّ الأخير كان يقول بخلق القرآن و نفي القدر[2].

ولمّا اندلعت نيران الثورات ضدّ الأمويين، وقضت على خلافة تلك الطغمة الأثيمة، لمع نجم المعتزلة في عصر أبي جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ) وقد عرفت في ترجمة عمرو بن عبيد وجود الصلة الوثيقة بينه و بين 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.

١. الشعر لأبي الأسود الدؤلي صاحب الامام أمير المؤمنين عليه السلام راجع ملحق ديوانه.

٢. الكامل لابن الاثير: ج ٤، ص ٣٣٢ قال: «وكان مروان يلقب بالحمار، والجعدي لأنّه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك.

روى الكشّي عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن هشام ... أنّه لمّا كان أيّام المهدي، شدّد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن المفضّل صنوف الفرق، صنفاً صنفاً، ثمّ قرأ الكتاب على النّاس، فقال يونس: «قد سمعت الكتاب يقرأ على النّاس على باب الذّهب بالمدينة، مرّة أُخرى بمدينة الوضّاح»[١].

وبما أنّ أهل الحديث كانوا يشكّلون الأكثريّة الساحقة، فيكون المراد من أصحاب الأهواء الّذين شدّد عليهم المهدي، غيرهم من سائر الفرق فيعمّ المعتزلة و المرجئة والمحكّمة والشيعة و غيرهم.

ولأجل ذلك لم ير أيّ نشاط للمعتزلة أيّامه، حتّى مضى المهديُّ لسبيله، و جاء عصر الرّشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) فيحكي التّاريخ عن وجود نشاط لهم في أيّامه، حتّى انّه لم يوجد في عصره من يجادل السمنية غيرهم[٢] ومع ذلك لم يكن الرّشيد يفسح المجال للمتكلّمين. يقول ابن المرتضى: «وكان الرّشيد نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلّمين»[٣].

نعم ابتسم الدّهر للمعتزلة أيّام المأمون، لأنّه كان متعطّشاً إلى العلم و التعقّل، والبحث والجدال، فنرى في عصره أنّ رجال المعتزلة يتّصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير كبير في نفسيّته.

يقول الطّبري: «وفي هذه السّنة (٢١٢هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل عليّ بن أبي طالب عليه السلام وقال: هو أفضل النّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك في شهر ربيع الأوّل[٤] و لمّا استفحلت دعوة المحدّثين إلى قدم القرآن و اشتدّ أمرهم كتب المأمون عام (٢١٨هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة و المحدّثين،

١. رجال الكشي: ترجمة هشام بن الحكم، الرقم ١٣١، ص ٢٢٧. ولعل هذا الكتاب أوّل كتاب أُلِّف في الملل والنحل بين المسلمين.
٢. لاحظ: طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ٥٥.
٣. طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ٥٦.
٤. تاريخ الطبري: ج ٧، ص ١٨٨، حوادث سنة ٢١٢.

وممّا جاء في تلك الرسالة:

فاجمع من بحضرتک من القضاة، و اقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليک، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، و تكشيفهم عمّا يعتقدون في خلق الله القرآن و إحداثه، وأعلمهم أنّ أمير ألمؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلّده الله و استحفظه من أُمور رعيّته، بمن لا يوثق بدينه و خلوص توحيده و يقينه، فإذا أقرّوا بذلک و وافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنّجاة، فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشّهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، و ترک إثبات شهادة من لم يقرّ أنّه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيک عن قضاة أهل عملک فى مسألتهم و الأمر لهم بمثل ذلک. ثمّ أشرف عليهم و تفقّد آثارهم حتّى لا تنفذ أحكام الله إلاّ بشهادة أهل البصائر في الدّين و الإخلاص للتّوحيد و اكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلک إن شاء الله، و كتب في شهر ربيع الأوّل سنة (٢١٨هـ)»[1].

رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه

ثمّ إنّ المأمون كتب إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة في بغداد أن يشخص إليه سبعة نفر من المحدّثين. منهم:

١ ـ محمّد بن سعد كاتب الواقدي ٢ ـ أبو مسلم، مستملي يزيد بن هارون ٣ـيحيي بن معين ۴ ـ زهير بن حرب أبو خثيمة ۵ ـ إسماعيل بن داود ۶ ـ إسماعيل بن أبي مسعود ٧ ـ أحمد بن الدورقي، فامتحنهم المأمون و سألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلى مدينة السّلام و أحضرهم إسحاق بن إبراهيم دارَه فشهّر أمرهم و قولهم بحضرة الفقهاء و المشايخ من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما

١. تاريخ الطبري:ج ٧ص ١٩٧، حوادث سنة ٢١٨.

أجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم. فقد فعل ذلک إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون.

رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم

ثمّ إنّ المأمون كتب بعد ذلک إلى إسحاق بن إبراهيم رسالة مفصّلة و ممّا جاء فيه:

«وممّا بيّنه أمير المؤمنين برويّته و طالعه بفكره، فتبيّن عظيم خطره و جليل ما يرجع في الدّين من وكفه و ضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الّذي جعله الله إماماً لهم. و أثراً من رسول الله و صفيّه محمّد ـ صلّى الله عليه و آله ـ باقياً لهم و اشتباهه على كثير منهم حتّى حسن عندهم و تزيّن في عقولهم أن لا يكون مخلوقاً، فتعرّضوا لذلک لدفع خلق الله الّذي بان به عن خلقه، و تفرّد بجلالته من ابتداع الأشياء كلّها بحكمته، وأنشأها بقدرته، والتقدّم عليها بأوّليّته الّتي لا يبلغ أولاها ولا يدرک مداها، وكان كلّ شيء دونه خلقاً من خلقه و حدثاً هو المحدِث له، وإن كان القرآن ناطقاً به ودالاً عليه و قاطعاً للاختلاف فيه وضاهوا به قول النّصارى في ادّعائهم في عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله.

والله عزّوجلّ يقول: ﴿**إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً**﴾ و تأويل ذلک أنّا خلقناه كما قال جلّ جلاله: ﴿**وجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسكنَ إليها**﴾ وقال: ﴿**وجَعَلْنا اللّيلَ لباساً و جَعَلْنا النّهارَ معاشاً**﴾ و ﴿**جَعَلْنا مِنَ الماءِ كلّ شيء حيّ**﴾ فسوّى عزّ وجلّ بين القرآن وبين هذه الخلائق الّتي ذكرها في شية الصّنعة و أخبر أنّه جاعله وحده فقال: ﴿**إنّه لقرآنٌ مجيدٌ* في لوحٍ محفوظٍ**﴾ فقال ذلک على إحاطة اللّوح بالقرآن ولا يحاط إلاّ بمخلوق، وقال لنبيّه : ﴿**لا تُحرّک بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾ وقال: ﴿**مَا يَأتِيهم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ**﴾ و قال: ﴿**ومَن أَظْلَمُ ممّنِ افترىٰ على اللّٰهِ كذباً أو كذَّب بآياتِه**﴾ و أخبر عن قوم ذمّهم بكذبهم أنّهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، ثمّ أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: ﴿**قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الكتابَ الّذي جاءَ بِهِ موسى**﴾ فسمّى الله تعالى القرآن قرآناً

و ذكراً و إيماناً و نوراً و هدىً و مباركاً و عربياً و قصصاً فقال: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْکَ أَحْسَنَ القُصَصِ بِما أَوْحَيْنا إِليکَ هذا القرآن**﴾ و قال: ﴿**قُلْ لِئنِ اجْتَمَعَت الإنْسُ و الجنُّ على أَن يأْتُوا بِمِثلِ هذا القرآن لا يأَتُونَ بمثلهِ**﴾ و قال: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بعشرِ سِوَرٍ مَثْلهُ مُفْتَريات**﴾ وقال: ﴿**لا يَأْتيهِ الباطل مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ فجعل له أوّلاً و آخراً، ودلّ عليه أنّه محدود مخلوق، وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والحرج في أمانتهم، وسهّلوا السّبيل لعدوّ الإسلام، واعترفوا بالتّبديل والالحاد على قلوبهم حتّى عرّفوا و وصفوا خلق الله و فعله بالصّفة الّتي هي للّه وحده و شبّهوه به، والأشباه أولى بخلقه وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظّاً في الدّين ولا نصيباً من الإيمان واليقين....إلى أن قال: فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبدالرحمن بن إسحاق القاضي كتابَ أمير المؤمنين بما كتب به إليک و انصصهما عن علمهما في القرآن و أعلمهما أنّ أميرالمؤمنين لا يستعين على شيء من أُمور المسلمين إلاّ بمن و ثق بإخلاصه و توحيده، و أنّه لاتوحيد لمن لم يقرّ بأنّ القرآن مخلوق. فإن قالا: بقول أميرالمؤمنين في ذلک فتقدّم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما في الشّهادات على الحقوق و نصّهم عن قولهم في القرآن، فمن لمن يقل منهم إنّه مخلوق أبطلا شهادته ولم يقطعا حكماً بقوله و إن ثبت عفافه بالقصد والسّداد في أمره، وافعل ذلک بمن في سائر عملک من القضاة و أشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته و يمنع المرتاب من إغفال دينه واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منک في ذلک إن شاء الله»[1].

دعوة المحدّثين والقضاة لسماع كتاب الخليفة

ولما جاءت الرسالة الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم، أحضر لفيفاً من المحدّثين منهم ١ـ أبو حسّان الزيادي، ٢ـ وبشر بن وليد الكندي، ٣ـ وعليّ بن أبي مقاتل،

١. تاريخ الطبري: ج ٧، ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٠، حوادث سنة ٢١٨.

٤ـ والفضل بن غانم، ٥ ـ والذيال بن الهيثم، ٦ ـ وسجّادة، ٧ ـ والقواريري، ٨ ـ وأحمد بن حنبل، ٩ـ وقتيبة، ١٠ ـ وسعدويه الواسطي، ١١ ـ وعـليّ بـن الجـعد، ١٢ـ وإسـحاق بـن أبـي إسرائيل، ١٣ـ وابن الهرش، ١٤ـ وابن عليّة الأكبر، ١٥ـ ويحيى بن عبدالرحمان العمري، ١٦ـ وشيخاً آخر من ولد عمر بن الخطّاب، كان قاضي الرقّة، ١٧ـ وأبو نصر التمّار ١٨ـ وأبـو مـعمر القطيعي، ١٩ـ ومحمّد بن حاتم بن ميمون، ٢٠ـ ومحمّدبن نوح المضروب، ٢١ـ وابن الفرخان، ٢٢ـ والنّضر بن شميل، ٢٣ـ وابن عليّ بن عاصم، ٢٤ـوأبو العوام البزاز، ٢٥ـ وابن شجاع، ٢٦ـ وعبدالرّحمان بن إسحاق.

فقرأ عليهم رسالة المأمون مرّتين حتّى فهموه، ثمّ سأل كلّ واحد عن رأيـه فـي خـلق القرآن.

فنجد في الأجوبة عيّاً و غباوة، لا يتطلّبون الحقّ. و إليک نصّ محاورة إسحاق مع بعض هؤلاء.

١ ـ إسحاق بن إبراهيم، مخاطباً بشر بن الوليد: ما تقول فيالقرآن؟

بشر: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألک عن هذا، أمخلوق هو، قال الله: ﴿**خالق كلّ شيء**﴾ ما القرآن شيء؟

بشر: هو شيء.

إسحاق: فمخلوق ؟

بشر: ليس بخالق.

إسحاق: ليس أسألک عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: ما أُحسن غير ما قلتُ لک، وقد استعهدت أمير المؤمنين أن لا أتكلّم فـيه، وليس عندي غير ما قلت لک.

محاورته مع عليّ بن أبي مقاتل

إسحاق بن إبراهيم: القرآن مخلوق؟

عليّ بن أبي مقاتل: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألک عن هذا.

ابن أبي مقاتل: هو كلام الله.

محاورته مع أبي حسّان الزيادي

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسّان: القرآن كلام الله، والله خالق كلّ شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا و بسببه سمعنا عامّة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار يقيم حجّنا وصلاتنا و نؤدّي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسّان: (أعاد كلامه السابق).

إسحاق: إنّ هذه مقالة أمير المؤمنين.

أبو حسّان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين و لا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أنّ أمير المؤمنين أمرک أن أقول، قلت ما أمرتني به، فإنّک الثقة المأمون عليه فيما أبلغتني عنه من شيء فإن أبلغتني عنه بشيء صرت إليه.

إسحاق: ما أمرني أن أبلغک شيئاً.

