



اصبحان

الحاكم



www.

www.

www.

www.

.com

.org

.net

.ir

Ghaemiyeh

بُحُورُ

فِي الْمَلِكِ وَالنَّخْلِ

فِي الْمَلِكِ وَالنَّخْلِ

كَالْمَلِكِ

الْمَلِكُ وَالْمَلِكُ
الْمَلِكُ وَالْمَلِكُ

الجزء الثالث

مؤلفه: العلامة
قصر - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحوث في الملل و النحل

كاتب:

آية الله العظمى جعفر السبحاني التبريزي

نشرت في الطباعة:

موسسة الامام صادق (عليه السلام)

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
18	بحوث في الملل و التحل المجلد 3
18	هوية الكتاب
18	اشارة
24	تمهيد
26	1 - الماتريدي
26	اشارة
27	الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران
30	منهج الماتريدي موروث من أبي حنيفة
32	لمحة عن حياة الماتريدي
32	اشارة
33	1 - ميلاده:
34	2 - موطنه:
34	3 - نسبه
34	4 - مشايخه و أساتذته:
35	5 - ثقافته:
39	6 - المتخرجون عليه:
40	7 - أنصار مذهبه في الأجيال اللاحقة:
42	8 - مؤلفاته و آثاره العلمية:
44	9 - الفرق بين المنهجين: الأشعرية و الماتريدي:
51	10 - عرض مذهب الماتريدي:
51	اشارة
54	1 - استيلاؤه على العرش:

55 2 - معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

57 3 - الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

60 4 - التكليف بما لا يطاق غير جائز:

62 5 - أفعال الله سبحانه معللة بالغايات:

62 إشارة

62 هل الغاية، غاية للفاعل أو للفاعل؟

63 تفسير العلة الغائية:

65 دليل ثان للأشاعة:

67 دليل ثالث للأشاعة:

70 القرآن و أفعاله سبحانه الحكيم:

71 عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعة:

73 6 - الماتريدية و الصفات الخيرية:

73 إشارة

73 أ - كلام الإمام الأشعري:

76 ب - كلام الماتريدي:

81 7 - الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

82 8 - القدرة صالحة للضدين:

83 9 - الماتريدي و أفعال العباد:

83 إشارة

84 معنى الكسب عند الأشعري:

86 نظرية أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب:

87 كلام الماتريدي في أفعال العباد:

91 10 - صفاته عين ذاته:

92 حصيلة البحث:

92 إشارة

93	1 - الوجود نفس الماهية أو غيرها؟
94	2 - البقاء هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟
94	3 - القدرة غير التكوين، و التكوين غير المكوّن:
98	4 - الكلام النفسي لا يسمع:
99	أنصاره و أتباعه في الأجيال المتأخرة:
99	اشارة
100	1 - أبو اليسر محمد البزدوي (421-493 هـ)
100	اشارة
101	ثقافته:
103	تلاميذه:
104	مؤلفاته:
104	2 - النسفي ميمون بن محمد (418-508 هـ)
105	3 - النسفي عمر بن محمد (460-537 هـ):
106	4 - ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (790-816 هـ):
106	5 - البياضي: كمال الدين أحمد بن حسن الرومي الحنفي - (القرن 11):
106	اشارة
108	بيان لقادة الفكر في الأمة:
112	يا أمه التكلية:
116	2 - المرجنة
116	اشارة
121	هذا التاريخ المتضافر يدلنا على أمور:
127	عقيدة المرجنة:
131	آراء و نظريات حول الإيمان:
132	ما هو الإيمان لغة و كتاباً:
135	هل الإيمان هو التصديق القلبي؟

136	هل الإيمان هو الإقرار باللسان؟
136	إشارة
137	ليس العمل جزءاً من الإيمان:
142	هل العمل جزء من الإيمان؟
153	خاتمة المطاف
153	إشارة
155	المرجئة و الفرق الأخرى:
157	شعراء المرجئة:
158	خطر المرجئة على أخلاق المجتمع:
161	المرجئة و علماء الشيعة
163	هل كان أبو حنيفة مرجئاً؟
167	إكمال:
168	3 - القدرية
168	القدرية أسلاف المعتزلة
174	دعاة الحرية
180	رسالة غيلان إلى عمر بن عبد العزيز
182	محاكمة غيلان
186	خاتمة المطاف
186	إشارة
195	رسائل ثلاث حول القدر
197	رسالة الصاحب في الرد على القدرية (المجبرة)
206	4 - الجهمية
206	الحركات الرجعية
207	الجهمية و سماتها: الجبر و التعطيل
214	التطوير في لفظ «الجهمي»

216	مقاتل بن سليمان المجسّم
218	5 - الكرامية
221	6 - الظاهرية
221	اشارة
226	تلاميذه و مدى سلطان مذهبه
226	ابن حزم (384-458 هـ) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري
227	نزر من آرائه الشاذّة
227	1 - بطلان الاجتهاد:
229	2 - يجوز للجنب مسّ المصحف
232	3 - قاتل الإمام عليّ عليه السلام كان مجتهدا
236	7 - المعتزلة
236	[تمهيد]
236	اشارة
239	اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة
242	أحمد أمين و مدرسة الاعتزال
248	الفصل الأول: سبب تسميتهم بالمعتزلة
248	اشارة
248	1 - اعتزالهم عن علي عليه السلام في محاربته لمخالفيه
251	2 - اعتزالهم عن الحسن بن علي عليهما السلام
252	3 - اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري
254	4 - اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري
257	5 - الاعتزال عن القولين الساتدين في ذلك العصر
259	6 - جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان و الكفر
259	اشارة
261	ساتر ألقاب المعتزلة

266	الفصل الثاني: المبادئ الفكرية للاعتزال وخطب الإمام علي عليه السلام
274	الفصل الثالث: الشيعة والمعتزلة أيتهما أصل للآخر
274	إشارة
274	نظرية أحمد أمين ومناقشتها
277	نظرية بعض المستشرقين ومناقشتها
277	إشارة
278	1 - عيسى بن روضة
278	2 - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار البغدادي
279	3 - أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق
279	4 - هشام بن الحكم
283	نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» ومناقشتها
283	إشارة
284	الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة
284	إشارة
285	1 - عينية الصفات مع الذات:
287	2 - إحباط الأعمال الصالحة بالطالحة
289	3 - خلود مرتكب الكبيرة في النار
290	4 - لزوم العمل بالوعيد وعدمه
291	5 - الشفاعة حطّ الذنوب أو ترفع الدرجة:
292	6 - مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
293	7 - النسخ جائزٌ و البداء ممتنع عند المعتزلة
295	8 - الواسطة بين الوجود والعدم
296	9 - التفويض في الأفعال
299	10 - قبول التوبة واجب على الله أو تقصّل منه؟
300	11 - عصمة الأنبياء قبل البعثة و بعدها

301	12 - وجوب الأمر بالمعروف عقلاً و عدمه
301	13 - آباء رسول الله كلّهم موحّدون
302	14 - تفضيل الأنبياء على الملائكة
302	15 - الرجعة: إمكانها و وقوعها
302	16 - الجنة و النار مخلوقتان أو لا ؟
303	17 - تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:
304	18 - الإمامة بالتنصيب أو بالشورى:
304	19 - هل يشترط في الإمام كونه معصوماً
305	20 - حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين:
307	رمي الاعتزال بالتشيع
310	الفصل الرابع: أنمة المعتزلة
310	اشارة
314	1 - واصل بن عطاء (80-131 هـ)
314	اشارة
316	بثّ الدعاة في البلاد
317	يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:
318	من آرائه و مناظراته
318	اشارة
318	1 - رأيه في مرتكب الكبيرة
320	2 - مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة
322	3 - من لطائف تفسيره للقرآن
323	4 - من نوادر حكاياته
323	5 - تهجّده و لقبه بالغزّال
324	مؤلّغاته
325	القواعد الأربع لواصل بن عطاء

329	نقد النظرية
331	2 - عمرو بن عبيد (80-143 هـ)
331	إشارة
332	ما أثر عنه في مجالي التفسير و العقيدة
339	وفود عمرو على الإمام الباقر عليه السلام
340	وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام
341	3 - أبو الهذيل العلاف (135-235 هـ)
341	إشارة
346	تأليفه
347	تشيعه
348	وفاته
349	كلمة بذيئة
350	4 - النظام (160-231 هـ)
350	إشارة
352	ذكأؤه المتوقّد
358	النظام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن
360	مؤلفاته
361	5 - أبو علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي (235-303 هـ)
361	إشارة
363	مناظراته
365	تأليفاته
367	لمحة من أحواله
368	6 - أبو هاشم الجبائي (277-321 هـ)
368	إشارة
370	تأليفاته

371	انتشار مذهبه
372	تلاميذه
372	7 - قاضي القضاة عبد الجبار (ت نحو 324 - م 415 أو 416 هـ)
372	اشارة
375	اسلوبه في الكتابة
381	تلاميذه
384	الفصل الخامس: أعلام المعتزلة
384	اشارة
384	1 - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى 210 هـ) مؤسس مدرسة اعتزال بغداد
385	2 - معمر بن عباد السلمي (المتوفى 215 هـ) خريج مدرسة البصرة
388	3 - ثمامة بن الأشرس النميري (المتوفى 213 هـ) خريج مدرسة بغداد
391	4 - أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى قريباً من 225 هـ) خريج مدرسة البصرة
391	5 - أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى 226 هـ)
391	اشارة
392	تلاميذه
392	تأثير كلامه
393	6 - أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي (المتوفى 240 هـ)
396	7 - أحمد بن أبي دؤاد (160-240 هـ) خريج مدرسة بغداد
398	8 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى 255 هـ)
398	اشارة
400	تلون الرجل في حياته
403	9 - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخيّاط (المتوفى 311 هـ)، خريج مدرسة بغداد
406	10 - أبو القاسم البلخي الكعبي (273-317 أو 319) خريج مدرسة بغداد
406	اشارة
408	مؤلفاته

410	مناظرته مع رجل سوفسطائي ..
412	الفصل السادس: في طبقات المعتزلة و مدارسهم ..
412	اشارة ..
413	مدارس الاعتزال ..
414	مشايخ مدرسة البصرة ..
415	مشايخ مدرسة بغداد ..
416	الفصل السابع: في الأصول الخمسة عند المعتزلة ..
416	[تمهيد] ..
416	اشارة ..
417	إيعاز إلى الأصول الخمسة ..
423	[تحقيق] ..
423	اشارة ..
423	1 - أصلان أو أصول خمسة ؟ ..
426	2 - ما يلزم المكلف عرفانه من أصول الدين ..
427	3 - سبب الاختصار على الأصول الخمسة ..
434	الأصل الأول: التوحيد ..
434	اشارة ..
436	أ - نفي الصفات الزائدة على ذاته ..
436	اشارة ..
437	تنبيه القديم في نظرية أهل الحديث ..
439	محاولة الأشاعرة لتصحيح تنبيه القديم ..
444	توضيح مذهب أبي الهذيل ..
448	برهان بديع لإثبات الوحدة ..
452	كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينية الصفات مع الذات ..
454	توضيح مذهب أبي عليّ الجبائي ..

455	تقييم نظرية النيابة
456	مذهب أبي هاشم
458	ب - المعتزلة وحمل الصفات الخيرية
458	اشارة
463	المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول
471	ج - نفي الرؤية الحسية
471	اشارة
474	الإجابة عن الشبه الثلاث
476	الأصل الثاني: العدل
476	اشارة
484	ما يتفرّع على العدل من المسائل
484	اشارة
486	المسألة الأولى: قدرته سبحانه على القبيح
489	المسألة الثانية: في أنّ أفعال العباد، ليست مخلوقة لله سبحانه
489	اشارة
503	مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث
508	تمثيلان لإيضاح الحقيقة
510	تعلّق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين
513	المسألة الثالثة: في تقدّم الاستطاعة على الفعل
516	المسألة الرابعة: في قبح التكليف بما لا يطاق
518	المسألة الخامسة: في أنّ الله لا يريد المعاصي
522	المسألة السادسة: في وجوب اللّطف
522	اشارة
523	1 - اللّطف المحصّل
524	2 - اللّطف المقرّب

532 المسألة السابعة: في حدوث كلامه تعالى ..

532 اشارة ..

533 1 - مسلك أهل الحديث ..

534 2 - النصارى وقدم الكلمة ..

537 3 - استدلالهم على حدوث القرآن ..

539 4 - محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم ..

541 5 - نقد أدلة القائلين بالقدم ..

551 المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوت والشرائع ومعاجز الأنبياء ..

554 الأصل الثالث: الوعد والوعيد ..

554 اشارة ..

556 أ - هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا ؟ ..

561 ب - هل الفاسق مخلص في العذاب أو لا ؟ ..

569 ج - هل الشفاعة للثانين من المؤمنين أو للفساق منهم ؟ ..

574 د - القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجحة أو راجحة ؟ ..

575 هـ - هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثرة في سقوط الثواب، وهذا ما يعبر عنه بالإحباط والتكفير ..

575 اشارة ..

576 1 - الإحباط ..

576 اشارة ..

578 أدلة نفاة الإحباط ..

581 سؤال وإجابة ..

584 أدلة مُثبتة الإحباط ..

586 تحليل لمسألة الإحباط ..

588 عوامل الإحباط وأسبابه ..

593 2 - التكفير ..

595 الأصل الرابع: المنزل بين المنزلتين ..

602	الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
611	خاتمة المطاف
611	إشارة
611	1 - دفاع عن الحق
615	2 - المعتزلة من القوة إلى الضعف
615	إشارة
618	رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه
619	رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم
619	إشارة
622	دعوة المحلّثين والقضاة لسماع كتاب الخليفة
623	محاورته مع عليّ بن أبي مقاتل
624	محاورته مع أبي حسان الزياتي
625	محاورته مع أحمد بن حنبل
627	الرسالة الرابعة للمأمون إلى إسحاق
627	إشارة
631	تعليق على محنة خلق القرآن
637	محنة خلق القرآن والوائق
640	قصّة المحنة وخلافة المتوكّل
656	3 - الآثار الباقية من المعتزلة
666	فهرس المصادر
686	فهرس المحتويات
705	تعريف مركز

بحوث في الملل و النحل المجلد 3

هوية الكتاب

سرشناسه : سبجانی تبریزی، جعفر، - 1308

عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی الملل و النحل : دراسه موضوعيه مقارنه للمذاهب الاسلاميه

مشخصات نشر : قم: موسسه الامام الصادق عليه السلام 1427ق

مشخصات ظاهري: 9ج

یادداشت : چاپ اول: 1408ق. = 1366

یادداشت : کتابنامه: ج. 1. ص. [340] - 348

مندرجات : ج. 1. و يتناول تاريخ و عقائد اهل الحديث و الحنابلة و السلفيه. --

موضوع : اسلام -- فرقه ها

رده بندی کنگره : BP236/س 2 ب 3 1368

رده بندی دیویی : 297/5

شماره کتابشناسی ملی : م 68-3742

محرر الرقمي: میثم حیدری دولت آبادی

ص: 1

اشاره

بحوث في المثل والنحل

دراسه موضوعيه مقارنه للمذاهب الاسلاميه

ص: 3

بحوث في المثلل و النحل

دراسه موضوعيه مقارنه للمذاهب الاسلاميه

موسسه الامام الصادق عليه السلام

1427ق

ص: 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا «بحوث في الملل والنحل» تقدّمه للقراء الكرام ونبحث فيه عن المدرستين المعروفتين «الماتريديّة» و«المعتزلة»، والمدرسة الأولى منبثقة من منهج أهل الحديث من الحشويّة والحنابلة، كانبثاق المنهج الأشعريّ منه، و الفرعان يشتركان في كثير من الأصول ويختلفان في بعضها الآخر، وستوفيك الفوارق الموجودة بينهما.

وأمّا المدرسة الثّانية - أعني: مدرسة الاعتزال - فهي منهج عقلي لا يمت لمنهج أهل الحديث بصلة، والمدرستان تتحرّكان على محورين متخالفين، ونرجو منه سبحانه أن يوفّقنا لتحرير عقائد الطائفتين متحرّرين من كلّ نزعة، و تعصّب، ورأي مسبق لا دليل عليه، ولنقدّم تحرير منهج الطائفة «الماتريديّة» على «المعتزلة» للصلة التامة بينه وبين المنهج الأشعري الذي سبق عنه البحث مفصّلاً في الجزء الثّاني.

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

المرجئة، القدرية، الجهمية، الكرامية و الظاهرية. فالمرجو منه سبحانه، التوفيق لبيان الحق و الحقيقة، و القضاء بعيداً عن التعصب و الانحياز الممقوت. إنه ولي التوفيق.

ص: 8

إشارة

قد تعرّفت على جذور الاختلاف في عصر الرّسالة وبعدها، كما تعرّفت على حوافز الاختلاف و دوافعه في عصر الخلفاء، و خرجنا بالنتيجة التالية وهي: أنّ أهل البحث و النّقاش من المسلمين قد تفرّقوا على فرقتين مختلفتين في كثير من المبادئ و الأصول و إن اشتركتا في كثير منها أيضاً:

1 - فرقة أهل الحديث التي يعبر عنها بالحشويّة تارة، و الحنابلة أخرى، و السلفيّة ثالثة و كانوا يتّسمون بسمة الاقتفاء لكتاب الله، و سنّة رسوله، و لا يقيمون للعقل و البرهان وزناً، كما لا يتفحصون عن مصادر الحديث تفحصاً يكشف عن صحته، بل و يقبلون كلّ حديث وصل إليهم عن كل من هبّ و دبّ، و يجعلون في حزمهم كلّ رطب و يابس، و لأجل هذا التساهل ظهرت فيهم آراء و عقائد تشبه آراء أهل الكتاب، كالتشبيه، و التجسيم، و الجبر، و سيادة القضاء و القدر على الإنسان كإله حاكم، لا يُغيّر و لا يُبدّل، و لا يقدر الإنسان على تغيير مصيره إلى غير ذلك من البدع و لا يقصر عمّا ذكرناه

ص: 9

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

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

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

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

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

مقبولاً لكلّ من يريد الجمع بين النقل والعقل، والحديث والبرهان، وقد أسّس في ضوء هذا منهجاً معتدلاً بين المنهجين وتصرف في المذهب الأمّ، تصرفاً جوهرياً وقد أسعفه حسن الحظّ ونصره رجال في الأجيال المتأخرة، حيث نصّبجوا منهجه، حتى صار مذهباً عاماً لأهل السنّة في الأصول، كما صارت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية في الفروع.

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

كلّ ذلك بالتصرف في المذهب وتعديله، وذلك المذهب الآخر هو مذهب الماتريديّة للإمام محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي السمرقندي (المتوفّى عام 333 هـ) أي بعد ثلاثة أو تسعة (1) 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 وراء النهر)، متقلّداً مذهب أبي حنيفة في الفقه، وكانت المناظرات والتيّارات الكلامية رائجة في كلا القطرين. فكانت البصرة - يوم ذاك - بندر الأهواء والعقائد، ومقلها، كما كانت أرض خراسان مأوى أهل الحديث ومهبطهم،

ص: 11

1- . على اختلاف في تاريخ وفاته بين كونه في 330 أو 324 هـ.

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

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

نعم انتماء الماتريدي للإمام أبي حنيفة في الفقهاء (الأكبر والأصغر)⁽¹⁾ أمر واضح، فإنّه حنفي، كلاماً وفقهاً، وأكثر من نصره، بل جميعهم، من الأحناف، مثل فخر الاسلام أبي اليسر محمد بن عبد الكريم البزدوي (المتوفى عام 493 هـ) والإمام النسفي (المتوفى عام 573 هـ) وسعد الدين التفتازاني (المتوفى عام 791 هـ) وغيرهم كأبي الهمام والبياض كما سيوافيك في تراجمهم، بخلاف انتماء الأشعري للإمام الشافعي فإنّه ليس بهذا الحدّ من الوضوح.

ص: 12

1- . سمى أبو حنيفة الكلام بالفقه الأكبر، وعلم الشريعة بالفقه الأصغر، وقد سمى بعض رسائله بهذين الاسمين كما سيوافيك.

المنهج الذي اختاره الماتريدي، وأرسى قواعده، وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث من أبي حنيفة (المتوفى 150 هـ) في العقائد، و الكلام، والفقه و مبادئه، و التاريخ يحدثنا عن كون أبي حنيفة صاحب حلقة في الكلام قبل تفرغه لعلم الفقه، وقبل اتّصاله بحماد بن أبي سليمان الذي أخذ عنه الفقه.

و ليس الماتريدي نسيج وحده في هذا الأمر، بل معاصره أبو جعفر الطحاوي صاحب «العقيدة الطحاوية» (المتوفى 321 هـ) مقتف أثر أبي حنيفة حتّى عنون وصدّر رسالته المعروفة بالعقيدة الطحاوية بقوله «بيان عقيدة فقهاء الملة: أبي حنيفة و أبي يوسف و محمد بن الحسن»⁽¹⁾.

و يذكر عبد القاهر البغدادي صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» في كتابه الآخر «أصول الدين» أنّ أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سمّاه «الفقه الأكبر»، و له رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة: أنّ الاستطاعة مع الفعل... و على هذا قوم من أصحابنا⁽²⁾، و الرسائل الموروثة من أبي حنيفة أكثر ممّا ذكره البغدادي⁽³⁾.

ص: 13

1- . شرح العقيدة الطحاوية: 25، و الشرح للشيخ عبد الغني الميداني الدمشقي (المتوفى سنة 1298 هـ).

2- . أصول الدين: 308.

3- . و سيوافيك فهرس الرسائل الموروثة من أبي حنيفة، و قد طبع قسم كبير منها.

ولمّا كانت المسائل الكلامية في ثنّيا هذه الرسائل، غير مرتّبة قام أحد الماتريديّة في القرن الحادي عشر، أعني به كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، باخراج المسائل الكلامية عن هذه الرسائل من غير تصرّف في عبارات أبي حنيفة وأسماء «إشارات المرام من عبارات الامام» ويقول فيه: «جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأَكبر، و الرسالة، و الفقه الأَبسط، و كتاب العالم و المتعلّم، و الوصيّة، برواية من الإمام حمّاد بن أبي حنيفة، و أبي يوسف الأنصاري، و أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، و أبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي.

و روى عن هؤلاء، إسماعيل بن حمّاد، و محمّد بن مقاتل الرازي، و محمد بن سماعة التميمي، و نصير بن يحيى البلخي، و شداد بن الحكيم البلخي، وغيرهم.

ثمّ قال: إنّ الإمام أبا منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي روى عن الطّبقة الثانية، أعني نصير بن يحيى، و محمّد بن مقاتل الرازي، و حقّق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلّة، و أتقن التّفاريع بلوامع البراهين اليقينيّة»⁽¹⁾.

هذه جذور منهجه وأسس مدرسته الكلامية.

ص: 14

1- . إشارات المرام من عبارات الامام للبياضى: 21-22. وهذا الكتاب من المصادر الموثقة في تبين المنهج الماتريدى بعد كتابيه «التوحيد» و «التفسير». و مثله كتاب «أصول الدين» للإمام البزدوي.

من المؤسف جداً إهمال كثير من المؤرخين، وكتب التراجم، ذكر الامام الماتريدي، وتبيين خصوصيات حياته، بل ربّما أهملوا الإشارة إليه عند ما يجب ذكره أو الإشارة إليه، فإنّ الرجل من أئمة المتكلّمين، وأقطاب التفسير في عصره فكان الإمام بحياته عند ذكر طبقات المتكلّمين والمفسرين لازماً، وهذا خلاف ما نجده من العناية المؤكّدة بذكر الأشعري، وتبيين حياته، والإشارة إلى خصوصياتها، حتّى رؤاه، وأحلامه، وغلّة ضيعته، ولعلّ إحدى الدوافع إلى هذا، هي أنّ الأشعري استوطن في مركز العالم الإسلامي (العراق)، وشهر سيف بيانه وقلمه على الاعتزال في مركز قدرتهم، وموضع سلطتهم، فصار ذلك سبباً لأنّ تمدّد إليه الأعين، وتشرّب (1) نحوه الأعناق، فيذكره الصديق والعدو في كتبهم بمناسبات شتى، وأمّا عديله وقرينه فكان بعيداً عنه، مستوطناً في نقطة يغلب فيها أهل الحديث وفكرتهم، وكانت السلطة في مجالي العلم والعمل لهم، فجعل قدره، ولم تعلم قيمة نضاله مع خصومهم، فقلّت العناية به، وبعلمه، وأفكاره، والإشارة إليه.

ولأجل ذلك نرى ابن النديم (المتوفى 385 هـ) لم يترجمه في فهرسته، وفي الوقت نفسه ترجم الشيخ الأشعري (المتوفى 330 هـ)،

ص: 15

1- . اشْرأَبَّ إليه وله: مدّ عنقه أو ارتفع لينظر إليه.

والامام الطحاوي شيخ الأحناف في مصر (المتوفى 321 هـ) مؤلف «عقائد الطحاوي» المسمى ببيان السنّة و الجماعة الذي اعتنى به عدّة من الأعلام بالشرح والتعليق.

هذا وقد أهمله جمع من المتأخرين، فلم يترجمه أحمد بن محمد بن خلكان (المتوفى 681 هـ) في «وفيات الأعيان» مع أنّه ترجم للطحاوي، ولا صلاح الدين الصفدي (المتوفى 764 هـ) في «الوافي بالوفيات»، ولا محمد بن شاكر الكتبي (المتوفى 764 هـ) في «فوات الوفيات»، ولا تقي الدين محمد بن رافع السلامي (المتوفى 774 هـ) في «الوفيات»، ولم يذكره ابن خلدون (المتوفى 808 هـ) في مقدمته في الفصل الذي خصّه بعلم الكلام، ولا جلال الدين السيوطي (المتوفى 911 هـ) في «طبقات المفسرين» مع كونه أحد المفسرين في أوائل القرن الرابع، إلى غير ذلك من المعنّين بتراجم الأعيان والشخصيات، ولم تصل أيديهم إليه، وإلى كتبه، ونشاطاته العلمية، ونضالاته مع خصوم أهل السنّة.

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

1 - ميلاده:

اتّفق المترجمون له على أنّه توفّي عام (المتوفى 333 هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكنّ تمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه

الَّذِينَ تَخَرَّجَ عَلَيْهِمْ فِي الْحَدِيثِ، وَ الْفَقْه، وَ الْكَلَامَ، فَإِنَّ أَحَدَ مُشَايخِهِ كَمَا سَيُؤَافِيكَ، هُوَ نَصِيرُ بْنُ يَحْيَى الْبَلْخِي (الْمُتَوَفَّى عَامَ 268 هـ) فَلَوْ تَلَقَّى عَنْهُ الْعِلْمَ وَ هُوَ ابْنُ عَشْرِينَ يَكُونُ هُوَ مِنْ مَوَالِيدِ عَامِ (248 هـ)، أَوْ مَا يَقَارِبُهُ، فَيَكُونُ أَكْبَرَ سِنًّا مِنَ الْأَشْعَرِيِّ بِسَنِينَ تَزِيدُ عَلَى عَشْرِ.

2 - موطنه:

قد اشتهر الإمام، بالماتريدي (بضم التاء) و «ما تريد» قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر (جيحون)(1).

و يوصف بالماتريدي تارة، و السمرقندي أخرى، و يلقب ب «علم الهدى» لكونه في خطِّ الدفاع عن السنّة.

3 - نسبه

ينتهي نسبه إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، مضيف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في دار الهجرة، و قد وصفه بذلك البيهقي في «إشارات المرام»(2).

4 - مشايخه و أساتذته:

قد أخذ العلم عن عدّة من المشايخ، هم:

1 - أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني.

ص: 17

1- . أحد الأنهار الكبيرة المعروفة كالنيل و دجلة و الفرات.

2- . إشارات المرام: 23.

2 - أبو نصر أحمد بن العياضي.

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

4 - محمد بن مقاتل الرازي⁽¹⁾.

قال الزبيدي: تخرّج الماتريدي على الإمام أبي نصر العياضي.. و من شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق، والتميز.. و من مشايخه محمد ابن مقاتل الرازي قاضي الريّ.

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

و أمّا شيخه الرابع أعني محمد بن مقاتل، فقد تخرّج على تلميذ أبي حنيفة مباشرة، و على ذلك فالماتريدي يتّصل بإمامه تارة بثلاث وسائل، وأخرى بواسطتين. فعن طريق الأولين بواسط ثلاث، و عن طريق الثالث (بن مقاتل) بواسطتين⁽²⁾.

5 - ثقافته:

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

ص: 18

1- . المصدر نفسه.

2- . لاحظ: إتحاف السادة المتقين: 5/2.

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

«و من 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، و تمام السند في النسخة المحفوظة ضمن مجموعة الرقم (226) بمكتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنورة.

ونصير بن يحيى أحد مشايخ الماتريدي كما عرفت.

و من هذه الكتب «الفقه الأيسر» رواية أبي زكريا يحيى بن مطرف بطريق «نصير بن يحيى» عن أبي مطيع، عن أبي حنيفة، و تمام السند في المجموعتين (24 و 215 م) بدار الكتب المصريّة.

و من هذه الكتب «العالم و المتعلّم» رواية أبي الفضل أحمد بن علي البيكندي الحافظ، عن حاتم بن عقيل، عن الفتح بن أبي علوان، و محمّد بن يزيد، عن الحسن بن صالح، عن أبي مقاتل حفص بن سالم السمرقندي، عن أبي حنيفة، و يرويه أبو منصور الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن محمد بن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه، و تمام الأسانيد في مناقب الموفق و التائب (73 و 85).

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

عن محمد بن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد في مناقب الموفق والتائب (73 و 85).

و من تلك الرسائل رسالة أبي حنيفة إلى البتّي رواية نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، وبهذا السند رواية الوصيّة أيضاً، وتمام الأسانيد في نسخ دار الكتب المصرية - إلى أن قال: - فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه في إبانة الحق في المعتقد.. إلى أن جاء إمام السنّة في ما وراء النهر، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي المعروف ب (إمام الهدى) فتفرّغ لتحقيق مسائلها، و تدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلّفاته جانبي العقل و النقل في آن واحد»، ثم ذكر مؤلفاته. (1)

ترى أنّ أسناد هذه الكتب و الرسائل تنتهي إلى أحد مشايخ الماتريدي وقد طبع منها: «الفقه الأكبر، الرسالة، العالم و المتعلّم، و الوصيّة» في مطبعة حيدرآباد عام (1321 هـ).

و هذه المؤلّفات لا تتجاوز عن كونها بياناً للعقيدة و ما يصحّ الاعتقاد به، من دون أن تقترن بالدليل و البرهان، و لكنّها تحوّلت من عقيدة إلى علم، على يد (الماتريدي) فهو قد حقّق الأصول في كتبه، فكان هو متكلّم مدرسة أبي حنيفة و رئيس أهل السنّة في بلاد ما وراء النهر، و لذلك سمّيت المدرسة

ص: 20

باسمه، وأصبح المتكلمون على مذهب الإمام أبي حنيفة في بلاد ما وراء النهر، يسمّون بالماتريديّين، واقتصر إطلاق اسم أبي حنيفة على الأحناف المتخصّصين في مذهبه الفقهي⁽¹⁾.

وفي (مفتاح السعادة): «إنّ رئيس أهل السنّة و الجماعة في علم الكلام رجلاّن: أحدهما حنفيّ، والآخر شافعيّ، أمّا الحنفيّ: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريديّ، وأمّا الآخر الشافعيّ: فهو شيخ السنّة أبو الحسن الأشعري البصريّ»⁽²⁾.

وفي حاشية الكستلي⁽³⁾ على شرح العقائد النسفية⁽⁴⁾ للتفتازاني: «المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريديّ تلميذ أبي نصر العياضيّ، تلميذ أبي بكر الجرجانيّ، تلميذ محمّد بن الحسن الشيبانيّ من أصحاب الإمام أبي حنيفة»⁽⁵⁾.

ص: 21

-
- 1- . مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: 5 بقلم الدكتور فتح الله خليفة - ط 1392 هـ -، وهو المراد من «التوحيد» كلما اطلق في هذا الفصل.
 - 2- . مفتاح السعادة و مصباح السيادة: 22/2-23 طبعة حيدرآباد على ما في مقدمة محقق كتاب التوحيد للماتريدي.
 - 3- . هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (المتوفّى 902 هـ).
 - 4- . وهذا الكتاب محور الدراسة في الأزهر وغيره، و ما زال كذلك إلى يومنا هذا، و هو بمنزلة «شرح الباب الحادي عشر» عند الامامية، يعرض عقائد أهل السنّة على مذهب الامام «الماتريدي» بشكل واضح.
 - 5- . بهامش شرح العقائد النسفية: 17.

و يقول الزبيدي: «إذا أطلق أهل السنّة و الجماعة، فالمراد هم الأشاعرة و الماتريديّة»⁽¹⁾.

6 - المتخزّجون عليه:

تخرّج عليه عدّة من العلماء منهم:

أ - أبو القاسم إسحاق بن محمّد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي (المتوفّى 340 هـ).

ب - الإمام أبو الليث البخاري.

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

يقول حفيده: «و وجدت للشيخ الامام الزاهد «أبي منصور الماتريدي السمرقندي» كتاباً في علم التوحيد على مذهب أهل السنّة، و كان من رؤساء أهل السنّة. حكى لي الشيخ الامام والدي رحمه الله عن جده الشيخ الامام الزاهد «عبد الكريم بن موسى» رحمه الله كراماته. فإنّ جدّنا كان أخذ معاني كتب أصحابنا، و كتاب التوحيد، و كتاب التأويلات من خلق⁽²⁾ عن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله إلا أنّ في كتاب التوحيد الذي صنّفه الشيخ أبو منصور قليل

ص: 22

1- . إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين: لمحمد بن محمد بن الحسيني: 8/2.

2- . كذا في النسخة.

انغلاق و تطويل، وفي ترتيبه نوع تعسير لو لا ذلك لا كتفينا به. (1)

7 - أنصار مذهب في الأجيال اللاحقة:

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

1 - القاضي الإمام أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين عبد الكريم البزدوي (المولود عام 421 هـ، والمتوفى في «بخارى» عام 478 هـ) و قد عرفت كلامه في حق الماتريدي، وسيوافيك بعض كلامه عند البحث عن فوارق المنهجين، وقد ألف كتاب أصول الدين على غرار هذا المنهج، وسيوافيك الإيعاز إليه.

2 - أبو المعين النسفي (المتوفى 502 هـ) وهو من أعظم أنصار ذلك المذهب فهو عند الماتريديَّة كالباقلائي بين الأشاعرة، مؤلف كتاب «تبصرة الأدلة» الذي ما زال مخطوطاً حتى الآن، ويعدّ ينبوع الثاني بعد كتاب «التوحيد» للماتريديَّة الذين جاءوا بعده (2).

3 - الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (المتوفى 537 هـ)

ص: 23

1- . أصول الدين للبزدوي: 3 و 155-158.

2- . مقدمة التوحيد: 5.

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

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

5 - الشيخ كمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن الهمام (المتوفّى عام 861 هـ) صاحب كتاب «المسيرة» في علم الكلام. نشره و شرحه محمّد محيي الدين عبد الحميد و طبع بالقاهرة.

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

7 - وأخيراً الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري المصري وكيل المشيخة الإسلاميّة في الخلافة العثمانيّة، أحد الخبراء في الحديث، و التاريخ، والملل، والنحل. له خدمات صادقة في نشر الثقافة الإسلاميّة و مكافحة الحشوية و الوهابيّة، ولكنّ الحنابلة يبغضونه و ما هذا إلّا لأنّ عقليّته لا تخضع لقبول كلّ ما ينقل باسم الحديث و لا سيّما فيما يرجع إلى

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

8 - مؤلفاته و آثاره العلمية:

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

1 - «كتاب التوحيد» وهو المصدر الأول لطلاب المدرسة الماتريدية وشيوخها الذين جاءوا بعد الماتريدي، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمد في دعم آرائه من الكتاب، والسنة، والعقل، ويعطي للعقل سلطاناً أكبر من النقل، وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدكتور فتح الله خليف (عام 1970 م، 1390 هـ) وطبع الكتاب في مطابع بيروت مع فهرسه في (412) صفحة وقد عرفت من البزدوي مؤلف «أصول الدين» أن الكتاب لا يخلو من انغلاق في التعبير، وهو لائح منه لمن سبره.

2 - «تأويلات أهل السنة» في تفسير القرآن الكريم، وهو تفسير في نطاق العقيدة السنية، وقد مزجه بآرائه الفقهية والأصولية وآراء أستاذه الإمام أبي حنيفة، فصار بذلك تفسيراً عقيدياً فقهياً، وهو تفسير عام لجميع السور، والجزء الأخير منه يفسر سورة المنافقين، إلى آخر القرآن، وقد وقفنا من المطبوع منه على الجزء الأول وينتهي إلى تفسير الآية (114) من سورة

البقرة. حَقَّقَه الدكتور إبراهيم عوضين و السيد عوضين، و طبع في القاهرة عام (390 هـ)، و المقارنة بين الكتابين تعرب عن وحدتهما في المنبع، و التعبير، و التركيب، فمثلاً ما ذكره في تفسير قوله: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» من الاستدلال على جواز الرؤية، هو نفس ما ذكره في كتاب التوحيد، إلى غير ذلك من المواضيع المشتركة بين الكتابين، و لكن التفسير أسهل تناولاً، و أوضح تعبيراً.

و أمَّا كتبه الأخر فإليك بيانها:

3 - المقالات: حكي محقق كتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه في المكتبات الغربية.

4 - مأخذ الشرائع.

5 - الجدل في أصول الفقه.

6 - بيان وهم المعتزلة.

7 - ردّ كتاب الأصول الخمسة للباهلي.

8 - كتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض.

9 - الردّ على أصول القرامطة.

10 - كتاب ردّ تهذيب الجدل للكعبي.

11 - رد وعيد الفسّاق للكعبي أيضاً.

12 - رد أوائل الأدلة له أيضاً.

ص: 26

9 - الفرق بين المنهجين: الأشعرية و الماتريديّة:

لا شكّ أنّ الإمامين الأشعري و الماتريدي كانا يتحرّكان في فلك واحد وكانت الغاية هي الدفاع عن عقيدة أهل السنّة، و الوقوف في وجه المعتزلة و - مع ذلك - لا يمكن أن يتّفقا في جميع المسائل الرئيسية، فضلاً عن التّفاريح، و ذلك لأنّ الأشعري اختار منهج الإمام أحمد، و طابع منهجه هو الجمود على الظّواهر، و قلة العناية بالعقل و البرهان، و الشيخ الأشعري و إن تصرّف فيه و عدّله، و لكن لما كان رائده هو الفكرة الحنبليّة فقد عرقلت نطاق عقله عن التوسّع، و لو تجاوز عنها فإنّما يتجاوز مع التّحفّظ على أصولها.

و أمّا الماتريديّ فقد تربّى في منهج تلامذة الإمام أبي حنيفة، و يعلو على ذلك المنهج، الطّابع العقلي و الاستدلال، كيف و من أسس منهجه الفقهي، هو العمل بالمقاييس و الاستحسانات، و على ضوء هذا فلا يمكن أن يكون التلميذان متوافقين في الأصول، فضلاً عن الفروع، و أن يقع الحافر على الحافر في جميع المجالات، و قد أشغل هذا الموضوع بالّ المحقّقين، و حاولوا تبيين أنّ أيّاً من الداعيين أعطى للعقل سلطاناً أكبر، و تفرّقوا في ذلك إلى أقوال نذكرها:

1 - قال أحمد أمين المصري: «لقد اتّفق الماتريدي و الأشعري على كثير من المسائل الأساسيّة، و قد ألّفَت كتب كثيرة و ملخصات، بعضها يشرح

مذهب الماتريدي ك (العقائد النسفية) لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري ك (السنوسية) و (الجوهرة)، وقد ألفت كتب في حصر المسائل التي اختلف فيها الماتريدي و الأشعري، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة ثم قال: إنّ لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً، و استشهد على ذلك بأنّ الأشعري يقول بوجود المعرفة عقلاً قبل بعث الأنبياء دون الماتريدي»(1).

و الظاهر أنّ ما ذكره الكاتب من هفو القلم و سهو الفكر، إذ مضافاً إلى أنّ كتابي الماتريدي «التوحيد و التفسير» و آراء تلاميذه تشهد على خلاف ما ذكر. إنّ ما استشهد به على ما تبناه خلاف الواقع، فالأشعري يقول بوجود المعرفة سمعاً لا عقلاً، و الماتريدي على العكس كما ستوافيك نصوص القوم عند عرض المذهب، و العجب أنّه قد سجّل نظرية الإمامين قبيل هذا، على خلاف ما ذكره هنا و قال: يقول الماتريديّة: إنّّه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفته تعالى، و معرفة وحدانيّته، و اتّصافه بما يليق، و كونه محدثاً للعالم، كما روي ذلك عن أبي حنيفة، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنّه لا يجب إيمان، و لا يحرم كفر قبل البعث.(2)

فإذا كان أحمد أمين قائلاً بغلبة لون الاعتزال على الأشعري، فهناك من ذهب إلى خلافه، وإليك البيان:

ص: 28

1- . ظهر الإسلام: 91/4-95.

2- . المصدر نفسه.

2 - قال أبو زهرة: «إنّ منهاج الماتريديّة للعقل سلطان كبير فيه من غير أيّ شطط أو إسراف، و الأشاعرة يتقيّدون بالنقل و يؤيّدونه بالعقل، حتّى إنّ يكاد الباحث يقرّر أنّ الأشاعرة في خطّ بين الاعتزال و أهل الفقه و الحديث، و الماتريديّة في خطّ بين المعتزلة و الأشاعرة، فإذا كان الميدان الذي تسير فيه هذه الفرق الإسلاميّة الأربع، و التي لا خلاف بين المسلمين في أنّها جميعاً من أهل الإيمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منه المعتزلة، و على الطرف الآخر أهل الحديث، و في الربع الذي يلي المعتزلة، الماتريديّة، و في الربع الذي يلي المحدثين، الأشاعرة»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه: أنّه كيف جعل أبو زهرة هؤلاء كلّهم من أهل الإيمان، مع أنّ بين أهل الحديث طوائف المشبّهة، و المجسّمة، و القائلين بالجبر المستلزم للغوية التكليف و بعث الأنبياء، فهل يصحّ أن يعدّ من يصوّر بعث الأنبياء لغواً، و إنزال الكتب عبثاً، من أهل الإيمان؟ و الحال أنّه لا تقصر عقيدة هؤلاء عن عقيدة أهل الجاهليّة الأولى الذين وصفهم الإمام علي عليه السلام في خطبة بقوله: «و أهل الأرض يومئذ (يوم بعث النبي الأكرم) ملل متفرّقة، و أهواء منتشرة، و طوائف متشتّية، بين مشبّه لله بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير به إلى غيره»⁽²⁾.

و يا للعجب! إذا قسم أبو زهرة ساحة الإيمان كلّها لهذه الطوائف

ص: 29

1- . تاريخ المذاهب الإسلاميّة: 199/1.

2- . نهج البلاغة: الخطبة 1، طبعة عبده ص 25.

الأربع، فأين يقع مكان أئمة أهل البيت في هذه الساحة وليس لأحد إنكار فضيلتهم، لأنهم الذين أوجب الله سبحانه مودّتهم في القرآن و جعلها أجر رسالته وقال: «قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ أَجْرٌ إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (1). وعرفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم أعدال الكتاب وقرناؤه، وقال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» (2).

وقد عرف الأبيكم والأصم - فضلاً عن غيرهما - أن أئمة أهل البيت لم يكونوا في أحد هذه المذاهب، ولا كانوا مقتفين لأحد هذه المناهج، بل كان لهم منهج خاص لا يفترق عن الكتاب، والسنة، والعقل السليم، فما معنى هذا التقسيم؟ «ما هكذا تورد يا سعد الإبل» و «تلك إذا قسمة ضيزى» (3)، «أ هم يقسمون رحمت ربك...» (4).

3 - قال الشيخ محمد زاهد الكوثري: «الماتريديّة هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلّما يوجد بينهم متصوّف، فالأشعريّ والماتريدي هما إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللفظي» (5).

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

ص: 30

1- . الشورى: 23.

2- . حديث متفق عليه رواه الفريقان.

3- . النجم: 22.

4- . الزخرف: 32.

5- . مقدمة تبين كذب المفتري: 19.

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

4 - قال محقق كتاب «التوحيد» للماتريدي، في مقدمته: «إنَّ شَيْخِي السَّنَّةَ يَلْتَقِيَانِ عَلَى مَنْهَجٍ وَاحِدٍ وَ مَذْهَبٍ وَاحِدٍ، فِي أَهَمِّ مَسَائِلِ عِلْمِ الْكَلَامِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا الْخِلَافُ بَيْنَ فِرْقِ الْمُتَكَلِّمِينَ»⁽¹⁾.

و لعلّه لا يرى الخلاف في التحسين و التقييح، و كون فعل الانسان فعلاً له حقيقة، أو مجازاً، اختلافاً جوهرياً، كما لا يرى الاختلاف في كون صفاته عين ذاته، أو زائدة عليه، أو جواز التكليف بما لا يطاق، و عدمه كذلك. فاللازم عرض مذهبه عن طريق نصوصه الواردة في توحيده، و تفسيره، و كتب أنصاره، حتى يعلم مدى اتفاق الداعين، و اختلافهما.

و قبل ذلك نختم البحث بكلمة الإمام البزدوي، أحد أنصار الماتريديّة في القرن الخامس، و كان جدّ والده أحد تلاميذه.

قال:

«و أبو الحسن الأشعري و جميع توابعه يقولون إنهم من أهل السنة و الجماعة، و على مذهب الأشعري عامّة أصحاب الشافعي، و ليس بيننا و بينهم خلاف إلّا في مسائل معدودة قد أخطئوا فيها»⁽²⁾ و ذكر بعد ذلك،

ص: 31

1- . مقدمة التوحيد، بقلم محققه الدكتور فتح الله خليف: 18.

2- . أصول الدين: 242.

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

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

1 - قال أهل السنّة والجماعة: إنّ لله تعالى أفعالاً، وهي الخلق، والرّزق، والرحمة، والله تعالى قديم بأفعاله كلّها، وأفعال الله ليست بحادثة، ولا محدثة، ولا ذات الله، ولا غير الله تعالى، كسائر الصّفات.

وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله تعالى فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد، ووافق في هذا القدريّة والجهميّة، وعليه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض (1).

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

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

3 - وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب،

ص: 32

1- . سيوافيك عند عرض مذهب الماتريديّة توضيح مرامهم.

و الإقرار باللسان، وقال أبو الحسن: إنَّ الايمان هو التّصديق بالقلب، و الإقرار باللسان فرض من الفروض، و هو خطأ أيضاً. و شرّ مسائله مسألة الأفعال.

و ذكر أبو الحسن في كتاب «المقالات» مذهب أهل الحديث، ثمّ قال: و به نأخذ، و مذهب أهل الحديث في هذه المسائل الثلاث مثل مذهب أهل السنّة و الجماعة. فهذا القول يدلّ على أنّه كان يقول مثل ما قال أهل السنّة و الجماعة في هذه المسائل، و لكن ذكر في الموجز الكبير كما ذكرنا هنا، فكان حبه (1) في هذه المسائل قولان، فكأنّه رجع عن هذه المسائل الثلاث.

و كان يقول: كلّ مجتهد مصيب في الفروع، و عامّة أهل السنّة و الجماعة قالت: يخطئ و يصيب. (2)

ب - «إشارات المرام من عبارات الإمام» تأليف كمال الدين البياضي الحنفيّ من علماء القرن الحادي عشر، فقد طرح المسائل الخلافية بين الإمامين فبلغ إلى خمسين مسألة. (3)

ج - «نظم الفرائد و جمع الفوائد» في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة و الأشعرية تأليف عبد الرحيم بن علي المعروف ب «شيخ زاده» طبع في القاهرة (عام 1317 هـ).

ص: 33

1- . كذا في الأصل و ضبطه المحقق بضم الباء.

2- . أصول الدين للبزدوي: 245-246.

3- . إشارات المرام: 53-56.

د - «الروضة البهيّة في ما بين الأشعرية و الماتريديّة» تأليف أبي عذبة، طبع في حيدرآباد (عام 1332 هـ).

ه - خلافيات الحكماء مع المتكلمين، و خلافيات الأشاعرة مع الماتريديّة، تأليف عبد الله بن عثمان بن موسى مخطوطة دار الكتب المصريّة (برقم 3441 ج). (1)

و - قصيدة في الخلاف بين الأشعرية و الماتريديّة تأليف تاج الدين السبكي، مؤلف (طبقات الشافعية الكبرى) المطبوعة بمصر (عام 1324 هـ) مخطوطة الجامعة العربيّة الرقم (202) المصوّرة عن مخطوطة جامع الشيخ بالاسكندرية. (2)

و هذه العناية المؤكّدة في طول الأجيال تعرب عن كون الفرق أو الفوارق جوهرية، لا لفظية، وإلا فلا وجه لتأليف الكتب و الرسائل لبيان الفوارق اللفظية أو الجزئية، الموجودة بين المنهجين، وسيظهر الحقّ في البحث التالي.

10 - عرض مذهب الماتريدي:

إشارة

و لا نهدف في هذا الفصل إلى عرض كلّ ما يعتقده الماتريدي في مجال العقائد و الأصول، فإنّ قسماً من عقائده هو عين عقيدة أهل الحديث

ص: 34

1- . انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: 25.

2- . انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي: 25.

و الأشعري، وقد عرضنا عقائدهم في الجزء الأول من هذه السلسلة، و إنما نقوم ببيان الأصول المهمة التي افرق فيها عن الأشعري، مع الاعتراف بأن الماتريدي يتدرّع في بعض الموارد بنفس ما يتدرّع به الأشعري، و من هذا الباب تصحيح القول بالرؤية، فإن القول برؤيته في النشأة الآخرة ملازم لكونه سبحانه محاطاً و واقعاً في جهة و مكان، و من أجل ذلك قام العلمان في دفع الإشكال على نمط واحد، و هو أنّ الرؤية تقع «بلا كيف» أو ما يفيد ذلك، حتّى يُرضيا بذلك أهل النقل و العقل.

قال ابن عساكر: «قالت الحشويّة المشبّهة: إنّ الله سبحانه و تعالى يرى مكيفاً محدوداً كسائر المراتب، و قالت المعتزلة و الجهمية و النجارية: إنّ سبحانه لا يرى بحال من الأحوال فسلك الأشعري طريقاً بينهما فقال: يرى من غير حلول، و لا حدود، و لا تكيف، كما يرانا هو سبحانه و تعالى، و هو غير محدود، و لا مكيف»(1).

و قد نقلنا نصوص نفس الأشعري في موضع الرؤية عند عرض عقائده(2).

و قال الماتريدي في ذلك البحث: «فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام و قعود، و اتكاء و تعلق، و اتصال و انفصال، و مقابلة و مدابرة، و قصير و طويل، و نور و ظلمة،

ص: 35

1- . تبين كذب المفترى: 149-150.

2- . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 256، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

وساكن ومتحرّك، ومماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل، لتعالیه عن ذلك»(1).

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

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

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

2 - إنّ منهج الماتريدي أبعد من الشبيه والتجسيم من الأشعري، وأقرب إلى التنزيه.

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

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

ص: 36

1- . التوحيد للماتريدي: 85.

اتَّفَق الداعيان على أنَّه يجب الإيمان بما جاء في القرآن من الصِّفَات لله تبارك وتعالى، ومنها استيلاؤه على العرش، والأشعري يفسِّره على نحو الإثبات ويؤمن بظاهره بلا تفويض ولا تأويل، وأنَّ الله حقيقةً مستوٍ على العرش لكن استيلاءً مناسباً له، ويقول: «إنَّ الله مستوٍ على العرش الَّذي فوق السماوات» ولأجل دفع توهم التجسيم يقول: «يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار» ويستشهد بما روي عن رسول الله: إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى، فيقول: من ذا الَّذي يدعوني فأستجيب له⁽¹⁾.

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

ص: 37

قال: «وَأَمَّا الْأَصْلُ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فنفي عن نفسه شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء، لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا ممّا يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كلّ أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء، والله الموفق. (1)

2 - معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

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

الأوّل: الاستدلال بالظواهر مثل قوله تعالى: «قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» إلى آخره. (2)

ص: 38

1- . التوحيد للماتريدي: 74.

2- . المواقف: 28 وشرحها ج 124/1. والآية 101 من سورة يونس.

و لا يخفى وهن النظرية، لاستلزامها الدور، لأنّ معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجب، فإنّ من لا نعرفه بوجه من الوجوه، كيف نعرف أنّه أوجب؟ فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الإيجاب، لزم الدور.

و أيضاً: لو كانت المعرفة تجب بالأمر، فهو إمّا متوجّه إلى العارف بالله أو غيره، فالأوّل تحصيل للحاصل، وأمّا الثاني، فهو باطل، لاستحالة خطاب الغافل، إذ كيف يصحّ الأمر بالغافل المطلق بأنّ الله قد أمره بالنظر والمعرفة، وأنّ امتثال أمره واجب إلّا إذا خصّ الوجوب بالشاك.

هذا ما عليه الأشاعرة، وأمّا الماتريديّة فتقول بوجوبها عقلاً مثل المعتزلة. قال البياضى: «و يجب بمجرّد العقل في مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، و حدوث العالم، و دلالة المعجزة على صدق الرسول، و يجب تصديقه، و يحرم الكفر، و التكذيب به، لا من البعثة و بلوغ الدعوة»⁽¹⁾.

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

ص: 39

1- . إشارات المرام: 53 فصل الخلافات بين جمهور الماتريديّة والأشعرية.

إنّ لمسألة التحسين والتقيح العقليين دوراً مؤثراً في المسائل الكلامية، فالأشاعرة على إنكارهما زاعمين أنّ القول باستطاعة العقل على دركهما، يستلزم نفي حرية المشيئة الإلهية والتزامها بقيد و شرط، وقد أوضحنا حال هذه النظرية عند عرض عقائد الأشاعرة (1). و أمّا المعتزلة فهم على جانب مخالف، و أمّا الماتريديّة فيعترفون بالتحسين والتقيح ببعض مراتبهما.

قال البياضي: و الحسن بمعنى استحقاق المدح و الثواب، و القبح بمعنى استحقاق الذمّ و العقاب على التكذيب عنده (أبي منصور الماتريدي) إجمالاً عقلي، أي يعلم به حكم الصانع في مدّة الاستدلال في هذه العشرة (2). كما في التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن و القبح، و لا مطلقاً كما زعمته المعتزلة، أمّا كميّة الثواب و كونه بالجنّة، و كميّة العقاب و كونه بالنار، فشرعي، و اختار ذلك الإمام القفال الشاشي، و الصيرفي، و أبو بكر الفارسي، و القاضي أبو حامد، و كثير من متقدّميه، كما في القواطع للإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي و الكشف الكبير، و هو مختار الإمام القلانسي و من تبعه كما في (التبصرة البغدادية). و لا يجوز نسخ ما لا يقبل

ص: 40

1- . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 360-383، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

2- . اشارة إلى ما ذكره من المسائل العشر خلال البحث في وجوب المعرفة عقلاً.

حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الإيمان، و حرمة الكفر واختاره المذكورون - إلى أن قال: - ويستحيل عقلاً اتّصافه تعالى بالجور و ما 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 و التقييح العقليين و إليك الإشارة إليه:

1 - استقلال العقل بالمدح و الذمّ في بعض الأفعال، و هذا هو محلّ النزاع في بابهما بأن يجد العقل من صميم ذاته أنّ هنا فعلين مختلفين يستحقّ فاعل أحدهما المدح، و فاعل الآخر الذمّ، سواء أ كان الفاعل بشراً، أم ملكاً، أم غيرهما، و تبتنى عليه أصول كثيرة كلاميّة أوعزنا إليها عند عرض عقائد الأشعري و آرائه.

2 - استقلال العقل بكونه سبحانه عادلاً، فلا يجوز عليه تعذيب المطيع، و أين هو ممّا يقول به الأشعري من أنّه يجوز لله سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة و هو عادل إن فعله(2).

3 - نعم أنكر الشيخ إيجاب العقل للحسن و القبح، و لكنّه لو كان واقفاً على مغزى إيجاب العقل لم يعترض عليه، إذ لا يوجد في أديم الأرض إنسان عاقل عارف بمقام الربّ و الخلق، يجعل العقل موجباً و مكلفاً -

ص: 41

1- . إشارات المرام: 54 فصل الخلافات بين الماتريديّة و الأشاعرة.

2- . اللمع: ص 116.

بالكسر - والله سبحانه موجِّباً و مكلفاً - بالفتح -، لأنَّ شأنَّ العقل هو الإدراك، ومعنى إيجابه القيام بالحسن، والاجتناب عن ضده، هو استكشافه لزوم القيام بالأوّل و امتناع القيام بالثاني بالنظر إلى المبادئ الموجودة في الفاعل الحكيم، فالمتّصف بكلّ الكمال، والمبرّأ عن كلّ سوء، لا يصدر منه إلّا الحسن لوجود الصارف عن غيره، ويمتنع صدور غيره عنه، وليس هذا الامتناع امتناعاً ذاتياً بمعنى تحديد قدرته و مشيئته، بل قدرته و مشيئته مطلقتان بالذات غير محدودتين، فهو سبحانه قادر على كلا القسمين من الفعل - أعني: الحسن والقبح - لكن بالنظر إلى أنّه عالم واقف على قبح الأفعال، وغنيّ عن فعل القبح، يترك القبيح و لا يفعله، والله الحكيم كتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن و لا يفعل القبيح، وليس دور العقل إلّا دور الكشف و التبيين، و التعبير بالإيجاب بملاك الوقوف على المبادئ الكمالية الموجودة في المبدأ كقولك: يجب أن تكون زوايا المثلث متساوية مع زاويتين قائمتين، فإنّ الخصوصية التكوينية الكامنة فيه مبدأ ذلك الإيجاب، و العقل كاشفة، و مع ذلك ربّما يعبر عن ذلك بالإيجاب.

4 - اختار الماتريدي قصور العقل عن تعيين كيفة الثواب و كونه بالجنة، و كيفة العقاب و كونه بالنار و هو الحقّ، فإنّ أقصى ما يستقلّ به العقل هو لزوم مثبتة المطيع و مجازاة العاصي، و أمّا الكيفية فلا يستقلّ العقل بشيء منها (على فرض كون الثواب بالاستحقاق). نعم ما ذكره من أنّه ليس لله العفو عن الكفر عقلاً، فالظاهر أنّه تحديد رحمته و قد سبقت غضبه،

والتعذيب حق له، وله الأعمال وله العفو كعصيان المؤمن الفاسق. نعم أخبر المولى سبحانه بأنه لا يغفر الشرك، ويغفر ما دون ذلك.

4 - التكليف بما لا يطاق غير جائز:

ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بما لا يطاق وقال: «والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للملائكة: «أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ» (1) يعني أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرُونَ عليه.... إلى غير ذلك من الآيات التي عرفت مفادها في محلّها (2).

والماتريدي مخالف صنوه الداعي ويقول: «ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني كما في (التبصرة) وأبو حامد الاسفرائيني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور» (3).

هذا ما نقله البياضي عن الماتريديّة، وأمّا نفس أبي منصور فقد فصل في كتابه «التوحيد» بين مضيق القدرة فيجوز تكليفه، وبين غيره فلا يجوز. قال: «إنّ تكليف من مُنَع عن الطاقة فاسد في العقل، وأمّا من ضيق القوة فهو حقّ أن يكلف مثله، ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع» (4).

ص: 43

1- . البقرة: 31.

2- . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 239، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

3- . إشارات المرام: 54 في فصل الخلافات بين جمهور الماتريديّة والأشعرية.

4- . التوحيد: 266.

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

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

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

إشارة

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله سبحانه ليست معللة بالأغراض، وأنّه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح عليه شيء، واستدلّوا على ذلك بما يلي:
الأوّل: لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال. (1)

وقالت الماتريدية: أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تقصّداً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح واختاره صاحب المقاصد. (2)

هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل؟

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

ص: 45

1- .المواقف: 331.

2- . إشارات المرام: 54.

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

تفسير العلة الغائية:

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

ولا تتصوّر العلة 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، وإلّا فلو كانت فاعليّة الحقّ كفاعليّة الإنسان، الذي لا يقوم بالإيجاد والخلق، إلّا لأجل الغاية

المرتبة عليه، لكان ناقصاً في مقام الفاعلية، مستكملاً بشيء وراء ذاته و هو لا يجتمع مع غناه المطلق.

هذا ما ذكره الحكماء، و هو حق لا غبار عليه، وقد استغلته الأشاعرة في غير موضعه و اتخذوه حجة لتوصيف فعله عارياً عن أية غاية و غرض، و جعلوا فعله كفعل العابثين و اللاعبين، يفعل (العاذ بالله) بلا غاية، و يعمل بلا غرض، و لكن الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما رامته الأشاعرة واضح البطلان، لأن إنكار العلة الغائية بهذا المعنى، لا يلزم أن لا يترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بها العباد، و ينتظم بها النظام، و إن لم تكن مؤثرة في فاعلية الحق و عليته، و ذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، و الفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، و لا يصدر منه ما يصاده و يخالفه.

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

هذا هي حقيقة القول بأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض والغايات

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

دليل ثانٍ للأشاعرة:

ثم إنَّ أئمة 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 والنظام، طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه وإليك نصّ كلامهم:

1 - «فان قيل: لا نسلم الملازمة، فإنّما الغرض قد يكون عائداً إلى غيره.

قيل له: نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الالتزام، لأنّه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً، أو مرجوحاً، لم يصلح أن يكون غرضاً له»⁽¹⁾.

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

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

ص: 48

إليه، لا- يكون باعثاً على الفعل، و سبباً لإقدامه عليه بالضرورة، فكلّ ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، و أليق به من عدمه، فهو معنى الكمال، فإذاً يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه»(1).

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأصلح و الأولى به، ما يناسب شئونه، فالحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه، كما أنّ كلّ فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه، فتفسير الأصلح و الأولى بما يفيد و يكمله، تفسير في غير موضعه.

و معنى أنّه لا يختار إلا الأصلح و الأولى، ليس أنّ هناك عاملاً خارجاً عن ذاته، يحدّد قدرته و مشيئته و يفرض عليه إيجاد الأصلح و الأولى، بل مقتضى كماله و حكمته، هو أن لا يخلق إلا الأصلح و الأولى، و يترك اللغو و العبث، فهو سبحانه لما كان جامعاً للصفات الكمالية و من أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه و ترك ما يضادّه، فأين هو من حديث الاستكمال، و الاستفادة، و الالتزام، و الافتراض، كلّ ذلك يعرب عن أنّ المسائل الكلامية طرحت في جوّ غير هادئ و أنّ الخصم لم يقف على منطق الطرف الآخر.

و الحاصل، أنّ ذاته سبحانه تامة الفاعلية بالنسبة إلى كلا الفعلين: الفعل المقترن مع الحكمة، و الخالي عنها، و ذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن و القبيح، و لكن كونه حكيماً يصدّه عن إيجاد الثاني و يخصّ فعله بالأوّل،

ص: 49

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

و الحاصل أن الله سبحانه فعل أم لم يفعل فهو كامل بلا نهاية، لكن لو فعل لاختار المناسب للحكمة وأين هو من الاستكمال؟!

دليل ثالث للأشاعة:

وهناك دليل ثالث لهم حاصله: أن غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسطه، وبما أنه تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً، فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له، لا- غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض(1).

ص: 50

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

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

إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي نرى هناك أوائل الأفعال، و ثوانيتها، و ثوالثها... فيقع الداني في خدمة العالي، و يكون الغرض من إيجاد العالي إيصاله إلى كماله الممكن الذي هو أمر جميل بالذات، و لا يطلب إيجاد الجميل بالذات غاية سوى وجوده لأنّ الغاية منطقية في وجوده.

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

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 لما ذا قام بهذا، لأنّه حين أوصل كلّ موجود إلى كماله الممكن، فالسؤال يسقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالذات.

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

فالإيجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كماله فيض آخر، يتمّ به الفيض الأوّل، فالمجموع فيض من الفيض تعالى إلى الفقير المحتاج، ولا ينقص من خزائنه شيء، فأيّ كمال أحسن وأبدع من هذا؟ وأيّ غاية أظهر من ذلك، حتّى تحتاج إلى غاية أخرى؟ وهذا بمثابة أن يسأل لما ذا يفعل الله 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 أخرى.

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

يجيبنا: للاشتغال في إحدى المراكز الصناعية، أو العلمية، أو الإدارية. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ما هي 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 و أفعاله سبحانه الحكيمه:

و العجب من غفلة الأشاعرة عن النصوص الصريحة في هذا المجال. يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»⁽¹⁾.

وقال عزّ من قائل: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»⁽²⁾.

وقال سبحانه: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»⁽³⁾.

وقال سبحانه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»⁽⁴⁾. إلى غير

ص: 53

1- . المؤمنون: 115.

2- . الدخان: 38.

3- . ص: 27.

4- . الذاريات: 56.

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

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الذين اشتبهوا بالتعبّد بظواهر النصوص تعبّداً حرفياً غير مفوّضين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤوّليها، لا مناص لهم إلّا تناسي الآيات الماضية، أو تأويلها، وهم يفرّون منه، وينسبونه إلى مخالفيتهم.

عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة:

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة، و تصوير أنّ الطائفتين يقولون بأنّ أفعال الله سبحانه غير معلّلة بالأغراض، و هو خطأ محض. كيف وهذا صدر المتألّهين يخطئ الأشاعرة ويقول: «إنّ من المعطّلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة و المصلحة، مع أنّك قد علمت أنّ للطبيعة غايات».(1)

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

ص: 54

مباحث الفلكيات، و مباحث الأمزجة، و المركبات، و علم التشريح، و علم الأدوية، و غيرها».(1)

و على ذلك فنظريّة الحكماء تتلخّص في أمرين:

1 - إنّ أفعاله سبحانه غير متّصفة بالعبث و اللغو، و إنّ هنا مصالح و حكماً تترتّب على فعله، يستفيد بها العباد، و يقوم بها النظام.

2 - إذا لوحظ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكانى جملة واحدة، و الغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكانى، و ليس شيء وراءه، و عند ذاك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات و إنّما الغرض نفس ذاته، لئلا يكون ناقص الفاعليّة، لأنّ الحاجة إلى شيء خارج عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعليّة، و المفروض أنّه سبحانه تامّ في فاعليّته، غنيّ في ذاته و فعله عن كل شيء سوى ذاته.

ثمّ إنّ لهم بياناً فلسفياً ممزوجاً بالدليل العرفاني، يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه، و به فسّروا قوله سبحانه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و قوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» و الله سبحانه هو غاية الغايات، و من أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم.(2)

ص: 55

1- . الأسفار: 84/7.

2- . الأسفار: 263/2.

إشارة

إنّ تفسير الصفات الخبرية أوجد اختلافاً عميقاً بين المتكلّمين وجعلهم فرقاً متضادّة، وبما أنّ أهل الحديث والأشاعرة من المبتين لها، اشتهروا بالصفاتية في مقابل المعتزلة الذين يؤوّلونها ولا يثبتونها بما يتبادر منها من ظواهرها، ولأجل أن نقف على نظرية الماتريدية في هذا المقام، ننقل كلام الامامين الأشعري و الماتريدي ليعلم مدى الاختلاف بين المدرستين، وإليك كلام الأشعري أولاً، ثمّ كلام الماتريدي ثانياً:

أ - كلام الإمام 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: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (1)، وقد قال الله عزّ وجلّ: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (2)، وقال «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (3)، وقال عزّ وجلّ: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» (4). وقال حكاية عن فرعون:

ص: 56

1- طه: 5.

2- فاطر: 10.

3- النساء: 158.

4- السجدة: 5.

«يَا هَامَانَ إِنِّي صَدِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا» (1)، فكذب فرعون نبي الله موسى عليه السلام في قوله «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».

وقال عزَّ وجلَّ: «أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ» (2) فالسماوات فوقها العرش، فلمَّا كان العرش فوق السماوات قال: «أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» لأنَّه مستو على العرش الَّذي فوق السماوات، وكلَّ ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال: «أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» يعني جميع السماوات، وإلَّا أراد العرش الَّذي هو أعلى السماوات. ألا ترى أنَّ الله عزَّ وجلَّ ذكر السماوات فقال: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا» (3) ولم يرد أنَّ القمر يملأهنَّ جميعاً، وأنَّه فيهنَّ جميعاً، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأنَّ الله مستو على العرش الَّذي هو فوق السماوات. فلولا- أنَّ الله عزَّ وجلَّ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطون بها إذا دعوا إلى الأرض. (4)

ومن تأمل في ظواهر كلماته ودلائله لا يشكَّ في أنَّ الشيخ يعتقد بكونه سبحانه على العرش فوق السماوات، وأيَّ كلام أصرح من قوله «فلولا أنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعَرْشِ» فلو صحَّت نسبة النسخة من (الابانة) إلى

ص: 57

1- . غافر: 36-37.

2- . الملك: 16.

3- . نوح: 16.

4- . الإبانة: 85-86.

الشيخ، و كانت مصونة عن دسّ الحشويّة و الحنابلة(1)، فهو من المشبّهة قطعاً، غير أنّه لدفع عار التشبيه و التجسيم عن نفسه، يتدرّع بلفظة «بلا كيف» أو «على نحو يليق به» أو «من غير طول الاستقرار» وقد أوضحنا حال هذه الألفاظ في الجزء الثاني.

و العجب أنّ الشيخ يفسّر الرفع الوارد في الآيات تصريحاً، أو تلويحاً، بالرفع الحسّي. مع أنّ في نفس الآيات - عند التدبّر - قرائن تدلّ على كون الرفع، هو الرفع المعنوي لا الحسّي و الصعود المادّي.

و أعجب منه أنّه نسب إلى الكليم عليه السلام أنّه قال لفرعون: إنّ الله سبحانه فوق السماوات، فصار فرعون بصدّد تكذيبه إذ قال لها مان: «ابن لي صرحاً لعلّي أطلع إلى إله موسى» مع أنّه أشبه بالرجم بالغيب، إذ من الممكن أن يكون المصدر لاعتقاده بكون إله موسى في السماء، هو اجتهاده الشخصي الخاطي، بأنّه إذا لم يكن إله موسى في الأرض كسائر الآلهة، فلا محالة هو

ص: 58

1- . 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: و طبع كتاب (الابانة) لم يكن من أصل وثيق، و في (المقالات) المنشور باسمه وقفة، لأنّ جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد كان في حيازة أحد كبار الحشوية ممن لا يؤتمن لا على الاسم، و لا على المسمّى، بل لو صحّ الكتابان عنه على وضعهما الحاضر، لما بقي وجه لمناسبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف، على أنّه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النقل مرّة، و عن العقل مرّة أخرى، في حسابان بعض النظار كقوله في التحسين و التعليل، و فيما يفيد الدليل النقلي (مقدمة اشارات المرام: ص 7). أقول: إنّ الاعتزال عن العقل، و إعلان الالتحاق بأهل الحديث الذين أعدموا العقل، و الالتجاء إلى كل ما سمي حديثاً لا ينتج إلّا ما جاء في الكتابين، فلا وجه للتشكيك في مضامينهما.

في السماء، ولأجل ذلك طلب من هامان بناء الصرح.

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

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

ب - كلام الماتريدي:

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

ص: 59

ثم ردّ على القائلين بكونه سبحانه على العرش، بأنّه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من مكان للجلوس أو القيام شرف ولا علوّ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح والجبّال أنّه لا يستحقّ الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها ذكر العظمة والجلال، إذ ذكر في قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (1)، فدلّك على تعظيم العرش (2).

ولأجل اختلاف المفسّرين في مفاد الآية، التجأ هو إلى «تفويض معناها إلى الله»، وقال: «وأما الأصل عندنا في ذلك أنّ الله تعالى قال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فنفي 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 ذلك في العقل. ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره ممّا ذكرنا» (3).

فالماتريدي ينفي بتاتاً كونه سبحانه على العرش، حتّى على النحو اللائق به الذي ملأ كتب الأشاعرة وينزّهه عن تلك الوصمة، ولكن لما كانت المعاني الأخرى متساوية عنده، لم يجزم بشيء منه، وفوّض المراد إليه سبحانه، ولأجل ذلك لخصّ البياضي نظريّة الامام الماتريدي وقال: «ولا يؤوّل المتشابهات ويفوّض علمها إلى الله مع التنزيه عن إرادة ظواهرها» (4).

ص: 60

1- . الأعراف: 54.

2- . التوحيد: 69 و 70.

3- . التوحيد: 69 و 74.

4- . إشارات المرام: 54.

و مراده من «المتشابهات» هو الصفات الخبرية الواردة في الكتاب و السنة.

و أما البزدوي - أحد أئمة الماتريدية في القرن الخامس - فيظهر منه الجنوح إلى إمكان الوقوف على مقاصد الكتاب في هذه الصفات. قال في مسألة «أن الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»: فإن قالوا قد وجد دلائل الأجسام فإنه يوصف بالآتيان قال الله تعالى: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (1)، وقال «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (2). و يوصف بالاستواء على العرش قال الله تعالى «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (3). و الآتيان و الاستواء على المكان من صفات الجسم. و كذلك يوصف بأن له أيدياً و أعيناً، قال الله تعالى «مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا» (4) «وَإِصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (5) و هذا من أمارات الأجسام.

ثم أجاب عن كل واحد بأننا نصفه بذلك كما وصف الله تعالى به نفسه و هو الصحيح من مذهب السنة، فلا بدّ من الوصف بما وصف الله نفسه به، و لكن هذه الصفات ليست من صفات الأجسام، فإن الآتيان يذكر و يراد منه الظهور. قال الله تعالى:

«فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (6)، وقال «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» (7) معناه - و الله أعلم - ظهرت آثار سخطه في

ص: 61

1- . البقرة: 210.

2- . الفجر: 22.

3- . يونس: 3.

4- . يس: 71.

5- . الطور: 48.

6- . النحل: 26.

7- . الحشر: 2.

بنيانهم، وظهرت آثار قدرته وقهره فيهم - إلى أن قال: - وكذا الاستواء ليس من صفات الأجسام فإنَّ الاستواء هو الاستيلاء على الشيء و القهر عليه. قال الله تعالى: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (1) معناه - والله أعلم - تقوى حاله بتمام البنية. واستوى أمر فلان: إذا تنهى، ومنه المستوي على الكرسي وهو القاعد عليه، عبارة عن الاستيلاء. فإنه (لا) يقال: استوى على الكرسي ما لم يجلس مستقرًا عليه، فالمستقر على العرش مستوٍ، فكان معنى قوله: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ» (2) - والله أعلم - أي استوى عليه بعد خلقه، والله تعالى مستول على جميع العالم، إلا أنه خصَّ العرش بالذكر لأنه أعظم الأشياء وأشرفها، ثم ذكر تفسير سائر الصفات الخيرية من اليد والعين (3).

وكل من كلامي الأستاذ والتلميذ يعربان بوضوح عن اختلاف منهجهما مع منهج الامام الأشعري، فهو يثبت جميع هذه الصفات الخيرية الظاهرة من كونه سبحانه جسمًا و ذا أعضاء، ولا يتحرّج من الإثبات، غاية الأمر يتدرّج بما عرفت، وهذا بخلاف الداعي الآخر وتلاميذ منهجه، فإنهم لا يخرجون من خط التنزيه، لكن بين مفوّض غير قاطع بمراد الآية، أو مفسّر لها مثل تفسير العدلية الذين سمّتهم الأشاعرة بالموؤلة.

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

ص: 62

1- . القصص: 14.

2- . الفرقان: 59.

3- . أصول الدين: 25-28.

كونه سبحانه على العرش من الآيات و الروايات في كتابه، و من أراد الوقوف فليرجع إلى المسألة (14) من كتابه(1).

وفي خاتمة المطاف نلفت نظر القارئ إلى ما ذكره الكاتب المصري (أحمد أمين) حول عقيدة الأشاعرة في الصفات الخبرية، قال: «وأما الأشاعرة فقالوا إنّها مجازات عن معان ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة، والنزول عن البرد والعطاء، والضحك عن عفوه». (2)

وما ذكره هو نفس عقيدة المعتزلة لا الأشاعرة ولا الماتريدية. فالمعتزلة هم المؤولة، يؤولون الصفات بما ذكره، والأشاعرة من المثبتة لكن بقيد «بلا كيف» و الماتريدية هم المفوضة، يفوضون معانيها إلى قائلها.

و كم لهذا الكاتب المصري من هفوات في بيان الطوائف الإسلامية. فقد كتب عقيدة الشيعة في كتابه: «فجر الإسلام» و «ضحى الإسلام» و بين التقريرين في الكتابين بون بعيد. و الله الحاكم. و العجب أنّه لم يعتمد على مصدر شيعيّ فيهما، و أعجب منه أنّه لم يشر إلى واحد من النقود التي وجهها علماء الشيعة إلى كتابه «فجر الإسلام»، مع أنّ بعضها طبع في نفس القاهرة عاصمة مصر ك «أصل الشيعة و أصولها». حيّا الله الحرية في القضاء، و الأمانة في النقل!!

ص: 63

1- . أصول الدين: 28-31.

2- . ظهر الإسلام: 94/4.

اتَّفَقَ الإلهيُّونَ على أنَّ استطاعة الواجب سبحانه متقدِّمة على الفعل، فهو سبحانه يوصف بالقدرة قبل إيجاد الأشياء، كما يوصف بها معه وبعده.

إنَّما الكلام في استطاعة الإنسان على الفعل، فذهب الأشعريُّ إلى كونها مقارنة للفعل ببيان عقليٍّ ذكره في اللمع⁽¹⁾.

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

«الأصل عندنا في المسمَّى باسم القدرة أنَّها على قسمين: أحدهما: «سلامة الأسباب وصحة الآلات» وهي تتقدَّم الأفعال، وحققتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلَّا بها، لكنَّها نعم من الله أكرم بها من شاء، والثاني: معنى لا يقدر على تبين حدِّه بشيء يصار إليه، سوى أنَّه ليس إلَّا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلَّا ويقع به الفعل عند ما يقع معه».

ثمَّ حاول تفسير كثير من الآيات التي استدلُّوا بها على تقدُّم الاستطاعة على الفعل، بأنَّ الاستطاعة الواردة فيها، هي استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل⁽²⁾.

ص: 64

1- . اللمع: 93-94.

2- . التوحيد: 256-257.

القدرة في مقابل «الإيجاب». فالثاني لا يصلح إلا للتعلق بشيء واحد، كالنار بالنسبة إلى الإحراق، وهذا بخلاف قدرة الإنسان فإنها يصلح أن تتعلق بالجلوس تارة، والقيام أخرى.

وما ذكره من التفصيل في تقدّم الاستطاعة على الفعل، أو كونها معه، يأتي في المقام أيضاً. فالقدرة الناقصة التي يعبر عنها بقابلية الفاعل و استعدادة، والتي يعبر عنها الماتريدي بصحة الأسباب والآلات، سالحة للضدين.

وأما إذا وصل إلى حدّ وجب معه الفعل، فحينئذ تكون القدرة أحديّة التعلق، لا تصلح إلا بشيء واحد. وقد نقل شارح (المواقف) كلاماً عن الرازي يعرب عن كون النزاع بين الطرفين لفظياً. (1)

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

ص: 65

و ينهى عنه في وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشيء و ضده ليكون الأمر و النهي على الوسع و القوة».(1)

وقال البياضى: «و الاستطاعة صالحة للضدين على البذل، و اختاره الإمام القلانسي، و ابن شريح البغدادي كما في «التبصرة» لعبد القاهر البغدادي، و كثير منهم كما في شرح المواقف».(2)

9 - الماتريدي و أفعال العباد:

إشارة

اتَّفَق المسلمون على أنَّه لا خالق إلاَّ الله و اختلفوا في تفسيره في أفعال العباد و آثار الموجودات فذهب أهل السنَّة إلى أنَّه لا صلة بين الطبائع و آثارها. و الطبائع و آثارها من صنع الخالق مباشرة من دون دخالة للطَّبيعة و لو بنحو الشرط، و المعدَّ في سطوعها على الطَّبيعة، و قد اشتهر بين الأزهريَّين قول القائل:

و من يقل بالطَّبع أو بالعلَّة *** فذاك كفر عند أهل الملة

هذا كلُّه في غير أفعال العباد، و أمَّا فيها فذهبت الجهميَّة أتباع جهم بن صفوان إلى أنَّ العبد لا يقدر على إحداث شيء، و لا على كسب شيء، و هذه النظرية هي نظرية الجبريَّة الخالصة، و لازم ذلك لغويَّة بعث الرسل، و إنزال الكتب، و إغلاق باب المناهج التربيَّة في العالم.

ص: 66

1- . التوحيد: 263.

2- . إشارات المرام: 55.

وأهل الدقة من أهل السنة حاولوا الجمع بين حصر الخلق في الله سبحانه، وصحة تكليف العباد، فقالوا: إن الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب. والتكليف، والأمر، والنهي، والثواب، والعقاب، بالملاك الثاني دون الأول، وقد أخذوا مصطلح الكسب من الذكر الحكيم. قال سبحانه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»⁽¹⁾ لكنهم اختلفوا في تفسير حقيقة الكسب إلى حدّ صارت النظرية إحدى الألغاز إلا ما نقل عن الماتريدي وإمام الحرمين من الأشاعرة، فقد استطاعوا توضيحها إلى حدّ معقول ومقبول.

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

معنى الكسب عند الأشعري:

قال الفاضل القوشجي وهو من أئمة الأشاعرة: «المراد بكسبه إيّاه، مقارنة لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»⁽²⁾. وحاصله أنّه ليس للعبد دور في خلق الفعل وإيجاده، غير كونه ظرفاً ومحلاً لخلق الله وإيجاده، غاية الأمر إنّ شرط إيجاده سبحانه هو قصد العبد وعزمه، فإذا قصد وعزم وحدث فيه القدرة غير المؤثرة، خلق الله الفعل وأوجده، من دون أن يكون لقدرة العبد دور

ص: 67

1- . البقرة: 286.

2- . شرح التجريد للقوشجي: 444-445.

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

إذ لقائل أن يسأل ويقول:

1 - إذا كان الخالق للفعل هو الله سبحانه مباشرة، و لم يكن لقدرة العبد دور فيه، فلما ذا صار الإنسان هو المسئول عن فعله دون الله سبحانه، مع أن الفعل فعله، لا فعل الإنسان.

2 - إذا كانت القدرة الحادثة في العبد، غير مؤثرة في الإيجاد و التكوين، فما هو الغاية في إحداثها في العبد، و إقداره على العمل، أليس هذا عملاً لغواً غير مناسب لساحة الفاعل الحكيم؟

3 - إذا كان قصد العبد و عزمه شرطاً لإيجاده سبحانه الفعل بعده، فيسأل عن نفس ذاك القصد فمن خالقه؟ فهل هو مخلوق للقاصد، أو لله سبحانه؟ فعلى الأول تنتقض القاعدة «لا خالق إلا الله» و يثبت في صحيفة الكون، فعل مخلوق للعبد دونه سبحانه، و على الثاني تتحد النظرية مع نظرية الجهمية التي عرّفوها بالجبرية الخالصة، فإذا كان وجود العبد و قصده و قدرته غير المؤثرة فعلاً مخلوقاً لله سبحانه فبأيّ ذنب يدخل العصي النار؟ و بأيّ عمل حسن، يثاب المطيع و يدخل الجنة؟

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

ولو تدبر القوم في آيات الذكر الحكيم خصوصاً في الآيات الناصّة

على أنه لا خالق إلا الله، لوقفوا على المعنى الصحيح من الآيات والمراد منها، وذلك لأن المراد من حصر الخالقية هو حصرها بالمعنى المناسب لشأنه سبحانه، وليس اللائق بشأنه إلا القيام بالايجاد مستقلاً من دون استعانة من أحد، وعليه فلا مانع من حصر الخالقية في الله سبحانه، وفي الوقت نفسه أن يكون العبد موجداً لفعله، بقدرة مكتسبة من الله وإذن منه سبحانه، وحصر الخالقية المستقلة، غير المعتمدة على غيره، في الله سبحانه، لا ينافي نسبة الخالقية إلى بعض الممكنات، لكن خالقية مستندة إلى القدرة المكتسبة والمعتمدة إليه، و بالوقوف على اختلاف الخالقية المنسوبة إلى الله، مع الخالقية المنسوبة إلى عبده، يتحرر المفسر من مشكلة الجبر وعقدته، وقد أوضحنا الحال في الجزء الثاني عند عرض عقائد الأشعري(1).

نظرية أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب:

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

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

ص: 69

1- . الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 160-205، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

خلقهم أشخاصاً، و الايمان و الكفر فعل العباد، و جميع أفعال العباد من الحركة و السكون، كسبهم على الحقيقة، و الله خالقها»(1).

وقال في الفقه الأيسر (على ما في بعض نسخه): «و العبد معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، و أمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية في المعصية»(2).

و لو صحت هذه الكلمات من شيخ الماتريدي، فالكسب عنده هو صرف العبد القدرة في طريق الطاعة و المعصية عن اختيار، و هو نفس قول العدلية جمعاء، و أين هو من الكسب عند الأشاعرة المفسر بإيجاد الفعل من الله سبحانه مباشرة، من دون أن يكون للعبد وقدرته الحادثة فيه دور في تحقق الفعل غير كونه ظرفاً و محلاً، و كون ظهور القصد في ضميره شرطاً لإيجاده سبحانه.

كلام الماتريدي في أفعال العباد:

هذا كلام أبي حنيفة شيخ الماتريدي، و إليك كلام الماتريدي نفسه في هذا المجال. قال: اختلف متحللو الاسلام في أفعال العباد، فمنهم من جعلها لهم مجازاً و حقيقتها لله لوجه:

1 - و جوب إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم يجز أن تكون الإضافة إلى الله مجازاً.

ص: 70

1- . إشارات المرام: 254.

2- . المصدر نفسه: 259.

2 - إنَّ بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ» (1).

قال الشيخ (الماتريدي): وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد) بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابراً.

فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له. على تسمية ذلك في كل هذا فعلاً، من نحو قوله:

«اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (2) وقوله: «افْعَلُوا الْخَيْرَ» (3) وفي الجزاء «يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ» (4) وقوله: «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (5) وقوله: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (6) وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال، ولفعالهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعالها. على أن الله تعالى إذا أمر ونهى، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهي. قال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (7) ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة، لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس، أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلك في أمر الخلق. ثم في العقل قبيح إن انضاف إلى الله الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش

ص: 71

1- . الرعد: 16.

2- . فصلت: 40.

3- . الحج: 77.

4- . البقرة: 167.

5- . الواقعة: 24.

6- . الزلزلة: 7.

7- . النحل: 90.

و المناكير وأنه المأمور، والمنهى، والمثاب، والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوة إلا بالله.

و أيضاً إنَّ الله تعالى إنَّما وعد الثَّواب لمن أطاعه في الدُّنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجْزَى بما ذكر، وإذا كان الثَّواب والعقاب حقيقة، فالانتمار والانتهاه كذلك، ولا قوة إلا بالله.

و كذلك في أنه محال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، أو يعصيها، ومحال تسمية الله عبداً، ذليلاً، مطيعاً، عاصياً، سفيهاً، جائراً، وقد سَمَّى الله تعالى بهذا كلُّه أولئك الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له، فيكون هو الربِّ، وهو العبد، وهو الخالق و المخلوق، ولا غير ثَمَّة، وذلك مدفوع في السمع والعقل، ولا قوة إلا بالله.

و أيضاً إنَّ كلَّ أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعل، وأنه فاعل كاسب - إلى آخر ما أفاده..(1).

هذا كلام الماتريدي، ولا أظنُّ أحداً يتأمل في أطراف كلامه، فيتصوَّره موافقاً مع الشيخ الأشعري، بل هما يتحرَّكان في فلكين مختلفين، كيف! و من جاء بعده من الماتريديَّة جعل كلامه في مقابل كلام الأشعري. هذا الإمام البزدوي جعل قول أهل السنَّة والجماعة (يعني الماتريديَّة المتَّصلة إلى الامام أبي حنيفة) في مقابل قول الأشعري(2). وهو يترجم مذهبه بما يلي: «قال أهل السنَّة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى و مفعوله، والله

ص: 72

1- . التوحيد: 225-226.

2- . أصول الدين: 101.

هو موجدتها ومحدثها، ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى» ثم يعرض عقائد سائر الطوائف من المجبرة، والجهمية، والقدرية، والأشعرية، ويستدل على مختاره بالنصوص القرآنية ويقول: «فدللتنا هذه النصوص على أن الأفعال منّا بقدرة حديثة منّا، وهي مخلوقة الله تعالى، فكانت هذه النصوص حجة على الخصوم أجمع (حتى الأشعرية). والله تعالى أضاف الأفعال إلينا في كتابه في مواضع كثيرة. قال الله تعالى: «جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁽¹⁾، «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادُّارْتُمْ فِيهَا»⁽²⁾ وقال: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ»⁽³⁾. وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بد أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكون ذلك بهدأيته، ومشئته، وإرادته»⁽⁴⁾.

ولقد رسم البياضي الماتريدي عقيدة شيخه في كتاب «إشارات المرام» وبيّنه على نحو يتحد مع ما يعتقده الإمامية من أنه لا جبر ولا قدر (تفويض) بل أمر بين الأمرين، فقال: «وقال قوم من العلماء: إن المؤثر مجموع القدرة وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحق وإليه أشار (أبو حنيفة) بقوله: كسبهم على الحقيقة والله خالقها»⁽⁵⁾.

ص: 73

-
- 1- . السجدة: 17.
 - 2- . البقرة: 72.
 - 3- . المائدة: 6.
 - 4- . أصول الدين: 99 و 104-105.
 - 5- . إشارات المرام: 256 و 257. لاحظ بقية كلامه، فهو ينقل عن الامام الباقر عليه السلام قوله: لا جبر ولا تفويض الخ.

ويقول في فصل الخلافيات بين جمهور الماتريديّة والأشاعرة: «واختيار العبد مؤثّر في الاتّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثّرتان في محلّين وهو الكسب لا- مقارنة الاختيار بلا- تأثير أصلاً، واختاره الباقلاني كما في (المواقف)، وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقّق البركوي، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وإمام الحرمين في قوله الأخير: إنّ اختياره مؤثّر في الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالى، فلا تجتمع القدرتان المؤثّرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثل القدرتين».(1)

10 - صفاته عين ذاته:

اتّفق المسلمون على إثبات صفات ذاتيّة لله 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 الزنادقة، ولا بمعنى نيابة الذات مناب الصّفات، ولم تكن واقعياتها متحقّقة في الذات، بل بمعنى أنّها نفس العلم، والقدرة، والحياة، لا أنّ لها العلم، والقدرة، والحياة، فالصفات على القول الأوّل نفس الذات وأنّه بلغ من الكمال والجمال رتبة صارت الذات نفس الانكشاف والاستطاعة، كما أنّها على الثاني أمور زائدة على الذات قائمة معها، قديمة كقدمها.

ص: 74

فالشيخ الأشعري يصرّ على النظرية الثانية، ويستدلّ عليها بوجوه طرحناها على بساط البحث في محلّه، ولكنّ الظاهر من الماتريدي حسبما ينقله النسفي هو القول بالعينية. يقول النسفي: «ثمّ اعلم أنّ عبارة متكلّمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إنّ الله تعالى عالم بعلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهم أنّ العلم آلة وأداة فيقولون: إنّ الله تعالى، عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات. والشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله يقول:

إنّ الله عالم بذاته، حيّ بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفي الصفات، لأنّه أثبت الصفات في جميع مصنفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلك، غير أنّه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأنّ ذاته يستحيل أن لا يكون عالماً⁽¹⁾.

حصيلة البحث:

إشارة

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

ص: 75

شيخى السنّة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، فى أهمّ مسائل الكلام الّتى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»⁽¹⁾.

لا شكّ أنّ الشيخين يلتقيان فى عدّة من المسائل، كجواز رؤيته سبحانه فى الآخرة، وأنّه متكلم بالكلام النفسى الّذى هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات، إلى غير ذلك من الأصول.

لكنّ الاتفاق فيهما، وفى بعض الأصول الأخر الّتى اتّفق عليها أكثر المسلمين، لا يضيفى لون الوحدة للمنهجين.

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

1 - الوجود نفس الماهية أو غيرها؟

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

والظاهر كون الاختلاف لفظياً، والمراد هو الوحدة فى عالم العين والتحقّق، والمغايرة فى عالم التصوّر والذهن⁽²⁾.

ص: 76

1- . مقدمة التوحيد: 17-18.

2- . إشارات المرام: 53 و 94.

2 - البقاء هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟

البقاء لدى الماتريدي نفس الوجود المستمر وليس شيئاً زائداً على وجود الذات في الزمان الثاني، خلافاً للأشعري حيث إنّ البقاء عنده صفة زائدة على الذات مثل سائر الصفات حتّى في الباري عزّ اسمه (1).

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

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

3 - القدرة غير التكوينية، والتكوين غير المكوّن:

و ممّا اختلف فيه الدّاعيان، هو أنّ القدرة نفس التكوين كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة.

قالت الأشاعرة: إنّ الشّأنّي من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعلّي منها (إذا شاء فعل) هو التكوين، فليست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنى القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشيئة وعدمها، فالقدرة قديمة، والتكوين حادث، وأمّا الماتريديّة فتتلقّاهما و صفيّن ذاتيّين

ص: 77

1- . لاحظ شرح المنظومة بحث أصالة الوجود: 13.

مختلفين، و الصفات الفعلية من الخلق، و الرزق، و الرحمة، و المغفرة، تجتمع تحت وصف التكوين دون القدرة.

و على أيّ تقدير فهما يختلفان في مسألة أخرى أيضاً، و هو كون التكوين بالمعنى المصدر، هل هو نفس المكوّن (اسم المصدر) كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريدية، فهناك فعل بمعنى الخلق و التكوين، و هناك مخلوق و مكوّن في الخارج، و المسألتان واردتان في كلام البزدوي وغيره.

قال البزدوي: قال أهل السنة و الجماعة: إنّ التكوين و الإيجاد صفة الله تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم و القدرة (المسألة الأولى) و المكوّن و الموجد غير التكوين، و كذا التخليق و الخلق صفة الله تعالى غير حادث بل أزليّ و هو غير المخلوق (المسألة الثانية) و كذا الرحمة و الإحسان و كذا الرزق و المغفرة، و جميع صفات الفعل لله.

و قالت الأشعرية: إنّ هذه الصفات ليست بصفات الله تعالى، و الفعل و المفعول واحد، و قالوا في صفات الذات كالعلم و الحياة مثل قولنا (1).

و قال البيضاوي: و صفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتية هي التكوين، أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود (2)، و ليس بمعنى المكوّن (3).

و الإمعان في هذه العبارات و أمثالها، يدلّ على أنّ صفات الفعل

ص: 78

1- . أصول الدين للبزدوي: 69. لاحظ إشارات المرام: 69.

2- . إشارة إلى المسألة الأولى.

3- . إشارة إلى المسألة الثانية: 53.

كالإحسان والرزق .. 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، وهو لا يصدق إلّا مع وجود الفعل، وبما أنّ التكوين غير المكوّن، والأول قائم بذاته، بخلاف المكوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفاً أزليّاً، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنّهما حادثان بحدوث الموجودات.

يلاحظ عليه:

1 - أنّ التكوين والخلق ليس إلاّ إعمال القدرة عند تحقّق المشيئة، فلا يكون وصفاً وراء ظهورها وشأنية التعلّق في القدرة، وفعلية في التكوين، لا تجعلهما شيئين مختلفين، بل أقصى الأمر وحدتهما جوهرّاً، واختلافهما مرتبة.

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

2 - لو كان التكوين وصفاً ذاتياً أزليّاً، لاستلزمت أزليّته، أزلية بعض المكوّنات وقدمتها، إذ لا يفارق وصف التكوين وجوداً عن وجود المكوّن، وهو ينافي أصول التوحيد، ولوفّر بشأنية التكوين، يكون بمعنى القدرة لا شيئاً غيرها، وهو بصدد تصوير المغايرة.

ص: 79

وقد تفتّن البزدوي لهذا الإشكال، ونقله عن بعض مخالفيه وقال: «ربّما يقال: إنّ الإيجاد بلا موجود مستحيل، كالكسر بلا مكسور، و الضرب بلا مضروب، فلو قلنا بقدّم الإيجاد (التكوين) صرنا قائلين بقدّم الموجودات، وذلك مناف للتوحيد فلم يمكن القول بقدّم الإيجاد». لكنّه تخلص عنه بقوله: «إنّ الله تعالى فعلاً واحداً غير حادث، بذلك الفعل يوجّد الأشياء في أوقاتها، كما أنّ الله تعالى قدرة واحدة، بتلك القدرة يقدر على إيجاد الأشياء في أوقاتها»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه: أنّ الالتزام بقدّم فعل الله سبحانه ولو واحداً، يخالف التوحيد ويضادّه، لأنّ قدّم الشيء يلازم استغناءه عن الفاعل والموجد، والمستغني عن العلة واجب، كذات الواجب، وهل هذا إلّا الشرك الصريح.

وأنا أجلّ البزدوي عن الاعتقاد بما ذكره، وإلّا فأبى فرق بين ذاك القول والثنويّة، ولكنّ الإصرار على تصحيح المنهج، والرأي المسبق، أقحمه في مهالك الضلال. قال الإمام علي عليه السلام: «ألا وإنّ الخطايا خيل شمس حُمل عليها أهلها، و خُلعت لجمها، فتحمّت بهم في النار»⁽²⁾.

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

ص: 80

1- . أصول الدين: 73.

2- . نهج البلاغة: الخطبة: 15.

عمرًا، فالصّادر من زيد، يسمّى بالمصدر، و الواقع على عمرو يسمّى باسمه، فهل يصحّ لنا أن نعتقد أنّ هنا أمرين، أمر قائم بالفاعل، و أمر قائم بالمفعول و هكذا غيره، أو أنّ هنا شيئاً واحداً إذا نسب إلى الفاعل يسمّى مصدرا. و إذا نسب إلى المفعول يصير اسم المصدر، و هذا هو الفرق بين الایجاد و الموجود أيضاً.

4 - الكلام النفسي لا يسمع:

الكلام النفسي الّذي هو غير الحروف و الأصوات لا يسمع خلافاً للأشعري. قال في «إشارات المرام»: «و لا يسمع الكلام النفسي بل الدالّ عليه، و اختاره الأستاذ و من تبعه كما في «التبصرة» للامام أبي المعين النسفي»⁽¹⁾.

و قد استند الأشعري في جواز السماع على الدليل الّذي استند عليه في جواز رؤيته سبحانه، و جعل الملاك للسمع هو الوجود، كما جعل الملاك لوقوع الرؤية هو كون الشيء موجوداً.

و قد عرفت في الجزء الثاني عند عرض عقيدة الأشعري أنّ الكلام النفسي ليس شيئاً وراء العلم في الإخبار، و ليس وراء الإرادة و الكراهة في الإنشاء، و القائل به يريد أن يثبت وصفاً مغايراً للعلم و الإرادة.

كما عرفت بطلان كون المصحّح للرؤية هو كون الشيء موجوداً، و أنّ

ص: 81

كلّ موجود يرى. هذا، وإنّ ملاك السماع ليس هو الوجود حتّى يستنتج منه أنّ كلّ موجود يسمع، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالعلوم الطبيعية.

هذا هو عرض إجمالي لمذهب الإمام الماتريدي، وقد وقفت على مشخّصات المنهج، وعرفت الأصول التي اختلف فيها الداعيان، و الأصول التي اتفقا فيها.

و التأمل فيما ذكرناه من النصوص من نفس الماتريدي و تلاميذ منهجه، يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الشيخين الأشعري و الماتريدي كانا في سبيل واحد من الدعوة، و هو نصرة السنّة و مكافحة الاعتزال، و مع ذلك كلّ فلكلّ واحد أسلوب خاصّ، و القول بوحدة المنهاجين و كون الاختلاف جزئياً، و أنّه في حلبة الدعوة إلى السنّة يقع الحافر على الحافر، مDAHنة جدّاً و إخفاء للحقيقة، و إسدال الستر على وجهها.

أنصاره و أتباعه في الأجيال المتأخّرة:

إشارة

قد انتشر مذهب الأشعري في كثير من الحواضر الإسلامية لأنّه ظهر في مركز العالم الإسلامي، و كثرت أنصاره و أعوانه، بين مبين مقاصده، إلى ذابّ عن براهينه و دلائله، إلى مكمل لأصوله و قواعده، و أمّا مذهب الماتريدي فقد نبت في نقطة بعيدة عن الحواضر، فقلّت العناية بنقله و شرحه.

و هناك وجه آخر لقلّة انتشاره، و هو أنّ لمذهب الماتريدي مع كونه

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

ومع ذلك فقد شاع مذهبه بين علماء ما وراء النهر فقاموا بنشر دعوته ومعاضدته، فألّفوا حول منهاجه، كتباً ورسائل منشورة وغير منشورة.

ولأجل إيقاف القارئ على أعلام الماتريديين نأتي بترجمة عدّة منهم:

1 - أبو اليسر محمّد البزدوي (421-493 هـ)

إشارة

إنّ أرباب المعاجم من الأحناف وغيرهم قد قصّروا ولم يؤدّوا حقّ الماتريدي في كتبهم، فإذا كان هذا حال الأستاذ فما ظنّك بحال التلامذة والأتباع، ولأجل ذلك نجد أنفسنا أمام ظلام دامس يلفّ حياة البزدوي، وأحسن مرجع للوقوف على حياته هو نفس كتابه «أصول الدين» الذي حقّقه وقدم له الدكتور «هانز بيترلنس» ونشرته عام (1383 هـ) دار إحياء الكتب العربية في القاهرة، ونقل محقق الكتاب أنّه وجد عن طريق المصادفة في هامش كتاب خطّي لابن قطلوبغا «طبقات الحنفيّة» بجانب ملزمة عن حياة البزدوي: روى السمعاني أنّه - أي البزدوي - ولد في عام (421 هـ).

ص: 83

و يظهر من غير واحد من مواضع كتابه أنّه تلقّى العلوم على يد أبيه. يقول في مسألة: «هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق، ولا يجوز الإطلاق 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 أبو الحسن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم رحمه الله هذا الحديث عن نوح بن أبي مريم (1).

وقال في مسألة أنّ البعث حق: «وقد روى لنا الشيخ الامام محمد بن الحسين بن عبد الكريم حديثاً متّصلاً إلى رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم» (2).

و لم يكتف في تلقّي العلم بوالده، و يظهر من موضع من كتابه أنّه أخذ العلم عن غير واحد من أعلام عصره، و منهم أبو الخطّاب. قال في مسألة (75): هكذا سمعت الشيخ أبا الخطّاب (3).

ثقافته:

ينتسب البزدوي إلى مدرسة الإمام أبي حنيفة، و هو يعترف بالصراحة بانتمائه إلى المذهب الحنفي، كما ينتسب في العقيدة إلى مدرسة الماتريدي، و هو أستاذ جدّ أبيه «عبد الكريم» (4) الذي تلقّى العلوم بدوره عن الماتريدي.

ص: 84

1- . أصول الدين: 155-158.

2- . أصول الدين: 156.

3- . أصول الدين: 28.

4- . نسبه هكذا: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم.

و يظهر من مقدّمة كتاب أصول الدين أنّه قرأ أكثر الكتب المؤلّفة في ذلك العصر في الفلسفة و الكلام، لا سيّما للمعتزلة و الأشاعرة. قال: «نظرت في الكتب التي صنّفها المتقدّمون في علم التوحيد فوجدت بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندي» و «الاسفزاری» و أمثالهما، و ذلك كلّ خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم.

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

و كذلك «المجسّمة» صنّفوا كتباً في هذا الفنّ مثل «محمّد بن هيصم» و أمثاله، و لا يحلّ النظر في تلك الكتب، و قد وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً و غيره (غيرها ظ) في هذا الفنّ من العلم، و هي قريب من مائتي كتاب، و الموجز الكبير يأتي على عامّة ما في جميع كتبه، و قد صنّف الأشعري كتباً كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة»، فإنّه كان يعتقد مذهب الاعتزال في الابتداء، ثمّ إنّ الله تعالى بيّن له ضلالة «المعتزلة» فتأب عمّا اعتقد من مذاهبهم، و صنّف كتاباً ناقضاً لما صنّف للمعتزلة. و قد أخذ علمه أصحاب الشافعي بما استقرّ عليه «أبو الحسن الأشعري»، و قد صنّف أصحاب الشافعي كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلّا أنّ أصحابنا من أهل السنّة و الجماعة خطّئوا أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله: «التكوين و المكوّن واحد» و نحوه على ما نبين في خلال المسائل إن شاء الله. فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن الأشعري، و عرف خطأه، فلا

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

وقد صنّف أبو محمّد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطّان⁽¹⁾، كتباً كثيرة في هذا النوع من العلم وهو أقدم من أبي الحسن الأشعري، فلم يقع في يدي شيء من كتبه، وعامة أقاويله توافق أقاويل أهل السنة والجماعة إلا مسائل قلّ لا تبلغ عشرة مسائل، فإنّه خالف فيها أهل السنة والجماعة، وقد أخطأ فيها على ما بيّن 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 السنة والجماعة، وكان من رؤساء أهل السنة والجماعة⁽²⁾.

وهذا يعرب عن عكوفه على دراسة الكتب للفرق الكلامية وعرضها على الأصول التي تلقّاها أنّها أصول السنة والجماعة.

تلاميده:

قد تلقّى عنه عدّة من أكابر علماء الحنفية أشهرهم نجم الدين عمر بن محمّد النسفي (460-537 هـ) وهو يقول في حقّ أستاذه: «كان أبو اليسر

ص: 86

1- . توفي عبد الله بن سعيد عام 245 هـ.

2- . أصول الدين 1-3 وقد عرفت ذيل كلامه في ما سبق.

شيخ أقراننا في بلاد ما وراء النهر، و كان إمام الأئمة، و كان يفتد عليه الناس من كل فجّ و قد ملأ الشرق و الغرب بمؤلفاته في الأصول و الفروع»(1).

مؤلفاته:

له مؤلفات منها:

1 - تعليقة على كتاب الجامع الصغير للشيباني.

2 - الوقعات.

3 - المبسوط في بعض الفروع(2).

4 - أصول الدين المطبوع.

2 - النسفي ميمون بن محمد (418-508 هـ)

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

تأليفه: «بحر الكلام» و هو مطبوع، و «تبصرة الأدلة» مخطوط و يقال:

ص: 87

1- . مقدمة أصول الدين نقلاً من طبقات الحنفية لابن قطلوبغا، المخطوطة.

2- . نفس المصدر.

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

وقد ترجم له في: الجواهر المضيئة ج 2: 189، وفي الأعلام لخير الدين الزركلي ج 7: 341، وريحانة الأدب للمدرس ج 6 ص 174، و ذكر تأليفه الكاتب الجلي في كشف الظنون.

3 - النسفي عمر بن محمد (460-537 هـ):

عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص المعروف بـ «نجم الدين النسفي»، ولد بـ «نسف» وتوفي بـ سمرقند، و كتابه المعروف «عقائد النسفي» من الكتب المشهورة التي يدور عليه رحي الدراسة منذ قرون إلى يومنا هذا. ولأجل ذلك كتبت عليه الشروح و التعليقات، وهو على منهاج الماتريدي. و شرحه التفتازاني.

وله ترجمة في «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» لمحمد بن عبد الحي، ص: 149 طبع في القاهرة عام 1324 هـ.

و الجواهر المضيئة ج 1: ص 394، و لسان الميزان ج 4: ص 327، و الأعلام لخير الدين الزركلي ج 5: ص 60، و ريحانة الأدب للمدرس، ج 6: ص 173، وقد تقدّم تتلمذه على البزدوي.