قال «علي بن أبي مقاتل: قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في الفرائض و المواريث، ولم يحملوا النّاس عليها».

أبو حسّان: ما عندي إلاّ السّمع والطاعة، فمرني أئتمر.

إسحاق: ما أمرني أن آمرک و إنّما أمرني أن أمتحنک.

محاورته مع أحمد حنبل

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

أحمد: هو كلام الله.

إسحاق: أمخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله، لا أزيد عليها.

إسحاق: (قرأ عليه رقعة و فيها: أشهد أن لا إله إلاّ الله أحداً فرداً لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه). فلمّا أتى إسحاق إلى قوله: «ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير»[1]، وأمسك عن قوله: «لا يشبهه شيء، من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه»، فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر[2] فقال: أصلحك الله، إنّه (أحمد) يقول: سميع من اذن، بصير من عين.

فقال إسحاق: ما معنى قوله سميع بصير؟

أحمد: هو كما وصف نفسه.

إسحاق: فما معناه؟

أحمد: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

ثمّ إنّ إسحاق دعا بهم رجلاً رجلاً، كلّهم يقولون: القرآن كلام الله إلاّ هؤلاء النفر: قتيبة وعبيد الله بن محمّد بن الحسن، وابن علية الأكبر، وابن البكاء، وعبدالمنعم بن إدريس، والمظفّر بن مرجا، ورجلاً ضريراً ليس من أهل الفقه ولا يعرف بشيء منه إلاّ أنّه دسّ في ذلك الموضع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطّاب قاضي الرّقة، وابن الأحمر. فأمّا ابن البكاء الأكبر فإنّه قال: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿**إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً**﴾ والقرآن محدث لقوله: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث**﴾.

قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟

قال: نعم.

---

١. سقط قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» من الرقعة التي نقلها ص ٢٠٠ و لكن نقله ص ٢٠١.

٢. في المصدر «أصغر» والصحيح ما أثبتناه.

قال إسحاق: فالقرآن مخلوق؟

قال: لا أقول مخلوق، ولكنّه مجعول، فكتب مقالته.

فلمّا فرغ من امتحان القوم و كتبت مقالاتهم رجلاً رجلاً و وجّهت إلى المأمون، فمكث القوم تسعة أيّام ثمّ 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 مفصّلاً نأخذ منها مايلي:

«أمّا بعد فقد بلغ أمير المؤمنين كتابک، جوابَ كتابه كان إليک فيما ذهب إليه متصنّعة أهل القبلة و ملتمسو الرِّئاسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملّة من القول في القرآن و أمرک به أمير المؤمنين من امتحانهم و تكشيف أحوالهم و إحلالهم محالّهم».

ثمّ تكلّم المأمون في حقِّ الممتنعين عن الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً و الرِّسالة مفصّلة[1] والملفَت للنّظر فيها أمران:

الأوّل: أمر المأمون رئيس الشّرطة بضرب عنق بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدي إذا لم يتوبا بعد الاستتابة، وحمل الباقين موثّقين إلى عسكر أمير المؤمنين و تسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصّهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا و يتوبوا حملهم جميعاً على السّيف.

الثاني: تذكّر بعض أفعال الممتنعين بالاعتراف بخلق القرآن، بوجه يعرب أنّهم لم يكونوا أهل صلاح و فلاح، بل كانوا من مقترفي المعاصي نقتطف منها مايلي:

«وأمّا الذيّال بن الهيثم فأعلمه أنّه كان فى الطّعام الّذي كان يسرقه في الأنبار، وفيما يستوي عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبي العبّاس ما يشغله و أنّه لو كان مقتفياً

١. لاحظ تاريخ الطبري ٧: ٢٠٢ـ ٢٠٣.

آثار سلفه و سالكاً مناهجهم و مهتدياً سبيلهم لما خرج إلى الشرّک بعد إيمانه.

وأمّا أحمد بن حنبل و ما تكتب عنه فاعلمه أنّ أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلک المقالة وسبيله فيها و استدلّ على جهله و آفته بها.

وأمّا الفضل بن غانم فأعلمه أنّه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال في أقلّ من سنة، وما شجر بينه و بين المطّلب بن عبدالله في ذلک، فإنّه من كان شأنُه شأنَه، وكانت رغبته في الدّنيا و الدِّرهم رغبته فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما و ايثاراً لعاجل نفعهما.

وأمّا الزّيادي فأعلمه أنّه كان منتحلاً، ولا أوّل دعيّ كان في الإسلام خولف فيه حكم رسول الله وكان جديراً أن يسلک مسلكه.

وأمّا الفضل بن الفرخان فأعلمه أنّه حاول بالقول الّذي قاله في القرآن أخذ الودائع الّتي أودعها إيّاه عبدالرّحمان بن إسحاق و غيره تربّصاً بمن استودعه و طمعاً في الاستكثار لما صار في يده ولا سبيل عليه عن تقادم عهده و تطاول الأيّام به.

وأمّا محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبي معمر فأعلمهم أنّهم مشاغيل بأكل الرّبا عن الوقوف على التوحيد، وإنّ أمير المؤمنين لو لم يستحلّ محاربتهم في الله ومجاهدتهم إلا لإربائهم و ما نزل به كتاب الله في أمثالهم لاستحلّ ذلک، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركاً و صاروا للنصارى مثلاً».

ثمّ وقّع في الوقيعة في كلّ واحد من الممتنعين ما يشمئزّ القلم من نقله، فلو كانت تلک النّسب على وجهها فويل لهم مما كسبت أيديهم من عظائم المحرّمات و ما كسبت قلوبهم من الشِّرک [1].

فلمّا وصل كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم دعا القوم و قرأ عليهم كتاب المأمون، فأجاب القوم الممتنعون كلّهم، واعترفوا بأنّ القرآن مخلوق إلاّ أربعة نفر منهم

١. تاريخ الطبري: ٧/ ٢٠٣ـ ٢٠٤.

أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمّد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدّوا في الحديد. فلمّا كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه سجادة إلى أنّ القرآن مخلوق فأمر باطلاق قيده و خلّى سبيله وأصرّ الآخرون على قولهم.

فلمّا كان من بعد الغد عاودهم أيضاً فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريري إلى أنّ القرآن مخلوق فأمر بإطلاق قيده و خلّى سبيله، و أصرّ أحمد بن حنبل و محمّد بن نوح على قولهما ولم يرجعا فشدّا جميعاً في الحديد و وجّها إلى طرسوس و كتب معهما كتاباً بإشخاصهما.

ثمّ لمّا اعترض على الرّاجعين من عقيدتهم برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حيث أكره على الشّرك و قلبه مطمئنّ بالإيمان[1] و قد كُتب تأويلهم إلى المأمون، فلأجل ذلك ورد كتاب مأمون بأنّه قد فهم أمير المؤمنين ما أجاب القوم إليه، وأنّ بشر بن الوليد تأوّل الآية الّتي أنزل الله تعالى في عمّار بن ياسر وقد أخطأ التّأويل إنّما عني الله عزّوجلّ بهذه الآية من كان معتقد الإيمان مظهر الشرك، فأمّا من كان معتقد الشّرك مظهر الإيمان فليس هذه له، فـأشخصهم جميعاً إلى طرسوس ليقيموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الرّوم.

فأخذ إسحاق بن إبراهيم من القوم الكفلاء ليوافوا بالعسكر بطرسوس، فأشخص كلّ من ذكرنا أسماءهم، فلمّا صاروا إلى الرّقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنبسة بن إسحاق ـ وهو والي الرقة ـ إلى أن يصيروا إلى الرقة، ثمّ أشخصهم إلى إسحاق بن إبراهـيم بـمدينة السّـلام (بغداد) مع الرّسول المتوجّه بهم إلى أمير المؤمنين، فسلّمهم إليه فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخّص لهم ذلك في الخروج[2].

وما ذكرناه هو خلاصة محنة أحمد و من كان على فكرته في زمن المأمون وليس فيه

١. إشارة الى قوله سبحانه ﴿إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالايمان﴾ (النمل / ١٠٦).
٢. تاريخ الطبري: ج ٧، ص ١٩٥ إلى ٢٠٦ بتلخيص منّا.

إلاّ إشخاص أحمد و محمّد بن نوح موثّقين في الحديد إلى طرسوس و إشخاص غيرهما مطلقين، ولمّا بلغهم وفاة المأمون رجعوا من الرقّة ولم يسيروا إلى طرسوس.

هذا وقد ذكر القصّة اليعقوبي بصورة مختصرة و قال:

«وصار المأمون إلى دمشق سنة (٢١٨هـ) و امتحن النّاس في العدل والتّوحيد وكتب في إشخاص الفقهاء من العراق و غيرها فامتحنهم في خلق القرآن و أكفر من امتنع أن يقول ـ : القرآن غير مخلوق، وكتب أن لا تقبل شهادته، فقال كلّ بذلك إلاّ نفراً يسيراً»[1].

هذا تفصيل المحنة أيّام المأمون، وأمّا ما وقع في أيّام الخليفتين: المعتصم والواثق، فسيوافيک بيانه بعد تعليقتنا.

تعليق على محنة خلق القرآن

إنّ هنا أُموراً لا بدّ من الإلفات إليها:

١ ـ لم يظهر من كتب الخليفة إلى صاحب الشّرطة وجه إصراره على أخذ الاعتراف من المحدِّثين بخلق القرآن. فهل كان الحافز إخلاصه للتوحيد، وصموده أمام الشِّرک، أو كان هناک مرمى آخر لإثارة هذه المباحث، حتّى ينصرف المفكِّرون بسبب الاشتغال بهذه المباحث عن نقد أفعالهم و انحرافاتهم، وبالتّالي إيقاف الثّورة أو إضمارها. فإنّ القلوب إذا اشتغلت بشيء، منعت عن الاشتغال بشيء آخر.

٢ ـ لو كانت الرِّسالة مكتوبة بيد الخليفة أو باملائه، فهي تحكي عن عمق تفكيره في المباحث الكلاميّة، وإحاطته بأكثر الايات وقد جاء في المقام بأسدِّ الدّلائل و أتقنها، حيث استدلّ تارة بتعلّق الجعل بالقرآن، وأُخرى باحاطة اللّوح المحفوظ به، ولا يحاط إلاّ بمخلوق، وثالثة بتوصيفه بـ «محدث»، و رابعة بتوصيفه بصفات كلّها صفات

١. تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٤٦٨، ط دار صادر.

المخلوق من تعلّق النّزول به ونهي النّبي عن العجلة بقراءته، والدّعوة إلى الاتيان بمثله، وأنّ له أماماً و خلفاً، إلى غير ذلک.

٣ ـ إنّ الرّسالة كشفت القناع عن السّبب الّذي أدخل هذه المسألة في أوساط المسلمين، وقال: «إنّ القائلين بقدم القرآن يضاهئون قول النّصارى في أنّ المسيح كلمة وليس بمخلوق»، وهو يعرب عن أنّ الفكرة دخلت إلى أوساط المسلمين بسبب احتكاک المسلمين بهم. وما يقال من أنّ اليهود هم المصدر لدخول هذه الفكرة بينهم غير تامّ والمأمون أعرف بمصدر هذه الفكرة.

٤ ـ لو صحّ ما ذكره الطّبري من صورة المحاورة الّتي دارت بين رئيس الشّرطة والمحدِّثين، فإنّه يكشف عن جمود المجيبين و عيّهم في الجواب، فإنّهم اتّفقوا على أنّ القرآن ليس بخالق، ولكنّهم امتنعوا عن الاعتراف بأنّه مخلوق، وبالتّالي جعلوا واسطة بين الخالق والمخلوق أو بين النّفي والاثبات، 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 مزوّر أو مخلوق للبشر، فيمكن التخلّص منه بالتّصريح بأنّه مخلوق لله سبحانه لاغير، والله هو خالقه و جاعله ليس غير.

٥ ـ لا شکّ أنّ عمل الخليفة كان أشبه بعمل محاكم التّفتيش في القرون الوسطى حيث كان البابا والبطارقة والقساوسة، يتحرّون عقائد الناس لا سيّما المكتشفين أمثال غاليلو، وكان ذلک و صمة عار على حياة الخليفة و بالتّالي على المعتزلة الّذين كان الخليفة يلعب بحبالهم، ويلحقهم وزر أعماله، وما يترک في المجتمع من ردّ فعل سيّىء. ومن المعلوم أنّ أخذ الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً في جوّ رهيب، لا يوافق تعاليم المعتزلة، كما لا يوافق تعاليم الإسلام، على أنّه لا قيمة لهذا الاعتراف عند العقل و النّقل فكيف رضي القوم بهذا العمل.

٦ ـ العجب من تلوّن الخليفة في قضائه في حقّ الممتنعين عن الاعتراف بخلق

القرآن، فيرى أنّ بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدي مستحقّان لضرب العنق إذا استتيبا ولم يتوبا، والباقين مستحقّون للإشخاص إلى عسكره، مع أنّ الجرم واحد، والكلّ كانوا محدِّثين فهماء، ولم يكن الأوّلان قائدي الشرك، والباقون مقتفيه. فلو كان القول بعدم خلق القرآن أو قدمه موجباً للردّة والرجوع إلى الشرّک فالحكم الإلهي هو القتل وإلاّ فلا، وهذا يعرب عن أنّ جهاز القضاء كان أداة طيّعة بأيدي الخلفاء، يستغلّونه حسب أهوائهم.

٧ ـ إنّ محنة القائلين بعدم خلق القرآن، تمّت في زمن الخليفة المأمون بالإشخاص والإبعاد من دار السّلام إلى طرسوس. غير أنّ التأريخ يذكر إشخاص اثنين موثّقين إلى عسكر الخليفة، وإشخاص الباقين بلا قيود ولا ضرب ولا قتل إلى الخليفة. ولم يحدّث التاريخ هنا عن ضرب وقتل.

ولكنّ المحنة لم تنته بموت المأمون، بل استمرّت في خلافة أخيه المعتصم، فالواثق ابنه ولكن بصورة سيّئة، حدث عنها التّاريخ.

قضى المأمون نحبه وجاء بعده أخوه المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ) فضيّق 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 و ناظره عبدالرّحمان بن إسحاق و غيره، فامتنع أن يقول إنّ القرآن مخلوق، فضرب عدّة سياط. فقال إسحاق بن إبراهيم: ولِّني يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنک به.

إسحاق بن ابراهيم: هذا العلم الّذي علمته نزل به عليک ملک أو علمته من الرجال؟

ابن حنبل: علمته من الرِّجال.

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 علّمكه أمير المؤمنين.

ابن حنبل: فإنّي أقول بقول أمير المؤمنين.

إسحاق: في خلق القرآن؟

ابن حنبل: في خلق القرآن.

فأشهد عليه وخلع عليه و أطلقه إلى منزله[١].

هذا ما كتبه ذلك المؤرخ المتوفّى (عام ٢٩٠هـ).

وأمّا الطبري فلم يذكر في حياة المعتصم ما يرجع إلى مسألة خلق القرآن.

وقال المسعودي: «وفيها (سنة ٢١٩هـ) ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن»[٢].

نعم ذكر الجزري في كامله في حوادث سنة (٢١٩هـ) و قال: «وفيها أحضر المعتصم أحمد بن حنبل و امتحنه بالقرآن، فلم يجب إلى القول بخلقه، فأمر به فجلد جلداً عظيماً حتّى غاب عقله و تقطّع جلده و حبس مقيّداً»[٣].

وروى الجاحظ أنّه لم يكن في مجلس الامتحان ضيق، ولا كانت حاله حالاً مؤيساً، ولا كان مثقّلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدّة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب و يرزنون و يخفّ و يحلمون و يطيش»[٤].

هذا ولكن المتحيّزين إلى الحنابلة يذكرون المحنة بشكل فظيع. هذا أبو زهرة قد لخّص مقالهم بقوله:

«وقد تبيّن أنّ أحمد بن حنبل كان مقيّداً مسوقاً عند ما مات المأمون، فأُعيد إلى

١. تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٤٧٢.

٢. مروج الذهب: ٤٦٤/٣ ط دار الاندلس.

٣. الكامل، ج ٥، ص ٢٣٣.

٤. الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد: ج ٢، ص ١٣٩.

السجن ببغداد حتّى يصدر في شأنه أمر، ثمّ سيق إلى المعتصم و اتّخذت معه ذرايع الاغراء و الارهاب، فما أجدى في حمله ترغيب و لا ترهيب، فلمّا لم يجد القول رغباً و رهباً، نفّذوا الوعيد فأخذوا يضربونه بالسياط، المرّة بعد الأُخرى، ولم يترك في كلّ مرّة حتّى يغمى عليه و ينخس بالسيف فلا يحسّ. فتكرّر ذلک مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً فلمّا استيأسوا منه و ثارت في نفوسهم بعض نوازع الرّحمة أطلقوا سراحه وأعادوه إلى بيته وقد أثخنه الجراح و أثقله الضّرب المبرح المتوالي والالقاء في غيابات السِّجن»[1].

وليس لما ذكره أبو زهرة مصدر سوى «مناقب الامام أحمد بن حنبل» للحافظ أبي الفرج عبدالرّحمان بن الجوزي ومن تبعه مثل الحافظ ابن كثير في «البداية و النهاية»[2].

والنّاظر في هذين الكتابين يرى تحيّزهما لأحمد بن حنبل و أنّهما يريدان نحت الفضائل له و عند ما قصرت أيديهما عنها لجأوا إلى المنامات، فلا يمكن الاعتماد عليهما فيما يرويان من التّفاصيل في هذه المحنة. وقد عرفت التضارب في التاريخ بين قائل بأنّ أحمد رجع عن رأيه أثناء الضّرب كاليعقوبي، وقائل بأنّه بقي على إنكاره.

محنة خلق القرآن والواثق

قضى المعتصم نحبه و خلفه ابنه الواثق (٢٢٣ ـ ٢٢٧هـ)[3] وكان للمعتزلة في عصره قوّة و قدرة و نشاط و سيطرة.

قال اليعقوبي: «وامتحن الواثق النّاس في خلق القرآن فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلک في سائر البلدان و أن لا يجيزوا إلاّ شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب عالماً كثيراً»[4].

١. ابن حنبل ـ حياته وعصره ـ أبو زهرة، ص ٦٥.
٢. البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٢٣٠ الى ٣٤٣.
٣. البداية والنهاية: ج ١٠، ص ٢٩٧.
٤. تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٤٨٢.

يقول الحافظ ابن كثير:

«وأمر الواثق بامتحان الأسارى الّذين فودوا من أسر الفرنج، بالقول بخلق القرآن و أنّ الله لا يرى في الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن وأنّ الله لا يرى في الآخرة فودى و إلاّ ترک في أيدي الكفّار. وهذه بدعة صلعاء، شنعاء، عمياء، صمّاء لا مستند لها من كتاب ولا سنّة ولا عقل صحيح»[1].

ولكن تحيّز ابن كثير للحنابلة و أصحاب القول بعدم خلق القرآن واضح في كتابه. فالاعتماد على ما ينقل من المحنة في حقِّ الحنابلة إن لم تؤيّده سائر الآثار مشكل، وبما أنّ في الكتاب، مغالاة في الفضائل، و محاولة لجعله اسطورة في التّأريخ بنقول مختلفة، نكتفي بما يذكره الطبري في المقام.

يقول: «إنّ مالک بن هيثم الخزاعي كان أحد نقباء بني العبّاس، وكان حفيده أحمد بن نصر بن مالک، يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين و ابن الدورقي و ابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه من السّلطان في دولة بني العبّاس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلک مع غلظة الواثق على من يقول ذلک. فحرّک أصحاب الحديث و كلّ من ينكر القول بخلق القرآن أحمد بن نصر و حملوه على الحركة لانكار القول بخلق القرآن، والغاية من هذه الحركة، الثورة في بغداد على الخليفة الواثق، وخلعه من الخلافة، غير أنّ هذه المحاولة فشلت فأخذوا و حملوا إلى سامراء، الّتي كانت مقرّاً للواثق، فحضر القوم واجتمعوا عنده، فلمّا أُتي 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 ربّک أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله أنّه قال: ترون ربّكم 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

١. البداية والنهاية: ج ١٠، ص ٣٠٧.

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 يقومنّ أحد معي، فإنّي أحتسب خطاي إليه، ودعا بالصمصامة، سيف عمرو بن معديكرب، فمشى إليه وهو في وسط الدّار، ودعا بنطع فصير في وسطه حبل فشدّ رأسه، ومدّ الحبل، فضربه الواثق ضربة، فوقعت على حبل العاتق، ثمّ ضربه أُخرى على رأسه، ثمّ انتضى سيما الدمشقي سيفه، فضرب عنقه و حزّ رأسه»[١].

هذه خلاصة القصّة. ومن المعلوم أنّ هذه القسوة من الخليفة كانت مبرّرة عنده، لا لأجل قوله بخلق القرآن و رؤية الله، بل لما قام به من الثّورة عليه.

ويقول أيضاً: «أمر الواثق بامتحان أهل الثّغور في القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلاّ أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»[٢].

وقام الواثق بنفس العمل الّذي قام به أبوه في امتحان أسرى المسلمين، فمن قال إنّ القرآن مخلوق فودي به، ومن أبى ذلک ترک في أيدي الرّوم و أمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن يعطوا جميع من قال إنّ القرآن مخلوق ممن فودي به ديناراً لكلّ إنسان من مال حمل معهم[٣].

وكانت المحنة مستمرّة، والضيق على أصحاب القول بعدم خلق القرآن متواصلاً إلى أن وافاه الأجل ومات الواثق عام ٢٣٢.

وقد اتّفقت كلمة أهل السّير على أنّ الخلفاء كانوا يلعبون بحبال عدّة من المعتزلة الّذين كسبوا منزلة عظيمة لدى الخلفاء، وهم ثمامة بن أشرس و أحمد بن أبي دؤاد الزيّات و غيرهم. وبموت الخليفة و تسنّم ابنه المتوكّل على الخلافة، غاب نجم المعتزلة و انحدروا من الأوج إلى الحضيض و من العزّ إلى الذّلّة، وإليک هذا القسم من التّاريخ.

١. تاريخ الطبري: ج ٧، حوادث سنة ٢٣١، ص ٣٢٨، ٣٢٩.
٢. المصدر السابق: ص ٣٣١.
٣. المصدر السابق: ص ٣٣٢.

قصّة المحنة و خلافة المتوكّل

قضى الواثق نحبه و قام مقامه المتوكّل و أمر الناس بترك النظر و البحث والجدال و ترك ما كانوا عليه في أيّام الخلفاء الثلاث: المأمون و المعتصم والواثق، وأمر شيخ المحدِّثين بالتحديث و إظهار السنّة[١].

قال اليعقوبي: «نهى المتوكِّل النّاس عن الكلام في القرآن و أطلق من كان في السّجون من أهل البلدان، ومن أخذ في خلافة الواثق، فخلاّهم جميعاً و كساهم، وكتب إلى الآفاق كتباً ينهي عن المناظرة و الجدل»[٢].

هذه هي الضّربة الأُولى الّتي وجّهها المتوكِّل إلى المعتزلة، وأقفل باب البحث والمناظرة الّذي كان لصالح المعتزلة على ضدِّ أهل الحديث، حيث كان المعتزلة يتفوّقون على خصمائهم فيمجال النِّقاش. ومع ذلک كلّه لم يكن ذلک ضربة قاضية لنظام الاعتزال، ولأجل ذلک 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 و اختار بعده ولده محمّد بن أحمد.

يقول الخطيب: «فلمّا فلج أحمد بن أبي دؤاد في جمادي الآخرة سنة ٢٣٣ ... ولّى المتوكِّل ابنه محمّد بن أحمد أبا الوليد القضاء و مظالم العسكر مكان أبيه»[٣].

ومن المعلوم أن أحمد بن أبي دؤاد هو العامل المؤثِّر في دعوة الخلفاء على ضدِّ أهل الحديث القائلين بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق.

ويظهر من ابن الجوزي في كتاب مناقب الإمام أحمد أنّ المتوكِّل وجّه إلى المعتزلة ضربة ثانية مؤثِّرة في إبعادهم عن ساحة المساجد والمدارس وإشخاص أهل الحديث

١. مروج الذهب: ج ۴، ص ١.
٢. تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ۴٨۴ ـ ۴٨۵.
٣. تاريخ بغداد: ج ١، ص ٢٩٨.

ودعوتهم إليها. يقول: «في سنة ٢٣٤ أشخص المتوكّل الفقهاء و المحدّثين، وأمرهم أن يجلسوا للنّاس و أن يحدّثوا بالأحاديث فيها الردّ على المعتزلة والجهميّة، وأن يحدّثوا في الرّؤية، فجلس عثمان بن أبي شيبة فى مدينة المنصور، ووضع له منبر و اجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً من الناس، وجلس أبوبكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة و اجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً»[١].