ص: 88

4 - ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (790-816 هـ):

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

له ترجمة في: الفوائد البهية ص: 18، والجواهر المضيئة ج 2: ص 86، وشدرات الذهب ج 7: ص 289، والأعلام للزركلي ج 2: ص 255، وغيرها.

5 - البياضي: كمال الدين أحمد بن حسن الرومي الحنفي - (القرن 11):

إشارة

هو من بيت قضاء، وفقه، وعلم، أخذ العلم ببلاده عن والده، والعلامة يحيى المنقاري، وغيرهما من أفاضلهم، وقد أسند إليه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء سنة 1077 هـ، كما تولى قضاء مكة عام 1083 هـ، ومن تأليفه «إشارات المرام من عبارات الإمام» الذي طبع بتقديم محمد

ص: 89

زاهد بن الحسن الكوثري، الذي هو من دعاة الماتريديّة في العصر الحاضر وبتحقيق يوسف عبد الرزاق سنة 1368 هـ ، وقد وقفت على خصوصيات الكتاب في خلال الأبحاث السابقة.

هذا خلاصة القول في الفرقة الماتريديّة التي انحسرت دعوتها عن الجامعات الإسلاميّة، وقلّت الدعاة إليها، و منهاجها منهاج مزيج من منهاج أهل الحديث و المعتزلة، بل قلّ الاهتمام بهم و دراسة منهاجهم، و الحقّ أنّها مدرسة فكريّة نبتت في المحيط الشرقي و ترعرعت زمنًا، ثمّ تراجعت إلى حدّ لا نجد داعياً إليها في العصر الحاضر، غير الشيخ الكوثري و أتراه، و لا مناص لطلّاب الحرّيّة من شباب أهل السنّة من دراستها و اعتناق أصولها، لكونها منهاجاً وسطاً بين العقليّة المحضّة، و الثّقليّة الخاصّة.

إنّ الظروف و الشرائط المفروضة عليهم، و إن كانت لا تسمح لهم بالاجتهاد المطلق في الأصول و العقائد، و دراسة كلّ أصل في جوّهاد من دون أن يتقلّدوا رأي إنسان غير معصوم من سنّة أو شيعة، لكن في وسعهم الاجتهاد في المذاهب المنسوبة إلى أهل السنّة و الجماعة، فعلى طلاب الحرّيّة، السعي و الاجتهاد، للتعرف على الحقّ، و إزهاق الباطل، و لو في إطار المذاهب العقيدية الرسميّة.

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

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

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

فلان، وإن كان على خلاف الحسّ والعقل.

هذا وذاك 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، ونخصّ بالذكر أساتذة الجامعات الإسلامية حيث يقول:

مما لا نرتاب فيه إنّ الحياة الانسانية حياة فكريّة لا تتمّ له إلاّ بالإدراك الذي نسّميه فكراً، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر، إنّ الفكر كلّما كان أصحّ وأتمّ، كانت الحياة أقوم، فالحياة القيّمة - بأيّة سنّة من السنن أخذ الإنسان، وفي أيّ طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلك الإنسان - ترتبط بالفكر القيم وتبني عليه، وبقدر حظّها منه يكون حظّها من الاستقامة.

وقد ذكره الله سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوّعة كقوله: «أَوْ مَنْ كَانَ مُبْتَلًى فَاجْتَنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (1). وقوله: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (2). وقوله: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (3). وقوله: «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

ص: 92

1- . الأنعام: 122.

2- . الزمر: 9.

3- . المجادلة: 11.

الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»(1). إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تحتاج إلى العرض، فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح، وترويج طريق العلم، ممّا لا ريب فيه.

ولم يعين في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم الذي يندب إليه، إلّا أنّه أحال فيه إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطريّة، و إدراكهم المركوز في نفوسهم.

إنّك لو تتبعت الكتاب الإلهي، ثم تدبّرت في آياته، وجدت ما لعلّه يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر والتذكّر والتعقّل، وتلقين النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحجّة لإثبات حقّ، أو لإبطال باطل، كقوله: «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ»(2)؛ أو تحكي الحجّة عن أنبيائه وأوليائه، كنوح وإبراهيم وموسى، وسائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما عليهم السلام كقوله: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(3)، وقوله: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»(4)، وقوله: «وَقَالَ رَجُلٌ

ص: 93

1- . الزمر: 17-18.

2- . المائدة: 17.

3- . إبراهيم: 10.

4- . لقمان: 13.

مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ» (1)، وقوله حكاية عن سحرة فرعون: «قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (2)، إلى آخر ما احتجوا به.

ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون، حتى إنه عدل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمر تجري مجرى الاحتجاجات، كقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَآذِكُرُ اللَّهَ أَكْبَرُ» (3)، وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (4)، وقوله في آية الوضوء: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (5)، إلى غير ذلك من الآيات (6).

ص: 94

1- . غافر: 28.

2- . طه: 72.

3- . العنكبوت: 45.

4- . البقرة: 183.

5- . المائدة: 6.

6- . الميزان: 273/5-275.

قد بلغ إقصاء العقل عن ساحة العقائد، والاكتفاء بالمرويات الضعاف إلى حدّ استطاع أحد الشيوخ من الحنابلة أن يصعد منبر التوحيد، و هو يرى أنّ لله نزولاً كنزول الإنسان، و حركة و سكوناً كحركته و سكونه.

يعزّ على الإسلام أن يسمع قائلاً متسنماً منصّة القيادة الروحية، في جامع دمشق يهتف: أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا - ثمّ نزل درجة من درج المنبر - وإن كنت في شكّ مما نقول فاستمع إلى ما ينقل الرحالة ابن بطوطة فهو ينقل في رحلته و يقول: «و كان بدمشق من كبار الفقهاء تقي بن تيمية كبير الشام يتكلّم في الفنون إلّا أنّ في عقله شيئاً.. فحضرته يوم الجمعة و هو يعظ الناس على منبر الجامع و يذكرهم، فكان من جملة كلامه: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، و نزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء. و أنكر ما تكلم به، فقامت العامّة إلى هذا الفقيه و ضربوه بالأيدي و النعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته(2).

أنظر إلى الوهابيّة كيف اتخذت هذا القائل شيخاً لإسلامهم و سنداً لمذهبهم، و معلماً لتوحيدهم، و إليه يرحلون، و عن فتياه يصدررون، و كأنّه صار صنماً يُعبد، و يدور الحقّ مداره، و هؤلاء لا يجوزون لأنفسهم الخروج

ص: 95

1- . مثل يضرب عند الدعاء على الانسان. لاحظ مجمع الأمثال: 426/2 حرف الياء.

2- . رحلة ابن بطوطة: 95.

عن خطوطه قدر شعرة، كأنه تدرّج بالعصمة و المصونّة عن الخطأ و الزلل.

بالله عليكم أيّها السادة! يا قادة الفكر في الأمة! يا أصحاب رسالة هداية الشباب في العصر الحاضر! إذا كان الشابّ المسلم الجامعي لا يملك من العقيدة الإسلامية إلّا ما تعلّمه من نظريّات ابن تيميّة، فهل يستطيع أن يرفع رأسه ويدافع عن عقيدته، و كيانه نحلة، في وجه هجمات الفلسفة الماديّة الخدّاعة التي رفعت عقيرتها بأنّ أصولها مستمدّة من النظريات العلميّة التي فرضها العلم و أثبتتها التجربة.

فإذا دار الأمر في تفسير الكون و تبين خلق العالم، بين ما يثيره أبناء الحنابلة و أصحاب الحديث في انتهاء العوالم الوجوديّة إلى موجود كائن في العرش عال على السماوات و الأرض، لا- ينفكّ عن الحركة و السكون، و عن الجهة و المكان و غير ذلك من لوازم الجسم و الجسمانيات، و بين القول بقدم المادّة و انطوائها تحت سنن و قوانين نابعة عن ذاتها، إمّا عن طريق الصدفة أو عن طريق آخر، فهل يمكن لمفكّر أن يرجّح الأول على الثاني؟ أو أنّ العقول النيرة الممارسة للعلوم الطبيعيّة و الحسية لا- ينظرون إلى الأوّل إلّا بنظر الاستهزاء و السخرية؟

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

و لأجل إيقاف القارئ على تطرّف الحنابلة في أقوالهم و آرائهم تطرّفاً أدّى بهم إلى التجسيم و التشبيه نأتي بآيات لأحد شعرائهم في هذا المجال:

ص: 96

فإن كان تجسيمياً ثبوت استوائه *** على عرشه إني إذا لمجسم

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

وإن كان تنزيهاً جحود استوائه *** وأوصافه أو كونه يتكلم

فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا *** بتوفيقه والله أعلى وأعظم (1)

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

علا في السماوات العلى فوق عرشه *** إلى خلقه في البرّ والبحر ينظر

يداه بنا مبسوطتان كلاهما *** يسحان والأيدي من الخلق تقتر

نهينا عن التفتيش والبحث رحمة *** لنا وطريق البحث يردي ويخسر

ولم نر كالتسليم حرزاً وموثلاً *** لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر

وإنّ وليّ الله في دار خلده *** إلى ربّه ذي الكبرياء سينظر

ص: 97

ولم يحمد الله الجدال وأهله *** وكان رسول الله عن ذاك يزجر

وسنّنا ترك الكلام وأهله *** ومن دينه تشديقه والتّعَرُّ (1)

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

فقد حشاه 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 اتخذتها أبناء التجسيم لستر ما يعاب بهم.

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

تم الكلام في الماتريديّة

والحمد لله ربّ العالمين

ص: 98

المرجئة على وزن المرجعة بصيغة الفاعل من أرجأ الأمر: أخره. وترك الهمزة لغة. قال في اللسان: أرجأت الأمر وأرجيته: إذا أخرته. وقرئ أرجه، وأرجئه قال تعالى: «تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ»⁽¹⁾. و«الإرجاء» التأخير، والمرجئة صنف من المسلمين و النسبة إليه مرجئي مثال مرجعي⁽²⁾.

وقال ابن الأثير في (النهاية): المرجئة تهمز، ولا تهمز وكلاهما بمعنى التأخير، يقال: أرجأته وأرجيته: إذا أخرته فنقول من الهمز رجل مرجئي، وهم المرجئة، وفي النسب: مرجئي مثال مرجع و مرجعة و مرجعي، وإذا لم تهمز قلت: رجل مرج و مرجية و مرجي مثل معط و معطية و معطي⁽³⁾.

ص: 99

1- . الأحزاب: 51.

2- . لسان العرب مادة «رجأ».

3- . النهاية: 206/2، مادة «رجأ».

و ظاهر كلامهما أنّها مأخوذة من الإرجاء بمعنى التأخير، و يحتمل أن يكون مأخوذاً من الرجاء أي الأمل. و المشهور هو الأول. و سرّ تسميتهم بالمرجئة بمعنى المؤخّرة أحد الوجهين:

1 - طال التشاجر في معنى الإيمان في العصر الأوّل، و حدثت آراء و أقوال حول حقيقته بين الخوارج و المعتزلة، فذهبت المرجئة إلى أنّه عبارة عن مجرّد الإقرار بالقول و اللسان و إن لم يكن مصاحباً للعمل، فأخذوا من الإيمان جانب القول، و طردوا جانب العمل، فكانّهم قدّموا الأوّل و أخروا الثاني، و اشتهروا بمقولتهم: «لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة».

و على هذا، فهم و الخوارج في هذه المسألة على جانبي نقيض، فالمرجئة لا تشترط العمل في حقيقة الايمان، و ترى العاصي و مرتكب الذنوب، صغيرها و كبيرها، مؤمناً حتّى تارك الصلاة و الصوم، و شارب الخمر، و مقترف الفحشاء.. و الخوارج يضيّقون الأمر فيرون مرتكب الكبيرة كافراً، و لأجل ذلك قاموا بتكفير عثمان للأحداث التي انجرت إلى قتله و تكفير علي عليه السلام لقبوله التحكيم و إن كان عن اضطرار.

و يقابلهما المعتزلة أيضاً القائلون بأنّ مرتكب الكبيرة لا مؤمن و لا فاسق بل في منزلة بين الأمرين، فزعمت أنّها أخذت بالقول الوسط بين المرجئة و الخوارج.

و القول المشهور بين السنّة و الشيعة أنّه مؤمن فاسق، و سيوافيك القول

في حقيقة الإيمان عند البحث عن عقائد المعتزلة والخوارج.

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

يلاحظ على هذا الوجه: أنّ القوم وإن أخرجوا العمل وأخرجوه عن كونه مقوماً للإيمان أو بعضه، ولم يعتبروه جزءاً وشرطاً، ولكن لم يتفقوا على تفسيره بالقول المجرد، والاقرار باللسان، بل لهم آراء في ذلك.

فالْيُونُسِيَّةُ منهم (أتباع يونس بن عون) زعمت أنّ الإيمان في القلب واللسان. وإنّهُ هو المعرفة بالله، والمحبة، والخضوع له بالقلب، و الإقرار باللسان، أنّه واحد ليس كمثله شيء(1).

والغسانية (أتباع غسان المرجئي) زعمت أنّ الإيمان هو الإقرار أو المحبة لله تعالى، فاكثفت بأحد الأمرين من الإقرار أو المحبة لله(2). إلى غير ذلك من الأقوال والآراء لهم في حقيقة الإيمان(3).

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

ص: 101

1- . الفرق بين الفرق: 202.

2- . الفرق بين الفرق: 202.

3- . فصلّ الأشعري في المقالات اختلافهم في الإيمان، وجعلهم اثنتا عشرة فرقة. لاحظ ص 135-136.

حول هذه النظرية. و هناك ملاحظة أخرى ربّما تبطل أصلها وهي:

إنّ التّاريخ يدلّ على أنّ أوّل من قال بالإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفية، لا بمعنى تقديم القول أو الإذعان القلبي و تأخير العمل، بل المراد تقديم القول في الشيخين و تصديقتهما، و تأخير القول في حقّ عثمان و عليّ و طلحة و الزبير و إرجاء أمرهم إلى الله سبحانه، و التوقّف فيهم. و إليك النصوص التاريخيّة التي تدلّنا على أنّ أساس الإرجاء هو التوقّف في حق الخليفتين الأخيرين و المقاتلين لهما.

قال ابن سعد: «كان الحسن بن محمّد بن الحنفية أوّل من تكلم بالإرجاء و عن زاذان و ميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد بن عليّ، فلاماه على الكتاب الّذي وضعه على الإرجاء. فقال لزاذان: «يا أبا عمرو لوددت أنّي كنت ميتٌ و لم أكتبه» و توفّي في خلافة عمر بن عبد العزيز» (1).

و قال ابن كثير في ترجمة الحسن: «و كان عالماً فقيهاً عارفاً بالاختلاف و الفقه. و قال أيوب السخيتاني و غيره: كان أوّل من تكلم في الإرجاء، و كتب في ذلك رسالة، ثمّ ندم عليها. و قال غيرهم: كان يتوقّف في عثمان و طلحة و الزبير، فلا يتولاّهم، و لا يذمّهم. فلمّا بلغ ذلك أباه محمّد بن الحنفية ضربه فشجّه و قال: و يحكّ ألا تتولّى أباك عليّاً. و قال أبو عبيد: توفّي سنة خمس و تسعين. و قال خليفة: توفّي أيام عمر بن عبد العزيز و الله أعلم» (2).

ص: 102

1- . الطبقات الكبرى: 328/5.

2- . البداية و النهاية: 140/9.

وقال ابن عساكر في تاريخه: «قال عثمان بن إبراهيم بن حاطب: أول من تكلم في الإرجاء هو الحسن بن محمد. كنت حاضراً يوم تكلم، و كنت مع عمي في حلقتة، وكان في الحلقة جحدب وقوم معه. فتكلموا في عليّ و عثمان و طلحة و الزبير، فأكثروا، و الحسن ساكت، ثم تكلم فقال: قد سمعت مقالكم. أرى أن يرجأ عليّ و عثمان و طلحة و الزبير فلا يتولّى و لا يتبرأ منهم.

ثم قال: فقمنا، فقال لي عمر: يا بني ليتخذن هؤلاء هذا الكلام إماماً. فبلغ أباه محمد بن الحنفية ما قال، فضربه بعضاً فشجّه و قال:

ألا تتولّى أباك عليّاً!! و دخل ميسرة عليه فلامه على الكتاب الذي وضعه في الإرجاء، فقال: لوددت أنّي كنت ميتاً و لم أكتبه»⁽¹⁾.

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

«قال ابن حبان: كان الحسن من علماء الناس بالاختلاف، و قال سلام بن أبي مطيع عن أيوب: أنا أتبرأ من الإرجاء. إنّ أول من تكلم فيه رجل من أهل المدينة يقال له الحسن بن محمد. و قال عطاء بن السائب عن زاذان و ميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمد فلاماه على الكتاب الذي وضعه في الإرجاء، فقال لزاذان: يا أبا عمرو لوددت أنّي كنت ميتاً و لم أكتبه. قلت (ابن حجر): المراد بالإرجاء الذي تكلم الحسن بن محمد فيه، غير الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة المتعلّق بالإيمان، و ذلك أنّي وقفت على كتاب الحسن

ص: 103

بن محمد المذكور، أخرجه ابن أبي عمر العدني في كتاب الإيمان له في آخره قال: حدّثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أعين قال: كان الحسن بن محمد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على الناس: أما بعد، فإننا نوصيكم بتقوى الله. فذكر كلاماً في الموعظة والوصية لكتاب الله واتباع ما فيه وذكر اعتقاده - ثم قال في آخره: ونوالي أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - ونجاهد فيهما، لأنّهما لم تقاتل عليهما الأمة ولم نشك في أمرهما، ورجئ من بعدهما ممّن دخل الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله - إلى آخر الكلام. فمعنى الذي تكلم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً و كان يرى أنّه يرجئ الأمر فيهما، وأمّا الإرجاء الذي يتعلّق بالإيمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب»(1).

هذا التاريخ المتضافر يدلّنا على أمور:

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

ص: 104

2 - إنّ الحسن بن محمّد هو وليد البيت الهاشمي العريق في الولاء و المحبّة لأمر المؤمنين و شيعة و محبّيه و أصحابه، و عند ذلك كيف يكون مثل هذا الشخص أساساً للإرجاء بهذا المعنى، و لعلّه أظهر هذه الفكرة في بداية الأمر (وإن ندم عليه في أواخر عمره و تمنّى الموت قبل كتابة ما كتبه) لغاية توحيد الكلمة، و إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان الخطباء و وعاظ السلاطين يسبّونه على صهوات المنابر أعواماً مديدة، فأراد وليد البيت الهاشمي إيقاف السبّ بهذه الفكرة، و إلّا فمن البعيد جداً أن لا يطلع الحسن بن الحنفية على انحراف الناكثين و القاسطين و المارقين الذين ابتزّوا أمر الخلافة، و تطلّعوا إلى أمرٍ، هم أقصر منه فحاول لنيل غايته بالقول بأنّا نتكلّم في الشيخين و لا نتكلّم في غيرهما ممّن جاءوا بعدهما بشيء من المدح و القدح.

و الرجل و إن كان حسن النية لكنّه كان سيّئ العمل لما ترتّب على هذا العمل من التوالي الفاسدة، و لعلّ ندامته في آخر العمر لأجل ما رأى من المفاسد التي ترتّب على هذه الفكرة.

3 - لو كان الحسن بن محمّد بن الحنفية هو الأصل في الإرجاء، فقد عرفت تاريخ حياته و أنّه قام بزعره في الربع الأخير من القرن الأوّل، و على ذلك لا يصحّ ما نقله أحمد أمين المصري عن ابن عساكر: «أنّهم هم الشكّاك الذين شكّوا و كانوا في المغازي، فلمّا قدموا المدينة بعد قتل عثمان و كان عهدهم بالناس و أمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم و أمركم

واحد ليس بينكم اختلاف، وقد منا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، و كان أولى بالعدل أصحابه، وبعضكم يقول: كان عليّ أولى بالحقّ، وأصحابه كلّهم ثقة وعندنا مصدّق، فنحن لا نتبرأ 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 (35) من الهجرة، واستشهد الإمام أمير المؤمنين في شهر رمضان عام (40 هـ)، ومقتضى ما ذكره الدكتور، تكوّن الإرجاء في العقد الرابع من القرن الأوّل. وهذا لا يتفق مع ذلك التاريخ المتضافر في أنّ أصل الإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفية لتأخّر عصره، وقد كان لوالده محمّد بن الحنفية يوم قتل عثمان من العمر خمس عشرة و يوم استشهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عشرون سنة، وكان الحسن بن محمّد في أصلاّب الآباء وأرحام الأُمّهات، وغاية ما يمكن أن يوجّه به هذا النقل، هو أنّ الأحوال الحاضرة بعد قتل الخليفتين وقدم المسلمين الغزاة، أوجدت أرضية لتكوّن هذه الفكرة، ولكنّها كانت خاملة تدور في الذاكرة، وأوّل من أظهرها و طرحها بصورة علميّة و كتب فيها رسالة هو الحسن بن محمّد ولذلك قال عمّ عثمان بن ابراهيم بن حاطب لابن أخيه: يا بنيّ: ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً.

4 - و أبعد من هذا الكلام ما ذكره ذلك الكاتب حيث قال: إنّ نواة هذه

ص: 106

1- . فجر الاسلام: 279، نقلاً عن تاريخ ابن عساكر.

الطائفة كانت موجودة في الصحابة في الصدر الأول، بحجة أننا نرى أن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان مثل «أبي بكر» و«عبد الله بن عمر» و«عمران بن حصين» وروى أبو بكر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي... (1).

5 - قد عرفت أن من المحتمل أن يكون الحافز لمؤسس هذه الفكرة، هو إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنّ العامل المؤثر في نشوء هذه البذرة ونموّها هو اشتداد الدعاية من جانب الأمويين لتبرئة عثمان من الأحداث المؤلمة المنسوبة إليه، وتنزيه الناكثين ومن انضمت إليهم من أمّهات المؤمنين في نقض البيعة، والخروج على الإمام المفترض الطاعة، وإكثار الوقعة في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أثرت تلك الدعايات والروايات التي كذبوا بها على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بسطاء القوم و سذاجهم بحيث أخذت تلك الأكاذيب صورة الحجاج، فلم يكن لهم بدّ أمام هذه الدعايات من أحد أمرين: إمّا الاجتهاد، و خرق الحجب، وشهود الحقائق بعين الفكر والعقل. وإمّا الوقوف على الرأي الوسط والتوقّف عن التكلّم في حقّ هؤلاء، وإرجاء الأمر إلى الله، والفرض الأول كان أمراً غير ميسور لبساطة الفهم وسذاجته، فصار الثاني متعيّناً.

يقول أحد المصريين حول الدعايات الفارغة بعد عهد عثمان: «و من

ص: 107

هنا وهناك تألفت سلسلة الموضوعات والخرافات والأساطير التي ابتلى بها المسلمون، وانتشرت بينهم التلبيسات الملتوية والشبه، فشوّهت جمال الشريعة المطهّرة، حتى أصبحت وبالاً على الدين، وشرّاً على المسلمين، وحاتلاً دون نهضتهم وتقدّمهم، وعائقاً أمام الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية والعلمية والدينية»(1).

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

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

و الظاهر أنّ فكرة الإرجاء نشأت في أحضان الدعايات الأموية، والفضائل المفتعلة لجملة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فغشيت وجه الحقيقة، وعاقبت البسطاء عن الخوض في الأبحاث الخطيرة، واقتحام المعارك المدلّهمة، ممّا نجم به على هؤلاء من الطامات والأحداث وما قيل في براءتهم، فتخيّل لهم أنّ الأصلح والرأي الأوسط هو عدم الجنوح إلى جانب دون آخر.

وهؤلاء وإن كانوا غير معذورين في هذا الأمر، لكنّهم - في زعمهم - أخذوا جانب الاحتياط في مقابل الناقمين.

ص: 108

1- . عثمان بن عفان للأستاذ صادق إبراهيم عرجون: 41، كما في الغدير: 256/9.

7 - إنَّ أصل الإرجاء هو التوقُّف و ترك الكلام في حقِّ بعض الصحابة. لكنَّ هذا الأصل قد نسي في الآونة اللاحقة، وأخذ أصل آخر مكانه، بحيث لم يبق من الأصل الأوَّل أثر بين المرجئة اللاحقة وفرقهم المختلفة، وهو البحث عن تحديد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر.

فصار تحديد الإيمان بالاقرار دون العمل، أو المعرفة القلبيَّة دون القيام بالأركان، ركنًا ركينًا لهذه الطائفة بحيث كلَّما أطلقت المرجئة، لا يتبادر من هذه الكلمة إلَّا من تبنَّى هذا المعنى.

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

وهذا يوضح صحَّة ما قلناه من أنَّ الإرجاء - يوم تكوُّنه - لم يظهر بصورة حزب سياسي. بل ظهر بصورة منهج فكري دينيَّ التجأ إليه أصحابه، خضوعاً للدعايات الفارغة، وتسليماً لها، وبما أنَّ الإرجاء على كلا الأصلين كان لصالح السلطة من الأمويين، كانت السلطة يومذاك تؤيِّدهم لأنَّ في تبنِّي كل من الأصلين، صلاحهم ودعم عروشهم.

فالأصل الأوَّل يدعو إلى أنَّ الإنسان قاصر عن تشخيص المصيب والمخطئ، بل يترك أمر المخطئين إلى الله، وهذا التسليم هو نفس ما يطلبه أصحاب السلطة، حتَّى يجتنب الناس عن القضاء في يزيد الخمر، وعبد الملك السفَّاك، وعامله الحجاج بن يوسف الثقفي، ممَّن عاشوا قبل الفكرة

أو بعدها، و سؤدوا صحيفة تاريخهم.

و الأصل الثاني يعرب عن أنّ الشهادة اللفظية بالتوحيد أو المعرفة القلبية يكفي في دخول الإنسان في عداد المؤمنين، فيحرم قتاله و نضاله بل تكون نفسه و ماله مصونين من الاعتداء، و هذا أيضا كان أمانة الأمويين، إذ على ضوء ذلك، يكون يزيد الخمرور و الحجاج الظلوم من المؤمنين، و يكون دمهما و مالهما مصونين من الاعتداء.

عقيدة المرجئة:

لا تجد للمرجئة رأياً خاصاً في أبواب المعارف و العقائد سوى باب الإيمان و الكفر، فكلّاهم يدور حول هذين الموضوعين و أس نظريّتهم أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان، أو ما يقرب من ذلك، فأخرجوا العمل من حقيقة الإيمان، و اكتفوا بالتصديق القلبي و نحوه و يترتب على ذلك الأصل أمور:

1 - إنّ الإيمان لا يزيد و لا ينقص، لأنّ أمر التصديق دائر بين الوجود و العدم، و مثله تفسير الإيمان بالإقرار باللسان، فهو أيضاً كذلك و ليس العمل داخلاً في حقيقته حتّى يقال: إنّ العمل يكثر و يقلّ، و سيوافيك نظرنا فيه.

2 - إنّ مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقة، لكفاية التصديق القلبي أو الإقرار باللسان في الاتّصاف بالإيمان، و هؤلاء في هذه العقيدة يخالفون الخوارج و المعتزلة. أمّا الأولى: فلاّتهم يعدّون العمل عنصراً مؤثراً في الإيمان بحيث

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

و أما الثانية: فلاّتهم 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 الإيمان.

3 - إنّ مرتكب الكبيرة لا- يخلّد في النار وإن لم يتب، ولا يحكم عليه بالوعيد والعذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوه سبحانه له، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أنّ صاحب الكبيرة يستحقّ العقوبة إذا لم يتب وإنّ من مات بلا- توبة يدخل النار، وقد كتبه الله على نفسه فلا يعفو(1).

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

و هاهنا سؤال وهو أنّه إذا كانت حقيقة الإرجاء هو الاكتفاء في الحكم بالإيمان بالتصديق القلبي، أو الإقرار باللسان، فما هو الوجه في لعنهم و التبرّي منهم، إذ ليست هذه النظرية بمجرّدها سبباً للّعن و التحاشي و التبرّي بهذه الدرجة.

و الإجابة عنه: هي إنّ التبرّي منهم ليس لأجل هذه النظرية، بل لأجل

ص: 111

1- . ذكر الشيخ الأشعري فروعاً آخر لهم في هذا المجال. لاحظ مقالات الإسلاميين: 126-147.

أَنَّهُمْ جَرَّدُوا الْأَعْمَالِ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَمْ يَعْتَقِدُوهَا مِنَ الْفَرَائِضِ (1) وَلَمْ يَتَّقِيَّدُوا بِهَا فِي مَجَالِ الْفِعْلِ وَالتَّرَكِّ، وَلَأَجْلِ ذَلِكَ أَصْبَحَ الْإِيمَانُ عِنْدَهُمْ يَتَلَخَّصُ فِي التَّصَدِيقِ الْقَلْبِيِّ، وَالْإِقْرَارِ اللَّفْظِيِّ.

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذِهِ الْعَقِيدَةَ خَاطِئَةٌ جَدًّا، إِذْ لَوْ صَحَّتْ فَعِنْدُنَا لَا يَتَجَاوَزُ الْإِيمَانُ عَنِ التَّصَدِيقِ الْقَلْبِيِّ أَوْ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ، فَمَا أَسْهَلَ الْإِسْلَامَ وَآيَسَرَهُ لِكُلِّ مَنْ انْتَسَبَ إِلَيْهِ وَلَوْ انْتِسَابًا شَكْلِيًّا.

قَالَ الصَّاحِبُ بْنُ عَبَّادٍ: ادَّعَتِ الْمَرْجُئَةُ أَنَّ قَاتِلَ النَّفْسِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَسَارِقَ الْمَالِ، وَمُخِيفَ السَّبِيلِ، وَمُرْتَكِبَ الزِّنَا، وَشَارِبَ الْخَمْرِ، لَا يَقْطَعُ أَتْهَمُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنْ مَاتُوا مُصْرِّينَ. وَقَالَتِ الْعَدْلِيَّةُ: بَلْ هُمْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ مُخَلَّدُونَ لَا يَجِدُونَ عَنْهَا حَوْلًا، لِأَنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ «وَأِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (2) وَلَمْ يَخْصَّ فَاجِرًا عَنْ فَاجِرٍ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصَلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» (3)، وَقَالَ تَعَالَى:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (4).

فَإِنْ قَالُوا فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا

ص: 112

1- . كنز الفوائد: 125.

2- . الانفطار: 14.

3- . الانفطار: 13-16.

4- . النساء: 93.

دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (1) فالجواب أنه تعالى قال في هذه الآية: «لمن يشاء» والمشية مغيبة عنا، إلى أن نعرفها بالأدلة، وقد بين «من يشاء» بقوله: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (2)، فهو يكفر الصغائر بتجنب الكبائر، و الكبائر بالتوبة، قال سبحانه: «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ» (2). (3)

وهنا وجه آخر للعنهم وهو يرجع إلى قولهم بالإرجاء بالمعنى الأول أعني التوقف في أمر الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام وعدم الحكم بشيء فيه من الإيمان وضده. وأي مصيبة أعظم من التوقف في إيمان أخي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنوه ووزيره، وهو الصديق الأكبر، وأول المؤمنين. قال - صلوات الله عليه - : «و لقد كنت أتبعه (الرسول) أتباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالافتداء به. و لقد كان يجاور في كل سنة ب (حراء)، فأراه و لا يراه غيري، و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و خديجة و أنا ثالثهما. أرى نور الوحي و الرسالة و أشم ريح النبوة» (4).

أفي مثله يتوقف الإنسان المنصف في الحكم بإيمانه؟!

ص: 113

1- . النساء: 48.

2- . النساء: 31. (2). الزمر: 54.

3- . الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن و العقل للصاحب (المتوفى 385 هـ): 23، المطبوع ضمن نفائس المخطوطات.

4- . نهج البلاغة: 161/3-182، الرقم 187، الخطبة القاصعة.

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة *** وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

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

آراء ونظريات حول الإيمان:

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

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

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

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

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

الإنسان عملاً، ازداد إيماناً، وكلّما نقص نقص إيمانه.(1)

وإليك تحليل الآراء والأقوال:

ما هو الإيمان لغةً وكتاباً:

إنّ الإيمان لغة هو التصديق، وهو على وزن «إفعال» من الأمن بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف، فحقيقة قوله «آمن به»: أذعن به، وسكنت نفسه، واطمأنت بقبوله فيؤول «الباء» في الحقيقة إلى السببية، وهو تارة يتعدى بالباء كما في قوله تعالى: «آمَنَّا بِمَا أُنزِلَتْ»(2)، وأخرى باللام كقوله سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا»(3)، وقوله تعالى: «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ»(4).

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

ص: 115

1- . الفصل: 188/3، ونسب إلى محمد بن زياد الحريري الكوفي قول خامس ساقط جداً، ومن شاء فليرجع إليه.

2- . آل عمران: 53.

3- . يوسف: 17.

4- . العنكبوت: 26.

ظُلُمًا وَعُلُوًّا»(1)، وقوله سبحانه: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ»(2)، فأثبت لليهود المعرفة وفي الوقت نفسه الكفر. وهذا يعرب عن أنَّ الاستيقان النفساني لا بدَّ له من مظهر كالإقرار باللسان، أو الكتابة، أو الإشارة كما في الأخرس.

ويمكن أن يقال: إنَّه يكفي التصديق القلبي، ولكنَّ الإنكار باللسان مانع، فلو علم أنَّه مدَّعن قلباً، ولم ينكره لساناً، لكفى في الحكم بالإيمان، كما كفى في تحقُّقه واقعاً.

وأما عدم كفاية التصديق اللساني فلقلوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»(3)، والأعراب صدَّقوا بألسنتهم، وأنكروه بقلوبهم أو شكَّوا فيه.

وهؤلاء جروا في توصيف أنفسهم بالإيمان على مقتضى اللغة، وادَّعوا أنَّهم مصدِّقون قلباً وحناناً، فردَّ الله عليهم بأنَّهم مصدِّقون لساناً، لا حناناً، وأسماءهم مسلمين، ونفى كونهم مؤمنين.

وعلى ضوء هذه الآيات يتبيَّن فساد القولين الأولين وتظهر قوَّة القول الثالث وهو كون الإيمان لغة: هو التصديق القلبي، لكنَّ الكتاب العزيز دلَّ على عدم كفاية التصديق القلبي وأنَّه يشترط أن يكون معه إقرار أو ما يقوم

ص: 116

1- . النمل: 14.

2- . البقرة: 89.

3- . الحجرات: 14.

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

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

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

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

ص: 117

هل الإيمان هو التصديق القلبي؟

استدلّ القائل بأنّ الإيمان هو التصديق القلبي مضافاً إلى ما مرّ من الآيات في صدر البحث(1) بأنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين، و خاطبنا الله بلغة العرب، و هو في اللغة التصديق، و العمل بالجوارح لا يسمّى إيماناً.

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في إثبات خروج العمل عن حقيقة الإيمان، و أمّا كون التصديق بالقلب كافياً في صدق الإيمان فلا يشبهه، كيف و قد دلّت الآية على أنّ الجحد لساناً أو غيره، و الاستيقان قلباً يوجب دخول الجاحد في عداد الكفّار. قال سبحانه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»(2).

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

ثمّ إنّ ابن حزم الظاهري (المتوفّى 456 هـ) أورد على هذا القول بوجهين:

ص: 118

1- . «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ» (يوسف: 17)، «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (العنكبوت: 26).

2- . النمل: 14.

الأول: أنَّ الإيمان في اللغة ليس هو التصديق، لأنَّه لا يسمَّى التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً في لغة العرب، و ما قال قَطَّ عربيّ إنَّ من صدَّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه، أنَّه يسمَّى مصدِّقاً به ولا مؤمناً به. وكذلك ما سَمَّى قَطَّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً في لغة العرب أصلاً.

الثاني: لو كان ما قالوه صحيحاً لوجب أن يطلق اسم الإيمان لكلِّ من صدَّق بشيء ما، و لكان من صدَّق بإلهية الحلاج و المسيح و الأوثان مؤمنين، لأنَّهم مصدِّقون بما صدَّقوا به(1).

يلاحظ عليه: أنَّ الوجه الأول صحيح لو رجع إلى ما ذكرنا من كون الإنكار باللسان مانعاً، و إلاَّ فلو صدَّق قلباً و لم ينكره بلسانه فهو مؤمن لغةً و قرآناً. غير أنَّ الحكم في مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل من الإقرار باللسان، أو الكتابة باليد، أو الإشارة بالجوارح.

و أمّا الوجه الثاني، فهو من الوهن بمكان لا- يحتاج إلى البيان و كم لهذا الرجل من كلمات واهية. أضف إليه ما في كتابه من بداءة في الكلام.

هل الإيمان هو الإقرار باللسان؟

إشارة

إنَّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و من بعدهم، اتَّفَقوا على أنَّ من أعلن بلسانه بشهادة الإسلام فإنَّه عندهم مسلم محكوم له بحكم الإسلام.

ص: 119

أضف إليه قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السوداء «اعتقها فإنها مؤمنة»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه: أنَّ الحكم لهم بالإيمان كان بحسب الظاهر لا الحكم بأنَّه مؤمن عند الله واقعاً، ولذلك لو علم عدم مطابقة اللسان مع الجنان يحكم عليه بالنفاق. قال سبحانه: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»⁽²⁾. ولَمَّا كان الرسول وأصحابه مأمورين بالحكم بحسب الظاهر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بما أرسلت به، فإذا عصموا منِّي دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله» وبذلك يظهر وجه حكمه صلى الله عليه وآله وسلم في السوداء «بأنَّها مؤمنة».

روى ابن حزم عن خالد بن الوليد أنَّه قال: ربَّ رجل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إني لم أبعث لأشقَّ عن قلوب الناس.

إلى هنا تبيَّن فساد القولين الأوَّلين، وأنَّ الحقَّ هو القول الثالث، وعرفت الأثر المترتب عليه، إمَّا المهم هو نقد القول الرابع الذي يجعل العمل جزءاً من الإيمان وإليك البحث فيه:

ليس العمل جزءاً من الإيمان:

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

ص: 120

1- . نفس المصدر: 206.

2- . البقرة: 8.

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

1 - «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»⁽¹⁾، فالعطف يقتضي المغايرة، فلو كان العمل داخلياً فيه لزم التكرار، واحتمال كون المقام من قبيل ذكر الخاص بعد العام يحتاج إلى وجود نكتة لذكره بعده، إلّا 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 - فرضاً كان أو نفلاً - جزءاً من الإيمان.

2 - «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»⁽²⁾، والجملة حالية و المقصود: عمل صالحاً حال كونه مؤمناً، وهذا يقتضي المغايرة.

3 - «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ»⁽³⁾،

ص: 121

1- . البقرة: 277.

2- . طه: 112.

3- . الحجرات: 9.

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

4 - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (1). فأمر الموصوفين بالإيمان، بالتقوى، أي الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المحرمات، فدلّ على أن الإيمان يجتمع مع عدم التقوى وإلا كان الأمر به لغواً وتحصيلاً للحاصل، إلا أن يحمل الأمر على الاستدامة فيخرج عن كونه تحصيلاً للحاصل.

5 - الآيات الدالة على كون القلب محلاً للإيمان.

منها قوله تعالى: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (2). ولو كان العمل جزءاً منه لما كان القلب محلاً لجميعه. وقوله سبحانه: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (3)، وقوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (4).

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

ص: 122

1- . التوبة: 119.

2- . المجادلة: 22.

3- . الحجرات: 14.

4- . النحل: 106.

قال تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»⁽¹⁾، وقال سبحانه: «وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ»⁽²⁾.

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

قلت: قد عرفت أنّ الإيمان لغة هو التصديق قلباً، غاية الأمر دلّ الدليل على عدم كفايته إذا أنكره وجحد باللسان وإن أذعن به في القلب. بل يمكن أن يقال: إنّ الإيمان هو التصديق المورث للسكون والسكينة والتسليم. والجاحد بلسانه لا تحصل له تلك الحالة وإن حصل له العلم، لكن ليس كلّ علم ملازماً للإيمان بل هو أخصّ منه. ولأجل ذلك قال سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً»⁽³⁾، فالإيمان هو المعرفة المورثة للسكون، الباعثة إلى التسليم، ولا تحصل تلك الحالة للجاحد الحاقداً.

هذا هو مقتضى الكتاب، ويؤيّده الإجماع حيث جعلوا الإيمان شرطاً

ص: 123

1- . النحل: 108.

2- . الباقية: 23.

3- . النساء: 65.

لصحة العبادات، ولا يكون الشيء شرطاً لصحة جزئه.

وأما السنة فهناك روايات تدلّ على أنّ الإقرار المقترن بالعرفان، إيمان. 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 إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله، ويقرّ بالطاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن (1).

ومثله غيره.

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

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

ص: 124

1- . البحار: 16/66، كتاب الإيمان والكفر نقلاً عن (معاني الأخبار).

احتجّ القائل بأنّ العمل جزء من الإيمان بآيات:

1 - قوله سبحانه: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ»⁽¹⁾. ولو كانت حقيقة الإيمان هي التصديق، لما قبل الزيادة والنقيصة، لأنّ التصديق أمره دائر بين الوجود والعدم. وهذا بخلاف ما لو كان العمل جزءاً من الإيمان. فعندئذ يزداد وينقص حسب زيادة العمل ونقيصته. و الزيادة لا تكون إلّا في كميّة عدد لا في ما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كميّة له⁽²⁾.

يلاحظ عليه: أنّ الإيمان بمعنى الإذعان أمر مقول بالتشكيك. فلليقين مراتب، فيقين الإنسان بأنّ الاثنين نصف الأربع، يفارق يقينه في الشدّة والظهور، بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، كما أنّ يقينه الثاني، يختلف عن يقينه بأنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي له ماهيّة ووجود، وهكذا يتنزّل اليقين من القوّة إلى الضعف، إلى أن يصل إلى أضعف مراتبه الذي لو تجاوز عنه لزال وصف اليقين، ووصل إلى حدّ الظنّ، و له أيضاً مثل اليقين درجات و مراتب، و يقين الإنسان بالقيامة و مشاهدتها في هذه النشأة ليس كيقينه بعد الحشر و النشر، و مشاهدتها بأمّ العين. قال سبحانه: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ

ص: 125

1- .الفتح: 4.

2- .الفصل: 194/3.

هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»(1)، فمن ادّعى بأنّ أمر الإيمان بمعنى التصديق والإذعان، دائر بين الوجود والعدم، فقد غفل عن حقيقته ومراتبه. فهل يصحّ لنا أن ندّعي أنّ إيمان الأنبياء بعالم الغيب، كإيمان الإنسان العادي، مع أنّ مصونيتهم من العصيان والعدوان رهن علمهم بأثار 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 كميّة العدد منقوض بآيات كثيرة استعملت الزيادة فيها في غير زيادة الكميّة. قال سبحانه: «وَيَخْرُجُونَ لِلْذِّقَانِ يَتَّبِعُونَ مَا يَرْثِيهِمْ خُشُوعاً»(2). وقال: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُوراً»(3). والمراد شدة خشوعهم ونفورهم، لا كثرة عددهما، إلى غير ذلك من الآيات الّتي استعمل فيها ذلك اللفظ في القوّة والشدة لا الكثرة العددية.

2 - قوله سبحانه: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ»(4)، وإنّما عنى بذلك صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ بالصلاة إلى الكعبة. يلاحظ عليه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ولا- نشكّ في أنّ العمل أثر للإذعان وردّ فعل له، ومن الممكن أن يطلق السبب ويراد به المسبّب. إنّما

ص: 126

1- . ق: 22.

2- . الإسراء: 109.

3- . الإسراء: 41.

4- . البقرة: 143.

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

3 - قوله سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً»⁽¹⁾. أقسم سبحانه بنفسه أنّهم لا يؤمنون إلّا بتحكيم النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتسليم بالقلب وعدم وجدان الحرج في قضائه. و التحكيم غير التصديق والتسليم، بل هو عمل خارجي.

يلاحظ عليه: أنّ المنافقين - كما ورد في شأن نزول الآية - كانوا يتركون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويرجعون في دعاويهم إلى الأخبار و - مع ذلك - كانوا يدّعون الإيمان بمعنى الإذعان والتسليم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فنزلت الآية بأنّه لا يقبل منهم ذلك الادّعاء حتّى يرى أثره في حياتهم، وهو تحكيم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المرافعات، والتسليم العملي أمام قضائه، وعدم إحساسهم بالحرج ممّا قضى. وهذا ظاهر متبادر من الآية و شأن نزولها. فمعنى قوله سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ»، أنّه لا يقبل ادّعاء الإيمان منهم إلّا عن ذلك الطريق. وبعبارة ثانية؛ إنّ الآية وردت في سياق الآيات الآمرة بإطاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»⁽²⁾، و المنافقون كانوا

ص: 127

1- . النساء: 65.

2- . النساء: 64.

يدعون الإيمان، وفي الوقت نفسه كانوا يتحاكمون إلى الطاغوت. فنزلت الآية، وأعلنت أن مجرد التصديق لساناً ليس إيماناً. بل الإيمان تسليم تام باطني وظاهري. فلا يستكشف ذلك التسليم التام، إلا بالتسليم للرسول ظاهراً، وعدم التخرج من حكم الرسول باطناً، وآية ذلك ترك الرجوع إلى الطاغوت ورفع النزاع إلى النبي، وقبول حكمه بلا حرج. فأين هو من كون نفس التحكيم جزءاً من الإيمان؟

4 - قوله سبحانه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (1) سَمَّى سبحانه تارك الحجّ كافراً.

يلاحظ عليه: أن المراد إما كفران النعمة وأن ترك المأمور به كفران لنعمة الأمر، أو كفر الملة لأجل جحد وجوبه.

5 - قوله سبحانه: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» (2). والمشار إليه بلفظة «ذلك» جميع ما جاء بعد «إلا» من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فدلّت هذه الآية على دخول العبادات في ماهية الدين.

و المراد من الدين، هو الإسلام لقوله سبحانه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (3).

ص: 128

1- . آل عمران: 97.

2- . البينة: 5.

3- . آل عمران: 19.

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

الف - الإسلام هو المبتغى لقوله: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»⁽¹⁾، والإيمان أيضاً هو المبتغى، فيكون الإسلام والإيمان متّحدين.

ب - قوله سبحانه: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽²⁾، فجعل الإسلام مرادفاً للإيمان.

ج - قوله سبحانه: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»⁽³⁾، وقد أريد من المؤمنين والمسلمين معنى واحداً، فهذه الآيات تدلّ على وحدة الإسلام والإيمان. فإذا كانت الطاعات داخلية في الإسلام فتكون داخلية في الإيمان أيضاً لحديث الوحدة⁽⁴⁾.

يلاحظ عليه

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

ص: 129

1- . آل عمران: 85.

2- . الحجرات: 17.

3- . الذاريات: 35-36.

4- . الفصل: 234/3؛ البحار: 16/66-17.

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» لا جميع ما وقع بعدها من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والمراد من قوله: «لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو إخلاص العبادة لله، كإخلاص الطاعة(1) له، والشاهد على ذلك قوله سبحانه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»(2). فإن وزن قوله: «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» وزان قوله: «ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» والمشار إليه في الجملة الأولى هو الدين الحنيف الخالص عن الشرك، بإخلاص العبادة والطاعة له سبحانه.

ثانياً: يمنع كون العبادات داخلة في الإسلام حتى في قوله سبحانه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، وقوله تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً...»، لأنَّ المراد منه هو التسليم أمام الله وتشريعاته، بإخلاص العبادة والطاعة له في مقام العمل دون غيره من الأوثان والأصنام، وبهذا المعنى سمى إبراهيم «مسليماً» في قوله تعالى: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»(3)، وبهذا المعنى طلب يوسف من ربه أن يميته مسلماً قال سبحانه حكاية عنه: «تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ»(4)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول إخلاص العبادة له، والتجنُّب من الشرك، فلو فرض أنَّ العبادة داخلة في مفهوم

ص: 130

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

2- . الروم: 30.

3- . آل عمران: 67.

4- . يوسف: 101.

الدين، فلا دليل على دخولها في مفهوم الإسلام.

ثالثاً: نمنع كون الإسلام والإيمان بمعنى واحد، فالظاهر من الذكر الحكيم اختلافهما مفهوماً. قال سبحانه: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»⁽¹⁾، فلو استعمل الإسلام أو المسلمين وأريد منهما الإيمان والمؤمنين في مورد أو موردين، فهو لوجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ.

إلى غير ذلك من الآيات التي جمعها ابن حزم في «الفصل»⁽²⁾، ولا دلالة فيها على ما يرتبته، والاستدلال بهذه الآيات يدلّ على أنّ الرّجل ظاهريّ المذهب إلى النهاية يتعبّد بحرفيّة الظواهر، ولا يتأمل في القرائن الحافّة بالكلام وأسباب النزول.

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

1 - روى الكراجكي عن الصادق أنّه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل»⁽³⁾.

2 - روى الكليني عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قيل لأمر

ص: 131

1- . الحجرات: 13.

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

3- . البحار: 19/69، الحديث 1.

المؤمنين عليه السلام: من شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال: وسمعتة 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 إلا 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 خدام المؤمنين وأنّ جوار الله للمؤمنين، وأنّ الجنة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟ (1)

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

3 - روى الكليني عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: الكبائر تخرج من الإيمان؟ فقال: «نعم وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا يزني

ص: 132

1- . الكافي: 33/2، الحديث 2؛ البحار: 19/66، الحديث 2.

الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن».(1)

4 - وروى أيضاً عن عبيد بن زرارة قال: دخل ابن قيس الماصر وعمر بن ذر - وأظنّ معهما أبو حنيفة - على أبي جعفر عليه السلام، فتكلّم ابن قيس الماصر فقال: إنّنا لا نخرج أهل دعوتنا وأهل ملّتنا من الإيمان 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».(2)

5 - وعن الرضا عن آبائه - صلوات الله عليهم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله -: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان».(3)

إلى غير ذلك من الروايات التي جمعها العلامة المجلسي قدس سره في بحاره، باب «الإيمان مبثوث على الجوارح».(4)

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

روى الكليني عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «لعن الله القدرية، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة»، فقلت:

لعنت هؤلاء مرّة مرّة ولعنت هؤلاء مرّتين؟ قال: «إنّ هؤلاء يقولون: إنّ قتلنا مؤمنون، فدماؤنا متلطّخة بشيائهم إلى يوم القيامة. إنّ الله حكى عن قوم في كتابه: «الْأَنفُسُ الَّتِي أُوتِيَتْ بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُ النَّارَ قُلُوبًا جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» قال: كان بين القاتلين

ص: 133

1- . الكافي: 284/2-285، الحديث 21.

2- . الكافي: 285/2، الحديث 22.

3- . عيون أخبار الرضا: 226/1.

4- . بحار الأنوار: 149-18/69، الباب 30 من كتاب الكفر والإيمان.

و القائلين خمسمائة عام فألزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا».(1)

وروى أيضاً عن أبي مسروق قال: سألتني أبو عبد الله عليه السلام عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدرية وحرورية، قال:

«لعن الله تلك الملل الكافرة المشركة التي لا تعبد الله على شيء».(2)

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

والذي يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة، هو أنّ الايمان ذو مراتب ودرجات، ولكل أثره الخاص.

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

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

ص: 134

1- . الكافي: 409/2، الحديث 1. والآية 183 من سورة آل عمران.

2- . الكافي: 409/2، الحديث 2.

3 - التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات. وثمرته اللّحوق بالمقرّين، والحشر مع الصديقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدرجات.

4 - نفس ما ذكر في الدرجة الثالثة لكن بإضافة القيام بفعل المندوبات، وترك المكروهات، بل بعض المباحات، وهذا يختصّ بالأنبياء والأوصياء(1).

ويعرب عن كون الإيمان ذا درجات ومراتب، ما رواه الكليني عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «قلت: أ لا- تخبرني عن الإيمان؟ أقول هو وعمل، أم قول بلا- عمل؟ فقال: «الإيمان عمل كلّ، والقول بعض ذلك العمل، بفرض من الله بين في كتابه، واضح نوره، ثابتة حجّته، يشهد له به الكتاب، ويدعوه إليه»، قال: قلت: صفه لي جعلت فداك حتّى أفهمه، قال: «الإيمان حالات و درجات و طبقات، و منازل: فمنه التام المنتهى تمامه، و منه الناقص البين نقصانه، و منه الراجح الزائد رجحانه».

قلت: إنّ الإيمان ليتّم و ينقص و يزيد؟ قال: «نعم»، قلت: كيف ذلك؟ قال: «لأنّ الله تبارك و تعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم و قسّمه عليها و فرّقه فيها، فليس من جوارحه جارحة إلّا و قد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها...»(2).

ص: 135

1- . البحار: 126/69-127.

2- . البحار: 23/69-24. لاحظ تمام الرواية وقد شرحها العلامة المجلسي.

ويعرب عنه أيضاً ما رواه الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس الايمان بالتحلي، ولا بالتمني، ولكن الايمان ما خلص في القلب، وصدقه الأعمال».(1)

والمعاد بالتحلي التزيين بالأعمال من غير يقين بالقلب، كما أن المراد من التمني هو تمنّي النجاة بمحض العقائد من غير عمل.

وفي ما رواه النعماني في كتاب القرآن عن أمير المؤمنين عليه السلام شواهد على ذلك التقسيم.(2)

خاتمة المطاف

إشارة

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

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

ص: 136

1- . البحار: 72/69، نقلاً عن معاني الأخبار: 187.

2- . البحار: 74-73/69، نقلاً عن تفسير النعماني.

الجنان. ولأجل ذلك نرى أن كلَّ عربيٍّ وعجميٍّ وأعرابيٍّ وقرويٍّ أقرَّ بالشهادتين عند الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حكم عليه بحقن دمه واحترام ماله. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»⁽¹⁾.

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

وأما غير هذه من الآثار التي نعبر عنه بالسعادة الأخروية فلا شك أنها رهن العمل، وأن مجرد الاعتقاد والإقرار باللسان لا يضمن ولا يغني من جوع. وهذا يظهر بالرجوع إلى الكتاب والسنة. قال سبحانه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»⁽²⁾.

نرى أنه ينفي الإيمان عن غير العامل. وما هذا إلا لأن المراد منه، الإيمان المؤثر في السعادة الأخروية، وقال أمير المؤمنين عليه السلام:

«لأنسب الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»⁽³⁾.

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

ص: 137

1- . بحار الأنوار: 242/68.

2- . الحجرات: 15.

3- . نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم 125.

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

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

المرجئة والفرق الأخرى:

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

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

1 - مرجئة الخوارج.

2 - مرجئة القدرية.

3 - مرجئة الجبرية.

4 - المرجئة الخالصة.

و هذه الطوائف بعضها بالنسبة إلى بعض على نقيض، فمرجئة القدرية تقول بالاختيار والحرية للإنسان، و مرجئة الجبرية تنكره. و مع ذلك كلّه فالطائفتان تستظّلان تحت سقف واحد، و هو الإرجاء، و إن اختلفوا في سائر المسائل. نعم يوجد هناك مرجئة خالصة لم يتكلّموا بشيء في بقية المسائل و ذكر الشهرستاني لهم طوائف ستّ وهي:

1 - اليونسيّة.

2 - العبيديّة.

3 - الغسانيّة.

4 - الشعبانيّة.

5 - التومينية.

6 - الصالحيّة.

و هؤلاء لم يتكلّموا إلّا في الإرجاء و اختلفوا في تحديد الإيمان بعد

ص: 139

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

شعراء المرجئة:

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

1 - ثابت بن قننة. كان في صحابة يزيد بن المهلب يوليّه أعمالاً من أعمال الثغور، وقد روى أبو الفرج الأصفهاني قصيدة له في أغانيه مستهلّها:

يا هند فاستمعي لي أنّ سيرتنا *** أن نعبد الله لم نشرك به أحداً

نرجئ الأمور إذا كانت مشبهة *** ونصدق القول فيمن جار أو عندا

المسلمون على الاسلام كلّهموا *** والمشركون استووا في دينهم قددا

ولا أرى أنّ ذنباً بالغ أحداً *** مّ التّاس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا

لا نسفك الدم إلّا أن يراد بنا *** سفك الدماء طريقاً واحداً جددا

من يتّق الله في الدنيا فإنّ له *** أجر التقيّ إذا وفّى الحساب غدا

ص: 140

و ما قضى الله من أمر فليس له *** ردّ و ما يقض من شيء يكن رشدا

كلّ الخوارج مُخطّ في مقالته *** و لو تعبد فيما قال و اجتهدا

أما عليّ و عثمان فأنّهما *** عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

و كان بينهما شغب و قد شهدا *** شقّ العصا و بعين الله ما شهدا

يجزى عليّاً و عثماناً بسعيهما *** و لست أدري بحقّ آية وردا

الله يعلم ما ذا يحضران به *** و كلّ عبد سيلقى الله منفرداً(1)

2 - عون بن عبد الله بن عقبة بن مسعود: و قد وصف بكونه من أهل الفقه و الأدب و كان يقول بالإرجاء ثمّ عدل عنه و قال مخطئاً ما اعتقده:

فأول ما أفارق غير شكّ *** أفارق ما يقول المرجئونا

و قالوا مؤمن من آل جور *** و ليس المؤمنون بجائرينا

و قالوا مؤمن دمه حلال *** و قد حرمت دماء المؤمنين(2)

خطر المرجئة على أخلاق المجتمع:

قد عرفت التطوّر في فكرة الإرجاء و أنّه استقرّ رأي المرجئة أخيراً على أنّ الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان أو الإذعان بالقلب، و هذا يكفي في

ص: 141

1- . فجر الإسلام: 281-282، نقلاً عن الأغاني: 204/4

2- . نفس المصدر: 282، نقلاً عن الأغاني: 92/8

اتّصاف الإنسان بالإيمان. ولو صحّ ما نسب إليهم في شرح المواقف «من عدم العقاب على المعاصي»⁽¹⁾ فالمصيبة أعظم.

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

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

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

«بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة»⁽²⁾.

ص: 142

1- . شرح المقاصد للفتازاني: 229/2 و 238.

2- . الكافي: 47/6، الحديث 5. قال المجلسي في المرأة: 82/21-83 عند شرح هذا الحديث: «أي علموهم في بدو 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 ذلك صرفهم عن ذلك. والمرجئة في مقابلة الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير، لتأخيرهم عليّاً عليه السلام عن مرتبته، وقد يطلق في مقابلة الوعيديّة إلّا أن الأول هو المراد هنا». ويحتمل أن يكون المراد هو الثاني بقرينة «أولادكم» فإنّ فكرة الإرجاء بالمعنى الأوّل تضرّ الكلّ، وبالمعنى الثاني تضرّ الشباب الذين تهدّدهم الغرائز الجامحة كما أوعزنا إليه في المتن.

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

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

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

تعصي الإله وأنت تظهر حبه *** هذا محالّ في الفعال بديع

لو كان حبّك صادقاً لأطعته *** إنّ المحبّ لمن يحبّ مطيع(1)

إنّ للإمام الصادق عليه السلام احتجاجاً على المرجئة، علّمه لأحد أصحابه

ص: 143

وأبطل فيه حجة القائل بكفاية الإقرار بالإيمان قياساً على كفاية الإنكار باللسان في الكفر، وإليك الحديث: روى محمد بن حفص بن خازجة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وسأله رجل عن قول المرجئة في الكفر والإيمان وقال: إنهم يحتجون علينا ويقولون: كما أن الكافر عندنا هو الكافر عند الله، فكذلك نجد المؤمن إذا أقر بإيمانه أنه عند الله مؤمن، فقال: سبحانه الله؛ وكيف يستوي هذان، والكفر إقرار من العبد فلا يكلف بعد إقراره ببينة، والإيمان دعوى لا يجوز إلا ببينة، وبينته عمله ونيته، فإذا اتفقا فالعبد عند الله مؤمن، والكفر موجود بكل جهة من هذه الجهات الثلاث، من نية، أو قول، أو عمل. والأحكام تجري على القول والعمل، فما أكثر من يشهد له المؤمنون بالإيمان، ويجري عليه أحكام المؤمنين، وهو عند الله كافر، وقد أصاب من أجرى عليه أحكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله (1).

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

المرجئة و علماء الشيعة

إن علماء الشيعة الإمامية تبعاً لأئمتهم، قاموا في وجه المرجئة وحذروا الأمة من ألوان خدعهم، علماً منهم بأن نفوذ فكرة الإرجاء،

ص: 144

مسح الإسلام و محوه من أديم الأرض، وإليك كلمة قيمة لفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (المتوفى عام 260 هـ) من أصحاب الأئمة الثلاثة: - الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام ذكرها في كتابه (الإيضاح: 20) قال: «و منهم المرجئة الذين يروي منهم أعلامهم مثل إبراهيم النخعي، وإبراهيم بن يزيد التيمي، ومن دونهما مثل سفيان الثوري، وابن المبارك وكيع، وهشام، وعلي بن عاصم عن رجالهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب؛ القدرية والمرجئة». فقليل لهم:

ما المرجئة؟ قالوا: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنهم يدينون بأن أحدهم لو ذبح أباه وأمه وابنه وبنته وأخاه وأخته، وأحرقهم بالنار، أو زنى، أو سرق، أو قتل النفس التي حرم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الكعبة، أو نبش القبور، أو أتى أي كبيرة نهى الله عنها، إن ذلك لا يفسد عليه إيمانه، ولا يخرج منه، وأنه إذا أقر بلسانه بالشهادتين إنه مستكمل الإيمان، إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل - صلى الله عليهما - فعل ما فعل، وارتكب ما ارتكب مما نهى الله عنه، ويحتجون بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: أمرنا أن نقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وهذا قبل أن يفرض سائر الفرائض وهو منسوخ.

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

إله إلا الله وأنَّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم شهر رمضان»(1).

وله رحمه الله احتجاج و مناشدة مع المرجئة في كتابه، فمن أراد فليرجع إليه(2).

هل كان أبو حنيفة مرجئاً؟

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

ثمّ ينقل عن غسان و أكثر أصحاب أبي حنيفة أنَّهم ينقلون عن أسلافهم أنَّ الإيمان هو الإقرار و المحبة لله و التعظيم له و الهيبة منه، و ترك الاستخفاف بحقه، و أنّه يزيد و لا ينقص(3).

و الظاهر هو الأوّل لتخصيصه في كتاب «العالم و المتعلّم» الذي أملاه و كتبه تلاميذه على ذلك و إليك النصّ:

ص: 146

1- . الإيضاح: 20-21.

2- . الإيضاح: 47-66.

3- . مقالات الإسلاميين: 132.

قال العالم رضى الله عنه: الإيمان هو التصديق و المعرفة و اليقين و الإقرار و الإسلام. و الناس في التصديق على ثلاث منازل:

فمنهم: من يصدّق بالله و بما جاء منه بقلبه و لسانه.

و منهم: من يصدّق بلسانه و يكذب بقلبه.

و منهم: من يصدّق بقلبه و يكذب بلسانه.

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

قال العالم رضى الله عنه: من صدّق بالله و بما جاء من عند الله بقلبه و لسانه فهو عند الله و عند الناس مؤمن.

و من صدّق بلسانه و كذب بقلبه كان عند الله كافراً و عند الناس مؤمناً، لأنّ الناس لا يعلمون ما في قلبه. و عليه يسمّونه مؤمناً بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، و ليس لهم أن يتكلّفوا علم ما في القلوب.

و منهم من يكون عند الله مؤمناً و عند الناس كافراً، و ذلك بأنّ الرجل يكون مؤمناً بالله و بما جاء عنه. و يظهر الكفر بلسانه في حال التقيّة، أي الإكراه، فيسمّيه من لا يعرف أنّه يتّقي، كافراً، و هو عند الله مؤمن. (1)

و في «الفقه الأكبر» المنسوب له ما هذا نصّه: «الإيمان هو الإقرار

ص: 147

1- . العالم و المتعلم للإمام أبي حنيفة: 52-53، تحقيق عمر رواس قلعة جي و عبد الوهاب الهندي الندوي.

والتصديق» وجاء فيه: «و يستوي المؤمنون كلهم في المعرفة و اليقين و التوكل و المحبة و الرضا و الرجاء و يتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله». وجاء فيه: «الله متفضل على عباده عادل قد يعطي في الثواب أضعاف ما يستوجه العبد، تفضلاً منه و قد يعاقب على الذنب عدلاً منه و قد يعفو فضلاً منه»، و جاء فيه: «و لا تكفر أحداً بذنوب و لا تنفي أحداً عن الإيمان»⁽¹⁾.

أقول: إن القول بأن الإيمان هو التصديق القلبي فقط، لا يدخل القائل في عداد المرجئة إذا كان مهتماً بالعمل و يرى النجاة و السعادة فيه، و أنه لولاه لكان خاسراً غير رابح. فالمرجئة هم الذين يهتمون بالعقيدة و لا يهتمون بالعمل و لا يعدونه عنصراً مؤثراً في الحياة الأخروية، و يعيشون على أساس العفو و الرجاء، و بالجملة يهتمون بالرغبة دون الرهبة و الله سبحانه يقول: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً»⁽²⁾.

و على ذلك؛ فرمي كل من قال بأن الإيمان هو التصديق بالإرجاء، رمي في غير محله، فإذا كان المرمي ذا عناية خاصة بالعمل بالأركان، و القيام بالجوارح، و كان شعاره قوله سبحانه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»⁽³⁾ فهو على طرف النقيض منهم، خصوصاً على ما نقله شارح المواقف من المرجئة

ص: 148

1- . ضحى الإسلام: 321/3.

2- . الأنبياء: 90.

3- . العصر: 2-3.

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

هذا إجمال القول في عقيدة المرجئة وما يترتب عليها من المفاسد، ولأئمة أهل البيت عليهم السلام كلمات في حقهم حذروا المجتمع فيها من تلك الطائفة يجدها المتتبع في محله⁽¹⁾. ويظهر من الأمير نشوان الحميري (المتوفى عام 573 هـ) شيوع المرجئة في عصره في الأوساط الإسلامية قال: «وليس كورة من كور الإسلام إلا والمرجئة غالبون عليها إلا القليل»⁽²⁾. أعاذنا الله من شر الأبالسة.

ص: 149

-
- 1- . بحار الأنوار: 392/18، فصل المعراج، وغيره.
 - 2- . شرح الحور العين: 203، كما في «بحوث مع أهل السنة».

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

غير أن الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى نسب الإرجاء بالمعنى الثاني إلى الحسن وقال: «إننا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمد الحنفية (المتوفى 101 هـ) وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدّى للردّ على الخوارج حين نشروا مبادئهم الخطيرة «لا عقد بدون عمل» وهو يستلزم تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن «الحسن» أنه لا يضرّ مع الإيمان معصية وأن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان، حتى يزول الإيمان بزوالها»⁽¹⁾.

وما ذكره خلط بين معنيي الإرجاء فلاحظ، وقد تقدّم في كلام ابن حجر التصريح بذلك⁽²⁾.

تم الكلام في المرجئة

ص: 150

1- . نشأة الأشعرية و تطورها: 20.

2- . تهذيب التهذيب: 321/2.

القدرة أسلاف المعتزلة

خرج المسلمون من الجزيرة العربية بدافع نشر الإسلام وبسط نفوذه، فلما استولوا على البلاد واستتب لهم الأمر، تفاجئوا بثقافات و حضارات، و شرائع و ديانات، لم يكن لهم بها عهد، ففرضت الظروف عليهم الاختلاط و التعايش مع غير المسلمين، وربما انتهى الأمر إلى التفاعل و التأثير بمبادئهم و أفكارهم، فوقفوا على أصول و مبادئ تخالف دينهم، فأوجد ذلك اضطراباً فكرياً بين الأوساط الإسلامية. كيف لا، وقد كان الخصم متدرّجاً بالسلح العلمي، و مجهّزاً بأساليب كلامية، و المسلمون الغزاة بسطاء غير مجيدين كيفية البرهنة، و المجادلة العلمية مع خصمائهم، فصار ذلك سبباً لطرح أسئلة و نموّ إشكالات في أذهان المسلمين خارج الجزيرة العربية و داخلها، و قد كان الغزاة ينقلون ما سمعوا أو ما تأثروا به في حلّهم و ترحالهم داخل المدن و خارجها.

و هذا التلاحق الفكري بين المسلمين وغيرهم أدى إلى افتراق الأمة الإسلامية إلى طائفتين:

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

و إليك نماذج من أقوالهم في هذا المضمار:

1 - عن أبي يوسف القاضي (المتوفى 192 هـ): طلب علم الكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم (1).

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

ص: 152

1- . تاريخ بغداد: 253/14.

الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام.(1)

3 - وهذا الإمام مالك (المتوفى 179 هـ) لما سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ فقال: الاستواء معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.(2)

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

4 - سأل رجل عن مالك وقال: ينزل الله سماء الدنيا؟ قال: نعم. قال: نزوله بعلمه أم بما ذا؟ فصاح مالك: اسكت عن هذا.

و غضب غضباً شديداً.(3)

5 - قد بلغ تطرف إمام الحنابلة إلى حد أن أبا ثور (المتوفى 240 هـ) فسّر حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله خلق آدم على صورته» على وجه لا يستلزم التجسيم والتشبيه بإرجاع الضمير إلى آدم حتى يتخلص من

ص: 153

1- . حياة الحيوان للدميري: 1/1، كما في كتاب «المعتزلة»: 242.

2- . طبقات الشافعية: 126/3.

3- . الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، لابن قيم الجوزية: 251/2، طبع مكة المكرمة، عام 1348، كما في «المعتزلة»: 245.

مغبتّهما، فهجره أحمد، فأتاه أبو ثور، فقال أحمد: أيّ صورة كانت لأدم يخلق عليها، كيف تصنع بقوله: «خلق آدم على صورة الرحمن» فاعتذر أبو ثور و تاب بين يديه.(1)

فالدواء عنده لكلّ داء هو الدعوة إلى التعبد بالنصوص تعبدًا حرفيًا من غير تحليل ولا تفسير.

6 - إنّ أحد أصحابه، الحارث المحاسبي (المتوفى 243 هـ) ألّف كتاباً في الردّ على المعتزلة، فأنكره أحمد و هجره. ولما اعترض عليه المحاسبي بأنّ الردّ على البدعة فرض، أجاب أحمد بقوله: إنّك حكيت شبهتهم أولاً ثمّ أجبت عنها فلم تأمن أطلع الشبهة ولا ألّفت إلى الجواب أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهها(2).

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

ص: 154

1- . نفح الطيب: 153/3، كما في كتاب «المعتزلة».

2- . المنقذ من الضلال: 45. راجع كتاب المعتزلة: 245-251.

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

هذا حال الطائفة الأولى وإليك نبذة عن وضع الطائفة الأخرى.

الطائفة الثانية: وهم الأقلية من أصحاب الفكر، وقد عاينوا المشاكل عن كثب و حاولوا حلّها بالدراسة و التحليل.

فلأجل تلك الغاية تدرّعوا بمنطق الخصم و أساليبه الكلامية، فقلعوا بها الشبه و صانوا دينهم و إيمان أحداثهم عن زيغ المبطلين.

كلّ ذلك بدافع الذبّ عن حريم الدين و صيانتها، و تجسيدا للأصل الأصيل في الكتاب و السنة - الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - و أسوة بالنبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم الذي كان يدافع عن دين الله بسيفه و سنانها، و بنانه و بيانه، و كتبه و رسائله.

وقد نجم بين الأمة في هذه الطائفة علماء أختاروا رضا الله سبحانه بغضب المخلوق، فكانوا يحمون جسد الإسلام من التّبال المرشوقة و الموجّهة من السلطة الحاكمة إليه، تحت ستار الدفاع عن الدين و مكافحة المضلّين، و قد أساء لهم التاريخ فأسماهم بالقدرية، خطأ من شأنهم، و إدخالاً لهم تحت الحديث المروي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم: «القدرية مجوس هذه الأمة». و كان العصر الأموي (من الوقت الذي استولى فيه معاوية على عرش الملك إلى آخر من تولّى منهم)، يسوده القول بالجبر، الذي يصوّر الإنسان و المجتمع أنّهما مسيران لا مخيران، وأنّ كلّ ما يجري في الكون من صلاح

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

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

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

ففي هذه الظروف نهض رجال ذوو بصيرة لا يستسيغون هذه الفكرة، بل يرونها من حبال الشيطان، ألقيت لاصطياد المستضعفين، وسلب حرّياتهم ونهب إمكانيّاتهم، فثاروا على الفكرة وأصحابها وناضلوا من أجل ذلك 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 وخرجهم على أمير المؤمنين!! عبد الملك بن مروان!! وسيفه الشاهر الحجاج بن يوسف.

ونقدّم إليك لمحات من حياتهم ونضالهم في طريق عقيدتهم، وأنّهم

لم يكونوا يدينون بشيء مما رموا به إلا القول بأنّ الإنسان مختار في حياته، وأنّه ليس له إلا ما سعى، ولم تكن عندهم فكرة التفويض التي تعادل الشرك الخفيّ، وإنّما حدثت فكرة التفويض بعدهم بين المعتزلة. وعلى ذلك فهؤلاء المسمّون بالقدريّة ظلماً وعدواناً، أسلاف المعتزلة في الدعوة إلى حرّية الإنسان، لا في الدعوة إلى التفويض البغيض.

واستغلّت الأشاعرة ومؤلفو الملل والنحل لفظ «القدريّة»، فاستعملوها في مخالفيهم تبعاً لأهل الحديث في هذه الظروف، فأطلقوها على كلّ من ادّعى للإنسان حرّية في العمل واختياراً في الفعل الذي هو مناط صحّة التكليف، ومدار بعث الرسل، فدعاة الحرّية عندهم قدرية إمّا لاتّهامهم - كذباً وزوراً - بإنكار تقدير الله وقضائه، من باب إطلاق الشيء (القدريّة) وإرادة نقيضه (إنكار القدر ونفيه)، أو لاتّهامهم بأنّهم يقولون نحن نقدر أعمالنا وأفعالنا... وسيوافيك بحث حول هذه اللفظة عند خاتمة البحث.

دعاة الحرية

1 - معبد بن عبد الله الجهنّي البصري (المتوفّى 80 هـ): 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 الحجاج بن يوسف، فخرج وأقام بمكة فقتله الحجاج صبراً بعد أن عدّبه، وقيل صلبه.

ص: 157

عبد الملك بن مروان في دمشق على القول بالقدر ثم قتله. (1)

وقال المقرئ في خطه: «أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني، وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري، فتكلم بالقدر في البصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري، فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان، سنة ثمانين من الهجرة - إلى أن قال: و كان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر و كان يأتي هو و معبد الجهني إلى الحسن البصري، فيقولان له إن هؤلاء ينفكون الدماء و يقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله، فطعن عليه بهذا». (2)

2 - غيلان بن مسلم الدمشقي: وهو ثاني من تكلم بالقدر و دعا إليه و لم يسبقه سوى معبد الجهني. قال الشهرستاني في «الملل و النحل»: «كان غيلان يقول بالقدر خيره و شره من العبد، و قيل تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه فطلبه هشام بن عبد الملك و أحضر الأوزاعي لمناظرته. فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق و قتل عام (105 هـ). (3)

ص: 158

1- . الأعلام للزركلي: 177/8 ناقلاً عن تهذيب التهذيب: 225/10؛ ميزان الاعتدال: 183/3؛ شذرات الذهب: 88/1؛ البداية و النهاية: 34/9.

2- . الخطط المقرئية: 356/2. سيوافيك نظرنا في كلامه فانتظر.

3- . الملل و النحل: 47/1؛ لسان الميزان: 424/4؛ و الأعلام للزركلي: 320/5.

قال القاضي عبد الجبار: «و منهم (الطبقة الرابعة من المعتزلة) غيلان بن مسلم، أخذ العلم عن الحسن بن محمد بن الحنفية»⁽¹⁾.

وقال ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم: «أخذ غيلان الدمشقي المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ولم تكن مخالفته (الحسن) لأبيه و لأخيه إلا في شيء من الإرجاء. روى أن الحسن كان يقول - إذا رأى غيلان في الموسم -: أترون هذا، هو حجة 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 أن غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يحذّره فيه من انطفاء السنّة وظهور البدعة»⁽²⁾.

فلما وصلت الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز دعاه وقال: أعني على ما أنا فيه. فقال غيلان: ولني بيع الخزائن وردّ المظالم فولاه فكان يبيعها و ينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنّته وسيرته، وكان فيما نادى عليه جوراب خزّ فبلغ ثلاثين ألف درهم، وقد أكل بعضها. فقال غيلان: من يعذرني ممّن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهكذا يأكل والناس يموتون من الجوع. فمرّ به هشام بن عبد الملك قال: أرى هذا يعينني ويعيب آبائي وإن ظفرت به لأقطع يديه ورجليه، فلما ولي هشام قتله على النحو الذي وعده»⁽³⁾.

ص: 159

1- . طبقات المعتزلة: 229. و لكلامه ذيل يجيء عن ابن المرتضى عند البحث عن جذور الاعتزال.

2- . ستوافيك رسالته فانتظر.

3- . المنية والأمل: 26.

و ما ذكرناه من النصوص يوقفنا على أمور:

- 1 - إنَّ القول بكون الإنسان مخيَّراً لا مسيَّراً يتَّصل جذورها بالبيت الهاشمي. فقد عرفت أنَّ معبدَ الجهنني كان تلميذاً لابن عبَّاس، و غيلان الدمشقي تتلمذ للحسن بن محمَّد بن الحنفية. فما ذكره المقرئ من أنَّه أخذ ذلك الرأي من أبي يونس سنسويه لا يركن إليه، بعد ثبوت تتلمذهما لقادة الفكر من البيت الهاشمي و لعمران بن حصين الصحابي الجليل و من أعلام أصحاب علي عليه السلام.
- 2 - إنَّ نضال الرجلين في العهد الأموي كان ضدَّ ولاة الجور الذين كانوا يسفكون الدماء و ينسبونهم إلى قضاء الله و قدره، فهؤلاء الأحرار قاموا في وجههم و أنكروا القدر بالمعنى الذي استغلته السلطة و برّرت به أعمالها الشنيعة، و إلّا فمن البعيد جدّاً من مسلم واع أن ينكر القضاء و القدر الواردين في الكتاب و السنة على وجه لا يسلب الحرية من الإنسان و لا يجعله مكتوف الأيدي.
- 3 - إنَّ هذا التاريخ يدلنا على أنَّ رجال العيث و الفساد إذا أرادوا إخفاء دعوة الصالحين اتَّهموهم بالكفر و الزندقة و مخالفة الكتاب و السنة.
- 4 - إنَّ صلب معبد الجهنني بيد الحجاج السفاك بأمر عبد الملك أوضح دليل على أنَّ الرجل كان من دعاة الإصلاح، و لكن ثقل أمره على الطغمة الأموية فاستفزّوه من أديم الأرض و قطعوا جذوره بالصلب و القتل، كما أنَّ قيام غيلان في وجه هشام بن عبد الملك يعرب عن صموده في سبيل الحقّ

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

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

5 - إنّ هؤلاء الأحرار وإن رُموا بالقدرية بمعنى إنكار القضاء والقدر، ولكنّهم كانوا بصدد إثبات الاختيار والحرّية للإنسان في مقابل الجبر وإغلال الأيدي الذي كانت السلطة تشجّعه، و الاختيار هو الذي بُنيت عليه الشرائع وعليه شرّعت التكاليف، فإنكاره إنكار للأمر الصّوري.

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

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

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

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

يا أيّها المضمِر همّاً لا تَهْم *** إنَّك إن تُقَدِّر لك الحمى تُحَم

ولو علوت شاهقاً من العلم *** كيف توقيك وقد جفّ القلم(1)

فإذا كان الرأي العام عند المسلمين هذا، فعلى العالم أن يظهر علمه. فلأجل ذلك نرى أنّ معبداً الجهنني وغيلان الدمشقي والقاضي عطاء بن يسار وغيرهم كعمر المقصوص (المتوفى 80 هـ) الذي ظهر بدمشق و كان أستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية وقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة(2) انتفضوا ضدّ هذه الفكرة الفاسدة فلقوا ما لقوا من القتل والتنكيل، وقد أدّوا رسالتهم.

ولو أنّ علماء الإسلام في السنّة والجماعة قاموا بواجبهم في تلك الحقبة التاريخيّة وما هابوا السلطة، لما ظهرت الحركات الرجعيّة بين الأُمّة الإسلاميّة في أوائل القرن الثاني، التي كانت تدعو إلى الجاهليّة الأولى، ولأجل إيقاف القارئ على هذه الحركات ومبادئها سنعرض عليه بعض الحركات الرجعية التي ظهرت في القرن الثاني والثالث بعد إكمال البحث في المقام، فانتظر.

ص: 162

1- . تأويل مختلف الحديث: 28

2- . مختصر الدول لابن العبري: 151. لاحظ كتاب المعتزلة: 91.

الرسالة التي بعث بها غيلان إلى عمر بن عبد العزيز توقفتنا:

أولاً: على مكانته من الصمود في وجه المخالفين، ومما جاء في تلك الرسالة: «أبصرت يا عمر.... وما كدت أعلم يا عمر، أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، ورسماً عافياً، فيا ميت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع، طفئ أمر السنة، وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، وربما نجحت الأمة بالإمام، وربما هلكت بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت، فإنه تعالى يقول: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (1) فهذا إمام هدى، ومن اتبعه شريكاً؛ وأما الآخر: فقال تعالى «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ» (2)، ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار - إذا لا يتبعه أحد - ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، و هل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب

ص: 163

1- . الأنبياء: 73.

2- . القصص: 41.

بينهم؟ كفى بيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى»(1).

وهذه الرسالة التي نقلها ابن المرتضى تعرب أولاً: عن أنّ الرجل كان ذا همّة قعساء، وغيره لا يرضى معها بتدهور الأمور في المجتمع و رجوعه القهقري، أنّه بلغ من الإصحار بالحقيقة أن خاطب خليفة الزمان بما جاء في هذه الرسالة.. وأين كلامه هذا «أنظر أيّ الإمامين أنت» من كلام مرتزقة البلاط الأموي من حيث تقرّظهم للخلفاء و الثناء على أعمالهم القبيحة، و وصفهم بالسير على خطى الرسول محمّد صلى الله عليه وآله وسلم. هذا هو جرير بن عطية الخطفي يمدح بني أميّة بقوله:

ألستم خير من ركب المطايا*** وأندى العالمين بطون راح

وهذه ليلى الأخيلية تمدح الحجاج بن يوسف بقولها:

إذا هبط الحجاج أرضاً مريضة*** تتبّع أقصى دائها فشفاهها

شفاهها من الداء العضال الذي بها*** غلام إذا هزّ القناة سقاها

وقال الآخر:

رأيت الوليد بن يزيد مباركاً*** شديداً بأعباء الخلافة كاهله

ص: 164

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

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

محاكمة غيلان

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

فقال الأوزاعي: أخبرني عن الله عزّ وجلّ هل قضى على ما نهى؟

فقال غيلان: ليس عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: هذه واحدة. ثم قال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ أحال دون ما أمر؟

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

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

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

فقال الأوزاعي: هذه ثلاث كلمات. فأمر هشام فضربت عنقه (1).

ثم إنّ هشاماً طلب من الأوزاعي أن يفسّر له هذه الكلمات الثلاث. فقال الأوزاعي: أمّا الأول فإنّ الله تعالى قضى على ما نهى، نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثمّ قضى عليه بأكلها. أمّا الثاني فإنّ الله تعالى حال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود لآدم ثمّ حال بينه وبين السجود، وأمّا الثالث، فإنّ الله تعالى أعان على ما حرّم، حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، ثمّ أعان عليها بالاضطرار... (2).

يلاحظ على هذه المناظرة:

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

ص: 166

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

2- . تاريخ المذاهب الإسلاميّة: 127/1-128 نقلاً عن العقد الفريد وشرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون.

تبريراً للإعدام حتّى لا يقال إنّ الحكم صدر اعتباطاً.

ثانياً: ما سأله الأوزاعي عنه ثمّ أجاب عنه، يدل على أنّه كان يمشي على خطّ الجبر، وأنّه كان معتقداً بأنّ قضاء الله يسلب عن الإنسان الحرية والاختيار. فكان أكل آدم من الشجرة بقضاء من الله وما كان له محيص عن الأكل، كما أنّ تخلف إبليس عن السجود كان بقضاء الله ولم يكن له مفرّ عن المعصية. وقد حال سبحانه بينه وبين السجود لآدم، ومن المعلوم أنّ غيلان الدمشقي وكلّ موحّد يعتقد بصحّة بعث الرسل وصحّة التكليف... لا يراه صحيحاً.

ثالثاً: إنّ المناظرة لم تكن مبنية على أصولها. فإنّ من أدب المناظرة أن يطرح السؤال أو الإشكال على وجه واضح، حتّى يتدبّر الآخر فيما يرتّبه المناظر من الجواب، وأمّا الأسئلة التي طرحها الفقيه الأوزاعي فإنّها أشبه بالأحاجي واللّغز، لا يستفاد منها إلّا في مواضع خاصّة لاختبار ذكاء الإنسان، ولم يكن المقام إلّا مقام السيف والدم لا الاختبار للذكاء.

وفي حدسي أنّ غيلان الدمشقي قد وقف على نيّة الأوزاعي وأنّه يريد أن يأخذ منه الاعتراف بأحد الأمرين إمّا بالجبر إذا أجاب بمثل ما يريد، وعندئذ يكون مناقضاً لعقيدته.

وإمّا بالاختيار والحرية فيكون محكوماً بالإعدام وضرب العنق. فاختر السكوت وعدم الإجابة حتّى يتخلّص من كلتا المغبتين. وما كان المسكين عارفاً بأنّ الحكم بالإعدام قد سبق السؤال والجواب، وهذه

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

و للكتاب ملحق يهدف إلى تبيان بعض القضايا المتعلقة بشخصية من شخصيات القدرية المفكرين و هو غيلان الدمشقي، و خاصة تلك القضايا المتعلقة بحياته و إعدامه في زمن خلافة هشام بن عبد الملك (المتوفى 125 هـ).

قال محقق الكتاب: و تدلّ معظم الروايات على أنّها أقاصيص موضوعة اختلقتها روايتها ليبرهنوا على أنّ غيلان كان خارجاً عن الجماعة، و أنّ حججه كانت غير مقنعة، و أنّ السلطة السياسية كانت على حقّ عند ما أعدمته. و هذا كلّهُ مما يجعل استخلاص ما حدث على وجه الدقة أمراً صعباً، على أنّي حاولت توضيح الأمر بمعلومات استقيتها من كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، بالاضافة إلى المصادر الأخرى. (1)

ص: 168

1- . بدايات علم الكلام في الإسلام: رسالتان في الرد على القدرية مع ملحق في أخبار غيلان الدمشقي حققها و ترجمها و علّق عليها «يوسف فان اس» نشرها المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت. و قد وقفنا على تصوير الرسالتين الأوليين دون الملحق و اكتفينا ببيان كلام المحقق.

قد تكرر لفظ «القدرية» في كلمات أهل الحديث و المتكلمين و مؤلفي الفرق و الملل و النحل، و رويت حولها أحاديث و هي إحدى المصطلحات الدارجة بينهم، و تحاول كل طائفة أن تبرأ منها و تتهم مخالفيها بها. و لأجل إكمال البحث نتحدث عن سند الحديث أولاً، و دلالة ثانياً على وجه الإجمال، و إليك متن الحديث بصورة:

1 - روى أبو داود عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، و إن ماتوا فلا تشهدوهم».

2 - و روى أيضاً عن عبد الله بن عباس (1) أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: «لا تجالسوا أهل القدر و لا تفاتحوهم».

3 - روى الترمذي عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم:

«صنفان من أمتي ليس لهم في الإسلام نصيب: المرجئة، و القدرية» (2).

إذا عرفت متن الحديث فإن الكلام يقع في موردين:

ص: 169

1- . كذا في جامع الأصول و لكن في سنن أبي داود، «عمر بن الخطاب» مكان «عبد الله بن عباس»، لاحظ: 228/4، الحديث 4710.

2- . جامع الأصول: 526/10.

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

الثاني: فما هو المقصود من القدرية على فرض صحته؟

أمّا من ناحية السند، فيكفي في ضعف الأول 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».

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

وفي ضعف سند الثالث وجود «محمّد بن فضيل بن غزوان» وهو ضعيف⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك أنّ جمعاً من الحفاظ عدّوا أصل الحديث من الموضوعات. منهم سراج الدين القزويني قال: إنّ موضوعه وتعبه ابن حجر⁽²⁾.

وقال أبو حاتم: «هذا الحديث باطل»، وقال النسائي: «هذا الحديث باطل كذب»، وقال ابن الجوزي: «حديث لعن القدرية لا شك في وضعه»⁽³⁾.

ص: 170

1- . جامع الأصول: 526/10.

2- . جامع الأصول: 526/10.

3- . الموضوعات لابن الجوزي: 275/1-276؛ اللآلي المصنوعة للسيوطي: 258/1.

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

وهناك كلمة للعلامة محمد بن علي الكراجكي (المتوفى 449 هـ) من تلاميذ الشيخ المفيد لا بأس بنقلها، قال: «و لم نجد في أسماء الفرق ما ينكره أصحابه ويتبرأ منه سوى القدرية».

فأهل العدل يقولون لأهل الجبر: أنتم «القدرية»، وأهل الجبر يقولون لأهل العدل: «أنتم القدرية»، وإنما تبرأ الجميع من ذلك، لأنهم رَوَوْا - من طريق أبي هريرة - عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لعن القدرية وقال: «إنهم مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»⁽¹⁾.

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

ص: 171

ثم أجاب عن استدلال المعتزلة وقال: «القدريّ من يثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ وجلّ، وأنّه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأنّ الصانع هو من زعم أنّه يصوغ دون من يقول أنّه يصاغ له، فلمّا كانت المعتزلة تزعم أنّهم يقدّرون أعمالهم ويفعلونها دون ربّهم، وجب أن يكونوا قدريّة، ولم تكن نحن قدريّة لأنّا لم نصف الأعمال إلى أنفسنا دون ربّنا ولم نقل:

إنّا نقدّرها دونّه. قلنا إنّك تقدّر لنا».(1)

يلاحظ عليه: أنّ القضاء والقدر من الكلمات الواردة في الكتاب والسنة بكثرة. والفاعل في الجميع هو الله سبحانه وتعالى، لا الإنسان قال تعالى: «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ»(2) وقال: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»(3). فلو أطلق «القدريّة» يراد به المعتقد لما جاء في المصدرين من قضاء الله وقدره، لا المعتقد بأنّ الإنسان هو الذي يقدّر أفعاله وأعماله.

و أعجب من ذلك قياسه اسم الفاعل على المصادر المنسوبة، فالأول كالصانع يراد منه الفاعل أي من يصوغ، دون الثانية.

بل يراد منها المعتقد بالمصدر الذي نسب إليه، كالجبريّة: من يعتقد بالجبر، والعدليّة: من يعتقد بالعدل، وهكذا.

ثمّ إنّ هنا محاولات أخرى لأجل تطبيق الحديث على عقيدة دعاة

ص: 172

- 1- . الإبانة: 146.
- 2- . الأعلى: 3.
- 3- . القمر: 49.

الحرية و الاختيار غير ما عرفته من كلام الأشعري من أنّ الإنسان هو المقدر لأعماله، كما عرفت ضعفه و إليك بيانها:

1 - 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، و المشهور هو الأوّل و لم يسمع الثاني.

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

2 - إنّ الحديث من باب إطلاق الشيء و إرادة تقيضه، أي نفاة القدر و منكروه، و سيأتي في حديث أحمد ما يوافق ذلك.

يلاحظ عليه: أنّه لم ير مثله في أمثالها، فلا تطلق الجبريّة، و لا العدليّة على نفاة الجبر و العدل.

أضف إليه أنّه لم يظهر من هؤلاء - أعني: معبداً الجهنّي و لا غيلان الدمشقي - إنكار التقدير بالمعنى الصحيح، غير المنافي للحرية و الاختيار، فإذا أردنا أن نعرف مذهبهم في مجال القضاء و القدر، فيلزم علينا الرجوع إلى مذهب خصومهم، فإنّ الأمور تعرف بأضدادها، و حاشا أن يكون المسلم الواعي منكراً للقضاء و القدر الواردين في الكتاب و السنّة، غير السالين للاختيار و الحرية، غير المنافيين لصحة التكليف و بعث الرسل. و إنّما أنكروا القدر بالمعنى الذي كان البلاط و مرتزقته ينتحلونه لتبرير

أعمالهم الإجرامية، ولا يرون للإنسان ولا لأنفسهم أيّة مسئولية فيها، ويرفعون عقيرتهم بأنّ كلّ ما في الكون من خير وشرّ، وكظّنة و سغب، إنّما يرجع إلى إرادته سبحانه. فلا يصحّ الاعتراض على جوع المظلوم و شبع الظالم. وهؤلاء الأحرار قد قاموا في وجه الأمويين و أنكروا القدر بهذا المعنى الذي يعرف الإنسان كالريشة في مهبّ الريح. ونفي القدر بهذا المعنى، غير نفيه بالمعنى الصحيح سواء فسّر بالعلم و الارادة الأزليين، أم بتقدير الأشياء و القضاء على وجودها و تقدير الإنسان بينهما موجوداً مختاراً مسؤولاً عن فعله، و القضاء على ما يصدر منه بهذه الصورة على ما أوضحناه في محلّه.

3 - ما نقله الشيخ أبو زهرة عن الشيخ مصطفى الصبري شيخ إسلام (تركيا) السابق و هو مقارنة رأيهم بعض عقائد المجوس، فالمجوس ينسبون الخير إلى الله و الشرّ إلى الشيطان و كذلك هؤلاء القدرية يفرقون بين الخير و الشر فيسندون الخير إلى الله و الشرّ إلى الشيطان(1).

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

و هذا كلام قاضي القضاة عبد الجبار، يمنع بتاتاً عن انتساب فعل الإنسان إلى الله خيره و شرّه و يقول: «إنّ أفعال العباد لا يجوز أن توصف

ص: 174

بأنّها من الله و من عنده و من قبله، و ذلك واضح، فإنّ أفعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعيهم و قصودهم، و استحقّوا عليها المدح و الذّم، و الثواب و العقاب فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك...»(1).

هذا بعض الكلام حول الحديث و مفاده، و من أراد البسط و الاستيعاب فعليه المراجعة إلى «شرح الأصول الخمسة:

772-778؛ و شرح التجريد للعلامة الحلّي: 196 ط صيدا؛ و شرح المقاصد للتفتازاني ج 2، ص 122؛ و التمهيد للباقلاني الفصل الثامن و العشرين».

و لو أنّ الرسول يعدّ القدريّة في هذا الحديث مجوس هذه الأُمّة، ففي بعض ما روي عن ابن عمر عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عدّت نفاة القدر مجوس الأُمّة، و إليك نزرّاً منه:

روى أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «لكلّ أُمّة مجوس، و مجوس أُمّتي الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم»(2).

و روى الترمذي و أبو داود عن نافع مولى ابن عمر أنّ رجلاً جاء ابن عمر فقال: «إنّ فلاناً يقرأ عليك السلام، فقال ابن عمر: بلغني أنّه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني السلام فإنّي سمعت رسول

ص: 175

1- . شرح الأصول الخمسة: 778.

2- . مسند أحمد: 86/2.

الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «وَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ، أَوْ فِي أُمَّتِي - الشَّكُّ مِنْهُ - خُسْفٌ وَمَسْخٌ وَذَلِكَ بِالْمَكْذِبِينَ بِالْقَدْرِ».(1)

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

ويكفي في ضعف الحديث الثاني أنه وقع التكذيب وصدر الشك في القدر في العصور الماضية، ولم يعم الخسف والمسح للمكذّبين و الشاكّين فيه.

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

هذا مع أنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم 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 وأعماله، فيحكم عليه بالإسلام أو لا، فيحكم عليه بالكفر.

إذن فما معنى هذه العناية الحادثة بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بهذه المسألة؟

ص: 176

أليس هذا يدفع الإنسان إلى القول بأنّها كانت مسألة مستوردة، زرعها الأحرار والرهبان، وغذّتها السلطة الأموية...

وبالتالي شقّ بها عصا المسلمين و صاروا يكفّر بعضهم بعضاً.

هذا وإنّ الشيخ البخاري يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحجّ، وصوم رمضان».(1)

وروى عبادة بن الصامت و كان شهد بداراً وهو أحد النقباء ليلة العقبة: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال - و حوله عصابة من أصحابه -: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، و من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفّارة له، و من أصاب من ذلك شيئاً ثمّ ستره الله، فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه و إن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلك.(2)

فلو كان للاعتقاد بالقدر، تلك المكانة العظمى، فلما ذا لم يذكره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولو في مورد، ولما ذا تركه سبحانه عند أمره رسوله بأخذ البيعة عن النساء؟(3)

ص: 177

1- . صحيح البخاري: 7/1 من كتاب الإيمان.

2- . صحيح البخاري: 9-8/1، من كتاب الإيمان.

3- . الممتحنة: 12.

كلّ ذلك يشرف الإنسان على القطع بأنّ البحث عن القدر و المغالاة فيه، كان بحثاً سياسياً وراءه غاية سياسية لأصحاب السلطة و الإدارة. و إلا فلا وجه لأن يتركه الوحي في أخذ البيعة من النساء. و لا الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم في عرض الإسلام و تبينه و قبوله من الآلاف المؤلفة من المتشرفين بالإسلام.

رسائل ثلاث حول القدر

و لو طلب القارئ الكريم التعرّف على التشاجر الذي كان قائماً على قدم و ساق في بيان معنى القدر و أنّه ما ذا كان يراد منه، و أنّه هل كان الاعتقاد به يوم ذاك ملازماً للجبر أو لا؟ فعليه بدراسة ثلاث رسائل في هذا المجال، تعدّ من بدايات علم الكلام في الإسلام و قد نشرت تلك الرسائل حديثاً و هي:

1 - الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية، و الرسالة كتبت بإيحاء من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (المتوفى 86 هـ)، و يرجع تأريخ تأليفها إلى عام 73 هـ، فتكون أقدم رسالة في هذا المجال إن صحّت النسبة إليه.

2 - ما كتبه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (المتوفى 101 هـ) إلى بعض القدرية المجهول الهوية، و قد جاء القدر في الرسالتين مساوفاً للجبر. و قد فرض الحاكم الأموي قدرياً ينكر علمه سبحانه الأزلي بالأشياء و أفعال العباد، فيردّ عليه بحماس على نحو يستنتج منه الجبر، و الرسالة جديدة

بالقراءة حتّى يعلم أنّ الأمويين من صالحهم إلى طالحهم كيف شوّهوا الإسلام، و صاروا أصدق موضوع لقول القائل:

«ولولاكم لعمّ الإسلام العالم كلّهُ».

وقد نشرت هذه الرسالة بصورة مستقلة. و طبعت ضمن ترجمة عمر بن عبد العزيز في كتاب حلية الأولياء ج 5 ص 346-353.

3 - ما كتبه الحسن بن يسار المعروف بالحسن البصري (المتوفى 110 هـ) حيث إنّ الحجاج بن يوسف كتب إلى الحسن: «بلغنا عنك في القدر شيء» فكتب إليه رسالة طويلة ذكر أطرافاً منها ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص 13-14.

قال الشهرستاني: «ورأيت رسالة⁽¹⁾ نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدلّ فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل. وقال: ولعلّها لوصل بن عطاء فما كان الحسن ممّن يخالف السلف في أنّ القدر خيره وشرّه من الله تعالى. فإنّ هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم.

والعجب أنّه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء والعافية، والشدة والرخاء، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير والشرّ، والحسن والقبيح، الصادقين من اكتساب العباد.

ص: 179

1- . نقل القاضي عبد الجبار نصّ الرسالة في كتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: 215-223.

وكذلك أورده جماعة من المعتزلة في المقالات عن أصحابهم»⁽¹⁾.

ولا وجه لما احتمله من كون الرسالة لواصل، إلاّ تصلّبه في مذهب الأشعري، وأنّ فاعل الخير والشر مطلقاً - حتّى الصادر من العبد - هو الله سبحانه دون العبد، ومن كان هذا مذهبه، يستبعد أن ينسب ما في الرسالة إلى الحسن البصري - ذلك الإمام المقدّم عند أهل السنّة -.

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

وأخيراً نلفت نظر القارئ إلى ما كتبه كافي الكفاة صاحب إسماعيل بن عبّاد (326-385 هـ) في الردّ على القدرية أسماها «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل».

وبما أنّ هذه الرسالة طريفة في بابها نأتي بنصّ ما يخصّ بردّ القدرية، ويريد من هذه اللَّفظة القائلين بالقدر على وجه يستلزم الجبر وإليك نصّها:

رسالة صاحب في الرد على القدرية (المجبرة)

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

ص: 180

1- . الملل والنحل: 47/1. لاحظ نصّ الرسالة في الجزء الأوّل من هذه الموسوعة ثمّ اقض.

وقالت العدلية: بل الله لا يرضى إلا الصلاح ولا يريد إلا الاستقامة والسداد، وكيف يريد الفساد وقد نهى عنه وتوعد، وكيف لا يريد الصلاح وقد أمر به ودعا إليه، ولو لم يفعل العباد إلا ما أراد الله تعالى لكان كلهم مطيعاً لله تعالى، فإن كان الكافر قد فعل ما أراد منه مولاه فليس بعاص، وأطوع ما يكون العبد لمولاه إذا فعل ما يريده، وأيضاً فليس بحكيم من أراد أن يشتم، ولم يرد أن يعظم، ورضى أن تجحد نعمه، وأحب أن لا تشكر مننه، قال الله تعالى: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ» (1)، وقال تعالى: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (2)، وقال تعالى: «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (3)، وقال تعالى في تكذيب من زعم أن الكفار كفروا بمشيئة الله: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (4)، أي تكذبون.

فإن قالوا: وقال الله «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (5) فقل: هذه الآية وردت على الخير دون الشر. وقال تعالى: «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (6). وقال تعالى في سورة أخرى:

«فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (7).

ص: 181

1- . المؤمن: 31.

2- . الزمر: 9.

3- . البقرة: 205.

4- . الأنعام: 148.

5- . الدهر: 30.

6- . التكوير: 28-29.

7- . الدهر: 29-30.

فإن قالوا: لو أراد من العبد شيئاً ولم يفعل لكان العبد قد غلبه، فهذا ينقلب في الأمر، لأنه قد خولف ولم يكن مغلوباً، وكذلك الإرادة. ألا ترى إلى من قال وأراد من مملوك شيئاً ولم يفعله، وأمر آخر بفعل فخالف لكان المخالف في الأمر أعظم في النفوس عصياناً، كلاً... بل هو الغالب، وإنما أمهل العصاة حلاًماً ولم يجبرهم على الإيمان، لأن المكره لا يستحق ثواباً، بل أراح عليلهم، وأقدرهم وأمكنهم، فمن أحسن في ثوابه، ومن أساء في عاقبه، ولو شاء لأكرههم على الإيمان أجمعين، كما قال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (1)، وكقوله تعالى: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا - إِلَى قَوْلِهِ - أَجْمَعِينَ» (2)، وقال تعالى:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (3).

وزعمت القدرية: أن الله تعالى خالق الكفر وفاعله، ومنشئ الزنا ومخترعه ومتولي القيادة وموجدها، ومبتدع السرقة ومحدثها، وكل قبائح العباد من صنعته، وكل تفاوت فمن عنده، وكل فساد فمن تقديره، وكل خطأ فمن تدبيره.

فإن قالوا على سبب التلبس: إن العبد يكتسب ذلك، فإذا طولبوا بمعنى الكسب لم يأتوا بشيء معقول، وقالت العدلية:

معاذ الله أن يكون فعله إلا حكمة وحقاً، وصواباً وعدلاً، فالزنا فعل الزاني انفراد بفعله، فكل قبيح

ص: 182

1- . يونس: 99.

2- . السجدة: 13.

3- . البقرة: 256.

منسوب إلى المذموم به، وإنما تولى المذمة العاصي، إذ باع الآخرة بالدنيا، ولم يعلم أن ما عند الله خير وأبقى، ولو كان قد خلق أعمال العباد لما جاز أن يأمر بها وينهاهم عنها كما لم يجز أن يأمرهم بتطويل جوارحهم وتقصيرها، إذ خلقها على ما خلقها، ولو خلق الكفر لما جاز أن يعيب ما خلق، ولو كان فاعل الكفر لما جاز أن يذم ويعيب ما خلق ويذم ما فعل، ولو كان مخترع الفساد لما جاز أن يعاقب على ما اخترع، ولا تنفك القبائح من أن تكون من الله تعالى فلا حجة على العبد، أو من الله و من العبد فمن الظلم أن يفرد بعقاب ما شارك في فعله، أو من العبد فهو يستحق العقاب، وقال تعالى: «يَلُؤُونَ آلِيَهُمْ بِالْكِتَابِ - إلى قوله - وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (1) فلو كان لوي ألسنتهم من خلق الله تعالى لما قال: «وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (2).

وبعد، فالكفر قبيح وأفعال الله حسنة، فعلمنا أن الكفر ليس منها، وهكذا أخبر تعالى بقوله: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (3)، وقوله تعالى: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (4).

فإن سألوا عن قوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (5)، فقل: هذه الآية لو تلوتم صدرها لعلمتم أن لا حجة لكم فيها، لأنه تعالى أراد بالأعمال

ص: 183

1- . آل عمران: 78.

2- . آل عمران: 78.

3- . السجدة: 7.

4- . النمل: 88.

5- . الصافات: 96.

هاهنا الأصنام، والأصنام أجساد، وليس من مذهبنا أننا خلقنا الأصنام، بل الله خلقها، ألا ترى أنه قال تعالى: «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (1).

فإن قالوا: «لَا يُسَدُّ مَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (2)، فقل: إنه أدل على العدل، لأن العباد يُسألون عن أفعالهم لما كان فيها العبث والظلم والقبیح، والله تعالى لما كانت أفعاله كلها حسنة لا قبيح فيها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزه عن أن يسأل، ولم يرد بهذا ما تريده الفراعنة إذ قالت لرعيّتها: وقد سألناكم فلا تسألونا لم أظلمكم وأفسدكم (كذا)، كلاً... فإنه تعالى لم يدع للسؤال موضعاً بإحسانه الشامل، وعدله الفاضل، ولو لا ذلك لم يقل: «لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (3) فنحن نقول: إن أفعالنا الصالحة من الله ليس بمعنى أنه فعلها، وكيف يفعلها وفيها خضوع وطاعة، والله تعالى لا يكون خاضعاً ولا مطيعاً، بل نقول: إنها منه، بمعنى أنه مكن منها، ودعا إليها وأمر بها وحرّض عليها، ونقول: إن القباح ليست منه لأنه نهى عنها، وزجر وتوعد عليها، وخوف منها وأنذر، ونقول: إنها من الشيطان بمعنى أنه دعا إليها وأغوى، ومنى في الغرور «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (4)، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ - إلى قوله - لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (5)، وقال تعالى في صفة الشيطان: «يَعِدُّهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (6). فإن قالوا:

ص: 184

1- . الصفات: 95-96.

2- . الأنبياء: 23.

3- . النساء: 165.

4- . فصلت: 46.

5- . النحل: 90.

6- . النساء: 120.

فقد قال تعالى: «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (1) قلنا: معنى الآية غير ما قدّرت و لو قدّرتها كما تقدّر لعلمت أن لا حجة فيها لك، لأنّه تعالى يقول: «وَ إِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ - إلى قوله - قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (2)، فإنّما هذا في الكفّار حيث تطيروا بنبيّ الله عليه السلام و كانوا إذا أتاهم الخصب يقولون هذا من عند الله و إذا أتاهم الجذب يقولون: هذا من عندك، كما قال تعالى: «وَ إِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ - إلى قوله - لَا يَعْلَمُونَ» (3)، فيبين الله تعالى أنّ ذلك كلّ - يعني الخصب و الجذب - من عنده، إلّا أنّه لم يقل: و إن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندنا على ما تذكره المجبّرة، و قد دلّ الله على بطلان قولهم: «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ» (4).