والتّاريخ يعرب عن شدّة تفاقم أمر المعتزلة سنة بعد سنة وانجذاب المتوكّل إلى أهل الحديث، وتخطئة عمل أبيه الواثق، حيث إنّ أباه قتل بسيفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه و كانت جثّته باقية على الصّليب إلى عام ٢٣٧، ولكنّ المتوكّل أمر بإنزال جثّته وهو نوع تخطئة لعمل أبيه أوّلاً، وإمضاء لمنهج أهل الحديث ثانياً.

يقول الطبري: «وقد كان المتوكّل لمّا أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدال في القرآن وغيره، ونفذت كتبه بذلك إلى الآفاق، وهمّ بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء و الرّعاع إلى موضع تلك الخشبة و كثروا و تكلّموا، فبلغ ذلك المتوكّل، فوجّه إليهم نصربن اللّيث، فأخذ منهم نحواً من عشرين رجلاً فضربهم و حبسهم، وترك إنزال جثّة أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تكثير العامّة في أمره، وبقي الّذين أُخِذوا بسببه في الحبس حيناً ... فلمّا دفع بدنه إلى أوليائه في الوقت الّذي ذكرت، حمله ابن أخيه موسى إلى (بغداد) وغسل ودفن و ضمّ رأسه إلى بدنه»[٢].

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 المتوكّل على ابن أبي دؤاد و أمر بالتّوكيل على ضياع أحمد بن أبي دؤاد لخمس بقين من صفر، وحبس يوم السبت لثلاث خلون من شهر ربيع الأوّل ابنه أبا الوليد محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد في ديوان الخراج

١. مناقب الامام أحمد: ص ٣٧٥ ـ ٣٨٥.
٢. تاريخ الطبري: ج ٧، حوادث سنة ٢٣٧، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

وحبس إخوته عند عبيد الله بن السريّ خليفة صاحب الشرطة»[١].

والظّاهر من الخطيب في تاريخه أنّ عزل محمّد بن أحمد كان يوم الأربعاء بعشر بقين من صفر سنة ٢٤٠ وصُدرت أمواله، ومات أبو الوليد محمّد بن أحمد ببغداد في ذي القعدة سنة ٢٤٠ ومات أبوه أحمد بعده بعشرين يوماً [٢].

ثمّ إنّ إبعاد المعتزلة عن ساحة القدرة فسح للشعب إظهار حقده و إبداء كامل غيظه في مناسبات شتّى. منها ما عرفت عند إنزال جثّة أحمد بن نصر، ومنها ما فعلوه في تشييع جنازة أحمد بن حنبل، فقد شيّعه جماعة كثيرة و إن غالى ابن الجوزي ـ كما هو شأنه ـ في حقِّ إمامه وقال: «وعن بعض الشهود أنّه مكث طول الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكّن إلاّ بشقِّ النّفس لكثرة ازدحام النّاس عليه»[٣]. وأخذ الشعراء يهجون المعتزلة. يقول شاعرهم:

أفلت سعود نجومک ابن دؤاد و بدتْ نحوسک في جميع إياد
فرحت بمصرعک البريّة كلّها من كان منها موقتاً بمعاد
كم من كريمة معشر أرملتَها و محدِّث أوثقتَ بالأقيادِ
كم مجلس لله قد عطّلتَه كيلا يحدّث فيه بالاسناد
كم من مساجد قد منعتَ قضاتها من أن يعدّل شاهد برشاد
كم من مصابيح لها أطفأتها كيما تزلّ عن الطّريق الهادي[٤]

وأخذ أهل الحديث يجلسون في المساجد و يروون الأحاديث ضدّ الاعتزال ويكفّرون المعتزلة. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول إنّ القرآن مخلوق، فقال: كافر. قال: فابن دؤاد؟ قال كافر بالله العظيم[٥].

١. تاريخ الطبري: ج ٧، حوادث سنة ٢٣٧، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
٢. تاريخ بغداد: ج ١، ص ٢٩٨، ولاحظ الكامل لابن الاثير ج ٥، حوادث سنة ٢٤٠، ص ٢٩٤.
٣. مناقب الامام أحمد: ص ٤١٨.
٤. تاريخ بغداد: ج ٤، ص ١٥٥.
٥. تاريخ بغداد: ج ٣، ص ٢٨٥.

عند ذلک شعرت المعتزلة بأنّ الظّروف قاسية و أنّ السّلطة والأكثريّة الساحقة من أهل السنّة يريدون أن يقضوا عليهم و يشفوا غيظ صدورهم منهم، ومع ذلک كلّه كانت عندهم طاقة يردّون بها عن أنفسهم الّتي رشقوا بها و يتمسّكون بكلِّ طحلب وحشيش.فقام الجاحظ أحد أُدباء المعتزلة فألّف كتاباً باسم «فضيلة المعتزلة» فأثنى عليهم و عدّ فضائلهم وكان الكتاب من حيث الصياغة والتعبير بمكان توجّهت إليه أبصار الخاصة والعامّة، و بالتّالي ظهر عليه ردّ أو ردود، أشهرها ما كتبه أحمد بن يحيى الراوندي (م ٣٤٥هـ) الّذي كان من المعتزلة، ثمّ رجع عنهم فألّف كتابه «فضيحة المعتزلة» ولم يبرح زمان حتّى جاء أبو الحسين عبدالرحمن بن محمّد بن عثمان الخيّاط فألّف «الانتصار» انتصر فيه للجاحظ على ابن الرّاوندي والموجود من هذه الكتب الثّلاثة هو الأخير.

ثمّ إنّ ممّا أعان على انقراضهم هو تشتّت مذاهبهم و فرقهم، فإنّ القوم تفرّقوا إلى مدرستين، مدرسة معتزلة بغداد و مدرسة معتزلة البصرة، ولم تكن حتّى في نفس كلِّ واحدة منهما وحدة في التّفكير، فصاروا فرقاً ينوف على العشرين و عند ذلک بلغوا الى درجة من الضّعف والانحلال، وإن كان ينجم بينهم رجال مفكّرون كأبي عليّ الجبائي (م٣٠٣هـ) و ولده أبي هاشم (م٣٢١هـ).

وجاءت الضّربة الأخيرة من جانب أبي الحسن الأشعريّ الّذي كان ربيب أبي عليّ الجبّائي و تلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث، فقد رقى في البصرة يوم الجمعة كرسيّاً و نادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا اعرّفه بنفسي أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشّرّ أنا أفعلها و أنا تائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم»[1].

فقد كان لرجوع من كان من أكابر تلاميذ أبي عليّ الجبّائي أثر بارز في النّفوس

١. فهرس ابن النديم، الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ٢٣١،ووفيات الاعيان، ج ٣، ص ٢٧٥.

وبذلک أخذ الدهر يقلب عليهم ظهر المجنّ، تقلّب لجّة البحر بالسفن المشحونة والفلک المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النّجاة و هالک في أمواج الدّهر. هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العبّاسيين قام في سنة (۴۰۸هـ) بنفس العمل الّذي قامت به المعتزلة في عصر المعتصم والواثق. يقول الحافظ ابن كثير: «وفي سنة (۴۰۸هـ)، استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرّجوع و تبرّأوا من الاعتزال و الرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلک و أنّهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النّكال والعقوبة ما يتّعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلک واستنّ بسنّته في أعماله الّتي استخلفه عليها من بلاد خراسان و غيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيليّة والقرامطة والجهميّة والمشبّهة و صلبهم و حبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وأبعد جميع طوائف أهل البدع و نفاهم عن ديارهم وصار ذلک سنّة في الإسلام» [۱].

قال الخطيب: «وصنّف القادر بالله كتاباً في الأُصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث و أورد في كتابه فضائل عمر بن عبدالعزيز و إكفار المعتزلة و القائلين بخلق القرآن وكان الكتاب يقرأ كلّ جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي و يحضر النّاس سماعه» [۲].

أقول: وهذا الكتاب هو المعروف «بالبيان القادري» وصار هذا الكتاب محوراً لتمييز الحقّ عن الباطل و الصّحيح عن الزّائف.

وقال ابن الجزري في حوادث سنة (۴۲۰هـ): «ولمّا ملک محمود بن سبكتكين الريّ.. نفى المعتزلة إلى خراسان و أحرق كتب الفلسفة و مذاهب الاعتزال والنّجوم و أخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل» [۳].

۱. البداية والنهاية: ج۱۲ ص۶.
۲. تاريخ بغداد: ج ۴، ص ۳۷و ۳۸.
۳. الكامل: ج ۷، حوادث سنة ۴۲۰.

وقال ابن كثير في حوادث سنة (٤٥٦هـ) ناقلاً عن ابن الجوزي: «وفي يوم الجمعة ثاني عشر شعبان هجم قوم من أصحاب عبدالصمد على أبي عليّ بن الوليد المدرس للمعتزلة فسبّوه وشتموه لامتناعه من الصلاة في الجامع و تدريسه للنّاس بهذا المذهب و أهانوه و جرّوه ولعنت المعتزلة في جامع المنصور و جلس أبو سعيد بن أبي عمامة وجعل يلعن المعتزلة»[١].

وقال في حوادث سنة (٤٧٧هـ): «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 (٤٦١هـ): «وفيها نقمت الحنابلة على الشيخ أبي الوفاء عليّ بن عقيل وهو من كبرائهم بتردّده إلى أبي عليّ بن الوليد المتكلّم المعتزلي واتّهموه بالاعتزال»[٢].

ويقول في حوادث سنة (٤٦٥هـ): «وفي يوم الخميس حادي عشر المحرّم حضر إلى الديوان أبو الوفاء عليّ بن محمّد بن عقيل العقيلي الحنبلي وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمّن توبته من الاعتزال»[٣].

وبذلک حقّق التّاريخ السنّة المعروفة «كما تدين تدان» وأخذت الطّائفتان، الحنابلة والمعتزلة يتصارعان و يقتتلان قتال موت أو حياة، فصارالانتصار لأصحاب الحديث، والهلاک 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 الأُمم و بلوغها الذّروة من العظمة، ثمّ انحدارها إلى هاوية الضعف والانحلال سنّة إلٰهيّة قضى بها على جميع الأُمم، فلم يكن ارتقاء المعتزلة بلا سبب، كما أنّه لم يكن ضعفهم بلا علّة. فيجب على الباحث المتأمّل في ثنايا القضايا التّاريخية تحليل هذه الظاهرة تحليلاً علميّاً يوافق الأُصول المسلّمة في تحليل هذه المباحث.

١. البداية والنهاية: الجزء ١٢،ص ٩١.
٢. المصدر نفسه:ص ٩٨و ١٠٥.
٣. المصدر نفسه:ص ٩٨و ١٠٥.

أقول: إنّ المعتزلة لم يسقطوا سياسيّاً فحسب، بل سقطوا فكريّاً، فلا تسمع بعد أبي هاشم الجبائي (م ٣٢١هـ) في القرن الرابع، وبعد القاضي عبدالجبّار (م ٤١٥هـ) في القرن الخامس، مفكّراً قويّاً في المسائل الكلاميّة، يوازي المتقدّمين منهم مثل أبي هذيل العلاّف، والنّظام. بل أكثر ما قام به المتأخّرون بعد القاضي لا يتجاوز عن تبيين المذهب و توضيح صياغته من دون تأسيس قاعدة أو أصل في المجالات الكلاميّة.

والظّاهر أنّه لم يكن لسقوطهم سبب واحد، بل يستند انحلالهم إلى أسباب متعدّدة أدّت بهم إلى الهلاك والدمار والانقراض إلاّ في نقاط خاصّة كاليمن و غيرها.

وها إليك بيان الأُمور الّتي سبّبت سقوطهم:

١ ـ إنّ مذهب السنّة بمفهومه الحقيقي، يبتني على عدالة الصحابة أجمعين وإجلالهم، بل على تعديل السلف من التّابعين وتابعي التّابعين في الأقوال والأفعال، كيف وهؤلاء عند أهل السنّة عمد المذهب، الّتي قام عليها صرحه. وجرح واحد من الصّحابة أو ترك قوله، إخلال في الأساس، وهو ما لا يقبله المذهب بتاتاً. فلأجل ذلك ترى أنّ أهل السنّة، يقدّسون السلف و يكسونهم حلية العدالة الّتي لا تقلُّ عن العصمة في حقِّ النّبي الأكرم والعترة الطاهرة عليهم السلام عندالشيعة. وما هذا إلاّ لأنّ المذهب مبنيّ على تلك الأُسس من أوّل يوم اجتمعوا فيه لاختيار خليفة للرّسول إلى يومنا هذا.

فمع أنّ كثيراً من المفكّرين منهم يتلون كتاب الله الصّريح في التنديد ببعض الصحابة، و يقرأون الصحاح والمسانيد الصّريحة في ارتداد الكثير منهم بعد رحلة النّبي صلى الله عليه وآله وسلم ويقلبون التاريخ ظهر المِجنّ، فيشاهدون فيه موبقات بعض الصحابة وخداعهم و ضلالهم، مع ذلك كلّه لا ينبسون فيهم ببنت شفة و يحكّمون الأصل على هذه المعارف الصحيحة. وهذه قاصمة للمذهب السنّي بالمعنى الحقيقي. هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إنّ المعتزلة كانوا منتمين لأهل السنّة، وفي الوقت نفسه كانوا

يعطون للعقل قسطاً أوفر و يقدّمونه على النّصوص الواردة في الصِّحاح والمسانيد عن الصحابة والتابعين. مثلاً إنّ النّصوص النبويّة الّتي يرويها المحدِّثون من أهل السنّة تركِّز على التجسيم والرؤية والتشبيه والجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، فمعنى كون الفرقة فرقة سنّية، تكريم هذه الأُصول والأحاديث وعدم الخروج عن خطوطها، ولكنّهم مع الانتماء واجهوا هذه النّصوص بشدّة و قسوة، فأخذوا يردّونها و يضربونها عرض الجدار، وهذان لا يجتمعان.

فكون الإنسان مقتفياً لمذهب أهل السنّة لا ينفكّ عن اقتفاء هذه الآثار و عدم التخطّي عنها، والثورة على هذه النّصوص، إمحاء لمذهب السنّة وهدم لأُسسه، فكيف يجتمعان. فلازم ذلک أنّهم صاروا يتبنّون مبدأين متناقضين يضربون بواحد منهما المبدأ الآخر.

فالحقّ أنّ التسنّن بالمعنى الصحيح هو ما كان عليه أحمد بن حنبل و نظراؤه من الجمود على الظواهر، والأخذ في الصفات الخبريّة بالمعنى الحرفي، و رفض العقل والبرهان في مجالي العقائد والأحكام، وترک التفكير والتعقّل في المعارف، وهذا هو الخطّ السنّي الحقيقيّ الّذي عليه و هّابية اليوم في نجد والحجاز، فمن أراد الانتماء إلى هذا المذهب، يجب أن يسلک هذا الطريق و يترک التفكّر والبرهنة في جميع المجالات، ومن جمع بينهما فقد جمع بين الضدّين والنقيضين.

إنّا نرى أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعريّ بعد ما تاب والتحق بالحنابلة، وحاول إثبات عقائد أهل الحديث بالبرهنة والدليل، قابله إنكار شديد من قبل الحنابلة، ولأجل ذلک لم يترجموه في طبقاتهم ولا عدّوه من أنفسهم، بل استنكر «البر بهاري» رئيس حنابلة بغداد طريقته بأنّه يتجاوز في طرح الأُصول والعقائد عن النّصوص ويدخل في باب الدليل والبرهان، وقد صار ذلک سبباً لحدوث مخاصمة شديدة بين الحنابلة والأشاعرة على مدى القرون.

وقد عرفت في الجزء الثاني شكوى الأشاعرة من المتوسّمين بالحنبليّة، وما هذا إلاّ

لأنّ خطّ الحنابلة خطّ الرواية عن التّابعين والصحابة والاقتفاء بهم من دون أن يقيموا للعقل وزناً، وهذا على طرف النقيض من كتب الإمام الأشعري (سوى الابانة) وكتب أئمّة الأشاعرة، فإنّها مشحونة بالاستدلال العقليّ على العقائد وإن كان لصالح آراء أهل الحديث.

وفي ضوء ذلک تقف على أنّ موضع المعتزلة من المجتمع السنّي موضع الرقعة من اللّباس، فكانوا من أهل السنّة و يدّعون الانتماء إليهم، غير أنّ أهل السنّة لا يقبلونهم وهذا وحده يكفي في سقوطهم من أعين العامّة و أوساط الناس.

٢ ـ كان لأصحاب الحديث ـ بما أنّهم حفظة السنّة و علماء الدين ـ نفاذ عجيب في نفوس العامّة و كان ذلک كافياً في إثارة سخطهم على المعتزلة، لأنّهم ما زالوا يذكرونهم على صهوات المنابر وأندية الوعظ والإرشاد بالالحاد ورفض السنّة و مخالفة الدين، ولم تكن الوقيعة فيهم منحصرة بيوم أو شهر أو سنة، بل امتدّت طوال قرون في العواصم الإسلاميّة حتّى أيقن بسطاء الأُمّة بل علماؤهم بأنّ الاعتزال خروج على الدّين باسم الدّين ومحو للسنّة باسم البرهنة بالعقل. وكفى هذا في إبعاد المعتزلة عن ساحة المجتمع و إسقاطهم عن أعين النّاس والهجوم عليهم وعلى أموالهم إذا أتيحت للنّاس الفرصة و وافقت عليه السّلطة الحاكمة.

٣ ـ إنّ المعتزلة كانوا يتبنّون عقائد تخدش عواطف العامّة بخلاف أهل الحديث، فقد كانوا يتبنّون ما يوافق أفكارهم و مصالحهم في الدّنيا و الآخرة، فأهل الحديث كانوا يدّعون بأنّ شفاعة الشّافعين تعمّ العادل والفاسق و أنّ رسول الله ادّخرها للمذنبين من أُمّته و مثل هذا يوجب التفاف عامّة الناس حول رايتهم، وهذا بخلاف ما يتبنّاه المعتزلة، فإنّهم يقولون بأنّها لا تشمل إلاّ صلحاء الأُمّة، والغرض منها رفع الدّرجة لاإمحاء الذّنوب. فأيُّ العقيدتين أولى بأن تتّبع عند عامّة النّاس؟

إنّ أهل الحديث يقولون بأنّ الخلود في النّار يختصّ بالكافر، والمؤمن وإن كان فاسقاً لا يخلّد و إن مات بلا توبة.

وهذا بخلاف ما يقوله المعتزلة من خلود مرتكبي الكبائر في النّار إذا ماتوا بلا توبة. فكان لفكرة أهل الحديث جاذبيّة تضمّ العامّة إليهم و هذا بخلاف ما تقوله المعتزلة.

٤ ـ إنّ نجم المعتزلة أفل بعد الواثق عند ما تسنّم المتوكّل منصّة الخلافة، فعند ذلك صارت السلطة الحكوميّة سيفاً مصلتاً فوق رقابهم و شبحاً مرعباً يلاحقهم بعد ما كانت أداة طيّعة لهم، والنّاس على دين ملوكهم وسلاطينهم، ثمّ اشتدّ غضب الخلفاء عليهم على مرّ الزمن، فصار ذلك سبباً لذبح المعتزلة تحت كلّ حجر و مدر، وقد استغلّ أهل الحديث والحنابلة غضب السّلطة على المعتزلة وقادوهم إلى الحدّ الّذي عرفت من النكاية.

٥ ـ إنّ المعتزلة قد اشتهروا بالقول بحريّة الفرد في أعماله و كانوا يدافعون عن حريّة الإنسان و احترام العقل، وهذا لا يجتمع مع ما ارتكبوه في أيّام الخلفاء الثلاث، فناقضوا بذلك أنفسهم و عارضوا تعاليمهم و أظهروا أنّهم لا يقدرون العقل حقّ قدره، فإذا كانت الحريّة تفرض على المعتزلة أن يدينوا بخلق القرآن، فهذا بنفسه يفرض عليهم أن لا يسوقوا النّاس بالجبر والحبس والضّرب على الاعتراف بخلق القرآن، وغاية ما كان على المعتزلة تشكيل أندية الوعظ والارشاد والجدال الصحيح حتّى يتمّوا الحجّة على متحرّي الحقيقة أخذاً بقوله سبحانه: ﴿**اُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِين**﴾[1].

وأين هذا من الاصرار على تبديل السّرائر والحكومة على الضمائر و فرض العقيدة بالجبر والضّرب؟ «إنّ الحركة الفلسفيّة العلميّة الّتي بدأت تتقوّى و تنتشر بيد المعتزلة وأخذت تلقى أنصاراً و أعواناً، لو تركت تسير في مجراها الطبيعي، لاستطاعت أن تقضي على الرّوح الرجعية في الأُمّة على قوّتها و عنفها. ولكتب لها الفوز والنجاح، ولكنّ

١. سورة النحل / ١٢٥.

المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأُمور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحقِّقوا ما لا يتحقّق إلا بالاقناع، وأن ينجزوا في برهة و جيزة ما قد يتطلّب قروناً»[1].

٦ ـ إنّ صمود أحمد بن حنبل في طريق عقيدته أضفى له عند الأُمّة بطولة في طريق حفظ السنّة وجعل منه أُسطورة للدّفاع عن العقائد و قبول الاضطهاد في طريق الدّين ولمّا أفرج عنه التفّ النّاس حوله واندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم، ولم يبرح في الإجهار على ضدّ المعتزلة و إثارة النّاس عليهم.

٧ ـ إنّ الرجعيّة كانت متأصّلة 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 ـ وقد كان للشّيخ أبي الحسن الأشعري دور مؤثّر في تأليب العامّة و الخاصّة على المعتزلة، فإنّه كان معتزليّاً عارفاً بسلاح العقل والمنطق. فقد رجع عن المعتزلة لأجل أنّه رأى الهوّة السحيقة بين أهل السنّة و أهل الاعتزال، فأراد أن يتّخذ طريقاً وسطاً بين المذهبين، ولكنّه بدلاً من أن يستعمل ذلك السّلاح في نصرة الدّين قام بمقاومة الاعتزال وهدمه، ولم يفعل ذلك إلاّ مجاراة للرأي العامّ و طمعاً في كسب عطفهم و تأييدهم، وبالتالي خضع للقوى الرجعية إلى حدّ كبير، فأمضى كلّ ما كان عليه الحنابلة من مسألة القدر والرّؤية بحرفيتّها.

٩ ـ إنّ جنوح السّلطة إلى أصحاب الحديث من عصر المتوكّل إلى آخر العبّاسيّين وتولّيهم عن المعتزلة دعاة العدل والتّوحيد، لم يكن خالياً عن الأهداف السياسيّة الّتي كانت لمصالح عروشهم وحكومتهم، لأنّ من مبادىء أهل الحديث وجوب إطاعة السّلطان الجائر و حرمة الخروج عليه و وجوب الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر إلى غير ذلك من الأحكام الّتي ذكرها إمام الحنابلة في عقيدة أهل الحديث،

١. المعتزلة لحسن زهدي جار الله: ص ٢٥٢.

ومن المعلوم أنّ هذا هو ما تتوخّاه السّلطة، فإنّ في ذلک دعماً لجورها و استبدادها.

وأين هذا من القول بالعدل والدعوة إلى التفكّر و وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و وجوب الخروج على السلطان الجائر و نصب الإمام العادل، إلى غير ذلک من الأُصول الّتي كانت المعتزلة تتبنّاه ولم تكن لصالح الحكومة.

هذا و ذاک صار سبباً لرجوع السّلطة إلى أهل الحديث و تقديمهم على المعتزلة.

١٠ ـ إنّ للّه سبحانه سنّة في الأقوام و الأُمم عبّر عنها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿**وتلک الأيّام نداولها بين النّاس**﴾ (آل عمران/١٤٠) فلا ترى أُمّة في ذروة العزّ دائماً ولا في حضيض الذلّ كذلک. نعم لتحقّق السنّة و تبلورها في المجتمع أسباب وعلل ربّما يكون ما ذكرنا من الأسباب بعضها.

٢ ـ الآثار الباقية من المعتزلة[1].

كان مشايخ الاعتزال و أئمّتهم ذوي قرائح خصبة، وكفاءات خاصّة في نضد القريض و ارتجال الخطب. فكان إلقاء الكلام على الوجه البليغ، المطابق لمقتضى الحال، أحد أسلحتهم الفتّاكة في باب المناظرة. ومن المحتمل أيضاً أنّ تسمية علم الكلام به لأنّ المعتزلة هم الأُسس لتدوين علم الكلام بين أهل السنّة، وبما أنّهم قد بلغوا الذّروة والسّنام في البلاغة والفصاحة و إلقاء الكلام، سمّيت صناعتهم بأوصافهم و خصوصيّاتهم، فأطلقوا على منهجهم الفكري لفظ الكلام و علمه. ويظهر ذلک من الرّجوع إلى تاريخ حياتهم، وقد عرفت أنّ واصل بن عطاء مع أنّه كان به لثغة بالرّاء ولكن كان يتجنّب عن الراء في خطبه، فيتكلّم بالقمح مكان البُرّ، والغيث مكان المطر. ولم يكن التفوّق في البلاغة مختصّاً به، بل هو الغالب على أئمّة المعتزلة. فلا عجب لأن يتركوا كتباً قيّمةً في مجالات العقيدة والأدب والتفسير، غير أنّ الدهر لعب بكتبهم،

١. هذا هو البحث الثاني الذي وعدنا به في صدر خاتمة المطاف.