وزعمت المجبّرة القدرية أنّ الله خلق أكثر العباد للنار، و خلقهم أشقياء بلا ذنب و لا جرم، و غضب عليهم و هو حلیم من غير أن يغضبوه، و خذلهم من قبل أن يعصوه، و أضلّهم عن الطريق الواضح من غير أن خالفوه، و قالت العدلية: خلق الله الخلق لطاعته، و لم يخلقهم لمخالفته، و أوضح الدلالة و الرسل لصالح الجماعة، و لم يضلّ عن دينه و سبيله.

و كذا أخبر بقوله تعالى: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (5)،

ص: 185

- 1- . النساء: 78.
- 2- . النساء: 78.
- 3- . الاعراف: 131.
- 4- . النساء: 79.
- 5- . الذاريات: 56.

و كيف يمنع إبليس من السجدة ثم يقول: «لما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ» (1).

فإن سألوا عن قوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» (2) قيل: «لام العاقبة» معناها أن مصيرهم إلى النار، كما قال تعالى: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (3) وإن كانوا التقطوه ليكون لهم قرة عين، وقد بين ذلك بقوله تعالى: «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ» (4) - إلى آخره - وكذلك الجواب بقوله تعالى: «إِنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» (5).

وزعمت المجبرة القدرية أن الله يضل أكثر عباده من دينه، فإنه ما هدى أحداً من العصاة إلى ما أمرهم به، وأن الأنبياء عليهم السلام أراد الله ببعثهم الزيادة في عمى الكافرين، وقالت العدلية: أن الله لا يضل عن دينه أحداً، ولم يمنع أحداً الهدى الذي هو الدلالة، وقد هدى و من لم يهتد فبسوء اختياره غوى. قال الله تعالى: «وَأَمَّا تَمْوِدُ فَهْدَيْنَاهُمْ فَاسًا تَحِبُّوا أَلْعَمَى عَلَى الْهُدَى» (6) على أننا نقول أن الله يضل من شاء و يهدي، وأنه يضل الظالمين عن ثوابه و جنّاته، وذلك جزاء على سيئاتهم، وعقاب على جرمهم، قال الله

ص: 186

1- . ص: 75.

2- . الأعراف: 179.

3- . القصص: 8.

4- . القصص: 9.

5- . آل عمران: 178.

6- . فصلت: 16.

تعالى: «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ - إلى قوله - أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (1)، فأما الضلال عن الدين فهو فعل شياطين الجن والإنس، ألا ترى أن الله تعالى ذم عليهم فقال: «وَأَصَدَّلَهُمُ السَّامِرِيُّ» (2)، وقد حكى عن أهل النار أنهم يقولون: «وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ» (3) و ما يقولون: و ما أضلنا إلا رب العالمين.

وقالت المجبرة القدرية: أن الله كلف العباد ما لا يطيقون، وذلك بادعائها أن الله خلق الكفر في الكفار، ولا يقدرهم على الإيمان ثم يأمرهم به، فإذا لم يفعلوا الإيمان الذي لم يقدره عليهم، وفعلوا الكفر الذي خلقه فيهم، وأراده منهم، وقضاه عليهم، عاقبهم عذاباً دائماً.

وقالت العدلية: معاذ الله! إن الله لا يكلف العباد ما لا يتسعون له (الوسع: دون الطاقة) إذ تكليف ما لا يطاق ظلم وعبث، وأنه لا يظلم ولا يعبث ولو جاز أن يكلف من لا يقدره على الإيمان لجاز أن يكلف من لا مال له بإخراج الزكاة، وأن يكلف المقعد بالمشي والعدو وقال تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (4)، فهو لا يكلف من لا يستطيع قبل الفعل أن يفعل، قال تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (5) -

ص: 187

1- . البقرة: 26-27.

2- . طه: 85.

3- . الشعراء: 99.

4- . البقرة: 286.

5- . آل عمران: 97.

إلى آخره - فهو يأمر بالحج قبل الحج، فكذلك استطاعته قبل أن يحج، ولو لم يستطيعوا الإيمان لم يقل لهم: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ» (1)، ولو نصرهم على الإفك لم يقل: «فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (2).

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

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

وبعد: فلو كان من أثبتها لنفسه قدرياً لكان على زعمكم قد أثبتته الله لنفسه فهو قدريّ وبعد هذا القول، فلو كان هذا اسم ذمّ فهو لكم أليق، لأنكم فعلتم القبائح وأضفتموها إلى الله تعالى البريء منها، وقد قال عزّ من قائل: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا» (3) - إلى آخرها -.

تم الكلام في القدرية

ص: 188

1- . التكوين: 26.

2- . العنكبوت: 61.

3- . النساء: 112.

الحركات الرجعية

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

ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من هذه الحركات، نبحت عن عدّة مناهج زرعت 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. ومن هذه الحركات الرجعية: الجهمية، والكرامية، والظاهرية. وإليك بيانها واحدة تلو الأخرى:

الجهمية وسماتها: الجبر والتعطيل

مؤسسها جهم بن صفوان السمرقندي (المتوفى 128 هـ). قال الذهبي: «جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندي الضالّ المبتدع، رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئاً، لكنّه زرع شراً عظيماً»⁽¹⁾.

قال المقرئ: «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الترمذي مولى راسب، وقتل في آخر دولة بني أمية، وهو:

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

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

3 - أنّ الجنة والنار يفتنان، وتتقطع حركات أهلها.

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

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

ص: 190

1 - . ميزان الاعتدال: 426/1 رقم الترجمة 1584.

5 - و انفراد بجواز الخروج على السلطان الجائر.

6 - وزعم أنّ علم الله حادث لا بصفة يوصف بها غيره(1).

وقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة (128 هـ) كيفية قتله بيد نصر بن سيار، و من أراد فليرجع إليه(2).

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

وقال: «وكان جهنم مع ضلالاته التي ذكرناها يحمل السلاح و يقاتل السلطان و خرج مع السريج بن حارث(3) على نصر بن سيار و قتله سلم بن أحوز المازني في آخر زمان بني مروان، و أتباعه اليوم ب (نهاوند)، و خرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلمي، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري، فأجابه قوم منهم و صاروا مع أهل السنة(4).

وقد نسب إليه الشهرستاني عدّة أمور نذكر منها أمرين:

1 - إنّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة و إنّما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له، و الله هو الذي يخلق الأفعال فيه على حسب ما

ص: 191

1- . الخطط المقرئية: 349/3. و لاحظ ص 351.

2- . الكامل لابن الأثير: 342/5-345.

3- . في تاريخ الطبري: الحارث بن سريج و هو الصحيح.

4- . الفرق بين الفرق: 212.

يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتعيّمت السماء وأمطرت، واهتزّت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر. كما أنّ الأفعال كلّها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف إذاً جبر.

2 - إنّ حركات أهل الخلدین تنقطع، و الجنة و النار تقنيان بعد دخول أهلها فيهما، و تلذذ أهل الجنة بنعيمها، و تألم أهل النار بجحيمها، إذ لا تصوّر حركات لا تنهاى آخرًا، كما لا تصوّر حركات لا تنهاى أولًا. و حمل قوله تعالى: «خَالِدِينَ فِيهَا» على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة في التخليد. كما يقال خلد الله ملك فلان، و استشهد على الانقطاع بقوله تعالى:

«خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»⁽¹⁾، فالآية اشتملت على شريطة و استثناء، و الخلود و التأييد لا شرط فيه و لا استثناء⁽²⁾.

و قد نقل الشهرستاني عنه أموراً آخر، مضى بعضها في كلام غيره.

أقول: قاعدة مذهبه أمران:

الأول: الجبر و نفي الاستطاعة و القدرة، فالجهم بن صفوان رأس الجبر و أساسه، و يطلق عليه و على أتباعه الجبريّة الخالصة في مقابل غير الخالص منها.

ص: 192

1- . هود: 107.

2- . الملل و النحل: 87/1-88.

قال الشهرستاني: «الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى، و الجبريّة أصناف، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. و الجبريّة المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل و سمّى ذلك كسباً فليس بجبري».(1)

يلاحظ عليه: أنّ الفرق الثلاث كلّهم جبريون من غير فرق بين نافي القدرة و الاستطاعة كما عليه «الجهنم» أو مثبتها، لكن قدرة غير مؤثّرة، بل مقارنة لإيجاده سبحانه فعل العبد و عمله، أو مؤثّرة في اتّصاف الفاعل بكونه كاسباً و الفعل كسباً، لما عرفت من أنّ القول بالكسب نظريّة مبهمّة جدّاً لا ترجع إلى أصل صحيح، و أنّ القول بأنّه سبحانه هو الخالق المباشر لكلّ شيء لا يترك لنظريّة الكسب مجالاً للصحة، لأنّ الكسب لو كان أمراً وجوديّاً فالله هو خالقه و موجدّه (أخذاً بانحصار الخلق في الله)، و إن كان أمراً عدميّاً اعتبارياً، فلا يخرج الفاعل من كونه فاعلاً مجبوراً.(2)

و على أيّ تقدير، فالقول بالجبر و إذاعته بين الناس و انقيادهم له كان حركة رجعيّة إلى العصر الجاهلي، و قد كان الجبر سائداً على مشركي العرب و غيرهم.(3)

ص: 193

1- . الملل و النحل: 86/1.

2- . راجع: الجزء الثاني من كتابنا هذا ص 147 و ما بعدها، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

3- . راجع: الجزء الأوّل من هذه الموسوعة: 388، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

الثاني: تعطيل ذاته سبحانه عن التوصيف بصفات الكمال والجمال ومن هنا نجمت المعطلة. ولكنه لم يتبين لي صدق ما نسبته إليه البغدادي والشهرستاني من أنه قال: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق(1).

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

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

جعل الجهم الاستثناء في الآية دليلاً على عدم الخلود.

يلاحظ عليه: أنه استدلل بالآية على عدم الخلود بوجهين:

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

ص: 194

إِلَّا بِالْحَقِّ وَاجَلٍ مُّسَمًّى» (1)، وقال تعالى: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (2).

الثاني: الاستثناء الوارد في الآية من الخلود بقوله: «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» في كلا الموردين: نعيم الجنة وعذاب الجحيم.

أما الأول: فالإجابة عنه واضحة، لأنّ المراد من السماوات والأرض فيها، ليس سماء الدنيا وأرضها، بل سماء الآخرة وأرضها، والأوليتان فانيتان، والأخريتان باقيتان والله سبحانه يذكر للنظام الآخر أرضاً وسماءً غير ما في الدنيا. قال تعالى: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (3)، وقال حاكياً عن أهل الجنة:

«وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ» (4)، فللاخرة سماء وأرض، كما أنّ فيها جنة وناراً ولهما أهل، وتحديد بقاء الجنة والنار وأهلها بمدة دوام السماوات والأرض راجع إلى سماء الآخرة وأرضها وهما مؤبدتان غير فانيتين، وإنّما تقنى سماء الدنيا وأرضها، وأما السماوات التي تظلّل الجنة مثلاً والأرض التي تقلّها وقد أشرقت بنور ربّها فهما ثابتتان غير زائلتين.

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

ص: 195

1- . الأحقاف: 3.

2- . الزمر: 67.

3- . إبراهيم: 48.

4- . الزمر: 74.

يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»(1)، فالجنة باقية غير فانية، ولا يفترق عنها الجحيم و نارها.

و أما الإشكال الثاني: فالجواب عنه في مورد الجنة أوضح من الآخر، لأنه يذكر فيها قوله: «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» الظاهر في دوام النعمة وعدم تحقق المشيئة.

توضيح ذلك أنه سبحانه يقول في مورد أهل النار:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»(2).

و يقول في أهل الجنة:

«وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ»(3).

ترى أنه سبحانه يذلل المشيئة في آية الجنة بقوله: «عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ»(4) الدال على عدم انقطاع النعمة، وأن تلك المشيئة أي مشيئة الخروج لا تتحقق.

و على كل تقدير، فالجواب عن الاستثناء في الآيتين هو أن الاستثناء

ص: 196

1- . النحل: 96.

2- . هود: 106-107.

3- . هود: 108.

4- . مقالات الاسلاميين: 494/2؛ الفرق بين الفرق: 211.

مسوق لإثبات قدرة الله المطلقة، وأنَّ قدرة الله سبحانه لا تنقطع عنهم بإدخالهم الجنَّة والنار، وملكه لا يزول ولا يبطل، وأنَّ قدرته على الإخراج باقية، فله تعالى أن يخرجهم من الجنَّة وإن وعد لهم البقاء فيها دائماً، لكنَّه سبحانه لا يخرجهم لمكان وعده، والله لا يخلف الميعاد.

نعم قوله سبحانه في آية النار «إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ» يشير إلى تحقُّق المشيئة في جانب النار كما في المسلمين العصاة دون المشركين والكفار.

التطوير في لفظ «الجهمي»

لَمَّا كان نفي الصفات عن الله، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية، ممَّا نسب إلى منهج الجهم وقد عرفت أساس مذهبه فيما مرَّ، صار لفظ «الجهمي» رمزاً لكلِّ من قال بأحد هذه الأمور، وإن كان غير قائل بالجبر ونفي القدر. ولأجل ذلك ربَّما تطلق الجهميَّة ويراد منها المعتزلة أو القدرية، وعلى هذا الأساس يقول أحمد بن حنبل:

«و القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنَّ القرآن كلام الله ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول، ومن زعم أنَّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلَّهم فهو مثلهم»⁽¹⁾.

ص: 197

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

وقد ألّف البخاري والإمام أحمد(1) كتابين في الردّ على الجهميّة وعنيا بهم المعتزلة. والمعتزلة يتبرّءون من هذا الاسم.

ويتبرّأ بشر بن المعتمر - أحد رؤساء المعتزلة - من الجهميّة في ارجوزته إذ يقول:

نفّيهم عنّا ولسنا منهم *** ولا هم منّا ولا نرضاهم

إمامهم جهم وما لجهم *** وصحب عمرو ذي التقى والعلم(2)

و يريد عمرو بن عبيد الرئيس الثاني للمعتزلة بعد واصل بن عطاء.

وعلى كلّ تقدير، فعُدّ المعتزلة «جهميّة» ظلم واعتساف، ولم يذكر أحد منهم الجهم من رجالهم، وقد أرسل واصل بن عطاء، حفص بن سالم إلى خراسان، وأمره بلقائه فمناظرته وإنّه لقيه في مسجد «ترفد» حتّى قطعه(3).

ص: 198

1- . طبع مع كتاب السنّة له.

2- . فجر الإسلام: 287-288.

3- . طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: 97-163.

إنَّ القضاء على العقل في ساحة العقائد، والاعتماد على النُّقل المحض - الذي انقطع أثره بعد رحلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى عصر أبي جعفر المنصور - إلا شيئاً لا يذكر أيّد هذه الحركات الرجعية لو لم نقل إنه أنتجها.

و من رافع ألوية التشبيه والتجسيم، و ناقل أقاصيص الأخبار و الرهبان في القرن الثاني، هو مقاتل بن سليمان الذي كان هو و جهم بن صفوان في مسألة التنزيه و التشبيه على طرفي نقيض، فالأول غلا في التنزيه حتى عطل، و ذلك غلا في الإثبات حتى شبّه، فهذا معطل و ذلك مشبّه، و قد مُلئت كتب التفاسير بأقوال مقاتل و آرائه فليعرف القارئ مكانه في الوثيقة و تنزيه الربّ عن صفات الخلق.

قال ابن حبان: «كان يأخذ من اليهود و النصارى في علم القرآن الذي يوافق كتبهم، و كان يشبّه الربّ بالمخلوقات، و كان يكذب في الحديث».

قال أبو حنيفة: «أفرط جهم في نفي التشبيه، حتّى قال إنه تعالى ليس بشيء، و أفرط مقاتل في الإثبات حتّى جعله مثل خلقه».

و قال وكيع: «كان كذاباً».

و قال البخاري: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم

يخرج الدجال في سنة خمسين و مائة فاعلموا أنّي كذاب»(1).

وقال النسائي: «كان مقاتل يكذب».

وقال الجوزجاني: «كان دجالاً جسوراً. سمعت أبا اليمان يقول: قدم هاهنا فلما أن صلى الإمام أسند ظهره إلى القبلة وقال: سلوني عما دون العرش، وحدث أنه قال مثلها بمكة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرني عن النملة أين أمعاؤها؟

تم الكلام في الجهمية

ص: 200

1- . لم يخرج الدجال في هذه السنة ولا- بعدها، فهل يبقى الشك في أنه كذاب؟ نعم، مات هوفي تلك السنة فبموته مات الدجل و الكذب القائم به.

وهذه الفرقة منسوبة إلى محمد بن كرام السجستاني شيخ الكرامة (المتوفى 255 هـ).

قال الذهبي: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري ومحمد بن تميم السعدي و كانا كذايين».

قال ابن حبان: «خذل، حتى التقط من المذاهب أردأها، ومن الأحاديث أوهاها... وجعل الإيمان قولاً بلا معرفة».

وقال ابن حزم: «قال ابن كرام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرامة قولهم في المعبود تعالى إنه جسم لا كالأجسام وقد سقت أخبار ابن كرام في تأريخي الكبير. وله أتباع ومريدون وقد سجن في نيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج و سار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة 255 هـ»⁽¹⁾.

ص: 201

يلاحظ عليه: أنَّ ما أسماه مؤمناً سمّاه القرآن منافقاً. قال سبحانه «إِذَا جَاءَكَ الْمُنافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (1).

وقاعدة مذهبه التجسيم، و توصيف الواجب بأمور حادثة، وكلّ ما يذكره أصحاب الملل والنحل يرجع إلى هذا الأصل، وأمّا أصنافهم فقد ذكر البغدادي أنّ للكرامية بخراسان ثلاثة أصناف: حقائقية، والطرائقية وإسحاقية (2). وذكر الشهرستاني لها اثنتي عشرة فرقة وأنّ أصولها ستة.

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

و من عقائده: أنّ معبودهم محلّ للحوادث وزعموا أنّ أقواله وإراداته، وإدراكاته للمريّيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه (3).

و من غرائب آرائه أنّه وصف معبوده بالثقل وذلك أنّه قال في كتاب «عذاب القبر» في تفسير قول الله عزّ وجلّ: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»: أنّها انفطرت من ثقل الرحمن عليها.

ص: 202

1- . المنافقون: 1.

2- . الفرق بين الفرق: 215.

3- . الملل والنحل: 108/1.

إلى غير ذلك من المضحكات والمبكيات في الأصول والفقه. وقد ذكر البغدادي آراء الفقهية أيضاً وذكر فيه قصّة عجيبة من أرادها فليرجع إليه(1).

إنّ للكّرامية نظريات في موضوعات أخرى، ذكرها البغدادي، وقد بلغت جرأتهم في باب النبوة حتّى قال بعضهم: إنّ النّبيّ أخطأ في تبليغ قوله «و مناة الثالثة الأخرى» حتّى قال بعده: «تلك الغرائق العلى، وإنّ شفاعتها ترتجى»(2).

مع أنّ قصّة الغرائق 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 ترهات وضعها الأعداء، واختلقها الأهواء فهي من أسوأ الحركات الرجعية، الظاهرة في أواسط القرن الثالث.

ثم الكلام في الكّرامية

ص: 203

1- . الفرق بين الفرق: 218-225.

2- . الفرق بين الفرق: 222.

6 - الظاهرية (1)

وهذا المسلك الفقهي منسوب إلى داود بن علي الاصفهاني الظاهري (200-270 هـ) وسمع من سليمان بن حرب وأبي ثور.

قال الخطيب: «كان إماماً ورعاً، زاهداً ناسكاً، وفي كتبه حديث كثير لكن الرواية عنه عزيزة جداً» (2).

وقال ابن خلكان: «كان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي وصنّف في فضائله وثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقلّ و تبعه جمع كثير - يعرفون بالظاهرية - وكان ولده - أبو بكر محمّد - على مذهبه، و انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد» (3).

ص: 204

1- . التعرّض للمذهب الظاهري في المقام مع أنّه مذهب فقهي لا- كلامي، لاشتراكه مع الحركات الرجعية الكلامية في طرد العقل و التفكير عن ساحة العلم، وقد ظهر ذلك المذهب في نفس الوقت الذي ظهرت فيه سائر المناهج الفكرية الكلامية، و الكل يحمل طابعاً واحداً و هو اعدام العقل و اقصاؤه عن الأوساط العلمية فناسب ذكره في المقام.

2- . ميزان الاعتدال: 15/2.

3- . وفيات الأعيان: 255/2.

وقد بسط الخطيب الكلام في تأريخه ونقل بعض ما رواه وأشار إلى جوانب من حياته (1).

وما أسسه من المذهب يرتبط بالفروع والأحكام، لا العقائد والأصول فالمصدر الفقهي عنده هو النصوص، بلا رأي في حكم من أحكام الشرع، فهم يأخذون بالنصوص وحدها وإذا لم يكن النص أخذوا بالإباحة الأصلية.

أقول: إن إقصاء العقل عن ساحة العقائد يستلزم طرده عن ساحة الفقه بوجه أولى، لأن أساسه هو التعبد بالنصوص، وعدم الإفتاء بشيء لا يوجد له أصل في الكتاب والسنة، لكن الجمود على حرفية النصوص شيء والتعبد بالنصوص وعدم الإفتاء في مورد لا يوجد فيه أصل و دلالة في المصدرين الرئيسيين شيء آخر. فالظاهرة على الأول، والفقهاء على الثاني، ولأجل إيضاح الحال نأتي بمثالين:

1 - إن الشكل الأول من الأشكال الأربعة ضروري الإنتاج من غير فرق بين الأمور التكوينية أو الأحكام الشرعية، فكما أن الحكم بحدوث العالم نتيجة حتمية لقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث، فهكذا الحكم بحرمة كل مسكر، نتيجة قطعية لقولنا: الفقاع مسكر، وكل مسكر حرام، فالفقاع حرام. لكن الظاهري يقبل المقدّمتين ولكن لا يفتي بالنتيجة بحجة أنها غير مذكورة في النصوص.

ص: 205

2 - ما يسمّيه الفقهاء بلحن الخطاب وإن كان شيئاً غير مذكور في نفس الخطاب، لكنّه من اللوازم البيّنة له، بحيث يتبادر إلى الذّهن من سماعه، فإذا خاطبنا سبحانه بقوله: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (1) يتوجّه الذهن إلى حرمة ضربهما و شتمهما بطريق أولى، ولكنّ الفقيه الظاهري يأبى عن الأخذ به بحجّة كونه غير منصوص.

قال سبحانه: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَصَّيْتُمْ أَوْلَئِكَ» (2)، فالموضوع للحكم «مغفرة ما سلف عند الانتهاء» وإن كان هو الكافر، لكن الذهن السليم يتبادر إلى فهم شيء آخر لازم لهذا الحكم بالضرورة وهو تعميم الحكم إلى المسلم أيضاً بوجه أكد. ولكنّ الظاهري يتركه بحجّة أنّه غير مذكور في النصّ.

وهذا النوع من الجمود يجعل النصوص غير كافية لاستخراج الفروع الكثيرة وتصبح الشريعة ناقصة من حيث التشريع والتقنين، وغير صالحة لجميع الأجيال والعصور، وفاقة للمرونة اللازمة التي عليها أساس خاتمية نبوة نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم و كتابه و سنّته

وهؤلاء بين السنّة كالأخباريين بين الشيعة، غير أنّ الظاهرية ظهرت في القرن الثالث وقد عمل فيما لا نصّ فيه بالإباحة الأصليّة، و الأخباريّة ظهرت في الشيعة في القرن العاشر وهم يعملون فيما لا نصّ فيه بالاحتياط.

ص: 206

1- . الإسراء: 23.

2- . الأنفال: 38.

إنَّ الاكتفاء بظاهر الشريعة وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص له تفسيران؛ أحدهما صحيح جدًّا، والآخر باطل، فإن أُريد منه نفي الظنون التي لم يدلَّ على صحَّة الاحتجاج بها دليل، فهو نفس نصِّ الكتاب العزيز. قال سبحانه: «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»⁽¹⁾، فالشيعة الإمامية بفضل النصوص الوافرة عن أئمة أهل البيت المتصلة أسنادها إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة الظنية التي لم يقدِّم الدليل القطعي على صحَّة الاحتجاج بها، بل قام الدليل على حرمة العمل على بعضها كالقياس وقد ورد في نصوص أئمتهم عليهم السلام: «وإنَّ السنَّة إذا قيسَت محق الدين»⁽²⁾.

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

وعلى ذلك الأساس يكون لوازم الخطاب حجة إذا كانت الملازمة ثابتة بيّنة في نظر العقلاء الذين هم المعنيون بهذه الخطابات، كادعائها بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضده، أو امتناع اجتماع وجوبه

ص: 207

1- . يونس: 59.

2- . الوسائل ج 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 10.

مع حرمة، إلى غير ذلك من المداليل الالتزامية كمفاهيم الجمل الشرطية أو الوصفية أو المعينة بغاية.

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

وبذلك يتبين الحق الصراح في مسألة «تبعية النصوص الشرعية» وعدم الخروج عن إطارها، وأن أهل السنة فيها بين مفرط ومفرط. و الطريق الوسطى هي الجادة(1).

فأصحاب القياس والاستحسان مفرطون في الخروج عن النصوص الشرعية، ويعملون بما لم يدل على الاحتجاج به دليل.

كما أن الظاهرية مفرطة في عدم الخروج عن ظواهر النصوص بحرفيتها، وإن كان العقلاء على خلافهم في محاوراتهم العرفية، ومن المعلوم أنه ليست للشارع طريقة للمفاهمة غير الطريقة الدارجة.

ص: 208

1- . اقتباس من كلام الإمام علي عليه السلام في النهج قال: «اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة». نهج البلاغة قسم الخطب، الرقم 15، ط عبده.

قال الخطيب في تاريخه: «روى عنه ابنه محمد، و زكريّا بن يحيى الساجي، و يوسف بن يعقوب بن مهران الداودي، و العباس بن أحمد المذكر، و هؤلاء رووا عنه و انتحلوا مذهبه»⁽¹⁾.

«و لكن عامة الفقهاء و المحدثين تركوا الرواية عنه كما تركوا مذهبه، و كثرت المعارضة، و قلّ التأييد، و لم يكن لمذهبه سلطان إلا في بلاد الشرق (نيسابور و ضواحيها) في القرنين الثالث و الرابع. و نقل عن صاحب «أحسن التقاسيم» أنّه كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق، و كان الثلاثة التي هو رابعها: مذهب الشافعي، و مذهب أبي حنيفة، و مالك، فكأنّه كان في الشرق أكثر انتشاراً أو تابعاً من مذهب أحمد إمام السنّة في القرن الرابع الهجري، و لكن في القرن الخامس جاء أبو يعلى و جعل المذهب الحنبلي مكانه، و بذلك زحزح المذهب الظاهري و حلّ محله»⁽²⁾.

ابن حزم (384-458 هـ) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري

قد عرفت أنّ أبا يعلى الحنبلي (المتوفى 458 هـ) قد زحزح المذهب الظاهري، و أحلّ محله مذهب إمامه أحمد في أواسط القرن الخامس و بذلك

ص: 209

1- . تاريخ بغداد: 370/8.

2- . تاريخ المذاهب الإسلامية: 351/2، نقلاً عن مقدمة «النبد» للشيخ الكوثري.

خباً ضوؤه وانحسر عن المدارس الفقهية، ولم يبق له وجود إلا في ثنايا الكتب، لولا أن علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أعاد ذكره بلسانه و قلمه، و ألف حول ذلك المذهب كتباً و رسائل و انتقل المذهب الظاهري من الشرق إلى الغرب، و دخل الأندلس و قد حمل العبء وحده و خدم المذهب الظاهري بتأليفه:

1 - الإحكام في أصول الأحكام: بين فيه أصول المذهب الظاهري.

2 - النبذ: وهو خلاصة ذلك الكتاب.

3 - المحلّى: و هو كتاب كبير انتشر في عشرة أجزاء، جمع أحاديث الأحكام وفقه علماء الأمصار. طبع في بيروت، بتحقيق أحمد محمد شاكر.

نزر من آرائه الشاذة

1 - بطلان الاجتهاد:

أفتى ببطلان الاجتهاد في استخراج الأحكام الفقهية مستنداً بقوله سبحانه: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»⁽¹⁾، و لو كان ثمة موضع للرأي لكان الكتاب قد فرط في شيء، و قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

ص: 210

يلاحظ عليه: أنَّ الاستدلال بهاتين الآيتين يعرب عن كون ابن حزم فقيهاً ظاهرياً بحتاً، ينظر إلى الظواهر بحرفيتها ولا يتأمل حتى في القرائن الموجودة في نفس الآيات.

أما الآية الأولى؛ فالمراد من الكتاب فيها، هو صحيفة الكون لقوله سبحانه في صدرها: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ...»(3). لأنَّ التفريط في المقام بمعنى التضييع والتقصير، والمعنى أنَّ الدوابَّ والطيور لما كانت أمماً أمثال الإنسان، فما قصر سبحانه في حقهم من إعطاء الكمال بمقدار ما لها من اللياقة والشأن.

وأقصى ما يمكن أن يقال: إنَّ المراد منه، هو اللوح المحفوظ الذي يسميه سبحانه في موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كلُّ شيء، وأما تفسيره بالقرآن فضعيف لا يركن إليه بعد ملاحظة جمل الآية.

وأما الآية الثانية؛ فهي راجعة إلى القضاء في المنازعات والمرافعات فالمرجع هو الله سبحانه ورسوله، ولا صلة للآية بحصر المصادر في الكتاب والسنة.

ص: 211

1- . النساء: 59.

2- . تاريخ المذاهب الإسلامية: 388/2.

3- . الأنعام: 38.

و لأجل ذلك لم يذكر فيه الإجماع الذي هو حجة عند ابن حزم و مؤسس منهجه، و ما هذا إلا أن الآية وردت في مجال القضاء في المرافعات، دون الإفتاء في الأحكام الكلية.

توضيح ذلك: أن القضاء في المنازعات يشترك مع الاجتهاد في الأحكام الشرعية في أن كلاً من القاضي و المجتهد يسعى لكسح الجهل و رفع الشبهة، غير أن الشبهة في مجال القضاء، موضوعية على الأغلب مع كون الحكم الكلي معلوماً، كاختلاف الناس في الأموال و الديون، بخلاف الشبهة في مجال الاجتهاد فإن الحكم الكلي مشتبه غير معلوم، و المجتهد يسعى بكلّ حول و قوة لدفع الشبهة، و إراءة مُحياً الحقيقة.

و الآية كما هو صريح سياقها، ناظرة إلى المقام الأول، و لا 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 يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»⁽¹⁾، و قد ورد في أسباب نزولها ما يؤيد ما ذكرناه فلاحظ.

2 - يجوز للجنب مسّ المصحف

قال في المحلّي: «و أمّا مسّ المصحف، فإن الآثار التي احتجّ بها من لم يجز للجنب مسّه، فإنّه لا يصحّ منها شيء، لأنّها إمّا مرسلة، و إمّا ضعيفة لا

ص: 212

تسند، وإما عن مجهول... فإن ذكروا قول الله: «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (1). فهذا لا حجة لهم فيه، لأنه ليس أمراً، وإنما هو خبره والله تعالى لا يقول إلا حقاً، ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلا بنص جلي أو إجماع متيقن. فلما رأينا المصحف يمسّه الطاهر وغير الطاهر علمنا أنه عز وجل لم يعن المصحف وإنما عنى به كتاباً آخر» (2).

واستدل على الجواز بعمل النبي وأنه كتب كتاباً إلى عظيم «بصري» ليدفعه إلى هرقل وفيه قوله سبحانه: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً» (3). وقد أيقن أنهم يمسون ذلك الكتاب (4).

يلاحظ عليه

أولاً: أن قوله «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» وصف ثان للقرآن في قوله: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ» والمراد أن القرآن في كتاب محفوظ من التغيير والتبديل، والمراد من الكتاب هو اللوح المحفوظ بشهادة قوله: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (5). وليس المراد منه المصحف، لاستلزامه وحدة الظرف والمظروف.

وثانياً: أن الظاهر من ابن حزم الظاهري، أن الاستدلال على حرمة

ص: 213

1- . الواقعة: 78-79.

2- . المحلى: 83/1.

3- . آل عمران: 64.

4- . الدر المنثور: 40/1.

5- . البروج: 21-22.

مسّ المصحف للجنب مبني على تعيين المراد من الكتاب في قوله: «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» فهل المراد منه هو المصحف أو غيره؟ فعلى الأول يثبت حرمة مسّ المصحف لغير المتطهر بخلاف الثاني.

فرجّح كون المراد منه هو غيره، لما ذكر من الدليل ولكن خفى عليه أنّ الاستدلال ليس مبنياً على ما ذكره، بل الاستدلال مبني على كون الضمير في قوله: «لَا يَمَسُّهُ» هل هو عائد إلى القرآن، أو إلى الكتاب، المتقدمين عليه في الآية؟ فإن قلنا بالأول يكون المراد من المسّ هو مسّ كتابة القرآن، ومن التطهير هو الطهارة من الخبث والحدث. ولا مناص عندئذ من حمل النفي على النهي لصيانة كلامه عن الكذب، نظير قوله سبحانه: «فَلَا زُفَتْ وَلَا فَسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»⁽¹⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» على القول الحق⁽²⁾.

وإن قلنا بالثاني، يكون المراد من المسّ، هو العلم به، ويكون المراد من المطهرين، من طهر الله نفوسهم من أرجاس المعاصي وأقذار الذنوب.

وأما تعيين أحد الاحتمالين فخارج عن موضوع البحث، وإنّما الهدف إراءة نماذج من تفكير ابن حزم.

أما الاستدلال بكتابة الآية وبعثها إلى عظيم «بصري» والنبي يعلم أنّ الكافر سيمسّها.

ص: 214

1- . البقرة: 197.

2- . لاحظ محاضرات المؤلف باسم «قاعدتان فقهيتان» تقف على اسناد الحديث و مضمونه.

أولاً: أنَّ الاستدلال مبني على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هم مكلفون بالأصول وهو بعد أمر متنازع فيه.

وثانياً: أنَّ التسبب إنما يحرم إذا كان مؤدياً إلى مسّ الجاهل القاصر، كما إذا وضع الإنسان يد غير المتطهر على كتابة القرآن وهو جاهل أو غافل، لا ما إذا كان غير معذور كعظيم «بصرى» وغيره من الطغاة غير المعذورين في ترك الأصول ومخالفة الفروع، إذ في وسعهم أن يعتنقوا الإسلام ويدخلوا تحت السلم ويتعرفوا على أصوله ويعملوا بفروعه ويجتنبوا محرّماته. وهذا الجواب ساند في تمكين الكافرين من الكتب التي فيها أسماؤه سبحانه بعد إتمام الحجّة عليهم وإن كان في جريانه في المقام خفاء.

وثالثاً: أنَّ المصالح الكبرى التي تتبلور في بثّ الدعوة الإسلامية في المناطق المعمورة وإنقاذ الأجيال عن الوثنيّة وعبادة الطغاة ربّما ترخص للرسول أن يقوم بعمل ربّما ينتهي إلى مسّ غير المتطهر آية من الكتاب العزيز وله نظائر في الشريعة الإسلامية.

3 - قاتل الإمام علي عليه السلام كان مجتهدا

وهذا هو النموذج الثالث من آراء الرجل نأتي بنصّه من كتاب المحلّي، فقال: «مسألة، مقتول كان في أوليائه غائب أو صغير أو مجنون اختلف الناس في هذا: فقال أبو حنيفة: إذا كان للمقتول بنون وفيهم واحد كبير وغيرهم صغار، أنّ للكبير أن يقتل ولا ينتظر بلوغ الصغار. ثمّ أورد على

الشافعية القائلة بعدم الجواز بأن الحسن بن عليّ عليهما السلام قد قتل عبد الرحمن بن ملجم، و لعليّ بنون صغار. ثم قال: هذه القصة - يعني: قتل ابن ملجم - عائدة على الحنفيين بمثل ما شنعوا على الشافعيين سواء سواء، لأنهم والمالكيين لا يختلفون في أن من قتل آخر على تأويل فلا قود في ذلك، ولا خلاف بين أحد من الأمة في أن عبد الرحمن بن ملجم لم يقتل علياً عليه السلام إلا متأولاً مجتهداً مقدراً أنه على صواب، وفي ذلك يقول عمران بن حطان شاعر الصفرية:

يا ضربة من تقي ما أراد بها *** إلا ليلغ من ذي العرش رضوانا

إنّي لأذكره حيناً فأحسبه *** أوفى البرية عند الله ميزانا

أي لأفكر فيه ثم أحسبه، فقد حصل الحنفيون من خلاف الحسن بن عليّ على مثل ما شنعوا به على الشافعيين و ما ينقلون أبداً في رجوع سهامهم عليهم، و من الوقوع فيما حفروه(1).

يلاحظ عليه: أن الفقيه الأندلسي قد خرج في فتياه هذه عن مسلكه و هو التقيّد بالنصوص الشرعية تعبداً حرفياً غير معتمد على العقل و الاجتهاد، مع أنه هو طرح النصّ و لجأ إلى الاجتهاد الخاطيء. فهذا هو النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم 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». (2).

ص: 216

1- . المحلى: 482/10-484.

2- . العقد الفريد: 298/2.

وقد وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاتل علي في غير واحد من أحاديثه بأنه أشقى الآخرين وأشقى هذه الأمة. (1).... إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا السياق.

والحق أن الاجتهاد الذي يؤدي إلى وجوب قتل الإمام المفترض طاعته بالنص، اجتهاد يهتز منه العرش، ونحن أيضاً نصافق ابن حزم وأستاذه داود الاصفهاني في ردّ هذا القسم من الاجتهاد الذي تكون نتيجته نجاح الخوارج المارقين عن الدين، وما ذكره من الشعر هو لعمران بن حطان رأس الخوارج في عصره، وقد أجابه معاصره القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله الشافعي قائلاً:

يا ضربة من شقي ما أراد بها *** إلا ليهدم للإسلام أركاناً

إنّي لأذكره يوماً فألعنه *** ديناً والعن عمراناً وحطاناً

عليه ثمّ عليه الدهر متّصلاً *** لعائن الله إسراراً وإعلاناً

فأنتما من كلاب الدهر *** جاء به نصّ الشريعة برهاناً وتبياناً (2)

وله في كتابه «الفصل» كلام يشبه ما ذكره في قاتل الإمام حيث عدّ فيه

ص: 217

1- . مسند أحمد: 263/4.

2- . مروج الذهب: 415/2

قاتل عَمَّار و هو أبو الغادية يسار بن سبع السلمي متأولاً مجتهداً مخطئاً مأجوراً بأجر واحد، و عدَّ عَمَّاراً الثائر على الخليفة فاسقاً محارباً سافكاً دمًا حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم و العدوان(1).

و ما تلك المذاهب إلا نتيجة تقاعس العلماء الأخيار عن وظيفتهم، و نتيجة طرد العقل الصحيح الفطري عن مناهج الحياة.

و لا أظنَّ أن إنساناً منصفاً يفكر في هذه المناهج و المسالك، يعدّ دعاة الحرية و الاختيار و التعقل ضلّالاً كفّاراً، و دعاة الجبرية و التشبيه و التجسيم و الجمود الفكري علماء وعاة.

«وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (2).

تمّ الكلام حول الحركات الرجعية الثلاث

ص: 218

1- . الفصل: 161/4.

2- . الأعراف: 52.

المعتزلة بين المدارس الكلامية المختلفة، مدرسة فكرية عقلية، أعطت للعقل القسط الأوفر والسهم الأكبر حتى فيما لا سبيل له للقضاء فيه، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التاريخ، ودلت عليه كتب القوم ورسائلهم الباقية. و ما نقله عنهم خصومهم وأعداؤهم. و باختصار، إنه مذهب فكري كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقلية أو تجريبية حول صحيفة الكون.

و من المؤسف جداً أن هوى العصبية بل يد الخيانة والجناية لعبت بكثير من مخلفاتهم الفكرية وأطاحت به فأضاععتها بالخرق والمزق وإن كان فيما بقي و ما كشفت عنه بعثة وزارة المعارف المصرية إلى اليمن ونشرتها⁽¹⁾ كفاية لمن أراد التعرف على المذهب عن لسان شيوخهم، ثم

ص: 219

1- . أصدرت دار الكتب المصرية عام 1967 قائمة المخطوطات العربية المصورة بالميكرو فيلم من الجمهورية العربية اليمنية. كما قامت بنشر كتب القاضي عبد الجبار رئيس الاعتزال في أوائل القرن الخامس فطبتعت منها كتاب شرح الأصول الخمسة و كتاب المغني له أيضاً في أربعة عشر جزءاً وغيرهما.

دراستها، و سنتلو عليك قائمة الكتب الباقية أو المنشورة في هذه الآونة الأخيرة عنهم، و بالنظر إليها يعلم أنّ الباقي يشكل طفيفاً من الكثير المضاع - و مع ذلك - 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 و عدم عثور الباحثين عليها، ألجأهم في كتابة عقائدهم و تحليل أصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة في مجال علم الكلام و الملل و النحل، و من الواضح جداً أنّ كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين و موضوعيين و قد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأصول الموثوق بها⁽¹⁾.

إنّ الدراسة الموضوعيّة الهادفة تكلف الباحث الرجوع إلى الكتب المؤلفة بيد أعلام المذاهب و خبراءه المعروفين بالحدق و الوثاقة، و الاعتماد على كتب الخصوم خارج عن أدب الجدل و رسم التحقيق.

بيد أنّنا نرى كثيراً من الكتّاب المعاصرين يعتمدون في تحليل عقائد الطوائف الإسلاميّة على «مقالات الإسلاميين» للشيخ الأشعري و «الفرق

ص: 220

1- . مثلاً نسب إليهم أنّهم لا يقولون بعذاب القبر مع أنّ القاضي في شرح الأصول الخمسة: 732 يقول: إنّ المعتزلة تقول بعذاب القبر و لا تنكره قال: و أمّا فائدة عذاب القبر و كونه مصلحة للمكلفين فإنّهم متى علموا أنّهم إن أقدموا على المقبحات و أخلوا بالواجبات عذبوا في القبر... و سيأتي البحث عنه في محله.

بين الفرق» لعبد القادر البغدادي و«الملل والنحل» للشهرستاني، وهؤلاء كلهم من أعلام الأشاعرة ويرجع إليهم في الوقوف على التفكير الأشعري، وأما في غيره فلا- يكون قولهم ونقلهم حجة في حقهم، إلا إذا طابق الأصل، فإن الكاتب مهما يكون أميناً - إذا كان في موقف الجدل والنقاش وحاول إثبات مقاله وتدمير مقالة الخصم - لا يصح الركون إلى نقله، إلا إذا أتى بنص عبارة الخصم بلا تصرف ولا تبديل. ومن المعلوم أن الكتب المؤلفة في العصور الماضية لا تسير على هذا المنهج، كما هو واضح لمن سبر.

إن من الظلم البارز الاعتماد في تحليل عقائد الطوائف الإسلامية على كتب ابن حزم الأندلسي (المتوفى عام 456 هـ) وابن خلدون المغربي (المتوفى عام 808 هـ) وغيرهما خصوصاً فيما كتبه حول الشيعة لبعدهم عن البيئة الشيعية ومؤلفاتهم، ولذلك ترى فيها الخطب والخطأ... وهذا مبلغ علم الشهرستاني وأطاعه عنهم حيث يذكر الأئمة الاثني عشر ويقول: إن علي بن محمد النقي مشهده بقم. (1) و يكفيك فيما ذكرناه ما قاله أحد معاصريه (أبو محمد الخوارزمي) قال بعد ذكر مشايخه في الفقه وأصوله والحديث: «ولو لا تخبطه في الاعتقاد وميله إلى الإلحاد لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنّا نتعجب في وفور فضله وكمال عقله، وكيف مال إلى شيء لا أصل له واختار أمراً لا دليل عليه لا معقولاً ولا منقولاً، ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيمان». (2)

ص: 221

1- . الملل والنحل: 169/1.

2- . معجم البلدان: 377/3، مادة شهرستان.

اهتمّ المستشرقون في العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأصول في الكون و حياة الإنسان واختياره و حرّيته، و لقد أعجبتهم فكرتهم في أفعال العباد و صار ذلك سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنّة و بالأخص المصريين منهم إلى دراسة مذهبهم و نشر كتبهم و تقدير فكرتهم و الدفاع عنهم قدر الإمكان و ردّ الاعتبار إليهم.

و لأجل ذلك نشرت في العهد القريب كتب تتناول البحث عن ذلك المذهب مثل:

1 - تاريخ الجهمية و المعتزلة: لجمال الدين القاسمي الدمشقي، طبع في القاهرة عام 1331 هـ.

2 - المعتزلة: تأليف زهدي حسن جار الله طبع في القاهرة عام 1366 هـ، و هي رسالة تبحث في تاريخ المعتزلة و عقائدهم و أثرهم في تطوّر الفكر الإسلامي. قدّمها مؤلّفها إلى دائرة التاريخ العربي في كلّية العلوم و الآداب بجامعة بيروت الأمريكية. و نال عليه رتبة أستاذ في العلوم و له في الكتاب مواقف موضوعيّة.

3 - فجر الإسلام: لأحمد أمين المصري، الفصل الرابع، ص 283-303.

4 - ضحى الإسلام: له أيضاً، الفصل الأول ص 21-107.

5 - تاريخ المذاهب الإسلامية: تأليف محمد أبو زهرة فصل القدريّة، ص 123-179.

6 - فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد السيّد، نشرته الدار التونسية للنشر، عام 1406 هـ، الطبعة الثانية، و هو يضمّ كتباً ثلاثة لأئمة الاعتزال: أبي القاسم البلخي، و القاضي عبد الجبار، و الحاكم الجشمي، و الكتاب مزدان بتحقيقات نافعة.

و هذه العناية الكبيرة المؤكّدة من أبناء الأشاعرة لبيان تاريخ المعتزلة و عقائدهم و إظهار الأسف و الأسى لذهاب ثروتهم العلميّة، و إنشاء بعثة علميّة لأخذ الصّور من مخلفاتهم الخطيّة المبعثرة في بلاد اليمن و القيام بنشرها، عمل مبارك و جهد مقدّر، لكن آثاره أبناء الاستشراق في نفوس هؤلاء. هذا هو (آلفرد جيوم) أستاذ الدراسات الشرقيّة في جامعة لندن يقول:

«إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جداً إلى حدّ أنّنا مضطّرون إلى أن نعتد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، و قد كانوا يحملون لهم ذكريات مريّة لما قام به المعتزلة من أعمال تعسّفيّة لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكاتب الشيعة في اليمن أو في غير اليمن تحوي مخطوطات من أصل معتزلي أن نقوم بنشرها. هذا، و إنّ أولئك الذين يرغبون في الوقوف على نتاج العقل العربي في عصور الخلافة الذهبيّة،

ص: 223

يحسنون صنعاَ إذا أقدموا على درس هذه الرسالة اللماعة في تاريخ حركة عظيمة في حركات الفكر العربي»(1).

و هذا «شتيز» المستشرق وصفهم بأنهم المفكّرون الأحرار في الإسلام، و ألف كتاباً بهذا الاسم.

و وصفهم «آدم ميت» و «هاملتون» بأنهم دعاة الحرية الفكرية و الاستنارة(2).

و قال «جولد تسيهر»: «إنّ المعتزلة وسّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهماً آخر قيماً و هو العقل الذي كان حتّى ذلك الحين مبعداً بشدّة عن هذه الناحية»(3).

و ربّما يرد على الأخير بأنّه تجاسر على قلب الحقائق مستقطاً الواقع الذي يثبت اجتهاد الرسول و الصحابة و التابعين...

و كتب السنّة و السيرة و التاريخ و الفقه و الخلاف و المقارنات الفقهيّة حافلة بما يؤيّد اجتهادهم و تعويلهم على العقل.

يلاحظ عليه: أنّ كلام هذا الرادّ أقرب إلى قلب الواقع ممّا ذكره «جولد تسيهر» ذلك المستشرق الحاقّد على الإسلام و نبيّه، و ذلك لأنّ أهل الحديث

ص: 224

1- . من مقدمة كتاب المعتزلة، تأليف زهدي حسن جار الله، قدّم له «آلفرد جيوم» أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة لندن. عام 1947 م 1366 هـ.

2- . أدب المعتزلة: 172.

3- . المعتزلة بين العمل و الفكر: 103، تأليف: علي الشابي، أبو لبابة حسن، عبد المجيد النجار. طبع الشركة التونسية.

و الحنابلة ينكرون الحسن و القبح العقليّين، و إنكار ذلك مساوق لإنكار كثير من المعارف الدينيّة، و المعارف الدينيّة عندهم قائمة على السنّة فقط، و أحياناً على الكتاب. و أمّا العقل فهو محكوم عندهم بالإعدام، حتّى أنّ طريق الإمام أبي الحسن الأشعري غير مقبول لدى أهل الحديث و الحنابلة، و لأجل ذلك ما ذكروه في طبقاتهم، قائلين بأنّ الشيخ الأشعري يستدلّ على العقائد، مكان أن يعتمد فيها على الحديث و السنّة.

و أمّا الاعتماد على العقل في الفقه، فلو أُريد منه القياس و الاستحسان فهو من قبيل العقل الظنّي الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، و إن أُريد منه الحكم القطعي من العقل، فهو مبنيّ على التحسين و التقبيح العقليين، و أهل الحديث و الحنابلة حتّى الأشاعرة ينكرون إمكان هذا الإدراك العقليّ.

هذا و للمستشرقين كلمات أخر في تحسين منهج الاعتزال ضربنا عنها صفحاً.

أحمد أمين و مدرسة الاعتزال

إنّ أحمد أمين (الكاتب الشهير المصري) مع أنّه لم يقف من كتب المعتزلة إلّا على الأقل القليل، كالانتصار لأبي الحسين الخياط (المتوفّى 311 هـ)، و الكشف للزمخشري (المتوفّى 538 هـ)، و بعض كتب الجاحظ (المتوفّى 255 هـ) و قد اعتمد في نقل عقائد المعتزلة على كتب الأشاعرة، كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعري (المتوفّى 324 هـ)، و نهاية الاقدام

للشهرستاني (المتوفى 548 هـ)، و الاقتصاد للغزالي (المتوفى 505 هـ)، و المواقف للعصدي (المتوفى 775 هـ) إلى غير ذلك، و هؤلاء كلهم أعداء المعتزلة و لا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم في المسائل مجردين عن كل انحياز، - مع أنه لم يقف - تأثر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته الغربيين، و لولاهم لما خرج الأستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئة المصرية الأشعرية من الشباك الفكري قدر أنملة، و لا بأس بنقل جمل من إطرائه للمعتزلة في فصول مختلفة.

1 - يقول حول توحيد المعتزلة و تنزيههم: «وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في غاية السمو و الرفعة، فطبّقوا قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» أبدع تطبيق، و فصلوه خير تفصيل و حاربوا الأنظار الوضعية من مثل أنظار الذين جعلوا الله تعالى جسماً» (1).

2 - يقول حول نظريتهم في حرية العباد: «وقالت المعتزلة بحرية الإرادة و غلّوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتّى جعلوه كالريشة في مهبّ الريح أو كالخشبة في اليمّ. و عندي أنّ الخطأ في القول بسلطان العقل و حرية الإرادة و الغلوّ فيهما خير من الغلوّ في أضدادهما، و في رأيي أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، و قد أعجزهم التسليم و شلّهم الجبر و قعد بهم التواكل» (2).

ص: 226

1- . ضحى الإسلام: 68/3.

2- . نفس المصدر: 70/3.

3 - يقول في حق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، الشخصية الرابعة بين المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، أستاذ الجاحظ وقد توفي عام 231: «أما ناحيته العقلية ففيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا وهما الشك والتجربة، وأما الشك فقد كان يعتبره النظام أساساً للبحث فكان يقول: الشك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك.

وأما التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيميائي اليوم في معمله»⁽¹⁾.

وقال أحمد أمين في مقال خاص تحت عنوان «المعتزلة والمحدثون»:

كان للمعتزلة منهج خاص أشبه ما يكون بمنهج من يسميهم الإفرنج العقليين، عمادهم الشك أولاً والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ في كتابه «الحيوان» مبحث طريف عن الشك، وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلا إذا أقره العقل، ويؤولون الآيات حسب ما يتفق والعقل كما فعل الزمخشري في الكشف، ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجن لأن الله تعالى يقول: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ»⁽²⁾ ويهزءون بمن يخاف من الجن، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، ويؤسسون دعوتهم إلى

ص: 227

1- . ضحى الإسلام: 112/3.

2- . الأعراف: 27.

الإسلام حسب مقتضيات العقل وفلسفة اليونان، ولهم في ذلك باع طويل، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنه أرسطو، بل نرى في «الحيوان» أن الجاحظ يفضل أحياناً قول أعرابي جاهلي بدوي على قول أرسطو الفيلسوف الكبير.

هكذا كان منهجهم، وهو منهج لا يناسب إلا الخاصة، ولذلك لم يعتنق الاعتزال إلا خاصة المثقفين، أما العوام فكانوا يكرهونه.

ويقابل هذا المنهج منهج المحدثين، وهو منهج يعتمد على الرواية لا على الدراية، ولذلك كان نقدهم للحديث نقد سند لا متن، ومتى صحَّ السند صحَّ المتن ولو خالف العقل، وقلَّ أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، وإذا عُرض عليهم أمر رجعوا إلى الحديث ولو كان ظاهره لا يتفق والعقل، كما يتجلى ذلك في مذهب الحنابلة.

وكان من سوء الحظ أن تدخل المعتزلة في السياسة ولم يقتصروا على الدين، والسياسة دائماً شائكة، فنصرهم على ذلك المأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا الناس وأكروهم على الاعتزال، فكرههم العامة واستبطلوا الإمام ابن حنبل الذي وقف في وجههم، فلما جاء المتوكل انتصر للرأي العام ضدهم، وانتصر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبي دؤاد وأمثالهما، ونكّل بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنه معتزلي، كان الرجل يعتزل ويختفي حتى عدّ جريئاً كلّ الجراءة الزمخشري الذي كان يتظاهر بالاعتزال ويؤلف فيه، ولم يكن له كلّ هذا

الفضل، لأنه أتى بعد هدوء الفورة التي حدثت ضد الاعتزال.

فلنتصوّر الآن ما ذا كان لو سار المسلمون على منهج الاعتزال إلى اليوم؟. أظنّ أنّ مذهب الشكّ و التجربة و اليقين بعدهما كان يكون قد ربي و ترعرع و نضج في غضون الألف سنة التي مرّت عليه، و كنّا نفضّل الأرويين في فخفتهم و طنطنتهم بالشكّ و التجربة التي ينسبونها إلى «بيكن» مع أنّه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة. و كان هذا الشكّ و هذه التجربة مما يؤدّي حتماً إلى الاختراع و بدل تأخر الاختراع إلى ما بعد بيكن و ديكارت، كان يتقدم مئات من السنين، و كان العالم قد وصل إلى ما لم يصل إليه إلى اليوم، و كان وصوله على يد المسلمين لا على يد الغربيين، و كان لا يموت خلق الابتكار في الشرق و يقتصر على الغرب.

فقد عهدنا المسلمين بفضل منهج المحدثين يقتصرون على جمع متفرّق أو تفريق مجتمع، و قلّ أن نجد مبتكراً كابن خلدون الذي كانت له مدرسة خاصّة، تلاميذها الغربيون لا الشرقيون.

فالحقّ أن خسارة المسلمين بإزالة المعتزلة من الوجود كانت خسارة كبرى لا تعوّض.

ثمّ بدأ المسلمون ي نهجون منهج الحضارة الغربيّة تقليداً من الخارج لا بعثاً من الداخل، و شتّان ما بينهما، فالتقليد للخارج بثّ فيهم ما يسمّيه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنّهم عالة على الغربيين في منهجهم، و لو

كان من أنفسهم لاعتزّوا به وافتخروا، ولكن ما قُدّر لا بدّ أن يكون، والله في خلقه شئون»(1).

هذا بعض ما تأثّر به الأستاذ المصري بالمنهج الاعتزال فأطلق قلمه بمدحهم، ولكن لما وقف في غضون التاريخ على أنّ المعتزلة تربّت في أحضان البيت العلوي وأنّ واصل بن عطاء مؤسس المنهج تتلمذ على أبي هاشم بن محمد الحنفيّة، وأنّهم أخذوا التوحيد والعدل من الأصول الخمسة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ثارت ثورته وثقل عليه البحث لما يكتنه في نفسه من عداوة وحقد للشيعّة وأنتمهم، فانبهرى لتحريف التاريخ وإسداد الستر على الحقيقة وإنكار كون الأصل لبعض أصول المعتزلة هو البيت العلوي. ولنا معه في ذلك الفصل بحث ضاف فانتظر. هذا والكلام حول هذه الطائفة يأتي في فصول:

ص: 230

1- . رسالة الإسلام التي تصدرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة.

لقد شغل بال الباحثين من المسلمين والمستشرقين سبب تسمية هذه الطائفة بالمعتزلة، فاختار كلّ مذهباً، ونحن نأتي بجميع الآراء أو أكثرها على وجه الإجمال، مع التحليل والقضاء بينها.

1 - اعتزالهم عن علي عليه السلام في محاربته لمخالفه

قال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي من أعلام القرن الثالث في كتابه «فرق الشيعة» عند البحث عن الأحداث الواقعة بعد قتل عثمان: «فلما قُتِلَ بايع الناس علياً فسمّوا الجماعة، ثم افترقوا بعد ذلك وصاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولايته عليه السلام، وفرقة خالفت علياً وهم طلحة والزبير وعائشة؛ وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطّاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن 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 ولا القتال معه.

وذكر بعض أهل العلم أنّ الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصّة قومه من بني تميم لا على التدين بالاعتزال. ولكن على طلب السلامة في القتل وذهاب المال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم». (1)

وذكر نصر بن مزاحم المنقري أنّ المغيرة بن شعبة كان مقيماً بالطائف لم يشهد صفين. فقال معاوية: يا مغيرة: ما ترى؟ قال: يا معاوية لو وسعني أن أنصرك لنصرتك، ولكن عليّ أن آتيك بأمر الرجلين (أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص) فركب حتّى أتى دومة الجندل، فدخل على أبي موسى كأنّه زائر له، فقال: يا أبا موسى! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟ قال: أولئك خيار الناس خفّت ظهورهم من دمائهم وحمصت بطونهم من أموالهم.

ثمّ أتى عمرأ فقال: يا أبا عبد الله! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟

فقال: أولئك شرّ الناس لم يعرفوا حقّاً ولم ينكروا باطلاً (2).

غير أنّ شيوخ المعتزلة يردّون هذه الرواية ولا يقيمون لها وزناً. بل يقول البلخي: «و من الناس من يقول سمّوا معتزلة لاعتزالهم عليّ بن أبي

ص: 232

1- . فرق الشيعة: 5.

2- . وقعة صفين: 620-621.

طالب في حروبه، وليس كذلك، لأنّ جمهور المعتزلة بل أكثرهم إلّا القليل الشاذّ منهم يقولون إنّ عليّاً عليه السلام كان على صواب، وإنّ من حاربه فهو ضالّ، وتبرّءوا ممّن لم يتب عن محاربته، ولا يتولّون أحداً ممّن حاربه إلّا من صحّت عندهم توبته منهم، ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام، ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم»⁽¹⁾.

أقول: لو لا أنّ النوبختي ذكر بعد نقل هذه الرواية قوله: «وأنّهم صاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» لأمكن المناقشة في كونه وجه التسمية، وأنّ الاعتزال بالطابع الفكري والعقلي كان استمراراً للاعتزال بطابعه السياسي. إذ من الممكن أن تستعمل كلمة واحدة في طائفتين يجمعهما جامع وهو العزلة وترك الجماعة. فهؤلاء الذين خذلوا عليّاً بترك البيعة والحرب معه ضدّ الناكثين والقاسطين معتزلون، كما أنّ واصل بن عطاء وتلاميذه معتزلون لأجل تركهم مجلس درس أستاذه وتلاميذه كما يأتي في الرواية الأخرى. وإطلاق كلمة واحدة على الطائفتين اللتين لهما طابعان مختلفان لا يدلّ على أنّ الطائفة الثانية هي استمرار للأولى. وإنّما يمنعنا عن ردّ هذه النظرية على وجه القطع هو صراحة كلام النوبختي في ذلك.

ص: 233

2 - اعتزالهم عن الحسن بن علي عليهما السلام

و هناك رواية أخرى تدلّ على أنّ تسميتهم بهذا اللقب لاعتزالهم عن الحسن بن عليّ و معاوية، نقله الملطّي (المتوفّى عام 373 هـ) في «التنبيه و الردّ» و استحسنه الكوثري(1) و حسب أنّه وقف على أمر بديع. يقول الملطّي: «و هم سمّوا أنفسهم معتزلة و ذلك عند ما بايع الحسن بن عليّ عليهما السلام معاوية و سلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن بن عليّ و معاوية و جميع الناس، و ذلك أنّهم كانوا من أصحاب عليّ و لزموا منازلهم و مساجدهم و قالوا نشغل بالعلم و العبادة و سمّوا بذلك معتزلة»(2).

أقول: هذا الرأي قريب من جهة، لأنّ المعتزلة أخذوا تعاليمهم في التوحيد و العدل عن عليّ عليه السلام كما سيأتي، فليس ببعيد أن يرجع وجه التسمية إلى زمن تصالح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية.

و مع ذلك كلّ، يمكن أن يقال فيه مثل ما قلناه في النظرية السابقة، و هو أنّه كانت طائفتان مختلفتان لا صلة بينهما سوى الاشتراك الاسمي، ظهرت إحداها بعد صلح الحسن عليه السلام و كان لها طابع سياسي؛ و ظهرت الأخرى في زمن الحسن البصري عند اعتزال واصل عن حلقة بحثه كما سيأتي بيانه، لها طابع عقلي.

ص: 234

1- . تعليق «تبين كذب المفترى»: 10.

2- . التنبيه و الرد: 26.

و هناك إشكال آخر يتوجّه على رواية الملطي حيث قال: «و هم سمّوا أنفسهم معتزلة» و هو أنّ لفظ الاعتزال ليس لفظاً يعرب عن المنهج حتّى يطلقوا هذا الاسم على أنفسهم، إن لم يكن فيه دلالة على ذمّ ما.

3 - اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري

و هناك رواية ثالثة رواها ابن دريد يتحدّث عن بني العنبر قال: «و من رجالهم في الإسلام عامر بن عبد الله يقال له عامر بن عبد قيس، و كان عثمان بن عفّان كتب إلى عبد الله بن عامر أن يسيرّه إلى الشام، لأنّه يطعن عليهم و كان من خيار المسلمين و له كلام في التوحيد كثير، و هو الذي اعتزل الحسن البصري فسمّوا المعتزلة»⁽¹⁾.

و روى أبو نعيم بالإسناد عن الحسن البصري أنّه قال: «كان لعامر بن عبد الله بن عبد قيس مجلس في المسجد فتركه حتّى ظننّا أنّه قد ضارّع أصحاب الأهواء، قال: فأتيناه فقلنا له: كان لك مجلس في المسجد فتركته؟ قال: أجل، إنّ مجلس كثير اللغو و التخليط، قال: فأيقنّا أنّه قد ضارّع أصحاب الأهواء، فقلنا: ما تقول فيهم؟ قال: و ما عسى أن أقول فيهم... الخ».

و نقل أبو نعيم الاصفهاني أيضاً أنّه عتب أبو موسى الأشعري⁽²⁾

ص: 235

1- . الاشتقاق: 213/1، كما في تعاليق «فضل الاعتزال»: 15.

2- . كان أبو موسى والي الكوفة أواخر خلافة عثمان إلى عام 36، حتّى عزله علي عليه السلام لأجل قعوده عن نصرته الامام.

عامر بن عبد قيس اعتزاله مجلسه الذي اعتاده في المسجد، فكتب إليه قائلاً:

«فإني عهدتك على أمر وبلغني أنك تغيرت فاتق الله وعد»⁽¹⁾.

وقال المعلق على كتاب «فضل الاعتزال»: إذا كان ابن دريد و أبو نعيم لم يحددا لنا زمن اعتزال عامر بن عبد قيس، فمن الممكن أن نستنتج أنه تم في خلال تسع سنوات من سنة 35 و هو تاريخ اعتزال جماعة سعد بن أبي وقاص إذ عناهم الحسن البصري في حديثه، إلى سنة 44 و هو تاريخ وفاة أبي موسى الأشعري إذ أفاد أبو نعيم أنه عاتب عامر لاعتزاله مجلسه».

يلاحظ عليه: أن الحسن البصري ولد بالمدينة عام (21)، ثم سكن البصرة و توفي عام (110)، فمن البعيد أن يكون له مجلس بحث في المسجد و هو من أبناء العشرين أو دونه، فلو صح ما حدده المعلق من زمن الاعتزال يلزم أن يكون له مجلس بحث في المسجد بين أعوام 35-44، و يكون عامر بن عبد الله الشخصية المعروفة أحد حصصه، و قد قدر الزركلي في كتابه «الأعلام» وفاة عامر نحو سنة (55)⁽²⁾.

ثم إن عتب أبي موسى لا يصح أن يكون في خلال تسع سنوات بين أعوام 35-44 لأنه عزل عن الولاية عام 36 و غادر الكوفة و لم يرجع إليها، و لما أصدر حكمه الجائر في دومة الجندل ضد علي عليه السلام خاف من انتفاضة الناس و ثورتهم عليه، و غادرها إلى مكة المكرمة و مات بها عام 43 أو 44.

ص: 236

1- . حلية الأولياء: 93/2-95.

2- . الأعلام: 21/4.

و لو صحَّ عتابه لكان قبل سنة 36، وهذا يستلزم أن تكون للحسن حلقة بحث في أوان البلوغ، وهو بعيد، مع وجود وجوه الصحابة وأكابر التابعين في الكوفة.

ثمَّ لو صحَّت الرواية لما صحَّ أن يكون عامر بن عبد الله، المؤسس الأول لمذهب الاعتزال وإن استعمل في حقِّه كلمة الاعتزال، لأنَّ كلمة الاعتزال في تلك العصور كانت رمزاً للتخلُّف عن الفكرة السائدة في المجتمع، فمن خالف الفكرة وانحاز عنها، أُطلق على فعله الاعتزال و على نفسه المعتزل، ازدراءً به، و تلك الكلمة بمنزلة الرجعية في أعصارنا هذه، و ما جاء في تلك الروايات إشارة إلى أنَّ هؤلاء اعتزلوا عن السياسة السائدة على المجتمع كما في اعتزال سعد بن أبي وقاص و نظائره. أو اعتزال جماعة عن الحسن بن عليٍّ عليهما السلام أو عن الفكرة الدينيَّة كما في الرواية الثالثة. و الحقُّ في التسمية ما نذكره في القول الرابع وقد تواتر نقله.

4 - اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري

قد عرفت أنَّ حكم مرتكب الكبيرة قد أوجد ضجَّة كبيرة في الأوساط الإسلاميَّة في عصر عليٍّ عليه السلام و بعده، حيث عدَّ الخوارج مرتكب الكبيرة كافراً، كما عدَّه غيرهم مؤمناً فاسقاً، و عدَّت المرجئة من شهد بالتوحيد و الرسالة لساناً أو جناناً مؤمناً.

وقد أخذت المسألة لنفسها مجالاً خاصاً للبحث عدَّة قرون. و كان للمسألة في زمن الحسن البصري دويٌّ خاص.

نقل الشهرستاني أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثمّ قام واعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عتاً واصل، فسَمِّي هو وأصحابه: معتزلة⁽¹⁾.

وربما نسبت هذه الواقعة بشكل آخر إلى «عمرو بن عبيد». قال ابن خلكان في ترجمة قتادة السدوسي: «كان قتادة من أنسب الناس كان قد أدرك دغلاً وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري وحلقوا وارتفعت أصواتهم، فأتمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف أنها ليست هي. فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمذ يومئذ سمّوا المعتزلة»⁽²⁾.

ص: 238

1- . الفرق بين الفرق: 21، وفي ذيل عبارته ما يدل على أنّ تسميتهم بها لأمر آخر سيوافيك بيانه.

2- . وفيات الأعيان: 85/4 رقم الترجمة 541.

و تظهر تلك النظرية من الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» حيث قال: «وأما المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن العطاء من المذهب في ذلك و نصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو بن عبيد، و وافقه على التدوين به من قال بها و من اتبعهما عليه، إلى اعتزال الحسن البصري و أصحابه و التحيز عن مجلسه فسماهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله و تقردهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأمة و سائر العلماء و لم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال و لا كان علماً على فريق من الناس»⁽¹⁾.

و لو لا قوله: «و تقردهم بما ذهبوا إليه في هذه المسألة من جميع الأمة و سائر العلماء» لكان نصّاً في هذه النظرية، إلا أن هذا الذيل يمكن أن يكون إشارة إلى النظرية الأخرى التي ستبين.

قد نقل اعتزال واصل حلقة الحسن جماعة كثيرة، فنقلها المرتضى في أماليه ج 1 ص 167، و البغدادى في الفرق بين الفرق ص 118، و الشهرستاني في الملل و النحل ج 1 ص 48، و ابن خلكان في وفيات الأعيان ج 6 ص 8، و المقرئ في خططه ج 2 ص 346.

و على كلّ تقدير فقد ناقش الدكتور «نيبريج» المستشرق هذه النظرية بأنه وردت تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال بمن قال بالاعتزال، و لو كان

ص: 239

معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية، ثم إن لها عدّة نظائر في عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء، والرافضة يرادفها أهل الرفض و من قال بالرفض(1).

ولعلّ المناقشة في محلّها كما سيظهر ممّا ننقله عن المسعودي في النظرية السادسة.

5 - الاعتزال عن القولين السائدين في ذلك العصر

وهناك رأي خامس في تسميتهم بالاعتزال يظهر من شيخ المعتزلة أبي القاسم البلخي (المتوفى 317 هـ) يقول:

«و السبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال؛ أنّ الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: إنّهم كفّار مشركون وهم مع ذلك فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله وبكتابه وبما جاء به رسوله وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء وقالوا نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفاسق وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك، قالوا: لأنّ المؤمن وليّ الله، والله يجب تعظيمه وتكريمه وليس الفاسق كذلك، والكافر والمشرّك والمنافق يجب قتل بعضهم وأخذ الجزية من بعض، وبعضهم يعبد في السرّ إلهاً غير الله، وليس الفاسق بهذه الصفة.

ص: 240

1- . مقدمة كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط: 54.

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»(1).

ويظهر هذا من البغدادي أيضاً قال: «و منها اتّفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنّه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سمّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها».(2) وفي الوقت نفسه نقل البغدادي، قصّة اعتزال «واصل» حلقة الحسن بنحو يوهّم كون وجه التسمية هو اعتزال واصل مجلس الحسن. لاحظ ص 118.

ويظهر من ابن المرتضى تأييده. قال في ذيل كلامه: «سمّي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كلّ الأقوال المحدثّة والمجبرّة».

ثم ردّ على من زعم أنّ إطلاق المعتزلة لمخالفتهم الإجماع بقوله: «لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأوّل ورفضوا المحدثات المبتدعة»(3).

ويظهر هذا أيضاً من نشوان بن سعيد اليميني حيث قال:

«وسمّيت المعتزلة معتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنّ المسلمين اختلفوا في أهل الكبائر فقالت الخوارج:

هم كفّار مشركون، وقال

ص: 241

1- . باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي: 115.

2- . الفرق بين الفرق: 21 و 115.

3- . المنية والأمل: 4.

بعض المرجئة: إنهم مؤمنون، وقالت المعتزلة: لا نسّمِيهم بالكفر ولا بالإيمان، ولا نقول إنهم مشركون ولا مؤمنون بل فسّاق، فاعتزلوا القولين جميعاً وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فسمّوا بالمعتزلة»(1).

6 - جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان و الكفر

إشارة

وهذه النظرية غير النظرية الماضية، فإنّ الاعتزال فيها كان وصفاً لنفس المعتزلة فهم اعتزلوا عن جميع ما اختلفت فيه من الآراء وأخذوا بالمتفق عليه، ولكنّه في هذه النظرية وصف لمورد الخلاف، أعني: الفاسق، فجعلوه معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا كافر، و تظهر تلك النظرية من المسعودي في موجهه، قال في بيان الأصل الرابع من الأصول 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 التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة 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»(2).

وقال أيضاً: «مات واصل بن عطاء - ويكنّى بأبي حذيفة - في سنة

ص: 242

1- . شرح رسالة الحور العين: 204-205.

2- . مروج الذهب: 222/3.

إحدى و ثلاثين و مائة و هو شيخ المعتزلة و قديمها، و أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين و هو أنّ الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن و لا كافر، و به سمّيت المعتزلة و هو الاعتزال»(1).

و الدقة في قوله: «و به سمّيت...» (أي بعزل الفاسق عن الإيمان و الكفر) تعطي أنّ وجه التسمية يعود إلى جعل الفاسق منعزلاً عنهما.

و هناك نظرية سابعة ذكرها أحمد أمين المصري في فجر الإسلام ص 344، و لكنّها من الوهن بمكان لم يرتضها هو نفسه في كتبه اللاحقة فلنضرب عنها صفحاً.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة 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 و الإيمان، و خروج مرتكب الكبيرة عن عداد المؤمنين و الكافرين.

و العجب أنّ أستاذ واصل كان يذهب إلى أنّه منافق، و أراد بذلك تخفيف أمره بالنسبة إلى الكافر، مع أنّ جزاء المنافق في الآخرة لو لم يكن أشدّ من الكافر ليس بأقلّ منه.

أرى أنّ إفاضة الكلام في تحقيق وجه التسمية أزيد من هذا خروج عن وضع الرسالة، فلنرجع إلى سائر أسمائهم.

ص: 243

فقد ذكر ابن المرتضى لهم أسماءً أخر.

1 - العدلية: لقولهم بعدل الله وحكمته.

2 - الموحدة: لقولهم لا قديم مع الله(1).

ولأجل هذا يطلق على هذه الطائفة أهل العدل والتوحيد، ولعلهم يعنون بالعدل مضافاً إلى ما ذكر ابن المرتضى نفي القدر بالمعنى المستلزم للجبر، أو يريدون بذلك نفي كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، إذ فيه الظلم والقبح والجور، وأما التوحيد فإنهم يريدون منه نفي الصفات الزائدة القديمة، فإن في الاعتقاد بزيادة الصفات اعتراف بقدماً معه سبحانه، وتنزيهه سبحانه عن التشبيه والتجسيم، وسيأتي أن هذين الأصلين اللذين يعدّان الركنين الأساسيين لمدرسة الاعتزال مأخوذان من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

3 - أهل الحق: المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحق، والفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة، وقد فرغنا الكلام عن هذا الحديث وتعيين الفرقة الناجية في الجزء الأول.

4 - القدريّة: يعبر عن المعتزلة في الكتب الكلاميّة بالقدريّة. والمعتزلة

ص: 244

يطلقونها على خصمائهم، وذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنَّ القدرية مجوس هذه الأمة. فلو قلنا بأنَّ القدرية منسوبة إلى القدر عدل القضاء، فتطبق على خصماء المعتزلة القائلين بالقدر السالب للاختيار. ولو قلنا بأنَّها منسوبة إلى القدرة، أي القائلين بتأثير قدرة الإنسان في فعله واختياره وتمكُّنه في إيجاده، فتطبق - على زعم الخصماء - على المعتزلة لقولهم بتأثير قدرة الإنسان في فعله. وقد طال الكلام بين المتكلمين في تفسير الحديث وذكر كل طائفة وجهاً لانطباقه على خصمها(1).

والحق أنَّ المتبادر من الحديث هو القدرية المنسوبة إلى القدر الذي هو بمعنى التقدير، وإطلاقه على مثبت القدر كأهل الحديث والحنابلة متعين، إذ لا يطلق الشيء ويراد منه ضده.

فلو كان المراد منه المعتزلة يجب أن يراد منها نفي القدر. وقد روي عن زيد بن عليّ أنّه قال - حين سأله أبو الخطاب عمّا يذهب إليه -: «أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله و من المرجئة الذين أطمعوا الفساق». هذا، ولقد أوضحنا المراد من الحديث في محله(2).

5 - الثنوية: المعتزلة يدعون بالثنوية ولعل وجهه ما يتراءى من

ص: 245

1- . لاحظ في الوقوف على هذه الوجوه كشف المراد للعلامة الحلي: 195، و شرح المقاصد للتفتازاني: 143/2. وقد مضى الكلام في سند الحديث ودلالته في فصل القدرية من هذا الجزء، فلاحظ.

2- . لاحظ الجزء الأول من الملل والنحل للمؤلف: 153-161، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام و لاحظ الإلهيات في ضوء الكتاب و السنة و العقل: محاضراتنا الكلامية بقلم الفاضل الشيخ حسن مكّي.

بعضهم لقولهم الخير من الله والشر من العبد.

وهناك وجه آخر لتسميتهم بالثنويّة، أو المجوسيّة، وهو أنّ المعتزلة قالت باستقلال الإنسان في إيجاد فعله، بل نقل عن بعضهم القول بحاجة الموجود في حدوثه إلى الواجب دون بقائه واستمراره، فصيّروا الإنسان كأنّه مستقلّ في فعله، بل صيّروا الممكنات كواجب غنيّ عن العلّة في بقائه واستمراره، دون حدوثه.

ولكنّ النسبة غير صحيحة، إلّا إلى بعض المتأخّرين من المعتزلة، ولم يظهر لنا أنّ المتقدّمين منهم كانوا على هذا الرأي.

6 - الوعيديّة: وإنّما أُطلقت عليهم هذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأنّ الله صادق في وعده، كما هو صادق في وعيده وأنّه لا يغفر الذنوب إلّا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معدّباً قطعاً ولا يغفر له جزماً ويخلّد في النار ويعذب عذاباً أضعف من عذاب الكافر.

7 - المعطّلة: أي تعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، وهذا الصق بالجهميّة الذين يعدّون في الرعيّل الأوّل في نفي الصفات. وأمّا المعتزلة فلمهم في الصفات مذهباً:

أ - القول بالنيابة، أي خلّو الذات عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات في الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم: «خذ الغايات وارك المبادئ»، وهذا مخالف لكتاب الله والسنة والعقل. فإنّ النقل يدلّ بوضوح على اتّصافه سبحانه بالصفات الكمالية، وأمّا العقل، فحدث عنه ولا

حرج، لأنّ الكمال يساوق الوجود وكلّما كان الوجود أعلى وأشرف يكون الكمالات فيه أكد.

ب - عينية الصفات مع الذات و اشتغالها على حقائقها. من دون أن يكون ذات و صفة، بل الذات بلغت في الكمال إلى درجة صار نفس العلم والقدرة.

وهذا هو الظاهر من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، و تعضده البراهين العقلية وإطلاق المعطلة على هذه الطائفة لا يخلو من تجنّ و افتراء.

والأولى بهذا الاسم أهل الحديث و الحنابلة، فإنّهم المعطلة حقيقة، إذ عطّلوا العقول عن معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله، و منعوا الخوض في المسائل العقلية، و كأنّ العقل خلق لا لغاية إلّا للسعي وراء الحياة المادية.

8 - الجهمية: (1) وهذا اللقب منحه أحمد بن حنبل لهم، فكّلما يقول: قالت الجهمية، أو يصف القائل بأنّه جهمي يريد به المعتزلة لما وجد من موافقتهم الجهمية في بعض المسائل، وإن كانت الجهمية متقدمة على المعتزلة، لكنّها على زعمهم مهّدت السبيل للمعتزلة، مع أنّك عرفت أنّ واصلًا أرسل أحد تلاميذه إلى معارضته و أنّهم لا يعدّون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه في بعض المسائل الجوهرية، فإنّ الجهم جبري

ص: 247

1- . نسبة إلى الجهم بن صفوان، و قد عرفت القول في عقائده و آرائه و أنّ المهم منه أمران: نفي الرؤية و الجبر.

والمعتزلة قائمة بالاختيار، ولعلّ بعض هذه التسميات من مصاديق قوله سبحانه «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ»⁽¹⁾.

9 - المفنية.

10 - اللفظية.

11 - القبرية.

هذه الألقاب ذكرها المقرئ والمقرئ والمقرئ لما نسب إلى أبي الهذيل من فناء حركات أهل الجنة والنار، واللفظية لقولهم: ألقاب القرآن مخلوقة، والقبرية، لإنكارهم عذاب القبر.⁽²⁾

ص: 248

1- . الحجرات: 11.

2- . الخطط للمقرئ: 169/4.

الفصل الثاني: المبادئ الفكرية للاعتزال و خطب الإمام علي عليه السلام

قد تعرّفت فيما مضى على تاريخ ظهور المعتزلة وأنّ الاعتزال بعنوان المنهج الفكري العلمي لا السياسي يرجع إلى أوائل القرن الثاني، و ذلك عند ما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري وشكّل حلقة دراسية فكرية في مقابل أستاذه، و القرائن القطعية تؤكّد ظهوره في أوائل ذلك القرن، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام 80 من الهجرة، وقد توفيّ أستاذه الحسن البصري عام 110، و ليس من البعيد أن يشكّل حلقة دراسية قابلة للذكر و له من العمر دون الثلاثين. و هذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر في أوائل القرن الثاني.

ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين وإن كان يعدّ منطلق الاعتزال، و مغرس بذره، و لكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل، و لا يعدّ الدرجة

الأولى من أصوله، فإنّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج، وسائر الأصول في الدرجة الثانية.

وفي ضوء هذا يقف القارئ بفضل النصوص الآتية على أنّ الاعتزال أخذ ذينك الأصلين من البيت العلويّ عامّة، ومن خطب الإمام عليّ عليه السلام وكلماته خاصّة، ولأجل ذلك يجب أن يعترف بأنّ الاعتزال أخذ الأصول الأصليّة لمنهجه من بيت الولاية.

ولأجل إيقاف القارئ على هذا الاستنتاج، نضع أمامه شواهد من التأريخ والاعترافات التي أجهر بها شيوخ المعتزلة:

1 - هذا هو الكعبي إمام المعتزلة في أوائل القرن الرابع يقول: «والمعتزلة يقال إنّ لها ولمذهبها إسناداً تتّصل بالنبيّ وليس لأحد من فرق الأئمة مثلها، وليس يمكن لخصومهم دفعهم عنه، وهو أنّ خصومهم يقرّون بأنّ مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء، وأنّ واصلًا يسند إلى محمّد بن عليّ بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وأنّ محمّداً أخذ عن أبيه عليّ وأنّ علياً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (1).

2 - كان واصل بن عطاء من أهل المدينة ربّاه محمّد بن عليّ بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمّد في الكتاب، ثمّ صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة، وحكي عن بعض السلف أنّه قيل له: كيف كان علم محمّد بن عليّ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره

ص: 250

1- . ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبليخي: 68.

في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة فلزم الحسن ابن أبي الحسن(1).

3 - وقال القاضي عبد الجبار في «طبقات المعتزلة»: «وأخذ واصل العلم عن محمد بن الحنفية وكان خالاً لأبي هاشم وكان يلزم مجلس الحسن»(2).

وما ذكره القاضي لا ينطبق على الحقيقة، فإن واصل بن عطاء الغزال ولد بالمدينة سنة ثمانين، وقد مات محمد بن الحنفية عام 80 أو 81، فلا يصح أخذ العلم منه، والصحيح أن يقال أخذ واصل العلم من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وقد نقل المحقق أن في حاشية الأصل «من أبي هاشم».

والصحيح ما في عبارته التالية، قال:

4 - وقال: «إن أبا الهذيل قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ هو عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأخذ واصل وعمرو عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية، وأخذ محمد بن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام وأخذ علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم»(3).

وقد تنبه الشريف المرتضى لما ذكرنا. قال: «وذكر أبو الحسين الخياط أن واصلًا كان من أهل مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و مولده سنة ثمانين و مات سنة إحدى و ثلاثين و مائة. و كان واصل ممّن لقى أبا هاشم عبد الله بن محمد بن

ص: 251

1- . ذكر المعتزلة للكعبي: 64.

2- . طبقات المعتزلة: 234.

3- . المصدر نفسه: 164.

الحنفية وصحبه، وأخذ عنه. وقال قوم: إنه لقي أباه محمداً وذلك غلط، لأن محمداً توفي سنة ثمانين أو إحدى وثمانين وواصل ولد في سنة ثمانين»⁽¹⁾.

5 - وقال القاضي أيضاً: «فأما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن علي، فلو لم يظهر علمه وفضله إلا بما ظهر عن واصل بن عطاء لكفى، و كان يأخذ العلم عن أبيه.

فكان واصل بما أظهر بمنزلة كتاب مصنفه أبو هاشم، وذكر قوله فيه. وكذلك أخوه، فإن غيلان يقال إنه أخذ العلم من الحسن بن محمد بن الحنفية أخي أبي هاشم»⁽²⁾.

6 - وقال الشهرستاني: «يقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية»⁽³⁾.

7 - وقال ابن المرتضى: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ يتصل إلى واصل وعمر و اتصالاً شامهاً ظاهراً.

وهما أخذوا عن محمد بن علي بن أبي طالب و ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، و محمد هو الذي روى واصلاً و علمه حتى تخرج و استحكم. و محمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم».

ص: 252

1- . أمالي المرتضى: 164/1-165.

2- . طبقات المعتزلة: 226.

3- . الملل والنحل: 49/1.

8 - وقال أيضاً: «و من أولاد علي عليه السلام أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذي أخذ عنه واصل و كان معه في المكتب فأخذ عنه و عن أبيه، و كذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء»⁽¹⁾.

9 - وقال ابن أبي الحديد: «إن أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأن شرف العلم بشرف المعلوم و معلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم و من كلامه (علي عليه السلام) اقتبس و عنه نقل، و منه ابتداء و إليه انتهى. فإن المعتزلة - الذين هم أهل التوحيد و العدل و أرباب النظر، و منهم تعلم الناس هذا الفن - تلامذته و أصحابه، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. و أبو هاشم تلميذ أبيه، و أبوه تلميذه عليه السلام»⁽²⁾.

10 - وقال المرتضى في أماليه: «اعلم أن أصول التوحيد و العدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - و خطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه و لا غاية وراءه، و من تأمل المأثور في ذلك من كلامه، علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه و جمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الأصول، و روي عن الأئمة (من أبنائه عليهم السلام) من ذلك ما يكاد لا يحاط به كثرة، و من أحب الوقوف عليه و طلبه

ص: 253

1- .منية والأمل: 5-6 و ص 11.

2- .الشرح الحديدي: 17/1.

من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للمصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة»(1).

11 - وقال القاضي عبد الجبار: «وهذا المذهب - أعني: صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً - أخذه واصل بن عطاء عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية و كان من أصحابه»(2).

12 - وقال الدكتور حسن إبراهيم حسن: «فقد نسبت المعتزلة عقائدها إلى علي بن أبي طالب، وقلّما نجد كتاباً من كتبهم وعلى الأخصّ كتب المتأخّرين منهم إلّا ادّعوا فيه أنّه ليس ثمّة مؤسّس لمذهب الاعتزال و علم الكلام غير الإمام علي عليه السلام»(3).

13 - يقول محقّق كتاب شرح الأصول الخمسة: «و يؤكّد المعتزلة أنّهم تلقّوا هذه الأصول عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - و يذكرون سندهم في ذلك و نحن نثبت فيما يلي هذا السند - كما على أوّل ورقة من شرح الأصول(4) - تعليق الفرزادي.

يقول: أخذ هذه الأصول من الفقيه الإمام الأوحّد نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني، و هو عن الفقيه الإمام الأجلّ محمد بن أحمد الفرزادي،

ص: 254

1- . أمالي المرتضى: 148/1.

2- . شرح الأصول الخمسة: 138.

3- . تاريخ الإسلام: 156/2، الطبعة السابعة.

4- . النسخة المخطوطة.

و هو عن عمّه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن عليّ الفرزاذي، و هو عن محمّد بن مزدك، و هو عن أبي محمّد بن متّويه، و هو عن الشيخ أبي رشيد النيسابوري، و هو عن قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد - رحمه الله - و هو عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصري، و هو عن الشيخ أبي علي ابن خلّاد، و هو عن الشيخ أبي هاشم، و هو عن أبيه الشيخ أبي علي الجبائي، و هو عن أبي يعقوب الشّحام، و هو عن عثمان الطويل، و هو عن الشيخ أبي الهذيل، و هو عن واصل بن عطاء، و هو عن أبي هاشم⁽¹⁾ محمّد بن الحنفية، و هو عن أبيه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، و هو عن خير الأولين و الآخرين و خاتم النبيّين محمد المصطفى - صلوات الله عليه - و هو عن جبرئيل عليه السلام، و هو عن الله تعالى و ليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإسناد.⁽²⁾

أبعد هذه التصريحات يبقى شكّ في أنّ المعتزلة في أصولهم عالة لعلوم أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وسيوافيك التصريح من القاضي عبد الجبار أنّ أصول الاعتزال ترجع إلى أصليّين: التوحيد و العدل، و أمّا الأصول الثلاثة فهي داخلة تحت الأصليّين، و قد عرفت أنّ المعتزلة أخذت الأصليّين من أئمة أهل البيت عليهم السلام.

14 - و قال أبو سعيد بن نشوان الحميري (المتوفّى 573 هـ) إنّ لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي صلى الله عليه وآله و سلم و ليس لأحد من فرق الأئمة مثلهم، و لا

ص: 255

1- . و في العبارة سقط و الصحيح: «عبد الله بن محمد عن أبيه».

2- . مقدمة شرح الأصول الخمسة: 24.

يمكن لخصومهم دفعه، وذلك ان مذهبهم مستند إلى واصل بن عطاء، وأن واصلاً يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وهو ابن الحنفية، وإلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وأن محمداً يستند إلى أبيه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وإن علياً يستند إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم (1).

15 - وقال ابن المرتضى: وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة إذ يتصل إلى واصل وعمر و...، عن عبد الله بن محمد، عن أبيه محمد بن علي بن الحنفية، عن أبيه علي عليه السلام، عنه صلى الله عليه وآله وسلم، وما ينطق عن الهوى (2).

«كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ».

ص: 256

1- . الحور العين: 206.

2- . البحر الزخار 1: 44.

إشارة

إنّ بعض المتسرّعين من الكتاب المتأخّرين كأحمد أمين المصريّ و من هذا حذوه، يصرّون على أنّ الشيعة أخذت منهجها الفكري في الأصول و العقائد من المعتزلة، لما رأوا من وحدة العقيدة في القول بالتوحيد و العدل، و إنكار الرؤية و إثبات الحسن و القبح العقليين، و قدرة العبد و اختياره في أفعاله إلى غير ذلك من المبادئ المشتركة بين الطائفتين.

نظريّة أحمد أمين و مناقشتها

يقول أحمد أمين: «و لقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم من قدماء متكلمي الشيعة الإماميّة، فكنت كأني أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلّا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة، و لكن أيهما أخذ من الآخر؟

أمّا بعض الشيعة فيزعم أنّ المعتزلة أخذوا عنهم، و أنّ واصل بن عطاء تتلمذ على جعفر الصادق عليه السلام، و إنّي أرجح أنّ الشيعة أخذوا من المعتزلة

تعاليمهم، ونشوء مذهب الاعتزال يدلّ على ذلك».

استدلّ أحمد أمين على ما يرتبه بأنّ زيد بن عليّ زعيم الفرقة الشيعيّة الزيدية تتلمذ لواصل بن عطاء.

وكان جعفر الصادق عليه السلام يتّصل بعمّه زيد. ويقول أبو الفرج في «مقاتل الطالبين»: «كان جعفر بن محمّد يمسك لزيد بن عليّ بالركاب، ويسوي ثيابه على السرج» فإذا صحّ ما ذكره الشهرستاني وغيره من تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أن يتلمذ واصل لجعفر، وكثير من المعتزلة كان يتشيع، فالظاهر أنّه عن طريق هؤلاء تسرّبت أصول المعتزلة إلى الشيعة»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره الكاتب المصري اجتهاد في مقابل تنصيب أئمة المعتزلة أنفسهم بأنّهم أخذوا أصولهم من أبي هاشم ابن محمّد الحنفيّة، وأخذ هو عن أبيه محمّد، وهو أخذ من عليّ بن أبي طالب، ومع هذا التنصيب من نفس المعتزلة فما معنى هذا الاجتهاد؟!

ترى ابن المرتضى يعدّ عليّاً من الطبقة الأولى للمعتزلة، كما يعدّ الحسنين اللذين اشتهر منهما القول بالتوحيد والعدل من الطبقة الثانية. وهكذا يذكر عدّة من علماء أهل البيت كالنفس الزكية وغيره من الطبقة الثالثة. وقد نقل في كتابه هذا كلمات أئمة أهل البيت وعلمائهم في الأصول والعقائد⁽²⁾.

ص: 258

1- . ضحى الاسلام: 267/3-268، الطبعة الثالثة.

2- . المنية والأمل: 7-10.

و مع هذا كيف يصحّ أن تكون الشيعة عالة على المعتزلة؟!

و نظير ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي في «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة»⁽¹⁾.

أبعد هذا التصنيف منهم يصحّ الاجتهاد في مقابل النصّ؟!

و أمّا ما استند إليه أحمد أمين، فالحقّ أنّه لم يثبت أولاً تتلمذ واصل للإمام الصادق عليه السلام حتّى يثبت قوله: إنّ الصادق كان يمسك الركاب لتلميذ واصل و هو زيد، و لم يدّع أحد من المحقّقين تتلمذه للصادق. كما أنّه لم يثبت تتلمذ زيد بن عليّ لواصل.

و من سبر تاريخ أئمة أهل البيت و ذريتهم الطيبة وقف على أنّهم لم يدقّوا باب أحد من الناس، بل تلقّوا ما تلقّوه عن نفس الأئمة، على أنّ زيد بن عليّ قد صلب عام 121 و له من العمر في ذلك الوقت 42. فيكون من مواليد عام 79 أو 80، و كان واصل من مواليد عام 80، فمن البعيد أن يكون وليد البيت العلويّ تلميذاً لمن هو أصغر منه سنّاً أو مثله، و قد عدّه الرجاليون من أصحاب أبيه عليّ السجاد عليه السلام (المتوفّى 94 هـ) و أخيه الإمام الباقر عليه السلام (المتوفّى 114 هـ) و الإمام الصادق عليه السلام الذي استشهد زيد في حياته.

ص: 259

1- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 214.

و هناك رجال آخرون قد وقعوا في نفس هذه الشبهة، و أرسلوها إرسال المسلّمات، إمّا مجردة عن الدليل أو مقرونة بتلفيقات غير منتجة. فمن الطائفة الأولى المستشرق «آدم متز» يقول:

«لم يكن للشيعة حتّى ذلك الوقت (عام 334 هـ) مذهب كلامي خاصّ بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام و أساليبه... حتّى إنّ ابن بابويه أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتّبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كلّ شيء - إلى أن قال -: إنّ الشيعة من حيث العقيدة و المذهب هم ورثة المعتزلة»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه

أولاً: أنّ ما ذكره يعرب عن قلّة اطلاع المستشرق على الثقافة الشيعية، و عدم تعرّفه على المتكلمين البارزين فيهم قبل السنة المذكورة. و يكفي في ذلك مراجعة كتاب «تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام» للسيد حسن الصدر ص 353-402. لقد كان للشيعة متكلمون بارعون في الجدل و المناظرة في أبواب العقائد في القرون الثلاثة الأولى. و ها نحن نأتي بأسماء نماذج من أبرع متكلمي الشيعة في القرن الثاني، و نترك البحث عن غيرهم من السابقين و اللاحقين إلى محله.

ص: 260

1- . الحضارة الاسلاميّة في القرن الرابع الهجري لآدم متز: 102/1.

يعرفه النجاشي بقوله: «عيسى بن روضة حاجب المنصور كان متكلماً جيد الكلام، وله كتاب في الإمامة وقد وصفه أحمد بن أبي طاهر في كتاب بغداد، وذكر أنه رأى الكتاب، وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنه رأى هذا الكتاب. وقرأت في بعض الكتب أن المنصور لما كان بالحيرة سمع على عيسى بن روضة و كان مولاه و هو يتكلم في الإمامة فأعجب به واستجاد كلامه».(1)

2 - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار البغدادي

يقول ابن النديم: «أول من تكلم في مذهب الإمامة: علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، و ميثم من جلة أصحاب علي عليه السلام و لعلي من الكتب كتاب الإمامة و كتاب الاستحقاق».(2)

وقال النجاشي: «علي بن إسماعيل... كوفي سكن البصرة، و كان من وجوه المتكلمين من أصحابنا، كلم أبا الهذيل و النظام، له مجالس و كتب منها كتاب الإمامة... و كتاب مجالس هشام بن الحكم».(3)

ص: 261

1- . رجال النجاشي: رقم الترجمة 796.

2- . فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص 223.

3- . رجال النجاشي: رقم الترجمة 661.

3 - أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق

قال النجاشي: «وأمّا منزلته في العلم و حسن الخاطر فأشهر...، وله كتاب افعل لا تفعل... كتاب كبير حسن... وله كتاب الاحتجاج في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام و كتاب كلامه على الخوارج و كتاب مجالسه مع أبي حنيفة و المرجئة... الخ»⁽¹⁾.

و قال ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد و الهدى، حاذقاً في صناعة الكلام، سريع الحاضر و الجواب، و له مع أبي حنيفة مناظرات. ثم ذكر مناظرته مع أبي حنيفة في المتعة و الرجعة»⁽²⁾.

4 - هشام بن الحكم

يقول ابن النديم: «هو من جلة أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام و هو من متكلمي الشيعة الإمامية و بطائهم و هو الذي فتح الكلام في الإمامة، و هدّب المذهب، و سهّل طريق الحجاج فيه، و كان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب. و كان أولاً من أصحاب الجهم بن

ص: 262

1- . رجال النجاشي: رقم الترجمة 886.

2- . فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص 264.

صفوان، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر»(1).

يقول أحمد أمين: «أما هشام بن الحكم فيظهر أنه أكبر شخصية شيعية في علم الكلام... جدلاً، قويّ الحجّة، ناظر المعتزلة وناظروه، و نقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة تدلّ على حضور بديهته وقوة حجّته قد ناظر أبا الهذيل العلاف المعتزلي»(2).

أبعد هذه الشخصيات البارزة(3) في علم الكلام يصحّ قول هذا المستشرق الحاقداً إنه لم يكن للشيعية مذهب كلامي خاصّ بهم؟

و ثانياً: إنّ الاستدلال على تأثر الشيعة بالمعتزلة بتأليف الشيخ الصدوق «علل الشرائع» على غرار كتب المعتزلة الذين يبحثون عن علل كلّ شيء، يكشف عن أنّ المستشرق لم يرجع إلى نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فإنّ الكتاب فسّر علل الشرائع والأحكام، بالأحاديث المروية عن النبيّ والوصيّ والأنمة من بعدهما عليهم السلام وليس الكتاب تفسيراً للأحكام من نفس المؤلف حتّى يقال إنه ألفه على غرار كتب المعتزلة.

و ثالثاً: أنّ المناظرات التي دارت بين الشيعة والمعتزلة من عصر الإمام الباقر عليه السلام إلى العصر الذي ارتمت فيه المعتزلة في أحضان آل بويه أدلّ دليل على أنّ النظام الفكري للشيعة لا يتفق مع المعتزلة من لدن تكون

ص: 263

1- . نفس المصدر.

2- . ضحى الاسلام: 268/3.

3- . هذا قليل من كثير وقد جئنا بأسماء لفيف من متكلمي الشيعة في القرون الثلاثة في رسالتنا «الشيعة وعلم الكلام عبر القرون الأربعة».

المذهبيين، و من أراد الوقوف على تلك المساجلات فعليه الرجوع إلى المصادر(1).

و هذا محمّد بن عبد الرحمن بن قبة (المتوفّى قبل سنة 317 هـ) له كتاب الردّ على الجبائي. و نقل النجاشي عن أبي الحسين السوسنجردى، أنّه قال: «مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلمت عليه و كان عارفاً بي و معي كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف بالإنصاف فوقف عليه و نقضه ب «المسترشد في الإمامة»، فعدت إلى الريّ فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه ب «المستثبت في الإمامة»، فحملته إلى أبي القاسم فنقضه ب «نقض المستثبت»، فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قد مات رحمه الله»(2).

و هذا الحسن بن موسى النوبختي من أكابر متكلمي الشيعة له ردود على المعتزلة:

1 - الردّ على الجبائي.

2 - الرد على أبي الهذيل العلاف في أنّ نعيم الجنة منقطع.

3 - النقض على أبي الهذيل في المعرفة.

ص: 264

-
- 1- . لاحظ: الفصول المختارة من العيون و المحاسن، للشيخ المفيد (المتوفّى 413 هـ)، و كنز الفوائد للعلامة الكراجكي (المتوفّى 449 هـ) و مناظرات هشام و مؤمن الطاق و غيرهم الواردة في بحار الأنوار.
- 2- . رجال النجاشي: رقم 1023.

4 - النقض على جعفر بن حرب.

5 - الردّ على أصحاب المنزلة بين المنزلتين(1).

وقد قام الشيخ المفيد (336-413 هـ) بنقض كثير من كتب المعتزلة، فله الكتب التالية وكلّها ردود عليهم.

1 - الردّ على الجاحظ العثمانية.

2 - نقض المروائبة له أيضاً.

3 - نقض فضيلة المعتزلة له أيضاً.

4 - النقض على ابن عبّاد في الإمامة.

5 - النقض على عليّ بن عيسى الرماني.

6 - النقض على أبي عبد الله البصري في المتعة.

7 - نقض الخمس عشرة مسألة للبلخي.

8 - نقض الإمامة على جعفر بن حرب.

9 - الكلام على الجبائي في المعدوم.

10 - نقض كتاب الأصمّ في الإمامة.

11 - كتاب الردّ على الجبائي في التفسير.

12 - عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد. إلى غير ذلك من كتبه حول الإمامة التي أكثر ردودها على ما ألّفته المعتزلة في هذا المجال(2).

ص: 265

1- . رجال النجاشي: رقم 146.

2- . رجال النجاشي: رقم 1067.

كما أنّ تلميذه السيّد المرتضى (355-436 هـ) نقض بعض كتب المعتزلة، فألف الشافي ردّاً على الجزء العشرين من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) (1).

كلّ ذلك يعرّف موقف الطائفتين في المسائل الكلاميّة وأنّهما وإن اجتمعتا في مسائل، اختلفتا في مسائل كثيرة أخرى.

نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

إشارة

إنّ هنا وجوهاً آخر لفقها مؤلف كتاب «المعتزلة» تبعاً لأحمد أمين ربّما يستظهر منها عيلولة الشيعة في العقائد على المعتزلة وإليك تحليلها:

1 - إنّ المقدسي نظر في كتب الفاطميّين الشيعة في شمال إفريقيا فوجد أنّهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول (2).

يلاحظ عليه: أنّ موافقة الشيعة للمعتزلة في القول بالتوحيد و العدل لا يدلّ على أنّ الشيعة أخذتهما من المعتزلة، لما عرفت من أنّ الفريقين في القول بهما عيال على خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

نعم، إنّ المعتزلة بعد النكبة و طرق النكسة في حياتهم لجئوا الى أمراء آل بويه في أوائل القرن الرابع لما وجدوا فيهم من سعة الصدر، و استعادوا

ص: 266

1- . المصدر نفسه: رقم 708.

2- . يأتي سائر الوجوه ص 289 فانتظر.

في ظلّ حكمهم شيئاً من القوّة والسيطرة، ولعلّنا نتحدّث عنه في محلّه، ولم تكن تلك الألفة موجودة قبل النكبة. كيف و من قرأ تاريخ المعتزلة يقف على أنّهم كانوا خصماء الشيعة في العصور السابقة، فكانت الطائفتان تتصارعان صراع الأقران و ربّما يقتتلان قتال موت و حياة، فكيف يمكن أنّ تكون الشيعة عالة على المعتزلة في عقائدهم؟! فمن نسب ذلك إلى الشيعة فقد جهل تاريخ علم الكلام. فأين مبادئ الشيعة من مبادئ الاعتزال؟ فهما وإنّ كانا يشتركان في التوحيد و العدل و نفى الرؤية و التجسيم و القول بالتحسين و التقبيح العقليين، و لكن يفترقان أنّ في كثير من الأصول و تكفي في ذلك المراجعة لكتاب «أوائل المقالات»⁽¹⁾ للشيخ المفيد، فقد عنون فيه بعض الفوارق الموجودة بين عقيدة الشيعة و سائر الفرق و منهم المعتزلة.

الفوارق الفكرية بين الشيعة و المعتزلة

إشارة

إنّ بين المنهجين الكلاميين مشتركات و مفترقات، و قد تعرفت على قسم من المشتركات، فها نحن نلمح إلى الفوارق بينهما، التي جعلهما منهجين كلاميين مختلفين لكلّ ميزة و خصوصيّة، وإليك رءوسها على وجهه الإجمال:

ص: 267

اتفقت الطائفتان على أنّ صفاته الذاتية ليست زائدة على الذات، بمعنى أنّ تكون هناك ذات، وصفة وراءها، كما في الممكنات فإنّ الإنسان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممّا اتّفقتا عليه، ولكنّهما اختلفتا في تفسير ذلك، فالشيعة الإمامية ذهبت إلى أنّ الوجود في مقام الواجب بالغ من الكمال على حدّ يعد نفس العلم والقدرة، وكون الصفة في الموجودات الإمكانية زائداً على الذات لا يكون دليلاً على الضابطة الكلية حتى في مقام الواجب بل الموصوف هناك لأجل الكمال المفرط نفس الصفة، ولا مانع من كون العلم في درجة، قائماً بالذات، وفي أخرى نفس الذات، وما هذا إلّا لأنّ زيادة الوصف على الذات توجب حاجتها إلى شيء وراءها، وهو ينافي وجوب الوجود والغناء المطلق. هذه هي نظرية الشيعة مقرونة بالدليل الإجمالي، وقد اقتفوا في ذلك ما رسمه 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 ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله».(1)

وقال الإمام الصادق: «لم يزل الله جلّ وعزّ، ربّنا والعلم ذاته، ولا

ص: 268

معلوم، والسمع ذاته، ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»⁽¹⁾.

هذا ما لدى الشيعة، وأما المعتزلة فقد اضطرب كلامهم في المقام، فالقول المشهور عندهم هي نظرية نيابة الذات عن الصفات، من دون أن تكون هناك صفة، وذلك لأنهم رأوا أن الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محذورين:

1 - لو قلنا بأن له سبحانه صفات كالعلم، وجب الاعتراف بالتعدد والاثنية، لأن واقع الصفات هو المغايرة للموصوف.

2 - إن نفي العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية يستلزم النقص في ذاته أولاً ويكذبه اتقان آثاره وأفعاله ثانياً.

فالمخلص والمفرّ من هذين المحذورين يتلخص عندهم في انتخاب نظرية النيابة، وهي القول بأن الذات نائبة مناب الصفات، وإن لم تكن هناك واقعية للصفات وراء الذات، فما يترقب من الذات المقرونة بالصفة، يترتب على تلك الذات النائية مقامها، هذا هو المشهور عن المعتزلة وإليك نصّ كلام عباد بن سليمان في ذلك المجال قال: «هو عالم قادر، حيّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصرًا وأقول هو عالم لا بعلم، قادر لا بقدرة، حيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع،

ص: 269

1- . توحيد الصدوق: 139.

وكذلك سائر ما يسمّى من الأسماء التي يسمّى بها»⁽¹⁾.

يلاحظ عليه: أنّ نظرية النيابة المشهورة عن المعتزلة، مبنية على تخيّل كون الشيء وصفاً ملازم للزيادة دائماً، فوقعوا بين المحذورين و تخلّصوا بالنيابة، و من المعلوم أنّ مرجع النيابة إلى خلو الذات عن الكمال أولاً، و كون الذات الفاقدة للعلم، نابعة عن الذات المقرونة بها أشبه باللغز.

نعم، بعض المعتزلة كأبي هذيل العلاف (130-235 هـ) ذهب إلى نفس ما ذهب الشيعة إليه، وقد ذكرنا كلامه في الجزء الثاني⁽²⁾.

2 - إحياء الأعمال الصالحة بالطالحة

الإحياء في عرف المتكلمين عبارة عن بطلان الحسنّة، و عدم ترتّب ما يتوقع منها عليها، و يقابله التكفير و هو إسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نقيض الإحياء في الطاعة، و المعروف عن الإماميّة و الأشاعرة هو أنّه لا تحابط بين المعاصي و الطاعات و الثواب و العقاب، و المعروف من المعتزلة هو التحابط⁽³⁾، ثمّ إنهم اختلفوا في كفيته.

فمنهم من قال: من أن الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة

ص: 270

-
- 1- . مقالات الإسلاميين: 335/1.
 - 2- . لاحظ بحوث في الملل و النحل: 111/2، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ، نقلا عن شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: 183، و مقالات الإسلاميين: 225.
 - 3- . أوائل المقالات: 57. و سيوافيك نصوص المعتزلة في محلها.

وتمحوها بالكلية من دون أن يكون لها تأثير في تقليل الإساءة وهو المحكي عن أبي علي الجبائي.

ومنهم من قال: بأن الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، ولكنه يقلل في تأثير الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

ومنهم من قال: إن الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإن كانت الإساءة أقل منها، حتى قيل: إن الجمهور من المعتزلة ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحدة، تحبط ثواب جميع العبادات.(1)

هذا على قول المعتزلة. وأما على قول نفاة الإحباط فالمطيع والعاصي يستحق الثواب والعقاب معاً فيعاقب مدة ثم يخرج من النار فيثاب بالجنة.

نعم، ثبت الإحباط في موارد نادرة، كالارتداد بعد الإسلام، والشرك المقارن للعمل، والصدّ عن سبيل الله، ومجادلة الرسول ومشاقته، و قتل الأنبياء، وقتل الأمرين بالقسط، وإساءة الأدب مع النبي، والنفاق، وغير ذلك ممّا شرحناه في الإلهيات(2).

ص: 271

1- . شرح المقاصد: 232/2؛ شرح الأصول الخمسة: 625.

2- . الإلهيات: 870/1-874.

اتَّفقت الإمامية على أنَّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى الكفّار خاصّة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلوات، ووافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ الوعيد بالخلود في النار عامّ في الكفّار وجميع فساق أهل الصلاة.

ويظهر من العلامة الحلي أنَّ الخلود ليس هو مذهب جميع المعتزلة حيث قال: أجمع المسلمون كافة على أنَّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع، وأمّا أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيدية على أنّه كذلك. وذهبت الإمامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أنَّ عذابه منقطع. (1)

والظاهر من القاضي عبد الجبار هو الخلود، واستدل بقوله سبحانه: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (2). فالله تعالى أخبر أنَّ العصاة يعدّون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما، لأنّه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه فلمّا لم يبيّنه دلّ على ما ذكرناه.

ص: 272

1- . كشف المراد: 265.

2- . النساء: 14.

فإن قيل: إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألا ترى إلى قوله تعالى: «وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ»، وذلك لا يتصور إلا في الكفرة وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى أجمع. ثم أجاب عنه، فلاحظ كلامه (1).

4 - لزوم العمل بالوعد و عدمه

المشهور عن المعتزلة أنهم لا يجوزون العفو عن المسيء لاستلزامه الخلف، وأنه يجب العمل بالوعد كالعهد، والظاهر من القاضي أنها نظرية البغداديين من المعتزلة قال: اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محال، و قالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، و ليس هذا قولهم في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال (2).

و ذهبت الإمامية إلى جواز العفو عن المسيء إذا مات بلا توبة، واستدل الشريفة المرتضى بقوله سبحانه: «وَيَسِّرْ لَكَ السَّيِّئَةَ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ» (3). وقال: في هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنه سبحانه دلنا على أنه يغفر لهم مع

ص: 273

1- . شرح الأصول الخمسة: 675.

2- . شرح الأصول الخمسة: 644.

3- . الرعد: 6.

كونهم ظالمين، لأنّ قوله: «عَلَى ظُلْمِهِمْ» جملة حالية إشارة إلى الحال التي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلك مجرى قول القائل:

«أنا أودّ فلاناً على غدره (و) وأصله على هجره»(1).

وقد أوضحنا الحال في دلالة الآية و أجبنا عن إشكال القاضي على دلالتها في الإلهيات(2).

5 - الشفاعة حظّ الذنوب أو ترفيع الدرجة:

لما ذهب المعتزلة إلى خلود مرتكب الكبيرة في النار، وإلى لزوم العمل بالوعيد، ورأت أنّ آيات الشفاعة تضاد تلك الفكرة، التجأت إلى تفسيرها بغير ما هو المعروف والمتبادر منها، فقالوا: إنّ شفاعة الفسّاق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هاهنا(3).

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(4).

ص: 274

1- . مجمع البيان: 287/3.

2- . الإلهيات: 910/1.

3- . شرح الأصول الخمسة: 688.

4- . شرح الأصول الخمسة: 689.

وأما عند الشيعة الإمامية فهو عبارة عن إسقاط العذاب، قال الشيخ المفيد: اتفقت الإمامية على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أمته، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته، وأنّ أئمة آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم يشفعون كذلك وينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين، ووافقهم على شفاعته الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المرجئة سوى ابن شبيب وجماعة من أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعمت أنّ شفاعته رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للمطيعين دون العاصين وأنه لا يشفع في مستحقي العقاب من الخلق أجمعين(1).

6 - مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر

إنّ مقتطف الكبيرة عند الشيعة والأشاعرة مؤمن فاسق خرج عن طاعة الله. وهو عند الخوارج، كافر كفر ملة عند جميع فرقهم إلا الإباضية فهو عندهم كافر كفر النعمة، وأما المعتزلة فهو عندهم في منزلة بين المنزلتين قال القاضي: إنّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، و حكم بين الحكمين لا- يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث. وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، قال:

صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان(2).

ص: 275

1- . أوائل المقالات: 14-15.

2- . شرح الأصول الخمسة: 697.

و هذا أحد الأصول الخمسة التي عليها يدور رحى الاعتزال و من أنكر واحداً منها فليس بمعتزلي (1).

7 - النسخ جائز و البداء ممتنع عند المعتزلة

اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لليهود، و اختلفوا في البداء حيث ذهب الشيعة إلى إمكانه و وقوعه، خلافاً لغيرهم فقالوا بالامتناع.

ثم إن الذي صار سبباً للتفريق عند القاضي هو أنه اشترط في النسخ أموراً أهمها: أن النسخ لا يتعلّق 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، و لم يزل مع تراخيه عنه.

قال: فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل لم يكن نسخاً بل كان نقضاً، و هذا بخلاف البداء فإنه يتعلّق بعين ما كان ثابتاً. و مثاله أن يقول أحدنا لغلّامه: إذا زالت الشمس و دخلت السوق فاشتر اللحم. ثم يقول له: إذا زالت الشمس و دخلت السوق فلا تشتري اللحم، و هذا هو البداء و إنما سمّي به لأنه يقتضي أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل (2).

و قال أيضاً: الذي يدل على البداء، أن يأمر الله جلّ و عزّ بنفس ما نهى

ص: 276

1- . الانتصار للخياط: 126؛ مروج الذهب: 222/3.

2- . شرح الأصول الخمسة: 584، 585.

عنه في وقت واحد على وجه واحد، وهذا محال لا نجيزه البتة(1).

نحن لا- نحوم حول البداء وما هو الفرق بينه وبين النسخ، فقد أشبعنا الكلام فيه في بحوثنا الكلامية(2). غير أنّ الذي يتوجّه على كلام القاضي أنّ ما أحاله هو أيضاً من أقسام النسخ لا من أقسام البداء المصطلح فإنه على قسمين:

1 - النسخ بعد حضور وقت العمل.

2 - النسخ قبل حضور وقت العمل.

والذي أحاله هو القسم الثاني، وأمّا الوجه الذي اعتمد عليه فموهون بأنّه ربّما تترتب المصلحة على نفس إنشاء الحكم وإن لم يكن العمل به مراداً جدياً كما هو الحال في أمر إبراهيم بذبح ولده، والأوامر الامتحانية كلّها من هذا القبيل، فإذا شُهد من الإنسان القيام بمقدمات الواجب، ينسخ الحكم، وعلى كل تقدير فما سماه بداء، ليس هو محل النزاع بين الإماميّة وغيرهم.

والبداء عندهم عبارة عن تغيير المصير بالأعمال الصالحة أو الطالحة وهو شيء اتفق عليه المسلمون، وورد به النص في القرآن والسنة.

هذه هي حقيقة البداء في عالم الثبوت، وله أثر في عالم الإثبات وهو أنّه ربّما يقف النبي على مقتضى المصير ولا يقف على ما يغيره، فيخبر به

ص: 277

1- . رسائل العدل والتوحيد 1، رسالة القاضي عبد الجبار: 241.

2- . لاحظ الالهيات: 565/1.

على حسب العلم بالمقتضي ولكن لا- يتحقق لأجل تحقق ما يغيّره، فيقال هنا: بدا لله و المقصود بداء من الله للعباد، كما هو الحال في إخبار يونس عن تعذيب القوم وغير ذلك، وقد وردت جملة «بدا لله» في صحيح البخاري(1).

قال الشيخ المفيد: أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ و أمثاله من الإفقار بعد الإغناء، و الإمراض بعد الإعفاء، و ما يذهب إليه أهل العدل خاصّة من الزيادة في الآجال و الأرزاق و النقصان منها بالأعمال، و أمّا إطلاق لفظ البداء، فإنّما صرت إليه لأجل السمع الوارد عن الوسائط بين العباد و بين الله - عزّ و جلّ - و ليس بيني و بين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، و إنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه.(2)

و هذا يعرب عن أنّ القوم لم يقفوا على مصطلح الإماميّة في البداء و إلّا لأصفقوا على جوازه.

8 - الواسطة بين الوجود و العدم

اتفق المفكرون من الفلاسفة و المتكلمين على أنه لا واسطة بين الوجود و العدم كما لا واسطة بين الوجود و العدم، و إنّ الماهيات قبل اتصافها بالوجود معدومات حقيقة، غير أنّ المعتزلة ذهبت إلى أنّها في حال

ص: 278

1- . البخاري: الصحيح: 172/4 باب حديث «أبرص و أعمى و أقرع في بني إسرائيل».

2- . أوائل المقالات: 53.

العدم غير موجودة ولا معدومة، بل متوسط بينهما، وهذا هو المعروف منهم بالقول بالأحوال.

قال الشيخ المفيد: المعدوم هو المنفي العين، الخارج عن صفة الوجود، ولا أقول: إنه جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا شيء على الحقيقة، وإن سمّيته بشيء من هذه الأسماء، فإنّما تسميه به مجازاً. وهذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة وأصحاب المخلوق (كذا)، و البلخي يزعم أنّه شيء ولا- يسميه بجسم ولا جوهر ولا عرض، و الجبائي وابنه يزعمان أنّ المعدوم شيء و جوهر و عرض، و الخياط يزعم أنّه شيء و عرض و جسم.(1)

و بما أنّه المسألة واضحة جداً لا نحوم حولها.

9 - التفويض في الأفعال

ذهبت المعتزلة إلّا من شدّ كالنجم وأبي الحسين البصري(2) إلى أنّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب(3) بل باختيار.

ص: 279

1- . أوائل المقالات: 79.

2- . لاحظ حاشية شرح المواقف لعبد الكريم السيالكوتي: 146/2.

3- . و لعل قولهم: «بلا إيجاب» إشارة إلى أنّ الفعل حال الصدور لا يوصف بالوجوب أيضاً. و القاعدة الفلسفية: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» غير مقبولة عندهم.

قال القاضي: أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى و من عنده و من قبله...[\(1\)](#).

قال السيد الشريف إنَّ المعتزلة استدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد و هو أنَّه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار، لبطل التكليف و بطل التأديب الذي ورد به الشرع و ارتفع المدح و الذم، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً، و لم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موحدين أفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب و العقاب[\(2\)](#).

ثمَّ إنَّ نظريتهم في استقلال العبد في الفعل مبنية على مسألة فلسفية و هو أنَّ حاجة الممكن إلى العلة تنحصر في حدوثه، لا فيه و في بقاءه، و على ضوء ذلك قالوا باستقلال العبد في مقام الإيجاد.

و المبنى و البناء كلاهما باطلان. أمَّا الافتقار حدوثاً فقط، فهو لا يجتمع مع كون الإمكان من لوازم الماهية، و هي محفوظة حدوثاً و بقاء، فكيف يجوز الغناء عن الفاعل بقاء؟!

قال الحكيم الشيخ محمد حسين الأصفهاني:

و الافتقار لازم الإمكان *** من دون حاجة إلى البرهان

ص: 280

1- . شرح الأصول الخمسة: 778، و في ذيله ما ربَّما يوهم خلاف ما هو المشهور عنهم.

2- . شرح المواقف: 156/8.

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء*** في لازم الذات ولن يفترقا

هذا كله حول المبنى وأما البناء فيكفي في التخلص عن الجبر استناد الفعل إلى الفاعل والخالق معاً، لكن يكون قدرة المخلوق في طول قدرة الخالق، ومنشعبة عنها، وهذا يكفي في الاستناد وصحة الأمر والنهي والتأديب والتثويب، فالجبر والتفويض باطلان، والأمر بين الأمرين هو الحق الصراح، وقد تواتر عن أئمة أهل البيت قولهم: «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين الأمرين».(1)

ثم إن الدافع إلى القول بالتفويض هو صيانة عدله سبحانه فزعموا أن الصيانة لها رهن القول بالتفويض واستقلال العبد بالفعل، وغفلوا عن أن هناك طريقاً آخر، وهو ما ذهب إليه الإمامية، ثم إنهم وإن نزهوا العبد عن الظلم ولكن صوّروا له شريكاً في الإيجاد، ولأجل ذلك قال الإمام الرضا عليه السلام:

«مساكين القدرة أرادوا أن يصفوا الله - عز وجل - بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه».(2)

ص: 281

1- . توحيد الصدوق: 362، الحديث 8، ولاحظ الأحاديث الأخرى.

2- . نفس المصدر: 54، الحديث 93.

اتفق المسلمون على أن التوبة تسقط العقاب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله قبولها فلو عاقب بعد التوبة كان ظالماً، أو هو تفضل منه سبحانه؟ فالمعتزلة على الأول، والأشاعرة والإمامية على الثاني(1).

قال المفيد:

«اتفقت الإمامية على أن قبول التوبة بفضل من الله عز وجل، وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أن السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم وزعموا أن التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب(2).

ولقد أحسن - قدس الله سره - حيث جعل محور المسألة قبول التوبة وعدمه بما هو هو لا بلحاظ آخر كما في صورة الأخبار بقبول التوبة قال سبحانه: «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ»(3). إذ عندئذ يجب قبول التوبة عقلاً وإلا لزم الخلف في الوعد. قال الطبرسي في تفسير قوله سبحانه: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا

ص: 282

1- . لاحظ: شرح المقاصد: 242/2؛ كشف المراد: 268؛ شرح الأصول الخمسة: 798.

2- . أوائل المقالات: 15.

3- . التوبة: 104.

وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»(1). و وصفه بالرحيم عقيب التَّوَاب يدل على أنَّ إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه ورحمة من جهته، على ما قاله أصحابنا، و أنَّه غير واجب عقلاً على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة.(2)

و من أراد أنَّ يقف على دلائل المعتزلة في المقام فليرجع إلى كشف المراد و شرح المقاصد.

11 - عصمة الأنبياء قبل البعثة و بعدها

اتفقت الإمامية على أنَّ جميع أنبياء الله - صلوات الله عليهم أجمعين - معصومون من الكبائر قبل النبوة و بعدها، و ممَّا يستخف فاعله من الصغائر و أما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة و على غير تعمد و ممتنع منهم بعدها، على كل حال هذا مذهب جمهور الإمامية، و المعتزلة بأسرها تخالف فيه.(3)

و المقول عن أبي علي الجبائي التفصيل في الكبائر بين قبل البعثة و بعدها فيجوز في الأوَّل دون الثاني، و المختار عند القاضي في الكبائر عدم الجواز مطلقاً، و أمَّا المنفّرات فاتفقوا على عدم جوازه.(4)

ص: 283

1- . البقرة: 160.

2- . مجمع البيان: 242/1.

3- . أوائل المقالات: 30.

4- . شرح الأصول الخمسة: 573.

12 - وجوب الأمر بالمعروف عقلاً و عدمه

اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بلا استثناء غير أنهم اختلفوا في وجوبه عقلاً و سمعاً، أو سمعاً فقط، فالمعتزلة على الأول و الإمامية على الثاني.

قال المفيد: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا يعلم لديه إلا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبه الظن بذلك.(1)

ثم إن المحقق الطوسي ذكر في متن التجريد دلائل المعتزلة على وجوبهما عقلاً، ثم عقب عليها بنقد و تحليل(2).

13 - آباء رسول الله كلهم موحدون

اتفقت الإمامية على أن آباء رسول الله من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عزّ و جلّ - موحدون له، و خالفهم على هذا القول جميع الفرق(3).

ص: 284

-
- 1- . أوائل المقالات: 98. و بذلك يظهر و هن ما ذكره القاضي في شرح الأصول الخمسة من نسبة عدم الوجوب على الإطلاق إلى الإمامية. لاحظ ص 741.
 - 2- . كشف المراد: 271.
 - 3- . أوائل المقالات: 12.

14 - تفضيل الأنبياء على الملائكة

اتفقت الإمامية على أنّ أنبياء الله عزّ وجلّ ورسله من البشر أفضل من الملائكة وافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعم الجمهور منهم أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء والرسول. (1)

15 - الرجعة: إمكانها ووقوعها

قضية الرجعة التي تحدثت عنها بعض الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن أهل بيت الرسالة ممّا تعتقد به الشيعة من بين الأمة الإسلامية قال الشيخ المفيد: إنّ الله يحشر قوماً من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد موتهم قبل يوم القيامة وهذا مذهب يختص به آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن شاهد به. (2)

وخالفت المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث في ذلك.

16 - الجنة والنار مخلوقتان أو لا؟

إنّ الله سبحانه وعد المتقين بالجنة وأعد العصاة بالنار، فهل هما مخلوقتان أو لا؟

ص: 285

1- . أوائل المقالات: 16.

2- . البحار: 136/53، نقلاً عن المسائل السرورية للشيخ المفيد.

والمسألة عقلية محضة فالإمامية إلا من شذ، ذهب إلى أنّ الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان. قال الشيخ المفيد:

وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع والآثار.(1)

وقال التفتازاني: «جمهور المسلمين على أنّ الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار و من يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنّهما إنما يخلقان يوم الجزاء».(2)

والظاهر من السيد الرضي من الشيعة (359-406 هـ) أنّهما غير مخلوقتين الآن حيث قال: الصحيح أنّهما إنّما تخلقان بعده.(3)

17 - تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:

إنّ الأصول الخمسة عند المعتزلة توصف بالصحة والإتقان على درجة تقدّم على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة، فقد أعطوا للعقل أكثر ممّا يستحقّه، ولذلك نرى أنّهم لما بنوا على أنّ مرتكب الكبيرة مخلّد في النار أوّلوا النصوص القرآنية، فقالوا: إنّ المراد في الشفاعة هو ترفيع الدرجة لا رفع العقاب، وقس على ذلك سائر تأويلاتهم في الكتاب والسنة.

ص: 286

1- . أوائل المقالات: 102.

2- . شرح المقاصد: 318/2. ولاحظ شرح التجريد للقوشجي: 507، وعبارة الأخيرين واحدة.

3- . حقائق التأويل: 245/5.

إنّ النصّ الوارد في القرآن الكريم دليل قطعي لا يعادله شيء فعند ذلك تجب تخطئة العقل لا تأويل القرآن، و التعارض بين القطعيين غير معقول، و تأويل النصّ القطعي كرفضه، نعم لو كان النصّ ظني السند أو كان الدليل الشرعي ظني الدلالة فالتأويل مجال، هذا و للبحث صلة تطلب في مجالها.

18 - الإمامة بالتنصيص أو بالشورى:

اتفقت الإمامية على أنّ الإمامة بالتنصيص خلافاً للأشاعرة و المعتزلة فقالوا بالشورى وغيرها، و يتفرع على ذلك أمر آخر و هو: أنّ النبي نص على خليفته بالذات عند الإمامية، و قال الآخرون: سكت و ترك الأمر شورى بين المسلمين.

قال القاضي عند البحث عن طرق الإمامة (عند المعتزلة): إنها العقد و الاختيار(1).

19 - هل يشترط في الإمام كونه معصوماً

اتفقت الإمامية على أنّ الامام يجب أن يكون معصوماً عن الخطأ و المعصية خلافاً للمعتزلة حيث اكتفت أنه يجب أن يكون مبرزاً في العلم

ص: 287

1- . شرح الأصول الخمسة: 753.

مجتهداً ذا ورع شديد، يوثق بقوله و يؤمن منه و يعتمد عليه(1).

قال المفيد: إنّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، و حفظ الشرائع، و تأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، و أنّهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، و انه لا يجوز منه سهو في شيء في الدين و لا ينسون شيئاً من الأحكام، و على هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منهم و تعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد في الباب، و المعتزلة بأسرها تخالف في ذلك و يجوزون من الأئمة وقوع الكبائر و الردّة عن إسلام(2).

20 - حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين:

اتّفقت الإمامية على أنّ الناكثين و القاسطين من أهل البصرة و الشام أجمعين كفّار ضالّال ملعونون بحربهم أمير المؤمنين عليه السلام و أنّهم بذلك في النار مخلدون و أجمعت المعتزلة سوى الغزّال منهم و ابن باب، و المرجئة و الحشوية من أصحاب الحديث على خلاف ذلك، فزعمت المعتزلة كافّة إلا من سمّيناه و جماعة من المرجئة و طائفة من أصحاب الحديث، أنّهم فساق ليسوا بكفار، و قطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار خالدون(3).

ص: 288

1- . نفس المصدر: 754.

2- . أوائل المقالات: 35.

3- . نفس المصدر: 10.

هذه جملة من الأصول التي يختلف فيها المنهجان و بقيت هناك أصول أخرى تضاربت فيها آراء الفريقين لم نذكرها روماً للاختصار.

ولنعد إلى تحليل سائر الوجوه لمؤلف كتاب المعتزلة.

2 - قال الذهبي: «وجد الرافض والاعتزال في زمانه متصادقين متأخين»⁽¹⁾.

3 - وقال المقرئ: «قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي»⁽²⁾.

4 - يقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي (المتوفى 1331 هـ): «إن المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنة والجماعة، من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً، لأن شيعه العراق على الإطلاق معتزلة. وكذلك شيعه الأقطار الهندية والفارسية والشامية، و مثلهم الشيعه الزيدية باليمن»⁽³⁾.

إن هذه الكلمات لا تدل على عيلولة الشيعة في عقائدهم على المعتزلة، فإن الشيعة الإمامية تقتدي في أصولها وفروعها بأئمة أهل البيت عليهم السلام الذين جعلهم الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم عدلاً للقرآن الكريم وقال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»، ولا ترجع إلى غيرهما. ولم نر شيعياً إمامياً أخذ عقيدته من عالم معتزلي.

ومع هذين المصدرين الصحيحين لا حاجة للرجوع إلى غيرهما.

ص: 289

1- . ميزان الاعتدال: 235/2، كما في «المعتزلة»: 218.

2- . الخطط: 169/4، كما في المصدر نفسه: 218.

3- . تاريخ الجهمية والمعتزلة: 42، كما في المصدر نفسه: 219.

والمعتزلة كما أقرّ أعلامهم اقتفوا في التّوحيد و العدل أثر خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام و تتلمذوا على حفيده أبي هاشم ابن محمّد بن الحنفية.

و ما ذكره الفاسمي الدمشقي من أنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، صحيحة إن أراد أنّ شيعة العراق بل الشيعة في جميع الأقطار قائلون بالتوحيد و العدل، اقتفاءً لأثر الكتاب و السنة الصحيحة المروية عن أئمة 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 و الأشاعرة، فإنّ ولاء كثير منهم لأهل البيت لا ينكر، كما أنّ تمسّكهم بالأصول العقلية المبرهنة، ورفض الآخرين لها، جعلهم متّحدين في كثير من الأصول مع الشيعة، و مع ذلك فإنّ لجميع الطوائف الإسلامية، أصولاً مشتركة، و أصولاً يتميّز بها بعضهم عن بعض فكلّ طائفة إسلاميّة مشتركات و مميّزات.

رمي الاعتزال بالتشيع

إنّ من عجائب الدهر - و ما عشت أراك الدهر عجباً - رمي المعتزلة بالتشيع، و ترى تلك النسبة في كتب الأشاعرة و الحنابلة، خصوصاً الرجاليين منهم، فلم تكن الشيعة وحدها متّهمة بالاعتزال، بل صارت المعتزلة متّهمة بنظيرتها، غير أنّ رمي الشيعة بالاعتزال لا يختصّ بقوم دون قوم، حتّى إنّ أصحاب الطبقات من المعتزلة عدّوا أئمة أهل البيت عليهم السلام و كبار 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، وأنّ كثيراً من أعلام الشيعة نقدوا كتب المعتزلة، حتّى إنّ الشيخ المفيد نقض كتاب «فضيلة المعتزلة» للجاحظ.

إنّما الكلام في التهمة الأخرى، وهو رمي الاعتزال بالتشيع، والحقّ أنّه لو فسّر التشيع بحبّ عليّ وأهل بيته عليهم السلام فأعلام السنّة من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة كلّهم شيعة إلّا من له هوى العثمانية، الذين يكثر من الوقعة في عليّ وأولاده عليهم السلام.

أمّا لو فسّر بتقديم عليّ على سائر الخلفاء في العلم والزهد وسائر المثل الأخلاقية، فمعتزلة بغداد إلّا من شدّ شيعة، فإنّهم وإن اعترفوا بخلافة الخلفاء، لكن يعترفون بفضل عليّ عليه السلام وتقدّمه على أقرانه، وهذا هو الذي صار سبباً لجرح كثير من الرواة العدول، وما ذنبهم إلّا تقديم عليّ على غيره في الفضائل، أخذاً بنصوص الآيات والروايات في حقّه.

نعم، لو فسّر التشيع بالاعتراف بخلافة عليّ بتنصيب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمر منه سبحانه، فالشيعة تنحصر بمن يعتقد بهذا المبدأ، والمعتزلة كلّهم يخالفون ولا يعترفون به.

والذي أوقع جمعاً من مؤلّفي المقالات في الوهم الأول هو التقاء

ص: 291

1- . طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى المرتضى، ص 9 و 15 و 117.

التشيع مع الاعتزال في بعض المواضع و النقاط كالتوحيد و العدل، و لو صار ذلك سبباً لرمي الشيعة بالاعتزال، صحَّ عدَّ الأشاعرة منهم لالتقائهم معهم في عدَّة من الأصول.

وأمَّا الَّذي أوقعهم في الوهم الثَّاني هو انحيازهم إلى عليّ في كثير من المبادئ خصوصاً التوحيد و العدل.

و على 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، و قال بخلافته دون سائر الخلفاء، فأطلق على من أحبّ عليّاً و أولاده، و ناضل العثمانيّة و أهوائها، و على من قدّم عليّاً في الفضائل و المناقب، لا في الخلافة، فلأجل هذا التطوّر فرّبما يشته المراد منه في كلمات الرّجالين و أصحاب المقالات، و ربّما تعدّ أناس شيعةً بالمعنى الأوّل، مع أنّهم شيعة بالمعنيين الأخيرين، فلاحظ، و سيوافيك التوضيح عند البحث عن عقائد الشيعة الزيدية و الإسماعيليّة و الإماميّة.

«رزقهم الله توحيد الكلمة كما رزقهم كلمة التوحيد»

«و بني الإسلام على دعامين:

«كلمة التوحيد، و توحيد الكلمة»

ص: 292

دلّت النصوص التاريخية على أنّ «واصل بن عطاء» هو المؤسس الأول لمنهج الاعتزال، وقد طرح أصولاً نصّجت و تكاملت بأيدي تلامذته و مقتفي منهجه عبر العصور و القرون.

و من أراد أن يكتب تاريخ المعتزلة و طبقاتهم، فعليه أن يجعل «واصل» رأس مخروط الاعتزال إلى أن يصل بالتدرّج إلى قاعدته.

و أمّا من تقدّم عليه من الصحابة و التابعين حتّى القدريّة المتبلورة في «معبد الجهنّي» و «غيلان الدمشقي» و غيرهم... فلا يمتّون للاعتزال بصلة، و إن اتفقوا مع المعتزلة في القول بالتوحيد و العدل، و حرّيّة الإنسان و استطاعته على الفعل و الترك. و ذلك لأنّ التوحيد و العدل، كان شعار المسلمين من عصر النبي صلى الله عليه و آله و سلم إلى الزمان الذي طلع فيه منهج الاعتزال، كما أنّ القول بالحرّيّة و استطاعة الإنسان على أحد الطرفين قول بأمر فطري جبل عليه الإنسان طوال القرون و الأدوار قبل الإسلام و بعده، فلا يعدّ الاعتقاد به إحداثاً للمنهج و تأسيساً له.

نعم، القول بكون الإنسان مسيراً لا مخيّراً، و أنّ فاعل الخير و الشرّ هو

الله سبحانه، وأنَّ كلَّ إنسان خلق لما قدَّر له في علمه الأزلي، وأنَّ التقدير لا يتغيَّر حكمه وقضاؤه، إحداث منهج جديد رغم أنَّ العقلاء و نصوص الكتاب على خلافه في جميع الأدوار.

وعلى ضوء هذا، فلا يصحَّ عدَّ كلِّ من قال بواحد من هذه الأصول سلفاً للاعتزال، و شيخاً للمعتزلة، وإن اتَّفَق معهم فيها.

وعلى هذا الخطَّ الذي رسمناه مشى أبو القاسم البلخي (المتوفَّى 317 هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين - باب ذكر المعتزلة» فابتدأ في ذكر طبقاتهم ب «واصل بن عطاء» و «عمرو بن عبيد» و انتهى إلى أعلامهم في عصره وقال: «وفي زماننا هذا شيخنا أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمَّد (المتوفَّى 311 هـ) و أحمد بن الشنطوي»⁽¹⁾.

نعم، خالفه القاضي عبد الجبار (المتوفَّى 415 هـ) فعَدَّ للمعتزلة طبقات قبل واصل، فعَدَّ الخلفاء من الطبقة الأولى، و الحسن و الحسين عليهما السلام و محمَّد (بن الحنفية) بن عليّ من الطبقة الثانية، و أبا هاشم عبد الله بن محمَّد (بن الحنفية) بن عليّ و أخاه الحسن بن محمَّد و الحسن البصري و ابن سيرين و من في طبقتهم ممَّن حكى العدل عنه من الطبقة الثالثة، و عدَّ غيلان بن مسلم و واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد من الطبقة الرابعة إلى أن أنهاهم إلى عشر طبقات⁽²⁾.

ص: 294

1- . مقالات الاسلاميين: باب ذكر المعتزلة ص 64-74. وقد طبع من المقالات خصوص هذا الباب بتحقيق فؤاد سيد، ط. تونس.

2- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 214-333.

وقد كتب الحاكم الجشمي اليمني الزيدي (413-494 هـ) ذيلاً له فأضاف إليها طبقتين أخريين وهو جزء من كتابه «شرح العيون»⁽¹⁾.

وأما أحمد بن يحيى بن المرتضى، فقد مشى على ضوء القاضي فأعاد ما ذكره هو وغيره في باب خاص، أسماه «باب ذكر المعتزلة» وهو جزء من كتابه «المنية والأمل» في شرح كتاب الملل والنحل، وقد طبع منه خصوص ذلك الباب كراراً، فنحن ننقل عن النسخة التي حققها المستشرق «توما أرندل» طبع دار صادر، بيروت.

ولقد أجاد أبو الحسين الخياط، حيث جعل الاعتقاد بالأصول الخمسة ملاكاً لصدق الاعتزال وكون المعتقد معتزلياً.

قال: «الاعتزال قائم على أصول خمسة عامة، من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن نقص منها أو زاد عليها ولو أصلاً واحداً لم يستحق اسم الاعتزال، وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها وهي:

1 - التوحيد.

2 - العدل.

3 - الوعد والوعيد.

4 - المنزلة بين المنزلتين.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽²⁾.

ص: 295

1- . طبع هذا الجزء مع كتاب فضل الاعتزال بتحقيق فؤاد سيد.

2- . الانتصار: 5، ومقالات الاسلاميين للأشعري: 278/1.

إنَّ عدَّ أمثال الشريف المرتضى من المعتزلة بحجّة قوله بالتوحيد والعدل، يستلزم أن يعدّ شيخه المفيد وتلميذه الطوسي منهم. مع أنّ موقف هؤلاء من تلك الطائفة موقف النقد والردّ. وقد ردّ الشيخ المفيد (المتوفّى 413 هـ) في أكثر كتبه عليهم، لا سيّما في كتابه «أوائل المقالات» كما نقد الشريف المرتضى (المتوفّى 436 هـ) خصوص الجزء العشرين من «المغني» للقاضي عبد الجبار وأسماه «الشافى» و اختصره تلميذه شيخ الطائفة الطوسي (المتوفّى 460 هـ) وأسماه «تلخيص الشافى» وقد انتشر الجميع بطباعة قديمة وحديثة، و من طالع تلك الكتب يقف على أنّ موقف الشيعة الإماميّة من المعتزلة موقف الموافقة في بعض الأصول والمخالفة في البعض الآخر، كشأنهم مع الأشاعرة وغيرهم من الطوائف الإسلاميّة.

والعجب أنّ أكثر من كتب عن المعتزلة من المتأخّرين اشتبه عليهم الأمر، وربّما عدّوا أعلام الإماميّة من مشايخ الاعتزال ورواد منهجه، و الشيعة الإماميّة بفضل علوم أئمّتهم ونصوص رواياتهم في غنى عن كلّ منهج لا يمت للكتاب والعترة (أعداله وقرناؤه) بصلة.

وهذا الفصل الذي تقدّمه للقراء يختص بتعريف أئمّة المعتزلة ومشايخهم الكبار، الذين نضج المذهب بأفكارهم وآرائهم ووصل إلى القمّة في الكمال.

وأما أعلام الطائفة الذين كان لهم دور في تبنّي هذا الخطّ من دون أنّ

يتركوا أثراً يستحق الذكر، في الأصول الخمسة نذكرهم في فصل لاحق حتّى تتميّز الطائفتان.

نعم، انطفأت دعوة الاعتزال وضعفت شوكتهم بعد سادس القرون أو سابعها، فلا تسمع لهم ذكراً في الأجيال اللاحقة فلا إمام ولا علم ولا... فقد انقرضوا بسيف السلطة وقسوة الحنابلة والأشاعرة، وتركوا أثراً وكتباً عبث بها الزمان، فلم يبق إلا النزر اليسير. ولكن آثارهم...

إن آثارنا تدلّ علينا *** فانظروا بعدنا إلى الآثار

1 - واصل بن عطاء (80-131 هـ)

إشارة

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزّال. يقول ابن خلكان: «كان واصل أحد الأعاجيب ذلك أنّه كان ألشع، قبيح اللثغة في الرء فكان يخلّص كلامه من الرء ولا يُفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه، ففي ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرء على كثرة ترددها في الكلام حتّى كأنها ليست فيه.

عليم بإبدال الحروف وقامع *** لكلّ خطيب يغلب الحقّ باطله

وقال الآخر:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرفه *** وخالف الرء حتّى احتال للشعر

ص: 297

و لم يطق مطراً و القول يعجله *** فعاذ بالغيث إشفافاً من المطر

قد ذكر عنده بشر بن برد (المتهم بالزندقة) فقال: «أما لهذا الأعمى المكنتى بأبي معاذ من يقتله؟ أما والله لو لا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه، ثم لا يكون إلا سدوسياً أو عقيلياً».

فلاحظ أنه قال: «هذا الأعمى» و لم يقل: بشار و لا ابن برد، و لا الضرير. وقال: «من أخلاق الغالية» و لم يقل: المغيرة و لا المنصورية، و قال: «لبعثت» و لم يقل: لأرسلت، و قال: «على مضجعه» و لم يقل: على مرقده و لا على فراشه، و قال: «يبيع» و لم يقل: ييقر(1).

يقول ابن العماد الحنبلي: «كان واصل ألثغ يبدل الرء غيناً في كلامه، و كان يخلص كلامه بحيث لا تسمع منه الرء حتى يظن خواص جلسائه أنه غير ألثغ، حتى يقال: إنه دفعت إليه رقعة مضمونها: أمر أمير الأمراء الكرام أن يحفر بئراً على قارعة الطريق، فيشرب منه الصادر و الوارد».

فقرأ على الفور: حكم حاكم الحكام الفخام، أن ينبش جباً على جادة الممشي فيسقى منه الصادي و الغادي.

فغير كل لفظ برديفه و هذا من عجيب الاقتدار، و قد أشارت الشعراء إلى عدم تكلمه بالراء. من ذلك قول بعضهم:

ص: 298

1- . وفيات الأعيان: 8/6؛ أمالي المرتضى: 139/1-140.

نعم تجنّب لا يوم العطاء كما *** تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء (1)

وقد كانت بينه وبين بشار بن برد قبل اظهاره ما يخالف عقيدة واصل أواصر الصداقة وقد ذكر بشار خطبته التي ألقى فيها الرّاء وقال:

تكلّف القول و الأقوام قد حلفوا *** و حبروا خطباً ناهيك من خطب

و قال مرتجلاً تغلى بداهته *** كمرجل القين لما حفّ باللّهب

و جانب الرّاء و لم يشعر به أحد *** قبل التصفّح و الإغراق في الطلب

ولمّا تبرّأ منه واصل لما ظهر منه ما لا يرضيه، هجاه بشار وقال:

مالي أشتاع غزّالاً له عنق *** كينقنق الدّوّان ولي وإن مثلاً

عنق الزرافة ما بالي و بالكم *** تكفّرون رجالاً كفّروا رجالاً (2)

بثّ الدعاة في البلاد

كان واصل صموداً في عقيدته، و لمّا تمكّن من إنفاذ الدعاة إلى الآفاق، فرّق أصحابه في البلاد حتّى يكونوا دعاة إلى طريقه. فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، فدخل «ترمذ» و لزم المسجد حتّى اشتهر، ثمّ ناظر جهماً فقطعه،

ص: 299

1- . شذرات الذهب: 182/1 و 183 حوادث عام 131 هـ

2- . المنية والأمل: 19

وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيّوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية.(1)

يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:

«درج أصحاب واصل و تلاميذه من بعده على هذه الخطة (المناظرة) في الردّ على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتّى يناظره. ناظر جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه، واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس، و كلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما، و تناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي. [كذا] قال له عمرو: لما لا- تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. قال عمرو: إنّ الله تعالى يريد إسلامك ولكنّ الشياطين لا يتركوك.

فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب!«(2).

يلاحظ عليه: أنّه كان اللازم على عمرو أن يقول: إنّ الله تعالى أراد إسلامك ولكن بحريّة واختيار، لا بالبقاء و اضطرار. فلو أسلمت كان إسلامك على طبق ما يريد، وإنّ كفرت لم يكن كفرك آية غلبتك عليه، وقد أوضحنا كيفيّة تعلّق إرادته سبحانه بأفعال العباد.

ص: 300

1- . المنية والأمل: 19-20.

2- . كتاب المعتزلة: 39-40.

إشارة

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 والشرك. والمرجئة تسمّيهم بالإيمان. وكان الحسن وأصحابه يسمّونهم بالنفاق.

1 - 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، والشيعية الزيدية تسمّيه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسمّيه مؤمناً فاسقاً. فاجتمعوا على تسميته بالفسق. وختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه فالواجب أن يسمّى بالاسم الذي اتّفق عليه وهو الفسق. ولا يسمّى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها. فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه إنّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك، ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدين (1).

ص: 301

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره لا يثبت أزيد من أنَّ المسلمين اتَّفَقوا على كون مرتكب الكبيرة فاسقاً ولم يتَّفَقوا على غيره من سائر الأسماء. لكن عدم اتَّفاقهم على شيء منها لا يدلُّ على أنَّه ليس منها أبداً، كما هو ظاهر قوله: «و لا يقال فيه إنَّه مؤمن...» فإنَّ عدم وجود الإجماع على واحدة من تلك الأسماء لا يلازم عدم وجود دليل آخر على وجود واحد منها فيه. فكان اللازم على واصل أنَّ يقيم الدليل على أنَّه لا يسمَّى بواحد منها.

و إلى ما ذكرنا ينظر قول السيّد المرتضى في أماليه حيث قال: «إنَّ الإجماع وإنَّ لم يوجد في تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق، و لا في غيره من الأسماء، كما وجد في تسميته بالفسق، و لكنَّه غير ممتنع أن يسمَّى بذلك لدليل غير الإجماع، و وجود الإجماع في الشيء، و إن كان دليلاً على صحَّته لكن ليس فقدّه دليلاً على فساده» (1).

وقد اعترض ابن المرتضى صاحب «المنية و الأمل» على كلام السيّد المرتضى بكلام واه، يشبه كلام الهازل حيث قال:

«يصحَّ الاستدلال بالإجماع المركَّب و صورته هنا أنَّه أجمعوا على تسميته فاسقاً و اختلفوا فيما عداه، و هو حكم شرعي فلا يثبت إلّا بدليل و لا دليل على ما عدا المجمع عليه هاهنا» (2).

يلاحظ عليه: أنَّه اشتبه عليه معنى الإجماع المركَّب، لأنَّ معناه أنَّه إذا

ص: 302

1- . أمالي المرتضى: 167/1. و لكلامه ذيل فراجع.

2- . المنية و الأمل: 24.

كانت المسألة بين الأمة ذات قولين، مثلاً قالت طائفة من الفقهاء: الحبة للولد الأكبر، وقالت الأخرى: الحبة لجميع الورثة، فيقال: لا يجوز إحداث قول ثالث، أخذاً بالإجماع المركب، لأن الأمة اتفقت على نفي الثالث. و أين هو في المقام؟ إذ لم تتفق الأمة على نفي هذه الأسماء، بل اختلفوا على أقوال، فالرجل غير عارف بمصطلح الأصوليين فاستعمله في غير محله.

2 - مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة

إن عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن و تلاميذه. فجمع بينه وبين واصل لينظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلما وقفوا على الاجتماع ذكر أن واصل أقبل و معه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن، وفيها عمرو بن عبيد جالس. فلما نظر إلى واصل و كان في عنقه طول و اعوجاج، قال: أرى عنقاً لا يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل فلما سلّم عليه قال له: يا ابن أخي إن من عاب الصنعة عاب الصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة قد وعظت فأحسنت و لن أعود إلى مثل الذي كان مني.

و جلس واصل في الحلقة و سأل أن يكلم عمراً، فقال واصل لعمرو: لم قلت: إن من أتى كبيرة من أهل الصلالة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ»(1). ثم قال في موضع آخر: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»(2) فكان كل فاسق منافقاً. إذ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق.

فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»(3)، وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة يستحق اسم الظالم، كما يستحق اسم الفاسق، فألا كفرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»(4)، فعرف بألف ولام التعريف.(5)

يلاحظ عليه: أن «واصلاً» دفع دليل خصمه بالنقض، ولأجل ذلك يقول السيد المرتضى في حقه: «أما ما ألزمه واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فسد يد لازم» ولكن كان في وسعه الإجابة عنه بشكل جلي، وهو أن ما استدلل به «عمر» من الآيات غير كاف في إثبات ما يرتبه. لأن آية النور وإن حكمت بفسق مرتكب الكبيرة، ولكن آية التوبة لم تحكم بأن كل فاسق منافق، وإنما حكم بأن كل منافق فاسق، وبعبارة واضحة حصرت الآية، المنافقين بالفاسقين ولا العكس. ومن المحتمل أن يكون المنافق أخص من الفاسق. والفاسق أعم منه فيكون استدلاله عقيماً. قال سبحانه: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» ولم يقل: إن الفاسقين هم المنافقون.

ص: 304

-
- 1- . النور: 4.
 - 2- . التوبة: 67.
 - 3- . المائدة: 45.
 - 4- . البقرة: 254.
 - 5- . أمالي المرتضى: 166/1. و لكلامه ذيل لا حاجة لنقله، وربما أوجد تشويشاً في الاستدلال وقد نقله ابن المرتضى في المنية والأمل بصورة واضحة ص 23.

وبذلك تقف على مغزى ما نقض به واصل دليل عمرو، فإنه صحيح إذا كان الهدف إفحام الخصم بالجواب النقضي.

وأما إذا كانت الإجابة على الوجه الحلي فهي ساقطة جداً، لأنه سبحانه حصر الكافرين في الظالمين لا العكس. فقال:

«وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» فمن الممكن أن يكون كل كافر ظالماً ولا العكس. وصاحب الكبيرة وإن استحق اسم الظالم، كما استحق اسم الفاسق، ولكنه لا يستحق اسم الكافر بحجة أنه سبحانه قال: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»، ولم يقل: (و الظالمون هم الكافرون).

3 - من لطائف تفسيره للقرآن

حكى أن واصلًا كان يقول: «أراد الله من العباد أن يعرفوه ثم يعملوا ثم يعلموا. قال الله تعالى «يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ» فعرفه نفسه، ثم قال: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (1)، فبعد أن عرفه نفسه أمره بالعمل قال: والدليل على ذلك قوله تعالى:

«وَالْعَصْرَ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا - يعني صدقوا - وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» علموا وعملوا و علموا(2).

يلاحظ عليه: أن الآية الأولى دلت على تقدّم العلم على العمل، وأما

ص: 305

1- طه: 12.

2- أمالي المرتضى: 1/168.

تقدّم العمل على تعليم الغير فهي ساكتة عنها. نعم الآية الثالثة ربّما تكون ظاهرة فيما يدّعيه بحجّة النظم و الترتيب في الذكر، وإنّ كانت واو العاطفة لا تدلّ على الترتيب.

4 - من نوادر حكاياته

روى المبرّد قال: حَدَّثْتُ أَنَّ واصل بن عطاء أقبل في رفقة فأحسّوا بالخوارج، و كانوا قد أشرفوا على العطب. فقال واصل لأهل الرفقة: إنّ هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعوني وإياهم، فقالوا: شأنك. فقال الخوارج له: ما أنت و أصحابك؟ قال:

مشركون مستجبرون ليسمعوا كلام الله، و يقيموا حدوده فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا أحكامه، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، و جعل يقول: قد قبلت أنا و من معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم: ليس ذلك لكم. قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (1)، فأبلغونا مأمننا، فساروا بأجمعهم حتّى بلغوا الأمن. (2)

5 - نهجده و لقبه بالغزال

ينقل ابن المرتضى عن أخت «عمرو بن عبيد» - و كانت زوجة واصل - أنّها قالت: «كان واصل إذا جنّه اللّيل صفّ قدميه يصليّ و لوح و دواة

ص: 306

1- . التوبة: 6.

2- . المصدر نفسه.

موضوعان، فإذا مرّت به آية فيه حجة على مخالف، جلس فكتبها ثم عاد في صلاته.

ونقل أيضاً: أن واصلاً كان يلزم أبا عبد الله الغزال - وكان صديقاً له - ليعرف المتعفّفات من النساء فيجعل صدقته لهنّ وكان يعجبه ذلك، وقال الجاحظ: لم يشك أصحابنا أن واصلاً لم يقبض ديناراً ولا درهماً، وفي ذلك قال بعضهم في مرثيته:

ولا مسّ ديناراً ولا مسّ درهماً*** ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه(1)

مؤلفاته

ذكر ابن النديم في «الفهرست» - و تبعه ابن خلّكان - أن لواصل التصانيف التالية:

- 1 - كتاب أصناف المرجئة.
- 2 - كتاب التوبة.
- 3 - كتاب المنزلة بين المنزلتين.
- 4 - كتاب خطبته التي أخرج منها الراء. وقد نشرت هذه الخطبة عام 1951 م في المجموعة الثانية من نواذر المخطوطات بتحقيق عبد السلام هارون.

ص: 307

5 - كتاب معاني القرآن.

6 - كتاب الخطب في التوحيد والعدل.

و من المحتمل أنه قام بجمع خطب الإمام عليّ عليه السلام في التوحيد والعدل فأفرده تأليفاً.

7 - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد.

8 - كتاب السبيل إلى معرفة الحق.

9 - كتاب في الدعوة.

10 - كتاب طبقات أهل العلم والجهل⁽¹⁾. وغير ذلك.

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 الامام، و ربّى في أحضانه ذوي الحصافة، والأدمغة الكبيرة، أخذ يتكامل في ضوء البحث والنقاش، وكان الاعتزال في زمن المؤسّس يدور على أربع قواعد فقط، وهي بالنسبة إلى ما تركته المعتزلة من التراث الكلامي إلى فترة الانقراض شيء قليل، وأين هو من الاعتزال الذي تريه لنا كتب القاضي عبد الجبار في كتاب المغني أو غيره من البسط في تلك القواعد، وتأسيس أصول وقواعد أخر، لم تخطر ببال المؤسّس.

ص: 308

1- . فهرست ابن النديم: 203، الفن الأول من المقالة الخامسة.

قال الشهرستاني: «الواصلية هم أصحاب واصل بن عطاء واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين⁽¹⁾ قال: ومن أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وحاصلها أن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والرب أقدره على ذلك.

القاعدة الثالثة: المنزلة بين المنزلتين، وأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل فاسق مخلد في النار إن لم يتب.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، أن أحدهما مخطئ لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وخاذليه، أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه».

ثم رتب الشهرستاني على تلك القاعدة وقال: «وقد عرفت قوله في الفاسق وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة

ص: 309

1- . وهذا يعرب بوضوح عن أن الداعي لتأسيس هذه القاعدة ليس إنكار صفاته سبحانه كالملاحدة المنكرين لكونه عالماً قادراً، بل الداعي هو تنزيه الرب عن وجود قديم مثله، وما نسب إليه الأشعري في كتاب الإبانة: 107 من الداعي ليس في محله.

المتلاعنين، فلم يجوز شهادة عليّ و طلحة و الزبير على باقة بقل، و جَوَّزَ أَنْ يكون عثمان و عليّ على الخطأ»(1).

أقول: إنّ القاعدة الأولى إشارة إلى الأصل الأول من الأصول الخمسة، أعني التوحيد، و هذا الأصل عندهم رمز إلى تنزيهه سبحانه عن التشبيه و التجسيم، كما أنّ القاعدة الثانية من فروع الأصل الثاني، أعني القول بالعدل، فتوصيفه سبحانه به يقتضي القول بالقدر، أي إنّ الانسان يفعل بقدرته و استطاعته المكتسبة، و لا معنى لأن يكون خالق الفعل هو الله سبحانه، و يكون العبد هو المسئول. نعم دائرة الأصل الثاني (العدل) أوسع من هذه القاعدة.

و القاعدة الثالثة نفس أحد الأصول الخمسة، و بقي منها أصلان - الوعد و الوعيد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - و لم يأت ذكر منهما في كلام «واصل».

و أمّا القاعدة الرابعة فقد خالف فيها واصل و تلميذه عمرو بن عبيد جمهور المعتزلة.

قال ابن حزم: «اختلف الناس في تلك الحرب على ثلاث فرق:

1 - فقال جميع الشيعة و بعض المرجئة و جمهور المعتزلة و بعض أهل السنة: إنّ عليّاً كان هو المصيب في حربه، و كلّ من خالفه على خطأ. وقال واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و أبو الهذيل و طوائف من المعتزلة:

ص: 310

إنَّ عليّاً مصيب في قتاله مع معاوية وأهل النهروان، ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيُّهما هي، وقالت الخوارج: عليّ المصيب في قتال أهل الجمل وأهل صفين وهو مخطئ في قتاله أهل النهر.⁽¹⁾

ولا يخفى وجود الاختلاف بين النقلين، فعلى ما نقله الشهرستاني كانت الواصليّة متوقّفة في محاربي الإمام في وقعتي «الجمل و صفين» و على ما نقله ابن حزم يختصّ التوقّف بمحاربيه في وقعة «الجمل» و يوافق ابن حزم عبد القاهر البغدادي، وقال: «ثمَّ إنّ واصلًا فارق السلف ببدعة ثالثة، وذلك أنّه وجد أهل عصره مختلفين في عليّ وأصحابه، وفي طلحة و الزبير وعائشة، و سائر أصحاب الجمل - إلى ما ذكره»⁽²⁾.

و يوافقهما نقل المفيد حيث قال ما هذا خلاصته:

«اتّقت الإماميّة و الزيدية و الخوارج، على أنّ الناكثين و القاسطين من أهل البصرة و الشام كفّار ضلّال، ملعونون بحربهم أمير المؤمنين. و زعمت المعتزلة كلّهم أنّهم فسّاق ليسوا بكفّار، و قطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار خالدون، و زعم واصل الغزّال و عمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة و الزبير وعائشة و من كان في حربهم، من عليّ بن أبي طالب و الحسن و الحسين و محمّد و من كان في حزبهم

ص: 311

1- . الفصل في الملل و الأهواء و النحل: 153/4.

2- . الفرق بين الفرق: 119.

كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين، ووجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان، كانوا في اختلافهم كالمتلاعنين وأنّ إحدى الطائفتين فسّاق ضلّال مستحقّون للخلود في النّار إلّا أنّه لم يتم دليل عليها»⁽¹⁾.

نقد النظرية

إنّ واصل بن عطاء و من لفّ لفّه في هذا الباب، يلوكون في أشداقهم ما يضادّ نصّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد أخبر عليّاً بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين و المارقين، وقد عهد له الرسول وأمره بقتالهم.

روى أبو سعيد الخدري قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقتال الناكثين والقاسطين و المارقين.

قلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من؟ قال: مع عليّ بن أبي طالب عليه السلام».

روى أبو اليقظان عمّار بن ياسر قال: «أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقتال الناكثين والقاسطين و المارقين».

وقد رواه الحفاظ من أهل الحديث وأرباب المعاجم والتأريخ، و من أراد الوقوف على تفصيله فعليه الرجوع إلى «الغدير: ج 3 ص 192-195».

ص: 312

و يكفي في ذلك ما نقله ابن عساكر في تاريخه عن أبي صادق أنه قال: قدم أبو أيوب الأنصاري العراق، فأهدت له الأزد «جزراً» فبعثوا بها معي فدخلت فسلمت إليه وقلت له: قد أكرمك الله بصحبة نبيّه و نزوله عليك، فمالى أراك تستقبل الناس تقاتلهم؟ تستقبل هؤلاء مرّة و هؤلاء مرّة؟ فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عهد إلينا أن نقاتل مع عليّ الناكثين، فقد قاتلناهم، و عهد إلينا أن نقاتل معه القاسطين فهذا وجهنا إليهم - يعني معاوية و أصحابه -، و عهد إلينا أن نقاتل مع عليّ المارقين فلم أرهم بعد(1).

و قد تجاهل واصل و أتباعه الحقّ و أنكروه، فإنّ حكم الخارج على الإمام المفترض طاعته ليس أمراً مخفياً على رئيس المعتزلة، و لا أرى باغياً أخسر من الزبير، و لا أشقى من طلحة، غير ابن آكلة الأكباد حزب الشيطان.

«و جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عَلُوًّا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»(2).

و في نهاية المطاف نقول: إنّ من مواليد عام الثمانين في المدينة و توفي في البصرة عام 131، كما أرّخه المسعودي و غيره(3).

ص: 313

1- . الغدير: 192/3.

2- . النحل: 14.

3- . وفيات الأعيان: 11/6؛ المنية و الأمل: 18.

إشارة

2 - عمرو بن عبید (80-143 هـ) (1)

الشخصية الثانية للمعتزلة بعد واصل بن عطاء هو عمرو بن عبید و كان 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 عبید بن باب. و «باب» نفسه من سبي كابل من سبي عبد الرحمن بن سمرة، و كان باب مولى لبني العدوية قال: و كان عبید شرطياً، و كان عمرو مترهّداً، فكان إذا اجتازا معاً على الناس قالوا هذا أشتر الناس، أبو خير الناس، فيقول عبید: صدقتم هذا إبراهيم و أنا تارخ».

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره عبید من التشبيه إنّما يتمّ على عقيدة أهل السنة، بأنّ أبا إبراهيم كان وثنيّاً، و أمّا على عقيدة الشيعة، و هي التي تؤيّدّها الآيات القرآنية، أنّ أباه كان مؤمناً موحّداً و أنّ «آزر» كان عمّه لا والده (2) فلا يتمّ.

وقد روى السيّد في أماليه و غيره من أرباب المعاجم قصصاً في زهده و ورعه غير أنّ قسماً منها يعدّ مغالاة في الفضائل و إليك نموذجاً منها:

ص: 314

1- . فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص 203.

2- . مجمع البيان: 3/319، في تفسير قوله «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ» إبراهيم: 41.

روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال: صَلَّى عمرو وأربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب. و حجَّ أربعين حجة ماشياً، و بغيره موقوف على من أحصر، و كان يحيي الليل بركعة واحدة، و يرجع آية واحدة.(1)

وقد روى نظيره في حق الشيخ أبي الحسن الأشعري، و قد قلنا إنه من المغالاة في الفضائل،(2) إذ قلما يتفق لإنسان ألا يكون مريضاً و لا مسافراً و لا معذوراً طيلة أربعين سنة، حتّى يصلي فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة.

ما اثر عنه في مجالي التفسير و العقيدة

1 - روى المرتضى في أماليه أنّ ابن لهيعة أتى عمرو بن عبيد في المسجد الحرام فسلم عليه و جلس إليه و قال له: يا أبا عثمان ما تقول في قوله تعالى: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»(3)، فقال: ذلك في محبة القلوب التي لا يستطيعها العبد و لم يكلفها، فأما العدل بينهما في القسمة من النفس و الكسوة و النفقة، فهو مطبق لذلك، و قد كلفه بقوله تعالى: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ» فيما تطيقون «فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» بمنزلة من ليست أيماً و لا ذات زوج.

فقال ابن لهيعة: هذا و الله هو الحق(4).

ص: 315

1- . المنية و الأمل: 22.

2- . لاحظ الجزء الثاني من كتابنا: 26.

3- . النساء: 129.

4- . أمالي المرتضى: 170/1-171.

أقول: ما سألته ابن لهيعة كان سؤالاً دارجاً في ذلك العصر، وقد طرحه بعض الزنادقة، كابن أبي العوجاء في البصرة - بندر الأهواء والآراء - ليوهم أن في القرآن تناقضاً. ولأجل ذلك سأل عنها هشام بن الحكم تارة وأبا جعفر الأحول مؤمن الطّاق، أخرى، فغادر الرجلان البصرة، لزيارة الإمام الصادق عليه السلام في المدينة في غير موسم الحجّ والعمرة للتعرف على الجواب وقد عرضا السؤال عليه، فأجاب بنفس الجواب الذي مرّ في كلام عمرو بن عبيد، فلمّا سمع ابن أبي العوجاء الجواب قال: هذا ما حملته الإبل من الحجاز(1).

ولعلّ ما أجاب الإمام عليه السلام كان منتشرًا في البصرة من جانب تلميذه، وانتهى إلى عمرو بن عبيد، فأجاب بنفس ما أجاب به الإمام، ويظهر من كلام ابن أبي العوجاء، تقدّم إجابة الإمام على جواب عمرو بن عبيد زماناً وإلا لما صحّ أن يقال «هذا ما حملته الإبل من الحجاز» بل كان له أن يحتمل أن الجواب أخذ من عمرو بن عبيد، عميد الاعتزال.

نعم يحتمل أن تكون الإجابتان من قبيل توارد الخاطر ومحيئتهما على سبيل الاتفاق، بلا أخذ أحدهما من الآخر.

2 - روى السيّد المرتضى في أماليه وقال: «إنّ هشام بن الحكم قدم البصرة فأتى حلقة عمرو بن عبيد فجلس فيها وعمرو لا يعرفه فقال لعمرو: أليس قد جعل الله لك عينين؟ قال: بلى، قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما في

ص: 316

1- . البرهان في تفسير القرآن: 420/1، الحديث 2-3.

ملكوت السماوات والأرض فأعْتبر، قال: وجعل لك فماً؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأذوق الطعوم وأجيب الداعي، ثم عدّد عليه الحواسّ كلّها، ثم قال: وجعل لك قلباً؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لتؤدّي إليه الحواسّ ما أدركته فيميّز بينها. قال: فأنت لم يرض لك ربّك تعالى إذ خلق لك خمس حواسّ حتّى جعل لها إماماً ترجع إليه، أترضى لهذا الخلق الذين جشأ بهم العالم ألا يجعل لهم إماماً يرجعون إليه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتّى ننظر في مسألتك وعرفه. ثم دار هشام في خلق 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 ذلك اليوم من الأحداث، وقد استمهل حتّى يتأمل في مسألته ولم يرفع عليه صوته وعقيرته بالشتّم والسبّ، كما هو عادة أكثر المتعصّبين، ولم يرمه بالخروج عن المذهب.

3 - قال الجاحظ: «نازع رجل عمرو بن عبيد في القدر فقال له عمرو: إنّ الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر قال تعالى:

«فَوَرَبُّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁽²⁾. ولم يقل لنسألتهم عمّا قضيت عليهم، أو قدرته فيهم، أو أردته منهم، أو شئت له،

ص: 317

1- .أمالى المرتضى: 176/1-177.

2- .الحجر: 92-93.

وليس بعد هذا الأمر، إلا الإقرار بالعدل، أو السكوت عن الجور الذي لا يجوز على الله تعالى»(1).

أقول: روي نظير ذلك من الإمام جعفر الصادق عليه السلام وقد سئل عن القدر؟ فقال: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله، و ما لم تستطع فهو فعل الله، يقول الله للعبد: لم كفرت و لا يقول لم مرضت»(2).

وأخيراً روى السيد المرتضى أن أبا جعفر المنصور مرّ على قبره بمّرّان - وهو موضع على ليال من مكّة على طريق البصرة - فأنشأ يقول:

صلّى الإله عليك من متوسّد *** قبراً مررت به على مرّان

قبراً تضمّن مؤمناً متخشّعاً *** عبد الإله ودان بالفرقان

و إذا الرجال تنازعوا في شبهة *** فصل الخطاب بحكمة و بيان

فلو أنّ هذا الدهر أبقي صالحاً *** أبقي لنا عمراً أبا عثمان(3)

4 - قال الخطيب: «كان عمرو يسكن البصرة، و جالس الحسن البصري، و حفظ عنه، و اشتهر بصحبته، ثمّ أزاله واصل بن عطاء عن مذهب أهل السنّة فقال بالقدر و دعا إليه، و اعتزل أصحاب الحسن و كان له سمعة و إظهار زهد - ثمّ نقل بعض ما يدلّ على زهده أو إظهاره»(4).

ص: 318

1- . أمالي المرتضى: 177/1.

2- . المنية و الأمل: 21.

3- . أمالي المرتضى: 178/1؛ وفيات الأعيان: 462/2

4- . تاريخ بغداد: 166/12، رقم الترجمة 6652.

ما ذكره الخطيب من تخصيص أهل السنة باتباع مذهبه تخصيص بلا دليل، فإنَّ الفرق الإسلامية يحترمون السنة الصحيحة، و الكل بهذا المعنى أهل السنة. ولو كان وجه إزالته عنهم قوله بالقدر، فقد سبقه أستاذة الحسن إلى هذا القول، كما تدلّ عليه رسالته إلى عمر بن عبد العزيز، التي أتى بنصّها القاضي عبد الجبار في «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة»⁽¹⁾، فلو خرج عمرو بالقول بالقدر عن مذهب أهل السنة، فهذه شئنة أعرفها من عبد القاهر في كتابه «الفرق بين الفرق»، و الخطيب في تأريخه، و غيرهما من الكتّاب المتعصّبين الذين يفتحون أبواب الجنة على مصاريعها على وجوه أصحابهم، و يقفلونها بإحكام أمام الفرق الأخرى.

نعم، تطرّف من قال: «إنّ تسمية جمهرة المسلمين بأهل السنة، تسمية متأخرة يرجع تأريخها إلى حوالي القرن السابع الهجري، إلى بعد عصر آخر الأئمة المشهورين و هو ابن حنبل بحوالي أربعة قرون»⁽²⁾.

فإنَّ أهل الحديث كانوا يسمّونهم أهل السنة، و هذا أحمد بن حنبل يقول في ديباجة كتابه «السنة»: «هذه مذاهب أهل العلم و أصحاب الأثر و أهل السنة المتمسّكين بعروثها المعروفين بها»⁽³⁾. و هذا الشيخ الأشعري يعرض عقائد أهل الحديث باسم أهل السنة⁽⁴⁾.

ص: 319

-
- 1- . طبقات المعتزلة: 215-223. مرّ نصّ الرسالة في الجزء الأول: ص 441-451، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.
 - 2- . الإباضية بين القرون الإسلامية: 128/2 تأليف علي يحيى معمر.
 - 3- . السنة: ص 44.
 - 4- . مقالات الإسلاميين: 290.

إنّما الإشكال في احتكار هذا الاسم في طائفة خاصّة من المسلمين، مشعراً به إلى أنّ غيرهم رفضوا السنّة وعملوا بالبدعة.

نعم، لم تكن هذه التسمية في عصر النبي، ولا الخلفاء، ولا في أوائل القرن الثاني، وإنّما حدثت في أواسطه. وقد ألفنا رسالة حول مفهوم «أهل السنّة» وتطوره عبر القرون طبعت في الجزء السادس من موسوعتنا «رسائل و المقالات» فراجعها.

5 - نقل الخطيب بسنده عن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: «إن كانت «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» في اللّوح المحفوظ، فما على أبي لهب من لوم».

و ينقله أيضاً عن معاذ بصورة أخرى قال: «كنت جالساً عند عمرو بن عبيد، فأتاه رجل يقال له عثمان أخو السمرى فقال:

يا أبا عثمان! سمعت والله اليوم بالكفر فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشماً الأوقصي يقول: إنّ «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» (1) وقوله: «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً» (2) و: «سَأُضْلِيهِ سَقَرًا» (3) إنّ هذا ليس في أمّ الكتاب، والله تعالى يقول: «حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (4) فما الكفر إلّا هذا يا أبا عثمان. فسكت عمرو هنيئاً، 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

ص: 320

1- . المسد: 1.

2- . المدثر: 11 و 26.

3- . المدثر: 11 و 26.

4- . الزخرف: 1-4.

والله الدين يا أبا عثمان. قال معاذ: فدخل بالإسلام و خرج بالكفر»(1).

ثم ينقل عن معاذ أنه نقل مقالة عمرو لو كيع بن الجراح فقال: «من قال هذا القول استتيب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه».

يلاحظ عليه: أن تاريخ بغداد عيبة الأعاجيب و الموضوعات. إنه يروي في بداية ترجمة «عمرو بن عبيد» قصصاً في زهده و تمرّده على الطواغيت، كأبي جعفر المنصور العبّاسي على وجه يليق أن تنسب إلى الأنبياء و الأولياء، و لا يلبث فيأتي بهذه الأعاجيب التي لا يليق أن تنسب إلى مسلم عادي، فضلاً عن شيخ الكلام في عصره. لأنّ المعتزلة و في مقدّمهم الشيخان، اعترفوا بأنّ علمه سبحانه بالأشياء و الحوادث أزلي لا حادث.(2) و معه كيف يمكن لمثل عمرو شيخ المنهج أن ينكر علمه سبحانه بما يصدر من الوليد ابن المغيرة، أو أبي لهب من الأفعال و الأقوال؟ و كيف يمكن لمسلم أن ينكر كون القرآن موجوداً في الكتاب «لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» مع وروده فيه على وجه الصراحة. كلّ ذلك يعرب عن أن ما نسب إليه من السفاسف أخيراً، وليد العداء و البغضاء. فالمسلم الذي يأخذ عقائده و آراءه من الكتاب و السنّة الصحيحة و العقل السليم، يعترف بأنّ كلّ شيء معلوم لله سبحانه في الأزل. غير أن علمه الأزلي لا يصير الإنسان مسيراً مكتوف

ص: 321

1- . تاريخ بغداد: ج 12 ص 170-172.

2- . قال القاضي عبد الجبار: فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف و الوفاق (عالم، لا عالم) يستحقها لذاته و هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه في ذاته... إلى آخر ما ذكر في شرح الأصول الخمسة: 129.

الأيدي، لأنَّ علمه سبحانه لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن الإنسان على الإطلاق وبأيّ وجه كان، وإنّما تعلّق بصدوره منه في ظلّ المبادئ الموجودة فيه، ومنها الإرادة والاختيار والحرية والانتخاب واختصار؛ علمه سبحانه تعلّق بأنّ الإنسان فاعل مختار يفعل كلّ شيء بإرادته و مثل هذا العلم لو لم يؤكّد الاختيار لما كان سبباً للجبر.

وقد أوضحنا هذا الجواب عند البحث عن عموم مشيئته سبحانه وعلمه في الجزء الثاني من هذه الموسوعة:

نعم، عمرو بن عبيد وكلّ من يعتقد بعدله سبحانه لا يجنح إلى روايات القدر التي تعرّف الإنسان كالريشة في مهبّ الريح. ولقد ذكرنا 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 لا متحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: «جعلت فداك، ما معنى قوله تعالى: «أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاءَ أَوَاتٍ وَ الْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا»⁽¹⁾، ما هذا الرقّ و الفتق؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: كانت السّماء رتقاً لا ينزل القطر و كانت الأرض رتقاً لا تخرج النّبات، ففتق الله السّماء بالقطر، و فتق الأرض بالنّبات». فانطلق عمرو و لم يجد اعتراضاً و مضى.

ص: 322

ثم عاد إليه فقال: أخبرني جعلت فداك عن قوله تعالى: «وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (1) ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: «غضب الله تعالى عقابه يا عمرو. من ظنَّ أنَّ الله يغيِّره شيء فقد كفر» (2).

وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام

روى الطبرسي في «الاحتجاج» عن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بمكة إذ دخل عليه أناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وحفص بن سالم، وأناس من رؤسائهم وذلك حين قتل الوليد (3) واختلف أهل الشام بينهم فتكلموا وأكثروا، وخطبوا فأطالوا فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام: «إنكم قد أكثرتم عليّ وأطلتم فأسندوا أمركم إلى رجل منكم فليتكلم بحجَّتكم وليوجز، فأسندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد فأبلغ وأطال، فكان فيما قال: قتل أهل الشام خليفتهم، وضرب الله بعضهم ببعض، وتشئت أمرهم. فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة ومعدن للخلافة وهو محمد بن عبد الله بن الحسن (4) فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثم نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنّا معه وكان معنا...»

ص: 323

1- طه: 81.

2- بحار الأنوار: 354/46 نقلاً عن المناقب لابن شهر آشوب. وغيره.

3- الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان. قتل في جمادى الآخرة عام 126 و كان فاسقاً شريباً للخمر.

4- الملقب بالنفس الزكية، قتل بالمدينة في خلافة المنصور عام 145 هـ.

إلى آخر ما قال. فلَمَّا تَمَّ كلامه أجابه الإمام بكلام مسهب. وفي آخر كلامه: «اتَّقِ اللَّهَ يَا عَمْرُو وَأَنْتُمْ أَيُّهَا الرَّهْطُ، فَاتَّقُوا اللَّهَ، فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي وَكَانَ خَيْرَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَأَعْلَمَهُمْ بَكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: مَنْ ضَرَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ وَدَعَاهُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَفِي الْمُسْلِمِينَ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ ضَالٌّ مُتَكَلِّفٌ».(1)

روى الصدوق في عيونه عن عليّ الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: «دخل عمرو بن عبيد البصري على أبي عبد الله، فلَمَّا سَلَّمَ وجلس عنده تلا هذه الآية: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ»(2) ثم سأل عن الكبائر فأجابه عليه السلام فخرج عمرو بن عبيد وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك والله من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم».(3)

3 - أبو الهذيل العلاف (135-235 هـ)

إشارة

أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي - نسبة إلى عبد القيس - وكان مولاهم وكان يلقب بالعلّاف، لأنّ داره في البصرة كانت في العلافين(4).

قال ابن النديم: «كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم

ص: 324

1- . بحار الأنوار: 213/47-215.

2- . الشورى: 37.

3- . بحار الأنوار: 19/47، باب مكارم أخلاقه، الحديث 13.

4- . أمالي المرتضى: 178/1؛ وفيات الأعيان: 267-265/4 رقم الترجمة 606. وقد قيل في تاريخ وفاته غير هذا نقله المرتضى في أماليه.

وهو صاحب المقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات.

نقل ابن المرتضى عن صاحب المصاييح أنه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كان إبراهيم النظام من أصحابه، ثم انقطع عنه مدة ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاعلاً إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه. (1)

قال القاضي: «و مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام. يقال إنه أسلم على يده زيادة على 3000 رجل».

قال المبرد: «ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت... وفي مجلس المأمون استشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت» (2).

وما ناظر به المخالفين دليل على نبوغه المبكر وتضلّعه في هذا الفن، فلنذكر بعضه:

1 - مات ابن لصالح بن عبد القدوس الذي يرمى بالزندقة، فجزع

ص: 325

1- . فهرست ابن النديم: 225-226.

2- . المنية والأمل: 26-27.

عليه، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزءك عليه وجهاً، إذ كان الناس عندك كالزرع، فقال صالح:

يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: ما هذا الكتاب يا صالح؟

قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان.

فقال له أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات. وشك أيضاً في قراءته كتاب «الشكوك» وإن كان لم يقرأه»⁽¹⁾.

2 - بلغ أبا الهذيل في حادثة سته أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمه: «يا عم امض بي إلى هذا اليهودي حتى أكلّمه. فقال له عمه: يا بني كيف تكلّمه وقد عرفت خبره، وأنه قطع مشايخ المتكلمين! فقال: لا بدّ من أن تمضي بي إليه. فمضى به. قال: فوجدته يقرّر الناس على نبوة موسى عليه السلام، فإذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تدعونه، فتقدّمت إليه، فقلت: أسألك أم تسألني؟ فقال: بل أسألك، فقلت: ذاك إليك، فقال لي: أتعترف بأن موسى نبي صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشر بنبي عليه السلام وشهد بنبوته وصدّقه فهو نبي صادق، وإن كان غير من وصف، فذلك شيطان لا أعترف بنبوته؛ فورد عليه ما لم يكن في حسابه، ثم

ص: 326

1- . الفهرست لابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة ص 204؛ وفيات الأعيان: 265/4-266.

قال لي: أ تقول إنّ التوراة حقّ؟ فقلت: هذه المسألة تجري مجرى الأولى، إن كانت هذه التوراة التي تسألني عنها هي التي تتضمّن البشارة بنبيّ عليه السلام فتلك حقّ، وإن لم تكن كذلك فليست بحقّ، ولا أقرّ بها.

فبهت و أفحم و لم يدر ما يقول. ثمّ قال لي: أحتاج أن أقول لك شيئاً بيني وبينك، فظننت أنّه يقول شيئاً من الخير، فتقدّمت إليه فسألني فقال لي: أمّك كذا وكذا وأمّ من علّمك، لا يكتني، وقدّر أنّي أثب به، فيقول: وثبوا بي وشغبوا عليّ، فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أعزّكم الله، أ لستم قد وقفتكم على سؤاله إياي وعلى جوابي إياه؟ قالوا: بلى، قلت: أ فليس عليه أن يردّ جوابي أيضاً؟ قالوا: بلى، قلت لهم: فإنّه لمّا سألني شتمني بالشتّم الذي يوجب الحدّ، و شتم من علّمني، وإنّما قدّر أنّي أثب عليه، فيدّعي أنّنا واثبناه وشغبنا عليه، وقد عرفتمكم شأنه بعد الانقطاع فانصروني، فأخذته الأيدي من كلّ جهة فخرج هارباً من البصرة».(1)

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 نبوة عيسى و كتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوة عيسى و كتابه... و كافر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمّد صلى الله عليه وآله و سلم و كتابه و لم يبشّر به أمّته».(2).

ص: 327

1- . أمالي المرتضى: 178/1-179.

2- . الاحتجاج للشيخ الطبرسي: 202/2 و للمناظرة صلة، من أراد فليراجع.

إنَّ الإمام الطاهر عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قدم خراسان عام 199، و توفّي بها عام 203 هـ، وكانت المناظرات خلال هذه السنوات دائرة و مجالسها بالعلماء و الأدباء حافلة، فنقلوا ما دار بين الإمام و الجاثليق إلى العواصم الإسلامية. فليس من البعيد أن يكون أبو الهذيل قد اقتبس كلامه من الإمام عليه السلام، كما أنَّ من المحتمل أن يكون من باب توارد الخاطر.

3 - أتى إليه رجل فقال: «أشكلك عليّ أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد فلم أجِد عند أحد ممّن سألتَه شفاء لما أردتَه، فلمّا خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إنّ بغيتك عند هذا الرجل فاتّق الله و أفدني، فقال أبو الهذيل ما ذا أشكلك عليك؟ قال:

آيات من القرآن توهمني أنّها متناقضة و آيات توهمني أنّها ملحونة. قال: فما ذا 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، و أنّه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه؟ فقال: اللّهم نعم، قال أبو الهذيل: فهل تعلم أنّ العرب كانوا أهل جدل؟ قال:

اللّهم نعم، قال: فهل اجتهدوا عليه بالمناقضة و اللّحن؟ قال: اللّهم لا، قال أبو الهذيل: فتدع قولهم على علمهم باللّغة و تأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلا الله و أنّ محمّداً رسول الله، قال: كفاني هذا و انصرف و تفقّه في الدين»(1).

ص: 328

بينما لم يذكر ابن النديم أي تأليف لأبي الهذيل يحكي ابن المرتضى عن يحيى بن بشر أنّ لأبي الهذيل ستين كتاباً في الردّ على المخالفين في دقيق الكلام. (1)

نعم، ذكر ابن النديم في باب الكتب المؤلفة في مشابه القرآن أنّ لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك الفن. (2)

قال ابن خلكان: «و لأبي الهذيل كتاب يعرف بالميلاس، و كان «ميلاس» رجلاً مجوسياً و أسلم، و كان سبب إسلامه أنّه جمع بين أبي الهذيل و بين جماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك». (3)

و ذكر البغدادي كتابين لأبي الهذيل هما «الحجج» و «القوالب» و الثاني ردّ على الدهريّة. (4)

أقول: إنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي يعرف حقه على المعتزلة و على ذوي الفكر و لذلك ترجمه بصورة تكشف عن عمق غيظ له، فقال: «كان مولى لعبد القيس و قد جرى على منهاج أبناء

ص: 329

1- . المنية والأمل: 25.

2- . الفهرست لابن النديم: الفن الثالث من المقالة الأولى ص 39.

3- . وفيات الأعيان: 266/4.

4- . الفرق بين الفرق: 124.

السببايا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تترى تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال و من غيرهم، و للمعروف بالمزدار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل، و في تكفيره بما انفرد به من ضلالته. و للجبائي أيضاً كتاب في الرد على أبي الهذيل في المخلوق، يكفره فيه، و لجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه «توبيخ أبي الهذيل» و أشار بتكفير أبي الهذيل، و ذكر فيه أن قوله يجرّ إلى قول الدهريّة»(1).

تشييعه

قال ابن المرتضى: «ذكروا أنه صلى عليه أحمد بن أبي دؤاد القاضي فكبر عليه خمساً، ثم لما مات هشام بن عمرو فكبر عليه أربعاً، فقيل له في ذلك (ما وجه ذلك)؟ فقال: «إنّ أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم فصلّيت عليه صلاتهم. و أبو الهذيل كان يفضّل عليّاً على عثمان. و كان الشيعي في ذلك الزمان من يفضّل عليّاً على عثمان»(2).

و هذا يكشف عن أنّ التشييع ربّما يستعمل في تفضيل الإمام عليه السلام على خليفة أو على الخلفاء الثلاث فقط، و لا يلزم التشييع القول بكون عليّ هو خليفة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بلا فصل. فإنّ هذا هو التشييع بالمعنى الأخصّ.

قال ابن أبي الحديد: «سئل شيخنا أبو الهذيل أيّما أعظم منزلة عند الله:

ص: 330

1- . الفرق بين الفرق: 121-122.

2- . المنية و الأمل: 28.

عليّ عليه السلام أم أبو بكر؟ فقال: والله لمبارزة عليّ عمراً يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار وطاعاتهم كلّها، فضلاً عن أبي بكر»(1).

وفاته

إذا كانت ولادة أبي الهذيل 135 ووفاته 235، فقد توفّي الرجل عن عمر يناهز المائة.

ويقول ابن خلّكان: «وكان قد كفّ بصره، و خرف في آخر عمره إلا أنّه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول، لكنّه ضعف عن مناهضة المناظرين و حجاج المخالفين وضعف خاطره»(2).

و جرى ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» على ذمّ مشايخ المعتزلة و رميهم بقصص خرافيّة، فنقل أولاً 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 و كذا قبل أن أهدي إليك تلك الدجاجة أو بعد أن أهديت إليك تلك الدجاجة». ثمّ قرّع على ذلك وقال: «هذا نظر من لا يقسم على الإخوان عشرة أفلس فضلاً عن مائة ألف»(3).

«اللهم لا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا».

ص: 331

1- . شرح نهج البلاغة: 60/19.

2- . وفيات الأعيان: 267/4.

3- . تأويل مختلف الحديث: 43.

عنون الخطيب شيخ المعتزلة محمداً أبا الهذيل، و لكنّه جرى فيه كعادته فيهم بتسليط لسانه عليهم فقال: «شيخ المعتزلة»، و مصنّف الكتب في مذاهبهم و هو من أهل البصرة. ورد بغداد و كان خبيث القول. فارق إجماع المسلمين و ردّ نصّ كتاب الله عزّ و جلّ إذ زعم أنّ أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيها، حتّى لا- ينطقوا نطقه و لا- يتكلّموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنّة عنهم و الله تعالى يقول: «أكلّها دأبهم» (1).

و جحد صفات الله التي وصف بها نفسه، و زعم أنّ علم الله هو الله، و قدرة الله هي الله. فجعل الله علماً و قدرة - تعالى الله عمّا وصفه به علواً كبيراً - (2).

يلاحظ عليه: أنّ النسبة الأولى لم تثبت بعد، و هؤلاء هم الأشاعرة ينقلونه عن أبي الهذيل و أتباعه، و قد اعتذر أبو الحسين الخياط عن هذه النسبة في كتابه «الانتصار» و بما أنّ كتب الرجل قد ضاعت و عبث بها الزمان، فلا يصحّ في منطق العقل الجزم بذلك إلّا إذا تواتر النقل و هو مفقود.

ص: 332

1- . الرعد: 35.

2- . تاريخ بغداد: 366/3.

وَأَمَّا النِّسْبَةُ الثَّانِيَةُ فَقَدْ غَفَلَ عَنْ مِغْزَاهَا الْخَطِيبُ فَتَصَوَّرَهُ أَمْرًا شَنِيعًا مَعَ أَنَّ أَبَا الْهَذِيلَ يَقْصِدُ بِذَلِكَ الْوَصُولَ إِلَى قِمَّةِ التَّوْحِيدِ، وَهُوَ نَفْيُ كَوْنِ صِفَاتِهِ سَبْحَانَهُ زَائِدَةً عَلَى ذَاتِهِ. لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالزِّيَادَةِ يَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيبَ (تَرْكِيبُ ذَاتِهِ مَعَ صِفَاتِهِ السَّبْعِ الْكَمَالِيَّةِ) وَقَدْ أَوْضَحْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِنَا فَرَاغَ (1).

وَالَّذِي يَنْدِي الْجَبِينَ أَنْ يَقْذِفَ الشَّيْخَ بِأَمْرِ شَنِيعٍ. نَقَلَ الْخَطِيبُ عَنْ أَبِي حَذِيفَةَ: كَانَ أَبُو الْهَذِيلِ يَشْرَبُ عِنْدَ ابْنِ لَعَثْمَانَ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ، قَالَ: فَرَاوِدُ غَلَامًا فِي الْكُنُفِ... إِلَى آخِرِ مَا ذَكَرَهُ فِي الْوَقِيعَةِ بِهِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ يَحْدَّ الْقَازِفُ وَيَبْرَأَ الْمَرْمِيَّ بِهَا، وَلَكِنَّ الطَّائِفِيَّةَ الْبَغِيضَةَ دَفَعَتْ الْخَطِيبَ إِلَى نَقْلِ الْقِصَّةِ بِلَا اكْتِرَافٍ.

«إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (2).

4 - النِّظَامُ (160-231 هـ)

إِشَارَةٌ

4 - النِّظَامُ (160-231 هـ) (3)

إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَيَّارِ بْنِ هَانِئِ النَّظَّامِ

النِّظَامُ: هُوَ الشَّخْصِيَّةُ الثَّلَاثَةُ لِلْمَعْتَزِلَةِ وَ مِنْ مَتَخَرِّجِي مَدْرَسَةِ الْبَصْرَةِ لِلْعَتَزَالِ.

ص: 333

1- . ص 111-112، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ. و سِيَوَافِيكَ بَيَانُهُ فِي الْفَصْلِ الْمُخْتَصِّ بِبَيَانِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ لِلْمَعْتَزِلَةِ.

2- . النور: 19.

3- . فِي مِيلَادِهِ وَوَفَاتِهِ أَقْوَالٌ أُخَرُ وَ مَا ذَكَرْنَاهُ هُوَ الْمُؤَيَّدُ بِالْقُرَآنِ.

قال ابن النديم: يَكْنَى أبا إسحاق، كان متكلماً شاعراً أديباً و كان يتعَنَّف أبا نؤاس، و له فيه عدَّة مقطَّعات، و إيَّاه عنى أبو نؤاس بقوله:

فقل لمن يدَّعي في العلم فلسفة *** حفظت شيئاً و غابت عنك أشياء

لا تحظر العفو إن كنت امرأً حرجاً *** فإنَّ حظركه بالدين إزراء(1)

و ذكره الكعبي في «ذكر المعتزلة» و قال: «هو من أهل البصرة ثمَّ نقل آراءه التي تفرَّد بها». (2)

و قال الشريف المرتضى: «كان مقدِّماً في علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق و الغوص على المعاني، و إنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة التي تفرَّد بها و استشنت منه، تدقيقه و تغلغله و قيل: إنّهُ مولى الزياديين من ولد العبيد و إنّ الرق جرى على أحد آبائه» (3).

و ذكره القاضي عبد الجبار في «طبقات المعتزلة» و قال: «إنَّهُ من أصحاب أبي الهذيل و خالفه في أشياء». (4)

ص: 334

1- . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص 205-206

2- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 70.

3- . أمالي المرتضى: 187/1.

4- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 264.

1 - روى الشريف المرتضى أنّ أبا النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد (المتوفّى 170 هـ) ليعلّمه فقال له الخليل يوماً يمتحنه - و في يده قدح زجاج - : يا بني، صف لي هذه الزجاجيّة، فقال: أ بمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراء، قال: فذمّها، قال: سريع كسرّها، بطيء جبرّها، قال: فصف هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره، فقال: أ بمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: هي حلوة مجتناها، باسقة منتهاها، ناظر أعلاها، قال: فذمّها، قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني، نحن إلى التعلّم منك أحوج.

قال الشريف المرتضى بعد نقل هذه القصّة: «وهذه بلاغة من النظام حسنة، لأنّ البلاغة هي وصف الشيء ذمّاً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه» (1).

2 - قال أبو عبيدة: «ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإنّي امتحنته فقلت: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر» (2).

3 - روي أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن و التوراة

ص: 335

1- . أمالي المرتضى: 189/1.

2- . المنية والأمل: 29.

والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا.(1)

4 - قال الجاحظ: «الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له. فإن كان ذلك صحيحاً فهو: أبو إسحاق النّظام»(2).

ولو صحّ ما نقلناه في حقّه، فهو يحكي عن كون المترجم له ذا نبوغ مبكر، وذكاء وقّاد، وقابليّة كبيرة، ومثل هذا لو وقع تحت رعاية صحيحة وتربّي على يدي أستاذ بارع يتجلّى نبوغه بأحسن ما يمكن وتتفجّر طاقاته لصالح الحقائق، وإدراك الواقعيّات، وإذا فقد مثل ذلك الأستاذ البارع وهو على ما ذكرناه من المواهب والقابليّات انحرف انحرفاً شديداً، وتحركت طاقاته في اتّجاه الجناية على الحقائق وظلم الواقعيّات. ولعلّ ما يحكى عن النّظام من بعض الأفكار المنحرفة - إن صحّت - فذلك نتيجة النبوغ غير الموجه، والقابليّة غير الخاضعة للإرشاد والهداية.

وسيوافيك بعض أفكاره غير الصحيحة، غير أنّ أكثر مصادرها هي كتب الأشاعرة كـ «مقالات الإسلاميين» للأشعري، و «الفرق بين الفرق» وغيرهما من كتب الأشاعرة الذين ينظرون إلى المعتزلة بعين العداء ومخالفي السّنّة.

ص: 336

1- . المنية والأمل: 29.

2- . المنية والأمل: 29.

نعم هجوم الأشاعرة عليه، وردّ بعض المعتزلة عليه⁽¹⁾ يعرب عن شذوذ في منهجه، وانحراف في فكره.

5 - روى القاضي أنّه كان يقول عند ما وجود بنفسه: «اللّهم إن كنت تعلم أنّي لم أقصّر في نصرة توحيدك و لم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحيد، اللّهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي و سهّل عليّ سكرات الموت». قال: فمات من ساعته.⁽²⁾

و لو صحّ هذا فلا- يصحّ ما ينسب إليه البغدادي من أنّ النّظام كان أفسق خلق الله عزّ وجلّ وأجرأهم على الذنوب العظام وعلى إدمان شرب المسكر. وقد ذكر عبد الله بن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» أنّ النّظام كان يغدو على مسكر و يروح على مسكر و أنشد قوله في المسكر:

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف *** وأستبيح دماً من غير مذبح

حتّى انشيت ولي روحان في بدن *** والزقّ مطرح جسم بلا روح

ثمّ أخذ البغدادي في ذمّه بكلمات رديئة لا تصلح للنقل، وقد عدّ البغدادي له أزيد من عشرين فضيحة، و جعل بعضها سبباً لكفره، غير أنّ بعضها ليس بفضيحة، وبعضها الآخر لا يوجب الكفر.⁽³⁾ و البغداديّ في هذه

ص: 337

-
- 1- . لاحظ الفرق بين الفرق: 132 ترى ردود المعتزلة عليه. فقد ذكر أنّ لأبي الهذيل والجبائي والاسكافي وجعفر بن حرب ردوداً عليه.
 - 2- . فضل الاعتزال: 264؛ المنية والأمل: 29-30.
 - 3- . الفرق بين الفرق: 131-150.

التهم والنسب - كما قال - تبع شيخ أصحاب الحديث ابن قتيبة حيث قال: «وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائرها ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائعات» ثم ذكر البيتين (1).

أفي ميزان التّصفة الاعتماد على قول الخصم عند القضاء عليه؟.

وذكر الشهرستاني له مسائل انفرد بها و أنھا إلى ثلاث عشرة مسألة (2) وفي قلمه نزاهة قابلة للتقدير بخلاف البغدادي في الفرق وذكر نموذجين من هذه الفضائح المذمومة:

1 - قوله بانقسام كلّ جزء لا إلى نهاية. فزعم البغدادي أنّ نتيجة ذلك القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم، عالمها، وذلك قول الله تعالى: «وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (3). (4)

يلاحظ عليه

أولاً: أنّ القائل ببطلان تركّب الجسم من أجزاء لا يتجزأ، وأنّ كلّ جزء مفروض ينقسم إلى ما لا نهاية له، لا يعني به انقسام كلّ جزء إلى ما لا نهاية له بالفعل، بحيث يكون في كلّ ذرة أجزاء فعلية مترتبة متسلسلة، بل المراد هو الانقسام بالقوة، بمعنى أنّ الانقسام لا ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه عقلاً، لأنّ ما نفرضه جزءاً غير متجزئ، شرقه غير غربه،

ص: 338

1- . تأويل مختلف الحديث: 17 و 18.

2- . الملل والنحل: 54/1-58.

3- . الجن: 28.

4- . الفرق بين الفرق: 139.

فيكون منقسماً بهذا الشكل إلى ما لا نهاية له، وإن كان ينتهي إلى جزء لا يمكن تقسيمه حساً لأجل ضعف أدوات التقسيم، ولكن هذا لا يصدّ التقسيم العقلي ولا يمنع منه.

وهذا واضح لمن أمعن النظر في أدلة القائلين ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ. فالبغدادى خلط بين مسألة أجزاء غير متناهية بالفعل و مسألة أجزاء غير متناهية بالقوة، و ما فرضه إشكالاً - على فرض صحته في نفسه - إنّما يترتب على الأول دون الثاني، لأنّ العالم على الفرض الثاني يكون متناهياً بالفعل، و يكون سبحانه محيطاً بأجزاء العالم، عالمأ به، و إن كان غير متناه بالقوة، لكن مناط العلم هو الأول لا الثاني.

و ثانياً: نفرض أنّ العالم له أجزاء غير متناهية، و لكنّه سبحانه أيضاً موجود غير متناه، على ما برهن عليه في محلّه، فلا يشذّ عن حيطة وجوده شيء، نعم من خصّ وجوده سبحانه بالعرش فوق السماوات لا- محيىص له عن توصيفه بالتناهي و الله سبحانه منزّه عن التناهي و أحكام الممكنات.

2 - قوله بأنّ الإنسان هو الروح و هو جسم لطيف تداخل بهذا الجسم، ثمّ رتبّ عليه على زعمه إشكالات: منها؛ أنّ الإنسان على هذا لا يرى على الحقيقة و إنّما يرى الجسد الذي فيه الإنسان.

و منها؛ أنّه يوجب أنّ الصحابة ما رأوا رسول الله و إنّما رأوا قالباً فيه الرسول، إلى غير ذلك من الإشكالات الواهية.

أقول: لا يظهر من القرآن كون الروح هو الجسم اللطيف المتداخل في

البدن، ولكنّه يظهر منه كون حقيقة الإنسان هي روحه، وأنّ واقعيتّه وشخصيّته بروحه لا بجسده. قال سبحانه: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (1). إنّ كلمة «التوفي» لا تعني الإماتة كما هو معروف، بل تعني الأخذ والقبض، فقوله سبحانه «يَتَوَفَّاكُم» بمعنى يأخذكم ويقبضكم، فالآية ظاهرة في أنّ ملك الموت يأخذ الإنسان كلّهُ، ويكون محفوظاً عند ربّه، وهذا إنّما يتمّ ولو كان حقيقة الإنسان هو روحه ونفسه، لا- روحه وجسمه، وإلاّ يكون المأخوذ بعض الإنسان وجزءه، لوضوح أنّ ملك الموت يأخذ أحد الجزئين وهو الروح ويترك الجزء الآخر وهو يودع في القبر الذي لا علاقة لملك الموت به.

وما رتب البغدادى على نظريّة النظام من الإشكالات لا يستحقّ الردّ والنقد.

إذا عرفت هذين النموذجين الذين عدّهما البغدادى من فضائح النظام - وليس منها - فعند ذلّ يتبيّن وجوب دراسة آراء ذلك الرجل في جوّ هادئ بعيد عن الحقد والبغض حتّى يتّضح الحقّ عن الباطل، مع أنّه لا- مصدر لنسبة هذه الآراء إلّا كتب الأشاعرة وبصورة ناقصة «الانتصار» لأبي الحسين الخياط، وليس كتابنا هذا كتاباً كلامياً وإنّما هو كتاب تأريخ العقائد ولأجل ذلك نكتفي بهذا المقدار، غير أنّه نرى من الواجب التعرّض لعقيدة منسوبة إليه في إعجاز القرآن المعروفة بمذهب الصّرفة.

ص: 340

من الآراء الباطلة التي نسبت إلى النظام، هو حصر إعجاز القرآن في الاخبار عن المغيبات، و أمّا التأليف و التّظّم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لو لا أنّ الله منعهم بمنع. (1)

وقد نقل عنه البغدادي في «الفرق» بقوله: «إنّه أنكر إعجاز القرآن في نظمه». (2)

وقال الشهرستاني: «قوله في إعجاز القرآن إنّه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية و من جهة صرف الدواعي عن المعارضة، و منع العرب عن الاهتمام به جبراً و تعجيزاً، حتّى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة و فصاحة و نظاماً». (3)

أقول: لا شك أنّ مذهب الصرفة في إعجاز القرآن مذهب مردود بنص القرآن و إجماع الأمة، لأنّ مذهب الصرف يرجع إلى أنّ القرآن لم يبلغ في مجال الفصاحة و البلاغة حدّ الإعجاز، حتّى لا يتمكّن الإنسان العادي من مباراته و مقابلته، بل هو في هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء و البلغاء، و لكنّه سبحانه يحول بينهم و بين الإتيان بمثله، إمّا بصرف

ص: 341

1- . مقالات الإسلاميين: 225.

2- . الفرق بين الفرق: 132.

3- . الملل والنحل: 56/1-57.

دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة.

و من 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:

1 - الفصاحة القصوى.

2 - البلاغة العليا.

3 - النظم المخصوص.

4 - الأسلوب البديع.

فقد تجاوز عن حدّ الكلام البشري ووصل إلى حدّ لا تكفي في الإتيان بمثله القدرة البشرية.

يقول الطبرسي في تفسير قوله: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»⁽¹⁾ «معناه قل يا محمد لهؤلاء الكفار: لن اجتمعت الإنس والجنّ متعاونين متعاضدين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن من فصاحته و بلاغته ونظمه على الوجوه التي هو عليها من كونه في الطبقة العليا من البلاغة والدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعاني و تهذيب العبارة.. لعجزوا عن ذلك و لم يأتوا بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً»⁽²⁾.

إنّ مذهب الصرفة كمذهب الصّدفة لدى المادّيين في الوهن

ص: 342

1- . الإسراء: 88.

2- . مجمع البيان: 6/676.

والبطلان، فإنَّه سبحانه أرفع شأنًا من أن يأمر الإنسان والجنَّ بأن يباروا القرآن، ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعدَّ عليهم الكلَّ، ثمَّ يعترض سبيلهم ويصرف منهم القوَّة والهمَّة ويمنعهم من أن يأتوا بما أراد منهم مع قدرتهم عليه قبل عزم المباراة والمقابلة. ولو صحَّ وجه إعجازه في الصرفة، فيتمَّ حتَّى مع كونه كلاماً مغسولاً من الفصاحة، و مبدولاً مردولاً للغاية، وكلَّما حاول الإنسان أن يقابله، صرفت دواعيه وسلبت قدرته عن الإتيان بمثله، وهو كما ترى.(1)

مؤلفاته

مع أنَّه كثر اللَّغَط والصِّيَاح حول آراء النِّظام(2) فطبع الحال يقتضي أن يكون له عشرات المؤلِّفات، غير أنَّه لم يصل من أسماء مؤلِّفاته إلينا أزيد ممَّا يلي:

1 - التوحيد.

ص: 343

-
- 1- . و من أراد البحث حول تلك النظرية فعليه الرجوع إلى المصادر التالية: أوائل المقالات للشيخ المفيد: 31، بحار الأنوار: 1/12-32. المعجزة الخالدة للعلامة الشهرستاني: 92-93. مقال للكاتب الفكيكي في مجلَّة رسالة الإسلام، العدد الثالث من السنة الثالثة، و العدد الأول من السنة الرابعة. الجزء الثاني من الإلهيات من محاضراتنا الكلامية التي قام بتحريرها الشيخ الفاضل حسن مكِّي العاملي.
 - 2- . ألف محمد عبد الهادي أبو ريذة كتاباً مستقلاً حول آراء النظام و أسماه «إبراهيم بن سيار النظام» و طبع عام 1365 بالقاهرة و قد جمع آراءه عن مصادر مطبوعة و مخطوطة.

2 - العالم.(1)

3 - الجزء.(2)

4 - كتاب الرد على الشنوية(3).

و من أراد أن يرجع إلى متفرّداته - إن صحّت النسبة - فليرجع إلى «الملل و النحل» للشهرستاني، فإنّه جمعها تحت ثلاث عشرة مسألة، مع النزاهة و رعاية أدب البحث، خلافاً للبغدادي، فإنّ كلامه بعيد عن الأدب.

5 - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (235-303 هـ)

إشارة

هو أحد أئمّة المعتزلة في عصره، و إماماً في الكلام و يعرفه ابن النديم في فهرسته بقوله: «هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام و سهّله و يسّر ما صعب منه، و إليه انتهت رئاسة البصريّين في زمانه، لا يدافع في ذلك. و أخذ عن أبي يعقوب الشحام.

و ورد البصرة و تكلم مع من بها من المتكلمين، و صار إلى بغداد، فحضر مجلس أبي... (كذا) الصّريير و تكلم فتبين فضله و علمه، و عاد إلى العسكر. و مولده سنة 235 هـ و توفي سنة 303 هـ».(4)

و قال ابن خلّكان: «إنّه أحد أئمّة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام،

ص: 344

1- . ذكرهما أبو الحسين الخياط في الانتصار: 14-172.

2- . مقالات الإسلاميين: 316/2.

3- . الفرق بين الفرق: 134.

4- . فهرست ابن النديم الفن الأول من المقالة الخامسة ص 217-218.

وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشَّحَام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره. له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري علم الكلام وله معه مناظرة روتها العلماء». (1)

قال الياقوت: «الجَبَّائي منسوب إلى «جَبَّا» بضم الجيم وتشديد الباء: بلد أو كورة من خوزستان، و من الناس من جعل عبَّادان من هذه الكورة وهي في طرف من البصرة والأهواز، حتَّى جعل من لا خبرة له «جَبَّا» من أعمال البصرة وليس الأمر كذلك - إلى أن قال -: «جَبَّا» في الأصل عجمي وكان القياس أن ينسب إليها جُبَّوي، فنسبوا إليها جَبَّائي على غير قياس مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس في كلام العجم ممدود، و جَبَّا أيضاً من أعمال النهروان». (2)

وقد أثنى عليه ابن المرتضى في «المنية والأمل» بما لا مزيد عليه فقال: «وهو الذي سهَّل علم الكلام ويسره وذلَّله وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً جليلاً نبيلاً، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدُّم والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمراً وأظهر أثراً، وكان شيخه أبا يعقوب الشَّحَام، ولقى غيره من متكلمي زمانه وكان على حداثة سنِّه معروفاً بقوة الجدل». (3)

ص: 345

1- . لاحظ الجزء الثاني من كتابنا هذا ص 21، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

2- . معجم البلدان: 96/2-97.

3- . المنية والأمل: 45.

1 - حضر من علماء المجبرة رجل يقال له صقر. فإذا غلام أبيض الوجه زجّ نفسه في صدر صقر وقال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون و تعجبوا 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؟ فقليل: هو غلام من جبّاء. (1)

يلاحظ على تلك المناظرة: أنّه في وسع المجبّر أن يقول: إن أسماءه سبحانه توقيفية ولا يصحّ لنا تسميته بما لا يسمّى به نفسه.

2 - روى ابن المرتضى أنّ أبا عليّ ناظر بعضهم في الإرجاء وأبو حنيفة والزيبر حاضران، فقال أبو حنيفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقي عمرو بن عبيد، فقال له: يا أبا عثمان إنّك أعجميّ ولست بأعجميّ اللسان ولكنّك أعجميّ الفهم. إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت وأنشد شعراً:

إنّي وإن أوعدته ووعدته *** لمخلف إيعادي، ومنجز موعدتي

ص: 346

فقال أبو علي: إنَّ أبا عثمان أجابه بالمسكت وقال له: إنَّ الشاعر قد يكذب وقد يصدق، ولكن حدَّثني عن قول الله عزَّ وجلَّ: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (1) إن ملأها أقول صدق؟ قال: نعم، وإن لم يملأها أفتقول صدق؟ فسكت أبو حنيفة.

يلاحظ عليه: أنَّه سبحانه إنَّما يخلف بما أوعده إذا عفا عن الكافر والمشرِك والمسلم جميعاً، وأمَّا إذا عفا عن المسلمين خاصَّة فلا يلزم الكذب، لأنَّه لا يستلزم خلف الإيعاد الوارد في الآية المباركة، ولا يلزم خلوَ جهنَّمَ من الجنَّة والناس الَّذي أشار الله إليه بقوله: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»، لأنَّ من يجري عليه العفو أقلَّ ممَّن يكون محكوماً بدخول الجحيم، وليس القائل بالعفو يقول بأنَّ العفو يعمُّ كلَّ كافر ومشرِك ومسلم، وإنَّما يتحقَّق في إطار محدود ومضيق. كيف وقد وعد سبحانه على وجه الجزم والقطع بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» (2) وليس المراد من الغفران هو المغفرة لأجل التَّوبة، لأنَّ الغفران بعد التَّوبة يعمُّ المشرِك وغيره، وإنَّما المراد هو الغفران والمغفرة بلا توبة وإنابة، والمشرِك والمنافق لا يعمَّهما العفو أبداً، ويكفي ذلك في تحقُّق وعيد الربِّ وصدق إخباره «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ».

و خلاصة القول: أنَّ القائل بالعفو في مورد الإيعاد يدَّعي قضيتة جزئية

ص: 347

1- . هود: 119؛ السجدة: 13.

2- . النساء: 48.

لا قضية كَلِّية استيعابية، و للبحث صلة تمرّ عليك عند البحث عن أصول المعتزلة فارثقب.

ثم إن في وسع أبي علي أن يقابل شعر المناظر بشعر شاعر آخر و ينشد قوله:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي *** شريف الآباء و البيت

لا يخلف الوعد و الوعيد و لا *** بيت من ثاره على فوت(1)

تأليفاته

يظهر ممّا نقله ابن المرتضى أنّه غزير الإنتاج. قال: قال أبو الحسين: «و كان أصحابنا يقولون: إنهم حرّروا ما أملاه أبو عليّ فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة، قال: و ما رأيته ينظر في كتاب إلّا يوماً نظّر في زيج الخوارزمي، و رأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد 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 الصحيحة خصوصاً فيما يرجع إلى ما بعد الموت، و أنّ الاستبداد بالعقل الشخصي من دون المراجعة لآراء من سبق من الأعظم لا ينتج شيئاً

ص: 348

1- .منية و الأمل: 48

2- . نفس المصدر: 47.

ناضجاً. فكما أنّ التقاء الأسلاك الكهربائية يوجب تقبّر النور و الطاقة، فهكذا التقاء الأفكار و الآراء يوجب اكتساح ظلمات الجهل من أمام المفكّر.

و يظهر من ابن المرتضى في ترجمة الأصم أنّ لأبي عليّ تفسيراً، قال: «و كان أبو عليّ لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصم». (1) و من المحتمل أن يكون المقصود أنّه لا يذكر من آراء الرجال في التفسير شيئاً إلا عن الأصم.

و يظهر أيضاً منه - في ترجمة أبي محمّد عبد الله بن العباس الرامهرمزي تلميذه - أنّ لأبي عليّ كتباً في الردّ على أهل النجوم، و يذكر أنّ كثيراً منها يجري مجرى الأمارات التي يغلب الظنّ عندها. (2)

كما يظهر منه - في ترجمة الخراسانيين الثلاثة الذين خرّجوا على أبي عليّ و أخذوا عنه - أنّ أبا عليّ أملى كتاب «اللّطيف» لأبي الفضل الخجندي، ثالث الخراسانيين. (3)

و نقل ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» عن الشيخ الأشعري أنّ له كتاباً في الردّ على كتاب «الأصول» لأستاذة أبي عليّ الجبائي. (4) إلى غير ذلك ممّا أهمل أرباب التراجم ذكره في ترجمته.