وأعان على حرقها و إعدامها خصماؤهم، فلم يصل إلينا إلاّ النّزر القليل الّذي حفظته الصدفة. و نذكر من آثار المعتزلة ما طبع و نشر، وأمّا المخطوطة منها الموجودة في المكتبات العالميّة فهي على عاتق الفهارس، ولو قمنا به لطال بنا المقام فنذكر المطبوع حسب التّسلسل التّاريخي للتأليف.

١ ـ «المعيار والموازنة» لأبي جعفر الاسكافي (م ٢٤٠)، في فضائل الإمام أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام تحقيق محمد باقر المحمودي،طبع في بيروت/١٤٠٢.

٢ ـ «درّة التنزيل و غرّة التأويل» له أيضاً طبع في مطبعة السعادة، عام (١٣٢٦هـ).

٣ ـ «البيان و التبيين» لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ٢٥٥هـ) في أربعة أجزاء، طبع عدّة مرّات، آخرها طبعة دار الفكر عام ١٩٦٨.

٤ ـ «المحاسن والاضداد» له أيضاً طبع في القاهرة (عام ١٣٣١هـ).

٥ ـ «الفصول المختارة من كتب الجاحظ» جمعها الإمام عبيد الله بن حسّان، طبع على هامش «الكامل» للمبّرد في القاهرة، (عام ١٣٢٤هـ).

٦ ـ «العثمانيّة» تحقيق محمّد هارون المصري طبع مصر، واستقصى المحقّق ما بثّه ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة من كتاب (نقض العثمانية) لأبي جعفر الاسكافي، فجمعه وطبعه في آخر «العثمانيّة» فجاء الكتاب ونقضه في مجلّد واحد. وتعرّفت على شأن الكتاب في ترجمة الجاحظ.

٧ ـ «رسائل الجاحظ» في جزءين، تحقيق عبدالسلام هارون، طبع في القاهرة عام (١٩٦٤م).

٨ ـ «البخلاء» له أيضاً، تحقيق طه الحاجزي، طبع في مصر.

٩ ـ «الانتصار» في الردّ على ابن الرّاوندي، تأليف أبي الحسين المعروف بالخيّاط،

طبع مع مقدّمة و تحقيق وتعليق للدكتور نيبرج الاستاذ بجامعة (آبسالة) في (مملكة السويد). وفي آخره قائمة لفهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب أكثرها للمعتزلة يبلغ عددها أربعين كتاباً[1].

١٠ ـ «فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي (م٣١٧ أو٣١٩هـ) تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدّار التونسية، عام (١٤٠٦هـ).

١١ ـ «شرح الأُصول الخمسة» لقاضي القضاة عبدالجبّار بن أحمد (٤١٥هـ). حقّقه وقدّم له الدّكتور عبدالكريم عثمان، المطبوع بمصر، عام (١٣٦٤هـ)، في (٨٠٤) صفحة وراء الفهارس وهو أجمع كتاب لتبيين الأُصول الخمسة الّتي تتبنّاها المعتزلة في مجال العقائد.

١٢ ـ «المغني» له أيضاً، وهو إملاء القاضي لتلاميذه، وقد طبع منه 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، الّذي نقضه السيّد المرتضى بكتاب أسماه بـ «الشافي» ولخّصة الشيخ الطُّوسي، والأصل والملخّص مطبوعان.

١٣ ـ «تنزيه القرآن عن المطاعن» طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب المصريّة. له أيضاً ما يلي:

١٤ ـ «متشابه القرآن» له في جزءين. طبع في القاهرة، دار التراث، تحقيق الدكتور عدنان زرزور.

١٥ ـ «المجموع المحيط بالتكليف له».

١٦ ـ «المختصر في أُصول الدّين» من رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة.

١. الانتصار: قسم الفهرس، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

١٧ ـ «طبقات المعتزلة» له أيضاً، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (١٤٠٦هـ).

١٨ ـ «ديوان الأُصول في التوحيد» لأبي رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري رئيس المعتزلة بعد القاضي عبدالجبّار، طبع مصر، عام (١٩٦٨م)، تحقيق محمّد عبدالهادي أبو ريدة، وقد تبعنا في نسبة الكتاب إليه، رأي محقِّق الكتاب.

١٩ ـ «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة» لأبي السعد المحسن بن محمّد كلام الجشمي البيهقي (م٤٩٤هـ)، وكأنّه ذيل لكتاب «طبقات المعتزلة» للقاضي حيث ترجم فيه الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدّار التونسية، وهو جزء من كتابه «شرح العيون».

٢٠ ـ «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس» له أيضاً، تحقيق حسين المدرسي الطباطبائي، طبع عام (١٤٠٦)، وقد ألّفه بصورة روائيّة على النهج المعروف اليوم.

٢١ ـ «تفسير الكشّاف» للشّيخ محمود بن عمر بن محمود الزمخشري (م٥٣٨هـ) وقد طبع عدّة مرّات، وهو أحد التفاسير الّتي يرجع إليها جميع المسلمين في الوقوف على بلاغة القرآن، ولا يزال إلى اليوم ينظر إليه كأحد التفاسير المهمّة، وقد أدرج في تفسيره حسب تناسب الآيات آراء المعتزلة و أخضع الآيات لتلك المبادىء. وله أيضاً ما يلي:

٢٢ ـ «أساس البلاغة» في اللّغة، طبع في مصر.

٢٣ ـ «أطواق الذهب في المواعظ والخطب» تحتوي مائة مقالة في النصايح، طبع في مصر و بيروت و استنبول.

٢٤ ـ «عجب العجاب في شرح لامية العرب» طبع في القاهرة و استنبول.

٢٥ ـ «الانموذج» طبع في ايران مع شرح عبدالغني الأردبيلي.

٢٦ ـ «الجبال و الأمكنة والمياه» طبع في ليدن.

٢٧ ـ «ربيع الأبرار و نصوص الأخبار».

٢٨ ـ «الفائق في غريب الحديث» طبع في حيدرآباد.

٢٩ ـ «الكلم النوابغ أو نوابغ الكلم» طبع في القاهرة و بيروت.

٣٠ ـ «المفصّل في صناعة الإعراب» طبع في مصر و غيرها.

٣١ ـ «مقدّمة الأدب» في اللّغة، طبع في ليبسيک.

٣٢ ـ «شرح نهج البلاغة» لعز الدين عبدالحميد بن أبي الحديد البغدادي المدائني (م٦٥٥هـ) وهو أعظم الشّروح و أطولها و أشملها بالعلوم والآداب والتّاريخ والمعارف، ألّفه لمؤيّد الدّين محمد بن أحمد بن العلقمي وزير المستعصم بالله آخر الخلفاء والملوک العبّاسيّين، وكان له كتب فيها عشرة آلاف مجلّد من نفاس الكتب[1] طبع في عشرين جزءاً بتحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم في القاهرة.

٣٣ ـ «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى أحد أئمّة الزّيدية، ولد عام (م٧٦٤هـ) وتوفّي بظفار عام (٨٤٠هـ)، وهو جزء من كتابه الآخر «المنية والأمل» في شرح كتاب الملل والنحل .

٣٤ـ البحر الزخّار دورة فقهية على مذهب الإمام زيد طبع في ستة أجزاء.

٣٥ ـ «كتاب الأساس لعقائد الأكياس» تأليف القاسم بن محمّد بن علىّ الزيديّ العلويّ (م١٠٢٩هـ). حقّقه و قدّم له الدكتور البيرنصري نادر، طبع دار الطليعة بيروت، عام١٩٨٠.

٣٦ ـ «العلم الشامخ في إيثار الحقّ على الآباء والمشايخ» للشيخ صالح المقبلي (م١١٠٨هـ)، طبع القاهرة عام (١٣٣١هـ)[2].

***

هذه هي المعتزلة و تأريخها، هذه تعاليمها و مشايخها و آثارها، فمن أراد الكتابة

١. مقدمة نهج البلاغة، بقلم المحقق.

٢. ولعل الفائت منّي أكثر من المذكور، والتكليف على حدّ المقدور، وقد اكتفينا بذكر ما وقفنا على المطبوع من كتبهم، أمّا المخطوط منها فحدّث عنه ولا حرج، يقف عليها من راجع فهرس مخطوطات المكتبة المتوكلية في جامع صنعاء باليمن، وقد صور أكثرها دار الكتب المصرية ونشر قسماً كبيراً منها.

عن المعتزلة فعليه الرجوع إلى هذه المصادر وإن كانت قليلة، لكنّها تغنيه عن الرجوع إلى كتب خصمائهم كـ «الفرق بين الفرق» للبغدادي، فإنّه أخذ ما أخذه عن خصمهم ابن الراونديّ فنسب إليهم فى كتابه فضائح لا يمكن الرّكون عليه، فإنّ الخصم لا يصدّق في النّسبة والنقل.

نعم، كان انقراض المعتزلة انهزاماً لدعاة الحرّيّة و انتصاراً للتحجّر و تقوية لقوى الجهل والأُميّة، ولو كانت الحرّيّة سائدة على الأُمّة الإسلاميّة لكان الوضع غير ما نشاهده بين الأُمّة، والحكم لله العليّ القدير.

بلغ الكلام إلى هنا و فرغنا من تأليف هذا الجزء و ترصيفه و تبييضه يوم الجمعة يـوم تحرير القدس العالمي التاسع والعشرين من شهر رمضان من شهور عام ١٤٠٩هـ/ق.

والحمدللّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

جعفر السبحاني

فهرس اهم المصادر[1]

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ):

١ . المسند، في سبعة اجزاء، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت. بلا تاريخ.

٢ . السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ .

أحمد محمود صبحي:

٣ . في علم الكلام، ج ١، قسم المعتزلة، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥ هـ .

الاشعري ـ أبو الحسن علي بن اسماعيل (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ):

٤ . الابانة عن اصول الديانة، الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ١٩٧٥ م.

٥ . اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الدكتور حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥ م.

٦ . مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، الطبعة الثالثة، فرانز إشتاينر، فيسبادن، ألمانيا، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

الاميني ـ عبد الحسين أحمد النجفي (١٣٢٠ ـ ١٣٩٠ هـ):

٧ . الغدير في الكتاب والسنة والادب، ١١ جـ الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧ هـ .

ابن ابي الحديد ـ عز الدين عبد الحميد البغدادي المدائني (ت ٦٥٥ هـ):

١. قد راجعنا إلى عشرات الكتب الّتي لم تذكر اسمها في هذه القائمة وما جاء فيها انما هو اهم المصادر لاكلّها كما هو لائح من ثنايا الكتابز

٨ . شرح نهج البلاغة، ٢٠ ج، تحقيق أبي الفضل إبـراهـيم، دار احـياء الكـتب العـربية، القاهرة، ١٣٧٨ هـ .

ابن الاثير الجزري، مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ).

٩ . جامع الأُصول في احاديث الرسول، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ

١٠ . النهاية في غريب الحديث والاثر، تحقيق طاهر أحمد ومـحمود مـحمد، المكـتبة الإسلامية بيروت، بلا تاريخ.

ابن الاثير ـ محمد بن محمد الجزري (ت ٦٣٠ هـ):

١١ . الكامل في التاريخ، ١٠ ج دار الكتاب العربي، بلا تاريخ .

ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي (ت ٧٧٩ هـ):

١٢ . الرحلة (المسماة بتحفة النظَّار في غرائب الامصار) تحقيق طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ هـ .

ابن الجوزي ـ عبد الرحمن بن علي ـ(ت ٥٩٧ هـ) :

١٣ . مناقب الإمام أحمد، القاهرة، ١٣٤٩ هـ .

ابن حزم ـ ابو محمد علي بن أحمد، (ت ٤٥٦ هـ):

١٤ . الفصل في الملل والاهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ هـ .

١٥ . المُحّلى في فقه الظاهرية، تحقيق الشيخ محمد أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ .

ابن خلكان ـ ابو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ ـ ٦٨١ هـ) :

١٦ . وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، الطبعة الثانية قم ـ ايران منشورات الرضي، ١٣٦٤ هـ .

ابن سعد ـ محمد (ت ٢٣١ هـ) :

١٧ . الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٣٨٠ هـ .