ص: 349

1- .منية و الأمل: 33.

2- .نفس المصدر: 58.

3- .نفس المصدر: 65.

4- .تبيين كذب المفتري: 130.

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: «وكان من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً - إلى أن قال -: وكان إذا روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لعليّ والحسن والحسين وفاطمة: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم» يقول: العجب من هؤلاء النوابت(1) يروون هذا الحديث ثم يقولون بمعاوية». (2)

وروى عن عليّ عليه السلام أن رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية فنستحلّه من دماء من قتلنا من أصحابه. فقال عليّ عليه السلام: «أما إن الله قد أحبط عملكما بندمكما على ما فعلتما». (3)

قال أبو الحسن: «والموافقة لجهلهم بأبي عليّ ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عبّاد في تفضيل أبي بكر، ولم ينقض كتاب الاسكافي المسمّى «المعيار والموازنة في تفضيل عليّ على أبي بكر». (4)

إنّ العالم العابد رضي الدين ابن طاوس (المتوفى سنة 664 هـ) نقل كثيراً من آرائه في كتاب «سعد السعود» ونقضه، ولو صحّت نسبة تلك

ص: 350

1- . تطلق على الحشوية ومن لفّ لفهم.

2- . المنية والأمل: 47.

3- . المنية والأمل: 47.

4- . المنية والأمل: 47.

الآراء إليه فهو مبغض للشيعة، وقد أنكر كثيراً من الحقائق التاريخية فراجع.

6 - أبو هاشم الجبائي (277-321 هـ)

إشارة

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن أبي عليّ الجبائي، قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته»⁽¹⁾.

وقال ابن خلكان: «المتكلم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، و كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. و كان له ولد يسمى أبا عليّ و كان عامياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عباد فظنه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته. ثم سألته عن مسألة، فقال: «لا أعرف نصف العلم»، فقال له الصاحب: «صدقت يا ولدي، إلا أنّ أباك تقدّم بالنصف الآخر»⁽²⁾.

وقد حكى الخطيب عنه تاريخ ولادته، أنّه قال: «ولدت سنة سبع و سبعين و مائتين، و ولد أبي أبو عليّ سنة خمس و ثلاثين و مائتين و مات في شعبان سنة ثلاث و ثلاثمائة». قال أبو الحسن: و مات أبو هاشم في رجب سنة إحدى و عشرين و ثلاثمائة ببغداد و تولّيت دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي، و قد توفي في اليوم الذي توفي أبو بكر بن دريد. و عن

ص: 351

1- . تاريخ بغداد: 55/11.

2- . وفيات الأعيان: 183/3.

الحسن بن سهل القاضي: بينا نحن ندفن أبا هاشم إذ حملت جنازة أخرى و معها جُميعة عرفتهم بالأدب. فقلت لهم:

جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبي بكر ابن دريد، فذكرت حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن و الكسائي بالري في يوم واحد. قال: و كان هذا في سنة ثلاث و عشرين و ثلاثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر، و بكينا على الكلام و العربية طويلاً ثم افترقنا.

و علّق عليه الخطيب: «الصحيح أن أبا هاشم مات في ليلة السبت الثالث و العشرين من رجب سنة إحدى و عشرين، قال:

و كان عمره ستاً و أربعين سنة و ثمانية أشهر و إحدى و عشرين يوماً».(1)

و قال القاضي نقلاً عن أبي الحسن بن فرزويه أنه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. و ذكر أنه كان من حرصه يسأل أبا عليّ (والده) حتّى يتأذّى منه، فسمعت أبا عليّ في بعض الأوقات يسير معه لحاجة و هو يقول لا تؤذنا و يزيد فوق هذا الكلام.

و كان يسأله طول نهاره ما قدر على ذلك، فاذا جاء الليل سبق إلى موضع مبيته لئلا يغلق أبو عليّ دونه الباب، فيستلقي أبو عليّ على سريره، و يقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتّى يضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحوّل إلى وجهه، و لا يزال كذلك حتّى ينام، و ربّما سبق أبو عليّ فأغلق الباب دونه. قال: و من هذا حرصه على ما اختصّ به من الذكاء، لم يتعجّب من تقدّمه.(2)

ص: 352

1- . تاريخ بغداد: 56/11.

2- . طبقات المعتزلة للقاضي: 304.

كان أبو هاشم أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه (في المسائل الكلامية) وليس خلاف التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة إياه. وقال أبو الحسن بن فرزويه في ذلك شعراً وهو قوله:

يقولون بين أبي هاشم *** وبين أبيه خلاف كبير

فقلت و هل ذاك من ضائر *** و هل كان ذلك ممّا يضير

فخلّوا عن الشيخ لا تعرضوا *** لبحر تضايق عنه البحور

فان أبا هاشم تلوه *** إلى حيث دار أبوه يدور

و لكن جرى في لطيف الكلام (1) *** كلام خفي و علم غزير

فإياك إياك من مظلم *** و لا تعد عن واضح مستنير (2)

تأليفاته

ذكر ابن النديم لأبي هاشم كتباً، وقال: «أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، قدم مدينة السلام سنة 314 و كان ذكياً حسن الفهم، ثابت الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدراً عليه، قيماً به، و توفي سنة 321 هـ. وله من الكتب:

ص: 353

-
- 1- . المراد من لطيف الكلام، المباحث التي لها صلة لاثبات بعض العقائد الاسلامية وليست منها، كالبحث عن الجوهر والعرض و الأكوان والأفلاك وفي الحقيقة كان البحث عنها تبعاً للفلاسفة
 - 2- . طبقات المعتزلة للقاضي: 305.

- 1 - الجامع الكبير.
- 2 - كتاب الأبواب الكبير.
- 3 - كتاب الأبواب الصغير.
- 4 - الجامع الصغير.
- 5 - كتاب الإنسان.
- 6 - كتاب العوض.
- 7 - كتاب المسائل العسكرية.
- 8 - النقض على أرسطو أرسطوطاليس في الكون و الفساد.
- 9 - كتاب الطبائع و النقض على القائلين بها.
- 10 - كتاب الاجتهاد كلام(1).

انتشار مذهبه

يظهر من البغدادي أنّ مذهبه كان منتشرًا في أوائل القرن الخامس في بغداد وقد سَمّى أتباعه بالبِهْشَمِيَّة وقال: هؤلاء أتباع أبي هاشم الجبّائي، وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه، لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه.(2)

ص: 354

-
- 1- . فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص 222.
 - 2- . تاريخ بغداد: 113/11.

قد ذكر ابن المرتضى أبا هاشم في الطبقة التاسعة، وذكر تلاميذه في الطبقة العاشرة، وقال: «اعلم أنّ هذه الطبقة تشتمل على من أخذ عن أبي هاشم وعمّن هو في طبقتة مع اختلاف درجاتهم و تفاوت أحوالهم وقدّمنا أصحاب أبي هاشم لكثرتهم وبراعتهم». ثم ذكر أسماء تلاميذه، فمن أراد فليرجع إليه.

7 - قاضي القضاة عبد الجبار (ت نحو 324 - م 415 أو 416 هـ)

إشارة

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي، الملقّب بقاضي القضاة، ولا يطلق ذلك اللقب على غيره. قال الخطيب: «كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الأصول، وله في ذلك مصنّفات، وولي قضاء القضاة بالري وورد بغداد حاجّاً و حدّث بها.

وقال: مات عبد الجبار بن أحمد قبل دخولي الري في رحلتي إلى خراسان، وذلك في سنة 415»⁽¹⁾.

و ترجمه الحاكم الجشمي (المتوفى عام 494 هـ) في كتاب «شرح

ص: 355

عيون المسائل» وعده من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة وقال: «يعدّ من معتزلة البصرة من أصحاب أبي هاشم لنصرتة مذهبه».

قرأ على أبي إسحاق بن عيّاش أولاً، ثمّ على الشيخ أبي عبد الله البصري. (1)

ولست تحضرني عبارة تنبئ عن محلّه في الفضل وعلوّ منزلته في العلم، فإنّه الآذي فتق الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليلة التي سارت بها الركبان وبلغ المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التدريس والاملاء حتّى طبق الأرض بكتبه وأصحابه. وبعدّ صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتّى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسانله حتّى نسخ كتب من تقدّم من المشايخ وقرب عهده، وشهرة حاله تغني عن الإطناب من وصفه. وفيه يقول أبو الأسعد الآبي في قصيدة له في التوحيد والعدل:

ويعدّ من مشايخ أهل العدل.

أم لكم مثل إمام الأئمة *** قاضي القضاة سيّد الأئمة

من بثّ دين الله في الآفاق *** وبثّ حبل الكفر والنفاق

وأصله من أسدآباد همدان، ثمّ خرج إلى البصرة واختلف إلى مجالس

ص: 356

1- . كلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.

العلماء و كان يذهب في الأصول مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي، ولما حضر المجالس و ناظر و نظر عرف الحق، و انقاد و انتقل إلى أبي إسحاق بن عيَّاش فقرأ عليه مدّة ثمّ رحل إلى بغداد و أقام عند الشيخ أبي عبد الله مدّة مديدة حتّى فاق الأقران و خرج واحد دهره و فريد زمانه، و صنّف و هو بحضرته كتباً كثيرة و كان ربّما يدرس بها و بالعسكر (1) و رامهرمز (2).

و ابتدأ بها إملاء «المغني» في مسجد عبد الله بن عباس متبركاً به. فلمّا قدم الريّ سألوه أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى و استدعاه الصاحب إلى الريّ بعد سنة ستين و ثلاثمائة فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفّي سنة 415 أو 416، فكان يدرس و يملي و كثر الانتفاع به و طار ذكره في الآفاق.

و روي أنّه كان في التفضيل بمذهب الشيخين (3) في التوقف، ثمّ رجع في آخر عمره إلى تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام و هو المذكور في كتبه.

و كان الصاحب يقول فيه مرّة: هو أفضل أهل الأرض، و أخرى: هو أعلم أهل الأرض. (4)

ص: 357

1- . عسكر مكرم بلد مشهور من نواحي خوزستان.

2- . مدينة من بلاد خوزستان.

3- . هما الجبائيان أبو علي و أبو هاشم.

4- . مقدّمة فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 131.

يظهر من ترجمة حياته أنّ كتابه الكبير «المغني» الذي يقع في عشرين جزءاً ممّا أملاه على تلاميذه و لم يكتبه ببنانه.

يقول الحاكم: كان رحمه الله يختصر في الإملاء و يبسط في الدرس على ضدّ ما كان يفعله الشيخ أبو عبد الله (1) فكان من حسن طريقته ترك الناس كتب من تقدّم. ولما فرغ من كتاب «المغني» بعث به إلى (الصاحب) فكتب (الصاحب) إليه كتاباً هذه صورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أتم الله على قاضي القضاة نعمته، و أجزل لديه منته، لقد أتم من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، و شجى للملحد، و عتاداً للحق، و سداداً للباطل، و إنّه كتاب تفخر به شرعنا على الشرع، و نحلتنا على النحل، و أمّتنا على الأمم و ملّتنا على الملل، و فقه الله له حين نامت الخواطر و كلّت الأوهام و ظنّ الظانّون بالله أنّ العلم قد قبض و نخاعه قد ضعف، و أنّ شيوخه الأعلون (كذا) قد شالت نعماتهم و خفّت بضاعتهم، و وهن كاهلهم، و درج أفاضلهم، و لم يدروا أنّ في سرّ الغيب إن كان آخرّاً بالاضافة إليهم، إنّه الأوّل بالامامة عليهم، كذلك يفعل الله ليظهره على الدين كلّّه و لو كره المشركون. فليقرّ قاضي القضاة - أدام الله تمكينه - عينا بما قدّم لنفسه و آخر و اكتسب لغده و ذخره، و ليرين في ميزانه - إن شاء الله - من ثواب ما دأب فيه و احتسب

ص: 358

1- . هو الشيخ أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من الطبقة العاشرة.

وسهر ليله وانتصب، صابراً على كدّ الخواطر ومعانياً برد الأصايل إلى حرّ الهواجر، أثقل من أحد وأرزن، وأوفى من الرمل وأوزن «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» (1) وورد محمد ولدنا بالنبا العظيم والصراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضر وتحفة المرتاد وطفقت أنشئ وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل *** لقالا جوزيت الخير عنّا وأنعما

فأتم على قاضي القضاة نعمه، كما أورد علينا ديمه والسلام (2).

ثم إن الحاكم بسط الكلام في أسماء تأليفه، وقال: «إنّ له 400 ألف ورقة ممّا صنّف في كلّ فنّ و كان موفّقاً في التصنيف والتدريس، و كتبه تتنوّع أنواعاً فله كتب في الكلام لم يسبق إلى تصنيف مثلها في ذلك الباب.

ثم سرد أسماء كتبه البالغة إلى ثلاثة وأربعين، نأتي بها ملخصاً:

1 - الدواعي والصوارف.

2 - الخلاف والوفاق.

3 - الخاطر.

4 - الاعتماد.

5 - المنع والتمانع.

ص: 359

1- . آل عمران: 30.

2- . الطبقتان 11 و 12 من كتاب شرح العيون ص 369-371 للحاكم الجشمي.

6 - كتاب ما يجوز فيه التزايد و ما لا يجوز.

7 - المغني.

8 - الفعل و الفاعل.

9 - المبسوط.

10 - المحيط.

11 - الحكمة و الحكيم.

12 - شرح الأصول الخمسة.

13 - شرح الجامعين.

14 - شرح الأصول.

15 - شرح المقالات.

16 - شرح الأعراض

و هذا كله في الكلام.

و منها في أصول الفقه:

17 - النهاية.

18 - العمدة.

19 - شرحها.

و هناك كتب في النقض على المخالفين:

ص: 360

20 - نقض اللمع.

21 - نقض الامامة.

وهناك جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق:

22 - الرازيات.

23 - العسكريةات.

24 - القاشانيات.

25 - الخوارزميات.

26 - النيسابوريات.

وهناك كتب في الخلاف و المواعظ:

27 - الخلاف بين الشيخين.

28 - نصيحة المتفقهة.

وله كتب تكلم فيها على أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام وغيرهم أوضح فيها الحق:

29 - شرح الآراء.

وله كتب في علوم القرآن:

30 - المحيط.

ص: 361

31 - الأدلة.

32 - التنزيه.

33 - المتشابه.

34 - شهادات القرآن.

ثم قال الحاكم: «له كتب في كلّ فنّ بلغني اسمه أو لم يبلغ، أحسن فيها غاية الاحسان، نحو كتابه:

35 - التجريد.

36 - المكّيات.

37 - الكوفيات.

38 - الجمل.

39 - العهود.

40 - المقدمات.

41 - الجدل.

42 - الحدود

إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وذكر جميع مصنفاته يتعذّر». (1)

و من حسن حظّ القاضي دون سائر المعتزلة أنّه قد طبعت كمّيّة هائلة من كتبه في الآونة الأخيرة، وهذه الكتب رفعت الستار عن وجه عقائد

ص: 362

1- . الطبقتان 11 و 12 من شرح العيون: 267-269. للحاكم الجشمي تحقيق فؤاد سيّد. ط تونس.

المعتزلة و أغتتنا عن الرجوع إلى كتب خصومهم، فنذكر ما طبع:

1 - «تنزيه القرآن عن المطاعن»: طبع في بيروت، دار النهضة الحديثة.

واسمه يحكي عن محتواه و يجيب فيه عن كثير من الأسئلة التي تدور حول الآيات.

قال في ديباجته: «فقد أملينا كتاباً يفصل بين المحكم و المشابه. عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها و بيننا معاني ما تشابه من آياتها، مع بيان وجه خطأ فريق من الناس في تأويلها، ليكون النفع به أعظم».

و طبع أيضاً في القاهرة سنة 1326 هـ.

2 - «طبقات المعتزلة»: و هو 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 1406 هـ.

3 - «شرح الأصول الخمسة»: نشره عبد الكريم عثمان في القاهرة سنة 1384 هـ.

و هو كتاب مختصر جامع يعرض عقائد المعتزلة عامّة و عقيدة القاضي خاصّة، و هو أحسن كتاب لمن أراد أن يطلع على عقائدهم، و قد أملاه على تلاميذه.

4 - «المغني»: و هو من الكتب المبسّطة في عقائد المعتزلة. اكتشفته البعثة المصريّة في اليمن عام 1952 م و قد عثر منه حتّى الآن على 14 جزءاً.

ص: 363

و الكتاب يقع في عشرين جزءاً، وإليك الأجزاء المطبوعة 4-5-6-7-8-9-11-12-13-14-15-1716-20.

و الجزء الأخير يختصّ بالإمامة وهو الذي نقضه السيّد المرتضى وأسماء «الشافي» و طبع في مجلّد كبير، ولخصه الشيخ الطوسي و أسماء «تلخيص الشافي» و طبع في جزءين.

5 - «المحيط بالتكليف»: تحقيق السيّد عزمي، طبع الدار المصريّة للتأليف، جمعه الحسن بن أحمد بن متّويه (المتوفّى 683 هـ). لاحظ مقدّمة المحقّق.

6 - «متشابه القرآن»: تحقيق عدنان محمّد زر زور، طبع دار التراث في القاهرة في جزءين.

تلاميذه

وقد فصل الكلام ابن المرتضى في تلاميذه وجعلهم من الطبقة 12 وأسماءهم واحداً بعد آخر، منهم: أبورشيد سعيد بن محمّد النيسابوري والشريف المرتضى أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي. أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ، إلى غير ذلك من تلاميذه. (1)

وقال الرضي في «شرح المجازات النبويّة» عند البحث عن حديث الرؤية: «ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» قال: «ومما علّقته

ص: 364

عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار 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 بن عبد الله البجلي، و كان منحرفاً عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام و يقال إنّ كان من الخوارج، و ذلك يقدح في عدالته و يوجب تهمته في روايته، و أيضاً فقد كان رمي في عقله قبل موته و كان مع ذلك يكثر الرواية، فلا يعلم هل روى هذا الخبر في الحال التي كان فيها سالم التمييز أو في الحال التي كان فيها فاسد المعقول، و كلّ ذلك يمنع من قبول خبره، و يوجب إطرأحه. ثمّ قال: و أقول أنا: و من شرط قبول خبر الواحد أيضاً مع ما ذكره قاضي القضاة من اعتبار كون راويه عدلاً، أن يعرى الخبر المرويّ من نكير السلف، و قد نقل نكير جماعة من السلف على راوي هذا الخبر. منهم العرباض بن سارية السلمي و هو من مختصّي الصحابة، روى عنه أنّه قال: من قال: إنّ محمّداً رأى ربّه فقد كذب. و روى أيضاً عن بعض أزواج النبيّ - عليه الصلاة و السلام - أنّها قالت: من زعم أنّ محمّداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله.

و قالت ذلك عند ذهاب بعض الناس إلى أنّ قوله تعالى «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى»⁽¹⁾ إنّما أريد بها رؤية الله سبحانه لا رؤية جبرائيل كما يقوله أهل العدل. و أيضاً ففي هذا الخبر كاف التشبيه، لأنّه قال: «ترونه كما ترون القمر» الذي هو في جهة مخصوصة و على صفة معلومة. و إذا كان الأمر كما

ص: 365

قلنا لم يكن للخبر ظاهر واحتجنا إلى تأويله كما احتجنا إلى ذلك في غيره»⁽¹⁾.

وقال أيضاً في تفسير قوله صلى الله عليه وآله وسلم «قَدِّمُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ»: «وذكر لي قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عند قراءتي عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمد في أصول الفقه: إنَّ هذه العلوم المخصوصة (العلوم العقلية العملية كالتحسين والتَّحْيِيجِ العقلين) إِنَّمَا سَمَّيتْ عَقْلاً لَأَنَّهَا تَعْقِلُ مِنْ فِعْلِ الْمُقَبَّحَاتِ، لِأَنَّ الْعَالَمَ بِهَا إِذَا دَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى ارْتِكَابِ شَيْءٍ مِنَ الْمُقَبَّحَاتِ، مَنَعَهُ عِلْمُهُ بِقُبْحِهِ مِنْ ارْتِكَابِهِ وَالإِقْدَامِ عَلَى طَرَقِ بَابِهِ، تَشْبِيهاً بِعَقَالِ النَّاقَةِ الْمَانِعِ لَهَا مِنَ الشُّرُودِ، وَالحَائِلِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ النُّهُوضِ. وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَمْ يَوْصَفِ الْقَدِيمُ تَعَالَى بِأَنَّهُ عَاقِلٌ، لِأَنَّ هَذِهِ الْعُلُومَ غَيْرَ حَاصِلَةٍ لَهُ، إِذْ هُوَ عَالِمٌ بِالْمَعْلُومَاتِ كُلِّهَا لِدَاثَةِ.

قال: وَقِيلَ أَيْضاً إِنَّمَا سَمَّيتْ هَذِهِ الْعُلُومَ الْمَخْصُوصَةَ عَقْلاً، لِأَنَّ مَا سِوَاهَا مِنَ الْعُلُومِ يَثْبِتُ بَثْبَاتِهَا وَيَسْتَقَرُّ بِاسْتِقْرَارِهَا تَشْبِيهاً بِعَقَالِ النَّاقَةِ الَّذِي بِهِ تَثْبِتُ فِي مَكَانِهَا، وَلَمِثْلُ ذَلِكَ قِيلَ مَعْقِلُ الْجَبَلِ لِلْمَكَانِ الَّذِي يُلْجَأُ إِلَيْهِ وَيَعْتَصِمُ بِهِ، وَلَهُ سَمَّيتِ الْمَرْأَةَ عَقِيلَةً، وَهِيَ الَّتِي يَمْنَعُهَا شَرَفُ بَيْتِهَا وَكَرَمُ أَهْلِهَا وَقُوَّةُ حَزْمِهَا مِنَ الإِقْدَامِ عَلَى مَا يَشِينُهَا، وَالتَّعَرُّضِ لِمَا يَعْيبُهَا. وَالكَلَامُ فِي تَفْصِيلِ هَذِهِ الْعُلُومِ وَبَيَانِ مَا لِأَجْلِهِ احْتِيجَ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَطُولُ وَلَيْسَ هَذَا الْكِتَابُ مِنْ مِظَانِّ ذِكْرِهِ وَمَوَاضِعِ شَرْحِهِ»⁽²⁾.

ص: 366

1- . المجازات النبوية: 48-49.

2- . المجازات النبوية: 180-181.

قد تعرّفت على أئمة المعتزلة الذين رسموا معالم المذهب. وهناك شخصيات لامعة شاركوا الأئمة في نضج المذهب ونشره، ولكنهم دون الأئمة في العلم والتفكير. ولأجل إيقاف القارئ على حياتهم وآرائهم وآثارهم نورد ترجمة قسم قليل منهم:

1 - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى 210 هـ) مؤسس مدرسة اعتزال بغداد

قال الشريف المرتضى: «هو من وجوه أهل الكلام ويقال: إنّ جميع المعتزلة بعده من مستجبيه.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة... وله أشعار كثيرة يحتجّ فيها على أهل المقالات».(1)

ص: 367

1- . أمالي المرتضى: 186/1-187.

وقال القاضي: «إنَّ زعيم البغداديين من المعتزلة وله قصيدة طويلة يقال إنَّها أربعون ألف بيت، ردَّ فيها على جميع المخالفين، و يقال إنَّ الرشيد حبسه حين قيل له: إنَّه رافضي. فقال في السجن أبياتاً بعثها إليه فأفرج عنه». توفي عام 210 هـ. (1)

كما أَرَّخه الذهبي في «لسان الميزان».

2 - معمر بن عباد السلمي (المتوفى 215 هـ) خريج مدرسة البصرة

يكنى أبا عمرو و كان عالماً عدلاً و تفرَّد بمذاهب و كان بشر بن المعتمر و هشام بن عمرو و أبو الحسين المدائني من تلامذته.

قال القاضي عبد الجبار: «لَمَّا منع الرشيد من الجدل في الدين و حبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنَّك رئيس قوم لا ينصفون و يقلِّدون الرجال و يغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجِّه إليَّ من أُنَظَره، فإن كان الحقَّ معك تبعنَّاك، وإن كان معي تبعتني. فوجَّه إليه قاضياً، و كان عند الملك رجل من السمنية و هو الَّذي حمَّله على هذه المكاتبه، فلَمَّا وصل القاضي إليه أكرمه و رفع مجلسه، فسأله السمني فقال: أخبرني عن معبودك هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام و هو بدعة، و أصحابنا ينكرونه.

ص: 368

1- . فضل الاعتزال للقاضي: 265.

فقال السمني: من أصحابك؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملك: قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتكم بجهلهم وتقليدهم وغلبتهم بالسيف، قال: فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إني كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين ممّا حكى لي عنكم، فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور هذا القاضي - و حكى له في الكتاب ما جرى.

فلمّا ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين وجماعة منهم في الحبس. فقال: أحضروهم، فلمّا حضروا قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا يكون إلّا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، فقال الرشيد: وجّهوا بهذا الصبي إلى السند حتّى يناظرهم. فقالوا: إنّه لا يؤمن أن يسألوه عن غير هذا، فيجب أن توجّه من يفني 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، فدرس من سمّه في الطريق فقتله» (1).

ص: 369

أقول: ما أجاب به الصبي صحيح، غير أنَّ العبارة غير وافية، و المقصود: ما سألته (خلق المثل) محال لا نفس السؤال محال.

قال صاحب كتاب «المعتزلة»: «فلئن صحَّت هذه القصَّة فإنَّها تعني أنَّ الرشيد لم يجد في مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة.

و الواقع أنَّ المعتزلة تحمَّسوا لهذه القضية كثيراً، فلم يكتفوا بالردِّ على المخالفين و تقطيعهم بل تعدَّوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامي و حمل الناس على اعتناقه فكانوا لا ينفكَّون يرسلون وفودهم لهذا الغرض إلى البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين».(1)

و يقول صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة في مدح واصل و صحبه ما يظهر حقيقة الجهود التي بذلوها في سبيل الدفاع عن حوزة الدين و التبشير به:

رجال دعاة لا يفلّ عزيهم *** تحكّم جبّار و لا كيد ساحر

إذا قال مرّوا في الشتاء تطاوعوا *** و إن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر(2)

ص: 370

1- . المعتزلة: 44.

2- . البيان و التبيين: 37/1، نقلاً عن «المعتزلة»: 45. و الناجر: أشدّ أشهر الصيف حرّاً

قال ابن النديم: «نبه من جلة المتكلمين المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة وأراد على الوزارة فامتنع».(1)

قال البغدادي: «كان زعيم القدرية في زمن المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنه هو الذي دعا المأمون إلى الاعتزال».(2)

وقال ابن المرتضى: «ثمامة ابن الأشرس، يكنى أبا معن النيمري وكان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً.

قال أبو القاسم: قال ثمامة يوماً للمأمون: أنا أبين لك القدر بحرفين وأزيد حرفاً للضعيف. قال: ومن الضعيف؟ قال: يحيى بن أكثم، قال: هات، قال: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعاً؛ أو منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. قال:

صدق.(3)

أقول: ذهب عنه أن استناد الفعل إلى الله والعبد إنما يقتضي الاشراك في الثواب والعقاب أو المدح والذم إذا كانا فاعلين بالسوية في جميع

ص: 371

1- . الفهرست لابن النديم، الفن الاول من المقالة الخامسة: 207.

2- . الفرق بين الفرق: 172.

3- . المنية والأمل: 35.

المراحل، حتّى في مرحلة الجزء الأخير من العلة النامة للفعل كما إذا اشترك الفاعلان معاً في إنقاذ غريق أو قتل إنسان، وأمّا إذا كان أحدهما هو الجزء المؤثر دون الآخر فيكون هو المسئول، وعليه الثواب والعقاب، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والعبد غير مجبور ولا مفوّض، والتفصيل في محله.

روى المرتضى أنّه سأل مجبر بشر بن المعتمر وقال له: «أنتم تحمدون الله على إيمانكم؟ قال: نعم، فقال له: فكأنّه (الله) يحبّ أن يحمد على ما لم يفعل وقد ذمّ ذلك 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 وأجابوك، وهذا أبو معن فاسأله عن المسألة، فقال له: هل يجب عليك أن تحمد الله على الإيمان؟ فقال: لا، بل هو يحمديني عليه، لأنّه أمرني به ففعلته، وأنا أحمده على الأمر به، والتقوية عليه، والدعاء إليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: شُئعت فسُهلّت» (1).

وقال يوماً للمأمون: «إذا وقف العبد بين يدي الله تعالى يوم القيامة فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتي؟ فيقول على مذهب الجبر: يا ربّ أنت خلقتني كافراً وأمرتني بما لم أقدر عليه، وحلت بيني وبين ما أمرتني به ونهيتني عمّا قضيت عليّ وحملتني عليه أليس هو بصادق؟ قال: بلى، قال: فإنّ الله تعالى يقول: «يَوْمُ يَنْفَعُ الصّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (2) أفينفعه هذا الصدق؟

ص: 372

1- . أمالي المرتضى: 186/1؛ فضل الاعتزال: 273 وفي المصدر الأخير: «سهلت بعد ما صعبت».

2- . المائدة: 119.

فقال بعض الهاشميين: و من يدعه يقول هذا أو يحتجّ (به). فقال ثمامة: أليس إذا منعه الكلام و الحجّة يعلم أنّه قد منعه من إبانة عذره، و أنّه لو تركه لأبان عذره؟ فانقطع»⁽¹⁾.

وقد ترجم له الخطيب في تأريخه، و من ظريف ما نقل عنه أنّه قال: شهدت رجلاً يوماً من الأيام وقد قدّم خصماً إلى بعض الولاة فقال: أصلحك الله ناصبي رافضي جهميّ مشبه مجبرّ قدرّي يشتم الحجاج بن الزبير الذي هدم الكعبة على عليّ بن أبي سفيان و يلعن معاوية بن أبي طالب. فقال له الوالي: ما أدري ممّا أتعجب؟ من علمك بالأنساب أو من معرفتك بالمقالات؟ فقال: أصلحك الله ما خرجت من الكتاب حتّى تعلّمت هذا كلّ»⁽²⁾.

و قال الذهبي: «من كبار المعتزلة و من رءوس الضلالة، كان له اتّصال بالرشيد، ثمّ بالمأمون و كان ذا نوادر و ملح»⁽³⁾.

و من أراد الوقوف على نوادره فعليه الرجوع إلى «المنية و الأمل» و «فضل الاعتزال» و قد اتّفقا على أنّ وجه اتّصاله بالخلفاء صار سبباً لوجود بعض الهزل في كلامه و قد اتّخذ طريقاً إلى ميلهم إليه ليتوصّل به إلى المعونة في الدين.

ص: 373

1- . فضل الاعتزال: 273؛ المنية و الأمل: 35 و 36.

2- . تاريخ بغداد: 146/7.

3- . ميزان الاعتدال: 371/1.

4 - أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى قريباً من 225 هـ) خريج مدرسة البصرة

قال القاضي: «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم. لكنّه ينفي الأعراض وله تفسير عجيب، وكان جليل القدر يكاتبه السلطان، وعنه أخذ ابن عليّ (1) العلم، والذي نqm عليه أصحابنا بعد نفي الأعراض، ازوراره عن عليّ عليه السلام وكان أصحابنا يقولون: بلى بمناظرة هشام بن الحكم فيعلوه هذا ويعلوه هذا». (2).

5 - أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى 226 هـ)

إشارة

قال القاضي: «كان متكلماً عالماً زاهداً وكان يسمّى راهب المعتزلة لعبادته، ويقال: إنّ أبا الهذيل حضر مجلسه وسمع قصصه بالعدل و حسن بيانه على الله تعالى وعدله وتقوّ له، فقال: هكذا شهدت أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء، وأبي عثمان عمرو، وله كتب في الجليّ من الكلام ولما حضرته الوفاة ذكر أنّ ما كان في يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها، فأخرجها إلى المساكين تحرزاً وإشفاقاً، و قيل فيه شعر:

ص: 374

1- . إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، توفي 193 أو 194.

2- . فضل الاعتزال: 267.

لكنّ من جمع المحاسن كلّها *** كهلٌ يقال لشيخه المردار(1)

تلاميذه

ذكر القاضي أنّ من تلاميذه الجعفرين و المراد: جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر و ذكر ترجمتهما في الطبقة السابعة.

تأثير كلامه

إنّ جعفر بن حرب كان من الجند و كان في جنديّته (ن خ حدائته) يمرّ على أصحاب أبي موسى و يعبث بهم و يؤذيهم، فشكوا إلى أبي موسى فقال: تعهّدوا إلى أن يصير إلى مجلسي، فلمّا صار إلى مجلسه و سمع كلامه و وعظه مرّ (ظ خرج) حتى دخل الماء عارياً من ثيابه، و بعث إلى أبي موسى أن يبعث له ثياباً ليلبسها ففعل، ثمّ لزمه فخرج في العلم ما عرف به.

و كان أبو الوليد بشر بن وليد بن خالد الكندي قاضياً على مدينة للخليفة المأمون، و كان شديد القسوة على أبي موسى و أصحابه، فدخل إبراهيم بن أبي محمّد اليزيدي و هو رضيع المأمون عليه فأنشد هذه الأبيات:

يا أيّها الملك الموحد ربّه *** قاضيك بشر بن الوليد(2) حمار

ص: 375

1- . المصدر نفسه: 277 و 278

2- . هو أبو الوليد، بشر بن الوليد بن خالد الكندي قاضي مدينة منصور كما عرفت. توفي سنة 238. لاحظ تاريخ بغداد: 80/7

ينفي شهادة من يبتّ بما به *** نطق الكتاب و جاءت الآثار

فالنفي للتشبيه عن ربّ العلا *** سبحانه و تقدس الجبار

و يعدّ عدلاً من يدين بأنّه *** شيخ تحيط بجسمه الأقطار

إنّ المشبّه كافر في دينه *** و الدائنون بدينه كفّار

فاعزله و اختر للرعية قاضياً *** فلعلّ من يرضي و من يختار

عند المريسي (1) اليقين برّبّه *** لو لم يشب توحيدّه اجبار

و الدين بالارجاء مبنى أصله *** جهل و ليس له به استبشار

لكن من جمع المحاسن كلّها *** كهل يقال لشيخه المزدار (2)

6 - أبو جعفر محمّد بن عبد الله الاسكافي (المتوفّى 240 هـ)

قال الخطيب: «محمّد بن عبد الله أبو جعفر المعروف بالاسكافي أحد المتكلّمين من معتزلة البغداديين، له تصانيف معروفة، و كان الحسين بن عليّ بن يزيد الكرابيسي صاحب الشافعي يتكلّم معه و يناظره و بلغني أنّه مات في سنة أربعين و مائتين». (3)

ص: 376

1- . هو بشر بن غياث المريسي العدوي، كان يسكن بغداد و أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة و كان الشافعي من أصدقائه مدّة إقامته ببغداد. توفّي سنة 219. لاحظ تاريخ بغداد: 56/7.

2- . و قد ضبطه بعض المحقّقين بالزاء و بعده الدال. راجع فضل الاعتزال: 277-279.

3- . تاريخ بغداد: 416/5.

وقال ابن أبي الحديد: «كان شيخنا أبو جعفر الاسكافي رحمه الله من المتحققين بموالاته علي عليه السلام والمبالغين في تفضيله، وإن كان القول بالتفضيل عاماً شائعاً في البغداديين من أصحابنا كافة إلا أن أبا جعفر أشدّهم في ذلك قولاً وأخلصهم فيه اعتقاداً». (1)

وقال أيضاً: «وأما أبو جعفر الاسكافي وهو شيخنا محمد بن عبد الله الاسكافي، عدّه قاضي القضاة في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مع عبّاد بن سليمان الصيمري، ومع زرقان، ومع عيسى بن الهيثم الصوفي، وجعل أول الطبقة ثمانية بن أشرس أبا معن، ثم أبا عثمان الجاحظ، ثم أبا موسى عيسى بن صبيح المردار، ثم أبا عمران يونس بن عمران... إلى أن قال: كان أبو جعفر فاضلاً عالماً صنف سبعين كتاباً في علم الكلام». (2)

وهو الذي نقض كتاب «العثمانية» على أبي عثمان الجاحظ في حياته، ودخل الجاحظ الوراقين ببغداد، فقال: من هذا الغلام السواري الذي بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا والاسكافي جالس، فاختفى حتى لم يره». (3)

وكان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد ويبالغ في ذلك وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبية. (4)

ص: 377

-
- 1- . شرح ابن أبي الحديد: 63/4. و لكلامه ذيل نافع و لكثته خارج عن موضوع البحث.
 - 2- . لم نجد هذا النص في ترجمته في طبقات القاضي المطبوع و الذي حققه «فؤاد سيد». و هذا يعرب عن كون المطبوع ناقصاً محرفاً. نعم ما بعد هذا النص موجود فيها.
 - 3- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 276.
 - 4- . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد؛ 133/17.

و ظاهر نصّ القاضي أنّه ألف تسعين كتاباً في علم الكلام.(1)

و هذه صورة بعض كتبه: كتاب اللطيف، 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 المجبّرة، كتاب بيان المشكل على برغوث، كتاب التّمويه نقض كتاب حفص، كتاب النقض لكتاب أبي الحسين النّجار، كتاب الردّ على من أنكر خلق القرآن، كتاب الشرح لأقاويل المجبّرة، كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال، كتاب جمل قول أهل الحقّ، كتاب النعيم، كتاب ما اختلف فيه المتكلّمون، كتاب الردّ على أبي حسين في الاستطاعة، كتاب فضائل عليّ عليه السلام، كتاب الأشربة، كتاب العطب، كتاب الردّ على هشام، كتاب نقض كتاب أبي شبيب في الوعيد(2).

وقد اشتهر من بين كتبه كتاب «النقض على العثمانيّة» للجاحظ، و هذا يدلّ على أنّ الرجل كان مبدئياً متحمساً حيث قام بالمحاماة عن أكبر شخصيّة إسلاميّة من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله و سلم في العصر الذي استفحل الانحراف عن أهل البيت، و شاع التكالب على الدّنيا بين الناس، و راج التقرّب إلى أرباب السلطنة من بني العبّاس أعداء أهل البيت.

ولكن هذا الكتاب لم يصل لحدّ الآن إلى أيدي المحقّقين في عصرنا

ص: 378

1- . فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: 285.

2- . المعيار و الموازنة: 4.

هذا، غير ما نقله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، وقد استقصى محمد هارون المصري محقق كتاب العثمانية للجاحظ ما رواه ابن أبي الحديد عن كتاب النقض في شرحه، فجمعه و طبعه في آخر كتاب «العثمانية».

هذا، وقد نقل المقرئ في خطه آراء خاصة عنه وهي ساقطة وضعها أعداؤه عليه. قال: «الاسكافية أتباع أبي جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي، ومن قوله: إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، و يقدر على ظلم الأطفال والمجانين...»⁽¹⁾.

7- أحمد بن أبي دؤاد (160-240 هـ) خريج مدرسة بغداد

قال ابن النديم: «هو من أفاضل المعتزلة وممن جرد في إظهار المذهب والذب عن أهله والعناية به، وهو من صنائع يحيى بن أكثم وبه اتصل بالمأمون، ومن جهة المأمون اتصل بالمعتصم ولم ير في أبناء جنسه أكرم منه ولا أنبل ولا أسخى»⁽²⁾.

قال الذهبي: «أحمد بن أبي دؤاد القاضي جهمي بغض، هلك سنة 240. قل ما روى»⁽³⁾.

وفي «العبر» أنه قال: «قاضي القضاة كان فصيحاً مفوهاً شاعراً جواداً

ص: 379

1- . الخطط المقرئية: 246/2.

2- . الفهرست لابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص 212.

3- . ميزان الاعتدال: 97/1، رقم الترجمة: 374.

وكان مع ذلك رأساً من رءوس الجهميّة والمعتزلة، وهو الذي شغّب على إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، وقد غضب عليه و
على آله المتوكل العبّاسي سنة 237 فصادرهم وأخذ منهم ستّة عشر ألف ألف درهم وحبسه ومرض بالفالج، ومات سنة 240 هـ. (1)

بذل القاضي أحمد بن دؤاد أقصى جهده في نشر الاعتزال واستغلّ السلطة التي جعلت له في ذلك السبيل بالترغيب تارة وبالترهيب
أخرى. و الحنابلة والأشاعرة يواجهونه بالسبّ والشتّم، لأنّه هو الذي حاكم الإمام أحمد في قوله بقدّم 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 إلا قديم أو حديث؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: أو ليس القرآن شيئاً؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: أو ليس لا قديم إلا الله؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: القرآن إذاً حديث.

ص: 380

ابن حنبل: لست أنا بمتكلم (1).

وهذه إحدى صور المحاكمة، ولها صور أخر طوينا الكلام عن ذكرها وتأتي عند البحث عن محنة أحمد. وهذا يعرب عن براعة الرجل في مقام قطع الطريق على الخصم، وهذا وأشباهه ممّا دفع الحنابلة والأشاعرة على التحامل والازدراء بالرجل، وسيوافيك أنّ أكثر ما نقل في محنة الإمام من التشديد والتغليظ عليه، ودوسه بالأقدام وسحبه، يرجع إلى أبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي المتعصب لإمامه وليس له مصدر في التأريخ سواء.

وقد نقل البغدادي حول وفاته قصة أشبه بالأسطورة (2)، وكم له في كتابه «الفرق بين الفرق» من نظائر.

8 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى 255 هـ)

إشارة

قال القاضي نقلاً عن «المصابيح»: «إنّه نسيج وحده في العلوم، لأنّه جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه وتأويل الكلام وهو متقدّم في الجدّ والهزل، وله كتب في التوحيد وإثبات النبوة ونظم القرآن وحدثه، وفي فضائل المعتزلة» (3).

أقول: كتابه الأخير هو كتاب «فضيلة المعتزلة» الذي ردّ عليه ابن

ص: 381

1- . المعتزلة: 175.

2- . الفرق بين الفرق: 174-175.

3- . فضل الاعتزال: 275.

الراوندي في كتاب خاصّ أسماه «فضيحة المعتزلة» ثمّ إنّ أبا الحسين الخياط (المتوفّى 311 هـ) ألف كتاب «الانتصار» و انتصر فيه للجاحظ، وقد طبع الانتصار لأول مرّة في القاهرة عام 1925 م.

و من أحسن تصانيفه وأمتنها كتاب «الحيوان» في أربعة أجزاء، و «البيان والتبيين» في جزئين، و «البخلاء»، و «مجموع الرسائل»، و أردأها كتاب «العثمانيّة». وقد كتبت عن الجاحظ دراسات كثيرة بأقلام المستشرقين والعرب و من أراد فليرجع إلى:

كتاب: «الجاحظ معلّم العقل والأدب» لشفيق جبري.

و كتاب: «أدب الجاحظ» لحسن السندويي.

و كتاب: «الجاحظ» لفؤاد أفرام البستاني... وغيرها.

و إنّ أدب الرجل و اطلاعه الواسع شيء لا ينكر و تشهد عليه آثاره المطبوعة، و لكنّ الكلام في ورعه و تقاه و نفسيّته و روحيّته، فلا يشكّ من سبر حياته في طيّات المعاجم و الكتب أنّه لم يكن رجلاً مبدئيّاً أبداً، بل كان متقرّباً لفراغة عصره، و كفى أنّه كان ملازماً لمحمّد بن عبد الملك المعروف بالوزير الزيّات. يقول ابن خلّكان: «كان محمّد المذكور شديد القسوة، صعب العريكة، لا يرقّ لأحد و لا يرحمه، و كان يقول: الرحمة خور في الطبيعة. و وقع يوماً على رقعة رجل توسّل إليه بقرب الجوار منه، فقال: الجوار للحيطان و التعطف للنسوان.

فلما أراد المتوكّل قتله أحضره و أحضر تنوّر خشب فيه مسامير من

حديد، أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة، كان محمد اتّخذ ليعذب فيه من يطالبه - وهو أول من عمل ذلك وعذب فيه ابن أسباط المصري - وقال: أجرينا فيك حكمك في الناس.

فأجلس فيه. فمات بعد ثلاث و ذلك في سنة ثلاث و ثلاثين و مائتين، وقيل: إنّه كتب في التنور بفحمة:

من له عهد بنوم *** يرشد الصبّ إليه

رحم الله رحيماً *** دلّ عيني عليه

و دفن و لم يعمق قبره فنبتته الكلاب و أكلته». (1)

هذا حال صديق الرجل 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، و يدعمه بكتاب آخر في إمامة المروانيّة و خلافة الشجرة الملعونة في القرآن، و أخرى علويّاً يجمع الكلم القصار لعلّي عليه السلام يفصل عليّاً على غيره. قال ابن قتيبة في شأنه: «تجده يحتجّ مرّةً للعثمانيّة

ص: 383

على الرافضة، و مرة للزيدية على العثمانية و أهل السنة، و مرة يفضّل عليّاً - رضي الله عنه - و مرة يؤخّره... إلى أن قال:

و يعمل كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوّز في الحجّة كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون و تشكيك الضعفة من المسلمين. و تجده يقصد في كتبه المضاحيك و العبث، يريد بذلك استمالة الأحداث و شرّاب النيذ.

و يستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكره كبد الحوت و قرن الشيطان و ذكر الحجر الأسود و أنّه كان أبيض فسوّده المشركون، و قد كان يجب أن بيّضه المسلمون حين أسلموا و يذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة.

و هو مع هذا من أكذب الأئمة و أضعفهم للحديث و أنصرهم للباطل»(1).

و قال المسعودي في «مروج الذهب» عند ذكر الدولة العبّاسية: «وقد صنّف الجاحظ كتاباً استقصى فيه الحجاج عند نفسه، و أيّده بالبراهين و عضده بالأدلة فيما تصوّره من عقله و ترجمه بكتاب «العثمانية» يحلّ فيه عند نفسه فضائل عليّ عليه السلام و مناقبه، و يحتجّ فيه لغيره طلباً لإماتة الحقّ و مضادةً لأهله، و الله متمّ نوره و لو كرّه الكافرون.

ص: 384

ثمّ لم يرض بهذا الكتاب المترجم بكتاب «العثمانيّة» حتّى أعقبه بتصنيف كتاب آخر في إمامة المروانيّة وأقوال شيعتهم، ورأيته مترجماً بكتاب إمامة أمير المؤمنين معاوية في الانتصار له من عليّ بن أبي طالب عليه السلام وشيعته الرافضة، يذكر فيه رجال المروانيّة ويؤيد فيه إمامة بني أميّة وغيرهم.

ثمّ صنّف كتاباً آخر ترجمه بكتاب «مسائل العثمانيّة» يذكر فيه ما فاته ذكره ونقضه عند نفسه من فضائل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ومناقبه فيما ذكرنا. وقد نقضت عليه ما ذكرنا من كتبه لكتاب العثمانيّة وغيره.

وقد نقضها جماعة من متكلمي الشيعة كأبي عيسى الورّاق والحسن بن موسى النّخعي⁽¹⁾، وغيرهما من الشيعة ممّن ذكر ذلك في كتبه في الإمامة مجتمعة ومتفرقة⁽²⁾.

ومن أراد أن يقف على ضعف الرجل في مجال العفاف والورع فعليه أن يرجع إلى ما نقله عنه ابن خلّكان في «وفيات الأعيان»⁽³⁾.

ص: 385

1- . كذا في النسخة والصحيح: النوبختي.

2- . مروج الذهب: 237/3-238.

3- . وفيات الأعيان: 471/3-473.

9 - أبو الحسين عبد الرّحيم بن محمّد المعروف بالخياط (المتوفى 311 هـ)، خريج مدرسة بغداد

ترجمه القاضي في «فضل الاعتزال» وقال: «كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر⁽¹⁾، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي وغيره. وهو أستاذ أبي القاسم البلخي رحمه الله وذكر أنّه لمّا أراد العود إلى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه على أبي عليّ (الجبائي) فسأله أبو الحسين بحق الصحبة أن لا يفعل ذلك، لأنّه خاف أن ينسب إلى أبي عليّ وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام و أعرفهم بأقوالهم.

وقد كان الشيخ أبو القاسم يكاّته بعد العود من عنده حالاً بعد حال فيعرف من جهته ما خفي عليه». ⁽²⁾

و من أشهر كتبه: «الانتصار» ردّ فيه على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، و طبع بالقاهرة - 1925 م.

و سأل أبو العباس الحلبي أبا الحسين الخياط فقال: «أخبرني عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبي:

فقد غلب إبليس

ص: 386

1- . يريد: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد أبو محمد الثقفي المتكلم (المتوفى سنة 234 هـ) من معتزلة بغداد له ترجمة في تاريخ بغداد:

162/7؛ و لسان الميزان: 121/2.

2- . فضل الاعتزال: 29.

إرادة الله؟ قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإن الله تعالى قال: «الْشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا» (1)، وهذا لا يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكذلك الإرادة، وذلك لأن الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن. (2)

وبعبارة واضحة: إن إرادة كل منهما (الله سبحانه وإبليس المطرود) ليست إرادة تكوينية قاهرة سالبة للاختيار، بل إرادة أشبه بإرادة تشريعية يتراءى أنها تعلقت بفعل الغير، وهو مختار في فعله وعمله وتطبيقه على كل من الطالبين، فليس في موافقته أو مخالفته أي غلبة من المرئيين على الآخر. نعم لو كانت إرادة كل منهما إرادة تكوينية تعلقت واحدة بإيمان فرعون والأخرى بكفره فكفر ولم يؤمن لزمت غلبة إرادة إبليس على إرادة الله تعالى.

وسئل عن أفضل الصحابة فقال: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأن الخصال التي فضّل الناس بها متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه، وعدّ الفضائل فقليل فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لي به إلا بما فعل الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة، لأنّي لمّا وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف، علمت صحّة ما فعلوا» (3).

ص: 387

1- . البقرة: 268.

2- . المنية والأمل: 49.

3- . المنية والأمل: 49 و 50.

يلاحظ عليه: إذا أثبت كونه أفضل الصحابة، فتقدّم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً، وبه ردّ سبحانه اعتراض بني إسرائيل على جعل طالوت ملكاً. قال سبحانه: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (1).

و أمّا تسليم الإمام لعمل الصحابة فهو غير صحيح، فقد اعترض على عملهم مرّة بعد مرّة، و يكفي في ذلك خطبه و قصار حكمه و ما نقله عنه المؤرخون (2).

هذا و أشباهه قابل للإغماض، و إنّما الكلام فيما نسب إلى الشيعة من النسب المفتعلة و الأكاذيب الشائنة. و إليك نماذج من قذائفه و طاماته في كتاب «الانتصار»:

1 - الرافضة تعتقد أنّ ربّها ذو هيئة و صورة يتحرّك و يسكن و يزول و ينتقل، و أنّه كان غير عالم فعلم... إلى أن قال: هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفرّاً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة و اعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم و تبرّأت منهم. فأما جملتهم و مشايخهم مثل هشام بن سالم، و شيطان الطاق،

ص: 388

1- . البقرة: 247.

2- . لاحظ: الامامة و السياسة: 11 لابن قتيبة و غيره.

وعليّ بن ميثم، وهشام بن الحكم بن منصور، والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم.

2 - فهل على وجه الأرض رافضي إلا وهو يقول: إنّ لله صورة، ويروي في ذلك الروايات ويحتجّ فيه بالأحاديث عن أنّهم، إلا من صحب المعتزلة منهم قديماً، فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقربه.

3 - يرون الرافضة أن يطأ المرأة الواحدة في اليوم الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء عدّة. وهذا خلاف ما عليه أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم (1).

نحن لا نعلّق على تلك الأساطير شيئاً وإنّما نمّر عليها كراماً.

10 - أبو القاسم البلخي الكعبي (273-317 أو 319) خريج مدرسة بغداد

إشارة

عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. قال الخطيب: من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنف في الكلام كتباً كثيرة وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبد الله الصيمري، (حدّثنا) أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة، وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع

ص: 389

1- . لاحظ: الانتصار: 8، 144، 89.

كتبه عنّا، و توفّي أبو القاسم ببلخ في أوّل شعبان سنة تسع عشرة و ثلاثمائة».(1)

وقال ابن خلكان: «العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبيّة» وهو صاحب مقالات، و من مقالاته:

أنّ الله سبحانه و تعالى ليست له إرادة، و أنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة و لا مشيئة منه لها، و كان من كبار المتكلّمين، و له اختيارات في علم الكلام، توفّي مستهلّ شعبان سنة سبع عشرة و ثلاثمائة. و الكعبي نسبة إلى بني كعب، و البلخي نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان».(2)

وقد خفي على الخطيب و ابن خلكان ما يهدف إليه الكعبي من نفي الإرادة و المشيئة عنه سبحانه، و قد اختار من أنظاره تلك النظريّة للازدراء عليه، و لكنّهما غفلا عن أنّ الكعبي لا يهدف إلى نفي الإرادة عن الله سبحانه حتّى يعرّفه كالفواعل الطبيعية، بل له هناك هدف سام لا يقف عليه إلّا العارف بالأصول الكلاميّة، و هو أنّ الإرادة أو المشيئة حسب طبعها من الأمور الحديثة الجديدة المسبوقة بالعدم فلا تتصوّر مثل هذه الإرادة لله، أي الإرادة الحادثة القائمة بذاته.

و بعبارة واضحة: إنّ حقيقة الإرادة تلازم التجدد و الحدوث و التجزي و التقضي، و مثل ذلك لا يليق بساحته سبحانه.

فلأجل ذلك يرى الكعبي

ص: 390

1- . تاريخ بغداد: 384/9.

2- . وفيات الاعيان: 45/3 رقم الترجمة 330.

تنزيهه سبحانه عن وصمة الحدوث والتجدد. ومع ذلك لا يسلب عنه ما يعدّ كمالاً للإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات العالية الكمالية بما أنّها رمز للاختيار، و آية الحرّية، وهذا غير منفيّ عن الله سبحانه عند البلخي. ويدلّ على ذلك ما نقله ابن شاکر الكتبي في «عيون التواريخ» ما هذا لفظه، قال: «كان الكعبي تلميذ أبي الحسين الخياط وقد وافقه في اعتقاداته جميعاً، وانفرد عنه بمسائل. منها قوله: إنّ إرادة الرّبّ تعالى ليست قائمة بذاته، ولا هو يريد إرادته و (لا) إرادته حادثة في محلّ، بل إذا أطلق عليه: إنّّه يريد، فمعناه أنّه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره. وإذا قيل: إنّّه يريد لأفعاله، فالمراد أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل إنّّه يريد لأفعال عباده، فالمراد أنّه راض بما أمر به». (1)

مؤلفاته

قال ابن حجر في «لسان الميزان»: «عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي أبو القاسم الكعبي من كبار المعتزلة، وله تصانيف في الطعن على المحدثين تدلّ على كثرة اطلاعه و تعصّبه». (2)

غير أنّ أكثر هذه الكتب قد بطش بها الزمان و أضاعها كما أضاع أكثر

ص: 391

1- . باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، لأبي القاسم البلخي: 44، المقدمة، نقلاً عن عيون التواريخ: 106/7 مخطوطة دار الكتب.

2- . لسان الميزان: 252/3.

كتب المعتزلة وقد استقصى فؤاد سيّد في مقدّمته على كتاب «ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي أسماء كتبه و أنهاها إلى ستّة وأربعين كتاباً.

وقال النجاشي في ترجمة محمّد بن عبد الرحمن بن قبة: «وأخذ عنه ابن بطّة وذكره في فهرسه وقال: وسمعت من محمّد بن عبد الرحمن بن قبة، له كتاب الانصاف في الإمامة و كتاب المستثبت نقض كتاب أبي القاسم البلخي» ثمّ قال: «سمعت أبا الحسين المهلوس العلوي الموسوي رضى الله عنه يقول في مجلس الرضى أبي الحسن محمّد بن الحسين بن موسى و هناك شيخنا أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان - رحمهم الله أجمعين -: سمعت أبا الحسين السوسنجردى رحمه الله و كان من عيون أصحابنا و صالحهم المتكلّمين و له كتاب في الإمامة معروف به و كان قد حجّ على قدميه خمسين حجّة - يقول: مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلمت عليه و كان عارفاً، و معي كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف بالانصاف، فوقف عليه و نقضه ب «المسترشد في الإمامة» فعدت إلى الري، فدفع الكتاب إلى ابن قبة فنقضه ب «المستثبت في الإمامة» فحملته إلى أبي القاسم فنقضه ب «نقض المستثبت» فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قد مات رحمه الله».(1)

ص: 392

حكى في كتابه «مقالات أبي القاسم» أنه وصل إليه رجل من السوفسطائية راكباً على بغل، فدخل عليه فجعل ينكر الضروريات ويلحقها بالخيالات، فلمّا لم يتمكّن من حجة يقطعه قام من المجلس موهماً أنّه قام في بعض حوائجه، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر ثمّ رجع لتمام الحديث، فلمّا نهض السوفسطائي للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجة عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم وقال: إنّي لم أجِد البغل، فقال أبو القاسم: لعلّك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه، وخيّل لك أنّك وضعته في غيره، بل لعلّك لم تأت راكباً على بغل وإّما خيّل اليك تخيلاً وجاءه بأنواع من هذا الكلام، فأظن أنّه ذكر أنّ ذلك كان سبباً في رجوع السوفسطائي عن مذهبه و توبته عنه. (1)

تلك عشرة كاملة من أعلام المعتزلة و فطاحلهم. و لعلّ هذا المقدار في ترجمة أنتمهم و مشايخهم يوقفنا على موقفهم في الفضل و الفضيلة و هذا البحث الضافي يوقفك على أنّ تدمير تلك الطائفة - مع ما فيها، ما فيها - كانت خسارة لا تجبر.

ص: 393

المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطبقات وأخرى بحسب المدارس. أمّا الأول، فقد قسمها القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) إلى طبقات عشر. ثمّ جاء بعده الحاكم⁽¹⁾ فأضاف عليها طبقتين فصارت اثنتي عشرة طبقة.

وقد أدرجها ابن المرتضى في كتابه «المنية والأمل» الذي طبع منه هذا القسم فقط. ولأجل رفع الاشتباه في الاسم نعبر عن كتاب القاضي بالطبقات، وعن هذا القسم باسم كل الكتاب: المنية والأمل.

إنّ ملاك التقسيم في ترتيب الطبقات هو التسلسل الزمني والترتيب التاريخي. فالأساتذة في طبقة والتلامذة في طبقة بعدها. ومن أراد الوقوف على أسمائهم وحياتهم فعليه المراجعة إلى المصادر السابقة بإضافة «ذكر

ص: 395

1- . المراد منه المتكلم المعتزلي الزيدي أبو سعد المحسن بن محمد كرامة الجشمي البيهقي صاحب المؤلفات، توفي مقتولاً بمكة في شهر رجب سنة 465، أو 445. وتوهمت المستشرق سوسنه «ديفلد ملزر» أنّ المراد منه هو المحدث المشهور محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري صاحب المستدرک المتوفى عام 405 هـ وهو وهم.

المعتزلة» للكعبي. وبما أنّ الاكتفاء بذكر الأسماء وحده لا يفيد شيئاً و التفصيل خارج عن موضوع البحث، فنحيل القارئ إلى الكتب المذكورة ونكتفي بذكر مدارس الاعتزال وبعض الفروق الموجودة بينها.

مدارس الاعتزال

إنّ مدارس الاعتزال لا تتجاوز مدرستين: مدرسة البصرة، و مدرسة بغداد. والأولى منهما مهد الاعتزال و مغرسه، وفيها برز واصل بن عطاء، و عمرو بن عبيد، و أبو الهذيل العلاف و النّظام.

غير أنّه تأسّست في أواخر القرن الثاني مدرسة أخرى في عاصمة الخلافة العبّاسيّة «بغداد» بمهاجرة أحد خريجي مدرسة البصرة إليها و هو بشر بن المعتمر (المتوفّى 210 هـ). فظهر هناك رجال مفكّرون على منهج الاعتزال، و أثار التعدّد و البعد المكاني خلافات بين خريجي المدرستين في كثير من المسائل الفرعيّة بعد الاتفاق على المسائل الرئيسيّة.

و لكلّ من المدرستين مميّزات و مشخّصات يقف عليها من تدبّر في أفكار أصحابها و آرائهم. و لبعض المعتزلة رسائل مخصوصة في هذا المضمار.

غير أنّ الناظر فيما ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي من مشايخه البغداديين أنّهم يوافقون الشيعة أكثر من معتزلة البصرة.

وقد ألف الشيخ

ص: 396

المفيد (المتوفى 413 هـ) رسالة باسم «المقنعة» في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمة عليهم السلام. (1)

وإليك بعض مشايخ المدرستين:

مشايخ مدرسة البصرة

- 1 - واصل بن عطاء (المتوفى 131 هـ).
- 2 - عمرو بن عبيد (المتوفى 143 هـ).
- 3 - أبو الهذيل العلاف (المتوفى 235 هـ).
- 4 - إبراهيم بن سيار النظام (المتوفى 231 هـ).
- 5 - عليّ الأسوار (المتوفى حوالى المائتين).
- 6 - معمر بن عباد السلمي (المتوفى 220 هـ).
- 7 - عبّاد بن سليمان (المتوفى 220 هـ).
- 8 - هشام الفوطي (المتوفى 246 هـ).
- 9 - عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى 255 هـ).
- 10 - أبو يعقوب الشّحام (المتوفى 230 هـ).
- 11 - أبو عليّ الجبائي (المتوفى 303 هـ).

ص: 397

1- . أوائل المقالات: 25. و هذا الكتاب غير كتابه الآخر بهذا الاسم في الفقه.

12 - أبو هاشم الجبائي (المتوفى 321 هـ).

13 - أبو عبد الله الحسين بن عليّ البصري (المتوفى 367 هـ).

14 - أبو إسحاق بن عياش (شيخ القاضي).

15 - القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ).

مشايخ مدرسة بغداد

1 - بشر بن المعتمر (المتوفى 210 هـ)، مؤسس المدرسة.

2 - ثمامة بن الأشرس (المتوفى 234 هـ).

3 - جعفر بن المبرشر (المتوفى 234 هـ).

4 - جعفر بن حرب (المتوفى 236 هـ).

5 - أحمد بن أبي دؤاد (المتوفى 240 هـ).

6 - محمد الاسكافي (المتوفى 240 هـ).

7 - أبو الحسين الخياط (المتوفى 311 هـ).

8 - أبو القاسم البلخي الكعبي (المتوفى 317 هـ).

من أراد أن يقف على بعض آرائهم التي يخالفون فيها مشايخهم البصريين فعليه بمطالعة شرح النهج لابن أبي الحديد، فإنه يعرض آراءهم في شرحه في مجالات مختلفة.

ص: 398

اشتهرت المعتزلة بأصولها الخمسة، فمن دان بها فهو معتزلي و من نقص منها أو زاد عليها فليس منهم. و تلك الأصول المرتبة حسب أهميتها، عبارة عن: التوحيد، و العدل، و الوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. فمن دان بها ثم خالف بقيّة المعتزلة في تفاصيلها أو في فروع أخر لم يخرج بذلك عنهم.

قال الخياط: «فليس يستحقّ أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، و العدل، و الوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي».(1)

قال المسعودي (المتوفى 345 هـ) بعد سرد الأصول الخمسة حسب ما سمعت منّا: «فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة و من اعتقد ما ذكرناه من الأصول الخمسة، كان معتزلياً، فان اعتقد الأكثر أو الأقل لم يستحقّ اسم

ص: 399

الاعتزال، فلا يستحقّه إلا باعتقاد هذه الأصول الخمسة. وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»⁽¹⁾.

و العجب من ابن حزم (المتوفى 456 هـ) حيث زعم أنّ الأصول الخمسة عبارة عن القول بخلق القرآن، و نفي الرؤية، و التشبيه و نفي القدر، و القول بالمنزلة بين المنزلتين، و نفي الصفات⁽²⁾.

فقد ذكر من الأصول ثلاثة، حيث إنّ نفي القدر و خلق القرآن إيعاز إلى العدل⁽³⁾، كما أنّ نفي الصفات و الرؤية إشارة إلى التوحيد أي تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق، و أهمل اثنتين منها، أعني: الوعد و الوعيد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. فإذا كان هذا مبلغ علم الرجل بأصول الاعتزال الذي هو أقرب إليه من الشيعة، فما ظنك بعلمه بطوائف أخرى كمعتقدات الشيعة الذين يعيشون في بيئة بعيدة منه، و لأجل ذلك رماهم بنسب مفتعلة.

إيعاز إلى الأصول الخمسة

و قبل كلّ شيء نطرح هذه الأصول على وجه الإجمال حتّى يعلم ما ذا يريد منها المعتزلة، ثمّ نأخذ بشرحها واحداً بعد واحد فنقول:

1 - التوحيد: و يراد منه العلم بأنّ الله واحد لا يشاركه غيره فيما

ص: 400

1- . مروج الذهب: 222/3.

2- . الفصل: 113/2.

3- . سيأتي في الأصل الثاني أنّ القاضي أدخل البحث عن خلق القرآن تحت ذلك. و إن كان غير صحيح.

يستحقُّ من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحدِّ الذي يستحقُّه. وسوافيك تفصيله فيما بعد، و التوحيد عندهم رمز لتزبيحه سبحانه عن شوائب الإمكان وهم المثليّة وغيرهما ممّا يجب تنزيهه ساحتة عنه كالتجسيم والتشبيه وإمكان الرؤية وطوء الحوادث عليه، غير أنّ المهمّ في هذا الأصل هو الوقوف على كيفيّة جريان صفاته عليه سبحانه ونفي الرؤية، وغيرهما يقع في الدّرجة الثانية من الأهمية في هذا الأصل، لأنّ كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلّا القليل منهم.

2 - العدل: إذا قيل إنّّه 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 يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على أيدي الكذّابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلّفهم، ويعلمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك ويبين لهم «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»⁽¹⁾، وأنّه إذا كلّف المكلف وأتى بما كلّف على الوجه الذي كلّف فإنّه يشبهه لا محالة، وأنّه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنّما فعله لصالحه ومنافعه وإلّا كان مخللاً بواجب...

3 - الوعد والوعيد: والمراد منه أنّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة. ولا يجوز

ص: 401

الخلف لأنّه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثم 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.

4 - المنزلة بين المنزلتين: وتلقّب بمسألة الأسماء والأحكام، 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.

5 - الأمر بالمعروف والنهي 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 (المتوفّى 303 هـ) إلى أنّه يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (المتوفّى 321 هـ) إلى أنّه يعلم سمعاً، ولوجوبه شروط تذكر في محلّها، ومنها أن لا يؤدّي إلى مضرة في ماله أو نفسه إلاّ أن يكون في تحمّله لتلك المذلة إغزاز للدين.

قال القاضي: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن عليّ عليهما السلام لما كان في صبره على ما صبر إغزاز لدين الله عزّ وجلّ، ولهذا نباهي به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلاّ سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى قتل دون ذلك» (1).

ص: 402

و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على ضربين:

أحدهما: إقامة ما لا يقوم به إلا الأئمة، كإقامة الحدود و حفظ بيضة الإسلام و سدّ الثغور و إنفاذ الجيوش و نصب القضاة و الأمراء و ما أشبه ذلك.

و الثاني: ما يقوم به كافة الناس، و في المسلمين - كالإمامية - من يقول بأنّ بعض المراتب منه كالجهاد الابتدائي مع الكفار مشروط بوجود إمام معصوم مفترض الطاعة.

و هذا إلماع إلى معرفة الأصول الخمسة التي يدور عليها فلك الاعتزال و قد أخذناها من شرح الأصول الخمسة و قد أتى بها في الفصل الذي عقده لبيان أصول المعتزلة على وجه الاختصار. ثمّ أخذ بالتفصيل في ضمن فصول.

و المعتزلة قد اتفقوا على هذه الأصول و إن اختلفوا في تفاصيلها. نعم، إنّ هناك اختلافات فيها بين أصحاب المدرستين:

أصحاب مدرسة البصرة و على رأسهم واصل بن عطاء، و عمرو بن عبيد، و النّظام و الجبائيان و القاضي، و أصحاب مدرسة بغداد و في مقدّمهم بشر بن المعتمر، و أبو الحسين الخياط، و أبو القاسم البلخي، و قد عرفت في الفصول السابقة ترجمة حياتهم.

هذه الأصول الخمسة التي بها يناط دخول الرجل في سلك المعتزلة.

وقد ذكر الشهرستاني الأصول التي اتفقت المعتزلة عليها، من دون أن يفرّق بين ما يدخل في الأصول الخمسة وما هو خارج عنها، وإليك نصّه:

«القول بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا يعلم و قدرة و حياة. هي صفات قديمة، و معان قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الّذي هو أخصّ الوصف، لشاركته في الإلهيّة.

و اتّفقوا على أنّ كلامه محدث مخلوق في محلّ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد في المحلّ عرض قد فني في الحال. و اتّفقوا على أنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، و محامل معانيها كما سيأتي.

و اتّفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه: جهة، و مكاناً، و صورة و جسماً، و تحيّزاً، و انتقالاً، و زوالاً و تغييراً و تأثراً. و أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، و سمّوا هذا النمط توحيداً.

و اتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها مستحقّ على ما يفعل ثواباً و عقاباً في الدار الآخرة. و الربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ و ظلم، و فعل هو كفر و معصية، لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً.

و اتّفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصلاح و الخير، و يجب من

حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأمّا الأصلح والّلطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النمط عدلاً.

واتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة و توبة، استحقّ الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبتها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفّار وسمّوا هذا النمط وعداً ووعيداً.

واتّفقوا على أنّ أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبیح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبیح واجب كذلك و ورود التكالیف ألطف للبارئ تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»⁽¹⁾.

واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نصّاً واختياراً، كما سيأتي عند مقالة كلّ طائفة»⁽²⁾.

يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة لم تقل في الإمامة بالنصّ، وإنّما يقولون بالاختيار. ونسبة نظرية النصّ إليهم مبني على عدّ الشيعة القائلين بالنصّ منهم، وهو خطأ.

ولا يخفى على القارئ بعد الإحاطة بما حقّقنا حول الأصول الخمسة

ص: 405

1- . الأنفال: 42.

2- . الملل والنحل: 44/1-46.

تفكيك الأصول عمّا يترتب عليها من الأحكام، وقد خلط هو وقبله الأشعري بين المبني وما يترتب عليه من البناء وغيرهما من الأصول.

[تحقيق]

إشارة

و تحقيق الحقّ حول هذه الأصول يستدعي رسم أمور تلقي ضوءاً على الأبحاث التالية:

1 - أصلان أو أصول خمسة؟

إنّ القاضي عبد الجبار ليس أوّل من ألف في عقائد المعتزلة باسم الأصول الخمسة، بل سبق في ذلك شخصان آخران من خريجي المدرستين، أحدهما: أبو الهذيل العلاف البصري، والثاني: جعفر بن حرب البغدادي.

قال النسفي في «بحر الكلام»: «خرج أبو الهذيل فصنّف لهم كتابين وبيّن مذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك:

«الخمسّة الأصول»، وكلّما رأوا رجلاً قالوا له: هل قرأت «الأصول الخمسة» فإن قال: نعم، عرفوا أنّه على مذهبهم».(1)

وقال ابن المرتضى: «و منهم جعفر بن حرب (المتوفّى 236 هـ) الذي عدّه المرتضى من الطبقة السابعة فقال: له الأصول الخمسة».(2)

ص: 406

1- . نقله محقق شرح الأصول الخمسة للقاضي: 26، عن مخطوط دار الكتب المصرية لبحر الكلام، ورقة 57.

2- . المنية والامل: 41. و الصحيح «الخمسّة».

و الظاهر أنّ القاضي أملى شرح الأصول الخمسة على غرار الكتابين الماضيين و كتبه عدد من تلاميذه، وقد اختلفت كلمة القاضي في عدّ الأصول، فجعلها في شرح الأصول خمسة على الوجه الذي عرفت، و جعلها في «المغني» (1) اثنين:

التوحيد و العدل. و جعل غيرهما داخلاً في ذينك الأصلين. و جعلها في كتاب «مختصر الحسنى»، أربعة: التوحيد و العدل و النبوات و الشرائع، و أدخل الوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الشرائع. و يظهر من كلمات تلاميذه الذين أملى لهم القاضي كتاب «الأصول الخمسة» أنّ ما فعله في «المغني» هو الأرجح، قالوا: إنّ النبوات و الشرائع داخلان في العدل، لأنّه كلام في أنّه تعالى إذا علم أنّ صلاحنا في بعثة الرّسل و أنّ نتعبّد بالشرعية، و جب أن يبعث و نتعبّد، و من العدل أن لا يُخلّ بما هو واجب عليه. و كذلك الوعد و الوعيد داخل في العدل. لأنّه كلام في أنّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثّواب، و توعّد العصاة بالعقاب فلا بدّ من أن يفعل و لا يخلف في وعده و لا في وعيده، و من العدل أن لا يُخلف و لا يكذب، و كذلك 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 المكلفين و جب أن يتعبّدنا به، و من العدل أن لا يُخلّ بالواجب و كذا الكلام في الأمر بالمعروف و النهي عن

ص: 407

1- . من أبسط كتب القاضي و أهمّها، يقع في عشرين جزءاً، طبع منه أربعة عشر جزءاً و لم يعثر على الباقي.

المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده «في المغني» (1).

يلاحظ عليه:

أولاً: أنه لو صحَّ إدخال المنزلة بين المنزلتين في باب العدل، حسب البيان الذي سمعت، لصحَّ إدخال المعارف العقلية كلها تحته بنفس البيان، بأن يقال إنَّ الله تعالى إذا علم أنَّ صلاحنا أن يتعبَّدنا بالمعارف وجب أن يتعبَّدنا بها، و من العدل أن لا يُخلَّ بالواجب، ولا أرى أنَّ واحداً من المعتزلة يقبل ذلك.

و ثانياً: إنَّ الأصول الاعتقادية على قسمين:

قسم يجب الاعتقاد به بنفس عنوانه ولا يكفي الاعتقاد بالجامع البعيد الذي يشمل، وذلك كالاعتقاد بنبوة النَّبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وعمومية رسالته وخاتمتها، فالكلُّ ممَّا تجب معرفته بنفس عنوانه ولا يكفي في معرفته عرفان عدله سبحانه، بحجَّة أنَّ النبوات و الشرائع داخلة تحته، فمن عرف الله سبحانه بالعدل كفى في معرفة ما يقع تحته.

ولعلَّ المعارف العقلية التي يستقلُّ العقل بعنوانها من مقولة القسم الأول.

وقسم آخر يكفي فيه الاعتقاد بالعنوان البعيد ولا يلزم الاعتقاد بشخصه، كالاعتقاد ببعض الخصوصيات الواردة في الحياة البرزخية والأخرية.

ص: 408

2 - ما يلزم المكلف عرفانه من أصول الدين

عرّف المتكلّمون أصول الدين ب «ما يجب الاعتقاد به على وجه التفصيل أو الإجمال» و يقابلها الفروع فهي ما يجب العمل به. و يظهر من القاضي أنّه يجب على كلّ مسلم، عالماً كان أو غيره، الاعتقاد بالأصول الخمسة أمّا التوحيد و العدل فذلك لوجهين:

1 - إنّ في ترك الاعتقاد بالتوحيد و العدل مظنة الضرر و يخاف الإنسان من تركه.

2 - إنّّه لطف في أداء الواجبات و اجتناب المقبّحات.

و أمّا الأصول الأخر فيجب الاعتقاد بها، لأنّ العلم بكمال التوحيد و العدل موقوف على ذلك، ألا ترى أنّ من جوّز على الله تعالى في وعده و وعيده الخلف و الإخلال بما يجب عليه من إزاحة علّة المكلفين و غيره فإنّه لا يتكامل له العلم بالعدل، و لا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء و بين من لا يكون كذلك، لأنّ العامي أيضاً يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، و إنّ لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأنّ من لم يعرف هذه الأصول، لا على الجملة، و لا على التفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد و العدل.(1)

يلاحظ عليه

أولاً: أنّ القول بلزوم معرفة الأصول الخمسة على النحو

ص: 409

1- . شرح الأصول الخمسة: 123-124.

الَّذِي تُسَرِّدُهُ الْمُعْتَزِلَةُ قَوْلَ بَلَا دَلِيلٍ. كَيْفَ وَالنَّبِيِّ الْأَكْرَمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْبَلُ إِسْلَامَ مَنْ شَهِدَ الشَّهَادَتَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الْأُصُولِ، وَمَعْنَى الشَّهَادَةِ الثَّانِيَةِ هُوَ التَّصْدِيقُ بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ وَهَذَا يَكْفِي فِي تَسْمِيَةِ الشَّاهِدِ مُسْلِمًا إِذَا اعْتَرَفَ بِلِسَانِهِ، وَمُؤْمِنًا إِذَا اعْتَرَفَ بِقَلْبِهِ. وَعَلَى ضَوْءِ ذَلِكَ فَلَا يُلْزَمُ عِرْفَانُ هَذِهِ الْأُصُولِ، لَا عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ أَيْ بِالْبَرَهْنَةِ وَالِاسْتِدْلَالِ، وَلَا عَلَى وَجْهِ الْإِجْمَالِ أَيْ تَلْقِيهَا أُصُولًا مُسَلِّمَةً.

وِثَانِيًا: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْبَيَانِ بَطْلُ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ، لِأَنَّ الِاعْتِقَادَ بِالنَّبَوَاتِ وَالشَّرَائِعِ وَالْمَعَادِ وَحُشْرَ الْأَجْسَادِ مِمَّا يَتَكَامَلُ بِهِ الْعِلْمُ بِالْعَدْلِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهَا، لَا عَلَى وَجْهِ الْجُمْلَةِ وَلَا عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ، لَمْ يَتَكَامَلِ اعْتِقَادُهُ بِالتَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، وَقَسَّ عَلَيْهِ سَائِرَ الْأُصُولِ.

وَالَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي الْمَقَامِ أَنَّ مَا يَجِبُ تَحْصِيلُهُ مِنْ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ هُوَ وَجُوبُ مَعْرِفَةِ وَحْدَانِيَّتِهِ عَلَى الْوَجْهِ اللَّائِقِ بِهِ، وَأَمَّا الْأُصُولُ الْأَرْبَعَةُ فَلَا دَلِيلَ عَلَى وَجُوبِ عِرْفَانِهَا بِعَيْنِهَا اسْتِدْلَالًا أَوْ تَعَبُّدًا.

3 - سَبَبُ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ

قَدْ تَعَرَّفْتَ عَلَى أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلْاِقْتِصَارِ عَلَى الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ، لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ أَمْرَ النَّبَوَاتِ وَالشَّرَائِعِ وَالْمَعَادِ أَوْلَى بِأَنْ يُعَدَّ مِنَ الْأُصُولِ، غَيْرَ أَنَّ الْقَاضِيَ حَاوَلَ أَنْ يَبَيِّنَ وَجْهَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْخَمْسَةِ فَقَالَ: «إِنَّ الْمُخَالَفَ فِي هَذِهِ

الأصول ربّما كفر وربّما فسق وربّما كان مخطئاً.

أمّا من خالف في التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنّه يكون كافراً.

وأمّا من خالف في العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلّها من الظلم والكذب وإظهار المعجزات على الكذّابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم والإخلال بالواجب، فإنّه يكفر أيضاً.

وأمّا من خالف في الوعد والوعيد وقال: إنّ الله تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعدّ العاصين بالعقاب البتّة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وكذا لو قال: إنّ الله تعالى وعد وتوعدّ ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، لأنّ الخلف في الوعيد كرم، فإنّه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى.

فإن قال: إنّ الله تعالى وعد وتوعدّ، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبيّنه الله تعالى، فإنّه يكون مخطئاً.

وأمّا من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إنّ حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنّه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين النبيّ والأُمة ضرورة.

فإن قال: حكمه حكم المؤمن في التعظيم والموالاتة في الله تعالى، فإنّه

يكون فاسقاً، لأنّه خرق إجماعاً مصرّحاً به على معنى أنّه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأُمّة.

فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أُسمّيه مؤمناً، فإنّه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إنّ الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبيّ ودين الأُمّة.

فإن قال: إنّ ذلك ممّا ورد به التكليف، ولكنّه مشروط بوجود الإمام فإنّه يكون مخطئاً». (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الوجوه الثلاثة من الكفر والفسق والخطأ، لا تختصّ بهذه الخمسة، فهناك أصول حالها حال الخمسة. فإنّ منكر نبوّ النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم أو عالميّة رسالته أو خاتميّتها كافر. ومنكر عصمته بلا شبهة فاسق، ومعها مخطئ.

وهناك وجه آخر لتخصيص الخمسة من الأصول بالذكر أشار إليه القاضي في كلامه وقال: «إنّ خلاف المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطّلة والدهرية والمشبّهة قد دخل في التوحيد. وخلاف المجبّرة بأسرهم دخل في باب العدل. وخلاف المرجئة

ص: 412

1- . شرح الأصول الخمسة: 125-126، يريد من العبارة الأخيرة الشيعة الإمامية القائلين بأنّ بعض المراتب من الأمر بالمعروف مشروط بوجود الإمام المعصوم عليه السلام مع بسط اليد.

دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين. وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (1).

وهذا الوجه وإن صحَّ سبب الاختصار على الخمسة، لكنّه يدلّنا على شيء آخر غريب في باب العقائد والأصول، وهو أن السابر في كتب الحنابلة والأشاعرة والمعتزلة يقف بوضوح على أن أكثر الأصول التي اتخذتها الطوائف الإسلامية أصولاً عقائدية ليست إلا أصولاً كلامية ناتجة من المعارك العلمية، وليست أصولاً للدين، أعني: ما يجب على كل مؤمن الإيمان به بالتفصيل والبرهنة أو بالإجمال وإن لم يقترن بالبرهان.

والأصول الخمسة التي يتبنّاها المعتزلة مؤلفة من أمور تعدّ من أصول الدين كالتوحيد والعدل على وجهه، ومن أصول كلامية أنتجوها من البحث والنقاش، وأقحموها في الأصول لغاية ردّ الفرق المخالفة التي لا توافقهم في هذه المسائل الكلامية.

وعند ذاك يستنتج القارئ أن ما اتخذته المعتزلة من الأصول، وجعلته في صدر آرائها ليست إلا آراء كلامية لهذه الفرقة، تظاهروا بها للردّ على المجبرة والمشبّهة والمرجئة والإمامية وغيرهم من الفرق على نحو لا تلکم الفرق لما سمعت من هذه الأصول ذكراً، «وليس هذه أول قارورة كسرت في الإسلام»، فإن السلفيين وأهل الحديث والحنابلة وبعدهم

ص: 413

الأشاعرة ذهبوا هذا المذهب فقاموا بتنظيم قائمة بينوا فيها «قولهم الذي يقولون به، وديانتهم التي يدينون بها»⁽¹⁾. و بينوا «مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة، فمن خالف شيئاً منها في هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة، زائل عن منهج أهل السنة وسبيل الحق»⁽²⁾.

وفي الوقت نفسه إن أكثر ما جاء في قائمتي الشيخين أصول كلامية نتجت من البحث والنزاع، وصفت لدى الشيخين بعد عراك، ومن تلك الأصول القول بقدوم القرآن وكونه غير مخلوق، مع تصريح أئمة الحديث بعدم ورود نص في ذلك من الرسول ومنها كون خير الأمة الخلفاء الراشدين ويتفاضلون بحسب تقدم تصديهم للخلافة، فالأول منهم هو الأفضل ثم الثاني ... ومعنى هذا أن الأصول التي يدين بها أهل السنة لم تكن منتظمة ولا مرتبة في عصر الرسول والصحابة ولا التابعين، وإنما انتظمت بعد احتكاك الآراء واختلاف الأفكار حتى أنتج البحث والنقاش هذه الأصول والكليات. وإن ذا من العجب.

إن الأصول التي يدين بها أهل الحديث والأشاعرة هي التي مرّقت الأمة الواحدة تمزيقاً، وصيرتها فرقاً شتى، وما هذا إلا لأجل إصرارهم على أن هذه الأصول أصول الديانة، والزائل عنها خارج عن الجماعة. وكان في

ص: 414

1- . هذه نفس عبارة الشيخ الأشعري في «الابانة» الباب الثاني: 17.

2- . وهذه نفس عبارة إمام الحنابلة في كتابه «السنة»: 44.

وسعهم التفريق بين الأصول العقائدية التي لا منتدح لمسلم من عرفانها والإيمان بها إجمالاً أو تفصيلاً، والأصول الكلامية التي وصل إليها البحث الكلامي بفضل النقاش في ضوء الكتاب والسنة والبرهان العقلي القائم على أصول موضوعية مبرهنة.

وعند ذلك تتجلى عندك حقيقة ناصعة وهي أنّ أكثر الفرق التي عدّها أصحاب الملل والنحل والمقاتلات فرقاً إسلامية، فإنّما هي فرق كلامية وليست فرقاً دينية إسلامية داخلية في الثلاث والسبعين فرقة بحيث تكون الواحدة منها ناجية والبواقي هلكى، لأنّ الإذعان بحكم مرتكب الكبيرة ليس ملاكاً للنجاة والهلاك حتّى تكون فرقة منهم من أهل النجاة وغيرهم من أهل النار، ويكون الإيمان منوطاً بالإذعان به، وعدم الإيمان موجباً للخروج عنها، بل أقصى ما يقال في حقّ هذه الأصول أنّها أصول حقّة صحيحة دلّ على صحتها الدليل، ولكن ليس كلّ حقّ ممّا يجب الإذعان به أو يؤخذ على عدم الاعتقاد به.

هذا هو الشيخ أبو جعفر الطحاوي المصري (المتوفى 321 هـ) كتب رسالة حول عقيدة أهل السنة تشتمل على مائة وخمسة أصول زعم أنّها عقيدة الجماعة والسنة على مذهب فقهاء الأمة: أبي حنيفة، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني. (1) وقد كتب على هذه الرسالة شروح وتعليق، واحتلّت مكانها - بعد زمن - »

ص: 415

العقائد النسفية». ولأسف أن كل أصل من الكتابين ردّ على فرقة وملة. فصارت الأصول الإسلامية عبارة عن عدّة أصول يرد بكل أصل ملة ونحلة، كالملاحدة والمجبرة والقدرية والرافضة من الفرق الكلامية التي أنجبتها الأبحاث والتيارات الفكرية.

ثمّ إنّي وقفت بعد ما حرّرتّه على ما نقلته المستشرق «سوسنه ديفلد» محقّقة كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى عن الأستاذ «ه. ريتز»: «من أراد أن يفهم إحدى العقائد السنيّة فعليه أن يستحضر في خاطره أن كلّ جملة منها إنّما هي ردّ على إحدى الفرق المخالفة لها من الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة، ولقد شكّلت عقيدة أهل السنة برّد الفرق الضالّة التي لم تسم «ضالّة» إلا بعد غلبة أصحاب السنة والجماعة».(1)

فواجب على الباحث المنصف الذي يبتغي الحقيقة، التفكيك بين أصول الدين والأصول الكلامية. وعند ذلك تحصل الوحدة بين الأمة أو تقرب الخطى بين الفرق، ويقلّ التشاّح والنزاع المؤدّي إلى الهلاك. إذا عرفت هذه الأمور فلنأخذ بتفصيل الأصول الخمسة واحداً بعد آخر:

ص: 416

1- . طبقات المعتزلة لابن المرتضى: المقدمة.

إشارة

عرّف التوحيد في مصطلح المتكلمين بأنّه العلم بأنّ الله سبحانه واحد لا يشاركه غيره في الذات والصفات والأفعال والعبادة وبالجمله «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»⁽¹⁾. والذي يصلح للبحث عنه في هذا الأصل عبارة عن الأمور التالية:

1 - إثبات وجوده سبحانه في مقابل الدهريّة والماديّة القائلين بأصالة المادّة وقدمها وغناها في الفعل والانفعال وإيجاد الأنواع عن قدرة خارجة عن نطاقها.

2 - إنّّه سبحانه واحد لا ثاني له، بسيط لا جزء له، فهو الواحد الأحد، خلافاً للثنويّة والمانويّة في الواحديّة، وللنصاري في الأحديّة.

3 - عرفان صفاته سبحانه سواء أكانت من صفات الذات ككونه عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً مدركاً، أم من صفات الأفعال ككونه خالقاً رازقاً غافراً.

ص: 417

4 - كيفية استحقاقه لهذه الصفات و تبين وجه حملها عليه سبحانه، فهل تحمل عليه كحملها على سائر الممكنات أو لا؟

5 - تنزيهه سبحانه عما لا يليق به كالحاجة و كونه جسماً أو جسمائياً، عرضاً أو جوهرأ أو غير ذلك.

6 - تنزيهه سبحانه عن إمكان الرؤية التي يتبناها أهل الحديث و الأشاعرة بحماس.

فمع أن هذه الأبحاث الستة صالحة للبحث في هذا الأصل، لكن نرى أن المعتزلة يركّزون على البحث عن الرابع و السادس أكثر من غيرهما، و يمرّون على الأبحاث الباقية مروراً إجمالياً. و ما هذا إلا لأن أهل الحديث و الأشاعرة متفقون معهم فيها. و هذا أيضاً يؤيد ما ذكرنا من أن الأصول العقائدية إنما رتبت و نظمت بين كل فرقة لأجل الرد على مخالفيها لا لبيان الأصول التي يناط بها الإسلام و الإيمان في عصر النبي و الصحابة.

و لأجل ذلك صار التوحيد عند المعتزلة رمزاً للتنزيه، فكلما أطلقت هذه الكلمة، انصرفت أذهانهم إلى تنزيهه سبحانه عما لا يليق به في باب الصفات و مجال الرؤية.

و بما أنهم ينفون الصفات الزائدة على ذاته سبحانه، و تشبه الأشاعرة و قبلهم أهل الحديث، صارت الصفاتية شعاراً لهذه الفرقة.

إذا وقفت على ذلك فلنركّز على النقاط التي يرجى تبينها في زاوية فكر الاعتزال و نطوي الكلام عن غيرها لعدم الخلاف، فنقول:

ص: 418

إنّ البحث عن صفاته سبحانه يتمركز على نقاط ثلاث:

الأولى: تبين كيفية استحقاقه سبحانه لصفاته الكمالية و حملها عليه، فهل هذه الصفات حادثة أو قديمة، زائدة على الذات أم لا؟

الثانية: تبين كيفية حمل الصفات الخبرية عليه الواردة في الذكر الحكيم من اليد والوجه والعين، فهل تحمل على الله سبحانه بظواهرها الحرفية كما عليه السلفية والأشاعرة، أو تحمل عليه بظواهرها التصديقية، أو لا هذا ولا ذاك بل تؤوّل لقرائن عقلية؟

الثالثة: نفي الرؤية الحسية التي يدّعيها أهل الحديث.

فلنرجع إلى تبين النقطة الأولى، أعني: تبين كيفية حمل الصفات عليه.

أ - نفي الصفات الزائدة على ذاته

إشارة

اتّفق أهل الحديث و الكلائية و تبعهم الشيخ الأشعري على أنّ لله سبحانه صفات ذات كمالية قديمة، زائدة على ذاته.

قال القاضي: «و عند الكلائية إنّّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان أزليّة، و أراد بالأزلي القديم، إلّا 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 يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته و قلة مبالاته

ص: 419

بالإسلام والمسلمين».(1) ورائدهم في هذه العقيدة هو الظواهر القرآنية. قال سبحانه: «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ»(2)، وقال تعالى: «وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ»(3)، وقال عز من قائل: «ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»(4).

قالوا: إنَّ ظواهر هذه الآيات تعرب عن أنَّ هنا ذاتاً ولها علم ولها قدرة كلاهما يغيّران ذاته. ولو كانا نفس ذاته لما صحَّ التعبير بقوله «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» أو «ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» و مثلها سائر الآيات الظاهرة في مغايرة الصفات للذات.(5)

هذا دليل أهل الحديث والكلائية والأشاعرة ونرجع إلى تبين مفاد الآيات بعد الفراغ من دليل المعتزلة.

تنبيه القديم في نظرية أهل الحديث

إنَّ هذه النظرية التي يتبنّاها أهل الحديث اغتراراً بظواهر النصوص، تؤدّي إلى تعدّد القديم المنتهي إلى تعدّد الواجب حسب عدد الصفات، و أيّ ثنوية أسوأ من هذه؟ فلو قالت الثنوية بأصلين أزليين هما النور والظلمة، وقالت المانوية بأنّ العالم مركّب من أصلين قديمين أحدهما نور

ص: 420

-
- 1- . شرح الأصول الخمسة: 183.
 - 2- . النساء: 166.
 - 3- . فاطر: 11.
 - 4- . الذاريات: 58.
 - 5- . لاحظ: الإبانة للشيخ الأشعري: 107.

و الآخر ظلمة، أو قالت النصارى بالأقانيم الثلاثة فقد قال هؤلاء الأشاعرة بقدماء كثيرين بحسب تعدّد الصفات.

وبذلك تقف على أنّ الحافز على التركيز على نفي الصفات الزائدة، هو التحفّظ على التوحيد و وحدانيّة الواجب و القديم، و نفي المثل و النظر له أخذاً بقوله سبحانه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

فمن المحتمل عند البعض أنّ المعتزلة أرادوا بهذا، الردّ على فكرة الأقانيم لدى النصارى، فإنّ القول بأنّ الذات الإلهيّة جوهر يتقوّم بأقانيم أي صفات هي الوجود و العلم و الحياة، قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، و إلى اعتبار الصفات أشخاصاً، و إلى تجسّد «الاقنوم الثاني» - اقنوم العلم - في الابن. فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنّه جوهر و اعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفت الله ليست حقائق مستقلّة و إنّما هي اعتبارات ذهنيّة، و يمكن أن تختلف وجوه الاعتبار في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدّد في ذاته، فيقال عالم و نعني إثبات علم هو ذاته، و نفي الجهل عن ذاته، و يقال: قادر و نعني إثبات ذاته و نفي العجز، فالله حيّ عالم قادر بذاته لا بحياة و علم و قدرة زائدة على ذاته.(1)

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصح لو كانت الصفات الذاتيّة منحصرة في

ص: 421

1- . نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: 192-194؛ «في علم الكلام» قسم المعتزلة للدكتور أحمد محمود صبحي: 123.

الثلاث: العلم والقدرة والحياة حتّى يقال إنّ الهدف من القول بالعينيّة نفي توهم التثليث، بل الصفات الذاتية أكثر من ذلك.

أضف إلى ذلك أنّ تفسير عقيدة المعتزلة في باب الصفات بأنّها ليست حقائق مستقلّة وإنّما هي اعتبارات ذهنيّة، غير تامّة ناشئة من تفسير خصومهم بما ذكر، بل الحقّ أنّ مرادهم هو أنّ واقعيّة خارجيّة بسيطة تجمع هذه الواقعيّات ببساطتها و وحدتها، لا أنّها اعتبارات ذهنيّة، و ليست للصفات واقعيّة خارجية، فإنّه لا ينطبق إلّا على القول بالنيابة.

محاولة الأشاعرة لتصحيح تنبيه القديم

لَمّا كان ما استند إليه أهل الاعتزال من البرهان في نفي الصفات الزائدة برهاناً دامغاً قاطعاً للنزاع، حاول أهل التفكير من الأشاعرة نقده، و لكن أتوا بالعجب العجائب. فهذا هو القاضي عضد الدين الإيجي يجيب عن البرهان في مواقفه بقوله: «إنّ الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات و صفات».(1) وقد أقرّه شارحه الشريف الجرجاني.

و هو من الوهن بمكان، إذ هو أشبه بتخصيص القاعدة العقليّة، و القاعدة العقليّة لا تخصّص. إذ لسائل أن يسأل: أيّ فرق بين الذات و الوصف حتّى يكون القول بتعدّد الأوّل موجباً للكفر دون الثاني، مع أنّ ملاك الكفر موجود في كلا الموضعين، فإنّ القول بتعدّد القدماء قول بتعدّد

ص: 422

الواجب، قول بتعدد الغني بالذات المستغني عن غيره، قول بتعدد من يكون وجوده عن ذاته لا عن غيره، وهذا كله من صفات الباري عز اسمه، فلو كانت صفاته غير ذاته وكانت قديمة، تكون واجبة غنية عن كل شيء، واجدة لوجودها.

و هناك محاولة ثانية للتخلص عن تعدد القدماء و هي القول بأن الصفات لا هو و لا غيره،(1) و هذا أشبه باللغز مع أن العقائد الإسلامية تتسم بسمة الوضوح و السهولة، لا التعقيد و الغموض الذي ربما ينتهي في المقام إلى رفع النقيضين.

و لو قال بحدوث الصفات - و لن يقول أبداً - يكون الفساد أفحش، و المصيبة أعظم، لأن اتصافه بالقدرة الحادثة مثلاً إما بالاختيار و إما بالإيجاب. و الأول محال لاستلزامه محذور التسلسل في صفاته، لأن الكلام ينتقل إلى القدرة الثانية. فهل اتصافه بها عن اختيار أو بإيجاب؟ فعلى الأول يعود السؤال فيلزم التسلسل. و على الثاني يلزم أن يكون فاعلاً موجباً بالذات، و أي نقص أعظم من تصوير مبدأ الكمال و الجمال و خالق القدرة و الاختيار في الإنسان، فاعلاً موجباً في اتصافه بصفاته، فلو صح كونه موجباً في مورد، فليصح في سائر الموارد ككونه فاعلاً موجباً بالقياس إلى مصنوعاته.

و هذه الأمور هي الحوافز الحقيقية التي دعت المعتزلة إلى القول

ص: 423

بالتوحيد والتنزيه في باب الصفات ونفي الصفات الزائدة والمعاني القائمة بذاته، ولم يكن الحافز إلا الفرار عن الثنوية وتوابعها.

ومن الجسارة الواضحة بل الظلم الفاحش اتّهام هذه الفرقة بما كتبه عنهم أهل الملل والمقالات. فهذا الأشعري يتّهمهم بقوله «أرادت المعتزلة أن تنفي أن الله عالم قادر حيّ سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه، لأنّهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنّه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا إنّما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأنّ الزنادقة قال كثير منهم إنّ الله ليس بعالم ولا قادر ولا حيّ ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأّتت بمعناه وقالت: إنّ الله عالم قادر حيّ سميع بصير من طريق التسمية (الكتاب والسنة) من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر. (1)

و حاصل تحليل الشيخ أنّ المعتزلة كانت بصدد نفي الأسماء والصفات وفقاً للزندقة، فلم يقدروا عليه خوفاً من السلطة، ولكنّهم نفوا العلم والقدرة والحياة حتّى يتسنّى لهم نفي الأسماء والصفات (العالم والقادر) بالملازمة، فمثلهم كمثل من خرج من الباب موهماً للانصراف ثمّ دخل من النافذة.

تلك والله جرأة في الدين وجسارة بلا مبرّر، والآثار الباقية من المعتزلة تبيّن لنا جهة إصرارهم على نفي الصفات الزائدة على الذات.

ص: 424

و ليست الغاية نفى أسمائه و صفاته و تصوير كونه سبحانه غير عالم و لا قادر، بل الغاية نفى الثنوية و تعدد الواجب.

قال القاضي: «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، و الأقسام كلّها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً بذاته على ما نقوله».(1)

و قال أيضاً: «لو كان يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، و جب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى... إلى آخر ما أفاده».(2)

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الداعي لنفي الصفات الأزليّة هو تنزيهه سبحانه عن المثل بل الأمثال. تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

نعم هناك حافزان آخران صارا سببين لنفي الصفات الزائدة على الذات نشير إليهما:

1 - تركيب الذات مع الصفات، فإنّه سبحانه كما هو واحد لا نظير له و لا مثيل فهو عزّ و جلّ «أحد» بسيط لا جزء له، و التركيب حليف الإمكان، لأنّ المركّب متقوم بالأجزاء، و المتقوم لا يكون واجباً و لا غنياً.

ص: 425

1- . شرح الأصول الخمسة: 183.

2- . المصدر نفسه: 195، و لاحظ ص 197. و لاحظ الملل و النحل: 46/1 في تبين القاعدة الأولى من القواعد الأربع التي اختارها واصل بن عطاء، ترى فيها التصريح منه بأنّ الغاية لنفي الصفات هو التنزيه.

2 - استلزام القول بالصفات الزائدة على الذات كونه سبحانه ناقصاً مستكماً بالخارج عن ذاته و حيطة وجوده، مع أنه سبحانه كل الجمال و الكمال، لا يشدُّ كمال عن حيطة وجوده، و لا جمال عن حد ذاته.

و لأجل هذين الأمرين مع ما تقدّم من حديث تعدّد القدماء اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات «الصفات الزائدة على الذات» كما اشتهرت الأشاعرة بالصفائية، متظاهرين بأنّ هناك ذاتاً ووصفاً، و الذات غير الوصف، و كلاهما قديمان.

إذا عرفت موقف المعتزلة في نفي الصفات الزائدة على الذات، فهلّمّ معي نقراً بحثاً آخر من هذا المقام و هو تبين كيفية حمل الصفات على ذاته سبحانه على مذهبهم، إذ كيف يمكن توصيفه سبحانه بأنّه عالم و قادر مع القول بعدم الصفات الزائدة على الذات، أي عدم العلم و القدرة المغايرين لها.

و هذا هو البحث المهمّ في المقام، فنقول: إنّ لهم في تبين كيفية الحمل آراء مختلفة بين صحيح و زائف، و إليك الإشارة إلى عناوين مذاهبهم إلى أن نأخذ بالتفصيل.

أ - مذهب أبي الهذيل: إنّّه عالم بعلم هو هو.

ب - مذهب أبي عليّ الجبائي: إنّّه يستحقّ هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.

ج - مذهب أبي هاشم: إنّّه يستحقّها لما هو عليه في ذاته. (1)

ص: 426

هذه هي مذاهبهم الثلاثة في تبين كيفية الحمل، وقد حاق بها الإبهام، وإليك التوضيح:

توضيح مذهب أبي الهذيل

إنَّ أبا الهذيل من كبار رجال الاعتزال وأحد شيوخ مدرسة البصرة، توفِّي سنة 235 هـ، ويعتبر أول من نظم قواعد الاعتزال ووضع أصوله، و لكنَّ الزمان عبث بكتبه، ولأجل ذلك طرأ على مذهبه الإبهام حتَّى إنَّ القاضي عبد الجبار أرجعه إلى مذهب أبي عليّ الجبائي وقال: «أراد أبو الهذيل ما ذكره الشيخ أبو عليّ إلاَّ أنَّه لم تتلخَّص له العبارة».(1)

لكن ما نقل عنه حول مذهبه في علم الباري يدفعنا إلى القول بأنَّ مذهبه في باب الصفات يغير مختار الجبائي. وإليك هذه الكلمات:

قال الشيخ الأشعري: «و الفرقة الهذليّة يزعمون أنَّ لله علماً هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، و سمعاً هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات».(2)

قال الشهرستاني: «انفرد أبو الهذيل بعشر قواعد، الأولى: إنَّ الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته، وإنَّما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنَّ ذاته واحدة لا

ص: 427

1- . المصدر نفسه: 183.

2- . مقالات الإسلاميين: 179.

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 والقادر والحيّ، ولا إلى إنكار صفاته من العلم والقدرة والحياة، بل يعترف بهما معاً، غير أنّه يقول باتّحاد الصفات مع الذات وجوداً وعينية، وتغايرهما مفهوماً دفعاً للإشكالات المتوجّهة إلى القول بالزيادة.

ولأجل إيقاف القارئ على مرام الشيخ أبي الهذيل نأتي بالتوضيح التالي:

إنّ المتبادر من قولنا: «عالم، قادر، حيّ» في نظر أهل اللسان هو الذات الموصوفة بالعلم والقدرة والحياة، بمعنى أنّه يتبادر مفهوم بسيط ينحلّ إلى ذلك المركّب مآلاً. فتكون هناك اثنيّتان باعتبار أنّ هناك موصوفاً ومعروضاً ووصفاً وعرضاً.

هذا هو المتبادر في الاستعمالات العرفيّة، ولا يمكن إنكار ذلك أبداً. ولكنّه بهذا المعنى لا يصحّ إطلاقه على الله، لاستلزامه تنبيه الواجب أولاً، وتركّبه من شيئين ثانياً، واستكمالهما بغيره ثالثاً. فلأجل ذلك يجب أن يصار في توصيفه سبحانه إلى فرض آخر يحفظ معه أمران: كونه سبحانه واحداً لحقيقة العلم والقدرة والحياة حتّى لا يلزم التعطيل، وكونه واحداً بسيطاً غير مركّب من شيء وشيء حتّى لا ترد الإشكالات الثلاثة الماضية، والتحقّظ

ص: 428

على هذين الأمرين لا يحصل إلا بالقول بأن أوصافه سبحانه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد وهو وجود الذات، وهي بمفردها مصداق لهذه النعوت، ويكفي نفس وجودها في حمل هذه الصفات الكمالية عليها بلا طرء تعدد في مرحلة الذات. ولأجل تقريب المطلب وأنه يمكن أن تحمل صفات كثيرة على شيء واحد، و ينتزع منه مفاهيم عديدة، نأتي بمثال وإن كان الفرق بين المثل والممثل عظيماً، ولكن الهدف هو التقريب لا التشبيه.

إذا تصوّرنا الإنسان الخارجي وفرضنا له ماهية، فلها ذاتيات - كالحیوان والناطق - يعدّان من الأمور الذاتية بالنسبة إلى ماهيته، فهذه الذاتيات موجودة بوجود واحد شخصي من دون أن تكون حيثية الحيوان في الخارج غير حيثية الناطق، بل الإنسان الخارجي كلّ بوحده مصداق للحيوان، كما هو كلّ مصداق للناطق.

فهنا شيء واحد وهو الشخصية الخارجية التي هي مصداق الإنسان، يصحّ أن ينتزع منه مفاهيم كثيرة من دون أن تنلّم وحدته.

وعلى ضوء هذا المثال نقول: إنّ ذاته سبحانه بوحدها وبساطتها، مصداق لكونه عالماً وقادراً وحيّاً، وليست حقيقة العلم في ذاته تغاير واقعية القدرة فيه. كما أنّ كليهما لا يغايران حقيقة الحياة. بل الذات الواحدة بما أنّها موجودة بسيط، مصداق لهذه الكمالات من دون أن تضمّ إلى الذات ضميمه أو تطرأ كثرة.

وبهذا البيان تحفظ على بساطته، كما تحفظ على كونه واجداً لحقيقة

الصفات الكمالية. ولا يهدف هذا البيان إلى إخلاء الذات عن حقيقة هذه الصفات، ولا تعطيلها عن الاتصاف بها، بل يريد أن الذات لأجل كونها كلّ الكمال وكلّ الجمال، وليس فوقها موجود أكمل وأجمل، بوحدها وبساطتها واجدة لحقيقة هذه الصفات. والفرق بين كونه سبحانه عالماً وكون زيد عالماً، بعد اشتراكهما في كونهما واجدين لحقيقة هذا الوصف، هو أنّه سبحانه ببساطته واجد لهذا الكمال، و ذاته مصداق للعلم، ولكنّ زيدا بذاته غير واجد لهذا الكمال وإنّما 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 وغفل عنه العرف لمسامحته، ولكنّه لا يضر بالإطلاق، لأنّ العرف لا يتوجّه إلى هذه الدقائق، وأهل الدقّة غير غافلين عن هذا الفرق، وارتكاب خلاف الظواهر بهذا المقدار فراراً عن الإشكالات العقلية كثير النظير. (1)

ثمّ إنّ القائلين بوحدة الصفات 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» وإنّما يعنون بها الوحدة من

ص: 430

1- . قال سبحانه «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا» (الأنفال: 66) فهل يمكن الأخذ بظاهره البدني في أنّه لم يكن عالماً قبله؟

حيث العينية والتحقيق، بمعنى أنّ ما هو المصداق للفظ الجلالة هو المصداق للفظ العالم، وهكذا سائر الصفات.

برهان بديع لإثبات الوحدة

ثم إنّ لأهل التحقيق في إثبات الوحدة العينية 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 وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها، لأنّ تجمّل الأولى بذاتها، وتجمّل الثانية بصفاتها. وما تجمّل بذاته أشرف ممّا يتجمّل بغير ذاته، وإن كان ذلك الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصوّر من البهاء والشرف والجمال، لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كلّ الخيرات والكمالات، والواهب المفيض لا- محالة أكرم وأمجّد من الموهوب المفاض عليه، فلو لم يكن كماله بنفس حقيقته المقدّسة، بل مع اللّواحق لكان المجموع من الذات واللّواحق أشرف من الذات المجرّدة، والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف وأكمل من علّته، وهو محال بين الاستحالة».(1)

هذا هو واقع النظرية وحققتها، وأنّ إذا لاحظت دليلها وما أوضحناها به تقف على أنّ ما ردّ به تلك النظرية ناش عن عدم الوقوف على

ص: 431

مراد القائل، ولو أنهم كانوا واقفين على مصدر هذه النظرية لما وجهوا إليها سهامهم المسمومة، وإليك تلك الردود واحداً بعد الآخر.

1 - قال الأشعري: «وألزم أبو الهذيل ف قيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي و ارحمني فأبى ذلك، فلزمته المناقضة».

2 - وقال: «إن من قال عالم ولا علم، كان مناقضاً، كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضاً».(1)

يلاحظ عليه:

أما أولاً: فإنّ أبا الهذيل لم يقل بالوحدة من حيث المفهوم، وإنّما قال بالوحدة من حيث التحقق والعينية، وما ذكره من النقص إنّما يرد على الوجه الأول لا على الوجه الثاني. فلا يصحّ أن يقال: «يا علم الله اغفر لي»، لأنّ المفهوم من لفظ علم الله غير المفهوم من لفظ الجلالة، فلا يصحّ أن يوضع «علم الله» من حيث المفهوم مكان لفظ «الله» ويدعى بمفهوم غيره، ولأجل ذلك لا يصحّ أن يقال يا موجود، ويقصد به الله سبحانه، بحجة أنّ ماهيّته إنّيته، ووجوده نفس ماهيّته.

وأما ثانياً: فبأنّ الشيخ الأشعري خلط بين نظرية أبي الهذيل ونظرية الجبائي الذي تتلمذ عليه الشيخ الأشعري سنين متمادية إلى أن رفضه ورفض مذهبه، وانسلك في عداد الحنابلة. فتصوّر أنّ مذهب أبي عليّ نفس مذهب أبي الهذيل. ففي مذهب أبي عليّ، الذات خالية من الصفات

ص: 432

الحقيقيّة، غير أنّها نائبة منابها، ولأجل هذه النيابة يصحّ الحمل، ويجيء توضيحه عمّا قريب، بخلافه على مذهب أبي الهذيل.

3 - قال البغدادي: «الفضيحة الرابعة من فضائحه (أبي الهذيل) قوله بأنّ علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدره، ولو كان هو علماً وقدره لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأنّ العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة». (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الاشكال مبنيّ على اقتناص المعارف الإلهية من اللّغة والعرف، أو من باب مقايضة الواجب بالممكن، فيما أنّ العلم والقدرة في الإنسان عرض والإنسان معروض لهما، تخيّل أنّ العلم والقدرة في جميع المراتب أعراض لا تخرج عن حدّها، ولكنّه غفل عن أنّ للعلم والقدرة والحياة مراتب ودرجات. فالعلم منه عرض كعلمنا بالأشياء الخارجيّة، ومنه جوهر كعلمنا بذاتنا وحضور ذاتنا لدى ذاتنا، ومنه واجب قائم بنفسه كعلم الله سبحانه بذاته. فعند ذلك لا مانع من أن يكون هناك علم قائم بالذات وقدرة مثلها وحياة كذلك.

وهناك كلمة قيّمة للحكيم الفارابي حيث يقول: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، حتّى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات». (2)

ص: 433

1- . الفرق بين الفرق: 127.

2- . تعاليق الأسفار: 135/6.

و مصدر هذه الكلمات العجيبة هو مقايضة الغائب بالشاهد و تصوّر أنّ علمه سبحانه أو قدرته و حياته كعلم الممكنات و قدرتها و حياتها. فذلك هو التشبيه الذي هو الأساس لمذهب أهل الحديث و من لفّ لفهم.

4 - ذكر الشهرستاني أنّ أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه. (1)

يلاحظ عليه: أنّه رجم بالغيب و من الممكن أنّه وصل إليه من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كما سيوافيك كلامه، و قد عرفت أنّ المعتزلة في التوحيد و العدل عالة على خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

5 - قال القاضي الإيجي: «لو كان مفهوم كونه عالماً حيّاً قادراً نفس ذاته، لم يقد حملها على ذاته، و كان قولنا: «الله الواجب» بمثابة حمل الشيء على نفسه».

6 - وقال أيضاً: «لو كان العلم نفس الذات و القدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم و القدرة واحداً». (2)

يلاحظ عليه: أنّ الإشكالين من الوهن بمكان، حتّى إنّ المستشكل لم يقبله. و أساس الإشكال هو الخلط بين الوحدة المفهوميّة و الوحدة المصادقيّة، و القائل يقول بالثاني لا- بالأوّل. و لأجل ذلك يقول الإيجي في دفع الإشكال الأوّل: «و فيه نظر، فإنّه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على

ص: 434

1- . الملل و النحل: 50/1.

2- . المواقف: 280.

مفهوم الذات، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا».

وعند ذلك يصحّ لشيخ الاعتزال أن يتمثل ويقول:

وكم من عائب قولاً صحيحاً*** وأفته من الفهم السقيم

كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينية الصفات مع الذات

قد ورد في خطب الإمام عليه السلام ما يدلّ على نفي زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه وأكده حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلّى منه».(1)

و توضيح هذه الجمل الدريّة تدفعنا إلى البسط في الكلام ولكنّ المقام لا يقتضيه وإتّما نشير إلى بعضها.

قال عليه السلام: «وكمال توحيده الإخلاص له»، يريد تخليصه سبحانه من الزوائد والثواني حتّى لا يكون خليطاً مع غيره، ثمّ قرّع على ذلك قوله:

ص: 435

«وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» يريد نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات لا نفي حقائقها عن ذاته، فإن ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته و.... كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفاهيمها متغايرة.

وقال عليه السلام: «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف...» إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما عليه الكلاية والأشاعة أو حادثة. فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت متغايرة للموصوف بها.

فعندئذ يترتب عليه قول: «فمن وصفه فقد قرنه» أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره، فإن كان ذلك الغير مستقلاً في الوجود يلزم أن يكون له ثان في الوجود، وإن كان غير مستقل فبما أنه جزء له فقد جعله مركباً ذا جزئين وإليه يشير بقوله:

«و من ثناه فقد جزّاه»، و من المعلوم أن من جزّاه فقد جهله، ولم يعرفه على ما هو عليه. و من جهله بهذا المعنى فقد أشار إليه، و من أشار إليه فقد حدّه، لأن الإشارة إلى الشيء حسية كانت أو عقلية تستلزم جعله محدوداً بحدّ خاص، و من حدّه بحدّ معيّن فقد جعله واحداً بالعدد، إلى آخر ما أفاده.

هذا هو توضيح نظرية أبي الهذيل وهو المختار لدى الإمامية وعليه خطب الإمام وكلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام وعندئذ يحين وقت إيضاح النظرية الثانية المنسوبة إلى أبي علي الجبائي.

إنَّ أبا عليَّ الجبائي يقول: إنَّه تعالى يستحقُّ هذه الصِّفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. فهو يهدف إلى نظرية أُخرى يليق أن يتَّهم معها بالتعطيل.

وقد أوضح الشهرستاني الفرق بين هذه النظرية والنظرية السابقة بقوله: «و الفرق بين قول القائل: «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته»، أنَّ الأوَّل هو نفي الصِّفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات»⁽¹⁾.

ولقد أحسن في التوضيح وأصاب الغرض. فعلى هذا القول ليست الذات واجدة لواقعيات الصِّفات، غير أنَّ ما يترقَّب من الذات المتصفة بها، يترتَّب على ذاته سبحانه وإن لم تكن هناك تلك الصِّفات. مثلاً أثر الذات الموصوفة بالعلم هو إتيان الفعل وهو يترتَّب على ذاته سبحانه بلا وجود وصف العلم فيه، وقد اشتهر عندهم «خذ الغايات و اترك المبادئ».

وصاحب النظرية توفَّق في الجمع بين الأمرين الخطيرين. فمن جانب اتَّقت الشرائع السماوية على أنَّه سبحانه عالم حيِّ قادر. ومن جانب آخر واقعية الصِّفة لا تنفكَّ عن القيام بالغير بحيث لو لم تكن قائمة به لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يدور الأمر بين الأمور التالية:

ص: 437

1 - نفي كونه عالماً قادراً حياً... وهذا يكذّبه اتّفاق الشرائع السماوية ووجود آثار الصفات في أفعاله من الإتقان والنظم البارزين.

2 - كون صفاته زائدة على ذاته وهو يستلزم المفاسد السابقة من تعدّد القدماء وغيره.

3 - كون صفاته عين ذاته كما عليه شيخ المعتزلة في عصره «أبي الهذيل» وهو لا يتّفق مع واقعيّة الصّفات، فإنّ واقعيّتها نفس قيامها بالغير لا صيرورتها نفسه، فتعيّن القول التالي:

4 - كون ذاته نائبة مناب الصفات وإن لم تكن هناك واقعيّتها. وممّن اختار هذا القول قبل الجبائي هو عبّاد بن سليمان المعتزلي. قال: «هو عالم، قادر، حيّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصرأ. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يسمّى بها».(1)

تقييم نظرية النيابة

إنّ هذه النظرية من الوهن بمكان، فإنّ أبا عليّ لو تأمّل في واقعيّة الصفات الكمالية لما أصرّ على أنّ واقعيّتها في جميع المجالات و المراحل، واقعية القيام بالغير. وإنّما هي واقعيّتها في بعض المراتب كعلم الإنسان

ص: 438

1- . مقالات الإسلاميين: 225/1. نعم نقل القاضي في شرح الأصول الخمسة: 183 رأياً آخر لسليمان بن جرير، وهو غير عبّاد بن سليمان، فلا يختلط عليك الأمر.

وقدرته وحياته، وليس في جميع المراتب كذلك. وذلك لأنّ الكمالات ترجع إلى الوجود، وله شئون وعرض عريض. فكما أنّ منه وجوداً رابطاً ورابطياً وجوهرًا، فكذا العلم. فمنه عرض قائم بالغير، ومنه جوهر قائم في نفسه كعلم الإنسان المدرك بذاته، ومنه ممكن ومنه واجب، وهكذا سائر الصفات. وعلى ذلك فالإصرار على واقعيّة واحدة تجمع شتات العلم، إصرار في غير محلّه. فإنّ للعلم وكلّ كمال مثله، إطارات وقوالب ومظاهر ومجالات تختلف حسب اختلاف المراتب.

إذا وقفت على مذهب الوالد (أبو عليّ) فهلّمّ معي ندرس مذهب الولد في باب حمل الصفات الذاتية عليه سبحانه.

مذهب أبي هاشم

إنّ لأبي هاشم في كفيّة استحقاق الصفات مذهباً خاصّاً عبّر عنه القاضي بقوله: «وعند أبي هاشم يستحقّها لما هو عليه في ذاته» وعبّر عن نظرية أبيه بقوله: «إنّه يستحقّها القديم تعالى لذاته».(1)

وقد حاول البغدادي تبين الفرق بقوله: «إنّ أبا عليّ جعل نفس الباري عدّة لكونه عالماً وقادراً، وخالف أبو هاشم أباه وزعم أنّ الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أنّ له في كلّ معلوم حالاً مخصوصاً،

ص: 439

وفي كلٍّ مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء».(1)

وأوضحه الشهرستاني بقوله: «قال الجبائي: 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 الصّفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات».(2)

و أنت 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 بكلّ حيلة، فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات يناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتّحاد التّصرانية (التثليث مع ادّعاء الوحدة)، وكسب التّجارية و أحوال البهشميّة»(3).

مما يقال ولا حقيقة عنده *** معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال *** عند البهشمي و طفرة النظام(4)

ص: 440

1- . أصول الدين للبغدادي: 92.

2- . الملل والنحل: 82/1.

3- . الفصول المختارة: 128.

4- . القضاء والقدر، لعبد الكريم الخطيب: 185

وبما أنّ تحقيق نظريته مبنيّ على تحقيق «الأحوال» التي يتبنّاها أبو هاشم فلنكتف بهذا المقدار.

هذا كلّه حول المسألة الأولى التي تركّز المعتزلة عليها عند البحث عن الأصل الأوّل (التوحيد) وإليك البحث في المسألة الثانية التي يركّزون عليها في إطار هذا الأصل، وهي تبين كيفيّة حمل الصفات الخيريّة عليه سبحانه.

ب - المعتزلة و حمل الصفات الخيريّة

إشارة

ب - المعتزلة و حمل الصفات الخيريّة (1)

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتيّة و صفات خبريّة، فتوصيفه سبحانه بالعلم و القدرة توصيف بصفات ذاتيّة، كما أنّ توصيفه بما دلّ عليه ظواهر الآيات و الأحاديث كالوجه و اليدين صفات خبريّة.

و أمّا عقيدة المعتزلة في هذه الصفات، فقد وصفها الشيخ الأشعري في كتابه بأحسن وجه. وإليك نصّ كلامه:

«أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد ليس كمثله شيء و هو السميع البصير، و ليس بجسم، و لا شبح، و لا جثّة، و لا صورة لحم و لا دم، و لا شخص و لا جوهر و لا عرض، و لا بذّي لون و لا طعم و لا رائحة و لا مجسّسة، و لا بذّي حرارة و لا برودة و لا رطوبة و لا يبوسة، و لا طول و لا عرض و لا

ص: 441

1- . هذه هي النقطة الثانية التي تركّز عليها المعتزلة في هذا الأصل.

عمق، ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعّض، ولا بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا- يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا- يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا- تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات، وكلّ ما خطر بالبال، وتصور بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أولاً، سابقاً، متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء. وإنّه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضارّ، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء، وعن

اتّخاذ الصاحبة والأبناء، قال: فهذه جملة قولهم في التّوحيد».(1)

و السابر 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 عقلياً على تنزيهه سبحانه عن هذه الصفات، خلاصته: أنّه سبحانه ليس مادّة ولا مادياً ولا مركّباً منهما، وما ليس كذلك يمتنع عليه هذه الصفات. فمن يثبت له حركة أو سكوناً أو يداً أو رجلاً فلا منتدح له عن القول بكونه جسماً أو جسمانياً.

هذا هو الحقّ القراح الذي لا يشكّ فيه مسلم واع. إنّما الكلام في تفسير ما ورد من النّصوص المشتملة بظواهرها على هذه الصفات. وهذه النقطة هي المحمصة الكبرى للمعتزلة. فلا بدّ لهم من الجمع ما بين العقل والنقل بوجه يقبله العقل، ولا يكذّبه النقل.

ثمّ إنّ للباحثين من المتكلّمين وأهل الحديث في المقام طرقاً نشير إليها:

الأوّل: الإثبات مع التشبيه والتكييف.

الثّاني: الإثبات بلا تشبيه ولا تكييف.

ص: 443

1- . مقالات الاسلاميين للاشعري: 155-156. وقد كتب أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (المتوفى 449 هـ) قائمة تشتمل على أصول التنزيه على مذهب الامامية أسماها «البيان عن جمل اعتقاد أهل الايمان» فمن أراد فليرجع إلى كنز الفوائد: 240/1.

الثالث: التفويض.

الرابع: التأويل.

وقد بحثنا عن الوجوه الثلاثة الأولى في الجزء الثاني، وهي خيرة أهل الحديث والأشاعرة. والأمر الرابع هو خيرة المعتزلة. ولأجل ذلك يسمون المؤولة، فيؤولون الآيات المشتملة على اليد والوجه والاستيلاء وغير ذلك، ولنا هنا كلمة موجزة وهي:

إنّ التأويل على قسمين: قسم يرفضه الكتاب ولا يرضى به العقل وهو تأويل النصوص القرآنية والأحاديث المتواترة بحجة أنّها تخالف العقل الصريح فقط، وهذا رأي عازب، بل فكرة خاطئة. فإنّ ظواهر الكتاب والنصوص الصحيحة لا يمكن أن تكون مخالفة للعقل.

ولقد كذب من قال من المؤولة: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر أو إنّ التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية.(1)

فإنّ هؤلاء لم يعرفوا موقف الكتاب والسنة الصحيحة، فإنّ من الممتنع أن يشتمل الكتاب الهادي على ما يضادّ العقل الصحيح. وهو القائل «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»(2).

ص: 444

1- . علاقة الإثبات والتفويض: 67، نقلاً عن الصاوي على تفسير الجلالين: 10/3 وغيره.

2- . محمد: 24.

وقسم يراد منه تمييز الظاهر التصديقي عن الظاهر الحرفي، و تمييز الظاهر البدوي عن الظاهر الاستمراري (ما يستقرّ في الذهن بعد التدبّر) و مثل هذا لا- يتحقّق إلّا بالتأمّل في نفس الآية الكريمة و ما احتفّ بها من القرائن اللفظية أو ما جاء في الآيات الأخر. و هذا القسم لو صحّت تسميته بالتأويل، تأويل مقبول. كيف و هو ليس بتأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره و الأخذ بخلاف الظاهر، بل واقعيته تحديد ظاهر الكلام، و تعيينه. و هذا من خواصّ كلّ كلام مشتمل على نكات بديعة و معاني رفيعة ألقي لهداية الناس باختلاف طبقاتهم و تعدّد ثقافتهم. و مثل هذا لو صحّ عليه أنّه أخذ بخلاف الظاهر فإنّما هو أخذ بخلاف الظاهر الحرفي و رفض لظاهرة الابتدائي. و أمّا الظاهر التصديقي و الاستمراري فهو عين الأخذ به. و نمثّل لك مثلاً:

إذا قال القائل في تبين سماحة شخص وجوده: «فلان كثير الرماد» فهناك ظاهر حرفي و ظاهر تصديقي، كما أنّ هناك ظاهراً بدئياً و ظاهراً استمراريّاً.

فالأوّل مرفوض جدّاً، فإنّ كثرة الرماد في البيت لو لم يكن ذمّاً لا يكون مدحاً، مع أنّ القائل بصدد المدح.

و الثاني مقبول عند العقلاء و عليه يدور رحى الفصاحة و البلاغة و إلقاء الخطب الرنّانة و إنشاء الكلم البليغ على الأسماع.

ص: 445

إنّ المعتزلة في تفسير الآيات الواردة في مجال الصفات بين تأويل مرفوض، و تأويل مقبول. فتارة يؤولون الكلام بحجة أنّه يخالف العقل و لا يذكرون للتأويل قرينة مقالية أو شاهداً من سائر الآيات. وهذا يعرب عن أنّ الغاية منه هو التخلص من مخالفة النقل مع العقل، وهذا هو التأويل المرفوض، فحاشا أن يكون النقل مخالفاً للعقل. بل المخالفة تترأى إمّا لعدم تشخيص حقيقة النقل و تخيل ما ليس بظاهرها ظاهراً، أو لاشتباه العقل فيما يحكم و يبرم.

و أخرى يؤولون معتمدين على القرائن و الشواهد التي تثبت الظهور التصديقي و توقفنا على أنّ الظهور البدائي أو التصوري ليس بمراد. و هذا هو التأويل المقبول، و إليه الاستناد في تأويل المتشابهات بالمحكمات و تعيين الظهور التصديقي.

و لأجل إيقاف القارئ على نماذج من التأويلين نأتي بمثالين:

1 - قال سبحانه: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»⁽¹⁾.

ترى أنّ القاضي يبادر إلى تأويل الآية بأنّ اليد هنا بمعنى القوة⁽²⁾.

ص: 446

1- . ص: 75.

2- . شرح الأصول الخمسة: 228.

يلاحظ عليه: أنَّ اليد وإن كانت تستعمل في القوة و النعمة، قال سبحانه: «وَأُذْكِرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (1)، فإنَّ اليد في هذه الآية مرَدَّة ابتداء بين النعمة والقوة و العضو المخصوص، إلَّا أنَّ القرينة في الآيات تدلُّ على أنَّها كناية عن النعمة أو القوة، و القرينة عليه ورودها في قصَّة داود المشهورة في القرآن. فقد كان ذا نعمة وقوة، أشار إليهما سبحانه في تلك السورة وقال: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ...» (2)، و هذه الآيات قرينة على أنَّ اليد إنَّما كُتِي بها عن النعمة و القوة.

إلَّا أنَّ الآية السابقة تفارق هذه الآية و ليس مثلها، و ذلك لأجل أمرين:

أولاً: أنَّ من المعلوم أنَّ الخالق لا يخلق شيئاً إلَّا عن قوة، فلا معنى لذكرها إلَّا أن تكون هنا نكتة، مثل دفع توهم العجز في المتكلم و ليس المقام كذلك كما سيأتي في قوله سبحانه: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (3).

و ثانياً: أنَّه لو كان المراد منها هو القوة، فما هو وجه التثنية؟

فلأجل ذلك كان اللازم على القاضي و أمثاله، الإمعان في الآية حتَّى يقفوا على الظهور التصديقي، ليستغنوا به عن مخالفة العقل. فنقول:

إنَّ اليد في الآية استعملت في العضو المخصوص، و لكنَّها كُتِي بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتَّى يتسنَّى بذلك ذمَّ إبليس على ترك السجود لآدم.

ص: 447

1- . ص: 17.

2- . ص: 19-29.

3- . الذاريات: 47.

ف قوله سبحانه: «لَمَّا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» كناية عن أَنَّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتَّى يصحَّ لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلّقه بنفسي، ونفخت فيه من روحي، فهو مصنوعى ومخلوقى الّذى قمت بخلقه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له.

فأطلقت الخلقة باليد وكنى بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بإيجاده، وتعليمه إياه أسماءه، لأنّ الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيت بيدي، أو ما صنعت بيدي، أو ربّيته بيدي ويراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل، وربّما استعان فيه بعينه وسمعه وغيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها ويكتفي باليد. و كأنّه سبحانه يندّد بالشيطان بأنك تركت السجود لموجود اهتممت بخلقه وصنعه.

و نظير ذلك قوله سبحانه: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِمْثَا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ»⁽¹⁾، فالأيدي كناية عن تفرّده تعالى بخلقها، لم يشركه أحد فيه. فهي مصنوعة لله تعالى والناس يتصرّفون فيها تصرف الملاك كأنّها مصنوعة لهم، فبدل أن يشكروا يكفرون بنعمته. و أنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائى، والمدار في الموافقة والمخالفة هو الظهور التصديقي لا التصوّري.

قال الشريف المرتضى: «قوله تعالى: «لَمَّا خَلَقْتُ بِإِيْدِي»» جار مجرى قوله: «لما خلقت أنا»، وذلك مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما

ص: 448

كسبت يداك، وما جرت عليك يداك. وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام فيقولون:

فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل». (1)

وَأَمَّا قَوْلُهُ سَبِّحَانَهُ: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (2)، فالمراد من الأيدي هو القوّة والإحكام، والقرينة عليه قوله: «لَمُوسِعُونَ» وكأنّه سبِّحَانَهُ يقول: والسماء بنيناها بقدرته لا يوصف قدرها وإنا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدرة عظيمة ونوسعها 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 جدّاً. (3)

هذا نموذج من التأويل المردود، وأما التأويل المقبول فحدّث عنه ولا حرج، وإليك نموذجاً منه:

2 - قوله سبِّحَانَهُ: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (4).

ص: 449

1- . أمالي المرتضى: 565/1.

2- . الذاريات: 47.

3- . لاحظ الكشف: 21/3.

4- . يونس: 3.

وقوله سبحانه: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (1).

وقد شغل بال المفسّرين وأهل الكلام استواءه سبحانه على العرش، فأقصى ما عند أهل التنزيه من الأشاعة أنّه سبحانه مستو على عرشه (جالس أو مستقرّ عليه) ولكن من غير كيف (2).

وأما المشبهة فهم يقولون بالجلوس على العرش على الكيف والتشبيه.

ولو أنّ القوم تدبّروا في نفس الآيتين الماضيتين والآيات الأخر (3) التي ورد فيها قوله سبحانه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»، 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 وتدبيره، وإنّه لا يشدّ عن علمه شيء، بل المراد هو الظهور التصديقي، وأنّ الاستواء بمعنى التمكن والاستيلاء التام، لا الجلوس ولا الاستقرار بعد التزلزل، كما أنّ المراد من العرش، عرش التدبير وعرش

ص: 450

1- . الأعراف: 54.

2- . الإبانة: 85، باب ذكر الاستواء على العرش.

3- . الرعد: 2، الفرقان: 59، السجدة: 5، الحديد: 5، غافر: 15، طه: 8 باختلاف يسير.

الملك لا الذي يجلس عليه الملوک. و ليس هذا شيئاً غير موجود في الأدب العربي بل هو مملوء من هذه المعاني.

أمّا الاستواء بمعنی الاستيلاء فقد قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبد الملك بن مروان حين ولي إمرة العراقيين:

قد استوى بشر على العراق *** من غير سيف و دم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق

فليس المراد من الاستواء الجلوس أو الاستقرار، بل التمكن و الاستيلاء التام و السيطرة على العراقيين و كسح كلّ مزاحم و مخالف.

و قال الطرمّاح بن حكيم:

طال على رسم مهدد أبده *** و عفى و استوى به بلده

و المراد استقام له الأمر و استتبّ.

و قال آخر:

فلما علونا و استوينا عليهم *** تركناهم صرعى لنسر و كاسر

هذا حول الاستواء. و أمّا العرش، فالمتبادر منه تصوّراً هو السرير يجلس عليه الملوک، و يدبّرون منه ملكهم و يصدرون الأوامر و النواهي. غير أنّه هناك كناية عن الملك و السلطة. يقال: ثلّ عرش بني فلان، إذا زال ملكهم. يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم *** و أودت كما أودت أياد و حمير

ص: 451

فليس المراد تهديم العروش التي كانوا يجلسون عليها، بل كناية عن زوال الملك و السيطرة و انقطاع سلطتهم. و الدقة في الآيات التي ورد فيها استيلاؤه سبحانه على العرش يثبت بوضوح أنّ المراد من الآية هو السيطرة و التمكن على صحيفة الكون و الخلقة، و أنّها بعد الخلقة في قبضة قدرته و حوزة سلطنته لم تفوّض لغيره، و لأجل ذلك يذكر في سورة يونس بعد هذه الجملة قوله: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» معرباً عن أنّه المدبّر لأمر الخلقة، و ذلك لاستيلائه على عرش ملكه. فمن استولى على عرش ملكه يقوم بتدبيره، و من ثلّ عرشه أو زال ملكه أو انقطع عنه لا يقدر على التدبير. كما أنّه سبحانه يذكر بعد هذه الجملة في سورة الأعراف كيفية التدبير و يقول: «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» فهذه الجمل تعبير عن تدبيره صحيفة الكون. و كونه مصدراً لهذه التدبيرات الشامخة، دليل على أنّه مستول على ملكه، مهيمن عليه، مسيطر على ما خلق و لم يخرج الكون عن حوزة قدرته، و مثله سائر الآيات الواردة فيها تلك الجملة، فإنّك ترى أنّه جاء في ضمن بيان فعل من أفعاله سبحانه. ففيها دلالات على «التوحيد في التدبير» الذي هو أحد مراتبه.

و أمّا إذا فسّرنا الاستواء بالجلوس و الاستقرار، و العرش بالكرسي الذي يتربّع عليه الملوك، يكون المعنى غير مرتبط بما ورد في الآية من المفاهيم، إذ أيّ مناسبة بين التربع على الكرسي المادي و القيام بهذه التدابير الرفيعة.

فإن المصحح للتدبير هو السيطرة و الهيمنة على الملك و هو لا يحتاج إلى التربع و الجلوس على الكرسي، بل يتوقف على سعة ملكه و نفوذ سلطته.

وقد قام القاضي بتأويل الآية بمثل ما ذكرنا - بعبارات قليلة - و هو نموذج واضح للتأويل المقبول.

وإذا وقفت على هذا المقياس تقدر على تمييز المقبول عن الزائف في الصفات الخبرية، و عليك بالآيات الواردة فيها الألفاظ التالية:

الوجه، العين، الساق، مجيئه سبحانه.

وفي الأحاديث المروية عن طرق ضعاف ورد: الرجل، و القدم.

فالمعتزلة بل العدلية عامة يصفونه سبحانه بكل ما وصف نفسه به. و لكنّ الاختلاف في تمييز المراد الجدّي عن الصوري، و الظاهر التصديقي عن الظاهر الحرفي. فالمشبهة و الأشاعة مصرّون على الأخذ بالأوّل مع أنّ سيرة العقلاء العارفين بالكلام و أساليب البلاغة على الثاني. و عند ذلك لا تجد أيّ مخالفة بين العقل و النقل الصحيح كالقرآن الكريم. و أمّا الروايات فأكثرها إسرائيلية دسّت في الأحاديث الإسلامية من طريق الأخبار و الرهبان و نقلها السذج من أصحاب الحديث زاعمين أنّها حقائق راهنة يلزم الأخذ بها، و قد استوفينا الكلام فيها عند البحث عن عقائد أهل الحديث.

هذه هي النقطة الثالثة التي تركز عليها المعتزلة عند البحث عن التوحيد، وقد عرفت أنّ التوحيد رمز للتنزيه، أي تنزيهه سبحانه عن الجسم والجسمانيّات وأحكامها. وقد شغلت هذه المسألة بال مفسّرين والمتكلّمين وقد بحث عنها القاضي في كتابيه «شرح الأصول الخمسة»، و«المغني» على وجه البسط.

يقول القاضي: «وَمِمَّا يَجِبُ نَفْيُهُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الرُّيُوءُ، وَهَذِهِ مَسْأَلَةٌ خِلَافُ بَيْنِ النَّاسِ، وَفِي الْحَقِيقَةِ الْخِلَافُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَؤُلَاءِ الْأَشَاعِرَةِ الَّذِينَ لَا يَكْتَفُونَ الرُّيُوءَ. وَأَمَّا الْمَجَسَّدَةُ فَهِيَ يَسْلُمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ لَمْ يَكُنْ جَسَمًا لَمْ يَصَحَّ أَنْ يَرَى، وَنَحْنُ نَسْلُمُ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ كَانَ جَسَمًا لَصَحَّ أَنْ يَرَى وَالْكَلَامُ مَعَهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَعَوٌّ».

وبما أنا استوفينا دراسة أدلّة المجوّزين للرؤية في الجزء الثاني، فلنكتف في المقام بدراسة أدلّة النافين على وجه الإجمال. فنقول:

استدلّت المعتزلة على نفي الرؤية بالأدلة العقلية والسمعية.

أمّا العقلية، فهي ما أثبتّها الحسّ والعلوم الطبيعية من أنّ الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلّا إذا كان مقابلًا أو حالًا في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون كذلك، لأنّ المقابلة من أحكام الأجسام

هذا ما استدللّ به القاضي تبعاً لمشايخه. ثمّ أجاب عمّا ربّما يتمسّك به المجوّز من أنّه يمكن أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة من دون الحاجة إلى المقابلة. وقال: إنّّه لو جاز أن يرى القديم بحاسة سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يشمّ بحاسة تاسعة، و يسمع بحاسة عاشرة. تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.(1)

أقول: كان على القاضي أن يعترض أيضاً بأنّ الرؤية بحاسة سادسة مضافاً إلى أنّه رجم بالغيب، خروج عن الموضوع.

و أمّا السمعية: فقد استدللّ القاضي بقوله تعالى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»(2).

قال: «وجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر، لا يحتمل إلاّ الرؤية. و ثبت أنّه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، و نجد في ذلك تمدّحاً راجعاً إلى ذاته. و ما كان نفية تمدّحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، و النقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال.

ثمّ قال: فإن قيل: أليس يقولون: «أدركت ببصري حرارة الميل» فكيف يصحّ قولكم إنّ الادراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية؟ أجيب بأنّ هذا ليس من اللّغة في شيء، و إنّما اخترعه ابن أبي بشر الأشعري ليصحّ مذهبه

ص: 455

1- . شرح الأصول الخمسة: ص 248-253.

2- . الأنعام: 103.

به، إذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم و لا المنثور».

أقول: إنَّ العرب في هذا المجال تقول: «أحسست ببصري حرارة الميل» على أنَّ الباء إنما تدخل على الآلة كقولهم:

«مشيت برجلي و كتبت بقلمي» و البصر ليس بآلة في إدراك الحرارة، بل يستوي فيه البصر و السمع، فلو أُطلق البصر فلا يراد منه إلا العضو الحاسَّ لا العضو الذي يرى به.

ثمَّ إنَّ القاضي أفاض الكلام في دلالة الآية و ردَّ ما أُثير حولها من الشبهات بوجه ممتاز، فمن أراد فليرجع إليه. (1)

و من لطيف ما أفاده في المقام، هو الإجابة عن احتجاج المثبتين بما رَوَّه عن النبيِّ صلى الله عليه و آله و سلم قال: «إنَّكم سترون ربَّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» (2). فأجاب عن الاستدلال بوجه:

الأوَّل: إنَّ الأخذ بظاهر الخبر يستلزم أن نرى الله سبحانه مثلما نرى القمر، فإنَّنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً، و الله سبحانه أعلى من هذه الصفات.

يلاحظ عليه: أنَّ وجه الشبه هو الرؤية الحسيَّة اليقينيَّة. فكما أنَّ الإنسان لا يشكُّ - بعد ما رأى القمر - أنَّه رآه، فهكذا فيه سبحانه لاتمام الخصوصيات.

ص: 456

1- . شرح الأصول الخمسة: 248-253.

2- . صحيح البخاري، كتاب المواقيت، الباب 16، الحديث 26 ج 1 ص 111، و باب الاذان وغيره.

الثاني: أنَّ هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنَّه كان يرى رأي الخوارج. يروى أنَّه قال: «منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقيّة الأحزاب - يعني النهروان -، دخل بغضه على قلبي» و من دخل بغض أمير المؤمنين عليه السلام قلبه فأقلّ أحواله أن لا يعتمد على قوله، ولا يحتجّ بخبره.

وثانيهما: قيل إنَّه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أنَّ هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلطه.

الثالث: إن صحَّ هذا الخبر فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد. و خبر الواحد ممّا لا يقتضي العلم. و مسألتنا طريقها القطع و الثبات.

ثمَّ إنَّ هذا الخبر معارض بأخبار رويت. ثمَّ ذكر بعض الأخبار. (1)

الإجابة عن الشبه الثلاث

إنَّ للمثبتين، شبهاً ثلاثاً أشبه ما تكون بشبهات الأحداث:

الأولى: إنَّ القديم تعالى عندكم راء لذاته، فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل. و كلّ من قال: إنَّه يرى نفسه، قال إنَّه يراه غيره.

ص: 457

يلاحظ عليه: أنَّ الصغرى والكبرى ممنوعتان. فإن أُريد من رؤيته لذاته حضور ذاته لذاته وعدم غيوبتها عنها، فهو صحيح ولا صلة له بالرؤية الحسّية، وإن أُريد الرؤية بالبصر فالصغرى ممنوعة. وأمّا الكبرى فزعم المستدلّ أنَّ المسألة مسألة فقهية لا يصحّ التفكيك بينهما.

الثانية: إنَّ مصحّح الرؤية هو الوجود، بدليل أنَّ الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً. ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً.

يلاحظ عليه: أنَّ الوجود شرط الرؤية لا العلة التامة. ولأجل ذلك لا يرى الإنسان الإرادات والكراهات ولا غير ذلك.

فللرؤية شرائط قد حقّقت في العلوم الطبيعية.

الثالثة: إنَّ إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدّي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه.

وأجاب القاضي أنَّ إثبات الرؤية تؤدّي إلى تشبيهه بخلقه، لأنّ الشيء إنّما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً⁽¹⁾.

ص: 458

1- . كان على القاضي وغيره البحث عن حدوث كلامه سبحانه أو قدمه في المقام، لأنّ نفي قدمه من شئون توحيده، ولكنه غفل عن ذلك.

إشارة

هذا هو الأصل الثاني من الأصول الخمسة، والأصل الأول يهدف إلى تنزيه ذاته سبحانه عما لا يجوز حمله عليه، وتمييزه عما يجوز، وهذا يهدف إلى أفعاله سبحانه وتمييز ما يجوز عليه عما لا يجوز، فإذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وإن أفعاله كلّها حسنة. وخالفتهم المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح، وقد تعرّفت على تعريف القاضي لهذا الأصل في مدخل البحث عن الأصول الخمسة.

و خلاصة هذا الأصل عند العدليّة من غير فرق بين المعتزلة والإماميّة، هو أنّ الله عزّ وجلّ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمّمهم بهدأيته، بدأهم بالنعم وتفضّل عليهم بالإحسان. لم يكلف أحداً إلاّ دون الطاقة، ولم يأمره إلاّ بما جعل له عليه الاستطاعة. لا عبث في صنعه ولا قبيح في فعله. جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال لا يعذب أحداً إلاّ على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً

إلا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً.

ثم إن لهذا الأصل دوراً كبيراً في تطوير المسائل الكلامية، وهو الحجر الأساس لكثير من آراء المعتزلة كما نشير إليها.

وهو يبتني على التحسين والتقييح العقليين، فلو ثبتا بالبرهان العقلي، يثبت العدل كما ثبت كل ما بنى عليه من المسائل، وإلا يصبح الأساس والبناء خاليين من البرهان. وترى ما ذكرنا في نص القاضي، يقول:

«إنَّ العَدْلَ مصدر عَدَلَ يَعْدُلُ عَدْلاً، ثمَّ قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كلَّ فعل حسن يفعلُه الفاعل لينفع به غيره أو لضرِّه.

فأمَّا إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم: صوم، ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنَّه عدل حكيم، فالمراد به أنَّه لا يفعل القبيح، أو لا- يختاره، ولا- يخلِّ بما هو واجب عليه، وأنَّ أفعاله كلّها حسنة، وقد خالفنا في ذلك المجبِّرة وأضافت إلى الله تعالى كلَّ قبيح»⁽¹⁾.

إنَّ إثبات عدله سبحانه مبنيٌّ على ثبوت أمور ثلاثة:

الأوَّل: إنَّ هناك أفعالاً تتَّصف بذاتها بالحسن والقبح.

الثاني: إنَّ الله تعالى عالم بحسن الأشياء وقبحها.

الثالث: إنَّه سبحانه لا يصدر منه القبيح.

ص: 460

أما الأول: فقد برهنوا عليه بوجوه مختلفة، أوضحها ما أشار إليه أبو عبد الله البصري في عبارة مختصرة وقال: «إنَّ كلَّ عاقل يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسيء، وإنَّما تفرق بينهما الحسنة وإلا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر».

قال القاضي عبد الجبار: «و معرفة حسن الأفعال أو قبحها كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب، إنَّما يعلم ببداهة العقول.

أما استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معيّن فذلك يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثمَّ لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة، كمعرفة قبح الظلم، ولكنَّها تختلف في الحكم على الإفعال تفصيلاً، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين».(1)

توضيحه: إنَّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية، ولو لا ذلك لعقمت القياسات وصارت غير منتجة، ومثلها الحكمة العملية، ففيها قضايا غير معلومة لا تعرف إلا بالانتهاء إلى قضايا ضرورية، وإلا لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية. فكما أنَّ العقل يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاتها، فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصوّر شيء آخر.

مثلاً، إنَّ كلَّ القضايا النظرية يجب أن تنتهي إلى قضية امتناع اجتماع

ص: 461

النقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التصديق بهما لما أمكن التصديق بشيء من القضايا ولذا تسمى بـ «أمّ القضايا» فلا يحصل اليقين بأنّ زوايا المثلث مثلاً تساوي قائمتين، إلّا إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية، أي عدم مساواتها لهما. وإلا فلو احتمل صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة، ولأجل ذلك اتفقت كلمة الحكماء على أنّ إقامة البرهان على المسائل النظرية إنّما تتمّ إذا انتهى البرهان إلى أمّ القضايا التي قد عرفت.

وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أنّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا أولية تنتهي إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي إلى قضايا أولية واضحة عند ذلك العقل، بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا في الحكمة العملية لما صحّ التصديق بقضية من القضايا فيها.

فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي مسألة التحسين والتقيح العقليّين الثابتين لجملة من القضايا مثل قولنا:

«العدل حسن» و «الظلم قبيح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن» و «جزاء الإساءة قبيح». فهذه القضايا قضايا أولية في الحكمة العملية، والعقل العملي يدركها من ملاحظة القضية بنفسها وفي ضوئها يحكم بما ورد في مجال العقل العملي من الأحكام المربوطة بالأخلاق أولاً، وتدير المنزل ثانياً، وسياسة المدن ثالثاً، التي يبحث عنها في العقل العملي. وليس استقلال العقل في تلك القضايا

الأولية الراجعة إلى العقل العملي إلا لأجل أنه يجدها إما ملائمة للجانب العالي من الإنسانية، المشترك بين جميع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلك تصبح قضية التحسين والتقيح في قسم من الأفعال، قضية كلية لا تختص بزمان دون زمان، ولا جيل دون جيل. بل لا تختص - في كونها كمالاً أو نقصاً - بالإنسان بل تعم الموجود الحي المدرك المختار، لأنّ العقل يدركها بصورة قضية عامة شاملة لكل من يمكن أن يتصف بهذه الأفعال كالعدل والظلم، فهو يدرك أنّ الأول حسن عند الجميع و من الجميع، والثاني قبيح كذلك، وليس للإنسان خصوصية في ذلك القضاء.

وبذلك يصبح المدعي للتحسين والتقيح العقلين الذاتيين في غنى عن البرهنة لما يتبناه، كما أنّ المدعي لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما كذلك.

والعجب أنّ الحكماء والمتكلمين اتفقوا على أنّه يجب انتهاء القضايا النظرية في العقل النظري إلى قضايا بديهية، وإلاّ عقت الأقيسة و لزم التسلسل في مقام الاستنتاج، ولكنهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل في جانب العقل العملي ولم يقسموا القضايا العملية إلى فكرية و بديهية، أو نظرية و ضرورية. كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة في مجال العقل لا يتم إلا إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة في ذلك المجال.

فالمسائل المطروحة في الأخلاق ممّا يجب الاتصاف به أو التنزّه عنه، أو المطروحة في القضايا البيئية والعائلية التي يعبر عنها بتدبير المنزل، أو

القضايا المبحوث عنها في علم السياسة و تدبير المدن، ليست في الوضوح على نمط واحد، بل لها درجات و مراتب.

فلا ينال العقل الجزم بكلّ القضايا العمليّة إلا إذا كانت هناك قضايا بديهية واضحة تبتي عليها القضايا المجهولة العمليّة حتّى يحصل الجزم بها و يرتفع الإبهام عن وجهها. و لأجل ذلك فالقائل بالتحسين و التقييح العقليّين في غنى عن التوسّع في طرح أدلّة القائلين بهما.

و بهذا البيان يستغني الإنسان عن كثير من الأدلّة التي أقامها القائلون بالحسن و القبح، سواء أ كانت صحيحة أم لا. نظير ما ربّما يقال من أنّ أحدنا لو خيّر بين الصدق و الكذب و كان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر و قيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً و إن صدقت أعطيناك درهماً، فإنّه قُط لا يختار الكذب على الصدق. ليس ذلك إلا لعلمه بقبحه و بغناه عنه. (1)

يلاحظ عليه: أنّ اختيار الصدق على الكذب يمكن أن يكون مستنداً إلى أمر آخر، و هو كون الصدق مطابقاً للضرورة و الكذب على خلافها. و لأجل ذلك لا يختار الصبي إلا الصدق و ليس ذلك لأجل العلم بقبح الكذب. هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

و أمّا الأمر الثاني: أعني كونه سبحانه عالماً بحسن الأشياء و قبحها، فقد استدلّ عليه القاضي بأنّه تعالى عالم لذاته، و من حقّ العالم لذاته - أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها. و من الوجوه التي

ص: 464

يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به. (1)

يلاحظ عليه: أنّ كلامه مجمل ولعله يريد أنّ ذاته سبحانه علّة الأشياء وعلّة لصفاتها، والعلم بالعلّة، علم بالمعاليل.

فهو سبحانه بما أنّه عالم لذاته، عالم بمعاليله من الذوات والصفات.

ولكن التقرير عليل من وجهين:

الأوّل: أنّ الحسن والقبح من صفات الأفعال لا من صفات الأشياء الخارجية من الجواهر والأعراض القائمة بها، وأفعال الإنسان ليست مخلوقة له سبحانه عند المعتزلة فلا تكون معلولة لذاته حتّى يلزم من العلم بالذات، العلم بها.

الثاني: أنّ الحسن والقبح، بمعنى يجب أن يفعل أو لا يفعل، من الأحكام العقلية وليست من الصفات الخارجية للأفعال والأشياء، حتّى يكونا مخلوقين له سبحانه، وحتى يقال بأنّ خالق القبيح والحسن خالق لقبحه أو حسنه. فالطريق الأوسط، الاستدلال على علمه بالحسن والقبح بعلم الإنسان بهما، والله سبحانه عالم بما خلق، وبما ينطوي عليه مخلوقه من التصورات والتصديقات.

فإذا كان حسن الأشياء وقبحها بذاتها معلومة للإنسان المخلوق، فهي

ص: 465

معلومة له بالضرورة، لانتهاه ما في الكون إلى الله سبحانه. قال تعالى: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (1) وقد تعرّفت في البيان الذي أوضحنا به دليل أبي عبد الله البصري أنّ العقل يدرك أن هنا شيئاً حسناً لدى الكلّ وقيحاً كذلك. فلا يختصّ قبح الأشياء ولا حسنهما بشخص دون آخر.

و أمّا الأمر الثالث: فقد استدّلوا عليه بما ورد في الكتب الكلاميّة من أنّ القبيح لا يختاره إلّا الجاهل بالقبح أو المحتاج إليه، وكلاهما منفيّان عنه تعالى، ولأجل ذلك إنّ الظلمة والفسقة لا يرتكبون القبائح إلّا لجهلهم بقبحها أو لاعتقادهم أنّهم سيحتاجون إليها في المستقبل، كما في غصب الأموال.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الدليل مبنيّ على كون فاعليّة الواجب بالداعي الزائد على ذاته، وهو خلاف التحقيق لكونه تامّاً في الفاعليّة. فلا يكون في الإيجاد محتاجاً إلى شيء وراء ذاته.

والأولى أن يقرّر بأنّ مقتضى التحسين والتقبيح العقليّين - على ما عرفت - هو أنّ العقل بما هو هو، يدرك أنّ هذا الشيء بما هو هو، حسن أو قبيح، وأنّ أحد هذين الوصفين ثابت للشيء بما هو هو، من دون دخالة ظرف من الظروف أو قيد من القيود، ومن دون دخالة درك مدرك خاصّ.

وعلى ذلك فالعقل في تحسينه وتقبيحه يدرك واقعيّة عامّة ومتساوية

ص: 466

بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب. فالعدل حسن يمدح فاعله عند الجميع، والظلم قبيح يذم فاعله عند الجميع، وعلى هذا الأساس فالله سبحانه، المدرك للفعل وصفه - أعني: استحقاق الفاعل للمدح أو الذم من غير خصوصية للفاعل - كيف يقوم بفعل ما يحكم بأن فاعله مستحق للذم، أو يقوم بفعل ما يحكم بأنه يجب التنزه عنه؟!

وعلى ذلك فالله سبحانه عادل، لأن الظلم قبيح ومما يجب التنزه عنه، ولا يصدر القبيح من الحكيم، والعدل حسن ومما ينبغي الاتصاف به، فيكون الاتصاف بالعدل من شئون كونه حكيماً منزهاً عما لا ينبغي.

وإن شئت قلت: إن الإنسان يدرك أن القيام بالعدل كمال لكل أحد، وارتكاب الظلم نقص لكل أحد. وهو كذلك حسب إدراك العقل، عنده سبحانه. ومع ذلك كيف يجوز أن يرتكب الواجب خلاف الكمال، ويقوم بما يجزئ النقص إليه؟!

ما يتفرع على العدل من المسائل

إشارة

قد عرفت أن الحسن والقبح أساس القول بالعدل، وعنه تتفرع عدة مسائل تقترب فيها مدرسة الاعتزال عن مدرسة أهل الحديث والأشاعرة. ونحن نشير إلى عناوينها، ثم نبحث عن كل واحد تلو الآخر، وهي عبارة عن:

ص: 467

1 - الله قادر على القبيح.

2 - أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها.

3 - الاستطاعة متقدّمة على الفعل.

4 - قبح التكليف بما لا يطاق.

5 - الله تعالى لا يكون مريداً للمعاصي.

6 - اللّطف واجب على الله سبحانه.

7 - حكم القرآن الكريم من حيث الحدوث والقدم.

8 - ما يتعلّق بالنبوّات والشرائع ومعاجز الأنبياء.

هذه هي المسائل المبيّنة على العدل، ونحن نأخذ بالبحث عنها على منهج الاعتزال، وسيوافيك أنّ ثمرات التحسين والتقيح العقليين أوسع ممّا ذكر.

ص: 468

قد عرفت أنّ القاضي قد رتب على القول بالعدل عدّة مسائل، ولأجل التعرّف على منهج الاعتزال نطرح هذه المسائل مكتفين على ما جاء به القاضي في (شرح الأصول الخمسة) فهو رائدنا في هذه المباحث، ومن أراد التبسّط فعليه المراجعة لكتابه الآخر: «المغني» وقد طبع منه أربعة عشر جزءاً، وعلى كلّ حال فكتب القاضي هي الممثلة لرأي المعتزلة في أعصارهم.

والمسألة الأولى في قدرته سبحانه على القبيح وإثما عنونها في هذا الفصل لأدنى مناسبة، مع أنّ عنوانها في عموم القدرة أولى من عنوانها في مسألة التحسين والتقييح، والمخالف فيها عدّة من المعتزلة منهم النّظام وعليّ الأسواري والجاحظ، حيث ذهبوا إلى أنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً، وقد ردّ عليهم القاضي بقوله: «إنّه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم كما هو قادر على أن يخلق بدله الجهل، وأيضاً قادر على أن يخلق الشهوة في أهل الجنّة كما هو قادر على أن يخلق فيهم النفرة».(1)

ص: 469

أقول: إنّ التفصيل بين القدرة على الحسن والقدرة على القبيح، موهون جدّاً، وناشٍ عن عدم التعرّف على مفهوم القدرة، فإنّها تستعمل فيما إذا كان الفاعل بالنسبة إلى الفعل والترك متساوياً، وإلاّ لما وصف بالقدرة، بل بالإيجاب. فلو كان قادراً على إدخال المطيع إلى الجنّة، ولم يكن قادراً على إدخاله في النار لما وصف بالقادر، بل كان فاعلاً موجّباً، وبذلك يعلم حال عدّة من المسائل التي اختلف فيها المعتزلة، وإليك عناوينها:

1 - ذهب عبّاد بن سليمان إلى عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه، قائلاً بأنّ ما علم وقوعه يقع قطعاً، فهو واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه لا يقع قطعاً، فهو ممتنع الوقوع.

يلاحظ عليه: أنّ معناه نفي القدرة وتوصيفه سبحانه بالإيجاب أوّلاً، وأنّ تعلّق العلم بوقوعه لا يخرجّه عن الاختيار ثانياً، لأنّه تعلّق بصدوره عنه سبحانه اختياراً لا اضطراراً وإيجاباً، وقد قلنا نظير ذلك في تعلّق علمه سبحانه بصدور أفعال العباد عنهم. فلاحظ (1).

2 - ذهب البلخي إلى عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة، أو معصية، أو عبث. وهو منزّه عن أن يكون مطيعاً، أو عاصياً، أو عابثاً.

وقد غفل عن أنّ الاطاعة والمعصية، ليستا من الأمور الحقيقيّة الدخيلة في ماهيّة العمل، فلو قام إنسان كالخليل لبناء بيت امتثالاً لأمره سبحانه، فالله

ص: 470

1- . لاحظ الجزء الثاني: ص 357-358، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

سبحانه يقدر على إيجاد بيت مثله، و الفعلان متّحداً ماهيّة و هيئة، وإن كان الأوّل مصداقاً للإطاعة دون الآخر.

وبعبارة أخرى: أنّ الإطاعة أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من مطابقة المأتي به لما أمر به المولى، وعلى هذا فهناك واقعيتان: الأوّل: الأمر، الثاني: المأتي به، وأمّا الموافقة و المخالفة فهما أمران ذهنيّان يتواردان على الذهن من ملاحظتهما، فإن وجد بينهما المشابهة أو المخالفة يعبر عن الأولى بالطاعة، وعن الثانية بالعصيان، وليس لهما واقعيّة وراء الذهن، فلا تكون الحقيقة الخارجيّة سواء صدرت عن الله سبحانه، أو عن عباده، أمرين متباينين.

3 - ذهب الجبائيان إلى عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين إذا أَراده 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 ذلك كلّ، فما جاء في الاستدلال نشأ من فكرة ثنويّة ناشئة عن مبادئ الاعتزال، فتخيّل أنّ فعل العبد يجب أن يكون مخلوقاً للعبد وحده و لا يكون لله سبحانه فيه شأن، لما أنّ هناك فاعلين مستقلّين: «الله» و «الإنسان»، ولكلّ مجاله الخاص. وعند ذلك لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه كما لا يرتبط مقدوره بعباده، و لكنّه باطل، لما عرفت من أنّ العلّتين ليستا عرضيّتين بل طوليّتين، فالعلل الإمكانية في طول العلة الواجبة، وبما أنّه تنتهي العلل إلى الواجب، يكون مخلوق العبد مخلوقه سبحانه.

إشارة

من فروع القول بالعدل كون فعل الإنسان فعله، لا فعل خالقه.

توضيحه: أنَّ أهل الحديث و الأشاعرة يعتقدون بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، وعندئذ يلزم على أصول الاعتزال كونه سبحانه موصوفاً بفعل القبيح، وذلك لأنَّ أفعال العباد بين حسن وقبيح، فلو كان هو الفاعل يلزم أن يكون فاعل القبيح. ثمَّ الجزء على القبيح قبيح مع كون الفاعل هو الله سبحانه.

و يفصل القاضي الأقوال في المسألة على النحو التالي:

- 1 - العباد هم المحدثون لأفعالهم، ويقابلهم الجبرية كالجهمية القائلون بأنَّ أفعالهم مخلوقة لله ولا تعلق لها بالعباد.
- 2 - من ذهب إلى كونها مخلوقة لله ولكن لها تعلق بهم من جهة الكسب.
- 3 - من سوى في هذه القضية بين المباشر والمتوآد، وقال: كلاهما مخلوق لله سبحانه و متعلق بنا من جهة الكسب، وينسب هذا إلى ضرار بن عمرو.

4 - و منهم من فصل بين المباشر و المتولّد، فقال: إنّ المباشر خلق الله تعالى فينا متعلّق بنا من حيث الكسب، و أمّا المتولّد كالإحراق بعد الإلقاء فالله تعالى متفرّد بخلقه.

و بما 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 و أنّه لا شأن لله سبحانه في أفعال عباد، فذواتهم مخلوقة لله و أفعالهم مفوّضة إلى أنفسهم. و بعبارة ثانية: العباد في ذواتهم محتاجون إلى الواجب لا- في أفعالهم و حركاتهم و سكناتهم. فالمعتزلة في كتب الأشاعرة و الشيعة الإمامية، مرمية بهذه العقيدة، و إليك نقل ما يعرب عن مذهبهم:

1 - قال الأشعري: «زعمت المعتزلة أنّ الله تعالى لم يخلق الكفر و المعاصي و لا شيئاً من أفعال غيره. و أنّ الله خلق الكافر لا كافراً، ثمّ إنّّه كفر و كذلك المؤمن، و اختلفت في الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات:

فزعم بعضهم أنّ معنى فاعل و خالق واحد، و أنّا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنّنا مُنعنا منه.

و قال بعضهم: هو الفعل لا بآلة و لا بجارحة، و هذا يستحيل منه.

و قال بعضهم: معنى خالق: أنّه وقع منه الفعل مقدّراً، فكلّ من وقع فعله مقدّراً فهو خالق، قديماً كان أم محدثاً». (1)

ص: 473

و حاصله أنّهم لم يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله، و أمّا كونها مخلوقة لأنفسهم فمن فسّر الخلق بالإيجاد لا بآلة و لا بجارحة، فمنع عن الإطلاق. و أمّا من فسّر الخلق بالتقدير فقد جوّزه، و سيوافيك التصريح من أبي بكر الأنباري و غيره أنّ الخلق ربّما يستعمل في التقدير.

2 - وقال البغدادي: «وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، و لا لشيء من أعمال الحيوانات، و قد زعموا أنّ الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم و أنّه ليس لله عزّ و جلّ في أكسابهم و لا في أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدير».(1)

3 - وقال القاضي عبد الجبار: «ذكر شيخنا أبو عليّ رحمه الله: اتّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، و أنّ الله عزّ و جلّ أقدرهم على ذلك، و لا فاعل لها و لا محدث سواهم، و أنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها و محدثها، فقد عظم خطاؤه، و أحالوا حدوث فعل من فاعلين».(2)

4 - وقال أيضاً: «نحن نبيّن أنّ العبد إنّما يقدر على إحداث و إيجاد، و أنّ القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على طريق الحدوث، و أنّه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، و يستحيل تعلّق الفعل بفاعلين محدثين، أو قديم و محدث.... و نبيّن من بعد إبطال قول من أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى.

ص: 474

1- . الفرق بين الفرق: 114-115.

2- . المغني: 41/6 و ج 1/8.

ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج عن الدين، والتزام جحد الضروريات».(1)

5 - قال صدر المتألهين: «ذهبت جماعة إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيئتهم وطبق إرادتهم».(2)

وهذه النصوص الخمسة من أكابر الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، تحاول أن ترميهم بالتفويض وإن لم تكن في الصراحة بمكان يجزم الإنسان معها بصحة النسبة. ولأجل ذلك يلزم المزيد من التتبع في كتبهم التي قصرت أيدينا عنها. ولأجل التوضيح نبحت عن أمور:

1 - لا شك في وجود القول بالتفويض في عصر الإمام الباقر عليه السلام كيف وقد طلب عبد الملك بن مروان (المتوفى 86 هـ)، من عامله في المدينة، أن يوجه محمد بن علي الباقر إلى الشام حتى يناظر قدرياً أعياء الشاميين جميعاً. فبعث الإمام ولده جعفر الصادق عليه السلام. فلما ورد الشام واجتمع مع القدري، فقال للإمام: سل عما شئت. فقال: اقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها...

حتى بلغ قول الله تبارك وتعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فقال له جعفر عليه السلام: قف. من تستعين؟ ما حاجتك إلى المعونة؟ إن الأمر إليك. فبهت القدري.(3)

ص: 475

1- . المغني: 41/6 وج 1/8.

2- . رسالة خلق الأعمال.

3- . بحار الأنوار: 55/5-56.

2 - تضافر عنهم عليهم السلام التنديد بالجبر و التفويض بمضامين مختلفة، نأتي بواحد منها حتّى تقف على ما يشابهه:

سأل محمد بن عجلان الصادق 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». (1)

3 - تضافر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام قولهم: «لا جبر ولا تفويض» وذلك يدفعنا إلى القول بوجود المفوضة في زمن صدور هذه الروايات بين الأمة الإسلامية، ويرجع صدورهما إلى أواخر القرن الأول، وأواسط القرن الثاني.

4 - إنّما الكلام في أنّ المعتزلة هل هم المعنّون في هذه الأخبار، أو هم غيرهم، وهذا هو الذي يحتاج إلى دراسة عميقة بالغور في الآثار الباقية من المعتزلة.

أمّا ما نقلناه من «المغني» فهو محتمل الوجهين، فيمكن أن يكون إشارة إلى استقلال العباد في أفعالهم و أعمالهم كما نسب إليهم صدر المتألّهين. كما أنّه يمكن أن يكون قوله: «لا فاعل لأفعال العباد ولا محدث لها سواهم»، هو نفي كونها مخلوقة لله سبحانه مباشرة و بلا واسطة. و الشاهد عليه قوله فيما بعد: «و أنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها و محدثها، فقد عظم خطاؤه و أحالوا حدوث فعل من فاعلين».

ص: 476

فالعبرة بصدد نفي كون فعل العباد مخلوقاً لله مباشرة على النحو الذي يذهب إليه أهل الحديث والأشاعرة. وهذا غير القول باستقلال العباد في أفعالهم وغناهم عن الواجب في أعمالهم.

وبعبارة ثانية: كان المذهب في أفعال العباد أحد أمرين: كون أفعالهم مخلوقة لله مباشرة وبلا واسطة، أو كون أفعالهم مخلوقة للعبد كذلك. فأهل الحديث والأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني. لكن القول بالثاني ليس بمعنى انقطاع عمل العباد عن الله سبحانه، وعدم انتهاء سلسلة العلل إلى الحق عز اسمه.

نعم، لم يكن الأمر بين الأمرين شيئاً مفهوماً لديهم حتى يعتقدوا به، لأنه من الكنوز العلمية التي ظهرت من معادن العلم وأهل بيت النبوة. ولكن عدم الوقوف على هذا المذهب غير الاعتقاد على التفويض والإذعان بالمعنى الباطل الذي لا يفارق الشرك.

5 - إن ما استدلل به القاضي على مذهبه لا يثبت سوى نفي الجبر وكون أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه. وأما التفويض الذي اتهم به، فلا تثبته أدلته، وإليك بعض ما استدلل به على ردّ الخصم على وجه الإجمال:

الأول: قال: «وآلذي يدلّ على ذلك أن تفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه. فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه. فلولا أنّ

أحدهما متعلّق بنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل». (1)

الثاني: قال: «لوصحّ الجبر لزمهم التسوية بين الرسول وإبليس، لأنّ الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم، كما أنّ إبليس يدعوهم إلى ذلك، بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس». (2)

الثالث: قال: «يلزم قبح مجاهدة الكفار، لأنّ للكفرة أن يقولوا لما ذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبّه، فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا... فذلك جهاد لا معنى له». (1)

إلى غير ذلك من الأدلّة التي أقامها القاضي على نفي الجبر، فلا يجد الإنسان في كتابه ما يثبت به التفويض ولو بصورة الدليل.

6 - إنّ فكرة التفويض فكرة ثنويّة لا يعرج عليها مسلم واع، عارف بالكتاب والسنة وبدايات الفلسفة الإلهيّة، ولا ينطق بها من وقف على موقف الممكن من الواجب، وواقعيّة العلل والمعاليل الإمكانيّة بالنسبة إلى الواجب المكوّن لها بأسرها، فإنّ صفحة الوجود الإمكاني صفحة فقيرة متدلّية بالذات قائمة بالغير، ذاتاً كان أم فعلاً. ونسبة الوجود الإمكاني إلى الوجود الواجبي، كنسبة الوجود الحرفي إلى الاسمي. وعندئذ كيف يعقل لموجود امكاني الاستقلال في التأثير والفعل من دون أن يستند إلى الواجب ويعتمد عليه.

ص: 478

1- . شرح الأصول الخمسة: 336.

وبعبارة ثانية: كما أنه ليس للمعنى الحرفي الخروج عن إطار المعنى الاسمي في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة، والتحقق في الخارج، فهكذا المعلول الامكاني بهويته وأفعاله، فليس له الخروج عن إطار العلة الواجبة في حال من الحالات.

هذا، وقد أوضحنا بطلان التفويض كتاباً وعقلاً في أبحاثنا الكلامية. (1)

7 - هنا مسألتان:

الأولى: هل أفعال العباد مفوضة إليهم أنفسهم أو لا؟

الثانية: هل الذوات الإمكانيّة محتاجة إلى الواجب في حدوثهم فقط، أو في حدوثهم وبقائهم؟

فمن قال بالأول وجب له القول بالتفويض في الأفعال بوجه أولى، لأنّ الذات إذا كانت غنيّة عن الواجب في بقاءه، فأولى أن يكون كذلك في أفعالها.

قال الشيخ الرئيس في إشارات: «وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى إنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ

ص: 479

1- . لاحظ «الإلهيات في الكتاب والعقل والسنة» الجزء الثاني 321-331.

العالم عندهم إنّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً. فإذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل». (1)

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 - فضلاً عن فعله - عن الواجب. و من قال بالأوّل، أظهر الممكن محتاجاً في كلّ حال من الأحوال إلى الواجب حدوثاً وبقاءً و ذاتاً و فعلاً. وبما أنّ التحقيق كون مناط الحاجة هو الإمكان، فإذا أصبح التفويض أمراً باطلاً لا يحتاج إلى التدليل أكثر من ذلك.

و لأجل ذلك نأتي ببعض الدلائل المتقنة على أنّ مناط الحاجة هو الإمكان، و هو لا يزول عن الممكن أبداً. فذاته تتعلّق به دائماً، فكيف بأفعاله، فانتظر.

8 - الظاهر من الشيخ المفيد موافقة المعتزلة للإماميّة في مسألة أفعال العباد. قال: «إنّ الله عدل كريم - إلى أن قال: - جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، و تعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال. لا يعذب أحداً إلّا على ذنب فعله، و لا يلوم عبداً إلّا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، فإنّ تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

ص: 480

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمد عليهم السلام، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلا ضراراً منها و أتباعه. وهو قول كثير من المرجئة، و جماعة من الزيدية والمحكمة، ونفر من أصحاب الحديث، و خالف فيه جمهور العامة وبقايا ممن عددناه».(1)

و ما ذكره الشيخ المفيد يعرب عن أن المعتزلة في ذلك العصر لم تكن معتقدة بالتفويض، وإلا لم يعدّها الشيخ متّحدة مع الإمامية القائلة بنفي الجبر و التفويض معاً.

9 - يظهر من المفيد أن المراد من التفويض الوارد في الروايات غير ما هو المصطلح بيننا حيث قال: «الجبر هو الحمل على الفعل و الاضطرار إليه بالقهر والغلبة. و حقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه، و الامتناع من وجوده فيه.... و التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات. و الوساطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم، و مكّنهم من أعمالهم، و حدّ لهم الحدود في ذلك... إلى آخر ما أفاده».(2)

10 - هل يصح إطلاق «الخلق» في مورد فعل الإنسان، أو يختصّ «الخلق» بفعل الله سبحانه؟

ص: 481

1- . أوائل المقالات: 24-25.

2- . شرح عقائد الصدوق: 14-15.

لا شك أنّ الله سبحانه هو الخالق، وأنّه خلق السموات والأرض بجواهرها وأعراضها. إنّما الكلام في أنّه هل يصحّ استعمال كلمة الخلق في مورد فعل الإنسان، فإذا قام أو قعد يصحّ لنا أن نقول: «خلق القيام والقيود» أو إذا أكل وشرب هل يصحّ لنا أن نقول: «خلق الأكل والشرب» أو لا يجوز ذلك إلّا في مورد يكون هناك عناية في استعمال هذه اللفظة.

و الرائج في مصطلح القرآن هو التعبير بالكسب و الفعل. قال سبحانه: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»(1).

وقال تعالى: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»(2).

وقال سبحانه: «لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ»(3).

فالتعبير الرائج عن أفعال الإنسان بصورة عامّة هو الكسب و الفعل، وبصورة خاصّة هو الأفعال المخصوصة من الأكل و الشرب.

و أمّا استعمال كلمة الخلق في مورد الفعل بأن يقال: «خلق الفعل و العمل» فليس بمعهود، وإنّما هو اصطلاح تسرّب إلى كلمات المحدثين و المتكلّمين في نهاية القرن الأوّل و أوائل الثاني، حتّى قام البخاري بتأليف أسماه «خلق الأعمال».

قال الشيخ المفيد: «إنّ الخلق يفعلون، و يحدثون، و يخترعون،

ص: 482

1- . البقرة: 286.

2- . النحل: 33.

3- . الصف: 2.

و يصنعون، و يكتسبون، و لا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون و لا لهم خالقون، و لا أتعدى ذكر ذلك فيما ذكر الله تعالى، و لا أتجاوز به مواضعه من القرآن، و على هذا القول إجماع الإمامية، و الزيدية، و البغداديين من المعتزلة، و أكثر المرجئة، و أصحاب الحديث، و خالف فيه البصريون من المعتزلة، و أطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»⁽¹⁾.

أما القرآن فلم يصف فعل الإنسان بما هو فعله من دون أن يحدث هيئة أو تركيباً بالخلق إلا في مورد واحد، قال سبحانه:

«إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا»⁽²⁾ مع أنه يحتمل أن يكون الخلق فيه بمعنى الكذب.

قال في اللسان: «الخلق: الكذب. و خلق الكذب و الإفك: افتراه، ابتدعه. و منه قوله سبحانه: «وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا»، و منه أيضاً قوله سبحانه: «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ» أي كذب الأولين⁽³⁾.

نعم، وصف القرآن عمل المسيح بالخلق، لكن في مورد خاص و هو إحداث صورة و هيئة و تركيب في الخارج. فعند ما جعل من الطين كهيئة الطير، خاطبه سبحانه بقوله: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَظْفَارِي فَتَنفُخُ

ص: 483

1- . أوائل المقالات: 25.

2- . العنكبوت: 17.

3- . لسان العرب: مادة خلق.

فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (1)، و عليه يحمل قوله سبحانه: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (2).

وَأَمَّا فِي غَيْرِ هَذِهِ الصُّورَةِ، كَالْفِعْلِ الْمَجْرَدِ عَنْ إِحْدَاثِ شَيْءٍ مِثْلَ الْمَشْيِ وَالْقُعُودِ، فَلَمْ يَعْهَدْ تَوْصِيْفَهُ بِالْخَلْقِ، وَإِنَّمَا حَدَثَ هَذَا الْإِصْطِلَاحُ (أَيَ خَلَقَ الْأَفْعَالُ وَالْأَعْمَالُ) فِي أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الْأَوَّلِ وَأَوَائِلِ الثَّانِي. وَلِأَجْلِ ذَلِكَ تَنْصَرِفُ الْإِطْلَاقَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ أَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى غَيْرِ أَفْعَالِهِ.

هَذَا مِنْ حَيْثُ الْقُرْآنُ. وَأَمَّا اللَّغَةُ، فَالظَّاهِرُ مِنْ «اللسان» التَّفْرِيقُ بَيْنَ الْخَلْقِ بِمَعْنَى الْإِنْشَاءِ عَلَى مِثَالِ أَبْدَعَهُ، وَالْخَلْقِ بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ، وَالْأَوَّلُ يَخْتَصُّ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَالثَّانِي يَعْمَهُ وَغَيْرَهُ، وَ عَلَيْهِ حَمَلُوا قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ: «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (أَيَ الْمُقَدِّرِينَ).

قَالَ فِي اللِّسَانِ: «الْخَلْقُ بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ، وَخَلَقَ الْأَدِيمُ يَخْلُقُهُ خَلْقًا: قَدَّرَهُ لَمَّا يَرِيدُ قَبْلَ الْقَطْعِ، وَقَاسَهُ لِيَقْطَعَ مِنْهُ» (3).

وَلِأَجْلِ ذَلِكَ، فَالْأَوَّلَى فِي عُنْوَانِ الْبَحْثِ مَكَانُ خَلْقِ الْأَعْمَالِ أَنْ يَقَالَ: هَلْ أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُسْتَنْدَةٌ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَقَطْ، أَوْ إِلَى الْعِبَادِ فَقَطْ، أَوْ إِلَيْهِمَا مَعًا، أَوْ مَا يَشْبَهُ ذَلِكَ؟

11 - إِنَّ الْأَبْحَاثَ الْعَقْلِيَّةَ لَا تَدُورُ مَدَارَ صَحَّةِ التَّسْمِيَةِ. فَسَوَاءُ أَصَحَّ

ص: 484

1- . المائدة: 110.

2- . المؤمنون: 14.

3- . لسان العرب: مادة خلق.

توصيف أفعال العباد بالخلق أم لا، ففعل الإنسان بما أنه من الموجودات الإمكانية، لا يخرج من كتم العدم إلى حيّز الوجود إلا بعلّة واجبة أو ممكنة منتهية إلى الواجب. فعلى الأوّل يكون فعلاً مباشراً له، وعلى الثاني يكون فعلاً تسببياً له.

وبذلك يظهر بطلان كلا المذهبين، أمّا الجبر - وهو تصوير أنّ العلّة التامة للفعل هو الواجب - فيلزم من كون الفعل الصادر من العبد فعلاً مباشراً للواجب، وكيف يمكن أن يكون الأكل، والشرب، والمشي، والقعود أفعالاً له مع أنّ ماهيات هذه الأفعال واقعة بأعمال الجوارح من الإنسان.

وأمّا التفويض - وهو تصوير استقلال العبد في مقام الفعل والعمل - فلازمه كون الإنسان فاعلاً واجباً في مقام الفعل غير محتاج إلى الواجب في عمله، و مرجعه إلى الثنوية في الاعتقاد، والشرك في الفاعلية.

فلا مناص من رفض القولين واختيار مذهب بين المذهبين الذي يدعمه العقل، والكتاب، وأحاديث العترة الطاهرة.

و من أراد الوقوف على حقيقته فعليه بالمؤلفات الكلامية لأصحابنا الإمامية.

12 - إنّ الجنوح إلى التفويض لأحد أمرين أو كليهما:

ألف - كون الحادث في حدوثه محتاجاً إلى الواجب لا في بقائه. فإذا كان هذا حال الذات فيكون الفعل الصادر عنها غير مستند إليه بوجه أولى؟!

ب - لو كان الفعل مستنداً إلى خالق العبد ونفسه يلزم توارد القدرتين

على مقدور واحد. ولأجل إيضاح حال كلا الدليلين نبحت عن كلّ منهما مستقلاً.

مناطق الحاجة إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث

إنّ هذا الأصل (كون مناطق الحاجة إلى العلّة هو الحدوث لا الإمكان) الذي بنت عليها المفوّضة نظريّتهم في أفعال العباد، بل وآثار كلّ الكائنات، باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ مناطق حاجة المعلول إلى العلّة هو الإمكان، أي عدم كون وجوده نابعاً من ذاته، أو كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته متساويين، وهذا الملاك موجود في حالتي البدء والبقاء. وأمّا الحدوث فليس ملاكاً للحاجة فإنّه عبارة عن تحقّق الشّيء بعد عدمه و مثل هذا، أمر انتزاعيّ ينتزع بعد اتّصاف الماهيّة بالوجود، و ملاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده.

إنّ الحدوث أمر منتزع من الشّيء بعد تحقّقه، ويقع في الدرجة الخامسة من محلّ حاجة الممكن إلى العلّة، وذلك لأنّ الشّيء يحتاج أولاً، ثمّ تقتربه العلّة ثانياً، فتوجدّه ثالثاً، فيتحقّق الوجود رابعاً، فينتزع منه وصف الحدوث خامساً. فكيف يكون الحدوث مناطق الحاجة الذي يجب أن يكون في المرتبة الأولى، وقد اشتهر قولهم: الشّيء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فأوجد، فوجد، فحدث.

وبعبارة ثانية: ذهب الحكماء إلى أنّ مناط الحاجة هو كون الشيء (الماهية) متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وأنّه بذاته لا يقتضي شيئاً واحداً من الطرفين، ولا يخرج عن حدّ الاستواء إلّا بعلة قاهرة تجرّه إلى أحد الطرفين وتخرجه عن حالة اللاقتضاء إلى حالة الاقتضاء.

فإذا كان مناط الحاجة هو ذلك (إنّ الشيء بالنظر إلى ذاته لا يقتضي شيئاً) فهو موجود في حالتي الحدوث والبقاء، والقول باستغناء الكون في بقاءه عن العلة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول: إنّ كلّ ممكن ما دام ممكناً، بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته، يحتاج إلى علة، وتخصيص القاعدة العقلية مرفوض جدّاً.

و يشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (1296-1361) في منظومته إلى هذا الوجه بقوله:

والافتقار لازم الإمكان *** من دون حاجة إلى البرهان

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء *** في لازم الذات ولن يفترقا

الوجه الثاني: إنّ القول بأنّ العالم المادي بحاجة إلى العلة في الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلة دون الأبعاد الأخرى. فإنّ لكلّ جسم بعدين، بعداً مكانياً وبعداً زمانياً، فامتداد الجسم في أبعاده الثلاثة، يشكّل بعده المكاني. كما أنّ بقاءه في عمود الزمان يشكّل بعده الزماني. فالجسم باعتبار أبعاضه ذو أبعاد مكانية وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيام ذو أبعاد

زمانية، فكما أنّ حاجة الجسم إلى العلّة لا تختصّ ببعض أجزائه وأبعاضه، بل الجسم في كلّ بعد من الأبعاد المكانية محتاج إلى العلّة، فكذا هو محتاج إليها في جميع أبعاده الزمانية، حدوثاً وبقاءً من غير فرق بين آن الحدوث وآن البقاء والآت المتتالية، فالتفريق بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه عن العلّة. فالبعد الزماني والمكاني وجهان لعملة واحدة، و بعدان لشيء واحد فلا يمكن التفكيك بينهما.

وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنّ العالم في ظلّ الحركة الجوهرية، في تبدّل مستمرّ وتغيّر دائم، نافذين في جوهر الأشياء وطبيعة العالم المادي، فذوات الأشياء في تجدد دائم وانتشار متواصل و العالم حسب هذه النظرية أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فالناظر الساذج يتصوّر أنّ هناك صورة منعكسة على الماء وهي باقية ثابتة، والناظر الدقيق يقضي على أنّ الصور تتبدّل حسب جريان الماء و سيالته، فهناك صور مستمرة.

وعلى ضوء هذه النظرية، العالم المادي أشبه بعين نابعة من دون توقّف حتّى لحظة واحدة، فإذا كان هذا حال العالم المادي، فكيف يصحّ لعقل أن يقول إنّ العالم، و منه الإنسان، إنّما يحتاج إلى العلّة في حدوثه دون بقاءه، مع أنّه ليس هنا أيّ بقاء وثبات، بل العالم في حدوث بعد حدوث و زوال بعد زوال، على وجه الاتصال والاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء

و هو في حال الزوال و التبّدل و السيّلان «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (1). (2)

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 بالنسبة إلى المعنى الاسمي، فكما أنّه ليس للأوّل الخروج عن إطار الثاني في المراحل الثلاث: التصرّو، والدلالة، و التحقق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلّة في حال من الحالين الحدوث و البقاء.

فإذا كان هذا حال المقيس عليه فاستوضح منه حال المقيس. فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود، و هو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمّا وجود واجب، أو ممكن، و الأوّل خلف لأنّ المفروض كونه معلولاً فثبت الثاني، و ما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (أي الإمكان). فكما هو ممكن حدوثاً ممكن بقاء، و مثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات.

لأنّ الاستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجوب و عن الفقر إلى الغنى.

نعم، ما ذكرنا من النسبة إنّما يجري في العلل و المعاليل الإلهيّة لا الفواعل الطبيعيّة، فالمعلول الإلهي بالنسبة إلى علّته هو ما ذكرنا، و المراد من

ص: 489

1- . النمل: 88.

2- . البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل. لاحظ كتاب (الله خالق الكون: 514-560) تجد فيه بغيتك.

العلّة الإلهيّة مفيض الوجود و معطيه، كالنفس بالنسبة إلى الصور التي تخلقها في ضميرها، و الإرادة التي توجدتها في موطنها، ففي مثل هذه المعاليل تكون نسبة المعلول إلى العلّة كنسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

و أمّا الفاعل الطبيعي، كالنار بالنسبة إلى الإحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناك عليّة حقيقية، بل حديث العلّة هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النار إلى الحرارة، و ذلك كما هو الحال في العلل الفيزيائية و الكيميائية، فالعلّة هناك تبدل عنصر إلى عنصر في ظلّ شرائط و خصوصيات توجب التبدّل، و ليس هناك حديث عن الإيجاد و الإعطاء.

و على ذلك فالتفويض - أي استقلال الفاعل في الفعل - يستلزم انقلاب الممكن و صيرورته واجباً في جهتين:

الأولى: الاستغناء في جانب الذات من حيث البقاء.

الثانية: الاستغناء في جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذات.

الوجه الرابع: إنّ القول بالتفويض يستلزم الشرك، أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين أحدهما العلّة العليا التي أحدثت الموجودات و الكائنات و الإنسان، و الأخرى الإنسان بل كلّ الكائنات، فإنّها تستقلّ بعد الخلقة و الحدوث في بقائها أولاً، و تأثيراتها ثانياً.

فلو قالت المعتزلة بالتفصيل بين الكائنات و الإنسان 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 و المصنوعات بعد موت البناء و الصانع، ولكنّ التمثيل في غير محلّه، لأنّ البناء و الصانع فاعلان للحركة أي ضمّ بعض الأجزاء إلى بعض و الحركة تنتهي بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما. و أمّا بقاء البناء و المصنوعات فهو مرهون للنظم السائد فيهما، فإنّ البناء يبقى بفضل القوى الطبيعيّة الكامنة فيه، الّتي أودعها الله سبحانه في صميم الأشياء فليس للبناء و الصانع فيها صنع، و أمّا الهيئّة و الشكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصل من المجموع هيئة خاصّة و ليس لهما فيها أيضاً صنع.

تمثيلان لإيضاح الحقيقة

الحقّ إنّ قياس المعقول بالمحسوس الذي ارتكبه المعتزلة - لو صحّت النسبة - قياس غير تامّ، و لو أراد المحقّق القياس و التمثيل فعليه أن يتمسك بالمثالين التاليين:

الأوّل: إنّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب، كمثال المصباح الكهربائي المضيء، فالحسّ الخاطي يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأوّل، و يتصوّر أنّ المصباح إنّما يحتاج

إلى المولّد الكهربائي في حدوث الضوء دون استمراره. و الحال إنّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات، محتاج في حصولها إلى ذلك المولّد في كلّ لحظة، لأنّ الضوء المتألّي من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة و استنارة بعد استنارة، من المولّد الكهربائي، أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتصال بينه وبين المولّد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً، فهو لكونه فاقدًا للوجود الذاتي يحتاج إلى العلة في حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود أنا بعد أن، و زماناً بعد زمان.

الثاني: نفترض منطقة حارّة جافّة تطلع عليها الشمس بأشعتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها، و إفاضته بما يشبه الرذاذ⁽¹⁾، فإنّ هذا الأمر يتوقّف على استمرار تقاطر الماء عليها، و لو انقطع لحظّة ساد عليها الجفاف، و صارت يابسة.

فمثل الممكن يتّصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتّصفة بالرطوبة دائماً، فكما أنّ الثاني رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها أنا بعد أن، فهكذا الأوّل لا يتحقّق إلّا باستمرار إفاضة الوجود عليه أنا بعد أن، و لو انقطع الفيض و الصلّة بينه وبين المفيض لانعدم و لم يبق منه أثر.

ص: 492

قد سبق أن القاضي اعتمد على هذا الوجه (1) في نفي صلة فعل العبد بالله سبحانه، وزعم أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه يستلزم تعلّق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، وهذا أمر محال سواء أكانا حادثين أم قديمين، أم كان أحدهما حادثاً والآخر قديماً.

وقد خصّص القاضي الجزء الثامن من أجزاء موسوعته «المغني» بالجبر والاختيار، وأسماء «المخلوق» ويشتمل على عشرين فصلاً، عرض فيها آراء المعتزلة المتنوعة في خلق الأفعال وناقش خصومهم، وردّ على شبهاتهم.

وقد عقد فصلاً خاصاً (2) لهذا الأمر، واستدلّ على الامتناع بأدلة عشر أو أزيد، وهو أبسط الفصول وأوسعها من بينها، وقد فات على القاضي تحرير محلّ النزاع، وأنّ المراد من القدرتين ما هو؟ فهل المراد القدرتان العرضيتان أو الطوليتان؟

فإن كان المراد هو الأولى فاستحالة اجتماع قدرتين تامّتين عرضيتين على مقدور واحد لا يحتاج إلى الإطناب الذي ارتكبه القاضي، لأنّه ينتهي إلى خلف الفرض، وتخرج العلة التامة عن كونها علة تامة، وتصير علة ناقصة.

ص: 493

1- . لاحظ ص 472 من هذا الجزء.

2- . المغني: 109/8-161.

لأنَّ المقدور بعد التحقّق إمّا أن ينسب إلى كلتا القدرتين، بحيث يكون لكلّ منهما تأثير ودخالة، فتعود العلّة النّاتمة إلى العلّة الناقصة، و القادر التامّ إلى القادر غير التامّ وهو خلف الفرض، وهذا كما إذا اشترك رجلان في رفع الصخرة، مع قدرة كلّ منهما على الرفع وحده. فعند ذاك لا يعدّ كل منهما علّة تامّة في مقام الرفع.

وإمّا أن ينسب إلى واحدة منهما دون الأخرى، 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 عرضيتين 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 الأخرى، فهو الذي خلق العبد، و حباه القدرة، و أقدره على الإيجاد و هو في كلّ آن و حين يستمدّ من مواهب ربّه. فالعبد و كلّ ما في الكون من علل و أسباب، جنوده و قواه، بين فاعل بالاختيار، و مؤثّر بالاضطرار. فللفعل صلة بقدرة العبد، كما أنّ له صلة بالله سبحانه و قدرته. و بوجه بعيد كالرؤية و السماع، فهما فعّالان للأجهزة الظاهرية من العين و الأذن، و في الوقت نفسه فعّالان للنفس القاهرة على قواه الباطنية و الظاهرية. فاجتماع قدرتين مثل هاتين لا يستلزم شيئاً من الإشكالات.

إنَّ المعتزلة لم تجد في حلِّ مشكلة فعل الإنسان إلَّا سلوك أحد الطريقتين وزعمت أنَّه لا طريق غيرهما ينتهي أحدهما إلى الجبر، والآخر إلى التفويض.

1 - صلة الفعل بالله سبحانه و انقطاعه عن العبد، فعند ذاك يقال: فعلام يحاسب العبد و يعاقب؟

2 - نسبة الفعل إلى العبد و انقطاعه عن بارئه، فيسأل: هل هناك أفعال تتجاوز قدرة الله و هل يصدر في ملكه ما لا يريد؟

فالأشاعرة استسهلوا الإشكال الأوّل و نسبوا الفعل إلى الله سبحانه و صوّروا العبد محلاً لإرادته و قدرته سبحانه، من دون أن يقيموا لإرادة العبد و قدرته وزناً و قيمة.

و المعتزلة اختارت الثاني و استسهلت وقوع ظاهرة خارجة عن سلطانه سبحانه.

و لو أنّ القوم وقفوا على الطريق الثالث الّذي يتنزّه عن فساد المسلكين و يجمع مزيّتهما، لأعرضوا عنهما و التجأوا إلى الحقّ اللاّحب و هو القول بالأمر بين الأمرين، فللفعل صلة لخالق العبد، كما أنّ له صلة لفاعل الفعل، و لكنّ المسؤولية متوجّهة على العبد، إذ هو الّذي يصرف القدرة الموهوبة عن اختيار فيما يختاره من الأفعال و يعمله من الأعمال. و سوف نقف على حقيقة الحال عند بيان عقائد الإماميّة فانتظر.

ص: 495

اختلفت المعتزلة والأشاعرة في تقدّم القدرة على المقدور، فالطائفة الأولى على لزوم تقدّمها عليه والثانية على لزوم المقارنة بينهما. وكان الأولى البحث عن هذه المسألة في باب القدرة. غير أنّ القاضي طرحه في باب العدل وقال: «ووجه اتّصاله به أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح».

ثمّ استدلّ على مذهبه بوجهين:

الأول: لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع دلّ على أنّه كان غير قادر عليه. و تكليف ما لا يطاق قبيح.

الثاني: إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدّين، فيجب في الكافر وقد كلّف بالإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال. (1)

ص: 496

يلاحظ على الاستدلال الأول: أنه مبني على تفسير القدرة بالعلّة التامة التي يكون الفعل معها ضروريّ الوجود فيصحّ كلّ ما جاء فيه. و ذلك لأنّ التكليف مشروط بالقدرة، و القدرة المفسّرة بالعلّة التامة لا تنفكّ عن المقدور. فيستكشف عند عدم اعتناقه له بعد التكليف، فقدان القدرة و الطاقة، إذ لو كانت لاّمنت، لاستحالة انفكاك العلة التامة عن معلولها. فيلزم تكليف ما لا يطاق و هو قبيح.

هذا، و لكنّ المستدلّ غفل عن أنّ المراد من القدرة هو الاستعداد للفعل بحيث لو أراد وقع، و مثل هذا لا يستلزم وجود المقدور، و لا يستكشف من عدمه عدمه، لأنّ الاستعداد للفعل ليس علّة تامة للمقدور.

فلأشعري أن يلتزم باقتران القدرة للفعل في تكليف أبي جهل، و لا يترتب عليه أيّ تال فاسد عند امتناعه.

و يلاحظ على الثاني: أنه فسّرت القدرة فيه على خلاف ما فسّرت به في الدليل الأول. و مبني استدلاله في هذا الدليل هو تفسير القدرة بالعلّة الناقصة و الاستعداد، لوضوح أنّ القدرة بهذا المعنى صالحة للضدّين، لا القدرة بمعنى العلة التامة، فلو قلنا باقترانها بالمقدور يصحّ أن نقول: إنّ القدرة صالحة للضدّين و لكن لا يلزم منه أن يكون مؤمناً و كافراً.

و بالجملة: كونها صالحة للضدّين مبني على كونها علّة ناقصة، و لزوم

كون الإنسان مؤمناً و كافراً معاً، مبني على كونها علّة تامّة. فالاستدلال الواحد مبني على مبنيين مختلفين.

و الحقّ إنّ المسألة غير منقّحة في كلام الطّائفتين، إذ لم ينقّح موضوع البحث، ولا المراد من القدرة. فالحقّ هو التفصيل بين القدرة بمعنى الاقتضاء فهي مقدّمة على الفعل، و العلّة التامّة فمقارنة له. (1)

ص: 498

1- . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 234، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

المسألة الرابعة: في قبح التكليف بما لا يطاق

القول بجواز التكليف بما لا يطاق نشأ من المسألة السابقة. ولو كانت السابقة منقّحة من حيث الموضوع والحكم، لما اندفعت الأشاعة إلى اختيار الجواز في هذه المسألة التي يشهد العقل السليم بقبحه أولاً، وعدم إمكانه ثبوتاً ثانياً، إذ كيف يريد الإنسان بالإرادة الجدّية الركض من الفالج، والنكاح من الطفل 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 التكليف بما لا يطاق، وإنّ 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 التكليف كان موجوداً ولم يكن هناك قدرة.

غير أنّ الأشعري ومن قبله ومن بعده، لو فسّروا القدرة التي هي من شرائط التكليف بمعنى العلة الناقصة والاقتضاء، لما لزمهم الالتزام بهذه

النتيجة الفاسدة، حتّى ولو قالوا بلزوم الاقتران. ففي مورد أبي جهل وأبي لهب كان هناك تكليف أولاً و طاقة بمعنى الاستعداد و الاستطاعة على نحو لو أراد كلّ لآمن ثانياً، وكانت القدرة بهذا المعنى مقارنة للتكليف ثالثاً. ولكن عدم إيمانه وإصراره على الكفر، لا يكشف عن فقدان الشرط، لأنّ الاستطاعة بمعنى الاقتضاء أعمّ من تحقّق المعلول معها و عدمه.

و العجب أنّ هؤلاء استدلّوا بآيات على ما يتبنّونه من جواز التّكليف بالقبيح. و بذلك عرّفوا الإسلام و القرآن مناقضين للفطرة و حكم العقل و إدراك العقلاء - أعاذنا الله من سوء الموقف -.

و بما أنّ الاجابة عن الاستدلال بالآيات واضحة، طوينا الكلام عن استدلالاتهم، روماً للاختصار و لما سبق منّا في الجزء الثاني في تحليل عقائد الأشعري(1).

ص: 500

1- . لاحظ الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 239، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - 1427 هـ.

ذهبت المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يكون سبحانه مريداً للمعاصي. وأوضح القاضي وجه صلة هذا البحث بباب العدل بأن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبح كانت واجبة لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة. (1)

المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية التنزيه فيتصورون أن تنزيه الربّ يتحقق بعدم تعلّق إرادته بالقبائح، لأنّ من أراد القبح يتّصف فعله بالقبح ويسري إلى الفاعل، بينما يريد الأشعري تعظيم الربّ، وأنه لا يكون في ملكه ما لا يريد ويذهب إلى سعة إرادته.

وقد نقل التفتازاني في «شرح المقاصد» أنه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عبّاد (المتوفّى 385 هـ) فرأى الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني (المتوفّى 413 هـ)، فقال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (مزدرياً بالأسفرائيني بأنّه لأجل القول بسعة إرادته يصفه سبحانه

ص: 501

بالفحشاء) فأجابه الإسفرائيني بقوله: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» إيماءً بأن القاضي لأجل قوله بضيق إرادته سبحانه، يعتقد بأن هناك أشياء تقع في سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته».(1)

لكن القولين بين الإفراط والتفريط. وما يتبينانه من الغاية (التنزيه والتعظيم) يحصل برفض القولين، والاعتناق بالقول الثالث الذي هو مذهب بين المذهبيين، وأمر بين الأمرين.

وهذا المذهب هو المروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ويوافقه العقل وتأييده نصوص الكتاب، وهو جامع بين المزيّتين ومنزّه عن شناعة القولين.

فالمعتزلة، وإن أصابوا في تنزيه الربّ عن القبائح، لكنّهم أخطئوا في تحديد سلطنته بإخراج أفعال عباده عن إحاطة إرادته وسلطنته وملكه، فصوروا الإنسان فاعلاً يفعل بإرادته، ويعمل بمشيئته مستقلاً بلا استمداد من إرادته ومشيئته سبحانه.

والأشاعرة، وإن أصابوا في إدخال أفعال العباد في ملكه وسلطنته، لكنّهم أخطئوا في جعل أفعال العباد مرادة لله بالإرادة المباشرة. فصار هناك مرید واحد وهو الله سبحانه وغيره من الفواعل مظاهر إرادته. وهذا يستلزم كونه سبحانه هو المسئول عن القبائح لكونه الفاعل لها.

ص: 502

وأما القول الثالث فهو عبارة عن سعة إرادته لكل ظاهرة إمكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكل شيء، بل بمعنى أنّه تعلّقت إرادته على صدور كلّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيّات لزم تخلّف مراده عن إرادته، فتعلّقت إرادته سبحانه على كون النار مصدراً للحرارة بلا علم وشعور، بل عن جبر واضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتي وحرية فطرية.

وباختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً في فعله وعمله. فإذا اختار وفعل فقد فعل بإرادته، كما فعل بإرادة الله سبحانه.

وليس الإرادة الأزليّة منافية لحرّيته واختياره، وقد أوضحنا ذلك في أبحاثنا الكلاميّة (1). فلاحظ.

وهناك كلام للشهيد الأجلّ محمّد بن مكّي (المتوفى عام 786 هـ) عند بحثه عن تضافر الأخبار على أنّ صلة الأرحام تزيد في العمر، يقرب ممّا ذكرناه، قال قدس سره:

«أشكل هذا بأنّ المقدّرات في الأزل، والمكتوبات في اللوح المحفوظ لا تتغيّر بالزيادة والنقصان لاستحالة خلاف معلوم الله تعالى، وقد سبق العلم بوجود كلّ ممكن أراد وجوده وبعدم كلّ ممكن أراد بقاءه على حالة العدم أو إعدامه بعد إيجاده، فكيف

ص: 503

1- . لاحظ: الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل: 632، و الجزء الثاني من هذه الموسوعة: 352، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

يمكن الحكم بزيادة العمر ونقصانه بسبب من الأسباب؟».

ثم أجاب وقال: «إنَّ الله تعالى كما علم كمِّيَّة العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص، وكما علم من زيد دخول الجنَّة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة، من إيجاده، وخلق العقل له، وبعث الأنبياء ونصب الألفاظ، وحسن الاختيار، والعمل بموجب الشرع، فالواجب على كلِّ مكلف الإتيان بما أمر به، ولا يتكل على العلم، فإنَّه مهما صدر منه فهو المعلوم بعينه.

وبالجملة: جميع ما يحدث في العالم، معلوم لله تعالى على ما هو عليه واقع، من شرط أو سبب وليس نصب صلة الرحم زيادة في العمر إلا كنصب الإيمان سبباً في دخول الجنَّة».(1)

ولو أمعنت في أطراف كلامه تجد أنَّه (قدَّس الله سرَّه) يشير إلى نفس الجواب الذي بيَّناه خصوصاً قوله: «جعل مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من إيجاده.. وحسن الاختيار» وقوله: «جميع ما يحدث في العالم معلوم لله تعالى على ما هو عليه...».

ص: 504

إشارة

اشتهرت العدلية بوجوب اللطف⁽¹⁾ على الله سبحانه، وخالفتهم الأشعرية وبشر بن المعتمر من معتزلة بغداد، وإيضاح الحق يستدعي البحث عن أمور:

الأول: تعريف اللطف وبيان حقيقته وأقسامه.

إن اللطف، في اصطلاح المتكلمين، يوصف بوصفين:

1 - اللطف المَحْصَل.

2 - اللطف المُقَرَّب.

وهناك مسائل تترتب على اللطف بالمعنى الأول، ومسائل أخرى

ص: 505

1- . المراد من الوجوب كونه مقتضى الحكمة، أو الجود والكرم، لا- الوجوب بالمعنى المتبادر في أوساط الناس من حاكمية العباد على الله، وكون تركه مستلزماً للذم واللوم أو العقاب، وعلى ذلك فالحكم مستكشف العقل باعتبار ملاحظة أوصافه الجميلة. وعلى أي تقدير فمن قال به فإنما قال به من باب الحكمة، تحصيلاً لهدف الخلقة، أو هدف التكليف، أو من باب الجود والكرم، وأما إيجابه من باب العدل فلم يعلم له معنى محصل.

تترتب على اللطف بالمعنى الثاني، وربما يؤدي عدم التمييز بين المعنيين إلى خلط ما يترتب على الأول بما يترتب على الثاني.. ولأجل الاحتراز عن ذلك نبحت عن كلٍّ منهما بنحو مستقل.

1 - اللطف المحصل

اللطف المحصل: عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللغو، بحيث لو لا القيام بهذه المبادئ والمقدمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغاية، وناقض حكيمته التي تستلزم التحرز عن العبث، وذلك كبيان تكاليف الإنسان وإعطائه القدرة على امتثالها.

ومن هذا الباب بعث الرسل لتبيين طريق السعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت في الأدلة السابقة، أن الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقة، أو يهتدي إلى طريق السعادة في الحياة بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التعليم السماوي.

وجوب اللطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثي الذي اتفق عليه العقل والنقل (1). وإنما الكلام في «اللطف المقرب»، وإليك البيان فيه:

ص: 506

1- . لاحظ: سورة الذاريات: الآية 56، و سورة المؤمنون: الآية 115.

اللّطف المقرّب: عبارة عن القيام بما يكون محصّلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه وذلك كالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، التي تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية⁽¹⁾.

وهذا النوع من اللّطف ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة، بل هو قادر على الطاعة وترك المخالفة، سواء أكان هناك وعد أم لا، فإنّ القدرة على الامتثال رهن التعرّف على التكليف عن طريق الأنبياء، مضافاً إلى إعطاء الطاقات الماديّة، والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من الناس لا يقومون بواجبهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد ووعد وترغيب وترهيب، فهذا النوع من اللّطف قد وقع موقع النقّاش بين المتكلّمين.

ص: 507

1- . عرّف اللطف المقرّب بأنّه هيئة مقرّبة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية، من دون أن يكون له حظّ في التمكين وحصول القدرة، ولا يبلغ حدّ الإلجاء. فخرج بالقيّد الأوّل (لم يكن له حظ...) اللطف المحصّل، فإنّ له دخالة في تمكين المكلف من الفعل بحيث لولاه لانتفت القدرة. وخرج بالقيّد الثاني (لا يبلغ حدّ الإلجاء) الإكراه والإلزام على الطاعة والاجتناب عن المعصية، فإنّ ذلك ينافي التكليف الذي يتطلب الحرية والاختيار في المكلف (لاحظ: كشف المراد: 201). وقال القاضي عبد الجبار: «اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح» (شرح الأصول الخمسة: 519).

و الحقّ هو القول بوجوب اللّطف إذا كان غرض التكليف (لا غرض الخلقة) موقوفاً عليه عند الأكثرية الساحقة من المكلفين.

مثلاً لو فرضنا أنّ غالب المكلفين، لا يقومون بتكاليفهم بمجرد سماعها من الرسل - وان كانوا قادرين عليها - إلا إذا كانت مقرونة بالوعد و الوعيد، و الترغيب و التهيب، و جب على المكلف القيام بذلك، صوناً للتكليف عن اللّغوية، و لو أهملها المكلف ترتّب عليه بطلان غرضه من التكليف، و بالتالي بطلان غرضه من الخلقة.

و في الكتاب و السنّة إشارات إلى هذا النوع من اللّطف. يقول سبحانه:

«وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»⁽¹⁾.

و المراد من الحسنات و السيئات، نعماء الدنيا و ضراؤها، و كأنّ الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ و الطاعة.

و يقول سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ»⁽²⁾، و في الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللّطف، و مفاد الآية أنّ الله تعالى أرسل رسوله لإبلاغ تكاليفه إلى العباد و إرشادهم إلى طريق الكمال (اللّطف المحصّل)، غير أنّ الرفاه و الرخاء و التوغّل في النعم الماديّة، ربّما يسبّب الطغيان و غفلة الإنسان عن هدف الخلقة و إجابة دعوة الأنبياء، فافتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء

ص: 508

1- . الأعراف: 168.

2- . الأعراف: 94.

و الضَّرَاء، لَعَلَّهُمْ يَصَّرَعُونَ وَيَبْتَهِلُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

و لأجل ذلك نشهد أنَّ الأنبياء لم يكتفوا بإقامة الحجّة و البرهان، و الإتيان بالمعاجز، بل كانوا - مضافاً إلى ذلك - مبشّرين و منذرين، و كان الترغيب و التهيب من شئون رسالتهم، قال تعالى: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ»⁽¹⁾، و الإنذار و التبشير دخيلان في رغبة الناس بالطاعة و ابتعادهم عن المعصية.

و في كلام الإمام عليّ عليه السلام إشارة إلى هذا:

قال عليه السلام: «أيّها الناس، إنّ الله تبارك و تعالى لمّا خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرفهم ما لهم و ما عليهم، و التعريف لا يكون إلّا بالأمر و النهي⁽²⁾، و الأمر و النهي لا يجتمعان إلّا بالوعد و الوعيد، و الوعد لا يكون إلّا بالترغيب، و الوعيد لا يكون إلّا بالتهيب، و الترغيب لا يكون إلّا بما تشتهيه أنفسهم و تلذّه أعينهم، و التهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك...»⁽³⁾.

و قوله عليه السلام: «و الأمر و النهي لا يجتمعان إلّا بالوعد و الوعيد» إشارة إلى أنّ امتثال الأمر و النهي و نفوذهما في نفوس الناس، يتوقّف على الثواب و العقاب، فلولاهما لما كان هناك حركة إيجابيّة نحو التكليف إلّا من

ص: 509

1- . النساء: 165.

2- . هذا إشارة إلى اللطف المحصل.

3- . بحار الأنوار: 316/5، كتاب العدل و المعاد، الباب الخامس عشر، الحديث 13.

العارفين الذين يعبدون الله تعالى، لا رغبة ولا رهبة، بل لكونه مستحقاً للعبادة.

فتحصّل من ذلك أنّ ما هو دخیل في تحقّق الرغبة بالطاعة، والابتعاد عن المعصية في نفوس الأكثرية الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوناً للتكليف عن اللغو، وبالتالي صوناً للخلقة عن العبث.

نعم، إذا كانت هذه المبادئ كافية في تحريك الأكثرية نحو الطاعة، ولكنّ القليل منهم لا يمثلون إلا في ظروف خاصّة كاليسار في الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظاهر لا، إلا من باب الجود والتفصّل.

وبذلك يعلم أنّ اللّطف المقرّب إذا كان مؤثراً في رغبة الأكثرية بالطاعة وترك المعصية يجب من باب الحكمة، وأمّا إذا كان مؤثراً في آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم. وبذلك تقف على مدى صحّة ما استدلّ به بعضهم على اللّطف في المقام، أو سقمه.

استدلّ القاضي عبد الجبّار على وجوب اللّطف بقوله: «إنّ تعالى كلّ المكلّف، و كان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، و علم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاخترار عنده الواجب، و اجتنب القبيح، فلا بدّ من أن يفعل به ذلك الفعل و إلاّ عاد بالنقض على غرضه، و صار الحال فيه كالحال في أحدنا إذ أراد من بعض أصدقائه أن يجييه إلى طعام قد اتّخذه، و علم من حاله أنّه لا يجييه، إلاّ إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب

عليه أن يبعث، حتّى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه و كذلك هاهنا».(1)

قال الشهرستاني: «اللطف عبارة عن كلّ ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلاً في حكمه، رءوفاً بخلقه، ناظراً لعباده، لا- يرضى لعباده الكفر، ولا- يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدّخر عنهم شيئاً ممّا يعلم أنّه إذا فعل بهم، أتوا بالطاعة و الصلاح»(2).

وقال العلامة الحلي: «إنّ المكلف - بالكسر - إذا علم أنّ المكلف - بالفتح - لا يطيع إلّا باللطف، فلو كلفه من دونه، كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام، وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلّا أن يستعمل معه نوعاً من التأدّب، فإن لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدّب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض».(3)

وقال الفاضل المقداد: «إنّا بيّنا أنّه تعالى يريد للطاعة و كاره للمعصية، فإذا علم أنّ المكلف لا يختار الطاعة، أو لا يترك المعصية، أو لا يكون أقرب إلى ذلك إلّا عند فعلٍ يفعله به، و ذلك الفعل ليس فيه مشقّة و لا غضاضة، فإنّه يجب في حكمته أن يفعله، إذ لو لم يفعله لكشف ذلك، إمّا عن عدم إرادته لذلك الفعل، و هو باطل لما تقدّم، أو عن نقض غرضه إذا كان مريداً له، لكن ثبت كونه مريداً له فيكون ناقضاً لغرضه.

ص: 511

1- . شرح الأصول الخمسة: 521.

2- . الملل و النحل: 107/1.

3- . كشف المراد: 325، الفصل الثاني، المسألة الثانية عشرة.

و يجري ذلك في الشاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة، وعرف أو غلب على ظنه أن ذلك الشخص لا يحضر إلا مع فعل يفعله، من إرسال رسول، أو نوع أدب، أو بشاشة، أو غير ذلك من الأفعال، ولا غضاضة عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عُدّ ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض باطل، لأنه نقص، والنقص عليه تعالى محال، ولأنّ العقلاء يعدّونه سفهاً وهو ينافي الحكمة». (1)

وهذه البيانات تدلّ على أنّ اللطف واجب من باب الحكمة.

هذا كلام القائلين بوجوب اللطف، وهو على إطلاقه غير تامّ، بل الحقّ هو التفصيل بين ما يكون مؤثراً في تحقّق التكليف بشكل عامّ بين المكلفين، فيجب من باب الحكمة، وإلا فيرجع إلى جوده وتفضّله من دون إيجاب عليه.