ابن سينا ـ أبوعلي، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٧ هـ):

١٨ . الاشارات والتنبيهات، بشرح المحقق الطوسي، في ثلاثة اجزاء، مطبعة الحيدري ـ

طهران، ١٣٧٧ هـ .

ابن شهر آشوب ـ ابو جعفر رشيد الدين محمد بن علي السروي المازندراني (٤٨٨ ـ ٥٨٨ هـ):

١٩ . مناقب آل أبي طالب، المطبعة العلمية ـ قم، ايران، بلا تاريخ .

ابن عساكر ـ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٥٠٠ ـ ٥٧٣ هـ):

٢٠ . تاريخ مدينة دمشق، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق محمد باقر المحمودي‌ن دار التعارف، بيروت ١٣٩٥ هـ .

٢١ . تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى المام أبي الحسن الاشعري، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٤ هـ .

ابن عبد ربه الاندلسي ـ شهاب الدين أحمد ـ (٢٤٦ ـ ٣٢٨ هـ):

٢٢ . العقد الفريد، تحقيق وتقديم خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦ م .

عبد الحيّ ابن أحمد ابن العماد (١٠٣٢ ـ ١٠٨٩ هـ):

٢٣ . شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ هـ .

ابن قتيبة ـ أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ):

٢٤ . تأويل مختلف الحديث، تصحيح محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣ هـ .

٢٥ . عيون الاخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ .

ابن الكثير ـ الحافظ أبو الفداء (ت ٧٧٤ هـ):

٢٦ . البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ هـ .

ابن ماجة ـ محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ ـ ٢٧٥ هـ):

٢٧ . السنن ـ تحقيق محمد فُواد عبد الباقي، دار التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥ هـ .

ابن المرتضى ـ أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ):

٢٨ . طبقات المعتزلة (المنية والامل) الطبعة الثانية، فرانز إشتاينر، فيسادن، ألمانيا،

١٤٠٧ هـ .

ابن مزاحم المنقري ـ (ت ٢١٦ هـ).

٢٩ . وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٣٦٥ هـ .

ابن منظور ـ محمد بن مكرم (٦٣٠ ـ ٧١١ هـ):

٣٠ . لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨ هـ .

ابن النديم ـ محمد بن اسحاق (٢٩٧ ـ ٣٨٠ هـ):

٣١ . الفهرست، نشر مصطفى محمد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ .

ابن الهمام ـ كمال الدين محمد بن همام الدين (ت ٨٦١ هـ):

٣٢ . المسايرة في علم الكلام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة. بلا تاريخ

ابو الحسين الخياط (ت ٣١١ هـ).

٣٣ . الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق وتعليق الدكتور نيبرج، دارقابس بيروت، ١٩٨٦ م.

ابو جعفر الاسكافي (ت ٢٤٠ هـ):

٣٤ . المعيار والموازنة في فضائل الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق محمد باقر المحمودي، مؤسسة المحمودي، بيروت، ١٤٠٢ هـ

٣٥ . درة التنزيل، وغرة التأويل، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦ هـ .

ابو داوود الحافظ سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي (٢٠٢ ـ ٢٧٥ هـ):

٣٦ . السنن ـ تحقيق محمد محيي النيسابوري (من تلاميذ القاضي عبد الجبار):

٣٧ . في التوحيد، تحقيق محمد بن عبد الهادي ابو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامّة، القاهرة، ١٣٨٥ هـ .

ابو ريدة ـ محمد عبد الهادي:

٣٨ . إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، طبع القاهرة، ١٩٤٦ م .

أبو القاسم البلخي ـ (ت ٣١٧ أو ٣١٩ هـ):

٣٩ . فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٤٠٦ هـ (جزء من كتاب شرح العيون).

ابو نعيم، أحمد بن عبد الله الاصبهاني (ت ٤٣٠ هـ):

٤٠ . حليلة الاولياء وطبقات الاصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧ هـ .

البحراني ـ السيد هاشم التوبلي (ت ١١٠٧ هـ):

٤١ . الصحيح، مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر، ١٣١٤ هـ .

البزدوي ـ ابو اليسر، محمد بن عبد الكريم، (٤٢١ ـ ٤٩٣ هـ):

٤٢ . أصول الدين، دار احياء الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١ هـ .

البغداديّ ـ عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ):

٤٣ . الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت. بلا تاريخ .

البياضي ـ كمال الدين أحمد (من علماء القرن الحادي عشر):

٤٤ . اشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، طبعة القاهرة، ١٩٤٩ م.

الترمذي ـ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ ـ ٢٧٩ هـ):

٤٥ . السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار احياء التراث العربي، بيروت. بلا تاريخ .

التفتازاني ـ سعد الدين عمر، (ت ٧٩١ هـ):

٤٦ . شرح المقاصد في علم الكلام، اسطنبول، ١٣٠٥ هـ .

الجاحظ ـ ابو عثمان، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ):

٤٧ . البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، بيروت، ١٩٦٨ م.

الدكتور جلال محمد موسى (المعاصر):

٤٨ . نشأة الاشعرية وتطوّرها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م .

جمال الدين القاسمي الدمشقي (١٢٨٣ ـ ١٣٣٢ هـ):

٤٩ . تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ طبع دمشق. بلا تاريخ .

الحاكم الجشمي البيهقي ـ ابو السعد المحسن بن محمد (ت ٤٩٤ هـ):

٥٠ . الطبقات الحادية عشرة والثانية عشرة، تحقيق فؤاد سيِّد، الدار التونسِّية، تونس، ١٤٠٦ هـ (جزء من كتاب شرح العيون).

الحُرّ العاملي محمد بن الحسن (ت ١٤٠٤ هـ):

٥١ . وسائل الشيعة، في عشرين جزءٍ، طبع دار احياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٣ هـ الدكتور حسن إبراهيم حسن المصريّ.

٥٢ . تاريخ الإسلام في أربعة اجزاء، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٦٤ م .

الحمويّ ـ ياقوت، شهاب الدين، ابو عبد الله، ابن عبد الله، الرومي (ت ٦٢٦ هـ):

٥٣ . معجم البلدان، دار احياء التراث العربي، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

الخطيب البغدادي ـ ابو بكر احد بن علي (ت ٤٦٣ هـ):

٥٤ . تاريخ بغداد اوم مدينة السلام، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بلا تاريخ .

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية :

٥٥ . رسالة الإسلام ، مجّلة فصلية، القاهرة.

الدميري ـ كمال الدين، محمد بن موسى، المصري (٧٤٢ ـ ٨٠٨ هـ) :

٥٦ . حياة الحيوان الكبرى، الطبعة الثانية، دار احياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ .

الذهبي ـ ابو عبد الله محمد بن محمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ):

٥٧ . ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢ هـ .

رضا نعسان معطي (المعاصر):

٥٨ . علاقة الاثبات والتفويض بصفات ربِّ العالمين، مطابع التراث، مكة المكرمة، شارع الحج، ١٤٠٥ هـ .

الرضي ـ محمد بن الحسين (٣٥٩ ـ ٤٠٦ هـ) :

٥٩ . المجازات النبوية، مطبعة الاداب، بغداد، بلا تاريخ .

الزركلي ـ خير الدين، (١٣١١ ـ ١٣٩٦ هـ):

٦٠ . الاعلام (قاموس التراجم للمشاهير)، دار العلم، بيروت، ١٩٨٤ م .

الزمخشري ـ محمود بن عمر بن محمود، (ت ٥٣٨ هـ).

٦١ . الكشاف عن حقائق التنزيل، في ثلاثة اجزاء، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.

السبحاني ـ جعفر (مؤلف هذا الكتاب) :

٦٢ . بحوث في الملل والنحل، الطبعة الثانية، اللجنة الادارية للحوزة العلمية، قم، ١٤٠٨ هـ

٦٣ . الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، اعداد وتحرير: الشيخ حسن محمد مكي العاملي.

٦٤ . الله خالق الكون،تحرير واعداد جعفر الهادي، مؤسِّسة سيِّد الشهداء، قم، ١٤٠٥ هـ .

السبكي ـ تاج الدين ابو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٧٢٧ ـ ٧٧١ هـ):

٦٥ . طبقات الشافعية الكبرى، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣ هـ .

السبزواري ـ الهادي بن المهدي (١٢١٢ ـ ١٢٨٩ هـ):

٦٦ . شرح غرر الفرائد، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٨ هـ .

سعيد بن نشوان الحميري ـ الامير ابو سعيد (ت ٥٧٣ هـ):

٦٧ . الحور العين، تحقيق وتعليق كمال مصطفى، الطبعة الثانية، طهران، ١٩٧٢ م .

السيد الشريف الجرجاني ـ على بن محمدالجرجاني (ت ٨١٦ هـ):

٦٨ . شرح المواقف، مؤسسة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥ هـ .

السيوطي ـ جلال الدين، (٨٤٩ ـ ٩١١ هـ) :

٦٩. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، محمد امين، بيروت، الطبعة الثانية، مصر، بلا تاريخ .

٧٠ . اللآلي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣ هـ

الشريف المرتضى ـ علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ):

٧١ . امالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، بيروت، ١٣٧٣ هـ .

الشهرستاني، ابو الفتح عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ):

٧٢ . نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، بلا تاريخ .

الشهيد الثاني ـ زين الدين الجبعي العاملي (٩١١ ـ ٩٦٦ هـ):

٧٣ . الروضة البهَّية في شرح اللمعة الدمشقية، جامعة النجف الدينية، ١٩٨٦ م .

صدر الدين، علي بن أبي العز الحنفي (من علماء القرن الثامن):

٧٤ . شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٤٠٤ هـ

صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا) ٩٧١ ـ ١٠٥٠ هـ):

٧٥ . الاسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، المصطفوي، قم ١٣٧٨ هـ .

الصدوق ـ محمد بن بابويه (٣٠٦ ـ ٣٨١ هـ):

٧٦ . عقائد الصدوق، بشرح الشيخ المفيد، تعليق السيد محمد علي الشهرستاني، مكتبة الحقيقة، تبريز، ايران، ١٣٧١ هـ .

الطباطبائي ـ السيد محمد حسين (١٣٢١ ـ ١٤٠٢ هـ) :

٧٧ . الاحتجاج، تحقيق السيد محمد باقر الخُراسان، مؤسسة الاعلمي، بيروت ١٤٠٣ هـ .

الطبرسي ـ أبو علي، الفضل بن الحسن (٤٧١ ـ ٥٤٨ هـ):

٧٨ . مجمع البيان في تفسير القرآن، مطبعة العرفان صيدا، ١٣٥٤ هـ .

الطبري ـ أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ):
٧٩ . تاريخ الامم والملوك، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٤٠٩ هـ .
الطوسي ـ أبو جعفر، محمد بن الحسن (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ):
٨٠ . التبيان في تفسير القرآن، تقديم آغابزرک الطهراني، الطبعة الثانية، دار احياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ .
عبد الكريم الخطيب المصري (ت ١٣٩٦ هـ):
٨١ . القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ .
العسقلاني ـ شهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر (ت ٥٨٢ هـ) :
٨٢ . تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت ، ١٤٠٤ هـ .
٨٣ . لسان الميزان، حيدرآباد ـ الدكن، الهند، ١٣٣٠ هـ .
العضدي ـ عبد الرحمن بن أحمد القاضي الايجي (ت ٧٥٦ هـ) :
٨٤ . المواقف في علم الكلام، الطبعة الثانية عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
العلّامة الحلي ـ حسن بن يوسف بن مطهر (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) :
٨٥ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٣ هـ .
علي يحيى معمّر (الليبيائي المعاصر):
٨٦ . الاباضية بين الفرق الإسلامية ، في جزئين، وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان ـ ١٤٠٦ هـ .
القاسم بن محمد بن علي:
٨٧ . الأساس لعقائد الاكياس، تحقيق وتقديم الدكتور ألبير نصري نادر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠ م .
القاضي عبد الجبار الهمداني الاسدآبادي (ت ٤١٥ هـ):
٨٨ . شرح الاصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مصر، ١٣٨٤ هـ .
٨٩ . طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، الدار التونسية، تونس ١٤٠٦ هـ .
٩٠ . المغني، في عشرين جزء، المطبوع، ١٤ ج، الدار المصرية للتأليف والترجمة،

تحقيق جمع من الاساتذة بلا تاريخ .
القرطبي ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري (ت ٦٧١ ه):
٩١ . الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ .
القمي ـ الشيخ عباس (١٢٩٤ ـ ١٣٥٩ ه):
٩٢ . سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، ٢ ج، الطبعة الحجرية، النجف الأشرف، بـلا تاريخ .
القوشجي ـ علاء الدين، علي بن محمد (ت ٨٧٩ ه):
٩٣ . شرح التجريد الجديد ـ الطبعة الحجرية، تبريز، ايران، ١٣٠٧ ه .
الكشي ـ ابوعمرو، محمد بن عمر بن عبد العزيز (من اعلام القرن الرابع):
٩٤ . اختيار معرفة الرجال مؤسسة الاعلمي، كربلاء، تقديم أحمد الحسيني، بلا تاريخ .
الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي (ت ٣٢٩ ه):
٩٥ . الكافي، دار الكتب الإسلامية طهران، بلا تاريخ .
الماتريدي السمرقندي ـ ابو منصور محمد بن محمد (ت ٣٣٣ ه):
٩٦ . كتاب التوحيد، تحقيق الدكتور فتح الله خليف ـ دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ ه .
المجلسي، محمد باقر بن محمّد تقي (١٠٣٧ ـ ١١١٠ ه):
٩٧ . بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، مؤسسة الوفاء بيروت، ١٤٠٣ ه .
٩٨ . مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية ، طهران، ١٤٠٤ ه .
محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٦ ه):
٩٩ . تاريخ المذاهب الإسلامية ، القاهرة، بلا تاريخ .
المسعودي علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥ ه):
١٠٠ . مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٥ م .
المظفر ـ الشيخ محمد حسن (ت ١٣٧٥ ه) :
١٠١ . دلائل الصدق، ٣ ج، الطبعة الثانية، بصيرتي، قم ١٣٩٥ ه .

المفيد ـ محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ ـ ٤١٣ ه):

١٠٢ . اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مكتبة الحقيقة، تبريز، ايران، ١٣٧١ ه .

١٠٣ . الصول المختارة من العيون والمحاسن، مكتبة الداوري، قم ـ ايران، ١٣٩٦ ه .

المقريزي ـ تقي الدين أبو العباس، أحمد بن علي (ت ٨٤٥ ه):

١٠٤ . المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية) الطبعة الثانية، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ .

الملطي ـ أبو الحسين، محمد بن أحمد (ت ٣٧٧ ه):

١٠٥ . التنبيه والرد، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٨ ه

الميداني ـ أبو الفضل أحمد بن أحمد إبراهيم النيسابوري (ت ٥١٨ ه):

١٠٦ . مجمع المثال، تحقيقمحمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ٣٧٩ ه .

النجاشي ـ ابو العباس، أحمد بن علي الاسدي الكوفي (٣٧٢ ـ ٤٥٠ ه):

١٠٧ . الرجال، تحقيق محمد جواد النائيني، دار الأضواء بيروت، ١٤٠٨ ه .

النجفي ـ محمد حسن (ت ١٢٦٦ ه) :

١٠٨ . جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق القوجاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

النوبختي ـ الحسن بن موسى (من اعلام القرن الثالث الهجري):

١٠٩ . فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٤ ه .

اليعقوبي ـ أحمد بن أبي يعقوب (المعروف بابن واضح الاخبارى من علماء القرن الثالث):

١١٠ . تاريخ اليعقوبي، ٣ ج، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ .

فهرس امهات المطالب

١ ـ الماتريدية ٧

منهج الماتريدي موروث من أبي حنيفة ١٠

لمحة عن حياة الماتريدي ١١

آثار الماتريدي وتآليف ١٢

عرض مذهب الماتريدي: ٢٥

١ ـ استيلاؤه على العرش: ٢٧

٢ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً: ٢٨

٣ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين: ٢٩

٤ـ التكليف بما لا يطاق غير جائز: ٣١

٥ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات: ٣٣

٦ ـ الماتريدية والصفات الخبرية: ٤١

٧ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده: ٤٦

٨ـ القدرة صالحة للضدّين: ٤٧

٩ـ الماتريدي وأفعال العباد: ٤٨

١٠ـ صفاته عين ذاته: ٥٤

المسائل الّتي اختلف فيها الداعيان ٥٦

أنصاره وأتباعه في الأجيال المتأخِّرة: ٦٠

«البزدوي» و «النسفي» و «البياضي» ٦١

بيان لقادة الفكر في الأمة: ٦٦

«السلفية» والتجسيم ٦٩

٢ ـ المرجئة ٧٣
تفسير الارجاء واول من قاله به ٧٣
دعم الخلفاء لفكرة الارجاء ٧٥
عقيدة المرجـئة: ٨١
آراء ونظريات حول الإيمان: ٨٤
هل العمل جزء من الايمان؟ ٩١
المرجئة والفرق الأُخرى: ١٠١
شعراء المرجئة: ١٠٢
خطر المرجئة على أخلاق المجتمع: ١٠٣
المرجئة وعلماء الشيعة ١٠٥
٣ ـ القدريّة ١١١
القدريّة أسلاف المعتزلة ١١١
دعاة الحرية ١١٥
رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز ١١٩
محاكمة غيلان ١٢١
خاتمة المطاف ١٢٤
رسائل ثلاث حول القدر ١٣٠
رسالة الصاحب في الرد على القدريّة (المجبّرة) ١٣٢
٤ ـ الجهميّة ١٣٩
الحركات الرجعية ١٣٩
عقائد الجهمية ١٤٠
التطوير في لفظ «الجهمي» ١٤٤
مقاتل بن سليمان المجسِّم ١٤٦
٥ ـ الكراميّة ١٤٩
محمد بن كرّام السجستاني مؤسس الفرقة ١٤٩

عقائد الكرامية ١٥٠
٦ ـ الظاهرية ١٥٣
داود بن علي مؤسسة الفرقة ١٥٣
اسُسُ المذهب الظاهري ١٥٤
ابن حزم (ت ٣٨٤ـ م ٤٥٨) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري ١٥٧
نزر من آرائه الشاذّة ١٥٧
٧ ـ المعتزلة ١٦٥
اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة ١٦٧
أحمد أمين و مدرسة الاعتزال ١٦٩
سبب تسميتهم بالمعتزلة ١٧٤
الآراء الستة في وجه التسمية ١٧٤
سائر ألقاب المعتزلة ١٨٣
المبادئ الفكرية للاعتزال و خطب الإمام عليّ عليه السلام ١٨٧
الشيعة والمعتزلة أيّتهما أصل للآخر ١٩٣
نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها ١٩٩
الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة ٢٠٠
١ـ عينية الصفات مع الذات : ٢٠٠
٢ـ إحباط الأعمال الصالحة بالطالحة ٢٠٢
٣ـ خلود مرتكب الكبيرة في النار ٢٠٣
٤ ـ لزوم العمل بالوعيد وعدمه ٢٠٤
٥ ـ الشفاعة حطّ الذنوب أوترفيع الدرجة : ٢٠٥
٦ ـ مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ٢٠٦
٧ ـ النسخ جائزٌ ممتنع عند المعتزلة ٢٠٦
٨ ـ الواسطة بين الوجود والعدم ٢٠٨
٩ ـ التفويض في الأفعال ٢٠٩
١٨ـ الإمامة بالتنصيص أو بالشورى: ٢١٤

١٩ ـ هل يشرط في الإمام كونه معصوماً ٢١٥
رمي الاعتزال بالتشيّع ٢١٧
أئمّة المعتزلة ٢١٩
١ ـ واصل بن عطاء (ت ٨٠ ـ م ١٣١) ٢٢٢
القواعد الأربع لواصل بن عطاء ٢٣٠
٢ ـ عمرو بن عبيد (ت ٨٠ ـ م ١٤٣) ٢٣٤
ما اثر عنه في مجالي التفسير والعقيدة ٢٣٥
وفود عمرو على الإمام الباقر عليه السلام ٢٤٠
٣ ـ أبو الهذيل العلاّف (ت ١٣٥ ـ م ٢٣٥) ٢٤٢
مناظراته تآليفــه ٢٤٢
٤ ـ النظّام (ت ١٦٠هـ ـ م ٢٣١ هـ) ٢٤٨
ذكاؤه المتوقّد ٢٤٩
النظّام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن ٢٥٣
٥ ـ أبو علي محمّد بن عبدالوهّاب الجبّائي (ت ٢٣٥ ـ م ٣٠٣) ٢٥٥
مناظراته وتأليفاته ٢٥٦
٦ ـ أبو هاشم الجبائي (ت ٢٧٧ ـ م ٣٢١) ٢٦٠
تأليفاته وانتشار مذهبه ٢٦٢
٧ ـ قاضي القضاة عبد الجبّار (ت نحو ٣٢٤ ـ م ٤١٥ أو ٤١٦) ٢٦٣
اسلوبه في الكتابة ٢٦٥
أعلام المعتزلة ٢٧١
١ ـ أبوسهل بشر بن المعتمر (م ٢١٠) مؤسّس مدرسة اعتزال بغداد ٢٧١
٢ـ معمّر بن عبّاد السلمي (م ٢١٥) خريج مدرسة البصرة ٢٧٢
٣- ثمامة بن الأشرس النميري (م٢١٣) خرّيج مدرسة بغداد ٢٧٣
٤- أبوبكر عبدالرحمن بن كيسان الأصمّ (م قريباً من ٢٢٥) خرّيج مدرسة البصرة ... ٢٧٦
٥- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (م٢٢٦) ٢٧٦
٦- أبو جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافي (م٢٤٠) ٢٧٧

٧- أحمد بن أبي دواد (ت ١٦٠ـ م ٢٤٠ هـ) خريج مدرسة بغداد..... ٢٨٠
٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ٢٥٥)..... ٢٨١
تلوّن الرجل في حياته..... ٢٨٣
٩- أبو الحسين عبدالرّحيم بن محمّد المعروف بالخيّاط (م ـ ٣١١) خريج مدرسة بغداد ٢٨٤
١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي (ت ٢٧٣ - م ٣١٧ أو ٣١٩) خريج مدرسة بغداد ٢٨٧
مناظرته مع رجل سوفسطائي..... ٢٨٩
في طبقات المعتزلة و مدارسهم..... ٢٩١
مشايخ مدرسة البصرة..... ٢٩٢
مشايخ مدرسة بغداد..... ٢٩٣
في الأُصول الخمسة عند المعتزلة..... ٢٩٥
سبب الاقتصار على الأُصول الخمسة ٣٠٣
الأصل الأوّل: التوحيد..... ٣٠٨
التوحيد مرز للتنزيه عن التركيب والتجسيم ٣١٤
المعتزلة وحمل الصفات الخبريّة ٣٢٦
المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول..... ٣٢٩
الأصل الثاني: العدل..... ٣٣٩
توصيفه بالعدل مبني على التحسين والتقبيح العقليين ٣٤٠
ما يتفرع على العدل من المسائل الثمان..... ٣٤٥
المسألة الأُولى: قدرته سبحانه على القبيح ٣٤٦
المسألة الثانية: في أنّ أفعال العباد، ليست مخلوقة للّه سبحانه ٣٤٨
المسألة الثالثة: في تقدّم الاستطاعة على الفعل ٣٦٥
المسألة الرابعة: في قبح التكليف بما لا يطاق..... ٣٦٧
المسألة الخامسة: في أنّ الله لا يريد المعاصي..... ٣٦٨
المسألة السادسة: في وجوب اللّطف..... ٣٧٠
المسألة السابعة: في حدوث كلامه تعالى..... ٣٧٧
النّصارى و قدم الكلمة..... ٣٧٩

استدلالهم على حدوث القرآن ٣٨١
نقد أدلّة القائلين بالقدم ٣٨٤
المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و معاجز الأنبياء..... ٣٩٠
الأصل الثّالث: الوعد والوعيد..... ٣٩٢
أ ـ هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟..... ٣٩٣
ب ـ هل الفاسق مخلد في العذاب أو لا ؟ ٣٩٧
ج ـ هل الشّفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفسّاق منهم؟ ٤٠٣
١ ـ الاحباط..... ٤٠٧
عوامل الإحباط و أَسبابه ٤١٦
١١ ـ التكفير واسبابه ٤١٩
الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين..... ٤٢١
مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ٤٢٢
الأصل الخامس: الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر ٤٢٦
شرائط الامر بالمعروف ٤٣١
دفاع عن الحق ٤٣٣
المعتزلة من القوّة إلى الضّعف..... ٤٣٦
رسائل المامون الأربعة حول حدوث القرآن ٤٣٨
تعليق على محنة خلق القرآن..... ٤٤٧
قصّة المحنة و خلافة المتوكّل ٤٥٤
٢ ـ الآثار الباقية من المعتزلة..... ٤٦٥