واستدلّ القائل بعدم وجوبه بقوله: «لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألفاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلمّا وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، تبين أنّ الألفاف غير واجبة على الله تعالى». (2)

يلاحظ عليه: أنّ هذا المستدلّ لم يقف على حقيقة اللطف، ولذلك

ص: 512

1- . إرشاد الطالبين: 277-278.

2- . شرح الأصول الخمسة: 523.

استدلّ بوجود العصاة على عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللّطف عبارة عمّا لا يتخلّف معه المكلف عن الإتيان بالطاعة وترك المعصية، فنتيجته كون وجود العصيان دليلاً على عدم وجوبه، وعدم وجوده دليلاً على وجوبه، مع أنّك قد عرفت في أدلّة القائلين به أنّه ما يكون مقرباً إلى الطاعة ومبعداً عن المعصية من دون أن يبلغ حدّ الإلجاء.

يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ العباد على قسمين، فإنّ فيهم من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنّب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه حتّى إن فعل به كلّ ما فعل لم يختار عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً».(1)

و يؤيّد ما ورد في الذكر الحكيم من أنّ هناك أناساً لا يؤمنون أبداً ولو جاءهم نبيّهم بكلّ أنواع الآيات والمعاجز.

قال سبحانه: «وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ»(2).

وقال سبحانه: «وَلَيْنِ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ»(3).

وفي الختام نقول: إنّ اللّطف سواء أكان المراد منه اللّطف المحصّل أم اللّطف المقرّب، من شئون الحكمة، فمن وصفه سبحانه بالحكمة والتنزّه

ص: 513

1- . شرح الأصول الخمسة: 520.

2- . يونس: 101.

3- . البقرة: 145.

عن اللغو والعبث، لا مناص له عن الاعتقاد بهذه القاعدة، غير أنّ القول بوجوب اللطف في المحصل أوضح من القول به في المقرّب.

ولكن يظهر من الشيخ المفيد أنّ وجوب اللطف من باب الجود والكرم، قال: «إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف، 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 يختصّ باللطف الراجع إلى آحاد المكلفين، لا ما يرجع إلى تجسيد غرض الخلقة، أو غرض التكليف، عند الأكثرية الساحقة من المكلفين، كما عرفت.

ثمّ إنّ المراد من وجوب اللطف على الله سبحانه ليس ما يتبادر إلى أذهان السطحين 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 و تعالى. فإذا علمنا - بدليل عقليّ قاطع - أنّه تعالى حكيم، استتبع ذلك و استلزم العلم بأنّه لطيف بعباده، حيثما يبطل غرض الخلقة أو غرض التكليف لو لا اللطف.

ص: 514

إشارة

من المسائل التي أثارت ضجة كبرى بين العلماء وانتهت إلى محنة تعرف في التاريخ بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، هي البحث عن حدوث القرآن وقدمه، وعن كونه مخلوقاً أو لا. فالمعتزلة على حدوث القرآن ونفي قدمه تنزيهاً له سبحانه عن المثل القديم وغير المخلوق، وأصحاب الحديث والحنابلة وبعدهم الأشاعرة على ضدّهم وأنّه قديم أو ليس بمخلوق فراراً عن سمة الحدوث الطارئ على صفاته مثل التكلم.

ولما وصلت المعتزلة في عصر المأمون وبعده في عصر الواثق إلى قمة القدرة وكانت الخلافة العباسية توازهم وتؤيّدهم، خرجوا عن منهجهم السابق - منهج الحرّية في الرأي والتفكير - وسلكوا في هذه المسألة مسلك الضغط. فطفقوا يحملون الناس على عقيدتهم (خلق القرآن) بالقوّة والإكراه، فمن خالفهم ولم يقرّ به يحكم عليه بالحبس تارة والضرب أخرى.

وأوجد ذلك في حياتهم العلميّة نقطة سوداء، وسيوافيك تفصيل حمل الناس على اعتناق عقيدتهم في هذا المجال في فصل خاصّ.

هذا من جانب ومن جانب آخر، لما أخذ أحمد بن حنبل في هذا

المجال موقف الصمود والثبات في عقيدته صار بطلاً في حياته، وبعدها يضرب به المثل في الصمود على العقيدة، وقد استبطلته المعتزلة وصار إماماً في عقائد أهل السنة بصموده في طريق عقيدته. ولإيضاح الحقّ نرسم أموراً:

1 - مسلك أهل الحديث

إنّ مسلك أهل الحديث في اتّخاذ العقيدة في مسائل الدين هو اقتفاء كتاب الله وسنة رسوله. فما جاء فيها يؤخذ به وما لم يجرى فيها يسكت عنه ولا يبحث فيه، ولأجل ذلك كان أهل الحديث يحرمون علم الكلام، ويمنعون البحث عن كلّ ما ليس وارداً في الكتاب والسنة.

وعلى ضوء هذا كان اللازم على أهل الحديث السكوت وعدم النّسب بينت شفة في هذه المسألة، لأنّ البحث فيها حرام على أصولهم، سواء أكان الموقف هو قدم القرآن أم حدوثه، لأنّه لم يرد فيه نصّ عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ومع الأسف كان موقفهم - وفي مقدّمهم أحمد بن حنبل - موقف الإيجاب وتكفير المخالف.

يقول الإمام أحمد بن حنبل في كتاب «السنة»: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهميّ كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ وقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله،

فهو جهمي، و من لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم».(1)

إنّ السّلميين و حتّى أتباعهم في هذه الأيّام يتحرّجون من القول بأنّ الله ليس بجسم، قائلين بأنّه لم يرد نصّ فيه في الشريعة، و لكن يتشدّقون بقدّم القرآن و عدم حدوثه، بلا اكتراث - سالفهم و لاحقهم - حتّى جعلوه أصلاً يدور عليه إسلام المرء و كفره.

2 - النصارى و قدّم الكلمة

إنّ القول بقدّم القرآن تسرّب إلى أوساط المسلمين من المسيحيين، حيث كانوا يقولون بقدّم الكلمة. وقد صرّح بذلك الخليفة العبّاسي في كتابه الذي بعثه من الرقّة إلى رئيس شرطة بغداد إسحاق بن إبراهيم يقول: «وضاهوا به قول النصارى في ادّعائهم في عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله».(2)

قال أبو العبّاس البغوي: «دخلنا على «فثيون» النصراني و كان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب (الّذي كان يقول بأنّ كلام الله هو الله) فقال: «رحم الله عبد الله كان يجيء فيجلس إلى تلك الزاوية و أشار إلى ناحية من البيعة و عني أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) و لو عاش لنصرنا المسلمين؛ قال البغوي: و سأله محمّد بن إسحاق

ص: 517

1- . كتاب السنّة: 49.

2- . تاريخ الطبري: 198/7، حوادث سنة 218.

الطالقاني، فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن». (1)

قال أبو زهرة: «إنّ النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الأموي وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي وغيرهم، كانوا يثبّون الشكوك بين المسلمين. فقد جاء في القرآن أنّ عيسى بن مريم كلمة الله ألّقاها إلى مريم. فكان يبيّن المسلمين أنّ كلمة الله قديمة فيسألهم: أكلّمته قديمة أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق. وإن قالوا:

قديمة، ادّعى أنّ عيسى قديم». (2)

وبعد ذلك لا يعبأ بما قاله مؤلّف كتاب «المعتزلة» من أنّ القول بخلق القرآن جاء من اليهود، وأنّ أوّل من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدوّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الدّود الذي كان يقول بخلق القرآن، ثمّ أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنّف في خلق القرآن. (3)

هذا، وإنّ المشهور بين اليهود هو قدم التوراة. (4)

وعلى كلّ تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدين وأصوله. وقد طرحت في أواخر القرن الثاني في عصر المأمون، وامتدّت

ص: 518

1- . فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة: 230.

2- . تاريخ المذاهب الإسلامية: 394/2.

3- . المعتزلة: 22، زهدي حسن جار الله.

4- . اليهودية: 222، تأليف أحمد شلبي، كما في بحوث مع أهل السنة والسلفية: 153.

إلى عصر المتوكل و من بعده الذين يضغظون على المعتزلة وينكّلون بهم.

إنّ تاريخ البحث يعرب عن أمرين:

- أ - إنّ المسألة طرحت في جوّ غير هادئ و مشحون بالعداء، و لم يكن البحث لكشف الحقيقة و ابتداعها، بل كلّ يصرّ على إثبات مدّعه.
- ب - لم يكن موضوع البحث منقّحاً حتّى يتوارد عليه النفي و الإثبات، و أنّهم لما ذا يفرون من القول بحدوث القرآن و لما ذا يكفرون القائل به. أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات التي يتلوها القارئ، أم النبي الأكرم، أم أمين الوحي، أم يريدون قدم معانيه و المفاهيم الواردة فيه، أم يريدون قدم علمه سبحانه إلى غير ذلك من الاحتمالات التي لم يركّز البحث على واحد منها.
- يقول القاضي: «ذهبت الحشويّة من الحنابلة إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ في المحاريب و المكتوب في المصاحف، غير مخلوق و لا محدث، بل قديم مع الله تعالى».
- وقال ابن قتيبة: «اتّفقوا على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق و إنّما اختلفوا في اللفظ بالقرآن لغموض وقع في ذلك و كلّهم يجمعون على أنّ القرآن بكلّ حال - مقروءاً و مكتوباً و مسموعاً و محفوظاً - غير مخلوق».(1)

ص: 519

1- . تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: 16.

و ذهب الكلائية(1) إلى أنّ كلام الله تعالى هو معنى أزلّي قائم بذاته مع أنّه شيء واحد.

و أمّا مذهبنا في ذلك فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه و هو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علماً و دالاً على نبوّته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال و الحرام و استوجب منّا بذلك الحمد و الشكر و التحميد و التقديس، و اذن هو الذي نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، و إن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن.(2)

3 - استدلالهم على حدوث القرآن

إذا كان محلّ النزاع هو القرآن المتلوّ كما يظهر من كلام القاضي فحدوثه أمر واضح، فإنّ الكلام هو الحروف المنظومة التي تظهر بالأصوات المقطّعة و ليس حدوثه شيئاً يحتاج إلى دليل، و لو احتاج حدوث مثل هذا إلى دليل إذاً احتاج النهار إلى دليل. كيف و إنّ ترتيب حروف الكلمات و الجمل يستلزم الحدوث، لأنّ تحقّق كلمة بسم الله يتوقّف على حدوث

ص: 520

1- . المؤسس هو عبد الله بن محمد بن كلاب، و له مع عباد بن سليمان مناظرات، و كان يقول: إنّ كلام الله هو الله، و كان عباد يقول: إنّّه نصراني بهذا القول: فلاحظ فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة ص 230.

2- . شرح الأصول الخمسة: 528.

الباء وانعدامها، ثم حدوث السين كذلك، ثم حدوث الميم وهكذا إلى آخر البسملة. فالحدوث ثم الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف. وفي ضوء هذا توجد الكلمة فكيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى؟!

وهذا الاستدلال متين لا مفرّ منه.

ثم إن القاضي استدلل على حدوث القرآن بآيات:

1 - «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ» (1)، والذكر هو القرآن بدليل قوله: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (2). فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً. وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

2 - «الرَّكِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» (3).

بين كونه مركباً من هذه الحروف وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب، أي مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً.

3 - «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي» (4).

ص: 521

1- . الأنبياء: 2.

2- . الحجر: 9.

3- . هود: 1.

4- . الزمر: 23.

وصفه بأنه «منزّل» أولاً، ثم قال: «أحسن الحديث». وصفه بالحسن، و الحسن من صفات الأفعال. و وصفه بأنه «حديث» و هو و المحدث واحد. فهذا صريح ما ادّعيناه. و سمّاه «كتاباً»، و ذلك يدلّ على حدوثه كما تقدّم. و قال: «متشابهاً» أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز و الدلالة على صدق من ظهر عليه. و ما هذا حاله لا بدّ من أن يكون محدثاً. (1)

4 - محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

و لما كانت العقيدة بقدّم القرآن منافية لتوحيده سبحانه، حاول ابن تيميّة تصحيح عقيدة الحنابلة - التي صارت متروكة و مندرسة بعد ثورة الإمام الأشعري على الطائفتين - بالتفريق بين القدم و عدم المخلوقيّة و قال:

«و كما لم يقل أحد من السلف إنّ كلام الله مخلوق، فلم يقل أحد منهم أنّه قديم، و لم يقل واحداً من القولين أحد من الصحابة، و لا التابعين لهم بإحسان، و لا من بعدهم من الأئمة الأربعة و لا غيرهم. و أوّل من عرف أنّه قال «هو قديم»، عبد الله بن سعيد بن كلاب». (2)

و لا يخفى أنّ التفريق بين عدم الخلقة و القدم، كالتفريق بين المترادفين مثل «الإنسان» و «البشر» فكما لا يصحّ أن يقال:

هذا بشر لا إنسان، فهكذا لا يصحّ أن يقال: «القرآن غير مخلوق و لكن ليس بقديم»، لأنّ

ص: 522

1- . شرح الأصول الخمسة: 532.

2- . مجموعة الرسائل: 20/3.

الشيء إذا لم يكن مخلوقاً يكون وجوده لذاته، و ما كان كذلك لا يكون مسبوقاً بالعدم فيكون قديماً.

أضف إلى ذلك أن ابن الجوزي صرح بأن الأئمة المعتمد عليهم قالوا: إن القرآن كلام الله قديم. (1)

فكما أن هذه المحاولة فاشلة، فهكذا محاولته الثانية التي لا يليق بها أن تسطر. وهي القول بقدم حروف المعجم التي هي مواد كلمة الله، حيث قال: «و ما تكلم الله به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله سبحانه و كتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح. وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ». (2)

إن القول بقدم مواد القرآن - أعني: حروف المعجم - أشبه بالقول بقدم الماهيات المنفكة عن الوجود. وهذه الحروف بجنسها، كما أن الماهيات بنوعها، ليست إلا مفاهيم بحتة معدومة وإنما تتشخص بالوجود، و تتحقق بالكينونة، و لا يكون ذلك إلا فرداً و هو حادث قطعاً حسب ما اعترف به.

هذه المسائل صارت سبباً لسقوط عقيدة الحنابلة في أعين المفكرين و المحققين من علماء الإسلام. و لأجل ذلك التجأ الأشعري لتصحيح العقيدة إلى الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه. و قد عرفت في تبين عقيدة

ص: 523

1- . المنتظم في ترجمة الأشعري: 332/6.

2- . مجموعة الرسائل: 45/3.

الأشعري أنّ مرجع الكلام النفسي إلى العلم، وليس شيئاً غيره.

ثمّ إنّ هاهنا أدلة سمعية للحنبلة في إثبات قدم القرآن نأتي بها على وجه الإجمال، وقد طرحها القاضي في كتبه وقام بتحليلها.

5 - نقد أدلة القائلين بالقدم

إنّ القاضي يذكر أدلة القائلين بقدم القرآن ويقول: «و للمخالف في قدم القرآن شبه، من جملتها:

الشبهة الأولى: قولهم: قد ثبت أنّ القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى و الاسم و المسمّى واحد، فيجب في القرآن أن يكون قديماً مثل: الله تعالى. قالوا: و الذي يدلّ على أنّ الاسم و المسمّى واحد، هو أنّ أحدنا عند الحلف يقول: تالله و والله. و هكذا يقول: بسم الله. و لا يكون كذلك إلّا و الأمر على ما قلناه. و كذلك فقد قال لبید:

إلى الحول ثمّ اسم السلام عليكما *** و من يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

أي السلام عليكما.

و هكذا فإنّ أحدنا إذا قال: طلّقت زينب، كان الطلاق واقعاً عليها. فلو لم يكن الاسم و المسمّى واحداً لا يكون كذلك».

و أجاب عنه القاضي بأنّ الاسم غير المسمّى و إلّا فمن قال: ناراً، يجب أن يحترق فمه.

و على هذا قال بعضهم:

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه *** لما تقوّه باسم النار مخلوق

فكيف يكون الاسم والمسمى واحداً، مع أنّ الاسم عرض والمسمى جسم؟.

أقول: يجب إلفات نظر القارئ إلى أمور:

1 - إنّ اتّحاد الاسم مع المسمى صحيح على وجه و باطل على وجه آخر. فإن أرادوا اتّحاد واقعيّة العالم مع ذاته سبحانه فذلك صحيح، لما قلنا من أنّ ذاته سبحانه بلا ضمّ ضميمة مصداق للعالم، وليست ذاته شيئاً وعالميته شيئاً آخر، ولأجل ذلك، الاسم هو واقعيّة العالميّة، و لفظ (العالم) اسم للاسم.

وإن أرادوا اتّحاد لفظ (العالم) الذي حدوثة ذاتي، و تدّرجه عين تحقّقه، مع المسمى فذلك من البطلان بمكان.

2 - إنّ المعارف الإلهيّة لا تبتنى على المسائل الفقهيّة، فإنّ لكلّ علم منهجاً خاصّاً لتحليل مسائله. فالمعارف الإلهيّة مسائل حقيقيّة تطرح على بساط البحث، وينظر إليها من زاوية البرهان العقلي. وأمّا المسائل الفقهيّة فهي مسائل اعتباريّة، اعتبرها الشارع موضوعاً لأمره ونهيه و طاعته وعصيانه، فلا يصحّ الاستدلال عليها إلّا من زاوية العلوم الاعتباريّة.

ص: 525

فالعالم كلّ العالم من يحلّل كلّ مسألة بمنهجها الخاصّ، ولا يخلط هذا بذاك. ولكنّ الحنابلة طفقوا يستدلّون على اتّحاد الاسم مع المسمّى بمسألة فقهية، وهذا مثل من أنكر كروية الأرض بحجّة أنّ كرويتها لا توافق كون ليلة القدر ليلة واحدة، بل تستلزم أن تكون ليلتين. وقد أوضحنا حال هذه الشبهة في أبحاثنا الفقهية.

3 - إنّ الحلف في قول «تالله» و«والله»، واقع على الاسم لا على المسمّى، لوضوح أنّ المقسم به هو لفظ الجلالة لا مصداقه، غاية الأمر اللفظ طريق و مرآة إلى المسمّى، ومع ذلك فالمحلف به لفظه و اسمه، لا مصداقه و ذاته مباشرة، فأين للإنسان الناقص شهود ذاته حتّى يحلف بها. فلو تصعّد و تصوّب لا يكون حلفه خارجاً عن الحلف باللفظ. فإذا كان الحلف هنا على الاسم، يكون الحلف في قوله «باسم الله» أيضاً على الاسم بحجّة أنّ الإضافة بيانية، بمعنى أحلف على الاسم الذي هو الله.

ففي كلا القسمين الحلف واقع على الاسم، دون المسمّى، وليس الحلف في الأوّل على المسمّى حتّى يستدلّ بصحّة الحلف في الثاني المشتمل على لفظ الاسم، على أنّ الاسم هو المسمّى و يستنتج من قدم المسمّى قدم الاسم و منه قدم القرآن لاشتماله على أسمائه.

إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى من الأفكار الباطلة التي شطب العلم و الفكر الصحيح عليها طيلة قرون. و مع الأسف إنّ الشيخ الأشعري جعله من جملة عقائد أصحاب الحديث و أهل السنة، و قال في قائمة عقائد تلك

الطائفة: «إن أسماء الله لا يقال إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج».(1)

يحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة فأخذ لوحاً وكتب عليه «الله». قال: أفتتكر أن يكون هذا هو الله و تدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده و كتب بجنبه: «الله» آخر. فقال للحنبلي: أيهما الله إذن؟ فانقطع المدبر(2).

فلو صحّت هذه الوحدة لوجب تعدّد الآلهة حسب تعدّد أسمائه و كثرتها في لغة العرب و سائر اللّغات.

الشبهة الثانية: إن القوم تعلقوا بآيات من القرآن في إثبات قدمه. منها قوله تعالى: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»(3) قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق(4). و القرآن مشتمل على الأمر فيكون غير مخلوق.

و أجاب عنه القاضي بأن ذلك من قبيل عطف الخاصّ على العامّ، مثل قوله سبحانه: «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَانٌ»(5).

ويمكن أن يجاب بالنقض و الحلّ.

ص: 527

1- . المقالات: 290. وفي هذا المصدر تكلم عن أصحاب الحديث حول اتحاد الاسم مع المسمى، فراجع.

2- . شرح الأصول الخمسة: 544.

3- . الاعراف: 54.

4- . المصدر نفسه

5- . الرحمن: 68.

أَمَّا نَقْضًا فَبَقُولُهُ سُبْحَانَهُ: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (1).

فلو كان الأمر غير مخلوق يلزم أن يكون الروح الذي من الأمر غير مخلوق وقديماً.

وَأَمَّا حَالاً فَبُوجْهِينَ:

أ - المراد من الخلق هنا هو التقدير، قال في اللسان: «الخلق: التقدير، وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع.

قال زهير يمدح رجلاً:

وَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ *** وبعض القوم يخلق ثم لا يفري (2)

و المراد من الأمر هو الإيجاد، لقوله سبحانه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (3). وعلى ذلك يعود معنى الآية إلى أن التقدير والإيجاد في عالم الكون من السموات والأرض وما بينهما له سبحانه. ويشهد عليه ملاحظة نفس الآية: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (4).

ص: 528

1- .الإسراء: 85.

2- . لسان العرب: مادة «خلق»

3- . يس: 82.

4- . الأعراف: 54.

فخلق العالم من الذرة إلى المجرة، رهن التقدير والإيجاد، ولا شريك له سبحانه في واحد من هذين الأمرين، وعندئذ لا صلة لكلمة الأمر، بالأوامر الشرعية الواردة في القرآن الكريم حتى يستدلّ من حديث المقابلة أنّ الأمر غير الخلق.

ب - المراد من الخلق هو الإيجاد، كما هو الشائع، والمراد من الأمر السنن السائدة على العالم، الحاكمة عليه والوسيلة للتدبير. ويشهد له قوله قبل ذلك: «مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ» أي مسخّرات بسننه وقوانينه سبحانه. فيعود معنى الآية أيضاً إلى أنّ الخلق والتدبير بالسنن له سبحانه، لا يشاركه فيهما شيء.

ويظهر ذلك إذا علمنا أنّ «الألف واللام» في «له الأمر» إشارة إلى الأمر الوارد قبله أي: «مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ»، ومن المعلوم أنّ التسخير قائم بوضع سنن وقوانين على عالم الخلق.

الشبهة الثالثة: إنّ توصيف القرآن بأنّه مخلوق ربّما يوهّم وصف القرآن بالكذب والاختلاق، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة ومختلقة، إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل.

قال سبحانه: «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ»⁽¹⁾.

وقال سبحانه: «إِنْ هَذَا إِلَّا إِخْتِلَاقٌ»⁽²⁾.

ص: 529

1- . الشعراء: 137.

2- . ص: 7.

و الإجابة عنه واضحة، فإنّ المراد من كونه مخلوقاً، كونه مخلوقاً لله سبحانه.

ويشهد له أنّه سبحانه وصفه ب «أنزله»، و «جعله»، وغير ذلك من الأفعال الدالّة على انتسابه إلى الله سبحانه.

واستغلال الملحد لهذه الكلمة بتفسيرها بالكذب والاختلاق لا يغيّر الواقع، فالمراد أنّ القرآن المتلوّ على لسان النبي و الصحابة و التابعين و المسلمين، شيء موجود و لا بدّ له من محدث و خالق، و خالقه هو الله سبحانه.

قال المفيد رحمه الله: «إنّ كلام الله تعالى محدث، و بذلك جاءت الآثار عن آل محمّد عليهم السلام، و المراد أنّ القرآن كلام الله و وحيه و أنّه محدث كما وصفه الله تعالى. و أمتنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. و بهذا جاءت الآثار عن الصادقين، و عليه كافّة الإماميّة إلّا من شدّ».(1)

و الحاصل إنّ إطلاق لفظة «الخلق» على القرآن، لمّا كان موهماً لكونه كذباً و مختلقاً، منع من إطلاقه في هذا المقام، و أجزى إطلاق ما لا يوهم مثل هذا المعنى. كلفظ «محدث». و أنّه كلام الله و كتابه و تنزيله، مما يفيد أنّه غير أزليّ، و ليس بقديم.

فإذن، يكون من قبيل:

عبارتنا شتّى و حسنك واحد *** و كلّ إلى ذاك الجمال يشير

ص: 530

وقد وردت الروايات في النهي عن إطلاق الخلق على القرآن - لصدّ استغلال الملاحدة - في (توحيد الصدوق)(1).

هذا، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الوجه وقال:

«فان قيل: أليس قوله تعالى «و تخلقون إفكاً» أريد به كونه كذباً فما أنكرتم، أليس من أن القرآن لا يوصف بذلك من إيهام كونه كذباً... أ ليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعني أنها كذب، وعلى هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً واختلقته».(2)

ولكنّ الإجابة عنه واضحة، لما عرفت من أنّه يمكن التعبير عنه بوجه لا يستلزم ذلك الوهم ككونه محدثاً، أو أنّه غير قديم.

و الظاهر أنّ الوجه في عدم توصيفه بكونه مخلوقاً هو تصوّر الملازمة بين كونه مخلوقاً و كون علمه سبحانه حادثاً.

و هناك وجه آخر لعدم التزامهم بكونه مخلوقاً و هو تصوّر أنّ كلّ مخلوق فان، فيلزم فناء القرآن و موته مع أنّه سبحانه يقول: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(3).

الشبهة الرابعة: إنّ الله سبحانه خلق العالم بلفظ «كن»، يقول: «إِنَّمَا أَمْرُهُ

ص: 531

1- . لاحظ: توحيد الصدوق: 221-222، باب القرآن، الأحاديث 2 و 3 و 4 و 5.

2- . المغنى: 216/7-217، أبواب التوحيد و العدل.

3- . المغنى: ج 7، ص 121 و هو أيضاً كما ترى.

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(1)، ويقولون لو لم يكن هذا الـ «كن» قديماً، لوجب أن يكون محدثاً. فكان لا يحدث إلا بـ «كن» آخر. والكلام في ذلك الـ «كن» كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له.(2)

و أجاب عنه القاضي: ليس المراد من هذه اللفظة هو المركب من الكاف والنون، إذ لا شك في حدوثه، فيجب أن يكون المراد هو الإرادة.(3)

ثم قال: «و الغرض من هذه الآية و ما جرى مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، نظيرها قوله تعالى: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَادِيًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا»(4).

و منه قول الشاعر:

وقالت له العينان سمعاً وطاعة *** و حدرتا كالذَّرِّ لَمَّا يَثْقُبُ

والذي يدل على أن المراد هنا ليس لفظه «كن»، أنه ليس في المقام مخاطب ذو سمع يسمع الخطاب فيوجد به، وعندئذ تصوير الآية تمثيلاً لحقيقة فلسفية، وهي أن إفاضته سبحانه وجود الشيء لا تتوقف على شيء

ص: 532

1- . يس: 82.

2- . شرح الأصول الخمسة: 560.

3- . المصدر السابق. ولما كان القول بالإرادة الحادثة في ذاته مستلزماً لحدوث الذات، التجأ القاضي و أتباعه إلى أن لله سبحانه إرادة غير قائمة بذاته، وهو كما ترى.

4- . فصلت: 11.

وراء ذاته المتعالية. فمشيئته سبحانه مساوقة لوجود الشيء بلا تخلف. وأمّا حقيقة إرادته فليبيانها مقام آخر.

وفي نفس الآيات إشارات لطيفة إلى هذا المعنى.

قال سبحانه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»⁽¹⁾، فيكون الهدف من الآية ونظائرها بيان أنّ إرادته و مشيئته المتعلقة بتحقيق الشيء يساوق وجوده و ليست كإرادة الإنسان. فإنّ الإرادة و المشيئة فيه لا تساوق وجود الشيء، بل يحتاج إلى مقدّمات وأسباب.

ص: 533

المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشرائع و معاجز الأنبياء

إنّ القاضي رتب على القول بالعدل عدّة مسائل زعم أنّها من نتائج القول به، وبما أنّ الاختلاف فيها بين المعتزلة وغيرهم بسيط، نكتفي بإيرادها إجمالاً:

1 - بعث الأنبياء: قال: «ووجه اتّصاله بباب العدل هو أنّه سبحانه إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بالشرعيات، فلا بدّ من أن يعرفناها، لكي لا يكون مُخلاً بما هو واجب عليه، و من العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه».

2 - لزوم اقتران النبوة بالمعجز: قال: «إذا بعث إلينا رسولاً ليعرّفنا المصالح، فلا بدّ من أن يدّعي النبوة و يظهر عليه العلم بالمعجز الدالّ على صدقه عقيب دعواه النبوة».

ثمّ فصل حقيقة المعجز.

يلاحظ عليه: إنّ مقتضى العدل بعث الأنبياء بالدلائل و البيّنات المثبتة لدعواهم النبوة، و لا تنحصر البيّنات بالمعجزات، بل المعجز إحدى الطرق إلى التعرّف على صدق النبي. و هناك طريقان آخران نشير إلى عنوانيهما:

أ - تصديق النبي السابق (الذي ثبتت نبوته قطعياً) نبوة النبي اللاحق.

ب - جمع القرائن و الشواهد التي تدل على صدق دعواه صدقاً قطعياً(1).

3 - صفات النبي: يقول: «الرسول لا بد أن يكون منزهاً عن المنفّرات جملة، كبيرة أو صغيرة، لأن الغرض من البعثة ليس إلا لطف العباد و مصالحهم. فلا بد من أن يكون مقبولا للمكلف.

ثم جوّز صدور الصّغائر عن الأنبياء التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير...، لأنّ قلة الثواب ممّا لا يقدح في صدق الرّسل و لا في القبول منهم».(2)

يلاحظ عليه: أنّ صدور الذنب من النبي يوجب زوال الثقة بصدق قوله، فيقال: لو كان صادقاً فيما يرويه فلما ذا يتخلّف عنه.

4 - نسخ الشرائع: فقد ذكر جملة من الأدلة على جواز النسخ في الشرائع و طرح القول بالبداء و بين الفرق بينه و بين النسخ.

5 - نبوة نبي الإسلام و دلائل نبوته و أنّ القرآن معجز: ثمّ بسط الكلام في إعجاز القرآن إلى أن وصل بحثه إلى القول بالتحريف في القرآن.

و من أعجب ما أتى به قوله إنّ الإمامية جوّزوا في القرآن الزيادة

ص: 535

1- . قد فصلنا تلك الطرق في بحثنا الكلامية لاحظ الإلهيات: 61/3-114.

2- . شرح الأصول الخمسة: 574-575.

والتقصان حتّى قالوا: إنّ سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيها، ونقص، وغيّر وحرّف. (1)

أقول: غاب عن القاضي أنّ الإماميّة عن بكرة أبيهم لم يصدر منهم هذا الكلام الركيك.

نعم، روى القرطبي عند تفسيره سورة الأحزاب عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية، فلمّا كتب المصحف لم يقدر منها إلّا على ما هي الآن. (2)

تمّ الكلام حول الأصل الثاني والفروع التي تترتب عليه.

ص: 536

1- . شرح الأصول الخمسة: 601.

2- . تفسير القرطبي: 113/14.

هذا هو الأصل الثالث من الأصول التي بني عليها الاعتزال، والمراد من الوعد هو المدح و الثواب على الطاعات، و من الوعيد الذمّ و العقاب على المعاصي.

و المسائل المبتنية على الوعد و الوعيد في الكتاب و السنّة و العقل كثيرة طرحها المتكلّمون و المفسّرون في كتبهم الكلاميّة و التفسيريّة. و ليست المعتزلة متفرّدة بالرأي في هذه المسائل و إنّما تفرّدوا في بعض الفروع و لأجل ذلك نذكر عناوين المسائل الكليّة، ثمّ نركّز على متفرّدات المعتزلة، و إليك البيان:

1 - الكلام في المستحقّ بالأفعال (الطّاعة و العصيان) فهو إمّا المدح و الذمّ، أو الثواب و العقاب.

2 - الكلام في الشروط التي معها تستحقّ هذه الأحكام.

3 - هل الثواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشيعة

و جماعة من أهل السنّة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟

4 - هل استحقاق العقاب عقليّ وسمعيّ، أو سمعيّ فقط؟

5 - هل الطاعات مؤثّرة في سقوط العقاب، و المعاصي مؤثّرة في سقوط الثواب، فيعبّر عن الأوّل بالتكفير، و عن الثاني بالإحباط؟

6 - تقسيم المعاصي إلى الكبائر و الصغائر.

هذه هي المسائل التي اختلفت فيها كلمة المتكلّمين من غير فرق بين المعتزليّ وغيره، و لا نركّز البحث على هذه المسائل، و إنّما نبحت في المسائل الآتية التي تعدّ من متفرّدات المعتزلة.

أ - هل يحسن من الله تعالى عقلاً أن يعفو عن العصاة و أن لا يعاقبهم إذا ماتوا بلا توبة، أو إنّ له إسقاطه؟

ب - هل الفاسق (مرتكب الكبائر) مخلّد في العذاب أو لا؟ سواء أ كان العذاب بالنّار أم بغيرها.

ج - إذا كان التخليد في العذاب أمراً محقّقاً، فما معنى الشفاعة التي تضافر عليها الكتاب و السنّة المفسّرة بخروج الفسّاق من النار بشفاعة الرسول وغيره؟

د - هل القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود مرجئة أم راجية؟

ص: 538

هـ - هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، و المعاصي مؤثرة في سقوط الثواب؟

هذه هي المسائل التي تفرّدت بها المعتزلة، و اشتركت معهم فئة الخوارج في تخليد الفسّاق في العذاب، لقولهم بكفر المرتكب للكبيرة، و هذا الأصل - أي الوعد و الوعيد - رمز إلى هذه المسائل الخمس الأخيرة.

أ - هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

اختلفت مدارس الاعتزال فيها، فالبصريّون و منهم القاضي عبد الجبار على الجواز، و البغداديّون على المنع، حتّى قالوا:

يجب عليه أن يعاقب المستحقّ للعقوبة، و لا يجوز أن يعفو عنه، حتّى صار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب.

فإنّ الثواب عندهم لا يجب إلّا من حيث الجود. و ليس هذا قولهم في العقاب فإنّه يجب فعله على كلّ حال.

احتجّ القاضي على الجواز بأنّ العقاب حقّ الله تعالى على العبد، و ليس في إسقاطه إسقاط حقّ ليس من توابعه، و إليه استبقاؤه فله إسقاطه، كالدين فإنّه لمّا كان حقّاً لصاحب الدين خالصاً، و لم يتضمّن إسقاط حقّ ليس من توابعه و كان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقط كما أنّ له أن يستوفيه.

استدلّ البغداديّون بوجوه:

الأول: إنّ العقاب لطف من جهة الله تعالى و اللّطف يجب أن يكون

مفعولاً- بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى. فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.(1)

يلاحظ عليه: أن اللطف عبارة عما يقرب الإنسان من الطاعة ويبعده عن المعصية، وهذا لا يتصور إلا في دار التكليف لا دار الجزاء، ففي الأولى العمل والسعي، وفي الأخرى الحساب والاجتناء.

وأما ما ذكره أخيراً من أنه لو علم المكلف أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر. فيلاحظ عليه: أنه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبة، لإمكان أن يقال إن المكلف لو علم أنه لا تقبل توبته، كان أقرب إلى الطاعة، وأبعد من المعصية.

أضف إلى ذلك إن للرجاء أثراً بناءً في حياة الإنسان، وللأس آثراً سلبية في الإدامة على الموبقات، ولأجل ذلك يشتمل الذكر الحكيم على آيات الترغيب كما يشتمل على آيات الترهيب.

وأخيراً نقول: إن القول بجواز العفو، غير القول بحتميته. والأثر السلبي - لو سلمنا - يترتب على الثاني دون الأول، والكلام في جواز العفو لا في وجوبه وحتميته.

ص: 540

الثاني: ما نقله عنهم العلامة الدواني في (شرح العقائد)، قال: «المعتزلة والخوارج أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، وحرّموا عليه العفو. واستدلّوا عليه بأنّ الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلم يعبأ لزم الخلف في وعده والكذب في خبره، وهما محالان».(1)

وأجيب عنه بأنّ الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط.(2)

وربّما أجيب بوجه آخر وهو أنّ الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وروي عن أنس بن مالك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من وعده الله على عمله ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو في الخيار».(3)

وروي أنّ عمرو بن عبّيد (رئيس المعتزلة بعد واصل) جاء إلى أبي عمرو بن العلاء وقال: يا أبا عمرو، يخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله على عمل عقاباً، أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إنّ الوعد غير الوعيد. إنّ العرب لا يعدّ عيباً ولا خلفاً، أن يعدّ شراً ثمّ لم يفعل، بل يرى ذلك كرمًا وفضلاً، وإتّما الخلف أن

ص: 541

1- . شرح العقائد العضدية: 198-194/2.

2- . شرح العقائد العضدية: 198-194/2.

3- . شرح العقائد العضدية ج 2 ص 194-199. و المتن للقاضي الإيجي (المتوفى عام 756 هـ) و الشرح لجلال الدين الدواني (المتوفى عام 908، أو 909 هـ) طبعا مع حواشي الشيخ إسماعيل الكلنبوي (المتوفى عام 1205 هـ) في استنبول (عام 1317 هـ).

يعد خيراً ثم لم يفعل. قال (عمرو بن عبید) فأوجدني هذا العرب. قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني إذا أوعدته أو وعدته *** لمخلف إيعادي و منجز موعدتي

و ذكر الشاعر الآخر:

إذا وعد السراء أنجز وعده *** وإن أوعد الضراء فالعفو مانع⁽¹⁾

يلاحظ على الجواب الأول: أنه احتمال محض يثبت به الإمكان لا الوقوع، ويرتفع به الاستحالة. ولعلّ الغاية هي إثبات الإمكان.

وأما الجواب الثاني فظاهره أشبه بالبحث اللفظي والأدبي، مع أنّ المسألة عقلية، ولعلّ المجيب يريد شيئاً آخر أشار إليه شيخنا المفيد في كتاب «العيون والمحاسن» وهو التفصيل بين الوعد والوعيد، وأنّ الخلف في الأول قبيح عقلاً والخلف في الثاني ليس بقبيح عقلاً. والدليل على ذلك أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصّة، ولا يعلّقون بصاحبه ذمّاً.

فلو كان العفو من الله تعالى مع الوعيد قبيحاً، يجب أن يكون كذلك عند كلّ عاقل.

ولعلّ وجه ذلك أنّ الخلف في الوعد إسقاط لحقّ الغير وإمساك عن أداء ما عليه من الحقّ، وأمّا الوعيد فإنّ مآل الخلف إلى إسقاط حقّ نفسه،

ص: 542

1- . المعتزلة: 157. و الظاهر منه أنّه نقله عن الجويني في كتابه «الارشاد الى قواطع الأدلة إلى صحيح الاعتقاد»

و مثل ذلك يعدّ مستحسنًا لا قبيحًا إذا وقع الخلف في موقعه.

الثالث: إنّ في جواز ذلك إغراء للمكلّف بفعل القبيح اتكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضروري، لأنّه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أنّ في العفو تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل.(1)

يلاحظ عليه: أنّ الإغراء لا يُلزم القول بالعفو قطعاً كما عليه المرجئة، لا القول به احتمالاً كما عليه الراجئة، ولو صحّ ما ذكر، لبطل الوعد بالتوبة والشفاعة، وأمّا حديث التسوية، فهو يرتفع بإثابة المطيع دون العاصي وإنّما يلزم بتسويتهم في الثواب أيضاً.

إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الأولى وثبت أنّ العفو عن العصاة من المسلمين جائز. ولأجل ذلك يقول الصدوق في تبين عقائد الإمامية:

اعتقادنا في الوعد والوعيد هو أنّ من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجّزة، و من وعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن عذّب به فبعده، وإن عفا عنه فبفضله «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»، وقال عزّ وجلّ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»(2).

هذا هو موجز الكلام في المسألة الأولى، وإليك البحث في مسألة التخليد.

ص: 543

1- .المعتزلة: 157. و الظاهر منه أنّه نقله عن الجويني في كتابه «الإرشاد الى قواطع الأدلّة إلى صحيح الاعتقاد».

2- . أوائل المقالات: 14. و الآيتان من سورتي فصلت 46 والنساء 48.

هذا هو البحث المهم في هذا الأصل، ويعدّ بيت القصيد في فروعه. لا شك أنّ الله تعالى أوعد المجرمين التخليد في العذاب، فهل هو مختصّ بالمشركين والمنافقين أو يعمّ مرتكب الكبائر؟ ذهب المعتزلة إلى عمومها وصار القول بالتخليد شارة الاعتزال وسمته، وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين. قال المفيد: «اتفقت الإمامية على أنّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى الكفار خاصّة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة، وافقهم على هذا القول كافّة المرجئة سوى محمّد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أنّ الوعيد بالخلود في النار عامّ في الكفار، وجميع فساق أهل الصلاة»⁽¹⁾.

ثمّ إنّ المعتزلة استدلت على خلود الفاسق في النار بالسّمع وهو عدّة آيات، استظهرت من إطلاقها أنّ الخلود يعمّ الكافر والمنافق والفاسق، وإليك هذه الآيات واحدة بعد الأخرى:

الآية الأولى: قوله سبحانه: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ»⁽²⁾.⁽³⁾

ص: 544

-
- 1- . أوائل المقالات: 14.
 - 2- . النساء: 14.
 - 3- . وأما قوله سبحانه: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (الجن: 23). فهو راجع الى الكفار، كما هو واضح لمن لاحظ آيات السورة.

و لا شك أنّ الفاسق ممّن عصى الله ورسوله بترك الفرائض وارتكاب المعاصي.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ دلالة الآية على خلود الفاسق في النار لا يتجاوز حدّ الإطلاق، والمطلق قابل للتقييد، وقد خرج عن هذه الآية باتّفاق المسلمين، الفاسق الثائب. فلو دلّ دليل هنا على أنّ المسلم الفاسق ربّما تشمله عناية الله ورحمته، ويخرج عن العذاب، لكان المطلق مقيّداً بقيد آخر وراء الثائب. فيبقى تحت الآية، المشرك والمنافق.

و ثانياً: أنّ الموضوع في الآية ليس مطلق العصيان، بل العصيان المنضمّ إليه تعدّي حدود الله، و من المحتمل جداً أنّ المراد من التعدّي هو رفض أحكامه سبحانه، و طردها، و عدم قبولها. كيف، و قد وردت الآية بعد بيان أحكام الفرائض.

يقول سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوَّلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...»(1).

و يقول سبحانه: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...»(2).

و يقول سبحانه: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...»(3).

ثمّ يقول سبحانه: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ...»(4).

ص: 545

1- . النساء: 11.

2- . النساء: 12.

3- . النساء: 13.

4- . النساء: 14.

وقوله: «وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ» وإن لم يكن ظاهراً في رفض التشريع، لكنّه يحتمله، بل ليس الحمل عليه بعيداً بشهادة الآيات الأخرى الدالة على شمول غفرانه لكلّ ذنب دون الشرك، أو شمول رحمته للناس على ظلمهم إلى غير ذلك من الآيات الواردة في حقّ الفاسق غير التائب كما سيوافيك.

يقول الطبرسي رحمه الله: «إنّ قوله: «وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ» ظاهر في تعدّي جميع حدود الله، وهذه صفة الكفّار. ولأنّ صاحب الصّغيرة بلا خلاف خارج عن عموم الآية وإن كان فاعلاً للمعصية، ومتعدّياً حدّاً من حدود الله. وإذا جاز إخراجه بدليل، جاز لغيره أن يخرج من عمومها من يشفع له النبي، أو يتفضّل الله عليه بالعفو، بدليل آخر. وأيضاً فإنّ التائب لا بدّ من إخراجه من عموم الآية لقيام الدليل على وجوب قبول التّوبة. وكذلك يجب إخراج من يتفضّل الله بإسقاط عقابه منها لقيام الدّلالة على جواز وقوع التفضّل بالعفو» (1).

الآية الثانية: قوله سبحانه: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً» (2).

قال القاضي: «وجه الاستدلال هو أنّه تعالى بيّن أنّ من قتل مؤمناً عمداً جازاه، وعاقبه، وغضب عليه، ولعنه وأخلده في جهنّم» (3).

ص: 546

1- . مجمع البيان: 20/2.

2- . النساء: 93.

3- . شرح الأصول الخمسة: 659.

أولاً: أن دلالة الآية بالإطلاق، فكما خرج منه القاتل الكافر إذا أسلم، والمسلم القاتل إذا تاب، فليكن كذلك من مات بلا توبة ولكن اقتضت الحكمة الإلهية أن يتفضل عليه بالعفو. فليس التخصيص أمراً مشكلاً.

وثانياً: أن المحتمل أن يكون المراد القاتل المستحل لقتل المؤمن، أو قتله لإيمانه. وهذا غير بعيد لمن لاحظ سياق الآيات.

لاحظ قوله سبحانه: «سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (1).

ثم ذكر سبحانه بعد هذه الآية حكم قتل المؤمن خطأً وتعمداً، وفي ضوء هذا يمكن أن يستظهر أن الآية ناظرة إلى القتل العمد الذي يقوم به القاتل لعداء ديني لا غير، فيكون ناظراً إلى غير المسلم.

الآية الثالثة: قوله سبحانه: «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (2).

والاستدلال بهذه الآية إنما يصح مع غض النظر عن سياقها، وأما مع

ص: 547

1- . النساء: 91.

2- . البقرة: 81.

النظر إليه فإنّها واردة في حقّ اليهود، أضف إليه أنّ قوله سبحانه: «وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ» لا يهدف إلّا إلى الكافر، فإنّ المسلم المؤمن مهما كان عاصياً لا تحيط به خطيئته، ففي قلبه نقاط بيضاء يشعّ عليها إيمانه واعتقاده بالله سبحانه وأنبيائه وكتبه على أنّ دلالة الآية بالإطلاق، فلو ثبت ما تقوله جمهرة المسلمين، يخرج الفاسق من الآية بالدليل.

الآية الرابعة: قوله سبحانه: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ» (1).

إنّ دلالة الآية بالإطلاق فهي قابلة للتقييد أولاً. وسياق الآية في حقّ الكفار ثانياً، بشهادة قوله سبحانه قبل هذه الآية:

«الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ * ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ» (2).

ثمّ يقول: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» ف «الْمُجْرِمِينَ» في مقابل «الَّذِينَ آمَنُوا» فلا يعمّ المسلم.

هذه هي الآيات التي استدلتّ بها المعتزلة على تخليد الفاسق في النار. وقد عرفت أنّ دلالتها بالإطلاق لا بالصراحة، و تقييد المطلق أمر سهل، مثل تخصيص العام، مضافاً إلى انصراف أكثرها أو جميعها إلى الكافر

ص: 548

1- . الزخرف: 74-76.

2- . الزخرف: 69-70.

و المنافق. و هناك آيات(1) أظهر ممّا سبق تدلّ على شمول الرحمة الإلهية للفسّاق غير التائبين، وإليك بيانها:

1 - قوله سبحانه: «وَيَسِّرْ تَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ»(2).

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: «عَلَى ظُلْمِهِمْ» إشارة إلى الحال التي يكونون عليها ظالمين، ويجري ذلك مجرى قول القائل: أنا أودّ فلاناً على غدره، و أصله على هجره»(3).

وقد قرّر القاضي دلالة الآية وأجاب عنه بأنّ الأخذ بظاهر الآية ممّا لا يجوز بالاتّفاق، لأنّه يقتضي الإغراء على الظلم، وذلك ممّا لا يجوز على الله تعالى، فلا بدّ من أن يؤوّل، وتأويله هو أنّه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.(4)

ص: 549

1- . كما تدلّ هذه الآيات على عدم الخلود في النار، تدلّ على جواز العفو عن الفاسق من بدء الأمر، وأنّه يعفى عنه ولا يعذب من رأس، فهذا الصنف من الآيات كما تحتجّ بها في هذه المسألة، تحتجّ بها في المسألة السالفة أيضاً فلاحظ.

2- . الرعد: 6.

3- . مجمع البيان: 278/3.

4- . شرح الأصول الخمسة: 684.

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره من الإشكال، جارٍ في صورة التوبة أيضاً، فإنَّ الوعد بالمغفرة مع التوبة يوجب تمادي العاصي في المعصية برجاء أنَّه يتوب. فلو كان القول بعدم خلود المؤمن موجباً للإغراء، فليكن الوعد بالغفران مع التوبة كذلك.

والذي يدلُّ على أنَّ الحكم عامٌّ للتائب وغيره هو التعبير بلفظ «الناس» مكان «المؤمنين». فلو كان المراد هو التائب لكان المناسب أن يقول سبحانه: «وإنَّ ربَّكَ لذو مغفرة للمؤمنين على ظلمهم» مكان قوله للناس. وهذا يدلُّ على أنَّ الحكم عامٌّ يعمُّ التائب وغيره.

وفي الختام، إنَّ الآية تعد المغفرة للنَّاس ولا تذكر حدودها وشرائطها، فلا يصحَّ عند العقل الاعتماد على هذا الوعد وارتكاب الكبائر. فإنَّه وعد إجماليٌّ غير مبين من حيث الشروط والقيود.

2 - قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»⁽¹⁾.

وجه الاستدلال بهذه الآية على أنَّ رحمته تشمل غير التائب من الذنوب، أنَّه سبحانه نفى غفران الشُّرك دون غيره من الذنوب، وبما أنَّ الشُّرك يغفر مع التوبة فتكون الجملتان ناظرتين إلى غير التائب، فمعنى قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ» أنَّه لا يغفر إذا مات بلا توبة، كما أنَّ معنى قوله:

ص: 550

«وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» أَنَّهُ يَغْفِرُ مَا دُونَ الشَّرِّكَ مِنَ الذُّنُوبِ بِغَيْرِ تَوْبَةٍ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الْمَذْنِبِينَ. وَلَوْ كَانَتْ سَائِرُ الذُّنُوبِ مِثْلَ الشَّرِّكَ غَيْرَ مَغْفُورَةٍ إِلَّا بِالتَّوْبَةِ، لَمَا حَسُنَ التَّفْصِيلُ بَيْنَهُمَا، مَعَ وَضُوحِ الْآيَةِ فِي التَّفْصِيلِ. (1)

وَقَدْ أَوْضَحَ الْقَاضِي دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى مَا يَتَبَنَاهُ الْجُمْهُورُ بِوَجْهِ رَائِعٍ، وَلَكِنَّهُ تَأَثَّرًا بِعَقِيدَتِهِ الْخَاصَّةِ فِي الْفَاسِقِ قَالَ: «إِنَّ الْآيَةَ مَجْمَلَةٌ مَفْتُورَةٌ إِلَى الْبَيَانِ لِأَنَّهُ قَالَ: «وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» وَلَمْ يَبَيِّنْ مِنَ الَّذِي يَغْفِرُ لَهُ. فَاحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ أَصْحَابُ الصِّغَائِرِ، وَاحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ أَصْحَابُ الْكِبَائِرِ. فَسَقَطَ احْتِجَاجُهُمْ بِالْآيَةِ (2).

أَقُولُ: عَزَبَ عَنِ الْقَاضِي أَنَّ الْآيَةَ مُطْلَقَةٌ تَعَمُّ كِلَا الْقَسْمَيْنِ، فَأَيُّ إِجْمَالٍ فِي الْآيَةِ حَتَّى نَتَوَقَّفَ. وَالْعَجَبُ أَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِإِطْلَاقِ الطَّائِفَةِ الْأُولَى مِنَ الْآيَاتِ، وَلَكِنَّهُ يَتَوَقَّفُ فِي إِطْلَاقِ هَذَا الصَّنْفِ.

نَعَمْ، دَفْعًا لِلْإِغْرَاءِ، وَقَطْعًا لِعَذْرِ الْجَاهِلِ، قَيَّدَ سَبْحَانَهُ غَفْرَانَهُ بِقَوْلِهِ: «لِمَنْ يَشَاءُ» حَتَّى يَصُدَّ عَنْ الْارْتِمَاءِ فِي أَحْضَانِ الْمَعْصِيَةِ بِحُجَّةٍ أَنَّهُ سَبْحَانَهُ وَعَدَ لَهُ بِالْمَغْفِرَةِ.

ثُمَّ إِنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الزَّيْدِيَّ الْعُلُوِّيَّ الْمُعْتَزَلِيَّ تَبَعَ الْقَاضِي فِي تَحْدِيدِ مَدَالِيلِ هَذِهِ الْآيَاتِ وَقَالَ: آيَاتُ الْوَعِيدِ لَا إِجْمَالُ فِيهَا، وَهَذِهِ

ص: 551

1- . مجمع البيان: 57/2 بتلخيص.

2- . شرح الأصول الخمسة: 678.

الآيات ونحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى: «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (1)، ثم ساق بعض الآيات الواردة في غفران العباد في مجال التوبة. (2)

و يظهر النظر في كلامه ممّا قدّمناه في نقد كلام القاضي فلا نعيد.

إلى غير ذلك من الآيات التي استدللّ بها جمهور المسلمين على شمول مغفرته سبحانه لعصاة المسلمين، وعدم تعذيبهم، أو إخراجهم من العذاب، بعد فترة خاصّة.

هذا، و البحث أشبه بالبحث التفسيري منه بالكلامي. و من أراد الاستقصاء في هذا المجال فعليه جمع الآيات الواردة حول الذنوب و الغفران، حتّى يتّضح الحال فيها، و يتّخذ موضعاً حاسماً بإزاء اختلافاتها الأوليّة.

ج - هل الشفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفساق منهم؟

إنّ هذه المسألة مبنية على المختار في المسألة السابقة، و لمّا كان المختار عند جمهور المسلمين جواز العفو عن الفاسق، أو عدم تخليده بعد تعذيبه مدّة، قالوا بأنّ الشفاعة للفساق و أنّ شفاعة الشفعاء تجلب عفوّه سبحانه إليهم، فيعفو عنهم من بدء الأمر، أو بعد ما يعذبهم فترة.

ص: 552

1- طه: 82.

2- الأساس لعقائد الأكياس: 198.

وأما المعتزلة، فلمّا كان المختار عندهم في المسألة السابقة خلود الفاسق في العذاب، خصّوا الشّفاعَة بالتّائين من المؤمنين، وصار أثرها عندهم ترفيع المقام لا الانقاذ من العذاب، أو الخروج منه.

وهذه هي النقطة الحسّاسة في الأبحاث الكلاميّة التي لها صلة بكتاب الله و سنتّه. فالمعتزلة في المقام أوّلوا صريح القرآن و الروايات و قالوا: إنّ شفاعَة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق و لم يتوبوا، يتنزّل منزلة الشّفاعَة لمن قتل ولد الغير و ترصد لآخر حتّى يقتله؛، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هاهنا. (1)

و الخطأ في تفسير آيات الشّفاعَة، ورفض الروايات المتواترة، حدث من الخطأ في المسألة السابقة. و هكذا شيمة الخطأ و خاصّته فلا يقف عند حد، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ الخطايا خيل شمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها». (2)

و ما ذكره القاضي غفلة عن شروط الشّفاعَة، المحرّرة في محلّها، فإنّ بعض الذنوب الكبيرة ربّما تقطع العلائق الإيمانيّة بالله سبحانه، كما تقطع الأواصر الرّوحيّة مع النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، فأمثال هؤلاء العصاة لا تشملهم الشّفاعَة، و قد وردت الروايات الإسلاميّة حول شروط الشّفاعَة، و في حرمان طوائف من الناس منها.

ص: 553

1- . شرح الأصول الخمسة: 688.

2- . نهج البلاغة: الخطبة 16.

و العجب أنَّ القاضي يستدلُّ على أنَّ العقوبة على طريق الدوام، ولا يخرج الفاسق من النَّار بشفاعة النَّبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله سبحانه: «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»⁽¹⁾، وقوله سبحانه: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ»⁽²⁾.⁽³⁾

يلاحظ عليه

أولاً: أنَّ الأسلوب الصحيح لتفسير القرآن الكريم هو تجريد المفسر نفسه عن كلِّ رأي سابق أولاً، وجمع الآيات المربوطة بموضوع واحد ثانياً. فعند ذلك يقدر على فهم المراد. والقاضي نظر إلى الآيات بمنظار الاعتزال أولاً، ولم يجمع الآيات الراجعة إلى الشفاعة ثانياً، مع أنَّ الآيات الراجعة إلى الشفاعة على سبعة أصناف⁽⁴⁾ فأخذ صنفاً واحداً وترك الأصناف الأخر.

ثانياً: ما ذكره من الآيتين في نفي الشفاعة راجعتان إلى الكفار. فالآية الأولى ناظرة إلى نفي الشفاعة التي كانت اليهود يتبنونها كما هو صريح سياقها، والآية الثانية التي وردت في السورة المكية ناظرة إلى الشفاعة التي كان المشركون يعتقدون بها.

قال سبحانه حاكياً عنهم: «إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَمَا أَضَلُّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ * فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ»⁽⁵⁾.

ص: 554

1- . البقرة: 48.

2- . غافر: 18.

3- . شرح الأصول الخمسة: 689.

4- . لاحظ في الوقوف على هذه الأصناف الجزء الرابع من مفاهيم القرآن: 177-199.

5- . الشعراء: 98-101.

وقال سبحانه: «وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ * حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ» (1).

ثالثاً: أنَّ مسألة الشفاعة لم تكن فكرة جديدة ابتكرها الإسلام و انفرد بها، بل كانت فكرة رائجة بين أُمم العالم من قبل، وخاصة الوثنيين و اليهود، و الإسلام طرحها مهذّبة من الخرافات، و ممّا نسج حولها من الأوهام، و قرّرها على أسلوب يوافق أصول العدل و العقل، و صحّحها تحت شرائط في الشافع و المشفوع له، و هي التي تجرّ العصاة إلى الطهارة من الذنوب، و كفّ اليد عن الآثام و المعاصي، و لا توجد فيهم جرأة و جسارة على هتك الستر.

و من أمعن النظر في آراء اليهود و الوثنيين في أمر الشفاعة يرى أنَّ الشفاعة تقف على الدارجة بينهم، خصوصاً اليهود، و كانت مبنية على رجائهم لشفاعة أنبيائهم و آبائهم في حطّ ذنوبهم، و غفران آثامهم. و لأجل هذا الاعتقاد كانوا يقتربون المعاصي، و يرتكبون الذنوب تعويلاً على ذلك الرجاء.

و في هذا الموقف يقول سبحانه ردّاً على تلك العقيدة الباعثة على الجرأة: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (2)، و يقول أيضاً رفضاً لتلك الشفاعة المحرّرة من كلّ قيد: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ إِذْتَضَىٰ» (3).

ص: 555

1- . المدثر: 46-48.

2- . البقرة: 255.

3- . الأنبياء: 28.

و حاصل الآيتين: أنَّ أصل الشفاعة التي تدّعيها اليهود ويلوذ بها الوثنيون حقّ ثابت في الشريعة السماوية، غير أنَّ لها شروطاً أهمّها إذنه سبحانه للشافع، ورضاه للمشفوع له.

وعلى ذلك فكيف يصحّ لنا تخصيص الآيات بقسم خاصّ من الشفاعة وهي شفاعة الأولياء لرفع الدرجة وزيادة الثواب.

و أوضح دليل على عموميّة الشفاعة ما أصفق على نقله المحدثون من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ادّخرت شفاعة لأهل الكبائر من أمّتي». والقاضي رمى هذا الحديث بأنّه خبر واحد لا- يصحّ به الاحتجاج في باب العقائد. و ما ذكره يعرب عن قصور بابه في مجال الحديث. فقد رواه من أئمة الحديث أبو داود في سننه، و الترمذي في صحيحه، و ابن حنبل في مسنده، و ابن ماجه في صحيحه. (1)

و ليس حديث الشفاعة الدالّ على شمولها لأصحاب الكبائر منحصرأ به، بل أحاديث الشفاعة في هذا المجال متواترة، و قد جمعنا ما رواه السنّة و الشيعة في هذا المجال في كتابنا «مفاهيم القرآن» (2).

ص: 556

-
- 1- . راجع سنن أبي داود: 236/4؛ صحيح الترمذي: 45/4؛ صحيح ابن ماجه: 144/2؛ مسند أحمد: 213/3.
 - 2- . لاحظ: ج 4، فصل الشفاعة في الأحاديث الاسلاميّة، ص 289-311. فتجد في تلك الصحائف (112) حديثاً عن النبي و عترته. و قد قام العلامة المجلسي بجمع أحاديث الشفاعة في موسوعته بحار الأنوار (ج 8/29-63) و روى بعضها الآخر في سائر أجزاءه. كما روى علاء الدين المتقي أحاديث الشفاعة في كنز العمال: 628/14-640.

د - القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجئة أو راجية؟

قد تعرّفت على عقيدة المرجئة في الفصول السابقة وأنّ شعارهم أنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الشّرك طاعة. وقد عرّفناك منهمجهم وأنّ هؤلاء بهذا الشعار يغزّون الجهّال بالمعصية واقتراف الذنوب ولا يعتنون بالعمل بحجّة أنّهم مؤمنون في كلّ حال، ويعيشون في جميع الأحوال بإرجاء العمل ويقولون: إنّ إيمان واحد متّاعل يعدل إيمان جبرائيل والنبيّ الأكرم. هذه هي المرجئة.

وأما جمهرة المسلمين القائلون بجواز العفو وعدم الخلود، فهم راجية، يعتقدون بالعقاب والثواب، يدعون ربّهم رغباً ورهباً، ولا يتّكلون في حياتهم على العفو والرجاء من دون عمل، غير أنّهم يبتّون بذور الرجاء في قلوب العباد لما فيه من آثار تربويّة. وقد ذكرنا في محلّه أنّ في القول بالعفو عن العصاة وخروجهم من النار بالشفاعة وغيرها، بصيص من الرجاء، ونافذة من الأمل فتحة القرآن في وجه العصاة حتّى لا ييأسوا من روح الله ورحمته، ولئلا يغلبهم الشعور بالحرمان من عفو، فيتمادوا في العصيان.

فالمرجئة من قدّموا الإيمان وأخروا العمل، بخلاف الراجية، فإنّهم جعلوا الإيمان غير منفكّ عن العمل وينادون بأعلى أصواتهم أنّ الإيمان بلا عمل كشجرة بلا ثمر، لا يغني ولا يسمن من جوع، ويخافون

رَبِّهِم بِالْغَيْبِ، وَمَعَ ذَلِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ. فَلَا يَنْفَكُ الْخَوْفُ عَنِ الرَّجَاءِ، وَالرَّهْبَةُ عَنِ الرَّغْبَةِ.

هـ - هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، و المعاصي مؤثرة في سقوط الثواب، و هذا ما يعبر عنه بالإحباط و التكفير.

إشارة

الإحباط في اللغة بمعنى: الإبطال، يقال: أحبط الله عمل الكافر. أي أبطله. (1)

و الكفر بمعنى «الستر» و «التغطية»، يقال لمن غطى درعه بثوب: قد كفر درعه، و المكفر: الرجل المتغطي بسلاحه، و يقال للزّارع: كافر، لأنّه يغطي الحبّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (2). و الكفر ضدّ الإيمان، سمّي بذلك لأنّه تغطية الحقّ. (3)

و المراد من الحبط هو: سقوط ثواب العمل الصالح المتقدّم، بالذنوب المتأخّرة، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدّمة، بالطاعة المتأخّرة.

و بعبارة أخرى: إنّ الإحباط في عرف المتكلّمين: عبارة عن إبطال الحسنه بعدم ترتّب ما يتوقّع منها عليها، و يقابله التكفير و هو: إسقاط السيّئة

ص: 558

1- . المقاييس: 129/2، مادة حبط.

2- . الحديد: 20.

3- . المقاييس: 91/5، مادة كفر.

بعدم جريان مقتضاها عليها، فهو في المعصية نقيض الإحباط في الطاعة ولتقدم الكلام في الإحباط أولاً.

1 - الإحباط

إشارة

المعروف عن المعتزلة هو القول بالإحباط، كما أنّ المعروف عن الإمامية والأشاعرة هو أنّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب⁽¹⁾.

قال القاضي عبد الجبار: «إنّ المكلف لا يخلو إمّا أن تخلص طاعته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما، فلا يخلو إمّا أن تتساوى طاعته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر، فإنّه لا بدّ من أن يسقط الأقلّ بالأكثر.... وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ، وقد خالفنا في ذلك المرجئة، وعبد بن سليمان الصيمري»⁽²⁾.

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 الصالح، فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له. وإنّما الكلام فيمن آمن وعمل

ص: 559

1- . أوائل المقالات: 57.

2- . الأصول الخمسة: 624، وقد ذهب القاضي إلى عدم جواز استحقاق المكلف 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.

صالحاً و آخر سيئاً، واستمرّ على الطاعات والكبائر، كما يشاهد من الناس، فعندنا مآله إلى الجنّة ولو بعد النّار، واستحقاقه للثواب و العقاب، بمقتضى الوعد و الوعيد من غير حبوط. و المشهور من مذهب المعتزلة أنّه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه و طاعته و ما يثبت من استحقاقاته، أين طارت؟ و كيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، و مالوا إلى أنّ السيئات يذهبن الحسنات». (1)

أقول: اشتهر بين المتكلّمين أنّ المعتزلة يقولون بالإحباط و التكفير، و أمّا الأشاعرة و الإماميّة فهم يذهبون إلى خلافهم. غير أنّ هنا مشكلة وهي أنّ نفيهما على الإطلاق يخالف ما هو مسلّم عند المسلمين من أنّ الإيمان يُكفّر الكفر، و يُدخل المؤمن الجنّة خالداً فيها، و أنّ الكفر يُحبط الإيمان و يخلّد الكافر في النار. و هذا النوع من الإحباط و التكفير ممّا أصفقت عليه الأئمة، و مع ذلك كيف يمكن نفيهما في مذهب الأشاعرة و الإماميّة؟ و لأجل ذلك، يجب الدقّة في فهم مرادهما من نفيهما على الإطلاق، و سوف يتبيّن الحال في هذين المجالين. هذا، و إنّ القائلين بالإحباط اختلفوا في كيفيّة، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة، و تمحوها بالكلّيّة، من دون أن يكون لها تأثير في تقليل الإساءة، و هو المحكيّ عن أبي عليّ الجبائي.

و منهم من قال بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، و لكنّه

ص: 560

يؤثر في تقليل الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة، فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

وهناك قول آخر في الإحباط وهو عجيب جداً، حكاه التفتازاني في «شرح المقاصد» وهو أن الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإن كانت الإساءة أقل منها قال: حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات.

وعلى هذا (1) ففي الإحباط أقوال ثلاثة:

- 1 - الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثير في تقليل الإساءة.
 - 2 - الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان في تقليل الإساءة.
 - 3 - إن الإساءة المتأخرة عن الطاعات، تبطل جميع الطاعات من دون ملاحظة القلّة والكثرة.
- إذا عرفت موضع النزاع في كلام القوم، فلننقل أدلة الطرفين:

أدلة نفاة الإحباط

استدلّ النافون بوجهين: عقليّ ونقليّ.

أمّا الوجه العقليّ: فهو أن القول بالإحباط يستلزم الظلم، لأنّ من أساء

ص: 561

و أطيع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يُحسن. و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزلة من لم يسيئ. و إن تساويا يكون مساوياً لمن يصدر عنه أحدهما، و هو نفس الظلم. (1)

يلاحظ عليه: أنَّ الإحباط إنَّما يعدّ ظلماً، و يشمُّله هذا الدليل، إذا كان الأكثر من الإساءة مؤثراً في سقوط الأقلّ من الطاعة بالكلية، من دون أن تؤثر الطاعة القليلة في تقليل الإساءة الكثيرة، كما عليه أبو عليّ الجبائي. و أمّا على القول بالموازنة، كما هو المحكي عن ابنه أبي هاشم، فلا يلزم الظلم، و صورته أن يأتي المكلف بطاعة استحقّ عليها عشرة أجزاء من الثواب، و بمعصية استحقّ عليها عشرين جزءاً من العقاب، فلو قلنا بأنّه يحسن من الله سبحانه أن يفعل به عشرين جزءاً من العقاب، و لا يكون لما استحقّه من الطاعة أيّ تأثير للزم منه الظلم. و أمّا إذا قلنا بأنّه يقبح من الله تعالى ذلك، و لا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، و أمّا العشرة الأخرى فإنّها تسقط بالثواب الذي استحقّه على ما أتى به من الطاعة، فلا يلزم ذلك.

يقول القاضي عبد الجبار بعد نقل مذهب أبي هاشم: «و لعمري إنّه القول اللائق بالله تعالى. دون ما يقوله أبو عليّ و الذي يدلّ على صحّته هو أنّ المكلف أتى بالطاعات على الحدّ الذي أمر به، و على الحدّ الذي لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحقّ عليها الثواب، فيجب أن يستحقّ عليها الثواب و إن دسّسها بالمعصية، إلّا أنّه لا يمكن و الحالة هذه أن يوفّر عليه،

ص: 562

على الحدّ الذي يستحقّه، لاستحقاقه، فلا مانع من أن يزول من العقاب بمقداره، لأنّ دفع الضرر كالنفع في أنّه مما يعدّ من المنافع.

ثمّ قال: فأما على مذهب أبي عليّ فيلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً ممّا أتى به من الطاعات. وقد نصّ الله تعالى على خلافه». (1)

والأولى أن يستدلّ على بطلان الإحباط بأنّه يستلزم خُلف الوعد إذا كان الوعد منجزاً، كما هو في محلّ النزاع، وأما إذا كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان به، فهو خارج عن محلّ البحث هذا، من غير فرق بين قول الوالد و الولد.

وأما الوجه النقلي، فقولُه سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ». (2)

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يتمّ على القولين الأوّل والثالث، حيث لا يكون للإحسان القليل دور، وأما على القول الثاني، فالآية قابلة للانطباق عليه، لأنّه إذا كان للإحسان القليل، تأثير في تقليل الإساءة الكثيرة، فهو نحو رؤية له، لأنّ دفع المضرة كالنفع في أنّه مما يعدّ منفعة. وهذا كما إذا ربح إنسان في تجارة قليلاً، وخسر في تجارة أخرى أكثر فأدّى بعض ديونه من الرّبح القليل.

نعم الظاهر من الآية رؤية جزاء الخير، وهو بالقول بعدم الإحباط الصق وأطبق.

ص: 563

1- . شرح الأصول الخمسة: 629.

2- . الزلزلة: 7.

السؤال: لو كان القول بالإحباط مستلزماً للظلم، أو كان مستلزماً لخلف الوعد، فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل، في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أنّ الكفر والارتداد والشرك والإساءة إلى النبي وغير ذلك ممّا يحبط الحسنات(1). ما هو الجواب عن هذه الآيات؟ وما هو تفسيرها؟

الجواب: إنّ القائلين بطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ الاستحقاق في مواردّها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات، فإذا عصى الإنسان ولم يحقق الشرط، انكشف عدم الاستحقاق.

ويمكن أن يقال بأنّ الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقرار الاستحقاق في مستقبل الأيام، هو المشروط بعدم لحوق المعصية، فإنّ فقد الشرط فقد استقرار الاستحقاق واستمراره.

يقول الشيخ الطوسي في تفسير قوله سبحانه: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»(2) «معناه أنّها صارت بمنزلة ما لم يكن،

ص: 564

1- . سنذكرها في آخر البحث.

2- . البقرة: 217.

لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنّهم استحقّوا عليها الثواب ثمّ انحبطت، لأنّ الإحباط عندنا باطل على هذا الوجه»⁽¹⁾.

ويقول الطبرسي في تفسير قوله سبحانه: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽²⁾. «و في قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة على أنّ حبوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب. فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل في الظاهر لو لا كفره لكان يستحقّ الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقة معناه»⁽³⁾.

ويقول في تفسير قوله سبحانه: «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصَّ بِهَؤُلَاءِ خَاسِرِينَ»⁽⁴⁾. «أي ضاعت أعمالهم التي عملوها لأنّهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبطل ما أظهره من الإيمان، لأنّه لم يوافق باطنهم ظاهرهم، فلم يستحقّوا به الثواب»⁽⁵⁾.

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان، فإذا صدر يكشف عن عدم

ص: 565

1- . التبيان: 208/2. ولاحظ: مجمع البيان: 313/1.

2- . المائدة: 5.

3- . مجمع البيان: 163/2.

4- . المائدة: 53.

5- . مجمع البيان: 207/2.

الاستحقاق أبداً، فكيف يطلق عليه الإحباط، و ما الإحباط إلا الإبطال والإسقاط، ولم يكن هناك شيء حتى يبطل أو يسقط؟

وذلك لأنّ نفس العمل في الظاهر سبب ومقتضى، فالإبطال والإسقاط كما يصدقان مع وجود العلّة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود جزء العلّة وسببها ومقتضيها، وهذا كمن ملك أرضاً صالحة للزراعة فأحدث فيها ما أفقدها هذه الصلاحية.

وبعبارة أخرى: إنّ الموت على الكفر، وإن كان يُبطل ثواب جميع الأعمال، لكن ليس هذا بالإحباط، بل لاشتراط الموافقة على الإيمان في استحقاق الثواب على القول بالاستحقاق. أو في إنجاز الوعد بالثواب على القول بعدم الاستحقاق.

وهكذا القول في المعاصي التي ورد أنّها حابطة لبعض الحسنات من غير قول بالحبط، بل يكون الاستحقاق أو الوعد مشروطاً بعدم صدور تلك المعصية.

والذي يبدو لنا من هذه الكلمات إنّ النزاع بين نافي الإحباط ومثبته في هذه الموارد الخاصة، أشبه بنزاع لفظي، لأنّهما متفقان على النتيجة وهي عدم ترتّب الثواب على الإيمان والأعمال الحسنة إذا لحقها الكفر أو بعض الكبائر، غير أنّ النافي يقول بأنّه لم يكن هناك ثواب فعليّ حتّى يحبطه الكفر أو بعض الكبائر، لأنّ ترتّب الثواب أو الاستحقاق كان مشروطاً بشرط غير حاصل، والمثبت له يقول بوجوده فعلاً، لكنّه يسقط بهما. وعلى كلّ واحدة من النظريّتين فالكافر والمرتكب للكبائر، صفر اليد يوم القيامة.

نعم، هذا التفسير إنّما نحتاج إليه في جانب الإحباط، وأمّا في جانب

التكفير فلا حاجة إليه، بل لنا أن نقول إنَّ التوبة والأعمال المكفِّرة يذهبان العقاب المكتوب على المعاصي من دون حاجة إلى القول بكون الاستحقاق مشروطاً بالموافاة على الكفر، لجواز تفضُّله سبحانه بالعفو.

هذا، ولا يصحَّ القول بالإحباط والتكفير في كلِّ المعاصي عند النافي، بل يجب عليه تَتَبُّع النَّصِّص، فكلَّ معصية وردت في الكتاب أو في الآثار الصحيحة إنَّها مذهب لأثر الإيمان والحسنة نقول بالإحباط فيها على التفسير الذي ذكرناه.

وهكذا في جانب التكفير فلا يمكن لنا أن نقول إنَّ كلَّ حسنة تُذهب السيئة إلا بالنَّص. وأمَّا على قول المَثْبُت فالظاهر أنَّه يقول بأنَّ كلَّ كبيرة توجب الإحباط للأصل الذي افترضه صحيحاً وهو خلود مرتكب الكبيرة في النار على الإطلاق.

إلى هنا تمَّ بيان دليل النافين للإحباط على الوجه اللائق بكلامهم، والإجابة عليه.

أدلة مُثْبِتِي الإحباط

استدلَّ القاضي على ثبوت الإحباط بوجه عقليّ فقال: «قد ثبت أنَّ الثواب (1) والعقاب يستحقَّان على طريق الدوام. فلا يخلو المكلف إمَّا أن يستحقَّ الثواب فيثاب، أو يستحقَّ العقاب فيعاقب، أو لا يستحقَّ الثواب ولا

ص: 567

1- . يكفي في ذلك كونه مستحقاً للعقاب دائماً فقط ولا يتوقف على استحقاقه للثواب كذلك، فلاحظ.

العقاب، فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحقّ الثواب والعقاب، فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثر الأكثر في الأقلّ على ما نقوله:

لا يجوز أن لا يستحقّ الثواب ولا العقاب، فإنّ ذلك خلاف ما اتّفقت عليه الأمة. ولا أن يستحقّ الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً ومعاقباً دفعة واحدة، لأنّ ذلك مستحيل والمستحيل ممّا لا يستحقّ...

فلا يصحّ إلا ما ذكرناه من أنّ الأقلّ يسقط بالأكثر. وهذا هو الذي يقوله الشيخان أبو عليّ وأبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنّما الخلاف بينهما في كيفية ذلك». (1)

يلاحظ عليه: أنّه مبنيّ على أنّ استحقاق العقاب على وجه الدوام، وهو مبنيّ على أنّ مرتكب الكبيرة مُخلّد في النار، وبما أنّ الأساس باطل، فيبطل ما بنى عليه، فلا دليل على دوام استحقاق العقاب، وعلى ذلك فالحصر غير حاصر، وأنّ هنا شقّاً سادساً ترك في كلامه وهو أنّه يستحقّ الثواب والعقاب معاً لكن لا دفعة واحدة، بل يعاقب مدّة ثمّ يخرج من النار فيثاب بالجنة على ما عليه جمهور المسلمين.

وقد نقل القاضي عبد الجبّار وجهاً عقلياً آخر للإحباط عن الشيخ أبي عليّ وأجاب عنه، فلاحظ (2).

ص: 568

1- . شرح الأصول الخمسة: 625. وترك تعليل الوجه الأول (وهو أن يستحق الثواب فقط) والثاني (وهو أن يستحق العقاب فقط) لوضوحه.

2- . شرح الأصول الخمسة: 630-631، وحاصل هذا الدليل أنّ المكلف، بارتكاب الكبيرة يخرج نفسه من صلاحية استحقاق الثواب، وهو كما ترى دعوى بلا دليل، إذ لا دليل على أنّ كلّ معصية لها هذا الشأن، وليست كلّ معصية كالكفر والارتداد والنفاق.

و هاهنا تحليل آخر للمسألة وهو أنَّ في الثواب والعقاب أقوال:

- 1 - الثواب والعقاب في الآخرة من قبيل الأمور الوضعيّة الجعليّة، كجعل الأجرة للعامل، والعقاب للمتخلف في هذه النشأة.
 - 2 - الثواب والعقاب في الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملكات التي اكتسبها في هذه الدنيا، بحيث لا يمكن لصاحب هذه الملكة، السكون والهدوء إلا بفعل ما يناسبها.
 - 3 - الثواب والعقاب في الآخرة عبارة عن تمثيل العمل في الآخرة وتجليه فيها بوجوده الأخروي من دون أن يكون للنفس دور في تلك الحياة في تجلي هذه الأعمال بتلك الصور، بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور.
- فلو قلنا بالوجه الأول، كان لما نقلناه من نفاة الحبط (من أن الاستحقاق أو استمراره مشروط بعدم الإتيان بالمعصية) وجه حسن، لأنّ الأمور الوضعيّة، رفعها ووضعها وتبسيطها وتضييقها، بيد المقتن والمشرع، وعندئذ يُجمع بين حكم العقل بلزوم الوفاء بالوعد، وما دلّ من الآيات على وجود الإحباط في موارد مختلفة، كما سيوافيك.
- وقد عرفت حاصل الجمع، وهو أنَّ إطلاق الإحباط ليس لإبطال

استحقاق الإنسان الثواب، بل لم يكن مستحقاً من رأس لعدم تحقّق شرط الثواب، وأمّا مصحّح تسميته بالإحباط فقد عرفته أيضاً، وهو أنّ ظاهر العمل كان يحكي عن الثواب و كان جزء علّة له.

و لو قلنا بالوجه الثاني، و حاصله أنّ الملكات الحسنة و السيّئة التي تعدّ فعليّات للنفس، تحصل بسبب الحسنات و السيّئات التي كانت تصدر من النفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فيها صورة معنويّة مقتضية لخلق الثواب. كما أنّه إذا صدر منها سيّئة، تقوم بها صورة معنويّة تصلح لأن تكون مبدأ لخلق العقاب. و بما أنّ الإنسان في معرض التحوّل و التغيّر من حيث الملكات النفسانيّة، حسب ما يفعل من الحسنات و السيّئات، فإنّ من الممكن بطلان صورة موجودة في النفس و تبدّلها إلى صورة غيرها ما دامت تعيش في هذه النشأة الدنيوية. نعم، تقف الحركة و يبطل التحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلك تثبت لها الصور بلا تغيير أصلاً.

فلو قلنا بهذا الوجه، كان الإحباط على وفق القاعدة، لأنّ الجزاء في الآخرة، إذا كان فعل النفس و إيجادها، فهو يتبع الصورة الأخيرة للنفس، التي اكتسبتها قبل الموت، فإن كانت صورة معنويّة مناسبة للثواب فالنفس منعمة في الثواب من دون مقابلة بالعقاب، لأنّ الصورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورة أخرى. و إذا انعكست الصورة انعكس الحكم.

و أمّا لو قلنا بالوجه الثالث، و هو تجسّم الأعمال و تمثّلها في الآخرة

بالوجود المماثل لها، فالقول بعدم الإحباط هو الموافق للقاعدة، إذ لا معنى للإبطال في النشأة الأخرى.

غير أنَّ الكلام كُلُّهُ في انحصار الثواب و العقاب بهذين الوجهين الأخيرين.(1)

عوامل الإحباط وأسبابه

البحث عن عوامل الإحباط وأسبابه، بحث نقليّ يتوقّف على السبر و الفحص في الكتاب و السنّة، و نكتفي في المقام بما جاء في الكتاب العزيز.

1 - الارتداد بعد الإسلام

قال سبحانه: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»(2).

2 - الشرك المقارن بالعمل

يقول سبحانه: «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ»(3).

ص: 571

1- . لاحظ: الإلهيات: 299/1.

2- . البقرة: 217.

3- . التوبة: 17.

وقد كان المشركون يزعمون أنّ العمل الصالح بنفسه موجب للثواب، غير أنّ القرآن شطب على هذه العقيدة، وصرّح بأنّ الثواب يترتب على العمل الصالح، إذا صدر من فاعل مؤمن.

ولأجل ذلك اتبع سبحانه الآية السابقة بقوله: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»⁽¹⁾.

3 - كراهة ما أنزل الله

قال سبحانه: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ * ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنْزِلَ اللَّهُ فَاحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ»⁽²⁾.

4 - الكُفر

5 - الصدُّ عن سبيل الله

6 - مجادلة الرسول و مشافته

وقد جاءت هذه العوامل الثلاثة في قوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَن يَصْرِفُوا اللَّهَ شَيْئًا وَ سَيُحْبِطُ أَعْمَالُهُمْ»⁽³⁾.

ص: 572

1- . التوبة: 18.

2- . محمد: 8 و 9.

3- . محمد: 32. و لاحظ في عامل الكفر؛ التوبة: 69.

و هل كلّ منها عاملٌ مستقلّ، أو أنّ هنا عاملاً واحداً هو الكفر، و يكون حينئذ الصدّ عن سبيل الله و مشاقّة الرّسول من آثار الكفر، فهم كفروا، فصدوا و شاقّوا؟ وجهان.

و تظهر الثمرة فيما لو صدّد إنسانٌ عن سبيل الله لأغراض دنيويّة، أو شاقّ الرّسول لحالة نفسانيّة مع اعتقاده التام بنبوّة ذلك الرّسول و قبح عمل نفسه. فلو قلنا باستقلال كلّ منها في الحبط، يحبط عمله، و إلا فلا، و بما أنّ الآية ليست في مقام البيان، بل تحكي عمل قوم كانت لهم هذه الشئون فلا يمكن استظهار استقلال كلّ منها في الحبط. نعم، يمكن القول بالاستقلال من باب الأوليّة، و ذلك أنّه إذا كان رفع الصوت فوق صوت النبي من عوامل الإحباط كما سيأتي فكيف لا يكون الصدّ و المشاوقة من عوامله؟

7 - قتل الأنبياء

8 - قتل الأمرين بالقسط من الناس

قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (1).

ص: 573

1- . آل عمران: 21-22.

قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ» (1).

وربما يتصور أن رفع الصوت ليس عاملاً مستقلاً في الإحباط، بل هو كاشف عن كفر الرافع، ولكنه احتمال ضعيف، لأن الآية تخاطب المؤمنين به بقولها: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا».

نعم، لا يمكن الالتزام بأن كل إساءة بالنسبة إلى النبي تحبط الأعمال الصالحة (2)، إلا إذا كانت هتكاً في نظر العامة، و تحقيراً له في أوساط المسلمين، كما هو الظاهر من أسباب نزول الآية.

10 - الإقبال على الدنيا والإعراض عن الآخرة

قال سبحانه: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (3).

ص: 574

1- . الحجرات: 2.

2- . كالغضب في محضره - صلوات الله عليه وآله -.

3- . هود: 15-16.

ويمكن أن يقال إن الإقبال على الدنيا بهذا النحو الذي جاء في الآية يساق الكفر، أو يساق ترك الفرائض، والتوغل في الموبقات، فتكون إرادة الحياة الدنيا وزينتها إشارة إلى العامل الواقعي.

11 - إنكار الآخرة

قال سبحانه: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ» (1).

وهو فرع من فروع الكفر وليس عاملاً مستقلاً.

12 - النفاق

قال سبحانه: «قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا... أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (2).

وقوله: «لِإِخْوَانِهِمْ»، يدل على أنهم لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا منافقين. ويصرح به قوله: «أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا». وعلى ذلك فيرجع النفاق إلى عامل الكفر وعدم الإيمان، وليس سبباً مستقلاً.

ص: 575

1- . الأعراف: 147. ولاحظ سورة الكهف: 105.

2- . الاحزاب: 18-19.

هذه هي أبرز أسباب الإحباط في الذكر الحكيم، وقد عرفت إمكان إدغام البعض في البعض، وعلى كل تقدير، فالإحباط هنا هو بطلان أثر المقتضي، لا إبطال أثر ثابت بالفعل، كما تقدّم (1).

2 - التكفير

التكفير هو إسقاط ذنوب الأفعال المتقدمة بثواب الطاعات المتأخرة، وهو لا يعدّ ظلماً، لأنّ العقاب حقّ للمولى، وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وقد عرفت أنّ خلف الوعيد ليس بقبیح وإتّما القبیح خلف الوعد. فلاجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمرار استحقاقه بعدم تعقّب الطاعات. بل الاستحقاق واستمراره ثابتان، غير أنّ المولى سبحانه، تفضلاً منه، عفا عن عبده لفعله الطاعات.

قال سبحانه: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ» (2).

وقال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (3).

وقال سبحانه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ

ص: 576

1- . و أمّا بيان عوامل الإحباط في السنّة فهو موكول إلى محل آخر.

2- . النساء: 31.

3- . الأنفال: 29.

عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ»⁽¹⁾.

ولا يمكن استفادة الإطلاق من هذه الآيات، وأن كل معصية تكفر، لأنها بصدد بيان تشريع التكفير، وأما شروطه وبيان المعاصي التي تكفر دون غيرها، فلا يستفاد منها، وإنما الظاهر من الآية الأولى هو اشتراط تكفير الذنوب الصغيرة باجتنباب الكبيرة منها، ومن الآية الثانية اشتراط تكفير السيئات بالتقوى، ومن الثالثة تكفير السيئات للذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

روى الكراجكي بسنده عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «وإن كان عليه فضل، وهو من أهل التقوى، ولم يشرك بالله تعالى، واتقى الشرك به، فهو من أهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إن شاء ويتفضل عليه بعفوه»⁽²⁾.

ص: 577

1- . محمد: 2.

2- . البحار: 335/5.

إنّ هذا الأصل يهدف إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، كما عليه جمهور المسلمين، ولا كافراً كما عليه خوارج، 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 وهذا الحكم الذي 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 إنّ قسّم المكلّف من حيث استحقاق الثواب والعقاب إلى قسمين: إمّا أن يكون مستحقّاً للثواب فهو من أولياء الله، وإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب فهو من أعداء الله.

ص: 578

ثم الثاني إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم فهو الكافر والمنافق والمرتب، وإما أن يكون مستحقاً لعقاب دون ذلك سمي فاسقاً «و هو المرتكب للكبيرة».

ثم إن الأساس لإخراج الفاسق عن المؤمن هو جعل العمل جزءاً من الإيمان، وعلى هذا فإذا ترك فريضة أو ارتكب حراماً يخرج من عداد المؤمنين وفيه تشترك المعتزلة والخوارج، ولكن تشعب المعتزلة عن الخوارج بقولهم إنه لا مؤمن ولا كافر، بل في منزلة - أوله - بين المنزلتين، ولكنه عند الخوارج ليس بمؤمن بل كافر.

ثم إنهم استدلوا على كونه ليس بمؤمن بوجه يأتي بها مع تحليلها:

الدليل الأول: ما مر في مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد من اختلاف المسلمين في سائر الأسماء واتفاقهم على كونه فاسقاً، فنأخذ بالمجمع عليه ونطرح ما اختلفوا فيه، حيث إنهم اختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً أو منافقاً، ولكن اتفقوا في كونه فاسقاً، فنأخذ بالمتيقن ونطرح المختلف فيه. وقد عرفت ضعف هذا الدليل فلا نعيده.

الدليل الثاني: ما ذكره القاضي من أن «المؤمن» نقل عن معناه اللغوي إلى معنى آخر وصار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، والدليل على ذلك أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (1)، وقوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

ص: 579

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (1)، وقوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ» (2) إلى غير ذلك من الآيات.

و مثله لفظ المسلم فهو منقول إلى من يستحق المدح والتعظيم.

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره ادعاء محض غير مقترن بالدليل ناش من خلط الأثر بذى الأثر، و لو صحَّ لوجب أن يقول القاضي: إنَّ الصلاة موضوع لمعراج المؤمن، و الصوم للجَنَّة من النار، و الزكاة لتنمية المال، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الصلاة معراج المؤمن» و «الصوم جَنَّة من النار» و «الزكاة تنمية للمال».

و الذي يدلّ على فساد ما ذكره أنّه لو صحَّ لوجب أن يصحَّ وضع الممدوح مكان المؤمن في الآيات التالية، مع أنّه لا يقبله أيّ ذوق سليم.

1 - قال سبحانه: «وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ» (3).

2 - وقال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً» (4).

3 - وقال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (5) إلى غير ذلك من الآيات.

ص: 580

1- . الأنفال: 2.

2- . النور: 62.

3- . البقرة: 221.

4- . النساء: 92.

5- . الأحزاب: 36.

و العجب من القاضي كيف غفل عن الآيات التي ذكر فيها متعلق الإيمان، و معه لا يمكن حمله إلا على أنه بمعنى الإذعان. قال سبحانه: «وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» (1).

وقال سبحانه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» (2).

وقال سبحانه: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصَمُوا بِهِ» (3).

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تبقي شكاً في أن الإيمان بمعنى الإذعان مطلقاً، و في المقام بمعنى الإيمان بالله و اليوم الآخر و رسوله.

و أما ما ذكر من أنه سبحانه لم يذكر اسم المؤمن إلا و قد قرن إليه المدح و التعظيم منقوض بقوله سبحانه: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ» (4).

وقال سبحانه: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ» (5). و الظاهر أن القيد «و لم يلبسوا إيمانهم بظلم» احترازي لا توضيحي.

ص: 581

1- . النساء: 39.

2- . النساء: 152.

3- . النساء: 175.

4- . التغابن: 9.

5- . الأنعام: 82.

أضف إليه أنَّ الإيمان ذو درجات و مراتب، فالمدح المطلق للدرجة العليا و المدح النسبي للدرجات التالية لها.

ثمَّ إنَّ تقسيم الناس إلى قسمين: من يستحقَّ الثَّواب، و من يستحقَّ العقاب، لا يصدقُه القرآن، بل هناك قسم ثالث و هو عبارة عمَّن يستحقَّ كلا الأمرين. قال سبحانه: «و آخِرُونَ - من الأعراب - اعترفوا بذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (1)، فلأجل كونه ذا عمل صالح يستحقَّ الثَّواب قطعاً لقوله: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (2) و يستحقَّ العقاب لكونه ذا عمل سيِّئ.

ثمَّ إنَّ القاضي عطف على دليله السابق قوله:

- 1 - لو كان لفظ المؤمن باقياً على ما كان عليه في اللِّغة لكان يجب إذا صدَّق المرء غيره أو آمنه من الخوف أن يسمَّى مؤمناً و إن كان كافراً.
- 2 - و لكان يجب أن لا يسمَّى الأخرس مؤمناً.
- 3 - و لكان أن لا يجري على النَّائم و الساهي، لأنَّ الانقياد غير مقصود منهما.
- 4 - و لكان يجب أن لا يسمَّى الآن بهذا الاسم إلاَّ المشتغل به دون من

ص: 582

1- . التوبة: 102.

2- . النحل: 97.

سبق منه الإسلام، و لازمه أن لا نسَمِّي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنين. (1)

يلاحظ عليه: أن هذه الوجوه عليلة جداً لا تليق بمقام القاضي.

أما الأول، فالمؤمن هو المذعن المصدق، و يختلف متعلّقه بحسب اختلاف الموارد، فإذا أُطلق في عرف اللّغة يراد منه نفس المذعن، سواء كان متعلّقه هو الله سبحانه أو غيره. قال سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا» (2).

و أما في عرف الشرع و المشرّعة و مصطلح القرآن و الحديث، فالمراد هو الإذعان بالله و اليوم الآخر و رسالة الرسول الخاتم، فالذي يصدق شخصاً في قضية من القضايا مؤمن حسب اللّغة، و ليس كذلك حسب مصطلح الشرع و المشرّعة.

و أما الآخرس فهو مؤمن لكشف إشاراته عن إذعانه، و النائم و الساهي مؤمنان لوجود الإذعان في روحهما، غاية الأمر يكون النوم و السهو مانعين عن بروزهما. و أما من مات مؤمناً فهو أيضاً مؤمن بلحاظ حال النسبة، لا حال التكلّم، فالضارب و القاتل في اليوم الماضي يطلق عليهما المشتق باعتبار زمان النسبة لا باعتبار زمان التكلّم، و الشجرة المثمرة في الشتاء مثمرة بلحاظ حال النسبة.

ثم إن القاضي استدللّ بآيات ربّما يستظهر منها دخول الأعمال في الإيمان، فقد أوضحنا مداليلها عند البحث عن عقائد المرجئة، فلا نطيل.

ص: 583

1- . شرح الأصول الخمسة: 703-705.

2- . يوسف: 17.

ثم إنَّ هناك اختلافاً بين نفس المعتزلة، فذهب أبو الهذيل إلى أنَّ الإيمان عبارة عن أداء الطاعات: الفرائض والنوافل، واجتناب المقبّحات. وهو أيضاً خيرة القاضي.

واختار الجبائيان أنَّه عبارة عن أداء الطاعات، الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات.

وقد عرفت ضعف الكلّ عند البحث عن المرجئة.

بقي هنا بحث وهو الإجابة عن الاستدلالات التي تمسك بها الخوارج على أنَّ مرتكب الكبائر كافر. ونبحث عنها في الجزء (1) المختصّ بعقائدهم، فانتظر.

ص: 584

1- . لاحظ الجزء الخامس من هذه الموسوعة.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذا هو الأصل الخامس من الأصول الخمسة. والأصول المتقدمة تتعلّق بالنظر والاعتقاد بخلافه، فهو بالعمل ألصق وعلى هذا الأصل بعث واصل بن عطاء وغيره دعائه إلى الأقطار المختلفة كما عرفت في ترجمته. و يبحث فيه عن المسائل التالية.

1 - هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب أو لا؟

2 - هل وجوبهما سمعي أو عقلي؟

3 - ما هي شرائط وجوبهما؟

4 - هل وجوبهما عيني أو كفائي؟

5 - مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا الأولى، فقد ذكر القاضي أنّه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد. (1)

ص: 585

1- . شرح الأصول الخمسة: 741.

يلاحظ عليه: أنه ما ذا يريد من قوله «من الإمامية»؟ هل كلمة من تبعية أو بيانية؟ فإن كان الأول كما هو الظاهر، فلا نعرف تلك الشذمة من الإمامية، فإنهم عن بكرة أبيهم مقتفون للكتاب والسنة، وصريح الكتاب وأحاديث العترة الطاهرة على وجوبهما. فمن أراد فليرجع إلى جوامعهم الحديثية. (1)

ونكتفي برواية واحدة من عشرات الروايات. روى جابر بن عبد الله الأنصاري عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتؤمن المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمّر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر». (2)

وإن كان الثاني، فهو غير صحيح. وهذه كتب الإمامية في الكلام والتفسير والفقه مشحونة بالبحث عن فروع المسألة بعد تسليم وجوبهما. قال الشيخ المفيد (المتوفى 413 هـ): «إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه، لقيام الحجة على من لا علم لديه إلا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظن بذلك». (3)

وهذا المحقق الطوسي نصير الدين (المتوفى 672 هـ) يقول في

ص: 586

-
- 1- . لاحظ: وسائل الشيعة: 393/11 الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
 - 2- . المصدر السابق، الحديث السابع.
 - 3- . أوائل المقالات: 98.

«تجريد الاعتقاد»: «و الأمر بالمعروف واجب، وكذا النهي عن المنكر. وبالمندوب مندوب»⁽¹⁾.

نعم، بعض مراتب الأمر بالمعروف كالجهاد الابتدائي مع العدو الكافر مشروط بوجود الإمام العادل. قال الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «و الجهاد واجب مع إمام عادل، و من قاتل فقتل دون ماله و رحله و نفسه فهو شهيد»⁽²⁾.

وقد استظهر بعض الفقهاء من هذا الحديث وغيره أنّ المراد هو الإمام المعصوم المنصوص على ولايته من جانب الله سبحانه بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. غير أنّ في دلالة الروايات على هذا الشرط نوع خفاء، بل عموم ولاية الفقيه في زمان الغيبة كاف في تسويغ ذلك للفقيه الجامع للشرائط⁽³⁾.

وأما سائر مراتب الأمر بالمعروف من الإنكار بالقلب و التذكير باللفظ و العمل باليد فسيأتي البحث عنه في المسألة الخامسة.

نعم، كان على القاضي أن يذكر خلاف الحنابلة و الأشاعرة في مجابهة الظالم و مكافحته. قال إمام الحنابلة: «السمع و الطاعة للأئمة و أمير المؤمنين البرّ و الفاجر».

وقال الشيخ أبو جعفر الطحاوي الحنفي: «و لا نرى الخروج على أئمتنا

ص: 587

1- . كشف المراد: 271.

2- . الوسائل: ج 11، الباب الثاني عشر من أبواب جهاد العدو، الحديث 10.

3- . جواهر الكلام: 13/21-14.

ولاعة أمرنا، وإن جاروا، ولا- ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعات الله فريضة علينا ما لم يأمرُوا بمَعْصِيَةٍ»(1).

وهؤلاء يرون إطاعة السلطان الجائر، مع أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قال: «و من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر».(2)

وروى أبو بكر أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه».(3)

ومع ذلك كلّه فقد نسي القاضي أن ينسب عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى هذه الجماهير، ونسبه إلى الإماميّة وقد عرفت كيفيّة النسبة.

والمسألة من الواضح بمكان لا تحتاج معه إلى تكثير المصادر.

وأما الثانية، فقد ذهب أبو عليّ الجبائي إلى أنّ ذلك يعلم عقلاً. وقال ابنه أبو هاشم: «بل لا يعلم عقلاً إلّا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غمّ، فإنّه يجب عليه النهي ودفعه، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغمّ عن نفسه. فإمّا فيما عدا هذا الموضوع فلا يجب إلّا شرعاً». وقال القاضي: «وهو الصحيح من المذهب».(4)

ص: 588

1- . قد ذكرنا عبارات القوم في وجوب طاعة السلطان الظالم في الجزء الأول من كتابنا هذا.

2- . صحيح الترمذي: 471/4، كتاب الفتن، الباب 14، رقم الحديث 2174.

3- . المصدر السابق: الباب 8، رقم الحديث 2168.

4- . شرح الأصول الخمسة: 742.

يلاحظ عليه: أنَّ أبا هاشم يصوّر حياة الفرد منقطعة عن سائر الناس، فلأجل ذلك أخذ يستثني صورة واحدة. و لو وقف على كَيْفِيَّة حياة الفرد في المجتمع لحكم على الكلّ بحكم واحد، وذلك أنَّ أعضاء المجتمع الواحد الذين يعيشون في بيئة واحدة مشتركون في المصير، فلو كان هناك خير لعمّ الجميع و لم يقتصر على فاعله، و لو كان هناك شرّ يشمل الجميع أيضاً و لم يختصّ بمرتكبه، و من هنا يجب أن تحدّد تصرّفات الأفراد في المجتمع و تحدّد حرّياتهم بمصالح الأُمّة و لا تتخطّاها. و لأجل ذلك يشبّه النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم وحدة المجتمع برّكّاب سفينة في عرض البحر إذا تهدّدها خطر تهدّد الجميع و لم يختصّ بأحد دون أحد.

و لذلك لا يجوز لأحد رّكّابها أن يثقب موضع قدمه، بحجّة أنّه مكان يختصّ به و لا يرتبط بالآخرين، لأنّ ضرر هذا العمل يعود إلى الجميع و لا يعود إليه خاصّة.

روى البخاري عن النعمان بن بشير أنّه قال: سمعت عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم قال: «مثل القائم على حدود الله، و الواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها. فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقاً و لم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم و ما أرادوا، هلكوا جميعاً، و إن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعاً»⁽¹⁾.

ص: 589

1- . صحيح البخاري: 139/3، باب هل يقرع في القسمة و الاستهام فيه. المطبوع على النسخة الاميرية. و رواه الجاحظ في البيان و التبيين: 49/2.

روى جعفر بن محمد عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلاّ عاملها، فإذا عمل علانية ولم يغيّر عليه أضرتّ بالعامّة». قال جعفر بن محمد عليهما السلام: «وذلك أنّه يذلّ بعمله دين الله ويقتدي به أهل عداوة الله». (1)

وبهذا يعرف قيمة كلام أبي هاشم حيث إنّّه نظر إلى حقيقة المجتمع بنظرة فردية، ولأجل ذلك لم يقل بوجوب الأمر بالمعروف عقلاً إلاّ في مورد واحد وهو ما إذا عرضه الغمّ من ظلم أحد أحداً، مع أنّه لو كان هذا هو الملاك لوجب في كثير من الموارد بنفس الملاك، غاية الأمر ربّما يكون الضرر مشهوداً وربّما يكون مستوراً.

ثمّ إنّ البحث عن وجوبه سمعياً أو عقلياً بحث كلامي لا صلة له بكتاب تاريخ العقائد، غير أنّا إكمالاً للفائدة نأتي بنكتة وهي: أنّ الظاهر من القول بوجوب اللطف هو أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليّ، وذلك لأنّ اللطف ليس إلّا تقريب العباد إلى الطاعة وإبعادهم عن المعصية، ومن أوضح ما يحقّق تلك الغاية هو الأمر بالمعروف بعامّة مراتبه.

غير أنّ المحقّق الطوسي استشكل على وجوبهما عقلاً وقال: «لو كانا واجبين عقلاً، لزم ما هو خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته».

وأوضحه شارح كلامه العلامة الحليّ وقال: «إنّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى. فإنّ كلّ واجب عقليّ يجب على كلّ من حصل في حقّه وجه

ص: 590

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. وإمّا غير فاعل لهما فيكون مخالفاً بالواجب، وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى». (1)

يلاحظ عليه: أنّ وجوبهما عقلاً لا يلزم وجوبهما على الله سبحانه بعامة مراتبه، لأنّه لو وجب عليه بعامة مراتبه يلزم إخلال الغرض وإبطال التكليف. وهذا يصدّ العقل عن إيجابهما على الله سبحانه فيما لو استلزم الإلجاء والإخلال بالغرض، فيكتفي فيه بالتبليغ والإنذار وغيرهما ممّا لا ينافي حرية المكلّف في مجال التكليف. وإلى ذلك يشير شيخنا الشهيد الثاني بقوله: «لاستلزام القيام به على هذا الوجه (من وجوبه قولاً وفعلاً) الإلجاء الممتنع في التكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب في حقّه تعالى الانذار والتخويف بالمخالفة لئلا يبطل التكليف، والمفروض أنّه قد فعل». (2)

وأما الثالثة، وهي شرائط وجوبهما، فقد فصلّ فيه الكلام المتكلّمون والفقهاء فقالوا: شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة:

الأول: علم فاعلها بالمعروف والمنكر.

ص: 591

1- . كشف المراد: 271.

2- . الروضة البهية: 262/1، كتاب الجهاد، الفصل الخامس، الطبعة الحجرية.

الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجب.

الثالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر. (1)

وهناك شروط أخر لم يذكرها العلامة في كلامه. منها:

الرابع: تنجز التكليف في حق المأمور والمنهي، فلو كان مضطراً إلى أكل الميتة لا تكون الحرمة في حقه منجزة، فلا يكون فعله حراماً ولا منكراً، وإن كان في حق الأمر والناهي منجزاً.

وعلى كل تقدير فالشرط الثالث - أي عدم المفسدة - شرط في موارد خاصة لا مطلقاً. فربما يجب على الأمر والناهي تحمّل المضرة وعدم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما إذا كان تركه لهما لغاية دفع المفسدة موجباً لخروج الناس عن الدين وتزلزلهم وغير ذلك ممّا أوضحنا حاله في أبحاثنا الفقهية. (2)

وأما الرابعة، وهي كون وجوبهما عينياً أو كفائياً، فالأكثر على أنه كفائي، لأن الغرض شرعاً وقوع المعروف وارتفاع المنكر، من غير اعتبار مباشر معين، فإذا حصل ارتفع الوجوب وهو معنى الكفائي. والاستدلال على كونه عينياً بالعمومات غير كاف كما حَقَّق في محله.

ص: 592

1- . كشف المراد: ص 271، ط صيدا.

2- . لاحظ: رسالتنا الفقهية في التقية. فقد قلنا إن التقية ربّما تحرم إذا كان الفساد في تركها أوسع.

وَأَمَّا الْخَامِسَةُ، أَعْنِي مَرَاتِبَهُمَا، فَتَبْتَدِئُ مِنَ الْقَلْبِ، ثُمَّ اللِّسَانِ، ثُمَّ الْيَدِ وَتَنْتَهِي بِإِجْرَاءِ الْحُدُودِ وَالتَّعْزِيرَاتِ. قَالَ الْبَاقِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأُنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ، وَافْطَرُوا بِأَلْسِنَتِكُمْ، وَصَكَّوْا بِهَا جِبَاهَهُمْ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَّائِمَةً».(1)

وعلى هذا يصبح الأمر بالمعروف على قسمين: قسم لا يحتاج إلى جهاز وقدرة، وهذا ما يرجع إلى عامة الناس.

وقسم يحتاج إلى الجهاز والقوة ويتوقف على صدور الحكم، وهذا يرجع إلى السلطة التنفيذية القائمة بالدولة الإسلامية بأركانها الثلاثة.

وقد بسط الفقهاء الكلام في بيان مراتبهما. فمن لاحظ الروايات وكلمات الفقهاء يقف على أنّ بعض المراتب واجب على الكلّ والبعض الآخر يجب على أصحاب القوة والسلطة.

إلى هنا تمّ البحث عن الأصول الخمسة للمعتزلة، وبقي هنا بحوث نجعلها خاتمة المطاف.

ص: 593

1- . الوسائل: ج 11، كتاب الجهاد، الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث 1.

إشارة

وفيها فروع:

الأول: تحليل بعض ما رمي به مشايخ المعتزلة من الانحلال الأخلاقي، فإنّ في ذلك توضيحاً للحقّ، بل دفاعاً عنه.

الثاني: تبين تاريخ المعتزلة من حيث تدرّجهم من القدرة إلى الضعف، وذلك بحث تاريخي يهّمنا من بعض الجهات، وسيظهر في طيّات البحث.

الثالث: الآثار العلميّة الباقية من المعتزلة.

1 - دفاع عن الحقّ

الاعتزال ظهر في أوساط المسلمين بطابعه العقلي لتحقيق العقائد الإسلاميّة، ودعمها على ضوء الدليل والبرهان.

فكانوا يدافعون عنها حسب طاقاتهم الفكرية، يشهد بذلك حياة مشايخهم وأئمّتهم وتلاميذهم.

ولعلّ تصلّبهم في المناظرة، وعدم السكوت في مقابل الملاحدة وأهل الكتاب من اليهود والنصارى، لأجل عنايتهم بالأمر بالمعروف والنهي

ص: 594

عن المنكر، حتّى صار ذلك أحد أصولهم التي بها يتميّزون عن غيرهم، وقد عرفت نماذج من مناظراتهم مع المخالفين فلا نعيد.

ولم يكن دفاعهم عن الإسلام منحصرًا بالمناقشات اللفظية، بل كانوا يستعملون القوة إذا أُتيح لهم ذلك.

مثلاً: إنّ بشار بن برد كان متّهماً بالالحداد، فهدّده واصل بالقتل، ولم يكتف بذلك حتّى نفاه من البصرة، فذهب إلى حرّان وبقي فيها إلى أن توفي واصل ثم عاد إلى البصرة. وفي ذلك يقول صفوان الأنصاري مخاطباً لبشار:

كأنّك غضبان على الدّين كلّ *** و طالب دخل لا يبيت على حقد

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل *** و كنت شريراً في التّهائم والتّجد(1)

و من مظاهر دعمهم لأصول العقائد الإسلامية ومكافحة التجسيم والتشبيه هو أنّ واصل بن عطاء بعث تلاميذه إلى الأطراف والأكناف لتبليغ رسالة التنزيه ورفض التشبيه، وقد أتينا بأسماء المبعوثين في ترجمته(2).

وروى عمر الباهلي أنّه قرأ الجزء الأول من كتاب «الألف مسألة في الردّ على المانويّة» لواصل، كان فيها نيّف وثلاثون مسألة، وهو الذي أوفد حفص بن سالم إلى خراسان، فناظر جهم بن صفوان وقطعه وجعله يرجع إلى القول الحقّ. وعلى ذلك درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده(3).

ص: 595

1- . البيان والتبيين: 25/1

2- . المنية والامل: 20.

3- . المنية والامل: 21.

و تبع واصلاً وعمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلاف وقد قرأت في ترجمته بعض مناظراته.

ولا تنس ما ذكرناه في ترجمة «معمربن عباد» وقد بعثه الرشيد إلى مناظرة السمني، وهو يدلّ على أنّ المعتزلة كانوا هم المتحمسين للمناظرة بين أهل السنة، وأمّا غيرهم فلا يملكون في مقام المناظرة سوى القول بأنّ البحث حرام.

هذا هو القاضي عبد الجبار قد قام في وجوه الملحدين والشاكّين في إعجاز القرآن، فألّف كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» وكتاباً آخر في نبوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أسماه «تثبيت دلائل نبوة سيّدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم» قال محقّق كتاب «شرح الأصول الخمسة» بأنّه أعدّه للطبع.

ونحن إذا قرأنا في حياتهم هذه البطولات الفكرية والعملية، يشكل علينا قبول ما نسبته إليهم أعداؤهم من المجنون والانحلال الأخلاقي.

لا أقول إنّ كلّ عالم معتزلي، عادل لا يعصي ولا يخطأ، غير أنّ الكلام في أنّ تنزيه طائفة خاصّة كالحنابلة والأشاعرة، ورمي طائفة أخرى بضدّه، ممّا لا يؤيّدّه الإنصاف، فلو قلنا إنّما حكمهم حكم سائر الطوائف الإسلامية حيث في كلّ طائفة ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخير(1) لكان أقرب إلى الواقع والحقيقة.

ص: 596

1- . اقتباس من قوله سبحانه: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر: 32).

و لأجل إيقاف القارئ على بعض ما رميت به تلك الطائفة نذكر ما يلي:

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف *** وأستبيح دماً من غير مجروح

حتّى انشيت ولي روحان في جسد *** والزق منطرح جسم بلا روح(1)

1 - روى ابن قتيبة أنّ النّظام كان يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على حرائرها، و يدخل في الأدناس و يرتكب الفواحش و الشائعات، و له في الشراب شعر.

2 - نقل البغدادي عن كتاب «المضاحك» للجاحظ، أنّ المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع على الطين، فقال المأمون له: أ لا تستحيي؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال ثمامة: تترى ثم تترى.(2)

3 - و ذكر أيضاً أنّ أبا هاشم الجبائي كان أفسق أهل زمانه، و كان مصرّاً على شرب الخمر، و قيل: إنّّه مات في سكره حتّى قال فيه بعض المرجئة:

يعيب القول بالإرجاء حتّى *** يرى بعض الرجاء من الجرائر

و أعظم من ذوي الإرجاء جرماً *** وعيديّ أصرّ على الكبائر(3)

ص: 597

1- . تأويل مختلف الحديث: 18

2- . الفرق بين الفرق: 173.

3- . المصدر السابق: ص 191

يلاحظ عليه: أنَّ ابن قتيبة و البغدادي تفرّدا في نقل هذه النقول و النسب، و أمّا غيرهما من الأشاعرة فنزّهوا أقلامهم عن ذكرها، و لو كانت لهذه النسب مسحة من الحقّ أو لمسة من الصدق لما تورّعوا عن ذكرها، على أنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي يرى فيه قسوة عجيبة في حقّ الطوائف الإسلاميّة لا سيّما المعتزلة.

و على 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)

«رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ»(2).

2 - المعتزلة من القوّة إلى الضعف

إشارة

إنّ فكرة الاعتزال كانت فكرة بدائية، و نبتة غرسها واصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني، و أخذت تتكامل عن طريق تلاميذه و بعض زملائه كعمرو بن عبيد. و قد كان له تأثير في بدء ظهورها إلى أن استطاع أن يستجلب إليه بعض الخلفاء الأمويين المتأخّرين، كيزيد بن وليد بن

ص: 598

1- . الشعر لأبي الأسود الدؤلي صاحب الامام أمير المؤمنين عليه السلام راجع ملحق ديوانه

2- . الحشر: 10.

عبد الملك (المتوفى 126 هـ)، و مروان بن محمد بن مروان آخر خلفائهم (المتوفى 132 هـ)، حيث اشتهر أنّ الأخير كان يقول بخلق القرآن ونفي القدر. (1)

ولمّا اندلعت نيران الثورات ضدّ الأمويين، وقضت على خلافة تلك الطغمة الأثيمة، لمع نجم المعتزلة في عصر أبي جعفر المنصور (136-158 هـ) وقد عرفت في ترجمة عمرو بن عبيد وجود الصلة الوثيقة بينه وبين المنصور.

ولمّا هلك المنصور، أخذ المهدي ابنه زمام الحكم، ولم ير للمعتزلة في زمنه أيّ نشاط يذكر، خصوصاً أنّ المهدي كان شديداً على أصحاب الأهواء، حسب ما يقولون.

روى الكشي عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن هشام... أنّه لمّا كان أيام المهدي، شدّد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن المفصل صنوف الفرق، صنفاً صنفاً، ثمّ قرأ الكتاب على الناس، فقال يونس: «قد سمعت الكتاب يقرأ على الناس على باب الذهب بالمدينة، مرّة أخرى بمدينة الوضاح» (2).

ص: 599

1- . الكامل لابن الاثير: 332/4 قال: «وكان مروان يلقب بالحمار، والجعدي لأنّه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك.

2- . رجال الكشي: 227، ترجمة هشام بن الحكم، الرقم 131. ولعل هذا الكتاب أوّل كتاب ألّف في الملل والنحل بين المسلمين.

وبما أنّ أهل الحديث كانوا يشكّلون الأُكثريّة الساحقة، فيكون المراد من أصحاب الأهواء الذين شدّد عليهم المهدي، غيرهم من سائر الفرق فيعمّ المعتزلة والمرجئة والمحكّمة والشيعة وغيرهم.

ولأجل ذلك لم ير أيّ نشاط للمعتزلة أيّامه، حتّى مضى المهديّ لسيّله، وجاء عصر الرّشيد (170-193 هـ) فيحكي التاريخ عن وجود نشاط لهم في أيّامه، حتّى أنّه لم يوجد في عصره من يجادل السمنية غيرهم.⁽¹⁾

ومع ذلك لم يكن الرّشيد يفسح المجال للمتكلّمين. يقول ابن المرتضى: «وكان الرّشيد نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلّمين»⁽²⁾.

نعم ابتسم الدّهر للمعتزلة أيّام المأمون، لأنّه كان متعطّشاً إلى العلم والتعلّق، والبحث والجدال، فنرى في عصره أنّ رجال المعتزلة يتّصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير كبير في نفسيّته.

يقول الطبري: «وفي هذه السنة (212 هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل عليّ بن أبي طالب عليه السلام وقال: هو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك في شهر ربيع الأوّل.⁽³⁾

ولما استفحلت دعوة المحدثين إلى قدم القرآن واشتدّ أمرهم كتب

ص: 600

1- . لاحظ: طبقات المعتزلة، لابن المرتضى: 55.

2- . طبقات المعتزلة: 56.

3- . تاريخ الطبري: 188/7، حوادث سنة 212.

المأمون عام (218 هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين، ومما جاء في تلك الرسالة:

فاجمع من بحضرتك من القضاة، وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته، بمن لا يوثق بدينه وخلص توحيده و يقينه، فإذا أقرؤا بذلك وافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، وسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، وكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد وكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله، وكتب في شهر ربيع الأول سنة (218 هـ).⁽¹⁾

رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه

ثم إن المأمون كتب إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة في بغداد أن يشخص إليه سبعة نفر من المحدثين. منهم:

ص: 601

1- . تاريخ الطبري: 197/7، حوادث سنة 218.

1 - محمد بن سعد كاتب الواقدي 2 - أبو مسلم، مستملي يزيد بن هارون 3 - يحيى بن معين 4 - زهير بن حرب أبو خثيمة 5 - إسماعيل بن داود 6 - إسماعيل بن أبي مسعود 7 - أحمد بن الدورقي، فامتحنهم المأمون وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايع من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما أجابوا به المأمون، فخلّى سبيلهم. فقد فعل ذلك إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون.

رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم

إشارة

ثم إن المأمون كتب بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم رسالة مفصلة ومما جاء فيها:

«وَمِمَّا بَيَّنَّه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بِرُؤْيَيْهِ وَطَالَعَهُ بِفِكْرِهِ، فَتَبَيَّنَ عَظِيمَ خَطَرِهِ وَجَلِيلَ مَا يَرْجِعُ فِي الدِّينِ مِنْ وَكْفِهِ وَضَرَرِهِ، مَا يَنَالُ الْمُسْلِمُونَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْقُرْآنِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ إِمَامًا لَهُمْ. وَآثَرًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَصَفِيَّةِ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بَاقِيًا لَهُمْ وَاسْتِبَاهَهُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْهُمْ حَتَّى حَسَنَ عِنْدَهُمْ وَتَزَيَّنَ فِي عَقُولِهِمْ أَنْ لَا يَكُونَ مَخْلُوقًا، فَتَعَرَّضُوا لِذَلِكَ لِدَفْعِ خَلْقِ اللَّهِ الَّذِي بَانَ بِهِ عَنْ خَلْقِهِ، وَتَقَرَّدَ بِجَلَالَتِهِ مِنْ ابْتِدَاعِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا بِحِكْمَتِهِ، وَأَنْشَأَهَا بِقُدْرَتِهِ، وَالتَّقَدَّمَ عَلَيْهَا بِأَوَّلِيَّتِهِ الَّتِي لَا يَبْلُغُ أَوَّلَاهَا وَلَا يَدْرِكُ مَدَاهَا، وَكَانَ كُلُّ شَيْءٍ دُونَهُ خَلْقًا مِنْ خَلْقِهِ وَحَدَّثًا هُوَ الْمُحْدِثُ لَهُ، وَإِنْ كَانَ الْقُرْآنُ

ناطقاً به ودالاً عليه وقاطعاً للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله.

والله عز وجل يقول: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (1)، وتأويل ذلك أننا خلقناه كما قال جل جلاله: «وَجَعَلَهَا زَوْجَهَا لَيْسَ كُنْ إِيَّهَا» (2)، وقال: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا* وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا» (3)، و«جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (4) فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة، أخبر أنه جاعله وحده فقال: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (5) فقال ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال لنبيه: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (6)، وقال: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ» (7)، وقال: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ» (8)، وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: «قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» (9)، فسَمَّى الله تعالى القرآن قرآنًا وذكرًا وإيمانًا ونورًا وهدى ومباركًا وعربيًا وقصصًا، فقال: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ

ص: 603

1- . الزخرف: 3.

2- . الأعراف: 189.

3- . النبأ: 10-11.

4- . الأنبياء: 30.

5- . البروج: 21-22.

6- . القيامة: 16.

7- . الأنبياء: 2.

8- . الأنعام: 21.

9- . الأنعام: 19.

أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أُوحِيَنا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (1)، وقال: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» (2)، وقال: «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» (3)، وقال: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (4)، فجعل له أولاً و آخراً، و دلّ عليه أنّه محدود مخلوق، و قد عَظُمَ هؤلاء الجُهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم و الحرج في أمانتهم، و سهّلوا السبيل لعدو الإسلام، و اعترفوا بالتبديل و الالحاد على قلوبهم حتّى عرّفوا و وصفوا خلق الله و فعله بالصفة التي هي لله وحده و شبّهوه به، و الأشباه أولى بخلقه، و ليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة خطأً في الدين و لا نصيباً من الإيمان و اليقين.... إلى أن قال: فاقراً على جعفر بن عيسى و عبد الرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك و انصصهما عن علمهما في القرآن و أعلمهما أنّ أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه و توحيده، و أنّه لا توحيد لمن لم يقرّ بأنّ القرآن مخلوق. فإن قالوا: بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدّم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما في الشهادات على الحقوق و نصّهم عن قولهم في القرآن، فمن لمن يقل منهم إنّّه مخلوق أطلا- شهادته و لم يقطعاً حكماً بقوله و إن ثبت عفاfe بالقصد و السداد في أمره، و افعل ذلك بمن في سائر عمالك من القضاة، و أشرف عليهم إشرافاً يزيد الله

ص: 604

1- . يوسف: 3.

2- . الإسراء: 88.

3- . هود: 13.

4- . فصلت: 42.

به ذا البصيرة في بصيرته ويمنع المرتاب من إغفال دينه، و اكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله»⁽¹⁾.

دعوة المحدثين و القضاة لسماع كتاب الخليفة

ولما جاءت الرسالة الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم، أحضر لفيلاً من المحدثين منهم 1 - أبو حسان الزياتي، 2 - وبشر بن وليد الكندي، 3 - وعلي بن أبي مقاتل، 4 - والفضل بن غانم، 5 - والذيان بن الهيثم، 6 - وسجادة، 7 - والقواريري، 8 - وأحمد بن حنبل، 9 - و قتيبة، 10 - وسعدويه الواسطي، 11 - وعلي بن الجعد، 12 - وإسحاق بن أبي إسرائيل، 13 - وابن الهرش، 14 - وابن عليّة الأكبر، 15 - ويحيى بن عبد الرحمن العمري، 16 - و شيخاً آخر من ولد عمر بن الخطاب، كان قاضي الرقة، 17 - وأبو نصر التمار 18 - وأبو معمر القطيعي، 19 - ومحمد بن حاتم بن ميمون، 20 - ومحمد بن نوح المضروب، 21 - وابن الفرخان، 22 - والنضر بن شميل، 23 - وابن علي بن عاصم، 24 - وأبو العوام البزاز، 25 - وابن شجاع، 26 - وعبد الرحمن بن إسحاق.

فقرأ عليهم رسالة المأمون مرتين حتى فهموه، ثم سأل كل واحد عن رأيه في خلق القرآن.

فوجد في الأجوبة عيًّا و غباوة، لا يتطلبون الحق. وإليك نصّ محاورة إسحاق مع بعض هؤلاء.

ص: 605

1- . تاريخ الطبري: 198/7 و 199 و 200، حوادث سنة 218.

1 - إسحاق بن إبراهيم، مخاطباً بشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟

بشر: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، أ مخلوق هو، قال الله: «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» ما القرآن شيء؟

بشر: هو شيء.

إسحاق: فمخلوق؟

بشر: ليس بخالق.

إسحاق: ليس أسألك عن هذا، أ مخلوق هو؟

بشر: ما أحسن غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين أن لا أتكلّم فيه، وليس عندي غير ما قلت لك.

محاورته مع عليّ بن أبي مقاتل

إسحاق بن إبراهيم: القرآن مخلوق؟

عليّ بن أبي مقاتل: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا.

ابن أبي مقاتل: هو كلام الله.

ص: 606

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسان: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار يقيم حجّنا وصلاتنا ونؤدّي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، وإن أمرنا اتّمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟

أبو حسان: (أعاد كلامه السابق).

إسحاق: إن هذه مقالة أمير المؤمنين.

أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرني أنّ أمير المؤمنين أمرك أن أقول، قلت ما أمرني به، فإنّك الثقة المأمون عليه فيما أبلغتني عنه من شيء، فإن أبلغتني عنه بشيء صرت إليه.

إسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئاً.

قال «علي بن أبي مقاتل: قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الفرائض والمواثيق، ولم يحملوا الناس عليها».

أبو حسان: ما عندي إلا السمع والطاعة، فمرني أتمر.

إسحاق: ما أمرني أن آمرك وإنما أمرني أن أمتحنك.

معاورته مع أحمد بن حنبل

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

أحمد: هو كلام الله.

إسحاق: أم مخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله، لا أزيد عليها.

إسحاق: (قرأ عليه رقعة وفيها: أشهد أن لا إله إلا الله أحداً فرداً لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه). فلما أتى إسحاق إلى قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع 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.

ص: 608

1- . سقط قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» من الرقعة التي نقلها ص 200 و لكن نقله ص 201.

2- . في المصدر «أصغر» والصحيح ما أثبتناه.

إسحاق: فما معناه؟

أحمد: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

ثم إن إسحاق دعا بهم رجلاً رجلاً، كلهم يقولون: القرآن كلام الله إلا هؤلاء النفرة: قتيبة وعبيد الله بن محمد بن الحسن، وابن علي الأكبر، وابن البكاء، وعبد المنعم بن إدريس، والمظفر بن مرجا، ورجلاً ضريراً ليس من أهل الفقه ولا يعرف بشيء منه إلا أنه دس في ذلك الموضوع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطاب قاضي الرقة، وابن الأحمر. فأما ابن البكاء الأكبر فإنه قال:

القرآن مجعول لقول الله تعالى: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»، والقرآن محدث لقوله: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ».

قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟

قال: نعم.

قال إسحاق: فالقرآن مخلوق؟

قال: لا أقول مخلوق، ولكنه مجعول، فكتب مقالته.

فلما فرغ من امتحان القوم وكتبت مقالاتهم رجلاً رجلاً ووجهت إلى المأمون، فمكث القوم تسعة أيام ثم دعا بهم، وقد ورد كتاب المأمون جواب كتاب إسحاق بن إبراهيم في أمر هؤلاء.

ص: 609

كتب المأمون في جواب رسالته كتاباً مفصلاً نأخذ منها ما يلي:

«أما بعد فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك، جواب كتابه كان إليك فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة وملتسمو الرئاسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول في القرآن وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم وتكشيف أحوالهم وإحلالهم محالهم».

ثم تكلم المأمون في حق الممتنعين عن الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً والرسالة مفصلة. (1) والملفت للنظر فيها أمران:

الأول: أمر المأمون رئيس الشرطة بضرب عنق بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدي إذا لم يتوبا بعد الاستتابة، وحمل الباقيين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين وتسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصّبهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف.

الثاني: تذكر بعض أفعال الممتنعين بالاعتراف بخلق القرآن، بوجه يعرب أنّهم لم يكونوا أهل صلاح وفلاح، بل كانوا من مقترفي المعاصي نقطف منها ما يلي:

ص: 610

«وأما الذئال بن الهيثم فأعلمه أنه كان في الطعام الذي كان يسرقه في الأنبار، وفيما يستوي عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبي العباس ما يشغله وأنه لو كان مقتنياً آثار سلفه و سالكاً مناهجهم و مهتدياً سبيلهم لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه.

وأما أحمد بن حنبل و ما تكتب عنه فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة و سبيله فيها و استدلل على جهله و آفته بها.

وأما الفضل بن غانم فأعلمه أنه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، و ما اكتسب من الأموال في أقل من سنة، و ما شجر بينه و بين المطلب بن عبد الله في ذلك، فإنه من كان شأنه شأنه، و كانت رغبته في الدنيا و الدرهم رغبته فليس بمستكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما و إثاراً لعاجل نفعهما.

وأما الزيايدي فأعلمه أنه كان منتحلاً، و لا أول دعي كان في الإسلام خولف فيه حكم رسول الله و كان جديراً أن يسلك مسلكه.

وأما الفضل بن الفرخان فأعلمه أنه حاول بالقول الذي قاله في القرآن أخذ الودائع التي أودعها إياه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره، تربصاً بمن استودعه و طمعاً في الاستكثار لما صار في يده و لا سبيل عليه عن تقادم عهده و تطاول الأيام به.

وأما محمد بن حاتم و ابن نوح و المعروف بأبي معمر فأعلمهم أنهم مشاغل بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد، وإن أمير المؤمنين لو لم يستحل محاربتهم في الله و مجاهدتهم إلا لإربائهم و ما نزل به كتاب الله في

أمثالهم لاستحلّ ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الأرباء شركاً وصاروا للنصارى مثلاً».

ثم وقع في الوقعة في كلّ واحد من الممتنعين ما يشمئز القلم من نقله، فلو كانت تلك النسب على وجهها فويل لهم مما كسبت أيديهم من عظام المحرّمات و ما كسبت قلوبهم من الشُّرك. (1)

فلما وصل كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم دعا القوم وقرأ عليهم كتاب المأمون، فأجاب القوم الممتنعون كلّهم، واعترفوا بأنّ القرآن مخلوق إلا أربعة نفر منهم أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد. فلما كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة، فأجابه سجادة إلى أنّ القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده وخلق سبيله، وأصرّ الآخرون على قولهم.

فلما كان من بعد الغد عاودهم أيضاً فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريري إلى أنّ القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده وخلق سبيله، وأصرّ أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما ولم يرجعا، فشدّا جميعاً في الحديد ووجّها إلى طرسوس وكتب معهما كتاباً ياشخصهما.

ثم لما اعترض على الراجعين من عقيدتهم برّروا عملهم بعمل عمار بن ياسر حيث أكره على الشُّرك وقلبه مطمئن بالإيمان (2)، وقد كتب

ص: 612

1- . تاريخ الطبري: 203/7-204.

2- . إشارة إلى قوله سبحانه «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (النحل: 106).

تأويلهم إلى المأمون، فلأجل ذلك ورد كتاب المأمون بأنه قد فهم أمير المؤمنين ما أجاب القوم إليه، وأنّ بشر بن الوليد تأوّل الآية التي أنزل الله تعالى في عمّار بن ياسر وقد أخطأ التأويل إنّما عني الله عزّ وجلّ بهذه الآية من كان معتقداً الإيمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقداً الشّرك مظهر الإيمان فليس هذه له، فأشخصهم جميعاً إلى طرسوس ليقيموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم.

فأخذ إسحاق بن إبراهيم من القوم الكفلاء ليوافوا بالعسكر بطرسوس، فأشخص كلّ من ذكرنا أسماءهم، فلما صاروا إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنيسة بن إسحاق - وهو والي الرقة - إلى أن يصيروا إلى الرقة، ثمّ أشخصهم إلى إسحاق بن إبراهيم بمدينة السلام (بغداد) مع الرسول المتوجّه بهم إلى أمير المؤمنين، فسلمهم إليه فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخص لهم ذلك في الخروج. (1)

وما ذكرناه هو خلاصة محنة أحمد و من كان على فكرته في زمن المأمون، وليس فيه إلاّ إشخاص أحمد و محمد بن نوح موثّقين في الحديد إلى طرسوس وإشخاص غيرهما مطلقين، ولما بلغهم وفاة المأمون رجعوا من الرقة ولم يسيروا إلى طرسوس.

هذا وقد ذكر القصّة اليعقوبي بصورة مختصرة وقال:

ص: 613

1- . تاريخ الطبري: 195/7-206 بتلخيص منّا.

«و صار المأمون إلى دمشق سنة (218 هـ) و امتحن الناس في العدل و التوحيد و كتب في إشخاص الفقهاء من العراق و غيرها فامتحنهم في خلق القرآن و أكفر من امتنع أن يقول -: القرآن غير مخلوق، و كتب أن لا تقبل شهادته، فقال كلّ بذلك إلّا نفرأ يسيراً».(1)

هذا تفصيل المحنة أيام المأمون، و أمّا ما وقع في أيام الخليفتين: المعتصم و الواثق، فسيوافيك بيانه بعد تعلیقنا.

تعليق على محنة خلق القرآن

إنّ هنا أموراً لا بدّ من الإلفات إليها:

1 - لم يظهر من كتب الخليفة إلى صاحب الشرطة وجه إصراره على أخذ الاعتراف من المحدثين بخلق القرآن. فهل كان الحافز إخلاصه للتوحيد، و صموده أمام الشُّرك؟ أو كان هناك مرمى آخر لإثارة هذه المباحث، حتّى ينصرف المفكِّرون بسبب الاشتغال بهذه المباحث عن نقد أفعالهم و انحرافاتهم، و بالتالي إيقاف الثورة أو إضممارها. فإنّ القلوب إذا اشتغلت بشيء، منعت عن الاشتغال بشيء آخر؟

2 - لو كانت الرّسالة مكتوبة بيد الخليفة أو بإملائه، فهي تحكي عن عمق تفكيره في المباحث الكلاميّة، و إحاطته بأكثر الآيات و قد جاء في

ص: 614

1- . تاريخ يعقوبي: 468/2.

المقام بأسدّ الدلائل وأتقنها، حيث استدلّ تارة بتعلّق الجعل بالقرآن، وأخرى بإحاطة اللّوح المحفوظ به، ولا يحاط إلّا بمخلوق، وثالثة بتوصيفه ب «محدث»، ورابعة بتوصيفه بصفات كلّها صفات المخلوق من تعلّق النزول به ونهي النبي عن العجلة بقراءته، والدعوة إلى الإتيان بمثله، وأنّ له أماماً وخلفاً، إلى غير ذلك.

3 - إنّ الرّسالة كشفت القناع عن السبب الذي أدخل هذه المسألة في أوساط المسلمين، وقال: «إنّ القائلين بقدّم القرآن يضاهئون قول النصراني في أنّ المسيح كلمة وليس بمخلوق»، وهو يعرب عن أنّ الفكرة دخلت إلى أوساط المسلمين بسبب احتكاك المسلمين بهم. وما يقال من أنّ اليهود هم المصدر لدخول هذه الفكرة بينهم غير تامّ، والمأمون أعرف بمصدر هذه الفكرة.

4 - لو صحّ ما ذكره الطبري من صورة المحاورة التي دارت بين رئيس الشرطة والمحدثين، فإنّه يكشف عن جمود المجيبين وغيّهم في الجواب، فإنّهم اتفقوا على أنّ القرآن ليس بخالق، ولكنّهم امتنعوا عن الاعتراف بأنّه مخلوق، وبالتالي جعلوا واسطة بين الخالق والمخلوق أو بين النفي والإثبات، وهو كما ترى.

ولو كان عذرهم في عدم الاعتراف بأنّ القرآن مخلوق، هو الخوف من أن يكون هذا الاعتراف ذريعة للملاحدة حتّى ينسبوا إلى المسلمين بأنّهم يقولون إنّ القرآن مخلوق أي مختلق و مزوّر أو مخلوق للبشر، فيمكن

التخلّص منه بالتّصريح بأنّه مخلوق لله سبحانه لا غير، والله هو خالقه و جاعله ليس غير.

5 - لا شك أنّ عمل الخليفة كان أشبه بعمل محاكم التفتيش في القرون الوسطى حيث كان البابا و البطارقة و القساوسة، يتحرّون عقائد الناس لا سيّما المكتشفين أمثال غاليليو، و كان ذلك وصمة عار على حياة الخليفة و بالتّالي على المعتزلة الّذين كان الخليفة يلعب بحبالهم، و يلحقهم وزر أعماله، و ما يترك في المجتمع من ردّ فعل سيّئ. و من 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 النقل فكيف رضي القوم بهذا العمل.

6 - العجب من تلوّن الخليفة في قضائه في حقّ الممتنعين عن الاعتراف بخلق القرآن، فيرى أنّ بشر بن الوليد، و إبراهيم المهدي مستحقّان لضرب العنق إذا استتبيا و لم يتوبا، و الباقيين مستحقّون للإشخاص إلى عسكره، مع أنّ الجرم واحد، و الكلّ كانوا محدّثين فهماء، و لم يكن الأوّلان قائدي الشرك، و الباقيون مقتفين له. فلو كان القول بعدم خلق القرآن أوقدّمه موجباً للردّة و الرجوع إلى الشرك فالحكم الإلهي هو القتل و إلّا فلا، و هذا يعرب عن أنّ جهاز القضاء كان أداة طيعة بأيدي الخلفاء، يستغلّونه حسب أهوائهم.

7 - إنّ محنة القائلين بعدم خلق القرآن، تمّت في زمن الخليفة

المأمون بالإشخاص والإبعاد من دار السلام إلى طرسوس. غير أنّ التاريخ يذكر إشخاص اثنين موثّقين إلى عسكر الخليفة، وإشخاص الباقين بلا قيود ولا ضرب ولا قتل إلى الخليفة. ولم يحدث التاريخ هنا عن ضرب وقتل.

ولكنّ المحنة لم تنته بموت المأمون، بل استمرّت في خلافة أخيه المعتصم، فالوائق ابنه ولكن بصورة سيّئة، حدث عنها التاريخ.

قضى المأمون نحبّه وجاء بعده أخوه المعتصم (218-227 هـ) 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 وناظره عبد الرحمن بن إسحاق وغيره، فامتنع أن يقول إنّ القرآن مخلوق، فضرب عدّة سياط. فقال إسحاق بن إبراهيم: ولّني يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنك به.

إسحاق بن إبراهيم: هذا العلم الذي علمته نزل به عليك ملك أو علمته من الرجال؟

ابن حنبل: علمته من الرجال.

إسحاق: علمته شيئاً بعد شيء أو جملة؟

ابن حنبل: علمته شيئاً بعد شيء.

إسحاق: فبقي عليك شيء لم تعلمه؟

ص: 617

ابن حنبل: بقي عليّ.

إسحاق: فهذا ممّا لم تعلمه وقد علّمكه أمير المؤمنين.

ابن حنبل: فإني أقول بقول أمير المؤمنين.

إسحاق: في خلق القرآن؟

ابن حنبل: في خلق القرآن.

فأشهد عليه و خلع عليه و أطلقه إلى منزله. (1)

هذا ما كتبه ذلك المؤرخ المتوفّي (عام 290 هـ).

وأما الطبري فلم يذكر في حياة المعتصم ما يرجع إلى مسألة خلق القرآن.

وقال المسعودي: «و فيها (سنة 219 هـ) ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية و ثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن». (2)

نعم ذكر الجزري في كامله في حوادث سنة (219 هـ) وقال: «و فيها أحضر المعتصم أحمد بن حنبل و امتحنه بالقرآن، فلم يجب إلى القول بخلقه، فأمر به فجلد جلدًا عظيمًا حتّى غاب عقله و تقطّع جلده و حبس مقيدًا». (3)

و روى الجاحظ أنّه لم يكن في مجلس الامتحان ضيق، و لا كانت حاله

ص: 618

1- . تاريخ يعقوبي: 472/2.

2- . مروج الذهب: 464/3.

3- . الكامل: 233/5.

حالاً مؤيساً، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع بالين الكلام و يجيب بأغلظ الجواب و يرزنون و يخفّ و يحلمون و يطيش».(1)

هذا ولكن المتحيزين إلى الحنابلة يذكرون المحنة بشكل فظيع. هذا أبو زهرة قد لخص مقالهم بقوله:

«وقد تبين أن أحمد بن حنبل كان مقيداً مسوقاً عند ما مات المأمون، فأعيد إلى السجن ببغداد حتى يصدر في شأنه أمر، ثم سيق إلى المعتصم و اتخذت معه ذرائع الإغراء والإرهاب، فما أجدى في حمله ترغيب و لا ترهيب، فلما لم يجد القول رغباً و رهباً، نفذوا الوعيد فأخذوا يضربونه بالسياط، المرة بعد الأخرى، و لم يترك في كل مرة حتى يغمى عليه و ينخس بالسيف فلا يحسّ. فتكرّر ذلك مع حبسه نحواً من ثمانية و عشرين شهراً فلما استياسوا منه و ثارت في نفوسهم بعض نوازع الرحمة أطلقوا سراحه و أعادوه إلى بيته و قد أثخنه الجراح و أثقله الضرب المبرح المتوالي و الإلقاء في غيابات السجن».(2)

و ليس لما ذكره أبو زهرة مصدر سوى «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، و من تبعه مثل الحافظ ابن كثير في «البداية و النهاية».(3)

ص: 619

1- . الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد: 139/2.

2- . ابن حنبل حياته و عصره: 65.

3- . البداية و النهاية: 340/10-357.

و الناظر في هذين الكتابين يرى تحييزهما لأحمد بن حنبل و أنّهما يريدان نحت الفضائل له و عند ما قصرت أيديهما عنها لجئوا إلى المنامات، فلا يمكن الاعتماد عليهما فيما يرويان من التفاصيل في هذه المحنة. و قد عرفت التضارب في التاريخ بين قائل بأنّ أحمد رجع عن رأيه أثناء الضرب كاليقوبي، و قائل بأنّه بقي على إنكاره.

محنة خلق القرآن و الواثق

قضى المعتصم نحبه و خلفه ابنه الواثق (227-232 هـ) (1)، و كان للمعتزلة في عصره قوّة و قدرة و نشاط و سيطرة.

قال اليعقوبي: «و امتحن الواثق الناس في خلق القرآن، فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك في سائر البلدان، و أن لا يجيزوا إلّا شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب عالماً كثيراً» (2).

يقول الحافظ ابن كثير:

«و أمر الواثق بامتحان الأسارى الذين فودوا من أسر الفرنج، بالقول بخلق القرآن و أنّ الله لا يرى في الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن و أنّ الله لا يرى في الآخرة فودي و إلّا ترك في أيدي الكفار. و هذه بدعة

ص: 620

1- . البداية و النهاية: 297/10.

2- . تاريخ اليعقوبي: 482/2.

ولكن تحيّر ابن كثير للحنابلة وأصحاب القول بعدم خلق القرآن واضح في كتابه. فالاعتماد على ما ينقل من المحنة في حقّ الحنابلة إن لم تؤيّدته سائر الآثار مشكل، وبما أنّ في الكتاب مغالاة في الفضائل، ومحاولة لجعله اسطورة في التاريخ بنقول مختلفة، نكتفي بما يذكره الطبري في المقام.

يقول: «إنّ مالك بن هشم الخزاعي كان أحد نقباء بني العباس، وكان حفيده أحمد بن نصر بن مالك، يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين وابن الدورقي وابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه من السلطان في دولة بني العباس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك مع غلظة الواثق على من يقول ذلك. فحرّك أصحاب الحديث وكلّ من ينكر القول بخلق القرآن أحمد بن نصر وحملوه على الحركة لإنكار القول بخلق القرآن، والغاية من هذه الحركة، الثورة في بغداد على الخليفة الواثق، وخلعه من الخلافة، غير أنّ هذه المحاولة فشلت فأخذوا وحملوا إلى سامراء، التي كانت مقراً للواثق، فحضر القوم واجتمعوا عنده، فلما أتى بأحمد بن نصر قال له: يا أحمد ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، قال أفعلم خلق هو؟ قال:

هو كلام الله، قال: فما تقول في ربّك أترأه يوم القيامة؟

ص: 621

قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله أنه قال: ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته، فنحن على الخبر.

فقال الوثائق لمن حوله: ما تقولون فيه؟ فقال عبد الرحمن بن إسحاق: يا أمير المؤمنين هو حلال الدم. وقال ابن أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب لعلّ به عاهة، أو تغيّر عقلي، فقال الوثائق، إذا رأيتموني قد قمت إليه فلا يقوم أحد معي، فإنّي أحسب خطاي إليه، ودعا بالصمصامة، سيف عمرو بن معديكرب، فمشى إليه وهو في وسط الدار، ودعا بنطع فصير في وسطه جبل فشدّ رأسه، ومدّ الحبل، فضربه الوثائق ضربة، فوقع على جبل العاتق، ثمّ ضربه أخرى على رأسه، ثمّ انتضى سيما الدمشقي سيفه، فضرب عنقه وحرّ رأسه». (1)

هذه خلاصة القصّة. و من المعلوم أنّ هذه القسوة كانت مبرّرة عنده، لا لأجل قوله بخلق القرآن ورؤية الله، بل لما قام به من الثورة عليه.

و يقول أيضاً: «أمر الوثائق بامتحان أهل الثغور في القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلّا أربعة نفر، فأمر الوثائق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه». (2)

وقام الوثائق بنفس العمل الذي قام به أبوه في امتحان أسرى المسلمين، فمن قال إنّ القرآن مخلوق فودي به، و من أبى ذلك ترك في

ص: 622

1- . تاريخ الطبري: 328/7، 329، حوادث سنة 231.

2- . المصدر السابق: ص 331.

أيدي الروم وأمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن يعطوا جميع من قال إن القرآن مخلوق ممن فودي به ديناراً لكل إنسان من مال حمل معهم. (1)

و كانت المحنة مستمرة، والضيق على أصحاب القول بعدم خلق القرآن متواصلاً إلى أن وافاه الأجل، ومات الواصل عام 232.

وقد اتفقت كلمة أهل السير على أن الخلفاء كانوا يلعبون بحبال عدّة من المعتزلة الذين كسبوا منزلة عظيمة لدى الخلفاء، وهم ثمامة بن أشرس وأحمد بن أبي دؤاد الزيّات وغيرهم. وبموت الخليفة وتسّم ابنه المتوكّل الخلافة، غاب نجم المعتزلة وانحدروا من الأوج إلى الحضيض ومن العزّ إلى الذلّة، وإليك هذا القسم من التاريخ.

قصة المحنة و خلافة المتوكّل

قضى الواصل نحبه وقام مقامه المتوكّل وأمر الناس بترك النظر والبحث والجدال وترك ما كانوا عليه في أيام الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواصل، وأمر شيخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنّة. (2)

قال اليعقوبي: «نهى المتوكّل الناس عن الكلام في القرآن وأطلق

ص: 623

1- . المصدر السابق: ص 332.

2- . مروج الذهب: 1/4.

من كان في السجون من أهل البلدان، و من أخذ في خلافة الواثق، فخلّاهم جميعاً و كساهم، و كتب إلى الآفاق كتباً ينهي عن المناظرة و
الجدل».(1)

هذه هي الضربة الأولى التي وجهها المتوكل إلى المعتزلة، و أقفل باب البحث و المناظرة الذي كان لصالح المعتزلة ضدّ أهل الحديث،
حيث كان المعتزلة يتفوّقون على خصمائهم في مجال النقاش. و مع ذلك كلّ لم يكن ذلك ضربة قاضية لنظام الاعتزال، و لأجل ذلك لم
يعزل أحمد بن دؤاد عن قضاء القضاة و لا عن مظالم العسكر، بل أبّاه على منصبه إلى أن عجز عن القيام بالعمل لإصابته بالفالج عام 233
هـ، و اختار بعده ولده محمّد بن أحمد.

يقول الخطيب: «فلما فُلج أحمد بن أبي دؤاد في جمادي الآخرة سنة 233... ولى المتوكل ابنه محمّد بن أحمد أبا الوليد القضاء و مظالم
العسكر مكان أبيه».(2).

و من المعلوم أن أحمد بن أبي دؤاد هو العامل المؤثّر في دعوة الخلفاء على ضدّ أهل الحديث القائلين بقدّم القرآن أو كونه غير مخلوق.
و يظهر من ابن الجوزي في كتاب مناقب الإمام أحمد أنّ المتوكل وجه إلى المعتزلة ضربة ثانية مؤثّرة في إبعادهم عن ساحة المساجد و
المدارس

ص: 624

1- . تاريخ يعقوبي: 484/2-485.

2- . تاريخ بغداد: 298/1.

وإشخاص أهل الحديث ودعوتهم إليها. يقول: «في سنة 234 أشخص المتوكل الفقهاء والمحدثين، وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يحدثوا بالأحاديث فيها الرد على المعتزلة والجهمية، وأن يحدثوا في الرؤية، فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المنصور، ووضع له منبر واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً من الناس، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً» (1).

والتاريخ يعرب عن شدة تقاوم أمر المعتزلة سنة بعد سنة وانجذاب المتوكل إلى أهل الحديث، وتخطئة عمل أبيه الواثق، حيث إن أباه قتل بسيفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه وكانت جثته باقية على الصليب إلى عام 237، ولكن المتوكل أمر بإنزال جثته وهو نوع تخطئة لعمل أبيه أولاً، وإمضاء لمنهج أهل الحديث ثانياً.

يقول الطبري: «وقد كان المتوكل لما أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدل في القرآن وغيره، ونفذت كتبه بذلك إلى الآفاق، وهم بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء والرعا إلى موضع تلك الخشبة وكثروا وتكلموا، فبلغ ذلك المتوكل، فوجه إليهم نصر بن الليث، فأخذ منهم نحواً من عشرين رجلاً فضربهم وحبسهم، وترك إنزال جثة أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تكثير العامة في أمره، وبقي الذين أخذوا بسببه في الحبس حيناً... فلما دفع بدنه إلى أوليائه في الوقت الذي ذكرت، حملة ابن

ص: 625

أخيه موسى إلى (بغداد) و غسل و دفن و ضمّ رأسه إلى بدنه». (1)

و مع ذلك لم يكتف في قطع جذور المعتزلة عن بلاطه و صار بصدد الانتقام من آل ابن أبي دؤاد. يقول الطبري: «وفي سنة 237 غضب المتوكل على ابن أبي دؤاد و أمر بالتوكيل على ضياع أحمد بن أبي دؤاد لخمس بقين من صفر، و حبس يوم السبت لثلاث خلون من شهر ربيع الأول ابنه أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد في ديوان الخراج و حبس إخوته عند عبيد الله بن السري خليفة صاحب الشرطة». (2)

و الظاهر من الخطيب في تاريخه أنّ عزل محمد بن أحمد كان يوم الأربعاء لعشر بقين من صفر سنة 240 و صودرت أمواله، و مات أبو الوليد محمد بن أحمد ببغداد في ذي القعدة سنة 240، و مات أبوه أحمد بعده بعشرين يوماً. (3)

ثم إن إبعاد المعتزلة عن ساحة القدرة فسح للشعب إظهار حقه و إبداء كامل غيظه في مناسبات شتى. منها ما عرفت عند إنزال جثة أحمد بن نصر، و منها ما فعلوه في تشييع جنازة أحمد بن حنبل، فقد شيعه جماعة كثيرة و إن غالى ابن الجوزي - كما هو شأنه - في حق إمامه و قال: «و عن بعض الشهود أنّه مكث طول الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكن إلا

ص: 626

1- . تاريخ الطبري: 368/7-369، حوادث سنة 237.

2- . تاريخ الطبري: 367/7-368، حوادث سنة 237.

3- . تاريخ بغداد: 298/1، و لاحظ الكامل لابن الاثير: 294/5، حوادث سنة 240.

بشقّ النفس لكثرة ازدحام الناس عليه»(1). وأخذ الشعراء يهجون المعتزلة. يقول شاعرهم:

أفلت سعود نجومك ابن دؤاد *** وبدت نحوسك في جميع إباد

فرحت بمصرعك البرية كلّها *** من كان منها موقناً بمعاد

كم من كريمة معشر أرملتها *** ومحدث أوثقت بالأقياد

كم مجلس لله قد عطّلتها *** كيلا يحدث فيه بالاسناد

كم من مساجد قد منعت قضاتها *** من أن يعدل شاهد برشاد

كم من مصايح لها أطفأتها *** كيما تزلّ عن الطريق الهادي(2)

وأخذ أهل الحديث يجلسون في المساجد ويروون الأحاديث ضدّ الاعتزال ويكفّرون المعتزلة. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول إن القرآن مخلوق، فقال: كافر. قال: فابن دؤاد؟ قال كافر بالله العظيم.(3)

عند ذلك شعرت المعتزلة بأنّ الظروف قاسية وأنّ السلطة والأكثرية الساحقة من أهل السنّة يريدون أن يقضوا عليهم و يشفوا غيظ صدورهم منهم، ومع ذلك كلّ كانت عندهم طاقة يردّون بها عن أنفسهم التي رشقوا بها. فقام الجاحظ أحد أدباء المعتزلة فألف كتاباً باسم «فضيلة المعتزلة» فأثنى

ص: 627

1- . مناقب الامام أحمد: 418.

2- . تاريخ بغداد: 155/4

3- . تاريخ بغداد: 285/3.

عليهم وعدّ فضائلهم وكان الكتاب من حيث الصياغة والتعبير بمكان توجّهت إليه أبصار الخاصة والعامة، وبالتالي ظهر عليه ردّ أو ردود، أشهرها ما كتبه أحمد بن يحيى الراوندي (المتوفى 345 هـ) الذي كان من المعتزلة، ثم رجع عنهم فألّف كتابه «فضيحة المعتزلة» ولم يبرح زمان حتّى جاء أبو الحسين عبد الرحمن بن محمّد بن عثمان الخياط فألّف «الانتصار» انتصر فيه للجاحظ على ابن الراوندي، والموجود من هذه الكتب الثلاثة هو الأخير.

ثم إنّ ممّا أعان على انقراضهم هو تشتّت مذاهبهم وفرقهم، فإنّ القوم تفرّقوا إلى مدرستين، مدرسة معتزلة بغداد ومدرسة معتزلة البصرة، ولم تكن حتّى في نفس المدرستين وحدة في التفكير، فصاروا فرقاً تنوّف على العشرين، وعند ذلك بلغوا إلى درجة من الضعف والانحلال ساعد على زوالهم وانقراضهم.

وجاءت الضربة الأخيرة من جانب أبي الحسن الأشعريّ الذي كان ربيب أبي عليّ الجبائي وتلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث، فقد رقى في البصرة يوم الجمعة كرسياً و نادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعلها وأنا تائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة، مخرج لفضائلهم ومعائبهم».(1)

ص: 628

1- . فهرست ابن النديم، الفن الثالث من المقالة الخامسة ص 231؛ وفيات الاعيان: 275/3.

فقد كان لرجوع من كان من أكابر تلاميذ أبي عليّ الجبائي أثر بارز في النفوس، وبذلك أخذ الدهر يقلب عليهم ظهر المجنّ، تقلّب لجة البحر بالسفن المشحونة والفلك المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النجاة وهالك في أمواج الدهر. هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العبّاسيين قام في سنة (408 هـ) بنفس العمل الذي قامت به المعتزلة في عصر المعتصم والواثق. يقول الحافظ ابن كثير: «وفي سنة (408 هـ)، استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرجوع وتبرّءوا من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النكال والعقوبة ما يتّعظ به أمثالهم، وامثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلك واستقرّ بسنّته في أعماله التي استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، و صلبهم وحبسهم ونفاهم وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع ونفاهم عن ديارهم، وصار ذلك سنّة في الإسلام».(1)

قال الخطيب: «وصنّف القادر بالله كتاباً في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز وإكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كلّ جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، و يحضر الناس سماعه».(2)

ص: 629

1- . البداية و النهاية: 6/12.

2- . تاريخ بغداد: 37/4 و 38.

أقول: وهذا الكتاب هو المعروف «بالبیان القادري»، وصار هذا الكتاب محوراً لتمييز الحق عن الباطل، والصحيح عن الزائف كما يدعون.

وقال ابن الجزري في حوادث سنة (420 هـ): «ولمّا ملك محمود بن سبكتكين الريّ.. نفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والتّجّوم وأخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل».(1)

وقال ابن كثير في حوادث سنة (456 هـ) ناقلاً عن ابن الجوزي: «وفي يوم الجمعة ثاني عشر شعبان هجم قوم من أصحاب عبد الصمد على أبي عليّ بن الوليد المدرّس للمعتزلة فسبّوه وشتّموه، لامتناعه من الصلاة في الجامع وتدريسه للناس بهذا المذهب، وأهانوه وجروّوه، ولعنّت المعتزلة في جامع المنصور، وجلس أبو سعيد بن أبي عمامة وجعل يلعن المعتزلة».(2)

وقال في حوادث سنة (477 هـ): «إنّ أبا عليّ بن الوليد شيخ المعتزلة كان مدرّساً لهم فأنكر أهل السنّة عليه، فلزم بيته خمسين سنة إلى أن توفي في ذي الحجة منها».

ويقول أيضاً في حوادث (461 هـ): «وفيها نقمت الحنابلة على الشيخ أبي الوفاء عليّ بن عقیل وهو من كبرائهم برّدده إلى أبي عليّ بن الوليد المتكلّم المعتزلي واتّهموه بالاعتزال».(3)

ص: 630

1- . الكامل: ج 7، حوادث سنة 420.

2- . البداية والنهاية: 91/12.

3- . المصدر نفسه: 98.

و يقول في حوادث سنة (465 هـ): «وفي يوم الخميس حادي عشر المحرم حضر إلى الديوان أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل العقيلي الحنبلي وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمّن توبته من الاعتزال»⁽¹⁾.

وبذلك حقّق التاريخ السنّة المعروفة «كما تدين تدان» وأخذت الطائفتان، الحنابلة والمعتزلة يتصارعان ويقتتلان قتال موت أو حياة، فصار الانتصار لأصحاب الحديث، والهلاك والاضطهاد للمعتزلة، فلم يظهر بعد هذه القرون إلاّ آحاد ينجمون في الفينة بعد الفينة والفترة بعد الفترة لا تجد لهم ذكراً بارزاً في ثنايا التاريخ.

إنّ تكامل الأمم وبلوغها الذروة من العظمة، ثمّ انحدارها إلى هاوية الضعف والانحلال سنّة إلهيّة قضى بها على جميع الأمم، فلم يكن ارتقاء المعتزلة بلا سبب، كما أنّه لم يكن ضعفهم بلا علّة. فيجب على الباحث المتأمل في ثنايا القضايا التاريخية تحليل هذه الظاهرة تحليلاً علمياً يوافق الأصول المسلّمة في تحليل هذه المباحث.

أقول: إنّ المعتزلة لم يسقطوا سياسياً فحسب، بل سقطوا فكرياً، فلا تسمع بعد أبي هاشم الجبائي (المتوفى 321 هـ) في القرن الرابع، وبعد القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) في القرن الخامس، مفكراً قوياً في المسائل الكلاميّة، يوازي المتقدّمين منهم مثل أبي هذيل العلاف، والنّظام. بل أكثر ما قام به المتأخّرون بعد القاضي لا يتجاوز عن تبين المذهب

ص: 631

و توضيح صياغته من دون تأسيس قاعدة أو أصل في المجالات الكلامية.

و الظاهر أنه لم يكن لسقوطهم سبب واحد، بل يستند انحلالهم إلى أسباب متعددة أدت بهم إلى الهلاك و الدمار و الانقراض إلا في نقاط خاصة كاليمين وغيرها.

و ها إليك بيان الأمور التي سببت سقوطهم:

1 - إن مذهب السنة بمفهومه الحقيقي، يبتني على عدالة الصحابة أجمعين وإجلالهم، بل على تعديل السلف من التابعين و تابعي التابعين في الأقوال و الأفعال، كيف و هؤلاء عند أهل السنة عمد المذهب، التي قام عليها صرحه. و جرح واحد من الصحابة أو ترك قوله، إخلال في الأساس، و هو ما لا يقبله المذهب بتاتا. فلأجل ذلك ترى أن أهل السنة، يقدسون السلف و يكسونهم حلية العدالة التي لا تقل عن العصمة في حق النبي الأكرم و العترة الطاهرة عليهم السلام عند الشيعة. و ما هذا إلا لأن المذهب مبني على تلك الأسس من أول يوم اجتمعوا فيه لاختيار خليفة للرسول إلى يومنا هذا.

فمع أن كثيراً من المفكرين منهم يتلون كتاب الله الصريح في التنديد ببعض الصحابة، و يقرءون الصحاح و المسانيد الصريحة في ارتداد الكثير منهم بعد رحلة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و يقلبون التاريخ ظهر المجن، فيشاهدون فيه موبقات بعض الصحابة و خداعهم و ضلالهم، مع ذلك كله لا ينبسون فيهم بنت شفة و يحكمون الأصل على هذه المعارف الصحيحة. و هذه قاصمة للمذهب السني بالمعنى الحقيقي. هذا من جانب.

و من جانب آخر، إنّ المعتزلة كانوا منتمين لأهل السنّة، وفي الوقت نفسه كانوا يعطون للعقل قسطاً أوفر و يقدّمونه على النصوص الواردة في الصّحاح و المسانيد عن الصحابة و التابعين. مثلاً إنّ النصوص النبويّة التي يرويها المحدثون من أهل السنّة تركّز على التجسيم و الرؤية و التشبيه و الجبر و سلب الاختيار عن الإنسان، فمعنى كون الفرقة فرقة سنّية، تكريم هذه الأصول و الأحاديث و عدم الخروج عن خطوطها، ولكنهم مع الانتماء واجهوا هذه النصوص بشدّة و قسوة، فأخذوا يردّونها و يضربونها عرض الجدار، و هذان لا يجتمعان.

فكون الإنسان مقتنياً لمذهب أهل السنّة لا ينفكّ عن اقتفاء هذه الآثار و عدم التخطّي عنها، و الثورة على هذه النصوص، إمحاء لمذهب السنّة و هدم لأسسه، فكيف يجتمعان. فلازم ذلك أنّهم صاروا يتبنّون مبادئ متناقضين يضربون بواحد منهما المبدأ الآخر.

فالحقّ أنّ التسنّن بالمعنى الصحيح هو ما كان عليه أحمد بن حنبل و نظراؤه من الجمود على الظواهر، و الأخذ في الصفات الخبريّة بالمعنى الحرفي، و رفض العقل و البرهان في مجالي العقائد و الأحكام، و ترك التفكير و التعقّل في المعارف، و هذا هو الخطّ السنّي الحقيقي الذي عليه وهابية اليوم في نجد و الحجاز، فمن أراد الانتماء إلى هذا المذهب، يجب أن يسلك هذا الطريق و يترك التفكّر و البرهنة في جميع المجالات، و من جمع بينهما فقد جمع بين الضدّين و النقيضين.

إنّا نرى أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعريّ بعد ما تاب و التحق بالحنابلة، و حاول إثبات عقائد أهل الحديث بالبرهنة و الدليل، قابله إنكار شديد من قبل الحنابلة، و لأجل ذلك لم يترجموه في طبقاتهم و لا عدّوه من أنفسهم، بل استنكر «البر بهاري» رئيس حنابلة بغداد طريقته بأنّه يتجاوز في طرح الأصول و العقائد عن النصوص و يدخل في باب الدليل و البرهان، و قد صار ذلك سبباً لحدوث مخاصمة شديدة بين الحنابلة و الأشاعرة على مدى القرون.

و قد عرفت في الجزء الثاني شكوى الأشاعرة من المتوسّمين بالحنبليّة، و ما هذا إلّا لأنّ خطّ الحنابلة خطّ الرواية عن التابعين و الصحابة و الاقتفاء بهم من دون أن يقيموا للعقل وزناً، و هذا على طرف النقيض من كتب الإمام الأشعري (سوى الإبانة) و كتب أئمة الأشاعرة، فإنّها مشحونة بالاستدلال العقليّ على العقائد و إن كان لصالح آراء أهل الحديث.

و في ضوء ذلك تقف على أنّ موضع المعتزلة من المجتمع السنيّ موضع الرقعة من اللباس، فكانوا من أهل السنّة و يدّعون الانتماء إليهم، غير أنّ أهل السنّة لا يقبلونهم، و هذا وحده يكفي في سقوطهم من أعين العامّة و أوساط الناس.

2 - كان لأصحاب الحديث - بما أنّهم حفظة السنّة و علماء الدين - نفاذ عجيب في نفوس العامّة، و كان ذلك كافياً في إثارة سخطهم على المعتزلة، لأنّهم ما زالوا يذكرونهم على صهوات المنابر و أندية الوعظ

و الإرشاد بالإلحاد ورفض السنّة و مخالفة الدين، و لم تكن الوقعة فيهم منحصرة بيوم أو شهر أو سنة، بل امتدّت طوال قرون في العواصم الإسلامية حتّى أيقن بسطاء الأُمّة، بل علماؤهم بأنّ الاعتزال خروج على الدين باسم الدين و محو للسنّة باسم البرهنة بالعقل. و كفى هذا في إبعاد المعتزلة عن ساحة المجتمع و إسقاطهم عن أعين الناس و الهجوم عليهم و على أموالهم إذا أتيحت للناس الفرصة و وافقت عليه السلطة الحاكمة.

3 - إنّ المعتزلة كانوا يتبنّون عقائد تخدش عواطف العامّة، بخلاف أهل الحديث فقد كانوا يتبنّون ما يوافق أفكارهم و مصالحهم في الدنيا و الآخرة، فأهل الحديث كانوا يدّعون بأنّ شفاعة الشافعين تعمّ العادل و الفاسق و أنّ رسول الله ادّخرها للمذنبين من أُمّته، و مثل هذا يوجب التفاف عامّة الناس حول رأيهم، و هذا بخلاف ما يتبنّاه المعتزلة، فإنّهم يقولون بأنّها لا تشمل إلّا صلحاء الأُمّة، و الغرض منها رفع الدرجة لا إمحاء الذنوب. فأيّ العقيدتين أولى بأنّ تتّبع عند عامّة النّاس؟

إنّ أهل الحديث يقولون بأنّ الخلود في النّار يختصّ بالكافر، و المؤمن و إن كان فاسقاً لا يخلّد و إن مات بلا توبة.

و هذا بخلاف ما يقوله المعتزلة من خلود مرتكبي الكبائر في النار إذا ماتوا بلا توبة. فكان لفكرة أهل الحديث جاذبيّة تضمّ العامّة إليهم، و هذا بخلاف ما تقوله المعتزلة.

4 - إنّ نجم المعتزلة أفل بعد الواثق عند ما تسنّم المتوكّل منصّة

الخلافة، فعند ذلك صارت السلطة الحكومية سيفاً مصلتاً فوق رقابهم و شبحاً مرعباً يلاحقهم بعد ما كانت أداة طيعة لهم، و الناس على دين ملوكهم و سلاطينهم، ثم اشتد غضب الخلفاء عليهم على مر الزمن، فصار ذلك سبباً لذبح المعتزلة تحت كل حجر و مدر، و قد استغل أهل الحديث و الحنابلة غضب السلطة على المعتزلة و قادوهم إلى الحد الذي عرفت من النكاية.

5 - إنَّ المعتزلة قد اشتهروا بالقول بحريّة الفرد في أعماله و كانوا يدافعون عن حريّة الإنسان و احترام العقل، و هذا لا يجتمع مع ما ارتكبه في أيام الخلفاء الثلاث، فناقضوا بذلك أنفسهم و عارضوا تعاليمهم و أظهروا أنَّهم لا يقدّرون العقل حقّ قدره، فإذا كانت الحريّة تفرض على المعتزلة أن يدينوا بخلق القرآن، فهذا بنفسه يفرض عليهم أن لا يسوقوا الناس بالجبر و الحبس و الضرب على الاعتراف بخلق القرآن، و غاية ما كان على المعتزلة تشكيل أندية الوعظ و الإرشاد و الجدل الصحيح حتّى يتمّوا الحجّة على متحرّي الحقيقة أخذاً بقوله سبحانه: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (1).

و أين هذا من الإصرار على تبديل السرائر و الحكومة على الضمائر و فرض العقيدة بالجبر و الضرب؟ «إنَّ الحركة الفلسفيّة العلميّة التي بدأت

ص: 636

تتقوى و تنتشر بيد المعتزلة و أخذت تلقى أنصاراً و أعواناً، لو تركت تسير في مجراها الطبيعي، لاستطاعت أن تقضي على الروح الرجعية في الأمة على قوتها و عنفها. و لكتب لها الفوز و النجاح، و لكنّ المعتزلة استبقوا الزمن و استعجلوا الأمور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا ما لا يتحقق إلا بالاقناع، و أن ينجزوا في برهة و جيزة ما قد يتطلب قروناً»⁽¹⁾.

6 - إنّ صمود أحمد بن حنبل في طريق عقيدته أضفى عليه عند الأمة بطولة في طريق حفظ السنّة و جعل منه أسطورة للدفاع عن العقائد و قبول الاضطهاد في طريق الدين، و لمّا أفرج عنه التفتّ الناس حوله و اندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم، و لم يبرح في الإجهار ضدّ المعتزلة و إثارة الناس عليهم.

7 - إنّ الرجعية كانت متأصلة في نفوس العامة، متحكّمة في كثير من العلماء، و كانوا لا يرغبون في مخالفة السلف قدر شعرة، و هذا أوجب انتصار أهل الحديث على أهل العقل و الاستدلال، و كان عمل المعتزلة مثيراً لروح التعصّب فيهم أزيد ممّا كانوا عليه، و لعلّهم كانوا يتقرّبون في ضربهم و شتمهم و قتلهم إلى الله.

8 - وقد كان للشيخ أبي الحسن الأشعري دور مؤثّر في تأليب العامة و الخاصّة على المعتزلة، فإنّه كان معتزليّاً عارفاً بسلاح العقل و المنطق. فقد رجع عن المعتزلة لأجل أنّه رأى الهوّة السحيقة بين أهل السنّة و أهل

ص: 637

1- . المعتزلة لحسن زهدي جار الله: 252.

الاعتزال، فأراد أن يتخذ طريقاً وسطاً بين المذهبين، ولكنه بدلاً من أن يستعمل ذلك السلاح في نصرة الدين قام بمقاومة الاعتزال وهدمه، ولم يفعل ذلك إلا مجازاة للرأي العام وطمعاً في كسب عطفهم وتأييدهم، وبالتالي خضع للقوى الرجعية إلى حد كبير، فأمضى كل ما كان عليه الحنابلة من مسألة القدر والرؤية بحرفيتها.

9 - إن جنوح السلطة إلى أصحاب الحديث من عصر المتوكل إلى آخر العباسيين وتوليهم عن المعتزلة دعاة العدل والتوحيد، لم يكن خالياً عن الأهداف السياسية التي كانت لمصالح عروشهم وحكومتهم، لأن من مبادئ أهل الحديث وجوب إطاعة السلطان الجائر وحرمة الخروج عليه وجوب الصلاة خلف كل بر وفاجر، إلى غير ذلك من الأحكام التي ذكرها إمام الحنابلة في عقيدة أهل الحديث، ومن المعلوم أن هذا هو ما تنوَّخه السلطة، فإن في ذلك دعماً لجورها واستبدادها.

وأي هذا من القول بالعدل والدعوة إلى التفكير وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوب الخروج على السلطان الجائر و نصب الإمام العادل، إلى غير ذلك من الأصول التي كانت المعتزلة تتبناها ولم تكن لصالح الحكومة.

هذا وذاك صار سبباً لرجوع السلطة إلى أهل الحديث وتقديمهم على المعتزلة.

10 - إنَّ لله سبحانه سنّة في الأقوام والأُمم عبّر عنها في الكتاب العزيز بقوله:

«وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (1) فلا- ترى أمة في ذروة العزّ دائماً ولا في حضيض الدلّ كذلك. نعم لتحقّق السنّة وتبلورها في المجتمع أسباب وعلل ربّما يكون ما ذكرنا من الأسباب بعضها.

3 - الآثار الباقية من المعتزلة

3 - الآثار الباقية من المعتزلة (2)

كان مشايخ الاعتزال وأئمّتهم ذوي قرائح خصبة، وكفايات خاصّة في نضد القريض وارتجال 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 الأسس لتدوين علم الكلام بين أهل السنّة، وبما أنّهم قد بلغوا الذروة والسنام في البلاغة والفصاحة وإلقاء الكلام، سمّيت صناعتهم بأوصافهم وخصوصيّاتهم، فأطلقوا على منهجهم الفكري لفظ الكلام وعلمه. ويظهر ذلك من الرجوع إلى تاريخ حياتهم، وقد عرفت أنّ واصل بن عطاء مع أنّه كان به لثغة بالراء ولكن كان يتجنّب عن الراء في خطبه، فيتكلّم بالقمّح مكان البرّ، والغيث مكان المطر. ولم يكن التفوّق في البلاغة مختصّاً به، بل هو الغالب على أئمّة

ص: 639

1- . آل عمران: 140.

2- هذا هو البحث الثالث الذي وعدنا به في صدر خاتمة المطاف.

المعتزلة. فلا عجب لأن يتركوا كتباً قيّمةً في مجالات العقيدة و الأدب و التفسير، غير أنّ الدهر لعب بكتبهم، و أعان على حرقها و إعدامها خصماؤهم، فلم يصل إلينا إلا النزر القليل الذي حفظته الصدفة. و نذكر من آثار المعتزلة ما طبع و نشر، و أمّا المخطوطة منها الموجودة في المكتبات العالميّة فهي على عاتق الفهارس، و لو قمنا به لطلال بنا المقام، فنذكر المطبوع حسب التسلسل التاريخي للتأليف.

- 1 - «المعيار و الموازنة» لأبي جعفر الاسكافي (المتوفى 240 هـ)، في فضائل الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر المحمودي، طبع في بيروت / 1402 هـ.
- 2 - «درّة التنزيل و غرّة التأويل» له أيضاً طبع في مطبعة السعادة، عام (1326 هـ).
- 3 - «البيان و التبيين» لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى 255 هـ) في أربعة أجزاء، طبع عدّة مرّات، منها طبعة دار الفكر عام 1968.
- 4 - «المحاسن و الأضداد» له أيضاً، طبع في القاهرة (عام 1331 هـ).
- 5 - «الفصول المختارة من كتب الجاحظ» جمعها الإمام عبيد الله بن حسن، طبع على هامش «الكامل» للمبرّد في القاهرة، (عام 1324 هـ).
- 6 - «العثمانيّة» تحقيق محمّد هارون المصري طبع مصر، و استقصى المحقّق ما بثّه ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة من كتاب (نقض)

العثمانية) لأبي جعفر الاسكافي، فجمعه و طبعه في آخر «العثمانية» فجاء الكتاب و نقصه في مجلد واحد. و تعرّفت على شأن الكتاب في ترجمة الجاحظ.

7 - «رسائل الجاحظ» في جزئين، تحقيق عبد السلام هارون، طبع في القاهرة عام (1964 م).

8 - «البلخاء» له أيضاً، تحقيق طه الحاجزي، طبع في مصر.

9 - «الانتصار» في الردّ على ابن الراوندي، تأليف أبي الحسين المعروف بالخيّاط، طبع مع مقدّمة و تحقيق و تعليق للدكتور نيرج الاستاذ بجامعة (آبسالة) في (مملكة السويد). وفي آخره قائمة لفهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب أكثرها للمعتزلة يبلغ عددها أربعين كتاباً⁽¹⁾.

10 - «فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي (المتوفّى 317 أو 319 هـ) تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (1406 هـ).

11 - «شرح الأصول الخمسة» لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد (المتوفّى 415 هـ). حقّقه و قدّم له الدكتور عبد الكريم عثمان، المطبوع بمصر، عام (1364 هـ)، في (804) صفحة وراء الفهارس، و هو أجمع كتاب لتبيين الأصول الخمسة التي تتبنّاها المعتزلة في مجال العقائد.

12 - «المغني» له أيضاً، و هو إملاء القاضي لتلاميذه، و قد طبع منه

ص: 641

1- . الانتصار: قسم الفهرس، ص 249-252.

لحدّ الآن أربعة عشر جزءاً و هو في عشرين جزءاً، وقد اكتشفتها البعثة العلميّة المصريّة باليمن، و هو أبسط كتاب للمعتزلة في مجال الكلام، و الجزء الأخير منه في الإمامة، الذي نقضه السيّد المرتضى بكتاب أسماه ب «الشافى» و لخصه الشيخ الطوسى، و الأصل و الملخص مطبوعان.

13 - «تنزيه القرآن عن المطاعن» طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب المصريّة. و له أيضاً ما يلي:

14 - «متشابه القرآن» له في جزئين. طبع في القاهرة، دار التراث، تحقيق الدكتور عدنان زرزور.

15 - «المجموع المحيط بالتكليف له».

16 - «المختصر في أصول الدين» من رسائل العدل و التوحيد، تحقيق محمد عمارة.

17 - «طبقات المعتزلة» له أيضاً، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (1406 هـ).

18 - «ديوان الأصول في التوحيد» لأبي رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري رئيس المعتزلة بعد القاضي عبد الجبار، طبع مصر، عام (1968 م)، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريّدة، و قد تبعنا في نسبة الكتاب إليه، رأي محقّق الكتاب.

19 - «الطبقتان الحادية عشرة و الثانية عشرة من طبقات المعتزلة»

لأبي السعد المحسن بن محمد كلام الجشمي البيهقي (المتوفى 494 هـ)، و كائنه ذيل لكتاب «طبقات المعتزلة» للقاضي حيث ترجم فيه الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، و هو جزء من كتابه «شرح العيون».

20 - «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس» له أيضاً، تحقيق حسين المدرسي الطباطبائي، طبع عام (1406)، وقد ألفه بصورة روائية على النهج المعروف اليوم.

21 - «تفسير الكشاف» للشيخ محمود بن عمر بن محمود الزمخشري (المتوفى 538 هـ) وقد طبع عدّة مرّات، و هو أحد التفاسير التي يرجع إليها جميع المسلمين في الوقوف على بلاغة القرآن، و لا يزال إلى اليوم ينظر إليه كأحد التفاسير المهمّة، وقد أدرج في تفسيره حسب تناسب الآيات آراء المعتزلة وأخضع الآيات لتلك المبادئ. و له أيضاً ما يلي:

22 - «أساس البلاغة» في اللّغة، طبع في مصر.

23 - «أطواق الذهب في المواعظ و الخطب» تحتوي مائة مقالة في النصائح، طبع في مصر و بيروت و استنبول.

24 - «عجب العجاب في شرح لامية العرب» طبع في القاهرة و استنبول.

25 - «الانموذج» طبع في إيران مع شرح عبد الغني الأردبيلي.

26 - «الجبّال و الأمكنة و المياه» طبع في ليدن.

27 - «ربيع الأبرار و نصوص الأخبار».

28 - «الفائق في غريب الحديث» طبع في حيدرآباد.

29 - «الكلم النوايح أو نوايح الكلم» طبع في القاهرة و بيروت.

30 - «المفصل في صناعة الإعراب» طبع في مصر و غيرها.

31 - «مقدمّة الأدب» في اللّغة، طبع في ليبسيك.

32 - «شرح نهج البلاغة» لعز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد البغدادي المدائني (المتوفى 655 هـ) و هو أعظم الشروح و أطولها و أشملها بالعلوم و الآداب و التاريخ و المعارف، ألفه لمؤيد الدين محمد بن أحمد بن العلقمي وزير المستعصم بالله آخر الخلفاء و الملوك العبّاسيين، و كان له كتب فيها عشرة آلاف مجلد من نفاس الكتب⁽¹⁾، طبع في عشرين جزءاً بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم في القاهرة.

33 - «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى أحد أئمة الزيدية، ولد عام (المتوفى 764 هـ) و توفي بظفار عام (840 هـ)، و هو جزء من كتابه الآخر «المنية و الأمل» في شرح كتاب الملل و النحل.

34 - البحر الزخار دورة فقهية على مذهب الإمام زيد طبع في ستة أجزاء.

ص: 644

1- . مقدمة نهج البلاغة، بقلم المحقق.

35 - «كتاب الأساس لعقائد الأكياس» تأليف القاسم بن محمد بن عليّ الزبيديّ العلويّ (المتوفى 1029 هـ). حقّقه وقَدّم له الدكتور البيرنصري نادر، طبع دار الطليعة بيروت، عام 1980 م.

36 - «العلم الشامخ في إيثار الحقّ على الآباء والمشايخ» للشيخ صالح المقبل (م 1108 هـ)، طبع القاهرة عام (1331 هـ). (1)

هذه هي المعتزلة وتاريخها، هذه تعاليمها ومشايخها وآثارها، فمن أراد الكتابة 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 في كتابه فضائح لا يمكن الركون إليها، فإنّ الخصم لا يصدّق في النسبة والنقل.

نعم، كان انقراض المعتزلة انهزاماً لدعاة الحرّية وانتصاراً للتحرّج وتقوية لقوى الجهل والأُميّة، ولو كانت الحرّية سائدة على الأُمّة الإسلاميّة لكان الوضع غير ما نشاهده بين الأُمّة، والحكم لله العليّ القدير.

بلغ الكلام إلى هنا وفرغنا من تأليف هذا الجزء وترصيفه وتبييضه

ص: 645

1- . ولعلّ 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.

يوم الجمعة يوم القدس العالمي التاسع والعشرين من شهر رمضان من شهر عام 1409 هـ / ق.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

ص: 646

الفهارس

1. فهرس المصادر

2. فهرس المحتويات

ص: 647

نبدأ تبرّكاً بالقرآن الكريم

حرف الألف

- 1 - الاباضية بين الفرق الإسلامية: علي يحيى معمر، وزارة التراث القومي و الثقافة - سلطنة عمان - 1406 هـ.
- 2 - الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (260-324 هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - 1975 م.
- 3 - إبراهيم بن سيار النّظام و آراؤه الكلامية و الفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريذة، طبع القاهرة - 1946 م.
- 4 - ابن حنبل حياته و عصره: محمد أبو زهرة (المتوفى 1396 هـ) دار الفكر العربي، مصر.
- 5 - إتحاف السادة المتقين: محمد بن محمد بن الحسيني، طبع القاهرة.

ص: 649

- 6 - الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري)، مؤسسة الأعلمي، بيروت - 1403 هـ.
- 7 - الأساس لعقائد الأكياس: القاسم بن محمد بن علي، دار الطليعة، بيروت - 1980 م.
- 8 - الإشارات و التنبيهات: أبو علي ابن سينا حسين بن عبد الله (المتوفى 427 هـ)، مطبعة الحيدري، طهران - 1377 هـ.
- 9 - إشارات المرام من عبارات الإمام: أحمد البياضي (من علماء القرن الحادي عشر): تحقيق يوسف عبد الرزاق، طبعة القاهرة - 1949 م.
- 10 - الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية: صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) (971-1050 هـ) مكتبة المصطفوي، قم - 1378 هـ.
- 11 - أصول الدين: البزدوي محمد بن عبد الكريم (421-493 هـ)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت - 1401 هـ.
- 12 - أصول الدين: عبد القاهر البغدادي (المتوفى 429 هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - 1401 هـ.
- 13 - الأعلام: خير الدين الزركلي (1311-1396 هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - 1984 م.

14 - الأغاني: أبو الفرج الاصفهاني (المتوفى 356 هـ) طبع بيروت.

15 - الإمامة و السياسة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى 276 هـ) طبع مصر.

16 - الأمالي (غرر الفوائد و درر القلائد): الشريف المرتضى (355-436 هـ)، دار إحياء الكتب العربية، بيروت - 1373 هـ.

17 - الانتصار في الرد على ابن الراوندي: أبو الحسين الخياط (المتوفى 311 هـ)، دار قابس، بيروت - 1986 م.

18 - أوائل المقالات: المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336-413 هـ)، مكتبة الحقيقة، تبريز - 1371 هـ.

19 - الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل: حسن محمد مكي العاملي (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني) المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم - 1411 هـ.

20 - الإيضاح: الفضل بن شاذان (المتوفى 260 هـ) نشر جامعة طهران، طهران - 1404 هـ.

حرف الباء

21 - بحار الأنوار: محمد باقر المجلسي (المتوفى 1110 هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت - 1403 هـ.

ص: 651

22 - البحر الزخار: أحمد بن يحيى بن المرتضى (764-840 هـ) دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى - 1409 هـ.

23 - بحوث أهل السنة و السلفية: مهدي الروحاني، المكتبة الإسلامية، بيروت - 1399 هـ.

24 - البداية و النهاية: ابن الكثير الدمشقي (المتوفى 774 هـ)، دار الفكر، بيروت - 1402 هـ.

25 - البرهان في تفسير القرآن: السيد هاشم التوبلي البحراني (المتوفى 1107 هـ) قم - 1375 هـ.

26 - البيان و التبیین: عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى 255 هـ)، دار الفكر للجميع، بيروت - 1968 م.

حرف التاء

27 - تاريخ ابن عساكر (تاريخ مدينة دمشق): علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (500-573 هـ) دمشق - 1332 هـ؛ دار التعارف، بيروت - 1395 هـ.

28 - تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم حسن المصري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - 1964 م.

29 - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي (المتوفى 463 هـ)،

ص: 652

- 30 - تاريخ الجهمية والمعتزلة: جمال الدين القاسمي الدمشقي (1283-1332 هـ)، طبع دمشق.
- 31 - تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك): محمد بن جرير الطبري (المتوفى 310 هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت - 1409 هـ.
- 32 - تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة (1316-1396 هـ)، القاهرة.
- 33 - تاريخ اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الأخباري اليعقوبي (من علماء القرن الثالث)، دار صادر، بيروت.
- 34 - تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم (213-276 هـ)، دار الجيل، بيروت - 1393 هـ .
- 35 - التبيان في تفسير القرآن: الطوسي محمد بن الحسن (385-460 هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 36 - تبين كذب المفتري: علي بن الحسن بن هبة الله (500-573 هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - 1404 هـ.
- 37 - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المتوفى 671 هـ)، دار الفكر، بيروت.

38 - التنبيه و الرد: أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (المتوفى 377 هـ)، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى، بغداد - 1388 هـ.

39 - تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى 582 هـ)، دار الفكر، بيروت - 1404 هـ.

40 - التوحيد: الصدوق محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (المتوفى 381 هـ) مكتبة الصدوق، طهران.

41 - التوحيد: الماتريدي السمرقندي محمد بن محمد (المتوفى 333 هـ)، دار المشرق، بيروت - 1986 م.

حرف الجيم

42 - جامع الأصول: ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد (544-606 هـ) دار الفكر، بيروت - 1403 هـ.

43 - جواهر الكلام: محمد حسن النجفي (المتوفى 1266 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - 1981 م.

حرف الحاء

44 - حاشية شرح المواقف: عبد الكريم السيالكوتي (المتوفى 1068 هـ).

ص: 654

45 - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم متز، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريذة، مصر - 1367 هـ.

46 - حقائق التأويل: الشريف الرضي (المتوفى 406 هـ) دار المهاجر، بيروت.

47 - حلية الأولياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني (المتوفى 430 هـ) دار الكتاب العربي، بيروت - 1387 هـ.

48 - الحور العين: سعيد بن نشوان الحميري (المتوفى 573 هـ)، تحقيق و تعليق كمال مصطفى، طهران، الطبعة الثانية - 1972 م.

49 - حياة الحيوان: الدميري محمد بن موسى المصري (742-808 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الخاء

50 - الخطط المقرية (المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار): أحمد بن علي المقريري (المتوفى 845 هـ) دار صادر، بيروت.

حرف الدال

51 - الدر المنثور: جلال الدين السيوطي (849-911 هـ) دار الفكر، بيروت - 1403 هـ.

52 - درة التنزيل و غرة التأويل: أبو جعفر الاسكافي (المتوفى 240 هـ)

ص: 655

53 - دلائل الصدق: محمد حسن المظفر (المتوفى 1375 هـ) منشورات بصيرتي، قم - 1395 هـ.

حرف الراء

54 - الرجال: الكشي أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز (من أعلام القرن الرابع الهجري) مؤسسة الأعلمي، كربلاء.

55 - الرجال: النجاشي أحمد بن علي الأسدي الكوفي (372-450 هـ)، دار الأضواء، بيروت - 1408 هـ.

56 - الرحلة: ابن بطوطة محمد بن عبد الله اللواتي (المتوفى 779 هـ) دار صادر، بيروت.

57 - رسالة الإسلام: مجلة فصلية، تصدرها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة.

58 - الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية: الشهيد الثاني زين الدين العاملي (911-966 هـ) جامعة النجف الدينية - 1986 م.

حرف السين

59 - سفينة البحار: الشيخ عباس القمي (1294-1359 هـ) الطبعة الحجرية.

ص: 656

60 - السنّة: أحمد بن حنبل (المتوفّى 241 هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - 1405 هـ.

61 - السنن: ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني (207-275 هـ) دار التراث العربي، بيروت - 1395 هـ.

62 - السنن: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (202-275 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

63 - السنن: الترمذي محمد بن عيسى بن سورة (209-279 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الشين

64 - شذرات الذهب: عبد الحيّ بن أحمد ابن العماد (1032-1089 هـ) دار الفكر، بيروت - 1399 هـ.

65 - شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار الهمداني (المتوفّى 415 هـ) تحقيق عبد الكريم عثمان، مصر - 1384 هـ.

66 - شرح التجريد: علاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفّى 879 هـ) الطبعة الحجرية، تبريز، ايران - 1307 هـ.

67 - شرح عقائد الصدوق (تصحيح الاعتقاد): المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336-413 هـ) مكتبة الحقيقة، تبريز - 1371 هـ.

ص: 657

68 - شرح العقائد العضدية: جلال الدين الدواني (المتوفى 908 أو 909 هـ) مطبوع مع حواشي الشيخ إسماعيل الكلنبوي (المتوفى 1205 هـ) استنبول - 1317 هـ.

69 - شرح العقيدة الطحاوية: علي بن أبي العز الحنفي (من علماء القرن الثامن) المكتب الإسلامي، بيروت - 1404 هـ.

70 - شرح غرر الفرائد: عبد الوهاب بن علي بن الكافي السبكي (727-771 هـ) الطبعة الحجرية، طهران - 1318 هـ.

71 - شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين عمر التفتازاني (المتوفى 791 هـ) استنبول - 1305 هـ.

72 - شرح المواقف: الشريف الجرجاني علي بن محمد (المتوفى 816 هـ) مؤسسة السعادة، القاهرة - 1325 هـ.

73 - شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد عبد الحميد البغدادي المدائني (المتوفى 655 هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1378 هـ.

حرف الصاد

74 - الصحيح: البخاري محمد بن إسماعيل (المتوفى 256 هـ) مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر - 1314 هـ.

75 - الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة: ابن قيم الجوزية

ص: 658

(المتوفى 751 هـ) طبع مكة المكرمة - 1348 هـ.

حرف الضاد

76 - ضحى الإسلام: أحمد أمين المصري (المتوفى 1388 هـ) مكتبة النهضة، القاهرة.

حرف الطاء

77 - طبقات الشافعية الكبرى: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (727-771 هـ) عيسى البابي الحلبي، القاهرة - 1383 هـ.

78 - الطبقات الكبرى: محمد بن سعد (المتوفى 231 هـ) دار صادر، بيروت - 1380 هـ.

79 - طبقات المعتزلة: القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) تحقيق فؤاد سيّد، الدار التونسية، تونس - 1406 هـ.

80 - الطبقات 11 و 12 من كتاب شرح العيون: الحاكم الجشمي البيهقي المحسن بن محمد (المتوفى 494 هـ) تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس - 1406 هـ.

حرف الظاء

81 - ظهر الإسلام: أحمد أمين (المتوفى 1388 هـ) مصر، الطبعة الثالثة - 1964 م.

ص: 659

82 - العبر في خبر من غير: الذهبي محمد بن محمد بن عثمان (المتوفى 748 هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

83 - العقائد النسفية: أبو حفص عمر بن محمد النسفي (461-537 هـ) كلكتا - 1260 هـ.

84 - العقد الفريد: أحمد بن عبد ربه الأندلسي (246-328 هـ) دار مكتبة الهلال، بيروت - 1986 م.

85 - علاقة الإثبات و التفويض بصفات رب العالمين: رضا نعيان معطي، مطابع التراث، مكة المكرمة - 1405 هـ.

86 - عيون الأخبار: ابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (213-276 هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

87 - عيون أخبار الرضا: الشيخ الصدوق (306-381 هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت - 1404 هـ.

88 - الغدير: عبد الحسين الأميني النجفي (1320-1390 هـ) دار الكتاب العربي، بيروت - 1387 هـ.

89 - فجر الإسلام: أحمد أمين (المتوفى 1388 هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

90 - الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى 429 هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت؛ و طبع مصر.

91 - فرق الشيعة: الحسن بن موسى النوبختي (من أعلام القرن الثالث الهجري) دار الأضواء، بيروت - 1404 هـ؛ و النجف الأشرف - 1355 هـ.

92 - الفصل في الملل و الأهواء و النحل: ابن حزم علي بن أحمد (المتوفى 456 هـ) دار المعرفة، بيروت - 1395 هـ.

93 - الفصول المختارة من العيون و المحاسن للمفيد: الشريف المرتضى (355-436 هـ) مكتبة الداوري، قم - 1396 هـ.

94 - فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة: أبو القاسم البلخي (المتوفى 317 أو 319 هـ) الدار التونسية، تونس - 1406 هـ.

95 - فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) تونس - 1974 م.

96 - الفهرست: ابن النديم محمد بن إسحاق (297-380 هـ) القاهرة - 1348 هـ.

97 - في التوحيد: سعيد بن محمد النيسابوري (من تلاميذ القاضي عبد الجبار) المؤسسة المصرية العامة، القاهرة - 1385 هـ.

98 - في علم الكلام: أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت - 1405 هـ.

حرف القاف

99 - القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين: عبد الكريم الخطيب (المتوفى 1396 هـ) دار المعرفة، بيروت.

100 - القواعد و الفوائد: الشهيد الأول محمد بن مكي (733-786 هـ) مكتبة المفيد، قم.

حرف الكاف

101 - الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى 329 هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران - 1397 هـ.

102 - الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري محمد بن محمد (المتوفى 630 هـ) دار الكتاب العربي.

103 - الكشف عن حقائق التنزيل: محمود بن عمر بن محمود

ص: 662

الزمخشري (المتوفى 538 هـ) نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة - 1367 هـ.

104 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلبي حسن بن يوسف بن مطهر (648-726 هـ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان - 1353 هـ؛ و طبع قم - 1407 هـ.

105 - كنز العمال: علاء الدين علي المتقي الهندي (المتوفى 975 هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت - 1405 هـ.

106 - كنز الفوائد: أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (المتوفى 449 هـ) بيروت.

حرف اللام

107 - اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: جلال الدين السيوطي (849-911 هـ) دار المعرفة، بيروت - 1403 هـ.

108 - لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم (630-711 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - 1408 هـ.

109 - لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى 582 هـ) حيدرآباد - الدكن، الهند - 1330 هـ.

110 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن الأشعري (260-324 هـ)

ص: 663

تحقيق الدكتور حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة - 1955 م.

حرف الميم

- 111 - المجازات النبوية: الشريف الرضي (359-406 هـ) تحقيق طه محمد طه، مطبعة الآداب، بغداد.
- 112 - مجمع البيان: الطبرسي الفضل بن الحسن (471-548 هـ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان.
- 113 - مجمع المثل: أحمد بن أحمد إبراهيم النيسابوري الميداني (المتوفى 518 هـ) مطبعة السعادة، القاهرة - 379 هـ.
- 114 - المُحَلَّى في فقه الظاهرية: ابن حزم علي بن أحمد (المتوفى 456 هـ) تحقيق محمد أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- 115 - مختصر الدول: أبو الفرج الملطي المعروف بابن العبري (623-685 هـ) بيروت - 1958 م.
- 116 - مرآة العقول: محمد باقر المجلسي (المتوفى 1110 هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران - 1404 هـ.
- 117 - مروج الذهب: علي بن الحسين بن علي المسعودي (المتوفى 345 هـ) دار الأندلس، بيروت.
- 118 - المسيرة في علم الكلام: ابن الهمام محمد بن همام الدين

ص: 664

(المتوفى 861 هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

119 - المسند: أحمد بن حنبل (المتوفى 241 هـ) دار الفكر، بيروت.

120 - معاني الأخبار: الشيخ الصدوق (306-381 هـ) دار المعرفة، بيروت - 1399 هـ.

121 - المعتزلة: زهدي حسن جار الله المصري، طبع القاهرة.

122 - المعتزلة بين العمل والفكر: تأليف علي الشابي، عبد المجيد النجار، وأبو لبابة حسن، طبع الشركة التونسية.

123 - معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي (المتوفى 626 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - 1399 هـ.

124 - المعيار و الموازنة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: أبو جعفر الاسكافي (المتوفى 240 هـ) مؤسسة المحمودي، بيروت - 1402 هـ.

125 - المغني: القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.

126 - مفتاح السعادة و مصباح السيادة: أحمد بن مصطفى المعروف ب (طاش كبرى زادة) (المتوفى 968 هـ) دار المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند - 1397 هـ.

ص: 665

127 - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين: أبو الحسن الأشعري (260-324 هـ) اشتانير، فيسبادن، ألمانيا، الطبعة الثالثة - 1400 هـ / 1980 م.

128 - مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى 395 هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1366 هـ.

129 - الملل والنحل: الشهرستاني محمد بن عبد الكريم (479-548 هـ) دار المعرفة، بيروت.

130 - مناقب آل أبي طالب: ابن شهر آشوب محمد بن علي السروي المازندراني (488-588 هـ) المطبعة العلمية، قم.

131 - مناقب أحمد: عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (المتوفى 597 هـ) القاهرة - 1349 هـ.

132 - المنتظم في تاريخ الأمم: عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى 597 هـ) حيدرآباد - 1357 هـ؛ وطبعة لبنان.

133 - المنية والأمل (طبقات المعتزلة): ابن المرتضى أحمد بن يحيى (المتوفى 840 هـ) دار صادر، بيروت؛ وفرانز إشتانير، فيسبادن، ألمانيا، الطبعة الثانية - 1407 هـ.

134 - المواقف في علم الكلام: عبد الرحمن بن أحمد القاضي الإيجي

العضدي (المتوفى 756 هـ) بيروت، الطبعة الثانية.

135 - الموضوعات: ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (510-597 هـ) المكتبة السلفية، المدينة المنورة - 1386 هـ.

136 - الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي (1321-1402 هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت - 1393 هـ.

137 - ميزان الاعتدال: محمد بن محمد بن عثمان الذهبي (المتوفى 748 هـ) دار المعرفة، بيروت - 1382 هـ.

حرف النون

138 - نشأة الأشعرية و تطورها: جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت - 1982 م.

139 - النهاية: ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد (544-606 هـ) المكتبة الإسلامية، بيروت.

140 - نهاية الاقدام في علم الكلام: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى 548 هـ) تحقيق الفرد جيوم.

141 - نهج البلاغة: جمع الشريف الرضي (المتوفى 406 هـ) بيروت - 1387 هـ.

ص: 667

142 - وسائل الشيعة: الحرّ العاملي محمد بن الحسن (المتوفى 1104 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - 1403 هـ .

143 - وقعة صفين: ابن مزاحم المنقري (المتوفى 216 هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1365 هـ .

144 - وفيات الأعيان: ابن خلّكان أحمد بن محمد (608-681 هـ) منشورات الرضي، قم - 1364 هـ؛ و دار صادر، بيروت.

145 - اليهودية (مقارنة الأديان): أحمد شلبي، مكتبة النهضة، مصر - 1973 م.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
	١
	الماتريديّة
١٠	الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران
١٣	منهج الماتريدي موروث من أبي حنيفة
١٥	لمحة عن حياة الماتريدي
١٦	١- ميلاده
١٧	٢- موطنه
١٧	٣- نسبه
١٧	٤- مشايخه وأساتذته
١٨	٥- ثقافته
٢٢	٦- المتخرجون عليه
٢٣	٧- أنصار مذهبه في الأجيال اللاحقة

الصفحة	الموضوع
٢٥	٨- مؤلفاته و آثاره العلميّة
٢٧	٩- الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية
٣٤	١٠- عرض مذهب الماتريدي
٣٧	١- استيلاؤه على العرش
٣٨	٢- معرفته سبحانه واجبة عقلاً
٤٠	٣- الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين
٤٣	٤- التكليف بما لا يطاق غير جائز
٤٥	٥- أفعال الله سبحانه معلّلة بالغايات
٤٥	هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل؟
٤٦	تفسير العلة الغائية
٤٨	دليل ثان للأشاعرة
٥٠	دليل ثالث للأشاعرة
٥٣	القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة
٥٤	عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة
٥٦	٦- الماتريدية والصفات الخبرية
٥٦	أ- كلام الإمام الأشعري

الصفحة	الموضوع
٥٩	ب - كلام الماتريدي
٦٤	٧- الاستطاعة قبل الفعل أو بعده
٦٥	٨- القدرة صالحة للضدين
٦٦	٩- الماتريدي وأفعال العباد
٦٧	معنى الكسب عند الأشعري
٦٩	نظرية أبي حنيفة (شيخ الماتريدي) في الكسب
٧٠	كلام الماتريدي في أفعال العباد
٧٤	١٠- صفاته عين ذاته
٧٥	حصول البعث:
٧٦	١- الوجود نفس الماهية أو غيرها؟
٧٧	٢- البقاء هل هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟
٧٧	٣- القدرة غير التكوين، والتكوين غير المكوّن
٨١	٤- الكلام النفسي لا يسمع
٨٢	أنصاره وأتباعه في الأجيال المتأخرة
٨٣	١- أبو اليسر محمد البزدوي (٤٢١ - ٤٩٣ هـ)
٨٤	ثقافته

الصفحة	الموضوع
٨٦	تلاميذه
٨٧	مؤلفاته
٨٧	٢- النسفي ميمون بن محمد (٤١٨ - ٥٠٨ هـ)
٨٨	٣- النسفي عمر بن محمد (٤٦٠ - ٥٣٧ هـ)
٨٩	٤- ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (٧٩٠ - ٨١٦ هـ)
٨٩	٥- البياضي: كمال الدين أحمد بن حسن الرومي الحنفي
٩١	بيان لقادة الفكر في الأمة
٩٥	يا أمه اثكليه
	٢
	المرجئة
١٠٤	هذا التاريخ المتضافر يدلنا على أمور
١١٠	عقيدة المرجئة
١١٤	آراء ونظريات حول الإيمان
١١٥	ما هو الإيمان لغةً وكتاباً؟
١١٨	هل الإيمان هو التصديق القلبي؟

الصفحة	الموضوع
١١٩	هل الإيمان هو الإقرار باللسان؟
١٢٠	ليس العمل جزءاً من الإيمان
١٢٥	هل العمل جزء من الإيمان؟
١٣٦	خاتمة المطاف
١٣٨	المرجئة والفرق الأخرى
١٤٠	شعراء المرجئة
١٤١	خطر المرجئة على أخلاق المجتمع
١٤٤	المرجئة وعلماء الشيعة
١٤٦	هل كان أبو حنيفة مرجئياً؟
١٥٠	إكمال :
	٣
	القدرية
١٥١	القدرية أسلاف المعتزلة
١٥٧	دعاة الحرية
١٦٣	رسالة غيلان إلى عمر بن عبد العزيز
١٦٥	محاكمة غيلان

الصفحة	الموضوع
١٦٦	يلاحظ على هذه المناظرة
١٦٩	خاتمة المطاف
١٧٨	رسائل ثلاث حول القدر
١٨٠	رسالة الصاحب في الرد على القدرية (المجبرة)
	٤
	الجهمية
١٨٩	الحركات الرجعية
١٩٠	الجهمية وسماتها: الجبر والتعطيل
١٩٧	التطوير في لفظ «الجهمي»
١٩٩	مقاتل بن سليمان المجسم
	٥
	الكرامية
٢٠١	محمد بن كرام السجستاني شيخ الكرامية
	٦
	الظاهرية
٢٠٤	داود بن علي الظاهري

الصفحة	الموضوع
٢٠٩	تلاميذه ومدى سلطان مذهبه
٢٠٩	ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ) آخر تلميذ فكري لداود الظاهري
٢١٠	نزر من آرائه الشاذة
٢١٠	١ - بطلان الاجتهاد :
٢١٢	٢ - يجوز للجنب مس المصحف
٢١٥	٣ - قاتل الإمام علي عليه السلام كان مجتهداً
	٧
	المعتزلة
٢٢٢	اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة
٢٢٥	أحمد أمين و مدرسة الاعتزال
٢٣١	الفصل الأول: سبب تسميتهم بالمعتزلة
٢٣١	١ - اعتزالهم عن علي عليه السلام في محاربته لمخالفيه
٢٣٤	٢ - اعتزالهم عن الحسن بن علي عليه السلام
٢٣٥	٣ - اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصري
٢٣٧	٤ - اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري
٢٤٠	٥ - الاعتزال عن القولين السائدين في ذلك العصر

الصفحة	الموضوع
٢٤٢	٦ - جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر
٢٤٤	سائر ألقاب المعتزلة
	الفصل الثاني: المبادئ الفكرية للاعتزال وخطب الإمام
٢٤٩	عليّ عليه السلام
٢٥٧	الفصل الثالث: الشيعة والمعتزلة أَيْتَهُمَا أَصْلٌ لِلْآخَرِ
٢٥٧	نظرية أحمد أمين و مناقشتها
٢٦٠	نظرية بعض المستشرقين و مناقشتها
٢٦١	١ - عيسى بن روضة
٢٦١	٢ - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار البغدادي
٢٦٢	٣ - محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق
٢٦٢	٤ - هشام بن الحكم
٢٦٦	نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها
٢٦٧	الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة
٢٦٨	١- عينية الصفات مع الذات
٢٧٠	٢- إحباط الأعمال الصالحة بالطالحة
٢٧٢	٣- خلود مرتكب الكبيرة في النار

الصفحة	الموضوع
٢٧٣	٤ - لزوم العمل بالوعيد وعدمه
٢٧٤	٥ - الشفاعة حطّ الذنوب أو ترفيع الدرجة
٢٧٥	٦ - مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
٢٧٦	٧ - النسخ جائزٌ والبداء ممتنع عند المعتزلة
٢٧٨	٨ - الواسطة بين الوجود والعدم
٢٧٩	٩ - التفويض في الأفعال
٢٨٢	١٠ - قبول التوبة واجب على الله أو تفضّل منه ؟
٢٨٣	١١ - عصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها
٢٨٤	١٢ - وجوب الأمر بالمعروف عقلاً وعدمه
٢٨٤	١٣ - آباء رسول الله كلّهم موحدون
٢٨٥	١٤ - تفضيل الأنبياء على الملائكة
٢٨٥	١٥ - الرجعة: إمكانها ووقوعها
٢٨٥	١٦ - الجنة والنار مخلوقتان أو لا ؟
٢٨٦	١٧ - تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية
٢٨٧	١٨ - الإمامة بالتنصيص أو بالشورى
٢٨٧	١٩ - هل يشترط في الإمام كونه معصوماً

الصفحة	الموضوع
٢٨٨	٢٠ - حكم محارب الإمام علي أمير المؤمنين
٢٩٠	رمي الاعتزال بالتشيع
٢٩٣	الفصل الرابع: أئمة المعتزلة
٢٩٧	١ - واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ)
٢٩٩	بثّ الدعاة في البلاد
٣٠٠	قول صاحب كتاب «المعتزلة»
٣٠١	من آرائه و مناظراته
٣٠١	١ - رأيه في مرتكب الكبيرة
٣٠٣	٢ - مناظرته مع عمرو في مرتكب الكبيرة
٣٠٥	٣ - من لطائف تفسيره للقرآن
٣٠٦	٤ - من نوادر حكاياته
٣٠٦	٥ - تهجده ولقبه بالغزال
٣٠٧	مؤلفاته
٣٠٨	القواعد الأربع لواصل بن عطاء
٣١٢	نقد النظرية
٣١٤	٢ - عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٣ هـ)

الصفحة	الموضوع
٣١٥	ما أثر عنه في مجالي التفسير والعقيدة
٣٢٢	وفود عمرو على الإمام الباقر عليه السلام
٣٢٣	وفود عمرو على الإمام الصادق عليه السلام
٣٢٤	٣- أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ)
٣٢٩	تأليفه
٣٣٠	تشييعه
٣٣١	وفاته
٣٣٢	كلمة بذية
٣٣٣	٤- النظام (١٦٠ - ٢٣١هـ)
٣٣٥	ذكاؤه المتوقّد
٣٤١	النظام و مذهب الصرفة في إعجاز القرآن
٣٤٣	مؤلفاته
٣٤٤	٥- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣هـ)
٣٤٦	مناظراته
٣٤٨	تأليفاته
٣٥٠	لمحة من أحواله

الصفحة	الموضوع
٣٥١	٦- أبو هاشم الجبائي (٢٧٧-٣٢١هـ)
٣٥٣	تأليفاته
٣٥٤	انتشار مذهبه
٣٥٥	تلاميذه
٣٥٥	٧- قاضي القضاة عبد الجبار (نحو ٣٢٤ - ٤١٥ أو ٤١٦هـ)
٣٥٨	اسلوبه في الكتابة
٣٦٤	تلاميذه
٣٦٧	الفصل الخامس: أعلام المعتزلة
٣٦٧	١- بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة اعتزال بغداد
٣٦٨	٢- معمر بن عباد السلمي خريج مدرسة البصرة
٣٧١	٣- ثمامة بن الأشرس النميري خريج مدرسة بغداد
٣٧٤	٤- أبوبكر عبدالرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى قريباً من ٢٢٥هـ) خريج مدرسة البصرة
٣٧٤	٥- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى ٢٢٦هـ)
٣٧٥	تلاميذه
٣٧٥	تأثير كلامه

الصفحة	الموضوع
٣٧٦	٦- أبو جعفر محمد بن عبدالله الاسكافي (المتوفى ٢٤٠ هـ)
٣٧٩	٧- أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠- ٢٤٠ هـ) خريج مدرسة بغداد
٣٨١	٨- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ)
٣٨٣	تلون الرجل في حياته
	٩- أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد المعروف بالخياط
٣٨٦	(المتوفى ٣١١ هـ)، خريج مدرسة بغداد
	١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي (٢٧٣ - ٣١٧ أو ٣١٩)
٣٨٩	خريج مدرسة بغداد
٣٩١	مؤلفاته
٣٩٣	مناظرته مع رجل سوفسطائي
٣٩٥	الفصل السادس: في طبقات المعتزلة و مدارسهم
٣٩٦	مدارس الاعتزال
٣٩٧	مشايخ مدرسة البصرة
٣٩٨	مشايخ مدرسة بغداد
٣٩٩	الفصل السابع: في الأصول الخمسة عند المعتزلة
٤٠٠	إيعاز إلى الأصول الخمسة

الصفحة	الموضوع
٤٠٣	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين
٤٠٦	أصلان أو أصول خمسة؟
٤٠٩	ما يلزم المكلف عرفانه من أصول الدين
٤١٠	سبب الاقتصار على الأصول الخمسة
٤١٧	الأصل الأول: التوحيد
٤١٩	أ - نفي الصفات الزائدة على ذاته
٤٢٠	تشية القديم في نظرية أهل الحديث
٤٢٢	محاولة الأشاعرة لتصحيح تشية القديم
٤٢٧	توضيح مذهب أبي الهذيل
٤٣١	برهان بديع لإثبات الوحدة
	كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عينية الصفات
٤٣٥	مع الذات
٤٣٧	توضيح مذهب أبي علي الجبائي
٤٣٨	تقييم نظرية النيابة
٤٣٩	مذهب أبي هاشم
٤٤١	ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبرية

الصفحة	الموضوع
٤٤٦	المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول
٤٥٤	ج- نفي الرؤية الحسية
٤٥٧	الإجابة عن شبه الثلاث
٤٥٩	الأصل الثاني: العدل
٤٦٧	ما يتفرع على العدل من المسائل
٤٦٩	المسألة الأولى: قدرته سبحانه على القبيح
٤٧٢	المسألة الثانية: في أن أفعال العباد، ليست مخلوقة لله سبحانه
٤٨٦	مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث
٤٩١	تمثيلان لإيضاح الحقيقة
٤٩٣	تعلق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين
٤٩٦	المسألة الثالثة: في تقدم الاستطاعة على الفعل
٤٩٩	المسألة الرابعة: في قبح التكليف بما لا يطاق
٥٠١	المسألة الخامسة: في أن الله لا يريد المعاصي
٥٠٥	المسألة السادسة: في وجوب اللطف
٥٠٥	الأول: تعريف اللطف و بيان حقيقته و أقسامه.
٥٠٦	١- اللطف المحصيل

الصفحة	الموضوع
٥٠٧	٢- اللُّطف المقرَّب
٥١٥	المسألة السابعة: في حدوث كلامه تعالى
٥١٦	١- مسلك أهل الحديث
٥١٧	٢- النصارى و قدم الكلمة
٥٢٠	٣- استدلالهم على حدوث القرآن
٥٢٢	٤- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم
٥٢٤	٥- نقد أدلة القائلين بالقدم
٥٣٤	المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشرائع و معاجز الأنبياء
٥٣٧	الأصل الثالث: الوعد والوعيد
٥٣٩	أ - هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟
٥٤٤	ب - هل الفاسق مخلد في العذاب أو لا ؟
٥٥٢	ج - هل الشفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفساق منهم؟
٥٥٧	د - هل القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود مرجئة ؟
	هـ - هل الطاعات والمعاصي مؤثّرة في سقوط العقاب
٥٥٨	والثواب؟
٥٥٩	١- الإحباط

الصفحة	الموضوع
٥٦١	أدلة نفاة الإحباط
٥٦٤	سؤال وإجابة
٥٦٧	أدلة مُثَبِّتِي الإحباط
٥٦٩	تحليل لمسألة الإحباط
٥٧١	عوامل الإحباط وأسبابه
٥٧١	١ - الارتداد بعد الإسلام
٥٧١	٢ - الشرك المقارن بالعمل
٥٧٢	٣ - كراهة ما أنزل الله
٥٧٢	٤ - الكُفر
٥٧٢	٥ - الصدُّ عن سبيل الله
٥٧٢	٦ - مجادلة الرسول و مشاقته
٥٧٣	٧ - قتل الأنبياء
٥٧٣	٨ - قتل الأمرين بالقسط من الناس
٥٧٤	٩ - إساءة الأدب مع النبي ﷺ
٥٧٤	١٠ - الإقبال على الدنيا والإعراض عن الآخرة
٥٧٥	١١ - إنكار الآخرة

الصفحة	الموضوع
٥٧٥	١٢ - النِّفاق
٥٧٦	٢ - التكفير
٥٧٨	الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين
٥٨٥	الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٥٩٤	خاتمة المطاف: وفيها فروع:
٥٩٤	١ - دفاع عن الحق
٥٩٨	٢. المعتزلة من القوة إلى الضعف
٦٠١	رسالة ثانية من المأمون في إشخاص سبعة نفر إليه
٦٠٢	رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم
٦٠٥	دعوة المحدثين والقضاة لسماع كتاب الخليفة
٦٠٦	محاورته مع علي بن أبي مقاتل
٦٠٧	محاورته مع أبي حسان الزياتي
٦٠٨	محاورته مع أحمد بن حنبل
٦١٠	الرسالة الرابعة للمأمون إلى إسحاق
٦١٤	تعليق على محنة خلق القرآن
٦٢٠	محنة خلق القرآن والوثائق

الصفحة	الموضوع
٦٢٣	قصّة المحنة و خلافة المتوكل
٦٣٩	٣- الآثار الباقية من المعتزلة
	الفهارس
٦٤٩	فهرس المصادر
٦٦٩	فهرس المحتويات
	

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

